الحوار الفلسفي

مجلة فصلية تعني بقضايا الفكر الفلسفي

تصدر عن الجمعية العامة لتنمية المرأة

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٤٥٥٣) لسنة ٢٠٢٢

الاسم:مجلة الحوار الفلسفي

العدد : الاول

السنة:الاولى

سنة الطبع:٢٠٢٢ـ١٤٤٣

الناشر :الجمعية العامة لتنمية المرأة

الطبع : مؤسسة دار الصادق الثقافية ـ العراق ـ بابل ـ الحلة

مجلة

الحوار الفلسفي

مجلة فصلية تعني بقضايا الفكر الفلسفي

تصدر عن الجمعية العامة لتنمية المرأة

السنة الاولى - العدد ١ شتاء ٢٠٢٢_١٤٤٢

الهيأة العلمية

ا.د. مصطفى النشار	مصر
ا.د.حسن حماد	مصر
ا.د. حسن مجيد العبيدي	العراق
ا.د.عامر عبد زيد الوائلي	العراق
ا.د. عماد عبد الرزاق ابراهيم	مصر
ا.د. جميل حليل نعمه	العراق
ا.د. على المهرج	العراق
ا.د. زيد عباس الكبيسي	العراق
ا.د. فيصل غازي مجهول	العراق
ا.د. حامد حمد الدليمي	العراق
ا.د. اياد الصلاحي	العراق
ا.د صباح حمودي المعيني	العراق

مستشارو التحرير

ا.د. حسين شهيد العامري العراق

ا.م.د .غيضان السيد علي مصر

ا.م.د .شريف الدين بن دوبه الجزائر

ا.م.د .سامي محمود العراق

ا.م.د . عقيل صادق زعلان العراق

ا.م.د .علي هادي العراق

ا.م.د .عبد الله المرهج العراق

ا.م.د .حامد عبد الهمزة الجنابي العراق

مجلة

الحوار الفلسفي

مجلة فصلية تعنى بقضايا الفكر الفلسفي

تصدر عن الجمعية العامة لتنمية المرأة

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

ا.د. عامر عبد زيد الوائلي

السنة الاولى – العدد ١ شتاء ٢٠٢٢ـ١٤٤٣

التصميم والاخراج الفني : اوس عبد علي

قواعد النشر

في مجلة الحوار الفلسفي

- (الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن راي المجلة).
- ترتيب الموضوعات يخضع إلى اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
- تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية .
- للمجلة الحق في إعادة نشر المادة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
- التدقيق اللغوي ا.م.د. عادل عبد الجبار زاير
- مراسلات التحرير : aid2014@gmail.com

كلمة التحرير

الحوار الفلسفي لا أريد أن أعيدكم للحظة التأسيس للفلسفة وتشكل خطابها العقلاني مع سقراط وتلميذه إفلاطون اللذان مهدا للعلاقة الجدلية بين الفلسفة والحوار، وأن الفلسفة بحث عن الحقيقة عبر الجدل الذي يحتاج لوجود آخر مختلف تجادله وتحاوره بلغة منطقية عقلانية لتكون أنت وهو على منطقة سواء، هي منطقة الاقتناع بعد الحوار بالرأي الأكثر قرباً من المنطق العقلاني. يختلف الحوار في الفلسفة عنه في باقي المجالات المقابلة لها، لا سيما اللاهوت وعلم الكلام والأيديولوجيا، فالحوار في كل هذه المجالات يتبنى مقولات ثابتة تكاد تكون بديهيات لا يمكن التشكيك بها من قبل الطرف الآخر، والمتبني لهذا الحوار يعتمد كل أساليب المغالطة والتدليس والتعمية من أجل اقناع الآخر المختلف وغلبته في الحوار، أما الفلسفة فالحوار فيها ينبني على أساس التكافؤ في الفرص وتبني الخطاب العقلاني في الحوار على أساس قدرة كلا طرفي الحوار في ممارسة النقد والشك ونزع القداسة عن فكر الآخر، واستبعاد الأحكام المسبقة على خطأ فكرة أو صوابها. لا يكون للحوار معنى إن لم يأمن كل طرف من أطراف الحوار محاوره في قبوله للحوار من دون ممارسة ضغط أو سلطة ما بما فيها سلطة الحب الذي قد يغيب الحوار عبر مفهوم الإيثار للمحبوب والتغاضي عن أخطائه. يقتضي الحوار وفق مفهوم الشعور بالأمان بين الطرفين هي تمكين الطرفين من الخوض في موضوعات الحوار من منطلق حرية التعبير، فقد تتيح حرية التعبير للمتحاورين لا اقناع أحدهما للآخر، بل اكتشاف رؤية جديدة أخرى توصل لها المتحاورون، الأمر الذي يجعل الحوار بمثابة العتبة للكشف المعرفي في القضية ونقيضها بحسب الفهم الهيجلي للجدل.

وقد لا يصل المتحاورون لنتيجة ملموسة من حوارهم في الكشف المعرفي لا سيما في البحث في قضايا اللاهوت والميتافيزيقا التي غالباً ما تتكافىء فيها أدلة الاثبات مع أدلة النفي، ولكن الكسب الأهم في هكذا حوار هو تقابل الأطراف المختلفة واستفزار العقل في حواريتهم لبعضهم البعض وشحذ الذهن لمراجعة المتبنيات الفكرية والعقائدية برؤية نقدية. كتب أستاذنا د.حسام الآلوسي كتابه «الحوار بين الفلاسفة والمتكلمين» وكشف عن أهمية الحوار بين المختلفين في المنهج والرؤية (الفاسفة والمتكلمون)، ولكنه لم يكن حواراً على مساحة مشتركة، لم يكن وجهاً لوجه، إنما هي ردورد على رؤى كما فعل الغزالي مع الفلاسفة الذي تبنى نزعتهم النقدية. ولكنه انطلق من مسلمات دينية حاكم بها الفلاسفة المسلمون وفقاً لتفسيره للنص المقدس، وهو حوار خلا من «التسامح» في كثير من مفصاله، لأن الغزالي يحتكم للنص المقدس بينما الفلاسفة يتبنون رؤى إنسانية قابلة في أصل وجودها للنقد والتشكيك، لذا فهو حوار غير متكافىء. قد يكون ابن رشد هو أكثر الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا ايجاد منطقة وسطى تجمع المتحاورين من دون افتراض الحق عند أحدهم، وقد كشف عن رؤية ابن رشد هذه د.محمد المصباحي في ما أسماه «المكان المحايد» في فلسفة ابن رشد. فليست مهمة الفلسفة تكذيب أفكار الآخر لمجرد التكذيب، بل للكشف عن المشتركات «أحياناً» بين الفكرين المتحاورين، إذ تقتضي مقبولية الحوار والتحاور التهيأة واستعداد المتحاورين للابتعاد عن افتراض بداهة متبنياتهم وصدقها المسبق. قد يربط البعض بين الحوار والتسامح، زلكن هناك فرقاً بيّناً بين الإثنين، لأن الحوار يقتضي كما ذكرت وجود اثنين يعترف بعضهما لبعض بحقه في الاختلاف، بينا يفترض التسامح وجود خطاب جماعة لها سطوة وتفترض امتلاكها للحق الذي

«لا مجمجة في» بتعبير الفلاسفة المسلمين، ولكنها ستتنازل لتتسامح مع الطرف الآخر، إذا يرتبط التسامح بـ «العفو عند المقدرة» و «الصفح الجميل»، وهذا خطاب فوقي يفترض الحق عند الأقوى أو الكبير، وميزته ككبير أو أقوى هي «العفو» أو «الصفح». يفترض الحوار حين القبول به أن لا تُقبل قضية مطروحة للحوار على أنها حق ما لم يتبين أنها كذلك بعد أن يكشف عن قيمتها العقلاني الحوار بين الطرفين بحسب مقولة ديكارت «أن لا أسلم بشيء على أنه حق ما لم يتبين لي أنه كذلك». أتمنى لمجلة (الحوار الفلسفي) وكادرها ورئاسة تحريرها بداية موفقة، واستمرار في دعم الفلسفة وتنشيط حضورها في المجتمع العربي. كل الشكر للصديق الاستاذ الدكتور عامر الوائلي الذي بذل جهداً كبيراً في التأسيس لهذه المجلة التي نأمل أن تكون اضافة نوعية لباقي المجلات الفلسفية في العراق والوطن العربي.

الاستاذ الدكتور علي المرهج

رئيس قسم الفلسفة في الجامعة المستنصرية

المحتويات

كلمة التحرير ٩

الملف (مقاربات في الفلسفة اليونانية)..... ١٥

١ـ الفلسفة اليونانية محاضرات وتطبيقات، د. شريف الدين بن دوبه/ الجزائر..... ١٧

٢ـ المسألة السياسية في الفكر اليوناني بين المثال و الواقع ، محمد بن علي..... ٣٩

٣ـ أنثروبولوجيا الطقس الديني ، د . علي حسون المهنا / العراق..... ٦٩

القضايا الراهنة..... ٩٧

١ـمقاربة فلسفية لفيروس كورونا عند سلافوي جيجك ا.د.عامر عبد زيد الوائلي..... ٩٩

٢ـاشكالية السؤال الاخلاقي في زمن كورونا أ.د. زيد عباس كريم الكبيسي.... ١٢٣

حوار العدد ١٤١

مع ا.د. حسن مجيد العبيدي..... ١٤٣

مجلة فصلية تعنى بقضايا الفكر الفلسفي - تصدر عن الجمعية العامة لتنمية المرأة

ملف العدد

مجلة فصلية تعنى بقضايا الفكر الفلسفي- تصدر عن الجمعية العامة لتنمية المرأة

الفلسفة اليونانية
محاضرات وتطبيقات

د. شريف الدين بن دوبه/ الجزائر

يقدم الدكتور شريف الدين بن دوبه، فهذا البحث محاولة نقدية لمفهوم المركزية الغربية فيما يعرف بالمعجزة اليونانية بوصفها عقلانية وما سبقها اسطوري فهو يحاول ان يؤكد إن الاسطورة جزء أساس من التفكير الفلسفي وليس هناك من تمايز واختلاف الا بشكل اعتباطي من خلال تأكيده على ان الأسطورة كالفلسفة وليدة التصور الفكري، وهما معا على اتصال دائم ومباشر بأحوال الإنتاج وبِنى المجتمع وتغيراته. ويحاول تطبيق هذه الرؤية على نماذج من الفلسفة اليونانية .

الكلمات المفتاحية : الاسطورة ، العقل ، الحدس ، المعجزة اليونانية .

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم .. والحمد لله رب العالمين على نعمة الخلق أولا، وعلى لطيفة العقل التي كرّمنا بها، من دون لم يكن لنا وجود، ولا تفكير في الوجود، فهو الأول الذي تجلّى لمخلوقاته بأشكال متعددة، عبرت عن ذاته الواحدية والأحادية، فهو واحد في اللغات البشرية جميعا، ولكن العجز الذي فرضته علينا طبيعتنا، ومحدوديتنا، دفعنا إلى تأويل القراءات والتفسيرات التي قدّمها القدماء لهذا الواحد الذي صدر منه الكل.

وعلى هذا الأساس طرح الغرب الثقافي أطروحة التفرُّد، والتميُّز النخبوي، فكان لكلُّ جميل والداء، وكلُّ قبيح هو ابن لغيره، فكانت الحكم النظرية، والأخلاقية عند المجتمع الشرقي بعيدة عن كل تنظير، وتأسيس فلسفي، وهي في الحقيقة تستحقّ أن تكون تلميذة لليونان، ونحن لا نريد أن نغمط حقّ اليونان في التفكير أو في الفلسفة، ولكن ما يحزّ في النفس، الحيف في الحكم، فالحكمة ابنة الإنسان عامة ، وليست ملكا لزيد أو لعمرو.

والحضارات الشرقية بحكمها العملية، ومنجزاتها المادية تعكس قابليات، وإمكانات نظرية، وعلمية عجزت العلوم الحديثة مثل الانتروبولوجيا، والاثنوغرافيا عن فهم الكثير من هذه المنجزات، والمرجع في ذلك إلى اللغة التي كتبت بها الألواح، أو المخلفات المادية لتلك الحضارات، وإضافة إلى ذلك وخصوصياتها الرمزية، فعلى سبيل المثال إن اعتبار تلك المجتمعات وثنية، لم تعرف التوحيد أمر يحتاج إلى وقفة، والقرآن الكريم يؤكد لنا ذلك، وكذلك الكتب المقدسة: التوراة، الإنجيل.. نجدها دوما تخبر عن مصاحبة الوثنية لدعوة التوحيد الحق، وتواجد فئة الموحدين الربانيين في كل مجتمع، فالتعددية ليست

منقصة، وعائق أمام التطور الحضاري، فالمجتمع الإغريقي ترعرعت الفلسفة في أحضان أساطيره، وخرافاته.

الفلسفة اليونانية

سؤال المصدر:

الإجماع في القول برأي واحد في التفرد الحضاري، أمر يستحيل بلوغه في البحث، إذ أنّ التفرد، والسبق الحضاري مطلب جميع الجماعات البشرية، مهما كانت مستوياتها الثقافية، والحضارية، وامتلاك المجتمع اليوناني لزمام التفلسف مسألة تفترض رقيّ ثقافي، وحضاري لهذا المجتمع بعيدا عن الجماعات البشرية الأخرى، وهذا أمر مستبعد، حيث أن الحضارة الإنسانية، مشترك عام لا يتفرّد بملكيته أحد.

وأجمع دارسوا الفلسفة اليونانية على وجود رأيين متعارضين: رأي بالتفوُّق اليوناني، ومعجزة الفلسفة عند المجتمع الإغريقي، ومستوى الحجاج عندهم كاف في الإقناع، والموقف الثاني الذي يدعي بأسبقية المجتمعات الشرقية في ممارسة التفلسف، والفلسفة، والحكم على الرأي بالأول بالشوفينية، والادعاء بالتفوق العرقي، والحضاري.

المعجزة الإغريقية رأي تبنّاه الكثير من الفلاسفة والمفكرين، منهم والتر ستيس في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية، وفي الفكر العربي نجد عبد الرحمن بدوي من دعاة هذا الموقف، حيث نلمس في رأيه تحيُّزا للقول الغربي، معتبرا الحكم الشرقية مجرّد أفكار عملية، وابتكارات كانت وليدة الحاجة الحيوية، والمؤسف أنها لم ترق إلى مستوى التنظير الذي بلغته الحكم الإغريقية

الأسطورة والفلسفة:

قبل البدء في بيان الأصول الثقافية التي استمدّت منها الفلسفة الإغريقية أرضية تفلسفها ينبغي علينا تبيان الإشكال الذي تحمله كلمة أسطورة.

فالإيحاء الأول الذي يتلقاه القارئ لكلمة أسطورة يظهر في الاقتران الذي يجمع بين الأسطورة واللامعقول في الفكر المجتمعي، من خرافات، وشعوذة، وشعبذة، وان كانت تتقاطع مع شعوذة في الدلالة، فشَعبَذَ يشعبذ، شَعبذةً، فهو مُشعبِذ شَعْبَذ شَعبذةً، أي مهر في الاحتيال وأرى الشيءَ على غير حقيقته، معتمدًا على خداع الحواس، وشَعْبَذَ زيَّنَ الباطل لإيهام أنه حقٌّ.

أما الدلالة الثانية التي تفيدها الأسطورة، فهي إشارتها إلى التراث الذي يعتقد مجتمع ما في صحّته، فالتراث الذي يتبنّاه مجتمع ما لا يعتقد البتّة بلا معقوليته، فهو نموذج المنظومة المعرفية المتماسكة، والذي يحكم عليه بأسطوريته هو الآخر الذي لا ينتمي إلى تلك الثقافة، فاستهجاننا للمعتقد الهندوسي الذي يقدّس فيه الحيوانات، يدفعنا إلى الحكم بأسطوريته، ونفس الشيء يقع علينا في معتقداتنا بالنسبة للآخر، فهي عنده مجرد أساطير، ولذا سنتعاطى مع الأساطير أو الثقافة المجتمعية بصفتها رافدا رئيسا للفكر والفلسفة اليونانية، ومن أهم المظاهر الفكرية التي عرفها اليونان الشعر الملحمي، أو الملاحم، ومنها الإلياذة والاوديسه، لهوميروس Homer ، والأعمال والأيام لهزيودHésiode .

الفلسفة الأسطورة .. مفاهيم إشكالية في الساحة الفكرية، حيث بلغت هذه الاختلافات والتباينات بين بني البشر درجة المفارقات، فكانت الفلسفة عند البعض من الشرائح الاجتماعية والفلاسفة الأوّل أداة للتقرب والتشبّه بالإله، وعايشت مع بعض التجارب الإنسانية أزمات أصبحت فيها الفلسفة أو امتهان

التفلسف تهمة مهينة، تمنح السلطة مشروعية إعدام كل من يمارس هذه الحيثية التي هي جزء من طبيعته وحقه، وقد وجدت الأسطورة ذاتها في نفس الوضع، إذ كانت معرفة صاحبة سلطة أو حقيقة في مجتمعاتها، وعند الغير أصبحت تعكس الانحراف الفكري عند تلك المجتمعات.

تصطدم عملية البحث في الرابطة بين الفلسفة والأسطورة بكثير من العوائق، ومنها البعد الماضوي في الأساطير أو المعتقدات التي كان تدين بها الشعوب، إذ تطرح أمام الباحث المعاصر إشكالية استنطاق الوثائق، ومحاولة فهمها أو تفسيرها، فاللغة أو البنية الرمزية التي كتبت بها الوثيقة يكتنفها الكثير من الغموض، لأن معرفة لغة الآخر هي المدخل الأول لفهم فكره، و موروثه الثقافي، وهي من الصعوبات التي تقف أمام الباحث في اكتناه وفهم ثقافات الغير، إذ تتحول هذه الحواجز عند قراءة وتفسير رموز وثقافات الشعوب القديمة إلى فضاء استحالات، فهي حقول تأويلية بامتياز، يكون فيها موقع التفسير شاغرا، وتأويل النصوص قد يجانب الحقيقة المقصودة في النص، وانطلاقا من هذه المسلمة كانت مضامين الأسطورة عند البعض تصدق على كل ما يتعارض مع الواقع، وعند البعض الآخر وثيقة تمكن من قراءة تاريخ وثقافات هذه الشعوب.

الأسطورة مأخوذة من سطر، أي ألَّف الأساطير أو الأحاديث التي لا أصل لها الأحاديث العجيبة، الخارقة للطبيعي وللمعتاد عند البشر..». فيقال: سطر علينا فلان، إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل، وهو يسطر ما لا أصل له، أي يؤلف.»[1].

ويلاحظ على اصطلاح الأسطورة الجذور الايتيقية للدلالة، إذ كانت موضوع

(١) ابن منظور، لسان العرب،

تقييم وتأويل من طرف الآخر، وليس من قبل الذوات المشكِّلة لها، فالحكم بالصفة الأسطورية على المعتقدات لا يوجد عند الشخص المعتقد بل يكون خارج دائرة الاعتقاد، إذ ليست الأسطورة بالنسبة إلى إنسان العصر الأسطوري أسطورة بل هي تعبير عن الحقيقة، والحكم القيمي يجانب الموضوعية في أغلب الأحوال.

ويعتقد البعض أن الأسطورة تعريب لكلمة Historia الإغريقية التي تعني رواية أحداث ماضية بغرض التسلية من غير تدقيق وتمحيص. وتعريفا هي حكاية عن كائنات تتجاوز تصوّرات العقل الموضوعي، وما يميِّزها عن الخرافة هو الاعتقاد فيها، فالأسطورة موضوع اعتقاد.[1]

وتقابل الأسطورة عند كثير من الباحثين الواقع، فهي خيالية لا تمتّ إلى الحقيقة الواقعية بصلة، ولا تعبِّر عن أية حقيقة، وهي عند الباحث المنصف، تكون» ظاهرة رمزية تستبطن الكثير من المدلولات، كما أنها بنية بالغة الصرامة والتحديد، وهي منطقيا، وقبل ذلك جدليا مقولة ضرورية للإدراك وللوجود عموما[2].

ويعتبر ميرسيا الياد الأسطورة وثيقة اجتماعية: « تروي تاريخا مقدّسا، تروي حدثا جرى في الزمان البدئي، الزمن الخيالي، هو زمن البدايات، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلّية كالكون مثلا، أو جزئية كأن تكون

(١) خليل احمد خليل،مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ط/ ٣ ١٩٨٦ ص :٨

(٢) أليكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوربه، ط:١ ٢٠٠٠ ص : ٤٣

جزيرة أو نوعا من نبات أو مسلكا يسلكه الإنسان أو مؤسسة[1]».

فهي بنية معرفية، ومنظومة اجتماعية تحتاج إلى بحث جدي، موضوعي يتعالى فيه عن كل نظرة فوقية، لأن التشابك الذي نجده في التصوير الأسطوري لعناصر الحدث يجد ما يبرِّره، إذ أن الفكر البشري بملكاته المتعددة، يستطيع إضافة وتغيير معطيات الحدث.

الحوادث التاريخية التي تصوِّرها الأسطورة هي حوادث حقيقية، فهي:» .. وقائع تاريخية أبطالها ملوك عظماء، كان لهم تأثير كبير في عقول الناس، الذين تناقلوا سيرهم، أجيالا، وأضافوا إليها من خيالهم، ما بلغوا بأولئك الملوك مبلغ الآلهة، فبعدهم الأحفاد، ناسين حقيقتهم الأولى.[2]». تجمل القصص والمصطلح عليها بالأساطير- في الثقافة الاجتماعية لتلك الجماعات الكثير من الدلالات وأهمها الدلالة الإيديولوجية، فهي تعبير عن موقف الجماعة أو السلطة من الكون ومن الإنسان، فالعلاقات البشرية تتحدد تبعا لهذه الرؤية الكونية.

كما يلاحظ أيضا المنحى التربوي في مضامين هذه القصص، إذ نجد المغزى الأخلاقي الذي يساهم في بناء الآداب العامة للمجتمع، إذ أن توظيف القصة والمثال في التربية يجد جذوره الأولى في ما يسمى بالأساطير.

كما أن الرجوع إلى تاريخ الأرشفة يؤكِّد ذلك أيضا، فعدم تمييز النص الأسطوري عن غيره في الثقافات الإنسانية، ينبئ بواقعية وأهمية تلك المعارف التي نصطلح عليها حاليا بالأساطير، إذ كانت تخضع جميع الوثائق إلى نظام

(١) ميرسا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط/ ١- ١٩٩١ ص : ١٠

(٢) احمد زياد محبك، دراسات نقدية، منشورات دار علاء الدين، سوريه،ط/ ١ -٢٠٠١ ص : ١٣

واحد دون تصنيف وبقي هذا «النظام في لأرشفة ...حتى عصر المملكة الأشورية الجديدة، حيث نجد...النصوص قد حفظت إلى جانب بعضها البعض دونما عناية بفرزها إلى مجموعات وفق موضوعاتها، وحيث النصوص والحكم والوصايا إلى جانب الصلوات والتراتيل، إلى جانب الأساطير».[1]

فالأسطورة هي ثقافة ومرآة عاكسة للمستوى الفكري والعلمي للشعوب وليست حالة مرضية اعترت عقول القدماء كما يتوهّم بعض علماء العصر.

و يعتقد الكثير من الباحثين أن بداية التفكير الفلسفي تزامنت مع بداية النهاية للتفكير الأسطوري، وقد تمّ الإعلان عن ذلك في الفلسفة اليونانية مع اللحظة السقراطية، بالبدء في دراسة الإنسان، والكفّ عن المسائل الماورائية، ولكن التدقيق في تاريخ الفلسفة يشير إلى حضور الأسطورة في الخطاب الفلسفي، فخصوصيات الخطابين لا تستلزم إقصاء أحدهما.. ولقد أدرك البشر، في العالم السابق أن الأسطورة والعقل مكملان لبعضهما، وكل منهما له مجاله المنفصل، وميدانه الخاص الذي ينافس فيه، وكان البشر بحاجة ماسة إلى هذين النمطين.»[2].

انطلاقا من قاعدة التلازم الموجود بين الأسطورة والفكر نجد كثيرا من المضامين الفكرية التي قد استبطنتها الأساطير تؤسّس أرضية قاعدية للممارسة الفلسفية، فيجد الباحث داخلها المعطيات الأولية للتفكير الفلسفي، والعلمي حقلها الأول والخصب، فالأسطورة كالفلسفة وليدة التصور الفكري، وهما معا على اتصال دائم ومباشر بأحوال الإنتاج وبِنى المجتمع وتغيراته.. وقد أكدت

(١) فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، سوريا ،ط/ ٢ -٢٠٠١ ص ٠٩

(٢) كارين ارمسترونغ، موجز تاريخ الأسطورة، ترجمة أسامة إسبر،بدايات للنشر سوريه، ط١/ ٢٠٠٧ ص : ٣١

الدراسات الانثروبولوجية التقاطع الموجود بين الأسطورة والفلسفة في عدة مواضع، والأستاذ ادوارد تايلور (١٨٣٢-١٩١٧) مثلا يؤكّد أن العقلية البدائية لا تتناقض مع العقلية المتحضرة، لان صور الفكر وقواعد الاستدلال والبرهان هي ذاتها[١].

المرجعية الفكرية التي تعتمد عليها هذه الرؤية هي وحدة الطبيعة البشرية، فبنية العقل الموضوعي عند البشر، والمتمثلة في المبادئ العامة والمقولات الفكرية التي تقوم عليها العمليات العقلية واحدة وعامة، وهذا ما أكدته الدراسات المنطقية؛ فقواعد المنطق تتّسم بالشمولية أو البداهة التي تجد في الطبيعة الأصلية للعقل المصدر والمرجعية، أما الاختلاف بين نتائج التفكير فمرجعه إلى مضمون أو مادة الفكر وليس آليات الفكر، كما أن الانحرافات الفكرية بسبب التوجهات الإيديولوجية، والرضوخ للنفس النباتي أو البهيمية في الإنسان تكمن وراء هذا الاختلاف، فممارسة التفكير عند البشر في جميع الحقب التاريخية، وفي جميع المستويات سواء كانت دنيا أو عليا واحدة.

ولذا نجد أن المحتوى الفكري للأساطير يتضمن الكثير من القيم والدلالات المعرفية والأخلاقية، والملاحظ في التقاطعات الصارخة بين الأساطير البشرية، رغم تباعد المسافات، فالأسطورة هي الشكل الذي يكشف عن اقتحام المفارق في حياة الإنسان في لغة الخيال ووفق تصور كل عصر للعالم .. عندما تحكي الأسطورة على نحو مجازي ورمزي كيف حدثت الواقعة ولماذا، فإنها تعطي دلالة للعالم وللوجود الإنساني، وتقترح بذلك على الإنسان نموذجا أو طريقة مثلى للوجود والفعل، و أكّدت الدراسات الانثروبولوجية أيضا أن الأسطورة

(١) يوسف حلاوي، الأسطورة في الشعر العربي،دار الحداثة، بيروت ط/ ١/ ١٩٩٢

والفلسفة والسحر والدين كانت تتداخل لتشكل جميعا مجتمعة أو متصارعة، نمطا لا معينا من التفكير أو الذهنية غالبا ما أطلق عليها اسم الذهنية الالتباسية La Mentalité Confusionniste في مقابل الذهنية العلمية[1]، لأن تصنيف العلوم والمعارف تبعا لمعايير معينة، مسألة لاحقة، وناتجة عن التطور الذي مر به الفكر البشري، فالتفكير في المسائل سابق للمعرفة الناتجة عنه، وتضارب التفسيرات داخل التفكير الأول حقيقة وبديهة، فالفكر البشري لم يجد الحقائق جاهزة، بل عمل على بناء وإعادة البناء لجميع المعارف، والابستمولوجيات التاريخية من قبيل النظرية السحرية التي تزعمها جيمس فريزر تؤكد ارتباط المعارف العلمية بأنماط المعرفة الأخرى والتي تنعت غالبا باللاعلمية، فالفلسفة لا يمكن أن تفصل عن تتمة الحياة الروحية التي تعبر عن نفسها بالعلوم والدين والفن والحياة الأخلاقية والاجتماعية،فهي تأخذ في اعتبارها جميع القيم الروحية السائدة في زمانها لتصادق عليها أو تنقدها آو تغيرها ولا وجود لفلسفة إذا لم تقترن بمجهود يرمي إلى وضع تراتب هرمي للقيم .[2]

الموضوعات التي تدور حولها الأسطورة تتميز بالجدية والشمولية، وذلك مثل التكوين والأصول والموت والعالم الآخر، ومعنى الحياة وسر الوجود، وما إلى ذلك من مسائل التقطتها الفلسفة فيما بعد، فانشغال الأسطورة والفلسفة واحد، ولكنهما تختلفان في طريقة التناول والتعبير، فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها فإن الأسطورة تلجا إلى

(١) خليل احمد خليل، المرجع السابق ص ١٧

(٢) ايميل بريهيه، تاريخ الفلسفة ج١، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ط:٢ ١٩٨٧ ص ١٦ :

الخيال والعاطفة والترميز، وتستخدم الصور الحية المتحركة.[1]

ينبغي الانتباه إلى أن التفرقة بين الأسطورة والفلسفة، ليست إلا مسألة اعتباطية أو بتعبير أوضح تواضعية، فالصبغة العامة التي يتّسم بها منطق الفلسفة هي اللوجوس، المتعارف عليه بالعقل، في حين أن ارتباط العقل بالجوانب الروحية بديهة وحقيقة واضحة، فالمعرفة الحدسية التي تسقط فيها الذات كل وساطة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، والتي تدخل في تكوين بنية العقل العلمي وعلى الأخص المعرفة الرياضية، لا تمت بصلة إلى قواعد العقل الموضوعية، وعليه فإن التصور الأسطوري للعالم، هو شكل من أشكال المعرفة الحدسية، كان أساسا للنظرة الكونية للإنسان الأول، فالحدس المباشر للدلالات الوجودية كما قيل « لا يتحقق إلا من خلال الوعي الأسطوري، الذي يوحِّد بين الوجود والمعنى، ويتوسّل بالرموز، دون أن يعي قيمتها الرمزية .[2]»

وسنتطرق إلى بعض النماذج الفلسفية التي يظهر الحضور الأسطوري فيها تمثيلا أو تعبيرا، أو على مستوى المضمون.

الأسطورة وتفسير الكون :

أصل الكون، و كيفية خلقه مسألة جوهرية في تاريخ التفكير الفلسفي، وتأريخ الفلسفة بتلك الفاصلة أو اللحظة الطاليسية طاليس Thalès له مايبرِّره، تلك هي اللحظة التي بدأ فيها بتجاوز المعتقدات الثقافية السائدة في عصره، والتي كانت ترجع فيها علة الكون إلى تفسيرات ميثولوجية كما كان

(١) فراس السواح، الأسطورة والمعنى، المرجع السابق ص :١٣

(٢) احمد ديب شعبو، في نقد الفكر الأسطوري والرمزي، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس لبنان ط/ ١-٢٠٠٦ ص : ٢٥

يقدم دائما في جل مداخل الفلسفة، وما نود الإشارة إليه أننا نجد في الثقافات الأسطورية العديد من الإجابات الموجودة في الأنساق الفلسفية، فتفسير الكون بإرجاعه إلى علة الماء، كان عاملا رئيسا في تحوّل طاليس من مواطن يوناني عادي إلى شخصية علمية وفلسفية.

وفرضية الماء واردة في كثير من الأساطير الإنسانية، فالماء هو أصل الكون في أسطورة الخلق والتكوين البابلية، والتي ترجع إلى ألف سنة قبل الميلاد، فهو (العنصر الأول من التحام الماء العذب (آبو) والماء المالح (تيامة) وجدت المخلوقات..إن الابو..كان من هاوية مليئة بالماء تطوف الأرض، وكانت الهضبة مستديرة تحدّها جبال تستقر عليها قبة السماء، وتطفو الهضبة على مياه اللآبو ومن الابو انفجرت الينابيع في سطح الأرض وقد تمكن مقارنة الابو بنهر اوسيانوس عند الإغريق الذي دعاه هوميروس أب الأشياء كلها أيضا» [1]

إذا كان تفسير طاليس للكون بإرجاعه إلى علة الماء، مؤشرا منهجيا ومعرفيا لبداية للتفكير الفلسفي، فإن الأسطورة بمضامينها، وآلياتها التعبيرية تصبح أمًّا للفلسفة ككل، لأن وجود هذا اللون من التفسيرات داخل الأساطير لا يحتاج إلى تعليل، فالأساطير الإفريقية أيضا تشير إلى أولية الماء في مبدأ الخلق، ومما جاء في ثقافة قبائل اليوربا yoruba التي تقطن نيجيريا «.. في البداية كانت الأرض مغمورة بالمياه ويكثر فيها المستنقعات و الاهوار، وفوق هذه الأرض تمتد السماء حيث يوجد فيها مالك السماء الذي يطلقون عليه اسم ال اوروم Ol- Orum»[2]

(١) ناجح المعموري، أساطير الآلهة في بلاد الرافدين، دار المدى للثقافة والنشر، سوريه، ط/ ١ -٢٠٠٦ ص : ٤٣

(٢) جيوفري بارينذر، الأساطير الافرقية، ترجمة حسن هيثم الطريحي، دار نينوى، سوريه ٢٠٠٧ ص ٢٧ (د.ط)

الأسطورة والمجتمع النموذجي:

يقترن مفهوم الطوباوية بمفهوم الأمل والحلم بوجود مجتمع يتّصف بكلِّية السعادة وشموليتها لجميع عناصر الحياة، والذي أصبح بعد ذلك معينا لكثير من الفلسفات والنظريات الحديثة والمعاصرة، إذ نجد تقاطعا واضحا بين أفكار الطوباوية في بناء وتصور مجتمع السعادة، مع فكرة الحنين إلى الفردوس في التراث البدائي.

من التصنيفات المعتمدة لدى علماء الانثروبولوجيا في دراسة الأساطير ما يعرف بأساطير العهد الفردوسي، والتي تتقاطع من حيث المحتوى مع بعضها البعض في القول بوجود عالم خال من الآلام، عالم السعادة، ويعبر عن ذلك بومان Boumann بقوله:» في ذلك الزمان، لم يعرف الإنسان الموت، كان يفهم لغة الحيوانات وكان يعيش معها على وئام، لم يكد ويكدح، وكان الغذاء الوفير في متناول اليد [1]«.

