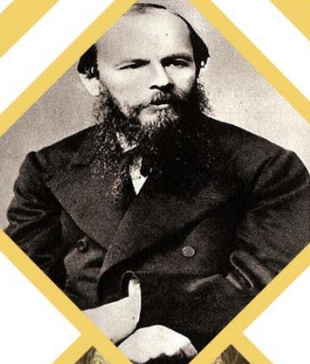


المؤتمر الافتراضي الدولي الأول  
العلوم الإنسانية والاجتماعية : قضايا ودراسات, مناهج وآفاق  
نحو رؤية جديدة في قراءة الماضي وإستشراف المستقبل  
من 16 إلى 19 ماي 2021



سلسلة اعمال مؤتمر

# قضايا و إشكاليات فلسفية



دار قاضي للنشر و الترجمة

اشراف وتنسيق :  
أ. هشام قاضي  
د. بكيري محمد أمين

دار قاضي للنشر والترجمة  
مكتب رقم 02 الطابق الأول شارع الأمير عبد القادر  
مقابل الحي الإداري - ورقلة  
00213660625929  
Gadi.editions@gmail.com  
ردمك : 5-00-867-9931-978 E-  
الإيداع القانوني : السداسي الثاني 2021



دار قاضي للنشر و الترجمة

## فهرس المحتويات



الاسم واللقب	عنوان المداخلة	الصفحة
أ.د. الأخضر شريط	المناهج والفلسفات التي اتبعها الفكر الغربي المعاصر في دراسة الإنسان. جامعة الجزائر/مدير مخبر مشكلات الحضارة.	34-10
د. شهيدة لعموري	الإسلاموفوبيا والخطاب الصدامي الهنتنغوني جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)	52-35
أ. إلياس الكشوري	كلمة "شكر" يستحقها وباء كورونا جامعة الحسن الثاني مخبر: الفلسفة والشأن العام. الدار البيضاء -المغرب	75-53
1-د. كراش إبراهيم 2-أ. هشام قاضي 3-د. شرقي رحيمة.	حضور جون ناير في الأنثربولوجيا الفلسفية عند بول ريكور 1-جامعة قاصدي مرباح -ورقلة 2-جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة 3-جامعة قاصدي مرباح -ورقلة	94-76
1-ط.د. فروم رشيد 2-د. بوزبرة عبد السلام	الثورة الرقمية: أسئلة في الراهن والمستقبل الإنساني 1-جامعة محمد بوضياف المسيلة 2-جامعة محمد بوضياف المسيلة	108-95
د. محجوبة العويينة	علم الكلام الجديد والفلسفة الراشدة رؤية جديدة؟ طنجة -تطوان الحسيمة/المغرب	127-109
د. أحمد معط الله	طه عبد الرحمن من تفنيد القول بكونية الفلسفة إلى مشروعية التأسيس لفلسفة إقليمية عربية إسلامية جامعة العربي التبسي تبسة	145-128
ط.د. عيدوني نعيمة	فلسفة الاعتراف كبرادغم لإعادة العلاقات بين النوات أكسل هونيت أنموذجا	158-146



	جامعة د. الطاهر مولاي سعيدة/ مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية	
182-159	المفهوم المعاصر للحرية من خلال قضايا البيوايثيقا - جامعة وهران 02/مخبر البحث: الفلسفة وتاريخها	ط.د. عراب أحمد
208-183	نقد النسق لدى نيتشه جامعة تونس المنار المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس	د. ريم منصور
227-209	أزمة العقل العربي وإشكالية التغيير جامعة عمار ثليجي بالأغواط/مخبر: الفلسفة وتنمية المجتمع	ط.د. بن علي أمال
246-228	الوعي الاستلوجي البشري وضرورة تجديد المنهج. جامعة مولود معمّر، تيزي وزو (الجزائر)	ط.د. بن يحيى نعيمة
262-247	سبل ترقية المعرفة بالجامعة جامعة محمد بوضياف المسيلة	د. بن محمد يونس
275-263	ناصيف نصار. . من التبعية الى الاستقلال الفلسفي 1-المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة (الجزائر) 2-جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر) 3-جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة	1-أ.بن عزة محمد أمين 2-د.شرقي رحيمة 3-أ. هشام قاضي
287-276	ماهية التاريخ في الحقل الخلدوني جامعة أبوقاسم سعد الله -الجزائر 2-	أ.خديجة أحمد مسعود
303-288	الخطاب الديني..بين التسييس والأدلجة جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر)	د.محمد بن علي



319-304	المسائل النقدية لفلسفة العلوم الإنسانية قراءة في مقاربات إسلامية معاصرة جامعة الهضاب محمد لمين دباغين سطيف 2/مخبرالمجتمع الجزائري المعاصر.	أ. كنان اليامين
339-320	إحياء روح التفلسف في منهج العلوم الإجتماعية، أو مدى حاجة العلوم الإجتماعية إلى منهج جديد. جامعة محمد لمين ديباغين سطيف 2/مخبر: المجتمع الجزائري المعاصر	ط.د.بن قاسم سلسبيل
363-340	الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية جامعة عين تموشنت /مخبر الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر	د. سرير أحمد بن موس
376-364	<b>Le Concept de la mondialisation et ses retombés sur l'éducation dans le monde arabe – Analyse et critique</b> 1-Université Djillali Bounaama Khemis Miliana 2-Université Djillali Bounaama Khemis Miliana	1-Dr Si bachir Mohamed 2-Dr Bakiri Mohammed Amine
396-377	الأسطورة والسياسة في فلسفة أرنتس كاسير 1-جامعة الحاج لخضر باتنة. 2-جامعة الحاج لخضر باتنة	1-ط د. سارة بلخيري. 2-د. عبد الغني بوالسكك
410-397	قراءة ابستمولوجية لمفهوم الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي جامعة الأغواط /مخبر الفلسفة والمجتمع والتنمية	د. تونسي محمد
422-411	الإنسان ومكانته في العالم عند اريك فروم 1-جامعة الحاج لخضر باتنة 2-جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة	1-ط د. دغو سليمة 2-د. هشام مصباح



435-423	الظاهرة الدينية في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس -جامعة الحاج لخضر (باتنة 1) – الجزائر	ط.د.حمزة طالبي
447-436	المنطق كثير القيم من وجهة نظر روبير بلانشي Non-binary logic from the poit of view of Robert Blanche مخبر الفلسفة وتاريخها –جامعة وهران 2 محمد ابن أحمد-الجزائر	ط.د.العربي دواحي أمينة
468-448	قضايا ودراسات ومناهج في علم الاجتماع والديمقراطية والانثروبولوجيا الحديثة ومجتمع اللايقين – من العقلانية المفرطة الى فكرة الحنين الى الله- 1-جامعة وهران 02 (الجزائر) 2-جامعة الجزائر 02 (الجزائر)	1-أ.كرايس الجيلالي 2-أ.ضيف نجية
489-469	تجليات خطاب الكراهية -ظاهرة الإسلاموفوبيا نموذجاً - 1-جامعة محمد بوضياف المسيلة/مخبر سوسيولوجية جودة الخدمة العمومية. 2-جامعة محمد بوضياف المسيلة/مخبر سوسيولوجية جودة الخدمة العمومية	1-ط.دعباس مخلوف 2 -د. عبد السلام بوزبرة
507-490	الفلسفة ومفاهيم الزمن الحاضر (الحرية، الحرب، السلام، الهوية، العولمة) 1-جامعة أحمد زبانة غليزان /الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر/ 2-جامعة أحمد زبانة غليزان 3-جامعة أحمد زبانة غليزان	1-د.خن جمال 2-ط.د.عمران سمية 3-ط.دصراوي وحيدة.



## توطئة:

يشكل هذا الكتاب قراءة فلسفية متعددة الجوانب متفرعة التخصصات للواقع الإنساني وللعلوم الإنسانية، والفلسفة كما يعرف الجميع تجيد مسائله الواقع ونحت الأفكار للبحث عن الحقيقة.

ففي هذا العمل الأكاديمي الجاد حاول مجموعة من الباحثين من داخل الوطن وخارجه أن يقدموا قراءات فلسفية لمختلف القضايا التي تدخل ضمن نطاق العلوم الإنسانية والاجتماعية، لهذا سيجد القارئ هنا نفسه يترحل بين مختلف القضايا الفلسفية التي تشكل صميم اهتمام الإنسان الكوني المنفتح أمام مختلف المشكلات والإشكاليات التي تواجه أنطولوجيته السائلة في زمن الوباء السائل والموت السائلة والعدالة السائلة والعلم السائل.

فهذا الكتاب هو ثمرة مجموعة من المداخلات الأكاديمية الجادة المحكمة التي تم تقديمها في المحفل الدولي الافتراضي الأول بتاريخ 16/17/18/19 ماي 2021 عن مركز رؤيا لجودة البحوث والدراسات الأكاديمية، ونتمنى أن يستفيد القارئ من هذا التنوع في الموضوعات والتحليلات والقراءات الفلسفية التي تشكل جهود جادة للباحثين الذين أبو إلا أن يكون لهم أثر من خلال إخراج أفكارهم إلى الحياة عن قريق الكتابة، فالكتابة هي الأداة الوحيدة التي تجعل أفكارنا خالدة وهي التي تسمح لنا أن نتماهى مع الوجود.

الأستاذ: هشام قاضي





# البحوث والدراسات



المناهج والفلسفات التي اتبعها الفكر الغربي المعاصر في دراسة الإنسان.

أ.د. الأخضر شريط

مدير مخبر مشكلات الحضارة

جامعة الجزائر

يهدف هذا البحث إلى إبراز وتحليل المناهج والفلسفات التي اتبعها الفكر الغربي المعاصر في دراسة الإنسان. فبخصوص المناهج سوف نتبع هذه المناهج منذ بدا الفكر الغربي يتبلور، وللعلم فإنها دوما كانت تابعة للفلسفات التي حاولت دائما أن تعرف الإنسان تعريفا يتماشى والوجهة التي اتبعتها. ومن هنا ضل الفكر الغربي متمسكا وكما هو معروف بالتعريف التقليدي "الإنسان حيوان ناطق" التعريف الارسطي ومن هنا بات يركز على شق الحيوانية من التعريف. كما أن البعض الآخر ركز على شق النطق العقل. وعليه فإن التعاريف التي تداولت من بعد عصر النهضة الأوربي كانت دوما متعلقة او منطلقة من التعريف الأم: مع ترجيحها تارة للموضوع الأول. وتارة أخرى ترجح الموضوع الثاني.

في حين أن التصور الإسلامي جعل من الإنسان ذاك الذي هو موسوم بالثنائية: وها هي الأمثلة من وقع الفكر الإسلامي يتفق فلاسفة الإسلام أن الإنسان روح وجسد. على اختلاف مشاربهم فمنهم من اعتبر الروح من عالم العقل ومنهم من اعتبرها من عالم الجسد لكن هناك من اعتبرها من عالم مفارق بمعنى لا من هذا ولا من ذاك يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في مطلع قصيدته العينية: هبطت عليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تفجع وتمنع.

ومن ذلك نجد أن الفكر الغربي المعاصر يعود لتفصيلات التعريف عن الحيوانية إلى البريطاني شارلز داروين Charles Darwin والذي يعتبر الحجر الأساس لهذا النوع من الصورة الحيوانية للإنسان!!! هذا وعلى الرغم من ان الصورة هذه



حاول الفكر الألماني وبالخصوص الفيلسوف ايمانويل كانط Emanuel Kant أن يرجح فيها كفة العقل عليها إلا أنها بقيت خطأ موازياً للفلسفة العقلية النقدية التي جاء بها. الشيء الذي جعل المناهج تتعدد بل وتتوالد، بتعدد الفلسفة المعاصرة. فما بقي الفكر الغربي بتيار المثالية والمادية وحسب، بل نشأ عن المثالية: مثاليات. وعن المادية: ماديات. ومن ذلك تعددت المناهج أيضاً، وعليه فإن إشكالية بحثنا هي ما هي صورة الانسان في هذه المناهج وفي هذه الفلسفات الغربية المعاصرة؟ للإجابة على ذلك سوف نتبع خطوات المنهجية التالية:

- 1- مفهوم الانسان في الفكر الغربي: النشأة والتطور.
- 2- صورة الانسان في الفلسفة المادية من داروين إلى فوكو.
- 3- صورة الانسان في الفكر الغربي المعاصر الأبعاد والغايات.

لكي نتمكن من تذييل صعوبات البحث سوف نعتمد على مصادر ومراجع تخدم الموضوع مباشرة كما أننا نلجأ من حين لآخر إلى التزود ببعض المراجع التي تخدم الموضوع دون أن ننجر إلى هذا أو ذاك متخذين من الأجرومية المنطقية مرشداً لنا دون أن نكون عبيداً لها.

#### 1- مفهوم الانسان في الفكر الغربي: النشأة والتطور.

بدايات تعريف الانسان في الفكر الغربي كانت مع المفهوم التقليدي الانسان حيوان ناطق ضاحك يمشي على قدمين. كان هذا مع المنطقي أرسطو وهو المفهوم التقليدي. وانصرف عصر ما بعد النهضة الأوربي إلى إعطاء المفهوم نفسه مع مختلف الفلسفات التي تبلورت عن الطلاق الذي حصل بين الكنيسة ورجالات العلم. نقصد بالضبط فلاسفة عصر التنوير، الذين ركزوا كل جهودهم من أجل القضاء على التعاليم الدينية أياً كانت، بتركيزهم على خاصية النطق. والتي أولت بمعنى اللغوس أي العقل. حتى أن ديكارت الفيلسوف الفرنسي يفتتح تأملاته بـ "أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس"<sup>1</sup> ومنها ركب فكرة الكوجيتو المعروفة بـ "أنا أفكر إذن أنا موجود" وتعالى الصيحات بكلمات دُونها العقل المدبر للفكر الألماني الفيلسوف لايبنتز ومن بعده الفيلسوف هيغل وكانت بتركيزهم على هذه الفكرة

1- رينيه ديكارت، مقالة عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، الهيئة المصرية للكتاب، ط 2، ص. 161



أي فكرة العقل الذي أصبح عند هيجل "العقل في التاريخ" وعند كانط ب "نقد العقل العملي" و "نقد العقل النظري". وتطورت الفكرة مع كل من شوبنهاور وفيورباخ، حتى حصدت فكرة التركيز على أن مفهوم الانسان هو العقل الكثير من الولايات والمصائب. لا سيما كون أن نيتشه يقدمها كمادة خام للفهرر النازي أدولف هيتلر، الذي يعمل على تطبيقها. فكانت النتيجة أن الانسان الأعلى المتفوق هو الذي يملك خاصية العقل، دون سواها من الخاصيات وجلب هذا التيار العقلي الذي كان المؤسس الأول له الذات الديكارتية. وعلى غرار هذا وجدنا أن الفلسفة الإسلامية أولت عناية كبرى للعقل على الرغم من أن فلاسفة الإسلام كثيرا ما تأثروا بالفكر اليوناني، الذي ضل ينهل منه الفكر الغربي. لكنهم اعتبروا أن الانسان بتلك الازدواجية: روح وجسد من معنى أيضا عقل وجسد.

وفي تعريفهم للإنسان اتبعوا هذه الازدواجية انطلاقا من أن القرآن الكريم أشار إلى هذه الازدواجية أيضا: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ. فَإِذَا سُوِّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>1</sup>. يتبن من ذلك أن الانسان خلق كجسد من تراب وهو المعبر عنه بالصلصال وهو أيضا فيه نفخة روح من الله. وبذلك تتشكل الازدواجية في التصور الإسلامي، أي من هذا المنطلق.

لكن المعلوم في هذا الفكر-أي الفكر الإسلامي -أنه ومنذ الكندي إلى ابن رشد ضل الفكر يعالج المسألة من تأثير إيحائي بالفكر -كما قلنا اليوناني- لكنه عكف على إبراز الخاصية التي اتصف بها هذا الفكر الإسلامي وهو أنه ضل فكرا توفيقيا: توفيقيا بين الحكمة الفلسفة العقل والشرعية الدين أو النقل، مع منعرجات التاريخ كما قلنا. من الكندي إلى ابن رشد. كانت هناك جولات للتغليب: تغليب العقل على النقل: هذا مع فلاسفة الإسلام العقليين إن شئنا. وكانت جولات أخرى لفلاسفة الإسلام الروحانيين. الذين غلبوا النقل على العقل. وفيهم من

1-سورة الحجر الآية 28، 29



حاول أن يكون التوفيق عنده مساواة بين الاثنين: من ذلك ابن خلدون آخر فلاسفة الاسلام وصاحب فكرة الاجتماع البشري. أو مبدع علم العمران البشري. وبالمقابل كان هناك تعريفا ومفهوما مغايرا تماما للأول، هو ذاك الذي وضع أسسه الأولى داروين. مركزا هذه المرة على الخاصية الأولى في التعريف الكلاسيكي الارسطي. ألا وهي خاصية الحيوانية. وللحقيقة نقول إن داروين وهو البيولوجي الإنجليزي، المتأثر بالتيار الحسي، كان ومن خلال الدراسات التي قام بها. وجد أن الانسان هو بالتعريف حيوان ولا فرق بينه وبين الحيوان إلا في الدرجة، يقصد درجة النمو والتطور وهذا المفهوم الذي لجأ إليه أحد أقطاب الفكر الغربي. لما رأى من نقد مهول لفكر التعريف التي ركزت على العقل وأهم نقد لها هو النقد الذي تقدم به أصحاب الفلسفة العقلية النقدية. ولما رأى من تأثير للفلسفة الإنجليزية، التي ركزت في عمومها على الحس والواقع. منذ التنوريين من أمثال لوك وباركلي وهيوم وغير أن أثر الداروينية كان جد محتضن لا سيما من كارل ماركس الذي دشن به منهج الجدلية المادية التاريخية. بقوله أن الانسان كان تاريخيا هو الذي عمل على إشباع حاجياته المادية. ومن ثمة فالإنسان مادي بالتعريف لديه. ومنطلقه في هذا كما قلنا الداروينية، أو لنقل الحجر الأساس لديه في المنطلق، هو المنهج الذي رسم أولياته داروين.

إذن إن التركيز على خاصية الحيوانية جرت وراءها الكثير من المدارس ومن المفاهيم والتوجهات والمناهج ضمن هذا التيار المادي. ومن ذلك عرف الانسان في علم النفس بأنه طاقة مادية بيولوجية هي طاقة اليبيدو عند فرويد، إن منهج التحليل النفسي الذي اتخذه فرويد مستمد من هذه الطبيعة المادية للإنسان. ومن ذلك فالمنهج هنا هو منهج، -وإن كان علميا- في بعض جوانبه إلا أنه منهج علمي لا يطبق على غير الطبيعة المادية للإنسان. والمثال على ذلك إذا كانت لنا حالة مرض نفسي فلا يعزیه فرويد إلا لحالة الكبت التي يتعرض لها الانسان. في



مساره اللاشعوري في الحياة، وعليه فلا يمكن أن تكون هذه الحالة المرضية إلى ظرف نفسي استثنائي ك تدخل قوى أخرى نفسية فيه. ومن هنا فالمنهج الذي ذكرنا يفرض على فرويد الاقتداء بما تجود به الطبيعة في هذا الجانب النفسي ومن هنا فالمنهج هنا منهج لا يحقق التعميم العلمي في الظواهر النفسية التي تنتاب الانسان فهو بذلك وكما يقول الأستاذ محمد قطب ذو نزعة كبتية ليس إلا.

والانسان عند ماكدوغال هو مجموع الغرائز المتناحرة ذلك أن طبيعة الانسان المعقدة تفرض عليه اللجوء إلى اعتماد كم من منهج بحيث يصبح المنهج المقارن بين تنافس الغرائز ضروري. كما يصبح المنهج الاستقرائي للمنهج الواحد للتعرف على غريزة ما أكثر من ضروري.

لقد قام هذا الباحث بإحصاء أكثر من 11 غريزة في الانسان. وكلها غرائز متطاحنة فيما بينها. لكن الملاحظ أن هذه الدراسة هي الأخرى مستمد من -كما قلنا- المنهج الذي رسمه داروين عن طبيعة الانسان الحيوانية المادية. وبالتالي فإن المناهج التي سيستعملها ماكدوقال جميعها ستنتج هذا المنحى: أي المنحى المادي. وبالتالي تصوير الانسان بأنه مجموعة من الغرائز المتطاحنة في ما بينها. في حين أن التصور الإسلامي يجعل، بل ويعترف أن للإنسان أكثر من غريزة. غير أنها جميعها يمكن تهذيبها بتسليط المنهج التربوي للإنسان بكل أبعاده. لقد جاء في الحديث "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"<sup>1</sup>. كما جاء في الأثر وكما اعتمده حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتابه في التربية: "أيها الولد المحب". والانسان عند بافلوف Pavlov<sup>2</sup> هو المتعلم بالمنعكس الشرطي. وهكذا

تم في علم النفس تأثير كبير في تفسير الانسان تفسيراً مادياً من الوجهة النفسية.

1- عن أبي هريرة رضي الله عنهم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل النحلة تلجأ إلى النحلة هل ترى فيها جدهاء. أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وأحمد ومالك.

2- إيفان بافلوف: فيزيولوجي روسي 1849-1936م



هذا المنهج الذي رسمه "الحجر الفلسفي" للمادية الحديثة. نجد أثره عند هذا العالم النفساني بافلوف وكأنه يستمد منه. ذلك أن التجربة مباشرة على الحيوان تصبح حقيقة علمية عند هذا العالم. فهو المبتكر لمنهج المنعكس الشرطي. هذا الأخير الذي تم اعتماده كمنهج تجريبي على الكلب. فكلب بافلوف يصبح بالتجربة التي انقاد إليها - بنتائج علمية - قدوة لتطبيقها على عملية التعلم عند الانسان.

ولاحظ التقارب بين التجريب على كلب بافلوف والبحث عن أصل الانسان. وأن كلاهما اعتمد على الحيوان لتستنتج أن التيار واحد. فقط اختلفت حقائقه العلمية. فالأول طبقت أبحاثه في البيولوجيا. وأما هذا فلقد طبقت حقائقه في التربية.

لكن للحقيقة نقول أن منهج بافلوف وإن كانت له ثمار في عملية التكرار في التعلم إلا أننا نقول أن التكرار كعملية تربوية معروفة في التصور الإسلامي. ذلك أن المربين التربويين لطالما قاموا بالعملية التربوية انطلاقاً من التكرار. لكن دون التجريب على الكلب. هذا من جهة ومن جهة أخرى حتى العوامل الأخرى التي أدخلها زملاء بافلوف من تعزيز وتصعيد من أمثال سكينر<sup>1</sup> و Skinner ليست جديدة. فالمنهج هذا كان هو الآخر معروفاً في التراث الإسلامي، حتى أن أحد المعلمين كان يلجأ في التاريخ الإسلامي إلى اعتماد أسلوب التشويق في العملة التربوية. كأن يكافئ حفظة المدارس القرآنية بما يعرف بـ "ختمة" نصف الحزب، و"ختمة" الحزب وبعدها "ختمة" التسعة أحزاب و"ختمة" الربع و"ختمة" النصف و"ختمة" الثلاثة أرباع و"ختمة السلوك" من القرآن الكريم. إذن الختمة كانت أسلوب تشويق ركز عليه جل المعلمين لتربية الناشئة وتدريبهم على حفظ القرآن الكريم دون اللجوء إلى التجريب على الكلب كما فعل بافلوف.

1- سكينر فيزيولوجي أمريكي 1904-1990م



وأما من وجهة نظر علم الاجتماع فالإنسان: هو "القسر الجمعي" مع دوركهايم<sup>1</sup> E Durkeim ولنتأمل جيدا في هذا المنهج الذي ابتدعه هذا الأخير نجد أن ما سماه بالقسر الاجتماعي حقيقة. لكن هذه الحقيقة تتجلى للعيان عندما يكون المجتمع يعيش الحالة الطبيعية. بمعنى أن التواجد الاجتماعي يخضع في هذه الحالة لمعاملين: المعامل الأول هو الكم العددي اجتماعيا. بمعنى أن كم كذا يشكل مجتمعا.

**والمعامل الثاني** عندما يخضع هذا الكم الهائل لروابط وصلات طبيعية. بمعنى أن الصلات والروابط الاجتماعية تخضع هذه المرة لمجالب نفعية مادية. كأن نقول أن وجود المجتمع هذا يتحقق فيه منافع التناسل، ومنافع المناكح، ومنافع إشباع البطنيات، وكل ما يلبي الرغبات المادية من إشباع دون حصر لها. بالمقابل فإن هذا القسر الذي يسميه دوركايم بالقسر الاجتماعي لا يمكنه كمنهج أن يتطرق لكيف العلاقات الاجتماعية. ولا حتى لنوع هذه العلاقات. كأن نقول أن المجتمع يمكنه أن ينقاد لفكرة ماورائية. دون أن يتدخل القسر الاجتماعي. كأن تقوم صلات المجتمع الواحد على أساس الوازع الديني. كما يسميه ابن خلدون مثلا. أو كأن تقوم الصلات الاجتماعية على أساس إملاءات الوحي، حتى يصبح الانسان اجتماعيا دون منافع مادية، بل بتحقيقه لمآرب ومنافع صلاته كصلة الرحم وصلة القرابة وصلة ما أمر الله به أن يوصل. ومن هنا فإن الصلات الاجتماعية لا تحقق نفعا ماديا. بل تحقق نفعا منتظرا يوم القيامة. والسلوك الاجتماعي في المجتمع الإسلامي كان لطالما يحقق هذه الأغراض. انطلاقا من التوجيه "اعمل لدنياك كأنه تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا"<sup>2</sup>. وعليه

1- إيميلدوكايم عالم اجتماع فرنسي 1859-1917م

2- قيل عن حديث "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا" حديث مرفوع. ولكن هناك من أعطى له أهمية وصتفه ضمن الأثر.





فالقسر الاجتماعي الذي تكلم عليه دوركايم إنما يتحقق في المجتمع -كما قلنا- الطبيعي (أي المجتمع الذي يعيش طبيعياً) ولا يتحقق في المجتمع الإنساني. ومعلوم أن القانون العلمي يكون كذلك عندما يحقق المنهج فيه العمومية في الزمان والعمومية في المكان. كأن نقول قانون الجاذبية يحقق هذا سواء في اليابان أو في أمريكا أو في جنوب إفريقيا. ثم أنه قانون محقق لهذه الخاصية منذ نيوتن القرن السابع عشر أو الثامن عشر على الأقل.

إذن انطلاقاً من هذا يمكننا أن نقول أن المنهج الذي جاء به دوركايم يصلح لبعض الشيء ولا يصلح لكل الشيء. كما أنه صحيح لبعض الوقت. وغير صحيح لكل الوقت.

وهاهي فكرة "التطور الاجتماعي" مع هـ سبينسر<sup>1</sup> Spencer H تستمد أصولها من فكرة التطور الأم بحث ما طبق داروين على الإنسان يستفيد منه سبينسر ويقدمه كتفسير يصلح للمجتمع. فالتطور الاجتماعي يخضع لمعيارين الديناميكا أي الحركية ومعيار آخر هو الستاتيكا. حسبه لكن المعيار الأول والذي يعتمد سبينسر يعتبر مثله مثل القانون الفيزيائي. ذلك أن المجتمع يتطور من خلال ديناميكا تتحكم فيها الرغبات المادية. ذلك أن التنافس والتكالب على شؤون الحياة كلها تصب في منبع واحد، وهو تحفيز "الذات الاجتماعية" على التطور من جهة، ومن جهة أخرى كلها تصب في تحفيز وتيرة درجة التطور. وكل هذه الحقائق وغيرها صحيح، مما جاء به هذا المفكر الإنجليزي. لكن المعروف أيضاً أن التطور الاجتماعي يمكنه أن يخضع لفكرة ماورائية. والأمثلة كثيرة في التاريخ القديم والمعاصر. هب أن المجتمع التاريخي كالمجتمع الإسلامي عرف هذا النوع من التطور لكننا اليوم نجني ثمار هذا التنافس وهذا التكالب. لكن المجتمع الإسلامي مثلاً خضع في تطوره لمعيار الفوز بالجنة. أي لمعيار الوعد والوعيد. من قوله تعالى:

1- هـربرت سبنسر فيلسوف وعالم اجتماع بريطاني 1820-1903م



﴿وَلَيْئِن أَدَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكُفِّرُ (9) وَلَيْئِن أَدَقْنَا نَعْمَاءً بَعْدَ ضَرَاءٍ مَّسْتَةٍ لَيَقُولُنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتِ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ (10)﴾<sup>1</sup>

الفكرة المعروفة في الفكر الإسلامي. وإلا لما كنا نرى رجل كعقبة ابن نافع يأتي على متن جواد ليقف على ضفاف الأطلسي قائدا لجيش من ناحية الغرب الإسلامي ليقول قولته المشهورة "يارب لولا هذا لمضيت في البلاد مجاهدا في سبيلك، اللهم اشهد أنني قد بلغت المجهود ولولا هذا البحر لمضيت في البلاد أقاتل من كفر بك حتى لا يعبد أحد دونك"<sup>2</sup> ومن هنا فالتطور الاجتماعي سيخضع هذه المرة لمعيار من ناحية الكم هو القدوة ومن ناحية الكيف سيخضع لعالمي: الوعد والوعيد وليس عوامل التنافس والتكالب.

أردنا أن نقول أن المنهج الذي جاء به سبينسر لا يأخذ حيز تطبيقه إلا على المجتمعات التي تتحرك بالتنافس والتكالب. بينما المجتمعات التي تتحرك بمعاملات أخرى فهي مشدودة إلى هذه المعاملات.

وعندما ننظر في المهتمين بالانتوغرافيا والدراسات الانتوغرافية نجد صاحب تعريف أن الانسان هو الحيوان البدائي كلود ليفي ستروس<sup>3</sup> Claude levis Strauss. وللحقيقة فإن هذا التعريف توصل إليه من خلال المنهج الدراسي الذي اتبعه وهذا المنهج المعروف في الدراسات الانتوغرافية والذي يعتمد على مجموعة هائلة من المؤهلات ومنها

أن الباحث في شؤون هذه الدراسات لا بد له من معامل المعاشية أي أن يعيش العينة التي يريد دراستها وهي هنا القبائل البدائية.

1- لا بد له من تعلم اللغة أي لغة القبيلة التي يريد دراستها.

1- سورة هود الآية: 9 و 10

2- أنظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ 3/206

3- كلود ليفي ستراوس انتلوجيو انثروبولوجي فرنسي 1908-2009م



2-لا بد له من الملاحظة وتسجيل كل سلوك وكل استجابة أو عدم استجابة القبيلة المراد دراستها والمنهج الذي أريد به دراستها

3-لا بد من مقارنة النتائج نتائج الدراسة وبما يتحقق من هذه المقارنة من ملاحظات.

4-لا بد من تدوين الكل في شكل قانون يطبق على مدى استجابة هذه القبيلة من تلك. وثقافة الدارس وهو هنا كلود ليفي ستراوس

وبعد هذا العمل يتوصل وفق هذا المنهج إلى أن الانسان حيوان ديني وهو تعريف غريب عن المدرسة الكلاسيكية التي صنفت الانسان بأنه حيوان ناطق. غير أن هذا النوع من الدراسات بمنهجها كانت لها أغراض الأول هو أن المنهج المطبق عليها هو منهج خاص بهذا الحيز من التطبيق، يطبق على القبيلة هذه فقط. ثم إن المنهج هذا قاد الباحث إلى التوصل إلى أن الانسان حيوان بدائي:

إذا الملاحظة الأولى هي:

أن امتداد التعريف بالحيوانية لا يزال ممتدا في الفكر الغربي إلى أيامنا هذه، على الرغم من الانتقادات التي تعرض لها منذ عهد داروين على الأقل. وثانيا لفظ بدائي وهو المبتغى من الدراسة. ذلك أن لفظ بدائي تعريف عنصري كما أشارت الدراسات. كون أنه يكرس الروح الاستعمارية التي تفرق بين الشعوب. ولذلك تقترح هذه الدراسات ان يكون بدل بدائي تسميتها بالمجتمعات الراكدة. بمعنى أنه كانت لها حضارة ولظروف معينة آتت عليها باتت راكدة، لا تتحرك على كل المستويات الحضارية. لذلك فأحبار الاستعمار كانوا يكرسون هذه التسمية العنصرية، عوض الشعوب المتخلفة متعمدين في ذلك. ومبتغين أن يقتنع الرجل الراكد بهذه التسمية. حتى يقبل من ثمة الاستعمار !!



راجع في هذا الأمر الأعمال التي قام بها في هذا الصدد السيد منوني على القبائل والشعوب الغير المتحضرة أي الشعوب التي تقبع في الستاتيكية الحضارية. وكيف أنه صورها في آخر المطاف بأنها شعوب تقبل بطبيعتها البيولوجية الاستعمار. وهي دراسة جدتهل من تكريس فكرة الاستعمار الغربي للبلاد الإفريقية. أو للبلاد الأمريكولاتينية أو حتى للبلاد الآسيوية.

لكن للحقيقة نقول أن الأبحاث والدراسات التي قام بها كلود ليفي ستراوس أو حتى الدراسات التي قام بها السيد منوني إنما تصب في هذا المبتغى فأنى لها من الروح العلمية إلا القشور؟ لماذا؟ لأنها اهتمت بدراسة الجانب المادي في الانسان لما انتهت من تعريفه بأنه حيوان. وركزت من منطلقها على الحيوانية. لكن الملفت للانتباه أن هذه الدراسات انتهت إلى إضافة كلمة ديني للتعريف التي أقامتها على الانسان. بحيث أن هذه الدراسات لم تكتف وحسب بإعطاء تعريف مركز على الحيوانية بل استنتجت أنه أيضا ديني!! وهذا الاستنتاج واضح المعالم لما تقرر بين الحيوانية والدينية في تعريف واحد والمراد هنا هو تصوير أن الدين هو المعامل الوحيد الذي يربط بين الشعوب الراكدة هذه. وهناك غرض أيضا بعيد من هذه الدراسات باستخدامها للمنهج العلمي: المعروف بمنهج المقارنة ومنهج الاستقراء والمنهج التاريخي. إنها تحاول أن تطبع الدين بهذا الطابع في التعريف. أي أنها تجعل منه معتقدات خاصة بالشعوب الراكدة: الشعوب التي كما تسميها بدائية.

لكن للحقيقة نقول أن الدين مهما توغلنا في التاريخ ومهما تطورنا منه، وجدنا أثره بين السطور: سطور الحركة التاريخية. والمثال على ذلك فإن خطابات رجال السياسة المعاصرين لا تخلو من تأثير ديني. وأحسن دليل على هذا تكريس الرئيس الأمريكي في أن يجعل في سياسته القدس عاصمة أبدية لإسرائيل. هذه البلدة المعروفة واقعا بتواجد الأديان الثلاثة فيها أي تواجد الإسلام والمسيحية واليهودية معا. فلو لم يتصرف هذا السياسي من نزعة دينية. فكيف له أن يعطي



هذا الإرث الحضاري لليهود؟؟ على الرغم من أنهم هم أنفسهم أي المتدينون منهم يقولون أن القدس ليست عاصمة لإسرائيل، ولا يمكنها أن تكون كذلك باعتبار أن يهود شعب شتيت. يعيش وعاش عبر الأزمنة بين شعوب العالم. ولا يمكنه أن يتخذ من أرض الميعاد عاصمة له. نقول هذا بعيدا عن أقول السياسيين منهم والذين يباركون خطوة ترامب دونالد بسبب أنها تحقق أغراض سياسية في المنطقة. هي تكريس مبدأ الحركة الصهيونية، التي هي بالأساس حركة غير دينية. اتخذت من الدين ومن التسميات الدينية منوالا لها. ومن ذلك اختيار اسم نبي الله إسرائيل لتسمية دولة لائكيه لا تمت بصلة للدين. لكن "أصحاب زخرف القول" يبيعون لأنفسهم مالا تبيحه البشرية لنفسها.

ومن الناحية الاقتصادية نشأت اقتصاديات كثيرة أهمها الفكرة الاقتصادية التي جاء بها كارل ماركس والتي مفادها أن الانسان هو بالتعريف حيوان اقتصادي. وهي الفكرة التي تنهل مباشرة من الفكرة الداروينية. كما سبق-لتحليل الحيوانية كفكرة رائجة في الطبيعة: طبيعة الانسان.

ومن هنا فلقد اختارت الماركسية ما أطلقت عليه بمنهج الديالكتيك. أو ما يعرف عندها بالجدلية التاريخية والمادية التاريخية. كمنهج في الدراسات التي أنتجت "رأس المال" كما أنتجت كتاب "نقد الاقتصاد السياسي" وغيرها من الأفكار التي روج لها أيضا أقطاب الماركسية من ذلك "الاشتراكية العلمية..". التي جاء بها فريدريك أنجلز وكذا العائلة المقدسة وغيرها من الأفكار والمهم هو أنها جميعها أفكار ناتجة عن تطبيق المنهج الجدلي: فيما أطلق عليه بالجدلية المادية والجدلية التاريخية. كمنهج ونحى نحوها كل الاقتصاديين الذين جاؤوا بعد كارل ماركس، من حتى المعاصرين. لسبب أن عالم الاقتصاد بات من عالم الدراسات المعاصرة



التي تهتم بفكرة الندرة. مثلاً وتلتها فكرة الندرة التي جاء بها ريمون بار<sup>1</sup> Raymond Bar.

لكن كل تحاليل هؤلاء كانت من المنطلق الأول: أي دراسة الجانب المادي في الانسان، دون الأخذ بعين الاعتبار المنهج الذي يجمع بين المادية والغير المادية. على الأقل يأخذ بـ الازدواجية<sup>2</sup> dualité التي طالما هتف بها الفكر الغربي نفسه. وهكذا توالى التعاريف والمفاهيم في الفكر الغربي.

والخلاصة في هذا أن الفكر الغربي في عمومته ركز على تعريف الانسان بأنه الناطق أي العاقل. ومن ثمة آل هذا التعريف إلى مآلات باعتبار أن المقدمات تنتج عنها النتائج نفسها. وكذا الحال بالنسبة للتيار الثاني الذي عرف الانسان بالحيوان فانجرت عنه أيضاً جملة هائلة من النتائج ربما سنذكرها في البحث. صورة الانسان في الفلسفة المادية من داروين إلى فوكو.

قلنا أن الانسان قد عرف من طرف داروين بأنه حيوان وأن لا فرق بينه وبين الحيوان إلا في درجة التطور والنمو.<sup>3</sup>

وهنا يجدر بنا أن نبدي الكثير من النظرات حتى لا أقول الملاحظات أولاهها أن "الحيوانية" حقيقة موجودة في الانسان لكنها ليست كل الانسان لأن الانسان يسمو في الكثير من الحالات عن هذا الشق من خاصياته.

ثانياً أن الداروينية المحدثه أي التي اتبعت داروين أتبعته في تعريفه للإنسان لكن وانطلاقاً من ذلك راحت تكشف عما يبرهن علمياً بأن كرومزمات الانسان والحيوان تختلف من حيث النوع<sup>4</sup>. مما يؤكد أن التعريف الذي قدمه

1- ريمون بار اقتصادي وسياسي فرنسي 1924-2007

2- هذا المصطلح الفلسفي اشتهر به الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت غير أنه معروف منذ حتى الفلسفة الإسلامية.

