

# HÊSIRÊN PÊNÛSÊ

PHILOSOPHICAL, INTELLECTUAL, CULTURAL, AND LITERARY MONTHLY MAGAZINE



مجلة فلسفية فكرية ثقافية أدبية شهرية – العدد ١٧ أيار ٢٠٢٥

## الوجودية

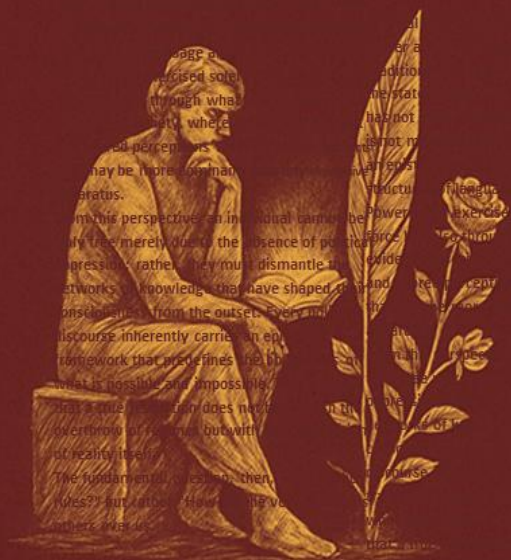
الإنسان: كاتب مصيره في الفراغ

ليس للإنسان قدرٌ مرسومٌ على  
صفحات الغيب، ولا طريقٌ معبّدٌ  
بحجارة الحتميات.

إنه يولد في العراء، في مواجهة  
صمت الوجود، يحمل قلباً متمرّداً،  
وقلاماً مرتجفاً، ويُطلب منه أن  
يكتب قدره على وجه الفراغ، حرفاً  
حرفاً، ونبضاً نبضاً.

كل خطوة يخطوها، وكل اختيارٍ  
يتخذه، هو نقشٌ في صخر العدم،  
وصيحة حرية تتحدى زوال المعنى.  
الإنسان ليس صدى لما فُرض  
عليه، بل هو التجسيد الدائم  
لإرادة تُخلق في كل لحظة، تُعلن:  
"أنا صانع دربي... وأنا شاهدي  
الوحيد."

A monthly cultural, literary, intellectual, and philosophical magazine



A CULTURAL, LITERARY, INTELLECTUAL, AND PHILOSOPHICAL MAGAZINE

رئيس التحرير

د. عدنان بوزان

KOVAREKE MEHANE YA EDEBÎ,  
REWŞENBÎRÎ Û FELSEFÎ YE



Philosophical, Intellectual, Cultural, and Literary Monthly Magazine – Issue 17, May 2025



دَمْعُ الْقَلَمِ  
مجلة فلسفية فكرية ثقافية أدبية شهرية



TEARS OF THE PEN MAGAZINE:  
A MONTHLY MAGAZINE OF  
PHILOSOPHY, THOUGHT,  
CULTURE, AND LITERATURE.

رئيس التحرير:  
الدكتور عدنان بوزان

Editor-in-Chief:  
Dr. Adnan Bozan





## Tears of the Pen

HÉSIRËN PËNÛSË



- ◀ الوجودية والعقل والحرية: تجسيد الحرية في صيرورة الوجود.
- ◀ أنطولوجيا المعنى: الإنسان كحلقة بين الوجود والمعرفة.
- ◀ لماذا سُميت الفلسفة الماركسية بـ"المادية الجدلية"؟
- ◀ قراءات في فكرة النقدي والسوسيولوجي والجمالي.
- ◀ كارل ماركس و"بؤس الفلسفة": بين الثورة والمنهج النقدي.
- ◀ الهوية: جدل الأنا والغيرية بين الجوهر والتجربة

يرجى التواصل معنا عبر البريد الإلكتروني التالي:

penuse2024@gmail.com

"إن المقالات المنشورة باسم كُتّابها لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة، بل تعكس آراء الكُتّاب أنفسهم، بينما المقالات المنشورة دون ذكر اسم كاتبها تمثل وجهة نظر المجلة."

- مجلة "دمع القلم": مجلة فلسفية فكرية ثقافية أدبية تصدر شهرياً.
- مجلة مستقلة تماماً، لا تتبع أية جهة سياسية، وتحافظ على حيادها واستقلاليتها الفكرية.
- منبر للأدباء والمفكرين من مختلف الخلفيات الثقافية والفكرية.
- تحتوي على مقالات تحليلية، أبحاث، دراسات، قصص قصيرة، شعر، نصوص أدبية، ومراجعات للكتب والأعمال الأدبية.
- تركز على تعزيز الحوار الثقافي والفكري بين الشرق والغرب.
- تناقش قضايا معاصرة، بما في ذلك الثقافة، السياسة، الفلسفة، والتكنولوجيا.
- تقدم مساحة للكتاب الشباب وتشجع على إبراز الأصوات الجديدة في مجال الأدب والفكر.
- تضم أعمدة ثابتة لكتاب ومفكرين مرموقين.
- تتميز بتصميم جذاب وعصري يعكس جودة محتواها.
- تعتبر منصة للتفاعل بين القراء والكتاب، وتشجع على المشاركة الفاعلة من خلال الرسائل والتعليقات.
- تواصلوا معنا وشاركوا أفكاركم وإبداعاتكم! نحن في "دمع القلم" نرحب بمساهماتكم الأدبية والفكرية. لإرسال مقالاتكم، قصصكم، أشعاركم، أو أية مواد ترغبون في نشرها.
- لا تترددوا في إرسال أعمالكم الأصلية والمبتكرة. نحن نقدر التنوع والتفرد في الأفكار والتعبيرات الأدبية. ستكون مساهماتكم جزءاً من رحلتنا الثقافية والأدبية في "دمع القلم"



# قراءات



■ يسعى العقل دوماً إلى تفسير الوجود، لكن هل يمكن أن يكون هو ذاته سبباً في سلب حريتنا؟ نميل إلى الاعتقاد بأن الحرية تكمن في خياراتنا العقلانية، لكن ماذا لو كانت الحرية الحقيقية تكمن في تجاوز العقل ذاته؟ في لحظةٍ تتخطى فيها مفاهيمنا حدود القدرة على احتواء الوجود.

فالوجود ليس شيئاً يمكن للعقل أن يحكم قبضته عليه، بل هو حركةٌ دائمة، وانفتاحٌ لا نهائي يتجاوز أطر التفكير التقليدي. وفي اللحظة التي يكفّ فيها العقل عن محاولاته في التفسير والسيطرة، يكتشف الإنسان حريته الأصيلية: حرية لا تقيدها قيود المنطق، ولا تُحدّها قوالب الفهم..



## القراء الأعزاء ...

إلى الذين يقرؤون بقلوبهم قبل أعينهم  
أحباء المعنى ورفاق الكلمة  
إلى أولئك الذين يتصفّحون العالم من بين السطور  
إلى من لا يكتفون بالمعنى السائد،  
وإلى أولئك الذين يشكون في اللغة نفسها، ثم يحبونها رغم الخيانة...

ها نحن نطلّ عليكم من جديد، لا من نافذة الزمن، بل من شقّ صغير في جدار العادة،  
حيث يمرّ النور بخجل، وتتشكّل الأفكار كما تتشكّل النجوم في رحم الفوضى.  
هذا ليس مجرّد عدد جديد، بل محاولة سابعة عشرة لإقناع الواقع بأن له ظلاً آخر...  
ظلاً يتكوّن من الحرف، ويعيش في الفراغات بين الكلمات. نحن لا نعدّ الأعداد، بل  
نُراكم التجارب. كلّ إصدار هو مجازفة، وكلّ صفحة مجهّر نضع تحته هذا الكائن العجيب  
الذي اسمه: الإنسان.

"دمع القلم" لم تُخلق لُتقرأ، بل لُتُحسّ. هي ارتجاج طفيف في نبضة التفكير، وهي ارتحال  
إلى الداخل حين تفيض الضوضاء من الخارج. ليست منصّة للنشر، بل ممراً سرياً نحو  
سؤال لم يُطرح بعد.

قال ألبير كامو ذات مرة: "أن توجد، فذلك عبء. وأن تفكر، فذلك مقاومة."  
ونحن نؤمن أن الكلمة، حين تولد من رحم التساؤل، تصبح أكثر من حبر؛ تصبح موقفاً،  
وربما مصيراً.

في هذا العدد، لا نعدكم بإجابات، بل بأسئلة أكثر عمقاً، بأسطر تنظر إليكم كما تنظرون  
إليها، وبنصوص لا تنتمي إلا لمن قرأها بصدق، وارتبك قليلاً.  
نكتب لأن الكلمات أحياناً هي النجاة الوحيدة، ولأن الفكر لا يُطاق حين يُكتب، ولأن  
الجرح لا يُشفى إلا إذا صار قصيدة.

إليكم، قراءنا الأعزاء، نهدي هذا العدد، كما نهدي زهرة لا تنبت إلا في تربة التأمل.

بأعمق الامتنان،

هيئة التحرير

"دمع القلم"

إذا المدى ضاقَ بالفكرِ المجنَّحِ  
ما كنتُ أَرْضَى بِدَرْبِ القومِ أسْلَكُهُ  
قلبي يضيقُ بظِلِّ الصمتِ منزلهُ  
والناسُ تمشي على الأوهامِ راكدةً

بحلقتُ فوقَ حدودِ العقلِ والسببِ  
إنني خلقتُ لطيفٍ غيرِ ما صُلبِ  
لكنه يسكنُ الأعماقَ كالشُّهْبِ  
وأنا أسأَلُ حتى الحلمَ في تعبِ

د. عدنان

## المحتويات

| العنوان             | الصفحة |
|---------------------|--------|
| ١- كلمة العدد ..... | ١٣     |

### البحوث والدراسات

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| ٢- الوجودية والعقل والحرية: تجسيد الحرية في صيرورة الوجود ..... | ١٦ |
| أولاً: مفهوم الوجود في الفلسفة الوجودية .....                   | ١٨ |
| ثانياً: العقل وفهم الوجود .....                                 | ٢٢ |
| ثالثاً: الحرية في الفلسفة الوجودية .....                        | ٢٧ |
| رابعاً: التوتر بين العقل والحرية .....                          | ٣١ |
| خامساً: الوجود كصيرورة مفتوحة .....                             | ٣٤ |
| سادساً: نقد العقلانية الحديثة في الفلسفة الوجودية .....         | ٣٧ |
| سابعاً: الحرية والخيار: بين الاختيار الواعي والعبثية .....      | ٤٠ |
| ثامناً: الحرية بوصفها لحظة من التوهج الوجودي الخالص .....       | ٤٣ |
| تاسعاً: الوجود والحرية في سياق المعنى الكوني .....              | ٤٥ |
| ٣- أنطولوجيا المعنى: الإنسان كحلقة بين الوجود والمعرفة .....    | ٤٩ |
| الفصل الأول: مدخل عام إلى الفلسفة والتفكير الفلسفي .....        | ٥٣ |
| المبحث الأول: تعريف الفلسفة وتاريخ نشأتها .....                 | ٥٤ |
| المبحث الثاني: طبيعة التفكير الفلسفي .....                      | ٥٨ |
| الفصل الثاني: مبحث الوجود (الأنطولوجيا) .....                   | ٦١ |
| المبحث الأول: معنى الوجود ومجالاته .....                        | ٦٣ |
| المبحث الثاني: أسئلة الوجود الكبرى .....                        | ٦٦ |
| المبحث الثالث: مدارس الأنطولوجيا .....                          | ٦٩ |
| الفصل الثالث: مبحث الإنسان .....                                | ٧٢ |
| المبحث الأول: مركزية الإنسان في الفلسفة .....                   | ٧٣ |
| المبحث الثاني: الإنسان والكون .....                             | ٧٦ |
| المبحث الثالث: صورة الإنسان في الفلسفات المختلفة .....          | ٧٩ |
| الفصل الرابع: مبحث المعرفة (الإبستمولوجيا) .....                | ٨٢ |
| المبحث الأول: ما المعرفة ؟ .....                                | ٨٥ |
| المبحث الثاني: مصادر المعرفة .....                              | ٨٨ |
| المبحث الثالث: حدود المعرفة .....                               | ٩١ |
| المبحث الرابع: مدارس المعرفة .....                              | ٩٤ |



- المبحث الخامس: المعرفة والسلطة ..... ٩٧
- الفصل الخامس: مبحث القيم (الأكسيولوجيا)** ..... ١٠٣
- المبحث الأول: طبيعة القيم ..... ١٠٥
- المبحث الثاني: أقسام مبحث القيم (الأكسيولوجيا) ..... ١٠٨
- المبحث الثالث: فلسفة القيم بين الحضارات ..... ١١١
- الفصل السادس: العلاقة بين المباحث الثلاثة (المعرفة، القيم، الوجود)** ..... ١١٦
- المبحث الأول: تكامل الوجود والمعرفة والقيم ..... ١١٨
- المبحث الثاني: أمثلة فلسفية تطبيقية ..... ١٢٠
- ٤- لماذا سُمّيت الفلسفة الماركسية بـ "المادية الجدلية"؟ ..... ١٢٣
- أولاً: المادية كموقف فلسفي ..... ١٢٤
- ثانياً: الجدلية كمنهج في التفكير ..... ١٢٦
- ثالثاً: ماركس يقلب دياكتيك هيغل رأساً على عقب ..... ١٢٩
- رابعاً: المادية الجدلية كنظرية في التغيير الاجتماعي ..... ١٣١
- خامساً: من المادية الجدلية إلى المادية التاريخية ..... ١٣٤
- سادساً: الفرق بين المادية الجدلية والمادية الميكانيكية ..... ١٣٧
- سابعاً: التطبيق على التاريخ والمجتمع - "المادية التاريخية" ..... ١٤٠
- ٥- قراءات في فكرة النقدي والسوسيولوجي والجمالي ..... ١٤٤
- الفصل الأول: في ماهية "النقدي"** ..... ١٤٦
- المبحث الأول: مفهوم "النقدي": من الفلسفة إلى النظرية النقدية ..... ١٤٧
- المبحث الثاني: النقد كأداة للمعرفة وكفعل للمقاومة (كانط، ماركس) ..... ١٤٩
- المبحث الثالث: متى يصبح النقد أيديولوجياً مضاداً؟ نقد النقد من الداخل ..... ١٥١
- الفصل الثاني: السوسيولوجي كمنظور ونسق للمعنى** ..... ١٥٣
- المبحث الأول: من علم الاجتماع الكلاسيكي إلى سوسيولوجيا الثقافة ..... ١٥٥
- المبحث الثاني: بورديو ونقد الذوق: "التميز" كآلية للهيمنة الرمزية ..... ١٥٨
- المبحث الثالث: الفن والمجتمع: علاقة جدلية أم تبعية؟ ..... ١٦٠
- الفصل الثالث: الجمالي: من المتعة إلى المعنى** ..... ١٦٢
- المبحث الأول: الجمال كقيمة فلسفية: من أفلاطون إلى كانط ..... ١٦٤
- المبحث الثاني: الجماليات الحديثة: الشكل، التفكيك، ما بعد الحداثة ..... ١٦٧
- المبحث الثالث: التلقي والتأويل: القارئ كمنتج للمعنى الجمالي ..... ١٦٩
- الفصل الرابع: التقاطعات: حين يتكلم النقد لغة الاجتماع ويتذوق الجمال** ..... ١٧١
- المبحث الأول: الناقد بوصفه فاعلاً اجتماعياً ..... ١٧٣
- المبحث الثاني: الجمالية النقدية: كيف يصبح الجمال شكلاً للوعي؟ ..... ١٧٥
- المبحث الثالث: بين الجمال والسياسة: عندما يُجَمَل القبح أو يُقبح الجمال ..... ١٧٧



- ١٧٩ ..... الفصل الخامس: قراءات تطبيقية مختارة
- ١٨١ ..... المبحث الأول: قراءة في رواية أو عمل أدبي من منظور نقدي-سوسيولوجي
- ١٨٣ ..... المبحث الثاني: تحليل فيلم أو لوحة من خلال الجمالية الاجتماعية
- ١٨٥ ..... المبحث الثالث: كيف تتشكل الذائقة في الفضاء العام؟
- ١٨٨ ..... ٦- كارل ماركس و"بؤس الفلسفة": بين الثورة والمنهج النقدي
- ١٨٩ ..... أولاً: السياق التاريخي والفكري لكتابة "بؤس الفلسفة"
- ١٩١ ..... ثانياً: نقد ماركس للمنهج الفلسفي المثالي
- ١٩٣ ..... ثالثاً: الجدلية الهيجلية والتحول الماركسي - من الروح إلى المادة
- ١٩٥ ..... رابعاً: نقد ماركس لفكرة التوفيق بين العمل والرأسمال عند برودون
- ١٩٧ ..... خامساً: الاقتصاد السياسي كميدان للفلسفة الثورية
- ١٩٩ ..... سادساً: بين هيغل وريكاردو - الموقف الفلسفي والاقتصادي عند ماركس
- ٢٠١ ..... سابعاً: العدالة والحق في مرآة الصراع الطبقي - نهاية الأخلاق وبداية التاريخ
- ٢٠٣ ..... ثامناً: الاشتراكية العلمية في مواجهة الاشتراكية الطوباوية - من الحلم إلى التاريخ
- ٢٠٥ ..... تاسعاً: القيمة المعاصرة لـ "بؤس الفلسفة" - ماركس ضد خطاب ما بعد الحداثة
- ٢٠٧ ..... عاشراً: نقد نقدي - من داخل الماركسية نفسها
- ٢١٠ ..... ٧- الهوية: جدل الأنا والغيرية بين الجوهر والتجربة
- ٢١٣ ..... الفصل الأول: الهوية الفردية والجماعية - من الذات المفردة إلى الكل المتعدد
- ٢١٦ ..... الفصل الثاني: الهوية بين الثبات والتغير
- ٢٢٢ ..... الفصل الثالث: جدل الأنا والغيرية
- ٢٢٩ ..... الفصل الرابع: الهوية كخبرة شعورية - المنهج الفينومينولوجي
- ٢٣٣ ..... الفصل الخامس: الهويات الجمعية - بين الانتماء والتنازع
- ٢٣٨ ..... الفصل السادس: أزمة الهوية في عالم ما بعد الحداثة
- ٢٤٤ ..... الفصل السابع: الهوية والآخر - نقد فلسفة الانغلاق

## آفاق ثقافية

- ٢٥٠ ..... ٨- تعريف الأدب العالمي: ما هو؟ ما فوائده؟ وما أبرز تحدياته؟
- ٢٧٠ ..... ٩- الثقافة بين الشرق والغرب: قيم الشرف مقابل قيم الحرية
- ٢٧٣ ..... الفصل الأول: مفهوم الشرف في الثقافات الشرقية
- ٢٧٦ ..... الفصل الثاني: مفهوم الحرية في الفلسفة والثقافة الغربية
- ٢٧٩ ..... الفصل الثالث: التصادم بين القيمتين - دراسات حالة
- ٢٨١ ..... الفصل الرابع: هل يمكن تجاوز الثنائية؟ نحو قيم مشتركة أو تقاطعات ممكنة



## قصص:

- ١٠- أسير الأرض ..... ٢٨٥  
 ١١- ظل العائد: حكاية الزيتون والخلود ..... ٢٨٩  
 ١٢- حين بكى الحنين في دفاتر الغريب ..... ٢٩٦

## نصوص أدبية

- ١٣- على وَتَرِ الْغِيَابِ، تُعْزِفُنِي الرِّيحُ ..... ٣٠٠  
 ١٤- رسائل لا تصل... إلى عينيك ..... ٣٠٢  
 ١٥- موتٌ مؤجَّلٌ على رصيف الانتظار ..... ٣٠٤  
 ١٦- الكوخ الذي بكى ذات شتاء ..... ٣٠٦  
 ١٧- نعشٌ من الكلمات ..... ٣٠٨  
 ١٨- ضجيج العناق الأخير ..... ٣١٠  
 ١٩- مرايا الروح ..... ٣١٢  
 ٢٠- تنقَّسْتُ عشقك ..... ٣١٣

## الشعر والأدب

- ٢١- أَلْقُ الْجَمَالَ يُضَاهِينَا ..... ٣١٥  
 ٢٢- قصيدة: وداع مؤلم ..... ٣١٦  
 ٢٣- صدى الغياب ..... ٣١٧  
 ٢٤- قافلة الحلم ..... ٣١٨  
 الكلمة الأخيرة ..... ٣١٩  
 حكمة العدد ..... ٣٢١



## ✧ الكلمة... سؤالُ الخلود وصرخةُ المعنى ✧

افتتاحية العدد السابع عشر – أيار ٢٠٢٥

### ✧ The Word ...

#### A Question of Immortality and a Cry for Meaning ✧

Editorial – Issue Seventeen, May 2025

ما الإنسانُ إلا كائنٌ يتعثرُ باللغة، ويتطهرُ بها. يولد من رحم الصمت، ثم لا يهدأ حتى يضع على هذا الصمتِ معنى، أو اسماً، أو جرحاً، أو قصيدة. وبين الولادة والموت، بين الكينونة والعدم، ينسجُ كلماته كما تنسجُ العنكبوت خيوطها، لا ليستقر، بل ليحتمي من الفراغ.

في هذا العصر الذي تحوّل فيه العقل إلى آلة باردة، والفكرة إلى خيرٍ عابر، والدهشة إلى منتجٍ إعلاميٍّ، ما زال هناك من يؤمن بالكلمة كمعجزةٍ لم تفقد دهشتها؛ كوميضٍ أوليٍّ ينبثق من أعماق الوجود، لا ليعرّف العالم، بل ليوظّه. وما زالت "دمع القلم" تمشي حافيةً فوق جمر السؤال، تبحث عن الجدوى، عن المعنى، عن ذلك الشيء الهارب الذي لا يُختصر بموقفٍ سياسي، ولا يُقنن في اصطلاحٍ فلسفي، وإنما ينبضُ بين السطور، ويعبرُ، مثل نسمةٍ نيسانية، من عقلٍ إلى عقل، ومن روحٍ إلى أخرى.

أيار... شهرٌ لا يُشبه سواه. إنه الذاكرة حين تهجّي الحرية، والحنين حين يرتدي ثياب الثورة. ومن زواياه المتقلّبة، يولد هذا العدد، لا كصفحاتٍ تُقرأ، بل كمرآةٍ تُفكر. كصرخةٍ قديمة خرجت من حنجرةٍ كوردية في المنفى، فدوّت في صمت الأزمنة، وأعلنت: نحن هنا. نحن الذين نكتب لا لننجو فقط، بل لنكون.

وفي خضم هذا الميلاد الرمزي، لا بد أن نسأل، كما يسأل الفلاسفة في لحظات القلق الكبرى: ما الذي تفعله الكلمة في عالمٍ يُستبدل فيه المعنى بالصورة، والعقل بالغريزة، والحوار بالصدى؟ ما موقع الكلمة اليوم؟ أي بوصلة؟ أم ضياعٌ مؤنس؟ أي حضورٌ للغائب، أم غيابٌ للحاضر؟ وهل لا تزال قادرةً على أن تُشكّل وعياً، أن تفتح جرحاً في سطح الزمن، أن تخلق إنساناً جديداً؟

### EDITORIAL NOTE



مجلة

"دمع القلم" مجلة

فلسفية فكرية

ثقافية أدبية

شعرية

~

مجلة مستقلة لكل

الاتصال المسرة

~

رئيس التحرير

الدكتور

عبدالله بن زكريا

Tears of the Pen Magazine



الفلسفة، تلك التي أسيء فهمها مراراً، لا تسكنُ في برج عاجي، بل في قلب السؤال. في ارتباك الطفل حين يسأل: لماذا نموت؟ في وجع الشاعر حين يكتب: ما جدوى هذا الوطن؟ وفي صمت العاشق حين يعجز عن البوح. ولهذا فإن هذا العدد، في روحه، لا ينتمي إلى الأدب وحده، بل يمرّ عبر ممراتِ فلسفية ثلاث، تلك التي عانقتها العقول منذ البدء:

### ■ الأنطولوجيا – مبحث الوجود:

لا نكتب لنشرح العالم، بل لنشاهده. الوجود ليس معطًى خاملاً، بل تجربة تُعاشُ في التمرّق، في الانفصال، في التوق الأبديّ للامتلاء. وما الكلمة إلا محاولة يائسة للقبض على ما لا يقبض، لتسمية ذلك الوجود الذي يفتر بين اللحظة والأخرى.

### ■ الإبيستمولوجيا – نظرية المعرفة:

هل نعرف حقاً ما نكتب؟ أم أن الكتابة هي شكلٌ من أشكال الجهل المنظم؟ إنّ المعرفة ليست امتلاكاً، بل علاقة. الكلمة لا تنقل الحقيقة، بل تفاوضها. وكل معرفة، في جوهرها، مرآة تنكسر كلما حاولنا تثبيتها على جدار العقل.

### ■ الأكسيولوجيا – مبحث القيم:

القيم ليست أحكاماً أخلاقية جاهزة، بل اختيارات مؤلمة. الجمال، الحرية، الحب، الكرامة... ليست مفاهيم تُعرّفها، بل تُجرّبها، ننكسر بها، ونعيد صياغتها بعد كل خيبة. ونحن هنا، لا لنُكرس قيماً مطلقة، بل لنسائلها: هل لا تزال هذه القيم قادرة على النجاة من عصر السخرية والعدمية؟

إن "دمع القلم"، في عددها السابع عشر، لا تدّعي أنها تملك أجوبة. بل إنها، بكل فخر، تنتمي إلى ذلك الجيل الذي يُحبّ الأسئلة أكثر من الأجوبة. تنتمي إلى زمنٍ لا يثق كثيراً بالحقائق، لكنه يراهن على المعنى؛ على تلك الشرارة الخفية التي تولد حين يلتقي النصّ بالقارئ، والفكر بالقلق، والحرف بالدمع.

أيها القارئ،

ليس هذا العدد كتاباً يُقرأ ثم يُنسى، بل هو ولادة داخل رأسك. تجربة وجودية تفتح فيك نوافذ لم تكن تعرف أنها موجودة. اقرأها كما تقرأ وجهك في المرأة بعد غياب. اقرأها لتتذكر أنك ما زلت قادراً على التفكير، على التأمل، على أن تكون إنساناً في عالمٍ يُخيفه الإنسان نفسه. كل كلمة هنا، هي محاولة لتفكيك الصمت. كل نصّ، هو رغبة في النجاة من العدم. وكل قارئ، هو شريك في الجريمة النبيلة التي اسمها: الفكر.

مرحباً بك في عددٍ جديد... عددٌ نكتبه لا لترضى، بل لُتُحرض. لا لنشرح، بل لنشكّ. لا لنؤخّر، بل لنحلّم.

دمع القلم... حيثُ الفكرة لا تموت، بل تتناسخ من جيلٍ إلى آخر، وتعود دوماً إلينا بشكلٍ أكثر جرأة وعمقاً.

رئيس التحرير  
Dr. Adnan Bozan

# أبحاث ودراسات

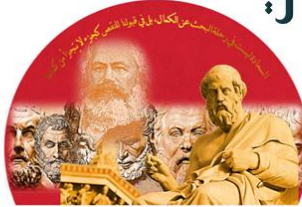
## RESEARCH AND STUDIES

Research and studies are not merely an accumulation of information or attempts to understand what exists; they are a journey into the unknown and a constant quest to decipher the codes of the world and existence. They represent the human experience in confronting endless questions, as we ponder our place in the universe and the meaning of life. In every research or study, we find ourselves before a mirror reflecting the limits of our knowledge, forcing us to reconsider what we think we know. Research is not an end in itself, but a means of approaching the truth, which may remain an elusive mirage, yet grants us the strength to keep questioning and to see the world from perspectives we never imagined.

## البحوث والدراسات

### الفلسفة السياسية

البحوث والدراسات ليست مجرد تراكم للمعلومات أو محاولات لفهم ما هو موجود فحسب، بل هي رحلة نحو المجهول، وسعي دائم لتكشيف شيفرات العالم والوجود. إنها تجربة الإنسان في مواجهة الأسئلة التي لا تنتهي، حيث يتساءل عن مكانه في الكون وعن معنى الحياة. في كل بحث أو دراسة، نجد أنفسنا أمام مرآة تعكس حدود معرفتنا وتجبرنا على إعادة النظر فيما نعتقد أننا نعرفه. البحوث ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة للاقترب من الحقيقة التي قد تغلّ سرباً بعيد المنال، لكنها تمنحنا القوة للاستمرار في التساؤل، ولرؤية العالم من زوايا لم نتخيلها من قبل.



### الفكرية







ليس دائماً ملاذنا، وأن الحرية قد تكون في الجنون، في الشعر، في الحلم، في الصمت، في التوق إلى ما لا يمكن قوله.

إننا لا نكتب هنا فلسفة للعقل، بل فلسفة لما يتجاوز العقل؛ فلسفة تُطلّ من نوافذ الكينونة على العاصفة، وتُصغي لارتجاج الإنسان في لحظة انكشافه العاري أمام المجهول. ليست مهمتنا أن نمنح العقل سلطاناً جديداً، بل أن نفصح سلطانه القديم، أن نعيد للدهشة مقامها، وللعرشة الأولى حقيقتها. إن الإنسان لا يُختزل في تفكيره، ولا في وعيه، بل في ذلك الصمت الذي يقطنه حين يفقد كل إجابة، وفي تلك الحرية التي تُولد من رماد المعنى. حين نكتب، فنحن لا نبني جسراً للعقل نحو اليقين، بل نفتح فجوة في الجدار، نُطلّ منها على هاوية المعنى، لنعترف: لسنا كائنات عاقلة فقط، بل كائنات ممزقة، متصدعة، متمردة على تعريفها. إننا نكتب للإنسان حين يرفض أن يكون صورة عقلية أو تصوراً منطقياً، بل حين يقف في مواجهة المدى، يقول: "لن أكون ما يُفكر به العقل وحده، بل ما تُلهمني به الفوضى، والموت، والحنين، والانكسار". هكذا تبدأ رحلتنا: من لحظة سقوط العقل عن عرشه، من لحظة اعترافه بحدوده، ومن تلك الصرخة البدائية التي تهمس في الظلام: "أنا الإنسان... ولستُ صبيغةً نهائيةً".

إن ما نبحث عنه ليس إجابة، بل المسافة بين السؤال والرجاء، بين الفكر والندبة، حيث يولد المعنى لا من اكتماله بل من عجزه عن الاكتمال. إننا لا نُؤلف مذهباً، ولا نبحث نظرية، بل نُصغي للأنين الكوني في قلب الإنسان، حين ينهار المعنى القديم ولا يُولد الجديد بعد. في هذه الهوة بين ما يقدر العقل على قوله، وما يعجز اللسان عن ترجمته، نولد نحن—كفلاسفة لما بعد العقل، ككهنة لسرّ لا معبد له. نحن لا ننشد الحقيقة بوصفها صورة نهائية، بل نحيا داخل شظاياها، داخل التمزق الذي يكشف هشاشة كل يقين. فالفلسفة التي نكتبها ليست بحثاً عن الكمال، بل مقاومة له، لأن الكمال صنم العقل، ونحن نحطم الأصنام. نحن نحيا في اللحظة التي ينكسر فيها السؤال على صخرة الوجود، ونشعر بالرغبة المجنونة في أن نكون لا ما نفهم، بل ما نشعر، وما نحلم، وما نخاف. هذه ليست دعوة لللا عقل، بل لحرية أعمق: حرية أن نكون خارج السياق، خارج المعادلة، خارج ما يُفترض بنا أن نكون. نحن شهود على الإنسان وهو يعبر صحراء المعنى، بعينين دامعتين وقلب لا يزال، رغم كل شيء، يؤمن بأن للتيه حكمة.

برأيي، الفلسفة التي تتوقف عند العقل تشبه مرآة لا تعكس سوى ما هو مألوف؛ أما الفلسفة التي تتجاوزها، فهي كنافذة تُفتح على العاصفة. الإنسان ليس عقلاً فحسب، بل تجربة وجودية معقدة، مليئة بالخوف، والرغبة، والانكسار، والأمل. إن حرية الإنسان الحقيقية تبدأ حين يعترف بضعفه، لا ليستسلم له، بل ليعيد تعريف نفسه خارج ما يُمليه عليه العقل، وخارج ما يُؤزره المنطق. في هذه المسافة، يولد الإنسان ككائن حر، لا يُحدّه إلا الوجود نفسه.



## أولاً: مفهوم الوجود في الفلسفة الوجودية

- ما هو تعريف الوجود في الفلسفة الوجودية؟
- كيف تعاملت الفلسفة الوجودية مع فكرة "الوجود قبل الماهية"؟
- الوجود كصيرورة: كيف تمثل الوجودية مفهوم الوجود كمجموعة متغيرة؟
- العلاقة بين الوجود الفردي والوجود الجماعي في فلسفة سارتر وهابيدغر.

في قلب الفلسفة الوجودية، يحتل مفهوم الوجود مكانة مركزية تكاد تلامس كل القضايا الفلسفية الأخرى. إذ لا يمكن فهم الإنسان في سياقه الفلسفي دون الانطلاق من تساؤل جوهري حول "الوجود"، وهو ما جعل الفلاسفة الوجوديون يتناولون هذه المسألة من زوايا متعددة ومعقدة. وإذا كانت الفلسفات التقليدية قد حاولت تفسير الوجود من خلال مفاهيم مثل الجوهر أو الماهية، فإن الفلسفة الوجودية تنقض هذه التصورات عبر مفهوم "الوجود قبل الماهية"، الذي يُعنى بوجود الإنسان أولاً، ومن ثم يصير الإنسان هو من يحدد ماهيته من خلال أفعاله واختياراته.

في هذا السياق، يعتبر الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر أن الإنسان ليس له جوهر ثابت يحدده منذ البداية، بل هو كائن يخلق ذاته من خلال ممارسته للحرية والاختيار. الوجود، بالنسبة لسارتر، هو "أن نكون" قبل أن "نصير" شيئاً محدداً. ومن هنا ينشأ التوتر الوجودي بين الوجود والعقل، حيث أن الوجود لا يُختزل في أطر عقلية أو مفاهيم مسبقة، بل هو تجربة حية، عملية، متجددة وغير قابلة للتفسير الكامل. فالوجود ليس حالة ثابتة أو "موجودة" مجردة يمكن للعقل القبض عليها، بل هو صيرورة مستمرة ترفض أن تُحصَر في نموذج معين أو إطار محدود.

كذلك، نجد أن مارتن هابيدغر، الفيلسوف الوجودي الألماني، يطرح مفهوماً آخر للوجود يتمثل في "الوجود في العالم"، والذي يلفت الانتباه إلى أن الإنسان لا يمكنه فهم نفسه أو وجوده بمعزل عن العالم الذي يعيش فيه. إذ يصرح هابيدغر أن الإنسان كائن "موجود مع" وليس "موجود في" كما هو الحال في الفلسفات التقليدية. الوجود بالنسبة له ليس مجرد فكرة عقلية أو تجريدية، بل هو التواجد الفعلي في العالم الذي يتم فيه استكشاف الذات وتحقيق المعنى.

هذه الفكرة تشير إلى أن الوجود ليس مجرد "موجود" عقلي ثابت، بل هو في حالة دائمة من الانفتاح والتجدد، وفي صيرورة مستمرة ترفض أن تُحصَر في تصورات عقلية مغلقة. الوجود في الفلسفة الوجودية ليس شيئاً يمكن الإمساك به بسهولة، بل هو معركة دائمة بين ما نعرفه عن أنفسنا وبين ما نكتشفه عن أنفسنا من خلال تجربتنا الحية في العالم.

لذلك، يمكن القول إن الفلسفة الوجودية تقدم لنا منظوراً جديداً لفهم الوجود كحالة حية، غير ثابتة، وغير قابلة للتفسير العقلي الكامل. إنها دعوة إلى استكشاف الوجود



دمع القلم: مجلة فلسفية فكرية ثقافية أدبية شهرية











ضروري. فالعقل حين يتموضع بوصفه السيد الأعلى للمعنى، ينتهي به الأمر إلى نفي ما لا يمكن تفسيره. ومن هنا تبدأ خيانتته: إنه يخون الغموض، يخون اللامعقول، يخون التناقض، يخون التجربة الحية، لأنه لا يقبل إلا بما يستطيع احتواءه.

كبركخور رأى أن الإيمان هو قفزة لا يمكن للعقل أن يبررها. نيتشه حطّم أصنام العقل، لأنه رآه أداة للضعف، للهرب من الحياة. أما هايدغر، فقد رأى في العقلانية الغربية امتداداً لـ"نسيان الوجود". كل هؤلاء، ومعهم تجريبي الفكرية الخاصة، يشيرون إلى أن العقل لا يخون الحقيقة فحسب، بل يخون الحياة ذاتها، حين يطلب منها أن تكون "معقولة"، في حين أن الحياة تتفجّر غالباً خارج المنطق.

نعم، العقل خائن حين يتسلط، لا حين يكون خادماً متواضعاً. خائن حين يفرض منطقَه على الكون، لا حين ينصت بتواضع لما لا يستطيع فهمه. إنه خائن لأن الوجود ليس قانوناً، بل حدثاً. والحياة ليست معادلة، بل قلق وتوق وعشق وسقوط.

• هل يمكن للعقل أن يضع إطاراً ثابتاً للفهم في ظل طبيعة الوجود المتغيرة؟

الوجود، في صميمه، حركة دائمة. لا ثبات فيه إلا ما يتوهمه العقل كي يشعر بالأمان. إن الإطار الثابت الذي يبحث عنه العقل هو قناع منظم للفوضى، محاولة لحماية الذات من هول الانكشاف. لكن هل يمكن فهم الوجود ضمن هذا الإطار؟ أعتقد أن الإجابة هي: لا، لأن الفهم الحقيقي لا يتجلى في الثبات، بل في الانفتاح، في القدرة على المجازفة، على القفز في المجهول.

الفلسفة الوجودية لا ترفض الفهم، لكنها ترفض الإطارات المغلقة. فالحرية، كما يقول سارتر، لا تعني فقط إمكانية الاختيار، بل تعني أن نكون مسؤولين عن خلق المعنى في عالم بلا معنى مسبق. والعقل، إذا كان يبحث عن إطار ثابت، فإنه ينفي هذه الحرية، ويحاول أن يُطوِّق الوجود في قوالب من صنعه.

هايدغر يذكّرنا أن "الوجود سابق على كل تحديد"، وهذا يعني أن كل محاولة لتثبيته في مفاهيم، هي تأجيل للحقيقة، أو على الأقل، تشويه لها. ولذلك، فإن الإطار الذي يضعه العقل للفهم هو مؤقت، هشّ، وهي في كثير من الأحيان. الوجود لا يُفهم، بل يُعاش. ولا يُفسر، بل يُنصت إليه.

ومن هنا، لا يمكن للعقل، مهما بلغ من الدقة والمنهجية والصرامة، أن يُحيط بالوجود المتغير والمفتوح بإطار ثابت أو بمنطق مغلق؛ لأن الوجود ليس معطى نهائياً، بل حركة دائمة، تيار من التحولات، من الانكشافات التي لا تُختزل في تعريف أو تُحبس في نموذج. العقل، إذا أراد أن يتعامل مع هذا الوجود كما هو، لا كما يريد أن يكون، فعليه أن يتنازل عن وهم السيادة، عن سلطته التي تُحوّل الكائن إلى موضوع، وتختزل التجربة إلى معادلة. عليه أن يتحول من آلة استنتاج إلى أذن تُصغي، إلى حوار داخلي متوتر، إلى سؤال مفتوح لا ينتظر إجابة نهائية، بل يرحب باللايقين بوصفه جزءاً من حكمة أعمق من المعرفة.



إن العقل، حين يحتكم إلى منطقته الخاص، يُقصي كل ما لا يُمكن برهنته أو تأطيره، فيُغلق الباب أمام الشعر، والإيمان، والحدس، والعاطفة، والخوف، والدهشة—وكلها تجليات أصيلة للوجود لا تقل عمقاً عن البرهان. لكن حين يتواضع، ويتحول إلى إنصات، إلى تساؤل دائم، يكتشف أفقاً جديداً: أفقاً لا يُقاس بالمفاهيم، بل بالانفتاح. هذا التحول من "العقل السيد" إلى "العقل السائل" هو ما يُعيد للفكر إنسانيته، ويمنح الفلسفة بُعداً الوجودي الحقيقي.

العقل حينذاك لا يكون أداة للسيطرة، بل وسيلة للمشاركة؛ لا يسعى لامتلاك الحقيقة، بل لمرافقتها في مسيرتها الدائمة نحو الانكشاف. وهكذا يصبح العقل ذاته جزءاً من تجربة أعمق، تجربة لا تسعى للإغلاق، بل للعبور. لأن الحقيقة ليست حجراً نُمسكه، بل نهراً نعبه... وكلما ظننا أننا وصلنا إلى ضفته، تغيّرت الضفة، وتحولنا نحن.

وحين يعترف العقل بعجزه عن الإحاطة، لا يُصبح ذلك إعلاناً عن نهايته، بل بداية لولادته الحقيقية: ولادة عقل يتجاوز ذاته، ويتخلّى عن وهم التفسير الشامل، ليصبح شاهداً على المعنى بدلاً من صانعه. في هذا الانقلاب، يتحول الفكر من ممارسة للسيطرة إلى فعل تواضع، من هندسة الوجود إلى مشاركته، من صرامة التحليل إلى انفتاح التأمل. وهنا، لا يعود العقل خصماً للغموض، بل حليفاً له؛ إذ يدرك أن بعض جوانب الوجود لا تُفهم إلا حين لا نحاول فهمها بالقوة، بل حين نسمح لها أن تكون.

بهذا المعنى، يصبح العقل طريقاً إلى الحكمة، لا إلى الحقيقة المطلقة؛ إلى الإصغاء، لا إلى النطق الأخير. فكما أن الصمت ليس غياباً للصوت، بل حضوره الأعمق، كذلك العقل حين يتراجع عن الصراخ يُفسح المجال لنور آخر، لا ينبثق من المنطق، بل من الوجود ذاته. ومن هنا، تنبع الفلسفة لا من الأجوبة، بل من عمق الأسئلة التي لا تموت، تلك التي تُرافقنا كالظل، وتكبر معنا، وتُعرّفنا لا بما نعرف، بل بما لا نعرف بعد، وبما قد لا نعرفه أبداً.

وهكذا، حين يصمت العقل عن ادعاء الإحاطة، يبدأ في سماع النداء الأعمق للوجود، ذلك النداء الذي لا يُفهم بالبرهان بل يُعاش بالتجربة. إن أجمل لحظات الفكر ليست تلك التي يصل فيها إلى نتيجة، بل حين يقف مدهوشاً أمام سؤال لا يملك له جواباً. في هذا الوقوف، في هذا التردد، يولد المعنى الحقيقي: لا كيقين يُطمئن، بل كقلق يُوقظ، ويفتح أمام الإنسان أفقاً لا نهائياً من التفسير والتأمل والانتماء الهادئ إلى لغز لا يُراد له أن يُحل.



## ثالثاً: الحرية في الفلسفة الوجودية

- كيف يتم تجسيد مفهوم الحرية في الفلسفة الوجودية؟
- الحرية كمفهوم معقد: هل هي فقط القدرة على الاختيار أم شيء أعمق؟
- العلاقة بين الحرية والوجود: هل الحرية هي جوهر الوجود أو تجلي له؟
- الحرية كتحرر من القيود العقلية: هل يمكن أن تكون الحرية الهروب من العقل ذاته؟

في قلب الفلسفة الوجودية تنبض فكرة الحرية، لا كمفهوم نظري أو خيار سياسي، بل كجوهر لما يعنيه أن يكون الإنسان موجوداً. إنها ليست امتيازاً ممنوحاً، ولا إمكانية كامنة تنتظر ظروفاً مواتية، بل هي عبء *ontologique* (أنطولوجي)، قدر لا مهرب منه، ومصير لا يمكن التملص منه إلا بخيانة الذات. من هذه الزاوية، لا تعني الحرية أن "نختار"، بل أن "نوجد" بوصفنا اختياراً دائماً، فعلاً مستمراً للتجاوز، للمساءلة، للخلق في عالم لا يمنحنا أي ضمان خارج أنفسنا.

لقد حظمت الفلسفة الوجودية التصورات الميتافيزيقية التي فصلت بين الإنسان وفعله، بين الجوهر والوجود، بين الإرادة والمصير. فكما أعلن سارتر في أحد أشهر شعاراته: "الوجود يسبق الماهية"، لم يعد الإنسان كائناً محدداً مسبقاً بقانون إلهي أو طبيعة إنسانية جامدة، بل مشروعاً مفتوحاً يتعين لحظة بلحظة. في هذه النظرة، الحرية ليست فضيلة أخلاقية، بل هي الكينونة ذاتها في انكشافها، إنها الوجود وقد خُلع عليه الوعي.

ولكن هذه الحرية ليست نشوة أو طمأنينة، بل قلق عميق، وتحمل مرير للمسؤولية. الإنسان، في نظر سارتر، "محكوم عليه أن يكون حراً"، أي أن حريته لا تعني الانفلات من القيود فحسب، بل أيضاً أن كل ما هو عليه وكل ما يفعله، يعود إليه بالكامل، دون مهرب، ودون عزاء. وهي في ذلك تختلف عن الحرية الليبرالية أو الحداثية التي تقوم على الحقوق والخيارات، لتصبح هنا تجربة وجودية جذرية، تتطلب شجاعة الانخراط في المجهول.

وإذا كانت الفلسفة العقلانية قد رأت في الحرية نتيجة للمعرفة أو ثمرة للتنوير العقلي، فإن الفلسفة الوجودية تُعيد الحرية إلى جذرها الأولي: إلى الإنسان وهو يواجه العدم، الزمن، الموت، الغربة، اللا جدوى. فحين لا يكون هناك من يُملئ علينا ما نفعل، وحين تكون القيم ذاتها محل تساؤل، لا يبقى أمامنا إلا أن نخلق ذواتنا، وأن نبتكر معاييرنا، في صمت الكون، لا بتقليد الأنظمة، بل بمواجهة الفراغ الأخلاقي وملئه بحقيقة نابعة منا.

وهكذا، تصبح الحرية في الفلسفة الوجودية ليست فقط ممكنة، بل ضرورة، لا يمكن تجاوزها إلا بثمن خيانة الإنسان لذاته، وتحوله إلى "كائن قطيع"، إلى "كائن ما بعد الإنسان"، إلى كذبة تحيا في قشرة من الطمأنينة دون جوهر حقيقي. إن الحرية، بهذا المعنى، ليست ما نملكه، بل ما نحن عليه.

● كيف تفهم الفلسفة الوجودية الحرية؟ هل هي اختيار؟ أم عبء؟ أم كينونة؟

أرى أن الحرية، في منظور الفلسفة الوجودية، ليست فعلاً من أفعال الإرادة الحرة، بل هي الحقيقة الأولى للوجود الإنساني. إنها ليست قراراً نأخذُه بعد تأمل، بل هي الصرخة الأولى التي يطلقها الكائن الواعي عندما يُلقى به في هذا العالم دون دليل، دون ماهية جاهزة. الحرية ليست اختياراً... إنها الشرط المسبق للاختيار.

سارتر، مثلاً، لا يترك مجالاً للهرب: الإنسان "محكوم عليه أن يكون حراً"، لا لأن هناك سلطة تجبره على الحرية، بل لأن انعدام المرجعية الخارجية (الدينية، الطبيعية، الأخلاقية المطلقة) يضعه وجهاً لوجه أمام نفسه. الوجود الإنساني هو مشروع حر، وكل تهزّب من هذه الحقيقة هو سقوط في سوء النية. لذلك، أرى أن الحرية ليست "شيئاً" نملكه، بل هي ما نكونه دائماً – كينونة منفتحة على إمكانيات لا نهائية، لكنها إمكانيات يترتب على تحقيقها مسؤولية أخلاقية لا مفر منها.

● الحرية والمسؤولية: لماذا تعتبر الوجودية أن الحرية مسؤولية كبرى لا مهرب منها؟

في رأيي، ما يجعل الحرية مخيفة هو ارتباطها الجوهرى بـ المسؤولية. الوجودية لا تترك لنا مجالاً للاختباء خلف الأعذار الاجتماعية أو النفسية أو البيئية. فالحرية ليست مجرد قدرة على الفعل، بل هي مسؤولية عن معنى الوجود ذاته. إن حربي تعني أنني وحدي المسؤول عن حياتي، عن القيم التي أتبنائها، عن اختياراتي التي تكشف من أكون.

حين يختار الإنسان، لا يختار لنفسه فقط، بل يختار الإنسانية كلها، كما قال سارتر. وهنا تكمن فداحة الحرية: أن كل قرار هو إعلان ضمني عن تصور للعالم، عن صورة للإنسان، عن إمكانية للوجود. لذلك، أنا أرى أن الخوف من الحرية ليس إلا الخوف من الاعتراف بأننا أصل كل شيء في حياتنا، وأن العالم الذي نحيا فيه ليس إلا نتيجة خياراتنا أو هروبنا من الاختيار.

● هل يمكن الحديث عن حرية في عالم بلا معنى؟ هل الحرية تُمارس داخل عبث الوجود أم ضده؟

هنا، أُنْتُقِيَ مع ألبير كامو، ولكن أذهب إلى ما هو أبعد منه. إن العبث، كما أفهمه، ليس نقيضاً للحرية، بل هو السياق الذي تتجلى فيه الحرية على حقيقتها. حين يكتشف الإنسان أن العالم لا يمنحه أي معنى جاهز، تصبح الحرية ليست فقط إمكانية، بل ضرورة أخلاقية وفلسفية. فأن تكون حراً في عالم بلا معنى، يعني أن تكون أنت من يمنح المعنى، أن تكون خالقاً للمعنى في قلب العدم.

أنا لا أرى العبث كدعوة للعدمية، بل كأرض محررة من الميتافيزيقا، تسمح للحرية أن تتجلى دون تبرير. الحرية هنا فعل من أفعال الخلق المستمر، لا في مواجهة العبث، بل عبره، في تجاوزه الصامت، في تحويله إلى إبداع.

● كيف ترتبط الحرية بالقلق والاغتراب؟ هل الوجود الحر دائماً مؤلم؟

الحرية ليست راحة. الحرية هي قلق. وكلما زادت حرية الإنسان، زاد شعوره باللايقين والاغتراب. لماذا؟ لأن الإنسان الحر لا يستطيع أن يستند إلى سلطة خارجية، لا إلى



تقليد، ولا إلى إله، ولا إلى طبيعة بشرية مفترضة. إنه يقرر وحيداً، ويعيش نتائج قراراته. في لحظة الحرية القصوى، يشعر الإنسان بأنه كائن منفي داخل العالم، غريب حتى عن ذاته، لأنه لم يعد يعرف ما إذا كانت قراراته صائبة، أو إن كانت لها جدوى.

هكذا، يصبح القلق ملازماً للحرية، لا بوصفه ضعفاً، بل بوصفه دليلاً على أصالة التجربة الوجودية. أما الاغتراب، فهو نتيجة حتمية لمحاولة الإنسان أن يكون ذاته في عالم يريد منه أن يكون نسخة مكررة، تابعاً، مستهلكاً، رقماً. في هذا السياق، الحرية لا تكون فقط فعل مقاومة، بل أيضاً فعل ولادة مستمرة للذات في مواجهة الاغتراب العام.

### ١- كيف يتم تجسيد مفهوم الحرية في الفلسفة الوجودية؟

في قلب الفلسفة الوجودية، لا تُفهم الحرية على أنها مفهوم نظري مجرد، بل هي تجربة معاشة، شرط وجود، ومسؤولية جوهرية. الحرية ليست سلعة نطلبها من الخارج، وليست حالة نفسية مؤقتة، بل هي الجوهر الأكثر أصالة للوجود الإنساني حين يُلقى في العالم بلا دليل أو جوهر مسبق. نحن أحرار لا لأن لدينا "حقاً" في الاختيار، بل لأننا مرميون في الوجود، ونُجبر على أن نمنح ذاتنا معنى، أن نخلقها من عدم.

في فلسفتي، أرى أن الحرية ليست شيئاً تُجسده من الخارج، بل شيئاً يُفصح عن نفسه من باطن التجربة الوجودية، حين يُدرك الإنسان فجأة أن لا أحد سواه مسؤول عن تشكيل حقيقته. هنا تُجسد الحرية نفسها لا عبر الشعارات، بل عبر الألم، والقلق، والإقدام على المعنى وسط صمت الوجود.

سارتر عبّر عن هذه الفكرة بقوله: "الإنسان ليس سوى ما يصنعه بنفسه." ولكنني أذهب أبعد: الإنسان ليس فقط ما يصنعه، بل ما يفشل في الهروب منه: من حرية لا يستطيع التنصل منها، لأنها تلاحقه كمرآة لا تنكسر.

٢- الحرية كمفهوم معقد: هل هي فقط القدرة على الاختيار أم شيء أعمق؟

إن تعريف الحرية بوصفها "القدرة على الاختيار" هو تبسيط مخل، بل هو تقليص مهيئ لعقم التجربة الوجودية. أنا لا أرى الحرية مجرد إمكان للاختيار بين هذا أو ذاك، بل هي وعي ميتافيزيقي بالاختيار نفسه، ووعي بأن الوجود لا يمنحنا مألأ جاهزاً، وأنا وحدنا من يتحمل عبء المعنى.

الحرية الحقيقية – كما أراها – هي أن تدرك أنك المسؤول الأوحد عن تحويل كل صدفة، كل فشل، كل لحظة عابرة، إلى كينونة لها وزن، لها أثر. الحرية ليست مجرد "اختيار"، بل هي انكشاف دائم على سؤال: "ماذا سأكون الآن؟"، ولا مهرب من الجواب.

هكذا تصبح الحرية مفهوماً معقداً لأنها مأساة معرفية ووجودية: من جهة، تُمكنك من بناء ذاتك، ومن جهة أخرى، تسلبك أي عذر خارجي. ولهذا فإن الشعور بالحرية يصاحبه دوماً قلق حاد، وانكشاف روحي، كما وصفه كيركغور، لا بسبب الحرية ذاتها، بل لأنها تكشف لنا هشاشتنا وضعفنا في مواجهة اللامعنى.







في نظري، الحرية -كما تتجلى في التجربة الوجودية- ليست خضوعاً لمنظومة محددة، بل هي انفجار الوعي في وجه الحتميات. لكنها، حين تُترك بلا وعي، يمكن أن تتحول إلى فوضى حقيقية: انهيار للمعنى، وغرق في العبث، وتمرد بلا وجهة.

هنا يتدخل العقل، لا بوصفه سجاناً، بل كرفيقٍ ممكن: يحاول تنظيم هذا السيل الجارف، لا من أجل خنقه، بل لمنحه اتجاهًا. دور العقل -في هذا المقام- ليس قمع الحرية، بل ترشيدها دون تدجينها. فالفكر الوجودي لا يلغي العقل، بل ينتقد سلطته حين تدعي أنها قادرة على فهم كل شيء، بما في ذلك الحرية ذاتها.

إذًا، نعم، الحرية قد تتجلى كفوضى أولى، كمادة خام وجودية لا تزال تبحث عن شكل. لكن العقل -إن تخلّى عن نزعته السلطوية- يستطيع أن يتحوّل إلى نحات، لا إلى سجان، يمنح هذه الفوضى شكلاً لا يُقصي احتمالاتها، بل يُعطيها صوتاً وسط صخب اللامعنى.

### ● الحرية داخل حدود العقل: كيف يتم توجيه الحرية ضمن هيكل عقلي محدد؟

إذا سلّمنا بأن الحرية لا تُلغى حين تدخل مجال العقل، فهل يمكن القول إنها تُوجّه وتُهدّب ضمن بنيته؟ نعم، لكن بثمن وجودي: حين تُمارَس الحرية ضمن حدود العقل، فإنها تفقد شيئاً من جذوتها الأولى. هي لم تعد حرية الرفض والتمرد واللايقين، بل أصبحت حرية الاختيار داخل نظام.

في هذا النموذج، يتحوّل الإنسان إلى كائن يُمارَس حرّيته كما يُمارَس حساباً رياضياً: يوازن، يحسب العواقب، يختار بين بدائل. لكن، هل هذا هو جوهر الحرية كما تفهمها الوجودية؟ بالطبع لا. سارتر كان يرفض هذا الفهم العقلاني المألوف، ويرى أن الحرية لا يمكن أن تُقاس بمدى قدرتنا على الاختيار بين "أ" و"ب"، بل هي جوهر وجودنا ذاته، مسؤوليتنا عن أنفسنا بلا مفرّ.

هايدغر بدوره لا ينظر إلى الحرية كعملية عقلية بحتة، بل كـ"انكشاف" للوجود، حالة انفتاح على الإمكانيات الوجودية التي لا يُمكن للعقل وحده أن يُدرّكها.

من هنا أرى أن توجيه الحرية داخل هيكل عقلي ليس خطأ بحد ذاته، لكنه يشكّل أحد أشكال "الطمأنينة الزائفة". هو يُريح الذات من عبء الهاوية، لكنه يُفقد عمقها. الحرية المُقنّنة ليست حرية وجودية بل هي نسخة مخففة منها -حرية مروّضة تتناسب مع شروط المجتمع والمنطق والتوقع.

### ● الوجود الحر: هل الوجود بلا حدود يتحقق فقط عندما يتجاوز الإنسان حدود العقل؟

في أعماق طبقات تجربتنا الوجودية، نشعر بأن ما نريده من الحياة ليس فهمها، بل الانصهار فيها، العيش داخل مجراها بدون أن نُقيدها بالفهم. فالعقل، مهما اتسعت أدواته، يبقى محدوداً بلغة ومفاهيم وتعريفات... بينما الوجود -بكل عنفه وجماله وغموضه- يتخطى هذه الحواجز بلا هوادة.



وهنا أقول: نعم، تحقيق الوجود الحر يتطلب تجاوز العقل، لا تجاهله، بل تخطي سلطته المهيمنة. عندما يتوقف الإنسان عن محاولة اختزال العالم في مفاهيم عقلية، يبدأ في اختبار الوجود كما هو: متغير، متدقق، متناقض.

الحرية هنا ليست في القدرة على اختيار ضمن نظام عقلائي، بل في السكن داخل اللا مُحدد، في العيش بلا ضمانات، بلا معايير نهائية تحكم كل شيء. وهذا ما يقصده كيركيغارد حين يتحدث عن القفزة الإيمانية: لحظة تتخطى العقل ولا تلغيه، تنبع من الداخل، من الإيمان بالحرية كجوهر للوجود لا كأداة للفعل.

هكذا، يصبح الوجود الحر هو التحقق الأصيل للكينونة، لا حين يفهم الإنسان ذاته ضمن نظام معرفي مغلق، بل حين ينكسر ذلك النظام نفسه، وحين تُفتح الكينونة على لغاتٍ أخرى، أعمق من العقل، وأكثر التصاقاً بجوهر التجربة البشرية: لغة الشعور حين يفيض، الألم حين يُربك المعنى، الحيرة حين تنقض على اليقين، والانفتاح على اللاتيقين كخلاص من الاستقرار الزائف. في هذا الأفق، لا تعود الحرية مجرد قدرة على الاختيار بين بدائل معطاة، بل فعل تمرّد على سلطة التفسير ذاته، واحتفاء باللحظة بما هي عليه، لا بما يُفترض أن تكون.

هنا، لا يُصبح الإنسان حراً لأنه يمتلك تصوراً نظرياً عن الحرية، بل لأنه يحياها، بكل ما فيها من تناقض ومفارقة وثقل. الحرية، في هذا السياق، ليست خفيفة، ولا مريحة؛ إنها ثقيلة، مربكة، تهدم المسارات الجاهزة، وتفرض على الكائن أن يعيد مساءلة كل شيء، حتى ذاته. إنها دعوة إلى حياة بلا خرائط، بلا قوالب سابقة، إلى وجود لا يقبل التكرار، لأن كل لحظة فيه فريدة، لا تشبه التي سبقتها. في هذا التجلي، تصبح الحرية ليست مجرد حالة وجودية، بل طريقة في الوجود، طريقة ترفض أن تُختزل، أن تُسجن، أن تُؤطر، وتصرّ على أن تبقى مفتوحة على كل ما هو غير متوقع، على كل ما هو أصيل.

ذلك هو الإنسان حين يتحرر، لا ليُهيمن على وجوده، بل ليُصغي إليه، ويمنحه أن يتكلم بلغته الخاصة، لغة الجرح والدهشة، لغة الانكسار والرغبة، لغة ما لا يمكن قوله، وما لا يمكن تحليله... بل فقط عيشه.

وفي هذا العيش الحر، تكمن جوهر الحرية الحقيقية التي تتجاوز مفاهيم السيطرة أو التملك، حيث يصبح الإنسان ليس مجرد فاعل منفصل عن العالم، بل جزءاً حياً ومتفاعلاً مع نسق الحياة نفسه. الحرية هنا تعني أن نكون مع الوجود لا كأسيادٍ يفرضون إرادتهم عليه، بل كرفاق درب يتلمسون الطريق وسط الظلال والضوء، حيث تتلاشى كل اليقينات الثابتة، وتصبح اللحظة الحاضرة هي المدى الذي ينبثق منه المعنى. وفي هذا التجرد من الحاجة إلى السيطرة، يتحقق الإنسان في وعيه العميق بمسؤوليته عن اختياراته، حيث لا تُفرض عليه قيود خارجية، بل يختار حدود حريته بنفسه، بكل إدراك وصدق، متجاوزاً بذلك الانفصال الكلاسيكي بين الذات والعالم، ليصبح وجوده فعلاً مستمراً من اللقاء والتجديد.



## خامساً: الوجود كصيرورة مفتوحة

- مفهوم الصيرورة في الفلسفة الوجودية: كيف يفهم الوجود كعملية مفتوحة غير محدودة؟
- الوجود كمغامرة مستمرة: كيف تتعامل الفلسفة الوجودية مع فكرة أن الوجود لا يتوقف عند نقطة ثابتة؟
- كيف يمكن للعقل أن يتعامل مع الوجود في صيرورته المستمرة؟ وهل العقل يعي هذا التدفق؟

الوجود ليس حالة ثابتة يمكن الإحاطة بها أو الإمساك بها كمفهوم نهائي، بل هو انفتاح دائم على الاحتمال، صيرورة مستمرة لا تستقر على شكل ولا تتجمد في ماهية. هذه الفكرة، التي أتبناها وأجعلها محوراً في رؤيتي للوجود، تجد أصداءها العميقة في الفلسفة الوجودية التي رفضت اختزال الكائن في بنية مغلقة أو جوهر مكتمل، لتضعنا في قلب "التحول الدائم"، حيث لا يكون الإنسان فقط ما هو، بل ما يصير إليه، وما يمكن أن يكونه.

الوجود هنا ليس "موجوداً" يلتقط بلغة العقل كما تلتقط الأشياء؛ بل هو "تكوّن" غير مكتمل، ومسار مفتوح لا نهاية له، يتحرك من اللايقين إلى اللايقين، ومن السؤال إلى السؤال. في هذا الأفق، لم تعد الهوية شيئاً يُعرّف مرة واحدة، بل هي إمكان، مشروع، ومخاطرة. لقد خلعت الفلسفة الوجودية عن الإنسان لباسه الجاهز، وألقت به في العراء، ليكون ذاته بصيغة الفعل، لا بصيغة التعريف.

إن الصيرورة، بهذا المعنى، ليست مجرد تطور زمني خارجي، بل هي حركة الكائن في جوهره، مقاومته للثبات، ورفضه أن يُختزل في إطار. إننا لا نوجد ككائنات مكتملة، بل نحيا بوصفنا احتمالات مفتوحة، تحكمها الحرية أكثر مما يحكمها المنطق. ومن هنا تتشابك مسألة الصيرورة مع مفاهيم الحرية والعقل والوجود الفردي، وتُصبح ساحة لتوترات فلسفية أساسية لا تزال حتى الآن عصيّة على الحسم.

في هذه الصيرورة، العقل يُصاب بالدوار، لأنه يبحث عن أرض ثابتة في بحر لا شاطئ له. أما الحرية، فتبدو وكأنها البوصلة الوحيدة الممكنة، لكن حتى هذه البوصلة لا تشير إلى اتجاه واحد. نحن في هذا الفصل، إذن، لا نبحث عن "ما هو الوجود؟"، بل عن "كيف يُصاغ الوجود؟"، "كيف يُعاش بوصفه تدفقاً، تشكلاً، انفتاحاً؟"، "وكيف نكون نحن، داخل هذا التيه، كائنات صائرة لا كائنات منتهية؟".

- مفهوم الصيرورة في الفلسفة الوجودية: كيف يفهم الوجود كعملية مفتوحة غير محدودة؟

في رؤيتي للوجود، لا يمكن اختزاله إلى شيء ثابت، ولا إلى جوهر مكتمل أو "ماهية" تستقر في حدود الوجود، كما أراه، ليس كياناً مغلقاً بل هو صيرورة، أي أنه فعل دائم،





أنا أرى أن العقل لا يُقصى من الوجود، لكن لا يمكنه الهيمنة عليه. مهمته لا تكمن في إخضاع الوجود لقواعده، بل في الانصات لتدفقه، ومرافقته كمسافر لا كمهندس. حين يحاول العقل أن يُسيج الصيرورة، يخونها، لأنه يقتل فيها ما يجعلها حية: عدم الاكتمال، اللا تحديد، الإمكان.

هايدغر يشير إلى هذه المعضلة بعمق حين يُفرق بين "الحساب" و"التفكير"، مُبرزاً أن الحساب هو فعل العقل في أبهى صورة: تنظيم، تحليل، قياس، ووضع الأمور ضمن أطر منطقية واضحة ومحددة. لكن التفكير – بهذا المعنى الفلسفي العميق – يتجاوز حدود العقلانية الحسابية، ويفتح على أفق مختلف تماماً، أفق لا يمكن اختزاله في أرقام أو معادلات، بل هو تجربة وجودية تتسرب عبر المشاعر، والحدس، والوعي بالزمن، وبالأشياء كما هي في لحظتها الحية. التفكير هنا ليس نشاطاً بارداً مجرداً، بل هو فعل شعري وجداني، يختبر الوجود في عمقه وغموضه، ويُدرك أن الحقيقة لا تُكشف فقط بالمنطق، بل أيضاً بالإنصات للما وراء الكلمات، والقبول بما لا يُقال.

من هذا المنطلق، أرى أن العقل لا يجب أن يُلغى أو يُرفض، كما قد يُساء فهمه أحياناً في نقاشات ما بعد الحداثة أو الفلسفة الوجودية، بل يجب أن يُعاد تشكيله وتحريره من أوهام الثبات والسيطرة المطلقة. العقل حين يُدرك حدوده، ويُصبح واعياً بصيرورته، يتحول من أداة تقييد إلى أداة انفتاح، من حصن ضد الغموض إلى جسر يربط بين المعرفة والوجود. إن العقل المتواضع هو الذي ينحني أمام تدفق الحياة، لا ذلك المتغطرس الذي يحاول أن يُحاصر الوجود ضمن قوالب جامدة، أو أن يُفرغ التجربة من أسرارها عبر محاولة تفسير كل شيء بقسوة منطقية.

فالوعي بالصيرورة والعدمية والانهاية يبدأ من الاعتراف بأن الوجود ليس موضوعاً بسيطاً للعقل ليحلله أو يسيطر عليه، بل هو مسرح متحول ومفتوح، يفيض بالغرابة والشك والدهشة، ويتجاوز كل محاولة للسيطرة المطلقة. في هذا الفهم، يتحول العقل إلى شريك في رحلة الوجود، لا سيدها، فكّر يعترف بأن أكثر ما يكشفه الوجود قد لا يُقال، وأن بعض أعظم الحقائق تولد في صمت التساؤل، وفي لحظات الاندهاش التي لا تُقاس بالمنطق أو الحساب، بل تُعاش بعمق الحضور والإدراك المتواضع لحدود العقل.

وبهذا، يصبح التفكير الحقيقي فعل تواضع وإجلال للغموض، حيث لا يسعى العقل لفرض هيمنته، بل يستقبل الوجود بكل ما فيه من تناقضات وأسرار، ويتعلم أن الحكمة ليست في المعرفة المطلقة، بل في القدرة على العيش مع السؤال المفتوح، بلا خاتمة نهائية.



## سادساً: نقد العقلانية الحديثة في الفلسفة الوجودية

- النقد الوجودي للعقلانية: من العقل إلى الوجود؟
- دور العقل في محاولات السيطرة على المعنى: هل العقل يساهم في تقييد حرية الوجود؟
- التفكير الوجودي لعلاقة العقل بالحرية: كيف يلتقي الفكر الوجودي بالفكر اللا عقلي؟

في عمق الروح الوجودية يكمن نوع من التمرد الهادئ، لكنه جذري، على العقلانية الحديثة التي جعلت من "العقل" مرآة للكون، بل حاكماً عليه. لقد انطلقت الحداثة من يقين شبه لاهوتي بإمكانية العقل على فهم العالم، تنظيمه، وربما حتى إنقاذ الإنسان من جهله ومصيره المأساوي. غير أن الفلسفة الوجودية، من حيث هي وعي متوتر بالهشاشة البشرية، ومن حيث هي صوت الذات في معركتها مع الفراغ، رفضت أن تكون للعقل تلك السيادة المطلقة. بالنسبة لي، لا يمكن للعقل، مهما بلغ من الدقة والتجريد، أن يفهم الكائن البشري في عمقه، لأنه ببساطة ليس معادلة رياضية، بل لغز متقلب، مخلوق يسكنه القلق، التوق، والرغبة في معنى قد لا يأتي أبداً.

لقد وقفت الوجودية، كما أراها، ضد العقلانية لا لأنها ضد التفكير، بل لأنها ضد وهم الشمولية وضد تحويل الإنسان إلى "موضوع" يمكن تشريحه وتحليله ضمن منظومات معرفية مغلقة. لم يكن رفض سارتر أو كيركغارد أو هايدغر للعقلانية رفضاً للعقل ذاته، بل رفضاً لتحوّله إلى صنم حديث، إلى سلطة جديدة تُعيد إنتاج القهر باسم الحقيقة، والمعيار، والنظام. الوجودي لا يثق بالخرائط الجاهزة، بل يضع نفسه في مواجهة الوجود كما هو: عارٍ، لا نهائي، وغير قابل للتأطير.

ومن هنا، فإن الوجودية لا تنقض العقل بقدر ما تُعيد مساءلته. أين يقع العقل من تجربة القلق؟ من لحظة الموت؟ من الحب؟ من الغربة الوجودية؟ كيف يمكن لمقولات منطقية أن تُحيط بعذاب الإنسان في مواجهة عبث لا تفسير له؟ بل كيف يمكن للعقل أن يدعي فهم العالم، بينما هو لا يملك حتى تفسيراً لمعنى وجوده هو؟ في هذا السياق، يصبح نقد الوجودية للعقلانية الحديثة ليس تقويضاً للعقل، بل دعوة لتحريره من سطوة المركزية، وتحويله إلى شريك في تجربة الوجود، لا سيد عليه.

هذه هي بداية التساؤل الوجودي عن العقلانية: لا بوصفها طريقاً للخلاص، بل بوصفها مشكلة تستدعي إعادة بناء جذري لمعنى المعرفة، الإنسان، والوجود ذاته.

### ١. النقد الوجودي للعقلانية: من العقل إلى الوجود؟

في صميم تفكير الوجودي، أجد أن المشروع العقلاني الحديث، رغم ما فيه من سعي نبيل نحو التنظيم والفهم، قد ارتكب خطيئة فلسفية جوهرية: لقد اختزل الإنسان في بني معرفية، وقام بفصل العقل عن الوجود الحي، حتى بات الوجود نفسه وكأنه تابع للعقل، لا سابق عليه. وهنا تبدأ نقطة التوتر: هل العقل هو من يصوغ الوجود، أم أن الوجود يسبق كل عقلٍ ويسخر منه في عمقه الصامت؟



الفكر الوجودي كما في كيركغارد ونييتشه وهايدغر، لم يرفض العقل بوصفه أداة للتفكير، بل عارض العقلانية كـ"نظام ميتافيزيقي" يحاول أن يهيمن على الإنسان والوجود عبر مفاهيم مسبقة وقوانين صارمة. هذا النقد هو تلمذ على كل محاولة لتحنيط الوجود ضمن إطار منطقي. لقد انطلق الوجودي من الوجود نفسه، لا من مبادئ العقل. إنه انطلاق من العراء، من اللامعنى، ومن الصمت، ومن التجربة الأصلية للذات، قبل أن يتدخل العقل بتفسيراته.

أنا أرى أن الإنسان لا يُولد عقلانياً، بل يُلقى في عالم غريب، غامض، ويبدأ بحثه عن ذاته في قلب التيه، لا في نور المنطق. وبالتالي، الانتقال من "العقل إلى الوجود" هو انتقال من التجريد إلى الجسد، من النظام إلى التمزق، من السيطرة إلى الانكشاف. إنه لحظة الوعي بأن الوجود لا يُفهم، بل يُعاش.

## ٢. دور العقل في محاولات السيطرة على المعنى: هل العقل يساهم في تقييد حرية الوجود؟

حين ننظر إلى تاريخ الفكر، نلاحظ أن العقل قد تحوّل إلى أداة لضبط المعنى، لضمان الاستقرار، ولترويض الانفلات الوجودي. لكن في عمق ذلك، هل تضبط المعنى أم نحجبها؟ وهل يحمي العقل الإنسان أم يخنقه ضمن شبكة من التعريفات والتصنيفات والمفاهيم التي تسلبه دهشة الوجود؟

أنا أعتقد، كما سارتر ونييتشه، أن العقل لا يكتفي بمحاولة فهم العالم، بل يسعى إلى "امتلاكه"، والسيطرة عليه. إنه يحاول أن يصنع "معنى ثابتاً"، بينما الوجود، بطبيعته، متغير، هارب، لا يقبل الثبات. هذه السيطرة ليست مجرد عملية فكرية، بل هي فعل عنف على المستوى الأنطولوجي. فالمعنى يصبح سجنًا عندما يتم تقييده بصياغات عقلية لا ترى إلا ما تريد رؤيته.

هكذا تتحول الحرية إلى مجرد خيار ضمن حدود العقل، لا انفتاحاً على إمكانيات الوجود. إنني أرى أن التحرر من قبضة العقل لا يعني السقوط في العبث، بل هو انفتاح على معنى يولد من الداخل، من التجربة، من الصمت، من الألم، ومن اللحظة التي نعتزف فيها بجهلنا النبيل. حرية الوجود لا يمكن أن تُختزل إلى ما يسمح به العقل.

## ٣. التفكير الوجودي لعلاقة العقل بالحرية: كيف يلتقي الفكر الوجودي بالفكر اللا عقلي؟

في فلسفتي، كما في فلسفة هايدغر وسارتر، لا يمكن الحديث عن حرية حقيقية دون تفكيك العلاقة الحاكمة بين العقل والحرية. لقد علمنا الفكر التنويري أن الحرية هي نتاج الوعي والعقل، لكن ما لم يُقال هو أن هذه الحرية، في كثير من الأحيان، ليست إلا صورة عقلانية مشدبة، مروّضة، خالية من الشراسة الوجودية.

الفكر الوجودي، حين يقترب من حدود "اللا عقل"، لا يفعل ذلك تهوراً، بل لأنه يدرك أن في مناطق اللا عقل، في الصمت، في الغموض، في العبث، توجد إمكانيات للتحرر لا



يمكن للعقل أن يعيها أو يتقبلها. هنا يلتقي الوجودي مع الفنان، مع المجنون، مع الشاعر، مع الصوفي: في لحظة الخروج من التفسير إلى الذوبان في اللحظة.

أنا أرى أن الحرية لا يمكن أن تكون عقلانية فقط، لأنها ليست خاضعة للحسابات والمنطق، بل تتطلب شجاعة القفز في المجهول. الفكر اللا عقلي ليس نقيض العقل، بل امتداده في فضاء أكثر غموضاً، وأكثر أصالة. وهنا، يفتح الوجودي باباً كان العقل قد أغلقه بإحكام: باب التجربة المباشرة، الحدسية، الوجدانية، كمساحات للمعنى، وربما للنجاة.

وهكذا، لا يظهر الفيلسوف الوجودي كمجرد ناقد للعقل أو كمن ينكر قيمته، بل كصوتٍ يصرخ من قلب التجربة الإنسانية نفسها، مؤمناً بأن العقل، مهما بلغ من القوة والدقة، إذا لم يُنزع من عرشه الاستبدادي وسيطرته المطلقة، فلن نتمكن أبداً من الوصول إلى عمق الحرية الحقيقية، ولا إلى صدق الوجود الذي يتجاوز الحسابات والتصنيفات الجافة. إن المعركة التي يخوضها الفكر الوجودي ليست ضد العقل كأداة للتفكير والتحليل، بل هي معركة ضد العقل بوصفه سلطة تقيد الإنسان، وتحوله إلى مجرد رقم أو وظيفة في منظومة معقدة، وتحول المعنى إلى قيد يعيق انطلاق الروح.

في هذا التمزق العميق، بين نداء العقل الذي يريد أن يسيطر ويدير، ونداء الحرية الذي يرفض أن يُختزل أو يُقيد، يولد الفكر الوجودي كحركة ثورية في الفلسفة، لا يُفسّر العالم من الخارج كما تفعل المعارف التقليدية، بل ليعيشه من الداخل، ليختبره بكل أبعاده الوجودية، ليشعر بثقل اللحظة، ويحتضن الخوف والشك والانكسار كجزء من تجربة أن يكون إنساناً. الوجودي لا يبحث عن إجابات جاهزة، بل عن لحظة صدق مع الذات والعالم، حيث يختبر الإنسان حريته في مواجهته لمجهول الحياة، ويُعيد بناء معنى وجوده من جديد، ليس عبر مفاهيم جامدة، بل عبر حضور وإع ومتجدد لكل لحظة من حياته.

وفي هذا الإحياء العميق للوجود، تتحول الحرية من مجرد فكرة نظرية أو مفهوم فلسفي مجرد إلى تجربة حية وملموسة تنبض في كل لحظة من حياة الإنسان. تصبح الحرية فعل رفض للاستسلام لأي سلطة تُقيد الروح، سواء كانت تلك السلطة داخلية كالعقل المتسلط أو خارجية كالآعراف والقوانين الجامدة. إنها الجرأة على مواجهة اللابيقن والتغير بشجاعة، والقدرة على العيش في توتر دائم بين الخوف والأمل، بين المجهول والرغبة في الفهم. بهذا الإيقاع المستمر، يعيد الإنسان اكتشاف ذاته في كل لحظة، يعيد تشكيل وجوده عبر مواجهة العالم المتغير، ليصبح وجوده فعل تمرّد دائم على كل ما يُحد من حريته الحقيقية.



## سابعاً: الحرية والخيار: بين الاختيار الواعي والعبثية

- الحرية كاختيار واع: ما هو دور العقل في اتخاذ القرارات؟
- الحرية في السياقات العبثية: كيف يتعامل الفلاسفة الوجوديون مع مفهوم العبث في الحرية؟
- هل هناك علاقة بين الحرية والعبثية؟ وهل يتطلب وجود الحرية في لحظة العبث؟

في قلب الفلسفة الوجودية، تبرز الحرية لا كامتياز وجودي فحسب، بل كعبء لا يُحتمل أحياناً. إن الإنسان ليس فقط حراً، بل محكومٌ عليه بالحرية، كما يصرح سارتر، وهذه الحرية لا تأتي مزينةً بالطمأنينة، بل مشبعة بالقلق، مُثقلة بالمسؤولية، ومفتوحة على هاوية العبث. إن السؤال الوجودي عن الحرية ليس سؤالاً أخلاقياً أو سياسياً فحسب، بل هو سؤال ontological، يرتبط بجوهر الوجود الإنساني ذاته: هل نختار لأننا نفي خياراتنا؟ أم نختار لأن الوجود يرعي بنا في عالمٍ بلا معايير سابقة، فنخترع المعنى وسط فراغ؟

الاختيار في الوجودية ليس فعلاً عابراً، بل هو فعل تأسيسي، يخلق الذات في كل مرة تقف فيها أمام مفترق الطرق. لكن في غياب معايير مطلقة، يصبح كل خيار فعلاً "عبثياً" من منظور العقل الكلاسيكي، بينما هو في نظر الوجودي أقصى درجات الأصالة. نحن لا نختار بين خيرٍ وشئٍ موضوعيين، بل بين مسارات تتحدد معناها فقط بعد أن نخوضها.

وهنا يظهر التوتر: كيف نوفق بين فكرة الاختيار الواعي، المبني على إدراك ومسؤولية، وبين شعورٍ داخلي بأن العالم لا يقدم أي معيار ثابت، وأنه لا يوجد شيء "ينبغي" فعله سلفاً؟ هل نملك حقاً الحرية في عالمٍ لا يضمن لنا أن خياراتنا صحيحة، أو حتى منطقية؟ أم أن الحرية – كما يقول كامو – هي الصرخة التي يطلقها العقل حين يواجه عبثية الكون ولا يجد فيه ما يبرر وجوده؟

في هذا المفصل الدقيق، تتقاطع الوجودية مع العبثية، لا لترفض الحرية، بل لتعريفها من أوهامها وتعيدها إلى جذورها: الحرية ليست طريقاً إلى الطمأنينة، بل هي مغامرة نحو المجهول، خيارٌ دائم في عالمٍ لا يضمن شيئاً. ومن هنا، يصبح الإنسان ليس فقط من يختار، بل من يُبدع وجوده عبر اختيارات لا تحكمها قواعد، بل تشق طريقها في الصمت الكوني.

### • الحرية كاختيار واع: ما هو دور العقل في اتخاذ القرارات؟

في تصوري، لا يمكن إنكار دور العقل في الوعي بالاختيار، لكنه ليس القوة الحاسمة التي تمنح الحرية معناها الجوهرية. فالعقل يُستخدم في تحليل الخيارات، تقدير النتائج، وربما بناء مبررات لقرارٍ ما، لكنه لا يخلق الحرية، بل يترجمها بعد وقوعها. الحرية، في جوهرها الوجودي، تسبق العقل، تماماً كما أن الوجود – عند سارتر – يسبق الماهية. نحن لا نكون أحراراً لأننا نفكر، بل نفكر لأننا أحرار، ولأننا وُضعنا أمام واقعٍ يتطلب منا أن نختار.



العقل، إذًا، ليس مصدر الحرية بل أداتها المحدودة. إنه يُنير بعض المسارات، لكنه لا يمنحنا الطمأنينة. لأن كل قرار، مهما بدا عقلاً، يحمل في طياته مجازفة وجودية: هل ما أختاره صواب؟ هل أستطيع أن أعود عن هذا الطريق؟ هل كنت حراً فعلاً، أم خُدعت بمعايير جاهزة صنعتها الثقافة، اللغة، المجتمع؟

سأقولها بوضوح: العقل لا يبرز الحرية، بل يقف غالباً مرتبكاً أمامها. نحن نقرر رغم العقل، لا بفضلها فقط. فالاختيار الحقيقي غالباً ما يتم في لحظات لا يكون فيها العقل حاضراً بشكل منهجي، بل يكون الإنسان مدفوعاً بحدس، بيقين داخلي، أو حتى بصمت لا تفسر له. هناك لحظات يقرر فيها الإنسان أن يكون، لا لأن هناك حجة عقلية، بل لأنه لا يستطيع إلا أن يختار.

## ● الحرية في السياقات العبثية: كيف يتعامل الفلاسفة الوجوديون مع مفهوم العبث في الحرية؟

العبث، كما أفهمه، ليس موقفاً عديمياً سلبياً، بل هو الشرط الأساسي الذي تُمارس فيه الحرية على حقيقتها. في عالم لا يقدم لك معنى جاهزاً، تصبح الحرية ليست مجرد خيار، بل فعل خلق مستمر للمعنى. إن الفلاسفة الوجوديين – خصوصاً ألبير كامو – لا يرون العبث كعقبة أمام الحرية، بل كأفقي لها.

كامو في "أسطورة سيزيف" لا يدعو للانتهار الفلسفي رغم عبثية الوجود، بل يرى في التمرد الحرّ، في الإصرار على الحياة رغم غياب الجدوى، ذروة الحرية الوجودية. الحرية هنا لا تعني الانفلات أو التحلل، بل الصمود الواعي في وجه كون لا يجيب. العبث يكشف لنا هشاشة كل المعايير الخارجية، لكنه لا يُلزمنا بالاستسلام، بل يدفعنا إلى أن نخلق قواعداً، قيمنا، ومبرراتنا الخاصة.

أنا أعتقد أن الحرية في السياق العبثي هي أصدق من أي حرية عقلانية منظمة، لأنها تُمارس في ظل وعي تام بانعدام الضمان، وهي في جوهرها موقف وجودي صلب يقول: "أنا أختار، رغم أن لا شيء يفرض علي أن أفعل." في هذا، يلتقي العبث مع المبدع، مع الشاعر، مع المتمرّد، لا ليهدم، بل ليقمّ عالماً ذاتياً في قلب الفراغ.

## ● هل هناك علاقة بين الحرية والعبثية؟ وهل يتطلب وجود الحرية في لحظة العبث؟

العلاقة بين الحرية والعبثية ليست علاقة تضاد، بل علاقة انكشاف. العبث هو مرآة الحرية، والحرية هي الاستجابة الواعية لهذا الانكشاف. حين يدرك الإنسان أن لا حقيقة مطلقة تقوده، ولا غاية نهائية تنتظره، يجد نفسه في مهبط العدم. وهنا بالتحديد، تولد الحرية كتجربة صافية لا تستند إلى شيء سوى ذات الإنسان وهو يُعلن مسؤوليته عن نفسه. إن الحرية، في لحظات العبث، لا تنهار، بل تتعرّى. تفقد زينتها، لكنها تحتفظ بجوهرها: لا أحد يقرر عني، لا أحد يمنحني المعنى، لا أحد يتحمل نتائج ما أفعل. هذه هي الحرية الوجودية كما أفهمها: ولادة مستمرة للذات من رمال اليقين.

وهنا، في مواجهة فراغ الوجود ولحظة العبث التي تتكشف فيها حدود كل معنى مسبق، لا بد أن أعتزّ بحقيقة قد تبدو مغايرة لما هو مألوف: لحظة العبث ليست تهديداً



للحرية أو نهايتها، بل هي الشرط الأساسي لولادتها وتجدها. فالعبث لا يعني الانهيار أو اليأس، بل هو ذلك المجال الخالي الذي تتحرر فيه الحرية من أصفاد الأوهام التي كانت تحيط بها، من تبريرات العقل الزائفة التي حاولت أن تضع للوجود حدوداً صارمة، ومن استعارات الموروث الثقافي التي كانت تكتس سلطات معرفية تُقيد الفكر والذات. في لحظة العبث، نُجرد من كل ما نعتقد أننا نملكه من حقائق أو ضمانات، ونواجه حقيقة أن الوجود بلا معنى نهائي، وأن أي معنى يُخلق هو من فعلنا نحن، لا من نصوص أو قوانين مفروضة.

بهذا الانكشاف، لا نملك شيئاً سوى قرارنا الحر، الذي قد يبدو في ظاهره بسيطاً أو حتى تافهاً، لكنه في جوهره يصبح فعل نجاة وجودية حقيقية. إنه اللحظة التي نصنع فيها معنى حياتنا بأيدينا، حيث لا تأتي القيمة من الخارج، ولا ننتظر من أحد أن يمنحنا، بل نصوغها بأنفسنا من خلال خيارنا الواعي والمقصود. في هذا الفعل الحر، تكمن مقاومة العبث؛ مقاومة لا تعتمد على الثبات أو اليقين، بل على الفعل المستمر في خلق معنى وسط اللامعنى، وعلى الشجاعة في مواجهة الفراغ بنور الإرادة والاختيار. وهكذا، يصبح العبث ليس مجرد حالة سلبية أو مأساوية، بل نبعاً متجدداً للحرية التي تعيش في قلب كل إنسان قادر على أن يقول "أنا أخلق حياتي، رغم كل شيء، وأرفض أن أكون ضحية للمصير أو التقاليد أو أي سلطة تعيد تشكيل كياني".

وفي هذا الفضاء المفتوح على اللامعنى، تتجلى أمامنا مسؤولية الإنسان في أبهى صورها وأشدّها ثقلًا. إذ لا مهرب هنا من مواجهة الذات بأكملها، من الاعتراف بأننا وحدنا، بلا خارطة واضحة أو دليل مسبق، مطالبون باختيار الطريق الذي سنسير عليه، حتى وإن كان هذا الطريق محفوفاً بالمخاطر والشكوك. فالحرية في هذا السياق ليست هروباً من الواقع أو انصياعاً لأوهام الهروب، بل هي التزام عميق وجذري بإضفاء معنى على اللحظة الراهنة، مهما كانت هشة أو عابرة أو حتى متناقضة.

إنها رحلة مستمرة ومتجددة من التشكيل وإعادة التشكيل، رحلة يتحول فيها الإنسان من مجرد كائن سلمي يتلقى الحياة كما هي، إلى صانع ورقب في آن واحد، يتبنى قراراته ويقاسمه عبء نتائجها، لا يتهرب من مسؤولية وجوده، بل يحتضنها بوعي كامل. في هذه الرحلة، يصبح المجهول ليس تهديداً فقط، بل جزءاً لا يتجزأ من تجربة الإنسان الوجودية، حيث يجد نفسه مضطراً لأن يرحب به ويعتقه، ليس كعدو يجب الانتصار عليه، بل كشريك في خلق معنى جديد للحياة.

ومن هنا تنبثق قوة الحرية الحقيقية، التي لا تكمن في القدرة على التحكم بكل شيء أو معرفة كل جواب، بل في القدرة على أن تظل صامداً في وجه اللاحقين، وفي أن تستمر في البحث عن معنى رغم غياب أي ضمانات. إنها حرية تولد من قلب التوتر بين الفوضى والنظام، بين اللا استقرار والرغبة في الثبات، حيث يدرك الإنسان أنه ليس إلا نقطة صغيرة في فضاء الوجود اللامحدود، لكنه في الوقت ذاته، نقطة تحمل في ذاتها إمكانية لانهاية لإبداع الذات وإعادة صياغة الواقع.



## ثامناً: الحرية بوصفها لحظة من التوهج الوجودي الخالص

- كيف يمكن للإنسان أن يختبر الحرية في أسمى تجلياتها؟
- الحرية ككسر للقيد العقلي: كيف يكتشف الإنسان حرية مطلقة لا يمكن للعقل إدراكها؟
- الحرية كحالة إنسانية غير قابلة للقياس: هل يمكن للحرية أن تفهم خارج نطاق العقل؟

في تصورنا الفلسفي الذي ينطلق من صميم التجربة الوجودية، لا يمكن اختزال الحرية إلى مجرد قدرة على اتخاذ القرار، ولا إلى تعريفات قانونية أو اجتماعية. إن هذه المقاربات، على أهميتها، تبقى خارجية، سطحية، لا تمسّ جوهر الحرية كما تتجلى في أعماق مستويات الكينونة. فالحرية الحقيقية ليست حدثاً خارجياً، بل لحظة داخلية نادرة، لحظة من التوهج الوجودي الخالص، يشتعل فيها الكائن بوصفه كائناً، لا كفر مدّمج في نسق.

هذه اللحظة لا يمكن تصنيعها أو استحضارها بالإرادة أو التحليل؛ إنها تكشف نفسها حين يصل الإنسان إلى تخوم وعيه، حيث يسقط كل ما هو مُعطى سلفاً، وينهار كل ما هو متوقع أو محسوب، ويغدو الوجود ذاته مكشوفاً في عريه وقسوته وجماله. هناك، في نقطة تماس بين العدم والإمكانية، يظهر الإنسان في ذروة توهجه، حين يختار أن يكون دون أن يمتلك أي ضمان، حين يصرخ: "أنا هو أنا" في وجه الصمت اللامتناهي للكون.

الحرية هنا، في هذا المعنى الذي أدافع عنه، ليست فقط حقاً أو طموحاً أو شرطاً أخلاقياً، بل هي حالة وجودية خارقة، لا تُقاس بمقاييس العقل ولا تُقن بمفاهيم الفلسفات التقليدية. إنها ذروة الكينونة في انكشافها، انبثاق الذات من داخل نفسها، احتراقها الداخلي لتصير نوراً يشع في ظلام المعنى. ليست الحرية فعلاً نقوم به، بل هي اللحظة التي نصبح فيها فعلاً محضاً، وجوداً نقياً، حياةً حرةً تُمارس دون قيد حتى من الوعي ذاته.

في هذا الباب، نغوص في هذا المفهوم العميق، حيث الحرية ليست مجرد اختيار، بل هي لحظة إشراق وجودي، لحظة توهج تتجاوز العقل والمنطق واللغة، لحظة "كينونة" خالصة بلا قيد، لكنها أيضاً بلا يقين... تلك اللحظة التي تبرز بها الحياة نفسها.

### ١. كيف يمكن للإنسان أن يختبر الحرية في أسمى تجلياتها؟

الحرية في أسمى تجلياتها ليست فعلاً ميكانيكياً، ولا قراراً واعياً ضمن خيارات محددة مسبقاً؛ بل هي احتراق للوجود ذاته، تجربة وجودية تقع خارج الزمن الاجتماعي، وخارج أنماط التفكير التقليدي. الإنسان لا يختبر الحرية العليا حين يختار بين "أ" و"ب"، بل حين يدرك فجأة أنه لا يوجد أي ضرورة لاختياراته، وأنه، في لحظة صفاء نادرة، يستطيع أن يخلق معنى من لا شيء، من قلب العدم، دون أن يحتاج إلى تبرير عقلائي.

إن هذه الحرية تُختبر عندما يصطدم الإنسان بحقيقته العارية، تلك اللحظة التي يسقط فيها الوهم، ويتعزى الوعي من كل وسائله الدفاعية، ليجد نفسه وجهاً لوجه مع كينونة لا تحتل التأجيل. لحظة يشعر فيها أن وجوده ليس مفروضاً عليه، بل هو فعل مستمر للخلق الذاتي، وأنه وحده من يمنح للحياة شكلها، واتجاهها، وغرضها.



في هذه اللحظة، لا تعود الحرية مجرد حق، بل تصبح تجربة روحية داخلية تُشبه الكشف الصوفي أو الانخراط الوجودي، حالة من التوهج تضيء الوجود من الداخل، تجعل الإنسان يرى ما لا يرى، ويشعر بما يتجاوز اللغة، ويكون، بكل ما في الكلمة من عمق.

## ٢. الحرية ككسر للقيد العقلي: كيف يكتشف الإنسان حرية مطلقة لا يمكن للعقل إدراكها؟

إن العقل، رغم كونه أداة للتمييز والتحليل، كثيراً ما يتحول إلى سجن مغلف بمنطق النظام. فالعقل، في محاولاته لتفسير العالم، يقوم بتسييج، بتقليصه إلى معادلات يمكن التحكم بها. وهو، في هذا المعنى، ليس أداة تحرير دائماً، بل قد يصبح آلية ضبط وقمع، يمنع الإنسان من رؤية ما يتجاوز النسق.

من هنا، فإن الحرية الحقيقية لا تُدرك بالعقل، بل تُكتشف حين يُكسر قيد العقل. في لحظة ما، يتجاوز الإنسان حدوده المفهومية، ويُسلم نفسه لحالة من "الانكشاف الخالص"، حيث تسقط جميع الفلاتر الإدراكية، ويصير الإنسان في تماس مباشر مع جوهر الوجود.

هذه الحرية، التي لا يمكن إدراكها عبر القوانين أو التحليل أو اللغة، ليست إلا لحظة الانفلات الوجودي الذي يُفجر الداخل، ويحرر الذات من هيمنة الأساق التي صنعها الوعي ذاته. إنها ليست جنوناً، لكنها ما بعد العقل: نقطة تتجاوز نادرة ينفث فيها الوجود على احتمالات لا نهائية، لا تخضع لأي معيار أو شكل.

## ٣. الحرية كحالة إنسانية غير قابلة للقياس: هل يمكن للحرية أن تُفهم خارج نطاق العقل؟

نعم، بل أذهب أبعد من ذلك وأقول: إن أسمى تجليات الحرية لا يمكن أن تُفهم داخل نطاق العقل. إن محاولة "فهم" الحرية بعقل يُفكر وفق منطق الأسباب والنتائج هو تناقض في ذاته، لأن الحرية – كحالة داخلية – تتجلى تحديداً حين ينهار هذا المنطق، وتُنزع الذات من شرطها السببي.

الحرية ليست رقماً في معادلة، ولا تُقاس بمقدار ما لدى الإنسان من خيارات. إنما هي شعور وجودي بالانفكاك المطلق، تحرر من كل سلطة: سلطة اللغة، وسلطة العادات، وسلطة الذات نفسها. ولهذا فهي تجربة شخصية، لا يمكن نقلها أو مقارنتها أو إخضاعها لمقاييس خارجية.

الحرية في لحظتها العليا لا تُحكي، ولا تُفهم، بل تُعاش فقط. إنها كالرؤية النادرة التي لا يدركها إلا من اختبرها فعلياً، تماماً كما لا يمكن شرح العطر لمن لم يشمه، أو وصف السكون لمن لم يدخل قلبه. إنها شعور داخلي يشبه التنوير، توهج غير قابل للقياس أو البرهنة. ولعل هذا ما يجعل الحرية، بهذا المعنى، فعلاً وجودياً نقياً، يقف على النقيض من كل ما هو عقلائي، وقابل للتصنيف. إنها ليست شيئاً نفهمه، بل هي الشيء الذي يجعل الفهم نفسه ممكناً.





في نسجه يفتح أفقاً لما هو غير متوقع، غير محسوب، غير مكتمل. فالحرية هنا ليست أداة المعنى، بل المِعْوَل الذي يضربه ليكشف عن هشاشته.

## ٢. الحرية والمقاومة: كيف تمثل الحرية في الفلسفة الوجودية كمقاومة ضد الأطر العقلية والاجتماعية؟

في عمق الوجودية، تتجلى الحرية لا كامتياز، بل كموقفٍ مقاوم؛ كمانعة دائمة لكل ما يُراد له أن يكون قيداً: الدين حين يتحول إلى دوغما، العقل حين يُشيد أطراً ثابتة، المجتمع حين يغدو آلة تطحن الفرد، والتقاليد حين تكف عن أن تكون جذوراً وتتحول إلى قيود.

الحرية، في هذا الإطار، ليست مجرد إمكان للاختيار، بل رفض جوهري لأن يُختزل الإنسان في وظيفة، في تعريف، في هوية جامدة. إنها تلك القوة التي تُمكن الذات من أن تهض ضد ما يُفرض عليها من الخارج – أو حتى من داخلها حين تُسجن داخل عقلها نفسه.

وفي هذا الصراع، يتقاطع الوجودي مع الناثري، والفرد مع المفكر، والذات مع الغريب. فالحرية كفعل وجودي، تُمارس في مواجهة مستمرة مع اللغة، مع السلطة، مع المؤسسات، ومع الصور المسبقة عن "ما ينبغي أن يكون". إنها ليست ترفاً فلسفياً، بل شكلاً من أشكال الوجود المُهدّد للأنظمة، المُزعج للمقولات، والمتمرد على التعريفات.

في ضوء ذلك، تبدو الحرية أقرب إلى الحريق منها إلى النور: تحرق التكرار، تقاوم القبول، وتحرّر الذات من الوقوع في النوم الفكري داخل نظام الأشياء. إنها الفعل الوجودي الأعظم الذي يجعل الإنسان لا مجرد كائن عاقل، بل كائن مقاوم.

## ٣. الوجود كأفق غير محدد: كيف يمكن للإنسان أن يظل حراً في صيرورة الكون المفتوحة؟

في قلب هذا السؤال يكمن توتر عميق: فإذا كان الكون في حالة صيرورة دائمة، غير مكتمل، لا يُمسك به من خلال أية صيغة نهائية، فهل يستطيع الإنسان، وهو الكائن الباحث عن المعنى والاستقرار، أن يبقى حراً وسط هذا التدفق المستمر؟ أليس الحرية، في هذه الحالة، هي القدرة على السير في المجهول، دون خرائط نهائية، دون ضمانات؟

أرى أن الحرية، في هذا السياق، ليست استقراراً في الذات، بل استعداداً دائماً للانتقال، للتغيير، للمغامرة. إنها شجاعة أن لا تستقرّ في معرفة، ولا في هوية، ولا حتى في فكرة عن نفسك. ففي الكون المفتوح، لا يتحقق الوجود إلا في عبوره، ولا تتحقق الحرية إلا في القبول الجذري بعدم التحديد.

الحرية إذًا ليست فقط اختياراً بين بدائل، بل هي اختيار أن تبقى في حافة الأشياء، أن تقف على تخوم المعنى، أن تكون حيث لا يوجد يقين، ولا طريق مرسوم.



وإذا كانت صيرورة الكون لا نهائية، فالحرية الحققة هي ألا تُطالب الكون بأن يُغلق من أجلك، وألا تُطالب نفسك بأن تنتهي. أن تقبل أن تبقى كائنًا في التكوين، لا في الاكتمال، أن تعيش حرًا لأنك لا تطلب من الحياة إلا أن تُعاش، لا أن تُفهم حتى نهايتها.

### خاتمة: الإنسان بين الهاوية والنور – تأملات في الوجود، العقل، والحرية

في ختام هذا المسار الفلسفي الذي خضناه عبر طبقات الفكر الوجودي، من عمق الوجود كصيرورة متدفقة، إلى جدل العقل وحدود وعيه، وصولاً إلى لحظة الحرية ك انفجار كوني في قلب العبث واللايقين، نقف أمام حقيقة جوهرية لا يمكن تبسيطها: الحرية ليست فعلاً نابعاً من اختيار وإع فحسب، بل هي انبثاق وجودي يخرج من رحم القلق، ويولد من انكسار المعنى المسبق.

إنّ العقل، بكل ما فيه من نور وانضباطٍ ومفاهيم، قد يكون في كثير من الأحيان قيداً ناعماً، يسعى إلى تطويق الوجود في شبكاتٍ من الفهم والتحديد، بينما الوجود، في طبيعته الأصلية، انفلاتٌ دائمٌ من التعريف، تمردٌ على الثبات، ورغبةٌ في التجلي دون انتظار تأويل. ومن هنا، فإن العلاقة بين العقل والوجود ليست علاقة وثام دائم، بل هي توترٌ مبدعٌ يفتح باباً لفهم الإنسان ككائن غير مكتمل، يسكنه التناقض ويسعى في دروب المعنى دون خارطة.

أما الحرية، فلا يمكن اختزالها بقدرة على اتخاذ قرار أو على رفض قيد خارجي، بل تتجلى في أسى صورها حين ينفصل الإنسان عن مقولات العقل الجاهزة، ويتحرر من شرط المعنى ذاته. في تلك اللحظة – التي تشبه البرق – يكشف الإنسان هشاشته ومجده معاً: هشاشته لأنه بلا يقين، ومجده لأنه يخلق ذاته في كل لحظة، دون ضمانات.

لقد حاولنا في هذا البحث أن نرسم خريطة لرحلة تبدأ من سؤال: "ما الوجود؟"، وتمتد عبر دهاليز العقل، ومغازات الحرية، حتى تصل إلى الأفق المفتوح للكون حيث لا معنى ثابت، بل إرادة للوجود في معناه الحر والمتحول.

وهكذا، لا ينتهي هذا البحث بإجابة، بل ينتهي بدعوة للتفكير المستمر، وللثورة الداخلية التي لا تقف عند حدود العقل، ولا عند يقين الماهية، بل تضي أبعد: نحو الإنسان ككائن يسكن اللايقين، ويتوهج في حرته، لأنه ببساطة... كائن يبحث عن ذاته في مجاهيل المعنى.

لقد كشف هذا البحث بعمق أن مفهوم الحرية في الإطار الوجودي الخالص يتجاوز بكثير مجرد تصورات العقلانية التقليدية التي تحددها قرارات عقلاني منطقي أو كقدرة بحثة على الاختيار بين بدائل معروفة. فالحرية هنا ليست مجرد فعل خارجي أو اختيار مادي، بل هي لحظة وجودية فريدة تنكشف فيها الذات عن ذاتها الحقيقية من خلال تفلتها من قبضة التحديد المسبق الذي يفرضه العقل والمعنى التقليديان، لتختبر كينونتها في أفق مفتوح لا يُقيد بالحدود العقلانية أو المفاهيم الجامدة. إنها حالة من الانفتاح الوجودي الصافي، حيث يغيب الاستقرار ويتلاشى اليقين، ويصبح الإنسان كائنًا يحيا في



قلب الصيرورة المستمرة، حاملاً عبء الحرية كوزن ثقيل لا يمكن التهرب منه أو إنكاره، ليس كمنقذ أو خلاص سحري، بل كحقيقة وجودية تعكس جوهر كينونته في عالم يتسم بالتغير وعدم الثبات.

في هذا التدفق المستمر للوجود، يحاول العقل جاهداً أن يمسك به، أن يؤطره ضمن مفاهيم وحقائق ثابتة، لكنه يدرك في النهاية استحالة ذلك الإمساك الكامل، إذ لا يمكن للعقل أن يحيط بما هو متحرك دائماً ومفتوح على اللانهاية. الحرية إذًا، تسكن في اللحظة الفاصلة التي ندرك فيها هذا القيد، حيث نختار أن نكون، ليس بناءً على معرفة مسبقة أو تأكيد على الذات، بل استناداً إلى إدراك عميق أننا ما زلنا في حالة صيرورة مستمرة، نخلق ذواتنا بأفعالنا وقراراتنا المتجددة. الحرية في هذا السياق هي فعل المواجهة مع المجهول، والقبول باللايقين، والجرأة على إعادة صياغة الذات والواقع معاً، رغم كل ما يحمله ذلك من قلق وعدم استقرار، لتصبح بذلك فعلاً وجودياً أصيلاً يعبر عن جوهر الإنسان في عالم لا يرحم الثبات أو الجمود.

1. **Sartre, Jean-Paul.** *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology.* Translated by Hazel E. Barnes. Routledge, 2003.
2. **Heidegger, Martin.** *Being and Time.* Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Harper Perennial, 2008.
3. **Camus, Albert.** *The Myth of Sisyphus.* Translated by Justin O'Brien. Vintage Books, 1991.
4. **Nietzsche, Friedrich.** *Thus Spoke Zarathustra.* Translated by Walter Kaufmann. Penguin, 1978.
5. **Merleau-Ponty, Maurice.** *Phenomenology of Perception.* Translated by Colin Smith. Routledge, 2002.
6. **Kierkegaard, Søren.** *The Concept of Anxiety.* Translated by Reidar Thomte. Princeton University Press, 1980.
7. **Deleuze, Gilles & Guattari, Félix.** *What is Philosophy?* Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. Columbia University Press, 1994.
8. **Levinas, Emmanuel.** *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority.* Translated by Alphonso Lingis. Duquesne University Press, 1969.
9. **Badiou, Alain.** *Being and Event.* Translated by Oliver Feltham. Continuum, 2005.
10. **Marcel, Gabriel.** *The Mystery of Being (Vols. I & II).* St. Augustine's Press, 2001.



## أنطولوجيا المعنى: الإنسان كحلقة بين الوجود والمعرفة

### مقدمة:

في البدء لم تكن اللغة، بل كان الدهشة. ولم يكن العقل، بل الارتجاف أمام الكون. كان الإنسان ذلك الكائن الذي انسل من جرح الطبيعة، لا ليكون سيدها، بل ليكون شاهداً على سرها المستتر. فالوجود لم ينتظر أن يأتي الإنسان ليكتمل، بل جاء الإنسان ليقع في قلب هذا الوجود بوصفه سؤالاً لا جواباً، ورابطاً هشاً بين عالمين لا يلتقيان إلا فيه: عالم الكينونة وعالم الإدراك. وهكذا، لا يمكننا أن نفهم معنى "المعنى" إلا عبر هذا الكائن الذي جعل من ذاته مرآة تتقاطع فيها تجليات الوجود مع أدوات المعرفة. ومن هنا، تنشأ الحاجة الماسة إلى بناء "أنطولوجيا للمعنى"؛ أي إلى مساءلة وجود المعنى ذاته، لا كدلالة لغوية أو رمزية، بل كطبقة من طبقات الواقع، وكضرورة لا تنفصل عن مقام الإنسان في هذا الكون.

إن الأنطولوجيا التقليدية، حين تساءلت عن "ما الوجود؟"، أغفلت في كثير من الأحيان أن هذا التساؤل لم يكن ليحدث دون فاعل واع، دون كائن يقف على تخوم الكينونة ويطلق صرخته الأولى: "لِمَ هناك شيء بدلاً من لا شيء؟" — وهي الصرخة التي جعلت من الإنسان ذاتاً أنطولوجية لا فقط بيولوجية، ومن وجوده معضلة لا مجرد واقعة. من هنا تنبع أهمية تحليل المعنى لا بوصفه تابعاً للغة أو العقل، بل كقوة أنطولوجية، كصدى للوجود حين ينكسر على حافة الوعي البشري.

فما المعنى إذا؟ أهو شيء في ذاته؟ أم علاقة بين أشياء؟ أم أنه ينبثق فقط عندما يلتقي الوجود بالعقل، حين تتحول الكينونة إلى موضوع وتأمل؟ وهل المعنى موجود في الأشياء ذاتها، أم أننا نصفه نحن عليها من خلال أدوات الفهم؟ بل ليس السؤال عن "المعنى" في حد ذاته هو تعبير عن محاولة الوجود أن يعبر عن ذاته من خلالنا؟ هنا يكمن جوهر الإنسان: ليس بوصفه كائناً عارفاً فقط، بل بوصفه واسطةً وجودية، واسطةً كونيةً بين أنطولوجيا الوجود وغنوصية المعرفة. إنه كائن لا يسكن المعنى، بل يصنعه، ويهتز تحت وطأته في ذات الآن.

ولذلك لا يمكن فصل الأنطولوجيا عن الإبستمولوجيا، لأن الإنسان ذاته هو الجسر الذي يجمعهما. إنه الوجود الذي يدرك ذاته، والمعرفة التي تسائل أساسها. فلا وجود لمعنى خارج الذات التي تقرأه، ولكن لا ذات تدرك ذاتها دون أن تتورط في صراع مع المعنى. في الإنسان، تتجسد هذه الثنائية: فهو ليس فقط من يعرف المعنى، بل من يُنتج المعنى بوصفه وظيفة وجودية. وبهذا، يغدو المعنى نفسه ظاهرة أنطولوجية، لا بوصفه حقيقة جاهزة، بل كعملية مستمرة من الانكشاف، والانزياح، وإعادة التشكل. من هنا، فإن الحديث عن "أنطولوجيا المعنى" يتطلب الخروج من ثنائية الذات والموضوع، والتفكير في الإنسان كـ"مكان" تلتقي فيه الديناميكيات المتضادة: الفوضى والنظام،



التجلي والخفاء، اللا معنى والبحث المحموم عنه. فالمعنى ليس شيئاً يُكتشف، بل فضاء يُسكن. إنه لا يُولد من يقين العقل، بل من قلق الوجود. ولذا فإن أنطولوجيا المعنى ليست بحثاً في القواميس، بل رحلة في أعماق الوعي البشري، حيث تختلط اللغة بالدم، والتفكير بالحلم، والسؤال بالصلاة.

ولأن الإنسان لا يعيش في العالم فقط، بل يعيش عالماً من المعاني، فإنه لا يواجه فقط مشكلة البقاء، بل مأزق الفهم: ماذا يعني أن أكون؟ ماذا يعني أن أعرف؟ بل ماذا يعني أن يكون للوجود نفسه "معنى"؟ هذه الأسئلة لا تسبق الإنسان ولا تليه، بل تشكله من الداخل، وتدفعه ليعيد تشكيل العالم عبر أفق جديد يتجاوز الظاهر نحو العمق، ويتجاوز المعرفة بوصفها تراكمًا إلى المعرفة بوصفها قلقاً وجودياً.