تصنّف الأساطير الفردوسية إلى مجموعتين، تتحدث الأولى عن اقتراب السماء من الأرض، وهي مجموعة قصص تصور السهولة والبساطة التي كان يعيشها إنسان ذلك العهد، أو بتعبير حديث الإنسان الطوباوي، فهو قريب من الأرض وقريب من السماء، فالتواصل مع عالم الفردوس الأصلي، أو عالم المثل كما يعبر عنه أفلاطون يتم بوسيلة حسية هي السفر أو الرحلات، وينبغي الإشارة إلى أن الرحلات خاصية ماهوية في طبيعة الخطاب الطوباوي، والتي سنتعرض لها لاحقا بالتفصيل، أما المجموعة الثانية من الأساطير الفردوسية، فهي توجّه الانتباه إلى الوسيلة الحسية التي تؤمّن الاتّصال بين السماء والأرض، والإنسان

(١) ميرسيا الياد، الأساطير والأحلام والأسرار، المرجع السابق، ص ٩٧

النموذجي الذي تقدمه هذه الأساطير هو الإنسان الأول الذي كان متمتعا بالسعادة، والغبطة، والعفوية، وبالحرية التي فقدها مكرها، عقب السقوط، أي عقب حدث أسطوري سبب القطيعة بين السماء والأرض .[1]

ومن بين تلك النماذج التي الأسطورية أسطورة العصر الذهبي السومرية، والتي نجد النص التالي يعبر أصدق تعبير عن ذلك الحلم، أو الأمل بالعودة إلى العصر الذهبي أو المجتمع الطوباوي وهو:»..في تلك الأيام، لم يكن هناك حيّة ولا عقرب ولا ضبع .. لم يكن هناك أسد ولا كلب شرس ولا ذئب.. لم يكن هناك خوف ولا رعب..لم يكن للإنسان من منافس ..في تلك الأيام كانت شوبور أرض المشرق، أرض الوفرة وشرائع العدل..وسومر ارض الجنوب، ذات اللسان الواحد، ارض الشرائع الملكية..وأورى ارض الشمال، الأرض التي يجد فيها كل حاجته.. ومارتو ارض الغرب ارض الدعة والأمان..وكان العالم يعيش اجمع في انسجام تام. وبلسان واحد يسبِّح الكل بحمد انليل...[2]».

خصائص الفلسفة اليونانية:

الإجماع في عالم الفلسفة سمة قاتلة لروح التفلسف، حيث تبقى الحرية في إعمال العقل مؤشرا على اكتشاف عناصر جديدة، وعوالم مغلقة، وتحديد خصائص عامة للفلسفة اليونانية بشكل دقيق أمر مستحيل، حيث نصادف خلال دراستنا للفلسفة اليونانية تصنيفات متعددة من قبل المفكرين، فهناك تصنيف: برانس Brans وتسلر، وشبنغلر، وهيغل، وكل يرتئي رؤية في قراءة هذه الفلسفة.

يطرح برانس مرجعية عرقية في قراءة الفلسفة، فالتوجهات العامة للتفلسف

(١) ميرسيا الياد،المرجع نفسه : ص : ٩٨

(٢) فراس السواح، مغامرات العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، ط:١١ - ١٩٩٦ ص ٢٣٨

لا تخرج من منحى مادي واقعي، او منحى مثالي، حيث طغى على الفلاسفة الايونيون البحث الطبيعي، أي الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية، فكانت فلسفة طبيعية تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية، يلاحظ كذلك أنها تتجه إلى الموضوع مباشرة، بمعنى أنها لم تفرق بين عالمين في المعرفة ولا تنطلق من المعرفة الباطنية إلى المعرفة الخارجية، فلا يوجد لديها تفرقة بين عالم حسي وعالم روحي.

الفلسفة قبل سقراط

يؤخذ سقراط كلحظة فاصلة في تبلور الفكر الفلسفي عند اليونان، إذ معه بدأ التدقيق المفهومي، الذي كان تأسيساً للفلسفة اليونانية، وموجلا في البحث بإطاره النظري التجريدي، واعتلاء سقراط عرش الفلسفة آنذاك ليس وليد صدفة، أو تمكُّن تلقائي من فعل الفلسفة وهبته الآلهة لسقراط، بل كان مخاض تاريخ ثقافي، وفكري مارسه حكماء اليونان قبل سقراط، فحكماء اليونان السبعة يشكِّلون تراث الإغريق الفكري، والعلمي، وليسوا مجرّد أشخاص، فمنهم استقى سقراط الأصول المعرفية، والمنهجية لفلسفته، واللطيف في الأمر أن الفلسفة قبل سقراط كانت تسير بشكل مؤسساتي، فالفلسفة قبل سقراط عرفت من خلال مدارس فكرية، ومن أهمها: المدرسة الأيونية، المدرسة الفيثاغورية، المدرسة الايلية.

وقبل الولوج إلى المدارس الفلسفية الإغريقية نحاول الإشارة إلى حكماء اليونان الذين اختلف المؤرخون حول عددهم، حيث اعتاد المتلقي على العدد سبعة، العدد الذي يستبطن أسرارا ملكوتية، وصوفية، ومنهم :

١)صولون: Solon[٦٤٠-٥٥٨ق.م.]

شاعر الرثاء والحكم في الصراعات السياسية في أثينا والمشرع المعروف.

٢)طاليس: Thalès de Milet نهاية قبل.٧-بداية ق.٦ ق.م.

الفيلسوف المطلي و مؤسس المدرسة الأيونية.

٣)بيتاكوس: Pittacos de Mytlène (٦٥٠-٥٦٩ ق.م.)

المصلح المثقف، حصل على لقب الكاهن الرسول aisymnète وهو كذلك رجل الدولة القوي.

٤)الحكيم بياس: Bias de briène

قاضي ومشرع، سن القوانين لمدينته حوالي ٥٧٠ ق.م. كان موته حوالي ٥٤٦ ق.م.

٥)أرسطودام: Aristodème:

ملك مسينيا Messénie في القرن الثامن قبل الميلاد، يعرف أن نهايته كانت ضحية للخرافة.

٦)ايبمنيد: Epiménide de Crète:

العراف والمطهر ، ونموذج للساحر الموحى له بالذات، وشبه الإله تقريبا.

٧)الحكيم أناكارسيس: Anacharsis

ابن أحد الملوك البرابرة Scythe وامرأة إغريبة.

٨)كيلوبيل: Cléobule de Lindos:

شخصية شبه أسطورية وأحد حكماء اليونان السبعة.

٩)ميسون: Myson، هو إبن ستريمون Strymon

وواحدا من الطغاة، ينحدر من منطقة شينيه Chénée من لاكونيا – Lac nie.

١٠)بريأندر من كورنتوس: Periandre de Corinthe ٦٢٧-٥٨٧ ق.م.

يعرف أنه كان طاغية، إبن الحاكم كيبسيلوس Kubsélos، تعهد بتمسكه الهادف إلى وضع توازن بين المدن باستناده إلى كاهن الأولمب وأغدق عليه بالهدايا والقرابين.

١١)شيلون من إسبرطا: Chilon de Sparte،

إلى هذا الحاكم الإسبرطي يرجع تصور التنظيم الجديد الذي أعطى لإسبرطا قوة ونفوذا. وكانت حوالي ٥٥٠ ق.م. مركز حضارة وإشعاع بين حواضر الإمبراطورية اليونانية.

المدرسة الأيونية

مدرسة فكرية، ارتبط اسمها بالجزيرة التي نبغ فيها مجموعة من الفلاسفة الكبار، مثل :طاليس، وانكسمندر، وانكسمنس، و

طاليس: Thalès de Milet

من الحكماء السبعة، مؤسِّس المدرسة الأيونية، او التي تعرف أيضا بالملطية، وهو أوّل الفلاسفة اليونان كما يذهب في ذلك عبد الرحمن بدوي، ومرجعية التصنيف قائمة على مؤشرات رئيسة تكشف عن المنحى الفلسفي في فكر طاليس، تتمثل الأولى في تعرُّضه لفكرة أصل الأشياء، وهو ملمح يتقاطع فيه مع البحث في الكونيات، الكوسمولوجيا فالبحث في العلل البعيدة روح الفلسفة، وعصبها الرئيس، ويظهر الملمح الثاني في تجاوز التفسيرات الأسطورية والخرافية، وطاليس لم يعتمد على دلالات أسطورية في بحثه الطبيعي، بل كان مجردا، ومتعاليا عن كل الاعتقادات السائدة، وهو الذين يمنح طاليس الأهلية أن يكون أيضا في تاريخ

العلم كأول عالم، والملمح الثالث الذي يمنحه الخصوصية الفلسفية هو الوحدة، والتعميم، فالقول بمرجعية الكون الطبيعي لعلة واحدة عنوان الأنساق الفلسفية، فكابن بذلك أول بحث ميتافيزيقي في الوجود كما يذهب في ذلك نيتشه.

انكسيمندر:

Anaximandre (٦١٠/ ٦١١-٥٤٧ ق.م)

من تلامذة طاليس، كان معاصرا له، ويعتبر أول من خط كتابا قبيل وفاته عام ٥٤٧ ق.م ويحتمل أن يكون في الطبيعة Peri Phuseos de la Nature «.. بقيت لنا منه شذرة واحدة»[١] كما تنسب إليه اختراعات كثيرة منها: المزولة gnomon [٢] بـ اسبرطة.

ويعتبر أول من نشر خريطة للعالم. حيث رُسمت الخرائط قديماً في مصر، ليديا، الشرق الأوسط، وبابل، لبيان الطرق والمدن والحدود والمعالم الجيولوجية، لكن ابتكار أنكسيمندر يكمن في كونه رسم العالم كله، وان كان العالم حسب التصور الإغريقي آنذاك.

آراؤه الفلسفية:

رفض القول بمصدرية الماء للعالم، إذ يستحيل أن يتحول من جامد إلى سائل بالحرارة، وزمنه فالحار والبارد سابقين عليه، وبما أنه المبدأ الأول فلا يمكن تعيينه، وهو ما عرف بالابيرونApeiron أو اللامحدود أو اللامتناهي.

(١) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة جديدة ١٩٩٨ ص: ٥٢

(٢) عبارة عن قطب رأسي مثبت على قاعدة أفقية، ووضعية الظل على القاعدة تحدد الزمن، على أن اختراع المزولة لا يرجع إلى أنكسيمندر، وكذلك تقسيم اليوم إلى ١٢ جزء، والذي أتى من البابليين، ووفقاً لهيرودوت ،هم من علّم الإغريق فن قياس الوقت

الأبيرون: Apeiron [ἄπειρον]

بدأت مع انكسمندر الفلسفة في صورتها الأولية، والتي ترسخ التقليد الصوري للفلسفة، فكان التجريد، والتعالي الفلسفي في التعاطي مع الظواهر الطبيعية. فكان الابيرون، كعلة مصدرية متعالية عن معلولاتها، فهو مبدأ غير قابل للتحديد، أو التعيين، ويذهب عبد الرحمن بدوي إلى أن الأبيرون هو المادة اللامحدودة، فهو إذن شيء مادي أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللانهائية أو اللامحدودية..»[1]

وبما أن المبدأ علة رئيسة لجميع الموجودات، فسيكون الأبيرون ذو وجهين، ممي، وكيفي، فمن حيث الكيف هو غير معين، أو غير معرف – in défini sable إذ لا يتعين في عنصر طبيعي محدد كما ارتأى الفلاسفة، فهو يحمل اسما آخر، لأن أي عنصر من عناصر الطبيعة، وبفعل امتلاكه خاصية أساسية يمكن أن يشكل إلى عائق أمام تحول تحوله إلى الأشياء الأخرى، و قد لجأ انكسمندر إلى الابيرون حسب عبد الرحمن بدوي لأنه :».. رأى أن الشيء الواحد لا يكفي وحده لإثبات هذا التغير المستمر في الطبيعة، فلا بد إذن من تصور مادة لا محدودة بالكيف منها ينشأ هذا التغير اللامحدود في الوجود فمن الطبيعي إن يكون هذا اللامحدود لا محدودا من جهة الكيف.»[2]

ومن حيث الكم الأبيرون غير محدود، أي لا محدود ماديا، من الطبيعي.. وحتى تكون لديه القدرة على الخلق المستمر، والمتجدِّد كان من البديهي أن يكون

(١) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، الطبعة الأولى ٢٠١٠ ص :١٣١

(٢) المرجع نفسه، ص :١٣٢

غير محدود كميا..»[1]

تأثر انكسمندر بمعلمه طاليس ليس فقط من حيث أنه أرجع الوجود إلى واحد بل وأيضا من حيث أنه أرجع الوجود إلى واحد، بل وأيضا من حيث أنه بدأ وجود الأشياء من الماء، لأن انكسمندر يجعل البارد هو الذي تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك إلا أنه يختلف عن طاليس في أنمه لم يقل بمبدأ معين فغي الكيف بل قال بمبدأ غير معين.. ولهذا كان فكره أرقى من فكر طاليس.[2]

انكسمنس:

يعتبر انكسمنس الرائد الثالث في المدرسة الأيونية، وقد دون فلسفته في كتاب لم تبق منه إلا شذرة واحدة رواها ثيوفراسط:» الجوهر الأول واحد لانهائي ولكنّه محدد الكيف انه الهواء، منه نشأت الأشياء الموجودة والتي كانت والتي سوف تكون، ومنه أيضا نشأت الآلهة وكل ما هو الهي وتفرع باقي الأشياء»[3]

اختار انكسمنس الهواء لأنه لا يحتاج لحامل كالماء، كما أنه أكثر قدرة على الانتشار والنفاذ في الأشياء، ومرجعيته في ذلك ترجع كما تقول أميرة حلمي مطر إلى نزعته الحيوية التي تعتبر الكون كائنا حيا يتنفس بالهواء، حيث يقول:»لأن النفس فينا هو مبدأ كياننا ووحدتنا كذلك الهواء يحوي العالم كله.»

(١) محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٩ ص: ١١٨

(٢) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: ١٣٥/ ١٣٦

(٣) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ، ص : ٥٥

(٢)
المسألة السياسية
في الفكر اليوناني بين المثال و الواقع

محمـــد بـــن علي[١]

fr.yahoo@falsafa٢٠

البحث في الفكر السياسي اليوناني عبر ربط المقولات السياسية بالواقع عبر تقديم المثال وقد تطرق الى مناقشة المقولات اليونان لم تعرف منذ القديم الأنظمة الشمولية كممارسة وإنما عرفت الأنظمة التعددية.

الكلمات المفتاحية : الفكر السياسي ، المدينة السياسية، السلطة ، الطبقات الاجتماعية

(١) أستاذ محاضر المركز الجامعي احمد زبانة –غليزان–الجزائر ، yahoo.fr@falsafa٢٠

مدخل:

الفكر السياسي اليوناني، فكر وثيق الصلة بالحياة العملية ... اليونان على حد تعبير هيجل لم يفرقوا قط في وضوح كاف بين المجتمع والدولة، بين مجموع الطبقات الاقتصادية التي تشكل الكل الاجتماعي، بما تسهم به مختلف الأعمال، وهي في الوقت عينه غارقة في مصالحها الفردية، وبين السلطة الفردية غير المنحازة للحاكم، بوصفه فيصلا يصحح فردية المجتمع، في ضوء الصالح العام الذي يمثله متجسد في شخصه"[1].

مسألة ثانية تستدعي الوقوف عندها، ونحن نخوض في تمفصلات هذا الفكر، وهي أن ما ساعد اليونانيين على رسم معالم المدينة السياسية، هو أن» اليونان لم تعرف منذ القديم الأنظمة الشمولية كممارسة وإنما عرفت الأنظمة التعددية»[2]، فكل مدينة كانت وحدة سياسية تحاول في نفس الوقت أن تكون أفضل من مثيلاتها في باقي المدن، ولهذا اتجه البحث إلى كيفية الاهتمام بالفرد والبحث عمّا يشعره بالأمن والراحة والاستقرار، فخير الفرد وخير المجتمع هما من ناحية المثل الأعلى شيء واحد، والفضيلة التي يتحلى بها الفرد هي أيضا فضيلة المجتمع[3]، ولهذا فلا غرابة أن نجد رؤية أرسطو تميل إلى التوحيد بين علم السياسة والفلسفة الأخلاقية، ووحدة بين هذين العلمين وعلم الفقه القانوني،

(١) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان ، تر، لويس إسكندر، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، (ب ط) ١٩٦٦ ، ص ٢٧

(٢) بوعرفة عبد القادر، مقدمات في السياسة المدنية، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر ط١ ٢٠٠٥ص ٨٠

(٣) أرنست باركر، مرجع سابق ص ٢٠

لأن الشريعة الأخلاقية للدولة هي نفسها القانون أو الصواب»[1].

بالإضافة إلى ما ذكرنا، لا ينكر أحد أن الوعي السياسي لدى المواطن اليوناني، كان أكثر من غيره، وهذا يعود أساسا إلى كون المواطنين [2]كانت لهم مساهمات فعلية، تتمثل في حضور الاجتماعات الرسمية التي تقرر سياسة المدينة، فالمواطن الإغريقي كان يمضي وقته ونشاطه في النقاش السياسي.[3]

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن صفة المواطنة عند الإغريق كانت خاضعة لتقسيم تقليدي عرفت به تركيبة المجتمع اليوناني، حيث ظهرت التركيبة الاجتماعية في شكل طبقات تتمايز لاعتبارات سياسية بالدرجة الأولى، وهذه الطبقات هي :

طبقة المواطنين « الأحرار»: وهم من لهم الحق في المشاركة السياسية، وهم اليونانيون بالمولد من أب وأم من أصل يوناني.

طبقة الأجانب: وهم المقيمون في الدولة من أجل التجارة، لكنهم لا يتمتعون بأية حقوق سياسية رغم كونهم أحرار.

طبقة الرقيق: تتشكل من السكان اللذين لا شأن لهم بالسياسة، دورهم محصور في العمل على خدمة الطبقات الاجتماعية الأخرى. من جهة أخرى هناك مسألة جوهرية يجب التأكيد عليها في الفكر السياسي اليوناني، وهي مسألة الحقوق السياسية، فهذه المسألة كانت غائبة، نظرا للشعور بالانتماء للجماعة والعيش من أجل هذه القيمة الاجتماعية، دون الاهتمام بالمصلحة الشخصية، ومن هنا كانت

(١) المرجع والصفحة نفسها.

(٢) يجب ان يأخذ مفهوم المواطن وفق تاريخ المصطلح آنذاك

(٣)) بوعرفة عبد القادر ، المرجع نفسه ،ص ٨١

مهمة الدولة تكمن في العمل على تحقيق السعادة للجماعة، في إطار تجمع سياسي أخلاقي لحياة مشتركة. هذه البنية السياسية ولدت عند الفرد الشعور بالمواطنة والفخر والاعتزاز.

من هنا تبدوا أهمية الفكر السياسي اليوناني في قدرته على تجاوز ما وصلت إليه البشرية قبله، ووضعه في شق فلسفي خاص، فمعظم المثل السياسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون، قد بدأت أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها بتأمل فلاسفة الإغريق لنظم دولة المدينة، التي كانت تحت أنظارهم"[1]. لكن هذه الفكرة التي أوردها جورج سباين في مؤلفه حول تطور الفكر السياسي في فصل دولة المدينة، لا ينبغي النظر إليها من زاوية أنها تمثل حالة من الازدهار والرفاهية، فالمدينة اليونانية عرفت شتى أنواع الطغيان والظلم والاستبداد، وأصبحت مدينة غير مرغوب فيها " فالأنظمة الأرستقراطية والأولغارشية والتيموقراطية جعلت من القانون وسيلة للقهر والسيطرة، وبالتالي غابت العدالة تحت معول القانون الجائر.لقد أصبح الجور والظلم ضمن دائرة القانون، أي أن القانون أصبح حامي الطغاة والمحافظ على مصالحهم الخاصة"[2]، الواقع الذي أصبحت معه السلطة قوة صرفة، تخضع في ممارستها لمصلحة أولئك الذين نجحوا في الاستيلاء عليها.

إن هذه الوقائع تحتم علينا مناقشة المسألة السياسية في الفكر اليوناني ، في ظل الظروف التي سبق ذكرها. هذا ما نقف عليه عندما نستعرض بالتحليل

(١)) سباين جورج،تطور الفكر السياسي،ج١ ،ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف،مصر،(ب ط)،ص ٣٩

(٢)) بومدين بوزيد، وآخرون،العدالة والإنسان،منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر،دار آل الرضوان،ط١،٢٠٠٨،ص ٢٠

أفكار بعض الفلاسفة الذين كانت لهم البصمة الأبرز في تاريخ الفلسفة السياسية اليونانية.

أ)- الواقعية السياسية عند السفسطائيين:

و ان السفسطائية كحركة فكرية، غيرت مجرى النظرة التي ألفناها في تناولنا للفلسفة الشرقية القديمة، حيث كانت المشكلة الرئيسية تكمن في مركزية السماء وتابعية الأرض، فالسماء وفق النظرة التيولوجية، هي من يتحكم في كل دواليب الكون، ومن خلاله الشأن السياسي والاقتصادي والاجتماعي على الأرض، لكن مع السفسطائيين ظهر الإنسان للوجود، كذات لها موقعها في الطبيعة.

لقد أصبح الإنسان مركز الأشياء، وهو مقياس كل شيء[1].وعليه يمكن القول أن هذه الفلسفة الجديدة، أطاحت بكل حقيقة موضوعية تتطلع للوجود مستقلة عن الذات الفردية.إن إعلان»بروتاغورس«بأن الإنسان مقياس كل شيء»، هو التأكيد المطلق للمبادئ الذاتية المتمركزة حول الذات، والتي جعلت منه المسؤول المباشر عن وضعيه، فلا شأن للآلهة أو لأي سلطة أخرى في سعي الإنسان إلى تحقيق ما يراه هو، من هنا أصبحت»السياسة-في رأي تراسيماخوس- هي ميدان المصالح الإنسانية، ومصالح الأقوى هي قاعدة السياسة العملية... ففي كل دولة يضع القوانين أولئك الذين يقبضون على مقاليد الحكم، فالديمقراطية تصدر القوانين الديمقراطية، والطاغية يصدر القوانين الاستبدادية .. الخ، وبتوطيد هذه القوانين تسميها السلطات عادلة لمن يخضع لها، ولكنها تعاقب الخارجين باعتبارهم يخرقون العدالة، والخاضعون يطيعون القوانين لمصلحة الحاكم، وبالنسبة للحاكم فإن انتزاع السلطة والاحتفاظ بالخاضعين

(١) فيصل عباس،الفلسفة والإنسان،دار الفكر العربي،بيروت ، ط١٩٩٦،١ .،ص ص ٧٠،٧١

دائما في وضع مأزوم أفضل لمصلحته، بينما إظهار الشفقة وإفساح المجال للعطف شيء خطير»[1].

أما«**كاليكليس**»(أحد محاوري أفلاطون)، فالعدالة بالنسبة إليه ليست شيئا آخر غير العنف، ذلك أن الحق الطبيعي يدرك باعتباره حق الأقوى. إن فكرة العدالة بالنسبة ل«**كاليكليس**» شيء اختلقه الضعفاء وأغلبية الناس ليحموا أنفسهم، فهم ينشؤون القانون ويحددون النافع والضار، انطلاقا من أنفسهم، بهدف الدفاع عن مصالحهم الخاصة وتخويف الأشخاص الأكثر قوة في المجتمع، والأكثر قدرة على هزمهم، وحتى يمنعوهم من الانتصار عليهم، يرددون أن التفوق سلوك قبيح وغير عادل، ولكن الطبيعة نفسها بالنسبة لي تبرهن أن علاقة العدالة هي سيطرة القوي على الضعيف، وقبول تفوقه[2]، وانطلاقا من هذا القانون يهاجم«**كاليكليس**» القانون والمؤسسات الديمقراطية، القائمة على مبدأ المساواة.

إن مشكلة الحق كما تصدى لها السفسطائيون، في إطار معالجتهم لمشكل العلاقات القائمة بين الطبيعة والقانون، أفضت إلى نتيجة مفادها التقليل من شأن القانون الوضعي والإعلاء من قيمة القوانين الطبيعة، وذلك في رأيهم راجع لكون» قوانين الطبيعة قوانين مطلقة، كونية وثابتة، ولذلك فالطبيعة وحدها هي التي بإمكانها أن تقدم لنا معيارا كونيا. وانطلاقا من ذلك تصبح العدالة الحقيقة تكمن في الخضوع للطبيعة التي ينتمي إليها الفرد، قبل انتمائه لشيء آخر، ولذلك

(١) ف س ،نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة ، تر،حنا عبود ،الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق، ط١ ، ١٩٩٩ ، ص ٨٨

(٢) سلفان ماتون،حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس،تر،محمد الهلالي،مطبعة أمبريال ، الرباط ،المغرب، ط٢ ،١٩٩٩،ص ١٣

ليس للقانون ذي الطبيعة السياسية قيمة مطلقة، لأنه نتيجة للرأي الإنساني. يوضح **أنتيفون**(أحد السفسطائيين) أن العدالة تقتضي عدم خرق أية قاعدة من القواعد الشرعية المقبولة من طرف المجتمع الذي تنتمي إليه، فاحترام العدالة أمر منسجم مع مصلحة الفرد في حالة احترامه للقوانين، بفعل وجود شهود عيان، أما إذا كان وحيدا فإن مصلحته ستكمن في الخضوع للطبيعة.

إن ما ينتمي لمجال القانون ليس إلا أمرا عرضيا نتج عن طريق الاتفاق وليس من تلقاء نفسه، عكس ما ينتمي للمجال الطبيعي، فالذي يقوم بخرق القواعد الشرعية دون أن يراه أولئك الذين أوجدوها، فإنه سينجو من الشعور بالخجل والتعرض للعقاب، بينما إذا ما تم اكتشافه فإن الأمر سيكون مختلفا تماما[1].

لم ينظر السفسطائيون لمفاهيم القانون والعدالة والحق، إلا نظرة الازدراء والتحقير، هذا ما يمكن تأكيده من خلال ما أورده لنا أفلاطون في مستهل الكتاب الثاني من الجمهورية على لسان»**جلوكون**»، من أن العدالة هي في حقيقة الأمر»شر يطلب لنتائجه فحسب، فوفقا للطبيعة ممارسة الظلم خير ومعاناته شر، ولكن كفة الألم في الشر ترجح على كفة النفع في الخير، فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم ومعاناته، دون أن يتمكنوا من تجنب أحد الأمرين واكتساب الأخر، فإنهم يدركون أخيرا أنه خير لهم أن يتفقوا سويًا على منع كليهما، فنشأت بذلك القوانين والاتفاقات المتبادلة، ويسمون ما يأمر به القانون أمرا مشروعًا عادلًا.

ومن هنا فإن العدالة تبدو كحل وسط أو توفيق بين خير الأمور، ويكون تحمل العدالة نابعا أولا، لا من النظر إليها على أنها خير يطلب لذاته، وإنما

(١)) المرجع نفسه، ص ١٢

بوصفها أهون الشر الذي يمكن أن يلحق به. وثانيا باعتبارها الخلق الذي يمجدّه الناس[1]، لعجزهم عن ارتكاب الظلم.

إنّ فكرة العدالة كما جاءت على لسان **كاليكليس** في محاورة **جورجياس**، ما هي إلا حاجز تقيمه جماعة الضعفاء لحماية أنفسهم في مواجهة الأقوياء، ومن ثمّ فإن العادل لا يكون عادلا باختياره، أو لأنه يرى العدالة خير له بوصفه فردا، وإنما هو عادل (رغم أنفه) ، وخير دليل على ذلك أنه إذا توافرت للفرد القوة الكافية لداس بقدميه كل التعاويذ، والتعاليم والتمائم وكل القوانين التي تتعارض مع الطبيعة[2].

إن العدالة عند السفسطائيين لا تعدو أن تكون خادمة لمصالح الأقوى، فمبدأ العدالة يفضّل على مقاس الأقوى على حساب الرعية، التي ينبغي أن تطيعه وأن تقوم بما يكفل نفعه، وأن تتوخى في أعمالها سعادته التي هي أبعد ما تكون عن سعادتها الخاصة، ومن هنا فإن عدم المساواة وسيطرة الأقوياء هي أشياء مبررة يميلها القانون الطبيعي.

من خلال استعراضنا لآراء التيار السفسطائي في قضية العدالة، تبين لنا أن المحور الرئيسي الذي تدور حوله هذه الآراء، نابع من فكرة التعارض بين القانون والطبيعة، فالطبيعة كما تتجلى في البشر قوامها الأنانية وحب المصلحة الذاتية، والرغبة والمتعة والسلطان، وعليه فإن عدم المساواة وسيطرة الأقوياء أشياء يمليها القانون الطبيعي.علما أن هذه الفكرة لم تكن غريبة على أثينا

(١) مصطفى سيد أحمد صقر ، فلسفة العدالة عند الإغريق مكتبة الجلاء الجديدة ، المنصورة مصر ، (ب ط)، ١٩٩٨ ، ص ٤٩

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٠

آنذاك حيث وردت في المفاوضات التي جرت بين أثينا وإسبرطة قبل الحرب البيلوبونيزية، عندما قال سفراء أثينا لنظراتهم :"لقد كان المعمول به دائما أن صاحب القدرة الأعظم، يجب أن يسيطر على من هم دونه قدرة". كما وردت كذلك في حديث المندوبون الأثينيون لشعب"ميلوس". قال المندوبون:"إنكم تعلمون، شعب ميلوس كما نعلم أن الحق في هذا العالم لا يقوم إلا بين الأنداد في القوة، أما إذا كان هناك أقوياء وضعفاء، فللأقوياء أن يفعلوا ما يستطيعون فعله، وعلى الضعفاء أن يتحملوا ما يجب عليهم تحمله، إننا نعرف عن الآلهة ما ورد في الروايات:أما عن الناس، فالحقيقة التي نعلمها أن قانون الطبيعة يقضي ولا راد لقضائه، أن يحكموا أينما استطاعوا إلى ذلك سبيلا"[1]. لذلك يمكن القول أن فلسفة السفسطائيين تعبير عما هو كائن، فهي فلسفة تصف الواقع، فكل حكم قائم بالفعل إنما يعبر عن صالح الفئة القوية في المجتمع، وهو وصف لا يستطيع المرء أن ينكره[2]..فالحق لا يعدو أن يكون ما تسنّه القوة حيثما وجدت هذه القوة، فإذا وضع الضعفاء قوانين في صالحهم، فإن تلك القوانين والحق الذي تقرره، لا بد أن تكون عدلا وصوابا مادام في استطاعة الضعفاء تنفيذها، ولكنها لا تكون صوابا بمجرد أن يعجزوا عن ذلك.

ب-) السياسة المثلى من الوجهة الأفلاطونية:

انشغل أفلاطون منذ البداية بالتفكير في تغيير الأوضاع المتردية التي كانت تعيشها أثينا، وفي الأخير اهتدى إلى" أن كل المدن الحالية-مدن أثينا آنذاك- تحكم

(١)) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، تر، لويس إسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ، (ب ط) ١٩٦٦ .،ص ١٣٨

(٢)) مصطفى سيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق مكتبة الجلاء الجديدة ، المنصورة مصر، (ب ط)، ١٩٩٨ . ،ص ص ٥٦ ،٥٧

بطريقة سيئة، ولا أمل في شفاء تشريعاتها بدون تحضيرات نشيطة، تتضافر مع الظروف المواتية»[1]. لا يستهدف أفلاطون سوى ضمان سعادة الدولة بواسطة الاستقرار والسلم، هذا المشروع الذي حمله كان لا بد أن يمر عبر أول نقطة، وهي محاربة السفسطائيين وماديتهم المستترة وراء استغلال الغرائز والشهوات- فبروتاغوراس Protagoras وضع قاعدته الخطيرة "الإنسان مقياس جميع الأشياء الموجودة والغير موجودة"، وهي قاعدة تعبر ولا شك عن نزعة فردية متطرفة، تصبح الحقيقة من خلالها هي ما اعتقده أنا والخير ما أختاره أنا، ومن هنا فلا مجال للحديث عن قيود القانون والسلطة، بل الحديث سيكون عن الإرادة الفجّة والأنانية الفردية، يقول:هيبياس Hipias:"بموجب الطبيعة البشر المتشابهون أقارب، لكن القانون طاغية البشر، يعارض بقهره الطبيعة، فالقانون ما هو إلاّ نوع من أنواع الألم والقهر للإنسان... إن القوانين في الأغلب تشده نحو غايات معاكسة،تجبره على أن يجعل من نفسه بشكل لا معقول جلادا لنفسه عبدا لغيره»[2].

في هذا الجو ليس من الغريب أن ينشغل أفلاطون بالسياسة، لأن»السياسة هي فن قيادة المجتمع الإنساني من حالة التوحش إلى حالة الاستئناس، بهذا المعنى تصبح السياسة شبيهة بعملية الترويض، فهي حسب أفلاطون «فن تربية القطعان، قطعان البهائم، سواء ذات قرون أو بدون قرون، ذات قدمين أو رباعية الأقدام.إنها فن قيادة بهائم بدون قرون وبدون ريش[3]، لكن هذه القيادة ورغم ما

(١)) شوفاليه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي (من الدولة القومية إلى الدولة الأممية)،تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت،ط٣، ٢٠٠٢.،ص٣٧

(٢)) نقلا عن:بوعرفة عبد القادر، مرجع سابق، ص ٨٨ .

(3) (Marcel prelot et Georges lescuyer , Histoire des idées politique, édition

فيها من ترويض إلا أنها لا يجب أن تكون بالعنف، لأن الناس من الممكن قيادتهم بالعنف كما يمكن قيادتهم بإرادتهم الحرة، ولهذا فالحكم القائم على العنف يسمى طغيان، لكن السياسة هي فن قيادة الناس برضاهم.

بدأ أفلاطون دراسته للنظام الاجتماعي بتعريف معنى العدالة وتحليله، فليس للدولة أي هدف أخر أسمى من الإشراف على العدالة، وإن كانت كلمة عدالة عند أفلاطون لا تعني نفس المعنى السائد في وقتنا الحالي، فمفهومها أعمق وأقوى، فهي ليست في مستوى مماثل لسائر فضائل الإنسان وليست مجرد خاصية أو ملكة مثل الشجاعة والعفة، إنها تدل على المبدأ العام الذي يضم معاني الترتيب والانتظام والوحدة في النفس الإنسانية، حيث تظهر الاستقامة في حياة الفرد عندما تتوافق قدرات النفس الإنسانية.أما في الدولة فتظهر العدالة في من خلال التناسب الهندسي بين الطبقات المختلفة، عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهنته.

