الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
نيابة مديرية الجامعة للتكوين العالي في ما بعد التدرج والتأهيل الجامعي والبحث العلمي
Vice rectorat de la formation supérieure de post-graduation, de l'habilitation universitaire et de la recherche scientifique
جامعة وهران
Université d'Oran

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة
مشروع الفلسفة الأخلاق (التسامح و المواطنة)
بعنوان:

القيم الأخلاقية و السياسية عند امانويل مونيه

إشراف:
د .صايم عبد الحكيم

إعداد الطالب:
صابري يوسف

لجنة المناقشة:

-د. حمادي حميد	رئيساً
- د .صايم عبد الحكيم	مقررا
- د بوشيبة محمد	مناقشاً
-سواريت بن عمر	مناقشاً
- د . محمدي رياحي رشيدة	مناقشاً

السنة الجامعية: 2011-2010

إهداء

اهدي هذه المذكرة إلى أبنائي الصغار تلاميذ السنة الأولى ابتدائي (مدرسة شيخاوي جيلالي بتاسليت) و إلى أصدقائي اخص منهم بالذكر بلقناديل عبد القادر و مصطفاوي خالد وسرير احمد و بن دوبة شرف الدين. وعرابن محمد.

القيم الأخلاقية و السياسية في فلسفة

(ايمانويل مونيه)

مقدمة:

من الممكن أن نعثر عند هذا أو ذاك من مؤرخي الفكر الغربي المعاصر، على إشارة للازمة التي عاشها هذا الفكر، و لكننا ، من اجل معرفة مكامن الأزمة ، نسترشد بهذه العبارة الواردة في العدد الخاص من مجلة esprit الذي يؤرخ لهذه المجلة نفسها " لقد كانت أزمة بورصة وول ستريت بمثابة الحدث التاريخي الذي وجه طبيعة قراءة المرحلة " 1. و نلمس هذا التوجه الجديد في الوصف الذي أُعْطِيَ للنزعة الشخصانية الصاعدة آنذاك باعتبارها الصرخة المعبرة حقيقة عن هواجس تلك المرحلة ، فغالبا ما كانت توصف بأنها نزعة ضد-إيديولوجية anti-idéologique. و ربما كان المقصود من ذلك أن قيمة الفلسفة الشخصانية في تاريخ الفكر الغربي هي انه جاءت كي تعلن إفلاس الإيديولوجيات التي استنزفت الحياة الروحية للغرب ، و لكي تكون بديلا يمنح أملا جديدا. و يتحدثdel bayle عن تلك القيمة التي حازتها الشخصانية بقوله : " الشخصانية هي تيار فكري اثر بشكل كبير في التاريخ الثقافي و الإيديولوجي و السياسي في القرن العشرين ... و مقاربتها الأصلية للمسائل السياسية و الاجتماعية من مدخل الحضارة ليست بعيدة عن النقاش الدائر وقتها حول مستقبل الإنسان في ضل التقدم التقني الهائل " 2. بدون أن ندخل في مناقشة إشكالية البحث في تشعباتها ، يكفي أن نشير إلى مكانة الفلسفة الشخصانية بصفتها التجربة الفلسفية التي يحضر فيها بشكل واضح ،كما قال الدكتور صايم عبد الحكيم " إعادة الاعتبار للموقف الفلسفي الذي ظهر خارج دائرة الأحكام القومية التقليدية ، و الأبعاد الدينية المثالية و الاغترابية " 3. يبدو أن الشخصانية ستكون بديلا يستدرك النقائص التي اعترت الإيديولوجيات السابقة ، و ابرز تلك النقائص روحية اختزال الوجود الإنساني في بعد واحد دون غيره ، مما يشوه الفهم

-1- (un ensemble) esprit une revue dans l histoire. esprit 2002.p.14.

-2- Jean-Louis loubet del Bayle :le mouvement personnaliste français. Politique et sociétés.vol.17.n 1-2.1988.p.219.

-3- صايم عبد الحكيم. النزعة الإنسية في الشخصانيات المعاصرة. رسالة دكتوراه (غير منشورة) 2006-2007.(ص. ا. من المقدمة.)

الصحيح للحركة الإنسية ، و يشير الدكتور صايم عبد الحكيم إلى ذلك بقوله " ما ميز الشخصانيات المعاصرة هو إيمانها بالإنسان دون التقيد بالمذهب بحد ذاته ، و العمل على وجود خصائص النزعة الإنسية ، دون إنكار حضورها في مختلف التيارات و الإيديولوجيات "4.

و رغم هذه الأهمية التي يتمتع بها هذا الفكر إلا أننا نلاحظ قلة الاهتمام به، و إذا كان المقياس الذي اعتمده هذا الدارس في تقييم درجة الاهتمام هو المنشورات فإنها تندر في الوسط الجامعي سواء تعلق الأمر بالجزائر أو بالوطن العربي . و نحصي في الجامعة الجزائرية،في حدود معلوماتنا، رسالتين تعرضتا للفكر الشخصاني ، و ليس لمونيه بالتحديد. الأولى رسالة دكتوراه لصاحبها الدكتور " صايم عبد الحكيم " من جامعة وهران ، قسم فلسفة، معنونة با"النزعة الإنسية في الشخصانيات المعاصرة " . و الثانية رسالة ماجستير، للباحثة"طبوش كريمة " معنونة " بالشخصانية عند محمد عزيز الحبابي ".

و حتى في التمثيل المدرسي ، فقد اقتصر على شخصيتين بارزتين في العالم العربي،الإسلامي و المسيحي، هما محمد عزيز الحبابي في المغرب ، و رونيه حبشي في لبنان و مصر. و علينا أن نذكر ملاحظة أخرى ، وهي انه ، وبالرغم من قوة التمثيل و الدور الكبير الذي لعبه كل من لحبابي و حبشي في نشر أفكار المدرسة الشخصانية ، لم يكن لهما تلامذة بالمعنى المدرسي للكلمة يواصلون دورهما. من هنا تتأكد فكرة قلة الاهتمام بالفكر الشخصاني في العالم العربي.

إن اختيارنا لهذا الموضوع راجع لبواعث خاصة و أخرى عامة، و كلاهما يرتبطان ارتباطا وثيقا : اخترنا هذا الموضوع لأنه جديد و غير مطروق ، و يمكن ، لذلك، أن يكون مجالا خصبا للبحث الأكاديمي الجامعي . إضافة إلى إمكانية التفاعل الواقعي مع نوعية الأسئلة التي يطرحها الفكر الشخصاني ، فهي أسئلة نخلص ، مع مقاربتها ، إلى الإسهام في تنظيم حياتنا الاجتماعية انطلاقا من إبراز مكانة الكائن الإنساني في جميع المؤسسات . و يجب أن نعرف بان الفلسفة الشخصانية تُقرَأ اليوم من زاوية تفعيل أفكارها و قيمها في حياة المجتمع المدني.

-1- المرجع نفسه. (ص. د. من المقدمة)

و من الأمثلة على ذلك : المؤتمر الذي عُقِدَ في بلجيكا يومي 2 و3 من شهر افريل سنة2005 تحت شعار " الحياة الجديدة " ، و كانت جميع المداخلات في هذا المؤتمر تنهل من أفكار مونيه الشخصانية ، مثل : من اجل تربية شخصانية ، و مداخلة الشخصانية و العلوم الإنسانية ، و مداخلة الجسد و المحيط أو من اجل شخصانية للطبيعة.

غير أن اختيارنا لهذا الموضوع بتلك البواعث و لأجل أهميته الكبرى ، لا يحرفنا عن الوعي بالصعوبات المنتظرة، و قد تضمنت العناصر السابقة إشارات لما يمكن أن يصعب من مهمة الباحث في موضوع القيم الأخلاقية و السياسية عند مونيي ، فقد ذكرنا قلة الاهتمام بالفكر الشخصاني عامة في الوطن العربي ، عدا التمثيل الذي اضطلع به كل من الحبابي و حبشي،وحتى في الحالات التي نعثر فيها على دراسات حول هذا الفكر ، فإنها لا تركز على الجانب الأخلاقي و السياسي ، مما يعني أننا سنلقي الضوء على مجال جديد نسبيا.

تمثل الشخصانية نموذجا فكريا جديدا في التاريخ السياسي و الثقافي للغرب. و إذا عرفنا انه عندما يظهر نموذج فكري جديد تتغير التصورات، و تبرز طريقة جديدة في النظر للأشياء،و بالتالي إطار مرجعي جديد ، يحق لنا أن نحدد إشكالية بحثنا في السؤال التالي : ما هي التصورات و القيم الجديدة ، الأخلاقية و السياسية ، التي جاء بها مونيه في نموذجه الشخصاني ؟ و لا يتسنى لنا معالجة هذه الإشكالية إلا بمعالجة لبعض الأسئلة الفرعية : كيف نعرف الكائن الإنساني انطلاقا من النموذج الشخصاني ؟ ما لمعنى الذي يعطيه للفرد و للجماعة؟ ما مكانة الفعل الإنساني في مسالة الحرية؟

بالنظر إلى الإشكالية التي نريد معالجتها في هذه المذكرة ، و التي تمت صياغتها على النحو التالي : ما هي التصورات و القيم الأخلاقية و السياسية التي جاء بها مونيي في نموذجه الشخصاني ؟ و حيث أن طبيعة الموضوع تفرض منهجا مناسبا ، فإننا سنحاول مقاربة موضوع هذه المذكرة بمنهج تحليلي يناسب اتجاهنا نحو الكشف عن المفاهيم و المبادئ العامة المتحكمة في تفاصيل مجمل الخطاب. إذا كان التحليل هو العودة إلى البسائط المعبر عنها بعدد محدود من المفاهيم ، فانه ينزع إلى إعادة بناء نص الفيلسوف ، و ذلك بتتبع التمفصلات التي تنتهي عند أصل أو بداية ، وفكر مونيي ، كأي فكر آخر ، بناء تتماسك لبناته على أساس عدد محدود من المقولات : - الشخص هو منبع كل القيم . – الشخص

الجماعي أو(الجماعة) أصيل بالقدر نفسه مع الشخص الفردي . – احترام الشخص و تثمينه يشكلان أفضل حصن في وجه أية لاعقلانية و أية محاولة شمولية.

النزعات الفلسفية الثلاثة : الماركسية ، الوجودية، الشخصانية، هي النزعات التي تقاسمت مملكة الروح في الغرب بحسب تعبير مونيه. وتتميز عن بعضها البعض في رؤيتها للإنسان الفرد ، بحيث تمثل تطورا من الأفق الضيق (مع الماركسية و الوجودية) إلى الأفق الواسع(مع الشخصانية).

في حديثنا عن الماركسية تناولنا المضامين الفلسفية (المعرفية) التي بُنِيَتْ عليها المسائل المتبقية مثل السياسة و الأخلاق . تُعْرَفُ الماركسية عموما بأنها دراسة للنزاع أو التطور التاريخي للعلاقات بين الطبقات ، و من هنا يفضل البعض وصف الماركسية بأنها ، في الأساس، فلسفة للتاريخ و المجتمع ، تجد أصولها في المادية التاريخية التي ترى أن الفكر ليس سوى نتيجة أو خاصية للمادة المنظمة ، هذه الفكرة التي عبرت عنها بطرحها المشهور "أسبقية المادة على الروح ". و بحسب هذه الطرح ستنظر الفلسفة الماركسية إلى الظواهر الروحية و الأخلاقية نظرة واقعية مادية. و عموما يمكننا القول أنها ترفض كل المذاهب الأخلاقية و السياسية التي تستقي مبادئها من مصدر خارج التاريخ يمكن الإشارة إليه بمسميات مثل الإله ، الفكرة المطلقة ، وعي الذات المطلق.

و إضافة إلى النزعة الواقعية المادية التي تميز القيم في الفلسفة الماركسية ، فإنها تتميز أيضا بنزعة تاريخية نسبية، حيث يؤكد كتاب " الايدولوجيا الألمانية " على هذه الخاصية ، و يتعامل مع الأخلاق باعتبارها إيديولوجيا ، أي أخلاق طبقة تحاول أن تلبس لبوسا كونيا. و في ضوء تلك الخاصية يجنح البعض لاختصار الفكر الأخلاقي الماركسي في نزعة نسبية معيارية : تتغير القيم الأخلاقية تبعا لتغير القوى الإنتاجية و العلاقات الطبقية، مما يعني على ارض الواقع سيطرة قيم الطبقة المهيمنة اقتصاديا على المجتمع بكامله. أن الماركسية شكلت مرحلة جديدة في مجال الأخلاق بنقدها لتراث هذا المبحث : فبينما كان الفلاسفة القدامى يعتقدون انه يكفي لرفع مستوى وعي الإنسان أو تنويره ، إرساء أخلاقيات متعالية تحل محل ما هو كائن ، نبهت الماركسية أن الأخلاق يحددها النظام الاقتصادي و الاجتماعي للأمة . إنها ، إذا، نتاج لحركة تاريخية.

و نفس الأسس التي بنيت عليها مقاربة المسالة الأخلاقية ، تبنى عليها أيضا مقاربة المسالة السياسية. تنطلق الماركسية في تقديم مفهومها للدولة ، من النقد الذي توجهه للدولة الرأسمالية. فإذا كانت الدولة في النظام الرأسمالي هي تنظيم سياسي تستخدمه الطبقة المستغلة لحماية نفسها ، فان الدولة الاشتراكية هي أداة لطبقة البروليتاريا تعمل لصالح الشعب. و هكذا يبدو أن الإنسان الفرد في الفلسفة الماركسية ، و من منظور أخلاقي ، يُسْتَعْمَلُ لخدمة الطبقة (أو الحزب الواحد الذي يمثل الطبقة) مما يعني انه تحول إلى وسيلة،و كان المفروض أن يصبح غاية ، كما هو الحال مع الكانطية و الشخصانية.

و في استعراضنا لمسالة القيم في الوجودية ، سرنا على نفس المنوال ، حيث ذكرنا المضامين الفلسفية و المعرفية الأساسية في النزعة الوجودية من خلال النقاط الأربعة المشتركة بين جميع الوجوديين ، والتي أشار إليها بوشنسكي. أو من خلا مكمن الرؤية الوجودية الذي حدده ايمانويل مونيه في كتابه " مدخل إلى الوجوديات ". ثم التمسنا تجربتين وجوديتين عند كل من جون بول سارتر و نيكولا باردييف.

الفلسفة الوجودية بصيغتها المتطورة في النصف الثاني من القرن العشرين ، تعود في أصولها إلى كبركغارد و " نيتشه "، و إلى ادموند هوسرل من حيث المنهج. و سواء تعلق الأمر بسلسلة اليقظات الوجودية التي يحدثنا عنها مونيه ، أو بمرحلة النصف الثاني من القرن العشرين ، فان المقولة التي تبرز على رأس جميع المقولات الوجودية هي مقولة الفرد،على الأقل بالمعنى الذي يتفق عليه جميع الوجوديين : الإنسان ليس عددا يحقق معادلة معرفة سلفا ، ولكنه اختلاف محسوس ، نعبر عنه بمفردات مثل التجربة أو المعيوش. و عندما يتخلى الإنسان عن التفكير انطلاقا من الماهيات ، ويفكر في وضعيته بطريقة فينومينولوجية ، فسيدرك انه موجود من دون اختياره و موجود دون أن يكون لوجوده مُبَرِّر. من هنا سيتحمل الإنسان هم وجوده بمفرده. و سيكون مطلب الوجود الأصيل في مقابل الوجود المزيف أو المميع في قوالب لا فرق عندها بين الألف و الواحد، سيكون هذا المطلب هو الهدف الذي يجب أن يناضل من اجله.

تختلط عند سارتر الانطولوجيا بالأخلاق، حيث أن بنية الفعل الإنساني تتضمن بنية وجود الكائن الإنساني و العكس صحيح : أن الوعي ، بحسب سارتر، هو الواقع الوحيد الذي جربه

الإنسان ، و ميزة هذا الوعي انه متجاوز لذاته أو نافذ إلى غبره ، بعكس الأشياء فهي منغلقة في وجودها لأنها ليست بحاجة لشيء آخر كي توجد ، هي موجودة في ذاتها ، بينما الإنسان موجود لذاته ، موجود ليمارس الاختيار بوعيه ، الشيء الذي لا يقوم به غيره . يدرك الإنسان بوعيه نقصه فينشد الكمال لوجوده ، كي يكون وجود في ذاته ، أي وجود غير محتاج ، و بوصوله إلى هذا الكمال يعدم نفسه و هنا معضلته : بالنسبة لسارتر ، الإنسان ليس كائنا عاقلا و لكنه عدم يعدم ، أي انه موجود بدون دلالة ، بحضوره فقط، يفرغ العالم من كل معنى ضروري أو قبلي. تعطي الوجودية القيمة المركزية للإنسان الذي يتمتع بالإرادة و العقل الحر، وبناء على إرادته و حريته فانه مسؤول في أفعاله. إذن الأخلاق في الفلسفة الوجودية هي قيم يبدعها الإنسان بذاته و هو مسؤول عنها و ملتزم بها ضد كل قوة استلابي.

أما باردييف ، فلم تكن فلسفته سوى تعبيرا عن تجربة الحرية و الإبداع الإنسانيين في إطار إيماني. و أقوى أفكار باردييف تلك التي تتعلق بالفهم الوجودي للإيمان الديني ، فالإنسان لا يحتاج إلى وحي الهي كي يتعرف على حريته ، لأنه خلق حرا. و وصفنا لهذه الفكرة بالقوية مرده أنها تسد الطريق أمام ادعاءات الكنيسة بأنها مفوضة لنقل وحي الإله للبشر.

لم تكن الوجودية في إطارها الفلسفي سياسية، و لم تكن أيضا ابديولوجيا ، غبر أن الطابع السياسي للوضع البشري ، و تأثير العامل السياسي في حباة الفرد الإنساني جعل الوجوديين مهتمين بالشأن السياسي ، ولكن من موقع نقد الذاهب و الإيديولوجيات التي تحد من الحريات.

و بنفس الكيفية التي تناولنا بها كلا من الماركسية و الوجودية، عرضنا التصور الشخصاني في الأخلاق و السياسة، إذ ركزنا على محور هذا الفكر و المتمثل في مفهوم الشخص، ثم امتدادات هذا المفهوم إلى الحياة الأخلاقية و السياسية. إن الرؤية الضيقة للإنسان التي ميزت الفلسفة الماركسية و الوجودية ، دفعت بمجموعة من المثقفين إلى تبني طرحا آخر ميزته التكامل في رؤية الإنسان. و قد أكد مونيه في كتابه " ما هي الشخصانية " إن الأزمة هي أزمة اقتصادية و روحية ، ولذلك فان الثورة الأخلاقية إما أن تكون اقتصادية أو لا تكون ، كما أن الثورة الاقتصادية إما أن تكون أخلاقية أو لا تكون.وهكذا يُطْرَحُ مطلب ثورة الإنسان

الشامل. وتتضح فكرة الشخص، خاصة، عندما نقارنها بفكرة الفرد : انطولوجيا يتحدد الفرد با لتناهي و الانغلاق ، فهو الواقع الذي لا يمكن تجزئته من اجل بقاء هويته ، وهو الكائن الملموس و المنفصل عن كل ما عدا صفته تلك،أي كونه ملموس. و عليه فان الحياة الاجتماعية تعتبر، بالنسبة، عنصرا خارجيا وغريبا عن جوهره. بينما الشخص وجود لا نهائي و منفتح ، و يعني ذلك انه مرتبط ومشدود إلى ما وراء وجوده الذاتي. و بهذا التمييز بين الفرد و الشخص ، تبدو الشخصانية سير نحو الأعماق و اكتشاف لجذر الأزمة الاقتصادية التي عاشتها اروبا في الثلاثينات، فهي في نظرها أزمة حضارية و حلها لا يكمن سوى في ثورة روحية تغير الأشياء و الإنسان معا ، ثورة تستلهم فلسفتها من تصور شخصاني للإنسان وعلاقاته بالطبيعة و المجتمع، و تترجم ببناء نظام جديد بعيدا النزعة الفردانية و الجماعية.

الشخص غاية و ليس وسيلة بالنسبة للنزعة الشخصانية ، انه يتجاوز خصائصه الطبيعية ليصبح واقعا متعاليا، و هو بذلك يعطي معنى لتاريخ الإنسانية و يحتل مكانة متميزة في الكون بفضل مبدأ التشخصن. هو غير مُنْجَز و لكنه يُنْجَز خلال التاريخ بالتدريج. و من هذه المضامين تستمد الفلسفة الشخصانية رؤيتها الأخلاقية و السياسية، فتجاوز الذات عند كل اتجاه نحو التشييء و الذوبان في عالم المادة ، يعني أخلاقيا واجب التحرر و تأكيد الكرامة الإنسانية.

في تقييمها للمؤسسات السياسية و الاقتصادية ، ركزت الشخصانية على الفعل الاستلابي الذي تقوم به هذه المؤسسات في حق إنسانية الإنسان ، من هنا كانت دعوتها لانسنة المؤسسات السياسية و الاقتصادية. تؤمن الشخصانية بقوة أن هدف النشاط الاقتصادي هو تلبية حاجات الشخص الإنساني بصورة كريمة ، في مقابل النظرة الرأسمالية التي تجعل هدف الاقتصاد هو تلبية الحاجات الاستهلاكية البيولوجية للفرد. ومن اجل تحقيق ذلك الهدف الإنساني،ترى الشخصانية انه من الضروري إقامة أخلاق للحاجات الإنسانية.

و في الفصل الثاني حاولنا النظر إلى القيم الأخلاقية و السياسية في شخصانية ايمانويل مونيه. سالكين في ذلك تَدَرُّجًا من : السياق الثقافي للفلسفة الشخصانية ، حيث تعرضنا فيه لمجموع الحركات الشخصانية التي ظهرت في أعقاب الأزمة الاقتصادية لسنوات الثلاثينات

مرورا بالسياق المعرفي للفلسفة الشخصانية الذي يؤسس لها رؤيتها للقيم خاصة، و ذكرنا في هذا السياق تصورات كل من رونيه لوسان و لويس لافيل و موريس بلوندال. و وصولا إلى فلسفة مونيي بالذات.

منذ وقت مبكر في حياته ، كان مونيي يسعى للوصول إلى فلسفة إنسانية لا تقصي الإنسان و الله من مجالها، بل لا تضعهما في وضع تعارضي بينهما. و لكي يصل إلى ذلك ، كان عليه أن يختار توجها معرفيا مناسبا. و لقد وجد ذلك في أفكار الفلاسفة الوجوديين المسيحيين الذين اشرنا إليهم سابقا، و خاصة كوجيتو main de biran حيث يمثل تواصلا عميقا بين الروح الكلي (الإلهي) و الروح الإنساني، بينما يمثل كوجيتو ديكارت فعلا للذات الإنسانية من خلال الحدس المميز لهذه الذات. و مثلما كان main de biran يرى في التواصل الروحي بين الإنسان و الله واقعة نفسية حقيقية و ليست فقط حالة عقائدية، فان مونيي يرى، هو أيضا،إن الحياة الروحية ليست حياة معزولة ، و لا تكتب تاريخها المحسوس و المرئي إلا بالمعطيات التي يوفرها لها الإنسان بجميع أبعاده. إن الحياة الداخلية للإنسان لا تفلت من التعلق بالواقع ، و هي ليست اكتفاء ذاتيا ، و لكنها عمل متزامن لتكامل الذات مع الأسئلة مع الأسئلة التي يطرحها العالم. يرى مونيي أن الواقع الأخلاقي الخصب يكمن في العلاقة الداخلية الحرة بين الإنسان و أفعاله.

و هكذا، يظهر أن مونيه ليس أخلاقيا بالمعنى البسيط للكلمة ، أي داعية للقيم الأخلاقية دون العودة إلى جذورها العميقة. لقد كان مقتنعا أن الشر ناجم عن ثقافة جعلت من الإنسان فردا مجردا ، مفصولا عن الآخرين و عن الطبيعة. وعندما أسس ديكارت الروح الحديث فانه كَرَّسَ هذا الانفصال . يجب ، إذا، نعيد تشكيل النهضة ، أي إعادة بناء نزعة إنسانية قادرة على دمج كل معطيات التاريخ و علوم الإنسان في جو حضارة جديدة. و سيكون مفهوم الشخص هو محور النزعة الإنسانية الجديدة.

هذا الإطار الفكري الجديد، سيكون خلفية يؤسس عليها مونيي مواقفه السياسية ، من ذلك قراءته للازمة الاقتصادية ، التي انطلقت من بورصة wall street و هزت اروبا بعد ذلك، فهي بالنسبة إليه مظهرا لازمة أخرى ، روحية و فلسفية. و كانت إرادته هي أن يباشر مراجعة جذرية لقيم و مبادئ الحضارة الغربية، المتجهة نحو الكارثة. و كَوْنُ ايمانويل

مونيي يذهب ابعد من الحدث المباشر في فهمه للحركة التاريخية الراهنة للغرب ، جعل كل من يكتب في سيرته يدرجه ضمن المثقفين الذين اصطلح على تسميتهم باللا- امتثاليين لسنوات الثلاثينات non-conformistes . هؤلاء ينتظمون في ثلاثة تيارات : - تيار مجلة esprit و يتزعمه مونيي .- تيار النظام الجديد و يتزعمه Alexandre marc – تيار اليمين الشاب ، و يضم مجموعة من الشباب المثقفين أمثال jean de fabrégues ، jean pierre Maxence . و كان لهؤلاء عدد من المجلات مثل المجلة الفرنسية و مجلة القرن.

عندما نقرا أفكار مونيي سنلاحظ ، بدون شك، أن الوصف الذي يشير إلى فلسفته باعتبارها فلسفة تمتلك الكثير من طراوة الحياة ، نلاحظ انه ماثل حقيقة في القيم التي يؤمن بها و يعمل على الدعوة إليها. ونجد على رأس تلك القيم الوجود الإنساني المتكامل ، و تحكم هذه القيمة مجموع القيم الأخرى، مثل أخلاقية الفعل الإنساني التي تجعل منه التزاما. ثم قيمة التواصل الذي يعتبر التجربة الأساسية للشخص.

و هكذا ، أمكن للشخصانية الجماعية أن تحقق امتدادا أفقيا على المدى الإنساني ، رغم أنها لم تكن فلسفة نسقية متكاملة بالمعنى المعروف. و يعبر jean marie domenach ، و هو مدير سابق لمجلة esprit ، عن هذا الامتداد ، حينما يصف الشخصانية بأنها مصفوفة فلسفية،و هي فضاء للتلاقي حول العديد من النقاط ، حيث يمكن أن يتواجد في هذا الفضاء مسيحيون و مسلمون و يهود، مؤمنون و غير مؤمنين ، متواجدون للتفكير في العالم الذي يجب أن يبنيه الجميع بأيديهم سوية.

أما الفصل الثالث فقد تطرقنا فيه لامتداد الرؤية الشخصانية إلى السياق الثقافي العربي و الإسلامي من خلال تجربتين فكريتين هما : الشخصانية الإسلامية للمفكر المغربي محمد عزيز لحبابي ، و الشخصانية الشرق-أوسطية للمفكر اللبناني المولد المصري النشأة رنيه حبشي. الواقع أن كلتا التجربتين هما إجابة مختلفة على سؤال الفكر العربي المعاصر الأبرز : أي نموذج اجتماعي ، سياسي و اقتصادي يصلح للخروج من حالة التخلف التي يعاني منها العالم العربي و الإسلامي ؟

لقد عرض محمد عزيز لحبابي أفكاره في عدد من المؤلفات أهمها : من الكائن إلى الشخص،حرية أم تحرر، الشخصانية الإسلامية. لا يُفْهَمُ الشخص عند لحبابي إلا انطلاقا من

إيمانه الإسلامي. و علينا أن نلاحظ بان مصطلح الشخص يعبر عنه بمفردة مركبة هي الكائن- الإنسان ، وهي وحدة دينامية ميزتها الأساسية التغير و الصيرورة. ليس هناك نهاية لصيرورة الكائن أو تشخصنه سوى التحقق الإنساني. ينبني على ذلك أن الإنسان كائن مقدس لأنه يعيش تجربة وجودية يؤنسن فيها طبيعته الحيوانية. لا يُفْهَمُ من ذلك أن الكائن هو الوجود الذي يسبق الماهية ، ولكنه فاعلية وجودية قوامها العلاقة مع أفراد الجماعة التي ينتمي إليها الكائن الإنساني . يقول محمد عزيز لحبابي : " لقد اكتشفت حقيقة شخصانيتي من خلال انعكاسات الآخرين التي يسبغونها علي ، فاعكسها أنا بعد ذلك على الآخرين ". و تتماهى تجربة التشخصن عند لحبابي مع تجربة الشهادة في بعديها العمودي و الأفقي،الشهادة بالمعنى القرآني .

وبروح مونيوية، ناقش لحبابي أزمة القيم في العالم العربي و الإسلامي في كتابه " أزمة القيم" الذي وضعه في الثمانينات. فلقد تحدث عن آلية جهنمية تُوَلِّدُ جميع القيم ، آلية غريبة عن المجتمع الإسلامي ، لكنها تغلغلت إليه عن طريق استنساخ التجربة الغربية : كرست هذه التجربة البعد المادي الحيواني في الإنسان على حساب البعد الروحي فيه. و هكذا، وضعت القاعدة لكل الإيديولوجيات اللاحقة كي تستبعد القيم و الأخلاق باسم البعد المادي. و في مقابل الحضارة الغربية بقيمها المادية يؤمن لحبابي بقدرة الإسلام على مد الإنسان بمشروع يحقق مقومات إنسية جديدة ، و على رأسها إعادة توجيه الفكر نحو الاهتمام بمسائل القيم الأخلاقية.

و مثلما رأيناه مع لحبابي ، فإننا لا نفهم الشخص عند رونيه حبشي إلا انطلاقا من إيمانه المسيحي . عرض حبشي أفكاره في عدة كتب منها ضعف مبدع و بدايات الخليقة و حضارتنا على المفترق.

للشخص بعدين أساسين ، حسب حبشي، التعالي و الزمكانية. بالبعد الأول يتجاوز الكائن الإنساني خصائصه الطبيعية ليصبح كلمة إلهية ، و هو يتدرج نحو هذا الكمال انطلاقا من وجوده في حالة اجتماعية معينة و في وقت حاضر آني. لم يُحَدِّدْ رونيه حبشي الإنسان فلسفيا فقط ، بل اعتبره حركة مستمرة و خلاقة ، حركة تجمع الطاقات الثلاثة للإنسان : الغريزة – العقل- الإيمان. و هذه الحركة المستمرة ينجم عنها التخطي ، أو تجاوز الزمان و المكان

إذا،الشخص هو أيضا هذه الوحدة في الطاقات المتفاعلة ، وجميع هذه المسائل ترتبط بفكرة الحرية الخلاقة ، فالإنسان حر لأنه شخص، حر لأنه يملك القدرة على الاختيار.

لا يمكن لأي مطلع على فكر حبشي إلا أن يقر بان الجانب الأكثر إشراقا في فكره و حياته هو إيمانه بفكرتي الحوار المسيحي – الإسلامي ، و الشخصانية المتوسطية. في مسالة الحوار المسيحي – الإسلامي ينطلق حبشي من الأرضية المشتركة التي تُؤَمِّنُ وجود مجال للحوار بين الديانتين ، و تتمثل هذه الأرضية المشتركة في مبدأ التوحيد الذي يميز الديانتين.وإذا كان المبدأ موحدا فليس هناك ما يمنع من الوحدة في الهدف أيضا : يجب على الديانتين أن تعمل في سبيل سعادة الإنسان و إنقاذ حياته الروحية. أما فكرة حبشي حول المتوسطية الثقافية فتقوم على قاعدة التفاعل التاريخي بين شعوب البحر الأبيض المتوسط،هذا التفاعل الذي يجعل المنطقة حدثا ثقافيا و ليس جغرافيا.

و توجنا هذا البحث بخاتمة تطرقنا فيها إلى الخطوط الكبرى لفلسفة مونيي و مكانة القيم الأخلاقية و السياسية في الفلسفة الشخصانية. و لكننا حاولنا ،من خلال إيجاز المعاني المهمة في التصور الشخصاني، أن نبرز بشكل خاص مصداقية مقولة أن الشخصانية هي الطريق الثالث بين الرأسمالية و الاشتراكية ، و لم نجد أفضل من خاصية التركيب الذي يميزها لإثبات مصداقية تلك المقولة، فهي تركيب تاريخي بين جميع التيارات الفكرية، وتركيب ميتافيزيقي بين الثبات و التغير، المطلق و التاريخ. كما أتينا على ذكر تأثير الفكر الشخصاني في عالم السياسة و الاجتماع داخل و خارج حدودها الأولى.

إذا، سنحاول توضيح الإشكالية المذكورة سابقا و الإلمام بجوانبها في ثلاثة فصول : خُصِّصَ الأول منها لمعرفة القيم الأخلاقية و السياسية في الفلسفة المعاصرة بتياراتها البارزة (الماركسية، الوجودية ، الشخصانية). أما الثاني فيركز على معرفة تلك القيم عند أهم ممثل للشخصانية émmanuel Mounier . و الفصل الثالث و الأخير يلقي نظرة مختصرة على حضور مونيه و الفلسفة الشخصانية في الفكر العربي من خلال الأفكار الشخصانية المتكيفة مع الواقع العربي (الإسلامي و المسيحي) للمفكرين محمد عزيز لحبابي و رونيه حبشي، و احمد طالب الإبراهيمي.

الفصل الأول

(القيم الأخلاقية والسياسية في الفلسفة الغربية المعاصرة)

- في الماركسية.

- في الفلسفة الوجودية.

- في الفلسفة الشخصانية.

القيم الأخلاقية و السياسية في الفلسفة الغربية المعاصرة.

يختلف دارسو الفلسفة الغربية المعاصرة في اختيار المدخل المناسب لمقاربتها، حيث يفضل البعض التحديد الزمني لهذه المرحلة ، بمعنى تاريخ بدايتها ، وهم يقومون بذلك انسجاما مع منهجيتهم التي تحاول الوصول إلى المعرفة انطلاقا من مفاهيم السياق و العوامل الخارجية. والبعض الآخر يقارب المسالة من زاوية معرفية ، فهو يحاول لململة كل جزئيات المرحلة في رؤية معرفية (انطولوجية بالأساس). ويبدو الاختيار الثاني أساسا مناسبا إذا أردنا أن نبني عليه مناقشة مسالة القيم (الأخلاقية و السياسية) في ابرز الفلسفات الغربية المعاصرة.

برغم تعدد المسائل التي تناولتها الفلسفة الغربية المعاصرة فإنها في الواقع تفصيل لرؤية جديدة بدأت مع ما سماه roger vernaux انحلال النزعة الهيغلية. وفي نفس الكتاب الذي يؤرخ به للفلسفة المعاصرة يشير هذا الأخير إلى ملاحظة بإمكانها أن تخدم معالجتنا في جانب من جوانبها : " لم يكن كلاهما (كيركغارد و ماركس) فيلسوفا بالمعنى الدقيق للكلمة. كان ماركس ثوريا وكيركغارد مفكرا دينيا . كان إحساسهما ، خلال تجاوزهما لهيغل، أنهما يتجاوزان الفلسفة ذاتها " 1. نستلهم من هذه العبارات فكرتنا عن الطابع العام للفلسفة المعاصرة : فَهْمُ الإنسان انطلاقا من بعده الزمني ، وذلك خلافا لتقليد هيغلي استمر نفوذه لمرحلة طويلة ومضمونه إمكانية المعرفة المطلقة للإنسان : " يمكننا ربط مفهوم المعرفة بالمبحث الفلسفي فقط باعتبار أن الفلسفة ليست علما و حسب. ونحن نعبر عن نسق هيغل بانه لا يهدف إلى إقامة العلم بل إقامة المعرفة المطلقة " 2. يترتب على مطلق النسق عند " هيغل " أن الكائن الإنساني لا يعيش الزمن بصفته زمنا خاصا به ولكنه زمن لحياة الروح و المفهوم المطلقين. هنا لا يغدو عالم الإنسان عالما ملغزا يكتنفه عنصرا المفاجئة و الاحتمال. فنحن نمتلك تصورا مسبقا لحركته و مصيره.

و مع الهزة التي تعرض لها النسق الهيغلي ، انفتح الفكر على مصدر آخر يستقي منه

-1- Roger vernaux : histoire de la philosophie contemporaine. B.chesne 1960.p.5

-2- Gérard le grand.vocabulaire de la philosophie . bordas.1972.p.303.

تصوراته بدل التأمل الخالص المنفصل عن وجود الإنسان. وبدأنا نلمس خاصية الفكر المعاصر الأساسية ألا و هي تصالح العقل مع التجربة. " لم تعد الفلسفة تكتفي بالتحرك في متاهات المفاهيم، لقد نزلت لتحيا بين الناس. غيرت نقطة انطلاقها من الأفكار إلى الأحداث الداخلية أو الخارجية " 1. لقد اعتبر " جون لاكروا" كتاب (نحو الملموس) vers le concret لصاحبه jean Wahl تعبيرا عن النزوع الفلسفي لتلك المرحلة. نظرية المعرفة التي كانت تتمتع بجاذبية كبرى في القرن التاسع عشر أخذت مكانها في المقام الثاني. "صار تقليدا، منذ كانط ، بدا أية فلسفة بنظرية في المعرفة ... و هذه الأولوية تتضمن استبعاد النظر إلى الفكر من زاوية الوجود الإنساني كإحدى حالاته التعبيرية، و مقابل ذلك تسمح بتصور هذا الفكر من زاوية الأشياء كأداة..." 2. و أُعِيدَ النظر في هذه المرحلة في أكثر المسائل تعقيدا ونعني بها مسالة الوعي : يكاد أن يُجْمِعَ فلاسفة هذه المرحلة بان الوعي ليس ذاتية محضة ولكنه " حضور مع " coprésence . وإذا كانت الفلسفة المعاصرة قد حازت على طابعها مقارنة بمرحلة فكرية سابقة عليها ، فان حركتها الداخلية أفرزت تَنَوُّعًا في هذا الطابع : من مفهوم التجربة كمفهوم أساسي في هذه الفلسفة تنوّعت وجهات النظر حيث نجد عند " برغسون " تجربة الزمن المحض أو الديمومة كأصل و طبيعة للوعي. ونجد عند " دوركايم" تجربة التصور الجمعي أصلا لذلك الوعي أما تجربة المحبة الدينية فقد عبر عنها Laberthonnière . لقد تَمَخَّضَ عن هذا النقاش ظهور إشكالية ارتبطت بجزء كبير من الفلسفة المعاصرة : إشكالية الداخل و الخارج، المعيوش و المفكر فيه. وعلى العموم نستطيع القول أن إحدى خصائص المرحلة المعاصرة هي الشهية التي تميزت بها عقول و أرواح المتأملين نحو عالم الداخل، وهكذا حققت نزعة الذاتية انتصارها في هذه المرحلة، مع استثناء الماركسية من ذلك الاجتياح. بيد أن الذاتية ستعرف خلال هذه المرحلة تطورا ملحوظا أخرجها من دائرة معنى الإنسان كشيء ضمن أشياء العالم أو كجزيرة منعزلة. لا يمكن للإنسان أن ينقذ ذاتيته سوى بعلاقة مع الإله أو مع الآخر. وذلك لا يعني انه سيستند

---

j. lacroix.panorama de la philosophie française contemporaine.puf.1966.p.3.-1-

Emmanuel mounier.oeuvres.tome3.seuil.1963-2.p..75 -2-

في وجوده على هذه العلاقة فقط ، بل انه يحتاج بالإضافة إلى ذلك لإقامة علاقة مع الأشياء. وعليه فان أكثر النزعات ذاتية و هي الوجودية ستناقش مسالة علاقات الإنسان مع العالم. وهذا ما يفسر كيف أن مسالة الحرية كقيمة أصبحت في قلب التفكير المعاصر. إذا كانت القيم موضوعية وتملك طابعا إلزاميا فأي معنى يبقى للحرية ؟ وإذا كانت الحرية خَلاَّقَةً ألا يمكن أن نسقط في شراك الفوضى و الإباحية ؟ وهنا تبرز جهود henry duméry مثلا لتأكيد فكرة أن القيم ليست معلقة في سماء المعقول المنفصل عن حياة الناس ، ولكن الإنسانية تنجزها خلال تطورها التاريخي وهي لا تقوم بذلك بدون قاعدة أو قانون بل اعتمادا على علاقتها بالمطلق. إذا لم يكن العقل خاضعا لمعايير خارجية فهو معياري في أساسه وجوهره.

اعتمادا على ما ورد في الفقرات السابقة بمقدورنا استخلاص فكرة عن أهم الأركان التي تسند بناء مفهوم القيمة في المرحلة المعاصرة : فقدان الثقة في مفهوم النسق الفلسفي ، تراجع مبحث الوجود أمام مبحث القيمة ، تغيير الفكر لنقطة البداية في مقارباته حيث أصبح الوجود الملموس و المعيوش هو نقطة البداية. وبالنظر للمعنى الواحد الذي يربط كل هذه الأركان يمكن أن نختزلها في مفهوم " محورية الوجود الإنساني ". تلك المحورية التي بلغت من الرسوخ في عقول الفلاسفة المعاصرين حد رفضهم لوضع نظرية أخلاقية جديدة لان عودة الأخلاق بنظرهم هي إيذان لعودة المطلق الذي نعى موته " زرادشت " نيتشه. الوجودية (الملحدة) تُفَضِّلُ، كي لا تُعَرّضَ الوجود الإنساني لخطر هيمنة المطلق، اعتبار القيمة إبداعا إنسانيا : " في مقابل تصورات rené le senne و louis Lavelle يقف جون بول سارتر بتصوره الذي يعتبر فيه القيمة سرابا : إنها تهدف ، من منظوره، إلى ملا الفراغ الداخلي للابسان (للوجود الواعي le pour soi في معجم سارتر) الذي يطمح عبثا للتأله و تنصيب نفسه كمطلق " 1. الفكرة العامة لتصور سارتر في القيمة هي أنها باعث للتجاوز.2

1- Armand cuvillier : textes choisis ...Armand colin.1963.p.147

2-- " التجاوز هو الفعل الذي يرتقي به الموجود(الإنساني) إلى وضعية ارفع من الوضعية التي يوجد فيها" ibid.p.65

إذا كانت القيمة هي الوحدة اللامشروطة لكل التجاوزات أو المبدأ المتعالي الذي يبعث في الإنسان إرادة تغيير واقعه فان الكائن المُتَجاوِز(الإنسان) هو نفسه سيكون داخل نطاق التجاوز الذي تقوم به القيمة كيما تأكد صفتها كوحدة لا مشروطة لأي تجاوز. وهكذا اثر أي تجاوز معين ينخرط الإنسان في مهمة تنفيذ تجاوز آخر.