3- أنظر Ruse Topoi (2007), "Charles Darwin's On the Origin of Species", Springer Science, Issue 1, Folder 26, Page 36

4- لتفاصيل أكثر: أنظر محمود أحمد البهاوي: نقض أسطورة داروين، مقال نشر بتاريخ، 2010/10/05 على الموقع: <http://www.hurras.org/vb/archive/index.php/t-58057.html>



داروين للإنسان منقوص في أهم أعماقه. بمعنى حتى أن تعريفه للإنسان بأنه حيوان لم يبرهن عليه العلم المعاصر بل أخرج هذا التعريف في تناقضات علميا.<sup>1</sup>

ثالثا أن التعريف هذا للإنسان والموسوم بالحيوانية جلب الكثير من المضار على البشرية ذلك أنه سواء تسلح بعلم النفس أو بعلم الاجتماع لا تضيئ النتائج إلا إلى الحلول نفسها أعني أن المنطلق في التعريف بالحيوانية، ومن ثمة محاولة بناء صرح علمي نفسي، لا يفي بالغرض. ذلك أن علماء النفس اليوم يؤكدون على حقيقة مفادها أن الانسان في تعريفه متعدد الأبعاد، ولا يمكن أن نكتشف الحقيقة من خلال التركيز على شق واحد منه.<sup>2</sup>

رابعا إن أهم ما قيل عن هذا التعريف الموسوم بالحيوانية كتاب جوليان هوكسلي وهو من أتباع الداروينية المحدثه فحين أكد على أن "الانسان يقوم وحده Man stand a lone" محاولا البرهنة بما أملاه عليه تخصصه في البيولوجيا وجد من يقارعه وهو مورسون العالم الأمريكي الذي شهر كتابه في محاولته البرهنة على أن "الانسان لا يقوم وحده Man dos'nt stand a lone". ومن ثمة فإن الانسان من ورائه قوة لا تضاهيها قوة هي قوة الاله المعبود.<sup>3</sup>

وفي الخلاصة نقول أن الداروينية الحديثة انتهت إلى تناقضات منها تناقضات ذاتية أي على علاقة بالفكرة نفسها أي فكرة التطور. والبعض الآخر من التناقضات هو ما يمكن تسميته بالتناقضات الموضوعية بمعنى تلك التي توصل إليها الباحثون في المسار نفسه حين وجدوا أن الفكرة المادية انتهت إلى تناقضات هي الأخرى وأهم ممثل في هذا الباب ما كشف عنه العلم عند صاحب كتاب المادة والطاقة بحيث أن (الطاقة تبين بأنها من مصدر مغاير للمادة وليست من المادة

1- أنظر: جمال عبد الرؤوف مذكور نقض أسطورة داروين على الموقع نفسه.

2- أنظر: محمد قطب، الانسان بين المادية والإسلام، القاهرة 1987.

3- أنظر كريسي مورسون، العلم يدعو للإيمان: Man does not stand alone ترجمة محمود صالح الفلكي

داروحي القلم. 2007.



كما بين ذلك)<sup>1</sup> هذا من جهة ولما نتكلم على التأثيرات التي تمت للفكرة التي جاء بها داروين نجد ما يلي

أولاً: بخصوص أثرها في الماركسية نقول أن التحليل الماركسي للتاريخ انتهى به إلى أنه ذا منطق جدلي ذاك المنطق الذي استله كارل ماركس من هيجل وقلب هيجل على رأسه وتبين أن التاريخ الذي هو مراحل افتراضية الحالة المشاعية ثم الاقطاع فالحالة الرأسمالية فالإشتراكية فعودة للشيوعية الأولى أو المشاعية<sup>2</sup> كلها باتت في لكن الافتراضات هذه قد ولت فلقد برهن التاريخ الحديث أن الفكرة الماركسية قد انتهت رغم الرياح التي هبت بها على العالم لأقل من 50 سنة من جهة ومن جهة أخرى تفوقعت في الرقعة الجغرافية<sup>3</sup> التي نشأت فيها ولم تحقق أي فتوحات وراءها وانتهى العالم من الفكرة مع سقوط جدار برلين 1989.

ثانياً: بخصوص الاجتماعية التي كانت لفكر علماء الاجتماع.

كانت المادية غاية من غايات الباحثين في هذا الحقل، أي حقل علم الاجتماع. إلا أن التطورات التي عرفها علم الاجتماع والتخصصات التي تفرعت عنه تم لها الكشف عن تعريف جديد ومغاير للتعريف التي وضعها القرن الثامن عشر. متأثرة بفكرة التطور التي جاء بها داروين وانتهى في الأخير من خلال تخصص الاتنوغرافيا أي علم الاجتماع الذي يضع بين نصبي عينه دراسة ثقافة الشعوب والتي تمكن من خلالها كلود ليفي ستراوس من تصنيف الشعوب إلى شعوب متحضرة وشعوب بدائية<sup>4</sup> (أو لنقل شعوب راكدة لأن التعبير الأول تعبير عنصري

1-أنظر الموقع: [http://www.uobabylon.edu.iq/eprints/publication\\_10\\_18739\\_448.pdf](http://www.uobabylon.edu.iq/eprints/publication_10_18739_448.pdf)

2-محمد البهي "تهاافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق" الطبعة الثالثة، القاهرة، 1975 ص38.

3-أنظر مالك بن نبي الظاهرة القرآنية ترجمة عبد الصبور شاهين، فصل المذهب المادي والمذهب الغيبي دار الفكر دمشق سوريا ط4، 1978 ص73 و ص79.

4-أنظر Claude levis Strauss; Race et histoire, réédition Unesco 1987 p 10





(<sup>1</sup> انتهى إلى تقديم تعريف جديد للإنسان حينما قال أن الانسان حيوان ديني. وهي طلبة أخرى في وجه الداعين للاتجاه المادي في الدراسات الاجتماعية.

وثالثا بخصوص النفسانيين تمكن التطور العلمي بخصوص هذا المجال من اعتبار الانسان ليس هو مجموع هائلة من الرغبات المتزاحمة كما أرشد إلى ذلك ماكدوقال Macdoyal وليس هو تلك النفس التي فيها "كبت للأنا الأعلى على الأنا الأسفل" كما قال فرويد. Freud S.

في حين أن محمد قطب في كتابه في النفس والمجتمع لما يتطرق للموضوع يتطرق له من نصور إسلامي فيرى أن حالة الكبت تحت عند الانسان لما يتعرض هذا الأخير لشروطه ومنها خروج المرأة عارية للشارع أي بمعنى تكون هناك إثارة وفي الوقت نفسه تكون التعاليم الدينية والمعتقدية قد بنت شعوره الداخلي حينها يتعرض هذا الانسان للكبت لكن على العكس عندما تنتفى هذه الحالة فلا وجود للكبت<sup>2</sup>

وإنما الانسان كما تؤكد الدراسات المعاصرة هو ذا أبعاد نفسية: منها ما هو ظاهر، ومنها ما هو خفي. وانتهت آخر الدراسات في هذا المضمار إلى أن الاعتماد على كل الانسان، ذا أبعاد نفسية. فهو في الجانب اللغوي له بعده النفسي<sup>3</sup>. وفي الجانب العضوي له بعده النفسي. وله في الجانب العقلي بعده النفسي. وعليه يمكن القول أن النفسانيين المعاصرين يكونون قد تخلصوا من هيمنة الداروينية على أبحاثهم أو لنقل يكونون قد تخلصوا من "العلمية" المعتمدة على الفروض وعلى الظن.

1- أنظر مالك بن نبي، ميلاد مجتمع فصل المجتمع والنوع ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر دمشق 1974.

2- تحصل هذه الحالة عندما تتوفر شروطها ولكن عندما تنعدم هذه الشروط فلا وجود لهذه الحالة لتفاصيل أكثر أنظر محمد قطب في النفس والمجتمع دار الشروق القاهرة 1989.

3- لتفاصيل أكثر راجع: حنفي بن عيسى محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. ط 2 1980.



كما أن هناك تيار في الفكر الفلسفي اهتم كثيرا بالداروينية لكن هذه المرة اهتم بها في الجانب البنيوي. ومنه راح يقيم أبحاثه الواحد تلو الآخر من أجل معرفة الهيكلية أو البنيوية في الانسان. وهو منهج جديد في الفكر المعاصر. فراح يقلب عن الجانب المادي لمعرفة الانسان بالمنهج البنيوي. وهؤلاء على طوائف عدة منهم الأديب والفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، J. Durida والفيلسوف ميشال فوكو M, Feaucou وغيرهم وكل هؤلاء اهتموا بتطبيق هذا المنهج. الشيء الذي تبين منه أن الانسان باللغة يستطيع أن يعرف فجاءوا وجمعوا الجانب البنيوي. الذي تتشكل منه اللغة. فكما هو معروف في اللغة جانبي جانب مظهري وجانب باطني. فالأول هو ما كان يسمى باللفظ. والذي قال عنه أبو حيان التوحيدي إن اللفظ طيني بائد على الزمان. وأما الثاني فهو الذي كان يقول عنه إن المعنى عقلي روحي<sup>1</sup>. لكن ميشال فوكو بنى مفاهيمه البنيوية على تحليل للغة وللأشياء على أساس واحد. فأماوا بأن اللفظ شيء وأن المعنى أيضا شيء ذلك أنه متأثر بفلسفة ريبوت<sup>2</sup> Théodule Ribot. القائلة أن هناك فص في المخ خاص باللغة وهذا الفصل به تميزت الكائنات الناطقة عن غيرها (وهي أبحاث داروين من قبله) لكن ريبو طورها حين بين أن هذا الفصل الموجود في المخ والمخصص للغة مقسم إلى أماكن بها خلايا خاصة فهذا مكان خاص بالذاكرة وهذا مكان خاص بالإدراك وذاك مكان خاص بالذكاء وآخر خاص بالإحساسات وهكذا دواليك. هذا التحليل من ريبو شجع فوكو على تناول "الكلمات والأشياء" فراح يبرهن باستخدام المنهج البنيوي أن الكلمات تجزأ مما لا يدع مجالا للشك إلى بنيات يسميها تارة قواسم وأخرى بنيات وعليه فإن التركيب أي كان نوعه سواء أكان تركيبا نحويا أو منطقيا أو غيره

1- أنظر أبو حيان التوحيدي الامتاع والمؤانسة دار مكتبة الهلال بيروت لبنان

2- ريبو، ت، Théodule. Ribot، فيلسوف وعالم نفس فرنسي 1839-1916م



فالتراكيب كلها تبدأ من اللبنة الأولى والتي هي عبارة عن حلقة أو لنقل سلسلة في سلاسل الكلمات وهذه الأخيرة (.) .

وكذا نجي صاحب كتاب دروس في اللسانيات العامة. ف. دوسييسور de SaussurFerdinand<sup>1</sup> الأمر نفسه في تحليلاته للسان واللغة. وعندما نتكلم عن المنهج الذي ابتدعه دوسييسير في اللسانيات لا نستطيع القول سوى أنه منهج قائم على الدراسة في الجانب المادي للغة أي ما يهيمه في اللغة هو النظام وكيف أن العملية اللغوية تتم بين الدال والمدلول والدال هنا هو عبارة عن أصوات لها الطابع المادي بينما المدلول هو الصورة الذهنية للشيء وما يحدث بينهما إنما يتم بطريقة إما اعتباطية، خطية بها تمييز مقيد وبها تمييز غير مقيد وهكذا تتم كل العمليات اللغوية من داخل النظام<sup>2</sup>. وللحقيقة نقول أن دوسييسير قدم ما عليه من اجتهادات لكن بحسب المنهج الذي رسمه والذي يتناسب والغالب في التوجيه الفكري للفكر الغربي أي أن المنهج هنا كان منهجاً للطابع المرئي من اللغة.

لكننا نعلم من جهة أخرى أن من مفكري الإسلام من درس هذه المسألة ونعني به صاحب كتاب الخصائص أي ابن جني وتطرق في من تطرق لعلم الدلالة اللغوية وكانت دراساته جامعة بين الجانبين المرئي والجانب الغير المرئي في اللغة. ولو كانت دراسات تنقصها الدقة العلمية لأنها تميل أكثر للجانب النحوي أكثر منها للجانب اللغوي بالمعنى العلمي. ولا غرو في ذلك باعتبار أن العلوم كان لها شأن يذكر عند دوسييسير والغرب بصفة عامة بينما لم تكن لها تلك الهالة من التطور على عهد ابن جني، لما للعهديين من فوارق. صورة الانسان في الفكر الغربي المعاصر الأبعاد والغايات.

1 ف دوسييسير. F, de Saussure 1857-1913 م لساني سويسري.

2-دوسييسير، ف. دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي وآخرون الدار العربية للكتاب 1985.



وهناك مناهج أخرى معاصرة أهمها ذاك المنهج الذي نحى نحو المنطقية فاتخذ من التحليلات جميعها تحليلات منطقية وهو منهج مورش على الرياضيات بالخصوص مع كل من راسل ووايتهد في كتابهما البرانكيبيا "أساس الرياضة". غير أن راسل سحبه على كل العلوم وقال قولته المعروفة أن العالم كله هو مجموعة من الكائنات التي يجب علينا تحليلها إلى أبسط جزء فيها<sup>1</sup>. ومنه فلقد قال أيضا أن العالم علاقات أو ثوابت منطقية وما على الانسان إلا الوقوف عليها من أجل اكتشافها. كما استطاع أن يطبق هذا المنهج على اللغة فصارت هذه الأخيرة بمثابة مادة فيزيائية يمكن تحليلها فاللغة من هذا المعنى هي مجموعة هائلة من القضايا من الكائنات يجب تحليلها. أي يجب إجراء التحليل المنطقي. عليها وهو المنهج الذي عرف في الفلسفة اللغوية بمنهج المنطقانية. وفي حقيقة الأمر فإن هذا المنهج الذي ينطلق من تحليل القضايا المركبة إلى تبسيطها إلى قضايا بسيطة أي ذرية فالقضية البسيطة هي قضية ذرية يمكننا ان نجري عليها أيضا تحليلا (تعريفا) منطقيا لكي نصل إلى أبسط مكون فيها هذا المكون هو أنها كقضية بسيطة. تتكون من موضوع ومحمول باعتبار ان كل قضية بسيطة تتكون من ذلك. ثم أن تحليل يضيفي إلى أن نوعه أي الموضوع هو اسم وأما المحمول فهو صفة بخصوص الاسم يمكن تحليله أيضا فهناك أسماء يمكننا تعريفها وهناك أسماء لا نستطيع تعريفها. فالتى عرفناها هي أسماء اعلام مألوفة بينما التى لا نستطيع تعريفها فهي أسماء اعلام منطقية، وهى حد التحليل. مع ان هناك خلاف على الاستمرارية بين أنها حد التحليل وأنه يمكننا تحليلها. بين أقطاب هذا التخصص أي فيتجنشتاين وراسل. وفي المقابل فإن المحمول هو الآخر كما قلنا صفة وعليه فإن هذه الصفة يمكننا تحليلها فهي بالتعريف مشتقات من أسماء إذن فالصفة هي في النهاية اسم

1- أنظر راسل، ب. فلسفة الذرية المنطقية ترجمة، ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، 1998



وهكذا باتت اللغة عبارة عن أسماء الشيء الذي كان الله قد ذكره لما قال: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين.﴾<sup>1</sup> -ومن ذلك يمكننا أن نجري عليها التحليل، الذي ذكرنا على نوعها التي. والقائلون بإمكانية الاستمرارية في تحليل إسم العلم المنطقي (ومنهم راسل) دليلهم أن تعريفه هو ما يمكنه أن يشير إلى الشيء كقولنا هذا أو ذاك. ومنه فإنه في الأخير اسم الإشارة هذا أو ذاك ويذهبون إلى أنه بعد هذا يمكننا تعريف الأسماء المنطقية جميعها على أنها أسماء إشارة. وبالاستمرارية في التحليل في التعريف المنطقي يمكننا أن نعوض هذه الأخيرة بمصطلحات تقنية. علمية فنية. والمهم هو أن الغاية من هذا كله هو الوصول إلى إرساء معالم تلك اللغة المعروفة باللغة الاصطناعية.<sup>2</sup>

لكن الغريب الملاحظ على هذا المنهج أي المنهج المنطقي في تحليل اللغة لا يعير اهتمام لباقي اللغة. بمعنى أن ما يهمه في التحليل للغة هو تحليل اللغة التي تخضع للصدق والكذب: بمعنى اللغة المنطقية فقط. لكن باقي اللغة ليست معنية بالتحليل المنطقي. أي لا يمكنها أن تكون معرفة. ومن ذلك اللغة الانشائية جميعها. وكذا لغة التمثيل، اللغة الأدبية لغة العواطف والاحساسات، ولغة الإشارة، ولغة التحية والشكر وغيرها من اللغات المعروفة عند الانسان.

ومن ذلك وباستبعاد هذا النوع من اللغة -والتي هي غير قابلة للتحليل المنطقي- يكون المنهج أي المنهج المنطقي ربما ينجح أكثر في اللغة الرياضية، أكثر من غيرها من اللغات. ومن ذلك كانت اجتهادات أقطاب هذا الفكر. وفي هذا التخصص، أفضت نتائج البحوث لديهم (أي لدى الباحثين المناطقة (إلى إمكانية

1-سورة البقرة الآية 31

2-هذه وجهة نظر راسل لهذا أنظر المصدر السابق ص56.



الاستفادة منها في مجال الإنتاج الحضاري للإعلام الآلي. وهو ما سعت فيه البحوث إلى تطوير هذا المسعى في المجال الرياضي أكثر من أي مجال من المجالات.

وفي الخلاصة أن التحليل المنطقي **Logicisme** للغة كمنهج. كانت الغاية منه هي الحصول على هذا النوع من اللغة: وهي اللغة الاصطناعية: اللغة كعنصر تكنولوجيا البرمجية يحتاج إليها. ومنه فإنها اللغة التي تحققت على يد رواد مشروع اللغة الاصطناعية أي كل من راسل وفيتجنشتاين أو لنقل معهما رواد مدرسة حلقة فينا والمنقسمان إلى أصحاب مدرسة أكسفورد، وكذا أصحاب مدرسة كامريدج. تمكنا في الأخير من مواكبة التطور العلمي منا أن تلك البحوث استفيد منها في برمجيات الاعلام الآلي. وبالتالي يمكن القول أنهما أصابا بمنهجهما الأهداف الحضارية التي تحققت للنصف الثاني من القرن العشرين.<sup>1</sup>

#### نتائج البحث:

يمكننا القول أن النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث هي نتائج تعود إلى جملة من الاستنتاجات أهمها:

- أن المناهج في الفكر الغربي غالبا ما هي تابعة لطبيعة الموضوعات التي تدرسها. وهي لا تخرج من كون أنها مناهج تتقصى حقيقة وطبيعة الموضوع المراد دراسته.
- أن المناهج في الفكر الغربي يمكن تقسيمها إلى قسمين قسم يمكننا أن نطلق عليه بالمناهج الكلاسيكية ومناهج محدثة.
- فالكلاسيكية هي ما كان تتبعها يبدأ مع القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر. بمعنى أنها المناهج المعروفة منذ فرنسيس بيكون وروجيه بيكون وتتمثل في

1- الأخضر شريط، خلاصة أثر المنطق المعاصر، دار جسر، الجزائر، 2009.



التالي: المنهج التجريبي المنهج الإحصائي والاستقرائي. وكذا منهج المقارنة والمنهج التاريخي.

- والقسم الثاني من المناهج فهي تلك المحدثه عن تطور العلوم. ومنها: كأن يتظافر التجريبي والاستقرائي، أو المقارن والاحصائي والتاريخي. هذا أولا وثانيا هناك مناهج أوجدت تابعة للتيارات الفلسفية الجديدة التي وردت وظهرت في الفكر الغربي. ونذكر من ذلك المنهج المادي، ومنهج الجدلية التاريخية، والمنهج البنيوي، والمنهج التحليلي والتركيب، والمنهج المنطقي و..

- نلاحظ أن المناهج في الفكر الغربي كانت دوما تابعة لطبيعة الموضوعات وبما أن هذه الأخيرة. سيطر عليها الفكر المادي فكانت هذه الغالبة في الفكر الغربي المعاصر. ومن ذلك نلاحظ غياب تام للمنهج الذي عالج الموضوعات انطلاقا من الثنائية المعروفة مع -على الأقل ديكرت- أو التوفيقية<sup>1</sup> المعروفة في الفكر الإسلامي. - نلاحظ مدى تقوقع المناهج في الفكر الغربي على نفسها، حتى أنه دوما باتت تابعة للإيديولوجيات وللمذاهب التي ظلت تتحكم فيها. ومن ذلك كيف باتت بعض التخصصات من علم الاجتماع من ذلك الانتوروبولوجيا والانتولوجيا والانتوغرافيا تابعة لتكريس الهيمنة الاستعمارية الغربية على الشعوب، وراحت تصنفها بالشعوب البدائية<sup>2</sup>. والشعوب المتحضرة وغير المتحضرة.

- نلاحظ مدى انغماس الفكر الغربي في "الواقعية" للأذقان حتى باتت الموضوعات التي يعالجها حبيسة هذه الواقعية ومن ذلك كيف اهتمت مدارس

1- طالما كان الفكر الإسلامي فكرا توفيقيا بين العقل والنقل بين الشريعة والحكمة بين. فلا شطط لهذا على ذلك.

2- هذا النوع من الدراسات وصل به الحد إلى إقناع أبناء المستعمرات في القرن التاسع عشر أن الاستعمار تتقبله هذه الشعوب طبيعيا بمعنى هي أي أبناء المستعمرات موجودة بيولوجيا طبيعيا لتتقبل الاستعمار. راجع في هذا فكرة القابلية للاستعمار عند مالك بن نبي: إصدار مالك بن نبي، تأملات. ترجمة: عمر كامل مسقاوي، الطبعة الأوليدار الفكر. دمشق: 1986،



التحليل النفسي بتحليل أنفـس أقرب ما يمكن أن نطلق عليها أنفـس شاذة اجتماعيا (والمعروف أن الشاذ يحفظ ولا يقاس عليه) وكل ذلك لديها بدعوى "الواقعية".

- نلاحظ أيضا مدى اهتمام الفكر الغربي بالوفاء للمنطلق في تفسيراته وهذا الوفاء كان دوما للداروينية، أو للماركسية، بصفة عامة للمادية.

- نلاحظ مدى التباعد بين الفكر المادي على الخصوص والفكر الديني من جراء النظريات المحدثـة والمناهج التي تبلورت عن فكرة المادية نفسها.

- في الأخير وبعد كل هذه الملاحظات نكرس القول والمقولة القائلة أن الفكر الغربي يعيش أدنى درجات الروح العلمية، التي سيطرت عليه إبان العهد الاكليزيكيو العهد الذي سيطرت فيه الديانة الكنسية على كل مجالات الحياة. فقط تغير الغطاء إذ كان غطاء الديانة. وتحول إلى غطاء اللائكية أو اللادينية.

وعليـنا أن نهتف سقط القناع، وانتهى التاريخ في نقطة كي يتجدد في نقطة أخرى. أو لنقل جميعا بخصوص المناهج: على التاريخ أن ينتهي وعليـنا أن نعلن الإفلاس: إفلاس مناهج تنقذ الإنسانية من الأزمات الفكرية التي تتخبط فيها. ثبت بهوامش البحث.

- 1- سورة البقرة الآية 31
- 2- سورة الحجر الآية 28، 29
- 3- سورة هود الآية: 9 و10
- 4- ابن الأثير، الكامل في التاريخ 3/206
- 5- أبو حيان التوحيدي الامتاع والمؤانسة دار مكتبة الهلال بيروت لبنان
- 6- الأخضر شريط، خلاصة أثر المنطق المعاصر، دار جـسور، الجزائر، 2009.





- 7- حنفي بن عيسى محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. ط2، 1980.
- 8- دوسيسير، ف. دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرماضي وآخرون الدار العربية للكتاب 1985.
- 9- راسل، ب. فلسفة الذرية المنطقية ترجمة، ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، 1998
- 10- رينيه ديكارت، مقالة عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، الهيئة المصرية للكتاب، ط 2، ص. 161
- 11- كريسي مورسون، العلم يدعو للإيمان: Man does not stand alone ترجمة محمود صالح الفلكي داروحي القلم. 2007.
- 12- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع فصل المجتمع والنوع ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر دمشق ، 1974.
- 13- مالك بن نبي الظاهرة القرآنية تر: عبد الصبور شاهين، فصل المذهب المادي والمذهب الغيبي دار الفكر دمشق سوريا ط 4 1978.
- 14- مالك بن نبي، تأملات. ترجمة: عمر كامل مسقاوي، الطبعة الأولدار الفكر. دمشق: 1986،
- 15- محمد البهي "تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق" الطبعة الثالثة، القاهرة، ، 1975
- 16- محمد قطب في النفس والمجتمع دار الشروق القاهرة 1989.
- 17- محمد قطب، الانسان بين المادية والإسلام، القاهرة 1987.
- 18- Claude levis Strauss; Race et histoire, réédition Unesco 1987
- 19- Ruse Topoi (2007), "Charles Darwin's On the Origin of Species", Springer Science, Issue 1, Folder 26,



20- محمود أحمد البنهاوي: نقض أسطورة داروين، مقال نشر بتاريخ،

2010/10/05 على الموقع: <http://www.hurras.org/vb/archive/index.php/t-58057.html>

21- الموقع:

[http://www.uobabylon.edu.iq/eprints/publication\\_10\\_18739\\_448.pdf](http://www.uobabylon.edu.iq/eprints/publication_10_18739_448.pdf)



## الإسلاموفوبيا والخطاب الصدامي الهنتنغوني

د.شهيذة لعموري

جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)

[chahida.lamouri@univ-ouargla.dz](mailto:chahida.lamouri@univ-ouargla.dz)

### ملخص الدراسة:

تتناول هذه الدراسة الصورة النمطية والنظرة الغربية العدائية التي يحملها الغرب للإسلام، بغض النظر عن معرفة الإسلام كدين سماوي أو المسلمين كمجتمع إنساني له ثقافته الخاصة، واعتقاد الغرب في أنّ الإسلام مصدر يهدّد كياناتهم وأمنهم، وذلك باستنادهم إلى خلفية الموروث الكنسي الاستشراقي الذي كرّس فكرة العداء المتجذرة بين المسيحية والإسلام.

بالإضافة إلى بعض نشاطات الجماعات الإسلامية في بداية القرن العشرين والتي عزّزت فكرة الخوف من الإسلام والمسلمين وهو ما اصطلح عليه بالإسلاموفوبيا.

وفي هذه الورقة البحثية سنتطرق إلى العلاقة بين الإسلاموفوبيا والخطاب الصدامي الهنتنغوني باعتباره خطاب عداء وكراهية، ساهم بشكل فعّال في تشكيل العقلية الغربية المعاصرة وإحياء التصور العدائي للإسلام باعتباره العدو الأول للغرب عامة وأمريكا خاصة.

### الكلمات المفتاحية:

الإسلاموفوبيا، الخطاب، الصدامي، الهنتنغوني.

### المقدمة:

على الرغم أنّ العلاقة بين الغرب والإسلام لم تتسم منذ قرون طويلة بالمحبة والسلام، إذ كثيرا ما تميّزت بالاضطراب والعداء، إلّا أنّ مشاعر الكراهية والخوف من الإسلام تعمّقت في المجتمعات الغربية المعاصرة لاسيّما في بداية الألفية الثالثة ومع أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001 والهجمات الإرهابية على مبنى البنتاغون وبرجي التجارة العالمي في نيويورك، أين وجّهت أصابع الاتهام للإسلام واعتُبرت



هجمات إرهابية نُفّذت من طرف المسلمين، أين كانت ذريعة للسياسة الأمريكية آنذاك لشنّ هجمات عسكرية على كل من أفغانستان والعراق.

وقد أعادت هذه الأحداث طرح إشكالية المواجهة بين الإسلام والغرب التي بشّر بها عددٌ من المفكرين الغربيين المتصهينين؛ كبرنارد لويس في مقاله "جذور السخط الإسلامي" وصموئيل هنتنغتون في خطابه الصّدامي من خلال كتابه "صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي"، إذ رَوّجوا لبروز الإسلام باعتباره عدواً جديداً للغرب بدلا عن الشيوعية، ورَوّج بعضهم لفكرة انتهاء "الخطر الأحمر" الشيوعي وبروز "الخطر الأخضر" الإسلامي. ومن هنا برز من جديد شعور الخوف والرّهَاب من الإسلام والمسلمين.

ومن ثمة يمكن أن نتساءل: كيف يمكن اعتبار الخطاب الصّدامي للحضارات الذي دعا له هنتنغتون ترسيخا وتعزيزا للكرهية بين الغرب والإسلام؟

وماهي حقيقة العلاقة بين الإسلاموفوبيا وتلك النظرة السلبية الفوبائية للمسلمين من طرف الغرب والخطاب الصّدامي الهنتنغتوني؟

وللإجابة على هذه التساؤلات يتوجب علينا أولا ضبط أهمّ المفاهيم والمصطلحات الرئيسية والمتمثلة في الإسلاموفوبيا والخطاب الصّدامي الهنتنغتوني.

**صلب الموضوع:**

**أولا: مفهوم الإسلاموفوبيا.**

يعتبر مصطلح الإسلاموفوبيا من المصطلحات التي تم تداولها حديثا بشكل كبير والذي يتعلق بصورة الإسلام في الغرب، فهو ظاهرة حديثة تعبّر عن ما يراه الغرب في صورة الإسلام، فهو مصطلح مأخوذ من علم الاضطرابات النفسية الخاصة بظاهرة الرهاب أو الخوف، مع العلم أنّ هذه الظاهرة ليست حديثة بل تعود إلى تاريخ قديم قدم الدين الإسلامي نفسه، ولكنه قد انتشر كثيرا بعد التفجيرات التي قد شهدتها أمريكا في سبتمبر 2001 والتي أسندت إلى تنظيم القاعدة، وقد استقر النظر إلى الإسلام كونه إرهاب، وقد استند مروجي هذا المصطلح على أسباب اعتبروها دلائل على خلط الإسلام بالإرهاب، فما المقصود بالإسلاموفوبيا؟



## 1-الإسلاموفوبيا لغة واصطلاحاً:

### أ-الإسلاموفوبيا لغة:

فمصطلح الإسلاموفوبيا **Islam phobia** مركب من كلمتين هما كلمة "إسلام" وهي كلمة عربية، والكلمة الأخرى وهي كلمة "فوبيا" وهي يونانية، أصلها "فوبوس"، تعني الرهاب والهلع أو الخوف من شيء ما أو جماعة ما، وهو خوف لاشعوري وغير مبرر، يصنّف على أنّه مرض نفسي ينبغي علاجه.<sup>1</sup> فالمصطلح إذن يترجم بشكل عام إلى الخوف من الإسلام أو من المسلمين. ولأنّ كلمة "فوبيا" تعني خوف فقد تردد الكثير من المصطلحات بهذا الشأن، إلا أنّ الترجمة لهذا المصطلح هو "الرهاب" وبذلك يكون معنى الإسلاموفوبيا هو "رهاب الإسلام" أي التحامل والكراهية والخوف منه.

### ب-الإسلاموفوبيا اصطلاحاً:

ومن الناحية الاصطلاحية فقد تناول العديد من الدارسين والباحثين وعلى اختلاف انتماءاتهم الإيديولوجية تعريف مصطلح الإسلاموفوبيا، حيث يعرف هذا المصطلح بأنه "ظاهرة تعرف الإسلام على أنّه دين إرهابي دموي، يسعى للقتل وسفك الدماء"<sup>2</sup> وهي الصورة التي رسمها الغرب عن الدين الإسلامي وربطه بالعنف ومعاداته للأديان والمعتقدات الأخرى.

وعرّفه فائز الهبيي بأنه: "رفض الإسلام كديانة وكطريقة حياة وكمشروع تعتمده مجموعة أو طائفة من السكان، وكمشروع ثقافي أيضاً، كما نُظِر إليه على أنّه خوف يمنع التواصل والتبادل والحوار، والذي يجعل من المسلم الشخص المسؤول عن كل عيوب المجتمع والعالم، وأنّ الإسلام مناقض للعقل، وأنه يصطدم مع الإسهامات العلمية التي يقدمها العلم التجريبي بالذات"<sup>3</sup> وهو هنا يشير إلى رفض المجتمع الغربي للإسلام سواء كدين أو كمجتمع إسلامي له ثقافته ومنهجه في الحياة،

1-روحي البعلبكي، قاموس المورد، بيروت، دار العلم للملايين، ط7، 1995، ص 836.

2-عبد الله بن إدريس أبو بكر ميغا، "التقاتل بين المسلمين باسم الجهاد"، ورقة علمية في مؤتمر مجلس الفقه الإسلامي، الدورة الحادية والعشرون، مكة المكرمة، 1981، ص 2.

3-فائز صالح محمود الهبيي، إشكالية الخوف من الإسلام بين الرؤية والواقع الإسلامي، حلب، دار النهج للدراسات للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص7.



مما يؤدي إلى النظر إليه أنه دين لا عقلاني ومعادي لكل ماهو عقلي وعلمي، وأنّ الإنسان المسلم يعيش معزولاً عن الآخر بعقيدته ولا يتقبل التغيير، متخلف يثير الخوف والرّهبة.

ويقدّم "غنيم" مفهوماً تاريخياً للإسلاموفوبيا بكونها "ظاهرة قديمة جديدة، قديمة قدم الدّين الإسلامي نفسه، وإن كانت قد تصاعدت حدّتها في عالم اليوم، وبخاصة في دول الغرب بعد التفجيرات الأخيرة التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر من أيلول عام 2001".<sup>1</sup>

إذن، يحيلنا هذا المفهوم إلى محاولة تقصي الجذور التاريخية للإسلاموفوبيا، إذ يعود الرّهاب من الإسلام في المجتمع الغربي إلى جذور فكرية عديدة تراكمت منذ ظهور الإسلام على مرّ العصور، بداية بانتشار الإسلام وتوسعاته والفتوحات الإسلامية لمناطق بعيدة عن الجزيرة العربية، وهو ما اعتبره الغرب دليل على الروح العدائية والقتالية في الإسلام، ومروراً بعهد الدولة العثمانية وحملاتها على غرب أوروبا الذي رسّخ الصورة الفوبائية في الذهنية الغربية، وما شهدته العصر الحديث من مقاومة المسلمين لحركتي الاستعمار والتبشير الأوربية، ممّا ولّد عند الأوروبيين الرغبة في دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية في مختلف مجالات حياتهم والكشف عن حقيقتها، وهو ما ترجمته الدراسات الإستشراقية.

وقد توجه الأوروبيون في مطلع عصر النهضة وحتى بداية القرن التاسع عشر إلى دراسة الإسلام والمسلمين والتعرف على عاداتهم وتقاليدهم، وكذا حضارتهم ومنجزاتهم، وأدى ذلك الاهتمام إلى ظهور شريحة أوربية مناصرة للإسلام والمسلمين.<sup>2</sup> إلّا أنّ البقية منهم رأت بأنّ المسلمين أقوام همجية لا تقبل التطور الذي شهدته أوروبا، إذ كان الشرق متأخراً عن أوروبا في مجالات عديدة، ما جعل الأوروبيون يرون المسلمين منقادين إلى الشريعة الإسلامية، ورأوا في الإسلام ذلك التسلّط كما كان في الكنيسة الأوربية الجامدة البعيدة عن مواكبة التطور، والتي رفضوها وعادوا

1-رائد احمد غنيم، "الخوف الغربي من الإسلام أسبابه ووسائله وآثاره"، رسالة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة الإسلامية، غزة، 2012، ص3.

2-معتز الخطيب، "ظاهرة كراهية الإسلام الجذور والحلول" مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد5 العدد 17، قطر 2008، ص 42.



إلى الأصول الأدبية لدى الإغريق والرومان.<sup>1</sup> وهو ما ركزت عليه آراؤهم وكتاباتهم عن الإسلام والمسلمين.

لقد ظهرت في كتابات المستشرقين آثار تصور جمود الإسلام وعدم تقبله للتجديد وبعده عن مواكبة التطور، فضلا عن مظاهره العنيفة، ما ولّد نوعاً من الذعر من الإسلام في بلاد الغرب بل والبلاد الأخرى في أنحاء العالم.<sup>2</sup> الأمر الذي عمّق مشاعر الخوف من الإسلام في المجتمعات الغربية.

وبذلك ساهم المبشرون والمستشرقون في بداية القرن العشرين في تشكيل صورة جامدة للإسلام بعيدا عن الحداثة والتغيير، متصفا بالهمجية والعنف، فتكوّن لدى الفكر الغربي أنّ الإسلام يشكلّ خطرا كبيرا ولا يتأثر بالحضارة الغربية. وأنّ نجاحات الحضارة الغربية يعود إلى الدّين المسيحي، وأنّ إخفاقات وفشل العالم الإسلامي يرجع إلى الدّين الإسلامي الذي يتميز بالركود الثقافي والتخلف.

وقد أرجع مؤرخوا الحقبة الاستعمارية أول استعمال لمفهوم "الإسلاموفوبيا" إلى بدايات القرن العشرين. حيث استعمل علماء اجتماع فرنسيون هذا المفهوم لوصف رفض جزء من الإداريين الفرنسيين ومعاداتهم للمجتمعات المسلمة التي كانوا يتولون إدارة شؤونها في زمن الاحتلال، ويُفترض أن يتعايشوا معها ويندمجوا في أنساقها الاجتماعية، نظرا لما تُمليه المهام الإدارية والسياسية المسندة إليهم.

والواقع أنّ ذلك الرفض وتلك الكراهية مصدرهما عنصري بالدرجة الأولى، ثم ثقافي ونفسي مرّدّه إلى الخطاب الاستعماري نفسه الجاهل بالإسلام والمخوف منه ومن المسلمين، بحكم سابق ريادة الحضارة العربية الإسلامية للعالم في القرون الوسطى.

ويرى جزءٌ آخر من علماء الاجتماع واللسانيات أنّ الإسلاموفوبيا ازدهرت كمفهوم مع قيام الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، إذ استُخدم هذا المفهوم ورُوج له من قبل مرجعيات دينية شيعية محافظة لفرض ارتداء الحجاب. فوصف

1-جري بورتون، عصر النهضة مقدمة قصيرة جدا، ترجمة، إبراهيم البيلي محروس، مراجعة، هبة نجيب مغربي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014، ص 14.

2-محمد قطب، المستشرقون والإسلام، القاهرة، مطبعة وهبة، ط1، 1999، ص 38.



بمعاداة الإسلام أو الإسلاموفوبيا كل من يُعارض فرض الحجاب في الأماكن العامة، كما وُصفت به النساء الرافضات لارتداء الحجاب لدوافع ثقافية أو اجتماعية. ثم ازدهر مفهوم الإسلاموفوبيا في مطلع العقد الأول من الألفية الثالثة وتحديدا إثر هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 التي وقعت في الولايات المتحدة وتبناها تنظيم القاعدة وأحدثت تحولاً نوعياً في واقع العلاقات الدولية ممّا نتج عنه احتلال دول إسلامية كالعراق وأفغانستان.

### ثانياً: مفهوم الخطاب الصّدامي الهنتنغتون.

مع اقتراب العالم من القرن الحادي والعشرين وانحيار المعسكر الشيوعي بانتهاء الصراع الإيديولوجي لفترة الحرب الباردة، بادر المنظرّون إلى وضع فرضيات أو نظريات جديدة لتفسير المرحلة اللاحقة - ما بعد الحرب الباردة - والإستراتيجية التي ستحكمها في المستقبل.

في هذا الإطار وُلدت أطروحة صدام الحضارات والتي نشرها صاحبها صموئيل هنتنغتون في مقاله المشهور "صدام الحضارات" صيف 1993 بمجلة "foreign Affairs" والتي لاقت رواجاً كبيراً وردود أفعال متباينة بين مؤيّد ورافض. ثم أعيد كتابتها على شكل كتاب (صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي) 1996<sup>1</sup> والذي كشف فيه عن رؤيته المستقبلية لطبيعة العلاقات الدولية والأسس والمعايير الجديدة التي ستتحكّم في هذه العلاقات.

فما المقصود بالخطاب الصّدامي عند هنتنغتون؟ وما هي المبررات التي اعتمدها لتدعيم خطابه؟

يقدّم هنتنغتون نظريته على صورة فرضية مفادها: أنّ الفكرة الأساسية المحرّكة لأطروحة صدام الحضارات هو تبنيّها الصريح لاعتبار الحضارة العامل الجديد الذي سيتحكم في صيرورة العلاقات الدولية. ومنه فجوهر الأطروحة يكمن في كون الحضارات باعتبارها أرقى أشكال التعبير عن الهوية، سيكون لها دور فعال

1- محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدوليّة من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السّلام، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2008، ص41.





