



فلسفة الإرادة

الإنسان الخاطئ

تأليف: د. بول ريكور

ترجمة: عدنان نجيب الدين

تلخيص: أ. م. د. سند هلمد حيدر

أستاذ علم النفس الطبي المساعد. قسم العلوم السلوكية / كلية الطب والعلوم الصحية / جامعة عدن - اليمن.

تحرير: أ. د. معن عبد الباري قاسم صالح

أستاذ مشارك علم النفس السريري (العيادي) / قسم الطب النفسي / كلية الطب / جامعة الامام عبد الرحمن بن فيصل (الدمام سابقاً)

Maanslaeh62@yahoo.com

نبذة مختصرة عن المؤلف:

د. بول ريكور (1913- 2005) فيلسوف فرنسي بارز يعد من أهم ممثلي الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا في القرن العشرين. عاش تجربة الأسر في الحرب العالمية الثانية، مما عمق اهتمامه بقضايا الإرادة والشر والحرية. درّس في جامعات كبرى مثل السوربون وشيكاغو، وترك أثراً واسعاً في الفلسفة القارية والعلوم الإنسانية. من أشهر أعماله فلسفة الإرادة والزمن والحكاية ونظرية التأويل. أمتاز بفلسفة إنسانية تجمع بين التحليل العقلي والعمق الأخلاقي.

نبذة مختصرة عن المترجم:

د. عدنان نجيب الدين باحث وأستاذ في الفلسفة المعاصرة في الجامعة اللبنانية، وأحد أبرز المترجمين العرب للفلسفة الفرنسية الحديثة. حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون عام 1974، واشتغل لاحقاً بالتدريس والبحث في مجالات الفلسفة التأويلية والأنطولوجيا وفكر بول ريكور. له مساهمات واسعة في الترجمة، منها ترجمة فلسفة الإرادة وكتب أخرى لريكور، إضافة إلى أعمال بحثية حول مفهوم الشر والفعل الإنساني، كما يشغل دوراً بارزاً في تحرير ونشر الأعمال الفلسفية ضمن سلسلة "فلسفات معاصرة". صدرت هذه الطبعة الثانية في عام 2008 من المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء - المغرب، عدد صفحات الكتاب 206 صفحة. أحتوى الكتاب في مته على الفصول التالية:

مقدمة

تصدير المؤلف

الفصل الأول: مؤثرية البؤس والتفكير المحض

1. فرضية العمل

2. مؤثرية البؤس

الفصل الثاني: التأليف المتعالي

1. المنظور المتناهي

2. الفعل اللامتناهي

د. بول ريكور (1913- 2005) فيلسوف فرنسي بارز يعد من أهم ممثلي الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا في القرن العشرين. عاش تجربة الأسر في الحرب العالمية الثانية، مما عمق اهتمامه بقضايا الإرادة والشر والحرية

درّس في جامعات كبرى مثل السوربون وشيكاغو، وترك أثراً واسعاً في الفلسفة القارية والعلوم الإنسانية. من أشهر أعماله فلسفة الإرادة والزمن والحكاية ونظرية التأويل. أمتاز بفلسفة إنسانية تجمع بين التحليل العقلي والعمق الأخلاقي

د. عدنان نجيب الدين باحث وأستاذ في الفلسفة المعاصرة في الجامعة اللبنانية، وأحد أبرز المترجمين العرب للفلسفة

الفرنسية الحديثة. حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون عام 1974، واشتغل لاحقاً بالتدريس والبحث في مجالات الفلسفة التأويلية والأنطولوجيا وفكر بول ريكور

يتناول هذا الكتاب الواقع في أربعة فصول وخلاصة، مشكلة قديمة جداً في الفلسفة، إذ كانت مسألة الخير والشر من المسائل الأولى التي شغلت الفلاسفة والمفكرين وكذلك الحكام والعقويين على مرّ العصور.

يأتي هذا الكتاب تنمة لدراسة الإرادي واللاإرادي. ويشير المؤلف إلى علاقة بين الكتابين، ويأمل بأن يجعل الخطأ وتجربة الشر عند الإنسان خارج إطار التجريد الوصفي، وذلك بإبراز مسألة جديدة تطرح افتراضات جديدة للعمل ومنهجية في التعاطي معها

أن فكرة الكلائية ليست قاعدة التفكير النظري وحسب، بل تسكن الإرادة الإنسانية، وهكذا تصبح أساس "اللاتناسب" الأقصى: ذلك الذي يصنع الفعل الإنساني ويفصل بين تناهي الطبع ولا تناهي السعادة

إن المذهب الإنساني يقترب من العقلانية، لكن الشر قد دخل العالم مع هذا الإنسان

في مقابلة أجرتها معه مجلة

3. الخيال المحض

الفصل الثالث: التوليف العملي

1. الطبع

أ. المنظور العاطفي

ب. المنظور العملي

ج. الطبع

2. السعادة

3. الاحترام

الفصل الرابع: الهشاشة العاطفية

1. قصدية الشعور وحميميته

2. الإنسان البسيط بحيويته، المعقد بإنسانيته

3. التيموس: الملك، القدرة، القيمة

4. الهشاشة العاطفية

خلاصة: مفهوم اللاعصمة

1. المحدودية واللاعصمة

2. اللاعصمة وإمكانية الخطأ

ملحق: الشر: تحد للفلسفة واللاهوت

هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب الواقع في أربعة فصول وخلاصة، مشكلة قديمة جداً في الفلسفة، إذ كانت مسألة الخير والشر من المسائل الأولى التي شغلت الفلاسفة والمفكرين وكذلك الحكام والعقويين على مرّ العصور. بعد أعماله التي كرسها لكارل ياسبر، والتي كانت الحرب العالمية الثانية قد شكّلت ألقها، نشر ريكور مؤلفه الضخم بعنوان: "فلسفة الإرادة" والذي اشتمل على أجزاء ثلاثة: الأول باسم "الإرادي واللاإرادي" وهو أطروحته عام 1950 ثم "التناهي والإثم" الذي اشتمل على جزأين: "الإنسان الخطأ" و "رمزية الشر". وكان الهدف من هذه الفلسفة التي عمدت إلى تحليل الألم والهوى، مقارنة مسألة الشر وحشرها بفضل تأويل رموز أولية كالخطيئة والندس والذنب. وأخرى ثانوية كالخرافات بمجموعاتها الأربعة. إذن يأتي هذا الكتاب تنمة لدراسة الإرادي واللاإرادي. ويشير المؤلف إلى علاقة بين الكتابين، ويأمل بأن يجعل الخطأ وتجربة الشر عند الإنسان خارج إطار التجريد الوصفي، وذلك بإبراز مسألة جديدة تطرح افتراضات جديدة للعمل ومنهجية في التعاطي معها.

