



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه LMD

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

المعرفة والثقافة عند ادغار موران

إشراف الأستاذ الدكتور:

أ.د.دراس شهرزاد

إعداد الطالب:

وحيد بلخضر

لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقرا	جامعة وهران 2
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
العربي ميلود	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
داود خليفة	أستاذ محاضر - أ-	مناقشا	جامعة الشلف

السنة الجامعية 2021/2020



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه LMD

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

المعرفة والثقافة عند ادغار موران

إشراف الأستاذ الدكتور:

أ.د. دراس شهرزاد

إعداد الطالب:

وحيد بلخضر

لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
العربي ميلود	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
داود خليفة	أستاذ محاضر - أ-	مناقشا	جامعة الشلف

السنة الجامعية 2021/2020

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رُسُلًا
مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن

كَانُوا مِن قَبْدُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾

(سورة الجمعة، الآية 2)

يقول ادغار موران

"الإنسانية بحاجة إلى الإعتراف بالآخر، بالحب والتسامح
والفهم، ونبذ الأنانية والعدوان، وذلك بفضل تفعيل مبدأ نحن
على حساب التعصب للأننا"



شكر و عرفان

"لا يشكر الله من لا يشكر الناس"

الحمد لله ملء السموات والأرض أن وفقنا في إتمام هذا البحث، وبعد

وتقدم بجزيل الشكر وخالص الامتنان الى الاستاذة الفاضلة: د. ووراس شهرزاد التي أشرفت على العمل، بكل إخلاص وطيب خاطر، وكانت نعم المعين والمرشد الناصح.

كما يشكر الاستاذ عبد الله المتوكل من جامعة الحسن الثاني بالمغرب على ما قدمه لي من مساعدة ونصائح طيبة تواجدي في بلد المغرب الشقيقتين.

والشكر موصول أيضا لكل أعضاء المناقشة لتفضلهم بقبول مناقشة هذه الدراسة، وكل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران 2،

وكافة الزملاء والزميلات الذين منحونا يد العون بقليل أو كثير من قريب أو بعيد، لإتمام هذا العمل، فجزاهم الله عني جميعا

كل خير.



الاجزاء

لى والدي الكريمن اللذان اشتد بهما عضدي وكانا منبع هملي
لى اخوتي كريم وصابر واخوتي، الذين اعطوني الكثير ولم ينتظروا مني الشكر
لى زوجتي رفيقة دلي وباعثة العزم والارادة، واهلها
لى كل زملاء الاوفياء، ولى رفاق رحلتي العلمية بالمغرب، كل باسمه
ولى عائلتي الكبيرة واهلي واصدقائي وكل من يعرف الباحث بلخضر وحيد
اهدي ثمرة هذا العمل المتواضع.

مقدمة

لقد شغل سؤال المعرفة الإنسانية عقول كبار الفلاسفة والعلماء، كما جذب اهتمام كل البشر على اختلاف مراتبهم ودرجاتهم، ويعتبر هذا الانجذاب الكبير نحو تحقيق المعرفة فطري فينا، تجذر مع الوجود الإنساني، لكوننا نسعى من خلاله إلى معرفة أنفسنا ومعرفة حقيقة ما يحيط بنا، وقد عرف نمط التفكير في المعرفة والفكر البشري أشكالاً متنوعة عبر الزمن، إذ عرفت البدايات الأولى للتفكير في المعرفة البحث حول طبيعتها ومصدرها، وطرق تحصيلها، ثم انتقل التفكير فيها لمناقشة موقعها ضمن مواضيع الفكر الأخرى وتحديد علاقتها بباقي التخصصات، على غرار علاقتها بالعلم والسياسة والثقافة وغيرها، وبالعودة إلى الأصول الأولى للتفكير البشري فقد عرفت أركانه الامتثال المطلق لعالم الخرافات والأساطير في محاولة تفسير الواقع وما يحيط به من غموض، ومن أجل تعويض النقص الذي يحسه الإنسان آنذاك أمام عالم يبدو كل ما فيه غريباً عنه، لكن اجتهاد الإنسان المتواصل عبر الزمن وسعيه الكبير إلى ابتكار طرق بديلة تقربه أكثر من تحقيق المعرفة الصحيحة وتفسير الواقع، مكّنه من الوصول إلى أنماط أخرى من التفكير، يمكن اعتبارها الأقرب إلى الصحة في تفسيراتها للواقع مقارنة بسابقتها، وقد مثل هذا النمط من التفكير ثلة من الفلاسفة والمفكرين كطاليس وهيراقليدس وديموقريدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم، حيث استند أوائلهم إلى عالم الطبيعة في معرفة الوجود، في حين ذهب بعضهم إلى حصر مجال التفكير في عالم الإدراك الحسي، الذي اعتبروه مصدراً لكل المعارف وسبيلاً للكشف عن جميع الحقائق، أما البعض الآخر فجعلوا من العقل وسيلة مباشرة لتحقيق المعرفة، وقد قادهم إيمانهم بالعقل كأساس للفكر والمعرفة، إلى الإعلان عن صناعة المنطق، كبنية صورية للفكر، وكآلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ والزلل، وتسير به إلى إدراك الحقائق والمعارف كاملة دون نقص أو التباس، لكن ومع ذلك فقد ظل التفكير البشري على وصال مع العالم الميتافيزيقي ولم يستطع الخروج عن دائرته.

إن التحولات الكبرى التي حدثت على مستوى نمط التفكير البشري مع مطلع القرن السادس عشر ونهاية القرن الثامن عشر، قد تسببت في الاستغناء كلياً عن أسس التفكير القديم، بل واعتبرت هذا الأخير عائقاً أمام تطور نشاط الفكر وتحقيق المعرفة، وبالرجوع إلى طبيعة هذا التحول، فإننا نجد بأن نمط التفكير قد انتقل إلى مرحلة مغايرة تماماً، لا يعترف فيها إلا بالتوظيف العلمي التجريبي والرياضي، في فهم الإنسان والطبيعة، ولا يعمل إلا على توسيع نطاق الأداة وإخضاع المعارف والعلوم إلى منطق التكميم، وكذا تحرير العقول من خرافات العصور القديمة وأوهام العصور الوسطى، محدثاً بذلك ثورة علمية كبرى، جعلت الكون يبدو كآلة ميكانيكية دائمة الحركة، لا مجال فيها للحديث عن المصادفة، ولا إمكان فيها للتأويل أو الاستناد إلى التفسيرات والتصورات الميتافيزيقية، باعتبار أن الطبيعة تمثل نظام محكم ودقيق، ولا شيء فيها يحدث عبثاً، وهكذا فإن

تفسيرها ومعرفة حقيقتها، يكون عبر المنهج العلمي فقط، دون غيره من المناهج والطرق الأخرى من التفكير، وهذا ما تبلور مع مقترحات كوبرنيكوس في تأسيس علم الفلك على الملاحظة الدقيقة، والكشوفات الجديدة حول سقوط الأجسام لغاليلي، وحركة المريخ على يد كبلر، وامتد مع مؤسس "الأورغانون الجديد" فرنسيس بيكون، الذي هدم أسس المنطق القديم عند فلاسفة اليونان والعصور الوسطى، وأعلن عن ميلاد المنهج التجريبي الذي اعتبره أصلاً في اكتساب المعرفة، وكذا ديكارت الذي توجه إلى ارساء معالم التفكير باعتماد أسلوب جديد يرتكز على العقل الرياضي المجرد في تحقيق المعرفة، وتفسير حقائق الطبيعة، وأيضا نيوتن الذي تمكن عن طريق المنهج العلمي الرياضي، من الوصول لاكتشاف الجاذبية واثبات انسجام العالم وترابط عناصره، وقد قادت هذه التصورات الجديدة في نشاط الفكر، والتحويلات العميقة في نمط التفكير، العقل إلى الإعلان عن ميلاد براديجم جديد للمعرفة، عُرف ببراديجم التبسيط والاختزال، وهو نموذج معرفي مغاير تماماً، يهدف أساساً إلى تكريس البعد الواحد لإنتاج المعرفة.

يمكن القول بعد ذلك أن هذا النموذج الجديد في المعرفة، والذي لعب طيلة قرون من الزمن دور الموجه للفكر الحدائري برمته، قد ظهر كنتيجة مباشرة للثورة العلمية التي مثلها هؤلاء العلماء، وكبديل للمنظومة القديمة للمعرفة، المتشعبة بصور اللاهوت والميتافيزيقا، وإذ يُشدد هذا البراديجم التبسيطي على تأليه العلم والأداتية، فهو يقوم بالمقابل على الاعلاء من شأن قيم الحذف والإقصاء على حساب الدمج، والفصل على حساب التمديد، والاستقلال المطلق على حساب التركيب، كما يدعم بكل الطرق والأساليب فكرة الاختزال المذهبي، والتي يتم بموجبها اختزال المعرفة في العقل، بالنسبة لأصحاب المذهب العقلي، واختزال المعرفة في التجربة بالنسبة لأصحاب المذهب التجريبي، ولم يكن نموذج التبسيط حكراً على مجال المعرفة فقط، بل إن صدها قد بلغ العالم كله، حين سعى إلى تجزئته لعدة عناصر، تسهل من إمكانية فهمه، وتقلل مما يبدوا عليه من تعقيد، غير أن أصحاب هذا البراديجم لم يفلحوا في مسعاهم، الرامي إلى تحقيق الفهم وإدراك المعرفة الصحيحة، بعد تشتيتهم للذهن، وسدّ طريق الفكر أمام قبول التنوع والتعدد والاختلاف، واحالتهم العقل على عدم الاعتراف بالحقائق المعقدة والغامضة، بفعل تسليمهم المطلق بالحقائق البديهية فقط، دون سواها من الحقائق الأخرى.

ولأن النموذج التبسيطي في طبيعته هو نموذج قائم على مبدأي الفصل والتجزئ كما ذكرنا، فقد نتج عنه تمييزاً بين أغلب الثنائيات والجدليات التي طالما كانت شاهدة على حضورها المشترك داخل الفكر، بما تثيره من استهزام، وتحتويه من تناقض، وتبديه من اختلاف، ومن بين هذه الجدليات أو الثنائيات، ثنائية ذات الموضوع، ثنائية الروح والجسد، ثنائية العقل والجنون، ثنائية المعرفة والثقافة، وغيرها من الثنائيات التي تم عزلها وفصلها عن

بعضها بفعل سيادة نموذج التبسيط، وقد كان من نتائج هذا التجزيء والتمييز أن صارت مسافة الحقيقة أبعد بكثير مما كانت عليه، وأضحى الذهن أكثر تشرذم وتبعثر، بعد أن فقد كل إمكانيات التفكير السليم، وأضحى الإنسان بموجب هذا العجز نائهاً غير قادر على معرفة ذاته، ومعرفة ما يحيط بعالمه الخاص.

كل هذه الهفوات والتغرات التي وقع فيها براديجم العلم الحديث، أو ما يعرف ببراديجم التبسيط والاختزال، جعلته محل رفض وانتقاد حاسم، لدى الكثير من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين، وقد مست هذه الانتقادات كل مستويات البراديجم التبسيطي، خاصة المستويين المعرفي والثقافي، لكونهما يمثلان الجزء الأكبر والأهم من نشاط الإنسان، أما المعرفة فهي أول ما يُثار في عقل الإنسان، وأول مطلب يسعى إلى تحقيقه، وأما الثقافة فهي السبيل الأمثل الذي يبحث عن طريقه الإنسان عن ماهيته وهويته بالدرجة الأولى، وبالعودة إلى أهم الفلاسفة الذي خصّوا براديجم التبسيط والاختزال بالنقد، وبالخصوص مسألة المعرفة والثقافة التي أثارها هذا الأخير، نجد الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي ادغار موران، والذي يعد واحداً من أهم الأعلام المعاصرة، التي لم تتوقف عن نقد كل ما يتعلق بهذا البراديجم، حيث دعى في فلسفته إلى ضرورة تجاوز هذه العقلانية المغلقة أو الأدوات كما تحدث عنها أدورنو، والتأسيس بمقابل ذلك لعقلانية مغايرة تماماً، قائمة على الانفتاح، للتخلص النهائي من أزمة الجنون الإنساني، والجنون المعاصر الذي طورته التقنية والتقدم العلمي بالخصوص، وطالب بتجديد جملة من المقترحات والمفاهيم التي تؤسس لرؤية مغايرة وفريدة للفكر، تمس الجوانب المختلفة للإنسان خاصة الجانب المعرفي والثقافي، وما يميزهما من ترابط وتوافق، وما يرتبط بكل منهما من مواضيع متنوعة كالوعي، الدماغ، الأخلاق، الفن، البيولوجيا، الأنثروبولوجيا وغيرها.

إن ما يحرك قلم ادغار موران في هذا الصدد، هو ميله الشديد لمقترح التركيب والفكر المعقد، الذي يرفض كل نظرة تجزئية وتبسيطية للمعرفة، وقد أكد من خلال هذا النموذج الجديد للفكر، على البعد التركيبي للمعرفة الإنسانية، التي تم اختزالها في ظل هيمنة البراديجم التبسيطي في العلم فقط، وأصبحت بموجبه المعرفة علمية لا إنسانية، بعد اسقاط الأبعاد الإنسانية، المتمثلة في القيم والأخلاق والفنون والدين... الخ، عن دائرة العلم، لأنها تركز على الجانب الروحي، ولم يجد موران في تناوله لهذه العناصر في صورتها المركبة بأفضل من الثقافة، لكونها تضم كل الأبعاد المعنوية والمعيارية للذات الإنسانية، محاولاً في ذلك إعادة النظر في علاقة المعرفة بالثقافة، بعد ما كانت شاهدة في ظل انتشار النموذج التبسيطي والاختزالي على مظاهر عدّة للانفصال والتمييز، حتى أن البعض من رواد البراديجم التبسيطي ذهبوا في النظر إلى هذه العلاقة لأبعد من مجرد التمييز بين المعرفة والثقافة، حين اعتبروا الثقافة عائقاً أمام تطوير نشاط المعرفة، وذلك ما أراد موران تفنيده وإثبات بطلانه، من خلال

التأكيد على حاجة المعرفة الضرورية للثقافة بأشكالها ووسائلها المتنوعة، كما هو الشأن مع باقي مواضيع الفكر المختلفة والمتنوعة، كالأنثروبولوجيا والسوسولوجيا وغيرها، وهكذا فإن المعرفة الصحيحة حسب موران هي المعرفة التركيبية، التي ترفض الامتثال لكل أشكال الفصل والاختزال، وتتخذ من الانفتاح على الثقافة وباقي مواضيع الفكر منهجاً لها.

لقد عُرف الفيلسوف ادغار موران بغزارته في الإنتاج المعرفي والفكري، حيث لم يتوقف على الكتابة والتنظير، إلى غاية كتابة هذه الأسطر، إذ صال وجال فيلسوفنا بين شتى المصادر المعرفية، وبين ثقافات أغلب المجتمعات، كباحث متمرس وناقد شرس، يدفعه لذلك أخطاء العلم الحديث وثغراته، وشغف التعقيد والتركيب، الذي جعل منه الغاية الأساسية لإصلاح الفكر وتحليله من مخاطر البراديجم التبسيطي والاختزالي، ولم تكن رؤيته التركيبية محصورة في علاقة المعرفة الإنسانية بالثقافة فقط، بل إنه سعيه إلى تكريس التركيب والتعقيد قد دفع به إلى محاولة الوصل والربط بين مختلف الثنائيات والجدليات، كما عمل باستمرار على إخضاع الحضارة الإنسانية بأشكالها وصورها المتنوعة إلى الأسلوب التركيبي، ويراهن ادغار موران كثيراً على مشروع الفيلسوف هذا، من أجل تغيير واقع الإنسان الفكري والحضاري المتأزم والمتشردم، وتحقيق مستقبل أفضل، تتلاقى فيه كل الأفكار والمعارف، وتتعايش ضمنه كل الشعوب والمجتمعات، دون المساس بما تحويه من اختلاف وتنوع.

لكن وبالرغم من شمول المقترح الموراني وانفتاحه على شتى المسائل والاشكاليات التي تشغل الفكر، إلا أن إشكالية المعرفة والثقافة، تبقى عند موران من المسائل المركزية والثابتة، التي خصص لها الجزء الأكبر من الاهتمام، لما لها من تأثير بالغ على حياة الإنسان وفكره، ولدراسة هذا الموضوع دراسة تفصيلية عميقة، نعالج فيها كل المشكلات المتعلقة بثنائية المعرفة والثقافة، قمنا بصياغة الإشكالية التالية:

كيف يمكن الوصل والتركيب بين المعرفة والثقافة في ظل تعاضل نموذج التبسيط والاختزال؟

ولالإمام بجميع أبعاد هذه الإشكالية والإحاطة بتساؤلاتها المتنوعة يتعين علينا طرح مجموعة من المشكلات الفرعية وهي كالآتي:

إذا كان التفكير العلمي الكلاسيكي قد قام على أسس علمية بحتة، ساهمت في إنتاج براديجم التبسيط

والاختزال، فما هي أهم أسس ومرتكبات هذا البراديجم؟ وما هو موقف ادغار موران منه؟

ما هي طبيعة الاستيمولوجيا الجديدة عند ادغار موران؟ وما هي أهم المبادئ التي قامت عليها؟

كيف كانت رؤية موران للمسألة الثقافية في صورتها المعاصرة؟ وما هي البدائل التي اقترحها من أجل تغيير الفعل الثقافي وإصلاح الحضارة الإنسانية؟

كيف يكون الوصل بين المعرفة والثقافة سبباً في تعديل سلوك الإنسان وتهديبه؟ وكيف تساهم هذه العلاقة في ترقية مهارات الإنسان الفنية والجمالية والأدبية والإبداعية؟ وهل يمكن اعتبار مقترح التعقيد حلاً لتجاوز مشكلاتنا الراهنة؟

في محاولتنا للإجابة على هذه الأسئلة المركزية ارتأينا إلى اعتماد خطة بحثية مكونة من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة:

أما المقدمة فقد مهدنا فيها للموضوع، وتطرقنا باختصار إلى أهم العناصر التي سيتم اثارها في المضمون. والفصل الأول الذي حمل عنوان: **صورة المعرفة عند ادغار موران**، فإننا حاولنا فيه أن نقدم مفهوماً واضحاً للمعرفة الإنسانية، وأن نكشف عن أهم متعلقاتها، كما حاولنا فيه أن نقدم لمحة تاريخية للمعرفة في اطارها الفلسفي، بالإضافة إلى طبيعة التفكير العلمي الكلاسيكي من كوبرنيكوس إلى نيوتن، كما عرّجنا عن ميلاد نموذج التبسيط والاختزال، وحاولنا التفصيل في مفهومه، وأهم أسسه ومرتكزاته، ثم انتقلنا إلى موقف ادغار موران النقدي من براديجم التبسيط، وكشفنا بعد ذلك عن مشروعه البديل المتمثل في الاستمولوجيا التركيبية، والذي حاولنا من خلاله أن نقدم مفهوماً للتركيب والتعقيد، وأن نفصل في أهم أسسه ومبادئه.

أما الفصل الثاني والذي كان بعنوان: **"تجديد مقولة الثقافة وميلاد مشروع السياسة الحضارية"**، فقد تعرضنا فيه مع البداية إلى مفهوم الثقافة في أبعادها الفلسفية والأنثروبولوجية وعلاقتها بالحضارة، ثم تطرقنا بعد ذلك إلى الأزمة الثقافية التي نتجت عن سيطرة نموذج التبسيط والاختزال، وكشفنا عن أهم أشكالها وصورها، لنكشف بعد ذلك عن كيفية انتقال الأزمة الثقافية إلى الحضارة، وعن مجالات ومظاهر تأزم الحضارة الإنسانية وتشرذمها، ولم نكتفي في هذا الجزء من البحث بإبراز المشاكل والأمراض التي أصابت الثقافة والحضارة فقط، بل تناولنا بالتفصيل الحلول والبدائل التي يقدمها ادغار موران، من أجل إصلاح شامل في بنية الثقافة وكذا الحضارة الإنسانية، بناءً على ما يقدمه نموذج التركيب والتعقيد عند موران.

في حين عالجنا في الفصل الثالث الذي تم عنوانته ب: **"علاقة المعرفة والثقافة في ضوء انتشار نموذج التعقيد والتركيب"**، صور الفصل والتميز بين المعرفة والثقافة لدى براديجم التبسيط والاختزال، وكذا صور الوصل بين المعرفة والثقافة لدى براديجم التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، وأيضاً كيفية انتظام الفكر وحاجته

الضرورة للوصل بين البعد المادي للمعرفة والبعد المعنوي للثقافة، كما حاولنا التفصيل في أهم الشروط والوسائل التي تساهم في إنتاج المعرفة، وقد وقع تركيزنا فيه على الجانب الثقافي بأشكاله وصوره المتنوعة، على غرار اللغة والأدب، الرمز والأسطورة، الفن والجمال، ثم قمنا بعد ذلك باقتحام التربية والتعليم ضمن المقترح الموراني، من أجل تفعيل ثنائية المعرفة والثقافة وتخفيف منابع الفصل والتمييز بينهما لدى الناشئة، ومن أجل تلقينهم وتنشأهم على الاعتراف بالتعقيد والتركيب كحتمية ضرورية لا مجال فيها للشك أو التردد، وذلك عن طريق تقديم أهم المقولات التي يتضمنها المشروع الموراني للتربية، وفي النهاية حاولنا أن نقدم علاجاً لمشكلات الراهن المتنوعة بناءً على مقولة التعقيد.

مما دفعني لإختيار هذا الموضوع العديد من النقاط، منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي، أما بالنسبة للجوانب الذاتية فيمكن تلخيصها في العناصر التالية:

- الاهتمام الكبير بمواضيع الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وما تطرحه من مواضيع وأطروحات راهنية تعالج الواقع الإنساني، بما يحمله من تغيرات ومستجدات على الساحة الفكرية والمعرفية والإنسانية.
- تواجد الثقافة العربية والإسلامية على هامش الثقافات العالمية الأخرى، ومحاولة رد الاعتبار إلى النسيج الثقافي والاجتماعي العربي الإسلامي من خلال نموذج ادغار موران التركيبي، الذي يرفض كل أشكال الفصل والاختزال والتمركز، التي تبديها الثقافة الغربية، ويدعوا من خلاله إلى ضرورة تشكيل نسيج عالمي تتلاقح فيه كل الثقافات دون شروط وإملاءات، ودون اعتبارات اثنية أو عرقية أو دينية.
- وجود تراث فكري وفلسفي مميز يتيح نموذج التركيب، ويعتني بما هو قائم على التنوع والتعدد والاختلاف.

أما الجوانب الموضوعية فيمكن اختصارها في النقاط التالية:

- ثراء المواضيع المتعلقة بالمعرفة والثقافة، وما يثيره نموذج التعقيد والفكر المركب من أفكار حساسة، وما يطرحه من اشكاليات مثيرة تحرك العقول وتستهوئ شغف الباحثين وفضولهم.
- الحاجة الضرورية والهامة لمواضيع الأخلاق والقيم والفن والثقافة، بعد أن تم عزلها عن الفكر من قبل نموذج التبسيط والفكر الاختزالي، وهيمنة المادية على كافة جوانب الإنسان وسيطرتها المطلقة على ذاتيته، حيث أضحى إنسان القرن العشرين وما بعده تائهاً في فضاءات العولمة والتقنية والعقلانية المتوحشة، التي صارت مصدر تهديد وترهيب للإنسان.

- السعي إلى احياء التخصصات والعلوم التي تم تغييبها من طرف أركان العلم الكلاسيكي، ومحاولة إعادة التوازن بين شتى المعارف والتخصصات، من أجل أن تستعيد المعرفة عافيتها، ويسترجع الإنسان قيمته التي اهتزت.

أما من حيث المناهج المستعملة في هذه الأطروحة فقد اعتمدنا المنهج الجينيولوجي والكرنولوجي في الفصل الأول وبدييات المباحث خاصة عندما تطرقنا الى مفهوم المعرفة والثقافة وكذلك مفهوم الحضارة واللغة والفن والجمال والتربية وغيرها من المفاهيم، لأن البحث في هذه المصطلحات يستند إلى تحليل الدالة اللغوية والاصطلاحية لهذه الألفاظ، كما اعتمدنا في مواضع أخرى على المنهج التحليلي والتأويلي أحياناً أخرى للوقوف على معالم التجربة المورانية في نقد معالم الفكر التبسيطي وتأسيس نموذج التركيب والفكر المعقد، كما حاولنا تطبيق المنهج التحليلي لعرض أفكار الفلاسفة الذين يتقاطعون مع ادغار موران، وفي الفصل الأخير حاولنا تفعيل المنهج الاستنتاجي، من خلال محاولة قراءة مشكلات الواقع الحالي بالاستناد إلى مقولة التعقيد والفكر المركب، والعمل من خلالها على رسم معالم مستقبل أفضل للإنسان.

إذا تحدثنا عن أهم الدراسات السابقة التي تناولت فكر ادغار موران، سنجد بأنها قليلة جداً وذلك راجع حسب تأويلنا لراهنية الموضوع، ونذكر من بينها: دراسة الأستاذ داود خليفة، التي كانت بعنوان: ابستيمولوجيا التعقيد، دراسة لبراديغم التعقيد والفكر المركب لدى ادغار موران، والتي قدمها سنة 2016/2015، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه قدمت بجامعة وهران2، حيث تناول فيها الباحث كل ما له علاقة بنموذج التفكير المركب والمعقد عند ادغار موران، كما تناول فيها أهم المصادر المعرفية للفيلسوف ادغار موران، وكشف عن أهم مرتكزات ادغار موران.

كذلك أطروحة الدكتوراه، للباحث فاهم بن عاشور التي حملت عنوان: الفكر المركب بين التنظير الأخلاقي والتطبيق التربوي عند ادغار موران، وهي رسالة صادرة عن جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، لسنة 2020/2019، وتناول فيها الباحث كل معالم المنظومة التربوية التي قام عليها المشروع الموراني، كما تمكن من الكشف عن ثغرات المناهج الكلاسيكية للتربية، وعن حاجتنا الضرورية لإصلاحها بالاستناد إلى النموذج الموراني، ولم يكتفي الباحث بالجانب التربوي فقط، بل انتقل إلى مناقشة أغلب العناصر والمواضيع التي شكلت النسيج العام لفلسفة المركب.

ولا يستقيم هذا البحث إلا من خلال العودة إلى أهم المصادر والمراجع

أما بخصوص المصادر فعددها كثير من أهمها كتاب المنهج بأجزائه الست، خصوصاً الجزء الثالث والرابع اللذان حملتا على التوالي عنواني: معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، وكذا الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، بترجمتين اثنتين للأستاذين جمال شحيد، والأستاذ يوسف تيبس، وأيضاً كتاب ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة: محمد هلال، وكتاب الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد القصور ومنير الحجوجي، بالإضافة إلى كتاب مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة: أنطون حمصي، وكتاب النهج إنسانية الإنسانية، الهوية البشرية، ترجمة: الأستاذ يوسف، وغيرها من المصادر الأصلية والكثيرة لادغار موران والغير مترجمة على غرار

كتاب **L'unité de la voie , pour l'avenir de l'humanité** وأيضاً كتاب **L'homme comme fondement et approche interdisciplinaire**

أما المراجع حول ادغار موران فعددها قليل مقارنة بالمصادر نظراً لراهنية نموذج الدراسة كما ذكرنا ذلك من قبل، ومن أهم المراجع نذكر، كتاب داود خليفة المعنون بابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، وكتاب عادل بويحي، المعنون ب: انبثاق الفكر والمعرفة، وكتاب جان فرانسوا دورتيي المعنون ب: فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، وكتاب فيليب كابان وجان فرانسوا دورتييه، المعنون ب: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة: الدكتور إياس حسن، وعدد هائل من المقالات يتقدمهم مقال الأستاذ يوسف تيبس المعنون ب: الثقافة العلمية والقيم الإنسانية، ومقال الأستاذ عبد الفتاح سعدي، المعنون ب: فلسفة التعقيد ونقد مركزية العلم الحديث، ومقال الأستاذ داود خليفة المعنون ب: الإنسان المركب وتحقق الشرط الإنساني عند ادغار موران.

مثل غيرها من الرسائل والأعمال واجهتنا لدى إنجازها مجموعة من العوائق والصعوبات، لعل أهميتها قلة المراجع حول نموذج ادغار موران، وهذا راجع كما قلنا مراراً إلى حداثة الموضوع وراهنيته، بالإضافة إلى تشعب موضوعي المعرفة والثقافة، والتقاطعات الكبرى لكل منهما مع مفاهيم ومواضيع أخرى متعددة ومتنوعة، وصعوبة توظيف مقولة التعقيد والتركيب بين المعرفة والثقافة، وبين التخصصات المتنوعة، نظراً للانتشار الكبير لنموذج التبسيط والاختزال، وارتباطه بمواضيع كثيرة.

ومن الصعوبات الأخرى التي ساهمت بشكل كبير في تعطيل عملنا وعرقلتنا في مواضع عدّة، قلة الدراسات الفلسفية لفكر ادغار موران، خاصة في فضاء الثقافة العربية، الذي يكاد يكون مستحيلاً، كما وردت في أوراق أخرى بعيدة عن الحقل الفلسفي، أين تم مناقشتها في السوسيولوجيا والإعلام والأنثروبولوجيا.

كما ننوه إلى أن طرح ادغار موران هو طرح عميق جداً وموسوعي، يحتاج إلى جهد كبير ومنهج مفتوح من أجل فهم مضامينه، خاصة أمام مصادفة أسلوب التكرار الذي يتعمد الفيلسوف توظيفه في كثير من الوقائع، وبناءً على ذلك فإن الباحث سيجد نفسه في كثير من الأحيان مندهشاً ومختاراً أمام طريقة التعامل مع هكذا أفكار ووقائع، لكن هذه الصعوبات والعوائع لم تثنيّا عن اتمام هذه الرسالة، بل إنها شكّلت في أحيان كثيرة حافزاً ودافعاً لنا للبحث ومحاولة الفهم أكثر فأكثر.

الفصل الأول: صورة المعرفة عند ادغار موران

المبحث الأول: التأصيل الفلسفي للمعرفة

أولاً: مفهوم المعرفة ومتعلقاتها

ثانياً: المعرفة وتاريخ الفلسفة

المبحث الثاني: ادغار موران والرؤية النقدية لكلاسيكيات العلم الحديث

أولاً: أسس التفكير العلمي الكلاسيكي

ثانياً: ميلاد براديغم التبسيط

ثالثاً: موقف ادغار موران النقدي من منظومة التبسيط

المبحث الثالث: ابستمولوجيا التعقيد... المبادئ والامتدادات

أولاً: الاطار العام لمدلول ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب

ثانياً: الأسس العلمية لابستمولوجيا التعقيد

ثالثاً: تعدد الاختصاصات ومبادئ ابستمولوجيا التعقيد

نتائج الفصل الأول

تمهيد

يعد موضوع المعرفة من المواضيع المهمة في الفلسفة، حيث كانت ولا تزال تُشكّل حجر عثرة في طريق الفلاسفة ليس لأنها تمثل مبحثاً من مباحثها فقط، وإنما لكونها تختص بالبحث عن أصل الفكر البشري وتسعى دائماً إلى فهمه وتطويره، إذ لا نكاد نجد فيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي لم يتعرض في فلسفته إلى مشكلة المعرفة بل نجدتها تمثل جوهرها لأغلب المشاريع الفكرية والفلسفية، وهذا ما نلمسه في الفلسفات القديمة خصوصاً اليونانية منها، مروراً بفلسفات العصور الوسطى، ووصولاً عند الفلسفتين الحديثة والمعاصرة، فنظرية المعرفة إذن تُعتبر ملازمة لتاريخ التفلسف، والاهتمام بها لم يكن في يوم متوقفاً على حقبة دون الأخرى، ولا شك في أن هذه الانتقالات والتحويلات التي شهدتها المعرفة عبر العصور لم تكن بمحض الصدفة أو المفاجأة بل إن السبب الرئيسي وراء هذه الانتقالات يعود إلى تلك الأزمات التي حرّكت العلوم من جذورها وما تبعها من ثورات وتغيّرات مثلتها بعض العبقريات التي ساهمت بشكل كبير في تطوير وتوسيع موضوع المعرفة ليشمل جميع أصناف العلوم والتخصصات بعد ما كان مقيداً برؤى اختزالية تحصر المعرفة في بُعدٍ واحدٍ من أبعاد الطبيعة الإنسانية من قبيل الحس أو العقل أو الحدس، ولعل ما طرحه الفيلسوف ادغار موران في هذا السياق يعتبر واحداً من هذه العبقريات التي دعى فيها إلى تجاوز النظريات التقليدية للمعرفة ومؤكداً على ضرورة اصلاحها حتى تتمكن من استيعاب تعقيدات العالم والحياة والمجتمع، وأمام هذا التصور الموراني الجديد للمعرفة سنجد أنفسنا أمام جملة من الاشكاليات ينبغي اثارها من أجل تحقيق فهم أكثر عمق وأكثر وضوح، والتي يمكن اجمالها كالآتي:

ما المقصود بالمعرفة في الاطارين الفلسفي والتاريخي؟

ما هي أهم الانتقادات التي وجهها ادغار موران للنظريات التقليدية في المعرفة؟ وما هي الآليات والأسس التي اعتمدها في تصوره البديل للمعرفة؟

وما هي شروط المعرفة الجديدة حسب التصور الموراني؟ وهل يمكن اعتبارها لوحدها كقيلة بحل مشكلات العلم والحضارة المعاصرة؟

المبحث الأول: التأسيس الفلسفي للمعرفة

إن سؤال المعرفة يعتبر من الأسئلة الواسعة الانتشار التي لا ترتبط بزمان أو مكان أو نموذج معين، حيث يشترك في طرحه الفيلسوف والعالم والمفكر وعامة الناس، لكن مكن الاختلاف يكون حول القيمة التي يحملها سؤال المعرفة والآليات التي يسخرها كل واحد للإجابة عنه، وقبل التفصيل في الأشكال التي اتخذها سؤال المعرفة عبر العصور والأزمنة، يجدر بنا أول الأمر البحث في مفهوم المعرفة، خاصة وأنه يُظهر في الغالب الكثير من التعقيد والغموض، نظراً لكثرة تداوله واتساع مجالاته وتقاطعته مع غيره من المفاهيم والمصطلحات، وعلى هذا الأساس يمكن طرح بعض التساؤلات التي بإمكانها فك الغموض والالتباس حول مفهوم المعرفة، فيا ترى ما هي المعاني والمدلولات التي يحملها موضوع المعرفة؟ وما هي أهم المباحث والمواضيع التي تتقاطع معه؟ وهل يمكن القول بأن مفهوم المعرفة يتخذ لوناً واحداً ومعنى واحد عبر كل العصور؟

أولاً: مفهوم المعرفة ومتعلقاتها

1- مفهوم نظرية المعرفة: *théorie de la connaissance*

إن تخصيص مفهوم دقيق للمعرفة يحمل في ذاته مشكلاً كبيراً نظراً لتعدد تداوله وتراكم استعماله في ميدان الدراسات الإنسانية والاجتماعية، بالإضافة إلى تداخل أجزائه وترابط فروعها وتشابكها إلى درجة يصعب فيها فصل بعضها عن بعض بشكل نهائي، وإذا ما حاولنا تقديم مفهوم عام للمعرفة فإن المقصود بها هو ذلك الفعل الذي تستطيع بواسطته الذات أن تسيطر عقلياً على موضوع معين بهدف اكتشاف خصائصه المميزة¹، وبالتالي فإن البحث في نظرية المعرفة هو بحث في طبيعتها وأصولها ووسائلها وأدواتها وأسباب قيامها.

تعتبر نظرية المعرفة كما يعتقد البعض قسم من علم النفس النظري الذي يختص بالبحث في قضايا ما بعد الطبيعة، والمبادئ التي يفرضها الفكر، كما تبحث نظرية المعرفة في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف، وأقدم صور المعرفة التي بحث فيها الفلاسفة هي البحث في درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي من أجل ادراك الحقيقة المطابقة بينهما، وأحدث صورها البحث في طبيعة الذات المدركة لمعرفة الأثر الذي تتركه الذات في تصور الشيء الخارجي² فنظرية المعرفة إذن هي مجموعة من الوظائف التي تهتم بدراسة كل أشكال المعارف دون تخصيص من أجل معرفة مدى تمكننا من ادراك حقيقة هذه المواضيع وذلك بالرجوع إلى الأصل في تكوّنها وبنائها.

¹ روبر بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا)، ترجمة: حسن عبد الحميد، مطبعة: دار المعرفة، الكويت: 1986: ص13.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج2، 1982، ص478.

إن المسائل المتعددة التي يعالجها الفيلسوف في نظرية المعرفة خصوصاً ما تعلق فيها بطبيعة المعرفة ومصدرها وحدودها، أفضت عن ميلاد اتجاهات فلسفية ومذاهب تعكس اجابات شديدة الاختلاف والتضاد، نذكر منها المذهب العقلي، الذي يرى أن العقل بما فيه من استعدادات أولية ومبادئ عقلية فهو الوسيلة الوحيدة للمعرفة اليقينية، والمذهب الحسي أو التجريبي الذي يُرجع المعرفة كلها إلى ما تمدنا به الحواس باعتبار أن العقل صفحة بيضاء لا يوجد فيه إلا ما تنقله الحواس لنا، بالإضافة إلى المذهب الحدسي الذي يعدّه أصحابه الطريق الصحيح للمعرفة¹، وأيضاً المذهب النقدي الذي يرى أن المعرفة الحقّة هي التي تحددها المعطيات الحسية بالاشتراك مع الأفكار والتصورات القبلية، ذلك أن معطيات الحس دون تصورات عقلية تبقى عمياء، والادراكات العقلية دون انطباعات حسية تكون جوفاء كما يذكر الفيلسوف إيمونيل كانط*.

وعلى الرغم من لجوء أغلب الفلاسفة القدماء والمحدثين إلى البحث في نظرية المعرفة إلا أنه لم يجد استقلاله التام إلا في العصور الحديثة لأن البحث في نظرية المعرفة لدى الفلاسفة القدماء غالباً ما نجده متداخلاً مع مبحث المنطق والميتافيزياء، مما أضفى عليه طابع الغموض والتداخل²، فمعالم نظرية المعرفة بدأت تتبلور حقاً مع الفلسفة الحديثة والمعاصرة أين أخذ البحث فيها منحى جديد أكثر موضوعية وجديّة في الطرح .

2- تقاطع المعرفة مع المفاهيم الأخرى

إن التعمق في موضوع المعرفة سرعان ما يكشف لنا عن عدّة مفاهيم ومباحث تتقاطع معها، حيث يصعب وضع حدود فاصلة بينها وبين المعرفة، بل ويستحيل وضع خطوط نهائية فيما بينها، خصوصاً إذا أدركنا أن هذه المفاهيم تُشكل الصورة المتقدمة والمتطورة للمعرفة، كمفهوم الاستيمولوجيا، وعلم المناهج أو الميتودولوجيا، وفلسفة العلوم.

يعد مفهوم الاستيمولوجيا Epistémologie من أقرب المفاهيم لنظرية المعرفة وهو مصطلح مركب من كلمتين يونانيتين: Epistémé ومعناها علم، و Logos ومن معانيها: علم، نقد، نظرية،

¹ محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط7، 2011، ص21.

* إيمونيل كانط (1724-1804) فيلسوف وعالم ألماني، مؤسس المثالية الكلاسيكية الألمانية، وصاحب النزعة النقدية، في عام 1781 ظهر كتابه "نقد العقل الخالص" وأتبعه بكتابه "نقد العقل العملي" في عام 1788 ثم "نقد ملكة الحكم" عام 1790، وفي هذه الكتب يعرض كانط بطريقة متماسكة النظرية النقدية في المعرفة والأخلاق وعلم الجمال، ونظرية ملاءمة الطبيعة، وقد برهن كانط في أعماله النقدية على استحالة بناء مذهب فلسفي من الفلسفة التأملية دون دراسة تمهيد لأشكال المعرفة وحدود وقدرات الانسان المعرفية. (روزنتال، يودين وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ص287).

² رسول محمد رسول: المعرفة النقدية، دار الكندي للنشر، الأردن، ط1، 2001، ص18

دراسة... فالابستمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق اللغوي هي علم العلوم، أو الدراسة النقدية للعلوم¹. وفي المعنى الاصطلاحي يُعرّف أندري لالاند في معجمه الفلسفي الابستمولوجيا على أنها "فلسفة العلوم" لكن بالمعنى الدقيق هي ليست حقاً دراسة المناهج العلميّة، لأن موضوع هذه الأخيرة هو الميتودولوجيا التي تنتمي إلى المنطق، وليست كذلك تركيب للقوانين العلمية، أو ارهاصاً لها على منوال المذهب الوضعي* والمذهب النشوئي** إنّما هي أساساً الدراسة النقدية لمبادئ العلوم، وفروضها ونتائجها الرامية إلى تحديد أصلها المنطقي، وقيمتها ومداهها الموضوعي²، فالابستمولوجيا إذن تختص بدراسة المعرفة بالتفصيل في مختلف العلوم من أجل الكشف عن مشكلاتها وإبراز علاقاتها المتنوعة التي تربطها بغيرها من المعارف، وبالتالي فهي تهدف إلى أن تكون ضمن صورة العلاقة الجديدة بين الفلسفة والعلم، أي أن تطرح علاقة مغايرة بوصفها تفكيراً حول العلم تدخل في إطار ما نسميه بعد العلم لتوسع من مجال انشغالها، فهي إذن تفكير نقدي حول كل العلوم والمعارف والفلسفات والفنون في نشأتها وتطورها، والعلاقات المتداخلة بين نظريات وقضايا ومسائل ومفاهيم هذه العلوم والمعارف والفلسفات والفنون³، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن موضوع الابستمولوجيا ورغم مخالفة مضمونه للعلوم والمفاهيم الأخرى كعلم المناهج وفلسفة العلوم ونظرية المعرفة إلا أنه يحتوي على جوانب مشتركة لكل موضوع، بل إن الابستمولوجيا تتجاوز النزعة العلمية المغلقة التي تتناول قضايا ومشكلات معرفية مخصصة وتجعل لكل علم ابستمولوجيته الخاصة التي تجعل المعرفة الإنسانية شاملة لجميع التخصصات دون استثناء كقولنا الابستمولوجيا العلمية، والابستمولوجيا الاجتماعية، والابستمولوجيا الإنسانية، والابستمولوجيا النفسية، وغيرها من المواضيع التي تشملها الابستمولوجيا وتهدف من خلالها إلى بلوغ الدقّة والموضوعية في البحث.

¹ محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص18.

* المذهب الوضعي: يرتبط اسم هذا المذهب بالفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (1798-1857) ويقوم على ما يسميه قانون الحالات الثلاث التي تتناول تطور الإنسانية العقلي، بداية بالحالة اللاهوتية، ثم المرحلة الميتافيزيقية، وبعدها المرحلة العلمية أو الوضعية وهي أعلى مرحلة يمكن للعقل أن يبلغها، بحيث ينصرف فيها الفكر عن المواضيع الفارغة والتأملات الميتافيزيقية ويقتصر على الاهتمام بملاحظة الظواهر والتركيز على العلاقات التي تربط بينها من أجل التوصل إلى القوانين العامة التي تتحكم في الظواهر والوقائع (بيتر كونزمان وآخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط1، 1991، ص165. محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص25.)

** المذهب النشوئي: يعرف أيضاً بإسم النزعة التطورية Evolutionnisme ويرى في معناه العام أن الوجود الواقعي بمختلف أنواعه وأشكاله من العالم اللاعضوي إلى العالم العضوي وعالم الفكر والمؤسسات الإنسانية يخضع لقانون واحد شامل هو قانون التطور. ظهرت هذه النظرية لأول مرة في شكلها العلمي الحديث وفي ميدان البيولوجيا مع داروين (1809-1882) ثم اكتسحت مختلف ميادين المعرفة وأصبحت لفترة من الزمن النظرية السائدة في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على السواء (محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص30.)

² أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، م1، ط2، 2001، ص357.

³ رسول محمد رسول: المعرفة النقدية، مرجع سابق، ص15.

إن التقاطع الذي نلمسه بين هذه المفاهيم والتخصصات خصوصاً نظرية المعرفة والابستمولوجيا قد أحدث جدلاً كبيراً، لظالما دأب الفلاسفة عن الحديث عليه منذ القديم، حيث أنتج هذا الجدل اتجاهات متنوعة منهم من يؤكد على المساواة التامة في الاستخدام بين المفهومين ومنهم من يجعل الابستمولوجيا تابعة لنظرية المعرفة، ومنهم من يفصل فصلاً كلياً بينهما،

أما الاتجاه الأول فقد مثله مجموع الفلاسفة الناطقين باللغة الإنجليزية والذين ساووا بين لفظ ابستمولوجيا وتعبير نظرية المعرفة ولم يقيموا أية تفرقة بين الميدانيين، حيث استند كاتب مادة الابستمولوجيا في دائرة المعارف البريطانية إلى نفس المعنى الذي تضمنه قول كاتب مادة الابستمولوجيا في دائرة المعارف الفلسفية القائل بأن >> الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي ينصرف إلى دراسة طبيعة المعرفة وحدودها، ويهتم بتحديد الأسس والفروض التي تستند إليها ويهدف إلى إبراز القيمة التي يمكننا أن نصبغها عليها <<¹ ويُستنتج من هذا بأن أغلب الفلاسفة والابستمولوجيين الانجليز لا يُميزون مطلقاً بين المعرفة والابستمولوجيا بل يعتبرونها مبحثاً واحداً يستحيل تقسيم عناصره أو تجزئتها.

كما يحدوا الفيلسوف الفرنسي جون بياجيه* (1896 - 1980) حذو الفلاسفة الانجليز ويعتقد بأن أية نظرية في الابستمولوجيا الارتقائية لا بد أن تتحول في نهاية المطاف إلى نظرية في المعرفة، كونها تهتم بتطور عملية المعرفة من حالتها الدنيا إلى الحالة العليا المتطورة² وهو ما يكشف أكثر عن حالة التلازم والترابط الكبيرين بين المفهومين.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يرى أصحابه أن علاقة الابستمولوجيا بنظرية المعرفة هي نفسها العلاقة التي تربط النوع بالجنس، باعتبار أن الابستمولوجيا عندهم ما هي إلا نوع من جنس أعم هو المعرفة في عمومها، فغالبيتهم إذن يعتقدون أن صور المعرفة وأشكالها متعددة و لا يمكن حصرها في شكل واحد، حيث نجد بجوار المعرفة العلمية مثلاً معارف أخرى مصدرها القلب أو الحدس أو الذوق³.

¹ روبر بلانشي: نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا)، مرجع سابق، ص14.

* جون بياجيه: عالم نفس وفيلسوف ومنطقي سويسري، أسهم بنصيب كبير في كثير من فروع علم النفس، ووضع في الثلاثينيات والأربعينيات نظرية تكوين العقل التي تعتبر العقل نسقاً من العمليات، أي الأفعال الداخلية للذات المشتقة من أفعال الموضوعات الخارجية، والتي تشكل وحدة بنيانية معينة، وقد تركبت أفكار بياجيه السيكلوجية والمنطقية في نظريته في "المعرفة التكوينية" وهو مفهوم معرفي نظري يقوم على أساس تكويني ونقدي وتاريخي لتحليل المعرفة. (روزنتال، يودين وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، مرجع سابق، ص96).

² ابراهيم علي رزوق: الابستمولوجيا الإنسانية وميادينها، مكتبة المجتمع العربي، الأردن، ط1، 2017، ص35.

³ روبر بلانشي: نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا)، مرجع سابق، ص15.

وبخصوص الاتجاه الثالث الذي يرفض رفضاً قاطعاً امكانية وجود علاقة بين المفهومين، فهو الاتجاه الممثل من طرف أنصار الوضعية المنطقية الذين تحول عندهم جنس المعرفة إلى نوع واحد وهو المعرفة العلمية، وإذا أخذنا على سبيل المثال موقف الفيلسوف والمنطقي رودولف كارناب* (1891، 1970) فإننا نجد أنه لا يعترف بأية نظرية في المعرفة لا تكون تحليلاً منطقياً لقضايا العلم، وإلى نفس المعنى اتجه كاتب مادة الاستيمولوجيا في دائرة المعارف العالمية الفرنسية حين رفض الاعتراف بوجود أية علاقة بين الاستيمولوجيا والفلسفة بصفة عامة¹.

إذن ومن خلال هذا العرض الموجز لأهم الاتجاهات التي ناقشت علاقة المعرفة بالاستيمولوجيا يكون قد اتضح لنا أكثر مدى الخلط والتداخل بين الموضوعين وصعوبة وضع فواصل وخطوط بينهما في كل الحالات .

أما الميتودولوجيا *Méthodologie* فتعتبر هي الأخرى من ضمن المواضيع المتداخلة والمتراطة مع نظرية المعرفة كما ذكرنا من قبل، وهي كلمة يونانية في الأصل مؤلفة من شطرين: الأول *Méthode* ويعني منهج، والثاني *Logos*، ويعني علم، نظرية، دراسة، وهكذا... فالميتودولوجيا تعني من حيث الاشتقاق اللغوي علم المناهج² أو مناهج العلوم.

تعد الميتودولوجيا فرع من فروع المنطق، تقوم على دراسة الطرق العامة، كالتحليل، التركيب، الاستقراء، الاستنتاج، الحدس، الاستدلال... الخ، وعلى دراسة الطرق الخاصة بعلم من العلوم المختلفة، كطريقة العلوم الرياضية، وطريقة العلوم التجريبية، وطريقة العلوم الاجتماعية وغيرها³، فهي إذن جملة من العمليات العقلية والخطوات العملية التي تختص بالبحث في الطرق والأساليب المؤدية إلى ابداع مناهج بحث جديدة من أجل الكشف عن حقائق ومعارف بديلة والبرهنة عليها.

يعتبر الفيلسوف "إيمونيل كانط" هو مؤسس هذا العلم الجديد من خلال إصداره للمؤلف الشهير "نقد العقل الخالص" والذي سعى فيه إلى التمييز بين المنطق العام والمنطق العملي الذي قصد به علم المناهج، وهو منطق يتم

* رودولف كارناب: فيلسوف ومنطقي رياضي ألماني، كان من دعاة منطق رمزي جديد من شأنه أن يزود البحث الفلسفي بأداة تحليل دقيقة إلى أقصى حد مستطاع، ارتبط اسمه بملقبة فيينا التي تحدف إلى توحيد المعرفة العلمية عن طريق استبعاد التصورات الفارغة من المعنى، وسعى كارناب في مؤلفه البنية المنطقية للعالم (1928) إلى أن يطبق على مجمل الموضوعات المنهج المنطقي الذي طبقه راسل على الموضوعات الرياضية، وتصور أنه يستطيع نفي دور الفلسفة كعلم كلي انطلاقاً من رفض كل عنصر تركيبى قبلي في المعرفة. (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص501).

¹ روبر بلانشي: نظرية المعرفة العلمية (الاستيمولوجيا)، مرجع سابق، ص16.

² رسول محمد رسول: المعرفة النقدية، مرجع سابق، ص15.

³ ابراهيم علي رزوق: الاستيمولوجيا الإنسانية وميادينها، مرجع سابق، ص31.

به اتفاق الفكر مع الواقع أو عالم التجربة الحسية الذي تستند اليه العلوم التجريبية¹، فلا هو بفلسفة خاصة ولا هو بعلم بحت، وإنما هو دراسة لمناهج العلوم المختلفة.

وبما أن العلوم تتميز بموضوعاتها فهي تختلف أيضاً بمناهجها، ولا يمكن الحديث عن منهاج عام للعلوم، بل إن لكل علم منهاجه الخاص الذي تفرضه طبيعة موضوعه، ثم إن الميتودولوجيا تعتبر لاحقة للعمل العلمي وليست سابقة عليه، لأن المتخصص في علم المناهج سواء كان عالماً أو فيلسوفاً لا يرسم للباحث الطريق التي ينبغي أن يسلكها، بل يعمل على متابعة خطواته الفكرية والعلمية من أجل تحليلها ووصفها ومناقشتها والتوصل إلى صياغتها صياغة نظرية منطقية من شأنها أن تفيد العالم في بحثه وتجعله أكثر وعياً ودراية لطبيعة عمله²، فلكي يكشف الباحث عن خطوات البحث الخاصة بموضوع ما ويُسيطر عليها يتعين عليه قبل كل شيء معايشة هذا الموضوع ومقابلته بما يحتويه من مشاكل وعوائق، بل وينبغي الاشتباك معه بالتحليل والنقد حتى يتمكن من معرفة الطريق الموصل إلى حقيقة هذا الموضوع، وعلى هذا الأساس اعتُبر موضوع الميتودولوجيا موضوعاً ملازماً للمعرفة يستحيل فصله أو عزله، وهناك من يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتبر علم المناهج شرطاً ضرورياً لبلوغ المعرفة على غرار الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت* (1596-1650) الذي أعلن تفضيله للابتعاد عن البحث في المعرفة والحقيقة بدل البحث فيهما من دون طريقة.

تقتصر إذن الميتودولوجيا في الغالب على دراسة مناهج المعرفة العلمية دراسة تحليلية وصفية لبيان مراحل عملية الكشف العلمي، وطبيعة العلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع من خلال هذه العملية³، مع ضرورة مراعاة خصوصية كل مجال من المجالات المعرفية، بحيث يعتمد الباحث في المجال الاجتماعي مثلاً على اعتماد طرق خاصة مناسبة للاستخدام في مجال الحياة الاجتماعية في حين يعتمد في المجال الطبيعي على طرق مغايرة خاصة بالحياة الطبيعية دون سواها من المجالات الأخرى.

¹ محمد ثابت الفندي: أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1972، ص23.

² محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص23.

* رينييه ديكارت: أول فيلسوف محدث وواحد من أعظم الرياضيين في الأزمان قاطبة، ترتبط فلسفته بنظريته في الرياضيات وعلم نشأة الكون والفيزياء، يعد واحداً من مؤسسي الهندسة التحليلية، وقد نوه في الميكانيكا بنسبية الحركة والسكون وصاغ القانون العام للفعل والفعل المضاد، ارتبط اسم ديكارت بالكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" الذي صاغه من أجل استنباط وجود الله ثم استنباط واقعية العالم الخارجي، وقد كان ديكارت في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلاني، من مؤلفاته الرئيسية: مقال في المنهج 1637، ومبادئ الفلسفة 1644. (روزنتال، يودين وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، مرجع سابق، ص210، 209).

³ محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، المرجع السابق، ص23.

كما نلتبس أيضا ارتباط المعرفة بفلسفة العلوم Philosophie des Sciences ويتميز هذا المصطلح بنوع من الغموض نظراً لاتساعه وتقاطعته مع مجالات علمية مختلفة، حيث يعرفه المفكر المغربي محمد عابد الجابري بأنه كل تفكير في العلم، أو في أي جانب من جوانبه في مبادئه أو فروضه أو قوانينه، في نتائجه الفلسفية أو قيمته المنطقية والأخلاقية¹، فالموضوع الأساسي لفلسفة العلوم حسب تعريف الجابري هو "العلم" والباحث في مجاله مطالب بتحليل قضاياها تحليلاً منطقياً صارماً يتم من خلاله تجاوز تلك القضايا الميتافيزيقية العامة التي يراها مؤيدي هذا الاتجاه قضايا فارغة، وهذا ما يؤكد بعض المؤلفين الأمريكيين المعاصرين الذي رأى بأن التفلسف في العلم يتم وفق أربع طرق مختلفة نذكر منها:

أ- دراسة العلم في علاقته مع العالم ومع المجتمع، أي العلم باعتباره ظاهرة اجتماعية

ب- وضع العلم في مكانه الخاص به ضمن مجموعة القيم الإنسانية

ج- الدراسة التأملية التي تستمد من نتائج العلم

د- الطريقة الأخيرة وهي التحليل المنطقي للغة العلم².

كما ذهب المفكر المصري زكي نجيب محمود في كتابه "المنطق الوضعي" الذي ترك انطباعاً واسع النطاق على المستويين الفكري والمعرفي في العالم العربي إلى اعتبار فلسفة العلوم جملة من التحليلات المنطقية لمدرجات العلم وقضاياها، وفلسفة العلم على إطلاقها هي التحليل الذي يستخرج الاطار المنطقي لبنية العلم كيف ما كانت مادته³، بمعنى أن الاكتفاء فقط بالقول إن فلسفة العلوم هي مجرد حديث عن العلم أو تعليق عليه أمر غير كافي، لأن المعنى الحقيقي الذي يُقصد به من وراء فلسفة العلوم هو ذلك المعنى الذي نتناول به قضايا العلم بالتحليل المنطقي.

أما فلسفة العلوم حسب تصور الفيلسوف أوغست كونت* (1798-1857) فهي عبارة عن: "نظرة وحيدة تركيبية" معاً يلقيها المرء على جميع العلوم، والقوانين التي تكشف عنها، والمناهج التي تستخدمها، والغايات

¹ محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، المرجع السابق، ص24.

² روبر بلانشي: نظرية المعرفة العلمية، المرجع السابق، ص17.

³ ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم، أورينتال للنشر، الاسكندرية، مصر، 2006، ص33،34.

* أوغست كونت: فيلسوف فرنسي مؤسس الفلسفة الوضعية، دعى إلى ضرورة الغاء الميتافيزيقا، ووصف معرفة الطبيعة في اطار مراحل ثلاث تتطابق كل منها مع نوع معين من النظرة العامة إلى العالم، وهذه المراحل هي على التوالي: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية، وقد طبق كونت هذه المراحل الثلاث على تصنيف العلوم وعلى التقسيم المنهجي للتاريخ المدني وعلم الاجتماع، كما يعتبر كونت أيضاً هو مقترح اصطلاح علم الاجتماع، ويعد عنوان "دروس في الفلسفة الوضعية" أهم كتاب لأوغست كونت (روزنتال، يودين وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، مرجع سابق، ص297).

التي يجب أن تسعى إليها، ففلسفة العلوم بهذا المعنى هي البديل العلمي والوضعي للفلسفة الميتافيزيقية¹، والحديث عنها هو حديث عن العلم في جميع جوانبه دون اختزال، إذ تتناول بالدراسة موضوع الفيزياء بنفس الشكل الذي تتناول به دراسة علم الاجتماع أو الأكسيولوجيا، من أجل تجنب التشتت الذي يعترض المعرفة العلمية بسبب المغالاة في التخصص، ومن أجل تحديد المكانة الخاصة والفعالية للعلم بين سائر النشاطات الإنسانية.

يُفهم من هذه التعريفات الثلاث بأن العلاقة بين فلسفة العلم ونظرية المعرفة هي في حقيقتها علاقة ترابط وتداخل رغم الاختلاف الظاهري والفصل الجزئي الذي فرضته الوقائع التاريخية بينهما، إذ تأخذ فلسفة العلم الشكل الجديد للمعرفة وتُمثّل من قِبَل العلماء، في حين تأخذ نظرية المعرفة الشكل الكلاسيكي وتُمثّل من طرف الفلاسفة، كما تُحصر فلسفة العلم في المجال العلمي بينما تتسع المعرفة لتشمل المجالات الإنسانية الأخرى.

من خلال ما سبق تكون قد اتضحت لنا الفوارق والاختلافات بين المفاهيم والنظريات التي تتقاطع مع موضوع المعرفة على غرار الاستيمولوجيا والميتودولوجيا وفلسفة العلوم، بالرغم من كونها فوارق جزئية يصعب تحديدها بدقة نظراً للتداخل والتشابك فيما بينها، وهي اختلافات تعود في الأصل إلى عاملي الموضوع والمنهج وكذا الوظيفة.

ثانياً: المعرفة وتاريخ الفلسفة

لقد توصلنا من قبل إلى أن نظرية المعرفة متداخلة في مفهومها مع مواضيع عدّة، بحيث تتخذ من كل عصر لونهاً جديداً لها، ويعود سبب هذا التعدد في المفاهيم والتداخل فيما بينها إلى الاختلافات التي تفرضها طبيعة الفلسفات التي تقوم في كل مرحلة، كون الفلسفة تمثل روح العصر الذي يعكس الأوضاع السائدة فيه، وعلى هذا الأساس يمكننا تتبع الصيرورة التطورية للمعرفة عبر التاريخ من خلال الوقوف عند كل محطة من المحطات الفلسفية، بداية بالفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى، ثم الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

1- المعرفة في الفلسفة اليونانية

يرى الكثير من الدارسين لتاريخ الفلسفة بأن بلاد اليونان تمثل منبع الفلسفة ومنطلق تاريخها رغم وجود آراء مخالفة لذلك تُرجع أصل الفلسفة إلى حضارات الشرق القديم، لكن الحقيقة التي لا يمكن إخفاؤها أو انكارها هو أن المعنى الدقيق لمصطلح الفلسفة والذي يعني التفسير المنطقي للكون والحياة والإنسانية، عُرف في حضارة اليونان دون غيرها من الحضارات الأخرى، فالحضارة اليونانية تبقى صاحبة الحكمة التي أنتجت الفلسفة وقدمت مذاهب ومناهج جادت بها كتب فلاسفتهم وامتدت لتشمل أغلب الفلسفات اللاحقة.

¹ محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 26.

لقد اهتم فلاسفة اليونان بمواضيع متعددة، منها ما تعلق بحقيقة الوجود وأصله ومنها ما اختص بالبحث في مسألة القيم والمنطق، ومنها ما أثارت مشكلة المعرفة الإنسانية، هذه الأخيرة التي اتسع مجال البحث فيها مع فلاسفة اليونان ليشمل طبيعتها وحدودها ومصدرها والطرق والوسائل الموصلة لاكتسابها، ويرسم الفلاسفة السفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو المخطط العام لنظرية المعرفة عند اليونان رغم اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم.

حيث ساهمت طائفة السفسطائيين* في توسيع نطاق مشكلة المعرفة، خصوصاً مع بروتاغوراس وجورجياس، ويمكن تلخيص نظرية بروتاغوراس في المعرفة في مقولته الشهيرة >> الإنسان هو معيار كل الأشياء، معيار ما هو موجود فيكون موجوداً، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجود <<¹ أي أن الإنسان هو من يحدد مقياس الحقائق والمعارف جميعاً وهذه الحقائق في النهاية ما هي سوى احساسات وانطباعات مختلفة حسب طبيعة كل فرد، فما يبدوا صادق بالنسبة لي فهو صادق بالنسبة لي، وما يبدوا صادق بالنسبة لك فهو صادق بالنسبة لك، أي أن كلانا على حق، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن مصدر المعرفة إنساني بحت حسب مقولة بروتاغوراس، وما يصدق على المعرفة يصدق أيضاً على الأخلاق، والعدل والدين.

أما جورجياس فقد كان أكثر تطرفاً من صاحبه، إذ أنكر قدرة الإنسان على معرفة أي شيء ووضعها في قضايا ثلاث موجزة وهي: لا يوجد شيء، حتى وإن وجد فلن نستطيع معرفته، وحتى إن استطعنا معرفته فلن نستطيع تبليغه للآخرين²، وما يهمنا هنا هو القضيتان الثانية والثالثة، حيث يريد في الثانية البرهنة على عدم امكانية التفكير في شيء حتى إذا كان موجود، لأن موضوع الفكر إذا كان موجود فلا بد أن يكون كل ما نفكر فيه موجود³، أي أن معرفة الأشياء تستلزم وجود علاقة ضرورية بين الأشياء وتصوراتنا لهذه الأشياء، وأن يكون الوجود موجوداً طبقاً لما يتصوره الفكر، وهذا أمر مستحيل لأن الحواس كثيراً ما تخدعنا، والفكر غالباً ما يتصور أشياء لا وجود لها في الواقع، فلو تخيل المرء مثلاً أن إنساناً له جناح يطير به أو فكر في عروس للبحر فإن هذا لا يعني أن تفكيره صحيح لأن هذه الكائنات خيالية ولا وجود لها في الواقع، أما عن القضية الثالثة المتمثلة في

* السفسطائيين: يُقصد بالسفسطائي لغويا معلم الحكمة، والسفسطائية هي مدرسة فكرية ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد باليونان، تولى أصحابها عملية التربية والتعليم على الخطابة وحسن التعبير مقابل مكافأة واشتهروا بالبراعة في الجدل والتلاعب بالألفاظ، من أهم روادها بروتاغوراس (480-410 ق.م) وجورجياس (480-380 ق.م) (بيتر كوزمان وآخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص35).

¹ ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، 1984، ص101.

² محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبّي، السعودية، 2012، ص32.

³ مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، مصر، ط3، 1995، ص32.

صعوبة تبليغ الشيء الموجود للغير، فإن جورجياس يُرجعها إلى عامل اللّغة باعتبارها وسيلة للتفاهم بين الناس تتكون من اشارات وضعية ورموز يعتبرها مخالفة للأشياء المفروض علمها، إذ أن ما هو مدرك بالبصر ليس ما هو مدرك بالسمع، والعكس بالعكس، فإن ما هو موجود خارجاً عنا مغايراً للألفاظ، ونحن نقل للناس ألفاظاً ولا نقل لهم أشياء¹، فاللّغة والوجود إذن دائرتان مختلفتان لا أساس للمطابقة بينهما وهذا ما يساهم أكثر في تعقيد مهمة الإنسان في بلوغ المعرفة حسب مقولة جورجياس.

بعد عرضنا الموجز لموقف بروتاغوراس وجورجياس من نظرية المعرفة يمكن القول بأن الفلسفة السفسطائية تستبعد كلياً الحديث عن المعرفة الموضوعية، باعتبار أن المعرفة حسبهم نسبية متغيرة، حيث جعلت السفسطائية من النزعة الفردية أو الذاتية نعمة ترتد إليها سائر المعارف وتخضع لها كل النظريات الأخلاقية والسياسية والتربوية، وتكمن أهمية السفسطائية في كونها انتقلت بالفلسفة من مجال البحث في الميتافيزيقا إلى مجال البحث في المعرفة، ومساهمتها الفعالة في تنوير العقل اليوناني خصوصاً مع سقراط وأفلاطون وأرسطو.

غير أن سقراط* ورغم تأثيره بالفلسفة السفسطائية في بعض جوانبها كالجانب الأخلاقي إلا أن نظريته في المعرفة تتعارض تماماً مع مبدأ السفسطائيين الذين أقاموا المعرفة على الإدراك الحسي ودمّروا كل المعايير الموضوعية للحقيقة، باعتبار أن المعرفة حسبه تتأسس على العقل.

إن المبدأ الرئيسي في فلسفة المعرفة عند سقراط هو البحث في طرق الوصول إلى المعرفة، وإذا إستثنينا هذا المبدأ فإن المعرفة لن تقوم على أساس صحيح، كما هو الشأن بالنسبة للأخلاق نفسها، إذ لا يمكن أن تقوم ما لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة حسبه تقوم هي الأخرى على العلم² فلكي نتوصل إلى المعرفة وندرك معنى الأخلاق لابد من البحث في الطرق والوسائل المؤدية لها.

وما يلاحظ على النظرية السقراطية في المعرفة أنها غيرت وجهة نظر الكثير من الفلاسفة لأنها وجهت الفلسفة إلى معرفة الماهيات بدلاً من معرفة الموضوعات الخارجية³، ذلك أن معرفة الماهيات أو المفاهيم حسب سقراط هي

¹ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة، مصر، 1936، ص 62.

* سقراط (470 - 399 ق.م) فيلسوف يوناني نبغ في القرن الخامس قبل الميلاد واعتُبر باعث الفكر الفلسفي الحقيقي في المجتمع اليوناني، حمل على عاتقه محاربة السفسطائيين الذين استخدموا أسلحة الجدل في التضليل، وعُرف بمخالفته اليونانيين في عبادة الأصنام، وبمنهجه الحوارية الذي صرفه عن الاهتمام بالطبيعيات ليشغل نفسه بالناس وحدهم وبمسائل الأخلاق وكان قوام منهجه أن يقابل بين الآراء ثم يستخلص بالاستقراء فكرة عامة تكون بمثابة تعريف للموضوع المنشود، رُجَّ بسقراط في السجون بحجة تسفيهه الآلهة ودفع الناشئة إلى الانحراف ثم حكم عليه بالاعدام (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 366

² محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة، مصر، د س، ص 139.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المعرفة الحقيقية، ولما كان العقل هو العنصر الكلي في الإنسان فإنه المسؤول على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم من أجل استعادة الإيمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة للجميع، وهو ما يتنافى مع التعاليم السفسطائية القائلة بأن الحقيقة هي ما يختاره كل فرد على أنه حقيقة¹.

إن المعرفة التي يعرضها سقراط ليست هي احساسات الفرد التي تجعل من كل فرد يقرر الحقيقة التي يريد، بل إن المعرفة هي معرفة بالأشياء كما هي على نحو موضوعي في استقلال عن الفرد، ومثل هذه المعرفة هي معرفة بمفاهيم الأشياء، لهذا فإن فلسفة سقراط في المعرفة تقوم أساساً على محاولة تأطير المفاهيم الحقّة²، والفكرة الرئيسية التي تُشكل جوهر الفلسفة السقراطية في المعرفة هي ادراك ماهيات الأشياء من أجل تحقيق معارف ثابتة وموضوعية.

وتقوم عملية ضبط المفاهيم التي تكلم عنها سقراط على ضرورة جمع الأفكار التي تنفق فيها جميع أعضاء فئة من الأشياء وإهمال الأفكار التي تختلف فيها³ فنُدج بذلك كل الصفات العامة التي تشترك فيها فئة الأشياء، ونستبعد جميع الصفات التي يختلف فيها أعضاء الفئة، أو التي توجد في البعض منها ولا توجد في البعض الآخر، فإذا أردنا على سبيل المثال أن نحدد مفهوماً للإنسان كما يذكر الكاتب ولتر ستيس فإنه يتعين علينا أن نبرز الصفات المشتركة لدى جميع الناس وليس بعضهم، فلا نستطيع على هذا النحو أن نُعرّف الإنسان على أنه حيوان أبيض البشرة لأن الناس يختلفون في ألوانهم، ولا نستطيع أن نقول عن الإنسان أنه كائن ناطق بالانجليزية لأن الناس يتمايزون بلغاتهم ولهجاتهم المختلفة ولا يتكلمون لغة واحدة هي اللغة الانجليزية، لكن نستطيع أن ندرج صفة أخرى مثل قولنا <<الإنسان ذو ساقين>> لأن هذه الصفة يشترك فيها جميع البشر، وعن طريق هذه العملية المتمثلة في تثبيت المفاهيم والتعريفات وتأسيسها على كلية العقل فإننا نتوصل إلى تحصيل معايير ثابتة وموضوعية للمعرفة.

ثم إن المعرفة التي قصدها سقراط تحمل في طياتها غايات عملية، سعى إلى تكريسها على أرض الواقع بإتباع منهج جديد للتفلسف يساعد على تحصيل المعرفة التي يُعدّها فضيلة من الفضائل، خلافاً للجهل الذي يعتبره رذيلة، ويُعرف هذا المنهج في الفلسفة الحديثة بالمنهج الديالكتيكي أو الجدلي القائم على مرحلتان يصطلح عليهما سقراط التهكم والتوليد. ففي المرحلة الأولى كان سقراط يتصنع الجهل، ويتظاهر التسليم بأقوال محدثيه، ثم يُلقي بالأسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها

¹ ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 126.

² المرجع نفسه، ص 127.

³ المرجع نفسه، ص 125.

ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الاقرار والجهل، ثم ينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بأسئلة واعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقرّوا أنهم مجهولونها، فيصلون إليها وهم لا يشعرون، بل ويحسبون أنهم استكشفوها هم بأنفسهم¹، فسقراط يؤكد من خلال هذه الطريقة على إيمانه المطلق بإمكانية تحصيل المعرفة من قبل كل شخص يرغب في الوصول إليها باعتبار أن المعرفة هي عملية تذكر كامنة في النفس البشرية وإدراكها متوقف على مدى توفير الظروف اللازمة لذلك، وقد كان سقراط يشبّه عمله هذا بعمل القابلة التي لا تخلق الجنين في الرحم، بل تهيئ الظروف المناسبة لولادته.

أما أفلاطون* فقد سار على نفس النهج الذي سلكه أستاذه سقراط، فكانت فلسفته هي فلسفة سقراط بعينها غير أنه قدمها في ثوب جديد وأضاف لها بعض الأفكار المكتسبة، وما يهمنا في فلسفة أفلاطون هو موقفه من نظرية المعرفة، والذي انبنى على دحض الأفكار الشائعة في عصره خصوصاً ما تعلق منها بالأفكار السفسطائية التي أرجعت مصدر المعرفة إلى الإدراكات الحسية وحدها، وذلك ما يتضح في قوله <<سيكون غريباً يا صديقي الفتى أن تستقر فينا مجموعة من الاحساسات كما لو كانت جنوداً مخبأة في حصان طروادة الخشبي ولا يكون هناك طبيعة واحدة (نفس أو أي شيء آخر تريد) تتجمع فيها كل هذه الاحساسات وبها ندرك موضوعات الاحساس من خلال أعضاء الحس... إن العلم لا يقوم على الاحساسات بل يستند إلى تعقل الاحساسات إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة لكن بغيره لا يمكن...>>² فأفلاطون ينكر تماماً إمكانية خضوع المعرفة للحواس وحدها بل يجعل من العقل الأداة الرئيسية والمثلى للوصول إلى المعرفة باعتباره المسؤول عن توجيه المعطيات الحسية المتنوعة والمختلفة .

على ضوء ذلك يُعدّ أفلاطون المعارف التي نحصلها عن طريق الحواس وحدها معارف ناقصة ومتناقضة، لكونها تحمل انطباعات مختلفة عن الشيء الواحد، فالشجرة التي تبدو كبيرة عن اقترابنا منها، سرعان ما تصبح صغيرة عند ابتعادنا عنها، ولو قلنا بأن كل ادراك يأتي به الحس فهو حقيقي كما يزعم السفسطائيين للزم أن يكون ادراك الطفل في مستوى واحد مع ادراك معلميه من حيث أن كليهما يحس بالحقيقة، ولاشترك الحيوان مع الإنسان في

¹ محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص140.

* أفلاطون: فيلسوف يوناني ولد في أثينا سنة 427 ق.م من عائلة أرستقراطية، أقبل على دراسة أغلب العلوم وأظهر ميله للرياضيات، تتلمذ على يد سقراط وأعجب بفضله عليه فكان ملازماً له، وقد شكّل اعدام سقراط سخطاً وحزناً كبيراً في نفس أفلاطون دفعه إلى الابتعاد عن السياسة التي أصيب منها باليأس، احتلت التربية والتعليم موقعاً مهماً عند أفلاطون وأنشأ سنة 387 ق.م مدرسته المعروفة بالأكاديمية، والتي تناول فيها جميع فروع المعرفة على غرار الرياضيات والفلك والموسيقى والفلسفة والأخلاق والطب والتاريخ والتنجيم... الخ، وتوفي بعد أن بلغ الثمانين من عمره أثناء حرب فيلبوس المقدوني على أثينا (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص75،78).

² نقلاً عن مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء، القاهرة، ج2، 2000، ص129.

ادراك الحقيقة بما أنه يشترك معه في الجانب الحسي، وبالتالي وجب أن يكون الحيوان مقياساً لكل شيء كما هو الحال بالنسبة للإنسان سواء بسواء¹، وبالتالي فإن ادراك الحقيقة كاملة غير منقوصة حسب أفلاطون يتطلب القدرة على التمييز والاختيار بين مجمل الانطباعات الحسية التي نتلقاها، وذلك متوقف على قدرة العقل الذي يُشكل سلطة مركزية تقوم بتلقي الاحساسات وترجمتها إلى حقائق موضوعية ثابتة لا يترك فيها مجال للشك أو الغموض.

إن سعي أفلاطون لبلوغ المعرفة المطلقة ظل متواصلاً إلى أن انتهى به المطاف عند نظرية المثل، والتي تشكل جوهر الفلسفة الأفلاطونية وأساسها المهيمن على جميع أفكاره، حيث يجعل أفلاطون من عالم المثل الموضوع الوحيد لبلوغ اليقين، وكل حديث عن المعرفة خارج نظرية المثل حسب التصور الأفلاطوني ما هو إلا حديث عن أوهام و افتراضات لا غير .

ويُقصد بنظرية المثل عند أفلاطون المعنى الكلي المعقول المفارق لظلاله في عالم الأشياء الحسية²، فهي ليست بالحقائق التي تعطى للحواس، بل هي ما يختص الفكر وحده بإدراكها دون وساطة من حواس، ذلك أن النفس البشرية كانت في السابق على اتصال مباشر بالحقيقة المطلقة قبل اتحادها بالجسم الذي جعلها أسيرة قيوده، وفي هذه الحياة الماضية أي في عالم المثل تمكّنت النفس من معرفة المثل بمعاشتها المباشرة وبمعرفة هذه الحقائق المطلقة في بساطتها ووحدتها وثباتها، ولذلك فإن المعرفة التي تحصلها النفس في هذا العالم المحسوس ليست في واقع الأمر إلا تذكّر للمعرفة التي سبق للنفس تحصيلها في عالم المثل، لأن ادراك الموضوعات المحسوسة يكون بالنسبة للنفس مناسبة لتذكر معرفتها السابقة بالحقائق المطلقة التي تكون موضوعات العالم المحسوس صوراً لها تكتسب حقيقتها بالمشاركة فيها³، ولفهم أوفى لنظرية المثل يقدم لنا أفلاطون في محاوره الجمهورية مثلاً رمزياً على ذلك، حيث يطلب منا تصور أناس مقيدون في كهف مظلم ينفذ إليه النور من بابه وهم لا يشاهدون هذا النور بل يشاهدون انعكاسه على الجدران فقط، وهذا الانعكاس يتمثل في ظلال أشخاص آخرين يُمرّون خارج الكهف معتقدين بأن هذه الظلال هي الحقيقة ذاتها لأن ظروفهم منعتهم من رؤية مصدر تلك الظلال، ويدعوننا أفلاطون إلى تصور أحد هؤلاء السجناء قد تحرر من قيوده وتمكن من رؤية المكان الحقيقي الذي ينبع منه النور، ومن رؤية الأشخاص الذين انعكست ظلّهم عندها سيدرك هذا الرجل بأن ما كان يشاهده لا يمثل سوى ظلال الحقيقة، لأن الحقيقة موجودة في العالم الخارجي لا في الكهف.

¹ أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص149، 148.

² مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص199.

³ محمد وقيدى: ما هي الاستمولوجيا، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص56.

وإذا حاولنا تحليل الرموز التي قصدها أفلاطون فإن الكهف يُرمز به إلى العالم المحسوس الذي نحيا فيه، والقيود ترمز إلى الجسم الإنساني الذي قيّد معرفة النفس بإدراكها الموضوعات الحسية، أما العالم الخارج عن الكهف فهو عالم المثل الذي عاشت فيه أنفسنا قبل اتصالها بالجسد، والذي ستعود إليه بعد انفصالها عنه، ويُرمز للناس المارون بجانب الكهف إلى المثل الموجودة في عالم المثل، في حين ترمز الظلال المعكوسة إلى أشياء عالم الحس، والسجين الذي تحرر من قيوده وأدرك الحقيقة فيُرمز به إلى وضع الفيلسوف في هذا العالم¹، وبالتالي فإن النظرية الشاملة للمثل عند أفلاطون تقوم على مصدرين للمعرفة الإنسانية، هما الإدراك الحسي والإدراك العقلي، أما الأول فموضوعه عالم الحس والذات وفيه لا تُدرك سوى ظلال الحقيقة، والثاني موضوعه عالم المثل أين تُدرك فيه الذات الحقائق في مطلقيتها وثباتها .

لكن نظرية أفلاطون في المعرفة لم تحظى بالقبول عند غيره من الفلاسفة، إذ قوبلت بالرفض في كثير من جوانبها، ولعل ما يهمنا كثيراً هو موقف تلميذه أرسطو طاليس* الذي قدم لنا بحثاً مستفيضاً في المعرفة، ينتقد فيه نظرية المثل الأفلاطونية ويُبرز فيه مدى الاختلاف بينه وبين أفلاطون على الرغم من تأثره الشديد بأستاذه.

فإذا كان أفلاطون يعتقد بأن النفس قد أدركت الحقائق كاملة قبل هبوطها إلى عالم الطبيعة، فإن أرسطو يُنكر ذلك ويرى أن الروح منذ نشوئها وتكوّنها خالية من كل علم ومعرفة، وإنما تكتسبها في هذه النشأة، وإذا كان أفلاطون يعتمد على العقل فقط في تحصيل المعرفة من خلال عملية الاستدكار على حساب الحواس، فإن أرسطو يعطي الحق لكل منهما في تحقيق المعرفة²، ولا يقول بأن الحواس خادعة أو أن العالم المحسوس موضوع للظن، بل يُعد العالم المحسوس موضوع معرفة تمثله الصور المنبثقة في المادة³، وهو ما يؤكد به قوله >> كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة، والدليل على ذلك أننا نشعر بلذة من عمل حواسنا، فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع فإننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التي تعلوا على الجميع، فهي مفضلة ليس فقط لما تقوم به من عمل، بل لأننا حينما لا نرغب في القيام بأي عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر، والسبب في ذلك أن

¹ محمد وقيدي: ما هي الاستمولوجيا، مرجع سابق، ص 57.

* أرسطو طاليس (384-324 ق.م): فيلسوف يوناني ولد في استاجيرا وكان على مدى عشرين عاماً تلميذاً لأفلاطون في أكاديميته، ثم استدعاؤه في عام 342 ق.م ليكون أستاذاً للإسكندر الكبير، وأسس فيما بعد في أثينا مدرسته الخاصة بالمدرسة المشائية، يعد أرسطو عالماً موسوعياً تمكن من الإلمام بعلوم عصره، وترك لنا مؤلفات هائلة جعلت منه المعلم الأول، وترتكز بحوثه على مواضيع عدّة منها: النفس، الطبيعيات، الماورائيات، الأخلاق، السياسة... ويعتبر المنطق من أبرز الاسهامات الأرسطية التي أثرت في تاريخ الفكر البشري (بيتر كونزمان وآخرون: أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 47).

² حسن محمد مكي العاملي: نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، لبنان، ط1، 1990، ص 83

³ محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مرجع سابق، ص 23.

البصر يأتينا بقدر أكبر من المعلومات التي تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات¹ << وهنا يتجلى أكثر موقف أرسطو الداعي إلى التخلي عن البحث في عالم المثل وضرورة التوجه إلى البحث في العالم الحسي الذي يعتبره مبداء أولي في تحقيق المعرفة لدى الإنسان من خلال ما تزوده به الحواس من معطيات، وما تسمح به امكانية الملاحظة والتجربة من انطباعات.

والحق أن أرسطو لم يكتفي بالبحث في عمل الحواس وقوى الإدراك الحسي كوسيلة وحيدة لتحقيق المعرفة، بل يشير إلى وسائل أخرى لا تقل أهمية عن عمل الحواس، على غرار عملية التعقل التي تمثل الجزء الأكبر من النفس. وتتلخص نظريته في تحليل المعرفة العقلية كما شرحها في كتاب النفس بأن العقل الفعال يجرد الماهيات لكي يطبعها في العقل المنفعل، فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل، وذلك بفضل العقل الذي هو بالفعل دائماً أو العقل الفعال²، ومعنى هذا أن قيام المعرفة يستلزم ترجمة الجزئيات المحسوسة والارتقاء بها إلى إدراك الكلّيات العقلية بانتزاع الصورة الكامنة في الموجودات المادية وطبعها في العقل، أي الانتقال من الاقرار بالعقل بالقوة إلى الاقرار بالعقل بالفعل، فعملية الإدراك إذن حسب أرسطو لا تنحصر فقط في الجسم بل تستدعي بالإضافة إلى ذلك عمل النفس أيضا .

يمكن القول بعد هذا بأن أرسطو وخلافاً لغيره من الفلاسفة اليونان الذين انقسموا إلى طائفتين، طائفة الحسيين الذين يردّون المعاني إلى الحس دون العقل، وطائفة العقلين الذين وضعوا العقل بمعزل عن التجربة، يُشكل هو الاستثناء في المعرفة بعد تبني موقفٍ مغايرٍ يتضافر من خلاله الاتجاه الحسي بالاتجاه العقلي من أجل المساهمة في الحصول على معرفة شاملة قائمة على التنوع في الوسائل الإدراكية .

2- المعرفة في فلسفة العصور الوسطى

يُقصد بالفلسفة الغربية الوسيطة تلك الفلسفة التي امتدت من سقوط الامبراطورية الرومانية في القرن الخامس، إلى عصر النهضة في القرن الخامس عشر، وقد عُرفت أيضا بالفلسفة المسيحية نسبة إلى توجه ممثلها الذي تشكّل في الغالب من طرف رجال الدين إذ يصعب بل ويستحيل فيها التفريق بين الفيلسوف وبعده الديني، وعلى هذا الأساس فقد جاء موضوع المعرفة في العصور الوسطى محصوراً بين قطبين مهمين مثلت الفلسفة جزئه الأول ومثل الدين جزئه المتبقي وانبثق سؤاله حول علاقة المعرفة بالايان، فيا ترى هل الايمان سابق عن المعرفة أم أن حاجتنا إلى المعرفة تقتضي أسبقيتها على الايمان ؟

¹ مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، مرجع سابق، ص39.

² أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، مصر، 1998، ص232.

قبل الاجابة عن هذا الاشكال يجدر بنا أولاً الاطلاع على مرجعية الفلسفة المسيحية وهنا سنجد بعض المؤرخين للفلسفة من يُنكر تماماً القول بوجود فلسفة مسيحية في العصور الوسطى. وكل ما هنالك شذرات متفرقات من الفكر اليوناني أريد لها أن تتصالح تصالحاً مؤقتاً مع اللاهوت بطريقة فيها كثير من التصنع والافتعال¹، ذلك أن الديانة المسيحية لم تساهم بشيء في التراث الفلسفي، وكل ما في الأمر أننا نجد بعض روادها يستعير من الحضارة اليونانية فلسفتها خصوصاً ما تعلق بفلسفة أفلاطون وأرسطو.

إن الحديث عن الفلسفة المسيحية يدفعنا بالضرورة للحديث عن أهم الشخصيات التي برزت في ذلك العصر وكان لها الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية كالقديس أوغسطين* الذي بدى في فلسفته شديد التأثير بالأفلاطونية القديمة والمحدثثة إلى درجة أن بعض الباحثين اعتبروا الأفلاطونية سبباً في مسيحيته بحكم توافقها مع كثير من المبادئ المسيحية، حيث زوّدت الأفلاطونية أوغسطين بعدة عناصر من فلسفته منها فكرته حول عالم المثل التي يعدها أفلاطون موضوعاً للمعرفة اليقينية.

لكن أوغسطين أضاف تعديلاً ابستمولوجياً لفكرة أفلاطون حول المعرفة الإنسانية، والتي أرجعها إلى مصدرين متمثلين في تجربة الحواس التي لا يعول عليها كثيراً، وتجربة الإدراك المباشر للأفكار الأبدية التي تكون معرفتها كامنة ولكنها منسية تتطلب الاستحضار، وهي التجربة التي يعدها مصدراً مؤكداً للمعرفة، حيث وافق أوغسطين على هذه الصياغة وأكد على عدم قدرة الإنسان على امتلاك أفكار ذهنية منبثقة في عقله ما لم تكن مضاءة من قبل الرب، لذلك أضاف أوغسطين مصدراً آخر إلى مصدري المعرفة السابقين والمتمثل في الوحي المسيحي الذي يفرضه سقوط الإنسان من السماء، وهي الحقيقة المتجلية في وصايا الانجيل الواردة في تراث الكنيسة والتي اعتبرها مكملتها للفلسفة الأفلاطونية تماماً²، فأفلاطونية أوغسطين حوّلت البعد الميتافيزيقي للأفكار الأفلاطونية وربطتها مباشرة بالرب مستندة في ذلك إلى عنصر الايمان.

وعلى هذا الأساس فإن الايمان يلعب دوراً كبيراً في بناء المعرفة عند القديس أوغسطين وهو ما تجلّى في سعيه إلى الربط بينه وبين العقل من خلال تحديد ثلاث صيغ رئيسية للعلاقة بين العقل والايمان.

¹ إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، ط3، 1996، ص29.
* القديس أوغسطين (304-430): أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، ولد في طاجسقا (سوق أهراس الجزائرية حالياً) أين درس فيها وانتقل إلى مدارس أخرى مشهورة في نوميديا منها مدرسة قرطاج، يمتلك ثقافة متباينة، مسيحية يونانية ومانوية ولايتينية، بحث في مسائل فلسفية متعددة منها مشكلة الشر، أصل الوجود، المعرفة... الخ، وعني بدراسة العلوم الرياضية والفلك والموسيقى، كما اهتم بنشر الايمان والدفاع عنه باللسان والقلم خمساً وثلاثين سنة (جورج طرايبيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص117).

² ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جبكر، كلمة للنشر، أبو ظبي، الامارات، ط1، 2010، ص145.

أما الصيغة الأولى فتقتضي أن يكون العقل سابق للإيمان من حيث أن العقل هو الذي يبين قيمة الحقائق الإيمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها أو عدم وجوبه، والصيغة الثانية هي التي تجعل الإيمان سابق للعقل، لأن الإيمان يجب أن يتقدم العقل من أجل تعقله، في حين يكون الإيمان في الصيغة الثالثة متجهاً نحو التعقل، فلا يكون إيماناً ساذجاً بل إيماناً عقلياً، لكون الإنسان ملزم بالترفع عن مرتبة الإيمان الساذج إلى مرتبة التعقل¹، وعليه فإن الإيمان يأتي في المقام الأول كشرط قبلي للفهم العقلي الذي هو بحاجة إلى الوحي كي يستطيع فهم ذاته، وهو ما نلمسه في مقولة أوغسطين >> ليس أو من، وإن كنت أفهم، أو أو من، لكنني أريد أن أفهم، وإنما على العكس من ذلك، أو من كي أفهم <<² فإمكانية الفهم الفعلي لا تتحقق إلا من خلال الإيمان، والاكتفاء بالعقل وحده يبعدنا عن جوهر الحقيقة حسب أوغسطين لذلك دعى إلى ضرورة الربط بين الإيمان والمعرفة برباط وثيق لأن إدراك هذا العالم وبلوغ المعرفة اليقينية يتم عن طريق الإيمان العقلي وحده .

لكن أوغسطين لم يكتف بالبحث في إمكانية المعرفة أو في علاقتها بالإيمان فقط بل وجد أيضاً بأن هذا البحث يقتضي أن نعرف أولاً منهج البحث، أي الطري الذي نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق، وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين المحدثين وهو طريق الوجدان، أي المعرفة المباشرة العيانية، فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات، وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذي يثبت به إمكانية هذه الحقيقة³، ذلك أن مقياس الحقائق يتحدد من خلال حضورها في النفس الإنسانية بطريقة مباشرة، ويتم إدراكها عن طريق الوجدان لا الحس الذي لا يتعدى دوره حسب أوغسطين المساهمة في حث النفس البشرية على البحث في ذاتها لاكتشاف الحقائق الأبدية والأزلية الكامنة فيها، وعند اكتشاف الذات لذاتها وللحقائق المحيطة بها تنتقل بعدها إلى العالم الخارجي لاكتشاف الذوات الأخرى .

أما القديس توما الإكويني* الذي يعتبر من أعظم الفلاسفة المدرسين في تاريخ الفلسفة الوسيطية فقد سعى في أفكاره إلى تكييف فلسفة أرسطو مع العقيدة المسيحية، وهو ما تجلّى بوضوح في أغلب مؤلفاته اللاهوتية والفلسفية، وتمكن من اقناع الكنيسة على اعتماد فلسفة أرسطو كأساس للفلسفة المسيحية.

¹ عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1979، ص21.

² جان هرش: الدهشة الفلسفية، ترجمة: محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص102.

³ عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص22.

* توما الإكويني (1224 - 1274): ولد الإكويني في مدينة نابولي الإيطالية، ويعتبر من أشهر أصحاب النظم الفلسفية في القرون الوسطى، قامت فلسفته على الجمع بين الأرسطوية والفلسفة المسيحية الموروثة عن أوغسطين، وقد كان لاهوتياً قبل أن يكون فيلسوفاً، بحيث أعلنت الكنيسة الكاثوليكية في القرن 19 أعمال الإكويني أساساً للفلسفة المسيحية (بيتر كونزمان وآخرون: أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص81).

يبدأ توما الإكويني بحثه الفلسفي كغيره من فلاسفة العصور الوسطى ببيان الصلة بين العقل والنقل من أجل تحصيل الحكمة التي نكتشف من ورائها الحقيقة، فنجد حسب توما الإكويني أن العقل يبدو أولاً وقبل كل شيء أنه المؤدي إلى تحقيق هذه الغاية، أعني موضوع الحكمة، والعقل نظرياً هو كذلك، لكن إذا نظرنا في الواقع إلى ما فعله العقل وحده، وجدنا في الحال أن العقل بمفرده لا يستطيع أن يبلغ كل الحقائق الدينية وإنما يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي فيضاف إلى العقل من أجل الحقائق الأخرى التي هي خارجة عن نطاق العقل¹، فإدراك الحقائق كاملة يتطلب التوفيق بين العقل والنقل دون الفصل تماماً بينهما، فما يكشف عنه العقل لا يكون مناقضاً للنقل لأن كلاهما يسعى لإثبات الحقيقة، والحقيقة التي نبلغها عن طريق العقل لا تضاد حقائق النقل بل تثبتتها وتؤكد على صدقها بما لا يُترك فيها مجال للريب والشك.

وعن موقف توما الإكويني من نظرية المعرفة فإنه يأخذها بتمامها عن أرسطو، ويعترف بوجود علاقة ضرورية بين العقل والحس، ويرى أنهما شريكان في عملية المعرفة، وليساً خصمان كما هو الشأن بالنسبة لأفلاطون. فنحن لا نستطيع في هذه الحياة أن نشكل تصوراً ما لم نتلقاه أولاً من انطباع حسي معين، ولا حتى أن نعود بعد ذلك إلى هذا التصور دون أن نلجأ إلى الصور التي خلفها الحس في خيالنا، فهناك إذن علاقة طبيعية، وتناسب جوهرية بين العقل البشري وطبيعة الأشياء المادية، وينتج عن ذلك أنه حتى إذا ما سلّمنا بوجود مثل معقولة خالصة كالمثل الأفلاطونية فإن القول بأن طبيعتها ذاتها تضعها بعيداً عن متناول حواسنا يجعل من المستحيل اعتبارها موضوعاً طبيعياً للعقل² وبالتالي فإن الأنماط المثالية للمعرفة تبقى مرفوضة ما دامت متعالية عن عالم الحس، خصوصاً وأن إدراك حقائق الأشياء حسب الإكويني يكون ابتداءً بالمشاهدة الحسية للظواهر، ثم بالانتقال إلى العقل الذي يتيح إمكانية الفهم، أي أن كل من الحس والعقل في حاجة إلى تزويد بعضهما بالمعلومات والبيانات الكافية التي تجعل إمكانية المعرفة في المتناول .

إن الإكويني بتوجهه الاستمولوجي هذا والمعادي لموقف أفلاطون يكون قد نجح إلى حد ما في استحضار مفاهيم أرسطو طاليسية للتأكيد على المقاربة الجديدة، ولا شك أن الروح والطبيعة في الإنسان رغم تمايزهما إلا أنهما ليستا إلا وجهين لكل متجانس، فالنفس هي شكل الإنسان والجسد مادته، وجسد الإنسان ضروري داخلياً بالنسبة إلى وجوده، ومن مصلحة الإنسان المعرفية أن تكون نفسه متحدة مع جسده، لأن ملاحظات الإنسان

¹ عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 134.

² إتين جونسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 314.

المادية وحدها هي القادرة على تفعيل طاقات فهمه الكامنة للأشياء¹ ، وقد استند في ذلك الكاتب ريتشارد تارناس في كتابه آلام العقل الغربي إلى مقولة توما الإكويني التي اقتبسها من رسالة بولس إلى أهل رومية حين قال << أشياء الرب الخفية ترى بوضوح... من خلال الأشياء المصنوعة >> فحقائق السماء حسب الإكويني تبقى مجهولة ما لم يتم معاشتها عن طريق الحواس وتحريك العقل نحو توضيحها وفهمها، بمعنى أن العقل يبقى بحاجة ماسة إلى التجربة الحسية إذا ما أراد الوصول إلى الحقيقة.

هكذا يبدو الفرق حول مسألة المعرفة بين توما الإكويني وأوغسطين في غاية الوضوح، ففي الوقت الذي ينتصر فيه أوغسطين لعالم الأفكار المثالية على حساب التجربة الحسية متأثراً بأفلاطون، نجد توما الإكويني الذي حذى حذو أرسطو، يؤكد على ضرورة إبراز الترابط والاتصال بين عالم الحس والعقل في مقابل نبذ القطيعة والاختزال بينهما نظراً لحاجة كل منهما للآخر في سبيل تحصيل المعرفة.

3- المعرفة في الفلسفة الحديثة

إن الحديث عن نظرية المعرفة داخل الحقل الفلسفي للعصر الحديث، منوط بتمثلات الخطاب الفلسفي لهذا العصر، وليس الخطاب في حد ذاته، لأن خطاب الفيلسوف هو وليد نظريته في المعرفة، أما التمثلات فهي الأشياء التي صاحبت ولود هذه النظرية في المعرفة، وهذا ما صرح به روجيه غارودي قائلاً : << إن المشكلة الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها. لقد ارتبطنا بواقع ذي أوجه متعددة. فهناك الطبيعة وحوادثها، وصيرورتها، ثم هناك أفكارنا، وعلاقاتنا الاجتماعية، وتاريخنا. ونحن نطمح إلى الوحدة. إن الكلمة الأخيرة لفلسفتنا مرتبطة بالأولى. من أين نبدأ؟ آبالأشياء أم بالوعي المتكون لدينا من هذه الأشياء؟ >>²، إن السؤال الأخير من قول غارودي، هو المفتاح لتساؤلنا عن نظرية المعرفة في العصر الحديث، أن تنازع بين تيارين مختلفين بين من يأخذ بالأشياء والوقائع، (التجريبيون). وبين من يأخذ بالوعي/ العقل (العقلانيون). ونتيجة هذا التجاذب في بدئ كل فلسفة تباينت نتيجة له في نظرية المعرفة.

¹ ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 19.

² روجيه غارودي: النظرية المادية في المعرفة، ترل، ابراهيم قريط، دار دمشق، سوريا، (د ط)، (د ت)، ص 05.

3-1 المذهب العقلي.

نظرية المعرفة في العصر الحديث، بالنسبة للمذهب العقلي كانت امتداد تاريخي للفلسفة اليونانية، نتيجة تأثير هذا الفكر عليها، حيث كانت هذه الفلسفة (اليونانية) تفاضل بين الجسم والروح، وأن كل ما يصدر عن الجسم مشكوك فيه، أو أقل منزلة من الروح/العقل، وهذه المفاضلة ظلت منذ أفلاطون. فظهر مع العصر الحديث تيار قائم على هذه الفكرة، تمثل في المذهب العقلي، الذي يعطي الأولوية للعقل (وذلك لأنه أهم أجزاء الروح لديهم) باعتباره سلطان المعرفة، ويرفض الحس باعتباره تابع للجسم، وهذا ما كان يردده أفلاطون في محاوراته "المعرفة عندنا هي التذكر"، والتذكر قائم على ملكة العقل والذاكرة، فهو الذي يميز الحقائق.

وفكرة أن العقل سلطان المعرفة، قائمة عن فكرة يونانية ترى أن العالم أصله واحد كما قال فيتاغورس وهو منتظم، والانتظام أقرب لتصور العقل على خداع الحواس، فهو الذي يحبي هذه العلاقات المنتظمة فيما بينها، وأبرز أعلام هذا الفكر العقلي في العصر الحديث الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكرت، حيث بين أن أصل المعرفة هو العقل، لأن >>العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره<<¹ فالشاهد الأول لديكرت في اعتبار أصل المعرفة العقل هو أنه أعدل الأشياء توزعاً بين الناس، فهو ملكة يمتلكها جميع الناس، وبالتالي يمكنهم فهم هذه المعرفة بالتحقق من العلاقات الرابطة بين الأشياء إذا استطاع المرء حسن استخدامها.

فالذي يعطي العلاقات في استنباط المعرفة هو العقل لامتلاكه مبادئ فطرية تنظم سير هذه العلاقات، وليس الحواس، لأن هذه الأخيرة تعطي معرفة مغلوطة، لا يمكن أن نقيم عليها معرفة يقينية، حيث يقول ديكرت >>وكذلك لما كانت حواسنا تخدعنا أحياناً، أردت أن أفرض أن ليس من شيء هو في الواقع كما تجعلنا الحواس نتخيله<<² فالشاهد الثاني لديكرت هو يقينية العقل في المعرفة بمقابل الحواس، وكما يحلو لديكرت إعطاء مثال بسيط، تمثل في العصا المغموسة في الماء، فهي تظهر على أنها منكسرة، لكنها في الحقيقة مستقيمة، فلا يمكن أن نشيد صريحاً معرفياً عن شيء مغلوط في أساسه.

انطلاقاً من هذا يتصور ديكرت أن أصل المعرفة الإنسانية هي عقلية بحتة، حتى إن بدأنا في بعض الأحيان من الحواس، إلا أن منتهى التمييز يعود إلى العقل يقول >>نظرت مصادفة من النافذة، وشاهدت رجالاً يسرون

¹ رنيه ديكرت: مقال عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، تر، محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية، القاهرة، (د ط)، 1930، ص 03.

² المرجع نفسه، ص 50.

في الشارع، لقلت عند رؤيتي لهم أني أرى رجالاً، كما لو أني أرى شمعة بعينها. ولكن هل أرى بالواقع من النافذة غير قبعات، ومعاطف، قد تكون أغطية لآلات صناعية تحركها لوالب؟. مع ذلك أحكم أنهم أناس. إذن أنا أدرك، بمحض ما في ذهني من قوة الحكم، ما كنت أحسب أني أراه بعيني¹ فالذي حكم على المارة بأنهم أناس بدل لوالب تحركها آلات هو العقل، لذا كانت أصل المعرفة الإنسانية عقلية بالدرجة الأولى.

وهنا يرد ديكارت على الانتقاد الذي يرى أن عيوننا وآذاننا في الحقيقة تجعلنا نحسن بصوت الكلام، أو المنظر، لكن قد تكون مخادعة العقل بعد أن حفظها وآلفها، فديكارت يرد على هذا الزعم بمثال واقعي، بقوله <>اللمس هو من بين حواسنا كلها، الحاسة التي تعتبر أقلها خداعاً، وأكثرها يقيناً... يعود خيال من معتزك، وأثناء حرارة القتال كان يمكن أن يجرح، دون أن يلاحظ ذلك لكنه الآن قد بدأ يبرد، وأخذ يشعر بالألم، ويعتقد بأنه مجروح، نستدعي جراحاً، ننزع أسلحته نقوم بزيارته، ونجد أخيراً أن ما كان يحس به ليس سوى زردة، أو حزام دخل تحت أسلحته. وأخذ يضغط عليه ويزعجه. ولو كانت حاسة اللمس لديه، وقد جعلته يحس بهذا الحزام، فقد طبعت صورته في فكره، لما كان بحاجة لجراح لينبهه إلى ما يحس إليه². فديكارت من خلال هذا المثال يُظهر أن اللمس وهو أصدق الحواس، هو في النهاية ليس منطوق للمعرفة اليقينية، لأنه يجعلنا حسب المثال السابق نتصور عدة أفكار لا تثبت المواضيع التي أحدثتها، فهي قائمة على تصور الخداع الذي قد يتوهمه الشخص لكن العقل هو الذي يعطي المعرفة صدقها بعد تحليلها.

وهذا التصور العقلي للمعرفة، قائم عند ديكارت على أربع قواعد أساسية، تنظم هذا المنهج الفكري هي:

1/ الأول ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق. ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى العلم قبل النظر أولاً، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز.

2/ الثاني أن أقسم كل واحدة من العضلات إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إليه.

3/ الثالثة أن أسير أفكارني بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرج قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً.

4/ والأخير أن أعمل في كل الأحوال من الاحصاءات الكاملة والمرجعيات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً³.

¹ رنيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى؛ تثبت أن الله موجود وأن النفس الإنسان تتميز من جسمه، تر، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت؛ باريس، ط4، 1988. التأمل الثاني رقم 14.

² رنيه ديكارت: العالم؛ أو كتاب النور، تر، اميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1999، ص 50، 51.

³ رنيه ديكارت: مقال عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، المرجع السابق، ص 31، 32.

إن هذه القواعد الديكارتية قائمة كلها على قوة العقل لا الحواس. وهي قواعد تشبه براهين الرياضيات، والرياضيات عمليات عقلية، وعلى كل المعرفة الإنسانية أن تسير وفق هذا التتابع. يقول ديكارت: <>يسرت لي أن أتخيل أن كل الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانية تتابع على طريقة واحدة<>¹. لهذا جعل ديكارت من المعرفة الإنسانية تسير على خطى ما أجمله في منهجه ذات القواعد الأربعة، وهذا يجعل أن المعرفة الإنسانية مهما ادعى أصحابها لا تخرج عن هذا النسق، لذا فالمعارف الإنسانية قائمة على قوة العقل في استنباط العلاقات بين الأشياء.

3-2 المذهب التجريبي.

بعد المغالاة في تقديس العقل البشري في توليد المعرفة واستنطاقها من الطبيعة لتجاوز الخطأ، ظهر فرانسيس بيكون* ليظهر أن المعرفة البشرية لا تتوقف عند هذه النمطية، والموثوقية التامة التي نادى بها العقلانيون. حيث يقول بيكون <>سبب وأصل كل خلل تقريباً في العلوم هو هذا وحده: أننا في عمرة إعجابنا الخاطيء وإطرائنا لقوى العقل البشري لا نبحث عن دعائم حقيقة له<>² فالموثوقية المطلقة في دعائم العقل من خلال الأفكار الفطرية، ليست دليل كاف على صحة نتائجه.

لقد بين بيكون أن حجة العقلانيين في ان الحواس مخادعة، بل هي حجة واهية، لأن الحواس منسوبة إلى الإنسان وليس للطبيعة، ومن يعطي الحكم بالخطأ هو داخل الإنسان أي العقل، فنحن لا نرى الأشياء كما هي عليه، وإنما الذهن البشري أشبه بالمرآة الغير مصقولة تضيء طبائعها الخاصة على الأشياء، فتشوهرها وتفسدها، يقول بيكون: <>الغلط الكبير للحواس هو أنها ترسم خطوط الطبيعة بالإطار المرجعي للإنسان. لا الإطار المرجعي للطبيعة<>³. لذا على الإنسانية في نظر بيكون أن تعيد التحقق من أدواتها المعرفية بالانكباب على الطبيعة لفهمها كما هي، لا كما نريدها نحن، ولن يكون هذا إلا من خلال دراسة الظواهر التجريبية ومشاهدة الطبيعة كما هي بمعطياتها، لا كما يتبادر في الأذهان.

¹ رنيه ديكارت: مقال عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، المرجع السابق، ص 33.

* فرانسيس بيكون (1561-1626): فيلسوف إنجليزي، مؤسس المادة الجديدة والعلم التجريبي، نشر عام 1620 رسالته الشهيرة (الأورجانون الجديد) وفيها ششرح تصوراً جديداً لمهام العلم وأسس الاستقراء العلمي، وقد أعلن بيكون أن الغرض من التعلم هو زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة عن طريق اكتشاف العلل الخفية للأشياء، ومن ثم عارض النزعة السكولائية، ولبلوغ النهج الصحيح للتعلم حسب بيكون ينبغي على المرء أن يخلص نفسه من عادات العقل السيئة (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ص 99، 100).

² فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد؛ إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، تر، عادل مصطفى، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، (د ط)، (د ت)، ص 154.

³ عادل مصطفى: أوهام العقل قراءة في الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون، مؤسسة هنداي، 2017، ص 19.

وهذا في نظر بيكون راجع إلى أوهام العقل، حيث حالت دون المعرفة الصحيحة، ويحمل بيكون هذه الأوهام في أربعة بقوله: <> تلك الأوهام والتصورات الزائفة التي استحوذت على الذهن البشري وما زالت متجذرة فيه بعمق... توضع أماننا العوائق ما لم يأخذ البشر حذرهم ويحصنوا أنفسهم منها قدر ما يستطيعون. ثمة أربعة أنواع من الأوهام، تحدد بالعقل البشري، وقد قضيت لك منها اسماً بغرض التمييز بينها، فأطلقت على النوع الأول: أوهام القبيلة. وعلى النوع الثاني: أوهام الكهف. وعلى الثالث: أوهام السوق. وعلى الرابع: أوهام المسرح<<¹ فهذه الأوهام التي تعترى العقل البشري تجعل منه كأداة للمعرفة غير موثوقة، لأن اعتماد الفكرة على فردانية الإنسان هو اعتماد على عقله وحده وذاته، هو في نظر بيكون من أوهام الكهف التي تحول دون المعرفة الصحيحة.

إن بيكون يوضح بأن قيام معرفة موثوقة، لا يمكن أن يكون إلا من خلال نقد أصنام العقل الأربعة السابقة، التي حالت دون تطور العلوم، وإتباع جدل لا طائل من ورائه، فليست الأصنام أغاليط استدلالية كالتالي يذكرها أرسطو. ولكنها عيوب في تركيب للعقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة، ويجب التحرر منها لكي يعود العقل لوحاً مصقولاً تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا². وبعد هذا الطرح البيكوني فإنه يستعيب بالمنهج الاستقرائي في العلوم ويتجاوز المنهج الاستنباطي العقلي القائم على توليد الحقائق من مقدمات معلومة، كما في المنطق. وهو بهذا يعطي منهجاً جديداً كان السبب في ولود المعرفة العلمية التي غيرت تاريخ البشرية وشكل المعرفة، ذلك أن حضارتنا المادية الراهنة مدينة بوجودها للعلم، وقوام العلم المنهج الاستقرائي (التجريبي) الذي يصطنعه حين يعرض لدراسة ظواهر العالم المحسوس³. لقد وضع المنهج الاستقرائي نقطة فاصلة في تطور خط المعرفة الإنسانية حيث التطور المادي الحالي يدين كله للمنهج التجريبي، الذي تجاوز المنهج الاستدلالي الصوري، القائم في كثير من حالاته على مقدمات ظنية، فعرفت نظيرة المعرفة مع بيكون نقلة نوعية ستغير خارطة المعرفة انطلاقاً من المنهج التجريبي.

وهذه الفكرة انتقلت إلى دافيد هيوم*، حيث يؤكد هو الآخر على أن المعارف الإنسانية في تركيبها لدينا قائمة على مبدأ السبب والمفعول، كأن نجد حسب مثال هيوم: ساعة في جزيرة مهجورة، فإن هذا دليل على أن هناك

¹ فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد؛ إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، المرجع السابق، ص 20.

² كامل محمد عويصة: فرانسيس بيكون فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص 39.

³ المرجع نفسه، ص 35.

* دافيد هيوم (1711-1776): فيلسوف مثالي انجليزي وعالم نفس ومؤرخ، المعرفة عنده لا تكمن في فهم الوجود بل في قدرتها على أن تكون دليلاً للحياة العملية، والموضوع الوحيد عنده للمعرفة الأصلية هو الرياضيات، بحكم أن باقي المواضيع لا يمكن البرهنة عليها منطقياً ولا يمكن استخلاصها من

شخص قد كان هنا يومًا ما، وبالتالي المعرفة الإنسانية تحصل نتيجة هذا الترابط بين السبب والمفعول، وهذه المعارف في نظره بديهية، لكن هذه البداهة هي نتاج التجربة وليست الأفكار الفطرية كما قال ديكارت. حيث يقول هيوم: <<فإذا ما أردنا إذًا معرفة مقنعة حول طبيعة تلك البداهة التي تجعل الوقائع موثوقة لنا، لزمنا أن نحقق في كيفية وصولنا إلى معرفة السبب والمفعول، سأجازف بإقرار هو بمثابة القضية العامة التي لا تحتمل أي استثناء، أن معرفة هذه العلاقة لا تحصل بأي حال من الأحوال، بواسطة استدلالات قبلية، وإنما هي تنشأ كليًا عن التجربة>>¹ فهذه البداهة في المعرفة هي نتاج الوقائع التي عاشها الإنسان وليست نتاج أفكار فطرية، وإنما علاقة السبب في وجود الساعة هو المفعول الإنسان، هذا الترابط في العلاقة ناتج عن الوقائع/ التجارب التي شاهدها الإنسان، فلو كان هناك مثلًا حيوان يضع ساعة لقلنا باحتمالية الإنسان والحيوان، ولو كان هناك مخلوقًا آخر يضع الساعة أيضًا، كان الاحتمال يشمل ثلاثة، وهكذا إذًا فما يبدوا لنا بديهيًا هو نتاج تجربة الإنسان في ربط المسبب بالمفعول، وليست أفكار فطرية أولية.

هذه العلاقات الترابطية بين السبب والمفعول لإنتاج معرفة هي مستندة للتجربة. فلو كانت أفكار فطرية، لماذا يمس النار؟ أو شيء ساخن، لكن بعد التجربة لا يعيد لمسها، لأنه تقرر لديه بالتجربة أنها ضارة أو مؤلمة، لذا يقول هيوم: <<لا يمكن لعقلنا، إذ لم تُسند التجربة، أن يرسم أي استنتاج يتعلق بالوجود الفعلي وبأمور الواقع، أن الأسباب والمفاعيل لا تكتشف بالعقل، وإنما بالتجربة>>² والعقل يستنتج من هذه المبادئ بعد التجربة وليس قبلها، لذا كانت المعرفة الإنسانية في نظر هيوم قائمة على التجارب.

إن هيوم يبطل أن هناك حجج قبلية في الذهن البشري لاستنتاج المعارف الإنسانية. يقول: <<وكذلك يسهل التسليم بأن الأحداث التي تكون بعيدة الشبه بما يجري عامة في الطبيعة، لا تعرف إلا بالتجربة. فلا أحد يتخيل أن انفجار البارود. أو جاذبية حجر المغناطيس يمكنهما أن يكتشفا بواسطة حجج قبلية>>³ والأمر كذلك بالنسبة للحوادث الطبيعية، لكن ألفنا لها يجعلنا نحكم أنها راسخة وقبلية في الذهن البشري دون التجربة، مثل أننا اعتدنا على غروب الشمس من المغرب، وإشراقها من الشرق، وبالتالي هي معلومة ترسخت في العقل نتيجة العادة.

التجربة، قام في مجال فلسفة الأخلاق بتطوير مذهب المنفعة العامة، وأعلن أن النفع هو معيار الأخلاقيات (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ص 520، 521).

¹ دافيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، تر، محمد محبوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص ص 53، 54.

² المرجع نفسه، ص 54.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فمهمة العقل في نظر هيوم هو تبسيط المبادئ وإعطاء قوانين مستمدة من التجربة ولا يمكن اعتباره مصدرًا للمعرفة، إذ هو يحلل النتائج ويستنتج القواعد العامة "إنهم يعترفون بأن غاية مجهود العقل الإنساني هي مزيد تبسيط المبادئ المحدثة للظواهر الطبيعية. ورد كثرة المفاعيل الخاصة إلى عدد قليل من المبادئ العامة، بواسطة استدلالات مستمدة من القياس والتجربة والملاحظة"¹. فلا يعدو عمل العقل في نظر هيوم أكثر من الاستدلال وتبسيط المبادئ. إذ أن أصل المعرفة تجريبي. ولولا التجربة لما حصل الإنسان معارف مضبوطة، لأن الفكر قبل التجربة قد يعطي ألف إمكانية للنتيجة، لكن التجربة هي الفاصل في حقيقة المعرفة.

وهذا القصد من المعرفة نجده كذلك عند جون لوك* حيث يذهب الكثير من الدارسين إلى اعتبار لوك الفيلسوف الأول الذي حاول دراسة نظرية المعرفة دراسة علمية، إذ بين لوك أن الإنسان قبل اكتسابه للمعرفة، لا بد أن يعرف حدود المعرفة، من خلال معرفة حدود عقله، ومعرفته ليست في ذاته كما ذهب إلى ذلك العقلاونيون، بل هي مغالطة في نظره كمن يريد أن يرى عينه بعينه، وفي معرفة هذه الحدود للعقل البشري يقول لوك >>لقد ربكنا أنفسنا حيناً من الدهر دون أن نخطو خطوة واحدة، نحو حل ما يحيرنا من شكوك، ثم عنت لي بعد ذلك فكرة هي أننا نسير على غير هدى، وأنه كان ينبغي قبل البدء في مثل هذه الأبحاث لأن نختبر قوتنا، لنرى لأي الموضوعات تصلح عقولنا لمعالجتها ولأيها لا تصلح<<² وفي معرفة هذه الحدود انتقد لوك المنطلقات الفكرية التي بدأ منها العقلاونيون، وفي مقدمتها الأفكار الفطرية، إذ أن المعرفة في نظره تبدأ من الحواس، وليس العقل لامتلاكه مبادئ فطرية، لأن الإنسان يولد صفحة بيضاء خالية من أي أفكار قبلية، ولو كان هناك مبادئ فطرية لتساوى الناس في المعرفة، ذلك أن العقل حسب ما هو إلى مركب لمعلومات الحس التي تزودنا بالمعرفة عن طريق التجربة من العالم الخارجي.

¹ دافيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، المرجع السابق، ص 57.

* جون لوك (1632-1704): فيلسوف انجليزي، درس الآداب والفلسفة في بادئ الأمر ثم الطب، ولم ينقطع يوماً عن الاهتمام بحركة عصره العلمية، أصبح في عام 1668 عضواً في جمعية لندن الملكية الشهيرة، وقدّر له التمرس في شؤون بلاده السياسة والاقتصادية بعد أن عين وزيراً، بحث في إمكانيات العقل البشري وأهدافه وأصدر أول مؤلف بعنوان "محاولة في الفهم البشري" ثم تلتها مؤلفات وتصانيف نذكر أخرى منها: "في الحكم وحول الحكم المدني" 1690، "رسائل حول التسامح" من 1692 إلى 1695 وغيرها (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 598، 599).

² نقلاً عن: زكي نجيب محمود، أحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة، ج 1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1936، ص 202.

3-3 المعرفة النقدية.

إن الصراع الفكري بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي فيما يخص نظرية المعرفة، بين أولية العقل ومصدريته في الوصول إلى المعرفة، وبين أولية التجربة في تحقيق المعرفة، يدفعنا إلى التساؤل كيف نواجه مشكلة المعرفة في هذه الأحوال؟. وللإجابة عن هذا التساؤل والسعي إلى الخروج من هذا المأزق الذي توقفت عند حدوده الفلسفة الحديثة وجب علينا أن ننهج منهجًا آخر، وأن نوجهها توجيهًا جديدًا، وهذا ما ارتأى كانط أن يفعله¹.

لقد ذهب كانط في فلسفته النقدية إلى القول بأن أصل المعرفة هو عقلي وتجريبي في الوقت ذاته، حيث أن معارفنا تبدأ من الخبرة الحسية، والخبرة تُنظم وتُرتب عن طريق العقل، وبالتالي فالمعرفة الإنسانية كامنة وراء هذا المركب. وقد شيد كانط هذا المذهب بعد الانتقادات الكبيرة التي طالت كلا المذهبين من طرفه، وبعد الاحتفاظ بالأبعاد الإيجابية لكل مذهب.

إن تأثير كانط بالمذهب التجريبي كان عن طريق دافيد هيوم، الذي أيقضه من سباته الدوجماتيقي، حيث يرى هذا الأخير أن المعرفة تبدأ من الوقائع الحسية لتجارنا، فالإنسان تنطبع فيه المعرفة بداية من الظواهر، ولا تكون له معرفة مستقل دون تجربة، حيث يقول كانط في هذا الصدد <<تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائيًا، وتحرك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة. إذن، لا تقدم أي معرفة عندنا زمنيًا على التجربة، بل معها تبدأ جميعًا>>² ونهاية القول تثبت أن كانط ينتقد ديكارت في وجود معارف قبلية سابقة عن التجربة، ويذهب إلى القول بأن معارفنا تبدأ مع التجربة، ويستعيض بذلك عن وجود مبادئ أولية، وليست معارف فطرية، فالعقل يمتلك قواعد سابقة عن التجربة لتنظيم هذه العمليات، ولا يمتلك أفكار مسبقة إلى مع التجربة، وبالتالي هناك فرق بين القول بوجود معارف فطرية، وبين وجود قواعد ومبادئ فطرية.

يمكن القول أن كانط ينتقد العقلايين، في الاعتماد المطلق على العقل وحده وإقصاء التجربة، وهذا ما يتجلى في عنوان كتابه "نقد العقل المحض"، فهو يوضح انطلاقًا من العنوان بأن هؤلاء وفي مقدمتهم ديكارت جعلوا من

¹ إميل بوترو: فلسفة كانط، تر، عثمان أمين، 1972، ص 52.

² إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ص 45.