في المستقبل. وأنّ الصراع الحضاري هو الذي سيطبع السياسة الدولية ويكون أحد العوامل الفاعلة في تحديد طبيعة النزاعات القادمة.

يبين ذلك في قوله: "والفرض الذي أقدمه، هو أنّ المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد (عالم ما بعد الحرب الباردة) لن يكون مصدرا إيديولوجيا أو اقتصاديا في المحل الأول. فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدرا ثقافيا، وستضل الدول/الأمم هي أقوى اللاعبين في الشؤون الدولية، لكن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة. وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أنّ الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل".<sup>1</sup>

هذا التيار الذي مثله المنظر السياسي الأمريكي "صموئيل هنتنغتون" في خطابه الصدامي من خلال كتابه المشهور "صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي" والذي استطاع من خلاله أن يؤسس لرؤية جديدة للعلاقات الحضارية لا سيّما العلاقة بين الحضارة الغربية المركزية والحضارة الإسلامية التي ينظر لها أنها العدو الجديد الذي يشكل خطرا على الغرب وفقا لأسباب ومبررات مختلفة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا كيف ساهم الخطاب الصدامي الهنتنغوني في ترسيخ وتعزيز الإسلاموفوبيا؟

### ثالثا: علاقة الخطاب الصدامي الهنتنغوني بالإسلاموفوبيا.

لقد عرّف صمويل هنتنغتون الإسلاموفوبيا في كتابه صدام الحضارات بأنه: "مصطلح ينضوي تحته جملة من المخاوف، تبدأ بالفرد المسلم ولا تنتهي بالدولة المسلمة، إذ تكمن في المسافة الفاصلة بين الفرد والدولة جملة من العقائد والتشريعات الإسلامية التي يخشاها الغرب"<sup>2</sup> وهو ما نفهم منه أنّ الخوف والرهاب

1-صموئيل هنتنغتون، الإسلام والغرب آفاق الصدام، تر. مجدي شرشر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1995 ص.05.

2-صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة، مالك عبيد أبو شهيو، محمود محمد خلف، ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص 352.



من الإسلام والمسلمين ليس وليد تلك الظروف التي تشكّلت في النصف الثاني من القرن العشرين بل هي متجذرة في تاريخ الغرب.

ونلمس نضج مفهوم الإسلاموفوبيا كما قدّمه "ستيفن شبيي" ليعبر عن كُلية معرفية بالآخر غير الغربي فهو "تشكيل أيديولوجي جديد تم التعبير عنه باكتمال انهيار الاتحاد السوفيتي، ولا ترجع أصوله إلى الإدارة الأمريكية بعينها، ولا لأحد من المفكرين أو الفلاسفة أو النشطاء أو أي منفذ إسلامي أو مجموعة مصالح خاصة أو مركز أبحاث، لكونهم كلهم مسؤولون بأسلوب جمعي عن نشر النمطيات الخبيثة المعادية للمسلمين لتطبيع هيمنة الولايات المتحدة على الكوكب".<sup>1</sup> وهنا نجد أنّ فكرة الإسلاموفوبيا ظهرت على المسرح العالمي بالفعل وتأجّجت بانهايار الاتحاد السوفيتي حيث عملت أمريكا على جلب تداعياتها ونشرها على مستوى الأحداث الدولية.

وقد كان الخطاب الصّدامي الذي قدّمه هنتنغتون تكملة لما جاء به أستاذه "برنارد لويس" في مقاله "جذور الغضب الإسلامي". وهنا لا يفوتنا التذكير بمدى إسهام "برنارد لويس" في تأسيس فكرة الصدام بين الغرب والإسلام من خلال هذا المقال والذي يحلّل فيه الأسباب الجوهرية للغضب الإسلامي على الغرب عامة والولايات المتحدة خاصة ويربطها بجذور الكراهية والصراع بين الإسلام والمسيحية. إذ قدّم صورة الإسلام والمسلمين باعتبارهم أصوليين وخطرين، ممّا يجعل العلاقة بين الإسلام والغرب تبدو في ضوء الغضب والعنف والكراهية واللاعقلانية.

فكان لهذا المقال لبرنارد لويس تغطية واسعة على الصعيدين المحلي والدولي، ممّا جعل له الأثر الواضح على الفهم الغربي للإسلام المعاصر من جهة، وعلى الفهم الإسلامي للكيفية التي يرى بها الغرب الإسلام والمسلمين من جهة أخرى. لا سيّما وهو يُرجع العنف الإسلامي إلى الإسلام في حدّ ذاته معبّراً على ذلك في قوله: "فقد عرف الإسلام فترات نفخ فيها روح الكراهية والعنف بين أتباعه، ومن سوء حظّنا فإنّ جزءاً من العالم الإسلامي. لا يزال يرزح تحت وطأة هذا الميراث، ومن سوء

1-ستيفن شبيي، الإسلاموفوبيا الحملة الإيديولوجية ضد المسلمين، ترجمة، فاطمة نصر، القاهرة إصدارات سطور الجديدة، ط1، 2012، ص4.



حظنا أنّ غالبية هذه الكراهية والعنف ضدنا في الغرب. ضدّ ميراثنا اليهودي المسيحي وضدّ حاضرتنا الزاهن وضدّ امتدادهما العالمي.<sup>1</sup>

كما أكّد في كتابه "حول الشيوعية والإسلام" أنّ الإسلام ذو طبيعة استبدادية، عدوانية غير ديمقراطية ورأى أنّ الاستبداد عنصر مشترك بين الشيوعية والإسلام. إنّ المكانة التي احتلها هؤلاء المستشرقين في المجتمعات الغربية، باعتبارهم أعلم الناس بالمجتمعات الشرقية العربية والإسلامية ونزعتهم الشديدة في محاربة المسلمين والإسلام، سمح لهم بتغذية عقول الحكومات والشعوب الغربية بأفكار مغالطة عن المسلمين وسلوكهم، وأنتجوا صورة سلبية عن الإسلام، تلقىها الشعوب الغربية وأصبحت تنقيد بتعاليمها في التعامل مع الآخر العربي المسلم.

وهو ما جعل صموئيل هنتنغتون يتبنّى طرح أستاذه لويس ليصوغها في نظرية صدامية بين الحضارات، يؤكد من خلالها على أنّ الصدام يقع مع أولئك الذين يختلف معهم في الدّين -وحتى ولو كانوا في إطار جغرافي واحد- في حين بإمكان الشعوب أن تتعايش وتتوافق مهما كانت أجناسهم وعرقهم إذا كان لهم دين موحد. إذن هو يجعل من الدّين المعيار الجوهري للتصادم بين الشعوب ومن ثمة الدول، وعلى أساس هذا المعيار صنّف الحضارات.

فبمجرد نهاية الحرب الباردة وانهيار المعسكر الشيوعي، زال التهديد والخطر الذي كان يواجه المعسكر الغربي وأمريكا خاصة. إلّا أنّ الغرب انتابه القلق والشعور بالفراغ الأيديولوجي، فالعدوّ السوفييتي منح الحدّ الأدنى من الوضوح والاستقرار على المستوى الدولي، والحرب الباردة جعلت الغرب أكثر تماسكا ووحدة في الرّؤى الإستراتيجية والخيارات السياسية. لكن، بانتهائها-الحرب الباردة -أدّى إلى ما يسمى بفراغ التهديد.<sup>2</sup>

هذا ما جعل هنتنغتون يؤكد أنّ أمريكا ضيّعت الغاية من وجودها بعد انتهاء الحرب الباردة، في قوله: "إنّ السؤال الأكثر عمقا الذي يهم الدور الأمريكي في

1-برنارد لويس، جذور السخط الإسلامي، في الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، بيروت، دار الجيل، ط1، 1994. ص10.

2-محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدّولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السّلام، ص184.



عالم ما بعد الحرب الباردة، يتلخص فيما يلي: من دون الحرب الباردة ما هي الغاية من أن تكون أمريكا.<sup>1</sup> ويضيف: "كلّ من يبحث عن الهوية والوحدة الإثنية هو في حاجة إلى أعداء."<sup>2</sup> وهو هنا يقدم رؤية إستراتيجية للسياسة الخارجية يوجّهها فيها لضرورة إيجاد عدوّ بديل عن العدو السوفييتي.

وحسب رأي الكثير من المحلّلين فإنّ الغرب دخل مرحلة جديدة، وهي عملية البحث عن عدوّ أو أعداء جدد لملاً الفراغ الإستراتيجي من أجل الحفاظ على هوية ثابتة وواضحة. إذ أنّ الفرد الأوروبي لا يفهم ولا يعي ذاته إلّا من خلال نفي الآخر المغاير له، أو ما يسمى إثبات ذاته عن طريق إلغاء العدو المختلف عنه وفي هذا يقول محمد عابد الجابري: "إنّ العقل الأوروبي لا يعرف الإثبات إلّا من خلال النفي. وهذا شيء معروف في الفكر الأوروبي منذ القدم، ففي الفلسفة اليونانية لم يستطع (بارمنيدس) الكلام عن الوجود إلّا من خلال اللاوجود ولا الحديث عن المتناهي إلّا من خلال اللامتناهي. وعندما قام تلميذه (زينون الايلي) للدفاع عن أطروحاته بنى حججه على فكرة: أنّ كلّ سلب تعيّن، وسيأتي (سبينوزا) في العصر الحديث ليؤكد العكس فيقول: أنّ كلّ تعيّن سلب، ولم يفعل (هيجل) شيئاً آخر سوى أنّه جمع بين فكرة زينون وفكرة سبينوزا ليؤسس الديالكتيك عليهما: كلّ تعيّن سلب وكلّ سلب تعيّن، وهذا النوع من الترابط بينهما هو الذي يصنع التركيب".<sup>3</sup>

ومن هنا تظهر مدى تجذّر وقدم فكرة الخصم والنقيض في الفكر الفلسفي الغربي عموماً، بدءاً من العصر اليوناني إلى العصور الحديثة وصولاً إلى العصر الحالي، حيث لا تتحدّد الهوية إلّا من خلال سلب الآخر المغاير، وهو ما يؤكد عليه هنتنغتون في أنّ "الهوية على أيّ مستوى كان، شخصي أو عرقي أو قبلي أو حضاري، تتحدّد دائماً مقابل الآخر شخصاً كان أو قبيلة أو عرقاً أو حضارة مختلفة".<sup>4</sup>

1-Samuel Huntington. Le choc de Civilisations. (Paris. Odile Jacob. 1997) p17.

2-Ibid, p 16

3-محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام. والغرب، سلسلة الثقافة اليومية 27، قضايا الفكر العربي 3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1995، ص 183، 184.

4-Samuel Huntington. Le choc de civilisations, p139



إلاّ أنّه وبفعل نهاية الحرب الباردة وغياب العدوّ أصبح الغرب يعيش حالة من القلق والخوف جرّاء هذا الفراغ الذي خلق غموضاً في تحديد هويته، إذ لم يعد العدوّ واضح المعالم وبوجه واحد، وهو ما عبّر عنه "كريستوف ريفان" في قوله: "لقد أصبنا بخوف شديد. انهيار العدوّ السوفيتي الذي كنا نعتمد عليه كثيراً منذ خمس وأربعين سنة من أجل تخويف أنفسنا، أدخل الديمقراطية في كآبة كبيرة".<sup>1</sup>

وبهذا، فإنّ الحرب الباردة أدّت وظائف إيجابية وذات أهمية بالنسبة للغرب الأوروبي وأمريكا، سواء من حيث الشعور والوعي بالهوية الموحدة، أو حتى بالنسبة للإستراتيجية الاقتصادية والعسكرية. أمّا بفقدان العدوّ فقد تأجّجت هواجس الانفصال ودخل الغرب في أزمة، وأصبح لا يخشى التهديد الخارجي فحسب، بل التهديد من الداخل ومن عمق المجتمع الغربي ذاته، وفي هذا يبيّن "إيرفنج كريستول" "لقد ربّحنا الحرب الباردة وهذا جيّد وأكثر من ذلك فهو رائع، ولكن هذا يعني أنّ العدوّ بعد اليوم ليس هم بل نحن".<sup>2</sup>

وحول هذه المخاوف يصف "نعوم تشومسكي" في كتابه (ردع الديمقراطية) المأزق الأمريكي بعد انتهاء الحرب الباردة بصورة كاريكاتورية لتمثال من الثلج. . بها صورة قلقة لجورج بوش. . وقد كتب تحت تمثال الثلج عبارة: (الحرب الباردة)؟ يعقبها سؤالان: "ألم تكن أبدية؟ ماذا سنفعل الآن؟ إنّها لمعضلة حقيقية".<sup>3</sup>

ثم يضيف تشومسكي موضحاً الدور الذي لعبه العدوّ في تنظيم الرّؤى الإستراتيجية للغرب، وأنّ فقدانه يُحدث بذلك غموضاً وصعوبة، في قوله: "كان يتم استحضار صورة إمبراطورية الشرّ كلّما دعت الحاجة إليها من أجل تسهيل عملية إدارة الاقتصاد في الداخل والتحكم بمقدرات النظام العالمي، لن يكون إيجاد البديل المناسب أمراً سهلاً. إنّها لهموم جدّية".<sup>4</sup>

1- نقلاً عن، محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدّولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السّلام، ص.190.

2- المرجع نفسه، ص 190.

3- نعوم تشومسكي، ردع الديمقراطية، ترجمة، فاضل جتكر، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1 1992، ص 93.

4- نعوم تشومسكي، ردع الديمقراطية، مرجع سابق، ص.93.



وفي هذا الإطار نجد هنتنغتون، وخوفاً منه على المصالح الأمريكية يؤكد على ضرورة إيجاد طرف معادي وخصم للولايات المتحدة الأمريكية، فهو يرى أنّ قيم الديمقراطية والحرية والملكية الفردية للغرب لا قيمة لها في غياب العدو، وفي هذا يقول: "إذا لم يكن هناك إمبراطورية شرّ تهتدّد هذه المبادئ، فماذا يعني بالفعل أن تكون أمريكا؟ وماذا سيكون مصير المصالح القومية الأمريكية؟"<sup>1</sup>

واضح إذن، أنّ انتهاء الحرب الباردة كان بالنسبة للغرب ولأمريكا سلاحاً ذو حدين، فهو انتصاراً للليبرالية الديمقراطية من جهة، وهو فراغاً إيديولوجياً يهدّد كيان وهوية الغرب من جهة أخرى، وهو ما جعل الحاجة ملحةً وضرورية للبحث عن عدوّ جديد، قد يكون على شكل صورة واحدة أو عدّة صور. عدوّاً جديداً يكون محقّزاً لخلق الانسجام والوحدة للدول الغربية، ووسيلة لاستقرار هويتها ولرسم إستراتيجيتها في مقابل وجود خصم ومنافس عنيد وقوي.

ويبدو أنّ الغرب وجد ضالته في الإسلام كحضارة وثقافة ودين، واعتبره العدوّ البديل للشيوعية وهو ما سمّاه "بالتهديد الإسلامي"، وفي هذا يقول الجابري: "إنّ الغرب لم يعد قادراً على التعرّف على نفسه بعد انهيار خصمه الشيوعية إلّا من خلال تنصيب الإسلام كأخر جديد. . يمكنه من تحديد هويته إيجابياً."<sup>2</sup>

ذلك أنّ العدوّ المثالي بالنسبة لأمريكا ينبغي أن يكون مختلفاً عرقياً وثقافياً ويمتلك قوة عسكرية تؤهّله لأنّ يمثل تهديداً للأمن الأمريكي، وهي مزايا تتوفر في الإسلام، وذلك نظراً لامتلاكهم أسلحة نووية في التسعينات من القرن العشرين كإيران والعراق وليبيا والعربية السعودية، وهو ما جعل هنتنغتون يؤكّد على هذا العدوّ في قوله "إنّ الفجوة الثقافية بين الإسلام ومسيحية أمريكا ومذهبيها الأنجلو-بروتستانتية تعزّز من تأهيل الإسلام كعدوّ، وفي الحادي عشر من سبتمبر أنهى أسامة بن لادن بحث أمريكا -وجعل- من الإسلام السياسي عدوّ أمريكا الأول في القرن الحادي والعشرين."<sup>3</sup>

1-صموئيل هنتنغتون، أمريكا، الأنا والآخر، من نحن؟ الجدل الكبير في أمريكا، تر، عثمان الجبالي المثلوثي، ليبيا، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط1، 2006 ص297

2-محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام. والغرب، ص. 187.

3-صموئيل هنتنغتون، أمريكا، الأنا والآخر، من نحن؟ الجدل الكبير في أمريكا، ص 302.



هذا ما عبّر عنه أحد الكتّاب في جريدة واشنطن بوست بقوله: "يبدو أنّ الإسلام مناسب لملاً دور الشرّير بعد زوال الحرب الباردة، فهو ضخم ومخيف وضد الغرب ويتغذّى على الفقر والسخط، كما أنّه ينتشر في بقاع عديدة في العالم. لذلك يمكن إظهار خرائط العالم الإسلامي على شاشة التلفزيون باللون الأخضر، كما كان العالم الشيوعي يظهر باللون الأحمر"<sup>1</sup>، فالروح الغربية العدائية للإسلام جلية واضحة، يهدف من وراءها الغرب إلى تكريس الهيمنة الأمريكية والحفاظ على قيادة العالم. كما تعبّر عن دعوة صريحة للعالم الغربي لاعتبار العالم الإسلامي بدينه وسياسته وكلّ مجالات حياته خطراً دموياً وإرهابياً يهدّد أمنه واستقراره، وهي الصورة التي ساهمت في نشرها مختلف وسائل الإعلام الغربي.

إذن، فقد اعتبر هنتنغتون الإسلام خطراً على الغرب، بما يحمله من قيم لا تستطيع المنظومة القيمية الغربية أن تستوعبها أو أن تحتويها، ممّا يجعل حالة الصّدام أكيدة فالصّدام هو ما يبحث عنه الغرب، كما لا يمكنه الاستمرار دون إثارة المشكلات وافتعال الأزمات، فهو يتنفس الصّراع وفي كل مرة يسعى لخلق أعداء جدد.

وعن سؤال وجّه له هنتنغتون: هل أنت واثق من أنّ المواجهة القادمة للغرب ستكون مع العالم الإسلامي؟ ولماذا؟ أجاب: "أولاً الإسلام هو الأكثر الأديان صرامة خارج العالم المسيحي، ولا يوجد في الإسلام تمييزاً بين الدين والدنيا والسياسة، وثانياً هناك شعور عام لدى المسلمين بأنّ الغرب قد قهرهم واستغلّهم لفترة طويلة"<sup>2</sup>، وفي هذا الجواب يجرم هنتنغتون الإسلام ويحمّله مسؤولية الحروب والصّدامات الواقعة في العالم ويجعل من المسلمين دمويين وإرهابيين.

هذا ما يؤكّد فكرة الإسلاموفوبيا وتكريس نظرة مرتابة، بل عدائية من جانب الغرب -لأسيماً وهو الوريث الشرعي للإمبراطورية الرّومانية-حيال الإسلام وأهله.

1-محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997 ص 187.

2-صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ص70.





وهو يُنمّ عن معرفة سطحية للإسلام وجهلاً صارخاً بحقيقته، وهو ما وقع فيه هنتنغتون في إجابته السابقة.

وفي هذا السياق، يصف "ادوارد سعيد" الخطاب الصدامي الهنتنغتوني بأنّه يوحي بخوف الغرب الشديد من الإسلام وتصاعد الموجة الإسلامية، حيث يؤكد الإحساس بالتهديد من أنّ الإسلام يزحف على أوروبا والغرب.<sup>1</sup> لا سيّما وأنّ المسلمين يُقبلون على التحديث ويرفضون الغربية.

ولا غرابة أن يصلنا هذا من منظرٍ واستراتيجي سياسي كهنتنغتون، وهو الذي يعكس نظرة الغرب للإسلام ككل، تلك النظرة الصليبية والعنصرية الحاقدة، والتي لا يهدأ لها بال إلاّ بتدمير معالم الحضارة الإسلامية، وهو ما أكّده بعض المفكرين الغربيين في: "اعتقد أنّ علينا أن نعمل جاهدين على تمزيق العالم الإسلامي وتحطيم وحدته الروحية مستخدمين من أجل هذه الغاية الانقسامات السياسية والعرقية. دعونا نمزق الإسلام بل نستخدم من أجل ذلك الفرق المنشقة والطرق الصوفية. وذلك لكي نضعف الإسلام، لنجعله عاجزاً إلى الأبد عن صحوة كبرى".<sup>2</sup>

وفي ظل غياب المعرفة بالإسلام والجهل بشريعته، وسيادة الصورة البربرية وانتشار الرعب منه، فضلاً عن المصالح السياسية والاقتصادية للغرب، شاعت في العقود الأخيرة ظاهرة الإساءة إلى رموز الإسلام وشريعته، التي ظهرت بشكل صور مسيئة إلى النبي محمد "صلى الله عليه وسلم" في بعض الصحف الأوروبية، والتي بدأت أول أمرها في الدنمارك وانتشرت منها إلى بقية بلدان أوروبا وأمريكا، ما أثار المسلمين في أوروبا والعالم اجمع، وأدى ذلك إلى حدوث أزمة عالمية بين الدول الإسلامية ودول الغرب، وعوضاً عن تفادي أسباب هذه الأزمة الخطيرة برّرت حكومة الدنمارك وغيرها من الدول الأوروبية أنّ ما نشر في تلك الصحف يعبر عن حرية الصحافة في بلدانهم، وأنّ منع تلك الصحف يتعارض مع مبادئ الديمقراطية الغربية، متجاهلين قدسية

1- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، تر، محمد عناني، القاهرة، رؤيا للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص 32.

2- محمد مورو، الإسلام وأمريكا حوار أم مواجهة، القاهرة، الروضة للنشر والتوزيع، 2001، ص 8.





شخص النبي محمد "صلى الله عليه وسلم" لدى المسلمين عامة وفئة المسلمين في مجتمعاتهم.<sup>1</sup>

لذا وفي ظل هذه الصورة النمطية العدائية التي يحملها المواطن الأوروبي عن الإسلام والمسلمين فهل يمكن تفكيك مفهوم الإسلاموفوبيا، ومن ثمة تصحيح صورة العرب والمسلمين لدى المجتمعات الأوروبية؟

إنّ ذلك -حسب اعتقادنا- لا يتأتى إلا بتضافر الجهود الدولية لتقديم البديل عن هذه النظرة المغلوطة للإسلام والمسلمين من خلال دعوة جادة للتبادل الثقافي وحوار الحضارات، وهذا بالفعل ما حدث من خلال الكثير من الاقتراحات وعلى رأسها ما دعا له الرئيس الإيراني السابق "محمد خاتمي" في بداية الألفية الثانية 2000 لهيئة الأمم المتحدة في إرساء الحوار الحضاري والتعايش السلمي بينها وفقا لمتطلبات وشروط قدمها لهيئة الأمم المتحدة، وقد تم الموافقة عليها، إلا أنّ أحداث 11 سبتمبر 2001 سرعان ما أجهضت هذه المحاولة في بدايتها. والتي كانت نتيجتها شن حروب دامية على العالم الإسلامي تحت مسمى الحرب على الإرهاب الإسلامي بدءا من الحرب على العراق وأفغانستان. ومن ثمة تصنيع الخوف والترهيب للإسلام وللمسلمين.

ثم أنّ الحديث عن التهديد الإسلامي للغرب يُعدّ ادّعاء باطلا إذ القليل من القضايا في العلاقات الدولية التي ولّدت خرافة مثل خرافة التهديد الإسلامي المزعوم. وأنّ هذا القلق التاريخي من الإسلام، إنما هو لغو. فمن السخف النظر إلى البلدان الإسلامية على أنّها تهدّد الغرب.<sup>2</sup>

كما أنّ إدّعاء الغرب بضرورة "وجود عدوّ" هي خرافة أيضا، وخطأ عميق في الفكر الغربي. ذلك أنّ الرأسمالية في حد ذاتها تشكل قوة توسعية تسعى إلى إخضاع العالم كله لسيطرتها، وإجباره على تقليد الغرب في المجالات الرئيسية

1- أبو الحسن حميد المقدس الغريفي، جذور الإساءة للإسلام وللرسول الأعظم "صلى الله عليه وسلم"، بيروت، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، 2014، ص 3.

2- فريد هاليداي، الإسلام والغرب، خرافة المواجهة، الدين والسياسة في الشرق الأوسط، تر، محمد مستجير، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط 1، 1997، ص 128، 130.



للنشاط الاقتصادي والسياسي، إذ لا شيء يتطلب عدوًا في شكل الشيوعية أو الإسلام أو اليابان أو أي شيء آخر<sup>1</sup>. ممّا يجعل الفوبيا والرهاب من الإسلام والمسلمين أمر غير مبرّر منطقيًا.

#### خاتمة:

لقد بيّنت هذه الدراسة حقيقة العلاقة بين الخطاب الصّدامي الهنتنغتونى والإسلاموفوبيا، حيث ساهم هنتنغتون في تكريس وتنميط الصورة السيئة للإسلام في نظر الغرب والتي لا تخلو من العدائية والكراهية، ممّا نتج عنه الرّهاب من كل ما له علاقة بالإسلام كدين أو كمجتمع إسلامي، إذ جاء هذا التعميق من خلال استثمار الغموض الذي يكتنف الإسلام وجهل الغرب بتعاليم الدّين الإسلامي وحقيقة سلوك المسلمين.

وقد تضايف الخوف من الإسلام بظهور الجماعات الإسلامية والعمليات الانتحارية، أو ما سميت بالحركات الإرهابية-الإسلامية، وهو ما أدّى إلى تعميق الفجوة بين الغرب والإسلام وتفاقم الإسلاموفوبيا، لا سيّما بعد أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001 بأمريكا.

كما تعمّد الغرب الخلط بين النشاطات الإرهابية للجماعات الإسلامية والعقائد الإسلامية، ما رسّخ فكرة الفوبيا من الإسلام ونبذ المسلمين في المجتمعات الغربية، ومساهمة الإعلام الغربي في توسيع نشر هذه الصورة. وأخيرًا، فإنّ هذا القلق التاريخي والفوبيا من الإسلام والمسلمين، ليس إلّا ذريعة ومبرّرًا لكل ما تنتهجه السياسات الغربية والأمريكية خاصة ضد العالم الإسلامي.

1-فريد هاليداي، الإسلام والغرب، ص 135.



## قائمة المراجع:

- 1- أبو الحسن حميد المقدس الغريفي، جذور الإساءة للإسلام وللرسول الأعظم "صلى الله عليه وسلم"، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2014.
- 2- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، تر: محمد عناني، القاهرة، رؤيا للنشر والتوزيع، ط1، 2005.
- 3- برنارد لويس، جذور السخط الإسلامي، في الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، بيروت، دار الجيل، ط1، 1994.
- 4- جريي بورتون، عصر النهضة مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: إبراهيم البيلي محروس، مراجعة: هبة نجيب مغربي، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014.
- 5- رائد احمد غنيم، الخوف الغربي من الإسلام أسبابه ووسائله وآثاره، رسالة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة الإسلامية، غزة، 2012.
- 6- روجي البعلبكي، قاموس المورد، بيروت، دار العلم للملايين، ط7، 1995.
- 7- ستيفن شيهي، الإسلامفوبيا الحملة الإيديولوجية ضد المسلمين، ترجمة: فاطمة نص، القاهرة إصدارات سطور الجديدة، ط1، 2012.
- 8- صموئيل هنتنغتون، الإسلام والغرب آفاق الصّدام، تر، مجدي شرشر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1995.
- 9- صموئيل هنتنغتون، أمريكا: الأنا والآخر، من نحن؟ الجدل الكبير في أمريكا، تر، عثمان الجبالي المثلوثي، ليبيا، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط1، 2006.
- 10- صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة، مالك عبيد أبو شهيو، محمود محمد خلف، ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط1، 1999.
- 11- عبد الله بن إدريس أبو بكر ميغا، "التقاتل بين المسلمين باسم الجهاد"، ورقة علمية في مؤتمر مجلس الفقه الإسلامي، الدورة الحادية والعشرون، مكة المكرمة، 1981.



- 12- فائز صالح محمود اللهيبي، إشكالية الخوف من الإسلام بين الرؤية والواقع الإسلامي، حلب: دار النهج للدراسات للنشر والتوزيع، ط1، 2009.
- 13- فريد هاليداي، الإسلام والغرب: خرافة المواجهة، الدين والسياسة في الشرق الأوسط، تر، محمد مستجير، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1997.
- 14- محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2008.
- 15- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997.
- 16- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام. والغرب سلسلة الثقافة اليومية 27، قضايا الفكر العربي3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- 17- محمد قطب، المستشرقون والإسلام، القاهرة: مطبعة وهبة، ط1، 1999.
- 18- محمد مورو، الإسلام وأمريكا حوار أم مواجهة، القاهرة، الروضة للنشر والتوزيع، 2001.
- 19- معتز الخطيب، "ظاهرة كراهية الإسلام الجذور والحلول" مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد5 العدد 17، قطر 2008.
- 20- نعوم تشومسكي، ردع الديمقراطية، ترجمة، فاضل جتكر، دمشق، داركنعان للدراسات والنشر، ط1، 1992.
- 21- Samuel Huntington. Le choc de Civilisations. (Paris. Odile Jacob. 1997).



## كَلِمَةُ "شَكَرٍ" يَسْتَحِقُّهَا وَبَاءُ كُورُونَا

أ. إلياس الكشوري

جامعة الحسن الثاني (كلية الآداب والعلوم الإنسانية – بن مسيك)

مخبر: الفلسفة والشأن العام. الدار البيضاء -المغرب

[Elkechouri.il@gmail.com](mailto:Elkechouri.il@gmail.com)

### ملخص الدراسة:

ستبقى سنة 2020 لحظةً مطبوعةً في الوجدانِ عندَ الناسِ لسنواتٍ كثيرةٍ قادمة. وقطعًا الكلُّ يعرفُ السبب؛ فهي اللحظة التي عرفتُ وباءً غيّرَ ملامحَ العالم، هذا الوباء عُرفَ بإسمينِ (الكورونا وكوفيد-19). موضوع المقال لا يدّعي تحليلاً أو دراسةً معمّقةً لأسبابٍ وحيثياتِ هذا الحدث، وإنما نسعى من خلاله إلى إلقاءِ نظرةٍ بانوراميةٍ على بعضِ التغيّراتِ التي عرّفها العالم سنة 2020 جرّاءِ هذا الحدث. فكّم من الأسئلةِ طُرحتِ ولا تزال تُطرحُ، بعضها جديّ وبعضها مضحك، لكن كلّها جاءت تُعبّر عن تَمَيّنِ الإنسان أمام هذا الحدث: (هل هو مجرد صدفة طبيعية لا دخل للإنسان فيها أو مجرد خطأ طبي في أحد المختبرات؟ هل هي مؤامرة وحرب بيولوجية؟ هل هو غضب من الله؟ وما هو ما مصدره: الصين، منظمة سرية، مخابرات، طبيب معتوه، حُقّاش..؟!)

وبمعزلٍ عن ثنائيةِ الإيجابياتِ والسلبياتِ التي حَمَلَهَا معه هذا الفيروس، فهو مُناسبة لإعادة ترتيب أولوياتِ الناسِ وسياساتِ الدول. إنّ ما وقعَ أبانَ عن أفضلِ ما في الإنسان وعن أسوءِ ما في الإنسان. وهو فرصة لإعادة النظرِ في مكانةِ هذا الإنسانِ في الوجود، وعن علاقته بالموجودات الأخرى (حيوان – نبات – جماد). الوباءُ مُناسبة لإعادة النظرِ في وهمِ التراتبية، تلك التي من خلالها جعلَ الإنسانُ من نفسه مركزَ العالمِ ورمى بباقي الموجوداتِ إلى الهامش. "فَشْكُرًا" لهذا الفيروس الهزيل الذي خلخلَ الكثيرَ من القيمِ والقناعاتِ والعاداتِ وتمكّنَ من زَعزَعَتِها في هذا الكائنِ المسعى (إنسان).



الكلمات المفتاحية: وباء كورونا - حرب جرثومية - سياسات الدول - تداعيات الجائحة - الوباء والعالم الافتراضي.

المقدمة: (الآن بعدَ مُرُورِ أَكْثَرِ مِنْ سَنَةٍ لِنَفْكَرَ مَا الَّذِي حَصَلَ بِهِدُوءٍ).

وباءٌ مستجدٌّ لعينِ أَلَمِّ بالعالمِ كُلِّهِ تقريباً - ما يناهز 200 دولة - سُمِّيَ بـ (الكورونا أو Covid-19)؛ كثيرٌ من زعماءِ الدولِ بعَثَ أَوْرَاقَهُمْ وأَرْبَكَ حساباتهم. المستشارة الألمانية (Merkel Angela) مثلاً، اعتبرته «أكبر كارثة حَلَّتْ بالبشرية منذ الحرب العالمية الثانية»؛ رئيس فرنسا يصف مواجهة الوباء «بحالة الحرب»؛ الرئيس الأمريكي الأسبق (D. Trump) يعلن حالة طوارئ في البلد الأقوى في العالم؛ المدير العام لمنظمة الصحة العالمية، السيد (Tedros Adhanom Ghebreyesus) يصف الوباء «بعُدو البشرية» ومنظَّمَتُهُ تصفه "بالجائحة"؛ الأمين العام للأمم المتحدة السيد (Antonio Guterres) يعلن أن الجائحة الوبائية ستؤدي إلى فقدان أكثر من 25 مليون شخص لوظائفهم؛ خبراء ومحللين اقتصاديين يعتبرون الوباء أقوى في نتائجه على الاقتصاد العالمي من أزمة 2008؛ بل إن مديرة صندوق النقد الدولي (Kristalina Georgieva) تصف الجائحة بأنها أخطر في نتائجها من الكساد الكبير (= Big Crash) لسنة 1929؛ وتقارير أخرى تقول إنه سيضعف الاقتصاد العالمي لسنواتٍ قادمة؛ ومجموعة دول "العشرين" - بعد قمة افتراضية في شهر مارس من سنة 2020 - تعد بضخِّ خمسة تريليوناتٍ من الدولار لإنقاذ الاقتصاد العالمي؛ ومملكة بريطانيا تخرج في خطابٍ متلفزٍ إلى الشعب البريطاني؛ وهو ما لم تفعله إلا قليلاً، حتى في سياق أزمة البريكسيت (Brexit) بكلِّ ما عرفته من مشاوراتٍ مكوكيةٍ بين بريطانيا والاتحاد الأوروبي، ويا لها من رمزية؛ والمدير التنفيذي لشركة مايكروسوفت، Bill Gates يتوقع استمرار الأزمة لعامين على الأقل؛ الأمر في الحقيقة جائحة عالمية وصدمة عنيفة أَلَمَّتْ بالدول وبالعالم أجمع. فما الأمر إذن؟

ما هو هذا الوباء وكيف كانت البداية؟

الوباء هو المرض العام الذي يصيب أكبر قدر من الناس. والوباء الذي يعيننا هنا بدأ انتشاره في الصين بمدينة ووهان (Wuhan) وبعدها في إيران بمدينة قم، فأصابَ العديدَ وكبدَ البلاد والعبادِ الخسائر. يا ترى. هل هي مجرد مصادفة أن



هاتين الدولتين العدوتين للولايات المتحدة الأمريكية تجارياً وسياسياً يظهرُ فيهما الفيروس القاتل أولاً دون سائري باقي دول المعمورة؟ بعد حدوث مثل هذه المصادفات الغريبة تبدأ التفسيرات وتتناسل التأويلات وتنطلق التحفظات. ومنها تقفز إلى الذهن فكرة المؤامرة، وهي على كل حال لها ما يُبرِّرها. وإن كانت بعيدة في مثل هذا السيناريو. تساءلنا بدايةً، ربما الولايات المتحدة هي المسؤولة عن انتشار هذا الفيروس؟! قد يكون الجيش الأمريكي أعلنها حرباً بيولوجية على بعض الأعداء. هل هي إذن مؤامرة مقصودة وحرب جرثومية/بيولوجية<sup>1</sup> حوّلت الناس إلى قنابل جرثومية تقف وراءها مختبرات طبية أمريكية، بعد أن فشلت الدولة هذه في هزيمة المنافس الأكبر لها تجارياً (أي الصين) والدولة المارقة (إيران)؟ في البداية كانت هذه الأسئلة مشروعة، لكن بعدها بقليل تعقّدت الأمور والأسئلة هذه لم تصمد كثيراً بعد إصابة حلفاء أمريكا الشمالية وأصدقاءها. (كوريا الجنوبية وإيطاليا)، بل وأمريكا هي نفسها أصابها الوباء وجعل يهدّد اقتصادها! وما زاد الأمر إثارة و"فكاهة" هو أنه طال حتى بعض كبار الشخصيات في العالم (في بريطانيا، مثلاً، أصاب الأمير البريطاني Charles ورئيس الوزراء B. Jonson ووزير الصحة لديه Matt Hancock وبعض كبار الموظفين في البنتاغون في الولايات المتحدة) وهنا تحيّر المحللون السياسيون والخبراء الاقتصاديين وتعجّب الخلق. لعلّ الأمر ناتجٌ فقط عن عادات الأكل الغريبة لأولئك "الأقزام" في الصين، لكن لماذا الآن والحال أنهم مارسوها منذ مئات السنين وهكذا كانوا يأكلون؟ ثم يأتي الخطاب الديني ويقول ربما هو عقاب

1- لكي نزيل عن القارئ ما تحمله هذه العبارة من غرابة وعدم ألفة نورد هنا نصاً نستأنس به: «يختلف المؤرخون الأوروبيون حول مصدر الطاعون الأسود وكيفية ظهوره. لكن معظمهم يتفقون على أن هذا الوباء كان قد ظهر في بداية الأمر في مستعمرة كافا الجنوبية الموجودة بمنطقة القرم على ضفاف البحر الأسود. وتحكي المصادر أن المغول كانوا قد حاصروا هذه المستعمرة في سنة 1347، في وقت كان الوباء قد انتشر في صفوفهم. فقام زعيمهم ويدعى جانيبار بالقاء جثث الضحايا على المدينة بواسطة المجانيق. وبهذه الطريقة كان يتخلص من المرضى، وفي نفس الوقت ينشر الوباء في أوساط الأهالي المحاصرين قصد إضعاف مقاومتهم وإجبارهم على الاستسلام. وقد شكلت هذه العملية في حينها ضرباً من ضروب "الحرب الكيماوية" كما يقول الباحث الفرنسي إيف روناوار [Y. Renouard]». أنظر: محمد حبيدة، تاريخ أوربا:

من الفيودالية إلى الأنوار، دار أبي رقراق - الرباط، ط: 2، 2016، ص: 69.



و"انتقام من الله" (la Revanche de Dieu)<sup>1</sup> لبعض الخلق وابتلاء لخلق آخر!! هكذا حارت الأذهان وتناسلت الأسئلة وهكذا بقيت من دون إجابات. على الأقل إلى الآن في انتظار ما ستأتي به الأيام القادمة من تفسيرات وما ستكشف عنه من أسرار. وإلى ذلك الحين نقول مع سفيان الثوري في عبارة منسوبة له «هذا زمان السكوت ولزوم البيوت». ولعلها أكثر ما يعجب الدول والمسؤولين في زمن الكورونا!

### التداعيات التي خلفها الوباء

«اغسلوا أيديكم جيداً بالصابون»! عبارة صار العالم كله يرددونها والكل يسمعها. واسمحوا لي بقليل من المزاح الجدي والمعقول معكم. ماذا إن كان الذي يرددونها -قبل الجائحة- مسؤول رفيع المستوى أو وزير شهير أو أستاذ جامعي مرموق، تُرى ما كمية التهمك وما حجم السخرية التي كان سيتلقاها؟ أليس أقل ما كان يقال عنه أنه «مريض بالوسواس القهري» أو هو «مصاب برهاب النظافة» أو إن «سبب هذا يعود إلى جدته أو مربيته في سنواته الأولى من حياته»؟! لكن الآن، وقد ردّدها كبار الإعلاميين وأشهر أطباء العالم صارت مفتاحاً سحرياً وسلاحاً قويا ضد "العدو كورونا" فهي الآن مقبولة وعادية وبديهية!

