الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جـــامعة محمد لمـــــين دبـــاغين – سطيف 2 –

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مستخرج محضر المجلس العلمي لكلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

رقم 16 /2025

إن المجلس العلمي لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بعد إطلاعه على نتائج الخبرة الايجابية،قد

وافـــق في اجتماعه المنعقد يوم 08 جويلية 2025 على اعتماد مطبوعة بيداغوجية للدكتور(ة) :

مفتاح سعودي الموسومـة بـ"الفلسفة و اليومي " الموجهة لطلبة السنـة الثالثة ليسانس .

رئيس المجلس العلمي

رئيس المجلس العلمي للكليـة

أ.د. مبنـي نور الدين

عميد الكلية

عميد الكلية

أ.د. [illegible] نصر الدين

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين ـ سطيف 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مطبوعة الدعم البيداغوجي

الفلسفة واليومي

السنة الثالثة ليسانس فلسفة

LMD

إعداد الدكتور : سعودي مفتاح

أستاذ محاضر ـ أ ـ

السنة الجامعية 2025/2024

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

إفـادة

يشهد السيد رئيس قسم الفلسفة، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف-2، أن الأستاذ: **مفتاح سعودي**، أستاذ دائم بالقسم، قد درّس مقياس؛ **الفلسفة واليومي**، خلال في المواسم الجامعية:

2017/ 2018م- 2018/ 2019م- 2020م- 2023/ 2024م،

حصص نظرية (دروس) الموجه بعرض التكوين خلال السداسي السادس لطلبة السنة الثالثة ليسانس فلسفة.

سلمت هذه الإفادة للمعني من أجل استعماله في ما يسمح به القانون.

سطيف في :2024/10/01م.

رئيس القسم

رئيس قسم الفلسفة

د. عليوة عبد الغاني

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وحدة التعليم: الاستكشافية

المادة: الفلسفة واليومي

الرصيد: 1

المعامل: 1

أهداف التعليم:

(ذكر ما يفترض على الطالب اكتسابه من مؤهلات بعد نجاحه في هذه المادة، في ثلاثة أسطر على الأكثر)

- التعرف على فلسفة الواقع

المعارف المسبقة المطلوبة:

(وصف مختصر للمعرفة المطلوبة والتي تمكن الطالب من مواصلة هذا التعليم، سطرين على الأكثر)

- الفلسفة الاجتماعية

محتوى المادة:

- الفلسفة العملية وأزمة التنظير.
- اليومي وإشكالية الحياة.
- الإنسان وأزمة العيش.
- الإنسان وأزمة التعبير.
- الإنسان وأزمة الحكم.
- الإنسان وأزمة العواطف.

طريقة التقييم: امتحان

المراجع: (كتب ومطبوعات، مواقع انترنت، إلخ)

http://www.bib-alex.com/
http://download-human-development-pdf-ebooks.com/104-1-library-books
http://www.ta5atub.com/t416-topic
http://www.goodreads.com/shelf/show/philosophy
http://www.amazon.com/Philosophy-Book
http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_books_about_philosophy
https://www.academia.edu/

******

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مطبوعة الدعم البيداغوجي في :

مقياس الفلسفة واليومي

السنة ثالثة فلسفة

ليسانس ل م د

مقدمة

كثيرا ما يتبادر إلى أذهاننا التساؤل عن أهمية الفلسفة في حياتنا اليومية، وكأن هذه الأهمية المجردة والغير ملموسة، لا تقوم بنفس الدور الذي تقوم به سائر العلوم المادية والعملية، وما يتبعه من نتائج مادية، في خدمة الإنسان وتحقيق سعادته. ولعل السبب الرئيس في الغموض الذي يكتنف دور الفلسفة في حياتنا اليومية، حيث أنها لا تبدو في مظهر عملي واضح، ولا ترتدي ثوب المادية والآلية، ورداء الدقة والوضوح والمطلقية، التي تمكنها من مسايرة روح العصر المادية والآلية، التي تتميز بسرعة الوقع، ودقة النتائج ومطلقية القوانين. لكن لو سألنا أنفسنا عن أهمية الفلسفة بالنسبة لواقعنا الراهن، ومدى أهميتها في حياتنا اليومية، لتجعل منا حكماء أو متفلسفين حول أنفسنا وحول العالم الذي يحيط بنا، من كل حدب وصوب، لشملت الإجابة كافة جوانب حياتنا، لأن الإنسان يجد نفسه يتفلسف دون أن يعرف الفلسفة، وذلك من خلال طرحه المستمر لمختلف الإشكاليات المتعلقة بقضايا الحياة اليومية. لكن إذا جردنا الفلسفة من معناها الميتافزيقي البحت، وتناولناها بأسلوب عملي حديث، لأصبحت هي طريقة الحياة التي ينبغي أن تكون عليها حياة الإنسان، أو هي الحكمة المراد التزود بها، أو فن في الحياة.

إن حياة الإنسان حياة شقاء وصراع دائم مع الآخرين، حيث تدفع بالفرد إلى الدخول في عالم الصراع والتناقض، لتجعل منه عالم غريب مختلف تماما عن عالم ذي قبل، عالم لعب فيه التطور التكنولوجي، واختراع الآلة، وهيمنة الذكاء الاصطناعي دور كبير، في تغيير معالم الحياة القديمة، التي قوامها البساطة والبراءة والتلقائية، حيث استحالت معها الأخلاق المثالية للإنسان، التي طبعتها الفطرة الإلهية، إلى حياة أخرى من نوع جديد، تساير طبيعة الحياة الآلية الرتيبة، في سرعتها الفائقة، التي أفقدت الحياة العادية مذاقها الطبيعي، وقذفت بالإنسان في عالم آلي افتراضي، منعدم الاستراحة، يحيا فيه الإنسان في سباق مع الآخرين من جهة، وسباق مع الزمن الطبيعي من جهة أخرى. يصارع من أجل الحصول

على أكبر قدر من السعادة، ويأمل في تحقيق أكبر قدر مما يرغب فيه، الأمر الذي ولّد في ذاته الأنانية والصراع والحقد والغضب والمرض.

إن ما آل إليه تطور العلم، الذي بلغ ذروته فيما نشاهده من منجزات الحضارة المادية، التي انفتحت على كل مناحي الحياة البشرية، ليستفيد منها الإنسان من زاوية، وتحطم حياته وتلوث عالمه من زاوية أخرى، لتصنع مأساته فضلا عما طرأ على حياة الشعوب الكثيرة في العالم ، من أزمات اقتصادية وسياسية وعسكرية، كل ذلك جعلنا ندرك العوامل التي لا يستهان بها في تغيير صفات الإنسان وملامح شخصيته، بل وقيمه كذلك، تلك القيم التي أخذ يستبدلها بأخرى عصرية، من شأنها أن تحقق المنفعة المرجوة، دون حاجة الإنسان إلى أساس أخلاقي يوجهها. إن هذه الصورة المأسوية بحاجة إلى دراسة للفلسفة، في صورة ما يعرف بالحكمة الأخلاقية أو التوازن القيمي. هذه الحالة تستدعي وقفة للفلسفة كي تدلي بدلوها، في إحداث توازن الإنسان النفسي والاجتماعي، لكي يقف دورها على قدم المساواة مع غيرها من العلوم الأخرى، وهكذا يصبح الإنسان المعاصر أكثر حاجة، وأشد عوزا لدراسة الفلسفة، حتى يتسنى له ممارسة فن الحياة مع الآخرين، كل ذلك يقع تحت طائل مع ما يعرف بالفلسفة واليومي، ففيما تتجلى فلسفة اليومي؟ وكيف يتسنى للفلسفة معالجة قضايا الراهن؟ .

المحاضرة الأولى : مدخل إلى الفلسفة واليومي

مقدمة

عند محاولتنا لتحديد مجال الفكر الفلسفي، يجب أن ننتبه إلى الدور الذي تلعبه الفلسفة في الحياة اليومية، خاصة في تحديد معطياتها. لكن ما يلفت انتباهنا هو أن اليومي أصبح موضوعا متميزا يتعلق بالتفكير عامة، والتفلسف خاصة. لأن « الفلسفة تورث لأبنائها أو محبيها العمق في التفكير وسداد الرأي وتربية ملكة النقد الدقيق والحكم السليم، وفهم أمور الحياة فهما صحيا ».[1] ومنه يمكن القول أن المكان الحقيقي للفلسفة هو الحياة اليومية، وأن الإنسان إنما يطرح بواسطتها إشكاليات الحياة اليومية التي هي إشكاليات فلسفية في جوهرها، حتى وإن بدت في ظاهرها ساذجة وعامة لتدفع الإنسان إلى إحداث النشاط الفكري في نفسه، الذي يتناول حقائق الحياة، مستخدما في ذلك النظرة الفلسفية الناقدة والفاحصة، بعيدا عن قبول الأشياء من دون نقد .

إن بداية الفلسفة لدى الإنسان هو الواقع الفعلي لحياة الناس اليومية الجارية، حيث يعتبر زكي نجيب محمود أن التفلسف عند الأفراد إنما يبدأ بممارسة الحياة اليومية التي لا تنطلق من فراغ، بل من إشكاليات الواقع المعيش . وفي ذلك يقول : « إنه من ممارسة الناس في حياتهم اليومية الجارية يبدأ الفكر الفلسفي نشاطه، وذلك لنلفت الأنظار إلى أن الفلسفة لا تبدأ من فراغ، بل هي ترتكز على أمور الواقع لتجعل من هذا الواقع نقطة الابتداء في سيرها،

(1) - عبده مباشر : **على شاطئ الفلسفة** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2005 ، ص 13 .

فإذا كان الناس في حياتهم الواقعية يحكمون بالحق على أقوال، وبالخير على أفعال، وبالجمال على أشياء، فلابد أن تكون لديهم المعايير التي على أساسها يحكمون، غير أنهم في كثير من الحالات لا يكونون على وعي كامل بتلك المعايير، أما هذه المعايير فهي التي يطلق عليها اسم القيم . وأما الذي يحاول أن يستخلصها من حياة الناس، لينقلها من الخفاء إلى العلانية، ومن الغموض إلى الوضوح، فهو الفيلسوف ».[1]

ولتحديد علاقة الفلسفة بالحياة اليومية يجب أن ننطلق مما يلي :

أ ـ اليومي بين القريب والبعيد

عندما نريد معرفة اليومي وما يحمله من إشكاليات، يجب أن نتوجه إلى هذا اليومي ومساءلته من أجل استخراج معانيه. لأنه يحمل مجموعة هائلة من الأفكار، غير أن هذه الأفكار مخفية وراء ممارسات الإنسان العادية. كما أن التعابير الإنسانية تحاول من حين إلى آخر استئصال هذه المعاني من اليومي في ذاته، وهذا من خلال الممارسات اليومية التي يقوم بها الإنسان عبر وسائل متنوعة مثل تكنولوجيات الإعلام والاتصال أو التكنولوجية العلمية والثقافية وغيرها ....غير أن هذه التقنية لفهم اليومي تفرض علينا تصوير الحياة اليومية العادية على أنها خوارق وظواهر ليست بالبسيطة من حيث فهمنا لها، مما تجعلنا نمعن النظر فيها ، ونصبح مجبرين على إعارتها اهتماما بالغا .

(1) - زكي نجيب محمود (وآخ) : **فلسفة القيم للصف الثالث الثانوي أدبي** ، المستوى الخاص ، وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ، 1977/1976 ، ص ص 5 – 6 .

إن اليومي بما يحمله من إشكاليات يدخل فجأة في مجال التفكير فنكتسبه كقيمة لم نعتدها من قبل، وهذا يعني بالنسبة إلينا أن الإنسانية بدأت قيمها الروحية تتلاشى، مما أدى بها إلى العودة للعادي والمألوف من أجل تقديسه والإعجاب به، ليس لكونه حاضرا لنا فقط، بل وكأن هذا اليومي نراه دائما نافعا لنا ومفيد . إذ لا يمكن فهم اليومي على أنه بديهي وساذج وعادي ....بل هو يقبل أن يكون إشكال ويستدعي منا تفكير .[1]

يعتقد **موريس بلانشو Maurice Blanchot** [2] في كتابه القول اليومي la parole quetidienne أن اليومي يأتينا مبتورا إذا اقتصر على مجال حياتنا فقط الضيقة، ومجال اليومي القريب، أي إذا لم يضم داخله تجارب الآخرين التي سنحصل عليها بواسطة المعرفة، والعلوم والتكنولوجيا . وهذا يقودنا بالضرورة إلى الإقرار بعدم اختصار اليومي في حياتنا الذاتية الضيقة، كما لا يمكن استبعاد البعيد من خلال استقراب العادي وتأصيل القريب . فالقريب بالفرنسية Prochain وبالانجليزية Next بمعناه الفلسفي ضد البعيد، ويطلق القريب على اعتبارات ثلاث : باعتبار المكان أو الزمان أو المرتبة، فباعتبار المكان فهو مرادف للمجاور، أما باعتبار الزمان فهو الذي لا يفصله عن الوقت المقصود إلا مدة

(1) - فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، الدار المتوسطية للنشر، ط1، بيروت، 2009، ص 58.

(2) - **موريس بلانشو** Maurice Blanchot كاتب وفيلسوف فرنسي ، ولد في 22 سبتمبر 1907 بـ Devrouze بفرنسا ، وتوفي بـ le :esnil – Sqint – Denis بفرنسا . كانت لأعماله تأثيرا قويا على فلاسفة ما بعد البنيوية مثل جيل دولوز و ميشيل فوكو وجاك دريدا .

قصيرة، أما باعتبار المرتبة فهو الذي تدنو رتبته من مرتبة الآخر مباشرة . ومن هنا كان معنى القريب مقابلا لمعنى الأول والأخير والأعلى.[1]

ب ـ اليومي علاقة توتر :

إن ما تزمع عليه معظم الفلسفات الكلاسيكية أن العلاقة التي تربط الفلسفة باليومي هي علاقة توتر وخصام، فمنذ الفيلسوف اليوناني أفلاطون والناس ينظرون إلى العادي واليومي نظرة استبعاد لأن الحقائق لا يحتضنها الواقع المعاش بل يحتضنها العقل وعالم المثل، لأن اليومي واقع وبالتالي فهو ظن وريب وشك، ومعرفته معرفة نسبية لأنه لا يستند إلى عقل، بل إلى حس . فالعملية التعقلية هي انتزاع من العادي والنسبي والعامي، أي تعاليا عليه . إذ يتفق مؤرخوا الفلسفة أن التفلسف بدأ بالاستعلاء عن ما هو بديهي وساذج، وما العودة إلى اليومي إلا هي عودة بيداغوجية تعلمية تصبو إلى استعلاء اليومي، لا من اجل الإشادة به واحتكاره بل من اجل نقده ومحاكمته.[2] إن الإنسان الذي تطمح الفلسفة إلى معرفته هو كائن خارق للعادة وإنسان خارق لليومي. فاليومي إذن هو في نظر الفلسفة مجال الدوكسا[3] والنسبية والذاتية .غير أنه مع مجيء **هوسرل** و**نيتشه** و**هيدغر** و**فتجنشتين** كل حسب

(1) ـ جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، ج2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ص 190 .

(2) ـ فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق، ص59.

(3) ـ **الدوكسا** Doxa والمقصود به نمط تفكير يومي يتميز بالسطحية والبساطة ويتبنى الآراء الشائعة، ومصطلح دوكسا مفهوم جديد في علم الاجتماع ويقصد به المعلومات الهشة التي يؤمن بها الشخص العادي ويرددها في الحياة اليومية في: الاقتصاد والسياسة والدين والصحة وكل شي يتعامل معه .عادة تكون الدوكسا معلومات مشكوك فيها ولا تصمد أمام النقاش والمنطق .يمكن التخلص منها بالحوار والنقد وعدم التعصب . أنظر: **https://x.com/alshuqir/status** تم الاطلاع عليه يوم 8 نوفمبر 2024، على الساعة 11:42.

منهجه طريقة بحثه في قضايا اليومي أصبح اليومي مجال اهتمام فلسفي ومنه كان اليومي بما يحمله من قضايا تحيط بالإنسان من كل حدب وصوب بمثابة اكتشاف. ومع اكتشاف اليومي في الفلسفة قلب مجالها رأسا على عقب، من الاعتقاد بأنه عادي ومألوف وبسيط وساذج إلى اعتباره نقطة تحول من نقاط تحول حياة الإنسان. وهذا ما أعطى التفكير الفلسفي طريقة خاصة في التعامل مع اليومي والراهن، الأمر الذي قاد التفكير الفلسفي إلى مقاربات فلسفية متعددة خاصة باليومي تتمثل فيما يلي :

* مقاربة اليومي فينومينولوجيا هرمنيطيقيا
* مقاربة اليومي اجتماعيا سياسيا
* مقاربة اليومي أخلاقيا وإيطيقيا
* مقاربة اليومي أنطولوجيا وميتافيزيقيا

ومن خلال هذه الإحاطة بفلسفة اليومي يمكن أن نطرح الإشكالية الآتية : ماذا نعني باليومي ؟ هل هو كل ما هب ودب لدى الإنسان ؟ وكيف يكون اليومي في تنوعه الشديد حاملا للمعنى ومؤسسا لفكر ولمنطق تستطيع الفلسفة ملاحظته؟

▪ معنى اليومي :

لقد تعددت وجهات النظر بالنسبة لفهمنا لليومي ، فمنهم من يعتبر اليومي هو :

ـ اليومي هو كل ما يحيط بي وأدركه حالا من دون واسطة ليصبح قريبا مني وحاضر في ذهني حضورا مستمرا.

ـ اليومي هو فضاء الحياة اليومية بما تتضمنه من عائلة أو حي أو قرية أو مدينة .....كما يعني الفضاء الواسع كالبلد أو مجموعة البلدان التي ينتمي إليها الفرد بصفة حميمية. ومنه يبدو اليومي على أنه محيط مكاني تجعل قرابتنا منه قرابة مباشرة. غير أن التصور الزماني لليومي يجعل الحدث الذي يكونه يمكن أن يكون عنصرا محددا، شريطة أن يضمن زمانية الحدث واستمرار يته استمرارية ممكنة .

ـ الحياة اليومية مجموعة من الأحداث متعددة ومتنوعة ، وان الحدث قد ينتهي في اللحظة التي يولد فيها. لكن هناك أحداث قد يكون تواصلها في الزمان ممكنا، وذلك من حيث ثقل الحدث أو من حيث رمزيته .

فاليومي إذن هو كل الأشياء التي تحدث بصفة منتظمة في عالمنا وتصبغ هذه الأحداث حياتنا العادية بصبغة مميزة لتجعل منه أمرا متميزا. غير أن الحدث إذا تمظهرت تمظهراته في نظام الأشياء أصبح واقعا يوميا مألوفا، لأن اليومي هو كل الأشياء العادية أو كل ما سيجعل الأشياء تتحول إلى وقائع عادية. ومنه تبدو مهمة اليومي هي تقريب الحدث الخارق ليصبح عاديا .

إن فلسفة اليومي هي تلك التي تحاول معرفة أنماط الأحداث التي نلتقي بها في العالم، والتي ستتأهل حتى نتمكن من تدبيرها أو تدبير شؤوننا في ضوئها . يرى **بيار ماشري** Piere Macherey في استدعاء اليومي ليكون موضوعا للتفكير الفلسفي، لأن الفلسفة صعبة الاستئصال باعتبارها ترتبط بالإنسان جسما وروحا، وأن أي محاولة للاستئصال هي في الحقيقة مجازفة. كما أن التقليد والابتكار يضلان في تضاد داخل فلك اليومي، ليبدو

اليومي واضحا وجلي على انه ليس هو العادي[1]. ومن هذا كله لا يمكن القول بأن اليومي بعيدا ذهننا وتصوراتنا، لأننا نؤمه دون أن نفكر فيه، وعدم التفكير فيه هو ما يجعل قربه منا شيئا غامضا. إن معرفة اليومي يمكن الحكم عليها بأنها معرفة ما قبل فلسفية يصعب علينا إدراكها حقا ، باعتبار أن هناك التفكير في البديهي لأن البديهي بين بذاته لا يحتاج إلى تفكير أو واسطة، لأن التفكير الفلسفي يقتضي الفكر .

ب ـ معرفة اليومي معرفة فلسفية

كما هو معلوم أن التحليل النفسي مهما كانت اتجاهاته فإنه في تناوله للواقع يحاول أن يتعالى عن معطياته ليستخرج المعنى الكامن فيه. غير أن المعنى لا يمكن أن يكون دائما موجود في ظاهر الشيء مما يتطلب استبطانا . فإذا كان ظاهرا لا يعني أن الظرفية تتحكم فيه، الأمر الذي يجعل تجاوز الظرفية هو مفتاح كل عمل فلسفي، لأن العمل الفلسفي ما هو إلا دراسة فلسفية وعملية متعلقة بالظاهرة المدروسة والفعل وهو ما يسميه راسل بظاهرة حذف الأنوي .[(2)]

إن فلسفة اليومي غايتها ليست فهم عالم يومي معين حسب خاصيته ومعطياته ، وهو ما يجعل الفعل يدخل ضمن علم الاجتماع اليومي الذي يتولى مهام وصف الظاهرة اليومية . « فالتفكير الفلسفي نشاط فكري يراه البعض أنه نشأ استجابة للحاجة إلى إيجاد تكامل في

(1) ـ فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق، ص63.

(2) – المرجع نفسه، ص64.

السلوك الاجتماعي، واستعادة التوازن بين جوانب الحياة الاجتماعية ».[1] كما أن فلسفة اليومي همها الوحيد هو استخراج المعنى المؤسس لليومي وطبيعة الحركة التحولية، موضحا شروط إمكان هذا المعنى الذي يبدو بديهي في عالم الحياة. ومنه تبدو الفلسفة تتميز بالتعالي والتجريد والبحث عن الكليات . ليصبح اليومي فلسفيا دون أن نصبغه نحن بصبغة فلسفية، لأنه نابع من صميم حاجة الإنسان الملحة على فهم الواقع أو الراهن . «فالحياة الاجتماعية كانت دائما موضوعا للتفكير الفلسفي ».[2]

(1) - زكي نجيب محمود (وآخ) : **مسائل فلسفية للصف الثالث الثانوي الأدبي** ، الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية ، القاهرة ، 1984 ، ص 12 .

(2) - عبد المجيد عبد الرحيم : **تدريس العلوم الفلسفية** ، مكتبة النهضة المصرية ، ط 1 ، القاهرة ، 1984 ، ص 235.

المحاضرة الثانية : الفلسفة العملية وأزمة التنظير

مقدمة

من الواضح جدا أن الفلسفة تخطت عتبة الماورائيات، بما يحمله هذا المبحث من مثالية وتعالي، حيث أضحى التفكير الفلسفي يبحث في علاقة الفلسفة بالواقع المعيش، في مجتمعاتنا المعاصرة، بعد أن هيمنت على المجتمع بعض الأفكار الإقصائية، تارة نجدها تهاجم الفلسفة باسم العلم، معتبرة التفكير الفلسفي ضرب من الثرثرة والغموض، وتارة تهاجم الفلسفة تحت مبرر مناهضتها للدين، غير أن الفلسفة هي ممارسة فكرية تعتمد أساسا على التحليل والنقد والتشخيص. هذه المنهجية في التعامل مع الواقع، تنفرد بها الفلسفة دون غيرها من العلوم الأخرى، إذ يمكن التعامل مع الحياة اليومية، بعيدا عن معاداة الإيمان، ومناهضة الطرق التي يعيش عليها الفرد، وأنماط تفكيره، لأن الغاية الأسمى للفلسفة هو الاعتراف بالتنوع الفكري، والتفاعل معه. وبيان الفضائل العليا التي تقتضيها الحياة الإنسانية، من أجل تحقيق سعادة الإنسان، ومن أجل ذلك لابد علينا أن نميّز بين الفلسفة الحقيقية وأنواع الفلسفات الأخرى، التي قد تظهر لنا على أنها فكر فلسفي ، لكن لا يتسنى لنا الوقوف عند خصوصيات كل نمط فكري من جهة ، وصفات وشروط المشتغلين بهذه الأنماط من جهة ثانية، إذ لا يتحقق ذلك إلا وفق مقاربات، تسمى بمقاربات اليومي، وأنواع من الفلسفات والفلاسفة ، وعليه يمكن أن نتساءل : فيما تتمثل مقاربات اليومي؟ وماهي أوجه التباين بين الفلسفة الحقيقية والفلسفات الأخرى؟.

1 - المقاربة الأنطولوجية

عندما نتمعن في الشرط الأول من شروط تأسيس العقل نجده انطولوجي[1] بالأساس، لذلك ينظر **بارمينيدس** قديما إلى الوجود والعقل ويعتبرهما هما شيء واحد. فالحضور للزمان والمكان لا يمكن أن يكون موضوع فلسفة إلا إذا ظهر للعقل كوحدة واحدة صماء للحضور، تضم ما كان غائبا في البداية ومازال حاضرا في الأذهان.[2] غير أن الحضور إذا ما برز أمام العقل فهو يمثل في حد ذاته العمل التفكيري الأساسي في صبغته الانطولوجية، لأن الحضور للعقل هو جوهر الحضور في خاصياته العينية المحددة بالزمان والمكان والمرتبطة بالأضداد والغايات وإلا غاب كل شيء. لكن هل يعني هذا أن الانطولوجيا غير قادرة على استيعاب اليومي مائة بالمائة من حيث هو تنوع وتغير وحركة ؟.

لقد ذهب السفسطائيون قديما إلى هذا المنحى محاولين تفسير اليومي، حيث نظروا إليه من زاوية فلسفية، معتبرين إياه جانبا فلسفيا، لما يتميز به من حركة وكثرة وتناقض وهي علامات لليومي المتغير . وكما هو معروف لدينا أن السفسطائية هي فلسفة المعارف والأخلاق النسبية ، وفلسفة البحث المتواصل عن دعائم يومية تميز المعرفة والحقيقة، كما أن الأخلاق هي التي تجعل الإنسان محل اهتمام من قبل الفكر الفلسفي. غير أن السفسطائية

(1) - **أنطولوجي** : **الانطولوجيا** ontology - ontotogie وهي احد البحوث الرئيسية الثلاث في الفلسفة ، ويشمل النظر في الوجود بإطلاق مجرد من كل تعيين أو تحديد، وهو عند أرسطو علم الموجود بما هو موجود، وبهذا سميّ بمبحث الميتافزيقا العام، ويترك البحث في الوجود من نواحيه المختلفة للعلوم الطبيعية والرياضية والانسانية. أنظر : مجموعة من الباحثين: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 26.

(2) - فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق، ص65.

هي أول حركة فلسفية تنويرية حولت الفلسفة من الاهتمام بالوجود والطبيعة إلى الاهتمام بالمشاكل اليومية للإنسان وشروط وعرفته وهو ما يسمى باليومي. مما تجعلها تقترب من مشاعرنا وأحاسيسنا، كما هو الشأن بالنسبة إلى فلسفة النقد والتحرر. فلسفة تؤمن بنسبية المعارف والأخلاق ، فلسفة التنوير والتحرر والبحث والجدل .[1]

يعد **هيدجر** أول من دعا إلى العودة إلى الفلاسفة قبل سقراط، وهي في الحقيقة دعوة للتصدي إلى محاولة نسيان الوجود، نستنتج من خلال ذلك أن هذه الفلسفة خطت لفهم مشكلة الوجود وذلك عندما تخلت عن سرد الخرافات، وأقلعت عن تحديد الموجود من حيث هو موجود، وذلك بالالتجاء إلى موجود آخر، لأن للوجود صفة موجود ممكن . لذا يعتبر الوجوديون أن السفسطائيون هم أعداء الفلسفة لأنهم رفضوا النظر إلى الوجود انطولوجيا، مما دفع بأقطاب الفلسفة النسقية إلى التوجه إلى محاولة تخليص الفلسفة من السفسطائية، لأن السفسطائيين في نظرهم ما هم إلا خلفاء للإيليين. ويعتبر جون **بيار ديمون** أن خطأ الايليين يكمن في اعتبارهم أن الوجود هو الذي يضفي الحقيقة على القول، في حين أن الكلمة تسبق الوجود، وفضائل القول هي التي تعطي الوجود ركيزة كيانه وقانونها.

يبدو أن المدرسة السفسطائية انطلقت من فكرة **بارمينيدس** القائلة بأن هناك علاقة بين الوجود والقول، أي منح المزية لا للوجود بل للقول الخلاق . حيث اتخذ من الحياة اليومية للإنسان مبدأ عام لكل تفكير ممكن، فالاتجاه نحو مشاكل الحياة اليومية هنا ليس تملقا وتمويها ومغالطة كما يعتقد الأفلاطونيون، بل هي بداية فلسفة التنوع التي تقوم على

(1) - فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق، ص66.

التعددية والنسبية في دراسة القيم . لأن الإنسان يعتني بكل حدث يومي يهم الفرد والجماعة، حيث يعتر هؤلاء أن قضية الوجود زائفة (الوجود هو عالم الأشباح والضلال التي تحاكي عالم المثل) وهذا يستلزم بالضرورة إلى الاعتقاد بأن كل قول جوهري هو تجميد للحركة واثبات لحقيقة كاذبة.[1] وهنا يمكن أن نتحدث عن أنطولوجية اليومي، التي تقوم على المتغير والحركي، لأن المعرفة الفعالة والمجدية هي المعرفة التي تكون نافعة للحياة الإنسانية العادية لأنها وحسب وجهة نظر السفسطائيون هي القدرة على القول والكلام والاقتناع وانتهاز الفرص والتأقلم مع تغيرات الحياة اليومية للإنسان، غير أن هذه الفكرة عند البرغماتيين هي تنمية قدرات الفرد الابتكارية، ليكون فاعلا في الحياة .

