

في مسألة الوعي الزائف والنسبانية الأخلاقية

نجيب الحصري

أستاذ، جامعة قار يونس، طرابلس، ليبيا.

الملخص

مسألة الوعي مسألة بينية غدت تشكل موضع اهتمام كثير من الفروع المعرفية؛ بدءاً بالفلسفة والأدب، وانتهاء بعلوم النفس والاجتماع والسياسة. ثمة سبيل يوظف وفقها مفهوم الوعي الزائف لعرض سرديات خاصة، ويسلب حرية للمرء في أن يقرر لنفسه ما يرى أنه المقاربة الأمثل لفهم ما يعرض له من مسائل. وفق هذا يتوجب البحث عن سبيل آخر لتناول موضوع «الوعي»، تحول دون توظيف مضامينه على نحو يشكل تدخلا غير مشروع في حرية الفرد. من منحنى آخر، فإن أشياع النسبانية الأخلاقية، الذين يؤكدون شرعة الاختلاف والخصوصيات الثقافية، مضطرون بغية تنكب التوجهات الأثاركية إلى تعيين مضامين محددة للوعي البشري، وهو ما يشي بوجود قيام اتفاقات مشتركة تناقض في ظاهرها - على أقل تقدير - النزعات التعددية التي يركنون إليها. في هذه الدراسة أطرح مفهوماً تحريراً في الوعي يتنكب الحُض على تبني نهج محدد في تحديد مضامين الوعي، بقدر ما يحجم عن اتهام الآخرين بزيف الوعي عند مناوأة توجهاتهم الأيديولوجية. أيضاً سوف أوضح كيف تواجه النزوعات النسبانية خطر الوقوع في شرك الفوضوية، وأقترح التعددية (بشقيها الثقافي والسياسي) سبيلاً لتجنبه.

عتبة

تشكل مسألة الوعي موضع اهتمام كبير من الفروع المعرفية ؛ بدءاً بالفلسفة والأدب ؛ وانتهاء بعلوم النفس والاجتماع والسياسة ، فيما تحظى هذه المسألة بعناية خاصة في الدراسات الفينومينولوجية الحديثة والمعاصرة على حد سواء . وعلى حين نلاحظ أنه بالمقدور من حيث المبدأ تفريغ الوعي من الدور الفاعل الذي يقوم به في التمكين من فهم العالم واستيعاب القضايا التي تشغل الأفراد ، عبر اختزاله في رؤية بعينها في المجتمع أو التاريخ أو الكون بأسره ، نجد أنه ليس هناك ما يحتم ، من وجهة نظر نظرية صرف ، المماهة بين الوعي الحقيقي وأية نزعة ، كائنة ما كانت المضامين التي تحملها .

يقر ميلان كونديرا أن توحيد تاريخ الأرض اقترن دوماً بعمليات اختزالية ، فيما يعزز طابع المجتمع الحديث هذه اللعنة بشكل وحشي عبر (تقليص حياة الإنسان إلى الوظيفة الاجتماعية ، وتاريخ شعب ما إلى عدد من الأحداث ، تتقلص بدورها إلى تفسير متحزب ، والحياة الاجتماعية إلى صراع سياسي ، وهذا الأخير إلى تواجه القوتين العظميين على صعيد الكرة الأرضية)⁽¹⁾ . وعلى نحو يعزز عملية الاختزال هذه ، يصادر البعض على أيديولوجيات تكرر ضرباً بعينها في فهم الوعي وفي تحديد محتواه ، فيما توجه بعض التيارات السياسية تهم عوز الوعي أو زيفه ضد من تناوئ توجهاتهم الأيديولوجية .

ثمة إذن سبل يوظف وفقها مفهوم الوعي الزائف في فرض سرديات خاصة ، وفي سلب حرية المرء في أن يقرر لنفسه ما يرى أنه المقاربة الأمثل لفهم ما يعرض له من مسائل . ولئن لم يرد مصطلح الوعي الزائف في أعمال آباء الماركسية إلا في رسالة كان بعث بها إنجلز إلى فرانز مهنج⁽²⁾ ، فإنه أضحي يشير في بعض الأدبيات اليسارية إلى إدراك اجتماعي يغترب عن انتماءاته الطبقية ، أو تعوزه الدراية بها أصلاً ، فيما غدت تلك الأدبيات تسخره في التحريض على تبني أيديولوجية تعمل على تصحيح ما يطرأ على الوعي البشري من اختلالات .

وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني بحال أن الوعي بالتعريف لا يكون زائفاً ، أو أن البشر بطبيعتهم قادرون دوماً على تشكيل وعي حقيقي . ثمة في أدبيات العلوم السياسية ما يعرف بمفهوم السيطرة ، الذي يصف حالة الهيمنة التي يمارسها قطاع من المجتمع على سائر القطاعات فيه . وكما يوضح رتشارد داوسن ، فإن الجماعات التي تمتلك القاعدة الصناعية لديها القدرة على الهيمنة على الجماعات التي تعوزها مثل هذه الطاقات ، ومن مصلحة الجماعة المسيطرة أن تجعل الجماعات غير المسيطرة تقبل بوجود مثل هذا النوع من الهيمنة ، وتنصاع للقيم والقوانين التي يتم عبرها إنجاز فعل السيطرة⁽³⁾ . الحال أن مفهوم (الوعي الزائف) (false consciousness) إنما يصف حالة من (يقبلون نظاماً اجتماعياً وسياسياً معيناً ، على الرغم من أن ذلك ليس في صالحهم) ، وهو يوظف في تفسير قبول الجماعات المسيطر عليها للترتيبات التي تفرض عليهم بوصفها شرعية ، من قبيل عمليات التنشئة السياسية التي تشرف عليها الدولة (الوعي السياسي) ، والتي تستهدف خلق مثل هذا الوعي غير الحقيقي⁽⁴⁾ .

على ذلك ، فإنه يتوجب البحث عن سبيل آخر لتناول موضوع الوعي ، تحول دون توظيف مضامينه على نحو يشكل تدخلاً غير مشروع في حرية الفرد ، أقله بحسبان أن الزعم باحتياز الحقيقة غالباً ما يعبر عن نزعة دوجماتيكية ليس ثمة ما يسوغها . قد تكون هناك مسوغات نظرية لتوظيف مفهوم الوعي الزائف في تفسير عمليات سيكولوجية ، كقبول مختلف قطاعات المجتمع لهيمنة قطاع بعينه ؛ بيد أن توظيفه في فرض هيمنة الحكام على شعوبهم ، وفي تحقيق مصالحهم على حساب تطلعاتها إنما يعزز توجهات شمولية مريبة .

من منحي آخر ، فإن أشياع النسبانية الأخلاقية والدعوات الليبرالية ، الذين يؤكدون شرعة الاختلاف والخصوصيات الثقافية ، مضطرون - بغية تنكب التوجهات الأناركية - إلى تحديد مضامين محددة للوعي البشري ، وهو ما يشي بوجود قيام اتفاقات مشتركة تتناقض في ظاهرها - على أقل تقدير - والنزعات التعددية التي يركنون إليها .