العقل ملكة محضة تمتلك كل المعارف دون وجود عالم الأشياء، وهذا في نظره زيغ، حيث نجد مارتن هايدغر* في هذه الفكرة يقول <<إن علاقة نقد العقل المحض مع السؤال عن الشيء مستغلقة تمامًا، ومع ذلك يمكن أن ندعي بكل حق أن هذا العنوان، لا يعبر سوى عن السؤال عن الشيء>>¹ حيث يبيّن كانط أن هذه الفكرة موجهة لنقد العقل من أجل العودة إلى مهامه الحقيقية التي أبدعها عنه العقلانيون بالقول <<وهي النداء الموجه إلى العقل كي يعود فيقوم بأشق مهماته جميعًا... وينشئ محكمة تضمن له دعاويه الحققة... هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه>>². هكذا يتجاوز كانط ديكرت ويؤسس نظرية نقدية، تعطي كل أبعاد المعرفة وتمثلاتها، وليس الاعتماد على محضية العقل فقط.

لقد بات جليًا نقد كانط للمذهب العقلي ممثلًا في ديكرت، حيث يقول: <<وعلى الدليل المطلوب أن يبيّن إذن أن لدينا بالأشياء الخارجية لا محض تخيل بل تجربة، وهو الأمر الذي لا يمكن إثباته إلا بإثبات أن تجربتنا الباطنة، التي لا شك فيها عند ديكرت، ليست هي نفسها ممكنة دون افتراض التجربة الخارجية>>³ وعليه فإن ما ينطبع في ذواتنا من معارف لا يمكن أن تكون في نظر كانط بعيدة عن التجربة، ولو شك العقل في افتراض وجود الأشياء خارج الذات، لأن حدوث المعرفة مرتبطة بالظواهر الخارجية وتحليل العقل لها.

لكن كانط يتجاوز أيضًا التجريبيين، وفي مقدمتهم هيوم في شكهم في المعرفة التي يتلاقها الإنسان، انطلاقًا من تحليل العقل، إلى القول بعدم وجود مبادئ قبيلة في العقل سابقة عن التجربة تنظم هذه المعارف وتخرجها من المشاهدة إلى المعرفة، وقد قال جيل دولوز** في هذا الشأن بعد قراءته لفلسفة كانط <<إن ميزتي القبلي هما

* مارتن هايدغر(1889-1976): واحد من أعظم فلاسفة ألمانيا وربما أهم فيلسوف في القرن العشرين، هو مفكر الوجود جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية واستخدم منهجها، بدأ مشروع هايدغر مع نشره عام 1927 كتاب "الوجود والزمان" الذي ارتأى فيه للإجابة عن سؤال ما الوجود؟ من خلال تحديد علاقة الوجود بالإنسان انطلاقًا من الإنسان، كما صدرت عنه مؤلفات أخرى نذكر منها: مدخل إلى الميتافيزيقا 1953، ما المقصود بالتفكير 1954، مقالات وحاضرات 1954، مبدأ العقل 1957، نيتشه 1961... وغيرها (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 694).

¹ مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء؛ حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، تر، إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص ص 100، 101.

² إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المرجع السابق، ص 26.

³ المرجع نفسه، ص 156.

** جيل دولوز (1925 - 1995): فيلسوف فرنسي، درّس الفلسفة في جامعة ليون، ثم في جامعة فنسين، وضع أولاً سلسلة من الدراسات في تاريخ الفلسفة، يرى في نيتشه المحرر الأكبر للفكر الحديث، ويتنقد دولوز جميع الفلسفات التي سعت إلى الغاء الاختلاف وكأنه شر عن طريق إخضاعه لمبدأ التوحيد والهوية الأعلى، من أشهر مؤلفاته: الضد أوديب أو الرأسمالية والفصام 1972 (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 290).

الشامل والضروري، لكن تحديد القبلي هو التالي: مستقل عن التجربة¹ << فلو لم تكن هذه المبادئ القبلية في العقل لتربط هذه المعارف التي تأتيها من التجربة لكنك مجرد صور فوتغرافية تشاهدها العين ومختلف الحواس. إذن لو لم يكن هناك العقل الذي ينظم المعارف ويحددها ويضبطها لما كانت هناك معرفة في الأصل، ويضيف كانط بأن مشاهدة الظواهر وحدها لا يحقق معارف، بدليل أن الحيوان لا يمتلك معرفة يعيها في ذاتها كمعرفة، لذا فالمعرفة تبدأ من التجربة لكنها لا تنبثق عنها وحدها، بل هي مركبة بين التجربة والعقل. حيث يصرح كانط قائلاً: << لكن على الرغم من أن كل معارفنا تبدأ مع التجربة فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة >>² لذلك كان تحصيل المعرفة عند كانط تركيب بين المذهب التجريبي والعقلي. فالمعرفة تولد مع التجربة لكنها تنبثق عن العقل كمنظم وواعي لها، وهذا ما يذهب إليه إميل بوترو بالقول: << نحنا كانط، مع معالجته المسائل المختلفة التي كانت تعرض له نحوًا يزداد فيه حرصه على إظهار النقص في المذهب الحسي، وفي المذهب العقلي على سواء >>³ وبعد إظهار هذا النقص سعى إلى إعطاء نظرية جديدة في المعرفة تمثلت في النظرية النقدية التي تشمل المذهبين معًا.

بعد هذا الاستطرد لنظرية المعرفة في العصر الحديث، ورغم التباين في نظرية المعرفة بين المذاهب المتنوعة سواء عند التجريبيين أو العقلانيين أو المذهب النقدي مع كانط. إلا أن نظرية المعرفة كانت تتفق على مجموعة من المبادئ، التي كانت محل نقد من الفلسفة المعاصرة وهي كالتالي:

1/ المنهج: تنطلق نظرية المعرفة في العصر الحديث من صرامة المنهج، واحترامه. عند كل المذاهب مهما كان هذا المذهب، فهو في النهاية يفكر داخل المنهج، وهذا ما كان محل نقد من الفلسفة المعاصرة والتي عرفت فيما بعد باللامنهج.

2/ النسق: كل فيلسوف في العصر الحديث يفكر داخل نظرية المعرفة من نسق واحد لمذهبه، فهو لا يفكر خارجه، فمثلاً أصحاب المذهب العقلي هو يفكر داخل نسق قواعد المذهب العقلي ولا يخرج عن نطاقها بتاتا، وقد أخذت الفلسفة المعاصرة بخلافها تسمية اللانسقية.

3/ الوحدة: إن المعرفة في العصر الحديث قائمة في جوهرها على الوحدة، أو قانون طبيعة الواحد الذي يرغمها على أن تكون كذلك، حيث يقول باشلار: << لقد كان الاعتقاد السائد إلى نهاية القرن الماضي. أن معرفتنا

¹ جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997، ص 11.

² إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المرجع السابق، ص 45.

³ المرجع نفسه، ص 52، 53.

بالواقع معرفة موحدة»¹. فكل المذاهب تؤمن بالوحدة سواء التجريبيون بالقول بوحدة قوانين الطبيعة. أو العقلانيون بالقول بوحدة قواعد العقل وكرليتها.

هذه المبادئ الثلاث المؤسسة لنظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة، سرعان ما أصبحت محل رفض وانتقاد من قبل الفلسفة المعاصرة التي أعلنت انقلاباً عن أهم مركزاتها.

4- المعرفة في الفلسفة المعاصرة

لقد تجاوزت نظرية المعرفة في الفلسفة المعاصرة نمط المعرفة في العصر الحديث، حيث ثارت على كل أسس النظريات السابقة (الحديثة)، وقلبت كل موازين النسق والمنهج والعقلانية إلى القول بالنقيض، أي اللانسق واللامنهج واللاعقلانية. فعدت معها نظرية المعرفة ضرباً آخر مختلف تماماً عن سابقتها واتجهت في غالبها صوب الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم.

هذا التوجه الجديد صوب الإبستمولوجيا أحدث قطيعة مع التوجه القديم، وهذا ما أكده غاستون باشلار*، حين بيّن أن نظرية المعرفة في العصر الحديث، قامت على فكرة خاطئة وهي فكرة الوحدة، التي تزعم أن كل معارفنا موحدة، إذا انطلقنا من نفس الشيء، وأعدنا نفس التجربة بقوله: <<لقد كان الاعتقاد السائد إلى نهاية القرن الماضي. أن معرفتنا بالواقع، معرفة موحدة. وأن التجربة هي التي تجعلنا كذلك>>²، هذه الوحدة في نظر باشلار تلتقي عندها أكثر الفلسفات تعارضاً، فالتجريبيون يرون أن التجربة موحدة، والعقلانيون يرون أن مبادئ العقل واحدة أيضاً.

ومبدأ الوحدة الذي قامت عليه نظرية المعرفة في العصر الحديث في نظر باشلار قد انهار مع الفيزياء المعاصرة، أو الميكرو-فيزياء، والأجسام متناهية الصغر، حيث لم تعد الوحدة تصمد أمامها، ولم نعد نستطيع أن نعزل الإلكترون ونعرف حركته ومكانه في نفس الوقت، بل أصبح الأمر احتمالي، مما ضرب قانون الوحدة والنتيجة الواحدة، يقول باشلار: <<ولكن ها هي الفيزياء المعاصرة تحمل إلينا أخبار عالم مجهول... بطاقة معقدة

¹ غاستون باشلار: بين علم الأمس وعلم اليوم، ضمن كتاب: دفاتر فلسفية نصوص مختارة؛ المعرفة العلمية، إعداد وترجمة، عبد السلام بنعبد العالي؛ محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 1996، ص 08.

* غاستون باشلار(1884-1962): عالم وفيلسوف فرنسي، شغل كرسي فلسفة العلوم في السوربون عام 1955، ومنح عام 1961 لجائزة القومية الكبرى للآداب، حاول باشلار ادخال المفاهيم الجديدة للكيمياء إلى قلب فلسفة العلوم من خلال كتابه "حدس اللحظة" 1922، أعاد في كتابه "العقلانية المادية" 1953 النظر في مادية المادة وأعلن عن ميلاد مادية جديدة، عقلانية منظمة، ومتضمنة سلفاً في العلم المعاصر، كما مارس عن طريق مؤلفاته الخمسة التي صدرت بين 1938 و 1948: "التحليل النفسي للنار، الماء، الأحلام"، "الهواء والمنامات"، "الأرض وأحلام الإرادة"، "الأرض وأحلام السكون" تأثيراً كبيراً تجاوز اطار الجامعة وبلغ كافة الأرجاء (جورج طراييشي: معجم الفلاسفة، ص143، 144).

² غاستون باشلار: بين علم الأمس وعلم اليوم، ضمن كتاب، عبد السلام بن عبد العالي؛ محمد سبيلا: المعرفة العلمية، دار توبقال، المغرب، ط2، 1996، ص 08.

يلتقي فيها ما هو موجود وما سيكون؟... لقد أصبح الإسم الموصوف في هذه التراكيب الجديدة غير معرف بدقة الشيء الذي يفقد مكانته الرئيسية، في الجملة، لم يعد الشيء هو القادر على إمدادنا بمعلومات كما ترتتي ذلك النزعة التجريبية. إن الشيء الميكروسكوبي، لا يزيدنا معرفة عندما نعزله... إذن فيما أن الواقع يصبح غير قابل للتفرد والتميز فيزيائياً كلما غصنا في أعماق فيزياء الأشياء اللاهائية الصغر¹، ومع هذا التطور العلمي المعاصر تتغير معه نظرية المعرفة من الوحدة إلى التعدد، واحتمالية المعرفة.

إن نظرية المعرفة المعاصرة مع التطور العلمي الرهيب وخاصة مع فيزياء النسبية والكوانتا لم تعد تؤمن بالوثوقية المطلقة، التي قامت عليها المعرفة في العصر الحديث، وهذا ما أكده يورغن هارماس* بقوله: >>إذا ما أردنا أن نعيد بناء السجل الفلسفي للعصر الحديث على شكل مداولات تجري في محكمة فإن مثل هذا السجل سيكون مدعواً لحسم السؤال الوحيد التالي: كيف يمكن أن نحصل على معرفة موثوقة>>² فهذا المبدأ (الوثوقية) قد انهار وحل محله مبدأ الريب والاحتمال، حيث يقول برتراند راسل** في هذا الصدد >>إن العلم الدقيق تسيطر عليه فكرة التقريب، فإن أخبرك أحد الناس أنه يعرف الحقيقة الدقيقة عن أي شيء، فثق بأنه رجل غير دقيق>>³ فقد بيدوا هذا الحكم يحمل التناقض كيف يلتقي العلم الدقيق مع الاحتمال؟. أو كيف تتساوى الدقة والاحتمال؟. لكن الأمر صحيح تماماً مع نسبية أينشتاين، حيث بينت هذه النظرية أنه لا عيب أن تكون أحكامنا نسبية، إذ الوثوق المطلق جهل مطلق، لذا غيرت الفيزياء المعاصرة نظرية المعرفة وأصبحت المعرفة في العصر المعاصر تتجاوز الوثوقية المطلقة إلى القول بالإمكان والاحتمال.

¹ غاسنون باشلار: بين علم الأمس وعلم اليوم، المرجع السابق، ص 09.

* يورغن هارماس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929 ويعتبر من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت وخير منطقي بينهم، أراد أن يستأنف مع سائر فلاسفة المدرسة مشروع ماركس فينقد المجتمع وأشكال الاستلاب الحديث، عارض الوضعية بقوة، ورأى أن مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلائي يتمتع بدونه اشتغال الديمقراطية، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة، من أهم مؤلفاته: البنية السلوكية للحياة العامة 1962، النظرية والممارسة 1963، التقنية والعلم من حيث هما ايدولوجيا 1968، الخطاب الفلسفي للحدثة، نظرية الفعل التواصلي (جورج طرايبشي: معجم الفلاسفة، ص 687).

² يورغن هارماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001، ص 9.

** برتراند راسل (1872-1970): فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية، ساهم مساهمة كبيرة في تطور المنطق الرياضي الحديث حيث طور منطق الاضافة وحسن لغة الرموز المنطقية، حاول استكمال الأساس المنطقي للرياضيات، وكتب عدداً كبيراً من الأعمال الفلسفية عن مشكلات العلم الطبيعي، وذهب إلى أن الفلسفة تستمد مشكلاتها من العالم الطبيعي وأن مهمتها هي تحليل وتفسير مادي لمفاهيم العالم الطبيعي، وأن ماهية الفلسفة هي المنطق والتحليل المنطقي للغة (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ص 222، 223).

³ برتراند راسل: مميزات الطريقة العلمية، ضمن كتاب: عبد السلام بن عبد العالي؛ محمد سبيلا: المعرفة العلمية، مرجع سابق، ص 12.

وهذا التوجه الجديد لنظرية المعرفة المعاصرة كما قال هابرماس قد ضرب المبدأ الذي قامت عليه المعرفة الحديثة حيث يقول <>ويبدو كما لو أن الميتافيزيقا الحديثة المنظمة، والتي تدور حول مشكلة المعرفة الممكنة قد اعترافها الشك، وحتى كانط الذي وصلت معه نظرية المعرفة بادئ ذي بدء إلى وعي ذاتها من خلال تساؤله الترنسندنالي>>¹، فالتأسيس الميتافيزيقي الذاتي للنظرية قد انهار مع العلم الحديث، وقد تحولت نظرية المعرفة كما قال هابرماس إلى <>منهجية ممارسة في التفهم الذاتي لمجمل العلوم>>² ولم تعد الذات هي التي تؤسس، بل تفهم وتحلل وتفسر فقط، والذي يؤسس هو العلم، ومن هنا اتجهت نظرية المعرفة صوب العلمانية، والتي هي إيمان العلم بنفسه، إلى درجة أنه لم يصبح نوع من المعرفة الممكنة، وإنما مطابق للمعرفة، وهذا التطابق أقصى المعارف الأخرى، لنشهد بعد ذلك تطور لنظرية المعرفة صوب نظرية واحدة في المعرفة العلمية، وبذلك ضاقت مساحة نظريات المعرفة الأخرى، لأن العالم أصبح محكوم بالعلم ونتائجه، لذا فإن كل النظريات ستتجه صوب هذه النظرية المعرفية العلمية.

فنظرية المعرفة المعاصرة إذن اتجهت إلى الاستمولوجيا، وكان هذا التوجه مع الوضعية*، حيث لم تقم هذه الأخيرة صرحًا للمعرفة انطلاقًا من البعد التأملي للمعرفة الحديثة، وإنما اتجهت صوب العلم وحده، لذا نجد هابرماس يقول عن المعرفة الحديثة <>لقد توجه الجهد الخاص للفكر العقلاني والتجريبي بوقت واحد نحو وضع ميتافيزيقي لعالم الموضوعات>>³، لكن المعرفة المعاصرة حاولت أن تسحب البساط من تحت هذه الميتافيزيقا، لذا توجهت صوب المعرفة العلمية، وهذا ما تبناه غاستون باشلار.

إن نظرية المعرفة عند باشلار هي ترويج للمعارف العلمية، من أجل الاكتمال وفي هذا يقول: <>إن العلم في حاجة إلى الكمال كما في مبدئه>>⁴ وبالتالي فنظرية المعرفة العلمية هي كمال المعارف العلمية، إذ أن العلم يكتمل كمعرفة انطلاقًا من مبدئه الذي يظهر أنه أكثر دقة من المعارف الأخرى، والمعارف العلمية قائمة في نظر باشلار عن العقل العلمي، الذي يأخذ المعارف من القضايا المتحقق منها، وليس مثل الرأي الذي يبني المعارف

¹ يروغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، المرجع السابق، ص 09، 10.

² المرجع نفسه، ص 11.

* الوضعية positivism: مذهب أوغست كونت الذي يقرر أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقن يتحقق في العلوم التجريبية، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلة والغايات. ويدل كونت على نسبية معارفنا بعرض تاريخ العقل فيقول بأن العقل قد مر بمراحل ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية (مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، 2007، ص 685).

³ يروغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، المرجع السابق، ص 09.

⁴ غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 13.

انطلاقاً من الحاجات. إذ العقل العلمي يمنعنا من تكوين رأي حول قضايا لا نفهمها، وحول قضايا لا نحسن صياغتها بوضوح، قبل كل شيء لا بد من معرفة طرح المسائل¹، فطرح المسألة علمًا مع فهمها ينجر عنه معرفة صحيحة أكثر فاعلية وصدق من الواقع والقضايا، لذا كانت المعرفة العلمية أساس نظرية المعارف في العصر المعاصر.

لم تعد نظرية المعرفة في الفترة المعاصرة مشابهة لتلك التي تبحث عن الانسجام داخل الوحدة، وتدعوا إلى ضرورة العودة إلى القانون الثابت في كل ظاهرة من الظواهر، انطلاقاً من فكر فلسفي يرى أن الطبيعة واحدة، وأن قانونها يسري على كافة الموجودات، حيث سادت هذه الأفكار وانتشرت حسب نظر غاستون باشلار في مرحلة ما قبل التفكير العلمي، لكن بعد هذه المرحلة العلمية علينا إعادة النظر كلياً في منظومة المعرفة. حيث يسجل النقد العلمي أوضح مراحل من خلال تخليه عن العوامل الفلسفية للتوحيد السهل، مثل وحدة عمل الخالق، وحدة مخطط الطبيعة، الوحدة المنطقية، وبالتالي فإن عوامل الوحدة هذه لا تزال فاعلة في الفكر الما قبل علمي في القرن الثامن عشر، ولم تعد تنفع في عصرنا أبداً²، فنظرية المعرفة مع هذه المرحلة العلمية تغيرت تمامًا، حيث لم تعد تؤمن إلا بادعاء العلم. إنها لا تسعى إلى الجمع بين الكوسمولوجيا والتولوجيا، بل إنها تسعى إلى تطبيق الصرامة العلمية على جميع نظريات التفكير والمعرفة.

يرى باشلار أن نظرية المعرفة في التفكير العلمي الجديد لا تخرج عن الشروط المنتجة لها، حيث لم تعد تسعى إلى الجدلية أو الالتقاء بالآخر، أو فرض سلطان الذات، لقد تخلصت نظرية المعرفة حسبه من كل هذا الطرح الزائف وهو ما يتضح في قوله <<وحتى تفاصيل البحث العلمي، وإزاء تجربة محددة تمامًا يمكن تسجيلها بهذه الصفة، كتجربة واحدة وتامة حقًا، لا يستطيع العقل العلمي أن يبدل شروطها لكي يخرج باختصار من تأمل الذات ويبحث عن الآخر، وأيضًا لكي يضيف الجدلية عن التجربة>>³. هكذا تتجاوز نظرية المعرفة المعاصرة ما كان سائدًا في التفكير الفلسفي قبل العلمي، بعد أن صارت لا تؤمن في الفترة المعاصرة إلا بسلطة العلم والتجربة.

إن باشلار يستعيض عن صرامة منهج الذاتية، الذي اتبعه فلاسفة القرن الثامن عشر، وشيّدوا عنها صرح المعرفة، حيث لا يؤمن بتاتاً بوجود حقيقة واضحة بذاتها إذ يقول <<تبقى الحقيقة التي نبرهن عليها مستندة

¹ غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، المرجع السابق، ص 14.

² المرجع نفسه، ص 15.

³ غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، المرجع السابق، ص 15.

دائمًا لا إلى بدايتها الخاصة بل إلى برهانها¹، فالطريق إلى الحقيقة العلمية، قوامها التجربة ونتائجها، وليس الوحدة في إتباع المنهج، لأن الحقيقة رهن التجريب العلمي الصحيح، وليس رهن المنهج الذي رسمته الذات العارفة، لأن الواقع كما تحدده التجربة، لا كما يحدده هو ذاته على الذات العارفة، لأن الحقيقة العلمية ليست معطاة أو مهداة من الطبيعة، والعقل يستنتجها، بل الحقيقة العلمية تعرف من خلال عمل التجربة ومناظرة الأجزاء وعلاقاتها خلال التفاعل. هكذا تصبح نظرية المعرفة خاضعة لصرامة التجربة، وليس لصرامة منهج الذات المتبع.

وكأن نظرية المعرفة في الفترة المعاصرة قد انقلبت كليًا، أو إن شئنا القول تنكرت للمعرفة الحديثة، إذ وبالرغم من أنها تعتبر نتاج تطور العقل الأنثوري، لكنها انقلبت عليه في النهاية، فهي تثور عن وحدة المنهج لكنها في الوقت ذاته تنتصر لصرامة المنهج العلمي، كما أنها تثور على النسق وتؤمن باللاتنسق، لكنها تحذوا نسق العلم وحده، فنظرية المعرفة في الفترة المعاصرة إذن ورغم تنكرها للعقل الحدائثي الذي رسم نظرية المعرفة آنذاك إلا أنها بقيت رهينة أفكاره العامة التي رسمها.

يتضح مما سبق بأن موضوع المعرفة وإذ يعتبر مساهراً لتاريخ الفلسفة فإن مفهومها يعد في الحقيقة مفهوماً زئبقياً لا يثبت على حال، حيث نجده في الغالب يتقاطع ويتداخل مع مفاهيم أخرى من قبيل الاستمولوجيا والميتودولوجيا وفلسفة العلوم، كما يتخذ من كل عصر لوناً جديداً، إذ عرفت البدايات الأولى لظهور مبحث المعرفة خضوعه التام للميتافيزيقا التي سيطرت على كافة أركانه، ثم عرف بعد ذلك خضوعه لسلطة الدين ومنطق الكنيسة، ليكون فيما بعد شاهداً على تحرر نسبي مكّنه من النزول أكثر للواقع بعد الامتثال إلى سلطة العقل تارة وإلى التجربة تارة أخرى، ليتنازل في النهاية عن كل المبادئ والأفكار التي اكتسبها موضوع المعرفة من قبل، ويعلن عن إيمانه المطلق بلغة العلم والطبيعة دون غيرها من اللغات والتصورات السابقة.

¹ غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، الأنيس، الجزائر، 1990، ص 152.

المبحث الثاني: ادغار موران والرؤية النقدية لكلاسيكيات العلم الحديث

إن تتبع مسار المعرفة الإنسانية عبر التاريخ سيترك في ذواتنا انطباعات متنوعة ومختلفة، وهذا الاختلاف راجع دون شك إلى الطبيعة المتغيرة للمعرفة والتي تفرضها ظروف كل حقبة زمنية، ولو حاولنا اختيار المرحلة الأكثر تأثيراً وتغييراً في بنية المعرفة فإن ذلك سيقع في غالب الظن على المرحلة الحديثة أو كما يسميها البعض مرحلة التفكير الكلاسيكي، لأنها المرحلة التي كانت شاهدة على انتقال المعرفة من العالم المجرد والميتافيزيقي الذي كان غالباً عليها إلى العالم الواقعي والحسي، كما عرفت هذه المرحلة اهتماماً كبيراً وغير مسبوق بموضوع المعرفة، وهو ما جعلها تحتل المركز في الوسط الفلسفي والفكري آنذاك، ولم يتوقف هذا الاهتمام بالمعرفة عند حدود الحداثة بل امتد ليشمل المرحلة المعاصرة التي قامت على أسس حديثة، وهو ما انعكس على مواقف الكثير من الفلاسفة المعاصرين الذين بنوا تصوراتهم بالاستناد إلى المرحلة السابقة سواء تعلق الأمر بمساندة آرائهم أو دحضها، ويعتبر الفيلسوف الفرنسي ادغار موران واحداً من الأعلام الفلسفية البارزة في العصر المعاصر الذي خصّ مواضيع المعرفة والعلم الحديث بكثير من القراءة والتمحيص، وهو ما يدفعنا إلى طرح جملة من الأسئلة المتعلقة بهذا الشأن منها:

ما هي أهم الأسس والمرتكزات العلمية التي قام عليها نمط التفكير الكلاسيكي؟ وما هو المنهج أو النموذج الجديد الناتج عن هذا التفكير وفيما تمثلت أهم مرتكزاته حسب ادغار موران؟ وما موقف هذا الأخير منها؟

أولاً: أسس التفكير العلمي الكلاسيكي

عرفت أوروبا مع مطلع القرن السادس عشر ميلادي تحولات كبيرة ساهمت في تغيير نمط التفكير الأوروبي، وقد اتفق أغلب مؤرخي العلم على تسمية هذه الحركة بـ"الثورة العلمية" والتي شكّلت نقلة كبرى في التصور الغربي للكون ووضع الإنسان فيه، كما كانت الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ثورة ميتافيزيقية عميقة¹ تجسدت في تغيير النسيج الثقافي والاجتماعي الأوروبي والإعلان عن حركة التجديد العقدي والإصلاح الديني التي مثلها مارتن لوثر*.

إن ما نقصده بالثورة العلمية هو ذلك التحول الشامل الذي طرأ على كل مرافق الحياة العلمية والاجتماعية والعقدية والمؤسسية، والمتضمن لمظهرين أساسيين:

¹ توبي أ. هاف: فجر العلم الحديث، ترجمة: أحمد محمود صبحي، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ج2، 1997، ص172.

* مارتن لوثر (1483-1546): مصلح ديني ألماني ومدرس للاهوت ومؤسس البروتستانتية، انقاد إلى تصور جديد للكنيسة بعد حالة الشكوك التي بثتها فيه المؤسسة البابوية، وقام على اثرها بالاعتراض على صكوك الغفران، وقد كان سبباً في إعلان الإصلاح الديني في أوروبا، ألقى ما بين 1512 و 1518م سلسلة من الشروح على المزامير وأهل رومية وأهل غلاطية والعبانيين، وأرسي من خلالها أسس لاهوته الذي سماه لاهوت الصليب وتابع فيه خطى القديس أوغسطين، وبعد أن أذاعت هذه الشروح صيتها نشر رسالته الشهيرة المؤلفة من 95 قضية تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير والإدارة البابوية (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص587).

- يتمثل المظهر الأول في تسارع الإنتاج العلمي وإيجاد حلول علمية لأسئلة طالما أزعجت الدارسين حول حركة الأجسام وسر انتظام حركة الأجرام السماوية وطبيعة الضوء والمد والجزر، وإعادة سبك المعارف العلمية القائمة التي أنجزها الاغريق والمسلمون خصوصاً.

- أما المظهر الثاني فيتمثل في إنتاج المعرفة العلمية لدى فئات عريضة من المواطنين الفاعلين في النشاط الاقتصادي والتقني والفني والسياسي، وتأثر باقي المجالات بنتائج العلوم في البصريات والميكانيكا والرياضيات، وتحول التجارة والصناعة والفنون والطبيعة الجديدة إلى أدوات فعالة في نشر المعرفة العلمية¹.

إن هذه الثورة العلمية التي مسّت التفكير الأوروبي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر لم تكن خاصة بفئة معينة، أو أنها ارتبطت بمجال واحد، بل كانت منتشرة على المدى الجماهيري المفتوح، ومتصلة بأغلب المجالات والعلوم سواء المادية منها أو حتى الإنسانية، وهو ما جعلها تحتل موقعاً مركزي من تاريخ الحضارة الأوروبية في العصر الحديث.

لقد هزّت الثورة العلمية الحديثة أركان البراديجم (النموذج) الأرسطي² بعد امتزاجه بالعقيدة المسيحية لسنوات عديدة وتسببت في الانتقال بالعقل من النظر إلى الطبيعة بما هي نظرة قائمة على التأمل والتأويل، إلى تبني نموذج علمي قام على أسس تجريبية ورياضية تستهدف أغلب المعارف، سواء الطبيعية كالفيزياء والفلك والكيمياء، أو العلوم الإنسانية كعلم النفس والاجتماع، ولم يكن ذلك بمحض الصدفة، بل كان نتيجة لجهود نخبة من العلماء والفلاسفة والمفكرين.

كما يعبر هذا التحول في نمط التفكير العلمي في العصر الحديث عن سلسلة مترابطة من الأفكار والاكتشافات رغم الاختلاف الحاصل بين مؤرخي العلم حول تحديد تاريخ مضبوط لهذه التحولات الكبرى، حيث ذهب البعض إلى اعتبار الفترة الممتدة ما بين سنة 1609 وهي سنة الكشوفات الجديدة حول سقوط الأجسام على يد غاليلي، وحركة المريخ على يد كبلر، وسنة 1638 حيث اكتملت أعمالهما ونشرت، بالإضافة إلى كشوفات هارفي البيولوجية وديكارت الجبرية هي مرحلة التغيير الفعلي في نمط التفكير الأوروبي، ويذهب البعض الآخر إلى إمكانية اعتبار التحول الجريء في التفكير قد حصل ما بين سنة 1597 وسنة 1650 بالنظر إلى أن الانجازات المشار إليها والتي تمت بعد تهيئ وعمل منهجين في اطار برامج علمية واضحة المعالم، ويمكن القول أيضاً بأن هذا التحول قد حصل ما بين 1543 وهو تاريخ صدور مؤلف كوبرنيك المجدد، وسنة 1687 وهو تاريخ صدور

¹ بناصر البعزاتي: كيف حصلت الثورة العلمية في أوروبا؟، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ع 10، 1998، ص 13.

² محي الدين الكلاعي: أسس أنثروبولوجيا المركب أو كيف التوجه في القرن الواحد والعشرين؟، ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الفرنسية المعاصرة، منشورات صفاق، بيروت، ط 1، ص 340.

مؤلف نيوتن الذي يتوج انجازات السابقين وينشئ بناءً متكاملًا، وينظمها في نسق منسجم واحد¹، فتشكل الرؤية الحديثة للعالم كان من خلال التراكم المعرفي والتلاحق الفكري الغير مسبوق لعدد من الشخصيات العلمية والفكرية التي ساهمت في تغيير التاريخ الأوربي بخلق نسق معرفي جديد يهدف إلى تحرير العقل الأوربي من الأفكار الميتافيزيقية والخرافات واللاهوت، بالنزول إلى المجال الطبيعي وقراءته قراءة عقلانية مختلفة تماماً عن التصورات القديمة للعالم، رغم الاختلافات الكبرى بينهم من حيث المنطلقات، والتضارب في الآراء، ورغم تعذر الحسم النهائي حول تاريخ بداية هذا التحول الفكري ونهايته.

أما إذا أخذنا سنة 1543 على أنها السنة التي شكلت معالم العلم الحديث وبداية تحول نمط التفكير الأوربي فلا بد من الابتداء بصاحب كتاب "دورات الأجسام السماوية" العالم نيكولاس كوبرنيكوس Nicolas Copernic* الذي نادى بضرورة تأسيس علم الفلك على الملاحظة الدقيقة، وكان يرى بأن الفروض العلمية البسيطة أقرب إلى الصواب من الفروض المعقدة، وقد قسم حركة الأفلاك إلى ثلاث حركات: حركة الأرض حول نفسها، وحركة الأرض حول الشمس، ثم حركة الأرض مع الأفلاك الأخرى، وكلها في نظره حركات نسبية، واتصفت بجوئه الفلكية بالدقة المنهجية الشديدة²، فكان رافضاً للنسق البتليموسي** الذي اعتبره ناقصاً وغير دقيق في توقع الظواهر وحسابها المضبوط، بل واعتبره عائقاً أمام تقدم العلم والمعرفة³، لذلك أخذ على عاتقه مهمة إصلاح علم الفلك القديم والوسيط وضرورة تغييره بمنطلقات رياضية بسيطة من شأنها فك اللبس والغموض الذي يحيط به.

إن نظرية كوبرنيكوس القائلة بأن الشمس ساكنة في مركز الكون، وأن الأرض تدور حولها في مدار دائري، وتدور حول نفسها يومياً من الغرب إلى الشرق⁴، قد مكّنت الباحثين من تجاوز عدد كبير من المشكلات التي طالما كان التراث البتليموسي قد أبتلي بها، وجعلتها أيسر حلاً بنظام قائم على مركزية الشمس، حيث نجح

¹ بناصر البعزاتي: كيف حصلت الثورة العلمية في أوروبا؟، المرجع السابق، ص26.

* نيكولاس كوبرنيكوس (1473-1543): عالم فلك بولندي ومؤسس نظرية مركز الشمس للكون، وكانت نظريته الخاصة بدوران الأرض حول الشمس ودورانها اليومي حول محورها إشارة بدء للانفصال عن نظرية مركزية الأرض للكون التي قال بها بتليموس، وقد شكلت نظريته في تاريخ العلم حدثاً ثورياً دلّ على أن البحث في الطبيعة سيكون مستقلاً كما استبعدت نظريته اصطلاح تناقض بين حركة الأجرام السماوية والحركات الأرضية كما ذهب أرسطو والمدرسة السكولائية (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق ص393).

² حسين علي: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص47.

** النسق البتليموسي: هو النسق الذي ينسب إلى بتليموس، وقد ساد عند اليونان في القرن الثاني قبل الميلاد، يقوم على فكرة أساسية مفادها أن الأرض مركز العالم وأن شكلها كروي، لكنه لم يعترف بحركتها ودافع عن سكونها، وصارت فيما بعد نظريته تمثل إحدى تعاليم العقيدة المسيحية.

³ سالم يفوت: إستيمولوجيا العلم الحديث، دار تويقال للنشر، المغرب، ط2، 2008، ص20.

⁴ فيليب فرانك: فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، ترجمة: علي علي ناصف، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص136.

النموذج الكوبرنيكي في تفسير الحركة اليومية الظاهرة للسموات والحركة الحولية للشمس على أنهما ناجمتان عن الدوران اليومي للأرض حول محورها ودورانها السنوي حول الشمس المركزية، ومشكلة الحركات الأمامية والخلفية البادية للكواكب نسبة إلى النجوم الثابتة التي دأب علماء الفلك على استخدام عدد كبير من الحيل الرياضية لتفسيرها باتت اليوم قابلة للفهم بسهولة نتيجة رؤية تلك الكواكب من أرض متحركة¹، فالاستخدامات الافتراضية المعقدة في علم الفلك مرفوضة بالنسبة للنسق الكوبرنيكي القائم على الافتراضات العلمية البسيطة التي يراها أقرب للصدق، ويبقى تصور الشمس في مركز الكون وتحريك الأرض من أبسط الافتراضات التي قدمها كوبرنيك وأثبت نجاعتها بالبرهان والدليل.

إن الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها أو إخفاؤها هو مدى مساهمة كوبرنيك في تغيير مسار الفكر وتأثيره في المعرفة العلمية. فالقول بأن الأرض تدور حول الشمس ليست مجرد حقيقة بل هي ثورة علمية أثرت على مركز الإنسان في الكون وانتزعت منه وضعه المتميز في العلم الطبيعي، فبعد أن كانت الأرض هي مركز الكون رأى الإنسان في ظل النسق الكوبرنيكي أن وطنه ليس المركز الثابت الذي يدور في فلكه كل شيء، إنما هو ضمن الشظايا المادية التي تدور حول نجم من النجوم العديدة التي تزخر بها السماء²، وتظهر أهمية كوبرنيكوس أكثر في أنه فتح باب الاجتهاد والتفكير على مصراعيه أمام العلماء والباحثين الذين جاءوا بعده أمثال غاليليو، وكوبلر، ونيوتن، وساهم في تحويل نمط التفكير العلمي الذي كان سائداً من قبل وجعله أكثر تحراً وموضوعية.

بدأت مسيرة العلم الانقلابية تكتمل مع الألماني كوبلر^{*}، فكان أول فلكي له أهمية كبيرة بعد كوبرنيك يعتقد نظرية مركزية الشمس، مع ادخال تعديلات على النظام الكوبرنيكي في حركة الأفلاك³، وذلك ما تجلّى بوضوح في قوله <<إن الشمس ثابتة في مكانها وسط الكواكب، لكنها رغم عدم حراكها ذلك، فإنها هي التي تبعث الحركة في كل شيء، فهي تشبه البارئ تعالى الذي عنه تصدر سائر المخلوقات دون أن يكون مخلوقاً، فهي تبعث الحركة في الكواكب دون أن تكون متحركة>>⁴ فالشمس حسب كوبلر هي مصدر حركة الكواكب،

¹ ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، مرجع سابق، ص 299، 300.

² حسن علي: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، المرجع السابق، ص 48.

* كوبلر يوهان (1571-1630): عالم فلك ألماني درس اللاهوت والرياضيات وأراد أن يقف نشاطه كله على علم الفلك، وضع قوانينه في حركة الكواكب حول الشمس في كتيبه: الفلكيات الجديدة وتساق العالم، ثم انتقل إلى دراسة انكسار الضوء وكتب الانكساريات، وقد تسببت الاضطهادات الدينية التي تعرض لها في تعكير صفو السنوات الأخيرة من حياته دون أن يتباطأ نشاطه العلمي (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 519).

³ داود خليفة: ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، منشورات الاختلاف، بيروت، 2019، ص 35.

⁴ نقلاً عن سالم يفوت: ابستمولوجيا العلم الحديث، المرجع السابق، ص 34.

والتأكد من ذلك يكون باعتماد القياس الرياضي الدقيق، وإيماناً منه بذلك قام بالاستعانة بالملاحظات التي خلفها أستاذه عالم الفلك الداخري تيكو براهن (1546-1601) في محاولة تحديد مدار كوكب المريخ واعتقد في أول الأمر أن مداره دائري، ولكن تبين له أن هناك انحرافاً ضئيلاً جداً بين الدائرة والمدار الحقيقي، وبلغ هذا الانحراف ثمان دقائق في القوس، أي ربع القطر الظاهري للشمس، فعاود البحث من جديد عن المدار الحقيقي للمريخ، وبعد عناء دام تسع سنوات جرب خلالها تسعة عشر مدار مختلف انتهى أخيراً إلى المدار البيضاوي¹.

واصل كوبرلر السير على طريق التقليد الأفلاطوني والفيثاغوري القائم على اعتبار العدد مصدر الانسجام الكوني ومصدر تناسب الحركات السماوية، واعتقد أن هذا التناسب يتجلى في كون الكواكب البعيدة عن الشمس تتحرك بحركة بطيئة، بينما تلك القريبة منها تتحرك بحركة سريعة، ومرد ذلك حسب كوبرلر إلى تواجد روح متحركة وسط سائر المدارات ومركزها هو الشمس، تمنح الكواكب القريبة منها قوة أكبر تجعلها تتحرك بسرعة بينما لا تمنح الكواكب البعيدة منها إلا قوة أصغر تجعلها تتحرك ببطء، إذ لا تصلها القوة اللازمة من الشمس نظراً لبعدها المسافة²، وبالتالي فإن كوبرلر يعد من بين الأوائل الذين تمكنوا من دراسة حركات الكواكب دراسة ميكانيكية جمع فيها بين الحساب الرياضي والفيزياء الفلكية بطريقة أوصلته إلى نتائج وكشوفات دقيقة صاغها على شكل قوانين ثلاث تعرف اليوم باسمه*، وتمثل أساس الدراسة الرياضية للحركة المدارية في المجموعة الشمسية.

أما غاليليو** فقد أسهم في أحداث التقدم الحاسم في علم الفلك بعد كوبرلر وأدى إلى تطوير وسائل الملاحظة بعد أن تم اكتشاف المنظار المقرب، والتعرف من خلاله على البقع الموجودة على سطح القمر على أنها جبال ضخمة بالنظر إلى مظهرها الخشن المتعرج، كما أسهم أيضاً في تقدم العلوم الفيزيائية بتوصله إلى صياغة جملة من

¹ حسين علي: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، المرجع السابق، ص53.

² سالم يفوت: ابستيمولوجيا العلم الحديث، المرجع السابق، ص35

* قوانين كوبرلر للحركة الكوكبية: هي قوانين وضعها كوبرلر عن طريق عمليات حسابية معقدة ومتعددة يمكن تلخيصها على النحو التالي:

- تدور جميع الكواكب في مسارات بيضاوية الشكل تقع الشمس في احدى بؤرتي كبا منهما.
- يمسح نصف القطر المتجه من الشمس والواصل إلى الكوكب مساحات متساوية في أزمنة متساوية
- مربع زمن الدورة الكاملة للكوكب حول الشمس يتناسب تناسباً طردياً مع مكعب متوسط بعد هذا الكوكب عن الشمس.

(حسين علي: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، ص54)

** غاليليو (1564-1642): عالم فلك وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، نشر نظرية كوبرنيكوس ودافع عنها بقوة على أسس فيزيائية، فقام أولاً بإثبات خطأ نظرية أرسطو حول الحركة عن طريق الملاحظة والتجربة، وتمكن من اكتشاف جهاز التلسكوب عام 1609 ورؤية جبال القمر ووديانه وأقمار المشتري الأربع وعين قانون حركتها (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص28).

القوانين التي ظلت قائمة حتى القرن الحالي، على غرار القانون الأساسي للحركة وهو قانون القصور الذاتي* المعروف بالقانون الأول من قوانين نيوتن في الحركة¹.

إن هذا المستوى الذي بلغه غاليليو من التغيير في مسار التفكير العلمي الحديث وتجاوزه الفكر الأرسطي المدعم من طرف الكنيسة التي كَبَلت التفكير الإنساني وقيدته لعقود من الزمن، كان من خلال توجيه لبحثه نحو الطبيعة وابتداع علم فيزيقي رياضي قادر على توقع الظواهرات، وموضح بالتجربة بأن الرياضيات يمثلثاتها ودوائرها وأشكالها الهندسية هي اللغة الوحيدة القادرة على فك طلاسم كتاب الطبيعة²، وبهذا يكون غاليليو قد تمكن من استحداث أنموذج جديد في المعرفة العلمية قائم على أساس الجمع بين العلم التجريبي والرياضي.

لقد أفضى هذا الأنموذج إلى اتباع منهجين اثنين هما، المنهج التحليلي والتركيب، أما المنهج التركيبي فيجمع في صيغة رياضية واحدة عدداً غفيراً من الوقائع المرصودة، كما في الصيغ التي يستخرجها لقوانين الجاذبية، والمنهج التحليلي يفسح المجال لاستنباط عدد كبير من الوقائع من هذه القوانين³ وعليه فإن تقدم المعارف حسب غاليليو لا يكون كما ذكرنا إلا بالجمع بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، والسبيل إلى ذلك يتم عبر اعتماد منهج بديل يؤسس للتكامل بين عمليتي التركيب والتحليل.

إن جملة الأعمال التي قام بها غاليليو ومن سبقه من العلماء والانجازات العظيمة التي أحرزوها على المستوى الطبيعي والرياضي، وتوصلهم إلى مناهج بحث مخالفة لأنماط الفلسفة السكولائية** كلها عوامل أدت إلى الارتقاء بالعلم الحديث، وهزّت معالم الفكر الأرسطي، وفتحت مجال البحث العلمي أمام باقي العلماء الذين أصبحوا أكثر تحملاً ورغبة في ابداع مذاهب فكرية جديدة، وهو ما تجسّد كما ذكرنا من قبل في استحداث المدرسة الانجليزية للمذهب التجريبي بفضل جهودات فرانسيس بيكون، وإحياء المدرسة الفرنسية للمذهب العقلي بزعامة رونييه ديكارت، والذي لا يقل شأناً عن المذهب التجريبي.

لقد تحمل فرانسيس بيكون مهمة إصلاح التفكير العلمي في العصر الحديث، ونصّب نفسه رائداً من رواده من خلال توصله لنمط جديد في التفكير يُمكن من التغلب على أنماط التفكير القديمة وتجاوزها، وقد خصص بيكون

* قانون القصور الذاتي: ينص على أن كل جسم يستمر في الحالة التي هو عليها من سكون أو حركة منتظمة في خط مستقيم ما لم تؤثر عليه قوة خارجية تضره لتغيير حالته (حسين علي: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، ص56).

¹ حسين علي: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، المرجع السابق، ص55، 56.

² إميل بريه: تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج4، ط1، 1983، ص19.

³ المرجع نفسه، ص19.

** الفلسفة السكولائية: تعرف أيضاً بالفلسفة المدرسية، تبدأ في القرن التاسع وتتواصل إلى القرن الخامس عشر تقريباً، وتقوم أساساً على دعم التعاليم الأرسطية من قبل الكنيسة الكاثوليكية صاحبة النفوذ آنذاك (حسين علي: فلسفة العلم المعاصرة ومفهوم الاحتمال، ص56).

لهذا الطريق الجديد مؤلفاً كبيراً اختار له من العناوين اسم "الأورغانون الجديد" واختار له من الأساليب الكتابة الشذرية الشديدة الاختزال والتكثيف والبيان، وفيه يحرص بكون على ترسيخ قيم العقل، والتفكير المنهجي والأداتي، والتحرر من الأوهام¹... وتحقيق ذلك لا يمكن أن يتأتى إلا بإبراز عيوب المنطق القديم ونقائصه أولاً ثم العمل على تصويبها وتعديلها.

كان منطلق بكون إذن في تأسيس المنهج العلمي هدم أسس التفكير القديم عند فلاسفة اليونان الذين دعوا إلى العلم النظري الخالص واحتقروا التجربة والتطبيق العملي، واتجه نحو المعرفة التي تثمر أعمال وتقبل التطبيق في مجال الصناعة²، ويخص بكون المنطق الأرسطي بجانب كبير من الدحض والنقد، ويرى بأن نظرية القياس الأرسطية تمثل حجر الزاوية في المنطق التقليدي لأن النتائج المتوصل إليها في المنطق الأرسطي متناسبة مع المقدمات التي ينبغي أن تكون محل ثقة بحد ذاتها وغير قابلة للجدل، كما يمنع تطبيق القياس على مبادئ العلوم طالما أنه غير مواز البتة لفتنة الطبيعة، وعليه فإن هذا النظام حسب بكون هو نظام فاشل³، ويكفي تقديم مثال متناقض لهدم النتيجة المستخلصة واكتشاف عقم المنطق الأرسطي وزيفه، وبالتالي فإن الأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه التفكير البشري من أجل فهم الطبيعة والتحكم فيها وبسط سيطرته عليها هو المنهج العلمي الاستقرائي، في مقابل التنازل كلياً عن القياس الأرسطي الذي لا ينتج سوى الأوهام والافتراضات المستمدة من الخيال.

على هذا الأساس فإن فرنسيس بكون لم يتوقف عند حد توجيه سهام النقد نحو نمط التفكير القديم عند فلاسفة اليونان وفلاسفة العصور الوسطى، بل كان له الدور البارز في تأسيس المنهج التجريبي الذي اعتبره أصلاً في اكتساب المعرفة، كون العالم الطبيعي والمعلومات المستمدة عبر الحواس البشرية يمثل الأساس الفعلي للمعرفة، والفيلسوف الحقيقي حسب بكون هو من يوسع مداركه لتصبح قادرة على استيعاب العالم، ويجعل من مهمته الأولى والأهم المعاينة الطازجة للجزئيات من خلال التوظيف البارع للتجارب، لكي تصبح أدلة الحواس قابلة للتصويب والتعزيز التدريجيين وصولاً إلى اماطة اللثام عن الحقائق الكامنة في الطبيعة⁴.

بذلك يمكن القول بأن آراء بكون التي قادت إلى إعلان المنهج الجديد ومواقفه الناقدة للفلسفة الأرسطية والاسكولائية، كلها عوامل جعلته يكتسب موقع مهم في العصر الحديث نظير مساهمته الواضحة والفعالة في تحرير

¹ محي الدين الكلاعي: أسس أنثروبولوجيا المركب أو كيف التوجه في القرن الواحد والعشرين؟، مرجع سابق، ص 43.

² حبيب الشاروني: فلسفة فرنسيس بكون، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2005، ص 24.

³ فرنسيس بكون الأورغانون الجديد، ترجمة: منذر محمود محمد، دار الفرقد، دمشق، ط 1، 2016، ص 27.

⁴ ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، المرجع السابق، ص 327، 329.

العقل الأوربي والبشري برمته من حالة البؤس والجمود الفكري، وتوجيهه نحو ابداع سلسلة من المناهج المعرفية والاختراعات العلمية العظيمة.

أما رونيبه ديكرت فلم يكن أقل شأن من بيكون رغم مخالفته لنهجه، حيث توجه ديكرت إلى ارساء معالم التفكير الفلسفي في العصر الحديث باعتماد منهج بديل يهدف من ورائه إلى امكانية بلوغ المعرفة اليقينية التي لا تقبل النقد، ومبرزاً فيه مدى أهمية العقل الرياضي المجرد في تحقيق ذلك بقوله <<إنني لعلى يقين أن هذا المنهج قد استشفته عقول عليا تسترشد بالطبيعة وحدها. آية ذلك أن النفس البشرية تنطوي على جانب إلهي وضعت فيه البذور الأولى للأفكار النافعة، بحيث لا مناص من أن تنتج ثماراً تلقائية مهما أصابها لاحقاً من اهمال ومهما ناءت تحت وقر دراسات مناقضة، وهذا ما يستبين لنا في أسهل العلوم، في الحساب والهندسة>>¹ فالمنهجية الصارمة المميزة لعلوم الهندسة والحساب تبدوا لديكرت على أنها الوحيدة المتصفة باليقين والتي كان يسعى إليها بحماسة في القضايا الفلسفية، حيث تبدأ الرياضيات بإعلان مبادئ أولية بسيطة واضحة يمكن اعتمادها لاستنتاج حقائق أكثر تعقيداً وفق منهج عقلائي مضبوط وعبر تطبيق محاكمة دقيقة على سائر مسائل الفلسفة، من خلال عدم التسليم إلا بتلك الأفكار التي يراها العقل واضحة وبريئة من التناقض الداخلي²، وبذلك فإن ديكرت قد مكّن الفكر من التخلي عن تلك الأفكار والمعلومات القديمة التي طالما شكّلت عائقاً أمام استقلالية الإنسان وتحرره، باعتماد منهج دقيق يُلزم العقل بإتباعه من أجل الوصول إلى الحقيقة واليقين ويعصم الذهن من الوقوع في الخطأ والزلل.

إن دعوة ديكرت لتطبيق المنهج الرياضي لا تقتصر على الفلسفة فقط، بل تتعداها لتشمل باقي التخصصات والعلوم خصوصاً الطبيعية منها، على اعتبار أن الكون متحكم فيه من طرف قوانين ميكانيكية موجهة لكل ما يوجد في الطبيعة، ولا مجال فيها للحدوث عن أسرار أو كفيات سحرية بداخلها، وهو ما ورد على لسان ديكرت حين قال <<لا توجد بالأحجار والنباتات قوى خفية ومتوارية عنا، كما لا تخفي أسراراً كالتجاذب والتناوب، فلا شيء يوجد بالطبيعة إلا ويرد إلى أسباب جسيمة محضاً، لا دخل للأرواح أو الأفكار فيها>>³ فديكرت هنا يتكلم بلسان فلسفة عملية لا تؤمن سوى بالأفكار الواضحة والبادية لنا في العالم المادي الطبيعي،

¹ إميل بريه: تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرايشي، المرجع السابق، ص 72.

² ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، المرجع السابق، ص 331.

³ نقلاً عن سالم يفوت: ابستمولوجيا العلم الحديث، المرجع السابق، ص 63.

ولا أساس لتصديق تلك التفسيرات الميتافيزيقية المتعالية عن الحدس العقلي، ذلك أن فهم الكون وتفسيره بشكل موضوعي دقيق يكون فقط بالاستناد إلى المبادئ الميكانيكية والرياضية التي يهتدي إليها عقل الإنسان يمكن وصف هذه الخطوة التي قام بها ديكارت نحو تأسيس منهجه الجديد بالمحاولة الجريئة التي سعى فيها إلى استبدال تصورنا عن الطبيعة كحضور أنطولوجي بتصور رياضي تقني، استمالت فيه الطبيعة إلى امتداد هندسي جامد يخضع لقوانين المعرفة العلمية، وبالتالي للإرادة التقنية للإنسان¹، وهنا يتجلى تأثير ديكارت بقوانين غليلو الطبيعية ذات البعد الرياضي، ويقدم تصوراً مختلفاً للطبيعة تحولت بموجبه من التصور الوجودي إلى التصور الآلي المادي، من أجل فرض الإنسان لسيطرته على مملكة الطبيعة والتحكم في مقدراتها، حيث يقول في هذا الصدد >>تبيّن لي أنه بالإمكان التوصل إلى معارف جدّ نافعة في الحياة، وأنا نستطيع أن نعثر عوضاً عن هذه الفلسفة النظرية التي تدرّس بالمدارس على فلسفة عمليّة، إذ عرفنا من خلالها ما للنار، والماء، والهواء، والكواكب، والسموات، وكلّ الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، معرفة لا تقل تميّزاً عن معرفتنا لمختلف حرف صناعنا، استطعنا أن نستخدمها بالكيفية نفسها في كل الأعمال التي تلائمها، وأن نجعل أنفسنا بذلك بمثابة أسياد للطبيعة ومتملّكين لها<<² وهو الأمر الذي يدفعنا حسبنا إلى البحث عن الوسائل والأدوات التكنولوجية المناسبة التي تمكننا من الاستحواذ على امكانيات الطبيعة واستغلالها أحسن استغلال، منوهاً بضرورة خضوع كل العلوم والمعارف إلى التفسير الآلي الميكانيكي، سواء العلوم الطبيعية المادية، أو العلوم الطبيعية الحية، أو حتى العلوم الفلكية، ونجده في المقابل يرفض كل المعارف التي لا تخضع لمبدأ الآلية والميكانيكا.

يمكن القول إذن أن فلسفة ديكارت ورغم سيطرة النزعة الميكانيكية على أغلب المواضيع التي تناولها بما فيها الإنسانية إلا أنها تبقى واحدة من أبرز الفلسفات في العصر الحديث، لما منحتنا من تحرر وتجديد في الفكر البشري، بل إن عبقرية ديكارت قد تجاوزت حدود العصر الحديث وكانت مصدر تأثير في أغلب المذاهب والتيارات الفلسفية التي جاءت من بعده.

¹ محمد هشام: في النظرية الفلسفية للمعرفة عند أفلاطون، ديكارت، كانط، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص 47، 48.

² رنيه ديكارت: حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشاربي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008، ص 340، 341.

إن هذه التغيرات الكبيرة التي حصلت على مستوى التفكير العلمي الحديث، والتي أفرزت عن ميلاد نظام معرفي جديد يتمثل في النظام الميكانيكي صارت أكثر وضوح وجلاء مع العالم الانجليزي اسحاق نيوتن*، خصوصاً بعد توصله لاكتشاف الجاذبية وإثباته انسجام العالم وترابط أجزائه ببعضها البعض عن طريق اخضاع قوى الطبيعة وأحداثها المختلفة لقوانين الرياضيات، معبراً عن هذا الاتساق والتكامل بقوله <>إن النظام الكلي الذي نرسم إليه بعد الآن بقانون الجاذبية يتخذ معنى إيجابي واضحاً إذ العقل يستطيع الاحاطة بهذا النظام، وهو ليس أزلياً سريعاً لكنه من أكثر الأمور بدهاة. وينتج عن ذلك أن الحقيقة الوحيدة التي يمكن لوسائلنا في المعرفة ادراكها _ أي المادة والطبيعة _ تبدو لنا كنسيج من الخصائص أحكم انتظامه ويمكن للعلاقات القائمة بينها أن يعبر عنها بلغة الرياضيات<<¹ وهكذا فإن النظام الرياضي الذي بدأه ديكارت وطوره نيوتن لم يعد مطلباً لفهم الطبيعة المادية فقط بل صار مطلباً لكل الحقول المعرفية بما فيها العلوم الاجتماعية التي أثبتت نجاعته هي الأخرى.

لقد تحول الكون مع نيوتن إلى آلة ميكانيكية دائمة الحركة، لا مجال فيه للحديث عن الصدفة والتأويلات الميتافيزيقية، فالطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً، بل رتبت بكل قوة لكل جرم سماوي حجمه وثقله وسرعته، ورتبت المسافات بين مختلف الأجرام، وجعلت السيارات تدور بدل أن تخضع للثقل وتسقط على الشمس، ناهيك عن ما يشاهد من نظام عجيب في الكائنات الحية وأعضائها² لذلك فإن فهم الطبيعة بكل حوادثها لا يمكن أن يحصل إلا من خلال الاستناد إلى التفسيرات الآلية والميكانيكية التي تترجمها الرياضيات، وهذه التفسيرات تتطلب عادة اعتماد وسائل وأدوات تقنية تكسبها الدقة في الحصول على النتائج، فتطبيق النموذج النيوتني في علم الفلك على سبيل المثال يدخل فيه استعمال بعض أنواع التلسكوبات والتقنيات التي تمكن من تشغيلها، وتقنيات أخرى متنوعة لتصحيح المعطيات التي يتم تحصيلها بهذه الوسيلة، بالإضافة إلى بعض المبادئ الميتافيزيقية العامة التي توجه العمل العلمي داخل نموذج علمي معين³، فموضوع العلم السوي إذن هو النموذج القادر على استغلال كل الإمكانيات الآلية والميكانيكية في فهم وتفسير الطبيعة.

* اسحاق نيوتن (1642-1727): عالم بريطاني شهير خريج جامعة كمبرج، صاحب أبرز الاكتشافات العلمية في العصر الحديث منها اكتشافات الجاذبية، أبرز مؤلفاته: المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية 1687، والبصريات 1704، وقد كان لمنهج العلم الآلي تأثير كبير في الفلسفة والطبيعة أين خلص هذه الأخيرة من التكهنات والفروض المبهمة (جورج طريشي: معجم الفلاسفة، ص 685).

¹ نقلاً عن جون هارمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمه، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ج 1، د س، ص 382.

² يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 163.

³ آلان شالمرز: نظريات العلم، ترجمة: الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1991، ص 96.

بعد تعرفنا على أهم النماذج العلمية التي انتشرت في العصر الحديث وتسببت في أحداث ثورة علمية غير مسبوقه تم بموجبها ضبط وتحديد معالم الفكر الكلاسيكي، يكون قد اتضح لنا بأن جميع هذه النماذج ورغم اختلافها في بعض منطلقاتها إلا أنها تشترك في أهم الأسس التي قام عليها نمط التفكير الكلاسيكي، والتي يمكن اجمالها في تعاضد التوظيف العلمي التجريبي والاستدلال به في فهم الإنسان والطبيعة، والدعوة إلى توسيع نطاق الأداة وتكميم المعارف وإخضاعها لمنطق الآلة، بالإضافة إلى تحرير العقل من خرافات وأوهام العصور الوسطى والمرجعيات القديمة وحلوله في المركز بعد أن نجح في فك أسرار الطبيعة وتفسير ظواهرها بطرق وآليات وقوانين موضوعية مكنته من السيطرة عليها وبسط سلطانه على إمكانياتها دون قيد أو شرط.

ثانياً: ميلاد براديغم التبسيط

إن الإنجازات الكبرى التي شهدتها البشرية مع مطلع العصر الحديث في مجال الفيزياء، والكيمياء، وعلم الفلك، والبيولوجيا، وارتباط نمط التفكير بالمناهج العلمية التي ساهمت في تطوره، وفي تذليل الصعاب التي طالما أزعته خصوصاً في العصور الوسطى، كلها عوامل أدت إلى انبثاق نموذج جديد في المعرفة، أطلق عليه الفيلسوف ادغار موران مسمى براديغم التبسيط، وهو البراديغم الذي تسبب أكثر في اتساع الهوة بين العلوم وفي تشكيل نسق معرفي ضيق لا يتعدى حدود التخصص.

وقبل التفصيل أكثر في مضمون هذا البراديغم الناتج عن نمط التفكير الكلاسيكي وقبل تحديد المعنى الثابت والدقيق الذي يحمله هذا الوافد المعرفي الجديد يتعين علينا أول الأمر التعريف بشخصية الفيلسوف ادغار موران

1- سيرة ادغار موران الشخصية والفكرية

هو فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي معاصر، ينحدر من أسرة يهودية يونانية، اسمه الحقيقي ادغار ناحوم (Edgar nahom morin) ولد بباريس في 08 جويلية 1921 درس التاريخ، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والفلسفة¹ ويعتبر من بين أحد أهم الفلاسفة في القرن العشرين، ومن بين أبرز الفلاسفة الذين صنعوا للفكر الفرنسي مكانته خلال العقود الأخيرة.

اكتشف موران عالم السياسة من خلال منشورات الأقليات اليسارية، ثم انتمى إلى الحزب الشيوعي الفرنسي كغيره من الفلاسفة الفرنسيين على غرار روجي غارودي (Roger garudy 1913_2012) ولوي ألتوسير (Louis althusser 1918-1990)، ثم حركة المقاومة ضد النازية² أين كان قائداً للقوات

¹ ادغار موران: النهج إنسانية الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط1، 2009، ص01.

² جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص645.

الفرنسية برتبة ملازم، وقد كان لهذين الالتزامين الخطورة الكبيرة على حياة ادغار موران، لأن سلطة الاحتلال الألماني كانت تحكم بالإعدام على كل منتسب للحزب الشيوعي، وكل منتم لتنظيمات المقاومة، حيث اعتُبرت تجربة التهديد بالموت هذه أولى التجارب الفلسفية والوجدانية الحادة لدى ادغار موران، فقد كان قبل التزامه السياسي مثقفاً ذاتياً لا يعيش إلا همومه الخاصة لكنه داخل العمل السياسي أخذ يصغي إلى صوت آخر وهو صوت الخارج، وفي هذا الصدد يقول <<إن الاحتلال كان حرّيتي، والتحرير كان انهياري>>¹ لأن المعنى الحقيقي والعميق للوجود يكمن في مدى استحضارنا الدائم للموت والعيش في خطر حسب موران.

لكن ادغار موران وبعد نهاية الحرب ابتعد رويداً رويداً عن الماركسية الأرثوذكسية طرداً بسبب انتقاده النهج الستاليني، وفصل من الحزب عام 1951 دون أن يمنعه ذلك من متابعة نشاطه الملتزم ضمن منظمات شتى مثل «لجنة المثقفين من أجل السلم» و«لجنة المثقفين ضد حرب الجزائر»². اشتغل ادغار موران في مساره الفكري على جميع الاختصاصات والعلوم والمعارف، من أجل استيعاب نتائج وكشوفات هذه الحقول والدوائر، وتكوين نظرة صائبة عنها، ومن أجل إجادة فن الحكم على الأشياء والأشخاص قصد الوصول إلى فهم محايث وأوسع للطبيعة البشرية³، وقد نتج عن ذلك أكثر من سبعين كتاب في علم الاجتماع، واللغة، والفلسفة، والسياسة، والمعرفة، ترجمة أغلبها إلى ثمان وعشرون لغة في اثنين وأربعين دولة، وتحصل بموجبها على الدكتوراه الفخرية لأزيد من عشرين جامعة عبر العالم، وتحصل على جائزة شارل فيون الأوروبية للبحوث عام 1987م، وعلى الجائزة الدولية فياربجيو عام 1989م، وعلى ميدالية مجلس النواب لجمهورية إيطاليا، وعلى جائزة ميديا للثقافة من جمعية الصحفيين الأوروبيين عام 1992، وعلى جائزة كاتالونيا الدولية عام 1994م⁴.

يعود صدور كتابه الأول إلى ما بعد التحرير بسنة، وكان بعنوان "ألمانيا في سنة الصفر"، وبعد دخوله المركز الوطني للبحث العلمي عام 1950 واستقراره في منصبه الجديد كباحث بدأت أفكاره تجتهد طريقها للتموضع في كتب ودراسات فلسفية هامة، إذ نشر عام 1951 عمله الفلسفي الهام "الإنسان والموت"، والذي جسّد فيه الرؤية التّشاورية والواقعية في آن واحد، حيث اتبع في هذا الكتاب منهجاً ثنائياً يحاول فيه إقامة نمط من الموازاة بين الماركسية من جهة والمنهج الفينومينولوجي من جهة أخرى⁵، ثم دفعه بعد ذلك شغفه بالفن السابع إلى تأليف

¹ أنظر علاء طاهر: نهايات الفضاء الفلسفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص25.

² جورج طرابشي: معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص645.

³ زهير الخويلدي: معان فلسفية، دار الفرق، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص43.

⁴ ادغار موران: النهج انسانية البشرية، الهوية البشرية، المصدر السابق، ص01.

⁵ علاء طاهر: نهايات الفضاء الفلسفي، مرجع سابق، ص26.

كتاب "السينما أو الإنسان الخيالي" عام 1956، ثم طور أفكاره حول السينما أكثر ليؤلف كتاب آخر بعنوان "النجوم" عام 1957، وتمكن من إنتاج فلم ينتمي إلى السينما الحقيقية مع جان روش **Rouch*** وهو وقائع صيف 1963¹.

بعد هذين الكتابين توجه ادغار موران نحو شكل آخر من التأليف يتمثل في تدوين سيرته الذاتية مركزاً فيها على التحولات الذهنية والفلسفية الذاتية كانعكاس للتجربة الخارجية العامة وللحدث السياسي والاجتماعي القائم، حيث صدرت في أربعة أجزاء يفصل بين كل جزء وآخر عدة سنوات، أما الجزء الأول فصدر عام 1959 بعنوان "نقد ذاتي"، وتضمن فيه بواكير تكوينه الفكري والسياسي، وصدر الجزء الثاني عام 1969 بعنوان "حياة الموضوع"، أين جمع فيه بين لحظة التأمل الفلسفي الذاتي وبين الرؤية الموضوعية للعالم، وفي عام 1970 صدر الجزء الثالث تحت عنوان "يوميات كليفورنيا"، والذي كُتب على اثر إقامة ادغار موران في الولايات المتحدة الأمريكية، وتضمن انطباعات في الحياة الثقافية والاجتماعية الأمريكية، أما الجزء الرابع فقد صدر عام 1980 تحت عنوان "يوميات كتاب"، وفيه سرد تجربته الفكرية بكل تفاصيلها وتعقيداتها أثناء تأليف كتاب².

كانت هذه الأجزاء الأربعة من سيرته الذاتية هي المقدمة التي مهّدت لكتابه "أرض، وطن"، كتاب كان كالحلقة المتفجرة للتأمل في عالم تسوده طرق تشاؤمية مسدودة، فهو الكتاب الذي يتضمن تقويماً جديداً لوضع العالم وهو في تقدّمه العلمي الذي يبدو ايجابياً لكنّه يطرح على ضفافه تساؤلات لم تجد حلولاً لها حتى هذه اللحظة³.

وبالإضافة إلى كتاباته ذات المحتوى السوسولوجي، أخضع موران العلم الحديث لمساءلة منهجية جامعة، فأصدر تحت عنوان "المنهج"، ستة أجزاء متتالية "طبيعة الطبيعة" 1977، "حياة الحياة" 1980، "معرفة المعرفة" 1986، "الأفكار" 1991، "إنسانية الإنسانية: الهوية الإنسانية" 2001، "الأخلاق" 2004، وفي الجزء الأول تبّى موران وجهة نظر فيزيائية لدى معالجة مقولات النظام والفوضى والمنظومة والمعلومة، وفي الجزء الثاني ركّز على العلاقة بين الفلسفة والبيولوجيا، وفي الجزء الثالث عالج مسألة المعرفة من زاوية أنثروبولوجية⁴، وفي الجزء الرابع

* جان روش Jean Rouch: (1917_2004) مخرج ومؤلف ومدير تصوير وأنثروبولوجي فرنسي.

¹ فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة: اياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1، 2010، ص240.

² علاء طاهر: نهايات الفضاء الفلسفي، مرجع سابق، ص27.

³ المرجع نفسه، ص28.

⁴ ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، ترجمة: جمال شحيّد، ج3، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص12.

قام ادغار موران بتحليل ظاهرة التعقيد في الفكر الفلسفي مركزاً على مقولات اللّغة والمنطق والبراديجم، وفي الجزء الخامس عالج مسألة الهوية، أما في الجزء السادس فيدرس العلاقة القائمة بين المعرفة والواجب، وبين الوعي الفكري والأخلاقي، وبين الإرادة الأخلاقية والنتائج اللاأخلاقية¹.

ويعتبر كتاب المنهج كتاب مؤسس للفكر الحديث، سعى من خلاله ادغار موران إلى إيجاد بدائل ذهنية من شأنها أن تواجه تركيباً حقيقياً لا يمتزج.

ولم يكتفي ادغار موران بهذه الأجزاء فقط بل كانت له سلسلة من الكتب نذكر بعضاً منها:

Edgar Morin, Pour sortir du xxe siècle, 1981 -

Edgar Morin, Penser, Europe, 1987 -

Edgar Morin, Introduction a la pensee complexe, 1990 -

Edgar Morin, Une politique de civilization, avec Sami Nair, 1997 -

ادغار موران: تربية المستقبل، المعارف السبعة الضرورية لتربية المستقبل، 2002 -

ادغار موران: الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، 2004 -

ادغار موران، جان بودريار: عنف العالم، 2005 -

Edgar Morin, Le Monde modern et la question juive, 2006 -

ادغار موران: ثقافة أوروبا وبربريتها، 2007 -

ادغار موران: النهج انسانية البشرية، الهوية البشرية، 2009 -

ادغار موران: إلى أين يسير العالم؟ 2009 -

Edgar Morin, Mes philosophes, 2011 -

ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟ 2012 -

ادغار موران: تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، 2016.

¹ ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص13.

2- مفهوم براديغم التبسيط

إن ادراك المعنى العام لمفهوم براديغم التبسيط لا يمكن أن يتم إلا من خلال تناوله في سياق تجريبي يتم فيه الفصل بين مصطلحي البراديغم والتبسيط وضبط كل واحد منهما على حده، أما لفظ البراديغم فهو في الحقيقة لفظ جديد في الحقل الدلالي واللغوي، ويعتبر المفكر الأمريكي توماس كون (1922-1996) هو مهندس مصطلح البراديغم بامتياز، والذي أشار به إلى جملة القوانين والنظريات والتطبيقات والأجهزة التجريبية التي تقدم أنماط تولد تقاليد خاصة و متماسكة من البحث العلمي، وتحضر الطالب بشكل أساسي ليصبح عضواً في متحدٍ علمي خاص يعمل معه لاحقاً¹ وعلى هذا الأساس فإن تعدد ميادين العلم والتخصصات يوحى بتعدد البراديغمات، ويشكل كل براديغم فريق علمي مشترك يتبنى نفس القواعد والآليات التي تحدد نشاطهم العلمي، وقد استفاد ادغار موران من مجهودات توماس كون في صناعة هذا المفهوم وعمل على تطويره وتوسيعه أكثر، فعبر عن ذلك بالقول >> البراديغم هو مبدأ الربط/الإقصاء الأساسيين الذين يتحكمون في كل تفكير وفي كل نظرية <<² وأضاف >> يلعب البراديغم دوراً خفياً وسيادياً في كل نظرية أو مذهب أو أيديولوجيا. مبدأ تماسك واتساق النواة الذي يطرح المفاهيم الداخلية لمنظومة الأفكار يجعلها تنتظم هرمياً وضمن مجموعات ويخلق لها مفصلاً منطقياً، ويحدد علاقة المنظومة بالعالم الخارجي... البراديغم ينتج صوابية المنظومة فيضفي المشروعية على قواعد الاستنباط التي تضمن الإثبات والصوابية في طرح معين <<³ فالبراديغم حسب قولي ادغار موران هو المسؤول عن تحديد نمط التفكير السائد، وعن ضبط المفاهيم والتصورات، وعن تشكيل خصائص ومميزات المعرفة العلمية المسيطرة، بفعل التناسق والنظام الذي يفرضه بين عناصره، رغم تميزه بنوع من الخفاء والغموض الذي يجعلنا نلتمس آثاره ونتأججه دون مشاهدته.

أما التبسيط فقد ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا بمعنى البساطة، ويقصد به الشيء الذي لا جزء له أصلاً كالوحدة والنقطة، وهو لفظ مولد يقابله المركب، ويعرّف هذا الشيء الذي لا جزء له عند لينتزر (1646-1716) بالـ Monade أي البسيط المطلق، وهذا الأخير يدل على ما لا ينقسم أصلاً لا بالقوة ولا بالفعل حسب ما ورد على لسان ابن رشد⁴.

¹ توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة: علي نعمة، دار الحداثة، لبنان، ط1، 1986، ص32.

² نقلاً عن عبد الفتاح سعدي: فلسفة التعقيد ونقد مركزية العلم الحديث، مرجع سابق، ص83.

³ ادغار موران: المنهج، الأفكار مقامها حياتها عاداتها وتنظيمها، ترجمة: جمال شحيد، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ج4، 2012، ص319.

⁴ جميل صليبا: المعجم الفلسفي: دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج1، 1982، ص208، 209.

والنزعة التبسيطية هي النزعة التي ترمي إلى رؤية الأشياء أكثر بساطة مما هي عليه في الواقع¹ من أجل التوصل إلى فهم الأشياء فهماً متكاملًا وتفسير الظواهر تفسيراً موضوعياً تنعدم فيه الذاتية وتفصل فيه عن الاطار الاجتماعي الذي نشأت فيه، وقد سادت هذه النزعة وسيطرت على مبادئ التفكير العلمي الكلاسيكي، وجعلته أكثر دقة وصرامة في ادراك الحقائق المختلفة والمتنوعة.

وإذا حاولنا الإدماج بين المصطلحين واستنباط المعنى العام لمفهوم براديجم التبسيط فسنقول بأنه توجه عميق نحو تبسيط العالم وتجزئته إلى عدة عناصر تسهل من إمكانية فهمه بإرجاع المتعدد إلى الواحد، والمركب إلى البسيط بحثاً عن حقيقة تتماهى مع الوحدة البسيطة، وبذلك فإن انتشار هذا النموذج المعرفي الجديد وتوسعه سيضع حداً أمام النظر للعالم في إطار تركيبي متكامل بين عناصره، وسيؤدي استحواذه على العقول إلى انعدام الثقة في غير الأفكار البسيطة والمجزأة.

لقد قامت منظومة التبسيط عن طريق تبني منهج اختزالي* انتقائي لا يستبقي من المعطيات التي يكونها إلا ما يتناسب مع موضوعه، ويتناغم مع مبادئ العقل، ويحقق الهدف العملي المرجو منه، وهو منهج مُصنوع يسعى إلى تحويل الأفكار والمشاعر والأفعال والكوارث والوضعيات إلى بنيات عامة تحكمها علاقات منطقية واضحة وبديهية حتى وإن لم تكن في الأصل كذلك²، فهذا البراديجم إذن يقوم على سدّ طريق الفكر أمام قبول المعارف المتنوعة والمتناقضة، ويحيل العقل إلى ضرورة التصديق بالحقائق البديهية دون غيرها من الحقائق التي يعترتها التباس أو غموض بإمكانه تحريك نشاط الفكر، ويعمل على تجاهل الجوانب الذاتية للإنسان ودورها في تحصيل المعارف كالميول والرغبات والعواطف، من خلال دعوته إلى تطبيق المنهج الرياضي الآلي في تفسيره لمختلف الظواهر سواءً الظواهر الحية أو الجامدة، واعتبار ذلك شرطاً أساسياً لقيام هذا النموذج وتحقيق فعاليته في أغلب الميادين العلمية والثقافية.

إن إدراك الحقيقة حسب نموج التبسيط والاختزال لا يمكن أن يتم إلا من خلال التسليم بموقف واحد دون الاعتراف بتعدد المواقف وما تشترك فيه من روابط، وهو ما أكد عليه ادغار موران بالقول >>بيدأ التبسيط حينما يصبح التمييز فصلاً يفرّق بين العناصر ويعزلها عن بعضها البعض، ولا ينظر في ما يسود بينهما من ترابط... وحينما يصبح التحليل اختزالاً للمركب في البسيط، وحينما ينقلب الواقع إلى رؤية أحادية له... إن

¹ مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص161.

* الاختزال: يعرف أيضاً بالرد ويقصد به إرجاع الشيء إلى عناصره المكونة وتحليله من العناصر الغريبة عنه كرد المذهب إلى مبادئه، ورد الاستدلال إلى سلسلة من الحدوس، ورد الحكم إلى تداعي الأفكار (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص612).

² محي الدين الكلاعي: أسس أنثروبولوجيا المركب أو كيف التوجه في القرن الواحد والعشرين؟، مرجع سابق، ص352.

تبسيطاً كهذا إنما يؤدي إلى المثالية: رؤية نعتقد من خلالها أن الفكرة التي لدينا عن الموضوع أو عن الظاهرة تطابق واقعها ذاته»¹ وعلى هذا الأساس نجد بأن العلم الحديث قد كان شاهداً على ظهور نماذج معرفية مختلفة، كل نموذج فيها يحتزل المعرفة في موضوعه، ويستبعد المعارف الأخرى المخالفة لمنهجه، وبالتالي فإن الرابط المشترك بين هذه المعارف المتنوعة يكمن في اختزال العالم وتشثيت تعقيداته.

لكن قبل التفصيل في هذه النماذج التي امتثلت لبراديجم التبسيط وخضعت لمنطقه يجدر بنا أولاً الرجوع إلى منبت وأصل هذه المنظومة، حيث يعتقد البعض أن البداية الفعلية لفكر التبسيط قد كانت مع الفلسفة اليونانية التي توجهت نحو المساءلة الوجودية بالبحث في العلل الأولى للوجود، وهو ما جسده الفلاسفة الأنطولوجيين الأوائل الذين حاولوا تفسيره برده إلى عنصر واحد، وكان من بين التصورات التي سادت آنذاك حول مفهوم الوجود تلك التي عبر عنها هيرقليدس (540 ق.م - 475 ق.م) بجعله النار جوهرًا للتحوّل والتغيّر²، ولهما يرد كل شيء بحيث لا يمكن تصور شيء موجود في الطبيعة دون خضوعه لقوى مادية تسيّره وتتحكم فيه، ونجد أيضاً ديموقريطس (460 ق.م - 370 ق.م) الذي فسر الكون بما فيه بإرجاعه إلى المادة، والتي يجسدها في مركبات الذرات، أي اجتماع الذرات الذي يشكل لنا الكون، وقد رأى ديموقريطس أن هدف الإنسان في هذا الوجود هو تحقيق السعادة واللذة من خلال إخضاع النفس إلى العقل والاعتدال حيث ورد عنه القول التالي >> **على العقل أن يتعود كيف يحقق لذته انطلاقاً من ذاته** <<³ وهنا نلتمس اختزال السعادة في العقل دون غيرها من الملكات الأخرى على غرار الحواس، كما نجد كذلك من بين الفلاسفة الطبيعيين الذين ساهموا في ميلاد النزعة التبسيطية، الفيلسوف طاليس الملطي (624 ق.م - 546 ق.م) الذي أرجع أصل كل الموجودات إلى الماء واعتبره المادة الحية الأولى المسؤولة عن كل التغيرات والتحوّلات الموجودة في الطبيعة.

لم يكن الفلاسفة الطبيعيين وحدهم ممن ساهموا من فلاسفة اليونان في ميلاد براديجم التبسيط، بل هناك أيضاً من الفلاسفة البارزين من ارتبط اسمه بهذا البراديجم، على غرار الفيلسوف أفلاطون الذي عُرف عليه ربط الحقيقة بالنموذج الرياضي، وهو ما دلّ عليه مدخل أكاديميته حين نقش عليه عبارته الشهيرة >> **لا يطرق بابنا إلا من كان رياضياً** << وعُرف عليه أيضاً حصر المعرفة في عالم المثل الذي أدركته النفس قبل اتصالها بالجسد، ومن هنا حقّق لنا أن نسجل البداية الفعلية لبراديجم التبسيط مع الفلسفة اليونانية، ومن هنا كانت بداية منطق الفصل بين

¹ محي الدين الكلاعي: أسس أنثروبولوجيا المركب أو كيف التوجه في القرن الواحد والعشرين؟، المرجع السابق، ص 353.

² خليفة داود: إبستمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، مرجع سابق، ص 54.

³ نقلاً عن بيتر كونزومان، فرانز بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، مرجع سابق، ص 31.

الحقيقة واللاحقيقة، المادة والفكر، الوحدة والكثرة، الفضيلة والرذيلة¹...وسيمتد هذا النموذج ليشمل أغلب التيارات والمذاهب الفلسفية اللاحقة.

3- فحوى براديجم التبسيط

إن اعتبار الفلسفة اليونانية منشأً لبراديجم التبسيط يبدو بالنسبة للكثيرين على أنه أمر مبالغ فيه، ذلك أن ملامح ظهوره في الفلسفة اليونانية لم تتعدى الجانب الشكلي، وهو ما دفعهم إلى الاعتقاد بأن الميلاد الفعلي لمنظومة التبسيط والاختزال يعود إلى العصر الحديث باعتباره شاهداً على الانتقال من فلسفة الوجود إلى الاستمولوجيا، ويُرجح البعض منهم النموذج الديكارتي على أن يكون المولّد الأصلي لهذا البراديجم باستنادهم لموقفه من المنهج، حيث جعل ديكارت من المنهج العقلي شرطاً أساسياً ووحيداً لإدراك المعرفة اليقينية، كون العقل حسبه هو المسؤول عن توجيه جميع أفكار الناس المتعددة نحو الوصول إلى حقيقة واحدة يزول عندها كل تناقض واختلاف، وذلك يستوجب التقيّد بجملة القواعد والمبادئ التي أقرّها من قبل، وقد أشاد ديكارت كثيراً بمنهجه هذا ومدى مساهمته في بلوغ الحكمة والكمال، حيث قال >>لقد اقتنعت بأن هذا العلم أفضل من كل معرفة أخرى تناقلها البشر، لأنه يمثل منبع كل المعارف الأخرى، وإذا ما تحدثت عن الشكل الخارج فليس ذلك حرصاً مني على تغطية هذا العلم وإخفائه لإقصاء الإنسان العلمي عنه، وإنما لغاية إعطائه شكلاً مقبولاً حتى يستطيع أن يتوافق مع الفكر الإنساني توافقاً أفضل<<² فديكارت باعتباره عالم مناهج مضطلع في تخصصه نجده يؤكد في معظم مؤلفاته على ضرورة اتباع المنهج العقلي الذي يخلصنا من أوهام المعارف السابقة، ويذهب إلى أبعد من ذلك حين يعلن اختزاله المعرفة كلها في العقل دون الحاجة إلى وسائط معرفية أخرى بإمكانها جعل الحقيقة أكثر غموضاً وتعقيداً.

إن ديكارت إذ يدعو إلى تطبيق منهجه فهو يحذر من تضييع الوقت في اتباع الطرق الأخرى القائمة على الحظ والصدفة، خشية إضعاف العقل وتعويده أكثر على أمور التفاهة إلى درجة أن يصبح متعلقاً بظواهر الأشياء عاجزاً عن التّفاذ إلى بواطنها، لذلك يلح على التدرّب في البدء بما هو أكثر يسراً من أجل النفاذ إلى باطن الأشياء بطرق يسيرة معروفة، وبمجهودات قليلة تكسبنا من الوقت الكثير، وتجعلنا نحصل العديد من القضايا البديهية التي تبدو غاية في الصعوبة والتعقيد، والأمر هنا متوقف على التخلي عن أفكار من يحسبون أنفسهم متحكمين في العقل

¹ محمد أطبل الحامدي: قراءة في أطروحة الفكر المركب لادغار موران، ضمن أشغال ندوة: قضايا في الفلسفة عروض في كتب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، ط1، 2016، ص152.

² رونيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة: سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص42.

الإنساني بفرضهم عليه أشكالاً معينة من الاستدلال تؤدي إلى الاقتناع والوثوق فيها حتى وإن كانت منكراً للمعارف البديهية¹، فالإنسان إذن ملزم باختيار الطريقة المثلى لإعمال عقله دون املاءات أو قيود تفرضها التصورات والقياسات المنطقية، لأن العقل في ذاته مزود بمقائمه المطلقة وثابتة بصورة قبلية دون الحاجة إلى مكتسبات وتجارب بإمكانها تظليلنا عن الحقيقة بدل هدايتنا لها، ومن هنا كان تفسير ديكارت للسقوط في مزلق الخطأ الملحوظ في الممارسات الفكرية، راجع ليس إلى اختلاف العقل، بل إلى اختلاف طرائق استخدامه، أي أن الخطأ في المنهج وليس في العقل، أو بعبارة أخرى إن الخطأ في <<كيف نفكر>> وليس في أداة التفكير أي العقل، لأنه لا يكفي أن يكون لدينا عقل بل الأهم كما يقول ديكارت هو أن نحسن استخدامه²، فالسفسطائيين الأكثر براعة من غيرهم كما ذكر ديكارت في كتابه قواعد لتوجيه الفكر لا يخادعون أبداً الإنسان الذي يستخدم عقله الخاص بطريقة صحيحة وإنما يخادعون السفسطائيين أنفسهم، وعليه فإن ديكارت يؤكد بقوة على الدور البارز الذي يمثله المنهج في بلوغ الحقيقة خصوصاً من ناحية علاقته بالعقل، وفي تأكيده هذا تجلي واضح لصورتي التبسط والاختزال على النموذج الديكارتي في المعرفة.

لم يكتفي ديكارت باختزال المعرفة في المنهج العقلي، بل واصل عملية الاختزال في تفسيره للواقع إلى أن بلغ به الأمر إلى حد اختزال الوجود في عملية التفكير، وجعل من هذه الأخيرة شرطاً أساسياً لتحقيق الوجود حين أعلن الكوجيتو الشهير <<أنا أفكر إذن أنا موجود>> وإعلانه لهذا الكوجيتو يكون ديكارت قد استثنى عامل التفكير من دائرة الشك التي هيمنت على فكره، وذلك ما يُلتمس في قوله هذا <<ليفعل الشيطان الماكر، بعد الآن ما يشاء كي يخدع. قد يخدع في كل شيء، حتى في الله ذاته، الذي خلق الكائنات. ولكنه عاجز عن أن يوقف الفكر الذي يفكر... أي الافتراض الذي يفترض، هنا لا نستطيع، حتى على صعيد الافتراض، أن نفترض أننا لا نفترض، إمكان هذا الافتراض يصدر عن الافتراض ذاته. وهكذا لا يمكننا الشك في الفكر الذي يشك>>³ فالشك باعتباره عمل وجداني كما يذكر ديكارت، والافتراض الذي يشكل حلولاً أولية يقدمها العقل، يمثلان تصوراً من تصورات الفكر التي نخرج من خلالها من دائرة العدم إلى الوجود.

وقد نتج عن هذا التبسيط والاختزال الديكارتي تمييزاً بين النفس والجسم، حيث حصر ديكارت النفس في الفكر، وجعل من الجسم شيئاً مادياً مخالفاً تماماً للنفس باتخاذها شكلاً معيناً يُشاهد بالعين ويُلمس باليد، وقد

¹ رنيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، المرجع السابق، ص 76، 77.

² الطيب بوعزة: العقل والذاتية في فلسفة الحدائث من ديكارت إلى كانط، ضمن كتاب جماعي: الحدائث جدل الكونية والخصوصية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2014، ص 76.

³ كمال يوسف الحاج: مدخل إلى فلسفة ديكارت، منورات عويدات، بيروت، ط 1، 1961، ص 61.

جعل لكل منهما جوهر خاص، أي جوهر ممتد وجوهر مفكر، فقصد بالممتد المادة أو الجوهر الجسماني، وقصد بالفكر النفوس البشرية دون سواها¹ وهنا يلاحظ الاستقلال والاختلاف الكبير بين الجوهرين، والذي يقودنا إلى معرفة كل واحد منهما بمعزل عن الآخر ودون الحاجة إلى مقوماته نسبياً، وهو ما تؤكد بقول ديكارت نفسه >>إنه بالإمكان تصور الفكر بتميز واكتمال، أي بما فيه الكفاية لاعتباره شيئاً تاماً، دون أي مشكل من الأشكال أو أي صفة من الصفات التي بها نعرف أن الجسم جوهر... كما أنه بالإمكان تصور الجسم بتميز وبوصفه شيئاً مكتملاً، دون أي شيء من الأشياء التي تنتمي للفكر<<² فالنفس إذن متميزة عن الجسم وهذا التمايز يتجلى أكثر في قابلية الجسم للتقسيم والتفكيك، على خلاف النفس التي لا تقبل القسمة على الإطلاق³، وهو الأمر الذي يجعل من النفس تبدو أكثر وضوح وبداهة، بل إن جميع الأحكام والمعارف ترتد إلى كيان النفس، حتى الجسم في حد ذاته يُفهم من خلال النفس لا بالرجوع إلى الحواس كما هو شائع عند العوام، ويضيف ديكارت قائلاً ومؤكداً على ذلك >>لقد تبين لي الآن، أن الأجسام ذاتها لا تُعرف حقاً بالحواس، أو بالقوة وإنما بالإدراك وحده، هي لا تعرف لأنها تُرى، وتلمس، بل لأنها تُفهم، أو تُدرك بالذهن، وهكذا اتضح لي أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأجلى معرفة من نفسي لكن ليس هيناً أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأي ألفناه طويلاً لذا يجدر بي أن أقف وقفة قصيرة حول ذلك الموضوع، حتى أتمكن بالتأمل الممعن أن أرسخ في ذاكرتي هذه المعرفة الجديدة<<⁴ وعليه فإن ديكارت وبعد مخاض عسير يكون قد توصل إلى نتيجة مفادها أن معرفة النفس التي تمثل الأنا هي معرفة متعالية عن جميع المعارف الأخرى خصوصاً المعرفة الحسية التي جعلها في مرتبة أدنى من النفس باعتبارها معرفة متقلبة ونسبية، أو كما يصفها ديكارت معرفة خداعة يكاد ينعدم الوثوق فيها.

إن عملية الفصل التي اعتمدها ديكارت في تفسير العلاقة بين النفس والجسد، وإعلائه من شأن النفس على حساب الجسد، تسببت في إحالة هذا الأخير إلى ميدان آخر متمثل في العلم الاستقرائي، وهو الميدان الذي قام كرد فعل على البراديجم الديكارتي بارتكازه على الفهم المادي للطبيعة وسعيه إلى تخلص العقل وتطهيره من الأوهام الميتافيزيقية التي اكتسبها كما يذكر الفيلسوف فرنسيس بيكون المؤسس الفعلي لهذا الميدان. لكن الحقيقة الخفية من وراء هذا الاعتراض تكمن في أن النزعة التجريبية جذرت أكثر المشروع الديكارتي، وقد تكون هي

¹ سبينوزا: مبادئ فلسفة ديكارت، أفكار ميتافيزيقية، مراسلات، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار سيناترا، تونس، ط1، 2015، ص173.

² رنبيه ديكارت: حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشاربي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص170.

³ عادل بويحي: انبثاق الفكر والمعرفة لدى ادغار موران، إعادة بناء الاستمولوجيا، دار الأيام، الأردن، ط1، 2016، ص28.

⁴ رنبيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عودات، بيروت، باريس، ط3، 1982، ص83.

السبب في امتداده إلى ميادين أخرى غير ميدان الفلسفة، وإلى زمن ما بعد العصر الحديث، والسبب في ذلك هو أن التجريبيين تناولوا بالنقد القواعد التي انبثقت عن البراديغم الديكارتي ولم تكن تناقش أسس البراديغم التبسيطي نفسه، فكان شغلهم الشاغل أولوية الحواس عن العقل أو العكس¹، وهو ما جعل الاتجاه التجريبي يسير في نفس الاتجاه الذي حدد معالمه ديكارت وهو اتجاه التبسيط والاختزال، من خلال اختزاله المعرفة الإنسانية في الحواس واعتبارها المصدر الوحيد للحقيقة المطلقة، ومن هذا المنظور يمكن القول بأن موقف بيكون من المعرفة يشكل امتداداً لموقف ديكارت رغم الاختلاف بينهما في المصدر، كما يمكن التأكد إلى جانب ذلك من صحة الاعتقاد السابق الذي يعتبر ديكارت هو المؤسس الفعلي لبراديغم التبسيط والاختزال، وهذا ما جاء على لسان الفيلسوف ادغار موران حين قال >>صاغ ديكارت هذه المنظومة المسيطرة على الغرب عن طريق الفصل بين الذات المفكرة والشيء الممدود أي الفصل بين الفلسفة والعلم، وكذا عن طريق وضع الأفكار الواضحة والمميزة كمبدأ للحقيقة، أي الفكر الفاصل نفسه، ولا شك أن هذه المنظومة التي تراقب مغامرة الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر سمحت بحدوث تقدم كبير على صعيد المعرفة العلمية والفكر الفلسفي<<² بمعنى أن براديغم التبسيط الديكارتي الذي قام على أساس الفصل بين الذات والموضوع، وبتمكّنه من تحقيق نتائج إيجابية كبيرة على المستوى المعرفي العلمي والفلسفي يكون قد قفز على حدود العصر الحديث وامتد إلى العصر الحالي ليشمل مجالات وميادين أخرى.

لقد كانت الفلسفة المعاصرة شاهدة هي الأخرى على نزوعها نحو براديغم التبسيط الذي طال العلوم المختلفة، وجعل الظاهرة الإنسانية مختزلة في حدود التخصص، أين أصبح الإنسان يُدرس ككائن بيولوجي داخل مختبر البيولوجيا من منظور تشريحي خالص، ويُدرس ككائن ثقافي داخل شعب العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن ثمة غدا الفكر مجرد وظيفة أو واقع تقني³ تُفصل فيه أجزاء الإنسان عن بعضها البعض ويُدرس فيها كل جزء على حدة، أي دون حاجته إلى التعدد والتعقيد الذي يميز الظاهرة الإنسانية، وهو ما جعل ادغار موران يوجه سهام نقده لهذا البراديغم الديكارتي، لكن قبل الوقوف على حدود هذا البراديغم والإشارة إلى ما أخذه كما جاءت مع الفيلسوف ادغار موران يستلزم علينا أولاً تبيين أهم المرتكزات التي بني عليها هذا البراديغم حسب تصور ادغار موران.

¹ عادل بويحي: انبثاق الفكر والمعرفة لدى ادغار موران إعادة بناء الاستمولوجيا، المرجع السابق، ص 20.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد القصور ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 15.

³ محمد أطبل الحامدي: قراءة في أطروحة الفكر المركب لادغار موران، مرجع سابق، ص 154.

4- مرتكزات براديجم التبسيط

يلخص ادغار موران مرتكزات البراديجم التبساطي في ثلاثة مبادئ شيد على اثرها الفكر العلمي الكلاسيكي وهي كالآتي:

1-4 النظام **Ordre**

ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا مصطلح النظام بمعنى الترتيب أو الاتساق، فيقال نظام الأمر، أي قوامه وعماده... وبالمعنى العام يعتبر النظام أحد مفاهيم العقل الأساسية ويشمل الترتيب الزمني، والترتيب المكاني، والترتيب العددي، والسلاسل، والعلل والقوانين، والغايات والأجناس والأنواع والأحوال الاجتماعية، والقيم الأخلاقية والجمالية¹، وتحتل مقولة النظام القاعدة الثالثة ضمن القواعد الأربع للمنهج الديكارتي والتي عبر عنها بالقول >>أما بالنسبة إليّ وقد وعيت ضعفي، فقد قررت أن أتبع باستمرار نظاماً معيناً في البحث عن المعارف مبتدئاً دوماً بأبسط الأشياء وأيسرها وأن لا أنتقل أبداً إلى أشياء أخرى دون أن أكون قد استوفيت في الأولى حقها من البحث<<² ومن هنا يتضح بأن ديكارت قد أولى أهمية بالغة لهذه القاعدة واعتبرها شرطاً أساسياً من شروط تطبيق المنهج، بل إننا نجد أنه قد ذهب إلى حد حصر المنهج بأكمله في هذه القاعدة، كما يؤكد العالم الفرنسي هنري بوانكاريه* عن قيمة هذه المقولة ويعتبرها بمثابة المهمة الأساسية للعلم التي تُكسبه قيمته الحقيقية، حيث قال >>إن مهمة العلم هي التنظيم، نحن نؤسس العلم انطلاقاً من الوقائع والأحداث، كما نبنى بيتاً بالطوب والحجارة، لكن مجرد جمع الأحداث لا يكون علماً، كما لا تشكل مجموعة متراكمة من الحجارة بيتاً<<³ بمعنى أن غاية العلم لا تنحصر في جمع الأفكار والمعلومات فقط، بل ينبغي أن يتخذ لنفسه غاية أخرى متمثلة في التنظيم، وإلا فسيجد العلم نفسه أمام متاهات يُستعصى عليه الخروج منها.

لقد نشأ مفهوم النظام عن التصور الحتمي والميكانيكي للعالم، وعليه كان يعتبر اللانظام نتيجة لجهلنا المؤقت، ويوجد وراء هذا اللانظام الظاهر نظام خفي يتطلب الاكتشاف⁴، أي أن الباحث العلمي الكلاسيكي يتعامل مع

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 471.

² رينيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، مرجع سابق، ص 46.

* هنري جول بوانكاريه (1854-1912): عالم فرنسي كتب في ميادين ثلاث: الرياضيات الخالصة، وفي علم الفلك، وفي الفيزياء، وخصص دراسات كثيرة للمشكلات المنهجية العامة للعلم، كان لكتابه العلم والفرضية 1902 أثر كبير على من تبعه من العلماء والفلاسفة (جورج طرايبيشي: معجم الفلاسفة، ص 173).

³ نقلاً عن إلياس بلكا: الوجود بين السببية والنظام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 2009، ص 27، 28.

⁴ ادغار موران: نحو براديجم جديد، ترجمة: يوسف تيبس، مجلة رؤى، ع 29، المغرب، ص 119.

مستويين: مستوى ظاهري، فوضوي، مزيف (اللانظام)، ومستوى باطني، حقيقي، منظم، ويجب على باحث العلم أن يعتمد على عقله بالأساس من أجل اكتشاف النظام الكامن وراء هذه الفوضى¹.

إن الحديث عن فكرة النظام هو حديث عن إحدى الاكتشافات المبهرة للعلم الحديث والتي ساهمت في توصله إلى معرفة قوانين أبدية في قلب تحولات الطبيعة حسب ما ذهب إليه بريغوجين*، وأنتج اكتشاف النظام هذا في الطبيعة شعوراً بالأمان الثقافي كما عبر عنه عالم الاجتماع الفرنسي ليفي برونيل (1857-1939) بقوله >> إن شعورنا بالأمان الثقافي هو مترسخ فينا بعمق لدرجة أننا لا نرى كيف يمكن أن يهز، وحتى إذا افترضنا أنه يمكننا ملاحظة بعض الظواهر التي تبدوا غامضة تماماً، إلا أننا نبقى مقتنعين أن جهلنا مؤقت فقط... فالطبيعة حولنا هي نظام وعقلانية، تماماً كالعقل البشري تتضمن فعاليتنا اليومية ثقة تامة في عمومية قوانين الطبيعة>>² وهنا نلتمس الانسجام الكبير الذي فرضته مقولة النظام بين العقل والطبيعة، فبعد أن كان فهم الطبيعة من قبل غامضاً معقداً بفعل قيامه على التصورات الخرافية والعشوائية صار فهم الطبيعة بظواهرها المتنوعة وبفعل عقلنتها أكثر وضوح وجلاء، بل وأصبح من السهل التنبؤ بحدوثها بدقة من خلال اكتشاف القوانين المتحكمة فيها، وعلى هذا الأساس تم القضاء نسبياً على جميع أشكال الفوضى والصدفة واللايقين.

رغم القيمة الكبرى التي أضافتها فكرة النظام وحاجة العلم للإيمان بما في سبيل تنظيم الطبيعة وضبط قوانينها، إلا أن واقع اليوم يدفعنا بالضرورة إلى الاعتراف بالفوضى أيضاً، وهذا ما حملته اعترافات الديناميكا الحرارية، والفيزياء الجزيئية، والفيزياء الكوسمية، وفيزياء الفوضى، التي كشفت عن وجود اضطراب جسي غير منظم في الحرارة، وهو ما يجعل مقولة النظام الكلي محل شك، ويدفعنا إلى توقيف فكرة التناهي بين النظام واللانظام، ويفرض علينا ضرورة خلق حوار منطقي بين النظام واللانظام³ من أجل تجنب التناقضات والالتباسات التي قد تصادفنا في أي موقف من المواقف.

¹ عبد الفتاح سعدي: فلسفة التعقيد ونقد مركزية العلم الحديث، مرجع سابق، ص 91.

* إيليا بريغوجين: عالم ومفكر بلجيكي من أصل روسي، ولد عام 1917 واشتغل في معظم حياته العلمية على تقريب البيولوجيا من الفيزياء، والعلم إلى الفلسفة، والإنسان إلى الكون (الطبيعة) على أساس الحوار، تحصل سنة 1976 على وسام رمفورد وسنة 1977 على جائزة نوبل للكيمياء، وتوفي عام 2003 (علي حسن الجابري: فلسفة بريغوجين الكايبوسية، دار البصائر، بغداد، ط1، 2014، ص 35، 36).

² إيليا بريغوجين، إيزابيل استنجر: نظام ينتج عن الشواش حوار جديد بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: طاهر بديع شاهين، ديمة طاهر شاهين، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008، ص 378.

³ ادغار موران: نحو براديجم جديد، المصدر السابق، ص 119.

4-2 Séparabilité القابلية للانفصال

لا شك في أن نمط التفكير الذي ساد في العصر الحديث قد أكسب الإنسانية معارف مهمة جداً تبلورت مع ظهور المنهج التجريبي الذي قضى كلياً على الاعتبارات الذاتية التي كانت سائدة من قبل، وأفضى عن خلق عالم من الحقائق الموضوعية الثابتة، وقد كان ذلك نتيجة لجهود عدد من الفلاسفة والعلماء الذين برزوا آنذاك من بينهم رنبيه ديكرت، وقد قامت فلسفة هذا الأخير على مبادئ كثيرة منها مبدأ الفصل، وهو المبدأ الذي يُشكل الأساس الثاني لبراديجم التبسيط حسب ما ذهب إليه ادغار موران.

يرتكز هذا المبدأ على ضرورة تقسيم المشكلات إلى أجزاء وتبسيطها من أجل فهمها، ولتوضيح أكثر نستدل بمقولة ديكرت التي تمثل القاعدة الثانية من قواعد المنهج عنده <<ينبغي أن تُقسّم المعضلة التي تُدرس إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعوا الحاجة إلى حلها على خير الوجوه>>¹ فتجاوز معضلة ما لا يمكن أن يكون إلا من خلال تفكيكها وتجزئتها إلى العناصر المشكلة لها حتى يتسنى للعقل إدراكها إدراكاً متكاملًا يزيح عنها كل لبس أو غموض.

لقد تُرجم مبدأ الفصل في المجال العلمي من جهة إلى تخصص، ثم التخصص الدقيق في الميادين المعرفية، ومن جهة أخرى إلى فكرة إمكان اعتبار الواقع الموضوعي بغض النظر عن الملاحظة²، فالعصر الحديث كان شاهداً على حالات كثيرة لانقسام العلوم وانفصالها عن بعضها البعض بفعل تعاظم مشكلة التخصص وانتشارها على الساحة المعرفية، ولعل استقلال العلم عن الفلسفة يمثل الدليل الأكبر على خضوع العقل الغربي للانفصال بين العلوم في العصر الحديث، ولم يكن هذا الانفصال وحده كافياً بل كان مدعماً بانفصال آخر مثله استقلال الذات الملاحظة عن الموضوع الملاحظ. وكنتيجة لهذا التقسيم ظهر اعتقاد مفاده أن العالم يمكن وصفه موضوعياً أي من دون حتى الإشارة إلى المراقب البشري، وغدا هذا الوصف الموضوعي للطبيعة المثل الأعلى لكل علم³، فالذات أصبحت تشكل عائقاً أمام تطور العلم حسب منطق العلم الحديث ولا مكان فيه للرغبات والميول والأهواء والتأملات الذاتية التي لم تعد محل ثقة، لذلك وجب عزلها من أجل الوصول إلى حقائق ثابتة وموضوعية.

إن الأثر الذي خلّفه مبدأ الفصلية في المعرفة شديد الوضوح ويتجلى أكثر في القطيعة بين العلوم ورفض كل أشكال التواصل والتحاوّر فيما بينهم، لكن موران يشير إلى عدم جدوى هذا المبدأ ويكشف عن مفارقة مهمة تمثلت في ظهور علوم نسقية تهتم بربط ما يُدرس منفصلاً بالتخصصات التقليدية، ويتشكل موضوعها بالتفاعلات

¹ رنبيه ديكرت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الحضيرى، الهيئة المصرية، ط3، 1985، ص143.

² ادغار موران: نحو براديجم جديد، المصدر السابق، ص119.

³ فرينجوف كابر: الطّاوية والفيزياء الحديثة، ترجمة: حتّا عبّور، دار طلاس، دمشق، ط1، 1999، ص58.

بين العوامل وليس بتفرقتها، كموضوع علم البيئة الذي يُظهر تفاعلات بين مكوناته المتعلقة بعلم الحيوان والنبات والميكروبيولوجيا والجغرافيا وعلوم الفيزياء... الخ، ومن جهة أخرى أصبحنا نشاهد تداخلاً بين الذات والموضوع وهو ما أكدته الفيزياء المعاصرة منذ ورنر هايسنبورغ الذي أكد تداخل الملاحظ مع ملاحظته، وفي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية يبدو الأمر أكثر وضوح حيث لا يوجد عالم اجتماع أو اقتصاد منفصل عن مجتمعه لأنه يمثل جزءاً منه¹، وهو ما يتحتم على العلوم والتخصصات التي ارتكزت على هذا المبدأ أن تعيد مراجعة ذاتها من جديد.

4-3 العقل المطلق Raison

قبل التفصيل في مضمون العقل المطلق أو العقلانية كما يفضل البعض تسميتها، ينبغي علينا أولاً الكشف عن مفهومها، وقد ورد ذلك على لسان ادغار موران حين قال بأن العقلانية هي <<رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي وواقع الكون. فهي إذن تقصي من الواقع كل ما ليس عقلياً وكل ما ليس ذا طابع عقلي، ومن الناحية الأخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية والمجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك في مبدئها وسلوكها وغايتها>>² بمعنى أن كل الظواهر تترد في حدوثها إلى العقل باعتباره مصدراً لكل شيء، وفي ذلك رفض وإلغاء للحديث عن الجوانب الأخرى الغامضة والمتناقضة.

تمثل مقولة العقل المطلق المرتكز الثالث من مرتكزات براديجم التبسيط حسب ادغار موران، إذ احتل العقل في العصر الحديث موقعاً مركزي مكنه من التحكم في آليات العلم وتوجيهها بالاستناد إلى مبادئه الخاصة المتمثلة في الاستدلال، والاستنتاج، والهوية، أي الاقرار بمبدأ عدم التناقض³ في مقابل التسليم بالأفكار البسيطة والبديهية التي يعدّها ديكارت المصدر الوحيد الآمن والأيسر للوصول إلى الحقيقة، وهو ما ورد في تفسيره للقاعدة الأولى من قواعد المنهج حين قال <<ألا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك>>⁴ فالأفكار الممكن تصديقها هي التي تبدوا واضحة أمام العقل بحكم إبداعها فيه بصورة قبلية، أما المعارف المعقدة والغامضة فتبقى محل شك ونقص ولا يُنتظر منها نفع

¹ جان فرانسوا دورتيي: فلسفات عصرنا، ترجمة: ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص377، 378.

² ادغار موران: من أجل عقل متفتح، ترجمة: محمد سبيلا، ضمن كتاب جماعي: تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان، الرباط، المغرب، 1987، ص09.

³ جان فرانسوا دورتيي: فلسفات عصرنا، المرجع السابق، ص378.

⁴ رنبيه ديكارت: مقال عن المنهج، المرجع السابق، ص142.

حتى يتسنى للعقل تبسيطها وتوضيحها، وعلى هذا الأساس اعتُبر العقل مرجعاً لشتى المعارف والعلوم خلال العصر الحديث.

لكن مقولة العقل التي سادت في العصر الحديث وأثبتت سيطرتها على العلم لعقود من الزمن سرعان ما كُشف عن عجزها في التحكم في آليات العلم المعاصر، بل وتعارضها معه نتيجة الاكتشافات المبهرة التي توصل إليها علماء هذا العصر في مختلف الميادين، وقد جاءت الضربة القاسية الأولى للاستدلال الذي يسمح باستخلاص قوانين عامة من أمثلة خاصة على يد كارل بوبر* الذي لفته النظر بالضبط إلى أنه ليس بالإمكان الاستدلال بكل صرامة على قانون كلي يقول <<كل طيور التّم بيضاء فقط لأننا لم نر قطّ طائراً من هذا النوع أسوداً>> فحتى وإن كانت لمقولة الاستدلال قيمة اكتشافية، فليس معنى هذا أنها قيمة اثبات مطلقة، كما أدت تطورات بعض العلوم من قبيل الفيزياء الذرية أو الفيزياء الكونية، بشكل تجريبي وعقلاني إلى تناقضات يستحيل تجاوزها كما هو حال الطبيعة المتناقضة الظاهرة للذرة (موجة/جسيم) وتلك الخاصة بأصل الكون والمادة والزمان والمكان¹.

يمكن القول في النهاية أن التحولات الكبرى التي حصلت على مستوى التركيبة الاجتماعية في أوروبا خلال العصر الحديث، والتوجه نحو تغيير بنية التفكير الذي صار أكثر تحملاً وصرامة في قراءة واقع أرقهته التفسيرات الخرافية واللاهوتية، باستحداثه لمنهج علمي جديد ساهم بشكل غير مسبوق في تطور المعرفة والارتقاء بها إلى مستوى المطلقة واليقين في إدراك الحقائق، كلها عوامل تسببت في إنتاج هذا البراديغم الجديد الذي شمل مختلف العلوم والمعارف وأكسب الإنسان موقعاً مركزياً تدور في فلكه كل المواضيع، ويحتل فيه العقل الدور البارز في تفسيرها وتوضيحها، لكن التطور الذي بلغته العلوم المعاصرة أظهر ثغوراً داخل هذا البراديغم وكشف لنا عن تهديدات بات يشكلها على الإنسان ذاته، لذلك تعالت أصوات عديدة منذرة بمدى خطورته على الإنسان والطبيعة والمعرفة، ويعد الفيلسوف ادغار موران واحداً من أهم هذه الأصوات التي عملت على البحث في نقائص وسلبات هذا البراديغم الذي أحدث ضجيجاً بين العلوم، وسعى إلى اقتراح تصورات جديدة بإمكانها إعادة تجميع ما شتته هذا البراديغم.

* كارل ريموند بوبر (1903-1994): كاتب فلسفي نمساوي، درس بجامعة فيينا واهتم بأفكار آينشتاين وماركس وفرويد وأدلر، وشرع منذ ذلك الحين بصياغة أفكاره حول الفارق بين العلم الحقيقي والعلم الكاذب (كالفلك والتنجيم)، انتسب إلى حلقة فيينا التي أسسها منطقة الوضعية الحديثة لكنه اختلف مع منظريها منذ نشره لكتاب منطق الاكتشاف عام 1934، كما كانت له عدّة كتب منها كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه" الذي نشر عام 1945 واعتبر الأكثر شهرة وأيضاً كتاب "بؤس التاريخانية" 1957، وفي عام 1963 أصدر تخمينات ودحوض: نحو المعرفة العلمية (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 194).

¹ جان فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا، المرجع السابق، ص 378، 379.

ثالثاً: موقف ادغار موران النقدي من منظومة التبسيط

توصلنا من قبل إلى أن براديجم التبسيط والاختزال قد عرف سيطرة مطلقة على معالم التفكير العلمي الكلاسيكي ابستمولوجياً وأنطولوجياً باختزاله العالم في كيانات وجواهر مغلقة كما يذكر ادغار موران، وتجزئة مواضيعه إلى قضايا ضيقة وبسيطة، ترفض كل حديث عن التعدد والاختلاف بين المعارف، ولا تؤمن سوى بالنزعات الأحادية التي تُخضع لها تفسيراتها الخاصة، وتُعدّها المسؤولة عن تنظيم الكون وفهمه، رغم ما يبدو ظاهراً عليه من تركيب وتعقيد، وهو ما جعل هذا البراديجم يوضع تحت مجهر الفلاسفة المختصين في العلم للكشف عن جوانبه الخفية، وانعكاساته السلبية، حيث أبان البعض منهم غموض العلوم التي قامت على هذا البراديجم، وجهلها قبل فرضياتها بهذا الغموض الذي أنتجه الفصل والاختزال، أي الفصل بين الإنسان والطبيعة، والعقل والروح، واختزال الكل في الأجزاء التي ركبته، وكان من بينهم ادموند هوسرل، غاستون باشلار، كارل بوبر، توماس كون، باول فيرابند¹ وغيرهم ممن دعى إلى ضرورة تفكيك الرؤية التبسيطية للمعرفة باعتبارها عاجزة عن فهمها.

لقد قام هوسرل في محاضرة ألقاها من قبل حول الأزمة العلمية في أوروبا بالاعتراف بوجود ثغرة في الموضوعات العلمية، متمثلة في الانفصال بين جزء من الذاتية الإنسانية المخصصة للفلسفة أو الشعر، والجزء الآخر المتمثل في موضوعية المعرفة والذي هو خاصية العلم، ذلك أن المعرفة العلمية التي عملت على تطوير الطرق الحسنة من أجل معرفة كل الأشياء الممكنة أصبحت وبشكل كامل عمياء على الذاتية البشرية². فتوجّه العلم في ظل منظومة التبسيط إلى التخلي عن الجوانب الذاتية في تحصيل المعرفة، والتركيز فقط على الجوانب المادية، أكسبه حقائق ناقصة أو بالأحرى حقائق مزيفة نظراً لافتقادها الأبعاد المركبة والشمولية للعالم وللإنسان بصفة خاصة.

وفي نفس السياق نجد المفكر ألكسيس كاريل* يؤكد في كتابه <الإنسان ذلك المجهول> صعوبة فهم الإنسان فهماً تبسيطياً قائم على تجزيته، نظراً لما يشكله من تعقيد، مبرزاً الدور السلبي الذي باتت تلعبه حضارة اليوم في ضبط سلوك الإنسان والارتقاء به، بفعل تأليهها للقيم المادية وتحاملها الأبعاد الروحية المشكلة له، حيث يقول ألكسيس كاريل <>إن الحضارة آخذة في الانهيار، لأن علوم الجماد قادتنا إلى بلاد ليست لنا، فقبلنا هداياها جميعاً بلا تمييز ولا تبصر... ولقد أصبح الفرد ضيقاً، متخصصاً، فاجراً غيبياً، غير قادر على التحكم

¹ Edgar Morin: *Connaissance Ignorance, Mystère*, fayard, France, 2017, p. 19.

² Edgar Morin: *la Méthode2, les Idées, l'humanité de l'humanité, Ethique*, Editions du seiul, France, 1986, p.2278.

* ألكسيس كاريل: مفكر وطبيب جراح فرنسي ولد في 1873 بالقرب من ليون وتوفي عام 1944 بباريس، منح جائزة نوبل عام 1912 عن أبحاثه الطبية الفذة، يعتبر كتابه <>الإنسان ذلك المجهول>> أشهر كتبه الذي يشتمل على الكثير من تجاربه عن الإنسان والحياة من وجهة النظر العلمية (ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: عادل شفيق، الدار القومية للنشر، ص3).

في نفسه ومؤسسته»¹ بمعنى أن التفكير الآلي الذي أنتجه براديجم التبسيط الديكارتي قد أكسب الإنسان تخلفاً كبيراً، وجهاً معرفي، أفقده معنى الحياة.

إن ما يشاهد على الحضارة المعاصرة من إنجازات عظيمة في المجال التقني، ومن اكتشافات مبهرة في ميدان الفيزياء والفلك والطب وغيرها من العلوم الطبيعية ظل عاجزاً عن جلب السعادة للإنسان، بل الأغرب من ذلك أنها جعلته يواجه مشاكل أعظم خطورة تحتاج إلى حل سريع، إذ وبالرغم من أننا بسبيل القضاء على اسهال الأطفال، والسل والدفتريا والحمى التيفودية... الخ، فقد حلت محلها أمراض الفساد والانحلال، وانبثق عنها عدد كبير من أمراض الجهاز العصبي والقوى العقلية... إن الفساد العقلي أكثر خطورة على الحضارة من الأمراض المعدية التي قصر علماء الصحة والأطباء اهتمامهم عليها حتى الآن² ولعل ما يقصده ألكسيس كاريل بالأمراض العقلية هنا هي الأمراض الناتجة عن اختزال العقل في ميدان واحد، هو ميدان العلوم الجامدة، في مقابل عزله وفصله عن العلوم الأخرى خصوصاً الأدبية منها والأخلاقية بشكل قتل فيه روح المبادرة وأفقده الإبداع وممارسة الخيال واستخدام الذكاء، وما النسب المرتفعة في زيادة عدد المرضى عقلياً والمجانين المتواجدين في المصحات إلا دليلاً قاطعاً عن الوضع الخطير لهذا البراديجم على الإنسان.

كما اعترض الفيلسوف غاستون باشلار هو الآخر اعتراضاً صريحاً على الاستمولوجيا التقليدية واعتبرها عائقاً أمام تطور الفكر ونموه باعتمادها على تبسيط المعرفة واختزالها في اتجاه واحد من الاتجاهات السائدة، مستشهداً بالفكر العلمي المعاصر الذي شكل قطيعة مع البراديجم الكلاسيكي معترفاً بأهمية وضرورة تعدد المناهج في ادراك الحقيقة، وقد صرح باشلار بذلك قائلاً >> «إن البسيط بوجه عام هو المبسط ومن المتعذر أن يتناول الفكر بصورة صحيحة إلا من حيث ظهوره، كنتاج أسلوب تبسيط فإذا أحجم الباحثون عن تحقيق هذا الانقلاب الاستمولوجي العسير جهلوا الاتجاه الصحيح لإضفاء الرياضيات على التجربة»³ فالاستمولوجيا التبسيطية التي سادت في العصر الحديث حسب باشلار ما هي إلا أسلوب من الأساليب المعرفية التي انتشرت في تاريخ المعرفة، ولا يمكن اعتبارها أبداً المنتج الأساسي والوحيد للعلم، بل ينبغي الكشف عن ثغراتها من أجل تجاوزها، والعمل على مسايرة التطور العلمي الحاصل في ميدان العلوم الطبيعية والفيزيائية.

¹ ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، 1983، ص 309.

² المرجع نفسه، ص 34.

³ غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1983، ص 140.

وقد سار الفيلسوف ميشل فوكو على نفس الاتجاه الذي سار عليه غاستون باشلار في نقده لبراديغم التبسيط، ودعى إلى ضرورة التخلي عن الصفة القدسية المستخدمة في الذات الديكارتية، وطلب من أن تبنى الذات في التاريخ حتى تكون مفهومة، وعليه فإن مساندة التطور العلمي المعاصر تلزمتنا بتحرير الفكر من قيود الفلسفة التقليدية، والتوجه بالمقابل إلى الانفتاح على كل الاتجاهات والأنساق المعرفية وعدم حصر الفكر في اتجاه واحد، من أجل استيعاب هذا التطور العلمي الحاصل والتحكم في متغيرات الحضارة المعاصرة، وإلا فإن هذه المعرفة التي أنتجها الإنسان مع مطلع <>القرن التاسع عشر إنما هي بعينها التي سوف تجهز عليه، وآية ذلك أن الفرد الذي كان من قبل موزعاً بين علم الفيزياء وعلم الأحياء لن يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من الهوية الذي بقي له، بسبب توزيعه بين فروع مختلفة من المعرفة: ألا وهي علم النفس، علم الاجتماع، والاثنولوجيا، والتحليل النفسي، وهي تلك المعارف التي تتقاسم فيما بينها رفاته، زاعماً كل منها لنفسه أن الجئة التي بين يديه هي الحقيقة بعينها>>¹ بمعنى أن تنامي مشكلة التخصص في ظل سيطرة البراديغم الديكارتية قد أفقدت الإنسان الوعي بتعقيد العالم وبالبعد المركب لأجزائه التي تشكل حقيقته، وأنتج لنا الجهل مكان التقدم، وانتقل بالإنسان من دائرة الوجود إلى العدم، وهو الاعتراف الذي جاء على لسان ميشل فوكو حين صرح باقتراب موت الإنسان وانحلاله، بعد ظهوره في ثوب النموذج التبسيطي.