2 - المقاربة الفينومينولوجية

إن من مزايا الانطولوجيا هو قولها بتجاوز البحث الوصفي إلى جوهرية الأشياء والأحداث، لكن عندما ننتبه إلى الأفكار والمواد والأشياء والأمكنة والأشخاص، قد تكون ظرفية وغير قارة، وقد تكون سطحية وساذجة. غير أن النزعة الفينومينولوجية[2] تصبوا إلى تأسيس نظرية عامة لليومي لفهم صيرورته، وهنا تبدوا الفينومينولوجيا تقترب من الانطولوجيا خاصة عندما تحاول تحليل الظواهر اليومية عينيا (جغرافيا وتاريخيا.....)

(1) - فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق، ص67.

(2) - **الفينومينولوجيا** : **la phénoménologie** هي علم الظواهر ودراستها على طريقة وصفية، ويشير هذا المصطلح إلى مذهب الفيلسوف الألماني هوسرل، كما يشير إلى تيار فكري ينطلق من تصورات هذا الفيلسوف وأفكاره، أو من المنهج الذي اعتمده. وبقوم هذا المذهب على نقد الميتافزيقا الكلاسيكية، داعية أساسا إلى الرجوع إلى ما هو محسوس وعيني، أي الرجوع إلى الحدس الأصلي للأشياء والأفكار. أنظر : جلال الدين سعيد : **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 352.

والهدف من وراء ذلك هو فهم الظاهرة اليومية والكشف عن البنية التكوينية الداخلية للعالم الذي يظهر للعيان كأنه عشوائي لا يحتكم إلى قوانين وعلل، بل هو في الحقيقة منطقي .[1]

إن الكائن هو وجود في عالم الحياة اليومية ، لأننا قبل تأويل الأحداث وفهمها، وقبل تفسير العالم وتغييره لابد أن نحيا ونتفاعل مع الحياة اليومية ، ونتعلم ما ظهر منها قبل الكشف عن أسرارها . تبدو لنا المقاربة الفينومينولوجية على أنها تذهب إلى الأشياء دون نوايا مسبقة ووسائط فهي تتقبل ظهور عالم الحياة اليومي كما هو، من حيث هو منطق العمل النظري النقدي ن ليكون موضوع الحياة اليومية موضوعا للتعايش قبل كل شيء .

إن الفينومينولوجية لا تقبل المنطلقات المجردة والأسطورية والخرافية، والأفكار المسبقة ، لأنها تتبع وصفي وفهم دقيق للحياة في مظهرها العادي واليومي . غير أن الفلسفة تأخذ هذا اليومي دون نقص أو زيادة قصد فهمه ، والهدف الأسمى من ذلك هو محاولة بناء اليومي من حيث هو بحث نظري لفهم جوانبه وتفكيك عناصره . إن البحث عن المعنى بمنهجية التصبر الوصفي لاستخراج المعنى المؤسس لليومي، فهي تبحث داخل الحاضر العادي اليومي بحضوريته ، وداخل الظاهر بظاهريته .

3 – المقاربة الاختلافية التنوعية

إذا نظرنا إلى المقاربة المتعلقة بفلسفة التنوع، تبدو لنا على أنها طريفة، لا لأنها تحتوي على أشياء متنوعة، بل لأنها مؤهلة لفهم التغيرات أو التحولات التي تصنع اليومي

(1) - فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق، ص69.

بالاعتماد على التوجهين الأنطولوجي والفينومينولوجي، لأن الحياة في حقيقتها هي انتصار للحياة على العدم . حيث يقول **فريدريك نيتشه** في هذا الصدد: «هي القبول الأعلى للحياة»، فهي عنده ليست الحياة العادية المجردة كتصور، بل الحياة بتغيراتها و نضالاتها .[1] إن تصور الوجود يعود إلى الفيلسوف اليوناني **بارمينيدس** الذي ربط الوجود بالعقل نتيجة ثبات قوانينه واستمراريتها، أي الخلود إذ ما يوجد في هذا العالم هو ما نفكر فيه عن الحقيقة دون أي اعتبار للحظة الآنية وللحدث، فهي في نظر بارمينيدس لا وجود. لأنه لا يظهر للعقل في استمراريته، ولا يستوعبه الفكر العقلي باعتباره شديد التغير، وهي تقابل فكرة المثال عند أفلاطون ، وتصور الفكرة عند ديكارت ، مصطلح المفهوم عند كانط . ومن هذا المنطلق نؤكد أن آنية الفلسفة تكمن في القضاء على تصور الوجود من حيث هو نموذج، وفتحه على الهنا والآن ، أي الحالة التاريخية كبعد زمني .

إن الناظر إلى الفلسفة بنوع من التأمل يلاحظ أنه ليس للفلسفة وجود خارج هذه الحالة، لأنها انفتاح على كل العوالم عقلية كانت أو حسية . ففلسفة اليومي هي وعي بالحاضر، ومعاناة وبحث عن معنى الوجود كما يتمظهر في حاضرنا، غير أن التوجه الفلسفي الحالي هو الانفتاح والتنوع والالتصاق باليومي والواقعي وقضايا الفرد المتنوعة . لأنها تريد التماشي مع التطورات العلمية والمجتمعية، وهذا ما جعل هناك اقتران للعمل الفلسفي بالممارسات القولية المختلفة، وهو في الحقيقة معرفة لأبعاد اليومي معرفة حقيقية . [(2)]

(1) - فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق ، ص 73.

(2) - المرجع نفسه، ص70.

إن قيمة الفلسفة تظهر على وجه الخصوص في كونها تدافع عن القضايا التي تعتبرها ذات أهمية، وهو ما يجعل الفلسفة اليوم تصبح مبدعة وخلاقة – البحث العلمي للظواهر – وذلك من خلال البحث عن مشروعية العلم، كما لا تكتفي بالبحث العلمي في تفسير الظواهر فحسب ، بل تعمل على تحديد أخلاقيات العمل السياسي والاقتصادي والديني ..... فهي إذن مبدعة وخلاقة من حيث تنوع موضوعاتها والتصاق قضاياها باليومي، إضافة إلى اهتمامها بالحداثة التي تبني أفقها على فكرة التغير الحضاري الشامل . فالتغير هو تعبير عن روح العصر . إن ما يميز الفيلسوف عن غيره هو التنظير، وفي خضم أبحاثه يجعل من اليومي الذي يبدو عاديا نقطة انطلاق نحو الكلي، حيث عبر **ادموند هوسرل** Edmond Hussrel(1859 – 1938) على ذلك في قوله بأنه ما تبقى من العالم هو اليومي الكلي وهو العالم بأسره .[1]

أما **ايمانويل كانط** فيذكر في مسوداته التي نشرت بعد وفاته أن الغاية الطبيعية لكل شيء تكمن في تنمية المؤهلات الطبيعية الخاصة، حيث يتحدد مصير الإنسان الإنساني باعتباره الغاية الطبيعية في ثلاثة نقاط :

1- تنمية مؤهلات الإنسان الطبيعية من حيث هو مخلوق متعقل

2- الإنسان حر لا لذاته فقط بل داخل المجتمع وتحت سلطة القوانين

(1) - فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق ، ص 74.

3- يصبوا الإنسان إلى السعادة من حيث يكون هو نفسه صانع سعادته وذلك بتأسيسها على مبادئ الخير الكوني الأسمى . [1]

ومن هذه المعايير الأخلاقية الثلاث تكون لليومي صبغة أخلاقية وديني وصبغة مدنية .

4 ـ قضايا اليومي في الفلسفة المعاصرة

إن الحديث عن الفلسفة ، إنما يقودنا إلى فرضية البحث التأملي الدائم، الذي ينبني عليه فعل التفلسف، هذا الأخير يعني بالضرورة إرساء مبادئ، يتعلم من خلالها المرء كل الفضائل النظرية والعملية، التي ليس بإمكانها أن تقوم بإقصاء العقل، أو تجزئه وتمييزه، وقد اعتبر ابو نصر الفارابي أن الفلسفة التي لا تحتوي كل الفضائل، والمعقولات والمخيلات هي فلسفة عقيمة وبتراء، وهذا الرأي قال به الفيلسوف اليوناني من قبله. ومن يحصل على العلوم النظرية من دون جوانبها العملية والتطبيقية، فهو في نظرهم فيلسوف باطل. لذلك يصفه الفارابي بالفيلسوف البهرج.

أ ـ الفيلسوف البهرج

لقد عرف الفارابي الفيلسوف البهرج بأنه الفيلسوف الذي يتعلم ويحصل العلوم النظرية، ولم يعوّد الأفعال الفاضلة، ولا الأفعال الجميلة، أي التي تتميز بالذوق الجمالي، حيث أنه لا يسير بمقتضى العقل والحكمة، ولا يحتكم إلى قوانين العقل والمنطق، بل تتحكم فيه شهواته،

(1) ـ فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق، ص79.

ويسير وفق هواه وعاطفته.[1] والفلسفة البهرج عند الفارابي، هي فلسفة من يتعلم العلوم النظرية، ولم يرد ولم يعود الأفعال الفاضلة، التي بحسب ملة ما من الأفعال الجميلة، التي في الشهور، بل كان صاحبها تابعا لهواه وشهواته، في كل شيء من الأشياء، وهذا الفيلسوف يشبه كثيرا الفيلسوف الباطل في أفعاله وتصوراته،[2] بل أنه لا يستطيع التمييز بين العلوم النظرية والعلوم العملية، ومن بين هذه الفضائل الفلسفية هناك فضائل أربعة، ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا، تتمثل فيما يلي :

1- الفضائل النظرية : بالنسبة إلى الفضائل النظرية، فهي العلوم التي الغرض الأقصى منها، أن تحصل الموجودات، والفضائل التي تحتوي عليها معقولة ببراهين يقينية وطرق إقناعية ومثالات لكل تلك المعقولات، وهذه العلوم، منها ما يحصل للإنسان منذ أول مرة من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت، وهي العلوم الأولى، ومنها يُصار إلى العلوم التي تُحصّل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلّم.

2 ـ **الفضائل الفكرية** : أما الفضائل الفكرية، فهي القوة التي يمكن للإنسان من خلالها أن يستنبط ما هو أنفع الأمور في غاية ما فاضلة، في أصناف التدبيرات الزمنية على الأمم أو على أمة أو لطائفة من أهل المدينة أو لأهل في منزل، والقدرة على سن القواعد والقوانين التي ينبغي اتباعها.

(1) ـ فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، مرجع سابق ، ص 21.

(2) ـ الفارابي : **تحصيل السعادة** ، تحقيق وتقديم : جعفر آل ياسين، دار الأندلس ، بيروت ، ط2، 1983، ص ص 95 - 96.

3 ـ **الفضائل الخلقية**: والفضائل الخلقية، هي التي يتوخى بها الإنسان فعل الخير، وهي إنما تحصل موجودة بعد أن صيّرتها الفضيلة النظرية معقولة، بأن تميزها الفضيلة الفكرية، فكل فضيلة خلقية لا بدّ لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجِهها، وكلما كانت الفضائل الفكرية أكمل، كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها أشد رئاسة وأعظم قوة.

4 ـ الفضائل العملية : وأما الفضائل العملية أو الصناعات العملية، فهي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة، والتعود عليها وذلك بطريقتين، إحداهما، الأقاويل الإقناعية والانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكّن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً، حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً. أما الطريقة الأخرى، فهي الإكراه، ويُستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل، وكذلك مَن تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها.

إن الفيلسوف البهرج يسير بمقتضى هواه وشهواته، فإذا كان هذا الفيلسوف لا يطبق ما ينبغي عمله بعد تحصيله للعلوم، فهو شخص بعيد كل البعد عن الفيلسوف الذي تنتظره الأمة، بيد أن هذا الأخير يعيش حبيس هواه وشهواته، في كل الأشياء، لا يستطيع أن يضبط نفسه أو يروضها، ولا يمكن أن يعوّده على الأعمال الفاضلة والجميلة. فالأخلاق لها أهمية بالغة في مجال العلم، وتحصيل العلوم، إذ أن العلم لا يساوي شيئا إذا كان صاحبه غير متخلق. إذن فالفيلسوف البهرج في اصطلاح الفلاسفة عبارة عن الّذي يتعلّم العلوم النّظريّة، و لم يزوّر، و لم يعوّد الأفعال الفاضلة الّتي بحسب ملّة ما، و لا الأفعال الجميلة الّتي في المشهور، بل كان تابعا هواه و شهواته في كلّ شيء من أيّ الأشياء اتّفق.

يذكر الفارابي في كتابه الفصول المنتزعة، وهو مثال على شخصين، أحدهما حصلّ وعلم ما في كتب أرسطو طاليس كلها مما اشتملت عليه من حقائق طبيعية، وحقائق منطقية، وحقائق إلهية، وحقائق مدنية، والتعاليم. وكانت أفعاله مخالفة تماما لما هو جميل، ومنافية لما هو حسن، في بادئ الرأي المشترك عند الجميع. والآخر غير عالم بعلوم الشخص الأول، ولكن أفعاله كلها موافقة لما هو جميل، في بادئ الرأي المشترك. فالشخص الثاني في نظر الفارابي أقرب إلى أن يكون فيلسوفا من الشخص الأول، لأنه بإمكانه أن يحوز ما حازه الشخص الأول، لأنه لا يمنعه شيء من تعلم العلوم النظرية، أما الشخص الأول فقد تصده عاداته المتمكنة في منذ الأزل من أن يقوم بفعل الأفعال الفاضلة والجميلة.

إن غاية الفلسفة الحقيقية هي تحصيل العلوم النظرية وأن تكون أفعاله متوافقة مع ماهو جميل في بادئ الرأي المشترك وفي الحقيقة.[1] إذ ليس من الممكن أن ينسى هذا الفيلسوف ما تعلمه من الزمن الماضي، غير أن الفيلسوف البهرج قد يفقد بهرجته مع مرور الزمن، ولكن ليس دفعة واحدة، بل بمرور الزمن يفقد هذا الوجه المزيف بالتدرج، لأنه لم يحصل علما، ولم ينتج فضائل بل اصطنع وجها مزيفا، سيطر به على الآخرين وصنع لنفسه برج عاجي بالأوهام، لكن في حقيقة الأمر هو لا يساوي شيئا. ويمكن أن نقول أن الفيلسوف البهرج أنه لا يلبث أن يفقد شيئا فشيئا صفات البهرجة التي ازداد وتعالى بها، كما تفقد المرأة المساحيق التي تتبهرج بها وتغيّر صورتها الحقيقية والطبيعية، حتى يبدو وجهها على حقيقته وطبيعته.

(1) ـ الفارابي : **فصول منتزعة** ، تحقيق وتعليق: فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت ، لبنان، 1971، ص ص 100-101.

ب ـ الفيلسوف الحقيقي

إن الفيلسوف الحقيقي هو الفيلسوف الكامل، وكماله مرهون بتحصيل العلوم النظرية والعلوم العملية معا، إضافة إلى ذلك قدرته على استخدام واستعمال هذه العلوم بالوجه الممكن، في الحياة اليومية، فالفيلسوف الحقيقي عالم بالفضائل النظرية والعملية ببصيرة يقينية، مع القدرة على ايجادها جميعا، في المدن والأمم بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحدة منها.[1]

الفيلسوف بالحقيقة أو الفيلسوف الحقيقي يجب أن تتوفر فيه شروط وصفات ، حتى يكون في مستوى هذه الحقيقة، لذلك يضع الفارابي هذه الصفات التي من أهمها :

1- أن يكون حسن الأخلاق : أي أن يكون رحيما بالناس، ويحترم غيره، كما يجب أن تتوفر فيه صفات القناعة والشجاعة والزهد والتواضع، إضافة إلى حسن المعاملة وحلاة اللسان والصدق والنضج والأمانة والإحسان والتعاون وجمال الأفعال. فالأخلاق هي المبدأ الأساسي الذي تسير بمقتضاه الفلسفة، خاصة الفلسفة العملية منها.

2 ـ يجب أن يحرم ويحلل على نفسه ما حرم وحلل في ملة نبيه،

3 ـ يجب أن يكون محبا للعلم، يطلبه حثيثا، ولا يستنكف من التعلم، فعظماء الفلاسفة امثال سقراط وأفلاطون وأرسطو كانوا يستفيدون من موريديهم.[2]

---

[1] ـ الفارابي : **تحصيل السعادة**، مرجع سابق، ص 89.

2 ـ الفارابي : **شرح رسالة زينون الكبير، ضمن رسائل الفارابي** ، ص ص 9 ـ 10.

إن الفيلسوف يتوجب عليه أن يكون عارفا وعالما بالعلوم الفلسفية، على تنوعها، كما يجب أن يكون ملم بعلوم عصره، وعارفا للفضائل كلها نظرية كانت أو فكرية أو خلقية أو عملية من كل النواحي، مستخدما في ذلك أحكام العقل، لأن التعقل هو في حد ذاته فضيلة، فهو إنسان مستنير استنارت بفكره الأمة، لا يمكن أن يقبع في الكهف أو يسكن في برج عاجي، بل يجب أن يخرج إلى الواقع، ويكون فكره رسالة تنير المجتمعات، أن يكون مستعدا بالطبع وليس بالتكلف، لتعلم العلوم وإيجاد ما تعلمه من علوم نظرية وعملية في الجمهور على وجه كامل، فكلما كانت قوته كبيرة على إيجادها على وجه كامل، كانت فلسفته أكمل وكان فيلسوفا على الإطلاق. فالفيلسوف بالحقيقة هو الفيلسوف على الإطلاق، يقول الفارابي في ذلك: « الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا، ثم العملية ببصيرة يقينية، ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم».[1] إن الفيلسوف الحقيقي يحاول أن يبدع ويبتكر كما يبدع الفنان، يبتكر السبل التي يتصل بها بالجمهور، فيدرك مدى الاختلاف الفطري الموجود بين الناس في الاستعدادات، وهو ما يؤدي إلى تقسيمهم إلى عامة وخاصة. فيعلّم الخاصة باستعمال البراهين اليقينية، ويعلم العامة باستعمال الطرق الاقناعية والطرق التخيلية.

ج ـ الفيلسوف البرّاني

إن الفلسفة البرّانية هي التي يوجدها الرئيس الأول في العامة، بطرق إقناعية، كم تسمى أيضا بالفلسفة الذائعة المشهورة، فهذه الفلسفة الذائعة المشهورة، تنتشر في أوساط

1 ـ الفارابي : **تحصيل السعادة**، مرجع سابق، ص 89.

الناس وتشتهر وتعرف، وسميت برانية لأنها جديدة ودخيلة عن العامة، حيث لم يتوصل إليها هؤلاء العامة بأنفسهم، بل علمهم إياها الرئيس الأول، وذلك عن طريق تخييل ومحاكاة الأشياء النظرية الموجودة في الفلسفة، وبتخييل الموجودات بمثالاتها التي تحاكيها، وتعويدهم على الحقائق والفضائل العملية، المرسخة في نفوسهم، كما أن الفارابي أطلق على الفلسفة البرانية اسم آخر هو الملّة، حيث يقول في هذا الصدد : « ومتى علمت ـ أي الموجودات ـ بأن تخيلت بمثلاتها التي تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن طريق الإقناعية، كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء الملة».[1]

إذن الفلسفة البرانية لها نفس مدلولات الفلسفة الذائعة والفلسفة المشهورة والملة، وهي في نظر الفارابي فلسفة في الحقيقية، لكن صياغتها تناسب مستوى العامة. إذن الفيلسوف البراني هو فيلسوف رئيس وحكيم، لكن فلسفته موجهة إلى العامة دون غيرهم، حيث أن معطياتها لا تتناسب وقدرة فهم عامة الناس، مما يجعلها ذائعة ومشهورة.

د ـ الفيلسوف الناقص أو الباطل

أما الفيلسوف الباطل فهو الذي لم يشعر بعد بالغرض الذي له التمست الفلسفة فحصل على النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط فرأى أن الغرض من مقدار ما حصل له منها بعض السعادات المظنونة أنها سعادة التي هي عند الجمهور خيرات، فأقام علمها طلبا لذلك وطمعا في أن ينال به ذلك الغرض. وهذا ربما نال به الغرض فأقام عليه وربما عسر عليه نيل الغرض فرأى فيما علمه منها أنه فضل .فهذا هو الفيلسوف الباطل، وهو الذي لم تتوفر فيه شروط الفيلسوف بالحقيقة، هذه الشروط فيها ماهو فطري، ومنها ما تربى عليه في

1 ـ الفارابي : **تحصيل السعادة**، مرجع سابق، ص 90.

مجتمعه، مثل السعادات والأفعال الجميلة، حيث يذكر الفارابي أن أفلاطون ذكر في كتابه السياسة ما يشبه هذه الشروط، وهي تخلق في الفيلسوف استعدادا فطريا لتعلم العلوم الفلسفية على كمالها. [1]

إن تقدم الفيلسوف لتعلم هذه العلوم ، ولم يكن موطأ نحوها وذلك لخلوه من تلك الشروط، أو أغلبها فإن فلسفته تكون فلسفة باطلة وناقصة، كما تكون هذه الصفة أيضا موجودة عند الفيلسوف عندما يتعلم العلوم النظرية والعملية، ولم تكن له قدرة على إيجادها في غيره، لأن حصر العلوم في نفسه دون نقلها إلى الناس بواسطة التعليم، لا يحقق الغرض المنوط بالفيلسوف، والمتمثل على وجه الخصوص في تحقيق الفضيلة الحقيقية، والتي تتمثل في السعادة، بيد أن شروط هذه السعادة ليس تحصيلها لنفسه فحسب، بل لأفراد أمته أجمعين وتحقيق هذه الغاية لا يتم إلا بالعلم والعمل معا، فخير الفلاسفة و الرؤساء هم الذين يعملون ويعلمون غيرهم، فإذا اكتفى الفيلسوف بتعليم نفسه فقط ، وحقق منافع ومكاسب بهذا العلم، أصبح فيلسوف غافل وغير شاعر تماما بالغرض النبيل الذي وجدت من أجله الفلسفة.

هـ ـ الفيلسوف الزور

فيلسوف الزور عند الفارابي هو من تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معدا لها، إذ لا يكون له الاستعداد الفطري والضروري للعلوم النظرية، إذ له يمكن للإنسان أن يكون فيلسوفا إلا إذا كان مؤهل لذلك، ومن تجاوز هذا المبدأ فقد خدع نفسه وخدع غيره، وصار

1 ـ الفارابي : **تحصيل السعادة**، مرجع سابق، ص 96.

مزورا، حيث يظهر هذا التزييف والتزوير مباشرة بعد نسيانه العلوم النظرية التي تعلمها من قبل، فيصير مشابها إلى حد كبير للفيلسوف البهرج، يقول الفارابي في هذا الصدد: « إن المزور والبهرج ، وإن أكملا العلوم النظرية، فإنهما في آخر الأمر يضمحل ما معهما قليلا قليلا، حتى إذا بلغ السن الذي سبيل الفضائل أن يكمل الإنسان فيها، انطفت علومها على التمام، أشد من انطفاء نار هيراقليطس الذي يذكره أفلاطون، وذلك أن طباع الأول وعادة الثاني تقهران ما يذكرانه، فيه في شبابهما وتثقلان عليهما حفظ ما قد احتملا الكد فيه فيهملانه فيتبدى ما معهما يضمحل قليلا قليلا، إلى أن تنطفئ فلا يجنيان له ثمرة».[1]

والفيلسوف الزور والفيلسوف البهرج والفيلسوف الباطل فهو الذي يشرع في أن يتعلّم العلوم من غير أن يكون مؤطّا نحوها، الفيلسوف المزوّر هو الذي يتعلّم العلوم النظرية من غير أن يكون معدّا بالطبع نحوها، فإن المزوّر والبهرج وإن أكملا العلوم النظرية فإنهما في آخر الأمر يضمحلّ ما معهما قليلا قليلا حتى إذا بلغا السن الذي سبيل الفضائل أن يكمل الإنسان فيه انطفت علومهما على التمام.

1 ـ الفارابي : **تحصيل السعادة**، مرجع سابق، ص 96.

المحاضرة الثالثة : اليومي وإشكالية الحياة

مقدمة

إشكاليّة معنى الحياة من أكثر الإشكاليّات التي واجهها الإنسان منذ أن وطأت قدمه أرض الله، فهو المخلوق الوحيد الذي تعلّم أن يطرح الأسئلة، فإذا كانت للحيوانات غرائز ترشدها، فإنّ الإنسان بفطرته تعلّم دائمًا أن يطرح أسئلة عن معنى وجوده وحياته، فهو يسأل: من أنا؟ لماذا أنا هنا؟ إلى أين أنا ذاهب؟...هل يوجد سبب للوجود؟ هل يوجد سبب للموت؟ هل هناك حياة بعد الموت أم أنّنا سنذهب في مهبّ الريح بمجرّد انتهاء هذه الحياة؟ وما معنى هذه الحياة من الأساس؟ وغيرها العديد من الأسئلة التي حاول الفلاسفة وغير الفلاسفة على حدّ سواء الإجابة على سؤال ما الذي يجعل للحياة معنى؟ سؤال ربما يكون هو السؤال الأكثر أهمّيّة على الإطلاق، حيث يرتبط بشكل حيويّ ببقاء الإنسان وازدهاره، إنّه أيضًا السؤال الأكثر تعقيدًا، لأنّه يمسّ جوانب الحياة الإنسانيّة - البيولوجيّة والنفسيّة والاجتماعيّة والروحيّة كلّها.

1 ـ اليومي نبض الحياة

انطلاقا من فرضية الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، فالحياة الاجتماعية تدخله في فلك المدنية بالضرورة، فكما أكد الفيلسوف اليوناني أرسطو أن الإنسان حيوان مدني بالطبع، فلا يمكن أن يعيش منفردا إلا في حالتين: إلا إذا كان وحشا أو إله. فهو بذلك يعيش في مجتمع

متحضر يحتاج إلى غيره لتحقيق كماله، حيث يدخل معهم في علاقات معقدة، مليئة بنشاطات متنوعة جسدية وفكرية وعقلية وغيرها.... يسعى من خلالها إلى كسب قوت يومه وقوت أفراد عائلته، ونظرا لكون الإنسان ولد بحاجيات كثيرة وإمكانيات قليلة، قد يصطدم مع غيره أثناء تأدية مهامه، وقد يصطدم بالواقع المحيط به، من فقر وعوز. فيتحول سلوكه إلى القلق والتشاؤم، فتتحول نظرته إلى الحياة من النظرة السوية إلى النظرة التشاؤمية، ويسلم نفسه إلى اليأس والقنوط، وهي وجه من أوجه التعاسة واليأس، كان لزاما عليه أن يتسلح بالإيمان بالنفس والثقة بها، والإصرار على مواجهة الصعاب وعدم الاستسلام لعراقيلها.

إن سعي الإنسان المتواصل أمام جملة المشاكل التي تطرحها الحياة اليومية، ماهو إلا رغبة في الحياة وغريزة للبقاء، فحركة الإنسان المستمرة هي عنوان طموح الإنسان في البحث عن حياة السعادة، وهنا تبرز أهمية الفلسفة في معالجة قضايا الحياة اليومية، ووضع حد لمشكلة الحياة، التي باتت تؤرق الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته.

2 - فلسفة الحياة

لقد أراد **برغسون** ***Bergson*** **Henri** (1859–1941) أن يؤسس إلى ميتافزيقا جديدة ، وذلك استنادا منه إلى نتائج الأبحاث العلمية في عصره ، إلا أنه قد تجاوز ذلك إلى أبحاث حدسية . لقد طرح **برغسون** في كتابه التطور الخلاق وذلك في إطار جداله مع نظريات التطور فلسفة حياة شاملة . تعتبر الحياة بمفهومها الواسع سيرورة خلاقة دائمة

يحملها دفع حيوي يتفتح باستمرار ، ويتمايز عبر أشكال جديدة . غير أن هذا الفهم ينطبق أكثر على الظواهر الطبيعية ، فهو يعجز على فهم الكائن الحي لأنه يتعدى المطلقية والثبات في القوانين ، ليحمل التصور الكمي والزماني والمكاني الذي تتصف به الظواهر الطبيعية . بينما فلسفة الحياة فهي تختلف عن ذلك الطرح لأنها مبنية على الديمومة ، وتعتبر جريان خلاق يحمل في ذاته ما مضى أي الماضي ، وما هو راهن أي حاضرا وما هو آت في المستقبل.[1]

ينقسم الدافع الحيوي إلى ثلاث فئات : نبات وحيوان وإنسان ، لكن تعد غريزة الحيوان وعقل الإنسان في زمرة الكائنات الحية هما من أنماط الفعل الآداتي ، علما أن الغريزة هي الأقرب إلى الحياة . غير أن المشاركة في الدافع الحياتي الخلاق ليس ممكنا إلا عبر تعميق الوعي بالحدس ، الذي يجمع بين الغريزة والعقل .