لا ينبغي أن نسيء فهم نفور الفلسفة المعاصرة من النظرية الأخلاقية و الخلط بينه وبين طموح الإنسان لتغيير أوضاعه وواقعه. للكائن الإنساني وحده قدرة على التجاوز. إذن مشكلة الإنسان لا تكمن في استعداده للانفتاح على آفاق أخرى ، وهي النقطة التي تشكل مضمون الحياة الأخلاقية وقد تم التعبير عنها في الغالب بعبارة ما ينبغي أن يكون ، ولكن المشكلة هي أيُّ عالم يريده الإنسان ويتجاوز لأجله واقعه ؟ الفلسفة المعاصرة (عدا الوجودية المؤمنة و الشخصانية) ترفض بشدة أن تكون القيم المطلقة هي المنظمة لحركة الإنسان. إذن ليس هناك من يلهم الإنسان مصيره سوى الإنسان ذاته : " الوجود الجذري يعني أن نبحث عن بداية الأشياء ، و إذا تعلق الأمر بالإنسان فان بدايته و جذوره هي الإنسان نفسه...وعليه فان نقد الدين يصل إلى الأمر الإلزامي بتغيير كل العلاقات التي جعلت من الإنسان كائنا محتقرا ومستعبدا.." 1. وبسبب هذا المنحى للفلسفة المعاصرة يتحدث "جون لاكروا " عن رابطة قرابة منهجية بين نيتشه و ماركس : "كما أن نيتشه كان يريد اكتشاف الشروط النفسية و الفردية لحركة الوعي ، فان مقصد ماركس هو اكتشاف الشروط الاقتصادية والاجتماعية لتلك الحركة " 2. إذن كلاهما اهْتَمَّا بالحفر في البنيات التحتية للوعي وهما يؤكدان بذلك اختفاء القيم المطلقة من مشهد الحركة الإنسانية. و بسبب هذا المنحى أيضا يجمع "لاكروا " في كتابه (المشهد العام للفلسفة الفرنسية المعاصرة) بين كل من ماركس وجون بول سارتر و ايماويل مونيي ،وهم يمثلون النزعات الفلسفية التالية : الماركسية،الوجودية و الشخصانية، يجمعهم في إطار فلسفات الوجود. و إذا كانت هذه النزعات تنطلق من نفس القاعدة التي اشرنا إليها سابقا بعبارة محورية الوجود الإنساني

1- dictionnaire d éthique et de philosophie morale. Puf.1996.p.987

2- j. Lacroix : panorama de la philosophie.française contemporaine P.u.f.1966. p.101

واستبعاد حضور المطلق (عند الماركسية و الوجودية) فما هي ابرز التصورات الأخلاقية و السياسية التي أفرزتها تلك القاعدة عند النزعات المذكورة ؟

في الماركسية :

المذهب الماركسي هو أولا ذلك العلم الذي عُرِفَ باسم " المادية التاريخية "، و الذي نلمس تشكله الموضوعي الأول في كتاب رأس المال، حيث يظهر في صورة عرض نسقي. انه علم بالمعنى الدقيق ، برغم المضمون الجديد الذي قد نشعر به . صحيح أن التاريخ هو موضوع هذا العلم، لكننا لا نقصد المعنى التجريبي للتاريخ ، أي تطور المجتمعات الإنسانية، أو ما نسميه بالماضي، بل المقصود بالتاريخ هو مجموع أساليب الإنتاج التي ظهرت وتظهر دائما في التاريخ و طريقة عملها ، إضافة إلى أشكال الانتقال من أسلوب إنتاج إلى أسلوب آخر، الحركة التي نُعَرِّفُ بها التاريخ هي مسالة توفرها لنا الحياة الاجتماعية في جانبها المادي أو الاقتصادي " لماركس تفكير مادي للتاريخ ، حيث تجد المسارات التاريخية و المراحل الكبيرة للتاريخ أصلها في التنظيم المادي للمجتمعات..." 1. علم التاريخ إذا، يؤول إلى نظرية أساليب الإنتاج ، فأسلوب الإنتاج في الحياة المادية ، حسب ماركس، هو شرط وجود مسارات الحياة الاجتماعية و السياسية و الثقافية عموما. بل انه الإطار الأفضل لمناقشة مسالة الحقيقة " واجب الإنسان البرهنة على الحقيقة في إطار الممارسة ، ويقصد بالحقيقة القدرة الواقية للإنسان ، أي الجهة الأخرى من فكره"2 . و يمكننا أن تساءل : بما تتميز المادية التاريخية عن نظريات التاريخ العامة؟ أي ، عن فلسفات التاريخ التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، و التي استلهمت نموذجها من هيغل. البعض يعتقد أن المادية التاريخية لا تملك عمق فلسفات التاريخ، حيث أنها مجرد تعبير عن مرحلة تاريخية ، وعي ذات محدود في الزمان ، تاريخ هو ذاته تاريخي. لكن ما يتجاهله هؤلاء هو القيمة العلمية لنظرية رأس المال. هذه النظرية لا تعبر عن وعي بمرحلة محدودة ، و لكي نتأكد من ذلك يكفي أن نتعرف على الكيفية التي أدرك بها ماركس هذه المرحلة. الواقع أن

---

jean calvez. Marx et le marxisme.eyrolles.2007.p.27.-1-

Karl marx. Thèses sur feuerbach. Œuvres.1845.p.1030.-2-

التركيز على مرحلة الرأسمالية هو بمثابة المعرفة الضرورية لطبيعة العلاقات بين النشاط المادي عند الإنسان و تمثلانه الفكرية. بين البنية التحتية و البنية الفوقية بلغة ماركس " إن الأفكار هي لغة الحياة الواقعية " 1. من البراهين و الحجج التي يتضمنها كتاب رأس المال تُسْتَخْلَصُ المفاهيم و المناهج العامة التي تسمح بتحليل كافة أساليب الإنتاج ، دون أن يقتصر هذا التحليل على إطار زمني اعتباطي من جهة، أو على إطار لازمني من جهة أخرى . ومنه لا يمكن لهذا التحليل أن يُعْتَبَرَ سياسة تصف الحدث التاريخي فقط أو فلسفة تاريخ غائية و حتمية، بل نظرية علمية تكتشف بدقة قوانين العلاقات الاجتماعية.

نستطيع أن نُرْجِعَ المادية التاريخية إلى عدد محدود من القضايا : - الأولى تؤكد أن كل تاريخ الفلسفة يحدده الصراع بين اتجاهين أو معسكرين : المادية و المثالية. - الثانية تؤكد على أولوية و استقلال الواقع مقارنة مع معرفتنا له، أولوية و استقلال الوجود مقارنة مع تفكيرنا فيه. – الثالثة تؤكد على الخاصية الجدلية للمادة. الميزة الأساسية للمادة هي الحركة : و وجودها غير ممكن من دون تحولها وتبدلها إلى هيئة أخرى غير هيئتها الحالية. – الرابعة تؤكد على قيمة التناقض في وجود الأشياء. الجدل هو النظرية التي تكشف لنا كيف تصبح المتناقضات واحدة، وفي أية شروط تتوحد. و حسب أعلام و زعماء المادية الجدلية ، ما من شيء في العالم إلا و يتضمن تناقضا. و بدونه ليس هناك كون . التناقض مبدأ كوني و مطلق، نجده في كل مسارات تطور الأشياء و الظواهر.- الخامسة تؤكد على أسبقية الممارسة على المعرفة. يعتقد لينين أن الممارسة تفوق المعرفة النظرية لا لأنها تحوز على شرف خاصية العمومية فقط ، بل لأنها تحوز على امتياز الواقع المباشر. ليس هناك حقيقة موضوعية سوى بالنسبة للواقع المباشر : وهذه العلاقة معطاة من طرف الممارسة الاجتماعية المباشرة التي تعتبر أساسا أو معيارا للمعرفة. "يمكن أن نميز في تاريخ الماركسية بين اتجاهين مختلفين نتجا عن قراءتين متميزتين لفكر ماركس" 2.

الأولى تريد أن تكون نظرية علمية للتاريخ الاجتماعي أو دراسة اجتماعية تاريخية، وقد

-1- Karl marx.l idéologie allemande.oeuvres.1845.p.1056.

-2- andrés paradis.philosophiques.vol.8.n2.1981.p.287-302.

وجدت صيغتها النهائية في النزعة الالتوسيرية التي تمنح العلاقات المكونة أسبقية على الأفراد-الذوات. أما القراءة الثانية فتريد من الماركسية أن تكون أولا وقبل كل شيء نزعة إنسانية أو فلسفة للفعل الإنساني praxis : ارتباط الفعل النظري بغاية تاريخية وعملية تتمثل في إقامة علاقات اجتماعية خالية من استغلال الإنسان للإنسان. يتعلق الأمر بالنقاش القديم الدائر بين المتمسكين بماركسية علمية ونقدية خالية من أية مسلمة ميتافيزيقية أو أحكام تقييمية ذات طابع أخلاقي . والمتمسكين بماركسية ملتزمة ، أخلاقية، مُوَجَّهَة بعنصر الإرادة و يحركها هَدَفُ تَحْقِيق مجتمع أكثر إنسانية، تميزه العدالة و العقلانية. ويبدو واضحا أن مناقشة المسالة الاخلاقية و وجود مضمون أخلاقي في فلسفة ماركس كان دافعا أساسيا لذلك الانقسام .

لا يتضمن الإنتاج الفكري لماركس قسما خاصا بالأخلاق، بل سنسعى لمقاربة تلك المسالة اعتمادا على طريقين : " الأول تحليلي يهدف إلى إعادة بناء النظرية الأخلاقية التي تتضمنها تحليلات ماركس، وذلك على حساب حرفية النص الماركسي. و الطريق الثاني يوصف بأنه جذري وهو يمثل الموقف الرافض لوجود نظرية أخلاقية في الماركسية ويرى أنها ، عكس ذلك ، جاءت كثورة على الأخلاق الكلاسيكية بالذات، برغم مطلب العدالة الذي يميزها" 1 وعبارات Sombart توضح هذا الموقف، فهو يرى أن الماركسية تتميز عن كل النزعات الاشتراكية باتجاهها اللااخلاقي و أننا لا نجد في الماركسية من بدايتها حتى نهايتها مقدار غرام من الأخلاق.

لكي نستوعب انتقادات ماركس للأخلاق ، تلك التي نجدها في كتاب " الايدولوجيا الألمانية" علينا أن نقرئها في ضوء المطلب الإلزامي الذي صاغه في كتاب " مساهمة في نقد فلسفة الحق الهيغلي " : " الوجود الجذري يعني أن نبحث عن بداية الأشياء ، و إذا تعلق الأمر بالإنسان فان بدايته و جذوره هي الإنسان نفسه...وعليه فان نقد الدين يصل إلى الأمر الملزم بتغيير كل العلاقات التي جعلت من الإنسان كائنا مُحْتَقَرًا ومُسْتَعْبَدًا.." 2. وفي ضوء كل من

-1- dictionnaire d éthique et de philosophie morale. Puf.1996.p.987.

-2- ibid.p.987 .

شعاره السياسي المشهور الذي يُحَرِّضُ فيه بروليتاريا العالم للاتحاد و رباعية التأويلات الأخلاقية للماركسية التي جمعها van parijs : 1- تهدف الماركسية إلى كشف قوانين التاريخ ، وهي تقصي مسائل الواجب و النقاشات الأخلاقية وتعتبرها أمورا قديمة (تأويل Sombart). 2- تسمح الماركسية، كأي إطار تحليلي آخر، بالنقاشات الأخلاقية ولكنها لا تتبنى أية إجابة أخلاقية كنظرية خاصة بها (موقفcroce). 3- وحتى في حالة اعتبارنا دعوة الماركسية للثورة من اجل مجتمع اشتراكي مضمونا أخلاقيا خاصا بها، فسرعانما يختفي بسبب سيطرة الاعتبارات الاداتية instrumentale : طالما هناك منطق للطبقة ومنطق للدولة لا يمكن الحديث، بنيويا، عن أخلاق ماركسية . ولقد ميز هذا الاتجاه كل من الأممية الاشتراكية الثالثة و الرابعة والاشتراكية الآسيوية ، حيث أعطى هؤلاء للماركسية لونا جعلها فكرا سياسيا-عسكريا. 4- و الخط التأويلي الرابع هو خط rosa Luxemburg ، لا يختلف كثيرا عن وجهة النظر السابقة.

" يُرَكِّزُ كتاب " الايدولوجيا الألمانية " على الطابع التاريخي للأخلاق و يتعامل معها تبعا لذلك كايديولوجيا. هذا الطابع يتناسب مع خاصيتها كأخلاق للطبقة " 1. وَوَصْفُ هذه الأخلاق بالاديولوجية مَرَدُّهُ أنها تعطي صيغة كونية ومجردة لشروط وجود محصورة في طبقة معينة ذات أخلاق تاريخية خاصة بها و تتميز تاريخيا بعلاقات سلطوية معينة ، تقوم بذلك كما لو أنها تضع نظرية مستقلة عن الأوضاع الإنسانية، و ذلك في إطار التصور العام للمادية التاريخية التي تكمن في " اختزال الفكر و الوعي إلى وقائع ملموسة كالبنية الاقتصادية و وسائل الإنتاج لمجتمع معين " 2. ومرده أيضا أنها تضع الأفكار الأخلاقية في رتبة العلل الغائية النهائية في حين أن تلك الأفكار ليست سوى تعبير و دليل على واقع محدود. ينبغي أن نتذكر بان الماركسية حينما ظهرت بصفتها نظرية في تاريخ الأفكار، ظهرت على خلفية النزاع الحاد بين البرجوازية و البروليتاريا . إذن موضوع النظريات الاشتراكية هو، بصورة دقيقة، ذلك النزاع أو التطور التاريخي للعلاقات بين الطبقات

-1- ibid. p.988.

-2- jean calvez. Marx et le marxisme.eyrolles. 2007 p.27.

عموما. و بالنظر لطبيعة موضوع الفلسفة الماركسية لا يمكن التعرض لأية مشكلة أخلاقية سوى بعد القيام بنقد شروط الإنتاج و التبادل التي عرفها العالم في تاريخه. جاء في البيان الشيوعي : " أن القوانين و الأخلاق و الدين هي ذرائع برجوازية تختفي ورائها مصالح هذه الطبقة " 1. توحي هذه العبارات بالسبب العميق الذي يدفع ماركس إلى عداوته للأخلاق : تهميش الأخلاق في صراع الماركسيين من اجل الوصول إلى مجتمع اشتراكي يعتبر عنصر نجاعة ، فهو يكشف عن التضليل الذي تمارسه القيم الأخلاقية البرجوازية ويعطي للمشروع الاشتراكي ،كبديل، ملمح الموضوعية والدقة، الشيء الذي يجعلنا نقول أن تجاهل الماركسية للأخلاق هو خيار استراتيجي بلغة التخطيط و التنظيم المعاصرين. الكونية الخيالية للأخلاق هي عقبة في وجه الأهداف الثورية للكونية الفعلية الحقيقية المميزة للبروليتاريا. غير أن الماركسية لا تستطيع التخلص من الأخلاق برغم ادعائها ، ويتأكد ذلك بالتحليل الماركسي ذاته، فإذا كان ماركس قد صاغ مفهوم البروليتاريا كمفهوم للطبقة الأخيرة أو اللاطبقة، بمعنى الطبقة الكونية – التي تختفي معها الايدولوجيا- فان خاصية اللااخلاقية amoralité التي تميز البروليتاريا الثورية هي نتيجة لمسار التخلص من وهم أخلاق الاديولوجيا البرجوازية ، وهذا المسار نفسه مستلهم من الخاصية الراديكالية للبروليتاريا أي أنها لا تملك شيء dépossession ، و النتيجة أن نزعة اللااخلاق عند طبقة البروليتاريا بُنِيَتْ على أساس أخلاق هذه الطبقة.

يمكن أن نختصر فكر ماركس الأخلاقي في" نزعة أخلاقية نسبية معيارية : تتغير القيم الأخلاقية نسبة لتغير القوى الإنتاجية والعلاقات الطبقية ، وتكون قيم الطبقة المسيطرة اقتصاديا هي القيم المسيطرة على كل المجتمع "2. وهكذا تبدو المسالة الأخلاقية مغلقة حيث تُخْتَزَلُ إلى مُجَرَّدِ عامل لاستقرار سيطرة طبقة معينة. ليست المقولات الأخلاقية بالنسبة لمنظري الأخلاق الماديين سوى صيغ اتفاقية conventionnelle . إذن النزوع الأخلاقي

1- marx-engels :manifeste du parti communiste. édition sociale. 1972. p.80

2- dictionnaire d éthique et de philosophie morale. Puf.1996.p.988.

عند الإنسان هو الوجه الآخر لنزوعه الاجتماعي. تلك هي الترجمة الأولى للعقيدة الماركسية التي دفعت بالبعض إلى اعتبار ماركس احد النَّافِينَ المعاصرين لِوُجُودِ مَوْضُوعِيٍّ لمفهوم " الخير" رفقة نيتشه و فرويد.

وبناء على ما تقدم من المهم معرفة أن القيم الأخلاقية تأخذ معنى خاصا في الفلسفة الماركسية ، أي أن فهم هذه الأخيرة لقيم مثل العدالة والمجتمع الاشتراكي والحرية يختلف عن فهم الفلسفات الأخرى لهذه المفاهيم، فعندما يتحدث عن الخير الأكبر فهو يقصد الوصول إلى حالة المجتمع الاشتراكي : " ليست النزعة الاشتراكية ، بالنسبة لنا، دولة يجب ابتكارها أو نموذجا مثاليا ينبغي أن ننظم الواقع على مقاسه. ولكنها حركة واقعية تلغي الحالة الراهنة"1. وبذلك تترسخ الفكرة التي اشرنا إليها سابقا من أن تجاهل الأخلاق في الماركسية هو أساسا موقف ضد الأخلاق المثالية و البرجوازية. فلكي ننفي حضور المسالة الأخلاقية في فكر ماركس ينبغي أن نجابه التصور الأخلاقي الكانطي مع التصور الماركسي : ليس للحرية طابعا متعاليا عند ماركس ، ولكنها تَفَتُّحٌ حقيقي لقدرات الأفراد اللامحدودة. وضمن هذا التصور الواقعي للأخلاق اشتهرت الماركسية بصفتها فلسفة للتحرر : في كتاب " رأس المال " يؤكد ماركس أن الرأسمالية تحمل في ذاتها نفيها – بنظام بديل هو الاشتراكية- يحدث ذلك وفق حتمية مسار طبيعي. وهذا الفهم هو الذي يجعل رؤية ماركس لحركة التاريخ رؤية حتمية. ومع ذلك فان الوعي يحتفظ بدوره الإنساني برغم خضوعه للأشكال المادية للوجود. يمكننا أن نتكلم إذن عن مهمات أخلاقية " تاريخية " يتلقى الأفراد من خلالها وصاياهم الأخلاقية من الشروط الخارجية لوجودهم ، ويعبر ماركس عن الفكرة في كتاب الايدولوجيا الألمانية بقوله : " تقتضي الوضعية الراهنة أنْ نتحرر من شكل معين للاستلاب. وتتطابق هذه المهمة التي تمليها الشروط الراهنة مع مهمة منح المجتمع تنظيما اشتراكيا ، تلك المهمة سَتُنْجَزُ بمجرد توفر شروطها المادية ".2. ذلك هو المعنى الذي تأخذه الأخلاق

1- Karl marx. L idéologie allemande.1968.éditions sociales .p.64.

2- jean calvez . Marx et le marxisme.eyrolles . 2007. p.35.

في الماركسية ، هي في أساسها تحرر من تداعيات أسلوب اقتصادي ليفسح المجال لأسلوب اقتصادي آخر. الأخلاق الماركسية تخضع لقيمة أو مصلحة واحدة هي مصلحة البروليتاريا " مع مسالة البروليتاريا يصل تناقض الوضعية الإنسانية إلى حده الأقصى ، و يمكن لهذه المسالة تقديم حل لهذا التناقض. و ذلك راجع إلى أن فلسفة ماركس ليست فلسفة في الوعي وإنما فلسفة للوعي " 1. و من شان هذا الاختزال أن ينفي وجود الأخلاق بمعناها المعروف.

ونفس الأسس التي بُنِيَتْ عليها مقاربة المسالة الأخلاقية في الفلسفة الماركسية تُبْنَى عليها أيضا مقاربة المسالة السياسية : لاحظ ماركس مبكرا (عام 1841) أن الرصيد الأكاديمي الفلسفي الذي كرسه لنقد الفكر الديني لم يحقق له طموحه. فألقى بنفسه في النضال السياسي و الصحفي، الشيء الذي سمح له بان يكتب وينشر ضد الرقابة و الدولة البوليسية ولصالح حقوق الإنسان. غير أن الشاب ماركس – كان عمره آنذاك ثلاثة وعشرون سنة – شعر بعد فترة قصيرة بخيبة أمل من النضال السياسي. " وستطبع هذه البرودة باقي حياته : سيتغير محور اهتمامه إلى عالم الاقتصاد السياسي ، حيث يبدع التصورات التي كانت وراء شهرته." 2.

بخلاف " سان سيمون " الذي اقتنع بدون مراحل تمهيدية أن النشاط الاقتصادي هو الغالب على مجموع البنيات الاجتماعية ، فان ماركس بحث أولا في الجانب السياسي ، في الديمقراطية وحقوق الإنسان. ولكن بعد معايشته لنوع من الانسداد في طريقه وصل إلى نتيجة مفادها عجز مؤسسة الدولة : فهي عالم للاستلاب فيها ينطوي الإنسان وينغلق على نفسه لأنها تقتلعه من تربة خصوصيته. إن السياسة في نظره هي مصدر للشرور الإنسانية ، و إذا أردنا البحث عن العلاج فسنعثر عليه بعيدا عن مؤسسة الدولة. هذه المؤسسة السياسية هي عالم يتحقق فيه وجود الإنسان بصورة غير واقعية ، إنها وهم. في مؤسسة الدولة السياسية أنا في الواقع مواطن كوني، مما يعني أن هذه المؤسسة لا يمكنها أن تغير

-1- j. lacroix.panorama de la philosophie française …puf.1966. p.136.

-2- jean calvez . Marx et le marxisme.eyrolles . 2007.p.42.

الوضعية المدنية للإنسان سوى تغييرا ظاهريا ، على الرغم من أنها وجدت لهذه الغاية بالذات : في مؤسسة الدولة السياسية يُهَمَّشُ الجانب الفردي الواقعي للإنسان بينما يُنْظَرُ إليه باعتبار جانبه النّوعي يبدو المجتمع كإطار خارجي للأفراد، وكحد لاستقلاليتهم الأولية. و من المهم معرفة أن ماركس يميز في معجمه بين مفهومي " الدولة السياسية " و" المجتمع المدني ". في المفهوم الأول " يتم التركيز على الجانب النوعي للإنسان بدل حياته المادية. المبادئ الكبرى للدولة السياسية (كالمساواة، العدالة و الأمن) هي مبادئ افتراضية ، لان النوازع الطبيعية (كالأنانية) يستمر بقائها في الإنسان بصفته عضوا في المجتمع المدني"1. يُعْتَبَرُ الإنسان في المجال السياسي كائنا اجتماعيا ، بينما يتصرف في المجتمع المدني ككائن خاص privé يستعمل الآخرين كوسائل للوصول إلى غاياته، وهو نفسه وسيلة في خدمة القوى التي تتجاوزه. أما المفهوم الثاني ، أي المجتمع المدني، فهو نظام علاقات بين الناس أساسه الاقتصاد والعمل عكس المجتمع السياسي. في المجتمع المدني إذن يبرز التفاوت و الخصوصية ويختفي التعميم النوعي. هنا نلمس دورا تمويهيا للدولة دفع ماركس و انجلز إلى القول " أن التناقض بين المصلحة الخاصة و المصلحة العامة قاد المصلحة العامة إلى أن تتقمص ، تحت مسمى الدولة ، شكلا مستقلا ، منفصلا عن المصالح الواقعية للأفراد و المجموعة ، و أن تصبح في نفس الوقت وجها لكيان جماعة وهمية " 2 . و يرى ماركس أن هذه الوضعية الاستلابية التي يسقط فيها الإنسان جَرَّاءَ علاقته بمؤسسة الدولة السياسية هي في حقيقة الأمر ميراث هيغلي : يعتبر " هيغل" الدولة أرقى إشكال العقلنة و مجالا للمطلق و الكونية. وتبدو الأشكال الاجتماعية غير السياسية – العائلة والمجتمع المدني – بالنسبة لتلك العقلنة ، كلحظات صغرى. الدولة ستكون وستبقى ، حسب هيغل، " آخر ". فيها يكمن المعنى النهائي للعائلة والمجتمع المدني ، وهذا ما يعني أنها تمتصهما بطريقة ما. ويمكن لهذا المعنى الإيحاء بان الشعب ليس سيدا على حقوقه الواقعية. الدولة هي السيد. غير أن هيغل يشير إلى كون سيادة الدولة مبهمة و لاواعية، وبسبب ذلك رأى انه من الواجب

1- jean calvez . Marx et le marxisme. eyrolles . 2007. p.43.

2- Jacqueline russ. philosophie thèmes et textes. Armand colin.1997.p.287.

البحث عن فرد قادر على تمثيل وعي الشعب تُعْطَى له تلك السيادة. و اللجوء إلى فرد سيد يفترض أن هذا الفرد مهيأً للحكم باستعدادات فطرية ، وهنا نلمس اتجاها ارستقراطيا في فكر هيغل. السياسة التي خيبت آمل ماركس في تغيير الوضعية الإنسانية لأنها في نهاية المطاف وسيلة لسيطرة طبقة غالبة، لا سبيل إلى تجاوزها إلا باختفاء التقسيم الاجتماعي.

" يبدأ بيان الحزب الشيوعي بالفكرة التالية : تاريخ أي مجتمع إلى غاية أيامنا هذه، هو تاريخ صراع الطبقات. وإذا كان هذا الصراع يبدو في ظاهره مسالة اجتماعية فهو في العمق مسالة سياسية، حيث أن مراحل تطور البرجوازية ترافقت دائما مع تقدم سياسي مناسب " 1. مع ظهور الصناعة الكبيرة وتَشَكُّل السُّوق الدولية حازت البرجوازية على التفوق في التمثيل السياسي. ويدفعنا هذا الفهم للقول بان السلطات العمومية –كأحد تفاصيل التنظيم السياسي – هي فقط لجنة بسيطة تدير شؤون و أعمال الطبقة البرجوازية. إذا كانت السياسة هي وسيلة لضبط التوترات الطبقية و الحفاظ على الملكية الخاصة ، فان وصول الطبقة البروليتارية إلى الحكم ، و بالتالي إلغاء كل الطبقات من المشهد السياسي ، يعني أن السلطات العمومية تسترد دلالتها الحقيقية كملكية عامة ، ويترتب على ذلك زوال سبب وجود السياسة وبداية مرحلة اللاسياسي apolitique : " عندما تتوحد البروليتاريا في طبقة يتسنى لها الحكم عن طريق الثورة ، وعندما تلغي بالعنف كل علاقات الإنتاج القديمة ، فإنها تلغي في الآن نفسه شروط وجود تعارض الطبقات عموما بما فيها سيطرتها الطبقية هي ذاتها " 2 .

وبنفس تلك الروح الواقعية ينتقد ماركس اَبْرَزَ مفهوم سياسي معاصر ونعني به مفهوم الديمقراطية : حقيقة الديمقراطية هي أنها واقع نعثر عليه خارج الدولة ، خارج فكرة المجال السياسي المتناضد، وبعيدا عن فكرة التمثيل التي تتضمن بالضرورة شخصا يتجاوز الآخرين. الديمقراطية هي مؤشر على نزعة الكونية التي تهدف إليها الدولة والتي لن تبلغها أبدا. هي الحل المُقْتَرَحُ لمشكلة النَّظام السياسي ، ولكنه لا يجد طريقه للتنفيذ سوى بعيدا عن

-1- jean calvez . Marx et le marxisme. eyrolles.2007 .p.47.

-2- Marx et Engels, Manifeste du Parti communiste.aubier. 1971 p. 87.

تلك الأنظمة بالذات. الواقع أن الطابع الجمهوري- أو المشاركة السياسية الواسعة- الذي نريد للنظام السياسي أن يتلون به من خلال ممارسة الديمقراطية هو اتفاق بين الدولة السياسية و الدولة غير السياسية أو المجتمع المدني. إذن الديمقراطية لا تَشُذّ عن قاعدة ميزان القوة الذي يَضْبِطُه التَّحكم في علاقات الإنتاج. وعموما يمكننا القول أن الماركسية ترفض كل المذاهب الأخلاقية و السياسية التي تستقي مبادئها من مصدر خارج التاريخ (يُشَارُ إليه بمسميات مثل الإله ، الفكرة المطلقة، وعي الذات المطلق). و لكن إذا كان ماركس يرفض مفهوم الديمقراطية البرجوازي ، فانه لا يتخلى عنها بالكامل ، بل يطمح إلى ديمقراطية اجتماعة "الطابع الخاص للديمقراطية الاجتماعية يتلخص في كونها تطالب بوجود مؤسسات شعبية كأداة، وهي لا تدع إلى إلغاء كل من رأس المال و الأجر – و هما عنصران متقابلان في عالم الاقتصاد – و لكنها تدع إلى التخفيف من نزاعهما ، و الأخذ بهما إلى الانسجام " 1.

في الفلسفة الوجودية :

مخافة أن يضيع في التفاصيل ، قد يفضل دارس الفلسفة الوجودية تبسيط المشهد المعقد بالارتكاز على النقاط المشتركة بين جميع الفلاسفة الوجوديين. ومن بين الذين اختاروا هذا الاتجاه نذكر على سبيل المثال bochenski في كتابه " الفلسفة المعاصرة في اروبا " .2 و ايمانويل مونيي في كتابه " مدخل إلى الوجوديات ". الأول حدد مشتركات الوجوديين في أربعة نقاط : - جميعهم ينطلقون من تجربة معاشة سُمِّيتْ بالتجربة الوجودية، غير أن هذه التجربة ، وان كانت مصدرا واحدا للجميع، فإنها تتلون بلون كل فيلسوف، الشيء الذي يعني أنها تجربة شخصية أيضا. – الموضوع الرئيسي للبحث ، بالنسبة للوجوديين، هو الوجود الذي يعني عموما طريقة الوجود الخاصة بالإنسان. وعليه فهم يعتبرون أن الإنسان وحده هو من يحوز المعنى الحقيقي للوجود.، بل انه هو وجوده إذا أردنا الدقة. و مع افتراض أن للإنسان جوهرا فان جوهره هو وجوده أو ناتج عن وجوده. – لمفهوم الوجود معنى خاصا

1- Karl marx. Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte 1852 aux Editions Sociales1949 .p.41.

2- بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في اروبا. ترجمة. عزت قرني. عالم المعرفة.1992

في الفلسفة الوجودية، فهو يُوصَفُ با لرَّاهنية actualité ، أي انه غير معطى دفعة واحدة بل يخلق نفسه من خلال ممارسته لحريته، وجود الإنسان غير موجود ولكنه صيرورة نحو الوجود. هو بداية واعدة باستمرار ، أو " مشروع " بعبارة أخرى.- الفرق بين الراهنية في الفلسفة الوجودية وعند فلاسفة الحياة ، هو أن الوجوديين يعتبرون الإنسان ذاتية محضة وليس مظهرا لتيار حيوي كوني كما يرى برغسون مثلا. و لكن المعنى الذي يعطيه الوجوديون للذاتية المحضة هو أنها ذاتية خلاَّقة أي أن الإنسان يخلق نفسه بنفسه ، الإنسان يساوي حريته. أما مونيي فقد حاول استجماع كل النزعات الوجودية في نقطة تحول الفكر الفلسفي من الاهتمام بالوجود المطلق و الأشياء إلى الاهتمام بالوجود الإنساني. كتاب "مدخل إلى الوجوديات " برغم صغر حجمه فانه مدخل تاريخي هام نرى من خلاله أن الباب مُشْرَعًا أمام سلسلة طويلة من النزعات الوجودية ، وانه لا يمكن اختزال كل تلك النزعات في السارترية وحدها " بعبارات عامة ، نستطيع تمييز الفكر الوجودي كردة فعل قامت بها فلسفة الإنسان ضد إفراط فلسفة الأفكار و فلسفة الأشياء. " 1. غير أن الملاحظ في هذه المحاولات التبسيطية هو نزوعها التجميعي وعدم اعتمادها على الفيصل الحقيقي بين الاتجاهات الوجودية : إذا كانت جميع تلك الاتجاهات تنطلق من تمجيد الوجود الإنساني فإنها تختلف في تصورها للإنسان، وعلى أساس ذلك الاختلاف نميز بين وجودية مؤمنة وأخرى ملحدة. الوجوديون الملحدون يتمسكون بمسلمة تقول " أن الإنسان ، أولا وقبل كل شيء، ليس كائنا عاقلا ، ولكنه عَدَمٌ يَعْدِمُ ، أي انه موجود بدون دلالة ، يُقْرِعُ العَالَمَ بحضوره فقط ، من كل معنى ضروري أو قبلي " 2. ويؤكد هيدغر مثلا هذه الفكرة عن طريق تجربة القلق. فالإنسان ، بالنسبة له، ليس بمقدوره تجاوز هذه التجربة وكل ما في وسعه هو الهروب من هذه التجربة عبر السقوط في الوجود-غير الأصيلinauthenticité أمام تجربة القلق يُحْرَمُ الإنسان من اللجوء إلى أية جهة و لا مفر له من تأمل وجوده سوى في أفق تلك التجربة. الوجودية المؤمنة أو المسيحية ، على العكس من ذلك، ترى أن شعور

1- Paul Ricœur. histoire et vérité. Seuil.1995.p.176

2- Gérard le grand. Vocabulaire bordas de la philosophie .bordas.1972.p.129.

القلق يعبر عن تعالي و عظمة الإله مقارنة بالإنسان ومن هنا فمن واجب الإنسان أن يؤسس وجوده على اختيار أخلاقي وديني يستلهمه خاصة من ذلك المصدر العظيم و المتعالي. وسواء اعتبرنا الاختلاف بين الوجودية الملحدة و الوجودية المؤمنة اختلافا منهجيا فقط أو انطولوجيا. فان الأهم هو أن مسالة القيم نُسِجَتْ حسب تَصْمِيمٍ خَاصٍ بكل نزعة. وهكذا يقف جون بول سارتر على رأس فريق وجودي ملحد، وتقف أسماء عملاقة على رأس فريق وجودي مؤمن. و عليه سنحاول الاقتراب من مسالة القيم الأخلاقية والسياسية في الفلسفة الوجودية من خلال تصورات سارتر ونيكولاس بارديف كأحد ممثلي التيار المؤمن.

نُمَيِّزُ في تطور الرؤية الأخلاقية عند سارتر بين ثلاثة مراحل : - المرحلة النظرية المرتبطة بكتابي " الوجود و العدم " و " كراسات لرؤية أخلاقية".- المرحلة الثانية المرتبطة بكتابي "نقد العقل الجدلي" و " حتمية وحرية". – المرحلة الثالثة التي بدأت مع كتاب " سلطة وحرية ". لقد عرض سارتر نظريته الأخلاقية في مستويات ثلاثة : مستوى القصدية، ومستوى الغيرية أو الآخرين، ثم مستوى التاريخ. و في كتابه الأول " تعالي الأنا" سنة 1936 يعرض سارتر برنامج رؤية أخلاقية : " أسبقية الموضوع على الذات ليست ضرورية لكي تضمحل القيم الروحية الزائفة أو تُثَبِّتَ الأخلاق قواعدها في الواقع " 1. بالرغم من أن سارتر أعلن في نهاية كتابه " الوجود و العدم " 1943 أن بحثه القادم سيكون حول الأخلاق إلا انه لم يكتب أبدا وبصورة خاصة في الأخلاق. لقد فسر البعض ذلك بقصور ذاتي في الفلسفة الأخلاقية عند سارتر، وبإخفاق نظري مرده أن " سارتر لم يصل إلى إدراك الارتباط الوثيق بين اللحظتين الأساسيتين في تعريف النزعة الإنسانية الحقيقية (إثبات أن جوهر الإنسان هو العدم ، ولكن أيضا دعم فكرة إمكانية ارتباطه بالكوني) 2. ومع ذلك فان التحليل الدقيق لمفهوم القيمة عند سارتر يكشف تَضَمُّنَ هذا المفهوم طرحا يقول أن الإنسان ليس فقط قادرا على التطلع للكوني ولكنه يتطلع فعلا إليه.

-1- jean- Paul sartre. La transcendance de l égo. librairie philosophique j. vrin.1966.p.86.

-2- A.renaut .Sartre le dernier philosophe. Grasset.1993.p241

كيف يصف سارتر بنية الفعل الإنساني؟ وماهي المعايير التي يريدها أن تحكم هذا الفعل؟
الأطروحة الأساسية في انطولوجيا سارتر هي" أن الإنسان حر، أو متورط في الحرية بلغته. و أول ما تشير إليه هذه العبارات هو أن الإنسان يبدع، بصورة حرة، القيم التي تحدد أفعاله،تلك القيم التي لا يستمدها من أية جهة خارجية ،على نحو الوصايا الدينية، بل هو ذاته أساسها الوحيد و الأخير"1. وتشير أيضا إلى قدرة الإنسان على مراجعة قيمه حسبما يشاء ، أي إحداث انقلاب في اختياراته القيمية. وعندما يصل الإنسان إلى درجة الوعي بحريته و انه مسؤول عنها ، عندها يصبح قلقا أمام هذه المسؤولية ". في حالة القلق يكتشف الإنسان أن القيم التي أبدعها تنزع نحو الشرعية المطلقة، مع استمرار اتصافها بالنسبية طالما أنها مرتبطة بحريته. التناقض بين ما يقتضيه التطلع إلى المطلق والنسبية الانطولوجية للقيم يثير مسالة إمكانية أن نجد مشروعا مناسبا للخروج من هذا التناقض. و مع هذه المسالة نكون قد خرجنا من مجال الانطولوجيا ودخلنا إلى مجال الأخلاق. و لا يتعلق الأمر هنا با لبحث عن قوانين انطولوجية تفسر كيف أن الإنسان مشروع لذاته، ولكن يتعلق بتحديد مشروع يجمع بين الصحة المطلقة و النسبية الانطولوجية ، قادر على تجنب التضمينات السلبية لتلك القوانين الانطولوجية. ما هو هذا المشروع؟

في كتاب " الوجود و العدم " يعبر سارتر عن تصوره بصيغة استفهامية : " هل يمكن للحرية أن تكون قيمة علما بأننا نعتبرها مصدرا للقيم " 2. إذًا، الإنسان، بحسب سارتر، من واجبه أن يفهم حريته كقيمة ويعمل على تحقيقها باعتبارها كذلك. ولكن ألا يتناقض ذلك مع أساس الفلسفة الوجودية ذاتها ، إذ كيف تكون الحرية غاية لأفعالنا رغم أن انطولوجيا سارتر كشفت تورطنا في الحرية؟ لا يتعلق الأمر بالمعنى المألوف لتحقيق الحرية كغاية، وإنما يتعلق بتبني موقف جديد للعقل ، و علاقة جديدة مع الحرية المتجذرة في الوجود الإنساني. ولكي نفهم فيما تكمن هذه العلاقة الجديدة بين الإنسان ونفسه يلزمنا تحديد المواقف السلبية أمام حريته. و للقيام بذلك نعتمد على نظرية المشروع عند سارتر. يبدأ الإنسان تحقيق ذاته

-1- Jean-Paul sartre. L être et le néant.gallimard.1943.p 560.

-2- ibid.p.722.

كمشروع بصفته كائنا كاملا من حيث انه لا يحتاج سوى لذاته في مسيرة ما ينبغي أن يكون عليه. و إذا تمكن الإنسان من بلوغ نهاية مشروعه ، أي الوصول إلى وجود كامل (الهي) فسيتحرر من قلقه ويصبح وجوده مبررا. غير أن الإنسان لا يمكنه تحقيق ذلك لان بنيته الانطولوجية التي تؤكد على استحالة تشابهه بالصورة الإلهية ، تشير إلى أن وجوده غير مبرر و مرهون للقلق الدائم. " يلجا الإنسان لكي يهرب من هذا الوعي المؤلم إلى حيلتين كلتيهما تكمنان في سياسة تجاهل الواقع، أي أنهما يحجبان عنه حقيقة وضعيته الوجودية. الحيلة الأولى هي سوء النية " 1. ومضمونها اعتقاد الإنسان أن القيم و المعايير تصدر من جهة عليا (الإله، طبيعة إنسانية، المجتمع) و تبعا لذلك فهو يتنصل من مسؤولية أفعاله و يعلقها على ذلك المصدر. و هناك سوء نية عندما يرفض الإنسان التماهي مع ماضيه و طبعه و جسده خوفا من أن يلحق به التأنيب الذي قد يوجه لأي من هذه الأمور. سوء النية ، إذا، هو موقف ابتعاد الإنسان عن ذاته وعن قيمه الخاصة، هو أن لا يكون كما هو حقيقة، و ينتقد سارتر هذا الموقف لأنه ينفي و يزيف الواقع الإنساني. كيف نصحح هذا الموقف السلبي؟ "يقترح سارتر تبني موقف مقابل هو الصدق(أو سلامة النية) " 2 ، حيث يعترف الإنسان ويتحمل أخطاءه. و مع ذلك فان سارتر يدين أيضا موقف سلامة النية، فليس الإنسان ما هو ، حسب انطولوجيته، لأنه يتجاوز ذاته باستمرار. و هو في نفس الوقت ما ليس هو (بماضيه و طبعه وجسده). و لهذا فان كلا من سوء النية و سلامتها موقفان مُضَلّلان. كل واحد منهما يكبت الآخر عندما يسلط الضوء على جانب واحد من الوجود الإنساني. وهكذا فان الموقف الوحيد أمام الذات و الذي نتخلص به من النظرة الأحادية هو الوجود الأصيل authenticité . و يَعْتَبِر سارتر أن الوجود الأصيل هو الموقف الوحيد الذي يتمتع بالصحة من الناحية الأخلاقية، من ذلك يبدو هذا الموقف على انه القاعدة الأخلاقية الأولى في فلسفة سارتر. ما لمقصود بالوجود الأصيل؟ هو أن نقبل و نتحمل بوعي مفارقات وجونا و فشلنا عكس معنى الالتزام ، أي تحمله مسؤولية وجوده.

-1- ibid. . p.94.

-2- ibid. p. 98.

في هذا الوجود. ويذهب سارتر في كتاب " كراسات لرؤية أخلاقية" إلى أن الأمر يتعلق "بإدراكنا المركز على موضوع الحرية، المجانية، الاعتباطية " 1. وبعبارات أخرى ، لا يمكن للإنسان الهروب من الانخراط في مشروع تحقيق وجوده الأصيل أو الحر، وسيكون من الخطأ الأخلاقي أن يتملص الإنسان من التزامه بتحقيق حريته. و لكن سيكون من الخطأ أبضا التمسك جديا بهذه القيم. فعندما يدرك الإنسان حريته كقيمة، فذلك يعني قبوله لواقع أن وجوده ليس ما هو، بل هو ما ليس هو وانه يعيش في النتيجة.

المُلاَحَظ أن المواقف الأخلاقية المذكورة سابقا ترتبط فقط بالإنسان أمام ذاته. غير أن الرؤية الأخلاقية عند سارتر لا تتوقف عند هذه المواقف ، ولكنها تهتم بمواقف الإنسان أمام الغير. إذا ، من الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار الجانب بين-ذاتي intersubjectif في المرحلة الأولى من رؤية سارتر الأخلاقية. يميز سارتر و يقابل، على المستوى الانطولوجي، بين موقفين أخلاقيين أمام الغير. من جهة ، يمكن التعامل مع الغير و حريته كموضوع objectiver عن طريق النظرle regard و با لتالي محاولة تملك وجوده. ومن جهة أخرى ، يمكن أن نستسلم لنظر الغير وحريته ، من اجل تملك حريته بطريقة غير مباشرة بتحولنا إلى موضوع أمامه. و مثلما أن موقفي سوء النية و سلامتها يعتبران خاطئين في مستوى الإنسان أمام ذاته ، هما كذلك في مستوى الإنسان مع الغير. أنا لا استطيع ، في الواقع، أن أتحول إلى موضوع خالص، كما لا يمكنني موضعة حرية الغير. ولذلك فان مواقفي أمام الغير هي محاولات مُكَرَّسَةٌ للفشل." ويختصر سارتر تلك المواقف في مفهومين نفسين : الصادية و المازوشية " 2.

ناقش سارتر في كتابه " الوجود و العدم " إمكانية العثور على طريق ثالث نتجاوز به تناوبية المازوشية و الصادية. وقدم إجابته الأولى في كتاب " الوجودية نزعة إنسانية " ، و هنا تظهر الفلسفة الأخلاقية لسارتر قريبة من التصور الكانطي. و هكذا لا يعيد سارتر مضمون هذا التصور فقط بإعلانه أن الأخلاق تكمن فيما تريده الحرية ذاتها و ما تريده حرية

Jean-Paul Sartre . cahiers pour une morale.gallimard.1983.p.490.-1-

Jean-Paul sartre. L être et le néant.gallimard.1943.p 431-447.-2-

الآخرين ، و لكنه يستعيد أيضا فكر كانط حول كونية معنى الفاعل الأخلاقي. الموقف الأخلاقي يقتضي اعتبار الفرد نفسه مُشَرِّعًا في مشروعه : " الإنسان الملتزم الذي يدرك انه ليس فقط ذلك الشخص الذي اختار أن يكون، بل مُشَرِّعٌ يختار الإنسانية كلها في نفس الوقت الذي يختار ذاته، هذا الإنسان لا يمكنه الهروب من الشعور بمسؤوليته الشاملة و العميقة "1.