لقد شكلت هذه الانتقادات تمهيداً لموقف ادغار موران من منظومة التبسيط والاختزال، التي تمحّضت عن التفكير العلمي الكلاسيكي وكشفت عن نقطة عمياء داخل النسق المعرفي الحديث بتبديدها لكل ما هو معقد وتوجهها نحو تبسيط الواقع وفهمه فهماً جزئياً لا تُرى فيه الحقيقة إلا من زاوية واحدة، هي زاوية المنطق الآلي الذي يستبعد كل الجوانب الذاتية في الفهم، وهو ما أراد ادغار موران أول الأمر توضيحه بالقول <>يؤدي مبدأ الاختزال بطبيعة الحال إلى اختزال ما هو مركب في البسيط، ثم يتم تطبيق المنطق الآلي والحتمي الخاص بالآلات الاصطناعية على المركبات الحية والإنسانية. يقوم مبدأ الاختزال بإقصاء كل ما لا يقبل التكميم والقياس حاجباً بذلك إنسانية الإنسان من أهواء وعواطف ومعاناة وفرح. كما أنه يجمع الصدفوي والجديد ويسد الطريق أمام الابتكار عندما يطبق المبدأ الحتمي بشكل صارم>>² يفهم من هذا أن النماذج الاختزالية هي نماذج منغلقة على ذاتها، تختزل الإنسان بأبعاده الكلية البيولوجية والنفسية في بعد واحد هو البعد الرياضي

¹ عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشل فوكو، دار المعارف، مصر، 1989، ص 307.

² ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرقي ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2002، ص 41.

العلمي، بشكل يفقد التمايز عن باقي الكائنات وعن الطبيعة بالخصوص، ويجعل منه قطعة أساسية من الطبيعة يصيبه ما يصيبها من تغيير ويُدرس بالشكل نفسه الذي تُدرس به، باعتماد المناهج العلمية التجريبية ودون الأخذ بالحسبان الاعتبارات الذاتية والشخصية التي تميزه، وبهذه الطريقة سُنقِل في الإنسان إمكانية التفكير والتأمل والابتكار وسيُعزل عن معايشة القيم الأخلاقية والروحية، بفعل هيمنة القيم المادية، وبالتالي فإن وجود الإنسان على هذا النحو يصبح وجوداً وهمياً لا يحمل في ذاته أي دلالة ومعنى.

لم يكن منطق التجزيء والعزل الديكاري الذي تحكم في نمط التفكير البشري في العصر الحديث وفرض سيطرته على كل القضايا والمسائل اللاهوتية والفلسفية والعلمية منطقاً سديداً، رغم ما يبدو عليه من أثر إيجابي يهدف من خلاله إلى تحقيق الفهم وتجاوز الغموض الذي يكتنف هذا العالم. لأن الجزء لا يمكن أن يُعزل عن الكل طالما أن الكل لا يمكن تصوره دون الأجزاء التي يتكون منها، بحيث يرى موران أنه كان على ديكارت أن يعمل على إدماج كل الاكتشافات التجريبية الجزئية المعزولة ضمن نفس السياق وأن يتصور الكل بالاعتماد على هذه الجزئيات، لذلك نجده يرفض منطق القطع بين الإنسان والحيوان، كون الإنسان يضم جانب حيواني لا بأس به ولا يمكن القضاء عليه، بل لا نقدر على جعل هذا الكائن الأرضي بامتياز كائن فوق طبيعي يشبه الملاك¹، فوقوعنا في تيار التبسيط الجارف أفقدنا المعرفة الحقة، وأصاب فكرنا بالعمى وحجب عنا رؤية تعقيد العالم، بل وأضحى الإنسان فيه يشكل خطراً على نفسه وعلى باقي الكائنات، وهي الحقيقة التي أكدها ادغار موران في مقارنته للباطولوجيا القديمة بالباطولوجيا الحديثة حيث أن >>الباطولوجيا القديمة للفكر كانت تمنح حياة مستقلة للأساطير وللآلهة التي كانت تخلقها، وتكمن الباطولوجيا الحديثة للفكر في التبسيط الفائق الذي يعمي الأبصار عن رؤية تعقيد الواقع. كما تكمن باطولوجيا الفكرة في النزعة المثالية، حيث تحجب الفكرة الواقع المكلفة بترجمته، وتعتبر نفسها بمثابة الواقع الوحيد. بينما تكمن باطولوجيا النظرية بين النزعتين المذهبية والدغمائية اللتين تغلقان النظرية على نفسها وتجمدانها. أما باطولوجيا العقل فهي التبرير العقلاني الذي تغلق الواقع داخل نسق منسجم من الأفكار، لكنه نسق جزئي وأحادي الجانب...<<² فحضارة اليوم إذن هي حضارة مزيفة تعاني العديد من الأسقام والأوجاع الناتجة عن السقوط في النزعة التبسيطية أو المثالية التي لا تؤمن سوى بالعقل كمنطلق أساسي ووحيد لفهم الواقع وتبرير حوادثه، رغم أن الحقيقة تُظهر جزءاً من الواقع مخالف للعقل وغير قابل للعقلنة يلزمها بضرورة الانفتاح والتحاور معه من أجل الامام بكل الأبعاد المركبة للواقع.

¹ زهير الخويلدي: معان فلسفية، دار الفرقد، دمشق، سوريا، 1، 2009، ص 49.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، مصدر سابق، ص 19.

لقد أصبح العقل مع مطلع القرن السادس عشر يشكل مرجعاً ترتد إليه كل الحقول المعرفية، سواءً البيولوجية أو الفيزيائية أو حتى السوسيوبيولوجية، واستطاع بذلك أن يبهز العالم على نطاق واسع بالمنجزات الامبريقية والمنطقية، لكنه ظل يُخفي في أعماقه العديد من الأساطير والظلمات، حتى أن تقدم المعارف ظل موازياً لتقدم آخر في اتجاه الخطأ والجهل في كل مكان وفي الوقت نفسه¹، بفعل التنظيم السيء والمنحط لاستعمال العقل الذي صار يشكل تهديداً لمصير الإنسان ومستقبله.

إن الاستعمال الهابط للعقل في العلوم الطبيعية والإنسانية والانحيازات العديدة والخطيرة التي شهدتها منذ أن تعيّن كمثل أعلى للمعرفة الإنسانية تظهر لنا بشكل واضح في اقصائه لقسم كبير من الفكر البشري متمثلاً في الطابع المجرد غير المصور والمخالف لمبادئ النظر العلمي كالأساطير والأديان والأدب والفنون والأحاسيس، وبالإمكان الذهاب إلى أبعد من ذلك إذا قلنا بأن رواد هذه النزعة العقلانية لم يكتفوا بإقصاء أشكال معينة من الفكر، بل إن الأمر قد وصل بهم إلى حد إقصاء وجود مجتمعات بأسرها أو حضارات كاملة لم تتعرف على هذا النمط من العقلانية²، وعلى هذا الأساس يصف ادغار موران هذا الذكاء الذي بلغه العقل بالذكاء الأعمى الذي يعمي صاحبه عن إدراك تعقيد العالم والإمام بأبعاده المتنوعة، ويبث فيه المعارف البسيطة ذات البعد الأحادي، ذلك أنه <>يختار ما من شأنه أن يكون مهماً بالنسبة للشخص العارف ويقصي كل ما هو غريب عن غاياته، يحتسب الثابت والمحدد والمؤكد ويتجنب غير اليقيني والملتبس. ينتج معرفة يمكن معالجتها بسهولة من أجل الفعل وبواسطته<>³ فالفترة الحديثة كانت شاهدة على ظهور خطاب جديد للفكر تبلور مع الثورة الكوبرنيكية وتميز بالانصراف عن الاهتمام بالمواضيع الميتافيزيقية والمجردة التي سادت من قبل، والتركيز فقط على الجانب العملي الناتج عن ضرورة الربط بين العقل والعلم من أجل فهم الواقع فهماً تبسيطياً يؤمن بالبداهة ويرفض كل ما هو ملتبس وغامض، رغم استحواذ هذا الأخير على جزء كبير من الواقع، لذلك يرفض ادغار موران هذه النزعة العقلانية ويعتبر نتائجها نتائج عقيمة نظراً للتصورات التجزيئية والتظليلية التي تأسست عليها.

لقد أدركنا من قبل بأن المدّ العقلائي لم يمس العلوم الطبيعة فقط، بل إن امتداده كان شاملاً لجميع التخصصات، وهو ما لمسناه عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، حيث لم يعد الإنسان عندهم يُدرس كظاهرة اجتماعية تقتضي التفهم والتعاطف والتغيير، بل أصبح يُدرس كشيء أو كموضوع مستقل تحكمه قوانين آلية وحتمية، ولم يعد الأنثروبولوجي العقلائي عقلانية أحادية يهتم بما يسود المجتمعات من فوضى الانقلابات والثورات

¹ ادغار موران: الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، المصدر السابق، ص 13.

² محي الدين الكلاعي: أسس أنثروبولوجيا المركب أو كيف التوجه في القرن الواحد والعشرين؟، مرجع سابق، ص 354.

³ ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة، الأفكار، ترجمة: يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ج: 4، 3، 2013، ص 71.

والصراعات القبليّة والدينيّة، بل صار يعتبرها خروجاً عن منطق العقل ونظامه، رغم أن الفوضى ملازمة وموازية لوجود النظام وحركته وعمله ومرتبطة به ارتباطاً عضوياً، بدليل أن السلوكات الفردية والقرارات السياسية والاقتصادية والأحداث الاجتماعية والتاريخية، لا تعود في جزء كبير منها إلى قواعد العقل والحكمة بل إلى الحلم والحرق والجنون والطموح وحب المغامرة¹، بمعنى أن النظام كمظهر من مظاهر البراديجم التبسيطي الذي كان حاضراً في أغلب المحاولات العلمية من أجل فهم العالم وتفسيره تفسيراً معقولاً هو في حقيقته مجرد انعكاس أو نتيجة لحالة الفوضى الكامنة في الطبيعة الإنسانية، وعلى هذا الأساس يؤكد ادغار موران كغيره من رواد العقل العلمي الجديد على ضرورة الاعتراف بالفوضى كجزء مهم وفعال في فهم الواقع الإنساني حيث يقول <>إن علم الاجتماع الذي لا يرى في المجتمع سوى سيرورات إنتاج وتنظيم هو علم عاجز عن رؤية واقع الأفراد، أي الوعي والذاتية، والإحساس، والحب، واللّعب، والدعابة، إن هذا العلم لا يبصر الواقع المحسوس المتمثل في الجماعة، القبيلة، الأمة... إنه لا يرى في المجتمع سوى وحدة مطلقة تحددها سمة واحدة هي: التقنو_اقتصادي **Techno_économique**، المجتمع الصناعي، المجتمع التقني، المجتمع الاستهلاكي، المجتمع المعلوماتي<>² وبالتالي فإن الصورة التي باتت تقدمها العلوم في ظل الارتكاز على مبدأ النظام هي صورة مزيفة ومظلمة للواقع لا يمكن الوثوق في نتائجها.

إن الاستحواذ المطلق للعقلانية الديكارتية على العلم قد أضحى يشكل تهديداً بالنسبة للإنسان، وهو ما تُبرزه التقنية التي تُعتبر إحدى أهم منتجات البراديجم الديكارتية، حيث ارتدت هذه التقنية على الإنسان الذي صنعها، مثلها مثل الأفكار، وانفلتت من عقابها بانفلاتها من الإنسانية، وجعلتنا نتصرف مثل السحرة المبتدئين، فضلاً عن أنها أتت بنفسها بمحجيتها الخاصة بها، همجية الحساب المحض، البارد، الجامد، المتجاهل للحقائق الوجدانية الإنسانية تماماً³، وقد كان أثر العلم أكثر عمقاً حين وقع استغلاله من طرف الدول العظمى التي قامت بتوجيهه وفق ما يخدم مصالحها الخاصة، ويفعل آليات السيطرة والهيمنة لسياساتها، وهذا ما كان يقصده الفيلسوف ادغار موران حين قال <>إن السلطة القائمة على القهر قد استفادت من انجازات العلم، فأصبح العلم هو العامل المساعد للبربرية والقهر... وإذا كان ديكارت قد كتب (المقال عن المنهج) لكي يكون الإنسان سيداً للطبيعة وممتلكاً لها، فما نحن قد شهدنا العلم وهو يحاول الإمساك بناصية الأشياء الفيزيقية ثم البيولوجية، وقد يمسك

¹ محي الدين الكلاعي: أسس أنثروبولوجيا المركب أو كيف التوجه في القرن الواحد والعشرين؟، المرجع السابق، ص 356.

² نقلاً عن المرجع نفسه، ص 357.

³ ادغار موران: ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2007، ص 06.

غداً بناصية التوجيه السيكولوجي، ولعلنا ندرك اليوم أننا بحاجة إلى أن نخدم علاقة السيد بالعبد التي ما أن قامت بين الإنسان والأشياء، أو بين الإنسان وبين كائنات الطبيعة إلا وقدمت الوسائل الفعالة لاستغلال واستعباد البشر¹ وعليه يمكن القول بأن التقدم العلمي المحسوب على أغلب تيارات الحداثة هو في حقيقته تقدم نحو الجهل والعمى، كونه لم يساهم في خدمة الإنسان بقدر ما ساهم في استعباده واستدماره، وما الحروب والثورات الطاحنة والتصادمات العسكرية والصراعات الاقتصادية التي نعيشها إلا دليل على الخدمة السيئة التي بات يقدمها العلم للإنسان في ظل سيطرة هذا البراديجم.

إن مجمل هذه الأزمات التي أصابت الإنسان ومعه الطبيعة وغيّرت التركيبة الداخلية لنظام الكون بفعل شيوع براديجم التبسيط والاختزال، والعمى المعرفي الذي ساد العلوم المادية والإنسانية، لم يكن إلا نتيجة حتمية لعمى آخر هو عمى التربية. إذ لم يعلمنا النظام التربوي والتعليمي الذي تلقيناه بدءاً بالمرحلة الابتدائية سوى الفصل والتجزئ وعدم الربط بين المعارف، لذلك تحولت التربية إلى مجموع يستعصي على الفهم عندما ننظر إليه ككل، كونها تمنع عنا رؤية التفاعلات والارتدادات والسياقات والمركبات التي تصل بين المباحث المعرفية²، وبالتالي فإن التربية قد أكسبتنا فراغات رهيبية بين المعارف المتنوعة، وأفقدتنا روابط مهمة بين جل التخصصات في شتى الأطوار والمراحل التعليمية.

وقد بلغ النظام التربوي ذروته في العجز عن تنظيم المعرفة وعن استيعاب أبعادها المشتركة في الجامعة بفعل المنهجية المهيمنة على الجامعة، والتي لم تكن منتجة إلا للتجهيل الأعلى والظلامية المتفاقمة، نظراً لانعدام القدرة على تجميع عناصر المعرفة المنفصلة وتغيب إمكانية التفكير فيها ومناقشتها من طرف العقول البشرية³، في مقابل دعم مشكلة التخصص التي قضت كلياً على التواصل بين العلوم والمعارف وخلقت لنا كائن بشري تائه ومشتت التفكير غير قادر على الفهم المعقد للمعرفة، ناهيك عن ما شكلته الرؤية المركزية للعلوم الدقيقة من اقضاء وتهميش لباقي المعارف خصوصاً الإنسانية منها والاجتماعية واعترافها بالعالم المادي كأساس لفهم الواقع على حساب العالم المجرد، وفي هذا المعنى يقول ادغار موران >>إن التخصصات العلمية الدقيقة جعلت الطلاب يفقدون القدرة على تعقل ما يدرسونه، وأصبح من الصعب على الطالب أن يجيب على التساؤل: من أنا ومن نحن في العالم؟؟<<⁴ ومن خلال هذا القول تكون قد اتضحت لنا أكثر حقيقة الوضع البائس للمنظومة التربوية في مستواها

¹ عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشل فوكو، المرجع السابق، ص16.

² ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مصدر سابق، ص41.

³ دغار موران: الفكر والمستقبل، مصدر سابق، ص16.

⁴ عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشل فوكو، المرجع السابق، ص14.

العالي الذي ألحقته بالمعرفة الإنسانية، وجعلت هذه الأخيرة تعاني على كل المستويات الفكرية والاجتماعية والثقافية.

يمكن القول في النهاية أن افتقاد العقل العلمي الكلاسيكي المجرأ للتواضع، وغض الطرف عن تعقيد العالم، وتوجيه النظر إلى الأشياء توجيهاً قصير البعد يتم من خلاله الإيمان بما هو بديهي وبسيط فقط، وقيام التفكير على منطق أحادي يُفرغ الإنسان من أبعاده الوجدانية في مقابل الوثوق والاحتفاظ بما هو قابل للعدّ والقياس، كلها عوامل ساهمت في تظليل الواقع وتدليس حقائقه، وفي القضاء كلياً على إمكانية الفهم والتفاهم. وهو الأمر الذي دفع بالفيلسوف ادغار موران كغيره من الفلاسفة المعاصرين إلى إعادة النظر في هذه الأسس التي انبنى عليها الفكر الغربي الحديث كما رأينا، وأكد على ضرورة تجاوز هذا النمط من التفكير الذي امتد من بحوث كوبرنيك في الفلك إلى اكتشافات نيوتن العلمية حول الجاذبية، وتبلور مع المنهج الديكارتي الذي استبدل أوهام الكنيسة بأوهام العقل وادّعى امتلاكه المطلق والكامل للحقيقة، بعد أن استعار المنهج الرياضي وتجرد من الجوانب الذاتية للإنسان، وهي الطريقة التي نفاها ادغار موران، ونفى بموجبها كل المنطلقات الاستمولوجية لبراديجم العلم الحديث لأنها قامت على أسس غير صحيحة للمعرفة.

المبحث الثالث: ابستمولوجيا التعقيد... المبادئ والامتدادات

لم يكتفي ادغار موران بنقد مرتكزات وأسس العلم الكلاسيكي فقط، بل جعل من هذه الانتقادات منطلقاً أساسياً نحو تأسيس براديجم بديل في المعرفة، تبلور مع المسار الجديد للعلم المعاصر وحالة الاضطراب والفوضى التي أحدثتها علوم هذا العصر على غرار الفيزياء والبيولوجيا، وتأسس كرد فعل على البراديجم التبسيطي والاختزالي الذي هيمن على العلم الحديث وشكّل مبادئه الكبرى، إذ أن قصور هذا البراديجم عن فهم تعقد العالم، وعجزه في تناول المعارف تناوياً مركباً يتيح التواصل والتفاعل بين العلوم المختلفة والمتنوعة، بقيامه على المنهج التبسيطي والتجزئي للعلوم، استوجب ضرورة ملاءمة هذه الفراغات التي سببها البراديجم الديكارتي، وعجّل بالانتقال إلى مستوى آخر من التفكير يضمن لنا إمكانية الفهم والاعتراف بالمعقد والمتعدد الأبعاد، وهو ما دشّنه الفيلسوف ادغار موران بإعلانه عن ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب كتتويج لمجهودات عديدة شهدها الفكر الحديث والمعاصر ومثلتها عقول ثلة من الفلاسفة والعلماء أمثال غاستون باشلار وجون بياجيه وكارل بوبر وغيرهم ممن أكدوا على حتمية تجاوز الابستمولوجيا الاختزالية التي أنتجت العمى المعرفي وشكّلت عائقاً أمام تطور العلم. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نجمل المشكلات الرئيسية التي انطلق منها ادغار موران في تأسيسه لهذا البراديجم كالآتي:

ما هو المعنى الجديد الذي حملته الابستمولوجيا التركيبية عند ادغار موران؟ وما هي مرجعيته الفكرية؟ وما هي أهم المرتكزات والمفاهيم التي انبنى عليها التصور الموراني في تقديمه لهذا البراديجم؟ وكيف شكّل الفكر المركب مدخلاً لابستمولوجيا جديدة قائمة على النسق المفتوح؟

أولاً: الاطار العام لمدلول ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب

إن أكبر خطأ وقعت فيه منظومة التبسيط هو أنها حاولت فهم العالم فهماً تبسيطياً قائماً على البدهة والوضوح، رغم ما يحتويه من مركبات دينامية وتشبيدية ومعقدة ولايقينية وصدفوية ومفتوحة ومتحولة كما تقدمه لنا الابستمولوجيات المعاصرة، خصوصاً بعد الاكتشافات الأساسية لفيزياء الكوانطا وفيزياء الأنظمة المختلة والفلسفات والابستمولوجيات والعلوم النسقية عموماً¹، وهي التحولات التي تطلبت إعادة النظر في الفكر السائد وفي ضرورة إصلاحه من خلال اعتماد أدوات وطرق جديدة للفهم تتماشى مع مستوى هذا التقدم وتراعي تلك الروابط المشتركة بين الظواهر المدروسة، وهنا تبرز قيمة العمل المهم الذي قام به الفيلسوف ادغار موران المعروف بابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب، والذي خصص له ثلاثين عاما من الاجتهاد في تطوير أفكاره التي صاغها

¹ ادغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص 6.

من أجل ربط المعارف المنفصلة والمقسمة والمجزأة والمتناثرة نظراً لحاجتنا الملحة إلى معرفة أساسها الربط¹، وقد كللت هذه الجهود بإنتاج مؤلفه الضخم المعروف بـ "المنهج" (1977-2004) والذي سعى من خلاله للتعبير بوضوح عن المهمة التي منحها لنفسه².

وتتجلى أهمية كتاب المنهج في حاجة المعرفة الإنسانية الضرورية إلى فلسفة جديدة تكون جامعة لما شتته المعارف السابقة، وقد أكد على ذلك ادغار موران بقوله <<إني أجد لزاماً علي أن أكافح ضد التشتت، غير أني أصر على تعدد اهتماماتي وخبراتي... وإذا كان علي أن أعرف اهتماماتي فإني في الحقيقة أقوم على جمع المتشتت والمتبعثر، وأود لو أن هناك ثمرة للجمع بين علم الملموس وبين المجرد، بين علوم الاجتماع وعلوم الحياة مثلاً، كما أود ألا يكون في ذلك مجرد إثراء للمعرفة، بل لمبدأ المعرفة ذاته، أقصد المنهج. إن كتابي عن المنهج، إنما هو ثمرة لهذا الاتجاه>>³، من هنا يكون قد اتضح أكثر مقصد ادغار موران في كتابة المنهج وغايته المتمثلة في استبدال المعرفة القائمة على البساطة، وتعويضها بمعرفة أكثر شمول وانفتاح بين العلوم، خاصة بعد أن كشف لنا التطور العلمي عن عدم فعالية أسلوب التبسيط والاختزال في ادراك الواقع وعدم نجاعته في تفسير تعقيداته خلافاً لما كان يبدو لنا من قبل، ووجه العقل البشري إلى استبدال هذا النمط من التفكير بنمط آخر يجعل من الاعتراف بنموذج التعقيد والفكر المركب مرتكزاً أساسياً لأبحاثه، ولعل هذا ما قصده الفيلسوف الانجليزي ألفريد نورث وايتهيد (1861-1947) حين تقدم بنصيحة لعلماء الطبيعة تحمل الحكمة التالية: <<أنشدوا البساطة ولا تثقوا بها>>، ومن خلال هذه المقولة يمكن لنا أن نقدم لأصحاب العلوم الاجتماعية النصيحة التالية: <<أنشدوا التعقيد ونظموه>>⁴، وبالتالي فهذا البراديجم الجديد لا يؤمن بتأناً بوجود علوم منفصلة ولا يعترف بمعارف منقطعة عن بعضها البعض، ويرفض كل الخلافات والنزاعات الكلاسيكية بين العلوم المادية والروحية، ويدعوا بمقابل ذلك إلى ضرورة التوحيد بين كل العلوم وفق تصور واحد ومنطق واحد هو منطق الفكر المعقد.

ولفهم أكثر لا يستمولوجيا ادغار موران ينبغي تحديد الفرق بين المفاهيم الأساسية المشكّلة لها على غرار مفهوم المركّب والمعقد، فكثيراً ما أصرّ ادغار موران في دروسه ومحاضراته التمهيدية على ضرورة الحذر من البون الشاسع

¹ Edgar Morin, connaissance ignorance mystère, op, cit, p. 18.

² Robin fortin, penser avec Edgar Morin, Lire la méthode, Les presses de l'université laval, canada, 2008, p. 02

³ نقلاً عن عبد الوهاب جعفر: مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1990، ص465.

⁴ كليفوردي غيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص132.

بين التركيب والتعقيد، فما هو مركب ليس معقدا بالضرورة، والشيء المعقد ليس مركبا بالضرورة، فالتركيب جوهري في الانسان في حين أن المعقد عرضي في وجهة نظر البشر صوب موضوعاتهم¹، فرغم اجتماعهما في نسق معرفي واحد واشتراكهما في عوامل متعددة إلا أن ادغار موران يلح على ضرورة التفريق بينهما وهو ما يحتم علينا البحث في المدلول العام والخاص لكل منهما.

1- مفهوم التعقيد Compliqué

يظهر للوهلة الأولى مصطلح التعقيد كثقب وكإشكالية غامضة وصعبة تثير الحيرة والارتباك، لذا لا بد من الإشارة إلى أن هناك تعقيدات متنوعة منها ما هو مرتبط بتناقضات منطقية ومنها ما هو مرتبط باختلال العالم الخارجي وباللايقين وبالعجز عن أن نتيقن من كل شيء وعن أن نصوغ قانوناً ما وعن أن نتصور نظاماً مطلقاً. كما أنه يرتبط من جهة أخرى بشيء منطقي نوعاً ما يتمثل في العجز عن تفادي التناقضات²، فالمدلول العام لمفهوم التعقيد يحمل في ذاته معاني مختلفة ومتنوعة يشترك أغلبها فيما هو غامض وتعجيزي ومتشابك.

إن مصطلح التعقيد في حقيقته هو مصطلح حديث الانشاء والاستعمال في مجالات البحث العلمي والدراسات الاستيمولوجية، أو في مجال الفلسفة والإنسانيات ذلك أن العلوم الفيزيائية الكلاسيكية كانت ترى في تعقيد الظواهر صفة سالبة وظيفية تعود إلى نقص في المعطيات النظرية، وقصور في أدوات المنهج ولم تكن ترى فيه الصفة الايجابية والأساسية والتكوينية لهذه الظواهر والعلاقات القائمة فيما بينها. إلا أن الاكتشافات العلمية المعاصرة وتطور وسائل البحث³ وزيادة الوعي لدى الباحثين أجبر العلماء في جميع الميادين على الاعتراف بالتعقيد كحقيقة علمية تؤمن بالجمع بين المواضيع المتناثرة والمتعارضة، وتتلاقى ضمنها جميع المفاهيم والتخصصات على تنوع فروعها واختلافها دون اقصاء أو اختزال لجانب من الجوانب أو معرفة من المعارف الأخرى، وقد كان السبق في الاعتراف بالتعقيد كمظهر من مظاهر المعرفة العلمية إلى مجال العلوم الطبيعية والفيزيائية التي كشفت عن احتواء بعض ظواهرها على تناقضات واختلافات متعايشة فيما بينها، ثم امتد هذا الاعتقاد إلى باقي العلوم الانسانية والأنثروبولوجية وصار مصطلحاً متداولاً في الحقل المعرفي والاجتماعي المعاصر.

لم يظهر مصطلح التعقيد في بادئ الأمر مع الفيلسوف ادغار موران بل سبقه إلى ذلك بعض الفلاسفة والعلماء على غرار الفيلسوف غاستون باشلار الذي أعلن في كتابه "الفكر العلمي الجديد" عن ميلاد فكرة

¹ فيصل الأحمر: أفق الدراسات الثقافية، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص150، 149.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل، مصدر سابق، ص69.

³ محي الدين الكلاعي: أسس أنثروبولوجيا المركب أو كيف التوجه في القرن الواحد والعشرين؟ ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الفرنسية المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص348.

التعقيد التي اعتبرها فكرة أساسية في الظواهر الأولية للميكروفيزياء المعاصرة، وقد عبّر عن ذلك بقوله >>بينما كان العلم المستمد من وحي ديكارتي يصنع المعقد باليسيط على نحو منطقي جداً، فإن الفكر العلمي المعاصر يحاول أن يقرأ المعقد الواقعي تحت المظهر البسيط الصادر عن ظواهر استيعاض عنها، انه يجهد ليعثر على التعدد خلف الهوية...<<¹ وبالتالي فإن فكرة التعقيد قد احتلت مكانة مركزية في فلسفة باشلار يتم من خلالها فهم الواقع فهما دقيقا بتنوعه وتعددته دون الحاجة إلى أسلوب الفصل والتقسيم بين العلوم الذي ساد براغميم العلم الحديث وفرض منطقته عليه لسنوات طوال.

أما الفيلسوف ادغار موران فقد بدأ بالاشتغال على فكرة التعقيد بشكل واضح وصريح سنة 1973 أين شكلت المشكلة المنطقية للتعقيد موضوع مقالة نشرت سنة 1974 تحت عنوان "فيما وراء التعقد، يوجد التعقيد" وقد نشرت فيما بعد في كتاب حمل عنوان "العلم الواعي" سنة 1982، وقد جاء معنى التعقيد عند موران مغايراً لسابقه بعض الشيء، إذ لم يكتفي بحصر مدلوله في مجال المعرفة العلمية فقط، بل تعداه ليشمل المعارف الأخرى وقد صاغه كالاتي:

>>إن التعقيد هو نسيج (comlexus: ما نسج ككل) من المكونات المتنافرة المجموعة بشكل يتعذر معه التفريق بينها. إنه يطرح مفارقة الواحد والمتعدد. ثانياً بالفعل إن التعقيد هو نسيج من الأحداث والأفعال والتفاعلات والارتدادات والتحديدات والمصادفات التي تشكل عالمنا الظاهراتي<<² ويفهم من هذا التعريف أن فكرة التعقيد عند ادغار موران تقوم أساساً على الوصل بين الأفكار والمعارف المتناقضة والمجزأة التي تعيش نوعاً من الاضطراب فيما بينها دون القضاء كلياً على هذا الاختلاف، لأن الواقع الذي نحياه اليوم في ظل التقدم العلمي الهائل وأمام الحتميات التي باتت تفرضها العولمة على النسيج الثقافي والاجتماعي العالمي، يُلزمنا بقبول هذا التنوع بتناقضاته واختلالاته ويثير فينا ضرورة التواصل والتفاعل من أجل الكشف على الطابع المشترك للوجود، حيث يجتمع الواحد مع المتعدد ويرتبط الفردي بالكوني، ويعاد فيه الاعتبار لمجال المصادفة التي أقصيت من من قبل براديجم التبسيط والاختزال.

¹ غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الحمراء، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص140.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل، مصدر سابق، ص17.

2- مفهوم التركيب Complexe

يبدو مصطلح التركيب أكثر شيوعاً واستعمالاً في الوسط المعرفي والفلسفي إذا ما قارناه بمصطلح التعقيد، حيث وردت كلمة مركّب في الموسوعة الفلسفية لأندري لالاند بمعنى الذي يشتمل على عدّة عناصر، وبوجه عام على عدد كبير من العناصر¹ وفي معجم جميل صليبا وردت لفظة التركيب كتنقيض للتحليل، أي هو تأليف الكل من أجزائه، فإذا ركبت الماء من الأوكسجين والهيدروجين كان تركيبك تجريبياً، وإذا جمعت المبادئ البسيطة وألفت منها نتائج مركبة كان تركيبك عقلياً².

وعند المنطقيين فالمركّب هو المؤلف، وقد ورد ذلك عن ابن سينا (980-1027)* حين قال <>وأما اللفظ المركب أو المؤلف فهو الذي يدل على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة<>³ أي أن المعنى العام للتركيب يفهم من خلال الأجزاء المشكلة لهذا التركيب وهي مجموعة، أو من خلال الانتقال من القضايا والمعاني البسيطة إلى القضايا والمعاني المركبة.

أما العقل التركيبي فيلتنف إلى الكل دون الأجزاء، في حين أن العقل التحليلي لا يفتن إلا إلى الأجزاء، والحكم التركيبي هو الحكم الذي يكون فيه المحمول زائداً على تضمّن الموضوع وقد اختار هيربرت سبنسر (1820-1903)** اسم الفلسفة التركيبية philosophie synthétique لمجموع مؤلفاته، وهي: المبادئ الأولى، ومبادئ علم الحياة، ومبادئ علم النفس، ومبادئ علم الاجتماع، ومبادئ الأخلاق⁴

كما يحمل لفظ المركب معنى نفسي مع سيغموند فرويد (1856-1939) ويدل على وجود عقد مكبوتة في الجانب العميق للجهاز النفسي⁵، أما ما يريده ادغار موران فيوجد حيثما تم وصل مختلف العناصر المكونة للكل،

¹ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2، 2001، ص 89.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج 1، 1982، ص 268.

* ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله: واحد من أعظم الفلاسفة العرب، اشتهر بالطب والفلسفة وعرف باسم الشيخ الرئيس، والمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي، وعرف أيضاً بأبى الأبطال وأرسطو العرب، ألف حوالي 200 كتاب في مواضيع مختلفة منها الطب، المنطق، الأخلاق، الميتافيزيقا... الخ، ويعتبر كتابه الشفاء أحد أبرز المؤلفات التي كان لها صدى واسع حيث ترجم إلى اللاتينية بعد حوالي خمسين عاماً من كتابته (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 26، 30).

³ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 269.

** هيربرت سبنسر (1820-1903): فيلسوف إنجليزي صاحب مصطلح "البقاء للأصلح" الذي ينسب عادة إلى داروين، ساهم في ترسيخ مفهوم الارتقاء وأعطى له بعداً اجتماعياً، وقد أراد أن يعطي عن العالم تفسيراً يعتمد على العقل والعلم، و أنفق ستة وثلاثين عاماً من حياته في السعي وراء تحقيق ذلك، حيث رسم الخطوط العامة لمذهبه عام 1859، ويعتبر كتابه مبادئ علم الاجتماع بمثابة خلاصة لنظريته وثمره لعمله المتواصل، وقد رأت فيه أوروبا واحداً من عظماء القرن (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 356، 357).

⁴ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 271.

⁵ زهير الخويلدي: معان فلسفية، دار الفردق، دمشق، سوريا، 1، 2009، ص 48.

كالاقتصادي والسياسي والسوسولوجي والنفسي والوجداني والأسطوري، وكلما تم الأخذ بعين الاعتبار علاقة الترابط بين موضوع المعرفة وسياقه بين الجزء والكل، وبين الكل والأجزاء، والأجزاء فيما بينها¹، فالمركب إذن هو تعبير عن القضاء على البساطة، حيث يتجلى حين يعجز الفكر المبسط، لكنه يدمج داخله كل ما يصنع الاستقرار والوضوح والتميز والدقة في المعرفة ففي الوقت الذي يحمي الفكر المبسط التعقيد من الواقع، يدمج المركب أكثر ما يمكن من الصيغ التبسيطية لفعل التفكير، لكنه يرفض المخلفات المشوهة والمختزلة والموحدة الأبعاد، وأخيراً المعمية الناتجة عن تبسيط يعتبر نفسه بمثابة الانعكاس لما هو واقعي في الواقع²، بمعنى أن التركيب يعتبر مخالفاً للتبسيط ومناقضاً لمبادئه، ذلك أن أسلوب التبسيط يهدف أساساً إلى تفكيك كل وحدة مركبة في العالم وتحويلها إلى أجزاء منفصلة من أجل تيسير فهمها وفق المنهج الديكارتي، ويمنع في مقابل ذلك كل حديث عن فعل التركيب، بينما نجد النموذج التركيبي يعمل على تعويض هذا الفصل بخلق أدوات معرفية مغايرة يعيد من خلالها الترابط بين جميع الأفكار المقسمة ويتيح التواصل بين المعارف المتنوعة كاستجابة للمتغيرات التي أصبحت تطرحها تطورات العصر.

يظهر من خلال عرضنا الموجز لمفهومي التعقيد والتركيب في بعدهما العام والخاص التقارب الكبير بين المصطلحين خصوصاً من ناحية تناول الفيلسوف ادغار موران لهما، وهذا راجع إلى طبيعة المشروع الاستيمولوجي لدى ادغار موران والذي يزاوج فيه بين المفهومين أثناء التعبير عن مضمونه، وقد سعى في تأسيسه لهذا البراديغم إلى فهم الوجه الجديد للعالم وفك ألغازه من خلال إصلاح بني الفكر، بتغيير أدوات الفهم والتخلي عن الأسلوب الكلاسيكي في المعرفة القائم على مبدئي الفصل والاختزال.

إن النمط الديكارتي في المعرفة لم يساهم في خدمة الإنسان بقدر ما ساهم في انشطاره وتجزئته بفعل تنامي مشكلة التخصص، التي أفرزت عن مفاهيم مختلفة ومتنوعة للإنسان، يهتم فيه كل مفهوم بجزء من مكوناته، فالفيزيائي مثلاً يعتبره مجرد آلة تحركها مجموعة من القوانين، والبيولوجي يكتفي باعتباره كائن عضوي ينمو ويتكاثر، وعالم الاجتماع يرى فيه ذلك الكائن الخاضع لجملة من العادات والتقاليد المكتسبة، وعالم الاقتصاد يعتبره مجرد حيوان اقتصادي تتحكم فيه قوانين الربح والخسارة التي يفرضها اقتصاد السوق...، ليتم بذلك وضع حد أمام إدراك الطبيعة المركبة والمعقدة للإنسان بعد انتشار نمط التفكير الأحادي وإعلان سيطرته على العقل العلمي والمعرفي، هذا الإعلان الذي يدفعنا إلى البحث عن فكر مخالف نعوض من خلاله هذا التصدع الذي لحق بالعقل

¹ ادغار موران: تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مصدر سابق، ص37.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل، مصدر سابق، ص10.

ونفهم عن طريقه حقيقة الإنسان المتكاملة، ونفسر به الألغاز الكامنة في الطبيعة. وهو الفكر الذي تجسده الابستيمولوجيا المورانية، باعطائها الكلمة لكل العلماء من جميع التخصصات انطلاقاً من البيولوجي وعلماء النفس والاجتماع والتاريخ والجغرافيا والمناخ إلى علماء الأعصاب والتشريح والوراثة واللغة والاقتصاد والتقنيات الحديثة من أجل دراسة الكون دراسة متكاملة¹ تتيح الفهم الصحيح دون تفريق واختزال.

إن المدلول العام الذي تحمله ابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، لا يعتبر مناقضاً للابستيمولوجيا التبسيطية، بل هو دعوة إلى إعادة هيكلة المعارف المنبثقة عن براديجم العلم الحديث وتنظيمها، عن طريق استحداث أدوات وأساليب جديدة لا ترفض الجزئي رفضاً قاطعاً بل تقترب منه وتعيد إدماجه ضمن الكلي وفق رؤية موحدة تضمن الاستقرار والتميز والدقة في المعرفة، وهي الرؤية التي لا توجد في أي علم، أو لنقل لا توجد في العلوم المقطعة والمفصولة عن بعضها البعض، وعليه فلن يكون الفكر المركب لا الفيزياء ولا البيولوجيا ولا علم الاجتماع ولا الآداب ولا الابستيمولوجيا، فالفكر المركب هو مجموع هذه العلوم المباحث وقد توحدت في أفق ومشروع واحد هو أفق التعقيد. إنه فكر يؤمن بإمكانية تجميع وتوحيد المتعدد، وهدفه هو تفجير المباحث ولمها داخل أفق مركب جديد²، ويفهم من هذا الكلام أن ادغار موران مقتنعاً تمام الاقتناع بأهمية المعرفة المعقدة ودورها في تعويض الفراغ الكبير الذي تسبب فيه براديجم التبسيط، مقترحاً بذلك منهجاً تركيبياً جديداً مبني على الانفتاح بين كل التخصصات، وجامع لشتى المعارف، وقائم على تصور شامل للطبيعة الانسانية بما تحتويه من تناقضات وصدامات.

¹ زهير الخويلدي: معان فلسفية، مرجع سابق، ص48.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل: مصدر سابق، ص7.

3- المرجعية الفكرية لفلسفة المركب عند ادغار موران

إن بلوغ ادغار موران هذا الاعتقاد لم يكن من فراغ، بل كان نتيجة بحث عميق في الفكر الانساني، جاب من خلاله محطات فلسفية مختلفة منها من طالها النسيان ومنها من تثير اليوم جدالاً واسعاً داخل الوسط المعرفي، إذ وبالرغم من جدّة وحدائث مصطلح المركب أو المعقد وغيابه في التاريخ العلمي والفلسفي كما يعتقد ذلك الكثير إلا أن الحقيقة تُظهر عكس ذلك، حيث نلتبس مضمون فلسفة المعقد التي نادى بها ادغار موران في العديد من الفلسفات التي قامت على مفاهيم مغايرة للمركب أو المعقد على غرار الجدل، حيث يقول ادغار موران مؤكداً على ذلك >> في الواقع كان للتعقيد أيضاً مجاله الخاص داخل الفلسفة، لكن من دون استعمال نفس اللفظ، كان هذا المجال بمعنى من المعاني هو الجدلية... مع ذلك كان التعقيد قد ظهر في العلم حتى قبل أن يعلن عن اسمه في القرن العشرين في الميكروفيزياء والماكروفيزياء¹ وهو ما يثبت ميلاد الفكر المعقد في العلم والفلسفة قبل أن يتبناه فيلسوفنا، وقد اعترف ادغار موران في كثير من المواقف بالفضل الكبير لهذه الفلسفات على فكره، وعبر عن مدى تأثيره الشديد بروادها الذين عايشهم بالروح والزمن، وخصّهم في ذلك بكتاب مهم حمل عنوان "فلاسفتي Mes philosophes".*

لقد كانت البداية الأولى لظهور الفكر المركب على يد الفيلسوف اليوناني هيراقليطس (480-550 ق.م)** كما يذكر أغلب المؤرخين للفكر الفلسفي، حيث اعتبر هيراقليطس الجدل والصراع بين الأضداد مصدراً للوجود، ذلك أن كل شيء في الكون يحمل في داخله عكسه، وكل شيء موجود هو تناغم من التوترات المتقابلة، والتناغم يحتوي بالضرورة على مبدئين متعارضين يكشفان عن وحدة ضمنية رغم تعارضهما، وتبني كل تعاليم هيراقليطس على هذا التصور القائم على الصراع والتطاحن المنتج بدوره للحياة، وإذا لم يكن هناك صراع فنحن ضمن دائرة العدم²، وحقيقة العالم بما يحتويه تُظهر عدم سكونه وثباته، وخضوعه الدائم والمطلق لمبدأي التغير والضرورة، وتحقيق الإنسان لاستقراره الداخلي وسعادته متوقف على مدى استيعاب هذه الحقيقة واقتناعه التام بأهميتها،

¹ ادغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص36.

* فلاسفتي، هو عنوان كتاب للفيلسوف ادغار موران أصدره سنة 2011 عن دار جيرمينيا، يبرز فيه علاقته بالفلاسفة والعلماء الذين كان لهم تأثير كبير على مساره الفكري والنظري، وقد ضم الكتاب بالإضافة إلى ذلك أيضاً أسماء أدباء وفنانين وأنبياء.

** هيراقليطس الأفسسي فيلسوف يوناني عاش أواخر القرن السادس أو أوائل القرن الخامس قبل الميلاد، جعل من الضرورة والتغير الدائمين من أولويات نظامه، ولهما تخضع الأشياء جميعاً، تشكل فكرته حول اللوغوس حجر الأساس في نظرية الحق الطبيعي، وقد ميز بين هيراقليطس بين الحسيات والعقليات، والحكمة الحق لا يمكن بلوغها إلا بطريق التفكير وبالتوافق مع اللوغوس أي العقل الكلي (بيتر كوزمان، فرانز- بيتر بوكارد، فرانز فدمان، أطلس الفلسفة، ص33).

² ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص73.

وعلى هذا الأساس نجد ادغار موران يمتدح هيراقليطس ويثني كثيراً على فكره في غير موضع واحد نظراً للفضل الكبير الذي شكله على حياته، وهي الشهادة التي وردت على لسان ادغار موران نفسه بقوله >>عندما كنت شاباً كنت منزوع من كل التناقضات التي كنت أجدها في نفسي بما فيها التناقضات بين اليأس والأمل، الشك والإيمان، لقد سمح لي هيراقليطس مثل هيجل أن أفهم بأن التناقضات كانت تجعلني أكتشف طبقة باطنية من الحقيقة<<¹، فبفضل هيراقليطس إذن اهتدى ادغار موران إلى جانب كبير من الحقيقة التي كانت تبدو له من قبل لغزاً محيراً، وهي الحقيقة الكامنة وراء التناقضات التي دفعت به إلى الاعتراف بالموقف ونقيضه في ذات الوقت من أجل تجنب الرؤى الاختزالية ذات البعد الأحادي، ومن أجل ادراك التكامل المعرفي الناتج عن هذا الصراع.

وفي عصر الأنوار تجلت بذور الفكر المركب مع بليز باسكال (1623-1662)*، هذا الرجل الذي تمكن من الجمع بين العقل والدين، والإيمان والشك، عن طريق الحوارية الكبيرة التي استهلته مع عصر النهضة، بعد أن تسيّد العقل من قبل وبسط سلطانه على التفكير العلمي الأوروبي مع غاليلي وديكارت وبيكون، ومكّن من ازدهار المعرفة بفضل فصل موضوعات المعرفة عن بعضها البعض وفصلها عن الذات العارفة²، غير أن باسكال باعتباره عالم عقلاي منفتح عن العقيدة الدينية لم يكن ممن اكتفى بالمنهج العقلي الرياضي، ولم يكن ممن ترك حقائق الدين بعيدة عن الشك والنظر العقلي بل فتح المجال للمزاوجة بين النمطين من أجل الصراع والتلاقح الذي يؤدي بدوره إلى التكامل ويقضي كلياً على النمط الجزأ والمقطع للمعرفة، ويقع هذا التكامل المعرفي حسب باسكال عندما يتم الجمع بين الروابط المشتركة والمتداخلة بين الأشياء، وقد عبّر عن هذا في خاطرة من خواطره بالقول >> نظراً لأن الأمور جميعها مسببة ومسببة، معانة ومعينة، غير مباشرة ومباشرة، وتتماسك برابط طبيعي وجامد يصل بين الأكثر بعداً والأكثر تنوعاً منها، فإن من المستحيل معرفة الأجزاء من دون معرفة الكل، ولا معرفة الكل من دون معرفة الأجزاء<<³، وقد توج باسكال هذا الربط بين المعارف المختلفة والمتنوعة بربط آخر تمثل في

¹ - Edgar Morin, Mes philosophes, editions germina, France, 2011, p. 21.

* بليز باسكال، رياضي وفيزيائي ومفكر فرنسي ولد في النصف الأول من القرن السابع عشر، تأثر بشكل مباشر بعقلائية ديكارت، بعد تجربته الدينية وعلان اهتدائه ونذر حياته كلها لخدمة الإيمان. وضع منهجا بكشفه الرياضية ومباحته في خطاب إلى الأكاديمية الباريسية للرياضيات (1654) وأرسى الأسس الأولى لحساب الاحتمالات الذي يخضع المصادفة لقوانينها، ويفتح أمام الذهن البشري طريقاً جديداً لا متناهي الخصب، كما كتب رسالة المتلث الحسابي وصاغ مبدأ الحساب اللانهائي الصغر (جميل صليبا: معجم الفلاسفة، ص 179).

² ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، مصدر سابق، ص 37.

³ ادغار موران: أزمة المعرفة، عندما يفتقر الغرب إلى فن العيش، ترجمة: جاد مقدسي، مجلة الاستغراب، ع1، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، 2015، ص 52.

الجمع بين حقائق العقل وحقائق المحبة أو العاطفة وفق منهج معرفي متكامل لا يختزل فيه طرفاً، وهو الأمر الذي جعل الفيلسوف ادغار موران يعتبر باسكال المفكر الأكثر تأثيراً على فكره من بين الفلاسفة الآخرين حين قال عنه >> هو المفكر الأكثر قرباً بالنسبة لي من هيراقليطس. أي قوة وأي كمال في عدم اكتمال الأفكار ! مصدر اشعاعي، كل واحدة من أفكاره لها تأملات، إنها بالنسبة لي حقائق تظهر فجأة في اللامستمر من الأفكار<<¹، ويبدووا هذا التأثير أكثر وضوح في كتابات ادغار موران المختلفة التي يستحضر فيها باسكال بشكل دائم، لأنه وجد فيه العلم والحكمة والأخلاق والإنسانية والحب، وهي المبادئ والصفات التي نادراً من نرى اجتماعها في شخص واحد.

كما يلزمنا البحث في مرجعية الفكر المركب بالرجوع إلى أعمال الفيلسوف هيغل (1770-1831)* التي قامت على مراعاة البعد المركب للفكر من خلال فكرة الجدل، حيث يعتبر الجدل السمة المميزة والبارزة في الفلسفة الهيجلية والتي عملت على إخراج الذات من بعدها الداخلي الضيق، وإحاقها بالبناء المطلق للواقع، ذلك أن العالم في تشكيله ينقسم إلى جزئين منفصلين، الذاتية الموضوعية، والفهم والحس، والفكر والوجود، ومصير هذا الانفصال هو الصراع والصدام الذي تسبب في اغتراب ذهن الانسان وجعله خاضعاً لقوى وقوانين لا يمكن التحكم فيها، بل ولم يعد الإنسان بفعل هذا الصراع قادراً على التعرف على ذاته من خلالها، لأن الفكر أصبح منشقاً على الواقع والحقيقة صارت مثلاً أعلى لعجز الفكر، لذلك يرى هيغل بأن سبيل القضاء على هذا الصدام واستعادة الوحدة الكلية المفقودة للذات لا يتم إلا من خلال المزوجة والاتحاد بين الأطراف المتناقضة والمنفصلة وإدخال الطبيعة والمجتمع في حظيرة العقل، ودون ذلك سيظل الإنسان إلى الأبد مكتوباً عليه الاخفاق والإحباط²، فالعقل الهيجلي إذن هو بمثابة الكيان الذي تذوب فيه كل الاختلافات وتندرج ضمنه كل أجزاء العالم المتنوعة والمتعددة وتؤول إليه كل الحقائق المطلقة والثابتة.

¹ Edgar Morin, Mes philosophes, op, cit, p. 53.

* جورج فيلهلم فريدريش هيغل، فيلسوف ألماني مشهور، يعود له الفضل في شرح الكثير من الأفكار التي تحملها الفلسفات الاغريقية كفلسفة أرسطو وأفلاطون، ويعتبر من أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية، قامت فلسفته على تبني فكرة المنطق الجدلي، ومرت بمراحل مختلفة في تطورها، بدءاً من المرحلة الواقعية التي تميزت بمحاولة وضع صيغة دينية للفلسفة، ثم مرحلة المناقشة النقدية للمذاهب المعاصرة كمنهج كانط وفتشته وشلنج، وبعدها بدأت تتشكل ملامح مذهبه الفلسفي ما بين 1801 و1807، الى أن تشكلت بصفة نهائية عام 1817 وهي الفترة التي تنتمي اليها أغلب أعماله الفكرية منها: علم المنطق، دائرة معارف العلوم الفلسفية، فلسفة القانون، الحق، ومختلف محاضرات فلسفة التاريخ، وتاريخ الفلسفة، وعلم الجمال، والدين. (هربرت ماركيز: العقل والثورة، ص51، 50).

² هربرت ماركيز: العقل والثورة هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، مصر، 1970، ص47، 46.

إن عقلانية هيغل المبينة على المنطق الجدلي هي دعوة إلى رفض كل الأنساق المعرفية القائمة وتجاوزها لكونها ظلت عاجزة عن فهم العالم الداخلي والخارجي للذات، والحقيقة التي أراد هيغل أن يكشف عنها هي أن كل الأشياء ناتجة عن تطور ونمو دياليكتيكي عن الفكرة الأصلية، والفكرة هنا هي المطلق الذي ينطوي على ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي: الوضع ونفيه ومؤتلف الوضع ونفيه، وبتعبير آخر الموضوع ونقيض الموضوع، ومركب من الموضوع ونقيضه، والمركب يتحقق عن طريق الرفع لكل من الموضوع ونقيضه¹، بمعنى أن مرحلة التركيب تشكل حالة انبثاق للحقيقة المطلقة والكلية التي تشمل ما قبلها من حقائق نسبية، وبالتالي فهي تمثل لحظة اكتمال للعقل تنتهي عندها كل أشكال الصراع والصدام بين الأفكار، وتفسر من خلالها أغلب المواضيع والمجالات التي تخص المعرفة الإنسانية كالمجتمع والتاريخ والحضارة والفن والطبيعة.

لقد ترك المنطق الجدلي عند هيغل أثرا واسعا في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، تجسد في ظهور تيارات فلسفية تعدده مرجعا أساسيا لتفكيرها على غرار الماركسية التي اعتُبرت فرعا من الهيغلية، كما نلاحظ تأثر الفيلسوف ادغار موران بالقدرات العجيبة للجدلية الهيغلية والتي وجد فيها حسب شهادته الفكر الأكثر حقيقتا لأنه يواجه تناقضات الحقيقة والوجود²، كما هي عليه من تعقيد، لكنه في المقابل ينفي امكانية المنطق الأسمى على الجدل الهيغلي، ويعتبره مجرد نمط من التفكير يعترف بالتناقض ويعالجه وينخرط فيه دون أن يشكل منطقا، لأن الجدل لا يتضمن رادعا منطقي والتسليم بذلك يجر الفكر نحو الوقوع في التناقض، فالجدل الهيغلي حسب موران شأنه شأن كل فكر مركب قادر على العمل مع التناقضات لكن دون أن يزيلها تماما، فهو فكر فلسفي جبار يتصدى لتبسيط المنطق الكلاسيكي المغلق عن طريق الاعتراف بالالتباسات والتناقضات لكن دون استبعادها أو القضاء عليها بصفة نهائية³، وعلى هذا الأساس فإن مكمن الاختلاف بين الجدل الهيغلي والموراني في كون الأول يدعوا إلى القضاء على التناقض رغم استحالة ذلك حسب موران، والثاني يدعوا إلى ضرورة الحفاظ على التناقض وفق رؤية تركيبية لا تختزل أي موقف ولا تقصي طرف.

أما في الفلسفة المعاصرة فقد جاءت فلسفة التعقيد والفكر المركب ممتزجة مع التفسير العلمي الجديد في صورة الاستيمولوجيا الباشلارية، حيث ذهب الفيلسوف غاستون باشلار إلى الاعتراف بأن العلم الجديد قد خلق فلسفة جديدة ترفض كل حديث عن الحدود الاستيمولوجية، سواء بالنسبة إلى الفلسفات التي تجعل حقيقتها

¹ عبد الفتاح الديدي، عصام الدين هلال: التربية عند هيغل، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ط1، 1993، ص26.

² Edgar Morin, Mes philosophes, op, cit, p. 86.

³ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ترجمة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ج4، ط1، 2012، ص288، 289.

قابلة للإدراك من خلال تحرير العقل من سلطان الحواس واعتباره جوهرها لها كما هو الشأن عند ديكارت¹، أو بالنسبة إلى الفلسفات الواقعية والتجريبية التي تجعل من الحواس مصدراً وحيداً للمعرفة، وبالنسبة إلى كل الفلسفات التي تؤمن بالمطلقية وتحتزل الحقيقة في مذهبها، والحقيقة الوحيدة التي تتماشى مع التطور العلمي الحاصل كما يذكر باشلار هي الحقيقة التي تكون نتيجة لتطور الفعاليات التقنية والفعاليات العقلانية. إن الحقيقة العلمية ليست هي الحقيقة المطلقة، فالحقيقة العلمية في جوهرها هي الحقيقة التي لها مستقبل²، وبذلك فإن باشلار لا ينظر إلى موضوع المعرفة من ناحية مصدرها كما هو شائع في التصورات التقليدية للمعرفة مع الاتجاه العقلاني أو التجريبي أو المثالي، بل يقدم تصوراً مغايراً يدعو فيه إلى مشاركة كل الفعاليات التجريبية والعقلانية في بناء المعرفة العلمية.

إن غاستون باشلار بنبذه الحقيقة المطلقة التي تبلورت مع البراديغم الديكارتي، واعتبارها عائقاً أمام تطور العلم المعاصر وتقدمه، "يدعو إلى وجوب استبدال الكوجيتو الديكارتي من صيغة المفرد الدال على الحاضر إلى صيغة الجمع، أي استبدال << أنا أفكر >> ب << نحن نفكر >> ذلك أن العلم هو ذات جماعية وتاريخية³، وما الادعاءات التي تحصر الحقيقة في مذهب واحد سوى ادعاءات باطلة عارية من الصحة، سرعان ما كشف لنا التصور العلمي الجديد عن زيفها، وأظهر لنا مدى تنوع الحقائق وتعددتها بشكل يفرض على كل العلوم والتخصصات تشغيل آلية التعقيد والاعتراف بالفكر المركب من أجل اكتساب الشرعية المعرفية خصوصاً وأن المعرفة المعقدة لا تقصي الأفكار المبسطة أو تلغيها وإنما تدعو إلى إدماجها وإعادة هيكلتها وفق رؤية علمية متكاملة.

يعد هذا الموقف الباشلاري موقفاً مشابهاً في جوهره للنهج المعرفي لدى ادغار موران، والمتمثل في الأخذ بالتعقيد كمعطى أولي في العلوم المعاصرة، وهو ما يتجلى بوضوح في كتابات ادغار موران التي يكثر فيها ذكر غاستون باشلار، غير أن ما يميز ابستيمولوجيا موران عن ابستيمولوجيا باشلار هو أن التعقيد والتركيب فيها لا يقتصر على ميدان العلم فحسب، بل يمكن سحبه على كافة المجالات المعرفية وهو ما يجعل من ابستيمولوجيا ادغار موران واحدة من أهم الابستيمولوجيات المعاصرة⁴ التي عملت على تفكيك التصورات المعرفية التبسيطية للعالم.

¹ محمد وقيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص202.

² المرجع نفسه: ص203.

³ باتريك هيلي: صور المعرفة، مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص181.

⁴ داود خليفة: ابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، مرجع سابق، ص186.

كما اشتغل أيضا الفيلسوف وعالم النفس السويسري جان بياجيه (1896-1980)* على فلسفة التعقيد مثل ما هو الحال عند غاستون باشلار، وقد تجلّى ذلك في ما عرف بالإبستمولوجيا التكوينية والتي سعى من خلالها إلى توضيح المعرفة العلمية بالاستناد إلى تاريخها وإلى تكوينها الاجتماعي وإلى الأصول السيكولوجية للأفكار والعمليات التي تعتمد عليها بصفة خاصة، كما استند أيضا في رسم الجزء الأكبر من تلك الأفكار والعمليات إلى الحس المشترك، ودعى إلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الصياغة المنطقية التي تنطبق على بنيات الفكر المتوازنة وعلى حالات معينة من التحولات التي ينتقل فيها الفكر في مجرى تطوره من مستوى لآخر¹، فتطور المعرفة ونمو الفكر حسب بياجيه لا يتم من خلال التركيز على نمط واحد من الأنماط المعرفية وفق التصور الكلاسيكي للمعرفة، بل تحدده العلاقة التركيبية والتكاملية بين أبعادها المختلفة أي بالاعتماد على تاريخها وبنيتها المنطقية والرياضية وتشكلها النفسي واللغوي، بالإضافة إلى نتائجها المثمرة وتأثيراتها الفعالة في المجالات المختلفة.

ثانيا: الأسس العلمية للإبستمولوجيا التعقيد

لقد قلنا من قبل بأن فكرة التعقيد تبلورت مع التصور العلمي الجديد في الفيزياء والبيولوجيا قبل ظهورها في ميدان العلوم الاجتماعية والدراسات الأنثروبولوجية، حيث أزعج الفكر العلمي الجديد التصورات الديكارتية للعقل وفرض على هذا الأخير قبول مفاهيم مغايرة من قبيل الصدفة والاختلال والتناقض واللايقين، وقد أثبت كارل بوبر (1903-1994)** ذلك حين نقض البدهة الظاهرية القائلة بأن النظرية العلمية تأتي باليقين معلناً أن مزية الروح العلمية لنظرية من النظريات تتركز على قابلية الخطأ²، والمقصود بالخطأ هنا ليس كما تتصوره الفلسفة الكلاسيكية مفصلاً ماهوياً وتاريخياً عن الحقيقة من حيث أنّها نقيضه ونفيه ومن حيث أنّه المضاد والمعاند لها إنّما الخطأ كما يفهمه أيضا غاستون باشلار و ادغار موران هو جزء من كيان الحقيقة الذي يتحرك في اتجاه تجاوزه

* جان بياجيه، عالم نفس وفيلسوف علم سويسري نشأ في بيئة علمية محيطة بالأبحاث والنشر الثقافية، جمع العلم من أطراف متعددة ابتداءً بالرياضيات مروراً بالعلوم الطبيعية وكذا المنطق والفلسفة وعلم الاجتماع والنفس، كان متعلقاً بإعداد كتاب مهم حول الإبستمولوجيا التكوينية نشر عام 1950. حاول فيه أن يتوصل إلى اكتشاف مدى ارتباط قوانين التطور وتأثيرها على المفاهيم الرياضية والبيولوجية والعلمية بشكل عام، وحتى عام 1966 نشر ما لا يقل عن تسعة مؤلفات، وبقي إنتاجه غزيراً حتى وفاته. (أنظر جان بياجيه: الإبستمولوجيا التكوينية، تر: السيد نفاذي، دار التكوين، سوريا، ص15، 19).

¹ جان بياجيه: الإبستمولوجيا التكوينية، ترجمة: السيد نفاذي، دار التكوين، دمشق، سوريا، 2004، ص35.

** كارل ريموند بوبر، فيلسوف نمساوي اهتم بأشتاتين وماركس وفرويد وأدلر، وشرع في صياغة أفكاره حول الفارق بين العلم الحقيقي والعلم الكاذب، انتسب إلى حلقة فيينا التي أسسها منطقة الوضعية الحديثة لكنه اختلف مع منظريها منذ نشره كتاب منطق الاكتشافات، وفي عام 1945 كتب المجتمع المفتوح وأعداؤه الذي يعتبر من أكثر كتبه شهرة، وفي 1957 كتب بؤس التاريخانية، كما أصدر في سنة 1963 تخمينات ودحوض: نحو المعرفة العلمية، عمل في الجامعات البريطانية والأمريكية وترأس الجمعية البريطانية لفلسفة العلوم (أنظر، جورج طربشي: معجم الفلاسفة، ص194).

² ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص28.

وإبطاله عبر عملية دياكتيكية يكون فيها الخطأ هو ما مضى العلم أو قل بادئ الرأي، أو المضمون الايديولوجي الذي يعمل العلم على نفيه من أجل أن يتحرر ويصوغ نفسه صياغة منهجية تفضي إلى بناء حقيقة أكثر تركيباً وعمقاً وفائدة من منطلق أنها ذات صلة بالواقع¹، وبهذا تكون حركة العلم المعاصر قد سارت في اتجاه مخالف تماماً لاتجاه المعرفة الكلاسيكية التي حصرت الحقيقة في العقل ورأت فيه السبيل الأوحده لبلوغ اليقين، ذلك أن المعرفة التي قام عليها العلم الجديد لا تعترف بالأفكار المسبقة ولا تنشده عالم الحقائق المطلقة، بل إن المسار الوحيد الذي يمكن التسليم به حسب هذا التصور هو المسار المؤدي إلى اضعاف النسبية على القيمة المعرفية بإتاحتها الجدل والصراع بين الأفكار المتعارضة، وإعطائها الأولوية في البرهان على الخطأ بدل البرهان على الصحة، كون الخطأ أصبح يشكل عنصراً ثابتاً في المعرفة يصعب التنازل عليه حسب المنطق المعاصر للعلم.

إن العالم الفيزيائي اليوم يعمل على توحيد الكثير من المفاهيم المتناقضة بطريقة تحاورية، رغم استبعادها من طرف العلم الحديث الذي اعتبر الجمع بينها مساس بالمنطق الهوياتي وتعدي صريح على مبادئ العقل خصوصاً مبدأ عدم التناقض. حيث شهدت بداية هذا القرن توصل الفيزياء بشكل عقلي إلى تناقض كبير مسّ أساس الواقع التجريبي بالذات وأساس الاتساق المنطقي عندما تبين أن الجزيء حسب الشروط التجريبية يتصرف كموجة تارة وكجسيم تارة أخرى، ذلك أن الجانب المتموج للجزيء يتيح توقع عدد من الظواهر، وشكله الجسيمي يبرز تبادلات الطاقة بكميات قليلة، وهذا التناقض الموجود في علاقة الموجة والجسيم لا يعني أن هناك تعارضاً بين الكيانين بل يعني أن هناك تناقضاً داخل الواقع نفسه يتناوب مظهره منطقياً²، وفي هذا الربط والوصل بين الموجة والجسيم تأكيد صريح على تحطيم الفيزياء المعاصرة للمنطق العلمي الحديث وإثباتها لنجاعة فكر التعقيد في فهم وتفسير النظام الفيزيائي.

كما نلاحظ ظهور التناقض في النظام البيولوجي بشكل قد يتجاوز ظهوره في النظام الفيزيائي، وذلك ما نستوعبه من فهمنا للحياة، حيث تشمل هذه الأخيرة وتسمح باختلالات أكثر مما تشملها وتسمح به الفيزياء، وهنا يمكننا استحضار مقولة هيراقليطس << إننا نحيا بواسطة الموت، ونموت بواسطة الحياة >> والأمر لا يتعلق هنا بمفارقة تافهة لأن أجهزتنا العضوية لا تحيا إلا بعملها المستمر الذي تتلف جراءه وتموت خلاله جزئيات خلايانا من أجل أن تعوض بخلايا شابة ضمن عملية تجدد وتوالد دائمة، باستثناء تلك المتعلقة بالدماغ وبعض

¹ أبو بكر الفيلاي: العلم في مواجهة الفلسفة التقليدية أو موران ضد ديكرات، قسم العلوم الانسانية والفلسفة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2015، ص5.

² ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص267.

خلايانا الكبدية¹، بمعنى أن ضمان العيش لأجسادنا متوقف على موت خلاياه، ونفس الشيء ينطبق على المجتمعات التي لن تحيا ولن تستمر إلا بموت أفرادها وتعويضهم بأخرين أكثر شباباً يأتون ليأخذوا مكانهم، وبالتالي فالحياة والموت رغم العداوة والتضاد بينهما إلا أنها تجمعهما علاقة تكامل وتداخل كون الحياة تكافح على المدى الطويل ضد الموت باستعمال الموت نفسه²، وهكذا نجد أنفسنا أمام حتمية التفكير في فكر شامل للتناقضات ومحافظ عليها لأن التناقض اليوم أصبح حقيقة متجذرة فينا والتخلي عنه سيفقدنا جزءاً مهماً من الحقيقة، ومن المؤكد أن هذا الفكر لن يخرج عن دائرة الفكر المركب والمعقد خصوصاً وأن فهم الكون وتفسيره بلغة بسيطة أصبح أمراً مستحيلاً.

وقد ساهم بعض العلماء المعاصرين أكثر في فتح المجال نحو ادماج الاضطراب والفوضى ضمن دائرة المعرفة العلمية، حيث تبين مع العالم النمساوي لودفيغ بولتزمان (1844-1906) أن ما ندعوه الحرارة هي في الواقع إثارة فوضوية لجزيئات أو لذرات، بإمكان كل واحد منا أن يختبرها بواسطة تسخين إناء من الماء، حينها سيلاحظ ظهور ارتعاشات فتبدأ الجزيئات في التزويج وتبخر في الهواء إلى أن تتشتت جميعها وبذلك فإننا نصل حقاً إلى الاختلال التام، فالاختلال موجود في الكون الفيزيائي وهو مرتبط بكل نشاط وبكل تحول يحدث³، وعلى هذا الأساس فإن المفاهيم والمبادئ التي كانت من قبل تشكل عائقاً أمام تطور العلم أصبحت الآن في ظل المعرفة المعقدة من العوامل المهمة والضرورية في فهمه.

من خلال ما سبق يمكن القول بأن العقلانية المنغلقة للعلم الكلاسيكي قد تسببت في إخفاء جانب كبير من الواقع بحجة غموضه، وعدم امتلاكها القدرة الكافية على فهمه واستيعابه، وقد استوجب ذلك ضرورة استبدالها وملء فراغاتها بعقلانية أكثر تعقيد وانفتاح وشمول، ولفهم أعمق لهذه العقلانية يجدر بنا تحليل أهم النظريات العلمية التي قامت عليها ابستمولوجيا التركيب وشكّلت المعالم الكبرى للعلم المعاصر.

¹ ادغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص 65.

² Edgar Morin, Mes philosophes, op, cit, p. 26.

³ ادغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص 62.

1- نظرية الكاوس

ساهم ظهور نظرية الكاوس* أو ما يعرف أيضا بنظرية الفوضى والشواش، إلى جانب ثوري الفيزياء الكوانتية والنسبية في تنوير العقل العلمي للقرن العشرين، واعتبرت هذه الحقبة من أخصب وأروع الحقب في تاريخ العلم وفي ملحمة العقل البشري بأسرها، حيث تسببت هذه الثورات التي أحرزها إنسان هذا العصر في التخلي عن تسمية العلم الحديث وتعويضها بمصطلح العلم الكلاسيكي¹ الذي أبان عن عجزه في حلّ ألغاز الكون وجهله المطلق بشأن ظاهرة الاضطراب، خصوصا وأن هدفه الأسمى كان منصبا نحو الكشف عن النظام في الطبيعة، خلافا لعلماء القرن العشرين الذين همّوا في الكشف عن الفوضى والاضطراب الكامنين وراء النظام بالاستناد إلى عدد من الظواهر المختلفة مثل تقلبات المناخ، وحركة أمواج البحر، والتقلبات في الأنواع الحيّة وأعدادها، والتذبذب في عمل القلب والدماغ، وسعوا إلى الامساك بالخيوط التي تجمع ظواهر الفوضى كلها²، وبعد دراسات مختلفة ومتنوعة لكوكبة من العلماء في المجال الرياضي والفيزيائي والكيميائي والبيولوجي تم تحديد الفوضى القابعة وراء هذه الظواهر بدقة وتم بالمقابل تحويل النظرة السائدة في العالم الطبيعي من رؤية محكمة قائمة إلى الانتظام والاختزال إلى رؤية مغايرة ومخالفة تعترف بالاضطراب والتعقيد وتدعو إلى القطيعة مع المفاهيم والتصورات الكلاسيكية التي أثبتت عدم فاعليتها في العالم الذري الجديد.

لقد مكّنت نظرية الكاوس من تفسير عدد من الظواهر المعقّدة وتسببت في إعادة النظر في ظواهر أخرى بفعل تغييرها طرق البحث القديمة وإتاحتها طرقا جديدة للتفكير في المعلومات، خصوصا تلك التي أُهملت بسبب خروجها عن المألوف، وقد ساد الاعتقاد لدى العلماء بأن الإفراط في تفريع التخصصات علميا يشكّل عائقا أمام بعض بحوثهم، ومن العبث التركيز على دراسة الأجزاء بمعزل عن الصورة الكلية³، بمعنى أن تطور البحث ومسايرة النسق الجديد للعلم متوقف على مدى اقتناع العلماء من جميع الفروع والتخصصات بالدور الأساسي والمهم الذي باتت تشكله ظاهرة التعقيد كفلسفة قائمة بذاتها.

إن ظهور الأنساق الكاوسية يعد بديلا للمبادئ والمرتكزات المعرفية التي شُيد على اثرها الفكر العلمي الكلاسيكي على غرار مبدأ النظام، حيث يختص علم الكاوس بالبحث في كيفية دراسة الآثار المترتبة بعيدة المدى

* الكاوس chaos، في أصله اللغوي كلمة إغريقية تعني الفوضى والعماء، أصبح الكاوس أو علم الشواش في العقدين الأخيرين موضوعا مهما يتكاتف في بحثه فيزيائيون ورياضيون ومناطق. (أنظر معنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 2000، ص 221).

¹ معنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص 216

² جيمس غليك: نظرية الفوضى علم الالتموقع، ترجمة: أحمد مغزلي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص 16.

³ المرجع نفسه، ص 360، 361.

لتغيير أولي يبدو بسيطاً، يتراكم ويتضخم بفعل العلاقات المتبادلة بين كثرة لا نهائية من العوامل والمكونات في النظم المركبة، والمثال النمطي الذي يتم الاستدلال به هو المثال المعروف بأثر جناح الفراشة* والذي يتيح امكانية الربط بين فراشة ترفرف بجناحيها في الصين وعاصفة تهب في المحيط الهادي عن طريق تراكم وتضخم آثار هذه الرفرة في نظام الطقس بمكوناته العدة¹، وبالتالي فإن هذا التضخم الهائل من التغيير الذي يحدث داخل النظام المركب يتسبب في استحالة التنبؤ بتفاصيل ومواضع حركة كل عنصر من العناصر المشكلة له خصوصاً في ظل توفر أرقام لا متناهية من الاحتمالات الواردة، كما لا يعني ارتباط هذه العناصر ببعضها البعض خضوعها للتصور الحتمي لأن عالم اليوم الذي نحياه في ظل ابستيمولوجيا التعقيد عالم منفتح لا يعترف بتاتا بالنظام المطلق المؤسس على مبدأ الحتمية، ولا يؤمن بالانغلاق الذي تشكلت ضمنه التصورات العلمية الكلاسيكية للعالم، بل أصبح الايمان باللاتنبؤ واللاحتمية في عالم اليوم أمراً ضرورياً لا بد منه لأنه أكثر انفتاح وشمول واستيعاب للأنظمة الكايبوسية.

لقد سعى بعض العلماء وفق نظرية الفوضى أو علم الكاوس إلى صياغة معادلات رياضية بسيطة تشرح ظواهر كبرى، فكشفوا من خلالها عن ظواهر أظهرت أن حدوث تغييرات بسيطة في المعطيات الأولية التي تتعامل معها تلك المعادلات تفضي إلى نتائج هائلة عند الحساب النهائي²، وعلى هذا النحو تعرف النظم المعقدة والديناميكية التي تجعلها نظرية الفوضى موضوعاً للدراسة بأنها نظم لا خطية تحدها المعادلات التي تصفها، والمقصود باللاخطية هنا هي التي لا يمكن إعادة تركيبها من / إلى منظوماتها الجزئية باعتبار أن مكوناتها تشكل كلا مترابطاً، فلا يمكن لأي جزء من المنظومة أن يتغير إلا وينتج تغييراً في المنظومة ككل، ومن ثمة لا يمكننا التعامل معها كمجموعة أجزاء منفصلة عن بعضها. وتكمن مشكلة النظم اللاخطية في أن أي خطأ بسيط في تقدير حالتها الابتدائية يؤدي إلى خطأ كبير في تقدير حالتها عند الحساب النهائي، ويمكن للأنظمة اللاخطية أن تؤدي إلى نتائج مختلفة مع مرور زمن معين، كما تعرف الأشياء اللاخطية أيضاً بسرعتها الكبيرة جداً في التغيير³، وعلى هذا الأساس يجد الانسان نفسه أمام ضرورة تغيير تصوره للعالم، فبعد أن كان يرى في نفسه المتحكم الوحيد في الكون بصورة دقيقة نجده الآن يقف عاجزاً أمام فهم هذه الاضطرابات والتعقيدات التي تثيرها النظم اللاخطية

* أثر الفراشة، هو مثال تم أخذه من محاضرة ألقاها لورنس سنة 1972 في اجتماع للجمعية الأمريكية لتطوير العلم، تحت عنوان: القدرة على التكهن، هل تثير خفقة جناح فراشة في البرازيل عاصفة في تكساس؟ (داود خليفة: إبستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، المرجع السابق، ص110).

¹ بمعنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية، المرجع السابق، ص220، 221.

² داود خليفة: إبستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، المرجع السابق، ص110.

³ المرجع نفسه، ص111، 113.

لنظرية الفوضى في مجالات مختلفة كمجال الفيزياء والأرصاد الجوية والكيمياء والرياضيات وغيرها من العلوم التي كشفت عن حقيقة هذا النظام، وقد رأينا في المثال السابق الخاص بأثر جناح الفراشة كيف لتغيير بسيط بإمكانه أن يحدث اضطراباً كبيراً في الكون دون أي توقعات مسبقة أو دراسات تنبؤية، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التحلي عن الاعتقادات المطلقة والإيمان بالمعارف النسبية والاحتمالية.

يعتبر البعض العالم الفرنسي هنري بوانكاريه* (1854-1912) مهندس نظرية الشواش، حيث توصل إلى أنه لا يمكن حل مسألة الأجسام الثلاثة (الأرض، الشمس، القمر) ولا حتى تقريبا، وأن المدارات البسيطة التي تخضع لقوانين الحركة لنيوتن وقانون الجاذبية يمكن أن تسلك سلوكاً شواشياً وغير ممكن التنبؤ بما يحدث لها بكل معنى الكلمة¹، وبالتالي فإن تصور بوانكاريه مبني على نظام لا خطي خلافاً لما ذهب إليه نيوتن ولا بلاس.

2- نظرية الإعلام

يعود ظهور نظرية الإعلام إلى العالم الأمريكي شانون**، وقد حمل مفهوم الإعلام الذي أورده شانون بعداً فيزيائياً كلياً في تبعيته للطاقة مع أنه غير مادي أي أنه لا يُخْتزل إلى الكتلة أو الطاقة ورغم ذلك يعطي واقعا مادياً².

أما مقصود نظرية الإعلام أو نظرية المعلومة كما وردت عند الفيلسوف ادغار موران فهي >> أداة لمعالجة اللاتيقين والمفاجأة وغير المتوقع... حيث يسمح مفهوم المعلومة بالدخول في عالم يوجد فيه النظام (التكرار) واللاتظام (الضجيج)، وأن يستخرج منها الجديد (المعلومة ذاتها). إضافة إلى أن المعلومة يمكن أن تتخذ صيغة تنظيمية (تبرمج) في ثنانيا آلة رُبانية، فتصبح آنذ المعلومة هي ما يتحكم في الطاقة وما يمنح الاستقلالية³. إذ تعتبر نظرية المعلومات من الأنظمة الفوضوية المعقدة التي لا يمكن تفسيرها خطياً كالأنظمة البسيطة رغم أن المسعى الذي كان في البداية هو تفسيرها تفسيراً خطياً، لأن مشكلة الاتصال حسب شانون تكمن في إعادة إنتاج رسالة

* بوانكاريه هنري جول، عالم فرنسي متحصل على شهادة مهندس في المناجم وشهادة دكتوراه في العلوم الرياضية، اكتسب شهرة علمية بفضل مذكرته حول مسألة الأجسام الثلاثة ومعادلات الديناميكا التي فازت في مسابقة شارك فيها علماء من الأقطار الأوربية كافة بالجائزة الأولى. كتب بوانكاريه في ميادين رئيسية ثلاثة: في الرياضيات الخالصة، وفي علم الفلك، وفي الفيزياء، ومن بين أعماله نذكر: دروس في الفيزياء الرياضية والمناهج الجديدة للميكانيكا السماوية، نظرية الأعاصير، العلم والفرضية، قيمة العلم، والعلم والمنهج، وثمة دراسات أخرى جمعت ونشرت في الأعمال الكاملة (1916-1950) صدر منها 5 أجزاء. (جورج طرايشي: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 193، 194).

¹ جون جريبين: البساطة العميقة الانتظام في الشواش والتعقد، ترجمة: عطا الله صبحي رجب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2013، ص 25.

** كلود شانون (1916-2001)، عالم أمريكي وضع نظرية رياضية للمعلومات تقوم على فكرة تشفير المعلومة رياضياً. (داود خليفة:

ابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، مرجع سابق).

² ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة، أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 114.

³ ادغار موران: نحو براديجم جديد، مصدر سابق، ص 120.

ما بطريقة دقيقة أو تقريبية من نقطة ما مختارة تمثل مصدر المعلومة، أي المرسل أو المشفر الذي يقوم ببث الرسالة وتحويلها إلى إشارات قابلة للإرسال، عبر قناة تمثل وسيلة نقل الإشارة، والمتلقي أو مفسر الشيفرة الذي يقوم بإعادة بناء الرسالة اعتماداً على الإشارات، وصولاً إلى نقطة النهاية أو ما يعرف بالوجهة أي الشخص الذي تُنقل إليه الرسالة¹، ويستنتج من هذا كله أن نظرية الإعلام أو المعلومات قد ظهرت من أجل خلق طرق بديلة لنقل المعلومات باعتماد نظام جديد يتمحور أساساً حول عملية تشفيرها، ولأن هذه العملية لا تتم إلا من خلال تأثير عاملي الفوضى والاضطراب على مجرياتها فإن الأمر هنا يستلزم ضرورة اتباع النظام اللاخطي الذي أشرنا إليه من قبل بهدف فهم التعقيد الذي يشوب عملية انتقال المعلومات.

وقد ساهمت نظرية الإعلام من خلال طريقتها الجديدة في معالجة المعلومات، في ارساء البعد التركيبي للعلوم حيث فتحت المجال أمام تفاعل التخصصات العلمية فيما بينها وانفتاحها عن بعضها البعض من فيزياء ورياضيات وبيولوجيا وعلوم اللغة وعلوم السياسة وغيرها... وقامت في الوقت نفسه بكسر تلك الحواجز والقيود بين الفكر والمادة الجامدة²، وهي الحواجز التي كانت مفروضة من قبل براديغم التبسيط والاختزال الديكارتي الذي بني على أساس الفصل بين الروح والمادة من جهة والفصل بين الذات والموضوع من جهة أخرى، إذ وبالرغم من أن نظرية الإعلام في الأصل هي نظرية رياضية قائمة على الكم إلا أنها تمكّنت بفعل كفاءتها العالية في معالجة ونقل المعلومات من الربط بين جميع التخصصات والمفاهيم ومن المزوجة بين الجوانب الفكرية المجردة والجوانب المادية للعلوم، كما ساهمت في إعادة الاعتبار لعلاقة الذات بالموضوع من خلال خلق رابط نسقي يتيح الاندماج والتأثير المتبادل بين المفهومين.

3- نظرية السيبرنطيقا (علم التحكم الآلي)

السيبرنطيقا *cybernétique* من الناحية اللغوية هي لفظة يونانية مشتقة من *kubernan* ومعناه فن الحكم أو التوجيه والإدارة³، وفي الأصل هي نظرية رياضية تهتم بالأنظمة الموجهة، نشأت من دراسة منظومات الإدراك والتحكم سواء في الآلات المصنوعة أو في الكائنات الحية. وتهتم بدراسة عمليات الاتصال أو تلقي المعلومات وتخزينها ومعالجتها وتبادلها، أي استخدام المعلومات في توجيه عمل منظومة معينة آلية كانت أو حية ذاتياً⁴، وتعتبر هذه النظرية من أكثر النظريات المعاصرة في المعرفة إثارة للتعقيد، حيث استطاعت أن تكشف عن

¹ داود خليفة: إبيستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، المرجع السابق، ص 137.

² المرجع نفسه، ص 139.

³ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 682.

⁴ داود خليفة: إبيستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، المرجع السابق، ص 127.

الجسور التي تربط بين علم الأحياء وعلم التحكم الآلي، وعن الخصوبة الرائعة التي تُظهر ما هو مشترك بينهما في الملامح والمبادئ التنظيمية، وذلك باستخدام مفاهيم المعلومات، والرمز، والرسالة، والبرنامج، والاتصالات، والقمع، والسيطرة¹، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على مدى التشابه والتقارب الكبيرين بين عمل الكائن الحي وآلية عمل الأجهزة الالكترونية.

إن ظهور علم السيبرنطيقا أول الأمر كان على يد العالم الأمريكي نوربرت واينر (1894-1964)* لأسباب عسكرية**، وتسببت السيبرنطيقا بقيامها على فكرة الأثر الرجعي *retroaction* في إحداث القطيعة مع مبدأ العلية الخطية وتم استبدالها بفكرة العلية الدائرية: مثلا (ب) تؤثر في (ج) و (ج) تؤثر عودا في (ب)، أي أن العلة تؤثر في المعلول، والمعلول يؤثر بدوره في العلة، كما هو الحال في جهاز التدفئة حيث يقنن مثبت الحرارة اشتغال مولّد البخار، وهذه الآلية المسماة ب(التقنين) هي التي تسمح باستقلالية الجهاز، في حالتنا هذه الاستقلال الحراري للشقة بالنظر إلى الحرارة الخارجية²، وعلى هذا الأساس يكون علم السيبرنطيقا قد أثبت فعالية المعرفة المعقدة في فهم الواقع عبر مجالاته المتعددة والمتنوعة من خلال التخلي كليًا عن التصور الكلاسيكي الخطي للسببية والذي يُخضع النتيجة للسبب خضوعا مطلقا، والاعتراف بمقابل ذلك بالتصور الرجعي الذي يجعل من النتيجة هي الأخرى مصدر تأثير في السبب، وبالتالي تصبح علاقة السبب بالنتيجة على هذا النحو، علاقة تآثر وتأثير متبادل.

ومن أبرز مظاهر علم التحكم الآلي ما يعرف بالذكاء الاصطناعي*** الذي يهدف بتطبيقاته المتنوعة إلى محاكاة الذكاء الإنساني كمحاولة إيجابية من أجل توظيف قدرات الحاسوب وبرمجياته في المجالات المختلفة،

¹ Robin fortin, penser avec edgar morin, lire la météde, op, cit, p. 19.

* يعود ذلك إلى عام 1948، حين ألف نوربرت واينر Norbert Wiener كتابا عنوانه "سيبرنطيقا"، ثم قام بتبسيطه عام 1950 وتقديمه موجزا تحت عنوان "الاستعمال البشري للكائنات البشرية" ويعني عنده علم الضبط والاتصال في الكائنات الحية وفي الآلات. (مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، مصر، 2007، ص353.)

** تمثلت هذه الأسباب في الحرب العالمية الثانية أين صادفت القوات العسكرية الأمريكية صعوبات في مواجهة وإسقاط الطائرات الألمانية بسبب قدرتها الهائلة على المراوغة، فتصدى فريق من العلماء في اختصاصات مختلفة لهذه المشكلة، وكان نوربرت واينر أحد أعضاء هذا الفريق، حيث تمكن من إنشاء جهاز مكون من مدفعية أرضية وآلة حاسبة، وتكمن الفكرة هنا في تزويد الآلة الحاسبة بمعاومات مستمرة حول موقع الطائرة ومن ثم تحديد موقعها اللاحق (أنظر داود خليفة: ابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، السابق، ص127.)

² ادغار موران: نحو براديجم جديد، المرجع السابق، ص120.

*** الذكاء الاصطناعي: هو علم يسعى إلى فهم طبيعة الذكاء الإنساني عن طريق عمل برامج للحاسب الآلي قادرة على محاكاة السلوك الإنساني المتسم بالذكاء، وتعني قدرة برنامج الحاسب على حل مسألة ما، أو اتخاذ قرار في موقف ما بناء على وصف لهذا الموقف، كما يتعين على البرنامج أن يجد بنفسه الطريقة التي يتبعها في حل هذه المسألة أو للتوصل إلى القرار بالرجوع إلى العديد من العمليات الاستدلالية المتنوعة التي غذي بها البرنامج... وتشمل عملية الذكاء الاصطناعي العمليات المعرفية المختلفة التي يستخدمها الإنسان في تأدية أعماله، فقد تكون فهم نص لغوي منطوق أو

والوصول إلى آلات ذكية تنافس الإنسان كأجهزة الحاسوب المتطورة والروبوت، ومع التطورات التي شملت الذكاء الاصطناعي وفلسفة العقل والعلوم الأخرى فقد أصبح المخ يعتبر حاسوبا والعقل برنامجا، وأصبحت العمليات العقلية تعتبر مجرد حالات حسابية في المخ قابلة للتحقق من طرف أجهزة آلية مادية تجعل العقل الصناعي يقوم بنفس الوظائف التي يقوم بها العقل الطبيعي¹، ولأن عملية الذكاء الاصطناعي تحتاج إلى مهارات متعددة وتقنيات متنوعة فإن نجاحها مرهون بتضافر جهود عدّة علماء من تخصصات مختلفة كعلم اللغة والرياضيات والمنطق والإعلام الآلي، وفق رؤية تركيبية معقدة تتيح التواصل والتفاعل بين هذه العلوم والتخصصات، وتضع حداً للاختلافات المنهجية والنزاعات التي أفرزتها المعرفة الاختزالية من قبل.

4- نظرية الأنساق (التنظيم)

يعود الفضل في صياغة نظرية الأنساق إلى العالم فون بيرتالانفي (1901-1972)*، من خلال تأمله حول البيولوجيا، حيث بدأت هذه النظرية بالانتشار انطلاقاً من الخمسينات على نحو كثيف في الاتجاهات الأكثر اختلافاً، وهي نظرية شبه كونية يمكنها تمثيل الواقع بدءاً من الذرة ووصولاً إلى المجرة ومروراً بالجزئية والخلية والجهاز العضوي، بمعنى أنها تشكل نسقاً أي تجميع تركيبى كلى لعناصر مختلفة في الواقع²، وينجم عن تنظيم هذا الكل وجود خصائص بإمكانها أن تؤثر رجعياً على الأجزاء، وهكذا فإنّ للماء مزايا بارزة نسبة إلى الهيدروجين والأوكسجين اللذين يشكلانه. ذلك أن الكل أقل من أجزائه لأن الأجزاء قد يكون لها خصائص يمنعها تنظيم الكل، وتساعد نظرية الأنساق على التفكير في تراتب مستويات التنظيم وفي الأنساق الدنيا أو الفرعية وفي تداخلها³، ويفهم من هذا كله أن نظرية الأنساق تحمل بداخلها بعداً تركيبى ترفض من خلاله اختزال الأشياء في الأجزاء المشكلة لها أو النظر لهذه الأجزاء كعناصر منفصلة عن بعضها البعض، بل تدعو إلى ضرورة التفاعل بين هذه الأجزاء وفق تصور جديد يصفه ادغار موران بالعابر للتخصصات المعرفية كونه يتيح التمايز بين العلوم لا

مكتوب، وقد تكون لعبة شطرنج أو حل لغز، أو مسألة رياضية، أو كتابة قصيدة شعرية... وغير ذلك من الأعمال الإنسانية التي يعدها أعمالاً ذكية (أنظر، آلان بونيه: الذكاء الاصطناعي، واقعه ومستقبله، تر: علي صبري فرغلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص11، 12).

¹ داود خليفة: ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، المرجع السابق، ص131، 133.

* لودفيغ فون بيرتالانفي، هو عالم أحياء نمساوي، وضع نظرية النظم العامة أو الأنساق، التي أعطت تصوراً جديداً عن تنظيم الحياة، وذلك في كتابه الموسوم بـ"نظريات حديثة للتطور". (داود خليفة: ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، ص140).

² ادغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص23.

³ جان فرانسوا دورتيي وآخرون: فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص381.

على أساس الطبيعة المادية المكوّنة للمواضيع، بل على أساس التعقيد الذي يشمل أنواع المواضيع المشتركة بين العلوم المختلفة.

كما يمكن القول أن نظرية الأنساق تمكّن من إقامة التماثل بين أنواع مختلفة باعتماد شبكة من العلاقات، فالجتمتع مثلا يمكن مماثلته بالكائن الحي، ويمكن مماثلة الدماغ بالحاسوب بناء على توفر عوامل مشتركة بينهما، ولهذا دعت هذه النظرية إلى توحيد العلوم من الفيزياء إلى علم الأحياء إلى علم النفس...، وتنظر نظرية الأنساق إلى المنظومات باعتبارها بنية هرمية، أي تسلسل هرمي بين أجزائها، يظهر أبسط نوع للنظم في قاعدة الهرم وأكثرها تعقيدا في قمته، ولفهم الطبيعة الحقيقية لمنظومة ما لا يهتم النظر إليها من الكل إلى الجزء أو من الجزء إلى الكل، بل إن المهم هو النظر إلى التكامل الذي يحدد علاقة هذا النظام بالأنظمة الأخرى¹، ومن خلال ذلك يتم الكشف عن الأخطاء والثغرات التي وقعت فيها التصورات الكلاسيكية في فهمها وتفسيرها للواقع، حيث جعلت معرفة الأجزاء مرهونة بمعرفة الكل، والحقيقة أن معرفة الكل أيضا لا تتم إلا من خلال معرفة خصائص الأجزاء، ووفق هذه النظرة المركبة للنظم يمكن فهم الواقع فهما صحيحا.

إذن وبعد عرضنا الموجز لأهم النظريات والأسس التي قامت عليها ابستيمولوجيا التعقيد بداية بنظرية الفوضى ووصولاً عند نظرية الأنساق مروراً بنظرية الاعلام ونظرية السيبرنيطيقا، يكون قد اتضح لنا مدى تعقيد الكثير من الظواهر العلمية التي لا يمكن فهمها أو التحكم فيها عن طريق أسلوب التبسيط والاختزال الذي سيطر على نمط التفكير العلمي الحديث، بل نجدتها تؤكد على ضرورة الاعتراف بالتعقيد وتدعوا إلى توسيعه ليشمل باقي المجالات والمعارف، وكذا تعويض مفاهيم العلم التقليدي المنبثقة عن فكرة النظام بمفاهيم أخرى أكثر انفتاح وشمول كمفهوم الصدفة والخطأ والاضطراب والاحتمال، من أجل تنظيم أكثر للمعرفة ومن أجل الكشف عن المشكلات الأكثر غموض والتباس.

¹ داود خليفة: ابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، المرجع السابق، ص141.

ثالثاً: تعدد الاختصاصات ومبادئ ابستمولوجيا التعقيد

إن تأكيد ادغار موران على خضوع المعرفة العلمية لنظام الفكر المعقد والمركب لم يكن كافياً لمعالجة المشاكل البشرية وفهم الطبيعة الإنسانية فهما شاملاً، نظراً لتعدد الجوانب المعرفية المحيطة بالإنسان وتنوعها بشكل لم يسبق له مثيل عبر الزمن، وهو الأمر الذي جعل ادغار موران يدعو إلى ضرورة السير نحو مزيد من التعقيد، أي نحو الانتقال من الاعتراف بالتعقيد كمظهر من مظاهر المعرفة العلمية إلى الاعتراف بتعقيد أكثر عمق وشمول يكون جامعاً لشتى التخصصات والمعارف، يوجب الوصل بين كل الأجزاء ويعطي الكلمة لجميع العلماء على اختلاف مجالاتهم وتنوعها، من أجل ملء الفراغات التي أحدثتها براديجم التبسيط والاختزال بين العلوم، وبهدف التأسيس لنسق معرفي متكامل يلعب فيه التواصل والتحاوّر بين العلوم الدور الأساسي والجوهرى، وقد عبّر موران عن أهمية هذا المشروع الفكري بالقول >> يعتبر مشروعى إدماجاً تأملياً لمختلف المعارف المتعلقة بالإنسان. لا يتعلق الأمر بتجميعها، بل بربط بعضها ببعض ومفصلتها وتأويلها<<¹ بمعنى أن دعوة موران إلى تبني أسلوب التعقيد تقفز على حدود المعرفة العلمية وتعلن امتدادها لتشمل باقي المعارف والجوانب المتعلقة بالمركب الإنساني، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الرؤية الابستمولوجية لدى ادغار موران هي رؤية مخالفة تماماً للكوجيتو الديكارتي القائم على مركزية الأنا مادامت تؤسس لكوجيتو بديل قائم على الربط والإدماج بين الذات والمعارف. لقد كان نمط التفكير في العصر الحديث محدوداً جداً لا يملك القدرة الكافية على احتواء الأبعاد المركبة التي تميز العلاقة بين الذات والموضوع، كونه يتخذ من نموذج التبسيط منطلقاً أساسياً له، على خلاف التفكير المعاصر الذي أعاد الاعتبار لهذه العلاقة باعتباره تفكيراً معقداً يرفض الفصل والتجزئ بين الأشياء، ويؤكد على الحاجة الضرورية للوصل والجمع بينها رغم الاختلاف، ولعل ذلك ما أراد ادغار موران توضيحه بالقول >> إن المعرفة التي نقترح معقدة: لأنها تعترف بأن الذات الإنسانية التي تدرسها متضمنة في موضوعها. ولأنها ترى أن الوحدة والتنوع الإنساني متلازمين. ولأنها تعي جميع أبعاد ومظاهر الواقع الإنساني المنفصلة والمجترأة إلى فريائية وبيولوجية وسيكولوجية واجتماعية وأسطورية واقتصادية وسوسولوجية وتاريخية <<² فالمعرفة المعقدة إذن تمتاز بكونها معرفة تركيب وتصل بين الذات والموضوع على خلاف التصور الكلاسيكي لمنطق العلم الذي يعتبر الذات تشكل عائقاً أمام تقدمه وتطوره كما ذكرنا سابقاً.

¹ ادغار موران: المنهج، إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، ترجمة: يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2019، ص13.

² المصدر نفسه، ص14.

إن طرد الذات من دائرة العلم وإقصائها بحجة غموضها وعدم قابليتها للوصف، واعتبارها شبحاً للعالم الموضوعي، جعلها تأخذ بثأرها داخل الأخلاق والميتافيزيقا والايديولوجيا وتقوم بحذف وطرده الموضوع الذي يمثل لها شبح شاحب أو بالأحرى مرآة رديئة لبنيات فهمنا، لكن هذا الوضع المؤسس للفصل والإلغاء المتبادل بين الذات والموضوع يحمل في الآن نفسه حقيقة مغايرة تُظهر حاجة كل منهما للآخر، حيث لا يمكن للموضوع أن يوجد إلا بالموازاة مع ذات تلاحظ وتعزل وتفكر، ولا يمكن للذات أن توجد إلا في صلتها بمحيط موضوعي يسمح لها بالتعريف بنفسها¹، وعلى هذا الأساس فإن العلاقة التي تجمع الذات بالموضوع هي علاقة تداخل واتصال مشترك لا ينفك أبداً، إذ يستحيل وصف العالم موضوعياً دون الحاجة إلى الوجود البشري واستحضار جوانبه الذاتية، كما يصعب على الذات بل ويستعصي عليها التفكير في كيانها دون الاستناد إلى موضوع يساعدها على ذلك.

بناءً على ما سبق يمكن القول بأن الاقرار بوجود علاقة مركبة بين الذات والموضوع والإشارة إلى الروابط المشتركة بينهما لا يعني البتة التسليم المطلق بتوافقهما، ذلك أن الواقع يكشف عن حالة من الاضطراب والتشويش بينهما، وهو الأمر الذي يفرض على المقولتين ضرورة الانفتاح على بعضهما ويحتم عليهما التعايش فيما بينهما، خصوصاً في ظل اعتراف المعرفة المعقدة التي تضمن استمرار هذا الكيان بمبدأ اللّايقين ونبذها لعالم الحقائق المطلقة، وهذا ما أراد ادغار موران تأكيده بالقول >> إن مقولتي الموضوع والذات تشوش إحداهما على الأخرى بشكل عميق، كل واحدة تفتح ثغرة في الأخرى. هناك كما سنرى لا يقين أساسي وأنطولوجي يحوم حول العلاقة بين الذات والمحيط... يجب أن تظل الذات مفتوحة وينقصها مبدأ البتية. كما يجب أن يظل الموضوع هو نفسه مفتوحاً، من جهة على الذات، ومن جهة أخرى على محيطه الذي يفتح بدوره بالضرورة <<² وبهذا المعنى تنتقل فلسفة التعقيد والفكر المركب من مستوى الجمع والربط بين الأشياء إلى مستوى الحفاظ على التناقضات والاختلافات فيما بين هذه الأشياء.

بهذا الشكل يكون الفيلسوف ادغار موران قد تمكّن من إعادة النظر في أغلب العناصر التي تعرضت للفصل والتشتيت من قبل نموذج التبسيط والاختزال، فبعد أن أثبت ادغار موران عدم فعالية هذا الأخير في استيعاب المعرفة العلمية من خلال تناوله لأهم النظريات العلمية المعاصرة، وتأكيدده على أهمية الربط بين المعارف والتخصصات الأخرى من أجل تحقيق الفهم، ها هو يعيد النظر في علاقة الذات بالموضوع كقطبين مهمين في

¹ ادغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص43.

² المصدر نفسه، ص46.

تحصيل المعرفة ويشير إلى ضرورة الانفتاح والمواجهة بينهما، وهو ما يمنح صورة أكثر وضوح وجلاء لابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب لدى ادغار موران.

ومن أجل الحفاظ على هذا النهج الجديد في المعرفة قام موران بنحت بعض المبادئ المهمة التي تساهم في التعمق والتوغل أكثر في حيثيات الابستيمولوجيا المركبة، وهي: مبدأ الحوارية، مبدأ الارتداد التنظيمي، ومبدأ النحو العام.

1- مبدأ الحوارية Dialogique

يقصد بالحوار Dialogue عموماً تبادل الكلام ومراجعته، وغايته توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم لا الاقتصار على عرض الأفكار القديمة، وإذا كان الحوار تجاوباً بين الأضداد كالجرد والمشخص، والمعقول والمحسوس والحب والواجب سمي جدلاً¹ Dialectique، أما الحوارية حسب ما جاء على لسان الفيلسوف ادغار موران فهي >> وحدة معقدة بين منطقتين، وكيانين أو سلطتين تكمليتين، ومتنافستين ومتعارضتين يتغذى أحدهما على الآخر، ويكملان بعضهما، لكنهما يتعارضان ويتحاربان أيضاً، ينبغي تمييز هذه الحوارية عن الديالكتيكية الهيجلية. فلدى هيجل تجد المتناقضات حلولاً لها، ويتجاوز بعضها البعض ويلغي بعضها بعضاً داخل وحدة عليا. أما في الحوارية فتكون المتناقضات دائمة وتشكل كيانات أو ظواهر معقدة <<² وهكذا نرى بأن مبدأ الحوارية عند موران حتى وإن اعتبرناه امتداداً للمنطق الجدلي الهيجلي إلا أنه مختلف عن مضمونه، لأن هذا الأخير يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واجتماعهما في موقف أحادي التصور ممثلاً في الموقف التركيبي، خلافاً للحوارية المورانية التي تُسَلَّمُ بأكثر من موقف ضمن بناء تصوري واحد.

يوضح ادغار موران معنى الحوارية من خلال تقديمه لجملة من الأمثلة، نذكر منها مثال الحياة والموت، ذلك أن الحياة التي تمثل جملة من الوظائف المقاومة للموت، يتم تحديد سيرورتها وتجدها عن طريق موت الخلايا لكي تتجدد باكتساب خلايا جديدة، بمعنى أن الحياة تستعمل الموت وهو حال الدورة الغذائية على مستوى البيئة، إذ تتيح للكائنات الحيّة أن يغدّي بعضها بعضاً، وهي بذلك تجعلها تتغذى من موت غيرها. ونضيف إلى ذلك أن الحيوانات الميتة تصبح وليمة للحشرات الآكلة للجيف وللحيوانات الصّغيرة جدّاً دون نسيان الكائنات أحادية الخلية، أمّا ما تحتوي عليه من أملاح معدنيّة فتمتصّه النباتات³، فرغم الاختلاف والتعارض الكبيرين بين الحياة والموت إلا أن حقيقة كل منهما تتحدد بالاستناد إلى الآخر، إذ لا يمكننا تصور حياة من دون موت ولا يمكن

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص501.

² ادغار موران: النهج، انسانية البشرية الهوية البشرية، مصدر سابق، ص349.

³ ادغار موران: تعليم الحياة، بيان لتغيير التربية، ترجمة: الطاهر بن يحيى، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص107، 108.

الحديث عن الموت بمعزل عن الحياة، وعليه فإن القضية الأساسية من قضايا فلسفة العقيد التي أراد ادغار موران توضيحها من خلال هذا المبدأ، هي الحفاظ على المفاهيم والتصورات المتناقضة والمتعارضة داخل الوحدة.

2- مبدأ الارتداد التنظيمي *Récursion organisationnelle*

يُرد مبدأ الارتداد التنظيمي بمسميات مختلفة منها التكرار التنظيمي أو السببية الدائرية، حيث يمثل المبدأ الثاني من مبادئ ابستيمولوجيا التعقيد، ويُعرّفه ادغار موران بالقول >> إنه عبارة عن حلقة مولدة تكون فيها **المنتوجات والنتائج نفسها مبدعة لما ينتجها... <<¹**، أي أن العلة والنتائج هي في نفس الوقت علل ونتائج لما أنتجتها، ولتوضيح أكثر نستدل بمثال ادغار موران حول الفرد والنوع والتوالد، إذ أننا نشكل نحن الأفراد نتاجًا لمسار توالدي سابق علينا. ولكن ما أن ننتج حتى نصبح مُنتجين لمسار سيستمر، وهذه الفكرة صالحة أيضا من الناحية السوسولوجية حيث أن المجتمع ينتج بواسطة التفاعلات بين الأفراد، وما إن ينتج حتى يرتد على الأفراد الذين أنتجوه من أجل أن يُنتجهم، وبعبارة أخرى يُنتج الأفراد المجتمع الذي يُنتج الأفراد، فنحن إذن منتجين ومنتجين في الوقت ذاته²، فالفكرة الارتدادية إذن تشكل مسارًا دائريًا تتبادل من خلاله الأسباب والنتائج أدوارها دون انقطاع وتفاعل فيما بينها بطريقة تلغي تماما التصورات الخطية ذات البداية والنهاية وتتجاوز بموجبه تلك العلاقة البسيطة بين السبب والنتيجة من أجل بناء علاقة تكاملية تُسهم في معرفة الحقائق المعقدة والحفاظ عليها. وتتجلى فكرة السببية الدائرية في عدة علاقات يذكر منها ادغار موران علاقة العقل بالدماع، بحيث لا يمكن النظر إليها فقط كما يُنظر إلى علاقة المنتج بالمنتج، والمعلول بالعلة، والمنبعث بالباعث، لأن المنتج يمكن أن يكون له تأثير رجعي على منتجه والمعلول على علته، وهذا يبيّن فعلاً تناوبياً وتأثيراً مشتركاً بين المفهومين³ يُرفض على اثره كل طريق يفصل بين العقل والدماع أو يلغي العلاقة تمامًا بينهما.

¹ ادغار موران: نحو براديجم جديد، المرجع السابق، ص123.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص75.

³ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص110.

3- مبدأ النحو العام Principe hologrammique

يشكل مفهوم النحو العام أو ما يعرف بالهولوجرام* المفهوم الثالث من مبادئ ابستيمولوجيا التعقيد لدى ادغار موران وهو عبارة عن " صورة تضم كل نقطة فيها مجمل المعلومات المتصلة بالشيء الممثل. ولا يعني ذلك أن الجزء داخل الكل فحسب، بل إن الكل داخل الجزء على نحو ما"¹ فالعلاقة التي يفرضها هذا المبدأ بين الجزء والكل تضع حدًا للزعة الاختزالية والتبسيطية التي قامت عليها المعارف السابقة، سواءً المعارف التجزيئية التي تعمل على تفكيك وتقسيم الكل إلى أجزاء، أو المعارف الكليانية التي تُخضع الجزء إلى الكل اخضاعًا مطلقًا، وتسعى بمقابل ذلك إلى تحقيق المساواة بين الجزء والكل دون اختزال أو اقضاء أحدهما للآخر.

يحضر المبدأ الهولوجرامي في العالم الفيزيائي، إذ أن داخل كل هولوغرام فيزيائي، تضم أصغر نقطة من مجموع الهولوجرام تقريبًا كل المعلومات الخاصة بالموضوع الممثل، ويحضر المبدأ الهولوجرامي أيضًا في العالم البيولوجي والعالم السوسيوبيولوجي²، ففي العالم البيولوجي تضم كل خلية من جهازنا العضوي بما فيه خلايا البشرة الإرث الجيني الكامل الخاص بكل شخص، رغم أن جزءًا واحدًا معبرًا عنه هو الذي يسمح يجعل البشرة على ما هي عليه، فالكل موجود في كل خلية من كل عضو معين، أما نحن كأفراد فيمكننا القول إن الكل الخاص بالمجتمع الموجود فينا من خلال لغته وثقافته وأفكاره³، ومن الأمثلة التي يقدمها ادغار موران على ذلك ظاهرة العولمة نفسها، باعتبارها موجودة داخل كل واحد منا، بدليل أننا نشرب الشاي من الصين والقهوة من كولمبيا ونأكل الرتقال من المغرب والموز أو الأناناس من إفريقيا، ونعمل على الحاسوب الذي صُنعت قطعه في أحد البلدان الآسيوية ووقع تجميعها في الولايات المتحدة، وأركب سيارة كورية وهكذا دواليك⁴، فمن خلال عرضنا لمظهر واحد من المظاهر الاجتماعية السائدة نجد بأن العالم بأسره يسكن في ذواتنا التي تسكن فيه هي بدورها.

من خلال ما سبق يبدو لنا جليا الدور المهم والفعال لهذه المبادئ في إصلاح بنى الفكر عمومًا والفكر المبسط بالخصوص، وتكون قد اتضحت لنا الرؤية أكثر حول مدى أهمية الفكر المركب في فهم الطبيعة الإنسانية، كما تظهر أكثر نوايا البراديجم الجديد في الاندماج مع البراديجم الاختزالي وفق رؤية تكاملية تقبل التمايز والاختلاف وتنبذ الفصل والإقصاء.

* الهولوجرام هو مصطلح يمكن ترجمته بكلمة مجسم/جسيم، وهو مصطلح مأخوذ من التصوير الفوتوغرافي الثلاثي الأبعاد (داود خليفة: ابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب، مرجع سابق، ص 167).

¹ ادغار موران: النهج انسانية البشرية الهوية البشرية، المصدر السابق، ص 350.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص 75.

³ ادغار موران: أزمة المعرفة، المصدر السابق، ص 58.

⁴ ادغار موران: تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، المصدر السابق، ص 108، 109.

وبصفة عامة يمكن القول بأن مقترح ابستمولوجيا التعقيد عند ادغار موران هو في الحقيقة مقترح استثنائي وفريد، يختلف في جوهره عن أغلب البراديجمات التي عنيت بموضوع المعرفة، ويتميز عنهم بكونه يُشيد منظومة متكاملة تتخذ من التعقيد بين جميع العلوم والتخصصات دون استثناء مرتكزاً أساسياً لها، ويهدف فعل التعقيد هنا إلى ترسيخ وتمتين العلاقة بين هذه التخصصات بدعم سبل الترابط والتواصل والتفاعل بينها دون إلزام أو إكراه والسعي إلى المحافظة على خصوصية وقيمة كل فرع من هذه الفروع العلمية، من أجل إصلاح المعرفة من أخطاء وثغرات البراديجمات التبسيطية الكلاسيكية، ومن أجل بعث المعرفة العلمية في صورة جديدة تضمن الحقيقة وتتيح فهم العالم بتناقضاته وغموضه وتعقيداته.

نتائج الفصل الأول

بعد أن تعرضنا في هذا الفصل لمفهوم المعرفة ومتعلقاتها، وتتبعنا مسارها وتطورها عبر تاريخ الفكر الفلسفي، وبعد أن عرّجنا عن أبرز انتقادات ادغار موران للمناهج الكلاسيكية للعلم والمعرفة، خاصة في الفترة الحديثة، التي كانت شاهدة عن استفحال براديجم التبسيط والاختزال، وكشفنا عن الآليات والبدائل التي يقترحها موران من أجل إصلاح المعرفة، والتي تركزت حول ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب، نصل إلى جملة من النتائج والاستنتاجات، يمكن تلخيصها كالتالي:

- لقد شهدت البدايات الأولى للبحث في موضوع المعرفة اعتماد أساليب وطرق بحث محدودة، غلب عليها التنظير الميتافيزيقي والديني، في حين عرفت الفلسفة الحديثة نسقاً مخالفاً بتوجهها نحو مساءلة المعرفة بإثارة قضايا ابستمولوجية تزوج بين اعتماد العلم والعقل، وقد انعكس عن هذه الأخيرة ميلاد ما بات يُعرف اليوم بلغة ادغار موران براديجم التبسيط والاختزال.

- إن النزوع نحو التبسيط الذي يمكن رصده مع فلسفة رونيه ديكرت على وجه الخصوص، لم يكن حصراً على العلوم الطبيعية فقط، بل كان شاملاً لمختلف العلوم والمعارف بما فيها الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، أين تعاظمت فيها مشكلة التخصص وتعمّقت القطيعة والفوارق بينهم، وهو الأمر الذي ساهم بشكل واضح في سيطرة الإنسان وهيمنته على الطبيعة، وفي تشتت الحقيقة وتمزقها، وقد انعكس عن ذلك ظهور مواقف مغايرة وأصوات عديدة تنتقد هذه الاتجاهات التي قامت على براديجم التبسيط، وتكشف عن المساوئ والمخاطر التي باتت تشكلها، من أهمها موقف الفيلسوف ادغار موران.

- الرهان الأساسي لادغار موران هو اصلاح المعرفة وبعثها في صورة جديدة، لا هي بالمعرفة الحسية، ولا هي بالمعرفة العقلية، ولا هي بالمعرفة العلمية، ولا هي بالمعرفة الإنسانية والأنثروبولوجية، وإنما هي كل هذه العلوم مجتمعة في منظومة معرفية واحدة هي منظومة التعقيد والفكر المركب، ويعد هذا الطرح الموراني طرحاً فريداً ومخالفاً حتى لرواد النزعة التركيبية والفكر المعقد في الفلسفة المعاصرة، أمثال غاستون باشلار الذي نادى بضرورة مشاركة كل الفعاليات التجريبية والعقلية في بناء المعرفة، وأبقى تركيزه منصباً على الحقل المعرفي العلمي دون غيره من الحقول المعرفية الأخرى والأفكار ذات الطابع الروحي والأسطوري التي عمد على اقصائها وعزلها من دائرة المعرفة.

- إن الاهتداء إلى الابستمولوجيا المركبة كان في البداية بتنبه من العلوم الطبيعية المادية، لكن سرعان ما شهد توسعاً وامتداداً شمل العلوم الأخرى، إذ وبعد أن كشفت العلوم الفيزيائية عن مفاهيم وتصورات جديدة أعادت النظر في مبادئ العقل كمفهوم الفوضى والتناقض والاضطراب، ودفعت بالعقل العلمي المعاصر إلى ضرورة

الاعتراف بالبعد التركيبي في الفيزياء وإلى التخلي عن التصورات التبسيطية الكلاسيكية، أصبح النزوع نحو التعقيد يمثل غاية كبرى لدى باقي العلوم خاصة منها العلوم الإنسانية والاجتماعية التي صارت تضم حقلاً دلالياً مثقلاً بالمفاهيم والمصطلحات التي كانت محل رفض لدى البراديغم القديم من قبيل الأسطورة، السحر، الجنون... الخ.

- يذهب البعض من القارئين لفلسفة ادغار موران إلى الاعتراف بأهمية تجسيد فكرة التعقيد على المعرفة البشرية، وإلى الكشف عن آثارها الايجابية في تحقيق الفهم، لكن البعض الآخر ينحوا منحى مخالف تماماً، ويُقرّون بعدم إمكانية تطبيقها في الواقع نظراً لسيطرة البعد المثالي المفارق للواقع والبعيد عن الحقيقة على كافة أركانها، وحجة ذلك أن تاريخ المعرفة قديماً وحديثاً لم يكن يوماً شاهداً على وجود منهج أو نسق معرفي يتيح هذا الترابط والتعقيد بين المعارف دون الأخذ بالاعتبارات الذاتية والخصوصية للعلوم.

الفصل الثاني: تجديد مقولة الثقافة وميلاد مشروع السياسة الحضارية

المبحث الأول: مقارنة مفاهيمية حول الثقافة والحضارة

أولاً: مفهوم الثقافة

ثانياً: علاقة الثقافة بالحضارة

المبحث الثاني: الأزمة الثقافية وانعكاساتها الحضارية على العالم

أولاً: بوادر الأزمة الثقافية

ثانياً: انعكاسات الأزمة الثقافية على الحضارة العالمية

المبحث الثالث: الإصلاح الثقافي وأوامر السياسة الحضارية عند ادغار موران

أولاً: بوادر الإصلاح الثقافي

ثانياً: دور البناء الثقافي في إعلان مشروع السياسة الحضارية

ثالثاً: الرجوع إلى الحياة الأخلاقية وإحياء السياسة الإنسانية

نتائج الفصل الثاني

تمثل فلسفة ادغار موران إحدى أهم التيارات الفكرية التي ذاع صيتها وانتشر في فترة ما بعد الحداثة، وذلك راجع إلى طبيعتها الشمولية والانفتاحية التي لم تترك فرعاً من فروع الفكر والفلسفة إلا وعرّجت عنه، ومن الجدير بالذكر أيضاً أن هذه الفلسفة قد قامت على أنقاض المناهج الكلاسيكية التي أعلنت من قبل عن انتصار العقل والعلم، وحملت على عاتقها مهمة تغيير الأسس الاستمولوجية للفكر الحديث، وهو ما تجلّى في إعلانها عن ميلاد منظومة جديدة للفكر، عُرفت لدى موران بمنظومة التركيب أو الفكر المعقد، ولم يحرص موران هذه المنظومة في المعرفة فقط، بل إنه جعل من التركيب مقياساً لجميع مجالات الفكر وأبعاده، من بينها البعد الثقافي الذي شهد على مر التاريخ اهتماماً بالغاً من قبل المفكرين، وقد اهتدى موران إلى ضرورة إخضاع الثقافة للنزعة التركيبية بعد أن شهد النسيج الثقافي لحضارتنا مجموعة من التوترات والانقسامات العديدة، الناجمة عن شيوع براديجم الفصل والتبسيط واستحواده على الثقافة، ليكون نموذج التركيب والوصل بين الثقافات المتنوعة والمتعددة بديلاً عن هذا البراديجم، وسبباً لتجديد مقولة الثقافة واسترجاع دورها الريادي، وسبباً مباشراً في إعلان مشروع جديد للسياسة الحضارية، وسنمضي في معالجتنا لهذه المسألة إلى الكشف عن مواضيع كثيرة ذات صلة بالثقافة، كما سنعمل على الامام بكافة القضايا التي تخص المجتمع الإنساني داخل محيطه الحضاري، من خلال محاولة تقديم اجابات مقنعة عن الأسئلة التالية:

ما هو المعنى الذي حملته الثقافة على مرّ التاريخ؟ وفيما تمثلت أهم العوائق والمشاكل التي عرقلت صيرورة الثقافة وتسببت في تأزمها؟ وإلى أي مدى يمكن القول بأن الحضارة قد تأثرت بتدهور بنية الثقافة؟ وما هي آليات تطبيق النموذج التركيبي على الثقافة؟ وما هي البدائل التي اقترحها الحضارة؟ ادغار موران من أجل إصلاح

المبحث الأول: مقارنة مفاهيمية حول الثقافة والحضارة

يعد مفهوم الثقافة من بين المفاهيم التي نالت اهتمام الفلاسفة والمفكرين في الفكر الفلسفي المعاصر، ويعود هذا الاهتمام إلى الواقع الذي آل إليه إنسان هذا العصر الذي بات يعيش العديد من الأزمات التي كادت أن تعصف بإنسانيته، فكانت الثقافة هي السبيل الأمثل الذي يبحث من خلاله الإنسان عن ماهيته وهويته بالدرجة الأولى، من أجل احياء الأمل من جديد بعدما اقترب من تمام فقدانه، ولأن مصطلح الثقافة مصطلح حديث لم يكن متداولاً في الحضارات القديمة فقد كان لازماً علينا البحث في الخلفيات والمرجعيات التي أدت إلى ظهوره، ومن هذا المنطلق جاز لنا أن نطرح التساؤل التالي: ما هي الظروف التي رافقت ميلاد الثقافة؟ وما هي المعاني والمدلولات التي حملتها الثقافة؟ وكيف ساهمت تاريخانية هذا المفهوم في نحت هوية الإنسان الأوربي؟

أولاً: مفهوم الثقافة

لم يكن ظهور اسم الثقافة اعتباطياً، بل هو راجع إلى خلفيات وظروف داخلية وخارجية مسّت المجتمعات الأوربية، ودفعت مفكرها وعقلائها إلى اصطلاح هذا الوافد الجديد، ولأن هذه الظروف متعددة ومتنوعة فإن الأهم من بينها يعود أساساً إلى المشكلة المربكة والمرهقة التي تبلورت مع سيطرت العلمانية المادية على المجتمعات الأوربية، وتسببها في الابتعاد عن الأفكار المسيحية وفي الانتشار الكبير لأخلاقيات الملاحدة الجدد التي سموها الأخلاق الطبيعية، وهو الشيء الذي دفع ببعض المفكرين والكتاب إلى البحث عن وسائل تعويضية لهذا الجفاف الروحي، ليفرز هذا البحث عن هذا المفهوم الجديد الذي أُطلق عليه اسم ثقافة Culture¹ وعليه فإن الأصل في ميلاد فكرة الثقافة هو انقاذ الإنسان الأوربي من ويلات المدّ العلماني الذي عمل على نشر القيم المادية وفرضها على جميع مناحي الحياة، في مقابل القضاء كلياً على القيم الروحية والإنسانية التي اكتسبها من الدين، بعد الانتصار الكبير للعلمانية على الكنيسة آنذاك.