تعتبر فلسفة **جورج زيمل** Georg Simmel (1858-1918)[2] أن الحياة تنزع الى التوسع ، وذلك لغاية واحدة هي إعادة خلق ذاتها وللنمو وتجاوز أخلاقيتها الخاصة . كما أن الأمر سيرورة خلاقة تقيم الحياة وسطها نقاشا حيا مع محيطها ، الذي يشكل فضاءها وحدودها ، لتنتج أشكال حياة اجتماعية وثقافية مطبوعة بطابعها . لقد تصور سيميل القانون الفردي تصورا أخلاقيا، حيث لا يرتبط بمعيار عام بل يرتبط بالواجب الفردي الذي تخضع

(1) - بيتر كونزمان (وآخ) : **أطلس الفلسفة** ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، 2007 ، ص 193 .

(2) - **جورج زيمل** فيلسوف واجتماعي و أستاذ جامعي ألماني ، ولد في 1 مارس 1858 ببرلين بألمانيا ، وتوفي في 28 سبتمبر 1918 بستراسبورغ بفرنسا . تأثر بماكس فيبر وايمانويل كانط وفريدريك نيتشه وفلهلم دلتاي وبرغسون ، متخصص في الفلسفة وعلم اجتماع الدين ، ينتمي إلى تيار الكانطية الجديدة .

له مسيرة حياة الشخص ، فيتضمن هذا القانون خاصية الالتزام اللامشروط الذي تحمله في طياتها الخاصية الفردية والتاريخية التي لا يستطيع القانون العام آدائها .[1]

3 ـ فلسفة الحياة عند برغسون

عالج الفيلسوف برجسون مشكلة الحياة، باعتبارها مفهوماً حاملاً معانيَ متراكمةً ودلالات متقاطعةً، بأسلوبه العلمي التحليلي الدقيق، فقدّم البراهين التحليليّة الهادفة إلى إثبات أفكاره، معتمداً على الأدلة المقنعة والأمثلة الصائبة، بعد أن توضّح له أنّ آراء العلماء الذين تناقشوا حول أسباب الحياة وطبيعتها ودلالاتها، كانت نقاشات ملتبسة وغامضة؛ فمقاس أنصار الحتمية وخصومهم، على سبيل المثال، ينطوي على التباس مسبق لكلّ من الديمومة مع الامتداد، وللتتابع مع التزامن، ثم للكيف مع الكم- وهذه كلّها خصائص مميّزة للحياة- فبمجرّد زوال هذا الالتباس، سنشهد ربّما انتفاء الاعتراضات المرفوعة ضد الحرّيّة؛ أي ضدّ الحياة. بناءا على ذلك كيف حدّد برغسون الحياة؟ وهل استطاع فعلا برجسون أن يحلّ مشكلة الحياة اعتماداً على أطروحته حدس الديمومة الخلاّقة.[2] باعتبارها أساس الحياة ونسيجها؟ وما طبيعة العلاقة بين الذات والخلق في تفسير الحياة؟

إذا اعتبرنا من وجهة نظر معيّنة، أنّ مفهوم الحياة يحتلّ مكانة جوهريّة في الفلسفة البرجسونيّة، فإنّ ذلك يعبّر عمّا اهتم به برجسون، وهو منكبّ على دراسة الرياضيات، من نقاشات حامية الوطيس، ما سماه بـ "حدس الديمومة الخلاّقة"، "L'intuition de la

(1) ـ بيتر كونزمان (وآخ) : **أطلس الفلسفة** ، مرجع سابق ، ص 193 .

(2) - Cf. Mélanges: **Lettre de Bergson à H.Hoffding** , P.U.F Paris, 1972, p 1148-1149.

"durée créatrice إنّه تصوّر حيوي يجد زمن الديمومة المبدعة في جلّ زوايا الحياة، بل إنّه جوهرها وأساس تقدّمها. وما ينبغي علينا فهمه هو أنّ الزمان تراكم ونموّ ودوام، والدوام هو استمرار تقدّم الماضي الذي تتزايد أحداثه شيئا فشيئا إلى أن يتضخّم، ويكون المستقبل.

4 - الحياة اليومية ومقتضيات الراهن

إن التطور الكبير الذي شهدته مختلف مظاهر الحياة اليومية ، أدى إلى اتساع مجالاتها، في خضم هذا التطور والتنوع المفاهيمي والتقني أصبحت الفلسفة تسير مع الواقع في خط متوازي، غير أن تصورنا للفلسفة والتحديد الأصلي على اعتبار أنها محبة الحكمة يقودنا بالضرورة إلى ضرورة التحرر من الواقع اليومي، لأن الرجل الحكيم عند الإغريق هو الذي ينسلخ من تبعيته للحياة العادية والانصراف إلى التفكير والنظر في الكون والعالم ، لأن مقصد الفلسفة الحقيقي هو البحث عن الحقيقة بواسطة المعرفة الخالصة وهو ما يعرف في الفلسفة الراهنة بحداثة الفلسفة، وذلك يظهر جليا عندما توجهت إلى الاكتشافات العلمية والتقنية ، والانتقال من الكلاسيكية إلى التأصيل . كل هذا لا لشيء سوى المحافظة على كونيتها وشموليتها، حيت ضمت في ثناياها الحكمة العملية بمختلف تفرعاتها يونانية كانت أو عربية .

بيد أن العودة الفلسفية إلى الحياة اليومية ليست أمرا طارئا واهتماما استعجاليا فرضته المعطيات المستجدة وأزمة الثقافة النخبوية وعطالة التفكير التأملي بل تعد اختيارا متعقلا

والتزاما مبدئيا ومثابرة منهجية دائمة. في هذا السياق تستخلص الفلسفة التطبيقية استراتيجياتها من مملكة الحدوسات والانطباعات والتمثلات وتجعلها مادتها الأولية ووقودها الحيوي لكنها تتخذ مسافة نقدية من اليومي وتنسج شبكة من المقولات التي تتميز بالطابع الإجرائي وتبني جسورا تواصلية بين الذوات والجماعات استجابة لإرادة العيش المشترك.

كل مشتغل بالفلسفة هو مطالب بأن يتدخل في الشأن العام ويلتفت إلى القضايا المستعصية على مجتمعه ويقدم مقترحاته وتصوراته ويشجع على التفكير والابتكار وينظم ورشات بحث وفرق عمل وقوى ضغط. ويفسح المجال للمشاركين قصد التعبير عن أفكارهم بحرية وتنظيم اعتراضاتهم على البرامج الجاهزة بثقة تامة في أنفسهم وتشجيعهم على إبداء الرأي وممارسة النقد ومحاسبة النفس وتدريبهم على القيادة والتأثير. من ناحية أخرى تحاول الفلسفة التطبيقية قراءة العواقب من الأفعال الإرادية وذلك بتذليل الصعوبات وتفادي العراقيل والتقليل من الخسائر وتجنب الأضرار والتركيز على النجاحات والإكثار من المنافع.[1]

5 - الحياة اليومية ومسألة العملي

يعد الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط** أول فيلسوف ينتقد الميتافزيقا نقدا جذريا، وهذا ما واكب موجة تطور العلوم والتكنولوجيا، إضافة إلى التحولات الفلسفية الأمبريقية التجريبية،

[1] -Lecoq (Jérôme): **La pratique philosophique, une méthode contemporaine pour mettre la sagesse au service de votre bien-être**, édition Groupes Eyrolles, Paris, 2014, P 45.

حيث لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل حتى الإضافات التي أضافتها فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ، نقلت العقل العملي من ميدان الخرافات والأوهام إلى مجال اليقين والدقة والمطلقية، فأصبحت مسائل الحياة اليومية بعد نقد كانط تسير في نهج الممارسة والتطبيق، حيث وضع **كانط** حدوده وملكاته وشروطه تعاشر العلوم والأفكار كما تعاشر الحياة اليومية . إن مهمة الحياة اليومية في ذلل هي خدمة الإنسان وتحريره من أوهام الواقع، وتحرير الإنسان بعد التفكير في وضعيته وفاعليته ونشاطه . لأن الفلسفة بعد مرحلة التنوير أعلنت صراحة موت الماورائيات والميتافزيقا .

لقد كان لمشروع **ايمانويا كانط** في نقده للميتافزيقا إيذان بميلاد جديد لنزول العقل صوب البحث عن أساس جديد غير موجود في فلسفة الحياة القديمة ، ألا أنه لم يتحقق مقصده إلا مع فلسفة الالتزام ، تلك التي تجبر الإنسان على الاهتمام الكامل بوضعيته والبحث عن سبل تغيرها . لكن بعد موت كانط جاءت حركة الرومانطقيين الذين أعادوا بعث فلسفة الحياة اليومية من جديد، حيث برز **هيجل** الذي نادى بضرورة العودة إلى الواقع العيني ، واقتحام الروح المطلقة ، ومعرفة المطلق ، محاولا تجاوز الفكر النقدي الكانطي ، الذي هو عودة إلى المسيحية باعتبارها نهاية التاريخ في الدولة المطلقة في نظر **هيجل**، وقد يكون فيها الإنسان مطلقا حرا . وهذه الفكرة بالذات نجد لها نظير في فلسفة القديس **أوغسطين** في فكرة مدينة الله التي هي عنوان كتاب له . فالعقل النظري والعقل العملي هما سيدا التفكير والعقلانية الصارمة والمفتوحة ركيزة الأنوار في نظر **هيجل** .

لقد وجهت فلسفة **كانط** لهذه العقلانية نقدا يحدد موضوعها وميدانها وشروطها وإمكانها، ومع ذلك بدأت الحضارة الغربية تعيش أزمتها بما حملته من مساوئ على الإنسان من موت ودمار وغيرها . وبدت الفلسفة الهيجلية تعيش غطرسة وهي التي عرفت بغطرسة المعرفة على الحياة . غير أن صرخة **نيتشه** (1844-1900) في النصف الثاني من القرن العشرين والشك في قيمة العقل معتبرا إياه عدو للحياة ، غير أن ما تدركه فلسفة الحياة هو أن العقل كآليات عملية ونظرية وما يحمله من قيم عامة وأخلاق وعدالة ... وغيرها تتأسس في النهاية على الأمن في الحياة والجنة وخيراته في الآخرة .

هكذا يفقد الإنسان حياته ليضحي بها من أجل هذا الأمن المزعوم، بل يدمر ما يجعل منه إنسان حي يعيش حياته برغبة قوية وبقدرة على الخلق والإبداع وحرية القرار والإرادة .

تبدو الفلسفة على أنها تشخيص للواقع الذي يعيشه الإنسان من كل زواياه، ليمكن التعرف على الخصائص والمميزات التي يكتنفها هذا الواقع، حتى يتسنى للإنسان إصلاحه أو إضفاء أشياء جديدة عليه، حتى يبدو مغايرا لما كان من قبل يقول **فتحي التريكي** في كتابه الفلسفة الشريدة : « وما الفلسفة الآن إلا عملية تشخيص Diagnostic للواقع المعاش، ومعالجة أمراضه، مع بيان خصائصه ومميزاته، حتى نتمكن من إصلاحه إن لزم ذلك، أو من تغييره إن لزم التغيير».[1] فعندما نتأمل مهمة الفلسفة في سياقها الراهن، فنجد أن هدفها الأسمى هو تأمل الإنسان في الحياة، وأن قضايا الحياة هي معيار تطور الفلسفة من عدم تطورها . ليصل الإنسان في نهاية المطاف إلى معرفة نفسه والإجابة عن مختلف الأسئلة

(1) - فتحي التريكي : **الفلسفة الشريدة** ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، ص 7 .

الجوهرية من أنا؟ ومن أكون؟ وكيف ينبغي أن أحيا؟ ... وهذه الإشكاليات الحياتية تفرض على الإنسان معرفة قيمة الحياة وعناها . لأن التفكير في قضايا الحياة والتأمل في تجربة الحياة وحتمية الموت هو سبيل لمعرفة قيمة الحياة، وما جوهر حياة الإنسان إلا الحفاظ على الحياة وإعطائها قيمة، ليتسنى للإنسان وضع دينامية خاصة ينبغي أن يحيا بها، باحثا عن سبل تطوير الأفكار التي يكتنفها الوجود الإنساني والحياة السعيدة .[1]

هكذا فالحالات النفسية إذا توقّفت عن التغير توقّفت ديمومتها،[2] هنا يقدّم لنا **برجسون** مثالا يشمل هذا القول "لنأخذ أشدّ الحالات الداخليّة ثبوتا. كالإدراك البصري لشيء خارجي ساكن،... فإنّ رؤيتي إيّاه الآن مختلفة عن رؤيتي إياه آنفا،...وسبب ذلك أنّ ذاكرتي تدفع في هذا الحاضر شيئا من ذلك الماضي، وأنّ حالتي النفسية كلما تقدّمت في طريق الزمان تضخّمت بالديمومة التي تجمعها تضخّما متّصلا، كأنّها إذا صحّ القول كرة من الثلج تدور على نفسها.[3]

إذن يظهر من خلال هذا المثال أنّ هناك تداخلا وتشابكا داخل الحياة، والخيط الناظم لهذا التداخل "الصراع الشاق، هو الزمان المتّسم بطبيعته الحيويّة والمبدعة، بين الماضي والحاضر والمستقبل، هكذا فالذي يقلب سواد الناس ويؤرّقهم ويعذّبهم لا يحتلّ المكانة الأولى في تأمّلات الميتافيزيقيّين: من أين جئنا؟ ومن نحن؟ وإلى أين المصير؟

(1) - جون كولر : **الفكر الشرقي القديم** ، ترجمة : كامل يوسف حسين، مراجعة : إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص 19 .

(2) - هنري برجسون: **التطوّر المبدع**، ترجمة : جمال صليبا، المكتبة الشرقية ، بيروت، لبنان، 1986، ص 7.

(3) - المرجع نفسه ، ص 8.

إنّها أسئلة زمنيّة تفرض ذاتها على الإنسان بشكل دائم، بل إنّها أسئلة تنبع من داخل ذواتنا، وأعماق حياتنا وأغوار وجودنا بطبيعتها الحيويّة، وسيروراتها المتعاقبة طالما هناك حياة .من هنا يتّضح أنّ لبرجسون تصوّراً جديدا لمشكلة الحياة، إنّه تصوّر الديمومة أو الزمان النفسي الحقيقي، باعتباره نسيج الحياة، بمعنى آخر نجده يحاول، وذلك بعناء، أن يكشف النقاب، ويميط اللثام عن الجانب الحيوي والشعوري للحياة.

إنّ الحياة- حسب **برجسون-** تستلزم وجود العقل والمادة على أساس أنّ المعقوليّة والماديّة هما من طبيعة واحدة، وحاصلتان بطريقة واحدة،[1] وهو يؤكّد في موضع آخر أنّه « ... بين العقل والمادة تناظرا وتطابقا وتقابلا...»،[2] فالانسجام والتطابق الحاصل بين العقل والمادة، يكافئ استحالة فصل أحدهما عن الآخر، كاستحالة عزل البياض عن الثلج أو فصل الوردة عن عطرها، أضف إلى ذلك إمكانيّة عدم استحالة وجود الحياة بغياب توافق العقل مع المادة وانسجامهما. وبهذا يكون للعقل دور نفعي في الحياة، حيث تعمل وظيفة الدماغ على انتخاب الذكرى التي تنفع في إنجاز العمل الراهن، وإبعاد كل ما لا يساهم في ذلك العمل .حيث أقام في إطار العلاقة بين المادة والروح انسجاماً مع رؤيته للعقل .هكذا نلمس إذن مع تصور **برجسون** طابعا آخر للحياة. إنّه الطابع النفعي والعملي، بناء على ذلك يظهر رفضه التام والمطلق، أن تكون الحياة محكومة بالحتميّة والآليّة، لأنّ من شأن ذلك أن يفضي إلى النظر لحقيقة الحياة على أنّها متعيّنة بشكل مسبق، وأنّ العالم معطى قبليّا.

(1) - هنري برجسون: **التطوّر المبدع**، مرجع سابق، ص 199.

(2) - برجسون: **الفكر والواقع المتحرك**، ترجمة سامي الدروبي، دار الأوابد ، دمشق، ص 35

ويرى **برجسون** بدلاً من ذلك أنّ «... جزءا من هذه الحوادث يمكن التنبّؤ به وجزءا آخر كبيرا لا يمكن التنبّؤ به »، [1] فثمّة أحداث تبدع في كل آن شيئا جديدا، وتأبى الدخول في القوننة والترميز، ومن تم فالعقل الإنساني قادر على التنبؤ ببعض الأشياء وتحليلها وقياسها، قد لا تشمل الإبداع الحقيقي في الحياة، لأنّه غير قابل للتحليل العقلي، بهذا فخصائص الحياة في صورتها العامة، من انفعالات وعواطف وأحاسيس وأفكار... لا تتحقّق تحقّقا تاما، بل هي دائما في سبيلها نحو التحقّق، لأنّها ليست حالات، وإنّما نزاعات إذن من صفات الحياة، أن تبحث عن الفردية وأن تنزع إلى تأليف منظومات معزولة ومغلقة بالطبع، وهذا يعني أنّ تعاملنا مع الأجسام الجامدة؛ أي الموجودة في العالم الخارجي، دائماً تقطع من نسيج الطبيعة بمقص إدراك حسّي يتتبّع نقاط الخطوط التي يمر بها الفعل في طريقه.[2] إذ تصبح الحياة النفسيّة تيّارا متّصلا من الظواهر المتنوّعة، لأنّها تقدّم متتالٍ من الكيفيّات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التي هي كثرة من الأحداث المتمايزة والمتعاقبة.

فلو افترضنا مثلا، أنّ وجودنا في مجموعه الكلّي مركّب من حالات منفصلة تربط فيما بينها ذات عديمة التأثّر، لفقدنا الديمومة، لأنّ الذات التي لا تتغيّر لا تدوم، وبناء على ذلك لن نحصل إلاّ على تقليد مصطنع للحياة الداخليّة. ذلك لأنّنا نهمل الزمان الواقعي الذي هو نسيج الحياة النفسيّة، إذن فديمومة الذات ليست آنا يحلّ محلّ آن آخر، وإلاّ لما كان هناك الحاضر،

(1) - هنري برجسون: **منبع الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط2، بيروت ، 1984 ص 159.

(2) - هنري برجسون: **التطوّر المبدع**، المرجع السابق ، ص 16.

ولما تحقّق امتداد الماضي في الحاضر، أي لما كان التطوّر الذي هو ميزة الحياة. إذن فمجال الذات - من هذا المنظور- أكثر اتّصالاً وانسجاماً، مع ما يمكن أن نسمّيه بالزمن الشعوري الحيّ في مقابل الزمان العلمي الفزيائي .وأهمّ ما يفهم من الزمن الشعوري، أنّه شعور واحد يملأ النفس التي تمضي وتنتقل من الماضي إلى الحاضر، حاملة معها هذا الماضي، وهي التي تجمعه في وحدة حيويّة متدفّقة ومندفعة بذاتها في اتّجاه المستقبل. بهذا نجد أحوال النفس متّصلة ومستمرّة ومختلطة ومتداخلة كيفيّا، هكذا إذن فحياتنا تنمو وتنضج دون انقطاع، بهذا النموّ وهذا النضج، تكسب شيئا لا يمكن أن نتنبّأ به من قبل، لأنّ التنبّؤ معناه إسقاط في المستقبل لما أدرك في الماضي، أو تصوّر تركيب جديد لعناصر قد أدركت سابقاً.

انطلاقا من هذه المقاربة البرجسونيّة للحياة، يمكن القول إنّ مواقفه الفلسفيّة جاءت مليئة بالانتقادات العنيفة والجذريّة للتصوّرات الماديّة، حيث جعلت الحياة سجينة القوانين الميكانيكيّة والفيزيائيّة الصارمة، وخلافا لما جاءت به هذه التصوّرات، يرى **برجسون** أنّ تفسير الحياة يجب ترجمته إلى ديمومة سيكولوجيّة، هي الإبداع الكامن وراء وعي الذات بذاتها وبمحيطها؛ أي بالعالم الخارجي. فالعاطفة مثلا، كائن يعيش وينمو ويتغيّر دون توقّف، فأين القوانين الميكانيكيّة من هذا كلّه؟ بل يجب القول بالحتمية السيكولوجيّة بدلا من الحتميّة الفيزيائيّة، لأنّها مرتبطة بذلك الجانب الإبداعي الخلاّق الذي تعرفه الذات، إنّه الإبداع الداخلي، باعتباره نشاطا اغتنائيّا، وبالتالي يشدّنا هذا، إلى فهم استحالة تعارض بين الحرّيّة والسببيّة السيكولوجيّة، لأنّ السببيّة لا تختزل في التفسير الآلي وحده، وإنّما هي

تأكيد للديناميّة المبدعة للحياة، بما يجعل من الحرّيّة نفسها سببيّة مبدعة، من ثمّ فإنّ المعلول ليس متضمّنا كلّيّا في علّته، طالما أنّه ينطوي على شيء جديد يفاجئ الحياة.

اعتماداً على ذلك، قد نصل إلى أنّ الصلة بين تجربة الإبداع وفعاليّة الجهد، تجعل من الذات والحياة والكون، امتلاءً كلّيّا خاليا من أيّة فجوة أنطولوجيّة أو فراغات روحيّة .وهذا ما يعني أنّ الحرّيّة ليست حركيّة وجدانيّة وعاطفيّة وروحيّة فحسب، وإنّما كذلك تقوم على واقعة الترقّي المستمرّ لشخصيّتنا الحرّة، إذن فنزوع الإنسان إلى الإبداع، لا يتمّ إلاّ عن طريق بلوغ الحرّيّة باعتبارها جوهر وعي الإنسان.

وهذا لمّا كان من غير الممكن وغير المعقول، تكميم الحياة النفسيّة وترييضها، فإنّ الحياة تسري في باطنها "الحيويّة والتغيّر واستمراريّة السيلان وانثيال المشاعر، إذ تجعل من الحياة النفسيّة سمفونيّة عظيمة، فإذا ببرجسون فيلسوفا موسيقيّا يوقّع على خطى والده بمجازاته لحن الروح في درجاته الصوتيّة المتنوّعة، وهو باستعاراته ينظم قصيدة الحياة، فتأتي بأسلوبها وإيحاءاتها وغموضها على شاكلة الشعر يتغنّى بمعجزة الفرح والخلق ."بهذا نفهم أنّ الاندفاع الذي نشعر به في أعماقنا على شكل تطلّع إلى الحياة، يحملنا على مقاومة الموت في كلّ لحظة وعلى بذل الجهود الضرورية، لأنّه يحاول تلقائيّا وبشتى الوسائل تذليل العقبات التي تصادفه في طريقه، وفي هذا السياق يقول دولوز : « ماذا يعني برجسون عندما يتحدّث عن اندفاع حيوي؟[1] إنّ الأمر يتعلّق دائما بإمكانيّة فعل في طور التفعّل، ببساطة في طور التمايز، بجملة في طور الانقسام: هذا هو جوهر الحياة أن يجري العمل »

(1) - Cf. Deleuze G: **Le bergsonisme**, P.U.F, paris, 1968, p 109.

هكذا يتبيّن لنا، حسب **دولوز**، أنّ تصوّر هنري برجسون حول الحياة، مرتبط بمفهوم الاندفاع الحيوي، باعتباره أمراً له علاقة بإمكانيّة الفعل الحر، ولعلّ هذا هو جوهر الحياة وأساسها، بمعنى العمل المستمر بالزمان الحقيقي زمان الديمومة الخلاّقة، وبصورة أخرى؛ فالإبداع معطى شعوري ومباشر، يكشف عن الحدس الناتج عن جهد كبير وتفكير عسير وعصارة ما توصّل إليه الوعي.[1]

من خلال هذه المقاربة الفلسفيّة البرجسونية لمفهوم الحياة، يتسنّى لنا في النهاية التأكيد أنّ تفسيرات حياة الإنسان كما صوّرها الماديون، لا تحظى برؤية حيويّة إبداعيّة للحياة . فالإنسان ليس آلة ميكانيكية لا حول لها ولا قوة، بل مركز قوّة منبّهة، وقوّة خالقة متطوّرة، إنّه كائن مدرك، حرّ الإرادة، قادر على اختيار سلوك معيّن، والاختيار خلق وإنشاء، إنّ حياة الإنسان بهذا المعنى ليست حياة رتيبة، كما هو الحال عند الحيوان المحدود بغرائزه. هكذا يمكن القول إنّ التصوّر الفلسفي البرغسوني للحياة تحرير للإنسان بواسطة فعل الإبداع والخلق والابتكار والانبثاق، إنّها خصائص تميّز مشاعرنا وعواطفنا وأحاسيسنا.

6 - فلسفة الحياة وإشكالية الحاضر

إن من ضروريات التفلسف هو إرساء مبادئ تعلم كل الفضائل، النظرية منها والعملية دون إقصاء للعقل أو تمييزه أو تجزئته . حيث كان يعتقد كل من الفيلسوف اليوناني أرسطو والفيلسوف العربي الفارابي أن الفلسفة التي لا تشتمل على كل الفضائل هي فلسفة

(1) - Ibid , P 109 .

بتراء ، والفيلسوف الذي يحصل على العلوم النظرية غير كاملة فيلسوف باطل، والفيلسوف البهرج هو الذي يتعلم العلوم النظرية ولم يعد الأفعال الفاضلة أو الأفعال الجمالية . فهو فيلسوف باطل في نظرهم لأنه يبقى حبيس شهواته وميوله ورغباته . لذا يجب أن تحصل له العلوم النظرية والعملية، أي الفضائل النظرية ثم العملية . فالفيلسوف البهرج لا يعير اهتمام للمجالات العملية والاجتماعية ، لأنه يترفع عن الخوض فيها وفي مجالاتها . إذ يبقى رهين الأفكار المجردة والتصورات المتعالية دون ربطها بحاجات الإنسان . بل فلسفة الحياة تفرض على الإنسان النزول إلى القضايا التي يطرحها راهن الحياة اليومية والتعامل معها بصدق وحنكة للبحث عن الآليات التي من شأنها إيجاد الحلول لإشكاليات الحياة . فالبهرج يهيمن في المجال الفلسفي والفكري، وذلك بصياغة أفكار فلاسفة كبار دون ربط هذه الأفكار بالواقع الذي يعيشه الإنسان . غير أن الذي يوجه الأفكار صوب الحياة العملية هو في نظر الفيلسوف البهرج سوى مفكر لا غير .

إن عدم قدرة الفيلسوف على التأثير الحقيقي في المجتمع هو ما جعل منه بهرجا ، لأنه يحتقر العامة ويتوجه إلى خاصة الخاصة ، حيث يعيش تحت وابل النظريات الكبرى محاولا فهم جزئياته من دون تأثير مباشر على الأحداث . لكن ما هو معروف عن الفلسفة هي تشخيص لواقع الإنسان ومقتضياته، وهذا ما يتوافق مع ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي **كانغلام** (1904 - 1995) في قوله أن خدمة المفاهيم هو فهمها ونقلها واتخاذها نموذجا . فالفلسفة هي ربط هذا التشخيص المتعلق بالواقع المعيش بإمكانية التغيير والإصلاح بحثا عن سعادة الإنسان القصوى . والفلسفة النظرية لا غاية لها ما لم ترتبط بالهم اليومي

والايطيقا والأخلاقيات ، وإن لم تحتضن الانثروبولوجيا . فالانثروبولوجيا مجالا علميا يرتبط فيه النظر بالعمل خدمة لمساعدة الإنسان وفهم جوهر الطبيعة الإنسانية . وفي ذلك يقول **محمود حمدي زقزوق** : « إن الفلسفة بصفة عامة ليست منعزلة عن حياة الناس، فهي للحياة ومن أجل الحياة ... وكل فلسفة لا تعمل على تنمية الحياة تعد فلسفة محكوما عليها بالفشل . ومن المعلوم أيضا أن الفلسفة تعتمد على العقل الإنساني وبناء الإنسان لا يتصور بدون عقل ، ومن هنا فإن تأكيد دور العقل في المجتمع وحماية هذا العقل وصيانته من كل ما يعكر صفوه وتنميته والارتقاء به من شأنه أن يساعد على بناء الإنسان المعاصر بناء سليما ».[1]

7 ـ نماذج من فلسفة اليومي المتعلقة بإشكالية الحياة

أ ـ سقراط

يعد سقراط الأب الروحي للحكمة الفلسفية، حيث يعد الأول الذي حوّل الفلسفة إلى بحث في الحياة ونمط للعيش، في كل المستويات، السياسية والأخلاقية. فرغم ما تعرض له من حملة شرسة من قبل السفسطائيين، انتهت في الأخير بإعدامه وتشويه صورته، لكن بفضل تلميذه أفلاطون، أعتبر سقراط كأفضل حكيم في أثينا. قدّم المؤلف الهزلي أريسطوفان صورة سلبية عنه في مسرحيته السحب (في عام 423 قبل الميلاد)، فاعتبره مفسد الشباب،

(1) ـ محمود حمدي زقزوق : **ما الذي يمكن أن تقدمه الفلسفة الإسلامية لبناء الإنسان؟** ، في : جريدة الأهرام ، العدد 40303 ، 11 أبريل 1997 ، ص 11 .