يقول أفلاطون:»هب أن شخصا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأنّه من الممكن الاهتداء إلى نفس الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل إلى الصغيرة، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا... والعدالة التي هي موضوع بحثنا، إذا كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا في الدولة... ولهذا أقترح أن نبحث في طبيعة العدالة أولا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد»[1]. إن العدالة المقروءة بحروف

Dalloz , paris, 13 eme édition , 1997.p58

(١) زكريا إبراهيم، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة،(ب ط)، ١٩٦٧،ص ٥٥

كبيرة(الدولة)، لا تعني شيء أخر سوى احترام التسلسل الاجتماعي وقيام كل فرد بوظيفته داخل المدينة. أما العدالة المقروءة بحروف صغيرة، فتعني الانسجام بين مكونات النفس الفردية (العقل-الشجاعة والشهوة)، وعليه إذا كان الفرد عادلا تكون المدينة كذلك، أي أن كل فرد يحمل نفس السمات والأخلاق التي تحملها المدينة، وهكذا فإن العدالة هي صفة الفرد والمجتمع ومنها يتكون السلوك الفردي والجماعي معا، وهي التي توفر النظام والاتساق، وبالتالي تجعل من الدولة فاضلة، ولذلك كان مبدأ العدالة عند أفلاطون مبدأ ثابت لا يمسه التغيير، فهو" الحد الوسط بين الخير الأكبر المتمثل في ارتكاب الظلم بلا عقاب، والشر الأكبر المتمثل في تحمل الظلم والعجز عن الانتقام.[1]"

ومن الواضح أن هذا تعريف ساقه أفلاطون لمعارضة تعريف»تراسماخوس» السفسطائي، القائل «بأن العدالة مصلحة الأقوى»[2]، بمعنى أن القوة والقانون شيء واحد وأن السلطة هي سلطة الأقوى. وهو تعريف يقوّض صرح البناء الأخلاقي الذي ينشده أفلاطون. لقد حاول أفلاطون مناقشة هذا التعريف محاولا إثبات أن الرجل العادل أكثر حكمة من الظالم، لأنه يعترف بوجود حد يقف عنده الإنسان، وهو يسعى للمنافسة، لكن ليس كما يفعل الظالم، وبما أن الرجل العادل يعترف بوجود حد يقف عنده فهو أكثر قوة من الظالم، تفوق يستمده من مبدأ الصلة التي تحكم بينه وبين أقرانه، من هذا المنطلق فأداء كل شيء للوظيفة التي يصلح لها هو المبدأ الأساسي لتحديد مفهوم العدالة، وفضيلة أي شيء هي أداؤه

(١) شوفاليه جون جاك،تاريخ الفكر السياسي،من المدينة الدولة إلى الدولة القومية،مرجع سابق،ص٣٩

(٢) أفلاطون، الجمهورية،تر،نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد،دار المعارف،مصر،ط٢،(د،ت)،ص٣٠

لوظيفته بطريقة مناسبة[1]، وعليه فالنفس التي تمتلك أكبر قدر من الفضيلة أو من العدالة تحظى بالسعادة.

من هذا نستنتج أن غاية الجمهورية عند أفلاطون هي العدالة. عدالة تعني أن يقوم كل عنصر بعمله، "فالحذّاء حذّاء فحسب وليس ملاّحا في نفس الوقت، والمزارع زارع فقط وليس قاضيا في الوقت ذاته، والجندي جندي وليس تاجر كذلك،وهكذا الأمر في الجميع[2]. لكن من المهم التأكيد على أن العدالة بالمفهوم الأفلاطوني ليست العدالة بمفهوم الحالي، بل هي حالة النفس التي توافرت لها المعرفة الفسلفية، بحيث تحقق الفضائل التي تناسبها:العفة للنفس الشهوانية- والشجاعة للقوة الغضبية- والحكمة للقوة العاقلة-أما العدالة فتتحقق نتيجة لانتظام هذه القوى أو الفضائل الثلاث مع بعضها، والعدالة من هذا المنظور لا تتحقق في الدولة إلا إذا كانت السلطة بيد الفلاسفة (القوة العاقلة)، لأن العقل يهدي الفرد و الفيلسوف يدبر المدينة، بما فيه من عقل إلهي.

إن أفلاطون لا يريد لدولته سوى السعادة والفضيلة، وهذه القيم لا تتحقق ما لم «يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح هؤلاء الذين نسميهم ملوكا وحكّاما فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفية في فرد واحد[3]، فالمدن حسب أفلاطون لن تتخلص من الشرور، قبل أن يصل للسلطة عرق من الفلاسفة الأنقياء والحقيقيين، فالفيلسوف هو الذي يمتلك المعرفة ومهمته تكمن في مساعدة أشقائه من البشر، للخروج من كهف العالم المحسوس إلى نور المعرفة-معرفة فكرة الخير- وبذلك يصبح التمكين لحكم

(١)) إمام عبد الفتاح إمام،الأخلاق والسياسة،مرجع سابق،ص١٦٤

(٢)) زكريا إبراهيم،مرجع سابق،ص٨٢

(٣)) المرجع نفسه،ص٦٨

الفلاسفة هو النقطة المركزية في فلسفة أفلاطون السياسية، بل وفي مدينته الفاضلة.

إن الفيلسوف الذي ينشده أفلاطون «شخص تركزت أفكاره في البحث عن الحقيقة ..فهو يتأمل عالما من النظام الثابت المتوافق، يخضع كل شيء فيه للعقل... وبذلك فإن الفيلسوف، يستطيع بفضل صحبته الدائمة للنظام الإلهي للعالم، إحداث مثل هذا النظام في نفسه، كما أنه يستطيع بقدر ما تسمح به الضرورة، أن يصبح شبيها للإله.. فإذا اضطر إلى وضع نمط للحياة العامة والخاصة، يتوافق مع رأييه للمثل، فإنه لن يفتقر حينئذ إلى المهارة التي تساعده على إحداث مثل هذه النظائر، في العفة والعدالة، وكل الفضائل في صورتها التي ستبدو فيها في حالة الإنسان العادي، يحب الحق، يحيا حياة مثالية، بعد أن تحررت نفسه من كل رجس، ليست لديه فكرة سيئة عن الجماهير، مهما يكن تفكيرهم، فالسياسة لا تمارس إلاّ داخل منظومة معرفية متكاملة، ولا يمارسها إلاّ من كان لديه الحس الفلسفي.

لأن الفيلسوف يضع دائما نصب عينيه مثال العدل والجمال، والاعتدال والعمل من أجل السعادة العامة، ولا يفكر في حياته الشخصية، بل يحيا حياة بعيدة عن الطمع والمآرب الشخصية، لأنّ هذه الأمور تتنافى مع الحياة الفلسفية. من هنا يريد أفلاطون من الحاكم الفيلسوف، سياسة المدنية بالعدل، بعيدا عن الشهوة واللذة، بل في إطار الفضائل السقراطية الأربعة، (الحكم، العفة،الشجاعة،والعدالة)، من أجل هذا ثار أفلاطون على الأنظمة، التيوقراطية، والأليجارشية، والديمقراطية والاستبدادية، لأنها كانت قائمة على الدسائس والمكائد، ففي المدينة الفاضلة التي صورها، استبعد تشتت المصالح وتضاربها، فالمجتمع قائم على التكامل والتعاون وقيام كل فرد بالوظيفة المنوط به.

الملاحظ هنا أن أفلاطون أطلق العنان للفلاسفة الحكام، فلم يعترف بوجود

قانون يسري على الجميع، حكام ومحكومين، فحكم الفلاسفة الذي جعله أفلاطون قمة تحليله، حكم لا يتقيد القانون، فالحاكم فوق كل القيود، وما يقيّده هو ضميره الداخلي، المنبثق من الحكمة والعقل المسيطر على الفيلسوف الحاكم، القادر على الوصول للقرارات الصائبة، المنزهة عن الهوى، ومن غير المنطقي أن يقّيد الفيلسوف الحاكم بالقانون وهو مصدره، فأساس الحكم يقوم على حقيقة التفوق العقلي، عند قلّة لديها الكفاية السياسية، لكن ما الضامن ألاّ ينقلب هؤلاء الحكام الفلاسفة إلى طغاة مستبدين؟مادام كل شيء يخضع لذلك المثل الأعلى الذي جسمه في شخص الملك الفيلسوف، الذي ينحصر سنده لتولي السلطة في كونه الوحيد الذي يعرف ما هو خير للناس وللدولة، وقد نتج عن التوسع في هذا المنحنى من التفكير، أن استبعد القانون كلية من الدولة المثالية، وصورت الدولة على أنها مجرد مؤسسة تعليمية، فرضت فيها على أغلبية المواطنين وصاية دائمة، يتولاها الحاكم الفيلسوف.

إن أفلاطون ورغم تهذيبه لهذه الوضعية، بقوله على لسان سقراط مخاطبا الحكام" نحن الذين أنجبناكم من أجل الدولة، ومن أجل أنفسكم لتكونوا قواد خلية وملوكها، وأكمل تدريب للعب دوركم في شؤون الحياة، فينبغي أن تنزلوا بالدور وتخاطبوا بقية المجتمع"[1]. ورغم اعترافه بفائدة القوانين من منطلق أن الناس بدون قوانين «لا يختلفون أن أشّر الحيوانات وحشية «، إلاّ أنه يتغاضى عن أهميتها في حالة توفر الحاكم الكفء،إذ ليس ثمة قانون ولا شرعية أعظم من المعرفة شأنا، لكن كيف نقنع الناس بهذا التمييز الطبقي؟ بل وكيف يقنع أفلاطون

(١)) حورية توفيق مجاهد،الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده،مكتبة الانجلومصرية،(ب ط)،١٩٨٦،ص٥٧

الحكّام بأنهم خلقوا ليحكموا؟ وكيف يدرب باقي المواطنين على الاعتقاد بأنهم ولدوا ليكونوا محكومين، وأن هذه الفروق الطبقية جزء من نظام إلهي[١].في هذه الجزئية يلجأ أفلاطون إلى ما سماه «الكذبة الضرورية أو «الكذبة النبيلة» لإقناع الحكام بأنهم ينتمون لطبقة أسمى، وأنهم ولدوا ليكونوا حكاما. سأقول لهم «إنه من الصحيح أنكم جميعا يا أهل هذا البلد إخوة، غير أن الله الذي فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب، لهذا كان هؤلاء أنفسكم،ثّم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس، ولما كنتم جميعا قد نبتم من بذرة واحدة، فإن أبناءكم على الرغم من أنهم يشبهون آباءهم عادة، قد يأتون أحيانا من الفضة لأبوين من ذهب أو من الذهب لأبوين من الفضة، وكذلك الحال في المعادن الأخرى [٢].

من الواضح أن أفلاطون ومن خلال مبدأ حكم الفلاسفة، اللذين أطلق أيدهم وجعلهم فوق القانون، قد أسس عن قصد أو غير قصد لحكم الطغيان الفردي، الذي يحق له استخدام العنف والقوة لردع الأفراد.»إن أولئك اللذين يملكون العلم الملكي الرفيع، في الواقع قادة حقيقيون سواء حكموا حسب رضى رعيتهم، أو خلافا لرضاهم، فإن الرجال مثلهم لا يجوز لهم أن يواجهوا أية عقوبة، ففي إمكانهم أن يقتلوا وأن ينفوا.باختصار في إمكانهم التصرف بكل حرية، لصون المدينة وجعلها مدينة ممكنة، بعدما كانت فاسدة، وتاليا تكون القوة ممكنة للاستعمال شرعا، إن كان ذلك لخير المدينة»[٣].

(١)) ماريا لويز برنيري،المدينة الفاضلة عبر التاريخ،عالم المعرفة رقم٢٢٥،سنة١٩٩٧،ص٣٣

(٢)) المرجع و المكان نفسه.

(٣)) دولة خضر خنافر ، في الطغيان والإستبداد والديكتاتورية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، ط١، ١٩٩٥،ص ص ١١ ١٢

إن نظرية الطغيان الصالح لا تستعبد القوة والعنف، كوسيلة في خدمة الدولة، فبإمكان الحاكم استخدام القوة ضد مصلحة الأفراد، لأن المواطن في نظر أفلاطون لا حق له بوصفه فردا، وإنّما عليه واجبات لا غير، فمسألة الحق غير مطروحة في منظومته الفلسفية، إذ لا قيمة للفرد ذاته إلا بوصفه عضوا في المدينة.

لقد أنكر أفلاطون-كما سيفعل تلميذه أرسطو - قيمة الفرد لصالح الدولة، فليس للفرد حق، بل ليس له وجود إلا بالدولة وللدولة، التي تدبر كل شيء حتى الحياة الخاصة.. فالدولة التي يكون سلطانها مبسوط في كافة المجالات، تفرض على الفرد طاعة غير مشروطة، وما عليه سوى الإذعان للسلطان. هذا يسوغ وقوف أفلاطون بقوة ضد الحكم الديمقراطي، لأنه حسب رأيه أفسد معنى الحكم ومعنى الحرية، «فالحكم أصبح فوضى، والحرية إباحية وتمرد شامل، فإذا لم يتساهل الحكام تساهلا مفرطا مع الشعب، وإذا لم يعطوا ملء الحرية، اعتبرهم الشعب حكاما أشرارا مستبدين، وعاقبهم على استبدادهم. وعدوى الفوضى المتفشية في الدولة، تتسرب إلى البيت وتنتشر في كل ناحية، فيحسب الأب ابنه مساويا له فيخاف منه، ويعتبر الابن أباه مساويا له فلا يعود يحترمه، في دولة كهذه يضحى المعلم خائفا من تلاميذه فيتملقهم، ويروح الطلاّب يحتقرون معلميهم ومهذبيهم، وتظهر هذه الحرية ظهورا واضحا في تطاول العبيد على أسيادهم، ولا أعرف الحد الذي تبلغه الحرية المتبادلة بين الرجال والنساء ([1]). علما أن أكثر ما كان يخيف أفلاطون في الحكم الديمقراطي هو مسألة الحرية، حتى ولو كانت هذه الأخيرة أجمل ما في الديمقراطية، لأن مطلب الحرية المتزايد

(١) ريمون غوش،الفلسفة السياسية في العهد السقراطي،دار الساقي،بيروت،لبنان،ط٢٠٠٨،١،ص٩٨

والإغفال عمّا سواه-يقول أفلاطون- مهدّ إلى الاستبداد والاستعباد والشقاء، وتحول لحكم الطغيان...الحرية المفرطة التي ولّدت الحكم الشعبي، ستقود هذا الحكم إلى هلاكه (لأن) الرغبة المفرطة في الحصول على الحرية والمساواة ستقود حتما الحكم الشعبي إلى حكم الطغاة [1].

إن «الديمقراطية -في رأي أفلاطون-حكم يشمل على تهاون وتساهل مفرط، واحتقار لقيّم الآباء والأجداد، إذ أنها -الديمقراطية- لا تقيم لنبل المولد ولا لسمو الروح ولا لعلو المعرفة أي قيمة، بل تتيح فرص متساوية للجميع، لكي يتقلدوا مقاليد الحكم[2]، بصرف النظر عن جدارتهم الشخصية.

خلاصة القول أن أفلاطون لم يهتم في تخطيطه لدولته المثالية، بالفرد وحريته على الإطلاق، بل كان يخطط ونظره مركز أولا وأخيرا على المدينة ككل، ولم تكن فكرة العدالة التي أخذت جل تفكيره سوى تنظير لمنطق الثبات، والاستقرار للكيان الكلي أي الدولة، فكل شيء يخدم مصلحة المدينة يكون عدلا والعكس. ومن هنا جاءت مطالبته بضرورة إخضاع كافة أمور الحياة الإنسانية لإشراف سلطة الدولة[3].

لا يمكننا في ظل هذه الرؤية الشمولية التي يقدمها أفلاطون لمدينته،أن نقول أنه يؤمن بالحرية السياسية لجميع المواطنين، فهو في الحقيقة لا يؤمن بها إلاّ لصفوة المجتمع)الفلاسفة(، التي تكون معرفتها بالمثل قد جعلتها تقف على حقائق الأمور فتحسن استغلالها، أمّا أغلبية الشعب فلا يهتم أفلاطون بهم في دولته،

(١) المرجع نفسه،ص٩٩،١٠٠

(٢) محمود مراد ،الحرية في الفلسفة اليونانية،دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر،لم يذكر البلد،(ب ط)،(ب ت)،ص١٨٣

(٣) المرجع نفسه،ص،١٨٦

سوى بوصفهم أدوات مساعدة على تعزيز ركائز حكم الفيلسوف.

ج- أرسطو الدولة من المثال إلى النسق:

يشكل الفكر السياسي عند أرسطو، نموذجا واقعيا في دراسة الحياة السياسية انطلاقا من التجارب والملاحظات- لا نتيجة لتأمل مثالي خالص- فهو يرى منذ بداية مشروعه*أن الدولة هي الإطار المناسب الذي تشكل فيه ماهية الإنسان، بوصفه حيوان مدني يعرف الخير والشروالعدل والظلم. وهو وحده قادر على تشكيل المدينة، فالإنسان حيوان سياسي...إنه من البديهي أن يكون الإنسان حيوانا سياسيا على درجة أعلى من النملة ومن أي حيوان آخر يعيش في قطيع، والإنسان وحده-من بين كل الحيوانات-يمتلك الكلام، وهو الوحيد الذي يعرف معنى العدل والظلم (١)، وبهذا فالعيش في الجماعة هو أفضل طريقة للعيش بأحسن طريقة ممكنة أخلاقيا وماديا، من أجل تحقيق السعادة والفضيلة، فالغرض من السياسة ليس المعرفة بل العمل أو التنفيذ..فهي لا تتعلق بشيء أكثر مما تتعلق بإنتاج أخلاق معينة في المواطنين(٢). من هذا المنطلق انتقد أرسطو نظرة السفسطائيين التي اعتبرت الدولة عقد بين الناس لكي يطيعوا الحاكم، وبالتالي مهمتها المحافظة على حقوق الأفراد إزاء بعضهم البعض، من هنا تصبح الدولة- حسب أرسطو"فوق الفرد وفق العائلة، فالدولة نوع من المشاركة، لكنها نوع خاص من المعيشة المشتركة، بحيث يتألف من الأفراد- الكل -والكل بالضرورة فوق الجزء.لكن متى تكون الدولة فضلى بحيث تضمن الخير والسعادة للجميع؟

إن مهمة الدولة تكمن في غرس الفضيلة في الأفراد، وتعليمهم كيف

(١) أرسطو أرسطو، السياسات، نقله للعربية،الأب أوغسطين باربارة البولسي،(لم تذكر دار النشر)،بيروت،لبنان،١٩٥٧،ص ٢١٢

(٢) حسن شحاتة سعفان،مرجع سابق، ص ٦٣

يكونوا فضلاء.ولما كان من خصائص الفكر السياسي..أن ينظر في هذه الشؤون لا أن ينظر في ما هو أصلح للفرد، فإن السياسة المثلى هي التي يتيح نظامها لكل فرد أن يبلغ غاية الفلاح، وأن يحيا حياة سعيدة (١). والمدينة الفاضلة أو المثلى من هذا المنظور، هي تلك المدينة المرتبطة بالواقع المعاش، فليس ثمة عالم مستقل عن عالمنا به صورة لمدينة فاضلة، كما ادعى أفلاطون- لذلك ربط أرسطو السياسة بالأخلاق، بل جعل من الأخلاق القاعدة الأساسية للدولة، لأن القانون لا ينفع في حالة غياب الأخلاق، باعتباره تعبيرا عن الأوامر الخالدة للأخلاق ...وهكذا فسيادة القانون، ستكون في نفس الوقت سيادة العقل والأخلاق.وهكذا فتحقيق السعادة التي يسعى إليها كل فرد، ترتبط ولاشك بالنظام السياسي الممارس في الدولة، فالنظام السياسي لا يحدد طرق السياسة في الدولة، بل له بالغ التأثير على أخلاق الأفراد، فالفضيلة تحت دستور ملكي غيرها تحت حكم الأقلية، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى أن» الدستور مرتبط جوهريا بنسق الحياة الذي سيتبع في المدينة، فإن تغيرت بنية المجتمع تغيّر الدستور»(٢)، وطبيعة هذا الأخير هي التي تحدد طبيعة الخير في الدولة.

ويرى أرسطو أن أفضل دستور هو الذي يجعل الناس سعداء، والذي يؤمن الاعتدال والعدل والحذر والشجاعة والفضيلة، بحيث»تحصل المدينة على الغنى والخيرات والسلطة والمجد على أنواعه بشكل كلي(٣) ومن هذا، فالحكومات حسب أرسطو منها ما هو صالح، يعمل على خدمة المصلحة العامة وخير الجميع، ومنها ما هو فاسد يعمل لمصلحته الخاصة، فبما أن الحكومة هي السلطة العليا في

(١) أرسطو أرسطو، السياسات، مصدر سابق، ص٢١٢

(٢) ريمون غوش،مرجع سابق،ص١٥٣

(٣) المرجع و الصفحة نفسها

الدولة، تحتم أن تكون السلطة إما فردا وإما أقلية و إما أكثرية، فعندما يحكم الفرد أو الأكثرية أو الأقلية ابتغاء المصلحة العامة، فلازم أن تكون الأحكام السياسية قوية، أما الهيئات السياسية التي تتسلم زمام السلطة لمصلحة خاصة، فأحكامها انحرافات»(١).والحكومات المثلى أو الفاضلة في نظر أرسطو ثلاث:

أ-الملكية:وهي التي يكون على رأسها ملك أو فرد واحد فاضلا بعقله وحكمته، يتوخى في عمله المصلحة العامة، ولا ينشد مصلحته الخاصة، ومتى كان الحكم الملكي فاضلا كان الملك يحب رعاياه بسبب علوه الذي يسمح له بأن يتفضل عليهم، لأنه يسعد الناس اللذين يحكمهم، وبما له من الفضائل يعني بتصييرهم سعداء- عناية الراعي لقطيعه(٢).

ب-الأرستقراطية:وهي التي تتولى فيها السلطة جماعة من الأفراد ولكنهم ليسوا كثرة أو أغلبية، وهم يحكمون لأنهم أكثر حكمة "إن الفضيلة هي الهدف.. الفضيلة هي مقياس الألقاب الشرفية المعطاة للمواطنين... وبما أن كل الأشياء يجب أن تقدر على أساس أهدافها، فإنه يجب أن نخلص لوصف النظام بأنه أرستقراطي (٣).

ج-الديمقراطية:وهو نظام تحكم فيه الأغلبية عن طريق دستور يضبط الحقوق والواجبات، "ففي الحكومة الديمقراطية الحق السياسي هو المساواة، لا على أساس الأهلية بل حسب العدد، ومتى وضعت هذه القاعدة ينتج عنها أن السواد يجب ضرورة أن تكون لهم السيادة، وأن قرارات الأكثرية يجب أن تكون

(١) زروخي إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة،ط١،٢٠٠١،ص٥٩

(٢) أرسطو،علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ج٢،لم تذكر البيانات،ص٢٥٨

(٣) شوفاليه جون جاك ،تاريخ الفكر السياسي،مرجع سابق،ص ٩٤

هي القانون الأعلى، هي العدل المطلق، الفقراء في الديمقراطية هم السادة... ورأي الأكثرية يشرع القانون، تلك هي إحدى الشيّم المميزة للحرية ([1]).

إن تقدير أرسطو للحكم الديمقراطي، راجع إلى كون الديمقراطية تعتبر النظام السياسي الأكثر استقرار، والأحسن من حيث التوازنات الاجتماعية والأقل مغامرة من غيره، لأنه من الصعب إفساد الشعب بكامله أو التغرير به، وبصورة أعمق هو النظام الوحيد الذي يسمح بالتناوب الفعلي للمواطنين على تحمل الأعباء، ولأنه يقوم على قاعدة مثلى للجماعة السياسية التي تتألف من المتساوين بالطبع، أين يتجسد حكم الجميع للجميع وهي قاعدة عامة للتناوب على السلطة الممكنة والأكثر عدالة، وتوافقا مع نمط النظام الديمقراطي، الذي يتوخى مصلحة الجميع، وتتحول المنافع المنتظر أن تتحقق من وجود الدولة كغاية عظمى إلى ممارسة فعلية يتمتع بها الكل وليس البعض دون البعض الآخر، كما هي الحال في الأنظمة السياسية لأخرى.

لم يكن أرسطو أمام خيار أخر فكل الأنظمة التي درسها تباينت عيوبها، ولم يجد بينها إلاّ الديمقراطية « فهي أسوأ الأنظمة الصالحة، ولكنها أحسن أو أفضل الأنظمة الفاسدة[2]. ولكن أكثر ما خاف منه أرسطو هو التمادي في استخدام آليات الديمقراطية كمبدأ الحرية والمساواة وسيادة الأغلبية المنتخبة، فالإفراط في استخدام هذه المبادئ يؤدي إلى السقوط في حالة الفوضى، فمبدأ الحرية يعني الإعتاق من سلطة ممثلي الدولة ومبدأ المساواة يفهم من قبل العامة فهما خاطئا، لأن المساواة عند أرسطو تقوم على مبدأ الاستحقاق وليس على أساس المساواة

(١) نقلا عن : زروخي إسماعيل،مرجع سابق،ص٦٠

(٢) أرسطو ،المصدر نفسه، ص ٣٢٢

بين المختلفين كفاءة، والعكس صحيح» وانطلاقا من مبدأ المساواة هذا يثير أرسطو مشكلة عميقة وهامة تتضمنها ديمقراطية اليونان، وهي المساواة بين غير المتساويين، ويعني طبقة الميسرين وطبقة المعسرين، فإذا كانت عدالة الدولة أن ينال المساواة كل المواطنين عن طريق اختيار الأغلبية، فالحاصل هو أن يكون المعسرين أعظم سلطة من الميسرين، لأن المعسرين أكثر عددا والمرجع الأعلى هو ما قد يبدوا للأكثرية «[1]*. وعطفا على ما ذكر تصبح الديمقراطية اليونانية- التي تعني حكمًا شعبيًا تفرضه أكثرية المواطنين، وأنها تحقق العدل والمساواة بينهم-لا جدوى منها، وما هي في حقيقة الأمر إلاّ حكم الطبقة المعسرة، أي ما يميز أساسا حسب أرسطو بين الديمقراطية والأليغارشية هو الفقر والغنى، فأينما وجد حكم الأغنياء حتى ولو كانوا أغلبية فهو حكم أوليغارشي، وأينما وجد حكم الفقراء حتى ولو كانوا أقلية فهو حكم ديمقراطي، والوسط العادل بين الحكمين والذي بإمكانه أن يضمن توازن أحد الحكمين وبقاءه ، هو أن تساير الديمقراطية الأغنياء والأليغارشية يجب أن تبدو وكأنّها تفضل مصالح الشعب... فتحول تلك المساواة أو الأسبقية في الحكم الشعبي للميسورين وفي حكم الأقلية للمعسرين، بشرط ألاّ تكون العطايا تخص السلطات العليا المشرفة على سياسة البلاد، إذن الشرط الأساسي لصلاحية كل هذه الأنواع من الحكم، هو مراعاة الصالح العام، أمّا إذا انقلبت عن ذلك صارت حكومات فاسدة. **فالحكومة الملكية**: تنقلب إلى طغيان واستبداد فردي و**الحكومة الأرستقراطية**: فتنقلب من حكومة أقلية خيّرة إلى حكومة أشرار تنزع عنها صفات الفضيلة

(١) المصدر و الصفحة نفسها.

*النص أورده كذلك :طيبي مسعود،فكرة الجماعة في الحكم عند المسلمين ومفهوم الديمقراطية لدى اليونان والرومانيين،أطروحة دكتورة ، فلسفة ، جامعة الجزائر ،إشراف ،ع. شريط، ٢٠٠٥ ، ٣٣٨

والعدل، وترتدي صفات الطمع والاستغلال بحيث يقسمون بينهم الثروة العامة، وعوض أن يكون الحكام من أكفاء الأهالي وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور، في حين تنقلب **الحكومة الديمقراطية** إلى نظام غوغائي أو ديماغوجي، بحيث تعدد الآراء وتتضارب المصالح ويصل إلى السلطة من هب ودب..."ولأجل هذا يصبح المتملقون قريبا في مراتب الشرف(١).

أما المثل الأعلى الذي يجب تطبقه في ميدان الحكم، فهو ذاك الذي يلتزم بالأخلاق والقانون وخدمة الصالح العام، وهذا المثل عند أرسطو يتمثل في الحكومة الدستورية، التي تمثل مزيجا بين الأليجارشية oligarchie والديمقراطية، الشكل الذي يتكيف أفضل من غيره مع كل الأجسام السياسية، بصفة عامة، ويكون بإمكانها جميعا أن تحققه، ويتضمن نمطا من الحياة يكون الدخول إليه مفتوح أمام الإنسان العادي، و لا يتطلب فضيلة ليست في متناول هذا الإنسان(٢). حكومة تستمد مزاياها من مبادئ أخلاقية، فالحياة السعيدة حقا هي الحياة الخيرية التي يعيشها الفرد في حرية، وثانيها أن الخيرية تشتمل على وسط بين طرفين، ويتبع هذا أن خير حياة هي الحياة التي تتكون من وسط، وسط من الذي يستطيع أن يبلغه كل فرد، وأبعد من ذلك أن المقاييس ذاتها التي يتقرر وفقها أسلوب الحياة لدى المواطنين، يجب أن تنطبق أيضا على الدستور، لأن الدستور هو طريقة الحياة لهيئة المواطنين»(٣). بهدف بضمان العيش الكريم وضمان السعادة. لكن هل يمكن أن تكون هذه السعادة متاحة للجميع وعلى مستوى واحد؟

(١) أرسطو ،في السياسة،نقلا عن:إسماعيل زروخي ،مرجع سابق،ص ٦٠

(٢) شوفاليه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١١٠

(٣) عبد المعز نصر محمد، في النظريات و النظم السياسية ، دار النهضة العربية، بيروت،(ب ط)،١٩٨١،ص ٥٧

إن نظرية العبودية تبين بما فيه الكفاية أن المساواة الطبيعية، المساواة البشرية الكاملة، والتي يعتبر العبد بموجبها مساويا للسيد والبربري مساويا لليوناني، لم تكن مطروحة على بساط البحث.إن الأمر لا يمكن أن يتعلق إلا بالمساواة المدنية، إنها مساواة تناسبية أو هندسية تأخذ بالحسبان الاختلافات الموجودة وتبقي عليها. إنها مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى، وهي تتناقض بعنف مع المساواة الديمقراطية البسيطة، التي تعامل المواطنين كوحدات متساوية بشكل دقيق(١). ومن الواضح في الرؤية الأرسطوطالية أننا أمام مفهومين للإنسان:يكشف عنها بناء المدينة، فالحضارة اليونانية الكلاسيكية التي كانت راضية عن نفسها ..كانت تقوم على أساس وجود طبقة وفيرة من العبيد، أغلبيتهم من الأجانب أومن المنحدرين من أصل أجنبي .. إنهم باختصار برابرة..مستبعدون من كل تربية ولا يملكون أي حق من أي نوع(٢).

إن العبد عند أرسطو، هو ذلك الذي لا يملك نفسه بطبيعته، بل هو ملك لإنسان آخر، وبناء عليه فكل من انحط شأنهم انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان كانوا عبيدا من طبعهم، ولا سيما إذا بلغ بهم الانحطاط إلى حد لا يرتجى معه منهم سوى استعمال أجسادهم كأفضل ما يصدر عنهم، وأنه خير لهؤلاء أن يخضعوا لسلطة سيد»(٣).

إن التسويغات التي يقدمها أرسطو لا تتطرق إلى مسألة قبول أو رفض العبودية، بل كل ما هنالك أن أرسطو يعالج مسألة إلى أي حد هي طبيعيه؟ ثّم

(١) شوفاليه جان جاك،مرجع سابق،ص٩١

(٢)شاتليه، فرنسوا وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، تر: محمد عرب اصيلا، م،ج،و،ن،ط٢،٢٠٠١،صص٤٦،٤٧

(٣) أرسطو، السياسات،مصدر سابق،ص١٦،١٥

يجيب ما دامت الطبيعة تريد التباين بين أجسام الأحرار وأجسام الأرقاء، فتبرز هذه قوية تصلح لما يلزمها من الخدمة وتبرز تلك قوية غير صالحة للأشغال الوظيفية، ملائمة للحياة المدنية، من هذا المنظور الجميع يعترفون بأن من حازوا في جسمهم من الجمال مقدار ما حازت تماثيل الآلهة، يحق لهم أن يستعبدون من هم دونهم روعة !!

إن البرهنة التي يقدمها أرسطو لتسوغ العبودية، تطرح علامة استفهام كبيرة وتشكل ثغرة في البناء الفكري الذي يبنى عليه أرسطو رؤيته السياسية، فإذا كانت عبودية رهائن الحرب مثلا، مستساغة، فكيف نبرر قوله، "لقد ظهر بجلاء أن البعض أحرار بالطبع وأن البعض أرقاء بالطبع"(١)، وقوله:«إن بعضهم عبيد بالطبع وبعضهم أحرار بالطبع، وأن هذه الصفة أو تلك بيّنة في فئة دون فئة وأنه يصلح لهذه أن تستعبد ولتلك أن تتسلط، وأنّ الإمرة التي خلق لها بعضهم والائتمار الذي يحيل له البعض الآخر عادلان لا بل متوجبان، ومن ثم فالسيادة أيضا عادلة ومتوجبة»(٢).

إن الوجهة التي أخذها مصطلح العبد في فكر أرسطو لا يمكن أن تقرأ بمعزل عن الظروف السائدة آنذاك، ففي أجواء المواجهة العسكرية بين اليونان والفرس، وقع ضرب من التقاطع الدلالي بين البربرية والاستبدادية في مجرى الخطاب اليوناني، بمعنى أن الشعوب الواقعة خارج الفضاء اليوناني خصوصا والأوربي عموما، والمنعوتة بالبربرية عند أرسطو..ولذلك وجب التعاطي مع هذه الشعوب تعاطي السادة بالعبيد، على ما يقول أرسطو... فالبرابرة والعبيد هما شيء واحد بالطبيعة،

(١) المصدر نفسه،ص١٧

(٢) المصدر نفسه،ص ١٩،٢٠

لذلك وجب أن يكون مصير هؤلاء البرابرة الأسيويين بين يدي السيد اليوناني، ولا يكونوا في مكانهم الطبيعي والمناسب إلاّ كعبيد»[1]...لم يجد أرسطو غضاضة في الرق، والتمس له عذرا طبيعيا، بأن الطبيعة قد خلقت البعض عبيدا بالفطرة، لأنها حرمتهم من نعمة العقل والإرادة، خلقتهم للطاعة فحسب، وقد قامت المدينة نتيجة لارتباط العبد بسيده حيث كان السادة هم العقل المدبر والعبيد هم القوة المنفذة، ولم يجد أرسطو غضاضة كذلك في وصف العبيد بأنهم أدوات»حية» للإنتاج وملكية خاصة للسادة، يتصرفون فيها كيفما شاءوا. إن العبد في نظر أرسطو لا يختلف تماما عن الحيوانات الأليفة سواء بسواء[2].

على سبيل الخاتمة:

إن هذا الواقع يضعنا أمام مفارقة وتناقض صارخ يبين لنا حالة الانفصام السياسي والاجتماعي والاقتصادي، التي عاشها المجتمع اليوناني القديم، انفصام راجع لطبيعة النظام السائد آنذاك في كل المجتمعات القديمة تقريبا، حيث شكّل العبيد وسيلة إنتاج رائجة في سوق.

نقطة أخرى يجب التركيز عليها تتعلق بمسألة المشاركة السياسية في الحكم، فقد كانت كرا على»الرجال الأحرار دون غيرهم والعبودية للفقراء العمال والفلاحين والأجراء، ولا مجال للمشاركة السياسية للنساء، بهذا يكون المجتمع اليوناني مجتمع ديمقراطي، مقصور على الأحرار من الرجال، مع عبودية الممارسة الاجتماعية اليومية لغير أولئك الرجال الأحرار وذلك هو وجه الانفصام في المجتمع اليوناني القديم.