غير أن الإجابة الصحيحة على المسائل الأخلاقية المطروحة في كتاب " الوجود والعدم " لا نجدها في كتاب " الوجودية نزعة إنسانية " الذي يعد نَصًّا نِقَاشِياً polémique ظهر أولا في ندوة عامة ، ثُمَّ طُبِعَ بعد ذلك بدون تغيير لأسلوبه الشفهي، و لكن نجدها في كتاب"كراسات لرؤية أخلاقية ". كُتِبَتْ نصوص هذا الكتاب سنتي 1947 و1948 و نُشِرَتْ بعد وفاته ، و هي تتضمن التطور المتقدم لأخلاق المرحلة الأولى. في هذا الكتاب نلمس وجود اتجاهين متعاكسين : من جهة ، نحن أمام نزعة إنسانية كونية على نحو ما يُوجَدُ عند كانط في مملكة الغايات كأعلى مبدأ أخلاقي. و أمام التأكيد على عدم كفاية الأوامر الأخلاقية المطلقة من اجل اختيار ملموس ، وان الأخذ بفكرة مملكة الغايات يصبح مُمْتَنَعًا إذا استحال تحققه بصورة ملموسة ، من جهة أخرى. كيف يمكن حل هذه المسالة؟ قبل الإجابة عن ذلك ، من الواجب التعرض لسؤال مبدئي : لماذا يُقَسِّمُ سارتر رؤيته الأخلاقية إلى أخلاق انطولوجية و أخلاق تاريخية؟ أولا ما لمقصود بالأخلاق الانطولوجية؟. لا يقصد سارتر بهذه العبارة أن يستنبط أخلاقا من الانطولوجيا، ولكنه يرى أننا لا نستطيع الإجابة عن السؤال الأساسي لكل رؤية أخلاقية : " مالذي يجب أن نفعله؟ " دون تحديد البنيات الانطولوجية لمجال الفعل الإنساني. وهكذا سنجد أن الأخلاق الانطولوجية تأخذ بعين الاعتبار علاقات الإنسان مع ذاته ، مع الغير، مع العالم ، وهذه العلاقة الثلاثية هي التي تشكل الإطار الانطولوجي لكل فعل إنساني. الكائن الإنساني (وجود لذاته) يترنح بين موقفين خاطئين في مستوى علاقته مع ذاته، سوء النية وإخلاصها، هذا من جهة. ويترنح أيضا بين موقفين خاطئين في مستوى علاقته مع الغير، الصادية و المازوشية، من جهة أخرى. ثم نجد موقفا ثالثا يتجاوز النواحي السلبية للموقفين السابقين. وعليه يحدد سارتر

-1- ibid.p.28.

للأخلاق الانطولوجية مهمة تتمثل في بلورة موقفين أخلاقيين صحيحين للإنسان في علاقتيه المذكورتين. وقد ذكرنا إحدى هذين الموقفين سابقا.

إذا، في الجزء الانطولوجي من رؤية سارتر الأخلاقية تُوجَدُ التصورات الكونية التي نلمسها في الطرح الخاص باكتشاف حرية الآخر المتزامن مع اكتشاف حرية الذات ، و في فكرة مملكة الغايات المُسْتَلْهَمَةِ من كانط. ولكن هذه التصورات الكونية سرعانما تواجه قناعة مقابلة ، تلك التي عبر عنها كتاب " الوجودية نزعة إنسانية" ، حيث تصبح الأخلاق مسالة نسبية تتحدد بواسطة وضعياتنا الملموسة. و تتميز المرحلة الثانية من الرؤية الأخلاقية لسارتر بمستويين : من جهة أولى نَجِدُ نظرية تهتم بتحليل بنية الواقع الذي تتجسد فيه الأخلاق ، ومن جهة ثانية هناك نظرية معيارية بالمعنى الدقيق. لكن الفكرة العامة لهذه المرحلة هي قيمة العامل الخارجي في تحديد القرارات و اختيار الموقف الأخلاقي.

سياسيا لم يُعْرَفْ سارتر بنظرية في الدولة أو النظام السياسي المناسب وشكل الحكم ، بقدر ما عُرِفَ بممارسة الالتزام في سبيل الحرية و العدالة الإنسانيين. الواقع أن فهم معنى الالتزام عند سارتر قد يتجاوز حدود الأخلاق إلى الانطولوجيا : " فالوجودية تقدم تصورا فلسفيا آخر عن الواقع الإنساني. يتميز وجود الإنسان بأنه وجود مأساوي، إذا لم يكن الإله موجودا فليس هناك سلطة تعطي لأي طموح إنساني أساسا صلبا " 1،أي لا مفر للإنسان من الاعتماد على ذاته في اختيار أسلوب وجوده. قولنا أن الإنسان يوجد دائما في وضعية متعينة ، يعني استحالة أن لا يختار بأفعاله طريقا للإنسانية برغم صدوره من ذاته الخاصة.

" أعطت التفجيرات النووية في هيروشيما و نكازاكي فرصة لسارتر كي يلقي بفلسفته في قلب المأساة الإنسانية. يستحيل على من يُنَظِّر للالتزام أن لا يربط الحرية بصراع كوني ، و بتساؤل حول التهديدات التي تحيط بالإنسانية المنقسمة إلى معسكرين "2. لقد دافع سارتر عن مبدأ المسؤولية الجديدة للكاتب الملتزم في شهر نوفمبر من عام 1946 خلال ندوة

-1- André guigot. L engagement des intellectuels aux 20 siècle. les essentiels milan.p.26.

-2- ibid.p.29.

باليونسكو : إذا كانت اللغة قد أوجدت العالم فان الكتابة تغيره. خلافا لالتزام الآخرين ، تظهر خصوصية الكاتب في كونه غارقا في عالم الكلمات، الشيء الذي قد يوحي له بأنه عديم التأثير على العالم الذي يعيش فيه. لكن الحقيقة هو أن الكاتب يخلق بكلماته عوالم ممكنة في ذهن قارئيه و يدفعهم بذلك إلى رفض أو قبول واقعهم.

وإذا كانت الحرية و الإلحاد وجهان لعملة واحدة عند سارتر، فان الحرية و الإيمان وجهان لعملة واحدة عند berdiaeff . لم تكن الحرية عند هذا الفيلسوف طرحا نظريا فقط، و لكنها خيار وجودي عاشه طيلة حياته : " باردييف أدرك وعاش حياته كصراع من اجل الحرية"1. هجر مبكرا وسطه الارستقراطي فهو ابن عائلة نبيلة في مدينة Kiev ، ليلج العالم الثوري. لكنه حافظ على الروح الإقطاعية التي جعلته لا يتحمل ضغوطات أي نوع من مؤسسة الدولة، و قد تكون أصوله المتعالية سببا في شعوره بالغربة في هذا العالم و انقطاع جذوره عن الحياة- هنا- على الأرض، و حالة العزلة والقرف من اليومي الاجتماعي. ومثلما تيقن main de biran ،انطلاقا من حالة الضجر، أن الإنسان وُجِدَ من اجل عالم آخر. فان باردييف تيقن،" انطلاقا من الشعور الميتافيزيقي بالوحدة، أن مصيره لا يكتمل في الحياة الأرضية. و هذا ما جعله ينفتح على الكنيسة الأرثوذوكسية" 2. غير انه لم يرتبط بالكنيسة ارتباط المؤمنين البسطاء ، فلم يلبث أن كشف عن عوراتها الوجودية. باختصار ، لم تكن حياته سوى صراع ثلاثي : مع الوسط الارستقراطي لعائلته، الوسط الأرثوذوكسي و الماركسي لمرحلة رشده، علما انه ضل ، رغم هذا الصراع، ارستقراطيا وثوريا و مسيحيا. الأمر الذي طبع حياة باردييف بصورة خاصة هو تعرفه "الشخصي" على المسيح من خلال قراءة أعمال dostoïevski، هذا الأديب الذي سيخصص له باردييف إحدى كتبه. ستصبح الفكرة الجديدة التي بلورها عن معنى الإيمان المسيحي مدخلا مهما لمن أراد التموقع في الفريق الوجودي المؤمن. المسيح بالنسبة لباردييف هو الحرية أما مسيح محاكم التفتيش فهو العبودية. لكنه لم يجد روح المتدين المُسْتَغِل داخل الكنيسة فقط ، بل وجده أيضا في الطموح السياسي الماركسي. من هنا كان تعارضه مع العالم هو الأصل لمسيرته الفلسفية. و الأصل

---

j. lacroix. panorama de la philosophie française…puf.1966.p.94 -1-
Ibid.-2-

أيضا لرؤيته المعرفية، حيث انه كان يضع الإبداع في مقابل ما هو معطى. و اعتبر كانط الفيلسوف الذي وضع، بعد قرون من الفكر الوثني، فلسفة الحرية المسيحية. عندما اخضع الموضوع للذات، مثلما تمكن ماركس أن يرى نشاط الإنسان في كل شيء، و أراد أن يحرره من سلطة العالم الموضوعي- أي الاقتصادي- بقواعده التي اعتقد الإنسان أن لا مجال لتغييرها. كان إيمان بارديف قويا أن المادية كنزعة فلسفية مالها السقوط، بينما نقد الماركسية للاستلاب سيضل حاضرا في الفكر الإنساني.

و لم تكن الفلسفة عنده سوى تعبيرا عن التجربة الروحية للحرية. كانت هذه التجربة هي أساس إدراكه للعالم. ولذلك فان المنهج الفلسفي الصحيح ، بالنسبة لبارديف، هو التعبيرية expressionnisme ، بمعنى أن الإنسان يجب عليه خلق الحقيقة داخل الذات نفسها ثم يعبر عنها بصفتها وجودا- أو موجودا-. الحرية تتطابق مع الإبداع . من هنا نفهم محور أطروحة بارديف : الحرية تسبق الوجود، وهي أساسه الأعمق . تقوم الميتافيزيقا على أساس التجربة الروحية للمعنى الشامل للوجود. و هذا المعنى هو الحرية الأزلية. تبلغ مكانة الحرية، كقيمة، في فكر بارديف درجة كبيرة لحد أنها تمتد بجذورها إلى لحظة الخلق الإلهي للإنسان : لا يحتاج الإنسان إلى وحي الإله الذي يُعَرِّفُهُ بحريته لأنه قد خُلِقَ حرا مبدعا. وعليه فان الوحي الحقيقي موجود في الروح بصورة قبلية. و يبدو أن بارديف يلجا إلى هذا الفهم كي يسد الطريق أمام ادعاءات الكنيسة بتفويضها لنقل وحي الإله للبشر.

لكننا لا نصل إلى حريتنا الأصيلة إلا عبر سلسلة من النفي. إذًا، يتغير فكرنا باستمرار ويكمن تغيره في جهده المسخر لنفي التعينات العرضية للحرية ، وتأكيده على وجود صورة كاملة و متعالية لها، ويسمى هذا الجهد فلسفيا ب(apophatisme) 2. نفي الموضوعات المتعينة في الوجود لا يعني أنَّ الموضوع محتقر في مبحث الوجود الحقيقي لان بارديف يستخرجه من داخل الحرية نفسها : ففي تأكيده على تقابل عالمين ، يظهر الشخص باعتباره منبعا روحيا حقيقيا، المركز الوجودي، حزمة القوى المتعاكسة التي تطور الواقع. المراد من هذه

---

ibd.p.95.-1-

-2- apophatisme هو مسعى يهدف إلى بلوغ التعالي بواسطة سلسلة من النفي... انه يعبر عن تعالي موضوع الفكر نسبة إلى الفكر ذاته"

التوصيفات أن التعينات الموضوعية هي في الواقع إمكانات متعددة لوجود آخر هو الوجود الشخصي. و عندما يعرف ايمانويل مونيي الشخص كمركز توجيه جديد réorientation للعالم الموضوعي ، فانه في الواقع يستلهم من باردييف. في مقال له أيام شبابه ، استعاد باردييف أشعار " بوشكين " و شذرات " نيتشه " التي تبرز قيمة الحرية : " كن قيصر ذاتك، عش توحدك ، سر في طريقك حرا و استمع لنداء روحك"

في الفلسفة الشخصانية :

الشخصانية هي حركة فكرية ظهرت بصفتها رد فعل على الأزمة الاقتصادية لسنوات الثلاثينات. تلك الأزمة التي قراها الشباب المثقف الفرنسي باعتبارها أزمة حضارية تتجاوز المستوى الاقتصادي، و التي ميزها هؤلاء بخاصيتها الأساسية الكامنة في تعارض نموذجين إنسانيين : " الفرد " و" الشخص " ، و لقد استلهموا هذا التمييز من Charles Péguy كي يُظْهِرُوا رفضهم للنظام القائم (النظام بمعناه الشامل) الذي تفاقمت عيوبه بمناسبة الأزمة الاقتصادية العالمية القاسية. وفي هذا المعنى يكتب Daniel rops : " من الضروري أن نكرر قولنا : ليس للشخص علاقة با لكائن الخطاطي الذي تحركه الأهواء الغريزية الدنيئة فقط ، الكائن المُعَبَّرُ عنه بالفرد. تتعارض الشخصانية الواعية مع النزعة الفردانية ذاتها، حيث كانت هذه النزعة مبجلة و عزيزة على عقول مثقفي القرن التسع عشر. الشخص هو الكائن المتكامل، جسم وروح، كلاهما مسؤولان عن بعضهما البعض و يتجهان للتكامل". 1. يظهر الفرد في نهاية المطاف كخلف أو مولود من الاتجاهات الاستلابية للعالم الحديث. انه كائن ضحى ببعده الروحي و مخزونه من الطاقة الإبداعية و الحرية لصالح صيغة مثالية يعمل على الطموح إليها هي صيغة البرجوازي الصغير الذي لا هم له سوى العيش المريح. بالنسبة لايمانويل مونيي الفرد هو ذوبان الشخص في المادة. التشتت و البخل هما علامتان مميزتان للفردانية. و هكذا لا يمكن للشخص أن يحقق نموه " إلا إذا تطهر من الفرد الموجود بداخله " 2. بقدر ما يعبر مفهوم الفرد عن إفلاس المجتمع الغربي و الذي تعتبر الأزمة

1- Daniel-Rops :éléments de notre destin. Paris.1934.p.65

2- Jean-Marie Domenach .Écrivains de toujours. Seuil 1972. p. 81

الاقتصادية لسنوات الثلاثينات عرضا من أعراضه، يعبر مفهوم الشخص عن حاجة و مهمة و طموح خلاق باستمرار. في وجه نزعة العظمة المميزة للآليات الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية التي تتحكم في مصائر الناس، و في وجه كل من المثالية و العقلانية المجردتين اللتان فصلتا الإنسان عن الطبيعة و تجمعاته البشرية المباشرة، في وجه كل هذه الأمور توحدت جميع حركات الشباب الفرنسي في طموح واحد : إعادة الاعتبار و الأولوية للإنسان الملموس. هذا التعارض بين الفرد و الشخص ، المألوف جدا في بداية الثلاثينات، هو ، في نفس الوقت، حكم على الوضع و مشروع لاصلاح الوضع. ويمكن صياغة هذه الفكرة على النحو التالي : البرجوازي ، هذا الكائن العاجز عن الارتقاء الروحي قلب نظام القيم ، عن طريق طموحاته الأنانية ، و لقد عَرَّضَ بفكره و سلوكه للخطر كل من إمكانات تفتح الشخص الإنساني و الحضارة الغربية. و لكي نضع حدا لازمة الحضارة يحب أن يترافق تغيير البنيات الاجتماعية و الاقتصادية مع ثورة روحية " نحن نؤكد أن الأزمة هي أزمة اقتصادية و روحية في نفس الوقت، و نوضح أن الثورة الأخلاقية إما أن تكون اقتصادية أو لا تكون، و أن الثورة الاقتصادية إما أن تكون أخلاقية أو لا تكون " 1 و الحقيقة أن مجموعة من الفلاسفة المسيحيين سبقت الشباب المثقف الفرنسي في دعم أطروحة أسبقية البعد الروحي للوجود الإنساني ، حيث أن jacques Maritain مثلا سار في هذا الاتجاه منذ 1927. وبعده نجد العديد من المجلات تستعيد هذا المطلب مثل : مجلة اليمين الشاب jeune droite و مجلة النظام الجديد l ordre nouveau و مجلة esprit . وهكذا ، نرى إحدى بيانات حركة النظام الجديد ترفع شعار" الروحي أولا ، الاقتصادي ثانيا ، السياسي في خدمتهما ". و يكتب مونيي لاحقا : " يتحكم البعد الروحي في النشاط السياسي و الاقتصادي . من واجب الروح أن تحتفظ بحق المبادرة و التحكم في أهدافه التي تنتهي عند نقطة خدمة الإنسان و ليس العيش المريح " 2. إعطاء الأولوية للشخص يعني ، بالنسبة لهؤلاء الشباب المثقفين

-1- Jean-Marie domenach : les principes du choix politique. Esprit.1950. p.820.

-2- Emmanuel mounier. Œuvres. tome 3. seuil. 1962. P.183.

الفرنسيين، العثور على طريق مناسب لوضع تراتبية صحيحة للقيم ، و يعني أيضا توحيد ما يرغب العالم في فصله. و لكن لا ينبغي الاعتقاد بان هاته الحركة الفكرية الجديدة لا تعير اهتماما بتنظيم الحياة في بعدها المادي ، بل إن مكانة Proudhon في فكر هذا الجيل ، مع ما يمثله من دعوة لتنظيم اقتصادي عادل للمجتمع، هي بنفس درجة Charles Péguy في البعد الروحي. وإذا كانت مجلة esprit اهتمت بتعميق فكرة واقع الشخص الإنساني ، فان مجلة l ordre nouveau اهتمت بتعريف الإطار التنظيمي الذي يسمح للإنسانية الجديدة بالظهور، مستلهمين في ذلك دعوة برودون.

تشكلت النزعة الشخصانية في فرنسا ما بين1930 و 1934 مع ظهور كوكبة من الجماعات و المجلات التي يجمعها مؤرخ القرن العشرين تحت اسم اللاامتثاليين non-conformistes لسنوات الثلاثينات. في هذا المشهد الذي ينشطه شباب مثقف رغبته واضحة في يموضع التزامه على هامش الحركات الفكرية القائمة، نجد التيارات الثلاثة الكبرى : - تيار الحركة التي نشأت حول مجلة esprit و شخص ايمانويل مونيي انطلاقا من عام 1932 ، وبلغت شهرة هذا التيار لدرجة أننا نختزل فيه شخصانية الثلاثينات. – تيار النظام الجديد الذي تشكل بتأثير Alexandre marc انطلاقا من قاعدة نظرية تأسست خاصة على تأملات robert Aron و Arnaud dandieu . – تيار اليمين الشاب الذي يجمع في صفوفه شباب مثقف معظمهم انسحبوا من تنظيم l action française و كان لهذا التيار أكثر من منبر تواصلي مثل : مجلات .1. les cahiers,réaction,la revue française,la revue du siècle.

من المهم الإشارة إلى أن الحركة الشخصانية لم تكن حركة سياسية ، و لكنها مشروع تربوي يتطلع إلى خلق إنسان جديد " كنا مدفوعين بالحاجة إلى المطلق ، و بثورة ضد الانحرافات الروحية ، أكثر من اندفاعنا بهم العثور على سياسة نتبعها..." 2. أمام ما اعتبروه أزمة حضارية، يتفق هؤلاء الشباب المثقف على نقاط مشتركة ،بالرغم من بعض التباينات : -

---

1- Jean-Louis Loubet del Bayle . Le mouvement personnaliste français Politique et sociétés.vol.17.n 1-2.1988.p.221-225.

2- Emmanuel mounier. Œuvres. tome 3. seuil. 1962. P.185.

رفض المجتمع الليبرالي. حيث يتموقع الشخصانيون في قطيعة مع النظام القائم الذي تمثله،برأيهم ، المؤسسات الرأسمالية و البرلمانية للمجتمع الليبرالي و الفرداني. إن الأسس المؤسساتية للمجتمع الرأسمالي هشة و لاانسانية ، و أسسه الثقافية عرضة لسيطرة النزعة المادية و النزعة العدمية المدمرتين. – رفض الماركسية و الفاشية. حيث يرفض الشخصانيون ، موازاة مع ما قيل سابقا، محاولات الحكم المركزي الشمولي الذي يميز الاشتراكية و الفاشية.- وأخيرا يتفق هؤلاء على حلول للازمة. حيث أن طموح الشخصانيين لعلاج الأزمة التي يعيشها إنسان القرن العشرين هو إحداث ثورة روحية، تغير بصورة متزامنة الأشياء و الإنسان ، و تستلهم فلسفتها من تصور شخصاني للإنسان و علاقاته مع الطبيعة و المجتمع. أما ترجمة هذه الثورة فتكمن في إقامة نظام جديد بعيدا عن نزعتي الفردانية و الجماعية " عارض مونييه أيضا الاختيارات الاستبدادية للحركات الاشتراكية و الفاشية ، رغم أنها كانت هي ذاتها معارضة ، مثل مونييه، للأنظمة الليبرالية البرجوازية "1 و ذو اتجاه سياسي نحو تنظيم فدرالي و شخصاني جماعي للعلاقات الاجتماعية.

ليست شخصانية مونيي – والتي تسمى بالشخصانية الجماعية- نظاما أو مذهبا فلسفيا . و لكنها بحسب تعبير Jean-Marie domenach مصفوفة فلسفية ، يقترح مونيي من خلالها العديد من المسائل الإنسانية " إن مساهمة مونييه الكبرى هي كونه منح للفلاسفة مصفوفة فلسفية ، أو مضامين نظرية و عملية يمكن بلورتها في فلسفات "2 . الشخصانية هي أولا فضاء تواصلي يلتقي فيه مسيحيون ومسلمون و لاادريون ، يهود و ملحدون من اجل التفكير في مصير العالم الذي يوحد الجميع.

لم يكن طموح النزعة الشخصانية انجاز مهمة دينية ، بالرغم من أن العقيدة المسيحية هي الملهمة لهذه النزعة. و هكذا فان مجلة esprit ليست مجلة كاثوليكية بل منبر للنقاش ، يعبر فيه الجميع عن أفكارهم من متدينين و غير متدينين. تريد الفلسفة الشخصانية أن تخلق أخوة قائمة على قاعدة قيم مشتركة ، وعلى منهج يفضل النقاش و تعدد وجهات النظر.

-1- esprit une revue dans l histoire. esprit 2002.p.11.

-2- Paul Ricœur. histoire et vérité.seuil.1995.p.154.

برغم التنوع الذي نلمسه في تحليلات مفكري النزعة الشخصانية، فإنهم يتفقون على عدد من المسلمات أبرزها : إن الشخص ليس موضوعا بالمعنى العلمي objet ، انه الواقع الوحيد الذي نعرفه و نجسده في آن واحد انطلاقا من الداخل. وذلك في مقابل مواضيع الطبيعة التي نستطيع معرفتها علميا انطلاقا من الخارج. الشخص تجربة معيوشة ،بينما المواضيع الأخرى ظواهر معروفة " ليس الشخص أروع موضوع في العالم ، موضوع نتعرف عليه من الخارج كباقي الموضوعات. انه الواقع الوحيد الذي نعرفه و ننجزه في نفس الوقت من الداخل " 1.

لا يتصور مونيي الشخص كماهية قانونية يجب أن ندافع عنها أمام سيطرة النزعة الجماعية. على العكس من ذلك ، تعتقد الشخصانية أن المجتمع مندمج في وجود الإنسان طالما أن الإنسان لا يوجد إلا ضمن مجتمع " النحن هو طريقة أخرى للتعبير عن الأنا ... و تعريف الشخص يتضمن الجماعة "2. في مقابل الفرد، هذا الموجود المنعزل والتجريد الخالص،فان الشخص منخرط ، منذ ولادته، في مجتمع. و في مقابل الفرد، هذا الموضوع الحسابي و العنصر البنيوي، فان الشخص ذات تخلق نفسها. و أخيرا، في مقابل الفرد ، ذلك الجوهر المنغلق، ينفتح الشخص على التعالي و يتحرك بصفته تجسيدا لنداء ميتافيزيقي. إذًا، الشخص هو الإنسان الذي يؤسس نفسه على نفي فردانيته ، و يحقق ذلك بالانفتاح على المجتمع و الكون بصفة عامة.

تتدخل في تكوين الشخصانية مجموعة من الإسهامات ، بعضها صادر عن الطوماوية و بعضها الآخر صادر عن الوجودية الألمانية و المثالية الروسية. و كون الفلسفة الشخصانية دمجت كل تلك الفلسفات في وحدة فريدة ، فذلك يعني أنها لا ترى في نزاع المادية مع المثالية و نزاع الفردانية مع النزعة الجماعية، نزاعا حقيقيا، بل إن جميعها تجريدات متكاملة. في إطار انطولوجيا دينامية ، يشكل الشخص – بصفته حركة وجود نحو الوجود – محركا لها، يعثر الإنسان من جديد على اتصاله الضائع بالغير و الطبيعة. وتتحول المجتمعات إلى

−1− Emmanuel mounier. le personnalisme.puf.1957.p.8.

-2- Jean-Marie domenach. Emmanuel mounier. Seuil.1972.p.190.

أوطان مدنية لا تتجه نحو الرخاء و الرفاهية ، وإنما نحو العدالة و المحبة و الإبداع .صحيح أن الشخصانية ترسم صورة طوباوية للحضارة ، ولكنها تتضمن بعدا ممارسا أيضا. حيث أن هذا الفكر يدفع الإنسان إلى الالتزام عندما يطالبه بالتحول الشخصي : التفاعل مع الحدث التاريخي يكشف و يجسد مسيرة التشخصن. ولكن ذلك لا يعني أن تتحول الشخصانية إلى فلسفة للتاريخ ، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من اختزالية ضيقة. بل إن بقاء مسيرة التشخصن متطلعة ومرتبطة بالتعالي هو الذي يجعل الشخص قادرا على التصرف في التاريخ دون أن يتعرض للضياع فيه " السعي نحو المطلق ، يعيدنا باستمرار إلى التاريخ ، و مع ذلك فانه يقذف بنا باستمرار أيضا خارج التاريخ " 1.

بوسعنا أن لا نتعامل مع الشخصانية كفلسفة مسيحية ، و ننظر إليها باعتبارها خطابا حول الإنسان يتبناه بوعي و عن قناعة كل من المتدين و غير المتدين. و مع ذلك نكتشف في الدعوة إلى المحبة و التجاوز الروحي استلهاما من الإنجيل. إضافة إلى أن الكراسات و الرسائل المنشورة بعد موت مونيي تكشف لنا عن إيمانه الديني العميق " صحيح أن مونييه لم بنف انتمائه للكاثوليكية أو استلهامه من المسيحية ، و لكنه يرفض أن تتماهى مجلة esprit مع خطاب ديني مؤسساتي أو مع جماعة سوسيولوجية خاصة " 2.

الشخص غاية و ليس وسيلة بالنسبة للنزعة الشخصانية. انه يتجاوز خصائصه الطبيعية ليصبح واقعا متعاليا ، و هو بذلك يعطي معنى لتاريخ الإنسانية ، و يحتل مكانة متميزة في الكون بفضل مبدأ التشخصن. هو غير مُنْجَزٍ و لكنه يُنْجَزُ خلال التاريخ بالتدريج. ينبني على ذلك أن " الحياة الأخلاقية في الفلسفة الشخصانية كما قال مونيي هي حياة المخاطرة ، و إثبات البعد الشخصي في و جود الإنسان، و ليست تطبيقا لقواعد اتوماتيكية في وضعيات جاهزة " 3، و هكذا تتضح المقولة الأخلاقية الأم في الفلسفة الشخصانية : الواجب الأخلاقي الأول هو أن يبحث الإنسان عن إنسانيته. و هذه المقولة تؤسس لفلسفة سياسية جديدة أيضا.

-1- Emmanuel mounier. Œuvres. tome 3. seuil. 1962. P.200.

-2- esprit une revue dans l histoire. esprit 2002.p.14.

-3- dictionnaire d éthique et de philosophie morale.puf.1996.p.1067.

المؤسسات السياسية ، و أكبرها مؤسسة الدولة ، تعتبر من وجهة نظر شخصانية امتدادا لفعل الأشخاص. هي وسائل يستخدمها الأشخاص لتحقيق إنسانيتهم " وجدت الدولة من اجل الإنسان ، و لم يوجد الإنسان من اجل الدولة " 1. و بمثل هذه القيم الأخلاقية و السياسية تُجَابِهُ الشخصانية النظام القائم آنذاك ، و الذي تُمَثله المؤسسات الرأسمالية اللاانسانية، و المؤسسات الحكومية الشمولية لكل من الاشتراكية و الفاشية.

و الجدير بالذكر أن الأخلاق سَتُصبْحُ مع الشخصانية ، و لأول مرة، مهمة جماعية ، حيث أن إحدى المسلمات التي تقوم عليها الشخصانية هي أن الشخص الجماعي (أو الجماعة communauté) أصيل بالقدر نفسه مع الشخص الفردي " يوجد بين الشخص و الجماعة ارتباط عضوي كبير لدرجة تمكننا من القول أن الجماعات الحقيقية هي أشخاص الشخص"2 بل هو العمق الإنساني الذي تفتش عنه الشخصانية دون ملل. و في مضمون كلمة " شخص " إيحاء بذلك. هذه الكلمة تسمح لنا بتحديد موضوع خطاب الفكر الشخصاني ، ذلك الخطاب الذي يشكل في المحصلة ما أصبح يعرف " بفلسفة الوجوه " ، لان اللغة الأم الوحيدة بين الناس هي لغة الوجوه . وكلمة شخص

ترجع كلية إلى هذا المعنى ، أي الوجه. Persona في اللغة اللاتينية هي كلمة من أصل اوتروسكي étrusque تشير إلى القناع الذي يحمله ممثلو المسرح، و في ذلك مجاز عن الوجه الإنساني الذي يريد أن يتكلم من دون أن تتحدد هويته كمتعين يستأثر بتمثيل الإنسان ، كما لو انه هو وحده الإنسان. التكلم من خلف القناع يجعل المتكلم وجها إنسانيا لا يستأثر بالإنسان كله. و في اللغة الإغريقية " prosopon " تشير إلى ناحية أخرى من مفهوم الشخص ترتبط هي أيضا بمعنى الوجه، فهي تعني أن يكون الإنسان أمام أعين الغير، الجهة المقابلة للآخر، أن يكون في علاقة مع الغير.

من الأسئلة المهمة التي يطرحها الباحث في الخطاب الشخصاني ، السؤال التالي : هل يمكن اعتبار مفهوم الشخص مجرد مفهوم قابل للاستبدال مع مفاهيم مثل الفرد، الذات الإنسانية؟.

Emmanuel mounier. le personnalisme.puf.1957.p.126.-1-

Emmanuel mounier. Œuvres. tome 1. seuil. 1962. P.194.-2 -

أم انه يحتفظ بخصوصية مناسبة؟ و إذا كان مفهوم الشخص يتمتع بخصوصية، فما هو مضمونها؟

" بإمكاننا ملاحظة ظهور مصطلح الشخص ، بصورة دالة أو دلالية، أي لفظا و معنى، في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اثنان و عشرون مرة على الأقل. و إذا توقفنا عند الطريقة التي يظهر بها كل هذه المرات في الثلاثين مادة التي تشكل ذلك الإعلان، نستطيع أن نتساءل عما إذا كان مصطلح الشخص يظهر هنالك بمعنى آخر لا يجعله مرادفا بسيطا أو بديلا عن مصطلحي " الكائن الإنساني " و " الفرد " 1. صحيح أن الطبيعة التقريرية للإعلان تبتعد عن العمل التحليلي للمفاهيم ، هذا العمل الذي نحتاجه لتوضيح تساؤلاتنا ، غير أن الرجوع لكلمة " الشخص "ذاتها قد يشير إلى فروقات في المعنى بين تلك المفاهيم.

حاجة اللغة إلى إقامة فروقات في المعنى ، يعبر عنها ،بوضوح و بلاغة،المؤرخ georges bensoussan في مقال له بعنوان " المحرقة ، حدث تاريخي " حيث يقول : " ..أن المحرقة اليهودية أثرت في كل كائن إنساني بصفته شخصا... نحن هنا أمام مضاعفة (كائن إنساني و شخص) تصل إلى نقطة الدقة في مفهوم الشخص و ليس الإطناب كما قد نعتقد "2.

غير أن Simone Weil ، و رغم تقاطعه مع معظم أفكار الشخصانية ، يبدي تحفظات حول المضمون الذي يعطيه الشخصانيون لمصطلح الشخص. Weil لا تتحفظ فقط على نحو ما نجده عند مونيي نفسه، على isme الدالة على النزعة . بل تتحفظ على مصطلح الشخص ذاته، لأنه يحتمل معاني قد تتناقض مع مضمونه الأصيل : حيث أن الإنسان ذو المكانة الاجتماعية يُوصَفُ بأنه شخصية. الوجود الحقيقي و الأساسي بالنسبة لWeil هو الإنسان في كليته، جسم وروح.

إذا لم ننتبه لاستعمال الكلمات ، فسنظن أن مصطلحي الشخص و الفرد متكافئان و يمكن الاستبدال بينهما. الواقع أن هذين المصطلحين يتضمنان دلالات مختلفة سواء على المستوى الاتمولوجي أو المستوى الفلسفي و السياسي. تُشْتَقُّ كلمة " الفرد " من الكلمة اللاتينية

Maria villela petit:colloque à l unesco.parole et silence.2003.p.148-1-

ibid.p.149.-2-

individuum التي تُتَرْجِمُ ، حسب المعنى الذي يعطيه لها ciceron ، الكلمة الإغريقية atome ، أي ما لا نستطيع تقسيمه. و عندما نسقط هذا المعنى على الإنسان ، فانه يشير إلى كائن وحيد و فرد مقابل النوع. وحسب jean planquevent في مقال له (بمجلة esprit شهر جانفي سنة 1938) مفهوم الفرد هو إبداع سكولائي وسيطي ، استطاع أن يحافظ على الإرث الوثني الإغريقي الروماني ، فهو يرى أن أي كائن إنساني منظورا إليه في خصوصيته ، يُسَمَّى فردا، لأنه لا يتحمل الانقسام من دون أن يفقد هويته.

أما كلمة شخص personne فَتُشْتَقُّ من الكلمة اللاتينية persona التي تشير إلى قناع المسرح، و تترجم أيضا الكلمة الإغريقية prosopon كي تجعلنا أمام معنى جديد هو الدور المُسْنَدُ للقناع ، وبالتعميم نقول إنها تجعلنا أمام قيم مثل الشرف و الكرامة في مقابل مجرد وجود متشيء. من هنا نرى أن مفهوم الكرامة الإنسانية له علاقة مباشرة بمفهوم الشخص.

و في المستوى الفلسفي يشتد الاختلاف بين المصطلحين حتى يصبح ، خاصة في بداية القرن العشرين، تعارضا واضحا. يصف مصطلح الفرد في اللغة الفلسفية نمطا إنسانيا ملمحه الأساسي هو التميز عن الآخرين و رفض التشابه مع نظرائه. و الواضح أن هذا التميز تضمنه للفرد لغة المنطق أيضا : الفرد هو الموضوع الذي نَسْنِدُ إليه محمولات ، و لكن لا يمكن لهذا الموضوع أن يكون محمولا لأي موضوع آخر، الشيء الذي يدل على الطابع الحاسم لاستقلاليته، حيث لا ينضم أو يذوب في المجموعة.

خاصية الفردية التي يتميز بها الفرد هي ما يجعله مختلفا و متميزا عن غيره سواء على المستوى الكمي أو المستوى الكيفي. و بهذا المعنى فان الفرد يتعارض مع الشخص الأخلاقي " تساهم حركة الانطواء ،التي تشكل الفرد، في أن نضمن أولا صورتنا الإنسانية.ومع ذلك فان الشخص لا ينمو إلا با لتخلص المستمر من الفرد الموجود بداخله "1 حيث أن الشخصية تمنح الإنسان ميزة تجعله مؤهلا كي يكون جزءا من جماعة روحية مشتركة. و في مستوى سياسي مذهبي ، يُعْتَبَرُ الشخص واقعا ملموسا ، جسدا وروحا، و يمكنه أن يكون عضوا في مجموعات منظمة مثل : العائلة و الوطن و الاتحادات المهنية...

-1- Emmanuel mounier. le personnalisme.puf.1957.p.37.

نحن نقترب هنا من تصور تبناه كل من مجلة النظام الجديد في سنوات 1933/1936 التي ميزت بين الشخص و الفرد. و شخصانية ايمانويل مونيي المسيحية التي تأسس مذهبها الاجتماعي و الأخلاقي على القيمة المطلقة للشخص. و من المناسب أن نتذكر هنا تعريف jaques chevalier ، و هو أستاذ مونيي في جامعة Grenoble ، لكل من الفرد و الشخص،حيث يتصور أن الفرد هو غاية ذاته، بينما للشخص غايات تتجاوزه. و تستعيد هذه الشخصانية المسيحية أطروحة التيولوجيا الكاثوليكية التي ترى أن الشخص يشير إلى إحدى الأشكال الثلاثة للإله في الثالوث. أطروحة تعتبر أساسا للتيولوجيا الكاثوليكية التي تؤكد أن الإله شخصي في مقابل الحلولية panthéisme و التاليهية déisme .

و نجد عند الأب Jean-François petit نفس الاتجاه للتمييز بين الفرد و الشخص. بالنسبة له الفرد و الشخص هما زوج كثيرا ما اختلف حوله الفلاسفة ، لكن ما هو مؤكد أن كليهما لا يرجعان إلى نفس الفهم للعالم ، و لا يقدمان نفس الطرق لتغيير العالم. و الجدير بالذكر هو أن الشخصانيين المسيحيين يبنون على تمييزهم ما بين الفرد و الشخص موقفهم من مسائل سياسية معاصرة مثل حقوق الإنسان : فمفكرة مثل maria villela-petit تعبر عن ذلك التمييز ، خلال اللقاءات الفكرية المخصصة لراهنية مونيي و المنظمة أيام 22 و23 مارس 2002 ب Grenoble . هذه المفكرة لا ترى في الحضارة المعاصرة ، برغم ادعائها للسبق في حقوق الإنسان ، سوى ترسيخا و تعميقا للفردانية التي كافح مونيي من اجل إلغائها ، على الأقل في الممارسة الاجتماعية و السياسية. و هي تعتقد أن معنى كلمة حقوق في العبارة المتداولة " حقوق الإنسان " لا يتجاوز حدود إشباع رغبات و أهواء الأفراد أو صنف من الأفراد. تماما كما يُفْهَمُ من كلمة إنسان، في العبارة السابقة نفسها، الفرد المنغلق على ذاته و اللامحدود في خصوصياته النفسية . من هذا المنظور، نرى الأفراد يعتقدون أنهم أحرار و يطالبون بتحقيق رغباتهم تحت عنوان " الحقوق " التي يكفلها لهم المجتمع أو يفرضونها على المجتمع بالقوة. هؤلاء الأفراد لا علاقة لهم بعالم الأشخاص، لأنهم عبيد أنفسهم و هم ليسوا سوى كائنات حسية مستهلكة.

في سنوات 1939/1931 كتب مونيي العديد من المقالات التي رفض فيها، انطلاقا من إدانته للنزعة الفردانية، تراث حقوق الإنسان ، و بالتالي فلسفات الأنوار و الثورة الفرنسية : كان

الإنسان الغربي منبهرا بالفردانية الناهضة..... و هذه النزعة الإنسانية المطالبة (بحقوق الإنسان) ليست سوى إخفاء متحضر لغريزة القوة... ربما يلزمنا القيام بتحليل نفسي للفردانية التي تتسامى في لغتها عندما تستعمل كلمات مثل : الحرية ، الاستقلالية، و التسامح. و الواقع أن تلك اللغة تخفي سيادة متوحشة للمنافسات و إطلاق العنان لاستعمال القوة.

الفصل الثاني

(القيم الأخلاقية و السياسية في شخصانية "ايمانويل مونيي)

-السياق السياسي والثقافي للفلسفة الشخصانية.

- السياق المعرفي للفلسفة الشخصانية المعاصرة.

- المجال الحقيقي للأخلاق حسب " ايمانويل مونيي"

- أهم القيم (الأخلاقية و السياسية) في فلسفة ايمانويل مونيي.

1- قيمة التكامل في الإنسان (مفهوم الشخص)

2- القيمة الأخلاقية و السياسية للفعل (الالتزام)

3- التجربة الأساسية للشخص (التواصل)

4- المعنى الأخلاقي لكيان الجماعة (البعد التربي في المشروع السياسي)

5- الحرية المسؤولة.

-الدراسة النفسية في خدمة مفهوم الشخص.

القيم الأخلاقية و السياسية في شخصانية "ايمانويل مونيه "

"إذا اتجهنا،عند دراستنا لأية فلسفة جديدة،نحو مجموعة الأسئلة التي تطرحها أكثر من الإجابات التي تقترحها، ستتاح لنا فرصة الاقتراب من النقطة التي تتركز عندها مختلف المؤثرات في تلك الفلسفة"[1].ذلك إن السؤال هو المحطة التي تنصهر فيها كل المؤثرات الموضوعية من اجل صياغة جديدة.وحينها يبرز تفرد الفيلسوف وخصوصيته رغم انتسابه لخط معروف في تاريخ الفلسفة.ولكن من يحدد نوع السؤال و طبيعته عند هذا الفيلسوف أو ذاك؟ يقول ربكور:"ما يهم تاريخ الفلسفة هو أن ذاتية أفلاطون أو سبينوزا تم تجاوزها في إنتاج فكري، في مجموعة من الدلالات، سيرة الفيلسوف الذاتية ستندثر في المعنى الجديد."[2]هناك هواجس و انشغالات،أو بمعنى أدق هناك مقاصد تتحكم في مسيرة الإنتاج الفكري.

كل هذه المعاني تتجسد بصورة واضحة في فكر كالشخصانية و مفكر كايمانويل مونيه.هنا سنرى مؤثرات فكرية مختلفة تتقاطع في فكر هذا الرجل غير انه سيتميز بأسئلته الجديدة التي انبثقت من انشغالات وتحديات ورهانات كبرى. وهكذا في ضوء تلك الانشغالات وما ترتب عنها من أسئلة،يمكن الاقتراب من مسألة القيم في الفلسفة الشخصانية المعاصرة.

تتحدد هوية الحركة الشخصانية،خاصة مع جماعة Esprit ،من خلال بيانها جاء في هذا البيان إن":الشخصانية تشير إلى الأبحاث الأولى التي ظهرت في مجلة Esprit وأبحاث بعض الجماعات القريبة منها حول الأزمة السياسية والروحية التي انفجرت في اروبا".[3] سيربط مونيه فكره بوعيه لازمة الحضارة، انطلاقا من حدسه العميق والبسيط للقطيعة الموجودة بين النظام المسيحي و الفوضى (الانحراف) القائمة.إن المسيحيين(الكاثوليك) مدعوون لإعادة تشكيل الحضارة المنحرفة.وعندما تصبح الرؤية واسعة إلى هذا الحد الذي تستوعب فيه مجمل الحضارة فإنها ستكون أخلاقية بامتياز، حيث أن رهانها هو اقتراح قيم جديدة محل القيم التي تسببت في خراب الحضارة.

---

[1] - Paul Ricœur :histoire et vérité. Seuil.1995 p.57

[2] - Ibid :p. 56

[3] - Manifeste au service du personnalisme. Aubier.1936 .p

من شان هذا الاتجاه الجديد في الحياة الثقافية الاروبية أن يدفعنا للتساؤل عن موقف الحركة الشخصانية من الحركات الأخرى: بم تميزت عنها في المستوى الفلسفي والأخلاقي أولا ثم في باقي المستويات؟ قد نحظى بإجابة تضعنا في المسلك الصحيح لمقاربة مسألتنا الأم: القيم الأخلاقية و السياسية في شخصانية مونيه،إذا تعرضنا يا الحديث لحركة اللاتوافقيين non-conformistes في الثلاثينيات.