في هذه الدراسة ، سوف أعنى بداية بمقاربة مفهوم الوعي وفق تصور يحدد أساليب بعينها في احتياز مضامين الوعي ، ويصادر على رؤية دون غيرها في العالم ، ثم أعرج على رؤية في الوعي تركز على توجهات منهجية تحض على إعمال الفكر البشري ، دون أن تفر محتوى بعينه للوعي ، وأخرى تعرض مفهوماً للوعي يروج صراحة لاتخاذ مواقف محددة . في الجزء الثاني أطرح مفهوماً تحريراً في الوعي يرى فيه استعداداً مكتسباً للفهم والتفهم ، ويتنكب الحض على تبني نهج محدد في تحديد مضامين الوعي ، قدر ما يحجم عن اتهام الآخرين بزيف الوعي ، حين يرد في معرض مناوأة توجهاتهم الأيديولوجية . في الجزء الثالث أوضح كيف تواجه النزوعات الليبرالية - التي تؤكد حرية الفرد وحقه في تشكيل وعيه بالطريقة التي يراها مناسبة ، وتعمل على تعزيز الخصوصيات الثقافية بكل تنويعاتها - خطر الوقوع في شرك نسبانية الأخلاق ، الذي يهدد بدوره بتسويق توجهات أناركية . أما في الجزء الأخير ، فأطرح التعددية (بشقيها الثقافي والسياسي) سبيلاً لحل شرك النسبانية الأخلاقية : توكيد المشترك ، مع الحفاظ على حق الاختلاف ، وتبني الحوار سبيلاً لكسب المزيد من الاتفاقات .

مفهوم الوعي

يتعين بداية تمييز مفهوم الوعي حين يرد في سياقات تنزع إلى أن تكون أيديولوجية عن مفهومه الذي يكاد يتماهى مع فكرة المعرفة بدلالاتها الإستيمولوجية . يتضمن الوعي في الحالين خبرات وإدراكات بشرية ، لكنه قد يقتصر في الحالة الأخيرة على الإدراك الحسي الصرف ، وقد يتسع ليشمل مختلف الأوضاع الذهنية ، بما تتضمنه من إحساسات وأمزجة وعواطف وميول . وفق هذه الدلالة يقر ديكارت أن كل تفكير وعي ، وأن الفكر الواعي جوهر العقل الإنساني ، كما يذهب إلى أن لدى البشر سبيلاً خاصة معصومة عن الزلل في الاتصال بأوضاعهم الواعية . الوعي عنده هو ما يبدو عليه (مبدأ شفافية الوعي) ؛ ولذا فإنه يستحيل بالتعريف أن يكون زائفاً .

يستبان أن هذا المنظور لا يعول على مضامين بعينها تلزم كل وعي إنساني بالاشتغال عليها ، وإن ظل يؤكد على أسلوب محدد في احتياز تلك المضامين . الحال أن قواعد المنهج الديكارتي ليست سوى محاولة لتحديد ، مثال ذلك أن النسق الديكارتي يعول كثيراً على الله في تأسيس رؤيته الأنطولوجية والإبستمولوجية ، فخيرية هذا الكائن ، الذي أثبت ديكارت وجوده ، إنما تقتضي وقوفه إلى جانب البشر إذا قاموا ببذل ما في وسعهم . لن يسمح الرب بأن يضلل البشر بشكل منتظم ما داموا لم يضللوا أنفسهم على هذا النحو ، فلقد خلق العالم بطريقة تمكن من فهمه ، ما التزمنا بتطبيق النهج الذي يحض عليه ذلك النسق . ولأن النهج جزء لا يتجزأ من أية رؤية شمولية ، لكونها لا تقرر اكتشاف الحقيقة فحسب ، بل تزعم أيضاً أنها اكتشفت السبيل الوحيدة إليها ، فإن المنظور الديكارتي يظل يمارس نوعاً من الهيمنة ، وإن كان أقل وطأة وأكثر ارتباطاً بالنشاط العلمي الذي اضطلع ديكارت بأمر تأصيله وفق سبل عقلانية⁽⁵⁾ .

أيضاً ، فإن النهج المقترح يرتكن بدوره إلى رؤية بعينها في العالم ؛ لو لم تكن خيرية الله قد ضمنت خلقه العالم بطريقة تمكن من فهمه ، لما كان هناك ما يضمن صحة قواعد النهج الديكارتي . بكلمات أخرى ، فإن التأسيس الثيولوجي الذي يركن إليه النهج الديكارتي إنما يبين أنه نهج مشحون بافتراضات قد تختلف حول وجوب المصادرة عليها ، مما يعني أنه ليس بالحياد الذي يبدو عليه .

يجحد البعض الرؤية الديكارتية من خلال إنكار الحاجة إلى أية مصادر أو حتى مبرهنات ثيولوجية ، فيما يجحدها بعض آخر من خلال إنكار شفافية الوعي التي تركز إليها ، والتوكيد خصوصاً على أن للوعي الإنساني بنية عميقة مخبأة . وفي هذا السياق دشّن فرويد مفهوم اللاوعي ، وفصل في اعتمالاته التي تشكل شخصية الفرد ، وتسبب ما قد تلقى من اضطرابات . ما يفسر السلوك البشري إنما يوحد على مستوى مشاعر ورغاب ومخاوف لا واعية يتم كبتها بسبب انحرافات تحدث في علاقات الفرد المبكرة ، خصوصاً مع والديه⁽⁶⁾ .

ثمة رؤى أخرى في الوعي تركز على توجيهات منهجية تحض على

إعمال الفكر البشري دون أن تقرر محتوى بعينه للوعي ، بل دون أن تفترض صراحة أية مكونات أيديولوجية في عرضها لحثيات تلك التوجيهات . هكذا يقر أنطوان سيف على سبيل المثال أن انكفاء الوعي على ذاته ، بعد ارتداده عن الموضوعات الخارجية التي كان يشرف عليها بثقة ، حافز لارتقائه إلى فكر ناقد لأدوات عمله ؛ فكر يسائل مساءلة استعلائية حول ماهيته وهويته ⁽⁷⁾ . يستبان أن مثل هذا الزعم إنما يقتصر على رصد الدافعية المحفزة الناجمة عن مراقبة الذات من منظور أكثر حياداً ، بحسبان أن هذه المراقبة تتضمن ترصداً لأخطاء الذات ، ومحركات ما تقوم به من سلوكيات ، وتسهم من ثم في عمليات التقويم التي يفترض أن تتم لاحقاً .

غير أننا سوف نعني هنا خصوصاً بمفهوم الوعي في سياق الحديث - على المستوى السياسي والثقافي والاجتماعي - عن وجوب أن يكون المرء مدركاً لما يعرض له من متغيرات ، كما يحدث حين نقر أن شخصاً ما يعي حثيات القضية وعياً حقيقياً ، فيما تنتهم وعياً آخر بمثالب الوهم أو التضليل ، وهذا سياق ليس غريباً تماماً عن السياق الفلسفي الذي يرد فيه المفهوم ، وإن كان يقتصر على دلالات سياسية واجتماعية وثقافية خاصة .