وكان للصورة التي رسمها عنه خصومه تأثير مدمّر عليه. لكن، صورة تلميذه أفلاطون بقيت أكثر إشراقا وإيجابية، فقد صوّره كأحسن حكيم في أثينا كما تنبأت عرّافة معبد دلف بذلك. اعترف سقراط أنّه مدين بهذا الشرف لاعترافه الدائم بجهله المعرفي. مسلحا بهذه الحكمة بالذات، شرع سقراط في دحض الآراء الكاذبة التي يروّج لها أدعياء المعرفة من السفسطائيين. كان اتساق مواقف سقراط مؤشّرا على معرفته الجيّدة عكس خصومه، لكنّ تظاهره بالجهل وإعلان رغبته في التعلّم شكّلا لغزا لمحاوريه. لكن، كيف يمكن اتخاذ طريقته هذه تمرينا في الفلسفة؟[1]

لم يكن يفصل سقراط بين نمط عيشه وفكره الفلسفي، بل كانت عنده الفلسفة مرتبطة باليومي أشدّ الارتباط.. كان التفلسف لديه تمرينا روحيا ينطوي على مخاطرة ما دام ليس سهلا ودائما التكهن بردود المتحاور، على اعتبار أن المعرفة فضيلة والجهل رذيلة، مسألة أساسية في طريقة المحاورة لديه، إذ لا أحد يفعل الشر عمدا، بل لسيادة موقف الجهل الذي ينبغي طرده من النفس. فضدّ الرأي الغالب، دافع سقراط عن فكرة أن الناس لا يختارون الشر لأنفسهم، ولا يفعلون دائما ما يودّون فعله وفقا للفضيلة إلّا تواضعوا واعترفوا، مثله، بجهلهم المسبق. فضيلة التواضع هذه هي بداية التفلسف، بعدها يلزم نهج سبيل الفضيلة الذي هو العلم والمعرفة. كرّس سقراط حياته لهذا المبدأ، فجعل فكره اعترافا صريحا بكيفية عيشه للحياة. حقّا يبدو في هذه المسألة وسيطا بين المعيار المثالي والواقع الإنساني. إنّه الشخص الذي كانت فكرة الاعتدال تثيره، أي فكرة الوسط والتوازن. في حالة سقراط هذه، يتوقع المرء أن يرى الشخصية المنسجمة والمعتدلة، عن طريق الاحتفاظ بالفروق الدقيقة

(1) ـ مصطفى غالب : **في سبيل موسوعة فلسفية ـ سقراط** ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1985، ص 86.

بين السمات الإلهية والصفات البشرية. شخصية سقراط كانت محيّرة وغامضة ومقلقة. لهذا كان له التأثير الكبير في التقاليد الغربية. هذا ما أدركه كلّ من مونتاني، كيركجارد، نيتشه، بيير آدو، إلخ.

إن الانفصال عن السلطة والثروة، التحكّم في العواطف والتركيز على التأمّل وممارسته، ورعاية الذات وترويض الجسد والغرائز، إلخ؛ كلها تمارين فلسفية روحية قام سقراط بترسيخها في بنية الفكر الفلسفي، ربط الفلسفة بالحياة وجعل رسالة الأمل في الفلسفة السقراطية تكشف عن أنّ لدينا القدرة على شفاء أنفسنا. ويمكننا أن نشكك في أفكارنا ونقرّر تغييرها متى امتلكنا القدرة على التفلسف، وهذا الأمر كذلك هو ما سيغير مشاعرنا. لسنا بحاجة إلى كاهن أو محلل نفسي أو طبيب نفسي ليعدنا بالفداء أو الشفاء، وإنّما فقط إلى تفلسف حقيقي. كل واحد منا أكثر ثراء مما يعتقد: لكننا مدربون على الاقتراض والتسول...، يكتب مونتاني، يعلمنا سقراط كيف نفكّر، وكيف نعثر على السلام الداخلي فينا، إنّه بهذا المعنى قد أنزل الفلسفة من السماء إلى العالم، من التفكير في الكوسموس إلى التفكير في النفس. كان هذا مضمون شعاره ـ اعرف نفسك بنفسك ـ .

يبدو سقراط كما لو كان طبيبا لتلاميذه، يداوي نفوسهم بنور العقل، جاعلا الحقيقة هدف محاوراته. البحث عن الفضيلة عبر المعرفة مهما كان الثمن، العيش بالفلسفة يعني حياة صافية، معتدلة، حذرة وواعية وخالية من الغرائز. لقد جعل الفلسفة نهجا لتحسين الحياة عبر تدريب العقل على كيفية الوصول إلى الحكمة. كانت فلسفته نظاما يهدف إلى مساعدة الإنسان على عيش الحياة بشكل أفضل. وهذه الحكمة هي ما سوف تطوره المدارس الفلسفية الثلاث الكبرى في العصور القديمة (الأبيقورية، الرواقية، والكلبية)، لتجعل من الفلسفة

تمارين وأساليب عيش لأجل تحقيق حياة أفضل. جعل رواد هذه المدارس الأخلاقية ممارسة الفلسفة تمرينا روحيا لخلق الوئام بين الفكر والجسد، بحيث يسمح للإنسان أن يعيش بسلام مع ذاته، رغم إدراكه بأن الحياة قصيرة وأنّ زمنها غير مؤكد. لقد كان سقراط رجل الشارع الذي يحاور الجميع دون تمييز، حيث يجوب الساحات العمومية وأسواق أثينا لمحاورة الحرفيين والشعراء والبلغاء، كان يناقش الجميع دون أن يدّعي قط امتلاك الحقيقة، وإنّما يتساءل فحسب، حتى يدفع المحاورين إلى مساءلة ذواتهم، بالتالي إعادة النظر في قناعاتهم وأفكارهم المزعومة. ولهذا، يعتبر ما أفاد به الفلسفة في غاية الأهمية بالنسبة إلى تعليم الفلسفة انطلاقا من تناول الحياة الفعلية للمتعلّمين.[1]

إنّ كون هذا الفيلسوف أوّل من تفلسف في أمور الحياة العادية (الصداقة، الحب، الشجاعة، العدالة، إلخ.) يجعل من نموذجه الحواري إطارا بيداغوجيا لتعليم التفلسف انطلاقا من ربط الفكر بالحياة الفعلية. فلذلك، ليست الفلسفة مجرّد ترف، كما يمكن أن يقال تجنّيا، وإنّما هي أساسية لربط الحياة اليومية للفرد بالفضائل العقلية والحكم الأخلاقية، ومن هنا تكون ضرورية للمتعلّم لا في دراسته فقط، وإنما في حياته كلّها؛ وهذا ما سوف يتضّح في ما بعد لدى نيتشه الرافض للعقلانية السقراطية. لقد كان سقراط نموذجا للفيلسوف الحقيقي الذي يعالج قضايا الواقع من خلال احتكاكه بالناس.

(1) ـ مصطفى غالب : **في سبيل موسوعة فلسفية ـ سقراط**، مرجع سابق ، ص 93

ب ـ أفلاطون

يعتبر أفلاطون من مؤرخي الفلسفة ومؤسسي المذهب المثالي في المعرفة، المذهب الذي يؤمن بأن الحياة اليومية ماهي إلا صراع بين عالمين عالم حسي قوامه الحس، وعالم مثالي قوامه العقل، وأن هناك انقطاع بين عالمين، العالم المحسوس والعالم المعقول، فالعالم الأول يمثل عالم الحركة والتغير، أي عالم الأشياء المتغيرة، والتي تتميز بالنسبية والتناقض، أما العالم الثاني يمثل عالم الثبات والمطلقية، عالم الموضوعية التي تمثل الحقائق المجردة، التي هي عند أفلاطون مُثُلا.

إن الحياة لا يستقيم فهمنا لها إلا في وجودها في عالم الثبات والأزلية، عالم الحقائق المجردة التي لا تتغير، وبالتالي يمكن معرفة حقيقتها، بينما عالم الحس عالم باطل وواهم، لذلك فسبيل المرء في هذه الحياة هو تنزيه الروح عن الأهواء والتعالي بها لتصعد من العالم الحسي إلى العالم الروحي، عالم الطهارة والسعادة، والمعرفة التي كانت في بدايتها في العالم المثالي، أي في عالم الروح، قبل نزولها في الجسد، معتمدة في هذا الصعود على التجربة الحية، التي تلعب دور الحافز، لإثارة الذكرى، أي تذكر قيم العالم المثالي، فالحس هو مرحلة تمهيدية في إثارة الرغبة في البحث عن الحقيقة، أما الحقيقة ذاتها فلا يمكن للإنسان إدراكها إلا عن طريق التأمل العقلي . إن حقائق الأشياء،ومعنى الحياة لا يوجد بشكل صحيح في عالم الحس، بل حقيقته المطلقة توجد في عالم المثل، وماهو موجود في العالم الحسي، إنما يمثل أشباح وضلال، غير حقيقية، تبقى تعانق أطراف العالم المثالي،

عن طريق خاصية المحاكاة والتقليد، التي هي حقيقة عقلية.إن نظرية المثل والمحاكاة عند أفلاطون جاءت لتفسر حقيقة الحياة الإنسانية.[1]

ج ـ شبنهاور

لقد كانت وجهة نظر الفيلسوف الألمانيّ آرثر شوبنهور (1788-1860) والذي كان معاصرًا لكاريل هي نقطة الانطلاق في البحث الفلسفيّ الغربيّ الحديث في مشكلة معنى الحياة، وقد طرح شوبنهور سؤاله عن معنى الحياة، فجاءت إجابته على هذا السؤال إجابة محبطة متشائمة، فقد رأى أنّ الغرض من الحياة هو المعاناة، حيث إنّنا نُعاقب على الخطيئة ونُعاقب على جريمة الولادة، ونُعاقب على وجودنا، إنّنا دائمًا نتألّم، إنّ الحياة التي نعرفها - كما يبيّن شوبنهور- هي أشبه بحكاية ماكبث التي يرويها أحمق، إنّها «مهزلة» على حدّ تعبيره؛ ذلك أنّ الإنسان لا يتغيّر، وخصاله الأخلاقيّة تظلّ كما هي طوال حياته، ولأنّه يعيش حياة من الرتابة، حيث يدور في فلكه الخاصّ دون انحراف، فقد وجَبَ عليه أن يؤدّي الدور الذي عليه، دون أدنى انحراف عن شخصيّته؛ وبما أنّ الفلسفة والدين وحتّى الخبرة

(1) - عريب مختار: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص ص 50 - 52.

الحياتيّة لا يمكن أن تحدِثَ أيّ تحسّن فيه، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه في الفلسفة الغربيّة الحديثة هو عن معنى الحياة على الإطلاق؟ .[1]

يستهل شوبنهاور فلسفته بالبنية الميتافيزيقيّة التي ورثها عن كانط وأخذ يفرّق بين الشيء في ذاته (النومين) وعالم الظواهر (الفينومين)، وقد رأى أنّ الشيء في ذاته هو إرادة الحياة، فمن خلال إرادة الحياة «والإرادة وحدها هي التي يمكن أن تمنحنا مفتاح تفسير ظاهرة وجودنا الخاصّ وتكشف لنا عن مغزى وجودنا وتبيّن لنا الآليّة الباطنيّة الكامنة وراء الوجود و أفعاله وحركاته».[2] فمن خلالها نستطيع تفسير الوجود والعالم والحياة، إنّها المحرّك الأوّل الذي يحرّك كلّ الموجودات، كما أنّها أيضًا سرّ الوجود، فالإرادة ببساطة هي القوّة الأساسيّة والواقع الذي تكمن وراءه كلّ الأشياء، بينما العالم الذي نعرفه ونعيش فيه، عالم الظواهر(الفينومين)، هو مجرّد مرآة لهذه الإرادة، وهو غير حقيقيّ على الإطلاق. «بل ربما يكون شيطانيًّا، إنّه كفاح أعمى، وشغف لا يهدف في النهاية إلى أيّ شيء سوى الاستمرار في تعظيم الذات، التي هي في حد ذاتها تناقض داخليّ، وسيظلّ هذا الصراع الداخليّ مستمرًّا بين بلايين الأشياء الفرديّة في مثل هذا العالم»،[3] حيث تنغمس الذات في

1 - Schopenhauer, A: **The Essays of Arthur Schopenhauer:** The Wisdom of Life. T. B. Saunders (tr.). 1860. rpr. in The Project Gutenberg EBook of The Essays of Arthur Schopenhauer, 2004, p14.

(2) ـ شوبنهور: **العالم إرادة وتمثّلًا**، ترجمة: سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، المشروع القوميّ للترجمة، ط1، 2006، ص143.

(3) - Schopenhauer, A**. The Essays of Arthur Schopenhauer**: The Wisdom of Life, p18.

هذا الصراع وينغمس الآخرون، ولن يجد الإنسان إلّا حياة البؤس والمعاناة؛ لذلك يعيش الجميع تقريبًا، حياة لا معنى لها من الخارج والداخل، إنّها حياة مملّة وبلا معنى. لذلك يؤكّد شوبنهور أنّ عالم الظواهر هو عالم مليئ بالبؤس والألم والمعاناة. ونادرًا ما نحصل فيه على مكان للسعادة؛ لذا كان قطبا الحياة البشريّة هما الألم (العوز، والرغبة، والتوتر) والملل. كانت الإرادة اللبنة الأساسيّة التي بُنيت عليها فلسفة شوبنهاور ككلّ، وقد ظهر ذلك مع ظهور كتابه الرئيسيّ: (العالم إرادة وتمثّلًا)، حيث وضع شوبنهاور بعدًا معرفيًّا لمفهوم الإرادة، فقد جعل منها الجوهر الأساسيّ للوجود والذات الإنسانيّة، وهنا يختلف مع كانط الذي جعل الفكر جوهر الوجود الإنسانيّ، ومن خلال ذلك أكّد شوبنهاور أنّ العالم ليس تصوّرًا خالصًا ومحضًا فقط، بل هو إرادة تسكن الإنسان وتسبق العقل وتتقدّم عليه وغير خاضعة لمقولتي الزمان والمكان، باعتبار أنّها مستقلّة وغير خاضعة لا لقوانين الطبيعة ولا لمبدأ العقل الذي تسبقه وتحدّده.[1]

لقد أطاح شوبنهور بسلطة العقل لإفساح المجال لسلطة الإرادة وحدها، بل ذهب أبعد من ذلك، وجعل العقل خادمًا تقوده الإرادة، وبالتالي فالإرادة كما يصوّرها شوبنهور هي الإنسان الأعمى القويّ الذي يحمل العقل على كتفيه باعتباره إنسانًا مبصرًا وأعرج، فنحن لا نريد شيئًا؛ لأنّنا وجدنا أسبابًا له، ولكن نجد أسبابًا له لأنّنا نريده،[2] وهذا شبيه بقول باروخ

(1) ـ عادل العوا: **العمدة في فلسفة القيم**، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1986، ص119.

(2) - Berman, D. (1998). **Schopenhauer and Nietzsche: Honest atheism**, dishonest pessimisim. In C. Janaway (Ed.), Will- ing and nothingness. Oxford: Oxford University Press. P 120.

إسبينوزا بأنّنا لا نرغب في الأشياء لأنّها طيّبة، بل نعتبرها طيّبة لأنّنا نرغب فيها، وهذا يدلّ على نسبيّة المعرفة من إنسان لآخر، حيث الذات البشريّة هي التي تخلع على الشيء أهمّيّته، فالخير هو ما يظهر لي لا أن يكون الموضوع خيرًا في حدّ ذاته، وكذلك الشرّ وهو ما ينعكس على معنى القيم الإنسانيّة؛ لذا يؤكّد شوبنهور أنّ معنى حياة المرء لا تعتمد على الظروف الخارجيّة للفرد، بل على الطريقة التي ينظر بها المرء إلى الحياة، حيث ينظر كلّ إنسان إلى الحياة بشكل مختلف، وبالتالي فإنّ معنى الحياة يختلف اختلافًا كبيرًا من شخص لآخر، فالحياة بالنسبة لشخص قاحلة، مملّة، وسطحيّة، بينما هي عند شخص آخر غنيّة وممتعة ومليئة بالمعنى . لدى شوبنهور إجابة تكمن في «الخلاص»، والخلاص هو الإنكار التامّ للإرادة، حيث يجيب شوبنهور أنّ معنى الحياة هو الإنكار والهدوء وإلغاء إرادة الحياة التي هي أساسًا الذات، والتي يرى أنّ أكثر ما يعبّر عنها بوضوح هي البوذيّة التي تحاول تحقيق النيرفانا أو العدم، والتي تعدّ بالنسبة لشوبنهور الحالة المثاليّة للحياة .

ويحلّل ذلك بأنّ البشر يمثّلون أعلى تطوّر ممكن للأخلاق والذكاء.[1] لقد أراد شوبنهورللإنسان أن يصبح أسمى قيمة موجودة في عمليّة الخلق، بل حولّه ليصبح (الكائن الأعلى)، ومن وجهة نظره لا يوجد أيّ دليل على وجود كائن أعلى من البشر، ولا يمكن أن يكون هناك . لذا يعتقد، أنّ القدّيسين والزهّاد في جميع الأديان هم الأكثر أخلاقًا وفكرًا من إخوانهم البشر، بل هم القادرون على رؤية أنّ هذا العالم الذي هو أسوأ العوالم الممكنة، لذلك كانت أخلاق القدّيسين هي التي تقودهم بالبصيرة إلى إماتة أنفسهم أو إنكارها، ومن ثمّ

[1] - Berman, D. (1998). **Schopenhauer and Nietzsche**:, p121.

يتضح لشوبنهاور أنّه إذا حاولنا أن نتخيّل كائنًا أكثر ذكاءً وصالحًا (على سبيل الافتراض)، مثل الله، أو كائنًا متفوّقًا بشكل (حتى لو بشكل هامشيّ على القدّيسين)، فسوف ندرك أنّ مثل هذا الكائن سوف يقضي على نفسه على الفور عندما يدرك مدى تمرّد هذا العالم.[1] وإذا كان شوبنهور قد أنكر وجود الله، فإنّ حجّته في ذلك هي حجّة نفسيّة يقودها فقط من أجل تحويل الإنسان إلى كائن أعلى، ويبدو من هذا أنّ الإلحاد عنده هو انعكاس واضح لفلسفته، نظرًا لأنّ هذا العالم هو في الأساس إرادة أبديّة عمياء للحياة، فلا يبدو أنّ ثمّة أيّ حاجة لإله ذكيّ وصالح يخلق هذا العالم. وقد نشر ذلك في كتابه العالم إرادة وتمثّلًا الذي عبّر من خلاله عن إلحاده الضمنيّ، وليس معلنًا بشكل مباشر كما فعل نيتشه في موت الإله .

[1] - Ipid, p122.

المحاضرة الرابعة : الإنسان وأزمة العيش

مقدمة

من المسلم به أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، إذ لا يتسنى له العيش خارج نطاق المجتمع الإنساني، لأنه يؤثر ويتأثر بسلوكات غيره . لذلك تعد أزمة العيش في الفكر الإنساني من الإشكاليات الفلسفية التي تندرج ضمن فلسفة الفعل، التي لا تعدو أن تكون سوى صيغة الفكر التي تستجمع في طياتها صيغة الوجود التامة لكيان الإنسان في العالم الذي يعيش في فلكه، ويتقاسم ظروف الحياة فيه مع بنو جنسه، كما يتبادل الأدوار في الحرف والصنائع بينه وبين الأشخاص الفاعلين في هذا المجتمع .

1 ـ الإنسان وحتمية العيش المشترك

انتقلت المجتمعات الإنسانية تدريجياً من مرحلة التوحش المعلن والمفتوح والفاضح إلى تحضر ملموس، لم تختف فيه نزعة التوحش تماماً، إنما أخذت أشكالاً أكثر نعومة وأقل خطراً. وما كان لهذا الانتقال أن يتم دون ترك كل فرد مساحة فارغة مما كان يعض عليه بالنواجذ في زمن سابق، ويقاتل كل من يحاول انتزاعه منه، ويبدي استعدادا أحيانا أن يُهلك دون ما لديه. فإذا كانت "حقوق الإنسان الطبيعية لا يمكن حمايتها إلا في حالة سلم صلب، وجد إنسان حالة الطبيعة نفسه مضطرا لتجاوز هذه الحالة والانتقال إلى المدنية، حيث تنازل عن جزء من سلطته المطلقة، وحريته التامة، لصالح سلطة تدير أمور العيش المشترك،

وتحمي حياة كل فرد وحريته، وسعادته وصحته وممتلكاته . سلطة تتعالى على الجميع، لكي تخدم الجميع وتحقق سعادة الكل . دعا الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (1929) إلى إطلاق دعوته في حاجة الناس إلى الاتصال (أو التواصل)، بحرية، بعيداً من أية هيمنة.[1] فغياب الحوار بين الشعوب هو أحد الأسباب العميقة للحروب الداخلية التي تمزِّق المجتمعات.

فدون ذلك سينخرط الناس في صراع مفتوح من أجل الكسب والأمن والسمعة، وهي حالة يسميها **توماس هوبز** حرب الإنسان ضد الإنسان، ويعزوها إلى الطبيعة التي تفرق بين البشر، وتجعلهم قادرين على اجتياح وتدمير بعضهم بعضاً، ما استدعى منه تحذيراً ودعوة إلى كل إنسان كي يتأمل هذا الوضع جيداً، حين خاطبه بضمير الغائب: فلندعه إذن يتأمل نفسه: حين يقوم برحلة، فإنه يتسلح، ويبحث عن الصحبة الجيدة، وحين يخلد إلى النوم فإنه يقفل أبوابه، وحتى عندما يكون في بيته فإنه يغلق خزائنه، وهذا مع معرفته أن هناك قانوناً وموظفين عامين مسلحين، ينتقمون لأي أذى قد يلحق به، ما هي إذن نظرته إلى أمثاله حين يسافر مسلحاً، وإلى مواطنيه حين يقفل أبوابه، وإلى أطفاله وخدمه حين يغلق خزانته؟ ألا يتهم بأفعاله هذه الجنس البشري بقدر ما أتهمه أنا بكلماتي؟ لكن أياً منا لا يتهم بذلك الطبيعة البشرية. إن رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست في حد ذاتها خطايا، كذلك الأمر بالنسبة إلى الأفعال، التي تنتج عن تلك الأهواء، إلى أن يعرف قانوناً يمنعها، وهذا ما لن يحصل قبل أن تسن القوانين، ولا يمكن أن يسن أي قانون قبل أن يتم

(1) - J. HABERMAS: **Théorie de l’agir communicationnel**, (Paris, Ed, fayard, 1987). T 1. Rationalité de l’agir et rationalité de la société. p. 56.

الاتفاق على الشخص الذي سيقوم بسنه، وفي هذا الصدد رأى الفيلسوف الفرنسي، لوك فيري (Luc Ferry) ، الذي تقلّد منصب وزير التربية بين الأعوام 2002 و2004، إن المهمة الرئيسة، إنْ لم تكن الوحيدة، للتعليم هي تشكيل المواطنين، ما يوجِب "تعليم الطلاب، على نحو مُلِحّ، كيفية العَيْش معاً.[1] "(Le vivre ensemble) الأمر الذي يساهم في بناء عالم مشترك، كما فَهِمَته حنة أرندت (1906(1975 - ، عالم أساسه الفعل، يتجاوز عدم التسامُح واللامُبالاة، من خلال الاهتمام والعناية بالآخرين.[2] وهي تعرض في كتابها الوضع البشري) Condition de l’homme moderneمجموعة محاضرات ألقيت في العام 1956 في جامعة شيكاغو، ونشرت في العام 1958 باللغة الإنكليزية) لمفهوم "الحياة العملية" في التقليد الفلسفي، الذي بدأ مع سقراط (توفّى عام 399 ق. م) من لحظة النزاع بين المدينة والفيلسوف، فتجده حاضراً عند القدّيس أوغسطين (354 (430 - وأرسطو وفي مسيحيّة القرون الوسطى، وقد عنى "الحياة التأمّلية"، وهي تنحاز إلى مفهوم آخر ترى فيه "أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما يفعل هو نفسه."

إن ظهور المجتمعات الحديثة، والدول المعاصرة، وانتظام الأفراد في سلك الجماعة والمجتمع جعلهم يضطرون إلى تهذيب غريزة البحث الدائم عن القوة، وتحجيم الأنانية المتأصلة وفق تصور **هوبز**، والتنازل عن أجزاء من حريتهم الشخصية لصالح الجماعة، الأمر الذي أدى إلى وجود مصلحتين لا بد من التوفيق بينهما، هما مصلحة الفرد وحقه في

(1) - Luc Ferry, Vaincre Les Peurs: **La Philosophie comme amour de la sagesse** (Paris, Ed. Odile Jacob, 2006), P. 158.

(2) - Hannah Arendt: **Condition de l'homme moderne** , traduit par Georges Fradier (Paris, Ed. Calman levy, 2002), coll. Agora. P. 213.(poche)

الخصوصية، من جانب، وهدف العيش المشترك مع الأفراد من بنو جنسه من جانب آخر . وهذا التوفيق ينبني في جزء كبير وأصيل منه على الشعور بالعدالة، الذي يعد أحد الشروط الأساسية للعيش المشترك بين البشر، وهو أمر يقوم على ما أسماه جون رولز "خير حس العدالة"، ما يعني النفع الذي يعود على أفراد المجتمع نتيجة لشعورهم بتوافر العدالة، واطمئنانهم إلى هذا، وتحصيل هذه المزية ليس بالقليل ، وهنا يقول : " حس العدالة هو رغبة فاعلة لتطبيق مبادئ العدالة، والتصرف بناء عليها، وذلك من وجهة نظر العدالة. بالتالي ما يجب البرهنة عليه هو أن من العقلانية ـ كما تعرف بوساطة النظرية الضعيفة للخير ـ بالنسبة لأولئك في المجتمع جيد التنظيم تأكيد إحساسهم بالعدالة كناظم لخططهم في الحياة. ويبقى أن يبين أن هذا الميل لاتخاذ وجهة نظر العدالة، والاسترشاد بها يتطابق مع خير الفرد. "وأي عاطفة نحو العدالة يجب تتسع لتشمل جميع الأشخاص في المجتمع بفضل قدرة الإنسان على الموازنة بين التعاطف الواسع والمصلحة الذاتية الذكية، بما يجعله قادرا على الإحساس بالضرر الذي يقع للآخرين وكأنه قد وقع له، ويتفهم دور المجتمع في حماية حقوق الجميع. وبذا ارتبطت هذه العاطفة بفكرة المنفعة التي نقل بها بنتام وبعده جون سيتورات ميل الحديث عن "الطبيعة البشرية" إلى مستوى عملي إجرائي، وهي هو في نظر ميل "عاطفة طبيعية" أو رغبة للإنسان في أن يكون متوائماً مع بني جنسه، وهو هدف لن يتحقق إلا في مجتمع تتكافأ فيه الفرص، ما يعني ضرورة تفهم كل فرد لمصالح الآخرين، أو أخذها بعين الاعتبار، لأنه دون ذلك لن يكون بوسعه أن يحقق منفعته، التي تعني تعظيم لذته، وتقليل ألمه، ومن ثم يتعين تربية الأفراد على كيفية العيش في تناعم وانسجام مع المجتمع ككل، بالتوازي مع تحقيق تقدم على درب الحرية.

وحتى يتمتع الفرد بخير الإحساس بالعدل لا بد من توافر حالة من "السلم الاجتماعي" ينمو فيها هذا الشعور، إذ أن الحروب، وبعض النزاعات الأهلية والأحقاد والضغائن الطبقية والجهوية، تجعل أشياء كثيرة مستباحة، وتجد من يبرر هذه الاستباحة أو الاستحلال ويدافع عنه، باعتباره حقا أو على الأقل امتثالا للواقع. ووجود سلام في ربوع المجتمع يتطلب بالقطع تفهما كاملا أو واسعا وعميقا لمسألة التنازل عن بعض ما لدى كل فرد لصالح المجموع، وهذا يحدث عن يكتسب العقل العمومي فضيلة "الحس المشترك" ، بجانبيه الباطني والظاهري.

والحس المشترك، مسألة نفسية ذهنية، لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وتأخذ صيغة ترتيب وتنسيق بين الأحاسيس والملكات الخاصة، والتأليف أو التوليف بينها كي تكون موضوعاً واحداً، ويصبح الأفراد واعين به، حريصين عليه. وقد يكون الحس المشترك مجمل الآراء المسلم بها في عصر من العصور، وفي وسط معين، بما يصنع نظرة إلى الآراء المضادة على أنها انحرافات و ضلالات فردية، لا طائل من دحضها في صرامة، بل يجب السخرية والنفور منها.

وسواء تعلق الأمر بـ "خير الإحساس بالعدالة" أو "الحس المشترك"، فإنهما يعنيان الخصم من الأحاسيس الفردية، والتنازل عن بعض الخيرات الخاصة، لأنه في النهاية "لا يمكن لأحد أن يعيش وفق مزاجه وشروطه وإنما يلزمه التنازل عن بعضها والتأقلم مع أمزجة غيره وأفكارهم وميولهم، وتكمن النزعة العدوانية في عدم تقبل هذه الحقيقة النفسية

والاجتماعية فيحدث التصادم والرغبة في الانفراد في تسيير الحياة من أبسط أشكالها إلى أكثرها تعقيداً."

ولا يقف الأمر في هذا عند قيمة العدالة، بل يمس بشكل كبير قيمتين أخريين هما الحرية والأمن، اللتين لا يمكن الاستغناء عنهما لحياة إنسانية محترمة، حسبما يرى زيغمونت باومان، رغم ما فيهما من تناقض، فالنزوع إلى الحرية يضيق بالقيود التي يفرضها الأمن، ومتطلبات الأمن تقيد بعض التفلت، أو على الأقل التصرف غير المحسوب، المرتبط بالحرية . ومحاولة التوفيق بين هاتين القيمتين تتطلب في حقيقة الأمر ترك أنصار كل منهما مساحة فارغة لتحل فيها إرادة أنصار القيمة الأخرى، وهي مسألة على صعوبتها واجبة في سبيل الحفاظ على العيش المشترك، لذا لا مناص من بذل جهد في سبيل بلوغها، قد تفلح طريقة باومان في جعله يثمر، حين يقول: بدلاً من المضي في درب أفقي من التقدم نحو الحرية، والمزيد من الأمن، يمكننا أن نسير في حركة تشبه حركة بندول الساعة، أولاً باندفاع وحماسة نحو إحدى القيمتين، وبعد ذلك نميل بعيداً عنها باتجاه الأخرى."