وتتركز منهجية المؤلف في الأخذ بفكرة الكلائية كمهمة وكفكرة موجهة بالمعنى الكانطي، كمطلب جمعي، وجعل هذا المطلب يعمل باتجاه معاكس للراديكالية أو للخلوصية التي حكمت بداية البحث. إن الحقيقة الإنسانية ككلائية سوف تبدو كديالكتيك غني وكامل. وبالارتكاز على مبادئ المنظور والمعنى المعدّة على المستوى المتعالي نحاول أن نفهم كل أشكال القطبية الأخرى والتوسطية الإنسانية. على أن فكرة الكلائية ليست قاعدة التفكير النظري وحسب، بل تسكن الإرادة الإنسانية، وهكذا تصبح أساس "اللاتناسب" الأقصى: ذلك الذي يصنع الفعل الإنساني ويفصل بين تناهي الطبع ولا تناهي السعادة. كتابة ملامح الأنثروبولوجيا الفلسفية شكّلت الجزء الأول لكتاب فلسفة الإرادة. وتركزت هذه الدراسة حول مسألة اللاعصمة، أي الهشاشة التكوينية التي تجعل الشر ممكناً، وبواسطة مفهوم اللاعصمة فإن الأنثروبولوجيا

يقول ريكور في معرض الحديث عن كتابه: "الإنسان الخاطئ": "إنه كتاب انتقالي بين فينومينولوجيا اعتقدتها خالصة بالمعنى الهوسرلي (أي دون الأخذ بعيد الاعتبار التعبيرات الثقافية للصور التاريخية)، وفلسفة الإرادة، حيث إن الكل مركّب في مفهوم متوجه نحو الصور التاريخية للشر

يتساءل ريكور في النهاية عن معنى أن يكون الإنسان خطأ؟ فيقول إن إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان

مفهوم الانتساب بين الذات والذات هو الذي يلبي مطلب أنطولوجية الحقيقة الإنسانية، لأنها تشكّل "درجة الوجود" الإنساني وكميته وتصنع من المحدودية الإنسانية مرادفا للأعصمة.

أما عن ماهية الشر، فإن ريكور يضعه في بعده العملي؛ فالشر هو هذا الذي نصارعه، بمعنى آخر، ليس لنا أية علاقة معه سوى علاقة صراع وضيده. "الشر يأتي للإنسان كما الخارج بالنسبة للحرية". إن أنثروبولوجيا -SERF- ARBITRE التي عالجها ريكور في "الإنسان الخاطئ" يجب أن تحمل إلى حيث العلاقة بين الخير والشر، والتي هي غير منفصلة عن فلسفة الوجود وعن مشكلة الحرية، وقد عاد ريكور إلى هذه المشكلة في كتاب متأخر ودعا مشكلة الشر مشكلة تحد للفلسفة وللاهوت في آن معا إذ إنها تظل المشكلة التي

من خلال تعرضه للميثولوجيا يخلص ريكور إلى أن هناك إمكانية رهيبة تعني من الناحية السلبية: إن الإنسان ليس هو أصل الشر فالإنسان قد صادفه واستأنفه، فيصبح السؤال ما إذا كان اعتراف الإنسان بخطيئته يجعله يستبعد بالكامل أصل

الفلسفية تلتقي مع رمزية الشر. وبنفس الطريقة فإن رمزية الشر تقرب الخرافة من الخطاب الفلسفي بسبب مفهوم اللاعصمة. إن المذهب الإنساني يقترب من العقلانية، لكن الشر قد دخل العالم مع هذا الإنسان. وتشكّل نظرية اللاعصمة توسيعا للمنظور الأنثروبولوجي للكتاب الأول الذي تحور حول بنية الإرادة. وقد كان إنجاز مفهوم اللاعصمة الفرصة السانحة لبحث أعمق وأشمل حول بنى الواقع الإنساني، فثنائي الإرادي واللاإرادي قد عاد إلى موقعه في ديالكتيك أوسع خاضع لأفكار اللاتناسب، وقطبية المتناهي واللامتناهي والوسيط. ففي بنية الوسيطة بين قطبي المتناهي واللامتناهي يمكن البحث عن الهشاشة النوعية للإنسان وعن كونه غير معصوم وخطأ. وبتوضيح مفهوم اللاعصمة يمكن ربط مسألة الشر بالخطاب الفلسفي.

في مقابلة أجرتها معه مجلة Magazine Litteraire يقول ريكور في معرض الحديث عن كتابه: "الإنسان الخاطئ": "إنه كتاب انتقالي بين فينومينولوجيا اعتقدتها خالصة بالمعنى الهوسرلي (أي دون الأخذ بعيد الاعتبار التعبيرات الثقافية للصور التاريخية)، وفلسفة الإرادة، حيث إن الكل مركّب في مفهوم متوجه نحو الصور التاريخية للشر. كيف ننقل من فينومينولوجيا الإرادي واللاإرادي إلى تأويلية مميزة تاريخيا بظهور رموز كبيرة ثقافية كالخطيئة وقصص السقوط والغنوصية؟ لقد كنت أعتقد بوجود بنية الانتقالية التي هي نماذج الهشاشة، هشاشة في المعرفة، هشاشة في الفعل وهشاشة في الشعور. وهكذا انطلقت من فرضية، لنقل إنها "باسكالية" وهي وجود لا تناسب من الوجهة النظرية بين التطلع إلى المعرفة والتجذر الحسي للمعرفة (نقطة الضعف هنا هي الخيال)، ومن وجهة نظر الفعل، لا تناسب بين مراد السعادة ومحاكاة الطبع. هناك وجدت المعدل الوسيطي الذي شكّل النقطة المركزية للكتاب أي "أقدر، القدرة، فكرة الإنسان القادر. ذلك تمّ إعداده فقط كبنية انتقالية". ويتساءل ريكور في النهاية عن معنى أن يكون الإنسان خطأ؟ فيقول إن إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان. وهذا ما أراده لينتظر حين يقول إن محدودية الإنسان هي فرصة الشر المعنوي. ويحاول ريكور تصحيح هذه المسألة فيؤكد أن المحدودية غير كافية بحد ذاتها لينبتق منها الشر. ويطرأ مسألة المحدودية النوعية الناتجة ليس عن كون الإنسان مشاركا في العدم كونه متناهيا، بل كون الإنسان غير متطابق مع ذاته. فمفهوم اللاتناسب بين الذات والذات هو الذي يلبي مطلب أنطولوجية الحقيقة الإنسانية، لأنها تشكّل "درجة الوجود" الإنساني وكميته وتصنع من المحدودية الإنسانية مرادفا للأعصمة.