بعد هذه الجائحة الصحية لعلنا نحتاج كأفراد بل ونحتاج الدول أكثر، برؤسائها وبمسؤوليها الكبار والحكومات التي تدير شؤون مواطنيها، نحتاج جميعاً إلى إعادة النظر في ترتيبنا للأولويات. فثمة كثير من الدروس التي يمكن أن نستخلصها من هذا الظرف. ولعل أولها، اكتساب مناعة نفسية والتحلي بوقاية فكرية تدفعنا

1- العبارة هذه هي في الأصل عبارة عن عنوان مؤلف شهير للكاتب الفرنسي (Gilles Kepel) يرصد فيه الكاتب العلاقات بين الدين والسياسة خلال المنتصف الثاني من القرن العشرين، ليدرس الانبعاث الجديد للظاهرة الدينية ودور بعض الحركات الدينية التابعة لإحدى الديانات الثلاث (يهودية - مسيحية - إسلام) في صناعة القرار السياسي، حتى إن هذه الحركات الدينية باتت تقدم نفسها من جديد كبديل للمشاريع الكبرى والإيديولوجيات العلمانية، من حداثة وقومية وليبرالية.. إلخ. ليضعها الخطاب الديني "العائد" موضع شك وتساؤل بل ويحملها مسؤولية الحروب والكوارث والأمراض...، بفعل ابتعادها عن الله الذي عاد لينتقم. أنظر:

Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991 ; réed. Augmentée coll. «Points», Seuil, 2003.





إلى التساؤل ومراجعة لممارساتٍ نقومُ بها دون أن ندرك معناها. ومنها: المهرجانات الموسمية والدوريات الرياضية والمسابقات الغنائية والمناسبات الترفيهية المتكررة. لماذا التنقل بسبب ومن دون سبب، والسياحة الترفية والتسوق والافراط في الاستهلاك، والاكثار من التجمعات المصحوبة بالثرثرة، والحفلات الباذخة والسهرات الصاخبة وحفلات زفاف في فنادق فخمة من خمس نجوم؟! وكلها تضيف تلوثاً سمعياً إلى الأنواع الأخرى من التلوث. وكأن هذا ما ينقصنا!

منّ تساءل، في عزّ الجائحة، عن الدور الذي أداه أكبر لاعبي كرة قدم في العالم؟! سوى الهروب من أماكن الحجر الصحي والسفر إلى بلدان أخرى أو جزر بعيدة!! أو في أفضل الأحوال التبرُّع ببعض المال، قد يساعد الناس نعم لكنه فقط لأجل ذرِّ الرماد في العيون. وقد كان من نتائج هذا "الضيف" أنه وضع حداً للتضخم الغير الصحي في رواتب وأجور الرياضيين، أو على الأقل طرح المسألة للنقاش وفضح جشع هؤلاء. وفرض إعادة كتابة العقود الفلكية بين الأندية الرياضية وهؤلاء اللاعبين. هؤلاء الذين رفضوا التنازل - بوقاحة تصيبك بالقرف - عن تخفيض رواتبهم وهم يشاهدون الذين كانوا بالأمس القريب جمهورهم يسقطون موتى تباعاً. حقاً إنه القرف والوقاحة وشيء آخر نستحي من كتابته!!

وسوى الاكتفاء بالدعاء واقفال المساجد ودور العبادة مع تداول لأحاديث نبوية (والكلام هنا يخص العالم العربي - الإسلامي) تُؤوّل لتلائم الحدث، وتعطيل ممارسة الطقوس الدينية (على رأسها شعيرة الحج ورفع لإقامة الصلاة في المسجد الأقصى ورفع للأيدي بالدعاء على السطوح وفي الشوارع)، في انتظار الكشف عن عقارٍ مضاد للفيروس، (سوى هذه الأشياء الغريبة) أي دورٍ يا ترى أداه أشهر داعية إسلامي وأكبر واعظٍ مسيحي إبان الأزمة؟ بل ما الذي أفادته البشرية من الأديان في عزّ أزمتهما وصراعها ضد الوباء؟ هل يمكن أن يتحمل الدين تراجعاً أمام الدور الحقيقي الذي أداه الأنترنت ليعترف له بالقوة والهيمنة وضرورته في العالم المعاصر؟ وأما عن ردود فعل الدول فالأمريثير بعض الشفقة.

ربّاه، الآن فقط بدأت الدولة تؤدي وظيفة أخلاقية وتخشى على أرواح الناس

وتريد لهم الحياة!



ربّاه، الآن فقط جَعَلَت الدولة تراهن على دور الأسرة وتريد لأعضائها المودة وتحثهم على التعاطف!

ربّاه، الآن فقط تنهت الدولة إلى دور العلم والأطباء وجعلت تُغَلِن نِيَّتَها دعمَ قطاع الصحة!

رباه، الآن فقط صارت الدولة تفتخر وتعتز بالمواطنين "المتضامنين"!

دعونا نتساءل: متى عرف العالمُ تعبئةً مشابهةً للحِدِّ من حوادث السير وهي التي تحصد أرواحاً بأعداد مضاعفة في بلدٍ واحدٍ ناهيك عن القارة أو العالم؟ متى تعباً العالم بنسبة قليلة مقارنة بالذي حدث، تحذيراً من مخاطر التدخين وما يسببه من أمراض تصيب الجسم؟ ومتى نَهَت الحكومات والمنظمات والجمعيات الصحية والنقابات بحزمٍ شديدٍ -وَدَعْنَا مِن "ابداء القلق الشديد" والتنبيه إلى موقف حرجٍ ممكِن، والتنديدُ والإضراب لمدة 48/24 ساعة قابلة للتمديد -إلى المخاطر التي يواجهها الكوكب ومن عليه من كائناتٍ نتيجة الاستهلاك المفرط لهذا "الكائن العاقل" والجنون المفرط لبعض أبناء أثرياء العالم وزوجاتهم ونجوم الغناء والرياضة؟ ومتى توقف العالمُ بمسؤوليه الكبار ورؤسائه وأصحاب الثروات الطائلة والمليارات ومعهم الفقراء، للتذكير بالمصير المشترك والتكلم عن البشرية والكفاح لأجل الإنسانية إزاء الاحتكار والتلوث والأسلحة والحروب والإدمان والانفجار الديموغرافي المستمر نتيجة التناسل المفرط لهذا الإنسان؟ هل لأحدٍ أن يذكّرنا بحالة استنفارٍ كهذه شهدها العالمُ واتّحدت بشأنها الإرادات وتوحدت لها الأصوات بسبب ما تخلّفه الشركات الرأسمالية من ويلاتٍ بيئيةٍ واجتماعيةٍ على هذا الكوكب بعد احتكارها للسلع واستنزافها لمصادر الطاقة أو نتيجة التدمير الذي تتركه الحروب وسماسة السلاح؟ ثم هل نسينا أن ثمانية ملايين من البشر يموتون سنوياً بسبب التلوث؟ وبعد كل هذا، أين كانت عقول العالم وفي ما كانت تفكّر حتى نسيت -أو تناسلت لا يهم -أمر الصحة ومتطلباتها؟

سوى بعض التعامل الرصين والمتعقل من بعض المسؤولين وذوي الخبرة، بتنا نسمع الصراخ فقط، مع تدابير مستعجلة للحد من تداعيات الوباء وسلوكاتٍ متناقضةٍ فاضحة: دَعْرٌ وهلُعٌ أصاب الناس، حجر صحي بين المدن والدول، فرض



إجراءات العزل الصحية، إعلانات لحالات الطوارئ واستنفار أمني، إغلاق للحدود بين الدول؛ برامج "توعوية" على القنوات الرسمية متبوعة بأغاني ترفيهية مروّحة عن النفس، إرشادات صحية، مبادرات إنسانية وحملات التبرع وبلاغات زائفة وأخرى رسمية تكديّها أو تنفي صحتها. تجيش للإعلاميين في الإداعات وعلى التلفزيون، إحصاءات للمصابين والموتى تتناسل على مر الساعات والأيام (العشرات ثم المئات فالآلاف) وتحذير من الخبراء بإمكان بلوغ الجائحة إلى الملايين، دوريات شرطة في الأزقة والشوارع تطلب من المواطنين المكوث في منازلهم، لكانها دعوة إلى الهلع وإيحاءً بالتحدي، على شاكلة مضمون البيت الشعري لأبي نواس: (دع عنك لومي فإن اللوم إغراء -وداوني بالتي كانت هي الداء)! ثم نهم في الاستهلاك من طرف المواطنين مع ما يخفّفه من مشكل كبير في الازدحام والنفايات، وتوجس من الندرة في الأسواق تبعه تكديس للسلع؛ تتبع مهووس لأخبار الوباء على الأنترنت واقبال متزايد على مواقع التواصل الاجتماعي، (حتى إن شركة أمازون وظفت أكثر من 150.000 موظف إضافي بالنظر إلى الطلب المتزايد على الإنترنت)، تناسل للأخبار الزائفة (newsfake) والشائعات الكاذبة. وطلب متزايد على ألعاب الفيديو. شراء وشراء ثم شراء لقفازات وكمامات طبية، انخفاض في أسعار النفط وحرب في الأسعار بين أكبر الدول المصدر للنفط (روسيا - السعودية)؛ دول تسارع لاحتواء الأزمة وتفشي الوباء وأخرى تواجه انتقادات شديدة بسبب مماطلتها في فرض إجراءات حازمة. ودول غيّرت من سياستها الاقتصادية في الاقتراض وعملت على تخصيص ميزانيات جديدة: (البيت الأبيض يتباحث مع الكونغرس لتخصيص أكثر من تريليوني دولار لمواجهة تداعيات الوباء). وإعادة النظر في علاقات الدول في ما بينها مع تلقي أخبار تثير بعض العجب وشيء من الدهشة. ومثالها: طائرة روسية محملة بمعدات طبية تحط بأرض العدو التقليدي لها: الولايات المتحدة الأمريكية؛ وطائرة أخرى، صينية هذه المرة، قادمة إلى فرنسا، ولنفس الغرض، لكن تغير طريقها وتتوجّه إلى نفس الدولة (الولايات المتحدة)! في نوع من إعلان هدنة من الحرب التجارية المستعرة بينهما (على الأقل أثناء فترة رئاسة الرئيس السابق د. ترامب)، ووضّع أو تأجيل للخلافات السياسية جانبا والتركيز على العدو المشترك: (كوفيد -19)؛



والجمعية العامة للأمم المتحدة تتبنى قرارا بالاجماع المطلق ينص على ضرورة احترام حقوق الإنسان ويدين التمييز والعنصرية وكره الأجانب. بتاريخ (2 - أبريل -2020). وكأننا لأول مرة نسمع بمثل هذه الكلمات الحنونّة والوصايا الجميلة! على الأقل نحن الذين لم نعش أهوالَ ومآسي الحرب العالمية الثانية. حتى إن رئيس دولة النيجر (Mahamadou Issoufou) يدعو المجتمع الدولي إلى اعتماد خطة مارشال جديدة لمكافحة الإرهاب ولدعم الدول الإفريقية المهددة بتفشّي الفيروس. خصوصا وأن الخطر مضاعف بالنسبة إلى دول هذه القارة بالنظر إلى مشاكلها العديدة حتى قبل الوباء، (ضعفٌ في البنيات التحتية وهشاشة التنمية المحلية وهشاشة أمنية، إضافة إلى مشاكل مألوفةٍ عندها في التعليم والصحة، وضعفٌ في التنسيق الاستراتيجي، منظومةٌ ينتعشُ فيها الفساد، ميزانياتٌ ضعيفة وتهديد الجائحة بفقدان 30 مليون وظيفة). وهكذا فالوباء يشكل عبء آخر ثَقِيلٌ وخيمُ العواقب خطيرُها على دول القارة السمراء. جمود في حركات النقل البري والبحري والجوي؛ اضطرار إلى الحد ما أمكن من التنقل بين المدن والدول والقارات، وشوارع خاوية على عروشها، وحجز صحي طال أكثر من أربعة مليارات من الناس أي نصف سكان الأرض. واقفال لدور العبادة وتوقيف للدراسة في المدارس والجامعات والمعاهد، دعوات رسمية إلى التقيد بالتعليمات الرسمية حفاظا على الصحة، ودعوات إلى الاستعانة بالجيش. . وهلم جراً يا جارا وادينا!

احتياطٌ من وسواسِ المؤامرة نعم، لكن لعلها تجربةٌ يراؤُ منها معرفة مدى تمكّن البعض من التحكم في الكل! لعل مصدر الفيروس طبيعيٌّ غير مفتعلٍ ولا هو مقصود، قد يكون نتيجة أخطاء في بعض التجارب الطبية أو لعله نوعٌ من الحروب البيولوجية أو الجرثومية التي جعلت تفكّرُ فيها بعض الدول المتطورة جدا والتي استهدفت جهات محددة بدايةً وحدث بعدها تسرّبٌ في الكمية عن طريق الخطأ. أو أنها تدخلُ في باب الشرِّ الضروري. وإن أصاب بعض الحلفاء وكبّدَهُم بعض الخسائر، فدَعَهُم يصبروا علينا قليلا وسنَعَوِّضُهُم بعد هدوء الأوضاع. وهذا ربّما يدخلُ في باب الفوضى الخَلّاقة: باعتبارها حالة سياسية يُتَوَقَّع أن تجلب الراحة والهدوء بعد مرحلة فوضى مُتعمّدة. وإذن؛ أُحْدِثِ البلبلة، واستعدّ للتضحية ببعض



الأشياء (هبوط في أسهم البورصات، خسائر في الأرواح، تضخم في الأسعار، انكماش مؤقت في الاقتصاد، ارتفاع في عدد البطالة..) وازرع الخوف في النفوس، وتنازل عن بعض ما لديك، لكن بعد كل هذا، انتظر نتائج على المدى المتوسط والمدى البعيد ستعود عليك بالنفع وتُغيّر في ملامح العالم. وبعد الأزمة تعاد ترتيب أوراق العالم وفق ما تريده القلّة القويّة من سادة العالم.

وبشكل عام لا تخرج سيناريوهات ظهور الفيروس عن أكثر من عوامل ثلاثة شديدة الاحتمال بدرجات متفاوتة.

(1) حرب بيولوجية بين دولتين أو أكثر، وليست هذه بالضرورة مؤامرة؛ وعموما بخصوص هذه النقطة علينا الانتظار - ربما لسنوات - لنرى ما ستُسفر عنه نتائج أبحاث الاستخبارات الدولية.

(2) تغير طبيعي يحدث في العالم ولا دخل للعامل البشري فيه ونحن فقط صادفناه وما علينا إلا انتظار التنظيم الذاتي للطبيعة بحيث يُمكن للفيروس أن يدمر نفسه من تلقاء ذاته.

(3) خطأ مُختبري بسببه حدث تسرّب في كمية مادة ما فكان أن فاجأت حتى أهل الاختصاص ولم يتمكنوا من ضبطها. وقد أنعشت هذا السيناريو، نوعاً ما، اتهامات الرئيس الأمريكي الأسبق ترامب (=Trump) ووزير خارجيته (=Mike Pompeo) للصين والعزم على تغريمها بملايين الدولارات لتسبب "مختبرات سرية" في مدينتها ووهان بنشر الفيروس! لترد الصين من جهتها وتتهم واشنطن بنيتها إلى جرّ الدولتين إلى حرب باردة، وتقول على لسان وزير خارجيتها، «بوجود فيروس سياسي في واشنطن».

نحن لا نعلم أي هذه السيناريوهات صحيح، لكن الذي نعلمه يقيناً هو أنّ هذا الكائن الخفي فجأة أعاد تركيب العالم، وبسرعة كبيرة للغاية غيرت معه الأفكار والقناعات وزحزحت البديهيات، ومنها:

■ لُخْطَةُ في بعض المفاهيم، والتمثيلات المألوفة والتصورات المعهودة؛ فقد كان الخروج من المنزل دافعه البحث عن القوت لأجل الحياة، وفجأة صار المكوث في المنزل دافعه الحفاظ على الحياة.



■ فشل النزعة الفردانية على مستوى الفكر، لكن تنتعش أيضا وبموازاتها، النزوعات الأنانية على مستوى الممارسة. (ويا لها من مفارقة!).

■ قيم أصيلة وعادات طيبة طِفقتْ إلى الوجود الاجتماعي بعد أن بدأنا ننسأها بل ونسخر ممن يُمارسها؛ لقد تعلمنا إدراك قيمة ما لدينا في المنزل، والاكتفاء بالمتوفر والاستفادة من الذي في اليد، والحثُّ على النظافة وكأنَّنا لأول مرة نسمعها ولم نلقَّها في المدارس الابتدائية. لقد بُعِثت بعض القيم من رمادها لتظهر مرة أخرى في سلوكات الأفراد مثل التضامن والمساعدة والإيثار والتآزر لكن مصحوبة بالخوف والهلع والتوجس من المستقبل المجهول واستحضار دائم للموت مع شيء من التهكم والسخرية.

■ إعادة ترتيبٍ للزمن وتديبر الوقت ورتابة في السلوك اليومي مع مللٍ وحديث عن موضوعٍ واحدٍ، قلقٌ دائمٌ، ترقُّبٌ لإحصاءٍ جديد في عدد الضحايا، انتظار لحظة انفراج ورفع حالة الطوارئ، يأْسُ بادٍ على ملامح الأفراد وانهيار نفسي ممكن بين أفراد الأسرة في البيوت.

### تسييسُ الوباء والرؤية الأخلاقية بعده

عبارة "التسييس" تعني بكل بساطة انتقالُ الوباءِ من الجانبِ الصحي المحض إلى التلاعبِ السياسي وأطماع رأس المال. وتسييس الوباء يعني أمورا كثيرة منها الداخلي الخاص بالدولة الواحدة ومنها الخارجي أي المتعلق بعلاقاتها بدول أخرى. وهنا نقول، أيًا كان مصدرُ المرض فقد طالته يد السياسة وما سمحت له بالبقاء مسألة صحةً وفقط، بل اختلطت به الأطماعُ حتى بات الصراع والاثهام متبادلا بين أمريكا وألمانيا، هذه التي اهتمت الأولى بالرغبة في الاستحواذ على مشروع لقاح للوباء. وكأنَّهم بدأوا بفضح النزعة الاحتكارية فيهم ومدى ترسخ النزوعات الفردانية والأنانية حتى في أمرٍ جللٍ يتعلَّق بأرواح الناس. وكلُّ فردٍ متوسطٍ الثقافة وقليلُ الفهم قادرٌ على إدراكِ كمٍ من الأموال سيحوزها من سيتمكن من ابتكار أول لقاحٍ فعالٍ وكيف سيذكره التاريخ! فضلاً عن "حى" السبق التي أصابت الدول والحكومات والجهات المعنية وهي تحاولُ اكتشافَ أول لقاحٍ مضادٍ للوباء. يكفي أن نستحضر كم ونوع ردود الأفعال المعبرة عن تحفظاتها والصادرة من كل أنحاء العالم بعيد إعلان الرئيس



الروسي بوتين بتاريخ (الثلاثاء 11 - غشت 2020) عن "توصل العلماء الروس إلى ابتكار أول لقاح فعال" وقد تراوحت الردود تلك بين وصف الخبر بعدم الجدية أو عدم فعالية اللقاح، وأحيانا تكذيب الخبر بالمرة أو على الأقل التشكيك في نجاعته وفعاليته. بالنظر إلى التريث وتجنب النزق وعدم التهور كسلوكات معهودة في شخصية الرئيس بوتين. وعموما يمكن القول إن السرعة والتفاخر الوطني والعزم على تسجيل السابق إلى أول لقاح فعال ضد المرض واستغلاله سياسيا واللعب عليه قوميا، كلها عوامل قد تؤثر سلبا في صحة المرضى وترفع من نسبة الخطأ الطبي. وحتى بعد أن تمّ التوصل إليه وتحققت نجاعته بالتجارب، فقد أحره صراع الدول والحكومات ولوبيات الدواء المتحكمة في تسويقه وبالتالي صعوبة وصوله إلى الناس أجمعين.

رغم إلحاح الأسئلة وإغراءها في مثل هذه الظروف، إلا أن الدول على اختلاف إيديولوجياتها وسياساتها وبغض النظر عن كيفية رؤيتها إلى من تحكمهم، مواطنين أو رعايا؛ ففي هذه اللحظة تظهر الفرصة سانحة للدول، فكل ما عليها هو أن تعرف كيف "تلعب" على ظروف مثل هذه، ولا تجعلها تمر هكذا بالمجان دون اغتنامها. فلأن الظروف استثنائية فكذا يجب أن تكون القوانين. ومن خلالها تعتمد الدول (أو بعضها على الأقل) إلى سنّ تدابير استثنائية كنهج التقشف (أي الحد من الإسراف على الغير ضروري وخفض الدعم المخصص لبعض القطاعات) مع تبريره بهذه الظروف لكتمها تسميته بـ "ترشيد النفقات". واللجوء إلى سن قوانين مجحفة تجد تبريرها المناسب، وتُفرض بقوة الأشياء في زمن الأزمات (كخفض الرواتب وتوقيف الترقّيات ورفع الأسعار واختراق الحياة الحميمة للمواطنين). مع الاستمرار في تنزيل إجراءات أخرى قاسية - حتى بعد تخطّي الأزمة من قبيل الرفع في قيمة الضرائب وفرض مساهمات من رواتب الموظفين بالاقطاع منها، في إطار إقرار وتفعيل المبدأ التضامني دائما وبدعوى الاحتياط من الأسوأ. وتُبغى بتلاعب أكيد في الأرقام وخفض في الإحصاءات تجنبا لهلل شعبي وردود فعل جماهيرية غير محمودة في عواقبها؛ أو بتعلة مراعاة المصلحة العليا للوطن والحفاظ على الأمن الجماعي للمواطنين. وأحيانا رفع في أرقام عدد الضحايا لأجل التمكن من جمع للتبرعات من الداخلي والحصول على الدعم واستجلاب الإعانات من الخارج والتزود





بالمعدات (أسيرة . أدوية . خدمات . هبات مالية) من المنظمات والاتحادات الدولية والأثرياء. حتى إن مثل هذا السلوك باتَ يعتبرُ مجردَ «حيلة عالم ثالث للحصول على مزيد من المساعدات التي تؤوّل في الغالب لمصلحة الأنظمة الحاكمة، أو لمحاولة تغييب الأنظار عن الانتهاكات التي تتعرض لها الحقوق المدنية والسياسية في تلك الدول التي تعج بالأنظمة الدكتاتورية»<sup>1</sup> في نوعٍ من التحايل والتلاعبِ بالحق في التنمية **The Right to Development**.

بل إن الأمر قد يبلغ مداه حين يتمُّ التحايل أو ربما التلاعب بالدستور. وهو الوثيقة الأعلى في الدولة وممنوع لمسها إلا بشروط جد ضيقة. فيتم تعطيل مادة حقوقية في الدستور وإرجاء العمل بها. وهذا عملٌ فيه ما فيه<sup>2</sup>. وعليه، ينخفض منسوب مطالبة المجتمع للدولة بالحقوق ليرتفع بدلهُ منسوب مطالبة الدولة للمجتمع بالواجبات. هذا ما يصيب العالم من تغيرات على المستوى السياسي. أما على المستوى الاجتماعي فالآثار ليست هينةً كذلك. ففي المجتمع إبانَ الأزمة نجد تنوعاً في المبادرات "المواطنة". مثل جمع التبرعات وحثٌ على المساعدة والعناية بالناس، وجهات رسمية تقوم بتجيشٍ للإعلاميين قصد بث "روح التعاون" وإشاعة "روح التأزر" في الوعي الجمعي للناس، وتداولٌ لبعض "المنشطات" الدينية (اقتداء بسير الصالحين واستلهاًم للآيات القرآنية في المعاملات وترديد لأحاديث نبوية تحت المؤمنين على التأخي والتعاطف والبدل ونكران الذات). مع "مغازلات" مستمرة من طرف مؤسسات الدولة وأجهزتها التي بالكاد صارت تتذكر فيها دور الآباء في التربية مع الحض على التآلف بين أفراد الأسرة والحث على الصبر الجميل لدى

1- محمد فهم يوسف، حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعوامة، ضمن: برهان غليون، [وأخ.]. حقوق الإنسان: الرؤى العالمية والإسلامية والعربية/ بيروت-مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 2، 2007، ص: 61.

2- ولعله من قبيل المقارنة اللطيفة هنا أن نعود إلى تراثنا العربي الإسلامي لتتذكر تعطيل الخليفة عمر بن الخطاب لحد من حدود الله (وهو حد قطع اليد جراء السرقة) في زمن مجاعةٍ حلَّ بالمسلمين حينها أو ما عرف حينها بعام الرّمادة. وقد روي عنه رضي الله عنه أنه قال "لا قطع في عام السنة". وقد عُدَّ الأمر هذا عند كثيرٍ من الدارسين سُنَّةً حسنةً سنّها الخليفة الثاني وعملٌ جريءٌ يُحسَبُ في مناقب الرجل. حتى إن التعطيل ذاك قُرئ كإعمالٍ للعقل حتى في الشؤون الأكثر قداسة لدى المسلمين، وهي "الحدود".





المواطنين والخوف على صحتهم. هؤلاء الذين كانوا بالأمس القريب مجرد رعايا! وإشادات متبادلة وكلمات غزل ومدح وتقريظ ذاهب في كل الاتجاهات؛ حكومة تبدي فخرها بالشعب "العظيم" وتفرح بالدور الذي يؤديه المجتمع المدني من مبادرات مواطنة، وهذا بدوره يثمن ما قامت به الحكومة من "خطوات استباقية وإجراءات احترازية" لاحتواء الأزمة، وهما معاً يطلقان كلمات شكر ومدح مسترسلة ومتواصلة لرأسي الدولة (رئيساً أو ملكاً) "لقيادته الرشيدة" وباعتباره مصدر الطمأنينة والساھر الأول على مصلحة الجميع والضامن لاستمرار الاستقرار. لكأنّ الكل صار يعيش شهر عسل، والدنيا ربيع والجو بديع!

وهي عموماً أعمال وممارسات لها ما يبررها. لأنه في مثل غياب هذه السياسة الاجتماعية والعمل على تفعيلها وترسيخها سلوكاً في الناس، قد يحدث أن تتغلب غريزة البقاء على العقل ومن المرجح جداً أن يكون لها القول الفصل في سلوكات الناس؛ وكل فرد يقوم بتدبير متوحد لشؤونه الخاصة بحيث تنتصر الفردانية بل الأنانية في أقصى تعبيراتها الداروينية (المنافسة، الصراع، التأقلم، حسن التكيف، الاحتكار)، وتجد كل واحد من الناس يستعدُّ ليقا تل على ما يحسب أنه يضمن له البقاء وينجيه من خطر الانقراض. نعم الانقراض! لتتذكر أننا نتحدث عن سطوة الغريزة وليس صوت العقل.

هذا فضلاً عما خلفه هذا الفيروس وبشدة هذه المرة، من تساؤلات مُستجدة عن موضوع أخلاقيات الطب وعن تصورنا لمعنى الصحة. لنستحضر دائماً ما أقرت به "منظمة الصحة العالمية" نفسها سنة 1945، من أنّ الصحة ليست فقط هي الخلو من المرض، بل هي بالأحرى حالة للرفاه الجسدي (physique) والمعنوي (moral)<sup>1</sup>، وما هو نصيب الناس واقعياً من هذا التعريف؟ وما أحياء هذا الوباء من جديد، من معضلات أخلاقية أخرى شديدة الاحراج كتلك التي مست دور رعاية المسنين. قبل الجائحة، (سوء المعاملة والتدبير وفي صفوف المسنين) وأثناءها

1-Dominique Lecourt, **A quoi sert donc la philosophie? Des sciences de la nature aux sciences politiques**, éditions (delta – puf), Politique d'aujourd'hui, 1, édi. Paris, 1993, p: 158.



(بروتوكولات تحت على إيلاء العناية وعلاج الشباب قبل المسنين) وبعدها (مراسم دفن لا تتجاوز 10 أشخاص).

ولنلاحظ أن الفيروس يصيب بفارقٍ شاسعٍ كبار السن عن غيرهم من فئات المجتمع الأخرى، هل نسمح لأنفسنا إذن أن نتساءل عمّا إذا كانت هي كذلك مجردة صدفة أم أنّ الأمر يتعلق بأيّادٍ خفيّةٍ تريد تصفية فئة من المجتمع وإعادة تركيب فئاته من أجل "تشبيّه" وتجديده وبعث الحياة فيه؟! (وذلك بعد أن نتجاهل مدى صدقية ما باتت تؤكد عليه وتكرّره بعض المنابر الإعلامية من أن الوباء لا سينّ لضحاياه). ثم لتأمل حجم الدّين الذي استدانته كثير من الدول المتضررة من صندوق النقد الدولي! اعتذر، فكلما تَخَلَّصْتُ من وسواسٍ شيطانٍ المؤامرة تعود أسبابه لتراوطني!

لاعتباراتٍ عديدةٍ من الراجح جدا أن الأمر ليس مؤامرة. لكن ثمة أمورٌ نحن على يقين منها ولا تقبل التشكيك فيها. منها أن عائلات نافذة في العالم مثل: آل روكفيلر (Rockefeller) وآل رويتشيلد (Rothschild) وآل سعود... ومؤسسات قوية مثل: Apple – Facebook – Amazon – Google المعروفة اختصاراً بـ (GAFA=) وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي وجماعات الضغط في الدول القوية وشركات الدواء الكبرى وصناعة اللقاح، وعلى رأسها: (Pfizer و Merck) الأمريكيّتين؛ (JSK) الإنجليزية؛ (Safoni) الفرنسية؛ و (Roche) السويسرية؛ بما فيها المختبرات الطبية الغنية جدا التابعة لها، بل حتى منظمة الصحة العالمية نفسها؛ وأشخاص عيّنين شديدي الثراء والنفوذ، أمثال: (Jeff Bezos) و (Christine Lagard) ومردومخ (= Rupert Murdoch - غول الإعلام في العالم) و (MaJack - أغنى رجل في الصين) وجورج سوروس (G. Soros) وغيرهم كثير يتحركون في الظل. أكيد أنهم لم يقفوا متفرجين يضربون أخماساً بأسداس ينتظرون ارتفاع الوباء ليعودوا إلى العمل. من المؤكد أنهم اشتغلوا في الكواليس - كعادتهم. هل يكفي أن نقول إن ثروة أغنى (أو ثاني أغنى) رجل في العالم (Jeff Bezos) عرفت رفاهيةً متزايدةً بلغت معها ما يزيد عن 200 مليار دولار أمريكي، (وهي ثروةٌ رهيبَةٌ ربما لم يبلغها أحد على مر التاريخ) وثروة (Mark Zuckerberg) الرئيس



التنفيذي لفاسيبوك) أصابها تضخمٌ ناهزَ 30 مليار دولار؟! وكل هذا في ما يقل عن أربعة أشهر فقط من زمن الأزمة الوبائية. اللهم لا حسد ولا عزاء للفقراء.

وإن من بين أكثر ما أثار استغرابنا هي تلك الدعوات المتكررة من المدير العام لمنظمة الصحة العالمية وغيره من كبار المعنيين بالصحة في العالم إلى ضخ مزيد من الأموال في "منظمتهم" والتنبيه إلى عدم كفايتها لمواجهة الأزمة. قد يبدو الأمر مبرراً، غير أننا لا نراه كذلك. وكُم أثار شفقتنا الرجل حين أعلن الرئيس الأمريكي السابق تعليق ثم وقف مساهمة الولايات المتحدة في حصتها السنوية المخصصة للمنظمة (OMS) والتي تبلغ ما يساوي 400 مليون دولار بعد اتهامها بالفشل في تدبير الأزمة بل والانحياز لصالح الصين. إضافة إلى بعض التقارير التي تصدرها المنظمة والتي تظهر أنها شبه فارغة من أي جديد ولا تقدم إضافات ملموسة مثل: «ما تزال خطورة الجائحة قائمة» أو إن «تأثيرها كان متفاوتاً بالنسبة إلى البلدان التي أصابها» و«قد تستمر لعامين إضافيين». ليعود المدير العام للمنظمة ويقول في إحدى خرجاته «إن على العالم أن يستعد للوباء القادم». لا نعرف لماذا يبدو الأمر وكأنه نوعٌ من "التهديد" أكثر منه تحذيرٌ لأناسٍ يهتمُّ لشأنهم ويخشى على حياتهم وصحة أبنائهم!

هي عموماً مجرد أفكار تبررها الفوضى القائمة وعدم اليقين والتوجس والغموض المنتشر أكثر من الفيروس نفسه، ونطلب التماس العذر لصاحبها إذا ظهر أنها تحمل الكثير من الأوهام!

### ما قبل وما بعد الوباء

«إن هذا الوباء له ما قبله وله ما بعده»؛ عبارة أخرى باتت تتردد على الألسن أثناء هذه الأزمة، وهي بالفعل صحيحة وتلخص كثيراً من الأمور. لقد فَضَحْنَا هذا الكائن العجيب ونال من كبريائنا وأظهرَ أفضل ما في الإنسان وأساء ما في الإنسان. ولأن حيز المقال لا يسمح بعرض كل ما يستحق أن نُدرجَه من أفكارٍ أو مناقشتها نكتفي ببعض الأفكار الموجزة التي تستحق العرض وبعضها نتركه على شكل أسئلة مفتوحة على مستقبلٍ لا ندري كيف سيجيب عنها. هل تعلمنا الدرس؟ كيف سنُمضي يومياتنا؟ بعد هذا الوباء على ماذا ستصرف أموالٌ دافعي الضرائب؟ هل



ما تزال الدولُ مصممةً على رفع يديها عن قطاعي الصحة والتعليم؟ كيف سيصيرُ العالمُ بعد هذا الدرس الأخلاقي؟ بعد الجائحة تُرى كيف سيتصلح الإنسان مع الإنسان؟ كيف سيُصلح الإنسان علاقته بالطبيعة؟ هل سيعادُ التفكير في العولمة؟ هل سيجرب العالم الحب والتعاطف والاحترار والوقاية كمبادئ توجيهية بديلة لسلوكاتنا وتوجيه السياسات العامة؟

في سياق الأزمة بتنا نسمع شعارات أو "هاشتاغات" متداولة من قبيل "لست وحدك". لكن، كنْ على يقين "أنت وحدك" ولن يهتم بك أحد. وانتظر بعد زوال الأزمة لترى كيف سيكون سلوكك وكيف ستدبّر حياتك وكيف ستعامل أسرَتك وأصدقاءك. نحن لا نحتاجُ إلى عقلٍ جبّار وذكاء خارق لندرك أن الإنسان لا يستفيد من مشاكله ولا يتعزّب بأحداث التاريخ. حتى تلك القريبة منه في الزمان والمكان، أي خلال القرن العشرين فقط من حياة البشرية. لكانه أخذه الكبرياء والتبجح والغرور بعد أن صدّق أنّه "المالك والسيد على الطبيعة" «ألا كم يمتلئ الإنسان عجباً! قاتله الله ما أعجبه بنفسه *Vanitasvanitatum homo*»<sup>1</sup>. لقد أراد أن يكون سيّداً على الجميع فطغى واستكبر، فكان من آخرٍ "إبداعاته": الحرب العالمية الأولى 1914-1918، الكساد الكبير 1929، النازية، الفاشية، الهولوكوست، الحرب العالمية الثانية 1939-1945، تراجيديا الشرق الأوسط التي لا تنتهي (ولن تنتهي)، الاستعمار الذي استأسد في النصف الأول من القرن العشرين، التلوث، فضلا عن الحروب الأهلية والانقلابات وأعمال القرصنة والمجاعات والجريمة العابرة للقارات والجماعات المسلحة وتجارة المخدرات والدعارة وغيرها من عوامل تدمير الحضارة. لا سيما في القارات الأكثر هشاشة (إفريقيا - أمريكا اللاتينية - آسيا) وكأنه (أي الإنسان) أقسم ألا يترك موضعا على البسيطة أو عقدا من الزمن يمر بسلام! بعد كلّ هذا، هل أخذ العبرة، هل استحيا واستعاض، هل تاب توبة نصوحا؟ قطعاً لم -ولن- يفعل. لقد اكتفى فقط بالقصائد الرثائية، والرّايات الحزينة وتنكيس الأعلام

1- محمد الشيخ، رهنات الحداثة، دار الهادي - مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، ط، الأولى، 2007 ص: 149.



في المناسبات، وتلاوة التراتيل وإبداء الحزن على الجندي المجهول. ليستمر بعدها في مجازره ويواصل عيشه في حالة "حرب الكل ضد الكل". وكأن شيئا لم يكن!

وعلى ذكر التاريخ، يبشر المؤرخون أنفسهم ويستعدون لأجل دراسة التاريخ بمنهجية جديدة. فبعد الأدب الذي جعله الوباء يطرُقُ فرعاً جديداً (أو يحييه) هو "أدب الأوبئة" على غرار (أدب السجون)، حيث راجع الناس الكثير من الروايات وأعادوا قراءتها فحاولوا فهمها على ضوء المستجدات وحاولوا بها فهم المستجدات. ولعل أشهرها «مائة عام من العزلة» و«الحب في زمن الكوليرا» و«الطاعون» و«العمى - l'Aveuglement» لكاتبها البرتغالي (José Saramago). (نقول) كما الأدب ها هو التاريخ يستعد لمراجعة بعض أدبياته ويُعدّل في مناهجه لتتوافق مع المستجدات التي عرفها المجال. ولأن التاريخ لا تحرّكه الأفكار بقدر ما تحرّكه الأحداث فقد دخل منعطفاً جديداً بفعل هذا الحدث الأخير الذي نال أهميته من مأساويته. وربما إن هذه الجائحة هي التي بدأت بالتدشين لهذا الفتح الجديد لـ "أبي العلوم".

حقيقة إن الجائحة المأساوية الأخيرة ليست هي الحدث الأقوى في تاريخ البشرية لكنها من دون شك هي الحدث الأكثر اهتماماً من حيث التفاعل الاجتماعي وتدخل العالم الافتراضي فيها. وأوّل حدث يأخذ حيزه الكبير من حيث زخم الكتابة والعناية في مواقع التواصل الاجتماعي (بالسخرية والنكتة والتعليقات والمزاح والاشاعة والفضول والحليلات العفوية والشوشرة). وليس مثل وقائع تاريخية كبرى سبقتها، حيث ألفت الناس تركها إلى أهل الاختصاص، هم وخذهم من يعتني بالظاهرة أو الحدث الجديد دراسةً وتحليلاً وتفسيراً. وهذا ما عُرف خصيصاً في بعض الأدبيات والقواعد التقليدية مثل المدرسة "الوضعية - التقليدية" التي درّجت على العناية بالاقتصادي والسياسي وإهمال ما تراه مجرد جزئي وعابر غير ذي أهمية في تحريك الأحداث. وبالمناسبة، هو نقص سبق أن راجعته مدرسة الحوليات (= les Annales) التي أعادت الاعتبار للمهمل والمنسي والجزئي في تاريخ الذهنيات. وإذا تجاوزنا بعض الشوشرة والازعاج التي لم يألّف المؤرّخ التعامل معها، بفعل المستجدات التقنية وتدخل مواقع التواصل الاجتماعي بكل سطوتها وغيوبها وزخمها. مع ذلك لعل الحدث هذا سيخلق منهجية جديدة في البحوث التاريخية. معها تدخل



عناصر جديدة في حسابان المؤرخ ومعها سيتمكن من أن يضع يده على مادة جديدة تؤرخ للخوف وتؤرخ للتشاؤم كما تؤرخ للجائحة بتداخل مع العالم الافتراضي.