ويتفهم الناس رويداً رويداً ضرورة الجمع بين تلك القيمتين، وإن كانت النسب تختلف من شخص إلى آخر، ويكونون تياراً اجتماعياً رئيسياً يقر بالتنازل عن جزء من الحريات المدنية في سبيل تقليل التهديدات التي تلاحقهم. لتبقى هناك قلة على الطرفين، لا تقبل بالتنازل وصناعة فراغ حول كل قيمة تمتد القيمة المتناقضة لتملأه، فهناك من ليس على استعداد لتقليل حريته الفردية في سبيل أمنه، في مقابل أولئك الذين ينظرون إلى الحرية على أنها ترف، ويرون أن التضحية بها واجب في سبيل تحقيق الأمن . وفي العموم، وإضافة إلى

علاقة العيش المشترك بقيم العدالة والحرية والأمن، فإن نظرة فاحصة على الخريطة الاجتماعية للعالم المعاصر تبين وجود فروق شاسعة بين المجتمعات في إبداء مرونة حيال مسألة "التنازل" عن المصلحة والإرادة، وفهم عميق لضرورة وجود الفراغات التي يجب أن تحل هينة لينة لتصنع ترابطاً اجتماعياً طوعياً قوياً. فالمجتمعات المتعايشة في سلام تفتخر بتنازلاتها المتبادلة، وتدرك أن فعل هذا أمر لا فكاك منه للحفاظ على نسيجها متماسكاً، على النقيض من ذلك تكون المجتمعات التي تتطاحن، حيث تعتبر التنازل لبعضها البعض نوعاً من الإهانة أو الإذلال، فيتعمق تناحرها وهي تمعن في رسم خطوط حمراء حادة وغليظة لبعضها البعض، تزداد إلى أن تتحول إلى مستنقع يغرق فيه كل جهد يرمي إلى تحقيق التعايش، وتحسين شروط الحياة. في بحثه عن الدور الاجتماعي للفلسفة، رأى ماكس هوركهايمر (1895 - 1973)، أحد أركان مدرسة فرانكفورت، إنها غالباً ما قامت ضدّ التقليد وأبت الخضوع للمشكلات الحاسمة للوجود، واضطلعت بإلقاء نور الوَعي على الصلات الإنسانية.[1] وفي زعمه أن علاقة الفلسفة بالواقع كانت دوماً مُتوتّرة، بالضبط لأنها ترفض الخضوع للتقاليد المحميّة جيداً، وهو يستفيد من تجربة الفيلسوف اليوناني سقراط الذي طالب الإنسان بمعرفة ماذا يفعل، وصُنْع مصيره بيديه، باستخدام عقله وإرادته، وبهذا المعنى يُدرِك هوركهايمر الوظيفة الأصلية للفلسفة.[2] ويصل إلى مُبتغاه،

(1) - Max Horkheimer: "**la fonction sociale de la philosophie**", Tumultes, n 17-18. P. 346. (341 – 361).

(2) - Ibid, P. 349.

واضعاً للفلسفة وظيفة نقد كل ما هو سائد، وغَرَضه أن يوائم الإنسان بين أفعاله الخاصة وبين حياة المجتمع بأكمله .[1]

وفي سياقً آخر رأى مع زميله تيودور ف. أدورنو (1930- 1969) إن الفلسفة تمثّل "مشروع مقاومة للإيحاء، خيار مُتحرِّر من أجل الحرية العقلية والفعلية" [2]، وفي بحث صلتها بالواقع لا نجد عندها "أي انحناء خاص أمام العَظَمة، ولذلك فهي تظلّ غريبة عن الواقع، وقادرة على تفهّمه بقوّة. ينتمي صوتها إلى الموضوع، ومن دون أن يريد هذا ذلك، يظلّ صوتها صوت التناقض، والذي من دونها بدل أن نسمع، سيكون انتصاراً للصمت".[3]

2 ـ فلسفة العيش من منظور أخلاقي أو معياري

إن المتأمل في هذا السؤال يجد له قراءتين مختلفتين، فالقراءة الأولى تعبر عن موقف معياري وفق منظور أخلاقي، أما القراءة الثانية فهي تعبر عن موقف وجودي، وفق منظور مغاير يتجاوز المعيارية الأخلاقية، نحو إتيقا الوجود. في القراءة الأولى هذه يتمحور الإشكال حول "ما ينبغي" فهذه الصيغة لها دلالة السؤال الأخلاقي الكانطي نفسها، ما الذي يجب علي فعله؟ وهو السؤال الثاني الذي يؤسس للواجب الأخلاقي، فالكائن الأخلاقي هو

(1) - Ibid, P. 353.

(2) ـ ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو، جدل التنوير: **شذرات فلسفية** ، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، ص .294

(3) ـ المرجع نفسه، ص 295.

الذي يمتثل للواجب، ويخضع سلوكه لقواعد أخلاقية كلية غير مشروطة بشروط الحساسية. وبالتالي فإنّ النحو أو بالأحرى 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 تصيره 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.

فالجواب الذي تتضمنه القراءة الأولى هو كالتالي: "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 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 نوعًا للطهرانية التي تقود 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. وفي إطار التأسيس الفلسفي لـ" العَيْش معاً" سبق للفيلسوف الألماني أمانويل كانط (1724 - 1804) في مشروعه للسلام الدائم (1795) أن وضع في المادة النهائية الثالثة، من أجل تحقيقه ودوامه "مبدأ الضيافة": "حق النزيل الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه"،[1] مثابة حقّ كوني، مقرون طبعاً بشروط تعود إلى الدولة المُضيفة، لكنه اعتبر الكرة الأرضية كلها مسرحاً لتنقّل البشر وتلاقيهم .

3 ـ المنظور الوجودي أو إتيقا الوجود

إن هذه القراءة لا تقودنا إلى سؤال الواجب أو ما ينبغي فعله لنعيش على نحو ما تقتضيه أخلاق الواجب؛ وإنّما إلى سؤال "النحو" أو "الكيفية" التي "ينبغي" أن نعيش من خلالها، وينبغي هنا لن تحيل على الواجب، بقدر ما ستحيل على تلازم النوع والوجود، أي تلازم الكيف والوجود المعيش، وهو تلازم منتج لقيم فن العيش الذي يحتفي بالجسد الإنساني، ويسمح بأن ينفتح على نمطه الخاص، أي بأن يصوغ وجوده وفق إمكانيات تسمح

(1) ـ إيمانويل كانط : **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين ، طبعة نشرتها دار المدى بيروت، بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة بمصر، 2007، ص 33.

بأن يوجد على نحو أحسن، وهذا ما يجعلنا نقترح إعادة السؤال إلى الصيغة التالية: "على أي نحو يمكننا أن نعيش؟" فصيغة الإمكان تنقذنا عموما من الأخلاق ومن سلطة الأمر الأخلاقي، وتجعلنا داخل تجربة محايثة، نختبر من خلالها إمكانيات إبداع أنحاء وكيفيات للعيش وابتكارها، أي تسمح بانبثاق "تجربة فن العيش" وهو ما يتيح لنا بلورة السؤال مرة أخرى في صيغتين مختزلتين:

4 ـ الفلسفة وحتمية العيش مع الجماعة أم حتمية العيش الفردي؟

إذ تمعنا الشطر الأول وجدنا محوره هو الذاتية المشتركة أو الإنسانية بما هي كونية تتشكل من ذوات تتقاسم العيش وفق كيفية تتلاءم والمنظور الكوني.أما الشطر الثاني فمحوره هو الذات/ الأنا الخصوصي المعني بصياغة وجوده على نحو خاص، بوصفه رغبة خاصة معنية وحدها بإرضاء ذاتها، حتى وإن كانت هذه الرغبة متوقفة على رغبة أخرى.

يطرح علينا السؤال كيف يمكننا أن نعيش؟ التفكير في منظور يؤسس للعالم البيجسداني الذي يضمن العيش المشترك من خلال "تفاهم متبادل" تدخل فيه تجارب الذات ومكتسباتها في علاقة مع تجارب الآخرين، وهو الأمر الذي يؤدي حسب "هوسرل" إلى "الانسجام بين الذوات في صلاحياتهم"، وبالتالي تحقيق الوحدة بين الذوات، وعلى الرغم من تعددية الصلاحيات وما هو فيها موضع صلاحية، فإنّه يتم الحصول على اتفاق يتجاوز التنافرات. وبفضل ذلك أي بفضل الوعي الجماعي بين 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 هو بمثابة 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]

إن ما يطلق عليه هوسرل الذاتية المشتركة يعتبر شرطًا أساسيًّا لتشكل كل ذات وفق ما هي عليه، ومحفزًا لها على البناء، فالذاتية المشتركة هي هيئة اجتماعية إنسانية ومكانية لكل الذوات الأنوية. 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. ومن خلال الاختيارات الإستراتيجية التي تبني من خلالها أفقها التاريخي، الذي يجعلها منتمية للفضاء الكوني للإنسانية أي لهذا الروح الكوني الذي يجعل العيش المشترك ممكنًا، 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 شوفيني أو ديني أو كلياني، بل على العكس

(1) ـ ادموند هوسرل: **أزمة العلوم الأروبية والفونومينولوجيا الترنسدنتالية**، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 257.

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 على نحو غفل، والعيش على نحو غفل ليس عيشًا وفق فوضى خلاقة (تحدث بعد سقوط الأنظمة الشمولية غالبًا، لكن سرعان ما تعيد بناء نظام جديد يستجيب لأفق مغاير)، وإنّما هو عيش وفق قطيع لا يرى أبعد مما هو عليه، ولا يعنيه بتاتًا ذلك الآخر الذي يشاركه العيش، ليس في عيش القطيع وعي بالذات أو اعتراف بالآخر. وهنا نتساءل وهو تساؤل مشروع: كيف تعيش مدننا اليوم؟ أتعيش حقًّا وفق عيش يقظ تؤسسه المسؤولية، أم إنّها تعيش فوضى وانفلاتاً منقطع النظير؟

لا نعيش في مدننا اليوم بكيفية تعكس تشبعنا بقيم فن العيش، أي بانتهاج سلوك مدني موسوم بمبادئ المواطنة، بقدر ما نعيش بكيفية عشوائية، فالفضاء العام للمدينة محكوم بذهنية الأعرابي)صانع العالم العربي: الجابري)، ونحن باعتبارنا ذواتًا بشرية لا نتصرف بحس مواطني، بقدر ما نتصرف بحس بدوي، لا يعير بالاً لقوانين المدينة، كقوانين السير ونظام المرور سواء من قبل السائقين أو الراجلين. أغلب فضاءات المدينة باتت خاضعة للترييف، فلم تعد سلطة المدينة قادرة بتاتًا على فرض احترام القانون، وخصوصًا بعد اندلاع انتفاضات الربيع العربي، والتي للأسف الشديد لم تتأسس على فكر تحرري ثوري يحمل

تصورات عميقة لمشروع مجتمعي حداثي هدفه الانخراط في الفضاء الحر للإنسانية، بقدر ما تأسست على أحداث تلقائية من غير مشروع فكري، غير أنّ الشباب المتحرر هو من أعطاها دفقها الحيوي من خلال احتجاجات منظمة تمت بواسطة أدوات التواصل الاجتماعي (الفايسبوك والتويتر .(ولعل المستفيد الأكبر للنتائج المترتبة على هذه الانتفاضات ليس سوى هذه النزعة الترييفية التي حولت مدننا إلى فضاء لا مدني، وهي نزعة تحمل معها ثقافة معادية للحداثة وحرية الإبداع بتحالفها مع مد إسلاموي شرع منذ الآن في فرض إملاءاته على مجال الحرية العام.

ربما قد نكون أخطأنا الطريق إلى الحرية التي تعد شرط إمكان فن العيش، ما يبدو في الأفق القريب للتجربة المعيشية - التي تخوضها الشعوب العربية ومنها المغرب العربي - الإسلامي الأمازيغي المتنوع الروافد هو هذا الشكل الزاحف من الممارسات المقوضة للعيش المشترك داخل مؤسسة المدينة/الدولة، ليس لهذا التشخيص علاقة برؤية تشاؤمية مغالية، بقدر ما هو توصيف لواقع حياتنا وسلوكنا اليومي الموسوم عمومًا باللامسؤولية. ومع ذلك ليست مهمة المفكر هي أن يتموقع خلف تأملاته عاجزًا عن التفاعل مع الواقع، وإنّما يكمن دوره الأساس في الانتصار لقيم المدينة .فقد نعيش على نحو بئيس ناتج عن العجز عن الفعل (سبينوزا) وعن انعدام القدرة على ابتكار صيغ مبدعة للوجود المعيش داخل المدينة، لكننا نكرر الخطأ مرتين حين نغدو، بوصفنا نخبة مثقفة، منخرطين في ثقافة التبرير التي نكرس من خلالها نمطًا ثقافيًّا يعادي الحرية والفن والإبداع. فن العيش لا يتأسس إلا بالحرية وفق قواعد الديمقراطية، لكن ليس باختزال الديمقراطية في صناديق

الاقتراع، وبالتالي العودة بالمجتمع إلى شكل من أشكال استبداد أغلبية (؟ (تحتكر الدين لصالحها، وتستغله بفرض أسلوب لا مدني يتنافى مع الديمقراطية نفسها، ومع السلوك المدني.

ما يحدث في مصر وتونس الآن وربما المغرب يعطي الانطباع بأنّ الربيع الديمقراطي الذي أطاح بأنظمة فاسدة، استبدادية، قد تحول إلى نمط مغاير للوصاية الاستبدادية، التي شرعت في تبنيها جماعات سلفية متشددة، بدأت منذ الآن في رسم ملامح مجتمع بمقاييس سلفية وهابية معادية للحياة والآخر والفن والإبداع. طريقنا نحو الحرية مازال محفوفًا بالمخاطر، ومن ثمة ليس من منقذ لنا سوى الوعي اليقظ الذي من خلاله تنكشف الكيفية المضادة لكل تنميط أو تشميل أو اختزال للحياة المشتركة داخل صيغة وحيدة مريضة بوهم المطابقة للأصل. كل وعي يقظ هو وعي بالذات، وبالتالي فالذاتية المشتركة هي فضاء للحياة اليقظة التي تمنح كل ذات واعية إمكانية تختبر من خلالها قدرتها على ابتكار كيفيتها الخاصة، ومن ثمة يغدو السؤال الفلسفي الأساسي بالنسبة إلى كل ذات يقظة هو: كيف يمكنني أن أعيش؟

إنّه السؤال الغائب عن أيّ إستراتيجية ثقافية عربية، بما أنّه لم يدخل قط في المنظور الثقافي أو السياسي العربي .لأنّ النسق الثقافي السائد نسق معاد للفرد، فثمة نهج تبخيسي جعل مفهوم الفرد باعتباره غيرًا، ومجالاً للخصوصية لم ينبثق بعد في ثقافتنا السائدة الجمعوية النزعة، هذا ما يعني أن حرية الفرد بما هو أنا شخصي وبما هو ذات واعية ظلت منحجبة عن المشروع المجتمعي.

أنا بوصفي فردًا لست حرًّا حرية تامة ومسؤولة إلا بقدر خضوعي لجماعة ولنمط تفكيرها الذي يعيق بروزي باعتباري ذاتًا تسهم في ابتكار كيفية مغايرة تسمح بانبثاق إمكانيتي الإبداعية. أنا لا أعيش عيشًا يقظًا بقدر ما أعيش كموجود غفل. وتلك هي المعضلة، معضلة وجودي داخل هذا العالم الذي لا يمنحني فرصة الانتماء إلى الفضاء الحر البيانساني "فضاء الإنسانية المشتركة."

يقتضي الأمر لكي أغدو فردًا، وأعيش عيشًا يقظًا أن أصير ذاتًا مستقلة واعية بذاتها، تحوز إمكانية مصيرها لا بانعزالها عن الذاتية المشتركة، ولكن من خلال تفاعلها بالذوات الأنوية المشاركة لوجودي. أن أصير ذاتًا يقظة معناه أن أنكشف باعتباري مسؤولية معنية بمصيرها الخاص، ومعنية بالآخر، لا من خلال إجباره بمسؤوليتي، ولكن من خلال حفظ وجوده وضمان حريته أي من خلال إعلاء مسؤوليته الخاصة هو أيضًا .فالمسؤولية ليست إجبارًا للآخر من أجل اختزاله داخل الذات، وإنّما هي كيفية من كيفيات انبثاق كل ذات يقظة في عالم العيش، الذي لا يستقل عن الحاضر الممتد بوصفه مساوقًا ليقظة الوعي والممارسة الفعلية والممكنة، فهذا العالم هو في استحضار بالنسبة إلى الذوات التي تعيش فيه متيقظة، هو دائمًا حاضر سلفًا وموجود سلفًا، وهو الأرضية والحقل الشامل للممارسة الفعلية والممكنة .فأن نعيش حسب "هوسرل" أن نعيش في يقين من العالم، هو أن نكون واعين دائمًا وفعليًّا بالعالم وبأنفسنا بصفتنا نعيش في العالم، أن نعيش يقين وجود العالم، أن ننجزه بالفعل. ومن ثمة فهناك كيفيتان للعيش: الكيفية الأولى هي العيش المباشر في العلم إزاء موضوعات معطاة في كل مرة وذلك في استمرارية عادية غير منقطعة، في وحدة تأليفية

تخترق كل الأفعال، أما الكيفية الثانية فهي كيفية عيش غير مباشرة تعتمد تغيير الوعي الموضوعاتي بالعالم بكسر الحياة المباشرة العادية، واهتمامنا يتوجه إلى التغيير الذاتي لكيفيات العطاء والظهور والصلاحية المتضمنة فيها. ذلك التغيير الذي ينجز بجريانه الدائم وبربطه التأليفي الذي لا ينقطع خلال انسياب الوعي الموحد بالوجود البسيط للعالم.[1]

الكيفية الثانية تعبير عن موقف انعكاسي متواصل متجه نحو كيفية العطاء الذاتية التي يسمح إنجازها بظهور الموضوعات لنا في عالم العيش، وللتمكن من توجيه الانتباه إلى كيفية العطاء يجب التوقف عن إنجاز الاعتقاد في وجود الموضوعات والعالم، والتحول نحو الملاحظة التي يغدو من خلالها الفينومولوجي غير مهتم أو مشارك، وهذا هو حال الإيبوخى الذي يميز الموقف الفلسفي عن الطبيعي، فبفضل هذا الموقف يتم بلوغ تجول كامل في موقف الحياة بأسرها، أي بلوغ كيفية جديدة تمامًا للحياة، يتحرر فيها نظر المتفلسف من قيد العطاء المسبق للعالم، وينفتح من خلال ذلك على نوع جديد من التجربة والتفكير والتنظير يكون فيه فوق وجوده الطبيعي وفوق العالم الطبيعي دون أن يفقد شيئًا من معناه وحقائقه الموضوعية.[2]

ربما يغدو التفلسف في تأويلنا ، هو كيفية من كيفيات استعادة الحاضر التي تسمح ببلوغ طريقة جديدة ومغايرة تمامًا لفن العيش، أي بلوغ طريقة مبتكرة منفتحة على نوع جديد من التجربة والتفكير. الكيفية المغايرة لفن العيش هي ما يميز المتفلسف دائمًا (وليس المتفلسف

(1) ـ ادموند هوسرل : **أزمة العلوم الأوروبية والفونومينولوجيا الترنسدنتالية**، مرجع سابق، ص233.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 241.

هنا بالضرورة هو المنشغل بتاريخ الأفكار والمفاهيم الفلسفية)، ولكنه أيضًا من يعيش فن الحياة، من يبتكر لنفسه داخل الحياة المشتركة صيغة مغايرة تتجاوز أفق الحياة العادية التي ترهن السلوك البشري بنمطية رتيبة، يعجز من خلالها الكائن البشري على الفعل الابتكاري الذي يجدد به حياته الخاصة. فالعجز أساس الحياة البئيسة، أمّا الفعل الابتكاري فهو أساس الغبطة، الناتجة عن الاستمتاع بلحظة التحكم في الفعل وتوجيهه. فالعجز يولد الحرمان الذي يحول دون استمتاع الفرد بذاته ومن ثمة فهو رديف الشقاء ونقيض السعادة، بينما يولد الفعل انتشاء الرغبة بلحظة الإنجاز، ومن ثمة فهو رديف السعادة.

يدعونا التفلسف إلى التمرن على الفعل لا بما هو إنجاز فحسب، بل بما هو تجربة روحية أيضًا، بما هو نشدان للحكمة، يحدد بيير هادو "التمرين الروحي بوصفه ممارسة إرادية، شخصية، هدفها تغيير الفرد، وتغيير الذات [1] "كما يرى بأنّ كيفية العيش على نحو فلسفي، هي بكل بساطة تصرف يتخذه الفيلسوف في حياته اليومية.[2] وتلك كانت طريقة الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين وغيرهم ممن كانوا يهتمون أساسًا بالكيفية التي تمنح معنى الحياة وقيمتها، تكتسب تجربة العيش في العالم قيمة روحية، مادامت هي تمرينًا على العطاء بكيفية مختلفة تعلي من شأن سعادة الفرد، ومن شأن الاستمتاع والغبطة واللذة، بما يضمن حياة قادرة على تحمل مأساة الوجود، وعلى تحقيق متعة الحياة أيضًا. إذن: لكي أعيش وفق كيفية خاصة فلا بد أن أغدو علة تأسيسية.

(1) - pierre hadot**: la philosophie comme manière de vivre**. ed albinmichel. S.A. 2001. P145

(2) - Ibid, P 159.

إنّ أهم تغيير أساس أجريه على ذاتي هو تغيير يمس رؤيتي للعالم المعطى بكيفية مباشرة والتي تجعل تجربتي الروحية الخاصة متحررة من أحكامه الجارية، ليس الإنسان علة تأسيسية إلا لكونه يبدع مسارات جديدة مغايرة للحياة، ولكونه يعيش على نحو مخالف للوجود (المعطى).

الإنسان إمّا معلول أو علة، فهو معلول حينما يكون وجوده كوجود معطى كمّا من غير كيف، فكينونته هي أيضًا متفردة بما أنّها جسم مستقل، ولكنه لا يشكل إلاّ كثرة مع الأجسام الأخرى، قد يحوز وعيًا لكن ليس هو الوعي اليقظ، وإنّما الشعور المنفعل الذي يجعله منقادًا للانفعالات والأهواء أي عاجزًا عن الامتثال للعقل، وهذا النوع من الانفعالات هو ما يسميه **سبينوزا** بالعبودية، والعجز عن ابتكار كيفية تتمثل الوعي اليقظ أي تختبر كفايتها في استخدام العقل والجرأة على معرفة الكينونة وعلى تصريف الكينونة بما هي فعل، هي ما يسميه **كانط** قصورًا، يجعل الإنسان معلولاً للضرورة التي تقتضيها الطبيعة أو تقتضيها العادات والتقاليد أو الثقافة السائدة، فينخرط الكائن انخراطًا لا واعيًا في اجترار الحياة البئيسة، وفي إعادة إنتاج قيم تبخس الكرامة الإنسانية، فيمارس الاستبداد أو يمارس عليه الاستبداد والقهر الاجتماعي، فما ينفك الإنسان المعلول يتعلق بأساليب الماضي مجددًا قيمها الاستعبادية ويضفي عليها قداسة مستمدة من الأعراف أو من الدين أو من اللغة أو من العرق الذي ينتمي إليه رافضًا بالتالي أي انفتاح على آخرية الغير التي يراها مقوضة لوجوده الغفل. ومن ثمة فليس للإنسان المعلول كيفية تصير العيش فنًّا قادرًا على منح جسده لحظة الحاضر الصائر الذي يضفي القيمة لكينونته.

أما الإنسان العلة، فهو الذي يكون وجوده على نحو الكيف، ووجوده على نحو الكيف مشروط بوعي يقظ يحول جسمه المستقل إلى جسد. فالجسم مدار الكم، أما الجسد فهو مدار الكيف، فلا يغدو الجسد جسدًا إلا إذا صار ممتلكًا لكيفية يصوغ من خلالها جسده على نحو خاص، وذلك باختبار قدرته على استعمال العقل، فيعيش وفق مقتضى العقل، لا يعني هذا أنّه منزه عن الأفعال وعن الخضوع لسلطة اللاوعي، فذلك مما لا يقدر أي إنسان على ادعائه، وإنّما يعني ما يستطيعه وما يقدر عليه في خضم عالم محفوف بالمخاطر والإكراهات، ومن ثمة فالإنسان العلة هو الإنسان الذي يركز على الفعل ويمنحه قيمة الحدث التأسيسي. وليس الإنسان علة تأسيسية إلا لكونه يختبر الإمكانيات التي تنتج كيفيات مبتكرة للعيش. فالإنسان العلة قادر على قلب القيم، خاصة القيم الممجدة للفرد والتي تمنحه الحق في استعادة وجوده الخاص، أي الحق في الوجود الحر الذي يجعله بمنأى عن التنميط الثقافي والأخلاقي الذي يحول دون تملك الكينونة لكيفية العيش الخاصة التي تنخرط من خلالها في حل وضعيتها الإشكالية داخل المجتمع من غير إملاءات أو وسائط (خاصة تلك الإملاءات المسماة بالفتاوى، والتي يصدرها أشخاص لا يكتفون بالإرشاد فيما هو داخل المجال الخاص للعقيدة أو العبادة، وإنّما يقتحمون المجال الحميمي للذات ويذهبون بعيدًا في فرض شكل معين لسلوك ينافي الحياة والزمان والتاريخ والإنسان).

إذن فالطريق نحو عالم معيش جديد، يغدو عالمًا لفن العيش، يقتضي نحت هذا المسار نحو إنسان العلة التأسيسة. فابتكار الوجود، ينبني على قدرة كل ذات على العطاء وفق إمكانياتها الخاصة في المساهمة في تأسيس أفق جديد.

المحاضرة الخامسة : الإنسان وأزمة التعبير

مقدمة

إن ما طرحته الفلسفات الأولى من قضايا وموضوعات تتعلق بفلسفة التواصل، لم يرتق إلى مصف الفلسفات المعاصرة في طرحها لمشكلة التعبير كخاصية إنسانية فريدة من نوعها، حيث انطلقت الدراسات والبحوث في أربعينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد كان للرياضيات والفيزياء الفضل الكبير في مساهمتها الفعالة في مجال بلورة نظرية التواصل . والظاهر من خلال ذلك هو التمكن من الوصول إلى تحديد موضوعها، لكن بعد محاولات عديدة . إذ شكَّل التواصل اللساني فرعا من فروع نظرية التواصل هذه .

1 ـ المعرفة التداولية والتنوع الثقافي

لقد انطلقت الفلسفة الوضعية المنطقية في حكمها على دلالة جملة معينة من خلال معيار الصدق و الكذب، وهذا ما جعل بالضرورة المعنى في العبارات اللغوية يؤطر على منوال الصيغ الخبرية والإنشائية، إذ أن صدقها و كذبها مستمد من مدى مطابقتها للواقع ، وهو ما أدى بالضرورة إلى ظهور التداولية . حيث انصرفت الأنظار صوب الاهتمام بفكرة أفعال الكلام أو أفعال اللغة . لأن الهدف الأسمى من الاستعمال اللغوي هو ليس إبراز منطوق لغوي فحسب ، بل يتعدى الأمر إلى أكثر من ذلك حيث ينصب حول انجاز حدث اجتماعي،

مجاله يتعدى حدود اللغة الجامدة بمفرداتها وإشاراتها، إلى ابتكار فعل اجتماعي تواصلي، يساهم بحد كبير في تنظيم حياة الجماعة . وهذا ما يوحي لنا بتلك النقلة النوعية التي حدثت في مجال فلسفة المعنى .إن تحول فلسفة التواصل من مجال الحكم بالصدق والكذب إلى مجال القصد وتبادل المعلومات بواسطة آلية اللغة، هو ما دفع بالضرورة إلى ظهور التداولية ، أو ما يعرف في فلسفة اللغة باللسانيات التداولية، وساهمت في ذلك بانجاز لغة على مستوى الواقع كوسيلة للتعبير والتواصل . وهو ما طرح إشكالية العلاقة بين المعنى Meaning والفعل Action ، وأصبح من خلال ذلك معنى الكلمة أو العبارة يتحدد من خلال الأفعال التي تقف خلف الكلمة أو العبارة ، أما الكلمات الدالة على الأمر والنهي والاستفهام، فهي تتطلب قيام المتلقي بممارسة هذه الأفعال . لأن الفعل اللغوي يصحبه فعل اجتماعي أو ثقافي .

إن مفهوم الفعل الكلامي أصبح في نظر بعض الفلاسفة اللغويين نواة مركزية في الكثير من الأعمال التداولية، حيث أن كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي وإنجازي تأثيري، وفضلا عن ذلك يعد نشاطا ماديا يريد تحقيق نشاطات في الواقع، ويأخذ الصبغة الاجتماعية والثقافية أو يصبح مؤسساتي بالدرجة الأولى .