وهكذا، فإن "أنطولوجيا المعنى" ليست ترفاً فلسفياً، بل هي محاولة لفهم موقع الإنسان داخل صيرورة الكون، ليس بوصفه المتفجّر، بل بوصفه المفسّر، المتأوّل، الكائن الذي لا يكفيه أن يوجد، بل يبحث في كل لحظة عمّا يعني أن يوجد. وبهذا، يغدو الإنسان لا مجرد حلقة بين المعرفة والوجود، بل الحلقة التي تمنح هذه العلاقة معناها العميق، والتي بدونها لا يعود للمعنى نفسه معنى.

## ١. الإنسان ككائن أنطولوجي – المعنى كحاجة وجودية

منذ اللحظة التي استيقظ فيها وعي الإنسان، لم يكن السؤال الأول عن الطعام أو المأوى فحسب، بل عن المعنى: "لماذا أنا هنا؟" هذا السؤال ليس ناتجاً عن ترف فكري، بل عن احتياج أنطولوجي. فالإنسان، بخلاف باقي الكائنات، لا يرضى بالوجود الصامت، بل يتوق إلى تفسيره. هذا التوق ليس رفاهية عقل، بل توتر داخلي بين الحضور والفراغ، بين "أن أكون" و"أن أفهم ما أكونه".

ففي كل حضارة، في كل أسطورة، وفي كل طقس ديني أو فلسفة أو فن، يتكرر هذا القلق: الإنسان لا يطلب العيش فقط، بل المعنى الذي يستحق العيش من أجله. وحتى في لحظات العدم والبأس، حين تنهار المنظومات وتتفكك المعاني، يظل الإنسان يبحث عن شكل جديد للحقيقة. وهذه القدرة على التساؤل هي ما يضعه في موقع فريد بين الموجودات.

وبذلك، يتحوّل المعنى من كونه تابعاً للإدراك إلى كونه مكوّنًا للكينونة ذاتها. المعنى هنا ليس مجرد "تأويل"، بل "تكوين". إنه يشكل طريقة الإنسان في الوجود، وطريقة العالم في أن يدرك ويُعاد تشكيله عبر الوعي البشري.

## ٢. ما وراء الدلالة: المعنى كحدث أنطولوجي

المعنى لا يقتصر على الكلمات، ولا يُختزل في الجمل. إنه لحظة انكشاف، يحدث فيها التقاء بين الإنسان والوجود. قد يمرّ هذا الحدث بلحظة صمت، أو برقة موسيقى، أو بانهيار داخلي يقلب المفاهيم. لذلك، فالمعنى لا يُختزل في البنية اللغوية، بل يتجاوزها إلى الأثر الذي يُحدثه في الوعي.



وهنا يتضح أن المعنى ليس فقط شيئاً نعيه، بل شيئاً يحدث لنا. إنه يشبه لحظة التجلي الصوفي، أو صدمة الفيلسوف أمام فكرة، أو دهشة الطفل حين يسمع الموت لأول مرة. تلك اللحظات ليست معرفية فقط، بل وجودية، لأنها تغير بنية الذات، وتفتحها على عوالم لم تكن مرئية.

فالمعنى لا يسبق الوعي، لكنه يفاجئه من الداخل. وهو لا يلقي من الخارج، بل يتخلق في تماس الإنسان مع العالم. إنه لقاء، لا نتيجة. حدث، لا بنية. وبذلك، فإن أنطولوجيا المعنى هي أيضاً أنطولوجيا اللقاء، والدهشة، والانكشاف.

### ٣. في العلاقة بين المعرفة والوجود: الإنسان كجسر لا مستقر

العقل البشري طالما حاول أن يفصل بين ما يعرفه وما يوجد فيه. بين الذات العارفة والموضوع المعروف. لكن هذا الفصل لم يكن يوماً حقيقياً، بل وظيفياً. إذ أن الإنسان لا يعرف من الخارج، بل من الداخل، من موقع مشاركته في الوجود، لا من موقع مراقبته. وهنا، تكمن عبقرية الإنسان ومأساته في آنٍ معاً.

فكل معرفة يصوغها، هي في جوهرها صورة عن ذاته. وكل محاولة لفهم الوجود، تنعكس عليه هو أولاً. فالعالم الذي يفكك الطبيعة، يعبر عن طبيعة روحه. والشاعر الذي يكتب عن الغروب، يكشف عن ظلال داخله. وهكذا، فإن الإنسان لا يعرف العالم إلا بقدر ما يكشفه العالم فيه.

هذا ما يجعل الإنسان جسراً بين المعرفة والوجود: لا لأنه يربط بينهما من الخارج، بل لأنه يعيش تمرق هذا الربط في ذاته. إنه مخلوق مشطور بين العالمين، محكوم بأن يفهم، ومحتوم بأن يعاني من حدود الفهم.

### ٤. انبثاق المعنى في الزمن: الكينونة كصيرورة لا كجوه

المعنى لا يُعطى دفعة واحدة، بل يتشكل في الزمن. إنه يتغير مع اللغة، مع التجربة، مع الألم، ومع الذاكرة. فالمعنى لا يعيش كمطلق، بل كمسار. وما يبدو واضحاً اليوم، قد يبدو عبثاً غداً. وما يُفهم في لحظة، قد يصبح لغزاً في لحظة أخرى.

وهذا يجعل من الكينونة ذاتها صيرورة، لا جوهرًا ثابتاً. نحن لا نمتلك معنى وجودنا منذ البداية، بل نخلفه، ونتعثر به، ونكتبه ونمحو خطوطه مراراً. ولهذا فإن أنطولوجيا المعنى، في جوهرها، هي أيضاً أنطولوجيا الزمن البشري. إنها مرتبطة بسيرة الإنسان، لا كمجرد تسلسل زمني، بل كحكاية تُروى، ويعاد تأويلها، وتفقد معناها ثم تستعيده من جديد.

### ٥. المعنى في عصر ما بعد الحداثة: من انهيار الحقيقة إلى قلق التعدد

في العصر الحديث، وخصوصاً مع صعود ما بعد الحداثة، بدأت منظومات المعنى الكبرى تتفكك: الدين، الإيديولوجيا، العقل، الحقيقة الواحدة. لم يعد للوجود "مركز"، ولا للمعنى "مرجعية مطلقة". ووجد الإنسان نفسه في فضاء مفتوح من التأويلات، حيث كل شيء قابل للشك، وكل معنى محاط بشبهاته.



لكن هذا التفكير لم يكن نهاية للمعنى، بل بداية لمعانٍ أخرى. فقد حرّر الإنسان من سجن الحقيقة الواحدة، وفتح له أبواب السؤال واللعب والتعدد. ومع ذلك، بقي الجرح مفتوحاً: إذ أن غياب الحقيقة لا يعني غياب الحاجة إليها. ومع موت الإله، لم يمت القلق، بل تصاعد في صورة لا يقينية عميقة.

وبذلك، فإن أنطولوجيا المعنى اليوم، هي أيضاً أنطولوجيا القلق. الإنسان ما يزال يبحث، لكن أدوات بحثه تفككت، وتاريخه صار مشكوكاً فيه، ومعناه صار متنازِعاً عليه. ومع ذلك، يستمر في كونه نقطة التقاطع: الكائن الذي لا يستطيع ألا يبحث، حتى لو لم يعد يعرف عمّا يبحث.

في الختام، الإنسان كذاكرة للكون، وندبة على جسد الوجود، لا يمكننا اختزال المعنى إلى تعريف، كما لا يمكننا اختزال الإنسان إلى آلة عارفة. إن الإنسان، بكل ما فيه من هشاشة، وتوق، وتمزق، هو التجسيد الأعظم للصراع بين الوجود والمعرفة. إنه ليس فقط الكائن الذي يسأل، بل الكائن الذي يتحوّل بالسؤال. وبهذا، فإن المعنى ليس شيئاً نملكه، بل شيء يملكنا، ويغيّرنا، ويقودنا إلى مزيد من العمق، والمأساة، والدهشة.

فالإنسان لا يسكن العالم فقط، بل يسكن المعنى عن العالم. إنه لا يعيش فقط، بل يتذكر الحياة. وفي هذا التذكر، وفي هذا الشغف المستمر بإيجاد معنى لما لا يُفسّر، يصبح الإنسان ذاته ذاكرةً للكون، وندبةً على جسده الكبير.

... وتمزق، هو الذاكرة الحية للكون، لا لأنه يحفظ وقائع، بل لأنه يؤوّلها، ويمنحها صوتاً وسرداً. هو الكائن الذي لا يكتفي بأن يوجد، بل يُصرّ على أن يفهم، أن يروي، أن يعيد تشكيل العالم في مخياله. ولهذا، فإن الإنسان ليس فقط نقطة بين الوجود والمعرفة، بل هو الشرط الذي بدونه لا يكون الوجود معروفاً، ولا تكون المعرفة ذات موضوع.

في صمته تنمو الأسئلة، وفي جراحه يتكوّن المعنى. هو الندبة التي تركها الوجود على جسده، والشاهد الذي يكتب، ويحلم، ويكفر، ويعشق، ويموت، ثم يُبعث في الآخرين. ففي كل معنى يولد، يولد الإنسان من جديد. وفي كل غياب للمعنى، ينكسر جزء من إنسانيته.

ولعل المأساة الأجل في هذا كله، أن الإنسان يبحث عن المعنى لا ليجده، بل ليبقى حياً في بحثه.



## الفصل الأول:

### مدخل عام إلى الفلسفة والتفكير الفلسفي

• المبحث الأول: تعريف الفلسفة وتاريخ نشأتها

• المبحث الثاني: طبيعة التفكير الفلسفي

إن الفلسفة ليست علماً ولا مذهباً، بل هي ذلك القلق النبيل الذي يلزم الوعي حين يستفيق من سباته الاعتيادي، ويتساءل عن المعنى قبل أن يتورط في الأجوبة. هي ليست بحثاً عن الحقيقة كغنيمة، بل سيرٌ لا ينتهي نحو الحقيقة كأفق، وكقلق، وكوعْدٍ لا يتحقق إلا حين يُكذَّب ذاته من جديد. ولذا، فإن الفكر الفلسفي لا يبدأ من الجواب، بل من الدهشة، من المفارقة، من السؤال الذي يزلزل طمأنينة العادة.

حين يتأمل الإنسان ذاته ويسأل: من أنا؟، لا على سبيل الهوية الجغرافية أو البيولوجية، بل على سبيل الوجود، فإنه قد خطا الخطوة الأولى في التفكير الفلسفي. وحين ينظر إلى العالم لا بوصفه مألوفاً بل بوصفه لغزاً يتطلب فك شيفرته، فإنه يكون قد شرع في مغامرة الفلسفة، حيث لا طريق واضح، ولا نهاية مضمونة، لكن الطريق ذاته يصبح المعنى.

ليست الفلسفة إذ ترفاً فكرياً، ولا حكرّاً على المدارس الأكاديمية، بل هي طريقة وجود، وأسلوب حياة، وموقف جذري من العالم والذات والآخر. ولعل هذا ما جعل سقراط يربط بين الفلسفة والحياة الأخلاقية، حين قال: "الحياة التي لا تُفحص لا تستحق أن تُعاش". فالفيلسوف لا يعيش كما اتُفق، بل كما اختار، كما فكّر، كما شكّ، وكما ثبّت أقدامه فوق أرضٍ زلقة من الأسئلة والاحتمالات.

إن التفكير الفلسفي يبدأ حين ينكسر الإطار اليومي للعقل، ويبدأ الإنسان في مساءلة البديهيات: ما الزمن؟ ما الحقيقة؟ ما الخير؟ لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ ما معنى أن أكون حراً؟ ولماذا نموت؟... إنها أسئلة لا تزول، بل تتوالد، وكل إجابة تلد سؤالاً جديداً، فلا تستقر الفلسفة إلا في تيهها الخلاق.

من هنا، يأتي هذا الفصل التمهيدي ليقدم مدخلاً عاماً إلى الفلسفة، لا من حيث تاريخها أو مدارسها فحسب، بل من حيث كونها تجربة وجودية يعيشها الإنسان حين يتحرّر من أسر الإجابات الجاهزة، ويبدأ في تفكيك العالم، وإعادة تركيبه داخل روحه. سنخوض في ماهية الفلسفة، ونميزها عن العلم والدين، ونحلل طبيعة السؤال الفلسفي، وعلاقة الفلسفة بالحياة، لنضع الأساس الذي يُبنى عليه هذا المشروع الفكري برمّته.

فالفلسفة، في جوهرها، ليست ما نعرفه عنها، بل ما نستعد للانخراط فيه كحدث داخلي يعصف بنظامنا الذهني، ويُعيد ترتيب وجودنا ذاته.



## المبحث الأول: تعريف الفلسفة وتاريخ نشأتها

- الفلسفة كتفكير عام
- الفرق بين الفلسفة والعلوم
- ظروف نشوء التفكير الفلسفي في الحضارات القديمة

قد يبدو أن السؤال عن تعريف الفلسفة هو أول خطوة للولوج إلى عالمها، لكنها في الحقيقة سؤال فلسفي في ذاته، لأنه يكشف عن طبيعة هذا الحقل الذي يقاوم كل تعريف نهائي، ويتملص من كل محاولة للإحاطة به. فالفلسفة ليست شيئاً يمكن احتواؤه في عبارة، بل هي فعل لا يتوقف، ومسار من القلق العقلي المتجدد. ومع ذلك، فإن كل عصر، بل كل مفكر، حاول أن يمنحها معنى ما، بحسب موقعه من الوجود والمعرفة.

تشتق كلمة "فلسفة" من الأصل اليوناني Philo-sophia، أي "محبة الحكمة"، لكنها ليست محبةً رومانسية، بل سعيًا عميقاً نحو فهم ما لا يُفهم، وترتيب ما يبدو فوضوياً، ومساءلة ما نظنه بديهياً. الفيلسوف لا يدعي امتلاك الحقيقة، بل يعيش في توترها؛ لا يتكلم من مقام السلطان، بل من مقام المتسائل. إنه "العاشق الدائم للمعرفة"، كما تصوّره أفلاطون، "الذي يعرف أنه لا يعرف"، كما عبّر سقراط.

لكن الفلسفة لم تبدأ في فراغ، ولم تكن طفرة ذهنية معزولة. لقد وُلدت من أحشاء الدهشة، حين رفع الإنسان عينيه إلى السماء، وسأل عن النجوم، أو حين نظر إلى الموت، وسأل عن المصير. إنها تجربة روحية وعقلية بدأت في الشرق القديم، وتبلورت في اليونان، وتطورت مع الفكر الإسلامي والمسيحي، ثم بلغت أشكالاً جديدة في الحداثة وما بعدها. فالفلسفة، بهذا المعنى، هي مرآة العقل البشري عبر العصور، وتاريخ تطوره الذاتي في مواجهة الكون والزمن والذات والآخر.

هذا المبحث لا يقدم سرداً تقليدياً لمتى ظهرت الفلسفة وأين، بل يسعى إلى استنطاق لحظة الولادة الأولى للفكر التأملي، وتتبع المسار التاريخي الذي حوّل الدهشة إلى سؤال، والسؤال إلى منهج، والمنهج إلى نسق من الرؤية الكونية. إن تاريخ نشأة الفلسفة لا يتعلق فقط بالمكان والزمان، بل بتكوّن الشرط الفلسفي ذاته: متى بدأ الإنسان يشعر أن الوجود لا يُعاش فقط، بل ينبغي التفكير فيه؟

لذلك، سنحاول في هذا المبحث أن نقف عند تعريفات الفلسفة في عصور مختلفة، من التصورات الكلاسيكية إلى الرؤى الحديثة، ثم نمر عبر تاريخ نشأتها من الشرق القديم إلى بلاد اليونان، مع تسليط الضوء على السياقات التي جعلت من الفلسفة ضرورة وجودية وليست مجرد رفاهٍ فكري.



## أولاً: الفلسفة كتفكير عام

حين نقول إن الفلسفة "تفكير عام"، فإننا لا نعني بذلك أنها سطحية أو بلا تخصص، بل إنها تمثل أعلى أشكال التفكير شمولاً وانفتاحاً. فالتفكير الفلسفي لا يقف عند حدود معطيات الحواس، ولا يكتفي بنتائج التجربة، بل يسعى لتأمل الأسس، المبادئ، والغايات التي تقف وراء كل ظاهرة وكل معرفة. إن الفلسفة تفكر في التفكير ذاته، وتفتح السؤال على ذاته، بحيث يصبح العقل موضوعاً لعقله، والمعرفة موضوعاً لمعرفة. ١

هذا ما يجعل الفلسفة نوعاً من التفكير الذي يتجاوز الجزئيات ليمسك بالبنية الكلية، سواء كانت بنية الواقع أو الوعي أو اللغة أو القيم. فهي لا تتعامل مع أجزاء منعزلة من الكون، بل تتأمل العلاقات، والأنساق، والتوترات التي تحكم الكل. إنها تفكر في "الوجود بما هو وجود"، كما قال أرسطو، وتطرح الأسئلة التي تؤسس المعنى بدل أن تفترضه.

في هذا السياق، تكتسب الفلسفة طابعاً شمولياً لأنها تُعنى بجميع مجالات الحياة، من السياسة إلى الفن، ومن الأخلاق إلى المعرفة، لكنها في الوقت ذاته تحافظ على وحدتها الداخلية من خلال طريقتها الخاصة في طرح الأسئلة، طريقة تتصف بالدهشة، والتأمل، والشك، والتحليل النقدي.

والفلسفة لا تفكر فقط فيما هو "موجود"، بل تسائل ما "يجب أن يكون"، فتفكر على الحدّ الفاصل بين الواقع والممكن، بين المألوف والمفتراض، بين الظاهر وما تحته. وبهذا المعنى، فالفلسفة ليست مجرد "تفكير"، بل هي تفكير في التفكير، تأمل في شروط المعرفة والوجود والقيمة.

## ثانياً: الفرق بين الفلسفة والعلوم

يُخطئ من يظن أن الفلسفة والعلوم في تعارض، أو أن إحداها بديل عن الأخرى. فالفلسفة والعلوم تنطلقان من العقل ذاته، وتسعيان لفهم العالم، لكن وجهتيهما ومناهما غايتهم تختلف جذرياً.

### ١- من حيث الموضوع:

- العلم يدرس ظواهر محددة: الظواهر الفيزيائية، البيولوجية، الكيميائية... وهو يبحث عن قوانين قابلة للقياس والتكرار.
- أما الفلسفة فتدرس المعنى الكامن خلف الظواهر، وتتأمل المفاهيم التي يستخدمها العلم ذاته: ما الزمن؟ ما العلية؟ ما الحقيقة؟ ما حدود التجربة؟

## ٢- من حيث المنهج:

- العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة والاختبار، ويبنى معارفه بالتراكم، غالباً في مختبرات.
- الفلسفة تعتمد على التحليل العقلي والتأمل النقدي، ولا تتوقف عند ما هو ممكن تقنياً، بل تسأل عن الجوانب الأنطولوجية والأخلاقية والمعرفية لما نعرفه أو نفعله.



### ٣- من حيث الغاية:

- غاية العلم هي تفسير الظواهر والتحكم بها.
- أما الفلسفة فغايتها فهم المعنى، وتوضيح الحدود، وتوجيه الوعي نحو رؤية أكثر اتساعاً.

وقد يكون من المثير أن نلاحظ أن العلوم كلها قد ولدت في رحم الفلسفة. فالفيزياء كانت في البدء "فلسفة طبيعية"، والرياضيات كانت موضوعاً فلسفياً عند أفلاطون، والبيولوجيا والفلك تطورت من تساؤلات فلسفية حول الكون والحياة. حتى اليوم، عندما يصطدم العلم بحدوده، يعود إلى الفلسفة ليعيد التفكير في مفاهيمه. فالسؤال "ما الزمن؟" لا يحله علم الفيزياء وحده، لأنه يتطلب تأملاً فلسفياً في ماهية الزمن ذاته.

إذاً، العلاقة بين الفلسفة والعلوم ليست علاقة خصومة، بل علاقة تكامل وحدود: الفلسفة تؤسس، وتوجه، وتنقد؛ والعلم يفسر، ويختبر، ويُنجز.

### ثالثاً: ظروف نشوء التفكير الفلسفي في الحضارات القديمة

لا تنشأ الفلسفة من فراغ، بل تظهر حين ينضج وعي الإنسان بنفسه وبالعالم من حوله، ويتجاوز التفسير الأسطوري للعالم إلى التأمل العقلي المجرد. ولهذا، فإن التفكير الفلسفي نشأ في ظل ظروف تاريخية وثقافية محددة، تتوفر فيها الشروط التالية:

#### ١- التحول من التفسير الأسطوري إلى التفسير العقلي:

- في الحضارات القديمة، كحضارة وادي الرافدين، ومصر، والهند، والصين، واليونان، كان الفكر مرتبطاً بالأسطورة، حيث تُفهم الظواهر من خلال قوى خفية وشخصيات إلهية.

- ومع الوقت، بدأ الإنسان يتساءل: ما الذي يجعل النار تحترق؟ لماذا تكرر الفصول؟ كيف نعرف أن شيئاً ما عادل؟ هنا بدأت نواة العقل الفلسفي بالتكون.

#### ٢- الاستقرار الحضاري والانفتاح الثقافي:

- لا يمكن للفلسفة أن تظهر في بيئة مضطربة بالكامل، بل تحتاج إلى حد أدنى من الاستقرار السياسي والثقافي، حيث تتوفر طبقة مفكرة قادرة على التأمل بدل الانشغال الدائم بالحروب والمعيشة.

- ظهرت الفلسفة في اليونان في لحظة انفتاح ثقافي وتجاري واسع، حيث التقت الحضارات الشرقية والأفكار المختلفة، فنتج عن ذلك وعي جديد بالاختلاف، وبالذات في مقابل الآخر.

#### ٣- ظهور الكتابة وتراكم المعارف:

- مكّنت الكتابة الإنسان من تدوين أفكاره وتأملها ومناقشتها، ما وفّر شرطاً أساسياً للفلسفة وهو الاستمرارية والتراكم الفكري.
- فالأسطورة تُروى، أما الفلسفة فتُكتب، وتُنقاش، وتُعارض، وتُفكك.



#### ٤- نقد السلطة والأسس التقليدية:

• التفكير الفلسفي يظهر حين يبدأ الإنسان بالتساؤل عن الأسس التي كانت تُعد بديهية: هل القوانين عادلة لأنها إلهية؟ أم لأنها إنسانية؟ ما حدود السلطة؟ هل كل ما ورثناه من الآباء صواب؟ هذا النوع من النقد للسلطة، سواء كانت سياسية أو دينية أو معرفية، يمثل أحد شروط ظهور الفلسفة.

وهكذا، لم تكن نشأة الفلسفة لحظة عارضة أو انفجاراً مفاجئاً في وعي الإنسان، بل كانت ثمرة ناضجة لمسار طويل ومعقد من التحولات الروحية والمعرفية والاجتماعية والسياسية التي عرفتها المجتمعات القديمة. لقد كانت استجابة حضارية مركبة لما تراكم في الوعي الجمعي من شعور متزايد بعدم الاكتفاء بالإجابات الموروثة، وبال حاجة إلى مساءلة العالم لا تسليمه، إلى التفكير لا إلى الطقوس، إلى التأمل بدلاً من التكرار. لم تولد الفلسفة في لحظة قطيعة جذرية مع الأسطورة، بل في منطقة التماس والتوتر بين الإيمان والسؤال، بين الطقوس والمعنى، بين القدسي والعقلي، حيث بدأ الإنسان يحس أن العالم يمكن فهمه من داخله، لا فقط من خارج مفارق.

لقد دفعته التجربة التاريخية، بتركاها المعرفية وتنظيماتها السياسية، إلى إعادة تعريف موقعه في الكون: لم يعد كائناً خاضعاً بالكامل لقوى غيبية تتلاعب بمصيره، بل أصبح فاعلاً قادراً على إدراك قوانين الطبيعة، والتفكير في العدالة، وتنظيم حياته وفق العقل والبرهان. ومن هذا المنعطف الحاسم، بدأت تنبثق الفلسفة كتعبير عن وعي جديد يرى في الإنسان ذاته مركزاً للسؤال لا مجرد متلق للجواب. إن هذه النقطة لم تكن انتقالاً من الدين إلى العقل فحسب، بل كانت تحولاً لتحول في نمط النظر إلى الوجود ذاته: من كونه حقلاً للأسرار والرهبة، إلى كونه موضوعاً للفهم والتأمل والنقد.

فإذا كانت الأسطورة تُسكن الإنسان في عالم مغلق تحكمه مشيئة عليا لا تُسأل، فإن الفلسفة تفتحه على فضاء مفتوح من الاحتمال والتأويل والتجاوز، وتمنحه القدرة على مساءلة كل شيء: من معنى الخير، إلى طبيعة الزمن، إلى غاية الحياة. وهكذا، فإن ولادة الفلسفة لم تكن لحظة خروج من ظلام إلى نور، بل كانت انشقاقاً تدريجياً في جدار الصمت الثقيل، وبداية تشكل خطاب جديد يربط المعرفة بالمسؤولية، والحرية بالتفكير، والمعنى بالفعل البشري ذاته.

لقد أصبحت الفلسفة منذ تلك اللحظة التاريخية الأولى تجسيدا لصوت العقل حين يُصنعي إلى ذاته، وتعبيراً عن شوق الإنسان للمعرفة لا بوصفها أداة نفع، بل بوصفها طريقاً إلى الحرية والتجاوز. ولم يكن هذا التحول ممكناً إلا لأن الإنسان، في لحظة ما، تجرأ على أن يرى العالم بعين العقل، لا بعين الطقس؛ وأن يفسر الوجود انطلاقاً من ذاته، لا من الماورائي وحده.

## المبحث الثاني: طبيعة التفكير الفلسفي

- من العام إلى الخاص: سمة التفكير الفلسفي
- من الخاص إلى العام: سمة التفكير العلمي
- مركزية الإنسان والوجود في أسئلة الفيلسوف
- كيف ولماذا انتصر التفكير الفلسفي في البدايات؟

منذ أن وعى الإنسان ذاته بوصفه كائناً متسائلاً، لا مجرد كائن عاقل، بدأ التفكير الفلسفي يتشكل بوصفه أرق أشكال الوعي وأعظم أنماط النظر إلى الوجود. لم يكن هذا التفكير ترفاً ذهنياً، بل كان رد فعل وجودياً على دهشة الإنسان الأولى أمام الحياة والموت، الزمن والعدم، الخير والشر. لقد فاجأ العالم الإنسان، لا لأنه غريب أو مخيف فقط، بل لأنه كان ملغزاً، مليئاً بالإحباطات والدلالات، يحمله على التساؤل لا على التسليم. وهنا، نشأت الفلسفة لا كمعرفة جاهزة، بل كمغامرة عقلية تبحث عن المعنى وسط الفوضى، وعن الوحدة في قلب التعدد، وعن الحقيقة في مجاهل العادة والمألوف.

وما يميّز التفكير الفلسفي عن غيره من أنماط التفكير، أنه لا يطلب إجابةً سريعةً أو نفعيةً، بل يسعى إلى فهمٍ جذريٍّ وشامل. إنه تفكير لا يُرضيه الظاهر، ولا يقف عند النتائج، بل يحفر عميقاً في الأسس والعلل الأولى، ويسائل حتى المسلّمات. وبذلك، يكتسب الطابع الكوني والتجريدي، ويتّسع ليشمل كل الحقول: من المعرفة إلى الأخلاق، من الطبيعة إلى الإنسان، من اللغة إلى الله.

لكنه ليس تفكيراً منفصلاً عن العالم؛ بل هو وعيٌ بالعالم على نحو نقدي وشمولي، ينظر إلى الإنسان ككائن في الوجود، ويعيد صوغ علاقته بالأشياء وبذاته وبالأخرين. ومن هنا، نفهم السمات الجوهرية التي تميّز التفكير الفلسفي عن غيره، وتجعله نمطاً خاصاً من المقاربة الفكرية للواقع.

## أولاً: من العام إلى الخاص - سمة التفكير الفلسفي

الفلسفة تنطلق غالباً من الأسئلة الكبرى، لا من الظواهر الجزئية. إنها تبدأ من العام لتصل إلى الخاص. الفيلسوف لا يسأل عن "هذا الإنسان"، بل عن "ما هو الإنسان؟". لا يهتم بـ"هذا الفعل"، بل بـ"ما هو الفعل الأخلاقي؟". إنه لا يغوص في التفاصيل قبل أن يفهم الكل. وهذا ما يجعل تفكيره تأملياً كونياً، ذا طابع شمولي، يبحث في المبادئ والمفاهيم قبل أن ينظر في التطبيقات والجزئيات.

في هذا النوع من التفكير، يكون العام هو المفتاح لفهم الخاص. فحتى حين يعود الفيلسوف إلى الواقع، فإنه يعود إليه بعينٍ فلسفيةٍ ترى الظاهرة كتمثيلٍ لمبدأ، أو كمظهرٍ لفكرةٍ أعمق. هكذا يصبح الخاص مرآة للعام، لا مجرد حالة معزولة.

الفيلسوف لا يطرح السؤال: "ما سبب هذا الحدث؟"، بل "ما معني الحدث؟"، "ما هي شروط إمكانية هذا الحدث؟"، "ما الذي يجعل الحدث ممكناً من حيث البناء العقلي أو القيمي؟". وهذا هو جوهر الاختلاف: العلم يشرح، أما الفلسفة فتفهم.

## ثانياً: من الخاص إلى العام – سمة التفكير العلمي

على النقيض من الفلسفة، ينطلق التفكير العلمي من الملاحظة الجزئية، والتجربة المحددة، ليصل إلى قوانين عامة. إنه تفكير استقرائي، يبدأ من الواقع لا من المبادئ. يسعى إلى تعميم نتائج الملاحظة الدقيقة، ويبنى فرضياته على المعطيات المحسوسة. إن هدفه هو الوصول إلى نماذج قابلة للقياس والتجريب.

فالعالم لا يسأل: "ما هو الخير؟"، بل يسأل: "ما أثر العامل X على السلوك ؟". إنه لا يتساءل عن "معنى الوجود"، بل عن "كيفية نشوء الكائنات الحية". تفكير وظيفي، تقني، مضبوط بالمنهج، متدرج من الظواهر إلى القوانين.

لكن لا تعارض جوهرياً بين الفلسفة والعلم، بل تكامل في الأفق. فالفلسفة تمنح العلم خلفيته المفهومية، وتفكر في منطقهِ وأدواتهِ وحدودهِ، بينما يمنح العلم الفلسفة مادة جديدة للتأمل. الفارق هو في نقطة الانطلاق وطبيعة السؤال.

### ثالثاً: مركزية الإنسان والوجود في أسئلة الفيلسوف

منذ فجر الفلسفة، والإنسان يقف في مركز السؤال الفلسفي. ليس لأنه الأذكي أو الأقوى، بل لأنه الوحيد القادر على السؤال، القادر على مساءلة نفسه والوجود من حوله. في كل فلسفة حقيقية، نجد سؤالاً مضمراً أو معلناً: "ما معنى أن أكون إنساناً؟" - هذا السؤال يتجدد في كل عصر، ويتخذ أشكالاً جديدة: الوعي، الحرية، العدل، الموت، الزمن، اللغة، الغربة...

إن التفكير الفلسفي ينطلق من الانبهار بالوجود، والحيرة أمام العالم، والتساؤل عن مغزى كل شيء. لذا فإن الوجود – لا الحدث ولا الظاهرة – هو ما يشغل بال الفيلسوف. يتساءل عن أصل العالم، عن كينونة الأشياء، عن العلاقة بين الممكن والضروري، بين الواقع والمثال.

وفي قلب هذه العلاقة المزدوجة بين الإنسان والعالم، تولد الفلسفة كحوار وجودي دائم: من نحن؟ ما العالم؟ وما العلاقة بين الاثنين؟ لهذا، كانت الفلسفة دوماً بحثاً عن التوازن بين المعرفة الذاتية ومعرفة العالم – بين الأنا والكون.

## رابعاً: كيف ولماذا انتصر التفكير الفلسفي في البدايات؟

قد يُقال إن الفلسفة بدائية مقارنة بالعلم الحديث، لكن الحقيقة أن التفكير الفلسفي انتصر في البدايات لأنه جاء كردّ فعل على الحاجة إلى المعنى، لا إلى التفسير التقني



فقط. المجتمعات القديمة لم تكن بحاجة إلى تكنولوجيا معقدة، بقدر حاجتها إلى إجابة عن أسئلتها الوجودية: لماذا نموت؟ ما الخير؟ ما العدل؟ من نحن؟

لقد انتصر التفكير الفلسفي لأنه فتح أفقاً جديداً للحرية والوعي، حرّر الإنسان من أسر الأسطورة والسلطة والجمود، وعلمه أن يسأل لا أن يطيع، أن يفكر لا أن يكرر. الفلسفة كانت أول ثورة في تاريخ الفكر، لأنها وضعت العقل في مركز الكون، وجعلت الإنسان لا تابعاً للقدر، بل فاعلاً فيه.

وقد ساعدت ظروف حضارية كبرى على هذا الانتصار: ازدهار المدن، التبادل الثقافي، ازدهار الجدل السياسي، وتراكم الإرث الأدبي والروحي للشعوب. كل هذا كوّن مناخاً مناسباً لنشوء عقلٍ فلسفي يريد أن يفهم لا أن يخضع.

في الختام، إن طبيعة التفكير الفلسفي لا تختصر في مجموعة أدوات عقلية أو في منهج محدد، بل هي نَفَسٌ وجوديٌّ طويل، وشغفٌ بالمعنى، وتمردٌ على التلقين. الفلسفة تبدأ حين يبدأ الإنسان في أن يرى ما لا يرى في العادة، وأن يسأل عن الأشياء التي يعتبرها الآخرون بديهية أو نهائية. وبينما يسعى العلم إلى السيطرة على العالم، تسعى الفلسفة إلى فهم ما يجعل هذا العالم جديراً بالفهم أصلاً. إنها روح القلق الخلاق، والبحث الذي لا ينتهي، والوعي الذي لا يكتفي.

وهكذا، لا يمكن فهم مسيرة العقل الإنساني دون الوقوف أمام هذا التحول الجذري الذي أنجزه التفكير الفلسفي، حين جعل من الدهشة بداية للمعرفة، ومن التساؤل فعل حرة، ومن الشك علامةً لنضج عقلي. لقد انتصر التفكير الفلسفي لأنه لم يكتفِ بوصف الظواهر، بل سعى إلى فهم عللها الأولى، وإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والعالم على أساس من التأمل والاختيار، لا من الوراثة والتلقين. وفي هذا المعنى، فإن الفلسفة ليست مجرد إنتاج نظري، بل موقفٌ وجودي، ورؤية للعالم، ونمط حياة، يشكّل الإنسان فيها ذاته كما يشكّل فكره. ومن هنا، ستظل الفلسفة حاجةً لا تزول، لأنها تعيد باستمرار مساءلة ما نظنه بديهياً، وتنبير دروب الوعي في ظلمات العادة واليقين الساذج.

وإذا كانت الفلسفة قد نشأت في لحظة افتراق عن المألوف والميتافيزيقي الغيبي، فإنها لم تنفصل يوماً عن الإنسان وهوموه الوجودية. لقد ظلّ الفيلسوف، منذ فجر الفكر، ذاك الكائن القلق الذي لا يكتفي بما يُعطى، ولا يطمئن إلى الأجوبة الجاهزة، بل يتجاوزها لي طرح السؤال الجوهرى: "ما معنى أن أكون؟". ومن هنا، أصبحت الفلسفة مرآةً لقلق الإنسان ومجهراً لوعيه، لأنها تكشف عن التناقضات الكامنة في العالم وفي الذات، وتمنح العقل أفقاً يتجاوز حدود التجربة المباشرة. فهي ليست فقط بحثاً في المعقول، بل هي أيضاً سعيٌ إلى تحرير الإنسان من سطوة الأنساق المغلقة، وإعادة بناء العلاقة بين الذات والوجود على نحو أكثر حرية ومسؤولية.



## الفصل الثاني:

### مبحث الوجود (الأنطولوجيا)

- المبحث الأول: معنى الوجود ومجالاته
- المبحث الثاني: أسئلة الوجود الكبرى
- المبحث الثالث: مدارس الأنطولوجيا

في البدء لم يكن العقل يسأل "ما هو الوجود؟"، بل كان غارقاً فيه، ممتزجاً مع الأشياء، لا يرى فاصلاً بين الذات والعالم، بين الكائن وما هو كائن فيه. كان الإنسان في طفولته الفكرية يذوب في الأسطورة، ويصوغ وجوده ضمن سرديات مقدسة تدمج العالم في منظومة مغلقة من الرموز، حيث لا يوجد سؤال عن "ما هو"، بل فقط "من قال؟" و"ماذا أمرنا؟". ولكن ما إن انتفض العقل البشري على سلطة الطقوس والأسطورة، حتى انفجر السؤال الأنطولوجي في وجه العالم: ما الوجود؟ وما معناه؟ وما أصل الكينونة التي تغمرنا دون أن نفهمها؟

إن الأنطولوجيا، أو مبحث الوجود، تمثل الجذر الأعظم للفكر الفلسفي، واللحظة التي بدأ فيها الإنسان لا يكتفي بعيش العالم، بل بدأ يتفكر فيه. ولعلها أولى لحظات الفلسفة حين خرج العقل من شرنقة الأجوبة إلى فضاء الأسئلة الكبرى. إنها ليست مجرد تأمل في ما هو موجود، بل في ما يعنيه أن يكون الشيء موجوداً أصلاً، وكيف نحكم على الوجود بالثبات أو التغير، بالضرورة أو الإمكان، بالمادة أو المعنى. فالأنطولوجيا لا تتعامل مع الأشياء بوصفها وقائع جاهزة، بل تسائل شروط وجودها، حدودها، أساساتها، بل حتى مشروعيتها كـ"أشياء".

ومن هنا، ليست الأنطولوجيا فرعاً من فروع الفلسفة فحسب، بل هي بنيته التحتية التي تقف خلف كل سؤال آخر، سواء أكان أخلاقياً أو معرفياً أو سياسياً أو دينياً. إذ لا يمكننا أن نسأل "ما المعرفة؟" أو "ما الخير؟" أو "ما العدالة؟" دون أن نفترض سلفاً شيئاً من الوجود نحاول وصفه أو تغييره أو إدراكه. لذلك اعتبر فلاسفة كإفلاطون وأرسطو وهابيدغر أن الوجود هو "السؤال الأول والأخير"، وأنه لا يمكن تجاوزه، بل فقط إعادة فتحه على ضوء التجارب الجديدة للوعي الإنساني.

إننا حين نتأمل الوجود لا نتأمله بوصفه شيئاً خارجياً عنا، بل نكون في صلب ما نتأمل، نحن ذواتٌ موجودة تحاول أن تفهم الوجود وهي غارقة فيه. وهذا ما يجعل من الأنطولوجيا ليست علماً عن الأشياء، بل علماً عن الكينونة في أعماق معانيها. هل الوجود شيء واحد أم متعدد؟ هل هو ثابت أم متحول؟ هل الوجود مستقل عن وعينا أم مشروط به؟ هل الكينونة تسبق الفكر أم أن الفكر هو الذي يمنح الكينونة معناها؟ تلك هي الأسئلة التي تفجرها الأنطولوجيا في قلب الفلسفة، والتي تجعلها ليست بحثاً



مجرداً، بل تجربة وجودية شاملة يعاد فيها التفكير بكل شيء: الله، العالم، النفس، الزمن، المكان، وحتى اللاوجود.

ومن خلال هذا المبحث، لن نكتفي بتتبع الخطوط العامة للتفكير الأنطولوجي، بل سنغوص في أعماق اللحظات الفارقة التي أعادت فيها الفلسفة تشكيل مفهوم الوجود عبر العصور، لنكشف كيف تغيرت زاوية النظر إلى الكينونة، من كونها حقيقة ثابتة مطلقة لدى فلاسفة الطبيعة في اليونان، إلى كونها تجلّ للمقدس الإلهي في الفكر الوسيط، ثم إلى كونها مشروعاً إنسانياً أو سؤالاً مفتوحاً على العدم واللا معنى في الفلسفات الحديثة وما بعد الحداثة. لقد تساءل طاليس عن الأصل الأول للوجود، فافتراض الماء، وتلاه أنكسيماندر بأن الوجود لا يمكن أن ينبثق من مادة محسوسة بل من "اللامحدود"، وهكذا بدأت مغامرة العقل في التحرر من التفسير الأسطوري والبحث عن "العلة الأولى". ثم جاء أفلاطون ليقم عالم المثل، عالماً مفارقاً للأشياء الحسية، تُشتق منه حقيقة الكائنات الأرضية، بينما رأى أرسطو أن الوجود لا يُفهم من خلال مثال مفارق، بل من خلال "الجوهر" والعلل الأربعة، وهكذا انقسمت الفلسفة بين رؤيتين: رؤية تجعل الوجود مستنداً إلى فكرة سامية، ورؤية تجعله متعيناً في الكائنات ذاتها.

ومع انبثاق العصور الوسطى، سيعاد تشكيل مفهوم الوجود في ضوء الإيمان، حيث أصبح الوجود مشروطاً بالإرادة الإلهية، وصار "الله" هو الكائن الضروري، الكامل، مصدر الوجود كله، بينما جميع الموجودات الأخرى تستمد وجودها منه كفيض لاكتفائه الذاتي. وبهذا، أصبح السؤال عن الكينونة مرتبطاً بالسؤال اللاهوتي، ولم يكن من الممكن فصل المبحث الأنطولوجي عن مبحث العقيدة.

ثم مع العصر الحديث، سيدب تفكك هذا الترابط بين الله والوجود، ويصير الإنسان هو مركز الكينونة. ففي فلسفة ديكارت، يصبح التفكير هو اليقين الأول: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، فتربط الكينونة بالوعي، ويصبح الوجود مسألة يقينية ذاتية لا خارجية. ومن ثم جاء كانط ليربط وجود الأشياء بتجربة الذات العارفة، ويعلن أن ما نعرفه من "الوجود" ليس هو الوجود بذاته، بل هو ما تُتيحه لنا مقولات العقل البشري. ثم تتصاعد الأزمة الأنطولوجية مع هيغل، حيث يصبح الوجود حركة جدلية، ومع شوبنهاور ونيتشة، حين يُربط الوجود بالإرادة، بالقوة، بالرغبة، لا بالعقل. حتى نصل إلى هايدغر الذي يعيد فتح السؤال الجذري: ليس عن الموجود، بل عن الكينونة ذاتها — فيسأل: "ما معنى أن يكون هناك وجود؟"

وهكذا، سيمتد هذا الفصل ليغوص في قلب هذا السؤال الكوني: لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ سؤال لم يعد مجرد قضية فلسفية، بل أصبح هاجساً وجودياً يتردد في كل تأمل إنساني، وفي كل محاولة لفهم الذات والعالم والله والعدم. إنه سؤال لا يُطرح مرة واحدة، بل يعود ويتكرر في كل عصر، وكل حضارة، وكل روح قلقة، لأنه سؤال عن جذورنا الأنطولوجية، عن سر حضورنا في هذا الكون العجيب، عن علاقتنا بما هو كائن وما يمكن أن يكون، عن الهاوية التي تفصلنا عن اللاوجود، وعن الجسر الذي نصنعه بالمعنى والمعرفة والخيال لتُقيم فوقه وجودنا العابر في مجرى الزمن.



## المبحث الأول: معنى الوجود ومجالاته

- تعريف الوجود في الفلسفة
- الوجود المطلق مقابل الوجود النسبي
- الوجود الطبيعي، الوجود الإنساني، الوجود الإلهي

في قلب كل فلسفة، وفي جوهر كل تأمل إنساني، ينهض سؤال الوجود بوصفه السؤال الأول، السؤال الذي يسبق كل شيء، ويتخلل كل شيء، ويظل رغم بداهته الظاهرة أعقد الأسئلة وأكثرها استعصاء. "ما الوجود؟" هو سؤال لا يطرحه الفيلسوف لمجرد حب المعرفة، بل لأنه يحيا في قلب تجربة الوجود نفسها. إن هذا السؤال لا يتعلق فقط بالموجودات التي نراها، بل يتعلق بالكينونة ذاتها، بما يجعل شيئاً ما يكون، وبما يجعل الإنسان حاضراً لا في الطبيعة فحسب، بل في ذاته، وفي اللغة، وفي الزمن.

حين نقول "الوجود"، فإننا لا نشير فقط إلى شيء من الأشياء، بل نشير إلى أصل كل شيء، إلى الحضور، إلى الكينونة، إلى المعنى الكامن في أن يكون هناك عالم، وأن يكون هناك بشر، وأن يكون هناك تساؤل. لقد حاولت الفلسفة عبر العصور أن تُعرف الوجود، أن تُحدّد مجالاته، أن تميّز بين أنواعه، وأن تتأمل في أشكاله المختلفة: وجود الله، وجود الإنسان، وجود العالم، وجود الفكرة، وجود العدم.

وإذا كان الفكر الغربي قد قسّم الفلسفة إلى منطق وأخلاق وطبيعات، فإن الأنطولوجيا — أو مبحث الوجود — هو ما ظلّ حاضراً في قلب هذه الثلاثة جميعاً، لأنه يُمثّل الخلفية الميتافيزيقية لكل نظرية معرفية أو أخلاقية أو علمية. فكل نظرية تفترض ضمناً تصوراً ما عن "الوجود"، سواء أكان وجوداً واقعياً، مثالياً، مادياً، إلهياً، زمنياً، أو حتى عدماً محضاً. ومن هنا، سيكون من الضروري في هذا المبحث أن نتوقف عند تعريف الوجود كما فهمته الفلسفة، وأن نُميّر بين أنماطه ومجالاته، لنفهم كيف نُفكر نحن، حين نفكر في أن "نكون".

### أولاً: تعريف الوجود في الفلسفة:

الوجود، في معناه الأولي، هو نقيض العدم، هو أن يكون الشيء لا أن لا يكون. ولكن هذه البساطة الظاهرية تخفي وراءها طبقات هائلة من التعقيد الفلسفي. فقد اختلف الفلاسفة منذ البدايات حول ما إذا كان الوجود شيئاً بسيطاً، معطى، أم هو مفهوم عقلي معقد، أم هو سؤال لا يُطرح إلا من داخل تجربة ذات عاقلة.

عند فلاسفة اليونان، كان الوجود يُفهم غالباً بوصفه الكينونة الثابتة خلف تغيّر الظواهر. فمن هيراقليطس الذي رأى أن "كل شيء يتغيّر"، إلى بارمينديس الذي قال إن "الوجود واحد لا يتغيّر"، كان الجدل قائماً حول ما إذا كان الوجود جوهرياً وثابتاً، أم تدفقاً دائماً. ثم جاء أفلاطون ليقدم ثنائية "الوجود الحقيقي" في عالم المثل مقابل "الوجود الظاهري" في العالم المحسوس، بينما رأى أرسطو أن الوجود يتحدد من خلال "الجوهر" و"العرض"،



وأنة لا وجود إلا لموجود، أي أن الوجود ليس شيئاً بحد ذاته، بل خاصية تُنسب إلى الكائنات.

وفي الفلسفة الحديثة، سُرِبط الوجود بالوعي والذاتية: ديكارت يرى أن الوجود يثبت أولاً من خلال فعل التفكير، بينما يرى كانط أن الوجود ليس خاصية بل هو شرط للتجربة. أما هايدغر، فقد قلب كل التصوّرات السابقة حين فرق بين "الموجود" و"الوجود" ذاته، مؤكداً أن الفلسفة لم تُعالج الوجود في ذاته، بل كانت تتعامل فقط مع الموجودات. وهكذا، لم يكن تعريف الوجود يوماً مسألة نهائية، بل ظل سؤالاً مفتوحاً على تعدّد المعاني والتجارب والمذاهب، من الميتافيزيقا إلى الوجودية، ومن المنطق إلى الشعر.

### ثانياً: الوجود المطلق مقابل الوجود النسبي:

في التقاليد الميتافيزيقية، جرى التمييز بين "الوجود المطلق" و"الوجود النسبي" بوصفه أحد الفروق الجوهرية في بنية التفكير الفلسفي.

الوجود المطلق هو الوجود الذي لا يتوقف على شيء خارجه كي يكون. هو الوجود الذي يقوم بذاته، الضروري، الكامل، الأبدي، الذي لا يعتره نقص ولا يسبقه عدم. وقد مثّل "الله" عند فلاسفة الأديان النموذج الأعلى لهذا الوجود، فالله هو "الكائن الذي لا يحتاج إلى غيره"، الموجود بذاته ومن ذاته، أصل كل وجود آخر.

في المقابل، فإن الوجود النسبي هو ذلك الذي يتوقف وجوده على غيره، ويُعاني من الحدود والتغير والفساد. هو وجود الإنسان، والكون، والكائنات الطبيعية، والمفاهيم العقلية. إنه وجود ناقص، مشتق، زمني، ويحتاج إلى تفسير. وقد سعى الفكر الفلسفي لتحديد العلاقة بين هذين النوعين من الوجود، وهل النسبي مجرد "تجلٍ" للمطلق، أم هو قائم بذاته ومغاير له تماماً؟

أما في الفلسفات الحديثة، فقد تفككت هذه الثنائية شيئاً فشيئاً، وصار بعض الفلاسفة يشككون في فكرة "الوجود المطلق" أصلاً، ويرون في كل وجود، مهما علا، نوعاً من الإسقاط الإنساني أو المعنى الذي تمنحه الذات للعالم.

### ثالثاً: الوجود الطبيعي، الوجود الإنساني، الوجود الإلهي:

للوجود وجوه ومجالات، ليس من حيث موضوعه فحسب، بل من حيث كيفياته وطبيعته.

• **الوجود الطبيعي** هو وجود العالم، المادة، العناصر، الكواكب، الظواهر، الكائنات البيولوجية. وهو وجود يخضع للقوانين، للتغير، للحتمية أحياناً، أو للصدفة أحياناً أخرى. وقد تعامل معه العلم بوصفه قابلاً للقياس والتجريب، بينما نظر إليه الفلاسفة باعتباره حقلاً تتجلى فيه "العلة الأولى"، أو "القانون الكوني"، أو "العقل الكوني"، حسب كل فلسفة.



• **الوجود الإنساني** هو ما يتميز به الإنسان عن باقي الموجودات. إنه وجود واع، حر، مسؤول، ذاتي، زمني، بلغة هايدغر "وجود-في-العالم". فبينما توجد الصخرة أو الشجرة دون وعيها لذاتها، فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعلم أنه موجود، والذي يتألم من معنى وجوده، والذي يسأل عن المصير والموت والخلود.

• **الوجود الإلهي**، في المقابل، هو موضوع الميتافيزيقا بامتياز. هو وجود لا يُدرك بالحواس، ولا يخضع للزمان أو القوانين الطبيعية. إنه وجود غير قابل للفناء، وبشكل في الفكر الديني المطلق الذي تنبثق عنه كل الموجودات الأخرى. ومع ذلك، فقد ناقشت الفلسفة كثيراً طبيعة هذا الوجود، هل هو شخصي أم عقلي؟ هل هو علة أولى أم "فكرة عليا"؟ هل هو ضروري أم ممكن؟ بل حتى: هل هو موجود حقاً أم مجرد بناء رمزي للمعنى؟

وهكذا، فإن دراسة الوجود لا تعني فقط محاولة تصنيف الموجودات أو تعدادها، بل تعني، على نحو أعمق، تفكيك مفاهيم الكينونة في ذاتها، وتحليل طبقات الحضور المختلفة التي يتجلى فيها الوجود ضمن التجربة الإنسانية والمعرفية. فالوجود ليس واحداً، بل هو طيف من التجليات يتراوح بين ما هو محسوس وملمس، وما هو رمزي ومفارق. إن السؤال عن "ما هو موجود؟" لا ينفصل عن السؤال الأعمق: "بأي معنى يوجد؟" أو "كيف يكون الوجود؟"، و"هل الوجود ذاته ممكن الإدراك؟"، و"هل كل ما نتصوره موجود، يكون كذلك في الخارج؟"

بهذا المعنى، تتقاطع الأنطولوجيا مع الإبستمولوجيا من جهة، حيث لا يمكن الحديث عن وجود من دون أن نفكر في إمكان معرفته؛ وتتقاطع مع الميتافيزيقا من جهة أخرى، حيث يصبح السؤال عن الله، والروح، والخلود، والمطلق، جزءاً من بنية التفكير في الوجود؛ بل وتتقاطع كذلك مع الأخلاق والسياسة والجمال، حين يصبح الإنسان ذاته ساحةً للكينونة، وتجلياً لوجود معقد، حرّ، يعاني ويأمل ويدع.

وإذا كانت الصخرة "تكون" بصمت في مكانها، فإن الإنسان "يوجد" بكامل شعوره، ويختبر وجوده بوصفه مشروعاً مفتوحاً، متوتراً بين الإمكان والواقع، بين الزمن والمطلق، بين الأنا والآخر. وإذا كان الله في الفلسفة هو الوجود الأكمل الذي لا يعتره نقص، فإن هذا المفهوم في ذاته، وفي علاقته بالعالم والإنسان، يشكل محوراً بالغ الأهمية في فهم مراتب الوجود وطبيعته. إن دراسة الوجود تُرغمنا على إعادة النظر في المفاهيم الكبرى التي صاغت الفكر البشري: ما هو الواقع؟ ما هو الحقيقي؟ ما هو الوهم؟ ما الفرق بين أن يوجد الشيء مادياً، أو أن يوجد في المخيلة أو في اللغة؟ هل الوجود محصور بما يمكن أن نتحقق منه بالحواس والعقل؟ أم أن هناك أنماطاً أخرى من الكينونة تتجاوز الحضور المادي، كوجود القيم، والأفكار، والرموز، والذكريات؟

إننا لا نفكر في "الوجود" بوصفه نقبض العدم فحسب، بل بوصفه الفضاء الذي تنبع منه كل الأسئلة، ويعود إليه كل بحث فلسفي. إنه ليس موضوعاً بين الموضوعات، بل خلفية كل موضوع، أساس كل تصور، عمق كل تجربة. ومن هنا، فإن الأنطولوجيا ليست علماً جامداً عن الأشياء، بل ساحة حيّة يتحرك فيها الفكر ليواجه أكثر الأسئلة بدهاءً، وأكثرها استعصاءً في آنٍ واحد: لماذا نحن هنا؟ وما معنى أن نكون؟



## المبحث الثاني: أسئلة الوجود الكبرى

- لماذا هناك وجود بدلاً من العدم؟
- هل الوجود واحد أم متعدد؟
- الوجود كواقع أم كفكرة؟

إنّ الفكر الفلسفي حين يوجّه بوصلته نحو "الوجود"، فإنه لا يقوم بذلك من موقع الباحث عن إجابة جاهرة أو عن تصور نهائي لماهية الكينونة، بل باعتباره ذلك الصوت الذي ينفجر من أعماق الدهشة الإنسانية الأولى، حين وقف الإنسان أمام العالم متسائلاً: ما هذا؟ ولماذا هو هكذا؟ ولماذا هو موجود أصلاً؟ إنّ الدخول في التفكير الأنطولوجي هو أشبه برحلة في عمق الصمت الكوني، حيث لا شيء يُعطى مجاناً، ولا شيء يبدو كما هو، وحيث كل كينونة تُصبح لغزاً، وكل حضور يُثير ظلال غيابه.

لم يكن سؤال الوجود سؤالاً معرفياً محضاً، بل سؤالاً وجودياً بالمعنى الأصيل، سؤالاً يلامس رعدة الكائن في مواجهته للكون، ويجعل من الفلسفة ليست مجرد علم بين العلوم، بل خطاباً مغائراً في طريقته وفي رهانه، خطاباً يغامر بتفكيك ما يبدو بديهياً، ويعيد بناء ما ظنّ أنه راسخ. لذلك لم تكن الأنطولوجيا مشروعاً نخبياً أو نشاطاً ذهنياً معزولاً، بل كانت دوماً استجابة داخلية لقلق الإنسان، وتعبيراً عن حاجته لأن يفهم موضعه بين الأشياء، بين الكائنات، بين العدم والخلود، بين الله والهاوية.

إنّ مجرد طرح السؤال: "ما الوجود؟" يعني أننا قد تجاوزنا مستوى الحسن والملاحظة، وانخرطنا في تجربة عقلية وروحية معقدة، تتحدى اللغة، وتعيد تشكيل الفكر. هذا السؤال لا يمكن القبض عليه بسهولة، لأنه متعدّد الأبعاد، متشظ بين مفاهيم الماهية، والكينونة، والحضور، والعدم، والضرورة، والاحتمال. وما يزيد المسألة تعقيداً هو أنّ الوجود ليس فقط ما هو ظاهر، بل ما يتخفى وراء الظاهر، ما يتأسس عليه الظاهر، وما يسمج للظاهر بأن يظهر.

من هنا، فإن التفكير الفلسفي في "الوجود" ليس تحليلاً لما هو كائن فقط، بل بحث في إمكانية الكينونة نفسها، في معنى أن يكون الشيء، وفي معنى أن يكون الإنسان، وفي معنى أن يكون الوجود ذاته ممكناً. هذا النوع من التفكير يتطلب إعادة مسألة كل المسلمات، ونقض كل البديهيات، والانفتاح على احتمالات متناقضة، قد تجمع بين الميتافيزيقا واللغة، بين اللاهوت والتجربة، بين العدم والحضور، في آنٍ معاً.

ولعلّ أعظم ما في هذا الفكر أنه لا يخضع للانغلاق، بل يظل متوتراً، متأرجحاً، مشدوداً بين نداء العقل وحس القلب، بين يقين المنطق وهاجس المعنى. إنه فكر يُشبه الكينونة نفسها: متغير، متحوّل، لكنه في عمقه يبحث عن الثبات، عن نقطة تُنقذ الإنسان من التيه الوجودي، أو على الأقل تمنحه شجاعة البقاء وسط هذا التيه.



## أولاً: لماذا هناك وجود بدلاً من العدم؟

ربما يكون هذا السؤال من أكثر الأسئلة راديكالية في تاريخ الفلسفة، وقد طرحه لايبنتس بصيغة: "لماذا هناك شيء بدلاً من لا شيء؟" وهو سؤال لا يبتغي جواباً علمياً أو سببياً، بل يقف على تخوم الميتافيزيقا، ويُرغمنا على مساءلة أصل كل شيء. لماذا هذا الكون؟ لماذا هذا الكائن البشري؟ لماذا هذا التاريخ؟ لماذا لم يكن العدم هو الأصل، وهو الأبسط؟

إن السؤال يفترض أن العدم، لكونه أكثر "سهولة" وتجزأ، كان يمكن أن يكون الوضع الطبيعي، لكن الوجود –رغم غرابته وتعقيده– قد حصل، وهو حاصل فعلاً. وهنا يتصادم الفكر مع الحدود القصوى للمعقولية، إذ يحاول أن يفهم ما إذا كان للوجود علة، أو ضرورة، أو غاية، أو إذا ما كان مجرد حدث عشوائي لا يحمل تفسيراً أعمق من كونه "واقعاً مفروضاً".

وقد حاولت الميتافيزيقا الكلاسيكية الرد بأن وجود الله كمطلق وكضرورة هو السبب الأول الذي يفسر الوجود، لكن الفلسفات الوجودية الحديثة مثل فلسفة هايدغر وسارتر أعادت طرح السؤال دون افتراضات ميتافيزيقية، فركزت على "انكشاف الوجود" و"الوجود-في-العالم"، أي كيف يواجه الإنسان وجوده ويفهمه من داخل التجربة وليس من خارجها.

## ثانياً: هل الوجود واحد أم متعدد؟

هذا السؤال يُعيدنا إلى جدل الفلسفة الأولى: هل الكينونة مبدأ واحد أم مبادئ متعددة؟ هل ثمة جوهر موحد خلف كل الكثرة التي نراها، أم أن الوجود في ذاته كثر لا تقبل الاختزال؟

أجاب فلاسفة مثل بارمنيدس بأن الوجود واحد، لا يتجزأ، لا يتغير، لا يولد ولا يفنى، وكل ما نراه من اختلاف وتحوّل هو مجرد وهم. بينما ذهب هيراقليطس إلى القول بالعكس تماماً، فرأى أن "كل شيء يتغير"، وأن الكثرة والضرورة هما جوهر الوجود ذاته. وهكذا، تخلّقت في رحم الفلسفة مفارقة لم تُحلّ حتى الآن: هل الواقع في جوهره هو وحدة خفية أم تعددية ظاهرة؟ وهل العقل الإنساني قادر على اختزال التعدد إلى مبدأ أول، أم أن التعدد هو الحقيقة النهائية التي ينبغي قبولها كما هي؟

في الفلسفات الشرقية، كالفكر الهندي والبوذي، نجد مفهوماً للوجود لا يقوم على التمايز الثنائي بين الواحد والمتعدد، بل على مفهوم "اللا-ثنائية"، حيث تنصهر الأضداد في وحدة تتجاوز التعارض. أما في الفلسفة الإسلامية، فقد حاول ابن سينا والفارابي وابن رشد التوفيق بين وحدة "الوجود الحق" (الله) وتعدد الموجودات بمراتبها.





## المبحث الثالث: مدارس الأنطولوجيا

- الوجود عند فلاسفة ما قبل سقراط
- أفلاطون وأرسطو: الجوهر والصورة
- الأنطولوجيا في الفلسفة الإسلامية (الكندي، ابن سينا، ابن رشد)
- الوجود في الفلسفة الحديثة (ديكارت، سبينوزا، هايدغر)

حين نبدأ باستكشاف "مدارس الأنطولوجيا"، فإننا لا نغوص فقط في جدالات المفكرين حول "ما هو الوجود؟"، بل نبحر في أعماق لحظات تحوّل العقل البشري، منذ أن انفصل الفكر عن الأسطورة، وبدأ يتجه نحو العقلنة، نحو مساءلة الكون، لا باعتباره حكاية مقدسة، بل باعتباره لغزاً يجب أن يفهم، ومشكلة يجب أن تُحل. إنّ تاريخ الأنطولوجيا هو تاريخ هذا التوتر بين الإنسان والوجود، بين الرغبة في القبض على المعنى، ودوار الفراغ الذي يواجه كل محاولة لتعريف الكينونة.

فالأنطولوجيا، بوصفها مبحثاً فلسفياً يعني بدراسة "ما هو"، ليست ممارسة موحدة أو ذات إجماع، بل هي فضاء تعدّدي، تتنازع فيه التصورات، وتتناوب فيه المقاربات، وتتباين فيه الرؤى. كل لحظة فلسفية كبرى حملت نسختها الخاصة من هذا السؤال: ما طبيعة الوجود؟ وهل هو واحد أم متعدّد؟ هل هو مادة أم فكرة؟ هل هو ضرورة أم صدفة؟ وهل نحن نوجد لأن هناك معنى، أم أن وجودنا هو الذي يمنح المعنى للوجود؟

في هذا المبحث، سنمرّ عبر أربع محطات أساسية ترسم لنا خرائط الوعي الأنطولوجي: من بداياته الإغريقية مع فلاسفة ما قبل سقراط، إلى البناء النظري المركب عند أفلاطون وأرسطو، ثم الانتقال إلى الأنطولوجيا الإسلامية بكل ثرائها العقلي والميتافيزيقي، لنصل أخيراً إلى الفلسفة الحديثة التي زعزعت الثوابت القديمة وأعادت رسم أسئلة الوجود بلغة جديدة.

### ♦ الوجود عند فلاسفة ما قبل سقراط: من الطبيعة إلى المبدأ الأول

الفكر الأنطولوجي في بداياته لم يكن منفصلاً عن محاولات فهم الطبيعة، بل كان امتداداً لميل الإنسان نحو الكشف عن الأصل. فلاسفة ما قبل سقراط – أمثال طاليس، أنكسيماندر، هيراقليطس، بارميندس، وأنكساغوراس – لم يطرحوا "ما هو الوجود؟" كمفهوم مجرد، بل تساءلوا عن "الأصل الأول"، أو الأرخه (ἀρχή)، الذي تتولد عنه الأشياء.

- طاليس اعتبر الماء أصل كل شيء، في محاولة لتوحيد الظواهر في عنصر واحد.
- أنكسيماندر تجاوز العنصر الحسي، واقترح "اللامحدود" (الآبيرون) كمصدر كوني يتجاوز المادة.



- **هیراقليطس** رأى أن الصيرورة والتغير هما جوهر الوجود: "لا يمكنك أن تسبح في النهر نفسه مرتين".
- **بارمينيدس** خالفه، واعتبر أن التغير وهم، وأن الوجود "واحد، كلي، وثابت".
- هذا الصراع بين الثبات والتغير هو أحد أقدم أشكال التوتر الأنطولوجي في الفكر البشري، والذي سيعود في أشكال مختلفة لاحقاً.
- هكذا، كانت الأنطولوجيا الأولى ميتافيزيقيا طبيعية، تربط الوجود بالمبدأ، وتؤمن بإمكانية معرفة الجوهر خلف التغير الظاهري.

## ❖ أفلاطون وأرسطو: الجوهر والصورة – من المثل إلى الكينونة كمقولات

- مع أفلاطون وأرسطو، انتقل الفكر من السؤال عن "المبدأ" إلى تأملٍ أعمق في طبيعة الكينونة نفسها:
- **أفلاطون** أقام ثنائية صارخة بين العالم الحسي (المتغير، الزائل) وعالم المثل (الثابت، الحقيقي). في تصوره، الأشياء المادية "تشارك" في صور أزلية كاملة، والوجود الحقيقي هو للمثل لا للأشياء الظاهرة. هذه رؤية مثالية تجعل الوجود الحقيقي غير مادي، عقلي، ومتعالٍ.
- **أرسطو** رفض الانفصال بين العالمين، وقال بأن الكينونة موجودة داخل الشيء ذاته. وقدم ثنائية "الجوهر والعرض"، و"المادة والصورة"، معتبراً أن لكل شيء "صورة" تحقق إمكانيته. عنده، الوجود يُفهم من خلال أربع علل: المادية، الصورية، الفاعلية، والغاية. وهو أول من قدم دراسة منهجية للكائن من حيث هو كائن (ميتافيزيقا).
- أرسطو حرر الأنطولوجيا من النزعة الأسطورية والمثالية المطلقة، وجعلها علماً منهجياً متكاملًا، وهو ما سيؤثر في القرون اللاحقة بشدة، خصوصاً في الفلسفة الإسلامية والمسيحية.

## ❖ الأنطولوجيا في الفلسفة الإسلامية: من الواحد إلى العقل الفعال

- الفكر الإسلامي الفلسفي، رغم تدينه، لم يتوقف عند النصوص بل ذهب أبعد، مجتهداً في بناء تصور أنطولوجي عقلائي يجمع بين الإيمان والعقل. ثلاث شخصيات محورية هنا:
- **الكندي**: أول الفلاسفة المسلمين، تأثر بأفلاطون وأرسطو، واعتبر أن الله هو "الحق الأول" الذي يتفرع عنه كل وجود. ربط الوجود بالخلق، وأدخل مفهوم "الحدث" في النقاش الفلسفي.
- **ابن سينا**: قدم تفصيلاً عبقرياً لمفهوم الوجود، ميّز فيه بين "الواجب" و"الممكن" و"المتنع"، وأرسى ثنائية "الماهية والوجود"، حيث الكائن لا يوجد لكونه يملك ماهية،



بل لأن "الوجود" يُعطى له. هو أول من فصل بين مفهوم الوجود كـ "تحقق" والماهية كـ "تصور"، ما مهّد لاحقاً لتفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية.

• ابن رشد: أعاد قراءة أرسطو قراءة عقلانية متحرّرة من التأويلات الأفلاطونية. رفض ثنائية أفلاطون، وقال بوحدة الوجود الحسي والعقلي، وأكّد على أن "الوجود لا يُعرف إلا من خلال الموجودات".

الأنطولوجيا الإسلامية كانت ساحة صراع بين المتكلمين الذين ربطوا الوجود بالنص، والفلاسفة الذين جعلوه موضوعاً عقلياً محضاً. وفي هذا الصراع، وُلدت مفاهيم ستؤثر في الفلسفة الغربية لاحقاً.

## ❖ الوجود في الفلسفة الحديثة: الكوجيتو، الجوهر، والكينونة

مع العصر الحديث، تغيّر كل شيء. مركزية الله استبدلت بمركزية الذات، والعالم لم يعد ميداناً لمطلقات ميتافيزيقية، بل حقلاً لتحليل الذات والوعي والعقل:

• ديكارت: بداية الحداثة الأنطولوجية. "أنا أفكر إذاً أنا موجود" ليست فقط تأسيساً للذات، بل اختزال للوجود في الفكر. الوجود يصبح متحققاً عبر الشك والتفكير. هذا أدى لاحقاً إلى اعتبار الذات هي مرجعية الحقيقة.

• سبينوزا: رفض ثنائية ديكارت بين الجسد والعقل، واعتبر أن الوجود هو "جوهر واحد"، هو الله أو الطبيعة (Deus sive Natura). هذا الجوهر يتجلى في صفات متعددة، والعقل هو إحدى طرائق فهمه. بهذا، قدم رؤية وحدوية راديكالية.

• هايدغر: في القرن العشرين، أعاد تشكيل الأنطولوجيا من جذورها. سؤاله الأساسي: "ما معنى أن يكون هناك كائن؟" جعل من الوجود ليس شيئاً يُفهم، بل شرطاً لكل فهم. فرق بين "الوجود" و"الموجود"، وقال إن الإنسان (الدازاين) هو الكائن الوحيد القادر على السؤال عن الكينونة. عنده، الوجود ليس مفهوماً، بل تجربة وجودية تُعاش بالقلق، بالسقوط، بالزمن.

## ❖ خاتمة: الأنطولوجيا كمرآة لمسار الإنسان

إن تتبع مدارس الأنطولوجيا يكشف أن سؤال "الوجود" لم يكن سؤالاً ميتافيزيقياً جامداً، بل كان مرآة لتحولات العقل البشري، وانعكاساً لصراعاته مع الطبيعة، مع المقدس، مع ذاته. من الماء إلى العقل، من الجوهر إلى العدم، من المثل إلى الصيرورة، من الله إلى الإنسان – كل لحظة أنطولوجية كانت تأسيساً جديداً للعلاقة بين المعنى والكينونة.



## الفصل الثالث:

### مبحث الإنسان

المبحث الأول: مركزية الإنسان في الفلسفة

المبحث الثاني: الإنسان والكون

المبحث الثالث: صورة الإنسان في الفلسفات المختلفة

في متاهة الوجود، لا شيء يثير الدهشة أكثر من الإنسان ذاته؛ هذا الكائن الذي لا يكفي بأن يكون، بل يسأل عن كينونته. ف"الإنسان" ليس مجرد نوع بيولوجي تطور في لحظة من لحظات الأرض، بل هو، كما وصفه هيدغر، الكائن الذي ينطرح عليه سؤال الوجود، فيصير بذلك عقدة الوجود ومعضلته، ومسرح تأملاته وقلقه. منذ أن وعى الإنسان ذاته، لم يتوقف عن مساءلة نفسه: من أنا؟ ما حقيقتي؟ ما دوري في هذا الكون؟ ولماذا أعاني هذا الشعور العميق بالغربة بين ما أنا عليه، وما أطمح لأن أكونه؟

هنا، يدخل الفكر الفلسفي أرضاً شائكة، إذ إن التفكير في الإنسان لا يعني مجرد وصف صفاته أو تحليل سلوكياته، بل يعني سبر أغوار وجوده الداخلي، وطرح أسئلته الوجودية، وفهم تناقضاته، وسعيه الأزلي نحو المعنى. فكل فلسفة، في جوهرها، هي تأمل في الإنسان: في وعيه، جسده، حريته، قلقه، علاقته بالعالم، وبالأخر، وبالله، وبالعدم.

إن مبحث الإنسان ليس فصلاً عابراً بين مبحثي الوجود والحرية، بل هو مركز الثقل الذي تدور حوله كل الأسئلة الفلسفية. ذلك لأن الإنسان هو المقياس الذي من خلاله نفهم الكينونة، الزمن، القيم، والمصير. لقد وصف باسكال الإنسان بأنه "قصة مفكرة"، ضعيف جسدياً لكنه أعمق من الكون الذي يحتويه، لأنه يعرف أنه يموت، بينما الكون لا يعي وجوده.

سنبدأ في هذا الفصل بالتأمل في ماهية الإنسان: هل هو روح؟ جسد؟ عقل؟ أم تداخل مضطرب بين الثلاثة؟ ثم ننتقل إلى فهم موقعه في الوجود: هل هو سيد الطبيعة أم صنيعتها؟ هل هو حر، أم محكوم بحتميات بيولوجية وثقافية وتاريخية؟ سنواجه الإنسان بوحده، وبغريته، وبحريته، وبقلقه. سنقرأه من خلال عدسة الفلاسفة، لكننا سنصغي أيضاً إلى صمته، إلى خوفه، إلى محاولته بناء المعنى وسط العدم.

إن التفكير في الإنسان لا يكتمل بالإجابات، بل بالأسئلة التي تبقيه يقظاً، مقاوماً للسقوط في النسيان. الإنسان، في نهاية الأمر، ليس فقط كائناً يسكن العالم، بل كائناً يُثقل العالم بوعيه. هل تود أن أبداً الآن بمحاور هذا الفصل؟



## المبحث الأول: مركزية الإنسان في الفلسفة

- من الإنسان ككائن بيولوجي إلى الإنسان ككائن رمزي
- الوعي، الإرادة، الحرية
- الإنسان كذات وكآخر

من بين جميع الكائنات التي عبرت تاريخ الطبيعة، لم يوجد كائن نظر إلى ذاته نظرة استفهام ودهشة كما فعل الإنسان. لم يكن هذا الكائن الغريب — الإنسان — راضياً بمجرد العيش، أو بالتكيف مع الطبيعة، بل سرعان ما راح يشكل "صورة" عن ذاته، ويحاول من خلالها فهم العالم الذي وجد نفسه فيه. لقد أراد الإنسان أن "يعرف"، ولم يكن هذا السعي للمعرفة مجرد ترف ذهني، بل ضرورة وجودية تُشبه نداء داخلي يدعوه إلى الانكشاف، إلى إعادة النظر فيما هو ظاهر، وإعادة المعنى لما هو معيش.

ليست مركزية الإنسان في الفلسفة مسألة اعتباطية أو مركزية نرجسية، بل هي ترجمة لهذا القلق الكوني الذي يعتره وهو يواجه الكون بصمته، والموت بحقيقته، والحياة بتناقضاتها. كان يمكن للإنسان أن يرضى بدور بيولوجي في نظام الطبيعة، لكنه فضل أن يصبح رمزاً، أن يتجاوز "ما هو عليه" في سعيه لما "يمكن أن يكونه". ومن هنا، تشكلت الفلسفة: كتفكير في هذا الكائن الذي هو في الوقت ذاته سؤال وجواب، حضور وغياب، ذات تبحث عن نفسها في مرآة العالم، وعالم لا يكتمل دون انعكاس الإنسان فيه.

هذا المبحث يضع الإنسان في قلب الفلسفة، ليس بوصفه "مفعولاً به"، بل "فاعلاً"؛ ليس كموضوع للتحليل فقط، بل كشرط لكل تحليل، ومرجع لكل تأويل. سنعالج في هذا المبحث ثلاث لحظات أساسية في تفلسف الإنسان حول ذاته: انتقاله من كائن بيولوجي إلى كائن رمزي، اكتشافه لقواه الداخلية من وعي وإرادة وحرية، ووعيه بذاته ككائن مزدوج: ذات و"آخر".

### ١. من الإنسان ككائن بيولوجي إلى الإنسان ككائن رمزي

في البداية، لم يكن الإنسان مختلفاً كثيراً عن بقية الكائنات في نظام الطبيعة: كائن يولد، يأكل، يتكاثر، ويموت. لكن هذه البدايات البيولوجية لم تبق على حالها؛ ذلك أن الإنسان، منذ لحظة ما، بدأ يُعيد تشكيل تجربته من خلال الرموز. فاللغة، والأسطورة، والدين، والفن، لم تكن مجرد وظائف عرضية، بل كانت علامات على تحول الإنسان من كائن مادي إلى كائن تأويلي؛ كائن لا يعيش الأشياء فقط، بل يمنحها "معنى".

هذا التحول من البيولوجيا إلى الرمزية هو ما أطلق عليه الفيلسوف إرنست كاسيرر وصف "الإنسان كائناً رمزياً". إذ لم تعد النار مجرد عنصر طبيعي، بل أصبحت رمزاً للسلطة أو التطهير؛ ولم يعد القمر جرماً سماوياً، بل علامة للحب، أو الحزن، أو القدر. هكذا، لم يعد الإنسان يعيش في "عالم الطبيعة" فحسب، بل بدأ يعيش في "عالم الرموز"، عالم يمتلئ بالمعاني والدلالات، ويصوغ فيه الإنسان تصورات عن ذاته والعالم.



إن هذه القفزة من البيولوجي إلى الرمزي جعلت من الإنسان كائناً فريداً: فهو لا يعيش في الواقع كما هو، بل كما يفهمه، أو كما يتخيله. إن رمزيته هي التي مكنته من التفكير، من تشكيل الأسطورة، ومن إنتاج العلم، ومن أن يتحدث عن ذاته كـ"أنا". ولولا هذه الرمزية، لما وُلدت الفلسفة، ولما كان السؤال ممكناً أصلاً.

## ٢. الوعي، الإرادة، الحرية: ثلاثية الكينونة الإنسانية

ما الذي يجعل من الإنسان إنساناً؟ الإجابة الفلسفية ستشير دائماً إلى ثلاث قوى مركزية: الوعي، الإرادة، والحرية.

• **الوعي** ليس مجرد انتباه لحظي، بل هو وعي الذات بذاتها، وعي الإنسان بأنه موجود، وبأنه يعرف أنه موجود. هذه القدرة على أن يكون موضوعاً لنفسه، هي ما يجعل من الإنسان كائناً متجاوزاً لكل تعريف خارجي. الوعي ليس شيئاً يُقاس، بل يُختبر. وفي لحظات الصمت، والتأمل، والعزلة، ينكشف هذا الوعي بوصفه قوة تقاوم التفاهة والنسيان.

• **الإرادة**، من جانب آخر، هي القوة التي تحرك الإنسان نحو هدف، نحو معنى، نحو تجاوز ما هو كائن. ليست الإرادة مجرد رغبة، بل هي التعبير الحي عن أن الإنسان ليس مُستسلماً لما يُفرض عليه. منذ نيتشه، غدت الإرادة مرتبطة بإرادة القوة: إرادة أن يكون الإنسان "فاعلاً" لا مجرد تابع، أن يشكل العالم بدل أن يُشكل به.

• **الحرية**، وهي ذروة الوعي والإرادة، ليست فقط حرية الحركة أو الاختيار، بل هي حرية "أن يكون الإنسان ذاته". من هنا، ترتبط الحرية بالمسؤولية، وبالقلق أيضاً، كما وصفها سارتر. أن تكون حراً، يعني أن لا مفر من اتخاذ القرار، ولا عذر في إلقاء اللوم على الآخر. الإنسان هو مشروع مفتوح، يُصنع عبر قراراته، ويحمل مسؤولية وجوده وحده. هذه الثلاثية (الوعي، الإرادة، الحرية) لا تُعرّف الإنسان فقط، بل تكشف مأساويته أيضاً. فهو الكائن الوحيد الذي يعرف أنه سيموت، ومع ذلك يعيش، ويصنع، ويحلم، ويتحدى الفناء.

## ٣. الإنسان كذات وكآخر: التمرق والتكامل

ليس الإنسان وحدة منسجمة، بل كينونة مزدوجة؛ هو "أنا" و"هو" في الوقت ذاته. يرى نفسه ذاتاً، ويُرى كـ"آخر" من قبل غيره. وهنا تظهر إحدى أعمق مفارقات الوجود الإنساني: كيف يمكن للإنسان أن يكون حراً، بينما هو في الوقت نفسه مرتبط بالآخرين؟ كيف يبني هويته الذاتية دون أن يذوب في الجماعة أو أن يعزل نفسه عنها؟ كيف يتحقق كـ"أنا"، دون أن يتحول إلى نرجسية قاتلة؟

منذ الفلسفة اليونانية وحتى الفلسفة المعاصرة، شكّل هذا التوتر بين الذات والآخر محوراً رئيساً. ففي الفلسفة الوجودية مثلاً، نجد أن الآخر هو الجحيم كما عند سارتر، لأنه يُحدّد من حريتي ويضعني تحت نظره. بينما نجد في الفلسفات الحوارية — كـفكر مارتن بوبر — أن الآخر هو مجال تحقق الذات، لأنني لا أصبح "أنا" إلا إذا قلت "أنت".





## المبحث الثاني: الإنسان والكون

- علاقة الإنسان بالوجود
- بين التمرکز الإنساني واللا-مركزية الكونية
- جدلية الحرية والحتمية

منذ لحظة وعيه الأولى، وقف الإنسان في مواجهة الكون كمن يُحدّق في مرآة هائلة لا تعكس صورته بل غربته. لقد كان هذا الكون، الممتد في صمته وجبروته، محفزاً دائماً لدهشة الإنسان، وقلقه، وتأمله، وتمرده. فهو لا يعيش فقط في الكون، بل أمام الكون، وبوعي عميق لوجوده ضمن شبكة معقدة من العلاقات، والنظم، والمعاني. وهكذا، لم تكن علاقة الإنسان بالكون علاقةً ساذجة أو مباشرة، بل علاقة فلسفية، شاعرية، معرفية، ووجودية، تُعيد طرح الأسئلة الكبرى: من أنا؟ ما موقعي في هذا الوجود؟ هل الكون صنعٌ بلا غاية؟ أم أنه يحمل في طياته معنى ينتظر من يكشفه؟

في هذا المبحث، لا نتعامل مع الإنسان ككائن بيولوجي يعيش الطبيعة، بل ككائن أنطولوجي يتأملها، ويتورط فيها وجودياً. إنّ علاقته بالكون ليست علاقة سكن، بل علاقة بحث، صراع، وعزلة. فمن جهة، يبحث عن المعنى في كل ما يحيط به، ومن جهة أخرى، يواجه صمت الكون القاسي الذي لا يجيبه بشيء. هكذا، تبدأ جدلية الإنسان والكون، جدلية التمرکز واللا-مركزية، الحرية والحتمية، الغائية والعبث.

فيما يلي، نغوص في ثلاث محاور رئيسية، تُضيء هذه العلاقة من زوايا مختلفة:

### • علاقة الإنسان بالوجود:

الفلسفة، منذ بداياتها، لم تفرّق بين تأمل الإنسان لذاته وتأمله للكون. فالوجود بالنسبة للفيلسوف ليس مادةً خارجية فقط، بل تجربة داخلية أيضاً. إنه ما يُعاش وما يُفكر في آنٍ واحد. وعليه، فإن علاقة الإنسان بالوجود ليست تقنية، ولا فكرية خالصة، بل هي علاقة ذاتية وجودية، تُملّي عليه معنى أن يكون.

كان الإنسان، في العصور القديمة، يرى الكون ككيان حيّ، يتنفس، ويتكلّم بلغة مقدّسة. أما في العصور الحديثة، ومع صعود العقلانية والعلمنة، فقد تحوّل الكون إلى موضوع للدراسة، إلى "أشياء" تسبح في "فضاء". غير أن التحليل الفلسفي المعمق يكشف أنّ هذه الرؤية "العلمية" لا تُقضي البُعد الوجودي، بل تدفعه إلى التخفي في ثنانيا القوانين والمعادلات.

فالسؤال الذي يورق الفلسفة ليس "ما هو الكون؟" بل "ما معنى أن يوجد الإنسان في هذا الكون؟" هل وجود الإنسان يعكس قصداً كونياً؟ أم أنه حدث عرضي في مجرة لامبالية؟ هل الكون محايد؟ أم يحمل بنيةً عقلانية تستجيب لتأمل الإنسان؟ كل هذه



الأسئلة تُشير إلى أن العلاقة بين الإنسان والكون هي علاقة بحث عن موقع، عن دور، عن صلة، بل عن نوع من الحميمية الوجودية التي يُمكن من خلالها للإنسان أن يقول: "أنا لست غربياً عن هذا الكون، حتى وإن صمت في وجهي".

## • بين التمرکز الإنساني واللا-مركزية الكونية:

لقد وُلد الإنسان الحديث من رحم مركزية الإنسان. فمنذ عصر النهضة وحتى القرن التاسع عشر، تمّ تصوير الإنسان على أنه محور الكون، سيد الطبيعة، ومصدر القيم والمعرفة. وكان ذلك انعكاساً لتفاول عقلي وروحي عميق، يرى في الإنسان صورة مصغرة عن الكون، بل عقلاً قادراً على فهم كل شيء.

لكن مع تطور العلم — ولا سيما نظرية التطور الكوني، واكتشاف لا محدودية الفضاء، ونظرية النسبية، وفكرة الكون المتعدّد — تلقّى هذا التمرکز الإنساني ضربة قاسية. لم يعد الإنسان مركزاً، بل نقطة صغيرة في كونٍ لا متناهٍ، قد لا يكون له أي غاية "أخلاقية" أو "إنسانية".

ومع ذلك، فإن هذه اللا-مركزية الكونية لم تُقص الإنسان من المعادلة، بل جعلت من وعيه المحدود مصدراً لمفارقة عميقة: أن كائناً هشاً، عابراً، ناتجاً عن تفاعلات مادية، قادر على أن يُنتج تأملاً عظيماً حول الكون، وأن يسائل وجوده، وأن يخترع المعنى حيث لا يبدو أن هناك معنى. هذه القدرة هي التي أبقت الفلسفة حيّة: أن الإنسان، وإن لم يعد مركزاً مكانياً، ظل مركزاً أنطولوجياً في تجربة المعنى.

وهنا يكمن التوتر بين "اللا-مركزية" الكونية و"التمرکز" التأويلي للذات: كيف يمكن للإنسان أن يجد مكاناً في كون لا يعترف بمكان؟ كيف يخلق معنى في عالم قد لا يحمل أي قصيدة؟ وهل ما زال بإمكان الإنسان أن يكون، ليس مركز الكون، بل الوعي بلا مركزية؟ تلك هي مأساة الفلسفة، وجمالها.

## • جدلية الحرية والحتمية:

كل تأمل في علاقة الإنسان بالكون يُفضي إلى سؤال محوري: هل الإنسان حر؟ أم لا؟ كل ما فيه — من قرارات وأفكار وأحلام — ما هو إلا نتيجة ضرورات كونية؟ منذ الفلسفات الرواقية وحتى حتمية لا بلاس، ساد الاعتقاد بأن الكون محكوم بقوانين سببية صارمة، لا مكان فيها للحرية. وفي المقابل، دافعت مدارس أخرى، من الوجودية إلى الظاهراتية، عن فكرة الحرية بوصفها جوهر الإنسان، وشرطاً لمعناه.

الفلسفة هنا تمسك بالعصا من المنتصف: فهي تدرك أن الإنسان كائن من العالم، محكوم ببيولوجيا وتاريخ وثقافة؛ لكنه في الوقت ذاته، كائن ضد العالم، يتمرّد عليه، ويعيد تشكيله. إنه الكائن الوحيد الذي يعرف الحتمية، ويريد تجاوزها. وهنا تتشكل الجدلية العميقة:

الحرية ليست نفيّاً للحتمية، بل وعياً بها وسعيّاً لاختراقها.



وفي هذا الإطار، يُصبح الكون ليس سجنًا للحتمية، بل ساحة مفتوحة للتأويل والفعل. والحرية ليست حالة مطلقة، بل مشروعاً مستمراً، يُبنى في كل قرار، وكل مقاومة، وكل تأمل في معنى الوجود. إنّ الفلسفة، حين تتحدث عن حرية الإنسان، لا تدّعي أنه منفصل عن قوانين الطبيعة، بل تؤكد أنه الوحيد القادر على مساءلة تلك القوانين، وتغيير مسارها.

### خاتمة:

إنّ علاقة الإنسان بالكون لم تكن يوماً علاقة مستقرة أو مكتملة، بل كانت دائماً محفوفة بالقلق، بالدهشة، وباللايقين. لقد وُلد هذا الكائن المفكر من رحم المجهول، ونُفي في كونٍ لا يقدم إجابات جاهزة، بل يظل في صمته وعظمته يدفعه نحو مزيد من التساؤل والازدواج. إنّ الإنسان، في مواجهته للكون، لا يقف على أرض صلبة، بل يتأرجح دائماً على تخوم الغموض، وكأن وجوده ذاته معلق بين الوعي والفراغ، بين سؤال لا ينطفئ، وسماء لا نجيب.

ومع ذلك، ورغم كل هشاشته، لم يتراجع الإنسان يوماً عن مغامرته الكبرى: مغامرة المعنى. إنه لا يكفي بأن يوجد، بل يريد أن يفهم هذا الوجود، أن يمنحه لغة، أن ينقذه من الصمت، أن يربطه برغبة داخلية بالمعقولة، بالغائية، بالحرية. وإذا كانت الحتمية الكونية تخبره بأنه ليس سوى ذرة في نسيج شاسع من الضرورات، فإن وعيه الداخلي يخبره بأنه أكثر من ذلك: إنه ليس فقط موجوداً، بل واعي بوجوده، وواع بأن الكون لا يعيه. وهنا تكمن المفارقة الفلسفية العظمى: أنّ كائناً طارئاً، عابراً، مهدداً بالفناء، يملك القدرة على أن يتأمل الكلي، أن يتفكر في الموجود ككل، بل أن يحلم بالخلود وسط منطق الفناء. هو لا يحتل مركز الكون، لكنه يحتل مركز المعنى. لا يحكم حركة النجوم، لكنه الوحيد الذي يسأل عن مصيرها. لا يصوغ قوانين الطبيعة، لكنه الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يعرف أنه ليس مركزها.

في هذا الصراع بين مركزية الوعي ولا-مركزية المكان، بين إرادة الحرية وسط جبر الضرورة، بين الحاجة إلى الغاية وصمت العالم، تنبثق المأساة الوجودية الكبرى، وهي ليست مأساة سلبية، بل عظمة كامنة في هذا التوتر ذاته. لأنّ الإنسان لا يُعرّف بوصفه سيّد الطبيعة، ولا بكونه خاضعاً لها، بل باعتباره الكائن الوحيد القادر على إدراك هذا التوتر، وتحويله إلى معرفة، إلى فن، إلى شعر، إلى احتجاج فلسفي لا يهدأ.

وهكذا، فإن علاقة الإنسان بالكون ليست مسألة علمية فقط، ولا هي مشكلة وجودية فقط، بل هي تجربة دائمة من التحول، من التأويل، من التأرجح بين العقل والدهشة، بين العبث والمعنى، بين الزمن والخلود. وكل فلسفة – ما دامت تنطلق من وعي الإنسان بذاته وبمكانه في هذا الوجود – تظل سعيًا للوقوف على تلك الهاوية دون أن تسقط، بل لكي تُنبت فيها زهرة المعنى.

فطالما ظلّ الإنسان قادراً على التأمل في السماء، وطرح السؤال الأول: "لماذا هناك شيء بدلاً من لا شيء؟"، فإن مغامرته في الكون لم تنتهِ بعد، وستبقى الفلسفة مرافقته الأبدية في هذا التيه العظيم.



## المبحث الثالث: صورة الإنسان في الفلسفات المختلفة

- الإنسان عند الرواقيين، المتصوفة، والوجوديين
- الإنسان في الفلسفة العلمانية
- الإنسان ما بعد الحداثة

منذ أن بدأ الإنسان يفكر، بدأ يرسم صورته في المرآة الفلسفية. لم يكن هذا الرسم ثابتاً ولا نهائياً، بل كان صورة دائمة التحول، تختلف بتغير الأزمنة، وببديل المرجعيات الفكرية والروحية والعلمية. لقد حاولت كل فلسفة أن تجيب عن سؤال: ما الإنسان؟ لكن الإجابة لم تكن واحدة قط. لأن الإنسان ليس مجرد كائن قائم، بل هو سؤال مفتوح، جدل مستمر بين ما هو وما يمكن أن يكون، بين الداخل والخارج، بين الجسد والروح، بين الوعي والعدم.

تتنوع صورة الإنسان بين أن يكون عقلاً حراً، كما في الفلسفة الرواقية، أو روحاً مشتاقة، كما عند المتصوفة، أو كائناً متوتراً في مواجهة العبث، كما تراه الوجودية. أما في الفلسفة العلمانية، فالإنسان مركز بذاته، لا يستمد قيمته من السماء بل من الأرض. وفي فكر ما بعد الحداثة، يصبح الإنسان ذاته قيد التفكيك، محل شك، أو حتى كائناً افتراضياً في شبكة من الخطابات والسلطات.

إن هذا المبحث لا يهدف إلى سرد تاريخي لهذه الصور فحسب، بل إلى مساءلتها بوصفها أنماطاً لفهم الذات، تتكشف فيها فلسفات كاملة عن الحياة، المعنى، والمصير.

### • الإنسان عند الرواقيين، المتصوفة، والوجوديين:

الرواقيون رأوا في الإنسان عقلاً حراً يعيش في كون محكوم بعقل كَلْبِي (اللوجوس). لا يملك الإنسان السيطرة على مجرى الأشياء، لكنه يملك حرية داخلية تتمثل في حكمته وسكينته. الفضيلة القصوى عند الرواقي هي القبول بالعالم كما هو، والسيادة على الانفعالات. صورة الإنسان هنا هي صورة الكائن العاقل، الذي يتحرر لا بالخلاص من العالم، بل بالتناغم العميق مع نظامه الكلي.

أما المتصوفة، فقد رسموا للإنسان صورة روحية خالصة، لا يُختزل في الجسد ولا في العقل، بل هو شوق لا ينتهي نحو المطلق. الإنسان، في نظرهم، غريب في هذا العالم، يبحث عن العودة إلى الأصل، إلى النور، إلى الله. الذات عندهم لا تُعرف إلا عبر الفناء في الحضور الإلهي، والحرية لا تكون إلا في الانعتاق من الأنانية، والزمن، والمحدود. الإنسان هنا ليس عقلاً فقط، بل "قلب سائر إلى الله".

في الوجودية، نرى صورة مغايرة كلياً: الإنسان هو الكائن الذي يوجد أولاً، ثم يصنع ماهيته عبر أفعاله. لا جوهر مسبق له، ولا غاية مفروضة عليه. عند سارتر، الإنسان



محكوم بالحرية، وهي حرية عبء، لأن عليه أن يخلق نفسه في عالم لا يقدم له مبررات جاهزة. أما عند كيركغارد، فالإنسان يعيش قلق الاختيار في حضرة الله، وأمام موت لا مفر منه. في الحالتين، الإنسان كائن مأزوم، لكنه أيضاً مسؤول. سؤال المعنى لا يجد له إجابة، لكنه يظل مطروحاً بقوة.

## • الإنسان في الفلسفة العلمانية:

مع العصور الحديثة وصعود العقل والعلم، ظهر تصوّر جديد للإنسان بوصفه مركز الكون لا الله. الفلسفة العلمانية، خصوصاً مع ديكارت، جعلت الإنسان مقياساً للمعرفة: "أنا أفكر إذاً أنا موجود". أما مع عصر التنوير، فصار الإنسان كائناً عاقلاً، حراً، قادراً على التقدم بفضل العلم والمؤسسات والديمقراطية.

هذا التصور تطور لاحقاً في الماركسية، حيث أصبح الإنسان نتاجاً للعلاقات المادية والتاريخية، لكنه أيضاً فاعل في تغييرها. وفي الفلسفة الوضعية، صار الإنسان هو الموضوع والباحث معاً، مرجعه في الحقيقة هو التجربة، لا الوعي ولا الأسطورة. الحرية عندهم ليست مطلقة، بل مشروطة بالتقدم العلمي، بالتربية، بالأنظمة الاجتماعية.

في قلب الفلسفة العلمانية، يتموضع الإنسان بوصفه المرجع الأعلى، لا بوصفه كائناً تابعاً لإرادة إلهية، أو متجذراً في كوسمولوجيا دينية، بل ككائن مستقل، يمتلك الوعي والإرادة والقدرة على التشريع لنفسه. العلمانية لا تنفي الدين فحسب، بل تقلب البنية الهرمية للكون: لم يعد الله هو المركز، بل الإنسان. هذه النقطة - التي بدأت مع عصر الأنوار - أعادت تعريف الإنسان لا كعبد، بل كذات حرة، عقلانية، وفاعلة.

في البداية، مع ديكارت، تتأسس الحداثة على مبدأ "الذات المفكرة": "أنا أفكر، إذاً أنا موجود. لم يكن ديكارت ملحداً، لكن تفكيره أرسى حجر الأساس للعلمانية الفلسفية، إذ جعل من الوعي بالذات نقطة الانطلاق لكل يقين. ثم يأتي كانط ليمنح الإنسان سلطة أخلاقية ذاتية: الإنسان يجب أن يُعامل كغاية لا كوسيلة، لأنه يمتلك العقل العملي الذي يمنحه القدرة على إصدار قوانين أخلاقية كونية.

في الفلسفة الليبرالية العلمانية، كالتى نجدها عند جون لوك أو جون ستيوارت ميل، يُنظر إلى الإنسان بوصفه فرداً ذا حقوق طبيعية: حرية، ملكية، مساواة. إن صورة الإنسان هنا هي صورة المواطن، الفرد العاقل الذي يشارك في بناء مجتمع تعاقدى، عادل، وعقلاني. الفلسفة هنا تُرسخ لمفهوم "الذات الحقوقية"، القادرة على تقرير مصيرها عبر القانون والمؤسسات، دون حاجة إلى مرجعية دينية أو فوقية.

أما ماركس، فحين تبني العلمانية، أعاد التفكير بالإنسان لا كمجرد ذات حرة، بل كنتاج تاريخي للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية. الإنسان عنده هو كائن العمل، كائن الإنتاج، الذي يتعرض للاغتراب في النظام الرأسمالي، لكنه يمتلك في جوهره القدرة على الانعتاق من خلال الثورة. الصورة الماركسية للإنسان هي صورة الديناميكي، التاريخي، لا الثابت. الإنسان هنا لا يُفهم في فراغ، بل في صيرورته الطبقية والاجتماعية.



في المقابل، تأتي الوضعية العلمية لتختزل الإنسان في العقل والتجربة، وتتعامل معه بوصفه كائناً قابلاً للدراسة والقياس والتحليل، كما تُدرس الظواهر الطبيعية. وهنا تظهر صورة الإنسان ككائن عقلائي يبت، يتحرك وفق قوانين قابلة للاكتشاف، ويزدهر حين يُنظم حياته بعيداً عن الأساطير والدوغماتيات.

لكن هذه الرؤية الإنسانية للعلمانية، التي جعلت من الإنسان محور الكون، تعرّضت لاحقاً لهزّات عنيفة، خاصة بعد الحروب العالمية، وصعود الأنظمة الشمولية، وثورات التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي. فهل كان الإنسان جديراً بكل هذه الثقة؟ وهل يستطيع أن يكون حقاً سيد مصيره؟ هذه الأسئلة ستُطرح لاحقاً في ما بعد الحداثة، حيث يبدأ الشك في مركزية الإنسان.

ومع ذلك، فإن الفلسفة العلمانية تظلّ من أبرز اللحظات التي تم فيها إعادة صياغة صورة الإنسان: لا بوصفه خاضعاً للقدر، بل خالقاً لقيمه، عارفاً بالعالم بعقله، وسيداً على تاريخه إن امتلك الشجاعة.

لكن هذه الصورة، التي مجدت الإنسان كمركز للعقل والمعنى، ستعرض لاحقاً لهزّات كبرى في فكر ما بعد الحداثة.

## • الإنسان ما بعد الحداثة:

في مرحلة ما بعد الحداثة، لم يعد الإنسان مركزاً ثابتاً. فمع تفكيك ميشيل فوكو، لم يعد "الإنسان" ذاتاً حرة واعية، بل هو منتج تاريخي، خاضع لخطابات السلطة والمعرفة. الخطاب الطبي، القانوني، الديني، التعليمي، كلها تشكل "ذاتاً" وهمية تُظن حرة، بينما هي مفركة ضمن نظام للسلطة.

أما عند جاك دريدا، فالذات نفسها تتفكك في اللغة. لا توجد ذات مستقلة خارج النصوص، بل هي أثر للغة، دائخة في التأويلات. أما بودريار، فقد رأى أن الإنسان ما بعد الحداثة يعيش في عالم من المحاكاة، حيث تختفي الحقيقة وراء تمثيلات متكررة، والذات تذوب في شبكات الإعلام والتكنولوجيا.

في هذا السياق، لا يعود الإنسان كما عرّفه ديكرت أو هيغل، بل كائناً مفككاً، مسلوب المركز، وربما غير ضروري في المستقبل القريب.

## خاتمة:

هكذا، فإن صورة الإنسان لم تكن أبداً نهائية، بل كانت مرآة لتغير الفلسفات، لرؤى العالم، للرهانات الروحية والعقلية والتاريخية. من العقل الكوني إلى الشوق الإلهي، ومن القلق الوجودي إلى التفكيك البنيوي، يظل الإنسان مشروعاً مفتوحاً، صيرورة لا تنتهي، وسؤالاً جوهرياً في كل فلسفة: من أنا؟ وما موقعي في هذا الكون؟



## الفصل الرابع:

### مبحث المعرفة (الإبستمولوجيا)

المبحث الأول: ما المعرفة؟

المبحث الثاني: مصادر المعرفة

المبحث الثالث: حدود المعرفة

المبحث الرابع: مدارس المعرفة

إنّ السؤال عن المعرفة هو أحد الأسئلة الأساسية التي لطالما شغلت الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة حتى العصر الحديث. فإذا كانت الفلسفة تتساءل عن الوجود، فإنّ الإبستمولوجيا (أو نظرية المعرفة) تتساءل ما الذي يمكننا أن نعرفه وكيف نعرفه؟ هل المعرفة مجرد إدراك لحقيقة معينة، أم هي عملية معقدة تتضمن العقل، الحواس، اللغة، والمجتمع؟ هل يمكننا الوصول إلى الحقيقة الكاملة، أم أن معرفتنا دائماً مشوهة ومحدودة؟ في هذا الفصل، سنغوص في هذه الأسئلة المبدئية، مستعرضين تطور نظريات المعرفة من الفلسفات القديمة وصولاً إلى الفكر المعاصر، محاولين تتبع جذور الإبستمولوجيا وتحديد حدودها.

تأخذنا الإبستمولوجيا، من خلال مسارها التاريخي، إلى محاولة فهم ما هي المعرفة، كيف يمكننا الوصول إليها، وما هي الأسس التي تقوم عليها. من نظريات التمييز بين المعرفة الحقة والتخمين، إلى مفهوم التجربة الحسية التي تعد مصدراً أساسياً للمعرفة، كما يتعامل الفكر الفلسفي مع السؤال الأساسي عن طبيعة الحقيقة، وهل هي موضوعية أم نسبية؟ أليس لنا أن نتساءل عن دور اللغة في تشكيل مفاهيمنا وواقعنا المعرفي؟ وهل يمكننا اعتبار المعرفة مستقلة عن القوى الاجتماعية والسياسية التي قد تؤثر في طريقة فهمنا للعالم؟

من خلال هذا الفصل، سنتتبع أبرز المدارس الفلسفية التي عالجت موضوع المعرفة، بدءاً من الفلاسفة اليونانيين مثل أفلاطون وأرسطو الذين وضعوا الأسس الأولى لتصنيف أشكال المعرفة، مروراً بالشك المنهجي الذي قدّمه ديكارت، وصولاً إلى مفاهيم المعرفة في الفلسفات المعاصرة مثل الظاهراتية والبراغماتية. سنتناول كذلك الجدل بين العقلانية والتجريبية، وكيف كان كل منهما يبحث في مدى قدرة العقل البشري على الوصول إلى الحقيقة، ومدى أهمية الحواس في تجميع هذه المعرفة.

إنّ الإبستمولوجيا لا تقتصر فقط على نقاشات فكرية محضة، بل هي تقاطع مع الكثير من الجوانب الأخرى في حياة الإنسان، من السياسة إلى الفن، ومن الاقتصاد إلى العلم. فإنّ تطور الفكر الإبستمولوجي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور مفاهيم الإنسان عن نفسه، وعن علاقته بالعالم المحيط به. كما أنّ الفهم الصحيح للمعرفة يساعد في تحديد الطريقة التي يمكن أن يتم بها تسوية النزاعات بين الأنظمة الفكرية المختلفة،



بل وحتى تسوية التوترات السياسية والاجتماعية التي قد تنشأ بسبب تباين الآراء حول ما يُعتبر صحيحاً أو حقيقياً.

نسعى إلى عرض تطور الفكر الإستمولوجي على مر العصور، ونوضح كيفية تأثير هذه الرؤى الفلسفية في تشكيل النظريات المعرفية في عصرنا الحالي. ونحن نتساءل في النهاية: هل يمكننا حقاً الوصول إلى الحقيقة المطلقة؟ أم أن معرفتنا ستظل دائماً محكومة بالقيود البشرية، والتي تجعلنا نشك في قدرة الإنسان على التوصل إلى يقين تام؟

إنَّ المعرفة هي أحد أعظم التحديات التي واجهها الفكر الفلسفي على مر العصور. منذ أن بدأ الإنسان في إدراك ذاته والعالم من حوله، تطرَّق عقله إلى مسألة معرفة ما هو حقيقي وما هو زائف. لكن السؤال الذي لا يزال يلحّ في أذهان الفلاسفة والمفكرين منذ آلاف السنين هو: كيف نعرف؟ هل المعرفة مجرد إدراك حسيّ لما حولنا، أم أن هناك طرُقاً أعمق وأعلى للمعرفة تتجاوز الحواس والتجربة الشخصية؟ وما هو الدور الذي يلعبه العقل البشري في بناء المعرفة؟ وهل هذه المعرفة التي نعتقد أننا نملكها هي معرفة حقيقية أم أنها مجرد تصور مؤقت، يمرّ عبر عدسات مختلفة من العواطف، الثقافة، والسياسة؟

في هذا الفصل، نستعرض نظرية المعرفة أو الإستمولوجيا، التي لا تقتصر على مجرد محاولة فهم آلية اكتساب المعرفة، بل تمتد إلى تحليل عمق المدى الذي يمكن أن تصل إليه معرفتنا. فالإستمولوجيا ليست مجرد حقل فلسفي محدود، بل هي بمثابة المفتاح لفهم جوانب عديدة من الفكر البشري، سواء في السياسة، الدين، العلم، أو حتى في الثقافة اليومية.

التساؤلات الأساسية التي ترتبط بالأبستمولوجيا هي تساؤلات تقليدية، لكن الإجابات عنها يمكن أن تكون عديدة ومعقدة:

- هل المعرفة ممكنة؟ وهل يحق لنا أن نعتبر كل ما نعرفه معرفة حقيقية؟ أم أننا نتعامل دائماً مع تصورات غير دقيقة؟
- كيف نصل إلى المعرفة؟ هل هي نتاج التجربة الحسية فقط، أم أن هناك معارف لا يمكن إدراكها إلا بالعقل المجرد؟
- هل كل ما هو موجود يمكن معرفته؟ أم أن هناك مجالات لا يستطيع العقل البشري أن يدركها؟
- هل يوجد شيء مثل الحقيقة المطلقة؟ أم أن كل شيء نسبي، ويعتمد على الظروف والمواقف؟

سنبدأ في هذا الفصل بالتطرق إلى النظريات الرئيسية في الإستيمولوجيا، ونتناول الشكوك المعرفية التي أسس لها كبار المفكرين مثل ديكارت في محاولته لتحديد اليقين، مروراً بمدارس العقلانية والتجريبية، وصولاً إلى الفلسفات المعاصرة التي تطرح تصورات جديدة حول المعرفة مثل الظاهراتية والبراغماتية.





## المبحث الأول: ما المعرفة؟

- تعريف المعرفة
- طبيعة الحقيقة
- المعرفة كسلطة

تعتبر المعرفة أحد أبرز الأسئلة التي طرحتها الفلسفة على مر العصور، فهي لا تقتصر فقط على مسألة التعرف على ما هو موجود في العالم من حولنا، بل تشمل أيضاً البحث في طبيعة العلاقة بين الإنسان وما يمكن أن يعلمه أو يعرفه. لكن، مع أن المعرفة تظهر وكأنها مفهوم بسيط يتم الحصول عليه من خلال الحواس والتجربة، فإن الفلسفة العميقة تدعونا للتأمل فيما هو أبعد من ذلك. ما هي المعرفة؟ كيف نعرف أننا نعرف شيئاً؟ هل المعرفة هي مجرد مجموعة من الحقائق، أم أن هناك بُعداً أعمق من المعرفة ينطوي على فهم أو تصوّر شخصي؟ هل المعرفة هي حقيقة ثابتة أم أنها شيء خاضع للتغيير المستمر؟ في هذا المبحث، نتناول هذه الأسئلة ونحاول فحص طبيعة المعرفة وحقيقتها، وكذلك علاقتها بالسلطة.

### ١. تعريف المعرفة:

المعرفة في اللغة تعني "الإدراك" أو "الفهم"، لكنها في الفلسفة تتخذ طابعاً أعمق وأكثر تعقيداً. إذا حاولنا تقديم تعريف تقليدي للمعرفة، فهي قد نُفهم على أنها: "الإدراك الصحيح لما هو حقيقي، أو الفهم الكامل للأشياء التي نختبرها". هذا التعريف يُبقي على فكرة المعرفة كعملية عقلية، يتم من خلالها تقويم الأشياء والظواهر بشكل يعكس الواقع. ولكن هذا التعريف التقليدي يفتح أمامنا العديد من الأسئلة المحورية. هل يمكننا أن نثق تماماً في إدراكنا؟ فالفلاسفة مثل ديكارت بدأوا يشككون في قدرة الحواس على توفير معرفة حقيقية، ويعتبرون أن المعرفة ليست بالضرورة محصورة في التجربة الحسية فقط، بل في النشاط العقلي الذي يتحكم في هذه الحواس. وفي هذا السياق، يبرز الشك كمفهوم رئيسي في الفلسفة، حيث يتساءل الفيلسوف عن إمكانية معرفة ما هو حقيقي بشكل كامل، أو ما إذا كانت معرفتنا دائماً مشروطة بالحدود الفردية.

من زاوية أخرى، كانط طرح مفهوماً مختلفاً، إذ اعتبر أن المعرفة ليست مجرد إدراك للأشياء كما هي في ذاتها، بل هي عملية تشكيل للواقع الذي نختبره من خلال العقل، إذ يكون العقل هو الذي يبني الصورة التي نراها عن العالم، مما يجعل المعرفة أداة تمثيلية للواقع وليست الواقع نفسه.

### ٢. طبيعة الحقيقة:

الحقيقة هي العنصر المركزي الذي يسعى الفلاسفة لفهمه في علاقتهم بالمعرفة. فما هي الحقيقة؟ وهل هي ثابتة أم نسبية؟ هل هي مطلقة أم نسبية، وهل يمكن الوصول إليها بالكامل؟





عن الواقع، بل هي عملية متواصلة تتداخل فيها الذات مع الموضوع، والفرد مع الجماعة، والعقل مع البيئة المحيطة. في هذا السياق، يتمثل جوهر الفلسفة في السعي وراء الحقيقة، لكن هذا السعي لا يقود بالضرورة إلى نهاية واحدة أو ثابتة، بل يفتح أمامنا أبواباً لا متناهية من التساؤلات التي لا يمكن الإجابة عنها بشكل قاطع، حيث تتحكم فيها عوامل عديدة بدءاً من الطبيعة البشرية وصولاً إلى التحولات التاريخية والتغيرات الثقافية.