### دروس نستخلصها

لنترك جانبا تهافت الساسة وتبادل التهم بينهم والصراع والمؤامرات وأطماع الشركات وارتفاع الإيقاع ولنفكر خارج المؤامرة ونركز على الأهم. الوباء هذا صفقة في وجه الإنسان. ليس ذلك المواطن البسيط ورجل الشارع المأخوذ والمهووس والمفتون بسحر الكلمات والخطابات، (الدينية والرسمية والشائعات)، بل حتى ذاك المثقف العالم والفقير. وليس المواطن هو فقط من عليه أن يعيد النظر في سلوكياته في النظافة والاستغناء عن التجمعات التي لا ضرورة لها ولا فائدة منها، وتعلم الاقتصاد في الحركة والاستهلاك. بل إن على الدول هي كذلك أن تراجع سياساتها. هل كان من الضروري أن يهدد حياتنا هذا الوباء "المشكور" واللعين ويزرع فينا الرعب والهلع ويقتل أحبابنا ويحرمنا الجلوس بالقرب من أقرب أفراد عائلتنا، ويمنع عنا العناق وتبادل القبل، وليتم إلغاء مهرجانات للغناء تذهب في سبيلها الملايين، ولقاءات رياضية كل ما تقدمه - إضافة إلى الترفيه وبعض الثقافة - أنها تُزعج الناس وترهق رجال الأمن وتزيد من الاستهلاك والضوضاء والصخب وحوادث السير وازعاج جيراننا من الحيوانات؟! مع ما يصحب هؤلاء النجوم الرياضيين والمطربين من اهتمام وأخبار أخذت حيزاً أكبر من الأرض، والآن -إبان زمن الكورونا - تقلصوا جميعهم إلى حجمهم الطبيعي، وعلم العالم أن أخبارهم لا تسوى في الحقيقة جناح بعوضة. حقا إن الوباء قد جعلنا نعيد النظر في تفاهاتنا التي كنا نصفها بالمشكلات.

لنتواضع ونعترف للوباء بأنه علمنا معنى التضامن وفرض علينا تمارين في الممارسة والقيم؛ منها تنظيم الوقت واستغناء ممكن عن أساليب مصطنعة من الترف: المطاعم والحانات والمقاهي التي يتزايد عددها من دون فائدة ولا دور لها إلا استنزاف الكوكب من ثرواته الطبيعية. وعلمنا معنى الاكتفاء باليسير من الأشياء ولقننا تجربة المكوث في البيوت. وكل هذا منح كوكب الأرض فرصة لتجديد نفسه. وهذه بالمناسبة ليست دعوة إلى التقشف أو انقطاع عن الوجود، وليست رؤية



عدمية إلى الحياة بكل أشكالها، رياضة، مسرح، سينما، مهرجانات، رحلات استجمام، سياحة؛ فنحن نعلم أن الأشكال الثقافية هذه تهذيبٌ للنفس وارتقاءً بالذوق وسموٌ بروح الأفراد؛ لكن أن تتحوّل إلى غاية في طريقها ندوس الطبيعة ونقتل الحيوان ونلوث البيئة ونفترس بعضها فهذا هو العبث والظلم والجنون. لعل في الابتعاد عن الأفراد عودة حسنة إلى الذات، لقاء جديد مع الأننا وحماية من الاغتراب في العَمَر "ON" والنفي في الجموع، وكسرٌ «للعلاقات المسمومة» في المجتمع، مثلما عبّر عن ذلك المفكر الفرنسي إدغار موران (= E. Morin). نعم، والحق يقال، كنا في وضوح الحياة نعيش العتمة. لقد سمّمنا العلاقات حين آثرنا البذخ والتكلف والنجسية على البساطة ونسينا فن العيش الأصيل؛ وسمّمنا الحياة حين فضّلنا القتل والموت؛ وسمّمنا البيئة حين أسأنا استخدام التنوع الحيواني ورأينا فينا "المركز" فيما باقي الموجودات مجرد "هوامش" لنا الحق في تَوسُّلها واستغلالها بأسوأ استغلال وأضره. لكن فجأة جاء من يُنَوِّرنا ويربِّنا ويدكِّرنا بحقيقتنا وبهشاشة وجودنا.

لقد فضح فينا هذا الأمر غرائز الجوع والأنانية وحب البقاء والقتل بنوعيه الرمزي وحتى المادي حين تجد (هذه الغرائز) الحافز لتقفز إلى أعلى مستوياتها ويظهر حينها الإنسان من دون مساحيق تجميل. كما أنه أبان عن مستوى ترسُّخ الحضارة في الإنسان والأفكار والقيم التي سقطت بشكل فاضح وأظهر مدى هشاشة العقل والوعي في تقويم السلوك. وبالمختصر إن «أزمة الفيروس خلخلت غرور العقل، وأعلنت صدمة القرن الـ 21». والعبارة هذه للمفكر المغربي محمد سبيلا. وليس عبثاً أننا عنوناً المقال بكلمة "شكر" قدّمناها لهذا الفيروس. ونحن نعلم أنه القاتل و"المجرم". قطعاً ليس ذلك لأنه حرّمنا من أحبّابنا وأفجع الناس في أحبّتهم وأصدقائهم. لكنه هو نفس الكائن الذي بسببه بتنا نسمع عبارات تبدأ بكلمة "بِقَضْل..". مثل: ("بفضل الفيروس" كورونا سجّل العالم انخفاضاً في مستوى التلوث) و("بفضل الفيروس" سيزيد مستوى فهمنا للعالم وإيلاء اهتمام أكبر للعلم والعلماء) و("بفضل الفيروس" تصالح الإنسان مع الكتاب)؛ و("بفضل الفيروس" أجبر المقاتلة لإعلان إيقاف إطلاق النار في كثير من مناطق النزاع)؛ حتى إن هذا الأمر





الأخير أخذ بعداً رسمياً حين دعا كلٌّ من الأمين العام للأمم المتحدة ومجلس الأمن إلى ضرورة الالتزام الفوري بوقف إطلاق النار في كل مناطق النزاع في العالم قصد توفير الخدمات الضرورية للناس، كتوفير الأدوية والعلاجات وتيسير دخول الأطباء والمسعفين. غير أن هذا كله لم يجد أذناً صاغيةً من كلِّ أطراف النزاع. وأتى لهذا أن يحدث وتجارُّ السلاح هم أكثر من يجسد الطبيعة البشرية على حقيقتها! ثم ألاَّ يكفيناً أن "نشكر" الفيروس – وبشدة هذه المرة – لكونه منح الكثير من الحيوانات (وهي الكائنات البريئة بامتياز) منحها فسحة للخروج من مخابها الاجبارية و"معتقلاتها" القسرية التي أجبرها عليها -من دون وجه حقٍّ- جموح الإنسان في التناسل وغزوهُ واستعمارهُ لمساكنهم حتى فرضَ عليهم الهجرة وحجراً لا صحياناً فأربك غريزتهم.

لنكن على قدرٍ "المسؤولية"<sup>1</sup> ولنقرَّ لأنفسنا أننا لا زلنا نحتاج إلى وعيٍ أخلاقي نحتكم إليه في معاملاتنا وسلوكاتنا. نحن نعلم أننا نعيش عصر العلم والتقدم التكنولوجي قدرُنا، لكن مع كل ذلك إن «إمكانية التعويل على الأخلاق في اتجاه توجيه ناجع للفعل البشري في علاقته بالعالم»<sup>2</sup> تبقى دائماً مفتوحة ومن أفضل الممكنات. إذن هل نحن مستعدون الآن لتحمل مسؤولية العالم والأجيال القادمة والعيش وفق منطق المشاركة حيث الكل مسؤول والجميع قادر على المساهمة ولا أحد يستهان به حيث لا مركز للسلطة؟ لا أريد أن أبالغ لكن إذا لم يتمَّ العملُ على إنشاءِ نظامٍ عالمي جديد بعد ذهابِ الوباء فنحن حقاً نستحقُّ وباءً أشدَّ فتكاً وجائحة أكثر قسوةً من الكورونا. على روحك السلام يا غابريال، لتطمئن الآن في قبرك، لعلَّنا تعلَّمنا الدرسَ، والسويُّ فينا لا يحتاج إلى "مائة عام من العزلة"، بل

1-المسؤولية هنا نفهمها بالمعنى الذي صاغه هانس يونس (Hans Jonas)، باعتباره الأمر الأخلاقي المطلق الكوني والمُلزم؛ أنظر:

Hans Jonas, **Le principe responsabilité**, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, éditions du Cerf, 1997.

2-أم الزين بنشيجة - المسكيني، كانط والحدأة الدينية، الدار البيضاء-المركز الثقافي العربي-مؤمنون بلا حدود، ط، 1، 2015 ص: 150.





هي فقط "مائة يوم من العزلة" ليعي وجوده المتناهي وليتدكر حضوره العابر وحقيقة وضعه الوجودي الهش والضعيف.

شخصيا، أفضّل أن تكون الأرض/الطبيعة هي المتأمرة علينا نحن أبناءها، هي "شخصيا" ومن دون وساطة جيش أو دولة أو عصابة أو مختبر. وإذا كان الأمر كذلك فقد نجحت في اختيار الأداة وأصاب في التوقيت. نعم هو عقاب نستحقه، وبإلها من أداة عبقرية للعقاب! جرثومة مهملة الصغر غير مرئية أذلت كبرياءنا، وسخرت من غرورنا، وجعلت العالم يترنح بمن فيه. وليتها تقتل بعض الجشع والطمع فينا. الآن حقّ لأنصار فكرة العالمية أن يفتخروا بأطروحتهم، لقد منّهم الحدث حجة تسند موقفهم. الآن فقط بات العالم يتكلم بصوت واحد ويقول بالمصير المشترك. ذلك أن المعاناة تجربة عالمية لا مجال فيها للفردانية. وعموما هو أمر ليس بجديد. ولعل هذا ما وقع في عدة مناسبات في الزمن الحديث ومنها، مثلا، الموجة الكبرى للتسونامي التي ضربت التايلاند في دجنبر 2004 وخلّفت أكثر من 220.000 من الضحايا، قد خلّفت «دفعة تضامن عالمية»<sup>1</sup>. تُوجت بتخصيص 13,6 مليار دولار في ظرف بضعة أسابيع. وبعدها بسنوات قليلة زلزال قوي يضرب هايتي سنة 2010 خلّف هو الآخر حملة إنسانية أصيلة. مرة أخرى نتأكد أنه في زمن الأزمات الكونية، التمييز بين الوطني والعالمي، بين "النحن" و"الآخر" يفقد صدقيته<sup>2</sup>.

إذا جعلتنا الحضارة نفصل عن العالم الطبيعي الذي ننتمي له بدعوى الارتقاء والتقدم والثقافة التي تجعلنا ندمر الأصل والمشارك فينا أولنا محور العالم ومركزه فهذه ليست حضارة. إنها همجية وتهمان وانفصال وضلال.

شخصيا، أعيش حالة من "التشاؤل" وأنتظر عالما آخر بعد هذا الحدث. لكن وأنا أنتظر أخشى أن يعود المكبوت، فينتصر مرة أخرى البذخ، ومن جديد يعود الترف والمجون والاستهلاك والاطلاق في الانفاق، والتلوث وحوادث السير والجريمة واكتظاظ المحاكم وامتلاء السجون. وهنا أكرر مع الراحل الدكتور المهدي المنجرة: «أفضل أن أكون متشائما على المدى القريب لأنني متفائل على المدى البعيد».

1-FrancoisChaubet, **La Mondialisation culturelle**, Que sais-je ? (Puf – Point Delta), Ed. 1, 2013. p:73.

2-FrancoisChaubet, **La Mondialisation culturelle**, Ibid. p74.:



شخصيا، سأعيد النظر في علاقتي بمن أحب، ليس لأنني كنت أقرب إلى الموت بل لأنني تعلمت الدرس وصرت أكثر قربا من الحياة وأكثر تعلقا بالأهم في حياتي.

### إلى من يستحق الشكر

لأجل كل هذا شكرا لك أيها الضيف الثقيل، لكن قبلك وبعدك، شكرا للطواقم الطبية رجال ونساء الصحة، الذين وقفوا بشجاعة في الخطوط الأمامية في الحرب ضد العدو (كوفيد 19). وعمّال النظافة هؤلاء الذين واجهوا وبواجهون العدو القاتل وجهًا لوجه. فيفضل هذا الكائن الغير مرئي توارى خلفكم مَنْ كانوا يعتبرون أنفسهم هم النجوم وهم الأبطال وعادوا إلى جُحورهم كالجرذان. الآن تأكد العالم أن "البطل" ليس هو النجم الرياضي أو الفنان المغني أو السياسي المحنك، الآن فضح أمرهم جميعا بعد أن عاد مجتمع العلم والعلماء، ولبس السياسيون والرياضيون والمغنون قناع العجز. الأبطال ليس أنتم، أنتم فقط «خذوا حصتكم مِنّا وانصرفوا». وتركوا البطولة للطبيب - العالم ومنظف الأزقة والشوارع والمدرس ورجل الأمن الشريف والإطفائي. وشكرا كذلك وعذرا للذين قضوا جرّاء الوباء لأنهم هم الذين دفعوا ضريبة تفاهاتنا وطيش عقولنا، ونزق أصحاب القرار فينا، وجشع رجال المال منّا، وتهافت الممارسة السياسية عندنا والعبث في تدبير شؤون الناس، واستهتارنا وعقوقنا جميعا لأمننا الأرض. تستحقون أكثر من دقيقة صمت، رحمكم الله ولترقد أرواحكم بسلام. والاعتذار موصول كذلك للأصل المشترك فينا، للطبيعة بأنواعها، الحيوانات التي انقرضت بسببنا والنبات التي قتلناها والبيئة التي دمرناها.

وعذرا لن أعدكم بالتفأؤل!



مراجع الورقة:

أ – العربية:

- 1- بنشخة – المسكيني، أمالزين، كانط والحدثة الدينية، الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي - مؤمنون بلا حدود، ط، 1، 2015.
- 2- حبيدة، محمد، تاريخ أوروبا: من الفيودالية إلى الأنوار، دار أبي رقرق – الرباط، ط: 2، 2016.
- 3- الشيخ، محمد، رهانات الحدثة، دار الهادي – مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد، ط، الأولى، 2007.
- 4- غليون، برهان، [وآخ.]. حقوق الإنسان: الرؤى العالمية والإسلامية والعربية/ بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 2، 2007.

ب – الأجنبية:

- 5- Chaubet, François, **La Mondialisation culturelle**, Que sais-je ? (Puf – Point Delta), Ed. 1, 2013.
- 6- Jonas, Hans, **Le principe responsabilité**, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, éditions du Cerf, 1997.
- 7- Kepel, Gilles, **La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde**, Seuil, Paris, 1991; réed. Augmentée coll. «Points », Seuil, 2003.
- 8- Lecourt, Dominique, **A quoi sert donc la philosophie? Des sciences de la nature aux sciences politiques**, éditions (delta – puf), Politique d'aujourd'hui, 1 Ed. Paris, 1993.



حضور جون نابير في الأنثربولوجيا الفلسفية عند بول ريكور

1- د. كراش ابراهيم - جامعة قاصدي مرباح - ورقلة.

[b.kerrache@yahoo.fr](mailto:b.kerrache@yahoo.fr)

2- هشام قاضي- جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة

[h.gadi@univ-dbkm.dz](mailto:h.gadi@univ-dbkm.dz)

3- د. شرقي رحيمة- جامعة قاصدي مرباح - ورقلة.

[chergui.rahima@univ-ouargla.dz](mailto:chergui.rahima@univ-ouargla.dz)

## الملخص:

نحاول في هذا المقال الوقوف على قراءة بول ريكور للفلسفة التأملية عند جون نابير، وكيفية استنفاذه لهذه الفلسفة في مشروع الأنثربولوجيا الفلسفية، من خلال توضيح مفهوم التأكيد الأصلي، في منحاه الأنطولوجي، وفي علاقته بمفهوم الإقرار والاعتراف وفي طرافة اشتغاله على سؤال الذات في علاقتها بالآخر وبالعالم، هذا السؤال لا يمكن فهمه ومقارنته، إلا بالعودة إلى مشروع الأنثربولوجيا الفلسفية الذي أسسه ريكور على قراءات متعددة ومختلفة ولعل أبرزها قراءاته لنابير أين أسس لحوار مستمر مع الفلسفة التأملية. لذلك هذا المقال يهدف إلى تتبع مفاصل هذا الحوار من أجل فهم المنطلقات النابيرية للأنثربولوجيا الريكورية.

## الكلمات المفتاحية:

أنثربولوجيا الفلسفية؛ فلسفة تأملية؛ منهج التأمل؛ وعي؛ فينومينولوجيا.

## مقدمة:

في كتابه من النص إلى الفعل يعلن ريكور عن التقليد الفلسفي الذي ينتهي إليه، في هذا التقليد يشير إلى الفلسفة التأملية، بدأ بالكوجيتو الديكارتية وصولاً إلى جون نابير، الذي يعتبره ممثلها الأكثر تأثيراً مشيراً إلى مسائل ومشكلات الفلسفة



وهي (تلك المتصلة بإمكانية فهم الذات كذات فاعلة لعمليات المعرفة والإرادة معرّفاً فعل التأمّل في نفس الوقت بأنه فعل العودة إلى الذات، الذي من خلاله تمسك الذات الفاعلة. . بالمبدأ الوحيد للعمليات التي تنشأت داخلها وتنسب نفسها بوصفها ذاتاً فاعلة والتأمّل في كتب ريكور يجد دليلاً قاطعاً على قراءته للفينومينولوجيا وتطويره للفينومينولوجيا المتعالية، ريكور في تأثره بالفلسفة التأملية لم يناء عن فينومينولوجيا هوسرل، بل حاول المزج بين الفينومينولوجيا والفلسفة التأملية التي اعترف بتأثيرها، وبما أنتجته من أعمال بين الفعل والموضوعية؛ بين هيرمينوطيقا الذات وهيرمينوطيقا الموضوع، بين الذات والآخرين الانتماء والاعتراب إذن من جهة التأسيس يمكن القول أن الانثربولوجيا الفلسفية عند بول ريكور متجذرة في الفلسفة التأملية بصفة عامة، وفلسفة ناير بصفة خاصة لكن ما يعدّ إشكالياً هو التالي: كيف استنفذ بول ريكور فلسفة جون ناير في مشروعه الانثربولوجيا الفلسفية؟ وإلى أي مدى ظل وفيما لمكاسب الفلسفة التأملية ممثلة بجون ناير؟

1-ريكور قارئاً لناير

بالعودة إلى ما كتبه ريكور؛ يمكن القول أن هناك ستة أعمال خاصة بناير، الأول في 1957 يخص كتاب محاولة في الشر، l' Essai sur le mal، الثاني في تقديم ريكور لطبعة 1962 من كتاب عناصر الأخلاق Eléments pour une éthique، الثالث في مقال في الدراسات الفلسفية بعنوان: الفعل والعلامة عند ناير 1924، الرابع في مقال في L'acte et le signe selon Jean Nabert، الرابع مدخل لكتاب التجربة الباطنية للحرية L'expérience intérieure de la liberté 1994، الخامس مقدمة كتاب رغبة الإله Le désir de Dieu 1966، وأخيراً مقال بعنوان: إعادة قراءة ناير Jean Nabert، une relecture.

في بداية تقديمه لعناصر الأخلاق؛ ريكور يستنبط الممارسة الفلسفية لناير، فالكتاب لا يحتوي على مقدمة ولا على تمهيد لكن مضمونه يتميز بالعمق؛ عمق قراءة ناير للموضوعات التي يحتوي عليها الكتاب، هذه المنهجية هي أفضل صورة توضح الفلسفة التأملية عند ناير حسب ما يذهب إليه ريكور: "الفيلسوف التأملّي لا يبحث عن نقطة انطلاق أصلية. فهو يبدأ ولكن بطريقة وجدانية، يتحقق من كل



شيء، لكن يبقى هذا التحقق على مستوى فهمه.<sup>1</sup> فناير يجسد طبيعة الفيلسوف التأملي؛ ففي كتابه العناصر لم يقدم أو يمهّد لموضوع الكتاب، هذا يعني اختفاء نقطة الانطلاق، فالفيلسوف التأملي لا يضع حقيقة أولية كنقطة انطلاق؛ فضلاً عن ذلك فإن فلسفته تتميز ببرنامجه الذي يهدف إلى كشف بنية الوعي العفوي، الذي يسبق التأمل. هذه المميزات كانت نقطة بداية القراءة الريكورية لناير، أخذاً في الحسبان كيف يؤدي فعل التأمل إلى التقصي وجدان الوعي بوصفه وجدانا أصيلاً، يعبر عن يقين رغبة الوعي. لكن متى وفي أي ظرف هذا الوجدان وهذه الرغبة يعبران أفضل؟ الجواب بالتحديد فيما يسميه ناير بالمبادرات العظيمة مثل التضحية التي تثير الاحترام، في هذه النقطة ريكور وضع باراديغم للموضوع المدروس من طرف ناير في أطروحة التجربة الداخلية للحرية، والذي تم تطويره في مقاله الموسوعة الفرنسية عام 1957 بعنوان: الفلسفة التأملية في موضوع العلاقة التي تربط الفعل بالعلامة أين تظهر وتختفي فيها العلاقة في نفس الوقت.

يوجد مبدأ الفلسفة التأملية لكن لا المنهج التأملي، إذ يجب على التأمل أن يسير من الفعل التجريبي إلى الفعل في لحظة بدايته؛ أي من الفعل إلى العلامة، ومن العلامة إلى التمثيل. في هذا السياق ريكور في إعادة قراءة ناير سنة 2001 يقول: "إنني احتفظ بعاطفة خاصة لهذا الموضوع، الذي يتحكم في إستراتيجية عملي المعنونة بالذات عينها كآخر."<sup>2</sup> يتعلق الأمر بادراك الذات لذاتها في مرآة الآخر. حيث يغدو مصطلح الذات يتضمن وظيفة توزيعية، إذ يتوسع مصطلح الذات ليشمل كل الضمائر: أنا، انت، هو، هم.. الخ

في كتاب عناصر الأخلاق، يسجل ريكور توجه ناير نحو الاهتمام بمسألة القيم وموضوعيتها، كذلك في أطروحة 1924 أين كان المشكل حول حقيقة الحتمية واضح في كتاب عناصر الأخلاق، يتعلق الأمر مشكل الحرية في الحياة العملية. ابتداءً من هذه الفترة سجل ريكور خطأ مصطلحات منهج التأمل عند ناير حين اعتبر ناير أن

1-Paul Ricœur: Préface aux Eléments pour une éthique, Editions Aubier, 1962, p.5

2-Postface à Jean Nabert et la question du divin, Ph. Capelle (ed), Editions du Cerf, 2003, p.141



منهج التأمل مكافئاً لمبادئ الفينومينولوجيا المتعالية لهوسرل، إذ يرى ريكور أنه على الرغم من التناغم الممكن المقترح من نظرية العلامة إلا أن التعارض المحتمل لا يمكن تجاوزه بين التحليل الفينومينولوجي من جهة، أين يكون الموضوع المتأمل حسب نابير يقتضي نظرة وصفية خالصة للقيم والجواهر، ومن جهة أخرى المنهج التأملي الذي يفرض انفصال الرابطة الحميمية التي تجمع الفعل بالعلامة، بصيغة أخرى عند نابير المعيار الحاسم للوعي المتشكل يتمثل في الاستكشاف الذي لا يكتمل للباطن الروحي، كما هو دائماً متضمن في العلامات المنتجة.<sup>1</sup>

أما في مقالة لجون نابير 1934 بعنوان: "الوعي هل يمكن أن يُفهم؟" <sup>2</sup> والتي نشرت عام 1996، وكان محتواها عبارة عن دراسة معمقة لطبيعة نشاط الوعي وبنية الوعي في حد ذاته فهي لم تترك مجالاً للشك في كيفية نشاط الوعي، إذ يجب فهم الرغبة في فعل التأمل من خلال فهم الذات، لأن نشاط الوعي مرتبط بالذات الواعية؛ ما يعني أنّ بداية فعل الدهشة المثير للوعي ليس له أرضية سوى "من أشكال القلق التي هي في الوعي لاستحالة التوفيق بين الفعل الخالص للوعي، والأفعال التي تحدد وتضبط ما يجب على الوعي" <sup>3</sup>. معترضا بذلك نابير للجوء للوصف الموضوعي لنشاط الوعي كما تفعل الفينومينولوجيا

ريكور ابدى بعض التحفظات في طريقة نابير هذه في قراءته لفينومينولوجيا هوسرل، معتبرا الاعتراض الذي قدمه نابير لا يصلح ضد الخصائص الثابتة للفينومينولوجيا <sup>4</sup>، مذكرا بأن المنهج التأملي لا يهتم كثيرا بالوصف بالرغم من أنه يتضمن جزاء وصفيا وذلك: "باستعادة التأكيدات الأصلية للوعي" <sup>5</sup>. وفي هذا التوضيح لهذه النقطة، ريكور يكشف عن تحفظ الفينومينولوجيا من التجربة الطبيعية، وهو ما دفع للجوء إلى الابوخية. بالنسبة لنابير التأكيد المتأصل l'affirmation originaire يتضمن الوعي بالتفاوت بيننا وبين أنفسنا، هذا التفاوت

1-Jean Nabert:le désir du dieu Edition du Cerf 1996 p404

2-Jean Nabertle désir du dieu1996p 405

3-Ibid. 4 p424

4-Postface aux éléments, op.cit., p12

5-Ibid.



لا يمنع الموضوعية من إضفاء قيمة استكشافية على الموضوع. يمكن القول أن هذه الفكرة كانت مصدرا لتطور المسار الفكري لريكور، وذلك عندما قالب التناوب بين حركتين؛ حركة تركيز الأنا على أصلها، وحركة توسعها في العالم وهنا يتكلم عن الأنا بوصفها نصا مفتوحا<sup>1</sup>، حول هذا كتب ريكور: "إني وضعت ما في قريحتي في هذا النص، بتحفيز من نابير ومن الفلسفة التحليلية، التي حاولت إدخالها في الهرمينوطيقا الناشئة من تفكيك رموز النصوص. أظن أنني بقيت في فلك الفلسفة التأملية لنابير. إنها تأملية وليست فقط نقدية. بالمعنى الدقيق للقبض على القبلي في الإمبيريقى: التأمل بمقتضى انعطاف إلى الظاهر"<sup>2</sup>.

هذا الظاهر إمبيريقى وموضوعي لا يكون كحديث ذاتي (مونولوج)، إذا أردنا أن نتناول بجدية الموضوع الذي طرحه نابير عن تعدد مجالات التأمل، وهو الموضوع الذي اعتمده ريكور فيما بعد مع موضوع التأكيد الأصلي، وما يعبر عنه من استحالة معرفة أصل أفعالنا. مما يستدعي عمل متبادل في نفس الوقت بين مختلف مجالات التأمل النظرية، والأخلاقية، والجمالية أين يسمح هذا العمل المتبادل يجعل الظاهر موضوعيا من جهة، ومن جهة أخرى يجعل معرفته غير موضوعية. في متابعته لنابير ريكور يتطرق لموضوع الرغبة بوصفها أخلاق أساسية، أين شرح ريكور في كتاب عناصر الأخلاق، وحلل مجالات الخطأ، وال فشل، والوحدة بتوجيه المشاعر النفسية اتجاه الرغبة في الوجود، التي تمتزج بالأخلاق. هذه الرغبة في الوجود لا يمكن مقارنتها بالإيتوس *l'éthos* إله يدجري الموضح في كتاب رسالة حول الإنسانية *la Lettre sur l'humanisme*. يمكن القول وبتحفظ أنه توجد حلقة مفرغة بين النداء بالواجب والتضحية من جهة، ويقين الإقرار بحضور الأنا في تأكيدها الأصلي من جهة أخرى.

هكذا تفهم الرغبة في الوجود، فهي لا تظهر إلا في الفعل المنجز حسب القيم المعلنة. هذه القيم لا تعبر عن خلفية لعالم ثابت، وليست إسقاط المتغير تاريخي

1-Ibid.

2-Postface à Jean Nabert La question du divin, op.cit., p143





اجتماعي، كما أنها ليست فرص متكافئة. إنها تلخيص لتركيب من المعطى الأصلي، مع منهج تأملي يسعى لتحقيق الانسجام والتناسق.

حول هذا الموقف كتب ريكور مقالة بعنوان نظرية القيم عند نابير *La théorie des valeurs chez Nabert* وهي مثال تقدمه الفلسفة التأملية عن التناوب بين "التخفي والظهور" <sup>1</sup> أي ما يقدمه الفعل لنا لنراه وبين ما يخفيه، وقد استخلص ريكور انه حسب نابير مسألة الشهادة *témoignage* وهيرمينوطيقا الشهادة *L'herméneutique du témoignage* تطرح على مستوى الأخلاق، ففي هيرمينوطيقا الشهادة يتبع ريكور نابير؛ إذ ربط نابير على مستوى الأخلاقي بين مسألتَي الشهادة والمطلق "المشكل الفلسفي للشهادة، هو مشكل شهادة المطلق فالمسألة ليست لها معنى إلا تعلق بالوعي أين يكون للمطلق معنى" <sup>2</sup> هذا التأكيد المطلق للمطلق في وساطة الشهادة يتكون من 15 سطر على الأقل كما يقول ريكور يتضمن ما هو أخلاقي بمنهج نظري مجرد.

حول موضوع القيم يمكن القول: أن ريكور فسر السمات النابيرية للقيم، أخذاً بفكرة المؤسسة في تشكيل طرق الإيحاء المثيرة حيث أشار إلى الكيفية التي يساهم بها كل من الوعي، وأشكال التفاعل والتواصل في تعزيز القيم ونشرها من جهة، ومن جهة أخرى القطيعة اللازمة للقيم مع كل ما هو لا أخلاقي. وهذا يتطلب تجاوز المشاكل الأخلاقية الفردية، والجماعة التي تشكل صورة أصلية للنظام المؤسسي.<sup>3</sup> يلاحظ أن المسار الذي يوجه التأمل في الوجدان، التأكيد الأصلي، الشهادة، وفي المطلق ينتهي إلى المجال الأخلاقي. المسألة التي يجب معرفتها ماذا أحدث في هذا المسار عندما طرحت مشكلة الشر؟ يبدو أن ريكور اضطر إلى تغيير المنظور الذي صاغه في تقديمه لعناصر الأخلاق: "هذا الاعتدال في المنهج التأملي. . يجب أن

1-Postface op.citp143

2-Paul Ricœur L'herméneutique du témoignage :Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Seuil, Paris, 1994, p107

3-Postface op.cit p147



يُفعل ليس بواسطة الغموض في استخدام المنهج التأملي، وإنما عن طريق تجربة وجدانية - الوجدان اللامبرر - التي لا يمكن فحصها كمعطى للتأمل.<sup>1</sup>

المنهج التأملي عند ريكور، يجب أن يقارن مع قراءته لكتاب محاولة في الشر، أين يتجلى الإفراط وعدم التناسب التي ادخلها الشر في الرغبة في الوجود. فالخطأ الموضوع *objectivation* في عناصر الأخلاق ليس هو الشر في كتاب محاولة في الشر، والتجديد *régénération* ليس هو اللامبرر (اللاشرعي).

هذا التغير في مقاربة الفلسفة التأملية عند نابير مهم، ريكور يصفه كإضافة يتجاوزها بها التعارض بين ما هو مقبول، وما هو غير مقبول فيسير من اللامقبول إلى اللامبرر بتأثيره العميق في تعدد الوعي، من هذا الموقف تراجع ريكور يعد اعترافه: "بأوجه الفشل والتفاعل الحاد، والذي نواجهه في طريق العمل الذي لا يمكن رده إلى تعددية الوعي التي هي ليست شر، وفي نفس الوقت ليست مبررة لأنها تضاف الى دليل الوحدة المأخوذة من أخلاق المماثلة. تعددية الوعي ليست هي وجه الخطأ في فلسفة وضعت المماثلة والبحث عن حياة توحيدية في جذور التفاعل، وجعلت الوحدة كدليل في مصلحة الجماعة وليست من أجل تعاسة مطلقة.

ريكور يحاول أن يصوب الفلسفة التأملية ويضع لمسات خاصة به، ويبدأ هذا بهدم النظام الخاص للعقلانية الأخلاقية، التي تبدو غير متناسقة في كتاب عناصر الأخلاق موضحاً، أن العقلانية الأخلاقية تستند على تجربة التنظيم والمعايير المتعلقة بالتأمل في أقصى حدوده. كذلك أصر ريكور على أن هذه العقلانية الأخلاقية غير مبررة؛ وهذا في تصويبه لموقف نابير، ولم يغيب عنه ما يسميه نابير مجالات التأمل، والموضوع المؤسس للفلسفة التأملية، وكذا عدم التطابق بين الذات والتأكيد الأصلي الذي يشترطه.

في مهمة أخرى يناقش ريكور مسألة النقد بين كتاب رغبة الإله، وذلك بالتمييز بين مفهومي العظمة والعلو؛ في العظمة يتجلى التقديس الأقصى للإله، وفي العلو

1-Paul Ricœur, "L'Essai sur le mal de Jean Nabert", dans Lectures 2: La contrée des philosophes par 1957 p30



يتجلى تبرير الممارسة اللاهوتية للكهان. في هذا المعنى ريكور على خطى التأملية خاصة في توضيحه العلاقة الغامضة بين الكاهن والإله، ما يستوجب طرح مسألة المعايير العلمية *critériologique* للكهان بالاستناد إلى قصة تجسيد المسيح عند نابير في كتاب رغبة الإله، أين يصعب التمييز بين كاهن مقدس بدون إله، وإله مستقل عن الكهنوت الذي يؤول نصوصه هذا من جهة، ومن جهة أخرى العلاقة الكاهن كمتناهي، والإله بوصفه لا متناهي. هذا يقود إلى ضرورة تحديد موصفات الكاهن، وميتافيزيقا الشهادة التي هي فعل تأملي ذاتي يحدد العلاقة بين الكاهن والإله.

في هذه القضية ريكور يؤسسها بالرجوع إلى استخدام مصطلح الإله، والجمع بين ضرورة المعايير العلمية للكهان، والشهادة التي يقدمها الكاهن. فالإله لا يمكن أن يكون موضعاً من دون حضور الشهادة التي تتميز بالتعدد والاختلاف من كاهن إلى آخر، ما يحيل إلى تأويلات وتفسيرات مختلفة حول الإله؛ فضلاً عن أن فعل الشهادة يستلزم شخصية الإله (المطلق)، هذا يعني أن فهم المطلق (الإله) يبدأ من فهم الذات فالذات تعكس صورتها من خلال المطلق. في هذا كتب ريكور: "المطلق لا يمكن أن يكون إلا إذا كان الشخص يتجه نحو فهم الذات." <sup>1</sup> بالنتيجة يمكن القول أن القراءات المتعددة التي قدمها ريكور لنابير توحى بأن ريكور ورث المنهج التأملي النابيري، يظهر هذا من خلال ثلاثة سمات أخذها ريكور:

1- نابير مفكر في المتناهي، مثله مثل هوسرل وهيدجر وهذه نقطة اتفاق بينهم وبين ريكور، والمتناهي عند نابير لا يقبل تأجيل أو استبعاد مسألة الوعي بالرجوع إلى ذاته، ولا يستغنى عن ما تحمله الدلالات المتضمنة في فعل الوعي بما في ذلك فعل التأمل، فضلاً عن هذا فإن قصد الوعي لا يمكن أن يجرد من عمقه الروحي الذي بواسطته يوجد هذا الوعي.

2- نابير مفكر الوساطة التي بحث فيها ريكور، فلا توجد هيرمينوطيقا للذات بدون هيرمينوطيقا الفعل الذي تنتجه الذات بمعزل عن الآخر. بالنسبة لنابير وساطة الأنا منحوتة في القدرة على التأمل المزدوج: الأنا الذي يظهر في الفعل، والأنا الذي يصبح



أنا خالص؛ هذه الوساطة تعمقت ونضجت بواسطة نابير في مسألة الاتصال بين الوعي والكاهن والشهادة

## 2- تأثير جون نابير في مشروع الانثربولوجيا عند ريكور

يمكن القول بوجود تأثير لنابير في مشروع الانثربولوجيا الفلسفية لريكور، وهذا ما أكدته ريكور من قراءته لنابير الذي كان مصدر الهامة؛ ويتجلى ذلك في مفهوم التأكيد الأصلي في البداية ثم تطور تأثير نابير في كتاب فلسفة الإرادة، أين حافظ ريكور على تقليد الفلسفة التأملية بتوجيه من التصور النابيري، رغم الفاصل الموجود بين مساهمة نابير، وما ساهمت به الفينومينولوجيا، والهرمينوطيقا، والفلسفة التحليلية في بناء المشروع الريكوري، إلا أن أعمال ريكور تؤكد أنه من البداية إلى النهاية هيرمينوطيقا الذات تستمد عمقها ومنهجها من الفلسفة التأملية.

من هنا تتضح جذور فكرة الهشاشة التي تميز الإنسان، والتي تظهر من خلال تفسير تأملي للعواطف والوجدان من الذات اتجاه الذات، باتخاذ الاستبطان كترجمة ذاتية لظروف الذات. حسب ريكور هذه الفكرة مأخوذة من كتاب عناصر الأخلاق لنابير.

فالشعور بالانفصام الذي يميز الذات الإنسانية يمثل شهادة عن حضور فعل الوجود في تأكيد أصلي يتجاوز كل تجربة، وتكمن أهمية فكرة نابير في التأكيد الأصلي، التي وضعها ريكور في صميم الانثربولوجيا الفلسفية؛ كونها تسمح بمعرفة الذات بشكل عام بواسطة حضور الآخر في تجربة الذات. هذا الآخر ليس مجرد جسد خاص لرغبة، أو لحياة مستقلة عن تجربتنا، بل هو ما يقابل فعلنا في الوجود (وجودنا) فيما يخص المعنى والفعل، وبهذا فهو يشكل الجانب الموضوعي بالنسبة للذات؛ فضلا عن هذا تقدم قراءة ريكور لنابير نظرة جديدة لمفهوم اللاتناسب الإنساني. أين الوجود الإنساني قد اكتشف سابقا كوجود مجروح *blessé*، فذلك لأنه يتكون من علاقة بين التأكيد الأصلي، والتجربة الإنسانية: بالنسبة للأول (التأكيد الأصلي) يدون في الوعي خلل الكينونة وضعفها في إقراره، وتأكيده في سياق تجارب اللاإرادي المطلق، المتمثل في التجربة السلبية للخطأ. أما بالنسبة للتجربة



الإنسانية تتمثل في الاختلاف واللاتناسب بين الفعل الأصلي الذي تقوم به الذات وبين دلالات الفعل، والقيم التي يتضمنها الفعل. لذلك فالتأكيد الأصلي هو القدرة على التأكيد التي تُفعل معرفة الذات، وفعلها وعواطفها في انفتاحها للامتناهي؛ وحتى وإن كان هذا الانفتاح غير متوفر بشكل مباشر، ولا يعطى عن طريق حدس عقلي إلا أنه يوفر للإنسان أفق إمكانية توحيد تجربته خارج الكوجيتو المجرح، الذي ناقشه ريكور في فلسفة الإرادة محاولاً بذلك تفعيل التجربة الحية لوحدة الإنسان، وهذا من خلال استعادة مفهوم التأكيد الأصلي للذات؛ بعبارة أخرى التأكيد الأصلي: هو تحقيق للكوجيتو الكامل عبر الإرادي واللاإرادي، ومن خلال تفكيك تجربة الشر.

في هذه الصورة الأولية للأنثروبولوجيا الفلسفة المركزة على فكرة التأكيد الأصلي المؤسس للكائن الإنساني تتضح ثلاثة مكتسبات أساسية:

1- أنه يسبب التفكك واللاتناسب فالإنسان: هو الكائن الذي يقوم بوسائط؛ سواء على المستوى النظري للمعرفة كموضوع، أو على المستوى العملي للفعل، أو على المستوى العاطفي للوجدان. فالإنسان هو تلك الرغبة في الوجود التي لا تكافئ الجهد المبذول في فعل الوجود، لأنه توجد وساطة مستمرة ومتجددة بين المتناهي في حالة وجوده، واللامتناهي في فعل وجوده. هذا ما يحيل إلى فكرة الذات المتماسكة التي ناقشها ريكور في تحليله للإنسان الخطأ؛ بوصفه ذات علانقية مميزة لكل أنا؛ بعبارة أخرى الذات هي تلك العلاقة بين المادة والعقل، في ضرورة أبدية تتضمن جدل مستمر بين الوجود والفعل.