يواجه مصطلح الثقافة صعوبة بالغة في الوقوف له على تعريف جامع مانع، مثل غيره من المصطلحات التي تتميز بطبيعتها العمومية والحيوية، والتي يتشعب مجال دراستها ليشمل أغلب الدراسات الإنسانية والاجتماعية، حيث تعددت المدلولات الخاصة بها واختلفت من فيلسوف إلى آخر، وقد صرح الكاتب البريطاني تيري إيغلتن*

¹ محمد الجوهري حمد الجوهري: الثقافات والحضارات اختلاف النشأة والمفهوم، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص17، 18.
* تيري فرانسيس إيغلتن Terry Francis Eagleton: منظر أدبي وناقد ومنتقف بريطاني وفيلسوف ذائع الصيت، ولد في 1943 بمدينة سالفورد البريطانية، يعمل حالياً (2017) أستاذاً متميزاً للأدب الإنجليزي في جامعة لانكاستر البريطانية، عكف إيغلتن على البحث في حقل الدراسات الثقافية وسياسات الثقافة، وقد كان غزير الانتاج حيث نشر العديد من الكتب وترجم بعضها إلى اللغة العربية، منها كنيسة اليسار الجديد 1966، النقد والأيدولوجيا 1976، آيدولوجيا علم الجمال 1990، فكرة الثقافة 2000، الثقافة 2016 (تيري إيغلتن: الثقافة، ترجمة: لطيفة الدليمي، دار المدى، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص9، 11).

في كتابه "فكرة الثقافة" بأن كلمة ثقافة تعتبر من بين الكلمات الأكثر تعقيداً في اللغة الإنجليزية، والمقصود بها إيتومولوجياً، أي من حيث أصل ومعنى وتاريخ الكلمات، هي مفهوم مشتق من الطبيعة. ونذكر أن أحد معانيها الأصلية قديماً هو الزراعة أو العناية بالنماء الطبيعي¹ وإذا عدنا إلى الاشتقاق اللغوي الخاص بالثقافة فسنجد أن " كلمة Coulter (سكين المحراث) هي الكلمة القرينة لكلمة ثقافة Culture وتعني " شفرة المحراث " ونحن نشق الكلمة للدلالة على أسمى وأرفع الأنشطة البشرية في مجالات العمل والزراعة والحراثة والحصاد"²، أي أن الثقافة في أصلها مشتقة من الزراعة، وبكل ما يرتبط بخدمة الأرض.

وجاء في الموسوعات والقواميس المختصة بالثقافة أن أصل الكلمة الفرنسية Culture ينحدر من الكلمة اللاتينية Cultur. وهي الكلمة الراجعة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، وقد اشتقت بدورها من الجذر اللاتيني Colere، الذي تفرعت عنه ثلاث دلالات، تحوّلت تبعاً إلى كلمات متميزة هي كلمة: Culte وتدل على العبادة والتقديس؛ وكلمة: Colonus وتفيد اعمار الأرض والاستيطان، ثم كلمة Cultura التي تعني حرث الأرض وزراعتها³ وهذا يقودنا إلى القول بأن مفهوم الثقافة قد عرف تحولاً كبيراً في معناه، حيث حمل معنى العبادة ثم الاستيطان ثم الاهتمام بالأرض وزراعتها، وهذا المعنى الأخير كان الأكثر رواجاً منذ القرن الثاني عشر إلى غاية القرن السادس عشر، أين ظهر مفهوم آخر للثقافة ارتبط بالإنسان وكيفية تربيته من أجل إنتاج إنسان متكامل نفساً وجسماً وعقلاً من خلال التربية والتهديب والتكوين والتعليم، وبصفة عامة عن طريق مجموع المعارف والآداب الإنسانية المتوافرة في عصر ما، والتي تغرس وتنمي في الإنسان صفات وخصائل محمودة⁴، وهذا التصور بقي سائداً إلى غاية القرن الثامن عشر بل أصبح معمولاً به لدى فلاسفة الأنوار، وتعود أصول هذا المفهوم إلى العهد الروماني حيث كان يُشار إلى المدلول في غياب الدال، أي أنه كان يقدم مضامين الثقافة كما نفهمها اليوم لكن دون تحديد ذلك بمصطلح ثابت، وذلك ما تجلّى في تعريف الخطيب الروماني شيشرون (206-43 ق م) الذي يقول فيه >>إن أي حقل مهما كان خصباً، لا يمكنه أن يُنتج بدون الزراعة، والأمر نفسه بالنسبة للروح دون تعليم... إن العناية بالنفس **cultura animi** هي الفلسفة: عليها أن تقلع الرذائل وأن تجعل النفوس في وضعية الحصول على البذور، وأن تزرع ما من شأنه أن يُنتج المحاصيل

¹ تيري إنجلتون: فكرة الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، ص 13.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ عبد الرزاق الداوي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات_ حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 1، 2013، ص 17.

⁴ المرجع نفسه، ص 17، 18.

الوافرة عندما يتطوّر»¹ وبناءً على التعريف الذي قدمه شيشرون فإن القدامى حتى وإن لم يُدركوا شيئاً اسمه الثقافة إلا أنهم عايشوها بالمعنى، بعد أن تحولت أفكارهم من الاهتمام بالأرض إلى العناية بالإنسان، وتيقنهم من أن زراعة العقول وخدمتها لا يقل أهمية على خدمة الأرض وزراعتها، وأن الإنسان بحاجة إلى تنمية ذاته أكثر من الاهتمام بالأرض، لكونه كائن اجتماعي فلا بد أن تكون علاقته مع غيره مبنية على قدر من الأخلاق والتربية اللذان يكونان بمثابة القانون الذي ينظم علاقاته ويضبط تصرفاته.

بعد التحول الذي جعل مصطلح الثقافة يبدو على أنه حالة عادية بعد ما كان مجهولاً من قبل، وبعد التداول الكبير الذي صار يعرفه بشكل متنوع وغير منقطع من طرف الكُتّاب والفلاسفة والمفكرين، أصبح أكبر شيء يُؤرق الباحث في الثقافة هو ادراك مضمونها بشكل ثابت ودقيق نظراً لتنوع المجالات والحقول المعرفية التي باتت تتعرض لموضوع الثقافة بشكل مستمر، وعلى هذا الأساس سنحاول التعرف على المفهوم الاصطلاحي للثقافة في أكثر من حقل معرفي وقطب فلسفي من أجل التقرب أكثر من المفهوم الصحيح والشامل للثقافة والإلمام بجميع جوانبها.

1- المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة

تعد الأنثروبولوجيا* مهد الدراسات الثقافية، ذلك أن الاهتمام الأولي بالثقافة كان في ميدان الدراسات الأنثروبولوجية، إذ وبالرغم من أن للثقافة مستويان مستوى أنثروبولوجي، حيث تكون الثقافة تراثاً من عادات وقيم تطبع الوجدان وينبني عليها السلوك، عن وعي أو عن غير وعي، ومستوى آخر تكون فيه الثقافة شأن نخبة تداول فيما بينها ثقافة علمية²، فإن المستوى الأنثروبولوجي قد كان الأكثر اهتماماً بالثقافة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذلك لأن الباحثين المهتمين بتتبع مسار تطوره الدلالي يجمعون على أن ميدان علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بالذات، هو الحقل المعرفي الأول والأساس الذي نشأ فيه معناه الحديث المتداول حالياً³ الذي يدور حول دراسة الثقافات البشرية من حيث اختلافها وتشابحها وعلاقتها ببعضها البعض.

¹ شوقي الزين: الثقافة والحضارة.. ثنائية ملتبسة، مجلة الإمارات الثقافية، مركز سلطان بن زايد، الإمارات، العدد79، 2019، ص62.

* الأنثروبولوجيا: هي كلمة مشتقة من اليونانية: أنثروبوس تعني إنسان، لوجيا وتعني علم، أي علم الإنسان، وهو علم حديث نسبياً انبثق من رحم الفلسفة المتزاوجة مع البيولوجيا، حيث تهتم بدراسة نشأة الإنسان وتطوره وتمييزه عن المجموعات الحيوانية وتقسيم الجماعات الإنسانية إلى سلالات وفق أسس بيولوجية، كما تدرس ثقافة الإنسان ونشاطه، وتتركز على دراسة المجتمعات البدائية والإنسان البدائي من حيث هو جزء من الطبيعة وتبين صلته بها (كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص20).

² علي أومليل: سؤال الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص09.

³ عبد الرزاق الداوي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات _ حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص21.

لم تكن حادثة تخصص الأنثروبولوجيا وجدته لتمنع من تواجد منشغلين بهذا الميدان، بل إن الواقع يُظهر لنا الكثيرين من العلماء والباحثين في مجال الأنثروبولوجيا، والذين خصصوا جزءاً كبيراً من دراساتهم الأنثروبولوجية لتحديد مفهوم الثقافة، حيث اعتبر الكاتب ريموند وليامز* هذه الأخيرة طريقة معينة في الحياة، سواء عند شعب، أو فترة، أو جماعة¹، أي أن الثقافة هي كل ما يميز جماعة أو شعب عن غيره من الشعوب والجماعات الأخرى، أما إدوارد بورنيت تايلور** فقد قدم تعريفاً للثقافة يعتبره البعض الأشهر بين التعريفات الأخرى في حقل الأنثروبولوجيا، بدليل أنه مازال مقبولاً ومتداولاً بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين إلى يومنا هذا، حيث عرفها على أنها تلك الوحدة الكلية المعقدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات، بالإضافة إلى أي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع² أي أن الثقافة وفق المفهوم التايلوري هي عبارة عن كل ما يكتسبه الفرد من الجماعة التي ينتمي إليها، وهذا المفهوم لا يختلف عن المفهوم الذي وضعه وليامز، فكلاهما نظر إلى الثقافة على أنها كل ما يميز جماعة عن أخرى لتصبح بذلك الثقافة تدل على كل ما له علاقة بالإنسان سواء كان داخلياً أو خارجياً، مباشراً أو غير مباشر.

وإلى جانب هاذين المفهومين هناك مفاهيم أخرى أسهمت في إثراء مفهوم الثقافة واغنائته بمدلولات جديدة، منها مفهوم كلود ليفي شتراوس*** الذي فاضل فيه بين الطبيعة والثقافة وأعطى قيمة كبرى لهذه الأخيرة على حساب الطبيعة، وهذا ما يظهر في قوله >> فالطبيعة هي كل ما نجده فينا وراثته والثقافة في المقابل هي كل ما ينحدر عن التقليد الخارجي...، وهي في كلمة: جملة العادات والمهارات التي يكتسبها الإنسان بوصفه فرداً في مجموعة <<³ بمعنى أن الثقافة حسب ليفي شتراوس هي كل حركة أو فعل نقوم به من أجل اكتساب تقنيات جديدة نخالف بها أساليبنا التقليدية والموروثة عن طريق الاجتماع، وهنا تتجلى قيمة الدراسات

* ريموند وليامز(1921-1988م): كان أستاذ بجامعة كامبريدج، شكلت الطبقة العاملة والالتزام بالديمقراطية والاشتراكية موضع اهتمامه، كما اهتم بتطوير الدراسات الثقافية من خلال فهمه للثقافة كطريقة شاملة للحياة، وادراكه الأنثروبولوجي للثقافة جعله يعتبرها كشيء عمومي ومعيش.(كريس باكر، معجم الدراسات الثقافية، ترجمة: جمال بلقاسم، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط 1، 2018، ص 395).

¹ طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 232.

** إدوارد بورنيت تايلور(1832-1917): يعتبر واحداً من الرواد السابقين في الأنثروبولوجيا التراثية، التي كانت سائدة في بريطانيا، بل المؤسس لها، وقد كان لكتابه الأبرز الثقافة البدائية 1871 الأثر الكبير في تطوير النظرية القائلة بالعلاقة الارتقائية من الثقافات البدائية إلى الحديثة (كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المرجع السابق، ص24).

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

*** كلود ليفي شتراوس (1908-2009): هو عالم بالأجناس البشرية وفيلسوف فرنسي، قاد عدة بعثة علمية في الماتو غروسو وفي منطقة الأمازون الشمالية، تعتبر أعماله من الوجوه الأبرز في الاتنولوجيا وفي الفكر المعاصر عموماً (كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1981، ص 101، 102).

³ محمد بجاوي: الطبيعة والثقافة نصوص فلسفية مختارة و مترجمة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2013، ص 15، 16.

الأنتروبولوجية التي تجاوزت الأوهام الكلاسيكية من أجل أن تقرب الإنسان من الواقع أكثر وتمنحه مكانة مهمة في الوسط الاجتماعي.

بعد عرضنا لهذه المفاهيم يكون قد اتضح لنا أكثر بأن السعي لتحديد مفهوم أنتروبولوجي ثابت للثقافة يتجه نحو حصره في شتى الأمور التي تخص الإنسان لوحده وتميزه عن باقي الكائنات الأخرى من مهارات وممارسات مختلفة تشمل طريقة التفكير ونمط العيش وأسلوب الحياة.

2- المفهوم الفلسفي للثقافة

لقد كان للثقافة نصيباً وافراً من اهتمام الفلاسفة منذ القدم، حيث جاءت أغلب كتاباتهم متضمنة للعنصر الثقافي حتى وإن لم يتم التلغظ بها في بعض الفترات، وبدت مواقفهم منها موافقة لتوجهاتهم الفكرية والفلسفية، وإذا ما حاولنا إعطاؤها معنى فلسفي مشترك وعمام فسنقول بأنها كل ما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات ويجعله إنساناً، وما يلاحظ على هذا المعنى الجديد للثقافة أنه إعادة لإنتاج الفلسفة السفسطائية¹ باعتبارها فلسفة إنسانية وجهت كل اهتمامها للإنسان وجعلته مقياساً لكل شيء حسب قول بروتاغوراس الذي يعد زعيم الفكر السفسطائي بدون منازع، ويُعتبر الفلاسفة السفسطائيين هم أول من فرق بين وضع الإنسان في حالة الطبيعة ووضع في الأحوال التي يصطنعها لنفسه بالثقافة، وهو ما يتم التعبير عنه فلسفياً بأن الثقافة هي أنسة الطبيعة، أي تلك القيم والأفعال التي يُدخلها الإنسان على الطبيعة وهي في حالتها الخام، وقد توصل هذا المفهوم بعد تطوره إلى القول بتحكّم العقل الإنساني في المسار التلقائي للطبيعة من خلال الحكمة والمعرفة² ويتضح من خلال هذا المفهوم الفلسفي بأن الثقافة لم تعد تشمل تلك السلوكات والأساليب اللاعقلانية، بل إنه يعزلها ويجعل الوعي شرطاً أساسياً لإدراكها، وقد عاد مفهوم الثقافة للظهور من جديد في عصر النهضة، لكن بدلالة عقلية أكثر علمية أين عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية لأول مرة، مفردين لها مضمراً خاصاً أسموه بالقطاع الثقافي³ وبالتالي فالمفهوم الفلسفي للثقافة وإن كان مرتبطاً بالعقل في كل فتراته فإنه لم يكن مخالفاً لروح العصر الذي ولد فيه، وهو ما تجلّى بوضوح مع الفلسفة اليونانية التي مثلتها المدرسة السفسطائية، وفلسفة الأنوار التي تخطت عصور الظلام.

لقد شهدت الفلسفة المعاصرة هي الأخرى إقبالاً واسعاً على الدراسات الثقافية، وجاءت فيها حاملة لمدلولات ومعاني أكثر إنسانية، حيث امتزجت الثقافة لدى أغلب الفلاسفة المعاصرين بالأخلاق والفن والتربية وغيرها من

¹ فؤاد السعيد وفوزي خليل: الثقافة والحضارة، مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2008، ص52، 53.

² المرجع نفسه، ص53.

³ المرجع نفسه، ص54.

القيم التي تهدف إلى ضبط السلوك الإنساني وتنظيم حياته، وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه* الذي عرّف الثقافة باعتبارها مجموعة من التأويلات التي تظلمع بها القيم الخاصة بمجتمع معين، وبهذا المعنى فهي تتعدى المعرفة الكمية وتتجاوز التربية الفردية نحو مجال يضم الأفعال البشرية ومنتوجاتها من علم وفن ودين وفلسفة وأخلاق، فهي تنخرط في تصوّر معين حول العالم يحمله مجتمع معين، أي تأويله لشرطه الوجودي وتجسيد هذا التأويل في بنايات اجتماعية وهياكل سياسية تعبّر عن تاريخه وقيمه¹ فالثقافة الحقيقية وفق تعريف نيتشه هي بمثابة المخزون المعنوي والروحي لكل مجتمع يسعى إلى تهذيب طباع أفرادهم وإسعادهم، ويعمل على نبذ التصورات الكميّة المتحذلقة المنبثقة عن الماديّة والتقنيّة. فهي من تحيي في الإنسان روح المبادرة وتنشط قواه العقلية، وتقضي فيه على الكسل والخمول، ذلك أن الهدف الأسمى الذي بتغيه الثقافة حقاً هو تحرير الذات الإنسانية من الأوهام الزائفة والمصطنعة، والارتقاء بها إلى أعلى مراتب الوجود، ولعل ذلك ما قصده نيتشه بالقول <<الثقافة تحرر، تنتزع الزوان، ترفع الردم، تستبعد الدود الذي يهاجم البذرة الناعمة للنبته، تبتُّ أشعة النور والحرارة، إنها مثل السقوط النافع للمطر الليلي. تقلّد الطبيعة وتحوها، لأنها الأم الحنون والوديدة. تُجز أثر الطبيعة عندما تتصدّى للضربات العنيفة والقاسية وتحوها إلى خيرات نافعة، عندما تحجب نزوات الأم الشرسة وحمقها المخزن>>² وما يُفهم من هذه الأوصاف الجميلة والتعابير الساحرة هو أن قيمة الثقافة في الأصل لا تُكتسب من التزويد الهائل بالمعارف والأفكار ومن المباهاة والزخرفة، بقدر ما تُكتسب من قدرة الذات على تغيير واقعها عن طريق استغلال كامل قدراتها وطاقاتها الذاتية وتحويل ما هو سلبي أمامها إلى ما هو إيجابي.

كما شاعت تعريفات أخرى للثقافة إلى جانب تعريف نيتشه، من بينها تعريف جيل دولوز الذي ساد في النصف الثاني من القرن العشرين، والذي جمع فيه الثقافة بالفلسفة، معتبراً الثقافة إلى جانب الفلسفة سمة من سمات التفكير في ابتكار الصنائع وإبداع الروائع، ويساهم انفتاح الفلسفة عن الثقافة الممثلة في الفن والشعر، في بناء صورة جديدة للفكر تكون أكثر مرونة وغنى وأقل صلابة وجفاف، وعليه فإن ربط دولوز للفلسفة كإبداع للمفاهيم بالثقافة كابتكار في الروائع على أرضية واحدة جامعة بينهما وفي زمن واحد، سيسهل من عملية انتقال

* فريدريش نيتشه (1844-1900): فيلسوف مثالي ألماني ورائد للايديولوجية الفاشية، دافع عن النزعة الفردية الجاهحة في القانون والأخلاق، وتعرف فلسفته بالفلسفة الارادية، حيث عارض إرادة الفعل وعوّضها بإرادة القوة، أي القوة الدافعة الكلية للتطور، وقد وضع نيتشه أسطورة العود الأبدية لجميع الأشياء مقابل النظرية العلمية للتقدم، وأعماله الرئيسية هي: هكذا تكلم زردشت 1886، إرادة القوة 1906 (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 553، 554).

¹ محمد شوقي الزين: التّفاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2015، ص134.

² نقلاً عن محمد شوقي الزين: نقد العقل التقائي، فلسفة التكوين وفكرة الثقافة أساسيات نظرية البيلدونغ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 2018، ص426.

الأقاليم وارتحال المفاهيم بدلاً من التاريخ والموقع اللذين يفصلان بينهما ويحدّدان هيكليهما¹، ومن هنا يتضح بأن دور الثقافة وغايتها الأساسية إلى جانب الفلسفة يتمثل في تدليل عوائق المسافات والتاريخ وتقريب الأفكار والآراء من أجل نجاح عملية التواصل بين الذوات وتحقيق التفاهم.

3- المفهوم الموراني للثقافة

لقد اشتغل الفيلسوف ادغار موران هو الآخر بالبحث في ماهية الثقافة من أجل إبراز الدور الذي تلعبه اليوم في تكوين الإنسان الراهن، وتوصّل إلى أن الثقافة مفهوم معقد لا يمكن الوقوف على تعريف مانع لها، ذلك لأنها كما يقول: <<كلمة تبدو واحدة، مستقرة، ثابتة، في حين أنها الكلمة الفخ، الجوفاء، المنومة، الملعومة، المزدوجة، الخؤون، انها كلمة أسطورة تزعم أنها تحمل، في ذاتها، خلاصاً كبيراً: الحقيقة، الحكمة، حسن العيش، الحرية، الإبداع>>²، فالثقافة بالرغم من أنها تحاول احتواء كل شيء إلا أنها مفهوم زبقي لا يمكن حصره في مجال معين، وهذا ما نلمسه في جملة التعريفات التي حددها إدغار موران في كتابه "روح الزمان" حيث نجد التعريف السوسولوجي الذي يسترد الشوائب التي لا تستطيع الفروع الاقتصادية والديموغرافية والسوسولوجية تمثلها ليشتمل على الميدان النفسي، الوجداني والشخصية والحساسية وملحقاتها الاجتماعية³، فهذا التعريف بالرغم من كونه ذو خاصية سوسولوجية ذات تأثير نفسي وجداني في بناء شخصية الأفراد وعلاقتهم الاجتماعية إلا أن ادغار موران يقرّ بأن هذا التعريف يضيق ليقصر على الثقافة المثقفة أي أنه يشير إلى جملة التصورات التي تحتم بالإنسانيات الكلاسيكية وما خلّفته من إنتاج أدبي وفني وبالتالي فإن الثقافة تقتصر على الطبقة المثقفة دون الطبقة التي تتسم بالجهل لتكون الثقافة مقابلة بذلك للجهل.

أما المفهوم الأنثروبولوجي فنجد ادغار موران يوظّف تعريفين، الأول تقابل الثقافة فيه الطبيعة وتشمل، إذن كل ما لا يعود إلى التصرف الفطري، وبما أن خاصية الإنسان هي امتلاكه غرائز ضعيفة جداً في برمجتها، فإن الثقافة، أي كل ما يعود منها إلى التنظيم والبنينة والبرمجة الاجتماعية، يختلط، في نهاية المطاف، مع ما هو إنساني بشكل خاص⁴، وبالتالي فإن الثقافة وفق هذا المفهوم تقتصر على ما أنتجه الإنسان وما اكتسبه من الوسط العائلي واللغة

¹ محمد شوقي الزين: الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، المرجع السابق، ص242.

² ادغار موران: روح الزمان، النخر، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية السورية، دمشق، ج2، 1995، ص289.

³ المصدر نفسه، ص290.

⁴ المصدر نفسه، ص289.

الأم والثقافة الاجتماعية والكائن الذي لم يعرف الثقافة يظل مجرد برعم من الطبيعة ولا يقدر على التأنس والتطور من الإنسان المنتصب إلى الإنسان العارف¹.

أما التعريف الأنثروبولوجي الآخر فإنه يرد الثقافة إلى كل ما هو مزود بمعنى بدءاً من اللّغة، فالثقافة تغطي، بسعة التعريف الأول نفسها، كل الفعاليات الإنسانية، ولكنها تفعل ذلك لتسحب قشدة وجهها الدلالي والعقلي²، وهذا التعريف أوسع من التعريف السابق لأنه لا يقتصر على الجانب الظاهر والمادي للثقافة فحسب بل إنه يشتمل أيضاً على كل الفعاليات الإنسانية بما في ذلك اللّغة، لتكون اللّغة أحد المظاهر الثقافية التي تميز جماعة عن غيرها.

أما التعريف الآخر فإنه اتنوغرافي حيث أن معنى اتنوغرافي يقابل الثقافي، فيه، التكنولوجيا ويضم المعتقدات والطقوس والمعايير والقيم ونماذج التصرفات³، أي أنه يعبر عن الثقافة من جانبها المعنوي لأنه يشتمل على المعتقدات والقيم والمعايير التي تضبط سلوك الانسان داخل الجماعة التي ينتمي إليها.

إن هذه التعريفات الثلاثة التي قدمها ادغار موران تبقى في نظره تعريفات ناقصة، اهتمت بالثقافة من زاوية محددة وأهملت باقي الزوايا التي تشملها الثقافة، لذلك نجد يقترح مفهوماً آخر للثقافة يعتبره أكثر تركيباً ويجمع فيه بين الأبعاد السوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية حيث يقول فيه <<الثقافة تتكون من مجمل العادات، والتقاليد، والممارسات والمهارات والمعارف والقواعد والمعايير والمحرمات، والاستراتيجيات، والمعتقدات والأفكار والقيم والأساطير وتستمر من جيل إلى جيل، ويستعيدتها كل فرد، وتولد التعقيد الاجتماعي وتجده. وتجمع الثقافة في داخلها ما هو محفوظ، ومنقول ومكتوب، وتتضمن مبادئ الاكتساب، ومناهج الفعل. فالثقافة هي أول رأس مال إنساني، وبدونها يصبح الكائن البشري من اللبائن الدنيا في آخر السلم>>⁴ وعليه فإن المدلول الشامل للثقافة حسب لا يمكن أن يتم إلا من خلال الامام بهذا الزخم المركب والهائل من العناصر المختلفة، ومن تشخيص العلاقات التفاعلية والتأثيرات المتبادلة بين هذه المكونات، وعن طريق ادراك هذا المفهوم المركب فقط يمكن للثقافة أن تحقق أدوارها المنوطة بها، وتكتسب مكانتها الفعلية داخل المجتمعات.

¹ زهير الخويلدي: تعقد الطبيعة البشرية عند ادغار موران، ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، منشورات الاختلاف، الجزائر، ج2، 2013، ص1412.

² ادغار موران: روح الزمان، النخر، ترجمة: أنطون حمصي، المصدر السابق، ص 289.

³ المصدر نفسه، ص 290

⁴ ادغار موران: النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، مصدر سابق، ص45، 46.

لقد توصلنا إلى أن المجتمع حسب التعريف الموراني للثقافة يحتل موقعاً مركزياً وأهمية بالغة في ضبطها، لأنه يمثل المجال الذي نشأت داخله الثقافة وتطورت، وبالتالي فإن لكل مجتمع ثقافته الخاصة به، ذلك أن الثقافة هي أعظم انبثاق يتصل بالمجتمع البشري، إذ تجمع كل ثقافة في داخلها رأسماليين: رأس مال معرفي وتقني (الممارسات والمعارف والمهارات والقواعد)، ورأس مال ميثولوجي وطقسي (المعتقدات والمعايير والممنوعات والقيم). إنه رأس مال يتصل بالذاكرة والتنظيم كما هو الحال الجيني بالنسبة للفرد¹، وهذا يقود إلى القول أن الثقافة لم تكن مجرد إنتاج بشري فحسب، بل كانت لها وظائف عدّة فهي تحفظ هوية الشعوب، كما أنّها تحمل الآليات التي يمكن بواسطتها تنظيم الحياة الاجتماعية، بل إن المجتمع البشري يتوالد ذاتياً وينظم نفسه ذاتياً، ويستمر ذاتياً، ويتجدد ذاتياً من خلال أصول الثقافة ومعارفها وأساطيرها ومعاييرها وممنوعاتها التي تعمل على دمج الأفراد اجتماعياً وأيضاً من خلال الضوابط الاجتماعية للأنشطة البيولوجية والوظائف الجنسية².

كما يذكر ادغار موران بأن الثقافة هي الأساس الذي استندت عليه المجتمعات عبر التاريخ فلا وجود لأي مجتمع، قديماً كان أم معاصراً إلا بالثقافة، ومع ذلك فالثقافة تحافظ دوماً على خصوصيتها. صحيح أن كل ثقافة توجد داخل ثقافات متعددة لكنها لا يمكن أن توجد إلا بهذه الثقافات³، لأن كل ثقافة توجد في مقابل الثقافات الأخرى وعلى أساس هذا التقابل تكتسب الثقافة وجودها ومكانتها بين الثقافات الأخرى، وبالتالي فإنه لا توجد ثقافة واحدة بل هناك ثقافات متعددة، وهذا التعدد يكشف على وجود خصوصية داخل كل ثقافة، وهذه الخصوصية هي التي تكسب صفة التميز للثقافة ما عن بقية الثقافات الأخرى وهي التي تبنى عليها هوية الشعوب وهو ما يؤكد ادغار موران بقوله <<تحافظ الثقافة على الهوية الإنسانية وبشكل أدق على الأشياء الأكثر خصوصية فيها، وتحافظ الثقافات على الهويات الاجتماعية في أدق خصوصيتها، وقد تعطي الثقافات الانطباع بأنها تنغلق على ذاتها حفاظاً على هويتها الخاصة، لكنها في الواقع تظل دوماً مفتوحة: إذ أنّها تدمج داخلها ليس فقط المعارف والتقنيات ولكن أيضاً الأفكار والتقاليد والمأكولات والأفراد الآتين من آفاق أخرى>>⁴، إنّها باختصار تعبر عن الحياة الاجتماعية السائدة في مجتمع من المجتمعات وتعكس كل ما هو سائد داخله من عادات وتقاليد وأساليب في الحياة، إذ يمكن تصور المنظومة الاجتماعية كمنظومة ثقافية تقابل المنظومة الطبيعية: ويمكن كذلك تصور الثقافة كواقع اقتصادي، واجتماعي، وإيديولوجي... الخ، وربطها على هذا النحو

¹ ادغار موران: النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، المصدر السابق، ص 193.

² المصدر نفسه، ص 196.

³ موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مصدر سابق، ص 53.

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالأبعاد الاجتماعية الأخرى، فنحن نرى في الوقت نفسه أن الثقافة ليست بنية فوقية، ولا بنية تحتية، بل إنها الدارة الاستقلالية التي تصل البنية التحتية بالبنية الفوقية¹.

إن الحديث عن ثنائية الثقافة والمجتمع يقودنا حتماً إلى الحديث عن مفهوم آخر وهو الهوية، حيث ارتبطت هذه الأخيرة بالثقافة ارتباطاً وثيقاً يمنع الحديث عن الثقافة دون استحضارها بجانبها، لكونها تعد من بين المقومات الأساسية التي تحدد طبيعة الأفراد وكذلك الانتماء الهوياتي الخاص بالشعوب، وهو ما أكد عليه تودوروف* الذي رأى أن هوية الإنسان قرينة بثقافته، حيث قال >> إن الكائن البشري كما رأينا، لا يولد في حضن الطبيعة فحسب، وإنما كذلك ودائماً وبالضرورة في حضن ثقافة، إن السمة الأولى للهوية الثقافية الأصلية هي أنها تُفرض أثناء الطفولة بدل أن تكون من اختيار الشخص<<² بمعنى أن أول شيء يكتسبه الإنسان هو هويته الثقافية من خلال جملة العادات والتقاليد وأنماط العيش التي تحدد انتمائه الاجتماعي، وتميزه عن غيره من الشعوب والمجتمعات، والإنسان الفاقد لمقومات هويته ما هو إلا إنسان يعيش حالة من الضياع والاعتراب.

ثم إن الاحساس والشعور بالانتماء الهوياتي حقاً لا يتم من خلال اقضاء الهويات المغايرة، وإنما في تعدد الهويات، ذلك أن الكينونة الإنسانية قد نشأت وتكوّنت في ظل التنوع والتعدد الثقافي، ولأن هذه الأخيرة هي بمثابة المحدد الرئيسي للهوية عبر التاريخ فإن كل تعدد على مستوى الثقافة يقود حتماً إلى التعدد في الهويات، وهو فعلاً ما شاهدته العالم منذ القدم ومازال سائداً إلى اليوم خاصة بعد بروز فكرة قبول الآخر التي خففت من حدة الصراع الهوياتي الذي سعت الدراسات الثقافية المعاصرة إلى تجاوزه إيماناً منها بتكوين هوية بشرية موحدة.

نصل في النهاية إلى الاعتراف بأن مفهوم الثقافة حقاً هو مفهوم زبقي يصعب الاقرار به بالاستناد إلى تعريف واحد، كونه متعدد التعريفات والمضامين، فمن الناحية الأنثروبولوجية وجدنا بأن مدلول الثقافة متوقف على اعتبارها كل ما يكتسبه الفرد من الجماعة التي ينتمي إليها وما يميزه عن باقي الجماعات والكائنات الأخرى، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ومن الناحية الفلسفية ترتبط الثقافة بالوعي والعقل ارتباطاً مباشراً، وتعمل على تحرير الإنسان وإيقاظه من الأوهام، كما تتضمن غايات وأهداف تربوية وأخلاقية تنعكس على مجالات بعينها كالفن والشعر والدين والفلسفة، أما تعريف فيلسوفنا ادغار موران فقد حمل سنغونية من المعاني والمدلولات المتنوعة التي تناول من خلالها جميع الأبعاد والجوانب بدءاً بالبعد السوسولوجي ثم الأنثروبولوجي

¹ ادغار موران: روح الزمان، النخر، ترجمة: أنطون حمصي، المصدر السابق، ص 294.

* ترفيتان تودوروف: مفكر بلغاري المنشأ، انتقل للعيش في باريس منذ عام 1963، عمل كمدير للأبحاث في المركز الوطني للأبحاث العلمية، كان ناقداً ومؤرخاً وفيلسوفاً، نشرت له مؤلفات عديدة، وترجمت إلى خمس وعشرين لغة، تم تويجه رسولاً للأدب الإنساني عام 2000م (ترفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة خلاصة القرن العشرين، ترجمة: نرمين عبد الله العمري، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط1، 2006، ص456).

² ترفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ترجمة: جان ماجد جبور، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، الامارات، ط1، 2009، ص58.

والفلسفي، كما اتسع مفهوم موران للثقافة ليحيط باللغة والمجتمع والهوية كشرط أساسية وثابتة لتحصيل المدلول العام والشامل للثقافة.

ثانياً: علاقة الثقافة بالحضارة

إن هذا المفهوم الواسع والمفتوح للثقافة قد أدى إلى تقاطعه مع عدّة مفاهيم أخرى على غرار مفهوم الحضارة، حيث بدأت تُطرح مسألة العلاقة بين الحضارة والثقافة بشكل أكثر وضوح مع أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أين اتخذت أشكال متعددة ومتنوعة، منها من يفصل بين الثقافة والحضارة، ومنها من يُسبّق طرفاً على الآخر، ومنها من يجمع ويربط ربطاً مباشراً بين الثقافة والحضارة، وقبل التفصيل في ذلك يجدر بنا أولاً المقارنة بين المدلولين من الناحية اللغوية في السياق الفرنسي والانجليزي والألماني. إذ وفي الوقت الذي اتفق فيه متتبعوا مسيرة كلمتي Civilization الإنجليزية وكلمة Civilisation الفرنسية على أنّهما مشتقتان من الكلمة اللاتينية Civis أي المدني أو المواطن في المدينة، وأنّها استخدمت في البداية بالمعنى نفسه الذي تؤديه كلمة Culture أي عملية اكتساب الصفات الحمودة وبخاصة الأظاف الفردية والاجتماعية، أو أنّها تعبر بالنسبة إلى شعب ما عن رقة طباعه وعمرانه وتهديبه ومعارفه المنتشرة حيث يراعي الفائدة العلمية العامة، فإن هذا الاشتقاق لم يصادف الانتشار ذاته في اللغة الألمانية التي درجت على اطلاق kulture على المظاهر المادية للحضارة كالتيكنولوجيا والصناعة وأمثالها، و Civilization على المظاهر العقلية والأدبية¹ أي أنّ المفهوم الألماني للثقافة ورد في البداية مشابهاً للمفهوم الفرنسي والانجليزي عن الحضارة، مثل ما هو الحال بالنسبة للمفهوم الألماني للحضارة، والذي ورد هو الآخر مشابهاً للمفهوم الفرنسي والانجليزي للثقافة، ولكن الفكر الألماني ما لبث أن مال ليتطابق في استخدامه للمصطلحين بذات طريقة فهم الانجليزية والفرنسية لهما²، لكنه ظل مصراً من قبل فلاسفته على ضرورة التمييز والتفريق بين مصطلحي الثقافة والحضارة، رغم الاختلاف في طبيعة هذا التمييز، وهذا ما أكدّه عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس Norbert Elias*، حين اعترف بأن الألمان ينظرون إلى الحضارة على أنّها أمر خارج ونفعي ذو أوجه عدّة غريب عن قيمهم الوطنية، أين تمضي الحضارة حسبه قدماً مع مرور الزمن وتتجاوز الحدود الوطنية، في حين تعتبر الثقافة على العكس محدودة في الزمان والمكان ومتداخلة في الهوية الوطنية،

¹ فؤاد السعيد وفوزي خليل: الثقافة والحضارة، مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، المرجع السابق، ص54، 55.

² المرجع نفسه، ص55.

* نوربرت إلياس (1897 – 1990): عالم اجتماع ألماني، ولد في بريسلاو ودرس علم الاجتماع في هايدلبرغ على يد ألفريد فيبر وكارل ماخام، ارتقى هذا الأخير عام 1929 كرسي علم الاجتماع في فرانكفورت، ودعي إلياس ليرافقه مساعداً أكاديمياً له، وهنا اتصل إلياس بالدائرة الداخلية لمدرسة فرانكفورت، من بينهم ثيودور أدورنو الذي ربطته علاقة وطيدة بإلياس على الرغم من تشككه الدائم في النظرية الماركسية (آدم كوبر: الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراحي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص43).

وعلى هذا الأساس فإن الألمان عندما كانوا يعبرون عن فخرهم بإنجازاتهم لم يكونوا يتحدثون عن حضارتهم بل عن ثقافتهم، لأن هذه الأخيرة تشير بشكل جوهري إلى الحقائق الفكرية والفنية والدينية¹ وعليه فإن مجال الحضارة حسب ما ذهب إليه إلياس هو مجال ممتد ومفتوح يتجاوز حدود الثقافة الواحدة التي تقوم على الخصوصية المحلية ويشتمل على عدّة ثقافات، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الحضارة تمثل سيورة من البناء، فهي متعدّدة التوجهات وتعكس الطابع غير المكتمل للإنسانية، لأن التقدّم العلمي والمعرفي يقتضي معالجة الأخطاء للارتقاء بالإنسان من حالة فاضلة إلى حالة أفضل، في حين نجد بأن الثقافة بالمعنى الألماني لا تنفك عن نوع من المادية عبر الروائع المنجزة في اللوحات الفنية والمعزوفات الموسيقية والأنساق الفلسفية والدينية، والهياكل المنحوتة التي تعبّر كلها عن بصمات الإنسان في الكون²، وبالتالي فالحضارة حسب التصور الألماني يستحوذ عليها البعد التقني والمادي المتمثل في ابتكارات وإنجازات البناء التي من شأنها الارتقاء بالإنسانية قاطبة، بينما تستهدف الثقافة البعد الروحي الذي يشمل الأخلاق والفن والجمال ويساهم في تكوين الذات وتنظيم المجتمعات، ويحضر هذا التصور أكثر عند رواد النزعة الرومانسية الألمانية الذين يرون في العلم والتقنية وجه الحضارة، وفي السلوك والعبقرية والنظام الأخلاقي وجه الثقافة³، وبذلك فإن سعي الألمان عموماً كان منبثقاً حول التفريق الصارم بين الثقافة والحضارة.

إن هذا التمييز الذي أقرّه الفلاسفة الألمان لم يكن ليحظى بالقبول عند الجميع، بل إننا نجد البعض يسير في الاتجاه المناقض لذلك تماماً، حيث لم يُعَرِّ علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع أي اهتمام لهذا التمييز الذي بدا لهم تمييزاً وهمياً وموصوماً بصورة خاصة بثنائية غامضة، مستوحاة من المعارضة الخاطئة بين الروح والجسد، بين الإحساس والعقلنة، بين الأفكار والأشياء. إذ أن الغالبية العظمى من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تتجنّب استعمال مصطلح حضارة أو تستخدم مصطلح ثقافة بمعنى حضارة، وتعتبر الاثنين ثقافة وحضارة من الممكن أن تحل إحدهما محل الأخرى⁴ وعليه فإن جملة الاختلافات التي أشار إليها الفلاسفة الألمان في السابق هي في الحقيقة عوامل مشتركة بين الثقافة والحضارة لا يمكن إسقاطها على عامل ونفيها عن الآخر، وذلك ما يتجلى في كثير من التعريفات التي تُظهر ارتباط الثقافة بالحضارة على غرار التعريف السابق لعالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي إدوارد تايلور الذي أورده في كتابه الثقافة البدائية وجاءت فيه الثقافة ماثلة للحضارة حيث قال >> الثقافة أو الحضارة بالمعنى الاثنوغرافي الواسع: هي كلّ مركب يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل

¹ آدم كوبر: الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراحي فتحي، المرجع السابق، ص 44.

² شوقي الزين: التّقاليف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، المرجع السابق، ص 126.

³ المرجع نفسه، ص 123.

⁴ عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2006، ص 34، 35.

القابليات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معين»¹ ففي هذا التعريف نجد بأن مفهوم الثقافة يستعمل كمرادف لمفهوم الحضارة ويعتبرها مفهوماً واحداً يحمل الدلالة عينها، وقد انبنى التصور الفرنسي على نفس الفكرة تقريباً، إذ وبعد المحطات العديدة التي توقف عندها المدلول الخاص بكلمة ثقافة في اللسان الفرنسي بدءاً بالقرن السادس عشر، فقد انتهى به المطاف في القرن الثامن عشر عند الجمع بين كلمة ثقافة وكلمة حضارة ضمن المعجم الفرنسي، وأصبحت الكلمتان تنتميان إلى ذات الحقل الدلالي وتعكسان التصورات الأساسية، مع الإشارة إلى فارق بسيط بينهما يتمثل في كون الثقافة تستحضر أكثر التقدم الفردي، والحضارة تستحضر التقدم الجماعي² لكن هذا لا يمنع من توافق المدلولين واشتراكهما في نفس المعنى، وقد كان لهذا الطرح مناصرين فرنسين أكثر من بينهم المفكر برودل (1902 - 1985) الذي ذهب إلى أبعد من ذلك حين اعتبر الطريقة الألمانية في فصل الثقافة من أساسها على الحضارة طريقة مظلمة، ذلك أن كلاً من الثقافة والحضارة حسبه يشيران إلى نمط الحياة العام للبشر، والحضارة في حقيقتها ما هي إلا ثقافة كتبت بحروف كبيرة، فكلاهما يتضمنان القيم والمبادئ والمؤسسات وأنماط التفكير التي تعطي لها الأجيال المتعاقبة في مجتمع ما أهمية وأولوية³، فالحديث عن الثقافة إذن يستلزم بالضرورة الحديث عن الحضارة، والحديث عن الحضارة يقتضي حتماً الحديث عن الثقافة ولا أساس للفصل بينهما، وقد تجاوز هذا الموقف الحدود الفرنسية، ليلعب صداه فلاسفة آخرين على غرار الطبيب والفيلسوف النمساوي سيغموند فرويد* والذي ذهب هو الآخر إلى رفض التمييز والتفريق بين الثقافة والحضارة، حيث قال >> إن الثقافة الإنسانية وأقصد بها كل ما أمكن للحياة البشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وأن تتميز به عن حياة البهائم، وأنا أزدري أصلاً كل تفريق للحضارة عن الثقافة <<⁴ بمعنى أن الثقافة والحضارة إذ يحملان نفس المعنى فإن كلاهما يسعى إلى الارتقاء بالإنسان، ويهدف إلى تمكينه من اكتساب قيمه المثلى التي تميزه عن غيره من الكائنات الأخرى، ولم يتوقف فرويد عند هذا الحد بل إنه يرى بأن الثقافة الإنسانية >> تضم من جهة أولى كل المعرفة وكل المقدرة اللتين اكتسبهما بنو الإنسان ليسيطروا على قوى الطبيعة ولينتزعوا منها الخيرات القيمة بتلبية الحاجات الإنسانية، وتنطوي من الجهة

¹ نقلاً عن عبد الغني عماد: سوسولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، المرجع السابق، ص31.

² دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص19.

³ عبد الغني عماد: سوسولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، المرجع السابق ص36.

* سيغموند فرويد (1873 - 1939): طبيب ومعالج نفسي نمساوي، هو مؤسس التحليل النفسي الذي سمي علم نفس الأعماق البشرية، كان فرويد يسعى في المقام الأول إلى معالجة الكثير من الأمراض النفسية على غرار مرض الهستيريا، تتأسس نظرية فرويد بأكملها على الصراع بين قوى الشعور وقوى اللاشعور، وهو الصراع الذي ينبغي تجليته بواسطة عملية التحليل النفسي، وقد كان عنوانه: تفسير الأحلام الذي ظهر سنة 1900 هو أول عمل مهم له (جان هرش: الدهشة الفلسفية، ترجمة: محمد آيت حنا، مرجع سابق، ص333، 340).

⁴ سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ص8.

الثانية على جميع الاستعدادات الضرورية لتنظيم علاقات البشر فيما بينهم، وبوجه خاص لتوزيع الخيرات المتاحة¹ وعلى هذا الأساس فإن التمييز الحقيقي حسب ما ورد في كلام فرويد لا يتم بين الثقافة والحضارة وإنما يكون بين الإنسان والطبيعة، ويستلزم وقوفهما إلى جانب الإنسان من أجل مجابهة مخاطر الطبيعة واستغلال مقدراتها لصالحه.

من جهة أخرى يذهب البعض من المهتمين بثنائية الثقافة والحضارة إلى تبني موقف آخر مخالف للموقفين السابقين، لا يربط الثقافة بالحضارة ربطاً تاماً، ولا يفصل بينهما فصلاً قطعياً، وإنما يُقدّم طرفاً عن الآخر، وقد تولّد عن ذلك تواجد اتجاهين اثنين، أما الاتجاه الأول الذي يسبق الثقافة عن الحضارة ويعتبرها جامعة لها، فقد كان له عدد من المناصرين الذين يعطون أولوية للثقافة على حساب الحضارة ويعتبرون هذه الأخيرة جزءاً من الثقافة، ويعد المفكر مندلسون* واحداً من أبرزهم، حيث قال على إثر ذلك بأن الثقافة مسألة تحوي الحضارة وتضمنها، ذلك أن الحديث عن الثقافة حسبه لا يمكن أن يتم إلا عندما تنسجم صنائع الإنسان من فنون وأعمال وروائع مع الوجهة نحو مبتغى حضاري وهدف تربوي² أي أن الثقافة تمثل النتيجة الحتمية والنهائية لارتباط الحضارة المادية بالمعايير الأخلاقية والفنية العليا، وهو ما يجعل الحضارة وفقاً لذلك عنصراً من عناصر الثقافة، كما نلتمس الفكرة ذاتها عند المفكر تودوروف الذي أكد على أن مصطلحي الثقافة والحضارة قد استعملوا بشكل مغاير في مختلف اللغات الأوربية وعلى يد مختلف الكتّاب، حيث كان الكلام دوماً على الحضارة بصيغة المفرد في مواجهة البربرية، أما الكلام على الثقافة فقد كان دائماً بصيغة الجمع، وهو ما يجعل الثقافة تتخذ معنى أشمل وأوسع من الحضارة³ وكمثال على ذلك نجد في كثير من الأحيان بعض الثقافات من تتجاوز حدود الحضارة الواحدة، وتنتقل بين العديد من الحضارات خصوصاً في ظل الانتشار الكبير للعملة وتطور وسائل الاعلام، الذي جعلنا نشهد تحول الثقافة وانتقالها من المجال الخصوصي إلى المجال الكوني، وجعلها تحتل مكانة أوسع وأشمل من الحضارة في حد ذاتها.

¹ سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرايبشي، المرجع السابق، ص8.

* موسى مندلسون (1729-1786): فيلسوف يهودي ألماني، يعد رائداً للتوير الأوربي، عرف بمجموعة من الألقاب منها: سراط اليهودي ولوتر اليهودي وفيلسوف برلين اليهودي، إشارة إلى أدواره المختلفة على المستويات الفكرية والدينية والإصلاحية وجمعه ما بين المورثين الأوربي واليهودي، عرف مندلسون بجرصه على تفادي الخلافات الدينية، وسعيه لتقديم اليهودية من منظور عقلائي يتناسب مع العصر، وقد حاز على اعتراف كبار الفلاسفة المعاصرين بأهميته على غرار امانويل كانط (سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007، ص165، 175).

² شوقي الزين: التّقاء في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، المرجع السابق، 110، 111.

³ ترفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ترجمة: جان ماجد جبور، المرجع السابق، ص31، 32.

على خلاف الاتجاه السابق يذهب البعض الآخر إلى اعطاء الأولوية للحضارة على حساب الثقافة، كون هذه الأخيرة تمثل مرحلة من مراحل الحضارة، وهو ما حاول الفيلسوف الألماني شبنجلر* الدفاع عنه في معالجته لمسألة العلاقة بين الثقافة والحضارة، حيث اعتبر الحضارة بمثابة المصير المحتوم للثقافة، لأنها أكثر الحالات الظاهرية والاصطناعية التي تكون أجناس من البشرية المتطورة قادرة عليها، فهي عصارة الشيء في حالة الكينونة يتبعه الشيء في حالة الصيرورة¹ أي أن الحضارة حسبه هي بمثابة الكيان الذي يضم شتى إنجازات وابتكارات الإنسان المادية والمعنوية، وهي البيئة المناسبة لنمو الثقافات وتعايشها دون شرط أو قيد، وكتأكيد منه على صحة ذلك يشير شبنجلر في كتابه الشهير (انحطاط الغرب) إلى أن تاريخ أي حضارة من الحضارات يمر بمراحل أربع هي: مراحل الطفولة والشباب والرجولة والكهولة، وتحل الثقافة في المرحلة الأولى التي تلعب فيها دور الفتوة والازدهار والإنتاج الروحي، لكنها تتحول في المرحلة الرابعة من الثقافة إلى الحضارة، أين تصل إلى النهاية وتخلو من الابداع وتعيش على موروثاتها واجترار ماضيها، لأن هذه المرحلة تمثل الذروة المادية العلمية التقنية لتطور ثقافة ما² بمعنى أن الحضارة تتجلى عندما تنتهي الثقافة، ثم تأخذ بعدها وبفضلها في النمو والاستمرار، وبالتالي يمكن الجرم والتأكيد بأن مجال الحضارة أكثر اتساعاً وشمولاً من الثقافة، وكمثال على ذلك نجد الحضارة الغربية رغم كونها حضارة واحدة غير أنها تضم مجموعة من الثقافات كالفرنسية والألمانية والايطالية... الخ.

نستنتج مما سبق بأن العلاقة بين الثقافة والحضارة تحددها عدّة تقسيمات، تُظهرها هذه التقسيمات متقاربة تارة ومتباعدة تارة أخرى، حيث ذهب البعض إلى تأكيدهم على أن الانفصال هو الميزة التي تميز علاقة الثقافة بالحضارة، وذهب البعض الآخر إلى أن الاتصال هو الخاصية التي تحتص بها هذه العلاقة، في حين ذهب البعض الآخر إلى تأكيد خضوع الحضارة للثقافة وتبعيتها لها أو أن الحضارة تضم الثقافة وتعتبرها جزءاً منها، ولكن هذه الأشكال التي حددت علاقة الثقافة بالحضارة حتى وإن اختلفت في طبيعتها وتعددت في أشكالها، فإنها تُظهر مجتمعة الترابط والتوافق بينهما أكثر مما تُظهر القطيعة بينهما، وعليه يمكن القول بأن الثابت في ثنائية الثقافة والحضارة هو التأثير المتبادل بين الثقافة والحضارة وحاجة كل منهما للآخر، فالحضارة تؤثر في الثقافة والثقافة بدورها تؤثر في الحضارة، أي أن كلاهما يمثل الآخر ويعكس تجلياته عبر التاريخ.

* أوسفالد شبنجلر (1880 - 1936): فيلسوف ألماني، يعرف فكره بأنه فلسفة انحطاط، لكن هذه الكلمة الأخيرة مجردة من كل منزع إلى التباكي، وقوام الانحطاط عنده الانتقال من الثقافة إلى المدنية، ويرى فيه مناسبة لضروب جديدة من الجسرة، فهو يدعو الأجيال الفتية إلى التخلي عن أحلامها لرومنسية ازاء الماضي، وإلى التسليم المطلق باستحالة ظهور رسم عظيم في قادم الأيام، وإلى أن تنذر نفسها للمستقبل التقني والعسكري الذي أمسى هو مستقبل الغرب، وهو ما تجلّى في أغلب كتبه على غرار مؤلفه الكبير "أقول الغرب" 1918، و"الإنسان والتقنية" 1937... الخ، وقد عرف تأثيراً واسعاً خارج نطاق ألمانيا لأن تصوره للثقافة لم يكن عنصرياً (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 389، 390).

¹ عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، المرجع السابق ص 36.

² فؤاد السعيد وفوزي خليل: الثقافة والحضارة، مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، المرجع السابق، ص 55، 56.

المبحث الثاني: الأزمة الثقافية وانعكاساتها الحضارية على العالم

إن المعاني والدلالات المتنوعة التي حملها مفهوم الثقافة، والمحطات الفكرية الكثيرة التي تنقل بينها، كلها عوامل أظهرت القيمة الكبرى لمسألة الثقافة، وكشفت عن حاجتنا الضرورية لها، حتى أن البعض جعل منها مقياساً للتحضر، وافتقادها يجعلنا تلقائياً إلى دائرة البربرية والتوحش، وبناءً على ذلك فقد ظل وجود الثقافة مرافقاً لوجود الحضارة ومرتباً بها، لكن قيام الحضارة المعاصرة على اعتماد أساليب وأنماط بديلة من قبيل النزعة العلمية وتأليه العقل، في مقابل الاستغناء على القيم الروحية واختزال الأبعاد الذاتية للإنسان، أفقد هذه الرابطة المهمة والعلاقة اللزومية بين الثقافة والحضارة، وجعل الثقافة تعيش واقعاً متأزماً للغاية، فيا ترى فيما تجسدت بوادر الأزمة الثقافية؟ وكيف أثرت على واقع الحضارة الراهن؟

أولاً: بوادر الأزمة الثقافية

لقد شكّل القرن العشرين حسب ادغار موران قرن الأزمات بامتياز، لما عرفه من تغيرات مست جميع المجالات، واتخذ مفهوم الأزمة kiisis معاني ومدلولات مختلفة حسب السياق والزمن الذي وجد فيه، ففي المعنى اليوناني الذي يمثل أصل ظهور المفهوم حمل معنى << القرار >> أي اللحظة الحاسمة التي تتيح خلال تطوّر عمليّة غير مؤكّدة تنفيذ تشخيص. وفي المقابل تحمل اليوم معنى << التردد >> أي اللحظة التي يظهر فيها غياب اليقين بالتزامن مع اضطراب ما¹، وقد صاغه ادغار موران من أجل الكشف عن المستنقع الذي وقع فيه البشر نتيجة الحروب والتلوث والتقدم التقني السريع وتكاثر الأمراض وتغيير نمط الحياة على الأرض والتهديد الكبير الذي بدأ يلوح في الأفق القريب للتواجد الإنسي على الكوكب²، وبالتالي فإن المعنى العام للأزمة يوحي بوجود فراغ أو خلل في توازن الحضارة في بعديها المادي والمعنوي.

إن مفهوم الأزمة إذن هو مفهوم بالغ المعنى، وهو أغنى من فكرة الاضطراب والفوضى، بل انه يحمل في ذاته الاضطرابات والفوضى والانحرافات والتضادات، كما يتضمن تداخل وتقاطع وتفاعل العمليّات شبه العُصائبيّة (سحريّة، طقوسيّة، أسطوريّة) والعمليّات المبتكرة والخلاقة، ويضمن التأثير المتبادل فيما بينها³، فالأزمة بإيجاز كما يذكر ادغار موران تتجلى داخل نظام معطى، متجسد في سمات معينة، نذكر منها: تراجع حتمياته وتزايد شكوكه، الانتقال من الاستمرار إلى عدم الاستمرار، تحول التكاملات إلى تعارضات وتناقضات، اندلاع انحرافات

¹ ادغار موران: في مفهوم الأزمة، ترجمة: بديعة بوليلة، دار الساقبي، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص29.

² زهير الخويلدي: معان فلسفية، المرجع السابق، ص46.

³ ادغار موران : في مفهوم الأزمة، المصدر السابق، ص69.

تتحول بسرعة إلى اتجاهات، أي سيرورات تفكيك وإخلال تنظيم داخل النظام القائم¹، وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الأزمة يمثل كيان واسع وثرى من المظاهر والمفاهيم المركبة التي تكشف عن حقيقته وتُظهر الثغرات والفجوات المنبثقة عنه، وقد ساعد على انتشاره أكثر براديجم التبسيط والاختزال الذي هيمن على المعرفة، ثم امتد ليشمل باقي المجالات على غرار المجال الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي والثقافي، ليصبح بذلك مفهوم الأزمة أشد تعقيداً وأكثر خطراً وتهديد على الوجود الانساني داخل هذا المحيط .

وتعتبر الأزمة الثقافية من أهم الأزمات التي خصّها الفيلسوف ادغار موران بالاهتمام نظراً للتأثير الكبير الذي أحدثته على المستوى الإنساني سواءً اتجاه ذاته أو في اطار علاقته مع الغير، ناهيك عن الانعكاسات المختلفة والمتعددة التي أحدثتها الأزمة الثقافية على الحضارة الإنسانية بشكل عام، وما يميز هذه الأزمة أنها لم تكن أحادية البعد، بل نجدها تستهدف عدّة أبعاد منها ما يتعلق بالبعد السوسولوجي للثقافة، والقائم على الفصل والقطع بين أنواعها المختلفة، ومنها ما يتعلق بمركزية النموذج الثقافي الغربي ومحاولة فرضه على النماذج الثقافية الأخرى التي حلّت محل الهامش حسب تصوره الاختزالي للثقافة.

1- القطيعة والفصل بين الأشكال الثقافية

يشهد الحقل السوسولوجي المعاصر تنوع وتعدد الأساليب الثقافية للمجتمعات، وبدل اغناء الثقافة العالمية وإثراء رصيدها الفكري يساهم هذا التنوع في تعميق الأزمة الثقافية المعاصرة وتوسيع نطاقها، لأنها لا تتواجد في اطار تواصل يربط بين المجتمعات والثقافات، بل إن العلاقات القائمة فيما بينها مؤسسة على الفصل والقطع بين الأنواع الثقافية المتاحة، حيث يُشكل كل نوع من هذه الأنواع الثقافية كيان خاص يميزه عن غيره من الثقافات الأخرى، ويذهب الفيلسوف ادغار موران إلى تقسيم هذه الثقافات إلى ثلاثة أقسام يساهم كل قسم منها في تشييت مقولة الثقافة، وأبرز هذه الثقافات هي: الثقافة الإنسانية، الثقافة العلمية، والثقافة الجماهيرية .

¹ ادغار موران: روح الزمان، النخر، المصدر السابق، ص215.

1-1 الثقافة الإنسانية

لم تكن الثقافة الإنسانية محصورة في فترة معينة أو فلسفة خاصة، بل إن وجودها كان شاملاً لكل المعارف والأفكار المتصلة بالإنسان، والتي كانت متراكمة في هذه الثقافة ومعبراً عنها بواسطة كبار كُتّاب الماضي¹، حيث ازدهرت الثقافة الإنسانية أكثر منذ عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر، وقد عرّفها ادغار موران بالقول >> **الثقافة الإنسانية كما يشير إسمها هي ثقافة إنسانية مركزية: تحركها الحاجة إلى إنارة الوضع والسلوك البشريين وتهتم بوضع الإنسان في العالم وبالخير والشر والمجتمع**<<²، فالمواضيع الأساسية التي تمحورت حولها الثقافة الإنسانية إذن، هي المواضيع التي تمس الإنسان في أبعاده الروحية المختلفة النابعة من التفكير والتأمل، كالأدب والفن والفلسفة والأخلاق والدين، من أجل تنظيم حياته في المجتمع وسعيًا منه إلى إدراك ما يحيط بعالمه من تغيير.

إن الثقافة الإنسانية أو الأدبية هي ثقافة تساعدنا على أن نعيش ظرفنا الفائق الوصف، وعلى تحريرنا من الغم، وتجعلنا نرى ما فيها من شمول بشكل أفضل، فهي تنادي بالخطاب الإنساني والرموز اللغوية الأكثر تمامًا والأكثر تعبيراً والأكثر تبياناً، وتدعو الفكر البشري والأحاسيس البشرية إلى ضرورة استغلال الأساليب والقواعد اللغوية ومجموعة الأسلحة الضخمة من الوسائل الذاتية التي نملكها والاعتراف بالتنوع اللامتناهي من أجل أن نعود إلى الحياة³، وبالتالي فالوجود البشري مرهون بتواجد هذه الثقافة لأنه بحاجة إلى وسائط اجتماعية يُعرف من خلالها بذاته، ويُسمح له عن طريقها الكشف عن كيانه ككائن متميز عن غيره من الكائنات الحية بلغته وتفكيره وفنونه وعواطفه.

كما تتميز الثقافة الإنسانية خلافاً للثقافات الأخرى بالربط بين مواضيعها دون تمييز أو اقصاء حيث يشهد العصر الذهبي لها على ضعف التمايز بين الفلسفة والأدب، ذلك أن كتابة المحاولات وهي جهد في التفكير والاقتراح حول شتى المواضيع كان يشكل الرابط بين الأدب والفلسفة، وهكذا كانت كتابة المحاولات من مونتيني Montaigne (1533-1592) إلى ديدرو Diderot (1713-1784) ومن مكيافيلي Machiavel (1469-1527) إلى فيكو Fico (1668-1744) تغطي جميع المجالات

¹ ادغار موران: مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1993، ص233.

² ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ترجمة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ج4، ط1، 2012، ص102.

³ توما دوكونانك: الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة: منصور القاضي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص147.

والمشاكل¹، وعلى هذا الأساس فقد اعتُبرت الثقافة الإنسانية ثقافة جامعة لكل المواضيع دون فصل أو اختزال، وهو ما ساهم بشكل واضح وجلي في بروز أسماء عديدة تتعايش داخلها كل المعارف، كديكارت الذي يعتبر فيلسوف وعالم وكاتب في الوقت نفسه كما يؤكد ذلك ادغار موران.

غير أن الثقافة الإنسانية ورغم النسق الشمولي والتركبي الذي قامت عليه إلا أنها لم تعد كافية لفهم العالم والتحكم في متغيراته، بل إننا نجد عجزاً تاماً العجز عن الصمود أمام تيار العلم الجارف الذي قضى على كل الجوانب الذاتية للإنسان، وغيّر مسار الثقافة من الاتجاه العام إلى الاتجاه المتخصص القائم على الكفاءة العلمية، معلناً بذلك عن ميلاد شكل جديد من الأشكال الثقافية المتميز بقطع الصلة مع الثقافات السابقة والمعروف حديثاً بالثقافة العلمية.

1-2 الثقافة العلمية

شهد العالم تغيرات عديدة مست جوانب مختلفة منها ما ارتبط بالجانب السياسي ومنها ما ارتبط بالجانب الصناعي أو الاقتصادي، لكن أثر هذه التغيرات على الإنسان لم يكن بالشكل الذي سببته العلوم والتقنيات المعاصرة، إذ أصبح عالم اليوم يشهد على حضور العلوم القائم في كل مكان، وصارت الأنظار تشتد صوب البرامج والأفلام المخصصة للعلوم، بل إننا نجد كل فرد يشعر بأنه معني بها ولو كانت تهاجم الفكر، حتى بدا الجو مشحوناً بها، وباتت المؤتمرات التي كانت تجمع في نهاية القرن الماضي بضع عشرات من الأشخاص تجمع اليوم آلاف المشتركين وتفسح المجال لتلاقي العلماء ومناقشة أعمالهم وعرض بحوثهم²، وقد أسهم هذا الوضع بشكل واضح وصريح في تحول نمط المعيشة والحياة اليومية للإنسان الحاضر بعد أن غزى العلم جميع نواحيه وأحدث ثورة ثقافية كللت بتخلي العقل المعاصر عن الثقافة الإنسانية والأدبية لصالح الثقافة العلمية والتقنية.

لقد عرفت الثقافة العلمية توسعاً هائلاً للمعلومات على خلاف الثقافة الإنسانية التي لم تزد إلا قليلاً، وقد انحصرت الثقافة العلمية في الاختصاصات وتميزت بأساليبها المنتظمة التي تكشف عنها النظريات العلمية والمنطقية المتاحة والتي يفتقد لها الإنسان العادي ويعجز عن فهمها والامام بها، كما كانت الثقافة العلمية شاهدة على عمليات فصل متعددة كالفصل بين الفلسفة والعلم، والأخلاق والمعرفة، والإنسان والطبيعة، وهي العناصر التي طالما أبانت عن انسجامها وترابطها في الثقافة الإنسانية³، وعليه يمكن الجزم بأن الثقافة التي أنتجتها العلوم

¹ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 103، 102.

² لويس دوللو: الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1993، ص 118، 119.

³ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 103.

والتقنيات المعاصرة قد ألغت كل الأشكال الثقافية التي جاءت من قبلها، بل إن العقل الذي تكوّن في كنف هذه الثقافات قد أصبح اليوم عاجزاً عن فهم الواقع كما هو عليه.

إن المعرفة العلمية هي كما تبدو لنا معرفة دقيقة وشديدة التنظيم لكنها مبنية على تجريد الكائنات والأشياء، وقائمة على الاختزال الذي يفكك الظواهر المعقدة لصالح مكوّناتها البسيطة، وقد تم بموجب ذلك تفكيك العالم لصالح المادة، وهو الأمر الذي تبعه فقدان العالم والحياة والإنسان لمعناه¹، إذ ساهم تطور العلوم المادية القائمة على التجريب في تعاضم الموضوعية وتغييب كليّ للذاتية في جوانبها الأخلاقية والروحية المتنوعة، وتسبب هذا المنطق في عزل فكرة الإنسان وإبعادها عن جل التخصصات بما فيها العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية وهذا ما جعل الثقافة العلمية أمام أزمة حقيقية تقضي من خلالها الثقافة الإنسانية والأدبية وتضع حداً للقيم الحقة كقيم العقل والخير والمثل المطلقة، ولم يكن الفيلسوف ادغار موران الوحيد الذي عرّج عن هذه الأزمة بل سبقه عدّة فلاسفة من بينهم الفيلسوف الألماني ادموند هوسرل (1859- 1938) والذي أكد على ضرورة اخضاع علمية العلوم إلى نقد جذري وضروري جداً رغم الازدهار الذي حققته الثقافة العلمية لأنها أفقدت الإنسان معنى الحياة وهو ما أكدّه بقوله >> إن العلم الذي يدرس الأجسام المحضنة ليس له طبعاً ما يقول، فهو يغض النظر عن كل ما هو ذاتي. أما علوم الروح التي تهتم في كل فروعها الخاصة والعامة بالإنسان في وجوده الروحي، أي في أفق تاريخيته، فإن علميتها الصارمة تتطلب، كما يقال أن ينحني الباحث بعناية كل مواقفه القيمية، كل الأسئلة عن عقل أو لا عقل البشرية التي يجعل منها ومن تشكيلاتها الثقافية تيمة له <<² فالثقافة العلمية حسب هوسرل ستظل بعيدة عن ادراك غاياتها المثلى في الوجود وعن تحقيق الفهم مادامت تسير في اتجاه خاص تختزل فيه القيم الروحية والخلقية وتتجاهل فيه الثقافة الإنسانية والأدبية من دائرة المعرفة والحقيقة.

يتضح لنا إذن أن الحديث عن ثقافة مشتركة بين الثقافة العلمية والثقافة الإنسانية أمر عبثي حسب تصور ادغار موران لأن كلاً منهما يجعل من ثقافته مركزاً يُلغى من خلاله الثقافات الأخرى ويهمّشها، وهو الأمر الذي سينتج عليه حتماً تعميق في دائرة التمايز والاختلاف والتعارض بينهما، ويُضعف من قيمة كل منهما، ويساهم في توسيع حجم الأزمة الثقافية الراهنة وامتداداتها.

¹ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق ص104.

² إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنثالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص45.

1 - 3 الثقافة الجماهيرية

إن الأزمة الثقافية التي سببها الاعتراض بين الثقافة العلمية والإنسانية لم تكن لتتوقف عند هذا الحد، بل إن هذه الاختلافات الحاصلة بين المفهومين سرعان ما أفرزت عن ميلاد أشكال أخرى للثقافات ساهمت أكثر في اضطراب الوضع العام للثقافة، ومن بين هذه الأشكال الجديدة ما بات يعرف اليوم بالثقافة الجماهيرية والتي تقوم هي الأخرى على كم معتبر من الأفكار والمعلومات الخاصة التي تجعلها في غنى عن باقي الثقافات.

يعود ظهور الثقافة الثالثة إلى نهاية الحرب العالمية الثانية وبداية الخمسينيات أين عرفت أوروبا انطلاقة جديدة كانت بشكل خاص اقتصادية، حيث تمكنت من تأسيس نمط متزايد القوة والانتعاش، ومن تطوير الإعلان الذي أصبح دعاية، كما برزت في تلك الفترة ثقافة حقيقية للاستهلاك بمراجعها ورموزها وأساطيرها، وقد شكّلت هذه المنظومة الثقافية موضوع دراسة لعدد من المنظرين وعلماء الاجتماع كرولان بارت (1915- 1980)، جان بودريار (1929- 2007)، ادغار موران¹، والذين أثارت اسهاماتهم جدالاً واسعاً تعدى حدود أوروبا وبلغ جميع أرجاء العالم.

تعود تسمية الثقافة الجماهيرية إلى السوسولوجيا الأمريكية التي اعترفت بها في البداية، وهي حسب تعريف ادغار موران ثقافة منتجة وفق المعايير الكثيفة للعمل الصناعي ومروجة بتقنيات نشر كثيفة سميت وسائل الاعلام الجماهيرية (السينما، الإذاعة، التلفزيون، الصحافة... الخ) بحيث تكون موجهة إلى جمهرة اجتماعية أي إلى تجمع عملاق من الأفراد، وتقوم على تأليف جسم من الرموز والأساطير والصور المتصلة بالحياة العملية والحياة الخيالية²، إذ يحتل الجمهور داخل هذه الثقافة مكانة مركزية تجعله وفق التعبير الصحيح لادغار موران " مادة اجتماعية أساس " خصوصاً بعد أن أصبحت وسائل الاعلام الجماهيرية بمتناول يده ولهذه الوسائل السلطة المخيفة لتكييف الرأي العام، فالمسرحيات والإذاعات التي تتجاوز الحدود يمكنها أن تبلغ مئات الملايين من المستمعين ومشاهدي التلفزيون في مختلف بلدان العالم³، وبالتالي فإن الثقافة الجماهيرية إذ تقوم على الاستغلال الأمثل للتقنيات المتاحة فهي تساهم بشكل فعّال في تزيين الوجه الحالي للثقافة من خلال وصولها إلى جميع الناس وانتشارها لدى مختلف الشعوب دون اعتبارات جنسية أو عرقية أو دينية، فهي لا تقبل الاحتكار ولا تعترف بالقطع أو الاختزال، بل نجدها تعمل على دعم الانفتاح العقلي والروحي وتوحيد الأفكار والاتجاهات المختلفة من أجل ترسيخ القيم

¹ نيكولا جورنه: بين الكوني والخصوصي البحث عن البدايات - طبيعة الثقافة - تشييد الهويات، ترجمة: إياس حسن، دار الفردق، دمشق، سورية، ط2، 2014، 353، 354.

² ادغار موران: روح الزمان، العصاب، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ج1، ط3، 1995، ص12، 14.

³ لويس دوللو: الثقافة الفردية والثقافة الجماعية، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، المرجع السابق، ص108.

وتسمية الذوق الجمالي وضمان التقارب على المستوى الكوني ككل، وهو ما جعلها في موقع تنافسي مع الأنواع الثقافية الأخرى على غرار الثقافة الإنسانية والعلمية .

لقد اكتسبت الثقافة إذن بفعل وسائل الاعلام الجماهيرية أهمية بالغة لم يسبق للأجيال السابقة أن تصورتها، فبينما كان المتميزون بترائهم يستطيعون الذهاب إلى أكبر الحفلات الموسيقى منذ خمسين عاماً، فإن أهم المؤلفات الموسيقية الشهيرة هي اليوم بمتناول كل فرد، كما أن المعارض وصلات الرسم لم تعرف نجاحاً مثلما تعرف اليوم¹، فبعدما كانت الثقافة حكراً على فئة قليلة من الناس فإننا نجد اكتسابها اليوم يُسحب نحو الجميع دون استثناء، وما يقال عن الثقافة يقال أيضاً عن المعرفة التي صار تحصيلها سهل المنال بفعل تطور وتضاعف وسائل الاتصال.

لكن ورغم الانتشار الكثيف والرواج الكبير الذي تشهده الثقافة الجماهيرية ممثلة في التلفزيون والراديو والسينما والصحافة والفن ووسائل التسلية المتنوعة إلا أنها لا تخلوا من عيوب ونقائص خاصة بعد الانتشار الواسع للنزعة التجارية وهيمنة العولمة، حيث عملت الثقافة الجماهيرية على تشجيع كل أشكال الانتاج والاستهلاك دون قيد أو شرط وقامت بموجب ذلك بتحويل الثقافة إلى سلعة يتم توظيفها في مآرب أخرى بعد أن غزتها الصناعات التقنية، كما احتكرت الثقافة الجماهيرية لوحدها المجال الثقافي وقضت كلياً على الأشكال الثقافية القديمة، وقد سمح هذا الوضع الذي سببته الثقافة الجماهيرية بظهور مواقف متباينة تندد بها وتستنكر مآلاتها، حيث يميل الموقف اليميني حسب قول ادغار موران إلى اعتبارها تسليات عبيد وبربرية عامية، ويعتبرها كارل ماركس* أفيوناً جديداً للشعوب أو تضليلاً تتعمده الرأسمالية من أجل تحويل انتباه الجماهير عن المسائل الحقيقية²، وهو الأمر الذي يجعل المنظومة الثقافية بشكل عام أمام فراغ حقيقي لا يسده إلا اصلاح الثقافة الجماهيرية .

وسيزداد ايماننا بخطورة الوضع العام للثقافة أكثر إذا أدركنا بأن صانعي الثقافة الجماهيرية ليسوا من المثقفين، بل هم متطفلين على الثقافة وهذا ما أكده ادغار موران بقوله >> فأوائل صانعي الأفلام كانوا جوالين، مخرجين في الاحتفالات الشعبية. والصحف تطورت خارج دوائر الابداع الأدبي المجيدة، وكان الراديو والتلفزيون ملاذ الصحفيين أو الممثلين الفاشلين. ومن المؤكد أن المثقفين اجتذبوا وجرت دعوتهم تدريجياً إلى صالات التحرير

¹ لويس دوللو: الثقافة الفردية والثقافة الجماعية، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، المرجع السابق، ص138.

* كارل ماركس (1818-1883): فيلسوف ألماني مؤسس الشيوعية العلمية والفلسفة المادية الجدلية، والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي العلمي، وزعيم ومعلم البروليتاريا العالمية، ترك الاتجاه اليساري في فلسفة هيغل أثره على تطور ماركس الروحي، حيث تمسك ماركس بالأفكار الديمقراطية الثورية واتخذ موقفاً يسارياً متطرفاً بين الهيجليين الشباب، كما اشترك بدور فعال في النضال التحرري للبروليتاريا وكان في مقدمة النضال السياسي وساهم بشكل كبير في تطوير نظرية الثورة الاشتراكية وصراع الطبقات، يُمثل كتاب ((رأس المال)) مؤلفه الرئيسي الذي نشره في ثلاث مجلدات بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات والمؤلفات الأخرى (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص438،440).

² ادغار موران: روح الزمان، العصاب، مصدر سابق، ص15.

وستوديوهات الاذاعة ومكاتب منتجي الأفلام...ولكن هؤلاء المثقفين مستخدمون من جانب الصناعة الثقافية وهم لا يحققون فيها إلا بالحظ أو بعد معارك منهكة المشروعات التي يحملونها في ذواتهم¹ بمعنى أن الثقافة الجماهيرية قد قضت كلياً على روح الابداع والابتكار وقتلت الأبعاد الذاتية في الإنسان وطمست الصور الجمالية والقيم الفنية في الثقافة بعد أن قلّصت دور المثقفين وجعلتهم خاضعين للصناعة الثقافية.

إن خطر الثقافة الجماهيرية لم يكن ليتوقف عند هذا الحد، بل تسبب في خلق أزمات أخرى على مستوى بعض الفنون كالسينما، ففي الوقت الذي أصبحت فيه السينما وسيلة من وسائل الاتصال الجماهيرية مسّها انخفاض كمّي تواكب معه انحطاط نوعي، ولم تعد تُشكل حجر العقد في ثقافة الجماهير، فالبيت والتلفزيون والسيارة والرحلات باتت تؤلف تلك المجرة الثقافية الجديدة التي فقدت فيها السينما مكانتها الذهبية، ناهيك عن لا مبالاة الجمهور بلجوئه إلى الشاشة العريضة وتعميم الألوان وإطلاق العنان للجنس، وتقديم نجوم متميزين²، وأمام هذا الوضع المتأزم للسينما كثر اقبال المتفرجين على متابعة البرامج المنحطّة التي تنعدم فيها الأخلاق، والمشاهد الخرافية التي تجعل المتفرج يتماهي مع أبطالها ونجومها ويخصّم بالتأثر الشديد والتقديس الأعمى في صورة تراجيدية تُبرز الحالة المرضية التي أصيبت بها الثقافة بصفة عامة والثقافة الجماهيرية بشكل خاص .

بعد ما تقدم نصل إلى القول باستحالة وجود اتصال بين الأقطاب الثلاث للثقافة، حيث تتميز العلاقة فيما بينهم بالصراع والتنازع والانفصال، فهناك في البداية ثقافة إنسانية قائمة بذاتها لا تعترف بالعلوم، وهناك ثقافة علمية تتجاهل الأبعاد الروحية والجمالية للإنسان والطبيعة، وهناك ثقافة جماهيرية لوسائل الاعلام تسيطر على العالم وتبيد باقي الثقافات، وهذا ما جعل الثقافة العالمية والغربية بالخصوص باعتبارها المشرفة على هذه الثقافات أمام أزمة حقيقية تتطلب إعادة النظر في المعنى العام للثقافة وغاياتها .

¹ ادغار موران: روح الزمان، العصاب، المصدر السابق، ص 16.

² ادغار موران: نجوم السينما، ترجمة: إبراهيم العريس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2012، ص 173

2- مركزية الثقافة الغربية في العالم

إن كلمة الغرب* كلمة رهيبية¹ حسب قول الفيلسوف روجي غارودي**، حيث أبدى في كثير من المواقف ازدراؤه منها ورفضه القاطع لاستعمالها نظراً لاستغلالها في قضايا مشبوهة في تقسيم العالم كما يذكر، والإشارة بها دائماً إلى مدلولات اختزالية وعنصرية متعالية كفكرة السمو والتفوق، وعلى هذا الأساس اعتُبرت النزعة المركزية لصيقة بالحضارة الغربية واعتُبرت هذه الأخيرة بفضل مركزيتها الأرقى والأفضل بين الحضارات القديمة والمتوسطة والحديثة .

تتجلى اشكالية مفهوم المركزية الغربية من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول الغرب بناءً على إعادة إنتاج مكونات تاريخية توافق رؤيته، معتبراً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية، وقاطعاً أواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها، فهي تمارس إقصاءً لكل ما هو ليس غريباً دافعاً به إلى خارج الفلّك التاريخي الذي أصبح الغرب مركزه، وقد ارتبطت هذه النظرة بالمضمون الايديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها ويترتّب ضمن الأفق العام لتصوراتها فيما يخص العالم والإنسان²، فالمركزية الغربية إذ تؤمن بمبدأ الواحدية الحضارية وترى في ذاتها النموذج العالمي والكوني الوحيد للتحضّر والتقدم فإننا نجدها بالمقابل تقصي ما عداها وتنعت الآخر اللاغربي بأسوء النعوت وأقبحها .

لم تكن فكرة المركزية الغربية وليدة الصدفة بل كانت كغيرها من الأفكار والنظريات وليدة ظروف تاريخية عرقية ودينية، حيث شكّل التراث اليوناني والروماني والديانتين اليهودية والمسيحية المرجع الأساسي الذي انبنى عليه التصور العام للنزعة المركزية للحضارة الغربية، فبالنسبة للتراث اليوناني فقد ساد الاعتقاد قديماً بأن الحضارة اليونانية هي أصل التحضر والرقي، ومن الواجب أن يكون الشعب اليوناني سيّداً على باقي الأجناس والشعوب الذين لا ينتمون إلى المجتمع اليوناني، وهذا ما جاء على لسان أرسطو حين قال >> اليونانيون أعلى بطبيعتهم من

* الغرب: من الناحية الجغرافية ينطبق الغرب على أوروبا، أما من الناحية السياسية فهو يدل على كتلة متجانسة تمتد عبر قارات عدة (أمريكا وآسيا وأوروبا) ويشمل بصفة خاصة أمريكا بالإضافة إلى غرب أوروبا وهناك من يربط الغرب بالمحور الذي يشمل دول الاتحاد الأوربي واليابان والولايات المتحدة الأمريكية، أي الدول الرأسمالية الكبرى (ريو سكيه، ورفاتييه: الإنسان في المجتمع المعاصر، ترجمة: مصطفى كامل فودة، دار المعرفة، القاهرة، 1969، ص47).

¹ روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوّا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط 4، 1999، ص 17.

** روجي غارودي (1913-2012): مفكر فرنسي، ولد بمرسيليا من أبوين ملحدتين واعتنق البروتستانتية عام 1927 أي وهو لا يزال في الرابعة عشر من عمره، صال وجال في ميدان الفلسفة دراسياً ومجتأً ونقداً كواحد من أبرز المفكرين المعاصرين، عُين عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي عام 1945 وفصل منه عام 1968 إثر مواقفه من أحداث تشيكوسلوفاكيا وانتهى به المطاف إلى اعتناق الإسلام في 02 جويلية 1982، من أهم مؤلفاته: النظرية المادية في المعرفة 1953، ماركسية القرن العشرين 1966، حوار الحضارات 1977، نداء إلى الأحياء 1979، وعود الإسلام 1981، ولماذا أسلمت 1986 (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص420).

² عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 11، 12.

البرابرة، ومن ثم فإن من الطبيعي أن يكون الأجانب عبيداً...»¹ ويسقط مصطلح البرابرة هنا على كل الأجانب دون استثناء، وهذا ما يُبرز حقيقة الحضارة اليونانية التي قامت على اقضاء الآخر واحتقاره في غير موضع واحد، إذ تعددت المجالات التي تُظهر البعد المركزي للحضارة اليونانية واختلفت إلى أن بلغ الأمر حد الطعن في العلم والمعرفة، واعتبروا الأرض اليونانية بمثابة المنبت الأصلي للفكر، وتجاهلوا الدور الكبير لحضارات الشرق القديم وفضلهم على حضارة اليونان خصوصاً الحضارة المصرية، وقد قال برتراند رسل* مشيداً بمعجزة العقل اليوناني بأن >> الفلسفة والعلم كما نعرفهما اختراعان يونانيان. والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله وبعده. ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياساً عاماً للحضارة الغربية >>² فالثقافة الغربية عموماً هي ثقافة متشعبة في تكوينها بالمعتقدات الاغريقية القديمة والصور المخيالية التي لا تعترف إلا بالبعد الأحادي والمبسط للثقافة .

كما نلتبس جذور المركزية الغربية مثل ما ذكرنا في الحضارة الرومانية التي ظل طغيانها يغطي بزبدته العالم خلال خمسة قرون، حيث أبدعت هذه الحضارة في نهب الثروات والثقافات وأصبحت بفضل ذلك مركزاً لنشر الثروات الفكرية المأخوذة من الشعوب الأخرى³، ويعتقد أصحابها أن الإنسان الروماني هو وحده الحر ومن عداهم برابرة، وأن ما يتدين به الرومان هو الدين الوحيد وما عداه واجب الاستئصال، إذ طبقوا هذه النزعة المركزية الواحدية في عصر وثنيتهن بإبادة النصارى بعد تشريد اليهود، وفي عهد نصرانيتهم باضطهاد المذاهب النصرانية المخالفة لمذهبهم الملكي، وامتد ذلك فيما عرف بالحروب الدينية بين مذاهب النصرانية الكاثوليكية والبروتستانية التي امتدت من منتصف القرن السادس عشر وحتى العقود الأخيرة من القرن السابع عشر أي حتى عصر التنوير والتي

¹ برتراند رسل: حكمة الغرب عرض تاريخي للفلسفة الغربية في اطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ج1، 1983، ص182.

* برتراند رسل (1872-1970): فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية، ساهم مساهمة كبيرة في تطوير المنطق الرياضي الحديث وكتب عدداً كبيراً من الأعمال الفلسفية عن مشكلات العلم الطبيعي، وذهب إلى أن الفلسفة تستمد مشكلاتها من العالم الطبيعي وأن مهمتها هي تحليل وتفسير مادي لمفاهيم العالم الطبيعي وأن ماهية الفلسفة هي المنطق والتحليل المنطقي للغة، وقد كان رسل في السنوات الأخيرة من حياته مساهماً فعالاً في حركة نزع السلاح العام، وخدمت مقالاته وخطبه ضد الحرب والدعوة إلى السلام قضية التقدم الإنساني (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص223).

² برتراند رسل: حكمة الغرب عرض تاريخي للفلسفة الغربية في اطارها الاجتماعي والسياسي، المرجع السابق، ص22.

³ روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوّاء، مرجع سابق، ص29.

أبيد فيها نحو عشرة ملايين أي 40% من سكان وسط أوروبا¹، وما يلاحظ على مركزية الامبراطورية الرومانية بمجبتها وبيروقراطيتها الفاحشة يلاحظ اليوم على النموذج الحضاري الغربي الذي يسير على نفس المنهج باستغلاله لكل الامكانيات المادية والمعنوية المتاحة من أجل القضاء على هوية الآخر والسعي إلى تعريبه وإخضاعه لقيم وثقافة المجتمع الغربي.

أما التراث الديني فقد باتت اليهودية والمسيحية تمثلان تقليداً يصعب على النموذج الحضاري الغربي التفكير دونه لأن وجود هذا الأخير متأصل في عمق الديانتين، بل إنهما يشكّلان جزءاً مهماً من التشكل السياسي والثقافي المركزي للنموذج الغربي، وقد عُرف على الديانة اليهودية والمسيحية تشجيع النزعة المركزية التي تتجلى بوضوح في انغلاق كل منهما واكتفائه بعقيدته، وهذا ما أفاض حقدًا وكرهاً شديداً اتجاه الديانات الأخرى سواءً الأرضية منها أو السماوية، حيث كشف الفيلسوف ادغار موران في مواضع عديدة عن نرجسية اليهودية والمسيحية ومساعدتهم الرامية إلى التوسع والانتشار في كافة أرجاء العالم وذلك ما يتضح في قوله << أما التوحيد اليهودي ثم المسيحي وكونيته المحتملة، فقد جلب لا تسامحه الخاص به، بل أستطيع القول أنه جلب بربريته الخاصة، القائمة على احتكار الحقيقة واحتكار كشفها، وبالفعل فاليهودية لا يمكنها أن تتصور آلهة الرومان إلا كأصنام مدنّسة، أما المسيحية وعبر تبشيرها ذي الإرادة الكونية فلم يكن بوسعها إلا تعميق هذا التوجه، وبينما كان بإمكان اليهودية عدم تجاوز ذاتها في اطار التحالف الامتيازي الذي تعتقد امتلاكه مع الله، بحثت المسيحية في النهاية عن تدمير الآلهة والديانات الأخرى >>² وبالتالي فقد تم اجهاض الديانات الأخرى التي تدين بها باقي الشعوب، وتم تعطيل تقدمها، واعتبرت أصحابها خارج التاريخ، كما وصفتهم بأسوء الأوصاف والنعوت وهو ما أثبتته الحملات التبشيرية والاستعمارية التي قام بها الغرب على مرّ التاريخ.

لقد هيمنت النزعة المركزية على النموذج الحضاري الغربي منذ القديم، وساد معها الاعتقاد في كل محطة من محطات تشكّله بأن العالم الغربي عالم يمثل معياراً للّزقي والتمدّن، فالحضارة الغربية هي الحضارة الإنسانية والعالمية التي تقدم نفسها كمصدر للتنوير والإشعاع بناءً على تصورات ايدولوجية وعنصرية تحتزل الغير وتحيله إلى الهامش، بطريقة حوّلت التفكير الغربي ونقلته من البعد الداخلي المتمثل في الاحساس بالسمو والتعالي إلى البعد الأنطولوجي المتمثل في الاعتقاد الراسخ بذلك، وهذا ما أفصح عنه الكثير من الفلاسفة والمنظرين المنصفين، وعنهما قال ادغار موران <<نحن سكان العالم الغربي أو المُعَرَّب نعاني دون أن ندرك، نوعين من القصور المعرفي:

¹ محمد عمارة: بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص16.

² ادغار موران: ثقافة أوروبا وبربريتها، المصدر السابق، ص10.

- أشكال عمى نمط المعرفة الذي في تجزئته للمعارف يفكك المشكلات الأساسية والكونية التي تتطلب معرفة تعبر الاختصاصات جميعاً .

- المركزية الغربية التي تجعلنا نجثم على عرش العقلانية وتوهننا بامتلاك الكلي، وبالتالي ليس جهلنا فقط ما يعمينا، وإنما أيضاً معرفتنا <<¹ وعليه فإن ادغار موران وإلى جانب دحضه للمعرفة التبسيطية التي جزأت المعارف وشتتها، ينبّه إلى المخاطر والأوهام التي تبثها المركزية الغربية في العقول كوهم التفوق والتميز، ويُشير إلى الدور السلبي الذي باتت تلعبه حضارة اليوم رغم التطور والتقدم الذي تدّعيه .

يتضح مما سبق بأن المركزية الغربية التي جعلت من نفسها مركزاً يسير في فلكه كل شيء، وعلى مرّ التاريخ لم تكن مرتبطة ببعده واحدٍ من الأبعاد الحضارية التي تُظهر من خلاله تفوقها، بل جاءت شاملة لمختلف الأبعاد والأشكال، بحيث يمكن للمركز الغربي أن يكون فكرياً من خلال اعترافه بعلوم الغرب وفلسفاته على حساب علوم غيره من الحضارات، ويمكن أن يكون التمركز سياسياً أو اقتصادياً من خلال توسيع دائرة المستعمرات والسيطرة على مقدّرات الشعوب المادية والمالية وإخضاع شؤونها للسيادة الغربية، كما يمكن للمركز أن يكون دينياً وثقافياً من خلال الدّعوة إلى تنصير العالم وفرض الهوية الثقافية الغربية على الجميع والقضاء كلياً على التعدد والتنوع الذي يضمن التعايش معاً، ولعل ما يهمنا أكثر من بين هذه الأبعاد هو البعد الثقافي نظراً للأهمية البالغة التي يمثلها والتأثير الكبير الذي يُشكّله على الأبعاد الأخرى للحضارة الغربية. إذ تقوم المركزية الثقافية على الادّعاء المطلق بأنها عالية التطلّع والمغزى والرؤية، ويرى دعاؤها بأن المجتمعات غير الأوروبية الثقافة لن تستطيع اللحاق بالغرب الرأسمالي إلا إذا تخلّت عن ثقافتها الأصلية، لأنها سبب تخلفها، وينتج عن هذا التصور أن المستقبل الممكن الوحيد هو تعميم نمط التغريب، لأن هذا التطور نحو التجانس على نمط الغرب يعمل فعلاً كقوة موضوعية لا مفرّ منها ومن شأنها أن تؤدي بالضرورة إلى النتائج المرغوبة، وفي هذا السياق يُعتبر فتح العالم على أيدي الأوربيين خطوة تقدّمية نقلت الشعوب غير الأوروبية إلى مرحلة جديدة من التاريخ لا بد أن تؤدي بهم إلى اللحاق بالمستوى الغربي الأعلى²، فالمركزية الثقافية إذن لم تزد النموذج الغربي سوى أنانية ونرجسية وتيقناً بالديمومة والاستمرار، وهو ما انعكس على تبنيها لمشروع التغريب الذي أصبح يُشكّل الهدف الأساسي المباشر للثقافة الغربية .

لم يكن مشروع التغريب في حقيقته بالمشروع الساذج الذي يمكن تناوله ببساطة كباقي المشاريع، فهو لم يولد من عدم ولم ينتج عن ضعف العقول، بل هو نتاج لمجهودات منظّرين وساسة كبار من عباقرة الحضارة الغربية، نذكر

¹ ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، ترجمة: بشير البعزوي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص33، 34.

² سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، معهد الإنماء العربي، القاهرة، مصر، ط1، ص105، 109 .

منهم السياسي والعالم الأمريكي صمويل هنتنغتون (1927-2008) الذي كتب في ربيع 1933 مقالاً له تحت عنوان "تصادم الحضارات"، تم نشره في مجلة "فورين أفيرز" من أجل تقديم أطروحة جديدة للأمريكيين حول المرحلة الجديدة التي تمر بها السياسة العالمية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية¹، والتي يعاد تشكيلها على أساس الهوية الثقافية، باعتبارها العامل الرئيسي في تحديد العلاقات بين الشعوب، ويعتبر فيها هنتنغتون انتصار المعسكر الغربي على المعسكر الشرقي هو بداية لصراع طويل ممتد بين الغرب النصراني والحضارة الإسلامية والآسيوية نتيجة رفضهما للتغريب، وفي ذلك يقول هنتنغتون <>منذ منتصف التسعينيات أصبحوا يترددون في إعلان تفوقهم على ثقافة الغرب، الحضارتان الآسيوية والإسلامية تقف كل منهما منفردة في ثقافتها المتزايدة وتؤكد نفسها بالنسبة للغرب وأحياناً تتفقدان معاً<>² فهنتنغتون إذ يُظهر تخوفه من الحضارتين الإسلامية والآسيوية فهو يؤكد على التحدي الكبير الذي يواجهه صانعي السياسة في الغرب وأصحاب القرارات من أجل الحفاظ على المركز وضمان تفوق الغرب والدفاع بكل الوسائل والطرق على هذا التفوق ضد البقية، خصوصاً في ظل "تزايد النبض المعادي للغرب تعاضماً في قوته بشكل ملحوظ من خلال التطورات الديموغرافية"³ كما يؤكد ذلك الكاتب الألماني هارالد مولر .

من الممكن أن يساهم مشروع التغريب الذي انبثق عن فكرة المركزية الثقافية للحضارة الغربية في تجميع العالم ككل، لكنه يؤدي كرد فعل إلى الانغلاق حول الهوية اللاتينية والدينية والقومية⁴، وهو ما يجعله عاجزاً عن تناول المشكلات في شموليتها الإنسانية والكونية، لذلك تعالت أصوات من داخل أوروبا ومن خارجها تنذر بخطر هذا المشروع على العالم لما يُسببه من هدم واختزال للثقافات المحلية، وقد حذر الفيلسوف ادغار موران من تفاقم هذا الوضع أكثر مخافة أن تُخلق بُوراً جديدة للصراع داخل الأمم، تتزايد على اثرها الصدمات والأحقاد والانتفاضات وأعمال القمع والرعب، في ظل الهزات الكونية التي تتجابه فيها الديانات فيما بينها في الشرق الأوسط، والصراع الإسرائيلي الفلسطيني الموجود في هذه المنطقة الزلزالية، والذي يمثل سرطاناً يُنذر انتقاله بالانتشار في كافة أرجاء الكرة الأرضية⁵، خاصة في ظل تزايد وتنامي الأفكار والأطروحات التي تدعم هذه التقسيمات بين الشعوب كأطروحة صمويل هنتنغتون، وفي ظل عجز العالم الغربي وفشله في فرض وصايته على الأمم الأخرى وعدم الاعتراف بفضل الغير في بناء حضارته واغناء ثقافته.

¹ ادوارد سعيد، صدام الجهل، ضمن كتاب جماعي: هل ينحدر العالم إلى الهاوية، دار الحوار للنشر، سورية، ط1، 2009، ص43.

² صمويل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، مراجعة صلاح قصوة ط2، 1999، ص169.

³ هارالد مولر: تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتنغتون، ترجمة: ابراهيم أبو هشيش، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص25.

⁴ ادغار موران: هل ينحدر العالم إلى الهاوية، ترجمة: محمد ميلاد، ضمن كتاب جماعي: هل ينحدر العالم إلى الهاوية، المرجع السابق، ط62.

⁵ المرجع نفسه، ص63

إن اقبال الثقافات اللاغربية على تبني الثقافة الأحادية المستوردة من الغرب بمبادئها ومثلها المصطنعة التي جعلت هذا الأخير يتوهم التحكم في تاريخ الإنسانية ومستقبلها، سيضعها في حيرة وشعور بالعدمية واليأس نظراً لتعارضها الكبير مع الأطر الثقافية للغرب، وستزيد درجة اليأس تعاضماً إذا عرفت هذه الثقافات بأن النموذج الحضاري الغربي يتعمد اخفاء ما هو ايجابي لديه ويتصدّق بحتمية رذائله عليها، وعلى هذا الأساس يؤكد ادغار موران بأن النموذج الثقافي الغربي يعيش أزمة حقيقية حتى وهو في عزّ تطوره، فهو كما يقول << يُعزز تحلّف فكري، نفسي، وأخلاقي. فكري لأننا نحن الغربيون تلقينا تكويناً انضباطياً يسمح لنا بتفكيك كل شيء هذا ما أفقدنا ضمّ وتجميع الأشياء وكذلك التفكير في المشاكل الأساسية للكون، نفسي لأننا نُفكّر تحت هيمنة منطق اقتصادي خالص الذي يرى كمنظور سياسي سوى النمو والتطور بشكله الكمي والمادي، أخلاقي لأن التّمرّكز حول الذات يتغلّب على التّضامن، غلو التخصص غلو الفردانية، فقدان التضامن يؤدي إلى بؤس في الحياة رغم الرفاهية المادية >>¹ ويُفهم من هذا بأن طموح الثقافة الغربية من وراء الاقرار بمشروع التغريب ما هو إلا طموح للتعدّي على الآخر اللاغربي فكرياً وأخلاقياً ونفسياً، من خلال التقليل من قيمته ووصف حضارته بالبربرية والمتخلفة، في مقابل تضخيم ذاتيتها والإعلاء من قيمها المادية والبراغماتية .

لقد كانت نتائج المركزية الثقافية للحضارة الغربية إذن مخالفة تماماً لشعاراتها ورموزها، فالثقافة التي طالما تغتت بتمجيد الحرية ونادت بنشر الديمقراطية وأكدت على مراعاة حقوق الإنسان نجدها قد فشلت فشلاً ذريعاً في تكريس هذه المبادئ، نظراً لوجود التباس على مستوى نزعتها الإنسية كما يعترف بذلك ادغار موران، ويتجلى هذا الالتباس حسبه في وضع الإنسان الغربي مركز الكون، فهو يعتبر نفسه سيد الكائنات وصاحب الفضل في التقدم والسيطرة على الطبيعة، وهذا الاعتقاد جعله يسقط في المركزية النرجسية التي تُبدي محاسنه وتحجب بشاعته وفضاعته، حيث يتم تحديده بسمات محدّدة يُضيفها على ذاته كالقول بأنه أبيض وذكي وصورة الاله... الخ، فيتملّكه الغرور ويحتقر غيره من الثقافات وينعتهم بالبداية والهمجية² وبذلك يُصبح معدوماً للثقافة ومفتقداً للمصادقية التي تبث الشك في حقيقته وتثير الغموض والتناقض في مبادئه، نتيجة انفراده بالعقلنة التي حلّت محل العقلانية وتمردت عليها، بعد أن تجاهل الإنسان الغربي الخصوصية الكونية للعقل البشري وتسبب في انحرافه وإفقاده لماهيته، وقد قال ادغار موران مؤكداً على ذلك << إن الأزمة الجديدة للعقل أزمة متولدة في الداخل، أزمة متولدة من تمرد العقلنة على التبرير العقلاني. إنها تُبرز فجأة وجود اللاعقل إما كملازم للعقل أو كمسيطر عليه بحيث يصبح هذا اللاعقل أحياناً سكراناً وأحماً ومخرباً. إن ما هو محل تساؤل ليس هو كفاية

¹ Edgar Morin ; la voie ,pour l'avenir de l'humanité, librairie Arthème Fayard ,2011 ,p22

² محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2015، ص718،719.

أو عدم كفاية العقل، بل المطروح للتساؤل هو لاعقلانية النزعة العقلانية ولاعقلانية التبرير العقلي. هذه اللاعقلانية يمكن أن تلتهم العقل دون أن يعي العقل ذلك <<¹ بمعنى أن العقلنة هي مرض نجم عن تبرير مركزية الجنس الغربي وأصاب الفطرة السليمة للعقل بعد أن جعله يسير في اتجاه اختزالي منغلق لا يرى فيه سوى المجتمع الغربي والثقافة الغربية والجنس الغربي .

لم يكن ادغار موران الفيلسوف الوحيد الذي حمل مطرقة النقد في وجه الثقافة الغربية التي غرقت في أوهايم مركزيتها ولم تستطع الخروج منها، بعد أن أقصت كل ما هو خارج عن ايدولوجيتها، حيث ذهب عدد من المنصفين الغربيين من فلاسفة وأثربولوجيين إلى الكشف عن قناع الثقافة الغربية ووضعوها في موضعها الصحيح، وقد احتل كلود ليفي شتراوس مكانة خاصة بينهم لما مثله موقفه من الثقافة الغربية من جرأة ونقد كبيرين، حيث قال عنها >> إننا نعتبر كل ثقافة تتطور في اتجاه موازٍ لثقافتنا ثقافة تجميعية، أي تلك التي يكون تطورها بالنسبة لنا ذات معنى. في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية، ليس بالضرورة لأنها كذلك، ولكن لأن خط تطورها لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، أي أنه غير قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي نستعمل <<² ويفهم من هذا بأن الثقافة الغربية قد قامت على أسس عنصرية منبثقة عن رؤيتها العرقية، حيث جعلت من ثقافتها مرجعاً تقاس من خلاله قيمة الثقافات الأخرى، وبه تُدرك معيار تقدمها أو تخلفها، غير أن كلود ليفي شتراوس يسير في الاتجاه المناقض لذلك ويؤكد على ضرورة التساوي في المشروعية لكل الثقافات لأن كل واحدة من هذه الثقافات انتظمت حول حلّ مشكلة معيّنة... فكل المجتمعات هي بالتساوي جيدة أو سيئة، والأحكام القيمية هي بالضرورة نسبية، كما أن الأحكام العابرة للثقافات هي مستحيلة³ وعلى هذا الأساس فإن كلود ليفي شتراوس لا يفرق بين ثقافة المجتمعات الحداثية التقدمية وثقافة المجتمعات البدائية لأن كلاهما هو نتاج ظروف خاصة ولا أحد اختار لنفسه ما هو عليه.

كما اعترف الفيلسوف روجي غارودي بأن الإنسان قد أصبح يعيش في هذا الربع الأخير من القرن العشرين أزمة عميقة تسببت فيها الثقافة الغربية التي ولدت الرأسمالية والاستعمار، أما الرأسمالية فقد خلقت الإنسان ذا البعد الواحد، ذلك الذي ينتظر من نمو العلوم والتقنيات نمواً لا نهائياً يروي غلّة ارادته في السيطرة والربح، أما الاستعمار فقد جعل الإنسان التقني الغربي يزعم أنه مقياس الأشياء كلها، ومركز البداهة التاريخية الوحيد، ومبدع القيمة الوحيد، ومن ثم يُنكر ويهدم جميع الثقافات اللاغربية وكل الطرق المغايرة التي تتناول بالفكر وبالحياة علاقة

¹ ادغار موران: من أجل عقل منفتح، ترجمة: محمد سبيلا، ضمن كتاب جماعي، تساؤلات في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 14.

² كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، مرجع سابق، ص 31.

³ ترفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ترجمة: جان ماجد جبور، مرجع سابق، ص 54.

الإنسان بالطبيعة وبالبشر وبالاله¹، وهذا ما جعل غارودي يصف الثقافة الغربية بالرمز المأساوي للثقافة الإنسانية ويتنبأ بالانقلاب الكبير على مستوى الثقافة العالمية، لا من أجل انكار أو نفي الثقافة الغربية، بل من أجل اسباغ الصبغة النسبية عليها ومن أجل البرهان على أننا لن نتوصل إلى حل المشكلات الرهيبة التي لا تزال تطرحها بالانطلاق منها وحدها²، وفي انتظار تحقيق ذلك يدعوا روجي غارودي الثقافة الغربية إلى ضرورة النزول عن نزعتها المركزية والاستفادة من قيم وفضائل الثقافات الأخرى، بالانفتاح عليها والتعلم منها .

ولم يختلف كثيراً الفيلسوف تزيبتان تودوروف عن موقف روجي غارودي في نقد المركزية الثقافية للحضارة الغربية، بل حذى حذوه واعتبر منجزاتها سبباً في القضاء كلياً على آمال الإنسان وأحلامه، حيث قال عن القرن العشرين الذي كان شاهداً على مجازر وثورات عدّة بأن >> هذا القرن بدا وكأنه يُسَفَّه نهائياً جميع الآمال المعبر عنها في الماضي مما دفع الكثيرين إلى الكف عن الانتساب إلى الأنوار وصارت الأفكار التي تتضمنها كلمات من قبيل إنسية، تحرر، تقدّم، عمل، وإرادة حرة، فاقدة لكل اعتبار <<³ وبالتالي فالثقافة الغربية المتشعبة بروح الأنوار وما تحمله من تصورات ومفاهيم ومتغيرات تبقى حسب تودوروف فاقدة للمعنى، لأنها قائمة على خدمة المصالح الغربية لا غير. كما يذهب تودوروف إلى الاقرار بأن الثقافة التي قام عليها عصر الأنوار قد وقرت المستندات الإيديولوجية للاستعمار الأوربي بالاستناد إلى المنطق التالي: بما أن الأنوار تقرّ بوحدة الجنس البشري فهي تقرّ إذن بكونية القيم، ولما كانت الدول الأوروبية مقتنعة بأنّها تحمل قيماً أرقى من القيم السائدة عند غيرها من الأمم، اعتقدت أن من حقّها حمل حضارتها إلى الذين هم أقل حظاً منها. وكي تضمن نجاحها في أداء هذه المهمة كانت مجبرة على احتلال المناطق التي يقطنها سكان تلك الأمم⁴، وعليه فإن الثقافة بناءً على منطق الحضارة الغربية فقد أصبحت تُشكل ذريعة لاحتلال الشعوب وطمس هويتها وهدم قيمها وتجهيل أهاليها، بحجة تمدنيها وتنقيفها وتعليم أبنائها، وهو التصور الذي أفضى عن تواجد مستعمرات أوروبية وأمريكية عديدة خصوصاً في إفريقيا وآسيا، وما يُشاهد اليوم في الساحة الاعلامية والسياسية في العالم يُمثل الدليل الأكبر على زيف الثقافة الغربية وعلى التصنّع الكبير الذي يرتبط بمحتواها .

لقد مكّننا هذا الكم الهائل من الانتقادات من الكشف عن قناع الحضارة الغربية وعن حقيقة ثقافتها الامبريالية التي يحكمها العرق والفروقات الإثنية والدينية، التي روجت لها أوروبا في العصور السابقة خاصة في العصر الوسيط،

¹ روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوّا، مرجع سابق، ص34، 35.

² المرجع نفسه، ص 161.

³ تزيبتان تودوروف: روح الأنوار، ترجمة: حافظ قويعة، دار محمد علي، تونس، ط1، 2007، ص21.

⁴ المرجع نفسه، ص31.

من أجل اكتساب وحدة قومية توحد الدول الأوروبية، وهو ما أدى إلى ظهور مفهوم الأمة التي قال عنها ادغار موران أنها >>ظهرت في نهاية القرن الخامس عشر، ويعود إليها هذا القول بالنقاء الإثني والتفاضل الديني، الذي سيتحكم في كثير من النزاعات وحروب القرن العشرين<<¹، ثم إن هذه التصورات التي قامت عليها الحضارة الغربية المتمركزة حول ذاتها، والتي جعلت من ثقافتها مثلاً للرقى والسمو، واعتبرتها مقياساً تقاس به نسب تحضر باقي الشعوب والمجتمعات، قد أدت بشكل مباشر إلى ظهور فكرة النقاء الثقافي والهوياتي التي دفعت بكل الثقافات إلى البحث عن أصولها الأولى من أجل التمرکز حولها كما يفعل الغرب، وقام بتعبئة الشعوب نحو الصراع نتيجة تمسكها بثقافتها الممثلة في اللغة والدين والتاريخ والقيم والعادات، ورفضها للانفتاح على الآخر، وكل ذلك سيساهم بكل الأشكال في تهديد البشرية جمعاء.

نستنتج مما سبق بأن الأزمة الثقافية التي أصابت العالم وألحقت بالإنسان أمراض اجتماعية مختلفة، وبالرغم من تنوع أسباب حدوثها وتعددتها، بدءاً بالقطيعة بين الأساليب الثقافية التي أفرزت عن فراغ كبير في مفهوم الثقافة، وأيضاً مركزية الثقافة الغربية التي تجاوزت باقي الثقافات واختزلتها، فإن هذه الأخيرة تعدّ من أشدّ العوامل تأثيراً في بنية الثقافة وأكثرها مساهمة في تأزمها لما لها من تغيير كبير على واقع الحضارة، فبالإضافة إلى عملية الاقصاء والفصل التي شملت كل الأفكار والثقافات والمعتقدات اللاغربية، نجد بأن الثقافة الغربية قد ساهمت بشكل كبير في نشر مساوئها وسلبياتها في شتى بقاع الأرض كنشر الأنانية وتشجيع المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة وغيرها من المظاهر السلبية التي تعدّ من نتاج الثقافة الغربية .

ثانياً: انعكاسات الأزمة الثقافية على الحضارة العالمية

لم تكن الأزمة الثقافية محصورة في مجتمع واحد يُعتقد أن يكون هو المجتمع الغربي باعتباره المتسبب الرئيس في ظهورها، بل إن امتدادها كان شاملاً لمختلف الشعوب والحضارات، كما لم يبق أثرها حبيس البعد الثقافي لوحده، وإنما انعكس على الأبعاد والمجالات الأخرى كالمجال السياسي والفكري والديني والاقتصادي، وهو ما جعلنا نُقبل على أزمات جديدة تُضاف إلى الأزمة الثقافية على غرار الأزمة الحضارية التي باتت تعاني من تصدّع حقيقي.

إن حضارة القرن الواحد والعشرين التي توصف غالباً بحضارة التقدم والرفاهية، والمتميزة بارتفاع مستوى العيش وتزايد طول الحياة، والحمايات الاجتماعية، وتطور الصحة، وحرية الحياة الخاصة، قد تكون في الوقت نفسه سبباً في شقاء الإنسان ومعاناته، حيث نجدها في غالب الأحيان تحمل في ذاتها مناطق هامشية من الفوضى، أو

¹ توفيق شابو: وهو الهوية المنفردة وبربرية الاستعلاء الثقافي قراءة في نقد استراتيجيات المركز، ص442.

سرايب من العنف أو الجنحة أو الجريمة، كما نجدتها تعاني من انخفاض جودة المعيشة، ومن العجز والانحراف والفساد¹، فحضارة اليوم إذ تشهد على متغيرات وتحولات كبيرة تمس جميع أبعاد الإنسان فإنها تسير به في اتجاه مظلم وشديد الغموض نظراً لتغليبها القيم المادية على القيم الروحية وفصلها للفكر عن الجسد .

لقد تسببت بربرية القرن العشرين في مناطق عديدة للبشر في آفتي الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، وإطلاق نظامين كليانيين كبيرين، وانتقلت ملامح هذه البربرية لئترسم في القرن الواحد والعشرين، لكن هذه الفترة الأخيرة تحمل في داخلها امكانية التدمير الذاتي للإنسانية وتُشكّل رعباً كونياً غير محدود ولا مسبوق، وقد أصبحنا بفضل هذه الفوضى التي تثيرها حضارة اليوم، والتي يُوشك العالم أن يغرق فيها أمام فرصة أخيرة للنجاة، لأن قرب الخطر يتيح حالات الوعي التي يمكن أن تتعدد وأن تكبر وأن تفضي إلى انبثاق سياسة كبرى لخلاص أرضي، ولأن أي نسق عندما يعجز عن معالجة مشكلاته الحيوية فهو إما أن ينحلّ وإما أن يعجز في انحلاله بالذات عن استحالاته إلى نسق مغاير أكثر غنى وقادر على معالجة هذه المشكلات²، وعليه فإن الإنسان سيجد نفسه في هذا الوضع المتأزم أمام خيارين اثنين لا ثالث لهما، فإما أن يعلن عن عجزه التام ويتجه مكرهاً نحو الهاوية والفناء، وإما أن يختار طريق المقاومة ويعلن عن تحوّل بتجديد قدراته وإمكانياته وإعادة بعثها من جديد، وفي حال اتخاذه الخيار الثاني سيكون ملزماً أكثر من أي وقت مضى بالتفكير بجديّة تامة في الحلول والآليات التي تمكّنه من تجنب الكارثة التي باتت تهدده، خصوصاً وأن التطور والتقدم الذي كان يدّعيه إنسان هذا العصر قد أخذ مساراً عكسياً بعد أن صار هو الآخر يتغذى من الأزمة وأصبح الهلاك يحيط به من كل جانب .

إن الأزمة الثقافية الناتجة عن القطيعة بين الأنواع الثقافية وعن الرؤية المركزية للنموذج الحضاري الغربي هي التي تقف وراء كل تعثرات الإنسان وأخطائه الجسيمة، وهي المتسبب المباشر في تحول الأرض إلى سفينة فضائية تُبحر على متنها الإنسانية دون كابح ولا رادع، وهذه السفينة تسير اليوم بأربعة محركات هي العلوم، التقنية، الاقتصاد والرياح، وتنتج هذه المحركات سلطات تدميرية لا مثيل لها، كما تُساهم في انحطاط الكائنات الحية التي تؤدي بدورها إلى انحطاط الحضارة الإنسانية، أي أن هذه السفينة الفضائية تتجه نحو كوارث كبرى دون أن يتمكن أحد من التحكم فيها³ وتُضاف إلى هذه المحركات النزعة الفردانية التي انعكست هي الأخرى عن الأزمة الثقافية الراهنة والتي تشاركهم نفس الأدوار والمهام التي تثير قلقاً جديداً للحضارة، وتضاعف من معاناة الإنسان في هذا العالم الذي يوصف غالباً بالمتقدم .

¹ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، ترجمة: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 11.

² ادغار موران: هل ينحدر العالم إلى الهاوية، ترجمة: محمد ميلاد، ضمن كتاب جماعي: هل ينحدر العالم إلى الهاوية، المرجع السابق، ص 64، 67.

³ ادغار موران: ثقافة أوروبا وبربريتها، المصدر السابق، ص 37، 38.

وللتفصيل أكثر في أثر الأزمة الثقافية وانعكاساتها على الحضارة العالمية، ومعرفة حجم التغييرات التي أحدثتها، يتعين علينا تناول كل محرك من محركات هذه المركبة الفضائية على حده، كما يتعين علينا اجمالاً واختصارها في النقاط التالية:

1- ازدهار النزعة الفردانية وانتشار ثقافة ما بعد الأخلاق

1-1 مفهوم النزعة الفردانية L'individualisme

تقال النزعة الفردانية على كل نظرية أو نزعة ترى في الفرد أو في الفردي إما صورة الواقع الأكثر جوهرية وإما أعلى درجة قيمية¹، بمعنى أن الفرد يحتل وفق النزعة الفردانية موقعاً مركزي يجعله أساس كل تغيير يمس الواقع والقيم.

تحمل الفردانية في جوهرها نفس المعنى الذي حملته في عصر النهضة كلمة إنسانية، أو ما تم تسميته سابقاً وجهة النظر الدنيوية، وكل هذا اجمالاً ليس سوى شيء واحد هو نفسه بتسميات متعددة، بمعنى أن الفردانية كانت موجودة من قبل لكنها بقيت محدودة وشاذة، إذ لم تنتشر على المساحة الكاملة لحضارة من الحضارات إلى أن انتشرت في الغرب أولاً، ثم أصبحت بمثابة المحرك للتطور الحضري للإمكانيات السفلى للإنسانية، وتقوم الفردانية على الانكار الكلي لكل مبدأ أعلى من الفردية، إذ لا تعتمد في توسعها على تدخل أي عنصر فوق بشري، كما تعجز عن الانتشار بصورة كاملة في غياب هذا العنصر²، وبالتالي فإن النزعة الفردانية التي تعتبر من أهم افرازات الثقافة الغربية تضع جانباً كل الشروط الحضارية والسياقات الفكرية والأخلاقية التي تكوّنت تاريخياً، وتعترف فقط بالذاتية كمصدر لتصرفاتها وتشريعاتها .

1-2 فحوى النزعة الفردانية

عرفت النزعة الفردانية التي انبثقت عن ثقافة التجزيء والاختزال انتشاراً واسعاً في كافة الأرجاء، وأصبحت واحدة من أهم خصائص الحضارة المعاصرة التي أحدثت تحولاً جذرياً على المستوى الثقافي والحضاري للعالم، وهذا ما أكدّه ادغار موران الذي اعتبر تطور الفردانية وازدهارها سبباً في تطور التعقيدات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من خلال مطالبها اللامشروطة بالحرية الوجودية كالاختيار الحر للزوج والسكن وللهويات... الخ، في مقابل دعوتها إلى رفع المحظورات وتحرير الطاقات التي ظلت إلى ذلك الحين مقموعة أو مراقبة، كعلاقات الجنس والحب والصداقة والعدوانية³، فالفردانية حسب ما ذهب إليه ادغار موران هي خطوة جبارة نحو التحرر

¹ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، م1، 2001، ص657، 658 .

² رينيه غينون: أزمة العالم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدين، جمال عمار، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016، ص77، 78 .

³ ادغارموران: المنهج إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، ترجمة: يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2019، ص219.

والانفصال عن جميع أشكال الوجوب والإلزام، سواء كان ذلك عن طريق ما تفرضه العادات والتقاليد والأعراف أو عن طريق ما يُلزمه القانون على الأفراد من أداء للواجبات، وهذا ما ينعكس سلباً على جودة الحياة وسيورتها، وقد قال في ذلك موران >> الفردانية هي في الآن ذاته علة ونتيجة للاستقلاليات، والحريات والمسؤوليات الفردية، لكن من نتائجها السلبية تراجع العلاقات التضامنية القديمة، وتشردم الأشخاص، وضعف الحس بالمسؤولية نحو الغير، وتنامي الشعور بالأناية، والميل المتزايد لما يسمى بانبثاثة الأنا <<¹ فالنزعة الفردانية إذ تُحمل القيم الأخلاقية المكتسبة والعادات الحسنة، فإنها تُشجّع على كل الأساليب العنصرية والاقصائية التي تُهمّش الغير وتنفيه من دائرة الوجود، وهذا ما نلتمسه في أهم خاصيتين من خصائص النزعة الفردانية عند موران وهما على التوالي:

أ- نزعة التمركز حول الذات

لعبت نزعة التمركز حول الذات دوراً محورياً في التفكير الفلسفي الغربي، وأصبحت تُمثل تقليداً لدى أغلب التيارات والمذاهب الفلسفية، وهو ما نلمسه في فلسفة ديكارت وهوسرل وهيدجر وغيرهم من الفلاسفة الذين تأسست فلسفاتهم على مفهوم الذات، ويفترض قيام هذه الأخيرة حسب ادغار موران وجود الفرد، كون مفهوم الفرد لا يتخذ معناه إلا عندما يتضمن مفهوم الذات، إذ يستلزم أن يكون التعريف الأولي للذات بيو منطقياً في المقام الأول، إنه منطق الاثبات الذاتي للفرد الحي عبر احتلال مركز عالمه، وهذا ما يطابق تماماً مفهوم التمركز حول الذات، أن تكون ذاتاً معناه أن تتموضع في مركز العالم من أجل المعرفة والفعل على حد سواء، وتتضمن نزعة التمركز حول الذات مبدأ الاستبعاد الذي ترفض من خلاله الذات أن يحتل أحد مواقعها، ولو كان توأمها لها لأن الأنا لا تقبل القسمة² أو المساومة، وفي ذات السياق فإن نزعة التمركز حول الذات إذ تميل إلى جعل الغير مصدراً لكل الشرور بغض النظر عن ما اذا كان غريباً أو قريباً لها، فإنها تؤدي أيضاً إلى الكذب على الذات وخداعها واخفاء عيوبها، نظراً للجوئها إلى التبرير الذاتي وإلى تزكية الذات³، وهو ما يؤدي حتماً إلى غياب الفهم بين الذات والغير، وإلى الافتقاد المطلق للحقيقة بفعل ما تثيره الذات من أكاذيب وتصنّعات أمام الغير .

¹ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص16.

² ادغار موران: المنهج إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، المصدر السابق، ص78 .

³ ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص90 .