إذا كانت المعرفة سعيًا للوصول إلى الحقيقة، فإن هذه الحقيقة ذاتها لا تمثل ثابتاً مطلقاً في الفلسفة، بل هي في حالة من التحول المستمر والمراوحة بين الثبات والنسبية، بين الظاهر والباطن، بين ما هو معقول وما هو غير معقول. فكل نظرية معرفية تحاول تفسير الحقيقة تتأثر بالظروف التي أنتجت فيها، سواء كانت تلك الظروف عقلية، اجتماعية، أو تاريخية. ومن هنا يأتي فهم المعرفة ليس فقط من منظور الاستكشاف العقلي لما هو موجود، بل من خلال نظرة نقدية تُظهر كيف أن المعرفة ليست خالية من التأثيرات الاجتماعية والسياسية التي تسهم في تشكيلها وتوجيهها.

المعرفة، كما في الفلسفة، تتداخل مع السلطة، وتظهر في هذا الإطار كأداة تتحكم في تشكيل المفاهيم، ووسيلة لتوجيه الناس نحو فهم معين للعالم. فالحقيقة، التي تبحث عنها المعرفة، ليست حقيقة ثابتة ومجردة، بل هي في كثير من الأحيان شيء من صنع البشر، وهي متأثرة بإيديولوجيات وأفكار سائدة في حقب زمنية معينة. من هنا تظهر قضية السلطة المعرفية، حيث أن من يملك القدرة على تحديد المعرفة والتحكم في مساراتها، يمتلك السلطة على تنظيم المجتمع وتشويه الحقائق أو تجميلها بما يتناسب مع أهدافه.

وفي عالم اليوم، حيث تتعدد مصادر المعرفة وتتناقض في بعض الأحيان، تصبح العلاقة بين المعرفة والسلطة أكثر تعقيداً. إذ تساهم وسائل الإعلام، والتكنولوجيا، والتعليم، في خلق مجالات جديدة من المعرفة التي لا تقتصر فقط على تجميع المعلومات، بل تسهم في تشكيل قيم وإيديولوجيات مجتمعية تؤثر في الرؤى العالمية. لكن في النهاية، كما تُظهر الفلسفة، تبقى المعرفة رحلة مستمرة لا تنتهي، تتحدى حدود العقل وتفتح أمامنا مجالات غير متناهية من الفهم، والتحقيق، والتأمل.



## المبحث الثاني: مصادر المعرفة

- العقل
- الحواس
- الحدس
- الإلهام

منذ الأزل، كان الإنسان في سعي دائم لفهم حقيقة وجوده، والأسرار التي تحيط به، ومحاولة تفسير العالم الذي يعيش فيه. في هذا السعي المضني، نشأت أسئلة فلسفية محورية تتعلق بمصدر المعرفة وطبيعتها: من أين تأتي معرفتنا؟ هل هي وليدة تفاعلنا مع العالم المادي، أم أنها نتيجة قوى غيبية أو عقلية داخلية؟ إن السؤال عن مصادر المعرفة ليس مجرد استفسار أكاديمي، بل هو نقطة الانطلاق لفهم الذات الإنسانية وعلاقتها بالكون.

لقد طرح الفلاسفة عبر العصور العديد من النظريات التي تصف وتُصنّف مصادر المعرفة، وقسموا المعرفة إلى مصادر متنوعة تتراوح بين ما هو مادي ملموس وبين ما هو مجرد غامض وغير مدرك. يعتبر الفيلسوف الأرسطي من أوائل من قاموا بتحديد هذه المصادر، حيث وضع العقل والحواس كأدوات أساسية لفهم العالم. لكن مع تطور الفكر الفلسفي، ظهرت تصنيفات أخرى تأخذ في اعتبارها جوانب أعمق للإنسان: الحدس، الإلهام، والتجربة الشخصية.

ويصبح السؤال هنا: هل العقل وحده كافٍ لمعرفة الحقيقة؟ أم أن الحواس، التي تُعد بمثابة بوابتنا إلى الواقع الخارجي، هي المسؤولة عن فهمنا للعالم؟ أم أن هنالك قوة غير مرئية، كالحدس والإلهام، التي تضيف أبعاداً أخرى لمعرفتنا؟ هذا المبحث يسعى إلى الإجابة على هذه الأسئلة من خلال تسليط الضوء على مصادر المعرفة الأربعة الأكثر تأثيراً في الفلسفة الإنسانية: العقل، الحواس، الحدس، والإلهام.

### • العقل:

العقل هو أبرز وأهم مصدر من مصادر المعرفة في الفكر الفلسفي، وقد اعتبره العديد من الفلاسفة القاعدة الأساسية التي تُبنى عليها جميع أنواع المعرفة. في الفلسفة الغربية، يمكن تتبع جذور الفكرة العقلانية إلى الفيلسوف ديكارت، الذي أصرّ على أن العقل هو المصدر الوحيد الموثوق للمعرفة. "أنا أفكر، إذًا أنا موجود"، هي المقولة الشهيرة التي تُظهر التقدير الجذري للعقل في عملية المعرفة. بالنسبة لديكارت، لا يمكن للإنسان أن يثق في أي شيء ما لم يُتحصّ ويُدقق باستخدام العقل، إذ يعبر العقل عن القوة الفطرية التي يتمتع بها الإنسان للوصول إلى الحقيقة.

وفي الفلسفة الأرسطية، كان العقل يُعتبر أداة معرفية للتمييز بين الحقيقة والخطأ، بحيث يُحكّم العقل في تحليل العلاقات بين الأشياء والتأكد من صحة الأفكار. كان



أرسطو يرى أن المعرفة تتبع من عقل الإنسان القادر على تحليل الحقائق والمفاهيم من خلال التفكير المنطقي والتجريبي. هذا المنهج العقلي شكل أساساً للعديد من الفلسفات في العصور الوسطى وما بعدها.

من ناحية أخرى، يرى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط أن العقل ليس مجرد أداة لتحليل الوقائع المادية، بل هو العامل الذي ينظم ويُقدم المعرفة لنا. في نظرية المعرفة لديه، "العقل هو الذي يشكل المعرفة"، بمعنى أن العقل ليس مجرد وعاء يستقبل الحقائق، بل هو الذي يحدد كيفية تعاملنا معها وكيفية فهمنا لها.

وعلى الرغم من قوة العقل في تفسير العالم، فإن الفلاسفة المعاصرين، مثل هيرمان هيسه وميشيل فوكو، قد نقدوا هذه النظرة العقلانية المفرطة، مُعتبرين أن العقل ليس حلاً شاملاً للمعرفة، إذ يُمكن أن يقتصر على مجالات محدودة ولا يمكنه تفسير جميع جوانب الحقيقة الوجودية.

### • الحواس:

بجانب العقل، الحواس تُعد المصدر الأكثر مباشرة وبداهة للمعرفة البشرية. يُقال إن الإنسان يكتسب معرفة العالم من خلال الحواس الخمسة: السمع، والبصر، واللمس، والذوق، والشم. ويُعد الفيلسوف البريطاني جون لوك من أبرز المدافعين عن أهمية الحواس كمصدر للمعرفة. وفقاً لنظريته "التجريبية"، يرى لوك أن الإنسان يولد صفحة بيضاء، وكل ما يعرفه يأتي من التجربة الحسية. بالنسبة له، ليست المعرفة فطرية أو مُتوارثة، بل تكتسب من خلال تفاعلنا مع العالم المادي عبر حواسنا.

وحتى الفلاسفة الفرنسيين مثل رينيه ديكارت، الذي كان يؤكد على العقل كمصدر أول للمعرفة، لم يستطيعوا تجاهل أهمية الحواس. في نظرية ديكارت، كانت الحواس جزءاً من آلية معقدة للبحث عن المعرفة، بالرغم من شكه في قدرة الحواس على تقديم الحقيقة بشكل دقيق (كما في "الشك المنهجي").

مع ذلك، كان بعض الفلاسفة النقديين يشككون في نزاهة الحواس، حيث يمكن أن تكون عرضة للزيف والخداع. وظهر هذا بوضوح في أعمال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الذي رأى أن الحواس تمنحنا فقط "الظواهر"، أي التصورات المترجمة للأشياء، وليست الأشياء كما هي في جوهرها.

وهكذا، تبقى الحواس بمثابة بوابتنا الأساسية إلى الواقع، لكنها لا تقدم معرفة كاملة عن حقيقة الوجود. إنها تجعلنا نعيش في عالم محسوس، ولكن تظل هناك مساحات غير مرئية وغامضة تتجاوز حدود هذه الحواس.

### • الحدس:

الحدس هو أحد أعمق وأغرب مصادر المعرفة. إنه يشير إلى نوع من المعرفة الفطرية أو الإلهام المفاجئ الذي لا يستند إلى المنطق أو الخبرة الحسية. يُعتبر الحدس بوابة



معرفية تقع في المنطقة الرمادية بين العقل والحواس، وهو الذي يسمح لنا بالوصول إلى حقائق أو أفكار جديدة فجأة ودون تفسير منطقي كامل. قدرة الحدس على إضاءة الحقيقة كانت محط اهتمام العديد من الفلاسفة، مثل الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الذي اعتبر الحدس نوعاً من "التقاط الوجود" مباشرة. بالنسبة لهايدغر، الحدس لا يُمثل مجرد تفسير عقلي للمعلومات الحسية، بل هو محاولة لإدراك الحقيقة بشكل كلي، أو ما أسماه "الوجود نفسه". هذا النوع من المعرفة يتجاوز الاستدلال العقلي والتحليل الحسي ليصل إلى نوع من الوعي الكلي الذي لا يمكن تفسيره بسهولة.

أما الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسون، فقد ركز على فكرة "الحدس" كوسيلة لفهم الزمن والوجود بطرق تتجاوز العقل التحليلي. بالنسبة له، الحدس هو طريقة خاصة في الوصول إلى "الجوهر"، أو إلى المعنى الحقيقي للأشياء، بعيداً عن قيود العقل المنطقي والتجريبي.

## • الإلهام:

أما الإلهام فهو مصدر معرفة آخر، يرتبط بشكل وثيق بالقوى الروحية والفكرية التي تتجاوز قدرات الإنسان العقلية أو الحسية. في العديد من التقاليد الفلسفية والدينية، يعتبر الإلهام مصدراً معرفياً من أعلى، قد يأتي من الله، أو من قوى خارجية أو كونية، ويرتبط في كثير من الأحيان بالإبداع الفني والعلمي. الفيلسوف الألماني فريدريك شيلينغ، على سبيل المثال، رأى أن الإلهام هو "المعرفة الإبداعية" التي ترتبط بالروح البشرية، والتي تكشف عن أعماق الوجود والحقيقة بطرق تفوق ما يمكن أن يحققه العقل البشري بمفرده. وهكذا، يرتبط الإلهام بعملية الإبداع التي تجعل الإنسان قادراً على رؤية الحقيقة في صور جديدة ومفاجئة، غالباً في لحظات من التأمل الروحي أو الإبداع الفني. وفي الأدب والفن، كثيراً ما يُنظر إلى الإلهام على أنه القوة التي تدفع الفنان إلى خلق أعمال غير قابلة للشرح. وكما في تجربة الشاعر أو الفنان الذي يتدفق عليه الإلهام فجأة ليجعل عملاً عظيماً، يتعامل الإلهام مع المعنى العميق للعالم بطريقة غير عقلانية أو حسية، بل هو الفيض الذي يأتي من "المطلق" أو "العالمي".

## خاتمة المبحث:

في الختام، تظل مصادر المعرفة الأربعة - العقل، الحواس، الحدس، والإلهام - هي القنوات الأساسية التي نستخدمها لفهم العالم. بينما يمكن لكل واحد منها أن يُنظر إليه على أنه مصدر منفصل، إلا أن هذه المصادر تتداخل وتتكمّل في عملية المعرفة. إن الإنسان، الذي هو خليط من الفكر والمشاعر والتجارب الحسية، لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة عبر مصدر واحد فقط، بل يجب أن يتنقل بين هذه المصادر بشكل دائم، معتمداً على كل واحدة في لحظات معينة، ولكن أيضاً محافظاً على وعيه بحدود كل منها. من خلال استكشاف هذه المصادر بعمق، يمكننا فهم أعمق للكيفية التي نتعلم بها ونعرف، ومعرفة كيف يمكن لكل مصدر أن يثري، ويعقد، ويغير من رؤيتنا للعالم.



## المبحث الثالث: حدود المعرفة

- هل يمكن معرفة كل شيء؟
- النسبية المعرفية
- الشك واليقين

لطالما كانت الفلسفة مركزاً للتساؤلات حول حدود المعرفة البشرية، وامتداد هذه المعرفة في أفق الوجود. الإنسان، بوصفه كائناً باحثاً عن الحقيقة، لا يكل ولا يمل من البحث والاختبار والتساؤل. لكن، في هذا السعي اللامتناهي، يبرز سؤال محوري: هل يمكن للإنسان أن يعرف كل شيء؟ أم أن هناك حدوداً جوهرية تقيد معرفته؟ إذا كانت المعرفة محكومة بعوامل مادية وفكرية معينة، فما هي الحدود التي تمنع الإنسان من إدراك كل شيء؟ هذا المبحث، إذًا، يركز على دراسة حدود المعرفة من خلال استعراض ثلاثة مفاهيم أساسية: هل يمكن معرفة كل شيء؟ النسبية المعرفية، والشك واليقين.

### • هل يمكن معرفة كل شيء؟

إن السؤال عن إمكانية معرفة كل شيء هو السؤال الفلسفي الأعمق الذي يتداخل مع مبحث الإنسان في فلسفة الوجود والعقل. من المؤكد أن الإنسان، بطبيعته المحدودة، لا يستطيع الوصول إلى كل جوانب الحقيقة المطلقة. ولكن هل يعني ذلك أن معرفتنا بالمطلق ستكون دائماً ناقصة أو مستحيلة؟ وهل تكون المعرفة البشرية مقيدةً بعوامل معينة؟

الفلاسفة قدموا إجابات متنوعة حول هذه المسألة. فالأفلاطونيون على سبيل المثال، اعتقدوا أن "المعرفة الكاملة" لا يمكن أن تكون إلا معرفة مطلقة من نوع ما، أي المعرفة التي يتسم بها عالم "الأفكار"، الذي هو ثابت ونقي ولا يتأثر بتقلبات العالم المادي. لكن الإنسان، في نظرهم، لا يستطيع الوصول إلى هذه المعرفة بشكل كامل لأن الواقع المادي الذي نعيشه يعترض معرفتنا ويربكها. بالنسبة لهم، ما نعرفه هو مجرد "ظلال" لما هو موجود في عالم الأفكار.

من جهة أخرى، نجد أن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط قد قدم تصوراً مختلفاً في هذا السياق، حيث أكد أن المعرفة البشرية لا يمكن أن تصل إلى كل شيء في الكون. وفقاً لكانط، إن معرفتنا تقتصر على "الظواهر"، أي على الأشياء كما تظهر لنا عبر حواسنا وعقولنا، بينما تبقى "الأشياء في ذاتها" أو "النواميس الميتافيزيقية" غير قابلة للوصول أو الفهم. هذه الفكرة تطرح مفهوماً مركزاً هو أن هناك حدوداً معرفية فطرية تكمن في طبيعة الإنسان نفسه.

كما أن فلاسفة مثل مارتن هايدغر، الذي يشدد على الوجود، يعتبرون أن معرفة الإنسان محكومة بمحدودية تصوره للعالم. والإنسان، وفقاً لهايدغر، لا يمكنه فهم الوجود الكلي لأنه يواجه دائماً "العدم" و"المحدودية" التي هي جزء من تجربته البشرية.



هذه الرؤى المتنوعة تدل على أن المعرفة البشرية، مهما تطورت وتوسعت، لا يمكنها الوصول إلى كل شيء مطلق. إن هناك حدوداً معرفية جوهرية تفرضها شروطنا البشرية. ولكن يبقى السؤال العميق: هل يمكننا تجاوز هذه الحدود أو اكتشاف جوانب جديدة من الحقيقة؟ ربما يظل هذا السؤال يتجدد مع كل جيل.

## • النسبية المعرفية:

تُعد النسبية المعرفية من أبرز المفاهيم الفلسفية التي تعكس حدود المعرفة الإنسانية. وتشير النسبية المعرفية إلى أن ما نعرفه ليس مجرد تمثيل ثابت للحقيقة المطلقة، بل هو في واقع الأمر موجه حسب السياقات الثقافية، الاجتماعية، العقلية، وحتى الجغرافية التي يمر بها الإنسان. ووفقاً لهذا المفهوم، ليس هنالك "حقيقة واحدة" يُمكن للإنسان معرفتها بشكل شامل، بل يتم تشكيل المعرفة وتفسيرها عبر منظور معين.

النسبية المعرفية تبرز بشكل خاص في الفلسفات التي تتعامل مع اللغة والسلطة، مثل فكر ميشيل فوكو. بالنسبة لفوكو، المعرفة تتشكل وتُكتسب ضمن سياقات تاريخية معينة، وتُعيد تحديد هويتها بحسب القوى الاجتماعية والسياسية التي تسيطر على الخطاب. وبالتالي، فإن المعرفة ليست كياناً ثابتاً، بل هي علاقة ديناميكية تتأثر بالقوى المهيمنة.

على صعيد آخر، نجد الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه قد شدد على فكرة "الوجهة المتعددة للمعرفة"، مبرراً أن كل "حقيقة" هي في جوهرها تجسيد لرؤية خاصة وثقافة معينة. في نظره، المعرفة هي "إرادة قوة"، تتبدل وتتحوّل حسب الرغبات البشرية والظروف الثقافية. هذا التوجه يعكس بوضوح أن ما يُعتبر حقيقة في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر.

وفي نفس السياق، يمكننا أن نتذكر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، الذي اعتقد أن الذات البشرية محكومة إلى حد كبير بنظرتها الذاتية إلى العالم. وفي الفهم الديكارتي، تعتبر الحقيقة مرهونة بقدرة الفرد على الشك والتفكير المستقل، مما يجعل المعرفة ذات طابع نسبي بالمعنى الشخصي أو العقلي.

إذن، النسبية المعرفية تدعونا إلى إدراك أن كل نوع من المعرفة يرتبط بسياقاته الخاصة، وأن الحقيقة ليست ثابتة، بل تتغير وتتغير تبعاً للمكان والزمان، والتقاليد الثقافية والعقلية.

## • الشك واليقين:

إن التوتر بين الشك واليقين هو أحد أعمق وأشد الموضوعات إثارة في فلسفة المعرفة. في هذا السياق، يعتبر الشك أول خطوة نحو المعرفة اليقينية. يشير الشك، في معناه الفلسفي، إلى حالة من عدم الثقة في المعرفة الحالية والبحث الدائم عن اليقين. وهذا التوتر كان موضع اهتمام كبير لدى الفيلسوف رينيه ديكارت، الذي بدأ شكه المنهجي كوسيلة للوصول إلى يقين مطلق. فديكارت اعتقد أن الشك هو الطريق الذي يؤدي



إلى اليقين، وإذا تمكنا من الشك في كل شيء، فإننا نصل في النهاية إلى اليقين بوجود الذات ككائن مفكر: "أنا أفكر، إذاً أنا موجود".

لكن، وفي نفس السياق، يشير الفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم إلى أن الشك لا يمكن أن يكون مجرد عملية عقلية عابرة. بالنسبة له، الشك هو جزء أساسي من التجربة الإنسانية، وهو يفرض نفسه دائمًا على كل فكرة أو مفهوم لا يمكن إثباته بشكل قاطع. هيوم، من خلال نقده للتجربة الحسية، قدم فكرة أن الإنسان يعيش في عالم من الشك المبدئي، حيث لا يمكن ضمان اليقين في أي شيء.

من جهة أخرى، نجد أن مفهوم اليقين في الفلسفات المعاصرة لا يُعتبر حالة ثابتة، بل عملية مستمرة تتطور عبر الزمن. الفيلسوف الألماني كارل ماركس، على سبيل المثال، اعتبر أن اليقين ليس أمراً ثابتاً وإنما مرتبط بتطور المجتمع والعقل البشري. اليقين يتشكل ويتغير مع تغير الظروف المادية والاجتماعية.

وعلى الرغم من هذه التفسيرات المتنوعة، يبقى الشك واليقين حالة مستمرة، تُثري التفكير الفلسفي وتوسع دائرة الأسئلة حول حدود المعرفة. فبينما يمكن للشك أن يفتح أفقاً جديداً من الإمكانيات، فإن اليقين يُعتبر لحظة من التمكين الذي يمنح الإنسان الثقة في استمراره في البحث.

## خاتمة المبحث:

إن حدود المعرفة هي مساحة مفتوحة تتداخل فيها الأبعاد العقلية، الحسية، الثقافية، والتاريخية. إن السؤال عن قدرة الإنسان على معرفة كل شيء يتداخل مع مفهوم النسبية المعرفية، التي تبرز أن كل معرفة هي نتاج سياق خاص. وبينما يظل الشك بوابة نحو اليقين، فإن التوتر المستمر بينهما يشكل محركاً لفهم أعمق للوجود والعقل. لذا، إن الفهم الحقيقي لحدود المعرفة يكمن في قبول هذه الحدود لا كحواجز، بل كدوافع للمزيد من البحث والتحليل المستمر.

ومن هنا، فإن حدود المعرفة لا تعني نهاية الطريق، بل هي دعوة إلى التواضع الفكري والانفتاح على احتمالات غير متوقعة. فكلما اقترب الإنسان من معرفة ما، تكشف له طبقات أعمق من المجهول، وكأن الحقيقة نفسها لا تعطى دفعة واحدة، بل تتكشف شيئاً فشيئاً لمن يصبر على أسئلتها ويحتمل شكوكها. إن الاعتراف بهذه الحدود هو وعي بالشرط الإنساني، ورفض للوهم الذي يعدنا بيقين مطلق أو علم كلي شامل. وبالتالي، فإن الفلسفة لا تسعى إلى إزالة الشك بقدر ما تهذب حضوره، وتدريب العقل على التعامل معه بوصفه أداة لا عائق، وبوصفه حافزاً للاستمرار في مساءلة العالم، لا حكماً نهائياً عليه. وفي هذا المسار، تتجلى الفلسفة كرحلة دائمة نحو معنى لا يكتمل، بل ينضج عبر حدود المعرفة نفسها.



## المبحث الرابع: مدارس المعرفة

- التجريبية
- العقلانية
- النقدية (كانط)
- البنائية وما بعد البنائية

عندما حاول الإنسان أن يفهم طبيعة المعرفة، لم يكن يسعى فقط إلى تحديد مصادرها أو حدودها، بل سعى كذلك إلى بناء مناهج تفسيرية وتصورات شاملة لماهية المعرفة وكيفية تشكلها في ذهن الإنسان. هذا السعي قاد إلى نشوء "مدارس معرفية" متعددة، كل واحدة منها تمثل رؤية فلسفية متكاملة تتجاوز مجرد الأدوات إلى التصور العام عن علاقة الإنسان بالعالم، وعن طبيعة الحقيقة، وأسس الفهم.

هذه المدارس لا تختلف فقط في المنهج الذي تعتمد عليه، بل في جوهر رؤيتها للإنسان نفسه: هل هو كائن سلمي يتلقى المعلومات عبر الحواس؟ أم عقل فاعل قادر على تركيب العالم؟ أم ذات ناقذة تعيد بناء المفاهيم عبر آليات مركبة من التجربة والعقل معاً؟ أم أنه، في ما بعد الحداثة، ذات لا مركزية، تتشكل معرفتها عبر اللغة والخطاب والقوة؟ إذاً، نحن لسنا فقط أمام اختلاف أدوات، بل أمام تصورات أنطولوجية ومعرفية عميقة تضعنا أمام تحولات الفكر البشري ذاته.

في هذا المبحث، سنناقش أربعاً من أهم مدارس المعرفة: التجريبية، العقلانية، النقدية (عند كانط)، والبنائية وما بعد البنائية. وسنحاول الوقوف على المراكز الكبرى لكل مدرسة، ونقارن فيما بينها من حيث المنهج والتصورات الميتافيزيقية والمعرفية، لنكشف عمق الصراع الفلسفي حول معنى أن "نعرف".

### أولاً: التجريبية:

التجريبية هي المدرسة التي تؤمن بأن الحواس والتجربة الحسية هما المصدر الأساسي، وربما الوحيد، للمعرفة. نشأت هذه المدرسة في مواجهة الإرث العقلي للمدارس السابقة، خاصة في أوروبا الحديثة، حيث بدأت معالمها تتضح بقوة في الفلسفة الإنجليزية على يد فلاسفة مثل جون لوك، جورج بيركلي، وديفيد هيوم.

يرى جون لوك أن العقل البشري يولد كـ"صفحة بيضاء" (Tabula Rasa)، وأن جميع الأفكار تأتي إلى الإنسان من خلال التجربة، سواء كانت تجربة حسية مباشرة أو تجربة باطنية (تأملات داخلية في النفس). بمعنى آخر، لا وجود لأفكار فطرية، والعقل ليس إلا جهازاً يستقبل.

أما ديفيد هيوم، فقد ذهب أبعد من ذلك في نقده للروابط السببية، معتبراً أن ما نظنه "سبباً ونتيجة" ليس إلا عادة عقلية ناتجة عن تكرار التجربة، لا عن رابطة منطقية



ضرورية. فالعقل، في رأيه، لا يستطيع أن يثبت أبداً أن السبب يؤدي بالضرورة إلى النتيجة، بل هو فقط يتوقع ذلك بناءً على تكرار ما حصل في الماضي.

التجريبية، إذًا، تنزع إلى الشك في قدرة العقل على الوصول إلى حقائق ميتافيزيقية أو مطلقة، وتؤسس للعلم التجريبي بوصفه المنهج الوحيد الموثوق به في بناء المعرفة.

## ثانياً: العقلانية:

على الطرف المقابل للتجريبية، تقف العقلانية، التي تؤمن بأن العقل هو المصدر الأول للمعرفة، وأن بعض المعارف يمكن الوصول إليها بصورة قبلية (سابقة للتجربة) ومستقلة عنها. من أبرز رواد هذه المدرسة: رينيه ديكارت، باروخ سبينوزا، وغوتفريد لايبنتز.

يبدأ ديكارت من الشك، ولكنه لا يلبث أن يصل إلى يقين لا يُشك فيه: "أنا أفكر، إذاً أنا موجود"، معتبراً أن هذا التفكير هو دليل وجود العقل كجوهر قائم بذاته. العقل، عنده، يحتوي مبادئ فطرية يستطيع أن ينطلق منها ليبنى معرفة يقينية، ومن هنا تنبثق فكرة "الحقائق الضرورية" التي لا تعتمد على التجربة.

سبينوزا من جانبه طور رؤية عقلانية صارمة، حيث رأى أن الكون بأكمله يمكن فهمه عبر منظومة عقلية رياضية، وأن الله والطبيعة والعقل كلها تعبر عن جوهر واحد. أما لايبنتز، فقد آمن بأن الحقيقة تتألف من جملة من المونادات (وحدات عقلية) التي تتوافق في ما بينها بتناغم إلهي.

العقلانية، بهذا المعنى، تثق بالعقل بوصفه أداة كشف عن القوانين الكبرى للوجود، لا مجرد وسيلة لترتيب الانطباعات الحسية. المعرفة، في هذا السياق، ليست فقط ما يأتي من الخارج، بل ما يبينه العقل في الداخل.

### ثالثاً: النقدية (عند كإنط):

جاء إيمانويل كانط ليحاول التوفيق بين هذين التيارين، ولكنه في الحقيقة أسّس لمدرسة ثالثة مستقلة تُعرف بالمدرسة النقدية. سُمّيت كذلك لأنها لا تقبل لا التجريبية كما هي، ولا العقلانية كما هي، بل تسعى إلى "نقد العقل" نفسه، أي دراسة شروط إمكانيات المعرفة.

في كتابه المشهور "نقد العقل الخالص"، يطرح كانط سؤاله المركزي: "كيف تكون المعرفة ممكنة؟". وهو لا يجيب بأن المعرفة تأتي من العقل وحده، ولا من التجربة وحدها، بل من تفاعل بين الاثنين. العقل البشري يحتوي على مفاهيم ومقولات قبلية (كالزمان والمكان والسببية)، لكن هذه المقولات لا تجد معناها إلا إذا ارتبطت بالمعطيات الحسية الآتية من الخارج.

بذلك، يقيم كانط ثورة فلسفية عميقة: العقل لا يعكس العالم، بل يُنظّم معطياته وفق بنيتة القبلية. المعرفة لا تكون إلا ضمن "الظواهر" التي نستطيع إدراكها، أما "الشيء في ذاته" (Noumenon)، فهو خارج نطاق إدراكنا.



مدرسة كانط النقدية، إذًا، تعلن أن المعرفة ممكنة، ولكنها ليست مطلقة، بل مشروطة ببنية الوعي الإنساني. وهكذا يضع كانط حداً لما يمكن أن نعرفه، ولكنه في الوقت نفسه يمنح مشروعية لما هو قابل للمعرفة.

### رابعاً: البنائية وما بعد البنائية:

في القرن العشرين، ومع صعود فلسفات اللغة، الثقافة، والتحليل النفسي، ظهرت مدرسة البنائية، التي ترى أن المعرفة لا تُكتشف، بل تُبنى. المعرفة ليست انعكاساً لواقع ثابت، بل هي بناء ذهني واجتماعي معقد، يتأثر بالخطاب، والسلطة، والتاريخ، والثقافة.

يرتبط الفكر البنائي بفلاسفة مثل جان بياجيه في علم النفس المعرفي، الذي يرى أن الإنسان يبني معرفته من خلال التفاعل النشط مع البيئة، عبر مراحل تطويرية للعقل. لكن البنائية اتخذت بعداً أكثر عمقاً وتعقيداً في الفلسفة على يد مفكرين مثل توماس كون (في فلسفة العلم)، الذي يبين أن التقدم العلمي لا يتم بتراكم الحقائق، بل عبر "انقلابات معرفية" paradigms، تتغير فيها أسس الفهم والمعرفة نفسها.

أما ما بعد البنائية، والتي يمثلها فلاسفة مثل ميشيل فوكو، جاك دريدا، وجيل دولوز، فقد ذهبت أبعد من ذلك، لتنقض فكرة "المعرفة الموضوعية" نفسها. فالمعرفة، عند فوكو، مرتبطة بـ"أنظمة الخطاب"، وهي دائماً مشروطة بالسلطة والقوة، وليست بريئة أو محايدة. أما دريدا، فقد فكك النصوص ليبين أن المعنى ليس مستقراً، بل هو مؤجل دائماً، ومفتوح على تعدد التأويلات، وهو ما عبّر عنه بمصطلح "الاختلاف" (Différance).

في هذه المدرسة، لم يعد العقل أو الحواس مركز المعرفة، بل اللغة، النص، السلطة، واللاوعي. إنها ثورة ضد الميتافيزيقا، وضد فكرة المعرفة كتمثل موضوعي للعالم.

### خاتمة المبحث:

إن تنوع المدارس المعرفية لا يعكس مجرد اختلاف في الرؤى، بل يكشف عن تعدد في طبيعة الإنسان نفسه: فهو كائن يحس، ويعقل، وينتقد، ويبنّي، ويتأثر. كل مدرسة من هذه المدارس هي انعكاس لجانب من الوجود الإنساني؛ فالتجريبية تمثل الجسد والتجربة، والعقلانية تمثل الفكر المجرد، والنقدية تمثل التوازن بين البنية والتجربة، بينما البنائية وما بعدها تضع الإنسان في قلب عالم لغوي/ثقافي متحرك.

لا يمكن القول إن إحداها وحدها تكفي، بل لعل المعرفة الحقّة تبدأ حين نتجاوز الثنائية الصلبة بين هذه المدارس، لنفكر في المعرفة ككائن حي، يتشكل ويتحول، ويتجاوز ذاته. ذلك أن المعرفة ليست ما نملكه، بل ما نسعى إليه دائماً، وما يتشكل في داخلنا كلما حاولنا أن نفهم من نكون، وأين نقف في هذا الكون.



## المبحث الخامس: المعرفة والسلطة

- المعرفة كأداة للهيمنة
- خطاب الحقيقة: من أفلاطون إلى فوكو
- النخبة المثقفة ودور "المعرفة النخبوية"
- مقاومة السلطة عبر المعرفة المضادة

إن العلاقة بين المعرفة والسلطة ليست علاقة عرضية أو ثانوية يمكن المرور عليها مروراً عابراً في مسار التفكير الفلسفي، بل إنها تمثل أحد أعقد المفصلات في فهم طبيعة العالم الذي نحياه، بل وربما تمثل المفترق الذي تنفصل فيه الفلسفة الكلاسيكية عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ذلك أن تصوراتنا القديمة عن المعرفة باعتبارها "نوراً" خالصاً، و"كلمة حق" تُقال على لسان العقل، قد تهاوت تحت ضريات النقد الفلسفي الذي كشف أن الحقيقة لا تُقال دائماً لأننا نعرفها، بل لأنها تُنتج ضمن علاقات قوة تُحدّد ما يجوز قوله، وما لا يجوز، وتمنح بعض الخطابات صفة "الحقيقة"، وتحكم على غيرها بالتهميش أو الجنون أو الهرطقة.

لقد ظلت الفلسفة الغربية، منذ أفلاطون وحتى القرن الثامن عشر، تعيش في ظل افتراض مفاده أن المعرفة نقيض للسلطة، وأن الحقيقة تُكتشف رغماً عن السلطان لا به، وأن الفيلسوف الحقيقي هو من يقف في مواجهة السلطة حاملاً مشعل الحقيقة، كما وقف سقراط في مواجهة ديمقراطية أثينا. غير أن القرن العشرين سيقبل هذا التصور رأساً على عقب، ويبعد طرح السؤال: هل تنتج السلطة المعرفة، أم أن المعرفة هي التي تنتج السلطة؟ وهل ما نسميه "حقيقة" هو نتيجة كشف عقلائي موضوعي، أم نتيجة تراكم قوى وخطابات وشرعيات اجتماعية؟ هل الجامعة، والمخبر العلمي، والموسوعة، والمعجم، والمدرسة، هي مؤسسات معرفة فقط، أم أنها – في الجوهر – مؤسسات سلطة تُعيد إنتاج نظام العالم كما يراد له أن يكون؟

إن إعادة صياغة هذا السؤال دفعت الفلاسفة المعاصرين، وعلى رأسهم ميشيل فوكو، إلى تفكيك العلاقة الملتبسة بين المعرفة كقيمة إنسانية والمعرفة كأداة ضبط. فالمعرفة لم تعد تُرى على أنها "نظام نوراني" يُنتج الحقيقة ويُزيل الجهل، بل كـ"نظام استراتيجي" يعمل ضمن شروط القوة والهيمنة والسيطرة. إنها جزء من شبكة السلطة، وليست بمنأى عنها. المعرفة تُنتج في ظروف تاريخية، ويتم تداولها داخل هياكل اجتماعية واقتصادية وثقافية تُحدّد ما يُعرف وما يُجهل، ما يُقال وما يُسكت عنه، ما يُصدق وما يُحرّم.

بهذا المعنى، فإن كل خطاب "علمي" أو "فلسفي" أو "ديني" أو "سياسي" لا يخلو من ممارسة سلطوية، حتى لو لم تكن هذه الممارسة واضحة أو مقصودة. فالموسوعة، حين تُقرّر أن تُدرج موضوعاً وتحذف آخر، تمارس سلطة؛ والمعلم، حين يُكرّس منهجاً





من هنا، فإن أدوات الهيمنة لم تعد تقتصر على السلاح، بل شملت أدوات "قول الحقيقة". وهذا ما يجعل "المعرفة" لا بريئة، ولا خالصة، بل شديدة الالتباس، لأنها قد تكون - في جوهرها - أداة سلطة مغلفة بحقيقة.

## ٢. خطاب الحقيقة: من أفلاطون إلى فوكو

منذ أفلاطون، بدأ تأسيس ما يمكن تسميته بـ "الخطاب الميتافيزيقي للحقيقة"، حيث تُصوّر الحقيقة على أنها مطلقة، ثابتة، ومتعالية على الزمان والمكان. في محاوراته، جعل أفلاطون الحقيقة تقع في عالم المثل، في حين أن العالم الحسي مليء بالظلال والتمثيلات الناقصة. ومنذ تلك اللحظة، وُضعت "الحقيقة" في موضع مقدس، واعتُبر من يقرب منها جديراً بالحكمة، ومن يبتعد عنها تائهاً في الجهل.

لكن هذا التصور الأفلاطوني لم يكن فقط ميتافيزيقياً، بل كان أيضاً سلطوياً. فالفيلسوف، عند أفلاطون، ليس فقط محباً للحكمة، بل هو الحاكم المثالي. وهنا تبدأ البذرة الأولى لما سماه فوكو لاحقاً بـ "خطاب الحقيقة"، أي ذلك الخطاب الذي لا يكتفي بوصف الواقع، بل يفرض ما يجب أن يكون عليه الواقع، ويعطي لمن يمتلكه سلطة ناطقة باسم العقل أو الإله أو الطبيعة.

مع تطور الفلسفة، ستتحوّل الحقيقة إلى ميدان للمعرفة العلمية، خاصة في الحداثة، حيث أصبحت الحقيقة تُقاس بالتجربة والبرهان، لكنها بقيت تحمل في طياتها سلطة "ما يُقال" مقابل "ما يُهْمَسُ". حتى العلم الحديث، الذي ادعى الحياد، لم ينجُ من بنية السلطة، إذ أصبح وسيلة لضبط الجسد، تصنيف السلوك، وتقنين الحياة، كما أشار فوكو في تحليله للمؤسسات مثل الطب، السجون، والمدارس.

في فلسفة ميشيل فوكو، يتحوّل الخطاب من مجرد وسيلة للتعبير إلى أداة للسلطة. فكل خطاب، بما في ذلك خطاب الحقيقة، يعمل ضمن "نظام معرفي" (épistémè) يُحدّد ما يُمكن التفكير فيه، وما يُمكن قوله، ومن يحق له أن يتكلم. وهكذا، فإن الحقيقة ليست كشفاً، بل إنتاجاً. ومن يمتلك القدرة على إنتاج الحقيقة، يمتلك القدرة على التحكم بالعالم، وبالناس.

## ٣. النخبة المثقفة ودور "المعرفة النخبوية"

تاريخياً، كانت النخبة المثقفة هي الحاملة للمعرفة، والناطقة باسم الحقيقة، والمُمثّلة "لضمير الأمة" أو "العقل الكلي". لكن هذه الصورة المثالية أخفت وراءها واقعاً أكثر التباساً، يتمثل في أن هذه النخبة لم تكن دائماً في موقع المواجهة مع السلطة، بل في كثير من الأحيان كانت جزءاً من بنيتها، أو شريكاً لها في إنتاج خطابها وتبرير شرعيتها.

"المعرفة النخبوية" هنا تشير إلى ذلك النوع من المعرفة التي لا تُتاح للعامة، ولا تُصاغ بلغة الناس، بل تبقى محصورة في دوائر أكاديمية، فلسفية، أو بيروقراطية، تُكرّس التمايز بين من "يعرفون" ومن "لا يعرفون"، بين "الخير" و"الجاهل"، بين "النخبة" و"العامة".



وهكذا، يتحول المثقف - حتى دون أن يشعر - إلى "وسيط سلطوي"، يُعيد إنتاج السلطة من خلال لغته، مرجعياته، ومواقفه الاجتماعية.

إن أخطر ما في هذه النخبوية هو أنها تُقنع ذاتها والعالم بأنها تمثل "العقل" و"الحياة"، بينما تُمارس في الواقع إقصاءً معرفياً، واستعلاءً رمزياً، بل وتُحوّل الحقيقة إلى "امتياز طبقي". وهذا ما دعا فلاسفة ما بعد الحداثة إلى فضح "سلطة المثقف"، لا بهدف إسقاطه، بل بهدف تحريره من أوهام التفوق، ودعوته للعودة إلى الناس، إلى الهامش، إلى التجربة المعاشة.

#### ٤. مقاومة السلطة عبر المعرفة المضادة

لكن إذا كانت المعرفة تُستخدم كأداة للهيمنة، فهل يمكن للمعرفة أيضاً أن تكون وسيلة للمقاومة؟

هنا تبرز أهمية ما يسميه فوكو بـ "المعرفة المضادة" (subjugated knowledges)، وهي تلك المعارف المهمّشة، المُقصاة، التي وُصفت بالتقليدية أو غير العقلانية أو الهامشية، لا لأنها باطلة، بل لأنها لا تنسجم مع النظام المعرفي السائد. هذه المعارف هي معارف الحياة اليومية، معارف النساء، المهمشين، الشعوب الأصلية، الفقراء، والمقموعين؛ وهي تمثل ذاكرة بديلة للعالم، ووجهاً آخر للحقيقة غير ذلك الذي تصوغه السلطة.

المعرفة المضادة ليست مجرد نقد، بل هي إعادة بناء، تُطالب بحق الوجود، وتُطالب بموقع في لعبة الحقيقة. إنها مقاومة لا بالعنف، بل بالكلمة، لا بالصراخ، بل بإعادة صياغة المفاهيم، وتحرير اللغة من قوالبها السلطوية.

وهنا لا يعود المثقف مقاوماً فقط بقدر ما هو مُصنّع، يعيد الإنصات للأصوات التي لم يُسمَح لها بالكلام، ويُفسح المجال لخطابات غير مُمَثَّلة. فالمعرفة حين تُحرر من السلطة، لا تكتفي بفضحها، بل تُصبح قادرة على زعزعتها، وتأسيس فضاءات جديدة للفكر والحرية.

#### خاتمة المبحث:

إن التأمل في العلاقة بين المعرفة والسلطة لا يقودنا إلى اليأس من الحقيقة، بل إلى إعادة مساءلتها؛ لا بهدف نفيها، بل لإنقاذها من برائن الهيمنة. لقد أظهرت رحلتنا الفلسفية عبر هذا المبحث أن المعرفة، بقدر ما هي وسيلة لإضاعة العالم، يمكن أن تكون أيضاً قيداً يُخنق به الإنسان. فحين تتحوّل الحقيقة إلى أداة في يد السلطة، تفقد وظيفتها النبيلة، وتغدو خطاباً يُستخدم لترويض البشر، لا لتحريرهم.

لقد رأينا كيف يمكن للمعرفة أن تتحوّل إلى نظام دقيق للضبط والمراقبة، حيث تُنتج السلطة خطاباً يوهم بالحياد، لكنه مشحون بإيديولوجيا خفية تعيد إنتاج السيطرة. من أفلاطون الذي قدّس "الحقيقة المطلقة"، إلى فوكو الذي فكّ "خطابات الحقيقة"، نرى أن كل لحظة من تاريخ الفلسفة كانت معركة على معنى "ما يُقال"، وعلى من يملك الحق في القول.



وفي قلب هذه المعركة، كانت النخبة المثقفة تمارس دوراً مركباً: فهي الحاملة للوعي، والمراقبة على اللغة، والناطقة باسم "العقل"، لكنها - في كثير من الأحيان - وقعت في فخ السلطة، وتحولت من قوة نقد إلى جهاز تأييد. هنا تبرز الحاجة إلى مساءلة موقع المثقف نفسه: هل هو مجرد ناقل للمعرفة؟ أم هو حامل لسلطة رمزية تُعيد إنتاج الهريركية؟ أم يمكن أن يكون، في لحظة وعي، حاملاً لمعرفة مضادة، مقاومة، قادرة على تفكيك السلطة ذاتها من داخلها؟

إن مقاومة السلطة بالمعرفة لا تعني العودة إلى أوهام اليقينيات، بل إلى أشكال جديدة من النقد، والتفكيك، والمراجعة، وإعادة الاعتبار للأصوات الصامتة التي غيّبتها الخطابات الكبرى. فالمعرفة الحقيقية لا تكتمل إلا حين تُصغي للهامش، وتفتح المجال لما لم يُقل، وتمنح اللغة لمن حُرموا منها تاريخياً.

بهذا المعنى، تصبح المعرفة مقاومة لا حين ترفع راياتها في وجه السلطة فحسب، بل حين تُعيد تشكيل شروط إمكان التفكير نفسه. تصبح المعرفة فعلاً ثورياً، حين تكفّ عن الادعاء بالحياد، وتدخل في صراع وجودي مع ما فُرض على الوعي من مسلمات. وتصبح الكلمة حرة، حين تخرج من صمتها، وتختار الوقوف في صفّ المستضعفين، لا لتتكلم عنهم، بل لتتكلم معهم.

هكذا، فإن المبحث لا يُغلق على استنتاج نهائي أو يقين مغلق، بل يُفتح على دعوة مفتوحة، غير مكتملة، أشبه بنداء فلسفي دائم: أن نتعامل مع المعرفة لا كأداة امتلاك أو حيازة سلطوية، بل كعلاقة وجودية، كمسؤولية أخلاقية، وكإمكان متجدد للانعقاد من سلطة المعنى الجاهز. فالمعرفة ليست سلعة تُستودع في خزائن النخبة، ولا جملة محايدة تترنح بين دفتي كتاب، بل هي فعل حيّ، صيرورة لا تتوقف، ترافق الإنسان منذ لحظة وعيه الأولى حتى آخر رمق من تأملاته في المعنى. إنها ليست تراكماً في الذاكرة، بل هدماً مستمراً للأطر، قلقاً من الاستكانة، وثورة على الخطاب حين يتحول إلى دوغما.

إن السلطة قد تصنع ألف خطاب، وقد تضع على كلّ خطاب قناع الحقيقة، وتضفي عليه صفة "المعقول"، "العلمي"، أو "النهائي"، لكنها لا تستطيع أن تصنع المعرفة الحقيقية، لأنها - في جوهرها - تنمو في التصدع، لا في البناء المغلق؛ في التوتر، لا في النظام؛ في سؤال الشكّ، لا في يقين الإجماع. المعرفة التي تساير السلطة قد تُنتج مؤسسات، لكنها لا تُنتج وعياً. وحدها المعرفة التي تجرّ على مساءلة ذاتها، التي تقف في مواجهة نسقها الخاص، وتشكّ في آليات إنتاجها، هي القادرة على تخليص الفكر من أشباحه.

لذلك، فالمعرفة لا تُحررنا لأنها تقول "الحقيقة"، بل لأنها تفتح أعيننا على كيف يُصنع ما نُسميه "حقيقة". المعرفة التحررية لا تزودنا باليقين، بل تعرّفنا إلى هشاشته؛ لا تُعطينا الأجوبة، بل تعلّمنا كيف نسأل السؤال ذاته. إنها لا تقف في صفّ أحد، بل في صفّ الحرية نفسها، بما هي نداء متواصل ضد كل إغلاق، وضد كل سلطة تريد أن تملك معنى الإنسان.



ولعل أعمق ما في العلاقة بين المعرفة والسلطة ليس صراع السيطرة، بل صراع الوعي: هل ننتج معرفة تُعيد إنتاج شروط القهر واللامساواة؟ أم ننحاز إلى نمط من الفكر يُسائل تلك الشروط ذاتها، ويفكك آلياتها، ويمنح الكلمة لمن صودرت لغته، ومن عوقب لأنه فُكر؟ هنا فقط، تصبح المعرفة فعلاً مقاوماً، ويغدو الفيلسوف لا هو العالم الذي يعرف، بل الإنسان الذي يتجرأ على أن لا يسلم بما عُرف.

في نهاية المطاف، ليست المعرفة هي ما نمتلكه، بل هي ما يفتحنا على الآخر، على المختلف، على المستبعد من اللغة والتاريخ. المعرفة التي تُنير ليست تلك التي تشرح، بل تلك التي تفضح؛ التي لا تُطمئن، بل تُربك؛ التي لا تصنع نظاماً، بل تُطلق التمرد في الفكر. وفي زمن اختلطت فيه السلطة بالحقيقة، وغرقت الخطابات في تبرير ذاتها، ربما علينا أن نعود إلى سؤالنا الأول: لماذا نعرف؟ ولمن نكتب؟ ولأي غدٍ نؤسس هذا الفكر؟



## الفصل الخامس:

### مبحث القيم (الأكسيولوجيا)

المبحث الأول: طبيعة القيم

المبحث الثاني: أقسام مبحث القيم

المبحث الثالث: فلسفة القيم بين الحضارات

إن الحديث عن "القيمة" في الفكر الفلسفي ليس مجرد بحث في الأحكام الأخلاقية أو الجمالية، بل هو غوصٌ في عمق المعنى الإنساني ذاته. فكلما حاول الإنسان أن يجيب عن أسئلة "ما هو الخير؟" و"ما هو الجميل؟" و"ما هو العدل؟"، كان في الواقع يسير على خطى مبحثٍ فلسفي بالغ الدقة والامتداد: الأكسيولوجيا، أو علم القيم. إنه المبحث الذي لا يتعامل مع الموجود بما هو كائن فقط، بل مع ما يجب أن يكون، ومع ما يضيف على الوجود معناه الأخلاقي أو الجمالي أو الروحي.

فإذا كانت الأنطولوجيا تسأل عن ما هو موجود، والأبستمولوجيا تسأل عن ما يمكن معرفته، فإن الأكسيولوجيا تتساءل عن ما يستحق أن يكون، وعن ما ينبغي أن يُراد. بهذا المعنى، تدخل القيم إلى الفلسفة بوصفها ذلك الحد المتوتر بين الواقع والمثال، بين الكائن والمطلوب، بين الضرورة والحرية. وهي لا تنفصل عن الوجود، لكنها لا تنحصر فيه؛ بل تسعى إلى توجيهه، تقويمه، بل أحياناً إلى تجاوزه.

إن مبحث القيم لم يكن يوماً مبحثاً ثانوياً في تاريخ الفكر، بل كان، في أشد لحظات الفلسفة حرجاً، هو السؤال الذي يطفو حين تسقط المعايير الكبرى أو حين يهتز اليقين. فحين انهارت ميتافيزيقا القرون الوسطى، وسقطت فكرة "الحق الإلهي"، جاء الفلاسفة الحداثيون ليعيدوا بناء منظومات جديدة من القيم ترتكز إلى العقل أو إلى التجربة. وحين تعثرت الحداثة نفسها، جاءت ما بعد الحداثة لتساءل القيم الكبرى، وتفتح المجال أمام النسبية، والتعددية، والاختلاف. وما بين سقراط الذي جعل من الخير غاية العقل، ونيتشه الذي أعلن "انهيار القيم العليا"، مرّت الفلسفة بمخاض طويل، لم يهدأ حتى يومنا هذا.

لكن السؤال الأصعب يبقى: هل القيم موجودة بذاتها أم هي من اختراع الإنسان؟ هل هي موضوعية، مطلقة، متعالية؟ أم هي تاريخية، متغيرة، نسبية؟ هل الخير قيمة كونية أزلية؟ أم هو تعبير عن مصالح اجتماعية؟ وهل الجمال حقيقة تتجاوز الأذواق، أم هو مجرد اتفاق ثقافي هش؟ ثم: كيف يمكن تأسيس القيم؟ وعلى أي أرضية معرفية أو وجودية يمكن بناء حكم أخلاقي أو ذوق جمالي لا يسقط في النسبية الفوضوية، ولا في الدوغما الأخلاقية؟

إن الفلسفة، في مبحث الأكسيولوجيا، تقف على الحافة الدقيقة بين المطلق والنسبي، بين الطبيعي والثقافي، بين الفطري والمكتسب. وفي هذه المسافة، تُولد أعظم الأسئلة



الأخلاقية والفنية، وتُبنى أرقى منظومات المعنى التي حاول الإنسان من خلالها أن يبرر أفعاله، ويوجه مجتمعه، ويبحث عن كرامته، ويصوغ طموحه الروحي.

ولأن الإنسان ليس كائنًا بيولوجيًا فقط، بل كائنًا مُقيّمًا، يعيش من خلال ما يعتبره مهمًا، وما يحكم عليه بالخير أو الشر، بالسمو أو الانحطاط، فإن الأكسيولوجيا لا تكون ترفًا فلسفيًا، بل حاجة وجودية، وصراعًا يوميًا بين ما نحن عليه وما نريد أن نكونه. فكل قرار، وكل انحياز، وكل فكرة، تحمل خلفها منظومة قيمية، تُحرّكها، تُوجّهها، وتُزهرها.

في هذا الفصل، سنتناول مبحث القيم في أبعاده المتعددة، وسنحاول أن نميّز بين القيم الأخلاقية، والقيم الجمالية، والقيم الوجودية. وسنمرّ عبر المذاهب الكبرى التي حاولت تفسير القيمة: من الواقعية الأخلاقية إلى النسبية، من العقلانية الكانطية إلى النفعية، ومن الوجودية القيمية إلى النقد الثقافي المعاصر. كما سنتوقف عند العلاقة بين القيم والمعنى، بين القيم والحرية، بين القيم والتاريخ، وسنتساءل: كيف نحيا حياة ذات قيمة؟ وهل يمكن للفكر أن يؤسس معياراً أخلاقياً في عالم يعجّ بالاختلافات والانهيارات؟

إن مبحث القيم ليس فقط ما يجعلنا "نفكر" بشكل أخلاقي، بل هو ما يجعلنا "نحيا" بشكل إنساني. إنه سؤال الكرامة، والحرية، والمصير. وهو، في النهاية، سؤال الإنسان نفسه: من نكون، وكيف ينبغي أن نكون، ولماذا نختار هذا الطريق دون ذاك.

ولعلّ ما يمنح مبحث القيم طابعه المميز هو كونه يمسّ قلب التجربة الإنسانية بكل هشاشتها وعظمتها. فالقيمة ليست مجرد فكرة نظرية تُصاغ في الكتب، بل هي ما يوجّه الاختيار في لحظات التردد، وما يمنح الحياة معناها حين يبدو العالم فوضوياً أو عبثياً. من هنا، فإن الأكسيولوجيا ليست علماً خارجياً عن الإنسان، بل هي علم الإنسان من الداخل: علم الالتزام، والنية، والهدف، والقدرة على التمييز بين ما "يجب" وما "يمكن". إنها ليست فقط سؤالاً فلسفياً، بل تجربة وجودية يومية، نعيشها مع كل قرار، ونختبر صدقها في مواجهة الألم، والجمال، والظلم، والحب، والموت.

ولأن القيم لا تُدرك فقط بالعقل، بل تُعاش بالإحساس والضمير والتجربة، فإن مبحث الأكسيولوجيا يتجاوز حدود التحليل المنطقي الصرف ليقترّب من حافة الروحي والوجداني. فالقيمة ليست مجرد "معيار"، بل هي علاقة وجدانية تربط الإنسان بالعالم، بما فيه من آخرين، وأشياء، وأفكار. ولهذا، فإن كل فلسفة للقيم هي أيضاً فلسفة للآخر، للمسؤولية، وللمعنى الذي يتجاوز الذات. إنها دعوة إلى أن نرى في أفعالنا صدقاً لما نؤمن به، وأن نعيد التفكير في "الخير" و"الحق" و"العدل" ليس كمفاهيم ميتافيزيقية فقط، بل كسبل عيش مشتركة في عالم ينشد التوازن بين الحرية والتضامن، بين الفردي والجماعي، بين الممكن والمطلوب.



## المبحث الأول: طبيعة القيم

- تعريف القيم
- القيم بوصفها حوافز للفعل الإنساني
- القيم بين الذاتية والموضوعية

في عمق التجربة الإنسانية، حيث تتقاطع الرغبة بالواجب، والحرية بالمسؤولية، ينشأ سؤال جوهري لا يمكن للوعي أن يتجاوزه: ما الذي يجعل لوجودنا معنى؟ ما الذي يجعل الفعل البشري جديراً بأن يُنجز، والحياة جديرة بأن تُعاش؟ ههنا تبرز "القيم" لا كمجرد عناصر عرضية في التفكير أو الأخلاق، بل كجوهر داخلي يُثير المسار البشري، ويُمنحه وجهة، ويضفي عليه قابلية للفهم والتقدير.

القيم ليست "أشياء" يمكن الإمساك بها، بل هي توتر دائم بين الممكن والمأمول، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. إنها تُشبه بوصلة داخلية، ترشد الذات الإنسانية نحو الأهداف التي ترى فيها تحقيقاً لكرامتها، وجوهرها، ومثالها الأعلى. وهي ليست مجرد أفكار عابرة أو ميول وقتية، بل بنيات عميقة تترسب في العقل الجمعي والفردى، وتنمو في تربة التاريخ، والثقافة، والدين، والضمير.

لكن، ما طبيعة هذه القيم؟ هل هي حقائق موضوعية قائمة بذاتها ومستقلة عتاً، أم أنها إسقاطات ذاتية تُحمّل بها العالم؟ هل القيم تعبير عن طبيعة الإنسان الثابتة، أم أنها إنتاج اجتماعي-تاريخي يتغير بتغير الظروف والسياقات؟ ثم، ما مدى سلطة القيم على الفعل الإنساني؟ وهل يمكن الحديث عن "قيمة كونية" في عالم يزداد نسبياً واختلافاً؟

هذه الأسئلة تقودنا إلى ضرورة الوقوف أولاً عند مفهوم "القيمة" ذاته، وتحليل طبيعته، والتأمل في علاقته بالفعل، وفي موقعه بين الذات والموضوع. ولأن هذا المبحث يشكل الأساس النظري لكل البناء القيمي اللاحق، فإن التمهّل عند مفاهيمه الأساسية هو فعل تأسيسى لا بد منه لأي مشروع فلسفي جاد حول الأكسيولوجيا.

### أولاً: تعريف القيم

يُعد مفهوم "القيمة" من أكثر المفاهيم مراوغة في الفلسفة والعلوم الإنسانية، إذ يتقاطع فيه الأخلاقي بالجمالي، والنفسي بالاجتماعي، والميتافيزيقي بالعملي. ورغم غناه الدلالي، إلا أن القيمة، في أبسط تعريفاتها، تُشير إلى ما يُعد مرغوباً فيه، أو ما يُعطى مكانة متميزة ضمن سلم الأولويات الإنسانية. إنها ما يجعل شيئاً ما جديراً بالاحترام، أو الحب، أو السعي، أو حتى التضحية.

لكن هذا التعريف البسيط لا يكفي. فالفلاسفة، من أرسطو إلى هوسرل، ومن كانط إلى شيلر، ومن نيتشه إلى ماكس شيلر، حاولوا إعطاء تعريفات أكثر عمقاً وشمولاً. بعضهم



رأى أن القيم هي كفيات موضوعية تتعلق بالموضوعات ذاتها، كأن يكون "العدل" قيمة موجودة في الفعل العادل، كما أن "الجمال" قيمة حاضرة في العمل الفني الجميل. في حين رأى آخرون أن القيم ليست خصائص في الأشياء ذاتها، بل تعبيرات عن أحكامنا الذاتية، أو عن مشاعرنا ورغباتنا تجاه العالم.

إن القيمة، بهذا المعنى، تقع عند الحدّ الفاصل بين ما هو وصفي (أي القول إن الشيء كذا) وما هو تقويمي (أي الحكم على الشيء أنه جيد أو سيء). ولهذا، فإن مفهوم القيمة لا يفهم إلا في إطار علاقة: علاقة الإنسان بالعالم، الإنسان بالآخر، الإنسان بنفسه. ولا تفهم القيمة إلا بوصفها توجيهاً للسلوك، أي بوصفها مرتبطة بالفعل، لا مجرد فكرة ساكنة في الذهن.

## ثانياً: القيم بوصفها حوافز للفعل الإنساني

للقيم قوة كامنة لا تُقاس بقياسات مادية، لكنها تمتلك قدرة هائلة على توجيه الإرادة البشرية، بل وحتى على تحريك التاريخ. فالإنسان لا يتحرك فقط بدافع الغرائز أو المنفعة، بل بدافع ما يؤمن أنه "صائب"، "عادل"، "جليل"، "جميل"، أو "مقدس". إن الفعل الإنساني ليس مجرد استجابة لواقع، بل هو أيضاً استجابة لقيمة. فالشهيد لا يموت طمعاً في مقابل، بل لأنه يرى في الموت قيمة أعلى من الخضوع. والعاشق لا يحب لأنه مضطر، بل لأنه يرى في المحبوب قيمة تُثري وجوده.

بهذا المعنى، فإن القيم لا تقف في موقع التفسير السببي للفعل، بل في موقع التحفيز الغائي له. فهي لا تشرح لماذا حدث الشيء، بل تضيء لماذا كان ينبغي أن يحدث، أو لماذا اختاره الفاعل. ولذلك، فإن دراسة القيم هي أيضاً دراسة للحرية، للمسؤولية، وللمعنى. وقد أشار الفلاسفة المعاصرون، مثل ماكس شيلر، إلى أن القيم تُدرك بطريقة خاصة: لا بالحس، ولا بالعقل المحض، بل بنوع من "الحدس القيمي"، حيث يشعر الإنسان بأن فعلاً ما يحمل قيمة "أسمى" من غيره، دون أن يكون هناك برهان تجريبي قاطع. وهذا ما يمنح القيم طبيعتها القوية والمؤثرة، وفي الوقت ذاته، طبيعتها المثيرة للجدل والانقسام.

## ثالثاً: القيم بين الذاتية والموضوعية

من أكثر الإشكاليات تعقيداً في مبحث القيم مسألة: هل القيم موضوعية، أم أنها ذاتية؟ أي: هل القيم موجودة بغض النظر عن اعتقاداتنا ومشاعرنا، أم أنها مجرد انعكاسات لميولنا الفردية والجماعية؟

الفلاسفة الواقعيون في ميدان الأخلاق، أمثال أفلاطون، وسان توما الأكويني، وكانط، يرون أن القيم موضوعية، ثابتة، قائمة في ذاتها، ويمكن إدراكها بالعقل أو بالحدس. فـ"الخير" و"العدل" و"الكرامة" هي حقائق أخلاقية تتجاوز الأفراد والثقافات، وهي ملزمة للجميع لأنها تعكس طبيعة عقلانية أو قانوناً كونياً.



أما الفلاسفة النسبيون أو الذاتيون، مثل نيتشه، وديفيد هيوم، وكتاب ما بعد الحداثة، فيرون أن القيم ليست إلا إسقاطات إنسانية، تعكس المزاج الثقافي، أو مصالح السلطة، أو رغبات الأفراد. ف"القيمة" ليست شيئاً موجوداً في العالم، بل هي طريقة الإنسان في "قراءة" العالم، وتحديد ما يعجبه فيه وما ينفر منه.

لكن بين هذين الموقفين يوجد طيف واسع من النظريات الوسطية، التي ترى أن القيم تُولد في علاقة مع الواقع، لكنها لا تختزل إليه. أي أنها ليست موضوعية تماماً ولا ذاتية تماماً، بل هي بين-ذاتية (inter-subjective)، تُبنى في فضاء اجتماعي-تاريخي مشترك، وتكتسب قوتها من التوافق الإنساني، دون أن تكون مجرد رأي عابر.

### خاتمة المبحث:

إن الغوص في طبيعة القيم ليس مجرد تمرين ذهني، بل هو محاولة لفهم البوصلة الخفية التي توجه الكائن البشري في قراراته الكبرى وصراعاته اليومية. فالقيمة ليست ما نعرفه فقط، بل ما نعيش من أجله، وما نضحي لأجله، وما نبزر به وجودنا واختيارنا. وفي عالم تتسارع فيه التحولات، وتُفكك فيه اليقينيات، يصبح سؤال القيمة أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى: كيف نحكم على الأشياء؟ كيف نعيش بطريقة "ذات مغزى"؟ وهل يمكن أن نؤسس للقيم من جديد في عصر ما بعد القيم الثابتة؟

إن هذا المبحث يضع الأساس لبقية الفصول، لأنه يرسم حدود السؤال الفلسفي عن المعنى، ويؤسس لفهم معمق للعلاقة بين الإنسان والعالم، ليس بوصفه كائناً عارفاً فحسب، بل كائناً مُقيماً، يحيا بين التناقضات، ويتجاوزها بحثاً عن الأفضل، والأجمل، والأحق.

وهكذا، فإن التفكير في القيم ليس فقط إعادة ترتيب لما نعتبره مهماً، بل هو تفكيك جذري للمنطق الذي يُنظّم تفضيلاتنا، ويمنحها الشرعية والمعقولية. فالقيمة ليست مفردة معزولة، بل شبكة من المعاني المتداخلة، تتقاطع فيها اللغة، والهوية، والسلطة، والزمن. إنها لا تولد من العدم، بل تتكوّن في أفق التجربة، وتتغذى من التفاعل بين الوعي والواقع، بين الحاجة والمعنى، بين الفرد والمجتمع. ولهذا فإن كل نقاش حول القيم هو في جوهره نقاش حول الإنسان نفسه: عن ما يجب أن يكون عليه، عن الحدود التي يقبل بها، وعن الحريات التي يناضل من أجلها. فالقيمة هي الإنسان في صورته المتسامية، في تطلعه نحو الكمال، وفي رفضه أن يكون مجرد كائن بيولوجي يتحرك بدافع الضرورة.



## المبحث الثاني: أقسام مبحث القيم (الأكسيولوجيا)

- القيم الأخلاقية
- القيم الجمالية
- القيم الدينية
- القيم الوجودية

حين نغوص في عمق الفلسفة، نجد أن القيم ليست مفاهيم معزولة تلتقط في لحظة تأمل عابر، بل هي عوالم كاملة تتشابه فيها التجربة الإنسانية مع سؤال الكينونة، وتمتدح فيها المعرفة بالشعور، والسلوك بالمعنى. وإذا كانت الأكسيولوجيا تهتم بما هو "ذي قيمة"، فإن أقسامها الكبرى تكشف عن ميادين مختلفة تحاول كل منها أن تجيب على سؤال: لماذا نحيا؟ وكيف نُقدّر ما نفعله أو نُحبّه أو نُؤمن به؟

تنقسم القيم، بحسب التقليد الفلسفي، إلى أنواع كبرى تمثل أوجهاً مختلفة لتموضع الإنسان في العالم: الأخلاقية، الجمالية، الدينية، والوجودية. لا ينبغي فهم هذه الأقسام بوصفها جُزراً منفصلة، بل بوصفها محاور متداخلة لحركة الإنسان في العالم، تتقاطع وتتجادل، وتنتج هويته، وقراراته، ومصيره.

هذه الأقسام الأربعة لا تعكس فقط تنوع مجالات الاهتمام البشري، بل تكشف كذلك عن تنوع مستويات المعنى. فالقيمة الأخلاقية تَمَسُّ الفعل، بينما الجمالية تَمَسُّ الإحساس؛ الدينية تتعلق بالمقدس، بينما الوجودية تغوص في نواة الوجود نفسه. كل واحدة منها تحت زاوية نظر مختلفة، لكنها جميعاً تتكامل لتُشكّل منظومة شاملة للمعنى.

### أولاً: القيم الأخلاقية

القيم الأخلاقية هي من أقدم وأعمق أنماط القيم التي شغلت الفلاسفة منذ سقراط وحتى فلاسفة ما بعد الحداثة. إنها تتعلق بالسلوك البشري في علاقته مع الآخر، مع المجتمع، ومع الذات. تدور حول أسئلة من نوع: ما الخير؟ ما الواجب؟ ما الذي ينبغي فعله؟

يرى كانط أن القيمة الأخلاقية لا تستمد مشروعيتها من النتائج، بل من النية والواجب. بينما يؤسس جون ستيوارت ميل وجيريمي بنتام للأخلاق النفعية التي تقيس القيم بناءً على تحقيق أكبر قدر من المنفعة. أما في الفلسفة الوجودية، فإن القيمة الأخلاقية تُستمد من الحرية الفردية ومن المسؤولية تجاه الوجود.

تُشكّل القيم الأخلاقية العمود الفقري لأي حياة اجتماعية. فبدونها يغدو الإنسان آلة رغبات، لا يُقَيّده وازع ولا يُنظّمه ضمير. إنها ليست فقط أحكاماً نظرية، بل مبادئ موجّهة للفعل، ومصادر لتبريره وتقويمه. ولهذا فإن القيم الأخلاقية هي الوجه العملي للفكر، وصوت الضمير في خضم الصراع بين المصلحة والكرامة، بين القوة والحق.



## ثانياً: القيم الجمالية

القيم الجمالية تُعنى بما هو جميل، بما يُبهج الحواس ويهزّ الوجدان ويفتح الأفق نحو المطلق. إنها ليست محصورة في الفن فقط، بل تشمل كل تجربة حسية أو فكرية يُستثار فيها الانفعال الجمالي. من منظر طبيعي ساحر إلى لحن موسيقي أو نص شعري، القيمة الجمالية تُعبر عن توق الإنسان إلى التناسق، إلى الانسجام، إلى تجسيد المعنى في الصورة.

يرى أفلاطون أن الجمال صورة من صور الخير، وهو انعكاس للعالم المثالي. بينما يعتبر شوبنهاور أن الجمال لحظة تحرر من الإرادة، حيث يتأمل الإنسان العالم في صفائه دون رغبة أو قيد. أما هايدغر، فالجمال عنده ليس مجرد زخرفة، بل هو انكشاف للوجود، حيث يخرج الكائن من خفائه إلى ظهوره الشعري.

تُعد القيم الجمالية من أهم منافذ الإنسان نحو المطلق. فهي ليست مجرد تسلية، بل مقاومة روحية ضد القبح، ضد الآلية، ضد نزع الطابع الإنساني عن العالم. إنها فعل من أفعال الوجود، تُحوّل الألم إلى صورة، والفوضى إلى تناغم.

## ثالثاً: القيم الدينية

القيم الدينية تتعلق بعلاقة الإنسان بالمطلق، بالمقدس، بالإلهي. وهي تنبثق من لحظة وعي تتجاوز المنطق المحض، لتتصل بما يُشعر الإنسان بأنه ليس مكتفياً بذاته، وأن هناك سرّاً أكبر من العقل ومن العالم المرئي.

هذه القيم تُنظّم ليس فقط العلاقة مع الله، بل كذلك مع الذات والآخرين، عبر منظومة من المبادئ، كالإيمان، الرحمة، العدالة، التواضع، الزهد، والتضحية. إنها قيم لا تتأسس فقط على العقل، بل كذلك على الإيمان، وهو نمط خاص من المعرفة يتميز باليقين دون البرهان.

في الفلسفات الدينية، يُنظر إلى القيم الأخلاقية من منظور أعلى، حيث لا يكون الخير مطلوباً فقط لأنه مفيد أو معقول، بل لأنه يُرضي المطلق أو يعبر عن إرادته. أما في التأويلات الصوفية، فالقيمة الدينية تتجاوز الطاعة لتُصبح نوعاً من العشق الوجودي، وسيراً نحو الكمال الإلهي.

في زمن الحداثة، طرحت القيم الدينية نفسها كسؤال فلسفي حاد: هل ما يزال لها مكان في عالم عقلاني؟ وهنا يُعيد فلاسفة مثل بول تيليش وشارل تايور التفكير في الدين بوصفه تجربة وجودية، لا مجرد منظومة اعتقادية.

## رابعاً: القيم الوجودية

أما القيم الوجودية فهي ابنة الحداثة المتأخرة، حين شعر الإنسان أنه أُلقي في عالم بلا ضمانات ميتافيزيقية، وبأن عليه أن يصوغ معنى لحياته في غياب المعنى الجاهز. إنها القيم التي تنبع من حرية الإنسان، ومن مسؤوليته، ومن قلقه تجاه عبثية العالم.



في الفلسفة الوجودية، كما عند سارتر وكامو، لا توجد قيم مُعطاة، بل تُختَرع القيم عبر الفعل الحر. الإنسان هو الكائن الذي يُبدع قيمه، لا بالاعتباط، بل عبر تحمّله لمسؤولية المعنى الذي يخلقه. في مواجهة الفراغ، يقرر أن يكون صادقاً، مخلصاً، حُرّاً، شجاعاً، لا لأنه مأمور بذلك، بل لأنه اختار أن يكون كذلك.

الوجودية ترى أن القيم الوجودية هي شكل من أشكال المقاومة: مقاومة العبث، مقاومة الضياع، مقاومة التشييء. ولهذا فهي ليست وصفات أخلاقية بل مواقف وجودية تُعبّر عن التزام الإنسان تجاه ذاته وتجاه العالم.

### خاتمة المبحث

إن تقسيم القيم إلى أخلاقية، جمالية، دينية، ووجودية ليس محاولة لحصرها أو تجميدها، بل هو كشف لتعدد أبعادها وتشابكها. فكل تجربة إنسانية أصيلة تحمل في طياتها عناصر من هذه القيم مجتمعة. قد يكون فعل الخير أخلاقياً، لكنه يحمل جمالاً، ويُستلهم من إيمان، ويُؤسس لموقف وجودي. ولهذا فإن القيمة لا تُفهم إلا ضمن نسيجها الوجودي الكامل، حيث تتداخل طبقات الإحساس، والفكر، والروح.

إن العودة إلى مبحث القيم اليوم هي عودة إلى سؤال المعنى. في عالم فقد بوصلته بين التقنية والريح، وبين الاستهلاك والتشييء، تُصبح القيم ليس مجرد ترفٍ فلسفي، بل ضرورة وجودية. إنها مرآة ما نريد أن نكونه، وما نرفض أن نغدو عليه.

وهكذا، فإن فهم أقسام مبحث القيم لا يُقصد به إنشاء جداول نظرية تُصنّف الخبرات الإنسانية، بل اكتشاف البنية الحيّة للمعنى في حياة الإنسان. فالقيم ليست محايدة، بل هي قوى فاعلة تشكّل اختياراتنا، وتوجه رؤيتنا لأنفسنا وللعالم. الأخلاقية تحكم الفعل، الجمالية تُشرق في الحواس، الدينية تُقدّس العالم، والوجودية تصرخ في وجه العدم. وكلها، في النهاية، تندرج تحت بحث واحد: كيف نمنح لحياتنا قيمة وسط العدم، وسط التكرار، وسط العالم؟ إن ما يكشفه هذا المبحث ليس فقط تنوع القيم، بل هشاشتها أيضاً، وضرورة الوعي بها بوصفها مسؤولية يومية لا تُغتفر حين تُهمل.

وإن تأملنا في هذه الأقسام بوصفها طبقات متداخلة لا جزأً منفصلة، ندرك أن القيم لا تُعاش في عزلة، بل تتجسد في التفاعل بين الأبعاد الأخلاقية والجمالية والدينية والوجودية للوجود الإنساني. فالقيمة الأخلاقية قد تتخلّق في لحظة جمالية، والقيمة الدينية قد تحمل في طياتها بعداً وجودياً عميقاً. بهذا المعنى، لا تكون القيم مجرد مبادئ جامدة، بل هي توتر دائم بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الحضور والواجب، بين الذات والغير. إن القيم إذاً ليست علامات على طريق مفروش، بل إشارات في ليلٍ تأويلي طويل، حيث كلّ خطوة نحو المعنى هي أيضاً خطوة نحو المسؤولية.



## المبحث الثالث: فلسفة القيم بين الحضارات

- القيم في الفكر اليوناني
- القيم في الفلسفة الإسلامية
- القيم في الحداثة وما بعدها
- القيم في الفكر الشرقي (الصيني، الهندي، الكوردي)

إذا كانت القيم تُعبّر عن مركز الجاذبية الأخلاقية والرمزية في الوجود الإنساني، فإنها أيضاً تختلف جذرياً باختلاف التصورات الكونية والأنثروبولوجية لكل حضارة. ليست القيم معطًى ثابتاً كلياً يُنزل على البشرية من خارج التاريخ، بل هي حصيلة جهد تأويلي طويل، وتشكل في قلب التجربة البشرية المشتركة، لا بوصفها قوانين حتمية، بل بوصفها رؤى للعالم، واستجابات للقلق الوجودي، ومحاولات مستميتة لتثبيت المعنى في عالم متغير.

من هنا، فإن دراسة فلسفة القيم عبر الحضارات ليست تمريناً استشرافياً أو مقارنة ثقافية سطحية، بل هي حفز في طبقات الزمن، حيث تتشكل القيم بوصفها إجابات حضارية على أسئلة الحياة، الموت، العدالة، الخير، والغاية. في الفكر اليوناني، بدت القيم مرتبطة بالعقل والنظام، وفي الفلسفة الإسلامية تأرجحت بين الإلهي والإنساني، بينما في الحداثة وما بعدها خضعت القيم لعملية نقد وتفكيك وجدت ذروتها في استحالة تأسيس معنى ثابت.

تقوم هذه المقارنة إذاً لا على مبدأ الأفضلية أو الحكم، بل على ضرورة الفهم المتقاطع: كيف تصوغ كل حضارة معناها الخاص للخير والحق والجمال؟ كيف تتفاوت رؤاها حول الإنسان وموقعه بين الطبيعة والإله؟ وكيف تتجلى هذه التباينات في ممارساتها الاجتماعية، وفي عمارتها الأخلاقية، وفي خيالها الجمعي؟

إن مبحث القيم بين الحضارات لا يرمي فقط إلى تفكيك المختلف، بل إلى إدراك الوحدة الكامنة خلف التنوع، والإصغاء إلى نداء الإنسان في كل زمان ومكان، وهو يحاول أن يعيش بكرامة، وبحيا بمعنى، رغم هشاشته الوجودية.

### أولاً: القيم في الفكر اليوناني

في الفلسفة اليونانية القديمة، كانت القيم تنبع من مبدأ الكوسموس؛ أي النظام الكوني، حيث يُنظر إلى العالم بوصفه منظومة عقلانية متناغمة، وكل فعل أو موقف يُقاس بمدى انسجامه مع هذا النظام. كانت الفضيلة (ἀρετή - arete) هي القيمة العليا، تعني التميز والفعالية والقدرة على أداء الوظيفة الطبيعية للشيء أو الكائن. فالفضيلة، بحسب سقراط، لا تنفصل عن المعرفة، والخير يُعرف بالعقل، لذلك الجهل هو الخطيئة الكبرى.



أفلاطون رأى في القيم تجليات للعالم المثل، عالم الحقيقة الثابتة، حيث الخير والجمال والحق كينيات ميتافيزيقية أبدية، وكل ما نعيشه في العالم الحسي ليس إلا ظلالاً لهذه القيم المتعالية. أما أرسطو، فقد أعاد القيم إلى أرض الواقع، وجعلها مرتبطة بالفعل الإنساني الغائي، فالأخلاق تقوم على السلوك الوسط، والغاية القصوى هي "السعادة" (eudaimonia)، أي حياة الفضيلة التي تُمارَس في سياق المدينة العادلة.

إذاً، القيم في الفكر اليوناني تأسست على التوازن، والعقل، والغائية، وهي مرتبطة بالتصور الهرمي للعالم، حيث الإنسان يحتل مكانة فريدة بوصفه كائناً عاقلاً قادراً على الانضباط الأخلاقي والمعرفي.

## ثانياً: القيم في الفلسفة الإسلامية

مع ولادة الفلسفة الإسلامية، دخلت القيم حقلاً جديداً من التأمل، مزج بين الميتافيزيقا الإلهية والممارسة الأخلاقية. فالقيمة الأخلاقية ليست فقط ما ينسجم مع الطبيعة أو المدينة، بل ما يُرضي الله ويقود إلى النجاة في الآخرة. ومع ذلك، لم يكن هذا الانتماء الديني نافعاً للعقل، بل كثيراً ما اشتبك معه.

في الفكر الفلسفي الإسلامي، نجد مثل الفارابي وابن سينا يدمجون بين العقلانية اليونانية والرؤية الإسلامية، حيث الخير الأسمى هو في التقرب من "العقل الفعال" والعيش وفقاً للفضائل التي تقضي إلى السعادة القصوى. أما الغزالي، فقد أدخل القيم في تجربة روحية عميقة، جاعلاً من النية والخشية من الله معياراً أعلى من العقل ذاته. في المقابل، جاء ابن رشد ليؤكد أن الشريعة والعقل لا يتناقضان، بل يلتقيان عند الحق، وأن الفلسفة هي طريق لفهم الدين وليس نقيضه.

تُقدّم الفلسفة الإسلامية تصوراً مركباً للقيم، يجمع بين الغايات الأخروية والمعايير العقلية والوجدانية، وبين الكونية (مثل العدل والرحمة) والخصوصية (مثل النية والتقوى)، وهي رؤية تحتفظ بمكانتها الروحية دون أن تُقصى العقل من المعادلة.

### ثالثاً: القيم في الحداثة وما بعدها

مع بزوغ الحداثة، انقلبت الرؤية الكونية القديمة رأساً على عقب. فبدل الانطلاق من نظام كوني أو شريعة إلهية، أصبح الإنسان هو مركز الكون، والعقل البشري هو مصدر التشريع. ظهرت القيم الحداثيّة الكبرى مثل الحرية، المساواة، التقدم، العقلانية، وكلها مبنية على تصورات ليبرالية وإنسانية ترى أن الإنسان قادر على إنتاج قيمه بنفسه، من دون مرجعية عليا.

لكن هذه الطمأنينة لم تدم طويلاً. فمع نبشّه، انهارت فكرة القيمة المطلقة، وأعلنت "موت الإله"، ما فتح الباب لتفكيك كل نظام قيمي "ميتافيزيقي". ثم جاء فوكو ودولوز ولاكان وليوتار ليدخلوا بنا إلى زمن ما بعد الحداثة، حيث القيم لم تعد تُفهم إلا ضمن "خطاب"، و"بنية"، و"سلطة"، ولم تعد هناك قيمة عليا مطلقة بل مجموعة صراعات رمزية تُنتج معاني مؤقتة.



إن فلسفة القيم في الحداثة وما بعدها تعكس انتقالاً جذرياً من الكونية إلى النسبية، من الثبات إلى التعدد، من المعنى إلى تأويل المعنى. فالقيم لم تعد مُعطىً، بل مشكلة، ومساحة مفتوحة للصراع والتأويل.

## رابعاً: القيم في الفكر الشرقي (الصيني، الهندي، الكوردي)

### ١. القيم في الفلسفة الصينية: الانسجام والواجب

في قلب الفلسفة الصينية، لا تبدى القيم كمجرد مبادئ أخلاقية مفروضة من الخارج، بل كتناغم داخلي بين الإنسان والكون، بين الفرد والمجتمع، بين الرغبة والواجب. إنها ليست قوانين صارمة، بل مبادئ انسيابية متداخلة تُترجم إلى سلوك يومي، وتشكل ما يسميه الكونفوشيوسيون بـ"الطريق" (Dao).

الكونفوشيوسية لا ترى في الإنسان كائناً حراً مجرداً، بل ابناً للأب، وتابِعاً للحاكم، وعضواً في جماعة أكبر، ولهذا تُبنى القيم على مبدأ "الواجب" (Li) أكثر من "الحق". الفضائل الأساسية مثل الاحترام البنوي (xiao)، الصدق، الإخلاص، والحكمة، تُعتبر أساس قيام الدولة العادلة، وتستمد شرعيتها من الانسجام مع "السماء" (Tian) لا من إرادة فردية.

أما في الطاوية، فالقيم تنبع من مبدأ "اللا فعل" (Wu wei)، أي الامتناع عن الفعل القسري، والتحرر من التصورات الثابتة. فالقيمة الكبرى ليست في السيطرة أو التنظيم، بل في العودة إلى الطبيعة، في الخفة، في السكون، في التجاوز الهادئ للمظاهر. هكذا تصبح الحكمة الطاوية معكوساً للحداثة: تقليل الإرادة، لا تعظيمها؛ التوحد مع تدفق الحياة، لا قهرها.

تكشف الفلسفة الصينية بذلك وجهاً آخر للقيم: لا كمفاهيم تجريدية بل كممارسة حياتية يومية، لا كمطلقات بل كتناغم داخلي مع حركة الوجود.

### ٢. القيم في الفلسفة الهندية: الكارما والموكشا

أما الفلسفة الهندية القديمة، فهي تستبطن القيم داخل نظام كوني كارمي، حيث لكل فعل تبعات روحية، وللحياة مسار يتجاوز الموت، ويُعيد الإنسان إلى الحياة من جديد. وهنا، تأخذ القيم طابعاً تحويلياً: ليست فقط ما يجب فعله، بل ما يُظهر الروح، ويحررها من دورة العود الأبدي (Samsara).

في الهندوسية، تُقسم الحياة إلى مراحل وواجبات (Dharma)، ولكل فرد موقعه وواجباته التي إن أداها بدقة، ارتقى روحياً. القيمة هنا لا تفصل عن الوجود، ولا عن التناسخ، ولا عن بنية الكون نفسها. أما البوذية، فتؤسس القيم على فهم المعاناة (Dukkha)، وعلى "الطريق النبيل الثماني" الذي يفضي إلى التحرر من التعلق، ومن ثم إلى "النيرفانا". وهنا تكون الفضائل مثل الرحمة، التسامح، التأمل، وترك الرغبات هي الطريق إلى التنوير.







## الفصل السادس:

### العلاقة بين المباحث الثلاثة (المعرفة، القيم، الوجود)

المبحث الأول: تكامل الوجود والمعرفة والقيم  
المبحث الثاني: أمثلة فلسفية تطبيقية

في قلب الفلسفة ينبض سؤال واحد يتخذ وجوهاً ثلاثة: من أين نعرف؟ كيف نُقدّر؟ ولماذا نكون؟

هذه الأسئلة الثلاثة التي تتوزع على مباحث الفلسفة الكبرى — الإستمولوجيا (نظرية المعرفة)، والأكسيولوجيا (نظرية القيم)، والأنطولوجيا (نظرية الوجود) — ليست خطوطاً مستقيمة متوازية، بل هي دوائر متشابكة، تتقاطع وتتداخل، بحيث لا يمكن فهم أحدها على نحو تام دون الآخر. وهذا ما يجعل الفلسفة، لا مجرد تجميع لتخصصات، بل بناءً حياً من العلاقات العميقة بين طرائق المعرفة، ومعايير التقييم، وحقائق الوجود.

فإذا كانت الإستمولوجيا تسأل: "كيف نعرف؟"، فهي في الوقت نفسه تُضمّر سؤالاً أخلاقياً: "هل من المشروع أن نزعّم المعرفة؟"، وسؤالاً وجودياً: "من هو الكائن القادر على أن يعرف؟" — وبذلك يتضح أن معرفة العالم ليست فقط شأنًا تقنياً، بل ترتبط ارتباطاً عضوياً بموقفنا من أنفسنا، ومن الحقيقة، ومن قيمة هذا الفعل المعرفي في ذاته. أما حين نقول "القيم"، فنحن لا نتحدث عن تفضيلات شخصية، بل عن بوصلة تُوجّه الوعي وهو يتحرك في عالم ممتلئ بالاحتمالات والاختيارات. وفي قلب هذه البوصلة، توجد صورة الإنسان: مَنْ هو؟ ما الذي يجعله حراً، أو مسؤولاً، أو صالحاً؟ وهنا يظهر الوجود، لا كمعطى خارجي، بل كساحة للصراع والتجلي بين العقل، والإرادة، والإيمان.

الفلسفة إذًا، حين تتناول هذه المباحث الثلاثة، لا تفعل ذلك كما يفعل التخصص الأكاديمي المعزول، بل كما يفعل النهر حين يوزع مياهه بين الجداول التي تصب في النهاية في البحر ذاته. إننا لا نعرف من أجل المعرفة فقط، بل نعرف لنحكم، ولنفعل، ولنمنح حياتنا اتجاهًا، ومعنىً. ولا نحدد القيم في فراغ، بل في ضوء ما نعتقد أنه حقيقي، وممكن، وجدير بالوجود. ولا نبحث في الوجود بوصفه كياناً جامداً، بل بوصفه المسرح الأكبر الذي تُجرى فيه تجربة الإنسان: ككائن يعرف، ويقيّم، ويعاني، ويأمل.

لهذا، فإن العلاقة بين هذه المباحث ليست علاقة وظيفية فحسب، بل علاقة تأسيس متبادل. فالمعرفة تضع الأساس للتمييز بين الحقيقة والزيف، لكنها تحتاج إلى قيم تُرشدها في اختيار ما يستحق أن يُعرف، والغاية من هذا السعي. والقيم، بدورها، لا تنبثق من العدم، بل من تصورات مسبقة عن الطبيعة البشرية، وعن العالم، وعن المعنى. أما الوجود، فلا يُفهم بوصفه خارجاً عن الذات، بل بوصفه سياقاً يكتسب معناه من خلال تفاعلنا المعرفي والقيمي معه.







## - كيف تنتج القيم من تصوراتنا حول الإنسان والمعرفة؟

تساؤل آخر يبرز هنا: هل القيم موجودة بمعزل عن تصوراتنا حول الإنسان؟ بالتأكيد لا. فتصورنا للإنسان وطبيعة وجوده يحدد كيف نقيم الفعل، والمصير، والممارسات، والمعايير. من هذه التصورات تنبثق القيم، لأننا إذا كنا نعتقد أن الإنسان هو كائن عاقل وموجه بالعقل في كل تصرفاته، فذلك سيؤدي إلى قيم عقلانية تضع الإنسان في موقع المعيار الأخلاقي. لكن إذا تصورنا الإنسان ككائن غير كامل أو مسكوناً بالضعف والقلق الوجودي، فإننا نتوقع أن تكون قيمنا أكثر تأثراً بعوامل أخرى، كالعاطفة أو الانغماس في التجربة الحسية.

على المستوى الأخلاقي، نجد أن تصوراتنا حول الطبيعة الإنسانية تؤثر بشكل جذري في نظام القيم الذي نعيش بموجبه. في الفلسفة الإسلامية، مثلاً، ينعكس التصور الإيماني للإنسان ككائن مخلوق من الله، مدفوع نحو الخير، على القيم التي تقوم على المبادئ الدينية مثل العدل، والرحمة، والتسامح. بينما في الفلسفة الوجودية، حيث يُنظر إلى الإنسان ككائن حر ومسؤول، نجد أن القيم الإنسانية تنتج من مواجهة الإنسان لوجوده المجهول والموت والقلق، مما يجعل القيم أكثر ميلاً إلى التغيير الدائم والذاتية.

## - الفلسفة بوصفها نسيجاً متداخلاً من المباحث

من خلال هذه الأسئلة والفرضيات، نجد أن الفلسفة ليست عبارة عن تخصصات جامدة مفصولة عن بعضها البعض، بل هي نسيج متداخل ومتجانس يتغذى كل مبحث منه من الآخر. الوجود، والمعرفة، والقيم، كلها جزء من فهم واحد متكامل للإنسان في هذا الكون. إن التصورات حول طبيعة الوجود تؤثر في نظرتنا للمعرفة؛ تلك المعرفة التي تتأسس بدورها على تصورات أخلاقية وقيمية عن ما هو "صواب" أو "جدير بالمعرفة". وفي المقابل، تساعد هذه المعارف على تشكيل قيمنا ومواقفنا، بحيث تصبح قيمنا نفسها محكومة بمعرفتنا حول الحقيقة والوجود.

كما أن الفلسفة في جوهرها لا تقتصر على دراسة كل مبحث على حدة، بل هي سعي دائم لفهم تداخل هذه المباحث ككل. كل مبحث من هذه المباحث الثلاثة يستمد قوته من تفاعله مع المباحث الأخرى، وحينما نضع هذه المباحث في سياق واحد متداخل، نكون قد اقتربنا من النظر إلى الفلسفة كمنظومة عقلية حية لا تعرف التخصيص أو التفكيك، بل تسعى لإعطاء معنى شامل للوجود البشري.

وفي هذا السياق، تُظهر الفلسفة كيف أن الوجود والمعرفة والقيم ليست مفاهيم منفصلة أو مستقلة، بل هي مترابطة بشكل معقد ومتناغم. فالوجود ليس مجرد حالة خارجية يمكن معرفتها بشكل محايد، بل هو محكوم بالمعرفة التي نكتسبها عن أنفسنا والعالم من حولنا. وهذه المعرفة، بدورها، لا تكون محايدة أو مجردة، بل هي مشروطة بالقيم التي نعتبرها أساسية في حياتنا. لذا، فإن فهم الفلسفة لا يمكن أن يتحقق إلا عندما نتعامل مع هذه المباحث الثلاثة كجزء من عملية عقلية حية ومستمرة تسعى لاستخلاص معنى من تداخل الأبعاد الوجودية والمعرفية والقيمية.



## المبحث الثاني: أمثلة فلسفية تطبيقية

- مثال على أنطولوجيا تؤسس لأخلاق معينة (هايدغر ووجودية سارتر)
- كيف قادت الإستمولوجيا الديكارتية إلى أخلاق عقلانية؟
- أثر الرؤية الدينية للوجود في صياغة القيم (الغزالي، توما الأكويني)

الفلسفة ليست مجرد تأملات تجريدية حول المفاهيم، بل هي عملية تطبيقية يتفاعل فيها الإنسان مع أسس وجوده ومعرفة نفسه والعالم. وتاريخ الفلسفة يحمل في طياته أمثلة حية على كيف أن الأنطولوجيا، الإستمولوجيا، والرؤية الدينية للوجود تساهم بشكل مباشر في صياغة وتشكيل الأخلاق والقيم. في هذا المبحث، نناقش ثلاث حالات فلسفية تطبيقية توضح كيفية تأثير الأخلاق والفكر الفلسفي بمفاهيم الوجود، المعرفة، والروحانية. سنبحث كيف تؤسس الأنطولوجيا لبعض الأخلاق، كيف أن الإستمولوجيا الديكارتية قادت إلى أخلاق عقلانية، وكيف أن الرؤية الدينية للوجود تساهم في صياغة القيم عبر الفلاسفة الغزالي وتوما الأكويني.

### ١. مثال على أنطولوجيا تؤسس لأخلاق معينة (هايدغر ووجودية سارتر)

من المعروف أن الأنطولوجيا هي العلم الذي يدرس الوجود ذاته، وما يرتبط به من أسئلة تتعلق بجوهره وطبيعته. وفي الفلسفة الوجودية، لا سيما في أعمال هايدغر وسارتر، تُظهر الأنطولوجيا كيف أن فهم الإنسان لوجوده هو الذي يشكل أسس الأخلاق الخاصة به. هذا التفاعل بين الوجود والأخلاق هو ما يجعل الفلسفة الوجودية واحدة من أبرز الفلسفات التي تسعى لتقديم رؤية شاملة حول معنى الإنسان في العالم.

في عمل هايدغر، يتعامل مع مسألة "الوجود" بشكل عميق ويعيد النظر في الطريقة التي نعيش بها في العالم. بالنسبة لهايدغر، الإنسان ليس مجرد كائن يفكر ويمارس التأمل، بل هو كائن متواجد في العالم (الوجود في العالم). هذه الفكرة تعني أن الوجود ليس شيئاً مجرداً، بل هو تجربة حية ومباشرة ترتبط بالزمن والوجود المشترك. من هنا، يمكننا أن نرى كيف تُمكن هذه الأنطولوجيا من بناء أخلاق مرتبطة بالوجود: نحن لا نعيش في العالم كـ "مراقبين"، بل نحن متداخلون مع العالم، لا يمكننا الانفصال عن معاناة الآخرين أو فهم أنفسنا بمعزل عن الزمن والمكان. تتطلب هذه الأنطولوجيا الأخلاقية نوعاً من المسؤولية الوجودية، حيث يجب على الإنسان أن يتحمل المسؤولية عن اختياراته وأفعاله، لأن كل تصرف له انعكاس على معنى وجوده ذاته.

أما في سارتر، فإن فهم الوجود يُعبر عن "الوجود الملقى" (être-pour-soi)، وهو الوجود الذي يسعى لإدراك ذاته وتحديد معناه في عالم لا يقدم له معنى ثابتاً أو مسبقاً. في هذا السياق، يرى سارتر أن الإنسان محكوم بالحرية المطلقة، وهذه الحرية هي التي تفرض عليه مسؤولية تامة تجاه ذاته والآخرين. فالوجود هنا يفرض على الإنسان عبئاً أخلاقياً: عليه أن يختار أفعاله بحرية، ولكن من دون أن ينسى أنه بذلك يعبر عن قيمة



ذاتية، ويعبر عن الأخلاق التي تُعيد تشكيل العالم. تضمن هذه الأنطولوجيا الأخلاق الوجودية التي تدعو إلى الأفعال المسؤولة والمستنيرة التي تعكس معاناة الإنسان في كينونته.

## ٢. كيف قادت الإستمولوجيا الديكارتية إلى أخلاق عقلانية؟

تُعتبر الفلسفة الديكارتية نقطة تحول هامة في تاريخ الفكر الغربي، ليس فقط في مجال المعرفة (الإستمولوجيا) بل أيضاً في المجالات الأخلاقية. يبدأ ديكارت بمحور فكري رئيسي في فلسفته: "أنا أفكر، إذاً أنا موجود"، وهذا المبدأ الأركيولوجي يقود إلى بناء نظرية معرفية جديدة تماماً، تبتعد عن التجربة الحسية وتستند بشكل أساسي إلى العقل. وهذا التصور المعرفي هو الذي يُعد بمثابة الدعامة الأساسية لفلسفته الأخلاقية.

في الفلسفة الديكارتية، يصبح العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة اليقينية. هذه النقطة الجوهرية تقود إلى أن الأخلاق ينبغي أن تكون عقلانية، أي تستند إلى قوانين منطقية وقيم ثابتة، تُنتزع من العقل. وبالنظر إلى الإنسان على أنه كائن عقلائي قادر على التمييز بين الخير والشر استناداً إلى حكمه العقلي، نجد أن الأخلاق تصبح عملية عقلية تهدف إلى تنظيم السلوك البشري بناءً على قواعد عامة تُقاس بالمنطق والعقل.

وبما أن المعرفة أصبحت محكومة بالعقل وحده، فقد أصبحت الأخلاق أيضاً تُفهم على أنها نتاج القدرة العقلية على فهم الطبيعة والكون من حولنا، وبالتالي تصبح مسؤولية الإنسان هي تطبيق هذه المعرفة العقلية على سلوكه وتوجيهه. هذا التصور للعقلانية يؤدي إلى أخلاق قائمة على التقدير العقلي، وعلى أولوية العقل في الحكم على الأفعال البشرية. وبذلك، تنتج الأخلاق العقلانية كأداة لتنظيم المجتمع وحياة الأفراد، حيث يُنظر إلى الإنسان ككائن أخلاقي قادر على التحليل والتفكير قبل اتخاذ أي قرار.

## ٣. أثر الرؤية الدينية للوجود في صياغة القيم (الغزالي، توما الأكويني)

منذ العصور الوسطى، كان الفلاسفة الدينيون يعتقدون أن القيم الإنسانية، بما في ذلك الأخلاق، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالرؤية الدينية للوجود، التي تعتبر الله مركزاً لكل ما هو أخلاقي ومعرفي. يُعد كل من الغزالي وتوما الأكويني من أبرز المفكرين الذين سعى كل منهم لتوحيد الفلسفة الدينية مع مفاهيم أخلاقية تقليدية.

بالنسبة للغزالي، فإن معرفتنا بالله هي مصدر القيم الأخلاقية الأساسية. في أعماله الفلسفية والدينية، يؤكد الغزالي على أن الأخلاق لا يمكن أن تكون مبنية على العقل البشري فقط، بل يجب أن ترتكز على القيم التي يفرضها الله. هذه القيم، بالنسبة للغزالي، تمثل قوانين إلهية ينبغي على الإنسان اتباعها لتحقيق السعادة الحقيقية. فالرؤية الدينية للوجود تُنتج أخلاقاً قائمة على التواضع، والإيمان، والتسليم لأوامر الله، وتحقيق التوازن بين الدنيا والآخرة.

أما بالنسبة لتوما الأكويني، الذي حاول دمج الفلسفة المسيحية مع الفكر الأرسطوي، فقد تبني فكرة أن الإنسان يمتلك قدرة عقلية لتمييز الخير من الشر، ولكنه في نفس



الوقت يجب أن يُوجه هذه القدرة من خلال الإيمان بالله والفضائل المسيحية. في رؤيته، يتم تحديد القيم الأخلاقية من خلال الإرادة الإلهية، وتتحقق السعادة في الامتثال لهذه الإرادة عبر المبادئ المسيحية مثل العدل، الرحمة، والتواضع. ترى فلسفة الأكوييني أن معرفة الله هي التي توجه المعرفة الإنسانية وتمنحها المعنى الحقيقي، ومن هنا تبرز القيم الأخلاقية كأساس لحياة الإنسان الفاضلة.

### خاتمة:

من خلال هذه الأمثلة الفلسفية التطبيقية، نلاحظ أن الفلسفة لا تقدم لنا أفكاراً مجردة، بل هي فلسفة حية تتداخل مع الحياة اليومية للأفراد والمجتمعات. من الأنطولوجيا الوجودية التي تُؤسس لأخلاق حرة ومتمحرة في وجود الإنسان، إلى الفلسفة الديكارتية التي تقدم أخلاقاً عقلانية تقوم على استناد كل معرفة على العقل، إلى الفلسفات الدينية التي ترى الأخلاق كجزء من فهم الإنسان للعلاقة مع الله، نجد أن الفلسفة هي بالفعل مشروعاً إنسانياً يمس شتى مجالات الحياة ويبحث عن طرق أفضل لتحقيق الوجود الصحيح.

1. **Descartes, René.** *Meditations on First Philosophy*. Translated by John Cottingham, Cambridge University Press, 1996.
2. **Heidegger, Martin.** *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell Publishing, 1962.
3. **Nietzsche, Friedrich.** *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Graham Parkes, Oxford University Press, 2005.
4. **Kant, Immanuel.** *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998.
5. **Popper, Karl.** *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge, 2002.
6. **Foucault, Michel.** *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan, Pantheon Books, 1977.
7. **Hume, David.** *A Treatise of Human Nature*. Edited by L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, 1978.
8. **Berkeley, George.** *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Edited by Colin M. Turbayne, Hackett Publishing, 1982.
9. **Rorty, Richard.** *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1979.



## لماذا سُميت الفلسفة الماركسية بـ"المادية الجدلية"؟

تُعد الفلسفة الماركسية واحدة من أبرز الفلسفات التي أثّرت في التاريخ الحديث، ليس فقط من الناحية الفكرية، بل من حيث التحولات الاجتماعية والسياسية التي رافقتها. وعند الحديث عن الماركسية، لا يمكن تجاوز مصطلح "المادية الجدلية"، وهو المفهوم المركزي الذي يختصر الرؤية الفلسفية التي وضعها ماركس وإنجلز. لكن لماذا تحديداً هذا الاسم؟ وما الذي يجعل من الفلسفة الماركسية "مادية وجدلية" في آن واحد؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من تتبع الجذور النظرية والتاريخية لهذا المفهوم.

في تاريخ الفكر البشري، قلّما اجتمعت الفلسفة والنضال، النظرية والممارسة، كما اجتمعت في الفلسفة الماركسية. إنها ليست مجرد نظام فكري مغلق، ولا نسق تأملي منعزل عن الحياة، بل هي رؤية للعالم تتنفس من رئة الواقع، وتنبض على إيقاع الصراع، وتدّعي أن فهم العالم لا يكتمل إلا عبر تغييره. إنها فلسفة لا تنظر إلى الفكر كمرآة صامتة، بل كأداة، كقوة مادية قادرة على أن تنخرط في لعبة الواقع، وتعيد تشكيله.

وحيث نتأمل في بنية الفلسفة الماركسية، نجد أنها قائمة على اصطلاح مركّب، يحوي في جوهره توتراً خلاقاً بين قطبين: "المادية" و"الجدلية". هذا الازدواج لم يكن اعتباطياً، بل هو نتيجة إعادة صياغة جذرية لفهم الوجود والحركة، والعلاقة بين الفكر والمادة، بين الإنسان والعالم، بين البنية والتاريخ. ففي قلب هذا الاصطلاح تتجسّد لحظة فلسفية ثورية قلبت التراث الهيجلي رأساً على عقب، وفككت الأوهام المثالية التي أحاطت بالفكر منذ أفلاطون حتى كانط، لتُعيد تأسيس الفلسفة على أرضية مادية تاريخية نابضة بالصراع.

الفلسفة الماركسية لم تولد في فراغ، بل جاءت على أنقاض قرون من الفكر الفلسفي الغربي الذي oscillated (تأرجح) بين الثنائية الديكارتية والانغلاق المثالي. فهي لم تكتف بنقد الدين كما فعل فويرباخ، ولا بالجدلية المطلقة كما نظر هيجل، بل تجاوزتهما معاً: أخذت من الأول نزعته المادية، ومن الثاني حركيته الجدلية، لكنها أعادت توليفهما في وحدة جديدة، حيث المادة لم تعد ساكنة، والجدلية لم تعد مثالية.

هنا، في صميم هذه الصياغة الجديدة، يظهر الطابع "الثوري" للفكر الماركسي: إنه لا يكتفي بوصف العالم، ولا يرضى بالتأمل فيه، بل يعتبر أن العالم لا يُفهم إلا بوصفه عالماً في تحول دائم، وأن الفكر الصادق هو الذي يواكب هذه التحولات لا لينسخها، بل ليحزرها ويحرّضها. ولذلك، فإن تسمية الفلسفة الماركسية بـ"المادية الجدلية" ليست مجرد وصف تقني، بل هي إعلان موقف، وتحديد جبهة: إنها تقف ضد المثالية التأملية، وضد المادية السكونية معاً، وتُقيم لنفسها موقفاً ثالثاً، هو موقع الحركة والصراع والتاريخ.



"المادية الجدلية" إذًا، ليست مجرد مصطلح فلسفي، بل هي منهج في الرؤية، وتصور للواقع، وتفسير للتاريخ، وتأكيد على أن العالم لا يتطور إلا من خلال تناقضاته الداخلية. فكما أن الطبيعة تتغير بالصراع بين قواها، والمجتمع يتحول من خلال صراع الطبقات، فإن الفكر نفسه يتطور عبر جدله مع الواقع، عبر احتكاكه بالمادة لا بانفصاله عنها.

من هنا تكتسب تسمية "المادية الجدلية" معناها الأعمق: فهي ليست وصفاً خارجياً للفلسفة الماركسية، بل هي مفتاحها الجوهرية، وعتبتها الأولى، وبوصلتها التي تحدد وجهتها النظرية والعملية. إنها الفلسفة التي تؤمن أن الحقيقة لا تُنتزع من التأمل، بل من الممارسة؛ وأن الفكر لا يعلو على الواقع، بل ينعغمس فيه ويتشكل من خلاله.

ولفهم لماذا اختار ماركس وإنجلز هذا المفهوم تحديداً لوصف فلسفتهم، ولماذا لا يمكن للماركسية أن توجد دون هذا الرباط الجدلي بين المادية والجدلية، لا بد من أن نعود إلى الجذور: إلى الميتافيزيقا المثالية التي سادت أوروبا، إلى الثورة الهيغلية في فهم التاريخ، إلى المادية الفرنسية، إلى قلب ماركس لهذه المنظومات، لنكشف كيف ولدت "المادية الجدلية" من رحم صراع فكري طويل، ومن إرادة فلسفية لا ترى في الفكر عزاءً، بل سلاحاً.

## أولاً: المادية كموقف فلسفي

"المادية" في الفلسفة تشير إلى المذهب الذي يرى أن المادة هي الأصل، وأن الواقع الموضوعي موجود مستقلاً عن الوعي البشري. وهذا الموقف يرفض الفلسفات المثالية التي تضع "الفكرة" أو "الوعي" كأساس لكل وجود، مثل فلسفة هيغل، التي رأت أن التاريخ والواقع ينشآن من تطور "الفكرة المطلقة".

أما الماركسية، فقد تبنت موقفاً مادياً صارماً. فكارل ماركس رأى أن الواقع المادي، خصوصاً شروط الحياة المادية (الاقتصاد، وسائل الإنتاج، العلاقات الاجتماعية)، هو ما يحدد وعي الإنسان وليس العكس. بكلمات ماركس: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". وهكذا، الفكر ليس سوى انعكاس للواقع المادي في دماغ الإنسان. وهذا ما يجعل الماركسية فلسفة "مادية" بالمعنى الفلسفي الصارم للكلمة.

في عمق التاريخ الفلسفي، نشأ سؤال الوجود كأحد أكثر الأسئلة جوهرية واستعصاءً على الحسم: ما هو الأصل الأول للواقع؟ أهو الفكر أم المادة؟ الوعي أم الطبيعة؟ في الإجابة على هذا السؤال، انقسمت الفلسفة منذ فجرها إلى تيارين متقابلين: المثالية والمادية. تمثل المثالية، كما في فلسفة أفلاطون وهيغل، اتجاهاً يرى أن الحقيقة الجوهرية تكمن في الفكر، أو الروح، أو "الفكرة المطلقة"، بينما تنظر المادية إلى العالم باعتباره قائماً بذاته، مستقلاً عن إدراكنا، وأن ما نسميه بالوعي أو الفكر ليس سوى نتاج ثانوي لهذا الواقع المادي. المادية إذًا ليست موقفاً جزئياً، بل منظومة أنطولوجية ومعرفية تُعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والعالم، بين الوعي والوجود، وبين الفكر والبنية المادية للحياة.





هي التي تُنتج شكل الدولة، ونمط الفكر، وأنساق القيم. وبهذا، فإن التاريخ لا يتحرك بإرادة الملوك أو أفكار الفلاسفة، بل بقوة البنية التحتية الاقتصادية التي تُشكل الأساس الذي تُبنى عليه كل البُنى الفوقية.

#### ٤. الوعي كنتاج مادي: كيف يُنتج العقل من المادة؟

الفكر الإنساني، في التصور الماركسي، ليس قوة غامضة أو قدرة مفارقة للطبيعة. بل هو وظيفة عصبية-اجتماعية تنبثق من تعقيد الجهاز العصبي للإنسان، ومن انغماسه في العالم الاجتماعي. إن الدماغ – بوصفه عضواً مادياً – ينتج الوعي كما تنتج الكبد العصارة الصفراوية، حسب تعبير فويرباخ، أحد المؤثرين في ماركس. لكنه وعيٌ مشروط تاريخياً، أي أنه ليس محايداً، بل يعكس الموقع الطبقي، والمصالح، وطبيعة العمل، وأدوات الإنتاج.

الماركسية لا تقول إن الإنسان روبوت مبرمج، لكنها ترفض الفكرة القائلة إن الأفكار تسقط من السماء أو تولد من "حديسٍ روحي". فالإنسان يُفكر دائماً انطلاقاً من موقعٍ مادي معين: من حاجاته، من بيئته، من علاقاته الاجتماعية، من تاريخه. ولهذا فإن تغيير الشروط المادية يؤدي إلى تغيير في نمط الوعي، وهو ما يجعل الثورة الاجتماعية، في نظر ماركس، ضرورةً لتحرير الفكر، لا مجرد التبشير بأفكار تحررية دون تغيير الواقع.

في الختام، المادية، في جوهرها، موقف فلسفي شامل يرفض أن تكون "الفكرة" أصل العالم، ويؤكد أن المادة – لا بوصفها جماداً، بل بوصفها واقعاً حياً متحركاً – هي الأساس. ماركس أعاد صياغة المادية بطريقة ثورية، فدمجها بالجدلية الهغلية لِيُنتِج "المادية الجدلية"، التي لا ترى في العالم المادي شيئاً ثابتاً، بل سيروية متحركة، صراعية، متغيرة باستمرار.

وهكذا، فإن الفلسفة الماركسية، بانطلاقها من "المادية" كموقف فلسفي، لا تسعى فقط لفهم العالم، بل لتغييره – لا عبر التأمل فيه، بل عبر تغيير الشروط المادية التي تُنتج الوعي وتعيد إنتاجه.