السياق السياسي والثقافي للفلسفة الشخصانية.

"ظهرت النزعة الشخصانية في فرنسا في سياق نقد جذري للعالم الحديث"[4]،نقد تكفل به جيل من الشباب المثقف جعل من محاولة تجديد الفكر السياسي في فرنسا أولوية له ،هؤلاء الشباب أعادوا النظر في المشهد السياسي المنقسم بين يمين و يسار،وفضلوا مناقشة المسائل السياسية من موقع جديد عرف باسم "الطريق الثالث" وهنا يكمن السبب في تسميتهم باللاتوافقيين. فهم لا يوافقون على جميع الحلول المعروفة في تلك السنوات،لقد عرف هؤلاء المثقفون اتجاهات ثورتهم بطريقة سلبية أولا،وذلك باستعمال ما عرف ،تهكما،بنزعة اللاءاتninisme :" لا يمين لا يسار،لا اشتراكية لا رأسمالية،لا حكومية لا فوضوية، لا فردانية لا شمولية،لا مثالية لا مادية "[5] . و لكن هذا الرفض لا يدفعهم نحو السقوط في هاوية عدمية، فنحن نجدهم مثلا في بيان جماعة "النظام الجديد" المعنون" بنداءAppel" يؤكدون إلى جانب ذلكالرفض، ملامحهم الأساسية: "هم تقليديون ولكن ليسوا محافظين، واقعيون وليسوا متزمتين،مدافعون عن الوطن ولكن ليسوا وطنيين، اشتراكيون وليسوا ماديين،شخصانيون لكن ليسوا فوضويين،إنسانيون لا انسانويين"[6].وراء هذه النبرة العالية لشعارات أولئك المثقفين نستشعر" صرخة جيل جماعية كانت بمثابة الجو الذي سبق تشكل الشخصانية كفلسفة متكاملة الأركان".ولكي نتبين ما تحمله جيل تلك الفترة حتى وصل إلى

---

[4] - Christian Roy :colloque à l unesco.parole et silence.2003.p.19

[5] - jean-louis loubet del Bayle :le mouvement personnaliste français. Politique et sociétés.vol.17.n 1-2.1988.p.219-237.

[6] - Christian Roy :colloque à l unesco.parole et silence.2003.p.22

صـرخته يكفـي أن نقـف علـى مختلـف التحـولات التـي شـهدتها اروبـا علـى الأقـل مـا بـين 1928و1934.

مـا بعـد الحـرب العالميـة الأولـى، فـي 1928،عاشـت اروبـا استقرارا سياسيا بفضـل اتفاقيـات Locarno و الهيئـة السياسـية المنظمـة المسـماة جمعيـة الأمـم SDN .حينهـا كـان الفرنسـيون تحت حكم جمهورية Weimar وقد شعروا معها بالأمن و الرخـاء.حتـى إن بعض المؤرخين يطلق على تلك الفترة اسم : زمن الأوهام .لأنها سراب يخفي وراءه سنوات قاسية.

بعـد مـرور خمـس سـنوات، فـي سـنة 1934، تضعضـع الاسـتقرار بفعـل الأزمـة الاقتصـادية 1929 الزاحفة من الولايـات المتحـدة الامريكيـة و التـي غطـت كل الـدول المصـنعة الاروبيـة سنة1931 .امنيا، اتفاقات لوكا رنو وجمعية الأمم لم تعد سوى ذكرى . ونازيـة المستقبل مـع هتلر تأخذ مقاليد الحكم في ألمانيا سنة.1933. في فرنسا يشـعر الجميـع بـا لضـائقة الماليـة، و أصبح المجتمع الفرنسـي يعيش علـى وقـع الفضـائح الماليـة-السياسية ممـا تسـبب فـي ظهـور تيار ذو نزعة ضد- برلمانيةantiperlementarisme الذي تنامي حتى وصل إلـى انتفاضـة 6 فيفري 1934 .وهكذا حلت محل الأوهام السابقة مشاغل ما قبل الحرب العالمية الثانية.

لم يقتصر ظهور الأزمة في هذا المستوى المباشر ،مستوى الأحداث المتعاقبة في الزمن ، بل ظهرت في ثنايا الحياة الفكرية و الأدبية، وشكل السؤال عن مصير الحضارة الغربية في مجملها مدخلا لمعايشتها. " لم يعد الغرب يثق كثيرا .بمفهومي التقدم و العقل الذين قادا مسيرة الحضارة في القرن19"[7] . منذ اندلاع الحرب العالمية الأولى. برزت الأزمة أكثر ما برزت في أدب الثلاثينيات حيث نلمح أفول أدب الترفيه و المتعة المسيطر خلال فترة ما بعد الحرب الأولى لصالح أدب ملتزم أكثر ومتلفت للقضايا الكبرى في المجتمع و الوضعية الإنسانية. ولعل الانتباه والاهتمام بشخصيات أدبية مثل pégue، وMalraux، و-Saint Exupéry في تلك الفترة مؤشر على ذلك التوجه الجديد في الأدب. كما نحس بوجود صدى الأزمة في المجال الفلسفي مع الرواج الذي لقيته كتابات الممثلين الأوائل للفكر الوجودي: Husserl، Heidegger، berdiaeff، scheler, G.Marcel . ورديف ذلك في الحياة الدينية هو تطور الحركة النضالية الكاثوليكية بعد أن خف صراع الكنيسة مع المجتمع الذي

---

[7] - ibid.p.220.

اعتبرته نتاجا للثورة الفرنسية.و في الجناح البروتستانتي تغيرت وجهة الاهتمام من البروتستانتية الداعمة للرأسمالية إلى اللاهوت الجدلي عند .Barth. k .

في هذا الوضع المأساوي سيعبر جيل من الشباب المثقف عن موقفهم وطموحاتهم البديلة غير أنهم سيقومون بذلك خارج الأطر الثقافية و السياسية الرسمية- سنرى لاحقا شرح ريكور لدلالة التموقع خارج محيط الجامعة با النسبة لمونيه- " وسوف يترجم الغليان الثقافي لذلك الجيل بكثرة الجماعات "[8]. المناضلة إيديولوجيا في المقام الأول و نشرياتها التي تنشر من خلالها مواقفها وأفكارها.وعلى الرغم من اختلاف المشارب الاديولوجية لتلك الجماعات فهي تجتمع على هدف واحد وتتكلم نفس اللغة الثورية: تجاوز التموقعات السياسية التقليدية وتجديد الواقع السياسي في فرنسا.

ضمن هذه الجماعات يمكن التركيز على ثلاثة تيارات معروفة :

-ا- اليمين الشابjeune droite ظهر سنة 1928 على يد شباب مثقفين من الكاثوليك تأثروا بالحركة الفوضوية الفرنسية.من الوجوه الفاعلة في هذا التيار نجدJean-Pierre Maxence و jean de fabrégues الأول أسس سنة 1928 نشرية سماها les cahiers تأسيا بجريدة Charles Péguy ولم تخف هذه الجريدة توجهها الكاثوليكي.غير إن Maxence سيدير لاحقا مجلة أخرى تسمى المجلة الفرنسية وهي ذات توجه سياسي أكثر،حيث إن الالتزام الديني الذي ميز جريدته الأولى سيترك المكان لنزعة ضد- برلمانية و ضد-رأسمالية. أما fabrégues فقد أسس جريدة réaction التي صارت تسمى لاحقا جريدة القرن ثم جريدة القرن العشرين.و قد اظهر fabrégues ارتباطه بمرجعية روحية تكون أساسا لمشروعه "أعطى هذا الأخير الأولوية للالتزام الديني و الروحي ، وتجسد ذلك في تقلده لمركز محرر أسبوعية فرنسا الكاثوليكية " [9].

- ب-النظام الجديدl ordre nouveau : ظهرت من النقاشات التي دارت بين Alexandre marc وبعض المثقفين الكاثوليك. وشكل انضمام كل منrobert Aron و Arnaud dandieu إلى هذه الحركة دعما قويا لأنهما جاءا بخلاصة أبحاثهما حيث باشرا نشر الكتب

---

[8] - ibid.p.220.

[9] - Michel winock. Histoire politique de la revue esprit. le seuil .1975.p.292

التالية على التوالي: أفول الأمة الفرنسية-السرطان الأمريكي-الثورة الضرورية. ويتميز هذا التيار، سياسيا، بخياره الفيدرالي.

-ج- جماعة esprit : هي أكثر الحركات الشخصانية شهرة ، وخلافا لما قد نتوقعه فان هذه الحركة لم تكن انطلاقتها مع مونيه، ولكنها ولدت من نقاشات لثلاثة مثقفين : André deléage وgaley louis-émile و المشارك لمونيه مشروع تأسيس مجلة الحركة gorges Izard . لم تكن أفكار هؤلاء الثلاثة متماسكة بما يكفي لتصبح برنامجا سياسيا وإيديولوجيا متكاملا حتى انضم إليهم شاب أصله من Grenoble، مجاز في الفلسفة يدعى Emmanuel Mounier سيكرس حياته بالكامل لحركته إلى غاية 1950 سنة وفاته. سنجد في حركةEsprit العديد من الجامعيين القادمين من أفاق إيديولوجية متنوعة و إن كان معظمهم مسيحيون كاثوليك: بعضهم جاء من الجمعية الكاثوليكية للشبيبة الفرنسية أو من أوساط تستلهم فكرها من الفيلسوف التوماوي الجديد jaques Maritain و بعضهم جاء من حركة الديمقراطيين المسيحيين مرورا بالحركة الفرنسية الفوضوية وأبرزهم jean Lacroix احد أهم ممثلي الحركة مع مونيه.

اعتمادا على ما وصفه Denis de Rougemont ب"الشراكة في المواقف الأساسية " ضمن مقال له في" المجلة الفرنسية الجديدة" عام 1932 ,فان جماعات الحركة الشخصانية تقاطعت في بعض الخصائص :

إن كل تلك الجماعات اتخذت موقفا رافضا من ما أسمته مجلة Esprit بـ" القطيعة مع الفوضى القائمة" التي تمظهرت حسبهم في كل الميادين " يمكننا أن نلاحظ في سنوات الثلاثينات ، أن تلك الجماعات الثقافية تتكلم نفس اللغة ، و تستعمل نفس المعجم ، وتحلم بتجاوز النقاشات السياسية التقليدية ، و تجديد السياسة الفرنسية "[10]. لقد بدا لهم العالم الحديث عاجزا عن مواجهة الحاجات العميقة للإنسان ومن ثم جاء وصفهم لهذا العالم بأنه لاانساني ولذلك ترجموا قطيعتهم للفوضى بسلسلة اللاءات التي اشرنا إليها سابقا. كما إن تشخيصهم للفوضى كان موحدا حيث أنهم اعتبروها علامة لأزمة أكثر عمقا وأكثر عمومية هي "أزمة الحضارة الغربية" قاصدين بذلك أن الأزمة شاملة ويجب إعادة النظر في كل جوانب الوجود

---

[10] - j.touchard.tendances de la vie politique française.hachette.1960.p.87.

الإنساني: علاقات الإنسان مع العالم و المجتمع وعلاقاته مع ذاته ومصيره.يحدثنا هؤلاء عن ظاهرتين يمكن اعتبارهما عرضين للازمة : " تقدم نزعة الأمركة التي استشعروا وجودها في التنظيم المادي للمجتمع حيث يبدو الإنسان آلة مستهلكة ومنتجة تعرت من أي سبب أخر للوجود " [11].أما العرض الثاني فهو تطور الأزمة الداخلية الروحية للإنسان الحديث الذي يقف على ألغام الشك والعدمية و اليأس،عبر عن ذلك احد أعضاء حركة اليمين الشاب Thierry Maulnier في كتاب سماه " الأزمة في الإنسان " ،وفي مواجهة الأزمة الحضارية تميز سلوك تلك الحركات بإرادتهم الثورية، أي بإرادة تغيير النظام القائم وبهذا المعنى صرخ كل من Aron وdandieu " عندما لا نجد النظام في النظام فإننا سنجده في الثورة".غير أن هذا الاتجاه الثوري لا يلحق الحركة الشخصانية با لحركات الاروبية التي تصف نفسها بكونها ثورية مثل: الاشتراكية و الفاشية. فرغم ما أظهرته من انجذاب نحو ما يميزها من نزوع حركي في مقابل النزعة المحافظة لدى المجتمع الفرنسي،فهي في أعينهم ثورات فاشلة فاقمت من حدة الشرور التي ادعت محاربتها " نحن نرفض رؤية الوطن من خلال الدولة البوليسسة، التي تُسَمَّى دولة شمولية تعتبر نفسها الواقع الحقيقي للأفراد "[12].من هنا كان نقدهم للاشتراكية بأنها الوريث الطبيعي للرأسمالية، وريث لمادية و إنتاجية الرأسمالية فهي مثلها نظام ضد الإنسان " يوجد في أساس الماركسية نفيا للجانب الروحي كواقع متميز، أوَّلي وخَلاَّق "[13]. كما كان رفضها لأي نظام حكومي شمولي واعتبارها إياه اخطر عيوب التنظيم السياسي للمجتمعات الحديثة. بعد هذا الرفض للحلول الخاطئة خلصت الحركة إلى قناعة مفادها انه لا يجب البحث في الاشتراكية أو في الفاشية عن نموذج للاقتداء بل إن مهمة البحث عن حل للازمة ملقاة على عاتق الشبيبة الفرنسية.

11- Jean louis loubet del Bayle :le mouvement personnaliste français. Politique et sociétés.vol.17.n 1-2.1988

12- émmanuel mounier. révolution personnaliste et communautaire.oeuvres. seuil.1961.p.225.

13- E.mounier.manifeste au service du personnalisme.seuil.1961.p.513

الثورة التي تطمح إليها الجماعات الشخصانية ليست ثورة مؤسساتية تحول بنيات المجتمع السياسية والاقتصادية خاصة، إنما هي أيضا ثورة روحية تغير قيم وذهنية الأفراد وتبرز من جديد البعد الروحي في الإنسان .إذن طالما أنهم اعتبروا معركتهم هي الحضارة في مجملها، فقد امنوا بضرورة الثورة الشاملة التي تغير با لتوازي كل من الأشياء و الإنسان. وقد وجدت هذه الثورة الروحية الشاملة ا ساسها في فلسفة وصفت بأنها شخصانية.حينها لم يكن هذا المصطلح خاصا بجماعة Esprit بل كان ينتمي للمعجم المشترك بين كل الحركات الشخصانية، التي رأت في الرجوع إلى مفهوم " الشخص" وسيلة لرفض ثنائية الفر دانية- الجماعية على المستوى السياسي و الاجتماعي و ثنائية المثالية –المادية على المستوى الفلسفي . كان طموح تلك الحركات من وراء تبنيها لفلسفة شخصانية هو الوقوف في وجه التفسير الأحادي الذي قدمته الفلسفة المادية للوجود و التأكيد على واقع أصيل يمثله الاتجاه الروحي والفردي للشخص في مقابل الشروط البيولوجية والاقتصادية و الاجتماعية التي يتجذر فيها الوجود الإنساني. و في نفس الوقت تحرص تلك النزعة الشخصانية على إنكار أي نوع من المثالية غير متجسدة و مشخصة في الواقع désincarné، حيث لا يجب الفصل بين التعالي الروحي للشخص ووجوده الممتزج با لمجتمع و التاريخ.

تبقى الإشارة إلى أن هذه الحركة الشخصانية خلصت، في مستوى التنظيم الاجتماعي و السياسي، إلى تصور فيدرالي تميز با لشك في كل الاتجاهات الحكومية لتنظيم المجتمعات الحديثة، و با لانشغال لإعطاء دور اكبر لما يسمى با لمجموعات الوسيطة أو الأشكال العفوية للتنظيم الاجتماعي التي تتموقع بين الأفراد و الدولة كالبلدية و المقاطعة أو المؤسسة والمهن.

إذا كانت جميع هذه المواقف هي الأرضية المشتركة لكل الجماعات الشخصانية، يحق لنا أن نتساءل عن خصوصية "مونيه". البعض يرجع التركيز على "مونيه" ، بالرغم من كونه مجرد جزء من مشهد عام ، إلى حجم الوسط الذي انتشرت فيه أفكاره : "إذا كانت الشخصانية قد تماهت مع حركة تصالح الكاثوليكيين و العالم الحديث و بالتالي مع شخص

ايمانويل مونيه، فان ذلك لم يكن سوى نتيجة استقبال و انتشار شخصانية هذا الأخير في الأوساط الكاثوليكية المسيحية داخل فرنسا و خارجها"[14].

و البعض الآخر، وهو الغالب ، يرجع ذلك إلى الطريقة الخاصة في تشخيص الأزمة وعلاجها ، فبينما كان معظم مثقفي الأزمة يسعون لإيجاد حل لها بروحية الأخلاقيين moralistes ، تميز "مونيه" بأسلوبه التربوي. بَنَى "مونيه" تشخيصه للازمة على أساس مهمة الإيقاظ.réveil ، ومضمونها أن نحرر، قبل كل شيء، وسيلتنا الأولى للفهم والمعرفة ونعني به الوعي " يقظة الشخص و بيداغوجيا الجماعة يمثلان نفس الشيء "[15]. رأى j.m.domenach أن أكثر ما أزعج "مونيه" هو رؤيته تضامن الروحي مع الفوضى القائمة ، انه سبات الكائن الإنساني .و لا أمل في يقظته سوى بتحرير الروح وفصلها عن الفوضى .وتلك مهمة تفترض تحويل وتربية الإنسان في نفس الوقت الذي نحول فيه شروطه المادية. لم يكن "مونيه" ليقتنع بتحولات سطحية في حياة الإنسان، على غرار ما يتوخاه الأخلاقيون، لأنه اقتنع بان الشر عائد إلى ثقافة جعلت من الإنسان فردا مجردا منقطعا عن الآخرين و الطبيعة ولقد كرس "ديكارت" ذلك في تأسيسه للعقل الحديث.

السياق المعرفي للفلسفة الشخصانية المعاصرة.

قد نعثر في تاريخ الفكر على إرهاصات للفلسفة الشخصانية ، مثلما وجد مونيه جذور الوجودية في سلسلة اليقظات الوجودية التي عرفها الكائن الإنساني " تستند الوجودية على رواق طويل من الأسلاف ، لقد شكلت سلسلة اليقظات الوجودية معالم مهمة في تاريخ هذه النزعة، حيث كانت تعبيرا عن تحول الفكر إلي ذاته وعودة إلى مهمته الأصيلة "[16]. مهمة التفكير في الوجود الإنساني بدل الاهتمام بالأشياء و الأفكار. صحيح أن الصورة الحالية للشخصانية رهن بما سماه Nédoncelle "الاندفاعات الشخصانية السابقة"، ولكننا مع ذلك نميز بين الأبحاث الميتافيزيقية التي تعتبر الأساس الحقيقي للفلسفة الشخصانية والتي ترتبط

---

[14] - colloque (E.mounier : l actualité d un grand témoin). P.s p.20

[15] - Paul Ricœur :histoire et vérité. Seuil.1995. P.159 .

[16] - Emmanuel mounier.introduction aux existentialisme.seuil.1961.

بأسماء معروفة مثل : Nicolas berdiæv وMaurice blondel، Bergson و بوضوح كبير عند كل من : rené le senne وlouis Lavelle .وبين مجرد تقاطع في ابرز موضوعات الفلسفة الشخصانية ، ونعني به وعي الذات . للإجابة عن السؤال : لماذا يمكن اعتبار الفلسفات الذاتية – تلك التي عدها مونيه يقظات وجودية- لحظات عديدة لنفس الاكتشاف؟ استحضر L.Jerphagnon عبارة الفيلسوف Merleau-Ponty "لان كل تلك الفلسفات اعتبرت وجود الذات الإنسانية هو الشكل المطلق للوجود".ولقد كان لهذه المسلمة أثرها البعيد في الفلسفة الشخصانية أكثر من غيرها، إذ وجدت من خلالها حلا مناسبا لمسالة: التأمل و الفعل .لدرجة جعلت Ricœur يرفض مقارنة الشخصانية مع الوجودية و الماركسية في ماعدا كون هذه الفلسفات : "كيفيات مختلفة لتصميم علاقات النظرية و الممارسة، التأمل و الفعل "[17].

ولمزيد من الدقة في رسم الخلفية النظرية للفلسفة الشخصانية تجدر الإشارة إلى الارتباط الوثيق بين التصور المسيحي وتصورات هذه الفلسفة: " الكرامة الإنسانية الرفيعة التي افتداها المسيح و أولوية مسائل الخلاص بدل نشاط المعرفة و المنفعة : هل هناك أفضل من هذا الجو الانطلوجي لاحتضان المطلب الوجودي؟ أليست الوجودية هي بكل بساطة طريقة أخرى للتعبير عن المسيحية ؟"[18]. لقد وجدت الشخصانية في تجديد الفكر الديني مع بداية القرن العشرين منبعا استقت منه أهم أفكارها ، حيث أن Alexandre marc مثلا استكمل صياغة رؤيته بفضل تأملات زعماء هذا التجديد مثل N.berdiaev وSiméon Frank .وكانت خلاصة هذه الرؤية هو التوحيد بين التأمل و الفعل و المصالحة بين قيمة التجربة الوجودية الفردية وقيمة كونية المقولات الأخلاقية . ومرد هذه التوليفة التي نجحت في جمع ما ا ستحال جمعه في السابق هو التحول في النظرة إلى الميتافيزيقا. " كان الوجود المطلق. في الميتافيزيقا الكلاسيكية, مختلطا في الغالب مع الوجود غير الشخصي impersonnel ووجود الوجود (أو جوهر الوجود) يتساوى مع جوهر الأشياء "[19]. ولكن في مقابل هذه

---

[17] - Paul Ricœur : histoire et vérité .seuil.1995.p.153

[18] - Emmanuel Mounier :introduction aux existentialisme . seuil..p.8.

[19] - colloque (E.mounier : l actualité d un grand témoin). P.s.2003p24

الميتافيزيقا التي نسميها "ميتافيزيقا الموضوع" قامت ميتافيزيقا الذات لتؤكد على ذاتية الوجود. في هذه الميتافيزيقا يتساوى وجود الوجود (أو جوهره) مع الوجود الموضوعي للذات. وذلك لا يعني أننا نتجاهل ما هو فردي جدا فينا ، بل على العكس من ذلك فان حقيقة الوجود تنكشف للوعي من خلال الحالات الفردية للذات. يمكن القول إذن أن الفعل يمنحنا تجربة روحية حقيقية للوجود باعتبار انه يتمظهر فينا لأننا نمثل تجسداته اللانهائية . بالرغم من أن الوجود يتجاوزنا ويشملنا فانه لا يوجد سوى في أفعالنا ، ونحن لا نعرفه إلا من حيث أننا نجسده بأفعالنا . القول بذاتية الوجود هنا يختلف عن فكرة الكينونة الأحادية solipsisme التي تعرضت لانتقادات كونها انحراف في النزعة المثالية ، فالأمر لا يتعلق بوجود ذاتي للذات بل بوجود موضوعي للذات. هذا التصور الانطلوجي العام يجد ترجمته في مبحث القيمة و بنفس المضمون، أي التوحيد بين بين المطلق و النسبي. René le senne في مقال له بعنوان " ما هي القيمة؟" صادر في "النشرة الفلسفية الفرنسية" يرى أن القيمة ليست هي المطلق المنغلق على ذاته والمعروف بكونه فكرة تتميز عن عالم الظواهر ، ولا هي أيضا الجانب النفسي المعبر عن فردية الشخص الذي عاش تجربة القيمة بشكل سلبي . إنها،بين المطلق و الفردي، حضور للشخص الذي يتصرف كقيمة مطلقة في قلب قيمة متعينة،و قدرة الشخص على معايشة المطلق انطلاقا من وضعيته الإنسانية المحدودة هي نعمة grâce [20] الهية تسدى إليه بمجرد انخراطه في تجربة تجسيد القيمة المطلقة . " كل قيمة متعينة هي ترهين actualisation للمطلق وجعله مرتبطا بتجربة إنسانية وبالتالي سيستمد تعينه من وضعية و قصدية الذات التي تساهم بشكل ايجابي في ترهين المطلق"[21].

ويفسر le senne هذا التآزر بين اللانهائي و النهائي بمسلمتين متزامنتين : المسلمة الأولى هي أننا لسنا مصدرا للقيمة ، ومقامها الرفيع ينبع من ذاتها وليس من الأشخاص الذين يتلقونها كإلزام مطلق .إن أي شخص لا يستطيع أن ينجح في تحمل هذا الإلزام ما لم يكرس

---

[20] - لمفهوم Grâce معنيان من وجهة نظر لاهوتية " هي مساهمة الإنسان في الحياة الإلهية قبل خطيئته. أو هي نجدة إلهية مجانية للإنسان من اجل مساعدته كي يقوم با لأعمال الصالحة" Armand cuvillier : vocabulaire philosophique. P.107

[21] - Armand cuvillier. Textes choisis.armand colin.1963.p.145

ويضحي بكل حياته في سبيله , ومقابل ذلك ينال شمول القيمة له . اثر القيمة في حياة الشخص عظيم لأنها ترتفع به من مستواه البهيمي المحدود إلى مستوى جديد يمكن نعته با الروحي أو الإلهي أو الإنساني ، إذن القيمة تجديد وإضافة في حياة الشخص . أما المسلمة الثانية ترى أن القيمة لا تتحول إلى واقع في تجربتنا سوى بفضلنا نحن،بالرغم من أننا لسنا مصدرا لها . إذا كان مهما معرفة أن القيمة متعالية با لنسبة لنا، فذلك من اجل أن نحدد بشكل صحيح علاقتنا معها ،إذ أننا لا نتصرف بنفس الطريقة مع هذه القيمة المتعالية إلا إذا اعتبرناها حصرا عملا مشتركا لنا . الاقتراب من المتعالي بنفس الطريقة رغم اختلاف تجارب الأشخاص يستدعي دراسة فينومينولوجية حول العمليات الذهنية التي تمزج بين مساهمتنا في التعالي وفعل التعالي ذاته . وهنا يحسن أن نشير إلى أن تضامن التجربة المحدودة مع المتعالي دليل على أن حرية الذات ضرورية كي يستثمر المطلق في قيمة متعينة .

إذا، طالما أن المطلق يتحقق با لكامل من خلال التجارب الإنسانية فان الوجود نفسره با لقيمة وليس العكس. هذا ما كان يعتقده le senne . أما louis Lavelle " فلم يتصور وجود تعارض بين الوجود والقيمة . ولقد أعرب في كثير من المناسبات عن دهشته من le senne كونه يفصل مفهوم الوجود عن مفهوم المطلق"[22] . ورأى أن تجربة القيمة هي أمر اكبر من المساهمة في المطلق، بل هي تشير إلى حضوره وهي العلامة التي تسمح لنا بمعرفة حقيقية له . المسالة با لنسبة ل Lavelle هي معرفة ما إذا كانت تجربة المطلق توجد دائما حيث توجد تجربة القيمة , وما إذا كانت هذه هي نفسها تلك.

يأخذ مفهوم الوجود في معجم Lavelle معنى خاصا لا يمكن الوصول إليه إلا بفهم خاص لفكرة "الفعل". " فهو يرى أن الفعل ليس عملية تضاف إلى الوجود لكنه جوهر الوجود ذاته"[23]. إذا، الوجود هو وحدة فعله و تجربتنا نحن البشر هي في حقيقة الأمر واقع هذا الفعل. من هنا نكتشف نقطة الاختلاف الحقيقية بين Lavelle وle senne. بينما يعتقد الأول بوحدة في الوجود يعتقد الثاني بثنائية فيه : المطلق في مقابل تجربة إنسانية محدودة أما عند

---

[22] - ibid.p.146

[23] - A.cuvillier.vocabulaire philosophique.armand colin.1956.p.18.

Lavelle المطلق هو الوجود الواحد .ومن اجل تقريب هذا التصور الانطلوجي يستلهم من الرؤية الفينومينولوجية ، فضمن الارتباط المتبادل بين الوعي و الأشياء تعرف القيمة مستويين من الوجود : توجد أولا بصيغة المعطى البسيط و بفضل الإرادة الإنسانية فقط تتحول إلى وجود حقيقي .إذا، القيمة لا توجدها الإرادة الإنسانية إنها تحركها من موقع إلى موقع آخر.وهي بالتالي لا تمثل مطلقا ثابتا .يبدو أن اتجاه الإرادة نحو القيمة المعطاة هي نفسها تجربة المطلق و الوجود، لان كليهما لا يمكنهما أن يكونا مجرد تمثلين ذهنيين، إنهما يوجدان با لضبط مع تجندي في وجودي الراهن وفي الوجود الذي أريده واطمح إليه في المستقبل. أما الأفكار التي كانت بمثابة المادة المغذية الأولى للفكر الشخصاني المعاصر فهي تلك التي تضمنتها أعمال Maurice blondel خاصة في تصوره للفعل وعلاقته با لمفهوم الشامل للإنسان ، إذ بسبب هذا التصور وصفت فلسفته با لواقعية التكاملية réalisme intégral .لقد عرف blondel الفعل " بأنه تركيب بين فعل الإرادة وفعل المعرفة وفعل الوجود"[24].

ووصل اهتمامه بمفهوم الفعل إلى درجة انه عرف الشخص بهذا المفهوم. و اعتبر أرقى أنواع الفعل هو التأمل الروحي و راى أن فعل التأمل يختزن طاقة حيوية تبعث فينا الشعور با السلام و النجاح. وفي كتاب "الوجود والوجود المتعين" نعثر على تقارب شديد مع المسائل التي تناولها مونيه ، حيث أن مفهوم الشخص يبدو ناضجا عنده فللشخص جوهر خاص وواقع نوعي , ومن يحاول أن يحد هذا الجوهر هو نفسه الذي يمنح الإحساس للشخص بأنه وجد لتجاوز الحدود .

المجال الحقيقي للأخلاق حسب "ايمانويل مونيه " :

يقول "بول ريكور: كان با مكاننا أن نسمي مشروع إعادة صنع النهضة عند مونيه مشروعا أخلاقيا لولا أن هذا الأخير لم يرفض بقوة روح الأخلاقي moraliste الذي يبدو ضائعا في

---

[24] - ibid.p.18

العموميات و الفصاحة وملطخا با لنفاق. و يشكل هذا النقد للنزعة الأخلاقيةmoralisme[25] عنصرا أساسيا من عناصر نقد المثالية المستمر عند مونيه. تحيلنا هذه العبارات إلى تموقع خاص لشخصانية مونيه في مسالة مصدر القيمة الأخلاقية أو مجالها الحقيقي في مقابل مواقع أخرى منحرفة في رأيه. منذ اتصاله بعالم الفلسفة من خلال محاضرات jacques chevalier في جامعة Grenoble وحتى أواخر حياته كان طموح مونيه أن يجعل من القيم الأخلاقية برنامج حياة و حركة نحو التغيير و الإبداع حيث كتب إلى jean –marie domenach قبل وفاته بأشهر قليلة : " إن الحدث هو معلمنا الداخلي " .هذا الطموح هو الذي حدد لمونيه اختياراته الميتافيزيقية ومرجعياته الفكرية ، فهو يفضل بخصوص انطولوجيا الذات كوجيتو "Maine de biran " على كوجيتو "ديكارت " : نحن لا نوجد بشرط التفكير بل بشرط الارتباط بوجود يتجاوزنا،ارتباط يتحقق به الوجود المطلق في حياتنا . ويواصل مونيه تماهيه مع de biran في إبراز القيمة الواقعية لعبارة الكوجيتو فكما أن الارتباط با لوجود المطلق ظاهرة نفسية وليست عقائدية فحسب عند الأول ،فان الحياة الروحية بالنسبة لمونيه ليست منعزلة و لكنها تظهر في التاريخ بفضل الوسائل التي يمنحها لها المركب الإنساني . هنا أيضا تسيطر معادلة التكامل و الاستفادة من كل العناصر المؤثرة في الوجود الإنساني . فالعالم الداخلي للشخص ليس مسربا للواقع كما انه ليس اكتفاء ذاتي بل هو اندماج متبادل بين الذات و العالم . المسيرة الطويلة للانشغال الأخلاقي تؤكد أن الحضارة هي قبل كل شيء " تلبية ميتافيزيقية لنداء ميتافيزيقي ، هي مغامرة للنظام الأزلي تقترح على كل إنسان كي يختارها بصورة فردية ويتحمل مسؤوليتها "[26]. هذه العبارة هي في الواقع إجابة عن السؤال : هل هناك وساطة بين النداء الميتافيزيقي أو النظام الأزلي و الإنسان الفرد؟ بعيدا عن كل أشكال الميتافيزيقا و سيكولوجيات العادة ، و بعيدا عن أقوال الأخلاقيين و النساك حدد مونيه المجال الحقيقي للأخلاق في علاقة الإنسان الداخلية و الحرة بأفعاله .

---

[25] - المعنى الذي يمكن اعطائه للنزعة الأخلاقية moralisme هو " أنها موقف أخلاقي يضع النزاهة و الصدق السطحيين مكان الفضيلة الأصيلة و الحقيقية " :cuvillier: vocabulaire philosophique p.151

[26] - Paul Ricœur : histoire et vérité .seuil .1995. p. 156 .

وحدها حرية الاختيار تمنح الإنسان فرصة الاستفادة من ألطاف النعمة الإلهية، بمعنى أننا نعيش حقيقة النظام الأزلي بأفعالنا الأخلاقية الحرة .

على خطى قدوته Péguy، كان مونيه ينفر من جعل " الأخلاق شيئا منعزلا ينظم إلى التجربة الدينية وعالم الفضيلة من الخارج وبعد نهاية تلك التجربة و تمام ذلك العالم"[27] .

ومن جانب آخر لا يجب أن نخلط بين النظام الأخلاقي الروحي و النظام الأخلاقي الاجتماعي، وفي الحالة التي يناور فيها النظام الثاني على النظام الأول محاولا التكلم باسمه يرفض مونيه ذلك بقوة . يظهر ذلك من خلال محاربته للقيم الروحية المزيفة للفاشية و الواقعية المبتورة للاشتراكية . يعترف مونيه بفضل Charles Péguy عليه في تغيير اتجاه حياته الفكرية بسبب Péguy تصالحت مع كل ما تحمله الأرض. لم تعد حقيقة الأخلاق تنكشف له بالتفكير في حياته فقط ، بل بجعل الأفكار التي توصل إليها واقعا معيوشا . لا يسن الموضوع الأخلاقي كقانون غريب عن حياة البشر ولكنه يلبس لباس الحدث الذي نعيشه. لقد عثر مونيه على المجال الحقيقي للأخلاق في الانسجام مع الخارج و الذي لا يعني الامتثال وفي الاستقلالية التي لا تعني الانفصال و الانعزال . عثر عليه في ارتباط حركة داخلية مع حركة خارجية المتجاوزتين بحركة تعالي مستمرة.

أسس القيم (الأخلاقية و السياسية) في فلسفة "ايمانويل مونيه" :

يتضح مما سبق أن أية قيمة في فلسفة مونيه ستتشكل في الحيز الذي يلتقي فيه عالمان مختلفان انطولوجيا : الوجود المطلق و الوجود النسبي ، عالم الروح وعالم عالم المادة، عالم الإله و عالم الإنسان ، الميتافيزيقي و الطبيعي .... و هكذا سنجد في مضمون أية قيمة أثرا لهذين العنصرين . " في القيم جانب مرتبط بالية التشخصن التي تجسدها في عالم إنساني متغير وتجعلها متأثرة بأحداثه المفرحة و الحزينة "[28]. وفي هذا المعنى يرى "ريكور" أن "مونيه" كان يتصور القيم كالزامات دائمة خارج التاريخ الذي يكتبه الأشخاص ، وطبيعتها أنها لاواعية .إن الشخصانية تتضمن أخلاقا حدسية مستقلة عن العقيدة المسيحية ، مستقلة في دلالاتها العامة عن أي واقع ولكنها ترتبط بالواقع عند ظهورها في هذا الوعي أو ذاك .من

---

[27] - Emmanuel mounier.oeuvres1.seuil.1961.p87

[28] - Mohamed Aziz lahbabi :de l être à la personne. P. 262-

هذا المنظور أشار"مونيه" إلى وجود طبيعة إنسانية أو حقيقة أساس اجتهد في البحث عن مخرج تاريخي لها .

غير أن متابعتنا للمسار الفكري و الحركي للشخصانية المعاصرة يجعلنا لا نتوقع مناقشتها لمسائل القيمة و الفعل و الفكر من زاوية فلسفية خالصة " ننتظر من الشخصانية أن لا تعرف فقط المناهج و المنظورات العامة للفعل, بل أن تقدم لنا خطوطا دقيقة للممارسة "[29].

سنراعي ، بصورة منهجية، الأولوية في عرضنا لبعض القيم الشخصانية .وهكذا سيحتل الفهم الجديد الذي قدمته الفلسفة الشخصانية للإنسان مركز الصدارة في هذه القيم .ويمكن اعتبار هذا الفهم مرحلة جديدة و متطورة في تاريخ النزعة الإنسانية humanisme.

1- **قيمة التكامل في الإنسان : (مفهوم الشخص)** " اعتقد مونيه انه كي نعرف الإنسان يجب أولا أن نوجد بصورة كاملة"[30]. إن المعرفة الحقيقية با لنسبة له هي معرفة الذات المفكرة ، و بالتالي فان التجربة الفكرية الأولى هي تجربة الوجود أن تكون حياتنا في جهة وبحثنا الفكري في جهة أخرى ذلك هو الفصل المخزي . من هذه المسلمة تموضع الفلسفة الشخصانية في فضاء الوجودية مع تركيز خاص من طرفها على اجتثاث من تجريد الجوهر و إلقائه في الزمن ، التطور، التاريخ.و لذلك نجد مونيه يؤكد : إن الشخص ليس هو الوجود و لكنه و جود نحو الوجود.

بينما اعتقد الكثير أن الوجودية هي الحلقة الأخيرة الشافية و الكافية في سلسلة النزعة الإنسانية ، فإنها لم ترو كل طموح مونيه. يتحول الإنسان في الوجودية إلى جزيرة معزولة ، لا أصل له و لا غاية." الوجودية أرادت من الإنسان أن لا يكون سوى فعلا حرا بدون أساس أو وجهة ميتافيزيقية " [31]. وقعت الوجودية في نفس المأزق الذي أرادت تجاوزه : مأزق النزعة غير-شخصيةimpersonnalisme . إذا كان مونيه قد أشاد بالحركة الوجودية كونها انتقلت بالفكر من دراسة الأشياء إلى التركيز على فهم تجربة الوجود الإنساني رافعة شعار : لا ينبغي البدا بنظرية في المعرفة تعتبر الإنسان مجرد شخص خارجي لا شخصيimpersonnel ، فانه بالمقابل انتقد مفهوم الفرد كما تطرحه الوجودية. في حديثه

---

[29] - Emmanuel Mounier :le personnalisme. Puf. P. 115

[30] - moix candide: la pensée d émmanuel mounier. Seuil. 1960. p.341.

[31] - jean conilh .Mounier. sa vie, son œuvre.puf.1966.p.45.

عن مااسماه مملكة اللاشخصي يضع مفهوم الفرد في المقام الثاني بعد النحن on و يصف كليهما بالوجود المزيف ، و لكي يصل الكائن الإنساني إلى شخصه يلزمه عمل مستمر لانتزاع ذاته من قيود النحن السطحي و الهو المنعزل .إن كان هناك من قدر للإنسان فهو سيره الدائم نحو إنسانيته. مع الشخصانية ، إذا ، أصبح مفهوم الشخص أكثر إنسانية. ولكن إذا لم يكن الإنسان موضوعا فيزيائيا خارجيا أو فردا منغلقا على ذاته ، فمن يكون إذا ؟

ما يجب معرفته أولا هو أن ميزة حضور كافة قوى الإنسان في الفهم الذي تقترحه الشخصانية المعاصرة هي ما يميزها عن الشخصانيات السابقة : " لا يمكن للنسق الشخصاني المعاصر أن يكون بنفس خصائصه السابقة، الشخصانية الوحيدة و الممكنة هي تلك التي تأخذ بعين الاعتبار النظام الشامل للواقع "[32]. و يعني الشمول هنا ما عبر عنه مونيه في كتابه " الشخصانية " با لوجود المندمج . وللإشارة فان هذا الكتاب ظهر في المرحلة الأخيرة من مسار شخصا نية مونيه ،ما يعني انه فلسفي الملمح بخلاف الأبحاث و المقالات التي ارتبطت با لمواقف من أحداث تاريخية وكانت موجهة في الغالب للنشر في مجلة Esprit . لذلك نجد أن مونيه يحاول في هذا الكتاب تعريف الشخص كعالم قائم بذاته تميزه بنيات محددة ، منها بنية الوجود المندمج. " صفة الإنسان انه جسم مثل صفته انه روح"[33]. ويقف مونيه على هذا الاندماج في ثقافة الإنسان، فمن غرائزه المادية : الأكل و التناسل أبدع أشكالا فنية مثل فن الطبخ وفن الحب والعشق الإنسانيين . ولا يخفي مونيه أن تصوره للإنسان هو تصور مسيحي و أن المسيحي الذي يحتقر الجسد يتصرف عكس تقليده الأساسي. لكن الاعتراف بمكانة الجسد والعناصر المادية في وجود الإنسان لا يعني وجودها بصورة مستقلة إلى جانب الروح و العكس صحيح " يمكن أن ننطلق من العالم الموضوعي لنبين أن النموذج الشخصي للوجود هو أرقى أشكال الوجود وان الطبيعة ما قبل-إنسانية préhumaine تتطور تدريجيا إلى أن تلتقي مع اللحظة المبدعة حيث يبزغ هذا الكمال الوجودي "3[34]. تندمج العناصر المادية و الروحية في تجربة الوجود الإنسانية إلى درجة

---

[32] - Lacroix jean. Marxisme, existentialisme et personnalisme. Puf.1950.p.2.

[33] - Emmanuel Mounier :le personnalisme. p.u.f. 1957. p.19.

[34] - Ibid. p.9.

الاحتفاظ بهذه العناصر و تجاوزها في نفس الوقت . لا يجب أن نتصور الكون كما لو انه مشهد يتحرك أمام نظر الإنسان. بل انه عنصر من العناصر التي شكلت عبر التاريخ هذا الكائن الإنساني ، عندما نعرف أن الشخص هو التتويج المتعالي للتطور الحيوي ، عندها سنلاحظ أن هذا التطور ليس عملية متشتتة إنما هو تركيز مستمر إلى غاية نقطة امتلاك الحرية الروحية. ويمكن تصميم مراحل هذا التطور في : مرحلة المادة الخام غير المتعينة ثم مرحلة القدرة على الاختيار وأخيرا مرحلة التعالي وظهور الشخص.

ولا يقتصر وجود هذا التزاوج بين المادي والروحي على النشأة الإنسانية فقط بل سيبرز في الحركة التاريخية للإنسان . من هنا سيكون لبنية " التجسد" incarnation – وهي مقولة لاهوتية مسيحية- دورا أساسيا في مفهوم الشخص . " يتعلق الأمر عند مونيه بتعيين الشخص أكثر من تعريفه، لما في كلمة تعيين من إحالة على الوجود العيني، انه لا يفترض الشخص كمفهوم مجرد فقط ولكن يراه عملا ملموسا ومحورا حضاريا من الواجب انجازه"[35]، ومقرا لقيم قابلة للتحقق . كل شيء يرتبط بهذا المفهوم وينجم عنه : الحياة النفسية الخاصة و الحياة الاجتماعية الجماعية ، الأخلاق و السياسة . انه مركز لإعادة توجيه العالم الموضوعي. لا يمكننا إذن اختزال الشخص إلى مجرد مفهوم عقلي أو واقع موضوعي منجز بصورة سابقة . بل علينا أن نتحدث عن الشخص بلغة الحركة والفاعلية و الخلق. يقترح مونيه أن نفهم الشخص كمسار و اندفاع نحو التشخصن "من واجب قوة الإثبات الشخصي أن تنفي الطبيعة كمعطى ، و تؤكدها كانجاز إنساني شخصي، لتتحول الطبيعة إلى سند لكل مسارات التشخصن "[36]. حتى وان كان الشخص أوسع من مجموع أفعال الذات، في حالة فهمنا له كعالم قائم بذاته، فإننا لا نستطيع معرفته إلا من خلال فاعليته. الشخص هو مجموعة فعاليات تتمثل في الخلق الذاتي و التواصل والارتباط ، ونحن ندركه كحركة تشخصن .