أما عن ماهية الشر، فإن ريكور يضعه في بعده العملي؛ فالشر هو هذا الذي نصارعه، بمعنى آخر، ليس لنا أية علاقة معه سوى علاقة صراع وضيده. الشر هو هذا الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد، ولا نستطيع تفسير وجوده. "الشر يأتي للإنسان كما الخارج بالنسبة للحرية". إن أنثروبولوجيا -SERF- ARBITRE التي عالجها ريكور في "الإنسان الخاطئ" يجب أن تحمل إلى حيث العلاقة بين الخير والشر، والتي هي غير منفصلة عن فلسفة الوجود وعن مشكلة الحرية، وقد عاد ريكور إلى هذه المشكلة في كتاب متأخر ودعا مشكلة الشر مشكلة تحد للفلسفة وللاهوت في آن معا إذ إنها تظل المشكلة التي مهما عقلنت بلا سببية مقبولة وذلك في كتابه الصادر في جنيف سنة 1986 والمعنون: Le Mal: Un Defi a la philosophie et a la Theologie من خلال تعرضه للميثولوجيا يخلص ريكور إلى أن هناك إمكانية رهيبة تعني من الناحية السلبية: إن الإنسان ليس هو أصل الشر فالإنسان قد صادفه واستأنفه، فيصبح السؤال ما إذا كان اعتراف الإنسان بخطيئته يجعله يستبعد بالكامل أصل الشر في الإرادة السيئة التي يتهم بها نفسه والتي يعترف بأنه صاحبها. ومن الناحية الإيجابية تعني أن الشر قديم قدم كل الكائنات وأن الشر هو ماضي الكائنات، وهو ما هزم بإنشاء العالم، وإن الإله هو مستقبل

الشر في الإرادة السيئة التي يتهم بها نفسه والتي يعترف بأنه صاحبها

من الناحية الإيجابية تعني أن الشر قديم قدم كل الكائنات وأن الشر هو ماضي الكائنات، وهو ما هزم بإنشاء العالم، وأن الإله هو مستقبل الكائنات

إذنا كان الشر كما يقول ريكور هو ما لا يجب أن يكون بل يجب أن يصارع، وبما أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإننا ننظر إلى ذلك كما أننا نقول إننا نريد إثبات أنه وذلك بنفي الآخر أو بالتميز عنه

المطلوب إذن إعادة صياغة الإنسانية في الإنسان وتحديدها لا من حيث تمايزها أو تناقضها مع إنسانية الآخر بل من خلال الاندماج به لتشكل معه وحدة جدلية يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة، وبذلك يصبح الخير والشر واحداً في تشكيل الوجود

كما أن الأسطورة جعلت مقابل الله قوة الخير الأسمى، الشيطان الذي هو قوة الشر الأعظم، فالشر هو مقابل الخير والشيطان هو مقابل الله، والعدم مقابل الوجود، كل هذه المصطلحات تقول وجود الوجود، لذلك لن يكون هناك نفي للشر ولا إلغاء له لأن الوجود بدوره يصبح ناقصاً

الكائنات. والسؤال هنا هو ما إذا كان الاعتراف بقداسة الإله يؤدي إلى استبعاد أصل الشر من دائرة الألوهية بشكل نهائي. وهكذا يتضايق السؤالان أحدهما للآخر: هل الاعتراف بقُدسية الإله واعتراف الإنسان بخطيئته يمكنهما وضع حد لهذه الإمكانية بشكل قاطع، لكن إلى أي مدى نجحنا في ذلك؟

وإذا كان الشر كما يقول ريكور هو ما لا يجب أن يكون بل يجب أن يصارع، وبما أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإننا ننظر إلى ذلك كما أننا نقول إننا نريد إثبات أنه وذلك بنفي الآخر أو بالتميز عنه. المطلوب إذن إعادة صياغة الإنسانية في الإنسان وتحديدها لا من حيث تمايزها أو تناقضها مع إنسانية الآخر بل من خلال الاندماج به لتشكل معه وحدة جدلية يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة، وبذلك يصبح الخير والشر واحداً في تشكيل الوجود، فكلاهما ضروري لهذه الكينونة وكما أن الأسطورة جعلت مقابل الله قوة الخير الأسمى، الشيطان الذي هو قوة الشر الأعظم، فالشر هو مقابل الخير والشيطان هو مقابل الله، والعدم مقابل الوجود، كل هذه المصطلحات تقول وجود الوجود، لذلك لن يكون هناك نفي للشر ولا إلغاء له لأن الوجود بدوره يصبح ناقصاً. وإذا كان لينتز قد أكد في التيوديسية بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، فإن مفهومنا لهذا العالم لن يكون بغير وجود الخير والشر، والاثبات والنفي، وهذا ما يؤكد العلم في تركيبه نواة الذرة حيث إن عدد الشحنات السالبة يساوي عدد الشحنات الموجبة ولهذا يكون الوجود الذري وجوداً حقيقياً فلا ينبغي إذن أن نتصور عالماً خلاف ذلك حتى إن الديانات تتحدث عن وجود الجنة كخير أسمى والنار كشر أعظم. وهكذا تتفق الأسطورة والفلسفة والدين والعلم على أن وجوبية وجود الوجود تستلزم وجود النقيضين كوجهين مختلفين ومتكاملين لحقيقة الوجود. إن الصراع مع الشر لن يكون إلغاءً له، بل تطويعه للخدمة في التخفيف من آثاره السلبية على مطلب السعادة الإنسانية، وهكذا نلتقي مع ريكور في دعوته إلى إنقاص "كمية العنف الممارس بواسطة البشر بعضهم ضد بعض (كي) تنقص معدلات الألم في العالم".