يظهر أن لفظة (الوعي) قد اشتقت في العربية من الوعاء ، كي تتضمن فكرة الاحتواء ، بمعنى جمع الشيء وحفظه ، فضلاً عن تمثله وفهمه وإضماره ⁽⁸⁾ . كل وعي إنما ينتج عن عمليات تمثل وفهم ، ولأنه لا تمثل أو فهماً دون تأمل ، فإن الوعي يشترط القيام بعمليات ذهنية ذات طابع تحليلي - نقدي ⁽⁹⁾ . ولأنه كذلك ، فإنه يسبب عنثاً لصاحبه ، خصوصاً حين يشترط عمليات تأملية (انعكاسية) للذات :

يكابد الوعي عناء مضاعفاً عندما يحمل على مواجهة ذاته بما هي موضوع مفارق ، ويستخرج إلى هذه المواجهة في الغالب بإكراه ينجم إما عن إخفاق معرفي يحمل وزره لأدواته ، أو عن شعور بالتورط في نزال غير متكافئ وغير عادل مع الغير المتفوق ، ولكن مع إبقاء الأدوات والقواعد المعرفية عينها فوق كل شبهة ⁽¹⁰⁾ .

يشير أنطوان هنا إلى طريقتين شائعتين ترغم وفقهما الذات ، حال استشعار عجزها ، على مواجهة نفسها . تتعين الأولى في التشكيك في قدراتها المعرفية أو حتى الذهنية ، فيما تتعين الثانية في إحساسها بالاضطهاد من قبل الآخر . وكما يتضح من هذا النص ، فإن دافع الإرغام على مثل هذه المواجهة الانعكاسية إنما يتحكم في طريقة استجابة المرء في التعامل مع الموقف الذي أكره عليه . خيار التشكيك في القدرات المعرفية هو الخيار الأصعب ، لكونه يتطلب العمل على تحسين هذه القدرات . أما الخيار الثاني فيركن إلى إحالة العجز المقلق إلى الآخر (نظرية المؤامرة) ، دون بذل أية محاولة لإصلاح الذات . غير أنه يتضح أن الكاتب هنا إنما يوجه دعوة تحض على نقد الذات وتحسين قدراتها ، عوضاً عن تقمص دور الضحية والبحث عن جلد متوهم . هذا يعني أن تحليله توجيهي (شبه وعظي) في طابعه العام ، ولا يتغيّر فرض أي محتوى بعينه للوعي البشري ، وإذا كان ثمة خلل يعاني منه هذا التحليل ، فإنه لا يتعين في دعواته السلطوية بفرض توجهات أيديولوجية ، بل في كون البديلين اللذين يطرحهما لا يستنفدان الخيارات التي يمكن للذات وفقها إحكام الرقابة على نفسها . بين خيارَي التشكيك في القدرات المعرفية وعزو العجز إلى أسباب خارجية ، ثمة خيار ثالث يعتد بالعجز ، ويستهدف من ثم تحسين تلك القدرات ، دون أن ينكر وجود أسباب تاريخية وموضوعية عملت على تكريسه . التوجهات التي تتبناها بعض النزعات النسوية مثال بين على هذا البديل ، وكذا شأن بعض النزعات النهضوية التي عرفها المجتمع العربي ، بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر .

من منحى آخر ، ثمة من يقترب - إبان عرضه مفهومه للوعي - من الترويج لاتخاذ مواقف بعينها . هكذا يقر هشام غصيب :

شتان بين وعي المناضل الملتزم وبين وعي المستكين ؛ فالوعي النضالي هو وعي جدلي مجهز بحكم نضاليته بالأدوات الروحية اللازمة للانتقال من السطح المغترب إلى الباطن في تناقضاته ، ومن ثم فهو مهياً للكشف عن فضاء إمكانات الواقع . أما الوعي

المستكين فهو وعي اغترابي مستلب ، يعكس مباشرة السطح بزيفه ومثاليته الكاذبة ؛ ومن ثم فهو يظل على السطح لا يبرحه ، ويعمد إما إلى نفي الباطن في تناقضاته الداخلية واعتبار السطح مجمل الوجود ، وإما إلى وضع الباطن خارج إطار الوعي والمعرفة⁽¹¹⁾ .

يكاد الكاتب هنا يبدي استعداداً لاثهام كل من يقر أية أيديولوجية مناوئة بأن وعيه مستكين ، اغترابي ، مستلب ، زائف ، مثالي كاذب ، سطحي ، تبريري ، إلى آخر هذه النعوت التي تحتشد بها الأدبيات اليسارية . الحال أن مثل هذا الفهم للوعي البشري يوشك على اختزال الوعي في تبني مواقف أيديولوجية دون غيرها . على ذلك ، فإنه بالمقدور قراءة هذا النص بأسلوب أكثر تعاطفاً ، بحيث نجد فيه محاولة للحض على التعمق في تناول ما يعرض له البشر من مآزق أخلاقية .

في المقابل ، يعمل البعض صراحة على توكيد دور الأيديولوجيات التي يناوئونها في تشكيل الوعي الزائف عبر تعريف الأيديولوجيا نفسها بطريقة تكريس عناصرها غير المعرفية ، بحيث تصدر مسبقاً على زيف أي وعي مؤسس أيديولوجياً . وفق استخدامها الأصلي ، الأيديولوجيا هي (علم الأفكار) العام ، علم عناصرها وعلاقاتها ، وعلى الرغم من أن الاهتمام بالأيديولوجيا بهذا المعنى ظل قائماً ، فإنه غالباً ما تُعَيَّن أكثر استخدامات هذا المصطلح أهمية في الفلسفة وعلم السياسة المعاصرين في دلالة أضيق وأنزع إلى القيمية ، بحيث غدا يشير إلى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبناها فرد أو جماعة لأسباب ليست إستمولوجية ، ومثالها : الأيديولوجية البرجوازية ، والأيديولوجية القومية ، وحتى الأيديولوجيا الجندرية . وكما يضيف ريلتون :

عادة ما يشتمل الاستخدام القيمي لهذا المصطلح على عنصرين : أسلوب بعينه في التفسير ، بحيث يتم عزو سواد معتقدات وقيم بعينها . . . إلى دور غير إستمولوجي تقوم به نسبة إلى الأفراد (أو المجتمع) يوظف في التوحيد بينهم . . . ؛ وأسلوب بعينه في النقد يتم

توظيفه في الارتباب في المعتقدات والقيم عبر طرح ذلك النوع من التفسير . . . الذي يتميز بجهل المعتقدين أنفسهم إياه . وفق هذا التعريف ، تجادل الماركسية بأن الأفكار المهيمنة في أية حقبة لا تعكس فحسب خبرة الطبقة المسيطرة ، بل تقوم أيضاً بخدمة مصالحها⁽¹²⁾ .