(١) عبد السلام رفيق، (الاستبداد الحداثي العربي، التجربة التونسية نموذجا) مجلة منبر ابن رشد،ع٦، ٢٠٠٤، نقلا عن موقع: www.ibn-rushd.org

(٢) محمود مراد، مرجع سابق، ص ٣٥٢

المصادر:

١)ابن منظور : لسان العرب ،مج (١٠) ،ق-ك ،ص ١٠٤- ١٠٦ .

٢)أبو ريان ، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي ،جـ ١،ط ١ ، مصر،١٩٦١.

٣) احمد أمين وزكي نجيب محفوظ:قصة الفلسفة اليونانية، ط٧، مطبعة لجنة التأليف.

٤)أفلاطون (المحاورات)

محاورة الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار الأندلس،(بلا.ت)

محاورة بروتاغوراس، ترجمة: محمد كمال الدين، مراجعة محمد صقر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

محاورة فيدون، ترجمة : زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة،١٩٣٦.

محاورة طيماوس، محاورة السوفسطائية، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، دمشق.

٥)إمام عبد الفتاح إمام :فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة،١٩٩٠.

٦)الطويل: د توفيق، الفلسفة الخلقية وتدورها،ط١،دار المعارف، القاهرة،١٩٦٠.

٧)الا هواني: احمد فؤاد، أفلاطون، ط٢،دار المعارف، القاهرة،١٩٥٤.

٨)بدوي:د.عبد الرحمن:

أفلاطون، دار العلم، بيروت،(بلا .ت)

الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات،الكويت،١٩٧٥.

٩) صليبيا :د.جميل. المعجم الفلسفي.ج١،ط١. قم ،إيران.

١٠) جيروم غيث، أفلاطون ، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٠.

١١) د. حميد خلف، دراسات فلسفية، منشورات دار أبجد،بغداد،٢٠٠٦.

١٢) غلاب، د.محمد، الخصوبة والخلود، الدار القومية للطباعة والنشر،١٩٦٢.

١٣) موسى: د.محمد يوسف، مباحث في فلسفة الأخلاق، مطبعة الأزهر، كلية أصول الدين،القاهرة،١٩٤٣.

١٤) مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع في تاريخ الأخلاق، جروس برس. ط١،طرابلس،١٩٨٨.

١٥) مرحبا: من الفلسفة الى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات،ط٣، بيروت،١٩٨٣.

١٦) مغنية: محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الاسلام،دار العلم،بيروت، ١٩٧٧.

١٧) مصطفى غالب:سقراط، دار مكتبة الهلال،١٩٧٩.

١٨) مصطفى الكيك: تناسخ الأرواح، دار أبو سعيد للطباعة، مصر، ١٩٧١.

مجلة فصلية تعنى بقضايا الفكر الفلسفي- تصدر عن الجمعية العامة لتنمية المرأة

مجلة فصلية تعنى بقضايا الفكر الفلسفي- تصدر عن الجمعية العامة لتنمية المرأة

(٣)

أنثروبولوجيا الطقس الديني والعرض المسرحي عند اليونان

د- علي حسون المهنا / العراق

الملخص المقال : يبحث بالجذور اليونانية للمسرح ، كما تتمثل في الاساطير اليونانية وكيف كانت بداية المسرح في اليونان ، ولهذا جاء المقال دراسة في المتن الاسطوري والمسرحي معا . من خلال التأكيد على خضوع العرض المسرحي لصيرورة أنثروبولوجية حكمتها قوانين تطور الوعي الإنساني.

الكلمات المفتاحية النزوع الروحي ، العرض المسرحي ، السنن التاريخية، الاسطورة

مقدمة

إن النظر إلى الجسد الحضاري الإنساني ينبئ عن صفة عامة تتصف بها الشعوب كافة، تلك هي النزوع الروحي والديني المتمثل بالسنن التاريخية، سنن الاعتقاد بقوى علوية ترتقي إلى درجة التقديس المطلق، هذا الوعي بالمقدس انبثق عنه وعياً فنياً درامياً، شكل منظومات طقسية[1] وشعائرية لتلك المجتمعات وقد "خضعت الدراما لصيرورة حكمتها قوانين تطور الوعي الفني الذي ينظر إلى صور تطور السلوك البشري وصناعة ثقافته وفنه السديدين بما يتسق مع الواقع البيئوي، وان البحث في أثنولوجيا الدراما هو كشف عن قيم معرفية ناظمة يتم استنتاجها من الحوادث الإنسانية العظيمة، والانسراب في موغلات التاريخ الأناسي للمجتمعات البدائية والمتقدمة بغاية الوقوف على طبيعة ونوعية وتركيبة (الجينات) الدرامية للجسد المعرفي والروحي"[2] والثقافي وجذور الأخلاقيات

(١) ينظر إلى الطقس أنه ممارسات يؤديها الفرد مع أقرانه في مناسبات محددة، غالباً ما ترتبط بالتحولات المناخية، إلا أن الطقس قد ينزاح عن أصله الجغرافي ليغدو شكلاً من أشكال العبادة الدينية مضفياً على الحياة الاجتماعية طابعاً من التقييد التنظيمي والتعبير الاحتفالي.

ينظر: عبد الباسط سيدا، من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي، (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص٣٩.

أو هو حالة انفعالية تتولد عن الخبرة الدينية المباشرة التي تستدعي القيام بسلوك ما من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذينِ غيرت التجربةُ من حالتهما الاعتيادية ويترافق تعيين الطقس وتنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم التجربة الدينية وضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع فهي تعبيرٌ عن تجربتهم الفردية الخاصة.

فراس السواح، دين الإنسان، (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص٥٢-٥٣.

(٢) منير الحافظ، مظاهر الدراما الشعائرية، ط١، (دمشق: النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص٤٦.

ومعايير السلوك التعاملي مع المتعاليات الأسطورية والنبوية بوصفها رموزاً تبئر القيم الجمالية فضلاً عن أنها تسهم في تشكيل الوعي السياسي والاقتصادي للمجتمعات وترسيخ المثل العليا. وينظر البعض أن بدأ المعرفة لم يكن الكلمة وإنما التقليد الدرامي والفعل الجسدي «الذي ما لبث أن تحول إلى طقس تعبيري وإيهامي مفتوح على فضاءات[1] حرة من صور (الحوار الجسدي) الذي تقارب من التعبير الكلامي أو اللغوي، ولكن بقي الوعي الجسدي ردحاً من الزمن وسيلة تعبير في التعامل مع الكونية، إلا أن الوعي الصوتي تحول إلى أداة تعبير لغوية، بيد أن دراما الجسد كانت أوسع فضاءً للمحاكاة أو التعبير أو التعامل مع سائر الكوائن من وسيلة اللغة"[2] إذ في اللحظة البدئية «كانت المحاكاة، التخييل، المشابهة، الاستشباه، النقطة السحرية للعبور، نقطة التحول التي لا بد منها للدراما، فهي الأصل الثابت والمتجدد بغير انقطاع، لأنها هي الغريزة الأساسية نفسها، غريزة التقليد mimess الرغبة السحرية الغامضة في إعادة التجسيد، والتعبير المباشر عن نزعة مفارقة الذات أو العبور إلى الآخر... محاولة التواصل من خلال المماثلة والمخالفة معاً / وهي رغبة أساسية عميقة ومتأصلة فينا".[3]

لقد خضع العرض المسرحي لصيرورة أنثروبولوجية حكمتها قوانين تطور الوعي الإنساني الذي اتسق جدلياً مع تطور السلوك الثقافي الذي خضع

(١) الفضاء هو المكان (الاجتماعي الثقافي) التواصلي المشترك بين أفراد المجتمع والذي يعبرّ عن التفاعل المتبادل ليس على المستوى الثقافي والاجتماعي، بل المستوى الفيزيولوجي والفضاء في المسرح ما تضمن الفضاء المنصي (خشبة المسرح وعناصرها) وفضاء الجمهور والعلاقة بينهما، فضلاً عن ذلك فإن مصطلح الفضاء يأخذ دلالات أخرى متعددة. (الباحث)

(٢)منير الحافظ، المصدر السابق، ص٤٨.

(٣) د. صالح سعد، الأنا – الآخر، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٠)، ص٥١.

لتأثيرات الواقع البيئي للمجتمعات، وان البحث في أثنولوجيا العرض يتطلب كشفاً عن القيم المعرفية التي أنتجتها إرهاصات الوعي الدرامي للمجتمعات القديمة بغية الوقوف على الموروثات الجينية الدرامية للجسد الدرامي الحديث فضلاً عن تعرف طبيعة تلك الطقوس والممارسات العشائرية، فإذا كانت الأنثروبولوجيا تقوم «بدراسة كل حضارة يمتاز بها مجتمع عن غيره، وتبحث في النظم السياسية والاقتصادية والدين والتقاليد والفنون الشعبية، وفروع المعرفة والفنون الصناعية والمثل العليا والفلسفات»،[1] فإن الأسطورة (بوصفها مرجعاً أنثروبولوجياً) كانت: بمثابة المحتوى الرمزي الذي صبت فيه أفكار البشرية منذ ما قبل الفلسفة، وان جذور هذه المعرفة هي الأساطير التي تعد كاشفاً عن طبيعة الفكر الإنساني وطبيعة تطوره.[2] فضلًا عن كشفها عن مظاهر الوعي الدرامي وتشكلاته الطقسية والشعائرية، ويعتقد كاسيرر، «أن الأسطورة تقع ضمن دائرة هي دائرة المعرفة النظرية والفن والأخلاق، أي ضمن أشكال التعبير الفكرية، أو بعبارة أخرى ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر»[3] فالأسطورة بوصفها نسقاً ذهنياً أولانياً يمكن أن تتداخل مع انساق أخرى (الدين، اللغة، السحر، الطقس...) فما هي الأسطورة؟ بحسب د. عبد المنعم الحفني «الأسطورة تجسيد للمعرفة يلتقي فيها اللوجوس logous، أو العقل، والميثوسmethouses أي الخرافة، وانتصار العقل فيها باعتبار ما تضمهُ الأساطير من معانٍ أخلاقية، وأما

(١) منير الحافظ، المصدر السابق، ص٤٦.

(٢) ينظر: سعد عبد العزيز، الأسطورة والدراما، (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٦٦)، ص٨.

(٣) د. محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥)، ص٦١ عن (كاسير، فلسفة الأشكال الرمزية، ج٢، ١٩٢٤، ص٨).

انتصار الخرافة فمن جهة أنها موضوع للتأمل الفلسفي"[1] ويرى (بول ريكور) أن الأسطورة «حكاية تقليدية تروي وقائع حدثت في بداية الزمان وتهدف إلى تأسيس أعمال البشر الطقوسية حاضراً، وبصفة عامة إلى تأسيس جميع أشكال الفعل والفكر التي بواسطتها يحدد الإنسان موقعه من العالم، فالأسطورة تثبت الأعمال الطقوسية ذات الدلالة وتخبرنا عندما يتلاشى بعدها التفسيري... بما لها من مغزى استكشافي وتتجلى من خلال وظيفتها الرمزية أي ما لها من قدرة على الكشف عن صلة الإنسان بمقدساته».[2][3] بمعنى أن الأسطورة ليست شكلًا مبسطاً للفكر، وهي ليست خارج الزمان أو مشروطة بزمن مقدس لا يتكرر خاصة عندما ندرك أن لا زمن للوعي ولا محكومية تاريخية محددة لهذا الوعي المعرفي، فـ «الأسطورة حالة تعززها سيرورة الزمن العقلاني الذي يتشظى عبر عملية الوعي الإفصاحي لسرانية الوجود، وإن الارتقاء المعرفي هو سلسلة فيضية تتوهج بفضل تفجير تجربة الأسطورة بوصفها وعياً ديناميكياً»،[3][4] هذه التجربة عرضة للتضخيم والغلو بما يتلاءم مع الظروف التي مرت بها المجتمعات القديمة «ولا يتم ذلك غالباً بدافع التضليل، وإنما نتيجة تضافر عوامل عدة منها اجتماعية – اقتصادية، ومنها ذهنية – روحية، ومنها سياسية – أيديولوجية... الخ؛ إن التشابك الذي كان يحدث بين كل هذه العوامل يستمد مشروعيته من الظروف التي أحاطت بولادة الأسطورة

في أكناف المجتمعات القديمة، التي تجسدت في انخفاض الإنتاج، والاعتماد

(١) د. عبد المنعم الحنفي، المصدر السابق، ص٦٠.
(٢) د. محمد عجينة، المصدر السابق، ص٧٤.
(٣) منير الحافظ، المصدر السابق، ص٥١.

الواسع على الطبيعة، وما يعنيه ذلك من خضوع لتقلباتها».[١]

وفي أطار الوظيفة الأنثروبولوجية للأسطورة يرى (مالينوفسكي) «أنها ركن أساسي من أركان الحضارة الإنسانية، تنظم المعتقدات وتعززها، وتصون المبادئ الأخلاقية وتقومها، وتضمن فعالية الطقوس، وتنطوي على قوانين عملية لحماية الإنسان. كما وجد (هايدجر) أن الأسطورة هي التي تمنح الإنسان الطمأنينة إزاء الموت الذي يواجهه كإنسان، فهذا الأخير لا يجابه الموت فرداً، وإنما باعتباره ينتمي إلى إنسانية محكومة بالموت».[٢] أما (مارسيا الياد) فان وظيفة الأسطورة لديه «إضفاء دلالة ما على العالم والوجود فبفضل الأسطورة يمكن إدراك العالم بصفته نظاماً كونياً قابلاً للفهم والإدراك».[٣] أما الفهم البنيوي للأسطورة فيرى ستراوس: أن الأسطورة بما تحمله من رموز تمكن أصحابها من تصور أنفسهم وتحديد موقعهم بالنسبة إلى غيرهم، فالأسطورة بما تتضمنه من بنى منطقية أو بنى دائمة في مجرى الزمان تضطلع بمهمة جوهرية في صلب ثقافة من الثقافات هي إقامة شبكة من التوافقات أو المناسبات الرمزية بين مختلف عناصرها على نحو يضمن للمجموعة الانسجام والاستقرار والاستمرار النسبي.[٤]وبمعنى ثانٍ فإن الأسطورة نظام من الأفكار الاجتماعية يرتبط بمصلحة الجماعة تشكل بنية منطقية لتبرير سلوكاتهم وفعالياتهم الاجتماعية والثقافية، هذه البنية «لها مستوى سطحياً وآخر عميقاً هو الذي يشتمل على المعنى الباطن أو الرمزي المنبثق من

(١) د. عبد الباسط سيدا، المصدر السابق، ص٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩.

(٣) د. محمد عجينة، المصدر السابق، ص٦١. عن: مارسيا أليياد، مظاهر من الأسطورة، ص٤٨-٤٩

(٤) المصدر نفسه، ص٧١. عن:

Jean – Pierre vemant – in le temps dela Reflexion /p. 90

خلال عناصرها بناءاً على أن عناصر الأسطورة – رغم أنها تعتمد على لغة طبيعية – ليست الدلائل اللغوية بقدر ما هي الرموز»[٥] والرموز بالمعنى الاصطلاحي «كل ما يحل محل شيء آخر في الدلالة عليه لا بطريق المطابقة التامة وإنما بالإيحاء أو بوجود علاقة عرضية أو متعارف عليها، وعادة يكون الرمز بهذا المعنى شيئاً ملموساً يحل محل المجرد كرموز الرياضيات مثلاً التي تشير إلى أعاديد ذهنية».[٦] فالرمز يستمد قيمته ومعناه من الناس الذين يستخدمونه، وان ديمومته تضطرد مع العاطفة الدينية إذ «أن العلاقة بين الأشياء المقدسة علاقة رمزية وليست علاقة طبيعية أو فطرية، وانه بدون الرموز تكون المشاعر الدينية عرضة للضعف والزوال، وان الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها وفي كل لحظة من لحظات تاريخها تحتاج إلى هذه الرمزية الواسعة حتى تستثمر الوجود».[٧] فالرمز في عالم الأسطورة «هو بمثابة المدرك الفلسفي الذي يكشف عن حركة الديمومة وحركة الصراع التي تنطبع في الأشياء فتحيلها إلى مادة حية لا يمكن إدراكها بطريقة علمية تجريبية»،[٨] بل من خلال الوعي التأملي الذي يصعب معه تحديد اللحظة الذهنية التي تمكن فيها الإنسان من التعامل والتفاعل مع الظواهر الطبيعية المختلفة، فالإنسان لم يكن قادراً – في بداياته التاريخية – على اتخاذ موقفاً فكرياً تجاه الطبيعة المهيمنة، بل كان يسعى إلى التكيف معها ومع غموضاتها وتقلبات أطوارها ضمن نمط الوعي الطبيعي أطلق عليه (الوعي الأسطوري) الذي كان

(٥) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٦) فيليب سيرنج، الرموز في الفن – الأديان – الحياة، ط١، ترجمة: عبد الهادي عباس، (دمشق: دار دمشق، ١٩٩٢)، ص٦.

(٧) المصدر نفسه، ص٧.

(٨) سعد عبد العزيز، المصدر السابق، ص٨.

قريباً من الطبيعة بل منغمساً في غموضاتها «ومن خصائص الوعي الأسطوري في هذه المرحلة... أنه يعبر عما حصّلته المجتمعات القديمة لنفسها من معلومات حول مختلف الظواهر الطبيعية في نطاق تواجده، كما أن من خصائصه عدم رسم حدود واضحة بين عالم الإنسان والظواهر الطبيعية، وتفسير كل طرف من خلال الآخر».[1] هذا يعني أن الإنسان لم يكن لديه عالمه الروحي الخاص أو الماورائي المقدس، وهذا ما يميز الأسطورة عن الدين بوصف الأخير يميز بين عالمين (علوي مقدس مهيمن) و (دوني تابع مدنس) هذه البنية الكونية تتطلب ضبطاً إيمانياً (وعياً دينياً) وممارسة تهدف إلى استمالة القوى المقدسة، فالوعي الأسطوري وفق هذا التصور يمثل مرحلة ذهنية موغلة في القدم تنتمي إلى أشكال الحضارة القديمة سبقت ظهور الدين والفلسفة والعلم، يمكن وضعه في اطر التأملات الإنسانية البكر التي حاولت التوفيق أو المصالحة بين حاجات الإنسان القديم وتطلعاته وآماله وبين واقعه وشعوره بالضعف تجاه القوى الكونية المحيطة، فهو إجالات ذهنية للموائمة بين ضرورات الحياة والغموض الكوني، وينظر إلى تطور الوعي الأسطوري الديني والتصورات الماورائية أنها «النزوع الداخلي للمستبطن (estinteriorise) المنبثق من أعماق الطبيعة الإنسانية بوصفه مبدعاً للأصول العبادية ومؤسساً للبنى الثقافية التي تكفل نظاماً أخلاقياً صارماً في العلاقات الإنسانية"[2] ومن وجهة نظر مادية فان تطور الوعي الأسطوري حدث نتيجة «تسارع وتيرة الإنتاج، وتقسيم العمل، فقد أدى الوضع الجديد إلى تشكل فائض إنتاجي وفر لقسم من أفراد المجتمع الوقت، ومنحهم فرصة ممارسة التأمل الذهني والانصراف – ولو جزئياً – إلى عملية إعادة ترتيب التصورات بشأن

(١) د. عبد الباسط سيدا، المصدر السابق، ص٧٨.

(٢) منير الحافظ، المصدر السابق، ص٣٢.

الطبيعة ومظاهرها كي تكون قادرة على التكيف مع المعطيات الجديدة وتم ذلك بفعل إدخال بعض التحسينات على أدوات الإنتاج».[١][٢] هذا التطور المادي للتاريخ أدى إلى ظهور فئات اجتماعية تميزت بامتلاك الثروة والقوة على المستويين المادي والروحي، وتمكنت من تكوين مؤسسات سياسية ودينية مما مَهَدَ لظهور الدولة ونشوء طبقة الكهنة وتبلور المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية: وبذلك تطور الوعي الأسطوري من مرحلته الطبيعية التي اختلطت فيها الممارسات السحرية الطقسية إلى نمط جديد من الوعي تبلور في مرحلة التفاوت الاجتماعي مما أدى إلى تمسك الفئات المهيمنة اجتماعياً بتصورات ما ورائية بدأت بالطوطمية وانتهت بفكرة الآلهة المتعددة القابضة على زمام الطبيعة والمجتمع.[٣] ولم يكن هذا الوعي الأسطوري الديني منعزلاً عن الميول السياسية ولكنه برز بوضوح مع تشكل الدولة التي أصبحت الأداة المعبرة عن إرادة القوى الاجتماعية المهيمنة المتماهية مع إرادة القوى المتعالية، مما عزز قوة الدولة (سيما في بلاد الرافدين) وقدرتها الإقناعية الفائقة في سبيل تكريس هيمنتها وتعبئة القوى الاجتماعية لصالح خططها وتسويقاتها للحروب ودعماً لمشاريعها مستغلة البنية الأسطورية

(١) هناك من يرى: أن أساليب الإنتاج وعلاقاته الإنتاجية مهما سجلت رقياً فإن السحر الإيهامي الروحي (الدين) المتدفق من جوانيه الشعور يظل عنصراً متفرداً إزاء تطورات أدوات الإنتاج ودليل ذلك أن التطور المدني والتكنولوجي المعاصر لم ينزع من موغلات الروح واللاشعور وله الإنسان نحو إله متعال، بل ما زال الإنسان يقدم كافة أشكال المظاهر الطقسية والعبادية والرقي ويحافظ على أصالة هذه الشعائر ومؤثراتها وسحرها ووجودها فهي لم تتأثر بمختلف التحديات وظلت قابعة تحت ظل المقدس، ولم يستطع التطور العلمي نزع الثابت الروحي من الوجدان. ينظر: المصدر نفسه، ص٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٣) ينظر: د. عبد الباسط سيدا، المصدر السابق، ص٨٠.

والسياق الأيديولوجي الذي يفوض السلطة الخارقة التي يتمتع بها قلة من أعضاء المجتمع (الخرافيين) ذوي الصبغة المافوطبيعية[1]وبذلك تحولت الأسطورة إلى موقف فكري وبنية دينية تعبر عن مواقف القوى المهيمنة في المجتمع بوصفها بنية حاضنة للدين. وفي الحقيقة فان هناك تداخلاً بين الأسطورة والديانات القديمة رغم تمايزها: فالأسطورة على الرغم من تعددية وظائفها، كانت توظف في الكثير من الأحيان دينياً، بل أنها تغدو في مناسبات كثيرة طقساً دينياً، وتشترك الأسطورة مع الدين في العديد من السمات أبرزها الأهمية التي توليها للآلهة، مقابل تحجيمها بل وتقزيمها للدور الإنساني وإهماله وجعله هامشياً وتابعاً منفعلاً يخضع لسطو القوة الفاعلة التي تحظى بها الآلهة وتحتفظ بها لنفسها، وحتى حين تمنح بعض البشر مزايا خاصة فإنها تظل في حدود ما هو مرسوم،[2] خارج أطر المقدس الذي خص بالفوقية والبقاء والاحترام مقابل المدنس الفاني (السفلي)، لذلك فان القداسة هي السمة الأولى للدلالة الدينية للمكان أو الشخص أو للشيء أو الفكر «لقد سبقت جدلية المقدس كل الحركات الجدلية التي اكتشفها الفكر في ما بعد، بل أنها كانت نموذجاً لها كلها، أن تجربة المقدس، بكشفها عن الكينونة والمعنى والحقيقة في عالم مجهول المعالم، فوضوي التركيب، وباعث على الخوف، قد شقت الطريق أمام الفكر المنظوم»[3] ويرى الباحث (رودلف أوتو) في دراسته لفكرة المقدس «أن الخبرة بالمقدس تقوم على مجابهة داخلية مع قوة لا تنتمي إلى عالم الظواهر، وهذه المجابهة تعطي أحساساً بالخوف والانجذاب في

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٨٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧.

(٣) مرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة: د. سعود المولى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص٤٢.

آن معاً».[1] فبحسب (اوتو) أن الدين هو «الانقياد الايجابي إلى هذه الخبرة أو التجربة فكراً وعملاً» [2]أن الوعي بهذه التجربة (تجربة المقدس) يكاد يكون متشابهاً لدى الأديان كافة برغم اختلافات درجة الوعي من دين لآخر، لذلك فأن المقدس: يمتلك دلالات تمنع الإنسان القديم من التعامل معه بطريقة لا مبالية أو عفوية، فللمقدس قوة خارقة تحيي وتميت في آن معاً، قوة للخير وللشر المباشرين وموقف الفرد تجاهه هو الذي يقرر ما ينجم عنه من خير أو من شر، يحمل المقدس وعداً بالبركة، ولكن يندر أن يتعامل معه أحد بدون ضرر يلحق به باستثناء المتحولين من الرؤساء والشامانات والكهنة وزعماء العشائر، لذلك فأن التعامل مع الموضوعات المقدسة بدون تقوى قد يسبب الموت المفاجئ والطريقة الفضلى لمقاربة المقدس الإحساس بالسر المقدس والرهبة والتبجيل ومخافة الرب. [3]لذلك فأن الدين هو تعبير التزلف والتقرب إلى القوى العليا والتي يعتقد الإنسان القديم أنها توجه سير الحياة البشرية. ومن وجهة أخرى ينظر إلى الدين انه «الرغبة في تجاوز الوجود نحو ذلك العدم الذي يكمن فيه النور الأعظم. انه الرغبة في التحرر من أغلال الكينونة».[4] هذا المعنى ذهب إليه (ماكس مولر) بأكثر تفصيلاً حيث رأى «أن الفكر الديني إنما هو في جوهره حصيلة العلاقة بين المعروف واللامعروف، بين المتناهي واللامتناهي والطرف الأول في هذه العلاقة هو الإنسان في حين أن الطبيعة تمثل الطرف الثاني»،[5]ومن وجهة نظر جمالية

(١) فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان، ج١، ط١، (دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٣)، ص١٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١٧.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٨.
(٤) د. عبد الباسط سيدا، المصدر السابق، ص٢٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٠.

«إن الفضاء الأسطوري تصاعدي في تركيبة بناءه المعرفي ونسيجه الدرامي، وانه يبتغي من ارتقائه الوصول إلى مواقع الحقيقة التي تفترش قمة الوعي، ويتطلع إلى الأعالي ومكامن الأسرار... إن كل متعالي في السرانية الكونية يتصف بالقدسانية، وكل متعال يحمل في خواصه قيمة جمالية، لذا بات كل مقدس جميلاً، وكل جميل مقدساً، وكل متعالٍ جميلاً مقدساً في الآن عينه».[1]

ومن جهة أخرى يرى (غيورغي غاتشيف)، «أن الدين جملة قواعد اعتمدت التجارب المتراكمة في تأسيس منظومات الوعي القيمي، وارتقت من الزمن الحسي (المادي) إلى الزمن اللاحسي (الروحي)».[2]

فالدين كما يرى الباحث وفق الفهم الأسطوري هو تطلع إنساني يرتبط بعوامل نفسية تمركزت في الوعي الأسطوري الديني، بوصف الدين بنية عقلية فضلاً عن كونه بنية عاطفية لا يمكن فصله عن أبعاده (التاريخي، الاجتماعي، الاقتصادي) فضلاً عن السياسي، فهو بنية شمولية تتفاعل فيه كل هذه الأبعاد، وفي المقابل يتفق الباحث مع كثير من الباحثين في «أن الديانات القديمة ما هي إلا انعكاس وهمي لا غير، لتلك القوى الخارجية في رؤوس الناس والتي تستحوذ عليهم في حياتهم اليومية؛ انعكاس تأخذ منه القوى الدنيوية شكلاً غير دنيوي».[3]

أما التمايزات بين الأسطورة والدين فهي: أن الأسطورة في تلمسها للعلاقة بين الإنسان والكون (الطبيعي والاجتماعي) تستخدم اللغة الرمزية بوصف الرموز المعتمدة تحمل بعض الإيحاءات الدينية الأمر الذي يبدو فيه أن

(١) منير الحافظ، المصدر السابق، ص٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٧. عن: غيورغي غاتشيف، الوعي والفن، ترجمة: نايف نيوف، الكويت:عالم المعرفة ص١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٥.

الأسطورة تلتقي مع الدين، ولكن الأسطورة لا تأخذ بالرمزية الدينية كما هي لأن هذه الأخيرة تختلف عن أية رمزية أخرى لأنها تتسم بخاصيتين، أنها لا يمكن أن تترجم إلى أشياء حرفية لأن الخبرة الدينية غير قابلة للوصف فضلاً عن أن العلاقة التي تقيمها بين الرمز والمرموز إليه هي علاقة استثارة أو علاقة استدعاء على عكس الرمزية غير الدينية التي تعاملها بوصفها علاقة معنى.[1] ومن ناحية أخرى يلاحظ تمايزاً آخر بين الأسطورة والدين في «أن الأولى تمثل نظرة المجتمعات القديمة إلى العالم، وبالتالي فهي تتضمن عنصراً فاعلاً؛ بينما كان الدين يجسد في نطاق المجتمعات المعنية خضوعاً إزاء القوى الكونية المتحكمة بالعالم، أو تجاه من ينوب عنها، ويقوم مقامها من القوى الاجتماعية المهيمنة، وهذا معناه أن الدين يرتبط بمرحلة تاريخية أكثر تطوراً مقارنة بتلك التي شهدت ولادة الأساطير الأولى»[2] والخلاصة التي يخلص إليها البحث أن للدين أركان ثلاثة وهذه الأركان هي: الإيمان بوجود عالمين ما ورائي (فاعل ومهيمن) وآخر واقعي (منفعل خاضع)، والقداسة التي تعد السمة الجوهرية للعالم الأول، إلا أنها يمكن أن تنتقل عبر طرق شتى إلى أماكن محددة، وأشخاص معينين من العالم الآني، والأمر الآخر إمكانية التواصل بن العالمين بالاعتماد على طقوس وشعائر دقيقة توظف لتكريس هيبة الجهاز الكهنوتي وسيطرته بوصفه صلة الوصل بين الإله ورعيته.[3] ولعل من أواليات التكون الطقوسي والشعائر؛ الجدلية الخفية التي نشأت بين الإنسان بوصفه محتاجاً وبين المقدس بوصفه كائناً متعالياً يمسك بزمام

(١) ينظر: عبد الباسط سيدا، المصدر السابق، ص٢٨.
(٢) عبد الباسط سيدا، المصدر السابق، ص٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٢.

الحياة «في حضرة المقدس هنالك إحساس بقلق من نوع ما، فهل نستطيع حفز القوة المقدسة باتجاه أداء الفعل؟ وهل سيكون الفعل ايجابياً. هذه أحدى الأسس الرئيسية التي تقوم عليها الطقوس الدينية».[1]

إن توسع فضاء الوعي الإنساني وتمكن الإنسان من فك رموز الطبيعة نسبياً والتوصل إلى علاقة تكيفية بينه وبين مكوناتها بعد انتقاله من مرحلة الدهشة والاغتراب إلى مرحلة التأمل والرغبة في حيازة المعرفة، أدى إلى الاقتراب من المقدس بوصفه بنية متماهية في الأشياء بما فيهم الإنسان نفسه إذ «أن المقدس هو عنصر من عناصر الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي. ذلك أن عالماً ذي معنى – والإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء أو الخواء (chaos) – هو حصيلة سيروره (processus) جدلية يمكننا أن نسميها عملية تجلي المقدس (manifestation) والحال أن الحياة البشرية تصير ذات معنى بأن تحاكي النماذج المنوالية... التي أوحت بها كائنات غيبية مفارقة، فمحاكاة هذه النماذج المافوق بشرية تشكل واحدة من السمات الأولية التي تتصف بها الحياة الدينية".[2] إذ أن الطقوس والشعائر «تتبع بالضرورة الدلالات والرموز المعرفية المنبجسة عن الخطاب الإلهي (النص الديني) الذي لا تني تتوالد عنه التقاليد الروحية التي تفصح وتثري دلالات المقدس وتخضعه للتداول والممارسة وتزيد من مساحة وعي الخطاب الإلهي بآنٍ معاً»،[3] فضلًا عما يحدثه الإنسان من كم كبير من الحمولات الدلالية المتماهية مع النص الإلهي. ويرى الكثير من علماء

(١) فراس السواح، المصدر السابق، ص١٨.

(٢) ميرتشيا إلياده، المصدر السابق، ص٤٠-٤١.

(٣) منير الحافظ، المصدر السابق، ص١٧.

الأنثروبولوجيا أن الطقوس والشعائر الدينية متداخلة مع الأسطورة، ولكنهم اختلفوا حول الأسبقية، وقد تمحورت الآراء باتجاهين رئيسيين: الأول – يقول به أكثر الباحثين – إن الطقوس سبقت الأساطير والأسطورة كانت تشرح الطقوس وتفسرها، فالأساطير التي لا ترتبط بالطقوس حكايات خرافية وقيمتها ثانوية. أما الرأي الآخر فيرى باستقلالية الأسطورة عن الطقس ويرعى ضرورة البحث عن أصل مشترك لكليهما، وان كلاً منهما يجسد جانباً من جانبي التجربة الدينية، فالأسطورة تمثل العنصر الملحمي في الحياة الدينية البدائية والطقس يمثل العنصر الدرامي فيها.(١) بمعنى أن التبعية تحكم كل من الطقس والأسطورة وكلاهما يدعم الآخر ويفسره. فإذا كانت الأسطورة «وسيلة لتسويغ التصورات الدينية وتأكيد مصداقيتها، نظراً لما تمتلكه من طاقة وجدانية فائقة وأسلوب شاعري جمالي أخاذ، نستطيع بفضلها اختراق كل الحواجز ومخاطبة العواطف والعقول»،(٢) فإن الدين هو النظام الاجتماعي الذي نشأت منه الطقوس والشعائر بوصفها: فناً درامياً تعبدياً يبحث عن حقيقة نزوع الروح نحو الفعل الفاضل الذي اتخذ منه معتقداً يطهر الإنسان من الخطايا ويقربه من الإله سواء كان معلوماً أو مجهولاً أو مفترضاً(٣) هذه التعبدية الدرامية: أحدثت تحولًا في نسق علاقات الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً أخلاقياً تواصلياً وباتت المظاهر الدرامية الشعائرية الخاضعة للسلطة الجمالية العليا وسيطاً تصالحياً بينه وبين أقرانه من البشر ومحرراً فنياً مختلقاً يخفف من عزلته واغترابه ويطمئن خوفه واستيحاشه

(١) ينظر: دأعبد الباسط سيدا، المصدر السابق، ص٤٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٣.
(٣) ينظر: منير الحافظ، المصدر السابق، ص١٨.