ملخص الكتاب بقلم المؤلف:

في السطور التالية، سرد المؤلف ملخصاً لمعظم وجهات نظره التي تناولها تفصيلاً في فصول الكتاب الأربعة وكذلك الخلاصة، حيث أشار أن:

هذا الكتاب هو تكملة لدراسة الإرادي واللاإرادي التي نشرت عام 1950؛ وما يربط المؤلف الحالي بتلك الدراسة الفينومينولوجية للمشروع ولطرق الإرادي والرضى هو ذلك الرباط الذي تميّز بدقة في مقدمة المجلد الأول (ص 23-31). فقد كنا أعلننا عند ذاك أن المؤلف الحالي لن يكون امتداداً أمبريقياً، أو مجرد تطبيق ملموس للتحاليل التي كنا نطرحها وقتها تحت عنوان الوصف المجرد، بل كدنا نحذف القوسين اللذين توجب وضعهما حول الخطأ وحول كل تجربة الشر الإنساني بغية تحديد حقل الوصف المجرد؛ بوضع هذا الحقل الخاص بالخطأ بين قوسين معقوفين، كنا نرسم الدائرة المحايدة للإمكانات الأساسية للإنسان، أو، إذا أردنا، الملامس غير المتميزة التي كان يستطيع اللعب عليها سواء الإنسان المذنب أو الإنسان البريء. حيادية الوصف الخالص هذه تعطي، دفعة واحدة، لكل التحليلات دوراً مجرداً مختاراً بروية. ويهدف هذا المؤلف إلى رفع هذا التجريد عن الوصف الخالص، وذلك بإعادة القوسين إلى مكانهما. ذلك أن رفع التجريد وحذف القوسين، لا يعني استخلاص النتائج أو تطبيق خلاصات الوصف الخالص، بل إظهار مضمونية جديدة تستدعي افتراضات جديدة للعمل وأسلوباً جديداً للمقاربة.

إن طبيعة هذه المضمونية الجديدة وهذه المنهجية الجديدة لم تكن مشاراً إليها في مقدمة المجلد الأول إلا باختصار وقد كنا نستشف عندها الرابطة بين فكرتين مرشدتين. فحسب الأولى، فإن الوصف الجديد لم يكن بإمكانه سوى أن يكون أمبريقية الإرادة، منبثقاً بتضافر المؤشرات المحسوسة وليست الأيديّة- وصف

تتفق الأسطورة والفلسفة والدين والعلم على أن وجودية وجود الوجود تستلزم وجود النقيضين كوجهين مختلفين ومتكاملين لحقيقة الوجود

إن الصراع مع الشر لن يكون إلغاء له، بل تطويره للخدمة في التخفيف من آثاره السلبية على مطلب السعادة الإنسانية، وهكذا نلتقي مع وجود في دعوته إلى إنقاذ "كصية العنفة الممارس بواسطة البشر بعضهم ضد بعض (كبي) تنقص معدلات الألم في العالم

أن الأساطير لا يمكن فهمها إلا بصفة التهيئة الثانوية التي تحيلنا إلى لغة أكثر جوهرية وهي تلك التي أسميها لغة الاعتراف؛ لغة الاعتراف هذه هي التي تجعل الفيلسوف يتكلم عن الخطأ وعن الشر

هكذا فإن الفكرة الأساسية لأسطورة الإرادة السيئة تتوسع لتشمل أبعاد رمزية الشر، التي يوجد داخلها الرموز الأكثر مدعاة للتأمل - مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية - والتي تحيل إلى رموز الأسطوري

من خلال مفهوم الهشاشة فإن مذهب الإنسان يقترب من عتبة المعقولية حيث يكون قابلاً للفهم كون الشر استطاع أن "يدخل العالم" عن طريق الإنسان

جوهرية - وذلك بسبب الطابع الكثيف والمستحيل للخطأ، كما كنا نقول - ليس علامة الأنطولوجية الأساسية التي هي مجانية لبقية العوامل التي يكتشفها الوصف الخالص: الدوافع، القدرات، الظروف والحدود، بل يبقى جسماً غريباً في جوهرية الإنسان. وبحسب الفكرة المرشدة الثانية، فإن العبور من البراءة إلى الخطأ ليس مفتوحاً أمام أي وصف حتى الوصف الأمبريقي، بل أمام الأسطوري المحسوس. إن فكرة الولوج إلى الأمبريقي الخاص بالإرادة، بواسطة الأسطوري المحسوس، كان قد سبق وتحقق، دون أن نلمح وقتها أسباب هذا التحول. فلماذا لا نستطيع الحديث عن "الاهواء" التي تصيب الإرادة إلا بلغة مرمزة بالأسطوري؟ كيف ندخل هذا الأسطوري في التفكير الفلسفي؟ كيف نستعيد الخطاب الفلسفي بعد أن وضعت الأسطورة حداً له؟ هذه أسئلة تختص بالمنهج وكانت مهيمنة أثناء هذا الكتاب.

إن مشروع الربط هذا بين أمبريقية الإرادة والأسطوري قد تحدد واغتت في ثلاث اتجاهات. لقد ظهر أولاً أن الأساطير الخاصة بالسقوط، والكاوس (كلمة يونانية يُقصد بها الحالة الأولى قبل الخلق)، والنفي والإضلال الإلهي، والمفتوحة مباشرة على التاريخ المقارن للأديان، لا يمكنها أن تتصل بحالتها الطبيعية (أو البدائية) بالخطاب الفلسفي، بل من الواجب ابتداء وضعها من جديد في عالمها الخاص للخطاب، ولأجل إعادة بناء عالم الخطاب هذا، فإن دراسات عديدة قد أعدت خصيصاً لذلك. إذ ظهر أن الأساطير لا يمكن فهمها إلا بصفة التهيئة الثانوية التي تحيلنا إلى لغة أكثر جوهرية وهي تلك التي أسميها لغة الاعتراف؛ لغة الاعتراف هذه هي التي تجعل الفيلسوف يتكلم عن الخطأ وعن الشر؛ ذلك أن لغة الاعتراف لها ما هو لافت إلى كونها، من جهة إلى أخرى، رمزية. فهي لا تتكلم عن الدنس، عن الخطيئة أو عن الذنب بمصطلحات مباشرة وخاصة، بل بمصطلحات غير مباشرة ومجازية، وفهم لغة الاعتراف هذه، يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز. أي التأويلية (هرمنيوطيقاً). وهكذا فإن الفكرة الأساسية لأسطورة الإرادة السيئة تتوسع لتشمل أبعاد رمزية الشر، التي يوجد داخلها الرموز الأكثر مدعاة للتأمل - مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية - والتي تحيل إلى رموز الأسطوري - مثل الصراع بين قوى النظام وقوى الكاوس (الفوضى)، نفي النفس إلى جسد غريب، إزاحة الإنسان من قبل ربوبية خصمه، سقوط آدم، وإحالة هذه إلى رموز أولية عن الدنس، الخطيئة والذنب.