ب- نزعة التمركز حول العرق والمجتمع

إن نزعة التمركز حول الذات التي هيمنت على الأذهان وسادت في المجتمعات المعاصرة لم تأبى الوقوف عند هذا الحد، بل إننا نجدها تُقدم لنا شكلاً آخر من أشكال التمركز ويتعلق الأمر هنا بالتمركز حول المجتمعات والأعراق، وتعتبر هي الأخرى من أهم خصائص النزعة الفردانية التي انعكست عن الرؤية الاختزالية للثقافة الغربية وانتشرت بعد ذلك لدى باقي الثقافات. حيث تؤدي نزعة التمركز حول العرق، ونزعة التمركز حول المجتمع، إلى أنواع مختلفة من كره الأجانب ومن النزعات العنصرية، والتي يمكن أن تصل إلى حدود نزع صفة الإنسان عن الأجنبي، وهكذا فإن الصراع الحقيقي ضد النزعات العنصرية من الأفضل أن يتم ضد جذورها المتمركزة حول الذات وحول المجتمع، عوض أن يتم ضد أعراضها¹ وعليه فإن ادغار موران ينبه إلى الخطر الكبير الذي تُسببه نزعتي التمركز حول المجتمعات والأعراق بفعل مساهمتهما الواضحة في تنامي العنصرية واستفحال مظاهر الفرقة والانفصال بين مختلف المجتمعات .

لم يكن مسار الحضارة بتاتاً موافقاً لادعاءاتها التي تتظاهر بها في غالب الأحيان، فما تدّعيه من تقدم هو في حقيقته تقدم نحو الجهل والانحطاط، بسبب ما تبثه النزعة الفردانية من شرور، حيث تساهم بشكل كبير في تأجيج الصدامات والصراعات بين الثقافات وتعمل في وقت واحد على تضخيمها ونشرها على كوكب الأرض، من خلال تشجيعها للمركزية الذاتية والعرقية أكثر من تشجيعها على فهم الآخر، ومن خلال دعوتها إلى انغلاق الجماعات بعضها عن بعض في جميع الحضارات، وهو ما ينتج عنه عدم الفهم بين الشعوب والأمم والأديان²، وما يصاحبه من تعاسة وافتقاد للروابط والتكافلات الاجتماعية، ومن خلق للمشاكل والمخاطر التي باتت تهدد وجود الإنسان .

لقد تسببت النزعة الفردانية حسب ما ذهب إليه فيلسوفنا في ظهور ثقافة جديدة ترفض الاعتراف بكل ما هو أخلاقي، وتقطع الصلة بكل ما هو إنساني، ويتجلى ذلك بوضوح في تنامي صفة الأنانية _ التي تحتل الأفق في المصلحة الشخصية _ واقترانها مع مشكلة التخصص _ الذي يفكك ذكاء ما يكون شمولياً _ وهو الاقتران المولّد لضعف الاحساس بالتضامن والمسؤولية، والمينتج للانهيار الأخلاقي الناجم عن تقهقر الإحساس الأخلاقي، وهكذا أصبح نمو حضارتنا يقودنا إلى تخلف ثقافي جديد، وإلى تخلف عاطفي _ حيث لم يعد الناس قادرين على إيجاد جواب عن حاجتهم للتواصل الإنساني والمحبة والاجتماع _ وإلى تخلف أخلاقي في ظل تقهقر المسؤولية والتضامن³

¹ ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ص 91.

² ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، ترجمة: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2012، ط 1، ص 83، 84.

³ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 24، 25.

وبالتالي فإن الإنسان سيجد نفسه في ظل ازدهار النزعة الفردانية، وانتشار الأنانية التي تُشكل أهم مظهر من مظاهرها، أمام واقع صادم يُقذف به خارج دائرة القيم والأخلاق .

ولم يكن ادغار موران الوحيد الذي تناول مسألة الفردانية وخصّها بجانب كبير من التحليل والنقد، بل إننا نجد العديد من الفلاسفة خصوصاً المعاصرين منهم من أخذت عندهم مشكلة الفردانية حيزاً كبيراً من الاهتمام، ويعتبر عالم الاجتماع والفيلسوف جيل لبيوفيتسكي* واحداً منهم، حيث ذهب هذا الأخير إلى الاعتقاد بأن ثورة الفردانية التي شكّلت أساس الحداثة الفائقة ودفعتها أكثر من أي وقت مضى نحو مقدمة الساحة، قد دخلت مرحلة جديدة من مغامرتها التاريخية تميزت فيها بشعائرية الجسد والنفس والنزعة الاستهلاكية، وشعائرية الاستقلال الذاتي المصاحبة لاختفاء الإيمان بالايديولوجيات الكبرى، كما عرفت جملة من المفارقات الجديدة كتحرير الحياة الخاصة وهشاشة الأنا، وتدمير غير نظامي للروابط الاجتماعية والأسرية¹، كل هذا يُظهر بأن النزعة الفردانية المنعكسة عن الأزمة الثقافية الحديثة قد ساهمت مساهمة كبيرة في تعميق جراح الإنسان وزيادة الخوف والقلق حول مستقبل الكرة الأرضية، بعد تسببها القصدي والمباشر في انتشار الهمجية وانبعاث الفوضى داخل كوكبنا الأرضي.

2- هيمنة التقنية الصناعية وإمكانية القضاء على الإنسانية

تتزايد أمراض الحضارة الناتجة عن الأزمة الثقافية الحديثة، وتتزايد معها الوعي بخطر التقدم التقني الصناعي على الإنسان، حيث تعتبر التقنية من أهم روافد الحضارة المعاصرة التي تسببت في تحولات كبرى على المستوى الاجتماعي والسياسي والطبيعي للعالم، وهي: كما يعرفها ادغار موران ما يسمح للبشر بإخضاع الطاقات الطبيعية، وما يسمح بإخضاع البشر لمنطق حتمي، وميكانيكي، ومتخصص، وكرونوميترتي للآلة الصناعية، فهي تفرض في قطاعات من الحياة الإنسانية يزداد اتساعها، منطق الآلة الصناعية، كالشركات، والمكاتب، وفي الحياة المدنية²، وهكذا تكون التقنية هي المسؤول عن تحول العلاقات بين البشر والعلاقات بين الإنسان والعالم، فهي تصوغ موضوعياً، تعقلن وتجرد من التشخيص، فكل شيء يبدو واجب الاختزال إلى أرقام، وهناك تشييء تقني يجب تمييزه عن التجسيد الذي توظف فيه الحاجة إلى التملك³، وعليه فالتقنيات الجديدة لا تعترف إلاً بالجانب

* جيل لبيوفيتسكي: عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي ولد عام 1949م، له مؤلفات عديدة حول تحولات العالم المعاصر الاجتماعية والثقافية، لاسيما في مجال الفردانية، الموضة، الرفاهية، من مؤلفاته: السعادة المفارقة، دراسة حول مجتمع الاستهلاك الفائق الصادر عام 2006 عن دار نشر جاليمار (جيل لبيوفيتسكي، جان سيرو: شاشة العالم، ثقافة وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة: راوية صادق، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2012، ص 350).

¹ جيل لبيوفيتسكي، جان سيرو: شاشة العالم، ثقافة وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة: راوية صادق، المرجع نفسه، ص208، 209.

² ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص13.

³ ادغار موران: روح الزمان العصاب، مصدر سابق، ص195.

الأداتي والتطبيقي للأشياء على حساب الجوانب الأخرى، لذلك نجد أنها ترفض اللغة التجريدية وتتخذ من لغة الكم والحساب الرياضية مرتكزاً أساسياً لها .

كان تطور التقنيات في البداية هامشي، مثله مثل جميع التطورات، حيث عرفت أوروبا إلى نهاية القرن التاسع عشر ابتكارات تقنية بسيطة كاختراع القاطرة البخارية والمصباح الكهربائي والمذياع... الخ، وكان علينا أن ننتظر القرن العشرين حتى نشهد على توثق التحالف بين العلم والتقنية الذي شكل التقنية العلمية وتسبب في ظهور العالم المعلوماتي، ومن الواضح أن هذا التحالف لم يكن محصوراً في القارة أو المجتمع الأوروبي فحسب، بل إننا نشهد ازدهار تقنيات المعلومات وانتقالها من مجتمع إلى آخر ومن قارة إلى أخرى، حتى أضحى العلم التقني مع مطلع القرن الواحد والعشرين محركاً ومُحوّلاً يتسع مجاله ليشمل الصناعة والرياح الرأسماليين¹، لكن ورغم هذا الانتشار الواسع والكبير للتقنية وتسخير جميع الفئات وإخضاعهم لمنطق الآلة الصناعية سواء كانوا عمالاً أو غير ذلك، إلا أن تطبيقاتها تُظهر نتائج مخالفة تماماً لأهدافها الظاهرية، خصوصاً بعد أن أصبح مجال التحكم فيها وتوجيهها يتم عن طريق القوى الحاكمة والمهيمنة على رؤوس الأموال في العالم من أجل خدمة مصالحهم ومنافعهم الخاصة .

لقد تفتنّ الكثير من المفكرين والفلاسفة المعاصرين للخطر الكبير الذي باتت تشكله النزعة التقنية على الإنسان والطبيعة، واتخذوا على اثر ذلك موقفاً مناهضاً من النزعة التقنية الصناعية التي سادت في هذا العصر، ويعتبر الفيلسوف مارتن هايدغر* واحداً من أهم الأعلام الفلسفية التي شددت في نقدها للتقنية، بعد أن كشف عن مساوئها، وأشار إلى المنعطف الحاسم الذي وضعت فيه الإنسان بعد أن سلبت منه حريته الكاملة، ولعل ذلك ما أراد تأكيده بقوله >> إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة، أو وسيلة يمكن أن يكون إنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل للعالم، تم إقراره من قبل، نمط لا يحدد فقط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات، بل يحدد كل موقف للإنسان في إمكانياته الخاصة، أي أنه نمط يضرب بميسمه كل قدراته على التجهيز، وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها، إلا عندما نخضع لها بدون شرط

¹ ادغار موران: المنهج إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، مصدر سابق، ص 240، 241.

* مارتن هايدغر (1889-1976): واحد من أعظم فلاسفة ألمانيا وربما أهم فيلسوف في القرن العشرين، أحد مؤسسي الوجودية الألمانية والداعية الأساسي لها، من أعماله الرئيسية: الوجود والزمان 1927، كانط ومشكلة الميتافيزيقا 1929، مدخل إلى الميتافيزيقا 1953، وفلسفة هايدغر تربط النزعات اللاعقلانية عند كيركغارد بفلسفة الحياة وفلسفة الظواهر عند هوسيرل، ويعتبر التشاؤم العميق والعداء الشديد للعالم ميزتان كامتان في وجودية هايدغر (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، مرجع سابق، ص 565).

وبدون تحفظ¹ ومعنى هذا أن نمط التقنية الجديد قد جعل الإنسان قابلاً للتسخير كلياً، بعد أن تمكنت من

اخضاعه ميتافيزيقياً وهيمنت على جميع أبعاده وفرضت منطقتها الآلي والتعسفي عليه.

هذا وقد تزامن ظهور التقنية مع التطور الأعمى للعقل الغربي، وتفاقم مرض العقلنة الناجم عن تبرير مركزية المجتمع الغربي حول نفسه، وهو ما أفرز عن ميلاد ما يعرف "بالعقل الأداة"²، أي العقل بوصفه آلة، وقد خصّ فلاسفة فرانكفورت الذين تعاقبوا على أجيالٍ ثلاث هذا العقل بكثير من الاهتمام، حيث أشار كل من ماركوز وهوركهايمر وأدرنو وهابرماس إلى نقائص العقل الأداة ومخاطره من خلال كشفهم عن أهم سماته التي تتسم أولاً: بالنظر إلى الواقع من منظور التماثل في مقابل الغاء الخصوصيات، أي أنه يبحث عن السمات المتماثلة في الأشياء ويهمل السمات التي تميّز ظاهرة ما عن الأخرى، كما تقوده قدرته على ادراك الأجزاء إلى تفتيت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، ويفككه دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة، بالإضافة إلى نظره للإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس لديه ما يميزه عن بقية العالم، لذا فإن هذا الجزء سيصبح عاجز تماماً عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي في المستقبل² كما سيجد نفسه عاجزاً عن القيام بمهامه الإبداعية المعتادة، ومفتقداً لغاياته المثلى، بعد حالة التشيؤ والاغتراب التي ألحقتها التقنية به .

لقد خلّفت هذه الانتقادات التي مسّت العقل الأداة أثراً كبيراً في فلسفة ادغار موران، ودفعته هو الآخر إلى تبني موقف معارض من آية العقل، حيث دعى إلى ضرورة إعادة فحص العقل والتخلص من البعد المجرد والتجزئي الذي هيمن عليه، وأكد على أهمية ادراك الأمراض التي تصيب العقل، من أجل تجاوز مشكلة العقل الأداة لأنه يسخرّ لأسوء مشاريع القتل، ويدعوا ادغار موران بمقابل ذلك إلى مد جسور الحوار بين العقلانية والوجدان، لكي يكون لدينا عقل ممتزج بالشعور، ونكتسب عقلانية منفتحة³، وقد جاءت هذه التحذيرات من العقل الأداة بناءً على خشية موران وخوفه من تداعيات هذا الكيان على ذاتية الإنسان ومستقبله، لذلك نجده يُطالب بتوسيع النزعة النقدية للعقل الأداة حتى يعي الجميع مخاطره وأضراره على الإنسانية.

¹ مارتن هيدغر: التقنية كميثافيزيقا للهيمنة، ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ضمن كتاب: الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص326.

* العقل الأداة: هو ترجمة للمصطلح الإنجليزي instrumental reason ويُقال له أيضا العقل الذاتي أو التقني أو الشكلي، وهو على علاقة بمصطلحات مثل العقلانية التكنولوجية أو التكنوقراطية ويقف على الطرف النقيض من العقل النقدي أو الموضوعي، والعقل الأداة هو العقل الذي يلتزم على المستوى الشكلي بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تسائل عن مضمون هذه الغايات، هل هي إنسانية أم معادية للإنسان، وعلى المستوى الفعلي هو العقل الذي يحدد غاياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي يهدف إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما (عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2002، ص87).

² عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المرجع نفسه، ص90، 91 .

³ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، مصدر سابق، ص44 .

إن التقدم العلمي والتقني الذي بلغه الإنسان ورغم ما يحمله من إيجابيات، إلا أنه لم يكن خادماً له، بل العكس من ذلك أصبح هذا التقدم يسير في اتجاه الجهل والعمى، بحيث أنتج تيارات ومذاهب تحمل في طياتها كل مظاهر الشرور، وتحيل الإنسانية إلى الفناء بإتاحتها لصناعة الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية، وتسببها المباشر في خلخلة المحيط الأيكولوجي، وهذا ما قصده ادغار موران بقوله >> لا ريب أن العلم قد سمح بتوضيحات وأنتج تطبيقات مفيدة، لكنه أنتج في المقابل أسلحة الدمار الشامل، بما في ذلك الأسلحة النووية، واحتمالات مجهولة من التلاعب في الجينات والعقول البشرية، أما التقنية الملتبسة بطبيعتها، فقد استعبدت الطاقة الطبيعية ولكنها استعبدت البشر أيضا <<¹ وأمام هذا الوضع المتأزم الذي سببته التقنية بمختلف أشكالها، فإن رهان الإنسان في المستقبل قد أصبح أكثر تعقيداً وأشد غموضاً، بل إن حياته كلها قد صارت من دون معنى، بعد أن نفتها البيولوجيا الجزئية التي لا تصوّر غير التفاعل بين الجزيئات، ونفاها علم الوراثة الذي لا يرى في الكائن الحي سوى وحدة آلية تفعّلها جيناته²، وعلى هذا الأساس أصبح الإنسان شاهداً على ميلاد صيغ جديدة للعنصرية مثلثتها الثورة الجينية التي تزامنت مع ظهور العولمة، حيث أضحى الانتقاء الجيني يساهم عبر اختيار الجينات في التحديد المسبق لمواصفات ومزايا الأفراد، وهو الأمر الذي دفع ببعض المتخصصين إلى اقتراح وسائل وقائية، خوفاً من المخاطر التي باتت تشكلها عملية الانتقاء الجيني، ومن الأشكال غير المتوقعة للعنصرية التي تنبثق عنه، ومن المجزرة الجينية الجماعية، ويقترح بعضهم بالمقابل إقرار معاهدة دولية حول الحفاظ على النوع البشري³ من أجل ضمان حرية الإنسان المهتدة، وتأمين كرامته واحترام حقوقه داخل النسيج الاجتماعي والأسري، خصوصاً في ظل تواجد هيئات وجمعيات عالمية تشجع على مثل هذه الدراسات وتدرجها ضمن دائرة البحث العلمي وآلياته الموضوعية القائمة أساساً على فصل الذات الدارسة عن الموضوع المدروس .

لقد فتح التقدم المدهش للتقنية في أواسط القرن العشرين وللمرة الأولى في التاريخ، الباب أمام إمكانية القضاء كلياً على الإنسانية، بالموازاة مع ذلك خلق تقدم الصناعة الملازم لتقدم التقنية، تهديداً جديداً بتدهور المجال الحيوي المحيط بنا⁴، حيث أمكننا القول بأن الخطر النووي والهيدروجيني على البيئة قد أصبح قائماً باستمرار، وهو ما أفضى إلى ظهور تغيرات بيئية كبيرة على مستوى المناخ، حيث أصبحت الطبيعة أكثر عدوانية، وما يصنف اليوم على أنه ظواهر طبيعية مثل الأعاصير والفيضانات والبراكين ما هي في الحقيقة إلا ردود أفعال من الطبيعة

¹ ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، مصدر سابق، ص 48 .

² المصدر نفسه، ص 113 .

³ جيروم بندي وآخرون: القيم إلى أين؟ ترجمة: زهيدة درويش جبور، جان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط 1، 2005، ص 409 .

⁴ ادغار موران: المنهج إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، مصدر سابق، ص 241، 242 .

على وحشية الإنسان وجنونه الذي تسبب في خرق البيئة وإحداث مشاكل كبيرة على مستواها كالاكتئاب الحراري¹، ولو استمر الوضع على هذه الحال من اخلال بالبيئة وانتهاك للحق الايكولوجي فإن الدمار والهلاك لن يكون من نصيب الإنسان لوحده، وإنما سيكون متبوعاً بدمار الأرض ككل .

إن السبب الرئيسي في هذه الفوضى التي جعلت الإنسان يسابق الزمن نحو الهاوية والفناء ومن دون شك، هو تجزئة العلوم واختزالها في الطبيعة والفيزياء والكيمياء، في مقابل انعدام الضبط القانوني وافتقاد الإنسان للبعد القيمي، بعد القطيعة التي أحدثتها العلم الحديث مع الدين والأخلاق والسياسة وانفصاله التام مع هذه العناصر .

3- عولمة الاقتصاد والتسابق نحو الهاوية

لم تكتفي الأزمة الثقافية التي سببها النموذج الحضاري الغربي بإنتاج الفردانية والتقنية، بل إن الكثير من الباحثين يعتبر ظاهرة العولمة التي ظهرت مطلع القرن العشرين وبلغ صدها كافة أرجاء العالم، أهم مظهر من مظاهر هذه الأزمة، ويجد الدارسون لها صعوبة بالغة في تحديد مفهومها، نظراً لشموليتها وتعدد مجالاتها، وقد كان لظاهرة العولمة الأثر الكبير لدى كل شعوب العالم، حيث أصبح بفضلها >> كل فرد من العالم يحمل في ذاته ودون وعي منه، حضور الكواكب كلها <<² مثل ما يعترف بذلك ادغار موران، ويعتبر هذا الأخير ظاهرة العولمة بمثابة التطور النهائي من سيرورة التكوّن، كما يعتبرها في الوقت ذاته ظهوراً لبنية تحتية لنوع جديد من المجتمع، هو المجتمع العالمي الذي يجمعه مجال ترابي ويتمتع بنسيج من وسائل وأشكال التواصل (الطائرة، الهاتف، الفاكس والانترنت) التي لم يسبق أن تهيأت لأي مجتمع في الماضي، وقد تمكنت هذه الوسائل التي عرفت انتشاراً كبيراً من صناعة فولكلور عالمي من موضوعات متنوعة وأصلية استمدتها من ثقافات مختلفة، وجعلته يعتني بما يندمج فيه ويتلاقى³، وبالتالي فخضوع الأمة للعولمة سيكسبها سمة حضارية وثقافية مشتركة قائمة على التعايش والتبادل الخلاق بين الشعوب والمجتمعات.

وعلى الرغم من تعدد الجوانب والأبعاد التي ارتبطت بظاهرة العولمة، على غرار البعد الثقافي الذي يعتبره البعض السبب الرئيس وراء ميلاد فكرة العولمة، إلا أن الجانب الاقتصادي في الحقيقة هو الجانب الذي يطغى على ظاهرة العولمة ويهيمن على النسبة الكبرى من أنشطتها، لما له من تأثيرات واسعة على باقي المجالات، لذلك نجد الفيلسوف ادغار موران يركز على البعد الاقتصادي في تحديد موقفه من العولمة على حساب الأبعاد الأخرى التي يدرجها ضمن الجانب الاقتصادي. حيث يرى فيلسوفنا بأن الدور الأساسي للعولمة يتمثل في تمكين الآلات

¹ عادل بويحي: إنثاق الفكر والمعرفة لدى ادغار موران، إعلدة بناء الاستمولوجيا، مرجع سابق، ص 41.

² ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، مصدر سابق، ص 34 .

³ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، مصدر سابق، ص 66، 67 .

الاقتصادية الضخمة التي ترتبط ببعضها البعض لتُكوّن آلة ضخمة جديدة متعددة الجنسيات، تضم مجتمعات متنوعة ومقرات متنقلة واتصالات بينية لا تعد ولا تحصى، وتتجاوز هذه الآلة الضخمة كل الحدود لتصل إلى جميع الأمم عن طريق مؤسسات عالمية يُمثلها البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، ومنظمة الأمم المتحدة للزراعة والتغذية، وتُسيّرُها نخبة دولية من الخبراء الاقتصاديين، حيث تعيش هذه النخبة الجديدة في عالم تقفز فيه على قوانين الدول ولا تعترف إلا بما يفرضه اقتصاد السوق¹ الذي جعل العالم عبارة عن قرية كونية صغيرة، بعد اكتساحه عالم البشر وسيطرته المطلقة على جميع مناحي الحياة، بتحرك من طرف المنظومة الرأسمالية التي تنشط في كنف الليبرالية الاقتصادية وبمساعدة تقنيات الاعلام والاتصال التي باتت تشهد تطوراً متسارعاً ومذهلاً.

لا يمكن بأي شكل من الأشكال انكار أهمية العولمة الاقتصادية ومساهمتها الفعالة في خدمة الإنسان، من خلال اتاحتها للتكنولوجيا الحديثة، وتوسيعها لشبكة الاتصالات التي شملت كل بقاع الكوكب الأرضي، وكذا ادماجها للأسواق العالمية وضمان حرية تنقل السلع والأموال، وغيرها من الامتيازات التي تُحسب لظاهرة العولمة ككل، لكننا نجد في الوقت نفسه بأن العالم قد أصبح بالمقابل يعاني من أزمات عديدة بسبب هذا الاقتصاد المعولم وما يحتوي عليه من ثغرات، ولعل ذلك ما حاول ادغار موران تأكيده حين صرّح بأن التوحيد الاقتصادي الذي تزعمه العولمة قد قضى كلياً على أمل التقدّم الذي يسوّقه الغرب غالباً، بعد تسببه في احداث كوارث في الشرق وخبياات في الجنوب، من خلال ظهور التهديدات المتنوعة للبشرية جمعاء، وعبر اجتياح الغموض اتجاه المستقبل، إلى جانب انعدام الأمن والقلق ازاء الحاضر، كما تسببت الهيمنة الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية في خلق أقطاب متعددة، تقودها المصالح ويغلب عليها الصراع فيما بينها، وهو ما يُعمّق أكثر من حجم أزمات الاقتصاد المعولم، ناهيك عن الفوضى التي تسببها التجاوزات الماليّة للرأسمالية، وما تخلّقه من مشاكل وأزمات عديدة على مستوى الاقتصاد العالمي، كالأزمة الاقتصادية العالمية التي حدثت سنة 2008² وأمام هذه الفوضى التي تُحدثها العولمة الاقتصادية، بات الإنسان يعيش أسوأ فتراته على هذا الكوكب، بفعل التسيير اللاعقلاني والغير متكافئ للأقطاب المديرين لها والمتحكمين في شؤونها بين الدول، ومما لا شك فيه أن هذا التسيب الذي تحدّثه العولمة يعود أساساً إلى افتقارها لجميع أنواع الرقابات التي تلتزم بها المجتمعات المنظمة، وإلى غياب القانون، وعدم امتلاكها لهيئات تتولى شؤون السلطة وتقنين الاقتصاد والسياسة والأمن والمجال الحيوي، وافتقارها إلى الوعي المشترك بالمواطنة الكوكبية، وهو ما سيساهم أكثر في رفع معدل الجريمة، وفي إنتاج أشكال جديدة للعولمة كعولمة الارهاب

¹ ادغار موران: المنهج إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، مصدر سابق، ص 267، 168.

² ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، المصدر السابق، ص 37، 38.

التي امتدت بفروعها لجميع أنحاء المعمورة¹ وبالتالي سيشهد العالم بفعل توحش العولمة الاقتصادية هزات عديدة داخل المجتمع العالمي متمثلة في الحروب والصراعات، كما سيكون شاهداً أيضاً على انحرافات كبيرة في العلاقات الإنسانية التي كانت مبنية على المحبة والتعاون عن مسارها الصحيح، وعن تحولها إلى علاقات مادية يحكمها منطق الربح الذي لا تؤمن فيه إلا بالمصالح الخاصة.

إن هذا الانتشار الواسع الذي عرفته العولمة في كافة أرجاء العالم، والتأثير الكبير الذي مس شتى القطاعات، يرجع أساساً إلى المشاريع التي قامت عليها، ويُعتبر مشروع التنمية واحداً من أهم المشاريع التي يصعب فصلها عن ظاهرة العولمة، بل إننا نجد هذه الأخيرة تدعمه بكل الأساليب والطرق، ورغم أن التنمية تحمل في ظاهرها مدلولات ومعاني إيجابية كالسعي إلى التقدم وتحقيق الاكتفاء والتبادلات. غير أنها لا تحيد في الواقع عن دعم الأسطورة النموذجية للمركزية الثقافية الغربية، بل تعتبر خادمة لها ومحركاً للتغريب المجنون، وأداة لاستعمار المتخلفين الجنوب من طرف الشمال² الذي يدّعي التقدم، ولعل هذا ما حاول ادغار موران توضيحه بالقول >> حقاً إن التنمية تحمل أشكالاً من التقدم العلمي والتقني والطبي والاجتماعي، بيد أنها تحمل كذلك أشكالاً من تدمير المجال الحيوي وضروباً من التدمير الثقافي وأوجهاً جديدة من التفاوت وصنوفاً جديدة من العبودية، ليحلها محل أشكال العبودية القديمة <<³ وعليه فإن هذا التقدم الذي يُنسب عادة إلى الحضارة الغربية هو تقدم مزيف، سلب من الإنسان ثقافته وأبعاده الأخلاقية والجمالية، وساهم بشكل مباشر في تدهور محيطه الخارجي وعالمه الداخلي بعد أن قتل فيه كل أشكال المؤانسة والترابط والتضامن وأحيى قيم الفردانية واللامسؤولية، وذلك ما يتجلى أكثر في دعم التسابق نحو النمو في الاطار الموسع للاقتصاد المعولم، والذي يتحقق بالتضحية بكل ما لا يخضع لمنطق المنافسة، حيث أصبحت التنمية الرأسمالية سبباً في تحويل كل شيء إلى بضاعة، بما في ذلك المساعدات والخيرات المشتركة غير النقدية، بفضل السوق الذي يولي في كل المناسبات أفضلية لحساب المصلحة ويفكك عرى التضامن والصدقة والأخوة⁴ وقد انعكس ذلك على العلاقات الإنسانية التي باتت تعيش تشتتاً وانفصلاً كبيراً داخل المجتمعات.

يمكن القول بعد هذا بأن ظاهرة العولمة التي وُلدت من رحم الأزمة الثقافية الغربية، وبعد التطرق لأهم خصائصها سواء المعلنة منها أو الخفية خصوصاً ما تعلق بالمجال الاقتصادي، يكون قد اتضح لنا أكثر من أي

¹ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، المصدر السابق، ص 117، 118.

² المصدر نفسه، ص 75.

³ المصدر نفسه، ص 77.

⁴ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 14، 15.

وقت مضى بأنها تحمل للإنسان من الشقاء والبؤس أكثر مما تحمله من الرخاء والابتكار، وتسعى لتدمير الكوكب والقذف به إلى الهاوية أكثر مما تعمل على بنائه وتطوير قواعده، وذلك ما يسقط أيضاً على باقي المحركات التي تشاركها في تسيير المركبة الفضائية للأرض على غرار المسألة التقنية، والنزعة الفردانية، وبالتالي فإن تضافر كل هذه العناصر واجتماعها سيقضي حتماً على سعادة الإنسان ويسمح دون تردد بانتحار شامل للبشرية على هذا الكوكب.

المبحث الثالث: الإصلاح الثقافي وأوامر السياسة الحضارية عند ادغار موران

إن تناول ادغار موران للثقافة وتعمّقه فيها لم يكن ليقصر على جانب واحد من جوانبها أو مشكلة من مشكلاتها، بل إننا نجده منفتحاً على جميع جوانبها ومستهدفاً لأغلب مشكلاتها، وهذا ما يعكس النظرة الواسعة والشمولية التي تميزت بها رؤية موران للثقافة، فمثل ما صرّح بتأزم الثقافة وكشف عن عيوبها وقام بتعريب أسسها وإسقاط أفتعتها، بعد تسببها في بث الفرقة والازدراء وتوسيع دائرة الانقسامات والاختلافات وتشجيع الصراعات والصدامات داخل المجتمعات، نجده بالمقابل يعمل على استغلال كامل الإمكانيات والطاقات المادية والمعنوية المتاحة وتوظيفها من أجل إصلاح الثقافة ومن أجل توجيه الفكر نحو الاعتراف بالاندماج والتركيب الثقافي وبالتالي تجاوز الخلافات التي أنتجتها الأزمة الثقافية والثغرات التي وقعت فيها.

لقد أثار مقترح موران لتجديد مقولة الثقافة جدلاً واسعاً لدى المفكرين والكتاب المشتغلين بالشأن الثقافي، لما تضمنه من تحولات كبيرة على واقع الإنسان المعاصر الذي بات يعيش العديد من الأزمات التي كادت أن تعصف بإنسانيته، خاصة وأن الثقافة في الأصل تشكل أكبر كيان يمكن للإنسان أن يتأثر به نظراً لارتباطها المباشر بالإنسان في جميع أبعاده الذاتية والأخلاقية والاجتماعية، ولم يتوقف تأثير الثقافة عند حدود الإنسان فقط بل وصل الأمر إلى حد التأثير في تحديد مسار الحضارة وتوجهاتها المختلفة، وعلى هذا الأساس يمكن طرح جملة من الأسئلة التي شكّلت البناء العام للنظرية الثقافية عند ادغار موران وهي كالآتي:

ما هي أهم النقاط التي شملتها عملية الإصلاح الثقافي عند ادغار موران؟ وكيف كان وقع الرؤية المورانية البديلة للثقافة على الحضارة الإنسانية؟ وفيما تمثل دور البناء الجديد للثقافة في تغيير الخارطة السياسية للحضارة؟ وما هي أهم الشروط والأسس التي تضمن هذا التحول الثقافي والحضاري الكبير؟

أولاً: بؤادر الإصلاح الثقافي

لا شك أن عملية الإصلاح الثقافي عند موران قد جاءت بناءً على أخطاء الثقافة وثغراتها السابقة التي أخلت بجميع أبعاد الإنسان، والتي ترجع أساساً إلى خضوعها المطلق لبرادغم التبسيط والاختزال الذي تبلور مع المعرفة ثم امتد ليشمل باقي المجالات والميادين الإنسانية والاجتماعية على غرار الميدان الثقافي، ولأن الأزمة الثقافية قد أخذت أبعاداً متنوعة منها ما تعلق بمشكلة الفصل والقطع بين الأشكال الثقافية المتعددة والمختلفة، ومنها ما تعلق بمركزية النموذج الثقافي الغربي واختزال الثقافات اللاغربية، فإن تجديد مقولة الثقافة حسب موران وإصلاحها لا يمكن أن يتم دون إعادة النظر في هذه المشكلات التي أرقت الإنسان، واقتراح حلول جذرية للحد من مساوئها على الحضارة المعاصرة، ولعل أول ما يقترحه ادغار موران في هذا الإطار هو دعوته إلى الوصل والجمع بين الأشكال الثقافية المختلفة على غرار الثقافة العلمية والثقافة الإنسانية أو الأدبية والثقافة الجماهيرية، وحرصه

الشديد على الاندماج الثقافي والانفتاح بين الحضارات، من أجل انقراض الإنسان الذي باتت تحيط به مخاطر لا تعد ولا تحصى جراء هذه الأزمة الثقافية، ولتوضيح أكثر سنعمل على تناول كل مقترح من المقترحات التي يقدمها موران على حده من أجل اثرائها والتعمق فيها أكثر.

1- ضرورة الوصل بين الأشكال الثقافية

لقد أدركنا من قبل بأن الحقل السوسولوجي كان شاهداً على انقسامات كثيرة للثقافة قادت إلى إعلان ثلاث أقسام، قسم خاص بالثقافة الإنسانية أو ما يعرف بالثقافة الأدبية، وقسم متعلق بالثقافة العلمية، وقسم مرتبط بالثقافة الجماهيرية، والعلاقة بين جميع هذه الأقسام قائمة على الفصل والقطيعة، حيث تهتم الأولى بالبحث في الجوانب الروحية والمعنوية المرتبطة بالإنسان كالأخلاق والدين والفلسفة والفن، وتختص الثانية بالبحث في الجوانب المادية والتقنية المحيطة بالإنسان كالعلوم الطبيعية والفيزيائية، في حين تشكل الثقافة الثالثة الاستثناء بفعل الكم الهائل من المعلومات والأفكار التي تنتجها فيها وسائل الإعلام وتجعلها في غنى عن باقي الثقافات، وأمام هذا الوضع المتشتت والمتأزم للثقافة وانطلاقاً من دعوة ادغار موران إلى فكر مركب فإنه يقترح في البدء إقامة جسور للتواصل بين أنواع الثقافة ومفاهيمها المتنوعة رغم اختلافها، خصوصاً وأن الواقع يكشف لنا بأن الأفكار المحيطة بالإنسان والعالم الذي يعيش فيه لم تعد اليوم محصورة في مجال واحد من المجالات أو جانب من الجوانب، بل إننا نجدها مقسمة على جميع الأبعاد وهو ما يستلزم بالضرورة تبني فلسفة جديدة خاصة بالوصل والربط بين المعارف والثقافات حتى تتمكن من إدراك هذا العالم وفهمه فهماً شاملاً بتراكماته وتنوعاته، وبذلك ستكون استعادة هذا التواصل بين الثقافات أكبر خدمة نقدمها لهذا القرن المتأزم.

إن الأمل في إعادة ربط الثقافات ببعضها مرتبط بالدرجة الأولى بحركات تحويل ذاتي داخل كل ثقافة من الثقافات، وظهور هذه الحركات متوقف على مدى وعي كل ثقافة بالأزمة المحيطة بها، ووعي نقدي بقصورها ويقظتها بضرورة إعادة النظر في مبادئها التنظيمية¹، وقد كان السبق في انتشار هذا الوعي في البدء لدى الثقافتين الإنسانية والعلمية، حيث أشار رواد الثقافتين إلى حاجة كل منهما للآخر، وذلك يستلزم حتماً التواصل بينهما. وفي ذات السياق يؤكد ادغار موران بأن الثقافة الإنسانية قد بدأت منذ عشرين سنة تنفتح أكثر فأكثر على الثقافة العلمية الممثلة في علم الكون والفيزياء الفلكية والدينامية الحرارية والبيولوجيا، مثل ما لوحظ على الثقافة العلمية انفتاحها على الثقافة الإنسانية رغم الآلة التقنية والبيروقراطية التي تغذيها وتسجنها ورغم ميزة التخصص التي تسيطر عليها، حيث أدخلت التحولات العميقة في العلوم الفيزيائية منذ بداية القرن مشاكل فلسفية كبرى

¹ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، المصدر السابق، ص 108.

وشحنت تفكير الباحثين والمنظرين الأكثر غزارة في الإنتاج، وهو ما تجلّى بوضوح في الثورتين النسبية والكوانتية عند أينشتاين وهايزنبرغ¹ وغيرهم من العلماء الذين امتزجت ثقافتهم العلمية الرصينة بالبعد الإنساني والفلسفي بالخصوص، وعلى هذا الأساس يجب دعم هذا الانفتاح الحاصل بين الثقافتين وتوسيعه على نطاق أكبر حتى نصل إلى المعنى الحقيقي والمتكامل للثقافة، ولعل ذلك ما أراد ادغار موران تأكيده حين قال بأن >>الثقافة الحقيقية اليوم لا يمكن أن تأتي سوى من الاتصال بين الثقافة الأدبية، الفنية، الفلسفية من جهة، وبين الثقافة العلمية من جهة ثانية، فالعلم يحمل جرعات لا يمكن لأي فلسفة أن تحلم بها أو تتخيلها، لكنه ليس غنياً بهذه القدرة على التأمل التي تستطيعها الفلسفة والعلوم الإنسانية وحدهما<<² أي أن كلاهما يكمل الآخر ويتممه حسب قول ادغار موران، وإقصاء إحدى الثقافتين أو اختزالها في الأخرى يعني اخلائنا بالمعنى الصحيح والمتكامل للثقافة.

لم تكن دعوة ادغار موران للوصل بين الثقافتين العلمية والإنسانية دعوة فريدة، بل إننا نجد الكثير من الفلاسفة والكتاب ممن سار على ذات النحو، حيث قاد السجال الحاصل بين الثقافة الإنسانية والثقافة العلمية الكاتب الإنجليزي تشارلس بيسي سنو* إلى تخصيص كتاب حمل عنوان "الثقافتان" يهدف من خلاله إلى معالجة هذه الإشكالية، خاصة بعد أن لاحظ تشبع كل منهما بعلو كعبه على الآخر، والتزايد الكبير للفارق بين الأدباء ورجال العلم، أين يتبجح الأولون بجهلهم القانون الثاني للديناميكية، في حين يتبجح الآخرون بجهلهم شكسبير³ وهو ما دفعه إلى التفكير في التوصل إلى حلول تغنينا عن هذا الجدل العقيم، وقد كانت البداية بتأكيد اللورد سنو على أهمية وضرورة كلا الثقافتين في حياة الإنسان وفي فهم العالم المحيط به، ففي عصر الذرة والفضاء والآلات المتحركة ذاتياً وعصر الإلكترونيات لا يمكن لأحد أن يجهل أو يتجاهل هذه الأمور، وبدون ثقافة علمية لا يستطيع أحد أن يفهم الثورة الصناعية أو يستوعب معنى الثورة العلمية الثانية، هذا من جهة ومن جهة أخرى تبقى الثقافة الإنسانية الممثلة في الآداب والفنون حسب اللورد سنو تحتفظ بقيمة لا تعوض من أجل تربية الفكر نظراً لتقديسهم الجمال والخلود اللذين يهملهما العلم في الغالب⁴، وهذا ما يعكس تمسكنا الكبير بالثقافتين معاً.

¹ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 108، 109.

² نقلاً عن طوماس رونييه: ادغار موران رائد الفكر المركب: ترجمة: يحيى بواني، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، لبنان، العدد: 33، 34، 2015، ص136.

* تشارلس بيسي سنو: هو كاتب انجليزي وروائي وفيزيائي، اضافة إلى كونه عضواً في مجلس اللوردات البريطاني ورمزاً لتعددية الثقافات، كان قد وضع بين عامي 1956 و 1959 كتابين له بعنوان "الثقافتان" و "الثقافتان والثورة الصناعية". وخصهما بنقاش واسع يعطيه التقدم العلمي الهائل حدة خاصة في أيامنا الحاضرة (لويس دوللو: الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، مرجع سابق، ص128).

³ لويس دوللو: الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، المرجع السابق، ص128

⁴ المرجع نفسه، ص129.

بعد الإشادة بفضل الثقافة الإنسانية والثقافة العلمية في فهم الواقع بما يحمله من تغيرات وأهميتها البالغة في ضبط سلوك الإنسان وهيكله النفس على طلب الفضائل، يذهب اللورد سنو إلى القول بأن عزل أي ثقافة من الثقافات يجعل منها ثقافات ناقصة، أو بعبارة أخرى لهجات بالنسبة للغة الفكر، لذا فإن الأمر حسبه لا يعدو كونه نزاعاً خاطئاً، ذلك أن العلوم والآداب يجب أن يتعايشا ضمن ثقافة عصرية حقيقية حتى لو أحرزت الأولى بعض النقاط على الثانية، وهذا يستلزم المصالحة بين الطرفين¹ وإنتاج ثقافة تالفة تضمن التقارب والتعايش بينهما وهي التي تُعرف لدى البعض بالثقافة الجماهيرية أو ثقافة وسائل الإعلام.

إن وعي الثقافات بالانفتاح والتواصل فيما بينها لم يبقى محصوراً عند حدود الثقافتين الإنسانية أو الأدبية والثقافة العلمية، بل إن رياح التواصل بين الثقافات قد امتدت لتشمل أشكالاً ثقافية أخرى على غرار الثقافة الجماهيرية، حيث دعى البعض من رواد هذه الأخيرة إلى ضرورة التنازل عن مركزيتها والاندماج ضمن باقي الثقافات لحاجتنا الضرورية إلى معرفة الأفكار في شموليتها وتركيبها، وهذا ما أراد ادغار موران التوصل إليه من خلال قوله هذا >>فهنالك إذن في كل مكان، في العلوم والتقنيات والإنسانيات ووسائل الإعلام حاجة إلى أفكار شاملة، وفي كل مكان تسود الأفكار العامة الجوفاء الطنانة والمدوية هنا (الإنسانيات) والمخبأة ولكنها دائمة الحضور هناك (العلوم) ومغربلة في مكان آخر بموجب قيمتها الاستهلاكية أو السلعية (وسائل الإعلام). إن مسألة التأمل تطرح نفسها في كل مكان<<² ومن هنا نفهم بأن تجزيء الأنواع الثقافية الثلاثة وتمييزها عن بعضها يتسبب بشكل مباشر في تشتيت مقولة الثقافة، لذلك يقترح ادغار موران هذه الصيغة الجديدة لعلاقة الثقافات ببعضها البعض والقائمة على ربط الصلة بين جميع الأشكال الثقافية دون اقصاء لطرف على حساب الآخر أو اختزال عنصر في بقية العناصر، وقد أشاد موران في هذا السياق بفضل المثقفين لاسيما كتاب الدراسات في خلق ثقافة هجينة بين الفلسفة والأدب، والصحافة، والعلم، حيث تمكّنوا رغم تميز إعلامهم وسطحية تأملهم من صيانة مخزون للاتصال والتأمل، ومن تشكيل غذاء ثقافي للأفكار العامة المعطاءة والشاملة، وقد أصبحنا نشاهد انطلاقاً من ذلك رسائل خاصة بالمتقنين الذين يحاولون في الإنسانيات والعلوم ووسائل الإعلام أن لا يدعوا مجالاً للتخصص والإفراط فيه، وتقوم هذه الرسائل أساساً على ضرورة العودة لهذه المسائل واعتبارها مسائل أساسية³ وفعالة يتطلب البحث فيها التصديق المطلق لدى كل شكل من الأشكال الثقافية بضرورة وأهمية الاتصال بين الثقافات.

¹ لويس دوللو: الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية، المرجع نفسه، ص129.

² ادغار موران: مقدّمات للخروج من القرن العشرين، المصدر السابق، ص234.

³ المصدر نفسه، ص234.

إن الرجوع إلى الاتصال بين الثقافات لا يعني تبادل المعلومات أو الأفكار فقط، بل يعني بالإضافة إلى ذلك إعادة الاعتبار إلى الحق في التفكير والتأمل وضرورة هذا الأخير ودوره في كل مكان، خاصة وأنه المسؤول عن إعادة طرح الأفكار والأحداث من جديد وتغذية المعارف وفرض الانفتاح على الثقافات الخاصة التي ألفت الانغلاق على ذاتها أمام قناعتها المغرورة بامتلاكها عمومية العقل والحقيقة¹، وباختصار يمكن القول بأن الانتقال من منطق الثقافات المعزولة أحادية الجانب إلى الثقافات الموصولة المتعددة الجوانب هو انتقال بالإنسانية ككل من دائرة التنافر والصراع إلى دائرة التعايش والمشاركة التي تسمح للجميع بالمساهمة في إنتاج الثقافة.

لقد قاد تَيْفُن ادغار موران بالحاجة الضرورية للتغيير في بنية الثقافة إلى اقتراح صنف جديد من المثقفين، لا هو بالمثقف الأدبي ولا هو بالمثقف الصحفي ولا هو بالمثقف العلمي وإنما هو كل هذه الأنواع وقد اجتمعت في نموذج واحد يصطلح عليه ادغار موران اسم المثقف التجاوزي، وهو المثقف الذي يتعدى دوره الاعتراف بتعقيد الفكر والوصل بين الثقافات، ويعمل بالإضافة إلى ذلك على النضال باستمرار ضد نزوع المثقف إلى الازدراء والتنديد والحرمان، ويحذر من التضليل الايديولوجي العدائي، ويستوجب أيضاً النضال ضد التبسيط، كما لا يجعل من الثقافة مهنة أو سلكاً ويعتقد أن المثقف لا يكون مثقفاً حقيقياً إلا عندما يتمكن من الافلات من العالم المجرد والتكنوقراطي والايديولوجي ويحمل أخلاقيات الفكر محمل الجد² وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن إصلاح الثقافة حسب مقترح ادغار موران يتم عبر تتبع جملة من المراحل والخطوات التي تُلزم الفكر بالتقيّد بها، ولعل أولاها نبذ ثقافة التبسيط التي قسّمت الأشكال الثقافية وشتت التفكير، ثم الاعتراف بضرورة الوصل بين الثقافات والعمل على أخلاقة الفعل الثقافي.

2- لزومية الاندماج الثقافي والعمل على تحقيق مطلب الهوية الكوكبية

لقد أدركنا من قبل بأن اقتراحات ادغار موران لإصلاح الثقافة لم تكن عن طريق وصل الأنواع الثقافية ببعضها البعض فقط، بل إننا نجد بالإضافة لذلك يؤكد على الحاجة الضرورية للتركيب بين الثقافات المتعددة ويسعى إلى العمل على تحقيق مطلب انجاز الهوية الكوكبية وضمان التعايش والتآلف بين الحضارات المختلفة، ولأن الأزمة الثقافية حسب موران قد عرفت من بين مظاهرها المتنوعة تعاضم مركزية النموذج الثقافي الغربي وسيطرته على الثقافات اللأغربية وتجاهله لأدوارها الكبيرة في خدمة الإنسان فقد دعى أول الأمر إلى مراجعة الثقافة الغربية لذاتها كونها المسؤول الرئيسي عن وقوع هذه الأزمة، ومقاومة مساوئها حتى يتسنى لها نقل الثقافة إلى عالم ثقافي جديد تنعدم فيه المركزية والهيمنة ويسود فيه التعايش والتلاقح بين الثقافات وهذا ما أقرّه موران بقوله >> ينبغي علينا

¹ ادغار موران: مقدّمات للخروج من القرن العشرين، المصدر السابق، ص235.

² المصدر نفسه، ص239.

أن نتأمل ذواتنا نحن مثقفي الغرب المغرورين...الذين يظنون أنفسهم مركز الثقافة الكونية في موقفنا كشبه جزيرة وموقفنا الخاص داخل ثقافة عالمية متعددة المراكز تزايد مراكزها الحيوية في التشكل خارج أوروبا. وسوف نستطيع منذ ذلك الحين أن نقاوم مقاومة أفضل اتجاهنا الطبيعي إلى الحكم على كل الثقافات وعلى كل المجتمعات وعلى معنى التاريخ. وسوف نستطيع أخيراً وبالتالي النفوذ إلى عالمية جديدة تأخذ بعين الاعتبار المصلحة المشتركة للمجتمعات والبشرية¹ وعليه فإن فكرة النقاء الثقافي التي تغنى بها الغرب لقرون من الزمن ما هي في الحقيقة إلا وهم من نسج النرجسية الغربية، خاصة وأن أغلب الدراسات الثقافية أثبتت أن النقاء الثقافي لا وجود له والثقافات شهدت تزاوج واختلاط عبر التاريخ، وبالتالي فإن كل الثقافات هجينة بنسب متفاوتة ولا وجود لثقافة خالصة، فالثقافة الأولى نشأت من الطبيعة وانبثقت منها، وجميع الثقافات لها أصل واحد لأنه وكما يرى ادغار موران أن الثقافة تكوّنت ضمن المسار الطبيعي عندما استقل هذا الكائن عن دوافعه وارتفع عن غرائزه وسمح للتطور أن يأخذ مجراه لكي يتفوق الإنسان العارف Homo Sapiens على نمط الإنسان المنتصب Homo Erectus²، لتكون بذلك الثقافة هي السمة التي نحكم من خلالها على إنسانية الإنسان، كما ذهب أيضا ادغار موران إلى نقد فكرة النقاء الثقافي واعتبرها أمر لا أساس له لأن كل الثقافات ارتحلت من موطنها الأصلي واختلطت مع غيرها من الثقافات مشكلة ثقافة إنسانية واحدة، فالثقافة الأصلية نتجت في البدء عن اختلاط العديد من الثقافات، أي أنها ثمرة لقاءات بين تجارب مختلفة لعدة جماعات وشعوب ومجتمعات، ويفسر ذلك بأن ظاهرة الالتقاء تخلق دائماً أشياء جديدة³ وهويات إنسانية جديدة لها القدرة على التكيف مع الظروف التي كانت خلف تشكّلها لتتلاءم مع مقتضيات العصر الذي انبثقت فيه.

إن دعوة موران إلى تغيير بنية الثقافة وإصلاحها هي دعوة إلى خلق المساواة والتكافؤ بين الثقافات المتنوعة عن طريق دعم التقارب وتقوية جسور التواصل والتفاهم فيما بينها، وفي ذلك نفي قاطع من قبل فيلسوفنا للقول بأفضلية وأسبقية ثقافة ما على باقي الثقافات، خاصة الثقافة الغربية التي تعودت على الترويج لمثل هذه المقولات، وبناءً على ذلك فإنه يدعوا هذه الأخيرة بعد التأكيد على ضرورة مراجعة ذاتها إلى التراجع عن نرجسيتها والتنازل عن مثالياتها من أجل الاستفادة من محاسن الثقافات الأخرى والتعلم منها وهذا ما ورد على لسانه حين قال >> على الثقافات أن تتعلم من بعضها البعض. وعلى الثقافات الغربية المتكبرة، التي فرضت نفسها كثقافة

¹ ادغار موران: مقدّمات للخروج من القرن العشرين، المصدر السابق، ص 240.

² زهير الخويلدي: تعقد الطبيعة البشرية عند ادغار موران، ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائثة إلى التشفير المزدوج، مرجع سابق، ص 1411.

³ المرجع نفسه، ص 1426.

معلمة أن تصبح ثقافة متعلمة»¹ فادغار موران إذ يدعوا الثقافة الغربية إلى التواضع والانفتاح على كل الثقافات من أجل تصحيح منحرجاتها الخطيرة فهو يدعوا بالمقابل باقي الثقافات إلى قبول الثقافة الغربية والاندماج معها بهدف تعميم فضائل كل ثقافة ونشرها على المستوى الكوني، ولتحقيق هذه الغاية المتمثلة في التركيب الثقافي، والنجاح في تشكيل اتصال ثقافي كوني خال من المركزية والاختزال يشير موران إلى ضرورة التعمق داخل كل ثقافة من الثقافات، لأنها تضم حسبه عقليات منفتحة وفضولية وغير أورثودوكسية ومنحرفة، ويدعوا إلى الاستثمار في هذه العقليات الهجينة باعتبارها زواجات مختلطة تشكل الجسور الطبيعية الرابطة بين الثقافات، والممثلة في الغالب من طرف رجال الفن والآداب والفكر، وهذا ما يُبرزه في يومنا هذا تواجد الكثير من الروائيين اليابانيين واللاتينوأمريكيين والإفريقيين الذين ينشرون أعمالهم باللسن أوروبية، كما تُبرزه الروايات الأوروبية التي تنشر في آسيا وفي الشرق وفي إفريقيا وفي أمريكا، وبالتالي نجد بأن ترجمة الروايات والدراسات الأدبية والكتب الفلسفية من لسان لآخر سيسمح لكل ثقافة بأن تتغذى من ثقافات العالم ككل وستعمل على اغناء ما يمكن تسميته بخليط ثقافي كوكبي² وعليه يمكن القول بأن طريق الفن والفكر والفلسفة هو الطريق الأيسر والأمثل إلى تدبير تهجين ثقافي شامل وتحقيق واقعية عابرة للثقافات تضم وتدمج الأفضل من كل ثقافة، ولو رجعنا إلى التاريخ القديم أو الوسيط لأوروبا لوجدنا بأن مجتمعاتها قد شاركت الشرقيين في كثير من الأساليب والأفكار التي تعرفت عليها عن طريق ترجمة الغرب لكتابات الهنود والصينيين والمسلمين.

لقد شكلت الفنون إذن إلى جانب الفكر والفلسفة والأدب فولكورا ثقافي عالمي من شأنه أن يكون سبباً رئيسياً في خلق التنوع والتعايش بين المجتمعات، وقد عرف هذا الفولكلور الثقافي توسعاً هائلاً في ظل الانتشار الاعلامي شمل مختلف الطبوع الفنية والجمالية كالمسرح والسينما والموسيقى، وإذا أخذنا هذه الأخيرة بعين الاعتبار فإننا نجد أنها تمثل أكبر مظهر من المظاهر الفنية التي تساهم في الاندماج الثقافي كون الأنغام الموسيقية المتنوعة تتغذى من بعضها البعض ولا وجود لموسيقى منفردة أو منعزلة عن غيرها من الأنغام، فموسيقى الجاز مثلاً كانت في البداية شكلاً موسيقياً هجيناً من إفريقيا وأمريكا ثم مرت بتحويلات كثيرة من غير أن تؤدي أساليبها الجديدة إلى القضاء عن الأساليب السابقة لتأخذ فيما بعد بالانتشار في سائر أنحاء العالم، ونفس الشيء بالنسبة لموسيقى الروك التي ظهرت في أمريكا أول الأمر ثم انتشرت في باقي بقاع العالم وأخذت في التواؤم مع جميع اللغات أين تتقمص في كل بلد هويته القومية، وقد نتج عن هذا الانتشار العالمي الكبير للروك مجموعة من الأشكال الموسيقية

¹ ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مصدر سابق، ص 93.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأصلية المختلطة من قبيل الرأي¹، ناهيك عن ما تبعث به الموسيقى عموماً من رسائل مؤثرة في نفوس المستمعين وما تتركه من انطباعات وأحاسيس وانفعالات لا يراعى فيها جنس ولا لون ولا أصل، وما يقال على الموسيقى يقال على المسرح والسينما أيضاً إذ ترانا ونحن نشاهد الأدوار المختلفة للممثلين نتفاعل ونتعاطف معهم بجوارحنا حيث نفرح لفرحهم ونحزن لحزنهم دون الأخذ بعين الاعتبار خلفيات هؤلاء الممثلين أو انتماءاتهم، ومن هنا يمكن القول بأن الفن حقيقياً يسمح بتخايب جميع الطبوع وتلاقحها فيما بينها فوق كوكب واحد دون خلافات أو صدامات، لذلك يستشهد موران بالفن ويجعله مثلاً أمام الثقافات المتنافرة من أجل التقارب والتعايش فيما بينها ويهدف تحصين كل الثقافات وحفظها من الضياع والاندثار.

إن لجوء الحضارات للثقافة والتركيز الفائق عليها نابع من ادراكها التام بمدى تأثيرها في وعي الأفراد وقدرتها الكبيرة على توجيه شعورهم وتوحيدهم تحت هوية واحدة، وهذا ما دفع بجميع الثقافات إلى التمرکز حول نفسها وتجاهل الثقافات المغايرة، غير أن الواقع سرعان ما يكشف عن فساد هذا الاعتقاد ويظهر لنا الحاجة القصوى إلى التعايش والتواصل بين الثقافات، وتحقيق هذا المطلب الأخير لا يمكن أن يتم دون اعتراف شامل بالكونية في بعدها الثقافي، باعتبارها الضامن الأساسي لقبول التعدد والتنوع بين الثقافات خاصة في ظل تزايد المخاطر والتحديات التي تشكلها ظاهرة العولمة على الثقافات الإنسانية وفي ظل تقاسم البشرية أجمع لذات المصير ولنفس التحديات والمآلات. فالتعددية الثقافية كما يرى ادغار موران هي مصدر لكل الابتكارات والإبداعات التي حصلت في جميع الميادين، وهي كنز الإنسانية الذي يؤدي إلى الوحدة المخصبة² وهي سبيل كل تقدم وازدهار حضاري، ولو تعمقنا قليلاً في تاريخ الحضارات لوجدنا بأن أغلب الحضارات التي قامت قد كانت مؤسسة على الاعتراف بالتعدد والتنوع بين الثقافات، كما نجد الكثير من المهتمين بالشأن الثقافي والحضاري من يعد نزعة التمرکز حول الثقافة مظهراً من مظاهر الانهيار الحضاري في مقابل اعتبار التعايش والاندماج الثقافي شرطاً من شروط قيامها.

لقد أدركنا من قبل بأن الحديث حول الثقافة لا يمكن أن يتم دون مروره بالهوية، على اعتبار أن هذه الأخيرة تحتل موقعاً مركزياً داخل الدراسات الثقافية المعاصرة، فالهوية في الحقيقة هي مفهوم يتعلق بالأوصاف الثقافية للأشخاص، التي تعرّف من خلالها بشكل وجداني، كما تهتم بالمماثلة والمغايرة، وتعتبر إنشاء ثقافي، كون المصادر الخطابية التي تكوّن ماديّة الهوية تعدّ مصادر ثقافية بطبعها، وبشكل خاص فنحن مشكلون كأفراد داخل عملية

¹ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟، المصدر السابق، ص 100، 101.

² ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 59.

اجتماعية يمكن فهمها عادة كمتاقفة ودونها لا يمكن أن نكون أشخاص¹، بمعنى أن ماهية الشخص تشكلها انتماءاته الثقافية، ودونها لا يمكن لمفهوم الهوية أن يتضح لنا، وعلى هذا الأساس فقد قام موران بتدعيم مطلبه المتمثل في ضرورة الاندماج الثقافي بمطلب آخر يدعوا فيه إلى انجاز هوية كوكبية منطلقاً في ذلك من تأكيده على الأصل الواحد للبشر ومن التقاليد الموروثة والمشاركة بين الجميع بالرغم من الاختلافات الفردية والاجتماعية الظاهرة، حيث قال <<إن الموروث الوراثي نفسه مشترك بين جميع البشر ويضم جميع الصفات الموحدة الأخرى (التشريحية، والمتعلقة بالشكل والدماغ) ويتيح التزاوج بين جميع البشر، من أوروبيين واسكيماو وأقزام، ويعيش كل فرد حياته ويكابد بوصفه فرداً مميزاً، وهذه الخصوصية التي تميز كل شخص عن الآخر مشتركة بين الجميع>>² بمعنى أن التنوع الثقافي والاختلاف العرقي والاثني لا يمنع من وجود روابط تتيح امكانية التفكير في الهوية البشرية الواحدة، وتمس هذه الروابط الأبعاد البيولوجية والاجتماعية ناهيك عن اللغة التي تعتبر هي الأخرى من أكبر المظاهر الدالة على وحدة جميع البشر، والتي يُسمح بفضلها للكل بالتعبير عما في أنفسهم. بالإضافة إلى وحدة الانفعالات والعواطف التي تعتبر فطرية لدى الكائنات البشرية القديمة والحديثة كالتعبير عن الفرح، واللذة، والسعادة، والحزن، والحب، والعطف، والصدقة والاحترام... الخ، وقد كان فولتير محقاً حين قال بأن للصينيين والأوروبيين العواطف نفسها وأنهم سيشعرون بالفرح والحزن على نحو متساو³، وبالتالي يمكن القول بأن ما يجمع البشرية ويربطها ببعضها أكبر مما يفرقها، وهذا يستلزم توحيد الرؤى ونشر الوعي لدى كافة الأطياف والمجتمعات بضرورة انجاز هوية كوكبية تدعم الجوانب المشتركة بين البشر وتنمي الطموح نحو التعايش معاً داخل هذا الكوكب الأرضي.

إن دعوة ادغار موران إلى تحقيق مطلب الهوية الكوكبية هي دعوة فاقدة لكل نزوع ايدولوجي أو عقدي، وهذا ما تجلّى في الحاحه الفائق على ضرورة اعتماد خطاب جديد حول علاقة الأنا بالآخر، وهو خطاب يتخذ من ايتيقا التعاطف بين الذوات شرطاً أساسياً لبناء الهوية المركبة، حيث يجعله بديلاً للوضع البائس الذي آل إليه إنسان هذا العصر، خاصة مع تنامي طرق تدميره والخلاله، إذ يقول في هذا السياق <<أنا أنفتح على الآخر وأجعل من هذا الآخر يثبت هويته معي>>⁴ فهويتنا إذن هي جمهرة من الهويات المتألّفة، والتعاطف هو اللّحظة التي أحس فيها بأني الآخر وأكف عن اعتباره مجرد موضوع، بل إنني أدركه كذات أخرى أتطابق معها

¹ كريس باركر: معجم الدراسات الثقافية، ترجمة: جمال بلقاسم، رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2018، ص381،382.

² ادغار موران: النهج إنسانية البشرية، الهوية البشرية، المصدر السابق، ص74.

³ المصدر نفسه، ص75، 76.

⁴ نقلاً عن زهير الخويلدي: تعقد الطبيعة البشرية عند ادغار موران، المرجع السابق، ص1423.

وأجعلها متطابقة معي، ولا شك أن الفهم هو الشرط الأساسي لإمكانية التعاطف بين الأنا والآخر، فمثلا >> إذا رأيت طفلا يبكي سأفهمه ليس بالاعتماد على قياس درجة ملوحة دموعه، ولكن اعتمادا على الغوص في أعماقي واستخراج كل الشدائد التي عشتها في طفولتي، إذ أجعل هذا الطفل متماهياً معي، كما أجعل نفسي متماهية معه<<¹ أي أن تعاطفي وشعوري بالحزن معه مكثني من فهمه وبالتالي التواصل معه، فلا شيء إذن يمكن أن يحصل مستقبلا بخصوص تطهير الإنسان في الكون وتحقيق العيش المشترك بين مختلف الأعراق والثقافات دون هذا النمط من العلاقات.

إن الهوية التي يسعى موران إلى بلوغها ويؤكد على أهميتها لضمان مستقبل الإنسانية هي >> الهوية الكونية التي نظم الانتماء للعائلة والجهة والعرق واللغة والدين والوطن والمذهب الفلسفي، والقارة والمحيط الجغرافي السياسي في تركيب إنساني تعقيدي تعددي وفي تعايش حكيم، يحافظ على تنوع الثقافات وتعدد المجتمعات واختلاف الأعراف<<² فمستقبل الهوية الإنسانية مرتبط بمدى احترام الناس لمطلب انجاز الهوية الأرضية أو الكوكبية، التي لن تتحقق إلا ضمن تحول الفرد إلى شخص كوني وتحول المجتمع إلى دائرة المجتمع العالمي.

إن الدراسات الما بعد كولونيالية قد دعت هي الأخرى إلى الانفتاح على الآخر ثقافياً وقبوله رغم الاختلافات الإثنية والعرقية، وقد كانت بمثابة دعوة إلى تجاوز مركزية الثقافة الغربية نحو ثقافة كونية تركز الإنسانية لأن هذه المركزية قامت على الإقرار بفكرتين معقدتين، تتمثل الأولى في اعتبار أوروبا مقر السيطرة والغزو، وهي أيضا فضاء تشكل الترياق المتمثل في الأفكار التحررية المستلهمة من النزعة الإنسية. أما الفكرة الثانية فتتعلق بصيرورة العهد الكوني الذي بدأ بعد اكتشاف أمريكا والكشوفات الجغرافية، حيث دخل الكوكب في منظومة بين تواصلية تطورت معها الأفكار التحررية³، وهذه الفكرة الأخيرة كانت بمثابة الشرارة التي حوّلت اهتمام الإنسان نحو قبول غيره والاعتراف بثقافته واختلافه الهوياتي، وهو ما نلمسه أيضا في فلسفة ادوارد سعيد* التي كانت مهداً للدراسات

¹ ادغار موران: تربية المستقبل، المعارف السبع لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 88.

² زهير الخويلدي: تعقد الطبيعة البشرية عند ادغار موران، المرجع السابق، ص 1424.

³ توفيق شابو: وهم الهوية المتفردة وبربرية الاستعلاء الثقافي قراءة في نقد استراتيجيات المركز، ضمن كتاب جماعي: الثقافة والمقامة، إشراف، وحيد بن بوغزير، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2016، ص 441.

* ادوارد سعيد: مفكر فلسطيني ولد في القدس عام 1935 في وسط مسيحي بروتستانتي وصار لاحقا بعد نكبة 1948 ليكمل تعليمه في مصر قبل أن يهاجر قسريا ويستقر بصفة نهائية في الولايات المتحدة، شكل تفهيم المشروع العربي أمام التوسع الإسرائيلي منعرجا حاسما في مسيرته الفكرية، حيث أضاف إلى اهتمامه بالأدب والموسيقى اهتماما بالفلسفة والسياسة وشرع في ممارسة التحليل النقدي للثقافة ليصدر مجموعة من المواقف الشجاعة حول القضية الفلسطينية معارضا بعض المواقف الصادرة عن منظمة التحرير، وقد كان مطالبا في أغلب مقالاته ومحاضراته بقيام دولة فلسطينية ذات سيادة، عرف سعيد بكتاباته العابرة للقارات ومن أهمها: الاستشراق 1977، مسألة فلسطين 1980، الثقافة الامبريالية 1993، المثقف والسلطة 1994... الخ (زهير الخويلدي: معان فلسفية، ص 147، 148).

الثقافية المعاصرة مقتفياً بذلك أثر ادغار موران وفرانز فانون* من خلال نقده للمركزية الغربية التي تغنت بالنقاء الثقافي كمصدر للهوية مؤكداً على أنه لا وجود لفكرة النقاء، بل الموجود ومنذ القدم ثقافات متعددة عرفت تمازج واختلاط فيما بينها. كما أنه ليس بمقدورنا أن نسيح هويتنا أو هوية الآخرين في مفهوم سكوبي، لأن الهويات تنتج عن سيورة تاريخية، واجتماعية، وفكرية، وسياسية معدة ومهيأة تظهر هذه الصيرورة بمثابة صراع يتضمن الأفراد والمؤسسات في كل المجتمعات¹ وهذا كفيلاً بإبطال أسطورة النقاء الثقافي والهوياتي، فالرجوع إلى التاريخ وتتبع تطور الثقافات يكشف لنا عن تلك الهجنة الثقافية والهوية التي عرفتها الشعوب.

لقد اعتبر دو سارتو** الثقافة خلافاً للتصور الغربي الذي أنتج داخل الامبريالية المتوحشة كيان مؤسس للعلاقات من خلال التحدي الاستمولوجي الذي رفعه قصد تبيان كيف أن الثقافة تبتكر شروط انتاجها للمعرفة وتنظيمها للمجتمع، وكيف أن هذا الابتكار وهذا التنظيم لا ينفصلان في جوهرهما عن اطار المرجعية المعرفية والاجتماعية التي ينخرط فيها كل اجتماع بشري² لأنها تمثل في الأخير مجرد مرآة عاكسة لطبيعة المجتمع المنبثقة عنه، والمجتمع الغربي ذو طبيعة امبريالية براغماتية تدفعه إلى التحكم في الآخر وإنتاجها وفقاً لما يتمشى مع رغباته وأهدافه التي لا تخلو من ارادة الهيمنة.

إن القوى السياسية التي سعت إلى جعل الثقافة أداة تمايز بين الشعوب قد وظفتها من أجل تعبئة المجتمعات الغربية ضد غيرها من الشعوب بحجة أنها أكثر منها رقياً وحضارة وهذا ما أدى بها إلى خلق صراعات ونزاعات بين الأمم والشعوب حتى داخل المجتمع الواحد، فرغبة أوروبا في عوامة ثقافتها نتج عنه بروز أقلية معارضة رافضة لسيادة الثقافة الأوروبية لأن ذلك يؤدي إلى اضمحلال ثقافتها وبالتالي فقدان هويتها لصالح الثقافة الغربية، فكان

* فرانس فانون: طبيب نفسي وفيلسوف اجتماعي ولد في فور دوفرانس بجزر المارتينيك عام 1925م، وخدم في جيش فرنسا الحرة خلال الحرب العالمية الثانية، محارباً للنازيين، ثم التحق بالمدرسة الطبية في ليون، وعمل كطبيب عسكري فرنسي في الجزائر ابان فترة الثورة الجزائرية، ثم انتقل للعمل كرئيس للقسم النفسي في مستشفى (بليدا- جوانفيل) وعمل في أثناء ذلك سراً مع جبهة التحرير الوطنية الجزائرية، ثم علناً بعد استقالته من عمله في المستشفى، حتى توفي ودفن في مقبرة مقاتلي الحرية بالجزائر سنة 1961م (فرانس فانون: معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015).

¹ فريد بوشي، ادوارد سعيد: الإنساني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي، ترجمة: محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2018، ص 194.

** دو سارتو: مؤرخ وعالم اجتماع، مفكر وفيلسوف فرنسي معاصر ولد في 1925 وتوفي في 1986م، تحصل على البكالوريا في الآداب والفلسفة سنة 1942، دخل جامعة غرونوبل ليدرس الآداب سنة 1943م، تحصل من اللاهوتية على ليسانس في الفلسفة السكولائية، اهتم بقراءة أعمال ماركس، سنة 1949م أصبح عضواً في الحركة اليسوعية درس فيها أعمال القديس أوغسطين، تحصل سنة 1950م على الليسانس في علم اللاهوت، في سنة 1964م قام بتأسيس المدرسة الفرويدية في باريس برفقة المحلل النفسي جاك لاكان (مجموعة من الاكاديميين العرب: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائة الى التشفير المزدوج، ص 933-934).

² محمد شوقي الزين: تكتيكات الهامش أمام استراتيجيات المركز الثقافة والمقاومة عند ميشال دو سارتو تمثلات، نماذج، ممارسات، ضمن كتاب جماعي: ثقافة المقاومة، المرجع السابق، ص 149.

الصراع هو أداتها الوحيدة من أجل حفظ رأسمائها الثقافي بتعبير بيار بورديو*، لأن الصراع يعبر عن الرفض وعن الرغبة في اثبات حضور الذات داخل العالم غير أنه وبفضل الاستعمار والهجرة وكذلك التقنية التي مكّنت الشعوب من التواصل مع بعضها البعض دون أي وساطة سياسية أو امبريالية أخذت الثقافة النقية في التراجع وإخلاء مكانها لصالح المهجنة، حيث لم يعد الإنسان يهتم لمثل هذه الفروقات وأصبح يميل إلى تقبل الآخر والتعايش معه رغم اختلافه العرقي والإثني، لتكون بذلك المهجنة الناتجة عن اختلاط الثقافات السمة الغالبة في تشكيل هوية الإنسان المعاصر، لأن المهجنة ليست هوية مشوهة بل هي نمط من المماهة الخاصة بجيل من المنتمين إلى العالم ما بعد الحديث¹، فهي لا تلغي ثقافة لصالح ثقافة أخرى ولا تقصي هوية من أجل اثبات هوية أخرى بل هي تنبذ ثقافات المركز وتحاول ادخال ثقافات الهامش وإعادةتها إلى المركز والاعتراف بها كثقافة لها الحق في الوجود لأن كل اقضاء لثقافة ما هو إلا اقضاء لجماعة ما.

يرى آلان تورين** أننا بحاجة اليوم إلى عقد ثقافي يكون على غرار العقد الاجتماعي وذلك من أجل إعطاء بعداً كونياً للثقافة يتجاوز النظرة الكلاسيكية التي جعلت الثقافة تقف بين طرفين أحدهما في السماء والآخر في الأرض، أي أن الثقافة في نظره كانت عالقة بين التعاليم الدينية والأعراف الاجتماعية فهي التي كانت تنتج الثقافة وتتحكم في توجيهها وبقي هذا التأثير قائم ونلمسه بشكل واضح لدى رجل السياسة التي يعتبرها الان تورين الرهان الوحيد والكفيل لتحقيق العقد الثقافي حيث يقول: <<لطالما ظهرت الثقافات كأنها موجودة فوق، في السماء، أو تحت، على الأرض، أي في المحصلة عند منتصف الطريق بين الاجتماعي والاهلي. وقد اكتشف السياسي وعرف بأنه قادر على تحديد مفهوم لمجتمع تلتنقي فيه ثقافات مختلفة ومتنافسة>>² لكن كيف سيتمكن السياسي من إيجاد عقد ثقافي يتلاءم وخصوصيات الأفراد داخل الدولة الواحدة أو عقد ثقافي؟

* بيار بورديو: ولد بيار بورديو بفرنسا سنة 1930 وتوفي في عام 2002م وهو من أبرز علماء الاجتماع الفرنسيين المعاصرين، لم يظهر بورديو إلا في سنوات الستين من القرن الماضي بعد كتابه إعادة الإنتاج مع كلود بارسون، ومن أهم كتبه الناجحة: حب الفن، والفن المتوسط، ومهنة عالم الاجتماع وبحث في نظرية التطبيق والمعنى التطبيقي، والاياء التي قبلت، واقتصاد التبادلات اللسانية ونبالة الدولة... الخ (جميل حمداوي: بيار بورديو وأسئلة علم الاجتماع، ط1، 2017)

¹ فتحي المسكيني: الفيلسوف والامبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المرجع السابق، ص 149.

** آلان تورين: عالم اجتماع فرنسي الأصل ولد عام 1925 ويعتبر واحداً من أهم علماء الاجتماع المعاصرين، سعى إلى تبين كيف أن المجتمع نتاج للفعل الاجتماعي للأفراد ولزمر الذين يؤلفونه، عين مديراً للدراسات في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، وطبع عدة أعمال منها: سوسيولوجيا العمل والمجتمع بعد الصناعي، نظرية في السوسيولوجيا والمجتمع، عن التحقيقات الأميركية حول الحركات الاجتماعية الجديدة، اضافة لأعمال متنوعة تخص قضايا المجتمع والسياسة. (فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة: إياس حسن، ص 228، 229).

² آلان تورين: من أجل عقد ثقافي، ضمن كتاب جماعي: القيم إلى أين؟ مرجع سابق، ص 332.

إن الكونية الثقافية في نظر آلان تورين تقوم على فكرة مفادها القضاء على المفهوم الكلاسيكي للمواطن واستبداله بمواطن ذو توجه كوني ونقل فكرة الديمقراطية من المجال السياسي والاجتماعي نحو الثقافة حتى يكون بالإمكان التحدث عن الديمقراطية الثقافية حيث يقول <<نريد أن نؤكد أن الكوني ليس مرادفاً لمضمون معين بل هو حق، إنه حقنا جميعاً في أن نكون متساوين ومختلفين. حقنا ليس في أن نبني المجتمع الحديث والعقلاني، بل في أن يكون لكل منا اجابته الفريدة على المسألة المطروحة>>¹. وبلوغ العقد الثقافي يقتضي تجاوز فكرة العادات والمعتقدات لأنهما يقفان دوماً كحائل دون بلوغ ذلك وبالتالي فإن الطريق الوحيد الذي يبقى أمام السياسي هو القانون الذي يحمي الحقوق الثقافية دون أن يمنع ذلك الفرد من المشاركة في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لأن الحق الثقافي لا يعني الحق في الاختلاف بل الحق في المشاركة في العالم المعولم مع المحافظة على الخصوصية الثقافية². وبهذا يمكن القول أن آلان تورين يدعو إلى التوجه بالثقافة نحو الكونية مع احترام الخصوصيات الثقافية ليتحول بذلك كل فرد إلى مواطن كوني يساهم في بناء عالمه وتطويره.

لم تكن تجربة الانفتاح على الآخر ثقافياً والدعوة إلى الكونية الثقافية إذن تجربة خاصة، حيث عرفت الكثير من الدراسات الثقافية والأنثروبولوجية المعاصرة تحولات كبرى في رؤيتها لثقافة الغير والتي تأسست على الاعتراف بالتعدد والتبادل الثقافي، وذلك ما جسده فلسفة ترفيتان تودوروف الذي نفى نفياً قاطعاً امكانية الحديث عن ثقافة قائمة بذاتها لأن عملية الاتصال بين المجتمعات البشرية تعد مترامنة مع الوجود البشري ذاته وهذا ما تجلّى في قوله <<لا توجد ثقافات خالصة وثقافات مختلطة، فكل الثقافات مركّبة (أو هجينة، أو مهجّنة). إن الاتصالات بين المجموعات البشرية تعود إلى نشأة الجنس البشري، وهي تترك دائماً آثاراً على الطريقة التي يتواصل فيها أفراد كل مجموعة فيما بينهم. فبقدر ما نرجع إلى الوراء في تاريخ بلد مثل فرنسا نجد دوماً التقاء بين عدة شعوب، إذن بين عدة ثقافات: الغاليون، الفرنج، الرومان وغيرهم الكثير>>³ وعليه يمكن القول بأن الصورة الأكثر تعبيراً عن العلاقة بين الثقافات هي الصورة التركيبية التي تجمع بين كل الثقافات دون اقصاء كون هذه الأخيرة تظل دائماً خاضعة لمنطق التحول والتغير نتيجة تقاربها من بعضها البعض ولا وجود لثقافة ثابتة على مر التاريخ، لذلك فهو يعتقد بأن فقدان الثقافة المشتركة هو فقدان للكائن البشري ككل، وغير بعيد عن تودوروف يدعو تشارلز تايلور* هو الآخر مثقف في الغرب إلى ضرورة التنازل عن مركزيتهم والاعتراف بقيمة

¹ آلان تورين: من أجل عقد ثقافي، المرجع السابق، ص333.

² المرجع نفسه، ص334.

³ ترفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة ما وراء صدام الحضارات، ترجمة: جان ماجد جيور، مرجع سابق، ص60.

* تشارلز تايلور: ولد سنة 1931، يعتبر أهم فيلسوف ومنظر سياسي كندي في الحقبة المعاصرة، تنقل أثناء دراسته الجامعية بين كليات الفلسفة والعلوم السياسية والحقوق ونال شهرة عالمية حيث حصل على جوائز وميداليات من عدة مؤسسات تعنى بشؤون الفكر الإنساني، وقد انصبت جهوده حول

الثقافات الأخرى التي وقع تهميشها، والقول بالنسبية الثقافية، والإيمان بالتنوع والتعدد والتساوي في القيمة المضافة التي تعطيها ثقافة معينة لثقافة أخرى¹ وهذا يستلزم شيوع مبدأ الاحترام بالتساوي بين الثقافات دون تمركز واختزال، وفي هذا الشأن يقول تايلور >>مثلما أن الجميع ينبغي أن يتمتعوا بالمساواة في الحقوق المدنية وحق الانتخاب دون الأخذ بعين الاعتبار لفارق العرق والثقافة فإنه ينبغي أيضا أن يتخلوا عن الحدس الذي يعتبر قيمة الثقافة التقليدية قيمة مطلقة. إن المطالبة بالقيم التي تحترم الكرامة بشكل متساوٍ تحترس من الغفوة عن الاختلاف التي توجد في المركز<<² بمعنى أن اعتراف الثقافات بكونيتها والتزامها بمبدأ الاحترام ينفي عنها كل حديث عن المطلقية خصوصاً الثقافات التقليدية التي جعلت من ذاتها مركزاً للثقافة، ويضمن لها بالمقابل انشاء أرضية كوكبية تتيح الاخصاب والتفاعل والاندماج، وتقلل من حدة النزاعات والصدامات بين جل الثقافات.

إن الثقافة الكونية اليوم تعد في نظر العديد من الفلاسفة الرهان الذي يمكن من خلاله أن يحقق الإنسان المعاصر تعايشاً مع غيره دون الدخول في صراع مع الآخر المختلف ثقافياً، لأن الاختلاف الثقافي لا بد أن يخلي مكانه لقبول التنوع كظاهرة ايجابية تساهم في خلق إنسانية بهوية جديدة، وهو ما أكد عليه المفكر الإسلامي طارق رمضان الذي أعلن عن ولاءه لمواقف ادغار موران في أكثر من مناسبة وصرح بانخراطه التام في معركته منطلقاً من مرجعيته الدينية الإسلامية، حيث دعى في البدء إلى ضرورة تحرير عقولنا نحن المسلمين ووجوب الخروج من وضعيتنا الدفاعية، وأن نعيد بلورة رؤية أكثر انفتاحاً وأكثر شمولية ومصداقية، حتى نصبح فاعلين في التاريخ وليس فقط ضحايا نظرة الآخر، وهذا مرهون حسبه بمدى تصالحنا مع الغايات والمبادئ التي تقبل بوجود مسارات أخرى تؤدي إلى فضاءات مشتركة، وتساهم في الرفع من مستوى فهمنا، وتتمكن من ضمان الاحترام والحوارات بين الثقافات والأديان³ وعليه فإن تحقيق مطلب الاندماج الثقافي والهوية الكوكبية لا يستلزم فقط تنازل الثقافة الغربية عن مركزيتها وانفتاحها على باقي الثقافات، وإنما يستلزم بالإضافة إلى ذلك أيضاً انفتاح الثقافة الإسلامية على الثقافات المخالفة لها وقبول التنوع والاختلاط، وذلك ما ينطبق على جميع الثقافات دون استثناء.

رفع الحواجز التي تفصل بين نمو المعارف العلمية من جهة وفهم هذه المعارف وتوظيفها من أجل النهوض بالحياة الإنسانية من جهة أخرى، ولقد ترجمت مؤلفاته حول هيجل ونقد السلوكية والهوية والثقافة والسياسة إلى عشرين لغة عالمية، غير أن كتاب "منابع الذات" هو الكتاب الذي ساهم بشكل كبير في شهرته (زهير الخويلدي: معانٍ فلسفية، ص 71، 73).

¹ زهير الخويلدي: معانٍ فلسفية، المرجع السابق، ص 98.

² نقلاً عن المرجع نفسه، ص 99.

³ ادغار موران، طارق رمضان: خطورة الأفكار تساؤلات حول كبرى القضايا المعاصرة، ترجمة: محمد صلاح شياظمي، افريقيا الشرق، المغرب، 2016، 197.

لقد أقرّ ادغار موران بأن التنوع والاختلاط هو عامل مساعد في تكوين هوية جديدة، ذلك أن مشكل الهوية ينبغي أن يعاش كهوية تعددية ذات مركز مشترك هو الإنسانية¹، وبالتالي فإن الهوية الثقافية التي أراد موران بلوغها تحمل في ثناياها التعدد والتنوع دون الانحياز إلى ثقافة معينة تلغي الثقافات الأخرى، كما نجد ادغار موران يؤكد أيضاً على مسألة الانفتاح الثقافي على الآخر لما له من قدرة كبيرة في تشكيل هوية إنسانية، لأن قبول التنوع والتعدد وحده غير قادر على إنتاج هوية بشرية تضم الإنسانية جمعاء، لكن وبالرغم من أن الانفتاح على الثقافات الأخرى يبقى هو الشكل الوحيد للتجدد والاعتناء والمشاركة في إنتاج الكوني من خلال تنمية وتطوير الخصوصي²، إلا أن هذا الانفتاح لا يعني التمرکز حول الذات بل هو محاولة من أجل تطويرها وإنتاج ثقافة لها القدرة والقابلية على استيعاب الآخر دون تجريده من ذاته، مع المحافظة على الذات المفتوحة، فلا يجب أن تنفتح ثقافة ما وتتعلق في الآن نفسه، أي أن تتغلق بالمحافظة على بنيتها والبعض من كلياتها الكبرى لأن الانفتاح الكلي يؤدي بها إلى الانحسار والانقراض والذوبان في الثقافات الأخرى، وتفتح جزئياً لأن الانغلاق التام يؤدي بدوره إلى الانحطاط والتقهقر والجمود وبالتالي الاندثار³، لهذا فإن ادغار موران يدعوا إلى انفتاح جزئي يُكسب الذات معارف جديدة دون أن تفقد مقومات وجودها.

يُفهم مما سبق بأن المعالم الكبرى للنظرية الثقافية عند ادغار موران يتم تحديدها أولاً من خلال دحض القيم الثقافية التقليدية القائمة على الفصل والقطع في أبعادها المتنوعة، انطلاقاً من البعد السوسيوولوجي الذي أفرز عن ميلاد عدد من الأشكال الثقافية التي لا تعترف بوجود روابط بينها، وكذا البعد الحضاري الذي جسده مركزية النموذج الغربي، ثم الماضي في اقتراح جملة من الإصلاحات التي اعتبرها موران سبيلاً لانقراض الثقافة والتي تمحورت أساساً في إعادة الاعتبار لنموذج التركيب والربط بين الأشكال الثقافية من جهة، وبين الثقافات المختلفة والمتنوعة من جهة أخرى، من أجل اتاحة رؤية جديدة تبعث في الإنسانية أمل القضاء على الصدمات والاضطرابات والتصدعات بين المجتمعات البشرية، وتحقيق أرضية صالحة للعيش المشترك تضم جميع الفئات والأجناس، تؤمن بالاختلاف والمشاركة والحب والتآخي، وتعترف بالهوية الواحدة للجنس البشري.

¹ زهير الخويلدي: تعقد الطبيعة البشرية عند ادغار موران، ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائثة إلى

التشهير المزدوج، المرجع السابق، ص 1427.

² زهير الخويلدي: تعقد الطبيعة البشرية عند ادغار موران، المرجع السابق، ص 1427

³ المرجع نفسه، ص 1426.

ثانياً: دور البناء الثقافي في إعلان مشروع السياسة الحضارية

لقد أشرنا من قبل إلى الروابط المتينة والمتنوعة التي تميز العلاقة بين الثقافة والحضارة، وتوصلنا إلى حقيقة أن كل تغيير في بنية الثقافة سيؤثر حتماً في مسار الحضارة وواقعها، بحكم أنها تشكل جزءاً لا يمكن تجزئته من الحضارة وتمثل أهم مكون من مكوناتها وهذا ما آمن به ادغار موران إيماناً مطلقاً لا يُترك فيه مجال للحديث عن الشك، وبعد ما قام فيلسوفنا بوضع يده على جراح الثقافة وأزماتها وما تبع ذلك من مقترحات يُحوّل لها ترقيع الثقافة وإصلاح ما تم إفساده، فقد خصّ بالمقابل الحضارة بذات الاهتمام كاشفاً عن جوانبها المتوحشة وبربريتها الناتجة عن التصورات الفكرية والثقافية العمياء قبل أن يعرج على جملة من المقترحات والبدائل التي يعول عليها في إصلاح الحضارة الإنسانية بصفة عامة والغربية على وجه الخصوص متخذاً من عملية البناء الثقافي دافعاً لإصلاح الحضارة والارتقاء بها إلى مستوى خدمة الإنسان بدل تحطيمه.

إن الصحة الثقافية التي باتت تلوح في الأفق تحمل في طياتها سبل تغيير وإصلاح متنوع تتجاوز حدود الثقافة وتشمل مجالات متعددة من بينها الحضارة، حيث حظيت هذه الأخيرة باهتمام وافر من قبل ادغار موران بعدما استبدت بها مظاهر التقهقر والحمق والتشردم، وعمل على رسم خارطة طريق بديلة عن المسار الذي سلكته السفينة الفضائية للأرض بقيادة المحركات الأربع المتمثلة في العلوم والتقنية والاقتصاد والربح، لتفرز مجهوداته عن ميلاد مشروع جديد حمل اسم "مشروع السياسة الحضارية" وتم تدعيمه من طرف موران بعدد من المؤلفات التي حُصصت لشرحها والتفصيل فيه ومن أهمها كتاب "نحو سياسة حضارية Pour une politique de civilisation" وهو الكتاب الذي يحتوي على مجموعة من الحلول التي يعتبرها موران بمثابة الترياق أو المصل الذي سيعيد الاعتبار إلى الحضارة المعاصرة وإلى علاقة الإنسان بذاته وبغيره، ولفهم أوفر لمضمون هذا المشروع يتعين علينا قبل كل شيء تحديد مفهوم هذا المشروع والكشف عن أثر الثقافة في بلورته وإبراز موقع الإنسان داخله، ثم التعرّيج عن أهم الشروط والأوامر التي ارتكز عليها وفق ما يلي:

1- مفهوم السياسة الحضارية

إن مقترح السياسة الحضارية أو سياسة الحضارة الذي نسج خيوطه ادغار موران هو في الحقيقة مشروع يتضمن جملة من الإصلاحات التي تعتبر مكملية لجملة الإصلاحات الثقافية التي اقترحها من قبل، ولم يرد في هذا المقترح الموراني مصطلح السياسة بذات المعنى الذي دلّت عليه من قبل، بل إنه يحمل في ذاته مدلولات مغايرة عن التصور الكلاسيكي لها، حيث نجد أن مشروع سياسة الحضارة عند ادغار موران يأخذ على عاتقه مهمة القضاء على الجوانب المتوحشة لحضارة اليوم، والقضاء على بربرية العلاقات الإنسانية المتمثلة في استغلال الإنسان للإنسان، وتسلب السلط، والأنانية، والتعصب العرقي، والقساوة، واللاتفاهم، ويسعى إلى تكريس خدمة مشروع

التضامن بين الأفراد والجماعات داخل الحضارة المدنية الحديثة، كما يهدف إلى التطلع للمزيد من التشارك والتآخي والحرية من أجل تحسين العلاقات الإنسانية¹ وتجديد الحياة داخل هذه الحضارة.

لقد كشف ادغار موران من قبل على السياسة العرجاء التي باتت تسلكها حضارتنا المعولة وعلى الأمراض المتعددة التي أصبحت تسببها، حيث أبادت السياسة الحضارية للقرن العشرين المصاحبة للبربرية كل مظاهر الجمال والتعايش والتآلف بين الأفراد وألحقت بالذوات والأنفس العديد من الأزمات بعد أن اختزلت كل شيء إلى أرقام وسحّرت الإنسان وأخضعت له لمنطق الأداة، وهذا ما جعل موران يلح في مقترحه الحضاري إلى التفاف الجميع حول مشروع السياسة الحضارية.

إن عملية إصلاح السياسة الحضارية هي عملية بالغة الأهمية لأن جميع القضايا والمشكلات الإنسانية تندرج ضمن اهتمام الحضارة وتصب في مصبها لذلك فإن ادغار موران لم يجعل من مقترحه هذا مجرد برنامج أو مشروع مجتمع، وإنما اعتبره بمثابة خارطة طريق لكل مجال أو تخصص يرغب في اكتساب معنى لذاته، وقد سعى في تقديمه لمشروع السياسة الحضارية إلى إصلاحين، إصلاح ثقافي وإصلاح سياسي كوكبي. أما الأول فهو ناتج عن ما اكتسبناه من تجزئة وانقسام في المعارف ومن سيطرة لغة العلم والتقنية وتجاهل لغة الوجدان كالحب والسعادة، والثاني ناتج عن غياب البعد الكوكبي للسياسة الحضارية² واستفحال ظاهرة الأنانية ونزعة التمرکز حول الذات، واعتمد في علاجه لسياسة الحضارة على نظام بديل يضم جملة من الوسائل الفعالة التي بإمكانها القضاء على مشاكل الحضارة وتحليصها من حالة التقهقر والتشردم. ومن بين السبل التي اقترحتها لذلك ضرورة الاعتراف بالتنوع والتنازع الثقافي العقلاني الذي ينتهي بالإبداع والإنتاج والتفاهم والاتفاق، واحترام الديمقراطية التي تضبط قواعد اللعبة السياسية والقانونية السلمية، كما ينادي من خلاله بسياسة كوكبية قائمة على تدبيرات ايتيقية تحترم الحياة والنوع والفرد وذلك ضمن جبهة عالمية تؤسس لعولمة بديلة أكثر عدالة وحرية ومساواة بين الشعوب³ ومن هنا يتضح لنا بأن المشروع الموراني للسياسة الحضارية هو مشروع رافض للتصورات الشائعة للعولمة كونه يهدف إلى خدمة المصلحة العامة التي تتخطى الحدود والايديولوجيات ويعمل على تحقيق التوازن والتكافؤ بين جميع الشعوب والطبقات وهذا ما تجلّى في قوله >>إن السياسة الكوكبية ليست موعودة بالنصر على الإطلاق ولكن يمكن أن تلعب دورها بل عليها أن تفعل ذلك بما هي يقظة الوعي الدولي العالمي وبما هي تدخل في خدمة الصالح

¹ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، مصدر سابق، ص 37، 38.

² المصدر نفسه، ص 08.

³ زهير الخويلدي: تعقد الطبيعة البشرية عند ادغار موران، المرجع السابق، ص 1428

العام¹ وعليه يمكن القول بأن ادغار موران من خلال مشروع السياسة الحضارية يكون قد خطى خطوة جبارة في سبيل حفظ مستقبل الإنسانية على هذه الأرض بعد أن اتخذ من المسألة الأخلاقية مرتكزاً أساسياً لها وجعلها شرطاً من شروط قيامها، وإن لم ينجح في تحقيق ذلك فإنه يبقى صاحب فضل كبير في فسخ المجال أمام إعادة التفكير في مشكلات الإنسان وفي علاقته مع ذاته ومع غيره.

لا يخفي ادغار موران التعقيدات والصعوبات الكبيرة التي تحيط بمقترحه، حيث باتت حضارة اليوم تطرح مشاكل عديدة بإمكانها الوقوف عائقاً أمام تحقيق تقدم حضاري على نطاق واسع، ومن بين هذه العوائق حسبه الجمع بين التنمية العمرانية والتقنية والبيروقراطية والرأسمالية الصناعية والفردانية، وهو الجمع الذي ينخر الحضارة التي أنتجها وطورها هو نفسه²، ولتذليل هذه الصعوبات والحد منها ينبغي مشاركة جميع الحضارات وانخراطها في هذا المقترح الحضاري من خلال المساهمة بما تحتوي عليه من محاسن وإيجابيات في مقابل التنازل عن كل ما تحتويه من مساوئ وسلبيات، وإن كان الأمر يستهدف المجتمعات الغربية بالدرجة الأولى فهو لا يقتصر عليهم فحسب بل يتعدى ذلك ليشمل كل المجتمعات والشعوب دون استثناء وهذا ما نفهمه من مقولة ادغار موران >>ستكون مهمة السياسة الحضارية أن تطور أفضل ما في الحضارة الغربية وتطرح عنها أسوأ ما فيها، وأن تحدث تكاملاً بين الحضارات بأخذها في الحسبان المساهمات الأساسية من الشرق ومن الجنوب. وستكون هذه السياسة الحضارية شيئاً لازماً للغرب نفسه. فالغرب يزداد معاناة من هيمنة الحساب والتقنية والربح على جميع جوانب الحياة الإنسانية، ويزداد معاناة من هيمنة الكم على الكيف ومن انحطاط جودة الحياة في المدن العملاقة³ وبالتالي فإن مشروع السياسة الحضارية يعمل على سد الفراغات التي سببها براديجم التبسيط والاختزال ويتطلع إلى تحقيق بيئة صالحة يسودها التعايش والترابط بين كل الشعوب وتزول فيها كل الأحقاد والصراعات والخلافات.

يُفهم مما سبق بأن ادغار موران لا يهدف من خلال طرحه هذا إلى إصلاح بعدد من الأبعاد الحضارية أو سياسة من السياسات، بل إن المبتغى الأساسي والوحيد الذي يسعى إلى تحقيقه هو إصلاح جميع الأبعاد الحضارية وجميع السياسات دون استثناء، ومن هنا ندرك بأن النسق التركيبي عند موران لا يخص المعرفة لوحدها بل إنه يمتد ليشمل مجالات أخرى على غرار المجال الثقافي والحضاري.

¹ زهير الخويلدي: تعقد الطبيعة البشرية عند ادغار موران، المرجع السابق، ص 1429.

² ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، المصدر السابق، ص 80، 81.

³ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، مصدر سابق، ص 79.

2- أوامر وشروط السياسة الحضارية

لم يكن مسعى ادغار موران لإصلاح السياسة الحضارية إذن مسعى اعتباطي، بل هو مشروع متميز بالتنظيم الفائق والمرونة والتوازن في مضامينه، ولرغبته الكبرى في نجاحه وخشية منه على فشله يقترح جملة من الشروط التي ينبغي التقيّد بها والامتثال لأوامرها وهي كالتالي:

1-2 سياسة التضامن

إن عصرنا الحالي هو عصر الانجازات الكبرى والابتكارات المثلى، حيث لم تتمكن العصور السابقة من التوصل إلى مستوى هذا التقدم والتطور ولم تتمكن يوماً من مجازة هذا النسق المنظم والمتربط، وقد أصبح كوكبنا الأرضي بفضل هذه المنجزات يمتلك نظاماً للاتصالات واقتصاداً وحضارة وثقافة وطليلة للمجتمع المدني¹، لكن هذه المنجزات ورغم أهميتها الفائقة إلا أنها لم تشفع للإنسان في تحقيق غاياته ولم تضمن له مستقبلاً يريجه بل جعلته يعيش شعوراً بالاغتراب والعدم بعد أن طغى عليه حب الذات والتملك والأناية وهو ما استدعى استعجالاً فرض خلق التضامن في سياسة الحضارة من أجل إعادة تنظيم علاقته مع ذاته ومع غيره.

إن تحقيق التضامن حسب ادغار موران سيكون أول الأمر مشروطاً بالوعي، وسيقودنا الوعي بمسألة التضامن وضرورته إلى عزله عن المرامي السياسية التي جعلت الدولة تحصره في أعباء التأمينات المتنوعة، وسيظهر حاجتنا الكبرى إلى التضامن الملموس والمعيش الذي يمر من شخص إلى شخص، ومن مجموعات إلى شخص، ومن شخص إلى مجموعات، وسيكشف لنا هذا الوعي عن إمكان التضامن في كل شيء وأمام كل الظروف الاستثنائية، ومن هنا نفهم بأن الغاية الأساسية لخلق التضامن لا تتعلق بنشر التضامن بقدر ما تتعلق بتحرير القوة غير المستعملة للإرادات الخيرة وتشجيع سلوك التضامن²، وعليه فقيمة التضامن الحقيقية لا تُكتسب مما يحققه فعل التضامن من نتائج ومنافع خاصة، وإنما تُكتسب من خلال معاشته داخل ذواتنا وحث الآخرين عليه ونشره على أوسع نطاق حتى تتيسر حياة الإنسان داخل هذه الكينونة وتصبح أكثر تنظيم.

يدعوا ادغار موران في هذا السياق القاضي بنشر خلق التضامن إلى اعتماد مراكز خاصة في المدن والأحياء تشرف على تقديم الحاجيات الأخلاقية المستعجلة عن طريق فاعلين متضامنين في كل إدارة وفي كل مكان استراتيجي، ويعمل في الوقت نفسه على تشجيع اقتصاد تضامني يدعم مبادرات التضامن والتعاون المحلية دون هدف مادي لضمان خدمات اجتماعية قريبة من المواطنين³، ولا يكتفي موران في دعوته إلى نشر خلق التضامن

¹ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، المصدر السابق، ص72.

² ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص41.

³ المصدر نفسه، ص42، 43.

وتوسيع نطاقه بالمستوى المحلي والداخلي للمجتمعات والدول فقط، بل إنه يسعى إلى تمديده وتعميمه ليمس كافة بقاع كوكبنا الأرضي وهذا ما التمسناه في دعوته لوكالة الأمم المتحدة على توفير أموال خاصة بالإنسانية المحرومة والمریضة والبائسة وضرورة اعتماد مكتب عالمي يقدم الأدوية بالجمان لعلاج السيدا والأمراض المعدية، ومكتب عالمي للتغذية لأجل الساكنة الفقيرة أو المتعرضة للمجاعات¹، وغيرها من المساعدات التي ينبغي على هذه الهيئة العالمية أن تقدمها وتخصصها لخدمة الإنسان باعتبارها المنظمة العالمية الأكبر التي تعنى بالشأن الإنساني من ناحية حماية حقوقه ورد الاعتبار له بإكسابه الاحترام حيثما دعت الحاجة إلى ذلك.

إن دعوة موران لاعتماد خلق التضامن كشرط من شروط السياسة الحضارية هي دعوة نابعة من ثقته التامة بقدرة هذا الفعل الخلقى على تغيير واقع الإنسان داخل المجتمع، ويذهب إلى أبعد من ذلك حين يجزم بأن المجتمعات لن تتمكن من تحقيق أي تقدم دون مراعاة هذه القيمة الخلقية، لأن طبيعة المجتمعات تتميز بالتعقيد وتتضمن الحريات المتزايدة التي قد تولد الفوضى القسوى التي تُنتج بدورها التفهقر والإكراهات، وكسبيل للحد من هذه السلوكات ينبغي تنمية التضامن الذي لن يكون مفروضاً على الناس وإنما يشعرون به ويعيشونه دون إكراه كالتأخي، وفي هذا المعنى تصلح الصيغة التي أطلقتها حركة التضامن البولونية <<لا حرية من دون تضامن>>² وعليه فإن التضامن كقيمة خلقية ثابتة سيساهم دون شك في القضاء على العديد من مظاهر تشرذم الحضارة وتآزمها مثل النزعة الفردانية والأنانية، وسيساهم بالإضافة إلى ذلك في فتح أفق التعايش المشترك بين الشعوب والمجتمعات داخل هذا الكوكب.

2-2 سياسة جودة الحياة

تحل سياسة جودة الحياة في المرتبة الثانية ضمن أوامر السياسة الحضارية التي أقرها ادغار موران، وتهدف إلى تحقيق رغد العيش لا في المعنى المادي فقط بل أيضاً في المعنى الوجودي، وذلك متوقف حسبه على جودة التواصل مع الغير والمشاركة العاطفية والودودة معه، وتحقيق هذه الخطوة لا يكون إلا بالتخلي عن الاعتقاد الأرسطي القديم القائل بأن مهمة السياسة هي تحقيق السعادة وإن كان بإمكانها إقصاء الأسباب العمومية للتعاسة³، بحكم أن الممارسة السياسية لا تتدخل غالباً في ما يشعر به الناس وما يعيشونه بعواطفهم، فهي تستبعد كل حديث عن تحسين جودة الحياة وتحقيق التعايش مع الغير، وتعمل على تشجيع كل الأساليب البراغماتية الخادمة لمصالح السلطة، وعليه يمكن القول بأن مهمة خلق جودة الحياة هي مهمة ذاتية بالدرجة الأولى حسب قول موران.

¹ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، المصدر السابق، ص78.

² ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص43، 44.

³ المصدر نفسه، ص44.

تقوم جودة الحياة على مداخل كثيرة منها ما هو متعلق بالبيئة ومنها ما هو متعلق بالمؤانسة، أما سياسة المدخل الأول التي تعتبر مكون لسياسة المؤانسة فتتطلب إعادة النظر في علاقة الإنسان بالأرض من أجل أخلقتها وعقلنتها، وسياسة المدخل الثاني تتضمن بث المودة التي تربط شخص بشخص، وتتضمن مشاركة الغير ومشاطرته في متعه ولذاته وآلامه والنضال ضد تلاشي الهويات وتنامي البعد التقني¹، وفي هذا دعوة لإعادة دمج المجالات والميادين التي تجردت من شروطها الاجتماعية والأخلاقية خصوصاً المجال الاقتصادي الذي فكك عرى العلاقات الإنسانية والاجتماعية بتشجيعه على الفردانية والأنانية وبذخه لخلق التضامن والتكافل.

لقد قاد حديث موران عن سياسة جودة الحياة إلى العودة لطبيعة الكائن الإنساني، والاعتراف بأنه كائن منتج للغتين، لغة عقلية علمية وتقنية، ولغة رمزية أسطورية وسحرية، تميل الأولى إلى التدقيق والتصريح والتعريف، وتستند على المنطق وتحاول موضحة ما تتحدث عنه، أما الثانية فتستعمل التلميح والتمثيل والاستعارة، يمكن أن نطلق عن الحالة الأولى الحالة النثرية، والثانية الحالة الشعرية، ويمكن التعبير عن هذه الأخيرة بالرقص والغناء والحب والقصائد، كما يمكن أن نجد الحالة النثرية في المظاهر والخطابات والحركات والأفعال²، ويذهب فيلسوفنا من خلال ذلك إلى الاقرار بأن تنمية إرادة تغيير الحياة وبعثها تتطلب منع السيطرة لعالم النثر على حساب عالم الشعر، أو عالم الشعر على حساب عالم النثر، لذلك يدعوا إلى ضرورة الدمج والربط بينهما لأن الذات الإنسانية مؤسسة على هذين القطبين وعزل أحدهما يعني أحداث اضطراب في الحياة وهذا ما أراد موران تأكيده بالقول >>أعتقد أنه يلزم القول إن الإنسان يقطن الأرض شعرياً ونثرياً في الآن نفسه. فلو لم يكن هناك نثر، لما كان هناك شعر، فالشعر لا يمكن أن يظهر بمظهر بديهي إلا في علاقة مع النثرية. عندنا إذن في حياتنا وجود مزدوج وتقاطب مزدوج>>³ بمعنى أن كلاهما ضروري لوجود الآخر وخادم له فالشعر يخدم النثر والنثر يخدم الشعر، وعلى هذا الأساس ينبغي التخلي عن النظرة الأحادية التي جعلت العلوم المادية والتقنية في كفة والعلوم الإنسانية والأدبية والفلسفية في كفة أخرى، ويلزم بالمقابل دعم سياسة الانفتاح والوصل والتكامل بينهما من أجل أن نستمر في البقاء ونحيا الحياة دون قلق واضطراب.

¹ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص45.

² ادغار موران: منبع الشعر، ترجمة: مصطفى كاك، مجلة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، المغرب، العدد: 7-8، 1999، ص61.

³ المصدر نفسه، ص62.

2-3 سياسة الرجوع إلى الأصل

إن ميزة التقدم التي تُنسب عادة إلى حضارتنا بفعل ما حققته من تطورات على المستوى العلمي والتقني لا تعدوا أن تكون مجرد أسطورة من الأساطير التي استساغها إنسان هذا الزمن من أجل ضمان سيطرته على الطبيعة وقطع صلته بالماضي، وهي المساعي التي لم تنتج في الحقيقة سوى التصدعات والأزمات التي تكاد أن تعصف بالوجود الإنساني بعد أن تسببت في القضاء على قيمة التنوع والتعدد الثقافي وفي تبعثر وتلاشي الهويات، وأمام هذه التوترات التي سببتها أسطورة التقدم يدعوا ادغار موران إلى ضرورة احياء الصلة بالجذور وبلورة وعي كوني بأهمية العودة إلى الأصل في سبيل القضاء على الأزمات المتتالية والمتسارعة لحضارتنا، وهذا ما أكده ادغار موران بقوله <<لم يعد الحاضر مغذى بالمستقبل. هناك حاجة لإعادة التأصيل، والرجوع إلى الجذور، وهي حاجة ينبغي استساغتها، والتأصل الماهوي هو التوجه العالمي المعمم للأزمة التي يعيشها العالم في نهاية هذه الألفية الثانية>>¹ بمعنى أن إعادة الاعتبار إلى النسيج المركب بين حلقة الماضي والحاضر والمستقبل يحمل في ذاته خطوة مهمة نحو تعميم الوعي العالمي بالمصير المشترك والماهوي للبشرية، ويشكل ففزة كبرى نحو الخروج من أزمة الحضارة.

لقد جعل ادغار موران من سياسة التجذر أو الرجوع إلى الأصل شرطاً ثابتاً لإدراك المعنى الحقيقي للتقدم لأن قطع الصلة بالجذور والأصول سيجعل التقدم حاملاً لتصورات زائفة ومعاني وهمية لكونه يشجع على الفرقة والانفصال، ولأننا بحاجة قصوى إلى التكاتف والتآلف في مواجهة التحديات المشتركة التي تثيرها حضارتنا المتأزمة ينبغي الرجوع إلى الأصل المشترك للإنسانية والحفاظ على الاختلافات والفوارق الفردية المكتسبة، وهذا ما عبر عنه فيلسوفنا بقوله <<لكي نتقدم يجب أن نعود إلى المنبع التوليدي. وللحفاظ على مكتسب يجب أن نعيد توليده باستمرار. من أجل كل واحد ومن أجل الكل، ومن أجل أنفسنا ومن أجل الغير، خلال الحب والصدقة والتقدم في السن، ثمة ضرورة لإعادة التوليد الدائم. فكل ما لا يعاد توليده يفسد>>² وعليه فالتجذر هو بمثابة الضابط الذي يضبط من خلاله سلوكياتنا وأفعالنا ومشاعرنا، وأي اغفال لجزء من الماضي قد يكلفنا تضييع جزء كبير من الحقيقة ويدفعنا إلى المراهنة بالمستقبل.

إن دعوة موران إلى انتهاج سياسة التأصل لم تكن دعوة ضيقة تخص أيديولوجيته أو انتماءه، بل هي دعوة كونية تُلزم الجميع بالبحث عن أرضهم، كون الأرض التي نعد نحن أطفالها هي مهددة من قبل العديد من التدهورات ومن واجبتنا الحفاظ عليها في تنوعها الحي والإنساني، كما يلح موران على ضرورة قبول التأصل الهوياتي إلى جانب

¹ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص48.

² ادغار موران: المنهج إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، المصدر السابق، ص328.

التأصل الأرضي، ولا يقصد بالتأصل الهوياتي هنا الانغلاق حول الأصول الدينية أو العرقية أو الوطنية¹، وإنما هو يقصد التأصل المنفتح والتواصل والتضامني الذي يرحب بجميع الهويات دون اقصاء ويدعم التشارك والتعايش دون الزام أو إكراه، وعلى هذا الأساس يتضح لنا بأن سياسة التأصل النابعة من مشروع السياسة الحضارية تتطلب مراعاة كل أشكال التركيب والجمع والكونية بهدف التخلص من حالات التشتت والتبعثر التي خلقتها أسطورة التقدم.

2-4 سياسة الإحياء من جديد

إن سياسة الإحياء التي تمثل الشرط الرابع من أوامر السياسة الحضارية، هي سياسة تقوم أساساً على إعادة إحياء التقاليد والموروثات والصناعات التي تم فقدها وهجرانها من قبل، وبعثها في صورة جديدة من أجل تلبية مطلب جودة الحياة وتحقيق المؤانسة، وفي هذا يقول ادغار موران >> «بإمكاننا اليوم محاولة التفكير في حرفٍ ووظائف من أجل التقليل من الصحراء المُمكنة، والصحراء المجردة في المؤانسة، والصحراء القروية، ويمكننا الآن التفكير في تحويل الحواضر الكبرى إلى أحياء، وإعادة إحياء الهجر والقرى»² فالهدف الأساسي من وراء سياسة الإحياء إذن هو بث الحياة في جميع المناطق وإعمار الأرض بشكل متوازن، حتى تيسر حياة الإنسان على هذه الأرض ويعم الذوق كافة الأرجاء.

فهذه السياسة الجديدة التي أعلنها ادغار موران تدعم كل الأساليب القديمة في الصناعة الغذائية والسياسة الزراعية، وذلك متوقف على إعادة إحياء البوادي وخلق منتزهات طبيعية، تسمح بحماية النباتات والحيوانات، والإبقاء على القرى والحفاظ على ممارسات العيش القديمة، في مقابل نبذ الأساليب والسلوكات الصناعية الضارة بالطبيعة والإنسان، وهذا لن يتأتى حسب موران إلا بتزايد الوعي بخطور الوسائل الكيماوية والأسمدة الأزوتية، وبضرورة اعتماد وسائل بيولوجية تتيح جلب الأزوت مباشرة من الهواء، ولكي يعم هذا الوعي وينتشر ينبغي أن تُشرف عنه هيئات مراقبة³ منظمة ومعدّة لهذا الغرض، حتى تتمكن من إنجاح هذه السياسة الجديدة لعملية الإحياء، وسيحمل هذا النجاح تغييراً عميقاً في الحضارة الإنسانية قاطبة وفي مظاهرها، إذ سنشهد حلول الطبيعة محل الأداة أو الآلة، وستحول بموجبها من دعم منطق الربح والاستهلاك إلى تشجيع منطق الجودة والفعالية في كل الأشياء حسب قول ادغار موران.

¹ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 48، 49.

² المصدر نفسه، ص 51.

³ المصدر نفسه، ص 52، 53.

هكذا نصل إلى أن مشروع السياسة الحضارية عند ادغار موران وما يحمله من شروط وأوامر هو في الحقيقة مشروع ايتقي بامتياز، يقوم أساساً على إرساء القواعد الأخلاقية داخل المجتمعات، ويدعو إلى ضرورة تجسيد أرقى معاني التواصل والتعاطف والمحبة والتآخي بين جميع البشر، وينبذ فيه كل أشكال الفرقة والصدمات والصراعات، على الرغم من تعدد الأساليب والمقترحات التي يشترط حضورها ضمن سياسته الحضارية، والغاية الأسمى التي تُلمس في هذا المقترح الحضاري عنده، هي تخلص هذه الأخيرة من حالات التشرذم والبربريات المتوحشة التي هيمنت عليها لعقود من الزمن، ومن أجل ضمان مستقبل أفضل للإنسانية جمعاء.

ثالثاً: الرجوع إلى الحياة الأخلاقية وإحياء السياسة الإنسانية

إن مشروع السياسة الحضارية هو في جوهره مشروع أخلاقي، إذ لا نكاد نجد باباً من أبواب السياسة الحضارية عند ادغار موران إلا وطرقه سؤال الأخلاق، بداية بالتضامن، وجودة الحياة، ووصولاً عند حدود سياستي التأصل والإحياء، وما يُلمس في فلسفة الأخلاق لدى فيلسوفنا هو أنه لا يدعو إلى تأسيس أخلاق جديدة وإنما يدعو إلى السير نحو العودة إلى الأخلاق كما هو متعارف عليها، وذلك يكون داخل وبفضل مجموع سياسة الحضارة، وهي سياسة متعددة الأبعاد تحتاج إلى الإيمان والتآخي والتشارك، اللذين يغذيان أخلاق المسؤولية، وينميان روح الانتماء إلى المصير المشترك الذي يكون إنسانياً بوجه خاص¹، وعليه فإن التطرق إلى موضوع الأخلاق ضمن مشروع السياسة الحضارية وإن كان أمراً ضرورياً، فإن دوره البارز يكمن في تعميق الشعور بالمصير الواحد للإنسانية وتعميمه، وفي تغذية روح التعايش والتسامح والانفتاح على الغير، والسعي إلى مجابهة كل أشكال الأنانية المفرطة واللامسؤولية والعمل على القضاء عليها.

إننا نرى بوضوح وشفافية أن عملية التخليق التي انبثقت عن مشروع السياسة الحضارية وقامت عليها، لا تهدف إلى ترقية الخطاب الأخلاقي والقيمي وتنميته فحسب، بل إنها تعمل كذلك على فسح المجال أمام ظهور الإنسانية* وإيقاظ الشعور بها داخل كل فرد، عندما يعتبر هذا الأخير أن كل غير يدخل في حقل تواصله هو بمثابة قريب، أي عندما يعتبره أنا-غيرية، فتكوين نسيج الإنسانية إذن يتم انطلاقاً من الغير وانطلاقاً من الأنا، وبالتالي فالإنسانية لا تمثل كياناً يعلو على الفرد، وإنما هي غاية جديدة تعمل على تحقيق وبلورة الطبيعة الخاصة

¹ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 66.

* الإنسانية Humanity: هي جملة الصفات التي تكون الفصل النوعي للإنسان، يقول عنها أوغست كونت أنها كائن جمعي يندمج فيه الأفراد اندماجاً عقلياً وخلقياً، ويشترط في هؤلاء الأفراد أن يُخضعوا الوظائف العضوية للوظائف العليا، فيتفوق بموجبه العقل على الغريزة، وتتفوق الغريزة على الأنانية، ويعتبرها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط غاية الفعل الخلقية وهدفها الأساسي (مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 105).

بالإنسان¹، أي أنها تمثل الهدف الأسمى للفعل الخلقى، والنموذج الأرقى لتجاوز الخلافات والأحقاد التي سببتها الأمراض المختلفة لحضارتنا.

إن قيمة الإنسانية لا تُكتسب إلا من خلال اندماج كافة المجتمعات والأمم فيها، لأن الأزمات المتتالية التي أُلحقت بالبشرية، وحالات الفوضى التي سببتها التكنولوجيا العمياء، وانتشار الأسلحة، والامبريالية الغربية، والحروب والثورات، كلها عوامل اكتسحت الكرة الأرضية كاملة وتسببت في إلحاق الضرر بالبشرية قاطبة، وعليه فإن السبيل الوحيد لتجاوز هذه المشكلات يكون عن طريق الانبثاق الكوكبي للإنسانية، أو انبثاق الإنسانية الكوكبية²، التي تضمن تعايش الجميع فوق هذا الكوكب وتحفظ التنوعات والاختلافات الثقافية الهائلة.

لقد صار الوعي بكونية السياسة الإنسانية منتشراً بشكل غير مسبوق، وقد أفرز هذا الوعي عن ظهور عدّة أصوات ومواقف تنادي بضرورة التخلي عن تلك المفاهيم التي ساهمت في تقسيم السياسة الإنسانية وتمزيقها بين الأمم والقوميات، من بينها موقف الفيلسوف ادغار موران الذي دعى إلى ضرورة استبدال هذه السياسات العرقية الضيقة بسياسة مغايرة تؤمن بالمصير المشترك للإنسانية على هذا الكوكب، وتدعم روح التكافل والشراكة بين جميع البشر، وهي السياسة التي اختار لها مسمى الأرض-الوطن.

يحمل مفهوم الأرض-الوطن في طبيّاته وعياً بالمصير المشترك والهوية المشتركة والأصل الأرضي المشترك للإنسانية، ويُنكر تواجد الأوطان الفريدة، ويدعو إلى دمج كل هذه الصفات في وطن مشترك عظيم، ولأن السياسات الدوليّة تتجاهل أهمية التنوعات الثقافية والوطنية، فإن سياسة الأرض الوطن التي أقرّها ادغار موران تحمل دائماً هاجس المحافظة على ثنائية الوحدة/التنوع البشري: لأن التنوع البشري هو كنز الوحدة الإنسانية والوحدة الإنسانية هي كنز التنوع البشري³، وهذا الحلم الذي يحمله موران سيقود البشرية إن تحقق إلى عالم آخر، بإمكانه أن يكون أفضل العوالم على مر التاريخ البشري.

إن تحقيق تآلف وتوحيد الإنسانية هو أمر يسير حسب ادغار موران، وليس بالأمر المعقد أو المستعصي، ودليله على ذلك هو أن كل جهاز عضوي من أجهزتنا يشكل جمهورية تتأسس من ثلاثين مليار خلية، وهو ما يجعل من إمكانية تشكيل فيدرالية مكونة من بعض مئات الأمم ومن ثلاث إلى ستة مليارات من الكائنات العاقلة أمر

¹ ادغار موران: إلى أين يسير العالم؟، المصدر السابق، ص 71، 72.

² المصدر نفسه، ص 43، 44.

³ ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، مصدر سابق، ص 71.

سهل، والمخاطر التي تهدد مجموع الإنسانية تترد في مجملها إلى فيدرالية الإنسانية المتضمنة لتصوير الدول- الأمة¹، وهو التصور المخالف والمناقض لتصوير الأرض- الوطن المنبثق عن مسعى السياسة الإنسانية.

كما يدعوا موران في مقترح الأرض- الوطن، إلى تعميم خلق التضامن على كوكب الأرض، ويطلب من الأمم الغنية إلى أن تبادر لتعبئة مكثفة لشبيبتها في خدمة مدينة كوكبية حيثما دعت إليها الحاجة، ويؤكد على ضرورة فرض الاحترام أمام جميع الطبقات خصوصاً الفقيرة والمعوزة منها، من أجل أن تحقق السياسة الإنسانية العدالة بين جميع البشر، وتحفظ الخيرات الكوكبية المشتركة عن طريق فرض الرقابة عليها².

ولم يكتفي موران في تقديمه لمشروع السياسة الإنسانية وتقديمه لسبل نجاحه وفعالته بالاهتمام بالغيرية فحسب، وإنما يؤكد بالإضافة لذلك على حاجة النزعة الإنسانية إلى أخلقة كل القضايا والمسائل والمشكلات الحيوية التي ترافق مركبتنا الفضائية أثناء سيرها، وإخضاعها بالضرورة لمنطق الحكمة والعقل، من أجل إصلاح المطبات التي تعرقل سيرها، ومن هذا المنطلق سيخضع فيلسوفنا جميع محرقاتها لمنطق الإنسانية أو كما يصطلح عليها البعض بالأنسنة، بداية بالتنمية، ثم التقنية، ثم السياسة العالمية.

1- أنسنة التنمية

توصلنا من قبل إلى أن نموذج التنمية السائد في القرن الواحد والعشرين هو نموذج ناتج عن ظاهرة العولمة في شقها الاقتصادي، وأنه قائم في الأساس على دعم مركزية النموذج الثقافي الغربي، وخادم في الوقت ذاته إلى التغريب، ومحرك للنزعة الفردانية المتوحشة، وقد أفرز هذا النموذج المريض للتنمية كما عرفنا عن ميلاد مجموعة من الأوهام والأساطير المؤسسة لسياسة هذا القرن، من ضمنها أسطورة التقدم، التي ترى في الاقتصاد الليبرالي حلاً لجميع مشكلات العصر وأزماته، وتتخذ من منطق الربح مركزاً أساسياً لسياستها، وتدعم بشتى الطرق والوسائل سبل التفاوت والاستعمار بين الشمال والجنوب، وهو الأمر الذي دفع بموران إلى إعادة النظر في أسس نموذج التنمية، والتصدي لمساوئه المتعددة.