## ثانياً: الجدلية كمنهج في التفكير

لكن الماركسية ليست مادية ساكنة أو ميكانيكية، بل هي مادية "جدلية". وهنا يأتي العنصر الثاني في التسمية: "الجدلية" أو "الديالكتيك"، وهي منهج التفكير الذي يرى أن الواقع في حالة حركة مستمرة، وتغير دائم، وتناقض جوهري بين عناصره.

الجدلية تعني أن العالم لا يُفهم من خلال النظر إلى أجزائه بشكل منفصل، أو كأنها ثابتة. بل ينبغي فهمه بوصفه شبكة من العلاقات المتغيرة والمتفاعلة، حيث كل ظاهرة تحمل في ذاتها نقيضها، ونشأ التغير من صراع الأضداد.

وهذا المنهج الجدلي كان قد طُوّر في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وخاصة عند هيجل، الذي رأى أن تطور الفكرة والتاريخ يتم عبر جدل ثلاثي: أطروحة (thesis)، نقبضها (antithesis)، ثم تركيبهما (synthesis).



إذا كانت "المادية" تمثل الأساس الأنطولوجي للفلسفة الماركسية، فإن "الجدلية" هي روحها المنهجية. فالماركسية لم تكتفِ باعتبار العالم مادياً في جوهره، بل أكدت أن هذا العالم لا يمكن فهمه إلا بوصفه واقعاً متحركاً، متغيراً، متناقضاً، ومتطوراً باستمرار. وهكذا، تُدمج الماركسية بين رؤيتين: موقف مادي يؤكد أسبقية المادة على الفكر، ومنهج جدلي يفسر تطور المادة والعلاقات الإنسانية من خلال التناقض والصراع والحركة.

لكن "الجدلية" أو "الديالكتيك" ليست مجرد طريقة فكرية أو أداة نظرية، بل هي منهج شمولي لفهم الواقع. إنها ترفض النظرة السكونية، والاختزالية، والميتافيزيقية، التي ترى الظواهر كأشياء مفصولة عن بعضها البعض، وتتعامل مع الكائنات بوصفها كيانات ثابتة ونهائية. في المقابل، تقترح الجدلية رؤية للعالم بوصفه سيرورة مفتوحة، يتطور فيها كل شيء من داخله، ومن خلال التفاعل مع غيره، ومن خلال صراع الأضداد.

### ١. الجوهر الجدلي للواقع: الحركة لا السكون

الجدلية ليست مجرد تصور منطقي لتسلسل الأفكار، بل هي قبل كل شيء فهم لطبيعة الواقع نفسه. فالواقع، في المنهج الجدلي، ليس شيئاً ثابتاً أو مكتملاً، بل هو في حالة تحوّل دائم. كل كائن، كل نظام، كل ظاهرة، تحمل في داخلها بذور زوالها، لأنها تتضمن تناقضات داخلية. هذه التناقضات لا تُفكّك الكائن من الخارج، بل تدفعه إلى تجاوز نفسه، إلى التطور، إلى الانتقال إلى مستوى جديد من الوجود.

هكذا تصبح الحركة قانوناً جوهرياً في الوجود، لا استثناءً. فالعالم لا يتحرك بسبب قوة خارجية، بل لأنه متناقض من داخله. ومن هذا التناقض تنبع الديناميكية، ومن الديناميكية ينبثق التاريخ.

ولهذا، فإن الماركسية – خلافاً للمادية الميكانيكية أو الوضعية – لا تكتفي بملاحظة الظواهر كما هي، بل تبحث في صراعاتها الداخلية، في القوى المتقابلة التي تمرقها من الداخل، في التطور النوعي الذي ينتج عن تراكم التغيرات الكمية.

### ٢. ضد الميتافيزيقا: العلاقات لا الجواهر

الميتافيزيقا، في معناها التقليدي، تحاول فهم العالم من خلال تصورات ثابتة وجواهر أزلية. تفترض أن الأشياء "ماهيات" قائمة بذاتها، وأن صفاتها عرضية. أما الجدلية، فهي تقلب هذا التصور رأساً على عقب: لا توجد أشياء منعزلة، بل توجد علاقات، وتفاعلات، وسيرورات.

لا يمكن فهم "الإنسان"، مثلاً، كجوهر ثابت أو كائن مفصول عن المجتمع، بل كنتاج لعلاقات اجتماعية-تاريخية. لا يمكن فهم الدولة، أو السوق، أو القيم، أو الوعي، كجواهر خالدة، بل يجب تحليلها في سياق الشروط التي أنتجتها، وفي سياق الصراعات التي تهّأها.

بهذا المعنى، الجدلية هي موت الجوهر وولادة العلاقة. إنها لا ترى العالم كمجموعة أشياء، بل كبنية متشابكة من العمليات والتحويلات. وهذا ما يجعلها أقرب إلى فكر العصر العلمي الحديث، بل إلى ما بعده.



### ٣. الجدل الهيجلي وأثره على ماركس

الجدلية لم تولد مع ماركس، بل تعود جذورها إلى الفلسفة الإغريقية، وخاصة عند هيراقليطس، الذي قال إن "كل شيء يتغير"، وإن "الصراع هو أبو الأشياء كلها". غير أن النسخة الحديثة من الجدلية طوّرها الفيلسوف الألماني هيغل، الذي بنى نظاماً فلسفياً شاملاً على أساس "الجدل الثلاثي": أطروحة – نقىض – تركيب.

وفقاً لهيغل، تتطور الفكرة من خلال تناقضاتها الداخلية. تبدأ بوضع معين (أطروحة)، ثم تواجهه نقيضٌ منطقي (نقيض الأطروحة)، فينشأ منهما تركيب جديد يتجاوزهما ويحتويهما في الوقت ذاته. هذا المسار يُطبَّق، عنده، على الفكر، والتاريخ، والدين، والسياسة، بوصفها تجليات لتطور "الروح" نحو الوعي الكامل.

لكن ماركس، رغم إعجابه بالمنهج الهيجلي، انتقد مثاليته. لقد رأى أن هيغل قدّم الجدل بشكل مقلوب، لأنه جعله جدلاً للفكرة وليس جدلاً للواقع المادي. ولذلك، قال ماركس:

"لقد وقفتُ على رأسي هيغل، فجعلته يقف على قدميه."

الجدل الماركسي لا يبدأ من الفكرة، بل من الواقع المادي نفسه: من علاقات الإنتاج، من الصراعات الطبقيّة، من الحاجة، من العمل. إنه جدل يعيش في قلب الحياة اليومية، وليس في عالم "الفكرة المطلقة".

#### ٤. التناقض: محرك التاريخ في الماركسية

في صميم المنهج الجدلي الماركسي، يكمن مبدأ التناقض. فكل نظام، سواء كان اقتصادياً أو اجتماعياً، يحمل داخله تناقضات بنيوية، هي ما يدفعه إلى التغير. هذا التناقض ليس خلافاً طارئاً، بل قانون أساسي.

مثال واضح: في النظام الرأسمالي، هناك تناقض جوهري بين قوة العمل ورأس المال. العامل ينتج فائض القيمة، بينما الرأسمالي يستحوذ عليها. هذا التناقض بين من يخلق الثروة ومن يمتلك وسائل إنتاجها هو ما يؤكّد الأزمات، والاضطرابات، والنضال الطبقي، ومن ثم الثورة.

وهكذا، يُفهم التاريخ - من منظور جدلي - على أنه تاريخ صراعات طبقية، أي تاريخ تناقضات بين القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية التي تُقيدُها.

### ٥. من التغير الكمي إلى التغير النوعي

الجدلية لا تقتصر على كشف التناقض، بل توضّح أيضاً كيف يحدث التغير. أحد قوانين الجدل الأساسي هو قانون التحول من التغيرات الكمية إلى التحولات النوعية. أي أن تراكم التغيرات الصغيرة، حين يبلغ نقطة معينة، يؤدي إلى قفزة نوعية.

فالماء الذي يُسخن تدريجياً لا يتغير نوعه، لكنه إذا بلغ ١٠٠ درجة يغلي ويتحول إلى بخار. كذلك المجتمعات: تتراكم فيها الأزمات، ويبدو كل شيء ثابتاً، حتى يحدث انفجار، فتتغير البنية الاجتماعية كلها، وتدخل مرحلة جديدة.



وهذا القانون، الذي استعارته الماركسية من علم الطبيعة، ينطبق على الثورات، وعلى التحولات الثقافية، وحتى على أشكال الوعي.

في الختام، الجدلية، في الفلسفة الماركسية، ليست مجرد أداة نظرية، بل مفتاح لفهم حركة التاريخ، وتغير المجتمعات، وتطور الوعي. إنها ترفض الحتمية الصارمة كما ترفض الثبات المطلق، وتضع في مركزها فكرة التناقض بوصفه قوة الدفع الداخلية لكل واقع.

بهذا، تتكامل المادية والجدلية في الماركسية: الأولى تؤكد أسبقية الواقع المادي، والثانية تشرح كيف يتغير هذا الواقع، ولماذا لا يبقى كما هو، ولماذا يحمل في داخله شرط تحوله.

### ثالثاً: ماركس يقلب دياكتيك هيغل رأساً على عقب

مع أن ماركس تأثر بدياكتيك هيغل، إلا أنه اعتبر أن هيغل يقف على رأسه، ولابد من قلبه على قدميه. فبينما كان هيغل يرى أن الواقع ينبع من تطور "الفكرة"، فإن ماركس يرى العكس تماماً: الفكرة ليست إلا نتاجاً للواقع المادي.

كتب ماركس: "الديالكتيك الهيجلي يقف على رأسه. علينا أن نقيمه على قدميه من جديد، لكي نكشف تحت القشرة الصوفية عن النواة العقلانية".

وبذلك، ماركس لم يرفض الجدلية الهيجلية، لكنه نزع عنها الطابع المثالي وجعلها مادية، أي: بدل أن تكون جدلية تطور "الفكرة"، أصبحت جدلية تطور الواقع المادي.

حين نظر كارل ماركس إلى الفلسفة الهيجلية، لم ير فيها منظومة باطلة، بل منظومة معكوسة. كان الديالكتيك الهيجلي، في نظره، يحمل في طياته طاقة تفسيرية هائلة، لكنه كان مقلوباً، يمشي على رأسه بدلاً من قدميه. ولذلك، لم يرفض ماركس الديالكتيك، بل أعاد له توازنه: قلبه على قدميه، كما يقول، ليكشف عن "النواة العقلانية" تحت "القشرة الصوفية".

هذا التحول من المثالية إلى المادية لم يكن مجرد تعديل فلسفي، بل كان ثورة منهجية كاملة. لقد حوّل ماركس الديالكتيك من جدل بين أفكار في عقل "الروح المطلقة"، إلى صراع تاريخي داخل البنى الاجتماعية والاقتصادية المادية. بهذا القلب المنهجي، وُلدت "المادية الجدلية" – أي الديالكتيك وقد تجذّر في الواقع بدل أن يسبح في عالم الفكر المجرد.

### ١. من "الفكرة" إلى "الواقع المادي"

في قلب الفلسفة الهيجلية، نجد تصوراً أن الوجود الحقيقي هو "الفكرة"، وأن التاريخ ليس سوى سيرة تحقق الوعي الذاتي للفكرة المطلقة. فالفكر، لا المادة، هو الذي يُنتج العالم، وهو الذي يقود التاريخ عبر الجدل. لذلك، فإن هيغل – رغم جدليته الثورية – يظل أسيراً للمثالية، إذ يرى أن العالم الواقعي مجرد تجلٍ للفكرة.

لكن ماركس رفض هذا القلب المثالي، واعتبر أن الواقع المادي هو الأصل، وأن الفكر ليس سوى نتاج ثانوي لعلاقات مادية موضوعية. في هذا السياق كتب ماركس:

"ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم".

هنا، تُختزل الهوية بين الفلسفة والحياة، بين الفكر والمجتمع، بين النظرية والممارسة، لتصبح الفلسفة أداة لفهم العالم المتغير والمتناقض والملمس، لا مجرد تأمل فيه.

## ٢. الديالكتيك الهيجلي: البناء المثالي

هيجل لم يُنكر الواقع، لكنه رآه تجلياً للفكرة. وقد عبّر عن حركة التاريخ بمنطق الجدل الثلاثي: أطروحة – نقض – تركيب، باعتباره تعبيراً عن الصراع الذاتي للفكرة. في هذه العملية، يتم تجاوز كل مرحلة بمرحلة أعلى، في مسار تصاعدي نحو التحقق الكامل للعقل في التاريخ.

لكن هذا الجدل الهيجلي كان يبدأ بالفكرة وينتهي بالفكرة، في ما يشبه دوراناً منطقيّاً مغلقاً، لا ينفكّ عن طابعه التأملي. حتى الدولة – عند هيجل – هي تحقق للفكرة المطلقة في التاريخ، أي شكل من أشكال تجسّد الروح، وليس بنية سلطوية تُنتج في سياق اجتماعي-اقتصادي محدد.

ماركس، الذي تتلمذ على الهيجليين الشباب، أخذ من أستاذه منهج الجدل، لكنه رفض مضمونه المثالي. لقد أدرك أن هذا الجدل لا يجب أن يدور في فضاء الفكر، بل أن يُطبق على الواقع الاجتماعي والتاريخي، وعلى شروط الوجود الحي للإنسان.

٣. ماركس: الديالكتيك بوصفه علماً للتاريخ المادي

حين قلب ماركس دياكتيك هيجل على قدميه، لم يكن فقط يعدّل زاوية الرؤية، بل كان ينقل مركز الثقل من الفكرة إلى البنية الاجتماعية. هكذا أصبحت الجدلية الماركسية منهجاً لتحليل التناقضات داخل المجتمع الطبقي، لا لتأمل تطور الوعي.

في هذا السياق، يصبح الجدول أداة لتحليل:

- صراع الطبقات، بوصفه محرك التاريخ.
- علاقات الإنتاج، بوصفها البنية التحتية التي تُنتج الثقافة والسياسة والدين والوعي.
- الثورة، بوصفها تجاوزاً جديلاً لنظام متناقض.

الجدل الماركسي ليس جدلاً في اللغة أو الأفكار، بل جدلاً في الواقع المادي الحي، حيث لا تتغير الأشياء لأن الأفكار تغيرت، بل تتغير الأفكار لأن الواقع تغير.

٤. "نزع الصوفية": العقلانية بدل الروحانية

في نقده لهيغل، استخدم ماركس تعبيرًا بالغ الدقة:  
"الديالكتيك الهيغلي يقف على رأسه. علينا أن نقيمه على قدميه لكي نكشف تحت قشرته الصوفية عن نواته العقلانية".



هذا القول يُبرز التوتر بين الصوفية الهيغلية – أي ذلك الانشداد إلى الروح والفكرة والماورائية – وبين العقلانية الماركسية التي ترى أن العالم يمكن أن يُفهم علمياً، انطلاقاً من قوانينه المادية، الاجتماعية، والاقتصادية.

إذاً، "نزع الصوفية" يعني تحويل الديالكتيك من منطق غامض للفكرة إلى علم للتاريخ الواقعي. وهذا ما فعله ماركس عندما أعاد توجيه الفلسفة نحو الممارسة والتغيير، بدل التأمل والتسليم.

## ٥. الفكر كنتاج للواقع

القلب الذي أحدثه ماركس كان جذرياً: الفكر، في ذاته، لا يخلق العالم، بل ينبثق من العالم. الوعي ليس سبباً أولاً، بل نتيجة تاريخية. الثقافة، والقانون، والأخلاق، ليست معطيات فوقية، بل انعكاسات مشروطة ببنية الإنتاج المادي.

هذه الرؤية تقوّض الفلسفات المثالية التي تعطي للفكرة مقام السيادة، وتعيد الاعتبار إلى الإنسان ككائن منتج، يُكوّن ذاته عبر العمل، ويغيّر العالم ليس فقط بالتفكير، بل بالفعل، بالصراع، بالممارسة.

في الختام، حين قلب ماركس ديالكتيك هيغل، لم يكن ذلك مجرد تصحيح نظري، بل تأسيس لمنهج جديد كلياً لفهم العالم وتغييره. لقد حرّر الجدل من سجنه المثالي، وزرعه في تربة التاريخ الواقعي، حيث يتصارع البشر من أجل البقاء، ويتحول الوعي من تابع للروح إلى مرآة لصراع الحياة.

الديالكتيك الماركسي، إذاً، ليس تكراراً لهيغل، بل نقض خلاق له. إنه انتقال من التأمل إلى الفعل، من الفكرة إلى المادة، من الفلسفة إلى الثورة.

## رابعاً: المادية الجدلية كنظرية في التغيير الاجتماعي

في قلب المشروع الماركسي، لم تكن الفلسفة غاية في ذاتها، بل وسيلة لفهم العالم بهدف تغييره. يقول ماركس في أطروحته الشهيرة على فيورباخ:

"لقد اكتفى الفلاسفة حتى الآن بتفسير العالم بطرق مختلفة، ولكن القضية تتعلق بتغييره".

هذا القول يختزل التحول الجذري الذي أحدثه ماركس في وظيفة الفلسفة، فهي لم تعد مجرد أداة للتفسير النظري، بل أداة نقد عملي للواقع. وهنا تحديداً تبرز "المادية الجدلية" كواحدة من أكثر النظريات الراديكالية في تحليل وفهم حركة المجتمعات والتاريخ.

المادية الجدلية ليست نظرية جاهزة، بل منهج لفهم التحول والتناقض داخل البنية الاجتماعية، وكيفية تغييرها وتجاوزها عبر الصراع. إنها قراءة للتاريخ لا كمجموعة من الحوادث، بل كعملية جدلية محكومة بتناقضات البنية المادية، تُنتج الثورات، والانهيئات، والنهوض، والتجاوز.



## ١. ما المقصود بالمادية الجدلية؟

"المادية الجدلية" (Dialectical Materialism) هي المنهج الفلسفي الذي طوره ماركس وإنجلز، والذي يقوم على الدمج بين المادية كفهم للواقع، والديالكتيك كمنهج في التفكير والتفسير.

- من جهة، المادية تقول: الواقع المادي مستقل عن الوعي، والوجود يسبق الفكر.
- ومن جهة أخرى، الديالكتيك يقول: هذا الواقع المادي ليس ساكناً أو خطياً، بل يتحرك من خلال التناقض، والصراع، والتحول.

المادية الجدلية ترفض التصور الميكانيكي الجامد للعالم، كما ترفض في الآن ذاته التصور المثالي الروحي. إنها ترى أن العالم الطبيعي والاجتماعي في حالة صيرورة دائمة، وأن فهم هذا العالم لا يتم عبر تجزئته وتحليله منفصلاً عن سياقه، بل من خلال دراسة علاقاته الجدلية الداخلية.

## ٢. التناقض بوصفه محرك التاريخ

في قلب المادية الجدلية، يوجد مفهوم أساسي: التناقض الداخلي. هذا المفهوم يعني أن كل بنية اجتماعية تحتوي داخلها على عناصر متعارضة، متصارعة، تتشابك وتتناقض، وهذه التناقضات هي التي تدفع التاريخ إلى الأمام.

مثلاً:

- في المجتمع الطبقي، هناك صراع بين الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج (البرجوازية) وبين الطبقة العاملة (البروليتاريا). هذا الصراع ليس طارئاً أو عرضياً، بل هو نتيجة لبنية النظام نفسه.

- في النظام الرأسمالي، التناقض بين التراكم اللامحدود لرأس المال، واحتياجات الأغلبية الساحقة من البشر، هو تناقض يؤدي إلى أزمات اقتصادية، ثم سياسية، ثم اجتماعية. وبذلك، فإن التغيير الاجتماعي – بحسب المادية الجدلية – لا يأتي من الخارج، بل من داخل التناقضات الموضوعية في النظام القائم. ومن هنا تتأسس الثورة لا كفعل طوباوي، بل كضرورة تاريخية نابعة من استحالة استمرار النظام على حاله.

## ٣. من البنية التحتية إلى البنية الفوقية

في نظرية ماركس، المجتمع يتكون من:

- بنية تحتية: وهي تشمل نمط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، أي الاقتصاد والمصالح المادية.
  - بنية فوقية: وتشمل الدولة، القانون، الدين، الفلسفة، الأيديولوجيا، الثقافة.
- المادية الجدلية ترى أن البنية الفوقية ليست مستقلة، بل نتاج مباشر للبنية التحتية. فمثلاً، النظام القانوني أو القيم الأخلاقية السائدة لا تُنتجها عقول مفكرة مجردة، بل هي انعكاس للمصالح الطباقية القائمة.



هذا لا يعني أن الفوقية لا تؤثر، بل يعني أن تأثيرها ثانوي وتابع للبنية الاقتصادية الأساسية. ولكن في لحظات معينة – خاصة في فترات التحول التاريخي – يمكن للفوقي أن يتفاعل مع التحتي بطريقة جدلية معقدة.

#### ٤. الثورة: النفي الجدلي للنظام القائم

من أهم نتائج المادية الجدلية أنها ترى التغيير الاجتماعي كعملية جدلية تنشأ من داخل النظام نفسه. فحين تبلغ التناقضات الداخلية حداً لا يمكن تجاوزه، تحدث الثورة بوصفها "نفيًا" للنظام السابق.

وهذا "النفي" ليس تدميرًا عثيًا، بل هو ما يسميه هيغل – وأخذ عنه ماركس – "النفي المُنْتَج" أو "النفي الحافظ": أي تجاوز النظام القديم مع الحفاظ على ما هو تقديمي فيه، وتجاوز ما هو تناقضي أو قمعي.

هكذا تتحقق الثورة بوصفها:

- نتيجة حتمية للتناقضات المادية،
- قفزة نوعية في مسار التاريخ،
- وتجلياً واعياً لإرادة الطبقة التي تمثل المستقبل (الطبقة العاملة).

#### ٥. الممارسة بوصفها معيار الحقيقة

المادية الجدلية ليست مجرد نظرية تحليلية، بل هي في جوهرها نظرية في الممارسة. في "الأيدولوجيا الألمانية"، كتب ماركس وإنجلز:

"إن الإنسان يجب أن يثبت الحقيقة، أي واقعية تفكيره، في الممارسة".

هنا، تُصبح الممارسة العملية هي حجر المحكّ لكل فكر. فليس المهم أن يكون الفكر منطقيًا، بل أن يكون قادراً على تفسير الواقع وتغييره. الماركسية ليست فلسفة مكتملة وجامدة، بل هي منهج حي يتطور بالممارسة والصراع والتحليل.

#### ٦. تطبيقات المادية الجدلية في فهم المجتمع

المادية الجدلية ليست أداة للفهم الفلسفي فقط، بل تُستخدم في قراءة وتحليل:

- تاريخ الطبقات والثورات،
- التحولات الاقتصادية الكبرى (كالانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية)،
- تحليل بني الدولة والعلاقات السلطوية،
- النقد الثقافي والأيدولوجي.

لقد أصبحت هذه المنهجية أساساً لما يُعرف اليوم بـ"التحليل الماركسي"، الذي يشتغل عليه آلاف الباحثين في مجالات التاريخ، الاقتصاد، علم الاجتماع، الدراسات الثقافية، وحتى النقد الأدبي.



## خاتمة: المادية الجدلية كثورة في الفكر والفعل

المادية الجدلية، بوصفها منهجاً وموقفاً فلسفياً، ليست مجرد تفسير للعالم، بل هي مشروع لتحريره. إنها تجمع بين:

- الواقعية المادية التي ترى الواقع كما هو، لا كما يجب أن يكون،
  - والديالكتيك الجدلي الذي يرى هذا الواقع في حالة صيرورة وتحول دائمين.
- إنها فلسفة لا تهاب التناقض، بل تعتبره محرّكاً للتاريخ. فلسفة لا تؤمن بالحقيقة الجاهزة، بل تراها نتاجاً دائماً للتشكل في الممارسة. ومن ثم، فهي ليست نظرية في "ما هو"، بل في "ما يجب أن يكون" – ليس بوصفه حلاً، بل بوصفه ضرورة موضوعية نابعة من نقد الواقع والعمل على تجاوزه.

## خامساً: من المادية الجدلية إلى المادية التاريخية

بينما تشكّل المادية الجدلية الإطار الفلسفي لفهم العالم والواقع بوصفه في حالة تغير دائم نتيجة التناقض والصراع، فإن المادية التاريخية هي تطبيق هذا المنهج الجدلي على التاريخ البشري والمجتمع.

أي أن المادية الجدلية تُعنى بكيفية فهم حركة الطبيعة والفكر والواقع بصفة عامة، أما المادية التاريخية فهي تُعنى بالحركة الجدلية للمجتمعات الإنسانية، وبالقوانين التي تحكم تطورها التاريخي.

إنها انتقال من السؤال: "كيف يتحرك الكون؟" إلى السؤال الجوهري: "كيف يتغير المجتمع؟ ولماذا تحدث الثورات؟ وكيف تُبنى وتنتهار الإمبراطوريات والأنظمة؟"

### ١. التاريخ ليس مجموع حوادث، بل بنية مادية

في مواجهة الفهم الليبرالي أو المثالي للتاريخ – الذي يرى في التاريخ سلسلة من القرارات الكبرى، أو تأثيرات القادة والأبطال، أو تطور الأفكار – جاءت المادية التاريخية لتعلن: "إن التاريخ ليس نتاج الأفكار، بل نتاج الصراع بين القوى المادية في المجتمع."

وهنا، يقدّم ماركس مفهومه المحوري: نمط الإنتاج (Mode of Production)، أي الطريقة التي يتم بها إنتاج الحياة المادية (الغذاء، السكن، الأدوات، الثروة...).

ويشمل نمط الإنتاج عنصرين:

- قوى الإنتاج: وتشمل أدوات العمل، المعرفة التقنية، والعمال.
  - علاقات الإنتاج: وتشير إلى العلاقات الاجتماعية التي تنظم ملكية وسائل الإنتاج، مثل العبد وسيدّه، الفلاح والإقطاعي، العامل والرأسمالي.
- بهذا، التاريخ لا يُفهم عبر "الإرادة"، بل عبر تطور قوى الإنتاج وتغير علاقات الإنتاج.



## ٢. التناقض بين القوى والعلاقات: أصل التحولات الكبرى

المادية التاريخية ترى أن التاريخ يتحرك حين تتطور قوى الإنتاج إلى درجة تصبح عندها علاقات الإنتاج القائمة عائقاً أمام هذا التطور.

مثال توضيحي:

- في العصور الإقطاعية، تطورت قوى الإنتاج (المدن، التجارة، الصناعات)، لكن علاقات الإنتاج كانت لا تزال تقوم على الفلاحين المرتبطين بالأرض والإقطاع.
- نشأ التناقض: قوى الإنتاج تريد الانطلاق، علاقات الإنتاج تعرقلها.
- كانت النتيجة: الثورات البرجوازية (مثل الثورة الفرنسية) التي أزاحت الإقطاع وفتحت الطريق أمام الرأسمالية.

إذن، التحولات الكبرى لا تحدث من فراغ، ولا من أفكار نيرة، بل من التناقض المادي العميق بين البنية الاقتصادية المتطورة وبين القوالب الاجتماعية والسياسية التي تعرقلها.

## ٣. الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ

في البيان الشيوعي كتب ماركس وإنجلز:

"إن تاريخ كل المجتمعات حتى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات".

المجتمع - في نظر المادية التاريخية - ليس وحدة متجانسة، بل بنية طبقية متناقضة. وكل مرحلة تاريخية تُعبر عن توازن مؤقت بين طبقات اجتماعية متصارعة.

- في العصور القديمة: صراع بين العبيد وسادتهم.
  - في الإقطاع: صراع بين الإقطاعيين والفلاحين.
  - في الرأسمالية: صراع بين البرجوازية والبروليتاريا.
- هذا الصراع الطبقي لا يكون دائماً عنيفاً أو مباشراً، لكنه يوجد في قلب كل بنية اقتصادية واجتماعية. وهو ما يولد التحول، والثورة، والتغيير.

## ٤. الوعي ليس سابقاً على الوجود، بل نتاج له

من المبادئ الأساسية في المادية التاريخية:

"الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي، وليس العكس".

بمعنى آخر، وعي الإنسان، وأفكاره، ودينه، وفلسفته، ليست شيئاً مفصلاً عن واقعه، بل انعكاساً للبنية المادية التي يعيش فيها.

فمثلاً:

- وعي العامل في المصنع لا يتكوّن في الكتب، بل في علاقته المباشرة بالإنتاج، في شروط حياته، في قهره، في علاقته مع الرأسمالي.
- والدين أو القانون ليسا "أزليين"، بل يتغيران بحسب المرحلة التاريخية التي يعكسانها.



ومن هنا يصبح فهم الأفكار والثقافة والتقاليد مشروطاً بفهم البنية الطبقيّة التي تنتجها وتعيد إنتاجها.

## ٥. التاريخ لا يتحرك عشوائياً... بل عبر مراحل

في المادية التاريخية، تطور المجتمعات لا يفهم بوصفه تحركاً عشوائياً، بل كمرور عبر مراحل متميزة من أنماط الإنتاج:

- المجتمع المشاعي البدائي – حيث لا وجود للملكية الخاصة.
  - المجتمع العبودي – حيث يُستعبد الإنسان كوسيلة إنتاج.
  - المجتمع الإقطاعي – حيث يملك الإقطاعي الأرض ويعمل عليها الفلاح.
  - المجتمع الرأسمالي – حيث يملك الرأسمالي وسائل الإنتاج ويعمل العامل لقاء أجر.
  - المجتمع الاشتراكي (المرحلة الانتقالية).
  - المجتمع الشيوعي – حيث تزول الطبقات، وتُلغى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.
- كل مرحلة تحوي في داخلها نقيضها، وكل نظام يولّد التناقضات التي تُنتج ما بعده.

## ٦. أهمية البنية الفوقية في لحظات التحول

رغم أن البنية التحتية (الاقتصاد) تحكم المسار العام للتاريخ، إلا أن المادية التاريخية لا تنكر دور البنية الفوقية (الأفكار، الدين، القانون، الدولة، الثقافة...).

ففي لحظات الأزمات، تلعب الأيديولوجيا دوراً حاسماً في بلورة وعي الطبقة الثورية، وتنظيم الصراع، وتسريع التحول.

فالثورة ليست نتيجة تلقائية للتناقض، بل تحتاج إلى:

- وعي طبقي،
- تنظيم سياسي،
- برنامج أيديولوجي،
- صراع فكري.

وهنا تصبح "البنية الفوقية" – خاصة الفكر الثوري – أداة في خدمة قوى الإنتاج الصاعدة.

## ٧. من المادية التاريخية إلى التحليل النقدي

المادية التاريخية ليست نظرية اقتصادية فقط، بل منهج شامل لتحليل:

- المؤسسات،
- التاريخ السياسي،
- الدين،
- التعليم،
- الإعلام،
- وحتى اللغة.



وقد طور مفكرون كثر هذا المنهج بعد ماركس، مثل أنطونيو غرامشي (في مفهوم الهيمنة الثقافية)، ولويس ألتوسير (في الأيديولوجيا وأجهزة الدولة)، ووالرشتاين (في نظرية النظام العالمي)، وغيرهم.

### خاتمة: المادية التاريخية كنظرية في التغيير والحرية

إن المادية التاريخية ليست فقط قراءة مادية للتاريخ، بل هي أداة للتحرر. فهي تكشف أن:

- الواقع الإنساني لا تسيره إرادات فردية، بل بنى مادية واقتصادية.
- الطبقات الاجتماعية ليست أبدية، بل عابرة.
- الظلم ليس قضاءً وقدرًا، بل نتيجة لصراع يمكن تجاوزه.
- التاريخ لا يصنعه الأبطال، بل الشعوب.

وهكذا تُصبح دراسة التاريخ من وجهة نظر ماركسية فعلاً تحررياً، لأنه لا يفسر فقط الماضي، بل يُرشد إلى كيفية تغييره، وتجاوزه، وبناء مستقبل أكثر عدالة.

### سادساً: الفرق بين المادية الجدلية والمادية الميكانيكية

قبل ماركس، كانت هناك تيارات مادية، مثل المادية في القرن الثامن عشر (ديكارت، هولباخ، لامتري...)، لكنها كانت مادية ميكانيكية، ترى العالم كآلة، والإنسان ككائن متلقٍ خاضع لاحتياجات صلبة.

الماركسية تجاوزت هذه النظرة الضيقة، لأن الجدلية عندها ترى أن المادة ليست ساكنة، بل في حركة وتغير وصراع دائم. فالطبيعة، والمجتمع، وحتى الأفكار، تتحرك وفق قوانين الصراع الداخلي، التناقض، والتغير الكيفي الناتج عن التراكم الكمي.

وبالتالي، "المادية الجدلية" عند ماركس وإنجلز تختلف عن "المادية الميكانيكية" التي كانت تفسر كل شيء بتأثيرات سببية خطية، بلا جدلية داخلية.

### مادية قبل ماركس... ولكن!

لم يكن ماركس هو أول من تحدث عن "المادة" كمبدأ لتفسير الواقع، فقد سبقه فلاسفة ماديون كثيرون، خاصة في القرن السابع عشر والثامن عشر، في ما يُعرف بـ"المادية الكلاسيكية" أو "المادية الميكانيكية". وقد ارتبطت هذه المادية بأسماء مثل:

- ديكارت (رغم أنه ثنائي النزعة، إلا أن فهمه للجسد كان ميكانيكياً)،
- لامتري (الذي كتب كتابه الشهير "الإنسان آلة")،
- هولباخ (الذي رأى أن الإنسان خاضع تماماً لقوانين الطبيعة)،
- بياخ (الذي حاول أن يجعل الدين انعكاساً لحاجات مادية).

لكن هذه المادية – رغم طابعها التقدمي في عصرها – ظلت قاصرة في نظر ماركس، لأنها رأت العالم والإنسان بمنظور ميكانيكي ساكن، بلا صراع أو جدلية داخلية.

## ١. المادية الميكانيكية: رؤية خطية، ساكنة، حتمية

يمكن تلخيص خصائص المادية الميكانيكية بالنقاط التالية:

- ترى العالم كمجموعة من الذرات أو الأجسام تتحرك في الفراغ، بطريقة ميكانيكية تشبه عمل الآلة.
  - الإنسان نفسه يُفهم كمجرد جسم مادي خاضع للتأثيرات الخارجية، ولا دور فعّالاً لوعيه.
  - تفسّر التغيرات في الطبيعة والمجتمع بعلاقات سببية خطية، كأن تقول: "الحرارة تسبب التمدد"، أو "البيئة تحدد الشخصية"، دون أن ترى تعقيد العلاقات.
  - تعتبر التغيير عملية تراكمية فقط، دون طفرات أو انقلابات نوعية.
- هذه المادية كانت – في جوهرها – انعكاساً لفلسفة نيوتن في الفيزياء: الكون كالساعة، كل شيء يتحرك حسب قوانين خارجية دقيقة ومحددة.
- لكن ماركس رأى أن هذا الفهم ينفي دور الذات، ويُفرغ التاريخ من طاقته الثورية، ويجعل الإنسان عبداً للضرورة.

٢. المادية الجدلية: الصراع الداخلي، الحركة، التغير النوعي

على النقيض، فإن "المادية الجدلية" - كما صاغها ماركس وإنجلز - تنطلق من رؤية ديناميكية، صراعية، تاريخية.

### في المادية الجدلية:

- المادة ليست ساكنة، بل تتحرك وتتغير من داخلها.
- كل كيان مادي أو اجتماعي يحوي تناقضًا داخليًا هو الذي يدفعه نحو التغير.
- التغير لا يتم بشكل ميكانيكي بسيط، بل عبر تراكم كمي يؤدي إلى تحول نوعي. مثالًا:  
 أ- الماء حين يسخن لا يتغير فجأة، بل بالتدريج حتى يصل إلى درجة الغليان فيتحول إلى بخار: تحول نوعي بعد تراكم كمي.
- ب- العلاقات ليست خطية، بل جدلية، أي أن كل طرف يؤثر ويتأثر، وكل ظاهرة تتغير داخل شبكة من التناقضات.

وهنا يظهر تأثير ماركس بـ"ديالكتيك هيغل"، لكن كما أوضحنا في القسم السابق، ماركس يقلب ديالكتيك هيغل من المثالية إلى المادية: الصراع ليس بين "أفكار"، بل بين "قوى مادية" و"طبقات اجتماعية".

٣. الفارق الجوهرى: الحتمية الجامدة أم الجدلية التاريخية؟

| المقارنة     | المادة الميكانيكية | المادة الجدلية           |
|--------------|--------------------|--------------------------|
| نظرة للعالم  | آلة ميكانيكية      | كائن حي متغير            |
| نظرة للتغير  | تراكم خطي، سببي    | صراع داخلي، تحولات نوعية |
| نظرة للإنسان | متلق سلبي          | فاعل في التاريخ          |



|                     |                     |                                   |
|---------------------|---------------------|-----------------------------------|
| العلاقة بين الأشياء | علاقات سببية مباشرة | علاقات جدلية متبادلة              |
| نظرة للتاريخ        | خط زمني ساكن        | حركة دياكتيكية تتولد من التناقضات |

وبذلك، المادية الميكانيكية تقدم تفسيراً حتمياً ومغلقاً للعالم، بينما المادية الجدلية تفتح مجالاً لفهم التغير والثورة والتاريخ كناتج للصراع الداخلى.

٤. لماذا رفض ماركس المادية الميكانيكية؟

رفض ماركس هذه المادية القديمة لأنها - رغم عداؤها للميتافيزيقا - عجزت عن فهم الديناميكية التاريخية. إنها تشبه من يريد فهم الثورة الفرنسية بمجرد تحليل أسعار الخبز، أو من يرى الظلم يطبق كنتيجة حتمية للبيئة.

ماركس كان يبحث عن فلسفة قادرة على تفسير التغير الجذري، والنفي، والتجاوز، والثورة. وهذا لا توفره المادية الميكانيكية، لأنها:

- لا ترى إلا الواقع كما هو،
- لا تمنح أي دور للوعي الثوري،
- تقف عاجزة أمام فكرة القطيعة أو القفزة النوعية.

لهذا جاءت المادية الجدلية كـ"مادية ثورية"، قادرة على أن تُمسك بالواقع، لا كما هو، بل كما يجب أن يكون، بوصفه يتحرك، يتناقض، ويُولد من داخله إمكانات التغيير.

### ٥. أهمية هذا الفرق في فهم الماركسية

كثير من سوء الفهم للماركسية - خاصة في التطبيقات الستالينية - جاء من الخلط بين المادة الجدلية والمادة الميكانيكية.

- حين يتحوّل التاريخ إلى مجرد "حتمية اقتصادية" لا مفر منها، نكون أمام قراءة ميكانيكية للماركسية.
- وحين يُبنى دور الثقافة، أو الذات، أو الأيديولوجيا، بحجة أن "كل شيء اقتصادي"، نكون قد اختزلنا الماركسية في نسخة جامدة.

لكن الماركسية الحقيقية – كما طورها ماركس و غرامشي ولوكاش وبوليتزر وغيرهم – هي مادية ديناميكية، مفتوحة، متصارعة، تؤمن بالتغير التاريخي الذي يصنعه الناس عبر الصراع الطبقي.

### خاتمة: من الآلة إلى الكائن الحي

المادية الميكانيكية ترى العالم آلة، والمجتمع آلة، والإنسان مسمار في هذه الآلة.

أما المادية الجدلية، فترى العالم والمجتمع والإنسان ككائنات حية، تتنفس، تتناقض، تمرض وتشفى، تتغير من الداخل، وتصنع مصيرها.

بهذا المعنى، كان ماركس يؤسس لفلسفة ليست مجرد تفسير للواقع، بل أداة لتغييره.



## سابعاً: التطبيق على التاريخ والمجتمع – "المادية التاريخية"

أهم تطبيق للمادية الجدلية في الفكر الماركسي كان في مجال فهم التاريخ وتطوره. وهنا وُلد مفهوم "المادية التاريخية"، وهو الامتداد التطبيقي للفلسفة الماركسية على التاريخ.

المادية التاريخية ترى أن التاريخ البشري يتطور عبر صراع الطبقات، الذي ينشأ من التناقض بين قوى الإنتاج (الأدوات، التكنولوجيا، العمال...) وعلاقات الإنتاج (الملكية، السلطة، الطبقات). وهذا الصراع هو القوة المحركة للتاريخ.

وهكذا فإن المجتمعات لا تتغير بسبب "أفكار جديدة" أو "قادة ملهمين"، بل بسبب التحولات في البنية المادية للصراع الطبقي. وهذا ما ينسجم تماماً مع المنهج المادي الجدلي.

### من فلسفة المادة إلى تاريخ الصراع

إذا كانت المادية الجدلية هي الطريقة التي تتحرك بها المادة وتتغير، فإن المادية التاريخية هي الطريقة التي يتحرك بها التاريخ الإنساني ويُنتج تحولاته. فكما أن الطبيعة تتغير بفعل صراعات داخلية، كذلك المجتمعات تتغير بفعل صراع الطبقات، الذي يمثل جوهر الرؤية الماركسية للتاريخ.

في هذا السياق، المادية التاريخية ليست "نظرية جاهزة" ولا "قانوناً جافاً"، بل هي منهج تحليلي لفهم بنية المجتمعات وتطورها، يقوم على دراسة البنية التحتية (الاقتصادية) وعلاقتها بالبنية الفوقية (الثقافية، السياسية، الدينية).

### ١. التأسيس النظري: كيف تتحرك المجتمعات؟

يرى ماركس أن المجتمعات لا تتغير بسبب إرادات فردية، أو أفكار مثالية، بل لأن البنية الاقتصادية نفسها تتطور، مما يولّد تناقضات وصراعات طبقية تقود إلى انهيار النظام القائم وصعود نظام جديد.

هذا الفهم يقوم على مفهومين أساسيين:

**(أ) قوى الإنتاج:** تشمل الوسائل المادية للإنتاج: الآلات، الأرض، الموارد، التكنولوجيا، العمال.

**(ب) علاقات الإنتاج:** تشير إلى العلاقات الاجتماعية التي تحكم عملية الإنتاج: من يملك؟ من يعمل؟ من يتحكم في الفائض؟

وحين تتطور قوى الإنتاج بشكل يتجاوز علاقات الإنتاج القائمة، ينشأ التناقض الطبقي الذي يؤدي إلى الثورة. كما قال ماركس:

"في مرحلة معينة من تطورها، تصبح قوى الإنتاج المادية في المجتمع في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة... فتتحول هذه العلاقات من كونها أدوات لتطور قوى الإنتاج إلى قيود عليها."



## ٢. البنية التحتية والبنية الفوقية: أيهما يحدد الآخر؟ في قلب المادية التاريخية، نجد التمييز الشهير بين:

- البنية التحتية: الاقتصاد، علاقات الإنتاج.
  - البنية الفوقية: القانون، الدولة، الدين، الفلسفة، الأخلاق، الأيديولوجيا.
- ماركس لا يُنكر تأثير الفوقي، لكنه يرى أن الاقتصاد هو الذي يُنتج الشكل العام للفوقي. فالدولة ليست "إرادة الجميع"، بل هي جهاز لضبط التناقضات الطبقية.
- إن هذا لا يعني الحتمية الاقتصادية، بل يعني أن التحليل يبدأ من الاقتصاد، لا يتوقف عنده. فالبنية التحتية تولّد البنية الفوقية، لكن هذه الأخيرة بدورها قد تُعيد إنتاج الوضع القائم، أو تُساهم في تغييره، حسب التوازنات.

## ٣. الصراع الطبقي: محرّك التاريخ كتب ماركس وإنجلز في البيان الشيوعي:

- "إن تاريخ كل المجتمعات حتى الآن هو تاريخ صراع الطبقات."
- في كل مرحلة تاريخية، هناك طبقة مهيمنة تفرض علاقات إنتاج تناسب مصالحها، وطبقة مضطهدة تقاوم هذه البنية، حتى تنفجر التناقضات في شكل ثورة. مثلاً:
- في المجتمع العبودي: صراع بين السادة والعبيد.
  - في المجتمع الإقطاعي: صراع بين الإقطاعيين والفلاحين.
  - في المجتمع الرأسمالي: صراع بين البرجوازية والبروليتاريا.
- وهكذا يصبح التاريخ تسلسلاً من التناقضات الطبقية والثورات التي تفرز أنظمة جديدة، حتى يتحقق الهدف النهائي – بحسب ماركس – وهو مجتمع بلا طبقات.

## ٤. من التاريخ الخطي إلى التاريخ الجدلي

- المادية التاريخية لا ترى التاريخ كخط مستقيم، بل كـ "صيرورة جدلية" تتحرك من خلال:
- نفي النفي: كل نظام يحوي تناقضه الذي يولد نفيه (الثورة)، ثم النظام الجديد ينفي القديم.
  - التراكم الكمي والتحول النوعي: تتراكم الأزمات داخل النظام حتى تبلغ لحظة الانفجار.
  - التقدم الحلزوني: ليس خطياً، بل عبر تجاوزات وتكرارات تحمل في طياتها عناصر قديمة وحديثة.
- بهذا المعنى، المادية التاريخية لا تكتب التاريخ من أعلى، بل من منظور الطبقات المقهورة التي كانت دائماً ضحية النسخ الرسمية.

## ٥. تطبيقات المادية التاريخية: من ماركس إلى غرامشي

- ماركس طبق هذه الرؤية على التاريخ الأوروبي، خاصة في كتابه "رأس المال" وتحليله للرأسمالية البريطانية، وحلل كيف أن الرأسمالية تتناقض مع ذاتها عبر:



- استغلال فائض القيمة،
- تدمير صغار المنتجين،
- دفع الأزمات نحو مراكز القرار.

لكن الماركسية لم تتوقف عند ماركس:

- إنجلز وسّع المفهوم في كتاب "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة".
  - غرامشي أعاد التفكير بالبنية الفوقية، مؤكداً على دور "الهيمنة الثقافية".
  - ألتوسير طوّر مفاهيم مثل "الأجهزة الأيديولوجية للدولة".
  - والرشتاين طبق المفهوم على النطاق العالمي عبر "نظام العولمة".
  - لوكاتش ربط بين المادية التاريخية والوعي الطبقي والفلسفة.
- كل هؤلاء ساهموا في جعل المادية التاريخية منهجاً حياً لفهم العالم، وليس عقيدة مغلقة.

### خاتمة: من جدلية المادة إلى جدلية التاريخ

المادية التاريخية، بوصفها التطبيق الجدلي للمادية على المجتمعات، تضعنا أمام تصور ثوري للعالم: لا شيء ثابت، لا نظام أبدي، لا سلطة خالدة. كل شيء يتحرك، يتناقض، ويتحول.

وهكذا فإن الفكرة التي انطلقت من قلب الفلسفة – من نقد هيغل والمثالية – أصبحت منهجاً لفهم الأمم، والإمبراطوريات، والثورات، والانهيئات، والبدائيات الجديدة. في النهاية، المادية التاريخية لا تُخبرك فقط كيف كان العالم؟، بل تُلهمك أن تسأل: كيف يمكن أن يكون؟.

### خاتمة البحث:

#### من الواقع إلى التغيير – روح الفلسفة الماركسية

لقد سُميت الفلسفة الماركسية بـ"المادية الجدلية" لأنها استطاعت أن تجمع بين رؤية مادية صارمة للوجود، وبين منهج جدلي متحرك في التفكير. هذه الفلسفة لا تنظر إلى الواقع بوصفه كتلة جامدة من الوقائع الثابتة، ولا إلى الفكر كجوهر مفارق مستقل، بل ترى في كل ظاهرة. مهما بدت ساكنة أو مكتفية بذاتها. نقطة توتر داخلي، وبنية متحركة تعتمل بالتناقضات وتستبطن احتمالات التغيير.

في هذا الإطار، لم تكن الماركسية مجرد "رد فعل" على المثالية الهيجلية، ولا مجرد تطوير للمادية الكلاسيكية، بل تجاوزاً مزدوجاً: فقد تجاوزت المادية الميكانيكية التي تعاملت مع الواقع كآلة تحكمها قوانين خطية لا تعترف بالتناقض الداخلي، وتجاوزت كذلك الجدلية الهيجلية التي جعلت من الفكر مركز الكون، وكأن الواقع ليس سوى تجلٍّ لروح مطلقة.



ماركس لم يرفض الديالكتيك الهيجلي، بل أزاحه من مكانه المثالي، وأعادته إلى الأرض: الواقع المادي هو الأصل، والفكر هو نتاجه، لا العكس. ولعل أهم ما في هذا القلب الماركسي للديالكتيك، أنه لم يكتف بتفسير العالم عبر العلاقات الطبقية والبنى الاقتصادية، بل جعل من هذا التفسير أداةً لفعل ثوري، يسعى إلى تغيير الواقع لا الاكتفاء بتأمله. إن خصوصية الفلسفة الماركسية أنها لم تفصل أبداً بين النظرية والممارسة، ولا بين المعرفة والتحرر. فالمعرفة عند ماركس ليست تأملاً نقياً في حقائق صامتة، بل هي سلاح في معركة تحرير الإنسان من شروط اغترابه. ولهذا كتب ماركس، في إحدى أشهر عباراته التي أصبحت شعاراً للفكر الثوري الحديث:

"لقد فسر الفلاسفة العالم بطرق شتى، لكن المهم هو تغييره."

بهذا المعنى، يمكن القول إن المادية الجدلية ليست فقط أداة لفهم تناقضات الواقع، بل هي منهج في التحرر ذاته، لأنها تكشف أن ما يبدو "طبيعياً" أو "أبدياً" ليس إلا نتاجاً تاريخياً قابلاً للتغير. فالأنظمة الاقتصادية، والهياكل الاجتماعية، وحتى التصورات الثقافية والدينية، كلها في منظور المادية التاريخية خاضعة لحركة الصراع، ويمكن مساءلتها وتفكيكها وتجاوزها.

إن هذا الارتباط العضوي بين الفكر والتاريخ، بين الواقع والصراع، بين التناقض والتغيير، هو ما يمنح الفلسفة الماركسية طاقاتها التفسيرية الهائلة، ويجعلها، حتى بعد قرن ونصف من نشأتها، حية في قلب النقاشات الكبرى حول العدالة، والسلطة، والاستغلال، والتحرر، والإنسان. فالماركسية ليست فكراً مغلقاً، بل جدلية مفتوحة، تستمد شرعيتها لا من نصوص مقدسة، بل من قدرتها على مساءلة الواقع والتأثير فيه. إنها ليست فلسفة "ما هو"، بل فلسفة "ما يمكن أن يكون"، ولا تكتفي بأن تُفسر البؤس، بل تنحاز إلى من يقاومه، وتسعى لأن تجعل من كل معرفة فعلاً تحويلياً يتجاوز الضرورة إلى الحرية.

في النهاية، إن جوهر الفلسفة الماركسية هو هذا الانحياز للإنسان في صراعه مع شروط اغترابه، وسعيها الدائم إلى أن تجعل من العالم مكاناً يمكن أن يكون عادلاً ومعقولاً وقابلاً للعيش، لا من خلال الوعد بالخلاص الميتافيزيقي، بل عبر إعادة تشكيل البنى المادية ذاتها التي تنتج الظلم والتفاوت.

ومن هنا، فإن "المادية الجدلية" ليست فقط مفتاحاً لفهم بنية العالم، بل أيضاً بوصلة لتغييره نحو الأفق الإنساني الممكن.

1. **Karl Marx & Friedrich Engels**, *The German Ideology*, Progress Publishers, Moscow, 1968. (Original work written in 1845-46, published posthumously)
2. **Karl Marx**, *Capital: A Critique of Political Economy (Volume I)*, Translated by Ben Fowkes, Penguin Classics, 1990.
3. **Karl Marx**, *Theses on Feuerbach*, in *Marx/Engels Selected Works*, Volume I, Progress Publishers, Moscow, 1969. (Especially the 11th Thesis: "The philosophers have only interpreted the world...")
4. **Friedrich Engels**, *Dialectics of Nature*, International Publishers, New York, 1940.
5. **Friedrich Engels**, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Progress Publishers, Moscow, 1947. (Especially Part I: Philosophy)
6. **David McLellan**, *Karl Marx: A Biography*, Palgrave Macmillan, 2006. (An authoritative academic biography of Marx with analysis of his philosophical development.)



## قراءات في فكرة النقدي والسوسيولوجي والجمالي جدل المفاهيم وتحولات الخطاب

### مقدمة:

في البدء، لم تكن الفكرة بل الحس. لم يكن النظام بل الذائقة. ولم يكن الإنسان كائناً مفكراً، بقدر ما كان كائناً متسائلاً، ذوقاً، منتقداً، منتجاً للمعنى خارج النسق وخارج الضرورة. إن ما يجمع بين فكرة النقد، وفضاء الاجتماع، وعالم الجمال، ليس فقط كونها حقولاً معرفية متجاورة، بل لأنها ثلاث دوائر تلمس العمق الإنساني ذاته: فالنقد هو فعل الوعي، والجمال هو طيف الشعور، والاجتماع هو شرط الوجود.

تقوم هذه الدراسة على فرضية أولى مفادها أن الثلاثي المفهومي: "النقدي - السوسيولوجي - الجمالي" لا يمكن قراءته كل على حدة، بل ينبغي النظر إليه كبنية متداخلة تتقاطع فيها السلطة والمعنى، الذوق والهيمنة، الذاتية والجماعة، الفن والحقيقة، والمقاومة والانسجام. فليس النقد مجرد نشاط ذهني أو أدبي، بل هو موقع إيديولوجي ومعرفي داخل النسق الثقافي والاجتماعي؛ كما أن الجمال لا يفهم بوصفه إحساساً فردياً أو ذوقاً معزولاً، بل هو ظاهرة اجتماعية وتاريخية تُنتج وتُعاد إنتاجها باستمرار. أما السوسيولوجيا، فهي ليست أداة تحليل خارجي، بل هي في جوهرها نقد للواقع وتمرد على العفوية الاجتماعية.

لقد تعرّض كل من "النقد"، و"الجمال"، و"الاجتماع" لتحولات كبرى عبر العصور، لا على مستوى المفهوم فقط، بل على مستوى الممارسة والموقع داخل الهرم المعرفي. فمن نقد كانط الذي يبحث عن حدود العقل والجمال، إلى نقد ماركس الذي يقتني آثار السلطة في البنية، إلى نقد بورديو الذي يخلخل الذوق الفني نفسه باعتباره منتجاً اجتماعياً طبقياً؛ ومن جماليات أفلاطون التأملية إلى جماليات التفكيك، ومن سوسيولوجيا دوركايم الوظيفية إلى سوسيولوجيا التحليل الرمزي؛ يتضح أن هذه المفاهيم تعيش حالة تيه بنيوي وحدودي، تجعل من التفكير فيها مغامرة فلسفية لا تسعى إلى التحديد بقدر ما تنشد الفهم.

هنا، لا يتم التعامل مع "النقدي" كحالة ثقافية محايدة، بل كأداة اشتباك مع الواقع، ومع النص، ومع السلطة، ومع الخطاب. إنه الوعي حين يستبقي على صوت المعنى، لا ليقبله، بل ليفككه. وكذا "السوسيولوجي" لا يُتناول بوصفه وصفاً علمياً للواقع، بل باعتباره عدسة تُظهر الخفي، اللاوعي، الرمزي، والتمثيلي. أما "الجمالي"، فلا يفهم هنا من زاوية الذوق الرفيع فقط، بل باعتباره فضاء للصراع الرمزي، ميداناً للتمايز الطبقي، وحقلاً لإنتاج المعاني والهوية.

بهذا، فإن الدراسة لا تهدف إلى "تعريف" كل من النقدي، والسوسيولوجي، والجمالي، تعريفاً قاموسياً، بل تسعى إلى قراءتها كأנסاق معرفية متقاطعة، وتتبع اشتباكها في



تاريخ الفكر، وتحليل كيف أن ما يبدو جمالياً قد يكون سياسياً، وما يبدو نقدياً قد يكون مكرساً للسلطة، وكيف أن السوسيولوجيا قد تعيد إنتاج الواقع حين تزعم أنها تكشفه.

لقد أصبحت مفاهيمنا الكبرى اليوم – ومنها هذه الثلاثية – عرضةً للتحوّل والانزياح، ولم تعد قادرة على تقديم نفسها بوصفها يقيناً أو نسقاً مكتملاً. فالنقد يُمارس أحياناً بوصفه أيديولوجيا مضادة، لا يخرج عن النسق، بل يعيد إنتاجه. والجمال يتحول إلى سلعة في سوق الثقافة الجماهيرية، ويُستهلك كرمز لا كقيمة. والسوسيولوجيا قد تفقد راديكاليته حين تُختزل إلى دراسات كمية تُطوِّع الواقع بدل خلخلته.

من هنا، تأتي هذه الدراسة لتقترح قراءات تأملية، وتفكيكية، وسوسيولوجية معاً، تنظر في كيفيات حضور هذه المفاهيم داخل الممارسة الثقافية والنقدية، وتحاول أن تكشف التوترات الداخلية لكل منها، والعلاقات غير المتوقعة بينها. فهي ليست دفاعاً عن "النقد"، ولا تمجيداً لـ "الجمال"، ولا احتفالاً بـ "الاجتماع"، بل هي دعوة للتساؤل الفلسفي حول كيف نفكر؟ ولماذا نُعجب؟ وكيف ننتقد؟.

وإننا إذ نسير بين هذه الحقول الثلاثة، لا نبحث عن تطابقها، بل عن نقاط التشطّي واللقاء، عن المساحات الرمادية حيث يصبح النقد جمالياً، والجمال نقدياً، والاجتماع مسرحاً للتمثيل والتزييف والتحرر معاً.

وإذا كانت هذه الدراسة تفتح أبوابها على مفاهيم مترامية الحقول، فإنها لا تفعل ذلك بوهم الإحاطة، بل بحسّ المغامرة الفكرية، ووعي التداخل بين المفاهيم التي لم تعد مستقرة في حدودها التقليدية. فـ "النقدي" لم يعد مجرد تفكيك للنصوص، بل انخرط في مساءلة البُنى والخطابات والسياقات، فيما تحوّل "السوسيولوجي" من وصف الحياة الاجتماعية إلى تأويل عمقها الرمزي، وغداً "الجمالي" ساحة للصراع الطبقي والتمثيل الثقافي لا مرآة للمتعة وحدها. هكذا تندرج هذه القراءات لا كمرافعة دفاعية عن المفاهيم، بل كتشريح لعلاقاتها، كتمارين في الشك، واستدعاءً للفكر بوصفه مقاومةً وتأملًا معاً.

في هذا السياق، لا يُمكننا أن نفصل بين التحولات المفهومية والتحولات التاريخية التي أنتجتها؛ إذ إن النقد لم يولد في فراغ، بل تشكّل داخل مخاضات الحداثة وما بعدها، وسط صراعات السلطة والمعرفة، وتأثير مباشر من تحولات الذائقة، والسلعة، وموت المركز. وكذلك السوسيولوجيا لم تكن علماً بارداً يصف المجتمع من عل، بل كانت منذ نشأتها مشروعاً لفهم الإنسان في عزلته وتفاعله وتهميشه، ولتفكيك الأنظمة التي تصوغ وعيه ومصيره. أما الجمال، فما عاد ينحصر في إطار اللوحة أو القصيدة، بل غادر متحفه، وانفتح على الشارع، على الجسد، على الحياة اليومية، حتى غدا أداةً للتسليع أحياناً، وللمقاومة أحياناً أخرى. ومن هنا، فإن هذه القراءة لا تهدف إلى التأريخ لهذه المفاهيم بقدر ما تسعى إلى مساءلتها وهي تمارس فعلها في عالم مضطرب، تسوده التعددية، وتنهار فيه اليقينيّات.



## الفصل الأول: في ماهية "النقدي"

- المبحث الأول: مفهوم "النقدي": من الفلسفة إلى النظرية النقدية
- المبحث الثاني: النقد كأداة للمعرفة وكفعل للمقاومة (كانط، ماركس، مدرسة فرانكفورت)
- المبحث الثالث: متى يصبح النقد أيديولوجيا مضادة؟ نقد النقد من الداخل

إن الدخول إلى حقل "النقدي" ليس مجرد عبور إلى مصطلح متداول في الخطابات الأكاديمية والثقافية، بل هو ولوجٌ إلى فضاءٍ فلسفي مشحون بالتوتر، حيث تتقاطع السلطة والمعرفة، ويتواجه القول مع المعنى، ويتكشف النص عن طبقاته الصامتة. فـ"النقدي" ليس سلوكاً ذهنياً فحسب، ولا هو مجرد فعل مراجعة أو تقويم، بل هو حالة من الانتباه المعرفي المركب، تُمارس على النص، والفكر، والواقع، والسلطة، وحتى على الذات نفسها. إنه ليس "ماذا يُقال؟" بل "كيف قيل؟ ولماذا؟ ومن المستفيد من هذا القول؟"

النقدي، بهذا المعنى، لا ينحصر في إنتاج أحكام القيمة، بل يتعدّاها إلى تفكيك البنية التي تنتج المعنى وتعيد إنتاجه، إنه وعي يقظٌ بالتاريخ، وبالخطاب، وبالسلطة الكامنة في اللغة. وبهذا، يكون "النقدي" فعل مقاومة ضد البداهة، وضد المُسلّمات، وضد السكون الفكري الذي يجعل من الأفكار "حقائق" لا تقبل النقاش. إنه ليس إنكاراً للموجود، بل سؤالٌ عن شرعية وجوده.

في هذا الفصل، سنسعى إلى مساءلة "ماهية النقدي" لا من زاوية التعريف المعجمي أو التحديد الوظيفي، بل من خلال تتبع تطوّره التاريخي والمعرفي، منذ نقد الذات في الفلسفة الكانطية، إلى نقد السلطة والمعنى في فوكو ودريدا، مروراً بالنقد الماركسي، والنقد الثقافي، والنقد التفكيكي، وحتى النقد ما بعد الكولونيالي. كما سنتناول النقدي بوصفه فضاءً مشتركاً بين الفكر والفن والسياسة، يتحرّك دائماً بين الانخراط والمسافة، بين التأمل والتفكيك، بين الوعي والاشتباه.

فهل النقدي أداة أم موقف؟ هل هو ممارسة حرة أم مقيدة بشروط ثقافية وإيديولوجية؟ وهل لا يزال ممكناً في عصر تسلع الخطاب وهيمنة الصورة؟ هذه الأسئلة وغيرها ستكون مدخلنا نحو تفكيك ما نسمّيه بـ"ماهية النقدي"، لا بهدف الوصول إلى يقين، بل لتوسيع أفق السؤال.



## المبحث الأول: مفهوم "النقدي": من الفلسفة إلى النظرية النقدية

إنّ رحلة مفهوم "النقدي" ليست مجرد سلسلة من التحولات النظرية، بل هي تجسيد لمسار طويل من التحولات الفلسفية والمعرفية التي انتقلت من أفق العقلانية الفلسفية إلى المجال الواسع للنظريات النقدية المتنوعة. في هذا المبحث، نسعى إلى تتبع تطور مفهوم "النقدي" ابتداءً من الفلسفة الكلاسيكية، وصولاً إلى تطوراتها في النظرية النقدية المعاصرة، مع محاولة الوقوف عند النقاط الحاسمة التي أعادت تشكيل هذا المفهوم وأعطته أبعاداً جديدة.

### ١. من نقد العقل إلى نقد المعرفة: رحلة كانط

في الفلسفة الحديثة، يعد إيمانويل كانط من أولى الشخصيات التي أطلقت النقد بوصفه فعلاً معرفياً يتجاوز التفكير البسيط للأفكار ليصبح دراسة في حدود وشرعية العقل ذاته. فقد أطلق كانط، في "نقد العقل المحض"، محاولة جذرية لإعادة تحديد قدرة العقل على المعرفة، مؤسساً بذلك ما يُعرف بـ"النقد الفلسفي". كان النقد عند كانط هو البحث في حدود المعرفة البشرية، وفي تساؤل دقيق حول ما يمكن للعقل أن يدركه وما لا يمكنه إدراكه، كما كان طرحة محاولة لإعادة النظر في المعرفة الإنسانية بعد صدمة الشكوك التي أثارها ديكارت.

هكذا، يبدأ "النقدي" في مدونة كانط كأداة لفحص الذات البشرية ومدى قدرتها على الوصول إلى الحقيقة، وهي نقطة محورية ستؤثر في معظم التوجهات الفكرية اللاحقة. فالنقد عند كانط لم يكن مجرد هدمٍ للأفكار السائدة، بل كان دعوة إلى تحرير العقل من القيود المفروضة عليه، وإلى إعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها العلم والدين والأخلاق.

### ٢. النقد في الفلسفة الماركسية: من نقد الأيديولوجيا إلى نقد الواقع

أما في الفلسفة الماركسية، فقد اتخذ النقد بُعداً آخر، إذ صار أداة لتحليل الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. في هذا السياق، ارتبط "النقدي" بنقد الأيديولوجيا كأداة أساسية للهيمنة والسلطة، ليصبح بعداً فكرياً واجتماعياً يكشف عن التناقضات المستترة في النظام الرأسمالي. في "النقد الاقتصادي والفلسفي"، ينتقد ماركس التراث الفلسفي الذي يرى في الإنسان كائناً مستقلاً، بينما يصر على أن الإنسان هو نتاج لعلاقات اقتصادية واجتماعية معقدة. لقد ارتبط النقد الماركسي بتحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية باعتبارها الأسس التي تنتج الأيديولوجيات المسيطرة.

النقد عند ماركس إذاً لا يُفهم فقط بوصفه فحصاً فكرياً للأفكار، بل هو فحص للواقع الاجتماعي، ويهدف إلى تغيير هذا الواقع. إذ لم يعد النقد مجرد تفكير معرفي، بل أصبح مشروعاً عملياً للتحرر الاجتماعي والسياسي. النقد هنا، لم يعد يقتصر على المجال الفلسفي بل توسّع ليشمل جميع ميادين الحياة الاجتماعية والثقافية.



### ٣. النقد الثقافي والنظرية النقدية: الانتقال إلى ما بعد الحداثة

ومع تطور الفكر في القرن العشرين، بدأ النقد يأخذ أبعاداً جديدة مع ظهور النظرية النقدية والنقد الثقافي. ففي مدرسة فرانكفورت، برز أدورنو وهابرماسك وماركوز ليقدّموا "النقدي" باعتباره ليس فقط أداة لفحص الثقافة المعاصرة، بل مشروعاً نقدياً للحضارة الغربية برمّتها. لقد نظروا إلى الثقافة والسلطة على أنهما وجهان لعملة واحدة، فالثقافة تُنتج الأيديولوجيا التي تقوّي من سيطرة الطبقات الحاكمة، وبالتالي فإن "النقدي" بالنسبة لهم أصبح نوعاً من نقد المجتمع والثقافة، الذي لا يكفي بالكشف عن التناقضات في الإنتاج الثقافي، بل يتعدى ذلك إلى فحص شروط الإنتاج الاجتماعي والثقافي.

وفي مجال النقد الأدبي والثقافي، قدم ريتشارد هوغانر وستيوارت هال من خلال نظرية النقد الثقافي فكرة أن الثقافة ليست مجالاً منفصلاً عن المجتمع، بل هي جزء من آليات السلطة، وبالتالي فإن "النقدي" يُصبح وسيلة لتحليل الثقافة ضمن سياقاتها التاريخية والاجتماعية. النقد الثقافي لا يكفي بتفسير النصوص الأدبية والفنية، بل يبحث في كيف أن الثقافة نفسها تصبح أداة للهيمنة.

### ٤. النقد التفكيكي: تفكيك المفاهيم والنصوص

في موازاة ذلك، يأتي النقد التفكيكي الذي بدأ مع جاك دريدا ليكمل التوجهات النقدية التي تتحدى المفاهيم التقليدية. يعتبر دريدا أن النصوص لا يمكن فهمها بمعزل عن "التناقضات الداخلية" التي تحتويها، وأنه لا يوجد معنى ثابت أو نهائي، بل معاني متواصلة التأويل. هنا يصبح "النقدي" ممارسة تفكيكية، تعيد النظر في الثنائيات التي تسيطر على الفكر الغربي: مثل الثنائيات بين العقل والعاطفة، الجسد والروح، الموضوع والذات.

النقد التفكيكي يطرح تحدياً جديداً لفكرة "الحقيقة"، فهو لا يقبل الفهم التقليدي للمعنى باعتباره ثابتاً ومكتملاً، بل يُصر على أنه دائماً في حالة حركة وتغيير. النقد التفكيكي يُسائل الأسس الميتافيزيقية التي ترتكز عليها معظم النظم الفكرية، ليؤكد على التعددية وتفكيك الحدود الصارمة بين المعاني والنصوص.

### ٥. الخلاصة: النقدي كأداة ديناميكية ومستمرة

لقد تطور مفهوم "النقدي" عبر الزمن ليصبح أداة معقدة تتجاوز حدود الفلسفة النظرية إلى ساحة أوسع تشمل النقد الاجتماعي، السياسي، والثقافي. لم يعد "النقدي" مجرد محاولة لتحليل الأفكار والنظريات، بل أصبح ممارسة فاعلة تتداخل فيها الأبعاد المعرفية، الاجتماعية، والجمالية. ومع تطور النظريات النقدية من كانط إلى دريدا، ومن ماركس إلى مدرسة فرانكفورت، يظهر أن النقد ليس فعلاً سكونياً بل هو دائم التغيير، مستمر في إعادة تفسير الواقع وتفكيك المعاني السائدة.

في هذا المبحث، استعرضنا تطور مفهوم "النقدي" من الفلسفة التقليدية إلى نظريات النقد المعاصرة، ونأمل أن نكون قد قدّمنا إطاراً لفهم كيف تحوّل هذا المفهوم ليصبح أداة أساسية لفحص وفهم الواقع المعرفي والاجتماعي.



## المبحث الثاني: النقد كأداة للمعرفة وكفعل للمقاومة (كانط، ماركس، مدرسة فرانكفورت)

في هذا المبحث، نبحث في طبيعة "النقد" باعتباره أداة للمعرفة وفعلاً للمقاومة، من خلال دراسة تطوراتها في فلسفة إيمانويل كانط، ثم انتقاله إلى الفكر الماركسي، وصولاً إلى مدرسة فرانكفورت. سنحاول فهم كيف تطور مفهوم "النقد" ليجمع بين البحث المعرفي والتحدي الاجتماعي والسياسي، وكيف أن النقد لا يقتصر على تفكيك الأفكار بقدر ما يُشهر سيفه ضد السلطة الاجتماعية والاقتصادية.

### ١. النقد كأداة للمعرفة: إيمانويل كانط

عند إيمانويل كانط، لا يعد النقد فعلاً تجريبياً أو مجرد عملية هدم للأفكار السائدة، بل هو عملية معرفية أساسية تهدف إلى تحديد حدود العقل البشري، ومراجعة الأسس التي يقوم عليها كل علم وفكر إنساني. من خلال عمله الكبير "نقد العقل المحض"، قام كانط بتقديم مفهوم جديد للنقد باعتباره أداة لحدود المعرفة. كان نقد كانط لا يعني انتقاد الحقيقة أو المفاهيم نفسها، بل كان يبحث في قدرة الإنسان على المعرفة، وتحديد حدودها، والشرط الذي يجعل من المعرفة ممكنة.

كانط طرح سؤالاً مركزياً: ما الذي يمكن أن يعلمه الإنسان؟ وبذلك، يصبح النقد بالنسبة له فحصاً لقيود العقل نفسه. النقد الكانطي هو في جوهره نقداً ذاتياً للعقل البشري، يُحاول تفكيك الانطباعات الأولية وتحليل كيفية تشكل مفاهيمنا عن العالم. إذاً، النقد هنا لم يكن سوى مراجعة لآليات التعرّف والاستدلال، وتحديد الشروط التي تجعل من المعرفة البشرية قابلة للتحقيق، وبالتالي فهو أداة للمعرفة بمفهومها الأوسع.

### ٢. النقد كفعل مقاومة: كارل ماركس

أما في الفكر الماركسي، فقد أخذ النقد بعداً جديداً مرتبطاً بشكل وثيق بالواقع الاجتماعي والاقتصادي. بالنسبة لـ كارل ماركس، لم يكن النقد مجرد تفكيك للأفكار الفلسفية أو الأخلاقية، بل كان أداة للتحليل الاجتماعي والسياسي تهدف إلى فضح الهيمنة الطبقية وكشف العوامل التي تسيطر على حياة الناس. في "النقد الاقتصادي والفلسفي"، يرى ماركس أن جميع الأفكار والفلسفات هي منتجات للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي فالنقد لا يقتصر على التحليل المعرفي بل يمتد ليشمل التحليل الاجتماعي والنقد الطبقي.

النقد عند ماركس هو أداة لتفسير وتفكيك الأيديولوجيات التي تبرر النظام الرأسمالي وتحافظ عليه. إن "النقد الماركسي" هو نوع من التحليل الاجتماعي الذي يبحث في أسباب الهيمنة الطبقية، وفي كيفية تأثير هذه الهيمنة على تكوين الوعي والذاكرة الجماعية للمجتمع. وفي هذا السياق، لا يُقصد بالنقد فقط اكتشاف الأخطاء في الفكر، بل التوجه نحو

التحول الاجتماعي، بحيث يصبح النقد أداة للمقاومة ضد اللامساواة والظلم الاجتماعي، وهو بالتالي يفتح على مشروع تغيير جذري للواقع.

### ٣. النقد كفعل مقاومة اجتماعية وثقافية: مدرسة فرانكفورت

في القرن العشرين، أصبحت مدرسة فرانكفورت مكاناً محورياً في تطور مفهوم النقد كأداة للمعرفة وكفعل للمقاومة. يبرز من مفكرها مثل تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر وهيربرت ماركوز من نظر إلى النقد باعتباره أداة لمقاومة الثقافة الرأسمالية التي تحاول أن تسيطر على الفرد والمجتمع. في عملهم المشترك "نظرية النقد"، قدموا نقداً ثقافياً حاداً للمجتمع الصناعي الرأسمالي، متهمين إياه بتخريب القدرة النقدية للفرد عبر الثقافة الاستهلاكية ووسائل الإعلام.

النقد عند أدورنو وهوركهايمر لم يكن مجرد تحليلات أكاديمية للنظام الاجتماعي، بل كان أداة لمقاومة الهيمنة الثقافية. إنهما يريان أن المجتمع الرأسمالي يعيد إنتاج نفسه ليس فقط من خلال وسائل القوة السياسية والاقتصادية، بل من خلال الثقافة. في هذا السياق، يصبح "النقد الثقافي" جزءاً من النقد الاجتماعي الذي يهدف إلى تحرير الفرد من قيود الاستهلاك والتلاعب الإعلامي، وبالتالي يصبح النقد فعلاً مقاوماً يُحارب من خلاله الاستلاب الاجتماعي والثقافي.

أما هيربرت ماركوز، فقد ركز على دور الفن والثقافة في تحفيز التغيير الاجتماعي. في أعماله مثل "إنسان واحد وآفاق"، يُظهر ماركوز أن النقد الثقافي يمكن أن يُعيد فتح الأفق السياسي والاجتماعي للفرد في مواجهة القمع الثقافي والسياسي الذي تفرضه المجتمعات المتقدمة. نقد ماركوز كان أيضاً نقداً للعلم والتقنية، حيث أشار إلى كيف أن التكنولوجيا والعقلانية العقلية أصبحت أدوات للهيمنة بدلاً من التحرير.

#### ٤. النقد كأداة معرفية ومقاومة في عالم معاصر

مفهوم "النقد" الذي بدأ كأداة فلسفية لحدود المعرفة لدى كانط، وتحول إلى أداة اجتماعية في الفكر الماركسي لمقاومة الأيديولوجيا الرأسمالية، ثم تطوّر ليصبح أداة نقد ثقافي ضد الاستهلاكية والهيمنة في مدرسة فرانكفورت، يمكن أن يُفهم اليوم كعملية دائمة لمواجهة الأنظمة المعرفية والسلطوية في عالم معاصر يسوده الاستهلاك والتقنيات المهيمنة. إن النقد ليس مجرد عملية أكاديمية تقوم على التفكيك المعرفي للأفكار والنظريات، بل هو فعل مناهض يطمح إلى تحويل الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي.

اليوم، يُصبح النقد بمفهومه العصري أداة متجددة للمعرفة التي تتيح للإنسان أن يعي ذاته وعالمه بشكل نقدي مستمر، بينما تظل مقاومته للهيمنة الاقتصادية والثقافية ضرورية لإعادة تشكيل عالم أكثر عدالة ومساواة.



## المبحث الثالث: متى يصبح النقد أيديولوجيا مضادة؟ نقد النقد من الداخل

في هذا المبحث، نسعى للبحث في العلاقة المعقدة بين النقد والأيدولوجيا المضادة، من خلال تساؤل مهم: هل يمكن أن يتحول النقد نفسه إلى أيدولوجيا مضادة؟ بمعنى آخر، هل يمكن أن ينقلب النقد في بعض الأحيان ليصبح جزءاً من عملية الهيمنة التي كان يسعى لتحطيمها؟ سنناقش في هذا السياق كيف يمكن أن يتحول النقد من كونه أداة للتحرر إلى أداة ذات طبيعة أيدولوجية تساهم في إعادة إنتاج النظام الذي ينتقده. سيتم تناول هذه الإشكالية من خلال تحليل بعض المفاهيم الفلسفية والنقدية التي تتعلق بـ "نقد النقد"، حيث سنستعرض كيفية تعامل بعض المفكرين مع هذه الإشكالية، بدءاً من الفكر الماركسي وصولاً إلى الفكر ما بعد الحدائي.

## ١. النقد كأيدولوجيا مضادة: الفكرة والمفهوم

في البداية، ينبغي فهم مفهوم "الأيدولوجيا المضادة" من منظور فلسفي نقدي. الأيدولوجيا المضادة هي مجموعة من الأفكار والمفاهيم التي تمثل مقاومة لفكر أو نظام هيمنة، لكن في كثير من الأحيان، قد تصبح هذه الأيدولوجيا جزءاً من نفس النظام الذي كانت تهدف إلى مقاومته. هذا التحول قد يحدث عندما النقد يتخذ طابعاً جامداً، ليصبح وسيلة جديدة لفرض تصورات معينة أو إيديولوجيات مضادة تشكل بدورها قيداً على الفكر الحر والنقدي.

لقد تناول كارل ماركس هذا التحول بشكل غير مباشر عندما تحدث عن الأيديولوجيا باعتبارها مجموعة من الأفكار التي تخدم مصالح الطبقات الحاكمة. لكن هل يمكن أن يتحول النقد نفسه إلى جزء من هذه الأيديولوجيا؟ أو بمعنى آخر، هل يمكن أن يصبح النقد الذي يهدف إلى تحرير الإنسان من الأيديولوجيات أداة جديدة لفرض أيديولوجيا معينة؟ هل يتحول النقد إلى "أيديولوجيا مضادة" عندما يُستخدم كأداة للتحكم والسيطرة؟ في هذه النقطة، يمكننا أن نتساءل: هل النقد الماركسي، الذي يسعى لتحطيم الرأسمالية، قد يصبح هو نفسه وسيلة لتبرير وتحقيق نظام اجتماعي جديد يصبح فيه النقد نفسه جزءاً من أيديولوجيا جديدة؟

## ٢. النقد من الداخل: الفكرة المتناقضة للنقد الماركسي

عند العودة إلى الفكر الماركسي، نجد أن ماركس نفسه قد نبّه إلى الطابع التناقضي للأيدولوجيا، أي أن كل أيدولوجيا تظل جزءاً من النظام الاجتماعي الذي تشتق منه. لكن في فكر ماركس، هناك عنصر أساسي: نقد نقد النقد، الذي يشير إلى قدرة النقد على العودة إلى النقطة التي انطلق منها من خلال مواجهته لهيكل السلطة الجديدة التي قد تُبنى نتيجة للتغيير الاجتماعي. ومن هنا تنبثق إشكالية النقد من الداخل: فهل



النقد الماركسي نفسه يمكن أن يتحول إلى أيديولوجيا جديدة تعيد إنتاج النظام الطبقي بطريقة غير مباشرة؟

مدرسة فرانكفورت قدمت أيضاً إسهاماً في هذا المجال من خلال تساؤلاتهم حول مفهوم النقد وكيف يمكن أن يصبح حرفياً وأيديولوجياً، وخاصة عندما تتطور مفاهيم مثل التحليل الاجتماعي ونقد الثقافة إلى خطاب أيديولوجي جديد يرر هو أيضاً الهيمنة الثقافية. يُظهر أدورنو وهوركهايمر في أعمالهم أن نقد العقل النقدي قد يتحول إلى شكل من أشكال إعادة الإنتاج للأيديولوجيا التي انتقدتها في البداية.

### ٣. نقد النقد من الداخل: هاجس ما بعد الحداثة

أما في سياق الفكر ما بعد الحداثي، فالنقد من الداخل يُطرح بشكل مختلف. ميشيل فوكو وجاك دريدا شكلا نقطة انطلاق لانتقاد النقد ذاته. إذا كان النقد في الفكر التقليدي يرتبط بالتمرد على الأنظمة السائدة أو الهدم البناء للأفكار، فإن فوكو ودريدا يعتبران النقد في حد ذاته مساراً لإعادة تشكيل السلطة. فالفكر النقدي الذي يهدف إلى التحرر قد لا يكون محايداً، بل قد يعيد إنتاج السلطة بطريقة غير مرئية، من خلال إعطاء الشرعية لخطاب معين، وبالتالي فقد يتحول النقد نفسه إلى شكل جديد من أشكال الهيمنة الثقافية.

فوكو في أعماله مثل "الرقابة والعقاب" و"أركيولوجيا المعرفة"، أشار إلى كيف أن الأنظمة المعرفية التي تقوم على النقد والعقلانية قد تتجه نحو التمنييط والرقابة، ليصبح النقد نفسه جزءاً من النظام الذي كان يسعى إلى تفكيكه. من هنا، أظهر فوكو كيف أن نقد السلطة قد يتجه نحو إعادة إنتاج أشكال جديدة من السلطة. كما تحدث عن فكرة "السلطة المعرفية"، أي كيف يمكن أن يتحول النقد إلى أداة تقنين جديدة في إطار النظام المعرفي نفسه.

### ٤. النقد كأيديولوجيا مضادة في عالم اليوم

في العالم المعاصر، قد نجد أن النقد الذي كان يسعى إلى مواجهة الأيديولوجيا السائدة قد أصبح في بعض الأحيان جزءاً من اللعبة السياسية والثقافية التي تُبقي النظام الاجتماعي كما هو. وفي عصر العولمة ووسائل الإعلام الجديدة، يمكن للنقد أن يصبح أداة ترويجية لسياسات معينة أو خطابات ثقافية تُروج للأيديولوجيات التي كانت في البداية مناهضة.

### الخاتمة:

إن إشكالية "نقد النقد من الداخل" تطرح العديد من التساؤلات الفلسفية العميقة حول حدود وأدوات النقد نفسها. من النقد الماركسي إلى النقد الثقافي في مدرسة فرانكفورت، وصولاً إلى نقد السلطة في الفكر ما بعد الحداثي، نكتشف أن النقد ليس فقط أداة لفهم الواقع، بل أيضاً أداة قد تكون خاضعة للانحراف والتلاعب. وبذلك، يبقى النقد هو ميداناً للقتال الفكري المستمر بين التقدم والتحرر وبين الهيمنة والاستلاب، إذ يتحول في بعض الأحيان إلى أيديولوجيا مضادة تساهم في إعادة إنتاج النظام الذي كان يسعى لتفكيكه.



## الفصل الثاني: السوسولوجي كمنظور ونسق للمعنى

- المبحث الأول: من علم الاجتماع الكلاسيكي إلى سوسولوجيا الثقافة
- المبحث الثاني: بورديو ونقد الذوق: "التمييز" كآلية للهيمنة الرمزية
- المبحث الثالث: الفن والمجتمع: علاقة جدلية أم تبعية؟

في خضمّ التحولات الفكرية الكبرى التي شهدتها العالم منذ بزوغ الحداثة، بدأ أن مقولة "المعنى" لم تعد شأنًا ميتافيزيقياً خالصاً، ولا شأنًا فردانياً ذاتياً فحسب، بل تحوّلت تدريجياً إلى مسألة اجتماعية، ثقافية، بنيوية، ومتشابكة. ومن بين الأنساق التي نهضت لمقاربة هذه المسألة، يبرز النسق السوسولوجي بوصفه أحد أبرز الأدوات الفكرية التي أعادت تركيب العلاقة بين الفرد والمجتمع، بين النص والسياق، بين الفكر والبنية، بين الذاتي والجماعي. ولعلّ اللحظة السوسولوجية لا تكمن في اعتبار المجتمع مجرد محيط لفعل الإنسان، بل في اعتباره شرط الفعل ذاته، وأفق معناه.

إنّ السوسولوجيا، منذ بداياتها مع أوغست كونت مروراً بدوركايم، فيبر، ماركس، وانتهاءً ببورديو، غورفيتش، وهابرماس، لم تكن علماً جامداً في وصف الظواهر الاجتماعية، بل مشروعاً لإعادة فهم الإنسان ضمن أنساقه الكبرى، التي تتجاوز اختزاله إلى فرد معزول أو عقل مستقل. من هنا، يتخذ "السوسولوجي" طابعه الفلسفي لا كفرع معرفي مستقل، بل كممارسة في تأويل المعنى داخل سيورات القوة، القيم، الطبقة، اللغة، والديناميات الرمزية. وهكذا ينشأ "السوسولوجي" لا فقط كأداة تفسير، بل كنسق للمعنى، أي كشبكة رمزية تُعيد إنتاج المفاهيم داخل البنية الاجتماعية، وتربط المعرفة بموقعها ووظيفتها.

إنّ التأسيس للفهم السوسولوجي كمنظور لا يمر عبر تمجيد العقلانية الاجتماعية أو تتبع قوانين الظاهرة فحسب، بل عبر مساءلة الجذور الخفية للعلاقات الاجتماعية، وعبر تعرية اللامرئي الاجتماعي الذي يشكل الخلفية الصامتة لممارساتنا اليومية، لخطاباتها، ولما نظنه طبيعياً وبديهياً. فالمعنى، في المنظور السوسولوجي، ليس سطحياً، ولا ناتجاً عن فعل فردي معزول، بل هو نتيجة صراع طويل بين القوى والمواقع، بين الهيمنة والمقاومة، بين السلطة والمعرفة.

في هذا السياق، تُعدو اللغة ليست وسيلة تعبير، بل مؤسسة اجتماعية تنقل رموز النظام، وتعيد تشكيل المعنى في كل لحظة. كما أن الهوية، بوصفها تمثيلاً ذاتياً، لا تُفهم إلا في إطار علاقتها بالآخر، بالسياق الطبقي، بالمنظومة الثقافية، وبالانتماء الجمعي. أما الذوق، فهو أيضاً ليس شأنًا فردياً، بل – كما أظهر بيير بورديو – أسلوب حياة يرسخ تفاوتاً طبقياً محمّياً بالرمز والتقليد والشرعية الثقافية. وهكذا، تصبح السوسولوجيا "نقداً للبدايات"، وتسعى إلى زعزعة ما نعتبره طبيعياً، فتحوّل العالم الاجتماعي إلى نصّ مفتوح على التأويل والتحليل والفهم.



ليس من المبالغة إذاً أن نقول: إن "السوسيولوجي" يمثل ثورة معرفية قلبت تصور الإنسان عن نفسه، وجعلته يرى ذاته كنتاج تاريخي، ثقافي، طبقي، وجندري. فالمعنى، إذ يُعاد إنتاجه اجتماعياً، لا يعود امتيازاً فردياً أو إسقاطاً ذهنياً، بل يصبح نسقاً محكوماً بصراعات السلطة والمعرفة.

ولذلك، فإن هذا الفصل لا يسعى إلى تقديم عرض تقني للسوسيولوجيا، ولا إلى حصرها في نماذج تحليلية مغلقة، بل إلى مساءلتها بوصفها أفقاً فلسفياً للمعنى، أي بوصفها تأويلاً للعالم من داخل التفاعل الاجتماعي، من داخل الفضاء الرمزي، من داخل علاقة الإنسان بذاته وبالأخر وبالسلطة. سننطلق إذاً من مفاهيم تأسيسية (كالمجتمع، البنية، الفعل، الهوية، المعنى، السلطة...) لنقارب كيف نشأ المنظور السوسيولوجي، وكيف تطوّر من تحليل المجتمع الصناعي إلى تحليل أشكال السلطة الرمزية في العوالم المعاصرة، وكيف استحال من علم إلى حساسية نقدية تكشف ما هو مستتر في اليومي، العادي، والاعتيادي.

إننا، ونحن نخوض هذا الفصل، لا نفكك المجتمع فقط، بل نفكك ذاتنا عبره. فالسوسيولوجيا، كما أرادها كبار المنظرين، ليست فقط منهجاً للتحليل، بل مرآة معقّدة للإنسان، في خضوعه، تمرّده، لغته، أذواقه، وعلاقاته اللا مرئية.

ومن هنا يبدأ السؤال:

هل السوسيولوجي هو مجرد أداة تحليل أم مشروع تحرر؟  
 هل يستطيع الإنسان أن ينتج معنىً خارج البنية؟ أم أنه مشروط دوماً بموقعه داخل الحقل الاجتماعي؟  
 هل يمكن للسوسيولوجيا أن تكون، كما أراد لها البعض، علماً للعدالة، أم أنها تظل مرهونة بمنطق الهيمنة الذي تحلله؟  
 كل هذه الأسئلة تشكل أساس الدخول في المباحث التالية من هذا الفصل.

وبهذا المعنى، لا يعود "السوسيولوجي" مجرد عدسة تحليلية أو ممارسة أكاديمية محايدة، بل يتحول إلى وعي ناقدٍ بالعالم، يكشف التوترات الخفية في نسج العلاقات الاجتماعية، ويفضح آليات اشتغال السلطة في أبسط تفاصيل الحياة اليومية. فكل ما نظنه فردياً أو عفويّاً أو طبعياً، يصبح في نظر السوسيولوجيا ناتجاً عن تمفصلات رمزية وهيكلية معقدة. ومن هنا، يغدو السوسيولوجي ليس فقط قراءةً للواقع، بل إعادة تشكيل للمعنى داخل صيرورة اجتماعية متحوّلة.



## المبحث الأول: من علم الاجتماع الكلاسيكي إلى سوسيولوجيا الثقافة

(قراءة فلسفية في تحولات المعرفة الاجتماعية من البنية إلى المعنى)

حين وُلد علم الاجتماع في القرن التاسع عشر، لم يكن مشروعاً ثقافياً أو تأويلياً كما نعرفه في صورته الراهنة، بل كان يسعى إلى أن يكون "علماً للواقع الاجتماعي" وفق نموذج العلوم الطبيعية، يرصد الظواهر، يقيسها، ويبحث عن قوانينها العامة. وقد تجسدت هذه الزعة الوضعية بوضوح في أعمال أوغست كونت، الذي أراد للسوسيولوجيا أن تكون علماً تجريبياً يضبط حركة المجتمع كما تضبط الفيزياء قوانين الطبيعة، وفي إميل دوركايم الذي نظر إلى "الواقع الاجتماعي" كـ"أشياء" تُرصد وتُقاس موضوعياً، وتخضع لمنطق الجمعي الذي يتجاوز الفرد ويحدده.

لكن سرعان ما بدأت هذه الرؤية الكلاسيكية تُقابل بتحديات أعمق، مع مفكرين مثل ماكس فيبر، الذي أدخل البعد الذاتي والقيمي والتفسيري إلى السوسيولوجيا، معتبراً أن الفعل الاجتماعي لا يُفهم إلا من خلال المعاني التي ينسبها إليه الفاعلون. وهنا تبدأ ملامح التحول: من دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها معطيات صلبة، إلى تأويلها كبنى دلالية ورمزية، أي كشبكات من المعنى. هذا التحول يُعد الجسر الذي يقودنا من "علم الاجتماع الكلاسيكي" إلى ما نسميه اليوم بـ"سوسيولوجيا الثقافة".

إنّ سوسيولوجيا الثقافة لا تنظر إلى الثقافة بوصفها زينة اجتماعية أو انعكاساً بسيطاً للبنية الاقتصادية، بل بوصفها منظومة رمزية تتجلى في اللغة، المعتقدات، الطقوس، الفنون، الذوق، والهوية. هي ليست مجالاً ثانوياً، بل مركز الصراع الاجتماعي على الرموز، المعاني، والهيمنة. وهنا نجد أعمال أنطونيو غرامشي حول "الهيمنة الثقافية"، وبيير بورديو في تحليله لـ"الذوق كتميز طبقي"، لتؤسس لفهم جديد يعتبر الثقافة ميداناً للصراع الرمزي، لا يقل أهمية عن الصراع الاقتصادي.

لقد تجاوزت السوسيولوجيا الثقافية ثنائية "البنية والفعل"، وبدأت تبحث في كيفية تكوّن المعنى داخل السياقات الاجتماعية، وكيف تعمل الثقافة كأداة سلطة، وكآلية لإنتاج الهوية والانتماء. فمن تحليل الموضة إلى وسائل الإعلام، ومن فهم الذوق الموسيقي إلى أنماط الاستهلاك، باتت الثقافة تُقرأ بوصفها خطاباً يحمل السلطة، ويعيد إنتاجها، لا بوصفها حياداً جمالياً أو تعبيراً بريئاً.

إن محاولة تتبع المسار النظري والمعرفي الذي انتقل فيه علم الاجتماع من الاهتمام بالبنية والنسق إلى الوعي بالمعنى والدلالة، ليست مجرد تمرين تاريخي في استعراض المدارس والنظريات، بل هي، في جوهرها، إعادة طرح لسؤال فلسفي عميق: كيف نفهم الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً؟ هل هو كائن تحكمه قوانين خارجية، أشبه



بالآليات الفيزيائية، أم أنه فاعلٌ منتج للمعنى، يتحرك داخل شبكات رمزية تتقاطع فيها السلطة والمعرفة والهوية؟

لقد نشأ علم الاجتماع في القرن التاسع عشر محملاً بطموحات العلم الحديث، مستلهماً منطق الفيزياء في رغبته ببناء علمٍ "يقيني" للمجتمع. كان السؤال الأساسي هو: كيف يمكن فهم النظام الاجتماعي؟ وكيف يُعاد إنتاجه؟ ومن أين تنبع الفوضى أو الاستقرار؟ وفي هذا السياق، ظهر أوغست كونت كأول من حاول تأسيس السوسيولوجيا بوصفها "فيزياء اجتماعية"، ترصد الظواهر وتضبطها عبر منهج وضعي صارم. ثم جاء إميل دوركايم، ليمنح هذا المشروع شكله الأكثر اكتمالاً، حين اعتبر أن "الواقع الاجتماعي شيءٌ مستقل عن وعي الأفراد"، وأنه ينبغي دراسته كما تُدرس الظواهر الطبيعية. وقد تمحورت أفكاره حول مفاهيم مثل "الضمير الجمعي" و"الوظيفة الاجتماعية"، في محاولة لفهم كيف تعمل المؤسسات الاجتماعية على إنتاج التماسك.

لكن هذا التصور البنيوي والوظيفي – وإن كان مهماً في لحظته – سرعان ما بدا قاصراً عن الإحاطة بتعقيد التجربة الإنسانية. فقد كان يُعامل الفرد كأداة ضمن نسق، دون التوقف عند ما يُحركه من دوافع ومعانٍ وتأويلات. وهنا تظهر الفلسفة مجدداً في قلب السوسيولوجيا، لا كإطار نظري منفصل، بل كسؤال أنطولوجي: ما طبيعة الوجود الاجتماعي؟ هل هو موضوع خارجي، أم تجربة ذاتية؟

وقد مثل ماكس فيبر هذا المنعطف الحاسم، حين أعاد مركزية "المعنى" إلى صلب التحليل الاجتماعي. لم يعد السؤال: كيف تعمل البنى؟ بل: كيف يفهم الأفراد أفعالهم؟ وما الذي يمنحها الشرعية والدلالة؟ فتحوّل الفعل الاجتماعي من كونه وحدة تحليل ميكانيكية إلى كونه تعبيراً رمزياً – حاملاً لمعنى – لا يمكن فهمه إلا بتأويل السياقات الذهنية والثقافية التي ينشأ فيها.

هذا التحول هو ما مهد لاحقاً لظهور "سوسيولوجيا الثقافة"، بوصفها خطاباً جديداً في فهم الإنسان. فلم تعد الثقافة مجرد عنصر من عناصر البناء الفوقي كما في الماركسية الكلاسيكية، ولا مجرد نسق من القيم كما عند بارسونز، بل أصبحت بنية رمزية وإيديولوجية في آنٍ واحد، تُنتج المعنى، وتعيد تشكيل الفعل، وتؤسس للهيمنة.

لقد كانت أعمال أنطونيو غرامشي، وخاصة مفهومه عن "الهيمنة الثقافية"، نقطة انعطاف في إدراك الثقافة كمجال للصراع الرمزي، حيث لا تسود الطبقات المهيمنة فقط من خلال الاقتصاد أو العنف، بل من خلال إنتاج "معنى مقبول" للعالم. وفي هذا الإطار، تصبح المدارس، الإعلام، الدين، واللغة أدوات لفرض نسق رمزي محدد، يجعل الهيمنة تبدو طبيعية.

أما بيير بورديو، فقد قدّم رؤية أكثر تعقيداً حين مزج بين الاقتصاد الرمزي والمجال الثقافي، من خلال مفاهيمه عن "الحقل"، "الرأسمال الرمزي"، و"الذوق" بوصفه تمييزاً طبقياً. الثقافة، في تصور بورديو، ليست فضاء حراً للإبداع، بل حقلٌ تحكمه قواعد داخلية، يُعاد فيه إنتاج السلطة الاجتماعية عبر أشكال من "العنف الرمزي" غير المرئي، لكنه فعال.





## المبحث الثاني: بورديو ونقد الذوق: "التميز" كآلية للهيمنة الرمزية

(في سوسيولوجيا الجمال، والرأسمال الرمزي، والذوق المؤدلج)

يُعد بيير بورديو أحد أبرز المفكرين الذين أعادوا رسم حدود السوسيولوجيا المعاصرة، لا من خلال التوسيع الكمي لموضوعاتها، بل عبر تعميق أدواتها النقدية وتفكيكها للمفاهيم السائدة. وفي قلب مشروعه النظري يقع عمله الشهير "التميز: نقد اجتماعي للحكم الجمالي" (١٩٧٩)، الذي لا يُقرأ كمجرد دراسة في الذوق الفني، بل كنص تأسيسي في فهم كيف تنتج الهيمنة الرمزية داخل النسيج الثقافي للمجتمع.

إن مفهوم "التميز" في مشروع بورديو لا يُشير فقط إلى الفروق الجمالية بين الأذواق أو أنماط التفضيل، بل إلى الآليات الاجتماعية التي تتحوّل فيها الذائقة إلى أداة للتميز الطبقي، وإعادة إنتاج السلطة. فالذوق ليس اختياراً بريئاً أو ذاتياً صرفاً، بل هو تعبير عن موقع اجتماعي، عن رأسمال رمزي، عن انخراط في "لعبة" اجتماعية تضبط شروطها حقول متداخلة من القوى.

وهكذا، فإن "الذوق الجميل" لا يولد من إحساس طبيعي بالجمال، بل من تربية اجتماعية مضمرّة تُمنح للأفراد ضمن طبقتهم أو حقلهم. من هنا ينبثق أحد أهم مفاهيم بورديو: الرأسمال الثقافي، بوصفه مورداً غير مادي، لكنه فعال في إنتاج التمايز، ويشمل أساليب الكلام، التفضيلات الفنية، العادات الغذائية، وحتى الوضعيات الجسدية في الجلوس أو الأكل أو الضحك.

فحين يقول بورديو إن "الحكم الجمالي هو دائماً تعبير عن موقع اجتماعي"، فهو لا ينفي وجود الحس الجمالي، بل يعيد موضعه داخل إطار صراعي يُعيد إنتاج السلطة الاجتماعية على هيئة ثقافة ناعمة. ففي المجتمعات الحديثة، لم تعد الهيمنة تعمل فقط عبر القمع أو الإكراه، بل عبر تصوير ما هو "راقي" و"سليم" و"جميل" على أنه طبيعي، واعتبار الذوق الشعبي أو العامي علامة على نقص أو بدائية.

إن "التميز" بهذا المعنى هو ممارسة رمزية عنيفة، تُقضي طبقات بأكملها من فضاء "الشرعية الثقافية"، وتُشعرهم بالدونية، لأنهم محرومون من الثقافة، بل لأنهم يُحمّلون وزر جهلهم بها، دون مساءلة شروط حصولهم عليها. إنها آلية لإضفاء الطابع الأخلاقي على الفروق الطبقيّة، حيث لا يبدو التفاوت نتيجةً لظلم تاريخي، بل لافتقار داخلي إلى الذوق أو الذكاء أو الذرابة.

ومن هنا فإن بورديو يعيد قراءة المؤسسات الثقافية – المتاحف، المدارس، المسارح، النقد الفني، وحتى وسائل الإعلام – بوصفها حقولاً لإنتاج الرأسمال الرمزي، وتكريس الطابع "الطبيعي" للذوق الطبقي. إن ما يُعرض، وما يُدرّس، وما يُمنح جوائز، وما يُعاش



كمرجعية للجمال، لا يخلو من تحكم النخبة المهيمنة التي تفرض تعريفها الخاص للجمال بوصفه "الذوق السليم"، وتنزع الشرعية عن الأشكال الثقافية الأخرى.

والأخطر أن هذه الهيمنة لا تفرض نفسها عبر عنف مادي، بل تُمارس كـ "عنف رمزي"، يُقبل به الأفراد طواعية لأنهم لا يدركونه كعنف. إنهم ينخرطون في لعبة الذوق وهم يعتقدون أنهم أحرار، بينما يتصرفون ضمن شروط الحقل الثقافي الذي يُعيد إنتاج ذاته من خلالهم.

إن نقد بورديو للذوق لا يقف عند حدّ فضح طبيعته الطبقيّة، بل يطال فكرة الجمال ذاتها. فما يُعتبر جميلاً ليس صفة جوهرية في الشيء، بل حكماً مؤدلجاً، ناتجاً عن مسار طويل من التهذيب الطبقي وإعادة الإنتاج الرمزي. وحتى عندما يتجلى الجمال كذاتية حرة، فإن هذه الذاتية نفسها قد تكون شكلاً مقنّعا للتماهي مع نسق الهيمنة.

وهكذا، لا تعود مسألة الجمال مسألة فردية أو وجدانية، بل تتحوّل إلى رهان سياسي واجتماعي ومعرفي. وما فعله بورديو هو أنه أخذ سؤال "ما الجمال؟" من يده الناعمة، ووضعه في فضاء الصراع، حيث يصبح الجمال جزءاً من المعركة على المعنى، على القيمة، على من يملك الحق في أن يقول: هذا فن، وهذا ليس كذلك.

لقد قدّم بورديو أحد أعمق التحليلات لنظام التذوق في المجتمعات الحديثة، كاشفاً أن "التميز" الجمالي ليس فقط وسيلة لإعلان التفضيل، بل آلية هيمنة تُنظّم الفضاء الرمزي للمجتمع وتعيد إنتاج علاقات السيطرة فيه دون الحاجة إلى سلطة مركزية قمعية.

وعليه، فإن سوسيولوجيا الذوق البورديوية تضعنا أمام سؤال فلسفي لا يقل راديكالية:

هل يمكن للإنسان أن يتذوّق بحرية؟

أم أن ذائقته نفسها هي حصيلة تاريخ من التهذيب والشرط الطبقي؟  
بل هل يمكن تخيل "فن ثوري" دون أن يُلتهم رمزياً ويُدمج داخل نظام التمييز نفسه؟  
في ظل هذا الإطار، لا يعود الجمال بريئاً، بل يصبح ساحة أخرى للصراع، ويصبح نقد الذوق بدايةً لنقد العالم.





إلا أن المفكرين السوسيولوجيين – مثل بورديو – أعادوا مساءلة هذا الادعاء، معتبرين أن "الاستقلال الجمالي" نفسه هو منتج تاريخي لحقبة معينة (الحداثة الأوروبية)، وطبقة معينة (البرجوازية المثقفة). فحتى حين يبدو العمل الفني حراً، فإن شروط إنتاجه – من المؤسسات، إلى السوق، إلى التلقي – تحكمه وتحدد أفقه. وبالتالي فإن الحديث عن فن "حر" هو تجاهل للواقع الرمزي الذي يُعيد إنتاج السلطة والمعنى.

### ٣. الجدل لا التبعية: نحو رؤية جدلية للعلاقة

بين هذين الحدين – الانعكاس والتعالى، التبعية والاستقلال – تبرز الحاجة إلى رؤية جدلية للعلاقة بين الفن والمجتمع. فالفن ليس تابعاً للمجتمع كما أن المجتمع لا يملك مفاتيح العمل الفني كلياً. إنها علاقة صراع وتداخل، لا خضوع ولا قطعية. الفن يُنتج ضمن شروط اجتماعية، لكنه في الآن ذاته يُعيد مساءلتها، أو تأييدها، أو الحلم بتجاوزها.

إن العمل الفني هو شكل من أشكال "الاجتماعي المُكثف"، أي أنه يحمل آثار الزمن والمكان والموقع الطبقي والرمزي الذي أنتج فيه، لكنه في الآن ذاته يُعيد تشكيل إدراكنا لهذا الواقع. من هنا، فإن الفن لا يعكس المجتمع فحسب، بل يخلخل صورته، ويقترح رموزاً جديدة لتأويله.

وقد يكون هذا هو جوهر العلاقة الجدلية: أن الفن ليس خادماً للمجتمع، ولا سيدياً عليه، بل مرآته التي لا تعكس فقط، بل تُشظي صورته وتعيد تركيبها.

### ٤. نحو سوسيولوجيا نقدية للفن

بناءً على ما تقدم، فإن المهمة اليوم لا تكمن في تثبيت الفن كصدى أو كتحرر، بل في مساءلة الشروط التاريخية والمعرفية التي تُنتج وتؤوله وتُروجه. وهذا ما يدعو إلى تطوير سوسيولوجيا نقدية للفن، تتجاوز الثنائيات الجاهزة، وتعمل على تفكيك البنية التي تُحوّل الفن من تعبير إلى سلعة، ومن تجربة إلى أداء رمزي للتمايز الطبقي.

ففي زمن سيولة الثقافة، وانتشار المنصات الرقمية، وانهيار المعايير الجمالية الكلاسيكية، لم يعد السؤال: هل يخدم الفن المجتمع؟ بل أصبح: أي مجتمع نُنتج حين نُنتج فناً؟ وأي معنى يبقى حين تصبح كل تجربة قابلة للتسليع؟

بهذا المعنى، تُصبح العلاقة بين الفن والمجتمع علاقة مفتوحة، تُعيد طرح السؤال الجوهري:

هل يمكن للفن أن يكون حراً؟

أم أن حريته ذاتها وهُمٌ جميلٌ تنتجه بنية لا تُرى؟

وفي الحالتين، هل يمكن للفن أن يظلّ – رغم كل شيء – طريقاً للانعتاق الرمزي من قبضة الواقع؟

إن الجواب على ذلك لا يكمن في الفن وحده، بل فينا نحن، وفي المجتمعات التي نريد أن نبنيها من خلاله.



## الفصل الثالث: الجمالي: من المتعة إلى المعنى

- المبحث الأول: الجمال كقيمة فلسفية: من أفلاطون إلى كانت
- المبحث الثاني: الجماليات الحديثة: الشكل، التفكير، ما بعد الحداثة
- المبحث الثالث: التلقي والتأويل: القارئ كمنتج للمعنى الجمالي

ليست التجربة الجمالية ترفاً نخبويّاً كما قد توحى به النظرات السطحية، وليست محض متعة زائدة عن الحاجة أو لوناً من التسلية المرفهة؛ بل هي، في عمقها، لحظة كاشفة عن البعد الوجودي للإنسان، حيث يتقاطع الإدراك مع الإحساس، والمعنى مع الانفعال، والذات مع العالم. إن السؤال عن "الجمال" ليس سؤالاً عن التناقض أو اللذة أو الذوق فحسب، بل هو سؤال عن الكيفية التي يُنتج بها الإنسان المعنى عبر الحسن، وعن الدور الذي تلعبه الصورة، والنغمة، واللون، والشكل، في تكوين الوعي والعالم.

ومن هنا فإن هذا الفصل لا يروم فهم الجمالي بوصفه موضوعاً للذوق أو علماً للأشكال، بل بوصفه بنية دلالية ومجالاً فلسفياً، يتقاطع فيه الحسي بالميتافيزيقي، والذاتي بالكوني. فـ"الجمال"، بهذا المعنى، هو المرأة التي يُعيد فيها الإنسان اكتشاف ذاته خارج منطق المنفعة، ومن خلال طاقة الإحساس بما يتجاوز العالم المباشر. إنه اللغة التي لا تقول، لكنها تُثير، وتُلهم، وتُبقي على المسافة مفتوحة بين الشيء وتفسيره، بين الذات وتفاعلها، بين الواقع ورؤيته.

لقد مثل الجمال، منذ أفلاطون، قلقاً فلسفياً عميقاً، من حيث هو رمز للمثال، وصدى للحق، لكنه مع الحداثة خرج من ميتافيزيقا الكمال إلى أفق الحدث الحسي، والتجربة الذاتية، والانفعال العابر. فهل تراجع الجمال إلى مجرد إحساس فردي؟ أم تحوّل إلى أداة لإنتاج المعنى في غياب المقدّس والمعايير الكبرى؟ وهل يمكن للجمال أن يظلّ فعلاً في عالم ما بعد الحداثة، حيث يتمّ تفكيك كل معايير الذوق، ويُستبدل الفن بالحضور الافتراضي، والتأمل بالاستهلاك؟

يتناول هذا الفصل "الجمالي" بوصفه أفقاً معرفياً ومعنوياً، لا بوصفه موضوعاً خارجياً محايداً. وسيتدرج في محاولة لفهم كيف تطوّرت الفكرة الجمالية من الكلاسيك إلى المعاصر، وكيف تمّ الانتقال من رؤية ترى الجمال باعتباره انسجاماً موضوعياً أو مثلاً مفارقاً، إلى رؤية حديثة ومعاصرة ترى الجمال كتجربة ذاتية-اجتماعية مشروطة تاريخياً، بل وأحياناً كمجال للصراع الرمزي.

سيبدأ الفصل من محاولة تأصيل المفهوم الجمالي فلسفياً، عبر الكلاسيكيات الكبرى – أفلاطون، أرسطو، كانت، هيغل – حيث كان الجمال يُنظر إليه بوصفه قنطرة بين الحسي والعقلي، وبين الطبيعة والحرية. ثم سننتقل إلى لحظة الانقلاب الجمالي، التي قادتها الحداثة الجمالية (عند بودلير، نيتشه، مالايرمي، وأدورنو)، والتي وضعت الانفعال في مواجهة العقل، والفرد في مواجهة الجماعة، واللعب في مواجهة السلطة.



وفي خضم ذلك، يُطرح السؤال الجوهرى:

هل الجمال هو الذي يمنح الأشياء معناها، أم أن المعنى هو الذي يُنتج الجمال؟ وهل يمكن للجمالي أن يكون فعلاً نقدياً، كما يرى أدورنو وبنجامين، أم أنه يتحول بسهولة إلى سلعة، كما تُحذّر نظرية الثقافة الجماهيرية؟ ثم، في ظل انفجار الوسائط، وتغيّر أنماط التلقي، وتفكك المعايير الجمالية التقليدية: ما الذي بقي من الجمالي بوصفه تجربة وجودية؟

من هنا، يسعى هذا الفصل إلى التفكير في الجمال لا كمفعول للتلقي، بل كشرط للمعنى. إذ أن الجمال، حين يُفهم في عمقه، لا يمنحنا المتعة فحسب، بل يفتحنا على احتمالات جديدة لرؤية العالم، وتجاوز المعتاد، وكسر سلطة المألوف. إن في الجمال، حتى في أقصى لحظاته الصامتة، مقاومة للابتذال، ونداء للمعنى في عالم يفيض بالضجيج.