2- أن الأنثروبولوجيا الفلسفة عند ريكور لا تتضمن تعريف للإنسان كونه وسيط، فريكور بين أن هذه الوساطة هي دائماً غير مكتملة، وفيها يتشكل الوجود الإنساني الذي تحركه بشكل أساسي فعالية الخيال، التي ركز عليها في كتاب الإنسان الخطأ<sup>1</sup>. أين تناول بالتأمل أصل الإنسان كخليط بين المتناهي واللامتناهي - سواء على مستوى المعرفة، أو الفعل أو الوجدان- وهذا المزيج نتاج للخيال القادر على تفعيل

1- بول ريكور: فلسفة الإرادة الإنسان الخطأ، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار،

البيضاء المغرب، ط1، 2003 ص 83...87,98,29



كل علميات الوساطة؛ التي من خلالها تصبح الذات متماسكة. إذ على المستويين النظري والعملي: هذا الخيال ليس لذاته، إنما يستنفذ في الموضوع وفي الإنسان، ما يسمح للخيال بالتفكير والتساؤل؛ فهو يستبطن بطريقة مختلفة القلب أو التيموس، مميزاً بين ما هو رغبة حيوية وما هو حب عقلي. ريكور في كتاب الإنسان الخطأ، وفي تنظيره للتيموس والعواطف الانفعالية للإنسان، وضع كذلك في تفسيره للوجود العامل الأسطوري الشعري *mythico-poétique* للذاتية الإنسانية وهذا في كشفه عن حضور الذات عن طريق التأمل الأصلي للذات في أفعالها التي تؤثر في الخيال الرمزي والأسطوري وتعمل على تفسير الذات بشكل عفوي.

3- في هذا المنظور تظهر القدرة التخيلية للوساطة المؤسسة للذات الإنسانية، ويظهر كذلك الجانب الأخر منها والمتمثل في الهشاشة، إذ يمكن وصف الإنسان بأنه خطأ لأنه يمثل وساطة هشّة: بمعنى أن القدرة التخيلية تعمل على تحقيق الوساطة للذات المتماسكة. فالكوجيتو المجروح، أو الذاتية الإنسانية لا تكون إلا من خلال الوساطة التي تعكس اللاتناسب بين المتناهي واللاتناهي، وهذه الوساطة تتجلى في القدرة الإبداعية للخيال؛ بوصفها السبيل الوحيد لتحقيق وحدة الذات الإنسانية رغم الهشاشة، واللاعصمة التي تميزها.

لكن إذا كانت هذه ميزات الانثربولوجيا الفلسفية المتمركزة حول مفهوم التأكيد الأصلي، فكيف استنفذ ريكور هذا المفهوم في مشروع الانثربولوجيا الفلسفية؟ في خلاصة كتاب الإنسان الخطأ التي كتبها ريكور تحت عنوان مفهوم اللاعصمة، ريكور وعن طريق استنباط متعالٍ<sup>1</sup> لمختلف المراحل الفلسفية التي فسرت محدودية الإنسان، وحالة الوساطة الهشة التي تميزه. ناقش ريكور الفكرة المركزية للتأكيد الأصلي؛ هذا التأكيد يتعلق بثلاثة لحظات: الفعل اللامتناهي -وهو الارتقاء الروحي للذات الذي شرحه أفلاطون بالإيروس-، فكرة السعادة أو الشمولية (الكليانية) العملية *totalité pratique*، الإيروس *Eros* أو السعادة المحسوسة



بالقلب. التأكيد الأصلي يتميز حسب ريكور بقطب اللامتناهي للذاتية الإنسانية كي تنتقل من فكرة الوجود في سجل العيش الى الوجود في سجل الفكر<sup>1</sup>

هذا القطب اللامتناهي به تصبح الذات الإنسانية متماسكة عن طريق تجاوز النفي الوجودي؛ وهو ما يسمى في الشق النظري بالمنظور، وفي الشق العملي بالطبع، وفي الشق العاطفي بالشعور الحيوي. حسب ريكور بالتحديد هذا يبدأ من المزج بين المتناهي واللامتناهي بحيث يمكن فهم الشعور الأساسي لعدم تطابق الذات مع ذاتها الذي يميز ذاتية الإنسان<sup>2</sup>.

على ضوء ما سبق يمكن القول: أن توضيح ريكور لمفهوم التأكيد الأصلي في خلاصة كتاب الإنسان الخطأ يكشف عن اتساق المفهوم ودوره في توحيد مختلف وظائف الذاتية. ولكن المشكل المطروح هو أن خلاصة الكتاب لا تعطى حالة التأكيد الأصلي، ولا ظروف التأمل التي تكشف عنه؛ فإذا كان ريكور يتفق مع نابير؛ فهذا يعني أن التأكيد الأصلي لا يمكن تصوره كمبدأ ميتافيزيقي مميز للأن، يفترض أن يفهم نظرياً قبل عرضه في علاقته بالوعي هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو لا يبين بشكل واضح كيف أن التأمل الفلسفي يستطيع في بداية استعادة قوة الوجود أن يصل للتأكيد الأصلي.

بالقياس على كتاب الإنسان الخطأ الذي هو عمل مباشر مخصص لتوضيح المفاهيم النابيرية وبالقياس الى تمهيد الكتاب، يظهر تأثير ريكور بفكرة التأكيد الأصلي التي أخذها من كتاب عناصر الأخلاق. إذن لا يوجد مجال للشك هنا أن ريكور عمل على إحياء المفهوم النابيري في تحليله لتجارب الفشل، والوحدة، والخطأ التي كان نابير يضعها دائماً في صميم تجارب العدم، التأكيد الأصلي، والمطلق، ومبادئ الذاتية.

في كتاب الإنسان الخطأ يبدو أن ريكور يوضح الكشف التأملي لفكرة التأكيد الأصلي كمسلمة يفترض أن يستمر في تحسينها في إطار انثربولوجيته التي تضمنت

1- نفس المصدر ص 204

2- نفس المصدر ص 204





بشكل أساسي هذه المسلمة، ولهذا السبب أدخل مفهوم التأكيد الأصلي في خلاصة كتابه الإنسان الخطأ. ومهما بلغت الصعوبات التي واجهت ريكور في تفسيره المتأثر فيه بنابير يبقى الانطباع الأول: أن الانثربولوجيا الفلسفية متمركزة حول مفهوم التأكيد الأصلي المأخوذ من نابير مباشرة، والانطباع الثاني: أن مفهوم التأكيد الأصلي ليس من أجل حل المشاكل التي طرحها الانثربولوجيا فيما يتعلق بمفهوم اللاتناسب.

في وراثته لمفهوم التأكيد الأصلي ريكور ورث إشكالية مزدوجة، الأولى: تخص محدودية القدرة التوحيدية للتأكيد الأصلي؛ فإذا كان قادرا بالفعل على توحيد الوظائف الأساسية الثلاثة للذات الإنسانية (التعرف، الفعل، الشعور)، فإنه لا يسمح بالتفكير إلى ما بعد الوحدة المتناسكة للذات؛ أو ما يسمى باستبطان هوية الذات. هذه المشكلة تعتبر مركزية في انثربولوجيا ريكور منذ تأليف كتابه الذات عينها كأخرين يطرح سؤال الهوية الذاتية. ومن هنا تثار المشكلة الثانية: التي نتجت عن التأكيد الأصلي الموروث من نابير وهي مشكلة ازدواجية المنهج بين التأمل والتجربة، التي سعى نابير لتجاوزها داخل وحدة التأكيد الأصلي؛ حول هذه الازدواجية في المنهج يؤكد ريكور على الاختلاف العميق في المنهج بين كتب نابير الثلاثة (عناصر الأخلاق، محاولة في الشر، التجربة الداخلية لتجربة)

في التجربة الداخلية الحرية سجل ريكور: "أن نابير توصل إلى فكرة الحرية يتأمل سابق عن التجربة بعد ذلك (..) ثم تحقق منها بتأملثاني أكثر تماسكا وأكثر يقينا من الأول.<sup>1</sup>، إذ يصبح بذلك تاريخ مفهوم الحرية هو موضوع للتأمل. في المقابل نجد في كتاب عناصر الأخلاق حسب ريكور محاولة نابير تقليص الفجوة بين التأمل والتجربة، وهذا استنادا على التأمل المباشر في تجارب الشعور بالخطأ، والفشل والشعور بالوحدة. ريكور أبدى شكوكه حول سلامة منهج نابير في عناصر الأخلاق، لكن حتى إذا لم يستطع المزاجية بين التأمل والتجربة، فإن هذه المزاجية يكتنفها الغموض؛ خاصة في كتاب محاولة في الشر.<sup>2</sup> فيما يخص التجربة الباطنية للحرية توجد ثنائية بين التأمل في الحرية، وتجربة الحرية، ويظهر التأمل في الحرية من

1-Jean Nabert :Eléments *op. cit.* p 13

2-Ibid. P15





خلال التأمل في السببية النفسية؛ ذلك أن الكتاب يقدم فكرة الحرية الباطنية في شكل وعي عفوي داخلي للتجربة، وبالفعل في الفصل الثالث في اطروحة 1924 نابير يصف اللحظات الأساسية للتصديق (الاعتقاد)؛ أو التجربة الباطنية التي حددها في الفصل الثاني بدراسته للسببية النفسية، واستخلص منها معنى الحرية. لكن هل هذا يؤدي إلى القول إن معنى الحرية اكتشف دون استخدام التجربة التي وصفها في الفصل الثالث؟ على العكس من ذلك أدلة الحرية التي قدمها نابير في الفصل الثاني مخصصة للسببية فتبريره للحرية غالبا ما يتم باللجوء إلى الحرية كتجربة. حسب ريكور أن القول بالازدواجية بين التصور الفلسفي للحرية، وتجربة الحرية غير مقبول حيث يقول: "لا نريد القول أن الحرية متطابقة فعليا مع التصور الذي نشكله عنها، الحرية لا معنى لها إذا لم تكن صفة للسببية النفسية".<sup>1</sup>، من هنا ووفقا لريكور فإن الحرية تكتشف بالتأمل في السببية النفسية، مما يؤدي إلى اكتشاف التصور الفلسفي الذي يتطابق مع تجربة الحرية من جهة، ومن جهة أن الحرية يجب أن نكتشفها بالتأمل النظري. مشكلة الازدواجية بين التأمل والتجربة، حاول حلها بمفهوم التأكيد الأصلي، لكن ليس من المؤكد أن التأكيد الأصلي هو نهاية لكل أشكال الازدواجية؛ لأنه يترك بدوره ازدواجية بين اليقين والفعل الذي يفترض أن يكون مموضعا *objectiviste* كما أشار إلى ذلك جون نابير<sup>2</sup>. فكرة التأكيد الأصلي قدمها نابير كيقين عالي للتأمل، وكدعوة للتحقق من هذا اليقين في العالم من خلال الفعل لأن التأكيد الأصلي لا يمكن أن يختزل فقط في اليقين الداخلي الخالص؛ إذ لا يمكن للتأكيد الأصلي أن يحافظ على قوته ومكانته من دون السعي المستمر للبرهنة أو التحقق منه داخل الفعل. في هذا المعنى فكرة التأكيد الأصلي تثير مشكلة التعبير، ومشكلة التحقق، حول هذين المشكلتين ريكور عمق تأمله الفلسفي بالتخلي عن مفهوم التأكيد الأصلي والاستعاضة عنه بمفهومي الإقرار *l'attestation* والاعتراف *Reconnaissance* اللذان نتجا مباشرة من الصعوبات المتعلقة بمفهوم التأكيد الأصلي.

1-Ibid p 15

2-Ibid p 69 \_ 70



في الفصل المعنون بتعزيز القيم<sup>1</sup> *La promotion des valeurs*، في كتاب عناصر الأخلاق نابير أكد على دور الخيال في العنصر الخاص بالفعل والعلامة *l'acte et singe* أين قدم تجسيدا رمزيا للتأكيد الأصلي، وتحت تأثير نابير، فإن فلسفة ريكور في الخيال سعت جاهزة لتأسيس شاعري *poétique* للذات يندرج ضمن فلسفة التعبير، مع إعطاء أهمية متزايدة للتأسيس الأسطوري الشعري للذات. فريكور حاول بهذا إبراز المشكلة التي أثارها نابير حول إمكانية إخفاء الفعل في العلامة، وهي في نفس الوقت مشكلة التحقق الموجودة في صميم الانثربولوجيا الفلسفية. إذن يمكن اعتبار فكرة نابير في التحقق من التأكيد الأصلي بداية واضحة لمفهوم الإقرار والاعتراف عند ريكور؛ كون فكرة نابير في التحقق تشير إلى ضرورة تجاوز التفسير البسيط للعلامات في موضوعة فعل الوجود من خلال الضرورة الأخلاقية التي تتجاوز التفسير داخل الفعل.

كيف يفسر تخلي ريكور عن مفهوم التأكيد الأصلي لصالح مفهومي الإقرار والاعتراف؟ وكيف ورث مشروع ريكور الانثربولوجي صعوبات مباشرة إبستمولوجية وانطولوجية من التأكيد الأصلي؟ في معالجة هذا الموضوع يجب أولا تحديد موضع ريكور من كتاب محاولة في الشر لنابير، وتحفظه في الاحتفاظ بمفهوم الوعي الخالص، والأنا الخالص الذي تربطه الفلسفة النابيرية دائما بتحليلاتها التأملية لمفهوم التأكيد الأصلي. فالوعي الخالص هو مبدأ التأمل؛ وهذا ما يفسر تخلي ريكور عن هذا المفهوم، مثلما وضحه في مقالة 1959 حول كتاب محاولة في الشر؛ أين رفض ريكور النتيجة المترتبة عن التأمل النابيري حول الشر التي أدت به إلى وضع الغير (الأخر)، والفرد في عداد الشر، لأن نابير يفسر اغتراب الوعي كتجربة فردية؛ أو كحياة توحدية للوعي، من أجل استبعاد فكرة تعدد الأنا الخالص. وبالنسبة من أجل الكشف عن محدودية فكرة تعددية الوعي بوصفها شرلا يؤدي إلى التمييز بين وعي الأنا ووعي الآخر لان هذا التمييز يحدث قطيعة بين مختلف أشكال الوعي، فيتحول الآخر إلى غريب أمام الأنا كونها لا تستطيع النفاذ إلى عالمه الداخلي الخاص، وهذا ما يولد في الأنا الشعور بالوحدة والاغتراب والتفرد أي رسم؛ الحدود الفاصلة

1-Nabert: *Eléments*. op. cit. p77-102



بينها وبين الآخر، وبذلك تؤكد الأنا محدوديتها<sup>1</sup>. ريكور بداية من عمله الفلسفي وتحت تأثير ياسبرس دافع عن فكرة تعدد الوعي ضد نابير.

فإذا كان دفاع ريكور عن الطابع الإيجابي لتعددية الوعي مؤكدا فهذا يستلزم وجود تمييز مفصلي بين مفهوم المحدودية ومفهوم الشر، لكن هذا التمييز لم يتم توضيحه بعمق في كتاب الإنسان الخطأ، ولا في فلسفة الإرادة؛ ذلك أن ريكور يعتبر انثربولوجيته التي بدأها بفلسفة الإرادة كمشروع سيكتمل بإمبريقية الإرادة التي يفترض أن تصف الخطأ في التاريخ بالاستناد إلى الحوار المفتوح مع العلوم الإنسانية والفلسفة السياسية وبالاستناد أيضا على شعرية الإرادة، بهدف التحليل الشعري لتجارب الحرية والتحرر، وتجدد الإرادة في إطار الشعرية، التي حاول ريكور أن يتناولها من خلال مفهوم البين ذاتية *l'intersubjectivité*؛ أو تعدديه الذات الإنسانية. إذ أن ريكور أراد أن ينجز فلسفة في الإرادة بتأمل شعري في الحب والعلاقة مع الآخرين، كونها مصادر أساسية تلهم الإرادة، في هذا السياق يمكن اعتبار تأملات ريكور في التحليل النفسي في كتاب محاولة في التفسير كجزء من برنامج امبريقية الإرادة الفاعلة، بما أن ريكور لم يتطرق لشعرية الإرادة في مقدمة فلسفة الإرادة؛ بحيث تكون الشعرية بحث في تجدد الإرادة؛ بحث يستند على استعادة التجربة الدينية. من هنا يمكن القول إن قرار ريكور في خروجه عن فلسفة الإرادة: هو من أجل إثارة مسألة الفلسفة من دون المطلق؛ ما يعني إيدانا بالتخلي عن الشعرية المستوحاة من الميتافيزيقا. في هذا السياق سوف تتجلى ميزات جديدة لanthربولوجيا ريكور على ضوء إثارة مشكلة المطلق التي ترتبط بمشكلة التوحد، وتصور الوعي، حيث ظهرت له ضرورة التفكير في هيرمينوطيقا الذات القادرة على مسألة تأسيس الذات في سعيها نحو المصادقية، وفي طرح مسألة علاقتها مع الآخر كشرط لإمكانية تشكيل الهوية الذاتية.

هل يمكن القول إن ريكور في هيرمينوطيقا الذات قطع الصلة مع الفلسفة التأملية لنابير؟ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي الرجوع إلى تحليل ريكور لمفهوم

1-Nabert: Essie sur le mal. op. cit. p 15



الشهادة *témoignage* والإقرار *l'attestation*. في تحليل ريكور لمفهومي الشهادة، والإقرار يظهر التأثير النايري في الأنثروبولوجيا الفلسفية لريكور الذي يكشف عن عمق التأمل الريكوري في مسألة الشهادة، وفي الحضور القوي لهيرمينوطيقا الشهادة الموضحة في كتاب رغبة الإله لناير، الذي وضع له قراءة. ريكور سعى من خلاله إلى تطوير مفاهيمه الخاصة بالإقرار والاعتراف. في مقالته الموسومة بهيرمينوطيقا الشهادة ريكور يدرس إمكانية هيرمينوطيقا الشهادة كمشروع لهيرمينوطيقا المطلق، ذلك أن فكرة الشهادة بمثابة إقرار بشهادة مطلقة، ومشروع ناير يضيف تجربة المطلق لفكرة المطلق التي يشكلها التأكيد الأصلي<sup>1</sup>. يبقى أن تحليلات كتاب الذات عنها كأخر، وكذا كتاب مسارات الاعتراف ستلتزم بفكرة البينذاتية، وتتناولها بدون مشكلة المطلق الخاصة بالإله والكاهن والتي ميزت فلسفة ناير.

فماهي المبادئ الأساسية لفلسفة الشهادة التي أضافها ريكور للأنثروبولوجيا الفلسفية؟ هل يمكن القول إن مفهوم الشهادة أضافه ريكور لفكرة التأسيس الخيالي الشعري للذات؟ مفهوم الشهادة يتعلق بكل من الالتزام العملي، والأخلاقي؛ فالشهادة لا تتضمن فقط الالتزام العملي الذي يحيل تفسير الفع، وتعدد الأفعال إلى تاريخ الذات، إنما تتضمن الشهادة الالتزام الأخلاقي؛ فالذات أمام الآخرين على استعداد دائم لكي تشهد على أفعالها، وعلى تفسير أفعالها تفسيراً أخلاقياً، من هنا يبدو أن الذات في هذا الالتزام المزدوج للشهادة مضطرة بالقيام بعمل مزدوج: من جهة علمها تبرير سوء التأويل الشعري للذات، من جهة أخرى العمل على تفادي الأوهام التي قد ترتبط بفكرة التأسيس الخيالي للذاتية الإنسانية<sup>2</sup>.

مفهوم الإقرار تطور في كتاب الذات عنها كأخر؛ وذلك بالجمع بين البعدين العملي والأخلاقي للشهادة، حيث تم دمج البعدين في بناء الهوية الذاتية، فمن جهة الإقرار يرث البعد العملي للشهادة لأنه يضع حد لسوء التأويل والتأسيس الأسطوري الشعري للذات، لكن من جهة أخرى أن وضع الحد لسوء التأويل لا يمكن أن يؤدي

1-Paul Ricœur :l'herméneutique de témoignage op. cit. p107

2-بول ريكور: الذاكرة والتاريخ والنسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد بيروت، ط2009، ص



إلى تأكيد نظري كونه نابع من تأكيد عملي للذات التي تتطلب مصداقيتها التزام أخلاقي أمام الآخر؛ بعبارة أخرى إذا كان الإقرار كالشهادة يدعي إمكانية منح الذات القدرة على النفاذ في التجربة الحية، فهذا ليس لأنه يستطيع أن يعمل على التحقق الإمبريقي، إنما لأنه يشكل الرد الوحيد الممكن على الشك في إمكانية التأسيس الشعاعي للذات<sup>1</sup>. وفي هذا المعنى تتضح الصفة المزدوجة للإقرار: الاستيمولوجية والأنطولوجية؛ فمن الوجهة الاستيمولوجية: الإقرار هو ليس رأي مكافئ لدرجة بسيطة من المعرفة، إنما هو اعتقاد غير قطعي بوصفه ثقة الذات في قدرتها على القول والفعل والاعتراف بأفعالها، وبالتالي فهو اقرب إلى اليقين العملي. ومن الوجهة الانطولوجية: الإقرار يتميز بالحيوية من مقصده الانطولوجي، أو من قوته الانطولوجية التي تتجاوز ظاهرية الذات؛ بعبارة أخرى يوجد يقين عملي لكل ذات موجودة على نمط فردي، نمط الكينونة الذي يجد معناه المناسب في انطولوجيا الفعل والفاعلية.

بناء على هذا فإن مسألة الهوية السردية ستركز على كل قضايا الانثربولوجيا الخاصة بتصور ريكور لمفهوم الإقرار؛ فمفهوم الهوية السردية كما هو موضح في كتاب الزمن والسرد تم تطويره في كتاب الذات عينها كأخر، ففي كتاب الزمن والسرد تم تسليط الضوء على الوظيفة الأساسية لقوة السرد الخيالي في تأسيس وتشكيل الهوية السردية للذات، في حين أعيد صياغتها من جديد في الذات عينها كأخر على ضوء الديالكتيك بين الهوية الذاتية *identité ipséité* والهوية العينية *identité idem*<sup>2</sup>.

في الأخير يمكن القول: أن قراءة ريكور لفلسفة نابير شكلت نقطة انعطاف في مشروعه الانثربولوجيا الفلسفية؛ من فينومينولوجيا هوسرل وما يقتضيه منهج الوصف الفينومينولوجي من صرامة، إلى منهج تأملي يؤسس لانطولوجيا الذات

1-Paul Ricœur :l'herméneutique ،de témoignage op. cit. p 132

2-بول ريكور: الذات عينها كأخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت ط1 2005 ص 158



الإنسانية. هذا الانعطاف يمثل مرحلة مفصلية في بناء الذات وترميم الكوجيتو المتصدع الذي خلفه صراع التأويلات. إذ ومن خلال هذا الانعطاف استطاع ريكور أن يكشف عن الذات الإنسانية كوسيط، بين ديالكتيك التأكيد الأصلي والنفي الوجودي، هذا الديالكتيك لا يمكن تجاوزه إلا بمفهومي الإقرار والاعتراف بين الذات والآخر، الشيء الذي يؤدي إلى التعايش والمشاركة الوجدانية وهو ما عبر عنه ريكور بمصطلح البينذاتية.

### قائمة المصادر والمرجع:

#### أولا بالعربية:

- 1- بول ريكور: الذات عينا كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 2005
- 2- بول ريكور: الذاكرة والتاريخ والنسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد بيروت، ط 2009
- 3- بول ريكور: فلسفة الإرادة الإنسان الخطأ، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار، البيضاء المغرب، ط1، 2003
- 4- بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة المركز الفرنسي للثقافة، ط1، 2001

#### ثانيا بالفرنسية:

- 1- Jean Nabert: le désir du dieu Edition du Cerf 1996
- 2- Paul Ricœur L'herméneutique du témoignage : Lectures 3. Aux frontières de la philosophie، Seuil، Paris، 1994
- 3- Paul Ricœur، "L'Essai sur le mal" Jean Nabert، " dans Lectures 2: La contrée des philosophes paris 1957
- 4- Paul Ricœur: Préface aux Eléments pour une éthique، Editions Aubier، 1962
- 5- Postface à Jean Nabert et la question du divin، Ph. Capelle (ed)، Editions du Cerf، 2003



## الثورة الرقمية: أسئلة في الراهن والمستقبل الإنساني

1- ط.د/ فروم رشيد. جامعة محمد بوضياف المسيلة

rachid.ferroum@univ-msila.dz

2- د/ بوزيرة عبد السلام جامعة محمد بوضياف المسيلة

abdeslem.bouzabra@univ-msila.dz

### ملخص الدراسة:

تعرف الإنسانية اليوم طفرة في البحوث والإنجازات التكنولوجية، والتي زاد من حدتها ذلك التنافس المحموم بين المجتمعات الصناعية نحو امتلاك مفاتيح التفوق والهيمنة على المجال الإبداعي لاسيما ما يتعلق بالذكاء الصناعي وتكنولوجيا المعلومات، وما من شك أن لهذا التقدم إيجابيات عديدة على حياة البشر بصفة عامة، ولا أدل على ذلك، تلك الثورة الرقمية التي عرفتها العقود المتأخرة والتي بشرت بعصر جديد، حافل بالاكشافات العلمية الجديدة التي يسرت على الإنسان المعاصر الكثير من ضروريات العيش. إلا أن أكثر ما يؤرق أغلب المفكرين على اختلاف تخصصاتهم، هو أن تنفلت هذه الثورة الرقمية من سيطرة الإنسان ذاته، ويصبح مهددا في كينونته وأخلاقه وفي قيمة ومعارفه، ومنه التوجه بخطوات متسارعة إلى مأزق التشيؤ والاغتراب والتعقيد. سوف نحاول في هذه الورقة البحثية التطرق إلى أبرز الإشكالات الفلسفية (أنطولوجية الأخلاقية والتواصلية) التي خلفتها، ويمكن أن تخلفها الثورة الرقمية على حياة الإنسان راهنا ومستقبلا، وما يتوقع أن يكون بلسم شفاء لهذه العلل الإنسانية، مما يرتبط بمراعاة والتزام المبادئ الأخلاقية والروحية والجمالية لكل تقدم في ميدان الرقمنة وتكنولوجيا المعلومات عموما.

### الكلمات المفتاحية:

الثورة الرقمية، أنطولوجيا التقنية، التواصل الانساني، الاغتراب، القيم الأخلاقية.



## المقدمة:

تشهد الحضارة الإنسانية اليوم تطورا تكنولوجيا مذهلا انعكس على شتى مجالات الحياة، ولا شك أن الرغبة في السيطرة على الطبيعة والتحكم في خيراتها هي التي حركت الإنسان الحديث لإبداع المزيد من التقنيات وتوجيهها لخدمة هذا الهدف الأساسي، مما خلق تنافسا محموما بين العلماء والباحثين في الدول الصناعية خصوصا، من أجل بلوغ ذروة التفوق في الجودة التقنية والانتقال الأداتي نحو مستقبل أفضل.

وما من شك أن لهذه الطفرة التكنولوجية إيجابيات عديدة على حياة البشر بصفة عامة، وأفضل مؤشر على ذلك، تلك الثورة الرقمية التي عرفتها العقود المتأخرة، والتي أذنت بعصر جديد، هو عصر الحاسوب والانترنت، وعصر الإنسان الرقمي، والوسائط الإلكترونية، والبرمجيات، والمجتمع الشبكي، والمجتمع الكوكبي المفتوح.. الخ. هذه الاكتشافات العلمية الجديدة سهلت على الإنسان المعاصر الكثير من ضروريات العيش، وجعلت حياته أكثر رفاه وأكثر سرعة وأكثر خصوبة، إلا أن أكثر ما يؤرق الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والأخلاق وغيرهم، هو أن تنفلت هذه الثورة الرقمية من سيطرة الإنسان ذاته، بمعنى أن تطغى سلبياتها في الحياة، ويصبح الإنسان مهددا في كينونته وأخلاقه وبنيتة الاجتماعية، بحكم أنه تحول من فاعل لهذه التقنية إلى موضوع لها، وهذا ما يجعل حياته أكثر تعقيد وغموض وقلق. كان لزاما على الفلسفة اليوم أن تتكيف مع مضامين الحياة الرقمية الجديدة، وأن تدلو بدلوها في شأن المنعطف الشبكي الذي يعرفه الإنسان الراهن، وأن تزيع اللثام بأسئلتها النقدية التأملية العميقة عن مرحلة ما بعد الثورة الرقمية، وما بعد العقل الرقمي، وما بعد سلطة الانترنت وهيمنة الصورة والذكاء الاصطناعي، وهي إشكالات فلسفية جريئة مستحقة للمعالجة والبحث والإثراء.

وعلى هذا يمكن طرح السؤال التالي: ماهي الانعكاسات السلبية للثورة الرقمية على الإنسان راهنا ومستقبلا؟ ماهي طبيعة الإشكاليات الفلسفية التي يمكن إثارتها حول تداعيات الثورة الرقمية في الأزمنة المعاصرة والقادمة؟





سوف نحاول في هذا العمل، التطرق إلى أبرز الإشكالات الفلسفية التي خلفتها الثورة الرقمية في الراهن الإنساني بالنظر إلى ملاستها لجوهر الكينونة الإنسانية وجوانبها الاجتماعية والمعرفية والأخلاقية، ومخلفات ذلك على مصير الإنسان في المحيط الحيوي الذي يعيش فيه.

## 1-سلطة التقنية والأنطولوجيا الرقمية.

لقد اعتقد الإنسان المعاصر أن التقدم التكنولوجي يمكنه أن يحقق الرفاه الشامل والكمال للبشرية جمعاء. غير أن العصر الحالي وما يشهده من تحولات وتغيرات عميقة واكتشافات علمية وتقنية مذهلة أحدثت انقلابا مريعا على مستوى البنية الجوهرية للإنسان والقيم، فبينما كان الفرد يبحث عن الاستئناس بما هو جديد لبناء حياة أكثر سيولة وأريحية بإشراك التكنولوجيا الحديثة لإدارة حياته اليومية وجد نفسه أمام معضلة نتيجة هذا التطور الحاصل في المجتمعات المعاصرة من تنامي لظاهرة الفردانية والانعزالية وشعور الانسان بالاغتراب. فالإنسان المعاصر يواجه مأزقا وجوديا واجتماعيا ذو صبغة نفسية. هنا يؤكد "ايريك فروم Erich Fromm" على أن الاغتراب في العصر الحديث والمعاصر هو نتيجة التكنولوجيا والآلة الحديثة، حيث يتم الاحساس بهذا الشعور - الاغتراب - في المجتمع ككل حتى يمكن أن يكون شاملا. لقد اعتبر فروم التكنولوجيا بمثابة الدين الجديد جراء انتشار الوسائل التكنولوجية الحديثة والتطور التكنولوجي الحاصل في المجتمع ودور هذا الأخير في انتشار ظاهرة الاغتراب الرقمي حيث يعتبر الانسان وفقا لفروم أنه يبدع أوثانا يسجد لها وأصناما يعبدها وهنا يكمن جوهر الاغتراب. فظاهرة الاغتراب عنده تتم عندما يستسلم الانسان لما صنع بحيث أن هناك كثير من الاشياء المرتبطة بحياة الانسان المعاصر يمكن أن تكون أصناما ولعل التكنولوجيا هي الصنم الجديد الذي أصبح هذا الانسان المعاصر مرتبطا به. فالإنسان في العصر الحالي -حسب توصيفه- قد طور ديننا جديدا كرس نمطا جديدا من العبودية سماه " دين التقنية " يقول:



لقد جعلنا من الآلة إلها خضعنا له، وظننا بأننا أصبحنا آلهة قادرين على كل شيء بالعلم والتقنية، لكن الواقع أثبت أننا صرنا عبيدا عاجزين عن كل شيء.<sup>1</sup> إن هذه السيادة التي تمارسها التقنية على الإنسان وهذه التلقائية التي تتمتع بها، جعل من عنوان العصر المعاصر يعلن عن غياب الحرية لدى الإنسان، أي أن الفرد أصبح مستلبا مدجنا في ظل مجتمع صناعي، فالهيمنة التي تفرضها التقنية على المجتمع المعاصر هي هيمنة لا يمكن الخلاص منها، لأنها تقدم تبريرا لغياب الحرية لدى الإنسان، على اعتبار أن طريق التقدم يتنافى مع طريق التحرر. لقد أصبحت التقنية في عصرنا الراهن هي المرشد الأول والموجه الرئيسي لكثير من تعاملاتنا اليومية، من أبسط الأمور إلى أشدها تعقيدا، وأضحت تشكل بديلا عن الواقع الحقيقي وتطرح بذلك مشاكل متعلقة بالهوية الإنسانية والذاتية ومشاكل أخرى ترتبط بحرية الإنسان في علاقته بالتقنية، بل بتبعيته لهذه التقنية. إن الثورة التكنولوجية الحاصلة في ميدان الإعلام والاتصال عموما، وما نتج عنها من اكتساح باهر في مجال المعلوماتية والأنترنت، خلق علاقة عضوية بين الإنسان وهذه التقنية الرقمية.<sup>2</sup>

يوفر المجتمع الشبكي في علاقته مع التقانة والاقتصاد والسياسة فضاء خصبا للوقوف على حيثيات سؤال مهم، هو سؤال الهوية الإنسانية الذي يتجدد ضمن علاقات تماثل واختلاف مع الأشياء والأشخاص الآخرين. فالهوية مكون أساسي من مكونات الذاتية الإنسانية ومن مكونات التجربة الحياتية، باعتبار الإنسان طرفا فاعلا وواع في العالم، ولا شك أن منطق الهوية له أهمية بالغة في مجتمع الشبكات، وذلك يرجع إلى كون المجتمع الشبكي محفوف بأوضاع محلية وعالمية، فردية وجماعية، وهذه الأوضاع هي التي تشكل مصدرا مهما للمقاومة

1- إريك فروم، أن تملك أو تكون، تر: فخري وضياء، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2014، ص 200.

2- عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، دراسة ضمن أعمال ندوة علمية دولية، الرابطة المحمدية للعلماء، الدار البيضاء المغرب، 2011، ص3.



الاجتماعية والسياسية، في عالم يعرف تدفقات هائلة للصور والثروة والسلط المختلفة سواء كانت ثقافية أو إعلامية أو تقنية.<sup>1</sup>

هناك مفاهيم عديدة تفرض نفسها على العالم، خصوصا في العقود الثلاثة الأخيرة مثل: مفهوم الإنسان العددي، والعصر الرقمي، والمواطن الشبكي.. الخ، فلقد دخلت الإنسانية عصرا جديدا هو عصر الميديولوجيا، وزمن الصورة والحاسوب والرقمنة، وعلى هذا يمكن القول إننا نعيش اليوم ثورة كوبرنيكية ثانية، هي ثورة المعلوماتية في مجال الإعلام والاتصال عموما. لقد أصبح للوسائط المعلوماتية بشتى أنماطها، تأثير بالغ في حياة الناس، إذ أن الهيمنة اليوم هي للمجال البصري، ولزمن البث المعتمد على الصورة المرئية، حيث يتحول كل شيء إلى بنية رقمية، وذلك هو أساس الثورة المعلوماتية. لقد أنتجت ثورة المعلومات هذه إنسانا جديدا، هو الإنسان الرقمي، والمواطن الشبكي، وأصبح الاهتمام لا ينصب على الأشياء بل على ما يقابلها من صور عديدة، فالطفرة الحاصلة في وسائل الإعلام والترفيه والوسائط الأخرى المتعددة الأهداف تحول العالم إلى مجرد صور معكوسة على شاشة تلخص تكنولوجيا رقمية دقيقة وهائلة.<sup>2</sup>

المشروع الحدائي لاستخدام التقنية والذي كان قد بشر بإحلال التقنية محل الإنسان وجعل الإنسان سيدا لا عبدا لها، لكن التوجه الحديث أحدث أزمة حقيقية لم تنكشف بشكل جلي إلا في الحقبة المعاصرة، بحيث تبين أن الآلة هي التي أصبحت تستعبد الإنسان، حيث أصبح رهينا ما صنعه بيده وغير قادر على الإنفكاك مما خلقه بمحض إرادته وبسلطان عقله. فالمشروع الرأسمالي والصناعي الذي انقذ الإنسان من الإقطاعية وفتح الأبواب أمامه، انتهى إلى فشل ذريع آثاره باتت تهدد كينونة وهوية الإنسان، لأنه أدى إلى تسميم المستهلك. هذا التسميم راجع إلى أن التقنية تحولت إلى علاقة بالأداة بالإنسان، أي إنها هي التي تحدد كيفية حركته وسكونه وكل شيء فالطفرة التقنية التي خلقها الإنسان المعاصر قد خلفت

1-دارن بارني، المجتمع الشبكي، تر: أنور الجمعاوي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015، ص 179.

2-مصطفى كيجل، مدخل إلى قضايا الفلسفة التطبيقية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2018، ص ص 172. 173.



آثاراً كارثية على الإنسان تجلت في ضعف قدرته في السيطرة عليها أو التحكم فيها، وتحول بذلك من فاعل لها إلى مجرد تابع لسلطتها، وقد أضحى في حالة اغتراب عما أبدعه عقله وأنتجته سواعده، وقد أصبحت هذه المنتجات خارج سيطرته، وقد اتخذت لها موقع العدو والخطر المحذوق، وهذا ما ينطبق على مجال الإعلام ووسائله الرقمية المتطورة.<sup>1</sup>

بناء على هذا يمكن القول إن رهاب التقنية أو التكنولوجفوبيا، قد اكتسح كل مجالات الحياة بما فيها فضاء المعلوماتية، فأصبحنا نتكلم اليوم عن أنطولوجيا الصورة وأنطولوجيا الرقم، فمن لا صورة له لا هوية له، ومن لا رقم له لا وجود أو اعتبار له. وأمام الصورة والرقم تغير مفهوم الواقع نفسه إلى حد أننا ونحن أمام الصورة لا نرى الواقع، بل نرى الواقع منعكساً على الشاشة وهذا ما تسبب في كثير من الاختلالات القيمية يأتي الحديث عنها في

## 2- تحولات المجتمع الشبكي وتداعياته الأخلاقية.

إن أكثر ما يبعث على القلق في زمن الثورة التقنية عموماً والثورة في مجال المعلوماتية خصوصاً، هو انتهاك التقنيات الجديدة للعنصر الأخلاقي في خضم الزخم التكنولوجي الذي تتحكم فيه الإرادات السياسية والمصالح الاقتصادية والتنافس الليبرالي المتوحش الذي لا يولي اعتباراً إلا للربح والتفوق والسيطرة، وهو ما يجعل عالم اليوم يسير في وجهة مجهولة غير محسومة العواقب. لذلك حذر الكثير من الفلاسفة والعلماء من هذه التداعيات الخطيرة التي تجعل الإنسان ضحية لإبداعه وذكائه المجنون.

ومن بين هؤلاء الفيلسوف الاجتماعي والأنثروبولوجي الفرنسي إدغار موران (1921-) "idgarmorin" حيث يقول في كتابه "إلى أين يسير العالم؟" من المحتمل فقط أن تصير حضارتنا نحو التخطيم الذاتي، وإذا تحقق تخطيم ذاتي، فإن دور السياسة والعلم والتقنية والإيديولوجيا سيكون دوراً أساسياً، في حين لو وصلت السياسة والعلم والتقنية والأيديولوجيا إلى درجة الوعي بذلك فبإمكانها أن

1- حسن حماد، الاغتراب التقني، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 15، ربيع 2019.