لقد وقعت حسب ادغار موران عدّة محاولات لتهديب هذا النموذج المجنون للتنمية وتجميل صورته أو تعديلها، وأفرزت بعضها عن ميلاد مسمى جديد لها عُرف بالتنمية المستدامة، وهو مسمى يبدو في ظاهره مفهوم فعال يحمل في ذاته أبعاداً إيجابية، لكنه في الواقع يحمل أشكالاً من تدمير المجال الحيوي وضروباً من التدمير الثقافي،

¹ ادغار موران: إلى أين يسير العالم؟، المصدر السابق، ص46.

² ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟، المصدر السابق، ص78، 79.

وأوجهاً جديدة من التفاوت، وصنوفاً جديدة من العبودية، ليحلها محل أشكال العبودية القديمة¹، وهذا ما زاد من يقين موران بضرورة اقتراح سياسة جديدة للتنمية، تُلغي الأشكال القديمة، وتبعث فيها نفساً جديداً. تقوم السياسة البديلة للتنمية عند ادغار موران في البدء على ضرورة توظيف المبادئ الأخلاقية والأبعاد الذاتية والإنسانية في المبادلات الاقتصادية، وهو ما يعني المحافظة على الرعاية المجتمعية، وحماية الصفات التي تميل التنمية إلى تدميرها، والالتفات إلى القيم اللامادية، وبذلك فأنسنة التنمية ستضمن احترام استقلالية المجتمعات وإدراجها جميعاً في المبادلات والتفاعلات الكوكبية، كما ستحث هذه السياسة على الاستقلال الذاتي الغذائي بالنسبة للمنتجات الأساسية، وتحث على تعزيز المحلي والإقليمي والوطني في نفس الوقت إلى جانب العالمي²، أي أن اضعاف الطابع الإنساني على التنمية يعني التخلي على الأساليب المركزية والاختزالية للنماذج القديمة للتنمية، في مقابل خضوعها للبعد العالمي والكوني الذي يدعم الخصوصي، والامتثال المطلق إلى صوت العقل والحكمة والأخلاق في بلورة مشاريع التنمية.

وتشمل سياسة إصلاح التنمية عند ادغار موران التخلي اللازم عن فكرة النمو غير المحدود وغير المشروط، وتسييره وفق الظروف الخاصة وحسب المناطق والأمم، وذلك عن طريق انشاء مجلس دائم للأمن الاقتصادي، يعمل على تنظيم فعال للاقتصاد العالمي، ويراقب المضاربات المالية، ويقترح سبلاً تجمع بين التخفيضات اللازمة والنمو اللازم على الصعيد العالمي³، وهذا الاجراء يهدف أساساً إلى الحد من التفاوت الفاحش والخطير بين دول الشمال والجنوب، ويفسح المجال أمام بلدان الجنوب من أجل المساهمة في بناء الاقتصاد العالمي، وتلبية حاجيات الاقتصاد المحلي.

إن هذا التصور الموراني الجديد للتنمية هو تصور يدعم فيه كل أساليب التكافل والتضامن بين الأمم والبلدان، ويدعوا إلى خلق تعاون بين الشمال والجنوب، ويحرص فيه كل الحرص على تحويل نموذج التنمية النمطي، عن طريق ادخال أهداف أخرى من قبيل فن العيش وجودة الحياة مع التركيز على مصادر الطاقة المتجددة وغير الملوثة، كما يبدي من خلاله اهتماماً بالغاً بدول الجنوب التي تُنعت غالباً بالمتخلفة، ويُصرّ على ضرورة اتخاذ تلبية مطالب ساكنتها كأولوية اقتصادية بديلة عن الزراعة التصنيعية الموجهة للتصدير، وعلى أخذ زمام المبادرة في استكشاف واستغلال المواد الخام بدل الشركات الأجنبية⁴، التي تعودت على استنزاف خيراتها بطرق وحشية تكرس النزعة الاستعمارية، كما يُلزم التصور الموراني دول الجنوب بضرورة الانفتاح على التقنيات والابتكارات

¹ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟، المصدر السابق، ص77.

² ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، المصدر السابق، ص74.

³ المصدر نفسه، ص145.

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحديثة واستغلال التكنولوجيا في ترقية وتطوير أساليبها الكلاسيكية في المجالات الاقتصادية المتنوعة، خصوصاً المجال الفلاحي.

وفي ذات السياق الذي يعمل فيه ادغار موران على تدعيم الطاقات المتجددة، وتوظيف الجانب الأخلاقي والإنساني ضمن مشروع التنمية الجديد، يدعوا إلى التركيز على تنمية الاقتصاد الأخضر، من أجل إعادة توجيه الاقتصاد بما يضمن انخفاض الطاقات الملوثة والفحم والنفط، ويطور الطاقة المتجددة، كطاقة الرياح، والطاقة الشمسية، ويساهم في تقوية الأصول اللامادية للعيش، كالخدمات الثقافية والاجتماعية والعلائية، كما سيسمح الاقتصاد الأخضر بإحياء المهن والحرف اليدوية، ويؤدي إلى إصلاح نظام الأغذية¹، وبذلك يمكن القول بأن الاقتصاد الأخضر يعتبر بديلاً للاقتصاد الصناعي، يحل محله ويستخلفه، من أجل القضاء على القيم المادية والتبادلات البراغماتية التي بثتها فيه الأداة الصناعية، ومن أجل دعم القيم الروحية والأخلاقية التي تحفظ كرامة الإنسان وتقوي رابطته مع غيره داخل الوسط الاجتماعي.

إن الخطوة التي خطاها ادغار موران من أجل أنسنة التنمية هي خطوة جريئة جداً، قام فيها بتجاوز الأساليب والأشكال القديمة للتنمية، والقائمة في مجملها على دعم التمرکز الغربي وتشجيع القيم المادية، واقترح بالمقابل جملة من الإصلاحات التي تنحصر في غالبها في إعادة الاعتبار للأبعاد الذاتية والروحية للإنسان، وسعى من خلالها للوصول إلى اقتصاد متكامل يغلب عليه منطق التضامن والتكافل والتعاون بين الجميع، وتحقيق هذا الإصلاح على أرض الواقع لا يكون حسب موران إلا بتوفر إرادة سياسية حقيقية تتبنى مشروع الأنسنة وتدعمه، باعتبار أن السياسة ملازمة للاقتصاد.

2- أنسنة السياسة

إن الحديث عن السياسة هو حديث عن إحدى أهم المفاهيم التي دائماً ما يثار حولها الجدل، ويكثر عنها الكلام، خاصة إذا تعلق الأمر بموقع الأخلاق ضمنها، حيث يُعرف عن رجل السياسة في الغالب تجرده من القيم الأخلاقية والإنسانية، وامتناله للقيم المادية والبراغماتية، التي تدعم منطق القوة والهيمنة، ويشكل هذا المنطق الدافع الرئيسي والسبب المباشر في إثارة الفوضى وخلق الصراعات ونشأة الحروب والثورات، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى ضرورة إعادة النظر في طبيعة الممارسة السياسية وعلاقتها بالأخلاق.

يرى ادغار موران بأن أغلب المشاكل والأزمات التي تعيشها حضارتنا اليوم تعود إلى فساد السياسة وعمى الحكم، والسبيل الوحيد لإصلاحها هو إعادة بعث القيم الإنسانية من جديد، وإحياء العلاقة الحوارية بين البعد

¹ ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، المصدر السابق، ص 146، 148.

الأخلاقي والممارسة السياسة، والمحافظة عليها من أجل ضمان سيرورة المستقبل وتأمينه، وقد استند موران في موقفه هذا إلى الفيلسوف الألماني هانز يونس (1903-1993) الذي وضع أخلاقيات خاصة بالمستقبل، وأكد فيها على أننا لسنا مسؤولين عن المعمورة اتجاه بعضنا البعض، بل إننا كذلك مسؤولين عنها اتجاه أولادنا وأولاد أولادنا، بسبب التهديدات والمخاطر الناتجة عن سياسة البشر، والتي توجب علينا أن نكون مسؤولين اتجاه المستقبل، لكي نجعل مصير الإنسانية أفضل¹، وهذا ما دعم موقف موران، وجعله أكثر أهمية وفعالية.

ولم تكن دعوة موران إلى إقامة علاقة بين السياسة والأخلاق بالدعوة الثابتة، التي تحصر السياسة في الأخلاق، أو تُخضع الأخلاق للسياسة اخضاعاً مطلقاً، بل إنه يدعو إلى ضرورة الموازنة بين الممارسة السياسية والفعل الخلفي، وعقلنة العلاقة بينهما، وهذا ما أراد توضيحه بالقول >>لقد اتبعت طريقاً لا يمكن أن تكون فيه الأخلاق منفصلة عن السياسة، مع العلم بطبيعة الحال أن لا يمكن أن نجعل السياسة أخلاقية بشكل كامل، كما لا يمكن أن نسيس الأخلاق بشكل كامل كذلك. هذان الأمران ضروريان ومتكاملان، لكن إذا لم يكن هناك حد أدنى من الأخلاق في السياسة فسنضيع حتماً<<² وعليه فإن المبتغى الأساسي لادغار موران هنا هو وضع حد فاصل مع التصورات الكلاسيكية للسياسة التي تدعم كل أساليب القطع والفضل مع ما هو أخلاقي، وخلق تصور جديد للفكر السياسي، يسترجع من خلاله قيمته الحقيقية ومكانته المثلى، من خلال توظيف الأخلاق ضمن الحقل السياسي وإدراج كل ما هو انساني، دون القضاء على طبيعته كلياً.

إن السبيل لأنسنة السياسة وأخلفتها، يتمثل أساساً في إعادة الاعتبار لها ضمن حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، والنظر في خضوعها المطلق إلى الاقتصاد، كون هذا الأخير حسب رأي الكثير من رجال السياسة يحمل حلولاً للمشاكل السياسية والإنسانية، من خلال التشجيع على المنافسة ورفع القيود والنمو وارتفاع الناتج القومي الخام والصرامة³، وهو في الواقع اعتقاد باطل لا أساس له من الصحة حسب ادغار موران، بل إنه المتسبب المباشر في تغذية النزعة الأنانية، وفي توسيع دائرة الفوارق، وتغييب المساواة والعدالة الاجتماعية، وعلى هذا الأساس يجب التسليم بالبعد المركب للفكر السياسي، وعدم اختزال أي جانب من الجوانب المحيطة بالفعل السياسي، أي أن الاعتراف بالتصور الاقتصادي داخل السياسة يستوجب أيضاً الاعتراف بالتصور الأخلاقي، من أجل إصلاح الممارسة السياسية، وهذا ما أراد موران توضيحه بالقول >>يتعين على الفكر السياسي أن يأخذ

¹ ادغار موران: أخلاقيات المستقبل وعلاقتها بالسياسة، ضمن كتاب جماعي: القيم إلى أين؟، ترجمة: زهيدة درويش جبور جان جبور، مصدر سابق، ص 365، 366.

² ادغار موران، طارق رمضان: خطورة الأفكار تساؤلات حول كبرى القضايا المعاصرة، ترجمة: محمد صلاح شياظمي، مصدر سابق، ص 67، 68.

³ ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، المصدر السابق، ص 69.

بعين الاعتبار السياقات والتفاعلات وردود الفعل، كما يتعين عليه أن يتعرف إلى الالتباسات والتناقضات، ويتصور أشكال الانبثاق وينظر مراراً وتكراراً في العلاقات القائمة من الكوني إلى المحلي ومن المحلي إلى الكوني، سيتوجب على الفكر السياسي أن يقوم على تصور تثليثي للبشرية (الفرد-المجتمع-النوع دون الفصل بينها) وتصور مركب للفرد (العاقل/المجنون والصانع/الميثي والاقتصادي/اللاعب. ينبغي أن يكون هذا الفكر السياسي قادراً على تفكير العصر الكوكبي وعلى تمهيد سبيل الخلاص المشترك¹ وعليه يمكن القول بأن التصور الجديد للفعل السياسي عند موران يركز على مسلمتين أساسيتين، تركز الأولى على البعد المركب للسياسة، وتفيد بضرورة الاحتكام إلى قيم العقل والأخلاق إلى جانب قيم الاقتصاد والمادة، وتستند الثانية إلى البعد الكوكبي الذي ينتقل بالفعل السياسي من دائرة المحلي إلى الكوني أو العالمي، بهدف فسخ المجال أمام مشاركة الجميع في القرار السياسي.

لا يمكن الحديث عن أخلقة السياسة وإخضاعها لمبادئ الفكر المركب دون الحديث عن الديمقراطية*، لأن الديمقراطية هي الفضاء السياسي الذي يفسح المجال أمام ممثليه لتبادل آرائهم ومواقفهم بحرية تامة، دون خلافات أو نزاعات، وهي السبيل الذي يحفظ كل الممارسات والمعارف دون شروط وإملاءات، وقد اعتبر ادغار موران الديمقراطية التشاركية شرطاً من شروط السياسة الجديدة، لأنها تجعل من خدمة المواطنين والاهتمام بهم هدفها الأسمى، وفي هذا يقول موران >>العلاقة الديمقراطية هي تلك التي تهيء للفرد إمكانيات التطور. وهي تسمح كذلك بالتعدد. يحمل المجتمع الديمقراطي في ذاته تنوع الأفكار والآراء، كما يحمل القبول بالاختلاف. أن نعمل من أجل الديمقراطية يعني أن نعمل في الوقت نفسه من أجل الأفراد ومن أجل المجتمع<<² بمعنى أن الديمقراطية تمثل مرحلة ازدهار الممارسة السياسية، لأنها المسؤولة عن تنظيمها وترشيدها، عن طريق تفعيل آليات التحاور، وإحياء روح التضامن والمسؤولية، وتكريس العدالة، وبعث الأمل في تحقيق المواطنة الكوكبية.

¹ ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، المصدر السابق، ص70.

* الديمقراطية: هي لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما (ديموس) ومعناه الشعب، والآخر (كراتوس) ومعناه السيادة، فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد أو لطبقة واحدة منهم. ولهذا النظام ثلاث أركان هي: سيادة الشعب، المساواة والعدل، الحرية الفردية والكرامة الإنسانية، وهذه الأركان الثلاثة متكاملة، فلا مساواة بلا حرية، ولا حرية بلا مساواة، ولا سيادة للشعب إلا إذا كان أفراداً أحراراً. وتتخذ الديمقراطية أشكال عدّة، فيما أن تقوم على حكم الشعب لنفسه بنفسه مباشرة، أو بواسطة ممثليه المنتخبين بحرية تامة، وإما أن تكون اجتماعية أي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية التفكير والرأي، وإما تكون دولية توجب قيام العلاقات الدولية على أساس السيادة والحرية والمساواة (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص569).

² ادغار موران: أخلاقيات المستقبل وعلاقتها بالسياسة، ضمن كتاب جماعي: القيم إلى أين؟، ترجمة: زهيدة درويش جيور جان جيور، المصدر السابق، ص367.

3- أنسنة التقنية

لقد شكّل تحالف العلم والتقنية كما ذكرنا من قبل خطراً كبيراً على الإنسان والطبيعة، بعد أن تم فرض المنطق الأداة والآلي عليهما، أما الإنسان فقد صار بسبب التقنية فاقداً لحرية وكرامته، بعد أن جعلته قابلاً للتسخير الكلي وانتزعت منه أبعاده الذاتية والأخلاقية، وشكّلت تهديداً حتى على تركيبته البشرية بفعل التلاعبات الجينية، في حين أصبحت الطبيعة شاهدة على تغيرات بيئية كبيرة، واضطرابات غير سابقة، بفعل التوظيف السيء للتقنية في الطبيعة، والمتمثل في إنتاج الأسلحة النووية والكيميائية التي خلخلت المحيط الايكولوجي وساهمت في تدهوره، لذلك أمكننا القول بأن التقنية قد أصبحت من أبرز العوامل التي باتت تنخر حضارتنا بوضوح، بفعل الاستعمال السيء لها، وهو ما يفرض علينا إعادة النظر في طرق توظيفها وتطبيقها، وهذا ما نادى به ادغار موران وعمل على تغييره باستمرار.

إن الهدف من إعادة النظر في مسألة التقنية لا يكمن في التخلي عن توظيفها واعتمادها بصفة نهائية، بل إن الغرض الأساسي من وراء ذلك هو إصلاحها والتفكير في عصر جديد لها كما يؤكد ذلك ادغار موران، والبداية حسبه تكون بالعمل على تنمية الجوانب الإيجابية للعلم والتقنية، من خلال تشجيع الاستثمار في البحث وفي خلق طاقات لطيفة (الشمسية والريحية) بديلة عن الطاقات المسيئة للطبيعة، والمراهنة على المناهج الجديدة في مجال البيو بيئية والبيو جينية، من أجل إصلاح الزراعات، ثم تجاوز العصر المتوحش الراهن (الميكانيكي، والحتمي، والمغالي في التخصص، والكرونوميتري) للتقنية بعد ذلك، وإضفاء الطابع الإنساني عليها، وعلى الإدارات والشركات، وعلى الحياة اليومية ككل¹، ويُفهم من هذا أن الحديث عن إصلاح حقيقي للتقنية لا يمكن أن يكون إلا عن طريق أخلة استعمال التقني وأنسنته، أي من خلال إخضاعه لمنطق العقل والحكمة، وعدم اختزال الأبعاد الذاتية للإنسان في الأداة، حتى تحقق التقنية مهمتها المنوطة بها في خدمة الإنسان والارتقاء بالحضارة.

لقد ركز موران في مواقف عدّة على ضرورة إصلاح التقنية وأنسنتها، نظراً لتعدد ميادين استعمالها، إذ أن إصلاحها يعني إصلاح السياسة الحضارية بصفة عامة، حيث سيسمح بتجديد العلاقات الإنسانية، وإحياء كل التواصل المتقاطعة، كما سيساهم التصور الجديد للتقنية في الحفاظ على التنوع الثقافي الهائل، وفي نشر الوعي بالمصير الواحد داخل المجال الحيوي²، وبذلك ستكون التقنية أداة لتألف البشرية وإحياء العلاقات الأخوية والتضامنية بين الجميع، وسبباً في تذليل بربرية ووحشية العلاقات البشرية.

¹ ادغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 38، 39.

² ادغار موران: إلى أين يسير العالم؟، المصدر السابق، ص 45.

ستكون إذن سياسة الأنسنة بجميع أشكالها وأبعادها سياسة ناجعة وفعالة، تركز العدالة التامة فوق كوكبنا الأرضي، وتزيل كل الفوارق والاختلافات بين الأجناس والشعوب، دون اعتبارات ايديولوجية أو عرقية، وستضمن الحفاظ على كافة ثروات الأرض المشتركة وخيراتها كما يذكر ادغار موران، فضلاً عن تقسيمها وتوزيعها بالمساواة مع جميع الأقطاب، وستشكل مع سياسة الحضارة تحالفاً كبيراً يُقدم حلولاً لكافة مشاكل الإنسان المعاصر الثقافية والحضارية، وينتهي عند تحقيق تكامل وتوافق غير مسبوق بين الحضارات والأمم والشعوب فوق كوكب الأرض.

نتائج الفصل الثاني

إن تطرقنا في هذا الفصل لمفهوم الثقافة وعلاقته بالحضارة والمجتمع والهوية، واستحضار البعد التاريخي لتشكله، وكذا الكشف عن الأزمة الثقافية التي ظهرت بوادرها في المجتمع الأوربي وانتقل أثرها ليشمل شتى بقاع العالم، بالإضافة إلى المقترحات التي يقدمها موران في سبيل إصلاح الثقافة، والتي تندرج في أغلبها في السعي إلى تجاوز الأبعاد المركزية للحضارة، وتحقيق الاندماج الثقافي بين مختلف المجتمعات، ومد جسور التواصل والترابط بين ثقافات كل الشعوب، والعمل على إحياء كافة الأبعاد الإنسانية الروحية والأخلاقية، قد قادنا إلى تحصيل جملة من النتائج أهمها:

- الثقافة هي مصطلح حيوي يحمل مدلولات ومعاني متعددة، تتنوع بتنوع مجالات اهتمامها الإنسانية والاجتماعية، ويعتبرها موران المفهوم الأكثر تركيباً، كونها تضم جميع الأبعاد السوسولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية، وتتكون من مجمل الأعراف والمقومات والأفكار التي تنتقل من جيل لجيل، ومن مجتمع إلى مجتمع، كما تشكل شبكة علاقات متينة مع مفاهيم عديدة، من بينها مفهوم الحضارة، الذي يعتبر المفهوم الأقرب إلى الثقافة، وتُظهر هذه العلاقة الكثير من نقاط الترابط والتوافق والاشتراك بينهم، وهو ما يجعل الحضارة تتأثر بتغير بنية الثقافة بشكل واضح وجلي.

- عرف نموذج التبسيط والاختزال العلمي انتقاله من الميدان المعرفي بعد أن شنت المعرفة، إلى الميدان الثقافي، وهو ما أفرز عن ميلاد أزمت كثيرة داخل النسيج الثقافي، تمحورت في الغالب حول الفصل والقطيعة بين الأشكال الثقافية المختلفة، وتعاضم مركزية النموذج الثقافي الغربي الذي أحال باقي الثقافات الأخرى إلى الهامش، وامتد تأزم الثقافة ليشمل الحضارة، ويجعل من القرن الواحد والعشرين قرن البربرية المتوحشة، التي شكّلت رعباً كونياً غير مسبوق، بعد أن صارت مركبتنا الفضائية تقودها محركات العولمة الفاسدة والتقنية العمياء والفردانية المظلمة.

- ارتكز إصلاح الثقافة عند ادغار موران على استعارة براديجم التركيب والفكر المعقد من المعرفة، من أجل إعادة ربط الأشكال الثقافية ببعضها البعض، وإحياء العلاقات التواصلية بين الثقافات المختلفة، حتى نتمكن من تشكيل نسيج ثقافي متكامل، يُجيب في ذاتنا أمل القضاء على الخلافات والصراعات بين أفراد المجتمع، ويحقق أرضية صالحة للعيش تسع جميع الأجناس والألوان، تسودها قيم التعارف والمحبة والتواصل، وتعتزف بالهوية المشتركة والأصل الواحد للجنس البشري.

- إصلاح الثقافة لا يمكن أن يكتمل دون إصلاح عميق في الحضارة الإنسانية بصفة عامة، وهذا ما أراد موران اتباعه، من خلال الإعلان عن مشروع السياسة الحضارية، وهو مشروع يتضمن جملة من الإصلاحات التي يعتبرها

بمثابة المصل أو العلاج الذي سيعيد الاعتبار إلى الحضارة المعاصرة، وإلى موقع الإنسان ضمنها، بعد ما طالتها مظاهر التشرذم والتقهقر واستبدت بها.

- إن المشروع الحضاري الذي اقترحه ادغار موران هو مشروع ايتيقي بامتياز، سيشكل مع سياسة الأنسنة ثنائياً فعالاً في تجاوز محن عصرنا، وتكريس العدالة التامة فوق كوكبنا، وسيسمح بتجديد علاقتنا ببعضنا البعض وبالطبيعة، ويعمل على بعثها في صورة جديدة تدعم سبل التكافل والتضامن بين الجميع، وسيعيد هذا الثنائي الاعتبار لصوت العقل والحكمة في التعامل مع الروافد الجديدة التي باتت تفرضها قيم العولمة والتقنية والفردانية، من أجل تحقيق كرامة الإنسان، والحفاظ على مكاسب الطبيعة المتنوعة.

- رغم الجهود الكبير الذي بذله ادغار موران في نسج خيوط فلسفة المركب، ومحاولة اسقاطها على كل مواضيع الفكر، إلا أن الحقيقة التاريخية أثبتت بطلانها وكشفت عن زيفها، حيث لم يرد بتاتاً القول بإمكانية الربط أو التركيب بين الثقافات والحضارات من قبل، ولم يلاحظ له أثر عند كل الأمم والمجتمعات، لأن فكرة النزوع نحو المركزية هي سلوك فطري نلتمسه لدى كل الثقافات، بل إن البعض يجعل منها شرطاً من شروط قيام الحضارة، ذلك أن الحضارات تُبنى في الغالب على أنقاض حضارات أخرى، وهو ما يجعل من إمكانية الربط بينها أمر مستحيل، ولو توغلنا قليلاً داخل كيان الذات لوجدناها تنجذب نحو المكتسبات الثقافية للمجتمع الذي نشأت فيه تلقائياً ودون شعور يذكر، وهذا ما وقع فيه ادغار موران نفسه، حيث استقى جميع أفكاره من فلاسفة الغرب دون سواهم، رغم تأكيده المستمر على أهمية التفكير المركب، وانتقاداته الكبيرة للنزعة المركزية، إذ لم يكثر موران للنماذج الفكرية والفلسفية الأخرى التي تشكل رموزاً لدى الثقافات اللاغربية، خصوصاً الفلاسفة المسلمين على الرغم من موافقته لأفكار وأطروحات الكثير منهم كابن سينا والفارابي وغيرهم، وهو ما يجعل من فلسفة الثقافة عند ادغار موران فلسفة أقوال لا أفعال.

الفصل الثالث: علاقة المعرفة بالثقافة في ضوء انتشار نموذج التعقيد والتركيب

المبحث الأول: ثنائية المعرفة والثقافة من منظور ادغار موران

أولاً: الفصل بين المعرفة والثقافة

ثانياً: الوصل بين المعرفة والثقافة

ثالثاً: حوارية العقل والدماغ كأساس لانتظام الفكر

المبحث الثاني: وسائل وشروط إنتاج المعرفة

أولاً: الوسائل الثقافية لإنتاج المعرفة

ثانياً: الإمكانيات والشروط المتنوعة لإنتاج المعرفة

المبحث الثالث: التربية على التعقيد كرهان لتغيير المستقبل

أولاً: الوعي بأشكال العمى المعرفي وأخطائه

ثانياً: تعليم المعرفة الملائمة

ثالثاً: تعليم الشرط الإنساني

رابعاً: تعليم الهوية الكوكبية

خامساً: تعليم الفهم

المبحث الرابع: فكرة التعقيد وتجاوز مشكلات الراهن

أولاً: ضرورة التعقيد أمام مشكلة الارهاب

ثانياً: القضية الفلسطينية والحاجة إلى التعقيد

ثالثاً: التعقيد كسبيل لمواجهة فيروس كورونا

نتائج الفصل الثالث

تمهيد

رأينا من قبل أن توالي النظريات والاكتشافات العلمية المحققة في ميدان الفيزياء والبيولوجيا، قد أزاح عن مقولة المعرفة عديد المفاهيم والتصورات الشائعة، من قبيل اليقين، والمطلقية، وعدم التناقض، والنظام... وغيرها، وفسح المجال لبروز مفاهيم مغايرة، كالأيقين، والنسبية، والقابلية للتكذيب، والتناقض، والفوضى، واكتسب هذا التحول المفاهيمي الكبير في المنظومة المعرفية صفة المشروعية بعد انتقال الفكر من النسق التبسطي والاختزالي إلى النسق التركيبي والمعقد، ولم يتركز هذا الأخير عند الفيلسوف ادغار موران على تغيير البنية الداخلية للمعرفة فحسب، والتي سمحت بدعم سبل التواصل والترابط بين المذاهب والتيارات التي يتضمنها موضوع المعرفة على غرار التيارات العقلية والتجريبية والنقدية، بل اشتمل نموذج التركيب بالإضافة لذلك على تغيير البنية الخارجية لمقولة المعرفة، وبالتحديد على علاقتها بباقي مجالات الفكر ومواضيعه، كالأنثروبولوجيا والبيولوجيا وعلوم الإنسان والاجتماع وغيرها، أين فرض هذا النموذج الجديد على الفكر التنازل عن التصورات الكلاسيكية التي تحتزل المعرفة في مجال واحد وتفصلها عن باقي مجالات الفكر، وأتاح ضرورة تواصل المعرفة وانفتاحها على جميع مواضيع الفكر دون استثناء، بما فيها المواضيع التي تتجاوز حدود المنطق وتحالف مبادئ العقل كالخرافات والأساطير، لأنها تساهم جميعاً في إنتاج المعرفة حسبه، ويعد موضوع الثقافة واحداً من أبرز المواضيع التي دعى فيها موران إلى ضرورة إعادة النظر في علاقتها بالمعرفة وبعثها من جديد، كونها تضم كل الأبعاد الذاتية والروحية أو المعنوية للإنسان، وستشكل علاقة المعرفة بالثقافة حسب ادغار موران إحدى أهم الثنائيات التي ستساهم في انعاش الفكر والمعرفة، وفي ازدهار نموذج التعقيد والفكر المركب، رغم تزايد دعاوي الفصل والقطع بين المعرفة والثقافة، وعلى هذا الأساس ينبغي طرح جملة من الأسئلة والمشكلات التي تُعالج ضمنها هذه المسألة، أهمها:

هل يستطيع الأفراد تشكيل معارفهم وتطويرها خارج موضوع الثقافة؟ ما هي أهم الإمكانيات والشروط والوسائل الثقافية التي يلزم توفرها في إنتاج المعرفة؟ وكيف يمكن للتربية أن تكون سبباً في تغيير المستقبل بناءً على نموذج التعقيد؟ وهل يمكن أن نجد في هذا الأخير علاجاً أو حلاً لأزمات ومشكلات عصرنا المريض؟

المبحث الأول: ثنائية المعرفة والثقافة من منظور ادغار موران

لقد سمح أسلوب التعقيد والفكر المركب لدى ادغار موران بمراجعة علاقات الكثير من الثنائيات والجدليات الكامنة في الفكر، والتي طالما حملت في ذاتها صفة التعارض والتنافر، وسجلت حضور الوعي الساذج والسطحي، بفعل خضوعها وامتنالها المطلق لنموذج الفكر المبسط، حيث تسبب هذا الأخير في عرقلة نشاط الفكر وتعجيزه عن تحقيق الفهم، وهو ما تطلب ضرورة اقحام البراديجم الموراني القائم على دعم لغة الحوار والتواصل بين كل الأطراف المتضاربة والمتناقضة، لأن التفكير داخل نسق واحد سينتج لنا لا محالة قضايا ضيقة وعقيمة، وإذا ما حاولنا اقحام ثنائية المعرفة والثقافة ضمن دائرتي الفكر المبسط والمعقد، فالأكيد أننا سنجد الأولى قد عملت تاريخياً على تحرير المعرفة من القيود الثقافية وفصلها عنها، بل واعتبرتها في الغالب عائقاً أمام تقدمها وتطورها، في حين سنجد دائرة الفكر المعقد تدعم كل أساليب الوصل والترابط بين المعرفة والثقافة، وترى في الثقافة شرطاً أساسياً لبلوغ المعرفة، فيا ترى ما هي دلائل كل طرف في الفصل أو الوصل بين المعرفة والثقافة؟ وما هو السبيل لتحقيق انتظام الفكر وترتيبه؟

أولاً: الفصل بين المعرفة والثقافة

لقد كان العلم الحديث شاهداً على هيمنة أسلوب الفصل والاختزال المنبثقين عن نمط الفكر التبسيطي، ولم يفرض هذا البراديجم منهجه على معرفة من المعارف أو تخصص من التخصصات، بل كان شاملاً لكل مجالات الفكر دون استثناء ومتحكماً في علاقاته، وهو ما انعكس على الفصل بين الذات والموضوع، والعلم والفلسفة، والمعرفة والثقافة، وغيرها من المواضيع التي تم عزلها وتشثيتها في ظل سيطرة براديجم التبسيط والاختزال.

يعتبر صاحب الأورغانون الجديد الفيلسوف فرنسيس بيكون واحداً من أبرز رواد هذا الاتجاه الذي يعزل الثقافة عن المعرفة، ويدعو إلى ضرورة تحرير هذه الأخيرة من القيود الثقافية، وهذا ما تجلّى بوضوح في إعلانه لأوهام العقل، وهي أربعة أنواع من الأوهام، أو الأخطاء التي تلازم عقول الناس وتعوق سعيهم إلى الحقيقة والمعرفة، أول هذه الأوهام هي أوهام القبيلة، التي يشترك فيها الجنس البشري كله، وتلازم طبيعة البشر الخالصة، وثاني هذه الأوهام هي أوهام الكهف، الخاصة بكل إنسان فرد، لأن كلاً منا يعيش في كهف صغير، وله طريقة خاصة في التفكير، ترجع إلى الوراثة والتربية، والعادات، والظروف، وثالث هذه الأوهام، هي أوهام السوق، حيث يتقابل الناس معاً، ويتفاهمون عن طريق اللغة، وآخر هذه الأوهام هي أوهام المسرح، التي تتسرب إلى عقول الناس من معتقدات الفلسفات المختلفة¹، ولأن هذه الأوهام أو الأصنام المتمثلة في المجتمع، والتربية، والعادات والتقاليد،

¹ وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص67، 68.

واللغة، والمعتقدات، تشكل مجتمعة بنية الثقافة، فإن فصل الثقافة عن المعرفة حسب بيكون هو الشرط الأساسي لإدراك المعرفة الكاملة، وإقحام الثقافة بأشكالها المتنوعة في المعرفة سيحول دون تحقيق ذلك، بل سيجعل معارفنا ناقصة وعقيمة، وهذا ما استقيناه من قراءة ادغار موران لفرنسيس بيكون حين قال <<الرائع في الأمر هو أن بيكون في تشخيصه الحتميات الاجتماعية الثقافية للمعرفة أشار إلى أن مهمة المعرفة هي أن تتحرر من هذه الحتميات لتصبح علماً. ولكن وجب انتظار بداية القرن العشرين ليفكر المرء في الشروط السوسولوجية لتحرر المعرفة>>¹ بمعنى أن السير في طريق العلم يتطلب أول الأمر تحطيم الأصنام والأوهام التي تصنعها الثقافة، والتخلي عن الشروط والحتميات التي يفرضها المجتمع.

لم تكن منظومة التبسيط والاختزال موجهة من قبل فرنسيس بيكون لوحده، بل إننا نجد الكثير من الفلاسفة ممن حذى حذوه، حتى المخالفين له في الطريقة أو المنهج، وأقصد هنا الفيلسوف رينيه ديكارت، الذي يعده البعض المؤسس الفعلي لبراديجم التبسيط، ومن هذا المنطلق فإن ديكارت يعترف هو الآخر بعدم وجود رابطة بين المعرفة والثقافة، حيث قام من جهة بفصل الذات المخصصة للفلسفة والتأمل الداخلي، ومن جهة أخرى بفصل مجال الشيء داخل الفضاء الممتد، وهو مجال المعرفة العلمية والقياس والدقة، وهو ما جعل ادغار موران يرى في ديكارت النموذج الأمثل للفصل بين المعرفة والثقافة، وهذا ما يتضح في قوله << لقد صاغ ديكارت جيداً مبدأ الفصل هذا، وهو المبدأ الذي ساد داخل كوننا... لقد فصل الثقافة التي نسميها إنسانية - أي تلك المتعلقة بالأدب والشعر والفنون - عن الثقافة العلمية. لم تعد الثقافة الأولى، القائمة على التأمل، تتغذى من منابع المعرفة الموضوعية. ولم تعد الثقافة الثانية، القائمة على تخصص المعرفة، قادرة على أن تتأمل ذاتها ولا أن تفكر في ذاتها>>² فديكارت إذ يفصل بين المعرفة والثقافة، فإن هذا الفصل لا يعد فصلاً سطحياً، بل هو فصل في عمق هذه العلاقة، حيث لم يكتفي ديكارت بمجرد التمييز بين الموضوعين، بل قام بتوسيع دائرة الفصل بينهما، إلى أن بلغ حد الشروط والخصائص المشكلة لكل موضوع .

إن هذه النزعة التحريرية الساذجة التي تدعو إلى تحرير المعرفة من إمكانيات الثقافة، هي نزعة تتأسس في الأصل على الفكرة القائلة بأن الخطأ هو سجين شروط تشكيله الاجتماعية والثقافية³، أي أن المعرفة حسب رواد هذه النزعة تتعالى عن الشروط الاجتماعية والثقافية، وربط المعرفة بالثقافة يعني إلحاقها بالخطأ وإبعادها عن الحقيقة المطلقة، بحكم أن الدائرة الثقافية تفسح المجال أمام ظهور الخرافات والأوهام والأخطاء.

¹ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، مصدر سابق، ص 19.

² ادغار موران: الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، مصدر سابق، ص 77.

³ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 21.

لقد تم استحداث تخصص جديد عُرف بسوسيولوجيا المعرفة، وهو تخصص يتم فيه التوفيق بين المعتقد السوسيولوجي والمعتقد المعرفي، ويُبحث فيه عن القيود والشروط الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي لا تستطيع المعرفة أن تخرج عن نطاقها، ورغم أهمية سوسيولوجيا المعرفة في إنتاج المعرفة، إلا أنها لا تزال عليلية حسب رواد النزعة التحررية. ذلك أن حتميتها فظة وإمكاناتها التحقيقية غير كافية، لأنها تفتقر إلى المبادئ والأدوات المعرفية المؤكدة، فهي تعاني من البؤس البراديغمي للسوسيولوجيا ومن هزالها النظري ومن الأنماط والعقائد المنفلتة من عقابها والتي تجتاحها باستمرار¹ كما يذكر كارل بوبر، وكل هذا يقودنا إلى حتمية الاعتراف بعدم إمكانية إخضاع المعرفة العلمية للشروط السوسيولوجية والتاريخية ومن ثمة الثقافية، بحكم ضعفها وعدم قدرتها على احتواء المعرفة العلمية .

وتبدوا المعرفة العلمية مفصولة عن الثقافة بشكل واضح مع تعريف أندري لالاند للعلم، حيث عرفه بالقول: هو <<مجموعة معارف وأبحاث على درجة كافية من الوحدة والعمومية، ومن شأنها أن تقود البشر الذين يتكسبون لها إلى استنتاجات متناسقة، لا تنجم عن مواضع ارتجالية ولا عن أذواق أو اهتمامات فردية تكون مشتركة بينها، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكتشفها بالتدرج ونؤكددها بمناهج تحقق محددة>>²

وفي هذا التعريف نلاحظ عدم توظيف أي شكل من أشكال الثقافة، بل إن اقضاءها من دائرة المعرفة العلمية يبدو أكثر جلاءً، فالمعرفة العلمية معرفة ذات منهج خاص استنباطي أو استقرائي، ولأنها تتصف بالدقة والصورية والتحقق والتجريد والصرامة والاتساق والعمومية، فهي معرفة عقلانية، أي نتاج للتفكير العقلي الخالص القائم على مبادئ المنطق الرياضي، وهذه السمات هي التي تميز المعرفة العلمية وتغايرها عن الأنماط الثقافية، مثل الأدب، والأسطورة، والدين، وغيرها³.

إن الواقع العلمي الذي يفرضه براديغم التبسيط والاختزال لا يعتبر نتيجة للثقافة، إذ بإمكان المعرفة العلمية الكشف عن الوقائع والقوانين والمبادئ التي تتعالى على الثقافة والمكان والزمان، دون الحاجة إليها، لذلك صار من الصعب حتى على الأفراد الأكثر تديناً أو اعتقاداً في الخرافة أن يفضلوا الدعاء أو طقوس الشعوذة على المداواة بالطب الحديث⁴، بمعنى أن المعرفة العلمية قد حلت محل الثقافة وفرضت سيطرتها على كافة أشكالها، بعد أن تمكنت من إخضاع الذات الإنسانية لمنطق العلم، وفرضت لغتها وتصوراتها على تفكير الإنسان، وهو الشيء الذي جعل حقائق العلم ونتائجه محل وثوق تام، بخلاف الحقائق الأخرى التي تفتقد إلى النظر العلمي الدقيق .

¹ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص22.

² أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، م1، مرجع سابق، ص1249.

³ يوسف تيبس: الثقافة العلمية والقيم الإنسانية: مفارقات النسق العلمي-التقني، مجلة رؤى تربوية، رام الله، فلسطين، ع25، د س، ص46.

⁴ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، قضايا واتجاهات في فلسفة العلم المعاصر، ابن النديم للنشر، الجزائر، ط1، 2014، ص40.

لقد ساهم الفصل بين المعرفة والثقافة بشكل واضح في الافراز عن أشكال أخرى ذات صلة من الفصل، لعل أبرزها الفصل بين الأخلاق والعلم، كون الثقافة تتشكل كما هو معلوم من التمثلات والقيم الأخلاقية والجمالية، والمعرفة تتشكل في جزء كبير منها من العلم، وهو ما يجعل من إمكانية فصل الأخلاق عن العلم أمراً حتمياً لا مجال فيه للشك، ونلتمس أولى مظاهر الفصل بالرجوع إلى طبيعة العلم، ذلك أن هذا الأخير يمتلك خصوصية منهجية وغاية مختلفة، تتمثل أساساً في فك شفرة العالم من أجل السيطرة عليه، وهذا يُظهر فيه الجانب العملي أو التطبيقي المعروف بالتقنية، حيث تفتقد التقنية كلياً للوعي والتفكير والتأمل، في حين تجعل الأخلاق من الوعي الذاتي شرطاً أساسياً لقيامها، وعلى هذا الأساس فإن الحضارة التقنية هي حضارة وسائل، إذ المال والاستهلاك هما القيمتان الوحيدتان لها¹، ولا أثر فيها للقيم الإنسانية الممثلة في قيم الخير والحرية والجمال والأخلاق وغيرها، بمعنى أن توظيف العلم والتقنية سيؤول تلقائياً إلى الفصل والقضاء على أسس الثقافة وتهديم أشكالها المختلفة والمتنوعة، بفعل تأليهها لقيم المادة والأداة، وإهمالها التام للأبعاد الإنسانية والروحية، وهذا ما سيساهم حتماً في جلب الشقاء والهلاك للإنسان، ويدراً عنه سبل الطمأنينة والسعادة والرخاء، وسيعمل بالمقابل أكثر على ترجيح فرضية الفصل والتمييز بين المعرفة والثقافة في ظل هيمنة براديجم التبسيط والاختزال .

ومن المظاهر التي انعكست على الفصل بين المعرفة والثقافة أيضاً، التمييز بين الواقع الإنساني والواقع البيولوجي، حيث يتم ادراك الإنسان عبر جزئيتين مختلفتين، تتعلق الأولى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية التي تتناول مواضيع الاقتصاد وعلم الاجتماع والنفس وعلوم الأديان، ويتعلق الجزء الثاني من الحقائق بالعلوم المادية الممثلة في البيولوجيا، والعلاقة بينهما قائمة على الانفصال، حيث ينسى البعض أننا كائنات حية ويختزل الإنسان في الثقافي والروحي، وينسى البعض الآخر البعد الروحي والثقافي للإنسان ويختزله في الجينات أي علم البيولوجيا²، ومن نتائج هذا الفصل أن صار يُنظر إلى ثنائية العقل والدماع كثنائية معزولة لا تربطهما أي صلة، كون الأول ينتمي إلى دائرة الثقافة، والثاني ينتمي إلى دائرة البيولوجيا، وقد أفرز هذا التصور في معناه العام، عن عجزنا التام في التفكير في الوقائع المزدوجة على أساس الوصل والترابط فيما بينها، وهو العجز الذي يكرس ويدعم أكثر شروط وإمكانيات الفصل بين المعرفة والثقافة.

ثانياً: الوصل بين المعرفة والثقافة

إن النظرة التي تشكلت حول علاقة المعرفة بالثقافة استناداً لنموذج الفكر التبسيطي، هي نظرة سلبية وخاطئة حسب الرؤية التركيبية والمعقدة للفكر، حيث لم يكن فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت صائبين في فصلهم التام

¹ يوسف تيبس: الثقافة العلمية والقيم الإنسانية: مفارقات النسق العلمي-التقني، المرجع السابق، ص54، 55.

² ادغار موران: أزمة المعرفة عندما يفتقر الغرب إلى فن العيش، مصدر سابق، ص53.

للمعرفة عن الثقافة وفق هذا التصور، وذلك ما كشفت عنه النظريات العلمية المعاصرة، التي أظهرت الكثير من العيوب والثغرات الكامنة ضمن نموذج التبسيط والاختزال، وخرقت الكثير من المبادئ والأفكار التي ارتكز عليها العلم الحديث، على غرار النظريات الفيزيائية الثلاث، التي تفسر طبيعة الضوء (النظرية الجسيمية، والنظرية التموجية، ونظرية الكم) والتي تعتبر متناقضة وفي الوقت نفسه صحيحة، وكذا مفارقات نظرية المجموعات، ومفارقات اللاهائية، وتناقض الهندسات الإقليدية واللاإقليدية، وغيرها من النظريات التي ساهمت كلها في التخفيف من درجة التقديس والشرف التي كانت تتميز بها المعرفة العلمية¹، ومن ثمة صار لزاماً على المعرفة الإنسانية بشكل عام، والمعرفة العلمية على وجه الخصوص أن تتنازل عن النزعة المركزية للفكر التي انبثقت عن مبدأي الفصل والاختزال، وأن تفتتح بالمقابل على كافة مجالات الفكر، خصوصاً ما تعلق بمواضيع الثقافة التي صارت تلعب دوراً هاماً في إنتاج المعرفة وحفظها، حسب رواد النموذج التركيبي.

لقد اعتُبر ادغار موران رائد الفكر المعقد بامتياز، وتقوم الطبيعة المعقدة للفكر حسبه على اثاره روابط الوصل والجمع بين كل الثنائيات التي عزلها عن بعضها براديعم التبسيط، وإذا ما أخذنا ثنائية المعرفة والثقافة فإن الوصل بينهما عند ادغار موران يعد شرطاً أولياً لإصلاح الفكر وتنظيمه، لما للمعرفة والثقافة من أهمية وتأثير في تفكير الإنسان، خاصة وأن أغلب الجدليات والثنائيات الكامنة في الفكر هي من نتاج هذه العلاقة، وبناءً على ذلك فإن موران يرى بأن العلاقة التي تربط المعرفة بالثقافة هي علاقة تداخل وتكامل بينهما، أي أنها قائمة على التأثير المتبادل والحاجة المتبادلة لكل منهما لدى الآخر، فالمعرفة هي من تمد الثقافة وتلقنها مهارات وأساليب وطرق العيش، والثقافة هي المسؤولة عن تحديد القوانين والالتزامات التي تنظم حياة الفرد داخل المجتمع، وهذا ما ورد عن ادغار موران حين قال >>الثقافة هي خاصية المجتمع البشري تنظم وتنظم من طريق العربة المعرفية المتمثلة باللغة انطلاقاً من الرأسمال المعرفي الجماعي للمعارف المكتسبة والمهارات الملقنة والتجارب المعيشة والذاكرة التاريخية والمعتقدات الأسطورية لمجتمع ما... ولأن الثقافة تتصرف برأسمالها المعرفي فإنها تضع القواعد/المعايير التي تنظم المجتمع وتسير التصرفات الفردية<<² وهكذا نسجل حضور الثقافة في المعرفة، كما نسجل حضور المعرفة في الثقافة، وهو الحضور الذي يهدف أساساً إلى تنظيم حياة الأفراد داخل مجتمعاتهم.

إن الحديث عن الثقافة حسب ادغار موران غير ممكن في حال تغييب المعرفة، لأن المعرفة تمثل جزء لا يتجزأ من الثقافة، ذلك أن هذه الأخيرة تتضمن معرفة جماعية راكمتها الذاكرة الاجتماعية، وتحتوي على مبادئ ونماذج وترسيمات معرفية، تسهل عليها تشكيل رؤيتها للعالم، والتطرق إلى المعرفة دون استحضر الثقافة، سيجعلها

¹ يوسف تيبس: الثقافة العلمية والقيم الإنسانية: مفارقات النسق العلمي-التقني، المرجع السابق، ص46.

² ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص25.

ناقصة هي الأخرى، وهو ما تكشف عنه مكونات الثقافة ذاتها، كاللغة والأسطورة، اللتان تجعلان من الثقافة آلة أو أداة من أدوات تشكّل المعرفة، لما لهما من أثر في خدمة المعرفة، وبهذا المعنى فإننا نقول مع ادغار موران بصورة مجازية، أن ثقافة مجتمع من المجتمعات هي بمثابة حاسوب ضخّم معقد يخرّن جميع المعطيات المعرفية، المتمثلة في المعايير العملية والأخلاقية والسياسية لهذا المجتمع تحديداً¹، وينعكس هذا الحاسوب الأكبر على الحياة الخاصة لكل فرد، ليشكل مجموعة من الحواسيب تمنح أفراد المجتمع الواحد براديجماتهم وأفكارهم ومعتقداتهم وأساطيرهم المتنوعة. نرى إذن أنه لا يمكن حدوث القطيعة و الفصل بين الثقافة والمعرفة والفكر عموماً، كما زعم أصحاب الاتجاه التبسيطي، لأن فعل التفكير في ذاته نابع من الثقافة، ولم يشاهد عبر التاريخ لدى مجتمع من المجتمعات ميلاد نسق من الأنساق المعرفية منافي لطبيعته الثقافية، بل إن تاريخ الفكر والمعرفة يُظهر خضوعهما التام لبنية الثقافة، حتى أن الكثير من الأنماط الفكرية والمعرفية يتم رفضها ومنعها لدى بعض المجتمعات، لأسباب تتعلق بعامل المعتقد والدين، بحجة حرمانها وعدم جوازها، وهو ما يدعم أكثر الرابطة المتينة والصلة الموجودة بين المعرفة والثقافة، وهذا ما أراد ادغار موران تأكيده بالقول >> <<تمنح الثقافة الفكر شروط تشكله وتصوره وتكوين مفاهيمه. فتطبع المعارف الفردية وتصوغها وربما تتحكم فيها... المعرفة موجودة في الثقافة والثقافة موجودة في المعرفة. الفعل المعرفي هو في حد ذاته ظاهرة ثقافية وكل عنصر من المركّب الثقافي الجماعي يتفعل في فعل معرفي فردي>>² وعليه يمكن القول بأن العلاقة بين المعرفة والثقافة هي علاقة تلازم، تستدعي حضورهما جنباً إلى جنب، كون المعرفة لا تتطور إلا بوجود الثقافة، والثقافة لا تكتسب قيمتها إلا بوجود نسق معرفي وفكري يدعمها.

وكما تتأثر بنية المعرفة بتغير طبيعة الثقافة، فإن بنية الثقافة تتأثر بتغير طبيعة المعرفة هي الأخرى، بل إن اكتساب معلومة ما واكتشاف معرفة ما وابتكار فكرة ما حسب ادغار موران بإمكانه أن يعدّل ثقافة ما، وأن يغيّر مجتمعاً ما وأن يحوّل مجرى التاريخ، فالنظرية الفيزيائية للذرة التي تم تطويرها بغية الوصول إلى معرفة غير مغرّضة إطلاقاً، قد أدت إلى كارثتي هيروشيما وناغازاكي وتسببت في إنتاج المفاعلات النووية³، وهذا يستدعي بالضرورة تنظيم المعرفة، عن طريق عقلنتها وأخلفتها، وترقية سبل الحوار والتواصل بين المعرفة والثقافة، حتى تُمكن هذه الأخيرة من مجارة تطور المعرفة العلمية، وتتمكن بالمقابل أيضاً من اقرار جملة من التعقيدات، التي ترفع عن الفكر سطحيته وبربريته، وتساهم أكثر في انفتاحه واتساع نظره.

¹ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 26

² المصدر نفسه، ص 31.

³ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 34.

إن غاية فعل التعقيد حسب ادغار موران لا تكمن في توحيد العلم والقضاء على دائرة الفوارق والاختلافات بين مجالاته، بل إنه يجعل من الاختلاف والتعدد والتنوع أساليب فعالة وإيجابية في خدمة الفكر، عن طريق خلق نقاط تواصل وترباط تضمن هذه الاختلافات وتبحث عن نقاط التوافق والاشتراك في الوقت ذاته، وهذا ما ورد في كلامه حين قال >> إن ما أريد عمله هو أن أوصل ما كان متقطعاً وليس هديني أن أوحده. فما أقوم به الآن قد يكون على عكس ما قام به أوجست كونت لأن بحثي على نقيض فكرة توحيد العلم. فمثل هذا التوحيد إنما يعني دائماً تبسيط وتخفيض أو رد. وأنا لا أستهدف رد الأنثروبولوجي إلى البيولوجي ثم رد البيولوجي إلى الفيزيقي بل إيجاد اتصال على الأحرى بين هذه المجالات التي تعذر فصلها... ينبغي البحث إذن عن جذور البيولوجي في الفيزيقي، وفي نفس الوقت ينبغي البحث عن جذور المعرفة الفيزيكية في الإنسان والمجتمع. فكل علم طبيعي له أصول ثقافية، غير أن كل ثقافة إنما تنشأ عن الطبيعة¹ وعليه فإن عزل العلم عن الثقافة وإخضاع العلاقة بينهما إلى مبدأ الفصل، سيؤول حتماً إلى انبثاق كل أشكال الهمجية والبربرية واللاإنسانية، بفعل تنامي القيم المادية للعلم، وافتقاد القيم الروحية والإنسانية، كما سيؤدي ذلك أيضاً إلى تحقيق معرفة قاصرة، عاجزة عن فهم الصورة الحقيقية للواقع، لذلك أصّر فيلسوفنا على ضرورة الوصل بين العلم والثقافة من أجل تدارك قصور براديجم الفصل والتبسيط، وتحقيق معرفة متكاملة، ولم يكن موران الوحيد الذي قام بدعم هذا التصور، بل إننا نجد الكثير من فلاسفة العلم ممن حذى حذوه، على غرار النمساوي إرفين شرودينغر Erwin Schrodinger (1887-1961) الذي قال في دعمه لفكرة الوصل بين العلم والثقافة >>... هناك ميل لتناسي أن العلم مرتبط بالثقافة الإنسانية على العموم وأن كشف العلم حتى تلك التي تبدو في هذه اللحظة الأكثر تقدماً وغرابة ومن الصعب فهمها هي لا معنى لها خارج إطارها الثقافي...² وبالتالي فإن العلم الحقيقي هو العلم الذي يعترف بأبعاده المركبة، ويدعم كل الشروط المادية والروحية التي تساهم في إنتاجه دون اقصاء أو تهميش.

لقد أتاحت مقولة التعقيد للفكر فرصة إعادة النظر في كل العلاقات المنفصلة، لا سيما تلك المتعلقة بموضوعات المعرفة والثقافة، حيث صار لزاماً على العلم الذي يُشكل جزءاً مهماً من المعرفة أن يفتح على أهم مقولة من مقولات الثقافة وهي الأخلاق أو الإتيقا، وهو ما فرضته التقنيات الجديدة في مجالي الفيزياء والبيولوجيا، والتي ستعصف بالوجود البشري دون شك، إن استمر عزل القيم والأخلاق عن دائرة العلم والتقنية، وهذا ما يؤكد ادغار موران بالقول >> لم يعد بالإمكان الإبقاء على الفصل بين العلم والإتيقا الذي كان ضرورياً

¹ نقلا عن عبد الوهاب جعفر: مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 467، 468.

² نقلا عن إلبا بريغوجين وإيزابيلا استنجر: نظام ينتج عن الشواش حوار جديد بين الإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ص 55.

خلال القرون الأولى للعلم الغربي. هناك حاجة إلى أخلاقيات علمية جديدة وهو أمر تزامن في الفيزياء مع ظهور الأسلحة النووية، وفي البيولوجيا مع اكتشاف الحامض النووي والتلقيح الاصطناعي والأجنة الخيالية وطفل الأنوب واستنساخ ومعالجة الخلايا الجذعية¹ أي أن الحل الوحيد لرد الاعتبار إلى العلم يكمن في استرجاع مكانة الأخلاق ضمنه، من أجل ضبط مساره والتحكم في أدواته، عن طريق إخضاعه التام لصوت العقل والحكمة، بهدف الحفاظ على النوع البشري، وضمان حقوق الإنسان وتعميمها، خصوصاً في ظل تزايد جرأة البيولوجيا في التدخل في التركيبة الداخلية والعضوية للبشر، وأمام تنامي حدة النزاعات والصراعات التي تحركها المصالح بين الأمم والدول.

كما تلزمنا هذه الرؤية الجديدة لثنائية المعرفة والثقافة بمراجعة تركيبة الطبيعة البشرية، إذ وبعد أن كان يُنظر إلى الإنسان نظرة تجزيئية، يتم فيها اختزاله في البعد البيولوجي حصراً، أو سجنه في العالم الروحي والثقافي، صار من الواجب علينا الآن الوصل بين العالم الذاتي والروحي للإنسان، والعالم البيولوجي والحيوي له، من أجل فهم الطبيعة الإنسانية فهماً متكاملًا وصحيحاً. وقد استند ادغار موران في اثباته لذلك إلى العديد من بحوث ما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم سلوك الحيوان، وكشف على أن حركة التحول الإنساني هي عملية معقدة تتمفصل فيها الطبيعة والثقافة، طبيعة بشرية خاصة تفرض على الإنسان أن يفتح على الثقافة، والثقافة أن تدمج خصائص وأسس بيولوجية² والاكتفاء ببعده واحد منهما سيجعل فهمنا للطبيعة البشرية ناقصاً، لذلك ينبغي تحرير الإنسان من سجن الاختزال، وإخضاعه إلى العالم المركب والمعقد الذي سيمنحه دون ريب مكانته الحقيقية.

في ذات السياق المتعلق بالطبيعة الإنسانية، هناك ثنائية أخرى لا تقل أهمية عن ثنائية البيولوجي والثقافي داخل الإنسان، وهي ثنائية العقل والجنون، التي طالما أخضعت علاقتها إلى الفصل والتمييز تاريخياً، حيث اتخذ الجنون على مرّ العصور صفة سلبية وذميمة، واعتُبر حالة مرضية لا يمكن تشخيصها وفهمها دون فصلها عن العقل، وعلى هذا الأساس تم عزل المجانين لدى بعض الحضارات، وسجنهم أو حتى قتلهم لدى البعض الآخر، وهي الفكرة التي رفضها ادغار موران رفضاً قاطعاً، واعتبرها نقطة عار في مسار تكوين الإنسانية. ذلك أن نمو الدماغ والقابليات الإدراكية التي جعلت الإنسان كائناً مزوداً بذكاء وبعقل وبقدرة على التعلم والتخيل بشكل غير مسبوق في العالم الحي، هي ذاتها من تقوده أيضاً إلى بعض الجنون، حسب ادغار موران، لأن الإنسان العاقل هو أيضاً إنسان مجنون، منتج للأحلام والأوهام وللتخيل ولليوتوبيات، أي أن هذه الأداة العقلية نفسها هي التي تجعله

¹ ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشرية، مصدر سابق، ص 210، 211.

² فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، مرجع سابق، ص 247.

ينتج معرفته وهدياناته¹، وبناءً على ذلك ينبغي إعادة النظر في علاقة العقل بالجنون، وبعثها في صورة جديدة قائمة على الفصل والترابط، كونهما ناتجان عن المصدر ذاته وهو الدماغ.

وأمام هذا الوضع الجديد الذي يدعوا فيه ادغارموران إلى ضرورة وصل الأجزاء المعرفية بالثقافية التي تم فصلها، نجد أنه يؤكد أيضاً على حاجة كل العلوم إلى بعضها البعض، خصوصاً ما تعلق بالعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والسيولوجية، وقد دعم موقفه هذا بدعوة المتخصصين فيهم إلى تجاوز تلك الجدالات العقيمة، والسعي إلى الانفتاح وتحقيق التواصل والتفاعل فيما بينهم، من أجل تطوير كل تخصص وتحقيق غاية العلم الأساسية، المتمثلة في خدمة الإنسان. ويذكر فيلسوفنا بأن التاريخ الكمي والديموغرافيا التاريخية قد اتجاها إلى التعاون مع علم الوراثة والميكروبيولوجيا بهدف إعادة بناء الاتجاهات العامة والمحلية للنمو الديموغرافي، ومعرفة أصول الأوبئة والمجاعات والتغيرات في معدلات الوفيات والولادات²، كما يلاحظ في كثير من الأحيان التقاء عناصر من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، من أجل فك الغموض الذي يعترضهما واختصار الطريق نحو تحقيق الفهم.

يُفهم مما سبق بأن طبيعة العلاقة بين المعرفة والثقافة يحددها في الغالب البراديغم المسيطر، أما بالنسبة لبراديغم التبسيط والاختزال، فهو يؤسس لعلاقة مبنية على أساس الفصل والتمييز بين المعرفة والثقافة، ولا حاجة للوصل بينهما حسب رواه، وبالنسبة لبراديغم التعقيد والتركيب فإن العلاقة بين المعرفة والثقافة تتخذ فيه شكلاً مخالفاً تماماً لنموذج التبسيط الديكارتي، وهو الشكل الذي يدعم كل السبل والأساليب التي تحقق التواصل والترابط بين المعرفة بالثقافة، نظراً لحاجة كل منهما للآخر في ظل انتشار مقولة التعقيد واستحواذها على أغلب مجالات الفكر، وهذا الاتجاه هو الذي يرى فيه موران السبيل الأوحده والأمثل لإصلاح الفكر وتخليصه من أزمات ومشكلات النموذج المبسط.

¹ فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، المرجع السابق، ص 247

² Edgar Morin et Massimo piattelli.palmarini, L'unite de l'homme comme fondement et approche interdisciplinaire, Emprimerie des pressed Universitaires de France, France, 92-3-201988-4, 1983, p, 202.

ثالثاً: حوارية العقل والدماغ كأساس لانتظام الفكر

لقد سمحت جدلية المعرفة والثقافة بمراجعة أكثر القضايا والنشائيات تعقيداً وعموضاً، على غرار ثنائية العقل والدماغ، التي طالما شكّلت معضلة حقيقية، وعرفت اختلافاً كبيراً حول العلاقة القائمة بين طرفيها، حيث أقرّ البعض بإمكانية اختزال العقل في الدماغ، وذهب البعض إلى القول بتبعية الدماغ إلى العقل، في حين نفى البعض الآخر نفيّاً قاطعاً وجود العقل، وحتى وإن بدت هذه المواقف مختلفة ومتعارضة نسبياً فإنها تتفق جميعاً على القول بالفصل بين العقل والدماغ، وهو القول الذي ساهم بشكل كبير في اعتلال المعرفة وتعطيلها.

إن السبب الرئيس في تنامي نزعة الفصل بين العقل والدماغ يعود إلى سيطرة براديجم التبسيط والاختزال، حيث عرف هذا البراديجم مع مطلع القرن السابق عشر استحوازه على كافة مجالات الفكر كما علمنا، وأصبحت بموجبه الثقافة الغربية خاضعة خضوعاً مطلقاً لمبادئه، وهذا ما أفرز عن وضع الدماغ في مملكة العلم وإخضاعه للقوانين الحتمية والآلية للمادة، في حين أن العقل اللاجئ إلى مملكة الفلسفة والإنسانيات يعيش فيها في اللامادية والإبداع والحرية، وعندما تلتقي المملكتان يشنّان على بعضهما حرب العقل الحر الماورائية الكبرى التي تتصدى للمادة الحتمية، وتدور المعركة الأساسية فوق أرض العلاقة بين العقل والدماغ¹، وعلى هذا الأساس فقد صار يُنظر إلى الدماغ نظرة مادية تحركها عمليات كيميائية وكهربائية تابعة لعلوم الطبيعة، وأصبح يُنظر إلى العقل نظرة ميتافيزيقية تحركها الذات الإنسانية وروحانياتها، وصار بموجب ذلك يُدرس الدماغ على مستوى علوم الطبيعة والبيولوجيا، و بات العقل يُدرس على مستوى علوم النفس والإنسان.

لقد تسبب التضاد بين المادية والروحانية في تعميق الشرخ الكبير بين العقل والدماغ، وقام بتدعيم كل أساليب التعارض وتوسيع دائرة الفوارق بينهما، خصوصاً بعد أن قام العلم في القرن التاسع عشر بتوسيع حتميته المادية في جميع المجالات على حساب حرية الفكر، وسادت الاعتقادات بعد ذلك بأن الدماغ يُفرز العواطف كما تفرز الكليتان البول، كما أظهرت اكتشافات نهاية القرن أن جميع الأنشطة الذهنية أو الفكرية تمر على الدماغ بطريقة أو بأخرى، وهو ما جعل العقل حسب هذا التصور يبدووا كمشبح² أو وهم من الأوهام، وبذلك تراجعت قيمة العقل ودوره البارز في تحقيق المعرفة، وفي اكتشاف العالم وفك ألغازه المتعددة وتبديد الغموض الذي يكتنف أركانه. غير أن القرن العشرين كان شاهداً على تأزم النزعة المادية التي اعتادت مقاومة العقل، بعد الانهيار المزدوج لجوهرية المادة وللحتمية الكلاسيكية على مستوى ما هو دون الذرة، وهو الانهيار الذي أطلق لغزاً وسراً دفعاً

¹ ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، مصدر سابق، ص 105.

² المصدر نفسه، ص 106.

بالتيار الروحي إلى أن ينقض عليهما¹، وبعث في العقل أمل الاحياء من جديد، من خلال سعيه الكبير لاسترجاع مكانته الحقيقية، التي اهتزت بعد انتصار النزعة المادية، وقد كللت هذه المساعي بميلاد اتجاهات تحتزل وجود الدماغ في العقل، وترى فيه مجرد اكتساب تابع للعقل، ولولا وجود العقل لما وجد شيء اسمه الدماغ، ومن بين الأسماء الفلسفية التي دعمت هذا الطرح الفيلسوف برغسون*، الذي قال على لسان ادغار موران أن كلمة "دماغ" ما هي سوى صورة من إنتاج العقل.

إن الصراع القائم بين التيار المادي والتيار العقلي، الذي أفرز عن اقضاء كل منهما للآخر وإلغائه، بحجة عدم فعاليته وأهميته، لم يعد اليوم مجدي ولا نافع، رغم وجود مناصرين كثير لدعم هذا التمييز، ذلك أن العلم الذي فصل بينهما من قبل هو من يجمع بينهما اليوم في صورته التركيبية الجديدة، وكشف عن حاجة كل منهما للآخر، فمعرفة الدماغ لم تعد ممكنة في غياب العقل، وإدراك العقل ييقى ناقصاً دون ربطه بالدماغ، وهذا ما أراد تأكيده ادغار موران والدفاع عنه.

ينطلق فيلسوفنا في تحديده لعلاقة العقل بالدماغ أول الأمر من اعترافه التام بكون هذين الواقعين غير منفصلين، ومن ثمة يدعوا إلى وجوب التخلي عن كل فكرة تقول باستقلال الظاهرة النفسية عن الظاهرة البيولوجية الفيزيائية، والتنازل عن كل تبعية أحادية الجانب للعقل إزاء الدماغ والعكس صحيح، بل علينا حسبنا أن نتصور تبعية مزدوجة²، تتطلب وجودهما معاً في اطار تركيبي معقد ومتكامل، وتتخذ حجته في التبعية المؤكدة للعلاقة بين العقل والدماغ وجهين اثنين، فمن جهة نستطيع حث سمات العقل جميعها وتعديلها وإبطائها عندما نسلط على العقل وسائل كيميائية وكهربائية وتشريحية، كما نستطيع تعديل أوضاع الوعي عن طريق المخدرات، وهناك أنواع من التدخل الكهربائي والكيميائي التي تجري على بعض المناطق في قشرة الرأس تنير الرؤى والهلوسات والمشاعر والانفعالات، مما يدل على أن العقل يتغير بشكل أعمى حسب التبدلات الفيزيائية والكيميائية³ للجسم، ويتأثر تأثيراً واضحاً ومباشراً بكل ما يصيب الدماغ من تغيير، ومن جهة أخرى يرى فيلسوفنا بأن الدماغ هو الآخر يتأثر بشكل كبير بكل ما يمسه العقل من تحول وتبدل، وقد ثبت مثلاً أن الحزن على ميت من الأموات أو الاكتئاب

¹ ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص107.

* هنري لويس برغسون (1859-1941): فيلسوف وعالم نفس فرنسي ولد بباريس، نشر في عام 1897 المادة والذاكرة، محاولة في علاقة الجسم بالروح، وبما اكتمل تكوين فكر برغسون الفلسفي، ارتبط اسمه بنظرية الديمومة، واعتُبر من خلالها الإنسان ديمومة نوعية خالصة وصبورة، أي اندفاع حيوي، نشر في عام 1919 الطاقة الروحية، ونصب اهتمامه على النظريات التي صاغها آينشتاين، فكتب دراسة الديمومة والتزامن عام 1922، وفي عام 1928 منح جائزة نوبل، وفي عام 1932 أصدر كتاب منبع الأخلاق والدين، وكان المنبعان آخر مؤلفات برغسون وآخر مراحل فكره (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص162، 164).

² ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص108، 109.

³ المصدر نفسه، ص109.

الخطير يُضعفان المنظومة المناعية لأشهر عديدة، وأن علل العقل يمكن أن تصبح آلاماً جسمية، كما يمكن للتنويم المغناطيسي* الذي يستهدف خلايا العقل بالدرجة الأولى أن يحدث اضطرابات فيزيولوجية وجسدية، وبإمكان التربية الذاتية للإرادة كذلك أن تؤدي إلى التحكم بضربات القلب، وقد تتسبب الظواهر النفسية الثقافية الأكثر شدة كالإيمان في موت أحدهم أو شفائه¹، وهكذا يتضح لنا بجلاء أن الجانب العقلي والروحي فينا يؤثر في الجانب الدماغي والمادي مثل ما يتأثر به، وبذلك يكون الوصل بينهما أمراً حتمياً لا أساس فيه للخوض في الجدل العقيم الذي يفصل ويفرق بينهما، وأي محاولة لذلك سوف تتسبب دون شك في تعطيل الفهم، لأن الروح تستلزم وجود الدماغ بالضرورة، والدماغ لا يستطيع بأي شكل من الأشكال أن يشتغل دون حضور العقل أو الروح التي تمدّه بالثقافة والعادات والتقاليد واللغات.

يمكن القول إذن أن مفهومي العقل والدماغ هما مفهومان متلازمين، أي أن حضور طرف منهما يستلزم تواجد الطرف الآخر بجانبه، وهذا التواجد والتلازم حسب ادغار موران لا يعد مؤقتاً أو ظرفياً بل هو تلازم ضروري ودائم، وذلك ينفي كل الدعاوي السابقة للفصل والقطيعة بينهما، ويدعم الفكر لتبني منظومة التعقيد والتركيب، من أجل أن ينتظم ذاتياً ويتوازن، وقد قال موران مؤكداً على ذلك <>إن فكرة الدماغ كانت بالفعل نتيجة عمل طويل للعقل ولكن العقل هو نتيجة تطور مديد للدماغ. فنشاط العقل هو من نتاج الدماغ بيد أن تصور الدماغ هو من نتاج العقل. ويتبدى لنا العقل كازدهار للدماغ ولكن الدماغ يتبدى كتصور للعقل. وهكذا تتكون حلقة تبدو جهنمية يذوب فيها كل طرف في الآخر دون انقطاع لأنه عاجز عن أن يشرح ذاته وعن أن يشرح الطرف الآخر. ولكن هذه الدائرية تدل أيضاً على الحاجة المتبادلة بين هذين الطرفين<<² بمعنى أن العقل يُفهم عن طريق الدماغ والدماغ يُفهم عن طريق العقل.

لقد شكّلت حوارية العقل والدماغ واحدة من أهم الحواريات التي استدعت ضرورة تبني منظومة التركيب والفكر المعقد، وإذ يشيد ادغار موران بفعالية نتائجه وأهميتها في تنظيم الفكر، فإنه يعتبرها من أهم العوامل والآليات التي تدعم الثقافة وتُسهم في اثرائها، ولأن الثقافة كما سبق وأن قلنا بأنها بمثابة الحاسوب الضخم المعقد الذي يخزن جميع المعطيات المعرفية فإننا نجد هذا الحاسوب الضخم في كل عقل/دماغ فردي، وفيه يسجل تعليماته ومعايره وأوامره، بمعنى آخر كل عقل/دماغ فردي هو كحاسوب، ومجمل هذه التفاعلات بين هذه الحواسيب تشكل

* التنويم المغناطيسي Hypnose : هو عبارة عن جملة من الظواهر الآلية، لها قابلية كبرى للاستيحاء، تقوم أساساً على تبديل الشروط الطبيعية للذاكرة والشخصية والإدراك، من خلال تتبع شروط خاصة اتجاه النّوم (أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص573).

¹ ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص109، 110.

² المصدر نفسه، 111.

الحاسوب الأكبر المطلق¹ أي أن الثقافة تسكن في عقل ودماع كل فرد، والتفاعل والتحاور بين هذه العقول والأدمغة الفردية هو من يضمن المحافظة على كيان الثقافة، وهكذا يظهر لنا أسلوب التعقيد على شكل نكوصي أو بالأحرى ارتدادي أو دائري، يجعل من الطاقات التنظيمية للعقل البشري بحاجة إلى شروط ثقافية واجتماعية للتفعيل، وهذه الشروط ذاتها بحاجة إلى مؤهلات في العقل البشري لتُنظَم² أي أن العقول تغذى من الثقافة، والثقافة تزدهر وتنمو عن طريق العقول، وفي هذا يقول ادغار موران <<الثقافة موجودة في العقول وتعيش في العقول، والعقول موجودة في الثقافة وتعيش في الثقافة. عقلي يعرف من خلال ثقافتي وثقافتي تعرف من خلال عقلي>>³ وبهذا المعنى فإن الثقافة الحقيقية هي من تمنح عقولنا شروط تشكلها، والعقول الفعالة والمنظمة التي تمتلك قدرات خارقة على التحليل والتركيب هي من تُنظَم حقاً البرمجيات الثقافية، وتساهم أكثر في إنتاج المعلومات والمعارف.

إن الغاية الأساسية من حلقة التفاعل بين العقل/الدماع والثقافة هي إنتاج المعرفة وتنظيمها، وبالتالي تنظيم الفكر وتخليصه من مساوئ النموذج التبسيطي والاختزالي، الذي جعل المعرفة تصاب بالعمى على حد قول ادغار موران، وبناءً على ذلك فإن المعرفة الحقيقية هي ما ينتج عن اشتراك كل الامكانيات والشروط المادية والمعنوية التي تخص الكائن البشري، وذلك ما أراد فيلسوفنا تأكيده بالقول <<إن النشاطات المعرفية لدى الكائن البشري تبرز من التفاعلات النكوصية والتحاورية بين برمجية متعددة ذات أصل بيولوجي - دماغي، وبرمجية متعددة ذات أصل اجتماعي - ثقافي، وتتضمن كلتا البرمجيتين عناصر اضافية وتنافسية وتعارضية... كل ما هو لغة أو منطق أو وعي وكل ما هو عقل وفكر يتشكل من التقاء هاتين البرمجيتين المتعددتين أي أنه يتشكل من العملية المستمرة للحلقة البيولوجية - الأنثروبولوجية (الدماعية - النفسية) - الثقافية>>⁴ بمعنى أن إدراكنا لحقائق الأشياء إدراكاً كاملاً، متوقف على مدى توظيفنا للبرمجيات والآليات التي تتحكم في دائرة المعرفة، ونجاحنا في تقريب أفكارهم ومبادئهم من بعضهم عن طريق تشجيع الأساليب الحوارية بينهم، رغم ما يبدو عليهم من انفصال وتعارض نسبي، وعلى هذا الأساس فإن المعرفة التركيبية التي ينادي بها ادغار موران ليست هي المعرفة التي تقوم على جانب واحد من جوانب الفكر، وإنما هي المعرفة التي يولدها تلازم وتقاطع كافة جوانب الفكر وأبعاده البيولوجية والدماعية والعقلية والثقافية والنفسية والاجتماعية.

¹ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص26.

² المصدر نفسه، ص29.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ المصدر نفسه، ص28.

هكذا يتضح لنا بأن بنية التفكير وفق البراديغم الموراني قد عرفت تحولاً كبيراً مسّ غالبية مبادئه وشروطه، إذ وبعد أن كان يُنظر إلى التعارضات والتناقضات والاختلافات كصفات معطّلة لنجاح عملية التفكير وسبباً مباشراً في اختلالها، صارت اليوم مع ادغار موران تمثل شروطاً من شروط توازن الفكر، بعد اخضاعها التام لمبدأ الحوار، الذي مكّن أغلب المفاهيم المتعارضة والمتناقضة من التعاون فيما بينها وتحقيق التعقيد والانظام، وذلك ما تجلّى بوضوح مع حوارية العقل والدماغ والثقافة، التي ساهمت في استقرار الفكر، ولعل هذا ما أراد موران توضيحه حين قال >> والحركة المنظمة والمبدعة للفكر هي مجّع حوارى يستخدم مقدرات الذهن التكميلية والمتضادة، مثل التمييز - الربط، والتفرقة - التوحيد، والتحليل - التركيب، والتشخيص - التعميم، والتجريد - التجسيد، والاستنتاج - الاستقراء، والموضوعية - الذاتية، والتحقق - التخيل >>¹ وبذلك فإن نجاح مقترح التركيب والتعقيد لدى ادغار موران مرهون بمدى تفعيل وتطوير آليات التحوار بين الأطراف التي تبدوا متعارضة ومتناقضة، دون الاخلال بطبيعة العلاقة القائمة بين هذه الأطراف سواء كانت قائمة على التكامل أو التعارض.

يمكن التوصل في النهاية إلى القول بأن طبيعة العلاقة بين المعرفة والثقافة يتم تحديدها بناءً على النموذج أو البراديغم المعرفي المهيمن، إذ وبعد أن عرفت هذه العلاقة تمايزاً وانفصالاً مع البراديغم الحدائى، أي براديغم التبسيط والاختزال، نجد البراديغم الموراني المعروف ببراديغم التركيب والفكر المعقد يعيد هذه العلاقة إلى مسارها الصحيح، ويجعل من عملية الوصل بين المعرفة والثقافة الخيار الأمثل لتحديد طبيعة العلاقة بينهما، ولم يكن ليكتفى ادغار موران بالوقوف عند حدود هذا التلازم والتوافق بين المعرفة والثقافة كما سبق وعرفنا ذلك، بل إننا نجد دعوته للوصول تتعدى حدود هذه الثنائية لتشمل كل المفاهيم والمجالات التي تم تشتيتها وعزلها عن بعضها البعض من طرف النموذج المعرفى الحدائى، على غرار ثنائية العلم والأخلاق، الطبيعة والإنسان، العقل والجنون، المادة والروح، بالإضافة إلى ثنائية الدماغ والعقل، التي تدعم توظيف كل أشكال وأساليب الحوار بين شتى الثنائيات، وترى في الوصل بين المعرفة والثقافة تحصيل حاصل لا بد منه، لذلك يعتبر موران حوارية العقل والدماغ شرطاً من شروط انتظام الفكر وتوازنه، وأداة من أدوات تحقيق مقترح ادغار موران المعروف بابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب.

¹ ادغار موران: النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، مصدر سابق، ص 127.

المبحث الثاني: وسائل وشروط إنتاج المعرفة

لقد كان تناول ادغار موران للتعقيد تناوياً فريداً لم يسبقه إلى ذلك أحد من الفلاسفة والمفكرين، ذلك أننا نجد الكثير ممن دعى إلى الإقرار بمنظومة التعقيد والتركيب وبضرورة تبنيها، قد حصر المعرفة في دائرة ضيقة جداً لا تتعدى المجال الذي انبثقت فيه، حيث ذهب بعض الفلاسفة الكلاسيكيين إلى الإقرار بتعقيد المعرفة من خلال فتح مجال المزاوجة والتلاقح بين المنهج العقلي الرياضي وحقائق الدين، ومن خلال الجمع بين الروابط المشتركة والمتداخلة للأشياء، بهدف تحقيق التكامل المعرفي حسبهم والذي يقضي في نظرهم على النمط المجزأ والمقطع للمعرفة، ويرى البعض أيضاً أن تحقيق التركيب المعرفي لا يكون إلا عبر فكرة الجدال، التي تعمل على اخراج الذات من بعدها الداخلي الضيق وإحاقها بالبناء المطلق للواقع، وتسعى إلى فرض المزاوجة والإتحاد بين الأطراف المتناقضة والمنفصلة، تحت لواء سلطان العقل، أما البعض الآخر فينفي تماماً النظر إلى المعرفة من زاوية مصدرها كما هو شائع في التصورات التقليدية للمعرفة مع الاتجاه العقلي أو التجريبي أو المثالي، ويقدم تصورات مغايرة يدعوا فيها إلى مشاركة الفعاليات العلمية التجريبية والعقلانية في بناء المعرفة، لكن هذه الآراء وإن بدت مختلفة في نظرتها إلى التركيب أو التعقيد، فإن أصحابها جميعاً يشتركون في الاخلال بالمعنى العام لفلسفة التعقيد والفكر المركب، والذي جعل المعرفة عندهم تبدو في الواقع ناقصة أو بالأحرى عقيمة، أي عاجزة عن ادراك الحقيقة في اطار متكامل، وقد دفعت هذه التصورات الضيقة للمعرفة بالفيلسوف ادغار موران إلى استحداث تصور بديل للمعرفة في اطارها التركيبي والمعقد كما رأينا ذلك من قبل، وهو تصور مخالف للأشكال السابقة للتعقيد والتي حصرت المعرفة في مجال تناوئها، وقام في مقترحه الجديد هذا بنسج خيوط عريضة للمعرفة تصلها بشتى مجالات الفكر المادية والمعنوية دون استثناء، وتربطها بشتى المواضيع دون فصل أو اختزال، بما في ذلك المواضيع التي اعتُبرت من قبل مخالفة للمعرفة ومعرقة لنشاط الفكر من أجل بلوغ الحقيقة وتحقيق الفهم، كما يجعل المقترح الموراني من التنوع والتعدد القائم على التركيب شرطاً أساسياً من شروط قيام المعرفة ونجاحتها، بغض النظر عن ما قد يبدو عليها من تناقض وتصادم، وبناءً على هذا فإن إنتاج المعرفة حسب ادغار موران لا يمكن أن يتم دون مروره بالوسيلة الثقافية، إلى جانب الاعتراف بحاجتها اللازمة والضرورية للعوامل الاجتماعية والتاريخية والبيولوجية والأنثروبولوجية، حتى تحقق غاياتها الفعلية، وتخلص الفكر من ثغرات وأخطاء التصورات التقليدية للمعرفة، ولإثراء هذه المواضيع ومحاولة التفصيل فيها ينبغي طرح التساؤلات التالية:

كيف تساهم الثقافة بوسائلها المتنوعة في إنتاج المعرفة؟ وفيما يتمثل دور العوامل الاجتماعية والتاريخية والبيولوجية والأنثروبولوجية في تطوير موضوع المعرفة؟

أولاً: الوسائل الثقافية لإنتاج المعرفة

إن الثقافة التي اعتُبرت من قبل عائقاً أمام تحقيق المعرفة وتطويرها، قد أصبحت مع منظومة التركيب والتعقيد أداة فعّالة في إنتاج المعرفة والحفاظ عليها، وهذا ما أبان عنه ادغار موران في مواقف عديدة كما رأينا ذلك من قبل، أين التمسنا حضور الثقافة في المعرفة بشكل دائم ومستمر، سواء كمنظم للمعرفة أو منتج لها، وقد جعل موران من هذا الحضور الثقافي شرطاً أساسياً من شروط تشكّل المعرفة وتكوّنها.

إننا ونحن نتكلم بلسان ادغار موران لا نستطيع التفكير والتأمل خارج ثقافتنا، أي أن الثقافة هي من تمدّنا بأساليب وطرق التفكير الصحيح، وبناءً على ذلك فإننا نكتسب المعارف والمعلومات وفق ما تملّيه علينا دائرتنا الثقافية التي ننتمي إليها من شروط وما تحدده من التزامات يُتَمَّ علينا التقيّد بها والامتثال لها، وهكذا يمكننا القول بأن المعرفة تتواجد داخل الثقافة، مثل ما تتواجد الثقافة داخل المعرفة، والحديث عن ظاهرة ثقافية معينة هو حديث عن معرفة من المعارف، أو حقيقة من الحقائق، والعكس من ذلك صحيح.

لقد كان تناول ادغار موران للثقافة تناولاً واسعاً وشاملاً، تم فيه التعرّيج عن عدّة مفاهيم وتعريفات، نذكر من بينها التعريف السوسولوجي، والتعريف الأنثروبولوجي، والتعريف الاتنوغرافي، وهي تعاريف وإن تعددت وتنوعت فإنها تكشف عن ثراء موضوع الثقافة الذي يتشعب ليشتمل على مركب هائل من المكوّنات، نذكر من بينها: المكوّن النفسي والوجداني، القيم والأساطير والمعتقدات، الأداب والفنون واللغات، المسرح والسينما، وكل المهارات والممارسات والمعايير التي تنتقل وتستمر من جيل إلى جيل، كما ورد في تعريفات موران المتنوعة للثقافة، وقد قاده إيمانه بحاجة المعرفة الكبرى للثقافة إلى اعتبار كل وسيلة من وسائل الثقافة وسيلة معرفية أيضاً، وهذا ما أكدّه في حديثه عن بعض مكوّنات الثقافة حين قال <<لا أنوي حصر المعرفة بالإنساني في العلوم وحدها. فمشروع لا يعتبر الآداب والشعر والفنون ووسائل للتعبير الجمالي فقط، بل وسائل معرفية أيضاً>>¹ وعليه فمشروع موران إذ يهدف إلى اخراج المعرفة من دائرة العلوم المادية التي طالما اعتُبرت المصدر الوحيد لإنتاج المعرفة، ونقلها إلى مجالات أخرى من الفكر خاصة المعنوية منها والروحية كطرف مشارك في تحصيل المعرفة، فإنه يدعوا بالمقابل إلى ضرورة التفكير الجدّي في الشروط والوسائل الثقافية التي تساهم في إنتاج المعرفة البشرية، انطلاقاً من تيقنه التام بأن هذه الأخيرة ظاهرة متعددة الأبعاد ومعقدة في طبيعتها، وهذا ما سنحاول الكشف عنه في تناولنا لكل وسيلة من الوسائل الثقافية.

¹ ادغار موران: المنهج، إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، مصدر سابق، ص 13، 14.

1- اللّغة، الأدب والشعر

لقد شكّلت اللّغة إلى جانب الأدب والشعر ثالوثاً أساسياً في تكوين بنية الثقافة، حيث يصعب تناول عنصر من هذه العناصر خارج الدائرة الثقافية، كما يستحيل افراغ المضمون الثقافي من احدى هذه الأطراف، كون الحياة الثقافية بجميع نشاطاتها ومهامها المتشعبة والمتعددة تتغذى مما تطرحه الأحداث الخاصة بهذه الوسائل الثلاث، ولأن الثقافة كما يذكر ادغار موران هي أداة لإنتاج المعرفة وإيقاظ الفكر، فإن اللّغة والأدب والشعر هي الأخرى وسائل لإنتاج المعرفة مادامت جزء من المكون الثقافي.

أما موضوع اللّغة فقد صار الشغل الشاغل للفلسفة المعاصرة، وهو ما تجلّى في ظهور جملة من الاتجاهات والمدارس اللسانية المتداخلة التي تهتم بالشأن اللغوي والألسني، وقد أفرز ذلك عن ميلاد فلسفة بديلة باتت تعرف اليوم بفلسفة اللّغة، وهي عبارة عن تخصص جديد يهتم بتتبع مسار النظرية اللغوية واللسانية وحركة تطورها عبر الزمن، وينظر إلى اللّغة كمنظومة فكرية متكاملة تفرض على جميع نشاطات الفكر ومستوياته البحث في الأصول اللغوية لها.

يقوم التصور المركب لفلسفة اللّغة عند ادغار موران على النظر إلى الوسيلة اللغوية من عدّة زوايا ومقامات، يحمل فيها كل مقام خاصية من الخصائص، وهذه المقامات أو الزوايا يلخصها ادغار موران في النقاط التالية:

- في البداية يجب تصور اللّغة ككائن، أي كآلة تنظيمية اجتماعية ذاتية ثقافية، خاضعة في جميع اللّغات لقواعد نحوية وصرفية ومعجمية، وهذه القواعد تنصاع لمحدّدات وبنى عميقة لا تزال موضع نقاش وجدال.
- في المقام الثاني يرى موران أن الآلة اللغوية تعمل بشكل مشترك مع الآلة التماثلية، اللتين ترتبطان بالقواعد الأساسية للحوسبة/التفكير الخاصين بالآلة الدماغية البشرية.
- وفي المقام الثالث يعتبر موران اللّغة آلة تشعّل، تشعّلها باراديعمات ومقولات وترسيمات ونماذج تفكير خاصة بكل ثقافة وتندمج مع الآلة الثقافية .

ويضيف ادغار موران بأن كل آلة مكوّنة ومصنّعة من قطع الآلات الأخرى، وعملية تشغيلها مرهونة بعمل كل الآلات¹، ويُفهم من كل هذا بأن اللّغة ليست كيان مستقل أو منفصل عن عالمنا الإنساني الاجتماعي والحيوي، بل هي كيان مركب يكتسبه الفرد داخل محيطه الاجتماعي الذي ينتمي إليه وضمن فاعله التاريخي والثقافي الذي يستمد وجوده منه، كما ترتبط ارتباطاً عميقاً بالفضاء العقلي والدماغي والمنطقي للفكر، وهو ما يجعل اللّغة تتعدى مجال خدمة وتطوير الثقافة التي صنعتها وانبثقت منها، لتكون بالإضافة لذلك خادمة للفكر والمعرفة أيضاً،

¹ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، مصدر سابق، ص 240، 241.

وهنا نلتبس تقاطع موقف ادغار موران مع مواقف العديد من فلاسفة اللّغة، على غرار موقف الفيلسوف فتغنشتاين* الذي أراد أن يحدد المشكلة الرئيسية لمسألة المعرفة بنقلها إلى مسألة الدلالة أو اللّغة، وكذا رواد الفلسفة التحليلية** الذين اعتمدوا بعده على الألسنية من أجل أن تغادر الرمال المتحركة للنزعة الفلسفية، بهدف الحصول على الصرامة العلمية، فقاموا على اثر ذلك بربط مشكلة الفكر بمشكلة اللّغة¹، غير أن تناول موران لمشكلة اللّغة كان أعمق من ذلك بكثير، حيث جعل من اللّغة معبراً أو قناة تمر عبرها جميع نشاطات الفكر، وتحضر فيها كل العمليات التواصلية، وبذلك فهي كما يعتقد ادغار موران المسؤول المباشر عن هيكلية وتنشيط الفضاء الاجتماعي والثقافي، وعن تنظيم الأفكار وإنتاج المعرفة.

هكذا نفهم بأن اللّغة باعتبارها مظهراً من المظاهر الثقافية البارزة التي تشكلت ضمنها وانبثقت منها، هي في الآن نفسه أداة لتطويرها، ووسيلة لدعم الفكر وتنشيط الوعي وإنتاج المعرفة، وهذا ما يكشف عنه ادغار موران بالقول >>اللّغة ضرورية لتشكيل الثقافة واستمرارها وتطويرها، كما هي ضرورية لذكاء الإنسان وفكره ووعيه لأنها جوهرية جداً لإنسانية الإنسان<<² أي أن الثقافة في جزء كبير منها بحاجة إلى وجود اللّغة حتى تحافظ على موروثاتها ومكوناتها، كما يبقى الفكر في جزء كبير منه بحاجة إلى وجود اللّغة حتى يتطور ويرتقي، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن وجود اللّغة ضروري حتى لوجود الإنسان الذي صنعها حتى تمكنه من التعبير عن مشاعره وأفكاره، وتسمح بنجاح عملية التواصل ونقل المعلومات والمعارف بين أفراد المجتمع الواحد.

إن ربط المعرفة والفكر بعامل اللّغة قد بيدوا لدى البعض أمراً غريباً، كون اللّغة حسبهم تعيق نشاطه وتعطله في كثير من الأحيان، باعتبارها عاجزة عن استيعاب أدواته وطرق عمله، لكن موران يرى خلافاً لذلك بأن اللّغة البشرية تشكل الأرضية المناسبة للفكر حتى يحى وللمعرفة حتى تتجدد وينمو، وذلك راجع حسبه إلى التنظيم المنطقي والعقلي المحكم لجميع لغات البشر، والذي جعلهم يتميزون عن باقي الكائنات بالتفكير والمعرفة، وهذا ما يُلتبس في القول التالي لموران >>بينما اللّغات الحيوانية وبينها تلك الموجودة بين المجتمعات المعقدة للحشرات تكون منظومات قائمة على العلامات والإشارات "العديمة الحياة" نجد أن اللّغة البشرية منظّمة

* لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951): فيلسوف وعالم منطقي نمساوي وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية، صاحب كتاب "الرسالة المنطقية الفلسفية 1921" وهو الكتاب الذي اقترح فيه فكرة لغة كاملة اكتمالاً منطقياً أو لغة مثالية (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ص326).

** الفلسفة التحليلية: تيار واسع الانتشار ومتنوع إلى حد ما في فلسفة الحاضر، يرى أفرادها أن مهمة الفلسفة تحليل اللّغة، تعرف حالياً بتركز كبيراً في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، ويتفق أغلب ممثليها كألفريد آير وكارل بوبر على أن مركز الثقل ينتقل عندهم من المسائل المعرفية العامة إلى الأشكال والوسائل العينية لتحليل اللّغة (روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ص339).

¹ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص238.

² ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص179.

بطريقة حيّة مما يمكن من "حياة العقل" ومن "حياة الأفكار" <<¹ وهكذا نفهم بأن انفراد البشر بخاصية التفكير واستحواذهم على المعرفة راجع إلى تميزهم عن باقي الكائنات بامتلاك اللّغة.

لقد اعتبر ادغار موران اللّغة من أكثر الأشياء حياة بين الأشياء الأخرى، وذلك راجع حسبه لقدم وجودها، ولأهمية دورها كأكثر الوسائل فعالية في ضبط العلاقات الإنسانية والاجتماعية وفي تنظيم الفضاء العقلي والعلمي المعرفي، ومن بين المظاهر الدالّة على ذلك اكتشاف اللّغة لتنظيم التراث الجيني المدوّن في الحمض النووي ADN بعد فك شيفرته²، ومن ثمة اتاحة إمكانية التعرف على التركيبة الداخلية للبشرية، وإثراء موضوع البيولوجيا بالمعلومات والأفكار الجديدة، وهكذا تبدوا الصلة بين المعرفة واللّغة أشد ارتباطاً وأعمق تأثيراً.

إن اشادة موران بدور اللّغة في اكتساب المعرفة، لم يمنعه من تتمين باقي الأدوات والوسائل الثقافية والكشف عن مدى مساهمتها الكبرى في إنتاج المعرفة الإنسانية، انطلاقاً من تصويره المركب لثنائية المعرفة والثقافة، وقد ذكرنا من بين هذه الوسائل إلى جانب مسألة اللّغة عاملي الأدب والشعر، وهما العاملين اللذين يرى فيهما موران السبيل لإصلاح العلوم وتخليصها من أمراض الاختزال ومساوئ التخصص وهمجية المادية والأدائية، وذلك بإقحام الشروط الذاتية والروحية التي تفتقدها العلوم ويوفرها الأدب والشعر، من أجل إنتاج معرفة سليمة ومتكاملة لا أساس فيها للثشتت والفصل، وفي هذا يقول ادغار موران <<لا بد أن أضيف أن الأدب والشعر هي كذلك وسائل لمعرفة ما هو إنساني، حتى أنه يمكن القول إنها وسائل يدخل فيها ما ترى العلوم نفسها ملزمة بتدميره: أي الواقع الذاتي لكل فرد بما فيه من مشاعر وعواطف، هذا ما تظهره الرواية منذ بالزرك مروراً بدوستويفسكي وصولاً إلى برويست...>>³ أي أن كبار الأدباء والروائيين في العالم يعملون من خلال رواياتهم وأعمالهم الأدبية على إيقاظ الجوانب المظلمة والخفية في الذات الإنسانية من أحاسيس ومشاعر، واعتبارها جزءاً من المعرفة الإنسانية التي طغى عليها التخصص وسيطرت عليها العلوم الطبيعية واستبدت بها المادة والأدائية.

إن ما يصدق على الأدباء يصدق أيضاً على الشعراء، لكن قبل التفصيل في مسألة الشعر وعلاقتها بموضوع المعرفة عند ادغار موران ينبغي العودة إلى عامل اللّغة، أين قاده البحث فيها إلى الاعتراف باكتساب الكائن الإنساني لنوعين اثنين انطلاقاً من لسانه، كيف ما كانت ثقافته وتقاليد وأعرافه الخاصة، أما النوع الأول من اللّغة فتمثله اللّغة العقلية، التحريرية، العلمية والتقنية، واللّغة الأخرى هي لغة رمزية، أسطورية وسحرية. تميل اللّغة الأولى إلى التدقيق والتصريح والتعريف، وتستند على المنطق وتحاول موضعة ما تتحدث عنه. أما اللّغة الثانية فتستعمل

¹ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 244.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ ادغار موران: أزمة المعرفة، عندما يفتقر الغرب إلى فن العيش، مصدر سابق، ص 54.

التلميح والتمثيل والاستعارة، وتحاول ترجمة حقيقة الذاتية. وتطابق هاتين اللغتين حالتان، الحالة الأولى يمكن أن نطلق عليها الحالة الشعرية، وهي الحالة التي تغطي أكبر قسم من حياتنا اليومية، أما الحالة الثانية فهي ما يمكن أن ننعته بالحالة الشعرية¹، والمثير للقلق حسب ادغار موران هو تواجد الحياة الشعرية على الهامش رغم أهميتها الكبرى في فهم الإنسان، والتركيز فقط على الحياة الشعرية، ومرد ذلك حسبه إلى ثقافة التبسيط والاختزال التي استبدت بالثقافة الغربية، والتي اختزلت المعرفة في ما تقدمه العلوم والتقنيات من معلومات وأفكار، وأهملت بالمقابل ما تقدمه المعارف الإنسانية والأدبية والفلسفية، وهكذا تم تبخيس الشعر وفصله عن العلم والتقنية والنثر، بحكم انتمائه إلى الدائرة الإنسانية والأدبية وانبثاقه عنها، والسبيل إلى إعادة الاعتبار للمعرفة والوجود الإنساني حسب موران يكمن في توظيف الحياة الشعرية وإدماجها ضمن دائرة العلوم والتقنيات، وبالتالي التركيب بين الشعر والنثر، وقد استلهم ادغار موران هذه الفكرة من الشاعر الألماني هولدرن الذي قال <<إن الإنسان يسكن الأرض شعرياً ونثرياً>>² وبذلك فالعلاقة بين الشعر والنثر هي علاقة ارتباط وتداخل، ولا إمكان فيها للفصل المطلق، لأن ذلك سيفقدنا جزءاً كبيراً من الحقيقة الكامنة في الذات الإنسانية.

ترجع دعوة موران إلى ادماج الحياة الشعرية لعدة أسباب وعوامل، لعل أهمها انتشار القيم المادية وما ألحقته بالإنسان من اغتراب وقلق واضطراب، ولم يكن موران يقصد بالحالة الشعرية ما نتلوه أو نكتبه من قصائد فقط، بل إن الحياة الشعرية حسبه تتعدى ذلك لتشمل كل القيم الإنسانية التي تتغذى منها أرواحنا كالممارسات الدينية والأناشيد والطقوس التقليدية والغناء والرقص والانفعالات والمشاعر التي يثيرها فينا الحب والحماسة، وهي القيم التي تُغيّبها حياة النثر، وتدعمها بشكل كبير حياة الشعر، وعلى هذا الأساس فإن موران يرى في هذه الأخيرة العامل الوحيد لكشف حقائقنا الداخلية ومعرفة جوانبنا الخفية، وهذا ما يؤكد بالقول <<لا يمكن اعتبار الحالة الشعرية إذن ظاهرة عارضة أو بنية فوقية أو تسلية للحياة البشرية الحقيقية. بل على النقيض من ذلك إنها الحالة التي نشعر فيها بالحياة الحقيقية في دواخلنا>>³ وبذلك فإن تغييب الشعر من دائرة المعرفة الإنسانية سيجعلها دون شك معرفة ناقصة أو عقيمة، لأنها جاهلة للجزء الأكبر من طبيعتنا البشرية وهو ما يتطلب ضرورة اقحام الشعر إلى جانب النثر حتى نحقق معرفة صحيحة ومتكاملة.

لقد أحال موران الفكر إلى ضرورة العودة للحياة الأولى المليئة باللحظات الشعريّة المنسيّة والتفاعلات العاطفية الجياشة، أين كان الإنسان يعيش حياته ويعبر عن حاجياته بالاستناد إلى ما تمليه عليه مشاعره وعواطفه، لما تخفيه

¹ ادغار موران: منبع الشعر، ترجمة: مصطفى كاك، مجلة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، الدار البيضاء، المغرب، ع 7،8، 1999، ص 61.

² المصدر نفسه، ص 62.

³ ادغار موران: النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، مصدر سابق، ص 170.

الحالة الشعرية من حقائق وما تحمله من معارف وأفكار، ويذكر فيلسوفنا أن هذه الحالة تمنحنا إحساساً يتجاوز حدودنا الخاصة بنا، وبالقدرة على التواصل مع ما لا يبلغه إدراكنا¹ أي أن كل ما نعجز عن معرفته بطريقة نثرية يحال تلقائياً إلى الطريقة الشعرية بهدف تشخيصه وترجمته، وهكذا تبدأ الحياة الشعرية مكتملة للحياة النثرية وخادمة لها، بحكم أن دورها الأساسي يبدأ حيث ينتهي النثر، ذلك أن غاية النثر هو ضمان العيش في هذه الحياة فقط، لكن غاية الشعر ودوره الأساسي يكمن في تحقيق متعة العيش ورفاهية الحياة حسب قول موران، ولتوضيح هذه الفكرة يمنحنا المثال التالي: "لما نأكل من أجل نعيش فهذا يعتبر نثراً للحياة، ولكن عندما نأخذ في الحسبان قيمة مواد الغذاء والتفنن في طريقة الطهي، سيصبح للأكل نكهة وشاعرية"² ومن هذا المثال نفهم بأن غاية المعرفة لا تكمن في تقديم المعلومات والأفكار فقط، بل تكمن أيضاً في اضمفاء صور الجمال على الأفكار، وفي فهم الحياة فهماً شاعري مليء برؤى البهجة والفن والانفعال.

لم يكن موقف ادغار موران من الحياة الشعرية موقفاً فريداً، بل إننا نلتمس تقاطعه مع مواقف العديد من الفلاسفة والمفكرين ممن عايشهم بالروح أو الزمن، لعل من أهمهم الفيلسوف بليز باسكال الذي وجد في القلب المكان المناسب لإدراك الحقيقة كون العقل حسب جاهل للكثير من القضايا والمواضيع، وهذا ما تجلّى في قوله >>إن الحقيقة لا تُعرف بالعقل وحده، بل بالقلب أيضاً، وإنما بهذه الطريقة الأخيرة نعرف الأصول الأولى، وعبثاً يحاول العقل المعلّل الذي لا حصّة له فيها أن يناهضها<<³ فالحقيقة حسب باسكال تنتج عن ضرورة المزاوجة والتركيب بين العقل والقلب معاً، واختزال الحقيقة في العقل وحده سيجعلها تبدو ناقصة، وهو ما يعكس أهمية القلب ومن ثمة الشعر في إدراك الحقيقة.

كما نلتمس تقاطع الموقف الموراني من الشعر مع طرح الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر، والذي رأى في الحياة الشعرية مخرجاً لأزمات العلم الحديث، الذي أضحى حسبه عاجزاً عن تقديم تفسير أو فهم كامل حول الوجود⁴، بعد أن أخضعه إلى الاستعمال التقني والأداتي، وتسبب في رسم تصور زائف عن الوجود الإنساني، حيث وجد هيدغر في الشاعر ذلك الكائن القلق أكثر من غيره على مصيره في عالم غريب عنه، وهو الوحيد القادر حسبه على الإفصاح عما لا يمكن تسميته⁵ أو إدراكه في عالم النثر، وعليه يمكن القول بأن تسمية الشعر هي تسمية مؤسسة للوجود وجوهر كل شيء، وليست مجرد قول يقال كيفما أتفق، بل هو القول الذي ينكشف من خلاله

¹ ادغار موران: النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، المصدر السابق، ص 167.

² Edgar Morin, penser global, l'homme et sont univers, paris, flammation, 2015, p, 30.

³ بليز باسكال: خواطر، ترجمة: إدوارد البستاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، دط، 1972، 98، 99.

⁴ Martin Heidegger, Introduction a la métaphysique, trad, Gilbert kohn, 1967, p, 38.

⁵ إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 2008، ص 100.

كل شيء¹، لأن الشاعر يملك القدرة على ابداع المفاهيم الجديدة وصناعة المسميات الغير واردة، كما يملك القدرة أيضاً على الكشف عن ما لا يُرى، وعلى فضح المسكوت عنه أو إنطاق الصامت، وهكذا يبدو الشعر بالنسبة لمارتن هيدغر أهم شيء في العالم، ولا أثر للعلم والمعرفة في ظل غياب الحياة الشعاعية المسؤولة عن ترجمة الجوهر الداخلي والمظلم للوجود البشري، وقد استدل هيدغر بفلاسفة اليونان القدامى الذين جعلوا الشعر يسير بجانب الفكر، وقد أكد في مواقف عدّة على ضرورة الرجوع لهم والاستفادة من فلسفة الشعر عندهم، من أجل مجابهة بربرية العقلانية الأدائية، وهي نفس الدعوة التي شاركه فيها الفيلسوف ادغار موران، والذي تبدوا عليه ملامح التأثير بأفكار القدامى جد واضحة، حيث نلتبس كثيراً في فلسفته حضور المجتمعات البدائية وحضارات الشرق القديم كالحضارة الهندية والصينية، إلى جانب الحضارة اليونانية، وهو الحضور الذي كشف عن تركيز هذه المجتمعات والحضارات على حياة الشعر أكثر من أي شيء آخر، أين استحوذت الأناشيد والقصائد المرفوقة بالإيقاعات، والأغاني المصحوبة بحفلات الرقص والابتهاج، على الجزء الأكبر من نمط تفكيرهم، وهو ما جعل حياة الشعر عندهم تتواجد في توافق وتلازم دائمين مع حياة النثر.

2- الفكر الرمزي والأسطوري

لقد أدركنا من قبل بأن موضوع الثقافة يعد واحداً من بين أهم المواضيع الحيوية وأكثرها تأثيراً في المجتمع الإنساني، لارتباطها المباشر بالذات الإنسانية، ولما تتضمنه من تنوع وتعقيد بين كافة عناصرها، وتحتل الأسطورة إلى جانب الرمز موقعاً مركزياً ضمن تشكيل الثقافة، وهو الموقع الذي جعل موران يعتقد أن الرمز والأسطورة يشكّلان ذاكرة الثقافة ومعارفها وبرامجها ومعلوماتها ومعتقداتها وقيمها ومعاييرها²، وبالتالي فإن استحضار الثقافة يستلزم بالضرورة استحضار الرمز والأسطورة من أجل فهمها فهماً متكاملًا غير منقوص.

أما الفكر الرمزي La Symbolique فقد ورد في المعاجم والموسوعات بمعاني ومدلولات متعددة ومتنوعة، نذكر من بينها مفهوم جميل صليبا، الذي عرّفه بما هو منسوب إلى الرمز، كالكتابة الرمزية أو التمثيل الرمزي، أو التفكير الرمزي، وهو التفكير المبني على الصور الابداعية، خلافاً للتفكير المنطقي المبني على المعاني المجردة. ويختص الفكر الرمزي بالبحث في أسرار الرموز المستعملة في بعض الديانات أو بعض الفرق الباطنية، وتقوم الطريقة الرمزية حسبها على استخدام الرموز للدلالة على الأوضاع الاجتماعية كدلالة ملابس القضاة والسفراء وغيرها. كما

¹ مارتن هيدجر: المنادى إنشاد (قراءة في شعر هولدرن وتراكل)، ترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص64.

² ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص171.

تُستعمل الرموز في الحساب والجبر، وأيضاً في تأويل العقائد أو المذاهب القديمة تأويلاً رمزياً، على النحو الذي فعله أفلاطون وبعض فلاسفة العرب في إلباس الحقائق الفلسفية ثوباً رمزياً¹.

لقد اعتبر التفكير العلمي التجريبي الفكر الرمزي فكراً قاصراً وعاجزاً عن إدراك الحقيقة، بحجة أنه لا يعترف في تشكّله بالأسس والقواعد المنطقية ولا يشير في بنيته إلى الوقائع المحسوسة، لكن الأزمة التي وقع فيها العلم الحديث بسبب سيطرة براديجم التبسيط والاختزال فرضت عليه التراجع عن كثير من أفكاره، وحتّمت عليه الانفتاح على الفكر الرمزي لكونه يخفي جانباً مهماً من المعرفة، وهذا ما أراد ادغار موران تأكيده من خلال دعوته إلى ضرورة إدماج الفكر الرمزي ضمن موضوع المعرفة، حيث اعتبر موران الكلمات عبارة عن علامات دالة على الأشياء من جهة، ومن جهة أخرى عبارة عن لافتات تحرض تصوّر الشيء المسمّى. وللاسف في هذا المعنى الموراني إمكانية رمزية مباشرة، فعندما يسمّى الشيء تبرز صورته أو شبحة، وإذا كانت إمكانية لفت الانتباه قوية، فإنها تحيي حضوره الملموس مع أنه غائب، ونفس الشيء بالنسبة لكل رسم أيقوني ذا دلالة ورمز²، وهكذا تبدو حاجة العقل الإنساني إلى الرموز كبيرة جداً، من أجل الكشف عن حقائق الأشياء الخفية، وبهدف المساهمة في تحقيق القدر الأكبر من المعارف والأفكار.

يعتقد ادغار موران أن الفكر البشري يتأثر دائماً وبشئ الطرق والأشكال بالسلطة المزدوجة للكلمات، أي السلطة الدلالية والسلطة التنويهية، رغم التناقض الذي يبدوا عليهما في كثير من الأوقات، وهو ما تُظهره أقوالنا وأفكارنا وخواطرنا التي تكشف عن توظيفنا لكل المعنيين الدلالي والتنويهية بشكل مستمر، ويرى أن أقوالنا عندما تصبح تقنية فإنها تحكم عندئذ السلطة الدلالية وتقلص الإمكانيات الرمزية، وعندما يتم الإفراط في تجريد الكلمات لصالح الرموز والإشارات فإن الأقوال والخواطر تحكم السلطة التنويهية وتنتشر في اللغة الشعرية التي تسمى رمزية، وهكذا سيسود كل من المعنى الدلالي والرمزي في عالَمين متميزين: عالم الفكر التجريبي، التقني والعقلي، وعالم الفكر الرمزي، الأسطوري والسحري، وهاذين العالمين يتناسبان مع طريقتين وجوديتين، الأولى هي طريقة وظيفية للمعرفة وتنطبق على أشياء العالم الخارجي، والثانية هي طريقة تشارك ذاتي في تجسيد هذا العالم وكشف أسرار³، ولأن ما يهمنا هو الفكر الرمزي فإن ثنائية الدلالة والرمز قد أبانت عن حاجتنا الضرورية لمقولة الرمز، فالكلام دون رموز سيكون فاقداً للمعنى حتى وإن نجح في ترجمة بعض وقائع العالم الخارجي وتمكّن من نقلها، لأن الوجود الإنساني يحتاج في تكوينه إلى فهم العالم الداخلي كما هو الشأن أمام العالم الخارجي، واختزال الوجود في عالم واحد سينتج

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 621.

² ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 233.

³ المصدر نفسه، ص 234، 235.

عنه اختلال في التوازن، لذلك ينبغي التوفيق بين العالمين الداخلي والخارجي للوجود الإنساني عن طريق التوفيق بين الدلالة والرمز، حتى تُمكن الفكر من تحقيق الفهم.

إن قيمة الرمز الحقيقية إذن تتجلى فيما يثيره في الذات من شعور بأن الشيء المرموز إليه له وجود ملموس، ويشكل في غمرة قوته بكلمة واحدة أو بصورة واحدة التزاماً أو تكتفاً تجسيمياً فريداً للكلية التي يستحضرها¹، ويضرب لنا موران في ذلك بعض الأمثلة والوقائع التي تُترجم فيها قوة الرمز الكثير من المعاني والتصورات التي تسكن داخل ذواتنا، كرمزية رفع العلم الوطني التي تُخفي ورائها حماسة وانفعال كبيرين اتجاه الوطن الأم، تدفعنا إلى الاقرار حقاً بمقولة أن نموت من أجل العلم.

لم يكن موقف ادغار موران من الفكر الرمزي موقفاً جديداً، بل إن البحث في تاريخانية الرمز تكشف عن عديد الأسماء الفلسفية والفكرية التي اهتمت بقيمة الرمز وكشفت عن أهميته ودوره البارز في إنتاج المعرفة، من أمثال الفيلسوف أرنست كاسيرر* الذي رأى بأن الفكر الرمزي لم يكن خادماً للمعرفة فحسب، بل إنه كان خادماً للحضارة الإنسانية ككل، وهذا ما ورد في قوله <<إن الفكر الرمزي والسلوك الرمزي من أعظم الملامح المميزة للحياة الإنسانية، وإن كل التقدم الذي أحرزته الحضارة الإنسانية مبني عليهما>>² وقد استدلل كاسيرر ببعض الحضارات التي شهدت حضوراً كبيراً للرمز في تطورها وازدهارها، على غرار الحضارة البابلية، حيث كشفت الشواهد التاريخية أن التقدم الذي أحرزه البابليون في الفلك لم يكن ظاهرة منعزلة، وإنما اعتمدت على حقيقة أساسية، تمثلت في استكشاف أداة عقلية جديدة هي الرمز، بمعنى أن الرمز شكّل عند البابليين وسيلة لإدراك حقيقة الكون، كما يُذكر بأن المدينة البابلية قد تدرجت في ظروف اجتماعية خاصة لعب فيها الرمز دوراً كبيراً، إذ كانت هذه الحضارة وليدة جنسين مختلفين هما: السومريين والأكديين، ولكل منهما لغة خاصة لا تربطها صلة بالأخرى، وعندما التقى هذان الشعبان وشاركاً معاً في الحياة السياسية والثقافية ظهرت لديهما مشكلات كثيرة تستدعي حلولاً، حيث لم تكن اللغة السومرية الأصلية مفهومة لدى الأكديين، ولم يستطع هؤلاء أن يحلوا النصوص السومرية المكتوبة إلا بعد جهد عقلي مرير ومشقة بالغة، كَلَّت بتعلم البابليين للرموز المجردة

¹ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 235، 236.

* أرنست كاسيرر (1874-1945): فيلسوف ومؤرخ فلسفة ألماني، ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة ماربورغ في الفلسفة الكانطية الجديدة. اشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في القرن العشرين، غادر ألمانيا ليدرس في عدة جامعات أوروبية في بريطانيا والسويد وأمريكا، إلى أن توفي وهو ما زال مدرساً في جامعة كولومبيا في نيويورك، كتب كتباً عديدة منها: مشكلة المعرفة، الأسطورة والدولة، وفلسفة الاشكال الرمزية (أرنست كاسيرر: اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط1، 2009، ص 08، 09).

² أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة: الدكتور إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961، ص 70.

واستغلالها¹، وهكذا اعتُبرت الرموز الأداة المسؤولة عن تحقيق عملية التواصل وإنجاحها بين السومريين والأكديين، كما أوضحت آنذاك الوسيلة المثلى لإرساء الفهم داخل المجتمع البابلي ولتنظيم حياة الشعب البابلي، ولم يتوقف حضور الرمز عند هذا الحد، بل إننا نلتئمس توظيفه في نواحي ومجالات أخرى على غرار المجال الفلسفي، حيث يطغى الرمز على كثير من النظريات والأفكار الفلسفية، كنظرية المثل عند أفلاطون والتي تعتبر رمزاً لحل مشكلة الحقيقة، وهكذا يتضح لنا بأن قيمة الرمز لا تكتسب بعداً واحداً فقط، بل إنها تكتسب أبعاد كثيرة، منها ما يتعلق بالبعد المعرفي والفلسفي، ومنها ما يتعلق بالبعد الحضاري والتاريخي، ومنها ما يتعلق بالبعد الإنساني والاجتماعي، وهذا ما يجعل من مقولة الرمز مقولة مركزية في الفكر، ولا مجال فيها للتفريط أو الاستغناء.

يمكن القول بعد ذلك أن الفكر الرمزي يتداخل مع مواضيع عدّة، منها ما يرتبط بمواضيع العلم كالرياضيات والفيزياء، ومنها ما يرتبط بعلوم الإنسان كالفن والجمال واللغة والدين، كما يرتبط ارتباطاً كبيراً بعالم الأساطير، وهو العالم الذي خصّه الفيلسوف ادغار موران بكثير من الاهتمام، لما له من دور كبير في إنتاج المعرفة البشرية والكشف عن الحقيقة.

لقد وردت الأسطورة في بعض المعاجم والموسوعات الفلسفية بمعنى الحكايات التي تولّدت في المراحل الأولى للتاريخ، أين كانت صورها الخيالية (الآلهة، الأبطال الأسطوريون، الأحداث الجسام... الخ) تمثل محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع، كما كانت تعكس في الوقت نفسه الآراء الأخلاقية والموقف الجمالي للإنسان بالنسبة للواقع، وقد عرّفها كارل ماركس بالقول: هي التقديم الفني اللاشعوري للطبيعة²، بمعنى أن الأسطورة هي عبارة عن مجموعة من الصور الخيالية ذات الطابع الفني والجمالي، التي ميّزت التفكير البدائي، والتي تهدف إلى فك ألغاز الطبيعة وإدراك الحقيقة، بالإضافة إلى محاولة تنظيم المجتمعات الأولى وهيكلتها شعوبها على طلب الفضائل.

ولم يختلف هذا التعريف كثيراً عن ما ورد عند ادغار موران، حيث اعتبر الأساطير حكايات خاصة بالبحث في أصل العالم وأصل الإنسان ومنزلته ومصيره في الطبيعة وعلاقاته مع الآلهة والأرواح، ولا تكتفي الأساطير بحسبه بالتكلم عن نشأة الكون وعن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة فقط، بل تتناول أيضاً كل ما يتعلق بالهوية، والماضي، والمستقبل، والممكن، والمستحيل، وعن كل ما يثير التساؤل والفضول والحاجة والتطلع، وبصفة عامة فهي تسعى إلى إقامة رابط بين عالمنا الواقعي وعالمنا الخيالي وتُسقطهما معاً على العالم الأسطوري³، وهكذا يمكن

¹ أرنست كاسير: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ص 101، 102.

² روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 23.

³ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 239.

القول بأن الأساطير قد شكّلت الفضاء المناسب للإنسان، للتعبير عن حاجياته الماديّة والروحية، ولترجمة انشغالاته المتنوعة وتساؤلاته المثيرة، بطريقة منظمة ومرتبّة، وفي صورة ابداعية فريدة، تستحضر فيها كل الطاقات والقدرات الذاتية كالتأمل والخيال والتعقل أو التفكير.

لقد كشفت بعض الدراسات الأنثروبولوجية الجديدة من خلال دراستها لطبيعة المجتمعات القديمة، عن تواجد مكثف للأساطير والحرفات إلى جانب الممارسات العقلية والمنطقية لدى الإنسان البدائي، وبذلك فهي تُفند تلك الاعتقادات التي جعلت منه إنساناً أسطورياً بحت، حيث أظهرت استراتيجياته في الصيد وامتلاكه للمعرفة ذكاء كبير وتوظيف غير محدود للعقل، وأبانت الحضارات القديمة عن تطورات تقنية كبرى في تشييد نصب فخمة وتحقيق إنجازات علمية مهمة، كما هو الشأن في علم الفلك، كما كانت شاهدة في الوقت ذاته عن تطورات ميثولوجية مهمة في أديانهم وإيديولوجياتهم¹، وقد حاول كلود ليفي شتراوس في هذا السياق اسقاط تلك الأفكار المنسوبة إلى البدائيين، والتي تجعل منهم أصحاب تفكير أسطوري فقط، مؤكداً على معقولية البدائيين إلى حد القول بأن للعقل الإنساني هوية أساسية تظل ملازمة له في كل زمان ومكان، وإننا نستطيع كشف هذه الهوية بتحليل نواتج هذا العقل من أساطير ونظم اجتماعية وطقوس... الخ في المجتمعات البدائية²، فالعقل حسب ليفي شتراوس لم يكن غائباً لدى الإنسان المسمى بدائي، وإنما ورد إلى جانب الأسطورة، ولولاه لما وجدت الأساطير أصلاً، لأنها في النهاية عبارة عن نشاط عقلي، وهكذا يمكن القول بأن التفكير في الأساطير والحرفات لا يقف مانعاً أمام استخدام العقل وتوظيفه في إدراك الحقائق، بل إننا نجد في الأساطير أكبر داعم لتطوير نشاط الفكر ولإدراك الحقيقة في كثير من الأحيان.

وقد شهدت الفلسفة الحديثة عبر أهم روادها الممثلين في الاتجاهين العقلي والتجريبي (ديكارت، جون لوك، بيكون، دافيد هيوم... الخ) مراراً اقضاء الأسطورة وعزلها عن دائرة المعرفة، بل اعتبروا أن توظيفها معطل لمسار الحقيقة، لأنها تنافي مبادئ العقل والمنطق، ولا تتمثل في الغالب لوقائع الحس والتجربة، لكن ادغار موران وبخلاف ذلك يجد في العقل الفضاء المناسب لتكاثر الأساطير والحرفات وهذا ما جاء في قوله <<الجدير بالملاحظة أن فضاء العقل غني وكثيف جداً بالأساطير والحرفات والأرواح والآلهة والمعارف... وتم انحسار الأساطير القديمة لصالح فضاء جديد للعقل هو فضاء الديانات الكبرى في العالم القديم وفي العصور الحديثة>>³ بمعنى أن تواجد الأديان الكبرى ضمن دائرة العقل يضمن بدرجة كبيرة الحفاظ على الأساطير.