تتقارب الفلسفة الشخصانية مع الوجودية في هذا الفهم الحركي للكائن الإنساني ، ورغم ذلك تحتفظ بتميزها في جانب مهم من الوجود الإنساني. إذا كانت الوجودية الروحية،المنحدرة من

---

[35] - jean conilh .mounier. sa vie, son œuvre.puf.1966 .p.43

[36] - Emmanuel mounier. le personnalisme.puf.1957.p.29-30

"كيركغارد"، تركز على الطابع السري للوجود الإنساني ، على عالمه الداخلي المأساوي و غموضه الممتنع عن كل معرفة موضوعية ، ألا يهدد ذلك معرفتنا لأبعاد أخرى أساسية في الوجود الإنساني مثل : التجسد و الالتزام و النزوع الجماعي.

بخلاف الوجودية التي تصورت أن الإنسان هو مشروع في حدود أفق أفعاله الحرة ، حيث لا غاية تدعوه للذهاب إلى ابعد من هذا الأفق وتبرر له أفعاله، دافع مونيه عن حق التعالي للإنسان " بالنسبة لنا، نقول إن فلسفة الالتزام لا تنفصل عن فلسفة المطلق ، فلسفة تعالي للنموذج الإنساني " [37]. ورأى انه أعمق من كونه نتيجة أو محصلة نفسية لفاعلية الذات داخل العالم ، الشخص هو تعالي على أي معطى مادي أو نفسي، انه المركز اللامرئي الذي يرتبط به كل شيء و المطلق الذي لا ينبغي إدراكه كجوهر جامد ولكن كحضور في الذات يدفعها لتجاوز وتجميع وتوحيد أفعالها. وبهذا المعنى يمكن إدراج مفهوم الشخص ضمن التقليد الكبير لفلسفات الجوهر و المطلق : من الدعوة السقراطية المدوية "اعرف نفسك بنفسك" إلى "الكوجيتو " الديكارتي والواجب المطلق الكانطي ، وهذا ما أكده مونيه نفسه في كتابه"مدخل إلى النزعات الوجودية " . ولكنه في نفس الوقت يرفض الثنائية التي تفصل بين الروح والجسد , بين المادة و الفكر, تلك الثنائية التي شلت هذه الفلسفات " الوجود الشخصي هو دائما تنازع بين حركة تتجه إلى الخارج و حركة تتجه إلى الداخل ، و كلتا الحركتين أساسيتين لهذا الوجود، و يمكن لكلتيهما إما أن تُحَجَّرَ الوجود الشخصي أو أن تُبَدَّدَهُ " [38]. بل اظهر عكس ذلك وبطريقة مدهشة كل إمكانات الشخص : بنيات الاندماج التي تدخل الشخص في الطبيعة والعالم والتاريخ . إن حركة التعالي التي تميز الشخص يسبقها ارتباط الشخص بالمعطى البيولوجي و النفسي والمعطى الاجتماعي كي ينظمها ويوحدها ، ليكون في النهاية "وحدة فوق- زمنية " .

نكرر في اتجاه معاكس إحدى الصياغات الفلسفية المتداولة ونقول إن الشخص سابق ضرورة وكرامة في نفس الوقت على الوجود الذي يستعمله كي يتجسد ، ويجب أن نضيف بان الشخص هو الضرورة الروحية لهذا التجسد .وبهذا المعنى تصبح الشخصانية في نظر

---

[37] - Emmanuel mounier. Œuvres . tome 3.seuil.1962.p.197.

[38] - Emmanuel mounier. le personnalisme.puf.1957.p.61.

مونيه نزعة واقعية متكاملة في مقابل النزعة الروحية ذات المعنى المثالي المجرد و النزعة المادية التي أهملت واقعية و أولوية الجانب الروحي " واجهت الشخصانية ، بوصفها منظورا فكريا، كل من المثالية و المادية المجردتين ،واجهتهما بنزعة واقعية روحية، بجهد،مستمر لاستعادة الوحدة التي حاولت تلك النزعتين فصلها"[39]. يتميز الشخص، عكس الأشياء ، ببنية "الداخل " ، انه نبض لحياة سرية . غير أن مونه كان متحفظا على كلمة الداخل وفضل استعمال كلمات : التأمل , النداء الرباني ، الهداية . لا تكمن الحياة الداخلية في اللذة المزيفة التي يجدها الممارس للتحليل النفسي الذاتي، و لا في وعي نرجسي منفصل عن العالم ومطالبه الملحة. " الحياة الداخلية با لمعنى الروحي هي جهد نحو البساطة و التجرد .تلك الحياة تقتضي تركز و التقاء وتجمع كل القوى و الشهوات والعادات و الوظائف التي تنزع نحو التشتت في فوضى الخارج "[40]. يسعى عالم الحياة اليومية ، بواسطة فقر نقاشاتنا وتفاهة مواقفنا و سلوكاتنا الجاهزة، إلى سجننا في الرداءة و إسقاطنا في الغير- شخصي و تبهيمنا في نوع من الاستكانة إلى مجرد الغرائز الحيوانية. إذن من الضروري كي نصل إلى الحياة الشخصية أن نقطع الصلة مع الوسط القاتل وان نقوم بتحول داخلي مستمر، تحول يحمل معنى التركيز والالتقاء عند نقطة موحدة ،بعكس حركة التشتت التي تقذف با لفرد في الرداءة . أمام الإنسان ضرورة ثابتة وهي أن يتجدد باستمرار وان يستعيد في كل حين تحكمه في ذاته بهدف أن يتجمع في نقطة واحدة، أي أن يتوحد. قد يكون هذا المعنى هو أهم مقطع في وصية الشخصانية للكائن الإنساني ، دعوته لليقظة éveil والبقاء متيقظاveille للحرص vigilance والبقاء حريصا vigile. دعوة الشخصانية إلى التحول الداخلي لا تقود إلى التعلق المفرط با لذات أو إلى التطلع البطولي الانعزالي للإنسان الأعلى النيتشوي . إذا كانت أخلاق "زرادشت" تطالب بتملك الذات الشامل وامتلاك ا لعالم و الحياة ،" فان الشخص الحقيقي لا يؤكد ذاته إلا بإعطاء ذاته ، و ثروته الحقيقية هي ما يتبقى له عندما يتجرد من كل ممتلكاته الغير روحية "[41] لا يعثر على ذاته إلا إذا فقد ذاته . يتضمن الشخص شرطا داخليا

---

[39] - Emmanuel mounier. Œuvres . tome 3.seuil.1962 .p.242

[40] - jean conilh .mounier. sa vie, son œuvre.puf.1966.p.49.

[41] - Emmanuel mounier. le personnalisme.puf.1957 .p.59.

هو التجرد من ملكية الذات ومكاسبها الشيء الذي يفقدها مركزيتها . إن الجدل الروحي للشخص هو انتقال مستمر من الامتلاك l'avoir إلى الوجود l'être بواسطة إيقاع متكامل بين الإثبات و النفي : بحث عن حضور عميق في الذات لا يمكن الوصول إليه إلا بالتجرد و العطاء " الحياة الشخصية هي إثبات و نفي مستمرين للذات ... لا يجب ، إذا، أن يتعارض كل من الامتلاك و الوجود كموقفين وجوديين نضطر إلى اختيار احدهما، بل الأحرى اعتبارهما قطبين يمتد بينهما وجود الإنسان المندمج "[42]. الشخص جهد لتركيز كل القوى و التقائها في مركز الذات لكن كحركة نحو البساطة و التخلي عن ملكية الذات ، هذه الحركة التي تهيئنا للتعرف على الآخر. وتجد بنية " الداخل " مكملها، كما يشير إلى ذلك كتاب "مبحث في الطبع "، في مبدأ الواقع أو "بنية الخارج " التي تسمح للشخص المتجمع في ذاته أي المتوحد بان يصبح حاضرا في العالم و التاريخ . هاتان الحركتان تتوازنان وتثريان بعضهما البعض ، ويدعو مونيه أن لا نحتقر الحياة الخارجية لان الحياة الداخلية بدونها تصبح مجنونة ، كما أن الحياة الخارجية بدون الحياة الداخلية تتحول إلى هذيان . وهنا أيضا يختار مونيه بدقة الكلمات التي يصف بها بنية الخارج : المجابهة ، الالتزام كلمتان تعبران بشكل أفضل عن حياة الشخص في العالم . تشير كلمة المجابهة إلى قدرة الشخص على القطيعة و الملاقاة في نفس الوقت على إثبات الذات و الانفتاح ، على صراع حقيقي و تفهم ودي ،على القوة والرحمة . لكن المجابهة ليست فقط بين الأشخاص وإنما أيضا بين الشخص و العالم . و لأجل أن تتحقق المجابهة يلزم الشخص أن يعرف حقيقة وقيمة القوة . لان " الشخص لا يعي ذاته في لذة الفناء عن عالم المادة بل في صراع القوة ،القوة هي إحدى الخصائص الأساسية للشخص . ليس المقصود من القوة تلك القدرة الطبيعية البسيطة العدوانية ،الغريزية،و لكنها القوة الإنسانية الباطنية و الخارجية على حد سواء"[43]. صحيح أنها تحمل في تكوينها اثر الغريزة والاستعداد القتالي : وبخصوص هذا الموضوع فان مونيه رفض بقوة التربية المحافظة و المنغلقة القائمة على أساس الخوف من الغريزة - خاصة الغريزة الجنسية- و رأى أن مثل هذه التربية تصنع , باسم التوجه نحو المثال

---

[42] - ibid. p.57.

[43] - ibid. p. 67.

الروحي،مصابين با لحياء المرضي بل تصنع أنذالا . القوة ، كفضيلة أخلاقية ، هي تشكيل جديد للغريزة من قبل الطاقة الروحية ، هي صهر القوة الطبيعية في فرن الحياة الداخلية لتصبح أكثر قوة وفائدة

2-القيمة الأخلاقية و السياسية للفعل (الالتزام) :

عندما قال مونيه : " إن أية نزعة شخصانية تكتفي با لتنظير لعالم الشخص و لا تلتفت إلى تأثير جانب آخر ، فإنها تخون وصفها كشخصانية " [44]. فانه كان يوجه نظرنا إلى الركن الثاني للوجود الإنساني أي الفعل. الشخص يتأكد با لأفعال لقد أكد مونيه في نفس البحث أن نظرية الفعل ليست ملحقا في الفلسفة الشخصانية ، بل هي تحتل موقعا مركزيا في هذه الفلسفة .

الالتزام ليس أمرا حكرا على المختصين في السياسية بل هو ضرورة لا مناص منها للجميع،طالما أن الفعل هو قلب الوجود . إننا ملتزمون شئنا أم أبينا و الامتناع عن التدخل في الوضعية الوجودية مستحيل. ولكن أي نوع من الفعل يحقق الالتزام ؟. هنا أيضا سنجد ارتباط المادي بالروحي لكن مع منح الأولوية للروحي فحتى لا يتحول الفعل إلى نشاط أعمى ، أو يُسْتَنْفَدُ في مجرد حركات مضطربة لا تنتج شيئا، فان الالتزام يفترض نظرية تنظمه ومضمون روحي يهبه توازنه الإنساني " إذا كان البعض يشمئز من إدخال الفعل إلى مجال الفكر و الحياة الروحية الرفيعة، فذلك راجع إلى كون هؤلاء يعطون للفعل مفهوما مضطربا لا يخرج عن حدود الاندفعات الحيوية... إن الفعل عند الإنسان يشير إلى تجربة روحية كاملة"[45]. و أرقى أنواع الأفعال تلك التي تثري عالمنا القيمي . في محاولة للتمييز بين مختلف أنواع الفعل تحدث مونيه عن :

فعل النفع و النجاعة le faire الذي يهدف أساسا إلى السيطرة على مادة خارجية وتنظيمها ومجال هذا الفعل هو الاقتصاد و السياسة وكليهما ممارسة غايتها النجاعة . ويصبح هذا الفعل سببا في لا توازن الإنسان عندما " ينحصر في جانبه التقني ، حيث سيعيش الإنسان

---

[44] - ibid. p. 115.

[45] - ibid.p.102

حالـة تيقنوقراطيـة فقـط . لكـن إذا افتقـد هـذا الفعـل جانبـه ذاك يعـيش الإنسـان حالـة مـن عـدم الكفاءة"[46].

فعل الفاعل l'agir الذي يهدف إلى تكوين الفاعل في مهارتـه و فضـائله و وحدتـه الشخصـية ومجـال هذا الفعل هو التخلق . لهذا المجـال خصوصـيته ، و مـع ذلـك فانـه يـرتبط بـا لمجـال السابق لان تخلق الشخص حتى و إن كان يقتضي وجود الاختيـارات و القيم فانـه يتجذر فـي الحياة الاقتصادية و الاجتماعية التي تجعله ممكنا. خطر اللاتوازن مـع هذا الفعل يكمن فـي شرك النزعة المثالية ، الآتية مع الاقتصار على السعي نحو وحدة الشخص. غير أن ترك هذا السعي يوقع أفعال الشخص في العفوية و المجانية .

و نجد في قمة الأفعال الإنسانية الفعل التأملي الذي لا يعني الهروب من واقع الشخص و إنما الطموح لعالم قيم تجتاح وتطور كل النشاط الإنساني . يؤثر الفعل التأملي في حقل الممارسة كله . أولا بزيادة خصوبة الإنتاج الحضاري . الم تولد حضارتنا ، حتى في إبداعاتها التقنية،من التأملات الرياضية المحضة ؟ إن الشعراء و الروحانيين والمصلحين لم يشكلوا روحنا فقط ولكن وجه تاريخنا أيضا . المجتمع الذي يخنق باحثيه وشعراءه ورجال الروح فيه ، بحجة المنفعة المباشرة و السريعة ، كما تفعل ذلك الدولة النازية بصورة مباشرة أو غير مباشرة في المجتمعات التي تتعمد إهمال شخصياتها المبدعة . ذلك المجتمع معرض للعطل لأنه يفتقد للنفس و الخيال المبدع اللذان توفرهما تلك الشخصيات . كما " يؤثر الفعل التأملي في حقل الممارسة كله با لأفكار التنبؤية التي تشهد على حضور المطلق في حياة البشر وتأثيره بشكل حاسم و صارم مقابل الانحرافات الملوثة للتاريخ " [47]. وفي الفعل التأملي شرك اللاتوازن أيضا عند وقوع الشخص في نزعة روحية منفصلة عن واقعه désincarné إذا حبس نفسه في التأمل ." ولكن الاستغناء عن فعل التأمل يحول الإنسان إلى كائن متردد لا أفق له و لا خيال و لا مشروع ، و تجعل من الفعل نشاطا أعمى قانونه هو المباشرة و الارتجال " [48] .

---

[46] - dictionnaire d éthique et de philosophie morale.puf.1996.p.1069.

[47] - jean conilh .mounier. sa vie, son œuvre.puf.1966.p.53.

[48] - dictionnaire d éthique et de philosophie morale.puf.1996.p.1069

يرى مونيه انه من الواجب المحافظة على تماسك هذا الحقل الواسع من الأفعال الإنسانية الذي ينطلق من النجاعة إلى الشهادة ، من القطب السياسي إلى القطب التنبؤي . رغم أن هذه الأفعال تتميز فيما بينها في غاياتها ووسائلها إلا أنها تترابط وتغذي بعضها البعض . الاقتصار على فعل دون غيره يبتر الفعل و بهذا البتر يبتر الإنسان نفسه . ولكن على مستوى الممارسة ليس من السهل وجود تماسك بين الأفعال . فبين الأخلاق و السياسة مثلا، بين الوفاء للقيم و الانغماس في المنفعة، ينشا التوتر دائما. وبهذا المعنى لا نتكلم فقط على بنية جدلية للفعل و لكن على بنية مأساوية له.

يجب أن نمسك بطرفي السلسلة حتى وان لم يلتئما بشكل حاسم : الشهادة témoignage و النجاعة ، القيم و النجاحات في الحياة . إن الوضعيات التي نلتزم با لدخول فيها قصد تغييرها أو شد أزرها، وتلك التي وجدنا أنفسنا منخرطين فيها بداية ليست وضعيات مثالية أو خالصة : ولذلك لا يجب أن لا نخاف من تلطيخ أيدينا بشوائب وضعياتنا .ولان هذه الوضعيات تتميز با لنسبية و الغموض فإنها تقتضي العودة الدائمة للمطلق و القيم كي لا يتحول الفعل الإنساني في تلك الوضعيات إلى فعل مجنون . وعليه يبدو الالتزام واقعا ينتجه التوتر الخصب بين عيوب الوضعية الوجودية و ارتباطها الوفي با لقيم التي تتضمنها . روحية الالتزام تتوازن إذن مع روحية اللاالتزام الذي لا يعني فترة راحة ناجمة عن تعب من الالتزام بل مرحلة ضرورية لاستجماع القوى من اجل تصويب جديد ودقيق للفعل . وتستمر هذه الحركة في التاريخ بصورة لانهائية، استئناف ابدي ولكن توجهه وتناديه مقتضيات وقيم الشخص. بهذا المعنى الذي يعطيه مونيه للالتزام يمكن أن نفهم التصور الحقيقي للشخصانية المعاصرة في مسالة النظرية و الممارسة : " لا يكفي أن نؤكد عموما تضامن النظرية مع الممارسة ، علينا أن نمسح الجغرافية الكاملة للفعل كي نعرف ما الذي ينبغي توحيده وكيف نوحده "[49]. غير أن التنظير للالتزام نفسه قد يفقده مضمونه الحقيقي و يحوله إلى نظرية للفعل فقط.وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن تجربة الالتزام عند مونيه . يقول مونيه في الفقرة الأخيرة من فصل الالتزام في كتابه " الشخصانية " : " توزع الجامعة معرفة صورية توصل إما إلى دوغمائية إيديولوجية أو إلى تهكم عقيم في حالة الرفض . و مربوا الروح

---

[49] - Emmanuel Mounier : le personnalisme. P.u.f. 1957. p. 110.

(الأخلاقيون) يأخذون التكوين الأخلاقي نحو روحية التردد بدل روحية القرار. علينا أن نغير كل هذا الجو إذا أردنا أن لا نرى المثقفين يعطون مثالا عن العمى و الضلالة ، وان لا نرى أصحاب الضمائر الحية وقد تحولوا إلى قدوة في الدناءة " [50]. تتضمن هذه الفقرة إ شارة إلى السبب الذي دفع مونيه للانفصال عن الجامعة مبكرا . فرغم أن الفلسفة الجامعية قوية في مسائل المنهج إلا أنها ، برأي مونيه ، تموقع المسائل التي تناقشها على هامش الحياة و التاريخ و تصنع لنفسها تاريخا و حياة كل ما يمكن قوله عنهما أنهما غير واقعيين . و هكذا فان مونيه ، كما يعتقد بول ريكور، قد باشر خوض تجربة فلسفة "غير جامعية " عندما أسس مجلة Esprit . فك ارتباطه با لجامعة منحه إمكانية أن لا يقع في اللهو و الفراغ ، بل تكريس حياته في خدمة حركة حضارية. من هنا كان التزامه الأول عبر حركة Esprit . "يمكن للانثروبولوجيا الشخصانية أن تنتج مواقف سياسية تختلف حسب الزمان و المكان و وفقا للتأويلات والأشخاص أنفسهم . ويعتبر تاريخ جماعة Esprit مثال على ذلك " [51]. إن قوة مونيه تكمن في انه ، منذ سنة 1932 وهي سنة تأسيس المجلة ، ربط تفكيره الفلسفي بوعيه لازمة الحضارة ، وفي جرأته على إعادة صنع الحضارة بعيدا عن أية فلسفة جامعية. ربما كانت الملاحظة الأولى لكل مهتم بدراسة الشخصانية المعاصرة وبشخصية مونيه خاصة هي أننا لسنا أمام مشروع فلسفي . فكر مونيه لم يولد في غرفة الفيلسوف المغلقة و لكنه ابن الفعل و النضال و الالتزام. لم تكن الفلسفة بمعناها الجامعي هي الأولوية في سلم اهتماماته لان الدافع للتفكير و انطلاقة الروح لا ينجمان عن معرفتنا با لأفكار و المذاهب التي تحويها صفحات الكتب ولكن عن طريق حضورنا في بؤس العالم الراهن . المعركة الأولى هي أن نسمع العالم صرخة الجيل الغاضب وليس الهمسات الثقيلة للمفاهيم المنسقة . لم تحقق الشخصانية المعاصرة أهدافها المرسومة عن طريق بناء فلسفي نظري كما هو الحال مع شخصانية Renouvier التي كافحت لأجل استرجاع ذاتية الإنسان بعد أن تشيئت مع رغبة العلوم الإنسانية في الموضوعية أو شخصانية Brunschvicg التي اجتهدت لتحرير الإنسان من سيطرة الوظائف الحيوانية . مع مونيه يتعلق الأمر بإرادة تمتد إلى غاية

---

[50] - Ibid .p. 114

[51] - dictionnaire d éthique et de philosophie morale. Puf.1996.p.1067

الفعل، فهو لا ينوي تحقيق أهدافه بإنتاج أفكار فلسفية فقط و لكنه يفعل ذلك بـا لالتزامات الدينية و السياسية : " نحن لا نريد في بحثنا هذا –يقصد مبحث في الطبع- دراسة الإنسان فقط ولكن النضال من اجله " [52]. إذا كان الراهن هو مجموعة مسائل طارئة وجديدة فان المفكر الشخصاني يتميز باتخاذ موقف من هذه المسائل ، يتخذه بوجوده المتكامل أي بفكره و فعله من الضروري أن نتذكر بان معظم نصوص مونيه كتبت لأجل مجلة Esprit التي تعتبر مخبرا حقيقيا للنضال الفردي و الجماعي على حد سواء .وقد ظهرت هذه النصوص في تلك المجلة حسب المسائل الطارئة المطروحة من قبل المسيرة التاريخية و التزامنا أمامها. من هنا فان ملاحظة Gérard luron دقيقة عندما رأى أن تأسيس مجلة Esprit قاد مونيه إلى المحاور الكبرى لثورته الشخصانية و الجماعية . هذه الملاحظة تعني بوضوح أن الصياغة الفلسفية للشخصانية والتي ظهرت في كتب ما بعد الحرب العالمية الثانية مثل : "مدخل إلى الوجوديات " و " الشخصانية " و " مبحث في الطبع " هي التتويج النظري لمسيرة نضالية فعلية ،و النتيجة أن الفلسفة الشخصانية هي ثمرة لمعرفة تنهل من منابع الحياة نفسها.

3-التجربة الأساسية للشخص : (قيمة التواصل).

في تلميح للنتشوية و الوجودية ، تحدث مونيه عن التجربة الأساسية للشخص : " عكس ما تعتقده وجهة نظر معروفة ، فان تجربة الشخص الأساسية لا تكمن في الأصالة أو في إثبات الذات المنعزلة و لا في الانفصال و إنما في التواصل "[53]. ويحق لنا أن تساءل عن الحجج التي جعلت مونيه يصف تجربة التواصل بالأساسية في وجود الشخص . الواقع أن التواصل يلبي طموحا أخلاقيا وسياسيا في نفس الوقت . هو الحلقة الواصلة بين جانبين ضلا حتى الآن متنازعين ، الجانب الفردي و الجانب الجماعي. صحيح أن أطروحة "الآخر" التي احتلت مكانة هامة في كل الفلسفات الوجودية وجدت صداها أيضا في الفلسفة الشخصانية ، غير أن " الشعور المسبق بارتباط الجانب الشخصي مع الجانب الجماعي communautaire كان

---

[52] - Emmanuel mounier. Traité du caractère. Seuil.1947. p.9

[53] - Emmanuel Mounier : le personnalisme. P.u.f. 1957. p . 35

بمثابة الموجه النقدي في متاهة التحليلات " [54]. إذا كانت الفردانية تدرك الأنا كواقع منعزل وإذا كان انشغالها الأول و الوحيد هو أن تمركز الفرد حول ذاته ، فان انشغال الشخصانية الأول هو تحرير الفرد من هذا التمركز لكي تثبته في المنظورات المنفتحة للشخص ." ولهذا نجده يؤكد أن التجربة الأولى للشخص هي تجربة " الشخص الثاني" ، أو تعلم أل "أنت" le toi بحسب عبارة G.marcel ."[55]1 ويقدم مونيه لهذا التصور حجتين : الأولى يمكن تسميتها بحجة الحتمية ومفادها أن الإنسان منذ ولادته يحمل في ذاته بعضا من وجود الآخرين عن طريق وراثة العناصر البيولوجية و المشاركة في المخزون اللغوي العام . وهكذا فان تطور الشخص هو مسالة تكمن في الاستناد على هذا التأثير الاجتماعي ولكن الشخص يجتهد للتخلص من خاصيته الاشراطية وينظمه من اجل استبدال نظام الحتمية بنظام الاختيار. و الحجة الثانية قائمة على أساس ملاحظة أن الإنسان هو كائن لغوي ، متكلم . و أن اللغة تجد أصلها في الحوار مع الآخر dialogue لا في الحوار مع الذات monologue مجال النشاط اللغوي يتحدد بين " أنا " و " أنت " . إنني اكتشف ذاتي و الآخر أثناء العمل اللغوي الحواري معه .

وللانفتاح على الآخر من مدخل التواصل بعض المضامين الأخلاقية منها أن الآخرين ليسوا سببا في محدودية وجود الشخص أو تجميده كما كان يعتقد " سارتر" ، بل هم على العكس سبب في وجوده ونمائه. ومن المضامين الأخلاقية أيضا أن التواصل يجعل الأشخاص حاضرين أمام بعضهم البعض وجها لوجه و بصورة واقعية وعميقة. ولا يمكن الدخول في عملية تواصلية حقيقية إلا بفهم عميق لمعنى الآخر والذي يكمن حسب مونيه في احترام هذا الأخير ." إدراك معنى الآخر هو أن يقبل الشخص إنسانا يختلف عنه والذي يتحول بفضل الاهتمام و الاحترام الذي أوليه له ، يتحول إلى نظير لي أو أنا آخر ".[56] و اختصارا يمكن القول انه سواء تعلق الأمر با لمضمون الأول أو الثاني فان دلالتهما المشتركة بالنسبة لمونيه هي أن فهم وقبول خاصية "الغير " Autrui هو الطريق الإجباري الذي يوصلنا إلى عالم

---

[54] - Paul Ricœur. Histoire et vérité.seuil.1995.p.180

[55] - candide moix .la pensée d émmanuel mounier.seuil.1960.p.341.

[56] - ibid.

الآخر الملغز، ونحطم به تمركز الأنا Egocentrisme ، ومن ثم وضع أسس دائمة للدخول في حياة جماعية حقيقية . بمصطلحات الفينومينولوجيا نقول أن قصدية الشخص التي تكشف لنا عن جوهره وتحقق له وجوده تكمن في خاصية " نحو الغير" vers- autrui . قصدية الشخص تتعارض مع قصدية الفرد " الانشغال الأول بالنسبة للفر دانية هو تركيز الفرد (جعله مركزا) في ذاته،أما الانشغال الأول للشخصانية فهو تحريره من تلك المركزية و وضعه في سياق المنظورات المفتوحة للشخص "[57]. لا يوجد الشخص سوى في صورة اتجاه نحو الغير ، و لا يتعرف على ذاته إلا بواسطة هذا الغير . و هكذا يجد نداء الجماعة الذي لا يعني أمنية أخلاقية بسيطة و لا اختيارا مفضلا لبعض الأمزجة، يجد أساسه في طبيعة الشخص ذاته ، أي في الواقع الأول الذي يشكل الشخص كشخص : التواصل ليس فقط بين وعي و وعي آخر ولكن بين وجود و وجود آخر، العلاقة بين " أنا " و " أنت " التي ليست شيئا آخر سوى المحبة . وطالما أن صفات الشخص العميقة هي انه عطاء انطولوجي،قربان وهبة ، تجاوز للذات ، بوسعنا وصفه بأنه محبة بالطبيعة .

التواصل في مستوى الوجود ليس جنة للملذات نهنأ فيها ونرتاح . فالغير هو خطرنا الأعظم و فرصتنا الكبيرة في نفس الوقت . هو الجحيم إذا تأسست علاقتي معه في دائرة الضمير "هو" il . " حينها يغدو الغير ، حسب العبارة الشهيرة لسارتر، هذه النظرة التي تثبتني و تجمدني وتستعبدني وتمتلكني كموضوع معروف ، مصنف و محصى . نظرة تلتهم داخلي وتسرق مني حريتي الذاتية "[58]، ولكن أمام هذه النظرة هل صحيح أني لا املك خيارا آخر سوى التصدي و الرفض ؟ يرى مونيه أن نظرة الشخص قد تكون ، رغم سلبيتها، فرصة لنا شرط أن ننفتح على الآخر وان نكون جاهزين – لا يشغلنا أمرا آخر - للاستفادة مما يمكن أن تمنحنا إياه . نظرة الآخر حتى وان كانت عدائية فإنها تزعجني وتدفعني لمسائلة ذاتية. الواقع أن الغير يحدث ، بحضوره فقط ، اضطرابا في الجحيم الذي تعودت العيش فيه كسم حلو. فانا في الغالب اجعل من نفسي عبدا عندما أتصرف كموضوع منزوع الوعي و الإرادة أي عندما أتسطح لدرجة أصبح فيها غريبا عن ذاتي . وعليه عندما يكون الغير هو السبب في

---

[57] - Emmanuel Mounier : le personnalisme. P.u.f. 1957. p .37

[58] - jean conilh .mounier. sa vie, son œuvre.puf.1966.p.57.

الشعور بهذا الوضع المزري الذي أعيشه فانه يحررني ويصالحني مع ذاتي. يتحول التواصل في مستوى الوجود إذن ، في حالة انشغالي بمسائلة الذات ، إلى تعاون بين مصائر للحريات. تعاون هو في نفس الوقت تعلم ونموذج لهذه الجماعة الأخوية التي نصبو إليها .

ما تقترحه الشخصانية لحل مشكلة التواصل ينطوي على مضامين إنسانية وروحية عظيمة،ومع ذلك ينبغي النظر في براهينها على فرضياتها التي تسند تلك المضامين. المسالة في العمق هي معرفة هل بإمكاننا الأخذ بكوجيتو معين نستطيع أن نثبت به واقعية الآخر بعد إثباتي لواقعيتي . هنا يميز مونيه بين الأنا كوعي خالص و الأنا الذي يتحرك انطلاقا من أفق منفتح على الخارج بكل ما يحتويه . علاقة الأنا مع الخارج لازمة لطبيعة التشخصن ذاته. بل إن التركيز ، و بطريقة تأملية ، على كيفية اشتغال الكوجيتو الديكارتي نفسه يحيلنا على فكرة انه تجربة فردية يحاول الأنا من خلالها تكريس نفسه ، دون جدوى، كفردية خالصة . فانا استشعر أثناء عملية الكوجيتو وجود فكر آخر يتعالى ويتجاوز الفكر كتجربة ، استشعره باعتباره فكرا متواجدا أو "فكرا مع " coexistence وليس وجودا لذاته . إذن وجودي هو دائما أنا ذاتي وأنا آخر في نفس الوقت . وإذا كنت قادرا على اكتشاف وجود الغير انطلاقا من وجودي الخاص " بفضل تجربتي الداخلية يبدو لي الشخص حضورا يتجه نحو العالم و الآخرين ،يختلط معهم ضمن منظور كوني"[59]. و بإمكاني التأسيس على ذلك لوجود الغير المختلف . غير أن المعنى المقصود للتواصل عند الشخصانيين والذي يجعله قيمة أخلاقية هو غاية هذا التواصل المتمثلة في التعاون لتحقيق النموذج الكامل للشخص و العيش في حياة رفيعة ، حياة الجماعة الشخصانية " لا يمكن أن يتحقق التواصل مع كائن آخر سوى بفضل هذه الحركة التي يكف فيها الإنسان عن التفكير الأناني في ذاته لصالح التفكير في نظيره القريب le prochain بهدف دعوته لحياة رفيعة "[60].

4-المعنى الأخلاقي لكيان الجماعة أو(البعد التربوي في المشروع السياسي):

جهدنا في إعداد و تحضير صيغة حضارية محددة ، يعني بكل تأكيد أن الحضارة هي في جانبها الحاسم عملا ينجزه الناس. تلك هي عقيدة مونيه السياسية . وهل هناك حضارة لا

---

[59] - Emmanuel Mounier : le personnalisme. P.u.f. 1957.p.38.

[60] - A. cuvilier.vocabulaire philosophique. Armand colin.1956.p47

ينجزها الناس ؟. الواقع أن هذا الوصف للعقيدة السياسية عند " مونيه" ومعظم الحركات الشخصانية ، هو ما يميزه عن الخيارات السياسية المطروحة آنذاك في موضوع التغيير و الإصلاح . فإذا كان الفوضويون لا يؤمنون بأي تنظيم سياسي طالما أن التجربة التاريخية أثبتت بنظرهم وقوف التنظيم السياسي وراء الفوضى و الظلم . و الاشتراكيون يجعلون من الحزب السياسي الحاكم وصيا على عقول وطموحات الناس . فان الشخصانية تعتقد أن أي تغيير اجتماعي ، اقتصادي أو سياسي أو قانوني ، يجب أن يُستَلْهَمَ من مطالب الشخص. إذن كلمة الناس في العبارة الأولى تعني الأشخاص .

يذكر مونيه في رسالة وجهها إلى Madeleine Mounier كيف انه عاش انقساما مرا بين منظورين : إما أن يكون مفكرا منعزلا لا تتعدى انجازاته الورقة التي يخطها ، أو يكون حركيا ولكن تسجنه الأطر والأحزاب السياسية على حساب القناعات الداخلية الواعية. لقد تجاوز "مونيه" هذا الانقسام باختياره للطريق التربوي.من هنا كان وصف كل من عرف هذا الرجل أو كان دارسا له بأنه : " لم يكن فيلسوفا كبيرا بل مربيا كبيرا...كان اهتمامه بتجديد وتعميق فكرة الشخص اقل من اهتمامه بجعلها حاضرة و ناجعة في حياة الناس "[61]. مونيه مفكر من نمط "سقراط " و الأنبياء ، فهو مثلهم لا يفصل الصياغات التأملية عن الجهد الذي ينبغي القيام به للتدرج نحو عالم كامل.تلك الصياغات ليست تعريفات للشخص إنما هي إشارات إرشادية متجهة نحو المهمة الحضارية التي سنضطلع بانجازها.لا معنى لصيغة الانجذاب للحياة الدينية vocation إلا من خلال فعل التأمل في الحقيقة الدينية méditation و لا معنى لصيغة التجسد incarnation سوى بفعل الالتزام ، و أيضا لا معنى لصيغة التواصل إلا بفعل التجرد من الأنانية dépouillement . وبهذه الأفعال الثلاثة يمكننا أن نحقق الشخص الكامل أو شخص الأشخاص وبعبارة سياسية " الجماعة ".

وبناء على ذلك نقول أن مفهوم الجماعة عند الشخصانيين يرتبط جوهريا بمفهوم الشخص،أي لا يتحقق كيان الجماعة إلا إذا تحقق كيان الشخص. إن الجماعة هي اكبر فرصة للشخص كي يتفتح ويُزْهِر. وقد لاحظ دارسو فكر مونيه أن أداة العطف في عنوان كتابه " الثورة الشخصانية (و) الجماعية ليست اعتباطية : " إنها تشير إلى قصدية مشتركة

---

[61] - J. lacroix.panorama de la philosophie française.puf.1966.p.100.

بين " الأنا " و " النحن "[62].ولولا فقر اللغة لكان الكلام عن فلسفة شخصانية وجماعية عديم الجدوى. يقظة الشخص و تربية الجماعة هما في الواقع أمر واحد عند مونيه. التصور الخاص للشخصانية في مسالة علاقة الجماعة بالشخص يثبت في أذهاننا مبدأ سياسيا هاما: "...التربية تشمل السياسة، أو بعبارة أدق تتضمنها آخذة إياها إلى منظور أوسع " [63] .هذا المنظور الواسع الذي يمنح السياسة لونا معينا يحدده منهج الشخصانيين في العمل الإصلاحي ، فهم لا يجنحون إلى ثورة تتميز بإرادة التدمير العنيف لكل ما هو قائم ، أو إلى تنظيم سياسي كبير يعتمد أسلوب المظاهرات الشعبية والدعاية المهيجة التي تصل في نهاية الأمر إلى العمل المسلح . بل إن أسلوبهم في التغيير يوصف بالثورة الهادئة حسب عبارة Carl Rogers . ثورة يقودها رجال تحقق فيهم التغيير الداخلي هم ذاتهم . ومرد ذلك أن لهم تصورا خاصا في مسالة : مكمن الداء وطريقة علاجه .

بالنسبة لمونيه الأمر كله عائد إلى ما اسماه النماذج النهائية لكل حضارة figure limite الفرد هو نموذج الحضارة البرجوازية وقد تسبب بعيوبه الأخلاقية في القضاء على إنسانية الإنسان . وعليه فان ثورتهم الهادئة تعني أساسا ظهور نمط إنساني آخر أكثر إنسانية،و يتمثل هذا النمط عندهم في الشخص.

يبدو مما سبق أن معنى الثورة عند الشخصانيين يختلف عن المعنى الذي يعطيه لها الاشتراكيون. انه يرتبط عندهم بمشروع حضاري شامل يتحكم في العمل السياسي . ومنذ المقال الافتتاحي الأول لجريدة Esprit تحدد مشروعهم الحضاري في شعار " إعادة صياغة النهضة " refaire la renaissance . " يتجاوز هذا المقصد ما نتفق على تسميته با لفلسفة، واسمح لنفسي أن اصف مونيه _ صاحب هذا المشروع _ بأنه مربي الجيل"[64]. لا تتحقق الجماعة الكاملة منذ الوهلة الأولى و بمجرد أننا قررنا العيش معا. بل إنها تتضمن عددا من المستويات :

---

[62] - Paul Ricœur. Histoire et vérité.seuil.1995.p.158

[63] - ibid.p.160.

[64] - Paul Ricœur. Histoire et vérité seuil.1995. p.154.

في المستوى الأدنى للمجتمعات الإنسانية ، نعثر على ما اسماه "هيدجر" بعالم "النحن" On. انه إمكانية دائمة لانحطاط الشخص و الجماعة في آن واحد. عالم الانغلاق في الغرائز، و الثرثرة اليومية ، عالم الأحكام و السلوكات الجاهزة. يتعلق الأمر بعالم لا يوجد فيه قريب prochain ، بل كل ما يوجد فيه أشباه ، أي أفراد مجهولون قيمتهم أنهم عناصر قابلة للتبادل. و لدينا العديد من الصور لتمثيل هذا النموذج الإنساني ، إلا أن مونيه يركز على قراء مجلة Paris soir. هؤلاء مجرد خيال لتمثال " المودة" " من اجل الوفاء لمنهجه القائم على قراءة الفكرة في الحدث التاريخي ، يربط مونيه تحليله الفلسفي بقراءة للحضارة الحديثة، حيث يرى أن النزعة الفردانية الحديثة زادت من حدة السقوط في اللاشخصي"[65]. يفيدنا تحليل المستوى الأول بفكرة ارتباط المصير السلبي للفرد با لاتجاه الأخلاقي للجماعة ، فسيطرة العادات الجماعية تتسبب حتما في لاشخصانية الأفراد. ثم ينتقل إلى مستوى مجتمع المجموعات المتميزة nous autres الذي تمثله الجماعات السياسية والدينية،و النوادي الأدبية أو بعض المجموعات القائمة على أساس القرابة والأعراف المشتركة و التي تمنح أفرادها أسلوب حياة محدد وقدرة جماعية على إثبات الذات " أكيد أننا موجودون الآن،مع هذا المستوى، في الدرجة الأولى لكيان الجماعة "[66]. وكل هذه المجموعات تصل بالأفراد في نهاية الأمر إلى الشلل وسلبهم الشعور بالمسؤولية وقدرة المبادرة . بل إن المجموعة قد توحي للأفراد بطهارة عرقهم واصطفائهم الأخلاقي ، الآمر الذي يدفعهم إلى الأنانية واختزال العالم كله في مجموعتهم.وتعد الفاشية مثالا مناسبا لذلك.يترتب على طبيعة تلك المجموعات أن "الجماعة لا تولد بصورة عفوية من الحياة المشتركة " [67].و لكنها تتحقق بجهد تربوي روحي جماعي ascèse communautaire.يكمن هذا الجهد في انفتاح العائلات المتنوعة، السياسية و الثقافية و الروحية، على بعضها البعض عن طريق التبادل و الحوار،من اجل التقدم سوية نحو جماعة كبيرة و حقيقية.

و تأتي "المجتمعات العقلانية " في أعلى هذه المستويات ، وهي تتأرجح بين طرفين كلاهما يتميز بنزعة لاشخصانية: مجتمع العقول من جهة ، وتمثله المؤتمرات العلمية وفرق البحث

---

[65] - jean conilh .mounier. sa vie, son œuvre.puf.1966 .p.58

[66] - Emmanuel mounier. Œuvres. Tome.1.seuil.1961. p.188.

[67] - ibid.p.189

العلمي. ومجتمع قانوني تعاقدي من جهة أخرى تمثله النزعة القانونية في الديمقراطيات البرجوازية والمؤسسات القانونية الدولية وكذا التنظيم الاقتصادي للمجتمعات المعاصرة.ومن المهم معرفة أن النزعة الصورية للعقل، باعتبار أنها لا تأخذ بعين الاعتبار الوضعيات المعيوشة للأشخاص ومطالبهم الخاصة ، أفضت إلى الفوضى الرأسمالية عن طريق غطاء الشرعية الذي أسدلته على مظالم هذا النظام.إضافة إلى ذلك فان منطق الفلسفة الشخصانية لا يقتنع بفكرة الميلاد التلقائي للجماعة الحقيقية وتفتح الشخص من مجرد التنظيم العقلاني للعلاقات الإنسانية.إذن يجب أن نحذر من الوهم العقلاني. ومع ذلك لا ينبغي إهمال قيمة الوسائط العقلانية. إذا كانت الجماعة الحقيقية لا تتجسد سوى في علاقة حية وروحية بين الأشخاص، فسيكون من الإسراف جعل الجماعي communautaire متعارضا مع الجمعي collectif ، والبكاء على الجماعات الصغيرة – كالورشة و القرية – الضائعة في هول عظمة الكل. إن الشخص ،وبالنظر إلى خاصية التجسد، يجد في التنظيم الاجتماعي قاعدته المادية و سنده الضروري لاندفاعاته الإبداعية. تعتبر الوسائط العقلانية: العلوم، التقنيات، المؤسسات، التنظيم الجمعي، مراحل ضرورية لبناء الجماعة حتى وان كان خطر الاستلاب نائما في هذه الوسائط.

وصلنا الآن إلى المستوى الأعلى حيث الجماعة الحقيقية هي جماعة شخصانية بصورة جوهرية ،أي أنها تحقق معنى (شخص الأشخاص). " تتشكل هذه الجماعة بحركة مزدوجة تبدو في الظاهر متناقضة ولكنها جدلية في حقيقة الأمر، حركة نحو بناء وحدة كونية لعالم الأشخاص ". [68] الحركتان تَنْتُجَان عن بعضهما البعض وتهدفان إلى الالتقاء عن طريق اكتمال مسيرة التشخصن داخل جماعة ذات نزوع كوني، وليس باضمحلال الأشخاص"كل التجارب الجماعية تفيدنا باستحالة الوصول إلى الجماعة الحقيقية إذا تهربنا من مفهوم الشخص " [69]. وهكذا يتطابق الإثبات الكامل للشخص بمعناه الفردي مع البناء الواسع للجماعة. من هنا يتبين أن المراحل أو المستويات السابقة التي لا مفر من المرور به،كون ذلك هو ما يقتضيه التجسد، يجب أن تجعل نموذجها المثالي وافقها الذي تتحرك فيه

---

[68]- jean conilh .mounier. sa vie, son œuvre.puf.1966.p.61.

[69] - Emmanuel mounier. Œuvres. Tome.1.seuil.1962. p.190.