من الطبيعة.[1] وبذلك تحولت الممارسات الشعائرية: إلى ذاكرة اجتماعية وثقافية تتضمن استجابات روحية وجسدية حاول الوعي الأسطوري الدرامي أن يجعل من الخطاب الأسطوري الديني خطاباً ذا قيمة موضوعية اطلاقية تشمل النشاط الأناسي برمته، ويتفاعل في ديناميكية مطردة، لأنه يتعالى من مستوى الحس إلى فضاء اللاحس أي تعالي الروح نحو الجمال الخالص والدخول في حالة الوجد الإلهي.[2] فالخطاب الطقسي المؤسطر، يعمل على تنشئة الإدراكات المجتمعية وحراكاً للتأملات الفلسفية ومحلاً لصياغة المفاهيم المشتركة التي تهزم المفاهيم الفردية عن الوجود والنشأة الكونية وكافة المظاهر الإنسانية بمعنى ثانٍ: أن الوعي الأسطوري يمثل في خصائصه قيماً شكلت خطابات درامية عامة، عبرت عن الفكر البشري بطريقة الفن (التجسيدي أو التصويري، أو الإنشادي...). فبات الوعي يجسر بين الممارسة والتأمل بين الفكرة والصورة المتجسدة، وأصبحت الطقوس أداة للإفصاح عن مروحة من القيم الجمالية فضلاً عن أنها تمثل الوعي العقلاني بذاته، وتشكل منظومة معرفية وروحية وفيزيولوجية.... الخ[3] فإذا كان الجسد يتطلب حاجات مادية تبقيه في حالة توازنية فان الروح الإنساني تبحث عن حاجاتها أيضاً، وأن هذان الدافعان (المادي والروحي) قد عززا الوعي بضرورة الطقس بوصفه قيمة ثابتة وجوهراً يطمئن حاجة الإنسان للبقاء ولفهم العالم، لذلك أدرك الإنسان ضرورة الفن لفهم العالم وتغييره، من خلال خلق تقاليد ثقافية تتناسج مع الواقع، فكانت الأسطورة هي ملاذ الإنسان بوصفها نسقاً ميتافيزيقياً يتضمن: حيوية درامية وعمقاً رمزياً وبنية تصورية

(١) ينظر: منير الحافظ، المصدر السابق، ص٢٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٦-٥٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨-٢٩.

للعالم تنطوي على الأحداث والصور والأزمنة والأمكنة والشخوص فضلاً عن خصائصها الملحمية وما تحتويه من صراع،[1] وما تمتاز به من بنية نصية تخيلية تنسجم مع خصائص الوعي الأسطوري: إذ أن التخييل وحده قادر أن يجسر بين الوعي والوجود، فالتخييل يمثل جوهر العلاقة الجدلية بين العقل ومعقولاته، والمظاهر الدرامية الشعائرية ترتبط صميمياً بالتخييل الإبداعي وأنماطه الروحية بوصف التخييل حالة تجلي عبادي لألهٍ ما[2]لذلك فقد «لعب التخييل دوراً فائقاً في النشاط الإبداعي سواء عند الأفراد أم الجماعات، وحاول تحويل قوى الطبيعة إلى وعي عقلاني ينتظم وفق سلوك فني، وتحويل قيم الوعي الفني إلى أخلاقيات ينتظم المجتمع بها وفق سلوك أو روحاني».[3]

إذ كان الخطاب الدرامي الشعائري وفق هذا السياق يمثل تجسيداً تعبدياً مرئياً تفاعلياً وشكلاً فنياً رمزياً وجمالياً ومنظومة من السلوكات الثقافية فانه يمتاز: بخاصيته التعبيرية في الإنتاج المشهدي (الطقسي)، والتصوير الإيمائي والدلالي، سيما الرقص الذي يشكل العمود الفقري لتجليات خطاب الميكانيكية العضوية (لغة الجسد) المكونة لمجاميع معمارية الخطاب الجسدي في حركاته وإيماءاته ودلالاته.[4] والتعبير الجسدي لم يكن تعبيراً عن تقنية فنية: ولم تكن الحركات التعبيرية تعريفاً عن مكنون الذات المجسدة بقدر ما كان تعريفاً عن دلالة متزنة ذات معنى يجري إيصالها إلى المتلقي الذي يشاهد حدثاً يحسه ويفهمه

(١) ينظر: سعد عبد العزيز، المصدر السابق، ص٩.

(٢) ينظر: منير الحافظ، المصدر السابق، ص٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨.

(٤) ينظر: الصدر نفسه، ص٤٢.

ويتعامل معه ويتأثر به، وإفصاحاً عن ماهية العالم المحيط وأسراره وقيمه تمهيداً لضبطه ووضع معايير اجتماعية ناظمة بين وعي فوقي متماهٍ في الوجود، ووعي بشري يبحث عن سبل اندماجه معه وتمثل وعيه المتعال[1] فالجسد الأول على وفق منظور المجتمعات القديمة لا يختلف عن الحياة بوصفها بنية مقدسة وبحسب مارسيا إلياد: إن الجسد ذو قيمة مزدوجة، فهو يعيش الحياة بصفته وجوداً بشرياً، وفي الحين ذاته يساهم بحياة عبر – بشرية هي حياة الكون والآلهة على افتراض أنه في زمن سحيق، كان لكل الأعضاء والتجارب الفيزيولوجية للإنسان وكل حركاته مدلول ديني، لأن كل التصرفات البشرية قد أقيمت أو مورست من قبل الآلهة، الذين أسسوا لمختلف طرائق الأغذية، وممارسة الحب، والتعبير فضلاً عن الحركات التي تبدو في ظاهرها غير هامة؛[2] وينظر البعض إلى: أن الرقص أول تعبير فني جسّده الإنسان القديم وجعله يطأ عتبة الأنسنة، وأن الرقص كان فاتحة الوعي الروحي والتعبدي الذي التصق بصورة وثيقة بالفن[3] بوصفه نوعاً من الطاقة المضمرة بتحررها يتحرر الجسد من شهواته فتصير التجربة الجسدية إلى حالة من التوازنية والاستقرار كما يحصل لدى المريدين. كذلك فإن اللغة لم تبقَ في أطرها الضيقة بوصفها أداة للتفاهم والتعبير والتعامل الإنساني، بل أن اللغة الشعائرية تمايزت بسمو الخطاب ورصانة التعبير والقدرة على التأثير، وبحسب (إلياد) فإن: التجربة المثيرة للكلام بصفته قوة سحر دينية قادت أحياناً إلى القناعة بأن اللغة جديرة بضمان النتائج المتحصلة من العمل الشعائري.[4] ويرى البعض

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٦.

(٢) مارسيا إلياد، المقدس والمدنس، المصدر السابق، ص١٢٤.

(٣) ينظر: منير الحافظ، المصدر السابق، ص٥٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٧.

«أن الأداء الدرامي الشعائري، هو تجسيد بصري وسمعي وحركي، وكل صورة مؤداة هي من ضروب اللعب الأسطوري رغم قدسانية الطقس المؤدى واللعب يأخذ صفات وغايات ترفيهية ومتعوية بسبب حركات الانتقال وتعدد المشاهد، غير أن غالبية المظاهر الدرامية الروحية تأخذ صفة تربوية وأخلاقية ونفسية وفكرية وسلوكية، والعرض الطقوسي (الفرجوي) لا يخلو البتة من الأشكال الجمالية فضلاً عن الموقف القيمي».[1]

لعل من خصائص المظاهر الدرامية الشعائرية تنوعها وتعدد دلالاتها، برغم كونها مظاهر ثقافية مشتركة بين المجتمعات، هذا التنوع فرضته جملة من الوظائف التي يراد للشعائر والطقوس تحقيقها فضلاً عن أنها صورة «من صور التواصل بين الخلف والسلف ويعتبر العزوف أو التراقي إزاء عدم ممارسة هذه الشعيرة، مدعاة لحلول البلاء الأعظم على النسل أو الجيل القادم».[2] ويمكن ضمن هذا التصور ضبط ثلاثة أشكال من العروض الطقسية تؤدي وظائف متنوعة تتوافق مع الدوافع الإنسانية، هذه الأشكال قد تتداخل مع بعضها البعض أحياناً وكما يأتي:

الطقس اليوناني:

إذا كان الدين يمثل منظومة من الاعتقادات والممارسات التي يتعبد بها الإنسان لربه، وهو يشكل صوراً ذهنية ذات تأثير على سلوك الإنسان وعلاقته بنفسه وبمحيطه، فان هذه المنظومة عند افتقارها إلى الخطاب الطقسي تبقى صوراً ذهنية باردة تعيش في عقول أتباع الدين وتتحدد بأطر التأمل والتفكير في العوالم

(١) المصدر نفسه، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٥.

المقدسة: أما الطقس فيحولها من التأمل إلى الحركة، ومن المعتقد إلى السلوك والفعل الذي يعني اتخاذ المواقف العملية في الحياة،[1] فالطقس يمثل أسلوباً للربط بين الذات العابدة وبين المعتقد أو المعبود، وهو القناة التي تؤدي إلى عبور فعل العابد باتجاه المقدس، وإلا فبدون الطقس الديني سيكون المعتقد عرضة للتحجر والانكفاء والانزواء لأنه سيفقد الحيوية التي يبعثها فعل الطقس فيه فضلاً عن أن البنية المجتمعية ستكون عرضة للضعف والتفكك، لذلك عد الدين (بوصفه ممارسة) العامل المؤثر الذي وحد المجتمعات اليونانية القديمة (أثينا، إسبارطة، كورنثة،... وغيرها) من المدن، ولقد احتلت الآلهة عند الإغريق مكانة رفيعة وعدوها مصدر شفاعتهم وخصبهم وانتصاراتهم، وكانت القبائل اليونانية ووفقاً لحاجاتها وإدراكاتها تنتسب إلى آلهة معينة، ولعل هذا التمايز بين القبائل في اختيار آلهتها يرجع إلى اعتقاداتها القديمة حيث «أن الدين المميز للمجتمع القبلي في أكثر مراحله بدائية هو الطوطمية، وكل عشيرة تتألف منها القبيلة مرتبطة بشيء طبيعي ما يسمى (طوطمها)... ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مشابهين لنوع طوطمهم ومنحدرين منه، وهم ممنوعون من أكله، ويؤدون مراسيم تقليدية تستهدف زيادة أعداده ولا يجوز لأفراد الطوطم نفسه التزاوج فيما بينهم».[2]

إن ظهور السلطة السياسية في المجتمع القبلي والحاجة إلى التوحد ودرء الأخطار التي تداهم دولة القبيلة والحاجة إلى توسيع العشيرة المالكة حكمها «فإن الآلهة الطواطم للعشائر التابعة يجري ضمها وتذويبها في إلهها الطوطم الخاص بها الذي يصبح بذلك إله القبيلة، أو رابطة القبائل – وأخيراً – الدولة، ومع ذلك

(١) ينظر: فراس السواح، دين الإنسان، المصدر السابق، ص٥٤.

(٢) ينظر: فراس السواح، دين الإنسان، المصدر السابق، ص٥٤.

لا يزال الإله الجديد يحمل سمات أصله»،[1] هذا التطور السياسي والاجتماعي للمؤسسة القبلية أدى إلى ظهور مفهوم الآلهة إذ «تطورت مفاهيم الآلهة – إله القبيلة – من حقيقة ملموسة، أي إله ذي خصائص أو أشكال محددة، إلى آلهة ميتافيزيقية ارتبط الإنسان بها بعلاقات روحية أوجدتها المؤسسات الرسمية كالمعابد بشعائر وطقوس روحية».[2] أن تطور مفهوم الآلهة وحقيقة نشأتها وفق هذا التصور ترجع إلى حاجة المجتمعات القبلية لتأمين الحصول على مصادر وفيرة للغذاء وتثبيتاً لسلطة القبيلة التي تقتضي توحد القبائل تحت سلطة سياسية واحدة، ولكن (يوهوميروس) الإغريقي أشار إلى أسباب أخرى لفكرة نشأة الآلهة، وهي «أن الآلهة كانوا في الماضي البعيد رجالاً بارزين بين الناس وكانت لهم مكانة مختارة في حياتهم ثم قدسهم الناس بعد مماتهم».[3] فالضرورة إلى قيام الطقس الديني تستدعي الإيمان بأن أرواح السلف الصالحين لا زالت تمارس نشاطها في مستوى آخر من الوجود، وأن حياتهم مستمرة بعد الموت،[4] وأن هؤلاء لازالوا يمارسون سلطتهم وبشكل ما يجعلهم متصلين بعالم الأحياء، وأن قواهم فعالة في محيط الجماعة، مما يتطلب تقديم عروض الطاعة لهم، وعلى وفق هذه التصورات الدينية قامت الممارسات الطقسية اليونانية التي اتخذت شكلين مختلفين، أحدهما اتخذ طابعاً سرياً يستوجب شروطاً خاصة للإلمام به والتعرف على أسراره، وآخر يمارسه الجميع.[5]

(١) جورج تومسن، المصدر السابق، ص١٨.

(٢) جورج تومسن، المصدر السابق، ص٢٦.

(٣) فائق الحكيم، المصدر السابق، ص١١٠.

(٤) فراس السواح، دين الإنسان، المصدر السابق، ص٢٢٤.

(٥) عرف المجتمع اليوناني نوعين من الأساطير ارتبطت بالديانة اليونانية، أولاهما الأساطير الألومبية التي ذكرها (هوميروس، وهيزيود)، والأخرى الديانة التي أدخلتها آسيا الصغرى في القرن

لقد كان للآلهة مثل (هيرا، أبولو، ديونسيس، ديمتر) سيطرة متميزة على عقائد اليونانيين، فقد كان اليوناني مرتبط بحياة مدينته وبما يقام في مواسمها من احتفالات طقسية، ويبدو أن تقديم القرابين لآلهة الأولمب، وإقامة الصلاة كانت ديانة الطبقة الراقية، هذه الآلهة التي لا تستهوي الطبقات الدنيا (الفقيرة) قدر ما تستهويها الإلهة (ديمتير) والإله (ديونسيس)، " لقد كان لهذين الإلهين.. شعائر تقام علناً في مشهد من الناس، ومن بين هذه الشعائر الدينية، الرقص الرمزي الصامت (الميم) الذي يمثل فيه الراقصون والراقصات موضوعاً يرمزون إليه بحركات جسدية، والغناء الكورالي الذي تنشد فيه مجموعة من فتيان وفتيات الكورس، أو الخورش، تراتيل وترنيمات دينية، وكان هذا الرقص الرمزي والغناء الكورالي من مقومات التمثيل التراجيدي القديم"[1] حيث ينظر إلى الرقص: أنه أول تعبير فني جسده الإنسان القديم وجعله يطأ عتبه الأنسنة فهو فاتحة الوعي الروحي والتعبدي الذي التصق فيما بعد بصورة وثيقة بالفن الدرامي.[2] وكان لهذين الإلهين (ديميتر وديونسيس) طقوس وشعائر سرية في مناطق عديدة من اليونان وتسمى (ميستري)، «والكلمة مشتقة من الفعل (ميو) ومعناها أن يصمت الإنسان، فلا يفتح فمه بنطق كلمة، ولا يكلم أحداً ولا يكشف معنى هذه (الأسرار) إلا للمتعبدين (الملقنين) الذين اجتازوا مرحلة التكريس النظامي

التاسع مع أساطير ديونسيس وسيروس ولجأت كلتاهما إلى إقامة العروض الطقسية التي تقام خلال الأعياد السنوية وفي مناسبات الحج والتطوفات التي تسبق عبادة الآلهة. ينظر: فيتوباندولفي، تاريخ المسرح، ترجمة: الأب إلياس زحلاوي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٩)، ص١٨.

(١) أندرو روبرت برن، تاريخ اليونان، ترجمة: محمد توفيق حسين، (بغداد: مطبعة التعليم العالي، ١٩٨٩)، ص١٥٠.

(٢) ينظر: منير الحافظ، المصدر السابق، ص٥٩.

وقاموا بما يصاحبها من شعائر وطقوس».[١] ولعل أكثر طقوس الأسرار إثارة للعواطف تلك التي كرست (لديميتر) إلهة القمح والشعير والحبوب، وان هذه الطقوس «تصل ذروتها عندما يرفع الكاهن سنبلة قمح من هذه السنابل التي تسقط على الأرض وتموت».[٢] هذا التعبير المشهدي يعبر عن «حزن الإلهة ديميتر على ابنتها (كورى)[٣] العذراء التي أغتصبها رب العالم وعودتها، هي تجسيد لأسطورة حياة دورة نبات القمح وموته، حيث يتم تشخيصها دراماياً، فالبذرة تنحدر إلى عالم التحت الأرضوي الممثل بالموت، ثم تتصعد نباتاً إلى عالم الفوق الممثل بالحياة"[٤] ويبدو أن فلسفة الموت الأسطوري تكشف عن مستنبطات سرانية مارسها الوعي الأسطوري الذي يتقلب في خضم الحياة الغامضة حيث كل ما يمثل وجه الحقيقة يبدو عكسها، إذ «أن البذرة المنطمرة تحت دثار الموات ليست هي في الواقع إلا انحداراً نحو عالم الحياة، وأن الانبثاق من باطن الموات ليس تصعداً نحو الموات.. أن الموت طريق إلى عالم الحياة، والحياة طريق نحو الموت، ويظل الوعي الأداة التي تستخدم في عمليات البحث عن موجودية بهيجة وأن الأمل هو أحد أهم أسس العلاقة الناظمة في قضية الصراع الأزلي، وأن عالم الحياة الفوق ليس إلا ظلاً لعالم الموات التحت».[٥]

هذه الطقوس الدرامية التي يتم خلالها ترسيم عالمي الحياة والموت لا يشرع بممارستها إلا وفق معايير إيمانية حيث «يشترط فيمن يسمح له الحضور...

(١) أندرو روبرت برن، المصدر السابق، ص١٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص١٤٩.
(٣) يطلق أيضاً اسم (بيرسيفوني) على ابنة ديميتر في بعض المصادر الأخرى. (الباحث)
(٤) منير الحافظ، المصدر السابق، ص٦٨.
(٥) منير الحافظ، المصدر السابق، ص٦٨-٦٩.

أن يكون من ذوي القداسة والطهارة وان يقوم بيوم مجهد، وهو صائم، فيسير خمسة عشر ميلاً على (الطريق المقدس) من أُثينة ويتوقف مرات عديدة ليصلي في معابد تقوم على جوانب هذا الطريق المقدس، وقد كان آلاف من الناس سعداء في المشاركة بهذا الحج».[1] وكان من بين طقوس الأسرار الزواج المقدس: الذي كان فيه المفسر (الممثل) ينزل مع الكاهنة إلى الظلمات... وكانت الطقوس تقدم مع بعض التفسيرات والشروح الشفوية، وإن الفعل كان يجري أمام المشاهدين.[2] وينظر إلى هذه الممارسات الطقوسية أنها: تعمل على ترسيخ الوحدة الجنوسية التي ترسخ تقاليد الوحدة الأسرية والقبلية والثبات على النظام الكهنوتي (الأبوي الذكوري) المؤدلج الذي يقترن بالمؤسطر الأمومي الأنثوي فيتحرر كل منهما في سيرورة ثقافية وحضارية مؤسطرة، فيصبح الاتحاد الجنسي لدى اليونانيين تعبيراً عن عملية تناسخ لجوهر الحقيقة، وأن الطقس الإخصابي المقدس ما هو إلا استحضاراً تجسيدياً لحقيقة الفناء وفناء الحقيقة، وان لا حقيقة إلا تلك المستترة والمسكونة بالآلهة والذي يعد الوجود ظلالاً لها، وأنها تعكس الموات بغاية الحقيقة، وان الحياة ما هي إلا لحظة حلم باتجاه عالم آخر.[3]

وأكثر الطقوس الدينية أهمية تلك التي تتناول حياة الإله (ديونسيس) هذا الإله ابن زيوس الذي يقتل ويفترس من قبل التيتانات والذي يبعثه والده من عالم الأموات، وبعد عودته إلى الحياة تبعث فيه الحياة نشوتها، وفي النزعة الطقسية «يتناول المؤمنون به وهم في حالة النشوة قرباناً من لحمه ودمه، وكانت الذبيحة المقدسة بشرية في الأصل ثم استبدل بها حيوان رمزي غالباً ما يكون كبشاً، وتحتفظ

(١) أندرو روبرت برن، المصدر السابق، ص١٤٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٠-١٥١.

(٣) ينظر: منير الحافظ، المصدر السابق، ص٦٩.

القصيدة التي تذكر سر هذه الذبيحة بأنشودة الكبش أو تراجيديا».[١]

لقد أتسمت هذه الطقوس بالسمة الدرامية وتوفر الفعل التمثيلي فضلاً عن أنها طقوساً دينية خالصة «تقام في موسم معين من مواسم الاحتفالات الدينية، وكان أحد المشاركين في أداء هذه الطقوس، ويدعى (المجيب) أو المجاوب والراد على الأسئلة يقوم برواية قصة ولادة الطفل الإلهي، ومكائد الأعداء الذين كانوا يتمنون سحقه، وآلام الإله المحتضر وانتصاره، وكان أعضاء الجوقة (الكورس أو الخورش) يغنون ويرقصون أغاني ورقصات تقليدية مأثورة».[٢] إن الارتجال الذي كان يصحب الطقس والرقص والموسيقى والغناء، كانت جميعها من وحي نشوة الاحتفالية الدينية الطقسية، ويكاد يكون جل الطقس سردياً في صورته «ثم حدثت تغيرات تدريجية في أيام أريون المثيني Arryon methymma بين القرن السابع والسادس (ق.م)، كان أفراد من الشعراء ينظمون الشعر للمحتفلين، كما انفصل رئيس الجوقة – الاكسارك – عن فرقته فأدى هذا إلى إمكان قيام التمثيل الصحيح، أو تحويل السرد إلى تمثيل مباشر، ثم أتت الخطوة الحاسمة التي تعزى إلى ثيسبيس (القرن السادس ق.م) حيث أضيف ممثل آخر غير الاكسارك".[٣]

إن الوعي الأسطوري الديني لدى المشارك في الطقس يتمثل في أن ديونسيس الذي أكلته ومزقته (التيتانات) المحترقة قد بقي شيء من معدنه الإلهي في أجسادها وانتقلت هذه الأجزاء إلى أجساد البشر بوصف أجسادها المحترقة المادة

(١) أندرو روبرت برن، المصدر السابق، ص٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥١.

(٣) الأرديس نيكول، المسرحية العالمية، ج١، ترجمة: عثمان نوية، (بغداد: المطبعة العصرية، ١٩٨٦)، ص٩.

الأولية التي شكلت أجساد البشر الخطائين التي تحتوي على شيء من معدن الإله «وسيقوم العابدون الذين تعلموا طريق الرشاد بتنمية هذا الأثر الإلهي ووقايته والمحافظة عليه».[١] بمعنى أن سمة جوهرية رفيعة تضمنها الجسد البشري، وأن «جسم الإنسان يكون في هذه الحالة مجرد وعاء دنيوي رقيق امتلأ بروح إلهية خالدة».[٢]

إن الحضور الآني الأسطوري في الطقس الديني يستدعي حضوراً آنياً لجسد ولغة المؤدي والإنسان اليوناني (المشارك) في الطقس، بوصفه بنية شعبية إدماجية تتميز بالتغييرات الانفعالية التي من خلالها يتمركز الجسد الراقص في فضاء العرض الطقسي، هذا الجسد الذي يعد خزيناً ميثولوجياً بصرياً يرتبط بالأسرار العميقة للميثولوجيا اليونانية، وهذا الحضور الجسدي يماثل وجوده الإنساني المرتبط بالماضي والمتكدس في الذاكرة الأسطورية، بمعنى أن الماضي بنية راسخة غير زائلة والمستقبل جزء من السؤال المصيري الغامض الذي يطرحه المؤدي والمشارك في آن على نفسه والذي يحدد علاقته بالآلهة بوصفه كائناً واقعاً تحت رحمتها ومحتاجاً إلى عطفها واسترضاءها بسلسلة من الإفصاحات الجسدية والكلمات والتهيؤات والأصوات الخرافية التي تتجسد بسلسلة من «طقوس لا حصر لها من الصلوات والتضحيات والرموز، والاحتفالات... وحرق البخور اعتقاداً منه أن ذلك كفيل بطرد الشياطين واتقاء أذاها، كما أعتقد أن بإمكانه استشارة الإله الغافل بالنفخ في صدفة بحر مزدوجة، وبالقيثارة والناي وإنشاد الأناشيد الجماعية تعبداً وخشوعاً».[٣] فالعرض الطقوسي في الوقت الذي يعد

(١) أندرو روبرت برن، المصدر السابق، ص١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٢.

(٣) جميل نصيف التكريتي، المصدر السابق، ص٤١.

صيغة من صيغ تكريس المعتقد والتواصل مع المعبود فانه يعني كذلك الحفاظ والتمسك بالمرجعيات الأنثروبولوجية المنزهة التي استمدت وجودها من الحقب السابقة، والتي تعد مرجعيات تطهيرية للمؤدي والمشارك من أدران الجسد وفساد النفس والرذيلة.

مجلة فصلية تعنى بقضايا الفكر الفلسفي - تصدر عن الجمعية العامة لتنمية المرأة

القضايا الراهنة

(١)

مقاربة فلسفية لفيروس كورونا عند سلافوي جيجك

ا.د.عامر عبد زيد/ العراق

جامعة الكوفة – كلية الآداب

Azid2014@gmail.com

ملخص المقال : البحث يحاول دراسة الحالات النفسية التي نعيشها خلال الكارثة وما يترتب عنها من حالات خمس :مراحل من الحزن تبدأ بالإنكار ، وهو عادة ما يكون مجرد دفاع مؤقت للفرد...هكذا جاء استعراض فكر سلافوي جيجك المفكر الماركسي الذي يستعمل التحليل النفساني لشحذ أدواته الماركسية النظرية.

كلمات مفتاحية :الفايروس ، الموت ، الماركسية ، التحليل النفسي ، العلم .

مقدمة:

في حالات الخسارة والكارثة ، التي يعيشها البشر، فإنهم يتصرفون بشكل مختلف عما كانوا قد اعتادوا عليه خصوصا أوقات الصعبة ، وهم يواجهون الموت فهم يمرون بخمس مراحل من الحزن تبدأ بالإنكار ، وهو عادة ما يكون مجرد دفاع مؤقت للفرد. ثم الغضب حين يدرك الإنكار اذ لا يمكن أن يستمر، بسبب الغضب الذي ينتاب الفرد فيصبح من الصعب جداً رعايته لما يكنه من مشاعر ثورة وحسد.إلا أنه سرعان ما يدخل في الحالة الثالثة ، وهي المساومة إذ تحتوي على الأمل بأن الفرد يمكنه فعل أي شيء لتأجيل الموت أو الفقد. عندما لا يجد هذا ممكنا ينزاح إلى مشاعر التقبل إذ تمد المرحلة الأخيرة الفرد بشعور من السلام، والتفهم للفقد الذي حدث \القادم. عامة سيفضل الفرد في هذه المرحلة أن يُترك وحيداً، فضلا عن ذلك قد تنعدم لديه مشاعر الألم، وتعد هذه المرحلة نهاية الصراع مع الفقد.

هذه المشاعر التي يمكن أن نرصدها في المواقف البشرية إزاء وباء كورونا سواء جاءت تلك على صعيد الفرد أم على مستوى الجماعة ، فهي مشاعر يظهرها الإنسان إزاء الحدث الذي يهدد كيانه ويكسر حالة التقليدية التي يعيشها وقد أدرك عمق الكارثة . ويمكن رصد مجموعة من الأحداث الصادمة :

-قال الأمين العام للأمم المتحدة، أنطونيو غوتيريش، إن فيروس كورونا "يهدد البشرية جمعاء"، وذلك خلال إطلاقه "خطة استجابة انسانية عالمية".

-وكانت منظمة الصحة العالمية صنفت كورونا بالـ"جائحة" وهو تصنيف طبي أكثر انتشارا وخطورة من الوباء.

-وسرعان ما تطورت الأحداث إذ أصاب الفيروس أكثر من ٤٧١ ألف

شخص في العالم، توفي منهم ما يزيد على ٢١ ألفاً، فيما تعافى أكثر من ١١٤ ألفاً.

-أجبر انتشار الفيروس دولاً عديدة على إغلاق حدودها، وتعليق الرحلات الجوية، وفرض حظر تجوال، وتعطيل الدراسة، وإلغاء فعاليات عدة، ومنع التجمعات العامة، وإغلاق المساجد والكنائس.

-وكان سفير الولايات المتحدة في لندن، قد قال إن الصين عرّضت العالم للخطر من خلال حجب معلومات حول تفشي فيروس كورونا مما سمح له بالانتشار خارج حدودها.

مشكلة البحث:

المواجهة واليات حماية الناس تنوعت بتنوع المذاهب السياسية ، فقد أظهرت الصين استجابة سريعة ، إذ نجحت الصين نجاحا كبيرا في مواجهة الفيروس عندما طبقت بالقوة الجبرية حجرا صحيا على حوالي ٦٠ مليون شخص في مقاطعة هوبي التي سجلت أكبر عدد للإصابات في بداية الوباء، وفرضت قيودا صارمة على السفر، واستعملت التكنولوجيا في تطبيق الإجراءات الصارمة وتتبع تنفيذ المواطنين لها، كما قامت ببناء مستشفيين في ووهان في ظرف أسبوع ؛ لاحتواء المصابين.

إلا إن تلك الإجراءات تعبر عن سياسة شمولية لا تتفق مع معايير السوق الحرة ، ومنظومة الحريات المطبقة في الغرب وبين تلك الاختلافات ظهرت مواقف نقدية تحاول أن تقدم معالجات جديدة ، ومنها جهود جيجك التي عبرت عن موقف مختلف يحاول تجاوز الحالة الصينية ، والغربية معا ، ويقترح شيوعية جديدة .

حياته وتحولاته

هذا التطلع النقدي الذي يمكن رصده بإشكال متنوعة من نقد الأيدولوجيا إلى السخرية إلى النقد سيتماهى إلى التحليل النفسي ، إذ أن هناك إجابات مختلفة عن أسئلة كثيرة متنوعة وغنية ، تخلق أشرعة متنوعة من أجل الإبحار في فكر سلافوي جيجك ، إذ أن هناك كثيرا من البوابات من الموضوعات ، والجسور الرابطة بينها .

كنت أشاهد كثيرا من الأعمال والبرامج له وعنه ، وهو يخوض في كثير من الموضوعات ويثير كثيرا من الاستجابات نقدا ومدحا وسخرية أيضا . وفيما طالعته عن سيرته العلمية يظهر لي انه ولد عام ١٩٤٩م في ليوليانا، في سلوفينيا وقد كانت حينها مقاطعة في يوغسلافيا.ثم انه نال شهاداته الجامعية من جامعات بلدته وقد نال الدكتوراه في الفلسفة العام ١٩٨١م ، ثم زار باريس إذ زامل أكاديميين من تلامذة المحلل النفساني الشهير جاك لاكان ونال الدكتوراه الثانية العام ١٩٨٥م في التحليل النفسي من جامعة باريس الثامنة. بعدها عاد إلى سلوفينيا إذ كان ناشطا سياسيا في المعارضة الديمقراطية لنظام تيتو. والمعروف أن سلوفينيا هي أول مقاطعة إنفصلت عن يوغسلافيا بعد وفاة تيتو، منذ ذلك الحين وطاقات جيجك موجهة نحو البحث العلمي ، والفلسفة. (١)

تلك المشاهدات والقراءات تجعلني أتوقف عند محطات مختلفة في سيرة الرجل تحكي للقراء ما كان قد عاشه أو قاله في أزمنة وأماكن متنوعة تركت أثرها في كتاباته التي هي بمثابة استجابة لتلك المثيرات ، إذ ظهرت في سيل من الكتابات

(١) دورين خوري ،التعريف بسلافوي جيجك: في الإيديولوجيا والثورة ،م/ بدايات ، العدد ٢ ، صيف ٢٠٢٠م ، الرابط : https: / /www.bidayatmag.com /node/ ٣٣٤

تعبر مواقف وتؤسس أفكار فلسفية ونقدية : (فكرية ، وجمالية ، وأخلاقية) .يمكن رصدها في حياته المهنية والأكاديمية إذ أنه في عام ١٩٧١م أعطي وظيفة في جامعة لوبلانا كباحث مساعد مع وعده بالترقية. لكن في عام ١٩٧٣م أقيل بعد اتهامه صراحة أن أطروحته للماجستير ليست ماركسية. أمضى عدة سنوات بعد ذلك في الخدمة الوطنية للجيش اليوغسلافي. بعد أربع سنوات من البطالة حصل على وظيفة كاتب تسجيل في المركز الماركسي السلوفيني. وانخرط في الوقت نفسه مع مجموعة من العلماء السلوفينيين وكان تركيزهم على نظرية التحليل النفسي لجاك لاكان. وكان لهذا أثره فيما بعد ، ففي بداية الثمانينيات الميلادية نشر أول كتاب له ، والذي كان يركز على تفسير الفلسفة الهيغلية والماركسية من منظور نظرية Lacanian للتحليل النفسي.

يبدو أنه انخرط بأحداث عصره بقوة وقد كان لها تأثيرها في تحولاته الفكرية وما يثيره من مواقف إذ بين عامي ١٩٨٨م ، و ١٩٩٠م ، شارك في العديد من الحركات السياسية ، والمجتمع المدني التي تحارب من أجل تحقيق الديمقراطية في سلوفينيا، وبالأخص لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان. في أول انتخابات حرة جرت في عام ١٩٩٠م ، سارع بترشيح نفسه لرئاسة الجمهورية لسلوفينيا عن الحزب الديمقراطي الليبرالي. وقد وصف نفسه في ظهور إعلامي عام ٢٠٠٩م بأنه يساري متطرف.

فيلسوف التنوع

التنوع والانهماك بكل شيء من خصال الرجل ، الذي كسر طابع التخصص الأكاديمي ،(التنوع والتخصص) و عرف به الفلاسفة في بريطانيا ، وقد وصفه " تيري إيجلتون" : "يميلُ الفلاسفةُ للفصل بين الأكاديميين الذين يكتبون

لبعضهم بعضًا، وبين تجار معنى الحياة الذين يسطعون بتأملاتهم على الناس العاديين. وجزء مما يميز جيجك أن لديه الأسلوبين معا : فهو باحث حصيف متأثر جدًّا بـ كانط من جهة، ومن جهةٍ أخرى بـ هيدجر الذي كان لديه هو الساخر شغف لا متناهٍ بمسائل الحياة اليومية".[١] هذا الوصف يجنبنا كثيرا من الشرح إذ أحاط الرجل بالأسلوبين معا . ولعل هذه المفارقة تضاف لها مفارقات آخر إذ جمع أيضا من حيث (الأسلوب بين الغموض والوضوح) ولعل هذا قد ظهر جليًا واضحًا في كتابيه كما يقول « تيري إيجلتون » :«كتابه الارتداد المطلق Absolute Recoil، مليء بالأمور العصيّة على الفهم، بيد أن كتابه الآخر علةٌ في الفردوس Trouble in Paradise، ينبئ عن الوضع السياسي في مصر والصين وكوريا وأوكرانيا والعالم بلغة نثرية رقيقة جدٍّ متقنة كانت لتفخر أي صحيفةٍ بنشرها، وإن كان هذا لا يعني؛ نظرًا لآرائه الاستفزازية، أن كثيرا من الصحف ستُقْدم على هكذا خطوة ".[٢] مثلما جمع بين (الأيدولوجيا ، والسخرية ، والنكات) إذ يضم السخرية كمنهج تهكمي ما بعد حداثي يتمثل فى نكاته التي تبدو بأنها لا يمكن تلخيصها ، وبخاصة تلك المتعلقة بالثالوث الهيغليّ، أو صورة المرأة في الكتب المقدّسة، أو التماهي الزائف، أو مفهوم «التحديقة» كموضوع نفسيّ. خطاب ساخر يحيل القارئ إلى الدهشة « أما القارئ المتابع فسيكون أمام طريقٍ مختلفة إلى عقل جيجك متباينة بدرجةٍ ما عن كلّ ما قرأه سابقاً له، على الرغم من أنّ النكات (والأفكار) قد تبدو للوهلة الأولى مكرورة باهتة جامدة.» [٣]

(١) – تيري إيجلتون، سلافويجيجك: قراءة العالم بعيون يسارية ، ترجمة : فرح عصام ،٢٠١٦،١،١٨، https: / /www.ida٢at.com /author /farah-essam

(٢) – ن، م ، والصفحة .