تنقدنا من هذه الكارثة وتحول شروط المشكل. فثنائية التركيب والتعقيد في تصوره تحث العالم على السير نحو رؤية جديدة للتعاطي مع الواقع ومعطياته المعرفية فهو لا يفصل بين أزمة الثقافة وأزمة الحرب، إن أزمة الثقافة كأزمة الحرب، تدفعنا إلى تحوّل عميق في العلاقة بين فرد وفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين المجتمع والإنسانية. لم يعد الأمر يدور حول تحقيق التطور، بل حول الثورة داخل هذا التطور الذي تهيمن عليه التقنية-البيروقراطية، وعلى هذه الثورة أن تكون حرة ومستقلة من قيود العصر الكوكبي الحديدي الذي قد يؤدي إلى فناء الإنسان: "إن التغيير هو الذي يجب أن يتغير. إن التقدم التقني يسمح في الآن الواحد بظهور الإنسانية الكوكبية، ويسمح في احتمال فنائها النهائي".<sup>1</sup>

كما أن التطور السريع والعميق في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، في فضاء ما يعرف بنموذج المجتمع الصناعي قد خلف آثارا معتبرة على الصعيد العالمي، وكانت لهذه المسيرة التقنية دورا بارزا في إحداث ثورة رباعية الأضلاع، اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية، وعلى هذا فمن الضرورة بمكان، أن يصاحب العولمة التكنولوجية، ضمير أخلاقي وسياسي يرتقي إلى مستوى التحديات الإنسانية، هذه الأخيرة بحاجة إلى مثل هذه الأخلاقيات لمواجهة ما يعترض طريقها من صراعات وصدامات حضارية كوكبية، تقتضي التسلح بفكر ثقافي عالمي ومتفتح يقود الإنسان إلى التفكير بعقلية جماعية مثلما يفكر في حل مشاكله الفردية.<sup>2</sup>

قبل أن يعرف العالم أحدث التقنيات الإعلامية التي سهلت تداول المعلومات والصور والتعرف عليها بنقرة حاسوب أو هاتف ذكي، وبالأخص وسائل الإعلام المرئية، فالناس يمكنهم تعلم العنف أو السلوك العنيف من خلال ملاحظة العنف فيما يتم تصويره، في ضوء الشخصيات الشريرة التي تحفل بها وسائل الإعلام. لقد ركزت أغلب نظريات تأثير العنف في وسائل الإعلام، التي يقوم افتراضها الأساسي

1- إدغار موران، إلى أين يسير العالم، تر: أحمد العلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009، ص 38.

2- إدغار موران، تحديات القرن الواحد والعشرين، الجزء الثاني، ت، حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 2001، ص ص 970-971.



على أساس أن الصورة التي يظهر عليها العنف في التلفزيون تدعم حالة السلوك العدواني القائم لدى المشاهدين أثناء تعرضهم لبرامج ذات طابع عنيف. فنظريات تأثير العنف في وسائل الإعلام تؤكد على أن عوامل مثل المبادئ والقيم الثقافية والأدوار الاجتماعية والسمات الشخصية وتأثير الأسرة والأقران باعتبارها محددات أولية للسلوك الاجتماعي. فهذه العوامل السيكولوجية والاجتماعية تحدد التأثيرات التي يمكن أن تحدثها صور العنف في وسائل الإعلام. وعلى سبيل المثال فإن المبادئ والاتجاهات لدى المشاهدين من المتوقع أن توجه إدراكهم لبرامج العنف التلفزيوني. فالذين نشأوا وأصبحوا شخصيات ميالة إلى العنف وأصبح لديهم اتجاهات ومبادئ تؤيد العنف كوسيلة لتحقيق الأهداف الشخصية والاجتماعية، فإنه من المحتمل أن يدركوا على نحو اختياري أعمال العنف التي تقوم بها شخصيات المسلسلات التلفزيونية بشكل يؤيد ويدعم مبادئهم واتجاهاتهم. أما المشاهدون من غير ذوي الميول العدوانية فإنهم يدركون الرسالة الاتصالية أو برامج العنف على نحو اختياري بشكل يتطابق مع اتجاهاتهم المناهضة للعنف. وهكذا فإن تأثير العنف عن طريق التلفزيون يمكن أن يدعم المبادئ السلوكية والاتجاهات الموجودة لدى المشاهدين ذوي تلك الميول، فالأطفال بوجه خاص ومن في سن المراهقة من الجائز ألا يكونوا قد أسسوا لأنفسهم دليلاً يوجههم ويرشدهم في مجال المشاركة في العنف. وهنا فإن العنف التلفزيوني يمكن أن يملأ هذا الفراغ في حياة الأطفال والمراهقين إلى الحد الذي تصبح فيه معتقدات وأعمال الشخصيات التي تظهر في برامج العنف مرشداً وموجهاً لسلوكهم الشخصي.

لقد ندد الكثير من المفكرين بالخطر الذي تخلفه وسائل الإعلام التقليدية ومن بينها التلفزيون على مستوى التعلم والوعي، حيث يذهب "كارل بوبر Karl Raimund Popper" إلى اعتبار سلطة التلفزيون هي سلطة مهددة للديمقراطية التي لن تستمر في خدمتها للمجتمع إذا لم يعاد النظر في نمط مراقبتها المخاوف واردة في الدول الديمقراطية من احتكار الإعلام لصالح أحزاب معينة، ما يحرم خصومهم السياسيين من إمكانية التعبير عن آرائهم وأفكارهم، فالديمقراطية تعني تعددية الآراء والأفكار، وإذا ما انتفت هذه التعددية فلن يبقى من الديمقراطية



إلا الاسم، ويمكن التلاعب بها، طالما الشركات الكبرى ومراكز القوى السياسية، تسعى للسيطرة عليها، وبث أفكار تخدم جهات معينة، عدا قدرة الأثرياء على إنشاء إمبراطوريات إعلامية، تنطق بما تريد، وتشيع ما ترغب فيه، وتمنع وتحجب كما تشاء. لذلك يتنافس رجال الأعمال على شراء المحطات الإذاعية والقنوات التلفزيونية والجرائد والمجلات. ما يحولها إلى إعلام تعيش فيه البيروقراطيات جنبا إلى جنب مع الفساد، يُصادَر فيه أي نوع من التفكير في القضايا الكبرى، ما دامت قوّة المال قادرة على إرسال القضايا العادلة إلى النسيان. فالتلفزيون حسب رأيه عندما يقدم اخبارا مغلوطة فإنه يساهم في تشكيل ثقافة سلبية عند المتلقين الذين يرون فيه المصدر الموثوق للمعلومات والأخبار في العالم في حين أنه ليس كذلك.<sup>1</sup>

فإذا كانت الصورة (وخاصة في نمطها المتطور والمدمج)، تستخدم في تطوير البرامج التربوية، وإثراء المناهج التعليمية بالمساهمة في تنشيط عمليات الانتباه والإدراك والتخيل، فهي أيضا مسؤولة عن ارتفاع معدل الجرائم، وتدهور مستوى التربية والتعليم بسبب هذا العدد الهائل الذي يتوسط خبرات الأطفال والمراهقين يوميا، وبسبب المضمون السيء للبرامج الإعلامية والثقافية الموجهة للاستهلاك.<sup>2</sup>

لقد تسببت تكنولوجيا المعلوماتية في كثير من الجرائم المرتبطة بجهاز الحاسوب وشبكة الأنترنت والهواتف الذكية المتطورة، فالمجتمع المعلوماتي لا يعترف بالحدود الجغرافية، إذ أنه مجتمعا مفتوحا عبارة عن قرية صغيرة متجاوزة لحدود الزمان والمكان. فخطورة الجرائم المعلوماتية على خلاف الجرائم التقليدية، هي كونها جرائم هادئة تتطلب فقط وجود تحكم عالي في تقنيات الحاسوب ووظائفه المختلفة، والنجاح في سبر أغوار عالم الأنترنت بكل احترافية، والجديد في الأمر هو تغير شكل وطبيعة المجرم، من مجرم جاهل متهور إلى مجرم محترف متعلم قادر على إنشاء البرامج وتسييرها واختراقها عن طريق أنظمة فيروسات متطورة وهذا ما يزيد من فداحة الجريمة وخطورتها على القيم الاجتماعية والأخلاقية، خاصة عندما

1- لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 01، 2009، ص 460.

2- شاكر عبد الحميد، عصر الصورة - السلبيات والإيجابيات، منتدى سور الأربكية، الكويت، 2005، ص 03.





يتعلق الأمر بمساهمة هذه التكنولوجيات المتطورة في اختراق خصوصية الأفراد وإنتاج المواد والمواقع الإباحية التي يصعب مراقبتها أو تقييدها نظرا لسرعة تداولها وإمكانية تخزينها بسهولة<sup>1</sup>. فلا شك أن التفاوت بين الأفراد والمجتمعات في امتلاك التكنولوجيات العصرية وإساءة استخدامها، تسبب في حدوث فجوة معتبرة بين شعوب العالم اليوم، وهو ما خلق أزمة تواصل إنسانية هددت كيانه الفردي والاجتماعي.

### 3-الفجوة الرقمية وأزمة التواصل الإنساني

إذا كان الهدف من تطوير وسائل الإعلام والاتصال، والتحكم في التكنولوجيا الرقمية هو الوصول بأسرع وقت ممكن إلى مصادر المعلومة وسرعة وسهولة تداولها بين البشر، فهل حققت هذه التقنيات العصرية توافرا حقيقيا بين الأفراد والدول أم ساهمت في ظهور اختلالات واضحة في هذا المجال؟ لا ضير أن الاتصال شرط من شروط بقاء الكائن البشري، كما أنه أصبح مؤخرا ضمن حقوقه الأساسية، وأن كفاءة المجتمعات اليوم صارت تقاس بمدى كفاءة شبكة اتصالاتها التي تعد بمنزلة الجهاز العصبي للمجتمع، وهي مؤشر واضح لقياس مدى جاهزية المجتمع لدخول عصر اقتصاد المعرفة، ولمسايرة أزمنة العولمة وتحولاتها على جميع الأصعدة، ومن العوامل التي دفعت بهذه النقلة النوعية في مجال الاتصالات، ظهور شبكة الأنترنت التي أصبحت بلا منازع وسيط الاتصال الأول بحيث أحدثت هذه الشبكة شبه انقلاب في مفهوم التواصل الإنساني، سواء من حيث تنوع وسائله أو اتساع نطاقه أو سرعة تغلغله في الأوساط المحلية والعالمية. "يسمح الأنترنت بالتواصل بين الإنسان والنظم الذكية والروبوتات المعرفية والوكلاء الآليين الذين سيعهد إليهم القيام بمهام روتينية من قبيل مسح الأنترنت بحثا عن معلومات معينة. وبجانب تواصلها مع الإنسان سيكون هناك تواصل مباشر ما بين هذه الكائنات الذكية، وهو ما سوف يكسيها قدرة تضاعفية، ويشحذ ذكاءها الجمعي بصورة

1-عادل عبد السميع عوض، التقنية والجريمة المعلوماتية، مجلة الاستغراب المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 15، 2019، ص 235.





يصعب التكهن بها. إنها حقا ثورة اتصالية عارمة تكاد تقترب من أحلام الخيال العلمي<sup>1</sup>. ولكن ما مصير التواصل الجسدي، وتواصل المشاعر والحوار المباشر؟ لقد أصبح المجتمع الإنساني في فضاء العالم الرقمي، مجتمعا تقوم الصور بالوساطة خلاله في كافة الأنشطة الإنسانية، وعلى هذا حذر بعض المفكرين من مثل هذا الطغيان للصور الملتقطة عبر مختلف الوسائط الإلكترونية على ثقافة الإنسان، إلى درجة أنهم قالوا إن الشاشة سوف تحل محل الكلمات، فتكون هي العامل الأساسي للتخاطب الاجتماعي، ويكون بذلك دور الكلمات مقتصرًا على مخاطبة المكتبية، وعلى طباعة الكتب التي سيصبح قراؤها محدودي العدد بدرجة كبيرة. .. وهكذا فإن القراءة ستراجع لمصلحة المشاهدة<sup>2</sup>.

وعلى مستوى العلاقات المباشرة بين الأفراد تعتبر مسألة المشاركة والتواصل مع الآخرين في الحياة أفضل شكل من أشكال الصداقة، إلا أن ما يظهر في وسائط التواصل الاجتماعي وغيرها من أشكال التفاعل على الأنترنت تناقض عميق مع مفهوم العيش المشترك، لكونها لا تشمل المشاركة البدنية بما توفرها من أحاسيس وإحياءات ورموز ومناقشة، تماما مثل التقارب والتفاعل والصداقة المحفوفة بالثقة المتبادلة التي تحدث عادة بين المريض وطيبه المعالج<sup>3</sup>.

يؤكد فلاسفة التواصل على هذه الخاصية الجوهرية، ومن بين أبرز هؤلاء، نجد الفيلسوف الاجتماعي الألماني يورغن هابرماس (1929) Jürgen Habermas ، الذي يعتبر أن التواصل مفهوم متشعب يلامس حقولا معرفية متشعبة كالسوسيولوجيا، والألسنية، والأنثربولوجيا وغيرها، وهو لذلك يتجاوز مجرد علاقات التراسل والإرسال وتبادل الأخبار. .. إنه حالة الانتقال من الوضع الفردي

1-نبيل علي - نادية حجازي، الفجوة الرقمية رؤية عربية لمجتمع المعرفة، مطابع السياسة، الكويت، 2005، ص ص 163-164.

2-شاكر عبد الحميد، عصر الصورة السلبية والإيجابيات، مرجع سابق، ص 03.

3-أحمد عبد الله الأحمد، الأخلاقيات الرقمية والحداثة في التواصل الإنساني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 10، العدد 2، 2017، ص 10.



إلى الوضع الجماعي والاجتماعي، وهو نشاط علائقي لكونه يتم بصور شتى كالأصوات والإشارات والصور، لكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل، والمميز في الأمر أن الطبيعة الإتيقية للتواصل تبعث وتطرح مادامت رسائل التواصل المتبادلة بين الأشخاص ليست بالضرورة بريئة، وبمقدار ما يكون التواصل حينئذ أداة للتفاهم والتحاور، فقد يكون أيضا أداة للصراع والخصام بحسب طبيعة البشر، ومجتمعات اليوم تقدم لنا أمثلة حية عن هذا الصراع، وبهذا تكون الإتيقا التواصلية طريقا لإدارة الصراع وفتح النقاش وتبادل الآراء.<sup>1</sup>

وفي ضوء ما ذكرناه وعلى صعيد العلاقات الدولية يمكن القول أن فجوة الاتصالات الرقمية اليوم، بما تعرفه من حالة اللامساواة واللاعدالة في القدرة على التحكم في التقنيات الرقمية المتطورة، وامتلاكها وتسييرها، تحمل في رحمها كل بذور التخلف المجتمعي، ومن شبه المؤكد أن الفجوة بين الأغنياء والفقراء، إن استمرت الحال على ما هي عليه، ستقود إلى تصدع المجتمع الإنساني. والراجح أن الفجوة الاتصالية ما بين أغنياء العالم وفقرائه هي في حقيقة الأمر فجوة مصطنعة، كان يمكن تجاوزها أو التصدي لها لو توفرت إرادة التواصل والحوار الحقيقي، وعدم تغليب الحسابات السوسيواقتصادية على الغايات الاجتماعية والأخلاقية.<sup>2</sup>

إن شعوب العالم اليوم تعرف تحديا بارزا يعرف بتولد ثقافة حقيقية شبيهة بما يطلق عليه الدوامة التكنولوجية المعلوماتية، لهذا يقع الرهان على الثقافة الرفيعة التي تنتشر عبر الأقمار الفضائية وفق نموذج الذكاء الجماعي المشترك Collective L'intelligence أن يتيح الفرصة لكل مجموعة من الناس أن تتواصل بواسطة الأنترنت، من أجل مهمة تضامنية تشاركية بحيث يصبح ذكاء الفرد في خدمة الحاجات الاجتماعية، وحتى تكون هذه الثقافة أكثر قبولية لا مناص من معرفتها والتزامها بسبل تجسيد آمال وطموحات المواطنين الذين يجمعهم كوكب واحد.<sup>3</sup>

1-يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة، عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2010، ص ص 7-8.

2-نبيل علي، نادية حجازي، الفجوة الرقمية، مرجع سابق، ص 166.

3-إدغار موران، تحديات القرن الواحد والعشرين، مرجع سابق، ص ص 972-973.



لم تحدث التقنية عموما والتقنية الرقمية خصوصا تصدعا في العلاقات بين الأفراد فقط، وإنما انعكس ذلك على العلاقات بين الدول والمنظمات الدولية وأصبح المجتمع الإنساني المعولم يعاني من مشكلة تواصل حقيقية، رغم بلوغه آفاق التقدم الباهر في تكنولوجيات الاتصال العصرية.

### خاتمة:

ما يمكن قوله في الأخير هو أن قدر البشرية اليوم أن تعيش في كنف قنوات الاتصال الأرضية والبحرية والكوكبية، وهي بلا شك تقيم حلقات الوصل بين أطراف المعمورة بتبادل الرسائل والصور والمعلومات والرقابة الإلكترونية وغيرها، بل لقد أسهمت التطبيقات المعلوماتية في تجسيد وظائف أخرى أكثر إجرائية، مثل نقل الأموال، ونقل الأسواق ونقل الحضور (المشاركة عن بعد)، ونقل سلع اقتصاد المعرفة إلكترونيا.. الخ.

ولم تكن الفلسفة على غرار باقي حقول المعرفة الأخرى، بمعزل عن التطور التكنولوجي في مجال الاتصال والمعلوماتية، بل أصبحت الاكتشافات العلمية والإنجازات التكنولوجية تستحوذ على اهتمام الفلاسفة والمفكرين بشكل عام لدرجة أصبح يستحيل معها على الفيلسوف في الوقت الراهن، أن يفكر بعيدا عن هذا المجال، وفي حقل من حقولها البارزة، وهو حقل الفلسفة التطبيقية، المحاith لقضايا اليومي والقطاعي الراهي خصصت لها دراسة عميقة حول الإشكاليات الفلسفية المترتبة عن استخدام مختلف التقنيات المعلوماتية في إطار ما يعرف بالأخلاقيات التطبيقية -أخلاقيات الاعلام والاتصال، وأخلاقيات تكنولوجيا المعلومات- ليس لتقييد مجال البحث فيها والحد من فرص تطويرها، بل من أجل مرافقتها حتى تكون في خدمة الإنسان حاضرا ومستقبلا، ولا يكون الإنسان في خدمتها، بمعنى أنها لا تحيد عن الأهداف الأخلاقية والاجتماعية والإنسانية التي ينبغي أن تكون وتشتغل في كنفها.



## قائمة المراجع:

- 1- إريك فروم، أن تملك أو تكون، ترجمة: فخري وضحاء، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2014.
- 2- عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، دراسة ضمن أعمال ندوة علمية دولية، الرابطة المحمدية للعلماء، الدار البيضاء المغرب ، 2011.
- 3- دارن بارني، المجتمع الشبكي، تر: أنور الجمعاوي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015.
- 4- مصطفى كحل، مدخل إلى قضايا الفلسفة التطبيقية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2018.
- 5- حسن حماد، الاغتراب التقني، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد15، ربيع 2019.
- 6- إدغار موران، إلى أين يسير العالم، تر: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009.
- 7- إدغار موران، تحديات القرن الواحد والعشرين، الجزء الثاني، تر: حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط ، 2001.
- 8- لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1 ، 2009.
- 9- شاكر عبد الحميد، عصر الصورة –السلبيات والإيجابيات، منتدى سور الأنيكية، الكويت، 2005.
- 10- عادل عبد السميع عوض، التقنية والجريمة المعلوماتية، مجلة الاستغراب المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد15، 15، 2019.
- 11- نبيل علي – نادية حجازي، الفجوة الرقمية رؤية عربية لمجتمع المعرفة، مطابع السياسة، الكويت، 2005.
- 12- أحمد عبد الله الأحمد، الأخلاقيات الرقمية والحداثة في التواصل الإنساني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 10، العدد2، 2017.
- 13- يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2010.



## علم الكلام الجديد والفلسفة الراشدة رؤية جديدة؟

ذ.ة محجوبة العوينة

تطوان-الحسيمة /المغرب

### مقدمة:

لقد اتخذ الفصل بين العقل والدين صورا مختلفة وأنماطا متعددة، ويعتبر علم الكلام من أحد العلوم التي تستند في بنائها وأدلتها وتخريجها إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، تأخر ظهوره إلى القرن الثاني الهجري. مع كونه علما قائما بذاته؛ إلا أننا وجدناه قد استعان بالفلسفة اليونانية من أجل مواجهة خصوم قويت منافحتهم، تحديات دينية وثقافية تعرضت لها الأمة في أزمنة أعقبت حركة الفتوحات الإسلامية. وأفرزت احتكاكا كبيرا بالثقافات والديانات والتصورات التي تعتقدها الأمم الأخرى تمثلت خاصة في الشبهات التي كانت تثيرها الملل والنحل المانوية واليهودية والنصرانية. كما تعرضت الفلسفة لهجوم عنيف أسفر في بعض الأحيان إلى تراجعها وعدم الاستعانة بها وفي أحيان كثيرة إلغاء العقل حتى أن بعض الباحثين يدعون أن سبب تأخرنا هو خلط الفلسفة بالدين وهو ما يطرح أمام الباحث إشكالية:

- لماذا كان مصير الفلسفة الإسلامية هو التراجع التاريخي؟
- وكيف حل التصوف محل المنطق، وظهر العقل المستقل محل العقل البرهاني؟
- وما هي أسباب الجمود الفكري الذي عرفته حضارة الاسلامية؟
- وما علاقة الفلسفة بعلم الكلام؟
- وهل فعلاً لعبت دورا في الارتقاء بالخطاب الكلامي نحو العقلانية؟ والتي يهدف من ورائها إلى: كشف العنصر الفلسفي داخل النصوص الكلامية، ومن ثمة إبراز الإضافات الفلسفية العقلانية إلى علم الكلام؟
- وهل نستطيع تجديد علم الكلام بإرجاع الفلسفة الراشدة الى مكانتها؟



- فما المقصود بالتجديد: هل هو إعادة تجديد الخطاب الكلامي وإحياء السنن ليتناسب مع متطلبات العصر مع إماتة البدع؛ أم أننا أمام التغيير الكلي كما يدعى البعض؟

أما المقصود بالتجديد:

يمكن أن نُعرّف مفهوم "التجديد" انطلاقاً من أصول لغوية، فالجِدَّة هي مصدرُ الجديد، والجمعُ أَجَدَّةٌ وَجُدُّ؛ وقد جاء في "لسان العرب": «والجِدَّةُ: نَقِيضُ الْبَلَى؛ يُقَالُ: شَيْءٌ جَدِيدٌ، وَتَجَدَّدَ الشَّيْءُ: صَارَ جَدِيدًا، وَهُوَ نَقِيضُ الْخَلْقِ، جَدَّ الثَّوبُ وَالشَّيْءُ يَجْدُ، بِالْكَسْرِ، صَارَ جَدِيدًا، وَالْجَدِيدُ: مَا لَا عَهْدَ لَكَ بِهِ»<sup>1</sup>. أما الدكتور طه عبد الرحمن، فَقَدْ أَشَارَ إِلَى أَنَّ تَجْدِيدَ النَّظَرِ فِي النَّصِّ الثَّرَائِيِّ بِمَثَابَةِ تَجْدِيدِ لِلنُّصُوصِ الْمُؤَسَّسَةِ لِلْخُطَابِ الدِّيْنِيِّ، لِتَوَاكِبِ مُسْتَجِدَّاتِ الْعَصْرِ، وَبِذَلِكَ يَكُونُ الْخُطَابُ الدِّيْنِيُّ مُعَاَصِرًا فِي إِشْكَالِيَّاتِهِ وَمَضَامِينِهِ، مُسْتَلْهِمًا لِلْقِيَمِ الْخَالِدَةِ، وَمُتَخَلِّصًا مِنْ رِنَقَةِ الْمَاضِي، وَمِنْ ثِقَلِهِ الَّذِي لَا فَائِدَةَ فِيهِ لِلْحَاضِرِ أَوْ الْمُسْتَقْبَلِ. أَمَّا الْمَعْنَى الَّذِي يَتَّخِذُهُ التَّجْدِيدُ فِي ارْتِبَاطِهِ بِمَفْهُومِ النَّظَرِ وَمَفْهُومِ النَّصِّ، فَفَهْمٌ كَانَ أَوْ سِيَاسِيًّا، أَوْ مُقَاصِدِيًّا، فَهُوَ بِمَثَابَةِ إِعَادَةِ النَّظَرِ فِي الشَّيْءِ، أَوْ قَلْبِ النَّظَرِ فِيهِ تَقْلِيْبًا قَدْ يَصِيرُ تَغْيِيرًا، وَقَدْ وَضَعَ الْفَيْلَسُوفُ طَهَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لِهَذَا التَّغْيِيرِ شُرُوطًا أَسَاسِيَّةً، مِنْهَا:

■ ألا يكون تغييراً تحكيمياً، وإنما حاجة لذلك؛

■ ألا يكون تغييراً مباشراً، أي خالياً من أسباب محددة تُبَرِّرُ هذا التغيير.

يقول: "نَّ تَجْدِيدَ النَّظَرِ فِي الثَّرَاثِ عِبَارَةٌ عَنْ تَقْلِيْبِ النَّظَرِ فِي النَّصِّ الثَّرَائِيِّ بِوَاسِطَةِ أَسْبَابٍ مَخْصُوصَةٍ لِدَاعِ مَخْصُوصٍ يَدْعَوْنَ إِلَيْهِ"<sup>2</sup>. أَمَّا التَّجْدِيدُ شَرْعًا فَهُوَ التَّجْدِيدُ اللَّغَوِيُّ عَيْنُهُ، مُضَافًا إِلَيْهِ مَا تَقْتَضِيهِ طَبِيعَةُ الْإِضَافَةِ إِلَى الشَّرْعِ مِنْ مَدْلُولِ

1- ينظر "لسان العرب" لابن منظور (ج3 ص111) طبعة دار الصادر.

2- ينظر "سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري" لطله عبد الرحمن؛ المؤسسة العربية للفكر والإبداع ط1 بيروت 2005م (ص46).



خاصّ، وَبِمَعْنَى جَدِيدٍ؛ وَقَدْ ذَكَرَ الْمَنَاوِي<sup>1</sup> معنى التجديد: «هو إحياء ما اندرس من الكتاب والسنة والأمرُ بمقتضاهما»<sup>2</sup>؛ أما المُجَدِّدُ، فقال صاحب "عون المعبود في شرح سنن أبي داود": «أَنَّ الْمُجَدِّدَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَنْ كَانَ عَالِمًا بِالْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ وَمَعَ ذَلِكَ مَنْ كَانَ عَزْمُهُ وَهَمُّهُ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إَحْيَاءَ السُّنَنِ وَنَشْرَهَا وَنَصْرَ صَاحِبِهَا وَإِمَانَةً الْبِدْعِ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ وَمَحْوَهَا وَكَسْرَ أَهْلِهَا بِاللِّسَانِ أَوْ تَصْنِيفِ الْكُتُبِ وَالتَّدْرِيسِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَمَنْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ مُجَدِّدًا أَلَبَتَهُ، وَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِالْعُلُومِ، مَشْهُورًا بَيْنَ النَّاسِ، مَرْجِعًا لَهُمْ»<sup>3</sup>.

فَنَخْلِصُ انْطِلَاقًا مِنْ كُلِّ ذَلِكَ إِلَى أَنَّ التَّجْدِيدَ لَيْسَ مَعْنَاهُ تَغْيِيرُ طَبِيعَةِ الْقَدِيمِ، أَوْ الْإِسْتِعَاضَةُ عَنْهُ بِعِلْمٍ آخَرَ مُسْتَحْدَثٍ مُبْتَكَّرٍ، فَلَا نَعْتَبِرُهُ تَجْدِيدًا؛ وَالتَّجْدِيدُ الَّذِي عَرَفَهُ الْإِسْلَامُ عَبْرَ الْعُصُورِ يَعُودُ إِلَى أَرْبَعَةِ مَنَاجٍ:

1. منهج التجديد بمعنى: تنقية الدين الإسلامي من البدع والشوائب والضلالات، وهو ما قامت به بعض الحركات في القديم والحديث.
2. منهج التجديد بمعنى: التحرر من التقليد المذهبي، والرجوع إلى الأصول.
3. منهج التجديد بمعنى: إعادة بناء الفكر الإسلامي بتعزيزه بالإنفتاح على الأفكار المتقدّمة، ليصمّد في مواجهة تحديات العصر.
4. منهج التجديد المعتمد على الاجتهاد في التشريع، لمواكبة سنّة التطور»<sup>4</sup>.

1- هو محمد عبد الرؤوف بن علي المناوي القاهري (ت1031هـ)، من كبار العلماء والمؤلفين، له شروح على الحديث منها: "الجامع الصغير" و"شرح الشمائل"، و"الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية"، وغيرها. ترجمته في "خلاصة الأثر" للمعجب (ج2 ص193)؛ و"فهرس الفهارس" لعبد الحي الكتاني (رقم319 ج2 ص560)؛ و"الأعلام" للزركلي (ج6 ص204).

2- ينظر "عون المعبود شرح سنن أبي داود" للعظيم آبادي " (كتاب الملاحم برقم4193 ج2 ص1959-1960).

3- مرجع نفسه.

4- ينظر جدل العقل والنقل" للكتاني (ج2 ص96)؛ وفي "موسوعة المصطلح في التراث العربي" (ج1 ص457).



## أما المقصود بعلم الكلام:

علم الكلام يعرف أيضا باسم "علم التوحيد"<sup>1</sup>، و"علم أصول الدين"<sup>2</sup>، و"علم الفقه الأكبر"<sup>3</sup>، و"علم الإيمان"، و"علم الأسماء والصفات"، و"علم أصول السنة"، أحد أبرز العلوم الإسلامية الذي يهتم بمبحث العقائد الإسلامية، وإثبات صحتها، والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية. إذ يُعَدُّ - إلى جانب علم أصول الفقه - انعكاساً لمنهج التفكير الإسلامي، وتجلياً من تجلياته العقلية. فهو - في بعض مسمياته - علم النظر<sup>4</sup> والاستدلال، وَقَدْ سُيِّيَ بِذَلِكَ لِقِيَامِهِ عَلَى الْقَوْلِ بِوُجُوبِ النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَاشْتِغَالِهِ بِآلِيَاتِ الْإِسْتِدْلَالِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى الْمَسَائِلِ الْإِيمَانِيَّةِ. وَهُوَ عِلْمٌ يُغْنَى بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِيمَانِ بِهِ، وَمَعْرِفَةِ مَا يَجِبُ لَهُ، وَمَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ، وَمَا يَجُوزُ، وَسَائِرُ مَا هُوَ مِنْ أَرْكَانِ الْإِيمَانِ السَّتَةِ وَيَلْحَقُ بِهَا، وَهُوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ وَأَكْرَمُهَا عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، لِأَنَّ شَرَفَ الْعِلْمِ يَتَّبِعُ شَرَفَ الْمَعْلُومِ بِهِ.

1- قاله سعد الدين التفتازاني (ت791هـ) في "شرح العقائد النسفية" (ص21): (إن مبنى الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام، المنجي من غياهب الشكوك وظلمات الأوهام).

2 أطلق الإمام عبد القاهر البغدادي على مؤلفه اسم "أصول الدين" : وكذا فعل غير واحد من المتكلمين الأوائل.

3- قاله الإمام أبو حنيفة (ت150هـ): (اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل الفقه في فروع الأحكام. والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات، وما يجب عليها منهما. وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر). ينظر "المدخل إلى دراسة علم الكلام" لحسن محمود الشافعي (ص10)، نقلا عن "إشارات المرام" للبيضاوي (ص28 - 29).

4- النظر: قال ابن العربي المعافري في "المتوسط في الاعتقاد" (ص111): (الفكر المرتب في النفس على طريق يفضي إلى العلم، يطلب به من قام به، علما من العمليات، أو غلبة ظن من المظنونات) : قيل: (النظر هو الفكر)، قال أبو المظفر الإسفرايني: (هذا هو الذي عليه جمهور أصحابنا، وهو مطرد منعكس، وهذا الحد هو المعول عليه)، وذكر الغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد" (ص19) عن بعضهم أن النظر هو طلب علم أو غلبة ظن : ولأبي المعالي الجويني في "الإرشاد" (ص3): (النظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن) : وقال الإمام فخر الدين الرازي في "معالم أصول الدين" (ص20): (النظر هو ترتيب تصديقات يُتوصل بها إلى تصديقات آخر، فإن من صدق بأن العالم متغير، وكل متغير حادث، لزمه التصديق بأن العالم ممكن، فلا معنى لفكره إلا ما حصل في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث). ينظر "المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية" (ج1 ص431).





لَكِنْ بِشَرَطٍ أَنْ لَا يَخْرُجَ عَنْ مَذْلُولِ الْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ الصَّحِيحَةِ، وَإِجْمَاعِ الْعُدُولِ، وَفَهْمِ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ فِي حُدُودِ الْقَوَاعِدِ الشَّرْعِيَّةِ، وَقَوَاعِدِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْأَصِيلَةِ. قَالَ إِمَامُ الصَّوْفِيَّةِ الْجَنِيدُ الْبَغْدَادِيُّ<sup>1</sup>:

«التَّوْحِيدُ: إِفْرَادُ الْقَدِيمِ<sup>2</sup> مِنَ الْمُحْدَثِ»<sup>3</sup> وقال الشيخ أبو علي الروذباري تلميذ الجنيد: «التَّوْحِيدُ اسْتِقَامَةُ الْقَلْبِ بِإِثْبَاتِ مُفَارَقَةِ التَّعْطِيلِ وَإِنْكَارِ التَّشْبِيهِ،

1- هو أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي (ت297هـ): أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري. قال عنه أبو عبد الرحمن السلمي: (هو من أئمة القوم وسادتهم: مقبول على جميع الألسنة). صحب جماعة من المشايخ، وأشهر بصحبة خاله سري السقطي، والحرثي المحاسبي، ودرس الفقه على أبي ثور، وكان يفتي في حلقاته وهو ابن عشرين سنة. وتوفي يوم السبت (سنة 297 هـ). وقد صدر كتاب "رسائل الجنيد (أول عمل يجمع كل رسائل الإمام الجنيد وأقواله المأثورة)" عن دار إقرأ، بتحقيق الدكتور جمال رجب سيدبي الطبعة الأولى 2005م. ترجمته في "طبقات الصوفية" للسلمي (رقم21ص129) ؛ و"حلية الأولياء" لأبي نعيم (برقم571ج1ص255) ؛ و"تاريخ بغداد" للخطيب (برقم3692ج8ص168) ؛ وفي "الرسالة القشيرية" (رقم65ص430) ؛ و"طبقات الحنابلة" للقاضي بن أبي يعلى (برقم157ج1ص343) ؛ و"صفة الصفوة" لابن الجوزي (رقم296ص465) ؛ و"تذكرة الأولياء" للعطار (رقم43ص370-391).

2- القديم: هو ما لا أول لوجوده. وهو الله الذي لا ابتداء له في الزمان، ولذلك يوصف بـ"القديم" وحده، بمعنى أنه لم يسبقه العدم، ولم يفتر إلى موجود قبله بوجوده، ومن ثم يجب الاعتقاد بأنه تعالى قديم. قال القاضي عبد الجبار (ت415هـ): (وقد اختلف قول شيخنا أبي علي الجبائي (ت303هـ) في حقيقة هذه اللفظة، فقال في بعض كتبه: (إنه يراد به أنه لا أزل لوجوده، وأن الذي يختص بهذه التسمية هو الله تعالى دون سائر الموجودات). واختلفوا في معنى القديم، فقال الأشعري (ت324هـ): (إنه قديم لذاته. وأجمع أصحابنا على أنه باق ببقاء يقوم به)، إلا القاضي أبابكر الباقلاني (ت403هـ) فإنه قال: إنه تعالى باق لنفسه. وقال ابن حزم (ت456هـ): (إن القديم من صفات المخلوقين، فلا يجوز أن يسمى الله تعالى بذلك. وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمية الزمانية، أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة مخصوصة. وهذا منفي عن الله تعالى. وقد أغنى الله عز وجل عن هذه التسمية بلفظ "أول" ؛ فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه - سبحانه فيه غيره). ينظر "موسوعة المصطلح في التراث العربي" للكتاني (ج2 ص1965). وقال ابن العربي المعافري في "المتوسط في الاعتقاد" (ص126): (القديم هو الشيء الذي يجب له الوجود في حالة يستبد بها عن المحدث وينفصل فيها عنه، والمحدث ما تعلق بمخصص أوجب حدوثه على أحد وصفي جوازه) ؛ وحول "القديم" أورد ابن العربي المعافري في "الأمد الأقصى" (ج1 ص480) أربع مسائل.

3- ينظر "الرسالة القشيرية" (ص41).



والتَّوْحِيدُ فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ كُلُّ مَا صَوَّرَتْهُ الْأَوْهَامُ وَالْأَفْكَارُ، فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ بِخِلَافِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>1</sup>.

وَيَقُومُ عِلْمُ الْكَلَامِ عَلَى بَحْثٍ وَدِرَاسَةٍ مَسَائِلِ الْعَقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، بِإِيرَادِ الْأَدِلَّةِ، وَعَرْضِ الْحُجَجِ عَلَى إِبْطَائِهَا، وَمُنَاقَشَةِ الْأَقْوَالِ وَالْأَرْاءِ الْمُخَالَفَةِ لَهَا، وَإِثْبَاتِ بَطْلَانِهَا، وَدَحْضِ وَنَقْدِ الشُّبُهَاتِ الَّتِي تُثَارُ حَوْلَهَا، وَدَفْعِهَا بِالْحُجَّةِ وَالْبُرْهَانِ. فَمَثَلًا إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَسْتَدِلَّ عَلَى ثُبُوتِ وُجُودِ خَالِقٍ لِهَذَا الْكَوْنِ، وَثُبُوتِ أَنَّهُ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ، نَرْجِعُ إِلَى هَذَا الْعِلْمِ، وَعَنْ طَرِيقِهِ نَتَعَرَّفُ عَلَى الْأَدِلَّةِ الَّتِي يورِدُهَا الْعُلَمَاءُ فِي هَذَا الْمَجَالِ. وَذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ هُوَ الَّذِي يَعْرِفُنَا الْأَدِلَّةَ وَالْبُرَاهِينَ وَالْحُجَجَ الْعِلْمِيَّةَ الَّتِي بِاسْتِخْدَامِهَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نُثَبِّتَ أُصُولَ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ، وَنُؤْمِنَ بِهَا عَنْ يَقِينٍ. كَمَا أَنَّهُ هُوَ الَّذِي يَعْرِفُنَا كَيْفِيَّةَ الْإِسْتِدْلَالِ بِهَا وَكَيْفِيَّةَ إِقَامَةِ الْبُرَاهِينَ الْمَوْصَلَةَ إِلَى نَتَائِجٍ يَقِينِيَّةٍ. وَهَكَذَا إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَعْرِفَ وَجُوبَ نُبُوءَةِ النَّبِيِّ وَصَحَّتْهَا، فَإِنَّا نَعْمَدُ إِلَى أَدِلَّةٍ هَذَا الْعِلْمِ الَّتِي يُسْتَدَلُّ بِهَا فِي هَذَا الْمَجَالِ، وَنَدْرُسُهَا، ثُمَّ نُقِيمُ بُرْهَانًا عَلَى ذَلِكَ. وَأَيْضًا إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَنْفِي شُبُهَةَ التَّجْسِيمِ عَنِ الدَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ، نَرْجِعُ إِلَى هَذَا الْعِلْمِ، وَعَنْ طَرِيقِهِ نَسْتَطِيعُ مَعْرِفَةَ مَا يُقَالُ مِنْ نَقْدٍ لِإِبْطَالِهَا. وَلَابدُّ فِي الْأَدِلَّةِ الَّتِي يُسْتَدَلُّ بِهَا عَلَى إِبْطَاتِ أَيِّ أَصْلٍ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، وَأَيِّ مَسْأَلَةٍ مِنْ مَسَائِلِ هَذَا الْعِلْمِ وَقَضَايَاهُ مِنْ أَنْ تَكُونَ مُفِيدَةً لِلْيَقِينِ. فَمَثَلًا لَوْ أَقْمَنَّا الدَّلِيلَ عَلَى ثُبُوتِ الْمَعَادِ «= أَيْ الْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ»، لَابدُّ فِي هَذَا الدَّلِيلِ مِنْ أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَى إِبْطَاتِ الْمَعَادِ بِشَكْلِ يَدْعُونَا إِلَى الْإِعْتِقَادِ الْجَازِمِ وَالْإِيمَانِ الْقَاطِعِ بِثُبُوتِهِ، أَيْ الْيَقِينِ بِمَعَادِ النَّاسِ وَبِغَيْبِهِمْ مِنَ الْقُبُورِ وَحَشَرِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَعَرْضِهِمْ لِلْحِسَابِ، وَمِنْ بَعْدِ، مُجَازَاةً بِالنَّوَابِ أَوْ الْعِقَابِ. فَهُوَ إِذَنْ:

- «مَلَكَةٌ يَفْتَدِرُ بِهَا الْإِنْسَانُ عَلَى نُصْرَةِ الْأَرْاءِ وَالْأَفْعَالِ الْمَحْمُودَةِ الَّتِي صَرَخَ بِهَا وَاضِعُ الْمِلَّةِ، وَتَزْيِيفُ كُلِّ مَا خَالَفَهَا بِالْأَقَاوِيلِ» على حد قول الفارابي «ت339هـ»<sup>3</sup>.