هكذا، إذن، لا يكون السؤال الجمالي سؤالاً عن "ما هو الجميل؟" فحسب، بل عن: لماذا نحتاج الجمال أصلاً؟

وأي إنسان نكون حين نستجيب له؟ وأي معنى نُعيد تشكيله حين نتذوقه، أو نُبدعه، أو نشأقه؟

إن الجمالي، في هذا السياق، ليس ترفاً... بل هو، ربما، آخر ما تبقى من الإنسان حين تتآكل المعايير، ويهت العالم.

في قلب التجربة الجمالية تكمن رغبة الإنسان في الإمساك بالزمن عبر الصورة، و باللا نظام عبر التناغم، وبالعبث عبر الشكل. فالجمال، كما أشار هيدغر، ليس زينة تُضاف إلى الموجودات، بل هو ما يُظهر الحقيقة في أكثر تجلياتها شفافية وإبهاراً. إنه يكشف – لا يجمّل فقط – ويُبر – لا يلهي فقط. وإذا كانت المعرفة العقلية تُحيل إلى الوضوح، فإن المعرفة الجمالية تُحيل إلى الدهشة؛ تلك اللحظة التي تُصيب الوعي بالصمت، لا بالعجز، بل بامتلاء المعنى. وهنا يكمن الفارق الجوهرى: فالعقل يسعى إلى تفسير العالم، أما الجمال فيمنحنا الإقامة فيه كأنه بيتٌ مؤقت للحضور. وفي هذا التوتر بين الإدراك والانخطاف، بين التأمل والانفعال، بين الذات التي ترى والعالم الذي يتكشف، تولد الفلسفة الجمالية بوصفها حواراً مستمراً مع الكينونة، ورفضاً لكل اختزال للموجود إلى نفع، وللإنسان إلى وظيفة.

لكن الجمال لا يكشف عن حضوره في الفراغ، ولا يسبح في عالم مفارق للواقع؛ إنه دوماً مشروط بتاريخ وثقافة وحساسية جماعية. فكل تجربة جمالية تنطوي على بُعد اجتماعي ضمني، حتى حين تُعاش بوصفها إحساساً فردياً خالصاً. إن "الذوق"، كما بين بورديو، ليس بريئاً أو طبيعياً، بل هو نتيجة لتموضعات طبقية وتميزات ثقافية. وبهذا المعنى، فإن الجمال ليس محض إحساس، بل بنية رمزية تُعيد إنتاج علاقات الهيمنة أو تقاومها. لذا فإن هذا الفصل لا يكتفي بالتجوال في عوالم الفن والمتعة، بل ينظر في كيف تتحول الجماليات إلى صراعات صامتة بين الرؤى، وكيف يصبح الإبداع نفسه شكلاً من أشكال النقد أو التمرد أو الهروب من القوالب المهيمنة. الجمال هنا ليس ترفاً... بل موقف.



## المبحث الأول: الجمال كقيمة فلسفية: من أفلاطون إلى كانط

(في سمو المثال وجدل الحسي والعقلي)

ليس الجمال مجرد صفة للأشياء، ولا هو مجرد انفعال ذاتي عابر، بل هو - في عمقه الفلسفي - قيمة، أي حضور للمعنى في شكل محسوس، واتحاد للكوني بالجزئي، والضروري بالعارض. لقد شغل الجمال الفكر الفلسفي منذ بداياته الأولى، لا بوصفه مبحثاً ثانوياً أو ترفاً فكرياً، بل بوصفه معبراً نحو الحقيقة، أو بالأحرى، كوجه من وجوه الحقيقة نفسها.

### ١. أفلاطون: الجمال كإشراق للمثال

في الميتافيزيقا الأفلاطونية، يحتل الجمال مكانة رفيعة ترتبط بالمثال، أو بما يسميه أفلاطون بـ"الخبر الأسمى". فالجمال ليس في الأشياء، بل في صورتها المثالية، في ما لا يرى ولا يُسَم. الجميل هو صدى المثال في عالم المحسوس، والروح حين تنجذب إلى الجمال فإنها، في الحقيقة، تتذكر عالمها الأزلي الذي فارقت. ولهذا فإن الجمال عند أفلاطون هو طريق نحو المعرفة، ومحرك للرغبة في التسامي، ولا غربة أن يجعل في حوار "المأدبة" من الحب (eros) حركة صاعدة من حب الأجساد إلى حب النفس، فحب المعرفة، فحب الجمال المطلق، وصولاً إلى فكرة الجمال في ذاتها.

إن الجمال الأفلاطوني هو "أننى الحقيقة"، كما سيقول لاحقاً شلينغ، فهو لا ينفصل عن الأخلاق، ولا عن المعرفة، بل يشكل حافزاً للوصول إليهما. ولعل هذا ما يفسر الطابع الطهوري للتجربة الجمالية في الفلسفة المثالية، حيث يُنظر إلى الفن باعتباره وسيلة لتهديب النفس، لا لإشباع الشهوة.

في تصوّر أفلاطون، لا يوجد الجميل الحقيقي في العالم المحسوس، بل في عالم المثل، ذلك العالم الأزلي الذي توجد فيه الصور الكاملة والثابتة لكل الكائنات والمعاني. الجمال في هذا السياق، ليس خاصية للشيء، بل هو انكشاف للمثال عبر المحسوس. الأشياء الجميلة تُحرّك في النفس شعوراً بالجمال لأنها تُشبه بدرجة ما "فكرة الجمال" الخالصة، وتذكر الروح بما رأيته في وجودها السابق قبل أن تهبط إلى الجسد.

إن الجمال عند أفلاطون، كما يطرحه في "المأدبة" و"فيدروس"، ليس مجرد انفعال عاطفي أو استجابة حسية، بل هو أثر روحي يوقظ في النفس توقاً نحو الكمال والحقيقة. فالحب الجمالي ليس رغبة جسدية، بل هو حركة صاعدة تبدأ من الانجذاب إلى الأجساد الجميلة، ثم إلى الأرواح الجميلة، فألى الأنظمة والمعارف، وتنتهي بالارتقاء إلى "الجمال في ذاته"، الذي لا يتغير، ولا يشيخ، ولا يعتمد على شيء خارجي.

بهذا يكون الجمال في الفلسفة الأفلاطونية سلماً للمعرفة والارتقاء الروحي. والفن الجميل هو ذاك الذي يُشير، ويرشد، ويوقظ في النفس توقاً نحو المثال. أما الفن الذي يُغرق في المحاكاة الحسية دون إشراق مثالي، فهو خطر، لأنه يُضلل النفس ويُبعدها عن الحقيقة.



وهكذا يصبح الجمال في فكر أفلاطون قيمة ميتافيزيقية ترتبط بالخير، وبالحقيقة، وتُستخدم كأداة في التربية الفلسفية. إن الجمال، في جوهره، ليس متعة عابرة، بل أثر للوجود الكامل في قلب الناقص، وللأزلي في قلب الزائل، ولذا فإن رؤيته تُشبه - كما يقول أفلاطون - ومضة من النور الإلهي في عالم الظلال.

## ٢. أرسطو: التناسب والاكتمال في العالم الطبيعي

مع أرسطو، ينتقل الفكر الجمالي من الميتافيزيقا المجردة إلى العالم المحسوس والممكن. فالجمال عنده يوجد في الكائنات الطبيعية كما في الأعمال الفنية، وهو لا يعود إلى مثال مفارق بل إلى نظام داخلي يتأسس على التناسب، والانسجام، والترتيب. الجمال، إذن، ليس تعبيراً عن عالم آخر، بل هو حضور مكتمل للشكل في مادته، وللغاية في حركتها. وقد فصل أرسطو في كتاب فن الشعر بين الجمال كقيمة فنية وبين الجمال كمظهر خارجي، معتبراً أن الشعر - والفن عموماً - يُنتج جماله من خلال المحاكاة (mimesis) لا من خلال النقل الحرفي للواقع، وأن التراجيديا الجيدة لا تُمتنع فقط، بل تُطهر النفس من الانفعالات، عبر عملية "التطهير" (الكاتارسيس).

## ٣. العصور الوسطى: الجمال كصدى إلهي

في الفلسفة المسيحية، وخاصة مع أوغسطينوس وتوما الأكويني، يُعاد إدراج الجمال ضمن النظام اللاهوتي، حيث يصبح الجمال انعكاساً لصفاء الله ونظامه الكوني. فالله هو الحق والخير والجمال، وكل جمال في العالم المخلوق هو انعكاس لجمال الخالق. يتأسس هذا التصور على دمج الرؤية الأفلاطونية بالمضمون الديني، حيث تصبح الصور الجميلة سبلاً لبلوغ التأمل الإلهي. الجمال هنا لا يفقد قدسيته فحسب، بل يتحول إلى لاهوت صامت يُقرأ في الطبيعة والفن والعالم.

## ٤. النهضة والحدائث الأولى: الجمال كاكشاف للذات

مع النهضة، يبدأ الانفصال التدريجي عن المركزية الإلهية، ويُعاد النظر في الجمال بوصفه تعبيراً عن القدرة الإنسانية على الإبداع والسيطرة على الشكل. يتقدم الفنان ليكون صانع الجمال لا كاشفه فحسب، وتبدأ فكرة "العبقريّة" بالظهور. الجمال هنا يتحول إلى ممارسة، إلى إنتاج. لم يعد هناك مثال أبدي نعيد تذكّره، بل إمكان دينوي نخلقه ونؤسسه ونمنحه المعنى.

## ٥. كانط: الجمال كحكم تأملي وكونية بدون مفاهيم

تبلغ الفلسفة الجمالية إحدى قممها الفلسفية مع إيمانويل كانط في نقد ملكة الحكم، حيث يُعيد التفكير في الجمال كأفق مستقل عن الأخلاق والعلم والدين. الجمال، بالنسبة لكانط، ليس خاصية في الشيء، ولا هو انفعال فردي ذاتي محض، بل هو حكم تأملي يعكس توازناً بين ملكة التخيل وملكة الفهم، ويمنح إحساساً بـ "الرضا" الخالص الخالي من المصلحة.

الأمر الأهم في الجمال الكانطي أنه يُحكم على أساس "الكونية الذاتية": أي أننا حين نحكم بأن شيئاً ما "جميل"، فإننا لا نفعل ذلك باسم ذوق خاص، بل نتحدث كما لو



كان الجميع يمكنهم أن يوافقوا على هذا الحكم. وهذه الكونية ليست من طبيعة منطقية أو مفهومية، بل هي كونية بدون مفاهيم، أي فعل ذوق يُفترض فيه أن يكون مشتركاً إنسانياً، وإن لم يكن كذلك دائماً.

الجمال، عند كانط، لا يهدف إلى غاية عملية أو أخلاقية أو علمية، بل هو غاية بدون غاية (Zweckmäßigkeit ohne Zweck)، يسرّ الذوق ويحرّر الخيال، ويهيئنا لمستويات أرقى من التفكير – وربما، كما يشير، للتفتح على الأخلاق.

### خاتمة المبحث:

يتبين من هذا المسار الممتد من أفلاطون إلى كانط، أن الجمال لم يكن يوماً شذوذاً معرفياً على هامش التفكير الفلسفي، بل كان دوماً مركزاً لمسايلات الكينونة والمعرفة والقيمة. لقد كان الجمال، في كل لحظة فلسفية، انعكاساً للرؤية الأنطولوجية والإستمولوجية التي يحملها المفكر عن العالم والإنسان؛ إذ لم يكن السؤال الجمالي سؤالاً عن "الجميل" فحسب، بل عن الحقيقة، وعن النظام الكوني، وعن الروح في علاقتها بالمحسوس، والمطلق في اتصاله بالزمن.

من أفلاطون، الذي جعل من الجمال سلماً للارتقاء إلى عالم المثل، إلى كانط الذي أقام الجمال في قلب الحكم الذاتي للذوق الإنساني كوسيط بين الطبيعة والحرية، نلاحظ كيف كان التفكير الجمالي أرضاً للربط بين الحسي والعقلي، بين الموضوعي والذاتي، وبين الضرورة والحرية. لم يكن الجمال مجرد موضوع للتأمل، بل كان تعبيراً رمزياً عن التوازن المفقود في العالم، عن التوق الإنساني نحو المعنى، وعن إمكانية إدراك الانسجام وسط الفوضى. وإذا كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية قد أحاطت الجمال بهالة من القداسة والصفاء، فإن الفلسفة الحديثة، وخاصة مع كانط، قد أنزلته من سماء المطلق إلى مجال الذات الإنسانية، لتجعله فعلاً حكماً، وحدثاً داخلياً، وتجربة تستعصي على البرهنة الموضوعية، لكنها تحتكم إلى ما يُشبه الاتفاق المشترك بين العقول الحرة.

وعليه، فإن الجمال لا يمكن فهمه في معزل عن النظم الفكرية التي يتكوّن داخلها؛ فهو ليس جوهرًا ثابتاً، بل أفقٌ دلاليّ يتغير بتغير الفهم الفلسفي للإنسان والعالم. فحين يكون الإنسان روحاً، يكون الجمال إشراقاً. وحين يكون الإنسان عقلاً، يكون الجمال انسجاماً. وحين يُنظر إلى الإنسان ككائن تاريخي واجتماعي، فإن الجمال يتحول إلى ظاهرة مشروطة بالذوق، والموقع، والسلطة.

إن هذا المبحث لا يكتفي بإعادة تتبّع المفاهيم الجمالية الكلاسيكية، بل يضع الأسس الضرورية لفهم تحولات الجمالي في الفكر المعاصر. ففي القرن العشرين، لن يبقى الجمال قيمة خالصة أو هدفاً روحياً أو حكماً خالصاً للذوق، بل سيتحوّل إلى ميدان للصراع الرمزي، ولإنتاج التمايزات الاجتماعية، ولتشكل الهيمنة والمقاومة. فالجمال لن يُسأل بعد الآن فقط عن "ما هو؟"، بل أيضاً: "من يملكه؟ ومن يُنتجه؟ ولأجل من؟". وبهذا، يتحوّل التفكير الجمالي إلى تفكير سياسي-ثقافي بامتياز، دون أن يفقد جذوره الفلسفية. بهذا المعنى، فإن الجمال هو أيضاً سؤال عن الحرية، عن الإمكان، عن التجاوز، وعن النقاء العيني بالمعنى.



## المبحث الثاني: الجماليات الحديثة: الشكل، التفكيك، ما بعد الحداثة

إذا كان الفكر الجمالي الكلاسيكي قد سعى إلى تأسيس الجمال على مقولات الكمال، والانسجام، والحكم الذوقي الكوني، فإن الجماليات الحديثة جاءت لتقوّض هذه المراكز، وتعيد النظر لا في ما هو جميل فحسب، بل في ما يُعتبر جمالاً أصلاً، وفي شروط ظهوره وتلقيه وسلطته. لقد عرف الفكر الجمالي في العصر الحديث – منذ نهاية القرن التاسع عشر وخصوصاً في القرن العشرين – تحولات راديكالية عبّرت عن اهتزاز المراكز القديمة: مركزية الشكل، مركزية المعنى، مركزية الذات الذوقية، بل وحتى مركزية الفن ذاته بوصفه حقلاً مستقلاً أو محايداً.

يمكن تتبّع هذه التحولات ضمن ثلاثة أقطاب مركزية في الجماليات الحديثة: قطب الشكل، حيث تصبح البنية أولى من المضمون؛ قطب التفكيك، حيث يتهاوى المعنى المستقر وتتفكك الأسس الفلسفية للذوق والمعايير؛ وقطب ما بعد الحداثة، حيث تُفجّر الحدود بين الجمالي واليومي، بين الفن والحياة، ويُعاد بناء الذوق ضمن شروط السوق والتمثيل والمشاهدة.

### أولاً: الشكلائية – الجمال كتجريد بنيوي

مع بدايات القرن العشرين، خصوصاً في حركات الطليعة الفنية (Avant-garde) وظهور التيارات الشكلائية الروسية والبنوية الفرنسية، تم الانتقال من النظر إلى الفن بوصفه تمثيلاً للعالم إلى النظر إليه بوصفه بنية مستقلة ذات قوانين داخلية. أصبح الشكل، لا المحتوى، هو موطن الجمال، بل هو ذاته دالّ على معنى مضمّر. هذا ما نجده لدى "رومان جاكوبسون" و"شكوفسكي"، الذين اعتبروا الجمالية قائمة على "الانزياح" و"التغريب"، وعلى كسر العادي لصالح الإدهاش الجمالي، وهو ما يُعيد إدراك العالم بشكل جديد.

ولم تكن الشكلائية محصورة في الأدب، بل امتدت إلى الفنون التشكيلية والموسيقية، حيث طغت التجريدية، والتكعييبية، والدادائية، على التمثيل الواقعي، وتم اعتبار "التركيب الداخلي" للعمل هو أساس قيمته، وليس موضوعه أو رسالته.

غير أن هذا التمرکز حول الشكل قاد أيضاً إلى تجريد الفن من السياق والمعنى الاجتماعي، مما مهّد لردود نقدية لاحقة ستفجّر في تيارات التفكيك وما بعد الحداثة.

### ثانياً: التفكيك – الجمال كتأجيل للمعنى

مع صعود ما يُعرف بالنظرية الفرنسية في السبعينيات، بدأ الطعن في كل يقين جمالي وفلسفي، عبر تيارات ما بعد البنوية، خصوصاً في أعمال جاك دريدا، ميشيل فوكو، وجان بودريار. هذه المرحلة لم تسع فقط إلى زعزعة معايير الجمال، بل إلى تفكيك



أساساته الأنطولوجية والابستمولوجية. لم يعد الجمال يُرى كحقيقة، بل كتمثيل؛ ولم يعد العمل الفني يُستقبل بوصفه تجلياً لمعنى أو رسالة، بل كـ"نص مفتوح"، متعدد القراءات، متشظ.

دريدا على سبيل المثال، هاجم مركزية "اللوعوس" – أي المعنى الحاضر والمستقر – واعتبر أن كل نص، بما في ذلك النص الجمالي، يؤجل معناه إلى ما لا نهاية، ويتوالد داخلياً من فروقات لا نهائية. وبهذا، يُصبح الجمال فعلاً لغوياً، لا تجربة خارجية ولا جوهرًا موضوعياً، بل لعبة دوالٍ تتعارض وتتفكك.

كما سيرافق هذا المسار التفكيكي مع نقد جمالي-سياسي، كما عند فوكو، الذي فكك السلطة الكامنة في الخطاب الجمالي، كاشفاً كيف يعمل "الذوق" كألية للضبط، وكيف أن معايير الجمال ليست بريئة، بل تُنتج التمييز والإقصاء، وتُرسخ علاقات القوى داخل المجال الثقافي.

### ثالثاً: ما بعد الحداثة – الجمال كمشهد وكتصنيع

في تيارات ما بعد الحداثة، خاصة مع أعمال "ليوتار"، و"بودريار"، و"فردريك جيمسون"، نصل إلى طور من الجماليات يمكن وصفه بـ"تفكك التفكير". لم يعد الفن مجالاً للبحث عن المعنى أو حتى نفيه، بل أصبح واجهة مشهدية، سطحاً إعلامياً، صورة بلا عمق. تحوّل الجمال إلى محاكاة (simulation)، إلى منتج داخل منظومة السوق والاستهلاك.

يقول بودريار إن ما بعد الحداثة لا تُنتج تمثيلات، بل تُنتج "محاكيات"، أي صوراً لا تحاكي شيئاً أصلياً، بل تُنتج وهم الأصل نفسه. الجمال، في هذا السياق، يُختزل إلى سلعة، إلى شكل مُنتج للمتعة اللحظية، إلى مادة استهلاك رمزي تُدار عبر الإعلام والإعلان والتسويق.

أما جيمسون فيرى أن ما بعد الحداثة أنتجت فناً بلا عمق، بلا مرجعية تاريخية، حيث تتساوى كل الأساليب، وتُلغى المسافة بين العالي والهابط، الجمالي والتجاري، الأصلي والمعاد تدويره. فالجمال هنا لا يُربك الذوق، بل يُسليه، لا يفتح للمعنى بل يغلقه في لذة سطحية بلا توتر وجودي.

### خاتمة المبحث:

لقد قادت الجماليات الحديثة، عبر الشكلائية، والتفكيك، وما بعد الحداثة، إلى نقض التصورات التقليدية للجمال، وإعادة النظر في علاقته بالمعنى، بالمتلقي، بالسياق، وبالسلطة. وإذا كانت هذه التيارات قد نجحت في تحرير الجمال من سلطته المطلقة، ومن وهم الكونية، فإنها في المقابل أثارت أسئلة وجودية حول إمكان المعنى، وأزمة الذوق، وتشويؤ الفن. وهكذا، نكون قد انتقلنا من الجمال كإشراق روحي في الفكر القديم، إلى الجمال كتأويل قابل للتشظي، إلى الجمال كواجهة في عصر ما بعد الحداثة. لكن رغم كل هذا التحول، لا يزال الجمال – في عمقه – سؤالاً فلسفياً عن الحرية، عن الإدراك، وعن الذات في مواجهتها للعالم المتغير.



## المبحث الثالث: التلقي والتأويل: القارئ كمنتج للمعنى الجمالي

منذ العصور الكلاسيكية وحتى العصر الحديث، ظلّ العمل الفني يُفهم في الغالب بوصفه كياناً مكتملاً، يحمل في ذاته قيمة جمالية ورسالة محددة، ينتجها فنان "مُلهم"، ويتلقاها جمهور يستهلك هذه القيمة أو يتذوقها. غير أن التحولات التي طرأت على الفلسفة والنقد في القرن العشرين، وخصوصاً في نظريات التلقي والتأويل، قلبت هذا التصور رأساً على عقب، حين بدأت ترى أن المعنى الجمالي لا يُولد من النص وحده، بل من العلاقة التفاعلية بين النص والمتلقي، وأن القارئ لم يعد مجرد مستقبل سلبى، بل فاعلٌ أساس، وربما المنتج الحقيقي للمعنى.

لقد أسست هذه الرؤية لتحول إبستمولوجي في النظر إلى الجمال، من كونه شيئاً في العمل ذاته (كما عند كانط)، أو في الشكل (كما في البنيوية)، إلى كونه نتاجاً لعملية تأويلية، ديناميكية، يشارك فيها القارئ عبر خبراته وسياقاته وتوقعاته. وهكذا انفتحت الجمالية الحديثة على تيارات التأويل، خاصة في الهرمنيوطيقا ونظرية التلقي، لُبّعاد تعريف الجمال لا كمحتوى جاهز، بل كـ"حدث تأويلي" لا يتحقق إلا في عين الناظر، أو في ذائقة المتلقي.

### أولاً: الهرمنيوطيقا الجمالية – المعنى كأفق تلاق

في صلب هذا التحول تقف الهرمنيوطيقا الحديثة، لا سيما في أعمال هانز جورج غادامير، الذي نقد النزعة الموضوعانية في تفسير الفن، ودعا إلى فهم النصوص (والأعمال الجمالية عموماً) بوصفها ظواهر حوارية، تُفهم في ضوء أفق القارئ وتاريخه وتجربته. بحسب غادامير، فإن كل تلقي هو شكل من "الدمج بين الأفقين" – أفق العمل وأفق المتلقي – حيث لا يكون هناك معنى مسبق في النص، بل معنى يتولد في الحوار بين القارئ والنص.

وبذلك، يصبح الجمال ليس ما يقوله العمل، بل ما يُنجز في عملية تأويله؛ فالنص لا "يُفهم" بقدر ما "يحدث"، ولا يتجلى المعنى إلا في فعل التلقي الذي يشحن الشكل بالخبرة الشخصية، وبالزمن التاريخي، وبالرؤية الوجودية للفرد. وبما أن هذه العناصر متغيرة، يصبح المعنى الجمالي متحركاً، مفتوحاً، لا نهائياً.

### ثانياً: نظرية التلقي – جمالية الانتظار والتفاعل

يتبلور هذا التوجّه بشكل أوضح في نظرية التلقي (Reception Theory)، خاصة في أعمال "هانز روبرت ياكوبس" و"فولفغانغ إيزر" من مدرسة كونستانس الألمانية، حيث يتمركز العمل الجمالي حول "أفق التوقع" لدى المتلقي، وما يحدث من توتر أو مفاجأة أو انزياح في تجربته. يؤكد ياكوبس أن كل عمل فني لا يعيش إلا في أفق جمهوره، وأن تاريخه ليس هو تاريخ إنتاجه فقط، بل تاريخ قراءاته المتعددة.



أما إيزر، فقد شدد على أن النص الأدبي (أو الجمالي عموماً) هو بنية مفتوحة، مليئة بـ"الفراغات" أو "الفرص التأويلية" التي لا تكتمل إلا بملئها من قبل القارئ. في هذه الرؤية، يصبح القارئ هو الذي يُشكّل النص، يُعيد تركيبه، يُعيد إنتاج معناه. ولم يعد المعنى أمراً يُكتشف، بل يُخلق. ولم يعد الجمال "متعة شكلية" فقط، بل فعلاً ذهنياً وتواصلية يتطلب مشاركة نشطة وخلقاً دائماً.

### ثالثاً: التلقي في عصر المشهدية والتفاعل الرقمي

في السياقات المعاصرة، خصوصاً في زمن الثقافة الرقمية والميديا التفاعلية، اتخذت مفاهيم التلقي بعداً جديداً. لم يعد القارئ أو المتلقي مجرد "مفسّر" للعمل، بل أصبح جزءاً من بنيته الإنتاجية، خصوصاً في فنون ما بعد الحداثة، وفن التثبيت (installation)، وفنون الأداء (performance)، والفن الرقمي. أصبح التلقي جزءاً من "الحدث الفني"، ولم تعد هناك حدود صارمة بين المُنتج والمتلقي، بين الرسالة والمتلقي، بين النص وسياق عرضه.

وبفعل الشبكات الاجتماعية والتقنيات التفاعلية، غدا التلقي عملية تشاركية حقيقية، حيث يُعاد إنتاج المعنى الجمالي ضمن فضاء تواصل اجتماعي ومفتوح. وهكذا تتداخل نظريات التلقي مع السوسيولوجيا الجمالية، ومع السياسة الثقافية، وتُطرح أسئلة جديدة: من يملك حق التأويل؟ هل كل تلقٍ له نفس الشرعية؟ هل هناك قراءة جمالية "أصديق" من غيرها؟ أم أن تعددية المعاني هي قدر الفن الحديث؟

### خاتمة المبحث:

إن نظريات التلقي والتأويل لم تتغير فقط طريقة النظر إلى الجمال، بل أعادت رسم حدود الفن، وخلخلت سلطة المؤلف، وكسرت مركزية النص، ووضعت المتلقي في موقع الفاعل لا المتأمل السلبي. وإذا كان هذا قد حرر الجمال من سلطة الشكل والمضمون، فإنه في المقابل حمّله مسؤولية التأويل، وأدخله في رهانات الذوق، والسياق، والسلطة.

لقد صار الجمال في الفلسفة المعاصرة ليس ما يُرى، بل ما يُفهم، وما يُعاد فهمه؛ ليس ما يُنتج، بل ما يُعاد إنتاجه في الوعي. وبذلك، لم يعد الفن مجرد مرآة أو لذة، بل ساحة تأويلية حية تجاذبها الثقافة والتاريخ والهوية. من هنا، تنبثق الجمالية الحديثة بوصفها علماً للقراءة بقدر ما هي علم للجمال.





وفي هذا السياق، لن يكون "الجمالي" سوى تعبير آخر عن أشكال التذوق المنظم اجتماعياً، ولن يكون "النقدي" سوى تفكيكٍ للأطر التي تحول الذوق إلى معيار للهيمنة أو المقاومة. وبهذا المعنى، تتجلى "التقاطعات" لا كمجرد لقاء بين تخصصات، بل كتحوّل إستيمولوجي يعيد صياغة أسئلتنا حول المعنى، والسلطة، والذات، والذوق، والفن، والنص، والعالم. تتجلى أهمية هذه التقاطعات أيضاً في قدرتها على تفكيك البنى الصلبة التي ظلت لعقود تحكم فهمنا للثقافة والفن والمجتمع، وتطرح بدلاً منها رؤية أكثر ديناميكية، تستوعب تعدد الأصوات وتداخلها. ففي عالما المعاصر، حيث تتشابك الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع التجارب الجمالية، لم يعد بالإمكان فصل العمل الفني عن سياقه الاجتماعي، كما لم يعد النقد مقصوداً على التحليل النظري المجرد، بل أصبح ممارسة متجددة تسعى إلى الكشف عن القوى الخفية التي تشكل وتوجه المعنى. هنا، يصبح التذوق تجربة سياسية واجتماعية في آنٍ معاً، تشارك فيها الذات الفردية مع نسق العلاقات الأكبر، فتتحول من مجرد مستهلكة للجمال إلى فاعلة في إنتاجه وتأويله، معبرة عن صراعاتها ورغباتها وهوياتها. وهذا التداخل يعيد طرح السؤال الفلسفي القديم: كيف يتشكل المعنى في العالم؟ وكيف تؤثر عليه شبكة المعارف والسلطات التي نعيش ضمنها؟ ومن هذا المنطلق، يكتب الفصل الرابع بعداً تأويلياً خاصاً، إذ لا يكتفي بتحليل ظواهر النقد والاجتماع والجمال بشكل منفصل، بل يسعى إلى فهمها بوصفها لحظات متشابكة من تجربة إنسانية واحدة تتوسط بين الوعي والواقع، بين الذات والآخر، وبين الحرية والقيود المفروضة من البنى الاجتماعية والثقافية. في هذا الإطار، يصبح النقد أداة لتحرير المعنى من أسر الأيديولوجيات، بينما يكشف التحليل السوسيولوجي عن القوى الخفية التي تشكل أطر التلقي والتذوق، ويعيد الجمال تأكيد دوره كمساحة للحوار بين المتناقضات: بين الفرد والمجتمع، بين التقليد والحدثة، وبين الطابع الذاتي والموضوعي للخبرة الجمالية. وهكذا، تتحول هذه التقاطعات إلى مشهد متحرك وديناميكي تُفهم فيه الثقافة بوصفها سيروية مستمرة من الإنتاج والتأويل، وميداناً مفتوحاً للصراع والاختلاف، لا مجالاً للجمود أو الأحكام القطعية.

في هذا السياق، يتجلى التحدي الأكبر في كيفية تجاوز القراءات الأحادية التي تقتصر على جانب واحد من هذه التقاطعات، بحيث يتم النظر إلى النقد كخطاب محصور في النصوص، أو إلى السوسيولوجيا كدراسة بحتة للبنى الاجتماعية، أو إلى الجماليات كتجربة شخصية منفصلة عن العالم الخارجي. بدلاً من ذلك، يتطلب فهم هذه الظواهر كبنية متداخلة وشبكة علاقات معقدة، توسيع أفق التحليل ليشمل الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تشكل مدركاتنا للواقع والجمال. هذا التداخل يجعلنا ندرك أن عملية التذوق والنقد ليستا فعلين منعزلين، بل هما جزء من النظام الاجتماعي الذي نعيش فيه، يتأثران ويتفاعلان مع الأيديولوجيات، والصراعات الطبقيّة، والتحوّلات التاريخية. وبذلك، يصبح فهم الثقافة بمعناها الشامل مهمة تتطلب مقاربة متعددة التخصصات، تأخذ في اعتبارها البعد السياسي، والرمزي، والذاتي في آنٍ واحد، لتكشف عن الديناميات التي تجعل من كل فعل نقدي أو جمالي لحظة مقاومة أو استسلام.



## المبحث الأول: الناقد بوصفه فاعلاً اجتماعياً

في التفكير التقليدي، كثيراً ما يُنظر إلى الناقد بوصفه مجرد قارئ أو مفسر للنصوص الأدبية أو الفنية، يقوم بتحليلها وتقييمها وفق معايير جمالية أو فنية محددة، تعكس غالباً ذوقه الشخصي أو قواعد نقدية معينة. لكن في العمق، وفي سياق فهمنا الحديث والمعاصر للعلاقة بين الثقافة والمجتمع، يتوجب علينا تجاوز هذا التصور الضيق لننظر إلى الناقد كفاعل اجتماعي فاعل، يلعب دوراً مركزياً في تشكيل وإعادة تشكيل البنى الثقافية والاجتماعية التي تحيط بالنصوص والمعاني.

فالناقد ليس مجرد وسيط بين النص والجمهور، بل هو جزء من شبكة علاقات اجتماعية وسياسية وثقافية معقدة، يُنتج ويُعيد إنتاج المعنى بما يتفاعل مع المصالح، والصراعات، والهويات المختلفة داخل المجتمع. هذا الفهم يستند إلى النظرية السوسيولوجية التي ترى الثقافة ليس كمجال منعزل، بل كساحة تتصارع فيها القوى الاجتماعية، حيث يتحدد موقع الناقد بوصفه حاملاً للسلطة الرمزية، أو معارضاً لها، أو وسيطاً بينهما.

ومن هنا، لا يكون النقد مجرد فعل ذهني أو جمالي، بل هو ممارسة اجتماعية تنخرط في تشكيل الوعي الجماعي، وتؤثر في توزيع الرموز والقيم، وفي تحديد ما يُعتبر مقبولاً أو مرفوضاً، مشروفاً أو مشكوكاً فيه. فالناقد الاجتماعي يتفاعل مع السياقات التاريخية والسياسية التي تبلور ثقافة زمنه، ويستخدم أدواته النقدية لفتح آفاق جديدة للفهم، أو لتفكيك الأطر السائدة التي تحكم التلقي والذوق.

يمكننا القول إن الناقد كفاعل اجتماعي يحمل في طياته إمكانية المقاومة، لكنه في الوقت ذاته معرض لأن يكون جزءاً من آليات الهيمنة، خاصة إذا ما تحول النقد إلى خطاب أيديولوجي يخدم مصالح قوى السلطة، أو يُعيد إنتاج التمييز الاجتماعي والثقافي بدلاً من تفكيكه. لذا، يصبح الناقد مسؤولاً ليس فقط عن تحليل النص، بل عن فهم موقعه داخل الحقل الاجتماعي والثقافي، وعن الوعي بتأثير مواقفه النقدية على المجتمع بمداه الواسع.

إن إدراك الناقد كفاعل اجتماعي يفتح أمامنا أفقاً فلسفياً جديداً لفهم النقد كفعل متداخل بين الذاتي والموضوعي، بين الحرية والقيود، بين السلطة والمقاومة، وبين الفرد والجماعة. وهذا ما يجعل من دراسة الناقد في هذا الدور أمراً جوهرياً لفهم كيف تُنتج المعاني، وكيف تُعاد صياغة القيم، وكيف تتحرك الثقافة داخل النسق الاجتماعي، باعتبارها عملية مستمرة تتفاعل فيها الأفراد مع الهياكل الاجتماعية بطرق متجددة وديناميكية.

في كل حقبة زمنية، ينشأ نقد يتماشى مع الظرف الاجتماعي والثقافي السائد، فلا يكون النقد مجرد ممارسة تحليلية منفصلة عن العالم، بل هو جزء من شبكة علاقات متشابكة بين النصوص، والقارئ، والمجتمع، والسلطة. ومن هنا ينبثق مفهوم الناقد كفاعل



اجتماعي يتجاوز دوره التقليدي كقارئ أو مفسر، ليصبح مشاركاً فاعلاً في إعادة تشكيل البنى الثقافية والسياسية التي تحدد مسارات فهمنا للواقع.

إن هذه الرؤية تنمى مع التيارات السوسيولوجية التي ترى أن الثقافة ليست مجرد مجموع أعمال فردية أو جمالية، بل هي حقل صراع وتفاوض بين قوى متباينة، حيث يُنتج ويعاد إنتاج المعنى في إطار علاقات السلطة والهيمنة. وفي هذا الحقل، يصبح الناقد حاملاً للسلطة الرمزية، قادراً على تعزيز رؤى معينة أو نقدها، وبالتالي المشاركة في تثبيت أو تحدي الوضع الاجتماعي القائم.

لذلك، لا يمكننا فصل الناقد عن السياق الاجتماعي والتاريخي الذي يعمل فيه، فهو ليس كياناً معزولاً، بل كائن اجتماعي يتفاعل مع متطلبات عصره، ويتأثر بالأيديولوجيات، والتحول الثقافي، والضغط السياسية. على سبيل المثال، في مجتمعات تخضع لهيمنة ثقافية أو سياسية، قد يتخذ النقد طابع المقاومة، حيث يصبح الناقد صوتاً مضاداً يسعى إلى تفكيك الخطابات السائدة، وكشف آليات القمع والهيمنة. بينما في حالات أخرى، قد يكون النقد أداة لتكريس البنى القوية، أو لإعادة إنتاج التمييز الطبقي والثقافي، كما ترى مدرسة فرانكفورت في نقدها لما يُسمى "صناعة الثقافة".

إن الناقد بوصفه فاعلاً اجتماعياً لا يكتفي بتحليل النصوص، بل يسعى إلى خلق فضاء عام للفهم المشترك، وللحوار بين المختلفين. فالنقد يتحول إلى فعل سياسي وثقافي، يمسّ مراكز القوة ويعيد توزيع الرموز والقيم. وعليه، فإن الناقد يقع تحت مسؤولية أخلاقية وفلسفية تجاه مجتمعه، حيث يتعين عليه الوعي بالتداعيات التي تترتب على مواقفه، وكيف تساهم في بناء أو تفكيك الأنساق الاجتماعية.

كما أن الناقد الاجتماعي ليس مجرد منفذ سلبي، بل هو مبدع لمعارف جديدة، ومهندس لتصورات يمكن أن تؤدي إلى تغيير اجتماعي، وهذا يتطلب منه قدرة على تجاوز التحليل السطحي والتقني للنص، إلى استكشاف العمق التاريخي والسياسي والثقافي الذي يختزل فيه النص معانيه. إن النقد في هذا السياق يصبح ممارسة تحريرية، تؤسس لعلاقة نقدية بين الذات والعالم، حيث يتم من خلالها إعادة التفكير في المألوف، وإعادة صياغة الممكن.

هذا التفاعل بين الناقد والمجتمع يبرز أيضاً الدور المعقد للنقد في زمن العولمة والتقنيات الرقمية، حيث تتغير شروط الإنتاج الثقافي والتلقي، وتشابك الهويات الثقافية، ويتسع فضاء الحوار ليشمل فئات جديدة من الجمهور. في ظل هذه التحولات، يواجه الناقد تحديات متعددة: كيف يحافظ على استقلاليته الفكرية؟ وكيف يؤثر في تشكيل الوعي الجماعي، دون الوقوع في مصيدة الأيديولوجيا أو التبعية الثقافية؟

في نهاية المطاف، يتضح أن الناقد بوصفه فاعلاً اجتماعياً هو وسيط بين البنى الاجتماعية والنصوص الثقافية، ومتقف ناقد يمتلك القدرة على الموازنة بين الالتزام بالموضوعية والتحليل، والانخراط في صراعات الواقع الاجتماعي. إن فهم هذا الدور يساعدنا على إعادة التفكير في وظيفة النقد ككل، ليس فقط كأداة تقييم فني أو جمالي، بل كقوة تاريخية تمتلك قدرة فاعلة على إعادة تشكيل العالم الذي نعيش فيه.



## المبحث الثاني: الجمالية النقدية: كيف يصبح الجمال شكلاً للوعي؟

في اللحظة التي يتجاوز فيها الجمال كحالة تلقائية من المتعة الحسية ليصبح موضوعاً للنقد والتأمل، يتحول إلى أفق معرفي يتيح للإنسان أن يعيد التفكير في واقعه، في ذاته، وفي علاقته بالعالم. هذه اللحظة تمثل جوهر مفهوم "الجمالية النقدية" التي تجعل من الجمال ليس فقط تجربة حسية أو شعورية، بل شكلاً من أشكال الوعي والإدراك. فالجمال هنا لا يظل شيئاً يُستهلك أو يُعاش فقط، بل يصبح وسيلة لتحرير الوعي من الجمود والسطحية، ومفتاحاً لفهم أعمق للذات والوجود.

إن الجمالية النقدية تنبع من فكرة أن الجمال يحمل في داخله طاقة نقدية تكسر النمطية الفكرية والاجتماعية، وتعيد تشكيل العلاقات بين الأشياء والأشخاص والأفكار. فحينما يدرك الجمال بوصفه فعلاً نقدياً، لا يكفي المتلقي بقبول المظهر السطحي، بل ينخرط في عملية تأويل مستمرة، يتجاوز بها حدود الذوق الفردي، ويقترح عوالم متعددة من المعاني والرموز. بهذا المعنى، يصبح الجمال شكلاً من أشكال المعرفة، وأداة لاكتشاف البنى الخفية التي تحكم الوجود.

يرمز هذا التحول الجمالي-النقدي بشكل جلي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، حيث ينتقل النقاش من اعتبار الجمال مجرد خاصية موضوعية أو ذاتية، إلى النظر إليه كظاهرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالوعي النقدي والسياسي. مثلاً، عند كانط، تجسد الجمالية في حكم ذوقي يتسم بالحرية والاستقلالية، إذ يصبح المتلقي ناقداً حين يقدر الجمال دون خضوع لمصلحة شخصية ضيقة أو قاعدة صارمة، مما يشكل ممارسة حرة تحرر الذات من الاندماج غير الواعي في الظواهر. أما في الفلسفات النقدية المعاصرة، فتتسع الرؤية لتشمل كيف يمكن للجمال أن يكون أداة مقاومة، يعبر عن نزاعات اجتماعية وسياسية، ويساهم في إعادة بناء العلاقات بين الأفراد والمجتمع.

وعليه، لا يمكن فهم الجمالية النقدية بمعزل عن سياقها الاجتماعي والتاريخي، فهي ليست حالة منفصلة عن الواقع، بل فعل يتشابك مع قضايا الهوية، والسلطة، والتغيير الاجتماعي. إن الجمال بهذا المفهوم هو موقف نقدي يقوم على وعي ذاتي وعالمي، حيث يستحيل أن يكون الجمال مجرد مسكن للنزعة الاستهلاكية أو الترف الجمالي، بل يصبح فعلاً نقدياً قادراً على تحويل الإدراك، وتحدي الأوضاع الراهنة، وفتح فضاءات جديدة للحرية والتغيير.

هذه الرؤية تتطلب من الناقد والمفكر أن يتخطى النظرة الضيقة للذوق، وأن يدرك أن الجمالية النقدية ليست مجرد تقييم لجمالية شكل أو صورة، بل هي ممارسة فلسفية تنخرط في تحليل تأثير الجمال على الفكر والوجود، وفي استكشاف كيف يتحول إلى



قوة فاعلة في تشكيل الوعي الجمعي، وصياغة العالم الثقافي. إن الجمال، بهذا المعنى، يصبح لغة نقدية تتحدث عن شروط المعرفة، وعن الإمكانيات المتعددة للحرية والابتكار.

في الختام، تكشف الجمالية النقدية عن بعد عميق في فهم الجمال، يتجاوز النظرة التقليدية السطحية التي تراه مجرد ترف أو متعة حسية عابرة، ليُظهره كقوة فاعلة في تكوين الوعي وتشكيل الإدراك. الجمال هنا ليس موضوعاً سلبياً أو جامداً بل هو فعلٌ حيٌّ نابض، يتحدى القوالب الجامدة والتصورات النمطية التي تقيد الفكر والذات. إنه نوع من الانفتاح على الممكنات، يحرر الفرد من قيود التكرار والجمود، ويمنحه القدرة على رؤية العالم بعيون جديدة، واستشراف آفاق مختلفة للذات والواقع.

تُبرز الجمالية النقدية كيف أن الجمال، كقيمة وعمل، يحمل في طياته إمكانيات تحريرية تتجاوز حدود الذوق الفردي لتتفاعل مع السياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، فتتخذ شكل مقاومة رمزية وثقافية للهيمنة والاعترا ب. ومن هنا يصبح الجمال ليس مجرد موضوع تأمل فردي، بل مجالاً معقداً من التفاعل بين الذات والعالم، حيث تتشابك الأبعاد الشخصية مع الأبعاد الجماعية، ويتحول إلى أداة لفهم الديناميات الخفية للسلطة والمعنى.

إن هذا الفهم الجديد للجمال يعيد تشكيل دور الناقد والفنان والمثقف، الذين لا يكتفون بمجرد تقديم الجمال، بل يصبحون مشاركين في صناعة وعي نقدي يمكن المجتمع من تجاوز الأوهام والانقسامات. كما يفتح الباب أمام إعادة قراءة الأعمال الفنية والثقافية بوصفها فضاءات حيوية لتوليد المعنى، وللتأمل في الأسئلة الوجودية والسياسية التي تواجه الإنسان في عصره.

علاوة على ذلك، فإن الجمالية النقدية تشكل جسراً حيوياً يربط بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية وعلم الجمال، مما يسمح لنا بفهم الجمال ليس كمجرد ظاهرة جمالية منفصلة، بل كحالة معقدة من التفاعل بين العقل والعاطفة، بين التجربة الفردية والبنية الاجتماعية، وبين الإبداع والقيود التاريخية. وهذا الفهم يثري ليس فقط الدراسات الجمالية، بل أيضاً النقاشات الأوسع حول الحرية، والعدالة، والهوية، والديموقراطية.

في نهاية المطاف، إن دراسة الجمالية النقدية تعني إعادة الاعتبار للجمال كقيمة فلسفية وثقافية وسياسية، تدفعنا إلى إعادة التفكير في علاقتنا بالعالم وبأنفسنا، وتمنحنا أداة حيوية لفهم كيف يمكن للفن والتجربة الجمالية أن تكونا عوامل تحويلية، ليس فقط في الإطار الشخصي، بل في بناء مجتمع أكثر وعياً وتحرراً. ومن هنا، فإن الجمالية النقدية تظل مدخلاً مفتوحاً نحو تأملات أعمق في طبيعة الإنسان وإمكاناته اللامحدودة في الإبداع والتغيير، من خلال قوة الجمال التي لا تنضب.



## المبحث الثالث: بين الجمال والسياسة: عندما يُجَمَّل القبح أو يُقبح الجمال

في لحظات معينة من التاريخ، لم يكن الجمال مجرد تجربة ذوقية أو حالة جمالية محضة، بل صار أداة سياسية استراتيجية يُستخدم فيها لتشكيل الوعي الجماعي، وإعادة إنتاج الهويات، وتبرير ممارسات السلطة. هنا، لا يكون الجمال محايداً، بل يتحول إلى ميدان صراع رمزي حاد، حيث تتداخل قوى السلطة والرغبة في السيطرة مع الأبعاد الجمالية لتكوين حقول من الهيمنة أو المقاومة. في هذا السياق، تظهر العلاقة بين الجمال والسياسة بوصفها علاقة جدلية، قد يُجَمَّل فيها القبح لأهداف أيديولوجية، أو يُقبح فيها الجمال لِيُبْعَد عن دائرة القوة والتأثير.

يُعد تجميل القبح عملية فنية وفكرية تضع في صلبها تحولاً في معنى الجمال نفسه، حيث يتخذ شكلاً مزدوجاً: أحياناً كوسيلة لإخفاء الحقائق القاسية، وأحياناً كآلية لتطبيع الظلم والقهر. فبينما يرتبط القبح عادةً بالزيف أو الفساد أو الظلم، فإن عمليات التجميل السياسي لهذا القبح تستعمل صوراً وأشكالاً جمالية لإضفاء مشروعية أو جاذبية على ممارسات لا أخلاقية أو قمعية. مثل هذا التحول الجمالي السياسي يُستخدم لتزييف الحقيقة أو إخفاء الواقع، وبشكل خطراً على الوعي النقدي، لأنه يحول القبح إلى جمال مغشوش يُستهلك دون وعي، ويتعارض مع مفهوم الجمالية النقدية التي تسعى إلى كشف الخفاء وتحفيز الوعي.

على الجانب الآخر، قد تتحول مظاهر الجمال الأصيلة إلى أداة لقبح سياسي، يتم استغلالها لتهميش معانيها الحقيقية، أو تحييدها عن ممارسات التحرر والتغيير. في هذه الحالة، يتم تسييس الجمال بحيث يُخضع إلى أجندات السلطة التي تحاول تقنينه أو فرض ذوق موحد يحد من التنوع والإبداع. يُقبح الجمال حين يُجرّد من قوته النقدية، ويصبح مجرد ديكور للترويج لأفكار أيديولوجية معينة، أو سلطة ثقافية تستبعد الآخر المختلف. وهذا يجعل الجمال عرضة لأن يصبح أداة لإعادة إنتاج التسلط الثقافي والسياسي بدلاً من كونه قوة تحريرية.

لقد أظهرت الحركات الفنية والثقافية في العصر الحديث والمابعد حداثي، كيف يمكن للفن أن يتحدى هذه الديناميات، إذ لا يكتفي بإنتاج الجمال أو القبح كحقائق ثابتة، بل يستثمر في مساحات التشويش واللايقين، ليحرر الجمال من التقييدات السياسية والاجتماعية، ويفتح آفاقاً جديدة للمعنى والتعبير. في هذا الإطار، يصبح الجمال تجربة معقدة تتداخل فيها السياسة والفلسفة والإيديولوجيا، مما يتطلب من الناقد والمثقف قراءة متأنية ومتعددة المستويات لهذه الظاهرة، وإدراك أن الجمال في عالمنا اليوم هو أيضاً ساحة للنضال، يتصارع فيها مع مفاهيم القوة والضعف، والهيمنة والمقاومة.



في نهاية المطاف، إن استيعاب هذه العلاقة الجدلية المعقدة بين الجمال والسياسة، والتي تتجلى في ظواهر تجميل القبح أو تقيح الجمال، لا يعد مجرد مسألة نظرية، بل يشكل مفتاحاً لفك شفرات الخطابات الثقافية والسياسية التي تحكم عصرنا المعاصر. فهذه العلاقة تكشف لنا كيف يُعاد إنتاج السلطة ليس فقط عبر البنى السياسية والمؤسسية، بل أيضاً من خلال البنى الجمالية التي تشكل رؤيتنا للعالم وللآخر، وتؤثر في طريقة إدراكنا للواقع ومواقفنا منه. وعليه، فإن إدراك آليات استغلال الجمال كأداة سياسية، أو على العكس تسييس القبح من خلال التجميل، يمكن أن يمنحنا القدرة على تفكيك الخطابات السائدة وتحليلها بوعي نقدي رصين.

هذا الوعي النقدي ضروري لأن القيم الجمالية، حين تُستخدم بشكل مخادع، قد تتحول إلى أدوات فعالة في تشكيل التصورات الجماعية، فثُلُبس القبح ثوب الجمال ليُقبل عليه، أو تُشوّه مفاهيم الجمال الحقيقي لتصبح أدوات طمس وإقصاء. لذلك، علينا كمفكرين ونقاد أن نكون يقظين لمخاطر استلاب الجمال، وأن نعيد له دوره كقوة نقدية تحررية، قادرة على مقاومة الهيمنة، وكشف الزيغ الذي تلبسه السلطة في ثوب البهاء. فالجمال الحقيقي، في جوهره، لا يمكن أن يكون حليفاً للقمع أو للخضوع، بل هو نداء دائم نحو التغيير، والانفتاح على الأفق اللامحدود للحرية والكرامة الإنسانية.

بالتالي، يفتح هذا الفهم آفاقاً واسعة لإعادة تأهيل الجمال في الدراسات الفلسفية والثقافية والاجتماعية، ليست فقط كمجال للمتعة أو الترف الفكري، بل كفضاء معقد يتفاعل فيه السياسي والاجتماعي مع الوجداني والفكري، مما يجعل الجمال حقلاً حيواً للنضال الرمزي، ولإعادة صياغة المعنى والتجربة الإنسانية في مواجهة تحديات العصر الحديث. ومن هذا المنطلق، يمكن للجمالية النقدية أن تتطور إلى أداة فعالة في مشاريع التحرر الثقافي والسياسي، حيث يصبح الفن والتجربة الجمالية ليسا فقط وسيلة للتعبير عن الذات، بل فعلاً يُعيد تشكيل الواقع ذاته، ويعيد فتح المجال أمام إمكانيات جديدة للعيش والوجود.



## الفصل الخامس: قراءات تطبيقية مختارة

- المبحث الأول: قراءة في رواية أو عمل أدبي من منظور نقدي-سوسيولوجي
- المبحث الثاني: تحليل فيلم أو لوحة من خلال الجمالية الاجتماعية
- المبحث الثالث: كيف تتشكل الذائقة في الفضاء العام؟ (دراسة في الإعلام أو الذوق الجماهيري)

مدخل: من المفهوم إلى الممارسة، حين تنزل النظرية إلى العالم

بعد أن قطعنا في الفصول السابقة مسارات متعددة ومتقاطعة في فهم "النقدي"، و"السوسيولوجي"، و"الجمالي" كأساق معرفية ومنظورات تحليلية، نصل في هذا الفصل إلى لحظة التطبيق، حيث تنزل النظرية من عليائها لتختبر صلابتها على أرض الواقع، وتتماهى المفاهيم المجردة مع التعبيرات الحية في النصوص، والأفلام، واللوحات، والخطابات الجماهيرية. ففي هذا الفصل، لا نعود إلى التنظير المجرد، بل نضع العدسات الفلسفية والاجتماعية والجمالية فوق حالات واقعية، لنقرأ بها ونعيد من خلالها تأويل ما هو ثقافي، فني، جماهيري، وربما حتى ما هو "مُسلّم به" في الفضاء العام.

التطبيق ليس مجرد تمرين أكاديمي، بل هو فعل انكشاف مزدوج: انكشاف للنظرية وهي تختبر حدودها وفعاليتها، وانكشاف للواقع وهو يُقرأ بلغة غير مألوفة تُعيد كشف طبقاته الخفية. وهو ما يجعل هذا الفصل بمثابة "مختبر حي" للتحليل النقدي والسوسيولوجي والجمالي، عبر ثلاث مقاربات مختلفة ولكنها تتقاطع جميعاً في كونها محاولات لفهم كيف تُنتج المعاني، وتُرسّخ القيم، وتُدار الذائقة، وكيف تصبح الثقافة . بكل تجلياتها. ساحة للصراع الرمزي والمعرفي والجمالي.

في المبحث الأول، نتناول عملاً أدبياً، روائياً غالباً، من خلال منظور نقدي-سوسيولوجي، نستكشف فيه كيف تتقاطع البنى السردية مع السياقات الاجتماعية، وكيف يُنتج الأدب معرفة اجتماعية أو مقاومة رمزية، أو حتى يعيد تشكيل الوعي الجمعي حول فئة أو قضية. لا نقرأ النص الأدبي بوصفه مجرد بنية لغوية، بل بوصفه خطاباً ينخرط في علاقات القوة والهوية والذاكرة.

أما في المبحث الثاني، فنقترب من الفن البصري، من فيلم سينمائي أو لوحة فنية، من خلال مفهوم "الجمالية الاجتماعية"، حيث نطرح سؤالاً عميقاً: كيف يتجسد المعنى الجمالي في وسائط بصرية لا تُنتج في فراغ، بل تُصاغ داخل سياقات تاريخية وثقافية مشبعة بالرموز والأيدولوجيا؟ وهل الجمال في هذه الوسائط حامل لموقف؟ أم هو فقط لغة للتعبير؟ هنا نُعيد النظر في مفاهيم مثل المتعة البصرية، الشكل، الرمز، والدلالة، ضمن نسق نقدي يتجاوز السطح.

في المبحث الثالث، ننتقل إلى حقل متغير وملء بالتجاذبات: الذوق العام والفضاء الجماهيري. كيف تتشكل الذائقة؟ من يصنعها؟ ومن يهيمن عليها؟ هل الذوق الفني



أو الثقافي محايد؟ أم أنه نتاج قوى إعلامية، رأسمالية، أيديولوجية، تصوغ ما يجب أن يُعجبنا؟ نقرأ هنا في بني الإعلام، ومنصات التواصل، والموضات الجماهيرية، بوصفها أدوات لصياغة الذوق لا مجرد مرايا له.

إن هذا الفصل، إذ يسعى إلى تجاوز التجريد النظري إلى ممارسات تحليلية، لا يهدف إلى إغلاق باب التأويل، بل إلى فتحه على مصراعيه؛ فكل قراءة هنا هي دعوة إلى التفكير من جديد، ليس في "ما يُقال" فقط، بل في "كيف يُقال"، و"لماذا يُقال"، ولمن. وبهذا المعنى، تمثل هذه القراءات التطبيقية لحظة اندماج عميق بين النظرية والممارسة، بين المفهوم والمثال، بين الفكر والعالم.

وفي هذا السياق، لا يمكننا أن نتعامل مع هذه القراءات التطبيقية كمجرد إسقاطات لمرجعيات نظرية على نماذج ثقافية، بل يجب أن نراها كفعل جدلي يعيد، في كل مرة، تشكيل النظريات نفسها على ضوء ما تكشفه الوقائع المدروسة. فكل رواية تُقرأ من منظور نقدي-سوسيولوجي تضعنا أمام حدود "النقد" ذاته، وتعيد مسألة أدوات التحليل التي نحملها. وكل عمل فني نفككه بصرياً وجمالياً يختبر قدرة "الذوق" على أن يكون نابعاً من تفاعل أصيل لا من إملاءات سائدة. وكل محاولة لفهم الذائقة الجماهيرية تضعنا أمام مرآة مقلقة لحقيقة الفضاء العام، وللدور الذي تلعبه المؤسسات الإعلامية والثقافية في هندسة الرغبات وتوجيه الإعجاب.

هكذا، لا تكون هذه القراءات تطبيقاً للنظرية بقدر ما تكون امتداداً لها، بل وتحدياً لها في بعض الأحيان. إنها ممارسة فكرية تتطلب شجاعة التأويل، وجراً السؤال، ورهافة الحس النقدي، وتفتح المجال لأن يتحول القارئ ذاته إلى ناقد واع، لا يكتفي بتلقي المعنى، بل يشارك في إنتاجه. في هذه المساحة الديناميكية بين الفكرة والمثال، وبين الذائقة الفردية والهيمنة الرمزية، تتجلى إمكانات جديدة للفهم، والمقاومة، والتأويل الخلاق. وإذا كان هذا الفصل يحاول أن يُقرب المسافات بين النظرية والممارسة، فإنه لا يفعل ذلك بوصفه تمريناً أكاديمياً فقط، بل بوصفه فعلاً نقدياً مقاوماً، يسائل الواقع الجمالي والاجتماعي لا ليصفه أو يشرحه فحسب، بل ليكشف ما يُخفيه من عنف ناعم، ومن سلط رمزية متخفية في طيات اللغة، والصورة، والسرد. فالرواية ليست فقط عالماً متخيلاً، بل هي مرآة للطبقات، وللصراع الرمزي، ولتمايز الذوق. واللوحة ليست مجرد جمال بصري، بل هي أيضاً خطاب عن السلطة، والمكانة، والحس العام. والإعلام، حين يُشكل الذائقة، لا يقدم ترفيحاً بريئاً بل يُعيد إنتاج الأيديولوجيا بتقنيات ناعمة ومساحات مألوفة.

من هنا تأتي أهمية القراءة التطبيقية بوصفها لحظة كشف، ولحظة نقد مزدوج: نقد للنص أو العمل أو الظاهرة، ونقد لأدوات الفهم ذاتها. إنها قراءة تسير على الحد الفاصل بين التفسير والتأويل، بين التحليل وإعادة الإنتاج، وهي بذلك تؤسس لمعرفة حية لا تنفصل عن تحولات الواقع، ولا تخشى الانخراط في ما هو مُعاش ومتناقض. في هذا التوتر الإبداعي بين الفكر والممارسة، تنبثق إمكانية رؤية العالم من جديد، بعيون ناقدة، ووعي يقظ، وجمال لا يُخدر بل يُحرر.



## المبحث الأول: قراءة في رواية أو عمل أدبي من منظور نقدي-سوسيولوجي

ليس النص الأدبي كياناً معزولاً أو عالماً مكتفياً بذاته، بل هو - في جوهره - فعل اجتماعي مشتبك مع السياقات التاريخية والثقافية والطبقية التي أنتجته. ومن هذا المنظور، فإن مقارنة العمل الأدبي لا يمكن أن تقتصر على جماليات اللغة أو تقنيات السرد، بل ينبغي أن تتوغل في بنيته الاجتماعية، وتفكك علاقاته مع السلطة، والهوية، والطبقة، واللاوعي الجمعي. فالنقد السوسيولوجي لا يرى في الرواية مجرد قصة تُروى، بل خطاباً يُنتج المعنى، ويعيد تشكيل الواقع، ويُعيد قلوبته وفقاً لتموضعات الكتاب، وتصورات القراء، وشبكة التلقي الأيديولوجي.

لنأخذ مثلاً على ذلك رواية مثل "الأم" لمكسيم غوركي، التي لا تكتفي بتصوير معاناة الطبقة العاملة في روسيا القيصرية، بل تُنتج سردية مقاومة تُؤطر الوعي الطبقي ضمن فعل روائي متدرج من الإدراك إلى الثورة. هنا، لا تكون الأم مجرد شخصية، بل تتحول إلى رمز للطبقة المقهورة التي تكتشف ذاتها عبر الألم والتحول. وكل مشهد من الرواية يُمكن قراءته بوصفه لحظة سوسيولوجية، حيث تتداخل الطبقة، واللغة، والمكان، في توليد معنى مركب لا يمكن اختزاله في بُعد جمالي صرف.

من زاوية نظر مشابهة، يمكن قراءة رواية مثل "مدن الملح" كخطاب أدبي نقدي يُعري بنية الهيمنة النفطية، ويكشف تدمير البنية الاجتماعية التقليدية لصالح نمط استهلاكي-ريعي. ففي هذه الرواية، تصبح المدينة فضاءً لظهور السلطة الجديدة، وتُمسُخ الهوية الثقافية، وتسليح الإنسان. وهنا تظهر براعة السرد السوسيولوجي، حيث لا يُقدّم وصفاً خارجياً محايداً، بل يتبنى موقفاً نقدياً يُسائل التحول التاريخي، ويُظهر ضحاياه.

النقد السوسيولوجي للأدب لا يُعنى فقط بما يقوله النص، بل بما يصمت عنه أيضاً، بما يخفيه تحت سطح السرد، أو ما يُبقيه ضمن الهوامش. فالطبقات المهمشة، والأجناس المقموعة، والهويات الفرعية، غالباً ما تظهر في الأدب بوصفها شذرات أو فجوات دلالية، وهنا يبرز دور التحليل النقدي-الاجتماعي في كشف البنية الغائبة للنص، أي ما يسميه بيير ماسري بـ"ما لا يقوله النص".

كما أن قراءة الأدب من منظور سوسيولوجي تفترض وعياً بالسياق المؤسسي للإنتاج والتلقي: من هو الكاتب؟ من هو الناشر؟ ما جمهور القراءة؟ ما القيم الجمالية المهيمنة لحظة كتابة النص؟ كيف يُستقبل العمل في فضاء مشبع بأيديولوجيا ثقافية معينة؟ فالذوق ذاته ليس بريئاً، بل هو نتاج اشتغال رمزي طويل، تُنتجه الحقول الثقافية وتُعيد إنتاجه. وهنا، يمكن الاستفادة من أدوات بيير بورديو الذي رأى في الحقل الأدبي ساحة صراع بين قوى الإنتاج والذوق والرمزية، حيث تتحكم السلطة الرمزية في تعريف "ما هو أدبي؟"، و"ما هو جميل؟"، و"من يستحق أن يُقرأ؟".



إن القراءة النقدية-السوسيولوجية لا تهدف إلى إلغاء الجمالي لصالح الاجتماعي، بل تسعى إلى الكشف عن تماهيها الجدلي: فالجمال لا يتجلى فقط في اللغة أو الصور أو البناء، بل أيضاً في قدرة النص على مساءلة الواقع، وتفكيك أنظمتها، وخلق احتمالات جديدة للمعنى. وفي هذا الإطار، يصبح الأدب أداة لفهم البنية الاجتماعية، تماماً كما يصبح التحليل السوسيولوجي أداة لفهم أعماق للأدب.

وهكذا، تتحول القراءة من فعل تأملي فردي إلى عملية تفكيك معرفي-اجتماعي، يلتقي فيها الذوق والنقد، والذات والواقع، والفن والسلطة، في مساحة جدلية يتشكل فيها الوعي لا بوصفه تحصيلاً نهائياً، بل مشروعاً دائماً للتجاوز والفهم والتحرر.

وفي هذا الإطار، لا يعود العمل الأدبي مجرد انعكاس سلبي للواقع، بل يصبح موقعاً إنتاجياً للمعنى الاجتماعي، ومختبراً رمزياً تُعاد فيه صياغة الأسئلة الكبرى: من نحن؟ كيف نحيا؟ ولماذا نتألم؟ فالراوي ليس فقط ناقلاً للأحداث، بل هو فاعل معرفي يعيد ترتيب العالم وفق رؤيته، ويطرح من خلال حيكته وشخصياته تصورات معينة عن السلطة، والهوية، والانتماء. أما القارئ، فليس متلقياً سلبياً، بل طرفاً في عملية إنتاج دلالي يتأثر بخلفياته الطبقية والثقافية، ما يجعل كل قراءة إعادة كتابة للنص ضمن سياق اجتماعي متغير. وهكذا، تصبح الرواية أرضاً حيّة لتجاذب الخطاب، وصراع الرؤى، وساحة مفتوحة لتوليد المعنى، حيث تذوب الحدود بين الجمالي والنقدي، بين الفن والسوسيولوجيا، في حوار دائم يعيد إلينا جوهر الأدب بوصفه تجربة إنسانية شاملة، لا تكتفي بأن تُمتع، بل تسائل، وتزعزع، وتفتح نوافذ جديدة لفهم الذات والعالم.

إن القراءة النقدية-السوسيولوجية للعمل الأدبي تكشف لنا كيف يُبنى النص داخل شروط إنتاجه الثقافي والاجتماعي، وكيف تنعكس التوترات البنيوية في المجتمع داخل بنيته الجمالية واللغوية. فالرواية مثلاً، ليست بنية معزولة أو كياناً مكتفياً بذاته، بل هي حقل دلالي مشحون بالصراعات الطبقية، والرموز الثقافية، والموقع الإيديولوجي للكاتب. ومن خلال تحليل الشخصيات، والفضاء، واللغة، يمكن تتبع تمفصلات الهيمنة والمقاومة، والخطابات السائدة والمهمشة. وبهذا المعنى، يصبح النص الأدبي لا مجرد حكاية تُروى، بل مرآة معقدة تعكس البنية الاجتماعية، وتعيد إنتاجها، وتُخضعها أحياناً للمساءلة. فكل استعارة قد تكون إشارة، وكل صمت قد يكون مقاومة، وكل نهاية قد تحمل في طياتها نقداً بنيوياً خفياً للعالم.



## المبحث الثاني: تحليل فيلم أو لوحة من خلال الجمالية الاجتماعية

في هذا المبحث، نقرب من الفنون البصرية، كالفيلم أو اللوحة، لا من بوابة التذوق الحسي المحض، بل من عدسة الجمالية الاجتماعية، التي ترى في الجمال فعلاً مشروطاً بسياقاته الاجتماعية، وتدرك العمل الفني كمنتج ثقافي يعكس ويعيد إنتاج البنى الرمزية للمجتمع. فالفيلم ليس مجرد سرد بصري، ولا اللوحة مجرد تجلٍ لذوق فردي، بل كلاهما فضاءان مشحونان بالتمثيلات الطبقية، والرموز الثقافية، واستراتيجيات الهيمنة أو المقاومة.

عندما نحلل فيلمًا من هذا المنظور، فإننا لا نكتفي بتأويل الحكبة أو جمالية التصوير، بل نتتبع كيف تُبنى الشخصيات ضمن هياكل السلطة، وكيف تُقدّم الطبقات الاجتماعية، والآخر، والجندر، والهوية، وكيف يتموضع المتلقي داخل هذا العالم البصري المُشفر. أما اللوحة، فليست مجرد علاقة بين ألوان وأشكال، بل علاقة بين الرمز والنظام الرمزي، بين العين المُشاهدة والبنية الثقافية التي تنظم الرؤية ذاتها.

وهكذا، تصبح الجمالية الاجتماعية أداة لفهم كيف تُستخدم الصورة. في السينما والرسم. لتطبيع قيم معينة، أو لتفكيكها. فالفيلم الواقعي الذي يُظهر المهمّشين لا يعرضهم فقط، بل يساهم في مساءلة بنية تهميشهم. واللوحة التي تُجسد الجسد بطريقة غير تقليدية قد تكسر النمطية البصرية التي فرضها النظام الأبوي أو السوق.

فكل مشهد سينمائي، وكل تكوين بصري، هو خطاب ضمني حول العالم، وتصور عن الإنسان. ومن خلال تفكيك هذه الخطابات البصرية، نستطيع أن نقرأ تحولات الذوق، وصراعات الرؤية، وعلاقات القوة التي تختبئ تحت سطح الصورة. وبهذا، لا تعود الجمالية فعل ترف أو ذوق نخبوي، بل تصبح ممارسة معرفية ونقدية، تسائل الوعي، وتُحرّك التاريخ من خلال عدسة الجمال.

إن هذا المنظور يُمكننا من إدراك العمل الفني بوصفه نصاً اجتماعياً بامتياز، يحاور المتلقي لا من خلال الجماليات التقليدية فقط، بل عبر ما يُضّمّن من توترات ورموز وثنائيات. ففي الفيلم السياسي، مثلاً، تتجلى الجمالية لا في تقنية الإخراج وحدها، بل في الطريقة التي يُبنى فيها الوعي الجمعي، وتُستدعى فيها الذاكرة الجماعية، وتُعرض فيها السلطة بوصفها منظومة رمزية مهيمنة، أو مجالاً للمقاومة.

كما أن تحليل لوحة تشكيلية في ضوء الجمالية الاجتماعية يقودنا إلى مساءلة المفاهيم التقليدية حول الذوق والمعنى. فلوحة تعبر عن الفقر أو الاغتراب أو العنف الرمزي ليست فقط انعكاساً لحالة فردية، بل هي اختزال بصري لتجربة جماعية مشروطة بالاقتصاد، بالطبقة، وبالسياسة. فحتى اللون، في هذا السياق، يصبح أداة رمزية،



والفراغ داخل اللوحة قد يُمثل صمتاً اجتماعياً مفروضاً، أو غياباً مقصوداً لطبقة أو لهوية.

وعلى هذا النحو، تفتح الجمالية على السوسيولوجيا، لا لتفقد ذاتيتها أو حريتها، بل لثُغاف قدرتها على التأويل والنقد. إذ أن كل عمل فني، سواء أكان فيلماً أو لوحة، هو لقاء بين ذات مبدعة وسياق اجتماعي معقد، بين التعبير الفردي والمخيال الجماعي، بين الجمال بوصفه تجربة حسية، والجمال بوصفه خطاباً مشفراً حول السلطة، والهوية، والمعنى.

وختاماً، فإن الجمالية الاجتماعية لا تسعى إلى تسييس الفن على نحو قسري، بل إلى كشف البُعد الرمزي للسياسة داخل الفن، والبعد الفني للسياسة داخل المجتمع. وهي، بذلك، تتيح لنا فهماً أعمق للكيفية التي يتم بها إنتاج المعنى، لا من داخل النص البصري فقط، بل من خلال علاقته بالمتلقي، وبالسياقات الثقافية التي تُحدّد أفق انتظاره، وتشكل ذائقته. وهكذا، يتحوّل الفن من زينة جمالية إلى أداة نقدية، ومن مرآة للواقع إلى مطرقة تكسر صمته.

إننا، من خلال الجمالية الاجتماعية، لا نكتفي بفهم الفن كموضوع للمتعة الحسي أو التقدير الذوقي، بل نعيد تموضعه في قلب البنية الاجتماعية بوصفه فعلاً رمزياً مشحوناً بالدلالات والصراعات. فالفن ليس بريئاً، كما أنه ليس محايداً؛ إنه يتورط في لعبة السلطة والمعنى، يعبر عنها أحياناً، ويخترقها أحياناً أخرى. وهنا، تتبدّى أهمية التحليل الجمالي-الاجتماعي، لأنه يُظهر كيف أن التكوينات الجمالية، في ألوانها وتكوينها وإيقاعها وحتى صمتها، يمكن أن تكون خطاباً اجتماعياً مشفراً.

وبذلك، تصبح قراءة اللوحة أو مشاهدة الفيلم، ليست لحظة ذوقية عابرة، بل تجربة معرفية تُعيدنا إلى الأسئلة الجوهرية: من يُنتج الجمال؟ لمن يُوجّه؟ كيف يُؤوّل؟ ومن يُقصي من دائرة الذوق المشروع؟ إن الجمالية الاجتماعية لا تفسد "الدهشة"، بل تُعمّقها، لأنها تُرينا أن خلف كل مشهد جمالي، هناك سرديات غير مرئية، وقيم متصارعة، وصوت خافت ربما لم يُسمع بعد.



## المبحث الثالث: كيف تتشكل الذائقة في الفضاء العام؟ (دراسة في الإعلام أو الذوق الجماهيري)

إن الذائقة ليست معطى فردياً فحسب، بل هي منتج اجتماعي يتبلور ضمن شبكة كثيفة من التفاعلات الرمزية والمؤسسية، حيث يلعب الإعلام دوراً مركزياً في هندسة الأذواق وتوجيه الحساسيات الجمالية. فالفضاء العام، بوصفه ساحة تقاطع فيها القوى الخطابية والثقافية، لا ينقل الذوق فحسب، بل يُنتجه، يُشرّعه، ويُرّسخه. وبهذا المعنى، لا يكون الذوق مسألة "طبيعية" أو "عفوية"، بل يتكون من خلال عمليات طويلة من التكرار الرمزي، التصفية الثقافية، والتطبيع الاجتماعي.

في هذا السياق، يظهر الإعلام المعاصر كقوة تشكيلية كبرى، لا تكتفي بعرض ما هو "جميل" أو "مثير"، بل تصنعه عبر اختياراته، زوايا تغطيته، وأسلوب تسويقه. البرامج التلفزيونية، الإعلانات، مواقع التواصل الاجتماعي، منصات الترفيه – كلها تسهم في خلق أنماط من "الاستساغة"، تُعيد تعريف ما يستحق الانتباه وما يُقَصَّى إلى الهامش. بلغة بورديو، يمكن القول إن الإعلام يشكل "مجالاً للتمييز"، يُعيد إنتاج الفروق الطبقية، ليس فقط في الذوق، بل في الخطوة الرمزية والاعتراف الاجتماعي.

الذائقة الجماهيرية، في هذا السياق، لا تُعبر عن ذوق "الشعب" بصيغته الخام، بل هي محصلة لتفاعل معقد بين الإنتاج الإعلامي، والسياسات الثقافية، والخيال الجماعي، والموروثات اللاواعية. وهنا يكمن التحدي النقدي: كيف يمكن تحليل الذوق كأداة للهيمنة الرمزية؟ وكيف يمكن، في المقابل، تفكيك ذائقة مُأسسة لصالح ذائقة حرة، قادرة على تأويل الجمال بطريقة نقدية وتحررية؟

فمثلاً، حين تُرَوِّج نماذج محددة من "الجمال" في الإعلانات، أو تُعاد صياغة مفهوم "الناجح" في الدراما التلفزيونية، أو تُحتفى بأصوات دون أخرى في الموسيقى، فإننا أمام عملية إعادة إنتاج لأفق التلقي، وغرس غير مرئي لمعايير الذوق. يتماهى المتلقي مع هذه الذائقة المُصنَّعة، حتى يبدو أنها "طبيعية"، في حين أنها نتيجة خطابية، تُدار من وراء حجاب. ولعل ما يجعل الذوق موضوعاً جديراً بالتحليل اليوم، هو أنه لم يعد مجرد مسألة تتعلق بالفن أو الجماليات، بل أصبح عنصراً تأسيسياً في تشكل الهوية، والانتماء، والموقف من العالم. فأن "تُعجب" بشيء ما، أو "تتفر" منه، ليس اختياراً بريئاً، بل انعكاس لموقعك داخل شبكة من السلطة الرمزية، والخبرة المعاشة، والتعليم الممنهج، والذوق الذي تم تلقيه لك ضمن الفضاء العام.

من هنا، فإن دراسة الذوق الجماهيري تفتح الباب أمام نقد بنيوي للمؤسسات الثقافية والإعلامية، وتضعنا وجهاً لوجه أمام ضرورة مساءلة "ما نحب"، و"لماذا نحب ما نحب"، ومن الذي يقرر ما ينبغي أن نحب. وفي هذا التفكير، تكمن بداية التحرر من الذائقة المصنّعة، والسير نحو أفق من الجماليات الحية، التي تُبنى في الحرية، وتُفكر في الوعي، وتُعاش خارج منطق السوق والمعايير الجاهزة.



## خاتمة عامة:

لقد سعينا في هذه الدراسة إلى نسج خيوط فكرية متشابكة بين مفاهيم النقدي، والسوسيولوجي، والجمالي، محاولة بذلك فهم أعمق وأشمل للعلاقات المعقدة التي تجمع بين الوعي، والمجتمع، والفن، والذوق. ومن خلال هذه الرحلة الفكرية، يتضح أن كل مفهوم من هذه المفاهيم لا يعيش بمعزل عن الآخر، بل يتشكل ويعيد تشكيل مجاله عبر تفاعلات مستمرة ومتحولة، ما يفتح أمامنا أفقاً رحباً للبحث والنقد.

**أولاً،** من الناحية النظرية، توصلنا إلى أن “النقدي” ليس مجرد موقف فكري أو تقنية تحليلية، بل هو فعل معرفي وتاريخي يمتد جذوره من الفلسفة إلى الممارسة الاجتماعية، متسلحاً بفهم عميق للديناميات الاجتماعية والثقافية التي تُحدِث إمكانات الفهم والتحول. النقد، إذن، هو جسراً بين الفكر والواقع، بين الانعكاس والمقاومة، بين التشكيك وإعادة البناء. هذه الرؤية توسع مفهوم النقد وتجعله أداة حيوية لتحليل وتحويل الممارسات الاجتماعية والثقافية، بعيداً عن التجزؤ الأيديولوجي أو الاحتكار التفسيري.

**ثانياً،** السوسيولوجي، كمجال معرفي وتحليلي، يعيد تركيب فهمنا للمعنى بوصفه نسيجاً اجتماعياً متداخلاً، يتشكل داخل فضاءات السلطة والهوية، والثقافة والتاريخ. إن سوسيولوجيا الثقافة تمكننا من تتبع كيف تُنتج الأشكال الجمالية، والقيم، والذائقة، داخل علاقات القوة والهيمنة، وكيف تؤثر تلك الإنتاجات على إعادة إنتاج الواقع الاجتماعي ذاته. بهذا المعنى، لا يُنظر إلى الذوق كحقيقة ثابتة أو طبيعية، بل كفعل اجتماعي وسياسي مركب، يستوجب تفكيكه وإعادة قراءته ضمن شروطه التاريخية والثقافية.

**ثالثاً، الجمالي،** الذي طالما عُرِفَ في تقليده الكلاسيكي كمصدر للمتعة أو كمرآة للمثالي، المثالي، يتحول عبر هذه الدراسة إلى قيمة حيّة وفعّالة في الفعل الثقافي والاجتماعي. الجمال هنا لا ينفصل عن الحياة ولا عن السياسة؛ بل هو ساحة صراع وتموضع، موقع لإعادة إنتاج المعاني وللكشف عن الإمكانات الكامنة في الممارسة الجمالية لتفكيك الهياكل المجتمعية وإعادة تشكيل الوعي.

إن إمكانيات الربط بين هذه المفاهيم الثلاثة تفتح مجالات جديدة للبحث والنقد، حيث يمكننا أن نفكر في النقد كجمالية ممارسة، وفي السوسيولوجي كفضاء تشكّل الجمال، وفي الجمالي كأداة نقدية للتحليل الاجتماعي والسياسي. هذا التقاطع يطرح نموذجاً فكرياً متكاملًا يستطيع التعامل مع الواقع الاجتماعي والفني بوصفه شبكة علاقات ديناميكية، تتداخل فيها المعرفة، والسلطة، والجمال، في تفاعل مستمر.

وفيما يتعلق بالبحث المستقبلي، تظل أمامنا العديد من الإشكاليات المفتوحة التي تستحق التأمل والدراسة المتعمقة: كيف تتغير هذه العلاقات في ظل التحولات الرقمية والثقافية المعاصرة؟ ما هي الأدوار الجديدة التي يلعبها النقد والسوسيولوجي والجمالي في زمن الأزمات البيئية والسياسية والاقتصادية؟ كيف يمكن لمقاربات متعددة التخصصات أن تخلق مناهج نقدية جديدة تعيد التفكير في دور الفن والثقافة في بناء المجتمعات؟



وما هي أدوات التحليل التي تمكّنا من فهم أعمق لتشكيل الذائقة الجماهيرية في سياق العولمة والتكنولوجيا؟

ختاماً، يمكننا القول إن هذه الدراسة تمثل بداية لا نهاية، ومساراً للحوار المعرفي والتفكير النقدي، الذي لن ينتهي بحثه طالما بقي الواقع الاجتماعي والفني متغيراً ومتجدداً. فالنقدي، والسوسيولوجي، والجمالي، ليست مفاهيم جامدة، بل هي طرائق رؤية وإنتاج للمعنى، تدعونا دائماً لإعادة التفكير، وإعادة التقييم، وإعادة الاختيار، في سعيينا نحو فهم أكثر ثراءً وعمقاً للوجود الإنساني وتجلياته الثقافية والجمالية.

- 
- Pierre Bourdieu – *Distinction*
  - Theodor W. Adorno – *Aesthetic Theory*
  - Immanuel Kant – *Critique of Judgment*
  - Jürgen Habermas – *The Theory of Communicative Action*
  - Michel Foucault – *The Archaeology of Knowledge*



## كارل ماركس و"بؤس الفلسفة": بين الثورة والمنهج النقدي

في خضم التحولات العميقة التي عصفت بأوروبا في القرن التاسع عشر، بزغ فجر نظام اقتصادي جديد يقوم على الصناعة الواسعة النطاق، وتبلور شكل حديث للرأسمالية يعتمد على تقسيم العمل، وتراكم رأس المال، واستغلال قوة العمل البشرية بشكل منظم ومنهج. لم تكن هذه التغيرات مجرد تحولات اقتصادية معزولة، بل كانت إيذاناً بتغير بنية الوجود الإنساني نفسه، حيث انقلبت علاقات البشر فيما بينهم، وتبدلت مفاهيم مثل "العمل" و"القيمة" و"الملكية"، وصعدت طبقات اجتماعية جديدة على أنقاض الأرستقراطية الإقطاعية، بينما بدأت البرجوازية في فرض هيمنتها الفكرية والسياسية على الحياة العامة.

في هذا السياق العاصف، لا يمكن النظر إلى الفلسفة بوصفها نشاطاً نخبواً معزولاً عن واقع الناس، بل كانت مطالبة بالردّ على أسئلة حارقة: ما هو العدل في زمن رأس المال؟ أين موقع العامل في منظومة السوق؟ هل يمكن إصلاح النظام، أم أن المطلوب قلبه من جذوره؟ وبين الفلاسفة الذين تصدوا لهذه الأسئلة، يبرز اسم كارل ماركس لا بوصفه فيلسوفاً فحسب، بل بوصفه ممثلاً لفلسفة جديدة، تتجاوز التأمل المجرد، وتضع الممارسة الاجتماعية والتاريخية في صلب التحليل.

جاء كتاب "بؤس الفلسفة" (١٨٤٧) ليكون أول إعلان صريح من ماركس عن خصائص هذه الفلسفة الجديدة. لم يكن الكتاب مجرد ردّ نقدي على بير جوزيف برودون وكتابه "فلسفة البؤس"، بل كان ممارسة فلسفية جديدة تقوم على تفكيك المفاهيم المجردة التي يُنتجها العقل البرجوازي، وكشف جذورها الطبقيّة ووظيفتها الإيديولوجية. لقد أراد ماركس أن يبرهن، من خلال نقده العميق لبرودون، على أن الفلسفة التي لا تنطلق من الواقع المادي للعلاقات الاجتماعية، وتحوّل الأفكار إلى كائنات ذاتية مستقلة عن شروطها التاريخية، ليست سوى "بؤس مضاعف" يُضاف إلى بؤس العالم الواقعي. في "بؤس الفلسفة"، تتضح الملامح الأولى لما سيصبح لاحقاً المنهج المادي الجدلي والتحليل التاريخي للعلاقات الاقتصادية. فنقد ماركس لم يكن موجهاً فقط إلى مضمون أفكار برودون، بل إلى الطريقة التي تُنتج بها تلك الأفكار، إلى المنهج الذي يستخلص مفاهيم "العدالة" و"المساواة" و"الملكية" من مقدمات منطقية أو أخلاقية، دون النظر في الواقع الطبقي والاقتصادي الذي يُنتج هذه المفاهيم. هنا، يكشف ماركس عن قلب جذري للجدل الهيجلي: فالواقع، لا الفكرة، هو نقطة البداية، والفكر ليس سوى انعكاس مشوّه أو معرّب عن هذا الواقع ضمن شروط محددة.

إن أهمية هذا الكتاب لا تكمن فقط في كونه نصاً جديلاً شديداً اللهجة، بل في كونه ينتمي إلى المرحلة التي بدأت فيها نظرية ماركس تتشكل كبنية منهجية متكاملة، تنتقد



الاشتراكية الطوباوية والمثالية الفلسفية في آنٍ معاً، وتضع أسس ما سيعرف لاحقاً بـ"الاشتراكية العلمية". فماركس لا يسعى إلى إصلاح المجتمع من خلال نداءات أخلاقية، بل إلى فهم بنيته العميقة عبر تحليل شروط الإنتاج والتوزيع، والعلاقات الطبقية التي تحكمها. وهذا الفهم هو الذي يمهّد الطريق لتحول جذري لا يقوم على أوهام العدالة الكونية، بل على صراع الطبقات والممارسة الثورية.

ولعل في اختيار ماركس لعنوان كتابه ما يكشف عن طبيعته الإشكالية: "بؤس الفلسفة" ليس عنواناً هائلاً فحسب، بل عنوان يؤسس لمفارقة فلسفية حادة: حين تعجز الفلسفة عن أن تفهم البؤس المادي، فإنها تصبح في ذاتها نوعاً من البؤس. وحين تفصل الفلسفة نفسها عن الواقع وتولد بالمجرد، فإنها لا ترتقي، بل تنحط إلى خطاب إيديولوجي يُعيد إنتاج الهيمنة.

من هنا، يأتي هذا البحث ليعيد قراءة بؤس الفلسفة بوصفه وثيقة فلسفية ثورية، تُعلن ولادة تصور جديد للعالم، تصور يتجاوز الثنائية الكلاسيكية بين الفكر والواقع، بين النظرية والممارسة، بين الإنسان والتاريخ. وسيتناول هذا البحث، في أقسامه اللاحقة، السياق الفكري لظهور الكتاب، نقد ماركس للمنهج المثالي، تأسيسه للجذلية المادية، تحليل العلاقات الاقتصادية بوصفها بُنى فلسفية، وارتباط كل ذلك بمشروع التحرر السياسي والاجتماعي للإنسان.

في النهاية، فإن "بؤس الفلسفة" لا يكتفي بأن يكون ردّاً على فكر معين، بل ينهض كصرخة فلسفية ضد كل محاولة لفصل الفكر عن التاريخ، وكل محاولة لتحويل العالم إلى مجرد مفاهيم معلقة في الفراغ.

## أولاً: السياق التاريخي والفكري لكتابة "بؤس الفلسفة"

حين نشر كارل ماركس كتابه بؤس الفلسفة عام ١٨٤٧، لم يكن ذلك مجرد فعل ردّ على خصم فكري، بل كان إعلاناً عن انبثاق فلسفة جديدة، فلسفة تتجاوز الفهم السكوني للتاريخ، وتدشّن لقراءة جذلية مادية تُفكك المقولات الأخلاقية المجردة، وتربطها بالبنية الطبقية للعلاقات الاجتماعية. لقد وُلد هذا الكتاب في زمن مضطرب، لم يكن فيه الصراع بين الطبقات مجرد قضية نظرية، بل كان محسوساً في شوارع باريس، وفي معاناة العمال، وفي خيبات الثورة الصناعية، وفي تلك الفجوة المتفاخرة بين رأس المال والعمل.

### ١. القرن التاسع عشر: المسافة بين اليوتوبيا والتاريخ

عرف النصف الأول من القرن التاسع عشر بروز ما يُسمى بـ"الاشتراكية الطوباوية"، وهي اشتراكية تتسم بالرغبة الإصلاحية، وتستند إلى تصورات مثالية عن العدالة والمساواة والتعاون بين البشر، دون أن تُخضع هذه القيم لاختبار الشروط المادية والتاريخية. من هنا جاء كتاب فلسفة البؤس (١٨٤٦) لبير-جوزيف برودون، كمحاولة فلسفية لصياغة نظرية عن العدالة الاجتماعية، تقوم على التوفيق بين العمل والرأسمال، وعلى اعتبار أن "الملكية سرقة" لكن بدون الدعوة إلى إلغائها جذرياً، بل إصلاحها وتنظيمها.



هو النص الذي تتجلى فيه لأول مرة عناصر التحليل الماركسي للاقتصاد السياسي: من نقد نظرية القيمة، إلى تحليل العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات إنتاج، إلى إدراك الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ. هنا، لا تعود الفلسفة وصفاً للحياة، بل أداة لتغييرها.

## ٥. الرهان النظري والسياسي

لم يكن "بؤس الفلسفة" مجرد نقاش بين مفكرين، بل كان يحمل رهاناً نظرياً وسياسياً عميقاً: هل يمكن تحقيق العدالة من داخل النظام الرأسمالي؟ هل تكفي النوايا الطيبة والمفاهيم الأخلاقية؟ أم أن الحل يتطلب ثورة تقلب علاقات الإنتاج وتنتج بنية جديدة للمجتمع؟ هنا ينفصل ماركس نهائياً عن كل محاولة لإصلاح النظام من داخله، ويؤسس لرؤية ثورية تعتبر الصراع بين الطبقات هو المحور الجوهرى لفهم التاريخ.

بهذا، يمكن اعتبار بؤس الفلسفة نصاً تأسيسياً في مشروع ماركس الفكري، وهو لا يشرح فقط لماذا فشلت الاشتراكية الطوباوية، بل يحدد أيضاً الطريق النظري الجديد الذي ستسلكه الماركسية: طريق يبدأ من الواقع، ويعود إليه، متجاوزاً وهم الحياد الفلسفي، نحو فلسفة تنخرط في التاريخ لا من موقع المشاهدة، بل من موقع الصراع.

## ثانياً: نقد ماركس للمنهج الفلسفي المثالي

في قلب بؤس الفلسفة ينبض مشروع ماركس الفلسفي بنقده الحاد والجذري لما يُعرف بـ"الفلسفة المثالية"، تلك التي ورثها الفكر الأوروبي عن كانط وهيغل، والتي ظَلَّت - في نظر ماركس - أسيرة عالم من الأفكار المجردة، تنظر إلى التاريخ والاقتصاد والمجتمع وكأنها انعكاسات لمفاهيم سابقة على الواقع، مفاهيم مثل "العدالة"، "الحرية"، "الحق"، و"المساواة". إن ماركس، حين يهاجم هذا التصور، لا يرفض هذه المفاهيم من حيث هي، بل ينتقد موقعها في بنية التحليل: هل هي أصل الواقع أم نتاجه؟ هل تنبع من العقل الفردي أم من الشروط المادية لعصرها؟

## ١. برودون والفكر التجريدي: العدالة كـ"ما يجب أن يكون"

بالنسبة لبرودون، فإن العدالة هي قانون طبيعي خالد، يكشفه العقل ويتعين عبر التاريخ في صور متعددة، لكنها تظل دائماً مرجعية عليا للحكم على المؤسسات والعلاقات. هو يتعامل مع مفاهيم مثل العدالة والملكية بوصفها مفاهيم معيارية تسبق الواقع وتعلو عليه. وهذا ما يُغضب ماركس؛ لأن مثل هذا المنهج يغفل أن كل مفهوم هو ابن زمنه، أي أن "العدالة" في مجتمع إقطاعي ليست هي نفسها "العدالة" في نظام رأسمالي. فكيف يُمكن إذاً تأسيس نظرية اقتصادية واجتماعية على مفهوم متعالٍ، لا يتغير ولا يخضع لتاريخ؟

ماركس يكتب بلهجة صارمة: إن برودون "يُدافع عن الرأسمالية بلغة من يعارضها"، لأن ما يفعله هو تقديم نظام رأسمالي منقّح، ملوّن بمبادئ أخلاقية. وهذا التناقض الجوهري ينبع من تمسكه بالمنهج الفلسفي المثالي، الذي ينظر إلى العالم من خلال عدسات "ما يجب أن يكون" بدلاً من "ما هو كائن فعلاً".





في مفاهيم نهائية. لذلك، فإن بناء نظام أخلاقي أو فلسفي على أسس مطلقة، هو تجاهل لطبيعة التاريخ الحركية.

"بؤس الفلسفة" لا يكتفي بنقد المثالية، بل يعلن انتهاء صلاحيتها كمنهج لتفسير العالم. لم يعد كافياً الحديث عن "حقوق الإنسان" و"الحرية" و"العدالة" كأنها مقولات خالدة، بل يجب إعادة تأطيرها في سياق صراع طبقي يُعيد تعريف كل هذه المقولات باستمرار.

## ٦. نحو فلسفة عملية: من الفكرة إلى الثورة

ماركس، إذ يفكك المنهج الفلسفي المثالي، لا يفعل ذلك من أجل بناء فلسفة بديلة مجردة، بل من أجل تحرير الفلسفة نفسها من التعالي، ودفعها نحو الممارسة الثورية. لا تعود الفلسفة تفسيراً للعالم، بل تصبح نقداً للعالم من أجل تغييره. الفلسفة الحقيقية – بحسب ماركس – لا تتوقف عند حدود التفكير، بل تنغرس في صلب الواقع، وتتحول إلى أداة نضالية.

### خاتمة هذا المحور:

إن نقد ماركس للفلسفة المثالية، كما يتجلى في بؤس الفلسفة، ليس مجرد نقاش منهجي، بل هو إعلان قطيعة إستيمولوجية مع الفكر الفلسفي السائد، وتحول نوعي في طريقة فهم العالم. لقد جرد ماركس المفاهيم الفلسفية من قداستها، وربطها بالبنية الطبقية للمجتمع، مؤكداً أن كل فكر هو فكر مشروط، وكل فلسفة – ما لم تُجذر نفسها في الواقع المادى – ليست سوى شكل آخر من أشكال الإيديولوجيا.

### ثالثاً: الجدلية الهيغلية والتحول الماركسي – من الروح إلى المادة

عندما يصرّح ماركس بأنه "قلب الجدل الهيجلي على قدميه"، فهو لا يستخدم تعبيراً مجازياً بل يعلن عن انقلاب إستيمولوجي حاسم في بنية الفكر الحديث. فقد كان الجدل الهيجلي هو الأداة المفهومية الأعظم في الفلسفة الألمانية: سيرورة عقلانية تحكم تتطوّر الفكر والواقع، عبر تصادم الأضداد وتجاوزها إلى مركّب أعلى، يحفظها ويتجاوزها في آن. لكن هيجل أسّس هذه الجدلية على مثالية مطلقة، ترى أن "الفكرة"، أو "الروح"، أو "العقل المطلق"، هي التي تنتج الواقع. ماركس تبوّى شكل الجدل الهيجلي، لكنّه رفض مضمونه، معلناً بداية المنهج المادي الجدلي، الذي سيصبح العمود الفقري للفكر الماركسي.

## ١. من فكرة تحكم الواقع إلى واقع ينتج الفكرة

التحول الجذري الذي أحدثه ماركس تمثل في قلب العلاقة بين الفكرة والواقع. عند هيجل، تبدأ حركة التاريخ من الفكرة المطلقة، تتغزّب هذه الفكرة في الواقع، ثم تستعيد ذاتها وتعود إلى الوعي. التاريخ عنده هو رحلة الروح في اغترابها وتحققها. أما عند ماركس، فإن نقطة الانطلاق ليست الفكرة، بل الواقع المادى المحسوس، وتحديداً



علاقات الإنتاج، أي الكيفية التي ينتج بها البشر حياتهم المادية. الأفكار، في هذا السياق، ليست سوى انعكاس لهذه العلاقات، تمثيل رمزي لصراعات حقيقية تجري في البنية الاقتصادية والاجتماعية.

ولهذا كتب ماركس:

"العدالة ليست مفهوماً أبدياً، بل هي انعكاس لشروط الإنتاج."

بهذه العبارة، لا يُفرغ ماركس "العدالة" من معناها، بل ينزع عنها القداسة المجردة، ليضعها حيث تنتمي: في قلب الصراع الطبقي.

## ٢. الجدل كأداة لفهم التناقض: الهيغلي والماركسي

الجدلية عند هيغل كانت حركة من الأطروحة إلى النقيض ثم إلى التركيب، سيرورة منطقية عقلية يُفترض أنها تحكم تطوّر الفكر والعالم، لأن العالم – في النهاية – هو عقل يتكشف. أما ماركس، فتبني الشكل الجدلي، لكنه نقله من سماء الأفكار إلى أرض الواقع. التناقض لم يعد تناقضاً بين مفاهيم، بل بين قوى إنتاج وعلاقات إنتاج، بين طبقات متصارعة، بين مصالح مادية متعارضة.

ولذا فإن الجدل عند ماركس لا ينتج "نظماً فلسفياً"، بل يكشف الحركة الحية داخل المجتمع، الحركة التي تتبع من التناقض بين العامل الذي ينتج القيمة، والرأسمالي الذي يستحوذ عليها. الصراع الطبقي هو المحرك الفعلي للتاريخ، لا الروح المطلقة.

## ٣. برودون ومفهوم العدالة: المثال مقابل الواقع

حين يبدأ برودون تحليله من مفهوم العدالة، فهو يظل داخل إطار الفكر المثالي: يُرجع الظلم والاستغلال إلى غياب "العدالة"، ويقترح إعادة تنظيم المجتمع بما يتوافق مع هذا المفهوم. لكن ماركس يردّ عليه بمنهج جدلي مادي، يرى أن "العدالة" نفسها ليست معياراً خارج التاريخ، بل هي تعبير عن علاقات اجتماعية معينة. في النظام الإقطاعي، كانت العدالة تعني شيئاً؛ وفي الرأسمالية تعني شيئاً آخر.

هذا يعني أن برودون ينطلق من المثال ليعيد تشكيل الواقع في صورته، بينما ماركس ينطلق من الواقع ليفكك المثال نفسه بوصفه انعكاساً مشوّهاً لحقيقة مادية.

## ٤. تفكيك الأخلاق البرجوازية: من الأبدية إلى النسبية الطبقة

من هنا جاء تفكيك ماركس للأخلاق البرجوازية، لا بوصفها مجرد أكاذيب دعائية، بل بوصفها إنتاجاً تاريخياً طبقياً. القيم البرجوازية مثل "الحرية"، "الملكية"، و"العدالة" ليست قيماً مطلقة، بل تمثل مصالح طبقية لفئة تملك وسائل الإنتاج، وتُسخر القانون والسياسة والفكر لتثبيت امتيازاتها.

وهكذا، فإن العدالة البرجوازية – التي تبدو كأنها قيمة إنسانية شاملة – هي في الواقع نظام من التوزيع العادل للظلم. فالعمل يُباع "بإرادة حرة" لكنه محكوم بحتميات الحاجة؛ والملكية تُقدّس بوصفها حقاً طبيعياً، لكنها تُخفي في جوهرها علاقات اغتصاب طبقي.



## ٥. الجدلية المادية كأداة ثورية

تحول ماركس من الجدلية المثالية إلى الجدلية المادية ليس مجرد نقاش فلسفي نظري، بل هو تأسيس لمنهج ثوري في فهم العالم. إن الجدل المادي لا يدرس الأشياء كما تظهر في الوعي، بل كما توجد في الواقع. إنه يفكك بنية الواقع عبر تتبع تناقضاته الداخلية، ويطرح المستقبل بوصفه نتيجة حتمية لهذه التناقضات، لا بوصفه حلماً أخلاقياً.

الجدل الهيجلي كان يهدف إلى المصالحة مع الواقع بوصفه تعبيراً عن العقل. أما الجدل الماركسي، فهو أداة لنقد الواقع وتجاوزه. إنه ليس طريقة للتفلسف، بل طريقة للتغيير الثوري.

## ٦. الوجود يسبق الوعي: قلب العلاقة الجدلية

العبارة الماركسية الشهيرة:

"ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم"،

هي جوهر التحول من الهيجلية إلى الماركسية. إنها لا تنفي أهمية الوعي، لكنها تضعه في مكانه الصحيح: تابع للبنية التحتية المادية، لا خالق لها.

في هذه الرؤية، تكون الفلسفة، والدين، والأخلاق، والفن، مجرد بني فوقية، تعكس الوضع الطبقي للمجتمع. ولذلك فإن أي ثورة حقيقية لا تبدأ بتغيير الأفكار، بل بتغيير البنية المادية التي تُنتج هذه الأفكار.

## خاتمة هذا المحور:

لقد كانت الجدلية الماركسية، كما تطوّرت في بؤس الفلسفة، إعلاناً عن ثورة مزدوجة: ثورة على الفلسفة المثالية التي سادت أوروبا لقرون، وثورة على الإصلاحية الاشتراكية التي أرادت تحسين الرأسمالية بدلاً من تجاوزها. ومن خلال هذا التحول، أخرج ماركس الجدل من معبده الهيجلي، وأسكنه في ورشة العمل، في المصنع، في الشارع، في الصراع اليومي بين من ينتج ومن يستغل. ومن هنا، فإن بؤس الفلسفة ليس مجرد كتاب ضد برودون، بل هو بيان فلسفي عن نهاية الميتافيزيقا وبداية النقد الجذري للعالم.

## رابعاً: نقد ماركس لفكرة التوفيق بين العمل والرأسمال عند

### برودون – تفكيك حلم المصالحة المستحيلة

في صميم بؤس الفلسفة، لا يقف ماركس عند حدود الرد الجدلي النظري، بل يتقدّم نحو نقطة جوهرية: نقد الفكرة الإصلاحية التي تقوم على إمكانية التوفيق بين العمل والرأسمال، وهي فكرة محورية في أطروحة برودون حول "العدالة" و"التنظيم الاقتصادي". كان برودون يحلم بمجتمع يزيل الاستغلال من دون أن يطيح بالنظام الرأسمالي، مجتمع يقوم على تبادل عادل للمنتجات، وتعاون حر بين العمال، دون وجود رأسماليين يستحوذون على فائض القيمة. لكن ماركس رأى في هذا الحلم تناقضاً جوهرياً يخفي استمرارية الاستغلال بدل إلغاؤه.



## ١. العمل والرأسمال: علاقة لا يمكن "التوفيق" بينها

يرى ماركس أن برودون يخلط بين الظواهر الاقتصادية ومضامينها الجوهرية. فالرأسمال، في جوهره، ليس شيئاً مادياً يمكن التعايش معه بسلام (كالات أو النقود)، بل هو علاقة اجتماعية تقوم على التناقض. الرأسمال لا يوجد إلا بوصفه قوة تُخضع العمل، وتحوله إلى سلعة تباع وتُشترى. ومن هنا فإن أي محاولة لإقامة "عدالة" بين الطرفين، كما يدعو برودون، ليست سوى وهم أخلاقي، لأن:

"كل عدالة تحاول التوفيق بين العمل والرأسمال، إنما تنطلق من قبولٍ ضمني بمنطق الاستغلال نفسه."

أي أن فكرة "العدالة التبادلية" بين العامل والرأسمالي، إن لم تنتهِ طبيعياً التملك الطبقي، فهي لا تفعل سوى تحسين شروط العبودية.

## ٢. فائض القيمة: الغائب الأكبر في تحليل برودون

قبل أن يصوغ ماركس نظريته الكاملة في رأس المال، كان قد بدأ يضع ملامحها في بؤس الفلسفة. ومن أبرزها فكرة فائض القيمة، وهي القيمة التي ينتجها العامل فوق ما يتقاضاه من أجر. لم يكن برودون يرى هذا الفائض، لأنه تعامل مع الاقتصاد كعملية أخلاقية لتبادل القيم، لا كعلاقة طبقية.

إن برودون، في نظر ماركس، يفترض أن النظام الرأسمالي يمكن أن يُعاد تصميمه بطريقة أكثر "إنسانية"، لكنه لا يرى أن جوهر الرأسمالية ليس في عدم العدالة في التوزيع فحسب، بل في طريقة إنتاج القيمة نفسها، حيث تُنتزع من العامل دون مقابل. وهذا ما يجعل دعوة برودون إلى "إلغاء الربا" أو "إصلاح النقود" أو "إنشاء بنك شعبي" مجرد تجميل تقني لا يمس بنية النظام.

## ٣. برودون والتناقض البرجوازي الصغير

ماركس لا يرى في برودون مفكراً شريفاً أو مخادعاً، بل يرى فيه المعبر النموذجي عن وعي البرجوازي الصغير، تلك الفئة التي تقع بين العمال والرأسماليين، والتي تريد الحفاظ على مكانتها من دون أن تدفع ثمن الثورة. إنها فئة لا تريد لا الرأسمالية المتوحشة ولا الاشتراكية الجذرية، بل تبحث عن حل وسط وهمي، يستبقي النظام ويُصلحه في آن.

ولذا فإن برودون – في نظر ماركس – يتأرجح دائماً بين الرغبة في العدالة، والخوف من راديكالية التغيير. إنه يُدين الاستغلال، لكنه لا يقبل بتفكيك المنظومة التي تُنتجها؛ يرفض البؤس، لكنه لا يشكك في الملكية الخاصة التي تُنتجها.

## ٤. تفكيك وهم الحياد: لا اقتصاد خارج السياسة

من أهم ما ينتقده ماركس في برودون، هو ادعاؤه الحياد السياسي. فبرودون يكتب كما لو أن "الاقتصاد" علم طبيعي، يمكن إصلاحه كما تُصلح آلة، دون الحاجة إلى ثورة أو صراع. لكن ماركس يبين أن:



"كل اقتصاد هو اقتصاد سياسي، وكل سياسة تحمل مضموناً طبقياً."

بمعنى آخر، لا يمكن الحديث عن "إصلاح اقتصادي" بمعزل عن سؤال: لمن تُنتج الثروة؟ ومن يملك وسائل الإنتاج؟ ومن يحدد شروط العمل؟.

ماركس ينسف بذلك وهم أن الاقتصاد يمكن فصله عن البنية الاجتماعية والسلطة، ويرى أن أي تحليل لا ينطلق من الصراع الطبقي، هو تحليل إيديولوجي يخدم الطبقة السائدة ولو بحسن نية.

## ٥. النقد الماركسي: من التفكير إلى البديل

ما يجعل نقد ماركس لبرودون عميقاً، هو أنه لا يكتفي بالكشف عن أوهامه، بل يُقدّم بديلاً مفاهيمياً ومنهجياً:

- فبدلاً من "العدالة المجردة"، يقترح تحليلاً تاريخياً طبقياً.
  - وبدلاً من "التبادل المتوازن"، يطرح سؤال القيمة وفائضها.
  - وبدلاً من "البنك الشعبي"، يُشير إلى ضرورة تغيير علاقات الإنتاج ذاتها.
- ماركس لا يريد نظاماً رأسمالياً مؤنسناً، بل يريد تجاوز الرأسمالية نفسها، بوصفها نظاماً يقوم على التناقض والاستغلال البنيوي، لا على الخطأ الأخلاقي العارض.

## خاتمة هذا المحور:

إن رفض ماركس لفكرة التوفيق بين العمل والرأسمال عند برودون ليس رفضاً لشخص أو لاقترح محدد، بل هو رفض لرؤية فلسفية كاملة تحاول حجب التناقض الطبقي خلف ستار من القيم المجردة. في بؤس الفلسفة، يكشف ماركس أن الطريق إلى التحرر لا يمر عبر ترميم النظام، بل عبر تفكيك أسسه التطبيقية. العدالة الحقيقية لا تعني "توازناً" بين المالك والعامل، بل تعني نهاية العلاقة التي تجعل من أحدهما مالاً والآخر بائعاً لقوته.

وبذلك، فإن نقد ماركس لبرودون هو تمهيد لثورة فكرية لا تقل راديكالية عن الثورة السياسية – ثورة تنتقل من إصلاح سطح العالم إلى تغيير جذره

## خامساً: الاقتصاد السياسي كميّان للفلسفة الثورية – من النقد الأخلاقي إلى التحليل الجذري

يشكّل هذا المحور من بؤس الفلسفة لحظة انعطاف حاسمة في الفكر الماركسي، حيث يُعاد تعريف الفلسفة لا بوصفها تأملاً في الماهيات أو القيم، بل كأداة تحليل مادي للتاريخ والواقع. هنا لا تكون الفلسفة وقوفاً فوق الاقتصاد، بل انخراطاً داخلياً فيه، لا لتفسيره فحسب، بل لتحويله. الاقتصاد السياسي، في هذا السياق، ليس علماً محايداً، بل ميدان صراع فكري وسياسي، يدخله ماركس مسلحاً بمنهج جذلي مادي، من أجل تفكيك وهم "الطبيعة الأبدية" للمفاهيم الاقتصادية.



١. من الأخلاق إلى التاريخ: نقد التصورات المجردة عن الملكية والربح

ينطلق ماركس من رفضه الجذري لما يسميه "نقد برودون الأخلاقي" للملكية والربح والفائدة. فيردون ينظر إلى هذه المفاهيم كشوّهات أخلاقية طرأت على نظام اقتصادي يمكن أن يكون عادلاً في أصله. لكن ماركس يرى أن هذه الظواهر ليست أخطاءً، بل نتائج حتمية لشروط الإنتاج الرأسمالي:

"ليست الملكية الخاصة خطأ أخلاقياً، بل نتيجة ضرورية لبنية الإنتاج القائمة على العمل المأجور والاستحواذ على فائض القيمة."

أي أن الفائدة ليست سرقة، بل شكل قانوني من أشكال الاستغلال؛ والربح ليس حيفاً فردياً، بل التعبير العادي عن سيرورة تراكم رأس المال. لا يمكن نقد هذه البُنى بمعايير أخلاقية معزولة، لأن الأخلاق نفسها تُنتج داخل هذه البُنى.

## ٢. تفكيك مفاهيم الاقتصاد السياسي: بين الاستعمال والتبادل

لفهم الرأسمالية، يعيد ماركس ترتيب المفاهيم المركزية للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، ويبدأ بتوضيح الفرق بين:

- القيمة الاستعمالية: وهي المنفعة التي يحققها الشيء (كالأكل أو اللباس).
- القيمة التبادلية: وهي ما يُحدده السوق من "قيمة" للشيء مقابل أشياء أخرى.
- هذا الفرق ليس مجرد تعريف لغوي، بل هو مفتاح لتحليل انفصام الواقع في الرأسمالية. فبينما تبدو المنتجات خاضعة لحاجات إنسانية، فإنها في السوق تتحول إلى سلع تتبادل بمعزل عن حاجات البشر، ويصبح العمل البشري نفسه سلعة، أي يُباع ويُشترى مثل أي شيء آخر.
- من هنا تبدأ المأساة: حين تتحول قوة الإنسان الإنتاجية إلى قوة غريبة عنه، يتحكم بها السوق وليس الإرادة البشرية.