إن تأويل هذه الرموز هو الذي يهيئ لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكونها الإنسان عن نفسه. كذلك فإن رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي. فرمزية الشر هذه تحتل القسم الأوسط لهذا الكتاب؛ كما تحتل مشاكل اللغة مكانة مهمة. وبالفعل، فإن نوعية لغة الاعتراف قد ظهرت تدريجياً كواحد من الأغراض الأكثر أهمية نوعي الذات، كما لو أن الإنسان لا يلج إلى عمقه الخاص إلا عن الطريق الرئيسي للمماثلة، وكما لو أن وعي الذات لا يستطيع التعبير عن نفسه أخيراً إلا من خلال لغز، ويطلب بصفة أساسية، وليس عرضية، تأويلاً.

وفي الوقت نفسه الذي يتوسع فيه التأمل بأسطورة الإرادة السيئة إلى رمزية للشر، فإن التفكير يدفع باتجاه آخر: فنتساءل، ما هو "المكان" الإنساني للشر، وما هي نقطة اتصاله بالواقع الإنساني؟ ولإجابة عن هذا السؤال تمت كتابة ملامح أنثروبولوجيا فلسفية وضعت في بداية الكتاب. وقد تركزت هذه الدراسة على موضوع اللاعصمة، أي الهشاشة التكوينية التي جعلت الشر ممكناً؛ ومن خلال مفهوم اللاعصمة فإن الأنثروبولوجيا الفلسفية جاءت بشكل ما لتلتقي رمزية الشر، وبالطريقة نفسها فإن رمزية الشر قربت الأساطير من الخطاب الفلسفي، ومن خلال مفهوم الهشاشة فإن مذهب الإنسان يقترب من عتبة المعقولية حيث يكون قابلاً للفهم كون الشر استطاع أن "يدخل العالم" عن طريق الإنسان؛ ويعيدنا عن هذه العتبة يبدأ لغز الانبثاق الذي لا يكون عنه سوى خطاب غير مباشر ومرمّز. كذلك فإن رمزية الشر كانت

توسيعاً للأسطوري الذي طرحه الإرادي واللاإرادي. وتمثل نظرية اللاعصمة توسيعاً لملاحم الأنتروبولوجيا الخاصة بالكتاب الأول والذي تركز بشكل حصري على بناء الإرادة.

لقد كان إعداد مفهوم اللاعصمة، فرصة بحث أكثر توسعاً في بُنى الواقع الإنساني؛ فثنائية الإرادي واللاإرادي قد أُعيدت إلى موضعها في جدلية أكثر اتساعاً تحكمها أفكار اللاتناسب، وقطبية المتناهي واللامتناهي، والوسيط أو التوسطية. وأخيراً ففي بنية هذه التوسطية بين قطب التناهي وقطب اللاتناهي الخاصين بالإنسان يُبحث عن الضعف النوعي للإنسان وعن هشاشته الجوهرية. وفي الوقت نفسه الذي كنا نعطي فيه رأساً (عنواناً) لهذا الكتاب، وذلك بتقديم توضيح مفهوم اللاعصمة على رمزية الشر، كنا نجد أنفسنا أمام صعوبة رمزية الشر في الخطاب الفلسفي. هذا الخطاب الفلسفي الذي، بنهاية الجزء الأول، يقود إلى فكرة إمكانية الشر أو اللاعصمة، يتلقى من رمزية الشر دفعا جديداً واعتناء مهماً، لكن ذلك على حساب ثورة المنهج المتمثل باللجوء إلى التأويلية، أي إلى قواعد تفكيك الرموز المطبقة على عالم الرموز؛ وبالفعل، فهذه التأويلية ليست مجانية للفكر التأملي الذي أدى إلى مفهوم اللاعصمة. فنحن نرسم ملاحم قواعد تبديل موقع رمزية الشر في نموذج جديد للخطاب الفلسفي في آخر فصل من الجزء الثاني تحت عنوان "الرمز يؤدي إلى التفكير"؛ هذا النص هو الأرضية التي يدور عليها الكتاب بكامله. ويدل على كيف يمكن، في الوقت نفسه، احترام خصوصية العالم الرمزي للتعبير والتفكير، ليس "خلف" الرمز، بل "انطلاقاً" من الرمز.

أما الجزء الثالث، الذي سينشر في كتاب لاحق، فهو مخصص بكامله لهذا الفكر انطلاقاً من الرمز، وسينشر هو نفسه في سجلات عديدة لا سيما في سجل العلوم الإنسانية وفي سجل الفكر التأملي؛ فلم يعد ممكناً حصر أمبريقية الإرادة المستعبدة في حدود "انفعالات النفس" على الطريقة التومائية، الديكارتيّة أو السبينوزية. فمن جهة أصبح من المحتم أن تفكيراً بالذنب، فضلاً عن كونه منصفاً للنماذج الرمزية للتعبير، فإنه يلتقي بالتحليل النفسي، إن بالنسبة إلى جعل نفسه موضوعاً للتعليم بواسطته، أو بالنسبة للنقاش معه حول تعقله الخاص وحدود صلاحيته، إن تطور علم الجريمة ومفاهيم القانون الجزائي المعاصر لا يستطيع البقاء مطولاً، غريباً عن عملنا بتوسيع رمزية الشر في أمبريقية الإرادة، لكن الفلسفة السياسية أيضاً لا تستطيع البقاء خارج اهتماماتنا، فعندما شهدنا أو شاركنا في التاريخ المخيف الذي أدى إلى المذابح ومعسكرات الاعتقال، إلى فظاعة الأنظمة الشمولية والخطر النووي، فنحن لم يعد بإمكاننا الشك من إشكالية السلطة، وأن موضوع الاستلاب الذي مضى من روسو إلى ماركس مروراً بهيجل، ليس له علاقة باتهامات أنبياء إسرائيل القدامى. لكن إذا كان هناك فكر ينطلق من الرموز لا يستطيع إلا أن ينتشر إلى جانب العلوم الإنسانية، التحليل النفسي، علم الجريمة والعلم السياسي، فإنه يتوجب عليه أن ينحصر حول الصعوبة الأساسية في إيجاد عدل له ومضارب للمواضيع الخرافية مثل السقوط، النفي، الكاوس والإضلال المأساوي؛ هذا البحث يمر حتماً بنقد مفاهيم الخطيئة الأصلية، المادة الفاسدة، العدم، وتفتح على الرموز التأملية القابلة للتسويق بين الأنطولوجية الأساسية للواقع الإنساني وبين وصف الشر ككائن نوعي وكموقف قوي. إن لغز العبد الحاكم، أي الحكم الحر الذي يقيد نفسه ويجد نفسه دائماً مقيداً، هو المضمون الأقصى للرمز الذي يؤدي إلى التفكير. فلأي حد لا يزال الرمز له صفة تأملية وخاص بالإرادة السيئة قادراً على أن يكون موضوع "تفكير". إنه، أخيراً، بحسب وجهة النظر الخاصة بالمنهج، وبالسؤال الأصعب في هذا الكتاب.