2 ـ أقسام الفعل الكلامي :

لقد قسم أوستن Austin[1] الفعل الكلامي إلى ثلاثة أقسام :

أ ـ الفعل التعبيري : وهو إنشاء تعبير لغوي ذي معنى، والذي يعتبر فعل التلفظ الأساس، فإذا كنت تعاني من صعوبة في تكوين الأصوات والكلمات لإيجاد لفظ مفيد في لغة ما، لكونها لغة أجنبية، أو لأنك معقود اللسان، فمن المرجح أن لا يكون بمقدورك إنشاء فعل تعبيري، يمكن أن تتواصل به مع الغير.

ب ـ الفعل الوظيفي : حيث لا تقوم عادة بإنشاء ألفاظ صحيحة البنية دون غاية، فنحن نصوغ لفظا ليؤدي وظيفة نريد إتمامها، فالفعل الوظيفي ينجز عبر قوة اللفظ التواصلية.

ج ـ الفعل التأثيري : نحن لا ننشئ لفظ ذا وظيفة معينة دون أن نقصد أن يكون له تأثير معين، فالمستمع سيتعرف على التأثير، الذي يقصده المتكلم لتعليل أمر ما.[2] لكن عندما نتمعن في القوة الإنجازية للفعل، ميّز أوسن بين خمسة أنواع للأفعال الكلامية، وقد قدمها باعتبارها انجازية وقابلة للنقاش، لكن بصفة مؤقتة، وتتمثل فيما يلي :

(1) - **جون لانشو أوستن John Lannghaw Austin** منطقي ولساني بريطاني ولد سنة 1911 وتوفي سنة 1960، من مؤلفاته كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟.

(2) - جورج يول : **التداولية؟** ، ترجمة: قصي العتابي، دار الأمان، الربط ، المغرب ، ط1، 2010، ص ص 82 - 83 .

1 ـ الأفعال الحكمية (الإقرارية) : وتقوم على الإعلان عن حكم، تتعلق بقيمة أو حدث، مثل الوعد والوصف وغيرها.

2 ـ الأفعال التمرسية (الإنفاذيات) : وقوم على إصدار قرار لصالح شخص آخر، أو صد سلسلة أفعال، مثل أمر ، قاد، دافع عن ترجى ....

3 ـ أفعال التكليف (الوعديات): ويلزم فيها المتكلم بسلسلة أفعال، محددة، مثل وعد ، تمنى التزم بعقد ....

4 ـ الأفعال العرضية (التعبيرية): وتستعمل لعرض مفاهيم، وبسط موضوع، وتوضيح استعمال كلمات، أو ضبط مراجع، مثل أكد، أنكر ، أجاب .....

5 ـ أفعال السلوكيات (الإخباريات) : ويتعلق الأمر برد فعل تجاه سلوك الآخرين، وتجاه الأحداث المرتبطة بهم، فيكون تعبيره تجاه السلوك، مثل الاعتذار، الشكر، التهنئة.....[1]

3 ـ حقول التداولية :

الحقل الأول : وهو حقل النشأة التداولية التي تتعلق ببداية فلسفة التعبير، حيث يرتبط هذا الحقل بأفكار تشارلز مورس عن التداولية التي كان قد قدمها كمنهج في جعل الأفكار واضحة، حيث يقر في موقفه هذا أن مشكلة المعنى قديمة في الفلسفات التقليدية، معتبرا

(1) ـ فرانسواز أرمينكو: **المقاربة التداولية**، ترجمة : سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، ص ص 62 ـ 63 .

إياها على أنها علم يهتم بدراسة العلاقة بين العلامات وبين مستعمليها أو مفسريها سواء كان متكلم أو سامع أو قارئ أو كاتب....إلخ . وتحديد ما يترتب عن هذه العلامات من حيث :

أ ـ البعد الدلالي الذي يتضمن علاقة العلامات بالبعد الدلالي المعبر عنها .

ب ـ البعد التداولي الذي يتضمن علاقة العلامات بالناطقين بها ، والمتلقي والظواهر .

ج ـ البعد التركيبي الذي يتضمن علاقة العلامات فيما بينها .

الحقل الثاني : وهو حقل موضوع التداولية ووظيفتها، إذ أن هذا المبحث يتعلق بلسانيات القرن العشرين، التي ساوت بين لسانيات اللغة ولسانيات الكلام . حيث تتفق على أن التداولية تهتم بجميع شروط الخطاب، والميزة الأساسية هي أنها تعتمد أسلوبا في فهمه وإدراكه بكيفية استخدام اللغة ، وبيان الأشكال اللسانية التي يتحدد معناها إلا بالاستعمال والفهم والشرح، حيث يشمل فعل التداولية مل يلي :

1 ـ البحوث اللسانية والمنطقية التي قدمت في دراسة استعمال اللغة ومطابقة التعبيرات الرمزية للسياق الوصفي الفعلي، والعلاقات بين المتخاطبين .

2 ـ دراسة استعمال اللغة في الخطاب والآثار التي تثبت ذلك .

3 ـ دراسة اللغة باعتبارها ظاهرة تواصلية، اجتماعية خطابية حجاجية .[1]

(1) ـ مسعود صحراوي: **التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية، في التراث اللساني العربي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت ، لبنان 2005، ص ص 20 ـ 21 .

4 ـ شروط تداول المصطلحات :

1 ـ الضرورة الثقافية : وهي ضرورة تربط بين المصطلح اللغوي ودلالته الثقافية والاجتماعية .

2 ـ الحاجة الإنسانية للتواصل : حيث أن التواصل اللساني يتم عبر ألفاظ و أفكار .

3 ـ اختيار الكلمات : والمقصود منها اختيار عبارات لها قدرتها الخاصة في التعبير على شكل قضايا ذات أهمية .

4 ـ التمثيل الخطابي للثقافة : إذ أن الرموز الثقافية لا تنفصل عن الخطابات، حيث تصاغ لغويا .

5 ـ أزمة التعبير و المذاهب الفلسفية المعاصرة :

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؟

أ ـ الفلسفة الوجودية ونظرتها إلى الأزمة

عندما نتحدث عن أزمة الإنسان يتبدى لنا مفهوم ظهر هو الآخر- تلك المشكلة وإعطاءها أبعادا أخرى، إنه مفهوم الاغتراب .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،[1] إلا أن كل هذه الجهود لم تبرهن على مستوى الواقع إلا على نتيجة واحدة أن ـ الإنسان هو الحاضر الغائب ـ وقبل أن يشرف القرن العشرين على نهايته تم إعلان موت الإنسان، هذا القول الذي فسره بعض المفكرين، أن موت الإنسان ليس مجرد تعبير عن أيديولوجية تحرص على دقة الخطاب العلمي وإنما هو تعبير أيديولوجي عن نزوع الإنسان المعاصر نحو التخلي عن النشاط الفعلي في مجتمع تكنوقراطي أصبح فيه كل شيء جاهز ومخطط له مسبقا .وكان من الطبيعي أن يتبع موت الإنسان، موت التاريخ .. وتوقف الجدل وإعلان موت الفلسفة .. وهكذا بدأ القرن الواحد والعشرون خطابا للنهايات[2].

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

(1) ـ هاني يحي نصري: **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1،بيروت، لبنان، 2002، ص 289.

(2) ـ فؤاد كامل: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل ، ط1، بيروت، لبنان، 1993، ص 220.

كثيرة أهمها النزعة الإنسانية 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 صنوفه ربما في حياة كل فرد يسير على قدمين وأصبح سلوك الإنسان الفرد في يومه الواحد يفصح عن هذه الحقيقة.

6 ـ 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 كون، العقل هو حرية الإنسان 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 « ولهذا فإن العبودية والسجن هما أقسى عقوبة تنزل بالإنسان، أقسى من الموت، أنها عقوبة تمس إنسانيته، الحر إذن من ليس عبدا أو سجينا، الحر هو الإنسان المتمتع بإنسانيته».[1] وهذا أمر واضح وبديهي،- أمر وعته الإنسانية منذ فجر تاريخها؛ إذ كانت العبودية، كما تجلت في عبودية الرق (وهي انعدام الحرية

(1) - رجب بودبوس: **تبسيط الفلسفة**، الدار الجماهيرية، ط1، ليبيا، ص 143.

بالكامل)، تعني تحوّل الكائن الإنساني إلى(شيء) يُباع ويُشترى كما تباع وتشترى الأشياء. لهذا السبب، 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[1].)

ويمكننا أن نستحضر الإجابة الكانطية لسؤال :ما التنوير؟ تلك الإجابة التي توثق الصلة بين ذلك 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 .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 - على نحو من الأنحاء- .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 ـ من حيث هو كائن متفرد ـ من عالم القطيع الذي كثيرا ما يتجلى في جماهير التقليد المبرمجة على امتثال ما تقوله الرموز الجماهيرية المقدسة . وقديماً وصف

(1) - رجب بودبوس: **تبسيط الفلسفة**، مرجع سابق ، ص 144.

الفيلسوف اليوناني :هراقليطس، الجماهير بأشد الأوصاف احتقارا، لأنهم ـ كما في وصفهم ـ 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[1].

في ختام هذه المحاضرة نستطيع القول أنه 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) ـ جديدي محمد: **الفلسفة الإغريقية**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، 158.

المحاضرة السادسة : الإنسان وأزمة الحكم

مقدمة

إن ما يؤرق الإنسان في الوقت الراهن، وانشغاله بالواقع السياسي هو مشكلة الحكم، لأن الإنسان كائن اجتماعي ومدني بطبيعته، فهو لا يمكن أن يمارس الحكم إلا ضمن الجماعة التي يعيش ضمنها . لكن ما يجدر بنا قوله عند تعرضنا لموضوع العلاقة بين الإنسان ومشكلة الحكم، لا يمكن أن نتطرق إليها كنظام سياسي يلزم السلوك الإنساني ، بل لابد من وضع مقاربة لمسألة الحكم ليس باعتبارها كاهتمام من بين اهتمامات المنظرين والمهتمين بحقل الفلسفة السياسية والاجتماعية ، من فلاسفة السياسة والنظم والدساتير . بل يتحتم علينا وضع مقاربة على اعتبار أن الإنسان هو الإنسان الواقعي الذي يجب أن يتمتع بكامل حقوقه وواجباته التي تفرضها مقتضيات المواطنة، حتى يكون مواطنا صالحا من جهة أو حاكما رشيدا من جهة أخرى . منه تبدأ الحكامة والمواطنية ، وإليه يعود نتاجها من قبل الآخرين، حتى يكون الحاكم ديمقراطيا، تم اختياره بإرادة الأفراد الحرة، وهو ما ينعكس على الآخرين بالنفع .

1 ـ حاجة الإنسان إلى المجتمع

لئن كان الإنسان يشترك مع الحيوان في الغرائز والحاجات الطبيعية فإنه ينفرد عنه بكونه قادرا (أو مرغما في بعض الأحيان) على ضبط هذه الغرائز وتوجيهها بما يتوافق مع

أعراف وتقاليد المجتمع الذي يعيش فيه، فالإنسان يولد وينمو ويتفاعل وينضبط داخل نسق مجتمعي ذي قيم وقوانين ينبغي احترامها والتقيد بها. يقول (هوبز) في كتابه الشهير اللفيثان "le laviathan" (1651) أن المجتمع الطبيعي هو مجتمع تسوده الفوضى والصراعات، بالتالي فالإنسان كان ذئبا لأخيه الإنسان، ورغبة من الأفراد للخروج من هذه الحالة، إبقاء على أنفسهم وحفاظا على مصالحهم وجدوا أن السبيل إلى ذلك هو الاتفاق فيما بينهم. "

فبغض النظر عن نظرة هوبز السلبية لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان فإنه يشير إلى أن استمرار الوجود الإنساني رهين بالاتفاق والتعاون بين بني البشر، فانتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع ضرورة حتمية لضمان استمرار وجوده، ولذلك يرى "نوربت إلياس" أنه لا يمكن الفصل بين الفرد والمجتمع، فلا يوجد مجتمع بدون أفراد، والفرد لا يساوي شيئا بدون المجتمع، فهما وجهان لعملة واحدة، وقد نقد في ذلك الموقف الذي يحاول خلق تمايز بينهما، واستبدله بأطروحة تدافع عن فكرة مضمونها أن العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع هي علاقة تفاعل وتأثير متبادل، حيث يمكن القول أنهما وجهان لعملة واحدة، فالمجتمع يمارس مفعوله في تكوين شخصية الفرد الذي من شأنه أن يكون فاعلا اجتماعيا وليس مجرد مفعول به في المجتمع.

وقد انتبه **ابن خلدون** إلى هذه القضية حيث يقول في مقدمته :« إنّك تسمع في كتب الحكماء قولهم: "إنّ الإنسان مدنيّ الطبع"، يذكرونه في إثبات النّبوّات وغيرها، والنسبة فيه إلى المَدِينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشريّ، ومعنى هذا القول: أنّه لا تمكّن حياةَ المنفرد من البشر، ولا يتمّ وجودُه إلّا مع أبناء جنسه، وذلك لما هو عليه من العجز عن

استكمال وجوده وحياته، فهو محْتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه، وتلك المعاونةُ لا بدّ فيها من المفاوضة أوّلا، ثمّ المشاركة وما بعدها، وربّما تفضي المعاملةُ عند اتّحاد الأغْراض إلى المنازعةِ والمشاجرةِ، فتنشأ المُنافَرة والمُؤَالَفة، والصَّداقة والعداوة، وتؤول إلى الحرب والسِّلم بين الأمم والقبائل، وليس ذلك على أيّ وجه اتّفق، كما بين الهَمَل من الحيوانات، بل البشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر كما تقدّم، جعل ذلك منتظما فيهم، ويسَّرهم لإيقاعه على وجوه سياسيّة وقوانينَ حكميّة، ينكِّبُون فيها عن المفاسد إلى المصالح، وعن القبيح إلى الحسن بعد أن يميّزوا القبائحَ والمفسدةَ بما ينشأ عن فعل ذلك عن تجربة صحيحة، وعوائد معروفة بينهم، فيفارقون الهمَل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبعدها عن المفاسد.

هذِه المعَاني التي يحصل بها ذلك لا تبعُد عن الحسّ كلَّ البعد، ولا يتعمّق فيها الناظر، بل كلّها تُدرَك بالتجربة وبها يستفاد، لأَنّها معان جزئيّة تتعلّق بالمحْسُوسات، وصدقُها وكذبُها يظهر قريبا في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك، ويستفيد كلّ واحد من البشر القَدْرَ الّذي يُسِّرَ له منها، مقْتنصا له بالتّجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتّى يتعيّن له ما يجب، وينبغي فعْلاً وترْكاً، وتحصل بملابسته الملَكة في معاملة أبناء جنسه».[1]

لقد قام **ابن خلدون** بتحليل مقولة أرسطو، التي وردت في هذا النص القيّم (إنّ الإنسان مدنيّ الطبع) وهذا يدل دلالة واضحة أن طبيعة الإنسان لا يمكن أن تكتمل إلا من

(1) - ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، ط1، 2005، ص 154.

خلال انتمائه للمجتمع، وقد اعتبر أرسطو أن الإنسان هو حيوان سياسي ومدني بطبعه أي قدره أن يعيش داخل المجتمع، فالإنسان بدون انتماء سياسي إما أنه كائن لم يصل بعد إلى مرتبة الإنسان، أو كائن يسمو على الإنسان. فقد عمل **أرسطو** على وضع مقارنة بين التجمعات الإنسانية والتجمعات الحيوانية من جهة أخرى، وقال على أن التجمعات الإنسانية أرقى وأسمى من التجمعات الحيوانية وما يجعلها كذلك هو تميز الإنسان باللغة إذ من خلالها يعمل على تشريع القوانين التي تؤسس الدولة والمجتمع.

وهنا تتبدى أهمية الاحترام كقيمة مجتمعية ترقى بالإنسان عن مرتبة الحيوان، فالإنسان الذي يستمد بقاءه ووجوده من المجتمع الذي يعيش فيه مطالب باحترام غيره ممن يشاركونه هذا المجتمع.

2 ـ جدل السياسة والسلطة

تعتبر السياسة بكونها فن إدارة وتدبير مسار الكل الاجتماعي، وبكونها رهانا اجتماعيا كليا حول حيازة الخيرات والرموز، ومدار هذا الصراع في الآن نفسه، مع العلم أن الصراع حول السلطة هو في نفس الوقت صراع حول حيازة الخيرات والرموز، وهذا ما يعطي نوعا من الحظوة والأولوية للمجال السياسي، باعتباره مفتاحا، وهو ما يسبغ عليه طابع الصراع والحرب، لذلك يفترض أن تكون الاستعارة الحربية في السياسة هي استعارة عضوية وليست طارئة.[1] فجوهر السياسة بهذا المعنى يكمن في التصارع من أجل حيازة السلطة، والاحتفاظ بها وإدارتها في توجيه الاختيارات، التي يتعين أن يسير فيها المجتمع

(1) ـ محمد سبيلا : **للسياسة بالسياسة- في التشريح السياسي**، إفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء ، ص 19.

وفق إرادة من تمثلهم هذه السلطة، وكذا استعمالها في توزيع الثروات والخيرات المادية والمعنوية، حسب هذه الاختيارات.[1] فالسياسة تتحدد باعتبارها مفتاحا للقطاعات الأخرى، بها تتفاعل وتنمو وتزدهر، حيث تكتسب قيمتها من كونها:

ـ أولا تعبيرا عن الصراع الاجتماعي، وبلورة للقوى والفئات المنتصرة أو السائدة فيه،

ـ ثانيا من كونها تعبير عن الإرادة البشرية في صورتها الشائعة،

ـ ثالثا في كونها تعد بامتياز مجال ممارسة صناعة التاريخ، دون أن يعني ذلك غياب هذه السمة من القطاعات الأخرى.

إن الواقع التاريخي أضفى على السياسة امتياز تمثل في إحالة نمط إنتاج التاريخ، على السياسة والمجال السياسي، وهذا ما يقودنا عند تحليل بنية القطاع السياسي في كل مجتمع، وتشريح قوانينه الناظمة، والقوى الفاعلة فيه أو المتحكمة فيه، والقيم أو الإيديولوجيات السائدة فيه، تعد كفيلة بإعطائنا فكرة وافية عن نمط إنتاج التاريخ في هذا المجتمع.[2] لذلك لابد من انتقاد التصور الاختزالي الذي تشكله العلوم السياسية عن السياسة، لذلك يقول محمد سبيلا في هذا الصدد: « كم هي مختزلة جدا ومفقرة جدا صورة السياسة في العلوم السياسية، فهي تكاد تقتصر بالأساس على دراسة المؤسسات والنظم السياسية، والقوانين المنظمة للفعل السياسي، متهاملة قرارات شاسعة مطمورة، لكنها تفعل من تحت، ومن خلف

(1) ـ محمد سبيلا : **للسياسة بالسياسة- في التشريح السياسي** ، مرجع سابق، ص 57.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 56.

في تشكيل الفعل السياسي.»[1] كما أن كشف وتعرية هذه المناطق وإجلائها سيسهم في فهم أكثر شمولا للسياسة، مادامت هذه هي الحدث الاجتماعي الكلي، أو ما يشكل مفتاح الكل الاجتماعي، وتفسير ذلك هو أن الوعي والشعور مثلما لم يعد يمثل جوهر الحياة النفسية للأفراد والجماعات، فإن المؤسسات والتصورات السياسية لم تعد تشكل جوهر حياة سياسية. وهذا الأمر يقتضي بالضرورة الانفتاح على الطبقات العميقة اللاواعية، التي تسهم في تشكيل الوعي السياسي واغنائه عبر اليوتوبيا، والأسطورة ، ورمزية اللغة والتمثلات والطقوس... وهذا لا يكون إلا ضمن مقاربة شمولية ومركبة انثروبولوجية، وسوسيولوجية، وبنيوية تاريخية في نفس الوقت.

لقد عملت السياسة على توجيه الاقتصاد، ورعاية الثقافة وغيرها من مستويات الوجود الاجتماعي في كل مجتمع، بعد أن تجاوزت فن الإدارة والحكم، وتوجيه القضايا الاجتماعية كافة، وهذا بمثابة استيلاء على المجتمع برمته، وهنا تبرز العلاقة بين السياسة والسلطة. فالسلطة إذن ليست مجرد « قوة ارغامية مسلطة على الدولة من الدولة وأجهزتها المختلفة، على الفرد والمجتمع، بل هي استجابة لطلب صادر عن هذين الأخيرين، فهي بهذا المعنى تعد تلبية لحاجة، أو استجابة لطلب، بحيث أن كلا من الفرد والجماعة يعبر عن الحاجة لكي تمارس عليهما السلطة سيطرتها ونفوذها، ليغدو أساس السلطة تبعا لذلك هو الرغبة في الخضوع، وهو ما يبرر أهمية التحليل النفسي للظاهرة السياسية والسلوك السياسي، من

(1) - محمد سبيلا : **للسياسة بالسياسة- في التشريح السياسي** ، ص 70.

خلال السعي لإبراز الأسس السيكولوجية للسلطة».[1] فمفهوم السلطة يتحدد بإستراتيجيتين احدهما قائمة على الأمل والأخرى قائمة على الخوف، هما إستراتيجيتان قائمتان على عاطفتين هما الأمل والخوف، فكل سلطة ناجحة أو قادرة على الاستمرار، تمزج بمقادير متفاوتة بين هاتين الإستراتيجيتين، فالأولى تقتضي مداعبة خيال المواطن لشده إليها بتقديم وعود مادية ومعنوية، وتصويرها وكأنها وشيكة التحقق .قسط الحلم اليوتوبي هذا بمثابة ترياق أمام مرارة وقسوة الحياة اليومية التي يعيشها المواطن، فالأمل هنا يعد بمثابة بعد انثر وبولوجي صميم للإنسان، حتى يكاد يشكل الدعامة الأولى لكل إستراتيجية ناجحة للسلطة. وكل الحركات والأنظمة الثورية تقوم على دور قشة الأمل في اجتذاب الناس وتحصيل ولائهم، بل إن أي نظام مهما كان واقعيا ومحافظا، مضطر إلى حقن خطابه السياسي، وخطته السياسية بحد أدنى من الأمل. فتقنية الأمل عادة ما تتم تكملتها أو استبدالها بتقنية أخرى هي تقنية الخوف والتهديد، غير أن الأمر يتعدى التقنية إلى تعزيز إستراتيجية السلطة، لان السلطة تستثمر حاجة الإنسان الطبيعية إلى الاحتماء من العدوان، ومن الخطر الخارجي، الأمر الذي يؤدي إلى التصعيد من حجم وحدة الشعور بالتهديدات الخارجية المفترضة لدى مواطنيها، وهو ما يؤول إلى رص الصفوف الداخلية حول اختياراتها، ومشاريعها في مواجهة هذه التهديدات، المزعومة التي تعتبرها بمثابة مهمة وطنية أولى تتضاءل أمامها كل المطالب، وتسخر من اجلها كل الإمكانيات والطاقات.[2] فالنظام

(1) ـ محمد سبيلا : **للسياسة بالسياسة- في التشريح السياسي**، مرجع سابق، ص ص 144 - 145.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 86.

السياسي يبلغ أعلى مستوياته، وأعلى قوته وتماسكه وفاعليته، حينما يستطيع المزج بين إستراتيجية الأمل والترغيب وإستراتيجية التهديد الخارجي والترهيب .

إن المجتمعات الديمقراطية الحقيقية وحدها جديرة بأن تعيش خارج إستراتيجيتي الأمل والخوف، أي على شرعية الأداء، وذلك نتيجة رسوخ التوازنات الداخلية فيها بين المجتمع المدني والدولة، وتوافر آليات امتصاص النقمة والسخط . فالمناخ الديمقراطي يحجب آلية الترهيب والترغيب، تعمل لكن بشكل ايجابي معكوس.[1]

3 ـ التحديث السياسي

يعود مصطلح التحديث السياسي إلى عملية الانتقال من نظم الحكم التقليدي إلى نظم الحكم العصري، حيث يفترض التحديث السياسي عقلنة السلطة وتجاوز عدد كبير من السلطات السياسية التقليدية والدينية والعرفية، لمصلحة سلطة سياسية وطنية علمانية واحدة، بحيث يصبح مصدر الحكم إنسانيا تعاقديا لا طبيعيا ولا إلهيا. كما يفترض التحديث السياسي الرهان على السيادة الوطنية، لمواجهة مختلف التوترات الخارجية والداخلية. كما يفترض أيضا التمييز بين الوظائف السياسية الجديدة، وتطوير بنى متخصصة لتنفيذ هذه الوظائف، وهو ما يصعب تحقيقه دون وجود هرمية إدارية أكثر تفصيلا وتعقيدا وتنظيما، يجري توزيع المراكز والمسؤوليات فيها بناء على معيار الكفاءة وحسن الأداء.

(1) ـ محمد سبيلا : **للسياسة بالسياسة. في التشريح السياسي**، مرجع سابق ، ص 88.

كما يفترض التحديث السياسي أيضا المشاركة المتزايدة في السياسة من قبل فئات اجتماعية متنوعة. ورغم أن المشاركة الموسعة لا تفضي دوما إلى تعزيز السيادة وسيطرة الأمة على الحكم، كما هو الشأن في الدول الديمقراطية، وأنها على العكس من ذلك قد تسهم في إحكام قبضة السلطة على الشعب، كما هو الأمر في الدول الكليانية، إلا أن المواطن في كافة الدول الحديثة يصبحون معنيين مباشرة بشؤون الحكم متأثرين مباشرة به. وبالتالي فإن السلطة العقلانية التفصيلية على المستوى المؤسساتي والإداري، والمشاركة الجماهيرية هي ما يميز الدولة الحديثة على الدولة التقليدية، مع تركيز خاص من طرف هنتنغتون على أهمية المشاركة الجماهيرية، كمصدر أساسي للتحديث السياسي، حيث يقول في هذا الصدد: « إن أهم أوجه السياسة هو مشاركة فئات اجتماعية في السياسة، فوق مستوى القرية أو المدينة... وتطوير مؤسسات سياسية جديدة كالأحزاب السياسية لتنظيم هذه المشاركة».[1]

لقد ذكر هنتنغتون أن ماركس حينما أوضح أن التصنيع ينتج الوعي الطبقي عند طبقة البورجوازية أولا، ثم يليه الوعي عند طبقة البروليتاريا، فإنه يكون قد ركز على وجه ثانوي وواحد فقط من ظاهرة أكثر شمولية، ذلك أن التصنيع ماهو إلا مظهر من مظاهر العصرنة. وبهذا المنطق فإن التحديث لا يستحث الوعي الطبقي فقط، بل ووعي الفئات الجديدة من جميع المشارب، في القبيلة والإقليم والعشيرة والدين والجماعة، كما في الطبقة على صعيدي العمل والاتحاد. ومنه فإن التحديث يعني أن جميع الفئات القديمة والجديدة

(1) ـ صامويل هنتنغتون: **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة: سمية فلو عبود، دار الساقي، ط1، لبنان، 1993، ص 48.

معا، التقليدية والعصرية على حد سواء، يتزايد إدراكها لذواتها كفئات ولمصالحها ومطالبها في علاقاتها مع الفئات الأخرى.

إن الولاء للقبيلة يغدو في الكثير من حالاته استجابة للتحديث، وهو ما يثير قدرا غير يسير من الغرابة والشعور بالمفارقة، غير أن هذا الشعور سرعان ما يتبدد أمام مفهوم هنتنغتون المرن والتاريخي للحداثة، يقول في ذلك: « إن نمو الوعي لدى الجماعة له تأثيرات موحدة ومفسخة، في الوقت نفسه على النظام الاجتماعي. لو يتعلم القرويون أن يحولوا هويتهم الأولى من القرية إلى القبيلة، تضم عدة قرى، لو يكف العمال الزراعيون عن التطابق فقط مع رفاقهم العمال في المزرعة ويتطابقون، عوضا عن ذلك مع العمال الزراعيين عامة، ومع تنظيم عام للعمال الزراعيين، لو يوسع الرهبان البوذيون نطاق ولائهم من المعبد والدير المحليين، إلى حركة بوذية قومية... كل تطور من هذه التطورات سيكون توسيعا للولاء، وهو بهذا المعنى مساهمة مفترضة في العصرنة السياسية».[1] لقد بات التحديث في السياسة أولى من السياسة المجردة وسابق عليها، يتمفصل فيها السياسي عن الديني، ويستقل المجال السياسي كمجال اختيارات ومجال مصالح فردية وفئوية واضحة، يبرز الانتقال من الشرعية التقليدية القائمة على الحقوق المستمدة من الماضي والتراث، ومن الدين إلى الشرعية العصرية أو المؤسسية القائمة على الحقوق المكتسبة من الحاضر، والواقع القائم، ومن الشعب، وهي العمود الفقري لكل حداثة سياسية. غير أن الانتقال من الشرعية التقليدية إلى الشرعية الحديثة المؤسسية، ليس مجرد إجراء سياسي، أو

(1) ـ صامويل هنتنغتون: **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، مرجع سابق، ص ص 50 ـ 52.

قرار إداري بل هو تحول ثقافي كامل، لأن الحداثة السياسية كما تتجلى في تحول المشروعية، تتضمن ثقافة كاملة هي الثقافة السياسية الحديثة، التي تكاد تدمجها المنظومة الديمقراطية.