¹ ادغار موران: النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، المصدر السابق، ص 54.

² كلود ليفي شتراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة: شاعر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 1، 1986، ص 16.

³ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 173.

إن تاريخ الحضارات يكشف لنا أن مصاحبة الأسطورة للعقل وتواجدها إلى جانبه لم تكن في يوم مؤقته أو متعلقة بفترة من الفترات، بل إن أغلب الحضارات شاهدة على التقاء الفكر الأسطوري بالفكر العقلاني وعلى تواصلهما وتلاقحهما، لما للأساطير من أهمية في الكشف عن واقع الإنسان وإدراك العقل للحقيقة، باعتبار هذا الأخير المسؤول المباشر عن نقل المعرفة البشرية وترجمتها، وقد كلل هذا الالتزام بين الطرفين بتأثر الأسطورة بكل تحول أو تغير على مستوى المعرفة الإنسانية، ونفس الشيء يلاحظ على المعرفة البشرية التي تتأثر في كثير من الأحيان بتطورات العالم الأسطوري ومستجداته، خصوصاً ما تعلق فيها بميدان السينما والفنون، وذلك ما أراد موران تأكيده بقوله <> إن التطور الهائل للمعرفة العلمية والتقنية يتماشيان مع تطور العالم الخيالي للأدب والرواية والسينما والتلفزيون. فكل قصيدة تبتكر عالماً وكل رواية أو فيلم يخلق كوناً بذاته. ففي كل مكان يتوسع فضاء العقل ويتكثف <<¹ وعليه يمكن القول بأن الأساطير وما ترسمه من صور فنية جمالية وخيالية هي في الواقع بمثابة الأداة أو الوسيلة التي تحرك نشاط العقل، وتساهم بوضوح في تطوير كيان المعرفة البشرية.

يفهم من هذا أن وجود الأسطورة ملازم للوجود الإنساني، وهذه الحقيقة نلتمسها لدى أغلب الأنثروبولوجيين، لكن الشيء المتغير في الأسطورة هو طبيعتها، حيث تتخذ في كل عصر شكلاً معيناً، إذ وبعد أن كانت متمركزة في عالم الأرواح والآلهة والطبيعة في العصور الأولى، نجدتها تتخذ في عصرنا هذا أشكالاً أخرى أكثر عقلانية وواقعية، حتى بدى "العقل ذاته أسطورة بعدما كان يظن أنه طردها، حيث منحته الأسطورة قوة إحيائية مدهشة، لتجعل منه كياناً إلهياً كلي الوجود"²، وما ينطبق على الفكر العقلي ينطبق أيضاً على الفكر التجريبي والعلمي، حيث يذكر ادغار موران أن "النظريات العلمية التي تمثل الطرف النقيض للأسطورة، قد أصبحت في نواتها منطقة معتمة تستطيع أن تحوي خميرة تحوّل الفكرة السائدة إلى أسطورة، وهكذا أصبحت الفكرة الفيثاغورية المتعلقة بملكوت العدد أسطورة وكذا أصبحت فكرة غاليليه ونيوتن ولا بلاس عن النظام الرياضي للعالم..."³ بمعنى أن الأفكار الأسطورية قد باتت اليوم مثلاً أعلى لكل تفكير يسعى إلى بلوغ الحقيقة وإدراك المعرفة السليمة، سواء كان تفكيراً عقلياً أو تفكيراً تجريبياً، فالأسطورة التي كانت ميزة البسطاء في المجتمعات القديمة، أضحت لدى مجتمعاتنا المعاصرة من مهام كبار العلماء والمفكرين، وبذلك فقد بلغ التفكير الأسطوري حد التأليه، وأضحت بموجبه كل المعارف والأفكار والمعلومات مدينة لهذا الإله الجديد.

¹ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 173، 174.

² ادغار موران: النهج إنسانية الهوية البشرية، المصدر السابق، ص 54.

³ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 213.

يحمل مفهوم الفن Art لدى جميل صليبا معنيين، معنى عام يُقصد به جملة القواعد المتبعة لتحصيل غاية معينة جمالاً كانت، أو خيراً، أو منفعة، ومعنى خاص يُطلق على جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة الشعور بالجمال، كالتصوير، والنحت، والنقش... الخ، وتسمى هذه الفنون بالفنون الجميلة¹.

أما الجمال Esthétique حسب ما ورد في معجم أندري لالاند فهو علم موضوعه الحكم التقويمي الذي ينطبق على التفريق بين الجميل والبشع، ويختص بدراسة الأشكال الفنية، كلاً على حدة دراسة نقدية²، أي أن غاية الجمال هي ترقية الذوق الفني وانتقاء الأعمال الفنية الرفيعة التي تترك في الأنفس شعوراً وإحساساً بالجمال.

هكذا نلتمس تداخلاً كبيراً بين مصطلحي الفن والجمال، يستلزم حضورهما جنباً إلى جنب، حيث لا نستطيع تناول موضوع الجمال بمعزل عن الفن، كما يستحيل التطرق لموضوع الفن دون توظيف الجمال، وبالتالي فإن إمكانية التمييز أو الفصل بين الجمال والفن تبقى إمكانية ضعيفة جداً إن لم نقل غير موجودة بتاتاً، وعليه فقد شكلاً معاً مبحثاً مهماً من مباحث الفكر والفلسفة، وهذا ما كشفت عنه أغلب الدراسات المعاصرة في فلسفة الفن والجمال، حيث كان تناول أغلب فلاسفة الفن والجمال في عصرنا المعاصر تناولاً موصولاً غير مفصول، وذلك ما تجلّى بوضوح مع ممثلي مدرسة فرانكفورت، على غرار تيودور أدورنو (1903-1969)، وماكس هوركهايمر (1895-1973)، وهاربرت ماركيز (1898-1979)... الخ، الذين تناولوا موضوع الفن تناولاً مرتبطاً وموصولاً بموضوع الجمال، وذهبوا إلى أبعد من ذلك حين جعلوا من الفن والجمال أداة للخروج من أزمتنا، ووسيلة فعالة لتحرير الإنسان من أوهام العقل الأداي.

إن وعي فلاسفة فرانكفورت أو كما يُعرفوا لدى الكثير بمفكري النظرية النقدية، بأهمية الفن والجمال، وبضرورته البالغة في خدمة الإنسان، وفي ضبط سلوكياته وتنظيم علاقاته الخاصة، لم يكن حالة عدمية، بل إن ذلك راجع في الأساس إلى أعمالهم الفلسفية، التي توجهت في الغالب إلى تحليل ونقد العقلانية الأدايية، من أجل الكشف عن سلبياتها ومآلاتها، التي أصبحت محل تهديد للوجود الإنساني، لما أفرزته من اغتراب وتشويؤ وضياح للأفراد، وفقدان للطابع الإنساني في المجتمعات الغربية المعاصرة، مما حدا بفلاسفة فرانكفورت إلى توجيه انتقادات لاذعة لما يسمى بايديولوجيا التقدم القائمة على المعرفة العلمية والتقنية والنظريات الفلسفية التي بشرت بها وتحمّست لها، كالوضعية والبراغماتية والأدايية، وهي نظريات مجدت العلم واعتبرته السبيل الوحيد لتحقيق التقدم الإنساني³، وهكذا فقد

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص165.

² أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص367.

³ كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص69.

اتخذت هذه النظريات حسب منطق النظرية النقدية منحى اختزالي واقصائي، يحتزل المعرفة في العلم والأداة، ويمارس كل أشكال التهميش والاقصاء في حق المواضيع والأطروحات اللاعلمية، ناهيك عن تظاهرها بخدمة الإنسان والحضارة ودعم التقدم، في وقت نجدها تخفي من ورائها كل مظاهر الاستبداد والسيطرة، التي تحركها أيادي السياسة والاقتصاد، وأمام هذه الفوضى التي تُسببها العقلانية الأداةية بنظرياتها المختلفة فلن يسود العلاقات بين الأفراد والشعوب والمجتمعات سوى الهيمنة والاستغلال، اللذان يساهمان بشكل مباشر في انتاج العنف وانتشاره.

ولم تتوقف جهود فلاسفة فرانكفورت عند حد تشخيص أمراض العقل الأداةي والكشف عنها فقط، بل إنهم ذهبوا إلى تقديم الحلول التي بإمكانها تجديد بنية هذا العقل وإعادة بعثها في صورة أفضل، ولعل الحل الأبرز الذي تقدم به فلاسفة فرانكفورت كما ذكرنا، يتمثل في الاهتمام بالأعمال الفنية والجمالية، وهو المقترح الوحيد الذي يستطيع من خلاله إنسان هذا الزمن تجاوز السيطرة التي أضحت تهدده من كل جانب، وبشتى الطرق والأشكال، وهكذا فالفن عند أصحاب النظرية النقدية هو أداة تحرر وانعتاق من العقلانية الأداةية، التي أحكمت قبضتها على الإنسان وهيمنت على أبعاد وجوده، لأن الفن نشاط يمكن أن يعبر عن الحرية، وقيام الفن بوظيفته التحررية لا يمكن أن يتم إلا عبر استقلاله الذاتي وتجاوزه لما هو قائم، عن طريق رفض إدماجه بالواقع أو اختزاله إلى وظيفة انعكاسية، لذلك فإن مدرسة فرانكفورت تنتقد وضع الفن في المجتمعات المتقدمة، على غرار المجتمعات الليبرالية والشيوعية¹، لكونها تعمل على تغييب القيمة الحقيقية للفن والجمال، وتسعى إلى توجيه مسار الفن وغاياته نحو خدمة مصالحها الخاصة التي تضمن لها تكريس مشروع الهيمنة والسيطرة على كل المجتمعات، وتقرح بالمقابل ضرورة العودة إلى الفن الإبداعي الأصيل، الذي يحقق من خلاله الإنسان وجوده ويسمح له باكتساب معارفه وأفكاره بحرية، دون توجيه أو خضوع أو تقييد.

وقد عرفت فلسفة الفن والجمال روافد فلسفية متنوعة، منها من كانت سبّاقة عن فلاسفة فرانكفور، ومن أبرز الفلاسفات الأوروبية التي ذاع صيتها في صدر القرن العشرين، فلسفة الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (1859-1941) وفلسفة الفيلسوف الايطالي بندتوكروتشه (1866-1925)، وكلا الفلاسفتين ترى أن الفن ينطوي على معرفة من نوع معين هي المعرفة الحدسية، أي المعرفة التي تصل إلى أعماق حقيقة الإنسان، وتكتشف فيه أبعاداً لا يمكن للعقل ولا المنطق العلمي أن يفيدنا بها²، وبذلك فإن عزل موضوع الفن والجمال عن دائرة المعرفة البشرية سيُنتج لا محالة معارف ناقصة وعقيمة، لأن الجزء الأعمق في الإنسان لا يمكن ترجمته

¹ كمال بومير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ص 70، 71.

² أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، دار المعارف، القاهرة، مصر، د س، ص 42.

والكشف عنه إلا عبر صور الفن والجمال المتنوعة والمتعددة، وعليه يمكن القول بأن الفن والجمال باعتبارهما شكلان من أشكال الثقافة الإنسانية، فهما بالإضافة إلى ذلك أيضاً صوراً من صور المعرفة البشرية.

لقد كان تأثير ادغار موران بآراء فلاسفة الفن والجمال تأثراً واضحاً وكبيراً، وذلك ما كشف عنه وصرح به في كثير من المؤلفات والكتابات، التي خصصها لموضوع الفن والجمال، ولم يكتفي فيها ادغار موران بمناقشة أفكار فلاسفة الجمال فقط، بل حاول من خلال دراساته المتنوعة والمتعددة لموضوع الجمال من أن يجعل لنفسه نظرية خاصة في فلسفة الجمال، وهي النظرية التي بدأت ملامحها في الظهور مع تعريفه لموضوع الجمال، حيث اعتبره موران حالة ثانية من الابتهاج والرضى والانفعال والمتعة والسعادة، ولا يفهم من الجمالية هنا الصفة الخاصة بالأعمال الفنية فقط، بل هي حالة انفعال وشعور بالجمال وبالإعجاب والحقيقة، وإذا بلغ الذروة كان شعوراً بالسمو، وهذا الشعور لا يُكتسب عن العروض والفنون المتنوعة كالموسيقى والرقص فقط، بل يتولد أيضاً عن الروائح والعمور والأطعمة، وقد يتولد حتى عن أعمال لم تكن في الأصل موجهة لغرض جمالي¹، وهكذا نفهم بأن موضوع الفن والجمال يمثل عند ادغار موران ترف الحياة ومتعتها، وأن غاية فعل الجمال لا تُكتسب لذاته، بل إننا نلتمسها في ذاته، أي أثناء انبثاق فعل الجمال وتجليه، ومن هنا نفهم بأن توجيه موران للحالة الجمالية هو توجيه إبداعي أصيل، يفتقر لكل أشكال الاستغلال وخدمة المصالح الضيقة وتشجيع المنفعة، ويهدف إلى إثراء أنشطة الحياة وتزينها، كما يحمل الجمال عنده صفات كونية تستحضر الإنسانية قاطبة دون فصل أو اختزال.

إن عالمنا المعاصر يشهد حسب موران تطور قطاع جمالي شاسع، خصص لتغذية أجهزتنا النفسية وأرواحنا، عن طريق انتشار الروايات والأفلام والمسلسلات والحفلات وغيرها، ذلك أن كل ما يتعلق بالفن والجمال يتسرب إلى أرواحنا وعقولنا وحيواتنا دون شعور، فالروايات والأفلام حسب قول ادغار موران هي من كشفت حقائق الشخصية وطبعت بقوة خاطفة مراهقتي²، أي أن تأثير الجمال في ذواتنا هو تأثير عميق، يغوص في باطن أنفسنا، ويكشف عن ما يسودها من ظلام وغموض وتعقيد، وهكذا فإن الجمال حسب موران هو الخيار الأمثل لمحاربة العقلانية التقنية، وهو البديل الممكن لإعادة الاعتبار للذات البشرية.

ولم يكتفي ادغار موران بتبيين موضوع الجمال والتشجيع عليه فحسب، بل إنه يدعو في أكثر من موقف إلى تجاوز الثقافة الحديثة المعلمنة، التي ميّزت علم الجمال وفصلته عن الإيمان والمعرفة، ويدعو بالمقابل إلى العودة للثقافات القديمة، أين كانت الأغاني والرقص والنحت والتصوير في إثارتها المشاعر الجمالية الصرفة لا تنفصل عن العبادة وكانت تتصل أيضاً بالإيمان والأسطورة والدين، واليوم بالذات مازال علم الجمال والمعرفة متلازمين، فليس

¹ ادغار موران: المنهج إنسانية الهوية الإنسانية، ترجمة: يوسف تيبس، مصدر سابق، ص 147، 148.

² المصدر نفسه، ص 150، 151.

البعد المعرفي حاضراً فقط في العمل الروائي أو الشعري، وإنما أيضاً في العمل التصويري والموسيقي¹، أي أن الصور الفنية والجمالية المتنوعة تحتوي على جملة من الأفكار والمعارف، التي يفتقدها الإنسان في باقي المواضيع، وهو الأمر الذي يجعل من الجمال حسب موران يُمثل وسيلة من وسائل المعرفة الإنسانية، التي تُظهر مدى ترابط المعرفة بالثقافة، وفي ذات السياق يذهب فيلسوفنا إلى تقسيم موضوع الفن والجمال إلى عدّة أقسام، يساهم فيها كل طرف في إنتاج المعرفة وتنظيم دائرة الفكر، وهذا التقسيم يمكن تقديمه على النحو التالي:

3-1 السينما

تعتبر السينما واحدة من أبرز المواضيع التي تولّدت عن فلسفة الفن والجمال، واحتلت عند ادغار موران مكانة هامة، جعلتها حاضرة في الكثير من كتاباته وأقواله حول الفن والجمال، وقد خصص لها مؤلفاً ضخماً حمل عنوان "نجوم السينما"، وأول ما يفتتح به ادغار موران حديثه عن السينما هو انتقاده للوضع الجديد الذي آلت إليه السينما، حيث يرى بأنها قد "أصبحت في الواقع مجرد عرض صناعي غايته إنتاج فيلم تجاري، وذلك راجع إلى الجوانب الاقتصادية والتقنية التي صارت تتحكم في السينما، وهو ما حجب عنها تماماً طابعها الفني"² والإبداعي الذي يعد أصل العمل السينمائي، وجعلها محل احتقار وتنديد لدى الكثير من المهتمين بالشأن السينمائي على غرار ادغار موران وفلاسفة فرانكفورت وغيرهم.

لقد حث ادغار موران من أجل تجاوز أخطاء السينما وثغراتها على ضرورة اشراك كل الأطراف الفاعلين في الفن، في العمل السينمائي، وعدم التركيز على جانب واحد من الجوانب فقط، لأن ذلك سيفقد السينما قيمتها الحقيقية ومعناها الصحيح، خاصة وأنها تعتبر حسب موران من أكثر الفنون شمولاً وتركيباً، وهذا ما يتضح في قوله >>من الآن فصاعداً، أصبحت السينما معترفاً بها تماماً كفن، وفي رأبي إنها فنّ عظيم متعدّد الأصوات ومتعدّد الأشكال، قادر على حشد ودمج في ذاته فضائل جميع الفنون الأخرى، الرواية والمسرح والموسيقي والرّسم والزخرفة والتصوير الفوتوغرافي... يمكننا القول إن من يشاركون في إنتاج فيلم هم الحرفيون والفنانون الذين يلعبون دوراً هاماً للغاية في جماليّات الفيلم. إن السينما فنّ شامل<<³ وهكذا يتضح لنا حسب كلام ادغار موران أن الدور البارز للعمل السينمائي يتمحور أساساً حول إدماج كل الفنون مع بعضها البعض، واخضاعها بالضرورة لنموذج التركيب والتعقيد، لمجاهة كل تبسيط أو اختزال في الفن.

¹ ادغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ترجمة: جمال شحيد، مصدر سابق، ص175.

² ادغار موران: في الجماليّات، ترجمة يوسف تيبس، وزارة الثقافة والرياضة، قطر، ط1، 2019، ص64، 65.

³ المصدر نفسه، ص66، 67.

وتتجلى قيمة السينما الحقيقية حسب فيلسوفنا في تحقيق الفهم، حيث تشكل الأجواء التي يصنعها العمل السينمائي، صوراً جمالية رائعة تسمح لنا بفهم الواقع على حقيقته، بدءاً بظلمة القاعة السينمائية، التي تعزز المشاركة النفسية في الحركة والتقمص للشخصيات الممثلة في الصور المتحركة، إذ تجردنا أمام العمل السينمائي نبتسم ونضحك ونستمتع ونحب ونعشق، وفي نفس الوقت نبكي ونحاف ونرتعب أيضاً¹، أي أن العمل السينمائي سواء كان فلم أو مسرحية أو غير ذلك، فهو يعمل بقوة على ترجمة عواطفنا وأحاسيسنا أمام تلك المشاهد التي يصنعها، من خلال معاشتنا لها، وبذلك فهو ينقلنا من عالم مليء بالخيال والدراما إلى عالم آخر ندرك فيه الحقيقة كما هي، دون تزييف أو التباس، وهنا يعطينا موران مثال المتشردين والمسجونين، الذين ارتكبوا جنحاً أو جرائم، والذين نتقاسم معهم مشاعر الألم والمعاناة، بشكل لا نعيشه معهم حتى عند رؤيتهم في الشارع، وهذا يعكس حسب القيمة الحقيقية للسينما، والتي يجعل منها موران إحدى أهم الوسائل التي تقودنا إلى تحقيق الفهم الصحيح، ومن ثمة تحقيق المعرفة الإنسانية في صورتها المتكاملة.

هكذا يكون ادغار موران قد تمكن من نسج تصور جديد وفريد حول بنية المعرفة، وذلك باقحام السينما ضمنها، واعتبارها وسيلة من وسائل تحقيق المعرفة الصحيحة، وهذا ما لم نلتمسه من قبل لدى المنشغلين بموضوع المعرفة، حيث تعودنا على رؤية موضوع السينما منفصل تماماً عن موضوع المعرفة، وهو ما عمل فيلسوفنا على تجاوزه، عن طريق الوصل بينهما، بناءً على مقولة التركيب والتعقيد التي شيدها وعمل على تكرسها.

3-2 الرسم

لم تكن السينما لوحدها وسيلة من وسائل المعرفة حسب المقترح الموراني، بل إن فيلسوفنا يجعل من جميع الفنون وسائل لإنتاج المعرفة، وهذا ما التمسناه في تناوله لموضوع الرسم، حيث أشاد موران كثيراً بفن الرسم وبالرسامين، لما تتضمنه رسوماتهم من معارف وتخفيه من حقائق، خاصة إذا تعلق الأمر بتلك الألواح الفنية، واللوحات الجدارية التي تعود إلى حقبة ما قبل التاريخ، والتي تتطلب حضور وعي كبير في الجمع بين الخطوط والألوان، وفي المحاكاة مع الحيوان المرسوم، لأن هذه المحاكاة تدرك من خلال التعبير في الصورة البشرية النفسية العميقة للمُصوِّر²، وقد كشفت تلك الصور الفنية الجميلة والاستثنائية عن أنماط عيش مجتمعات ما قبل التاريخ، وعن أهم نشاطاتهم الثقافية والفكرية والاقتصادية، ولو لا وجود تلك الرسومات كشاهد، لما تعرفنا عن تلك المحطات المهمة من تاريخ البشرية، وهكذا فإن فن الرسم يُظهر جزءاً هاماً من المعرفة الإنسانية، وبفضله صار واضحاً ومعلومًا لدى كل الأزمنة والفترات.

¹ ادغار موران: في الجماليات، المصدر السابق، ص 67.

² المصدر نفسه، ص 72.

إن الرسم كباقي الفنون يتطلب كثيراً من النشاط الواعي للعقل، وقد شهد على مرّ التاريخ مراحل مهمة ساهمت أكثر في تطوره، حيث حُصّصت البدايات الأولى للرسم للمشاهد الدينية، والمشاهد الأسطورية، والمشاهد التاريخية، ومشاهد الحياة الشعبية، والمناظر الطبيعية، ثم عرف مع مطلع القرن التاسع عشر تغيرات أخرى كللت بظهور ما يعرف بالفن الجداري، لينتشر في القرن العشرين عرض اللوحات الفنية بين المتاحف والمجتمعات، وظهرت بذلك الأعمال ما بعد التشكيلية في كل قارة، واستولى الاقتصاد عندها على الأعمال التشكيلية، أين أضحت اللوحات الفنية تباع بأثمان باهضة¹، وبالتالي فقد احتل الرسم بفعل هذه التغيرات مكانة أساسية داخل علم الجمال، كما احتل موقعاً خاصاً في الحياة الإنسانية، أين أضحى فن الرسم سبباً مباشراً في إقامة التوازن النفسي داخل الذات الإنسانية، من خلال اخراج أجمل في أرواحنا وتجسيدها على شكل رسومات، نعبر فيها عن أفكارنا ومشاعرنا وأحاسيسنا، وهكذا فقد صار الرسم عبارة عن لغة بديلة نتكلم فيها عن خواطرننا، وأداة لاشباع حاجياتنا الروحية، وهكذا يكون اقحام فن الرسم ضمن موضوع المعرفة الإنسانية أكثر من ضروري، لأن كل واحد منا يمتلك معارف خاصة، والرسم وسيلة من وسائل اخراج هذه المعارف الخاصة على شكل لوحة فنية.

3-3 الموسيقى

إن ما ينطبق على فن السينما والرسم ينطبق أيضاً على فن الموسيقى، حيث تشارك هي الأخرى بشكل معتبر في إنتاج المعرفة الإنسانية، باعتبارها الفن الأكثر عمقاً للذاتية البشرية، فالذات الإنسانية مدركة ومنفصلة ومتأثرة بالموسيقى أكثر من أي شيء آخر، أي أن الموسيقى هي من ترسم شكل الذات وتحدده، وهذا ما جعل كلود ليفي شتراوس يعلن بأنها السر الخفي للفائق لعلوم الإنسان²، ومكمن السر هنا هو توغلها في أعماق الذات الإنسانية، وتأثيرها الكبير على إرادتنا وأفكارنا، حيث تسحر المستمع لها، وتجعله يغير قراراته حسب درجة التأثير في عواطفه وأهوائه، كما تجعله ينشئ أفكاراً ويكتسب معلومات ومعارف بناءً على الطريقة التي تحرك بها كيانه الروحي.

لقد أشاد ادغار موران كثيراً بفضل الموسيقى على الإنسان، فبالإضافة إلى مساهمتها في إدراك جزء هام من الحقيقة وإنتاج المعرفة، نجدها تعمل على تنظيم المجتمعات وخدمتها، عن طريق تحرير الإنسان من الأساطير، وتحقيق الإندماج والتكاتف بين جميع أفرادها، وهذا ما أراد موران تأكيده بالقول >>لنركز على النشيد الوطني والأغاني الوطنية والأغاني الثورية: تنقلنا إلى حالة عاطفية شديدة في الوقت نفسه الذي تدمجنا في مجتمع، لأن الشعور بالاندماج في المجتمع جزء شاعري من الوجود الإنساني...نحن في حالة ثانية، حيث تؤثر النشوة

¹ ادغار موران: في الجماليات، المصدر السابق، ص72، 73.

² توما دو كونانك: الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص189.

الموسيقية والكلمات المسكرة في بعضها البعض وتتداخل، إنه شعر الشعور بالاندماج في مجتمع هائل، والاندفاع للإيمان بتحرر الإنسانية. عندما أغنيها في حفلة، ينبعث الإيمان الميت في ذاتي ويبقى في الوقت ذاته ميتاً، فأذرف دموعاً مضاعفة¹ فالمهمة الأولى للموسيقى إذن هي الكشف عن الجوانب المظلمة والمعقدة في الذات الإنسانية، وهي الجوانب التي تظل مبهمه وغامضة إلى غاية تدخل الفن لفهمها، خاصة فن الموسيقى. وهو ما تؤكد الأغاني الثورية والأناشيد الوطنية، التي تحرك في ذاتنا كل معاني الوطنية، وتنمي فينا روح الانتماء والوفاء للوطن، وهكذا يبدو وجود الموسيقى في حياتنا أمراً ضروري لا بد منه.

هكذا يكون قد اتضح لنا بأن جميع الفنون تشترك في غاية واحدة، وهي استبطان ما في أرواحنا من معاني وأفكار، عن طريق مجموعة من الصور الفنية الجميلة، تحل محل الألفاظ والكلمات، وبفضل تلك الصور الفنية المتنوعة والراقية بإمكاننا تحقيق معرفة متكاملة، ودونها ستبقى معارفنا ناقصة، وستظل أنفسنا عاجزة عن فهم كيان الذات، فلا العقل ولا التجربة بقادرين على إدراك الأحاسيس والمشاعر والعواطف الكامنة داخلها، وبالتالي فإن اقحام هذه الفنون ضمن موضوع المعرفة الإنسانية بات أمراً حتمياً لا مجال فيه للتردد أو الشك.

¹ ادغار موران: في الجماليات، المصدر السابق، ص79.

ثانياً: الإمكانيات والشروط المتنوعة لإنتاج المعرفة

إن المعرفة التي ينشدها ادغار موران هي المعرفة التركيبية أو المعرفة المعقدة، التي تقوم على توظيف كل المواضيع والتخصصات دون استثناء، وعلى هذا الأساس فإن انفتاح المعرفة عن الثقافة، واقحام كل الوسائل الثقافية في إنتاج المعرفة، يبقى حسب موران أمراً غير كاف رغم أهميته، وذلك ما استدعى حسب اعتماد جملة من الإمكانيات والشروط الأخرى من أجل تحقيق معرفة متكاملة، ومن بين أهم الشروط التي يقترحها ادغار موران، الشروط البيولوجية، والشروط الأنثروبولوجية أو الإنسانية، والشروط الاجتماعية أو السوسيوبيولوجية.

إن البحث في شروط وإمكانيات إنتاج المعرفة، هو بحث في طبيعة المعرفة المركبة، لأن هذه الأخيرة تستلزم حضور تلك الشروط بالإضافة إلى جملة الوسائل الثقافية، التي تعد هي الأخرى أساسية في تشكيل المعرفة المركبة والمعقدة، وهذا ما يجعل المعرفة الإنسانية حسب التصور الموراني عبارة عن فضاء مفتوح تتلاقى وتتلاقح فيه الثقافة والبيولوجيا والأنثروبولوجيا والسوسيوبيولوجيا، من أجل دعم المعرفة وتطويرها، وهكذا يصعب ويستحيل اختزال المعرفة في مقولة واحدة كما هو الشأن أمام المعرفة الكلاسيكية، وذلك ما أراد موران توضيحه بالقول <> يقتضي كل حدث معرفي تضافراً بين العمليات الطاقوية والكهربائية، والكيميائية، والفيزيولوجية، والدماغية، الوجودية، والنفسية، والثقافية، واللغوية، والمنطقية، والفكرية، والفردية، والجمعية، والشخصية، والعبارة للأشخاص واللاشخصية التي تتواشج معاً. المعرفة هي إذاً ظاهرة متعددة الأبعاد أي أنها بشكل متلازم فيزيائية، وبيولوجية، ودماغية، وذهنية، ونفسية، وثقافية، واجتماعية في آن<>¹ هكذا نرى ونفهم مع موران بأن المعرفة التي لا تنفتح على جميع التخصصات هي معرفة ناقصة ومتأزمة، لأن أبسط المعارف والأفكار حسبه تحتاج إلى البعد التركيبي.

وبالعودة إلى الإمكانيات والشروط المتنوعة لإنتاج المعرفة، فإن إدراك كيفية ذلك لا يتم إلا عبر تجزئة هذه الشروط وتناول كل شرط منها على حدة، وهذا ما سنوضحه كالاتي:

1- الشروط البيولوجية لإنتاج المعرفة

إن القول ببيولوجية المعرفة ليس بالقول الجديد، والتعمق في موضوع المعرفة سيكشف لنا عن آراء ومواقف عديدة تربط المعرفة بالبيولوجيا، ومن أبرز الأصوات الفلسفية التي نادى بالعودة إلى هذه العلاقة في الفكر المعاصر، الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني فيلهلم دلتاي (1833-1977)، حيث طُرحت معه مشكلة التجذر الحيوي للمعرفة في صميم الفلسفة، وقد كان يعتقد بأن العمليات الأساسية للمعرفة تنبع من الحياة، وأن

¹ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، مصدر سابق، ص 23.

الفكر لا يستطيع أن يتجاوزها، ولم يختلف عنه كثيراً الفيلسوف ادموند هوسرل، والذي يرى بأن المفاهيم والأفكار والطروحات لدى الفاعل الواعي تُستمد جذورها من عالم الحياة¹، وهكذا يتضح لنا بأن البحث في علاقة المعرفة بالبيولوجيا قديم، وأن الوصل بينهم هو السمة الغالبة على الدراسات التي تناولتها، نظراً لحاجة المعرفة الضرورية للبيولوجيا.

وقد حاول جون بياجيه أيضاً أن يدافع عن هذا المقترح بكل جرأة، حيث كان لديه شعور عميق بأن شروط المعرفة بما فيها المعطيات القبلية والمقولات تصدر عن المبادئ الأساسية للتنظيم الحي، وكان يسعى إلى أن يتصور التقابلية البنوية القائمة بين التنظيمات البيولوجية والمعرفية، كما كان يدعو إلى أن تساعدنا البيولوجيا لمعرفة كيف تكون البنى المنطقية الرياضية ممكنة وكيف تتلاءم بشكل فعال مع البيئة الخارجية²، أي أن دعوة بياجيه للربط بين المعرفة والبيولوجيا كانت دعوة قوية وفعالة، ومن خلالها يبدو أن فيلسوفنا لم يكن السباق لمقترح بيولوجيا المعرفة، بل إن أفكار هؤلاء قد كانت بالنسبة له بمثابة الملهم أو المرجع الأساسي لفلسفته هذه، خاصة جون بياجيه، الذي بدى متأثراً به كثيراً، رغم اختلافه معه في بعض النقاط، وذلك ما اعترف به في قوله <<أعتقد أنني لن أبخس من قيمة الاستمولوجيا التكوينية في معرفة المعرفة. لقد تبين لي، إضافة لذلك، بعدما عاودت قراءة مجلد لابلياد، أن بياجيه سبق وأن طرح فكرة (حلقة العلوم) ومدار العلوم، وهي الفكرة التي عبرت عنها بشكل مختلف قليلاً فيما أدعوه حلقتي الاستمولوجية...إني أعتبر نفسي مريداً للتشيدية البياجيية. إلا أنني أتخفظ على كونها ينقصها مشيد التشيدية>>³ وهكذا يبدو تقاطع موران مع بياجيه أكثر وضوح وجلاء، خاصة فيما يتعلق بقولهما بالأصل البيولوجي للمعرفة، غير أن موران لم يتوقف عند هذه المقولة فحسب، بل جعل من فلسفته نموذجاً للتعقيد، وهو النموذج الذي يتسع مجاله ويتعدد، ليشمل كل التخصصات والمواضيع، وذلك ما ظلّ حسبه مبهماً عند جون بياجيه.

ينتقل ادغار موران في حديثه عن بيولوجية المعرفة، من الحوسبة الاصطناعية أو ما يعرف بالحوسبة الرقمية، التي تقوم على تشغيل العلامات والرموز ومعالجتها في شتى الصيغ والطرق⁴، إلى الحوسبة الحية أو ما يعرف بفكرة التنظيم الحي، التي حلت محل فكرة المادة الحية. ويندرج هذا البرنامج في بنية جزئيات ال (ADN) المكوّن للجينات، ويتحكم هذا البرنامج الجيني بجميع نشاطات الكائن الخليوي، وقد تمكن هذا التصور الذي أصبح

¹ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 57.

² المصدر نفسه، ص 58.

³ ادغار موران: الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، مصدر سابق، ص 113، 114.

⁴ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 62.

مؤخراً المرجع البيولوجي الأكبر من اخفاء الحوسبة التي تعمل لصالح المعلومة والبرنامج¹، أي أن الانتقال من التنظيم الحوسبي الآلي إلى التنظيم الحوسبي الحي، هو انتقال من حلحلة مشاكل العلوم التطبيقية والرقمية، إلى حلحلة مشاكل المادة الحية، وهكذا نفهم بأن علم الحوسبة عموماً هو علم صالح لمجمل النشاطات المعرفية على تنوع أشكالها وتعددتها، رغم استحواده في الآونة الأخيرة على التنظيم الحي وسيطرته على كافة أركانه كما يذكر ادغار موران.

إن الفرق بين الحوسبة الاصطناعية والحوسبة الحية يبدو واضحاً، كون الأول يخص الآلة الاصطناعية، والثاني يخص الآلة الحية، وبالتالي فإن هذه الأخيرة تكون أكثر تعقيداً واشتباكاً من الأولى، لأنها ترتبط ارتباطاً مباشراً بالعامل الذاتي للإنسان، ويذكر ادغار موران أن الحوسبة الحية أو ما يعرف بالحوسبة الخليوية أي الحوسبة التي تحدث على مستوى الخلايا، هي أصل كل المعارف وهذا ما جاء في قوله <<الحوسبة الخليوية هي المصدر - المبهم (في النشاط التنظيمي) والحدود (في وسائل استيعاب العالم الخارجي)، لجميع تطورات المعرفة الحية، بما في ذلك تطورات المعرفة البشرية>>² أي أن فهم الكائن الحي بتعقيداته وتشابكاته لا يمكن أن يتم إلا عبر الحوسبة الخليوية. ويُظهِر ادغار موران بأن النشاط الحوسبي الحي أو الخليوي لا يمكنه أن ينفصل أو يعزل عن الجهاز العصبي للدماغ الإنسان، بل يرتبط به ارتباطاً وثيقاً، لأن الدماغ حسبه هو بمثابة الآلة البيولوجية، الكيمائية، والكهربائية، التي تشتغل خلافاً للحاسوب، ضمن لعبة تؤلف الدقة وعدم الدقة، الظن والصرامة، وتخلق التداخل بين التذكر والاحتساب والتفكير، ولأن الدماغ معقد بشكل مذهل، فإن ذلك يضعه أمام مخاطر جمة للسقوط في الأخطاء والأوهام، كما يمنحه فرصاً رائعة للابتكار والإبداع³ وهكذا نفهم بأن الدماغ هو بمثابة حاسوب يخفي داخله كل العناصر المكوّنة للكان الحي، ويتحكم في جميع أبعاده ونشاطاته، لكنه يتخذ صفة معنوية، تخالف طبيعة الحاسوب الاصطناعي المبرمج.

يمكننا القول بعد ذلك أن المعرفة الدماغية هي حوسبة الحوسبات، فهي تشكّل حوسبة كبرى لحوسبات صغرى (عصبية)، ولحوسبات متوسطة (إقليمية)، وحوسبات بينية (بين العصبونات والأقاليم)، ولتوضيح ذلك يعطينا موران مثال الرؤية، الذي يُبرز كيف يُحوسب بإتقان كل عصبون من عصبونات حقل التلقي الشكل والنور واللون في محرك بصري، وكيف تنقل معلوماتها التي تُجمَع وتُحزَن في التلايف البصرية للدماغ، ثم كيف تُنقل وتُحوسب من جديد في مراحل أكثر تطوراً كي تنتج في الأخير رؤية أي تصوراً معرفياً شاملاً ومفصلاً مزوداً بالعديد من

¹ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 64، 65.

² المصدر نفسه، ص 78.

³ ادغار موران: المنهج، إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، مصدر سابق، ص 107.

الأشكال والألوان¹، ومن خلال هذا المثال البسيط نستطيع القول بأن الدور الذي يمثله الحاسوب الآلي في العالم الخارجي، من تزويده بالمعلومات المتنوعة، وبالحقائق الموضوعية الدقيقة، والمعارف المختلفة، هو ذاته الذي يلعبه الدماغ داخل الكائن الحي، فالدماغ هو المسؤول عن ذكائنا وتفكيرنا، وعن نقل أحاسيسنا وعواطفنا، وهو من يزودنا بالمعارف والمعلومات، وهو من يسهّل علينا سبل التواصل والتخاطب مع الغير.

هكذا يتضح بأن الجهاز العصبي الدماغى هو المحرك الفعلى والأساسى لنشاط الجسم، فهو مركز عملاىى يرتبط بالأطراف الحسية وينتشر فى الجسم عبر شبكاته، يستقبل الرسائل من الخارج والداخل ويبلغ قراراته للعضلات، وينقل تعليماته الكىمىائية عبر الشرايين والأوردة، ويتيح تطور الدماغ خدمات كثيرة للإنسان أهمها تحقيق المعرفة على تنوع أشكالها وأنواعها ونقل المعلومات، وإنجاح عملية التواصل بين الشركاء والأقران، وهى العملية التى يستهدف من خلالها الدماغ تطور شىفرة اللغة (الكىمىائية، الإشارىة، الإىمائية، الصوتىة)، وتطور العلاقات بين الأفراد (بما فىها العلاقات العاطفىة)، وكذا الاستراتيجىات الجماعىة فى الهجوم والدفاع²، وبالتالى فإن نجاح علاقاتنا وسلامة معارفنا وأفكارنا، يعود إلى سلامة أدمغتنا، وقد كشفت الكثير من الدراسات والأبحاث فى علم الأحياء أن الاصابة فى الدماغ تتسبب مباشرة فى تلف أفكارنا وفقدان معارفنا، وعلى هذا الأساس فإن الدماغ هو أصل المعرفة وهو مصدر جمىع نشاطاتنا وأفعالنا.

نصل بعد ذلك إلى القول، بأن تحقيق المعرفة حسب ادغار موران، لا يمكن أن يكون دون اقحام موضوع البيولوجىا ضمن أبعادها التركىبىة والمعقدة، وتوظيف البيولوجىا أو علم الأحياء ضمن نشاط المعرفة، يتطلب بالضرورة العودة إلى الجهاز العصبى الدماغى، لكونه المسؤول المباشر عن جمىع نشاطات الكائن الحى.

2- الشروط السوسىولوجىة لإنتاج المعرفة

لقد سبق وأن قلنا بأن تناول موضوع المعرفة ضمن السىاق السوسىولوجى، قد أنتج لنا موضوعاً جديداً عُرف بسوسىولوجىا المعرفة أو علم اجتماع المعرفة، وهو علم يختص بالبحث فى الأطر الاجتماعىة التى تخضع لها المعرفة الإنسانىة، وفى العلاقة الجدلىة التى تجمع بين المجتمع والمعرفة، وقد شهد ميدان سوسىولوجىا المعرفة فى صورته المعاصرة اهتمام جمىع مؤسسى النظرىة الاجتماعىة، حىث قادهم اهتمامهم الكبىر بهذا الميدان رغم الاختلافات المتعددة بينهم إلى الاتفاق حول فكرة الحتمىة الاجتماعىة للمعرفة، وهى الفكرة التى صارت بموجبها المعرفة الإنسانىة سجىنة الشروط الاجتماعىة، دون غيرها من الشروط الأخرى.

¹ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجىا المعرفة، المصدر السابق، ص 86.

² المصدر نفسه، ص 85.

وقد تناول الكاتب جورج غورفيتش في مؤلفه "الأطر الاجتماعية للمعرفة" مواقف أغلب رواد النظرية الاجتماعية من المعرفة، بداية بأوغست كونت ووصولاً عند كارل ماركس، أما كونت فقد توجه إلى القول بقدره اجتماع المعرفة على الحلول محل الايستومولوجيا، كما أعلن بأن كل ركون اجتماعي وكل نشاط اجتماعي يتميزان بظواهر معرفية خاصة، يتضمنها النظام أو التقدم، وبالتالي يكونان على اتصال عميق مع الوجود الاجتماعي، ولم يتردد كونت في التأكيد بعد ذلك بأن المعرفة حينما تتحقق تنفصل عن الاطارات الاجتماعية وتوجهها¹، وهكذا نفهم مع كونت بأن السوسيولوجيا تتضمن المعرفة، كما تتضمن المعرفة السوسيولوجيا، أي أن العلاقة بينهما قائمة على التداخل والتكامل، ولا مجال فيها للفصل أو التمييز بينهم حسب ما جاء في فلسفته، وقد سار الفيلسوف اميل دوركايم على نهج كونت في فهم علاقة المعرفة بالمجتمع، حيث قال بأن الأفكار بالغة التجريد على غرار أفكار الزمان والمكان، في كل لحظة من لحظات تاريخها، تتواجد على صلة حميمة بالبنية الاجتماعية المقابلة لها، وذهب إلى أبعد من ذلك حين اعتبر أن المقولات المنطقية تكون اجتماعية بالدرجة الثانية، فليس المجتمع فقط هو الذي أنشأها، بل هي جوانب شتى للوجود الاجتماعي الذي يشكل مضمونها²، وبالتالي فالمجتمع حسب دوركايم هو أصل المعارف التي نكتسبها، ولو لا الحياة الاجتماعية لكنا نفتقد للكثير من الأفكار الفلسفية والمنطقية والمعارف العلمية، لذلك فهو يوحد بين المعرفة الإنسانية والسوسيولوجيا، أما الفيلسوف كارل ماكس فقد اختلف بعض الشيء عن سابقه في تحديد العلاقة بين المعرفة والمجتمع، ومكمن الاختلاف هو أن ماركس يربط المسائل المعرفية المطروحة بمسائل الوعي الطبقي والأيديولوجيات الطبقة المتنوعة، ويصح القول بمعنى من المعاني أن علم الاجتماع المعرفي الماركسي هو درس احدى ظواهر ارتهان الإنسان، ارتهان معرفته وعلمه الذي يفترض أن ينتهي أو يُلغى في المجتمع اللاتبقي، وقد جاء في كتابه "مدخل النقد الاقتصادي السياسي" أن الوجود الاجتماعي هو الذي يقرر الوعي، والبنية التحتية الاقتصادية، والبنية الفوقية الأيديولوجية، حين تنضوي كل معرفة³، وبذلك فإن ماركس يربط المعرفة ربطاً مباشراً بالمجتمع، ويركز في ذلك على البعد الاقتصادي المادي، الذي يحتل موقعاً مركزياً ضمن ميدان الدراسات السوسيولوجية، وهكذا يكون قد اتضح لنا أكثر بأن المعرفة الإنسانية محكومة لدى أنصار النظرية الاجتماعية بحتميات اجتماعية، تفرض عليها الامتثال المطلق للشروط والبناءات الاجتماعية الخاصة.

إن الحديث عن الشروط الاجتماعية لإنتاج المعرفة، أو بالأحرى عن علاقة المعرفة بالمجتمع، هو حديث عن أشكال مختلفة لطبيعة هذه العلاقة، وهذا ما يُثبتته ادغار موران، الذي وضع موقف أنصار الحتمية الاجتماعية

¹ جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2008، ص57.

² المرجع نفسه، ص59.

³ جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، المرجع السابق، ص63.

موضع الشك، على اعتبار أن فكرة الحتمية عاجزة تمام العجز عن احتواء التعقيد الإنساني الاجتماعي والمعرفي، وقد كلل هذا العجز حسبه بالتخلي عن مبدأ الحتمية من العلوم الطبيعية، وهو ما يفرض على العلوم الاجتماعية ويلزمها بضرورة تجاوز فكرة الحتمية، خاصة وأن ميدان العلوم الاجتماعية يعد الأكثر تعقيد بين العلوم والتخصصات، وهذا ما أراد موران توضيحه بالقول >> يعتبر مبدأ الحتمية المعمم مسلمة أهملت اليوم من العلوم الطبيعية وسيكون أمراً مستغرباً أن يبقى سليماً في العالم الشديد التعقيد للوقائع البشرية. لا نرى لماذا تسود حتمية متزمنة في فضاء العقل والثقافة والمجتمع وهو فضاء أكثر تعقيد من فضاء الفيزياء والبيولوجيا¹ وهكذا نلتمس بوضوح مجانبة موقف ادغار موران لأنصار الحتمية الاجتماعية ومخالفته لهم، حيث يبقى بعيداً كل البعد عن تصورهم لعلاقة المعرفة بالمجتمع، كما يعترف بالمقابل بحاجة الفكر السوسولوجي إلى البعد المركب والمعقد، خاصة وأن هذا الأخير يقوم على عدّة مبادئ أهمها مبدأ الحوارية، الذي يتيح الحوار والتواصل بين المعرفة وعلم الاجتماع، دون قيد أو اكراه.

إن اعتراف موران بمحاجتنا إلى فكر سوسولوجي مركب، ودعوته إلى توظيف مبدأ الحوار فيما يخص علاقة المعرفة بالمجتمع، هي خطوة كبرى نحو الاستغناء تماماً عن فكرة الحتمية، التي تظل عاجزة حسب موران عن إنتاج المعرفة الحقيقية، حيث قال >> إننا نرى جيداً لماذا السوسولوجيا ذات التطلع الحتمي لا تستطيع أن تتصور التعقيد الاجتماعي والتعقيد المعرفي والحاجة إلى فكر سوسولوجي مركب... لنذكر الذين يتناسون ذلك بأن سوسولوجيا المعرفة مازالت عليلة: فحتميتها فظة وغامضة وإمكاناتها التحقيقية غير كافية لأنها تفتقر إلى المبادئ والأدوات المعرفية المؤكدة. إنها تعاني بخاصة من البؤس البراديجمي للسوسولوجيا² وهكذا فإن المعارف التي يدعيها أنصار الحتمية الاجتماعية هي معارف ناقصة وعقيمة، لأنها خاضعة لبراديجم التبسيط والاختزال، وإصلاح علاقة المعرفة بالمجتمع حسب المنطق الموراني لا يمكن أن يتم إلا عبر تحرير المعرفة من القيود التي فرضها رواد الحتمية الاجتماعية، والامثال التام لبراديجم التعقيد والتركيب، الذي يضمن التحوار والتفاعل المشترك بين المعرفة والمجتمع، كما يضمنه بين المعرفة وباقي المجالات، وعن طريق هذا التصور فقط يمكننا إنتاج معرفة حقيقية.

هكذا يتضح بأن أول الشروط التي يقترحها ادغار موران في تحديد علاقة المعرفة بالمجتمع، بعد تجاوز فكرة الحتمية الاجتماعية، هو شرط التحوار داخل النسيج الاجتماعي، وهو الشرط الذي يمنح الفرصة للمذاهب والآراء المتعارضة بأن تتلاقى، وأن تتخلى عن فرض حقائقها بالقوة، من أجل تغذية التحوار وتشجيعه، وبذلك

¹ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص21.

² المصدر نفسه، ص22.

سيتشكل فضاء من التسامح والتساهل، وسيتم فسح المجال لكل الأطراف على أن تعبر عن أفكارها وتبادلها فيما بينها¹، وبهذه الطريقة سيتم اكتساب أفكار ومعلومات جديدة، تساهم كلها في تحقيق البناء المعرفي المتكامل وفي تطويره، وسيؤدي هذا الفضاء التحواري إلى ميلاد مؤسسات ومدارس خاصة تعنى بالشأن الفكري والمعرفي، وهنا يعطينا موران مثلاً حول أثينا، التي كانت شاهدة على ظهور مؤسسات فلسفية مهمة وتراث نقدي زاخر بفعل الفضاء التحواري، وهكذا فإن إنتاج المعرفة يستلزم الانخراط ضمن النسيج الاجتماعي والتفاعل مع الغير، لأن الانعزال أو الاختزال سيجعل المعرفة بعيدة المآل.

إن الحوار الذي يتم داخل سلطة المجتمع يتم عبر أشكال عدّة، منها ما يكون مباشراً بين مختلف أفراد المجتمع، ومنها ما يتم عبر العناصر المتنوعة للمجتمع، على غرار العنصر الاقتصادي والسياسي والديني، ورغم اختلاف أشكال الحوار فيما بينهم فإن الثابت فيها هو المساهمة في إنتاج المعرفة.

أما العنصر الاقتصادي فيتضمن في نشاطه مجموعة من المهارات والأساليب التي تسهل من عملية إنتاج المعرفة ومن انتقالها، وهذا ما كشف عنه ادغار موران بالقول >>ترتبط التجارة كظاهرة اقتصادية بتطوير التبادلات وتحفيز التنافس وتوسيع الأسواق ومضاعفة الاتصالات، ويدفع التبادل والتداول والتنافس الاقتصادي في إطاره إلى تبادل وتداول ومضاعفة المعلومات والمعارف والأفكار، أي كل ما يغذي التحوار المعرفي<<² وهكذا فالالاقتصاد هو الآخر يمثل وسيلة من وسائل إنتاج المعرفة، التي تندرج ضمن حقل الدراسات السوسولوجية، والتي تشكل رصيماً هائلاً من الأفكار، يتم تحصيلها بطريقة غير مباشرة.

من جهة أخرى يحمل العنصر السياسي أدوات مهمة لتدعيم المعرفة، ولعل أبرز نموذج سياسي ساهم في خدمة المعرفة وتنظيمها، هو النموذج الديمقراطي، لأن الديمقراطية كما يرى ادغار موران هي الخيار الأمثل لتطبيق التحوار الاجتماعي السياسي وتنظيمه، ومن ثمة فهي الأسلوب الأنجع لتبادل الأفكار وتحقيق المعارف ضمن النشاط السياسي، ولعل ذلك ما أراد موران توضيحه بالقول >>تتيح الديمقراطية الشروط التنظيمية السياسية المناسبة لأنها تتماثل مع ازدهار التبادل التحواري التعددي للأفكار داخل الثقافة، وتتماثل إذاً مع اللعبة الحرة للمعرفة بالذات<<³ فالفضاء التحواري الذي تتيحه الديمقراطية بين الزمر والأحزاب السياسية المتعارضة والمتضامنة، هو ما يسمح بانتقال الأفكار والحجج، التي تضمن بدورها ازدهار المعرفة وتطورها، وهنا يعطينا موران

¹ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 46، 47.

² المصدر نفسه، ص 59.

³ ادغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 61.

مثال عن الديمقراطية الأثينية، التي عرفت تماثلاً كبيراً بين الحياة الاجتماعية السياسية والمعرفة، عن طريق توظيف اللعبة الحوارية.

هكذا يكون قد اتضح لنا بأن الحديث عن الشروط الاجتماعية لإنتاج المعرفة، لا يتم إلا عبر توظيف الحوار داخل النسيج الاجتماعي، بتعدد أقطابه السياسية والاقتصادية والدينية والتاريخية، ونجاح اللعبة الحوارية المسؤولة عن تزويدنا بمعارف حقيقية، مرهون بمدى تحرير المعرفة من قيود الحتمية الاجتماعية، لأن استمرار مبدأ الحتمية سيعرقل نشاط الفكر، ويُبقيه بعيداً عن إدراك المعرفة الحقيقية.

3- الشروط الأنثروبولوجية لإنتاج المعرفة

إذا كانت الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان هي ما يختص بدراسة تطور الإنسان عبر التاريخ، في جميع أبعاده وعناصره المادية والمعنوية، فإن ادغار موران يجعل من الأنثروبولوجيا فضاءً ملائماً لإنتاج المعرفة البشرية، إلى جانب الفضاء البيولوجي والاجتماعي والثقافي، وقد كانت بداية اهتمامه في هذا الميدان بفن الذكاء، حيث يذكر بأن هذا الفن قد شهد تطوراً عند الفقيرات وبخاصة عند الطيور والنديات، قبل الذكاء البشري، حيث لجأت هذه الكائنات إلى الحيلة والاستعمال الانتهازي للمجازفة وإمكانية الاعتراف بالأخطاء وإمكانية التعلم، ثم اكتسبه الإنسان فيما بعد، وتطور لديه مع اللغة والفكر والوعي، وانتشر في جميع مجالات النشاطات والأفكار البشرية¹، وهكذا نفهم بأن الذكاء البشري ليس بشياً خالصاً كما هو شائع، بل إنه يتركز في جزء منه على أبعاد حيوانية موروثية، كما يتركز في جزء آخر على متكسبات بدائية.

يعود اهتمام ادغار موران بفن الذكاء إلى الارتباط المتبادل بينه وبين مسألة المعرفة، حيث يرتبط الذكاء ارتباطاً مباشراً بمشكلة المعرفة، كما ترتبط المعرفة ارتباطاً وثيقاً بالذكاء، ويتجلى هذا الارتباط في التأثير المتبادل لكل منهما في الآخر، وهذا ما تُظهره أشكال الضعف والفشل والنقص في الذكاء التي تصيب المعرفة وتترك أثرها المدوّي عليها، كما يُنتج الذكاء معارف ويتغذى ويتقوى بمعارف، وبوسع أن يستغني عن بعض المعارف، ولأن مشكلة القصور قد تصيب الذكاء كما تصيب المعرفة، فإنهما بحاجة إلى حوار متبادل²، من أجل تحريك نشاط الفكر وعدم الوقوع في العجز أو الركود الفكري الذي يوقعنا في الأخطاء، ولا شك في أن هذا الحوار بين الذكاء والمعرفة سيقودنا إلى الكشف عن حقائق ذات أهمية كبرى، ومن بين هذه الحقائق، ما أشار إليها موران حين اعترف بأن المعرفة هي الأخرى تقوم في جزء مهم من تشكيلها على جانب حيواني، وهذا ما دفعه إلى استحداث تسمية

¹ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 266.

² المصدر نفسه، ص 272.

جديدة عرفت عنده بحيوانية المعرفة، التي يعتبرها تنمة ونتيجة لحيوانية الذكاء، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الجانب الحيواني من شروط إنتاج المعرفة.

لقد أبدى ادغار موران في كثير من دراساته الأنثروبولوجية تعاطفه الفائق واهتمامه البالغ بالإنسان البدائي، حتى أنه اعتبر تسمية البدائي ظلماً في حقه، وقد كلل الاهتمام الكبير والبحث العميق في طبيعة الإنسان البدائي، بالوصول إلى فكرة مفادها أن البداوة جزء من المعرفة الإنسانية، وذلك راجع حسبه إلى مساهمة الإنسان البدائي الكبرى في تشكيل معارفنا، فما نعرفه اليوم وندرکه من حقائق وأفكار هو امتداد لأفكار هذا الإنسان، وما يوجد في أدمغتنا من تصورات هو في الواقع مجرد تطوير لتصوراته، والتركيب والتنوع الحاصلين بين إنسان هذا العصر وإنسان الأزمنة الغابرة هو ما مكن من وحدة الدماغ البشري، ومن إبداع أفكار جديدة تتزامن مع كل عصر، وهذا ما أكده ادغار موران بالقول >> هذا الدماغ الذي ظهر منذ مئة ألف سنة تقريباً هو نفس دماغ بوذا ويسوع وليوناردو ومونتايين وموزارت وكنت وهيغل ورامبو وأينشتاين. هو دماغ أجدادنا القدامى ومعاصرنا الفائقي التحضر. هو دماغ السود والصفير والبيض. هو دماغ العبيد والأحرار الكهنة والملحدین وحاسبي المواقف والشعراء والفلاسفة والمهندسين. وهذا يعني أن وحدة الدماغ البشري هي التي تمكن العقول الفردية من التنوع البالغ ومن الفريدة¹ ومن خلال هذا القول ندرك بأنه لا فضل لنا على الإنسان البدائي وعلى كل الطبقات والأصناف والأنواع في إنتاج المعرفة، ولا فرق بيننا وبينهم في التفكير، وكل ما في الأمر أن ظروفًا معينة هي من حددت صورة كل طرف، وبالتالي ينبغي علينا أن نتواضع أمام كل الفئات، ولا نعتبر أنفسنا زوادة في المعرفة البشرية، أو مؤسسين لها.

هكذا يصبح كل من البعد الحيواني والعقل البدائي أجزاء من المعرفة البشرية، وهكذا تتسع دائرة المعرفة أكثر لتشتمل على الأبعاد الحوسبية، والدماغية، والعقلية، والفيزيائية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والدينية، والتاريخية، والحيوانية، والبدائية، ومن خلال هذا التعقيد فقط يمكننا أن نصل إلى المعرفة المتكاملة.

نصل في نهاية هذا الجزء إلى القول بأن الاهتمام الكبير الذي أولاه ادغار موران بمسألة الثقافة ودورها في إنتاج المعرفة الإنسانية، بحكم أنها تمثل الجانب الروحي والمعنوي للوجود الإنساني، لم يكن كافياً حسبه لإنتاج معرفة تركيبية حقيقية، يفنى عندها كل شكل من أشكال الفصل والاختزال، وتزول أمامها شتى صور التبسيط، ولذلك يقترح ادغار موران مجموعة من الإمكانيات والشروط المغايرة التي بإمكانها أن تساهم مجتمعة إلى جانب الوسائل الثقافية في إنتاج المعرفة التي يطمح إلى تحقيقها، وهذه المعرفة هي عبارة عن فضاء فكري يتركب من ما هو ثقافي،

¹ ادغار موران: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص346.

وبيولوجي، وسوسيولوجي، وأثروبولوجي، وأمام هذا التصور المركب أو المعقد للمعرفة البشرية، يكون فيلسوفنا قد صنع حقاً الفرادة والاستثناء، بتمكّنه من تشكيل سنفونية رائعة من المواضيع والتخصصات المتنوعة، التي جمعها في مبحث واحد هو مبحث المعرفة الإنسانية.

المبحث الثالث: التربية على التعقيد كرهان لتغيير المستقبل

تمثل التربية عند ادغار موران المحطة الأخيرة التي تضمن نجاعة وفعالية كل مقترحاته الفكرية والفلسفية، فهي بمثابة التتويج النهائي لمنهجه الفلسفي، لذلك يجعل موران من التربية شرطاً أساسياً وضرورياً لنجاح مقترح التعقيد والتركيب، الذي يتيح التواصل والترابط بين المعرفة والثقافة، وبين شتى العلوم والتخصصات، إذ لا يمكن حسمه تحقيق مقولة التعقيد على أرض الواقع وتجاوز مشكلة التبسيط والاختزال، إلا عبر مناهج تربوية وتعليمية جديدة تكون أكثر جدية وفعالية في تجميع ما شنته المناهج التعليمية الكلاسيكية، فتواجه العنف والإرهاب وكل مظاهر الاضطراب والفوضى ناتج في نظره عن مشكلة الانغلاق والإقصاء التام داخل هذه المنظومة الوهمية لمناهج التربية والتعليم، وبناءً على ذلك فإن الدور الأساسي الموكل لفلسفة التربية والتعليم عند ادغار موران يتمثل في تجاوز الأخطاء المعرفية والثغرات المنهجية السابقة في التربية، والإقرار بأساليب ومناهج تربوية بديلة تتيح التركيب بين المعارف والأفكار وتضمن التعايش بين جميع العناصر والأشياء في المستقبل.

إن مهمة التربية عند ادغار موران لا تتركز على اكتساب المعارف فقط، بل إنها تختص كذلك بتغيير سلوكيات الإنسان وتصرفاته وبأنماط حياته وعلاقاته اتجاه ذاته واتجاه غيره، خاصة أمام التطور التكنولوجي الكبير الذي بات يشهده عالم اليوم، وهو التطور الذي بإمكانه أن يحفظ شتى المعارف بكبسة زر فقط، إذ لم نعد الآن بحاجة للإنسان كي يحفظ المعلومة، بأكثر مما نحن بحاجة إلى أن يُوظف التربية الصحيحة في حياته وأن تشمل جميع سلوكياته، وهذا ما يؤكد ادغار موران بالقول >>تحتل التربية في معناها الشاسع وفي تطورها نحو تحولات عميقة في أنماط حياتنا ومسلكتنا دوراً مهماً عليها أن تلعبه. التربية هي قوة المستقبل<<¹ أي أن موران يجعل من التربية الحل الأمثل في تجاوز مشكلات الإنسان المعاصر، حيث أن انزلاقات العقل وثغراته ناتجة في مجملها عن فساد منظومات التربية والتعليم.

هكذا يمكن القول بأن الدور الفعلي للتربية لدى ادغار موران هو تغيير طرق تفكيرنا نحو المأمول، رغم اعترافه المسبق بصعوبة ذلك، حيث يرى بأن تغيير طرق تفكيرنا من أجل مواجهة التعقيد المتصاعد والتحويلات المتسارعة واللامتوقعة التي تطبع عالمنا، يمثل إحدى التحديات الأكثر صعوبة، لكن وبالرغم من ذلك علينا أن نعيد التفكير في طريقة تنظيم المعرفة² وفي طريقة تفكيرنا. هذا الكلام يوحي ضمناً بوجود شيئين أولهما: غاية التربية، والمتمثلة حسب كلامه في تغيير حياتنا وسلوكنا نحو الأفضل في المستقبل، وهذا جزء من الحل في نظره. والثاني: هدف

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مصدر سابق، ص 13.

² المصدر نفسه، ص 13.

التربية، والمتمثل في تنظيم المعرفة وتجاوز أخطائها ونقائصها، لأن كل مشاكل الإنسانية اليوم في نظر موران ناتجة عن خطأ في المعرفة التي نتناقلها. ونظن أنها صحيحة حد العمى.

ولكي تنجح التربية في تحقيق مهمتها المنوطة بها والمتمثلة في بناء مجتمع حضاري سليم، خالي من الفوضى والنزاعات والاضطرابات، يلائم تعقيد العلم المعاصر، ويضمن تواجد كل التخصصات العلمية إلى جانب بعضها البعض دون تهميش أو إقصاء، كما يسمح لكل فرد بتحقيق تطلعاته التي يصبوا لها دون عزل أو تضيق، لا بد من تجاوز عقبات التربية والعلم الكلاسيكي التي لم تعد تسعف الإنسان في حاضرنأ أولاً، ثم توظيف مفاهيم وأفكار جديدة تراعي فيها التربية الطابع المركب والمتعدد الأبعاد للمعرفة وللإنسان، وتستهدف المستقبل بما يخدم الشرط الإنساني ويُنظم علاقاته، وتحقيق ذلك حسب موران لا يمكن أن يتم دون مرور التربية بجملة من المقولات والمعارف التي يراها أساسية وفعّالة في تحقيق هذه الغاية، والتي يمكننا تلخيصها كالتالي:

أولاً: الوعي بأشكال العمى المعرفي وأخطائه

يفتح ادغار موران حديثه عن هذه المقولة بالكشف عن عيوب التربية، ويرى بأن العيب الأكبر الذي وقعت فيه المنظومة التربوية والتعليمية في عصرنا المعاصر، هو جهلها لثغرات المعرفة وأخطائها، رغم أن دورها الأساسي يكمن في تلقين المعارف وتعليمها، وهذا ما جاء في قوله <<من المفزع أن تكون التربية، وهي التي ترمي إلى تبليغ المعارف، عمياء في شأن المعرفة الإنسانية وآلياتها وعاهاتها ومصاعبها وقابليتها للخطأ والوهم معاً، وأن لا تهتم البتة بتمكيننا من أن نعرف فيما يتمثل أن نعرف>>¹ وبناءً على ذلك فإن التربية ملزمة بالوعي بهذه الأخطاء والأوهام التي تقع في المعرفة أولاً، ومن ثمة الكشف عنها، والعمل على تجاوز تلك العقبات التي تساهم المعارف الكلاسيكية في تشكيلها، حيث يقول <<إن كل معرفة معرضة للوقوع في الخطأ والوهم، ومن واجب التربية مواجهة هذا الشكل المعرفي المزدوج>>² وهذا الوهم في نظر موران قائم عن الوثوقية المطلقة التي خلّفتها الفلسفة الحديثة، وفي مقدمتها فلسفة ديكارت وبيكون، حيث خلقت هذه المعرفة اعتقاداً بوجود معرفة يقينية لا يطالها الزلل و الخطأ مما جر وابل الإنسانية، وهو عدم تدارك إمكانية الخطأ، فأصبح كل ما يتعلمه الإنسان يريد تحقيقه من جانب أنها معرفة صادقة بذاتها، وهذه المعرفة خلقت إنسان يظن أنه يمتلك الحقيقة وحده، مما أدى إلى العنف والدمار بإسم امتلاك المطلق واليقيني، ولتجاوز هذه المشكلة يرى ادغار موران أنه يتعين على التربية أن تُبَيِّن خطأ هذا الاعتقاد فيقول <<على التربية أن تبين كيف أنه لا وجود لمعرفة، مهما كان

¹ ادغار موران: تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، مصدر سابق، ص 95.

² ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 21.

مستواها، في منأى عن الخطأ والوهم»¹ وفي هذا تأكيد واضح من موران على نسبية المعرفة، وتجاوز صريح على دعاة المطلق واليقيني من أمثال رونييه ديكرت.

وينبه ادغار موران إلى أن الأخطاء التي تُبديها كثير من الأنساق المعرفية، والأمراض التي تنتجها، والعمى الذي بات يصيب العقول في كثير من الأحيان، يعود في الأصل إلى منظومة التبسيط التي صاغها ديكرت، ذلك أننا كما يذكر موران نحياً تحت سلطان مبادئ الفصل والاختزال والتجريد التي تشكل في مجموعها ما يسميه "منظومة التبسيط" فديكرت صاغ هذه المنظومة المسيطرة على الغرب عن طريق الفصل بين الذات المفكرة - ego-cogitans. والشيء الممدود res-extensa. أي الفصل بين الفلسفة والعلم²، هذا الفصل الذي ظهرت معالمه في القرن العشرين، حين جعل المعرفة محكوم عليها بثلاث أخطاء مترامية، هي الفيزياء، البيولوجيا، وعلم الإنسان. حيث لم يعد يعبأ أحد بالآخر، فالبيولوجيا أصبحت تجرب على الإنسان كأنه جماد، وهذا ما نلتمسه في مقولة العالم الفرنسي كلود برنار (1813-1878) "الحياة هي الموت" وهي المقولة التي قصد من ورائها أن الإنسان قد أصبح فاقداً كلياً لأبعاده الإنسانية والروحية، أين بات يجري عليه ما يجري على المادة الجامدة، وهذا راجع إلى الفصل بين هذه العلوم، وقد انعكس ذلك على الإنسان الذي أضحي يعيش كماً هائلاً من الكوارث والأزمات التي تكاد أن تقضي على نوعه، وهكذا يمكن القول بأن عزل الفيزياء والبيولوجيا عن علم الإنسان سيتحول إلى سلاح فتاك، سيفتك بكل المؤهلات والخصائص البشرية إن استمر الوضع على حاله.

لقد تسببت إذن هذه الأخطاء والثغرات التي وقعت فيها المعرفة الكلاسيكية في مشكلات إنسانية لا حصر لها، لكن الخطأ الكبير الذي لم تنتبه له المعرفة الحديثة، هي أنها كانت تظن نفسها قد بلغت المطلق، سواء تعلق الأمر بالمعرفة التجريبية مع بيكون أو المعرفة العقلانية مع ديكرت، وهذا ما أرد موران تأكيده حين قال <>إن المعرفة ليست مرآة للأشياء وللعالم الخارجي. فكل الإدراكات هي في الوقت ذاته ترجمات وإعادات بناء يقوم بها الدماغ انطلاقاً من مثيرات أو إشارات تلتقطها الحواس، وتقوم بتقسيمها. وهذا ما يفسر الأخطاء العديدة في الإدراكات الناتجة عن الرؤية... وإلى جانب ذلك الخطأ الإدراكي هناك الخطأ العقلي»³ فتصورات النمط المعرفي الحداثي قد أوقع التربية في أخطاء كبيرة، تحولت إلى عوائق وتسببت في أضرار كبيرة للإنسانية، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 21.

² إدغار موران: الفكر والمستقبل، مصدر سابق، ص 15.

³ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 12، 22.

إن المعرفة العلمية ورغم دقتها وكشفها لكثير من الألغاز والحقائق، إلا أنها في نظر موران قد لا تكون هي الأخرى في مآمن عن الخطأ، كما أنها ليست قادرة لوحدها عن معالجة كل المشاكل المعرفية المتعددة، ولهذا يجعل موران من التربية الجسر الواصل في تحقيق التكامل الإنساني، عن طريق الوصل بين المعرفة وباقي المواضيع الإنسانية، حيث يقول في هذا الصدد: <> لا وجود لأي نظرية علمية بمنأى بشكل مطلق عن الخطأ، كما أنه ليس بمقدور المعرفة العلمية أن تعالج لوحدها المشاكل الإستمولوجية والفلسفية والأخلاقية، إن مهمة التربية إذن على هذا الصعيد، هي كشف مصادر الخطأ والأوهام والضلالات<>¹ وفي هذا نفي قاطع وصریح منه لمناهج التعليم الكلاسيكي الذين أعلوا من قيمة المعارف العلمية والطبيعية وأهملوا الجوانب الإنسانية والاجتماعية على أهميتها وأدوارها المهمة، ولم يكتفي ادغار موران هنا بالكشف عن هذا الخطأ المعرفي الذي وقعت فيه المناهج الكلاسيكية فقط، بل إنه يدعو التعليم إلى أن يُقحم الجوانب الأخرى بمعية المعرفة حتى تتمكن هذه الأخيرة من تفادي تلك الثغرات، وقد قال ادغار موران في ذلك <>بات من الضروري أن نقحم في التعليم دراسة الطابع العقلي والذهني والثقافي الذي تتسم به المعارف البشرية وتطورها. ومن الضروري أيضا أن يشمل التعليم النظر في صيغ هذه الدراسة وطرائقها وفي الأحوال النفسية والثقافية التي يمكن أن تجرّها إلى الوهم والخطأ<>² أي أن ربط المعارف التي تلقنها التربية للمتعلمين بالجوانب الثقافية والنفسية والروحية، هي بمثابة الخطوة الأساسية والكبرى نحو إدراك كل العيوب ومن ثمة إدراك كفاءات إصلاحها.

إن هذه الأوهام والضلالات ناتجة عن العقل والتبرير العقلي، إذ أنه يركز على النسق العقلاني المحدد منذ أرسطو سلفاً (مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع، مبدأ الهوية)، لكن خطأ هذا النسق أنه أهمل الجانب الوجداني الذي له الدور الرئيس في عقلانيتنا، وبالتالي أهملت إنسانية الإنسان، وهنا مكمن الخطأ والكارثة. وكل نزعة عقلانية تتجاهل الكائنات والذاتية والوجدان والحياة هي نزعة لا عقلانية... إنها تعلم جيداً أن العقل الإنساني لا يمكنه معرفة كل شيء وأن الواقع يجبل بالألغاز³، وفي هذه النقطة بالذات يتقاطع موران مع ثلاثة من كبار الفلاسفة، أولهم الفيلسوف الألماني كانط، الذي قال بحدود العقل في معرفة الأشياء (العقل في حدود الدين)، وثانيهما الفيلسوف الألماني الآخر يورغن هابرماس، الذي يرى أن العقلانية خلقت العلموية، التي تظن أن المعرفة مساوية للعلمية، وأقصت كل معرفة ممكنة أخرى، وثالثهم فيلسوف العلم فيرابند، الذي انتقد العلم الغربي الذي لا يؤمن إلا بالعقلانية فقط، واعتبر هذه الأخيرة بمثابة المرض المعدي الذي أصاب العالم أجمع، لذلك نجد يددين إلى

¹ ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 22.

² ادغار موران: تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، مصدر سابق، 95

³ ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 25.

اللاعلم، ويضرب لنا عدّة أمثلة على ذلك، منها مثال علم الطب الذي صار يدين للعرافين وبائعي الأعشاب المتجولين، وفي ذات السياق الذي يدحض النزعة العقلانية يقول ادغار موران >> <<لقد اعتقد الغرب الأوروبي لمدة طويلة، أنه الحامل الوحيد للعقلانية راميًا بالأخطاء والأوهام والتخلف إلى الثقافات الأخرى>>¹ وهكذا يمكننا أن نتساءل، أليس هذا الرمي هو سبب كل الحروب والإرهاب؟. لقد تم بموجب هذه العقلانية المزيفة تصنيف الآخر على أنه بربري، من أجل استعباده واستعمارها بحجة تمدينه وتحضيره، لكن الحقيقة التي نتجت عن هذه الأساليب هي انتشار كل أنواع الاحتقار والعنف واللاإنسانية، ومن هنا صار لزاماً على التربية أن تكشف عن مخاطر النزعة العقلانية، وتدعو إلى الحد من توظيفها، من أجل أن يستعيد الفكر بصيرته وحيويته.

يستند موران إلى بيكون في تشخيص أمراض المعرفة (رغم أنه يتجاوزها في الأخير)، حيث يرى بيكون (Bacon)، أن الفكر يتأثر بمجموعة من الأوهام، أصنام القبيلة، وأصنام الكهف، وأوهام المسرح، فالأول خاص بالمجتمع والثاني خاص بالتربية، والثالث خاص بالتقاليد، وعلى المعرفة في نظر بيكون أن تتحرر من هذه القيود، وهذه الفكرة يستحسنها موران من بيكون ويقول >> <<فعلاً التقليد والتربية واللغة هي المكونات النووية للثقافة وتشكل كلها أصنام المجتمع (القبيلة). الرائع في الأمر هو أن بيكون في تشخيصه الحتميات الاجتماعية الثقافية للمعرفة أشار إلى أن مهمة المعرفة هي أن تتحرر من هذه الحتميات ليصبح علمًا>>² فرغم دعوة بيكون إلى إقصاء المكونات الثقافية والاجتماعية عن فضاء المعرفة، بحجة عرقلة نشاطها، إلا أن مقولته تحمل اعترافاً ضمنياً بحاجة الفكر والمعرفة للبعد الاجتماعي والثقافي.

ثانياً: تعليم المعرفة الملائمة

لقد اهتمت المعرفة الكلاسيكية بجانب واحد فقط وهو العلم، وقد تسبب هذا النموذج المعرفي في إهمال كلي للجوانب الإنسانية الأخرى من فن، وسينما، وأساطير... إلخ، وهو ما جعل من هذه المعرفة نموذجاً فعّالاً للتظليل والتجهيل، لأن الإنسان في حقيقته هو كائن فيزيائي وبيولوجي ونفسي وثقافي واجتماعي وتاريخي³، ومن غير المعقول حصره في جانب واحد، أو تبسيطه واختزاله في البعد العلمي فقط، لأن ذلك سيجعل الإنسان كائن منمط، أي ذا بعد واحد بلغة هيربرت ماركيزوز، وهكذا سيتم حجب الحقيقة الكاملة عن الإنسان، وبالتالي استحالة معرفة ما يعيشه أو ما يعانيه الإنسان من مشكلات ونقائص، وهذا الأمر يستلزم بالضرورة على التربية أن تبحث عن معرفة مناسبة تكون أكثر ملاءمة لاحتواء الإنسان في كليته، وهذا ما أراد ادغار موران تأكيده حين

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 25.

² إدغار موران: المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ص 19.

³ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ص 16.

قال >> يوجد إلى ذلك مشكل رئيسي نغفل عنه دائماً ونقصد ضرورة بناء معرفة قادرة على فهم المشاكل الكلية، الأساسية حتى تُنزلَ فيها المعارف الجزئية والمحلية <<¹ والدور هنا منوط على التربية لهذا البناء دون ريب.

إن مهمة التربية في نظر موران هي تجاوز التبسيط داخل المنظومة المعرفية الغربية، والتي حاولت مراراً اختزال الإنساني في الطبيعة أو العكس، من خلال منظومة الفصل والتبسيط التي ساقها كما نعلم رونييه ديكرت، وفرضتها تطورات التاريخ الأوروبي منذ القرن السابع عشر، وهي المنظومة التي تفرض في مواجهة التعقيد المفاهيمي إما الاختزال (اختزال الإنساني في الطبيعي)، أو الفصل بين الإنساني والطبيعي، حيث تقوم المنظومة الديكارتية بفصل الذات عن الموضوع، وحصر كل طرف داخل دائرته الضيقة الخاصة² وهذا النمط الاختزالي في نظر ادغار موران هو سبب أخطاء المعرفة وانحرافاتهما، لذلك يوجب على التربية عدم الفصل والاختزال لهذه الظواهر والمنظومات، ويدعوها إلى النظر للإنسان على أنه مركب من كل هذه الأشياء مجتمعة، حتى يتسنى لنا فهمه فهماً كلياً غير منقوص ولا مبتور، وعند الالتزام بهذا المقترح الذي يجعلنا ننظر للإنسان من جميع الزوايا والجهات سيتم عندها التقليل من زاوية الخطأ والوهم دون أدنى شك.

يمكن القول بعد هذا بأن الفكر التبسيطي هو في حقيقته فكر عاجز تمام العجز عن فهم الإنسان، لأن تركيبة هذا الأخير قائمة على التعدد والتنوع، ومحاولة فهمه باختزاله في بعد واحد من أبعاده، سيجعل الحكم عليه حكماً ناقصاً، وهو ما يؤول حتماً إلى إنتاج العمى، وفي ذلك يقول موران >> إن الفكر التبسيطي غير قادر على تمثيل الوصل بين الواحد والمتعدد (الوحدة المتعددة)... هكذا نصل إلى العقل الأعمى الذي يدمر المجموعات والكليات ويعزل كل موضوعاتها عن بيئتها <<³ فهذا العزل سيجعل فهم الإنسان وحياته بكليتها أمر متعذر، لأن التبسيطي لا ينظر للكل في وحدته، وإنما ينظر إلى الأجزاء منفصلة على بعضها.

لقد دعى موران بأمر مستعجل إلى ضرورة إصلاح المعرفة، لأن العالم بهذا الشكل قد صار يعيش خيبة أمل متتالية، وقد أضحت الكارثة تهدد وجوده من كل جانب، وهذا راجع حسب موران إلى عملية الفصل المعرفي، التي طالت التفكير البشري وسيطرت على أركانه، ولا يكون هذا الإصلاح المعرفي حسبه إلا عن طريق استحداث معرفة جديدة تكون أكثر ملاءمة لمركبات التفكير البشري والوجود الإنساني، وهي المهمة التي يُسندها موران إلى منظومة التربية والتعليم، وهذا ما نلتزمه في قوله >> نشير في هذا الصدد إلى أن المعرفة الطاغية، وهي هذه

¹ ادغار موران: تعليم الحياة بيان تغيير التربية، المصدر السابق، ص 96.

² Edgr, Morin, Les sept savoirs Nécessaires à l'éducation du futur, U N E S C O, 1999, p. 09.

³ إدغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص 16.

المعرفة المجزأة حسب المواد، غالباً ما تجعل المرء غير قادر على الانتباه إلى الروابط القائمة بين الأجزاء والكلّيات. ومن الواجب أن يُلجأ محلّها نوع من المعرفة القادرة على إدراك الأشياء في سياقها وفي ما تنتمي إليه المركّبات والمجموعات. لذلك أصبح من الضروري أن نوظّد ما رُكّب في الفكر البشري من استعداد طبيعي لوضع كلّ معلومة في سياق ما ومجموعة ما. ومن الواجب بالتالي أن نُعلّم المناهج التي تُيسّر تبين العلاقات المتبادلة والتأثيرات المتبادلة بين الأجزاء في هذا العالم المعقّد¹ وهكذا نرى بأن موران يعول على

التربية كثيراً في إصلاح الفكر وتنظيم المعرفة، ويجعل منها مرتكزاً أساسياً لإنجاح مقترح التعقيد والفكر المركب. إن الخطوة الأولى التي يسلكها موران في سبيل إصلاح التربية تتمثل أساساً في الكشف عن ثغرات وأخطاء المعرفة، كما بيّنا ذلك، ثم ينتقل إلى البحث عن كيفية تنظيم المعارف، بما يضمن الحفاظ على السياق والشمول والمتعدد الأبعاد والمركب، وقد أسند موران إلى التربية هذا الدور، لأنها المسئول الأول والمباشر عن إنتاج المعرفة وتنظيمها، ولتوضيح أكثر يتعين علينا التفصيل في هذه المفاهيم كما يلي:

1- السياق والشمول:

السياق **contexte** يرى ادغار موران من خلال هذا المبدأ أن المعارف والأفكار تظل ناقصة في حال لم توضع داخل سياقها، لذلك ينبغي موضوعة المعارف والمعلومات داخل سياقها حتى يكون لها معنى، وهنا يعطينا موران مثال الكلمة التي لا يمكن أن تُفهم إلا ضمن الجملة أو النص الذي يمثل سياقها الخاص، ويشير كلود باستيان على لسان ادغار موران إلى أن >>التطور المعرفي لم ينتج أبداً مزيداً من التجريد بقدر ما اتجه نحو مزيد من موضوعة المعارف داخل سياقها... إن الموضوعة داخل السياق شرط جوهري لتحقيق فعالية السيرورة المعرفية>>² أي أن السياق هو المسئول عن تحديد شروط إنتاج المعارف وتشكّلها، وهذا ما ينبغي على التربية أن تعمل على توظيفه أثناء أدائها للمهام التعليمية.

أما الشمولي **Le global** فهو أوسع بكثير من السياق، لأنه يمثل المجموع الذي يظم أجزاء مختلفة ترتبط به إما بعلاقة ارتدادية أو تنظيمية، فمثلاً المجتمع هو كل منظم للأجزاء، ولا نشكل نحن الأفراد سوى جزء منه، فالكل يشتمل على خصائص لا نجدها في الأجزاء المعزولة، وقد يدمر اشتغال الكل بعض خصائص الأجزاء³، وهكذا فإن معرفة الأجزاء لا يمكن أن تتم دون تجاهل معرفة الكل، كما تستلزم معرفة الكل حضور الجزئي

¹ ادغار موران: تعليم الحياة بيان تغيير التربية، المصدر السابق، ص96.

² ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص36.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ضمنها، وضمن هذه النزعة الباسكالية الارتدادية كما يذكر ادغار موران ستعمل التربية على اقضاء النزعة الاختزالية، التي تعمل على فهم الأشياء بمعزل عن سياقاتها الكلية والشمولية.

2- المتعدد الأبعاد Le multidimensionnel:

ينطلق ادغار موران من فكرة أساسية مفادها أن الوحدات المركبة هي وحدات متعددة الأبعاد بالضرورة، ويضرب لنا على ذلك مثالي الكائن البشري والمجتمع، أما الكائن البشري فهو في الوقت نفسه كائن بيولوجي ونفسي واجتماعي ووجداني وعقلاني، والمجتمع هو مجموعة من الأبعاد التاريخية والاقتصادية والسوسولوجية والدينية، وعلى المعرفة الملائمة أن تعترف بهذا التعدد في الأبعاد وأن تدمج معطياته، وهنا لا يمكننا فقط فصل جزء عن الكل ولكن لا يجب علينا أيضا فصل الأجزاء عن بعضها¹، وذلك ما لا ينبغي للتربية أن تغفل عنه أو تتجاهله، بل يجب عليها أن تدعم الوصل بين جميع الأبعاد وتعمل على ربطها ببعضها البعض، لأن الفصل والتمييز بين هذه الأبعاد سينجر عنه خلل كبير فيهم الطبيعة البشرية وفي إدراك أغلب المواضيع والظواهر الاجتماعية.

كما أن الاعتراف بتعدد أبعاد ظاهرة المعرفة وتعقيدها يتطلب في الآن نفسه الانتباه إلى التعقيدات والتشابكات وردود الأفعال التي تنتج المعرفة، بل وينبغي النظر أيضا إلى المفارقات والتناقضات التي تواجه هذه المعرفة. ويتطلب هذا كله حسب موران فكر مركب يستطيع معالجة التشابكات والمفارقات وتعدد الأبعاد، مما يستلزم بدوره فكراً علمياً تفاعلياً حوارياً هولوغرامياً، يمكنه إقامة تواصل ضرورياً بين مختلف الحقول المعرفية²، وهذا ما التمسناه بوضوح في تجاوز موران لتلك الثنائيات الكلاسيكية القائمة على أسلوب الفصل والاختزال، واستبدالها بنماذج أخرى أكثر تركيب وتعقيد، على غرار ثنائية المعرفة والثقافة، التي أبانت عن حاجة الفكر الضرورية لأسلوب التركيب.

3- المركب Complexe:

إن المبادئ السابقة المتمثلة في السياق والشمول وتعددية الأبعاد، تكشف كلها مجتمعة عن حاجة المعرفة القصوى لمبدأ المركب، وهذا ما تضعنا أمامه المعرفة المعاصرة بصورة واضحة وجلية، حيث يتواجد المركب حيثما تم وصل مختلف العناصر المكونة للكل، كالاقتصادي والسياسي والسوسولوجي والنفسي والوجداني والأسطوري، وكلما تم الأخذ بعين الاعتبار علاقة الترابط والتفاعل والارتداد بين موضوع المعرفة وسياقه، بين الجزء والكل، بين الكل والأجزاء، والأجزاء فيما بينما، فالمركب إذن هو كما يذكر ادغار موران العلاقة بين الوحدة والتعدد، ولأن

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص37.

² داود خليفة: ابستيمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، مرجع سابق، ص213.

مستجدات وتطورات عصرنا الكوكبي تضعنا أكثر فأكثر وبشكل لا رجعة فيه أمام تحديات ما هو مركب، يتوجب على التربية أن تطور مهاراتها لتكون قادرة على استثمار السياق والشمولي وتعددية الأبعاد¹، وتكون قادرة أيضا على تعليم المركب والمعقد، لأن هذا الأخير يشكل أساس ومرتكز كل مبدأ من المبادئ السابقة، ويمثل الحل الأمثل لجميع ثغرات المعرفة وأخطائها.

يظيف ادغار موران على هذا أن التعقيد هو خاصية الكون، إذ لا يوجد شيء في هذا العالم منفصل أو بمعزل عن الآخر، وخاصة إذا نظرنا إلى الأشياء التي تحيط بالإنسان، فلا يمكن تناول ظاهرة اجتماعية ما دون الاعتراف بأبعادها المتعددة، فالبطالة مثلا يُنظر إليها من جانب اقتصادي واجتماعي ونفسي وقانوني... إلخ، أي أن النظرة المركبة للأشياء تقود إلى التضامن بين الأجزاء المشكلة لهذه الأشياء، وهنا يقول موران >>إننا نعتقد بأنه لا يمكن عزل المواضيع عن بعضها البعض، إذ أن كل شيء متضامن ومتربط فيما بينه. إذ كنتم تحسون بالتعقيد، فسوف تحسون بالتضامن. وكذلك بالطابع المتعدد الأبعاد لكل واقع<<² هكذا يصبح التعقيد واجب الوجود، إذ لا يمكن دراسة ظاهرة ما مهما كانت منفصلة لوحدها، وإن وقع الفصل فإننا سنقع حتماً في معرفة مغلوطة، أو في وهم المعرفة، وهذا ما يجب على التربية أن تدركه، من أجل أن تنتج معرفة سليمة أساسها الربط والتركيب.

يعيب ادغار موران على المعرفة في القرن العشرين اختزالها المعرفة في جانب واحد فقط، وهو الاختزال الذي نتج عنه تصديق الجزء على الكل، انطلاقاً من مبدأ القابلية للتعميم، وهذا في نظر موران خطأ جسيم، فما يصدق على الجزء لا يصدق بالضرورة على الكل. وقد كانت جل العلوم تعمل بمبدأ الاختزال إلى حدود منتصف القرن العشرين، أين كان يتم اختزال معرفة الكل في معرفة الأجزاء، كما لو أن تنظيم الكل ينتج عنه خاصيات، أو سمات جديدة غير موجودة في الأجزاء المعزولة³، وسير المناهج التربوية التي تلقيناها على النهج العلمي للقرن العشرين، جعل معارفنا مستعصية عن الفهم، وفاشلة في ترجمة الواقع على حقيقته، وهمة التربية حسب موران هي تجاوز هذا الفشل بإصلاح منظومتنا التعليمية، عن طريق الاقرار الكلي بنموذج التركيب.

إن غياب النظرة المركبة للأشياء، قد جعل العلم في القرن العشرين يعاني وييلات كثيرة على مستوى الطبيعة وعلى مستوى الإنسان، وتأكيداً على ذلك يعطينا موران عدّة أمثلة، منها ما فعله السوفيات نتيجة برجمة مشاريع تنظر إلى المصلحة الخاصة في تحويل النهار من أجل الزراعة، وكانت دون تخطيط، فأهلكت الطبيعة والإنسان معاً،

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 37، 38.

² إدغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص 69.

³ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ص 41.

وتضررت الثروة الحيوانية والأشجار، كما تضرر الإنسان الأصلي لهذه المناطق، وهذا كله راجع إلى النظرة المختزلة للعقلانية التقنية للخبراء آنذاك، يقول موران >>عاش القرن العشرون تحت قبضة تبرير عقلاني قدم نفسه على أنه العقلانية الوحيدة، وهذا بالضبط ما أعدم في المهدي إمكانات الفهم والتأمل وبعد النظر... لقد تجاهل المشاكل الشمولية والجوهرية والمركبة. لقد أنتج عصرنا أكثر من أي عصر آخر، عددًا كبيرًا من الأخطاء والأوهام، وبالخصوص من لدن العلماء والتقنيين والخبراء>>¹ وعليه فإن تجاهل المعرفة الملائمة، أي المعرفة المركبة في نظر موران، والذهاب صوب المعرفة المجزأة، سيجرّ العالم لا محالة إلى كوارث لإنسانية أخرى، ستبقي الإنسان يتخبط دون أدنى شك في ويلات القرن العشرين.

إن التربية في نظر موران هي المجال الوحيد الذي بإمكانه أن يخلق جيلاً يتجاوز معضلة الجزأ، ويرتقي به إلى دائرة المركب، فالنظرة الشمولية والمركبة هي من تعطي الطابع الكلي لحقيقة الأشياء، ونجاح التربية في مهمتها هذه سيضعنا حتماً أمام سياسة حضارية بديلة، قائمة على دعم خلق التضامن (ضد التشرذم والتجزئية)، والعودة إلى الأصل (ضد تلاشي الهويات)، والمؤانسة (ضد تفهقر جودة الحياة)، والتخليق (ضد اللامسؤولية والأناية)²، وعند تحقيق التربية لهذه الغاية، وبلوغ هذا المستوى من التغيير، سنتجاوز تلقائياً مشكلات عصرنا، وسنعيش في كنف حضارة راقية، تخرج الإنسان من بؤرة العنف والارهاب وكل أنواع السخط والبلاء الحاصل في المعمورة، وتنتقل به إلى فضاء التآلف والتعايش المشترك والتضامن.

ثالثاً: تعليم الشرط الإنساني

إن وظائف التربية متعددة ومتنوعة، ولا تقف عند حدود إنتاج المعارف والمعلومات فقط، بل إن غايتها الكبرى تتمثل في تحقيق الشرط الإنساني والحفاظ عليه، وهذا ما دعى إليه إدغار موران، من خلال قوله بوجود ترسيخ أخلاق الإنسانية من طرف التربية، لأن الإنسان المعاصر قد أضحى اليوم يعاني بوضوح أزمة غياب القيم والأخلاق، أو ما يعرف أيضاً بالبيو-أخلاقي، فالإنسان من دون أخلاق سيصبح كآلة للدمار والقتل والخراب، وهكذا فإن رهان التربية حسب موران متوقف على تعريف الفرد بأبعاده الإنسانية قبل البعد المعرفي، لأن غياب البعد الإنساني والأخلاقي عن المعرفة سيجعل هذه الأخيرة عبارة عن قنبلة موقوتة، بإمكانها الانفجار في أي لحظة، ولعل إسقاط ذلك على القنبلة الذرية في ناكازاكي وهيروشيما خير دليل على هذا الطرح، ولعل هذه المخاوف هي التي أيقظت مضجع موران، ودكرته بأن وظيفة التربية الأساسية هي خلق الاعتراف بين الذوات، حيث قال >>من المفروض أن تشتمل التربية على تعليم أولي وكوئي يختص بالشرط الإنساني. لقد دخل

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 43، 44.

² إدغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 41.

البشر تجربة العصر الكوكبي خصوصاً وأن مغامرة مشتركة توحد بينهم أينما كانوا. عليهم أن يتبادلوا الاعتراف بإنسانيتهم المشتركة كإطار موحد لهم¹ وهذا الاعتراف لن يتأتى إلا عن طريق تفكير منفتح يضمن التواصل والتعايش والتلاقح بين مختلف الثقافات.

على التربية إذن أن تنظر للإنسان في بعده الكوني الإنساني، فالإنسان واحد على هذا الكوكب، وما اختلاف الأجناس والألوان والأعراق إلا حال عرضي، أما الجوهر فهو واحد، وهو إنسانية الإنسان. حيث تشكل الأنسة شرطاً حاسماً للتربية على الشرط الإنساني² وفقدان هذه الخاصية لدى الناشئة سيزيد الأمر سوءاً في القرن القادم بدل العودة إلى الأصل، ولتفادي هذا السقوط مرة أخرى يجب على التربية أن تعمل في إطار الأنسة قبل المعرفة. لأن إعطاء المعرفة للأفراد دون مراعاة الأبعاد الإنسانية فيهم، كإعطاء سلاح لمجنون، وعليه فإن مهمة التربية المنوطة بها، هي تربية الناشئة على البعد الإنساني قبل كل شيء.

وأول الأبعاد الإنسانية التي ينبغي على التربية مراعاتها هو الإهتمام بالأخلاق، وإقرار التربية بالأخلاق هنا لا يعني في نظر موران خلق أخلاق جديدة، وإنما الحث على الأخلاق في حد ذاتها وهذا ما نلتمسه في قوله <<لا يتعلق الأمر بخلق أخلاق جديدة، وأخلاقيات جديدة. وإنما بالسير نحو عودة الأخلاق>>³ فموران يرى أن عالم اليوم قد افتقد للأخلاق نتيجة العقلانية الزائفة، الناتجة عن وهم المعرفة الكلاسيكية، ويتعين على التربية أن تعمل من أجل إحياء الحياة الأخلاقية وبعثها من جديد، وهي المهمة الأولى والصعبة في نظر موران. لأن خلق مجتمع أخلاقي سيجنبنا من كل انزلاق للإنسانية أو تهور يقودنا صوب الهاوية.

يجعل موران إذن من التربية المبدأ الأول لتوجيه المجتمع نحو أخلاق الإنسانية، وهذا يستلزم بالضرورة العودة إلى الثقافة، كون المجتمع هو المسئول بصفة مباشرة عن إنتاج الثقافة، والثقافة كما نعلم هي وعاء المعرفة (حتى المعرفة العلمية)، لذلك فإن إنتاج الفرد لثقافة سوية، سيؤدي حتماً لإنتاج معرفة سوية، ونجاح التربية في هذه المهمة سيجعل الإنسانية في المقام الأول، خاصة وأن الثقافة كما يذكر موران لا تتضمن بعداً معرفياً فحسب، بل إنها في الحقيقة آلة معرفية تكون الممارسة فيها معرفية⁴ بامتياز، لذلك يعطي موران أهمية كبرى للثقافة، باعتبارها مكوناً للمعرفة الأخلاقية، فتوجيه الفرد ثقافياً يعني خلق مجتمع معرفي أخلاقي، يراعي قدسية الإنسان، ويحفظ قيمته المثلى.

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 45.

² المصدر نفسه، ص 48.

³ إدغار موران: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 66.

⁴ إدغار موران: المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، المصدر السابق، ص 26.

كما يرى موران في تناوله للشرط الإنساني أن الحياة المعاصرة التي نعيشها جراء الليبرالية الاقتصادية، واختزال كل شيء داخلها، قد جرّدت الحياة من إنسانيتها، حيث يقول <<على الصعيد المجالي، يتعلق الأمر بمقاومة عملية تجريد المدن والقرى من طابعها الإنساني>>¹ فالحياة التي فرضتها النزعة الليبرالية هي التي تسببت في نزع الطابع الإنساني عنها، وهي من عزلت الإنسان وفصلته عن الطبيعة، وعملت على استغلال كل إمكانياتها من أجل تشيئته، وما ينطبق على النزعة الليبرالية ينطبق أيضاً على الفلسفة الديكارتية التي أرادت أن تعبت بالطبيعة، بفرض منطقتها اللإنساني واللاأخلاقي عليها، وبمحاولة التسيّد عليها بطريقة لا شرعية، تتجاهل موقع الإنسان من الطبيعة، وهكذا فإن مشكلة المعرفة التي قضت على الشرط الإنساني تكمن حسب موران في صميم الحياة التي نعيشها، وهذا ما ورد في قوله <<توجد مشكلة المعرفة في صميم مشكلة الحياة>>² وتجاوز هذه المشكلة التي أخلّت بالشرط الإنساني لا يكون إلا بالعودة إلى إصلاح الحياة الأخلاقية، والطابع المعيشي الذي يسير عليه عالم اليوم.

وهكذا يعود موران مجدداً لمقولة الثقافة، ويدعو التربية إلى التركيز على البعد الثقافي للإنسان، لأن خدمة الثقافة تعني خدمة الإنسان، حيث قال <<لا تتحقق إنسانية الإنسان بشكل كامل إلا داخل الثقافة>>³ وهذه الثقافة هي التي تشكل البعد الإنساني، لأن الإنسان يعيش ويكبر ضمن نطاق ثقافة معينة، وإصلاح هذه الثقافة يعني بالضرورة إصلاح الإنسان، لأن الإنسان كائن مركب داخل النسيج الثقافي، وهذا ما ينبغي على التربية معرفته وتوظيفه أثناء عملية إصلاح الحياة الإنسانية واسترجاعها لقيمته التي فقدتها الإنسان المعاصر.

رابعا: تعليم الهوية الكوكبية

لقد عرفت المناهج التربوية الكلاسيكية ميولاً كبيراً اتجاه النزعة البراغماتية، وذلك راجع إلى بنية المعرفة الاختزالية، التي هيمنت على العقول واستبدت بطرق تفكير الإنسان آنذاك، وكان من نتائج ذلك أن فقد الإنسان هويته، بعد تعاضم النزعة الأنانية لديه، واكتفائه بالعمل على تحقيق مصالحه الفردية الخاصة، وهو ما تسبب في الغاء الغير من كل الحسابات، وشجع أكثر على انتشار مظاهر العنف والارهاب في كافة أرجاء العالم، وأمام هذه الفوضى التي اعتُبرت المناهج التربوية إحدى مسبباتها، يدعوا موران من خلال فلسفته التركيبية إلى ضرورة توجيه التربية نحو تعليم الهوية الكوكبية، لأن الطابع الكوكبي سيجعل مآل الإنسانية مشترك. وإذ تبدوا هذه

¹ إدغار مروان: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 51.

² إدغار مروان: المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 57.

³ إدغار مروان: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 49.

المهمة صعبة باعتراف موران، إلا أن التفكير بكوننا يعد أمراً أكثر من ضروري¹ وهكذا يجب على التربية في صورتها المعاصرة أن تتجاوز الأساليب الكلاسيكية في التفكير، وأن تبتث في الأفراد أساليب مغايرة وسلوكيات جديدة تنقلهم من التفكير في مصالحهم إلى التفكير في الكوكب برمته.

إن مصطلح الكوكبية هو مصطلح جديد، بدأ يترأى في الأفق ويتجسد بالفعل، مع ظاهرة العولمة، التي حوّلت العالم إلى قرية كونية صغيرة، لكن هذه الأخيرة ورغم أنها جعلت العالم يبدو واحداً، إلا أنها ساهمت في تشتيت العالم، بفعل تشجيعها للنزعة المركزية، التي قسّمت الكوكب، وعزلت الأمم عن بعضها البعض، وتسببت في تزايد حدّة الصراعات والنزاعات، واثارة الفوضى والاضطرابات، من خلال فرضها لمنطق القوة والهيمنة والاستبعاد، وهذا ما جسّدته بوضوح الحضارة الغربية، التي نصّبت نفسها مركزاً للعالم، في حين حلت باقي الأمم والمجتمعات محل الهامش حسب منطقها اللاأخلاقي، وهذا ما أراد موران الكشف عنه في مواقع عدّة، وقد قال في بعضها >>بالأكيد إن العولمة عبارة عن نزعة موحدة، ولكن علينا أن نضيف فوراً أنها كذلك نزعة تصارعية في جوهرها<<² فدعم العولمة للنموذج الغربي، وتشجيعها للأساليب الليبرالية المنبثقة عنه لا يمكنها أبداً أن تحقق بعداً كوكبياً، بقدر ما تحقق عبودية واستغلال، لذلك يدعوا موران إلى ضرورة تجاوز ظاهرة العولمة، وإلى استبدالها بكوكبية من نوع آخر، تتواصل فيها الذوات فيما بينها، وتندم فيها كل أشكال الاستغلال والهيمنة والصراع، وتُشد فيها القيم الأخلاقية والإنسانية الفاعلة، التي تعترف بالهوية الكوكبية المشتركة، وتعمل على استغلال كامل الإمكانيات من أجل تحقيقها.

لقد جعل موران مقترح الهوية الكوكبية مقروناً بمقترحات ومفاهيم أخرى، لا تخرج عن مسعى الكونية والشمولية، الذي يرغب فيلسوفنا في بلوغه من خلال مقولة التركيب، ومن بين هذه المقترحات ما يسميه موران بالمواطنة الأرضية، وهو المفهوم الذي يتجاوز حدود كل الأمم والقوميات، ويجعل جميع البشر مواطنين متساوون فوق كوكبنا الأرضي، انطلاقاً من اشتراكهم في الجنس والأصل والماهية. وبما أن وظيفة التربية تتمثل في نقل ما هو موجود سلفاً، وفي نفس الوقت فتح الفكر من أجل استقبال ما هو جديد، فهو يراهن عليها من أجل القيام بهذه المهمة الجديدة³ والمتمثلة أساساً في تعليم الهوية الكوكبية وبث قيم المواطنة الأرضية، من أجل خلق جيل جديد يؤمن بالتركيب ويراعي إنسانية الإنسان في كل شبر من كوكبنا الأرضي.

¹ إدغار موران؛ جون بودريار: عنف العالم، المصدر السابق، ص 73، 74.

² إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 62.

³ المصدر نفسه، ص 66.

إن التربية في نظر موران هي الحل الأمثل، لإخراج الإنسان من بؤرة الهلاك التي يُبشر بها قرننا الحالي، ولخلق سياسة إنسانية تعيد للإنسانية جوهرها ومكانتها الأولى، ضمن الإهتمام الإنساني، وعن طريق التربية فقط يمكننا أن نأمل في سياسة تخدم الكائن الإنساني غير مفصولة عن سياسة الحضارة، وتعمل جاهدة من أجل تحضر الأرض باعتبارها بيتاً وحديقة للإنساني¹، ووفق ذلك يجب علينا أن نتعلم حسب موران كيف نعيش داخل كوكب واحد متواصل الأجزاء، وكيف نتقاسم الأشياء معاً، وكيف نتواصل فيما بيننا، وكيف نحافظ رغم ذلك على مختلف التناقضات والاختلافات الحاصلة بيننا، وفي ذات السياق يقول هابرماس >> أكثر من هذا فإنه من اللازم على نظام الحق الكوني، وأخلاق المجتمع المتساوي أن تنضمّ لإيتوس الجماعة الدينية. لكي ينطلق الواحد من الآخر<<² وهذا لن يتأتى إلا عن طريق تبني مناهج تربوية وثقافية بديلة تعيد للإنسان خاصيته الإنسانية والروحية، إنطلاقاً من كوننا أناس ينتمون إلى كوكب واحد يسع الجميع.

وسعة الكوكب تأتي من خلال تقبل الأفراد/الذوات لبعضهم البعض، ومن فهم الأشياء على حقيقتها، حيث ينبه موران إلى أنه ينبغي علينا أن نفهم الأشياء المقلوبة، عن طريق تعميق الفهم، وبذلك سندرك بأن السياسة لا تؤدي إلى السعادة، وإنما إقصاء التعاسة، وهذا ما ورد على لسان موران بقوله >> يجب التخلي عن الاعتقاد بأن هدف السياسة هو السعادة... بإمكان السياسة ومن واجبها إقصاء الأسباب العمومية للتعاسة (الحرب، المجاعة والاعتداءات)<<³ وهكذا فإن فهم المفاهيم ومعرفة غايات الأشياء، سيمكننا من تجاوز الأزمات والمشاكل التي يُديها عصرنا التعيس، كما سيجعلنا متيقنين يقيناً تاماً بسعة الكوكب التي لا تعرفها ملكية خاصة، ولا يقف أمامها جنس أو عرق بعينه.

هكذا يمكن القول بأن فكرة الكوكبية تغرس فينا حب الغير والتضامن والتعاون بين الأفراد، وهو ما يجعل الكوكب يتسع ليشمل جميع الأجناس والأصناف والأعراق دون تمييز، وفي هذا يصرح موران بالقول >> في هذا العصر الكوكبي يجب على الوعي بإنسانيتنا أن يقودنا نحو التضامن والعطف المتبادل (لكل واحد اتجاه الآخر). ولكل اتجاه الكل. وعلى التربية أن تتضمن أخلاقاً متعلقة بالعلم الكوكبي<<⁴ فتعليم الهوية الكوكبية يتطلب من التربية أن تغرس في الناشئة قيم الغيرية والاختلاف والتضامن، من أجل تعايش جميع البشر

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية، المصدر السابق، ص 67.

² يورغن هابرماس؛ جوزف راستنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، تر، حميد لشهب، جداول، بيروت، ط1، 2013، ص 61.

³ إدغار مروان: نحو سياسة حضارية، المصدر السابق، ص 44.

⁴ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 72.

فيما بينهم، على كوكب واحد، باختلافاتهم الثقافية والعرقية واللغوية، دون صدامات أو نزاعات، لأننا لا نملك كواكب أخرى تسعف حالنا المرضي باستثناء كوكبنا الأرضي.

خامساً: تعليم الفهم

لقد أحدثت العولمة تغييرات كثيرة على عدّة مجالات، خصوصاً ما تعلق بشبكات الاتصال والاعلام، حيث أفرزت العولمة في هذا المجال عن ميلاد وسائل وأدوات جديدة أكثر تقنية، وأكثر دقة وفعالية في إنجاح العملية التواصلية، على غرار شبكات الهواتف والفاكس والانترنت وغيرها، لكن الغريب في الأمر حسب ادغار موران أن هذه الوسائل ورغم تسهيلها لعمليات التواصل بين الناس، إلا أنها ساهمت بشكل كبير في تغييب الفهم الصحيح للمقاصد بينهم، فرغم التطور الهائل في معدات وسائل التواصل وأساليبه، بقي الالفهم متغلغلاً داخل النفوس، وهو ما يُلزم التربية بالاهتمام بمشكلة الفهم، والعمل على تجاوز العقبات التي سببتها وسائل الاتصال الحديثة، وهذا ما أقرّ به موران حين قال >>إنها لوضعية مفارقة تلك التي نعيش عليها في أرضنا، فالترابطات تضاعفت، والتواصل ازدهر، إذ تم اختراق الكوكب بشبكات، الفاكس، والهواتف النقالة، والمخطات الصوتية، والانترنت. صحيح لقد تنامى الوعي بضرورة تضامن الناس مع بعضهم البعض في حياتهم وفي مهامهم، ولكن رغم ذلك فقد أصبح اللاتفاهم عملة سائدة بين الناس...لقد غدا مشكل الفهم مشكلاً أساسياً بالنسبة للناس، وبهذا الصدد يمكن القول: من الواجب أن يكون هذا المشكل أحد غايات التربية¹ وهكذا يبدو المشكل في الإنسان الذي لم يحسن التعامل مع هذا الوافد الجديد، ولا يكمن في التقنية في حد ذاتها، لذلك يدعوا موران التربية إلى تعليم الأفراد كفايات الفهم الصحيح، ولا يقصد فيلسوفنا هنا التربية من أجل تحصيل الفهم في الرياضيات أو في مادة تعليمية أخرى، بل التربية من أجل اكتساب الفهم الإنساني، وهنا تتجلى الرسالة الروحية للتربية حسب² والفهم الإنساني الذي يقصده فيلسوفنا لا يُكتسب إلا عن طريق التواصل الذي يفتقر لأشكال المصلحة والأنانية، وينبذ توظيف مظاهر العرقية والقومية، ويدعم كل أساليب التضامن العقلي والأخلاقي للإنسانية كما يذكر ادغار موران.

إن الالفهم هو المنتج الفعلي للجهل وهو المتسبب الرئيسي في كثرة الأخطاء، وهاذين الصفتين (الخطأ والجهل) يتقدمان في كل مكان وزمان، ودون مراعاة لخصوصية من الخصوصيات، حتى أنهما يتقدمان في نفس الوقت الذي يتقدم فيه العلم، وهذا راجع حسب موران إلى عدم الانسجام بين الأفكار وسوء تنظيم المعارف، التي سببها انعدام الفهم، وفي ذلك يقول >>لا يكمن السبب العميق للخطأ في الخطأ بالفعل (ادارك خاطئ) أو الخطأ

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 87.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها

المنطقي (عدم الانسجام). بل في صيغة تنظيم معرفتنا في شكل نسق من الأفكار (نظريات) <<¹ فمهمة التربية أمام مشكلة الالفهم، هي خلق هذا الانسجام بين الأفكار، من أجل تجاوز تلك الأخطاء الكامنة في أصل المعرفة، أو في المعارف المكتسبة، التي أدت إلى غياب الفهم الصحيح.

وفي ذات السياق يرى موران أن الفهم لا يعني بالضرورة التواصل الواضح، فقد يكون الخبر واضحاً لكنه غير مفهوم لدى الفرد، إذ أن الوضوح حسب موران هو بداية الفكر فقط (هنا يتجاوز ديكارت)، فهناك فهم عقلي، وهناك فهم إنساني بين الذوات، والفهم الذي يقصده موران ليس الفهم القائم على تفسير الظاهرة تفسيراً علمياً، وإنما هو فهم الذوات لبعضها البعض انطلاقاً من المشترك الإنساني. فإذا رأيت مثلاً طفلاً يبكي سأفهمه، ليس اعتماداً على قياس درجة ملوحة دموعه، ولكن اعتماداً على الغوص في أعماقي واستخراج كل الشدائد التي عشتها في طفولتي، إذ أجعل هذا الطفل متماهياً معي كما أجعل نفسي متماهية معه² وهكذا فإن الفهم الإنساني هو الشعور الإنساني بالواقع، انطلاقاً من ذاتية الإنسان، بعيداً عن التفسيرات الموضوعية والمادية، أي أن نشعر بالغير شعوراً يجعل ذواتنا متطابقة مع ذواتهم انطلاقاً من إنسانيتنا المشتركة، وهكذا يمكن القول بأن موران قد أعطى مفهوماً جديداً للفهم الإنساني، بتوظيفه للأبعاد الداخلية من عواطف وأحاسيس ومشاعر، ضمن دائرة الفهم البشري وجعلها مرتكزاً أساسياً لذلك.

لم يكتفي موران بإبراز قيمة الفهم في ضبط العلاقات الإنسانية وتنظيمها فقط، بل إنه ذهب إلى حد الكشف عن عوائق الفهم المتعددة، التي تحول دون الفهم العقلي الأول للأشياء، وذلك من أجل تفاديها وتجنبها من طرف التربية، وقد قسم هذه العوائق إلى قسمين، قسم خاص بالعوائق الخارجية، المتمثلة في الضجيج الذي يشوش على نقل الخبر، وتعدد المعاني لمفهوم ما، والجهل بطقوس الآخر وعاداته، وعدم التمكن من رؤية معينة للعالم، أو من عدم فهم أفكار وحجج رؤية مغايرة للعالم، أما الأسباب الداخلية التي تحول دون الفهم، فقد ترجع إلى رفض الآخر واللامبالاة والتمركز حول الذات³، وهكذا فإن التربية ملزمة بتجاوز هذه العوائق التي تحول دون الفهم الصحيح، لأن عدم الفهم سيؤدي لا محالة إلى إثارة الفوضى وانتشار العنف، وتجنب ذلك لا يكون إلا عبر تحقيق الفهم الصحيح.

لا شك أن إبراز العوائق يقابله تقديم الحلول، والحلول التي يقدمها هنا إدغار موران، من أجل تفادي عوائق الفهم وتجاوزها، تنصب في غالبها على البعد الاليتيقي، أي الأخلاقي، باعتبار الأخلاق كما يذكر موران هي فن

¹ إدغار موران: الفكر والمستقبل، المصدر السابق، ص 13.

² إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، المصدر السابق، ص 88.

³ المصدر نفسه، ص 89.

للعيش، ومن القيم الخلقية المهمة التي يدعوا فيلسوفنا إلى ضرورة توظيفها من طرف التربية والالتزام بها، خلق التسامح، ذلك أن التربية على التسامح، هي تربية على الفهم حسب قوله، وفهم هذا القول ينبغي تحليل المستويات الأربع للتسامح كما جاءت عند ادغار موران: أما المستوى الأول فهو احترام حق الغير في التعبير عن مقصده، حتى وإن كان يبدو لنا دنيئاً، أي دون فرض تصورنا عليه، كمبرر لمنع حق الغير في الكلام، أما المستوى الثاني من التسامح فهو مرتبط بالتوجه الديمقراطي، الذي يتيح وجود آراء مختلفة ومتناقضة، نُلمننا باحترام التعبير عن أفكار مناقضة لأفكارنا، والمستوى الثالث للتسامح فيتأسس على الفكرة القائلة بأن نقيض فكرة ما عميقة هو فكرة أخرى عميقة، وبصيغة أخرى الاعتراف بأن ثمة حقيقة في الفكرة المناقضة لفكرتنا، وهذه الحقيقة هي التي يتعين علينا احترامها، في حين يقوم المستوى الرابع للتسامح على خضوع الإنسان للأساطير، والايديولوجيات، والأفكار، والآلهة، وكذا الوعي بالانحرافات التي تحمل الأفراد إلى مدى أبعد عما كانوا يودون بلوغه، وعليه فالتسامح هنا يتعلق بالأفكار، وليس بالشتائم، والاعتداءات، والأفعال الاجرامية¹، وهكذا يكون قد اتضح لنا معنى التربية على التسامح، وهو المعنى الذي يستحضر فيه موران الطابع المركب للإنسان، ويدعم فيه جسور التواصل والتشارك بين جميع البشر، ويؤمن فيه بالانفتاح والتنوع والتعدد، مع ضرورة المحافظة على الخصوصيات، وقبول الاختلافات والتناقضات، واحترام المرجعيات الدينية والايديولوجيات، دون اكراه أو اقصاء أو اختزال لطرف من الأطراف، وعن طريق هذا المبدأ الأخلاقي فقط يتسنى لنا الحديث عن الفهم الإنساني، وعن حياة مشرقة فوق هذا الكوكب.

إن تحقيق التربية لأهدافها المنشودة، والمتمثلة أساساً في إصلاح الفكر والمعرفة، وفي إعادة تنظيم هذه الأخيرة وملائمتها لمتغيرات الواقع، بما يضمن خدمة المستقبل البشري والحضارة الإنسانية في عمومها، لا يمكن أن يتم إلا عبر استحداث مناهج تربوية وتعليمية جديدة، تراعي أخطاء المعرفة التي وقعت فيها عبر الأزمنة، والتي تسببت في الفهم السيء للأشياء والمسميات، نتيجة الخضوع المفرط للنماذج التبسيطية والاختزالية التي هيمنة على العلوم، وتقوم بالمقابل على تبني فلسفة تركيبية، تراعي جميع جوانب المعرفة وأشكالها، دون فصل أو تمييز، بحكم أن تقسيم المعرفة وحصرها في جانب واحد، يجعلنا نقع في وهم المعرفة الصحيحة، وفكرة التركيب أو التعقيد حسب ادغار موران هي الفكرة الوحيدة التي بإمكانها أن تؤدي إلى الفهم الصحيح لحقيقة الأشياء، لأنها فكرة متحررة من كل سلطة أو مركزية، وتحقيق التربية لهذه الفعالية لا يمكن أن يكون إلا عبر منح تطبيقاتها بعداً كوكبياً، يتسع ليشمل كل أقطاب كوكبنا الأرضي دون استثناء، وبذلك فقط سندرك معنى الشرط الإنساني، الذي يمتلك هوية واحدة،

¹ إدغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ص 95.

ويشترك عناصره في نفس المصير والمآل والتحديات، التي تجعلهم بالضرورة متضامنين ومتعاونين بينهم في المستقبل، دون خلافات أو نزاعات بين جميع البشر.

وحتى يكون هذا الإصلاح الذي يقترحه ادغار موران إصلاحاً جاداً وفعالاً، ولا يبقى حبيس الجانب النظري، كغيره من النماذج التربوية والتعليمية الأخرى، التي بقيت عاجزة عن تغيير هذا الواقع المشتت، يُقدم فيلسوفنا برنامجاً تعليمياً جديداً يسائل فيه الإنسان عبر مختلف المحطات التربوية والتعليمية التي يمر بها، ويدعوا من خلاله إلى ضرورة التربية على التعقيد والتركيب، ولكي تتضح صورة هذا البرنامج التعليمي أكثر، يتعين علينا معرفة مقترحات موران عبر كل طور من الأطوار التعليمية، وهذا ما سنعمل على توضيحه في النقاط التالية:

- أما بخصوص مرحلة التعليم الابتدائي فيرى موران بأن المدرسة ملزمة باكتشاف الطبيعة الثلاثية للإنسان، من حيث هو كائن بيولوجي ونفسي (فردى) واجتماعي، ومساءلة البيولوجيا واكتشاف أن كل الكائنات هي من نفس المادة المكونة للموجودات الفيزيائية الكيميائية، وبذلك فلن تكون الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا اختصاصات منفصلة، رغم تمايزها، وفي ذات المرحلة ينبغي أن تُقدّم دروس تخصّ الترابط البيولوجي - الإنساني حتى نفهم أن الإنسان هو في نفس الآن كائن بيولوجي بنسبة 100% وكائن ثقافي بنسبة 100%، وأن المخ الذي يُدرس في البيولوجيا، والفكر الذي يُدرس في علم النفس هما وجهان لنفس الحقيقة وأن الفكر لا بدّ له من اللّغة والثقافة حتى يظهر ويكون¹، وبالتالي فالتربية في هذه المرحلة ملزمة بقطع الصلة بكل أساليب وطرق التفكير الاختزالي والتبسيطي، وبالمقابل يتعين عليها الاقرار بالتفكير المركب وبضرورة تعليمه، من أجل أن تنشئ أجيالاً يتربص فيها التفكير السوي والمنظم، الذي لا يؤمن إلا بما هو مركب ومعقد في المعرفة والإنسان، وقد قال موران في ذلك >> أنا مقتنع بأن المدرسة الابتدائية هي التي يمكن أن نبدأ منها في محاولة إقرار فكر رابط لأن هذا الفكر موجود عند كل طفل على نحو تلقائي، مشوّش. ويمكن لهذا المشروع أن يتحقّق انطلاقاً من التساؤلات الكبرى وخاصة منها التساؤل الإنساني التالي: من نكون ومن أين أتينا وإلى أين نذهب؟<<² والأكد أن الطفل من خلال التربية السليمة سيدرك بأننا عبارة عن كائنات مركبة مما هو بيولوجي وفيزيائي وثقافي ونفسي واجتماعي، وعلى هذا النحو سيتجه الطفل بعقله إلى تفسير كل شيء في الكون بناءً على نمط التفكير المركب والمعقد.

- وفيما يتعلق بالمرحلة الثانية من البرنامج الموراني للتربية والتعليم، فتخصّ التعليم الثانوي، أين يفترض موران أن تكون هذه المرحلة مخصصة للوصل بين المعارف وإثراء الثقافة العامة والتقاء ثقافة الإنسانيات بالثقافة العلميّة،

¹ ادغار موران: تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، المصدر السابق، ص113، 114.

² المصدر نفسه، ص114.