يلزم عن هذا التأويل للأيديولوجيا أن الوعي الأيديولوجي (أو الطبقي) عادة ما يكون وعياً مشوهاً بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ؛ يخلط بين العلل ومعلولاتها ، ويغفل عن الثابت الجوهرية ، مقتصرًا على العناية بالمتغير العارض . ثم إنه وعي تتضافر في خلقه عوامل ليست معرفية ، ويركن أساساً إلى خدمة مصالح أصحابه . هكذا يقر تشارلز تيلور ، المفكر الماركسي الكندي المعاصر ، أنه في المجتمع المقسم طبقيًا ، تخضع كل طبقة للشروط التي تحددها منزلتها في المجتمع ، بحيث تفشل في فهم العملية الكلية بقدر ما تفشل في التحكم فيها . الحال أن الطبقة المسيطرة نفسها تعجز عن فهم ما تقوم به ، فتشارك دون أن تدري في تقويض نفسها⁽¹³⁾ . ولا يخفى كيف أن هذا الفهم للأيديولوجيا ينكر حقيقة أي وعي يتم تشكيله أيديولوجياً (أو طبقيًا) ، وهو ما يعني أنه يتخذ موقفاً مسبقاً من كل الأيديولوجيات ، إذا ما استثنينا بطبيعة الحال الأيديولوجية الماركسية التي يروج لها .

وفي حين أنه قد يكون هناك خلل إستمولوجي في تبني أيديولوجيات لأسباب (تخفي) عن المرء ، وتتضمن مصالح يتم الدفاع عنها ، فإن ذلك لا يستلزم ضرورة أن يكون كل وعي مشكل أيديولوجياً وعياً زائفاً بالتعريف . ذلك أن عسر حسم القضايا التي يتم تناولها في المقاربات الأيديولوجية ، لكونها قضايا أخلاقية وميتافيزيقية خلافية يستعصي على العلم مقاربتها ، قد يحتم تدخل عوامل غير إستمولوجية ، كما أن الصراعات الأيديولوجية (الطبقية) قد تتردد أحياناً إلى تضارب بين مصالح الأطراف المتصارعة .

الراهن أنه لو لم تكن هناك عناصر مشبوهة في مختلف الأيديولوجيات ، لما تعددت أصلاً ، أو لكان الإجماع على الأيديولوجيات في أسوأ الأحوال شبيهاً

بالإجماع على النظريات العلمية . ولأنه لا سبيل لتعليق الحكم دوماً في مثل هذه المسائل الخلافية ، ولأن أسلوب الأفراد والجماعات في العيش إنما يلزمهم باتخاذ مواقف أيديولوجية ، قد يكون الارتكان إلى عوامل غير معرفية اضطرارياً بالمعنى البراجماتي . بتعبير آخر ، فإن للمعتقدات الأيديولوجية ، التي تشكل وعي الأفراد وهوياتهم الثقافية ، مترتبات سلوكية ، مما يحول دون العيش دون تبني هيراركية أخلاقية (خلافية) بعينها .

على كل ذلك ، فإن هذا الوضع إنما يشير مأزقاً إنسانياً قد نختلف في تحليله قدر ما نختلف في تحديد سبل حسمه ، وإن استعصى في غالب الأحوال تنكيهه ، كما سوف نوضح في سائر أجزاء هذه الدراسة .

الوعي والحرية

نستطيع أن نقر بوجه عام ومحيد أن وعي المرء يكون حقيقياً حين يتسنى له فهم مختلف أبعاد القضايا التي تشكل موضع انشغال أو جدل ، ويتبنى موقفاً مؤسساً على لك الفهم ، دون أن يجزم بصحته صحة مطلقة . يفترض أن يسعى الفرد الواعي وفق هذا التعريف إلى التعمق فيما يقف عليه من مسائل ، وأن يكون قادراً باستمرار على التنصل مما كان أقرّ به من مواقف ، بمجرد أن تستبين له مستجدات لم يكن أخذها في حسابه . على مثل هذا النحو يكون الوعي في أساسه استعداداً مكتسباً للفهم والتفهم ، دون أن يشكل إقرار ذلك رؤية بعينها ، أو الحض على تبني نهج دون غيره في الفهم والتفهم . اتهام الآخرين بزيف الوعي ، حين يرد في معرض مناوأة توجهاتهم الأيديولوجية وإكراههم على تبني رؤى من يقوم بفعل الاتهام ، إنما يشكل انتهاكاً لحقوقه .

لا تثريب إذن على تبني المرء مواقف بعينها من قضايا خلافية ، ولا على محاولة المرء إقناع الآخرين بتبنيها ، أو حثهم على توظيف مناهج بعينها في الفهم ، ما دام ذلك قد تم وفق أساليب الحوار ، وإعمال مهارات التفكير الناقد ، وسائر ما تعارف البشر عليه من سبل منذ أقدم العصور في حسم الخلافات . ولا يخفى أن هذه المقاربة للوعي إنما تعمل على تكريس الحرية الفردية ، وتشجب أية

محاولة لسلبها عبر فرض مضامين بعينها للوعي الفردي . يقول مل في نص أثير عند دعاة الحرية الفردية شبه المطلقة :

الغاية الوحيدة التي تسوغ استخدام القوة . . هي الحؤول دون إلحاق الضرر بالغير . . . لا يجوز أن يكره المرء على القيام أو الإحجام عن فعل ، لأنه في صالحه . . . لأنه سلوك حكيم أو محق وفق رأي الآخرين . هذه مسوغات وجيهة للاعتراض عليه ، أو الجدل معه ، أو إقناعه ، أو استعاطفه ، ولكن ليس لإجباره ، أو لإلحاق الضرر به حال قيامه بسلوك مخالف . . . مجال الحرية الإنسانية المناسب . . هو المجال الداخلي الخاص بالوعي ؛ حيث يتم اشتراط حرية الضمير بالمعنى الأكثر شمولية . . تشترط الحرية الإنسانية أيضاً . . القيام بما نرغب القيام به . . ما دمنا لم نلحق الضرر بأحد . . . إن شروء إخراس التعبير عن الرأي تسطو على الجنس البشري بأسره : الأجيال القادمة فضلاً عن الأجيال الحاضرة ، من ينكر الرأي وبدرجة أكبر من يقره . إذا كان الرأي صائباً ، فإنهم يحرمون من فرصة إحلال الصواب مكان الخطأ ؛ وإذا كان خاطئاً ، فإنه يخسرون ما يكاد يشكل نفعاً عظيماً : إدراكاً أوضح ، وانطباعاً أكثر حيوية عن الحقيقة ينجمان عن مقارعتها بالخطأ⁽¹⁴⁾ .