4 ـ السلطة ـ الاستطاعة والنفوذ -

تعد السياسة أحد تجليات فلسفة الفعل، لذلك كانت السلطة هي الجانب التطبيقي للسياسة، فهي التي تصنع مجالات التأثير والتأثر والفعل والانفعال، في حيزها المدني والطبيعي، فالسلطة إذن شدة وحدة وسطوة وغلبة ويد طولى، تشتمل على كل شيء أو تبتلعه، لان لها دلالة الفصاحة والحجة والقدرة والفاعلية، لذلك نجد هناك تغييبا لحقيقتها في مجال السياسة الراهنة. قد تبدو لنا السلطة كاستطاعة واقتدار، أو كنفوذ وسيطرة وإلزام. وقد تبدو المفارقة بين الدولة والسلطات . فالسلطة بما أنها قدرة واستطاعة واقتدار، هي ما به نقوى على القيام بالفعل، أما السلطة باعتبارها نفوذ وسيطرة، فهي القدرة القائمة على عدم تكافؤ الأوضاع، أو عدم توازن القوى، التي من شأنها أن تؤدي إلى إلزام أو إرغام فرد أو جماعة للامتثال إلى سلطة القانون. فالسلطة اقتدار واستطاعة ووسع، هي مفهوم مرادف للحرية بالمعنى، الذي يعني أن الحرية استطاعة.[1]

1 ـ عبد العزيز العيادي : **فلسفة الفعل** : مكتبة علاء الدين ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس، 2007، ص 141.

السلطة في المعاجم اللغوية هي الُملك والقدرة. وفي المعاجم الفلسفية، هي مفهوم سياسي اجتماعي اقتصادي، يشير إلى النفوذ المعترف به كليّاً لفرد أو نسق من وجهات النظر، أو لتنظيم، ذلك النفوذ المستمدّ من خصائص معيّنة أو من تقديم خدمات معيّنة. والسلطة أنواع: دينية، شرعية، نفسية، روحية، أبوية، اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، استبدادية، شمولية، ديمقراطية الخ، كما أنّ السلطة عنصر هام من عناصر الدولة، والسلطة العامة كوظيفة اجتماعية، تمارس من قبل جيش، وبوليس، وموظفين، ومحاكم، وأنظمة العقاب والزجر المختلفة. وحسب الماركسية؛ في مجتمع تهيمن فيه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج تكون الدولة دائماً أداة قمع في أيدي الطبقة المستغِلة السائدة، فالسلطة هنا تستخدم لقهر الجماهير المستغَلة، بغض النظر عن شكل وطبيعة الحكم. ويرى لينين أنّ "أشكال سيطرة الدولة قد تكون مختلفة. فرأس المال يظهر سلطته على صورة ما حيث يوجد شكل ما، وعلى صورة أخرى حيث يوجد شكل آخر؛ ولكن من حيث الجوهر، تبقى السلطة في يد رأس المال، فسواء وجد الحق المقيد أو غيره، أو وجدت الجمهورية الديمقراطية، وبالأحرى بمقدار ما تكون هذه الجمهورية ديمقراطية، تظهر سيطرة الرأسمالية هذه بفظاظة أكبر. إنّ إحدى الجمهوريات الأكثر ديمقراطية في العالم هي الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية؛ وليس في العالم مكان تظهر فيه سلطة رأس المال، سلطة قبضت من أصحاب المليارات على المجتمع كله بمثل الفظاظة التي تظهر فيها في أمريكا، فرأس المال، مادام موجوداً، يسيطر على المجتمع كله، وليس من جمهورية ديمقراطية أياً كانت، ليس من حق انتخابي أياً كان، يمكنه أن يغير شيئاً في فحوى الأمر.

إن تطور مفهوم السلطة، وآلية الحكم في الدولة العصرية، وأصبحت تحتاج إلى مجموعة من الصفات، والشروط، كي يعترف بها، ولتمتاز بالشرعية، والديمومة، ولتستطيع البقاء.. ومن أهم هذه الصفات، الرضا والقبول من أبناء المجتمع، والتداول السلمي، والمساواة القانونية والحرية، لتبني دولة لجميع أبنائها .ويعرف أحمد زكي بدوي السلطة "أنها القدرة على التأثير، وهي تأخذ طابعاً شرعياً في إطار الحياة الاجتماعية، والسلطة هي القوة الطبيعية، أو الحق الشرعي في التصرف، أو إصدار الأوامر في مجتمع معين، ويرتبط هذا الشكل من القوة بمركز اجتماعي يقبله أعضاء المجتمع بوصفه شرعياً، ومن ثم يخضعون لتوجيهاته وأوامره وقراراته"[1]

وبيّن فوكو الطبيعة الحيوية ـ السياسية لصيغة الحكم الجديد، أو السلطة؛ مؤكداً أنّ "القوة الحيوية هي أحد أشكال القوة التي تنظم الحياة الاجتماعية من داخلها، عبر اتباعها وتعقبها وتفسيرها واستيعابها وإعادة صياغتها. فالسلطة لا تستطيع بلوغ القيادة الفعالة لمجمل حياة السكان إلاّ حين تصبح وظيفة عضوية حيوية يبادر كل فرد، طوعاً، إلى احتضانها وإعادة تفعيلها. لقد أصبحت الحياة الآن أحد أغراض السلطة كما يقول فوكو. أما الوظيفة الأسمى لهذه السلطة فهي إغناء الحياة أكثر فأكثر، في حين تتركز مهمتها الأولى على إدارة هذه

1-Ahmed Zaki Badawi: A Dictionary of the social sciences English – French – Arabic with an Arabic – English Glossary and a French – English Glossary (Beirut: Librairie du Liban, 1978)

الحياة. وبالتالي فإنّ القوة الحيوية تشير إلى حالة يكون فيها إنتاج نفسها، وإعادة إنتاجها، موضوع الرهان المباشر في عملية السلطة .

حين تصبح السلطة سياسية ـ حيوية بصورة كلية، فإنّ الجسد الاجتماعي كله يغدو متضمناً في آلية السلطة، ومتطوراً بصيغته الافتراضية. وهذه العلاقة تبقى علاقة مفتوحة ونوعية ومؤثرة، وبالتالي يعبر عن السلطة على أنّها رقابة تمتد إلى أعماق السكان، وتخترق كياناتهم على أصعدة الوعي والجسد ـ وعبر العلاقات الاجتماعية بكليتها في الوقت نفسه".[1] ومن المعروف تاريخياً أنّ الصراع الفكري حول أنظمة الحكم والسلطة تركز بين مذهبين أساسيين :

ـ مذهب الحكم المطلق: الذي يرى في الحاكم استمراراً لسلطة الله على الأرض، ويستند في أيديولوجيته إلى العهد القديم من الكتاب المقدس، الذي أسس للنظام الأبوي البطرياركي ووجد في السلطة الشمولية والاستبدادية استمراراً له .

ـ مذهب " العقد الاجتماعي : الذي يفسر نشأة الدولة والسلطة على أساس تعاقد بين الأفراد كجماعة، أو بينهم وبين الحكام... ويمثل ذلك نقلة نوعية باتجاه الحكم الديمقراطي، حكم الشعب الحر، وفي هذا السياق عرفت المجتمعات البشرية السلطة الاستبدادية، والسلطة الشمولية، والسلطة الديمقراطية متعددة الصيغ والأشكال....

(1)ـ مايكل هاردت، وأنطونيو نيغري: **الإمبراطورية ـ إمبراطورية العولمة الجديدة** ، تعريب :فاضل جتكر ، مراجعة رضوان السيد، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض ، العربية السعودية ، 2002، ص ص 53- 54.

السلطة الديمقراطية: أثمر نضال الشعوب الأوربية بناء دول تقوم على القوانين والدساتير وفصل السلطات، مما حد من السلطة البطرياركية والاستبدادية، وأسس للسلطة الديمقراطية ...والوسيلة الأساسية للانتقال من الاستبداد إلى الديمقراطية هي إعمال العقل وعقلنة العلاقات الاجتماعية، والاقتناع بأنّ الحكام ليسوا مقدسين، ولا يملكون أي حق إلهي في حكم الشعوب، والتوصل إلى المبادئ الديمقراطية في الحكم..نستطيع إجمال المبادئ التي حددها المفكرون، لخلق مجتمعات وبنى اجتماعية تكفل مبدأ العدالة والمساواة في الفرص المتاحة لجميع الناس في الأنظمة الديمقراطية، فيما يلي :

ـ بناء نظام سياسي اجتماعي وفق عقد اجتماعي أساسه التراضي بين الحكام والمحكومين ..

ـ فصل السلطات التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، وتنظيم العلاقة بينها وفق أسس وقوانين واضحة، وعدم هيمنة أية سلطة على الأخرى ..

ـ سيادة القانون والمساواة أمامه، والتطوير المستمر للقانون بما ينسجم مع التطور الاجتماعي..

ـ الحرية بالمعنى العام هي منطلق الديمقراطية والمساواة في الاستفادة من الفرص المختلفة لتطور الفرد والمجتمع، حيث مرت الديمقراطية بمراحل مختلفة حتى وصلت إلى الشكل والصيغة الحالية المعروفة على الصعيد الإنساني، ولكل مجتمع صيغة، أو شكل خاص من أشكال ممارسة الديمقراطية، وفي الوقت نفسه لها ميزات وصفات عامة مشتركة، ومن أشكال الحكم التي عرفت بالديمقراطية، وتحتاج إلى نقد ما سمي بالأنظمة الديمقراطية الشعبية، التي تعد من وجهة نظرنا، ديمقراطية الشكل، ديكتاتورية المحتوى، فالديمقراطية

الشعبية فكرياً هي استمرار وتطبيق لمفهوم ديكتاتورية البروليتاريا في دول أوربا الشرقية والمجتمعات ما قبل الرأسمالية، أما النظام الاجتماعي والسياسي الذي وجدت في كنفه، فقد عرف بالنظام الشمولي.

يتأسس النظام الشمولي على قيم أيديولوجية قريبة من القيم الدينية المقدسة، يخطها مفكرون مقدسون، ويطبقها زعماء مقدسون أيضاً... وهكذا يتشابه النظام الشمولي مع النظام البطرياركي، الذي يستمد مشروعيته من المقدس.. ومع التطور الاقتصادي والاجتماعي يصطدم هذا النظام مع متطلبات التطور والنمو، وتعجز الأيدولوجيا المقدسة عن إيجاد الحلول لمسألة النمو، وينحسر مريدو النظام في السلطة الحاكمة، التي تعمل على ابتلاع المجتمع وتتحول إلى سلطة استبدادية....

السلطة الاستبدادية : يرى بعض المفكرين والباحثين أنّ السلطة الاستبدادية هي التي هيمنت في مختلف بقاع العالم ومراحل تطوره التاريخية، وقلما عرفت المجتمعات البشرية السلطة الديمقراطية... فما هي ميزات السلطة الاستبدادية، وما هي عناصر قوتها، وهل هي مرتبطة بعرق، أو قومية، أو طائفة... وهل تستمد وجودها وعناصر قوتها من طائفة، أو قومية معينة في المجتمع؟

السلطة الاستبدادية نقيض للحرية .وتستغل السلطة الاستبدادية كافة جوانب الحياة والنشاط الاجتماعي والديني والاقتصادي والسياسي لتعزيز سطوتها، وهي مطلقة الصلاحيات، تكتسب عن طريق الانقلابات، أو الوراثة. في ظل سلطة الاستبداد يشمل التعسف والظلم جميع مجالات الحياة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، عن طريق توحيد القوى

المستفيدة منها، السياسية والاقتصادية والمالية والدينية والعسكرية، وفي الوقت نفسه تشتيت وإضعاف القوى المعارضة لنهجها. وتمر عملية بناء السلطة الاستبدادية بمراحل متعددة؛ تبدأ بالإجراءات المناهضة للحرية والديمقراطية، مثل إيقاف العمل بالدساتير الديمقراطية، وسن دساتير تلائم السلطة الاستبدادية، وتعطيل أو حل البرلمانات، وتشكيل مجالس جديدة من المؤيدين لنهجها ، والحكم بموجب قوانين الطوارئ، وحل الأحزاب، أو تحديد مجالات نشاطها، والهيمنة على وسائل الإعلام والصحافة، وسن القوانين والأحكام التي تعزز هيمنتها القانونية والتشريعية على المجتمع، ويترافق ذلك مع إجراءات على الصعيدين السياسي والاقتصادي، تؤمن لها جميع وسائل الهيمنة والتدخل في شؤون الاقتصاد والمجتمع، يساعدها في ذلك، غالباً، قطاع الدولة الذي تسميه القطاع العام، الذي يعزز قوة السلطة، ويجعل قبضتها تمتد "إلى تحديد أرزاق الناس وماذا يأكلون ويشربون، حيث أصبحت المواجهة بين الدولة والمواطنين مواجهة معيشية يومية متصلة وغير متكافئة" [1].

وعلى الصعيد الاجتماعي تلغي مؤسسات المجتمع المدني، وتبادر إلى تشكيل بنى اجتماعية وجماهيرية ونقابية وتقيد نشاطها بالقيود، والقوانين، وآلية الانتخاب، التي تجعلها خاضعة باستمرار لمراقبتها والحد من نشاطها... وهكذا تخلق آلية لإعادة إنتاج سلطة الاستبداد باستنادها على بنى وقوانين ووظائف محددة تشمل المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية وأدوات الحكم، التي تتلخص مهمتها في حماية السلطة، ولا تستثنى من ذلك

(1) ـ خلدون حسن النقيب: **الدولة التسلطية في المشرق العربي**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص202.

المؤسسات الدينية، وكما يقول صادق جلال العظم؛ فإن كل نظام حكم عربي، لا تنقصه المؤسسة الإسلامية التي تفتي بأن سياسته تتفق مع الإسلام.[1]

(1) ـ صادق جلال العظم: **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة، بيرزت، 1969، ص ص 45-46.

المحاضرة السابعة : الإنسان وأزمة العواطف

مقدمة

العاطفة والعقل يُشكّلان ركيزتين أساسيتين في بناء الإنسان، فلهما الدور الأساسي في التأثير في سلوك الإنسان وتصرّفاته سواء الجيدة منها أو السيئة، فيكونان حاضرين في المواقف ويشتركان في التأثير بها مع وجود صراع بينهما في بعض الأحيان. كثيراً ما يُواجه الإنسان صراعاً داخلياً بين عقله وعاطفته، وغالباً ما ينتج عن هذا الصراع قرارات مصيرية قد تؤدي به إما إلى الانتصار وتحقيق النجاح، أو إلى الفشل والهزيمة. وهنا يظهر دور كل من العقل والعاطفة في تحديد نتيجة هذا الصراع.

1 ـ مفهوم العاطفة :

مصطلح العاطفة émotion مشتق من الكلمة اللاتينية Emotum وهي الصيغة الاسمية للفعل اللاتيني émovere والذي يعني تحرك واهتزاز المشاعر، حيث توصف العاطفة كشيء نافع في حالة معينة، وهي تعلن عن ردود سلوكية، انفعالية و قصدية، حيث يمكن أن نرى تمظهرات العواطف على المستوى اللغوي، في أوجه مختلفة، قد تكون تعبر عن انتقاء الكلمات، أو تدل على النبر، وقد تعني التعجب.[1] غير أن علم النفس يرى أن

(1) - behague D : **analyse multimodale de l'émotion dans un discours Convaincant thèse de doctorant**, université Paris 8, 2008, P80.

العواطف Les émotions هي جملة الاستجابات الفيزيولوجية السلوكية والعاطفية والمعرفية والتجريبية المصاحبة للفعل الإنساني.[1]

ينظر جميل صليبا إلى العاطفة في معجمه الفلسفي، بأنها استعداد نفسي ينزع بصاحبه إلى الشعور بانفعالات وجدانية خاصة، والقيام بسلوك معين حيال شيء أو شخص أو جماعة أو فكرة معينة. ففيها إذن انفعال وتصور وفعل كالعواطف الدينية أو الخلقية أو الاجتماعية، فهي لا تخلو من تصور واضح أو غامض مصحوب بفعل محدد أو غير محدد.[2]

2 ـ نظرة أفلاطون للعاطفة

ترتبط رؤية أفلاطون بإحكام بنظريته في الأشكال، التي ترى أن العالم المادي ما هو إلا نسخة من الواقع اللامتغير. طبقا لأفلاطون، المعرفة الحقيقية والجمال يوجدان في ذلك العالم المتعالي، وان عواطفنا ما هي إلا انعكاس لشغف أرواحنا نحو تلك المُثل التامة. ضمن نموذج أفلاطون للروح الثلاثية)العاقلة، والروحانية والشهوانية)، جميع المظاهر الثلاثة لها دور تلعبه في حياتنا العاطفية. الجزء العقلاني يرغب بأشياء مثل الحكمة والحقيقة، الجزء الروحاني يغطي المشاعر مثل الغضب والشجاعة. أما الجزء الشهواني يرغب بالمتع المادية . لذا فان العاطفة يمكن النظر إليها كتفاعل بين هذه الأجزاء الثلاثة

(1)-- behague D : **analyse multimodale de l'émotion dans un discours Convaincant thèse de doctorant,** Ibid …P31.

(2) ـ جميل صليبا : **المعجم الفلسفي**، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1978، ص 44.

المختلفة للروح .شخص ما ربما يعشق التعلّم ذاته (العقل) وفي نفس الوقت يتحفز عاطفيا لشغف الانجاز (الروح)، في حين أن حاجته المادية (الشهوة) تعمل كقوة دافعة وراء السعي لما هو جيد وجميل. العاطفة لا يمكن هزيمتها. عندما نشعر بالعاطفة نحو شخص ما، فليس فقط بسبب ما يبدو عليه من جمال ينسجم مع صفاتنا وإنما أيضا كإعجاب بصفاته الأخلاقية والفكرية، والتي تشير لشيء أعمق وهو الرغبة نحو الخير ذاته [1]. في حوار فايدروس لأفلاطون هو يتحدث عن الكيفية التي ينتقل بها الناس إلى ما وراء الرغبة المجردة بالجنس أو العلاقة مع شخص ما جميل المنظر، هم قد يبدأون الرغبة بالاتصال بالإله أيضا. العاطفة لها قوة تغيير لكل شيء. إنها تستطيع السمو بنا بحيث تصبح أرواحنا أقرب مما في أي وقت مضى لكل من الحقيقة (التي تعني بالنسبة لأفلاطون الله) والخير النهائي.

3 ـ رؤية أرسطو للعاطفة

يعتقد أرسطو أن العواطف والأفعال تأتي تحت مظلة المودة. عندما يتحدث عن العاطفة هو يقسمها إلى نوعين) pathons :المشاعر) و) praxisالأفعال). المشاعر هي حول كل ما نشعر به سواء كنا سعداء، أو في حالة غضب أو في أي شيء آخر . الأفعال هي ما نقوم به أثناء تلك المشاعر. في إطار أرسطو الأخلاقي الأوسع، العاطفة تلعب جزءا كبيرا في تكوين كل من الفضيلة والحياة الجيدة .eudaimonia هو يقترح بأننا لو نجحنا بإدارة مشاعرنا بشكل صحيح، فهي ستكون مفيدة في إرشادنا للفعل الصحيح أخلاقيا. مثال على

(1) - أنظر : https://almothaqaf.com/aqlam-3/979456 تم الاطلاع عليه يوم 2025/04/19، على الساعة 20:14.

ذلك الشعور بالغضب عند مواجهة اللاعدالة. أرسطو يقول أن الغضب المستعمل جيدا قد يحفزنا للاستجابة بإنصاف. فكرة "الاعتدال" أو الوسط الذهبي هامة في أخلاق أرسطو حتى في موضوع المشاعر. طبقا لأرسطو، هناك نقطة وسط بين امتلاك الكثير من الفضيلة وعدم امتلاك أي شيء منها. وهذا ينطبق على العاطفة أيضا .فمثلا، الشجاعة تعني إيجاد معنى بين التهور والجبن. ونفس الشيء بالنسبة للكرم، عندما يكون الإنسان رقيقا جدا ويعطي كل ما يمتلكه، سينتهي به الأمر بالفقر وبعدم الفائدة للآخرين. وبالعكس عندما لا يعطي شيئا أبدا فهو لا يساهم بأي شيء ذو قيمة للمجتمع. الكرم يكمن في الشعور بالمقدار الصحيح من العاطفة تجاه حاجات الآخرين والتصرف في ضوء ذلك. باختصار، طبقا لأرسطو المشاعر المتوازنة أداة ضرورية من خلالها نطور صفات جيدة. كذلك، هو يعتقد أن غرس هذه العادات تجعل حياتنا أكثر متعة[1].

4 ـ تصوّر سبينوزا للعاطفة

إدراك سبينوزا للعاطفة يُعد أساسيا لإطاره الميتافيزيقي الذي ينظر لكل شيء كجزء من جوهر واحد، عادة يساوي الطبيعة أو الله. ضمن هذا المنظور الشمولي، تشير العاطفة إلى كل من حالات الوجود والتحولات في ما بينها التي تحدث بالجسم والذهن أثناء تفاعلها مع القوى الخارجية. سبينوزا يميز بين العواطف النشطة والسلبية. الأولى تنبثق من طبيعتنا ومن العقلانية، بما يقودنا للشعور بالطاقة والرضا.

(1) - أنظر : https://almothaqaf.com/aqlam-3/979456 تم الاطلاع عليه يوم 2025/04/19، على الساعة 20:14

المشاعر السلبية، بالمقابل، هي تلك التي نمارسها لأنها مفروضة علينا من الخارج وهي عادة تسبب لنا المعاناة أو التشويش. الشعور بالدنو بعد نكسة غير متوقعة ستُعد عاطفة سلبية طالما ان حالتنا العاطفية تُملى بعوامل خارجة عن ذاتها .فهم وتغيير هذه المشاعر هو هام لنصبح أحرارا وعقلانيين. يعتقد سبينوزا أننا عبر تعلّم الأسباب المؤدية لمشاعرنا والكيفية التي يعمل بها العالم، نحن نستطيع الانتقال من امتلاك مشاعر سلبية إلى امتلاك مشاعر نشطة. فمثلا، عندما نعرف أن الغضب يأتي من الشعور بالأذى، نحن يمكننا التفكير حول الموقف بشكل مختلف ولا نخضع لفورة الغضب وربما نستجيب بعقلانية أكثر. هذا التغيير يجعلنا أكثر استقلالية ونفكر بشكل أفضل وهو ما يقود لما يسميه سبينوزا (الحرية الحقيقية). ومن خلال التمكن من إدارة عواطفنا، فإننا نتوافق مع الطريقة التي تفعل بها الطبيعة الأشياء. طريقتنا بالوجود تصبح أكثر حرية واقل تنافرا – تشبه تناغم ذات المرء مع كل شيء آخر[1].

5 ـ اتجاه هيوم التجريبي في العاطفة

رؤية ديفد هيوم إلى العاطفة، كتجريبي، هي إنها تكمن في جوهر طبيعة الإنسان والمعرفة .العواطف ليست أفكارا ثانوية وإنما هي تجارب أساسية تؤثر في الكيفية التي نرى بها ونتفاعل مع العالم، طبقا لهيوم، الحب، الكراهية، الفرح، الحزن هي أمثلة على المشاعر التي تقود تصرفاتنا. هيوم أيضا يفحص الطريقة التي تتصل بها العاطفة بالعقل.

(1) - أنظر : https://almothaqaf.com/aqlam-3/979456 تم الاطلاع عليه يوم 2025/04/19، على الساعة 20:14

في نفس الوقت، العقل يغمرنا بالمعلومات حول العالم ويساعدنا على فهم نماذج السبب والنتيجة ، بما يمكننا من التنبؤ على سبيل المثال بان النار تحرق.

"العقل كان ويجب أن يكون فقط، عبدا للعواطف". هذا الادّعاء الشهير من جانب هيوم يعني أن العواطف تحركنا بدلا من أن تكون الأفكار العقلانية وحدها المحفز لسلوكنا. نعم العقل يدخل إلى اللعبة بمساعدتنا لفهم أحسن طريقة لإنجاز شيء ما نرغب به عاطفيا. هو لا يوفر بذاته تحفيزا بالطريقة التي تؤجج بها المشاعر السلوك. في فلسفة هيوم، العاطفة تشكل حجر الأساس لكل من الأحكام الأخلاقية والوحدة الاجتماعية. وبدلا من أن تتجذر العاطفة في العقل، هو يجادل أننا نعمل فروقات أخلاقية مرتكزة على كيفية شعورنا نتيجة للسلوكيات والأفعال .

أحد هذه المشاعر هي التعاطف الذي يمكّننا من الارتباط بتجارب الآخرين وبناء اتصالات معهم. فمثلا، عندما نرى شخصا ما في محنة ونشعر بالتعاطف معه، نرى من الأخلاق مساعدته. هذا الفهم العاطفي المشترك يساعد في شد الجماعات إلى بعضها، في النهاية الناس يتجهون بطبيعتهم نحو الأشياء التي تعزز رفاهية كل الأشخاص. يبيّن هيوم مدى عمق عواطفنا في الأخلاق والمجتمع عبر وضع العاطفة في صدارة ومركز طبيعة الإنسان. هي ليست فقط عوامل هامة تستحق الدراسة، بل إنها تضع أساسا لكل من الأطر الأخلاقية والتفاعلات الاجتماعية ذاتها[1].

(1) - أنظر : https://almothaqaf.com/aqlam-3/979456 تم الاطلاع عليه يوم 2025/04/19، على الساعة 20:14

6 ـ تفسير كانط العقلاني للعاطفة

طريقة كانط في فهم العاطفة تتأثر بأفكاره العقلانية. في فلسفة كانط الأخلاقية، العاطفة لها دور هام تلعبه مع انه ثانوي بالنسبة للعقل. يطرح كانط فرقا جوهريا بين الميول (الرغبات الطبيعية) والواجبات الأخلاقية (الأفعال التي نقوم بها لأننا نرى أنها صحيحة). طبقا لكانط، التصرف وفق الميول يكون في تضاد مع ما هو صحيح أخلاقيا لأن الميول هي مصلحة ذاتية واعتمادية (قد لا نحصل دائما على ما نريد). مساعدة صديق لأنه يجعلنا نشعر بالخير (ميول) ليس لها نفس القيمة الأخلاقية كمساعدته بسبب وجود شيء في داخلنا يقول " واجبك هو مساعدة أولئك الذين في محنة"، حتى عندما لا تحصل على أي فائدة من عمل كهذا.

الواجبات الأخلاقية تبرز من الأخلاق المطلقة التي هي قانون أخلاقي شامل ينطبق على كل شخص. في أخلاق كانط، الاحترام نوع خاص من العاطفة الأخلاقية التي تفيد كجسر بين رغباتنا والتزاماتنا. خلافا للمشاعر الأخرى، انه لا ينشأ من الميول الشخصية وإنما من الاعتراف بالقانون الأخلاقي في داخلنا، وانه يحفزنا للتصرف بناءً على التقديس لتلك المبادئ. رؤية شخص ما يتصرف بصدق ربما يولد احتراما داخلنا، وأيضا يدفعنا لإنجاز واجباتنا. بهذه الطريقة، يدمج كانط العاطفة في نظامه الأخلاقي بينما يحافظ على سيادة

العقلانية. كشعور عاطفي، الاحترام يؤكد أن ما نقوم به يتفق مع الواجب. ولهذا فهو يعزز الدور الذي تلعبه المبادئ العقلانية في إرشاد كيفية التصرف أخلاقيا. [1]

7 ـ نقد نيتشه للعاطفة

نيتشه له رؤية مختلفة للعاطفة عند مقارنتها بالرؤى التقليدية للأخلاق، خاصة تلك المرتكزة على المبادئ المسيحية. نيتشة استجوب المشاعر الأخلاقية الشائعة مثل الشفقة والعطف لأنه اعتبرها تعبيرات عن الضعف الذي ينكر الحياة. هذه المشاعر كما يرى تحافظ على الأخلاق التي تحبط الازدهار والمتانة للكائن البشري. فمثلا، بدلا من أن تساعد الشفقة في تمكين الناس من التغلب على الصعوبات والنمو باستقلالية، فهي تعزز الاعتمادية.

في فلسفة نيتشة، يجد المرء فهما للعاطفة من منظور إرادة القوة التي وُصفت كقوة دافعة أساسية خلف كل أفعال الإنسان. إنها ليست فقط نوع قديم من الدوافع وإنما تنطوي على التأكيد وانتصار الذات. عواطف مثل الفخر والطموح وبعض أنواع الحب يُعتقد إنها تجليات للرغبة بالسلطة. هي تدفع الناس للبحث عن العظمة وادّعاء دواتهم وإيجاد هدف.

لو نظرنا إلى عاطفة الفيلسوف في الحكمة، نجد أنها تدفعه للبحث عن المعرفة وتحدّي الوضع القائم وإثبات فكره في كل مرة. نفس هذه الفكرة تنطبق على كيفية خلق القيم وهو

(1) ـ أنظر : https://almothaqaf.com/aqlam-3/979456 تم الاطلاع عليه يوم 2025/04/19، على الساعة 20:14

مفهوم يراه نيتشة ذاتي ويحتاج إلى إعادة تعريف مستمرة. هو يرى لو أننا لدينا عواطف قوية تؤكد الحياة، نستطيع الذهاب إلى ما وراء الأفكار التقليدية للصحيح والخطأ، ونصنع أخلاقنا الخاصة. نيتشه يقترح التفكير حول العواطف بطريقة جديدة. إنها ليست شيئا ما نشعر به بقوة وإنما أيضا مصدر لطاقة فعالة. هي تدعم الأصالة والثقة الذاتية والابتكارية وتساعدنا في إعادة التفكير بماهية القيم كلها[1].