(٣) – يزن الحاج ، سلافويجيجكالنكته كمدخل فلسفي ، جريدة الأخبار ، العدد٢٦١٣، فى ٢٩ تموز ٢٠١٥م.

أما الأيديولوجيا التي ظهرت في عام ١٩٨٩م في أول كتبه بعنوان: «موضوع الأيديولوجيا الرفيع» فقد كان في تلك الحقبة مشدودا إلى هدف واحد: الأمل في الثورة السياسية. هو مفكر ماركسي يستعمل التحليل النفساني لشحذ أدواته الماركسية النظرية، إذ « يجد أن أهداف التحليل النفساني تلتقي مع أهداف الماركسية ؛ لأن كليهما يعيّن « الحيز الاجتماعي» على أنه الحيز الأكثر فاعلية للتحليل بسبب توسطه بين السياسي والفردي.»(١)

مثلما جمع أيضا بين(نقد الشمولية ، والماركسية) ففي نقده ، وسخريته من الشمولية الماركسية في الصين والليبرالية حيث فلسفة السوق .

تبدو المقاربة جامعة بين الماركسية والتحليل النفسي التي كانت لحظة الانطلاق تلك العلاقة التي اكتشفها جيجك بين ماركس وفرويد عبر موضوعة (الحلم ، والشكل السلعي) كون الأول (ماركس) قارب السلعة مقاربة شكلية وليست موضوعية من خلال تأكيده على : «لماذا العمل لا يستطيع ان يفرض طابعه الاجتماعي الا بواسطة الشكل السلعي لمنتوجه؟»(٢)هذه الرؤية النقدية التي على جنباتِ فكرها تجمع بين نقد السوق والماركسية وهو يحاول العبور نحو مقاربة جديدة لا تخلو تماما من ذاكرتها النفسية والإيديولوجية ، بل نجده فى أكثر من مكان يستدل بها في طريقه الطويل في نقد الليبرالية ، واقتصاديات السوق. معتمدا على الموروث الماركسي في إزالة الحجب حول الشكل في « نواته الخفية/

(١)- دورين خوري ،التعريف بسلافويجيجك: في الإيديولوجيا والثورة ،م/ بدايات ، العدد ٢ ، صيف ٢٠٢٠م ، الرابط : https: / /www.bidayatmag.com /node /334

(2)-Frederic Jameson, «First Impressions: The Parallax View by SlavoyZizek», London Review of Books, vol. 28, no. 17, 7 September 2006, p.7.

المحتجبة»، ونتفحص المسار الذي بموجبه يكتسب المضمون المحتجب مثل هذا الشكل ،إذ يرفض ماركس القول أن قيمة سلعة ما تعتمد على مجرد الصدفة (كالتفاعل بين العرض والطلب مثلا) ويدعو إلى العمل على اكتشاف سر قيمة السلع. فيما يؤكد فرويد على الحلم على أنه ظاهرة ذات معنى، على أنها ـ الظاهرة ـ تبعث برسالة مكبوتة ينبغي اكتشافها بالواسطة التأويلية. على نحو مشابه .[1]

كورونا وتأملات سلافوي جيجك

في مقاربته للحدث الكوني فيروس كورونا يقدم سلافوي مقاربة مميزة للحدث مقاربة تعرضتإلى السخرية والتهكم من قبل كثير من المواقع والنقاد ، حتى ظهر وكأنه يريد إرجاع النظام الشيوعي القديم ، وهي مقاربة غير حقيقية فالرجل تعرض إلى سوء القراءة ، وقد أدرك الأمر وحاول إن ينشر توضيحات وشروح يبين فيها طبيعة ما يقصده في معالجته تلك .

نسعى في مقاربتنا هذه إلى تقديم عينة من القراءات الفلسفية عن فيروس كورونا وجدنا في قراءة سلافوي جيجك عينة مميزة ؛ نظرا لمكانته ونظرا لما يثيره من ردود فعل متنوعة تجمع بين السخرية وبين الإثارة ؛إلا إن هناك حالة ثالثة هي ان الرجل يقدم قراءة تجمع بين البعد الأكاديمي والبعد العام القريب من فضاء القارئ العادي مما يجعل منه رجلا مثيرا وجدليا .

وقد تطرقت المقالات التي درس فيها الموضوع فيروس كورونا فقسمتها على ثلاث أبعاد: الأول: يتعلق بتعريف الفيروس علميا ، وثقافيا والثاني المواقف السياسية الرسمية ممثلة بالدول من الفيروس ، والثالث الحل الذي اجترحه كعلاج وما تعرض له من نقد لاذع ، وسخرية مقيتة وردود فعله الشارحة للموضوع :

(1)- Tony Myers، SlavojZizek، London، Routledge، 2003، p. 296.

أولا : تعريف الفيروس كورونا (علميا ،وثقافيا) :

إن التأصيل المفهوم لكلمة الفيروسات أو الحُمات. مفردها فيروس أو حُمَة (باللاتينية Virus-)وتعني فيروس في اليونانية "ذيفان" أو "سم" وهو عامل ممرض صغير لا يمكنه التكاثر إلا داخل خلايا كائن حي آخر. الفيروسات صغيرة جدا ، ولا يمكن مشاهدتها بالمجهر الضوئي. تصيب الفيروسات جميع أنواع الكائنات الحية، من الحيوانات والنباتات إلى البكتيريا والعتائق. ([1]) فان هذا التأصيل العلمي حاضر في التعريف ، وهذا يعبر عن تفهمه لهذا الكائن بشكل علمي إذ يقول عنه : « فإن الفيروسات ليست شكلاً أوليًا للحياة تطورت منه أشكال أكثر تعقيدًا. إنها طفيليات بحتة؛ إنها تتكرر من خلال إصابة الكائنات الحية الأكثر تطورًا (عندما يصيبنا الفيروس نحن البشر يستخدمنا ببساطة كآلة للنسخ).

في هذه المصادفة بين الأضداد – الابتدائية ، والطفيلية – تكمن في سر الفيروسات: فهم حالة لما أطلق عليه شيلينج» der nieaufhebbare Rest"، وهو لما بقي من أدنى أشكال الحياة الذي نشأ نتيجة إلى خلل وظيفي لآليات الأفضل للتكاثر ، وتستمر في مطاردتها (في نقل العدوى) بقية لا يمكن إعادة دمجها على الإطلاق كلحظة متفرعة لمستوى أعلى للحياة" [2]

أما على المستوى الثقافي فنجد أن «سلافوي « يقدم مقاربة ثقافية يعتمد فيها على تولستوي الذي يجد أنه قدم مقاربة مهمة في هذا المجال في المقاربة بين عدوى الفيروس والعدوى الثقافية المؤثرة في دماغ الإنسان، فينقل عن تولستوي قوله

(1) -Koonin EV، Senkevich TG، Dolja VV (2006)

(٢)-سلافويجيجيك: المراقبة والمعاقبة؟ أو كورونا في مواجهة العالم ، ترجمة سلمى بالحاج مبروك ، موقع :كوة ، رابط : https: / /couua.com/

: «الإنسان هو من القردة بدماغ مصاب يستقبل الملايين من المتعاطفين الثقافيين والمحفزات المساعدة لكل هذا هي أنظمة التكافل المعروفة باللغات « ([1]) وهي مقاربة تعتمد على التشابه في نقل الأفكار واتخاذها من العقل مجال للانتشار، إذ يقول :« الكائن البشري : هو وسيط فارغ سلبي مصاب بعناصر ثقافية محملة بالعدوى تنتشر من فرد إلى آخر مثل العصيات المعدية. ويذهب تولستوي هنا حتى النهاية: إنه لا يعارض هذا الانتشار للعدوى العاطفية استقلالية روحية حقيقية «، وهي تبدو استعارة ثقافية بامتياز إلا أنها تبين أن الفيلسوف مدرك لطبيعة الفيروس علميا ، وثقافيا ، ومن ناحية ثالثة :أنه نتيجة من نتائج أفعال البشر وتدميرهم النظام الطبيعي « عندما تهاجمنا الطبيعة بالفيروسات ، فإنها بطريقة ما ترسل رسالتنا الخاصة إلينا. الرسالة: ما فعلته بي، أفعله الآن لك».([2]) وهذا ما نجده في مماثلة أخرى عندما قارب الوباء الفيروس التاجي على أنه نسخة مقلوبة من «حرب العوالم» لهربرت جورج ويلز (١٨٩٧م).([3]) يحكي الكتاب عن غزو المريخيين للأرض، ثم يكتشف البطل-الراوي اليائس أن جميع المريخيين قد أبيدوا بوساطة ميكروبات أرضيّة لم يكونوا محصنين ضدها، وهنا يستنتج سلافوي ، بالقول : « ونحن اليوم نعيش حالة مماثلة إذ ربما ينبغي بالفعل النظر إلى الأوبئة التي تهدد بتدمير البشرية على أنها نسخة مقلوبة من قصة ويلز: «الغازي المريخي» الذي يستغل ويدمّر الحياة على الأرض بلا رحمة هو نحن أنفسنا، البشرية، وبعد فشل جميع الاستراتيجيات الأكثر تطوراً لمحاربتنا، نحن الآن مهددون «من

(١)- ن ، م، والصفحة .

(٢)- ن ، م، والصفحة .

(٣)- انظر : هربرت جورج ويلو ، حرب العوالم ، ترجمة ، شيماء عبد الحكيم طه ، مؤسسة هنداوي ،ط١، القاهرة ، ٢٠١٣م

قبل أكثر الأشياء تواضعاً من بين تلك التي وضعها الله، في حكمته، على هذه الأرض»، فيروسات غبية تتكاثر خبط عشواء – وتنتشر» .([1])

الثاني : مواقف الدول السياسية من الوباء :

في مقاربته النقدية الساخرة التي يقدمها إلى استجابة الدول للحادثة يؤكد على ضرورة النقد : فهو يشرح أولا ، استثمار الدول من أجل فرض هيمنتها على الشعوب عبر نشر الخوف ، والذعر بين الناس من أجل فرض تحكمها ، وفرض مراقبتها الشمولية عليهم ومن هنا يأتي دور النقد في تعرية تلك السلطة فإن « القطةُ عندما تنظر إلى أسفل، فترى أن لا أرض صلبة تحتها، فتسقط « . فالوعي النقدي يحرر الناس من الخضوع إلى التضليل والقبول به كونه سلطة لا يمكن مقاومتها ، ويؤكد على ذلك بقوله :» علينا تغيير موقفنا بالكامل تجاه الحياة ، وتجاه وجودنا ككائنات حية بين أشكال الحياة الأخرى. بعبارة أخرى، إذا فهمنا «الفلسفة» كصفة لتوجهنا الأساسي في الحياة، فسيتعين علينا عيش ثورة فلسفية حقيقية» . ([2])

الأمر الثاني: يحاول فيه توصيف استجابة الدول للحدث : معتمدا على مقاربة قدمتها إليزابيث كوبلر روس ([3]) في كتابها (الموت والوفاة) الصادر عام

(١)«علاء خزام ، جيجك والفيروس الإيديولوجي: «كورونا» كفرصة للتحرّر والديمقراطية ومناهضة الاستهلاك؟
، ٦ شباط ٢٠٢٠م ،

(٢)–سلافويجيجيك: المراقبة والمعاقبة؟ أو كورونا في مواجهة العالم.

(٣) –(٨ يوليو ١٩٢٦م – ٢٤ أغسطس ٢٠٠٤م) طبيبة نفسية أمريكية سويسرية ، رائدة في دراسات الاقتراب من الموت ، ومؤلفة الكتاب الأكثر مبيعًا دوليًا ، حول الموت والموت (١٩٦٩م) ، إذ ناقشت نظريتها لأول مرة من مراحل الحزن الخمس ، والمعروفة أيضًا باسم «نموذج كوبلر روس»
انظر : BCbler–Ross%.https: / /en.wikipedia.org /wiki /Elisabeth_K%C٣

١٩٦٩م ، حاولت في كتابها إن تقدم أنموذج كيوبلر روس المعروف بـ مراحل الحزن الخمسة (بالإنجليزية: Kübler–Ross model Five Stages of Grief) هوَ أنموذَج يَصِف خمس مراحِل للطريقة التي يتعامَل بها الإنسان مع الحزن الناتِج عن المصائب، خاصّة لو كان الشخص قد شُخّص بمرض قاتل أو عانى من خسارةٍ كارثية :

١.الإنكار : "أنا بخير"، "لا يمكن أن يحدث هذا، ليس لي.": الإنكار عادة ما يكون مجرد دفاع مؤقت للفرد. هذا الشعور عامة يُستبدل بالوعي الشديد بالمواقف والأفراد التي سَتُترك بعد الموت.(١)

٢.الغضب : «لِمَ أنا؟ هذا ليس عدلًا»، «كيف يحدث هذا لي؟»، «من المَلُومُ على ذلك؟»: ما أن يدخل الفرد المرحلة الثانية حتى يدرك أن الإنكار لا يمكن أن يستمر، بسبب الغضب الذي ينتاب الفرد اذ يصبح من الصعب جداً رعايته لما يكنه من مشاعر ثورة وحسد.

٣.المساومة : «فقط دعني أعيش لرؤية أطفالي يكبرون.»، «سأفعل أي شيء من أجل أن تعود لي»: المرحلة الثالثة تحتوي على الأمل بأن الفرد يمكنه فعل أي شيء لتأجيل الموت أو الفقد. عادة ما تتم المفاوضة مع قوى عليا (الإله مثلاً(.

٤.الاكتئاب «سأموت على أي حال، ما الفائدة من أي شيء سأفعله؟»، «لقد رحلت\رحل، لماذا أستمر بعده\بعدها؟»: يبدأ الفرد في المرحلة الرابعة في فهم حتمية الموت\الفقد ؛ ولهذا يصبح المرء أكثر صمتاً ، ويرفض مقابلة الزوار،

(1)–Maciejewski، Paul K.; Zhang، Baohui; Block، Susan D.; Prigerson، Holly G. (2007). «An Empirical Examination of the Stage Theory of Grief». Journal of the American Medical Association.p: 297

ويمضي كثيرا من الوقت في البكاء. تسمح هذه المرحلة للفرد بقطع نفسه عن الأشياء الأشخاص المحبوبة له. من غير المنصوح بها أن تتم محاولة إبهاج الفرد الذي يمر بهذه الحالة ؛ لأنها حالة يجب أن يمر بها ويتعامل معها.

٥ .التقبل : «ما حدث حدث ويجب أن أكمل الطريق»، «لا فائدة من المقاومة، من الأفضل أن استعد لما سيأتي»: تمد المرحلة الأخيرة الفرد بشعور من السلام ، والتفهم للفقد الذي حدث القادم. عامة سيفضل الفرد في هذه المرحلة أن يُترك وحيداً، فضلا عن ذلك قد تنعدم لديه مشاعر الألم، وتعد هذه المرحلة نهاية الصراع مع الفقد.

وهنا يستعمل سلافوجيجك «أنموذج كيوبلر روس » فى توصيف الحدث بالقول : «يمكن للمرء أن يميز المراحل الخمس نفسها ، كلما واجه المجتمع بعض الانفصال المؤلم. دعنا نأخذ خطر الكارثة البيئية:

أولاً ، نميل إلى إنكارها (إنه مجرد جنون العظمة ما يحدث هو تقلبات معتادة في أنماط الطقس) ثم يأتي الغضب (على الشركات الكبرى التي تلوث بيئتنا ، وعلى الحكومة التي تتجاهل الأخطار) فيليه المساومة (إذا قمنا بإعادة تدوير نفاياتنا يمكننا شراء بعض الوقت فضلا عن وجود جوانب جيدة لذلك أيضًا كإمكانية زراعة خضار الغرينلاند و ستتمكن السفن من نقل البضائع من الصين إلى الولايات المتحدة بشكل أسرع بكثير مرورا بالطريق الشمالي ، وستصبح الأراضي الخصبة الجديدة متاحة في شمال سيبيريا ؛ بسبب ذوبان التربة الصقيعية ...) فالاكتئاب (فات الأوان نحن محكوم عليهم بالفشل ...) ، وأخيرًا القبول:

نحن نتعامل مع تهديد خطير وعلينا تغيير طريقة حياتنا بأكملها" (١)

انه يحاول إن يطبق الأمر على استجابتنا لهذه الكارثة الوبائية على وفق المنهج العلمي السابق .ثم أنه يقدم تطبيق على الاستجابات السياسية لهذه الكارثة ، وكيف تمظهرت في الأقوال ، والإجراءات اتجاه الوباء ؟: «

الموقف الأمريكي يقول فيه « فإن الشيء نفسه ينطبق على أولئك الذين أصيبوا بصدمة من رئاسة ترامب: أولاً ، كان هناك إنكار (لا تقلق ، ترامب هو مجرد موقف و لن يتغير أي شيء إذا تولى السلطة) فيليه الغضب (على قوى الظلام التي مكنته من الاستيلاء على السلطة ، وعلى الشعبويين الذين يدعمونه، ويشكلون تهديدًا لماديتنا الأخلاقية ...) ثم المساومة (لم نفقد كل شيء بعد لعله بمقدورنا احتواء ترامب دعنا نتسامح مع بعض تجاوزاته ...) فالاكتئاب (نحن على طريق الفاشية ، والديمقراطية تضيع في الولايات المتحدة) ثم القبول: هناك نظام سياسي جديد في الولايات المتحدة والأيام الخوالي للديمقراطية الأمريكية قد انتهت ، دعونا نواجه الخطر ونخطط بهدوء كيف يمكننا التغلب على شعبوية ترامب...» (٢)

ثم أنه يحفر في التاريخ ، ويرصد الاستجابات المتنوعة التي جاءت فى العصر الوسيط إذ تفاعل السكان مع الطاعون في المراحل الخمسة نفسها ثم يقول : «أليس هذا أيضًا طريقة تعاملنا مع وباء فيروس كورونا الذي انفجر في نهاية عام ٢٠١٩م ؟ في البداية، كان هناك الإنكار (لا يوجد شيء خطير يحدث، بعض الأشخاص اللامسؤولين ينشرون الذعر فقط) فالغضب (عادة في شكل عنصري

(١)-سلافويجيجيك: المراقبة والمعاقبة؟ أو كورونا في مواجهة العالم ، ترجمة سلمى بالحاج مبروك ، موقع :كوة ، رابط : https: / /couua.com/

(٢)- ن ، م، والصفحة .

أو معادٍ للدولة: الصينيون القذرون مذنبون، دولتنا ليست فعالة ...) ثم تأتي بعد ذلك المساومة (حسنًا، هناك بعض الضحايا، لكنهم أقل خطورة من السارس، ويمكننا الحد من الضرر ...)؛ إذا لم تفلح ينشأ الاكتئاب (دعونا لا نخدع ذواتنا، فنحن جميعاً محكوم علينا بالفشل). ولكن كيف سيبدو الرضا في هذا الوضع؟ إنها لحقيقة غريبة أن الوباء يعرض خاصية مشتركة مع الموجات الأخيرة من الاحتجاجات الاجتماعية (في فرنسا، في هونغ كونغ ...): إنهم لا تنفجر ثم تموت بدلاً من ذلك تبقى هنا وتستمر جالبة الخوف الدائم والهشاشة في حياتنا.» ([1]) ، وانطلاقا من هذا التحليل تغدو كل الردود تدخل من ضمن المقياس نفسه ، وان بعض الدول تحاول إشاعة الخوف من أجل تبرير الشرعية وإضفائها على تدابير السيطرة والتنظيم التي لا يمكن التفكير فيها حتى الآن في المجتمع الديمقراطي الغربي. أن السبب الرئيس لهذا هو «الاستجابة غير المتناسبة» في «الميل المتزايد نحو استعمال حالة الطوارئ كنموذج تحكم طبيعي». تسمح التدابير المفروضة للحكومة بتقييد حرياتنا ، وبالنتيجة يؤكد على :« (وينبغي) أن يدفعنا إلى تعبئة أنفسنا من دون ذعر وأوهام، للعمل في تضامن جماعي. ما يجب أن نقبله ، وما يجب أن نتصالح معه ، هو أن هناك طبقة فرعية من الحياة ، الحياة غير المتكررة ، والفيروسات المتكررة بغباء والتي كانت موجودة دائمًا وستظل معنا دائمًا كظلام الظل تشكل تهديدًا لبقائنا ، وتنفجر عندما لا نتوقع منها ذلك. «([2])

١- فرض الصمت والوصاية على الناس :يقوده تفكيره "الاستثنائي" إلى أن يعد كورونا حدثاً "تحررياً" بمعنى ما من المعاني (أعمق؟) ويجب اقتناصه؟ بمعنى إن الفيروس بوصفه حدثا يمكن أن يكون بابا من أبواب فضح التضليل

(١)- ن ، م، والصفحة .

(٢)- ن ، م، والصفحة .

الذي يمارس من قبل الدولة عبر إشاعة الرعب ، وفرض الصمت على الأصوات المعارضة من الداخل للسياسة المتبعة من قبل الدولة ، هذا ما وقع فعلاً! بقوله : " أنا أزعم ببساطة أنه يمكن حتى للأحداث المروعة أن تكون ذات نتائج إيجابية غير متوقعة." فالصمت أمام جبروت الدولة التي تمارس فرض سطوتها باسم القانون وتجبر المعارضين على الخضوع لها ، من الصحيح أن عمل جهاز الدولة الصينية بكامله يعارض شعار ماو القديم الذي يقول "ثقوا بالشعب!". تعتمد طريقة الدولة في التصرف على فرضية أنه لا يجب الوثوق بالناس: يجب أن يكون الشعب محبوباً ، ومحمياً ومعتنى به... لكن لا مجال للوثوق به. ليس انعدام الثقة هذا في نهاية المطاف سوى التجسيد الأخير لموقف تتبناه السلطات الصينية بشكل منهجي عندما تواجه احتجاجات بيئية أو مشاكل متعلقة بصحة العمال.

٢- فإن إشاعة الرعب وغياب اليقين: هو الأخر من الممكن أن يكون بابا من أبواب إشاعة الوباء أمام اتساع موجة الخوف الذي أصاب الناس "بحسب غابرييل ليونغ Gabriel Leung كبير خبراء الأوبئة في قطاع الصحة العامة في هونغ كونغ، إذا لم تتم السيطرة على هذا الوباء فمن الممكن أن ينتشر بين ثلثي سكان العالم. وقال إن الناس كانوا بحاجة إلى الإيمان بحكومتهم بينما يعمل المجتمع العلمي على إزالة عدم اليقين بشأن الوباء الجديد، "ولكن مع وسائل التواصل الاجتماعي، إذ تختلط الأخبار المزيفة والحقيقية، ولا توجد أي ثقة، فكيف نحارب هذا الوباء؟" يتطلب الأمر، على العكس من ذلك، جرعة إضافية من الثقة، وشعوراً متقدماً بالتضامن، ومقداراً إضافياً من حسن النية، كل الأشياء التي تم استنفاذها بالكامل" . ، وبالاتي فإن موقف سلافوي جيجك إذ كان يدعو ببساطة إلى فتح حيز يمكن فيه سماع انتقادات المواطنين. إن الاعتراض الرئيسي

على فكرة أن الدولة يجب أن تتحكم في الشائعات ؛لتجنب الذعر هو أن هذا التحكم نفسه ينشر عدم الثقة ، ويخلق بالآتي مزيدًا من الشائعات المؤامراتية – فقط الثقة المتبادلة بين الشعب والدولة يمكن أن تعمل.

الثالث ، الحل والتوضيح له : في هذه النقطة نصل إلى الحل الذي حاول من خلاله أن يقابل الواقع بطريقة جديدة بعد الفشل الذي وقعت فيه الدول ، وهي تعمل منفردة وهدفها إشاعة الخوف ، وفرض سطوتها على شعوبها جاء الحل في مقاربة كونية تقوم على نبذ سياسة السوق الهادفة إلى تحقيق الربح ، والحد من سلطة الدولة نحو سياسة جديدة أكثر تعاونا على المستوى الدولي تجمع الجهود في مواجهة الوباء وتسهم في محاربته .لمقولته ردود ساخرة ورافضة وقد اتهمته بالرجعية والعودة إلى الماضي ، ولكن ما تلك المقولة ؟ يقول : " يمكننا أيضًا تخمين ما سيحدث عندما يلاحظ الغشّ من هم في السلطة: سيتم اتهام المدراء المحليين بالتخريب ، ومعاقبتهم بشدة ، وهو ما يعيد إنتاج حلقة مفرغة من عدم الثقة... ستكون هناك حاجة إلى جوليان أسانج (١) الصيني ليكشف للجمهور هذا الجانب المخفي عن كيفية تعامل الصين مع الوباء.» (٢) ، وهو هنا يريد القول إن الأمر يعيد واقع سابق تمثل في نقل المسؤولية عن الفشل عبر أكباش فداء يتحملون مسؤولية الفشل .إلا إن كلامه عن الحل عبر الشيوعية حمل معاني وتعرض الى سوء قراءة جعله يقدم توصيفا؛ لما كان يريده من الشيوعية التي يقصد

(١)- جوليان أسانج (٣ يوليو ١٩٧١م، تاونسفيل، كوينزلاند) هو صحفي وناشط ومبرمج أسترالي، أسس موقع ويكيليكس ويرأس تحريره. حاصل على العديد من الجوائز الصحافية والحقوقية منها جائزة من منظمة العفو الدولية في ٢٠٠٩م .

(٢)-سلافويجيجيك: المراقبة والمعاقبة؟ أو كورونا في مواجهة العالم ، ترجمة سلمى بالحاج مبروك ، موقع :كوة ، رابط : https: / /couua.com/

وهو يقول :» إذا لم تكن هذه الشيوعية التي أفكر فيها، فماذا أعني بالشيوعية؟ لفهم ما أقصد، يكفي قراءة الإعلانات العامة لمنظمة الصحة العالمية ، وهذا آخرها: قال رئيس منظمة الصحة العالمية الدكتور تيدروسأدهانومغيبريسوس يوم الخميس (أنه على الرغم من أن سلطات الصحة العامة في جميع أنحاء العالم لديها القدرة على مكافحة انتشار الفيروس بنجاح ، فإن المنظمة تشعر بالقلق من أن مستوى الالتزام السياسي في بعض البلدان لا يتطابق مع مستوى التهديد.) هذه ليست مناورة. هذا ليس وقت الاستسلام. هذا ليس وقت الأعذار. هذا هو الوقت المناسب لسحب كل المعوقات. لقد كانت البلدان تخطط لسيناريوهات مثل هذه العقود. قال تيدروس: حان الوقت للعمل على هذه الخطط. (يمكن إخماد هذا الوباء، ولكن فقط من خلال نهج جماعي ومنسق وشامل يشرك الجهاز الحكومي بأكمله.)

أي إن ما يقصده من الشيوعية هو من الضرورة وجود نهج جديد من الفكر يقوم على التعاون الدولي العابر للدولة القومية تعاون يحقق توحد الجهود فى محاربة الوباء .وهو يعبر عن هذا شارحا بالقول : « عندما اقترحت أن وباء كورونا قد يعطي دفعا جديدا للشيوعية، لقيت دعوتي، وكما هو متوقع، السخرية. على الرغم من الطريقة القوية التي انتهجتها الدولة الصينية تجاه الأزمة يبدو أنها قد نجحت- على الأقل هي تعاملت مع الوباء بشكل أفضل بكثير مما يحدث الآن في إيطاليا- إلا أن المنطق الاستبدادي القديم للشيوعيين في السلطة أظهر بوضوح حدوده. «([1])

فهو لا يمتدح الأنموذج الصيني الذي استطاع أن يواجه الوباء لكنه سقط

(١)- ن ، م، والصفحة .

بالخطاب الاستبدادي الذي انتهجته السلطات الصينية .والبديل يقوم على نهج قوامه الثقة المتبادلة بين الشعب وأجهزة الدولة، وهذا هو ما يُفتقر إليه النهج الصيني إما الغرب « فإنها تتعلق وكأنها «حرب العوالم» الجديدة إذ يمكن أن ينظر إلى وباء الفيروس التاجي على أنه نسخة مقلوبة من «حرب العوالم» لهربرت جورج ويلز (١٨٩٧م). يحكي الكتاب عن غزو المريخيين للأرض، ثم يكتشف البطل-الراوي اليائس أن جميع المريخيين قد أبيدوا بوساطة ميكروبات أرضيّة لم يكونوا محصنين ضدها: «قُتلوا، بعد فشل كل الاستراتيجيات البشرية، بوساطة أكثر الأشياء تواضعاً التي وضعها الله، في حكمته، على هذه الأرض». ونحن اليوم نعيش حالة مماثلة إذ ربما ينبغي بالفعل النظر إلى الأوبئة التي تهدد بتدمير البشرية على أنها نسخة مقلوبة من قصة ويلز: «الغازي المريخي» الذي يستغل ويدمّر الحياة على الأرض من دون رحمة هو نحن أنفسنا، البشرية، وبعد فشل جميع الاستراتيجيات الأكثر تطوراً لمحاربتنا، نحن الآن مهددون «من قبل أكثر الأشياء تواضعاً من بين تلك التي وضعها الله، في حكمته، على هذه الأرض»، فيروسات غبية تتكاثر خبط عشواء – وتنتشر.» ([1]) وهنا يؤكد على شكل أخر بديل يتجاوز الأنموذج الصيني والليبرالي هذا الأنموذج يبشر به بالقول :» بالمقابل هناك شكل آخر بصدد الولادة، شكل يعترف بالترابط المتبادل وبأولية النشاط الجماعي القائم على الأدلة.» ([2])

في رده على ما أثارته فكرته عن الشيوعية كبديل عن الوضع الليبرالي القائم على اقتصاديات السوق الذي يجعل الدولة ضعيفة وغير فعالة بما يفترض أن تقوم به من إجراءات .

(١)- ن ، م، والصفحة .

(٢)- ن ، م، والصفحة .

نجده يقدم أكثر من شرح يبين معنى الشيوعية التي يقصد وقد ظهر أن الشيوعية هي ليست المذهب الاقتصادي المتعارف عليه سابقا بل هي نهج جديد من التعاون الدولي يغلب عليه المصالح العامة للإنسانية على المصالح الضيقة القومية. وهو يشرح فكرته بالقول :

١-ما يزال الموقف السائد الآن يقول إن "كل بلد يعمل لأجل نفسه" إذ "هناك حظر وطني على تصدير المنتجات الرئيسة مثل الإمدادات الطبية مع البلدان التي تلجأ إلى تحليلها الخاص للأزمة وسط نقائص محدّدة وعارضة، ومقاربات بدائية للاحتواء"،

٢-فهذه المعالجات تبقى ضمن إما " اقتصاديات السوق فحسب، أو إلى الحدود الأكثر فتكًا للشعبوية القومية التي تصر على سيادة الدولة الكاملة" لقد انتهى الأمر مع أمريكا إنه لا يمكن إنقاذ أمريكا إلا من خلال التنسيق والتعاون العالمي.

٣-يقول إنه في مقاربته هذا هو ليس طوباويًا، كما أنه لا ينشد تضامنًا مثاليًا بين الناس ، بل على العكس إن الأزمة الحالية تبين بوضوح أن التضامن والتعاون العالمي لصالح بقاء الجميع وبقاء كل واحد منا هو الشيء الأناني العقلاني الوحيد الذي يتوجب علينا القيام به. ولا يقتصر الأمر على الفيروس: فقد عانت الصين نفسها من الخطر الكبير لأنفلونزا الخنازير منذ أشهر، وهي مهددة الآن باحتمال غزو الجراد.

٤-فإنه يؤكد على إن النهج الشيوعي الواسع الذي أدافع عنه هو السبيل الوحيد لنا للتخلص فعلا من مثل هذا الموقف الحيوي البدائي. وإن علامات تقليص التضامن غير المشروط يمكن ملاحظتها بالفعل في المناقشات الجارية،

وبموجب البروتوكول المسمى "ثلاثة حكماء"، في حالة اكتظاظ المستشفيات بالمرضى سيضطر ثلاثة استشاريين كبار في كل مستشفى إلى اتخاذ قرارات بشأن تقنين الرعاية مثل أجهزة التهوية والأسرّة .

ألا تشير هذه الإجراءات إلى أننا نستعد لتفعيل المنطق الأكثر وحشية أي البقاء للأصلح؟ لذا، مرة أخرى، يتوجب علينا الاختيار إما هذا أو نوع من الشيوعية المبتكرة.(١)

الخاتمة

-في حالات الخسارة والكارثة ، التي يعيشها البشر، فأنهم يتصرفون بشكل مختلف عما كانوا قد اعتادوا عليه خصوصا في الأوقات الصعبة ، وهم يواجهون الموت .

-هذه المشاعر التي يمكن أن نرصدها في المواقف البشرية بإزاء وباء كورونا سواء أجاءت تلك على صعيد الفرد أم على مستوى الجماعة ، فهي مشاعر يظهرها الإنسان بإزاء الحدث الذي يهدد كيانه .

-المواجهة واليات حماية الناس تنوعت بتنوع المذاهب السياسية ، إذ نجحت الصين نجاحا كبيرا في مواجهة فيروس ، إلا إن تلك الإجراءات تعبر عن سياسة شمولية لا تتفق مع معايير السوق الحرة و منظومة الحريات المطبقة في الغرب

(١)-سلافوي جيجل ، الشيوعية العالمية أو قانون الغالب – كورونا فيروس يرغمنا على اتخاذ القرار، ترجمة : جميلة حنيفي ، تاريخ النشر ٢٢ مارس ،٢٠٢٠م ، الموقع كوة ، الرابط couua.com . انظر : تم نشر المقال يوم ١٠ مارس ٢٠٢٠م على موقع:
https: //www.rt.com /op-ed /482780-coronavirus-communism-jungle-law-choice /

وبين تلك الاختلافات ظهرت مواقف نقدية .

-من ضمن هذه المواقف النقدية يظهر سلافوي جيجك ، بما عرف عنه من مواقف نقدية بأشكال متنوعة من نقد الأيديولوجيا إلى السخرية إلى النقد السينمائي إلى التحليل النفسي ، إذ شكلت كتاباته مواقف فلسفية من الإحداث وتقديم حلول .