إن مل هنا يحدد على وجه الضبط مخاطر تهتم عوز الوعي التي توجه جزافاً وجرى توظيفه في خدمة مقاصد مريبة . ثمة بداية إنكار صريح لأية نزوعات أبوية تمارس دون رضا من تزعم بنوتهم . للمرء أن يرتئي ما يشاء ، وأن يسلك وفق رؤيته ، ما دام لم يلحق الضرر بغيره . وعلى وجه الخصوص فإن إلحاقه الأذى بنفسه لا يشكل بأي حال حجة ضد قيامه بما قام به . ثمة أيضاً تحديد للمجالات التي يتوجب أن يكون فيها المرء حراً ، وهي لا تكاد تترك مجالاً يتعلق بالوعي البشري دون أن تكفل له حق الحرية . فضلاً عن ذلك ، يبين لنا مل كيف أن العاجز عن إدراك رؤى الخصوم عاجز بالتعريف عن تأسيس رؤيته .

ولا يفوتني في هذا المقام أن أوضح أنني لا أرى في الليبرالية التي يروج لها مل أيديولوجيا بديلة ، بقدر ما أجد فيها محاولة تعددية لتكريس حق الجميع في التعبير والدفاع عن أيديولوجياتهم . وعلى حد تعبير تركي الحمد ، لقد انتصرت الليبرالية في نهاية المطاف ؛ لأنها قادرة على استيعاب كل الأيديولوجيات ، لأنها أيديولوجيا الأيديولوجيات ، ولأن مفاد حقيقتها المطلقة هو أنه لا حقيقة مطلقة⁽¹⁵⁾ .

في المقابل ، تنهض الأنظمة الشمولية (وبعض النظريات الأخلاقية المطلقة) على فكرة مفادها أن جهة بعينها أدري بما يشكل صالح المجتمع ، وأن الشعوب تجهل غالباً السياسات التي تكفل عيشها حياة رغدة . هكذا يقوم الطغيان السياسي على افتراض أن وعي الأفراد أو الشعوب زائف ؛ إما لأنه قد غرر بهم ، أو لأنهم لم يتمرسوا بالخبرات ويحتازوا من التجارب ما يكفل لهم تنمية وعي حقيقي . ثمة أناس يعتقدون أن لديهم ملكات خاصة تمكنهم من الحصول على دراية حدسية بالعالم الذي نتطلع إليه (اليوتوبيا) ، ملكات يزعمون أنها تخول لهم حق سحب حق الآخرين في إبداء آرائهم . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الزعم إنما يشكل خطوة أولى شطر دهاليز الاستبداد ، وغالباً ما تكون النتائج متوقعة :

إذا اعتقد شخص ما فعلاً بإمكان قيام حل كهذا ، سوف تكون كل الأثمان التي تدفع نظير الحصول عليه بخسة . أي مهر يُغلى على جعل الجنس البشري بأسره عدلاً وسعيداً وخلاقاً ومتجانساً إلى الأبد؟ لإعداد مثل هذا الأومليت ، لا ريب أنه لا حد لعدد البيض الذي يتوجب كسره . . . إذا كانت هناك مقاومة مؤسسة على جهل أو ضغينة ، فليعجل بإخمادها ؛ قد يهلك المئات أو الآلاف في سبيل جعل الملايين سعداء إلى الأبد . أي خيار متاح لدينا ، نحن أولي العلم ، سوى الاستعداد للتضحية بهم جميعاً؟ . . . بيد أن الشيء الوحيد الذي نستطيع التيقن منه هو حقيقة التضحية ، الموت والأموات . المثل الذي

يضحي من أجله يظل بعيد المنال ؛ البيض يكسر ، وعادة الكسر تنامي ، لكن عجة الأومليت تظل غير مرئية⁽¹⁶⁾ .

شرك النسبانية

تواجه النزوعات الليبرالية التي تؤكد حرية الفرد وحقه في تشكيل وعيه بالطريقة التي يراها مناسبة ، وتعمل من ثم على تعزيز الخصوصيات الثقافية بكل تنوعاتها ، خطر الوقوع في شرك نسبانية الأخلاق ، الذي يهدد بدوره بتسويق توجهات أناركية . هكذا يستثار السؤال : ما إذا كان الدعوات التحررية تلزما بإقرار أن القضايا التي تشغل الناس أجدر أن يعلق الحكم بخصوصها ، بحسبان أن الجميع سواسية في حق إبداء مواقفهم منها ، والسلوك وفقاً لتلك المواقف ، وما إذا كانت خلافة تلك القضايا وعسر حسم أمرها تبرر تبني أية رؤية مهما بدت تعارض أحكام الفطرة أو تنتهك كرامة الإنسان .

في كل مجال معرفي ، ثمة ترابعية في معارف الناس ، يكون بعضهم وفقها أعلم من بعضهم الآخر . بالمقدور نظرياً على أقل تقدير إقرار أن جهة بعينها تشكل السلطة المعرفية الأقوى ؛ المحكمة العليا التي لا تخضع أحكامها لأي استئناف . قد يتغير الأفراد أو المؤسسات التي تشكل هذه السلطة ، لكنها تظل قائمة ؛ وقد تطرأ تعديلات على الأحكام التي تصدرها هذه المحكمة ، بمقتضى ما يجد من أدلة ، لكنها تظل محكمة شرعية .

بيد أن تلك الترابعية تكون أغمض ما تكون حين تكون القضايا موضع الجدل أخلاقية بالمعنى العام الذي يشتمل على بعض مسائل السياسات العامة ، مما يشكك من حيث المبدأ في وجود جهة بعينها أدرى من غيرها بأمثل سبل حسم ما نعرض له من مآزق أخلاقية . هذا هو السياق الذي يتوجب أن نناقش فيه مسألة النسبانية الأخلاقية .

يمكن إعادة صياغة المسألة - التي ترد في النهاية إلى مسألة أحقية الاتهام بزييف الوعي - عبر التساؤل عما إذا كانت الأخلاق نسبانية أو مطلقة . إذا كانت

هناك معايير أخلاقية يمكن الاتفاق عليه وتطبيقها بشكل عام دون اعتبار لأية اختلافات أو خصوصيات ثقافية ، فإن حال علم الأخلاق لا يختلف من حيث المبدأ عن حال أي علم طبيعي أو إنساني آخر ، ومن ثم يتوجب أن تكون هناك جهة أعلم من غيرها بالمنظومات الأخلاقية ، وقد يجادل البعض - ضمن قيود بعينها - في أحقيتها في فرض هرمية بعينها من القيم والفضائل . ثمة من يذهب إلى أنه إذا كان بالمقدور التيقن من حقائق العالم الخارجي عبر استخدام مناهج عقلانية ، فليس ثمة ما يحول دون أن تفضي المناهج نفسها إلى يقين مماثل بخصوص السلوك البشري . من شأن إعادة التنظيم العقلاني (أي العلمي) للمجتمع أن يقلل في نهاية المطاف من سطوة المحاباة والخرافة والطاعة العمياء لعقائد لم تمتحن ، فضلاً عن الحقم والوحشية التي تتصف بها الأنظمة القمعية التي ترعرعت في كنف ذاك العمى الفكري ، وتم تكريسها عبره . كل ما نحتاجه هو تحديد الحاجات البشرية الأساسية واكتشاف سبل إشباعها⁽¹⁷⁾ .