تلك الجماعة الكاملة النهائية. مسيرة الشخص و الجماعة تكشف أن كليهما، وبنفس صورة الروح الذي يشتغل فيهما، حركة تذهب باستمرار نحو مناطق بعيدة.

الواضح أن الشخصانية تسعى من خلال تحليلها السياسي، مثلما هو الحال في مباحثها الأخرى، لتحقيق معادلة الشخص كغاية لا كوسيلة. فغاية الايدولوجيا بالنسبة لها هي الحكم على المؤسسات التي ابتكرها الإنسان واعتماد العقل في هذا الحكم. ما وُجِدَ بفضل الإنسان يجب أن يَضَلّ في خدمة الإنسان وخاضعا لمراقبته،حيث أن رسالة الإنسان الأولى هي التحرر. ولأجل ذلك فهو مجند لاتقاء شر المؤسسات عندما تعده بأغلال شروطها والوضعيات التي توجدها. تطمح الشخصانية أن تمتد ثورتها الحضارية إلى الواقع السياسي لتغيره،أي لتجدد تنظيم المؤسسات وعملها.إن الثورة الشخصانية تكمن في تموضع جديد للشخص، هنا يتواجد الشخص في قلب عمل المؤسسات. يمكننا تصور سياسة شخصانية انطلاقا من إيديولوجيا تترسخ بقوة في نزعة إنسانية متكاملة.

" من الواجب أن نرى كيف ترتبط أخلاق الحاجة عند مونيه ببيداغوجيته وهذا الارتباط هو الذي يتحكم في وجهات نظره بخصوص المسائل الاقتصادية و الاجتماعية كمسالة الملكية والاشتراكية.."[70].غاية الاقتصاد هي أن يُلَبِّي بطريقة كريمة مجموع حاجات الشخص الإنساني. ولذلك يصبح من الضروري إقامة أخلاق للحاجات الإنسانية يضبط على أساسها كل من الإنتاج و الاستهلاك.

5-الحرية المسؤولة.

من المناسب أن نبدأ بملاحظة منهجية قبل التطرق لمسالة الحرية في التصور الشخصاني. ليست الحرية في هذا التصور خاصية إضافية ولكنها ذاتية جوهرية. أي أن مفهوم الحرية ركن أساسي في كينونة الإنسان،بمعنى انه قبلي إذا أردنا استخدام لغة كانطية " يتمتع الإنسان بحرية داخلية، بصورة كلية وبشكل مستمر... بهذا المعنى يمكن القول أن الحريات المتعينة ليست ضرورية لممارسة الحرية الروحية التي تُظْهِرُ تعاليها على شروطها الواقعية، خاصة في لحظات العظمة الإنسانية " [71]. مثل اللحظة التي يعيشها المنفي أو المسجون ،حيث لم

---

[70] - Paul Ricœur histoire et vérité .seuil.1995 .p160.

[71] - Emmanuel Mounier :le personnalisme. p.u.f 1957.p.77.

يتبق له من ملكياته سوى تلك الحرية الداخلية،فهو حر بالرغم من ظاهره المسلوب. عند مونيه لا يثبت الإنسان حياته الشخصية سوى بجهد مستمر لإدماج العناصر الفردية الداخلية والعناصر الجماعية الخارجية المكونة له من اجل إيجاد صيغة متميزة وخاصة به. يتأكد الشخص كتركيب حي ومتحرك لكل مكوناته.وتتضمن هذه الخاصية فكرة أن حياته قائمة على اشراطات متنوعة :بيولوجية ،اقتصادية، اجتماعية، سياسية. وهكذا يبدو الشخص محدودا و مشروطا بوضعيته المتعينة. وباعتبار أن الشخص حاضر في العالم وبين الآخرين بجسده أوّلا فذلك يشير إلى أن بنيته الأولى هي بنية التجسد. الواقع أنني أُوجَدُ بفضل جسدي في وضعيتي كانسان، بفضله أتواصل مع العالم و الآخرين و بفضله أتصرّف وأنفذ أفعالي. طالما أن مونيه يتصور الأنا المتجسد بكونه أنا-هنا و الآن- ici-maitenant فانه لم يعد يدرك الشخص إلا ضمن وضعية. إن مونيه يكشف لنا عن الشخص وهو مستغرق في الواقع ومُؤَثّراً فيه. العالم موجود قبل وجودي ولذلك فانا لا استطيع إلغاء تأثيره في وجودي." اعثر في حريتي مؤثرات متعددة ، فهناك مؤثر ينبع مني أنا ذاتي و هو يحد من حريتي، و هناك مؤثر ينبع من العالم ، أي من الضرورات الطبيعية التي تضغط على حريتي رفقة قيم المجتمع "[72].. إن بنية التجسد التي تعتبر الشرط الأول للشخص المتموضع في العالم هي في الحقيقة أمر يستنبط من واقع أن الشخص يوجد من خلال ارتباطاته بالطبيعة و بالآخرين وبالمعطى البيولوجي. يتعلق الأمر بقبول الشخص للعالم وتحمل مسؤوليته بدل رفضه وإبعاده عنه كما لو أن الشخص لا يحمل مطلقا اثر هذا الواقع.

الحرية بالنسبة لمونيه هي مبدأ أساسي لتطور الشخص. فهو يرى أن قبول الشخص للحتميات وانتزاع نفسه من قبضتها في نفس الوقت هو مبدأ خصب " أن تكون حرا يعني في مرحلة أولى ، أن تقبل الشروط المؤثرة كي تستخدمها كسند ... الحرية كالجسم لا تنمو إلا عن طريق العائق ، الاختيار، التضحية " [73] وجود الشخص يعني إعلان قبوله وقوله "نعم" وارتباطه بوضعياته. ومع ذلك فان الشخص إذا استسلم كلية وأصبح القبول قاعدة ثابتة في وجوده ،إذا لم يرفض وطأة حتميات الخارج وزنزانة عاداته فانه منتهي لا محالة إلى السقوط

---

[72] - Emmanuel mounier. Œuvres. Tome.1.seuil.1962. p. 479

[73] - ibid.p.480

الهيدجري.إذن معنى أن يعيش الإنسان بصورة شخصانية هو أن يحتج و يعارض و ينتزع نفسه من عوالم اللاّشخصي، أن يراجع و يساءل في كل لحظة عقائده ورؤاه و يقينياته و انتماءاته. من هنا يتبين أن مُسَلَّمَتَيْ أسبقية الموجود ومطلب الأصالة في الوجود لهما نفس الدرجة من الاهتمام في الفلسفة الشخصانية . الواقع أن مطلب الأصالة هو تعبير عن مسيرة التشخصن التي تبدأ من الموجود المحدود و المحاصر في وضعيته، و في ذلك ما يوحي بان الحتميات تريد استخدام الكائن الإنساني لِتُثَبِّتَ واقعا متمثلا في تحول هذا الكائن إلى مجرد شيء من أشياء الطبيعة، وهنا تبرز الحرية و دورها في استرجاع إنسانية (أو كرامة) هذا الكائن. تبدو الحرية إذن، إضافة إلى تلازمها وارتباطها الشديد بعملية التشخصن، تبدو أولا: فعلا يحقق حالة الحرية ، من خلال تجاوز الحدود التي رسمتها الحتميات، ويُعَبَّرُ عن هذا الفعل بمصطلح التحرر" لا يمكن للحتمية أن تُوقِفَ الإنسان في مصيره... إن كل حتمية جديدة يكتشفها العلم هي نغمة إضافية في سلم تحررنا "[74].وتبدو ثانيا: سببا أو أصلا لوجود الحياة الأخلاقية عند الإنسان.

الدراسة النفسية في خدمة مفهوم الشخص :

عندما نقرا في كتاب " بانوراما الفلسفة الفرنسية المعاصرة " : "يعد كتاب (المجابهة المسيحية) طرحا ضد فكرة الضعف المدحوضة بقوة في فكر نيتشه، طَرْحٌ هو بمثابة إعادة الاعتبار لفضيلة القوة. ويأتي كتاب (مبحث في الطبع) traité caractère من اجل دراسة الشروط النفسية لتلك المجابهة" [75]. وعندما يرى مونيه أن الشخصانبة ليست جنة مغلقة يختبأ فيها المتحضر من حضارته ، ولكن هي المبدأ الذي يجب أن يحيي الحضارة بإعادة ابتكارها في مستوى جديد. عندما نقرا مثل هذه الكلمات ندرك المقصد الحقيقي و المخفي بتعبير ريكور، لكتاب "مبحث في الطبع" . فإذا كان المسيحي مدعو لإعادة صياغة النهضة الغربية فانه سيواجه بدون شك في مهمته تلك صعوبات نفسية با لأساس ، عنوانها الأبرز الخوف من الضياع أو تضييع هويته كمتدين مسيحي عند انفتاحه على الحضارة المعاصرة بتفاصيلها اللادينية : نظامها الاقتصادي وما يخلقه من بنيات لا إنسانية ، الملكية،

---

[74] - Emmanuel Mounier :le personnalisme. p.u.f 1957.p.23

[75] - J. lacroix.panorama de la philosophie française.puf.1966.p.101.

الاستهلاك، الأنانية. التقنية وبنية الاستلاب الناجمة عنها. المعرفة العلمية وما يتبعها من بنية الإلحاد. وقد يكون السبب الأعمق في وجود المسيحي أمام هذا الوضع هي الانطولوجيا أو رؤيته للوجود التي تنظم له كافة مناحي حياته. إن إيمانه بتزاوج الروحي و المادي والذي يُعَبَّرُ عنه في نطاق الوصف الشخصاني للوجود الإنساني ببنيتي الداخل و الخارج ألقى على عاتقه مهمة الجمع بين طرفين متنازعين "يستمد كتاب مبحث في الطبع قيمته من تناوله للعلاقة المعيوشة بين التعالي الميتافيزيقي للشخص والمعطيات الموضوعية التي يتجسد من خلالها".[76] لقد رسمت الشخصانية لنفسها منذ بدايتها صورة متفردة ، صحيح أنها تلتقي في جوانب معينة مع فلسفات أخرى ولكنها تتميز في نهاية الأمر بطموح خاص " من الخطأ أن نحبس الشخصانية في مجرد مجابهة مع الوجودية، لان مضمونها ليس نزاعيا بدرجة أولى ولكنه إدماجي : فإذا كان الشخص يتعالى على الموضوعي فانه يجمعه و يحوصله قبل كل شيء "[77].

قد نظن أن كتاب " مبحث في الطبع " يفتقد إلى هدف أخلاقي ولا ينتسب إلى سلسلة الانتاجات السابقة. غير أن الملمح الكلاسيكي لهذا الكتاب و أسلوبه التقني بالنظر لحجم المعارف العلمية التي يتضمنها لا يمنعان من كونه مُؤَلَّفٌ مُلْتَزِمٌ ذو طموح نضالي، ودراسة فلسفية للشخص الذي يتم إدراكه في المدى الواسع لارتباطاته المعيوشة. ولا نلمس الرهان الأخلاقي لهذا الكتاب سوى بفهم تصور مونيه للطبع. إن خاصية التعالي التي تميز الشخص،و التي تجمع وتحوصل المعطيات الموضوعية كما اشرنا إلى ذلك سابقا ، فتحت أمام مونيه إمكانية لدراسة عالم الشخص دراسة علمية موضوعية باستخدام مفهوم البنية الذي صار يفضله علماء النفس و الأطباء النفسانيين ودارسي الطباع على مفهوم العنصر. غير أن التخوف هو أن ننزلق من مفهوم البنية إلى مفهوم قريب منه هو النمط ، وينتج عن هذا الخلط اختلاف واضح في المعنى، لان النمط يشير إلى الجانب الخارجي من وجود الشخص ، جانب يتماثل فيه الناس لدرجة يتحول فيها هؤلاء إلى عناصر جامدة لمقولة عامة : " لا

---

[76] - jean conilh : émmanuel mounier.p.u.f. 1966. p-46.

[77] - Paul Ricœur histoire et vérité .seuil.1995 p.173.

يصبح الناس منمطين سوى عندما يفتقدون لوجودهم الشخصي الممتلئ "[78]. ولكي يتجنب مونيه السقوط في الخلط بين المفهومين رفض النظرة الضيقة للطبع ، فالي جانب تعاملنا مع مفهوم الطبع باعتباره معطى ، وهو تعامل العلم، علينا الانتباه إلى إن الشخص لا يتقمص طبعه الخاص بصورة لاإرادية ، ولكنه يضفي عليه معنى معين عن طريق عمل تقييمي. يظهر إذن أن دراسة الطبع تصبح بفضل وجود عنصر الإرادة منفتحة ومتاخمة لمبحث الأخلاق. لا ينبغي أن نتصور الطبع كواقعة un fait بل هو فعل أو بناء إذا أردنا التدقيق. دراسة الطبع هي بحث يتقاسمه العلم الوضعي و الحكمة في نفس الوقت، إنها دراسة تسمح بتواصل بين روح الصرامة ومسالك الحكمة.

اجتماع المعطيات العلمية و الفهم الإنساني في كتاب "مبحث في الطبع " يُوَلّدُ الشعور بوجود المفارقة : فهو من جهة بحث علمي بالمعنى الدقيق للكلمة ، حيث تتقاطع في بنائه مختلف المباحث التي تختص بالإنسان من بعيد أو قريب (علم النفس الفيزيولوجي، الطب النفسي، التحليل النفسي،علم الطبع) ومن جهة أخرى هو مبحث فلسفي ،كون كل تلك العلوم الإنسانية تقع تحت إدارة وتحكم رؤية ميتافيزيقية : هي رؤية الشخص و بنياته وقيمه : " ليس هناك معرفة حقيقية للإنسان إلا عندما تتوافق نزعتنا المعرفية تلك مع جوهر الإنسان "[79]. عندما نعرف أن كتاب " مبحث في الطبع " هو في نهاية المطاف محاولة للإجابة على سؤال : كيف يتميز الإنسان عن عالم الأشياء الطبيعية ويحقق بالتالي وجوده الشخصي؟

ندرك أن مخاض ولادته هي المرحلة الأولى لانطلاقة شخصانية مونيه " لا نستطيع فهم إنتاج مونيه الفلسفي بالمعنى الضيق للكلمة – كتاب "مبحث في الطبع" مثال لذلك- ما لم نتذكر المقصد الحضاري الذي ميز أبحاث مونيه الأولى " [80]. نحن غارقون في المادة و وجودنا الشخصي لا يتحرر سوى بطريقة بطيئة من عوالم المعدن والنبات ومن الحيوان الذي يسكن في داخلنا و لا يكف عن التأثير فينا. بإمكاننا تكوين صورة عن المشروع الكامل لمونيه عندما نقرا أفكاره حول الحتميات. إنها برأيه تلك القوى التي تحركنا و التي نتحمل تأثيراتها ولذلك يسميها "تحريضات المحيط provocations de l ambiance" أو نداء

---

[78] - émmanuel Mounier : traité du caractère.seuil.1947.p41

[79] - ibid. .p58 .

[80] - Paul Ricœur histoire et vérité .seuil.1995.p.172.

المجابهة. نشعر في هذه العبارات بوجود روح نتشوية تستخف بالخائفين وتمجد ذوي العزم و التحدي، غير أن روح مونيه لا تتحدى كي توثن نفسها وتقطع الصلة بمصدر وجودها. الحتميات هي الوسيلة المثلى ليوسع الإنسان مدى إمكاناته. في الفلسفة الشخصانية تُعَدُّ التَّحديدات التي تستخدمها الدراسات المختلفة للأنماط بهدف معرفة الإنسان و الاشراطات العامة المتحكمة في وجوده و التي يحاول العلم تأكيد وجودها بثابة المادة التي يجب على التجربة الشخصية أن تُوَحِّدَهَا. إن معرفتنا الموضوعية للإنسان ، و بدون أن تجبرنا على البقاء في نطاق الحتمية الميكانيكية، تسمح لنا برؤية أفضل للكيفية التي تصبح بها حريتنا فعلية و واقعية. معادلة الحتميات و التحرر هي القصة الكاملة لاندفاع التشخصن. وهنا يتموقع كتاب " مبحث في الطبع " كفلسفة للتجسد تجوب بنا المناظر المتنوعة لتجذر وجودنا الشخصي.

الفلسفة الشخصانية في الفكر العربي المعاصر.

بعد سبات طويل عاشه العالم العربي ، خاصة في الفترة التي وقع فيها تحت سيطرة القوى الاستعمارية،بدا يبحث عن نموذج اجتماعي ، سياسي و اقتصادي للخروج من حالة التخلف. " و أصبح اليوم يصارع بين تيارين إيديولوجيين مختلفين : الإسلام و الغرب. و لذلك ، يعتقد البعض أن المسالة المطروحة على نخبة هذا العالم العربي هي مسالة التكيف : تجديد قيم السلف للسير على خطى التطور الغربي." 1

لقد حاول مفكرون مختلفون ، بمرجعيات متنوعة، إيجاد الحل النموذجي لازمة تخلف العالم العربي. و قد كُتِبَتْ العديد من الأبحاث حول أطروحات الخروج من هذه الأزمة. و يمكن تقسيم مجمل تلك الأطروحات إلى : أطروحات تراثية ، أطروحات حداثية، و أطروحات اعتدالية. غير أن ما يميز كل هذه الأطروحات ، رغم اختلافها الظاهر، هو أنها تتعامل مع الأزمة ،و من ثم حلها المقترح، كما لو انه معطى خارجي : التراثيون يتصورون أن الحل يكمن في القيم الناضجة و المغمورة في تاريخ الأمة . و هكذا يصبح التراث عند هؤلاء لاتاريخي برغم انه صنع تاريخي محض. مثل هذا الفهم يعطى التراث امتيازا لانهائيا كي يهيمن بنفس الطريقة التي يهيمن فيها المطلق على الأوضاع الإنسانية . أما الحداثيون فيتصورون أن الحل يكمن في القيم الناضجة و الموجودة في المدنية الغربية ، و هؤلاء، بدورهم، يجعلون القيم الغربية التي أُفْرِزَتْ في سياق تاريخي خاص ، يجعلونها لاتاريخية، و يحاولون تجسيدها بصفتها نموذجا متعاليا. و يقف المعتدلون بين الجبهتين و لكن بنفس العقلية. أي أنهم يجمعون بين التراث و الحداثة بطريقة انتقائية تبعا للحاجات الملحة. إذًا،الكل ينطلق من مسلمة مفادها أن الحل موجود-هناك. و إجمالا يمكن القول " أن نصوص عصر النهضة (العربية) تضمنت كثيرا من الممارسة الإيديولوجية ، وقليلا من النظر النقدي..." 2

-1- Joseph.Chelhod.revue de l histoire des religions.tome 149 n 1.1956.p.116-

-2- كمال عبد اللطيف. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة. دار الطليعة. بيروت.1994 . ص. 44.

عندما نركز انتباهنا ، انطلاقا من مما قيل سابقا، نرى أن معيار التمييز بين الأطروحات الثلاثة هو، في الواقع، النظرة إلى التراث أو الحداثة ، و ليس التموقع في الماضي أو الحاضر. فعندما نتكلم عن مفكرين مثل محمد عزيز لحبابي و رونيه حبشي ، فإننا سنلمس و جود بعدي التراث و الحداثة معا ، و لكنهما يتميزان بفهم خاص لهذين البعدين. فهما لا ينطلقان من المسلمة السالفة الذكر، بل من مسلمة وجودية مفادها أن الحل يوجد-هنا. و المقصود بذلك أن الحل يبدأ من داخل الإنسان لا من خارجه. و منه تصبح القيم ، تراثية أو حداثية، مخزونا في و جود الإنسان ، يجسدها – أو يشخصنها- في تاريخه و وضعياته الوجودية " لا يمكن للحركة الإصلاحية أن تفصل الإنسان عن محيطه أو عن تاريخه. و محمد عزيز لحبابي يقدم لنا نظاما يتموضع في ميدان الواقع الملموس " 1

الشخصانية الإسلامية عند محمد عزيز لحبابي :

إذا كان محمد عزيز لحبابي قد استلهم مضمون رؤيته من الفلسفة الشخصانية لمونيي ، فان ذلك لا يعني نقلا حرفيا لهذه الفلسفة. بل انه استخدمها في سبيل فهم وجود الذات العربية و أبعادها الروحية و التاريخية " نريد أن نزيل التباسا قد يعلق بالأذهان مفاده أن فكر الأستاذ لحبابي كان أول مرة فكرا مغتربا يطرح نفسه خارج هموم و قضايا العالم الثالث و الأمة العربية ، وان اتجاهه الغدي ما هو إلا محاولة لإضفاء طابع الاهتمام و الالتصاق بمشاكل و قضايا العالم الثالث " 2 لقد وجد لحبابي في فلسفة مونيي نوعا من بر الأمان الذي كان يبحث عنه للخروج من تمزقه بين نزعة عقلانية و نفحة دينية صوفية. و لأنه لم يكن يحبذ فهم الإنسان انطولوجيا ، كي لا يسقط في الجمود و اللاواقعية ، وفرت له الفلسفة الشخصانية فهما ظاهرتيا للإنسان تميزه الحركية و الواقعية، و تترتب عنه نزعة معرفية تأويلية لدلالات الوجود الإنساني. درس الشخصانية الأساسي الذي تعلق به مونيي هو أن الإنسان

-1- Joseph. Chelhod.revue de l histoire des religions.tome 149 n 1.1956.p.117-

-2-سالم يافوت. دراسات مغربية . المركز الثقافي العربي للنشر و التوزيع. الدار البيضاء. 1987 . ص.23

في هذه الفلسفة لا يبحث عن معنى الكائن في كينونته ، على نحو ما هو عند هيدجر ، بل في تعينه التاريخي. لا في حريته الميتافيزيقية ، بل في تحرره التاريخي. المعروف أن الإدانة بالاغتراب مست مجموعة كبيرة من المفكرين العرب . غير أنها كانت أوضح بخصوص محمد عزيز لحبابي. و لذلك كان السؤال حول مكانة لحبابي في الفكر العربي المعاصر.

تكمن أصالة الأستاذ لحبابي في كونه اجتهد، بعد مرحلة تحكم في المعجم النظري للفلسفة الشخصانية، لفتح أفق جديد من فهم الواقع العربي. و لم يكن أمامه ، من اجل التأسيس لذلك،سوى محاولة فهم الشخص انطلاقا من الإيمان الإسلامي كما حدث مع الإيمان المسيحي. " إن الشخص ، في إطار هذا الفهم، يبدأ وجوده انطلاقا من الكائن الأول ، أي من الله، لان الله وحده يعطي للإنسان هويته الخاصة به ، و هذه الهوية لا تحقق كمال جوهره إلا من خلال حياته و شهادته " 1.إن جميع الكائنات الإنسانية مدعوة بحسب القران و تعاليم الديانة الإسلامية،إلى الشهادة الكاملة على وجود خالقها ووحدانيته و قدرته الكاملة و المطلقة : "تبدأ الشخصانية الإسلامية باختيار أولي ، كما يضع الهندسي فروضه و مسلماته قبل الشروع في بناء العمليات الرياضية و البرهنة عليها. تنطلق الإشكالية الإسلامية من الشهادة : بان الله موجود، و انه واحد احد، إنها إشكالية تحتوي على سلسلة طويلة من تساؤلات فلسفية ، و أخلاقية ، وسياسية..." 2. . و إذا كان الإنسان هو الإمكان النهائي و آخر مقام يصل إليه الشخص في حركة التشخصن، طالما أن هناك دائما ، من وراء الشخص ذي الوجود الحالي ، الإنسان الذي يتوق هذا الشخص إلى تحقيقه، في هذه الحالة يصبح الإنسان كائنا مقدسا ، و يشكل ، هو و لا احد غيره ،هدفا لتطلعاته و لمختلف ترتيباته الواقعية. و لكن لا سبيل لبلوغ مقام الإنسان إلا بمسار طويل وشاق يؤنسن فيه طبيعته الحيوانية. نحن نعرف أن فكرة تحرر الإنسان من طبيعته الحيوانية موجودة بالكامل في فلسفة مونيي ، غير أن محمد عزيز لحبابي سيلجأ إلى التراث الإسلامي ، وبالذات إلى النص القرآني ، كي يضع تلك الفكرة في إطار إسلامي : يتشكل الوجود ، بالنسبة للقران

-1- منير سغبيني : الشخصانية الشرق أوسطية .م.ج.د.ت . 1982.ص : 58.

-2- محمد عزيز لحبابي : الشخصانية الإسلامية.دار المعارف .1983. ص : 51.

من عالمي الغيب و الشهادة ، و ذلك لا يعني أننا أمام و جود ثنائي، فهذين العالمين في حالة وحدة مطلقة. إن حركة التشخصن أو مسار انسنة الطبيعة الحيوانية هو في الواقع حضور للغيب من خلال عالم الشهادة. و هكذا ، بإظهار شهادتنا يصبح وجودنا مضاعفا : فنحن من جهة صورة للغيب و إثبات لوجوده ، ومن جهة أخرى إثبات لوجود إنساني كامل. و يُسَمِّي لحبابي هذه الشهادة بالشهادة الحقة " الشهادة برغم ضرورتها التشريعية و المجتمعية ، لا تكفي أمام الله ، فالإسلام الوحيد الذي يحظى برضا الله هو الاعتقاد المركز في الإيمان أي الذي يصبح ذاتيا ، و يملا كل كينونتنا ، و يجعلنا قادرين على التواصل با لخالق و مخلوقاته"1. و على نحو ما فعل ابن عربي عندما تحدث عن الكلمة الآدمية ، و كان يقصد بها مطلق الإنسان ، فان مفهوم الشهادة الحقة عند لحبابي تقتضي الإقرار بوحدة الإنسان إضافة إلى الإقرار بوحدانية الله ، و وحدة الأفكار، و وحدة العرق. إذن الوجود الإنساني هو شهادة لله و للآخرين في نفس الوقت. إن الشهادة ، تكون النواة الأصلية و الأصيلة للشخصانية الإسلامية ، و في نفس الوقت ، تمدها بالدينامية الحيوية. فعندما ينطق المرء "أن لا اله إلا الله " يصبح مسلما ، و بالتالي يشعر بأنه قادر على إصدار أحكام ، و تحمل الشهادة، يعني انه قادر على استخدام عقله، و استثمار حريته، و استقلاله الذاتي " 2.

إذا كانت الشهادة هي قوام علاقة الإنسان بالله ، فان ذلك لا يعني قدرته على تمثيل وجود الله المطلق. فالإسلام الذي يعتبر النفس واقعا حيا و معاشا ، يعتبرها أيضا سرا غامضا. مما يعني إن الإيمان بالله الواحد الصمد هو الإقرار بحضوره الكلي و الاعتراف بمحدودية الإنسان الأمر الذي يعطي لمحمد عزيز لحبابي امتياز التأسيس لنقاش مسائل القيم الأخلاقية ، هو انه غامر بتأليف كتاب " أزمة القيم " في بداية الثمانينات ، و هي الفترة التي اتسمت بهيمنة الأفكار المادية الاشتراكية في أوساط المثقفين العرب. حينها كان الخوض في مناقشة الأخلاق يعرض صاحبه للأحكام الاستخفافية، من قبيل وصفه بالرجعية و السطحية. كان من واجب لحبابي ، في مثل هذه الظروف، أن يقدم خطابا عميقا بعكس توقعات النخبة المثقفة

- المرجع نفسه. ص.39.

-2-المرجع نفسه.ص.43.

لم يفصل محمد عزيز لحبابي أزمة القيم عن باقي الأزمات التي يعيشها العالم العربي و الإسلامي خصوصا و دول العالم الثالث عموما ، و لكنه تحدث عن ديناميكية جهنمية تتناسل من خلالها الأزمات المتتالية : فعندما كرست الحضارة الغربية البعد المادي الحيواني في الإنسان على حساب البعد الروحي المعنوي ، فإنها وضعت ، في الواقع، قاعدة لكل الاديولوجيات اللاحقة كي تنطلق منها في اتجاه استبعاد القيم و الأخلاق. و يرصد لحبابي تجلي أزمة القيم في سيادة سلطة الاستراتيجيات الحيوية بدل سلطة القيم . و هو يسمي هذا الوضع بالكذب. و إذا أردنا أن نقدم المعنى الحقيقي لازمة القيم ، و الذي نكتشفه أولا في صورة معينة تأخذها حركة الفكر ، نقول " الأزمة هي تمزق في الوجود أو تمزق في المشروع ،هي نزاع بين الوجود و المشروع ، و هي انفصال بين المبادئ و الممارسات " 1 لقد فكك الكذب المجتمعات ، وعرض العلاقات العلاقات الاجتماعية بين الأفراد و الجماعات إلى التمزق و طغيان الحذر، فتضخمت الأنانيات و اشتدت الشوفينيات.

عملت الطبقة المثقفة جاهدة على تهميش دور القيم الأخلاقية باسم العلمية و التقدمية و العقلانية. و هم يقولون بذلك لأنهم يؤمنون، مبدئيا ، بالتنافر و الصراع بين القيم من جهة و العلم و العقل من جهة أخرى. العقل بالنسبة لهؤلاء له قدرة غير محدودة على فهم الواقع ، و هو الكلمة الفصل في الحكم على هذا الواقع. بينما القيم لا تقاس إلا بمقدار نتائجها المحسوسة. وسعيا منه إلى إعادة النظر في ماهية العقل و قدرته ، و في طبيعة الواقع و حدوده، حذر لحبابي من أي إصلاح ينطلق من الإيمان بمثل هذه المسلمات، و قال انه سيبوء بالفشل. حيث إن العقلانية ، كما يفهمها هؤلاء المثقفون " تعوق العقل عن أن يعرف وظائفه العملية و حدود حقوله " 2 رؤية حدوده . و الواقعية التي يتحمسون لها تبتر الوجود الإنساني من بعده الروحي .

و يتخذ استبعاد القيم على مستوى الممارسة عدة مظاهر منها نشر ثقافة اللامعنى و فرض قيم بديلة أساسها الانبهار بالتكنولوجيا ، و التعامل الانتهازي مع القيم الكونية بهدف تشويهها و

Maurice tournier. revue mots. Septembre.1989. n.20.p.113.-1-

m. Aziz lahbabi.la crise des valeurs.publisud.1987.p.52. -2-

تزويرها. و حتى عندما تدعي الإيديولوجيات الغالبة اهتمامها بالقيم الأخلاقية ، فإنها تخفي استهتارها في حقيقة الأمر. الوصفات التي تقدمها من اجل فهم الواقع و تغييره لا تعدو دائرة الماديات من علاقات إنتاج و استهلاك ، تاركة القيم لأداء دور ترفيهي و شكلي لا يخدم التواصل الوجداني و ترقية الإنسان من داخل ذاته. المشكلة أن " المدرسة و الجامعة تصنع الرجل التقني و اطر الإنتاج و تغفل عن تكوين الإنسان ، و عجزها عن القيام بذلك عائد إلى غياب حاسة الاتجاه في فكرنا البيداغوجي " 1.

يرى لحبابي أن اكبر أخطاء الإيديولوجيات المعاصرة هو محاولتها لاقتلاع الدين من وجدان الناس، و ادعائها انه أفيون الشعوب و مصدر اغتراب و استلاب الإنسان. في حين أنها أوقعته في استلاب حقيقي هو الخضوع للآلة. وبلغ تركيز لحبابي على هذا الانحراف الحضاري إلى درجة انه يقرا التاريخ المعاصر للعالم الثالث من منطلق هذا الانحراف : استسلمت دول العالم الثالث ، وهي تستفيق من سباتها و تنهض من كبوتها، لوعي زائف يرهن التقدم لاستيراد التكنولوجيا. و تصاحب هذا الوعي بجلد للذات و تنكر للقيم الذاتية. لكنها تكتشف، بعد كل هذا الاستنزاف، أن استيراد التكنولوجيا لا تعني امتلاكها ، و أن شراء المعدات و الخبرات لا يكفي لامتلاك ناصية التقدم . و خَلُصَ مثقفي هذا العالم الخلص إلى نتيجة مفادها أن خيبة الأمل ترجع إلى انعدام التفاعل بين التقنيات و بين الإنسان " يقال إن التكنولوجيا كفيلة بحل مشاكل المجتمع العربي ، و أن الهدف الأول هو أن نصنع بلداننا ،لكن التكنولوجيا هي الإنسان... فمن اجل التصنيع علينا أن نحدد الإطار الإنساني أولا " 2. بل ليس هناك سوى فعل الآلة في الإنسان. و هكذا يطرح لحبابي بديله الخاص بِحَثِّهِ إنسان العالم الثالث على العودة لإنسانيته ، و إبعاد سلطة الذرائعية عن فكره، ذرائعية جعلت منه آلة لا قيمة لها إلا بمدى مردوديتها. و لن يتحقق هذا البديل إلا بإعادة النظر في فلسفة القيم ، الشيء الذي يدفع الإنسان إلى ربط أفعاله بمقاصده و نياته و ليس بنتائجها المادية.

العنصر الذي تحتاجه حضارة العالم الثالث هو الإيمان بالقيم الأخلاقية الكونية. و لا يجب أن

1- ibid.p.31.

2- محمد عزيز لحبابي. مفاهيم مبهمة. دار المعارف. ص. 20.

يضل هذا الإيمان في موقع الدفاع عن نفسه أمام الإيديولوجيات المعاصرة، من خلال نقد الرؤية العقلانية و المادية . بل يطرح نفسه كضرورة ملحة فيؤكد أن الميتافيزيقا نسق نظري له شرعيته و له إمكاناته في تقدم المعرفة. لا ينبغي اختزال الحياة في الأفق الضيق للإنتاج و الاستهلاك و التقنية . للحياة أفق آخر أكثر رحابة و أكثر أصالة في الإنسان ، هو أفق الإيمان بالقيم.

كل من يعترف بوُجُودٍ فَاعِلٍ لعنصر الإرادة ، يميز الإنسان عن باقي الكائنات، فانه سيعترف بدون شك أن ممارسة الحرية هي التأكيد الحقيقي لإنسانية الإنسان. و مع هذه المسلمة ، يبدو تجاوز كل العوائق التي تحول دون ممارسة الحرية – وخاصة العوائق الاجتماعية و السياسية - واجبا أخلاقيا. فليس هناك أفضلية لعرق على عرق ، أو طبقة على طبقة، أو فرد على باقي الأفراد. إن الحرية تقتضي المساواة بين الناس لأنهم يخضعون لإله واحد بصورة مطلقة. و من ثمَّ أصبح " الإيمان بالإنسان ملازم للإيمان بالإله ، و كلا الايمانين يتجذران في أعماق الإنسان لدرجة أنهما أصبحا شرطا لوجود الوعي الإنساني" 1. لا ينكر لحبابي إمكانية بناء قيم إنسانية في نطاق الإيديولوجيات المعاصرة ، و لكنها ليست قوية و عميقة بقدر القيم التي التي تنهل من نبع الإيمان. لهذه الأخيرة بنية داخلية و أخرى خارجية ، و يشكل الإيمان بنيتها الداخلية ، فهو الذي يمنحها قدرات و دينامكية متجددة. أما بنيتها الخارجية فهي الأعمال و الممارسات المجسدة للنوايا و المقاصد " إن العلاقة بين الإنسان و الله ليست علاقة تعارض و تنافر و لا علاقة وحدة وجود أو حلول ، بل إنها ترابط جدلي من جدلية نوعية : تتكون هذه الجدلية من بعدين ، عمودي لا متناه و أفقي شمولي " 2. إضافة إلى أن الإيمان الديني يغرس في الكائنات البشرية عناصر خارجة عن حياتها و يدخل إضافات في المناخ الوجداني و حاسة أخلاقية توجه أفعال الشخص كفرد أو عضو في جماعة. و من اجل هذه الأسباب يعتقد لحبابي أننا بحاجة إلى الارتباط بالإسلام كي يصبح مصدرا لنظامنا القيمي ، فهو الأقدر على منحنا القدرة على التعالي التي تدفعنا نحو التضحية

1- m. Aziz lahbabi.la crise des valeurs.publisud.1987.p.58.

2- محمد عزيز لحبابي. مفاهيم مبهمة. دار المعارف. ص. 196.

و ما تتضمنه من نكران للذات.

وككل مفكر يحاول تأصيل مفاهيمه في تراثه الثقافي، فان لحبابي بحث عن جذر كلمة شخص و دلالتها في الفكر العربي قبل و بعد الإسلام. و هو يرى أن جذر هذه الكلمة كان موجودا قبل الإسلام وقد تعددت مشتقاته ، و مع ذلك لم يعرف العرب لا لفظة شخص و لا مفهوم الشخص بدلالته المعاصرة. سيضع مفكرون مسلمون مثل إخوان الصفا و ابن سينا كلمة شخص و يشحنونها بمفاهيم جديدة تمخضت عن الثقافة العربية الجديدة و ترعرعت في الطقس لفقهي و الفلسفي . 1.

و باعتبار أن محمد عزيز لحبابي يريد إدخال فكر إنساني ، تَمَّتْ بلورته في سياق ثقافي غربي، إلى سياق عربي و إسلامي ، فانه مهد لذلك بنوع من التموقع الفلسفي : الشخصانية الإسلامية لا تقر التمييز الكانطي بين الأنا الحسي و لانا المتعالي، أي بين أنا تجريبية (حدسية) و أنا قبلية ، مستقل تماما عن كل شرط تجريبي. و أيضا، لا تقر الشخصانية الإسلامية الثنائية البرغسونية التي تميز بين أنا عميق ، حقيقي ، باطني . وبين أنا سطحي ، خارجي : الشخصانية الإسلامية لا تجعل من الشخص مونادة روحية، بالرغم من اعتباره معطى أوليا. انه كائن كلي و مادة حية. و ينفي لحبابي بصورة حاسمة أن تكون الشخصانية الإسلامية خاضعة لأي اتجاه قبلي ، ثابت و مُقَيِّد : الشخصانية الإسلامية ، و إن كانت مقتبسة من الدين، تمتنع عن الخضوع لأي اتجاه لاهوتي ، من شانه أن يضع قبليا ، أفضلية الروح على الجسد ، أو للجسد على الروح. فالعقيدة " ، قبل كل شيء، التزام. و الالتزام المقصود هنا، لا يتعلق بالطقوس الروحية فقط، بل يتعلق أيضا بالظروف المادية و الموضوعية التي تعيش فيها الأمة و الإنسانية باجمعها ، فبين الانسان و الكون تسود غائية تعمل لصالح الانسان ، فمن اجل الكائن البشري ، خلق الله العوالم و الأشياء و الكائنات"هناك كليتان متمايزتان ،وان كانتا متكاملتان. أولاهما تتحقق بتجاوز ثنائية (روح – جسد) في الشخص الذي يؤلف وحدة " 2.

-1- محمد عزيز لحبابي : الشخصانية الإسلامية.دار المعرف .1983. ص : 9-19.

-2- المرجع نفسه. ص.33.

وما دامت العقيدة هي التزام بالوضعيات التاريخية للإنسان، فان كل جيل يرى العالم تبعا لدرجة تطوره : إذا كان جوهر الشخصانية يكمن في المعنى الدقيق الذي يكونه الكائن البشري عن كرامته و كرامة الآخرين، و إذا كانت الكرامة تتمثل في وعي كل منا لاناه كقيمة في ذاتها ضمن عالم من المغامرات ، عليه أن يعانيها كمغامرة للتحرر، مع احترام الآخرين. و إذا كانت الحريات تستلزم مسؤولية كل واحد منا ، و تضامنه مع الآخرين، ومساواته لكل الأشخاص، فان الإسلام الصادق لن يكون إلا شخصانيا.

و مثل هذه الرؤية التي ترسم للإنسان هدف التحرر من كل ما من شانه أن يسلب منه أناه كقيمة، تمنح الانسان المسلم طاقة إبداعية بدل أن يضل مسجونا في الفهم الخاطئ لبعض أركان العقيدة. من هنا وُصِفَتْ مرحلة ما بعد الشخصانية الإسلامية في فكر لحبابي ، بأنها فلسفة غدوية. " فبالرغم من التقهقر الراهن للثقافة الإسلامية يمكن للإنسان المسلم يصنع نهضته الحضارية. المسلم ملتزم دوما ، ضمنيا و عمليا ، في مغامرة الانسان من اجل التقدم، فليس هناك إيمان بالخطيئة الأصلية أو شعور مأساوي يغلقان العالم أمام إرادة الانسان المسلم" 1. إن الاعتقاد بالمكتوب ليس مرادفا للجبرية المطلقة، و لكنه استسلام مؤقت، أو الواقع. أن لحبابي يؤمن اشد الإيمان ، و بدون حماسة الجماعة الإسلامية بمعناها السياسي،بان المسلم هو صاحب مشروع للإنسانية جمعاء. و هو يستمد هذا المؤهل من كونه يحقق مقومات الإنسية الجديدة المتمثلة في : الانسجام مع الواقع ، إعادة توجيه الفكر نحو الاهتمام بمسائل القيم الأخلاقية و التواصل الإنساني، الثورة على الوصاية الأبوية و اعتبار الشخص في فرديته و تواصله قيمة عليا في كل نشاط، تنمية كل إمكانات و قدرات الانسان و استخدام قوى العالم المادي لتحرره. على الإنسية الجديدة ألا تؤله الحتمية و المصادفة ، و ألا تتكل على اله مستتر لخدمتها في كل شيء. و لكن في نفس الوقت ، على الإنسية الجديدة أن تزرع فينا معنى النسبية و تهتم بالتطبيقات و بالمعطيات الخارجية." تضافر التوق إلى الحقيقة مع التجند من اجل الفعالية هو الطريق الذي يؤدي إلى تجديد أصيل " 2. و من

-1-المرجع نفسه. ص.140.

-2- المرجع نفسه. ص.143.

واجب الإنسية الجديدة الدعوة للوعي بكل ما هو إنساني شمولي كأيمان و منبع أخلاق : " أن نكون نظرة جديدة للعلم ، و اتجاها جديدا للفلسفة ، و مبادئ جديدة للأخلاق. فتلك حاجات ملحة ، إذا تم مواجهة عقلانية للحتمية. تحقيقها ، أمكننا أن نقول بان الطريق حقا معبد لتحرير الإنسانية و إنشاء حضارية مثلى. فالأمر لا يتعلق بإصلاح عادات و أعراف ، و لكن بتغيير جذري لنظرتنا للكون..." 1.

لا ينبغي النظر إلى الشخصانية الإسلامية على أنها رؤية فكرية همها الوحيد هو تجديد بعض المناحي العقائدية ، و لكنها تمتد إلى دور نشاط الشغل أو العمل في تنمية الوجود الإنساني. فنرى لحبابي يختار الرجوع إلى مفكرين وحدوا بين الإنسان و عمله أمثال بول ريكور الذي يرى أن كينونة الإنسان مماثلة لفعاليته ، لذلك يجب القول بان الإنسان هو عمله. و الإسلام ، شانه شان أي فكر روحي، لا يرى في الصناعة و مجموع ثمار العمل غاية في ذاتها ، بل وسيلة لغاية تتجاوزها هي ترقية النوع البشري : " إن مهمة حضارة العمل هي، قبل كل شيء، أن تعم وسائل الاكتشافات و تتيح لجميع الناس بالتساوي ، أن يستثمروا إمكانياتهم كيما يحقق كل واحد ذاته على أكمل وجه..." 2.

بالرغم من أن العمل الإنساني يتجه إلى التأثير في الوضعيات الملموسة و خلق تحولات في تاريخ الإنسان غالبا ما نسميها بالتقدم أو التطور، فإننا نجد الإسلام يربي أتباعه على ربط أعمالهم بمستوى آخر. يضل المسلم ، أثناء ممارسته لأعماله الدنوية، مشدودا إلى عالم غير دنيوي. فلا قيمة لتلك الأعمال ما لم تنل رضى الله أولا ثم مقام النبوة ثانيا و مقام الجماعة المؤمنة ثالثا :" و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله و المؤمنون و ستردون إلى عالم الغيب و الشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون " (سورة التوبة . الآية 105). و ليس مهما أن تكون الآية محددة بسبب نزول معين ، لان العمل هنا مأخوذ بمعناه الشامل ، سلبيا أو ايجابيا.