- تك المشاهدات والقراءات تجعلني أتوقف عند محطات مختلفة في سيرة الرجل تحكي للقراء ما كان قد عاشها أو قاله في أزمنة ، وأماكن متنوعة تركت أثرها في كتاباته التي هي بمثابة استجابة لتلك المثيرات .

-التنوع والانهماك بكل شيء من خصال الرجل ، الذي كسر طابع التخصص الأكاديمي ،(التنوع والتخصص) كما عرف به الفلاسفة في بريطانيا الذين وقد صفه " .

-جمع بين (الايديولوجيا والسخرية والنكات) إذ يضم السخرية كمنهج تهكمي ما بعد حداثي .

-في مقاربته للحدث الكوني فيروس كورونا يقدم سلافوي مقاربة مميزة للحدث مقاربة تعرضت إلى السخرية والتهكم من قبل كثير من المواقع والنقاد ، حتى ظهر وكأنه يريد إرجاع النظام الشيوعي القديم ، وهي مقاربة غير حقيقية فالرجل تعرض إلى سوء القراءة ، وهو أدرك الأمر وحاول إن ينشر توضيحات وشروح يبين طيعة ما يقصده في معالجته تلك .

-وقد تناولت المقالات التي تناول فيها الموضوع فيروس كورونا فقسمتها على ثلاثةأبعاد الأول يتعلق بتعريف الفيروس علميا وثقافيا ، والثاني المواقف السياسية الرسمية للدول من الفيروس ، والثالث الحل الذي اجترحه كعلاج ،

وما تعرض له من نقد وسخرية.

-على المستوى الثقافي فنجد إن سلافوي يقدم مقاربة ثقافية يعتمد فيها على تولستوي الذي يجد انه قدم مقاربة مهمة في هذا المجال فى المقاربة بين عدوى الفيروس ، والعدوى الثقافية المؤثرة في دماغ الإنسان.

-في مقاربته النقدية الساخرة التي يقدمها إلى استجابة الدول للحادثة يؤكد على ضرورة النقد فهو أولا يشرح استثمار الدول من أجل فرض هيمنتها على الشعوب عبر نشر الخوف والذعر بين الناس من أجل فرض تحكمها ، وفرض مراقبتها الشمولية .

-إن ما يقصده من الشيوعية هو من الضرورة وجود نهج جديد من الفكر يقوم على التعاون الدولي العابر للدولة القومية تعاون يحقق توحد الجهود فى محاربة الوباء .

(٢)
اشكالية السؤال الاخلاقي في زمن كورونا

أ.د. زيد عباس كريم الكبيسي
كلية الآداب- جامعة الكوفة

ملخص المقال الباحث يبدأ البحث بالقول : السؤال الاخلاقي هو في المقام الاول سؤال نظري متعلق مباشرة بالسؤال المعرفي النظري؛ الا انه يؤكد ان مثل تلك الاسئلة لا تصح في حالة صحية واجتماعية كالحالة التي يعيشها العالم مع فايروس كورونا، لأنها حالة كلية عامة لا ينبغي لها التجزيء.

كلمات مفتاحية ، السؤال الاخلاقي ، فايروس كورونا ،التفريق المنطقي ، القيم .

مقدمة:

السؤال الاخلاقي هو في المقام الاول سؤال نظري متعلق مباشرة بالسؤال المعرفي النظري. وصيغته الاولية تنطلق من السؤال القائل: ((هل من الممكن الحصول على معرفة اكيدة متعلقة بما هو خطأ وبما هو صحيح؟)). وهو بالضرورة لا يجيب على اسئلة عملية تطبيقية كالسؤال القائل: ((هل يجب ان ارتدي هذا اللون من القمصان تحديداً؟)). من هنا ظهر فلسفيا التفريق المنطقي بين الحقائق والقيم اي بين الاخلاق النظرية ethics بين الاخلاق العملية moral . الا ان المعرفة النظرية الاخلاقية كثيرا ما قدمت الاساس المعرفي لكل الاسئلة العملية الاكثر تحديداً و تشعبا بتشعب مجالات الحياة وتطورها. إذ أن العالم الجديد الذي نعيش فيه اليوم له رؤية جديدة متصلة بالعلم والبيئة ومتأثرة بالاقتصاد والبيولوجيا والسياسة ووسائل الاتصال الحديثة والفنون، مما يعني أن الفلسفة النظرية الأخلاقية تحتاج لتوسيع آفاقها وإدماج موضوع (الأخلاق التطبيقية) كمدونة أخلاقية يجب الالتزام بها.[1]

ونحن اليوم نعيش ازمة صحية غير مسبوقة في تأثيرها متمثلة جائحة فيروس كورونا ، هذه الجائحة التي لم تترك أي جانب من جوانب الحياة دون أن يتأثر بها منذ انتشارها في أواخر عام ٢٠١٩. فقد امتدت تأثرات هذه الجائحة من التأثيرات اليومية على العمل والمدرسة والتجمعات الاجتماعية والسفر، إلى موجات صدمة أكبر للاقتصاد العالمي وأنظمة الرعاية الصحية. الامر الذي وضع

(١) ينظر : فهمي جدعان ، الأخلاق العربية الإسلامية وأسئلة الحداثة والإنسية ، ضمن كتاب :سؤال الاخلاق في الحضارة العربية الاسلامية ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة، فصل اول ، ٢٠١٧، ص٢٧.

السؤال الاخلاقي امام اشكالية متمثلة في تحديد طبيعة السؤال الاخلاقي وطبيعة الاجابة عنه. فاذا كان السؤال الاخلاقي ذا طابع عملي تطبيقي من نوع السؤال القائل : ((هل ينبغي تناول الجبنة المالحة ؟)) فان الاجابة على هكذا سؤال تكون بالضرورة اجابة نسبية متعلقة بالحالة الفردية لواضع السؤال كأن يكون ممن يعانون من اختلال في ضغط الدم او ممن يعانون من حساسية اللاكتوز او غيره من الاعراض، او يكون سليما فيباح له ذلك. ومثل تلك الاسئلة لا تصح في حالة صحية واجتماعية كالحالة التي يعيشها العالم مع فايروس كورونا، لأنها حالة كلية عامة لا ينبغي لها التجزيء. لذا نحن بحاجة الى سؤال اخلاقي اقرب بالشبه الى السؤال العلمي كالسؤال القائل:((ما هو اللقاح المناسب لعلاج الفايروس التاجي)). لكن مثل هذا السؤال لا نجده ايضا في السؤال الاخلاقي النظري الكلي العام، لأنه سؤال ذا طباع مثالي نظري وليس تطبيقي متعلق بالممارسة الحياتية اليومية. لان في مثل هذه الأزمة الكبيرة، تأتي أسئلة أكثر الحاحاً، وإن كانت، صعبة الإجابة. الا انها أسئلة تطرح المعضلات الأخلاقية التي جلبتها الأزمة إلى الواجهة. من هنا تبرز الاشكالية التي نناقشها في هذه الورقة البحثية، وهي محددة بطبيعة السؤال الاخلاقي ومنهجية الاجابة عنه ، فبين السؤال الاخلاقي النظري المثالي وجوابه المعرفي الكلي، وبين السؤال الاخلاقي التطبيقي وجوابه العملي الجزئي تكمن الاشكالية الفلسفية لهذا البحث. لذا نحن في هذا البحث نحاول ان نضع المشكلة بصيغة مغايرة تماما وبالشكل التالي : ماذا لو كانت طبيعة السؤال الاخلاقي ذا طبيعة تطبيقية وبحثنا عن جوابه في النظريات الاخلاقية؟ ذلك اخذا بنظر الاعتبار العدد غير القليل من التحديات الاخلاقية التي يحتاج العالم الى مواجهتها الان وفي المستقبل القريب .

السؤال الاخلاقي ونظريات الاجابة:

ما الأسئلة الأخلاقية التي يمكن ان تواجه المجتمعات والحكومات و الشركات في ضوء الجائحة؟ نذكر بعضا منها فيما يأتي :

١-يعمل العلماء في جميع أنحاء العالم بسرعة لتطوير لقاحات للفايروس. عندما ينجحون ، ويصبح اللقاح متاحًا ، من يجب أن يحصل اولا على اللقاح؟

٢-هل سيدفع الوباء ببعض الحكومات و الشركات الى ان تعيد التفكير في الجوانب الأساسية لادارة مؤسساتها؟

٣-بعد هذا الوباء ، كيف سيتغير دور والحكومات والمؤسسات؟ هل نتوقع المزيد من المسؤولية الاجتماعية لها؟

٤-هل ستستمر الدول والشركات خصوصا تلك التي تواجه انخفاضا حادا في ايراداتها على نفس سياساتها واولوياتها بعد انحسار الجائحة؟

٥-كيف نخصص الموارد اللازمة، النادرة منها والمتناقصة للعاملين في مجال الرعاية الصحية الذين يرعون مرضى الفايروس التاجي؟

٦-من هم المرضى الذين يجب علاجهم أولاً عندما تكون الموارد مستنفدة إلى أقصى حد؟

٧-هل يجب علينا إنقاذ أكبر عدد ممكن من المرضى ، أو إنقاذ المرضى الذين هم في أمس الحاجة إليها؟

وهذه ليست سوى نماذج بسيطة من كم الاسئلة الأخلاقية العديدة التي يحتاج العالم إلى مواجهتها الآن وفي المستقبل. وفي كل الاحوال سيكون من المتعذر لأحد الإجابة على هكذا نوع من الاسئلة بصورة مباشرة ودقيقة. إلا ان الدرس

المهم هو أن لا نترك مهمة الاجابة عن هذه الاسئلة على عاتق موظفي الصحة او من هم في الخطوط الأمامية لمواجهة الجائحة. لكن يمكن تقديم إرشادات لتخفيف العبء الأخلاقي لديهم، حتى يتمكنوا من التركيز بشكل أفضل على ممارسة دورهم العلاجي بكل كفاءة.

أما مهمة الاجابة عنها من وجهة نظر أخلاقية ، فان في النظريات الاخلاقية الكثير من طرق الاجابة عن تلك الاسئلة، فإذا ركنا بها الى نظرية الاخلاق (النفعية) او (البراجماتية) ، و نهدف بموجب النظريتين إلى إنقاذ أكبر عدد من الأرواح ، فانه يجب علينا التركيز على المرضى الذين لديهم فرص أكبر للنجاح العلاجي. اما إذا ركنا الى نظرية (الواجب الاخلاقي) فانه سيتوجب علينا علاج المرضى المعرضين للخطر ، مثل المرضى المسنين الذين يعانون من ظروف خطيرة.

يؤدي هذا السؤال الى سؤال أخلاقي مشابه للأسئلة حول من سيتم معالجته أولاً. هل سيذهب اللقاح أولاً إلى الأشخاص الأكثر ضعفاً أو الأشخاص ذوي المنفعة الاجتماعية العالية (مثل المهنيين الطبيين)؟ يعد تطوير اللقاح مهمًا، ولكن بمجرد توفر اللقاحات، يكون توزيع اللقاح أيضًا مسألة أخلاقية مهمة.

لكن لنفكر الان بما هو موجود على الساحة، لنفكر في كيفية توزيع الأقنعة والقفازات ومجموعات الفحص التشخيص هذه الأيام. – ببساطة– من المؤكد انه سيحصل على تلك المعدات والخدمات من يستطيع ان يدفع مبلغا أكبر. وهذا يوضح لنا بجلاء أن منحنى العرض والطلب لا يمكن أن يحل مشكلة التوزيع العادل. فإذا تم توزيع اللقاحات أيضًا بطريقة مماثلة، فإن الدول الفقيرة والاشخاص الفقراء سوف لن يحصلوا على اللقاحات او أي علاج اخر. إذ من المحتمل أن تقوم بعض البلدان الأكثر ثراءً باستباق اللقاحات وتخزينها لحماية

مواطنيها. وإنهم قادرون فعلا على القيام بذلك لأنه لا توجد قوة تنظيمية تفوض البلدان التي تطور اللقاحات لتقاسم تلك اللقاحات مع البلدان الأخرى. لهذا السبب دعا الكثير من المفكرين والشخصيات العامة الى اتباع نهج عالمي لمكافحة المرض وان اللقاح ينبغي ان يكون (منفعة عامة) للجميع. ففي ظل نظرية الاخلاق النفعية، وهي النظرية الأكثر ارتباطًا بالفيلسوف البريطاني في القرن التاسع عشر (جون ستيوارت ميل)، فانه يستوجب على العاملين بموجبها أن يسترشدوا بالسعادة الكاملة، أو (المنفعة لجميع الناس)، وعليه يجب أن يسعوا إلى تأمين ((اكثر قدر ممكن من الخير لأكبر عدد ممكن من الناس))[1].

ففي بريطانيا الفيكتورية، كانت هذه عقيدة جذرية، وكان النفعيون الأوائل من الإصلاحيين الليبراليين المتحمسين لهذه الفكرة، لكن حساب النفعية كما وضعه (جيرمي بنثام) [2] يفتح امام التفكير الاخلاقي الكثير من الاحتمالیات الجديدة . إذ أنه في حالات مثل الوباء، قد يتم التضحية ببعض الناس من أجل الصالح العام. وتقول الحجة إن من المفيد للمجتمع قبول الضحايا لتقليل الكثير من الاضرار، ولا يزال التفكير النفعي البحت يتجاوز المعقول في هذه الجزئية، فقد دافع البعض في اجتماعات خاصة عن سياسة تسمح لعدد كافٍ من الأشخاص بالمرض لإثبات (حصانة القطيع) على الصعيد الوطني، وحماية الاقتصاد، حتى لو كان ذلك يعني اصابة أو موت بعض أصحاب المهن البسيطة والكسبة. وقد واجهت هذه الفكرة الكثير من اللغط وقوبلت بإنكار فوري وعاطفي من قبل

(١) جون ستيوارت مل ، النفعية ، ترجمة سعاد شاهرلي حرار ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط١، ٢٠١٢، ص ٩٢-٩٤..

(٢) ينظر: توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط١، ١٩٥٣، ص٩٥-٩٦.

الكثير من الاصوات التي رفضت التعلق بهذه الأفكار النفعية الوحشية.

في حين لم يكن (جون ستيوارت ميل) ليدافع عن فكرة وضع الأموال قبل حياة الناس[1]. ولكن علينا ان نفهم ان حساب المنفعة لا يتعلق بموازنة المال والحياة. فمثلا إذا كان الركود يمكن أن يؤدي إلى حياة أقصر وبؤس اشد ، فمن الممكن حينها أن تكون هنالك محاولة أقل لإنقاذ كل حياة (أخيرة) من الوباء، و يمكن أن يؤدي هذا الفعل إلى مزيد من السعادة الكلية. وهكذا فان من السهل رؤية المشاكل الأخلاقية من خلال عدسة نفعية ومن ثم إيجاد نتائج مثل تلك التي تؤدي الى الكراهية ، ومن ثم رفضها لأنها تتعارض مع القاعدة الذهبية. لكن إذا استمرت عمليات الإغلاق لشهور ، فيمكن ان تعود الأفكار النفعية إلى السطح.

اما اذا اخذنا الامر الى جهة نظرية (الواجب الاخلاقي) كما قال بها الفيلسوف امانؤيل كانط ، فاننا نرى ان جائحة الفيروس التاجي كانت صدمة كبيرة ليس فقط للنظام الصحي، بل أعطت دفعة للضمير الأخلاقي. اذ ان المصاعب التي تحملتها مجتمعاتنا – مثل الأجور المنخفض للعمال الأساسيين وعوائق التوزيع السيء للدخل التي تحول دون معالجة النقص الحاد في المستشفيات من بنى تحتية ومعدات وادوية – وغيرها الكثير، كلها بدت فجأة بغيضة في نظر المجتمع. وأصبح من الصعب علينا تجاهل الظلم الهيكلي للانظمة الحاكمة، ما عدا الاستثناء الأخلاقي الذي يمكن ان تمثله الفكرة القائلة بأن بعض الناس يمكن أن يعملوا بواسطة رمز أخلاقي مختلف يؤمن بقاعدة واحدة للجميع[2]. و يجبرنا على التساؤل عن القيم التي نختارها بعقلانية إذا كان بإمكاننا أن نتراجع عن

(١) ينظر: جون ستيوارت مل ، النفعية ، المصدر السابق، ص ١٠١ – ١٠٨.

(٢) ينظر : كانط ، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط١، ٢٠٠٨،ص٦٨ – ٧٩.

ظروفنا ونحكم بنزاهة. ، فإن أزمة جائحة كورونا من وجهة نظر اخلاق الواجب لا تكشف فقط عن توترات العدالة الاجتماعية ، بل إنها تمثل دفعا بالمجتمعات الى مجتمعات أكثر عدلاً.

كيف يكشف الفيروس عن توترات العدالة الاجتماعية؟

لنأخذ مثلا عمال العقود والاجراء اليوميين ، غالبًا ما يشار إلى هذه العمالة على أنها طارئة لأن عقودهم قصيرة الأجل، وتتميز بالقليل من الاستقرار والقليل من حقوق العمل، قد تكون هذه العقود الطارئة بعيدة عن أن تكون جذابة، ولكننا غالبًا ما نستخدم كلمات مرنة للإشارة إلى فضيلتها. ان جائحة كورونا تظهر لنا مدى ضرورة هؤلاء العمال، وكيف أنهم عوملوا بشكل غير طبيعي. هم في الغالب الأشخاص الذين ينظفون المستشفيات، ويقدمون خدمات التوصيل، وينظمون رفوف المتاجر وغير ذلك. العديد من هؤلاء العمال ليس لديهم خيار سوى الخروج والخروج. في حين تكون العزلة علامة امتياز لغيرهم. هذا الفيروس يجعل من الصعب علينا غض الطرف عن الظروف التي يُطلب من بعض هؤلاء العمال تحملها. هذا المثال يدخلنا في صميم الفلسفة الكانطية من حيث انه يشير الى أن الفلسفة الاخلاقية و السياسية الشرعية الوحيدة في الوقت الحاضر هي المساواة؟ وهذه المساواة تقوم على المعقولية، وفي رأيي، لم تكن المساواة متحققة اكثر من هذا الوقت، فان الفايروس التاجي يؤثر على رؤساء الوزراء والفقراء على حد سواء، ولا يكترث هذا الفايروس بمصالحنا الخاصة. وإذا كان العمال أكثر عرضة للخطر بسبب عدم عزلهم أو عدم تزويدهم بمعدات الوقاية الشخصية الكافية، فمن المرجح أن ينقلوا الفيروس الى الاخرين وان شح الموارد يضاعف الأمور.

الجائحة ومشكلة الحرية:

وفيما يخص عمليات الفحص والتشخيص وتتبع مسار العدوى فقد تمت تجربة معلومات المواقع الشخصية في الوقت الفعلي لتتبع مسار العدوى وإدارته في جميع أنحاء العالم ، وخاصةً في البلدان الآسيوية التي ظهر فيها الوباء للمرة الاولى مثل الصين وكوريا وهونغ كونغ. حيث تمكنت شركات تكنولوجيا المعلومات من تتبع معلومات الموقع باستخدام الهواتف الذكية لمنع انتشار الفيروسات. وهذا المر قد اثار قضايا أخلاقية وقانونية متعلقة بأحقية واخلاقية الوصول إلى المعلومات الشخصية للافراد.

ولكن إذا ما اخذ الامر بمنظور الأخلاقيات النفعية، فحينها يمكن السماح بتتبع هذا النوع من المعلومات الشخصية مع مبدأ ((أقصى الفوائد لأكبر عدد)). وإنه من اجل الحفاظ على المجتمع في مأمن من العدوى يمكن التضحية بالخصوصية الشخصية.

و يبدو أن الآراء حول تتبع المعلومات الشخصية في الولايات المتحدة وأوروبا بدأت تتغير مؤخرًا بعض الشيء. حيث بدأت شركات الاتصالات في استخدام بيانات الهاتف المحمول لمكافحة الجائحة. ففي الولايات المتحدة، وظفت شركات مثل Appleو Google امكانيات هائلة لتتبع انتشار وباء الفايروس التاجي باستخدام تقنيات البلوتوث وغيرها. وهذا يعني ان هنالك امكانيات كبرى لشركات تكنولوجيا المعلومات يمكن أن تساعد الحكومات على الحد من انتشار الفيروس بتقنياتها. ولكن في الوقت نفسه، تحتاج شركات التكنولوجيا الفائقة إلى موازنة ذلك اخلاقيا مع حماية الخصوصية الفردية ، وهو تحد جديد يفرض نفسه نظريا وعمليا على الفكر الاخلاقي، ذلك ان كل شيء عن

جائحة الفيروس التاجي هو جديد وغير مسبوق. الحقيقة الماثلة امامنا اليوم هي أن هذا الفيروس يهدد كل شيء حتى الحريات العادية ، مثل حرية الحركة ، بأوامر البقاء في المنزل. وقد جابه هذا الامر الكثير من الحركات الليبرالية حول العالم ، كما ادلى الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية ببيان اقر فيه أن الحريات المدنية يجب أن (تفسح المجال) أحيانًا عندما يتعلق الأمر بمكافحة مرض معدي - ولكن (فقط بطرق مبررة علمياً). واكد البيان بشكل واضح على أن حظر السفر والحجر الصحي ليس هو الحل[١].

المنتج الليبرالي في الفكر الأمريكي المعاصر كبير ومميز. وقد يعود في اصله على الأقل إلى فيلسوف التنوير (جون لوك) والآباء المؤسسين. وفي تجسده الحديث يكتسب إلهامًا من قبل الفيلسوفة الامريكية المعاصرة (آيان راند)، التي أوجزت أفكارها في الروايات والمقالات. وبالنسبة لها ، فان للشخص الحق في العيش لنفسه وسعادة الفرد لا يمكن وصفها من قبل شخص آخر أو أي عدد من الاشخاص الآخرين [٢]. لكن التجربة الفكرية الليبرالية الأكثر شهرة نجدها لدى فيلسوف آخر في هارفارد هو(روبرت نوزيك)، الذي اشتهر في ردوده على فلسفة (جون راولز)الذي كان يتصور نوع الدولة السياسية التي سيتم بناؤها متوقف على الكم من الحرية الشخصية التي سوف يستلمها المواطنون ، إذا ما تم إسقاط الجميع في مشهد طوباوي بدون هياكل اجتماعية [٣]. في حين كان (نوزيك) يعتقد أن الناس

(١) ينظر: الموقع الرسمي للاتحاد الأمريكي للحريات المدنية على الرابط :
/https: //www.aclu.org

(٢) ينظر: ايان راند، ترتيلة ، ترجمة نوف الميموني ، دار اثر للنشر والتوزيع، الدمام، ط١، ٢٠١٨، ص ٨٨- ٩٤.

(٣) ينظر : جون راولز ، العدالة كانصاف / اعادة صياغة، ترجمة حيدر الحاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٤٩-١٦٠.

سيقيمون دولة محدودة جدًا مخصصة للدفاع عن النفس وحماية الحقوق الفردية – ولكن لا شيء أكثر من ذلك [1].

لقد وسعت استجابة الفيروسات التاجية في الدول الغربية بشكل كبير سلطات الدولة وحدت من حقوق الفرد مع القليل من النقاش، وحتى الآن يتوافق الكثير من الناس مع الموضوعات التي جادل فيها كل من (راند ونوزيك) و أنه لا ينبغي قبولها أبدًا. فقد كانت هناك اعتراضات كبيرة قائمة على أساس ليبرالي ضد عمليات الإغلاق من حيث أنها تنتهك الحقوق والحريات، وهذه الانتقادات تظهر بوضوح عدم قدرة السياسيين وقادة الدول على ان يثبتوا للناس بطريقة مقنعة أن مثل هذه الإجراءات الصارمة ضرورية لمكافحة الجائحة .

قبل الفيروس التاجي ، كانت هناك الكثير من الاوبئة التي عانت منها الدول نتيجة لأفكار تحررية ، لنأخذ مثلا مسألة التطعيم ضد الحصبة ، كان هنالك فضاء تحرري وضع حق الآباء في اختيار عدم تطعيم أطفالهم فوق حق الدولة محاولتها للدفاع عن حق الآباء الآخرين الذين يرفضون اختلاط أطفالهم مع أقرانهم غير المطعمين. كما تُظهر عمليات شراء واكتناز المعدات الطبية أيضًا أن الكثير من الناس يتبعون فكرة (ايان راند) حول تقرير المصير ويضعون أنفسهم أولاً. لكن الاهم والاخطر في هذا المضمار انه قد تصبح هذه الأفكار أكثر جاذبية لدي العديد من الناس بعد بضعة أسابيع أخرى من العزلة الذاتية والحظر المنزلي.

(١) روبرت نوزيك، الفوضى- الدولة- اليوتوبيا، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٩، ص٢٠٥

الجائحة والمسؤولية الاخلاقية:

دعونا نتحدث عن مفهوم اخلاقي اخر وهو (المسؤولية). المسؤولية الاخلاقية في ادارة الازمة، المسؤولية الشخصية في الحفاظ على النفس ، المسؤولية الاخلاقية التي تقع على عاتق الحكومات والشركات والمؤسسات. السؤال الاخلاقي عن هذا الموضوع هو سؤال نظري من الناحية المعرفية وهو طوباوي من الناحية الاخلاقية . الا ان مجال تحققه الواقعي يتحدد بمفهوم (الكفاءة) على الاقل بقدر تعلق الامر بموضوع بحثنا هنا . على مدى عقود ، شددت الشركات العالمية وكليات ادارة الأعمال على أهمية الكفاءة، في اداء الاعمال وتحمل مسؤوليتها . هذا الامر ينطبق تماما على عمليات ادارة ازمة جائحة كورونا. خذ على سبيل المثال يلد مثل ألمانيا. لقد أصابت هذه الجائحة البلاد بشدة، لكن معدل الوفيات منخفض بشكل ملحوظ يقدر بحوالي ٦ , ١٪. وبالمقارنة، تبلغ هذه النسبة ١٢٪ في إيطاليا وحوالي ١٠٪ في إسبانيا وفرنسا والمملكة المتحدة [١].

ويبدو ان سبب ذلك هو أن ألمانيا لديها من الأطباء و أسرّة المستشفيات ووحدات العناية المركزة أكثر من البلدان الأوروبية المماثلة. على سبيل المثال، يوجد في ألمانيا ٣٤ سريراً للعناية المركزة – مجهزة بأجهزة تهوية – لكل ١٠٠،٠٠٠ شخص ، في حين أنها ١٢ فقط في إيطاليا. استنادًا إلى نموذج الأعمال التقليدي قبل هذا الوباء.[٢] وهذه علامة على عدم الكفاءة ، واشارة الى ضعف في المسؤولية الاخلاقية أو الفشل في استخدام الموارد على أفضل وجه.

(١) ينظر: صفحة MedPage ، منشورة على الرابط:
www.medpagetoday.com . بتاريخ ١٥/ ٤/ ٢٠٢٠

(٢) المصدر نفسه

وبقدر تعلق الامر بادارة واستخدام الموارد، تقوم كليات الاقتصاد وإدارة الأعمال في العالم بتدريس نماذج أولوية لاقتصاديات السوق ودور المساهمين ، وهو الموضوع الذي يؤكد على زيادة قيمة المساهم إلى أقصى حد. لكن هذا سيتغير الان.

فنحن نشهد بالفعل بعض الأمثلة. حيث تقدم شركات مثل Facebook و Microsoft الف دولار لكل موظف لمساعدتهم أثناء الحظر المنزلي جراء تفشي فايروس covid١٩ . كما تقدم شركات التأمين على السيارات لعملائها المبالغ المستردة والأرصدة المحجوزة لديهم . وبدأت شركات الملابس في إنتاج معدات الوقاية كالكمامات وما سواها . وذلك بالتعاون مع Microsoft عبر برنامجها (متعقب الفيروسات التاجية)[١]. بالتأكيد فان من الناحية الاقتصادية لم يكن على Microsoft فعل ذلك ، لكنهم فعلوا ذلك. إذا لم يفعلوا ذلك ، فسيربح المساهمون في Microsoft ماليًا فقط. لكن هذه الشركات ادركت أهمية معاملة الموظفين والعملاء والمجتمع بمسؤولية اخلاقية . وقد نرى المزيد من الشركات تحول أفكارها من رأسمالية السوق الى (رأسمالية المساهمين).

ومع ذلك، وفي ظل هكذا جائحة لا يمكننا الاعتماد تمامًا على عدد قليل من المساهمات الصالحة لعدد من الشركات. فعلى مدى العقود القليلة الماضية، انخفض تطوير اللقاحات من قبل شركات الأدوية بشكل كبير. كما خفضت شركات الأدوية استثماراتها في صنع شركات جديدة. ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن البحث والتطوير والاختبار مكلف جدا وينطوي على مخاطر عالية من الفشل. كما

(١)ينظر : الرابط:

https: / /www.microsoft.com /ar-xm /windows /comprehensive-security

أن سوق اللقاحات أصغر مقارنة بالعقاقير الأخرى، ولا يعود هنالك سوق للقاح بمجرد انتهاء الوباء. وعليه فإنها ليست عملية مربحة لشركات الأدوية ، وبالتالي ليس لديهم حافز مالي لتطوير اللقاحات. اذن كيف نتعامل مع هذه المشكلة؟ بما أن رأسمالية السوق لا تستطيع حلها ، فإننا بحاجة إلى تدخل الحكومات.

مع استمرار المجتمع العالمي في التوسع والتكيف مع حالة الطوارئ العالمية حول الجائحة ، فإنه يتعامل بشكل صحيح مع طبقات مختلفة من صانعي القرار الأخلاقي للاتفاق على ما هو استجابة أخلاقية جيدة وليس مجرد رد فعل سريع. ففي مجال الأخلاقيات الطبية والاجتماعية ، فإن العديد من عمال الإغاثة مطلعون جيدًا على وباء فيروس نقص المناعة البشرية / الإيدز السابق ووباء الإيبولا الأخير. لكن أزمة جائحة كورونا لم تكن في البداية سوى أزمة صحية جزئية، الا إنها الآن حالة طوارئ اقتصادية في جميع أنحاء العالم بشكل خطير حيث تتعطل الشركات والمصانع والاعمال من جميع الأشكال والأحجام وتنهار، والبطالة – الرسمية وغير الرسمية – ترتفع بشكل كبير، مثل الفيروس نفسه.

وهذا يجعل التحدي أكثر تعقيدًا، ويتوقع البعض أنه سيتبعه اصطدام سياسي من أنواع عديدة. لا أحد يعرف حقًا ما يحدث عندما تضغط على مكابح الاقتصاد العالمي في توقف طارئ ثم تحاول إعادة تشغيله بعد بضعة أسابيع. وهذا يعني أن على وكالات الاغاثة ان تنهض بمسؤوليتها وأن تقوم ببعض المهام الأخلاقية المتعددة المهام في استجابتها أثناء محاولتها التصرف بمسؤولية عبر مجموعة من المعضلات الأخلاقية: من طريقة عملها مع الأفراد إلى خيارات السياسة التي يتخذونها في تصميم برامجهم.

وعليه تتطلب المسؤولية الأخلاقية وضع استراتيجيات لمجابهة الجائحة قد

تنطوي على مجموعة من التحولات بين النظريات الأخلاقية المألوفة بما يتناسب مع الأوضاع الإنسانية الراهنة. يجب أن تتخذ الوكالات والحكومات معًا قرارات التوزيع المعيارية حول البلد والمدينة والمنطقة والتي يجب أن تحدد الأولويات بما يؤدي إلى تعزيز نقاط قوتها وتحديد الفجوات وتنسيق العمل الجماعي المسؤول. وفي الاستجابة للفيروس التاجي وتأثيراته الاقتصادية والاجتماعية، يجب على وكالات المساعدة أيضًا بناء رأس المال الاجتماعي والاقتصادي على مستوى المجتمع في شبكات المتطوعين، والخدمات الرسمية وغير الرسمية، والشركات المربحة، والخبرة المحلية. كذلك نحتاج إلى رفع المبدأ الإنساني للخدمة التطوعية إلى جانب الإنسانية والحياد والاستقلال. وذلك لأن مجاميع المتطوعين وجمعيات المساعدة المتبادلة ستقوم بالكثير من الرعاية الاجتماعية والمشاركة الاقتصادية التي ستبقي الناس على قيد الحياة ، تمامًا كما فعلوا في جائحة فيروس نقص المناعة البشرية / الإيدز.

إن التعبئة الاجتماعية الواسعة الانتشار هي مفتاح معالجة هذه الأزمة. حيث تستجيب المجموعات المجتمعية بسرعة وأفضل للاحتياجات المحلية وتعطي الأفراد والمجتمعات الخبرة الكافية للحفاظ على صحتهم البدنية والعقلية والشعور بالكرامة والقيمة في مواجهة العاصفة التي تدور حولهم. بالتأكيد ان هذه المجموعات لن تكون مثالية. إذ تشير الطبيعة البشرية إلى أن العديد من هذه الجماعات سوف تتنازع وتتفتت. وسوف ينشأ طغاة جدد مع خيرين جدد. لكن أفضل شيء يمكن أن تفعله جماعات المساعدة هو العمل بالتضامن مع الطفرة الهائلة لقوة الناس التي تتشكل حول هذه الأزمة ، مما يضيف قيمة لها من خلال تعزيز دور الشبكات الدينية ، والمنظمات المجتمعية ، والشركات المحلية ، والخدمات الحكومية. فالمسؤولية الاخلاقية تقع على عاتق الجميع.

المراجع:

١-ايان راند، ترتيلة ، ترجمة نوف الميموني ، دار اثر للنشر والتوزيع، الدمام، ط١، ٢٠١٨

٢-توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط١، ١٩٥٣،

٣-جون راولز ، العدالة كانصاف / اعادة صياغة، ترجمة حيدر الحاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١، ٢٠٠٩،

٤-جون ستيوارت مل ، النفعية ، ترجمة سعاد شاهرلي حرار ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط١، ٢٠١٢

٥-روبرت نوزيك، الفوضى- الدولة- اليوتوبيا، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٩

٦-فهمي جدعان ، الأخلاق العربية الإسلامية وأسئلة الحداثة والإنسية ، ضمن كتاب :سؤال الاخلاق في الحضارة العربية الاسلامية ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة، فصل اول ، ٢٠١٧،

٧-كانط ، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط١، ٢٠٠٨

٨-الموقع الرسمي للاتحاد الأمريكي للحريات المدنية على الرابط :

https / /:www.aclu.org /

٩-صفحة MedPage ، منشورة على الرابط: com.medpagetoday.www . بتاريخ ١٥/ ٤/ ٢٠٢٠

١٠- https: / /www.microsoft.com /ar-xm /windows / comprehensive-security

حوارات

حوار مع الأستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي

يحاوره د. علي رسول الربيعي[1]

س١/ ما الذي حفزكم أو أثار اهتمامكم لدراسة الفلسفة العربية والتخصص فيها؟

الجواب: أسباب عدّة حفزتني على الاهتمام بدراسة الفلسفة العربية الإسلامية والتخصص فيها، منها: إن ما طرحته هذه الفلسفة عبر فلاسفتها من مواقف وآراء في معظم موضوعات التفلسف في الوجود والمعرفة والميتافيزيقا والسياسة والأخلاق تشكل قيمة معرفية كبيرة وأصالة بأزاء ما طرحته الفلسفة اليونانية من قبل على يد كبار فلاسفتها إفلاطون وأرسطو وأفلوطين ومدرسة الإسكندرية وجالينوس وغيرهم. وقد بينت ذلك في مؤلفاتي المعروفة في هذا المجال.