في المقابل ، إذا كانت الأخلاق مسألة نسبية ، وكانت الجماعات البشرية تختلف من حيث قيمتها ومعاييرها دون أن تكون هناك ترابعية تعكس الأولوية لأي معيار على آخر ، فإن حقوق الجميع متساوية في رؤية ما يرتؤون ، وفي السلوك وفق ما تمليه عليهم رؤاهم . هذا هو المنظور الذي يركن إليه كثيرون لتسوية اختلاف الخصوصيات الثقافية ، ومناوئة التوجهات العولمية التي تفتك بشفرة الاختلاف .

لاحظ أننا أمام خيارين يشكلان في واقع الأمر مأزقاً أخلاقياً . إننا من ناحية نود التوكيد على حرية الأفراد وشجب مختلف الأساليب القمعية التي تمارس لسلب أحقيتهم في إبداء آرائهم والسلوك وفقها ، ما دام الواحد منهم لم يلحق أذى بغيره . لكننا في الوقت نفسه نود خلق مجتمع منظم يلتزم أفراداه بمعايير يتم فرضها عبر القانون (الذي يعبر ضرورة عن هرمية أخلاقية بعينها) ، بما يستلزمه ذلك من إكراه واعتقال وتقييد لحريات المارقين منهم . وكما أسلفت ، يبدو دوماً أن القضايا الأخلاقية أخطر من أن يعلق الحكم بخصوصها ، مما يوجب

اتخاذ موقف منها ، دون تهديد لحرية الأفراد الذين لا يشكلون خطراً على غيرهم ، ودون توفير مسوغات نظرية للأساليب القمعية التي تمارس من قبل من يزعمون أنهم الأدري بصلح شعوبها . هذا هو الموقف الليبرالي في أشد صيغته تطرفاً .

هكذا يقر مذهب النسبانية الأخلاقية أن الخير والشر مفاهيم نسبية قد تختلف باختلاف الثقافات . (الخير) هو ما يستحسنه المجتمع في ثقافة ما ، والمبادئ الأخلاقية إنما تصف الأعراف الاجتماعية ، ويتعين أن تكون مؤسسة على القواعد السلوكية التي يقرها المجتمع . من شأن هذا أن يمكن من اختلاف تلك القواعد باختلاف الثقافات . غالباً ما يدعم أشياع النسبانية الأخلاقية مزاعمهم بالركون إلى النسبانية الثقافية التي تقر زعماً واقعياً مفاده أن المعتقدات الأخلاقية تختلف فعلاً من ثقافة إلى أخرى . غير أن النسبانية الأخلاقية تصدر زعماً أقوى من زعم النسبانية الثقافية . إنها ترى أن كل منظومة من المنظومات الأخلاقية المختلفة صحيحة بالتعريف .

وكما سبق أن لاحظنا ، كل نظام استبدادي قائم على أيديولوجية بعينها يقر صراحة أو ضمناً مطلقية الأخلاق . الأنظمة الاستبدادية وكل الداعين إلى إقامة فراديس أرضية يصادرون دوماً على هرمية بعينها من القيم ، ويجزمون برؤية بعينها في المعايير التي يتوجب فرضها في أي مجتمع . الفرد أو المجتمع الذي ينكر هذه القيم والمعايير وعيه زائف ضرورة . ثمة فئة بعينها من المعتقدات الأخلاقية الصحيحة ، النظام الاستبدادي عرف الطريق إليها ، عموم الناس لا يعرفونها ، ولذا فإن وعيهم زائف ، وعلى النظام أن يقوم بما في وسعه كي يصلح ما أفسده الزمن . ثمة إجابة واحدة عن كل سؤال أخلاقي أصيل ، الزعيم أو الحزب الحاكم عرفها ، وعلى الجميع أن ينصاع لها . هذه هي الأومليت التي يحدثنا عنها برلن .

على ذلك ، على الرغم من إمكان أن تفضي مطلقية الأخلاق إلى ممارسات قمعية ، فإن ذلك بذاته لا يدينها ، تماماً كما أن توظيف النشاط العلمي في صنع أدوات الحرب لا يدين ممارسة ذلك النشاط . ذلك أنه ليس ثمة ما

يحول دون أن تعرض معتقدات البعض الأخلاقية (أكانت مطلقة أو نسبانية) عوزاً في الفهم أو قصوراً في المعرفة . وتتماً كما يمكن توظيف الممارسات اللاعلمية (من القبيل الذي عني تومس كون بتبيانه) في تقويض الباراداييم السائدة وتفسير الثورة العلمية التي تستهدف إحلال بديل عنها⁽¹⁸⁾ ، يمكن توظيف الاختلال الإستمولوجي الذي تعاني منه الرؤى القيمة والأيدولوجيات السياسية في تقويضها ، عبر فضح ذلك الاختلال بسبل يمكن الاتفاق عليها معرفياً ، وهو فضح يتم بدوره عبر اللجوء إلى نفس السلطات المعرفية المشتركة بين المجتمعات المختلفة ثقافياً . مثال ذلك ، قد يكون اعتقاد بعض الناس أن استعباد الآخرين جائز أخلاقياً مؤسساً على مفاهيم باطلة في بشرية العبيد . باختصار ، عند نصير المطلقة ، سوف تختفي النسبانية الثقافية ، ومن ثم النسبانية الأخلاقية عبر التعليم المناسب .

ثمة صعوبات أخرى تواجه النسبانية الأخلاقية . لن يكون هناك مجال لقيام مجتمع منظم حال تعدد طوائفه الثقافية ، مما يعني أن النسبانية الأخلاقية تتضمن دعوة إلى تعدد الدول على نحو يعكس التنوع الثقافي ، بحيث تكون هناك دولة لكل هوية ثقافية ، مهما صغر عدد سكانها . الدعوة إلى النسبانية الأخلاقية إذن دعوة إلى شرذمة العالم ، بل إلى شرذمة المجتمعات ، على حساب ما هو إنساني ومشترك ، ولعلها ليست أقل منافاة للطبيعة البشرية من الدعوة العولمية التي تمارس عمليات الاختزال بشكل متطرف .

أيضاً ، فإن مراهة النسبانية الأخلاقية بين (الصواب) و(المستحسن اجتماعياً) ، وبين (الخطأ) و(المستهجن اجتماعياً) ، إنما يستلزم استحالة أن يختلف المرء مع قيم مجتمعه . غير أنه بمقدور المرء أن يختلف بشكل متسق مع قيم مجتمعه . الحال أن كل المصلحين الاجتماعيين يعترضون على بعض القيم الأخلاقية السائدة في مجتمعاتهم ، لكن ذلك بذاته لا يعني أنهم يناقضون أنفسهم .