هذه الإشارة إلى موضوع العبد الحاكم تجعلنا نستشف منها كم أن المشاكل الخاصة بالمنهج والتي تم تجاوزها، مرتبطة بمشاكل العقيدة، وبفرضية العمل وبالرهان الفلسفي، وللتدليل على هذا الرهان كان

لقد كان إعداد

مفهوم اللاعصمة، فرصة بحث أكثر توسعاً في بُنى الواقع الإنساني؛ فثنائية الإرادي واللاإرادي قد أُعيدت إلى موضعها في جدلية أكثر اتساعاً تحكمها أفكار اللاتناسب، وقطبية المتناهي واللامتناهي، والوسيط أو التوسطية

إن تطور علم الجريمة ومفاهيم القانون الجزائي المعاصر لا يستطيع البقاء مطولاً، غريباً عن عملنا بتوسيع رمزية الشر في أمبريقية الإرادة، لكن الفلسفة السياسية أيضاً لا تستطيع البقاء خارج اهتماماتنا

عندما شهدنا أو شاركنا في التاريخ المخيف الذي أدى إلى المذابح ومعسكرات الاعتقال، إلى فظاعة الأنظمة الشمولية والخطر النووي، فنحن لم يعد بإمكاننا الشك من إشكالية السلطة، وأن موضوع الاستلاب الذي مضى من روسو إلى ماركس مروراً بهيجل، ليس له علاقة باتهامات أنبياء إسرائيل القدامى

إن محاولة فهم الشر من خلال الحرية هو قرار خطير، إنه قرار الدخول إلى مشكلة الشر من الباب الأضيق، وذلك بالافتراض ابتداءً أن الشر هو "إنساني، جد إنساني". وأيضاً يجب أن نفهم معنى هذا القرار، حتى لا نرفضه مبركاً

إن قرار الولوع إلى مسألة الشر من خلال الباب الأضيق للواقع الإنساني يعبر فقط عن اختيار مركز المنظور

حتى لو كان الشر قد أتى للإنسان انطلاقاً من بؤرة أخرى تُعديه، فإن هذه البؤرة ليست مفتوحة لنا إلا بما تجلبه إلينا، وبحالة الإغواء، والإضلال التي تصيبنا؛ إن إنسانية الإنسان هي، وبحسب أية فرضية، فضاء ظهور الشر.

إن قرار مقارنة الشر من جهة الإنسان وحرية، ليس اختياراً تعسفياً، بل خاص بطبيعة المسألة نفسها

إن اختيار مركز المنظور هو مسبقاً إعلان عن حرية تعترف بأنها مسؤولة، وتقسّم على اعتبار الشر شيئاً مقترفاً، وتعترف بأنه غير مستقل عنها.

إذا لم يكن الإنسان مسؤولاً عن الشر بالتخلي، سوى بنوع من المشاركة من الجهة النقيضة، بأصل الشر الأكثر جذرية من حرية، فإن هذا الاعتراف بمسئوليته هو الذي يسمع له بلامسة حدود هذا الأصل الجذري

لكن عظمة هذه الرؤية الأخلاقية لا تكون كاملة إلا إذا أدركنا

بإمكاننا أن نختار كعنوان ثان، لهذا الكتاب: "عظمة وحد الرؤيا الأخلاقية للعالم". وبالفعل، فمن جهة، باتجاه رؤية أخلاقية للعالم، بالمعنى الهيجلي للكلمة، يبدو جعل الأخذ برمزية الشر يمتد إلى التفكير الفلسفي؛ لكن من جهة أخرى، وبشكل أوضح، نميز بين المتطلبات، ومساهمات هذه الرؤية الأخلاقية، وبصورة مؤكدة تبدو عدم إمكانية شمول كل إشكالية الإنسان والشر نفسه بواسطة رؤية أخلاقية للعالم. ماذا نقصد هنا برؤية أخلاقية للعالم؟ فإذا أخذنا مشكل الشر كحجر ملامسة للتعريف، يمكننا أن نفهم الرؤية الأخلاقية للعالم كجهود من أجل فهم دائم وحصري للحرية والشر أحدهما بالآخر. إن عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم هي بالذهاب إلى أبعد حد ممكن في هذا الاتجاه.

إن محاولة فهم الشر من خلال الحرية هو قرار خطير، إنه قرار الدخول إلى مشكلة الشر من الباب الأضيق، وذلك بالافتراض ابتداءً أن الشر هو "إنساني، جد إنساني". وأيضاً يجب أن نفهم معنى هذا القرار، حتى لا نرفض مبراً شرعيته. إنه ليس بأي شكل قراراً حول الأصل الجذري للشر، بل فقط وصف المكان الذي يظهر فيه الشر، وحيث منه يمكن رؤيته؛ فمن الممكن جداً، بالفعل، ألا يكون الإنسان الأصل الجذري للشر، وألا يكون الشرير المطلق؛ لكن حتى لو كان الشر معاصراً للأصل الجذري للأشياء يبقى أن الكيفية التي بها يصيب الوجود الإنساني هي التي تجعله بارزاً. إن قرار الولوع إلى مسألة الشر من خلال الباب الأضيق للواقع الإنساني يعبر فقط عن اختيار مركز المنظور: حتى لو كان الشر قد أتى للإنسان انطلاقاً من بؤرة أخرى تُعديه، فإن هذه البؤرة ليست مفتوحة لنا إلا بما تجلبه إلينا، وبحالة الإغواء، والإضلال التي تصيبنا؛ إن إنسانية الإنسان هي، وبحسب أية فرضية، فضاء ظهور الشر.