هذا من جهة ومن جهة أخرى أن معظم فلاسفتنا العرب المسلمين عاشوا في عهود وأزمنة تداخل فيها الفلسفي مع الديني اللاهوتي مما مثل نمطًا جديدًا للتفلسف ميزهم عمن سبقوهم من الفلاسفة. مما دفعني لاستكشاف هذه العوالم الأصيلة في فلاسفتنا العرب. ناهيك عن توجيهات أساتذتي المتخصصين في هذا النمط من التفلسف والذي كان لهم الأثر البالغ في توجهي نحو دراسة الفلسفة

(١) نشر هذا الحوار في مجلة الحكمة اللندنية، بتاريخ ٢٣/ ٣/ ٢٠٢١.

العربية الإسلامية واخص منهم بالذكر: أساتيذهي المرحوم د. عبد الأمير الأعسم والمرحوم الدكتور حسام محي الآلوسي والمرحوم الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح والمرحوم الدكتور كامل مصطفى الشيبي والمرحوم الدكتور ياسين خليل، وأمد الله بعمره الدكتور ناجي التكريتي. فهؤلاء جميعا يمثلون إيقونات فلسفية كبيرة في سماء الفلسفة في العراق والعالم العربي.

س٢/ هل يمكن للأستاذ الدكتور حسن العبيدي أن يقدم لنا نظرة إجمالية تقييمية مختصرة للعمل الفلسفي في الفلسفة العربية من قبل أساتذته الذين درس الفلسفة على أيديهم؟

الجواب: نعم ممكن ذلك، إذ إنّ معظم من تلقيت على أيديهم كانوا متخصصين بنمط محدد في الفلسفة العربية الإسلامية ولهم منهج فيه يُدرسُونه لطلبتهم، فمثلاً: الدكتور كامل الشيبي كان متخصصا بالتصوف الإسلامي بعامة والحلاج بخاصة وله منهج تاريخي لغوي يطبقه في دراسة التصوف الإسلامي في مؤلفاته العديدة في هذا المجال، أما الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح فهو الآخر متخصص في التصوف وعلم الكلام وله دراسات عميقة في هذا المجال لكن ما يغلب عليه النزعة العقلية الموضوعية ذات الطابع اللاهوتي الكلامي في نظرته لهذه الموضوعات وله فيها كتابات قيِّمة يعرفها القراء المتخصصون، أما الدكتور حسام الآلوسي فهو الآخر له منهجه الجدلي التاريخي الذي ينحو نحو تطبيقه على دقائق الفلسفة العربية الإسلامية في موضوعاتها الدقيقة مثل الوجود والمعرفة والأخلاق ولاسيما كتابه دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية وقد أفادني هذا المنهج في الغوض في موضوعات شائكة في هذه الفلسفة ومشكلاتها ولاسيما الجانب الطبيعي منه مثل المكان والمادة والصورة والعدم، ومن ثم السياسي

الاجتماعي فيما بعد. ولا أنسى أفضال الدكتور عبد الأمير الأعسم الذي احتضنني منذ بداية نعومة أظفاري في هذا المجال، وعلمني كيفية دراسة هذه الفلسفة على وفق منهج بيبلوغرافي رصين وكيفية تحقيق النصوص الفلسفية فهو عالم بحق وحقيق في هذا المجال.

س٣/ هل تسهم الفلسفة العربية في إشاعة العقلانية في الثقافة العربية، وتساعدنا على تخفيض الخرافة التي تُمزج بالدين، هل تساعد في إعمال العقل لطرح أسئلة عميقة تتعلق بواقعنا التاريخي؟ أيً هل هناك راهنيه فلسفية/ فكرية للنظر في الفلسفة العربية أم أن الأمر يتعلق فقط بدراسة أثرية للتاريخ؟

الجواب: نعم تسهم مساهمة كبيرة في هذا الجانب وتطرح إشكاليات معرفية ووجودية ذات طابع عقلاني بعيداً عن العقلانية اللاهوتية الجدلية. وما زالت طروحاتها تشغل بال الكثير من الباحثين الذين يبحثون عن أجوبة للمشكلات الراهنة التي تواجههم اليوم في واقعهم المعاش، وقد أفاد البعض من ذلك في إيجاد حل لهذه المشكلات. لكن يبقى الغلبة للمنطق الديني المغلف بغلاف الخرافة والأسطورة لأن لغة الخطاب عند هذا الأخير تستهوي الكثير من العقول في حين لغة الخطاب الفلسفي لغة عقلانية برهانية لا تصلح إلا للخاصة.

س٤/ يبدو هناك وحدة في نظريات وقضايا الفلسفة العربية في المشرق والمغرب، وذلك يعود إلى سببين: أولا، تقوم هذه الفلسفة على طبيعيات أرسطو وهندسة إقليدس إذ كان هذا العلم هو السائد آنذاك؛ وثانيا، إن اغلب نظرياتها ميتافيزيقية وهذا ما يجعلها ثابتة وواحدة، أو كما يقول الفيلسوف كواين، كلما ابتعدت النظريات عن ملامسة التجربة مالت إلى الثبات والوحدة. هل هناك قطيعة أو وحدة واستمرارية في تاريخ الفلسفة العربية؟

الجواب: سؤالك هذا جد مهم، لأن فيه حكم وتقرير حال للفلسفة العربية الإسلامية من حيث ارتباطها بالعلم الرياضي على مستوى هندسة إقليدس وفلك بطليموس في بناء تصوراتها الكونية والماورائية الميتافيزيقية، لكن توجد فيها قطيعة من جهة ووحدة واستمرارية مع من سبقها من فلسفات يونانية وبالأخص إفلاطون وأرسطو وإفلوطين ومدرسة الإسكندرية، وهذا شأن تاريخ الفلسفة بعامة ومنها الفلسفة العربية الإسلامية ولن تحيد عنه. ولأن هذا السؤال طويل ويحتاج إلى تقريرات وشروحات كثيرة، لكني من جهتي أُكد على وجود قطيعة معرفية لدى فلاسفتنا على مستوى العلوم التجريبي والرياضي والميتافيزيقي، وقد بينت قسمًا منها في كتابي جغرافية التفلسف وكيف تميز فلاسفتنا العرب المسلمين في هذا الجانب العلمي والانثربولوجي عن سابقيهم.

أما بخصوص وجود قطيعة معرفية بين فلاسفتنا في المشرق عن نظرائهم في المغرب (ابن باجة وابن طفيل وابن رشد) فهذا أمر مستحدث في ثقافتنا العربية طرحه محمد عابد الجابري على وفق تصورات وأحكام مسبقة تتضمن رؤى ومواقف أيدلوجية حاول أن يطبقها على واقع الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، وقد حاولت في كل مؤلفاتي وتحقيقاتي لنصوص هؤلاء الفلاسفة دحض هذا الموقف وبيان تهافته من نصوص الفلاسفة العرب أنفسهم لا من غيرهم. وبالتالي فالوحدة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية واحدة ولا يمكن أن تكون غير ذلك، لأن كل ما قدمته هذه الفلسفة من رؤى ومواقف كونية وميتافيزيقية ومعرفية وعلمية كانت واحدة ومعالجتها كذلك.

س٥ / أتذكر صدرت لكم دراسة لافته عن: " موقف الفلاسفة من تاريخ الفلسفة" في مجلة آفاق عربية آنذاك. عليه أقول: هناك معانٍ عديدة للفلسفة

باختلاف أَلسُن المتحدثين عنها، وهذا يسري على تاريخ الفلسفة الذي له معاني مختلفة تعتمد على ما يعتبره مؤرخ معين ضرورياً للفلسفة. كان هذا صحيحًا بالنسبة لأرسطو، الذي كان أول مؤرخ للفلسفة، وأيضا لهيجل، الذي كان يأمل في أن يكون الأخير. وكان لكل منهما وجهة نظر مختلفة نوعا ما عن طبيعة الفلسفة. لكن كلاهما عندما شرحا آراء الفلاسفة السابقين- مثلاً أرسطو في كتابه الميتافيزيقا وبخاصة مقالة الـ "ألفا"، ومن بعده هيجل في محاضراته حول تاريخ الفلسفة- إذ نظرا إليها بوصفهما يمثلان خطوات باتجاه رؤية يعدونها كانت غير مكتملة ومتعثرة. في حين هناك رأي عكس ذلك تماما، يقول، لا تزال جميع المشكلات الفلسفية الرئيسة موضع جدال بعد قرون من النقاش، وهي ليست أقرب في هذه المرحلة إلى أي حل نهائي. وهنا قارن فولتير علماء الميتافيزيقا بالراقصة الصغيرة التي تتحرك عبر غرفة في موقف رائع ورقيق، بحركة دائرية دائمة دون التقدم خطوة واحدة، وأنهم ينتهون عند النقطة نفسها التي انطلقوا منها. وعليه عندما ننظر إلى الوراء عبر التاريخ الطويل للفلسفة، وهنا يحق لنا أن نسألكم بعد أن تأملتم رأي الفلاسفة في تاريخ الفلسفة: هل تصل الفلسفة إلى أي مكان؟ هل تعلم الفلاسفة رغم كل جهودهم على مر القرون، أي شيء؟

الجواب: التفلسف بطبيعته موجود لدى كل إنسان ما دام الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بالعقل والتعقل في الأشياء التي من حوله ويضع عليها وحولها جملة مواقف واستنتاجات وأحكام، ولكن قلة من هؤلاء البشر من يستطيع أن يحول هذا التعقل إلى تفلسف وتنظير يقيم حوله مواقفه وآراؤه حول الوجود والكون والطبيعة والمعرفة والأخلاق والإنسان والتاريخ. وهؤلاء هم الذين نطلق عليهم فلاسفة إذ يشكلون في مواقفهم هذه ورؤاهم مذاهب شتى وطرائق

قددا، ولكن تبقى نظرتهم إلى هذه الفلسفة ومذاهبها وعهود ظهرها عبر التاريخ محل نظر لديهم، فكل فيلسوف يقرأ تاريخ الفلسفة رغما عنه حتى يتبين له أين هو من هذا التاريخ ومذاهب التفلسف، فتاريخ الفلسفة بالنسبة للفيلسوف هو الفلسفة بعينها وذاتها ولا يحيد أي فيلسوف عن هذه الطريقة مهما بلغ، ولكن عند قراءته لهذا التاريخ يتماهى معه أولا ويفيد منها ثم ينفصل عنه لاحقاً ليؤسس لنفسه مذهبا محددا يتميز به عمن سبقه، والسبب في رجوع الفلاسفة إلى تاريخ الفلسفة هو أن تاريخ تطور الفكر الفلسفي يسير على وفق قاعدة الخطية الأفقية لا العامودية، إذا لا يستطيع أي فيلسوف أن يبني مذهبه الفلسفي على أنقاض من سبقه ويشيد بنيانه بل يعترف بالسابق عليه في حقه في التفلسف ولكنه يتميز عنه في طرحه ومواقفه وهذا هو خلاف تاريخ العلم الذي فيه انقطاعات معرفية كبيرة عبر تاريخه يلغي فيها اللاحق ما بناه السابق وينسفه نسفا ويجعله قاعا صفصفا.

س٦/ من الشائع في الدراسات عن الفارابي وأنقل إليكم هنا: أن لديه مصطلحًا يتعلق بفلسفة المجتمع»، ألا وهو الفلسفة المدنية. هذا المفهوم يحتضن لحظتين رئيستين. أولاً، تمشيًا مع الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، فهو يشتمل في جوهره على عنصر أنثروبولوجي وأخلاقي؛ وبناءً عليه، فإن الفلسفة المدنية هي جزء من الفلسفة مخصص للتحقيق في كمال الإنسان، كمال الإنسان، بوصف فرداً. ثانيًا، تمامًا مثل Politeia لأفلاطون و أرسطو Politica ، فإنها تتعامل أيضًا مع المدينة، ككل، مع مراعاة تركيبتها وإدارتها. تقيم نظريته المدينة من زاويتين: إنها تقيم المدينة ونظامها فيما يتعلق بنجاحهما، من ناحية، في توجيه المواطنين نحو الكمال الفردي، وبالتالي نحو السعادة؛ ومن ناحية أخر، في محاكاة النموذج المعياري للمجتمع، أي النظام الكوني، من خلال تكوين المدينة. ومع ذلك، يبقى

عدد من الأسئلة مفتوحًا مما يدفعنا للتوجه إليكم للإجابة عنها: أولاً، الأشياء التي يتوقع أن يعرفها كل مواطن في المدينة؛ ثانياً، الدور الذي تلعبه الأنشطة في تحقيق السعادة الفردية؛ وثالثًا، كيف يتساوى مفهوم الفارابي عن السعادة مع تمييزه بين "طبقات" مختلفة من المواطنين بالإضافة إلى درجات مختلفة من السعادة.

الجواب: يمثل مفهوم السعادة لدى الفارابي عنصرًا مركزيًا في مجمل فلسفته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية مثلما يشكل مفهوم الخير عند أرسطو هذه المكانة، ولهذا نجد الفارابي يحرص دائمًا في فلسفته الاجتماعية على تحقيق هذا المفهوم على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي في مجمل مواقفه الفلسفية وحتى نظرية الصدور والاتصال بالعقل الفعال نجد لمفهوم السعادة مكانتها المعهودة فالاتصال بالعقل الفعال من قبل الإنسان هو بلوغ السعادة القصوى ولا يكون ذلك إلا لمن آتى قدرة من التصوف العقلي على بلوغها. ثم انسحب هذا المفهوم مفهوم السعادة على البناء الاجتماعي والسياسي في فلسفة الفارابي إذ المجتمع المدني الذي تمثله واقعا السياسة المدنية هو الحل لكل ذلك.

س٧/ يقول الفارابي في السياسة المدنية:" عندما يكون الحصول على السعادة هدفًا لوجود الإنسان فإنه يشعر بالحاجة إلى معرفة ماهية السعادة ليضع الهدف نصب عينيه ويسعى لتحقيقه. علاوة على ذلك تتلخص في الأشياء التي يجب فعلها حتى ينال السعادة المنشودة في معرفته لها وصنعه إياها". وما هي أفضل نُظم الحكم التي بإمكانها تنقل الإنسان إلى السعادة الحقيقية؟"، " وما هي الحقيقة التي يستند إليها هذا النظام الحاكم؟"، وكيف يتم الوصول إلى السعادة عن طريق النُظم الحاكمة؟ كل ذلك في آثار الفارابي؟

الجواب: إنّ نص الفارابي في اعلاه يتكلم عن واقع افتراضي لمدينة فاضلة

يرأسها ملك فيلسوف يتمتع بصفات على وفق ما حددها الفارابي في كتابه الآراء حتى تتحقق السعادة القصوى للإنسان، فبدون هذه المدينة تبقى السعادة سعادات تتكثر وتتلون وتحقق مبتغاها وأهدافها على وفق ما يراه الإنسان في المدينة التي يعيش فيها، وهي بالتأكيد مدن غير فاضلة على وفق الفارابي. فالمدينة الديمقراطية تتحقق فيها السعادة عندما يكون فيها الإنسان حرًا مطلقًا مخلى يفعل ما يريد دونما وازع أو قانون أو غير ذلك، في حين السعادة تتحقق في مدينة القهر والغلبة والاستبداد عندما يكون المستبد قاهرا غالبا لغيره في كل شيء، وفيها تكون السعادة متلونة بتلون الاستبداد والقهر. وهكذا بقية السعادات...

س٨/ كتبتكم دراسة: هل التسامح فكرة فلسفية؟ لماذا مهم أن نفكر فلسفيا في التسامح؟ إذ يمكنني القول: ليست هناك حاجة للتسامح، عندما يكون الشخص جاهلًا بالاختلافات أو لا يهتم بها. ولا توجد حالة من التسامح، عندما لا يملك الفرد القوة ولا الطاقة للتعبير عن تحيزه لذلك المختلف أو قمعه، ولا يبدو أن الحجج التي تدعو إلى التمييز فيما يسمى التسامح النشط والسلبي مقنعة. ثم يرتبط ما يسمى بالتسامح السلبي باللامبالاة تجاه الآخرين، أو الخجل والجبن في التعبير عن الذات. أو فقد يكون أن "تسمح" بوجود الآخر دون إعطائه تلك الحقوق المتساوية الأخرى. وأبرز مثال على ذلك هو تسامح الأقلية مع الأغلبية كما في فرنسا في القرن السادس عشر مع مرسوم نانت أو الترتيب المعقد الذي صاغته الإمبراطورية العثمانية بنظام الدخن حيث تم التسامح مع المسيحيين الأرثوذكس والأرمن الأرثوذكس واليهود وتمنحهم التمثيل في النظام القانوني دون منح حقوق متساوية كاملة.

الجواب: نعم كتبت تلك الدراسة وكانت ضمن مشاركة في مؤتمر فلسفي

مشترك بين بيت الحكمة ببغداد ومركز بيبلوس في جبيل لبنان الذي كان يرأسه الصديق الدكتور أدونيس عكرة، وقد اشترك في هذا المؤتمر شخصيات فلسفية عدة من مصر وتونس والمغرب فضلاً عن العراق ولبنان، وكانت أطروحتي منطلقة من نصوص الفلاسفة أنفسهم وهل يؤمنون بالتسامح فيما بينهم وفي نظرتهم للآخرين من فئات المجتمع التي يتحدثون إليها، فوجدت أن معظم الفلاسفة إن لم أقل جلهم لا يؤمنون بالتسامح إذ كل فيلسوف يعتقد فيما يطرحه قائم على تناقضات الفيلسوف السابق عليه وينظر إليه من منظار أيدلوجي وعرقي وقومي، كما ينظر إلى الأمم الأخرى من التي لا تتفق معه ومع أمته أنها أمم برابرة وجهلة وخير مثال على ذلك ما طرحه أفلاطون في كتابيه الجمهورية والقوانين ناهيك عن أرسطو الذي بين تلك القضية في كتابه السياسيات بوضوح لا لبس وقد بينت ذلك كله في كتابي جغرافية التفلسف دراسة في أثر المناخ والبيئة في سلوك الإنسان ومواقفه الأخلاقية، إذ إن التسامح يحمل لغة متعالية وفوقية من المتسامح مع المتسامح معه، فلا يوجد نظير في الخلق يتعامل معه على أنه موجود له حقوق وكرامة وإنسانية يجب أن تحترم ويعترف بها من الشخص الذي يتسامح، وقد بنا معظم الفلاسفة الغربيين موقفهم هذا على ما ذكره أفلاطون وأرسطو من قبل. ولهذا يجب أن يستبدل محل كلمة ومصطلح التسامح ب(التفاهم أو الاعتراف بالحق لغيرك في العيش المشترك كما هو لك)

س٩/ يتواكب الخطاب عن الحرب بوصفها ظاهرةً "طبيعية" مع تلك المفاهيم التي تنظر للحرب بوصفها ظاهرة اجتماعية أو ثقافية. القول إن الحرب مصدرها "المجتمع" يعني أولاً، أن مصدرها الجماعة التي يمثل منها أعضاء هذه الجماعة أكثر من نتاج لأفراد هذه الجماعة بِعدَّها أفراداً، وثانياً: أن تلك العناصر

التي تُشكل المجتمع والمؤسسات والقواعد والقيَّم متورطة بشكل أو بآخر في توليد الحرب. لذلك ففهم العلاقة بين الفردية والعضوية في المجتمع ضرورية لفهمنا الحرب. هل يمكننا تأطير نقاش وجودي لكشف القوى التي تربط الفرد بأفعال الجماعة الأوسع؟ هل يمكن للأفراد أن يكونوا عقلانيين بذاتهم، أم أن وعيهم وبالتالي نمط عقلانيتهم يتشكل من خلال الجماعة التي يعيشون وسطها والنظام السياسي الذي يحكمهم؟ هل هناك ما يدعو إلى القول إن الفرد والجماعة يرتبطون في علاقة يتبادلون التأثير من خلالها على بعضهم بعضاً، وإذا كان الأمر كذلك، فما هو مكان الحرب في تأسيس هذه العلاقة؟ يصف روسو الحرب بوصفها نتاجاً للمجتمع. ومع ذلك، فأن الدولة الاجتماعية، التي تظهر بوصفها ضرورة عليها أن تحافظ، في الوقت نفسه، على الحرية والمساواة والسلام الذي ميَّز حالة الطبيعة. وأن "العقد الاجتماعي"، الذي هو نتاج العقل يتطلب أن يتنازل كل فرد من ممتلكاته وحقوقه الأساسية للمجتمع الذي يتحول بعد ذلك إلى مجتمع من الأفراد المتساوين حيث يضمن لهم السلام المدني. بالنسبة لكانط، فإن كل الحروب تقف محكومًا عليها بالإدانة لخرقها العقل ولأخلاق العالمية، إن إدانته للحرب مستمدة مباشرة من وجهة نظره حول العقلانية الإنسانية والنظام الأخلاقي العالمي. وبالتالي، فإنه بعيدًا عن تصور الحرب بعدِّها عنصُر تأسيسي في التكوين الاجتماعي، يعتبرها انحرافًا للعقل البشري والشرعية المطلوبة التي تعزز المجتمعات الحرة. فكيف تنظرون الى هذا الرأي وكيف تناولتم موقف الفلاسفة من الحرب والسلام؟

الجواب: على الرغم من قيمة السؤال ومدخلاته الفلسفية والاجتماعية والتاريخية وآراء الفلاسفة في الحرب، أقول: إنّ الحرب ظاهرة اجتماعية متأصلة

في طبيعة الإنسان وسلوكه وبدونها لا يكون هناك ثمة اجتماع إنساني تنشأ عنه الدولة وتتأسس فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه والحرب هي هذا الطبع في كيانه، فالإنسان مجبول على الحرب بفطرته لا بتطبعه، وتقوم الحرب عندما لا تتوصل المجتمعات إلى لغة للحوار والتفاهم التي ينشأ عنها السلم، فالسلم هو تالي للحرب بعد أن يتذوق المجتمعات الإنسانية ويلات الحرب. ولا يفكر في السلم الذي هو عارض إلا بعد الحرب. والحرب على أنواع منها لنشر دعوة دينية أو جهاد وهذه أهمها على وفق مشرعي الحرب ممن يدعون إلى الدفاع عن عقيدتهم الدينية، ومنها لشفاء غل من أمه أو مجتمع قاهر لهم، أو لتلبية حاجة اقتصادية لمجتمع فقير على مجتمع غني لديه الثروات والإمكانيات. وكل من نظر للحرب ودعا لها من الفلاسفة بدءً من هيراقليطس الفيلسوف ومرورا بأفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين ومن تلاهم من فلاسفتنا العرب المسلمين الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون وغيرهم من فلاسفة الغرب المحدثين إنما يؤكدون على أن ظاهرة الحرب ظاهرة طبيعية بين الأمم والاجتماعات الإنسانية وهي ظاهرة طبيعية بامتياز.

س١٠/ يرى ليو شتروس أن الفلسفة الإسلامية بجانبها السياسي اعتمدت تعاليم أفلاطون في الجمهورية، وان الفلاسفة المسلمين اختاروا إفلاطون ليصبح مرشدا لهم في محاولتهم التوليف بين الدين بوصفه الشريعة الإلهية وبين الفلسفة؛ في حين يرى ريتشارد فالزر أن اهتمام الفارابي في نظريته السياسية بإفلاطون إنما جاء حلًا للمشكلات الموجدة في عصره؛ بينما عادت الفلسفة المسيحية لأرسطو بدافع وجود قانون مدني منفصل من القانون الإلهي في المجتمع المسيحي كما يرى ليرنر ومحسن مهدي. ما رأيكم في هذا، أي أن إتباع الفلاسفة المسلمين وأولهم

الفارابي لأفلاطون لم يكن نتيجة لسوء طالع تاريخي ولكن لخيار موضوعي؟

الجواب: إن سؤالك عن اسهامات ليو شترواس في دراسة الفلسفة الإسلامية يعدّ سؤالا جد مهم لأنه هو الوحيد الذي يعد فيلسوف سياسة بامتياز من خلال ما كتبه عن شخصيات الفلسفة الإسلامية المتمثلة بالفارابي وابن سينا وتعد دراساته عن الفلسفة والشريعة التي افتتح بها مشروعه الفكري الكبير من عشرينيات القرن المنصرم – ليو شتراوس تلميذ الفيلسوف هيدجر وزميل حنة آرنت– من أهم الدراسات التي فقهت هذه الفلسفة وحل ألغازها بامتياز، وما كتابه الفلسفة والشريعة من خلال موسى بن ميمون وحضور الفارابي فيه وابن سينا، وكتابه فن الكتابة في زمن الاضطهاد إلى مفاتيح جد مهمة لفهم مسارات الفلسفة الإسلامية بشخوصها الكبار ولاسيما الفارابي، ولكنه ظل مفتونا بالمنهج التاريخي الذي يؤصل كل شيء لأفلاطون محاولاً بذلك إبراز تبعة الفارابي السياسي لهذا الفيلسوف الكبير، ولكني فعلت خلاف ذلك في مقدمتي الطويلة التي كتبتها عند تحقيق كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة والمنشور في بيروت ٢٠١٤ اثبت فيه أن الفارابي على الرغم من اطلاعه على كتاب أفلاطون الجمهورية إلا إنه أسس لاستقلالية فلسفية سياسية قانونية عن أفلاطون وقد قدمت حجج عديدة وكثيرة في هذا الجانب وعرضت لآراء الفرقاء في هذه المسألة. الفارابي على وفق محسن مهدي يعد مؤسس الفلسفة السياسية الإسلامية بامتياز وهذه التفاتة عميقة من قبل محسن مهدي على الرغم من أنه تلميذ مميز لدى ليو شتراوس درس على يديه وأفاد منه لكنه خالفه في هذه الجزئية المهمة.

إن شتراوس قدم قراءة عميقة لإفلاطون في كتابه الفلسفة السياسية الذي ترجم إلى العربية، وقد فقه جيدا معنى حكم النخبة الذي دعا إليه أفلاطون ضداً

للحكم الجماعي الديمقراطي، ولهذا يعد شتراوس هو الأب الروحي للمحافظين السياسيين الأمريكيين الجدد وملهم في هذا الجانب، وما هذا الذي تبناه شتراوس إلا قائم على طروحات أفلاطون والفارابي، والأخير يعد الموجه والملهم لأكبر فيلسوف يهودي في العصر الوسيط ألا وهو موسى بن ميمون. ولهذا اعتقد جازما إن الفارابي لم يكن إلا مستقلاً في تأسيسه للفلسفة السياسية الإسلامية وهذا الاستقلالية نابعة من مشكلات الواقع التي عاشها الفارابي في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي في عهود الدولة العباسية وما جرى فيها من مشكلات اجتماعية وسياسية واقتصادية وعقدية وغير ذلك. فانماز عنها ونقدها بقوة في كتابه السياسة المدنية.

س١١/ يبدو لافتًا وطريفًا موضوع جغرافية التفلسف، هل بالأماكن إعطاء صورة عامة عن هذه الموضوعة للقارئ؟

الجواب: هذا العنوان أنا اخترعته اختراعاً بعد أن أثار اهتمامي ما كتبه فلاسفتنا العرب المسلمون عن البيئة والمناخ وأثرها في سلوك الإنسان ومتبنياته الأخلاقية ومواقفه الكونية في مؤلفاتهم العديدة في محاولة منهم لربط مجمل التفلسف بعامة ومنها هذا الموضوع، إذ إن المتداول بين الدارسين للفلسفة العربية الإسلامية إنها تهتم بموضوعات ما ورائية ميتافيزيقية ومنطقية وغير ذلك دون أن تهتم بموضوعات البيئة والمناخ وطرائق توظيفها، عندها شمرت عن ساعد الجد فقمت بجمع هذه النصوص لدى فلاسفتنا المدروسين في هذا المجال بدءاً من الكندي حتى ابن خلدون وما بعده مرورا بالفارابي وابن سينا ومسكويه وإخوان الصفا وابن طفيل وابن رشد، ثم ذهبت بعيداً نحو الفلسفة اليونانية المتمثلة بأفلاطون وأرسطو فدرست نصوصهم في هذا المجال وكيف نظروا إلى البيئة

والمناخ والموقع الجغرافي من اجل توظيف ذلك لصالح ظهور التفلسف لدى اليونان دون غيرهم من الأمم المجاورة لهم ممن هي أقدم وأعرق وأعمق منهم في الحضارة والعلوم والنظم السياسية والقانونية والدينية والأخلاقية. ثم عرجت بعد ذلك إلى تحليل نصوص فلاسفتنا العرب فوجدت أن هؤلاء وظفوا هذه المعطيات لصالح النظرة الكونية الإنسانية للفلسفة بعقل كوني منفتح غير منغلق ولا متحيز بخلاف ما وظفه الفلاسفة أفلاطون وأرسطو حين انحازوا بكل قوة إلى أمتهم اليونان ونظروا باستخفاف إلى الأمم الأخرى، كما قمت باستجلاب كل العلوم المعاصرة من جغرافية وبيئية إيكولوجية واثنواغرافية وأنثربولوجية وسياسية وقانونية وفلسفة تاريخ دون أن اغفل التقسيمات الجغرافية القديمة للأمم الشعوب موقع كل إقليم منها وطبيعة بيئته ومناخه الذي يؤثر تأثيراً إيجابيا أم سلبياً في سلوك الإنسان ومواقفه الكونية والقيمية لصالح إثبات أن التفلسف ليس يونانيا كما قيل عند فلاسفة اليونان، بل هو عراقي كلداني بامتياز، ولم يكن هذا الحكم اعتباطيًا أو تعسفيًا بل جاء من خلال نصوص فلسفية موثقة من كبار فلاسفتنا العرب المسلمين وعلى رأسهم الفارابي الذي أجاد في هذه المسألة أيما إجادة وتابعه في ذلك ابن رشد في كتابه تلخيص السياسة وهو تعليق على كتاب الجمهورية لأفلاطون، أما ابن خلدون فقد نال الحصة الأكبر في هذا البحث لأهمية ما طرحه في كتابه المقدمة إذ تناول موضوع البيئة بشكل عقلاني متميز وظف فيه كل معطيات العلوم لصالح هذا المجال.

س١٢/ كيف حللتم ونظرتم لدور المثقف في ظل السلطان والمجتمع ؟

الجواب: هذا الموضوع من الموضوعات الأثيرة لدي، تناولت فيه دور المثقف التنويري في ظل السلطان والمجتمع، وأقصد هنا بالسلطان ليس السلطان

السياسي الحاكم فحسب بل كل سلطة دينية ومعرفية واجتماعية تتحكم في حياة المثقف التنويري وتحيده عن مساره العام الذي يبغيه في التنوير والتثوير والتثقيف الحق الأصيل، طبقت هذه الرؤية على أحد كبار المثقفين التنويريين في الفكر العربي الحديث هو الشيخ محمد عبده (ت١٩٠٥)، وكيف عاش هذا الرجل في ظل هذا السلطان المتعدد الأوجه وكيف حاول أن يقوم بمهمته التنويرية على أكمل وجه على الرغم من أنه موسوعي في الفقه والعقيدة والفلسفة والعلوم المدنية في زمانه، ولربما يعود السبب في ذلك إلى ما شكله الثنائي عبده والأفغاني (ت١٨٩٧) في هذا المجال الذي سيثري لاحقا في الفكر العربي الحديث.

س١٣/ هل يمكن أن تشير لنا بإيجاز عن هذا الإنجاز الفلسفي للدكتور حسام محيي الدين الآلوسي الذي تناولتموه؟

الجواب: كان هذا الموضوع الذي كتبته عن أستاذي الفيلسوف العراقي المرحوم د. حسام الآلوسي (ت٢٠١٣) ضمن كتاب جماعي تذكاري عن المنجز الفلسفي للآلوسي، صدر عن بيت الحكمة ببغداد، تناولت فيه مجمل منجزه الفلسفي من بدايات التفلسف لديه حتى آخر ما صدر له من كتب وأبحاث، وحللت منهجه المعرفي والفلسفي الذي درس فيه الآلوسي تاريخ الفلسفة الإسلامية وهو المنهج المادي الجدلي التاريخي وكيف طبقه على موضوعات الفلسفة الإسلامية. وهل كان لتطبيقه هذا مجالاً في موضوعات هذه الفلسفة أم هو جلب لنصوصهم إلى واقع راهن لم يكونوا مشاركين فيه، إذ إن المرحوم الآلوسي حاول تطبيق هذا المنهج متأثراً بالأطروحات المادية التاريخية التي كانت حاضرة بقوة في الساحة الفلسفية العربية والعراقية منها في ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم. وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن الآلوسي كان واعيًا بقوة وعمق لمشكلات الفلسفة

الإسلامية وموضوعاتها وذلك من خلال الغوص في نصوصها واستخراج ما هو يفيد في تطبيقه لهذا المنهج، ويمكن أن نجد ذلك حاضرًا بقوة في كتابه دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية وأبحاثه المتعددة عن الغزالي وابن رشد، كما درست التحولات الفلسفية في حياة الآلوسي من كتابه مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين حتى آخر كتابه عن الحرية وفلسفة الفن.

س١٤ / كيف تنظرون إلى مستوى الدراسات المنشورة المتخصصة في الفلسفة العربية في الجامعات العربية؟

الجواب: هذا السؤال يستلزم معرفة ما يصدر الآن في الجامعات العراقية والعربية في هذا المجال، وأما ما صدر في أزمنة سابقة فكانت تلكم الدراسات في الفلسفة العربية الإسلامية تعبر عن رصانة ودقة ومنهجية قل نظيرها بين الدراسات الإنسانية الأخرى وتمثل علامة بارزة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ومن خلال هذه الدراسات تم بناء جيل فلسفي مميز اهتم بالبحث والتحقيق في أصول الفلسفة العربية الإسلامية وصدرت مؤلفات ونصوص وتحقيقات وأبحاث ومجلات أفادت فيما كتبت وطرحت من آراء ورؤى ومواقف ميزت الباحثين العرب عن غيرهم من المستشرقين.. ونتمنى على الجيل الجديد الواعد فلسفيًا أن يوجه جل اهتمامه للبحث في أصول الفلسفة العربية الإسلامية لأن ما زال الكثير الكثير منها لم يبحث ولم يفحص فحصا دقيقا ولم تقم حوله دراسات وأبحاث وأطاريح ورسائل جامعية متخصصة. وقد سمعت أخيراً أن قسم الفلسفة بجامعة الكوفة قد فتح قسما للدراسات العليا في الفلسفة العربية الإسلامية وهذه بادرة علمية تستحق التعضيد والتنويه والإشادة.

مؤسسة دار الصادق الثقافية
طبع .. نشر .. توزيع
العراق - بابل - الحلة/009647801233129
E-Mail:alssadiq@yahoo.com

اصدارات مؤسسة دار الصادق الثقافية لعام ٢٠٢٢