من منحى آخر ، تغفل النسبانية الأخلاقية ما يعرف بمشكلة المجتمعات

الثانوية أو العضوية المشتركة . كل منا ينتمي إلى مجتمعات متداخلة . المرء جزء من أمة ، ومن دولة ، ومن مدينة وحي بعينه ، كما أنه جزء من أسرة ، وجماعة مهنية ، وطائفة دينية . غالباً ما تكون قيم هذه الجماعات مختلفة . وفق النسبانية الأخلاقية ، حين نقر أن (العرقية فعل شائن) فإن ذلك يعني أن (مجتمعي يستهجن العرقية) . ولكن أي مجتمع تشير إليه هذه العبارة الأخيرة . باختصار ، نفترض النسبانية خطأ أن كل شخص إنما ينتمي إلى مجتمع واحد⁽¹⁹⁾ .

التسامح الذي يقر دعاة النسبية الأخلاقية أن نظريتهم تدعو إليه وتمكن من ممارسته إنما يواجه أولئك الدعاة بصعوبة كأداء . قبول التسامح الذي يفترض أن النسبانية تقدم له دعماً خاصاً بوصفها مبدأ عاماً ، إنما يناقض النسبانية التي تنكر مختلف المبادئ العامة⁽²⁰⁾ . يبدو أنه محتم على كل نسباني أن يدعو إلى مبدأ مطلق واحد على أقل تقدير يبرهن بشكل مفارق على بطلان دعوته .

ثم إن الاختلافات بين المنظومات الأخلاقية قد يكون اختلافاً في تأويل مبادئ متفق عليها ، وحول تجسيدها في قواعد سلوكية محددة . في هذه الحالة ، المبادئ نفسها ليست نسبية ، فهي تشكل اتفاقاً مشتركاً بين مختلف الثقافات ، لكن النسبي هو القاعدة الأخلاقية ، بل ربما يكون هو السلوك الأخلاقي المشتق ، أو الذي يركن إلى تلك المبادئ . من يقترح على ضيفه أن يمضي ليلته مع حليلته إنما يعتقد أنه يمعن في تبيان كرمه وسعاداته باستضافته ، كما أن الأبناء الذين يقومون في بعض المجتمعات يقتل آبائهم قبل أن يشيخوا لأنهم يعتقدون أن الآباء سوف يحافظون على حالاتهم الصحية إبان موتهم ، إنما يعتقدون أنهم يبرّون بهم . وبطبيعة الحال ، فإن مثل هذه الاختلافات راجعة إلى التنشئة الاجتماعية ، وإن كان بالمقدور الحوار بخصوصها ، وتبيان كيف أنها ترد في النهاية إلى اختلافات حول معتقدات واقعية . في بعض الثقافات تكره النساء على الختان مثلاً ؛ لاعتقاد مفاده أنه من شأن مثل هذه العملية السيطرة على غرائز النساء الجنسية وجعلهن زوجات أكثر إخلاصاً لأزواجهن وأمّهات أكثر فعالية ، وهو ما يعزز وحدة المجتمع ، ويجعل الختان في صالح المرأة على المدى

الطويل⁽²¹⁾ . غير أننا نستطيع أن نبين لمثل هذه المجتمعات أن ذلك يلحق أذى أكثر مما يجلب نفعاً ، وأنه يخفق حقيقة في تحقيق الغاية المرجوة .

بدیل التعددية

الاختلافات بين الثقافات ليست بالحدة التي يتوهم كثيرون ، فثمة معتقدات أخلاقية كثيرة مشتركة . ليست هناك جماعة تبقى لزمن طويل إذا لم تكن تحظر القتل ، والاعتصاب ، والكذب ، وإخلاف الوعود ، والسرقة ، وما شابه ذلك⁽²²⁾ . بقاء أي مجتمع ، ومن ثم قيام أية مجتمعات مختلفة أخلاقياً ، إنما يرتهن بالإبقاء على سلوكيات بعينها وحظر أخرى . لو لم تكن كل المجتمعات البشرية التي صمدت حتى يومنا هذا تجرم القتل لهلكت قبل أن تتاح لها فرصة الاختلاف مع غيرها . وبطبيعة الحال ، فإن الاتفاقات المشتركة قابلة دوماً لأن توظف في إحراز المزيد من الاتفاقات ، فهذا على وجه الضبط بغية كل حوار يتم بين الثقافات المتباينة جزئياً . الحال أن المجتمعات المختلفة التي تجمع على بعض التوجهات والأنماط السلوكية أقدر على التحاور والمؤاترة من المجتمعات المختلفة جذرياً .

هذا ما تقوم به التعددية ؛ توكيد المشترك ، مع الحفاظ على حق الاختلاف ، وتبني الحوار سبيلاً لكسب المزيد من الاتفاقات . إنها تنكر عدم قابلية الاختلاف الثقافي للقياس وفق الوحدات نفسها ، وبذا فإنها تقترب من النزعة المطلقية . الاختلاف الثقافي لا يشكل بذاته عوزاً تاماً في المفاهيم والمنظورات والمبادئ الأخلاقية المشتركة . ثمة أشكال كثيرة أساسية للخير الأخلاقي ، تشمل على المعرفة ، والحياة ، والتوافق الاجتماعي ، تؤسس وتوسع وضع قواعد أخلاقية مشتركة ، مما يمكن من قيام حوار عقلائي ، ويكفل توافر منظور نقدي للممارسات اللاأخلاقية⁽²³⁾ .

ثمة إذن غايات مختلفة كثيرة بمقدور البشر السعي وراء تحقيقها . لو لم تكن لدينا قيم مشتركة ، لغلقت كل حضارة الأبواب على نفسها . وكما يقر برلن . الاتصال المتبادل بين الثقافات عبر المكان والزمان ليس ممكناً ، إلا لأن ما

يجعل الشخص إنساناً قاسم مشترك يجسر بين تلك الثقافات . الراهن أنه على الرغم من أن أساليب الحياة مختلفة ، والغايات والمبادئ الأخلاقية متعددة ، فإنها ليست متعددة إلى ما لا نهاية . يتوجب أن تكون ضمن الأفق البشري . خلافاً لذلك ما كان لها أن تكون بشرية⁽²⁴⁾ .

ولأن التعددية لا تنكر قيام مبادئ أخلاقية مشتركة ، فإنها لا تواجه الصعوبة التي تواجه النسبانية حين تدعو إلى التسامح . ذلك أن مبدأ التسامح يشكل مبدأ مشتركاً (مطلقاً) ، يمكن بالركون إليه تسوية أية اختلافات في المنظومات الأخلاقية التي تقرها المجتمعات المختلفة ثقافياً ، ومن ثم ليس هناك أي تناقض ظاهر في موقف نصير التعددية حين يقر ذلك المبدأ . أيضاً ، فإن التعددية قادرة على تنكب شرور الأناركية ، وتكفل من ثم إمكان قيام مجتمع منظم يحكمه القانون ، يرغم الجميع على الانصياع إليه ، ويعاقب المارقين عنه .