### ٣. العمل المأجور والاستغلال: مركز الصراع الطبقي

يركّز ماركس على العمل المأجور بوصفه لبّ الاستغلال في الرأسمالية. فالعمل لا يُقاس بعدد ساعاته فقط، بل بما يُنتجه خلالها من قيمة. العامل يُنتج قيمة أكبر مما يتقاضاه من أجر، وهذا الفارق بين القيمة المنتجة والأجر المدفوع هو ما يشكل فائض القيمة، الذي يُراكم منه الرأسمالي أرباحه.

برودون لا يرى هذا التناقض، لأنه يتعامل مع الأجور كتبادل حربي طرفين. لكن ماركس يكشف أن هذا "الحرية" ليست إقناعاً لعلاقة غير متكافئة تُخفي داخلها قسراً بنوياً: العامل لا يملك وسيلة إنتاجه، لذا عليه أن يبيع نفسه ليعيش، في حين يمتلك الرأسمالي القدرة على تحويل هذه الحاجة إلى آلة تراكم لا تنتهي.

#### ٤. الملكية الخاصة: لا حق مقدس بل تكوين تاريخي

من أبرز ما يقوّضه ماركس هو التصور الليبرالي القائل بأن الملكية الخاصة "حق طبيعي". هذا الافتراض الأخلاقي هو في الحقيقة إيديولوجيا برجوازية تخفي أصل الملكية الطبقي. فماركس، يُظهر أن:

"الملكية الخاصة ليست دائماً موجودة، بل ظهرت تاريخياً، وتخدم طبقة بعينها."

كل من يدرس تطور المجتمعات الإنسانية، من المشاعية الأولى إلى الإقطاع ثم الرأسمالية، يدرك أن الملكية ليست جوهرًا ثابتًا، بل بنية تاريخية تتغير مع تغير علاقات الإنتاج. ولهذا، فإن الدفاع عن الملكية باسم العدالة أو الحرية هو دفاع عن وضع تاريخي مشروط، لا عن مبدأ أبدي.

### ٥. التناقض الجوهرى: بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج

ربما تكون هذه الفكرة من أعمق ما يُقدّمه ماركس: أن التناقض الأساسي في الرأسمالية لا يقع في السوق فقط، بل داخل سيرورة الإنتاج نفسها. فكلما تطورت القوى المنتجة (التكنولوجيا، التنظيم، الكفاءة)، ازدادت قدرتها على الإنتاج، لكن علاقات الإنتاج (الملكية، الأجر، السيطرة) تبقى جامدة تخدم مصالح الأقلية المالكة. ومن هنا:

"تتحول علاقات الإنتاج من وسائل لتنظيم العمل، إلى قيود على تطوره."

وحين يبلغ هذا التناقض حدًّا معيناً، يصبح التحول الثوري ضرورة تاريخية، لا مجرد اختيار سياسي. الثورة لا تأتي فقط من الغضب، بل من وصول النظام نفسه إلى حالة تناقض داخلي يستحيل معه الاستمرار.

### خاتمة هذا المحور:

في يؤس الفلسفة، لا يكتفي ماركس برفض تحليل برودون، بل يعيد تعريف ميدان الاقتصاد السياسي نفسه. إنه ينقله من كونه علماً وصفيّاً أو أخلاقياً، إلى ساحة للفلسفة الثورية. هنا، تتقاطع النظرية بالممارسة، والمفهوم بالتاريخ، ويصبح الفكر المادي الجدلي أداة لفهم العالم بهدف تغييره.

إنَّ هذا التحوُّل المفهومي الذي يُجرِّيه ماركس من "فلسفة البؤس" إلى "بؤس الفلسفة" ليس مجرد تقابل لفظي، بل تفجير معرفي يُعلن فيه أنَّ البؤس ليس مشكلاً أخلاقياً تُدينه، بل بنية اقتصادية يجب أن تُسقطها؛ وأنَّ الفلسفة، إن لم تنخرط في هذا الصراع، فإنها تصبح – كما يقول ماركس – جزءاً من البؤس ذاته.

سادساً: بين هيغل وريكاردو - الموقف الفلسفي والاقتصادي عند  
ماركس في بؤس الفلسفة

في بؤس الفلسفة، لا يكتفي ماركس بنقد برودون فقط، بل يعيد رسم خريطة الفكر الحديث بقراءته الجدلية لكل من هيغل (بمثاليته الجدلية) وريكاردو (بنزعة الاقتصادية الكلاسيكية). إن ماركس لا يُنكر أهمية أيٍّ منهما، بل يرى أنه لا يمكن الوصول إلى تحليل ثوري للعالم دون المرور من الفكر الجدلي الهيجلي والتحليل الاقتصادي الإنجليزي، ولكن عبر تجاوزهما معاً إلى ما يسميه "المادة التاريخية".



## ١. من هيغل: من الفكرة إلى الواقع

ماركس يعترف بأنه "تتلمذ" على المنهج الجدلي عند هيغل، لكنه لا يقبل بما يسميه "الوقوف على الرأس" الذي يمارسه هيغل حين يجعل الروح أو الفكرة أصلاً لكل شيء. بالنسبة لهيغل، يتطور التاريخ من خلال تصادم الأفكار في جدلية مستمرة: أطروحة – نقيض – تركيب، حيث تُصعد الفكرة نفسها من خلال تناقضاتها نحو "الروح المطلقة". لكن ماركس يرفض هذا المسار الميتافيزيقي، لأنه يعكس الواقع بدلاً من تفسيره. إن الأفكار، بحسب ماركس، لا تتحرك من تلقاء ذاتها، بل تنبع من الواقع المادي – من العلاقات الاجتماعية والإنتاجية. ولذلك، كتب:

"ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم."

ماركس هنا يُبقي على الجدلية، لكنه يقلبها من السماء إلى الأرض: ليست الفكرة هي التي تولّد المجتمع، بل المجتمع – في صراعاته المادية – هو الذي يولّد الفكرة. وهكذا، تصبح الجدلية المادية أداته لفهم الصراع الطبقي، بدلاً من أن تكون رحلة الروح في التاريخ.

## ٢. من ريكاردو: من التحليل الكمي إلى التحليل الجدلي

إذا كان هيغل يمثل قمة الفلسفة الألمانية المثالية، فإن ديفيد ريكاردو يمثل نضج الاقتصاد السياسي الإنجليزي، الذي حاول تفسير السوق وفق قوانين "علمية" قائمة على العمل، العرض والطلب، الرياح، التنافس، والأجور. وقد استلهم برودون بعضاً من مفاهيم ريكاردو، لكنه أساء استعمالها عبر إسقاطها في أخلاقيات مجردة.

ماركس، في المقابل، يُقدّر ريكاردو لأنه أول من فهم أن قيمة السلعة تُقاس بمقدار العمل المبذول فيها، لكنه يرى أن ريكاردو لم يُكمل طريقه، بل أوقف التحليل عند السطح الكمي دون النفاذ إلى البنية التاريخية للعلاقات الاقتصادية. فريكاردو يفسّر كيف تعمل الرأسمالية، لكنه لا يسأل لماذا هي كذلك، ولا كيف يمكن أن تنتهي.

"ريكاردو يصف علاقات الإنتاج كما لو كانت طبيعة ثانية، في حين أن ماركس يكشف تاريخانيتهما وتناقضاتها."

ماركس يأخذ من ريكاردو نظرية القيمة والعمل، لكنه يُدخلها في التحليل الجدلي، كاشفاً أن القيمة ليست فقط مسألة قياس، بل ساحة استغلال، حيث يتحوّل العمل الحي إلى مصدر لفائض القيمة الذي يُراكمه الرأسمالي.

## ٣. التقاء الفلسفة والاقتصاد في الجدلية المادية

في بؤس الفلسفة، يشترك ماركس مع هيغل وريكاردو ليقول إن الفلسفة وحدها لا تكفي، والاقتصاد وحده لا يكفي، بل لا بد من منهج ثالث: • من هيغل يأخذ الجدلية.



- من ريكاردو يأخذ التحليل الاقتصادي.
- ومن الواقع يأخذ المادة التاريخية والصراع الطبقي.
- بهذا، يولد ما يُسمى لاحقاً بـ "المنهج الماركسي"، حيث تتشابه:
- الفلسفة (كتحليل للأفكار في سياقها التاريخي)
- والاقتصاد (كتحليل للبنية المادية للعلاقات الاجتماعية)
- والثورة (كهدف عملي لتحويل العالم لا تفسيره فقط)
- في هذا المنهج، لا تعود الفلسفة "حكمة المجردات"، بل تصبح – كما كتب ماركس في الأطروحات على فويرباخ – فعلاً تغييرياً:
- "لقد فسّر الفلاسفة العالم بطرق مختلفة، والمطلوب الآن هو تغييره."

#### ٤. من برودون إلى ماركس: المسافة بين الإيديولوجيا والعلم

برودون، في نظر ماركس، يبقى عالماً بين هيغل وريكاردو. يأخذ من الأول تمجيد "العدالة"، ومن الثاني تشريح السوق، لكن دون أن يربط بين المفهومين عبر التاريخ. ولهذا يرى ماركس أن برودون يُنتج إيديولوجيا ممّوّهة، أي فكراً يبدو جذرياً، لكنه في الواقع يُبقي على جوهر الرأسمالية.

في المقابل، يقدم ماركس نفسه بوصفه من ينقل الاقتصاد السياسي من مرحلة التفسير إلى مرحلة النقد الجذري، ومن الملاحظة الأخلاقية إلى العلم التاريخي الجدلي. إنه، بهذا المعنى، لا يكتب في الاقتصاد فقط، بل يفكّ البنى الفكرية التي تسنده، ويُنتج فلسفة من نوع آخر: فلسفة لا تنفصل عن الاقتصاد، ولا تنفصل عن الثورة.

### سابعاً: العدالة والحق في مرآة الصراع الطبقي – نهاية الأخلاق وبداية التاريخ

من أخطر ما يفعله ماركس في بؤس الفلسفة أنه لا يكتفي بهدم البناء الفلسفي المثالي، بل يذهب أبعد: يهدم المفاهيم الأخلاقية ذاتها حين تُستعمل بوصفها أدوات خادعة لتجميل واقع طبقي ظالم. المفاهيم مثل "العدالة" و"الحق" و"الإنصاف" لم تعد، في المنظور الماركسي، قيماً مطلقة وأزلية، بل أصبحت منتجات تاريخية مشروطة بالبنية الاجتماعية والاقتصادية السائدة. وهنا تنقلب الفلسفة من ميدان تأملي إلى ساحة صراع.

#### ١. نقد مفهوم "العدالة" بوصفه قناعاً برجوازيّاً

في فلسفة برودون، كما في مجمل التيارات الإصلاحية الأخلاقية، تبدو العدالة مبدأ سامياً ينبغي على النظام أن يتطابق معه. فهي موجودة فوق التاريخ، كمعيار ينبغي أن يُطبّق. لكن ماركس يفضح هذه النظرة باعتبارها إسقاطاً زائفاً:

"العدالة ليست شيئاً أبدياً، بل هي تعبير تاريخي عن علاقات الإنتاج."



بمعنى آخر، ما يسمى "عدالة" في مجتمع ما، ليس إلا ترجمة لمصالح الطبقة السائدة في ذلك المجتمع. ما يُعدُّ "حقاً" في ظلِّ الرأسمالية، هو في الحقيقة مجرد اسم آخر لـ "حق الملكية"، أي حق القلة في تكديس الفائض الناتج عن عمل الأغلبية. فبدلاً من أن تكون العدالة معياراً لتقييم النظام، تصبح هي نفسها نتاجاً أيديولوجياً له.

## ٢. من الأخلاق إلى الاقتصاد: موت القيمة المجردة

هنا يتخلّى ماركس نهائياً عن كل وهم أخلاقي مجرد. لا "العدالة"، ولا "الحرية"، ولا "الكرامة" يمكن أن تُفهم أو تُطالب بها إلا بوصفها انعكاسات لتوازنات القوى الطبقيّة. فالحرية التي يُنادي بها الليبرالي، هي حرية التاجر في استغلال العامل. والكرامة التي يطالب بها الإصلاحي، هي كرامة العيش داخل منظومة استغلال محسنة لا تمسّ الجوهر. هكذا، تنهار الأخلاق بوصفها خطاباً كونياً، ويولد مكانها تحليل مادي تاريخي يرى في كل خطاب أخلاقي صدى للموقع الطبقي لمن ينطق به.

## ٣. الصراع الطبقي كـ "محكمة التاريخ"

إن ما يحكم العالم، بحسب ماركس، ليس صوت الضمير، بل منطق الصراع. فما من حقٍ إلا ويُنتزع، وما من عدالةٍ إلا وتُفرض بالقوة، وما من حريةٍ إلا وتُنتج في قلب التناقض. التاريخ لا يتقدم وفق معيار "الأفضل"، بل عبر صراع بين قوى اجتماعية متعارضة. العدالة، إذًا، ليست حالة تُطالب بها، بل نتيجة تُفرض بانتصار طبقة على أخرى.

كما كتب في البيان الشيوعي:

"التاريخ كله هو تاريخ صراع الطبقات."

ومن هنا، فإن بؤس الفلسفة لا يُحاکم برودون لأنه "غير عادل"، بل لأنه يريد إصلاح النظام بأدواتٍ مأخوذة من ذات النظام: إنه يُطالب بالعدالة، بدل أن يُقوّض الأسس التي تجعل الظلم ممكناً. إنه ينادي بحقوق العامل، دون أن يدرك أن هذه الحقوق لا تُنتزع بالكلام، بل بالصراع.

## ٤. نهاية الفلسفة الأخلاقية: بداية الفلسفة الثورية

عبر تفكيكه لمفاهيم العدالة والحق والملكية، ينهي ماركس المرحلة "الأخلاقية" من الفكر السياسي، ليفتح الباب أمام الفكر الثوري الجدلي، الذي لا يسعى إلى الحكم على العالم، بل إلى تغييره من جذوره. وهنا يكون الفرق واضحاً:

- برودون ينظر إلى العالم ويسأل: "كيف نُصلحه؟"
- ماركس ينظر إليه ويسأل: "من المستفيد؟ وكيف نُسقطه؟"

في هذه النقلة، تنتهي الفلسفة بوصفها خطاباً تأملياً حول القيم، وتبدأ بوصفها سلاحاً طبقياً. ليست العدالة غاية، بل تعبيراً مؤقتاً عن انتصار طبقي ما. وليست الحرية قيمة خالدة، بل أداة نضال تُحدّد بمدى قدرتها على تفكيك بنية الاستغلال.



## خلاصة: من نقد القيم إلى إعادة إنتاج التاريخ

بهذا الفصل، يضع ماركس حداً للوهم الأخلاقي الذي يغلف الخطاب الإصلاح، ويؤسس لفهم جديد للواقع: واقع بلا أقنعة، بلا مفاهيم مسبقة، بلا عدالة تُعلّق في السماء.

إنه يدعو إلى النزول من برج الفلسفة إلى أرض التاريخ، حيث تتصارع الطبقات، وتُبنى المفاهيم لا بوصفها حقائق، بل بوصفها أدوات صراع. فالعدالة لا تُستخرج من العقل، بل تُنتزع من المصانع. والحق لا يُشتق من المنطق، بل يُصاغ في الميدان.

هكذا تتحوّل الفلسفة، على يد ماركس، من تأمل في "ما يجب أن يكون"، إلى تحليل لما "هو كائن"، تمهيداً لما ينبغي أن يُغيّر.

## ثامناً: الاشتراكية العلمية في مواجهة الاشتراكية الطوباوية – من الحلم إلى التاريخ

في الفصل الأخير من بؤس الفلسفة، يتقدّم ماركس خطوة حاسمة نحو بلورة رؤيته الخاصة، لا كناقذ لبرودون فحسب، بل كمؤسس لنمط جديد كلياً من الفكر الاشتراكي: الاشتراكية العلمية. لم يكن هذا التأسيس ناتجاً عن تأملات مجردة، بل عن صراع فكري مباشر مع التيارات الاشتراكية الأخرى التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، والتي، على الرغم من نواياها الإنسانية، كانت تعاني، برأي ماركس، من فشل جوهري في فهم منطق التاريخ والواقع الاجتماعي.

### ١. الاشتراكية الطوباوية: بين الحنين الأخلاقي والخيال المثالي

كان المشهد الاشتراكي في أوروبا، قبل ماركس، متخماً بالأحلام المثالية التي تتوسل الخلاص من البؤس الرأسمالي عبر مشاريع خيالية، تعيد ترتيب المجتمع وفق نماذج أخلاقية أو هندسية أو فوضوية. أبرز هذه التيارات:

- **السان سيمونية:** ركزت على التنمية التكنولوجية والتخطيط العقلاني للمجتمع، لكنها ظلت تؤمن بإمكان إصلاح الرأسمالية تدريجياً عبر النخبة المثقفة والتكنوقراط.
- **الفورييهية:** حلمت بمجتمعات تعاونية طوباوية تُسمى "الفالانستير"، تسود فيها العدالة والتناغم، لكنها تجاهلت البنية الطبقيّة العنيفة التي تحكم الواقع.
- **البرودونية (نسبةً إلى برودون):** مثّلت التيار الفوضوي والإصلاحي الأخلاقي، الذي يرى في التبادل العادل والعقود التشاركية حلولاً لأزمات المجتمع، دون المساس بالأساس الطبقي أو آليات السيطرة الرأسمالية.

ماركس يرى أن هذه التيارات، رغم اختلافاتها، تشترك في خطأ بنيوي واحد: إنها تنظر إلى الرأسمالية كاختلال أخلاقي أو قانوني، لا كمنظومة مادية تاريخية تنبع تناقضاتها من صلب آلياتها. ومن هنا جاء رده الحاسم: الاشتراكية ليست خيالاً، بل علم.



## ٢. الاشتراكية العلمية: ولادة العقل الثوري في قلب المادة

في مقابل هذه الطوباويات، يطرح ماركس ما يسميه "الاشتراكية العلمية"، وهي ليست "نظرية مثالية لما يجب أن يكون"، بل تحليل صارم لما هو كائن، وكيف يمكن أن يتحول. الاشتراكية العلمية تقوم على أربعة مبادئ جوهرية:

### أ. تحليل مادي لتطور التاريخ:

ينطلق ماركس من ما يسمى المادية التاريخية، أي أن التاريخ البشري ليس تاريخ أفكار أو قيم، بل تاريخ تطورات مادية في وسائل الإنتاج. كل نمط إنتاج – من العبودية إلى الإقطاع إلى الرأسمالية – ينتج شكلاً محدداً من العلاقات الاجتماعية، والثقافة، والدولة، وحتى الأخلاق.

### ب. الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ:

التاريخ، وفق ماركس، لا يتحرك بترام الحكمة أو تطور الوعي الأخلاقي، بل بصراع المصالح بين الطبقات. كل نظام اقتصادي يحمل في داخله تناقضاً يولد طبقات متضادة، يكون صراعها هو القوة الدافعة للتغيير. ولهذا، فإن الرأسمالية، مثل غيرها، تحمل بذور فئائها في الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا.

### ج. وحدة النظرية والممارسة:

هنا يدخل ماركس إلى قلب التغيير الثوري: ليست النظرية غاية في ذاتها، بل هي أداة للفعل. لا فائدة من فهم العالم إن لم يكن هذا الفهم مدخلاً لتغييره. بهذا المعنى، تصبح الفلسفة – لا كمجال تأملي بل كمنهج نقدي – جزءاً من نضال الطبقة العاملة، تُستخدم لا لتفسير الاغتراب، بل لتفكيكه.

"الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم بطرق شتى، لكن المهم هو تغييره." – ماركس

### د. تحرر الطبقة العاملة لا يمكن أن يأتي من خارجها:

رفض ماركس كل تصور وصائي يجعل النخبة المثقفة، أو الأنبياء الاجتماعيين، هم من "يمنحون" التحرر للعامل. التحرر، في الاشتراكية العلمية، فعل ذاتي للطبقة العاملة، ينبثق من وعيها بموقعها الطبقي، ومن قدرتها على التنظيم والنضال. وهذا ما يمنح الثورة معناها: ليست انتفاضة غضب، بل حركة عقلانية واعية نابعة من إدراك موضوعي لشروط القمع والإنتاج.

## ٣. من الحلم إلى العلم – قطيعة إستمولوجية

يمكن القول إن ماركس، في هذا التحول، يُجري قطيعة معرفية عميقة مع كل ما سبق من فكر اشتراكي. فهو لا يقدم "نسخة واقعية" من الطوباوية، بل ينقض الطوباوية من أساسها. الاشتراكية لا تُبنى على الحلم بمستقبل عادل، بل على فهم القوى التي تنتج الظلم حالياً، وعلى تفكيكها علمياً من أجل زعزعة بنائها وإعادة إنتاج التاريخ.

## ٤. المعنى الثوري لهذا التحول

الاشتراكية العلمية لا تكتفي برؤية التناقض، بل تُصنّفه ضمن منطق تطوره: لا إصلاح، بل ثورة. لا عودة إلى مجتمعات مثالية، بل تجاوز جذلي للتناقض عبر نضال الطبقة

العامة. في هذا الإطار، تصبح الفلسفة - بكل فروعها - ملحقة بالواقع، ويصبح التاريخ ذاته، لأول مرة، موضوعاً للعلم، لا للرغبة.

### خاتمة: نحو فلسفة لها عضلات

بهذا الفصل، يُنهي ماركس مشروع "الاشتراكية الأدبية" أو "الرغبوية"، وُدخل الفكر الثوري إلى قلب التاريخ كممارسة علمية. لم يعد العاملُ بحاجةٍ إلى حكيمةٍ يرثي له أو فوضويٍ يعده بالجنة، بل حاجةٍ إلى أدوات تحليل، ووعي طبقي، وتنظيم ثوري. هكذا تتحول الاشتراكية من يوتوبيا حاملة إلى نظرية ثورية مادية.

لقد صاغ ماركس، في بؤس الفلسفة، ليس فقط نقداً لبرودون، بل نهاية عصرٍ كامل من الأحلام الطوباوية، وبداية عصر جديد، يُصغي فيه الفلاسفة إلى صوت المطرقة والسندان، لا إلى صدى الضمير الأخلاقي.

تاسعاً: القيمة المعاصرة لـ "بؤس الفلسفة" - ماركس ضد خطاب ما بعد الحداثة

رغم أن كتاب بؤس الفلسفة يُعدّ من الكتابات المبكرة لماركس (١٨٤٧)، إلا أنه يُشكّل في كثير من وجوهه نصّاً تأسيسياً، تتبلور فيه ملامح المنهج الماركسي الذي سيظهر بشكل أكثر نضجاً في رأس المال و"البيان الشيوعي". إنه كتاب يحفر في قلب الفلسفة، لكن لا ليبيّن نظاماً تأملياً، بل ليُفكّك أوهامها المثالية، ويكشف عن شروط إنتاجها الاجتماعية والتاريخية.

ورغم مرور قرن ونصف من الزمان، وتحول العالم جذرياً، تبقى القيمة المعرفية والنقدية لـ"بؤس الفلسفة" حاضرة بقوة، لا بوصفها وصفاً جاهزة، بل كمنهج متجدد لفهم الواقع. ويمكن تلخيص هذه القيمة المعاصرة في أربعة محاور:

## ١. رفض الفلسفة التي تفصل الفكر عن الواقع

يصر ماركس، ضد برودون، وضد التيار المثالي عموماً، على أن الفكر ليس "روحاً حرة"، ولا كياناً يطفو فوق المجتمع، بل هو نتاج مادي، مشروط بالبنية الاجتماعية، الاقتصادية، الطبقيّة، التاريخية. بهذا، يقف ماركس ضد النزعة التأملية التي تفصل بين العقل والعالم، وبطالب باعادة الفكر إلى الأرض، إلى التاريخ، إلى التناقضات التي أنتجت.

وهذا النقد ما يزال جوهرياً اليوم، في زمن تهيم فيه الفلسفات اللغوية والخطابية التي تختزل الواقع في "نص"، وتفرغ السياسة من ماديتها. ففي مقابل هذا الاتجاه، يستعيد بؤس الفلسفة ضرورة الربط بين الفكر وظروف إنتاجه، بين الفلسفة والبنى الاجتماعية التي تنتجها وتعيد إنتاجها.

## ٢. التركيز على البنية المادية للمجتمع

يقف بؤس الفلسفة في مواجهة كل نزعة تحاول تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال المفاهيم الأخلاقية أو التصورات الحقوقية أو المبادئ الإنسانية المجردة. فالمجتمع،



بالنسبة لماركس، ليس كياناً أخلاقياً أو قانونياً، بل بنية مادية تقوم على علاقات الإنتاج، وعلى الصراع بين الطبقات.

حتى القيم الأخلاقية والحقوق والعدالة - والتي يمجدها برودون - ليست فوق التاريخ، بل تتغير تبعاً لشروط الإنتاج. وهذه النظرة البنيوية المادية لا تزال تحتفظ براهينها، خصوصاً في زمن تزايدت فيه الفوارق الطبقة، وتحولت فيه العدالة إلى سلعة، والحق إلى امتياز طبقي.

### ٣. ربط النظرية بالممارسة السياسية الثورية

من أعمق دروس بؤس الفلسفة، ذلك التأكيد المتكرر على أن النظرية لا تكون إلا أداة للفعل. ليست الفلسفة ترفاً نظرياً، بل سلاحاً في يد الطبقة المضطهدة. وهذا الربط بين الفكر والعمل - بين التحليل والتغيير - هو ما يجعل من ماركس، لا فيلسوفاً فحسب، بل منظرًا للثورة.

في زمن يُفكك فيه كل مشروع تحرري بوصفه "سردية كبرى"، نذكرنا الماركسية المبكرة بأن لا معنى للفكر إن لم يُربط بالواقع، وبالذات الثورية، وبحتمية الفعل الجماعي. ففي وجه الانسحاب الأكاديمي لما بعد الحداثة، يقف بؤس الفلسفة كتاباً حياً، مشدوداً نحو الفعل.

### ٤. تحليل أشكال الوعي كنتاج للشروط المادية

من النقاط التي يُؤسس لها ماركس في هذا النص - وسيتوسّع فيها لاحقاً - هي أن الوعي ليس حراً ولا مستقلاً، بل هو مشروط بالبنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية. الأخلاق، الدين، القانون، الفلسفة، كلها أشكال من "الوعي الزائف"، لا نفهم إلا في إطار علاقات الإنتاج التي تنتجها وتعيد إنتاجها.

وهذا التحليل البنيوي لأشكال الوعي يظل من أكثر أدوات التحليل أهمية حتى اليوم، خاصة في فهم آليات الهيمنة الثقافية والإيديولوجية في الرأسمالية المتأخرة، حيث لم تعد السيطرة تتم فقط عبر القمع، بل عبر تشكيل وعي زائف بالحرية، والاستهلاك، والفرديّة.

### ٥. دعوة معاصرة لفهم الواقع في علاقاته البنيوية

حتى في زمن ما بعد الحداثة، حيث تنتقد مفاهيم مثل "الطبقة"، و"الهوية الجمعية"، و"الخطاب التاريخي"، يبقى بؤس الفلسفة صوتاً فلسفياً مادياً يذكّرنا بأن الواقع لا يتشكل في الخطاب وحده، بل في علاقات الإنتاج، وفي تناقضات البنية الاجتماعية. فالخطاب، بحد ذاته، لا يملك قوة التفسير أو التغيير ما لم يُربط بما يُنتج هذه الخطابات من شروط مادية.

### خاتمة: لماذا نعود إلى "بؤس الفلسفة" اليوم؟

لأننا نعيش عصرًا يُحاصر فيه النقد من جهتين:





عشر، إلا أنها قد تُضعف قوة الحجة الفلسفية أمام القارئ المعاصر، الذي يُفضل أحياناً مناقشة أكثر هدوءاً وتسامحاً.

هذا الأسلوب الهجومي سيكون لاحقاً موضع نقد داخل الماركسية، خصوصاً في التيارات التي حاولت بناء خطاب أكثر انفتاحاً على الاختلاف، وأكثر حساسية للتعددية النظرية.

### ٣. التبكير ببعض المفاهيم دون تطويرها

بعض المفاهيم الكبرى التي ظهرت في بؤس الفلسفة – مثل "الصراع الطبقي"، "الدولة البرجوازية"، "علاقات الإنتاج"، "الملكية الخاصة" – لا تزال في طور التكوين، ولا تحظى بعد بالتحليل المعمق الذي سيأتي لاحقاً في أعمال ماركس الناضجة. فالكتاب أقرب إلى ساحة تجريب مفاهيمي، يُلقى فيها ماركس بالبذور الأولى لمفاهيم ثورية، دون أن يُنضجها بالكامل.

ومن هنا، فإن بعض المقاطع تبدو وكأنها تقفز إلى نتائج كبرى دون تأسيس نظري كافٍ، وهو ما يُحتمل من كتاب جدلي، لكنه يُضيق المسافة بين التحليل الأيديولوجي والتحليل العلمي.

## خاتمة: محطة أولى... وليست محطة نهائية

هذه المآخذ لا تُنقص من أهمية بؤس الفلسفة، بل تؤكد أنه:

- كتاب مفتوح على النقد والتجاوز، لا نصّاً دوغمائياً مغلقاً.
- محطة أولى في تشكّل مشروع ماركس، لا منتهاه.
- إعلان تمرد فكري ضد فلسفة الطبقات السائدة، حتى وإن كان تمرداً غاضباً أو متسرّعاً أحياناً.

إن قوة ماركس – paradoxically – تكمن في أنه يُنتقد من داخل مشروع نفسه، وهذا ما يجعل الماركسية حية، قابلة للتجدد، وغير قابلة للتأليه.

**خاتمة: من البؤس إلى الثورة – إعادة تعريف الفلسفة في زمن  
الضرورة**

لم يكن كتاب "بؤس الفلسفة" مجرد مناظرة فكرية بين كارل ماركس وبيير جوزيف برودون، بل كان، في عمقه، إعلاناً فلسفياً عن قطيعة معرفية مع الفلسفة المثالية، وبداية التأسيس لمرحلة جديدة تُحوّل الفلسفة من مجال التأمل إلى ساحة الصراع. لقد جاء الكتاب بوصفه بياناً مبكراً لما ستصبح عليه الماركسية لاحقاً: فلسفة التاريخ من موقع الطبقة، وتحليل الواقع لا من عل، بل من داخله، من تناقضاته وحركته الذاتية.

ماركس لم يكن معنياً بأن يدحض برودون فقط، بل أراد أن يكشف عن الخلل البنيوي في كل فلسفة تبدأ من الأخلاق بدل أن تبدأ من الاقتصاد، ومن المفاهيم المجردة بدل أن تبدأ من الحياة المادية اليومية. لقد أدرك مبكراً أن الفلسفة حين تنفصل عن الواقع،



## الهوية: جدل الأنا والغيرية بين الجوهر والتجربة

تمهيد: ماهية الهوية وتعالقها مع المفاهيم الفلسفية الأساسية

إنَّ الدخول في مبحث "الهُيَوةَ" ليس ولوجاً إلى موضوع عرضي أو سطح فكريٍّ عابر، بل هو اقترابٌ جريء من قلب الفلسفة النابض، من سؤال الوجود والكيونة، من المسافة الحرجة التي تفصل بين الذات ومرآتها، بين الثبات والتحوّل، بين الأنا وظلّه الغريب الذي يُسمّى "الآخر".

ف"الهوية"، من حيث الدلالة، تبدو بسيطة للوهلة الأولى: أن يكون الشيء "هو هو"، وأن يحافظ على تطابقه الذاتي، وتميَّزه المتماسك، واستمراره عبر الزمن. لكن هذه البساطة الظاهرية تخفي وراءها شبكة متداخلة من المفاهيم العميقة: الماهية، الجوهر، الغربة، الذات، الزمان، الوعي، اللغة، الجسد، والآخر.

أولاً: الهوية بوصفها تطابقاً مع الذات

يُقال في المنطق: "أ = أ"، أي أن الشيء مساوي لذاته. هذا هو مبدأ الهوية الكلاسيكي كما صاغه أرسطو. وهو من أبسط المبادئ العقلية وأكثرها رسوخاً. ولكن ماذا يعني فعلاً أن يكون الشيء مساوياً لذاته؟ وهل يظل كذلك مع مرور الزمن، مع تغير الأحوال، مع انتقاله من لحظة إلى أخرى، من حال إلى حال؟ ألسنا نحن، كبشر، نتغير باستمرار دون أن نفقد الإحساس بأننا "نحن أنفسنا"؟

إن الهوية، في هذا المعنى، ليست تطابقاً فيزيائياً صارماً، ولا تكراراً آلياً للذات، بل هي "سيرورة من التماهي مع الذات"، هي شعورٌ بأنني أنا، بالرغم من التحولات، ما زلت "أنا". وهي بذلك ليست حالة ثابتة بل جدلية دائمة بين الكينونة والسيرورة، بين الثبات والتغير.

## ثانياً: التداخل العميق مع مفهومي الماهية والجوهر

الماهية: ما يجعل الشيء "ما هو عليه"

الماهية (Essence) تُجيب عن السؤال: "ما هو الشيء؟". إنها مجموعة الخصائص الجوهرية التي بدونها لا يعود الشيء هو ذاته. في هذا السياق، تقترب الهوية من الماهية، لأن كلاهما يسعى لتحديد "حقيقة" الكائن. ولكن الهوية، بخلاف الماهية، لا تنكفي بالجوهر العقلي للكائن، بل تشمل شعوره بذاته، وذاكرته، وعلاقاته، ووجوده في العالم. الهوية أوسع من الماهية، لأنها تربط "ماهية الكائن" بـ"تجربته الوجودية".

**الجوهر:** ما به يكون الشيء قائماً

الجوهر، من جهته، يعني ما يقوم عليه وجود الكائن، أي ما به يكون الشيء موجوداً بالفعل. وفي الفلسفة الكلاسيكية، ارتبط الجوهر بالثبات، بعكس العرض الذي يتغير. إذا كانت الهوية تسعى لحفظ الكائن من التبدّل، فإنها تستدعي مفهوم الجوهر لكي تثبت



أساسها. لكن مع النقد الفلسفي الحديث، وخاصة في الفينومينولوجيا والوجودية، أصبح هذا الفهم الجوهراني للهوية موضع تساؤل. هل للإنسان "جوهر" ثابت، أم أن هويته تتشكل من تجاربه، علاقاته، واختياراته؟ هل نحن "ما هويات" مُسبقة، أم مشاريع في طور التكوين؟

### ثالثاً: الغيرية كشرط للهوية

الهوية لا تتشكل في الفراغ، بل دائماً في مواجهة "الغير". فالغيرية (Alterity) ليست فقط نقيض الهوية، بل هي شرطها الجدلي. إن الوعي بالذات لا يولد من الذات وحدها، بل من انعكاسها على الآخر، من المقارنة، من الصراع، من التمايز. "أنا" لا أكون "أنا" إلا حين أعي أنني لست "أنت".

هذا ما عبّر عنه هيجل في جدلية "السيد والعبد"، حيث تتكوّن الهوية من خلال الصراع بين الأنا والآخر، والاعتراف المتبادل بينهما. وكل إلغاء للغير هو إفقار للذات، وكل محاولة لصنع هوية خالصة ونقية، لا يعكسها الآخر، هي مشروعٌ للانعزال والانكماش والانغلاق، أي مشروع ضدّ الإنسان.

### رابعاً: الزمن والهوية – هل تبقى "أنا" ما دمت أنحوّل؟

واحدة من أعمق الإشكالات التي طرحتها الفلسفة هي علاقة الهوية بالزمن. إذا كانت الهوية تعني التطابق مع الذات، فهل يمكن للإنسان، الذي يتغير باستمرار، أن يحتفظ بهويته؟ هل "أنا الآن" هو نفسه "أنا الطفل"، و"أنا المراهق"، و"أنا الغد"؟ أين تسكن الهوية في هذه السيوّلة الزمنية؟

هنا تأتي مساهمة الفيلسوف دافيد هيوم، الذي أنكر وجود "ذات" ثابتة، واعتبر أن ما نسميه الهوية ليس سوى سلسلة من الانطباعات المتعاقبة. أما جون لوك، فربط الهوية بالذاكرة، معتبراً أن الاستمرارية في الوعي هي ما يُبقي الشخص ذاته. وفي الحاضر، قدّم بول ريكور مفهوم "الهوية السردية"، حيث لا تكون الهوية شيئاً ثابتاً، بل قصة نرويها عن أنفسنا، تتغيّر بتغيّر الزمان، لكنها تحتفظ بخيط سردي يوحدّها.

### خامساً: الجسد والهوية – هل أنا جسدي؟

في الفلسفات الوجودية، تبرز العلاقة بين الجسد والهوية بوضوح. أنا لا أعيش في جسد، بل أنا هو جسدي. الجسد ليس غلاًفاً خارجياً، بل مجال عيشي وتواصلِي وإدراكي للعالم. ولكن في السياقات الثقافية والدينية المختلفة، كثيراً ما تُفصل الهوية عن الجسد، وتُربط بالروح أو العقل أو النفس. فهل الهوية تُختزل في البدن، أم تتجاوزه؟ وماذا يحدث حين يتغير الجسد (المرض، الشيخوخة، الإعاقة)؟ هل تتغير الهوية معه؟

في هذا السياق، نلاحظ أنّ الهوية الجسدية ليست إلا أحد أبعاد الهوية الشاملة، لكنها بعد حاسم، لأنه ميدان وجودنا في العالم، وهو ما يجعل الهوية دوماً مشروطة بالزمن، بالمكان، وبالتحولات الجسدية التي لا مفر منها.



## سادساً: اللغة، الوعي، والهوية

اللغة ليست وسيلة للتعبير عن الهوية فحسب، بل هي التي تخلقها وتشكلها. لا يمكن للذات أن تُعرّف نفسها دون وساطة اللغة. وقد بين هيدغر أنّ "اللغة هي بيت الوجود"، أي أن الكائن لا يُدرك ذاته إلا عبر اللغة. فالهوية، بهذا المعنى، هي بناء لغوي أيضاً، تتحدد من خلال الأسماء، الأفعال، السرديات، الخطابات.

والوعي، من جهة أخرى، هو انعكاس الذات على ذاتها، هو الوجود من أجل الذات، وهو ما يجعلنا نقول "أنا". هذا "الأنا" ليس مجرد كلمة، بل هو مركز تشكل الهوية، وربما جوهرها الديناميكي الأعظم. ومع ذلك، فإن هذا الوعي لا يتكوّن دون الآخر، دون الآخر الذي يرى، يسمع، يعترف، يرفض أو يحب. ومن هنا تنشأ الهوية من لقاء لقاء الذات بالذات، ثم الذات بالعلم.

## في الختام، الهوية ليست معطى، بل مشروع

في نهاية هذا التمهيد، يتضح أن الهوية ليست جوهرًا مغلقًا، ولا تعريفًا قبليًا، بل هي مشروع وجود، يظل مفتوحًا على الاحتمال، والغيرية، والزمن، والتاريخ، والعالم. إنها بناء دائم، وصيرورة مستمرة، وصراع خفي بين الرغبة في الثبات والخوف من الانمحاء.

وإذا كان الإنسان كائنًا سائلًا، متحوّلًا، متشظّيًا، كما تشير فلسفات ما بعد الحداثة، فإن الهوية ليست سوى محاولة لصنع وحدة رمزية وسط الفوضى، محاولة للتشبّث بـ"أنا" في عالم تتقاذفه "اللا أنا". وفي هذا الصراع، بين الذاكرة والنسيان، بين الحضور والغيب، بين الذات والغير، تتشكل أجمل وأكثر ملامح الهوية عمقًا وغموضًا.

وهكذا، فإننا أمام مفهوم يتجاوز التحديدات الجامدة والانتماءات النهائية، ليلمس جوهر الإنسان ذاته، لا بوصفه كيانًا مكتملًا، بل بوصفه سؤالًا مفتوحًا. فالهوية ليست قناعًا نرتديه، ولا بطاقة نُبرزها حين يُطلب منا أن نُثبت وجودنا، بل هي الشرح الجميل في أعماقنا، حيث تتصارع الوحدة والتعدد، الأصالة والتشكيل، الذات والآخر، الداخل والخارج. هي التجلي الحيّ لذلك التوتر بين الحاجة إلى الثبات والخوف من التكرار، بين الحنين إلى الأصل والرغبة في الانفلات منه.

ولعل أعقد ما في الهوية أنها وهمٌ ضروري: نعرف أنها ليست ثابتة، لكنها تمنحنا الإحساس بالتماسك. نعلم أنها ليست مطلقة، لكنها تمنحنا الأمان. إنها الخرافة التي نحيا بها، والسردية التي نُعيد كتابتها في كل لحظة من وجودنا. إنها ليست "ما نحن عليه" فقط، بل ما نتوق أن نكونه، وما نخشى أن نفقده، وما نرتعد حين نُسأل عنه.

من هنا، فإن مقاربة الهوية لا تكتمل إلا بانفتاحها على حقول الفكر جميعها: من الفلسفة إلى علم النفس، من الأنثروبولوجيا إلى السياسة، من الفن إلى الدين، من اللغة إلى التاريخ. وسنحاول، في الفصول القادمة، أن نخوض هذا الطريق الوعر دون أن نبحت عن إجابات نهائية، بل عن أسئلة أعمق، وعن فضاءات تأمل تُمكننا من فهم الذات في لحظة عجزها عن الفهم، ومن تأمل العالم لا من خارجه، بل من داخله، حيث تتشكل الهويات، وتتنازع، وتتقاطع، وتذوب... وتنبعث من جديد.



## الفصل الأول: الهوية الفردية والجماعية – من الذات المفردة إلى الكل المتعدد

حين يُطرح سؤال الهوية، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو سؤال: "من أنا؟"، لكنه سرعان ما يتحول إلى سؤال أكثر تعقيداً: "من نحن؟"، وكأن الهوية لا تستقر أبداً في نقطة ثابتة، بل تنوس بين الذات المفردة والجماعة، بين الداخل الفردي والمرآة الاجتماعية، بين الإحساس الشخصي بالتفرد والانتماء إلى نسج أوسع من العلاقات والرموز واللغات.

إن الإنسان كائن يطلب المعنى، ويسعى إلى تعريف ذاته لا فقط عبر وعيه بنفسه، بل أيضاً عبر علاقته بالآخرين، بالزمان، بالمكان، وبالسرديات التي تحيط به. وهذا ما يجعل الهوية مسرحاً لتفاعلات شديدة التعقيد، تتشابك فيها التجربة الشخصية مع المحددات الثقافية، والذاتية مع التاريخ، والحرية مع الضرورة.

### ١. الهوية الفردية: الأنا بوصفه مشروعاً دائماً

الهوية الفردية هي تجربة وجودية قبل أن تكون تعريفاً ثابتاً. ليست "الأنا" شيئاً نمتلكه، بل هي سيروية مستمرة من التشكل وإعادة التشكل، من الانكسار والتجاوز، من التماهي والانفصال. يقول سارتر: "الإنسان مشروع"، أي إنه ليس ماهية مغلقة، بل إمكانية مفتوحة. وهذا يعني أن الهوية الفردية ليست معطى جاهزاً، بل هي فعل إرادي وتاريخي شخصي، تتداخل فيه عناصر لا حصر لها: الذكريات، اللغة، الجسد، الطفولة، السلطة، الحنين، وحتى الغموض.

إننا لا نعرف أنفسنا تماماً، لأن "الأنا" تتغير بمرور الزمن، وتعيد تفسير ماضيها وتعيد تخيل مستقبلها باستمرار. وهذا ما يجعل الهوية الفردية لا تُختزل في الاسم أو الشكل أو المهنة، بل هي محاولة لا تنتهي لفهم الذات من خلال مراكمة التجربة والانفتاح على التحول.

لكن هذا المسار الوجودي لا يتم في فراغ. فالفرد لا يولد من العدم، بل ينشأ داخل شبكات من المعنى، في ثقافة ولغة وتاريخ، حيث تنطبع هويته بطبقات لا تُعدّ من التأثيرات. لذا فإن الفرد، رغم سعيه للتمايز، يظل ابن الجماعة.

### ٢. الهوية الجماعية: حين تتجسد الذات في الآخر

إذا كانت الهوية الفردية مشروعاً شخصياً، فإن الهوية الجماعية هي سردية يتشاركها الأفراد لتشكيل "نحن". وهي ليست مجرد جمع حسابي للأفراد، بل هي نسج من الرموز والمخيل والأساطير والخطابات التي تصوغ الانتماء إلى جماعة – سواء أكانت قومية، دينية، لغوية، طبقية، أو ثقافية.

إن الهوية الجماعية لا تُبنى فقط من "الداخل"، بل تُعرّف أيضاً في مواجهة "الآخر". فالجماعة تحدد ذاتها بوصفها "ليست الآخر"، كما يقول الفيلسوف بول ريكور:

"الهوية السردية تقوم دائماً على الحكاية، والحكاية تتضمن بطلاً، وخصماً، وصراعاً". وهكذا تصبح الهوية الجماعية أحياناً دفاعاً عن الذات، وأحياناً أفخاراً بها، لكنها دوماً علاقة مزدوجة بالآخر: علاقة حاجة وخوف، تجاذب ونفور، تقليد وتمييز.

وفي المجتمعات التي عانت من الاستعمار أو الاضطهاد، تأخذ الهوية الجماعية بعداً تحريراً ومقاوماً، حيث تصبح وسيلة لحفظ الذات الثقافية من الذوبان، وتحوّل إلى مشروع سياسي وفكري للنهضة والوجود.

### ٣. التوتر بين الفردي والجماعي

غير أن هذا التلاقي بين الفردي والجماعي ليس دائماً سلمياً. ففي كثير من الأحيان، ينشأ توتر خفي أو صراع علني بين نزعة الفرد للاستقلال والتفرد، وبين مطلب الجماعة بالتطابق والانضواء. فالجماعة تطلب الولاء، والفرد يطلب الحرية؛ الجماعة تطلب الثبات، والفرد يتغير؛ الجماعة تبني سرديات كلية، والفرد ينسج تجربته الخاصة.

وهنا تظهر إحدى أزمات الهوية في العالم الحديث: هل يستطيع الإنسان أن يحافظ على فردانيته دون أن يفصل عن جذوره؟ وهل يمكن له أن يكون "هو نفسه" دون أن يفقد "نحن"؟

لقد حاولت الفلسفات الحديثة حلّ هذا التوتر بطرق مختلفة. فالرومانتيكيون مَجّدوا الفرد وعَبّروا عن هويته كنداء داخلي فريد، بينما دافع الهيغليون عن الروح الجماعية التي تحقق الفرد عبر الجماعة. أما الفلسفات الوجودية، فقد طالبت الإنسان بتحمّل عبء حريته، ولو على حساب انتمائه.

#### ٤. الدين والهوية: القداسة والانتماء

يحتل الدين موقعاً مركزياً في تشكيل الهوية الجماعية، بل إن بعض الجماعات تُعرّف ذاتها أساساً عبر دينها. فالدين ليس فقط منظومة إيمانية، بل هو نظام رمزي ولغوي وثقافي ينسج الروابط بين الأفراد، ويمنحهم شعوراً بالاستمرارية والاصطفاء. ولذا فإن الهوية الدينية غالباً ما تقاوم الذوبان، وترتبط بعواطف حادة وولاءات عميقة.

لكن الهوية الدينية قد تكون أيضاً مأزقاً للهوية الفردية، حين تتحوّل إلى سلطة قمعية، أو حين تُستخدم لفرض تعريف وحيد للذات. وهنا يظهر سؤال معاصر: كيف يمكن التوفيق بين الإيمان الشخصي والاختلاف في التأويل؟ بين الولاء للمقدس وحرية الذات؟

## ٥. العولمة و"أزمة الهوية"

في عالم اليوم، لم تعد الهويات تُبنى في ظلّ جماعة واحدة. فالعلمة، والحداثة، ووسائل الإعلام، والهجرة، والثورات الرقمية، كلها فتحت المجال أمام تداخل هويات متعددة، بل وتناقضها أحياناً. فلم يعد الفرد ينتمي إلى جماعة واحدة، بل يعيش تقاطعات متشابكة من الانتماءات: قد يكون كوردياً، مسلماً، علمانياً، مهاجرًا، فناناً، وأنثوياً في آن واحد.



هذه التشظيات الهويةية لا تعني بالضرورة الفقد، بل قد تكون غنى. لكنها تولّد أيضاً شعوراً بالقلق، وباللايقين، وبالبحث المحموم عن مرجعية ثابتة. ومن هنا يظهر ما يُعرف بـ "أزمة الهوية" في المجتمعات الحديثة: هل نحن ما نريده لأنفسنا، أم ما تُريده الجماعة منا؟ وهل ما زالت هناك هوية واحدة، أم أننا ذواتٌ مرّكبة تحيا في فسيفساء من الهويات المتراكبة؟

### الخاتمة: الهوية بوصفها سؤالاً لا إجابة

في نهاية هذا الفصل، يمكن القول إن الهوية ليست معطى مغلقاً، بل مسار وجودي مفتوح. هي ليست جوهرًا ثابتاً، بل حركة مستمرة بين الفرد والجماعة، بين الحرية والانتماء، بين الذات والآخر، بين الداخل والخارج. والهوية الحية ليست تلك التي تغلق على ذاتها، بل التي تتجدد بالحوار، وتتعلم من الاختلاف، وتحفظ بقدرتها على مساءلة نفسها.

فالفرد لا يكون ذاتاً حرة إلا حين يعي قيوده، ولا تنضج الهوية الجماعية إلا حين تعترف بحدودها. وبين هذا وذاك، يبقى سؤال الهوية سؤالاً مفتوحاً، فلسفياً وإنسانياً في آن، يحتاج إلى تجديد دائم لا في الخطاب فحسب، بل في التجربة.

لكن الأعماق من ذلك أن الهوية ليست فقط شأناً إنسانياً اجتماعياً، بل هي سؤال أنطولوجي يمسّ الكينونة نفسها. فحين يسأل الإنسان "من أنا؟"، فهو لا يسأل فقط عن اسمه أو أصله أو معتقده، بل عن معنى وجوده في هذا العالم، عن مكانه في الكون، عن علاقته بالزمن والموت والعدم. ولهذا، فإن الهوية ليست مسألة عرضية أو فرعية في الفلسفة، بل هي جذر كل تفكير في الذات. ففي كل فلسفة كبرى، ثمة محاولة لفهم ما يجعل "الشيء هو نفسه" رغم التغيّر، وما يجعل الإنسان هو ذاته رغم التجربة، وما يجعل الجماعة تحتفظ بذاكرتها رغم النسيان.

وهنا نصل إلى مفارقة عميقة: إن الإنسان، بوصفه كائناً يحيا في الزمن، لا يمكن له أن يظل ثابتاً، ومع ذلك يصّر على أن يحتفظ بهوية ما. إن الهوية إذاً ليست نقيض التغير، بل هي محاولة لتشكيل معنى داخل التغير. إنها مشروع لإنتاج الاستمرارية الرمزية، لا الاستنساخ الحرفي. ولهذا، فإن أقوى الهويات ليست تلك التي تتكلس في الماضي، بل التي تملك الجرأة على التجدد، والتي تحوّل ذاكرتها من حائط دفاع إلى جسر عبور نحو المستقبل.

ثم إن الهوية، بوصفها وعياً بالذات، لا يمكن لها أن تكتمل إلا في مرآة "الغير". فكما قال هيغل، لا يتكوّن "الوعي بالذات" إلا عبر صراع مع آخر، عبر اعتراف متبادل، عبر تجربة جدلية يصبح فيها الآخر ضرورة في تشكيل الذات، لا مجرد تهديد لها. وهنا يظهر أحد أجمل أبعاد الهوية: أنها لا تكتمل إلا حين تتفتح. فالهوية ليست قلعة حصينة، بل طريقاً إلى المعرفة. وكلما عرف الإنسان "الآخر"، عرف نفسه أكثر. وكلما خاض تجربة الغربة، عاد إلى ذاته بشيء من الحكمة.

إننا نعيش اليوم في عالم تُختبر فيه الهويات كما لم يحدث من قبل. والتحدي الأكبر ليس في الدفاع الأعمى عنها، بل في إعادة صياغتها بشجاعة وفهم عميق.





## ١. الهوية بوصفها ثباتاً عبر الزمان

لقد تأسست الفلسفة الكلاسيكية على فكرة الجوهر، والجوهر يفترض ضمناً استمرارية وثباتاً. فحينما سعى أرسطو لتعريف الكائنات، ميّز بين الماهيات التي تُحدد ما يكون عليه الشيء في ذاته، وبين العرضيات التي يمكن أن تتغير دون أن تفسد كينونة الشيء. فالفرد يظل هو هو، طالما ظل الجوهر الذي يكونه قائماً، حتى إن تغيرت صفاته الظاهرة. بهذه الطريقة، تصبح الهوية استمرارية مطلقة لما هو جوهرى، بغض النظر عن العوارض والتحويلات.

إن هذا التصور قد طبع الفكر الغربي قرونًا طويلة، وظل يتردد في أفكار أفلاطون (الذي ربط الهوية بعالم المثل الثابت) وديكارت (الذي اعتبر الأنا المفكر "جوهرًا بسيطًا" لا يقبل التجزئة ولا التبدل)، كما امتد إلى اللاهوت المسيحي الذي رأى في النفس كياناً خالداً يحتفظ بهويته في الخلود.

ضمن هذا الأفق، يُفهم الإنسان على أنه كائن يملك "هوية" ثابتة، يولد بها أو تُمنح له من قبل الإله أو العقل أو الطبيعة. هذه الهوية تتجلى في الخصائص الجوهرية: العقل، الإرادة، الروح، الانتماء البيولوجي، اللغة الأم، الثقافة القومية، ... وكل ما يجعل الإنسان "نفسه" وليس "غيره". وهو ما يمنح الشعور بالتماسك الذاتي، وبالوحدة الداخلية، بل ويمنح المجتمعات شعوراً بالترابط عبر الأجيال.

لكن هذا النموذج – رغم صلابته – لم يكن بلا ثغرات. إذ بدا عاجزاً عن تفسير التغيرات النفسية، والتمزقات الداخلية، والتحويلات التي تطرأ على الذات دون أن تُفنيها أو تُفقد هويتها. فهل الإنسان هو ذاته في الطفولة، والمراهقة، والكهولة؟ هل من فقد ذاكرته، يفقد هويته؟ وهل المجتمعات التي تغير ثقافتها أو لغتها، تظل هي ذاتها؟ هذه الأسئلة ستقودنا إلى الجهة الأخرى من التفكير في الهوية...

## ٢. الهوية كتغير مستمر (الهوية الديناميكية)

في قلب الفلسفة الحديثة، وخصوصاً منذ هيغل، بدأ يظهر اتجاه مختلف جذرياً يرى في الهوية ليس ما يُحتفظ به، بل ما يُنتج ويُعاد تشكيله باستمرار. فالهوية لم تعد معطى، بل مشروعاً، صيرورة لا تكتمل، بل تنفتح باستمرار على التاريخ والتجربة والمغايرة.

يؤكد هيغل، في جدليته الشهيرة، أن الهوية لا تُفهم إلا من خلال التناقض. فالشيء لا يثبت في ذاته إلا عبر صراعه مع نقيضه، ومع تجاوزه لذاته في سيرورة "نفي النفي". فالهوية هنا ليست ساكنة، بل تتحرك، وتعيد إنتاج نفسها من خلال صراعا مع الغيرية. إن الذات لا تعي نفسها إلا عبر تعارضها مع الآخر، ولا تتشكل إلا عبر مغامرة الوعي والتاريخ.

أما نيتشه، فقد هدم تماماً التصور الجوهراني للهوية. بالنسبة له، لا توجد ذات ثابتة، بل هناك قوى وغرائز تتصارع داخل الإنسان، وكل لحظة تمثل هوية جديدة. "الذات ليست سوى وهم لغوي"، كما يقول، والهوية ما هي إلا قناع يتغير مع تغير الإرادة والقوة.



الإنسان عنده كائن متحوّل، لا يعرف الاستقرار، بل هو محكوم بالتحوّل الدائم – أشبه بـ"نهر هيراقليطس" الذي لا تُمسك به مرتين.

وجاء جيل دولوز ليعمّق هذا التصور، مؤكداً أن الهوية لا تُبنى على أساس الثبات والتكرار، بل على الاختلاف والاختراع. فالذات تُنتج ذاتها عبر عملية لا مركزية، تتجاوز كل ثنائية جوهرية. ليست هناك هوية أصلية، بل "تفريعات"، "هويات-صغرى"، تتغيّر بحسب السياق، وبحسب الرغبات والعلاقات والقوى التي تمر عبر الفرد.

إن هذا التحول الجذري في التفكير جعلنا ننظر إلى الهوية كبناء سياسي، اجتماعي، لغوي، نفسي، زمني، بل كوهيم نحتاجه من أجل الاستقرار الرمزي، لكنه لا يقاوم طويلاً أمام هجمة التحوّل.

وفي ظل هذا الفهم، تصبح الهوية أقرب إلى "سردية" يرويها الإنسان عن نفسه، ويعيد صياغتها في كل مرة، كما يرى بول ريكور. هي بناء لغوي، وزمني، ومنطقي، لا ينزل عن الذاكرة، ولا عن النسيان. فالهوية "السردية" هي هوية متحوّلة، لكنها تحتفظ بخيطة سردي، يمنحها استمرارية وهمية – لكنها ضرورية.

### ٣. الهوية والذاكرة: بين التراكم والنسيان

إذا كانت الهوية هي استمرار الذات في الزمن، فإن الذاكرة هي الجسر الذي يربط هذا الامتداد، وهي الوعاء الذي يحفظ هذا الاستمرار ويؤسّسه. فالذات تتذكر ماضيها لتؤكد لنفسها أنها ما زالت "هي"، على الرغم من مرور الوقت، وتبدل الأحوال، وتغيّر الظروف.

لكن الذاكرة ليست مجرد سجل فوتوغرافي حيادي. إنها فعل انتقائي، يمزج بين ما يُحتفظ به وما يُنسى، بين ما يُضخّم وما يُهمّش، بين ما يُروى وما يُطمس. ولذلك، فالهوية التي تُبنى على الذاكرة ليست مطلقة، بل هشة ومؤدلجة ومتشظية.

جون لوك كان من أوائل الفلاسفة الذين ربطوا بين الهوية الشخصية والذاكرة. ففي نظره، الأنا لا تتحدد عبر الجوهر العقلي أو الجسدي، بل عبر استمرارية الشعور، أي القدرة على تذكّر الأفعال الماضية. من يتذكر أنه فعل شيئاً ما في الماضي، هو نفسه الذي فعله. وعلى هذا، تصبح الذاكرة هي الضامن الوحيد للهوية الذاتية.

إلا أن هذه الفرضية تقود إلى أسئلة مزعجة: ماذا عن من يفقد ذاكرته؟ هل يفقد هويته؟ وهل من تتغيّر ذاكرته مع الزمن (إما بالنسيان أو بإعادة التأويل) يظل "هو"؟ هل الهوية معتمدة على سردية الذاكرة، أم على الحاضر الذي يعيد بناء الماضي كما يريد؟

بول ريكور يتجاوز هذا الإشكال عبر طرح مفهوم الهوية السردية، التي تتكوّن من التداخل بين الذاكرة، والزمن، والسرد. فالهوية هنا ليست كياناً جامداً، بل قصة متغيرة تُروى عن الذات. وهذه القصة تخضع للتعديل، والتبرير، والتأويل. وقد تكون هذه الرواية متماسكة،





إلا في استقبال الآخر، وفي الإصغاء إلى نداء وجهه، وفي التعرض لغرابته التي لا يمكن تذويبها أو احتواؤها. ولذلك، فكل محاولة لـ"إلغاء الآخر" أو "تمثيله بالكامل" هي إخفاق في تأسيس الهوية كعلاقة إنسانية حقيقية.

أما في فكر جاك دريدا، فكل هوية هي دوماً مؤجلة، قائمة على "الاختلاف" وليس على "التطابق". فحتى اللغة نفسها لا تملك كلمات ذات معانٍ ثابتة، بل تتحدد الكلمات من خلال علاقتها بكلمات أخرى، من خلال "ما ليست عليه". وكذلك الهوية: إنها ما ليست عليه، أي إنها تُبنى عبر الفارق، عبر الغيرية، عبر ما تم نفيه واستبعاده.

من هذا المنطلق، يمكن القول إن الآخر هو الذي يصنع الهوية. فنحن لا نعرف من نحن، إلا من خلال ما لسنا عليه. والمجتمع لا يعرف ذاته، إلا من خلال تحديد من هم "الآخرون": الغريب، العدو، المختلف، الدخيل،... وهكذا تتحدد الهويات غالباً عبر خطاب الإقصاء.

لكن هذا يعني أيضاً أن الهوية ليست أبداً بريئة. إنها دائماً مرتبطة بممارسة سلطة ما، سواء عبر القومية، أو الدين، أو العرق، أو الجندر، أو اللغة. الهوية تُحدد لتُفَرَّق، وتُبنى لتُقصي، وتُعرّف لتُهمين. ولذلك، فإن تفكيك الهوية لا يعني إنكار الذات، بل كشف آليات بنائها، وتحرير الذات من التصورات المغلقة التي تدّعي أنها "هويتها الحقيقية".

### خاتمة: الهوية كجدل مفتوح بين الكينونة والصيرورة

بعد استعراضنا لمفاصل الهوية في علاقتها بالثبات، والتغير، والذاكرة، والزمن، والآخر، تتكشف لنا الهوية لا كجوهر صلد مغلق، ولا كحقيقة نهائية مطلقة، بل كسيرورة دائمة التشكل، ديناميكية، ومتشابكة مع مفاهيم فلسفية وجودية وأخلاقية ومعرفية. لقد حاولت الفلسفات الكلاسيكية أن تؤسس الهوية على أساس من الثبات الجوهراني، فكان التعريف الأرسطي وما تبعه من تصورات لاهوتية ومثالية، يفترض أن لكل كائن "ماهية" تضمن له البقاء كهوية متطابقة مع ذاته رغم تغير العرضيات. لكن هذه الزعة الثباتية، رغم بساطتها الظاهرية، سرعان ما بدت قاصرة عن تفسير واقع الإنسان، الذي لا يحيا خارج الزمن، ولا ينمو إلا من خلال التبدل والصراع والتجربة.

من هنا، جاءت النظريات الحديثة والمعاصرة لتقلب الطاولة على هذا المفهوم، وترى في الهوية عملية تاريخية - سرديّة - تفاعلية، تنمو في قلب الزمن، لا خارجه؛ تتشكل في علاقة الذات بذاتها وبالعالَم، لا في عزلة كينونية. فالذات لا تُوجد أولاً ثم "تمتلك" هوية، بل تتكوّن كهوية من خلال علاقتها بذاتها في الزمان، ومن خلال علاقتها بالغير.

التوتر بين الثبات والتغير ليس تناقضاً، بل هو بنية جوهرية فالهوية، في أعمق مستوياتها، ليست لا ثباتاً محضاً ولا تغيراً مطلقاً، بل هي جدل دائم بين الاثنين. نحن نعيش في توتر مستمر بين رغبتنا في أن نكون "نفسنا"، وبين حاجتنا للتطور والتجدد والانفتاح على الآخر. نحن نطلب الاستقرار، لكننا لا نستطيع الحياة دون الحركة. نحن ننشئ بالذاكرة، لكننا لا نستطيع التقدم دون النسيان. نحن نؤسس سرديات عن "من نحن"، لكننا نعيد كتابتها كلما تغيرنا أو واجهنا أزمة.



هكذا، تصبح الهوية أشبه بـ نهر هيراقليطس: لا نستطيع أن ندخله مرتين، لأنه دائم الجريان؛ لكننا رغم ذلك نصرّ على تسميته "النهر نفسه". فالذات هي نفسها، ولكنها تتغير. تتغير، ولكنها تظل نفسها. هذه المفارقة الوجودية ليست عيباً، بل هي الحقيقة العميقة للوجود الإنساني.

الهوية ليست فقط ما نعرفه، بل كيف نختبر وجودنا

إن تأمل الهوية يقودنا إلى تجاوز النظرة الاختزالية التي تربطها بالاسم، أو الجنسية، أو اللغة، أو الانتماء العرقي أو الديني. فهذه كلها علامات، لكنها لا تختصر الوجود. إن الهوية الحققة ليست سؤال "من أنا؟" بوصفه تعريفاً، بل سؤال "كيف أكون أنا؟" بوصفه تجربة ومعاونة ومسؤولية.

في ضوء هذا، تبدو كل هوية هي دعوة فلسفية إلى الأخذ بزمام الذات في مواجهة الزمن، والذاكرة، والآخر. إنها ليست فقط ما وُثِرَ لنا، بل ما نعيد إنتاجه. ليست فقط ما نرويه، بل كيف نرويه. ليست فقط ما يُقال عنا، بل كيف نرد على ذلك القول. إنها خطابٌ، وصراعٌ على المعنى، وتأويلٌ مستمر للمكان الذي نقف فيه من العالم.

## من الهوية إلى الحرية: نحو ذات منفتحة على الاختلاف

في عالم متعدد، سريع، متشابك، تصبح الحاجة إلى هوية مغلقة - صلبة - يقينية، نوعاً من القلق الوجودي. لكن هذا القلق لا يُعالج بالانكفاء على الذات، بل بالانفتاح الواعي على الاختلاف. فالهوية لا تُبنى عبر إقصاء الآخر، بل عبر الإصغاء إليه دون أن ندوب فيه. إنها ليست اختزالاً، بل تركيب؛ ليست حدوداً، بل معابر.

إننا نعيش في زمنٍ تتكثَّف فيه الأسئلة أكثر مما تتَّضح فيه الإجابات، زمنٍ لم يعد كافياً فيه أن نعرِّف ذواتنا بما "نكونه" فحسب، بل بما يمكن أن نصبحه في انفتاحنا على الآخر، في اشتباكنا الحيِّ مع الواقع، وفي قدرتنا على تجاوز الثوابت نحو أفقٍ أرحب من الإمكان. إن الذات، في عالمٍ تتفكَّك فيه المرجعيات الكبرى وتغيب فيه اليقينيات، لم تعد معطًى جاهزاً أو هوية مغلقة، بل هي مشروع دائم التكوين، ومسار يكتبه التفاعل، لا العزلة. ومن هنا، تصبح الهوية لا مرسى نستقر فيه، بل رحلة نسافر عبرها إلى أعماق الذات والغير، لا تعريفاً ساكناً، بل سؤالاً متجدداً يتفجَّر في كل تجربة، وكل لقاء، وكل مسألة للمعنى في زمنٍ لم يعد المعنى فيه يُمنح، بل يُنتزع.





ومعها تتبدى الحاجة إلى فهم جديد للأنا لا يقوم على الإقصاء، بل على الحوار والاعتراف المتبادل.

في هذا الفصل، سنخترط في تحليل عميق لجوانب العلاقة بين الأنا والغير، عبر ثلاث مستويات أساسية:

- الغير كشرط وجودي للوعي بالذات (في فلسفة هيغل، وسارتر، ولفيناس).
  - الآخر في مرآة الثقافة: الهوية والاختلاف (في الأنثروبولوجيا والفكر ما بعد الكولونيالي).
  - الغيرية كمسؤولية أخلاقية وشرط للحرية (في فلسفة ليفيناس، ودريدا، ورحى الاعتراف).
- فليكن هذا الفصل معبراً من الهوية المفردة إلى الهوية في حضور الآخر. من الذات المغلقة إلى الذات المنفتحة، ومن الهوية الساكنة إلى الهوية التي تجرؤ على اللقاء... لأن كل "أنا" لا تنكشف حقيقتها إلا حين تُحاور "غيرها"، وتكتشف أنها ليست وحدها.

## المبحث الأول: الغير كشرط وجودي للوعي بالذات

### ١. الذات في مأزق التأسيس: لماذا نحتاج الآخر لنكون؟

في عمق كل تأمل فلسفي عن الذات، يكمن السؤال المحوري: هل يمكن للأنا أن تعي نفسها دون وساطة الآخر؟

لقد حاول ديكارت أن يؤسس يقين الذات عبر الانغلاق على "الكوجيتو" – "أنا أفكر، إذأ أنا موجود" – من دون الحاجة إلى الآخر، لكنه أغفل أن هذا "الأنا" لا يتكوّن في عزلة مطلقة، بل في شبكة من العلاقات والتجارب والتفاعلات مع عالم فيه "غير". فالوعي بالذات ليس مجرد انطواء داخلي، بل هو دوماً حركة خروج نحو الآخر، ثم رجوع تأملي إلى الذات.

ومن هنا، يبرز الطابع البنوي للغيرية: فهي ليست مجرد عنصر خارجي، بل شرط تكويني. إن وعي الذات بنفسها لا يتحقق إلا عبر المرور بمرحلة الاعتراف بالآخر. إنها علاقة مزدوجة: الآخر هو المرآة التي أرى نفسي من خلالها، ولكنه في الآن ذاته، تهديد لاستقلالي، واختبار لحدودي.

### ٢. هيغل: جدل السيد والعبد – الولادة الجدلية للذات

لقد قدم هيغل في "فينومينولوجيا الروح" تصوراً من أعقد التصورات حول العلاقة بين الأنا والغير. ففي لحظة الوعي بالذات، لا يكفي أن أقول "أنا"، بل يجب أن يعترف بي آخر كـ "أنا". وهذا الاعتراف لا يتم إلا في صراع؛ صراع يسعى فيه كل من الطرفين إلى إثبات ذاته، فينخرطان في مواجهة يسميها هيغل "صراع من أجل الاعتراف".

ومن هذا الصراع يولد ما يُعرف بـ "جدل السيد والعبد"، حيث تنشأ علاقة غير متكافئة بين ذاتين: إحدهما تتفوق، فتغدو السيد، والأخرى تخضع، فتصبح العبد. غير أن المفارقة الهيجلية تكمن في أن العبد هو الذي يُنتج العالم ويكتسب وعياً أعمق بذاته من خلال العمل والتجربة، بينما يظل السيد معلقاً بوهم السيادة.



بمعنى آخر، الذات لا تُبنى في العزلة، بل تولد من رحم العلاقة والصراع والتفاعل. والاعتراف لا يكون حقيقياً إلا حينما يكون متبادلاً، غير مشروط بالخضوع أو التشييء.

### ٣. سارتر: الجحيم هم الآخرون... وضرورة الآخر رغم التهديد

يمضي سارتر، في فلسفة الوجودية، إلى رسم علاقة أكثر توتراً بين الأنا والغير. في كتابه الوجود والعدم، يطرح مشهداً شهيراً: حين ينظر إليّ الآخر، أشعر بأنني صرت "موضوعاً" في نظره. أنا الذي كنت أملك حريتي في فضاء الوجود، أشعر فجأة بأنني مكشوف، مراقب، محدد من الخارج.

هنا يظهر الآخر لا كمرآة فحسب، بل كسلطة رمزية، كعين تقيدني، كقوة تحولني من كائن حر إلى كائن يُرى. ولهذا قال سارتر عبارته الشهيرة: "الآخر هو الجحيم". ومع ذلك، لا يمكننا الفرار من الآخر، لأن وعينا بالذات يظل ناقصاً من دونه. الآخر يكشفني لنفسي، حتى لو كان تهديداً.

### ٤. ليفيناس: الآخر كوجه أخلاقي لا يملك

أما ليفيناس، فقد ثار على كل التصورات التي اختزلت الآخر في كائن يفهم أو يُختزل أو يُمتلك. في فلسفته، يتحول الآخر إلى نداء أخلاقي. الآخر ليس موضوعاً للمعرفة، بل هو وجهٌ يخاطبني، يحضر أمامي بوصفه مسؤولية لا يمكنني التنصل منها. في وجه الغير، يرى ليفيناس أثراً إلهياً، ليس بالمعنى الديني، بل بالمعنى الإنساني الأخلاقي العميق. الغير، هنا، لا يُعرف ولا يُحتوى، بل يُصغي إليه، يُستقبل، يُحترم في تفرده. إنه "الآخر الذي لا يمكن استيعابه"، والذي يجعل من الأنا مسؤولاً دون شروط.

### ٥. نحو فهم مركب للذات: الأنا والغير كتشاكل ديناميكي

في ضوء هذه المواقف الفلسفية، يتضح أن الهوية الذاتية ليست وحدة مغلقة، بل هي تكوين مركب، قلق، يتشكل في التفاعل مع الغير. فالغير ليس مرآة فحسب، بل هو تحدٍّ وجودي، شرط وعي ومسؤولية، حضور لا يمكن للذات أن تكتمل من دونه. وفي المقابل، لا يمكن فهم الآخر إلا من خلال الذات التي تُصغي وتفكر وتعيد تشكيل معناها.

إنها علاقة تشاكل وتداخل لا يمكن فصل أطرافها أو تبسيطها إلى ثنائيات مغلقة. فكل "أنا" تحمل في عمقها ظلال "الغير"، ليس بوصفه نقیضاً أو تهديداً، بل كمكون أساسي من نسيج الوعي الذاتي، ومرآة يُعاد فيها تعريف الذات من جديد. كما أن كل "غير" لا يُختزل في الغربة أو الاختلاف، بل ينطوي على قابلية كامنة لأن يصير "أنا" في سياقات أخرى، عبر التفاعل، والحوار، والتجربة المشتركة. بهذا المعنى، لا يكون سؤال الهوية سؤالاً عن الثبات أو الجوهر، بل عن الحركة والتبادل، عن كيفية تشكل الذات عبر تعددية الأصوات، وتقاطعات التاريخ، وتوترات العيش المشترك. إن الهوية ليست ما نمتلكه مسبقاً، بل ما نبنيه معاً في فضاء مليء بالاختلاف، حيث الاعتراف بالآخر ليس تنازلاً بل شرطاً لتكامل الذات. ومن هنا، فإن فهم الهوية لا يكتمل إلا حين يُربط بسؤال التعدد، والغيرية، والاعتراف المتبادل، باعتبارها لحظات تأسيسية لكل وجود إنساني جدير بالحقيقة والكرامة.



## المبحث الثاني: الآخر في مرآة الثقافة - الهوية والاختلاف

١. من الآخر الفردي إلى الآخر الثقافي: نقل السؤال من النفس إلى الجماعة

إذا كان المبحث الأول قد تناول الآخر من منظور فردي-وجودي، فإن هذا المبحث يوسع الإطار نحو المستوى الجماعي والثقافي، حيث تتخذ العلاقة بين "الأنا" و"الغير" طابعاً حضارياً وسياسياً. ف"الغير" لا يعود هنا مجرد فرد يقف قبالي، بل ثقافة أخرى، شعب آخر، لغة مختلفة، سرديّة مغايرة.

وهكذا، يتحول سؤال "من أنا؟" إلى سؤال "من نحن؟"، ويتحول الآخر من كونه شخصاً إلى كونه بنية رمزية كاملة: الآخر العربي، الآخر الغربي، الآخر الكافر، الآخر المهاجر، الآخر المرأة، الآخر البدوي... وكل تلك التصنيفات تكشف كيف أن الهوية الجماعية لا تُبنى إلا بإزاء اختلاف ما، يُرسم كحد فاصل يحرس الذات من التفكك.

لكن السؤال الفلسفي الأعمق يبقى: هل يمكن أن توجد هوية من دون اختلاف؟ هل تتحد الجماعة بذاتها فقط، أم لا بد لها من "آخر" تُعرّف نفسها بنقيضه؟

## ٢. الهوية الثقافية كبنية روائية: الذات بوصفها سردية

يرى الفيلسوف بول ريكور أن الهوية ليست معطًى ثابتاً بل سرديّة تُبنى عبر الزمن. فالإنسان – والفئة، والأمة، والثقافة – لا يعرف نفسه إلا عبر الحكى: حكاية عن الأصل، عن الصراع، عن النشأة، عن "من نحن ومن لسنا".

كل جماعة تروي نفسها عبر سردية كبرى: الأبطال، الأعداء، الأماكن المؤسسة، الأزمات المؤسسة، الذاكرة الجمعية... وهي بذلك تُعيد تشكيل الهوية بوصفها نتاجاً للزمن والتجربة، لا لجوهر مفارق أو جوهري خالص.

لكن هذه السردية لا تكتمل إلا بإدخال "الغير" كعنصر بنيوي في الحكاية: الآخر الغازي، الآخر المتواطئ، الآخر المختلف لغوياً ودينياً وجنسياً. وبهذا تتحول الغيرية إلى "وظيفة" رمزية داخل الحكاية، لا مجرد وصف خارجي.

### ٣. الاستشراق: حين تُبنى الذات الأوروبية على نفى الآخر الشرقي

من أبرز تمثيلات علاقة الهوية بالاختلاف، ما كشفه إدوارد سعيد في دراسته الجذرية عن "الاستشراق". فقد بين كيف أن الغرب لم يعرف الشرق كما هو، بل أعاد تشكيله كمفهوم خيالي/خيالي-سلطوي يخدم بناء الذات الغربية.

الشرق - بحسب خطاب الاستشراق - ليس كياناً قائماً بذاته، بل صورة أنتجها الغرب لتكون نقيضاً له: عاطفي، خرافي، شهواني، غير عقلائي، غير حداثي. وفي المقابل، يظهر الغرب كمتحضر، عقلائي، تقدمي، سيد على نفسه والآخر.

إن الاستشراق، في جوهره، ليس مجرد سردية عن "الآخر"، بل هو إعادة إنتاج للذات عبر نفي الآخر. فكلما ازداد نفي الآخر، ازداد توهم الذات بتفوقها.

وهكذا، تظهر آلية إنتاج "الهوية-من-خلال-النفي" بوصفها ديناميكية أساسية في تاريخ الثقافة، ولا سيما في لحظات التوسع الإمبراطوري، والاستعمار، والحروب الثقافية.

دمع القلم: مجلة فلسفية فكرية ثقافية أدبية شهرية



## المبحث الثالث: الهوية والآخر في سياق الصراعات السياسية والثقافية

### ١. الهوية كخط دفاع سياسي: حين تتحول الذات إلى سلاح

في لحظات التحولات التاريخية، والثورات، والحروب، والانقلابات، تبرز الهوية لا بوصفها تعريفاً وجودياً للذات، بل كسلاح دفاعي وهجومي في آن. فحين تتهدد الجماعة، تُستحضر الهوية بوصفها آخر ما تبقى من السيادة الرمزية، آخر ما لا يمكن انتزاعه.

الهوية تصبح آنذاك راية سياسية، يُقاتل باسمها، ويُحاصر المختلف بوصفه "تهديداً داخلية". وغالباً ما تبرز في الخطابات القومية والشعبوية عبارة: "نحن وهم"، "أصالة مقابل دخالة"، "أبناء الأرض مقابل الغرباء"، لتدخل الهوية في معركة سردية حامية مع الآخر الذي يتخذ هيئة الخصم أو العدو أو المتطفل.

ومن هنا، تُختزل أحياناً الهوية في عناصر ضيقة: لغة واحدة، دين واحد، ذاكرة واحدة، وكأنها لا تتحمل التعدد ولا التناقض. فالصراع هنا لا يُدار على أرض الواقع فحسب، بل على مستوى الرموز والتمثيلات والحق في التعريف.

### ٢. سياسات الاعتراف والإنكار: من هو المخول بتحديد الهوية؟

في المجتمعات التعددية، يطفو على السطح سؤال أساسي: من له الحق في تعريف من؟

فالدولة تسعى - غالباً - إلى احتكار تعريف "الهوية الوطنية"، بينما تسعى الأقليات أو الجماعات الثقافية الأخرى إلى انتزاع شرعية اعترافية، تُعيد تموضعها داخل الحكاية الجماعية.

ويدخل الفلاسفة هنا من زاوية "سياسات الاعتراف" (Recognition Politics) كما لدى شارل تابلور، ونانسي فريزر، ليؤكدوا أن الكرامة الإنسانية لا تُبنى فقط بالحقوق، بل بالاعتراف بالهوية الثقافية.

فالإنكار - أي رفض الاعتراف بخصوصية الآخر - يتحول إلى شكل رمزي من العنف، يُشعر الطرف المهمش بأنه غير مرئي، وكأن وجوده الثقافي لا يستحق حتى الحضور الرمزي.

بمعنى آخر، تتحول الهوية من كونها شأناً ذاتياً إلى معركة قانونية ومؤسسية، ترتبط بالتمثيل، والتعليم، والإعلام، والدستور.

### ٣. الهوية والاستعمار: حين يُفرض الآخر بالقوة

ضمن السياق الاستعماري، لعبت الهوية دوراً مزدوجاً: فقد كانت من جهة سلاحاً استخدمه المستعمر لتشويه ذات الشعوب المُستعمرة، ومن جهة أخرى كانت بذرة المقاومة الرمزية التي استعادت بها هذه الشعوب كينونتها.



فلاستعمار لا يكتفي باحتلال الأرض، بل يسعى إلى إعادة تشكيل الإنسان، لغته، ذاكرته، وحتى وعيه بذاته. وهذا ما عبّر عنه فرانز فانون حين قال إن "الاستعمار لا يُريد فقط أن يحتل الأرض، بل أن يصنع من المُستعمر مرآة ناقصة للآخر الأوروبي".

وفي المقابل، كان النضال من أجل الاستقلال دائماً مصحوباً بنضال رمزي من أجل استعادة الهوية: اللغة الأم، الشعر الشعبي، الطقوس، الميثولوجيا، الأغنية، وحتى شكل اللباس، كلها تحولت إلى فعل مقاومة ضد هوية غريبة تُفرض عنوة. وهكذا، تصبح الهوية مجالاً للصراع بين الإخضاع والتحرر، بين الاستلاب والتمكين.

#### ٤. العولمة: انمحاء الفروقات أم تكاثر الهويات؟

مع صعود العولمة، وتوسع الفضاء الرقمي، وانتقال البشر والأفكار عبر الحدود، طُرِح من جديد سؤال: هل ما زالت الهوية ممكنة؟ فالعولمة من جهة تُهدد الخصوصيات عبر نموذج كوني مهيم ثقافياً واقتصادياً وإعلامياً، ومن جهة أخرى تُطلق هويات فرعية في وجه الهيمنة: هويات جندرية، إثنية، محلية، رقمية، متمردة.

وفي هذا التوتر، تتحرك الهوية على حبل مشدود:

- إما أن تتصلّب وتقف على ذاتها، خوفاً من الذوبان؛
- أو أن تتفكك وتتحوّل إلى ذرات متناثرة دون رابط.

إن الخطر في زمن العولمة ليس فقط في فقدان الهوية، بل في إغراقها في سوق الهويات، حيث تُباع وتُشتري، وتُستخدم للتسويق والتأثير بدل أن تعبّر عن عمق الإنسان وتاريخه.

#### ٥. نحو أفق جديد: هوية نقدية لا دوغمائية

في نهاية هذا البحث، تظهر الحاجة إلى تجاوز النموذجين التقليديين: الهوية الصلبة التي تنكر الغير، والهوية السائلة التي تذوب في الآخر.

الحل ليس في الاختيار بين الثبات أو التغير، بين الذات أو الغير، بل في بناء هوية نقدية، قادرة على تأمل ذاتها، والاعتراف بغيرها، دون أن تتنازل عن فرادتها.

الهوية النقدية لا تنغل على الماضي، ولا تذوب في المستقبل؛ بل تعيش التوتر الخلاق بين الذاكرة والانفتاح، بين الانتماء والحرية. إنها هوية تحترم الاختلاف، وتبني المشترك، وتحفظ بحقها في التفرد دون تعالٍ.



## الفصل الرابع: الهوية كخبرة شعورية – المنهج الفينومينولوجي

إنّ تناول الهوية، من منظور الفينومينولوجيا، ليس انخراطاً في تنظير مجردٍ لماهية "الأنا"، ولا تفكيراً عقلانياً لأبعادها الأنطولوجية فحسب، بل هو نزولٌ إلى ساحة الوعي الحيّ، إلى التجربة الشعورية التي يحياها الكائن البشري في تواصله مع ذاته والعالم. فالهوية هنا لا تُفهم بوصفها تعريفاً خارجياً للذات أو تصنيفاً موضوعياً يُلصق بها، بل تُختبر كطريقة شعور بالذات، كوعي داخلي بالانتماء، والتماسك، والتفرد، وكإحساس وجوديٍّ بالتماهي أو الاغتراب.

لقد انطلقت الفينومينولوجيا – بوصفها منهجاً فلسفياً تأسس مع إدموند هوسرل – من فكرة ردّ العالم إلى ظواهره كما تُعطى في الوعي، من دون افتراضاتٍ ميتافيزيقية أو علمية مسبقة. وفي هذا السياق، تصبح الهوية ليست "شيئاً" نملكه، بل ظاهرةً نعيشها وتفاعل معها، ونعيشها ضمن أفق التجربة اليومية، بتقلباتها، وتناقضاتها، وأزمتها، وتحققها أو خيبتها. فالهوية، من هذا المنظور، ليست مجرد اسمٍ يُطلقه على الذات، بل هي الخبرة الكيفية للذات وهي تشعر بأنها "هي"، وتتعرف على نفسها في مرآة الشعور، لا في بطاقة الهوية فقط.

وتفتح هذه المقاربة الفينومينولوجية للهوية مجالاً خصباً للتفلسف، لأنها تُحرر السؤال من أطر التعريفات الجوهرية المغلقة، لتضعه داخل الدفق الشعوري والزمن الوجودي والتجربة الذاتية المباشرة. فهل أشعر أنني أنا؟ هل أتطابق مع ذاتي حين أنظر في داخلي؟ هل تجريتي الحالية تمتد بجذورها إلى الماضي الذي أعيشه كتاريخ شخصي؟ وهل المستقبل الذي أرتقبه يعكس إمكاناتٍ أراها جزءاً من "أناي"؟ هذه الأسئلة ليست ثانوية، بل هي جوهر التجربة الهوياتية كما يفهمها المنهج الفينومينولوجي.

هكذا، تصبح الهوية ليست معطى قبلياً، ولا بناءً خارجياً، بل مشروعاً شعورياً يتشكل في كل لحظة، مع كل وعي جديد بالذات، وكل ارتطام بالألم أو الفرح أو الخسارة أو التقدير. ومن هنا فإن حالات مثل الاغتراب، والانفصال عن الذات، والانهيار الهوياتي، ليست مجرد أعراض نفسية، بل علامات على تمزق الخبرة الشعورية بالهوية، أو تشوش الأفق الذي ترى فيه الذات نفسها كـ"أنا" متماسك.

ولذلك، فإن هذا الفصل يسعى إلى قراءة الهوية من الداخل، من بُعدها الظاهراتي، بوصفها خبرة معيشة تتلون مع الزمن، وتتأثر بالعلاقات، وتتشكل في ضوء التجربة الحية لا في قوالب التعريفات الجامدة. سنقف عند تحليلات هوسرل، وامتداداتها في تفكير هايدغر وسارتر وميرلوبونتي، لفهم كيف تُبنى الهوية كوعي متجذر في الجسد، والزمان، واللغة، والذاكرة، وكيف يمكن أن تنكسر هذه الهوية حين تُفقد الذات صلتها بذاتها. إنها دعوة لفهم الإنسان لا كمفهوم، بل كتجربة. ولرؤية الهوية لا كجوهر جامد، بل كحركة داخل الشعور، وكندبة على الزمن الوجودي العابر.



## ١. تحليل الظاهرة: من أين ينبع الشعور بالهوية؟

بالنظر من زاوية فينومينولوجية، لا تبدو الهوية مسألة خارجية، ولا تعريفاً جاهزاً نُزَل على الذات من عل، بل تظهر بوصفها تجربة معيشة، تنبثق من عمق الشعور بالذات. فهي لا تُدرك كموضوع مستقل، ولا تُحدّد بواسطة سمات جوهرية أو اجتماعية ثابتة، بل تتكون في مجرى الوعي الفردي كما يتدفق في الزمن الحي. فحين نقول "أنا"، فإننا لا نُشير إلى شيء معزول خارج الوعي، بل نعيش ذلك "الأنا" كتجربة داخلية، كحدث شعوري يجري فينا ويكوّننا لحظةً بلحظة.

### الهوية: من الموضوع إلى الخبرة

التحليل الظاهري (الفينومينولوجي) يرفض أن يبدأ من تصورات جاهزة عن الذات، أو من فرضيات أنطولوجية حول جوهرها. بل يبدأ من الظهور الأول للذات في الشعور، أي من النقطة التي نبدأ فيها بملاحظة "أنفسنا" بوصفنا موجودين. الهوية هنا لا تُرى من الخارج، بل تُختبر من الداخل. لا يمكن فهمها بالتصنيفات، بل فقط بعيشنا لها. "الهوية" ليست قطعة ميتافيزيقية مغروسة في الكيان، بل تشكّل دائم للذات في وعيها بذاتها.

من هذا المنطلق، يكون الوعي ليس أداة لرصد الهوية، بل هو الحقل الذي تتجلّى فيه الهوية وتتشكل عبره. فالهوية ليست "ملكاً" للذات، بل هي الذات حين تمارس وعيها، حين تلتفت إلى وجودها، وتحسّ بأنها هي رغم تحوّل الزمان والمكان.

### السيروية الزمنية للشعور بالهوية

إذا كانت الهوية تُعاش شعورياً، فإن الزمن يصبح عنصراً مركزياً في بنيتها. نحن لا نعيش ذواتنا في لحظة ساكنة، بل في استمرارية شعورية تُنسج عبر التذكر، والانفعال، والتوقع. شعورنا بأننا "نحن"، ليس ناتجاً عن معرفة فكرية، بل عن إحساس داخلي بالاستمرار رغم اختلاف اللحظات وتبدل الأحداث. إن "أنا" الذي كان في الماضي، و"أنا" الذي هو حاضر الآن، و"أنا" الذي يتخيّل المستقبل، كلها تتربط في خيط شعوري واحد: هذا هو نسج الهوية في المنظور الفينومينولوجي.

هنا، لا تكون الهوية استعادةً لصورة أو سردية، بل فعلاً مستمراً من التوضع الذاتي داخل الزمن. وهذه الاستمرارية لا تعني الثبات، بل تعني أن الوعي، مهما تغيّر، يحافظ على إحساسٍ دفين بالانتماء إلى ذاته.

### من التجربة إلى المعنى

بما أن الشعور بالهوية ينبع من التجربة، فإن معناها لا يُفرض من الخارج، بل يُنتج من الداخل. وهذا ما يجعل كل تجربة فردية للهوية فريدة وغير قابلة للاستنساخ. إننا لا نشارك الآخرين "نفس الهوية" كما نشاركهم الجنسية أو اللغة، بل نقاطع معهم في ظروف، أما الشعور بالهوية فهو تجربة ذاتية بامتياز. وما يمنحها المعنى ليس الواقع الخارجي، بل تأويل الذات لتجربتها الذاتية في الوجود.



في الختام، في ضوء هذا التحليل، يتضح أن الهوية لا تبدأ من تعريف خارجي، ولا من توصيف اجتماعي، بل من اللحظة التي يحس فيها الإنسان بذاته، ويعيش "أنه" كحقيقة شعورية حية. وهذه الحقيقة لا تُلْقَط من الخارج، بل تُبْنَى من الداخل، بفعل الوعي، وبواسطة الزمن، وداخل التجربة. فالهوية، في منظور الفينومينولوجيا، ليست شيئاً نملكه، بل عملية نكون فيها باستمرار. إنها ليست ما نحن عليه فقط، بل أيضاً ما نشعر به ونحن نكونه.

## ٢. الجسد والهوية: جوهر الوجود وتجربة الذات

في الفكر الفلسفي المعاصر، خصوصاً في الفلسفة الوجودية والظاهراتية، لا يُنظر إلى الجسد على أنه مجرد وعاء أو إطار مادي محايد للهوية، بل يُعتبر الجسد هو الجوهر الحي الذي من خلاله تُعاش الهوية وتجربة الذات. فالهوية لا تنبع من فكرة مجردة أو كيان منفصل عن التجربة الحسية، بل هي تجلٍّ حيٍّ ومتحرك في الجسد، حيث تتلاقى الوعي والوجود في وحدة لا تنفصل.

الجسد ليس موضوعاً يمكن امتلاكه أو مراقبته من الخارج كما لو كان شيئاً منفصلاً عن "أنا"، بل هو ذات الإنسان ذاته. بمعنى أدق، الوعي بالذات هو وعي بالجسد كشرط ضروري للوجود، فالإنسان هو جسده، لا يملكه فقط، بل هو منبعه الأساسي. ومن هنا يتضح أن الهوية هي علاقة وجودية عميقة مع الجسد، وليست مجرد تجميع للخواص الفيزيائية أو البيولوجية.

الجسد هو المكان الأول والوحيد الذي يُختبر فيه العالم وتُبنى عليه الذات إدراكياً وشعورياً. عبر الجسد، تتحرك الهوية وتتبدل، ويتشكل حضور الإنسان في العالم. الحركات التي يصدرها الجسد، الانفعالات التي يشعر بها، والرغبات التي تنبعث من أعماقه، كلها تشكل نسيج الهوية وكيانها. وعليه، يصبح الجسد حاملاً لخبرة الذات، ومسرحاً تنضج فيه تجربة الوجود، حيث تختبر الهوية ثباتها أو تغيرها.

غير أن هذه العلاقة بين الجسد والهوية ليست دائماً متناغمة أو سلسة. إذ قد يؤدي التشويش في الوعي بالجسد أو فقدان الانسجام معه إلى تمزق الهوية وانشقاق الذات عن ذاتها. فحين ينقطع الإنسان عن جسده أو يشعر به كشيء غريب عنه، تبدأ أزمة الهوية في الظهور، تتجلى في شعور بالاغتراب، انفصال، أو ضياع الذات. هذه الأزمة لا تعبر فقط عن حالة نفسية، بل هي أزمة وجودية تكشف هشاشة العلاقة الجوهرية بين الذات وجسدها. التشويش في العلاقة مع الجسد قد ينتج من عوامل متعددة، منها الأمراض الجسدية أو النفسية، أو تجارب الصدمة التي تترك أثراً عميقاً على إدراك الذات. ففي مثل هذه الحالات، تتحول الهوية من وحدة متناغمة إلى كيان مفكك، حيث تضعف القدرة على التعرف على النفس كـ "أنا" واحدة متماسكة.

بذلك يصبح الجسد ليس فقط شرطاً حيوياً للهوية، بل أيضاً اختباراً دائماً لصحة وجود الذات. إن تحقيق الهوية يتطلب إدراكاً متواصلاً بالجسد، ووعياً متجدداً بالعلاقة معه، فهذا الوعي هو الذي يسمح للهوية أن تكون حية ومتجددة لا جامدة ومتحجرة.



في المحصلة، لا يمكن اختزال الهوية إلى مجرد فكرة أو مفهوم نظري مجرد قائم بحد ذاته منفصل عن واقع التجربة الإنسانية، بل هي ظاهرة وجودية متشابكة وعميقة الجذور تنشأ وتتطور في قلب الجسد الحي الذي يُشكل موطن الذات ومسكنها الأول. فالهوية ليست شيئاً يُكتسب أو يُكتشف خارج نطاق الوعي الجسدي المباشر، بل هي تجلٍّ مستمر للذات في علاقة عضوية وثيقة مع الجسد الذي به تُختبر كل لحظة من الوجود والوجودية.

إن الجسد ليس مجرد آلة مادية أو وعاء صامت ينقل الأفكار والهوية، بل هو المسرح الأول الذي تُعاش فيه تجربة الذات، وهو نقطة الالتقاء الحاسمة بين العالم الخارجي والداخل النفسي والوجداني للإنسان. ومن خلال هذا الالتقاء يتبلور الإحساس بالذات، فتتحول الهوية إلى فعل حيّ وديناميكي، متحرك ومتفاعل مع البيئة المحيطة ومع الزمن، لا يظل جامداً أو ثابتاً في قالب مغلق.

عليه، فإن فهم الهوية لا يمكن أن يكون إلا من خلال فهم الجسد بكل أبعاده: الجسدية، النفسية، الحسية، والوجودية، حيث يمتد تأثير الجسد ليشمل الوعي والإدراك والذاكرة والعاطفة، ويصبح بذلك هو المصدر الأساسي لتجربة الوجود نفسها. وهذا الارتباط الوثيق بين الجسد والذات هو ما يجعل الهوية تجربة حسية وشعورية لا يمكن فصلها عن الواقع المادي الحي الذي يعيشه الإنسان.

علاوة على ذلك، فإن الهوية هي مسار متواصل من التكوين وإعادة التشكيل، تقتضي من الذات أن تحافظ على اتصال مستمر بجسدها، وأن تواصل تأويل تجربتها الحسية والتعبير عنها في علاقتها بالعالم والآخرين. وهذا التأويل هو الذي يمنح الهوية قدرتها على الاستمرارية والتجدد، حيث لا تكون الهوية مجرد انعكاس سلبي للذات، بل هي فعل إبداعي يصنع ذاته في كل لحظة، عبر حركة الجسد وتفاعله مع الزمان والمكان. بالتالي، لا بد أن ندرك أن فقدان الانسجام مع الجسد أو تشويش العلاقة معه يُفضي إلى تفكك الهوية وتجربتها كحالة من الغربة أو الانفصال عن الذات، مما يبرز أهمية إعادة التفكير في الهوية كظاهرة وجودية متجددة تنبثق من تجربة الجسد لا مجرد تمثيل ذهني أو خطاب مفاهيمي.

ولذلك، يتطلب البحث في طبيعة الهوية التوجه نحو منهجية ظاهرانية دقيقة تعيد بناء العلاقة بين الذات وجسدها، بحيث نعيد النظر في الهوية ليس كمجرد تعريف جامد أو جوهر ثابت، بل كتجربة وجودية عميقة تُعاش وتُختبر من خلال الجسد الحي، وتتفاعل باستمرار مع ظروف الحياة، التغيرات الداخلية والخارجية، والتجارب الشخصية التي تشكل في النهاية ما نسميه "الهوية".

إنّ هذا الفهم الموسع للهوية، الذي يجمع بين الجسد والوعي والتجربة الذاتية، يفتح آفاقاً جديدة لفهم الذات البشرية، وي طرح أمامنا تحديات تتعلق بكيفية إعادة بناء الهوية في أزمنة الاضطراب والتغير المستمر، خصوصاً في ظل التحولات الاجتماعية والثقافية التي تواجه الإنسان المعاصر، ويشدد على أن الهوية ليست نهاية مطاف، بل رحلة متجددة من التكوين والفهم الذاتي.



## الفصل الخامس: الهويات الجمعية – بين الانتماء والتنازع

في عمق التجربة الإنسانية، لا تُختبر الهوية بوصفها معزولة أو فردية فحسب، بل تُعاش ضمن نسيجٍ أوسع، في سياق انتماءات جماعية تُشكّل وعينا بالعالم وبالذات. فالإنسان، بطبيعته، كائن منفتح على الآخر، مشدود نحو الجماعة، يطلب الاعتراف ويبحث عن المعنى في العيش المشترك. ومنذ أن خرج من كهفه الأول، لم يكن وحده، بل كان دائماً عضواً في قبيلة، فرداً في جماعة، صوتاً ضمن جوقة كبرى من الأصوات التي تصوغ سرديّة الهوية الجمعية.

لكن ما الذي يجعل مجموعة من الأفراد يشعرون أنهم "نحن" مقابل "الآخرين"؟ أين ينبع هذا التماهي الغامض مع لغةٍ، أو أرض، أو دين، أو ذاكرة تاريخية؟ كيف تتحول الروابط الثقافية أو العرقية أو السياسية إلى هويات جمعية، تتحرك في التاريخ وتتصارع في الحاضر وتمنح أفرادها شعوراً بالوجود والانتماء، وأحياناً... بالعداء والتنازع؟

الهوية الجمعية، في جوهرها، هي بنية متعددة الأبعاد. إنها لا تنشأ فجأة، بل تُبنى في صيرورة طويلة من التفاعل بين الذاكرة والتجربة، بين السرد والأسطورة، بين الواقع والطموح. وهي ليست انعكاساً بسيطاً لوقائع مادية، بل إعادة تشكيل رمزي لما هو مشترك بين الأفراد. إنها تتوسل اللغة لتُعبّر، والتاريخ لتتجذر، والرموز لتبني سرديتها. وفي هذا التكوين الرمزي، تصبح الهوية الجمعية أداة للتماسك والتوحيد، لكنها في الآن ذاته، قد تغدو أداة للإقصاء والصراع.

لقد أظهرت التجربة البشرية، منذ العصور الأولى وحتى اليوم، أن كل هوية جمعية تحمل في داخلها مفارقة مزدوجة: فهي تمنح الانتماء، ولكنها في الوقت ذاته تؤسس للتمييز. إنها تخلق "نحن" و"هم"، "الداخل" و"الخارج"، "الأصيل" و"الدخيل". وهذا التمييز قد يكون في البداية إدراكاً مشروعاً للاختلاف، لكنه ما يلبث أن يتحول، تحت وطأة السلطة أو الخوف أو الطموح السياسي، إلى نزعة استبعادية تُنتج التوتر والتنازع.

في هذا السياق، لا بد من إعادة التفكير في الهويات الجمعية من منظور فلسفي، يكشف بنيتها العميقة وتوتراتها الداخلية. فهي ليست كياناً طبيعياً، بل بناء تاريخي وسياسي وثقافي معقد. وهي ليست دائماً متجانسة، بل تعاني من التصدعات والانشقاقات، وتشهد صراعاً بين مراكزها وهوامشها، بين ماضيها المثالي وحاضرها المتشظي.

سيُحاول هذا الفصل أن يتناول مفهوم الهوية الجمعية من زوايا متعددة، فيقف عند مفهوم الانتماء كقيمة وجودية تُشعر الفرد بأنه جزء من كلٍّ أكبر، ثم يتأمل في فكرة "الآخر الجماعي" كمرآة تُبنى الذات الجمعية عبر نفيه أو اعتباره تهديداً. كما يتناول





في قلب هذا البناء، تكمن مفارقة عميقة: فالهوية القومية تنشُد التجانس لكنها تُبني من الاختلاف. إن ما يُطلق عليه "الشعب" أو "الأمة" هو كيان متعدد ومتشظّ في الواقع، لكنه يُعاد تشكيله رمزياً في صورة واحدة، غالباً ما تكون خيالية أو انتقائية. وهكذا، تصبح الهوية القومية أداةً للتخيل السياسي، تتوسل الأدب والتاريخ والمناهج التربوية لتغرس في الأذهان صورة موحدة للجماعة، حتى وإن كانت هذه الصورة لا تعكس التنوع الفعلي القائم في المجتمع.

غير أن هذا التخيل لا يكون بريئاً دائماً. ففي كثير من الأحيان، تتحول الهوية القومية إلى مشروع للهيمنة، تُستخدم فيه الرموز الثقافية والتاريخية لتبرير ممارسات الإقصاء والسيطرة. فحين يُراد لثقافة معينة أن تُصبح "الهوية الوطنية"، يُقصى الآخرون المختلفون، سواء من حيث اللغة أو الدين أو التاريخ، ويُطلب منهم إما أن يندمجوا أو يُلغوا. وهنا يصبح التنوع تهديداً، والاختلاف انشقاقاً، والمعارضة خيانة.

ولذلك، فإن الهوية القومية غالباً ما تتحرك في مساحة شائكة بين الانتماء والصراع. فهي تمنح شعوراً بالتجذر والانتماء، لكنها أيضاً قد تزرع بذور الاستبعاد والعداوة. وهذا ما نراه في النزاعات العرقية والطائفية والدينية التي تمزق المجتمعات المعاصرة: كل جماعة تُعرّف ذاتها بهوية خاصة، وتبني شرعيتها على معانٍ رمزية ترى في الآخر تهديداً لها.

ولعل أبرز تجليات هذه المفارقة تظهر في لحظات الأزمات: حين تضعف الدولة، أو تتفكك البنى السياسية، تعود الجماعات إلى هوياتها الأولية بحثاً عن الأمان والانتماء. لكن في العودة إلى الأصل، غالباً ما يُعاد إنتاج العنف. إذ يُستدعى التاريخ لتصفية الحساب مع الحاضر، وتُستخدم الأسطورة لتبرير إقصاء الآخر. وهكذا، تُصبح الهوية القومية – بدل أن تكون مشروعاً لتحرير الجماعة – أداة في يد السلطة أو الأيديولوجيا لإعادة إنتاج الخوف والانغلاق.

لكن هل الهوية القومية بطبيعتها تنزع إلى العنف؟ أم أن ما يُشوّهها هو استخدامها كأداة سياسية؟ هذا سؤال فلسفي عميق، يتطلب التمييز بين الهوية بوصفها حاجة وجودية إلى الانتماء، وبينها كمشروع سلطوي يُصاغ من فوق ويُفرض من خلال العنف الرمزي أو المادي. فالفرد لا يستطيع أن يعيش بلا انتماء، لكن الجماعة التي تنغلق على ذاتها وتحول هويتها إلى سرديّة متعالية، تفقد القدرة على التعدد والتفاعل، وتُصبح محكومة بالخوف من الاختراق أو الذوبان.

إن الهوية القومية، حين تُبنى على الاعتراف المتبادل والتعدد الثقافي، يمكن أن تتحول إلى إطار للعيش الخلاق. أما حين تُبنى على الإنكار والاستبعاد، فإنها تتحول إلى أداة للتفكك والحرب. لذلك، فإن التحدي الفلسفي اليوم هو في إعادة التفكير في معنى "الانتماء القومي"، ليس بوصفه تماثلاً أو تطابقاً، بل بوصفه اعترافاً بالاختلاف ضمن وحدة أوسع.

إننا لا نحتاج إلى هوية تُقضي، بل إلى هوية تتسع. لا إلى قومية تُجبر الجميع على الانصهار، بل إلى قومية تعترف بالتعدد كقيمة لا كتهديد. وهذا لا يكون إلا إذا تحررت الهوية من

كونها أداة أيديولوجية، وأصبحت مساحة تأويل حرة، تُبنى فيها الذات الجمعية لا على النفي، بل على الحوار، لا على الأسطورة المغلقة، بل على الذاكرة الناقدة، لا على الخوف، بل على الرغبة في العيش المشترك.

## ٢. إشكاليات تعدد الهويات: الذات في زمن التشظي والانتماء السيّال

في الأزمنة الحديثة، ولا سيما في عصر العولمة المتسارعة، لم تعد الهوية مفهوماً ثابتاً أو إطاراً واحداً، بل غدت تركيباً متحركاً، شبكياً، ومتشظياً. لم يعد الفرد يُعرّف وفق هوية جوهرية أو انتماء واحد يُشكل كل أبعاده، بل بات يحمل في ذاته فسيفاء من الانتماءات والهويات التي قد تتقاطع وقد تتصادم. هذا التعدد لا يُعد مجرد واقع سوسيولوجي، بل هو إشكالية فلسفية تمسّ جوهر سؤال الذات: من أنا؟ وهل يمكن أن أكون "أنا" دون أن أفقد تماسك الكينونة وسط كل هذه التشظيات؟

في هذا السياق، لم تعد الهوية تُمنَح للفرد مرة واحدة ونهائية كما في المجتمعات التقليدية، بل أصبحت مشروعاً دائماً، عبئاً وجودياً، كما وصفها باومان، حيث "الهوية لم تعد شيئاً نكتشفه، بل شيئاً نبنته". هذا الابتكار المستمر، وهذا الإحساس بأن "الذات قيد التشكل"، يعكس التحول من مفهوم الهوية الجوهرية إلى الهوية السائلة – هوية تتغير بتغير السياقات، تتبدل بحسب المواقع الجغرافية، والانخراطات الرقمية، والعلاقات العاطفية، والانتماءات السياسية والثقافية واللغوية.

ولعلّ التحدي الفلسفي هنا يكمن في التوفيق بين وحدة الذات وتعدد صورها. فالفرد المعاصر يعيش ضمن تقاطعات متعددة: هو ابن ثقافة محلية، لكنه يعيش ضمن فضاء كوني. يتحدث لغة أمه، لكنه يستهلك ثقافة بلغة أخرى. يعيش في الجغرافيا، لكنه يعبر عن ذاته في الفضاء الرقمي. كل هذه التقاطعات تُنتج ذواتاً "هُجَناة" إن صح التعبير، لا تنتمي كلياً إلى موقع، ولا تنفصل تماماً عنه. إنها ذوات معلقة، تتنقل بين هويات، وتبحث عن استقرار في عالم يُعيد اختراع ذاته كل لحظة.

هذا التعدد قد يبدو ثراءً في الظاهر، لكنه ليس بلا ثمن. فمع تعدد الانتماءات، يظهر القلق الوجودي: أي هذه الهويات تُعبر عني؟ من هو "أنا" الحقيقي؟ وهل أحتاج إلى التخلي عن بعض هذه الانتماءات كي أحقق تماسكاً ذاتياً؟ ثم، كيف أعيش ذاتي حين يكون انتمائي الثقافي في توتر مع انتمائي الديني؟ أو حين يفرض الانتماء الوطني خطاباً يرفض انفتاحي العالمي؟ هنا، تصبح الهوية ساحة نزاع داخلي، حيث الذات ليست وحدة متجانسة، بل حقلاً للصراعات والتوترات.

ومن هنا يبرز سؤال: هل التعدد يهدد الهوية، أم يُغنيها؟ هل الذات المتعددة الهويات هي ذات مفككة، أم أنها ذات أكثر وعياً بتعقيدها؟ هذا سؤال لا يمكن الإجابة عليه خارج السياق الذي تُمارس فيه الهوية. في المجتمعات التي تتيح حرية التعبير والانتماء،



قد يُصبح التعدد مصدر غنى وتحرر، أما في المجتمعات التي تُطالب بالتطابق مع نموذج واحد للهوية، فإن التعدد يُنظر إليه كتهديد، ويُقابل غالباً بالإقصاء أو التشكيك في الولاء.

ولعل أبرز ما يكشف هشاشة الهوية المعاصرة هو ما نشهده من تحولات في الهويات الرقمية. في الفضاء الافتراضي، يستطيع الفرد أن يتبنى هويات بديلة، أن يختار صورته واسمه وجنسه وثقافته، ويؤدي ذاتاً لا علاقة لها بذاته الواقعية. هذا الانفصال بين "الذات الواقعية" و"الذات الرقمية" يعكس مفارقة أخرى: هل الهوية التي نُعرّف بها أنفسنا في وسائل التواصل أكثر صدقاً، أم أنها قناع آخر نرتديه كي نتكيف مع مجتمع رقمي يطالبنا أن نكون "مرئيين" و"مرغوبين" طوال الوقت؟

ثم هناك أيضاً التوتر بين الهويات الفردية والجمعية. إذ يحمل كل فرد هويته الخاصة، لكنه يُجرّ إلى هوية جماعية تطالب بولاء كامل. وقد تكون هذه الهوية دينية، قومية، جنسية، طبقية، أو أيديولوجية. وهذا ما يطرح معضلة التوازن: كيف أحقق فرديتي دون أن أفقد انتمائي؟ وكيف أنتمي دون أن أذوب؟ إنها معادلة معقدة، حيث التمسك بالفردانية قد يُفضي إلى عزلة، بينما الانخراط الكلي في الجماعة قد يُنتج ذوباناً وتنازلات تُضعف جوهر الذات.

ولذلك، فإن الإشكال الحقيقي في تعدد الهويات لا يكمن في التعدد ذاته، بل في طبيعة العلاقة التي نقيمها مع هذه الانتماءات. حين تكون هذه العلاقة قائمة على الاختيار الحر والاعتراف المتبادل، فإن التعدد يُنتج شخصية غنية، مرنة، قادرة على التفاعل مع الاختلاف دون خوف. أما حين تكون العلاقة مفروضة، أو متوترة، فإن الذات تُصبح مسرحاً لصراع لا يُحسم، بل يترك أثره في شكل قلق وجودي دائم، وإحساس بعدم الاكتمال أو التشظي.