والتخصيب المتبادل بين الفكر العلمي والفكر الفلسفي، وأن تتركز هذه المرحلة على إعادة النظر في العلم وفي وضعيته في العالم المعاصر، ولا بد أن يحظى الأدب في هذه المرحلة بمكانة بارزة لأنه مدرسة نتعلم منها الحياة، كما يقول ادغار موران، حيث يمكننا الأدب من ترجمة مشاعرنا وعواطفنا، كما يساعدنا على معرفة ذاتيتنا في أبعادها المركبة، وذلك ما نلتمسه في روايات وأدبيات كبار الأدباء، الذين أثبتوا في كل أعمالهم أن الآدب والفنون والثقافات عناصر ضرورية لمعرفة المركب الإنساني، وهو ما يستلزم بالضرورة توظيفهم من طرف المنظومة التعليمية، إلى جانب المعرفة العلمية كجزء هام من المعرفة البشرية.

- أما المرحلة الثالثة من البرنامج التعليمي الذي يقترحه موران فهي مرحلة التعليم الجامعي، وهي المرحلة التي يدعوا فيها إلى تجاوز الخيار بين وجوب أن تتكيف الجامعة مع الحداثة، ووجوب أن تُكَيِّف الجامعة الحداثة حتى تناسبها، والحل حسبه يكمن في الجمع بين هذا وذاك، من أجل موازنة الميل إلى الاحترافية والمردودية الاقتصادية والتقنية، كما لا ينبغي على التعليم الجامعي حسب موران أن يتناسى أن الجامعة قبل كل شيء هي مكان تجديد وتداول لجملة المعارف وجملة الأفكار والقيم والثقافة، وحين نفتتح بأن هذا هو الدور الرئيسي للجامعة، ستظهر لنا حينها في بعدها الخارق للقرون، إذ أنها تحمل في صلبها إرثاً ثقافياً مشتركاً للبشرية عامة، أي أنها عابرة للأوطان، والمطلوب هو أن نجعلها عابرة للاختصاصات، ولتحقيق ذلك يجب أن ندرج فيها مبادئ إصلاح الفكر¹، والمتمثلة في الأخلاق والتضامن والمسؤولية، والأولى بتبني هذه المبادئ حسب ادغار موران هم المرربون والأساتذة، ويتجلى ذلك في دعوته إلى تشكيل عضوية منظوماتية بين المرربين والأساتذة من كافة الاختصاصات، من أجل تقديم دروس مشتركة وتبادل الأفكار والثقافات والخبرات، حتى يتم تيسير الوصل والربط بين جميع الاختصاصات، مع ضرورة المحافظة على هوية وميزة كل تخصص من هذه الاختصاصات.

هكذا يتضح لنا بأن الغاية الكبرى من إصلاح التربية عند ادغار موران ومن تجديد مناهجها التعليمية، هو توظيف مقولة التركيب والتعقيد، وهذا ما تجلى بوضوح في مقولات التربية ومبادئ تنظيم المعرفة، حيث شكّل التعقيد عند موران المركز الذي تدور في فلكه كل مقولة أو مبدأ يهدف من ورائه إلى تغيير نمط التفكير أو تجديد الحياة، وقد راهن موران في هذه المهمة على التربية والتعليم، لأنها المنظومة الأساسية التي تشرف على تكوين النشأ ومتابعتهم منذ ولادتهم، عن طريق تقديم المعارف لهم وهيكلتها تفكيرهم، ونجاح التربية في توظيف فكرة التعقيد لدى الناشئة يعني خلق إنسان لا يؤمن إلا بالتعقيد، وهو النموذج الذي يرى فيه موران مخرجاً لمشكلات عصرنا وأزماته المتنوعة والمتعددة.

¹ ادغار موران: تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، المصدر السابق، ص116، 117.

المبحث الرابع: فكرة التعقيد وتجاوز مشكلات الراهن

إن فكرة التعقيد لدى ادغار موران لم تكن موجهة لغرض التركيب بين المعرفة والثقافة فقط، أو بين المعرفة ومواضيع الفكر المختلفة، بل إنها موجهة إلى كل ما يخص الإنسان ويشغله، في إطار علاقته مع ذاته ومع غيره، وما يخص العالم بأسره في تنوعه وتنوع مواضيعه، وهذا ما سعت إلى تكريسه منظومة التربية والتعليم لدى موران، عن طريق تلقين التعقيد وتعليمه لدى الناشئة، حتى نتمكن في المستقبل من صنع أجيال، لا تؤمن بالتبسيط والاختزال والفصل، ولا تعترف إلا بصور التنوع والتكامل والتركيب والجمع، بهدف تجاوز الجمود الفكري للحداثة، والقضاء على أمراض الحضارة المتعددة، كأزمات الأنانية، والعنصرية، والحروب، والصراعات... الخ، ومن أجل تحقيق مستقبل أفضل للإنسانية، تسوده المحبة والاحترام بين كل الأطراف، وتنتشر فيه شتى مظاهر التضامن والتكافل والتعاون بين أبناء الجنس الواحد، دون أي اعتبارات، ويسمح بترقية كافة أشكال التواصل والتحوار والتعايش، وقد دفعنا هذا التصور الموراني، إلى محاولة توظيف عنصر التركيب أو التعقيد ضمن أهم مشكلات العصر وأزماته الراهنية، بهدف تقديم الحلول التي تتيح إمكانية تجاوزها، وانقراض الإنسان من ويلاتها، بعد ما جعلته قاب قوسين أو أدنى من الفناء والهاوية، ولا شك أن مشاكل الإرهاب، والأزمة الفلسطينية، وفيروس كورونا، قد باتت اليوم من أكبر القضايا التي يتم تداولها في العالم كله، وعلى مختلف الأصعدة والمستويات، خاصة وأن تأثيراتها قد مست كل الشعوب والمجتمعات دون استثناء، سواء بطرق مباشرة أو غير مباشرة، وقبل الأخذ في هذه المسائل ينبغي علينا طرح التساؤل التالي: كيف نظر موران من خلال نموذج الفكر المعقد إلى أهم مشكلات العصر؟ وما هي الطرق والآليات التي تتيحها مقولة التعقيد من أجل تجاوز هذه المشكلات؟

أولاً: ضرورة التعقيد أمام مشكلة الإرهاب

إن مشكلة الإرهاب تعتبر من أكثر المشكلات التي بثت في نفوس البشر الخوف والرعب، ومن أشدها خطراً على حياة الشعوب والمجتمعات، ويعد مفهوم الإرهاب من بين أكثر المفاهيم التي لفتت اهتمام كبار المفكرين والسياسيين على المستويين المحلي والعالمي، خاصة مع مطلع القرن العشرين، وهذا ما دفعنا إلى ضرورة البحث في هذه المشكلة، من أجل الوقوف على دلالتها الفلسفية والفكرية، وكذا الكشف عن أبعادها الاجتماعية والسياسية، في ظل تعدد وتنوع الأزمات التي صار يعيشها العالم اليوم، والتي تكاد أن تعصف فيه بالعلاقات الإنسانية، على المستوى الدولي والعالمي، وعليه فما المقصود بالإرهاب؟ وما موقف الفلاسفة المعاصرين منه؟ وكيف يمكن لفكرة التعقيد عند ادغار موران أن تساهم في حلحلة هذه الأزمة وتجاوزها؟

1- مفهوم الإرهاب

إن الإرهاب من حيث اللغة هو " مصدر للفعل الثلاثي رهب ومعناه خاف و فرع ورعب، فالإرهاب هو الإخافة والإفزاع"¹ ويطلق على الإرهاب في اللغة الفرنسية Terrorisme، وفي اللغة الإنجليزية Terrorism وهو مأخوذ من مصطلح مملكة الإرهاب Reign of Terror وقد ظهر هذا المصطلح إثر اندلاع الثورة الفرنسية، ثم شاع إثر أحداث 11 سبتمبر 2001 نتيجة انهيار مبنى مركز التجارة العالمي بنيويورك بسبب ضربه بطائرتين مدنيتين بأمر من تنظيم القاعدة بقيادة أسامة بن لادن².

هذا من ناحية اللغة، أما من ناحية الاصطلاح، فإننا نجد تعاريف متعددة، تتعدد وتتوسع حسب آراء الفلاسفة والمفكرين، وقد ورد مصطلح الإرهاب في المعجم الفلسفي لمراد وهبة بمعنى العنف الموجه لقتل المدنيين من قبل جماعات مسلحة محكومة بأصولية دينية مندججة في رأسمالية طفيلية، لتحقيق غاية محددة وهي تدمير الحضارة، لذلك يمكن القول بأن الإرهاب نتوء حضاري³، وهذا التعريف يمكن التماسه عند الكثير من المهتمين بمسألة الإرهاب، والذين نظروا في مجملهم إلى الإرهاب على أنه فعل عنيف يهدد أمن واستقرار الإنسان على الصعيد الوطني والدولي، ويسعى إلى انتهاك كافة القوانين التي شرعت من أجل تحقيق الأمن والسلم، لأن كل ما من شأنه أن ينتهك هذه القوانين فإنه يصنف دائماً في خانة العنف والإرهاب.

ويرى الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس أن الإرهاب قد كان نتيجة حتمية للأنظمة القومية، التي جعلت من الدين أداة اقناع بهدف التحكم في الشعب، ويميز هابرماس بين ثلاثة أنواع من الإرهاب، الأول يتمثل في العمليات العنيفة الهوجاء، والثاني في حرب العصابات شبه العسكرية، والثالث في الإرهاب العالمي⁴، أمل الشكل الأول من الإرهاب فيقدم عليه هابرماس مثلاً، يتمثل في القضية الفلسطينية، التي عادة ما يكون القتل فيها ناتج عن فعل انتحاري، والشكل الثاني فيتمثل حسبه في الحركات التحررية، التي تكتسب فيما بعد الشرعية الدولية، لأنها أقامت دولة، وبالتالي فإن لها الحق في السيادة، أما الشكل الثالث فيقوم على استغلال ضعف الأنظمة والتدخل في شؤون الدول الضعيفة، وهذا النوع من الإرهاب في نظر هابرماس أقل خطراً من الأنظمة الأخرى، لأنه لا يستند إلى أهداف سياسية واقعية.

¹ نصلي بكير دليبة، بن جدية محمد، الفلسفة في مواجهة الإرهاب، مجلة التدوين، المجلد 12، العدد 02، 2020، ص 283

² مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 47

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وحاك دريدا، ترجمة: خلدون النبواني، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2013، ص 108.

أما الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا فيرى بأن مفهوم الإرهاب هو مفهوم غامض ويستعصي فهمه، كما يعتبره مفهوماً مراوغاً ومحيراً في آن واحد، ومتلاعب به لغايات وأهداف عديدة تصب كلها في مصلحة أمريكا، بقدر ما تصب في مصلحة الجماعات الإرهابية¹، وهذا يعني أنه ليس مفهوماً واضحاً بذاته كما يعتقد البعض، بل إن ماهية هذا المفهوم لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال تفكيكه والكشف عن مضامينه الخفية، التي لا يمكن حصرها في البعد السياسي فقط، لأن الإرهاب لا يحمل مدلولاً سياسياً بقدر ما يسعى إلى نشر الرعب والخوف في نفوس الشعوب، مستعيناً في ذلك بتقنيات تكنولوجية غاية في التطور والتقدم، لذلك نجد أن جاك ديريدا يحذر من وسائل الاعلام والوسائل التكنولوجية التي تعد أداة فعالة في يد الإرهاب، والتي تصلهم عن طريق تلك المسانندات والدعم الذي يستمدونه من جهات معينة، ويرى ديريدا إلى جانب هابرماس أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الممول الرئيس لمثل هذه الحركات، لأنها المستفيد الأول مع إسرائيل من نتائج هذه الحركة.

إذا كان كل من ديريدا وهابرماس قد صرحا بأن الإرهاب مفهوم غامض، فإن نعوم تشومسكي وبالرغم من اهتمامه الواسع بمسألة الإرهاب إلا أنه لم يضع تعريف جامع مانع للإرهاب، فعندما يتحدث في كتاباته عن مفهوم الإرهاب فإنه يستحضر التعريف الذي قدمه كل من الجيش الأمريكي والحكومة البريطانية، أما الأول فيعرف الإرهاب بأنه الاستخدام المحسوم للعنف أو التهديد بالعنف بغية تحقيق أهداف دينية سياسية أيديولوجية من حيث الجوهر، من خلال التهويل، الاكراه، بث الخوف²، والتعريف الثاني الخاص بالحكومة البريطانية فيتمثل في التهديد باللجوء لعمل عنيف قصد الترويج لقضية سياسية دينية أيديولوجية³، كما يميز تشومسكي بين الإرهاب والمقاومة، ويرى بأن غاية الإرهاب تختلف في مضمونها عن غاية المقاومة، حيث يسعى الأول في أفعاله إلى بلوغ أهداف وحقوق غير مشروعة، في حين نجد أن المقاومة هي محاولة من أجل بلوغ حقوق مشروعة، مثل تقرير المصير والحرية والإستقلال، وهذا ما يجعل منها رد فعل إيجابي، بالرغم من اعتمادها على وسائل مشتركة مع الإرهاب كأسلحة.

يرى لاندرية جلوكسمان أن مسألة الإرهاب لا تتطلب منا الفهم، لأن الفهم في جوهره يفرض علينا التبرير، والإرهاب كعمل لا إنساني غير قابل للتبرير والدفاع عنه، بل يسحق الإدانة المباشرة، وخير مثال على ذلك أحداث 11 سبتمبر، التي بررها البعض على أنها ثمرة للغرسة الامبريالية للأمريكيين والذين قاموا بها هم أشخاص

¹ نصلي بكير دليبة، بن جدية محمد، الفلسفة في مواجهة الإرهاب، المرجع السابق، ص 189.

² نعوم تشومسكي، الهيمنة أم البقاء السعي الأمريكي للسيطرة على العالم، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، لبنان، 2004، ص 222

³ المرجع نفسه، ص 223.

طبيين¹، وهذا ما يعاب على المثقف اليوم، فإذا كان لا يبحث في أسباب الإرهاب من أجل الوقوف على حل لها، فلا يمكن لغير المثقف أن يجد تبرير لها، وتبرير الأسباب لا يعني التأييد، بل هو محاولة إلى وضع حد لهذا الفعل غير القانوني الذي يشكل خطر على الإنسانية، وبالتالي فإنه ينبغي حسب لاندريه جلوكسمان الاهتمام بدراسة مسألة الإرهاب والتعمق فيها من أجل معرفة جذوره الأولى، والتوصل إلى حلول.

أما جان بودريار فقد اقتزن عنده مفهوم الإرهاب اقتزاناً مباشراً بالعنف، أي أن كل فعل عنيف هو فعل إرهابي، وقد حاول بودريار أن يكشف عن البعد الرمزي الذي يتضمنه كل فعل إرهابي عنيف، لأن العنف حسبه يحمل في جوهره رسالة رمزية توحى بالأسباب التي أدت إلى القيام به، ويحلل بودريار في هذا الصدد تفجير البرجين في الولايات المتحدة الأمريكية في 11 ديسمبر، ويعتبر أن تفجير أكبر برجين في العالم، كان يرمز إلى ارعاب أمريكا، كونها برزت كقوة عالمية كبرى، وهذا ما جاء في قوله <>في الواقع البرجان يشكلان في نفس الوقت موضوعاً مادياً، معمارياً، وموضوعاً رمزياً (رمز القوة المالية والليبرالية العالمية) الجسم المعماري تحطم، غير أن الموضوع الرمزي هو الذي كان مستهدفاً وأريد تدميره... في الحقيقة إن انهماك الرمزي هو الذي أدى إلى انهماك المادي، وليس العكس. كما لو أن القوة التي كانت تحمل هذه الأبراج فقدت فجأة كل طاقتها وكل رونقها، كما لو أن هذه القوة المتكبرة رزحت فجأة تحت وطأة قوة أكبر وكأنها أرادت دائماً أن تكون النموذج الوحيد في العالم<>²، وهكذا فإن البعد الرمزي هو من يقف في الغالب وراء مجمل الأفعال الإرهابية، وتحطيم البرجين في أمريكا كان المقصد الرمزي منه تحطيم أمريكا كقوة عالمية، عن طريق إبراز هشاشة هذه القوة أمام العالم، ورؤيتها وهي تتهاوى وتسقط.

لقد حاول جان بودريار أن يفسر الأسباب التي كانت خلف ظهور مشكلة الإرهاب في شكل فرضيات متعددة بين الدين والسياسة والتاريخ والايديولوجيا، منتهياً إلى القول أن هذه الفرضيات لا تعكس حقيقة الإرهاب ولا أهدافه الأساسية، فالإرهاب يحاول الإطاحة بالعالم من خلال النظام، أي أنه قوة تحاول ضرب النظام من أجل الاخلال بالأمن والاستقرار، لأن هذا الأخير هو العدو الوحيد للإرهاب الذي يعد بلا نظام، وهذا ما تفسره الفرضية التي أطلق عليها بودريار فرضية في درجة الصفر حيث قال <>إن الفرضية في درجة الصفر تعني أن العمل الإرهابي ليس له أهمية خاصة ولا معنى له وكان عليه أن لا يوجد. إنه ليس إلا انقلاباً مفاجئاً في

¹ باسكال يونيفاس: الحرب العالمية الرابعة؟، ترجمة: أحمد الشيخ، مكتبة الشروق الدولية، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ط1، 2006، ص96، 97.

² جان بودريار، ادغار موران، عنف العالم، مصدر سابق، ص 49.

السباق العالمي نحو الخير والسعادة، وهذا يرتبط بالرؤية اللاهوتية التي بموجبها لا يغدو الشر إلا وهماً¹ أي أن هذه الفرضية تحاول أن تعطي للإرهاب تفسيراً لاهوتياً دينياً، باعتباره فعل شرير يتعارض مع إرادة الخير التي يسعى النظام إلى بلوغها، ولم يكتفي بودريار بفرضية واحدة في تفسيره لأسباب الإرهاب، بل إنه يقدم فرضية أخرى، تتعلق بظاهرة الانتحار الذي يمارسه الإرهابي نتيجة تبنيه لقضية وهمية فاسدة تقر بدعمها للشعوب المظلومة، من أجل استمالة التعاطف والتأثير في الشعوب المظلومة، لكن تبقى في جوهرها فعل إرهابي، يسعى إلى إيجاد واقع يحويه ويعطيه الشرعية، وفي هذا الصدد يقول بودريار >>إنها المحاولة الأخيرة لإعطاء الإرهاب دافعاً موضوعياً، وبالتالي مبرراً تاريخياً، لكن إذا أمعنا النظر فيها، نجد أن هذه الأطروحة التي تركز على اليأس، هي نفسها يائسة، إنها تدين الإرهاب بوصفه إشارة إلى العجز² لأنه يسعى إلى تدمير العالم بدلاً من نشر السلام والأمن، وهكذا يصبح الإرهاب عبارة عن شبح يلاحق العالم ويهدد كيانه.

إن تناول بودريار لهذه الفرضيات كان من أجل تبين أن الإرهاب التقليدي ما هو إلا إرهاب سطحي يمكن للنظام العالمي التصدي له، لكن الإرهاب الرمزي أكثر خطورة من الإرهاب الكلاسيكي، لأنه يستهدف المعنى، والإرهاب الذي تمارسه اليوم التقنية والتكنولوجيا ووسائل الاعلام هو الإرهاب الحقيقي، وهذا التفسير أطلق عليه بودريار إسم الفرضية المطلقة التي >>تؤكد أن الإرهاب لا معنى له ولا هدف له ولا يقاس بالنتائج الحقيقية، السياسية أو التاريخية، ولأنه بلا معنى، حسب فهمنا، فهذا يعني أنه يصنع الحدث في عالم مشبع أكثر فأكثر بالمعنى³، وهذا ما يدل على أن الإرهاب نقل الصراع من ما هو واقعي نحو ما هو رمزي، باحثاً عن تأثير فعال وقوي، من أجل تفكيك كل علاقات القوة التي أنتجها النظام العالمي، ليكون بذلك العنف الرمزي فائقاً للعنف الواقعي.

ولم يختلف كثيراً الفيلسوف ادغار موران في تعريفه لمصطلح الإرهاب عن تعريف جان بودريارد، حيث ارتبط عنده مفهوم الإرهاب ارتباطاً مباشراً بمفهوم العنف، ذلك أن كل فعل عنيف يعد في نظره فعلاً إرهابياً وهذا ما ورد في قوله >>مفهوم الإرهاب يصح على المنظمة الجهادية العالمية (القاعدة)، التي يقوم نشاطها على الاعتداء والقتل الجماعي للسكان المدنية... إن عنف الدولة الذي ينزل بشعب، كما يستهدف أولئك الذين يقاومونه، يعتبر في حد ذاته عنفاً إرهابياً⁴ أي أن كل فعل ينابي الشروط الديمقراطية، ويهدد وجود الحرية،

¹ جان بودريارد، ادغار موران، عنف العالم، المصدر السابق، ص 57.

² المصدر نفسه، ص 57.

³ المصدر نفسه، ص 62.

⁴ ادغار موران، هل نسير إلى الهاوية، مصدر سابق، ص 109.

هو فعل إرهابي حسب التصور الموراني، لذلك فهو يستثني الحركات التحررية، ويعيب على غيره اختزال مفهوم الإرهاب في القضايا التحررية، لأن في جوهرها قضايا تسعى إلى بلوغ الديمقراطية وتحقيق الحرية المحرومة منها. ويُنَبَّه ادغار موران في تناوله لمفهوم الإرهاب إلى المغالطات الكبيرة التي يحملها مصطلح "إسلاموي"، والذي صار عند الكثير من الغربيين مرادفاً للتعصب والإرهاب، وهو يدل في الحقيقة على كل معتقد بالإسلام، وإذ تتضمن الإسلاموية رفض الحضارة الغربية، بما فيها الليبرالية والديموقراطية، إلا أنها لا تقدر الحرب والإرهاب كما يزعم البعض، لذلك يميز موران بينها وبين التنظيم الدولي الجهادي (القاعدة)، ويعتبر هذا الأخير انحراف ديني موهوم، ولا يمكن اختزال الإسلام فيه¹، وهكذا يُفهم بأن مسألة الإرهاب لا تتعلق بمجتمع من المجتمعات، أو ديانة من الديانات، كما يشيع على الإسلام، بل هي ظاهرة ناتجة عن انحرافات ومغاطات في الفكر، سرعانما عرفت انتشاراً واسعاً في كافة أرجاء العالم بسبب العولمة.

2- التعقيد والإرهاب

لقد كانت استجابة ادغار موران لفكرة التعقيد استجابة كبيرة وواسعة، حيث لم يترك موضوعاً من المواضيع أو قضية من القضايا التي شغلت العقول، دون أن يخضعها لمقولة التعقيد، لأنها تمثل حسبها الحل الأمثل لكل مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية والحضارية، ومن أهم هذه القضايا التي ركز عليها موران، وأصرّ مراراً على ضرورة معالجتها بتطبيق فكرة التعقيد، هي مشكلة الإرهاب، وقد قاده سعيه إلى توظيف التعقيد ضمن مسألة الإرهاب، إلى البحث عن الأسباب التي تقف وراءها، وبعد دراسات وأبحاث عميقة منه حول موضوع الإرهاب، توصل موران إلى فكرة مفادها أن البراغماتية التي تحرك الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموماً هي من أنتجت لنا العنف والإرهاب، وقد صرح بذلك قائلاً >>ولذلك فالولايات المتحدة تعتبر هي الشر الأعظم والسبب في الشر الذي ابتلي به الغرب في الوقت الراهن، ذلك الغرب الذي اندفع هاجماً على الكرة الأرضية ابتداءً من القرن السادس عشر وغزاه واستعمرها واستنزف خيراتها وأباد ساكنات عن بكرة أبيها<<² وذلك ما أظهره التوسع الاستعماري الأوروبي في إفريقيا وآسيا، والذي حمل معه كل مظاهر الهمجية والبربرية التي انعكست على قتل الأبرياء، والعبث بهم وبأوطانهم، التي تعرضت لأكبر عمليات النهب والاستغلال في التاريخ، وذلك ما يُظهره اليوم أيضاً اضطهاد اليهود للشعب الفلسطيني، واغتصاب أرضه، تحت وصاية الولايات المتحدة الأمريكية، وأمام صمت رهيب من معظم الدول الأوروبية، وهكذا يبدو أن الإرهاب هو صناعة غربية بامتياز، وما يلاحظ لدى المجتمعات الأخرى اللاغربية من أفعال إجرامية وعنفوانية، ما هو في الأصل إلا تعبيراً عنها على مشاعر العدا

¹ ادغار موران، هل نسير إلى الهاوية، المصدر السابق، ص 109.

² المصدر نفسه، ص 114.

والكراهية والحقد المقيت اتجاه أمريكا والغرب عموماً، وما هي إلا ردود فعل عن انتهاكات حقوق الإنسان، وعن جرائمها التاريخية وشروها، وذلك بمساهمة التقنية، والعولمة التي تسببت في تغذية الإرهاب وعولته، وفي نشر الرعب واليأس في كافة أرجاء العالم.

إن السبيل إلى القضاء على مشكلة الإرهاب ومانوية الغرب العمياء، التي أضرت بكوكبنا الأرضي، لا يمكن أن يتم إلا عبر الإيمان بمشروع التعقيد، الذي يضمن انتشار الوعي الأساسي بالتكافل الاجتماعي والإنساني بين جميع الأجناس، كما يضمن الوعي بالمصير الواحد والمشارك لكوكبنا الأرضي، وسيدفع هذا الإيمان بالدول الغربية وبأمريكا على وجه الخصوص، إلى التنازل عن مركزيتها المتوحشة وعن جنونها الفائق، والإندماج ضمن المجتمع العالمي الذي يحكمه نفس المصير والمآل، وهذا ما ورد على لسان ادغار موران حين قال <<لا ينبغي للولايات المتحدة أن تقتصر على رفع شعار (نحن جميعاً أمريكيون)، و (نحن جميعاً أطفال ومواطنون للأرض) وينبغي لها أن ترفع كذلك شعار نحن لسنا أمريكيين فقط>>¹ وبالتالي فإن الاعتراف بالبعد الكوني والعالمي لحضارتنا هو بمثابة الشرط الأول لتجاوز مشكلة الإرهاب، والقضاء على الحروب والصراعات.

كما تتضمن فكرة التعقيد التقليل من شيوع مشاعر الخوف والحقد والكراهية، التي بثها الإرهاب، وتسبب في انتشارها عبر العالم، من خلال إيمانها بالممارسات الديمقراطية كبديل للأنظمة الديكتاتورية والشمولية، التي قضت على كل أشكال التواصل والتحاوور بين الشعوب والحكومات، وساهمت في انتشار الممارسات الإرهابية بكل أشكالها وصورها، وإذ ترفض مقولة التعقيد هذه الأنظمة، وتدعو إلى استبدالها بالديموقراطية التي تكرس السيادة الشعبية، والإرادة العامة، فإنها تؤكد في المقابل على ضرورة تجاوز الايديولوجيا الاقتصادية²، لأنها جعلت من العالم يبدوا كسوق مفتوحة، تنتشر فيه كل مظاهر الاستغلال والاحتقار، وتسود فيه الأنانية وشقى صور الهيمنة والاستعباد، خاصة من طرف دول الشمال اتجاه دول الجنوب.

إن مشروع التعقيد عند ادغار موران لا يعد مشروعاً نظرياً في مجمله، حيث لم يكتفي موران بتقديم الأقوال التي تمكّنه من القضاء على مشكلة الإرهاب فقط، بل إنه يسعى جاهداً إلى ربط الجانب النظري بالجانب التطبيقي، حتى يكون لمشروعه الأثر الكبير في الواقع، وهذا ما تجلّى بوضوح في دعوته إلى ضرورة إحلال السلم في العالم عن طريق إعلان الحرب على الإرهاب، خاصة في منطقة الشرق الأوسط، التي تتطلب المشروع بأسرع وقت ممكن في إقامة سلام عادل في المنطقة³، بسبب الانتشار الواسع والكبير الذي صارت تشهده مؤخراً الحركات الإرهابية،

¹ ادغار موران، هل نسير إلى الهاوية، المصدر السابق، ص121.

² المصدر نفسه، ص122.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ونتيجة الأوضاع المتردّية والمزرية التي صارت تعيشها شعوب هذه المنطقة، بعد أن صارت مركزاً للحروب والتقتيل، ولكي يكون هذا المطلب الموراني أكثر تنظيم وفعالية ينبغي استحداث سياسة جديدة على الصعيد العالمي، يتم بموجبها الاهتمام بتلك المناطق التي تتردى في أحط دركات البؤس، واعطائها يد المساعدة خصوصاً من طرف البلدان التي تنعم بالرخاء، والعمل على إنشاء وكالة طبية لإسعاف العاجزين عن تحمل تكاليف العلاج، كما تستلزم هذه السياسة أيضاً إنشاء مركز عالمي لمحاربة الإرهاب، تكون له أقسام وفروع نفي بهذا الغرض¹ وهكذا فإن مسألة التعقد الكوكبي تبدوا هي الحل الأنجع لمواجهة المخاطر والأزمات التي تصنعها مشكلة الإرهاب، من خلال محاربة الشرور التي تبديها، والتوجه بالإنسانية قاطبة نحو المجتمع العالمي، الذي يضمن تعايش كل الشعوب والمجتمعات، بتنوعها وتمايزها واختلافها، ودون ذلك ستظل معاناة الإنسانية قائمة، وستقلص المسافة أكثر بينها وبين الهاوية.

هكذا يبدو التعقيد بمثابة العلاج الفعّال في مجابهة الإرهاب، ولأن هذا الأخير يعرف انتشاراً واسعاً في كافة أرجاء العالم، بفعل ظاهرة العولمة، فإن كل الشعوب مطالبة اليوم بالإتحاد فيما بينها من أجل مواجهة هذا العدو المشترك ومحاربتة، والمواجهة هنا حسب المقترح الموراني لا تكون بالسلاح فقط، بل تكون أيضاً بالعقل والفكر، وهنا يراهن فيلسوفنا على التربية كما ذكرنا ذلك سالفاً، عن طريق استحداث مناهج تربوية جديدة، تستبدل المعرفة الاختزالية المنغلقة التي كانت سبباً في هذه الأزمات والمشاكل، بالمعرفة التركيبية أو المعقدة، التي تتيح إمكانية الوصل والربط بين كل الجوانب المتنافرة والمتصارعة، وتضمن تنمية قدراتنا على المحبة والتضامن والأخوة.

¹ ادغار موران، هل نسير إلى الهاوية، المصدر السابق، ص123.

ثانياً: القضية الفلسطينية والحاجة إلى التعقيد

إن التفكير في كوكبنا يعد من أكثر الأشياء صعوبة وتعقيداً رغم أهميته، وذلك راجع إلى الغموض والتناقض الذي بات يحيط بكوكبنا، نتيجة الأمراض والأزمات التي تنتشر في كل مكان منه، وإذ تتعدد هذه الأزمات وتتنوع، فإنها تشكل في تنوعها درجات متفاوتة من التأثير على الواقع، ويذهب الكثير من المهتمين بالشأن الكوكبي أو العالمي إلى اعتبار القضية الفلسطينية من أكبر القضايا وأشدّها تأثيراً على واقعنا الكوكبي، حيث شغلت هذه المسألة حيزاً كبيراً من اهتمام الكثير من رجال السياسة والمفكرين المعاصرين، كما أنها استقطبت اهتمام الرأي العام على المستويين العربي والعالمي، لكن هذا الاهتمام لا يني عن نفسه الأسباب، ولا يستهدف تحقيق نفس الأهداف وبلوغ نفس النتائج من ورائها، بل إن البحث في القضية الفلسطينية يحمل آراء متباينة ومتناقضة، غالباً ما تتحكم فيها الإيديولوجيا أو المرجعية الدينية، وهذا ما جعل القضية الفلسطينية محل خلاف وتضارب، وللكشف عن الحقيقة الموضوعية لهذه القضية سنحاول الاجابة عن المشكلة التالية: كيف كانت رؤية الفلاسفة المعاصرين للقضية الفلسطينية؟ وكيف يكون التعقيد الموراني سبباً في تجاوز الصراع الفلسطيني الاسرائيلي؟

1- التعريف بالقضية الفلسطينية

لم تكن القضية الفلسطينية محصورة داخل الحدود الفلسطينية، بل إن صداها قد بلغ كافة أرجاء العالم، حيث خرجت من مجالها الجغرافي، وتسببت في تغيير طبيعة العلاقات الدولية، بعد الانشقاقات الكثيرة التي حدثت بشأنها، والانقسامات التي جعلت العالم ينقسم بين مؤيد للاحتلال الاسرائيلي لفلسطين ومعارض لهذا الاحتلال، ولم يكن هذا التحول في حقيقة الأمر إلا دليلاً على أهمية القضية وتأثيراتها الخارجية، خاصة على مستوى الشرق الأوسط، والعالم العربي والإسلامي، بحكم أن القضية هي قضية عربية إسلامية بالدرجة الأولى، ولفهم حقيقة القضية الفلسطينية يتعين علينا الاستشهاد بتعريفات أهم الفلاسفة والمفكرين العرب والغرب حتى يكون بحثنا أكثر موضوعية ومصداقية.

أما التعريف الأول للقضية الفلسطينية فيعود إلى الفيلسوف الفرنسي روجي غارودي الذي أبدى اهتماماً كبيراً بالقضية الفلسطينية، من خلال كتاباته المتنوعة التي خصصها لهذا الغرض، ويذهب غارودي إلى القول بأن هذه القضية تعود إلى أسطورتين: الأولى تمثلت في أن الفلسطينيين قد غادروا أرض فلسطين طواعية وبارادتهم دون أي ضغط من الإسرائيليين، والأسطورة الثانية التي تقول أن أرض فلسطين أرض بلا شعب، وهذا ما أقرّ به زانجويل وأكدت عليه جولدا مائير في بيان نشرته في صحيفة الصنداي تيمز في 15 يونيو عام 1969 وقالت فيه: "ليس

هناك شعب فلسطيني... فنحن لم نأت لطردهم خارج ديارهم والاستيلاء على وطنهم، فهم لا وجود لهم¹، وبناءً على مثل هذه الأوهام والحقائق الكاذبة التي يسعى من خلالها اليهود إلى اضعاف الشرعية على تواجدهم في أرض فلسطين، فهم يحاولون بالمقابل إلغاء وجود شعب بأكملهم، من خلال عزله عن موطنه الأصلي، وتزييف تاريخه. وقد كان للدين أيضاً حضور قوي في خلق هذه القضية، بل هناك من يعتبره العامل الأساسي في حدوثها، حيث جعلت منه إسرائيل الدافع إلى تأسيس دولتهم، اعتقاداً منهم بأنهم شعب الله المختار، وأرض فلسطين هي الأرض التي وعد بها الرب الإسرائيليين، على خلاف الفلسطينيين الذين لم يجعلوا من الدين وسيلة للتصدي لهم والرد على افتراءاتهم لأن الأرض في الحقيقة هي أرضهم منذ الأزل، ولا مجال للشك في انتمائهم لها، وما يتم اثارته من أقوال لا وجود له في الدين أصلاً، بل هو صناعة صهيونية بحتة، غايتها الأساسية الاستيلاء على أرض فلسطين واغتصابها، وهذا ما نلتمسه في قول روجيه غارودي >> **إن الفلسطينيين-مسيحيين ومسلمين- لا يقاتلون ديناً أو (شعباً) بل يقاتلون اضطهاداً استعمارياً ويناضلون الأيديولوجية السياسية التي تحاول تبرير الصهيونية السياسية**<<²، وهذا يعني أن المقاومة الفلسطينية تميز بين الدين والأيديولوجيا الصهيونية التي كانت خلف كل الجرائم التي ارتكبت في حقهم، وهو ما يؤكد الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات بقوله "إننا نميز بين اليهودية والصهيونية، ونحن نعارض الاستعمار الصهيوني ولكننا نحترم العقيدة اليهودية لأن هذا الدين جزء من تراثنا الروحي"³، وهذا يكشف عن طبيعة الفلسطينيين المسالمة والمتسامحة، النابعة من ثقافتهم الدينية المكتسبة، ويفند كل الأقوال والتهم الصهيونية، التي تجعل منهم إرهاباً ومجرمين، وما يُظهرونه من ردود فعل ومقاومة ما هو في الحقيقة إلا دفاعاً عن النفس والأرض التي خلقوا فيها ونشئوا عليها.

كما يقرّ روجيه غارودي أن الوجود الإسرائيلي داخل فلسطين كان بفضل الدعم النازي، لأن ألمانيا وخاصة بعد المحرقة التي قامت بها في حق الإسرائيليين، وما نتج عنها من كره وعدائية في قلوب اليهود اتجاه النازيين، كان لا بد من التخلص منهم بإيجاد وطن لهم خارج الحدود الألمانية، لأنهم يشكلون تهديداً وخطراً على الألمانين، لهذا كان الدعم الأكبر لليهود من طرف الألمانين بل إن ألمانيا هي التي منحت فلسطين لليهود من أجل أن يعيشوا على أرضها ويؤسسوا الدولة الموعودة⁴، وهو ما نلتمسه بوضوح في وعد بلفور، الذي حمل في البداية بعض الحقوق للفلسطينيين كالبقاء في أرضهم، والتمتع بالحقوق نفسها التي يتمتع بها غيرهم من اليهود، من أجل أن يكون محل

¹ روجيه غارودي، محاكمة الصهيونية الاسرائيلية، ترجمة: عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2002، ص 48.

² روجيه غارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، ترجمة: قصي أتاسي، ميشيل واكيم، دار طلاس للنشر، دمشق، سورية، ط 1، 1991، ص 326.

³ نقلاً عن المرجع نفسه، ص 327.

⁴ روجيه غارودي، محاكمة الصهيونية الاسرائيلية، ص 68.

قبول من طرف أصحاب القرار وتظليل الرأي العام، لكن بمجرد أن دخل اليهود أرض فلسطين، قاموا بتهديم بيوتهم ومساكنهم، وطردوهم من ديارهم، وقتلوا الكثير منهم، مما دفع بعضهم إلى الهروب والهجرة نحو بلدان أخرى، وبقي القليل منهم في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي الغاصب، اعتقاداً منهم بأنه لا وطن لهم خارج فلسطين، وبالتالي يجب الدفاع عنها حتى الرمم الأخير.

إن مساندة النازيين لليهود لم يكن من منطلق التعاطف مع قضيتهم، بل كانت لسببين، الأول هو التخلص من وجودهم في ألمانيا، والثاني لجعلهم حلفاء لهم في الشرق الأوسط، وهو ما صرح به تيودور هرتزل المؤسس الفعلي للصهيونية، عندما قال >> سنكون بالنسبة لأوروبا المتزاس في مواجهة آسيا، وسنكون الحرس المتقدم للحضارة ضد البربرية<<¹، لتكون بذلك أوروبا بصفة عامة وألمانيا بصفة خاصة المستفيد الأول من التواجد الإسرائيلي في فلسطين، كما تعد الولايات المتحدة الأمريكية أيضاً من بين أكثر المستفيدين من الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وذلك ما يُظهره الدعم الكبير للجرائم والمجازر المرتكبة في حق الفلسطينيين وتبريرها، والسعي إلى إضفاء الشرعية عليها، من خلال تقديم حجة الدفاع عن النفس والوطن ضد الإرهاب الفلسطيني.

ويعد المفكر والفيلسوف الفلسطيني ادوارد سعيد واحداً من أهم الأسماء التي كان لها اهتماماً واسعاً بالقضية الفلسطينية في العالم العربي، وهذا الاهتمام يمكن إرجاعه إلى أمرين أساسيين، أولهما هو الانتماء الهوياتي لإدوارد سعيد كفلسطيني يرى أن من حق شعبه التحرر والاستقلال، والثاني يعود إلى تربيته للنزعة الإنسانية الراضة للاضطهاد والظلم، لأنه في المرحلة الأخيرة لم يعد يدافع على القضية الفلسطينية من منطلق الانتماء، وإنما يدافع عنها كمتكف يرى أنها قضية تمثل مصير شعب له الحق في التواجد على أرضه.

يُعرف ادوارد سعيد القضية الفلسطينية باسترجاعه للماضي، أين يكشف لنا أن الإسرائيليين قد عُرفوا عبر التاريخ بالترحال من مكان إلى آخر، ولم تكن لهم أرض ولا موطن بل عاشوا الشتات والانقسام، ورغبتهم في إنشاء دولة والاستقرار بها هي من دفعت بهم إلى الاستيطان في فلسطين، بحجة أن هذه الأرض خالية من السكان، أي أنها أرض بلا شعب، وبالتالي يجب تدميرها من طرف اليهود، دون اعطاء أي أهمية للفلسطينيين الموجودين فيها، وهذا الفعل الذي قام به اليهود دفع بادوارد سعيد إلى القول >> كيف يُفترض أن نساوي بين حق شعب أوروبي بالأساس، في أن يأتي إلى فلسطين، ويتظاهر بأنها كانت خالية من السكان، ليحتلها بالقوة، ويشرد سبعين في المائة من سكانها، وحق شعب فلسطين الأصلي في أن يقاوم ويحاول البقاء في أرضه<<².

¹ روجيه غارودي، حفارو القبور الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة: عزة صبحي، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2002، ص 40.

² إدوارد سعيد، أسلوب 2 سلام بلا أرض، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، ط 1، 1995، ص 75.

فإلزام شعب بالتنازل عن حقوقه لصالح شعب آخر يعد اعتداءً واضحاً وصريحاً على حقوقه، وهذا ما تحاول إسرائيل القيام به وتعمل على تحقيقه.

ومن أهم الأسباب التي ساهمت في ميلاد هذه القضية حسب ادوارد سعيد، تلك الجرائم التي تعرض لها اليهود من طرف الأوروبيين، والدعم الذي تلقوه فيما بعد من طرف الأوروبيين أنفسهم من أجل إقامة دولة على أرض فلسطين، بحجة أنها أرض فارغة، أي أن اعتبار اسرائيل ضحية للتاريخ كان بمثابة مبرر للسماح لهم باغتصاب أرض فلسطين والتعدي على حقوق شعبها، وهذا ما يرفضه ادوارد سعيد وكل الفلسطينيين، لأن هذا الأمر سيجعل من الفلسطينيين كذلك ضحايا لليهود الذين يرون أنفسهم ضحايا الهمجية الأوروبية، وقد قال ادوارد سعيد في هذا الشأن >> جاءت إلى فلسطين بقايا الشعب اليهودي، الذي تعرض في أوروبا لمذابح على أيدي المعادين الغربيين للسامية... إنه صراع بين أناس جاؤوا كضحايا، وأنتجوا بدورهم ضحية أخرى: أنتجونا نحن _نحن ضحايا الضحايا_ وهذا خيار بالغ الصعوبة، لكنه في رأيي خيار مفروض على أساس الحقوق. لا يمكنك التعامل مع حقوق شعب على حساب حقوق شعب آخر¹ وفي هذا القول اعتراف ضمني من ادوارد سعيد بمعاناة اليهود في أوروبا، لكنه لا يعتبره مبرراً لاحتلالهم، لأن ذلك سيتسبب أكثر في تزايد حدة الصراع بين الشعبين، وسينجر عنه مزيد من الضحايا، خاصة من الجانب الفلسطيني الذي لا يلقي نفس الدعم والتأييد الذي تتلقاه اسرائيل من الدول الكبرى.

إن الفضل الكبير في تأزم الوضع الفلسطيني، وفي استمرار التواجد الإسرائيلي على أرض فلسطين، يرجع أساساً إلى الشرعية التي تنالها اسرائيل من الغرب عموماً ومن الولايات المتحدة الأمريكية بالخصوص، وما نشاهده اليوم من صمت أمام الانتهاكات الكبيرة في حق الشعب الفلسطيني يثبت بشكل واضح الانحياز الكبير للدول صاحبة القرار للكيان الصهيوني، وهذا ما نلتمسه في قول ادوارد سعيد >> لم يحدث قط أن تحدث رئيس أميركي عن الحاجة - إلى وطن فلسطيني - ولم يحدث قط أن تحدث أميركيون ليبراليون بارزون من المؤسسة القائمة، مثل، جورج بول Georges Bol وستانلي هوفمان، لمصلحة حق تقرير المصير الفلسطيني، ولم يحدث قط أن تحدث بالإجماع مسؤولون بارزون في الحكومة عن بروز مكانة منظمة التحرير الفلسطينية، وعن رئيسها وأهدافها²، ولم تكفي الولايات المتحدة الأمريكية بالتزام الصمت فقط، بل إنها تخصص لهذا الكيان المغتصب الجزء الأكبر من الانفاق المالي الذي تقدمه الولايات المتحدة الأمريكية والمقدر بملايين الدولارات، وهو

¹ إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 276.

² إدوارد سعيد، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، لبنان، ط 1، 1980، ص 17.

ما سيساهم أكثر في تأجيج الوضع، وتعقيد القضية، بفعل توسيع دائرة التفاوت وازدياد الفوارق في القوى بين الفلسطينيين والكيان الصهيوني.

ولم يختلف الفيلسوف ادغار موران كثيراً عن ادوارد سعيد في تناوله للقضية الفلسطينية، حيث أرجع موران ميلاد هذه القضية إلى عوامل تاريخية، تعود بشكل دقيق إلى تاريخ الشعب الإسرائيلي الذي عاش حياة المنفى عبر التاريخ، فلم يكن له موطن ولا أرض منذ القديم، وهو ما أكده موران بقوله <<تكوّن هذا السرطان الإسرائيلي-الفلسطيني متغذياً من القلق التاريخي لشعب اضطهد في الماضي ومن اللااستقرار الجغرافي من جهة، ومن تعاسة شعب مضطهد في حاضره ومحروم من الحق السياسي من جهة أخرى>>¹، وهكذا فموران يُرجع أسباب انفجار هذه القضية أساساً إلى الكيان الصهيوني، الذي عمل على نقل أزماته إلى فلسطين، والانتقام من التاريخ الذي همشهم، وذلك ما دفعهم إلى اغتصاب أرض الفلسطينيين وعزلهم عن موطنهم الأصلي، وقمعهم واضطهادهم دون أدنى رحمة أو شفقة، وذلك ما أراد ادغار موران توضيحه بالقول <<اليهود الذين أُذِلُّوا واحتُفروا واضطُهدوا يُدِلُّون ويحتفرون ويضطهدون الفلسطينيين. اليهود الذين كانوا ضحايا نظام لا يرحم يفرضون على الفلسطينيين نظامهم الذي لا يرحم. اليهود الذين هم ضحايا اللإنسانية يُظهرون لا إنسانية مريعة>>²، وبالتالي فإن النزعة التي تحرك إسرائيل لاحتلال فلسطين هي نزعة مليئة بالأحقاد، ومتشعبة بروح الانتقام، التي اكتسبتها من تاريخها المتأزم والمتهاك، لذلك نجدتها ترتكب أبشع الجرائم في حق الشعب الفلسطيني.

2- التعقيد والقضية الفلسطينية

إن موقف ادغار موران من القضية الفلسطينية مرتبط أساساً بدعمه المعهود للمضطهدين في كافة أرجاء العالم، حيث سبق له أن دافع عن استقلال الجزائر ابان الاحتلال الفرنسي، كما استنكر كل الحروب والصراعات التي شكّلت تهديداً للوجود الإنساني، كحرب الفيتنام، وقد تشكّلت هذه الرؤية المناهضة للاستعمار عند ادغار موران من وعيه السياسي الكوكبي، الذي اكتسبه من إيمانه المطلق بفكرة التعقيد والتركيب، التي يعتبرها أحسن بديل للنزعة الاختزالية والانفصالية، التي تنتهجها كل الحركات الاستعمارية، على غرار الحركة الاستعمارية الصهيونية، والتي خصص لها موران جانباً كبيراً من الرفض والانتقاد، ولقّبها بالسرطان الإسرائيلي.

لقد تسببت الرؤية الاختزالية الإسرائيلية، التي اكتسبتها من الاحتقار الذي تعرضت له في ماضيها، من اضطهاد شعب بأكمله، في أكثر صور الاضطهاد بشاعة ووحشية في عالمنا المعاصر، وهذا ما رفضه موران رفضاً

¹ ادغار موران، المنهج معرفة المعرفة: انثروبولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص 13.

² المصدر نفسه، ص 14.

قاطعاً وقال في هذا الشأن متهمكماً >>وعي إسرائيل أنها ضحية هو الذي يتيح لها أن تصبح قامة للشعب الفلسطيني. كلمة محرقة التي تميز بها مصير اليهودي كضحية والتي تُتَفَّه جميع المحارق الأخرى... أصبحت تبرر الاستعمار والأبارتهايد والفيديو الممارس على الفلسطينيين¹ وما يفهم من هذه الجملة التهكمية لموران هو أنه لا يمكن بتاتا اعتبار معاناة اليهود مبرراً للانتقام من الشعوب الأخرى، وما يقوم به الاسرائيليين في حق الشعب الفلسطيني لا يمكن ادراجه إلا ضمن دائرة الهمجية والبربرية الاستعمارية.

إن الوضع في فلسطين يزداد سوءاً يوم بعد يوم، حيث صارت إسرائيل تتماذى بكثرة في اضطهاد الشعب الفلسطيني، بغية الانخراط والاندماج في الشرق الأوسط، وذلك بالاعتراف بالدولة الفلسطينية ضمن حدودها لسنة 1967²، وقد قادهم سعيهم لتحقيق ذلك إلى دعم الاستيطان وتشجيعه، حتى صارت فلسطين تبدوا منقبة كالجن من المستوطنات، وهو ما جعل ادغار موران يعترف اعترافاً صريحاً بفقدان الأمل في تغيير الأمور، خاصة بعد انسحاب القوى العظمى الأمريكية والأوروبية من جبهة الصراع، وعجزها عن القيام بأي خطوة كانت، بالإضافة إلى معاناة الدول العربية من الصراعات الداخلية، وأيضاً تفكك دول الجوار كالعراق، وسوريا، وهو ما زاد من أمل إسرائيل في أن تكون محاطة بغبار من الدويلات المتصارعة التي تعادي بعضها البعض³، ومن فرض سيطرتها بالكامل على المنطقة، وبث سمومها التوسعية والاستيطانية، وهكذا فإن التواجد الاسرائيلي في فلسطين، وفي منطقة الشرق الأوسط، سيتسبب أكثر من أي وقت في إنتاج مزيد من الحقد والكراهية، وسيوسع من دائرة المعاداة بين الشعوب والأديان، في العالم كافة، وفي منطقة الشرق الأوسط بالخصوص.

لقد صار السرطان الفلسطيني الاسرائيلي كما يسميه ادغار موران يهدد العالم بأسره، وباتت أوارمه الخبيثة تنذر بانتقالها إلى كل جزء منه، وقد لاحت لنا إشارات ذلك بالفعل، بعد الانقسامات الكبيرة التي باتت اليوم تُشاهد بوضوح، والتي يتم تحديدها في الغالب على أساس ديني وعرقي. فبعد الانتفاضة الثانية وتوقف مفاوضات كامب ديفيد، والاجتياحات المكثفة التي صارت القوات الاسرائيلية تقوم بها في الأراضي الفلسطينية، تشكلت دائرة جهنمية ما عاد في الامكان حصر مداها، حيث أطلقت سياسة القمع التي تنتهجها إسرائيل موجة كبيرة من العداة لليهودية لم يسبق لها مثيل في العالم الاسلامي، وهي الموجة التي أحيت معها الموضوعات التي كانت مثاراً للعداء المسيحي لليهودية، والعداء الغربي لليهودية القومية، وعم العداة لإسرائيل حتى صار عداة لليهود، كما أطلق العنف الأعمى الذي يحرك الانتحاريين موجة من العداة للإسلام لم يقتصر على إسرائيل وحدها، بل امتد

¹ ادغار موران، المنهج معرفة المعرفة: انثروبولوجيا المعرفة، ص14.

² ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟، مصدر سابق، ص119، 117.

³ ادغار موران، طارق رمضان: خطورة الأفكار تساؤلات حول كبرى القضايا المعاصرة، مصدر سابق، ص154.

إلى الغرب أيضاً¹، وبالتالي فإن معالجة هذا الوضع العالمي المتأزم، وإعادة الاعتبار للعلاقات الإنسانية التي عرفت الكثير من التدهور والتشردم لا يمكن أن يتم دون إعادة النظر في القضية الفلسطينية، وفي موازين القوى بين الفلسطينيين واليهود، وذلك متوقف على مدى توفر نوايا قادرة على تغيير هذا الوضع نحو الأفضل، ودون ذلك سيزداد الأمر سوءاً دون شك، و سيزداد الوضع العالمي معه تشتتاً وخطورة.

إن المواقف المتباينة التي تتبناها أغلب الدول في العالم حول القضية الفلسطينية، بين مؤيد ومعارض لها، قد تسببت في تكريس الانشقاقات وساهمت أكثر في توسيع دائرة الانقسامات، خصوصاً بين عالمي الشرق والغرب، الشمال والجنوب، والإسلام والغرب، ولتجاوز هذا الصراع الذي بات ينذر بالكارثة، ينبغي أن تعالج هذه القضية على المستوى الدولي الأعلى، بشفافية تامة ودون انحيازات، وهذا ما أراد ادغار موران أن يدعوا له من خلال قوله >>بات التدخل الدولي لضمان ميلاد الدولة الفلسطينية وضمان وجودها وحياتها من باب الضرورة الحيوية على هذا الكوكب. وإن من شأن ذلك التدخل كذلك أن تكون فيه حماية لمستقبل اسرائيل، إذ يوقف السياسة الانتحارية على المدى البعيد ويوفر الضمانات الأمنية الضرورية لهذه الأمة<<² وفي هذا القول الموراني نلتمس بوضوح تطبيق فكرة التعقيد التي تأسست عليها فلسفته، حيث جعل منها الحل الأمثل لتجاوز هذه الأزمة وضمان مستقبل كلي الطرفين، فلم يكن صاحب نظرة اختزالية، ولم يكن منحازاً لطرف على حساب الآخر، بل إن مقترحه هذا يهدف إلى تحقيق السلام في المنطقة ككل، وهذا ما ينبغي على المجتمع الدولي أن يراعيه في معالجة القضية الفلسطينية.

لقد وجد فيلسوفنا إذن في التعقيد الحل المناسب لعلاج السرطان الفلسطيني الاسرائيلي، وللقضاء على مختلف الحروب والصراعات، لما يوفره هذا المقترح من تضامن ومساواة بين شعوب ومجتمعات كل البلدان، وفي سعيه إلى تحقيق ذلك يدعوا ادغار موران إلى تأييد فكرة بناء مجتمع عالمي أو تعزيز سلطة الأمم المتحدة، التي تتضمن بناء برلمان عالمي، يركز على تنظيم حياة البشر، ويضمن الحفاظ على خصوصيات الأمم والدول والقوميات والشعوب والأفراد، عن طريق نشر الوعي بالمواطنة المشتركة³، أو ما يسميه ادغار موران المواطنة الأرضية أو الكوكبية، التي تجعلنا أبناء وطن واحد، هو الوطن الأرضي، وفي هذا الوطن تسود قيم المحبة والتآخي بين جميع البشر، وتنعدم كل أشكال الحقد والكراهية، وتزول عند حدوده شتى مظاهر الصراع والتقاتل، إيماناً منا بالمصير المشترك الذي ينتظر مستقبل الإنسانية، والهوية البشرية الواحدة التي تجمع كل الأجناس.

¹ ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟، المصدر السابق، ص13.

² المصدر نفسه، ص117.

³ ادغار موران، جان بودريار: عنف العالم، مصدر سابق، ص86، 87.

لا يمكن اختزال الصراع الفلسطيني الاسرائيلي في البعد السياسي فقط، بل إن البعد الديني أيضا يعرف حضوراً قوياً، يُختصر في الصراع الاسلامي اليهودي حول المقدسات، وعلى هذا الأساس فإن معالجة القضية الفلسطينية تتطلب إلى جانب الحلول السياسية والاجتماعية، حلولاً دينية جادة، حيث ساهم الاختلاف العرقي والديني في تعميق دائرة التعصب، وفي تعاضم الأحقاد والنزاعات، وبالتالي فإن توظيف الدين ضمن هذه القضية قد جعل الوضع أكثر خطورة وتأزم. ولوضع حد لهذا الصراع الديني والعرقي، يدعوا موران وفق رؤيته التركيبية إلى ضرورة اتحاد كل الديانات الكونية فيما بينها انطلاقاً من نقاطها المشتركة: كالعالمية، التضامن، المحبة، بالمعنى العميق لكلمة (الفضيلة)، التي تصدر من القلب، والرحمة التي ربما تلعب دوراً هاماً جداً على كوكبنا¹، وقد شهد تاريخنا الحضاري مواقف متعددة للتعايش والتسامح بين الأديان، على غرار الحضارة الإسلامية في الأندلس، والتي تعد من أعظم الحضارات، لما عرفه الإسلام آنذاك من تسامح ديني اتجه المسيحيين واليهود وباقي الأديان، لذلك يعتبرها ادغار موران بمثابة النموذج الذي يستلزم الاسترجاع والافتداء به في وقتنا الحالي، من أجل اضعاف ثقل الدين على الصراع الفلسطيني الاسرائيلي، وتحقيق السلام والأمن في المنطقة.

ثالثاً: التعقيد كسبيل لمواجهة فيروس كورونا

لقد شكل هذا الوباء الجديد المعروف بفيروس كورونا أو كوفيد 19 لغزاً للبشرية كافة، على اختلاف مستوياتهم وتنوع أفكارهم، وعبر جميع أقطاب الأرض دون استثناء، حيث تجاوز الحدود الجغرافية للدول، كما تجاوز حدود التخصصات المعرفية والعلوم، فلم يقتصر النقاش حوله على مجال واحد من المجالات ولم يُحتزل في بعد واحد من الأبعاد، لأن الموضوع مستجد ومجهول من جهة، ومتشابك ومعقد من جهة أخرى، لذلك فقد شارك في تناوله الأطباء والبيولوجيين، إلى جانب علماء الاجتماع والفلاسفة، وأيضاً علماء الاقتصاد والسياسيين، وكذا رجال الدين والثقافة، حيث نظر كل منهم إلى الفيروس من زوايته الخاصة، محاولين بذلك تبسيط فهمه والتوصل إلى معرفة أسباب ظهوره، وبالرغم من أن هذا الفيروس قد تسبب في احداث أزمة إنسانية سابقة من نوعها، بغض النظر عن ما أحدثته من هلع وخوف وارتباك في الوسط البشري، وما ألحقه بسياسات الدول واقتصادها من انكسار وتحطم، إلا أنه فرض على الإنسان مراجعة علاقاته الخاصة، بعدما سيطر عليها النموذج الانفصالي والاختزالي لعقود من الزمن، حيث وجد الإنسان نفسه أمام هذا الفيروس الغير مرئي مضطراً إلى احياء تلك الروابط الاجتماعية التي فقدها، وإلى الالتفاف على شتى المعارف والبحوث دون اختزال، من أجل مواجهة مخاطره وتهديداته التي جعلت الوجود البشري على خط الهاوية، وأمام هذا التوجه الجديد للفكر سنجد أنفسنا ملزمين

¹ ادغار موران، جان بودريار: عنف العالم، المصدر السابق، ص 100، 101.

بتبني الطرح الموراني، القائم على فكرة التعقيد، وهنا يمكن طرح التساؤل التالي: كيف يمكن لأطروحة التعقيد أن تجابه فيروس كورونا؟

1- التعريف بفيروس كورونا

قبل التفصيل في مفهوم فيروس كورونا كواحد من بين الفيروسات التي ظهرت على مر التاريخ البشري، يتعين علينا أولاً الرجوع إلى معنى الفيروس في حد ذاته، حيث تعتبر كلمة "فيروس" في الأصل كلمة لاتينية Virulentes، بمعنى "سّم"، وهذا الاسم في حد ذاته دالٌّ على النظرة الأولى التي نظر بها الإنسان إلى هذه العوامل المسببة للمرض، وهي نظرة رأت فيه أول ما رأت طبيعة عدوانية وميلاً إلى إلحاق الضرر. أضف إلى ذلك صفتين غير مستحبتين تعدان لصيقتين بالفيروس، هما نقل العدوى والسلوك الطفيلي، اللذان يفسدان عمل الوظائف الحيوية بطريقة تكاد لا ترى¹، وبذلك فالفيروس كيف ما كان نوعه وشكله فهو يشكل خطراً للوجود الإنساني، يتمثل أساساً في حصد أرواح البشر.

لقد كان تاريخ البشرية شاهداً على أنواع كثيرة من الفيروسات، كالطاعون، والحصبة، والحمى الصفراء، والانفلونزا الإسبانية، والايبولا، وغيرها من الفيروسات التي شكّلت رعباً حقيقياً للإنسان منذ ميلاده، ورغم خطورة هذه الفيروسات إلا أنها لم تكن بالشكل الذي حمله فيروس كورونا المستجد، والذي لا يزال إلى اليوم يفتك بأرواح البشر، رغم مرور ما يقارب العامين على ظهوره، ورغم إعلان كبرى الدول على التوصل إلى اكتشاف اللقاحات التي تشكل علاجاً لهذا الوباء. كل هذا يفرض علينا البحث عن التعريف الدقيق للفيروس حتى وإن تنوعت تعريفات العلماء له، وقد ورد أن الفيروس التاجي هو من عائلة كبيرة من فيروسات الحمض النووي، يمكن أن يصيب الحيوانات وكذلك البشر، يتسبب هذا الفيروس في أمراض الجهاز التنفسي والجهاز الهضمي والكبد والعصبي أيضاً، وهو من أكبر فيروسات RNA المعروفة وينقسم إلى 04 أجناس: فيروس ألفا التاجي Alpha-coronavirus، فيروس بيتا التاجي Beta-coronavirus، جاما التاجي gamma-coronavirus، دلتا كورونا فيروس Delta-coronavirus، وليومنا تم تحديد 7 فيروسات تاجية بشرية (Hcovs)، آخرها 2019-ncov، إضافة إلى 6 فيروسات سابقة وهي:

(Hcov-Oc43) (Beta-covs) (hcovs-229E) (hcovs-nl63) (alpha-covs) (Hcovs-Hku1)، ومتلازمة الشرق الأوسط التنفسية (mers-ncov) وكذلك متلازمة الالتهاب الرئوي الحاد (sars-ncov). ويبدو أن الفيروسات التاجية تظهر بشكل دوري عند البشر وذلك لانتشار الفيروس

¹ أستريد فابري: الإنسان والفيروسات: هل هي علاقة دائمة؟، ترجمة: عبد الهادي الإدريسي، هيئة أبو ضبي للسياحة والثقافة، الإمارات، ط1، 2012، ص07.

التاجي بشكل واسع، وكذلك لزيادة أنشطة التفاعل بين الحيوان والإنسان وللتوسع الجيني الكبير لجينوماتها (all,2020,pp. 1-10)¹، هذا فيما يخص التعريف العلمي الذي يحمله فيروس كورونا المستجد.

يرجع ظهور وباء كورونا القاتل إلى شهر ديسمبر من سنة 2019، في منطقة (Wuhan) الصينية، وقد ذُكر بأن مصدر الوباء يعود إلى السوق العمومي للأسماك، حيث تناولت سيدة في التاسعة والأربعين من عمرها حساء الوطواط (bat soup)، فأصيبت بأعراض مرض فتاك لم تُعرف حقيقته في أول الأمر، إلا أن أحد الأطباء الشباب المعروف ب(ونليانق Li Wenliang 33 سنة) استطاع في الثالث والعشرين من ديسمبر 2019، أن يتعرف على الفيروس القاتل، وقد تم اتهامه في البداء بنشر معلومات كاذبة تضر بالنظام الاجتماعي، لكن تأكدت إصابته بعد ذلك وأُعلنت وفاته، ليشهد العالم في ظرف ثلاثة أشهر انتشاراً في كافة الأقطار، وفي أقل من أربعة أشهر بلغ عدد المصابين في أنحاء العالم نحو مليوني مصاب، وبلغ عدد الوفيات نحو مئة ألف نسمة²، ثم استمرت هذه الأرقام الخاصة بالإصابات والوفيات في الارتفاع إلى أن بلغت نسباً خيالية حتى يومنا الحالي، ويعود سبب هذا الارتفاع إلى سرعة انتقال عدوى الفيروس بين الناس، والتي تم تحديدها عن طريق التنفس واللمس، ولم تتوقف أضرار هذا الفيروس القاتل عند هذا الحد، بل إن مساوئه قد أصابت كل القطاعات المنتجة، كالقطاع الاقتصادي والتجاري الذي عرف حالة جمود غير مسبوق، تمثلت في غلق الكثير من الشركات عبر العالم، وفقدان المواطنين لوظائفهم، نتيجة الاجراءات الصارمة التي اتبعتها أغلب الدول، كاجراءات العزل والحجر، ومنع التنقل بمختلف أشكاله، كما شهد القطاع الصحي لدى مختلف دول العالم تراجعاً كبيراً وتقهقراً غير مسبوق في الخدمات، مثله النقص الفادح في الأطقم الطبية، والعتاد المخصص لمواجهة الجائحة.

إن فيروس كورونا يعتبر لدى الكثيرين حدثاً مفاجئاً، لكن إذا عدنا إلى دراسات بعض الفلاسفة المعاصرين فسنجد أنه قد كان متوقعاً، وهذا ما لمسناه بوضوح في كتابات ادغار موران، الذي تنبأ مراراً بقدم الأسوأ، بناءً على الاختراقات التي باتت تقع في ميدان البيولوجيا، وذلك ما أكده بقوله <>إن الأمر الذي لا يمكن تصوره هو أمر ممكن. حقيقة إن إمكانية ولادة ثورة جديدة للإنسانية تظل إمكانية جد محتملة، واحتمال ما زال يقع في جانب التقهقر والموت. لكن إذا كان التوقع يُظهر الأسوأ، فإن الأمل من جانبه يسير في اتجاه المستحيل والمجهول. وعملية الخلق كانت دائماً، قبل ذلك، غير مرئية، وينبغي الرهان على هذا اللامرئي>>³ وبالفعل

¹ فاروق بن خرف الله، محمد غازي: ضرورة التقاطع المعرفي أمام جائحة كورونا، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، المجلد: 9، العدد: 01، 2021، ص05.

² التجاني عبد القادر حامد: العلوم السياسية: مرحلة ما بعد كورونا، ضمن كتاب جماعي: أزمة كورونا وانعكاساتها على علم الاجتماع والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، قطر، دس، ص62، 63.

³ ادغار موران: إلى أين يسير العالم، مصدر سابق، ص65.

فقد تجسد هذا اللامرئي الذي قصده ادغار موران في فيروس كورونا، وبات اليوم يمثل للإنسان الطريق الأقرب نحو الموت والفناء.

لقد كانت نظرة ادغار موران لفيروس كورونا نظرة مخالفة لتفسيرات الكثير من العلماء والخبراء في ميدان الصحة، خاصة أولئك الذي أرجعوا أسباب ظهوره إلى عوامل بيولوجية بحتة، حيث يرى موران بأن أزمة كورونا هي انعكاس لأزمة أعمق، وهي أزمة النموذج الغربي للحدثة، الذي ولد في القرن السادس عشر، وسيطر على كافة مناحي ومجالات الحياة البشرية، بالإضافة إلى تناقضات العولمة¹، التي أفقدت إنسان هذا العصر كل أشكال التضامن والتكافل والمحبة، وعمقت فيه روح الأنانية، بعد أن جعلت العلاقات الإنسانية تُدار وفق ما تمليه الاحتياجات الاقتصادية والمالية، وما تتطلبه من توظيف تقني وأداتي، وهو ما ساهم أكثر في اختراق المحيط وتدهور البيئة، وانتشار الأمراض والأوبئة، على غرار وباء كورونا.

2- التعقيد وفيروس كورونا

لقد ظل ادغار موران وفيماً لفلسفته التركيبية في تناوله لقضايا العصر ومواضيعه، حيث وجد في مقترح التركيب أو التعقيد الضرورة القصوى لمعالجة كل المشكلات، وبناءً على ذلك فإنه يرى بأن فيروس كورونا هو عبارة عن مزيج من الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والايكولوجية، أي أنه مفهوم معقد بالمعنى الأصلي للكلمة "ما يتم نسجه معاً"²، وبالتالي فإن تناول هذه الظاهرة المتمثلة في فيروس كورونا، يُلزمنا بضرورة الإلمام بكافة المعارف الاجتماعية والإنسانية والاقتصادية والعلمية والدينية والتاريخية، حتى نكون أكثر دراية بطبيعة تشكّله، وأكثر معرفة بطرق وآليات مواجهته.

إن فيروس كورونا وبالرغم من المساوئ الكثيرة التي يحملها، إلا أنه جاء ليعلمنا العديد من الدروس، ومن أهم تلك الدروس، أنه يعلمنا عدم اليقين في حياتنا، حيث قضى على خرافة اليقين في مدة لا تتجاوز الأربعة أشهر، بعد أن كشف عن أوجه عديدة للايقين، منها ما يتعلق بأصل الفيروس، وانتشاره الغير متكافئ، وطرق الحماية منه، ومنها ما يتعلق باحتمال زواله أو تراجعته إلى حالة أضعف³، ولأن هذه الاستفهامات لا تزال إلى اليوم محل غموض، فإن الحديث عن اليقين في حياتنا هو ضرب من الخيال، فحياتنا ترتبط بنشاطات متنوعة، وتواجهها تحديات مختلفة، وينتظرها مصير معين، لكنها تظل في الغالب غير واضحة وغير مؤكدة، وهو ما يزيد عنها بالضرورة إمكانية التسليم باليقين.

¹ Edgar, Morin, Changeons de voie Les leçons du coronavirus, Editions gallimard, France, 2020, p. 16.

² Ibid, p. 16.

³ Ibid, p. 16.

لم تكن فكرة اللايقين التي كشف عنها فيروس كورونا متعلقة بحياتنا الخاصة فقط، بل إنها كانت شاملة لكل ما يحيط بنا من أفكار ومعارف، حيث تمكّن هذا الفيروس من تغيير أسس التفكير العلمي الحديث، وفرض علينا استبدال طرق تفكيرنا. وبالعودة إلى العلم الحديث، فقد عرف انغلاق كل التخصصات عن بعضها البعض، وأصبح كل علم متلهف لتمييز نفسه عن الآخر¹، معتقداً بأنه صاحب الحقيقة القطعية واليقينية، وهذا ما أبان الفيروس التاجي عن زيفه، ووضعتنا أمام خيار التعقيد، الذي يدفعنا إلى تنظيم معارفنا وعلومنا عن طريق الوصل والربط بينها، والحفاظ على عنصر اللايقين، لأن تفكيرنا قاصر، ومن غير المعقول أن نستند في صناعة قراراتنا وتقديم أحكامنا إلى عنصر واحد.

لقد صارت حاجة الإنسان إلى التعقيد والوصل بين العلوم أمام هذا الفيروس المستجد أكثر من ضرورية، وذلك ما اتضح لنا من تعامل العلماء مع الفيروس في بداية ظهوره، أين قاموا بالدفاع عن وجهات نظر متباعدة جداً ومتناقضة في بعض الأحيان. سواء تعلق الأمر بالإجراءات الواجب اتخاذها، أو بالعلاجات المحتملة للتعاطي مع حالة الطوارئ²، وهذا ما يفرض على العلم أن يكون أكثر تواضعاً في تحديد علاقته بالمجالات الأخرى، على غرار المجال الاجتماعي والديني والأنثروبولوجي والتاريخي، لأن المعارف كما يذكر ادغار موران تتطور وتردهر بالجدل والنقاش الفكري، لا بالوثوقية الزائدة للعلم والاختزالية، التي تُمكن التفكير من الوقوع أكثر في الخطأ.

يُفهم من هذا بأن التعقيد هو السبيل الوحيد لفهم حقيقة هذا الفيروس، والشرط الأساسي لمواجهته ومواجهته مخاطره، وذلك لا يتوقف على الربط بين العلوم والتخصصات فقط، إنما يتطلب بالإضافة لذلك القضاء على كل أشكال الفردانية والأنانية التي سيطرت على الأفراد واستبدت بعلاقتهم ببعضهم وبالطبيعة، وبالمقابل ينبغي العمل على احياء صور التلاحم والمحبة والصدقة، والتضامن التقليدي، الذي يُعمق الوعي بالمصير الواحد والمشارك للبشرية قاطبة، ودون هذه الروابط الإنسانية ستزداد معاناة الإنسان أكثر، وقد نشهد في الأيام المقبلة فيروسات أخرى على شاكلة كورونا، وفي هذا الصدد يقول ادغار موران <> يجب أن نؤسس للتضامن الوطني، بعيداً عن الانغلاق والأنانية... قبل ظهور الفيروس كان البشر من جميع القارات يعانون من نفس المشاكل، تدهور المحيط الحيوي، انتشار الأسلحة النووية، والاقتصاد غير المنظم الذي يزيد من حالة عدم المساواة... وحدة المصير موجودة، ولكن بما أن العقول متلهفة، وبدلاً من أن تدرك قيمتها، فإنها تلجأ إلى الأنانية الوطنية أو الدينية. بالطبع التضامن الوطني ضروري، ولكن إذا لم ندرك أننا بحاجة إلى وعي مشترك بمصير الإنسان، إذا لم نعزز التضامن، إذا لم نغيّر التفكير السياسي، فإن أزمة الإنسانية ستسوء بالتأكيد. رسالة فيروس كورونا

¹ Edgar, Morin, l'ancienne et la nouvelle transdisciplinarité, collection points, 1 er edition, paris, 1982, p. 122.

² ادغار موران: علينا أن نتعوّد على العيش باللايقين، ترجمة: عبد اللطيف القرشي، مجلة الدوحة، قطر، ع 166-167، 2021، ص 69.

واضحة، ومن المؤسف أننا لا نريد سماعها¹ ومن هنا نفهم بأن مهمة الفيروس لا تتمثل فقط في ترويع الناس وتهديدهم بخطر الموت فقط، بل إن مهامه أيضاً تتمثل في ايقاظ مشاعر الإنسانية التي تم تجميدها من طرف المناهج الاختزالية، وبعثها في صورة جديدة قائمة على التضامن والمحبة والتآلف. وتحقيق ذلك على أرض الواقع يتطلب دون شك إرادة سياسية حقيقية، تشمل كل الدول والحكومات دون استثناء.

¹ ادغار موران: العولمة تشابك يفتقد للتضامن، ترجمة: عبد الله بن محمد، مجلة الدوحة، المرجع السابق، ص73.

نتائج الفصل الثالث

بعد تناولنا في هذا الفصل لعلاقة المعرفة بالثقافة، في ضوء انتشار براديجم التبسيط والاختزال، وفي ظل ظهور نموذج التركيب والتعقيد كبديل لذلك، ومناقشة أغلب الثنائيات التي تأثرت بجدلية المعرفة والثقافة، كثنائية العلم والأخلاق، والمادة والروح، والعقل والجنون، وغيرها، وبعد تعريجنا عن أهم صور وشروط انتظام الفكر وتوازنه، ومراجعة الشروط والوسائل التي تساهم في إنتاج المعرفة الإنسانية، والكشف عن أهم المناهج والطرق التي تحافظ عن صورة المعرفة الحقيقية، نكون قد توصلنا إلى مجموعة من النتائج، نلخصها في النقاط التالية:

- عرفت علاقة المعرفة بالثقافة محطات كثيرة للفصل والتمييز بينهما، لعل أبرزها تلك القطيعة الحداثية التي رسمها نموذج التبسيط والاختزال، بأقطابه المتعددة والمختلفة، على غرار قطبي العقل والتجربة، اللذان اعتبرا وجود الثقافة بأشكالها الجمالية والأسطورية والشعرية، عائقاً أمام إنتاج المعرفة والوصول إلى الحقيقة، وهي النظرة التي خصّها ادغار موران بكثير من النقد والرفض، ولم يتوقف عند حد هذا النقد، بل ذهب من خلال فلسفته التركيبية والمعقدة إلى التأكيد على ضرورة الوصل والربط بين ثنائية المعرفة والثقافة، وجعل من هذا المقترح سبباً لإصلاح الفكر والمعرفة الإنسانية.

- لقد أتاحت مقولة التعقيد والفكر المركب لادغار موران فرصة الوصل والجمع بين المعرفة والثقافة، انطلاقاً من اعتقاده التام بحاجة كل منهما للآخر، ذلك أن المعرفة تتطور وتنمو وترتقي بوجود الثقافة، والثقافة هي الأخرى تتأثر وتتغير حسب تغير طبيعة المعرفة، وبناءً على ذلك يُستعصى على الفكر ويصعب فيه التمييز أو الفصل بين المعرفة والثقافة، خاصة وأن وجود كل عنصر منهما يعتبر مركزياً في حياة الإنسان ولا مجال فيها للتخلي أو الاستغناء على كيان المعرفة والثقافة.

- إن الاهتمام البالغ من ادغار موران بالمسألة الثقافية بجميع وسائلها وأدواتها، وبدورها المهم في إنتاج المعرفة، لم يقف مانعاً أمامه للانشغال بالمجالات والشروط الفكرية الأخرى، التي ساهمت في تشكيل صورة المعرفة الحقيقية، وهذا كاستجابة منه والتزام بفلسفته التركيبية، التي أفرزت عن معرفة معقدة، تجتمع فيها الوسائل والامكانيات الثقافية، والاجتماعية، والأنثروبولوجية، والبيولوجية، والفيزيائية، والكيميائية، وغيرها.

- لقد سبق ادغار موران إلى براديجم التعقيد والفكر المركب كثير من الفلاسفة والمفكرين، على غرار غاستون باشلار وجون بياجيه وفلاسفة فرانكفورت وغيرهم، لكن ما يميز ادغار موران في مقترحه هذا أنه جعل من الخرافات والأساطير والروايات والأشعار والفنون الجميلة المختلفة، صوراً من صور المعرفة وإنتاج الحقيقة، وبدائل عن أزمات الحداثة والتقنية والعولمة.

- إن غاية المقترح الموراني المتمثل أساساً في التركيب بين العلوم والتخصصات، هي تغيير حاضر الإنسانية وتحقيق مستقبل أفضل، يتيح لها العيش بمأمن عن مخاطر التبسيط والاختزال الذي شتت الروابط الاجتماعية والروحية للبشرية، وقد حمل فيلسوفنا التربية والتعليم الرهان الأكبر لتحقيق هذه الغاية، مقترحاً بذلك على المدارس والفضاءات التعليمية والتربوية تلقين الثقافات والأساطير والفنون إلى جانب تلقينهم المعارف، حتى تتمكن من خلق إنسان سوي خال من مكتسبات الفصل والاختزال والتبسيط.

- لقد وُصف ادغار موران في مواقع كثيرة بالمثالي، لما يحمله مشروعه من تعقيدات تُصعب من إمكانية تحقيقه، حيث لم يشهد لفيلسوف أو مفكر أن طرح هذا التصور من قبل، وهو ما يجعل من تكريس مشروع ادغار موران غاية في الصعوبة، لكن وبالرغم من ذلك فإن واقعنا الحالي يكشف لنا عن متغيرات عديدة ومستجدات دخيلة تحتم علينا ضرورة المضي في اتجاه التركيب والتعقيد، وقد عرّج فيلسوفنا في مواقع عدّة عن بعضها، كمشكلة الارهاب التي أحدثت رعباً فوق كوكبنا، والقضية الفلسطينية التي تمثل سرطاناً أرضياً يأبى العلاج، والفيروس التاجي الذي أعجز البشر وعقول كبار الأطباء والعلماء.

الخاتمة

ختاماً لهذه الدراسة سنحاول استنتاج أهم النقاط التي توصلنا إليها من خلال عملنا المتمثل في دراسة حول ثنائية المعرفة والثقافة عند ادغار موران، والتي بإمكاننا تلخيصها كالآتي:

1- تقوم هذه الدراسة على طرح جديد للفكر، قائم على براديجم التعقيد والفكر المركب، وإذ يحمل هذا الطرح الموراني طابع الفريدة والاستثناء، لما يحمله من مزايا وتصورات خادمة للفكر ومنظمة لأركانه، فقد كان ميلاده في الأصل كنتيجة، أو رد فعل لبراديجم التبسيط والاختزال، الذي استبد بالتفكير العلمي وهيمن على الفكر البشري لفترة طويلة من الزمن، خاصة الفترة الحديثة، التي شهدت سيطرة هذا البراديجم على كافة أركان العلم والمعرفة، وتحكمه في مجمل مقولاتها، وهكذا أمكننا القول كنتيجة، بأن انتقادات موران لبراديجم العلم الكلاسيكي ورفضه التام لطبيعة هذا النموذج المعرفي، بما يركز عليه من أسس ومرتكزات، وما يستهدفه من تحول وتغيير في نمط التفكير، هو من قاده إلى الإعلان عن هذا النموذج الفكري البديل، الذي يعتبره الحل الأمثل لتجاوز مساوئ وثغرات النموذج التبسيطي والاختزالي.

2- أتاحت إبستيمولوجيا ادغار موران التركيبية فرصة إعادة النظر في علاقات مجمل الثنائيات، التي أجبرها براديجم التبسيط والاختزال على القطيعة والتمايز، لعل من أهمها ثنائية المعرفة والثقافة، التي عرفت تباعداً وانفصالاً كبيرين على مرّ كل الحقب، بل واعتُبرت الثقافة في كثير من الأحيان شبحاً أمام تحقيق المعرفة العلمية، بحجة أن الثقافة تترفع عن العقل، وتخطب الوجدان والعاطفة، وتختص بالبحث في الماورائيات والروحانيات، على خلاف العلم، الذي يهتم بالوقائع المادية الملموسة، ويخاطب المنطق والعقل دون غيرهما من المجالات، لكن التصور الموراني للفكر والمعرفة يُزمننا بإعادة ربط كل الثنائيات التي تم فصلها، عن طريق اقتراح جملة من الشروط والمبادئ، أهمها مبدأ الحوار والتواصل، وهكذا أصبح يُنظر لعلاقة المعرفة بالثقافة على أساس قائم على الوصل والترابط والتشارك، وأضحت المعرفة لا تُعرف إلا من خلال الثقافة، كما أصبحت الثقافة تبدو غير مفهومة وغير واضحة المعالم بمعزل عن الدائر المعرفية.

3- إن الهدف من تجديد النظر في العلاقة بين أهم قطبين من أقطاب الفكر، وهما قطب المعرفة وقطب الثقافة، هو إصلاح وتنظيم الفكر، والسعي إلى تحقيق الفهم الذي تم حجبته مرات عديدة، بعد أن عرف نمط التفكير البشري بسبب النموذج التبسيطي حالة جمود وتشتت كبيرين، ظهرت معالمها في البدء على مستوى المعرفة، أين تم اختزالها في مواضيع العلوم الطبيعية والرياضية، على حساب العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثم امتدت لتشمل العلاقات الإنسانية، وتصيب الحضارة البشرية بأركانها المتنوعة، أين طغت عليها القيم المادية والتقنية، على حساب القيم الروحية والأخلاقية، وانتشرت فيها بكثرة مظاهر الأنانية والاستغلال والهمجية، وبناءً على ذلك فإن إعادة

العلاقة بين المعرفة والثقافة إلى موقعها الأصلي، والتركيب بينهم، سيؤدي بنا حتماً إلى استرجاع دور الظواهر الإنسانية والاجتماعية في تحقيق المعرفة الإنسانية إلى الجانب العلوم الطبيعية، وتوسيع نشاط الفكر وتطويره، بالإضافة إلى تنظيم العلاقات الإنسانية وأخلاقها، على أساس قائم على المحبة والتسامح والتضامن، وبناء الحضارة الإنسانية، عن طريق فسخ المجال أمام تلاقي الشعوب والمجتمعات، وتبادل الآراء والأفكار والثقافات، من خلال مبدأ الحوار والتعايش، ودون فرض أو إكراه والزام.

4- إن مفهوم التركيب هو مفهوم متشعب ومتبعثر كما يذكر ادغار موران في مواقف كثيرة، حيث يشبهه في بعض حواراته بالشجرة التي ينقل الريح ثمارها إلى كل مكان، وهكذا فالتركيب عند موران يقوم على أبعاد متعددة، منها ما هو خارجي، يتعلق بالوصل بين مجمل المواضيع المختلفة والمنفصلة، كالمعرفة والثقافة، ومنها ما هو داخلي، يستلزم حضوره في أعماق كل مجال من مجالات الفكر، وعلى هذا الأساس فإن تناولنا للمجال الثقافي على سبيل المثال يستلزم التركيب بين كافة الأشكال والطبوع الثقافية دون استثناء، ولو قمنا بالاستغناء عن شكل من أشكالها ستكون قراءتنا لموضوع الثقافة ناقصة أو عقيمة، لأن طبيعة المجتمعات تتميز بالتنوع والتعدد الثقافي، وهكذا لا يمكن فهم الثقافة إلا من خلال الثقافات، كما لا يمكن فهم الفن دون الفنون، والأسطورة دون الأساطير، والشرط الأساسي الذي يُخرج كل موضوع من هذه المواضيع من دائرته المركزية الضيقة، وينقله إلى أقرانه هو الحوار والتواصل الذي يعزز كل أشكال التركيب والتعقيد، وبمكّن الثقافات من تحقيق التكامل الذي يقضي على النزاعات، ويعمل على بناء أرضية صالحة للعيش البشري المشترك.

5- يعد مشروع ادغار موران مشروعاً نقدياً في الظاهر، ويتجلى ذلك في توجهه بالنقد إلى كافة عناصر العلم الكلاسيكي وأركانه، لكنه في الأصل مشروعاً إصلاحياً بامتياز، وذلك ما يظهر بوضوح في سعيه إلى إصلاح الفكر عن طريق إعادة النظر في علاقة المعرفة بالثقافة، واستهدافه لإصلاحات أخرى، كإصلاح الحضارة، وهو الإصلاح الذي تطلب إعلان مشروع جديد للحضارة، عُرف لدى ادغار موران بمشروع السياسة الحضارية، ويرتكز أساساً على مجابهة كل مظاهر التشرذم والتقهقر الحضاري، عن طريق إعادة الاعتبار للجانب الاليتيقي داخل حضارتنا، ومن خلال تشكيل سياسة جديدة للأنسنة ضمنها، بما يضمن ويدعم سبل التكافل والتضامن والتعاون بين الجميع، ويستلزم هذا الإصلاح تعديلاً عميقاً في مضمون الحضارة، يمس من خلاله أهم أركانها وأبعادها، على غرار البعد الاقتصادي والتنموي، البعد الصناعي والتقني، والبعد السياسي والاجتماعي.

6- لم يركز مقترح التعقيد والفكر المركب لدى ادغار موران على معالجة مشاكل العلوم والمناهج فقط، بل إنه يركز إلى جانب ذلك أيضاً على تنظيم حياة الإنسان وهيكلتها، من خلال ارساء الضوابط الأخلاقية داخل المجتمعات، ومراجعة العلاقات الإنسانية ضمنها، عن طريق فرض قيم التواصل والتآخي والتضامن والمحبة بين

البشر، والسعي إلى نشرها بين الجميع دون استثناءات واعتبارات عرقية أو اثنية، كما يركز على نبذ كل أشكال العنصرية والاحتقار والاستغلال، واجهاض كل الطرق والأفعال المؤدية إلى ذلك.

7- لقد تمكّن ادغار موران من خلال مشروعه الفلسفي الذي يرتكز أساساً على نموذج التركيب والتعقيد، من إعادة الاعتبار إلى العديد من المفاهيم والمجالات، التي كان يُنظر لها من قبل نظرة اقصاء، واعتُبرت في كثير من الأحيان من أسباب عرقلة نشاط الفكر وتعجيزه، على غرار الفوضى، والتناقض، والأساطير، والخرافات، والبدواة، والحيوانية، وغيرها من المفاهيم، لكنها حملت مع موران صفات ايجابية وفعّالة، ضمن نشاط الفكر والمعرفة.

8- شكّل نموذج التعقيد تحدياً كبيراً في الفكر الفلسفي المعاصر، ولم يكن اسهام ادغار موران فيه الأول أو الوحيد، بل سبقه إلى ذلك عدد من الفلاسفة والمفكرين، حتى وإن حمل مسميأة أخرى، لكن ما ورد بخصوص التعقيد معهم يختلف في مضمونه كثيراً عن ما جاء به موران، لأن أصحابه ركزوا على النسق الواحد للفكر، وجعلوا منه تعقيداً منغلِقاً، فمنهم من دعى إلى التعقيد داخل النسق العلمي دون غيره من الأنساق أو الأشكال المعرفية الأخرى، ومن من دعى إلى تطبيق مقترح التعقيد ضمن النسق الإنساني أو الاجتماعي فقط، أما مقترح التعقيد عند موران فهو مقترح مفتوح، يتسع مجاله ليشمل كل الأنساق المعرفية دون اختزال أو اقصاء، وهو ما أفضى عن وجود عناصر جديدة ضمن فضاء المعرفة الإنسانية، كالسينما، والمسرح، والموسيقى، والرسم، والشعر، والأدب، وغيرها من المواضيع التي جعل منها موران وسائل لإنتاج المعرفة.

9- لقد شكلت فلسفة ادغار موران التركيبية فضاءً مفتوحاً للتواصل والترابط، ينبثق عن ثنائية المعرفة والثقافة، ويمتد بعدها ليشمل باقي المواضيع والمجالات، والغاية الكبرى من وراء ذلك كما قلنا مراراً هي تغيير مستقبل الإنسانية، بما يسمح لها من تحقيق أهدافها وغاياتها، وإذ يقترح موران لذلك مجموعة من الشروط والضوابط التي تلزمنا التقيد بها، من أجل تفعيل مقولة التركيب على أرض الواقع، فإنه يُنصّب التربية كمسئول أساسي لضمان هذا التحول والتغير الكبير في واقعنا الإنساني والمعرفي، وهو ما تجلّى في دعوته إلى استحداث تخصص جديد داخل الفضاء التربوي والتعليمي بمستوياته المتنوعة، يعرف بفلسفة الثقافة، ويختص دوره بتلقين الوسائل الثقافية والروحية إلى المتعلمين بجانب تلقينهم المعارف والأفكار، حتى تتمكن من صناعة أجيال سوية تؤمن بالأبعاد المركبة للفكر والحضارة والإنسانية، وترفض كل أشكال التبسيط والاختزال والاقصاء، وهكذا فقط سيتحقق الفهم والتفاهم وستنتشر المحبة والتآلف، ويسود التعاون والتكافل، ويعم التضامن والتعاطف بين البشر، وستزول عندها الخلافات والصدامات، وتقل الصراعات والنزاعات، وتندثر الأنانية والاستغلال، وتندثر الهمجية والبربرية.

10- - يمكن الجزم مع ادغار موران بأن التزام الدول والحكومات بتبني مشروع التعقيد والفكر المركب، وتطبيقه على نطاق واسع، يشمل كل المجالات والمواضيع، سيُخلّصنا من الكثير من المآسي والأزمات الراهنية، كمأساة

الارهاب، والقضية الفلسطينية، وأزمة كورونا، وسيضع حداً أمام كل النزاعات والخلافات والمشكلات التي تسبب فيها النموذج الحديث، والتي أزت كاهل البشرية، وسيقود الإنسانية قاطبة إلى بر الأمان، أين يسود التضامن والمساواة والسلم والمحبة بين الجميع دون استثناء.

11- إن الفكر التركيبي لدى موران هو فكر شامل بكل ما تحمله الكلمة من معنى، حيث لم يكشف فعل التركيب عن نفسه من خلال مجال واحد، ولم يركز على ثنائية المعرفة والثقافة فقط، بل كان شاملاً لشتى مواضيع الفكر دون استثناء، وجامعاً لمجمل الثنائيات والجدليات التي عرفت تناقضاً وتصادماً كبيراً من قبل، وعلى أهمية هذا الطرح وفعاليته في خدمة نشاط الفكر وتطويره، إلا أنه لم يلقي الاجماع حوله، ولم يتمكن من تحقيق الفهم الصحيح لدى الكثير، وهذا ما جاء على لسان موران ذاته، في العديد اللقاءات والحوارات التي أقيمت معه، والتي حملت معها اعترافه بعدم تمكن فكره من تغيير السياسة العالمية، وبفشله في اختراق مؤسسات اتخاذ القرار في العالم.

لكن وبغض النظر عن ما يقال هنا وهناك، حول مقترح فلسفة التركيب عند ادغار موران، وحول إمكانية الوصل بين ثنائية المعرفة والثقافة، فإن الجهد الذي بذله في نحت معالم هذا الفكر، وما يطرحه من أفكار ورؤى ومبادئ، يجعل منه في حقيقة الأمر مشروعاً استثنائياً وفريداً من نوعه، وهذا ما يجعله محل تئمين واشادة كبيرين، على أمل أن يلقي هذا الطرح الموراني الاهتمام المستحق من طرف الباحثين، وصناع القرار في هذا العالم بالخصوص.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

1- قائمة المصادر:

1-1 المصادر باللغة العربية:

- 1) ادغار موران: السبيل لأجل مستقبل البشريّة، ترجمة: بشير البعاوي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2019.
- 2) ادغار موران: الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد القصور ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 3) ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، ترجمة: جمال شحيد، ج3، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 4) ادغار موران: المنهج معرفة المعرفة، الأفكار، ترجمة: يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ج3، 2013.
- 5) ادغار موران: الأفكار، مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ترجمة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ج4، ط1، 2012.
- 6) ادغار موران: المنهج، إنسانية الإنسانية الهوية الإنسانية، ترجمة: يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2019.
- 7) ادغار موران: النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط1، 2009.
- 8) ادغار موران: إلى أين يسير العالم؟، ترجمة: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 9) ادغار موران: تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2002.
- 10) ادغار موران: تعليم الحياة، بيان لتغيير التربية، ترجمة: الطاهر بن يحيى، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص107، 108.
- 11) ادغار موران: ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.
- 12) ادغار موران: روح الزمان، العصاب، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ج1، ط3، 1995.
- 13) ادغار موران: روح الزمان، النخر، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ج2، 1995.
- 14) ادغار موران: في مفهوم الأزمة، ترجمة: بديعة بوليلة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2018.

- (15) ادغار موران: مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1993.
- (16) ادغار موران: نحو سياسة حضارية، ترجمة: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- (17) ادغار موران: نجوم السينما، ترجمة: إبراهيم العريس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- (18) ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية، ترجمة: عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2012.
- (19) ادغار موران، طارق رمضان: خطورة الأفكار تساؤلات حول كبرى القضايا المعاصرة، ترجمة: محمد صلاح شياظمي، افريقيا الشرق، المغرب، 2016.
- (20) ادغار موران: في الجماليات، ترجمة يوسف تيبس، وزارة الثقافة والرياضة، قطر، ط1، 2019.
- (21) ادغار موران، جان بودريار: عنف العالم، ترجمة: عزيز توما، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005.

1-2 المصادر باللغة الفرنسية:

- 1) Edgar Morin, la voie ,pour l'avenir de l'humanité, librairie Arthème, Fayard ,2011.
- 2) Edgar Morin et Massimo piattelli.palmarini, L'unite de l'homme comme fondement et approche interdisciplinaire, Emprimerie des pressed Universitaires de France, France, 92-3-201988-4, 1983
- 3) Edgar Morin, penser global, l'homme et sont univers, paris, flammation, 2015.
- 4) Edgar Morin, Mes philosophes, editions germina, France, 2011.
- 5) Edgar Morin: Connaissance Ignorance, Mystère, fayard, France, 2017.
- 6) Edgar Morin: la Méthode2, les Idées, l'humanité de l'umanité, Ethique, Editions du seiul, France, 1986.
- 7) Edgar, Morin, l'ancienne et la nouvelle transdisciplinarité, collection points, 1 er edition, paris, 1982.
- 8) Edgar, Morin, Changeons de voie Les leçons du coronavirus, Editions gallimard, France, 2020.
- 9) Edgr, Morin, Les sept svoirs Nécessaires à l'éducation du futur, U N E S C O, 1999.

2- قائمة المراجع:

1-2 المراجع باللغة العربية:

- (1) إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 2008.

- (2) ابراهيم علي رزوق: الابستيمولوجيا الإنسانية وميادينها، مكتبة المجتمع العربي، الأردن، ط1، 2017.
- (3) أبو بكر الفيلاي: العلم في مواجهة الفلسفة التقليدية أو موران ضد ديكرت، قسم العلوم الانسانية والفلسفة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2015.
- (4) إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، ط3، 1996.
- (5) أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935.
- (6) آدم كوبر: الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008.
- (7) إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- (8) إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- (9) إدوارد سعيد، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
- (10) إدوارد سعيد، أسلوة2 سلام بلا أرض، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1995.
- (11) أرنست كاسيرر: اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط1، 2009.
- (12) أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة: الدكتور إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961.
- (13) آلان بونيه: الذكاء الاصطناعي، واقعه ومستقبله، تر: علي صبري فرغلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993.
- (14) آلان شالمرز: نظريات العلم، ترجمة: الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.
- (15) ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، 1983.
- (16) إلياس بلكا: الوجود بين السببية والنظام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2009.

- (17) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، مصر، 1998.
- (18) إميل بريه: تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج 4، ط 1، 1983.
- (19) أستريد فابري: الإنسان والفيروسات: هل هي علاقة دائمة؟، ترجمة: عبد الهادي الإدريسي، هيئة أبو ضبي للسياحة والثقافة، الإمارات، ط 1، 2012.
- (20) إيليا بريغوجين، إيزابيلا استنجر: نظام ينتج عن الشواش حوار جديد بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: طاهر بديع شاهين، ديمة طاهر شاهين، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008.
- (21) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان.
- (22) باتريك هيلي: صور المعرفة، مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2008.
- (23) باسكال بونيفاس: الحرب العالمية الرابعة؟، ترجمة: أحمد الشيخ، مكتبة الشروق الدولية، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ط 1، 2006.
- (24) بليز باسكال: خواطر، ترجمة: إدوارد البستاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، دط، 1972.
- (25) تري ايجلتون: فكرة الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012.
- (26) تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة خلاصة القرن العشرين، ترجمة: نرمين عبد الله العمري، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2006.
- (27) تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ترجمة: جان ماجد جبور، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، الامارات، ط 1، 2009.
- (28) تزفيتان تودوروف: روح الأنوار، ترجمة: حافظ قويعة، دار محمد علي، تونس، ط 1، 2007.
- (29) توبي أ. هاف: فجر العلم الحديث، ترجمة: أحمد محمود صبحي، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ج 2، 1997.
- (30) توما دوكونانك: الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة: منصور القاضي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2004.
- (31) توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة: علي نعمة، دار الحدائث، لبنان، ط 1، 1986.
- (32) تيري إيغلتن: الثقافة، ترجمة: لطيفة الدليمي، دار المدى، بيروت، لبنان، ط 1، 2018.
- (33) جان بياجيه: الاستمولوجيا التكوينية، ترجمة: السيد نفاذي، دار التكوين، دمشق، سوريا، 2004.

- (34) جان فرانسوا دورتبي وآخرون: فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
- (35) جان هرش: الدهشة الفلسفية، ترجمة: محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2019.
- (36) جايمس غليك: نظرية الفوضى علم اللامتوقع، ترجمة: أحمد مغزلي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- (37) جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2008.
- (38) جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2013.
- (39) جون جريبين: البساطة العميقة الانتظام في الشواش والتعقد، ترجمة: عطا الله صبحي رجب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2013.
- (40) جون هارمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمه، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ج1، د س.
- (41) جيروم بندي وآخرون: القيم إلى أين؟ ترجمة: زهيدة درويش جبور، جان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 2005.
- (42) جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.
- (43) حبيب الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكون، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005.
- (44) حسن محمد مكي العاملي: نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، لبنان، ط1، 1990.
- (45) حسين علي: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، ط1، 2005.
- (46) دافيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، تر، محمد محبوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
- (47) داود خليفة: ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب عند ادغار موران، منشورات الاختلاف، بيروت، 2019.

- (48) دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- (49) ربوسكيه، ورفاتييه: الإنسان في المجتمع المعاصر، ترجمة: مصطفى كامل فودة، دار المعرفة، القاهرة، 1969.
- (50) رسول محمد رسول: المعرفة النقدية، دار الكندي للنشر، الأردن، ط1، 2001.
- (51) رنييه ديكرت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عودات، بيروت، باريس، ط3، 1982.
- (52) رنييه ديكرت: العالم؛ أو كتاب النور، تر، اميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1999.
- (53) رنييه ديكرت: حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
- (54) رنييه ديكرت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، الهيئة المصرية، ط3، 1985.
- (55) رنييه ديكرت: مقال عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، تر، محمود محمد الخضير، المطبعة السلفية، القاهرة، (د ط)، 1930.
- (56) رنييه ديكرت: قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة: سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001.
- (57) روير بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا)، ترجمة: حسن عبد الحميد، مطبعة: دار المعرفة، الكويت: 1986.
- (58) روجيه غارودي: النظرية المادية في المعرفة، ترل، ابراهيم قريط، دار دمشق، سوريا، (د ط)، (د ت).
- (59) روجيه غارودي، حفارو القبور الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة: عزة صبحي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002.
- (60) روجيه غارودي، محاكمة الصهيونية الاسرائيلية، ترجمة: عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002.
- (61) روجيه غارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، ترجمة: قصي اتاسي، ميشيل واكيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1991.
- (62) روجيه غارودي: في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوّاء، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط4، 1999.
- (63) ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل حبكر، كلمة للنشر، أبو ظبي، الامارات، ط1، 2010.

- (64) رينيه غينون: أزمة العالم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدين، جمال عمار، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016.
- (65) زكي نجيب محمود، أحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة، ج1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1936.
- (66) زهير الخويلدي: معان فلسفية، دار الفردق، دمشق، سوريا، ط1، 2009.
- (67) سالم يفوت: إستيمولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2008.
- (68) سبينوزا: مبادئ فلسفة ديكارت، أفكار ميتافيزيقية، مراسلات، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار سيناترا، تونس، ط1، 2015.
- (69) سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007.
- (70) سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، معهد الإنماء العربي، القاهرة، مصر، ط1، د.س.
- (71) سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1974.
- (72) صمويل هنتغتون: صدام الحضارات وإعادة النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، مراجعة صلاح قنصوة ط2، 1999.
- (73) طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، د.س.
- (74) عادل بويحي: انبثاق الفكر والمعرفة لدى ادغار موران، إعادة بناء الاستيمولوجيا، دار الأيام، الأردن، ط1، 2016.
- (75) عادل مصطفى: أوهام العقل قراءة في الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون، مؤسسة هنداوي، 2017.
- (76) عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1979.
- (77) عبد الرزاق الداوي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات _ حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2013.
- (78) عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- (79) عبد الفتاح الديدي، عصام الدين هلال: التربية عند هيجل، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ط1، 1993.

- (80) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2010،
- (81) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادّية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2002،.
- (82) عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشل فوكو، دار المعارف، مصر، 1989،.
- (83) عبد الوهاب جعفر: مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1990،
ص465 .
- (84) علاء طاهر: نهايات الفضاء الفلسفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2005.
- (85) علي أومليل: سؤال الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.
- (86) علي حسن الجابري: فلسفة بريغوجين الكايوسية، دار البصائر، بغداد، العراق، ط1، 2014.
- (87) غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983.
- (88) غاستون باشلار: بين علم الأمس وعلم اليوم، ضمن كتاب: دفاتر فلسفية نصوص مختارة؛ المعرفة العلمية، إعداد وترجمة، عبد السلام بنعبد العالي؛ محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 1996.
- (89) غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.
- (90) غاستون باشلار: بين علم الأمس وعلم اليوم، ضمن كتاب، عبد السلام بن عبد العالي؛ محمد سبيلا: المعرفة العلمية، دار توبقال، المغرب، ط2، 1996.
- (91) فرانز فانون: معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015.
- (92) فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد؛ إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، تر، عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، (د ط)، (د ت).
- (93) فرنسيسبيكون: الأورغانون الجديد، ترجمة: منذر محمود محمد، دار الفرقدي، دمشق، ط1، 2016.
- (94) فريد بوشي، ادوارد سعيد: الإنساني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي، ترجمة: محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2018.
- (95) فرينجوف كابرا: الطّاوية والفيزياء الحديثة، ترجمة: حنا عبّور، دار طلاس، دمشق، ط1، 1999.
- (96) فؤاد السعيد وفوزي خليل: الثقافة والحضارة، مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2008.

- (97) فيصل الأحمر: أفق الدراسات الثقافية، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2019.
- (98) فيليب فرانك: فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، ترجمة: علي علي ناصف، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- (99) فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة: اياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1، 2010.
- (100) كامل محمد عويصة: فرانسيس بيكون فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
- (101) كتاب جماعي: الحداثة جدل الكونية والخصوصية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014.
- (102) كتاب جماعي: الفلسفة الفرنسية المعاصرة جدل التموقع والتوسع، إشراف: سمير بلكفييف، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- (103) كتاب جماعي: الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، منشورات الاختلاف، الجزائر، ج2، 2013.
- (104) كتاب جماعي: الثقافة والمقامة، إشراف، وحيد بن بوعزيز، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2016.
- (105) كتاب جماعي: أزمة كورونا وانعكاساتها على علم الاجتماع والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، قطر، 2021.
- (106) كتاب جماعي: تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1987.
- (107) كتاب جماعي: هل ينحدر العالم إلى الهاوية، دار الحوار للنشر، سورية، ط1، 2009.
- (108) كريس باكر، معجم الدراسات الثقافية، ترجمة: جمال بلقاسم، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط 1، 2018.
- (109) كلود ليفي شتراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة: شاعر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1986.
- (110) كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1981.
- (111) كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

- 112) كمال يوسف الحاج: مدخل إلى فلسفة ديكرارت، منورات عويدات، بيروت، ط1، 1961.
- 113) لويس دوللو: الثقافة الفرديّة والثقافة الجماهيرية، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1993.
- 114) مارتن هيدجر: المنادى إنشاد (قراءة في شعر هولدرلن وتراكل)، ترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994.
- 115) مارتن هيدجر: السؤال عن الشيء؛ حول نظرية المبادئ الترنسندنالية عند كنت، ترجمة: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012.
- 116) ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم، أورينتال للنشر، الاسكندرية، مصر، 2006.
- 117) محمد أطبل الحامدي: قراءة في أطروحة الفكر المركب لادغار موران، ضمن أشغال ندوة: قضايا في الفلسفة عروض في كتب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، ط1، 2016.
- 118) محمد الجوهري حمد الجوهري: الثقافات والحضارات اختلاف النشأة والمفهوم، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 2008.
- 119) محمد بھاوي: الطبيعة والثقافة نصوص فلسفية مختارة و مترجمة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2013.
- 120) محمد ثابت الفندي: أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1972.
- 121) محمد سبيلا وعبد السلام بن عيد العالی: الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.
- 122) محمد شوقي الزين: الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2015، ص134.
- 123) محمد شوقي الزين: نقد العقل الحدائی، فلسفة التكوين وفكرة الثقافة أساسيات نظرية البيلدونغ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2018.
- 124) محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط7، 2011.
- 125) محمد عمارة: بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2009.

- 126) محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة، مصر، (د/س).
- 127) محمد هشام: في النظرية الفلسفية للمعرفة عند أفلاطون، ديكار، كانط، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001.
- 128) محمد وقيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
- 129) محمد وقيدي: ما هي الاستمولوجيا، دار الحدائث، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 130) محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المنتهي، السعودية، 2012.
- 131) مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، مصر، ط3، 1995.
- 132) نيكولا جورنه: بين الكوني والخصوصي البحث عن البدايات - طبيعة الثقافة - تشييد الهويات، ترجمة: إياس حسن، دار الفردق، دمشق، سورية، ط2، 2014.
- 133) نعوم تشومسكي: الهيمنة أم البقاء السعي الأمريكي للسيطرة على العالم، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، لبنان، 2004.
- 134) هارالد مولر: تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتنغتون، ترجمة: ابراهيم أبو هشيش، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 135) هربرت ماركيزوز: العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، مصر، 1970.
- 136) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، 1984.
- 137) وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 138) يروغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.
- 139) يمى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
- 140) يورغن هابرماس؛ جوزف راستنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، تر، حميد لشهب، جداول، بيروت، ط1، 2013.

141) يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، قضايا واتجاهات في فلسفة العلم المعاصر، ابن النديم للنشر، الجزائر، ط1، 2014.

142) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة، مصر، 1936.
2-2 المراجع باللغة الفرنسية:

- 1) Martin Heidegger, Introduction a la métaphysique, trad, Gilbert kohn, 1967.
- 2) Robin fortin, penser avec Edgar Morin, Lire la méthode, Les presses de l'université laval, canada, 2008.

3- قائمة الموسوعات والمعاجم :

- 1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، م1، ط2، 2001.
- 2) بيتر كونزمان وآخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط2، 2007.
- 3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982.
- 4) جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006.
- 5) روزنتال، يودين وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان.
- 6) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

4- قائمة المجلات ودوريات:

- 1) مجلة الاستغراب، ع1، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، 2015
- 2) مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، المجلد: 9، العدد: 01، 2021.
- 3) مجلة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، المغرب، العدد: 7-8، 1999.
- 4) مجلة الإمارات الثقافية، مركز سلطان بن زايد، الإمارات، العدد79، 2019.
- 5) مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، لبنان، العدد: 33، 34، 2015.
- 6) مجلة التدوين، المجلد 12، العدد 02، جامعة وهران2، الجزائر، 2020.

- 7) مجلة رؤى تربوية، رام الله، فلسطين، ع25، د س.
 - 8) مجلة رؤى تربوية، رام الله، فلسطين، ع29، د س.
 - 9) مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ع10، 1998.
 - 10) مجلة الدوحة، قطر، ع166-167، 2021.
- 5- قائمة الرسائل الجامعية:
- 1) داود خليفة: ابستمولوجيا التعقيد، دراسة لبراديجم التعقيد والفكر المركب لدى ادغار موران، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران2، 2016/2015.

فهرس الموضوعات

أ - ذ	مقدمة.....
10	الفصل الأول: صورة المعرفة عند ادغار موران
12	المبحث الأول: التأصيل الفلسفي للمعرفة
12	أولاً: مفهوم المعرفة ومتعلقاتها.....
12	1- مفهوم نظرية المعرفة: théorie de la connaissance
13	2- تقاطع المعرفة مع المفاهيم الأخرى.....
19	ثانياً: المعرفة وتاريخ الفلسفة.....
19	1- المعرفة في الفلسفة اليونانية
26	2- المعرفة في فلسفة العصور الوسطى
30	3- المعرفة في الفلسفة الحديثة.....
40	4- المعرفة في الفلسفة المعاصرة
45	المبحث الثاني: ادغار موران والرؤية النقدية لكلاسيكيات العلم الحديث.....
45	أولاً: أسس التفكير العلمي الكلاسيكي
55	ثانياً: ميلاد براديجم التبسيط
55	1- سيرة ادغار موران الشخصية والفكرية
59	2- مفهوم براديجم التبسيط
62	3- فحوى براديجم التبسيط
66	4- مرتكزات براديجم التبسيط
66	1-4 النظام Ordre
68	4-2 القابلية للانفصال Séparabilité
69	4-3 العقل المطلق Raison
71	ثالثاً: موقف ادغار موران النقدي من منظومة التبسيط
79	المبحث الثالث: ابستمولوجيا التعقيد...المبادئ والامتدادات
79	أولاً: الاطار العام لمدلول ابستمولوجيا التعقيد والفكر المركب
81	1- مفهوم التعقيد Compliqué.....
83	2- مفهوم التركيب Complexe
86	3- المرجعية الفكرية لفلسفة المركب عند ادغار موران
91	ثانياً: الأسس العلمية لابستمولوجيا التعقيد

94	1- نظرية الكاوس
96	2- نظرية الإعلام
97	3- نظرية السيبرنطيقا (علم التحكم الآلي).....
99	4- نظرية الأنساق (النُّظم)
101	ثالثا: تعدد الاختصاصات ومبادئ ابستمولوجيا التعقيد
103	1- مبدأ الحوارية Dialogique.....
104	2- مبدأ الارتداد التنظيمي Récursion organisationnelle
105	3- مبدأ النحو العام Principe hologrammique.....
107	نتائج الفصل الأول.....
109	الفصل الثاني: تجديد مقولة الثقافة وميلاد مشروع السياسة الحضارية
111	المبحث الأول: مقارنة مفاهيمية حول الثقافة والحضارة
111	أولا: مفهوم الثقافة
113	1- المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة
115	2- المفهوم الفلسفي للثقافة.....
117	3- المفهوم الموراني للثقافة
121	ثانيا: علاقة الثقافة بالحضارة
126	المبحث الثاني: الأزمة الثقافية وانعكاساتها الحضارية على العالم
126	أولا: بؤادر الأزمة الثقافية.....
127	1- القطيعة والفصل بين الأشكال الثقافية.....
128	1-1 الثقافة الإنسانية
129	1-2 الثقافة العلمية
131	1 - 3 الثقافة الجماهيرية.....
134	2- مركزية الثقافة الغربية في العالم
142	ثانيا: انعكاسات الأزمة الثقافية على الحضارة العالمية.....
144	1- ازدهار النزعة الفردانية وانتشار ثقافة ما بعد الأخلاق
144	1-1 مفهوم النزعة الفردانية L'individualisme.....
144	1-2 فحوى النزعة الفردانية
147	2- هيمنة التقنية الصناعية وإمكانية القضاء على الإنسانية.....

151	3- عولمة الاقتصاد والتسابق نحو الهاوية
155	المبحث الثالث: الإصلاح الثقافي وأوامر السياسة الحضارية عند ادغار موران.....
155	أولاً: بوادر الإصلاح الثقافي.....
156	1- ضرورة الوصل بين الأشكال الثقافية
159	2- لزومية الاندماج الثقافي والعمل على تحقيق مطلب الهوية الكوكبية
170	ثانياً: دور البناء الثقافي في إعلان مشروع السياسة الحضارية
170	1- مفهوم السياسة الحضارية.....
173	2- أوامر وشروط السياسة الحضارية
173	1-2 سياسة التضامن
174	2-2 سياسة جودة الحياة
176	2-3 سياسة الرجوع إلى الأصل
177	2-4 سياسة الإحياء من جديد
178	ثالثاً: الرجوع إلى الحياة الأخلاقية وإحياء السياسة الإنسانية
180	1- أنسنة التنمية
182	2- أنسنة السياسة
185	3- أنسنة التقنية
187	نتائج الفصل الثاني
189	الفصل الثالث: علاقة المعرفة بالثقافة في ضوء انتشار نموذج التعقيد والتركيب
191	المبحث الأول: ثنائية المعرفة والثقافة من منظور ادغار موران.....
191	أولاً: الفصل بين المعرفة والثقافة
194	ثانياً: الوصل بين المعرفة والثقافة
200	ثالثاً: حوارية العقل والدماغ كأساس لانتظام الفكر.....
205	المبحث الثاني: وسائل وشروط إنتاج المعرفة.....
206	أولاً: الوسائل الثقافية لإنتاج المعرفة
207	1- اللغة الأدب والشعر
212	2- الفكر الرمزي والأسطوري.....
218	3- الفن والجمال

221 1-3 السينما
222 2-3 الرسم
223 3-3 الموسيقى
225 ثانياً: الإمكانيات والشروط المتنوعة لإنتاج المعرفة
225 1- الشروط البيولوجية لإنتاج المعرفة
228 2- الشروط السوسيوبيولوجية لإنتاج المعرفة
232 3- الشروط الأثروبولوجية لإنتاج المعرفة
235 المبحث الثالث: التربية على التعقيد كرهان لتغيير المستقبل
236 أولاً: الوعي بأشكال العمى المعرفي وأخطائه
239 ثانياً: تعليم المعرفة الملائمة
241 1- السياق والشمول
242 2- المتعدد الأبعاد
242 3- المركب
244 ثالثاً: تعليم الشرط الإنساني
246 رابعاً: تعليم الهوية الكوكبية
249 خامساً: تعليم الفهم
254 المبحث الرابع: فكرة التعقيد وتجاوز مشكلات الراهن
254 أولاً: ضرورة التعقيد أمام مشكلة الإرهاب
255 1- مفهوم الإرهاب
259 2- التعقيد والإرهاب
262 ثانياً: القضية الفلسطينية والحاجة إلى التعقيد
262 1- التعريف بالقضية الفلسطينية
266 2- التعقيد والقضية الفلسطينية
269 ثالثاً: التعقيد كسبيل لمواجهة فيروس كورونا
270 1- التعريف بفيروس كورونا
272 2- التعقيد وفيروس كورونا

275	نتائج الفصل الثالث
277	الخاتمة.
282	قائمة المصادر والمراجع.....
296	فهرس الموضوعات.....

ملخص الأطروحة:

عرفت قيمة الإنسان في ظل انتشار نموذج التبسيط والاختزال تراجعاً على مختلف المستويات، حيث ساهم هذا النموذج في تشتيته وتقسيمه أكثر مما ساهم في خدمته، وذلك ما كشفت عنه تلك العلاقة القائمة بين العلوم والتخصصات، والتي قامت على أساس انفصالي ومركزي لا يعترف بغير التخصص الواحد. ليس هذا فقط بل إن هذه النزعة الاختزالية التي سيطرت على معالم التفكير العلمي الكلاسيكي قد انعكست على العلاقات الإنسانية، وصارت بموجبها خاضعة لمنطق الانعزال والأنانية، وذلك ما عمق أكثر من معاناة الإنسان وتسبب في اضطرابه. ولتجاوز أخطاء هذا النموذج الحدائثي، واسترجاع المكانة الحقيقية للإنسان والمعرفة، حاولنا من خلال هذه الدراسة تقديم الرؤية التي طرحها الفيلسوف الفرنسي ادغار موران، والتي سعى من خلالها إلى اقتراح نموذج جديد للتفكير، عُرف بنموذج التعقيد والفكر المركب، وهو النموذج الذي يعتبر مناقضاً لسابقه، لكونه يعمل على التركيب بين كل المواضيع والتخصصات، ويسعى إلى الوصل بين شتى أبعاد الإنسان المتناثرة، من أجل تحقيق المعرفة الصحيحة، وترميم العلاقات الإنسانية، ويعد هذا المقترح من بين أهم المقترحات التي عرفها الفكر الفلسفي المعاصر، لما يشكله من افتتاح وشمول، حيث سعى فيه إلى الوصل بين مختلف الجدليات والتناقضات المتعارضة، خاصة ثنائية المعرفة والثقافة التي اعتبرها بمثابة الخطوة الكبرى لإصلاح الفكر واستقامة الحياة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: البراديجم، التبسيط، التعقيد، المعرفة، الثقافة، الهوية، الكونية، الفكر، الحدائث

Abstract

The value of the human being, in light of the spread of the simplification and reduction model, has declined at various levels, as this model contributed to its dispersal and division more than it contributed to its service. This was revealed by the relationship between sciences and disciplines, which was based on a separatist and central basis that only recognizes one specialization. Moreover, this reductionist tendency that dominated the parameters of classical scientific thinking was reflected on human relations, that became subject to the logic of isolation and selfishness, which further deepened human suffering and caused turmoil. In order to overcome the errors of this modernist model, and to restore the true status of man and knowledge, we tried through this study to present the vision put forward by the French philosopher Edgar Morin, through who sought to propose a new model of thinking, known as the Complexity and Complex Thought model, a model that is considered in contradiction to its predecessor, as it works on the synthesis between all topics and disciplines, and seeks to connect the various scattered dimensions of man, in order to achieve correct knowledge and restore human relations. This proposal is among the most important suggestions that contemporary philosophical thought has known, because of its openness and comprehensiveness, in which it seeks to connect the various polemics and opposing dualities, especially the dualism of knowledge and culture, which he considered as a major step to reform thought and the integrity of human life.

Key words: paradigm, simplification, complexity, knowledge, culture, identity, universality, thought, modernity

Résumé

La valeur de l'être humain à la lumière de la diffusion du modèle de simplification et de réductionnisme a diminué à différents niveaux, où ce modèle a contribué à sa fragmentation et à sa division plus qu'à son service, ce qui a révélé la relation entre la science et les disciplines, qui reposait sur une base distincte et centrale qui ne reconnaît pas une seule spécialité. Non seulement cela, mais ce réductionnisme, qui dominait les contours de la pensée scientifique classique, se reflétait sur les relations humaines et se soumettait à la logique de l'isolement et de l'égoïsme, qui approfondissait plus que la souffrance humaine et provoquait son désordre. Afin de surmonter les erreurs de ce modèle moderniste, et de restaurer le véritable statut de l'homme et de la connaissance, nous avons essayé de travers cette étude de présenter la vision avancée par le philosophe français Edgar Moran, à travers laquelle il a cherché à proposer un nouveau modèle de pensée, connu sous le nom de modèle de complexité et de pensée complexe, un modèle considéré comme contraire à son prédécesseur, parce qu'il travaille sur la synthèse entre tous les sujets et disciplines, et cherche à relier les différentes dimensions éparses de l'homme, afin d'atteindre une connaissance correcte et de restaurer les relations humaines, et cette proposition est parmi les propositions les plus importantes connues de la pensée philosophique contemporaine, par son ouverture et de son exhaustivité. Il cherchait à relier les différentes polémiques et dualités opposées, en particulier la dualité de la connaissance et de la culture qu'il considérait comme le grand pas vers la réforme de la pensée et le redressement de la vie humaine.

Les mots clés: paradigme, simplification, complexité, savoir, culture, identité, universalité, pensée, modernité.