و من اجل تثبيت نزعة شخصانية للعمل الإنساني ، يلفت لحبابي انتباهنا لظاهرة أوقات الفراغ ، و يعتبر أن مقياس التقدم الحقيقي هو ما يوفره من أوقات الفراغ ، لا ما يتطلبه من

-1- محمد عزيز لحبابي : من المنغلق إلى المنفتح. الانجلو المصرية.1971.ص : 105.

-2- المرجع نفسه. صفحة : 112.

أوقات العمل. أوقات الفراغ تعطي العمل محتوى إنسانيا لأنها تتيح الفرصة للتملص من آلية العمل التي تحول الفرد إلى مجرد سيرورة حسابية. وعليه فان أوقات الفراغ هي، في الواقع،إحدى تشخصنات الكائن الإنساني.

الشخصانية الشرق أوسطية عند رينه حبشي.

نفس الهاجس الذي حرك محمد عزيز لحبابي لبلورة مشروع الشخصانية الإسلامية ، سيكون محركا لرنيه حبشي نحو الدعوة إلى شخصانية شرق-أوسطية : " لقد وجد نفسه حائرا حيال تاريخنا الشرقي من جهة، و حيال فكرنا الإسلامي-المسيحي الشرقي من جهة "1.إن مفكري الشرق- الأوسط ، مسيحيون و مسلمون، لم يكن انشغالهم سوى اكتشاف الشخص البشري و غناه الحي، على صعيد اللاهوت خاصة. و لكن التطورات التاريخية التي شهدها الشرق المتوسطي أخرت مسيرة تطوره أجيالا كثيرة.

لا يفضل رونيه حبشي ، منذ أن تعرف على الفلسفة الشخصانية، سوى الفهم الجدلي للشخصانية. و هذه الجدلية الواقعية هي الوحيدة التي تضمن عالما شخصانيا جماعيا. و مثل هذا الاختيار يمنحه القدرة على الرؤية الشاملة : تالف الإنسان و الطبيعة ، تالف الإنسان و المجتمع ، ذلك التالف بين الجوهر و الوجود الذي كانت تحلم به بعض الفلسفات الواقعية خاصة الماركسية. و من المداخل الأساسية لفلسفة حبشي مفهوم الحقيقة و مفهوم تخطي العبث و الفلسفة الرجائية بالإضافة إلى نزعته المتوسطية.

يحتل مفهوم الحقيقة عند حبشي مكانة الجذر لكل المسائل الفرعية " إن قضية المعرفة أو الحقيقة ، تعتبر الركن الأساسي و المرتكز الأهم لجميع القضايا التي تهم الإنسان " 2، انه يقدم الحقيقة بمنزلتها الضامنة لكل الحقائق الأخرى ، مما يعني إن للحقيقة مستويات ،بعضها يرتبط بالعالم الموضوعي ، وبعضها الآخر يرتبط بالباطن. و بنفس المنطق الذي تعامل به الشخصانيون مع مسالة تشييء الكائن الإنساني من قبل الدراسة العلمية، نرى حبشي يعتبر الحقيقة المبنية على أساس حسابي، مجرد اصطلاح و ليست حقيقة خالصة ، انه يشك في

-1- منير سغبيني : الشخصانية الشرق أوسطية .م.ج.د.ت . 1982.ص : 68.

-2- المرجع نفسه. ص. 155.

هؤلاء العلماء الذين يظنون أنهم وحدهم أصحاب الحقيقة، لان الحقيقة بالنسبة إلى فلسفته عطاء ذاتي غير مشروط. لا يفصل حبشي بين الحقيقة و الحرية ، تماما كما هو موجود عند باردييف : " بالنسبة إلى رونيه حبشي ، لا يمكن أن يكون هناك حقيقة بدون وجود معاش للحرية، وليست الحرية إلا الدعوة الصارخة الحقيقية للحقيقة ، و هي في حاجة إلى الحرية لكي تعرف ذاتها من حيث هي حقيقة " 1. شرط الحرية يجعل الحقيقة ثمرة لمشاركة إنسانية أيضا ، بعكس وضعها الابستيمي في منظومة العلوم و المعارف، ويتطابق هذا المعنى مع ما ذهب إليه لويس لافال الذي يرى أن الحقيقة لا تظهر و لا تعلن كيانها إلا للذي يحاول دائما التفتيش عنها ، و يسعى دائما إلى اعتناقها و حبها، الحرية ليست شيئا ماديا ، إنها بالأحرى شخص يعلمنا و يوقضنا من غفوتنا الوجودية. إذا، إحدى مزايا الحقيقة هي أنها مشاركة.

يعرف حبشي الإنسان بأنه حركة ارتقاء دائمة ، ويشكل فعل الإبداع مستوى شخصاني عميق في فلسفته ، لأنه مدار التشخصن و إظهار مجمل إمكانات الإنسان المختزنة . كل حقيقة تدعونا مباشرة أو عن طريق غير مباشر إلى البحث و التنقيب عن وجودنا و حضارتنا و ثقافتنا ، كما أنها تزكي فينا الفكر المبدع و تبعثه من جموده و تحجره. و في هذا المستوى يلتقي حبشي مع باردييف في كتابه " الحقيقة و الوحي " الذي يرى الحقيقة اكتمال و تحويل ابداعي للواقع. من هنا يمكن الحديث عن ميزة أخرى للحقيقة هي أنها إبداعية.

و الحقيقة هي أيضا حضور ، و هنا يأتي قول حبشي أن الانغلاق في التقاليد يجمد الحقيقة ، و من يبتغي أن يصنع حقائق جديدة تمام الجدة ، فسينتج حقائق تموت قبل أن تكون، وذلك أن الحقيقة ليست في الماضي و لا في المستقبل، لكنها وفاء لمجرى الزمن ، وهي تستطع في اليوم الذي نحن فيه ، و بقدر ما نكون أمناء و مخلصين لحاضرنا و لنداء دعوتنا ، نكون على وفاق مع الحقيقة ، لان الحقيقة هي ثمرة الآن-الحاضر" 2. إن فكر الأستاذ حبشي يدور حول خطين متساويين . الحاضر و الماضي . و هو يعطي كلا منهما أهميته و حقه و فعاليته، لان لكل منهما دورا يلعبه في تكوين الفيلسوف و في تدعيم نظرياته و أرائه . يعتبر حبشي أن

-1- المرجع نفسه.ص : 155.

-2- المرجع نفسه.ص. 163.

الفيلسوف هو الإنسان الذي يدخل في مسيرة الحاضر متفقدا آثاره و آثار الماضي دون أن يضمحل في الماضي ، و انما يعرف حق المعرفة كيف يعطي الماضي حقه وقيمته. و ميزة حضور الحقيقة تؤكد أن فلسفة حبشي هي فلسفة الحاضر، فلسفة اللحظة الحاضرة المتدفقة من عمق ماضي فعل الإنسان و متوجهة إلى آفاق رحابة العالم.

إذا كانت الحقيقة تقتضي دعوة الإنسان إليها ، تلك الدعوة التي تجعل منه مشاركا في وجود الحقيقة ، فان هذه الميزة تتضمن الدعوة إلى مشاركة الناس بعضهم بعضا في الوصول إلى الحقيقة. نتعلم من ذلك درس الحوار الذي يعني أن نتخلص من ادعاء امتلاك الحقيقة،ليست الحقيقة شيئا أو ملكا خاصا لأي احد، و لا يجوز أن يمسها بيد المالك أو يشهرها و كأنها سلاح هجوم و إلا فان الحقيقة تموت و تقوى على أن تميت " الشخص انفتاح و حوار ، لا انغلاق و سكوت " 1. بالنسبة لحبشي ، يكفي أن يتقدم كل انسان حتى أطراف ذاتيته ليجد روح الحقيقة. و هو يعني بذلك الانفتاح على ذاتية الآخرين " وفق التجربة الجدلية للذات و الآخر ، لموضوع الأنا و الانت و ما ينتج عنه من مفاهيم الاتصال و التلاقي و التفاعل و المشاركة الحية ، يواصل رونيه حبشي الطرح الشخصاني بقوله : فإذا أعدت خلق الآخر لقيت نفسك مرة أخرى ، وإذا لم تعن بشأنه لن تخلق نفسك من جديد " 2. على المتحاورين الانطلاق من مسلمة تقول أن هناك حقيقة ضائعة بيننا ، يجب التعاون من اجل العثور عليها. عندما يتوصل الإنسان إلى بناء حقيقة مرتكزة على الحوار المخلص و المنزه ، متجردا من ذاته أولا و من مصلحة الآخرين ثانيا ، يتوصل عندئذ إلى تنمية وجوده و إلى تحقيق شخصيته الخاصة، كما انه يتوصل إلى مد جسر يستطيع بواسطته أن يكتشف الحقيقة السامية الكاملة و المطلقة، أي الله.

و لا تكتمل صورة الحقيقة دون أن نوضح علاقتها بالحرية. الحقيقة و الحرية قطبان متجانسان و متلازمان لكائننا و لشخصنا البشري. الحرية، كما يقول حبشي، نداء الحقيقة

-1- رونيه حبشي. فلسفة لزماننا الحاضر .1964 . ص.93.

-2- صايم عبد الحكيم . النزعة الإنسية في الشخصانيات المعاصرة.(رسالة دكتوراه غير منشورة) 2006-2007.

الخالص، و بدون هذا النداء لا يستطيع احد أن يدرك البعد الذاتي لوجوده، و لا يقدر أن يركز بناء الاتصال و العلاقات الاجتماعية بالآخرين و لا بذاته و لا حتى با لله مصدر و علة و جوده.

ما يستدعي الكثير من التأمل هو أن حبشي، الذي لا يرى وجودا للحقيقة بعيدا عن الحرية،يعتقد أن هذه الحقيقة معرضة لخطر حريتنا. هل المقصود هنا بالخطر ذلك الشر الكامن في الحرية، أو ميتافيزيقية الحرية ؟ و يحق لحبشي أن يخاف على الحقيقة بعد أن أصبحت الحرية تمتلك حق الخلق و ليس الاختيار بين الممكنات فحسب. و خوف حبشي مبرر، لكن الأساس ذو القطبين الذي بنى عليه الإنسان (الحرية و الحقيقة) قد يخفف من حدة المشكلة لكنه لا يلغيها، لان الإنسان يتحرك في واقع معقد في علاقاته، لذا ستكون الحقيقة حية مع الحرية " إن الحقيقة سريعة العطب لان وجود الإنسان في حد ذاته وجود يمر بحالات قلق مستمرة " 1. و على هذا الأساس يعلق حبشي على قول نيتشه " طوبى للمطمئنين لأنهم يرقدون " بان الحقيقة المريحة جسديا تهدئ الروح و ها نحن أولاء قد استيقظنا يقظة نهائية. من يريد الحقيقة عليه أن يكون مصغيا لحضورها و بالأخص متلازمة مع الحرية . و لابد من هذا الإصغاء ، أي الجهد الواعي ، لان الحقيقة تُبْتَدَعُ في الحاضر. و لا حقيقة أو حرية تُنْجَزُ و يُحْسَمُ انجازها ، و لا صياغة لهما في قوالب منتهية. تتعرض الحقيقة للإلغاء بمجرد إعراضنا عنها، و هي كالحرية لا تنقاد إلا لمن ينقاد إليها و يشارك في إبداعها مشاركة عشق و هيام . و من اجل ذلك كان للحرية شهداء ، و كان للحقيقة شهداء. الحقيقة و الحرية تعيشان على حياتنا ، و إذا لم نستطع تكريس حياتنا لأجلهما فسنحييهما بموتنا. الحقيقة ، إذا، لم تعد كما قال باردييف ،إنها فعل الحرية أو أن الحرية تخلق الحقيقة، ذلك أن الحرية و الحقيقة تؤلفان معا القطبين المتجانسين و المتلازمين لكائننا و لشخصنا البشري " 2.. و تضل الحقيقة حركة ، نمو ، تخطٍّ. تُوجَدُ كلما قمت أنا بهذه الحركة فعليا، و قيامي بها هو من صميم الواقع الحالي – الحاضر الحي ، و لكن إذا كانت الحقيقة هي ثمرة

-1- منير سغبيني : الشخصانية الشرق أوسطية .م.ج.د.ت . 1982.ص : 158.

-2- المرجع نفسه . ص. 162.

الآن الحاضر، فإنها تدعونا أيضا ، عن طريق أبعادها الداخلي، إلى انسنة هذا الحاضرhumaniser notre temps . لكي نصف تجربة الحقيقة علينا أن نشدد على صيرورة الأنا . و التساوي بين الحقيقة و الحرية يدخلنا إلى مُرَكَّب ثالث هو المسؤولية تجاه حياتنا و وجودنا.

إضافة إلى مسالة الحقيقة التي احتلت الصدارة في فكر حبشي، تبرز مسالة الرجاء كأحد العناوين الهامة لفلسفة حبشي. يضل الرجاء وفلسفة الرجاء أو رجاء الفلسفة من الأفكار الأصيلة في فلسفة حبشي ، ونرى ذلك من خلال كتابي (بدايات الخليقة) و (و عمود بعلبك المكسور) . ففي بدايات الخليقة ، وبعد أن تخطَّ العبث ، و بمغامرة وجودية شخصانية،نجده يقرر ، أن في رجائنا يهجس قلق عميق، و إننا نسمع في دخيلتنا النداء قد أتى من الهاوية،نداء جميع الممكنات ، التضرع الكبير الذي يصعد من العبث حتى لنحس معه بالدوار. و كان هذا العبث الايجابي ، ومن خلال ممكنات الحياة و تَجَلِّي عمق التجربة، لا نصل إليه و بكل أصالة إلا من خلال التعمق أكثر. كيف يتخطى حبشي مقولة الأمل الزائف ليصل إلى مقولة الرجاء الحية الحاضرة؟ كيف يتصور رنيه حبشي الأمل في فلسفته للرجاء؟

الأمل هو أمنية نستمدها من يومنا الحاضر فنرسلها إلى المستقبل و كأنها معلم ينبغي الوصول إليه. الأمل هو شح في الزمن ، حملنا على أن نهمل الحاضر كي نضمن المستقبل. و لكن مثل هذا الأمل نضيع به كلا من الحاضر و المستقبل." الحقيقة ليست ملك الماضي و لا هي ملك المستقبل... كما أنها لا تدل على وجودها بالبنان " 1 و هذا ما لا يقبل به حبشي ، و يفضل على العكس من ذلك أن نتحقق من خصوبة حياتنا في الحاضر. " الحقيقة حياة معاشة تستمد زخمها و حيوتها من العلاقات القائمة بين الناس و من التعاون المبني على التبادل المثمر بين الأشخاص " 2. إن الأمل بهذا المعنى يؤدي إلى القنوط و اليأس. و يصل حبشي ، بخصوص الأمل ، الى هذه النتائج : الأمل مجرد رهان على الزمن الآتي. الأمل لا

-1- المرجع نفسه .ص 161.

-2- المرجع نفسه . ص 161.

يعدو أن يسلينا عن لنفسنا و يضيعنا. الأمل يثبتنا في الزمان. أما الرجاء في تصور حبشي فهو بعد من أبعاد أصالة الوجود الإنساني. و هو لا يتحقق من وجوده في الزمن الآتي ، و لكنه روح الواقع ، و ليس له رغبة في تخطي مجرى الزمن . الرجاء تيقظ لمرور اليوم الذي نحن فيه ، هذا اليوم الحاضر إنما هو ههنا. و هو مبدع بناء،يصنع حقيقة واقعة جديدة. انه شدة الحاضر الذي يتأمل داخليا بذرته الأبدية. إذا ، الرجاء يعطي للحاضر وزنه ، وهو يعانق الأبدي من خلال هذا الحاضر.

من خلال هذه التفرقة بين الأمل و الرجاء ، يصل بنا حبشي الى الدرب الواضح ، درب الرجاء، إذ من خلاله نسمع أصداء الأبدي تتردد في قلب الزمن. و نصل الى نتيجة هامة يعلن فيها حبشي تخطيه للوجودية خاصة في مشكلة الموت. مع فلسفة الرجاء يتلاشى الخوف من الموت ،لم نعد نرغب في التخلص منه أو نستعجله. بل أصبحنا ننتظره بصبر لان الصبر هو ، بالتحديد، الأبدية فينا و التي تشفق على الزمن ، التي تقبله و تحبه. هنا لم يعد الموت كما كان عند هيدجر مفتوح الفم دائما ، أو ما إن يولد الإنسان حتى يرى نفسه في شيخوخة الموت. لا يوجد موت أكثر ضيقا من موت الذي راهن على حياته بناء على أمل محدد، لأنه إذا تحقق هذا الأمل تجمد الإنسان في الزمن.

و لا يمكن لأي مُطَّلِع على فكر و حياة رونيه حبشي أن لا يرى النقطة الأكثر إشراقا في تاريخ هذا المفكر : الدعوة إلى الحوار المسيحي الإسلامي. و يتناول حبشي مسالة الحوار خاصة في كتابه حضارتنا على المفترق. صحيح أن هناك تباعد لاهوتي بين الإسلام و المسيحية ، غير أن ذلك لا يمنع ، من وجهة نظر حبشي، وجود مجال للحوار بينهما، لان الديانتين تؤمنان بوحدانية الله، و محبته و تساميه ، تلك الوحدة و المحبة التي " تمنحنا قوة تفجيرية لا حد لها ، تثير ذاتنا بكليتها ، و تجعلنا بالتالي شهودا حقا لله " 1. و انطلاقا من مبدأ وحدة الله ، يمكنهما إقامة حوار مخلص في ما بينهما. وإذا كان المبدأ هو الذي يجمع الديانتين فلما لا يكون الهدف هو محل جمع آخر : يقول حبشي إن هدفه هو إنقاذ الروحيات و تسامي الله في كلتا الديانتين . و من هنا يجب على الديانتين أن تتعاونا في سبيل سعادة الإنسان و

-1- رونيه حبشي. حضارتنا في المفترق. الندوة اللبنانية. 1958. ص. 217.

بلوغ حياته الروحية . و تُبْنَى على وحدة المبدأ بعض الشروط التي تؤمن الحوار البناء بين الديانتين : منها " واجب كل ديانة أن تكون أمينة لمصدر وحيها و روحانيتها. و هكذا يبتعدان عن الإساءة المشتركة، ويكشفان عن ثروات فائقة " 1، لان الإساءة غالبا ما تنشا عن التأويلات و ليس عن المصدر. و الشرط الثاني الذي يؤمن الحوار البناء هو رحابة توافقهما و تداخلهما. فعند هذه أو تلك أسس متشابهة بالرغم من الفروقات. الجزم بوجود الله ، و علاقة الله بالإنسان و العالم يفتح المجال أمام خلق حوار بناء و فعال. إذا، " الله هو مبدأ الحوار الذي يجب أن يقوم بين الديانتين ، و قضية الله هي وحدها الكفيلة بان تعيد ربط حاضرنا بماضينا ، معيدة إلينا شخصية تاريخنا. هي وحدها القادرة على ربط الشرق و الغرب في علاقات متبادلة من الكرامة و الاحترام " 2. فانطلاقا من الله يمكننا أن نحكم حكما صائبا على الشيوعية : الماركسية ولدت من موت الله في حضارة لم يكن الله فيها قد بقي اله حيا. لهذا السبب يجب أن نعي مسؤوليتنا في هذا الشرق ، و أن ندرك عمق الديانتين و نبسط شعار المحبة و التعاون،كركائز أساسية للحوار البناء و المنتج ، و هكذا ، نخلص كياننا الوجودي من اللاعقل و من التحجر و التعصب و التزمت.

يجب أن لا يغيب عن بالنا أن الشخص الشرقي هو بطبيعته الجوهرية رجل إيمان ، و تاريخنا الشرقي القديم و الحديث، اكبر دليل على ذلك، إذ ينطوي على عناصر أساسية تشهد على هذه الحقيقة. فالإسلام و المسيحية و اليهودية ، وهي الديانات التوحيدية ، تعترف و تنادي و تشهد بان الله واحد، و بأنه خالق العالم و الكون من العدم. أن الشخص البشري في الشرق شخص منفتح أصلا على هذه الحقيقة الثابتة. و أن حياتنا اليومية الاجتماعية لأكبر دليل على ذلك، فكل حركة نقوم بها ، وكل دعوة أو نداء أو توجيه نركزه دائما على الله، فذكر الله موجود دائما في حياتنا اليومية كأساس لجميع الأجوبة ، وكمركز وجودي لجميع علاقاتنا الزمنية.في الواقع ، إن الله لم يعد يبدو لعلم الماورائيات الحديث ك " شيء" خارج عنا ،بل كذات و كمركز لوجداننا الإنساني ، حيث تنفتح عزلتنا على المشاركة و عقلنا على

-1- المرجع نفسه. ص. 232.

-2- المرجع نفسه. ص. 73.

انشراح فاعل، و حيث يعم الاحترام اللامتناهي جميع الضمائر الإنسانية مادام كل واحد له مخرج إلى الله .

و يمكن للوحي أن يكون مرتكزا آخر للحوار البناء بين الإسلام و المسيحية. يعتقد حبشي انه من واجبنا أن نفهم معنى الوحي كي نعترف له ليس فقط بكامل الأهمية التي يستحقها، بل أيضا كي لا نثقله بكل ما لا يتوافق معه. و إذا كان ثمة وحي ، فهذا يعني أن هناك أحدا لأجله كان الوحي ، و بمعنى آخر، إن كلمة وحي تعني حوارا بين الإله الذي يعلم أسرار الذات الإنسانية و بين هذه الذات التي لأجلها وجد الوحي. " إن الوحي ليس شيئا زائدا و لا مهرجانا للإلوهية ، تود لو تبهر الإنسان المسحوق، بل انه ، بصورة جوهرية، جواب على السؤال الذي يطرحه هذا العالم "1. فالحوار يتطلب منا ، أن نقوم بثورة غير اعتيادية ، ثورة على المستوى التاريخي و على المستوى الروحي، لكي نخلص الاثنين معا ، وذلك بجمعنا في وجودنا كل من الإيمان بالله و جانب الفعل و الممارسة.

هذا الحوار يتطلب ، إذا، أمانة و إخلاصا لرسالة كل ديانة ، و للوحي الخاص بكل دين. كما انه يجب على كل ديانة أن تنمي في معتنقيها حضارتها الخاصة بها مع الانفتاح على حضارة الديانة الأخرى. فثورتنا لا تتم إلا إذا استطعنا أن نوحد الزمنيات و الروحانيات. علينا أن نعطي الزمنيات بعدها الحقيقي و الروحانيات بعدها الأصيل، مستندين إلى تاريخنا و تراثنا الحضاري." يحذر حبشي في شدة من محاولات الفصل بين الزمنيات و الروحانيات ، لان ذلك يؤدي حتما إلى اختناق الروحانيات " 2. و لا يمكن انتشال الزمنيات و الروحانيات من محاولات التقسيم و الفصل ، إلا إذا أدركنا واقع حياتنا الاجتماعي و وضعنا الشرقي ، و فهمنا بالتالي المتطلبات التاريخية و الدينية التي يفرضها وضعنا الشرقي علينا ، لنعطي ماضينا و واقعنا الاجتماعي و السياسي صبغة جديدة كل الجدة.

يعد كتاب المفكر حبشي نحو شخصانية متوسطية مشروعه الأكبر، و هو كتاب موسوعي، يدعو فيه إلى متوسطية ثقافية ، هي الوجه الآخر للمتوسطية السياسية أو الفرانكفونية. وقد قام

-1- المرجع نفسه. ص. 242.

-2- منير سغبيني : الشخصانية الشرق أوسطية .م.ج.د.ت . 1982.ص : 170.

الأب يوحنا سليم سعادة بدراسة لهذا المشروع عند حبشي. و من بين الأفكار التي جاءت في هذه الدراسة أن حبشي قد تخطى المفكرين في تقديره و تقويمه للحوض المتوسطي، فسلط أضواء أساسية في إبانة القيم التاريخية و الثقافية العالمية المتضمنة فيه، فرأى" أن البحر المتوسط ليس مجرد بحيرة أو حدثا جغرافيا فحسب ، انه ، بشكل خاص، الظاهرة الثقافية التي تجسدت على مر التاريخ. بحيث يمكن التساؤل حول من الأكثر واقعية و حقيقة : اهو البحر الأبيض المتوسط الجغرافي؟ أم ذلك البحر الذي يجمعنا من الداخل؟ "1. لكن لماذا نفصلهما فالأول كان وسيلة للثاني. و بنبرته المتوسطية، يستفيض حبشي في كلامه على هذا البحر، فإذا بمياهه تربط بين طرفين لم يستطع اليباس أن يرسخهما أو يوثق بينهما. فالأرض،جبلا كانت أم صحراء، تباعد أكثر مما تجمع، في حين أن المياه تحمل و تخلق رابطا . ويرى حبشي في أمواجه ارتساما للطرق الفينيقية و اليونانية و الرومانية و العربية : " انه نسيج متراص الصلات الإنسانية التي تجسدت في علوم وفلسفات ، و دعوات توحيدية ثلاث . كما أن هناك الحاضرات السياسية ، و الأسواق التجارية، و المدن الثرية بالأعمال و النشاطات الفنية " 2.

و سر هذا الترابط الثقافي أن بحيرة المتوسط لم تكن ضيقة إلى حد اختلاط ثقافاتها الواحدة في الأخرى، و لم تكن شاسعة في اتساعها ، لينتفي الواحد عن الآخر من شطانها. لقد كانت معتدلة في مقاييسها ، بصورة تسمح لهذه الثقافات و الحضارات بان يتميز بعضها عن بعضها الآخر وتحقق الانضمام في صورة أفضل. و من هنا ولد الإنسان المتوسطي : إنسان الحوار الذي اكتشف ، من خلال حواره، ذلك المقياس الإنساني المتعالي في شخص كل إنسان. تلك المزايا المجتمعة في الحوض المتوسطي كانت موضوع كلام حبشي المستمر في المؤتمرات ، ومضمون مؤلفاته و أبحاثه. أعطى حبشي مفهوما متوسطيا جديدا بنظرته الشخصانية حول أهمية الحوض المتوسطي الثقافية : فقال " عندما نتكلم عن البحر المتوسط

-1-الأب يوحنا سليم سعادة. البحر المتوسط و الالتزام اللبناني في مؤلفات رونيه حبشي. مقتطفات منشورة في موقع معابر.www.maaber-new.com

-2- المرجع نفسه.

فان المسافة الطبيعية تشكل أهمية ضئيلة، ذلك أن الظاهرة المتوسطية هي ذات طابع ثقافي مسيطر ، وتبقى الظاهرة الجغرافية إزاءه شرطا ضروريا ، إنما غير كاف " 1 .

إذا حاولنا معرفة الدوافع الحقيقية التي جعلت حبشي يوجه اهتمامه بالشرق الأوسط ، فإننا سنعثر بدون شك على مسالة الزمي و الروحي ، و كيف عاشها الإنسان الشرقي المعاصر. فهو يرى أن حالة الإنسان في الشرق هي حالة قلق و عدم استقرار، لان الشرق يمر بمراحل تاريخية حرجة و سريعة العطب تهدد شخصه الإنساني و وجوده البشري. و من هذه الحالة المتأزمة يبرز لدى الإنسان الشرقي خوف مميز مرده إلى مشكلة موت الله في حياته : يقول حبشي " في أواسط القرن التاسع عشر ، بينما كان الغرب يزرع في النفوس ببلاهة كلية،سراب تقدم لا متناه، قام رجل، شبه نبي ، فبدل التفاؤل ذعرا ، هذا الرجل هو نيتشه ، وقد تجرا على إعلان موت الإله . وبعد قرن من الزمن ، نفذت صرخته إلينا ، منتقلة كالصدى من شاطئ من المتوسط إلى شاطئ آخر. و بدورنا في الشرق ، بدا الإله يموت عندنا، يموت في وجداننا رويدا رويدا و كأننا عن ذلك غافلون " 2. و يصور حبشي الحالة النفسية التي يعيشها الإنسان الشرقي ، و حالة الخوف و الكبت ، مما تسبب في تراجع الفكر و الحياة الفلسفية و يقول إننا لا نجرؤ على البوح لأنفسنا بهذا الأمر، لكن كل واحد يشعر به في أعماق نفسه بصورة مبهمة ، لا نجرؤ على هذا البوح بسبب خوف دفين. خوف جماعي يمكنه أن يأخذ بخناق كل واحد عربيا كان أم شرقيا ، فنتسائل هل مات الإله حقيقة،فخلت الأرض من وجوده فجأة؟.

لذلك نرى حبشي في مواقف عديدة يدعو المثقفين صراحة إلى الإقرار بأنهم أعلنوا موت الإله في وجدانهم ، ويقول لهم علانية أن يرجعوا أصالتهم الشرقية ، و إلى الإيمان بالقدرة الخالقة و الفاعلة فينا ، و التي هي سبب وجودنا و علته . الجماهير الشرقية المتوسطية، التي قلبتها الأحداث و التي اندمجت في السياسة و في الحياة الاقتصادية ، قد أهملت بطريقة لا واعية وجود الله في داخلها ، وتناست بالتالي القيم العليا التي كانت في الأمس القريب مصدر

-1- المرجع نفسه.

-2- منير سغبيني : الشخصانية الشرق أوسطية .م.ج.د.ت . 1982.ص 165.

و منبع الحياة الشرقية. المأساة الحياتية التي نعاني منها تعود أيضا إلى تلك المحاولات العشوائية و غير المدروسة التي يقوم بها المثقفون مع رجال السياسة و الاقتصاد في بلداننا الشرقية المتوسطية ، و التي تهدف إلى فصل الزمنيات عن الروحيات، و هي مشكلة صعبة و معقدة و ذات أبعاد خطرة على وجودنا الشرقي كقوة إيمانية مبدعة. فإذا تركنا هذه المحاولات تبلغ هدفها ، فإننا نكون قد تركنا الباب مشرعا أمام تسرب الآلة و الإلحاد و الحياة المادية الملحدة إلى بيئتنا الشرقية و إلى هدم حضارتنا و تاريخنا و ثقافتنا.

و في بحثه عن الأسباب التي فرضت هذا الوضع المأساوي ، والتي كانت العامل الأول الذي هدد الشخص في جوهر وجوده، و إيمانه بالله ، وجد أن السبب الأول و الأهم يأتي من شرقنا و من تاريخنا. ذلك أن " الإنسان الشرقي تنقصه في الواقع الشجاعة في اقتحام هذه الصعوبات و مجابهتها، ولأنه لا يزال يتخبط في عقلية القرون الوسطى رغم كونه يعيش في عصر آخر أكثر تطورا. كما أن الفكر الشرقي عامة لا يزال عالقا بعقلية متحجرة يسودها الكسل ، لذلك فهو لا يقوم بأي مسعى و لا بأية محاولة للخروج من هذه الحالة "1. و هناك سبب آخر لهذا الوضع يرجع إلى التيارات الفلسفية و الإيديولوجية و العقيدية التي تسير حاضرنا و ثقافتنا المتوسطية حاليا.

" إن الحالة الحاضرة التي تمر بها الحضارة و الثقافة الشرقيتان ، تحاول بمختلف الأساليب طلاق أو تمييز علني و انفصالي بين ما هو زمني و ما هو روحي ، هذه المحاولات تحمل في طياتها نتائج خطرة على واقعنا و أوضاعنا الاجتماعية " 2، و على حياتنا السياسية و الثقافية و الدينية. إن القضية هي قضية مصيرية تطال الإنسان الشرقي في وجوده وهي موجهة خاصة إلى النشء الجديد الصاعد ، لأننا نعيش الآن مأساة وجودية حيث تسير الحركات الاجتماعية-السياسية جميعها في اتجاه معاكس للروح الشرقية، وقد أضاعت بالتالي شخصيتها لانكبابها طورا على العالم الغربي و طورا على العالم الشرقي بغير أن تأخذ، و يالاسف ، بعين الاعتبار تاريخنا و لا حضارتنا و لا ثقافتنا المميزة و التي تختلف عن

-1- المرجع نفسه. ص. 167.

-2- المرجع نفسه. ص. 168.

الثقافة الغربية. و في ذكره للمصدر الذي جاءت منه مسالة الفصل بين الزمني و الروحي ، يلاحظ حبشي إن هذه المسالة هي من صنع العالم الغربي و العالم الشرقي على حد سواء ، وهو يقصد بالعالم الغربي ما كان يُسَمَّى بالمعسكر الشرقي. و يرى حبشي أن تاريخ شرقنا مزج بين الاثنين، غير أن وضعنا الحالي و عامل التطور الثقافي و الحضاري هما المحركان لعملية الفصل بين الاثنين، لان الغرب مع فلسفته العقلانية ، يحاول أن يعطينا الإله العقلاني في حين أن روسيا تحاول أن تعطينا الها منطقيا خارجا عن نطاق اللاهوت. هذان التياران يؤثران تأثيرا بالغا في الإنسان الشرقي حيث الله بات يُعْتَبَرُ و كأنه عامل تخطاه الزمن و لا حاجة إليه إطلاقا ، وكل هذا بتأثير العوامل الخارجية. يعتقد حبشي أن فصل الزمنيات عن الروحيات اخطر جدا من الخلط بينهما ، لان بذورا من الروحانيات ، في حالة الخلط، تزرع في قلب الإنسان فتنمو نموا فاسدا ، و لا شك ، و لكن بعضها ينمو نموا حقيقيا ، بينما الفصل يضيع الفرص على الروحانيات ، تاركا وراءه إرادة انتقام تدفع بالزمنيات إلى الإصرار على الحلول مقام الروحانيات بطرقها الخاصة اللاعقلية.

لا شك أن القارئ لمجمل تلك الأفكار يشعر بسؤال ملح كان يراوده في طريق قراءته،سؤال نتقاسم ثقله مع الأستاذ " صايم عبد الحكيم " في صياغته له على هذا النحو : كيف نفسر الحضور الباهت لفلسفة رونيه حبشي في الفكر العربي المعاصر؟. ولقد نجح الأستاذ صايم إلى حد بعيد في تحديد العوائق التي منعت من حضور هذا المفكر : فهو بخلاف بعض المفكرين الذين كتبوا بلغة غير لغتهم و لكن من دون أن يكون ذلك عنصر عزلة لهم عن محيطهم الثقافي (مالك بن نبي ، محمد أركون مثلا) انعزل بلغته و حرم محيطه من عظمة إنسانية اختزنها فكره . ثم أن فكر حبشي لم يكن وفيا لمبدأ الانفتاح على سياقات عقائدية أخرى الذي طالما كان مطلبه ، فهو يكاد يكون مقروءا عند المسيحيين فقط. هؤلاء الذين لم يبادروا إلى التعريف به كلسان حال في حوار المسيحية مع باقي الأديان : " ...ضل مشروع حبشي الفلسفي في دائرة ضيقة من الاهتمام تكاد تنحصر في إقليم أو في معتقد أو في اللغة الفرنسية التي كتب بها ، لان الضفة الشرقية لم تعمل على نشر مؤلفاته و ترجمتها ..." 1.

-1- الدكتور :صايم عبد الحكيم النزعة الإنسية في الشخصانيات المعاصرة. ملخص.ص.1.

احمد طالب الإبراهيمي و طموح الفهم الشخصاني.

أولى الملاحظات التي تجدر الإشارة إليها عند تعاملنا الفكري مع شخصية مثل احمد طالب الإبراهيمي هي أننا لن نتساءل عن تصوراته الشخصانية و مدى تناسبها مع سياقها الثقافي على غرار ما قمنا به في حالة رونيه حبشي و محمد عزيز الحبابي. فإذا كان هؤلاء قد عُرِفُوا ، وبشكل جلي، بانتسابهم لخط الشخصانية ، فان احمد طالب الإبراهيمي لا يمكن إلحاقه بهذا الخط بنفس السهولة السابقة مع المُفَكِّرَيْنِ الاخَرَيْن ، رغم اعترافه بتأثره الكبير بشخصية و فكر مونييه أكثر من غيره " إن مونييه هو المفكر الغربي الذي تأثرت به أكثر من غيره في شبابي... فقد وجدت في كتابات مونيه تعبيرا عن أفكاري في أصفى و أجلى صورها " 1

من اجل اكتشاف علاقة احمد طالب الإبراهيمي بالتصور الشخصاني ، من الأفضل أن نعرف الروح العام الذي يغلب على كتاباته. و ذلك على الرغم من أن كتاباته ليست أكاديمية بالمعنى المعروف. يعرض معجم كتب حرب الجزائر le dictionnaire des livres de la guerre d algérie كتابات احمد طالب الإبراهيمي في الجزء الخاص بالرسائل، مما يذكرنا بالمرحلة الأولى لفلسفة مونيي : " إن معظم نصوص مونيي كُتِبَتْ للنشر في مجلة esprit ... وقد ظهرت في هذه المجلة تبعا للأسئلة الطارئة التي تطرحها الصيرورة التاريخية و أفعال التزام الإنسان بالموازاة مع هذه الصيرورة " 1. و قيمة الكتابة بهذا الشكل أنها تكشف عن التحام المفكر بالحدث التاريخي و منحه دور القيادة الذي تحدث عنه مونيي "الحدث التاريخي هو قائدنا الداخلي ". جاء عرض المعجم المذكور لكتابات احمد طالب الإبراهيمي على الشكل التالي :

- رسائل السجن. فيها يشعر الكاتب برغبة في محاورة الذات و الآخرين ، و فيها يبوح لأصدقائه الفرنسيين و الجزائريين بأمله في حرية قريبة.
- من اللاستعمارdécolonisation (و ليست هذه التسمية اعتباطية ، ولكنها ترتبط

-1- احمد طالب الإبراهيمي. مذكرات جزائري(الجزء الأول). دار القصبة.2007.ص90.

-2- jean conilh :Emmanuel mounier.puf.1966.p.19 .

برؤية ثقافية معينة) إلى الثورة الثقافية. يجمع الإبراهيمي في هذا الكتاب نصوصه المكتوبة أو المنطوقة بين 1962 و 1972 . احمد طالب الإبراهيمي يذكر الجزائريين بان الاستقلال لم ينه حالة المواجهة مع المستعمر، فإذا كانت حرب الاستقلال قد سمحت بامتلاك الواقع الجزائري من قبل من كانوا مُمْتَلكين ، فذلك لا يعني ، بالنسبة للكاتب، أن نتوقف عن المعركة. و تكشف عناوين فصول هذا الكتاب عن اهتمامات احمد طالب الإبراهيمي : التجذر و الأصالة ، الثقافة و الشخصيات الجزائرية، من اجل نهضة العالم العربي. 1.

و الأمر الآخر الذي تنبغي ملاحظته هو استئثار رونيه حبشي بالجزء الأكبر من مساحة التواصل مع احمد طالب الإبراهيمي في كتابه رسائل السجن ، فهو يحظى بثمانية رسائل. و ربما كان ذلك هو السبب الذي جعل حبشي هو من يضع تمهيد طبعة هذا الكتاب. و سنرى أن الإبراهيمي يشارك روني حبشي في أكثر النقاط النقدية. بل و يرى فيه مونيي العرب :

" احدث مقال جون لاكروا حول فيلسوف مصري " روني حبشي " أصداء عميقة في نفسي منها الأمل في مونيي عربي يقدم لنا خدمات لا تُقَدَّرُ بثمن ، ففي فرنسا تعترف النخبة المسيحية المناضلة لمونيي بالجميل في الجزء الأكبر من وجودها " 1.

ما يخول لنا القول بالاقتراب الشديد و العلاقة الوثيقة بين رؤى احمد طالب الإبراهيمي و التصور الشخصاني هو اختياره الفكري الذي أجاب به على سؤال النهضة، فلقد تعامل مع أزمة العالم العربي و الإسلامي بنفس الطريقة التي تعاملت بها الحركة الشخصانية مع أزمة الثلاثينات في اروبا ، أي أن الإبراهيمي لا يقف عند المستوى المادي الظاهر لهذه الأزمة،ولكنه يفسرها بأنها أزمة حضارية ، روحية و أخلاقية. إلا انه ، و على غرار مونيي، لا يعود إلى هذا العمق إلا لكي ينطلق بقوة في الراهن. من هنا كانت مسالة التعالي ، بمعنى العودة إلى إعادة بناء العلاقة مع الله و العلاقة مع الجذور الثقافية، و مسالة المعاصرة كانتا

1- benjamin stora :le dictionnaire des livres de la guerre d algérie. harmattan.1996.p.321

2- Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison. Sned.1966. p.87

من العناوين البارزة في فكر الإبراهيمي ، الأمر الذي جعل حبشي يصف مشروع الإبراهيمي بقوله : " يريد احمد طالب الإبراهيمي تفعيل كل عناصر الثقافة الجزائرية ، دون أن يغفل وضع العلاقة مع الله المتعالي في أساس البنية الجديدة ، يفعل ذلك انطلاقا من تراث جزائري خالص يرى انه إذا كان الله يجعل من كل ملكية ملكا خاصا له فلأجل أن تكون هذه الملكية في خدمة الكل..." 1.

كباقي المفكرين العرب ،لا ينفصل موقف احمد طالب الإبراهيمي من الغرب عن مناقشته لجميع المسائل الأخرى : فالإبراهيمي قبل أن يموضع نفسه مع أو ضد الغرب يفضل تحديد هذا الغرب : " لا ينبغي أن نتجاهل أن علاقتنا بالغرب في القرن التاسع عشر لم تكن علاقة حضارة بحضارة ، ولكن اتخذت شكل الهيمنة و السيطرة (المبررة دون جدوى بأسطورة مهام التحضر) و وجدت ترجمتها في محو شخصيتنا ، و ظهور نموذج اجتماعي أساسه المال و احتقار الإنسان " 2. كان ذلك ردا على موقف حبشي القائل أن العرب لا ينبغي لهم أن يُعَرِّفُوا أنفسهم كأعداء للغرب . و هو، في الواقع ، ردا على جميع المثقفين الذين اختاروا استلهام النموذج الغربي بدون قيد أو شرط. إن الوجود المتميز و المستقل للثقافة العربية هو أول الشروط التي تحدد علاقتنا بالغرب : " كي يتحقق التركيب بين ثقافتين ، من الضروري،أولا، أن توجد هاتين الثقافتين و أن تتجابها كندين.." 3.

لقد شكلت مسالة الأصالة جوهر المشروع الذي رغب الإبراهيمي في تحقيقه ، بل إن العودة للأصول هي النقطة الثابتة في أي نوع من الصراع : ضد الاستعمار أو ضد التخلف. و على أساسها ينبني النموذج الذي حرك السلف و سيحرك الخلف. و في خطبة له بنادي الطلبة بالجزائر العاصمة في شهر سبتمبر ستة 1965 يختصر هذا النموذج في ثلاث قضايا : - أن تكون ذاتك être soi même ، أو مسالة الارتباط بالجذور، وتعني بعبارة مختصرة تماهي الإنسان الجزائري مع ثقافته الوطنية. و هو يلح على مفهوم العودة إلى الأصول لا لشيء

-1- ibid.p.8 (préface).

-2- ibid.p.101.

-3- ibid.p.101

سوى لان بناء المستقبل يمر عبر إعادة اكتشاف قيمنا الثقافية الأصيلة، و هنا نصل إلى أكثر المحطات إثارة للجدل في تاريخ احمد طالب الإبراهيمي : مشروع تعريب التعليم : "إعادة اكتشاف أسلافنا تمر بالضرورة عبر معرفة اللغة الوطنية. من واجب كل واحد منا أن يقوم بجهد كي يتعرب ، و ذلك إذا كنا نريد أن يصبح هذا الخيار الأساسي للتربية الوطنية – التعريب- واقعا " 1. يبدو أن مشروع التعريب، بالنسبة للإبراهيمي، ليس مطلبا تحدده مقتضيات مؤقتة، و لكنه عنصر من بنية متكاملة عنوانها العودة للأصول. و في تعليق على هذا المشروع ، يعتبره حبشي نتيجة منطقية للتحليل الذي قام به الإبراهيمي لعوامل طمس الثقافة الجزائرية : " بالموازاة مع تحليله لعوامل طمس الثقافة الجزائرية تبدى للإبراهيمي الطريق الذي ينبغي سلوكه بمجرد نيل الاستقلال . التعريب لا ينفصل عن الجزارة (أو التماهي مع الثقافة المحلية) و يجب أن نسعى إلى تحقيقه بحركة حازمة و متطورة في نفس الوقت ..." 2. إن إشارة حبشي إلى الجزارة التي تسير جنبا إلى جنب مع التعريب قد ترفع عن الإبراهيمي تهمة اختزال مجموع المخزون اللساني إلى لغة واحدة ، فهو في سبيل إعادة اكتشاف الثقافة الوطنية يدعو الطلبة و المثقفين إلى أن يُخْرِجُوا الموسيقى و الفلكلور و الأدب الجزائري للنور، مما يعني فتح المجال لمختلف اللغات و الأشكال التعبيرية.