سيرد البعض بالقول إن اختيار هذا المنظور هو تعسفي، وبأنه، بالمعنى الأقوى للكلمة، حكم مسبق. إنه ليس شيئاً من هذا؛ إن قرار مقارنة الشر من جهة الإنسان وحرية، ليس اختياراً تعسفياً، بل خاص بطبيعة المسألة نفسها. وبالفعل، فإن فضاء تظهير الشر لا يبرز إلا إذا اعترفنا به، وهو ليس معترفاً به إلا إذا تم تبنيه باختيار تم التداول بشأنه. هذا القرار بفهم الشر من خلال الحرية هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشر على عاتقها. إن اختيار مركز المنظور هو مسبقاً إعلان عن حرية تعترف بأنها مسؤولة، وتقسّم على اعتبار الشر شيئاً مقترفاً، وتعترف بأنه غير مستقل عنها. هذا الاعتراف هو الذي يربط الشر بالإنسان ليس فقط بصفته مكان ظهوره، بل كفاعل له. هذا الفعل الذي هو أخذ الحرية الشر على عاتقها هو الذي خلق المشكلة، فنحن لا نصل إليها بل ننطلق منها. حتى لو توجب على الحرية أن تكون فاعل الشر دون أن تكون هي الأصل الجذري له، فإن الاعتراف يضع مشكلة الشر في كرة الحرية. ذلك أنه إذا لم يكن الإنسان مسؤولاً عن الشر بالتخلي، سوى بنوع من المشاركة من الجهة النقيضة، بأصل الشر الأكثر جذرية من حرية، فإن هذا الاعتراف بمسئوليته هو الذي يسمح له بلامسة حدود هذا الأصل الجذري. فمع كانط ومقالته عن "الشر الجذري"، فإن هذه الرؤية قد وصلت إلى نضجها الأول؛ فالشكلائية الأخلاقية بإظهارها حقيقة وحيدة للإرادة الصالحة، تظهر أيضاً حقيقة أخرى وحيدة للإرادة السيئة، بالشكلائية يتوق الشر ليختزل نفسه بحقيقة العبد الحاكم، ذلك هو جوهر الرؤية الأخلاقية للشر.

لكن عظمة هذه الرؤية الأخلاقية لا تكون كاملة إلا إذا أدركنا بالمقابل الفائدة منها بالنسبة لتعقل الحرية نفيها؛ حرية تأخذ الشر على عاتقها، إنها حرية تدخل إلى فهم نفسها مثقلة بالمعنى انفرادياً. وقبل أن ندع غنى التفكير يظهر، مساوقاً للسابق فإني أريد أن أصرّ [بديني تجاه مؤلف جان نابير: ففي هذا المؤلف، وجدت نموذج التفكير الذي لا يكتفي بتوضيح مشكلة الشر انطلاقاً من عقيدة الحرية، بل إنه لا

يتوقف، بالمقابل، عن توسيع مذهب الحرية وتعميقه بحافز من الشر الذي أخذته في داخلها. فقد سبق أنه من "مبادئ لأجل علم الأخلاق" كان التفكير بالخطأ مست دخلا من مسيرة موجهة نحو وعي "الإثبات الأصلي" الذي يكونني بعيدا عن كل خياراتي وكل أفعالي الفردية. وكان يبدو عندئذ أن الاعتراف بالخطأ هو في الوقت نفسه اكتشاف للحرية. في وعي الخطأ يظهر أولا الوحدة العميقة للافتنانين المؤقتين للماضي والمستقبل؛ إن اندفاع المشروع إلى الأمام مشحون باستنكار الماضي، وبالمقابل فإن التأمل المغتم بالماضي داخل الندم متداخل من يقينية التجدد الممكن؛ والمشروع المغتني بالذاكرة يرتد نادما. كذلك ففي داخل وعي الخطأ يريد المستقبل تجنيد الماضي، ويظهر الوعي كاستعادة للوعي، ويكتشف الوعي لنفسه سماكة وكثافة لن يعترف بها التفكير المنتبه فقط لاندفاع المشروع إلى الأمام.

لكن بجمع الافتنانين المؤقتين للماضي والمستقبل معا إلى قلب الحرية، فإن وعي الخطأ يظهر أيضا السببية الكلية والبسيطة للأنا بعيدا عن أفعالها الفردية؛ إن وعي الخطأ يظهر لي سببتي منقبضة، محدودة، من فعل يشهد لكل أنا "ي"، وبالمقابل فإن الفعل الذي لم أرد فعله، يفصح السببية السيئة التي لا تعرف حدا خلق كل فعل محدد. اذلك ومن أجل تفكير منتبه للمشروع فقط، فإن هذه السببية تتحول إلى عملة وتختفي داخل إبداع منقطع عني أنا، في ذاكرة الندامة، فأجدر أفعالي في السببية البسيطة للأنا. بالطبع نحن ليس لدينا مدخل إلى هذه الأنا خارج أفعالها المحددة، لكن وعي الخطأ يظهر في هذه الأفعال وبعيدا عنها مطلب التكاملية التي تكوننا، فهي بذلك ملجأ للأنا الأصلية بعيدا عن أفعالها.

لكن باكتشافه، من خلال الخطأ، فجوة بين المطلب الأكثر عمقا من أي واجب والأفعال التي أحدثت خيبة، فإن نابير ميز داخل وعي الخطأ تجربة مظلمة للأوجود. وقد ذهب حتى جعل منها نوعا من المشاركة المقلوبة: إن فعلا ما للأنا، يقول، "لا يخلق وحده كل الوجود الموجود داخل الخطأ؛ فهو يحدده ويجعله خاصته. لا وجود الخطأ تتصل مع لا وجود جوهري تُمرّر أفعال الأنا الفردية دون أن تخفف خطورتها بالنسبة للوعي" (مبادئ من أجل أخلاق، ص، 16). هذه المشاركة المقلوبة هي التي يجب إيجادها واختراقها وتجاوزها بواسطة التفكير الذي يريد الاختراق وصولا إلى ما أسماه نابير "الإثبات الأصلي". وهكذا فداخل رؤية أخلاقية، ليس صحيحا فقط أن الحرية هي علة الشر، بل الاعتراف بالشر هو أيضا شرط وعي الحرية؛ لأن في هذا الاعتراف يمكن مفاجأة التمهصل الدقيق للماضي والمستقبل للأنا والأفعال، للأوجود للفعل المحض داخل الحرية نفسها. تلك هي عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم.