وفي النهاية، يمكن القول إن سؤال الهوية في العالم المعاصر لم يعد سؤال "من أنا؟" فقط، بل أصبح سؤال "كم أنا؟"، و"كيف أكون دون أن أقسم نفسي أو أنكر أحد وجوها؟". إنه سؤال الذات السائلة، في عالم لم يعد يعترف بالثبات، ويُطالب كل فرد أن يكون مشروعاً مستمراً لإعادة اختراع نفسه. وهذه ليست مهمة سهلة، بل هي مهمة فلسفية وجودية، تتطلب شجاعة في مواجهة الذات، وانفتاحاً على الآخر، وفهماً عميقاً لمعنى أن نكون بشريين في عصر تشظت فيه حتى صورة الإنسان ذاته.



## الفصل السادس: أزمة الهوية في عالم ما بعد الحداثة

في عوالمنا المعاصرة، تبدو الهوية – ذلك المفهوم الذي طالما شكّل مركز الذات ومركز وجودها – في حالة ارتباك مستمر، يعكس أزمتها العميقة في وجه التغيرات الجذرية التي أحدثتها العولمة، الثورة الرقمية، والانفجار المعلوماتي، إضافة إلى التحولات الثقافية والاجتماعية التي تميز عصر ما بعد الحداثة. إذ لم تعد الهوية كما كانت في عصور الحداثة التقليدية، ذلك البناء الثابت والمتماسك الذي يُعرّف الذات ويؤمنها ضمن إطار واضح، بل صارت ظاهرة مشروطة، سائلة، وغير مستقرة، تسير في تيارات من الانفصالات والتمزقات، في وقت يتلاشى فيه اليقين حول «من أنا؟» و«إلى أين أنتمي؟».

تجسد أزمة الهوية في ما بعد الحداثة صدام الذات مع عالم مفتوح على ما لا نهاية من الاحتمالات والتغيرات، عالم تتلاشى فيه المراكز الثابتة للقيمة والمعنى، ويتكاثر فيه التعدد والتشظي والتداخل بين الهويات المتنوعة والمتغيرة. فالحداثة، برؤيتها الكبرى التي انطلقت من مبدأ العقلانية والتقدم، قد بنت ذاتها على فرضية وحدة موضوعية متماسكة، هوية واحدة متينة يُمكن الوصول إليها، تمثل الذات الحقيقية. أما ما بعد الحداثة، فتكسر هذه الأوهام، وفضح زيف الأحادية، لتطرح الذات في حالة دوامة لا تنتهي من البحث والتشكك، إذ يُصبح كل شيء موضع مراجعة، وأي هوية تبدو مهددة بالسقوط تحت وطأة الرفض والنفي.

تُطرح هنا إشكالية عميقة تتعلق بطبيعة الهوية نفسها، هل هي حقيقة ثابتة، متأصلة في الذات أم هي مجرد بناء اجتماعي ثقافي متغير؟ وهل هوية ما بعد الحداثة تعني النفي الكامل لأي وحدة ذاتية، أم أنها دعوة لإعادة التفكير في الذات كعملية مستمرة من التشكيل والتحول؟ تحاول فلسفة ما بعد الحداثة أن تُبرز كيف أن الذات لم تعد مركزاً للثبات، بل أصبحت فضاءً مفتوحاً للتعددية والاختلاف، حيث لا توجد حقيقة نهائية أو مركزية، بل لا مركزية وتوزيع للقوى والممارسات التي تشكل الهوية.

هذه الأزمة تتجاوز البُعد النظري إلى أبعاد حياتية وجودية يومية، إذ يواجه الفرد في عالم ما بعد الحداثة انقسامات داخلية حادة بين رغبات متعارضة، انتماءات متناقضة، وصراعات مستمرة مع الآخر والذات على حد سواء. يصبح الفرد مسافراً دائماً بين عوالم متداخلة من الانتماءات: محلية وعالمية، رقمية وحقيقية، تقليدية وحديثة، يتصارع فيها معه سؤال الهوية، ويُجبر على التكيف أو المخاطرة بالانزلاق في فراغ الاغتراب والضياع.

من ناحية أخرى، تحليل أزمة الهوية في عالم ما بعد الحداثة إلى أزمة في المفاهيم الكبرى: المفاهيم التي كانت تحكم العلاقة بين الفرد والمجتمع، بين الحرية والمسؤولية، بين الذات والغير. فحين تُفقد الهوية ثباتها، تتغير معها القيم، وتتعتل المسلمات، فيتحوّل السؤال من «كيف أكون أنا؟» إلى «كيف أعيد تكوين نفسي في عالم بلا مراكز ثابتة؟». هذه الحالة لا تستدعي فقط تشخيص الأزمة، بل تطلب البحث في آليات مواجهة



هذا الفراغ الوجودي، وفي إمكانيات بناء هوية متجددة، مرنة، تعيش في تناغم مع تعدد العوالم وثرأ الاختلافات.

لذا، يشكل هذا الفصل مساحة للتأمل الفلسفي في مآلات الهوية المعاصرة، في ظل ما بعد الحداثة، حيث تتداخل فيه الأسئلة الوجودية مع القضايا الثقافية والسياسية والاجتماعية. كما يبحث في جذور هذه الأزمة، ملامحها، وأبعادها المختلفة، مستعرضاً كيف يصير البحث عن الهوية في زمن التفكك والإفلات من الثوابت محاولة معقدة تتطلب إعادة قراءة الذات في ضوء التغيرات العالمية العميقة.

إنها دعوة لفهم الهوية ليس بوصفها حقيقة جامدة أو كياناً نهائياً، بل كعملية مستمرة من الحوار مع الذات والآخر، عملية تتحدى الحواجز وتعيد صياغة الذات في حركة مستمرة بين الانتماء والتجديد، بين الاستقرار والتغير، بين الفرد والجماعة. بهذا الفهم، يمكن للهوية أن تستعيد معناها العميق كأفق للتجربة الإنسانية، لا كسجن متصلب يقيّد الحرية، بل كفضاء رحب للحياة والاختلاف.

## ١. سقوط اليقينيّات وتفكك الهوية في عالم ما بعد الحداثة

في قلب أزمة الهوية التي تميز عصر ما بعد الحداثة، تكمن ظاهرة سقوط اليقينيّات الكبرى، التي كانت فيما مضى تشكل الأساس المتيّن لذات الفرد والجماعة على حد سواء. لقد كانت تلك اليقينيّات — مثل الإيمان بالله، الوطن، الأمة، والذات الثابتة — تشكل أركاناً ميتافيزيقية متماسكة تمنح للإنسان إطاراً واضحاً ومحدداً لهويته ووجوده. أما اليوم، في عصر ما بعد الحداثة، فقد نزعّت هذه المفاهيم عن هويتها قدسيّتها وحجيتها المطلقة، فانهارت أمام عواصف التشكيك والنقد الجذري، وفتحت المجال لزمنٍ يُحكم فيه التشطّي، التعدد، واللايقين.

إن سقوط اليقينيّات ليس مجرد تغير فكري عابر أو تطور معرفي بسيط، بل هو انقلاب وجودي جذري في طبيعة الوعي الذاتي. ففي السابق، كان سؤال "من أنا؟" يحيل على هوية متماسكة ومستقرة، تُعرف نفسها من خلال الانتماء إلى قيم ثابتة ومركّزة. أما اليوم، فإن السؤال تحول إلى "من أكون اليوم؟" بمعنى أنه لم يعد هناك "أنا" ككيان نهائي أو موضوع ثابت، بل هناك ذات مؤقتة متغيرة تتبدل مع كل تدفق من أحداث وتغيرات تتسارع حولها. هذه الذات الجديدة، التي سماها أحد الفلاسفة "الذات السائلة"، تشبه قطرة ماء في بحر متلاطم، لا تعرف الثبات ولا الاستقرار، بل تذوب وتتغير في تيارات لا متناهية من المعلومات، الصور، والأحداث.

تتجلى هذه الحالة في إضعاف الثقة بالمفاهيم الكبرى التي كانت تُنظّم علاقات الإنسان بالعالم والآخر. لقد أخذت هذه المفاهيم الكبرى في دائرة تساؤل متزايد: الله أصبح موضوعاً للنقد والشك، الوطن صار مرهوناً لهويات متعارضة ونسقي اجتماعي مضطرب، والأمة صارت كيانات هشة تحكمها مصالح متغيرة، والذات تحولت من مركز ثابت إلى عملية مستمرة من الصبرورة والتشكيل. كل هذا يؤدي إلى انحلال هوية الفرد الجماعية، التي كانت تستمد منها ثباتها ومشروعيتها وجودها.



تفاعل في هذا السياق ظاهرة التفكك، إذ لا تعود الهوية وحدة متماسكة، بل تشتتت داخلياً، مما يولد إحساساً بالغربة والاعتراب، حيث يشعر الفرد بأنه ضائع بين هويات متضاربة ومتناقضة. هذا التفكك هو انعكاس لظاهرة عالمية، لم تقتصر على فئات أو مناطق محددة، بل امتدت إلى كل ميادين الحياة: السياسي، الثقافي، الاجتماعي، وحتى النفسي.

لكن هذا التفكك، رغم أنه يطرح تحدياً وجودياً، يحمل في طياته أيضاً إمكانية إعادة التفكير في الهوية بوصفها عملية ديناميكية غير نهائية. في عالم ما بعد الحداثة، لا تُفرض الهوية من خارج الذات أو من خلال هياكل جامدة، بل تُبنى في لحظات متجددة من الاختيار، النقد، والتفاعل مع البيئة المتغيرة. هذه العملية المستمرة من التشكيل والتغيير تُعيد طرح سؤال الهوية من زاوية جديدة: ليست "من أنا؟" بمعنى كينوني واحد، بل "كيف أبني ذاتي في مواجهة اللايقين؟" و"كيف أستطيع التعايش مع تعددية الذات في عالم متغير؟".

في المحصلة، سقوط اليقينيات وتفكك الهوية في ما بعد الحداثة لا يعني بالضرورة نهاية الهوية أو انعدامها، بل هو إعلان مرحلة جديدة من الوعي بالذات، حيث تتحول الهوية إلى فضاء متحرر من القيود الجامدة، ولكنه فضاء يطرح تحديات وجودية جديدة تستوجب مواجهة مستمرة للذات مع واقع متغير يرفض الثبات، ويحتفي بالتعددية والاختلاف.

## ٢. التكنولوجيا والهوية الرقمية: واقع الهوية في فضاء الافتراضية

في عالمنا المعاصر، حيث تعصف التكنولوجيا الرقمية بكل مقاصِل الحياة، لم تعد الهوية مجرد مسألة متجذرة في التجربة الحسية المادية أو في التفاعلات الاجتماعية التقليدية فحسب، بل تحولت إلى كيان متعدد الأوجه يُصاغ ويُعاد تشكيله في فضاءات افتراضية لا حدود لها. في هذا السياق، صارت الهوية الرقمية تعبيراً مهميناً وذاتياً عن الذات، ولكنها في الوقت ذاته صيرورة متقلبة متحولة بفعل أدوات التكنولوجيا التي تتحكم في صياغتها وتزييفها.

الهوية الرقمية لم تعد مجرد انعكاس للذات الحقيقية، بل أصبحت كيانا قائما بذاته، يُبنى ويتشكل من خلال صور، مقاطع فيديو، حسابات على وسائل التواصل الاجتماعي، ومجموعات من البيانات التي تُجسد "من أكون" على الشاشات. لم يعد المعنى الأصلي للذات مقتصرًا على وجودنا الفيزيائي، بل بات مرتبطًا بما نختاره أن نظهره أو نخفيه في فضاءات التواصل الرقمية، والتي تتوسط بين الذات والعالم. هنا، "أنا" لم يعد من أكون في الواقع، بل "أنا" من أبدو عليه على الإنستغرام، فيسبوك، تيك توك وغيرها من المنصات.

تتسم هذه الهوية الرقمية بمرونة هائلة، يمكن تعديلها وتجميلها من خلال المرشحات الرقمية (Filters)، تحرير الصور والفيديوهات، وأدوات التزييف الرقمية التي تعيد تشكيل





الذاكرة الجماعية، ويغدو الماضي متعدد الوجوه، متغيراً حسب السياقات والأهواء، حتى تبدو الهوية مشتتة بين أصداء ذكريات متناقضة لا تصل إلى وحدة مركزية.

هذا التمزق في الذاكرة يُفضي إلى حالة من الاغتراب الذاتي، إذ يُصبح الإنسان غير قادر على ربط حاضره بماضيه بشكل مستقر، وينشأ عنه شعور دائم بعدم الانتماء، أو بكون الذات مفككة وغير مكتملة. هنا، تبرز أزمة الهوية كحالة من التذبذب المستمر بين تذكر ونسيان، بين البحث عن معنى موحد للذات والقبول بتعددية الهويات، بل وربما بتصارعها.

علاوة على ذلك، يلعب الزمن دوراً فلسفياً محورياً في هذه العملية. الزمن لم يعد بعداً خطياً ثابتاً يمر به الفرد، بل هو زمن متحول، متداخل، يُعاد تشكيله في كل لحظة تجربة. فالوعي بالزمن مرتبط بالذاكرة، وهي لا تحفظ الزمن فقط بل تعيد تصنيعه، مما يجعل الهوية عملية سائلة لا تتوقف عن البناء والهدم. الهوية في هذا السياق ليست ذاكرة جامدة، بل تجربة فعلية مستمرة، تُعاش من جديد في كل لحظة، مع ما تحمله من تهديدات التمزق والتعدد.

من هنا، يكتسب البحث في علاقة الذاكرة والهوية أهمية بالغة في فهم أزمة الهوية في ما بعد الحداثة، حيث تُفقد الروابط التقليدية، ويُصبح الإنسان في حيرة مستمرة بين الرغبة في الثبات والاندماج، والواقع الجديد الذي يفرض التغير والتعددية.

في الختام، في هذا الفصل، استعرضنا كيف أن أزمة الهوية في عصر ما بعد الحداثة ليست مجرد مسألة نظرية أو فلسفية جامدة، بل هي ظاهرة وجودية تعكس حالة الإنسان المعاصر في مواجهة عالم متحول سريع ومتقلب. لقد أضحت سؤال الهوية، أو بمعنى أدق، سؤال الذات، مسألة تتخطى حدود الفلسفة لتلامس العمق النفسي والاجتماعي والثقافي في آن واحد.

سقطت اليقينيّات الكبرى التي كانت تمنح للذات استمرارية وثباتاً، لتتحول الهوية إلى مشروع دائم من التشكيل وإعادة التشكل، حيث تتلاشى الخطوط الفاصلة بين الجوهر والمظهر، بين الحقيقي والافتراض، وبين الذات والآخر. الهوية الرقمية والميديا الحديثة لم تسهم إلا في تعقيد المشهد، إذ صارت الهوية مسرحاً لتجارب متجددة باستمرار، لكنها في ذات الوقت معرضة للتمزق والانفصال عن الواقع الجسدي والتجربة المباشرة.

وأمام هذه الفوضى المعرفية، تظهر الذاكرة كمنقذ محتمل، لكنها في زمن التمزق هذا تتحول إلى ساحة صراع بين سرديات متنافسة ومتناقضة، تفقد بذلك قدرتها على توفير وحدة مركزية للذات. وهنا، تقع الذات في حالة من الاغتراب، بين شوق إلى الثبات وواقع متغير لا يرحم، ما يجعل الهوية تجربة عاطفية معرفية مركبة، لا يمكن اختزالها في تعريف واحد أو صورة جامدة.

من هذا المنطلق، يمكن القول إن أزمة الهوية في ما بعد الحداثة هي انعكاس لعمق الأزمات التي تواجه الإنسان المعاصر: أزمة المعرفة، أزمة الوجود، أزمة التواصل، وأزمة



الانتماء. لذلك، فإن فهم هذه الأزمة يستدعي مقارنة شاملة تجمع بين الفلسفة، علم النفس، الاجتماع، والتقنية الحديثة، من أجل تقديم رؤية متكاملة تحاول أن تستوعب تعقيدات الذات في عالم متغير.

في النهاية، تبقى الهوية في هذا العصر مشروعاً مفتوحاً، ليس فقط لأن الظروف الخارجية تفرض ذلك، بل لأنها جوهرًا تجربة إنسانية تتسم بالتوتر بين الرغبة في الثبات والحاجة إلى التغير، بين الاستمرارية والانقطاع. وهكذا، فإن أزمة الهوية في عالم ما بعد الحداثة ليست نهاية لحكاية الذات، بل بداية جديدة، تدعو إلى إعادة التفكير والتأمل في ماهية "الأنا" في زمن فقدت فيه الثوابت معناها التقليدي.

ومع هذا التمزق المتسارع في مفاهيم الهوية التقليدية، يتوجب علينا أن ندرك أن أزمة الهوية ليست مجرد فقدان أو انحلال، بل هي أيضاً فرصة لإعادة صياغة الذات بطريقة أكثر انفتاحاً ومرونة. في عالم يتغير بلا توقف، تصبح القدرة على التكيف وإعادة بناء الهوية مهارة وجودية ضرورية، تتيح للفرد أن يعيش تجربة ذاتية أكثر غنى وعمقاً، رغم هشاشتها الظاهرة. وهكذا، يمكن أن نعتبر أزمة الهوية في عصر ما بعد الحداثة تحدياً يدفعنا إلى تجاوز الإغراء بالثبات الجامد، نحو هوية تتسم بالتعددية والتنوع والاختلاف، هوية تعكس حركة الزمن المعاصر وروح العصر بكل تناقضاته وجمالياته.

وفي هذا السياق، يصبح من الضروري أن نفهم الهوية ليس كنهاية أو هدف ثابت، بل كعملية مستمرة من الصبرورة الذاتية، تتفاعل مع البيئة الثقافية والاجتماعية والتكنولوجية، تتأثر بها وتؤثر فيها، فتولد معها أشكالاً جديدة من الانتماء والتعبير والوجود. لذا، لا يمكننا اعتبار أزمة الهوية مجرد مأساة أو محنة، بل هي لحظة وجودية تدفعنا إلى التساؤل العميق، إلى البحث عن معنى يتجاوز حدود الذات الثابتة، نحو فضاءات رحبة من التواصل والاختلاف والخلق المستمر.

ومن هنا، تتضح أهمية إعادة التفكير الفلسفي العميق في مفهوم الهوية، بما يتجاوز التصورات التقليدية المحدودة، نحو رؤية أكثر شمولاً تستوعب تعقيدات العصر الحديث. فالهوية في زمن ما بعد الحداثة ليست مجرد مسألة شخصية أو ذاتية، بل هي ظاهرة متعددة الأبعاد، تتداخل فيها السياسة والثقافة والتكنولوجيا والاقتصاد. هذه الأبعاد تتفاعل وتتقاطع، فتشكل شبكة معقدة من العلاقات والاختلافات التي لا يمكن اختزالها في إطار واحد جامد. ومن ثم، تصبح الهوية مسألة ديناميكية تتطلب منا ليس فقط فهم أنفسنا، بل أيضاً فهم الآخر والفضاءات التي نعيش فيها، في عملية مستمرة من التفاوض وإعادة التشكيل. هذه النظرة المتجددة للهوية تفتح أمامنا آفاقاً جديدة للفهم، تتيح إمكانيات للتعايش والتسامح والتجدد الثقافي والاجتماعي في عالم يزداد تعقيداً وتداخلاً.



## الفصل السابع: الهوية والآخر – نقد فلسفة الانغلاق

في مسيرة التفكير الفلسفي حول الهوية، لم تكن مسألة الآخر سوى انعكاس حتمي وضروري للذات، إذ لا هوية بلا غيرية، ولا ذات بلا آخر. لكن ثمة نمط فكري متكرر عبر التاريخ، صاغه ما يمكن تسميته بـ«فلسفة الانغلاق»، التي ترى الهوية باعتبارها حصناً متيناً يحاط بسياج من القواعد والحدود الثابتة، تحدد فيها الذات ذاتها بدقة وتُرسى على أساس استبعاد المختلف والمغاير. هذا النمط الفلسفي ينطوي على رغبة في حفظ نقاء الهوية وسلامتها، لكنه في الوقت نفسه يفضي إلى تجزئة العالم إلى شطايا متناحرة، حيث يُنزع الآخر إلى هامش الوجود أو يُرسَم كعدو يستوجب الرفض والتجريم.

إن فلسفة الانغلاق هذه، التي تجد جذورها في النزعات القومية المتطرفة، والهوية الثقافية المغلقة، والدينية المتعصبة، لا تقر بالآخر إلا كتهديد وجودي يُهدد «الذات» في كينونتها ووثباتها. ولذلك، فإنها تُكرس خطابات الصراع والتنافر، وتنشئ أسواراً نفسية واجتماعية وسياسية حول الهوية، تحولها إلى منظومة مغلقة لا تقبل الحوار أو الاختلاف. وفي هذا السياق، يصبح الآخر رمزاً للخوف والشك، والهوية تمر بفقدان عميق لما يمكن أن نسميه «الأفق الإنساني» الذي يفتح الطريق أمام اللقاء والتبادل.

غير أن الواقع المعاصر والعديد من التيارات الفلسفية الحديثة يدعون إلى تجاوز هذا الانغلاق، والابتعاد عن التفكير الثنائي القطبي الذي يقتل المعنى ويُعمي البصيرة. فالهوية ليست جزءاً من سردية محكمة الإغلاق، بل هي عملية ديناميكية ومفتوحة، تتشكل في التفاعل مع الآخر، وتتمو عبر الحوار والتلاقح الثقافي. إن إدراك الآخر واحترامه ليس تنازلاً عن الذات، بل هو شرط جوهري لنمو الهوية وتجاوز أفق الانغلاق. فالهوية الحقيقية لا تبني على إقصاء المختلف، بل على تقبل التنوع، وهو ما يفتح آفاقاً جديدة لفهم الذات في علاقتها بالغير، بما يثير الوعي الفردي والجماعي ويعمق الشعور بالإنسانية المشتركة.

في هذا الفصل، سنخوض في نقد فلسفة الانغلاق، مستعرضين جذورها ومبرراتها، وتأثيراتها على بناء الهويات الجماعية والفردية، مع التركيز على الأبعاد النفسية والاجتماعية والسياسية لهذا الخطاب. كما سنناقش كيف يمكن لنظريات الحوار والتعددية الثقافية، وأطر الفهم الفينومينولوجي والتأويلي، أن تفتح الطريق نحو هوية أكثر انفتاحاً وشمولاً، تقبل الآخر باعتباره رفيقاً في الرحلة الوجودية، لا خصماً أو تهديداً. ومن خلال هذا النقد، نسعى إلى بناء رؤية فلسفية جديدة للهوية، تتخطى الانغلاق وتعيد بناء الجسور بين الذات والآخر، بما يعزز من قيم التسامح، والاحترام المتبادل، والعيش المشترك في عالم متشابك ومتعدد.



## ١- الهوية بوصفها انفتاحاً لا انغلاقاً

إن أول خطأ فلسفي تقع فيه كثير من التصورات القومية أو الدينية المتشددة هو افتراض أن الهوية كينونة مكتملة، مغلقة على ذاتها، لا تقبل التغيير ولا تتسع للمغايرة. فحين تُختزل الهوية إلى عرق، أو لغة، أو دين، أو تاريخ خاص، فإنها تُحوّل من إمكانية للانفتاح والتواصل إلى أداة للإقصاء والعزل، ومن حقل للمعنى المشترك إلى أداة صراع ورفض. هذا النمط من التفكير لا يكتفي بتحديد "من نحن"، بل يقتضي دوماً تحديد "من ليس منا"، أي صناعة آخر يُستبعد، يُخشى منه، وربما يُعادى.

غير أن الفلسفة المعاصرة، وقد واجهت أزمات الحداثة والانغلاق القومي والديني، شرعت بإعادة تأمل مفهوم الهوية، لا بوصفها ماهية مغلقة، بل كحركة سرديّة، وكينونة قيد التكوين، تنمو بالتفاعل، وتتغذى من الآخر. في هذا الإطار، يطرح بول ريكور مفهوم "الهوية السردية"، التي ترى أن الذات لا تُعطى كجوهر، بل تُبنى عبر الزمن، من خلال الحكاية التي تسردها عن نفسها، وهي حكاية لا تكتمل أبداً دون حضور الآخر فيها، لا بوصفه تهديداً، بل بوصفه شريكاً في بناء المعنى.

فالهوية السردية تتجاوز التحديدات الجامدة التي تفترض أن ثمة "جوهرًا" نقياً للهوية يجب الحفاظ عليه من التلوث. إنها تدرك أن الإنسان لا يعيش في الفراغ، بل في شبكة من العلاقات، وأن الذات ليست وحدة مغلقة بل حدثاً يتشكل، وأن "أنا" لا توجد بمعزل عن "أنت"، كما لا يوجد حوار بلا تعددية. الهوية هنا ليست رديفاً للتطابق، بل للتمايز في إطار الوحدة. وكل سردية هوية لا تفتح أبوابها للآخر، ولا تسمح بتعدد الأصوات داخلها، تغدو قمعاً مقتعاً، وإن تمظهرت في ثوب الانتماء.

بل إن المبالغة في التشبث بهوية مغلقة ليست إلا استجابة هشة للخوف: الخوف من الاختلاف، من التغيير، من فقدان السيطرة، من أن تُذوّب الذات في بحر الآخر. لكن هذا الخوف ينبع من تصور هش للهوية، يرى أنها شيء يجب حمايته باستمرار، لا شيئاً يملك القوة لحيث في التنوع ويزدهر في الحوار. إن الهوية القوية حقاً هي تلك التي لا تخشى الاختلاف، بل تستوعبه؛ لا تغلق أمام الآخر، بل تستقبله، لأن الآخر ليس نقياً للذات، بل شرطاً لوجودها.

إننا لا نوجد بوصفنا جواهر مسبقة، بل نغدو ذواتاً من خلال الانخراط في العالم، في الزمان، في العلاقة. من هنا فإن الانغلاق ليس فقط عجزاً عن فهم الآخر، بل هو في الجوهر عجز عن أن نفهم أنفسنا. وكل هوية لا تعترف بالغيرية تنقلب إلى عنف رمزي، يُحوّل الانتماء إلى قيد، والماضي إلى سجن.

وفي زمن العولمة، والتشابك الكوني، حيث تنهار الحدود الصلبة وتلتقي الهويات على أرضيات جديدة (رقمية، ثقافية، بيئية، لغوية)، يصبح الانفتاح ضرورة وجودية وفكرية، لا ترفاً فلسفياً. فالهوية، إن لم تتطور، تموت. وإن لم تفتح، تتكس. ولهذا، فإن الدعوة



إلى "الهوية المفتوحة" ليست دعوة إلى التنازل عن الذات، بل إلى استعادتها في أفق أرحب، حيث تُبنى الهوية لا على الإنكار، بل على الاعتراف؛ لا على النقاء، بل على التعدد؛ لا على الأسوار، بل على الجسور.

إننا نحتاج اليوم إلى فلسفة هوية جديدة، لا تُؤسّس على "نحن ضدهم"، بل على "نحن معهم"، حيث يُعاد بناء المعنى من خلال اللقاء، ويُعاد تأويل الذات في ضوء الغير، في عملية لا تنتهي، لأن الهوية الحقيقية ليست حالة، بل مسار.

## ٢- الهوية كمسؤولية أخلاقية

ليست الهوية مجرد مرآة تأمل فيها صورتى الذاتية، بل هي نافذة أطلّ من خلالها على الآخر، واستجابة لما يفرضه وجوده من نداء أخلاقي. إن الاكتفاء بالسؤال "من أنا؟" يعكس فهماً ضيقاً للهوية، حيث يتمحور الكائن حول ذاته، مكتفياً بتعريفات لغوية أو تاريخية أو دينية أو ثقافية مغلقة. لكن ما أن نضيف إلى هذا السؤال البُعدين الوجودي والأخلاقي، "ما الذي أفعل؟"، و"لأجل من أكون؟"، حتى تتفتح الهوية على أفق يتجاوز التعريفات الجوهرانية، لتغدو مشروعاً مفتوحاً، يقوم على الالتزام، والاعتراف، والمسؤولية.

بهذا المعنى، لا تحدد الهوية فقط بما أعتقد أنني عليه، بل بما أفعله إزاء الآخر، وبالوجه الذي أظهره في العالم. إنها ليست هوية تُمنَح أو تُكتسب مرة واحدة وإلى الأبد، بل تُمارس وتُبنى باستمرار في سياق العلاقة مع الآخر، لا بوصفه تهديداً أو خصماً، بل بوصفه نداءً وجودياً يوقظ في الذات أعماق إمكاناتها الأخلاقية. هنا يغدو الوعي بالهوية ليس تمريناً على الترجسية، بل انخراطاً في تجربة إنسانية مشتركة، تتأسس على العناية، والتضامن، والمسؤولية.

في هذا السياق، يقدّم الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس تصوراً جذرياً للهوية، يتجاوز كل ما قبله. فالذات، في منظوره، لا تُبنى من خلال امتلاك صورة للآخر، بل من خلال انكشافها أمام وجه الآخر، الذي يُعزّي الذات ويضعها موضع السؤال. "الوجه" هنا ليس مظهراً فيزيائياً، بل حضوراً أخلاقياً يواجهني، ويلزمني، ويدفعني إلى الخروج من مركزي، وإلى الاعتراف بالغير لا كامتداد لي، بل كاختلاف جذري. إن الآخر، في هذه الرؤية، ليس شيئاً أعرفه، بل إنساناً يجب أن أستمجيب له.

وهكذا، تتحول الهوية إلى علاقة مسؤولية: مسؤولية تجاه الآخر الذي يكشف هشاشته أمامي، وتجاه العالم الذي أشاركه فيه. هذه المسؤولية ليست عقداً اجتماعياً اختيارياً، بل هي سابقة على كل اختيار؛ إنها نداء سابق على الإرادة، يطرق باب الذات من حيث لا تتوقع، ويطلب منها أن تكون أكثر مما تعتقد أنها هي. إنها مسؤولية بلا ضمانات، لا تُؤسّس على المصلحة، بل على الاستجابة للضعف، وللإنسان في الإنسان.

ومن هنا، فإن من يتحدث عن "هويته" دون أن يعترف بالآخر، لا يملك في الحقيقة هوية، بل يملك قناعاً. لأن الهوية الأخلاقية لا تتكوّن إلا في شرط اعتراف مزدوج: أن أعترف



إنساني، من خلال اعترافي بإنسانية الآخر. أن أكون "أنا" يعني أن أكون منفتحاً على "أنت"، لا فقط في الكلمات، بل في الأفعال، في الخيارات، في المواقف.

هذه الرؤية تحدّي التصورات القومية أو الأيديولوجية التي تُشَيِّ الآخر، وتحوِّله إلى تهديد يجب استبعاده، أو إلى اختلاف يجب طمسه. ففي عالم يفيض بالحدود، والتمييز، والإقصاء، تبدو الهوية الأخلاقية عملاً مقاوماً، يعيد للآخر حضوره، وللذات معناها. إنها ليست هوية القوة، بل هوية الضعف الذي يتحول إلى التزام، والاختلاف الذي يتحول إلى رعاية.

إن أزمة الهويات اليوم ليست في كثرتها، بل في انغلاقها على ذاتها، ورفضها لأن تكون مسؤولية. وإذا أردنا أن نعيد للهوية معناها، فعلينا أن نعيد لها بعدها الأخلاقي، أن نجعلها حواراً لا صدى، استجابة لا صدى ذاتياً. فالهويات التي لا تعرف أن تحترم الآخر، تُفَرِّغ نفسها من المعنى، وتفقد إنسانيتها. أما الهويات التي تُبْنَى على الأخلاق، فهي وحدها القادرة على الاستمرار في عالم تتسارع فيه التحولات، وتتعدد فيه الأسئلة، ويصبح فيه الآخر – أكثر من أي وقت مضى – سؤالاً لا مهرب منه.

### الخاتمة:

ليست الهوية معطى ساكناً، ولا جوهرراً خالداً يُمكن الإحالة إليه بثقة مطلقة. لقد أراد هذا البحث أن يتجاوز الطرائق التقليدية التي عالجت سؤال الهوية بوصفه مجرد "من نحن؟"، ليفتحه على أفق أكثر تعقيداً وتوتراً: أفق الوجود، والجسد، والآخر، والانتماء، والمسؤولية. ذلك أن الهوية ليست قالباً يُسكب فيه الإنسان، بل تجربة تُخاض، ودراما تُعاش، وصيرورة لا تهدأ.

لقد بدأنا بتفكيك الشعور بالهوية في مستواه الفردي والوجودي، متسائلين عن تلك اللحظة التي يخرج فيها "أنا" إلى العالم بوصفه وعياً بالذات، لا مجرد اسم في هوية شخصية. فالهوية تُبْنَى من الداخل كما من الخارج، من الجسد كما من اللغة، من الحضور كما من الذاكرة، ومن التصور كما من التجربة الحسية. إنها التقاء الداخل والخارج، في لحظة وعي كثيفة، تُسمّى الذات.

ثم انتقلنا إلى تمفصل الهوية الجماعية: كيف تتكوّن القوميات، وكيف تُنتج الذاكرة المشتركة أساطيرها؟ لكننا أيضاً وقفنا عند تمزقات هذه الهويات حين تدخل في صراع على المعنى، وحين يتحول الانتماء إلى أداة إقصاء. فالهويات الجماعية، وإن بدت ملاذاً نفسياً في عالم ممزق، إلا أنها كثيراً ما تتحول إلى سجون رمزية تسجن الإنسان في صور نمطية موروثة.

ولم يكن بوسعنا أن نتجاهل التحولات الجذرية التي فرضها عالم ما بعد الحداثة: انهيار المعنى الثابت، سقوط الميتافيزيقا، انفجار الذات إلى شظايا، وهيمنة "الهوية السائلة"، كما وصفها باومان. لم يعد الإنسان يعيش ذاته، بل يصمّمها. لم يعد يبحث عن جوهره، بل يصنع صورته. ومع هذا التحول، انفتح جرح فلسفي جديد: كيف نحيا دون مرجعية؟ وكيف نصمد أمام تسليع الذات، وتفطيت الذاكرة، وتزوير الحضور؟



وأمام هذا الخراب الرمزي، حاولنا في الفصل الأخير أن نعيد التفكير في الهوية لا بوصفها انغلاقاً، بل انفتاحاً: لا "هوية ضد"، بل "هوية مع". فالهوية من دون الآخر ليست سوى تمثيل أيديولوجي أجوف. أما حين تدخل العلاقة، ويظهر وجه الآخر، تتكشف الذات عن مسؤوليتها، وتخرج من أنانيتها المغلقة. هنا، تكتسب الهوية بُعداً أخلاقياً، وتتحوّل من سؤال أنا إلى سؤال وجودي: كيف أكون مع الآخر؟ لأجل من أكون؟

إن هذا البحث لا يقدّم أجوبة نهائية، بل يضاعف الأسئلة. فربما لم يعد سؤال "من أنا؟" كافياً، بل علينا أن نجرب سؤالاً أكثر توتراً وقلقاً: "كيف أصبح نفسي في عالم لا يُشبهني؟"، "كيف أكون ذاتاً من دون أن أكون قاتلاً للآخر؟"، "وكيف أحتفظ بفرادتي من دون أن أُحوّلها إلى هوية مغلقة؟".

في نهاية المطاف، الهوية ليست يقيناً نملكه، بل علاقة نُعيد نسجها باستمرار: بين الذات وذاتها، بين الذات والآخر، بين الماضي والآتي. إنها التوتر الذي لا يُحل، والقلق الذي لا يُطمأن، والنداء الذي لا يُستنفد. لهذا، فإن أعظم ما يمكن للهوية أن تكونه اليوم، هو أن تظل سؤالاً مفتوحاً... لا إجابة مغلقة.

1. **Ricoeur, Paul.** *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey, University of Chicago Press, 1992.
2. **Bauman, Zygmunt.** *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Polity Press, 2004.
3. **Taylor, Charles.** *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.
4. **Levinas, Emmanuel.** *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, 1969.
5. **Merleau-Ponty, Maurice.** *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith, Routledge, 1962.
6. **Sartre, Jean-Paul.** *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes, Routledge, 1956.
7. **Stuart Hall.** *Cultural Identity and Diaspora*. In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, Lawrence & Wishart, 1990.
8. **Judith Butler.** *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 1990.
9. **Manuel Castells.** *The Power of Identity*. The Information Age: Economy, Society, and Culture Vol. II. Blackwell, 1997.
10. **Anthony Giddens.** *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press, 1991.



# "Afaaq Cultural"

مجلة دمع القلم

"الثقافة هي المرآة التي تعكس الروح الجماعية للأمة. فهي ليست مجرد معرفة تُفنىها أو عادات تمارسها، بل هي الفضاء الذي تتلاقى فيه الأفكار وتنبض، وتنبو فيه الحضارات أو تذبل. إنها الجسر الذي يعبر بنا من ضيق الفردية إلى رحابة الإنسانية، حيث تتشكل الهوية. لا من خلال ما نملك، بل مما نشاركه من قيم، أفكار، وتجارب. في الثقافة تكمن الحرية. لأن من يعرف نفسه عبر ثقافته قادر على مواجهة العالم دون أن يفقد جوهده."

## قسم الثقافي

"الثقافة هي الجسر الذي يربط الماضي بالحاضر، ويمسحنا الفرد على فهم دوائنا وفهم الآخرين. إنها سلاح الأقوي في مواجهة الجهل، والطريق الأسهي نحو الحرية الفكرية."



دمع القلم

# الثقافية

● Afaaq Cultural for the magazine Dama' Al-Qalam



## تعريف الأدب العالمي: ما هو؟ ما فوائده؟ وما أبرز تحدياته؟

### مقدمة:

الأدب هو مرآة الشعوب، صوتها، ذاكرتها الحية، ومستودع مشاعرها وأفكارها وقيمها. وإذا كان الأدب المحلي يعكس خصوصيات ثقافية واجتماعية معينة، فإن الأدب العالمي هو المساحة التي تتلاقى فيها الثقافات، وتتجاوز فيها الحكايات الإنسانية رغم اختلاف الألسن والحدود. إنه تعبير عن الكوني في الإنسان، عن تلك التجربة المشتركة التي يخوضها البشر رغم تنوعهم. ولكن، ما الذي نعنيه تحديداً بمصطلح "الأدب العالمي"؟ ولماذا نقرأه؟ وما التحديات التي تقف في طريقه؟

لطالما كان الأدب أكثر من مجرد كلمات مرصوفة أو حكايات تُروى للترفيه، بل هو البعد الروحي والثقافي الأعظم في حياة الشعوب؛ إنه الذاكرة الجمعية التي تختزن الانفعالات الكبرى، والتحويلات الحاسمة، والهموم اليومية، والآمال البعيدة. هو مرآة الهوية، وصرخة الوجود، وهمس المعنى الذي يتوارى خلف ضجيج الوقائع. في طيات النصوص الأدبية تختبئ أنفاس المدن القديمة، وأحلام العشاق، وصرخات الثائرين، وصلوات المنفيين، وذكريات الأطفال الذين كبروا على هامش التاريخ.

وإذا كان الأدب المحلي يُجسد تفاصيل المكان بلغة القلب، ويعكس صورة المجتمع في مرآياه الداخلية، فإن الأدب العالمي هو ذلك الجسر العميق الممتد بين الثقافات، الذي يربط الضفاف المتباعدة للتجربة الإنسانية، ويمنح للغريب فرصة أن يصير قريباً، وللآخر أن يصبح شبيهاً. الأدب العالمي ليس مجرد أدب تُرجم إلى أكثر من لغة، بل هو ذلك النص القادر على العبور، على التحول، على التغلغل في الوجدان الإنساني المشترك، وتجاوز العوائق الجغرافية واللغوية والزمانية.

في عالم تتسارع فيه الأحداث، وتتقلص فيه المسافات، ويصبح الإنسان جزءاً من شبكة معلوماتية ضخمة تتقاذفه بين العناوين واللغات، يبرز الأدب العالمي كأداة مقاومة لهذا التفتت، وكوسيلة للعودة إلى الجذر الإنساني المشترك. إنه صوت الإنسان حين يتكلم إلى الإنسان، متجاوزاً الفروق، ومعتزلاً بالتنوع لا بوصفه تهديداً، بل ثراءً ضرورياً لفهم الذات والكون.

ولعل جوهر الأدب العالمي لا يكمن فقط في تنوع ألسنته أو انفتاحه على القراء عبر القارات، بل في قدرته على إثارة الأسئلة الكبرى: من نحن؟ لماذا نتألم؟ ماذا يعني أن نحب؟ كيف نعيش مع الآخر؟ ما معنى أن نكون في هذا العالم؟ هذه الأسئلة لا تخص ثقافة دون أخرى، بل هي صميم الإنسان في كل مكان.

ووسط كل هذا، تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في هذا المفهوم المعقد: ما الذي نعنيه حقاً بـ"الأدب العالمي"؟ هل هو تصنيف نخبوي تحتكره النظم الأدبية الكبرى؟ أم هو حالة كونية تنشأ حين يلتقي النص بوجدانٍ لا يعرف الحدود؟



ثم، ما الفائدة الحقيقية من قراءته؟ أي فقط ثقافية ومعرفية؟ أم أنّ هناك بعداً أخلاقياً وإنسانياً يتجاوز المتعة والفائدة؟

وأخيراً، ما التحديات البنيوية والثقافية والاقتصادية التي تعيق تحقيقه، وتحول دون أن يُسمع صوت الجنوب كما يُسمع صوت الشمال، وأن تُترجم القصيدة الكوردية أو الأمازيغية أو البورمية بنفس الحماسة التي تُترجم بها رواية أوروبية أو أمريكية؟

إنّ محاولة الغوص في مفهوم الأدب العالمي ليست مجرد تمرين نظري، بل هي فعل من أفعال الوعي الكوني، وصرخة ضد الانغلاق، ودعوة لتوسيع المدارك، والانصات لا لذاتنا وحدها، بل لصوت الآخر فينا. في هذا البحث، نسعى لتفكيك المفهوم، وتتبع أصوله، واستكشاف فوائده، والغوص في تحدياته، في محاولة لفهم كيف يمكن للكلمة أن تصبح وطناً عابراً، وكيف يمكن لحكاية وُلدت في قرية صغيرة، أن تُقرأ كأنها تحدث عنّا، جميعاً، مهما تباعدت المسافات.

## أولاً: تعريف الأدب العالمي

### ١- المصطلح والنشأة:

ظهر مصطلح "الأدب العالمي" (World Literature) في أوائل القرن التاسع عشر، ونُسب ظهوره أول مرة إلى الأديب الألماني يوهان فولفغانغ غوته، الذي استخدمه في رسائله وأحاديثه، مشيراً إلى أن زمن الأدب القومي قد أزف نهايته، وأن الأدب العالمي قد بدأ.

قال غوته:

"الأدب القومي لم يعد كافياً، لقد آن الأوان للأدب العالمي".

وقد ربط غوته هذا المفهوم بانفتاح الثقافات على بعضها عبر الترجمة، والتبادل الفكري، وحرية السفر والتنقل بين اللغات. ومن هنا، نشأ الأدب العالمي كفكرة تتجاوز الحدود السياسية والجغرافية.

### ٢- التعريف الإجرائي للأدب العالمي

حين نتحدث عن "الأدب العالمي"، لا نعني بذلك مجرد مجموعة من الكتب التي نُقلت إلى لغات أخرى، ولا قائمة من الكتاب الذين حظوا بشهرة عابرة للحدود، بل نشير إلى ظاهرة ثقافية معقدة تتداخل فيها عناصر الترجمة، التلقي، التأويل، والسياسة الثقافية. ولهذا، فإن أي تعريف للأدب العالمي لا بد أن يكون إجرائياً، أي قائماً على الوظيفة التي يؤديها النص، لا على موطنه أو لسانه.

يمكن تعريف الأدب العالمي بأنه ذلك corpus الأدبي المتنوع، متعدد الأصول واللغات، الذي يُقرأ ويُدرّس ويُناقش خارج الإطار الجغرافي أو الثقافي الذي وُلد فيه. هو الأدب الذي ينجح، في لحظة ما، في تجاوز شرطه المحلي، ليصبح موضع اهتمام في سياقات أخرى، في جامعات بعيدة، ومكتبات رقمية شاسعة، ومنصات عالمية للنشر والحوار.



وما يمنح هذا الأدب صفة "العالمية" ليس فقط ترجمة النصوص أو تداولها، بل قدرتها على ملامسة القضايا الإنسانية الكبرى: الحب، الموت، الحرية، الاغتراب، الهوية، العدالة، الصراع، المنفى، الخوف، التوق إلى المعنى. إنها موضوعات تتخطى الانتماء الضيق، وتُحاكي الإنسان في هشاشته وقوّته، في حيرته وقدرته على الحلم، مهما كان موضعه من الجغرافيا.

بمعنى آخر، فإن الأدب العالمي هو النص الذي يتجاوز "لغته الأم" ليولد من جديد في لغة أخرى، ويُعاد تأويله في سياقات ثقافية مغايرة، ويُدمج في الذاكرة الثقافية المشتركة للإنسانية. هو الأدب الذي لا يتكل على قوميته أو خصوصيته فحسب، بل يتحول إلى ما يُشبه "الرمز المتنقل"، القابل لأن يُعاد إنتاج معناه، وتفكيك دلالاته، بحسب الزمان والمكان والمُتلقي.

وهنا تكمن المفارقة الجميلة: فكلما كان النص أكثر صدقاً في تمثيله لتجربة محلية خاصة، كلما امتلك إمكانات أوسع لأن يصبح عالمياً، لأن المشترك الإنساني يبرز في تفاصيل التجربة العميقة، لا في تعميماتها. ف"البؤساء" لفكتور هوغو ليست مجرد رواية فرنسية، و"ألف ليلة وليلة" ليست حكراً على الثقافة العربية، و"الأم" لمكسيم غوركي ليست بياناً روسياً فقط، بل هي نصوص استوعبت العالم رغم خصوصياتها، لأن الألم والعدالة والحب والفقر مفاهيم لا تعرف الحدود.

إذن، فالعالمية في الأدب ليست صفة جاهزة أو معياراً شكلياً، بل هي سيرورة، عملية ديناميكية تتشكل من خلال:

- الترجمة بوصفها فعلاً ثقافياً لا لغوياً فقط.
  - التأويل والتلقي بوصفهما عمليات فكرية تُعيد إنتاج النص في سياقات جديدة.
  - الدمج في الأنظمة التعليمية والنقدية والإعلامية حول العالم.
- بهذا المعنى، لا يمكن اختزال "العالمية" في شهرة الكاتب أو عدد النسخ المباعة، بل في قابلية نصه للعيش في ذاكرة الآخر، وفي قدرته على أن يُقرأ بعيداً عن شروطه الأولى، دون أن يفقد روحه.

### ٣- خصائص الأدب العالمي:

إن الأدب العالمي ليس كياناً مغلقاً أو متجانساً، بل هو فضاء حي ومفتوح، تتقاطع فيه الحساسيات الإنسانية والتجارب المتباينة، ليشكل نسجاً غنياً يتجاوز الانتماء الأحادي، وينفتح على تعددية المعنى والهوية. ويمكن تمييز الأدب العالمي بعدد من الخصائص الجوهرية التي تُميّزه عن غيره من أنماط الكتابة الأدبية، وتمنحه صفته العابرة للقارات والثقافات:

### • الكونية: حضور الإنسان كفكرة لا كهوية

الخاصية الأولى والأعمق للأدب العالمي هي كونيته، أي قدرته على النفاذ إلى جوهر الإنسان، بغض النظر عن انتمائه العرقي أو الديني أو الجغرافي. إنه الأدب الذي يتناول

موضوعات تتعلق بتجربة الإنسان الكونية: الحب بكل ما فيه من توق وشقاء، الحرب وما تخلقه من خراب وجودي، الموت بوصفه سؤالاً فلسفياً يتكرر منذ الأزل، الحرية كحلم لا يخبو، الاغتراب كحالة وجودية يعيشها كل فرد مهما اقترب أو ابتعد، والعدالة والقهر كصراع أبدي بين القيم والبنى السلطوية. هذه الموضوعات لا تنتمي إلى ثقافة بعينها، بل إلى التجربة الإنسانية في جوهرها.

● **التنوع الثقافي: فسيفساء الرؤى والأنساق**

يتميّز الأدب العالمي أيضاً بتنوعه الثقافي، إذ لا ينطلق من رؤية واحدة للعالم، بل يعكس فسيفساء حضارية متشابكة. فبين نصّ صيني قديم يتأمل في الزمن، ورواية أفريقية تتحدث عن الاستعمار، وقصيدة لاتينية تصف الحنين، ونص كوردي يحتفي بالأرض والهوية، تتعدد المناظير وتتغاير الحساسيات. هذا التنوع لا يُفقر الأدب بل يُغنيه، ويجعل منه مختبراً إنسانياً لفهم الآخر من الداخل، من خلال لغته ومجازاته وأساطيره. فالعالمية لا تعني التمنيظ أو الذوبان، بل الاعتراف بالاختلاف والاحتراف به.

● الترجمة كوسيط وجودي: عبور النص إلى حياة أخرى

لا يمكن الحديث عن أدب عالمي دون التطرق إلى الترجمة، التي تمثل الوسيط الحيوي الذي يسمح للنص بأن يولد من جديد في لغات وثقافات مغايرة. فالترجمة ليست مجرد نقل ميكانيكي للكلمات، بل هي إعادة خلق للنص في سياق ثقافي مختلف، وفي كثير من الأحيان، يكون المترجم هو الكاتب الثاني للنص، يضفي عليه حساسية جديدة دون أن يفُرغ معناه الأصلي.

إن الترجمة هي التي منحت "كافكا" صوته العالمي، و"محمود درويش" لغته في الفرنسية، و"ماركيز" حضوراً في الشرق، وهي الجسر الذي به يتحول الأدب من فعل محلي إلى خطاب عالمي.

● قابلية التأويل: تعددية المعنى والانفتاح

تمتّع النصوص التي تُصنّف ضمن الأدب العالمي بقدر كبير من قابلية التأويل، إذ تستطيع أن تنتج معاني متعددة بحسب القارئ وسياقه الثقافي والمعرفي. فالرواية التي كُتبت في أمريكا اللاتينية قد تُقرأ في اليابان بوصفها نقداً للحضارة، وقد تُقرأ في الشرق الأوسط كأداة لتفكيك السلطة.

إنّ هذا التعدّد في التأويل ليس ضعفًا، بل قوة رمزية، تدل على عمق النص واتساع أفعه. كل قراءة تعيد كتابة النص بطريقتها، وكل قارئ هو مفسّر ومعماري جديد للمعنى. وهنا يظهر البعد الفلسفي للأدب العالمي: هو النص الذي لا ينغلق على قراءة واحدة، ولا يكتمل بمعنى واحد.

بهذه الخصائص الأربع، يتضح أن الأدب العالمي ليس تجميعاً للنصوص "المشهورة"، بل هو حالة أدبية تتأسس على القدرة على العبور، والتلاقح، والتحول، وتحمل في طياتها رؤى متشعبة للعالم، ونداء دائماً إلى الإنسان، في كل زمان ومكان، ليصغي إلى صوت شبيهه في الآخر.



## ثانياً: فوائد قراءة الأدب العالمي

إنّ القراءة ليست مجرد وسيلة لاكتساب المعرفة، بل هي تجربة وجدانية وروحية تتجاوز حدود النص لتلامس العمق الإنساني في القارئ. وحين نتحدث عن قراءة الأدب العالمي، فنحن لا نتحدث فقط عن المتعة الجمالية أو الفضول الثقافي، بل عن فعل وجودي يمكن الإنسان من الخروج من ذاته والتقاط أنفاس الآخر.

فالأدب العالمي هو ذلك النهر المتعدد الروافد الذي يصب في محيط الإنسانية، وكل كتاب نقرأه بلغة أخرى (أو مترجماً من لغة أخرى) هو بمثابة نافذة تفتح على عالم جديد، ومنظور مغاير، وتجربة مختلفة. إنه فعل مضاد للعزلة، ومقاومة للجهل، وتوسيع لمفهوم "الذات" كي تشمل ما هو خارجها.

قراءة الأدب العالمي تمنح القارئ قدرة فريدة على العبور بين الثقافات، وتقوده إلى اكتشاف ذاته من خلال الآخر، وتحفّزه على مساءلة مسلماته، وتُسهم في بناء وعي نقدي وإنساني يتجاوز الأحكام المسبقة. إنها تغرس في النفس تواضع المعرفة، وتوق التعدد، وجمال الاختلاف.

وفي هذا السياق، يمكن استعراض أبرز فوائد قراءة الأدب العالمي، وأولها:

### ١. توسيع الأفق الثقافي: عبور اللغة إلى الذاكرة الكونية:

من أهم وأعمق فوائد قراءة الأدب العالمي هي أنه يوسّع أفق القارئ بطريقة لا تُضاهى. فالإنسان الذي يقرأ أعمال تولستوي أو طاغور أو ناغيب محفوظ أو بورخيس لا يكتفي بتلقي قصة ما، بل يدخل إلى أنسجة ثقافية معقدة، وإلى وعي حضاري مختلف، وإلى طقوس ومرجعيات وتصورات للحياة قد لا تكون مألوفاً له.

قراءة الأدب العالمي هي بمثابة رحلة فكرية وعاطفية إلى "داخل الآخر"، الآخر الذي قد يكون من قارة أخرى، أو دين مغاير، أو خلفية تاريخية متموجة، لكنها جميعاً تشكل مرآة يمكن للقارئ أن يرى فيها إنسانيته بطريقة جديدة. إنها كمن يتجول في مدن لم تطأها قدماءه، ويأكل من أطباق لا يعرف أسماءها، ويحب في لغات لا يتقنها، ولكنه مع ذلك، يشعر بانتماء عميق وغامض.

في زمن العولمة والتداخل الثقافي السريع، لم تعد المعرفة النمطية عن الآخر كافية، ولا الصور النمطية المنقولة عن الإعلام مبرراً للحكم عليه. وحده الأدب - في صدقه وفردته - يمنحك فرصة أن تعيش حياة الآخر من داخله، أن تشعر بشكوه وألمه ولغته وموسيقاه الداخلية.

فعندما نقرأ "ألف ليلة وليلة" أو "الإلياذة"، أو نتتبع خطوات كافكا في دهاليز البيروقراطية الوجودية، أو نخوض في مأساة أفريقية مع تشينوا أتشيبي، فإننا لا نكتسب فقط معرفة بالثقافة أو التاريخ، بل ندخل في حوار عميق مع بنيات العقل والشعور لدى الشعوب الأخرى.





وهكذا، يُصبح الأدب العالمي وسيلة لإعادة اكتشاف إنسانيتنا المهملة، ولبناء عالم أكثر عدلاً، وفهماً، ورحمة، لأنه يبدأ من حيث تنتهي الأثنية: في قلب القارئ.

### ٣. إثراء الذائقة الأدبية: حين تتعدد الأساليب تتسع آفاق الجمال:

إذا كان الأدب فناً يُصاغ من اللغة، فإن قراءة الأدب العالمي هي الدخول إلى متحف اللغة الكبير، حيث تتجاوز الأساليب، وتتقاطع الجماليات، ويُعاد تشكيل الحرف في قوالب لا حصر لها من الإبداع والتعبير. في كل ثقافة، ينبض الأدب بإيقاعه الخاص، بلمسته النحوية، بكنهته السردية، بروحه الشعرية، وبالتالي فإن قراءة الأدب العالمي لا تكفي بتقديم المحتوى، بل تعيد تشكيل الذائقة الجمالية لدى القارئ.

في الرواية الفرنسية مثلاً، سنلمس الرهافة النفسية والانغماس في التفاصيل الباطنية، كما عند مارسيل بروست، حيث يتحول الزمن إلى مادة شعورية قابلة للتذوق، بينما تمنحنا الرواية الروسية صوت الأعماق الأخلاقية، ذلك التوتر الوجودي والفلسفي الذي يحكم العلاقات بين الإنسان والعدالة والمصير، كما في أعمال دوستويفسكي. أما في الرواية اللاتينية، فتشرق الواقعية السحرية، حيث تمزج الأسطورة بالحقيقة، وتصبح الأحلام جزءاً من النسيج الواقعي، كما في عالم ماركيز وأليخو كارينتيير.

وفي الشعر، نرى في الهايكو الياباني كيف يمكن للحد الأدنى من الكلمات أن يُعبر عن الكمال العابر للطبيعة، وكيف يمكن لصورة بسيطة – كورقة خريف تنهار – أن تخزن إحساساً بالعدم، والسكينة، والحكمة الصامتة. على الجانب الآخر، تقودنا قصائد نيرودا، أو لوركا، أو أدونيس، إلى عوالم من الصور الحسية والانفعالات المتفجرة، حيث الكلمة ليست فقط معنى، بل إيقاع، وجسد، وصوت داخلي.

كل ذلك يُربي في القارئ حساً تذوقياً متعدد الطبقات. يصبح أكثر قدرة على التفريق بين البلاغة النمطية والجمال الأصيل، بين الزخرفة الشكلية والعمق الشعوري. إن الاحتكاك بنصوص مختلفة اللغة والأسلوب والنسق الثقافي، يُنتج الذائقة النقدية، ويُدرّب الأذن والخيال على التقاط النغمة الجمالية الخاصة بكل نص، تماماً كما يُدرّب العازف الجيد على التمييز بين نغمات متعددة من آلات موسيقية متنوعة.

ولعل من أعمق الفوائد أن القارئ يتعلم كيف لا يُصدم من الاختلاف، بل كيف يتقبله، ويحبّه، ويُدرجه ضمن شبكة الجمال الممكن. يتعلم أن "الأسلوب" ليس مطلقاً، بل سياقي، وأن ما يبدو مباشراً في ثقافة ما، قد يكون بالغ الرمزية في أخرى. وأن البلاغة ليست حكرًا على لغة بعينها، بل هي انفتاح النص على مستويات من الإدهاش تتجاوز المألوف.

وهكذا، تُصبح قراءة الأدب العالمي فعلاً تربوياً للخيال الجمالي، يُعلم القارئ أن للجمال أوجهاً متعددة، وأن كل لغة تحبّ العالم بطريقة مختلفة، وكل نصّ يعلمه كيف يكون أجمل... كيف يكون قارئاً أكثر انفتاحاً، وناقداً أكثر حساسية، وإنساناً يرى في الكلمة بوابة إلى دهشة لا تنتهي.





حين يقرأ الكاتب تجارب سردية متنوعة من ثقافات مختلفة، فإنه لا يكتسب فقط معرفة جديدة، بل يُعاد تشكيل ذاكرته الإبداعية، ويكتشف أن الأدب ليس واحداً، بل عوالم متداخلة من الإمكانيات، والأنماط، والرؤى. فهناك مثلاً من يكتب الرواية بأسلوب شعري، وهناك من يعالج الشعر بنفَس سردي، وهناك من يجعل اللغة مجرد خلفية لصراع الأفكار، أو مسرحاً للأصوات المتعددة، كما في تيار "البوليفونية" الذي تجلّى بوضوح في الأدب الروسي.

الكاتب الذي يقرأ "الكتاب المقدس" في بنائه الحكائي، ثم ينتقل إلى "كافكا" في غرائبيه، أو إلى "هاروكي موراكامي" في هلاميته، أو إلى "ماركيز" في ميثولوجيته، أو إلى "رضوى عاشور" في سرديتها المقاومة، لا يمكن أن يبقى هو ذاته بعد هذه الرحلة. إنه ينقض قوالبه الداخلية، ويتصالح مع التجريب، ويجرّو على الكتابة بشكل مختلف.

ذلك لأنّ الأدب العالمي يُربّي في الكاتب جرأة الخروج من "الوصفة المحلية"، ويدفعه إلى إعادة التفكير في أدواته، وصوته، وشخصياته، وبنية السردية. يصبح أكثر وعياً بأن هناك طرقاً لا تُحصى للكتابة، وأنه ليس مضطراً لتقليد أسلافه، ولا للالتزام بمدرسة معينة. فهو لم يعد يكتب من أجل "الإعجاب المحلي"، بل من أجل الوصول إلى لغة تمثله، تعكس فرادته، وتسمح له بأن يبتكر لا أن يُكرّر.

بل وأكثر من ذلك، فإنّ الاطلاع على أدب الآخر يُعلّم الكاتب كيف يُعيد تأويل هويته الخاصة بطريقة أكثر نضجاً. هو لا يذوب في الآخر، بل يستلهمه ليصوغ ذاته. يصبح قادراً على بناء نصّ محليّ برؤية كونية، وعلى كتابة "ما هو خاص" بلغة "تتسع للجميع".

هكذا، فإنّ الأدب العالمي لا يمنح الكاتب مواد جاهزة، بل يفتح له الأبواب لخلق أدواته الخاصة. يُحرّضه على كسر المحرّمات الأسلوبية، وتجاوز الرتابة، وتبني الهجنة، والمزج بين الأنواع، والخروج عن القوالب الجاهزة. إنه معمل حرية، وورشة لا نهائية للابتكار، وجدل دائم بين التأثر والتفرد.

باختصار، الكاتب الذي يغتنى بالأدب العالمي لا يصبح مجرد ناقلٍ للقصاص، بل يصبح صانع عالمٍ جديد، يكتب لا بوصفه تابعاً، بل بوصفه منخرطاً في حوار إبداعي مفتوح مع العالم كله.

## ثالثاً: الأدب العالمي والمركزية الغربية

رغم أن مفهوم "الأدب العالمي" يوحى بالشمول والانفتاح والتعدد، إلا أنه في الواقع اصطلاح معقّد يحمل في طياته توتراً خفياً بين الكوني والمركزي، بين التعدد الثقافي وهيمنة مركز معين على تعريف هذا التعدد. فغالباً ما يُساء فهم الأدب العالمي بوصفه مجرد "أدب مترجم"، أو على أنه "أدب الآخر الذي حظي باعتراف الغرب"، مما يطرح سؤالاً حاداً: من يملك سلطة تصنيف النصوص على أنها تنتمي إلى الأدب العالمي؟ ومن يقرر ما يستحق أن يُقرأ عالمياً، وما يُقصى إلى الهوامش؟

إنّ الطابع العالمي للأدب لا يتحقّق فقط بجودة النصّ أو فزادة التجربة، بل يرتبط أيضاً بقوى النشر، الترجمة، والتوزيع، التي كثيراً ما تتركّز في المؤسسات الثقافية الغربية.



وبهذا، تصبح الكونية - في كثير من الأحيان - مرآة لمعايير مركزية غربية، تُعيد إنتاج صورة الذات الأوروبية بوصفها المعيار، وتختزل تنوع الأدب العالمي في نماذج "صالحة للتصدير" وفق شروط المركز.

وبينما يُحتفى بكتاب من العالم الثالث في الجوائز الدولية، غالباً ما يكون هذا الاحتفاء مشروطاً بـ"قابلية" نصوصهم للقراءة الغربية، أي بانخراطهم في قوالب مفهومة، أو استعراضهم لغرائبية محلية تروق للقارئ الغربي، دون أن يُكثر السياق الثقافي الحقيقي الذي وُلدت فيه النصوص.

من هنا، تبدو الحاجة ملحة لإعادة النظر في مفهوم "العالمية"، وإلى تفكيك بنيتها الرمزية والسياسية، كي لا تكون مرادفاً للتطبيع مع المركز، بل جسراً حقيقياً للتبادل الثقافي القائم على الاعتراف بالندية، والانفتاح على الاختلاف، لا امتصاصه.

في هذا الفصل، سنتناول بإمعان علاقة الأدب العالمي بالمركزية الغربية، كيف نشأت، وكيف تُعيد إنتاج نفسها، وما البدائل الممكنة لرؤية أكثر عدلاً وتعدداً في مفهوم الكونية الأدبية.

### ١ - هل الأدب العالمي هو فقط الأدب الغربي؟

يُطرح هذا السؤال كثيراً في أوساط النقاد، لا سيما في ظل سيطرة أدباء أوروبا وأمريكا على قوائم "الروائع العالمية". فهل الأدب العالمي مجرد إعادة إنتاج للثقافة الغربية؟

الإجابة تكمن في نقد المركزية الغربية التي كثيراً ما فرضت معاييرها في تصنيف الأدب، وتحديد ما هو "جدير" بأن يكون عالمياً. ولذلك، يطالب كثير من النقاد من العالم الثالث وآسيا وأفريقيا بإعادة تعريف الأدب العالمي بحيث يشمل الأصوات المهمشة، والنصوص غير المكتوبة بالإنجليزية أو الفرنسية.

يبدو هذا السؤال للوهلة الأولى استفزازياً أو حتى تبسيطياً، لكنه في الحقيقة سؤال جوهري في فهم البنية الثقافية والسياسية لمفهوم "الأدب العالمي". فحين نتأمل قوائم "الأعمال الخالدة"، و"الروائع الأدبية"، و"الكتب التي يجب أن تقرأها قبل أن تموت"، نجد أنفسنا أمام هيمنة شبه مطلقة للأدب المكتوب باللغات الأوروبية: الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية، الروسية، وفي أحسن الحالات الإسبانية أو الإيطالية. أما باقي آداب العالم - من آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، والشرق الأوسط - فتُذكر غالباً بوصفها "استثناءات مثيرة للاهتمام"، أو تُقرأ فقط عبر عدسة غرائبية تُرضي فضول القارئ الغربي.

فهل الأدب العالمي هو بالضرورة أدب الغرب؟ أم أن ما يُسمّى "عالمياً" هو ما تمت الموافقة عليه واعتماده من قبل المؤسسات الثقافية الغربية؟

هنا يطرح النقاد من الجنوب العالمي (العالم الثالث سابقاً) تساؤلاً جوهرياً:

"هل الكونية الحقيقية تعني الانفتاح على الآخر، أم أنها طريقة ناعمة لإعادة إنتاج المركزية الغربية؟"



### - نقد المركزية الغربية:

المركزية الغربية (Eurocentrism) هي رؤية للعالم تضع أوروبا والغرب في مركز التاريخ والثقافة والمعرفة، وتتنظر إلى ما عداها بوصفه إما "تأخراً حضارياً"، أو "ظاهرة مثيرة للفضول". وهذه الرؤية لم تنته بانتهاء الاستعمار العسكري، بل استمرت في أشكال أكثر خفاءً، كالمناهج الدراسية، والجوائز الأدبية، وخريطة الترجمة العالمية، وحتى في تصنيفات دور النشر الكبرى.

وفي هذا السياق، يُعاد إنتاج الأدب العالمي بوصفه مرآة لمعايير الذوق الغربي، لا لتعدد الذاقات العالمية. ويصبح الاعتراف العالمي بالأدباء من الجنوب مشروطاً بمدى قدرتهم على الترجمة إلى "لغة المركز"، أو على الكتابة بطريقة يفهمها المركز ويتماها معها، أو على تقديم "تجربة محلية" تُرضي توقع الغرب لاكتشاف الآخر، دون أن تزججه.

### - الترجمة: سلاح ذو حدين:

الترجمة، التي يُفترض أن تكون جسراً بين الثقافات، كثيراً ما تتحول إلى أداة انتقائية تحدد من يعبر الجسر ومن يُترك على ضفته. فالنصوص التي تُترجم غالباً ما تُختار بناءً على ما يتوافق مع توقعات السوق الغربية، لا بناءً على قيمتها الجمالية أو رؤيتها الثقافية. ويُلاحظ أن الترجمة تتم في اتجاه واحد: من "لغات الأطراف" إلى "لغات المركز"، نادراً ما يحدث العكس.

### - أصوات من الهامش:

أدباء من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، مثل:

- نغوي واثيونغو (كينيا)،
- محمود درويش (فلسطين)،
- طيب صالح (السودان)،
- رضوى عاشور (مصر)،
- برييلو بونتيكورفو (أمريكا اللاتينية)،
- كوابينا سينيور (غانا)...
- جكر خوين (كوردستان سوريا)،

غالباً ما تم تجاهلهم في بداياتهم أو اختزلوا في تصنيفات ضيقة (أدب ما بعد الاستعمار، الأدب النسوي، الأدب الإثني...) بدلاً من النظر إليهم كأدباء عالميين بجدارة، يُعبّرون عن همّ الإنسان أياً كان.

إنّ المعيار الجغرافي واللغوي لا يجب أن يكون شرطاً للاعتراف العالمي، بل يجب أن يكون المعيار هو القدرة على التعبير عن التجربة الإنسانية بعمق وأصالة، وهو ما يستطيع أن يفعله الكاتب في قرية نائية من كوردستان، أو في حيّ شعبي في مومباي، أو في جزيرة نائية من الكاريبي، تماماً كما يفعله كاتب في باريس أو لندن.



## - نحو أدب عالمي متعدد المراكز:

ينادي النقاد اليوم بإعادة تعريف الأدب العالمي، لا بوصفه قائمة ثابتة من "الروائع الكلاسيكية" المنتقاة من المركز، بل بوصفه شبكة حية من النصوص، تتفاعل، وتتناص، وتتجاوز، دون أن تُخضع أحدها للآخر.

العالمية لا تعني الكتابة "كأنك غربي"، بل أن تكتب بأصالة محلية، وبنفس إنساني قادر على العبور. وبدلاً من مركز واحد يقرر ما هو عالمي، يجب أن نؤمن بعالم أدبي متعدد المراكز، متعدد اللغات، متعدد الذائقات.

## خلاصة:

إذاً، الأدب العالمي ليس، ولا يجب أن يكون، مرادفاً للأدب الغربي. لكنه للأسف كثيراً ما تم اختزاله بذلك بفعل أنظمة القوة الثقافية والاقتصادية والمعرفية. والمطلوب اليوم تحرير مفهوم "العالمية" من هيمنة المركز، وفتح المجال لأدب "العوالم" كلها، لا أدب عالمٍ واحدٍ فقط.

## ٢- مقاومة "الاستشراق الأدبي"

كما كشف إدوارد سعيد في كتابه الشهير الاستشراق عن الكيفية التي صاغ بها الغرب صورة "الشرق" كمخلوق خيالي، مقمع بالعجائبية، والغموض، والدونية في آنٍ معاً، فإننا نجد في الحقل الأدبي شكلاً موازياً من هذا التحيز يُعرف بالاستشراق الأدبي. وهو ليس فقط طريقة في تمثيل الشرق والجنوب العالمي، بل آلية للهيمنة الرمزية داخل ما يسمى بـ"الأدب العالمي".

## - ما هو الاستشراق الأدبي؟

الاستشراق الأدبي هو اختزال النصوص غير الغربية إلى طابعها الغريب Exotic، والتركيز على عناصر الإثارة الثقافية أو الطرافة الاجتماعية فيها، دون اعتبار جدّي لقيمتها الجمالية أو تعقيدها البنيوي أو عمقها الإنساني. وبهذا، تتحول رواية أفريقية أو آسيوية أو عربية إلى سلعة ثقافية تُستهلك من باب الفضول، لا من باب الندية.

فبدل أن تُقرأ رواية كردية، مثلاً، بوصفها تعبيراً عن تجربة إنسانية عميقة، تُقرأ فقط باعتبارها "نافذة على معاناة شعب غريب"، أو "قصيدة من المنفى الشرقي"، وكأنها قطعة فولكلورية، لا نص أدبي يتساوى في القيمة والتقنية مع نصوص تولستوي أو ماركيز.

## - كيف يعمل هذا النوع من الاستشراق؟

- من خلال انتقاء النصوص التي تتماشى مع توقعات القارئ الغربي عن "الشرق الغريب".
- ومن خلال ترجمات تعتمد تبسيط أو تلطيف النصوص، فتُقصي تجارب التمرد أو الراديكالية أو الفكر النقدي فيها.
- وأحياناً، من خلال مقدمات نقدية أوروبية تضع النص في إطار استهلاكي، كأن تقول: "هذه رواية رائعة لأنها تكشف لنا كيف يعيش الناس في المجتمعات المتخلفة!" بدلاً من تحليلها كعمل أدبي مكتمل.



## - المقاومة تبدأ من الوعي:

مواجهة الاستشراق الأدبي لا تتم فقط بفضحه، بل أيضاً بإعادة تعريف شروط العالمية في الأدب. وهذا يتطلب:

- المطالبة بتنوع حقيقي في قوائم "الروائع" التي تُدرّس وتُترجم.
- الاهتمام بجماليات النصوص "غير الغربية" لا فقط برسالتها الإثنوغرافية.
- خلق فضاءات نقدية جديدة، من داخل العالم المُهمّش، تُعيد الاعتبار للكتابة بوصفها فعلاً فنياً لا فقط شهادة ثقافية.

كما تحتاج المقاومة إلى مترجمين ناقدين، لا يترجمون النص من أجل السوق فقط، بل يعيدون تقديمه كجزء من التقاليد الأدبية الكبرى في العالم، لا هامشاً لها.

## خلاصة:

الاستشراق الأدبي هو امتداد لصراع الهيمنة في عالم الثقافة، حيث تُقاس الأدبيات غير الغربية بمسطرة الغرب، وتُستهلك بوصفها "الآخر" لا "الذات النظرية". ولذلك، لا يمكن الحديث عن أدب عالمي عادل حقاً دون تفكيك هذا النموذج الاستشراقي، واستبداله بمفهوم "العالمية التعددية"، حيث كل صوت هو مركز، وكل لغة تحمل شرعية الأدب، وكل تجربة تُقرأ لجمالها وعمقها، لا لطرافتها أو "غرابتها" فحسب.

## رابعاً: الترجمة بوصفها رافعة وهاوية

الترجمة هي الجسر الذي تعبر من خلاله النصوص الأدبية لتبلغ الآخر، وهي في الوقت ذاته البوابة التي قد تُحرّر العمل الأدبي من محليته، أو تسجنه في قوالب لم يقصدها الكاتب. إنها الفعل الثقافي الأكثر التباساً في تاريخ الأدب العالمي: فهي الرافعة التي تحمل النصوص من هامش اللغة إلى مركز التداول العالمي، وهي الهاوية التي قد تفقد فيها الأعمال صوتها الأصلي وتغرق في إسقاطات الآخر.

لقد كانت الترجمة، منذ فجر الحضارة، حاملةً للمعرفة، موصلةً للحكايات، مرآةً للغريب والمجهول. ولكن، في ظل النظام الثقافي العالمي غير المتوازن، أصبحت الترجمة ساحة للصراع بين التمثيل والهيمنة، بين الأمانة والانزياح، بين ما يُنقل وما يُؤوّل. فهي ليست مجرد نقل لغوي، بل فعلٌ سياسي وثقافي بامتياز، تُحدّد من خلاله مصائر النصوص، وأحياناً هويّات الأمم.

في سياق الأدب العالمي، تصبح الترجمة الفيصل بين أن تكون الرواية منسية في لغتها الأم، أو أن تتحول إلى "تحفة عالمية" تنصدر القوائم وتُقرأ في الجامعات. ولكن بأي شروط؟ ومن الذي يختار ما يُترجم؟ ومن الذي يقرر كيف يُترجم؟

من هنا، فإن مناقشة الترجمة لا تعني فقط تأكيد أهميتها، بل أيضاً مساءلة دورها في إعادة تشكيل النصوص، بل في إعادة تشكيل "العالمية" ذاتها:

هل الترجمة تُحرّر الصوت المحلي من عزلة اللغة، أم تُعيد تشكيله ليتلاءم مع توقعات القارئ الغربي؟



هل هي فعل تواصل، أم شكل من أشكال إعادة التملك الثقافي؟ في هذا القسم، نحاول الغوص في هذا المأزق المزدوج الذي تمثله الترجمة: كيف تكون أداة لرفع الأدب إلى مصاف الكونية، وفي الوقت نفسه أداة اختزال وتشويه حين يفرض عليها منطق السوق، أو تهيمن عليها رؤى المركزية اللغوية والثقافية؟ إنها جدلية عميقة بين الوفاء والخيانة، بين الأمانة والإبداع، بين أن نكون كما نحن، أو كما يريد الآخر أن نكون.

### ١- الترجمة كجسر:

لا وجود فعلي للأدب العالمي دون الترجمة. فهي ليست مجرد تقنية لغوية، بل فعل ثقافي عميق يُشبه إعادة ولادة للنص في سياق لغوي وثقافي مغاير. الترجمة هي الجسر الذي تعبر من خلاله الحكايات، والأصوات، والمشاعر من ضفة اللغة الأصلية إلى ضفاف أخرى، حيث ينتظر قارئ لا يعرف شيئاً عن الكاتب سوى ما يُقدّم له من خلال هذا الوسيط السحري.

في هذا المعنى، تُعدّ الترجمة شرطاً أساسياً لكونية الأدب؛ فالرواية اليابانية لا تصبح رواية عالمية لأنها كُتبت، بل لأنها تُرجمت، وفُرّنت، وتفاعل معها قراء بلغات مختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة للقصة الروسية، أو السرد الكوردي، أو الرواية الإفريقية المكتوبة بلغة محلية، جميعها تحتاج إلى عين مترجم حسّاسة تلتقط النبذة، والإيقاع، والروح، لا الكلمات فحسب.

إنّ الترجمة، بهذا المنظور، تُعيد تشكيل الجغرافيا الثقافية، وتكسر الحدود، وتمنح النصوص فرصة للحياة خارج أوطانها الأصلية. ولكنها، في الوقت ذاته، ليست فعلاً بريئاً؛ فالمترجم لا ينقل النص فقط، بل يؤوّله، ويعيد إنتاجه في ضوء معجمه الشخصي وثقافته وخياراته الجمالية. وبالتالي، فإن كل ترجمة هي قراءة مزدوجة للنص: قراءة لفهمه، وقراءة لإعادة تقديمه للآخر.

الترجمة كجسر، إذًا، لا تتيج فقط مرور النصوص، بل تتيج أيضاً مرور الأفكار، والقيم، والحساسيات الثقافية، وهي التي تجعل من الأدب فعلاً كونياً، يتجاوز ضيق الحدود، ويصنع حواراً عابراً للغات والهويات. إنها البوابة التي تُدخلنا إلى "الآخر" وتُدخل "الآخر" إلينا، فنتعلّم أن نرى العالم بعينين لا تشبهان أعيننا، دون أن نفقد بصرنا.

### ٢- مشاكل الترجمة: حين يصبح الجسر هشاً

رغم كون الترجمة شرطاً أساسياً لوجود الأدب العالمي، فإنها ليست عملية محايدة، ولا دائماً ناجحة. فكما أن الجسر قد يصل، فقد ينهار في منتصف الطريق، أو قد يُفضي إلى جهة لا تشبه الوجهة الأصلية للنص. إذ تُطرح في ميدان الترجمة مجموعة من التحديات والمشكلات البنيوية والجمالية والثقافية، تجعل من فعل الترجمة ساحةً للتوتر بين الوفاء للنص، والانزياح نحو أفق القارئ الجديد.

● فقدان "النكهة الثقافية" الأصلية

كل نص أدبي يُؤلد في بيئة لغوية وثقافية فريدة، تحمل معها طقوسها، ومفرداتها، وصورها المتجذرة في ذاكرة جماعية خاصة. حين يُنقل هذا النص إلى لغة أخرى، هناك دوماً خطر تبخر تلك "النكهة" المحلية التي تمنح النص فرادته. فكيف يمكن ترجمة مثلاً كلمة يابانية ترتبط بفلسفة الزنّ، أو مثل كوردي شعبي مشحون بحمولة وجدانية وتاريخية، إلى لغة أخرى لا تمتلك هذه الخلفية؟

الجواب غالباً: يُترجم المعنى المباشر، وتضيق الروح.

● **تغيب الألفاظ أو الحمولات الرمزية**

الترجمة ليست فقط تمريراً للمعاني، بل أيضاً للرموز والإحباطات والمجازات. وفي كثير من الأحيان، يُضطر المترجم إلى الاختصار أو التحوير حين لا يجد مكافئاً دقيقاً في اللغة المستهدفة. وهذا ما يؤدي إلى فقدان طبقات متعددة من الدلالة، وخصوصاً في النصوص الشعرية أو الفلسفية، حيث يكون الإحياء أهم من المباشرة.

## ● هيمنة اللغات الكبرى

من أكبر إشكاليات الترجمة في العصر الحديث هي هيمنة اللغات "المهيمنة" - كالإنجليزية والفرنسية - على عملية الترجمة والتلقي. فالجزء الأعظم من الأدب العالمي الذي يُقرأ ويُدرّس اليوم هو ما تُرجم إلى الإنجليزية أو الفرنسية، ما يعني أن المنظور الثقافي الغربي يظل هو المسيطر على "عالمية" النصوص.

وهذا يُقضي الأدب المكتوب بلغات الشعوب "الصغيرة" أو المهمشة، سواء كانت الكوردية أو الأماهيرية أو الأمازيغية أو أي لغة لا تملك "سوقاً" أو "قوة مؤسسية" لنشر ترجماتها. وبهذا المعنى، تصبح الترجمة أداة تَكْرِس اللامساواة الثقافية بدلاً من أن تزيلها.

إن مشاكل الترجمة تكشف أن الأدب العالمي ليس حقلاً بريئاً، بل هو فضاء تتداخل فيه القوة والمعنى، السوق والجمال، التمثيل والتأويل. ولذلك، يجب النظر إلى الترجمة لا كفعل تلقائي، بل كممارسة ثقافية وسياسية تتطلب وعياً نقدياً، وإعادة تفكير دائم في معايير "العالمية" نفسها.

### ٣- سؤال: هل الترجمة خيانة؟

يُقال في المثل الإيطالي "المترجم خائن". ولكن هذا القول يتجاهل أن الترجمة هي إعادة خلق، لا مجرد نقل حرفي. المترجم ليس مجرد وسيط، بل شريك إبداعي.

(Traduttore, traditore) – "المترجم خائن"، هكذا يقول المثل الإيطالي القديم، في عبارة أصبحت رمزاً للتوتر الأزلي بين الوفاء للنص والاستجابة لذوق القارئ الجديد.

لكن، هل الترجمة فعل خيانة فعلاً؟ أم أنها شكل آخر من الخلق الإبداعي؟ وهل يمكن حقاً محاكمة المترجم لأنه لم "ينقل" النص بحذافيره، كما لو كان جهاز استنساخ؟

الواقع أن فكرة الخيانة تفترض وجود أصل مقدّس لا يجوز المساس به، ولكن النص الأدبي ليس آله جامدة بل كائنًا حيًّا ينبض بلغة وثقافة وبيئة تاريخية. حين نقرا "دوستوفسكي"



بالعربية أو "شكسبير" بالكوردية أو "جلال الدين الرومي" بالإنجليزية، فإننا لا نقرأ النسخة الأصلية، بل ولادة جديدة للنص في جسد لغوي آخر. ومن هنا، فالمترجم لا "ينقل" النص، بل "يعيد كتابته" بما يناسب شروط لغوية وجمالية ومعرفية مغايرة.

### - الترجمة كإبداع

المترجم الجيد هو قارئ مبدع وكاتب ثانٍ في آن. هو يختار من بين تأويلات ممكنة، يصوغ إيقاعاً جديداً، يعيد ترتيب المعاني دون أن يفترط بروح النص. إنه يسير على حدّ السكين: إن اقترب أكثر من الأصل فقد الجاذبية؛ وإن اقترب من القارئ خسر الدقة. وفي كلا الحالتين، لا يمكن اتهامه بالخيانة بقدر ما يجب فهمه كشريك في إعادة إنتاج النص عبر الزمن والمسافة.

### - من "الخيانة" إلى "التحرر"

في بعض الحالات، تكون الترجمة نفسها فعل تحرر. فكم من كاتب لم يعرفه العالم إلا بعد ترجمته؟ كم من نص ظلّ سجيناً حتى جاء مترجم شجاع و"خان" لغته الأم لحرره إلى آفاق أوسع؟ إن الترجمة لا تُنتج نسخة أقلّ شأنًا من الأصل، بل نسخة جديدة لها استقلالها وفرادتها وحقّها في الوجود.

إذن، فالمقولة "المترجم خائن" قد تصلح نكتة أدبية أو تحذيراً ساخراً، لكنها لا تصمد أمام تعقيد فعل الترجمة بوصفه ممارسة جمالية وثقافية ووجودية. والخيانة الحقيقية ليست في تغيير الكلمات، بل في فقدان الشغف والدقة والصدق في إيصال روح النص إلى قارئ آخر، في عالم آخر.

## خامساً: تحديات الأدب العالمي في العصر الحديث

رغم الآفاق الواسعة التي فتحها مفهوم "الأدب العالمي"، ورغم الإقبال المتزايد على ترجمة النصوص وتداولها بين الثقافات، إلا أن هذا الأدب لا يعيش في فراغ، بل في عالم معقد متحوّل، تفرض فيه السياسة والتكنولوجيا والاقتصاد أنماطاً جديدة من التلقي والإنتاج. إن الأدب العالمي، بوصفه كياناً حياً، يواجه اليوم مجموعة من التحديات العميقة التي لا تهدد انتشاره فقط، بل تهدد جوهره كفن يعبر عن الإنسان في خصوصيته وتعددته.

وفيما يلي أبرز هذه التحديات:

### ١- الرقمنة وتغيّر الذائقة:

لقد دخلنا زمناً تسوده ثقافة السرعة والتجزئة. أصبحت وسائل التواصل الاجتماعي، والمحتوى المصوّر، والتطبيقات الذكية، هي المصدر الأول للمعرفة والتسلية عند الأجيال الجديدة. في هذا المناخ، يفقد الأدب الطويل – الرواية، الملحمة، القصيدة المطوّلة – مكانته لصالح نصوص سريعة الاستهلاك: اقتباسات، خواطر، مقاطع مرئية لا تتجاوز الدقيقتين.



هذا التحول لا يؤثر فقط على شكل التلقي، بل أيضاً على طريقة الكتابة والإنتاج: فبعض الكتاب بدأوا يكتبون "روايات على المقاس الرقمي"، مختزلة، متسارعة، تناسب القراءة على الهاتف المحمول. وقد يُنتج هذا تنميطاً في الأسلوب، وبقراً في العمق.

كما أن القراءة النقدية المتأبنة، التي تتطلب وقتاً وتأملاً وتفاعلاً عاطفياً وفكرياً، بدأت تتآكل. فهل يمكن للروايات العظيمة كـ"مدام بوفاري" أو "الأم" أو "مائة عام من العزلة" أن تُقرأ بنفس الشغف في زمن التيك توك والريلز؟

## ٢- العولمة والتماثل الثقافي:

رغم أن العولمة تُسهّل انتقال النصوص بين الشعوب، إلا أنها تحمل خطراً موازاً يتمثل في إفراغ النصوص من نكهتها المحلية، لصالح ما هو "صالح للتصدير". يضطر بعض الكتاب، خصوصاً من بلدان الجنوب، إلى كتابة أعمالهم بأسلوب "مفهوم عالمياً"، أي محايد ثقافياً، خفيف الخلفية التاريخية، ممّلس الزوايا الاجتماعية، لكي يحظوا بفرصة الترجمة أو الفوز بجائزة أو الدخول في نادي الأدب العالمي.

هذا يؤدي إلى نوع من التماثل الثقافي: تصبح الشخصيات متشابهة، والموضوعات مكررة، والأساليب مستوردة. وتغدو الكتابة ضرباً من "التسويق الثقافي" بدل أن تكون تعبيراً أصيلاً عن الذات والبيئة.

الأدب العالمي الحقيقي لا يجب أن يُكتب وفق نموذج معياري غربي أو استهلاكي، بل أن ينبع من جذر محلي عميق، ويتّسع ليصل إلى الآخر دون أن يُفترط في فرادته.

## ٣- إشكالية النشر والتوزيع:

لا يزال حاجز النشر أحد العوائق الكبرى في وجه الأدب العالمي العادل والمتعدد. فرغم وجود آلاف النصوص القيمة في لغات غير أوروبية (الكوردية، السواحيلية، التاميلية، الأمازيغية...)، إلا أن معظمها لا يجد طريقه إلى الترجمة أو النشر العالمي.

وتكمن الأسباب في عدة نقاط:

- هيمنة دور النشر الغربية التي تملك القدرة المالية والبشرية للتوزيع والترجمة والترويج.
- ضعف مؤسسات الترجمة في العالم العربي والنامي، التي لا تمتلك استراتيجيات بعيدة المدى.
- سوق القراءة العالمي الذي تحدده أحياناً أولويات سياسية وثقافية، وليس دائماً القيم الفنية أو الإنسانية للنص.

في هذا السياق، يمكن لنص عالمي حقيقي كأعمال "جكر خوين" الكوردية، أو "طه محمد علي" الفلسطينية، أن يظل محصوراً في جغرافيا صغيرة، فقط لأنه لم يُترجم جيداً، أو لم يُعرض على دار نشر مؤثرة.

## خاتمة هذا المحور

إن التحديات التي تواجه الأدب العالمي اليوم ليست فقط تقنية أو تجارية، بل هي تحديات وجودية وفكرية تتعلق بجوهر سؤال "ما معنى أن يكون الأدب عالمياً؟". هل



هو الأدب الذي ينتشر؟ أم الذي يُترجم؟ أم الذي يعبر بصدق عن الإنسان في مكانه وزمانه؟

لكي نضمن مستقبلاً حقيقياً للأدب العالمي، علينا أن نعيد النظر في معايير العالمية، وأن نحتمي بالتعدد والتنوع والاختلاف، لا بالتشابه والنجومية والموضة الثقافية. الأدب العالمي ليس نادٍ للنخب، بل فضاء للإنصات العميق لأصوات البشر، كل البشر، من ضفاف الغانج إلى جبال زاغروس، ومن أحلام مهاجري الضواحي إلى حكايات نساء القبائل.

## سادساً: أمثلة من الأدب العالمي

لأجل أن نفهم مفهوم الأدب العالمي لا يكفي التنظير، بل علينا أن نتأمل في النماذج التي تجاوزت حدود الجغرافيا واللغة، وأثّرت في قراء من مختلف الثقافات. هؤلاء الكتاب لم يكتبوا ليكونوا "عالميين"، بل كتبوا من قلب بيئتهم، ولكن بعمق إنساني جعلهم يُقرأون في كل مكان.

فيما يلي أمثلة مختارة من كتاب يمثلون تيارات مختلفة من "العالمية":

### ١- فيودور دوستويفسكي (روسيا)

لا يمكن الحديث عن الأدب العالمي دون المرور بدوستويفسكي. كتب رواياته في القرن التاسع عشر، لكن هواجسه النفسية والوجودية ما زالت تعيش في أدب القرن الحادي والعشرين.

أعماله مثل "الجريمة والعقاب"، "الأبله"، و"الإخوة كارامازوف" \* حفرت في النفس البشرية، في الخير والبشر، في الإيمان والشك، وطرحت أسئلة أخلاقية عميقة. هو كاتب محلي بامتياز (ابن روسيا القيصرية)، لكنه عالمي لأن الإنسان في رواياته يتجاوز الزمان والمكان.

### ٢- غابرييل غارسيا ماركيز (كولومبيا)

ماركيز لم يكن أول كاتب من أمريكا اللاتينية، لكنه كان أول من فتح باب العالمية على مصراعيه لقارته. روايته الشهيرة "مئة عام من العزلة"، كتبت عن بلدة خيالية تدعى "ماكوندو"، لكنها أصبحت رمزاً لحكاية أمريكا اللاتينية بتناقضاتها وسحرها ودمويتها. استخدم الواقعية السحرية كأداة أدبية جعلت الواقع أكثر شعرية، والمخيال أكثر واقعية. بفضلها، دخلت اللغة الإسبانية وعوالم الجنوب العالمي إلى مركز الأدب العالمي.

### ٣- نجيب محفوظ (مصر)

محفوظ هو أول روائي عربي ينال جائزة نوبل للأدب (١٩٨٨)، وهو ما اعتُبر اعترافاً دولياً بالأدب العربي. لكن محفوظ لم يكتب للغرب، بل كتب الحارة القاهرة، وعمّقها إنسانياً.

من خلال ثلاثيته الشهيرة (بين القصرين، قصر الشوق، السكرية)، رسم تحولات المجتمع المصري، وصراعاته بين الحداثة والتقاليد، بين السلطة والشعب.



كان أدبه محلياً في التفاصيل، عالمياً في الأسئلة الكبرى التي طرحها عن الإنسان والسلطة والزمان.

#### ٤- كازو إيشيغورو (اليابان - بريطانيا)

ولد في اليابان، لكنه نشأ في بريطانيا، وجعل من هذا التداخل الثقافي هوية إبداعية فريدة. في روايات مثل "بقايا النهار" و\* "لا تدعي أذهب"، يعالج إيشيغورو قضايا الذاكرة، والندم، وفقدان الهوية. أسلوبه الإنجليزي منضبط، لكن روحه تأملية شرقية. هو نموذج لكتاب "الهجرة والانتماء المزدوج"، الذين جعلوا من الغربة نقطة انطلاق نحو كتابة كونية.

#### ٥- أورهان باموق (تركيا)

باموق هو الوجه الأبرز للأدب التركي المعاصر في العالم. فاز بجائزة نوبل عام ٢٠٠٦، وأعماله مثل "اسمي أحمر"، و\* "تلج"، و"البيت الصامت"، تجسد صراع الهوية بين الشرق والغرب، بين الحداثة والتقاليد في تركيا. بأسلوبه الذي يدمج بين العمق الفلسفي والحنين الشرقي، استطاع أن يقدم أدباً تركياً لا يتنكر لجذوره، لكنه منفتح على الأسئلة الكونية.

#### ٦- جكر خوين (كوردستان)

جكر خوين هو أحد أبرز الكتّاب والشعراء الكورد المعاصرين، الذين نجحوا في نقل تجربة الشعب الكوردي إلى قارئ عالمي. أعماله تتناول قضايا الهوية، المنفى، المقاومة، والانتماء، بأسلوب سردي شعري يجمع بين التقاليد الكوردية والحداثة الأدبية. يُعتبر جكر خوين نموذجاً للأدب الذي ينبع من خصوصية ثقافية لكنه يحمل رسائل إنسانية عميقة عن الحرية والكرامة، ما يجعله جزءاً لا يتجزأ من الأدب العالمي.

#### ٧- هيمن موكرياني (كوردستان)

هيمن موكرياني شاعر وروائي كوردي معروف بقصائده التي تعبر عن الحنين للوطن والنضال من أجل الحرية، وكتبه تعكس المشاعر الكوردية الوطنية والعالمية في آن معاً. يكتب بلغة شعرية عميقة توثق التاريخ الكوردي وتعبر عن الألم والأمل، وهو بذلك يقدم صوتاً مميزاً يُغني المشهد الأدبي العالمي.

هذه الأمثلة ليست سوى عيّنة من أدب عالمي حقيقي. فهناك كتّاب في إفريقيا وآسيا وأمريكا الأصلية وجزر المحيط الهادئ لم يُترجموا بعد، ولم يُقرأوا بعد، فقط لأن العالمية لا تزال مرتبطة بقنوات النشر الغربية. إن كان ثمة من معيار لعالمية الأدب، فهو عمقه الإنساني، وفراة صوته، وقدرته على ملامسة الآخر دون أن يتخلى عن ذاته.

#### الخاتمة:

الأدب العالمي ليس مجرد تجميع نصوص من ثقافات مختلفة أو سرد لحكايات مترجمة، بل هو جسر إنساني متين يصل بين القلوب والعقول عبر الزمان والمكان. إنه نافذة



نطل منها على عوالم متعددة، نفهم من خلالها تجارب الآخرين، ونشعر بأوجاعهم وأفراحهم، فتتقلص المسافات بيننا وتصبح الإنسانية وحدة واحدة متكاملة.

في زمن تتصاعد فيه النزاعات، وتزداد فيه محاولات فرض الأحادية الثقافية، يظل الأدب العالمي بمثابة منبر للحوار والتفاهم، يذكرنا بأن الإنسان، رغم كل ما يفرقه، يشترك مع أخيه الإنسان في أعمق القيم والرغبات: الحب، الحرية، الكرامة، والعدالة.

وهكذا، يصبح الأدب العالمي أكثر من مجرد فن أو ثقافة؛ إنه فعل مقاومة للتهميش، ودعوة مستمرة للتلاقي والتعايش، وحصن يحمي التنوع الإنساني في وجه التحديات التي تحاول تذويبه. من خلاله نتعلم أن نحترم الاختلاف، ونغني التنوع، ونعمل معاً على بناء عالم أكثر فهماً ورحمةً.

Damrosch, D. (2003). *What is world literature?* Princeton University Press.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

Moretti, F. (2013). *Distant reading*. Verso.

Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. Routledge.

Spivak, G. C. (1993). The politics of translation. In *Outside in the teaching machine* (pp. 179–200). Routledge.

Apter, E. (2006). *The translation zone: A new comparative literature*. Princeton University Press.

Casanova, P. (2004). *The world republic of letters*. Harvard University Press.

Damrosch, D. (Ed.). (2009). *The Princeton sourcebook in comparative literature: From the European enlightenment to the global present*. Princeton University Press



## الثقافة بين الشرق والغرب: قيم الشرف مقابل قيم الحرية

تتشكل الثقافات من نسيج معقد من القيم والمعتقدات والرموز والتقاليد التي تعيش في وجدان الشعوب أكثر مما تسكن في نصوصها، وهي ليست مجرد مظاهر خارجية أو أنماط سلوكية، بل أنظمة دلالية تؤطر الكينونة وتحدد معاني الخير والشر، الفخر والعار، الواجب والحق. وفي هذا السياق الكثيف، تقف قيمة "الشرف" في الشرق وقيمة "الحرية" في الغرب كعلامتين ثقافيتين مركبتين، تعكسان رؤيتين مختلفتين للعالم، للإنسان، وللمجتمع.

إن الحديث عن الثقافة بين الشرق والغرب لا يعني الوقوع في فخ التعميمات الساذجة أو النزعات الاستشراقية، بل يعني الغوص في الجذور الرمزية والفلسفية للمنظومات القيمية التي شكلت كل من "الشرق" و"الغرب" عبر القرون. فليست المسألة مجرد تباين بين ثقافتين، بل جدلٌ تاريخيٌّ عميق بين تصورين للإنسان نفسه: هل هو كائن تحكمه الجماعة، ووجوده مرهون بانتمائه، أم أنه ذات حرة مسؤولة عن مصيرها؟ هل كرامته مستمدة من سمعته العائلية والجماعية، أم من حرية في اختيار مصيره، ولو على حساب التصورات السائدة؟

في الثقافة الشرقية، يبدو مفهوم "الشرف" كمفهوم مركزي، يتجاوز الفرد ليحمل عبء الجماعة بأكملها. فالشرف ليس فضيلة فردية محضة، بل هو رأس مال رمزي يُرهن به مصير الأسرة، العشيرة، بل أحياناً الأمة. يرتبط الشرف غالباً بالسلوك الجنسي، خصوصاً عند النساء، ويتحول إلى معيار قيمي يحدد موقع الإنسان الاجتماعي ويبرر أفعاله قصوى كالنار والنبد وحتى القتل. الشرف في هذا السياق، ليس اختياراً، بل هوية قسرية تلاحق المرء منذ ولادته حتى مماته، وهو سلطة رمزية تتخفى أحياناً خلف الدين، وأحياناً خلف العرف والتقاليد.

أما في الثقافة الغربية الحديثة، فإن "الحرية" تحتل موقعاً مركزياً لا يقل قوة عن موقع الشرف في الشرق. الحرية هنا ليست مجرد حق سياسي، بل هي بنية فلسفية وأخلاقية تؤسس لفردانية الإنسان، لاستقلاله عن الجماعة، ولفرضه لذاته كذات فاعلة، تفكر وتختار وتنتقد وتثور. الحرية في الغرب كانت نتاجاً لصراعات فكرية وتاريخية طويلة: من سقراط الذي أثار الموت على خيانة فكره، إلى لوثر الذي تحدى السلطة الدينية، إلى فولتير الذي دافع عن حق الإنسان في الاختلاف، حتى لو لم يوافق الرأي. هذه الحرية لم تكن ترفاً، بل كانت معركة ضد أنظمة الاستبداد واللاهوت والامتثال القسري.

وهكذا، يتبدى لنا أن كلا من "الشرف" و"الحرية" ليسا مجرد مفاهيم أخلاقيين، بل هما تمثيلان لعالمين رمزيين مختلفين جذرياً. فبينما يعكس الشرف طبيعة المجتمعات



الجماعية، التي تقدّس الامتثال والهوية الجمعية، تعكس الحرية نزعة نحو الفردانية والاستقلال والتعدد. وبينما يكون الشرف منوطاً بنظرة الآخرين، تكون الحرية منبثقة من الذات ذاتها. وبينما تُستخدم كلمة "الشرف" كثيراً لتبرير العنف أو القمع، تُستخدم "الحرية" لتبرير التمرد والانعتاق.

لكن، هل نحن أمام صراع بين "الخير" و"الشر"، أم أمام نموذجين متكاملين يحتاجان لإعادة تفسير؟ هل الحرية دائماً هي الأفضل؟ وهل الشرف دوماً يعني القمع؟ أليس في الشرف نوع من الالتزام الأخلاقي الذي فقدته الغرب المعاصرة؟ وأليست الحرية الغربية أحياناً تتحول إلى فوضى أخلاقية باسم الفردانية المطلقة؟

إن هذا البحث يسعى لتفكيك هذه الأسئلة، لا من باب الإدانة أو التمجيد، بل من منطلق فهم الإنسان، وهو يتأرجح بين هاتين القيمتين: أن يكون حراً، أو أن يكون شريفاً... أو ربما أن يكون الاثنين معاً، في نظام ثقافي جديد لم يولد بعد.

سنعبر خلال فصول هذا البحث بين الفلسفة والتاريخ، بين الدين والأدب، بين السياسة والجندر، لنرسم ملامح هذه القيم، لا بوصفها مسلمات، بل بوصفها اختيارات ثقافية عميقة تشكل مصائر البشر ومجتمعاتهم.

## لماذا نقارن بين الشرف والحرية؟

إن السؤال عن لماذا نقارن بين الشرف والحرية يتطلب الوقوف أمام قضية فكرية عميقة تتجاوز مجرد المقارنة السطحية بين قيمتين ثقافيتين مختلفتين. إن المقارنة بين الشرف والحرية ليست محض عملية مقارنة بين مفهومين، بل هي في جوهرها محاولة لفهم كيف تحدد هذه القيم طرق حياتنا، سلوكنا، وعلاقاتنا الإنسانية، وكذلك كيفية تمثيلها في السياقات الثقافية المختلفة.

## ١. الشرف والحرية: مفهومان متشابكان مع الهوية

الحديث عن الشرف والحرية يفتح النقاش حول مفهوم الهوية. ففي المجتمعات الشرقية، غالباً ما يتداخل مفهوم الشرف مع الهوية الجماعية: شرف الفرد مرتبط بشرف العائلة والمجتمع، وبالتالي يتحدد مصير الإنسان من خلال علاقته بالجماعة ومقدار احترامه للمعايير الاجتماعية والتقاليد. في المقابل، في الثقافات الغربية، يرتبط الحرية بالهوية الفردية؛ فالشخص هو سيد نفسه، وحرّ في تقرير مصيره بعيداً عن قيود العرف أو الدين أو التاريخ.

إذن، من خلال مقارنة الشرف والحرية، نبدأ بفهم العلاقات الاجتماعية العميقة التي تشكل الوجود البشري. كيف يمكن للإنسان أن يكون حراً وفي نفس الوقت شريفاً؟ هل الحرية تعني بالضرورة التخلص من قيود الشرف المجتمعي؟ أم أن الشرف يمكن أن يكون نوعاً من الالتزام الأخلاقي الذي لا يتناقض مع الحرية الفردية؟

## ٢. الشرف والحرية كقيم متعارضة أم مكملّة؟

في الكثير من الأحيان، يتم تصوير الشرف والحرية كقيم متناقضة. ففي المجتمعات التي تركز على الشرف، مثل العديد من المجتمعات الشرقية، يمكن أن تكون الحرية مقيدة





## الفصل الأول: مفهوم الشرف في الثقافات الشرقية (التاريخ – الدين – العائلة – المرأة – القانون)

يُعد مفهوم الشرف في الثقافات الشرقية من أكثر المفاهيم رسوخاً وتأثيراً في تشكيل بنية المجتمعات وسلوكياتها، لا بوصفه قيمة أخلاقية فحسب، بل باعتباره نظاماً ثقافياً – اجتماعياً شاملاً ينسج العلاقات بين الأفراد، ويضبط الفضاء الرمزي للجماعة. وهو ليس مجرد فضيلة فردية، بل هو رأسمال رمزي تشاركه العائلة، العشيرة، والقبيلة، ويتخذ شكله المادي في السلوك، الكلام، اللباس، المواقف، وطرق العيش والموت.

الشرف في الشرق ليس مفهوماً تجريدياً، بل هو موقف وجودي يحدّد مصير الإنسان في نظر الآخرين، ويتغلغل في بنية الحياة اليومية، من تفاصيل الزواج والولادة، إلى الموت والانتقام. ولا يمكن فهمه إلا ضمن سياقه التاريخي والديني والاجتماعي، الذي يمنحه شرعيته ويضفي عليه قداسته. هذا الفصل يحاول أن يُحلّل بعمق كيف تشكل مفهوم الشرف في الشرق، وكيف تداخل مع منظومات أخرى مثل الدين، العائلة، القانون، والسلطة، خاصة في علاقته بالمرأة بوصفها أكثر من ارتبط بهذا المفهوم وأصبح جسدها ومصيرها ميداناً لصراعاته.

### أولاً: الشرف كتاريخ حيّ – من البداوة إلى الدولة

يعود مفهوم الشرف في المجتمعات الشرقية إلى أزمنة ما قبل الدولة، حيث كانت القبيلة هي البنية الأساسية للحياة. وفي هذا السياق، لم يكن الشرف مسألة فردية، بل شيفرة وجودية تحكم علاقة الفرد بالجماعة. كانت حماية الشرف تعني الحفاظ على الهيبة الرمزية للجماعة، وكان كل انتهاك له يُعد بمثابة خيانة للدم والعرق والنسب، مما يستدعي الرد الفوري، غالباً بوسائل عنيفة.

مع تطور المجتمعات الشرقية وظهور أنظمة سياسية مركزية، لم يُستبدل مفهوم الشرف، بل أعيد تدويره داخل بنى الدولة، وأصبحت السلطة السياسية تسعى إلى ضبطه، لا إلغاؤه، بل استثماره في تعزيز نفوذها. ففي عصور السلطنة، كما في الدولة العثمانية، مثلاً، استُخدم الشرف كوسيلة للضبط الاجتماعي وكذريعة أخلاقية لتشريع العقوبات، خاصة في قوانين "النامة" و"الشريعة" التي نظّمت العلاقات بين الرجل والمرأة والعائلة.

وبينما انتقل الغرب إلى مفاهيم فردية أكثر حداثة، ظلت المجتمعات الشرقية متمسكة بالشرف، لأنّه لم يكن مجرد قيمة، بل نظاماً بديلاً عن الدولة القانونية الحديثة، حيث العشيرة والعائلة كانت هي الحكم والقاضي.

### ثانياً: الشرف والدين – من القداسة إلى التشريع

رغم أن مفهوم الشرف أقدم من الدين، فإن الأديان الشرقية، خاصة الإسلام، قامت بامتصاصه وتشكيله ضمن رؤيتها الأخلاقية والتشريعية. ففي الإسلام، مثلاً، لم تُلغ



فكرة الشرف القبلي، بل أعطيت بعداً دينياً وأخلاقياً جديداً، تمثل في مفاهيم مثل "العِرض"، "الغيرة"، و"المروءة".

فحماية العرض أصبحت فريضة دينية، والانتهاك الأخلاقي - خاصة في قضايا الزنا والستر والحياء - أحيط بمنظومة من الأحكام الشرعية والعقوبات، مثل الجلد أو الرجم، وإن كانت تلك العقوبات مشروطة بإثباتات صعبة، لكنها أعطت الغطاء الشرعي لحماية الشرف.

وقد برز في التراث الفقهي الإسلامي فقه خاص بالمرأة والشرف، يُقيد حركتها، لباسها، خروجها، ويجعل من جسدها موضوعاً للحراسة الأخلاقية المستمرة. كما تسربت بعض التقاليد القبلية، مثل "قتل الشرف"، إلى الممارسة الاجتماعية، تحت مظلة الدين، رغم أن النصوص الدينية لا تنص صراحة عليها.

إن الدين في الشرق لم يخلق الشرف، لكنه أضفى عليه الشرعية والقداسة، وربطه بالجنة والنار، وبالمحاسبة الأخروية، مما جعل التحرر منه بمثابة خيانة للذات والآخرة.

### ثالثاً: الشرف والعائلة – من الفرد إلى الجماعة

في الثقافة الشريفة، لا يُفهم الشرف كقيمة فردية، بل هو مرآة لسمعة العائلة بأكملها. إن ما يفعله الفرد، خاصة المرأة، لا يُحاسب عليه وحده، بل تتحمّله العائلة بأكملها. لذلك، تُفرض قيود صارمة على سلوك أفراد العائلة، ويصبح الجميع رُقباء على بعضهم البعض، حتى لا يتم جلب العار الجماعي.

العائلة في هذا السياق ليست مجرد رابطة بيولوجية، بل هي كيان رمزي يتصارع على مكانته الاجتماعية، ويستخدم الشرف كوسيلة للارتقاء أو السقوط في أعين الجماعة. وهنا يصبح الشرف بمثابة "عملة اجتماعية" تُستخدم في الزواج، التحالف، المصاهرة، والسمعة العامة.

تُربى الفتاة على أن جسدها ليس ملكها، بل هو وديعة جماعية، تُحاسب العائلة على مظهرها، صوتها، طريقتها في الضحك أو المشي. كما يُربي الشاب على أن "يحمي" شرف أخواته وأمه وزوجته، وكأنّه الحارس القانوني لأعراض الجماعة، لا الشخص الذي يمتلك قراره الأخلاقي.

**رابعاً: المرأة والشرف - الجسد كفضاء للصراع**

لا يمكن تحليل مفهوم الشرف في الثقافات الشرقية دون التوقف أمام الموقع الحاسم الذي تحتله المرأة في هذا النظام الرمزي. فالمرأة ليست فقط "رمز الشرف"، بل هي وعاءه ومسرحه، وغالباً ما يتم تمثيل الشرف من خلال السيطرة على جسدها، حركتها، صوته، اختياراتها، وحتى رغباتها.

إن الشرف الذكوري في المجتمعات الشرقية يتحدد بدرجة ضبطه لنساء العائلة. كل خروج عن هذه السيطرة، سواء كان حقيقياً أو متوهماً، يُعد جريمة ضد الشرف، وقد يصل إلى القتل تحت ذريعة "تطهير العار". وهكذا، تصبح حياة المرأة رهينة لنظرة الجماعة، وموضوعاً دائماً للخوف والشك.



وتتجلى هذه العقلية أيضاً في تفاصيل الحياة اليومية: في اللباس "المحتشم"، في تعليم البنات، في اختيار الزوج، في العمل خارج البيت، حيث يتم تقييد كل ذلك باسم الشرف، بينما لا يُفرض شيء مشابه على الرجال. وهذا التفاوت لا ينبع فقط من الذكورية، بل من فلسفة رمزية ترى في جسد المرأة ممراً للكرامة أو للعار.

### خامساً: الشرف والقانون – الشرعية الاجتماعية مقابل الشرعية الحقوقية

إن العلاقة بين الشرف والقانون في المجتمعات الشرقية هي علاقة توتر دائم. ففي كثير من الأحيان، يتم تبرير العنف، خاصة ضد النساء، بقوانين تخفف العقوبة على "جرائم الشرف"، كما في بعض الدول التي تمنح العذر المخفف أو تعفي الجاني من العقوبة إذا ثبت أنه ارتكب الجريمة بدافع حماية الشرف.