هاجس الأصالة عند احمد طالب الإبراهيمي يدفعه إلى جعل المؤسسات الاجتماعية خلايا تحفظ بقاء النسيج الثقافي الوطني ، حيث يؤكد أمام الطلبة الجامعيين بمناسبة الدخول الجامعي سنة 1966 بقاعة ابن خلدون على قيمة العودة للأصول و يقول : " لنتذكر أسطورة antée ، لم يكن قويا إلا و هو مشدود للأرض . و في كل مرة يضيع من رجليه ارتباطها بالأرض ، يصبح عرضة للسقوط و الجروح. الأمر نفسه ينطبق على حالتنا : الأرض التي ينبغي الارتباط بها هي شعبنا بثرواته الأخلاقية .." 3.

1- Ahmed taleb ibrahimi. De la décolonisation à la révolution culturelle . sned .1972. p26.

2- Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p.7

3- Ahmed taleb ibrahimi. De la décolonisation à la révolution culturelle . sned .1972.p.39.

و القضية الثانية في النموذج هي أن تكون انطلاقا من الارتباط بالشعب être de son peuple و مضمون هذه القضية هو أن يترجم المثقف طموحات شعبه كي تحوز أفكاره و أفعاله النجاعة المثمرة. و ارتباط المثقف بشعبه هو وجه آخر من أوجه الأصالة : " في جامعة الجزائر شعرت بخطر داخلي : اكتشفت أن الطلبة الجزائريين ذوي التكوين الفرنسي فقط ، يميلون إلى تضييع ذاكرة أصولهم و الانفصال شيئا فشيئا عن الشعب الذي كان سببا في وجودهم (تعيس هذا النخبوي الذي يعاني الغربة وسط شعبه)." 1.

أما القضية الثالثة فهي أن تكون ابن الراهن être de son temps ، أو مسالة المعاصرة،وهي تعني ببساطة الفهم الصحيح للجانب التقني في الحضارة المعاصرة من اجل استعابه للخروج من التأخر و السير في طريق التقدم المادي. و لكنه ينبهنا أن السعي لامتلاك التقنية في وجود حالة الانفصال عن الأصول الثقافية لا يساهم في حل مسالة التخلف إلا بشكل ظاهري : " ... أنا متأكد أن شبابنا لا يمكنه استيعاب اكبر المكتسبات الغربية و تحمل مسؤولية نقلها إلى عالمنا دون أن ينطلق من نواة أصيلة ترسل جذورها إلى حيث تراثنا الثقافي " 2 . و عموما فان النموذج الذي حرك السلف و يحرك اليوم الخلف، يقتضي وجوده أن يرتبط الشباب الجزائري بجذوره العربية الإسلامية في الوقت نفسه الذي يسعى فيه إلى استيعاب التقنيات الحديثة بطريقة حكيمة و عقلانية. الواقع أن الفهم الدينامي للإسلام هو اتجاه لازم الإبراهيمي منذ وقت مبكر، و الأكيد أن أصل هذا الاتجاه يكمن في الحركة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين أين ترعرع الشاب احمد طالب، من هنا فإننا نجده يتبنى نفس الفلسفة عندما أصبح يتقلد مسؤوليات في الحركة الوطنية أو في جزائر الاستقلال "البعض ينزع للانطواء على الذات و هو أمر خطير لأنه مفض إلى اليأس و إلى الانغلاق في البرج العاجي ... إن الإسلام هو دين و دنيا معا ، و على المسلم أن يمقت الجمود " 3. و

-1- Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p.94 (préface). Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p.102. -2-

-3- احمد طالب الإبراهيمي. مذكرات جزائري(الجزء الأول). دار القصبة.2007. ص228

يوضح الإبراهيمي هذا النموذج بشكل أوضح في إجابته على السؤال الذي شكل عنوانا لكلمته أمام الطلبة في جامعة الجزائر، قاعة ابن خلدون ، نوفمبر سنة 1965 ، بمناسبة الدخول الجامعي : أي نمط إنساني نريد تكوينه؟ : " نحن نعتقد أن جهود رجال الثقافة يجب أن تتضافر بهدف تطور شعبنا و ذلك بالنضال من اجل كرامته و أصالته ، كي يضل وفيا لتقاليده ، لأننا لا نستطيع فهم الآخر و استيعاب الحضارة التقنية إذا لم نكن تجسيدا لوجودنا الذاتي " 1. و إضافة إلى الأهداف الروحية و المادية التي تتحقق عند تبنينا للنموذج المذكور ، فان وجودنا الأصيل و الدفاع عن هويتنا العميقة و الحقيقية هو الشرط الأول لمباشرة الحوار مع الآخر و تحديد اتجاهاتنا بخصوص المشاريع الدولية الكبرى. و هنا يجب أن ننوه إلى أننا نصبح مساهمين و فاعلين ايجابيين في المشاريع التي تُرْفَعُ باسم البحر الأبيض المتوسط فقط بتميزنا الثقافي ، وقد عبر عن ذلك روني حبشي بطريقة غير مباشرة في قوله : " في إحيائه لحضور الإله ، لا يتغافل الإبراهيمي عن حقيقة أن الإسلام الجزائري هو أيضا متوسطي،و بالتالي ، إسلام منفتح على ماضي القرن السادس بقدر انفتاحه على حاضر القرن العشرين"2. يجب أن يكون حضورنا في بحيرة المتوسط ثقافيا خالصا ، و الفهم الذي يقدمه حبشي نفسه لمعنى هذه البحيرة يقتضي مثل هذا الحضور، فهو يعتبرها حدثا ثقافيا تسنده الجغرافيا و لا تحتويه. و هكذا ، فان شعوب هذه البحيرة هي أشبه بالجداول المختلفة الأحجام و المنابع و التي تصب جميعها في المتوسط. و إذا كانت السياسة تحاول ، في الغالب تغيير هذه القاعدة و إحلال قاعدة الصراع و تصنيف شعوب بحيرة المتوسط إلى موجود و غير موجود ، فان التراث الروحي لهذه الشعوب يدحض هذا الزعم : " ... ما يوحد الضفتين أقوى من تاريخ الصراع و الهيمنة ، وقيم العدوان و العنف و الحرب ، إنها النزعة الإنسية أو الإنسانية كما هو شائع في استعمال هذا المصطلح ..." 3. لقد كان احمد طالب الإبراهيمي

1- Ahmed taleb ibrahimi. De la décolonisation à la révolution culturelle . sned .1972.p.73.

2- Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p.8 (préface).

3- الدكتور :صايم عبد الحكيم النزعة الإنسية في الشخصانيات المعاصرة. ملخص.ص.1.

لسان حال المجتمع الجزائري في إدراكه للفرق بين أن تُسَلِّمَ شعوب المتوسط مصير بحيرتهم إلى عالم الثقافة أو تسلمه إلى عالم السياسة. إن الخيار السياسي لا يشكل سوى جزءا يسيرا من كيان الأمة الثقافي ، و رغبتنا في توحيد المتوسط سياسيا قد يُسْقِطُنَا في نوع من التعسف الثقافي. ذلك أن السياسة غالبا ما كانت عائقا حقيقيا أمام مشروع الانتماء إلى الفضاء الواحد.

و لم يخف الإبراهيمي تخوفه من النية المبيتة في مشروع الاتحاد من اجل المتوسط ، فقد يكون عودة إلى الحالة الاستعمارية بأوجه جديدة ، أو يكون تبريرا لفرض واقع معين على الأمة : " في سنة 1965 ، إذا لم أكن مخطئا في التاريخ، تأسست مجلة دراسات متوسطية.و كان خوفي أن اكتشف أهدافا غير معلنة لدى مؤسسيها : يبدو لي أن وراء السعي لوحدة متوسطية ، محاولة لتبرير وجود الكيان الإسرائيلي " 1.

هل يمكن للثقافة أن تحقق ما عجزت عن تحقيقه السياسة؟ ربما كانت الإجابة في ثنايا الفقرات السابقة، و لكننا نقول ، لمزيد من الدقة و التوضيح ، أن الثقافة تملك القدرة على التقريب بين شعوب المتوسط عبر معادلة التبادل و التعاون الثقافي coopération culturelle و قد عبر رونيه حبشي عن ذلك بقوله : العودة إلى المتوسط ، هي اكتساب امتنا الحق في أن تستعيد من الغرب كل ما منحته إياه في العصر الوسيط . و التعاون لا يعني المشاركة السلبية التي تجعلنا مجرد اسم في قائمة الحاضرين ، انه نشاط قائم على أساس أن تَعْرِفَ و أن تُعْرَفَ . على الآخرين أن يتمكنوا من معرفة ثقافاتنا ، و بدون ذلك لن نحقق التعاون لأنه تبادل في حقيقة الأمر. و هنا يبرز مطلب الأصالة و التميز كشرط للمشاركة الايجابية في مشروع التعاون الثقافي بين شعوب المتوسط : " لو كنت عربيا من الشرق الأوسط لانضممت بدون تحفظ إلى وجهة نظرك بشان المتوسط ، ولكنني من الجزائر ، حيث الثقافة العربية تعيش سباتا منذ أكثر من قرن " 2.

بعد استعراضنا المختصر للشخصيات العربية الثلاث : محمد عزيز الحبابي ، رونيه حبشي، احمد طالب الإبراهيمي ، لا شك أن السؤال الذي يُطْرَحُ علينا بإلحاح هو : هل أعطى راهن

-1- Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p 107. préface.

-2- ibid.p.107.

الفكر العرب للتصور الشخصاني القيمة التي يستحقها ؟ و ما هو مستقبل هذا التصور في الفكر العربي؟

قد تقف مسالة التموقعات الاديولوجية في رأس الأسباب المؤدية لانغلاقنا على بعض المدارس الفكرية دون أخرى. و يشير الدكتور صايم عبد الحكيم إلى هذه النقطة ، عندما ارجع قلة الاهتمام بمشروع روني حبشي إلى القضبان التي ثبتتها حوله إيديولوجيا مشرقية،مسيحية،فرنكوفونية. و نفس الأمر بالنسبة للحبابي : " ... في حين أن العديد من مساهماته لم تدرس و ظلت في الهامش ، فقط لأنها صدرت في مكان مختلف و بلغة أخرى،وهذا ما يتعارض مع تقاليدنا الفلسفية التي صنفت ضمن فلاسفة الإسلام- بالمعنى الحضاري- شخصيات يهودية و أخرى مسيحية " 1.

و نفس التموقعات الإيديولوجية تخشى الانفتاح على الفكر الشخصاني بحجة مصدره المسيحي ، و هنا أيضا يضيء الدكتور صايم عبد الحكيم على هذه النقطة : " الوحدة الفلسفية بين رونيي حبشي و الحبابي تشمل قيم الذاتية و البحث عن الاستقلال و التحرر من الانبهار.... و تؤكد على احترام الشخصيتين : الشخصية المسيحية ، و الشخصية الإسلامية،دون أن تنصهر الواحدة في الأخرى ..." 2. إن الشخصانية ، إذا ، ليست تبشيرا يجند الإنسان للانغلاق في مذهب أو عقيدة ، و لكنه خطاب إنساني يهدف إلى تنمية وجود الإنسان.

و إذا كان راهن الفكر الشخصاني لا يوحي باهتمام كبير، فان المستقبل يعد بتغير في هذا الموقف إذا تمكن الإنسان العربي ، و نخبته بالدرجة الأولى ، من تبين النقاط القوية في هذا الفكر : و أول الأمور التي يجب الوعي بها هي أن الشخصانية لا تسعى إلى تكوين أنصارا أو مريدين، وإنما أشخاصا أحرارا على حد تعبير الدكتور صايم. و هذه الإشارة تعني انه لا ينبغي التعامل مع الشخصانية كما تم التعامل مع كل الأفكار المستوردة من السياق الثقافي الغربي ، لأنها فلسفة للحياة قبل أن تكون فلسفة للوجود و الأفكار. إن الشخصانية تحفز على

-1- الدكتور :صايم عبد الحكيم النزعة الإنسية في الشخصانيات المعاصرة. ملخص.ص.2.

-2- نفس المرجع .ص. 4.

النضال ضد كل أنواع الاستعباد ، الذاتي و الموضوعي ، الداخلي و الخارجي.
ثم أن الدعوة إلى الاهتمام با لفكر الشخصاني يرجع أيضا إلى نوعية الأسئلة التي يطرحها هذا الفكر، فهي أسئلة ننتهي عند مقاربتها إلى الإسهام في تنظيم مجتمعنا المدني انطلاقا من إبراز مكانة الكائن الإنساني في جميع المؤسسات. و هنا ننوه بدعوة الشخصانية إلى نظام جديد للتربية و التعليم لإنقاذ الأجيال الصاعدة. و يجب أن نعرف بان الفلسفة الشخصانية تُقْرَأ اليوم من موقع تفعيل أفكارها و قيمها في حياة المجتمع المدني . و من الأمثلة على ذلك المؤتمر الذي عُقِدَ في بلجيكا يومي 2 و3 من شهر افريل سنة 2005 ، تحت شعار " الحياة الجديدة " ، و كانت جميع المداخلات في هذا المؤتمر تنهل من أفكار مونيي الشخصانية : مثل مداخلة من اجل تربية شخصانية ، و مداخلة الشخصانية و العلوم الإنسانية ، و مداخلة الجسد و المحيط أو من اجل شخصانية للطبيعة.

خاتمة.

في نهاية هذا العرض ، بإمكاننا أن نأتي على ذكر بعض الاستنتاجات المتفرقة حول شخصانية مونيه ومكانة القيم الأخلاقية و السياسية في هذه الشخصانية. إذا كانت فلسفة الشخص، لدى الكثير من الفلاسفة الذين وصفوا فلسفتهم بتلك النزعة، تكشف عن تحليلات غنية ، و لكنها في الغالب مجزاة و لا تنتهي إلى خلاصات معينة، فان إنتاج مونيه الفكري يقدم لنا، برغم استبعاده لسيطرة النسق على أفكاره، جهدا تركيبيا مدهشا. ونجد التركيب التاريخي في مقدمة هذا المجهود. عندما نقرا لمونيه نجد انه ينطلق من معطيات التاريخ المعاصر : نهاية العصر الفرداني،عصر الليبرالية الرأسمالية، ظهور التقنيات، التنظيم الجماعي. حضارة في الاحتضار و أخرى في المخاض. هذا الأمر يجعلنا أمام عالم ليس فقط في انقلاب كلي ، و لكنه عالم منكسر و منقسم إلى قسمين بواسطة أساليب حياة و إيديولوجيات متناقضة. لقد كان رهان مونيه، منذ تأسيسه لمجلة esprit ، أن يساهم في تشييد حضارة جديدة تسعى إلى تذويب أو التركيب بين جميع المتناقضات الراهنة. من هنا نقرا لمونيه مثل هذه الصياغات"التفكير في قلب المادية ، و النزعة الجماعية collectivisme ، و الروحانية". لا يتعلق الأمر، إذا، بالتجاوز و التموقع خارج هذه النزعات التي تنير ، في الواقع، على جوانب مهمة من الحقيقة، بل يجب أن نصل إلى قلبها ، و تحييد ما هو أساسي و خصب فيها،من اجل ضمه و إضافته في تركيب حي لحضارة جديدة تشع على الإنسانية كلها. و لا ينبغي اعتبار هذا العمل مجرد لعبة مفاهيم بسيطة، بل مهمة ملموسة ننجزها في كافة المجالات، حتى و إن كان الاشتغال على المفاهيم أو الجانب الفلسفي مهما أيضا. و تلك المهمة الملموسة ليست تصميما ثابتا ، بحيث نطبقه بصورة ميكانيكية، و لكنها عملية مبدعة،متجددة باستمرار، قائمة عند تقاطع أحكام القيمة و أحكام الواقع.

و يقدم لنا مونيه، أيضا، مبادئ و منهج لتركيب آخر هو التركيب الفلسفي. إن التركيب الشخصاني ، و الذي يوصف بأنه تجسيدي أكثر من كونه جدلي، يقتضي توترا أبديا ، نشيطا و خصبا، بين التاريخ و المطلق : التركيب الشخصاني يعترف ، عكس المادية و المثالية،بنظامين وجوديين، المادي و الروحي، الراهن و الأبدي، و هما نظامان لا ينفصلان،حتى و إن كانا متميزين ، إنهما مرتبطان معا في عملية لا يمكن وصفها

بالميكانيكية. في هذا التركيب الشخصاني نلاحظ أن الخيال ضروري بقدر ضرورة القراءة الصارمة للوقائع،وان التجربة التاريخية تتقاسم نفس القيمة مع الوفاء للقيم. و بالإجمال نقول أن االشخصانية،حسب مونيه، تؤكد عددا من القيم الثابتة التي تنتمي إلى نظام المطلق ، و لكنها، في نفس الوقت،غير متاحة للفكر و الممارسة سوى داخل التاريخ الملموس الذي يكتبه الإنسان.

إذا أُجِيزَ لنا تسمية تلك القيم با لمطالب الثابتة التي تقتضي تَلْبِيَةً مُتَجَدِّدَةَ النَّفَس، و إقامة تراتبية محددة لها : القيم المادية، الجسدية، العقلية، الروحية . إذا أجيز لنا ذلك ، فبالمقابل لا يجوز لنا أن نعطي تلك القيم مضمونا نهائيا ، و ذلك لنفس السبب ، أي بسبب الديمومة و الثبات. فإذا أراد الأبدي أن يحتفظ بخاصية انه متجسد تاريخيا ، فمن واجبه أن لا يضل أبديا. إن النزعة الروحية منخدعة في حقيقة القيم بخاصية الثبات التي تميزها، و هي تعتقد أن هذه الخاصية لا تلتقي مطلقا مع المضمون التاريخي. و يغيب عنها أن ثبات القيم يكمن في إبداعها من جديد، و تجسدها المتجدد في نسيج التاريخ الحي و المتحرك. و لكن ، في نفس الوقت، يجب التنويه بان القيم المتعالية على الإنسان و التاريخ، ليست نتيجة أو انعكاسا لنشاط الإنسان البسيط ، أو للتنظيم الأوتوماتيكي للأشياء. و ذلك هو الخطأ الذي تسقط فيه الماركسية و الوجودية. و أمام كل هذه التصورات، يلخص مونيه فلسفته في التاريخ و المطلق بعبارة الثبات المنفتح.

و هناك مسالة أخرى تُطْرَحُ في ذهن القارئ : أليس فكر مونيه مسيحي من حيث الجوهر؟ و كيف يحافظ مثل هذا الفكر على امتياز كونه تركيبا واسعا؟ لم يخف مونيه أبدا إيمانه المسيحي. و ليس هذا فحسب، بل من الواضح أن فكره وحياته كانت تتغذى يوما بعد يوم من التأملات الإنجيلية. لا لبس في ذلك : فكرم الشخص مستلهم من مفهوم الإحسان المسيحي، و الجماعة الشخصانية مستلهمة من مفهوم رجاء المملكة الإلهية ، و محبة الفقراء تستلهم من معنى الوفاء و الارتباط الكامل بالإنجيل. و أكثر من ذلك ، لنتذكر أن النموذج الإنساني المثالي ، بالنسبة لعالم الشخص، لا يتمثل في البطل أو في الحكيم ، ولكنه القديس : حركة التطهر و التقدس هي التي تمنحنا نموذج وصورة مسار التشخصن الحقيقي. و لم تكن كتب مونيه هي فقط مستقر هذه القيم و الأفكار، و لكنها تجسدت ممارسة في حياته.

إضافة إلى كونه مسيحيا حقيقيا و أصيلا، فان مونيه كان أيضا مناضلا من اجل دور حقيقي للكنيسة. هل يمكن الحديث عن نزعة تحديثية و تقدمية للكنيسة؟ لا يتعلق الأمر ، عند مونيه،بتحديث المسيحية أو بتكييفها مع صيغ و ممارسات غريبة عنها. و لكن بجعلها تعيش راهنها ، و منحها لحما جديدا يتلائم مع صرامة و قوة مبادئها : جعل المسيحية في خدمة نداءات الإنسان المعاصر، و خاصة نداءات البسطاء و الفقراء. إن أي تصور ضيق للمسيحية يهدف إلى حبس مبادئها في أشكال قديمة هو تجاهل للمسيحية الحقيقية. و هكذا فان تجديد الأنسجة من اجل حماية خاصية الأبدية هي الوظيفة الأزلية للمبادئ المسيحية.

الإنسية الحديثة هي رهان ضد الإله. و سواء اعتبرنا ذلك فضيحة و هتفنا ضدها ، أو قمنا باتهامها بصورة واضحة ، فان نزعة الإلحاد تثير ، في وجه المسيحية، أسئلة لا يمكن تجنب مواجهتها. ألا يمكن أن نعثر على إحدى مصادر الإلحاد المعاصر في الصورة المنحطة و الوضيعة التي يقدمها المسيحي عن نفسه وعن إلهه؟ و بهذا الاعتبار يتحول الإلحاد إلى باعث ايجابي على إعادة النظر في مستوى و طبيعة الوعي المسيحي. من هنا يعتقد مونيه أن الأهم، بالنسبة للمسيحي المعاصر، هو أن تكتسب المسيحية قدرة على تقديم إجابة للمسائل الكبرى في الواقع الراهن. لقد كان طموح مونيه الروحي مثيرا للاهتمام : فباجتثاث روحه من عالم المال رفع تحديا في وجه الحضارة المادية التي بجلتها الماركسية. و يُعَدُّ كتاب "المجابهة المسيحية" إجابة على القلق الذي أحدثه زرادشت في قلب الوعي المعاصر. هل صحيح أن المسيحية ، التي يُنْتَظَر ُمنها أن تعكس بريقا هادئا على الحضارة الهرمة ، هي سم يفتك بالعضلات الفتية ؟ انه سؤال يتجاوز في حدته السؤال الماركسي ، لأنه يهاجم المسيحية في مصدرها. وجد مونيه الإجابة على هذا السؤال في معنى التجربة الدينية المعيوشة و المأساوية التي تشكل مركزا للسر المسيحي. بعيدا عن كونها هدوءا نابعا من صورية القواعد الدينية ، صورية تعطي الفرصة لممارسة آلية من دون معايشة، أو كونها تصنيفا للبشر بين مذنب و تقي ، فان الحياة المسيحية، كما تجسدها الممارسة النموذجية للقديس أو الناسك، هي تجربة يومية للمأساة و روحية السواد و الظلمة. لدينا مأساة التعالي الذي يشعرنا دوما بالفضيحة عند الانخراط في أية غبطة دنيوية. و مأساة الخطيئة الأصلية التي تلقي بحجب قاتمة كثيفة في وجه رجاءاتنا في الخلاص. و مأساة التجسد بمفارقاته : الذي يجبرنا على

الوقوف في مواقع متناقضة و متباعدة ، يدعونا إلى تجاوز اليومي و البقاء فيه في نفس الوقت ، يدعونا إلى الشعور بألم الخطيئة و الشعور بفرح الإنسان الجديد القاهر لخطيئته :نحن نرفض فكرة أن الخلاص الكوني الذي يشكل نهاية الانتظار، يمكنه سلفا إبطال حدوث تغيرات في مصير الإنسان. أليست هذه التجربة الدينية المأساوية ، التي لا تترك للمسيحي سوى المسالك الضيقة إذا أراد بلوغ القمم أو مسالك التقدس، صورة للحياة الفسيحة و الخطيرة؟ غير أن التجربة المسيحية، تلك التي تعايش أوج المأساة ، تتجاوز هذه المأساة و ترفض اليأس. في نهاية طريق التوتر المأساوي نجد الزهد و الافتقار الذي يريحنا من الارتباط بانشغالاتنا الوجودية،ويزهر الرجاء المسيحي في ماوراء ليل العالم الذي كابد فيه المؤمن مشاق التقدس.

في مقابل المأساوي و مفارقات اندماج المطلق بالتاريخ و القلق، تدعو المسيحية إلى حياة روحية قوامها : البساطة،والاستعداد الحر للخدمة و العطاء disponibilité ، و الصبر، والافتقار ، و اللطف، بل يجب أن نقول أيضا قوامها الضعف الميتافيزيقي. و لكن بينما تعدنا هذه التربية الروحية بالتخلص من التوتر و الجدل ، يصبح المسار الذي تنهجه تلك التربية،أي الانتقال من القوة إلى اللطف، من التوتر و الجدل إلى الزهد و التحرر من أي ارتباط، يصبح هو ذاته توترا ثابتا و جدلا للحياة الروحية. ومن صورية المبدأ يولد، من جديد، نفاق الشعور الديني الذي لا يعتبر في حقيقة الأمر سوى مظهرا باهتا و مزيفا لكل المعاني المستهدفة من قبل مسار التربية الروحية.

و يتضمن كتاب " المجابهة المسيحية " تركيزا على الهجوم الذي تقوم به التزييفات ، وهي ذات طبيعة نفسية و اجتماعية ، على القيم المسيحية الأصيلة ، ذلك الهجوم الذي يتزامن مع ما يميز هذا العصر من رغبة شرسة في الحياة تُوصَفُ بصورة مفارقة بأنها حيوية مميتة،رغبة في الحياة تقود القوة الروحية إلى نهايتها و تبددها. و لا يُرَدُّ هذا الهجوم إلا بهجوم نِدِّيٍّ تقوم به مسيحية جديدة في فهمها ، سمحت لمونيه باكتشاف المعنى العميق للحياة المسيحية ، والذي لا يظهر في الوجود سوى بحركة ذهاب و إياب مستمرة ، من الضعف إلى المجابهة. و بفضل المسيحية الجديدة قدم مونيه إجاباته على القلق الذي يميز الوعي المعاصر. و لكن مونيه ، عندما يقوم بتصويب الفكر المسيحي بإعطائه وجهه الصحيح، فهو

لا يرغب في قطع صلته بالعالم الراهن. بل على العكس من ذلك ، شكلت إرادة الحوار و مواجهة جميع الأفكار ، و التعاون الشديد بين المؤمنين و غير المؤمنين ، الانشغال الأكبر لمونيه و محور مهمته. و على أساس هذه الرؤية قامت مجلة esprit ، و وضع مونيه قواعد لحضارة شخصانية. لكن ألا يمكن اعتبار ذلك طريقة خاصة بمونيه يُلْحِقُ بها غير المؤمنين بمشروعه الديني؟ ثم إن نزعة الخلط بين المؤمن و غير المؤمن ، أليست هي نزعة خطيرة،لأنها تتغاضى عن الجوهر بحجة التسامح؟ هنا يحرص مونيه على إبراز فكرة التعددية و ليس مجرد خلط بين القناعات و العقائد. بل انه يحث على الاحتفاظ بالهوية الفكرية و الدفاع عنها بقوة لان ذلك هو الشرط الأول للحوار.

و يتقاسم المجتمعون في مشروع مونيه، مؤمنون و غير مؤمنين، الخيارات الأساسية لهذا المشروع : ففي مجال الأفكار يتقاسم هؤلاء وجهة ميتافيزيقية محددة. و في مجال الوقائع يتقاسمون أحكاما تاريخية معينة أبرزها الوعي بالفوضى القائمة في صلب الحضارة الغربية،و إرادة القطيعة مع تلك الفوضى ، و البحث عن بنيات اجتماعية تضمن سيادة الأشخاص. على هذه المحاور يمكن للمؤمنين و غير المؤمنين الاشتغال دون خلفيات و أحكام مسبقة. إذا كانت المسيحية تمنح الإنسان بعض المبادئ الروحية ، فان ذلك لا يعطي للمسيحي أي امتياز و تفوق على الآخرين خاصة في مجالات السياسة و تنظيم الاقتصاد و المجتمع التي تحافظ على استقلاليتها الكاملة. بل إن المسيحي متخلف كثيرا في تلك المجالات ، و يجب عليه أن لا ينصت فقط لدروس غير المؤمنين بل و أن يتعلم من هؤلاء ، بدون أن يكفر بعقائده.

الوجهة الميتافيزيقية هي وجهة الشخص كمبدأ و معيار لكل بحث نظري أو فعل أخلاقي. و لكننا لا نبرح نفس السؤال الذي طرحناه سابقا : أليست الفلسفة الشخصانية هي فلسفة مسيحية؟ إن مونيه يرفض هذه الصفة و يتحدث فقط عن نزعة شخصانية تستلهم من المسيحية. و في ذلك فرق واضح : فلسفة الشخص، التي نبحث عنها من خلال الإنسية الإغريقية ، تكتسب بصورة عمودية، عند انفتاحها على كلام الإنجيل ، نورا وقوة. و لكنها تحافظ في نفس الوقت ، بكونها فلسفة، ليس فقط على استقلاليتها ، بل إنها تحافظ على ضرورة تطوير إمكاناتها الخاصة ، تلك الإمكانات التي لا تتوقف سوى على معاييرها و

منهجها ، مبادئها و قيمها. لا تتضمن المسيحية تنظيما تيوقراطيا و لا نسقيه نهائية. و إذا كانت خالدة كالكنيسة بمعناها الروحي العميق، أي تجسما روحانيا للمسيح و ليس مجرد اختزالها إلى أبعاد مرئية ناجمة عن إسقاط اجتماعي. فان الجماعة المسيحية ، بالمعنى السياسي، فانية كفناء الحضارات. هنا نسمع صرخة تدعو لحرق الجماعة المسيحية الراهنة كما احترقت الجماعة المسيحية الغربية، الإقطاعية و البرجوازية، صرخة تنبعث من كتاب feu la chrétienté . احتراق الجماعة المسيحية يفسح المجال للبحث عن إنسية جديدة و حضارة جديدة يبلغ مداها الإنسانية كلها. و لأول مرة في التاريخ ، جميع الناس مدعوون للمشاركة في بناء الحضارة الجديدة ، من كل الأمم و الأعراق ، ومن جميع الثقافات و العقائد. إن مطلب الجماعة الشخصانية يحتم على المسيحي القيام بواجب توحيد الإنسانية،بدون خوف أو كبرياء. و على المسيحي أن يبعد قدر ما يستطيع المبادئ و القيم الأصيلة للمسيحية عن التعقيدات الاجتماعية لأنها منبت لخميرة الأحقاد. و هكذا يصبح المسيحي مؤهلا كي ينصت للآخرين و لدفع الآخرين للإنصات إليه. كان مونيه بنضاله و كلامه الموجه لجميع الناس نبيا و مربيا لوحدة الإنسانية و للحوار الذي يساهم في مصيرها.

و من الأسئلة التي يثيرها مطلب الجماعة الشخصانية بمداها الإنساني (العالمي) في ذهن قارئ الفكر الشخصاني : هل يمكن لهذه الجماعة أن تتحقق في التاريخ؟ أليست أسطورة أو فكرة طوباوية؟

يعتقد مونيه أن فكرة الجماعة الشخصانية ، وبرغم أنها أسطورة تُوجَدُ خارج التاريخ حسب اعتقاد المسيحي، تمنح التاريخ اتجاها أساسيا. و سواء اعتبرنا هذه الفكرة أسطورة أو واقعا مَرْجُوًّا ، فإنها هي من يوجه مثال (أو نموذج) الجماعة في النظام الشخصاني. و في النصوص الأكثر فلسفية لما بعد الحرب يعقلن مونيه فكرة الجماعة الشخصانية و يخفف من طابعها الطوباوي لدرجة يصبح فيها عالم الأشخاص (أو الجماعة) مبدأ أو فكرة مفتاحية تفترض وجود مرجعا مشتركا بين جميع الأشخاص : " إذا شكل الأشخاص ، بتواجدهم في عالم واحد، كثرة مطلقة ، سيكون من المستحيل أن نفكر في الجميع معا و بصورة موحدة

-1-Emmanuel Mounier : le personnalisme.puf.1957.p .47

لدرجة يمتنع معها وصفهم بالاسم الجماعي : الشخص. من هنا ضرورة وجود مرجع"1. المرجع الواحد الذي يجمع كل الأشخاص لا يعني القول بوجود طبيعة إنسانية واحدة،لان مونه يرتاب في هذا المفهوم بسبب طابعه الصوري و المحدود. بينما المرجع الواحد الذي يقصده هو نوع من التصميم المتعالي الذي يمنح التاريخ معناه بدون أن يغلقه على نفسه ، و يمنح الناس نموذجا يرجونه ، و يعطي للمحبة مداها الواسع. لا ينبغي أن نفقد الأمل و الثقة في الطموح الميتافيزيقي، فالتاريخ يعلمنا أن الإبداعات الكبرى للإنسان ولدت من الأحلام اللامعقولة. بل إن هذا اللامعقول ، على شاكلة المحبة، هو الذي يسمح لنا بالوصول إلى المبادئ المعقولة الحقيقية. لكي نبلغ مستويات عالية من عالم الحقيقة ، علينا نرفع من مستوى رؤيتنا إلى ماوراء الأوضاع النسبية المحدودة.

من المهم في نهاية هذا العرض أن نتحدث باختصار عن تأثير الحركة الشخصانية عموما في عالم السياسة و الثقافة خارج حدودها الأولى ، على غرار ما قام به Jean-Louis Loubet del Bayle : لقد كان للنزعة الشخصانية دورا في تطور الحركة الايكولوجية في فرنسا، سنوات 1965-1980. حيث نُوقِشَت مع هذه الحركة مسالة التحولات التقنو-علمية للمجتمعات الحديثة ونتائج هذه التحولات. و قد تجاوز تأثير هذه الحركة إلى ما وراء الحدود الفرنسية ، خاصة مع الانتشار الذي حققته أفكار jacques Ellul في الولايات المتحدة الأمريكية. ومن أفكار هذا الأخير يبرز مفكر في السياسة الايكولوجية هو Ivan Illich . بينما نجد تأثيرا لمونيه في أعمال المنظر الايكولوجي الأمريكي théodor roszack . و سيكون de Rougemont و Ellul مصدرا لتأسيس جمعية ecoreupa في سنوات 1970،وتعرف هذه الجمعية نفسها بكونها شبكة أروبية للتفكير الايكولوجي. و هكذا نعثر في الأعمال الفكرية الحديثة التي تحاول إعطاء صياغة جديدة للايكولوجيا السياسية ، نعثر على المصدر الشخصاني .

عموما ، نستطيع القول أن التأثير الشخصاني تجاوز الحدود الفرنسية من خلال ، خاصة، من خلال شبكة العلاقات الدولية التي حاكها كل من النظام الجديد و حركة esprit. و هكذا،نجد أن الحركة الشخصانية أعطت ، غداة الحرب، للدنماركيين وزيرهم الأول و وزراء آخرين

بل إننا ، في الواقع ، نلمس التأثير الشخصاني بعيدا عن حدود اروبا الغربية ذاتها ، في سياقات مفاجئة من سياق فيتنام الجنوبية مع نظام ngo dinh diem في سنوات 1960،إلى غاية حزب البعث في الشرق الأوسط ، مرورا بالكتائب اللبنانية لبيار جميل في.وهناك،في في لبنان، وجدت الشخصانية تعبيرها الفلسفي مع رونيه حبشي. و في أمريكا اللاتينية و أمريكا الشمالية ترافد تأثير كل من حركة esprit و جاك ماريتان. و هكذا نجد، في منطقة الكيباك بكندا، تأثير حركة و مجلة esprit واضحة في مجلات la relève و la nouvelle relève . و أعلن مؤسسوا المدينة الحرة عام 1950 pierre elliott trudeau و Gérard pelletier انتسابهما إلى خط حركة مونيه. من جهة أخرى ، يشير المؤرخ كريستيان روي أن الحركة الشخصانية المسماة النظام الجديد كان لها تأثير واضح في تيار الدراسات التاريخية الذي بدأه Guy frégault و الذي ساهم في تطور النزعة الوطنية الكيبيكية الجديدة بعد 1945. كما أن رئيس حكومة بولونيا ما بعد الاشتراكية tadeucz mazoievcki كان يعلن صراحة انتسابه لخط الشخصانية و قد ساهم في نشر أفكارها عن طريق مجلته wiercz. و إضافة إلى السؤال حول تأثير الحركة الشخصانية في السياسة الايكولوجية و في الحياة السياسية و الثقافية خارج الحدود الفرنسية ، يُطْرَحُ سؤال دور هذه الحركة في تطور النزعة الكاثوليكية المتصالحة في الفاتيكان ، و ذلك من خلال دور الحركة الشخصانية في التاريخ الثقافي للكاثوليكية الفرنسية ، حيث أن بعض الجماعات في تلك الحركة أخرجت الكاثوليكية من زوايا الكنائس المظلمة إلى المشاركة في بناء الحياة المعاصرة ، و ساهمت بالتالي في امتدادات عالمية للكاثوليكية. و لذلك يمكننا لمس تأثير التيار الفكري الذي رسم ملامحه الأولى تلك الجماعات الشخصانية لسنوات الثلاثينات ، في الفكر الاجتماعي و السياسي للبابا جون بول الثاني

الواقع أن تأثير النزعة الشخصانية الفرنسية لسنوات 1930 أكثر حجما مما يمكن أن يوحي به فحص سطحي لذلك التأثير، و ذلك على الرغم من أن أفكار هذه النزعة قد فقدت الكثير من صرامتها و انسجامها خلال مسيرة تأثيرها و انتقالها إلى سياقات جديدة ، بسب تنوع التأويلات التي أُعْطِيَتْ لأفكار النزعة الشخصانية تبعا لتنوع السياقات. و في الأخير ، يمكننا

أن تساءل : هل أن تساءل : هل تحتفظ ،اليوم، تلك الأفكار الحدسية التي كانت أصلا للحركة الشخصانية في 1930 بنفعها في جو أزمة أخرى مقنعة لا تختلف عن أزمة الثلاثينات . وهكذا تلتقي خطابات الأمس و اليوم في نقطة الأزمة المتشابهة في مضمونها ، حيث ينبه Edgar morin للانحطاط الأخلاقي في المجتمعات المتطورة تماما كما نبهت إليه الجماعات الشخصانية في الثلاثينات. من هنا يمكن اعتبار هذه الحركة كأحد أعراض أزمة الحداثة،عرض نفسر به المنفعة التي لا تزال تحتفظ بها أفكار الحركة الشخصانية حتى أيامنا هذه.

الفهرس

- **مقدمة**.....1
- **الفصل الأول** : (القيم الأخلاقية و السياسية في الفلسفة الغربية المعاصرة).....13
- في الفلسفة الماركسية.....17
- في الفلسفة الوجودية 26
- في الفلسفة الشخصانية.....36
- **الفصل الثاني** : (القيم الأخلاقية و السياسية عند ايمانويل مونيه)....48
- السياق السياسي والثقافي للفلسفة الشخصانية.....49
- السياق المعرفي للفلسفة الشخصانية المعاصرة.....55
- المجال الحقيقي للأخلاق حسب " ايمانويل مونيه".....59
- أهم القيم (الأخلاقية و السياسية) في فلسفة ايمانويل مونيه.....61
  1- قيمة التكامل في الإنسان (مفهوم الشخص).....62
  2- القيمة الأخلاقية و السياسية للفعل (الالتزام).....68
  3 - التجربة الأساسية للشخص (التواصل).....72
  4- المعنى الأخلاقي لكيان الجماعة.....75
  5- الحرية المسؤولة.....80
-الدراسة النفسية في خدمة مفهوم الشخص.....82
- **الفصل الثالث** : (الفلسفة الشخصانية في الفكر العربي المعاصر).....87
- الشخصانية الإسلامية عند محمد عزيز الحبابي.....88
- الشخصانية الشرق-أوسطية عند رونيه حبشي.....97
- احمد طالب الإبراهيمي و طموح الفهم الشخصاني.....109
- **الخاتمة**.....118
- المصادر و المراجع.
- السيرة الذاتية لامانويل مونيه.

المؤلفات

- la pensée de Charles Péguy 1930.

- révolution personnaliste et communautaire 1935.

- de la propriété capitaliste à la propriété humaine 1936.

- manifeste au service du personnalisme 1936.

- traité du caractère 1943.

- l affrontement chrétien 1943.

- introduction aux existentialisme 1947.

- l éveil de l Afrique noire 1947.

- la petite peur du 20 siècle 1949.

- le personnalisme 1949.

- feu la chrétienté 1950.

- les certitudes difficiles 1950.

- l espoir des désespérés 1950.

سيرة حياة ايمانويل مونيه

- 1905 :

ولد في 1افريل بمدينة Grenoble .

- 1910- 1927:

الدراسات الأولى في مسقط رأسه. ليسانس فلسفة مع جاك شوفليه.

- 1927- 1928 :

يحضر مونيه في باريس شهادة الإجازة في الفلسفة.

- 1928- 1929:

عمل أستاذا في ثانوية st-omer في الشمال. و بدا التفكير و البحث عن موضوع لأطروحة دكتوراه ، في مسائل الشخصية و التجربة الروحية.

- 1932:

شهر أوت انعقاد لمؤتمر تأسيس مجلة esprit . و صدور العدد الأول من هذه المجلة في شهر أكتوبر.

- 1935:

زواج مونيه مع paulette Leclercq . و إقامته في بروكسل أين سيعطي دروسه في الثانوية الفرنسية .

- 1941:

في شهر جويلية تتعرض مجلة esprit للرقابة و المنع من الصدور.

- 1942:

في شهر جانفي يتم توقيف مونيه و يعتقل في سجن فالس. و بداية إضرابه عن الطعام. و في شهراكتوبر يحاكم في ليون.

-1950:

وفاة مونيه على الساعة الثالثة صباحا.

ملحق استدراكي لما سقط من المذكرة.

شكر و تقدير :

بعد الانتهاء من هذه المذكرة أود إن انوه معتزا ومخلصا بالمحبة الكبيرة و الحرص الدائم اللذان غمرنا بهما استاذنا الفاضل الدكتور صايم عبد الحكيم. فلقد كان الأب و الأخ و الصديق ، لم يبخل علينا بالمساعدة توجيها و إشرافا ، و قد ذلل لنا، بروحه الطموحة ، كل الصعوبات خاصة النفسية منها التي واجهتنا في سنوات الدراسة و الإعداد. و إنني اشعر اليوم بإضافة تجربة جديدة و غنية مع أستاذنا الفاضل.

ملخص المذكرة

تمثل الشخصانية نموذجا فكريا جديدا في التاريخ السياسي و الثقافي للغرب. و إذا عرفنا انه عندما يظهر نموذج فكري جديد تتغير التصورات، و تبرز طريقة جديدة في النظر للأشياء،و بالتالي إطار مرجعي جديد ، يحق لنا أن نطرح السؤال التالي : ما هي التصورات و القيم الجديدة ، الأخلاقية و السياسية ، التي جاء بها مونيه في نموذجه الشخصاني ؟ إن وصف الشخصانية كفلسفة تمتلك الكثير من طراوة الحياة ، يجد مصداقيته في القيم التي تؤمن بها و تعمل على الدعوة إليها. وعلى رأس تلك القيم الوجود الإنساني المتكامل ، و تحكم هذه القيمة مجموع القيم الأخرى، مثل أخلاقية الفعل الإنساني التي تجعل منه التزاما. ثم قيمة التواصل الذي يعتبر التجربة الأساسية للشخص. وانطلاقا من فكرة أن الشخص غاية و ليس وسيلة تبنت الشخصانية نظرة للمؤسسات السياسية و الاقتصادية ، ركزت فيها على الفعل الاستلابي الذي تقوم به هذه المؤسسات في حق إنسانية الإنسان ، من هنا كانت دعوتها لانسنة المؤسسات السياسية و الاقتصادية.

الكلمات المفتاحية:

مفهوم الشخص؛ الوجودية؛ الشخصانية؛ القيم الأخلاقية و السياسية؛ التجربة الدينية؛ تكامل الإنسان؛ الفعل و الالتزام؛ الآخر و التواصل؛ الجماعة؛ الحرية و المسؤولية؛ التحرر؛ الطبع و الشخص؛ الشخصانية الإسلامية؛ الشخصانية الشرق- أوسطية.