لكن هل باستطاعة الرؤية الأخلاقية إعطاء سببا للشر من دون بقية؟ ذلك هو السؤال الذي يطرح ضمنا في آخر مؤلف لجان نابير: مقالة عن الشر. إذا كان الشر هو "غير المبرر" فهل يمكن استيعابه بالكامل ضمن الاعتراف به من قبل الحرية؟ هذه الصعوبة، وجدتها بواسطة طريق أخرى، هي "رمزية الشر" واللغز الأساسي لهذه الرمزية هو أن عالم الأساطير هو نفسه عالم محطم؛ فأسطورة السقوط التي هي رحم كل التأملات اللاحقة التي تختص بأصل الشر داخل الحرية الإنسانية، ليست الأسطورة الوحيدة، فهي تبقي خارجها الغنى الأسطوري للكاوس، للإضلال المأسوي، للروا الطريفة؛ حتى لو راهن الفيلسوف على تفوق أسطورة السقوط بسبب عشقها للاعتراف الذي قالت به الحرية والخاص بمسؤوليتها، حتى لو كان هذا الرهان يسمح بضم كل الأساطير الأخرى بحسب أسطورة السقوط المأخوذة كمرجعية، يبقى أن أسطورة السقوط لم تتجج باستئصالها أو باختزالها. بل أكثر من ذلك فإن تأويل أسطورة السقوط قد أبرز بشكل مباشر هذا التوتر بين دالتين:

بالمقابل الجائدة منها بالنسبة لتعقّل الحرية نفيسا؛ حرية تأخذ الشر على r ماتقها، إنها حرية تدخل إلى فهم نفسها مثقلة بالمعنى انفراديا.

هكذا فداخل رؤية أخلاقية، ليس صحيحا فقط أن الحرية هي علة الشر، بل الاعتراف بالشر هو أيضا شرط وعي الحرية؛ لأن في هذا الاعتراف يمكن مفاجأة التمهصل الدقيق للماضي والمستقبل للأنا والأفعال، للأوجود للفعل المحض داخل الحرية نفسها. تلك هي عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم

لكن هل باستطاعة الرؤية الأخلاقية إعطاء سببا للشر من دون بقية؟ ذلك هو السؤال الذي يطرح ضمنا في آخر مؤلف لجان نابير: مقالة عن الشر. إذا كان الشر هو "غير المبرر" فهل يمكن استيعابه بالكامل ضمن الاعتراف به من قبل الحرية؟

من جهة فإن الشر يدخل العالم ما دام الإنسان يطرحه، لكن الإنسان لا يطرحه إلا لأنه يستسلم لاستثمار الخصم

هذا المؤلف بأسلوبه الفلسفي العميق والمتعمق في تفاصيل حقيقة في الأخلاق، والخير، والشر، يتطلب كثيرا من

الشفغف، والتطرفف ففف التأمل
والخروج من دائرة المعتاد،
والمجارية، والدعوة إلى
التجذد والتقبل للمفاهيم
الفلسفية بأسلوب عقلائي
ومنطقي. أتمنى للقارئ العربي
المتعة والفائدة عند قراءته
لفصول هذا الكتاب المصم.

من جهة فإن الشر يدخل العالم ما دام الإنسان يطرحه، لكن الإنسان لا يطرحه إلا لأنه يستسلم
لاستثمار الخصم. إن حد رؤية أخلاقية للشر وللعالم قد تمت الدلالة عليه في هذه البنية المبهمة لأسطورة
السقوط: فبطرف الشر، تكون الحرية فريسة للأخر. تلك هي مهمة التفكير الفلسفي في استعادة طروحات
هذه الرمزية للشر، مما يجعلها في كل سجلات وعي الإنسان بدءا بالعلوم الإنسانية وانتهاء بالتأمل بالعبد
الحاكم. وإذا كان الرمز يؤدي إلى التفكير، فلأن رمزية الشر التي تؤدي إلى التفكير تختص بعظمة وحد
الرؤيا الأخلاقية للعالم، لأن الإنسان الذي تكشفه هذه الرمزية يبدو ضحية أكثر منه مذنبا.
هذا المؤلف بأسلوبه الفلسفي العميق والمتعمق في تفاصيل دقيقة في الأخلاق، والخير، والشر،
يتطلب كثيرا من الشغف، والتطرف في التأمل والخروج من دائرة المعتاد، والمجارية، والدعوة إلى التجذد
والتقبل للمفاهيم الفلسفية بأسلوب عقلائي ومنطقي. أتمنى للقارئ العربي المتعة والفائدة عند قراءته
لفصول هذا الكتاب المهم.

رابط كامل النص:

<http://www.arabpsynet.com/Documents/BR226MaanTheSinfulPerson.pdf>

شبكة العلوم النفسية العربية

نحو تعاون عربي رفيا بعلوم وطب النفس

الموقع العلمي

<http://www.arabpsynet.com/>

المتجر الإلكتروني

<http://www.arabpsynet.com>

الكتاب السنوي 2025 1 " شبكة العلوم النفسية العربية " (الاصدار الثامن عشر)

الشبكة تدخل عامها 25 من التأسيس و 23 على الوبج

25 عاما من الضج... 23 عاما من المنجزات

(التأسيس: 2000/01/01 - على الوبج: 2003/06/13)

<http://www.arabpsynet.com/Documents/eBArabpsynet.pdf>

كتاب " حصاد النشاط العلمي لمؤسسة العلوم النفسية العربية للعام 2024

التحميل من الموقع العلمي

<http://www.arabpsynet.com/Documents/eBArabpsynet-AIHassad2024.pdf>

الكتاب الذهبي لشبكة العلوم النفسية العربية للعام 2024

التحميل من الموقع العلمي

<http://arabpsynet.com/Documents/eBArabpsynetGoldBook.pdf>

التحميل من المتجر الإلكتروني

http://arabpsynet.com/index.php?id_product=295&controller=product&id_lang=3

اشتراكات العضوية بمؤسسة العلوم النفسية العربية للعام 2025

اشتراكات العضوية

عضوية "الشريك الفخري المميز" / "الشريك الفخري الماسي"

عضوية "الشريك الشرفي الذهبي"

http://www.arabpsynet.com/index.php?id_category=36&controller=category&id_lang=3