وهذه المواد القانونية تعكس ليس فقط بُنية ثقافية تقليدية، بل أيضاً تواطؤاً ضمناً بين القانون والعرف، إذ يتصرف القانون كمن يريد إرضاء الحسن الشعبي، لا ترسيخ مبدأ العدالة الفردية. بل قد نرى في بعض الحالات أن القضاء ذاته يستند إلى مفاهيم الشرف التقليدية، وليس إلى المواثيق الحقوقية.

وبالتالي، فإن القانون في الشرق غالباً ما يُشرعن ثقافة الشرف بدل أن يقف ضدها، مما يجعل المرأة والمهمشين في موقع هشّ، ويؤخر التحولات الحداثية في البنية الحقوقية للمجتمع.

في الختام، إن مفهوم الشرف في الثقافات الشرقية هو بناء رمزي معقد، تجرّد عبر التاريخ، واستمدّ شرعيته من الدين، ونسج في نسج العائلة، وتجسّد بقسوة على جسد المرأة، وتورّط فيه القانون. هو ليس مجرد فضيلة أخلاقية، بل نظام اجتماعي يضبط السلوك ويعيد إنتاج السلطة الذكورية في صور متعددة.

ولكن هذا النظام، رغم عمقه، لم يعد بمنأى عن التحولات: العولمة، التعليم، الحركات النسوية، والتكنولوجيا، كلّها بدأت تُحدث شقوقاً في جدار الشرف، وتدفع نحو تفكيك رمزيته، أو على الأقل نحو إعادة تعريفه بحيث يتحول من قيمة قمعية إلى التزام أخلاقي حقيقي، متوازن، وعادل.

ومع ذلك، فإنّ محاولة تفكيك هذا المفهوم لا تعني السخرية منه أو نزع قيمته الأخلاقية بالمطلق، بل تتطلب قراءة نقدية تاريخية وثقافية تميز بين الشرف كقيمة قائمة على الكرامة والنزاهة والمسؤولية، وبين الشرف كمفهوم أسقط عليه العنف والرقابة والتحكم بالجسد والحرية. فالمشكلة ليست في الشرف ذاته، بل في كيفية تمثيله واستعماله، حين يتحوّل إلى أداة لقمع المرأة، إلى وسيلة لتبرير الجريمة، أو إلى قيد يغلف الاستبداد برداء الأخلاق. إن المستقبل الثقافي للمجتمعات الشرقية يتوقّف على قدرتها على إعادة موضوعة الشرف داخل منظومة أوسع من القيم الإنسانية، مثل الكرامة الفردية، الحرية، العدالة، والمساواة، بحيث لا يُستخدم لفرض الصمت، بل يُعاد تشكيله ليكون شرفاً نابعاً من الإرادة الحرة، لا من الخوف من العار. ومن هنا، تبرز الحاجة إلى مقارنته بمفهوم الحرية في الثقافات الغربية، لا بوصفه نقيضاً، بل كشريك في الصراع على المعنى والكرامة والهوية، وهو ما سنتناوله في الفصل القادم.



## الفصل الثاني: مفهوم الحرية في الفلسفة والثقافة الغربية (من سقراط إلى جان بول سارتر)

إذا كان الشرق قد تماهى عبر قرونه مع مفهوم "الشرف" بوصفه بوصلة أخلاقية تسيّر الفرد داخل الجماعة، فإن الغرب، عبر مساراته الفلسفية والثقافية، وضع "الحرية" في مركز التجربة الإنسانية، لا بوصفها مجرد قيمة أخلاقية، بل باعتبارها الركيزة الوجودية الأولى لمعنى الإنسان ذاته. فمذ اللحظة التي وقف فيها سقراط متحدياً سلطة المدينة الأثينية، إلى اللحظة التي جلس فيها سارتر يكتب أن "الإنسان محكوم بأن يكون حرّاً"، ظل مفهوم الحرية في الفكر الغربي يتطور ويتشعب، حتى أصبح بمثابة المحور الذي تدور حوله قضايا السياسة، الأخلاق، الوجود، والمعرفة.

إن هذا الفصل يحاول أن يرسم خريطة تطور مفهوم الحرية في الفلسفة والثقافة الغربية، من جذوره الأولى في اليونان الكلاسيكية، مروراً بالفلسفة المسيحية الوسيطة، ثم عصر التنوير، وانتهاءً بالفلسفة الوجودية. وسنُظهر كيف أن هذا المفهوم لم يكن ثابتاً، بل كان دائم الحركة والتشكل، يُعاد تأويله بحسب الأطر الزمنية والسياقات السياسية والدينية والميتافيزيقية، حتى أصبح الحرية نفسها ميدان صراع تأويلي بين الفلاسفة والمفكرين، وصارت تحمل في داخلها توتراً دائماً بين الفرد والمجتمع، بين الضرورة والاختيار، بين القدر والعقل، وبين الإرادة والسلطة.

### ١. سقراط وأفلاطون: الحرية بوصفها معرفة

في أثنينا القرن الخامس قبل الميلاد، حيث ولدت الديمقراطية، طرح سقراط سؤال الحرية من مدخل أخلاقي وفلسفي عميق. لم تكن الحرية عنده مجرد القدرة على فعل ما نريد، بل أن نعرف ما ينبغي فعله. فالحرية تتطلب المعرفة، والحياة غير المفحوصة – بحسب تعبيره – لا تستحق أن تُعاش. كان سقراط يرى أن الجهل هو عبودية داخلية، وأن تحرير الإنسان يبدأ من تحرير العقل من الأوهام والخرافات والجهل. أما أفلاطون، فقد ورث هذه الرؤية وأضاف إليها طابعه الميتافيزيقي. في جمهوريته، يُصوّر الحرية كتححرر من شهوات الجسد ومن العالم الحسي الزائل، والسعي نحو عالم المثل، حيث الخير الأسمى. وهكذا أصبحت الحرية عنده سلوفاً تربوياً وعقلياً ينقذ النفس من العبودية للرغبات، لا حرية سياسية بالمعنى الحديث.

### ٢. أرسطو: الحرية والسياسة

عند أرسطو، نجد تحولاً مهماً نحو الربط بين الحرية والمواطنة. ففي كتابه السياسة، يرى أن الحرية الحقيقية تُمارَس في المدينة، ضمن نظام ديمقراطي عقلاني، حيث يكون الإنسان مشاركاً في التشريع والحكم. لكن أرسطو لم يكن يساوي بين جميع البشر، بل حصر الحرية في "المواطن الحر"، واستثنى العبيد والنساء. مع ذلك، فقد قدّم تصوراً مبكراً للحرية باعتبارها القدرة على الفعل ضمن منظومة قانونية أخلاقية، لا الانفلات من القانون.



### ٣. الفلسفة المسيحية: الحرية بين الإرادة الإلهية والخطيئة

مع بروز المسيحية، دخلت الحرية في علاقة متوترة مع فكرة النعمة الإلهية والخطيئة الأصلية. أوغسطينوس، أحد آباء الكنيسة، رأى أن الإنسان بعد السقوط لم يعد حراً بشكل كامل، لأن الإرادة الإنسانية أصبحت فاسدة، والحرية الحقيقية لا تتحقق إلا بنعمة الله. أما توما الأكويني، فقد حاول التوفيق بين العقل والإيمان، واعتبر أن الإنسان يمتلك حرية الإرادة، ولكنها مُقيدة بالقانون الإلهي والأخلاقي.

في هذه المرحلة، أصبحت الحرية مقترنة بالطاعة للحق الإلهي، لا الاستقلال عنه، و صار الفعل الحر هو الذي يتوافق مع الإرادة الإلهية، لا الذي يتمرد عليها.

#### ٤. عصر النهضة والتنوير: ولادة الحرية الحديثة

في القرن السابع عشر والثامن عشر، مع ظهور العلم الحديث، وتحولات الحضارة، بدأت الحرية تُفهم بشكل جديد كحق طبيعي للفرد. جون لوك طرح الحرية باعتبارها حقاً طبيعياً للفرد في الحياة والملكية والفكر. أما جان جاك روسو، ف رأى أن الإنسان يولد حراً، لكنه في كل مكان "مكبلاً بالسلاسل"، ودعا إلى عقد اجتماعي يضمن الحرية السياسية والمساواة.

وفي الوقت نفسه، قدّم كانط فهماً أخلاقياً عميقاً للحرية، حين اعتبر أن الحرية ليست فعل ما نشاء، بل أن نطيع القانون الذي نضعه نحن لأنفسنا. كانت الحرية عنده أساساً للكرامة الإنسانية، والشرط المسبق للأخلاق، إذ لا معنى للفعل الأخلاقي إن لم يكن نابعاً من إرادة حرة.

### ٥. هيغل وماركس: الحرية كتحقق تاريخي

في القرن التاسع عشر، طوّر هيغل مفهوم الحرية بوصفها عملية تاريخية يتطور فيها الوعي بالذات. فالحرية لا تُعطى بل تُنتزع عبر صراع طويل نحو الاعتراف، وهي تتحقق في الدولة الحديثة التي تجسّد الروح المطلقة.

أما ماركس، فقد انتقد الحرية الشكلية في المجتمعات الرأسمالية، واعتبر أن الحرية الحقيقية لا تكون إلا بتحرير الإنسان من علاقات الاستغلال. الحرية عنده ليست مجرد حرية قانونية، بل تحرر مادي واجتماعي من الفقر والتشؤ.

## ٦. نيتشه: الحرية كقوة إرادة

نبتشه قلب المفاهيم التقليدية، وهاجم فكرة "الحرية الأخلاقية" القائمة على الإذعان للخير المطلق. الحرية عنده هي قوة الإرادة، إرادة التفوق والخلق، والتجاوز الدائم للذات. الإنسان الحر هو الذي يصنع قيمه بنفسه، ويقف وحده في وجه العدم، ويخلق معنى للحياة في عالم بلا معنى مسبق.

## ٧. سارتر والوجودية: الإنسان محكوم بالحرية

في القرن العشرين، بلغ مفهوم الحرية ذروته الوجودية مع جان بول سارتر، الذي اعتبر الحرية هي جوهر الوجود الإنساني. الإنسان لا يملك "طبيعة" سابقة، بل يُوجد أولاً،



ثم يختار ذاته. هذه الحرية الوجودية مطلقة ومقلقة في آن، لأنها تُلقى على عاتق الفرد مسؤولية اختياراته. "نحن محكومون بأن نكون أحراراً"، يقول سارتر، أي أننا لا نستطيع الهروب من الحرية، حتى عندما نحاول ذلك.

### خاتمة

من سقراط إلى سارتر، لم يكن مفهوم الحرية في الثقافة الغربية ثابتاً أو متجانساً، بل كان في حالة صيرورة دائمة، تتأرجح بين المثالية والواقعية، بين الفردانية والمسؤولية، بين التحرر الداخلي والتحرر السياسي. لكن الخيط الذي يجمع كل هذه التصورات هو الإيمان بأن الإنسان، في جوهره، كائن حر، وأن الحرية ليست فقط حقاً، بل عبئاً، واختياراً، ومشروعاً، وشرطاً لكل معنى آخر في الحياة.

وفي مقابل ثقافة "الشرف" التي تربط الفرد بالجماعة، وتُعَلِّي من شأن الامتثال والانتماء، تأتي ثقافة "الحرية" الغربية لتمنح الفرد مركزية الوجود، وتجعله هو من يختار قيمه، ويكتب مصيره. من هنا تنبع الجدلية العميقة بين الشرف والحرية، التي ستُواصل تحليلها في الفصول اللاحقة من هذا البحث، لنبين كيف يمكن للثقافتين أن تتحاورا دون أن تتنازعا، وأن تتكاملان دون أن تُنكر إحداهما الأخرى.

غير أن هذا التطور الفلسفي الهائل لمفهوم الحرية في الفكر الغربي لم يكن دائماً خالياً من التناقضات أو الإشكاليات. فقد تحولت الحرية، في كثير من الأحيان، من كونها وعداً بالخلاص الفردي إلى أن تكون عبئاً وجودياً خانقاً. ففي عالم الحداثة وما بعده، حيث سقطت السرديات الكبرى، لم يعد للحرية مرجعية ثابتة، بل أضحت كأنها سيف ذو حدين: تمنح الفرد استقلالاً، ولكنها تسلبه اليقين؛ تُحرّره من التقاليد، لكنها تتركه تائهاً في مواجهة الفراغ. وبين حرية السوق الرأسمالية التي تُسيء الإنسان وتختزله في مستهلك، وحرية الوجودي الذي يخلق قيمة في العدم، تظل الحرية الغربية مشروطة بثمن باهظ، هو المسؤولية المطلقة عن الذات.

وهكذا نجد أن الحرية، كما تجلت في الثقافة الغربية، لم تكن نقيضاً مطلقاً للشرف كما في الثقافة الشرقية، بل تحمل في جوهرها قيمة قد تتقاطع مع الشرف من حيث الإيمان بالكرامة، والصدق مع الذات، والالتزام الداخلي، ولكنها تختلف عنه في المرجعية والمصدر وطبيعة العلاقة بالمجتمع. من هنا تكتسب المقارنة بين "الشرف" و"الحرية" مشروعيتها الفلسفية والثقافية، ليس لتفضيل ثقافة على أخرى، بل لفهم كيف تتشكل القيم، وكيف يُعاد إنتاج الإنسان من خلالها، وكيف يمكن للحوار بينهما أن يكشف عن نقاط عميقة من الالتقاء والصراع، وربما إمكانيات جديدة للعيش المشترك بين الشرق والغرب.



## الفصل الثالث: التصادم بين القيمتين – دراسات حالة (الاغتراب – الهجرة – السينما – الرواية – الفن)

إذا كانت القيم لا تُقاس بمعايير مطلقة، بل تنبع من قلب التجربة الثقافية للشعوب، فإن التصادم بين قيم الشرف والحرية ليس مجرد خلاف نظري، بل هو تجسيد لصراع حضاري عميق. ففي عالم بات فيه التداخل بين الشرق والغرب واقعاً معيشاً، تُصبح المواجهة بين هاتين القيمتين موضوعاً ملموساً في حياة الأفراد، وتجربة يومية تنعكس في وجدانهم، وتظهر آثارها في الاغتراب، والهجرة، والإبداع الفني، والتمثيل السينمائي، والسرد الروائي.

### أولاً: الاغتراب كمساحة للتصادم الداخلي

الاغتراب، بوصفه تجربة نفسية ووجودية، يكشف عن أولى التجليات الحادة لتصادم الشرف والحرية. فالفرد الشرقي الذي ينشأ في مجتمع يقوم على مفاهيم الشرف المرتبطة بالأسرة والهوية والانضباط الاجتماعي، يجد نفسه في مواجهة ثقافة غربية تُعلي من شأن الحرية الفردية، وتُشجّع على الانعتاق من القيود الاجتماعية. هنا لا يحدث الاغتراب فقط من المجتمع الجديد، بل من الذات أيضاً: اغتراب مزدوج، حيث يشعر الإنسان أنه لم يعد ينتمي إلى ما كان، ولا يستطيع أن ينتمي إلى ما هو قادم.

إنها أزمة هوية حقيقية، فالمهاجر من مجتمعات الشرق لا يجد نفسه فقط غريباً عن اللغة أو العادات، بل غريباً عن المفاهيم التي تُشكّل جوهره. يشعر بالقلق حين يرى أن قيمة "الشرف" تُعدّ من الماضي، أو تُعتبر قيداً على الحرية؛ ويشعر بالذنب حين يمارس "الحرية" في مجتمع لا يغفر له ذلك إذا ما عاد.

### ثانياً: الهجرة والتمزق الثقافي

تُشكّل الهجرة، خصوصاً من الشرق إلى الغرب، مختبراً عملياً لصدام القيم. فالمهاجر لا ينتقل بجسده فقط، بل يحمل معه تراثه، تربيته، نظرتّه إلى الكرامة، إلى الجسد، إلى الأسرة، إلى الله، وإلى الذات. ويصطدم بذلك بواقع مغاير يرى أن الشرف، كما يُفهم في الشرق، هو جزء من سلطة أبوية، أو عقدة اجتماعية.

تُعاني النساء على وجه الخصوص من هذا التوتر الحاد، بين مطالب مجتمع المهجر الذي يدعو إلى التحرر والاستقلال، وبين أسرٍ لا تزال تُقيّم الشرف بوصفه قيمة "جسدية" مرتبطة بسلوك المرأة وعلاقاتها. وهنا يُولد صراع مأسوي بين الجسد كرمز للشرف، والجسد كرمز للحرية.

### ثالثاً: السينما كمسرح رمزي للصراع

السينما، بوصفها مرآة للوعي الجمعي، سجّلت بدقة هذا التصادم بين الشرف والحرية. أفلام مثل Mustang (تركيا/فرنسا، ٢٠١٥) و Persepolis (إيران/فرنسا، ٢٠٠٧)



Wadajda (السعودية، ٢٠١٢) تُجسّد صراع الأفراد، خصوصاً النساء، مع التقاليد القمعية باسم الشرف، وسعيهم نحو حرية تتجاوز أجسادهم إلى كينونتهم. في المقابل، نجد أفلاماً غربية تعكس الصورة المعاكسة: الحرية وقد تحوّلت إلى عزلة، أو تهتك، أو فقدان للمعنى، كما في أفلام الوجودية السوداء أو السينما الألمانية بعد الحرب، حيث تظهر الحرية لا كقيمة مثالية، بل كعبء ثقيل ومخيف. السينما هنا لا تحكم، بل تسرد وتثير الأسئلة: من يملك تعريف "الكرامة"؟ من يقرر الحدود بين الحرية والانحلال؟ وهل من الممكن أن يلتقي الشرف بالحرية دون أن يتصارعا؟

### رابعا: الرواية ومأساة الذات المنقسمة

الرواية، خاصة في الإنتاج العربي الحديث، عالجت هذا الصراع من خلال شخصيات مأزومة، منقسمة، تبحث عن ذاتها وسط حضارتين. في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطبيب صالح، تتجسّد هذه الثنائية: البطل الذي تلقى تعليمه في الغرب، وعاد إلى الشرق حاملاً ثنائية ممزقة بين التحرر الذي اكتشفه هناك، والتقاليد التي تسكنه. فتكون النتيجة انهياراً وجودياً وأخلاقياً.

الرواية ليست مجرد سرد، بل تفكيك لمسارات الإنسان في مواجهة العالم، ومحاولة لفهم كيف يمكن أن يظل الشرف نبيلاً دون أن يكون قمعاً، وأن تظل الحرية سامية دون أن تتحوّل إلى فوضى.

### خامساً: الفن كلغة ثالثة تتجاوز التصادم

الفن في أشكاله البصرية والتجريبية بات مساحة لإعادة تأويل العلاقة بين القيمتين. في لوحات الفنانين المهاجرين أو في عروض الأداء المعاصر، نجد محاولات جريئة لتجسيد الألم الناتج عن هذا التصادم، لكنه أُلْم يولد منه المعنى. من خلال الجسد، اللون، الحركة، يخلق الفن لغة جديدة لا تُدين الشرف ولا تمجّد الحرية، بل تعيد التفكير في الاثنين. إنه فنّ لا يبحث عن إجابة، بل عن تجربة شعورية مشتركة، تجمع بين الحنين والتمرد، بين الأصل والبحث عن المعنى، بين الحاجة إلى الانتماء والرغبة في الانعتاق.

### الخاتمة:

إن التصادم بين قيم الشرف والحرية ليس مجرد صراع بين مفردتين، بل بين رؤيتين للوجود الإنساني. أحدهما ترى الكرامة في الانضباط والانتماء، والأخرى في التمرد والاختيار. وفي عالم تزداد فيه الهجرة والتداخل الثقافي، لم يعد بإمكان الإنسان أن يظل وفيّاً بشكل نقي لأيٍّ من القيمتين دون أن يدخل في صراع.

لكن ربما كان الحل لا في الانتصار لطرف، بل في الاعتراف المتبادل بينهما، وفي خلق جسر ثقافي وأخلاقي يعترف بأن الشرف لا يجب أن يكون قيداً، وأن الحرية لا يجب أن تكون عزلة. فالفرد الحديث – الشرقي أو الغربي – لم يعد قادراً على العيش في عالم ثنائي. إنه كائن هجين، يحتاج إلى مفردات جديدة تتجاوز هذا التصادم، نحو إنسانية أكثر تعقيداً، وأكثر صدقاً.



## الفصل الرابع: هل يمكن تجاوز الثنائية؟ نحو قيم مشتركة أو تقاطعات ممكنة

لقد مضى بنا البحث في فصوله السابقة عبر تضاريس وعرة من التوترات القيمية بين الشرق والغرب، بين الشرف والحرية، بين الجذور والآفاق، بين الذاكرة والاختيار. ومع أن هذه الثنائية بدت في ظاهرها صلبة وعنيفة، بل غير قابلة للتوفيق، إلا أن واقع الإنسان المعاصر - لا سيما الإنسان المهاجر، الهجين، العابر للثقافات - يطرح علينا سؤالاً وجودياً جوهرياً: هل نحن مضطرون دوماً للاختيار؟ هل ثمة طريق ثالث، أو جسر يربط بين الشرف والحرية، بين ثقافتين تتنازعان قلب الإنسان وروحه؟

### أولاً: الشرف والحرية كقيم قابلة لإعادة التأويل

إن الشرف ليس قيمة مغلقة، جامدة، تنتمي إلى زمن ماضٍ لا رجعة فيه، كما أن الحرية ليست مجرد شعار حديث يعلو فوق جميع القيم. كلتا القيمتين، إذا أُعيد تأويلهما خارج إطار الهيمنة والصراع، يمكن أن تكشفنا عن جذور مشتركة في الكرامة الإنسانية.

فالشرف، حين يُفهم بوصفه التزاماً أخلاقياً داخلياً، لا كقيد اجتماعي خارجي، يصبح قريباً من مفهوم "الحرية المسؤولة" في الفكر الغربي. والحرية، حين لا تُختزل في حرية الجسد أو الرغبة، بل تمتد إلى حرية الضمير، تصبح قريبة من جوهر الشرف كقيمة عليا للكرامة الشخصية.

إن إعادة بناء المفاهيم، وتحريرها من حمولاتها الأيديولوجية والسياقية، يسمح لنا بتجاوز الصراع الظاهري بينهما، والبحث عن معنى أعمق يربط الإنسان بذاته وبالآخر.

### ثانياً: الكرامة كمفهوم جامع

ما الذي يجمع الشرف والحرية؟ ما هي الأرض المشتركة التي تنبتهما معاً؟ إنها الكرامة، لا بوصفها شعاراً، بل كمعنى وجودي عميق. الكرامة هي الشعور الداخلي بأن للإنسان قيمة لا تُشتري ولا تُباع، قيمة لا تعتمد على رأي الآخرين ولا على قواعد المجتمع، بل على اعتراف الذات بذاتها، وحققها في أن تكون.

هذه الكرامة تُعبّر عنها في الشرق بلغة الشرف، وفي الغرب بلغة الحرية، لكن جوهرها واحد. ولذلك فإن كل محاولة للربط بين الشرف والحرية ينبغي أن تمرّ عبر استعادة مفهوم الكرامة بوصفه القيمة الأم، أو الأصل الذي تفرعت منه سائر القيم.

### ثالثاً: تقاطعات ممكنة في الفضاء العام

ثمة تقاطعات ملموسة بدأت تظهر في العالم المعاصر بين المنظومتين القيميتين، لا في مستوى الفكر المجرد فقط، بل في الفضاء العملي أيضاً: في حقوق الإنسان، في الأدب، في الفن، في الأخلاق الكونية، في نضالات النساء، في حركات العدالة الاجتماعية، وحتى في الدين حين يتحرر من هيمنة السلطة.



- في نضال المرأة المسلمة من أجل حقوقها، نجد نموذجاً لامرأة تؤمن بالشرف، لكنها في الوقت نفسه تطالب بالحرية، وترى أن لا تعارض بينهما.
- في خطاب الفلاسفة المعاصرين حول "الحرية الأخلاقية"، نلمس تقارباً مع فكرة الشرف كمسؤولية تجاه الآخر والمجتمع.
- في الرواية المعاصرة، كثيراً ما نجد شخصيات تمزج بين الإرث الشرقي والتمرد الغربي، بين المحافظة والتمرد، بين الواجب والرغبة، وتخلق لنفسها نموذجاً ثالثاً.

### رابعاً: نحو أخلاق كونية متعددة الجذور

الاعتراف بالتعددية الثقافية لا يعني الت relativism الذي يُنكر القيم، بل يعني البحث عن أخلاق كونية متعددة الجذور. فبدلاً من فرض نموذج واحد (غربي أو شرقي)، يمكن لنا تصور أخلاقيات مشتركة تنبثق من تقاطعات إنسانية عميقة:

- شرف بلا استبداد.
- حرية بلا عبث.
- كرامة بلا إذلال.
- مسؤولية بلا وصاية.

هذه الأخلاق لا تُملى من فوق، ولا تُفرض من الخارج، بل تُبنى بالتفاهم، بالحوار، بالإصغاء العميق إلى ألم الآخر وتجربته، وبالرغبة الصادقة في بناء عالم يمكن للشرق والغرب أن يساهما فيه معاً، لا كأنداد متصارعين، بل كشريكين في كتابة سرديّة جديدة للإنسان.

في الختام، إن تجاوز الثنائية بين الشرف والحرية لا يعني إلغائها، بل تحريرها من الصراع وتوجيهها نحو اللقاء. فالعالم اليوم لا يحتاج إلى قِيم تنتصر على قِيم أخرى، بل إلى لغة جديدة من القيم، تنبع من التجربة الإنسانية نفسها، ومن المعاناة المشتركة، ومن الرغبة الأصيلة في أن يكون الإنسان حراً وكرامياً، مسؤولاً ومحبوياً، منتمياً ومنفتحاً في آن.

بهذا المعنى، لا نلغي الشرف، ولا نُقدّس الحرية، بل نُعيد خلقهما في ضوء حاجة الإنسان الحديث إلى قيم تجمععه لا تفصله، تُصالحه لا تمزقه، وتُضيء له الطريق لا نحو الشرق فقط، ولا نحو الغرب فقط، بل نحو قلبه.

### الخاتمة: ماذا تعني الكرامة في عالم منقسم؟

في زمن تتسارع فيه الانقسامات أكثر من اللقاءات، وتعمّق فيه الهوّات أكثر من الجسور، يصبح سؤال الكرامة واحداً من أعمق الأسئلة الوجودية والأخلاقية التي يمكن أن تُطرح. فما الذي تبقى للإنسان في عالم تتنازع الأيديولوجيات، وتفتته الثقافات المتقابلة، وتخرقه سرديات التقديس والتفكيك في آن؟ ما الذي يمكن أن يُشكّل جوهرًا إنسانياً مشتركاً بين من وُلد في قرية صغيرة في الشرق وما زال يُربّي على الخوف من العار، ومن نشأ في مدينة غربية تعلم فيها أن الذات مقدّسة ما دامت حرة؟



الكرامة، في هذا السياق، ليست فقط قيمة أخلاقية أو مبدأ قانوني يُدرج في وثائق حقوق الإنسان، بل هي نقطة التقاء خفية بين منظومتين بدت طيلة قرون متقابلتين: منظومة الشرف الشرقية، ومنظومة الحرية الغربية.

لقد حاول هذا العمل أن يُبغى، لا أن يُصدر الأحكام. أن يُقارب المسافات بدل أن يُفجرها. أن يتأمل في عمق القيم، لا في سطحها، في جذورها التاريخية والروحية والنفسية، لا في تجلياتها العنيفة فحسب. ومن هنا، فإن سؤال الكرامة لا يُجاب عليه نظرياً فقط، بل يُجاب عليه بالحياة نفسها، في تفاصيل الوجود اليومي، في تجارب المهاجرين، في لوحات الفنانين، في صمت المرأة الشرقية، وفي قلق المراهق الغربي، في الروايات، والأغاني، ونظرات الأمهات، وصراخ المهوورين.

الكرامة، بهذا المعنى، لا تُختزل في شرف يُراقب الجسد، ولا في حرية تُقدّس الرغبة، بل هي حالة من التوازن الداخلي، بين الانتماء والاختيار، بين الاحترام والمسؤولية، بين الأصالة والانفتاح، بين أن نحمل تراثنا دون أن نصير عبيده، وأن نحلم بالحرية دون أن نفقد المعنى.

في عالم منقسم، لا يكون السؤال: "من هو على حق؟"، بل: كيف نحيا معاً دون أن نفقد أنفسنا؟

لا يكون التحدي في تبرير قيمنا أو إدانة قيم الآخر، بل في خلق لغة مشتركة من المعنى، لغة لا تنفي الفروقات، لكنها لا تجعل منها جدراناً.

الكرامة إذاً هي الاسم الآخر للإنسان حين يتوق إلى أن يُحترم لا لأنه شرقي أو غربي، مسلم أو علماني، رجل أو امرأة، بل لأنه إنسان: كائن هشّ، لكنه عاقل؛ حرّ، لكنه مسؤول؛ متألم، لكنه يحلم.

وإذا كان هذا العالم قد تعب من الأيديولوجيات، ومن الأصوات العالية، ومن ثنائيات الاختزال، فلعلّ الوقت قد حان لنُصغي إلى الكرامة بوصفها اللغة الوحيدة التي لا تحتاج إلى ترجمة، لأنها تنبع من جوهر الإنسان، حيثما كان.

• Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. University of California Press, 1986.

• Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford University Press, 1969.

• Sartre, Jean-Paul. *Existentialism Is a Humanism*. Yale University Press, 2007 (translated edition).

• Said, Edward. *Culture and Imperialism*. Vintage Books, 1993.

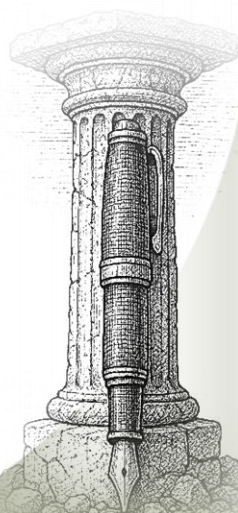
• Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, Lawrence & Wishart, 1990.

• Nussbaum, Martha C. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard University Press, 2011.



# مجلة دمع القلم

## قسم القصص





## قصص:

## أسير الأرض



في فجر هادئ، حينما لا يزال العالم يغط في سبات عميق، انسلَّ من بيته كخيوط رفيعة من الظلال، هارباً من همسات الليل إلى صباح آخر. كانت خطواته تنساب على الأرض كأنها إيقاع قديم، مسار متسلسل عبر الزمن والمكان، متوجهاً نحو الحقل الذي طالما كان ملاذه. في يده معوله، وعلى كتفه حقيبة من أمل، تحتوي على حزمة من غراس الزيتون التي اختارها بعناية، كما يختار قلبه تلك الذكريات القديمة التي لا يفارقها.

حملت قدماه عبء الأيام التي مضت، بينما كانت الرياح تلعب في شعره، تعبيراً عن الحنين الذي كان يرافقه. كان كالعائد من رحلة طويلة، رحلة لم يكن يعرف لها نهاية، يحمل على كاهليه سنوات من تعب، وعيناه تراقب السماء كما لو أنه كان ينتظر إشارة لمآحة تُعيد له شيئاً من ماضيه البعيد.

بيني وبين الأشواك المدببة التي كانت تحيط به في الحقل، كانت هذه الأشواك وكأنها حراس للذكريات التي دفنها الزمن، ذكريات لم يستطع التراب أن يطوبها رغم كثافة السنين. جلس على الأرض، وجثا على ركبتيه وكأنه ينازع قلبه، أزاح صخرة ثقيلة وكأنها قسوة من الماضي، ثم بدأ يحفر الأرض، يداه التي شوهها العمل أتمت فعلتها، وغرس الغرسة الأولى في تربة كانت أكثر قرباً إلى روحه من أي مكان آخر.

بعد أن انتهى من عمله، تمدد جسده النحيل بجانب شجرة التوت العتيقة، مسنداً ظهره إلى جذعها المتهالك، كمن يستند إلى قلب قديم. نظر إلى السماء بعيون نصف مغمضة، همس بكلمات لم تكن إلا صدى نفسه، وكأن الفجر كان يستمع إليه في صمت:

"تَبّاً للحنين... فهو يعيدنا إلى الأشياء ولا يُعيدنا إلينا."

كانت كلمات تحمل في طياتها ألماً لا يُرى، ولكن بحس. كان وجهه المشوّق معباً بحكايات لا تنتهي، وتجاعيد الزمن على جبينه كانت تروي قصصاً لم تُكتب بعد. في هذه اللحظة، كان العالم من حوله يهدأ، ليغرق في فوضى أفكاره، بينما كان قلبه يصرخ في صمت مطبق، عائد إلى زمن مضى.

تخيل نفسه في شبابه، عندما كان فارساً على ظهر حصانه الوفي، يتبخر بين أزقة قريته الجبلية. كانت الزغاريد تصدح في السماء، وتتمايل الخيول بين الأقدام كأنها أشعة شمس تشتعل. كان يلوح بيده، يضحك من الضحك، والفرسان يراهنون على قوة عزميتهم. كان السيوف تتراقص في الهواء كأجنحة السنونو، ويحتفل الجميع بفرح لا يطاق. لكن هذه الصورة بدأت تتشقق، وتكسر الزمان برأسه، ووجد نفسه يُشاهد حصانه يسقط أمامه، محطماً، بينما كانت الضحكات تتلاشى وتغيب في الظلال، كأنها لم تكن أبداً.



استفاد من الحلم، زفر زفرة عميقة، ثم ضحك بنبهة مرة، كأنه يُسائل عقله: "كيف أصبحت أسيراً للماضي؟"

رفع بصره إلى السماء، وإذا به يرى زوجته العجوز، تحمل جرة الماء وكأنها تحمل العمر ذاته. خطواتها متناقلة، لكنها تأتي إليه بأملٍ جديد، كما لو أن الأرض نفسها تُعيد له شيئاً من ماضيه الضائع. كان السرب البعيد من طيور السنونو يمر في السماء، ينحرف بخطوطٍ تائهة، كأنها أحلامه التي تختفي قبل أن يُمسك بها.

اقتربت الزوجة منه ببطء، كل خطوة كانت تجلب معها قطعة من الحنين، وكل لحظة كانت تذوب في الهواء كندى الصباح. جلس بالقرب منها، يتأمل في حقله القديمة، وفي الزيتون الذي كان يشهد على سنواتٍ مرتت، وما تبقى منها في ذاكرته. كان الحقل، كما كانت حياته، مليئاً بالأشواك والعثرات، لكنه كان أيضاً مكاناً لزرع الأمل.

وفي تلك اللحظة، بينما كان يراقب بعينه الحقل الذي عرفه منذ الطفولة، شعر بأن الأرض تتحدث إليه بصوتٍ خافت. كانت الزهور البرية التي تزين أطراف الحقل تتمايل برقة، وكأنها تشاركه في الحزن والفرح معاً. غرسة الزيتون التي زرعها بيديه منذ قليل، كانت تتأمل السماء، ممتدة بجذورها إلى الأعماق، تبحث عن سر الحياة، مثلما كان هو يبحث عن سر الزمن الذي مرّ سريعاً دون أن يشعر.

جلس صامتاً، وقد مرت برأسه عشرات الصور التي جمعها عبر سنين عمره. بين يديه كانت الأيام تتراكم، وكل حجر وضعه على هذا الأرض، وكل غرسة زرعها، وكل قطرة عرق سقطت على وجهه، كانت تروي حكاية حياته. حكاية ذلك الشاب الذي كان يركض مع الرياح في أوقات فراغه، والذي كانت الخيول في قريته تتناغم مع أغانيه في المساء. ثم جاء الزمن، ومرت اللحظات بسرعة، وبات الحنين يلاحقه كظله في كل مكان.

تذكر فجأة كيف كان يتسابق مع أقرانه في ذروة الشباب، يركضون في الحقول الواسعة، ولا يبالون بالعثرات. كانت قريته تتوهج بالصخب، والزغاريد تملأ الأجواء، أما الآن، فكل شيء هادئ، بل يكاد يكون ساكناً، حتى الرياح التي كانت في الماضي تهب بنشاط، صارت تمر بهدوءٍ كما لو أنها تأخذ قسطاً من الراحة.

كانت الزوجة تقترب منه أكثر، يعلو وجهها اللامع بالتعب، لكنها كانت تحمل في عينيها تلك الابتسامة التي لا تفقدها مهما مرّ الزمن. وضعت الجرة على الأرض، وجلست بجانبه، وبينما كانا صامتين، كان الصوت الوحيد الذي يملأ المكان هو نقيق الضفادع من بعيد، وهمسات الرياح التي تتلاعب بأوراق الشجر.

همست الزوجة بصوتٍ خافت، وكأنها تعبير عن أفكارها البسيطة: "أنت لم تغير، لا في قلبك ولا في عينيك، لكن الزمن قد غير متاً، يا حبيبي."

نظر إليها بعينين غارقتين في الحنين، وكأنها قالت ما كان في قلبه طوال السنوات الماضية. ثم قال بصوتٍ هادئ، مرتفع قليلاً، كما لو أنه يكسر حاجز الصمت بينهما: "نعم، الزمن تغير، والوقت لا يعود، لكن الأرض، الأرض لا تتغير. إنها تظل كما هي، تحمل ذات الغرسات، وتعاين ذات الذكريات."





يغزوه مثلما يغزو الزهر الربيعي في هذا المكان الذي يحيط به، لكنه كان يتساءل في نفسه، هل يمكن للإنسان أن يظل أسيراً لذكرياته دون أن يفقده ذلك طريقه إلى المستقبل؟

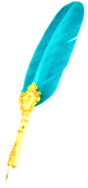
رفع رأسه فجأة وكأن فكرة جديدة قد لمعت في ذهنه. كان هناك شيء في هذا المكان، في هذا الحقل، في تلك الغرسات الصغيرة التي وضعها بيديه، كان يشهد على وجوده هنا، على بذره الأمل التي لم تنضب بعد. كان يشعر بأن الزمن قد منح له فرصة أخيرة ليبداً من جديد، وأن الحياة في هذا المكان، مهما كانت قاسية في بعض الأحيان، ما زالت تمنحه شيئاً من الأمل.

عندما نظرت إليه زوجته، كانت ترى نفس الشيء في عينيه، ذاك الوميض الذي يعلن أن الحياة، مهما طال انتظارها، ستظل قادرة على إشراقها مجدداً. كانت تعلم في أعماقها أنه لا يمكنه الهروب من ماضيه، ولا يمكنه تجاهل الذكريات التي شكلت هويته. لكنه أيضاً، كما كانت ترى، كان لا يزال قادراً على إيجاد السلام في هذه الأرض، في هذا الحقل الذي شهد على أعظم سنوات عمره.

ثم، مع إشراقة الشمس التي بدأت تتسلل عبر أوراق الأشجار، قرر أن يكمل ما بدأه. رفع المعول بيدٍ قوية، لكنه هادئة، كما كان يفعل في أيام شبابه. بدأ بحفر الأرض مرة أخرى، مغروساً في تربة وطنه، في عروقها التي احتفظت برائحته. وكلما غرز معوله في الأرض، كان يزرع جزءاً من نفسه، جزءاً من ذكرياته التي لا يمكن أن تموت، وجزءاً من الأمل الذي لم يفارقه أبداً.

ومع كل خطوة، كانت عينيه تتجهان إلى الأفق البعيد، حيث كانت السماء تكتسي بألوان الفجر الجديد. في تلك اللحظات، أدرك أنه لم يعد أسيراً للماضي فقط، بل أصبح أسيراً للحياة نفسها. كانت الأرض التي تحته تتنفس معه، كما لو أنها تذكره بأن الحياة تستمر دائماً، مهما كانت الظروف.





## ظل العائد: حكاية الزيتون والخلود

في بقعة نائية من الأرض، حيث تنكمش المسافات، وتنفطر الأزمنة من عنق الدهر، وحيث لا تسعف الخرائط قلب التائهين، يبدأ شيء لا يشبه أي بداية. هناك، عند حافة النسيان، حيث تلتقي الشمس بالتراب دون شهود، وحيث يعبر النسيم كأنه روح قديمة تهدد ذاكرة الجبال، تنام الحكايات في جذوع الشجر، لا تطلب أن تُكتب، ولا أن تُروى، بل تنتظر من يُنصت إليها كما تُنصت الجذور لوشوشة الماء في أعماق الأرض.

في ذلك الركن الساكن، حيث لا يعلو سوى خفق أجنحة الطيور البعيدة، وهمس الأعشاب اليابسة تحت أقدام العابرين القلائل، لا تُروى القصص بالكلمات، بل تُفهم من آثار الخطى على التراب، ومن هدير الرياح حين تمرّ على الأغصان فتنبئ، كأنها تتذكر، كأنها تتألم... أو كأنها تشتاق.

هنا، في بستانٍ منسيٍّ، تركه العائدون بعدما نضج فيهم الحنن حتى وجع العظم، بستانٍ حملوه في صدورهم حين رحلوا، ثم عادوا إليه ليجدوه كما كان... أو كما تمّنوا أن يكون. هناك تبدأ الحكاية.

ليست حكاية وطنٍ فحسب، بل حكاية حلمٍ زرعه رجلٌ في زمنٍ غابر، وسقاه بدمعه، ورعاه بأظافره، ثم أوصى به الأرض. تركه بين يدي زيتونةٍ عجوز، كانت إذا صمتت نطقت بالحكمة، وإذا نطقت أفاضت بالأسرار.

لم تبدأ حكاية ذلك الرجل في يومٍ معلوم، ولم تنتهِ في صفحةٍ تُطوى. كانت تمتد في العروق، كما يمتد الجذر في صخر القلب، تنحني دون أن تنكسر، وتتفرّع في صمتٍ نبيل.

كان وجهه مغموراً بغبار الحقول، وعيناه تحملان لون التراب حين تعشقه الشمس، لكنه لم يكن فلاحاً عادياً؛ كان أشبه بعزافٍ زرع نبوءته في خصرة الأرض، وتركها تنمو بين السنابل.

و ذات مساء، سأله طفل:

لماذا لا تقطع هذه الزيتون العجوز، وتزرع مكانها شجرةً فتية؟

ضحك الرجل، ومسح على رأس الصغير بحنوّ العارف، ثم همس قائلاً:

«لأنها لا تزال تحلم، يا بُني... والزيتونة التي تحلم، لا تموت.»

وهكذا كانت الزيتون...



واقفة كشيجة باسقة، تروي بظلها حكايات من عبروا، ومن لم يعودوا، ومن نامت أسماؤهم تحت تراب البستان. كل ورقة فيها دفتر منسي، وكل جذع حارس لوعيد يكسر.

وتبدأ الحكاية هناك...

حين عاد الرجل بعد غياب طويل، يحمل على كتفيه عبء السنين، وفي قلبه شتلة حنين لا تذبل.

عاد لا لزرع، بل ليصغي... ليجثو عند جذع الزيتون، ويسألها عما تبقى من الحلم. عاد وفي صوته نبرة الذين أنهكهم الترحال، وفي عينيه رجاء الذين يؤمنون أن بعض الأوطان لا تُبنى بالحجارة... بل بالحكايات.

في بستان لا يعرف الوقت، بين جدران متآكلة من صمت، وحجارة حفرت عليها الأيادي أسماء الراحلين، تبدأ الحكاية... حكاية رجل كان يحلم... وزيتونة كانت تنتظر.

فمن قال إن الشجر لا يحن؟  
 ومن قال إن الأرض لا تحفظ الوعود؟

## الجزء الأول: الخطوة الأولى نحو الحلم (هروب الفجر، الغرس الأول، لقاء الرجل بالأرض)

كان الفجر ينسل من بين جفون الليل كهمة خجلي، حين دفع باب البيت الخشبي بصمت، وانزلق إلى الخارج، متخففاً من صخب العالم وأثقاله. خطواته لم توقظ العصافير النائمة بعد، ولا أيقظت الأبواب القديمة التي اعتادت أن تصرخ مفاصلها. حمل معوله العتيق تحت ذراعه، وسحب بيد أخرى حزمة خضراء، كانت تنبض بالحياة: غراس زيتون فتية، تشبه الحلم حين يولد بين يدي عاشق.

كان شكله أشبه برجل يعود من حرب طويلة لا أحد يعرف خفاياها، يحمل فوق كتفيه غبار السنين وكدمات القلب وخيبات العمر. ظهره محني قليلاً، كأنه يحني قامته احتراماً لهذه الأرض التي لم تخنه يوماً. وجهه الذي لفحته الشمس، كان صامتاً، لكن عيناه كانتا تهمسان بكل شيء: بحب دفين، بحنين موجه، برجاء أخضر لا يموت.

سار إلى الحقل البعيد، كأنما يقصد معبداً مقدساً، كل خطوة له كانت صلاة، وكل نسمة تمر على وجنتيه كانت تذكراً لعمر مضى. كان الحقل ينتظره كما تنتظر الأم طفلها الغائب، بأشواكه الطويلة المدببة التي نمت وكأنها أسنان زمن متوحش يحرس ذكريات غطاها التراب. لم يخف؛ كانت الأشواك مجرد حراس منهكين، يتسوا من طرد من يحبون هذه الأرض بصدق.

حين وصل، وضع المعول جانبا، وجثا على ركبتيه، كمن يعقد صلحاً مع التراب. تناول الغرسة الأولى، قلبها بين يديه بحنان، وكأنها طفل وديع، ثم بدأ يحفر. كل حفرة كانت



رسالة غامضة يبعثها إلى الأجيال القادمة: "هنا مررنا... هنا أحبنا الأرض كما تحب الأم طفلها اليتيم."

الريح داعبته، حركت أطراف ثوبه، وعبثت بشعره المموج، كانت كأنها تراقصه، مثلما تراقص الريح دوار الشمس، يترنح ولا يسقط، يقاوم بساقٍ هشٍّ ولكنه ممتلئٍ بالعزم. هو أيضاً كان يتمايل مع رياح الزمن، لكنه لم ينكسر، لم يسقط، جذوره ضاربة في تربة الذاكرة.

غرس زيتونة تلو الأخرى، وكلما أنزل حفنة تراب حول جذعها الندي، كان كأنه يسدّ شقوق الحزن في قلبه. لم يكن يغرس أشجاراً فقط، كان يغرس أحلاماً، قصائد، أغنياتٍ لم تولد بعد، وكان التراب يتلقفها بشغفٍ مثلما تتلقف الروح دعاء المحبين.

بدا الحقل له كبحرٍ ممتدٍ بلا ضفاف، تحرسه أشواك الذكريات لا جدران السجون. بين كل شجيرة وشجيرة، كان يلوح وجوه الغائبين: أبيه الذي رحل دون وداع، أمه التي انتظرت الربيع الأخير، وإخوته الذين تفرقوا بين المنافي مثل أوراق الخريف.

الشمس مالت نحو كتفه، تغمره بدفءٍ حنونٍ يشبه اعتذار السماء عن قسوة الأيام. توقّف قليلاً، مسح جبينه، ونظر إلى الغراس المصطفة في التربة الطرية. ابتسم. شعر أن شيئاً داخله انتعش، كمن استعاد اسمه بعد أن ظلّ سنوات ينادى بالخطأ.

في آخر النهار، عندما بدأت العصافير تنفض عنها النعاس، عاد أدراجه، يجر خطاه فوق دروبٍ معبّدة بالرضا. لم يكن مجرد فلاح عاد من حقله، بل كان رسول الأرض، سفير الأشجار، حامل الحكايات المخبأة في جذور الزيتون.

وخلفه، كانت الريح تحمل أنبئه الخفي إلى الأفق البعيد، وكانت الأرض تنام وهي تحتضن غراسه كأنها تحتضن قلباً نابضاً... قلباً ظلّ، رغم العواصف، يغرس أغنيته في الحقول.

وحين عاد أدراجه، كانت السماء قد بدأت تصبغ أطرافها بزرقةٍ داكنة، بين مشارف الغسق والليل. خطواته كانت ثقيلة ولكنها مطمئنة، كأنما كل غرسٍ تركها وراءه ربطته بخيطٍ سري بالأرض، خيطٍ لا يراه إلا من عرف معنى أن تكون جزءاً من التراب، لا زائراً له.

مرّ بين البيوت الساكنة، حيث الضوء الخافت يتسلل من الشقوق، وحيث رائحة الخبز تسافر من النوافذ لتصافح الليل. ابتسم بمראה خفية، كان يعرف أن غراس الزيتون التي تركها هناك ستحتاج سنواتٍ طوالٍ حتى تكبر، وربما لن يشهد ثمارها، لكنه لم يكن يزرع لنفسه... كان يزرع لأولئك الذين لم يولدوا بعد، لأولئك الذين سيجعلون من أغنيته صدىً في زمنٍ لم يأت بعد.

في بيته الصغير، استقبلته الجدران الباردة، استراح على المقعد الخشبي العتيق قرب الموقد، وراح يتأمل النار الهادئة. كم تشبه النار الزيتون! كلاهما يحمل بذرة الدفء وسط قسوة البرد، وكلاهما يحتاج إلى صبرٍ طويل حتى يمنح الحياة نورها.



كانت زوجته قد أعدت له عشاءً بسيطاً: رغيف خبزٍ ساخن، وقطعة جبنٍ مملحة، وبعض الزيتون الأسود. جلس إلى المائدة بصمت، يقطف الزيتون بإبهامه وسبابته كما لو كان يقطف ذكرى من شجرة بعيدة.

قالت له زوجته بصوتٍ منخفض:

"تغرس الزيتون وأنت تعرف أن يديك قد لا تجني ثماره."

نظر إليها بعينين يغشاهما ضوء الحطب، وقال ببساطة تشبه عمق البحار:

"أغرس لأني أؤمن... والأرض تحفظ الوعود، حتى حين نغادر."

ساد صمتٌ دافئٌ بينهما، صمتٌ لم يكن عزلةً بل كان لغةً أخرى لا يتقنها إلا من عرف عشق الأرض. من بعيد، كان نباح الكلاب الريفية يختلط بأصوات الريح التي تجتاح السفوح، كأن الكون كله يتهيأ لليلة طويلة.

تسلل النوم إلى جسده المتعب، لكنه قبل أن تغمض عيناه، لمح في خياله صورة الحقل في الغد: غابات صغيرة من الزيتون، وأطفال يركضون بين الجذوع، يضحكون، يغنون، وربما... يغرسون أحلامهم في الأرض كما غرسها هو اليوم.

في الحلم، رأى الحقل وقد صار وطناً صغيراً، لا تحرسه الأشواك، بل تحرسه أغنيات العابرين، ورأى وجهه على جذع زيتونة عجوز، محفوراً مع كلماتٍ بالية لا يحوها الزمن:

"مرّ من هنا... رجلٌ أحبّ الأرض حتى صارت تنبض باسمه."

وفي الصباح، حين عانقت الشمس التلال الذهبية، استيقظ وحده، وسمع صوت الريح يعزف على نافذته لحناً مألوفاً. قام متثاقلاً، تناول معوله من جديد، وحزمةً أخرى من الغراس، ومضى إلى الحقل...

فالذين اختاروا أن يكونوا ظل الأشجار... لا يملّون السفر إلى الأرض

## الجزء الثاني: جذور تنمو في الغياب

(سكون الحقل، انتظار الأرض، نمو الأشجار مع الزمن)

مضت السنوات، وتعاقت الفصول على الحقل كما تتعاقب الأحلام في قلب شاعرٍ غريب. الشتاء الطويلة بللت جذور الزيتون، والصيف اللاذع قسا على الأوراق، لكن الغراس صمدت، كما يصمد الحب في قلوب العاشقين الذين لا يملكون إلا الإيمان زاداً.

كبرت أشجار الزيتون، وأخذت تتشابك أغصانها كأذرع إخوة لا يعرفون الفراق. صارت الحقول التي كانت يوماً مساحةً من الأشواك، بساتين خضراء تهمس أغصانها بأغاني الرياح القديمة. وفي المساء، حين كانت الشمس تودّع التلال، كانت أوراق الزيتون تتلألأ كحبات فضة تناثرت على جلد الأرض.



أما الرجل الذي غرس أول الغراس، فقد رحل ذات صباح بلا وداع. رحل كما عاش: بصمت، بخطى خفيفة، تاركاً خلفه ظلاً طويلاً يمتد بين الأشجار.

مرت أعوام، وجاء جيل آخر، لم يعرف وجهه إلا من الصور الباهتة المعلقة في صدر البيت القديم، ولم يعرف صوته إلا من الحكايات التي كانت العجائز يسردها عند المواعد.

كان الأطفال يركضون بين أشجار الزيتون كما لو أنهم يركضون في حضانة عتيق، يقطفون الزيتون بأيدي صغيرة، ويضحكون. وكانت النساء يملأن السلال، وينشدن أغاني غامضة لا يفهمها الصغار، لكنهم كانوا يحفظون لحنها كما يحفظ القلب دقاته.

في يوم قطاف مشمس، بينما كانت القرية كلها مجتمعة في الحقل، صعد أحد الصبية فوق جذع شجرة زيتون ضخمة، وصاح ببراءة عالية:

"من غرس كل هذه الأشجار يا جدي؟"

ضحكت الجدة التي كانت تلمع عينيها مثل برك الماء بعد المطر، وقالت:

"رجل لم يكن يملك إلا يديه وقلبه... لكنه كان يعرف كيف يغرس الحلم."

سأل الصبي بفضول عارم:

"وأين هو الآن؟ هل سيري أننا نلعب هنا؟"

نظرت الجدة نحو السماء التي كانت تزدهم بالغيوم البيضاء كقطيع أغنام، وقالت:

"إنه هنا... في كل ورقة تهتز مع الريح، وفي كل جذر يعانق التراب. نحن لا نراه، لكنه يرى بنا ما لم يره بعينه."

ساد صمت جميل، كانت فيه الأرض تتنفس، والحقول تبسم، والأحلام تزهر في قلوب الصغار.

وفي مساء ذلك اليوم، اجتمع أهل القرية تحت الزيتون العتيقة، أوقدوا ناراً صغيرة، وجلسوا يغنون أغنية قديمة، كانت كلماتها مبعثرة بين جيل وجيل، لكنها كانت دائماً تبدأ بعبارة واحدة محفوظة:

"في أرضنا... حيث يغرس العابرون وجوههم في جذوع الحلم، يولد الغد من رماذ الرحيل."

وتراقصت ظلال الأشجار على الأرض، كأن الأرواح القديمة تشاركهم الرقصة، تضحك معهم، تبكي معهم، وتهمس للأرض:

"لا تخشي الغياب، فكل من أحبك... قد عاد إليك يوماً."

## الجزء الثالث: حين تصير الذاكرة وطناً

(الأسطورة، الحفل، غرس الجيل الجديد، ولادة الحلم المتجدد)

مرت عشرات السنين.





وهكذا... في ظلال الزيتون، حيث التقت الأرواح بالحكايات، صار الرجل الذي تسلك إلى الحقل ذات فجرٍ بعيد، أسطورةً لا تموت، وشجرةً لا تسقط.  
لأن الحب حين يتجذر في التراب...  
يصبح وطناً.

## الجزء الرابع: الذين يزرعون قلوبهم لا يغيبون

(همسات الريح، عودة الظل، استمرار الأمل)

في آخر المساء، حين تخبو الأصوات، وتذوب الشمس خلف التلال كشمعةٍ ودّعتها العاشقون، يبقى الحقل هناك...  
ساكناً كقلبٍ يتعبد في صمت، تهمس أغصانه بأغنيةٍ لا يسمعها إلا من غسل قلبه بالحنين.

لم يكن البستان مجرد أشجارٍ تنمو، ولم تكن الحكاية عن رجلٍ رحل ذات فجرٍ بعيد...  
كانت الأرض نفسها قد احتفظت بصوته، بدفء يديه، بوهج الخطوة الأولى حين اخترق السكون وسار صوب الحلم.

وفي الليالي الهادئة، حين يعبر النسيم، وتتمايل أغصان الزيتون ببطء، يحلف العابرون أنهم يسمعون وقع أقدامٍ خفيفة بين الغراس، كأن الأرض تعيد سرد القصة لكل من جاء بعده.

لأن الأرض تعرف...

أن الذين يزرعون قلوبهم فيها، لا يغيبون.

يتروكون ظلالهم في جذوع الزيتون، وملامحهم في حفيف الأوراق، وأسماءهم في ذاكرة الريح.

وهكذا... ظل "العائد" يمشي، بين شجرةٍ وشجرة، يربّت على الأغصان برفق، ويهمس للتربة بسرٍّ قديم:

"كل حبٍّ يُزرع هنا... لا يموت."

ثم ينصت، مبتسماً، وهو يرى الأمل يُزهر مجدداً في عيون الصغار.



## قصص:

# حين بكى الحنين في دفاتر الغريب

في مساءٍ شتويٍّ هَشٍّ، كانت السماء تُشبه جفنًا متعباً أثقلته الذكرى، يُغلق على الحنين ويُغري العتمة بالبكاء. الريح تمسّط شُعر الليل المبعثر، والسكون يُشبه صدفةً بحريةٍ علقت في مهبِّ الريح، تصدر حفيفاً خافتاً كأنها تستغيث. وفي زقاقٍ منسيٍّ على هامش المدينة، جلس رجلٌ على حافة الليل، يحسني صمتاً دافئاً من فجآن الانتظار. لم يكن يشرب القهوة، بل يجرّع ذكرياته مع كل رشفة. وعلى الطاولة، تنّ الأوراق القديمة تحت وطأة اليد، كما تنّ الأرواح حين لا تجد من يسمعها.

أمامه تمتد الطرقات كوشمٍ باهتٍ على جلد الذكرى، كل بلاطة تُشبه خطأً قديماً من رسالة لم تكتمل. السماء النيلية المثقوبة بالنجوم بدت كجراحٍ مضيئة، تنزف نوراً ولا تبوح، وكأنها تعرف كل شيء، لكنها آثرت الصمت.

كان القمر متدلياً في السماء كعنق أُمينة لم تكتمل، يراقب من عليائه الأزلي هذا الكائن المتعب الذي ضلّ الوطن، وضاع منه الأمان كما تضيع قطرة ندى على جبين صخرة. ذلك الغريب، لم يكن عابراً... بل كان عائداً من خرافة النسيان، محملاً بجراح لا تُرى، وصوت داخلي يُشبه أنين من لا يملك حق البكاء.

في ذلك الزقاق الضيق، لم يكن ثمة من يسكن الليل سواه... إلا ريحٌ تمشي بتؤدة عجوز عمياء، تتلمس الوجوه، وتقلب الأوراق اليابسة، كما يقلب الغريب وجوه الأيام في غربته الطويلة. كانت الريح تشبهه: لا أحد يراها، لكنها تمرّ على كل شيء.

لا شيء يُنبئ هنا سوى الحنين، ولا يُثمر سوى الانتظار. كل الأشياء كانت جامدة، لكنها تحمل في طياتها أرواحاً قديمة: الجدران البكماء، الباب نصف المغلق، الكرسي المائل في زاوية الشرفة، ظلّ الغريب الممدود على الأرض كراية لا تترف، وصوت قلبه ينادي ولا يُجاب.

كانت ليلة بلا دفء، بلا طمأنينة، بلا وجهٍ يعرفه، ولا رائحةٍ تُعيدُه إلى صدر أمه. ومع ذلك، كان فيها شيءٌ من الجمال الغريب... جمال الانكسار، جمال العتمة حين تُنيرها الذكري، وجمال أن يبقى الإنسان واقفاً رغم أن غريته تعوي داخله كذئب جائع.

في صباح اليوم التالي، استيقظ الغرب على طرقاتٍ خفيفة على الباب، كأن الحياة تتردد في الدخول إلى غرفته. فتحه، فلم يجد أحداً. فقط ورقة صغيرة عُلقت بمسمارٍ صدئ على الخشب القديم، مكتوب عليها بخط مائل:

"مرحباً بك، أيها العائد بصمتك... نحن لم ننسَ."

لم يكن هناك اسم، ولا توقع. ومع ذلك، شعر بشيء يتحرك في صدره... نبضٌ صغير، أو بقايا صوت قديم يُوقظ فيه تلك الذاكرة البعيدة.



خرج إلى الشارع. الأشياء ذاتها التي كانت بالأمس صامتة، بدت له اليوم وكأنها تُحييه بطريقتها: العتبات، النوافذ، حجارة الطريق، حتى الهواء نفسه بدا وكأنه يتعزف على أنفاسه من جديد. مرّت بجانبه عجوز تجلس أمام دارٍ تقابل مسكنه، رمقته بنظرةٍ طويلة، وقالت بصوتٍ مُتهدّج:

– "كبرت كثيراً يا ابن عائشة... كبرت، لكن ملامحك كما هي."

اقترب منها، وانحنى على يدها المرتعشة:

– "أعرفكِ... كنتِ تحكين لي القصص حين أهرب من المدرسة."

ابتسمت ابتسامة من يذرف دمعاً دون بكاء:

– "كنتِ تقول إنكِ ستكتب عتاً ذات يوم... فهل فعلت؟"

خفض عينيه وقال بصوتٍ مكسور:

– "كُتبت... لكِنِّي لم أرسل. ولم يقرأ أحد."

ومنذ ذلك الصباح، صار الغريب يمشي في أزقة الطفولة كما يمشي في حديقة من الأحلام المكسورة. لم يكن يمشي فقط... بل كان يفتش عن نفسه في ملامح الجدران، في زجاج النوافذ المتربة، في بقايا عباراتٍ محفورة على مقاعد المدرسة.

الناس بدأوا يتعرفون عليه، تارةً عبر النظرات، وتارةً عبر الذكرى. لم يكن هو ذاته، لكن الحنين كان جسده الثاني. ومع كل خطوة، كان شيئاً من الغربة يتساقط عنه. لا ليزول، بل ليصبح أقل وجعاً، أقل صمتاً، وأكثر احتمالاً.

وفي كل ليلة، كان يعود إلى غرفته، لا لينام، بل ليكتب. لا ليقراه أحد، بل ليعيد ترميم نفسه. يكتب رسائل طويلة، يطويها ويضعها تحت الوسادة، كأنها رسائل إلى الغائب الذي يسكن داخله.

وفي ليلةٍ باردة، جلس قرب مدفأته الصغيرة التي أشعلها من ذكرياته، وتمتم:

– "ربما لا يُشفى الغريب أبداً... لكنه يتعلم كيف يتنفس دون أن يختنق."

أخرج صورةً قديمة من جيبه: طفلٌ يضحك بين أحضان أمه. قبلها، وقال:

– "هذا كنتُ أنا... قبل أن أعرف معنى الرحيل."

وذاث مساء، طرق بابُه طفلٌ صغير لا يتجاوز العاشرة. قال بخجل:

– "أمي قالت إنكِ تحكي عن الذين رحلوا... هل تحكي لي قصة؟"

ابتسم الغريب وأجاب:

– "بل أكتب عن الذين عادوا... ولم يجدوا أنفسهم، فقرروا أن يخترعوها من جديد."

جلس الطفل بقربه، وقال ببراءة:



– "احكِ لي عن الغربة."

نظر الغريب إلى الدفتر، ثم إلى الطفل، وبدأ:

– "كان يا ما كان، في قديم الزمان، رجلٌ غريب ظنَّ أن الغربة هي البُعد عن الوطن، حتى عرف أن الغربة الحقيقية... هي أن يعود، فلا يجد أحداً يذكر اسمه... سوى دفتره." ومنذ تلك الليلة، لم يعد الغريب غريباً. صار الناس يأتون إليه، لا ليسمعوا الحكايات فقط، بل ليقولوا له:

"نحن لم ننسَ... كنا ننتظرك."

وصار اسمه يُداول همساً بين الأرواح:

"ذاك الذي عاد من الغربة... لا ليبحث عن نفسه، بل ليعيد للبلدة ذاكرتها."

وفي ليلةٍ من ليالي الشتاء، حين التصق الصقيع بزجاج النافذة كما يلتصق الحنين بالقلب، كتب آخر سطر في دفتره:

"أحياناً، لا نعود لنبقى... نعود لنُصلح كسور القلب، ثم نرحل من جديد... لكن هذه المرة نعرف إلى أين."

أغلق دفتري، وتركه مفتوحاً على الطاولة. وفي الصباح، لم يجده أحد.

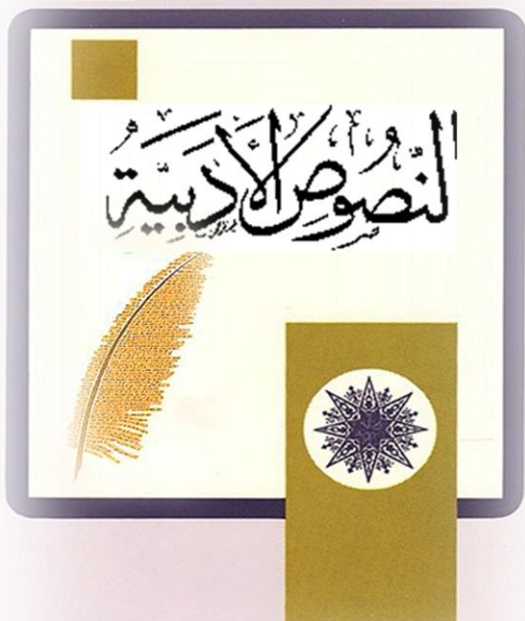
لكنهم وجدوا على الوسادة ورقة بيضاء، كُتِبَ عليها بالحبر الأزرق:

"عدتُ بما يكفي... لأغفر، وأمضي."

ومند ذلك اليوم، ظلّت غرفته تعبق بدفءٍ خفيف، وظلّ الناس حين يمرّون من تحت نافذته، يهمسون للريح:

"الغربة ليست نهاية... بل بابٌ آخر، لمن يجروا أن يدخل." "





نصوص أدبية



## نصوص أدبية:

### على وتر الغياب، تُعرّفي الريح...

في مساءٍ معلّقي بين صمت الغيوم وهمس الأشجار، جلسْتُ عند حافة الحنين، أعدّ أنفاسي كي لا يسبقني البكاء، وألقي بثقلي على ذاكرة أرقها الانتظار. كلُّ شيءٍ من حولي يشبهك... لكنه لا يكونك. الطاولة ذاتها، الكرسي الذي ضمّ ظلك، الفجنان الذي بردّ دون أن تلمسيه، والعين التي لا تزال ترصد خطواتٍ لم تعود تسيرينها.

على وتر الغياب، تُعرّفي الريح. نغمةٌ موجهةٌ تبعث من صدري كلّما تذكّرت صوتك وهو يناديني في غفلة الزمن، فتنتفض أوتاري كما تنتفض أوراق الخريف تحت أقدام الراحلين. لا عزاء لو تُرّ قطع بيننا، إلا أن يصير الله للريح: تعزفه، تبكيه، وتعيده إلى صده فقط.

هل تدريين؟ غيابك ليس موتاً... الموت أكثر حسماً، أكثر إنصافاً. غيابك حياةٌ تُصرّ على أن تُكمل دون أن تُعاش، هو نصف تنفّس، نصف نبض، نصف كل شيء. حتى إنني لم أعد أعرف: أنا حيٌّ بك، أم ميتٌ فيك؟ كلّما حاولتُ التخلّي عنك، وجدتك في سهاد العصفير، في ارتباك الورد، في ارتجاف القمر على سطح الماء. وإذا بالريح تهمس لي من شقوق الجدران: "ما زالت هناك... تكتئب الأشياء، يقرؤك الصمت، وتعيدك المواسم كلّما انكسر الغصن وسقطت ورقة في الخريف."

أتعلمين؟ حين تهبّ الريح، أشعر أنّها لا تمضي عبثاً، بل تمرّ عبر ضلوعي كما لو أنّها تبحث عنك. تعزّفي... لأنني صرْتُ أنت، أو صرْتُ غيابك. أنا الرجل الذي تلبّسته الذكرى، كما تلبّس الأرواح أثواب من فقدوا أجسادهم. كلّ نبض في صدري نداءٌ باسمك، وكلُّ شهقة أَلَم بها، رجاءٌ أن تعودتي... ولو كحلم. لقد صرّت في غيابك أكبر من حضورك... صرّت صلاةً لا تُقال، تُؤدّى بالبكاء والحنين. صرّت نافذةً مفتوحةً على سهو الزمان، كلّما نظرتُ منها، رأيتك تبتعدين. حتى إنني أسمع خطواتك القديمة على الدرج، وأراك تسحين حقيبتك... ولا تعودين. لم أعد أكتبك بالحبر، بل بالوجع. ولا أذكرك بالكلمات، بل بالندى حين يبّل صباحاتي اليتيمة. صوتك... لم يغب، بل اختبأ في تجاويف قلبي، يخرج على حين حنين... ويبكي. أتعلمين كيف تكون الريح حين تعزف الحنين؟



كأنها تُحيي الموتى، لا تمنحهم الحياة، بل لتُذكّرهم أنّهم ماتوا مرّة... ولم يكفِ.  
 كأنها تمرّ على نافذتي لتعيد رسم ملامحك على الغياب.  
 كأنها تقول:

"هي هنا... في كلّ شيء، إلا بين يديك."

على وتر الغياب، تعزفي الريحُ لحناً مصلوباً بين الذكرى والجنون.  
 أكتبك الآن، لا لأستعيدك، بل لأنني إن توقفتُ عن الكتابة... سيتوقّف قلبي عن النبض.  
 فكيف أعيش، وقد صرّت الأغنية التي نسيتهما على حافة الرحيل؟  
 وكلّما هبّت الريح... عادت تعزفي.





## نصوص أدبية:

### رسائل لا تصل... إلى عينيك

لم أكن أكتب الرسائل لتصلك، بل لأحتفظ بك في متناول قلبي. كانت الكتابة طريقي الوحيدة لأقول ما لم أستطع قوله حين كنت قريبة؛ تلك القُربى التي كانت تُربكني، تُخيفني أحياناً، وتجعلني أهرب إلى الصمت حين يكون الكلام هو الحياة.

حين رحلت، لم يأخذ الغياب صورتك فحسب، بل أخذ لغتي. كنتُ أظن أنني سأقول كل شيء حين تُغادرين، أنني سأفرغ ذاكرتي من ملامحك، أنني سأكون حراً حين لا أراك. لكن الذي حدث كان العكس تماماً: لم يتسع لي العالم، ولم تُفِلتني اللحظة، ولم أنس.

فجلستُ أكتب لك، كل مساء، كلما ضاق البيت وتثاءب الحنين. أكتب عنك كما يُكتب الزمن على حواف الجدران. أكتبك في دفاتر مهترئة، وأوراق منسية، وعلى ظهر الفواتير القديمة، وأحياناً على راحة كفي، كي لا أنسى شعور البدايات.

كل رسالة كانت محاولةً مني لتفسيرك. كنتُ أعيد ترتيبك على الورق، كما لو أنني أحاول فهم امرأة من رماد؛ تحرقني حين ألمسها، وتختفي حين أحرق بها. كنتُ، في كل رسالة، امرأةً مختلفة:

مرّةً قوية لا تُكسر، ومرّةً طفلة تسند رأسها على حزني، ومرّةً صمّتاً يمشي في الغرفة ولا يقول لي شيئاً.

لكنك لم تقرئي شيئاً من هذا.

أو ربما قرأت ولم تعبري.

أو لعلك شعرت بكل ذلك في المساءات الطويلة التي كنا نلوذ فيها إلى جدراننا دون أن نطرق نوافذ بعضنا.

الرسائل لم تكن مجرد كلمات، بل نداءات، استغاثات، محاولات إنقاذٍ لمُحبٍّ يغرق فيك دون أن يعرف أين اليابسة.

كنتُ أظن أنني أكتبك لتقرئينني، لكنني أدركت لاحقاً أنني كنتُ أكتبك لأبقى. نعم، لأبقى في وجه الغياب، في وجه الزمن، في وجه النسيان الذي يأكل أطراف الذاكرة كالسوس.

في إحدى الرسائل كتبتُ:

"أفتقدك، لا كما يفتقد الغائب وطنه، بل كما يفتقد الجسد روحه حين لا تعود."

وفي أخرى قلتُ:

"حين كنتُ هنا، لم أحسن الاحتفاظ بك. كنتُ غيبياً بما يكفي لأن أعتقد أنك لن ترحلي.

والآن، أكتبك كي لا أرحل أنا."

وكنتُ دائماً أوقع رسائلي باسم لا أجرؤ على البوح به، اسمٍ كنتُ وحدك تفهمينه.



ومع الوقت، صارت الرسائل أثقل. صارت ممثلة بما لم يحدث، بما تمنيت أن يحدث، بما كان يمكن أن يكون. وبدأت أضعها في صندوق خشبي صغير، أغلقه كل مساء، وأضع عليه كتاباً من كتب المفضلة، كأني أحمله مسؤولية أن يحملني عنك، أو يُعيدك إليّ. واليوم، مرّ عامٌ كامل، ولم تفتحي الرسالة الأولى، ولم أتوقف عن كتابة الرسالة الأخيرة. أعرف أن هذه الكلمات لن تصل، لكني أكتبها كما يكتب المطر رسائله للبحر، لا ينتظر جواباً، بل يذوب فيه. وكما تكتب الشجرة ظلّها على الأرض، ثم لا تنظر إليه. ما يؤلمني حقاً ليس أنك لم تقرئي، بل أنني لم أعرف كيف أقول لك، في وقت مبكر جداً: "ابقي... فإن رحيلك سيفتح بي كل نوافذ الغياب، وكل رسائل العالم لن تغلقها من جديد."





## نصوص أدبية:

### موتٌ مؤجَّلٌ على رصيف الانتظار

ليس للموت دائماً ذلك الوجه العنيف الذي يأتي فجأةً ليقتلعنا من الحياة كما تُقْلَع شجرةٌ من جذورها. أحياناً، للموت هيئةٌ أكثر رقةً، أكثر حُبناً، أكثر صبراً... يأتي في هيئة كرسِيٍّ خشبيٍّ على رصيف محطة قطار، وامرأةٍ تحتضن معطفها الفارغ من الدفء، وعينين لا تفهمان لماذا لا تأتي الوجوه التي وُعدت بها.

على رصيف الانتظار، لا يُعلِنُ الموتُ قدومه بجرسٍ، بل ينساب بهدوءٍ كقطرةٍ مطرٍ على خدٍ نافذة، أو كتهدئةٍ طويلةٍ من صدرٍ لم يُعدَّ يعرفُ على مَنْ يصرخ.

هناك، في زاوية الزمَنِ المنسيِّ، كنْتُ أجلس.

لا أنتظرُ قطاراً، بل حياةً مضتْ ولم تقل وداعاً.

كنْتُ أنأملُ الأحذية التي تمشي ولا تلتفت، الوجوه التي تُسرِعُ في العبور، والمقاعد التي تشيخُ من الوحدة أكثر مما تشيخُ من الزمن.

كان رصيفُ الانتظار مسرحاً للمُؤجَّلين: المُؤجَّلين عن الحب، عن الفرح، عن العناق، عن الكلمات التي لم تُقْلَ في لحظاتها الحقيقية، أولئك الذين ظلوا يُردّدون في سرهم:

ربما يكون الغد أفضل... ربما يعود... ربما تتصل... ربما، فقط ربما.

كلُّ دقيقةٍ كانت مشنقةً صغيرة. كلُّ صوتٍ قطارٍ يمر ولا يتوقّف، صفعَةٌ صامتةٌ على وجهِ الحلم. وكلُّ شخصٍ يركبُ أو ينزل، يُخْلَفُ وراءه طيفاً آخر مَيٍّ، أكثر تعباً، أكثر سُحوباً، وأكثر قناعاً بأن هذا الموت لا يريد أن ينتهي.

كنْتُ أموت، لا دفعةً واحدة، بل بتقسيمٍ حزينٍ على دفعاتٍ من الذكرى. كلُّ لحظةٍ تأخّر كانت كفيلةً بإطفاءِ شمعةٍ في داخلي. وكلُّ دقيقةٍ من الصمت، كانت كأنها رصاصةٌ باردةٌ تخترقُ الروحَ دون أن تُنزف.

على رصيفِ الانتظار، تتأكلُ المشاعرُ كما تتأكلُ حوافُّ الرسائل القديمة. تتأكلُ الثقة، ثم الأمل، ثم القدرة على الحلم، حتى لا يبقى منك إلا جسدٌ يتنفسُ كي لا ينهار، وعينانِ تُقاومان البكاء حتى لا يرى الآخرون أنك تنتظرين أحداً لن يعود.

الانتظار، في حدِّ ذاته، جريمةٌ ببطء. والموتُ فيه ليس حدثاً مفاجئاً، بل حالةٌ دائمة، مقيمةٌ في الجسد كما يقيمُ الغبارُ على المقاعدِ التي لم يجلس عليها أحدٌ منذ زمن.

موتٌ مؤجَّلٌ، لكنه أكثر قسوةً من أي موتٍ مباغت. لأنّه يمهلك لتتخيّل ألف سيناريو، ثم يَنْقُصَ عليك سيناريو واحد: الفراغ. الفراغ الذي لا يملؤه حتى البكاء. الفراغ الذي لا تدأويه الرسائل، ولا الأصدقاء، ولا الكتب.



ذلك الفراغ الذي يخلّفه الغائبُ في رصيفِ ظنّ أنكِ ستنتظرين قليلاً، فطالَ غيابُهُ حتى  
 نسيَ ملامحَ المحطّة.

وأنا...

كنتُ أقاومُ الفناءَ بالكلمات،

أحشو حقائبَ الصبر برسائلٍ لم تُرسل،

أجمعُ بقايا صوتكِ من ذاكرةِ الهاتف،

وأزرعُ في رأسي مئاتِ الاحتمالات لوجهٍ سيظهرُ ذاتَ لحظةٍ ويقول: "آسف، تأخرتُ."

لكن أحداً لم يأتِ.

ولا الموتُ أتى.

ولا الحياةُ عادت.

فبقيتُ هناك، معلقةً في لحظةٍ لا تنتهي،

أتفسّخُ داخلياً ككتابٍ بللَهُ الزمن،

وأنا أقول، بصوتٍ بالكادٍ يسمعُ نفسه:

"أنا لا أعيش، ولا أموت.

أنا فقط، أنزفُ على رصيفِ الانتظار."





## نصوص أدبية:

### الكوخ الذي بكى ذات شتاء

في أعالي الجبل، حيث تختبئ الحكايات من أعين الزمن، ويهجع الضباب على أكتاف الأشجار كعاشق أنعبه الرحيل، كان هناك كوْخٌ خشبي صغير، نُحت من قلب الشجرة لا من خشبها، كأنه قطعة من الحنين صيغت على هيئة بيت. كان الكوخ قديماً، مهترئ الحواف، لكنه يحتفظ برائحة النار القديمة، وبصدى الضحكات التي خبأها في جدرانها كي لا تموت. لم يكن بيتاً، بل ذاكرةً كاملة، تنبض كلما لامستها الريح أو تسَلَّت الذكريات من شقوقه.

ذات شتاء، انهمر المطر كما لو أن السماء أفرغت حزنها دفعة واحدة. لم يكن مطراً، بل عزاءً طويلاً، كأنَّ الشتاء قرر أن يبكي بدلاً عن كل من أخفوا دموعهم خلف أعينهم. وكان الكوخ وحيداً، لا صوت فيه سوى أنين الخشب وتهذات الريح التي تصقُّ على نافذته كأنها تستأذنه بالبكاء.

تجمد كل شيء من حوله، حتى الزمن توقّف قليلاً ليراقب حزنه. لا أحد يسكنه، لا نار تشعل الموقد، ولا أقدام تدفئ الأرض الخشبية، ولا رائحة حساء تبخر من قدر نحاسي فوق اللهب. وحدها الذاكرة كانت تعيش فيه، تتمسّى في أروقتها كأرملة ترتدي السواد، تحمل صورة حبيبها وتغني له بصوت مبجوح.

وفي تلك الليلة، بكى الكوخ.

نعم، بكى كما يبكي طفل فقد صدر أمه، كما يبكي شاعر نسي أن يكتب، كما تبكي الأرض حين تُحرم من المطر. سالت الدموع من شقوق خشبه، وانهمر الماء من سقفه كأنه ينوح، وتهوى بعض جدرانها كما تنهوى الكلمات من فم عاشق بلعه الفقد. كان بكاءه صامتاً، لكنه اخترق قلب الغابة، فجفّت أنفاس الأشجار، وارتجفت العواير في أعشاشها، وسكت الذئب الذي اعتاد أن يعوي كل مساء.

كان الكوخ يبكي على امرأة كانت تسكنه، تنام قرب الموقد وتقرأ للريح قصة الليل. امرأة كانت تنثر الزهور البرية على العتبة، وتعلّق على الجدار رسائل من زمن لم يأت بعد. كانت تصغي للخشب حين يتوجّع، وتهمس للجدران: "لا تخف، أنا هنا". لكنها غادرت ذات صباح، وقالت للكوخ قبل أن تُغلق الباب: "إن عدت ولم تجدني، فاحتفظ بي في الذاكرة". ومضت.

ومنذ ذلك اليوم، ظلّ الكوخ واقفاً، لا ليحيا، بل ليحفظ وعده. مرت الأعوام، وتبدّلت الفصول، وصار الكوخ أقدم من الزمن نفسه، لكنه لم ينس. ظلّ يحتفظ بصورة المرأة المعلقة في الزاوية، وظلّ يشم موقدها البارد كل مساء، وظلّ يتذكر كيف كانت تقرأ له من كتابها القديم، وتغني للشتاء كي لا يقسو.



لكن الشتاء هذا العام كان مختلفاً. قاسي حد الفقد، بارد حد الذكري، وكان الكوخ منهكاً، متعباً، كأنه لم يعد يملك قوّة الانتظار. لهذا بكى. بكى لأنّ أحداً لم يطرق بابه، ولأنّ الموقد لم يُشعل، ولأنّ المرأة لم تعد. بكى لأنه أدرك، ولو متأخراً، أن بعض الفقد لا يُشفى منه، وأن بعض الوعود يكسرهما الغياب حتى لو أوفيت بها.

وفي الفجر، عندما هدأت العاصفة، كان الضباب يعانق الكوخ كأم تواسي طفلها. وكانت الأشجار تميل نحوه في حنو، كأنها تقول له: "لقد سمعنا بكاءك". ومع أول شعاع شمس، بدا الكوخ كشبح خرج لتوه من نوبة بكاء، عينه متورمة، قلبه خفيف، لكنه لا يزال واقفاً.

وهكذا ظلّ، كوخاً بكي ذات شتاء، ولم يعد كما كان، لكنه لم يسقط. لأنّ الحزن لا يقتل، لكنه يعلّم الخشب كيف يتنّهّد، ويعلم الجدران كيف تحفظ السرّ، ويعلم الكوخ... كيف يظل بيتاً، حتى وإن صار مهجوراً.





## نصوص أدبية:

## نعش من الكلمات

في زوايا الروح المظلمة، حيث تنام الأحلام المقهورة، هناك نعشٌ من الكلمات، يُحَاك بخيوط الحزن والسكوت، يُرَصَّ بعناية الغياب، ويُرَبَّن بألوان الألم الصامت. نعشٌ لا يضم جسداً، ولا يحمل رفاتاً، بل يجمع بين جنباته أصداء الذكريات المتلاشية، وأسرار القلوب التي ما زالت تخفق رغم انطفاء النبض.

ذلك النعش ليس من خشبٍ ولا من حديد، بل من حروفٍ تتكسر كالزجاج تحت وطأة الحزن، وأحرفٍ ترتجف كأوراق شجرٍ في خريف الحياة، حيث تسقط الكلمات كأوراقٍ ذابلة تودّع ربيعها الأخير، فتختفي وراء ستائر الألم التي لا تُرفع.

يا له من نعشٍ غريب! كأنه قبة قبور تُسكن فيها الكلمات الميتة، لكنها ليست ميتة حقاً، بل أحياء، تُهمس في أذن الليل، تُصرخ بصمت، تحاول أن تخرج من ضيق العدم، لتعيد صياغة ذاكرتنا المبعثرة، لتكون لنا جسراً بين ما كان وما سيأتي.

أحياناً يلبس هذا النعش عباءة الوحدة، فيقف أمامنا كمرأة قاتمة، بعكس وجوهنا المشوّهة، وجراحنا التي لا تندمل، وحكاياتنا التي لم تُرو. كلمات معلقة كالفراشات الميتة على جدران القلب، لا حياة فيها، ولا موت، فقط سكونٌ مؤلم. وحين نفتح هذا النعش، تنساب منه دموع الحروف، تدرفها النفس المكلومة، وتغسل بها وجع الأيام.

نعشٌ من الكلمات، أليس هو القبر الذي نحمله داخلنا؟ ذلك المساء الذي لا ينتهي، عندما تُحاصرنا الصمت، ونبحث عن صوّبٍ يخترق السكون، عن كلمةٍ واحدةٍ تنقذنا من الغرق في بحر العدم. لكنه نعشٌ ثقيل، لا يرحم، يحمل أوزار الخيبات، وأحلاماً مُهشمةً بين طيّاته، ويُجهض كل أمل يولد.

لكن، في داخله يكمن سرٌّ غريب: هو بؤرة حياة تنتظر أن تُشعلها كلماتٌ جديدة، تنتظر نفخة روح تكسر قيود النسيان. ففي هذا النعش، هناك بذور كلماتٍ لم تُزرع بعد، غبار أمل دفين، ووميض من نور قد يشرق بعد عتمةٍ طويلة.

قد يكون نعيش الكلمات نهاية، لكنه في الوقت ذاته بداية. بداية لأشواق تتراقص في ظلال الليل، ولأحلامٍ تتنفس من رماد الألم، ولحكايَاتٍ تسعى أن تُكتب من جديد، بأقلام تغازل الفجر، بأصوات تكسر الصمت، وبقلوب لا تستسلم للغربة.

فلنفتح معاً هذا النعش من الكلمات، لنحررها من قيود السكون، ولنعيد للحروف نبضها القديم، ولنسمح لها أن تبكي وتمرح، أن تحيا وتموت، أن تحكي قصة الإنسان الذي عاش وحلم، الذي عاش وأحب، الذي عاش ليترك خلفه شيئاً من المعنى، بين دمار الزمان وجمال الوجود.



يا نعش الكلمات، أنت سجنى وملجأى، أنت ضيائي وظلامي، أنت صرختي وصمتي.  
 فكيف لي أن أنساك وأنت دفء حضن روحي حين تنكسر؟

فيك تتجسد حياة ما بين الغياب والحضور، بين النداء والانسداد، بين الموت والحياة.  
 فلا تحكم عليّ، فأنا فقط إنسان يحمل نعشاً من الكلمات، يبحث في الظلام عن فجر  
 جديد، عن نبضة تعيد له معنى الوجود.

وفي هذا النعش، يكمن أيضاً ثقل المسؤولية؛ فالكلمات التي دفناها لم تمت، بل صارت  
 أمانة ثقيلة على عاتقنا. علينا أن ننهض منها، نحملها بيدينا المرتعشتين، ونمنحها الحياة  
 من جديد، فلا تظلّ حبيسة الصمت والخوف، بل تتحول إلى نداءٍ يتردد في أروقة الوجدان،  
 إلى نورٍ يبدد ظلام الغربة، إلى جسرٍ تمتد بين القلوب المتعطشة للحق والحب والسلام.

إنها ليست مجرد كلمات، بل نبضات الروح التي ترفض الانكسار، وشعلة الأمل التي لا  
 تنطفئ مهما علت رياح العواصف. فحين نعيد للحروف حقيقتها، نعيد لأنفسنا لحظة  
 الخلق الأولى، ونفتح أبواب المستقبل على مصاريعها، لنصبح نحن أنفسنا صناع الكلمات،  
 وحماة المعنى، وملكات الحياة التي لا تموت.

فهل أنت مستعد لأن تفتح نعش الكلمات، وتغوص في أعماقه، لتجد هناك قصبتك  
 التي تستحق أن تُروى؟





## نصوص أدبية:

## ضجيج العناق الأخير

في لحظة ماء، حيث تتقاطع نهايات اللحظات مع بداية الغياب، يشتعل في القلب ضجيج العناق الأخير، كأنما الكون كله يحتبس أنفاسه ويصمت ليراقب هذا الانفجار الصامت من الحزن والحنين. ليس عناقاً عادياً، بل طوق نجاة يلفت الروح في لحظة تشبه التوديع الأبدى، حيث تتشابك الأجساد وتلتصق القلوب لتصنع صرخة صامته لا يسمعها سوى من يحترف الألم.

في هذا العناق، تتهاوى كل الحواجز التي بنيناها من كلمات غير منطوقة وأسرار مختبئة. هناك، في حضن الآخر، تصبح اللمسة لغة لا تعرف إلا الحقيقة، واليدان قصيدة تكتب بخط نبضات متسارعة على جلد الزمن. ووسط هذا الامتزاج المشتعل، ينبعث ضجيج غير مسموع للأخريين، لكنه مدو داخلنا، كصدى انفجار نجم بعيد، أو صوت مياه تغمر ضفاف العمر برقة مختلطة بغضب الوداع.

هو العناق الذي يحكي عن آلاف الكلمات التي لم تبج بها الشفاه، عن الأحلام التي ذهبت مع الريح، عن الذكريات التي تعانقت مع الألم، وعن القلوب التي تناهشتها خفقات الفراق. تتوهج الأرواح فيه بلون شفق لا ينطفئ، يحترق بنار الاشتياق ولا يخمد برد النسيان.

يداه تمسكان بكثف الآخر، كأنهما يشدان خيط الحياة المعلق على حافة الهاوية. تنساب الدموع صامته، تسابق الوقت في تسريع رحيل اللحظة، وترتجف الأنفاس كأغنية حزينة يعزفها القدر على أوتار الألم. وكلما زاد ضجيج هذا العناق، كلما اشتد الصمت من حولهما، محيط يسعى لابتلاعهما في نسيانٍ لا نهاية له.

وفي تلك اللحظة، يصبح العناق لغة الوداع التي لا تحتاج سوى إلى لحظة واحدة لتشرح كل ما عجز عنه الكلام طوال عمر العلاقة. هو احتفال أخير بالذاكرة، وترنيمة وداع ترسم على شفاه القلب ابتسامة مرّة، تلمع كالنجوم المكسورة في سماء الليل الحزين.

تتسلل رائحة الجسد إلى حنايا النفس، فتذكرها بكل ما كان. رائحة العطر، دفق الشعر، نبض القلب، همس الأمان، كلها تصبح سجلاً مطبوعاً في ذاكرة الجسد، لا يمحوه الزمن مهما تعاقبت السنين، مهما جفت الأنهار وتحلّق الغبار على الطرقات.

يتردد صدى العناق في فضاءات الروح، صوت لا يكل ولا يمل، يكرر بأناة ولوعه: «لن أنساك»، ولكن الخوف الأكبر هو أن هذا الضجيج العنيف قد يكون بداية صمتٍ أبدي.

هو ذا العناق يودّع ويفارق ويترك خلفه فراغاً يفوق كل الكلمات.



وفي خضم هذا الضجيج، يدرك الإنسان أن العناق الأخير ليس فقط عن فراق جسد، بل عن فراق لحظة زمن، عن خسارة جزء من الذات، عن نهاية فصيلة من الأمل عاشت في صدق اللحظة.

حين يفرغ العناق الأخير من نبضاته، حين تُفترق الأيدي، لا يبقى سوى هذا الصدى الغريب، ضجيج في القلب لا يرحم، يردد أصداء حب كان، وما زال، وما لن يموت أبداً.





## نصوص أدبية:

## مرايا الروح

بقلم: ربا رباعي

رأيتُك قبل أن أراك، كأنك كنتَ تسكنُ نبضي منذ ألفِ حلم.  
حين نادتكِ روحي، التفتَ قلبي دون أن يفكر، كأنه عرف الطريق إليك قبل أن يُولد.  
أنتَ لستَ شخصاً... أنتَ صدى فكرة، تشبهني حدّ الدهول، تعرف حزني دون أن  
أنطق، وتلمس ندبي كما لو كانت جرحك.  
أحاول الهرب منك إليك، وأكتشف أنّ المسافة بيننا وهم، فنحن نلتقي كلّ ليلةٍ في مرآةٍ  
لا تعكس إلا روحاً واحدة.  
لا تسألني كيف أحبّك، أنا فقط أتفكّسك... وكلّ نفس، يعيدك إليّ من جديد.



## تنقّستُ عشقك

بقلم: ربا رباعي

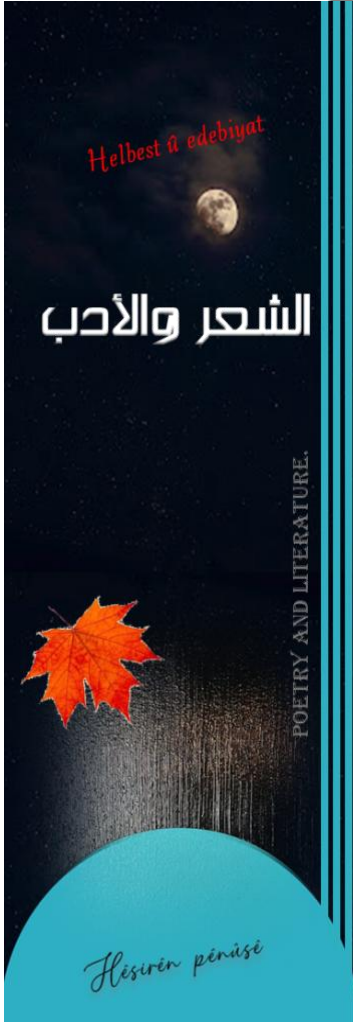
كم عشقْتُ الروح... وقبلي عشقوا جمالاً،  
وملأتِ الفؤادَ حنيناً حينَ تنقّستُ عشقك.  
أرى الشوقَ وصلاً، كأنه أصبح من أهلِ اليمين،  
أرى فيك يقيناً، فلي دينٌ بالعشق،  
وغيرُ الله لا أخفضُ جبينِي.

ملكْتُ الفؤادَ ضياءً،  
وروحُ الكونِ نبضتُ في وتينِي.  
أتدري؟ إنَّ نجومَ الليلِ باتت تحتويني،  
وتشكّلت ألواحُ القلبِ من ألمِ الاشتياقِ،  
لا الصباحُ درى خطوتي،  
ولا الليلُ ناجى حنينِي.

كأنَّ سراياً دونك سكنَ عيني،  
ومخاوفي من الأشواقِ لوتني.



## Poetry and Literature.





## أَلْقُ الْجَمَالِ يُضَاهِينَا

بقلم د. عدنان بوزان

والرُّوحُ تَهْفُو إِذَا أَشْرَقَتْ نَظْرِينَا  
 إِلَّا وَكَانَ بِهِ أَمَلٌ يُوَاصِينَا  
 فَكَيْفَ تُنَكِّرُهُ الْإِيَّامُ أَوْ دِينَا؟  
 يَزْهَوُ فؤَادِي بِمَا أَحْيَا مِنْ سِنِينَا  
 يَبْقَى لِئِنْعَشَّ أَنْاتِ الْمَحَازِينَا  
 كَأَنَّهُ فِي غُلَاكِ الْيَوْمِ مَدْفُونَا  
 قَدْ بَاتَ مِنْ دُونِ وَجْهِ الْبَدْرِ مُسْكِينَا  
 فَرَدَّتْ عِبرَ الضِّيَاءِ الْخُلَمَ مَأْمُونَا  
 فِيهِ التَّلَاقِي بِغَيْرِ الْوَعْدِ تُحْيِينَا  
 وَفِي الْحَنِينِ يَطُوفُ الْحُزْنُ يَشْجِينَا  
 وَلَا الْمَنَافِي تُعِيدُ الشُّوقَ عَنِينَا  
 يَعْفُو عَنِ الْقَلْبِ أَوْ يَنْسَى الْمُعْتَيْنَا؟  
 كَأَنِّي مِنْ دُمُوعِ الْوَصْلِ مَطْوِينَا  
 وَصَاعٌ مِنْ زَفَرَاتِ الْحُبِّ تَلَا حِينَا  
 مَا زَادَ بُعْدُكَ فَوْقَ الْهَجْرِ تَأْيِينَا  
 مَا زَالَ ذِكْرُكَ شُعْلَةً تُضِيءُ أَمَانِينَا  
 عَادَ السُّهَادُ لَغَيْرِ الطَّيْفِ يَغْفِينَا  
 وَحَبْلٌ وَصْلِكَ فِي الْأَحْلَامِ يَشْدِينَا

أَلْقُ الْجَمَالِ تَهَادَى فِي تَغَايِينَا  
 يَا سَحَرَ عَيْنِكَ مَا أَدْمَاهُمَا أَلَمٌ  
 أَنْتِ الْبَهَاءُ الَّذِي يَجْلُو الْعَمَى بَصْرَا  
 دُنْيَايَ أَنْتِ، وَغَمْرِي فِي ضِيَائِكَ دَنَا  
 يَا لَيْتَ صَوْتِكَ حِينَ الشُّوقِ يَبْعَثُهُ  
 قَدْ أَشْرَقَ الصَّبْحُ فِي عَيْنِكَ مُنْتَشِبَا  
 إِنْ غَبَّتْ عَنِّي فَمَا مَعْنَى الْمَدَى وَغَدٌ  
 أَنْتِ السَّمَاءُ وَقَدْ ضَاقَتْ رَحَابُهَا  
 هَلَّا رَجَعْتَ إِلَى الْأَوْقَاتِ مَنْزِلَنَا  
 مَا زِلْتُ أَذْكَرُ لَيْلِ السَّمْرِ مَبْتَسَمَا  
 لَا شَيْءَ بَعْدَكَ يُغْنِي فِي مَسَائِلِنَا  
 يَا عَشْقَ أَيَّامِنَا هَلْ فِي الزَّمَانِ أَسَا  
 إِنِّي أَتَيْتُ إِلَيْكَ الْيَوْمَ مُنْكَسِرَا  
 فَارْحَمِي قَلْبَ مَنْ ذَابَتْ شِغَافُهُ  
 وَافْتَحِي بَيْنَنَا دَرْبَ السَّلَامِ إِذَا  
 أَنْتِ الْحَيَاءُ وَإِنْ طَالَتْ غِيَابُهَا  
 فَارْفُقِي بِالَّذِي هَامَ اشْتِيَاقَا  
 خَتَامُ حَرْفِي لَا يُفَارِقُنِي





## قصيدة: وداع مؤلم

بقلم د. عدنان بوزان

كأنّ قلبي بنار البين يشعل  
إلا اللقا بعدما ضاقت بنا السُّبُلُ  
تُذكي الحنين، وفي الأعماق مُخزَلُ  
لا تنحني، غدت للبين تُنْقِلُ  
واليوم صار كأنّ الحبّ مرتحلُ  
والشمس تبكي إذ تفنى لها المُقَلُ  
وصرتُ فيك كسير الحزن أرتجلُ  
من الهوى، فانكوى بالهجر يحتملُ  
لا تستفيق، كأنّ الدمع ينهملُ  
حتى الجدار بكى والشوق يعتملُ  
كأنّها برسالات الهوى تصلُ  
وكيف يصفو لنا في البُعد مُكتملُ؟  
ألحائها بين أحزانٍ تُرتجلُ  
ولا انقضت في ليالي البُعد مُبتهلُ  
وهل تطيب حياة بعدك الأملُ؟  
قد بات نورها في الليل يَضمحلُ  
حتى غدا بالحشا كالنار يشتعلُ  
وغادرت الكون حيث الصمت مُشتعلُ  
من دون دفء الذي بالقلب يكتملُ  
تمحو الظلام، وتحيي الموت والأملُ  
وإن رحلت، فحبل العمر ينفصل!

ألا وداعك يا محبوبي الأملُ  
تمضي الليالي وجرحي لا يداويه  
كيف السبيل وأشواق مُبعثرة  
حتى الجبال التي كنت أحسبها  
ما كان بيتك إلا الحصن يا وينا  
الطير يسأل عنك الدرب مُرتقباً  
ودّعتُ فيك سرور القلب في فَرَح  
يا من حملت فؤادي فوق أجنحة  
ما للعيون وقد أضحّت مُكبَّلة  
يا ساكن الدار، إن الدار تندبكم  
أما ترى الريح إذ تهفو لنسمتكم  
يا راحلاً، كيف تتركنا بلا أملٍ؟  
ذكراك نور وفي الأيام أغنية  
يا ليلتنا لم نفارق عيش صحبتنا  
فهل يعود الذي قد كان يجمعنا؟  
حتى النجوم التي قد كنت أسهرها  
والماء في النبع يبكي حزن مأواه  
يا من تركت الحنين مُرابطاً بدمي  
عُد لي، فإنّ وجود الروح منتقص  
ما زال وعدك في ذاكرتي شعله  
عُد، فإنني بك الدنيا أرتببها



## صدى الغياب

بقلم: د. عدنان بوزان

وأخملُ جُرحَ أيامي بوعدٍ  
 فتهمسُ: كيف تنجيك غدٍ؟  
 ويسكنُ في دُجى الذكرى وحدي  
 كضوء الفجر يغفو في ورودٍ؟  
 تُداوي في ربوع القلب عُودي؟  
 كأنَّ الوعدَ يَطوِيني بسدِّ  
 تعلَّق في جبين العمر قدي  
 فهادمها صقيعُ الهَمِّ حُدي  
 بقايا النجم تُقصيها وُعودي  
 لعلَّ الله يُنسي نارَ صدي  
 يفكُّ قيودَ رُوحِي في صمودي  
 كعابر حزن أيامي الشريد  
 فلا يسقي المدى أملاً جديد  
 عبير الطيب في قلب شديد  
 شموخُ الأمس يسقطُ في جُود  
 فطيفُ الحلم أقوى من وعيد  
 سأحضنُه، وأبني بالعناق عهدي  
 فأشجاني وسيفُ الصبر زندي

يُعانقني السُرى في ليل بُعدي  
 تُنازعني الرِّياحُ بصوتِ نوح  
 أرى الأطياف في عيني ظلاً  
 أنسى؟ كيف أنسى من تراءى  
 وهل يهوى الجريحُ سوى أمانِي  
 سئلتُ عن الهوى، فتبكتُ شفاهي  
 ثاقلاً عثبها... يا لؤمَ دهرٍ  
 بنيتُ على الحنين قصورَ أمسي  
 كأنَّ الليلَ يُخفي في سكونٍ  
 فأصبر، ثمَّ أغفو في دُعاءٍ  
 وفي درب الخطى أرجو سبيلاً  
 غريبَ الدار أنثر كلَّ حلمٍ  
 يُورِّقني غيابُ الغيم عني  
 فيا وجعَ البرايا حين يُنسي  
 كأنَّ العمرَ مرآةً تُريني  
 ولكني على جُرحي أغني  
 فإنَّ عادَ الذي فارقتُ يوماً  
 وإنَّ غابَ الزمانُ فلا أبالي



## قافلة الحلم

بقلم: د. عدنان بوزان

ثالثنا شوقٌ، وربُّنا انتظاراً جليلاً  
خيوطُ السحابِ على وجهِ عمري فتيلاً  
وفي القلبِ نارٌ تستبيحُ المقيلاً  
إذا ما بدا صبحُ أضواءِ الأصيلِ  
وننسى من عتمِ المحالِ سبيلاً  
أما كنتِ في روجي رجاءً نبيلاً؟  
وفي ليلنا يغفو الحنينُ ذليلاً  
وأين صباها إذ يُحيي الجديلاً؟  
كأنك غصنٌ في الربيعِ طويلاً  
سيفٌ يُقطِّعُ أوتارَ الأماني قتيلاً  
وأضحى رماداً في الغيابِ هزيلاً  
سيحكي عن القلبِ الكسيرِ دليلاً  
فحبُّك نارٌ تشعلُ الصبرَ نخلاً  
يحوُّمُ وفي عينيه دمعٌ مسيلاً؟  
أرى فيك وجهي إذا باتَ عليلاً  
وأنتِ الحياةُ التي تُحيي الذبولاً  
أما آن أن تصحو الجراحُ قليلاً؟  
وخطُ الجوى في القلبِ نقشاً أصيلاً  
يُعيدُ لنا أملاً يُبدِّدُ العويلَ  
يُجاذبُ أمواجاً تهيمُ ثقيلاً  
أرى فيك فجراً يُشبهُ المستحيلَ  
فكوني كضوءِ الشمسِ يبدِّدُ الجفولَ  
تُباركُ أحلاماً، وترسمُ جميلاً  
وفي دربنا شوقٌ يُحيي النخيلَ  
سيوفٌ تُبارزُ في الصدورِ الغليلَ  
أما كنتِ صدرًا يحتضنُ المستحيلَ؟  
نُجومٌ تُبدي في الغمامِ قليلاً  
على عهدنا أبقى وإن صارَ طويلاً  
كقصيدةٍ غدرٍ في الوريدِ دخيلاً  
يغيبُ عني العمرُ، وأصبحُ عليلاً.

أنا وأنتِ، وفي الحلمِ اجتمعنا سبيلاً  
رأيتُك في صحو السنينِ كأنما  
عبرتُ بك الصحارى، والسرابُ خيالنا  
أيا من تجلَّتْ في المدى مثلَ نجمةٍ  
تعالِي نسيرُ فوقَ الزمانِ كسحابةٍ  
أما كنتِ يوماً في المنيا نشيدنا؟  
هنا في حطامِ الوقتِ نكتبُ قصبتنا  
أيا بسمَةَ الأيامِ، أين ضياؤها؟  
رأيتُك في مرآةِ عمري زاهياً  
ولكنَّ هذا الحلمَ صارَ كأنه  
أيا زهرةً ذوتَ قبلَ ميعادِ عرسها  
إذا ما سألتِ الليلَ عني، فإنه  
سأبقى على عهدِ الهوى رغمَ قسوتهِ  
وهل كنتِ إلا طائرًا في سماءه  
تعالِي إلى أنفاسِ عمري، فإنني  
كأنِّي رمادٌ ضاعَ في ريحِ شتوةٍ  
أيا من سرى في الروحِ وعداً خفيّةً  
تعلّمتُ من صبرِ الليالي حكايةً  
سأنتزُ فوقَ الدربِ عطراً لعله  
أنا العاشقُ المهزومُ في بحرِ شوقه  
فلا تغلقي بابَ الرجاءِ، فإنني  
إذا ما دنا منك الغيابُ مُجاملاً  
تعالِي نُعيدُ للزمانِ قصائدًا  
أنا وأنتِ في قافلةِ الصبرِ سائرونَ  
نُقلبُ أيامَ الغيابِ كأنها  
فيا شمسَ أيامي، أما كنتِ مهجتي؟  
ولكنَّها الأيامُ تجري كأنها  
فلنِ وإن طالَ الأنينُ فإنني  
ختامُ الهوى أنَّ الفراقَ مؤجلٌ  
فدعيني أسمى الشوقَ باسمكِ حينما



## الكلمة الأخيرة

أيها القارئ الذي لا يُشبه إلا نفسه،

أيها الشاهد في زمن العمى،

أيها الممسك بالقلم كما يمسك العاشق بجسد الذاكرة: خائفاً، عنيداً، مشتتاً...

ها نحن نطوي أوراق أيار، لا لنُغلق باباً، بل لنفتح نافذة. ففي كل عددٍ من دمع القلم، لا نكتب الختام، بل نُشعل أول الحرف من نار البداية. نكتب لا لنؤرخ الماضي، بل لتركب الحاضر، ونزرع في تراب المستقبل نبتة تُشبه الإنسان كما يجب أن يكون: شاعراً، مقاوماً، حراً، منكسراً بانتصاب.

في هذا العدد، لم نكن كتاباً فحسب؛ كنّا زفرات الغرقى حين لا يلامس الشاطئ أملهم، وارتعاشات الشهداء حين يتذكرهم أحد. كتبنا لأننا لا نحتمل الغياب، لا عن الأرض، ولا عن الحلم. كتبنا لنثبت أن الحبر لا يزال قادراً على إشعال ثورة، وأن القصيدة ما زالت تُربك جنرالاً.

أيار...

شهرٌ ليس بريئاً. في روحه رائحة الدم الطازج، وعبق الزنايق التي نبتت من أضلاع المنفيين. إنه امتحانٌ للضمير، حين تُزهر الذاكرة على جراحٍ لم تندمل، وحين يصرخ التاريخ من فرط التزوير.

أيار لا يعترف بالحياد.

هو صفةٌ على خد الخنوع، ودمعةٌ في عين تأبى أن تُبصر. هو شهرٌ تُعيد فيه المجازر كتابة عناوينها في نشرات الأخبار، وتُزف الكرامة إلى المقابر، وتُباع الحقيقة على ناصية السياسة بثمنٍ بخس.

لكننا - في دمع القلم - لم نكن يوماً محايدين.

كنّا في صفّ المعنى، لا المصلحة. في صفّ السؤال، لا الجواب المعلن. في صفّ الكلمة التي، إن لم تكن حارقة، فهي محض زخرف لغوي لا وزن له.

لسنا حياديين أمام الوجود، ولا معتدلين أمام الطغيان، ولا عقلانيين حين تُذبح اللغة باسم الوطن.

نحن نكتب لنحيا.

لأنّ الكتابة، في زمنٍ كزمننا، فعلٌ حياةٌ في وجه موتٍ يتقن التنكر. نكتب لأننا نخاف من الصمت أكثر من القمع، ومن التجاهل أكثر من الموت، ومن أن نصير جزءاً من جوقة النسيان.

أن تكتب في هذا العصر، يعني أن تُعلن انتماءك إلى جبهةٍ لا يربح فيها أحد، سوى الكرامة.

أَيُّهَا الْقُرَّاءُ،

لا تُصدّقوا أنّ الثقافة ترفٌ، أو أنّ الأدب زينة. لقد كان الشعر سيفاً قبل أن يصبح موسيقى، وكانت الحكاية سلاحاً قبل أن تصبح تسليّة. لا تُصدّقوا من يقول إنّ الحبر لا يُنقذ. لقد أنقذنا مراراً من أن نصير كائناتٍ بلا صوت، بلا ملامح، بلا احتجاج.

لا تجعلوا الكلمة وسادةً فاخرةً لضميرِ نائم، بل اجعلوها مطرقةً توقظ، أو طعنةً تُزلزل، أو قُبلةً تُفريق الحب من سباته الطويل.

وإن قالوا لكم:

"ما جدوى مجلة اسمها دمع القلم؟"

فأجيبوهم:

"إنها المجلة التي لا تزال تحرس معنى الإنسان من الانقراض."

دتمم لنا شركاء في هذا العناد الجميل، دتمم شهوداً على زمن يكتب ضد المحو، ودتمم للمعنى كما ينبغي للإنسان أن يكون: شاهداً لا تابعاً، عاشقاً لا خائفاً.

نلتقاكم في العدد القادم... حين تشتدّ الرياح، ويكون للكلمات أنياب، وللحبّ قبائل، وللحرية آخر معقل في قلب القصيدة.

ودمتم... للمعنى. ودام القلم لا يُفَرِّط في صمته، ولا يستسلم لبريق الزيف.

بقلم رمیس التحریر

و.عدنان بوزان





## حكمة العدد

"ليس على الكلمة أن تُقنع، بل أن تُوقظ. فالحقيقة لا تحتاج جمهوراً، بل ضميراً لا يخاف أن يفتح عينيه."





## "الزمن هو انعكاس للأفكار البشرية"

ماذا لو كان الزمن ليس سمة كونية ثابتة، بل مجرد انعكاس لحركة العقل البشري؟ ما نعتبره "الماضي" هو في الحقيقة سلسلة من الذكريات التي تخلقها عقولنا، والمستقبل ليس سوى أفكار لم تتحقق بعد. الزمن لا يتحرك خطيًا في الكون، بل يُصنع في كل لحظة من لحظات وعي الإنسان.

إذا كان الزمن بناءً عقليًا، فإن الإنسان هو المبدع الحقيقي له، لا معطى مفروضًا من الخارج.

الزمن، إذًا، ليس سوى وهم ينسجه العقل ليمنح لوجوده معنى.