8 ـ اذاً ما هي العاطفة في الفلسفة؟

العاطفة هي فكرة معقدة نظر إليها الفلاسفة بطرق مختلفة. أفلاطون يعتقد أن العاطفة تدفعنا نحو الأشياء الجيدة. أرسطو يرى أن المشاعر والتوازن بينها يخلق سلوكا جيدا. سبينوزا يفصل بين العواطف المفيدة وتلك المؤذية. هيوم يقول أن العاطفة هي الأساس في الحكم على الصحيح من الخطأ وفي الشعور بالارتباطات الاجتماعية مع الآخرين. كانط يضع الواجب العقلاني فوق إتباع المشاعر لكنه لا يزال يعتقد أن هناك شيء يسمى مشاعر أخلاقية أو احترام نشعر به من الناحية الأخلاقية. نيتشه له وجهة نظر مختلفة تماما. هو ينتقد المعيار الأخلاقي للعواطف لكنه أيضا لديه أشياء ايجابية في تأكيده على وجود أنواع معينة من المشاعر القوية لأنها يمكنها أن تقود النمو الشخصي وتخلق قيمة. بالنهاية عندما يتحدث الفلاسفة حول العاطفة، هم يقصدون أكثر من مجرد شخص محبوب. هم يهتمون بالكيفية التي تشكل بها عواطفنا فهمنا وأخلاقنا والوجود ذاته . إنهم لا ينظرون إلى الانسان

(1) - أنظر : https://almothaqaf.com/aqlam-3/979456 تم الاطلاع عليه يوم 2025/04/19، على الساعة 20:14

مجرد ذات تحب وتكره وتهوى وتميل، بل الانسان في نظرهم جسد وعقل، فهو يحيا حياة الجسد، مثله مثل باقي الكائنات، إلا أنه يختلف عنهم في كونه يخضع سلوكه لسلطة داخلية عليا، تتعدى حدود شهواته وعواطفه.

9 ـ عاطفة الحب عند الفلاسفة

تتخذ عاطفة الحب عند الفلاسفة تصورا خاصا ومتميزا، لأنها تعبر عن انجذاب وميل ورغبة تتفاوت درجاتها، من مشاعر نبيلة خاصة وجذابة، ونظرا لكونها تمثل الجانب الاستبطاني في الفرد، فهي كيفية غير قابلة للقياس، ولا يمكن معرفتها معرفة دقيقة وواحدة، هذا ما جعلها محل اختلاف بين الفلاسفة، وهذا ما يمكن أن نلاحظه مع بعض منهم:

أ ـ عاطفة الحب عند أفلاطون : عاطفة الحب عند **أفلاطون** هي رغبة في الجمال ، تتسامى عن كل ماهو مادي، أو حسي تجريبي، حيث تمثل الفلسفة هي أعلى درجاتها السامية، والتي تمثل حب الحكمة، هذه العاطفة ربطها أفلاطون « بالمحبوب الأسمى، الذي تنبع منه كل صلة بين الناس، ألا وهو الخير، الذي يجمع بينهم ويضم شملهم، فالصداقة في رأيه رابطة خلقية، أو علاقة روحية، تجمع بين المواطنين الأخيار في حب واحد، فتؤلف بين قلوبهم، وتكون منهم مجتمعا سليما متماسكا».[1] إن الكلام عن فلسفة الحب عند **أفلاطون**، يقودنا مباشرة إلى محاورة المأدبة، التي تتمحور حول الحب والجمال، في نسق جدل أو ديالكتيك، يتماشى مع نسق معرفي الذي ينفرد به أفلاطون، « بشرط أن نفهم من

(1) ـ زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية معاصرة ـ مشكلة الحب ـ** ، مكتبة مصر، ط3، القاهرة مصر، ص 166.

الجدل أنه عملية وصول مصحوبة دائما بعملية انتقال أو صعود، ألسنا نجد الحب الأفلاطوني ينتقل من حب الأجساد الجميلة، إلى النفوس الجميلة، ثم من حب النفوس الجميلة، إلى حب المعارف الجميلة، حتى ينتهي في أخر المطاف إلى حب الخير الأسمى، الذي لا شكل له ولا صورة».[1]

لقد أطلق أفلاطون من فرضية القسمة الثائية للحب، فالحب عنده من جهة شوق واحتياج، ومن جهة ثانية رغبة ونزوع نحو امتلاك الشخص المحبوب، الذي يتمثل عنده في الجمال المطلق، فالأول يضعه أفلاطون في خانة الضلال، أما الثاني فهو ضمن خانة المعقول، وبهذا يمكن أن نصطلح على الحب الأفلاطوني لفظ الإيروس[2]، الذي تمركز حول الذات، في مقابل لفظة ايجابية، ذات الدلالة المسيحية المتكررة حول فكرة الله، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الألماني جورج زيمل Simmel معتبرا أن الإيروس اليوناني هو إرادة الامتلاك، حتى حين يستخدم الحب للإشارة إلى معنى أسمى، ألا وهو رغبة امتلاك

(1) - زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية معاصرة - مشكلة الحب -** ، مرجع سابق، ص 140.

(2) - **الإيروس** (Eros) في الميثيولوجيا اليونانية هو إله الحب والرغبة والجنس يعادل آمور (كوبيدو) في الميثيولوجيا الرومانية ومع أنه لا علاقة تذكر لهذا الإله بالطقوس الدينية إلا إنه من الشخصيات المحبوبة في الأدب والرسم والنحت والموسيقى ظهر إيروس للمرة الأولى في ثيوغونيا الشاعر هيسيود في بداية الكون كما غايا وتارتاروس من الكاوس (الفوضى .(حتى بدايات الكلاسيكية اليونانية كان يُمثل بفتى جميل، من صفاته أنه يحمل سوطا أو شبكا أو يلبس صندلا .أما في الهيلينية فإنه أصبح يُمثل بطفل صغير يحمل قوسا وسهاما .*قد يكون السبب في هذا التجسيد هو في التناقض بين براءة الطفولة وقوة الحب العنيفة* .ويعتقد أن تماثيل وصور إيروس مُنِحت أجنحة لأن التقلب من صفات الحب والرغبة. أنظر : https://ar.wikipedia.org/wiki تم الاطلاع عليه يوم : 17أفريل 2025، على الساعة 9:27.

الشخص المحبوب، كموضوع للتعليم المثالي، والتهذيب الأخلاقي والتربية الثقافية، وهذا هو السبب أن الحب عند اليونان، إنما هو حالة متوسطة، بين الامتلاك وعدم الامتلاك».[1]

ب ـ عاطفة الحب في الفلسفة المسيحية

إن ما تميزت به عاطفة الحب في العصور الوسطى، يعكس لنا تصورا جديدا لفلسفة الحب الإلهي، الذي ابتعد نوعا ما عن الإيروس اليوناني، حيث تجلى ذلك بوضوح في النزعة الصوفية التي تبناها القديس أوغسطين، والنزعة العقلانية التي نلمها عند القديس توما الإكويني، في فهم الحب، حيث تولد عن مفهوم الأجابيه Agapé وهو نمط حب مسيحي، و يختلف هذا النمط عن الإيروس، فالأجابيه Agapé تقوم على التبادل والمشاركة، في حين الإيروس يقوم على العشق الذاتي، والاندفاع المستمر. لقد أدخلت المسيحية في مضمار التفكير الديني مبدأ جديد لم يكن معروف في الديانات السابقة، ألا وهو مبدأ التجسد الإلهي، هذا التجسد ليس مظهر من مظاهر السخاء الإلهي أو فيض الله، بل هو محاولة لتحقيق التوافق أو الصلح بين المتناهي واللامتناهي. لقد استخدم القديس أوغسطين اللفظ اللاتيني كاريتاس Caritas الذي أراد به أن يكون مركب من الإيروس اليوناني والأجابيه Agapé المسيحية، إذ أنه لم يستعمل Caritas من اجل حب الله للبشرية بقدر ما

(1) ـ زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية معاصرة ـ مشكلة الحب** ـ ، مرجع سابق، ص11.

هو حب الإنسانية لله، وحنينها إليه، وسعي الروح البشرية نحو الذات الإلهية، أو الخير الأسمى، وبحث القلب البشري القلق والمعذب عن الراحة الكبرى في الله وبالله.[1]

إن ما تعرض له القديس **أوغسطين** من أزمات نفسية وعاطفية، جعلته يعيش تجربة عاطفية امتزجت فيها الأحاسيس الشهوانية بالشكوك العقلية، إلى أن تمكن من الانتصار على هذا التضارب العاطفي بفضل تشبعه ببعض تعاليم الأفلاطونيين المحدثين، بعد أن كان قد وجد ما يهتدي به إلى الطريق السوي، في فهم العواطف، التي شكلت له ضربا من التناقض والتعارض مدة طويلة، معترفا في ذلك بقوله: «لقد وجدت عندهم كل الحقائق الكبرى، في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الله هو الكلمة، كل شيء به كان، وبغيره لم يكن كل شيء مما كان... ولد قرأت عندهم أيضا أن الله ـ الكلمة، لم يولد من لحم ودم، أو من مشيئة بشر، بل من الله، وأما أن الكلمة قد صار جسدا، وأنه قد حل بيننا، فهذا ما لم أجده عندهم مطلقا».[2] لقد كانت نزعته الصوفية العقلانية، التي تجسد فيه الحب الإلهي مستقاة من الأفلاطونيين المحدثين، التي تشبع فيه بالفكر المسيحي، حيث أنارت له الطريق نحو عاطفة الحب الإلهي التي انتابته، وأصبحت تمثل له جانبا عميقا في حياته العاطفية، قائلا في ذلك: «لقد أذهلني أنني كنت أحبك يا إلهي، حتى قبل أن أعرفك، وأن ما كنت أعبده لم يكن مجرد طيف لك، ولكنني لم أكن أواصل الاستمتاع بك يا إلهي، بل كنت أجدني حينا مدفوعا إلى الاقتراب منك تحت تأثير جمالك الأسني، بينما كنت أجدني حينا آخر

(1) ـ زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية معاصرة ـ مشكلة الحب** ـ ، مرجع سابق، ص156.

(2) ـ القديس أوغسطين : **اعترافات**، نقلا عن : زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية معاصرة ـ مشكلة الحب** ـ ، مرجع سابق، ص156.

محملا بعيدا عنك تحت تأثير ثقلي المادي»[1] إن في هذا كله تلميح بحب الخير وحب الجمال والاستمتاع بالخير الأسمى أو الخير المطلق، حتى يتسنى له التمييز بين الحب الصحيح والحب الزائف، لأن الحياة السعيدة ماهي إلا غبطة في الحق، أو غبطة في حب الله الذي هو الحق، وما الحكمة إلا ذلك الحق الذي نشاهده في الخير الأسمى، لذلك يتحقق امتلاكه. إن الله عند القديس أوغسطين هو غذاء النفس، معتبرا أن عاطفة الحب الإلهي هي عاطفة العواطف، أما الإرادة البشرية والرغبات الإنسانية فهي مجرد طيف ثانوي، بالنسبة إلى الفعل الإلهي، لأن البشر ينشدون السعادة بطبيعتهم الفطرية، وأن السعادة الحقة إنما تنحصر في إشباع الطبيعة البشرية بشكل نهائي، وأن ينشدوا الخير الذي هو الله، فالمحبة إذن هي النزوع نحو الله، والتصاعد نحو الكمال الأسمى، أما الشهوة فهي النزوع نحو الحب الأدنى، أو حب العالم، أو الهبوط إلى الزماني، وهنا يحدث الانحراف لإرادته، ويصبح الإنسان معوجا، لكن عندما نحب الله فإننا نصير على صورته و مثاله، إذ ينبغي أن يبقى الله هو الموضوع الأوحد الذي هو محط رغباتنا، لأن السعادة لا يمكن أن نجدها إلا في الله، وهو وحده الحياة السعيدة.

ج ـ عاطفة الحب في الفلسفة الغربية

إن ما تميز به العصر الوسيط، هو إعادة إحياء الإيروس اليوناني، خاصة في بعده الجمالي، بشقيه الفني والإبداعي والشعري، فإن عصر النهضة قد تميّز بظهور تصنيف

(1) ـ القديس أوغسطين : **اعترافات**، نقلا عن : زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية معاصرة ـ مشكلة الحب** ـ ، مرجع سابق، ص156.

جديد لعاطفة الحب، قد أملتها العقلانية الديكارتية، بتركيزها على الانفعالات العاطفية. ذلك أن ديكارت ميّز بين أنواع من الحب، «فالحب أنواع بقد مواضيعه، هناك حب المال، حب الخمر، حب المرأة، وحب الأطفال وما شابهها، وباختصار فكل شيء يمكن أن يولد الحب، ولا يمكن التمييز بين أنواعه، إلا بقوة الانفعال والتأثير الذي يحدثه، ومن جهة النظر هذه، يمكن التمييز بين الأنواع الثلاثة التالية للحب وهي: التعلق والصداقة والتبجيل ».[1] لقد ربط **سبينوزا** Baruch spinoza (1632 - 1677) بين الحب والعاطفة المضادة للكراهية التي قد يتحول إليها، وما يصاحب ذلك التحول من غيرة، فالحب عنده مثله مثل الكراهية، ينتج عن عامل خارجي، يمثل مثير بالنسبة للذات، ويرتبط باللذة والألم، والجدير بالذكر أن « شكل الحب الأسمى عند سبينوزا، ليس الحب الجسدي، بل الحب العقلي، الذي يسميه الحب العقلي لله،... فبمعرفته لله أو لخالق جميع الأشياء، يشعر الإنسان نحو الله بالحب العقلي، الذي يحرر جسده من جميع الانفعالات».[2]

أما الفيلسوف الإنجليزي **توماس هوبز** Thomas Hobbes (1588 - 1679)، فكانت نظرته إلى عاطفة الحب تتماشى والطرح اليوناني، حيث تبنى منطلق الإيروس اليوناني لكن ليس كحب شهواني، أو كحب للخير، بل هو تعبير عن حاجيات الإنسان العاطفية تجاه الآخر. غير أن الفيلسوف الألماني **ليبنتز** G W Leibniz (1646 - 1716) ربط الحب بالبحث عن السعادة، التي نحققها لذاتنا وذات الآخر، بعيد عن كل

(1) - شستاكوف فياتشيسلاف : **الإيروس والثقافة - فلسفة الحب والفن الاوروبي**، ترجمة : عيون السود نزار، دار المدى، ط1، سوريا ، 2010، ص 172

(2) - المرجع نفسه، ص 173.

مصلحة أو منفعة شخصية، فعاطفة الحب تتميز بالنقاء والصفاء، ويكون فيه رضاء متبادل بين الطرفين، بعيد عن كل مصلحة فردية خاصة.[1] فهذه النظرة التي تبناها ليبنتز، قد نظر إليها كانط وهيجل على أنها لا يمكن أن تحل إلا في إطار الزواج، فعلى الرغم من أن ليبينتز مات أعزب، إلا أنه يرى أن عاطفة الحب عاطفة نزيهة، وهي مرتبطة بعاطفة الإشباع واللذة، وفي ذلك يبدو أن هناك تناقض بين التصورين، إلا أن كانط يرى أن إزالة هذا التناقض لا يكون إلا بواسطة عقد اجتماعي يتمثل في الزواج، وهو حل مشابه لما طرحه هيجل، حيث يرى أن الحب يجد أساسه الأخلاقي في رابطة الزواج، على الرغم من رفضه لكل ما يتبع رابطة الزواج من التزامات اجتماعية و قانونية، تجعل الفرد مجرد عبيد لرابطة الزواج.

لقد ربط شوبنهاور عاطفة الحب بمواساة الآخر ومشاركة آلامه، فالحب في نظره يرتبط بالشفقة التي يمكن أن تخلص الإنسان من أنانيته، إذ لا يمكن أن يجد الفرد سعادته في سعادة الآخر، مثلما ذهب إليه ليبنيتز، الذي قال بضرورة دمج الخير الشخصي للإنسان بخير الآخرين، بل عاطفة الحب لا تحصل إلا عندما نرى الآخر يتألم، مما يستدعي منا التعاطف معهم نتيجة آلامهم، فعاطفة الحب هي عاطفة الرحمة والشفقة على الآخر، فمشاركة الأخر آلامه هي حقيقة الحب الطبيعية.[2]

(1) ـ شستاكوف فياتشيسلاف : **الإيروس والثقافة ـ فلسفة الحب والفن الاوروبي** ، مرجع سابق، ص 176.

(2) ـ زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية معاصرة ـ مشكلة الحب** ـ ، مرجع سابق، ص52.

خاتمة المطبوعة

إن ما يمكن أن نخلص إليه، في نهاية هذه المطبوعة البيداغوجية، هو أن الحياة اليومية بما تحمله من تناقضات، تبقى في حاجة ماسة للفلسفة، فالتفلسف في كنهه وخارج كل تجربة ممكنة يبقى انتزاعا وتعاليا عن الجزئي، وبالتالي عن اليومي العادي، إذ أن هم الفلسفة الأول يتمثل في صنع الأفكار عن العالم الذي يحيط بالإنسان، وبناء التصورات التي يسير بمقتضاها سلوكه، وإبداع المفاهيم التي يتخذها كحلول لمختلف مشكلات الراهن. بيد أن مقصد الفلسفة الأساسي يكمن في تأسيس مبادئ معرفية حاملة للاتفاق والتواصل البشري، من حيث هو نموذج معياري، للنظر في الكونية ـ أي كونية التواصل والتعايش الحرـ المبدع والخلاق .

إن فلسفة اليومي فلسفة عميقة، قوامها التواصل والحوار، ذلك الحوار الذي ينمي الفكر، ويطوّر المعرفة، ويبيّن مواطن الاختلاف والتناقض، غير أن الحوار عند سقراط وأفلاطون هو لا محالة سمة التفلسف التأسيسية، ولكن الحوار الفلسفي الحقيقي لن يكون بين عامة الناس، ومجاله ليس الفضاء العمومي فحسب، ولا يتطلب الانضواء العام، فالفيلسوف هو غير الخطيب وغير السفسطائي، لذلك على الحوار إذا ما أراد أن يكون فلسفيا أن يستجيب لشروط محددة، من بينها التواصل داخل فئة خاصة معنية بالتوجه الفلسفي، وقادرة على الاستدلال وتتسم بالقدرة على التفكير في مختلف الإشكاليات التي تعترض سبيل الحياة اليومية للإنسان، وعلى الحرية حيال هذا التفكير وذاك، فالحوار الفلسفي تجاه قضايا اليومي

يتطلب حنكة وفطنة وحس فلسفي، يمّكن الإنسان من محاكمة قضاياه محاكمة عقلية، مبنية على لغة الاستدلالات المنطقية والبراهين الكافية .

إن بناء الفعل الفلسفي حول قضايا الراهن، خاصيته الأولى هي بناء المفاهيم المرتبطة بهذا الراهن، والتي بواسطتها يقرع السائد واليومي والعادي، وتفتح الفكر على اللامتوقع، حتى لا يكون فكرة خارقة، ليعبر الفكر الفلسفي عن كثافة الإشكالات التي تعترضه، والكشف عن شروط حلها وإمكاناتها، لأن المفاهيم الفلسفية بطبعها لا تلتفت إلى الفوارق والجزئيات والخصائص الضيقة، بل تعتني بالتماهي والتجرد والتعميم.

المصادر والمراجع

1. ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، ط1، 2005.
2. ادموند هوسرل: **أزمة العلوم الأروبية والفونومينولوجيا الترنسدنتالية**، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.
3. إيمانويل كانط : **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين ، طبعة نشرتها دار المدى بيروت، بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة بمصر، 2007.
4. برجسون: **الفكر والواقع المتحرك**، ترجمة سامي الدروبي، دار الأوابد ، دمشق.
5. بيتر كونزمان (وآخ) : **أطلس الفلسفة** ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، 2007 .
6. جديدي محمد: **الفلسفة الإغريقية**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2009.
7. جورج يول : **التداولية؟** ، ترجمة: قصي العتابي، دار الأمان، الربط ، المغرب ، ط1، 2010.
8. جون كولر : **الفكر الشرقي القديم** ، ترجمة : كامل يوسف حسين، مراجعة : إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .
9. خلدون حسن النقيب: **الدولة التسلطية في المشرق العربي**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
10. رجب بودبوس: **تبسيط الفلسفة**، الدار الجماهيرية، ط1، ليبيا.
11. زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية معاصرة ـ مشكلة الحب ـ** ، مكتبة مصر، ط3، القاهرة مصر.
12. زكي نجيب محمود (وآخ) : **فلسفة القيم للصف الثالث الثانوي أدبي** ، المستوى الخاص ، وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ، 1977/1976 .
13. زكي نجيب محمود (وآخ) : **مسائل فلسفية للصف الثالث الثانوي الأدبي** ، الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية ، القاهرة ، 1984 .

14. شستاكوف فياتشيسلاف : **الإيروس والثقافة ـ فلسفة الحب والفن الاوروبي**، ترجمة : عيون السود نزار، دار المدى، ط1، سوريا ، 2010.
15. شوبنهور: **العالم إرادة وتمثّلًا**، ترجمة: سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، المشروع القوميّ للترجمة، ط1، 2006.
16. صادق جلال العظم: **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة، بيرزت، 1969.
17. صامويل هنتنغتون: **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة: سمية فلو عبود، دار الساقي، ط1، لبنان، 1993.
18. عادل العوا: **العمدة في فلسفة القيم**، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1986.
19. عبد العزيز العيادي : **فلسفة الفعل** : مكتبة علاء الدين ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس، 2007.
20. عبد المجيد عبد الرحيم : **تدريس العلوم الفلسفية** ، مكتبة النهضة المصرية ، ط 1 ، القاهرة ، 1984 .
21. عبده مباشر : **على شاطئ الفلسفة** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2005 .
22. عريب مختار: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
23. الفارابي : **تحصيل السعادة** ، تحقيق وتقديم : جعفر آل ياسين، دار الأندلس ، بيروت ، ط2، 1983.
24. الفارابي : **شرح رسالة زينون الكبير، ضمن رسائل الفارابي** .
25. الفارابي : **فصول منتزعة** ، تحقيق وتعليق: فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت ، لبنان، 1971.
26. فتحي التريكي : **الفلسفة الشريدة** ، مركز الإنماء القومي ، لبنان .

27. فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، الدار المتوسطية للنشر، ط1، بيروت، 2009.

28. فرانسواز أرمينكو: **المقاربة التداولية**، ترجمة : سعيد علوش، مركز الإنماء القومي.

29. فؤاد كامل: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل ، ط1، بيروت، لبنان، 1993.

30. ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو، جدل التنوير: **شذرات فلسفية** ، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.

31. مايكل هاردت، وأنطونيو نيغري: **الإمبراطورية ـ إمبراطورية العولمة الجديدة** ، تعريب :فاضل جتكر ، مراجعة رضوان السيد، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض ، العربية السعودية ، 2002.

32. محمد سبيلا : **للسياسة بالسياسة- في التشريح السياسي**، إفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء .

33. مسعود صحراوي: **التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية، في التراث اللساني العربي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت ، لبنان 2005.

34. مصطفى غالب : **في سبيل موسوعة فلسفية ـ سقراط** ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1985.

35. هاني يحي نصري: **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2002.

36. هنري برجسون: **التطوّر المبدع**، ترجمة : جمال صليبا، المكتبة الشرقية ، بيروت، لبنان، 1986.

37. هنري برجسون: **منبع الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط2، بيروت ، 1984.

المعاجم والموسوعات

1. جلال الدين سعيد : **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
2. جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، ج2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان .
3. جميل صليبا : **المعجم الفلسفي**، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1978.
4. مجموعة من الباحثين: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

المراجع باللغة الأجنبية

1. Ahmed Zaki Badawi: A Dictionary of the social sciences English – French – Arabic with an Arabic – English Glossary and a French – English Glossary (Beirut: Librairie du Liban, 1978)
2. behague D : **analyse multimodale de l'émotion dans un discours Convaincant thèse de doctorant**, université Paris 8, 2008 .
3. behague D : **analyse multimodale de l'émotion dans un discours Convaincant thèse de doctorant,** Ibid .
4. Berman, D. (1998). **Schopenhauer and Nietzsche**.
5. Berman, D. (1998). **Schopenhauer and Nietzsche: Honest atheism**, dishonest pessimisim. In C. Janaway (Ed.), Will- ing and nothingness. Oxford: Oxford University Press. .

6. Cf. Deleuze G: **Le bergsonisme**, P.U.F, paris, 1968 .
7. Cf. Mélanges: **Lettre de Bergson à H.Hoffding** , P.U.F Paris, 1972.
8. Hannah Arendt: **Condition de l'homme moderne** , traduit par Georges Fradier (Paris, Ed. Calman levy, 2002), coll. Agora.
9. J. HABERMAS: **Théorie de l'agir communicationnel**, (Paris, Ed, fayard, 1987). T 1. Rationalité de l'agir et rationalité de la société. .
10. Lecoq (Jérôme): **La pratique philosophique, une méthode contemporaine pour mettre la sagesse au service de votre bien-être**, édition Groupes Eyrolles, Paris, 2014.
11. Luc Ferry, Vaincre Les Peurs: **La Philosophie comme amour de la sagesse** (Paris, Ed. Odile Jacob, 2006)..
12. Max Horkheimer: "**la fonction sociale de la philosophie**", Tumultes, n 17-18.
13. pierre hadot**: la philosophie comme manière de vivre**. ed albinmichel. S.A. 2001.
14. Schopenhauer, A**. The Essays of Arthur Schopenhauer**: The Wisdom of Life.
15. Schopenhauer, A: **The Essays of Arthur Schopenhauer:** The Wisdom of Life. T. B. Saunders (tr.). 1860. rpr. in The Project Gutenberg EBook of The Essays of Arthur Schopenhauer, 2004.

الدوريات

1. محمود حمدي زقزوق : **ما الذي يمكن أن تقدمه الفلسفة الإسلامية لبناء الإنسان؟** ، في : جريدة الأهرام ، العدد 40303 ، 11 أبريل 1997 .

مواقع الانترنت

1. https://almothaqaf.com/aqlam-3/979456
2. https://ar.wikipedia.org/wiki
3. https://x.com/alshuqir/status

فهرس المحتويات

مقدمة..... 2

المحاضرة الأولى : مدخل إلى الفلسفة واليومي.....4

اليومي بين البعيد والقريب.....5

اليومي علاقة توتر.....7

معنى اليومي.....8

معرفة اليومي معرفة فلسفية.....10

المحاضرة الثانية : الفلسفة العملية وأزمة التنظير.....12

المقاربة الأنطولوجية.....13

المقاربة الفينومينولوجية.....15

المقاربة الإختلافية التنوعية.....16

قضايا اليومي في الفلسفة المعاصرة.....19

الفيلسوف البهرج.....19

الفيلسوف الحقيقي.....23

الفيلسوف البراني.....24

الفيلسوف الناقص أو الباطل.....25

الفيلسوف الزور.....26

المحاضرة الثالثة : اليومي وإشكالية الحياة.....28

اليومي نبض الحياة.....28

فلسفة الحياة.....29

فلسفة الحياة عند برغسون.....31

الحياة اليومية ومقتضيات الراهن.....32

الحياة اليومية ومسألة العملي.....33

فلسفة الحياة وإشكالية الحاضر.....41

نماذج من فلسفة اليومي المتعلقة بإشكالية الحياة.....43

أ- سقراط.....43

ب - أفلاطون.....47

ج - شبنهاور.....48

المحاضرة الرابعة : الإنسان وأزمة العيش.....53

الإنسان وحتمية العيش المشترك.....53

فلسفة العيش من منظور أخلاقي أو معياري.....60

المنظور الوجودي أو إتيقا الوجود.....62

الفلسفة وحتمية العيش مع الجماعة أم حتمية العيش الفردي.....63

المحاضرة الخامسة : الإنسان وأزمة التعبير.....73

المعرفة التداولية والتنوع الثقافي.....73

أقسام الفعل الكلامي.....75

حقول التداولية.....76

شروط تداول المصطلحات.....78

أزمة التعبير والمذاهب الفلسفية المعاصرة.....78

الفلسفة الوجودية ونظرتها إلى الأزمة.....79

الإنسان المعاصر وأزمة التعبير.....80

المحاضرة السادسة : الإنسان وأزمة الحكم.....83

حاجة الإنسان إلى المجتمع.....83

جدل السياسة والسلطة.....86

التحديث السياسي.....90

السلطة ـ الاستطاعة والنفوذ.....93

المحاضرة السابعة : الإنسان وأزمة العواطف.....101

مفهوم العاطفة.....101

نظرة أفلاطون للعاطفة.....102

رؤية أرسطو للعاطفة.....103

تصور سبينوزا للعاطفة.....104

إتجاه هيوم التجريبي في العاطفة.....105

تفسير كانط العقلاني للعاطفة.....107

نقد نيتشه للعاطفة.....108

إذا ماهي العاطفة في الفلسفة؟.....109

عاطفة الحب عند الفلاسفة.....110

عاطفة الحب عند أفلاطون.....110

عاطفة الحب في الفلسفة المسيحية.....112

عاطفة الحب في الفلسفة الغربية.....114

خاتمة المطبوعة 117

المصادر والمراجع 119

فهرس المحتويات 125