يظهر أن التعددية تجمع بين الحسنيين ، حسنى تسامحية النسبية وحسنى اقتدار المطلقية على التمكين من مجتمع يحكمه القانون . أيضاً فإنها تتجنب أناركية النسبية ، بقدر ما تنكب صرامة المطلقية وعجزها عن تفسير حالات يتم فيها إبطال القواعد الأخلاقية بقواعد (أسمى) منها . قد تلزمن الظروف بمنح الأولوية لمبدأ أخلاقي على آخر ، وتلزمن ظروف أخرى بعكس هذه الأولوية ، ولذا فإن التعددية لا تقدر هيراركية لا تحيد عنها ، بل تبدي استعدادها دوماً للمرونة .

على ذلك ، هناك دوماً مسائل أخلاقية خلافية . التطورات التقنية قادرة باستمرار على إثارة قضايا تختلف المجتمعات بشأن حلها ، لكون المبادئ المتفق عليها لا تحسم أمرها ، ولا تمكن حتى من القياس عليها . الحال أن المبادئ المتفق عليها نفسها قد تعجز عن تحديد القواعد السلوكية التي يتوجب الالتزام بها . هل يتعين على الإنسان مقاومة النظم الاستبدادية مهما كان الثمن ، حتى على حساب أرواح أفراد أسرته؟ هل يتوجب تعذيب الأطفال لإرغامهم على الإدلاء بمعلومات تتعلق بخونة أو مجرمين يشكلون خطراً يهدد المجتمع؟ هل يحق للمرء أن ينتسخ نفسه؟ ثمة قضايا أكثر عمومية وأشد خطراً . هل يتوجب أن

يكون الدين المرشد الوحيد (أو مرشداً) لتكبح المآزق الأخلاقية التي يواجهها البشر؟ ما دور العرف في تحديد المعايير الأخلاقية؟ هل بمقدور التعددية قبول الاختلاف في مثل هذه المبادئ؟ أتراها تنجح حقيقة في تكبح شرك النسبانية، أم تراها تؤجل مواجهته إلى مستوى أعلى؟ أم ترانا في حاجة إلى توظيف النزعة التسامحية نفسها حتى في حسم مثل هذه القضايا العامة؟

ولكن، هل كان يتوقع أحد أصلاً أن تحسم مثل هذه القضايا؟ الحال أن النزعات الارتبابية لا تجد مجالاً لسلطانها قدر ما تجده في القضايا الأخلاقية، بحكم انفتاحية مثل هذه القضايا وقابليتها للتأويل المستمر. بيد أننا قطعنا شوطاً لا بأس به، شطر تسوية التعددية، وتكريس حقوق الأفراد والمجتمعات في الاختلاف، وتسوية نبد مختلف الأنظمة الشمولية، والتوجهات الأناركية، شوطاً لعله يسهم على أقل تقدير في قطع الطريق أمام دهاليز الاستبداد، والرد على تهمة عزو الوعي التي ما فتئ الطغاة يوظفونها في تحقيق مآرب مشبوهة.

الهوامش والمراجع

(1) كونديرا، ميلان. فن الرواية، ترجمة: بدر الدين عردوكي، دمشق: الأهالي، 1999، ص 24.

(2) Wood, Allen, "False Consciousness", in **The Oxford Companion To Philosophy**, Oxford University Press, 1995, p. 268-9.

يقول ماركس في تلك الرسالة: (الأيديولوجيا عملية يقوم بها من يوصف بالمفكر، ولكن وفق وعي زائف. القوى المحركة الحقيقية التي تدفعه تظل مجهولة عنده؛ خلافاً لذلك ما كان لها أن تكون عملية أيديولوجية).

(3) داوسن، ريتشارد، كارن داوسن، وكنيث برويث: التنشئة السياسية: دراسة تحليلية، ترجمة: محمد زاهي المغربي، بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، الطبعة الثانية، 1998، ص 43.

(4) التنشئة السياسية، ص 52.

(5) ولا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى أن هذا المنظور، بمثنويته الحاسمة التي تفصل الذات بجوهرها المفكر عن العالم بجوهره الممتد، إنما يحدث قطيعة بين الوعي والعالم. العقل عند ديكرت هو الذي يخطط للطبيعة التي يفارقها، ويعمل على تسخير مقدراتها في صالح الإنسان. من منحنى آخر، تنكر الفينومينولوجيا تلك القسمة الديكارتية بين الذات والموضوع، فهي تبدأ من الخبرة المباشرة بالعالم والأشياء، أي من معاني الأشياء وفق تجليها في مجال الخبرة.

- (6) ماجي ، براين : حوار مع هيربرت ماركوز ، في كتاب رجال الفكر ، ترجمة ، نجيب الحصادي ، بنغازي : منشورات جامعة قار يونس ، 1998 ، ص 169 .
- (7) سيف ، أنطوان : وعي الذات وصدمة الآخر : في مقولات العقل الفلسفي العربي ، بيروت : دار الطليعة ، 2001 ، ص 12 .
- (8) نصري ، هاني يحيى : الفكر والوعي : بين الجهل والوهم والجمال والحرية ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1998 ، ص 59 .
- (9) الفكر والوعي بين الجهل والوهم والجمال والحرية ، ص 98 .
- (10) وعي الذات وصدمة الآخر : في مقولات العقل الفلسفي العربي ، ص 12 .
- (11) غصيب ، هشام : جدل الوعي العلمي : إشكاليات الإنتاج الاجتماعي للمعرفة ، عمان : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1992 ، ص 157-158 .
- (12) Ailton, Peter, "Ideology", in **The Oxford Companion To Philosophy**, Oxford University Press, 1995, p. 392.
- (13) (حوار مع تشارلز تيلور) ، في كتاب رجال الفكر ، 1998 ، ص 143 .
- (14) John Stuart Mill, "On Liberty", in **Utilitarianism**, New York: Bobbs-Merrill, 1957.
- (15) الطائي ، سرمد : التباس مفهوم الليبرالية أم تلبيسه : مفارقات إرادة اللاهوت وإرادة المعرفة ، 2004/1/31 ، www.ealaf.com .
- (16) - Berlin, I., "**The Crooked Timber of Humanity**", Fontana Press, Harper-Collins Publishers, London, 1991.
- (17) - Berlin (1991).
- (18) - Kuhn, Thomas, "**The Structure of Scientific Revolutions**", Dickenson Publishing, 1972, p. 24.
- يرى كون أن العلم السوي (المؤسس على الباراداييم) محاولة لترويض الطبيعة بحيث تتكيف مع الأطر التي تطرحها الباراداييم ، وأن الظواهر التي يستعصي تفسيرها إما أن تغفل ، وإما أن يتم طمسها . هذا ما أعنيه هنا بالاختلالات المعرفية التي تعجل بقيام الثورة العلمية .
- (19) - Gensler, K., Harry, **Ethics: a contemporary introduction**, p. 13.
- (20) - Hepburn, R. W., "Ethical Relativism", in **The Oxford Companion To Philosophy**, Oxfords University Press, 1995, p. 758.
- (21) - Wall, Thomas F., **Thinking Critically About Moral Problems**, p. 20.
- (22) - Wall.
- (23) - Hepburn (1995) p. 758.
- (24) - Berlin (1991).