1-سورة الشورى : الآية: 11

2-ينظر "الرسالة القشيرية" (ص45).

3-ينظر "المدخل إلى دراسة علم الكلام" لحسن محمود الشافعي (ص11)، و"إحصاء العلوم" للفارابي (ص69 - 70).



- «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، وإبراز الحجج، ودفع الشبه» على حد تعبير الإيجي «ت756هـ»<sup>1</sup>؛
- وهو «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج علمها، ودفع الشبه عنها» حسب تعريف القاضي ناصر الدين أبي سعيد البيضاوي «ت791هـ»<sup>2</sup>.
- بينما نرى ابن خلدون في تعريفه لعلم الكلام بقوله: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»<sup>3</sup>. وهو ما ذهب إليه الغزالي «ت505هـ» في "المنقذ من الضلال"<sup>4</sup>.
- وبتفصيل أدق، فإن علم الكلام قد عرف:
- مِنْ حَيْثُ مَوْضُوعِهِ: بِأَنَّهُ -أَيُّ عِلْمُ الْكَلَامِ- الْمَعْرِفَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِإِدْرَاكِ مَوْضُوعِ الْإِيمَانِيَّاتِ أَيْ الْإِيمَانِ الْعَقْلِيِّ بِاللَّهِ تَعَالَى بِإِثْبَاتِ أَصْلَيْنِ عَقْلِيَّيْنِ هُمَا: التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ؛ وَبِالنَّبُوءِ وَالشَّرِيعَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ أَيْ أَصْلِ الشَّرِيعَةِ.
- وَمِنْ حَيْثُ الْمَنْهَجِ: هُوَ تَأْسِيسُ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى يَقِينِيَّاتٍ عَقْلِيَّةٍ، كَالْمَذْرَكَاتِ الْحِسِّيَّةِ، وَالْمُجَرَّبَاتِ «= الْمَشَاهِدَةُ الْمُتَكَرِّرَةُ وَالتَّجَرُّبَةُ الْعَمَلِيَّةُ وَالْإِخْتِبَارُ»، الْمُتَوَاتِرَاتِ، وَهِيَ الْمَعْرِفَةُ الضَّرُورِيَّةُ الَّتِي تُحْصَلُ مِنْ تَوَاتُرِ الْأَخْبَارِ.
- وَمِنْ حَيْثُ الْغَرَضِ مِنْهُ: هُوَ إِنتَاجُ الْمَعْرِفَةِ وَإِدْرَاكِهَا مَوْضُوعِيًّا، لِيَنْتَقِلَ الْإِنْسَانُ وَيَرْتَقِيَ مِنْ حَضِيضِ التَّقْلِيدِ إِلَى ذُرُوءَةِ الْيَقِينِ. عَبْرَ النَّظَرِ وَالتَّفَكُّرِ وَالْحُجَّةِ وَالْبُرْهَانِ.

وَلَعَلَّ الْقَاسِمَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ جُمْلَةِ تِلْكَ التَّعْرِيفَاتِ، يَتَخَصُّ فِي كَوْنِ عِلْمِ الْكَلَامِ عِلْمٌ يُقْصَدُ مِنْهُ التَّوْفِيقُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالْعَقْلِ، لِلْإِسْتِدْلَالِ وَالنَّظَرِ عَلَى صِحَّةِ

1- ينظر "المواقف في علم الكلام" لعبد الدين الإيجي (ص 7).

2- ينظر "المدخل إلى دراسة علم الكلام" لحسن محمود الشافعي (ص15)، و"الطوابع شرح المرعشي للبيضاوي (ص 4).

3- ينظر "مقدمة ابن خلدون" (ص 429).

4- ينظر "المنقذ من الضلال" للغزالي (ص132 وما بعدها).



القَوَاعِدُ الْإِيمَانِيَّةُ النَّقْلِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِوُجُودِ اللَّهِ ذَاتًا وَصِفَةً وَأَفْعَالًا، وَبِكُلِّ الْعَوَالِمِ الْغَيْبِيَّةِ.

## منزلة علم الكلام من العلوم:

يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ "عِلْمَ الْكَلَامِ" لَيْسَ فَقَطْ وَاحِدًا مِنَ الْعُلُومِ، بَلْ هُوَ رَئِيسُ الْعُلُومِ قَاطِبَةً، ذَلِكَ، لِأَنَّ سَائِرَ الْعُلُومِ مُسْتَنِدَّةٌ إِلَيْهِ اسْتِنَادَ الْفَرْعِ إِلَى الْأَصْلِ، يَقُولُ عَضُدُ الدِّينِ الْأَيْبِيُّ: «إِنَّ مَوْضُوعَهُ أَعَمُّ الْأُمُورِ وَأَعْلَاهَا، وَغَايَتُهُ أَشْرَفُ الْغَايَاتِ وَأَجْدَاهَا، وَدَلَالَتُهُ يَقِينَةٌ يَحْكُمُ بِهَا صَرِيحُ الْعَقْلِ، وَقَدْ تَأَيَّدَتْ بِالنَّقْلِ، وَهِيَ الْغَايَةُ فِي الْوَثَاقَةِ، وَهَذِهِ هِيَ جِهَاتُ شَرَفِ الْعِلْمِ لَا تَعْدُوهَا فَهَوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ.. فَمِنْهُ تَسْتَمِدُّ الْعُلُومُ، وَهُوَ لَا يَسْتَمِدُّ مِنْ غَيْرِهِ، فَهُوَ رَئِيسُ الْعُلُومِ عَلَى الْإِطْلَاقِ»<sup>1</sup>؛ وهذا القول يؤيده محمد علي التهانوي بقوله: «وَالْكَلَامُ هُوَ الْأَعْلَى إِذْ تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْعُلُومُ الشَّرْعِيَّةُ كُلُّهَا، وَفِيهِ تُثَبِّتُ مَوْضُوعَاتُهَا وَحَيْثِيَّاتُهَا، فَلَيْسَتْ لَهُ مُبَادِئٌ تُبَيَّنُ فِي عِلْمٍ آخَرَ شَرْعِيًّا أَوْ غَيْرِهِ، بَلْ مَبَادِئُهُ إِمَّا مُبَيَّنَّةٌ بِنَفْسِهَا أَوْ مُبَيَّنَّةٌ فِيهِ، فَبِهَا، أَيْ قِبَلِ الْمُبَادِئِ الْمُبَيَّنَةِ فِيهِ مَسَائِلُ لَهُ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ، وَمُبَادِئٌ لِمَسَائِلٍ أُخَرَ مِنْهُ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا لِئَلَّا يُلْزَمُ الدَّوْرُ، فَلَوْ وُجِدَتْ فِي الْكُتُبِ الْكَلَامِيَّةِ مَسَائِلٌ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا اثْبَاتُ الْعَقَائِدِ أَصْلًا، وَلَا دَفْعُ الشُّبُهَةِ عَنْهَا، فَذَلِكَ مِنْ خَلْطِ مَسَائِلِ عِلْمٍ آخَرَ بِهِ تَكْثِيرًا لِلْفَائِدَةِ فِي الْكِتَابِ، فَمَنْ عِلْمُ الْكَلَامِ يَسْتَمِدُّ غَيْرُهُ مِنَ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَ، هُوَ لَا يَسْتَمِدُّ مِنْ غَيْرِهِ أَصْلًا، فَهُوَ رَئِيسُ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ بِالْجُمْلَةِ. فَعُلَمَاءُ الْإِسْلَامِ قَدْ دَوَّنُوا لِإِثْبَاتِ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأَصْنَاعِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، وَمَا يَتَفَرَّعُ عَنْهَا مِنْ مَبَاحِثِ الثُّبُوتِ وَالْمَعَادِ عِلْمًا يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى إِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ فِيهَا، وَلَمْ يَرْضَوْا أَنْ يَكُونُوا مُحْتَاجِينَ فِيهِ إِلَى عِلْمٍ آخَرَ أَصْلًا، فَأَخَذُوا مَوْضُوعَهُ عَلَى وَجْهِ يَتَنَاوَلُ تِلْكَ الْعَقَائِدَ وَالْمَبَاحِثَ النَّظَرِيَّةَ الَّتِي تَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا تِلْكَ الْعَقَائِدُ، سَوَاءً كَانَ تَوَقُّفُهَا عَلَيْهَا بِاعْتِبَارِ

1- ينظر "كتاب المواقف" لعضد الدين الأيبكي (ج 1 ص 43).



مَوَادَّ أَدَلَّتْهَا، أَوْ بِاعْتِبَارِ صَوَرِهَا، وَجَعَلُوا جَمِيعَ ذَلِكَ مَقَاصِدَ مَطْلُوبَةٍ فِي عِلْمِهِمْ هَذَا، فَجَاءَ عِلْمًا مُسْتَعْنِيًّا فِي نَفْسِهِ عَمَّا عَدَاهُ، لَيْسَ لَهُ مُبَادَىءٌ تُبَيَّنُ فِي عِلْمٍ آخَرَ»<sup>1</sup>.

وَاخْتَلَفَ الْبَاحِثُونَ فِي سَبَبِ تَسْمِيَةِ هَذَا الْعِلْمِ بِهَذَا الْإِسْمِ، فَقِيلَ: لِأَنَّ عِلْمَ الْكَلَامِ يَتَنَاوَلُ ضِمْنَ مَبَاحِثِهِ قَضِيَّةَ " كَلَامِ اللَّهِ "، وَهِيَ أَهَمُّ مَقُولَةٍ كَلَامِيَّةٍ. أَوْ لِأَنَّ النَّاسَ اخْتَلَفَتْ مَوَاقِفُهُمْ تُجَاهَ هَذَا الْعِلْمِ:

- فَمِنْهُمْ مَنْ تَحَقَّقَ فِي خَوْصِ عِمَارِ هَذَا الْعِلْمِ بِحُجَّةٍ تَنَاوَلَهُ لِقَضَايَا يَقْصُرُ الْعَقْلُ عَنْ إِدْرَاكِهَا.

- وَمِنْهُمْ مَنْ تَكَلَّمَ فِي هَذِهِ الْغَيْبِيَّاتِ وَتَسَمَّوْا بِالْمُتَكَلِّمِينَ.

أَوْ لِأَنَّ -أي: عِلْمَ الْكَلَامِ- يَتَمَحَوَّرُ حَوْلَ قَضَايَا تَتَعَلَّقُ بِالْكَلامِ نَظَرِيًّا لَا وَاقِعِيًّا. وَعِلْمُ الْكَلَامِ الَّذِي طُبِعَ بِطَابَعِ التَّنَوُّعِ وَالِاخْتِلَافِ الشَّدِيدِ، هُوَ بِالطَّبَعِ لَيْسَ دِينًا، وَإِلَّا لِمَا حَدَّثَتْ مُنَازَعَةً فِي فَهْمِ النَّصِّ الْوَاحِدِ، وَإِنَّمَا بِالْآخَرَى رُؤْيُ بَشَرِيَّةٍ وَتَأْوِيلَاتٍ لِلْمُقَدَّسِ، لِأَنَّ الدِّينَ هُوَ «مَجْمُوعُ الْعَقَائِدِ وَالتَّشْرِيعَاتِ الَّتِي جَاءَتْ مِنْ كُلِّ دِينٍ، وَبِالنِّسْبَةِ لِلدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ: فَهُوَ ذَلِكَ الْقَانُونُ الْمُقَدَّسُ أَوْ الشَّرِيعَةُ، وَهُوَ مَجْمُوعُ كَوْنِي مِنَ الْوَاجِبَاتِ الدِّينِيَّةِ، أَي: مَجْمُوعُ أَوْامِرِ اللَّهِ الَّتِي تُوجِّهُ وَتُقَنِّنُ حَيَاةَ كُلِّ مُسْلِمٍ مِنْ كُلِّ جَوَانِبِهَا»<sup>2</sup>، وَلَا يُمَكِّنُ إِنْكَارَ تَأْثِيرِ الدِّينِ فِي تَوْحِيدِ الْمَشَاعِرِ الْإِنْسَانِيَّةِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ، «وَلِكُلِّ دِينٍ عِلَاقَةٌ جَوْهَرِيَّةٌ مَعَ لُغَةٍ مُعَيَّنَةٍ. وَإِذَا اتَّحَدَ الدِّينُ بِلُغَةٍ مِنَ اللُّغَاتِ قَوِي جُذُورُ تِلْكَ اللُّغَةِ وَحَافِظٌ عَلَى كِبَانِهَا أَكْثَرُ مِنْ جَمِيعِ الْعَوَامِلِ الْآخَرَى»<sup>3</sup>

1- ينظر "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم" للتهانوي (ج1 ص23).

2- ينظر "مقاربة في إشكالية الهوية بالمغرب العربي" لمحمد الهرماسي دار الفكر المعاصر (ط1) (2001)، (ص 27) : وفي "الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية" لمحمد الهرماسي (ط1) (2012م) بيروت لبنان، التنوير للطباعة والنشر (ص30).

3- ينظر "اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات التعليم والترجمة والمصطلح" مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الدوحة - قطر (ط1) (يناير 2013م) (ص68) : نقلا عن "محاضرات في نشوء الفكرة القومية" لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي - بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية (1985م) (ص26) .



## منزلة الفلسفة الراشدة:

وأما الفلسفة فهي عند الكندي «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان» وعند الفارابي . العلم بالموجودات بما هي موجودة.» «بمعنى أنها تهتم بدراسة كل ما يتعلق بما هو موجود في هذا الكون باستخدام ما هو متاح من إمكانيات ووسائل».

إذا كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني: من جهة ماهي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فيبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه". ابن رشد

فقال: " فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فكذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: «فاعتبروا يأولي الأبصار» وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي أو الشرعي معا.

فاستنبط من الأمر بالاعتبار وجوب معرفة أنواع الاستدلال العقلي، أي المنطق بمباحثه ومسائله، من قياس برهاني، وخطابي، وغيرهما، واستدل ابن رشد على ذلك بقوله: فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها بقياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أخرى بذلك لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى «فاعتبروا يا أولي الأبصار» وجوب معرفة القياس الفقهي، فكان بالحرى أن يستنبط من ذلك العارف وجوب معرفة القياس العقلي، واستلزم لذلك فتوى وجوب النظر في كتب القدماء والاستعانة بها حتى تكتمل المعرفة بالفلسفة وعلوم المنطق ، لأن وقوف واحد من الناس -في نظره- على المعارف كلها من تلقائه وابتدائه عسير أو غير ممكن.



يقول ابن رشد "فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، وهو الذي جمع بين أمرين أحدهما: ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى" وكأنه يريد من ذلك إيجاب النظر في كتب أرسطو والاستفادة منها في مختلف البحوث التي بحث فيها من طبيعيات وإلهيات... الخ بشرط أن تكون موافقة لشرائط البرهان.

ويتدرج ابن رشد في فتواه بوجوب الاشتغال في الفلسفة والنظر في كتب القدماء منهم ليصل إلى نتيجة أن الفلسفة التي تقوم على النظر البرهاني لا تتعارض نتائجها مع المعرفة الواردة في الشريعة الإسلامية لأن شريعتنا هذه الإلهية حق وما نصل إليه من معرفة بطريق النظر البرهاني حق والحق -كما يقول- "لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له

يقول طه عبد الرحمان في كتابه "سؤال العمل" «ص 88-89» وهو يتحدث عن إشكال الفصل بين العقل والشرع «لقد اتخذ الفصل بين «العقل» و«الدين» صورا مختلفة، إحداها الفصل بين «العقل» و«الشرع»؛ فقد جرى تسليم فقهاء المسلمين ومفكرهم على السواء بهذه الصورة في الفصل كما لو كانت بديهية من البدائيات أو ضرورة من الضرورات؛ وكثيرا ما كان يأتي هذا الفصل بين العقل والشرع منصوبا عليه في مختلف اجتهاداتهم واستنباطاتهم، حتى اشتهرت بينهم صيغ تعبيرية خاصة نحو: «يجوز عقلا وشرعا» أو «لا يجوز في العقل ولا في الشرع» أو «يوجب العقل والشرع»؛ ولما قرروا ابتداء الفصل بينهما من غير تردد، لم يسعهم إلا أن يمشوا إلى قلب نظرهم في وجوه الوصل الممكنة بينهم؛ فبعضهم جعل العقل تابعا للشرع، وبعضهم جعل الشرع تابعا للعقل، وبعضهم جعل العقل مكملا للشرع، وبعضهم جعل الشرع مكملا للعقل، وإلا فمفهم من أثر الإبقاء على هذا الفصل، جاعلا لكل واحد من طرفيه طريقه الخاص في الخطاب، بحيث لا يلتقيان





أبدأ؛ وعلى الرغم من أن هذا الفصل يكاد أن يكون راسخا في الأذهان، فقد ورد عليه الاعتراضين الآتيين:

الأثر اليوناني في الفصل بين العقل والشرع؛ الراجع أن هذا | الفصل لم يتقرر في الثقافة الإسلامية إلا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية التي بگرت بنشرها بين ظهرانهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس"، أي قبل أن يأتي عهد الترجمة المنتظمة الذي

افتتحته دار الحكمة أيام المأمون؛ ولا ريب أن متفلسفة الإسلام الذين جاءوا من بعد هذا العهد قد ساهموا أكثر من غيرهم في تثبيت هذا الفصل في العقول في سياق طرحهم لإشكال التوفيق بين الحكمة اليونانية والشرعية الإسلامية؛ ويرجع أمر هذه المساهمة إلى سببين جوهريين:

أحدهما أنهم كانوا يعدون مجموع ما تقل عن اليونان بمثابة نتاج للعقل الصريح، في حين يعدون مجموع ما جاء به الشرع بمنزلة ما ليس من نتاج العقل؛ وهذا الموقف، وإن بدا في ظاهره صحيحا، حيث إن الوحي لم ينتجه العقل الإنساني، فإنه يشعر بأن الخطاب الشرعي خطاب غير عقلي؛ وهذا في غاية الفساد، إذ لولا عقلانيته -أو معقوليته- لما وقع به التكليف أصلا؟ ثم إن قسما كبيرا من الخطاب الشرعي هو من وضع الفقهاء الذين بنوا اجتهاداتهم العقلية على أصول مأخوذة من القرآن والسنة.

والسبب الآخر أنهم تعرفوا، بطريق ما، على الفصل الذي أقامه أفلاطون»، بين «اللوغوس» -أي القول العقلي الاستدلالي الذي يضعه الفيلسوف والذي يكون موجها للخاصة- وبين «الميتوس» -أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر والذي يكون موجها للعامة، كما أنهم سلموا بالفصل الذي أقامه «أرسطوطاليس» بين «القول البرهاني» و«القول الخطابي»؛ ومن المحتمل جدا أن يكونوا قد رجعوا إلى هذين النوعين من الفصل القولي وتولوا بهما في تحديد العلاقة بين العقل والشرع؛ وعلامة ذلك ما ذهبوا إليه من أن ما اتضمنته نصوص الشرع إنما هو





مثالات وتشبيهات تفيد في إفهام الجمهور مقاصد الدين، فيصير الشرع عندهم نازلاً منزلة «الميتوس»، أي القول القصصي، وإلا فلا أقل من نزوله منزلة «القول الخطابي».

ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذا الرأي من فساد، إذ ينبني على جملة من المسلمات، منها أنه ليس للعقل إلا طريق واحد، وهو طريق الإغريق «58» 4 وهذا باطل، لأن الأفعال العقلية -كما سبق- متعددة أشكالها ومتقلبة أطوارها.

### علم الكلام والفلسفة الراشدة رؤية تجديدية:

وقد ذكر الإيجي الفرق بين الفنين فقال: «يمتاز علم الكلام عن الفلسفة الإلهية المشارك لها في موضوعها في أن البحث يجري في علم الكلام بحسب القواعد والأصول المقررة في الشريعة الإسلامية في حين أن البحث الفلسفي يجري بمقتضى عقول الفلاسفة ومسلماتهم وحسب». ومعنى هذا الكلام أن الفلسفة وعلم الكلام يجمعهما موضوع واحد غير أن منهج البحث عند المتكلمين هو الكتاب الذي عبر عنه بقواعد وأصول الشريعة. وأما منهج الفلاسفة فهو العقل.

وإن كان علم الكلام يعتمد العقل ويقدمه، فإنه لا يستغني عن الشرع أو النص، أي أن الكلام غير مستقل بأحدهما دون الآخر بل هو يأخذ من العقل بمقدار ما يدعم به الشرع هو وإن شابه الفلسفة في نزعتة العقلية فإنها تختلف عنه في نقطة جوهرية هي أن العقل لدى الفيلسوف هو المنطلق الذي يبدأ منه وينتهي إليه في تقرير الحقائق التي يفرضها، في حين يبدأ المتكلم من عقائد دينية مبنية في أساسها على نصوص إلهية المصدر، ويفترض أن النقل والعقل معا لأن أصول العقيدة ثابتة ثبوتاً يقينياً في الشرع وعلى العقل أن يبحث لها عن الأدلة التي تؤيده في إقرارها وتجليتها على نسق عقلي يطمئن المؤمن ويرد شبه الخصم»

وقد اضطر لذلك التفريق ما طراً من التباس بين الفنين عند من أطلق عليهم ابن خلدون «المتأخرين» حيث يقول: «ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين



والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر» ومعنى ذلك أنه «لما حدث اختلاط بين موضوعات الكلام وموضوعات الفلسفة، خصوصاً عند المتأخرين من المتكلمين، عرضت مشكلة تحديد موضوع علم الكلام. فقيل: هل يشتمل علم الكلام على مسائل الاعتقاد فقط أم أنه يشتمل على الوسائل المؤدية لإثباتها فيدخل في نطاقها ما يتداوله الفلاسفة من موضوعات» ومن ثمة كان الفرق بين المتكلم والفيلسوف. على أن هذه التفرقة بينهما لا تمنع القول باختلاط علم الكلام بالفلسفة. وهو ما جعلنا نتساءل: هل أساءت الفلسفة في تسليها لعلم الكلام لطريقة فهم الدين هل جعلت الفلسفة الدين وبالاحرى علم الكلام صعب التداول والفهم وبالتالي ابتعاد الناس عنه كما يقال من جهل شيئاً عاداه؟ هل سبب ركود الخطاب الكلامي يرجع بالاساس الى اختلاطه الفلسفة؟

وقد كان الرازي من أبرز العلماء في الأخذ بالفلسفة وذلك قبل مرحلة المتأخرين» يقول الجابري متحدثاً عن الرازي: «اتجه إلى العمل على تجاوز مشاكل علم الكلام المستعصية وأزماته الداخلية بالاستعانة بفلسفة ابن سينا حتى التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة -كما يقول ابن خلدون» والناظر في مؤلفاته يلحظ ذلك المزج بين آراء الفلاسفة والكلام، وإن كان يناقشها ويعارضها، ويظهر ذلك في تأثره ببعض آراء الفلاسفة خاصة منهم ابن سينا. وهو بذلك العمل يكون قد رسم طريقة المتأخرين كما يذهب إلى ذلك الجابري؛ حيث يقول: «لقد تبنى الرازي مفاهيم ابن سينا الفلسفية مثل الواجب والممكن والممكن بذاته الواجب بغيره. فرسم بذلك طريقة المتأخرين»

ومع الجويني تنتهي طريقة المتقدمين لتأتي طريقة المتأخرين التي أطلق عليها بعضهم مرحلة «علم الكلام الفلسفي». يقول الجابري: «لقد حلت محلها طريقة المتأخرين على يد الغزالي تلميذه [...] لقد تبنى الغزالي بحماس القياس الصوري الأرسطي واستعمله في عرضه لعقائد المذهب الأشعري». وبلغ المزج بين الكلام والفلسفة مداه حتى صار «لا يمكن للمرء أن يفهم المذاهب الكلامية إلا إذا كان له معرفة دقيقة بالفلسفة اليونانية الآن هذه المذاهب مؤسسة أصلاً على علوم اليونان



وفلسفتهم». وهي مبالغة تنفي أصالة علم الكلام وتذهب إلى أنه صناعة فلسفية يونانية. وهو موقف استشراقي عنصري احتقاري يحتكر العقل والمعرفة العقلية والتفكير الفلسفي. ويرفض الاعتراف بوجوده في السياق الإسلامي.

ومع الاعتراف بأن هذا العلم قد أخذ الكثير من الفلسفة، وهي عملية تلاقح بين الحضارات والثقافات كثيرا ما تحدث بين الشعوب والأمم، فإن هذا لا يعني أن المتكلمين بدء من المعتزلة إلى الأشاعرة هم فلاسفة عقليين بل يظل هؤلاء متكلمين حاربوا وتصدوا بالفلسفة للتيارات التي كانت تناوئ العقيدة الإسلامية وتثير الشبهات والأباطيل حولها؛ فهم «وإن قد حكموا العقل في مباحثهم وجعلوه حاكما في مجال علم الكلام فإنهم كانوا يهدفون أساسا إلى إقرار العقيدة الواردة في الشرع لكن بأفهام يختصون بها. وكونهم قد تحرروا لاستخدام العقل لا يعني أنه يمكن وصفهم بالفلاسفة العقليين ما دام الغرض هو إقرار عقائد معينة». ومن ثم لا يبرر ذلك ما يذهب إليه هذا المستشرق أو غيره أو من يشايعونه في العالم العربي والإسلامي. ولذلك «ينظر لعلم الكلام على أنه الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية والمعبر القوي عن أصالتها»

لقد اجتمعت تلك الظروف والمعطيات وعجلت بدخول الفلسفة إلى البيئة الثقافية والفكرية الإسلامية عموما وإلى الحقل الكلامي على وجه الخصوص. وتظهر العلاقة بين الفنين فيما سجله المؤرخون ونقله الباحثون والمهتمون من تأليف ومناظرات؛ حيث يذكر ابن النديم أن الجبائي «ت. 331هـ» ألف كتابا سماه «المتصفح» نقض فيه آراء أرسطو في «الكون والفساد». كما يذكر ابن عساكر أن الأشعري ألف في الرد على الفلاسفة القائلين بالهيولى والطبائع. ويذكر علي سامي النشار أن هشام بن الحكم ألف في نقد أرسطو «كما يحكي القاضي عبد الجبار عن مناظرات كانت تقع بين شيوخ المعتزلة وخصومهم في دقيق الكلام وأنهم كانوا في ذلك يستعينون بالفلسفة ومن ذلك: «إن النظام خرج إلى الحج وأنه أثناء رحلته لقي هشام بن الحكم وغيره وناظرهم في دقيق الكلام ونظر في كتب الفلسفة وتكفير الفلاسفة الذي ما زال يميز جزء كبيرا من الخطاب الإسلامي اليوم. وتفصيل تلك



التحديات التي تواجه علم الكلام اليوم، ومنهج استفادته من الفلسفة هو من المواضيع التي لا يسعها هذا المقال. والتي ينبغي أن تخصص لها مقالات ودراسات لاحقة تجمع بتلايف وأطراف الموضوع.

#### الخاتمة:

لعل أهم النتائج التي يمكن لنا أن نستخلصها من هذا البحث هي أن تغييرا هاما أصاب علم الكلام في مجمل أضلاعه المعرفية، ما فرض إعادة النظر في مسائله، وبالتالي إعادة طرحها للبحث من جديد على ضوء المتغيرات الجديدة، مستفيدين من المناهج والمبادئ الحديثة التي يقدمها لنا العصر الحديث وعلومه المتنوعة، هذا فضلا عن طرح ما استجد من مسائل وشبهات دخلت في حيز هذا العلم الجديد بعد تحديثه وتوسعة موضوعه وفي مسألة الخاتمية نخرج بنتيجة مفادها أن حركة التطور الفكري والاجتماعي لدى البشر تقتضي أن تصل البشرية إلى مستوى معين من الوعي والنضوج تستغني معها عن أن تأخذ السماء بيدها بشكل مباشر، وتكتفي برعايتها من خلال التشريعات التي جاء بها الأنبياء السابقون خصوصا وأن آخرهم، وهو محمد «صلى الله عليه وسلم»، قد جاءها بأقصى ما يمكن أن يأتي به نبي لأمة، فما وراء ذلك ليس إلا ضربا من الفضول والتكرار نخلص من هذا العرض إلى جملة من النتائج نذكر منها:

- إن الفلسفة شكلت سندا قويا لعلم الكلام.
- إن علم الكلام صناعة إسلامية بالرغم من التوكؤ الذي أظهره على الفلسفة اليونانية.
- إن الظروف والتحديات بمختلف أنواعها عجلت بعقد قران الكلام والفلسفة.
- إن البحث في صياغة جديدة لعلم الكلام اليوم يحتاج إلى تنوع المصادر، بما فيها الفلسفة الراشدة من أجل مواجهة التحديات المعاصرة.



فهرس المصادر والمراجع المعتمدة:

- 1- ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار الصادر.
- 2- طه عبد الرحمن؛ سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري، المؤسسة العربية للفكر والإبداع ط1 بيروت 2005م.
- 3- محمد أمين بن فضل الله المحبي الحموي الدمشقي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ت1111هـ، تح: مصطفى وهبي 1284هـ دار صادر-بيروت
- 4- عبد الحي الكتاني: "فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشخات والمسلسلات «ت1382هـ». تح: إحسان عباس. الطبعة الثانية «1402 هـ - 1982م». دار الغرب الإسلامي بيروت -لبنان.
- 5- خير الدين الزركلي الدمشقي "الأعلام" «ت1396هـ». الطبعة 15-«2002م» دار العلم للملايين.
- 6- شرف الحق العظيم آبادي "عون المعبود على شرح سنن أبي داود «ت1329هـ» الطبعة الأولى «1426 هـ -2005م» دار ابن حزم بيروت - لبنان.
- 7- "جدل العقل والنقل" للكتاني
- 8- "موسوعة المصطلح في التراث العربي".
- 9- سعد الدين التفتازاني: "شرح العقائد النسفية «ت793هـ» الطبعة الثانية «1433 هـ -2012م» مكتبة المدينة كراتشي -باكستان
- 10- حسن محمود الشافعي: "المدخل إلى دراسة علم الكلام" «ص10»
- 11- لبياضي "إشارات المرام"
- 12- أبي حامد الغزالي: "الاقتصاد في الاعتقاد" «ت505هـ». الطبعة الأولى «1409 هـ - 1988م» دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- 13- ولأبي المعالي الجويني في "الإرشاد"
- 14- فخر الدين الرازي "معالم أصول الدين" «ت606هـ» 2004م دار الكتاب العربي -لبنان



- 15- اليفرني الطنجي: "المباحث العقلية شرح العقيدة البرهانية"، «ت734هـ»: د. جمال علال البختي الطبعة الأولى «1438 هـ -2017م»، « منشورات الرابطة المحمدية للعلماء ومركز أبي الحسن الأشعري للدراسات العقدية.
- 16- أبي عبد الرحمن السلمي، "طبقات الصوفية وذكر النسوة المتعبدات الصوفيات « ت412هـ»: تح: مصطفى عبد القادر عطا الطبعة الثانية «1424 هـ -2003م» دار الكتب العلمية بيروت -لبنان
- 17- أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني: و"حلية الأولياء وطبقات الأصفياء «ت: 430هـ» 1416هـ -1997م. دار الفكر – بيروت، مكتبة الخانجي –القاهرة .
- 18- أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، "تاريخ مدينة السلام أخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها «ت463هـ». تح: بشار عواد معروف. ط الأولى «1422هـ -2001م»، دار الغرب الإسلامي
- 19- "الرسالة القشيرية"
- 20- أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء البغدادي، "طبقات الحنابلة للقاضي «ت526هـ»، تح: عبد الرحمن بن سليمان، «1419هـ-1999م» الملك فهد بن عبد العزيز والأمانة العامة المملكة السعودية
- 21- أبي الفرج جمال الدين بن الجوزي، "صفة الصفوة «ت597هـ». تح: خالد الطرطوسي «1433هـ-2012م» دار الكتاب العربي بيروت -لبنان
- 22- "تذكرة الأولياء" لفريد الدين العطار «627هـ» تح عاصم ابراهيم الكيالي الطبعة الأولى 2010م دار الكتب العلمية بيروت -لبنان
- 23- محمد الكتاني: "موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي"، الطبعة الأولى «1435 هـ -2014م» دار الثقافة الدار البيضاء –المغرب.
- 24- أبي بكر ابن العربي المعافري: " المتوسط في الإعتقاد" «543هـ»: تح: د عبد الله التوراتي، الطبعة الأولى «1436 هـ -2015م»، دار الحديث الكتانية طنجة - المغرب



- 25- أبي بكر ابن العربي المعافري: "كتاب الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، «543هـ» تح: د عبد الله التوراتي وأحمد عروبي، الطبعة الأولى «1436 هـ -2015م» دار الحديث الكتانية-طنجة ودار الأمان بالرباط-المغرب.
- 26- حسن محمود الشافعي: "المدخل إلى دراسة علم الكلام"
- 27- لفارابي: "إحصاء العلوم"
- 28- عضد الدين الإيجي: "المواقف في علم الكلام"
- 29- " مقدمة ابن خلدون"
- 30- أبي حامد الغزالي "المنقذ من الضلال: «ت505هـ». الطبعة الأولى «1424 هـ - 2003م» دار الجيل بيروت -لبنان
- 31- محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي: " كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم «ت بعد 1158هـ»، تح: رفيق العجم وآخرون. الطبعة الأولى 1996م» مكتبة لبنان ناشرون بيروت - لبنان
- 32- لمحمد الهرماسي: "مقاربة في اشكالية الهوية بالمغرب العربي"، دار الفكر المعاصر «ط1» «2001»
- 33- محمد الهرماسي: "الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية" «ط1» بيروت لبنان، التنوير للطباعة والنشر.
- 34- مجموعة مؤلفين، "اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات التعليم والترجمة والمصطلح" المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الدوحة - قطر «ط1» «يناير 2013م»



عبد الرحمن من تفنيد القول بكونية الفلسفة إلى مشروعية

التأسيس لفلسفة إقليمية عربية إسلامية

د.أحمد معط الله

مؤسسة الانتماء: جامعة العربي التبسي تبسة

ahmed.maatallah@yahoo.com

### ملخص الدراسة:

عرف الفكر العربي المعاصر بمختلف تياراته ومشاربه الكثير من المشاريع الفلسفية ، التي لم يرق أغلبها إلى درجة الإبداع والتأصيل ، فغرق الكثير منهم في يم التقليد والإتباع، فكانت مشاريعهم مجرد ترجمات للفلسفات الغربية أو إعادة اجترار للتراث الفلسفي العربي والإسلامي القديم ، ولكن تميز القلة منهم بمشاريعهم الفلسفية المبدعة ، التي تنم عن أصالة فلسفية ، واستقلالية فكرية ومن هؤلاء نجد المفكر المغربي " طه عبد الرحمن" الذي عمل جاهدا على إرساء دعائم فلسفة عربية إسلامية أصيلة، لها مصطلحاتها ومفاهيمها ومشكلاتها الخاصة وقضاياها المرتبطة بالمجال التداولي العربي الإسلامي، والتي من خلالها يمكن أن يقوم إبداع فلسفي عربي إسلامي أصيل، ويقوم مشروعه على نقد الحداثة الغربية المادية وعقلانياتها المجردة، والدعوة إلى إعادة النظر إلى تراثنا الفلسفي العربي الإسلامي، وإقامة نوع جديد من الترجمة الفلسفية يسميها الترجمة التأصيلية، التي تحافظ على خصوصيتنا الثقافية وتسمح بظهور الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي ، مفندا بذلك القول بكونية الفلسفة وربطها بالتراث الفلسفي الغربي.

### الكلمات المفتاحية:

المشاريع الفلسفية – التقليد – الإبداع – التراث – الترجمة-كونية الفلسفة

### مقدمة:

عرف الفكر العربي المعاصر بمختلف تياراته ومشاربه الكثير من المشاريع الفلسفية ، التي لم يرق أغلبها إلى درجة الإبداع والتأصيل، فغرق الكثير منهم في يم التقليد والإتباع، فكانت مشاريعهم مجرد ترجمات للفلسفات الغربية، أو إعادة





اجترار للتراث الفلسفي العربي والإسلامي القديم ، ولكن تميز القلة منهم بمشاريعهم الفلسفية المبدعة التي تنم عن أصالة فلسفية ، واستقلالية فكرية ومن هؤلاء نجد المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" الذي عمل جاهدا على إرساء دعائم فلسفة عربية إسلامية أصيلة، لها مصطلحاتها ومفاهيمها ومشكلاتها الخاصة وقضاياها المرتبطة بال مجال التداولي العربي الإسلامي، والتي من خلالها يمكن أن يقوم إبداع فلسفي عربي إسلامي أصيل، ويقوم مشروعه على نقد الحداثة الغربية المادية وعقلانياتها المجردة، والدعوة إلى إقامة حداثة عربية إسلامية لها عقلانياتها الخاصة المشبعة بالطابع الأخلاقي والمرتبطة بالجانب العملي وإقامة نوع جديد من الترجمة الفلسفية يسميها الترجمة التأصيلية، التي تحافظ على خصوصيتنا الثقافية وتسمح بظهور الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي. والعرب كأي أمة لا بد لها أن تسلك طريقها في طلب الاختلاف الفلسفي، وأن يكونوا أحرارا في فلسفتهم، فلسفة مختلفة عن الفلسفات المطروحة والمفروضة عليهم، لذا وجب عليهم أن يقاوموا جميع الدعاوي التي تمنعهم من ممارسة حريتهم الفلسفية وحقهم في الاختلاف الفلسفي، وأولها القول بكونية الفلسفة وأنها معرفة عقلية تشمل الجميع بأسئلتها وأجوبتها أفرادا وأمما.

وينقض طه عبد الرحمن القول بكونية الفلسفة من خلال نقده لمفهومين ينبعان من القول بكونية الفلسفة وهما "الكلية" و"العالمية" فالكلية تعني أن قضايا الفلسفة تصدق على جميع عقول البشر، والعالمية تعني أن القضايا الفلسفية تعم جميع أقطار الأرض ويرد طه عبد الرحمن على هذه الدعاوي باعتراضات أهمها ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي والاجتماعي لأمة ما فلا وجود لفلسفة بدون هذا السياق الخاص، كما أن أي فلسفة مرتبطة بالسياق اللغوي فاختلف اللغات يؤدي إلى اختلاف الفلسفات، ثم إن هناك اختلاف فكري بين الفلاسفة أنفسهم وبين الأنساق الفلسفية التي ينتمون إليها، وأخيرا التصنيف القومي للفلسفة، فالفلسفات تصنف حسب قوميتها كأن يقال الفلسفة الألمانية والفلسفة الانجليزية والفلسفة الفرنسية. فلا وجود إذن لفلسفة كونية فما هنالك هو فلسفات قومية وإقليمية



إن طه عبد الرحمن دعا إلى فلسفة عربية تداولية، ودعا إلى تحرير القول الفلسفي العربي مما شكّل واجهة للصراع مع التقليد الفلسفي العربي، وفتح سجالات فلسفيا حول طبيعة الخصوصية الفلسفية، ومدى كونية الخطاب الفلسفي<sup>1</sup> ففي كتابيه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و"الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي" يؤكد على ضرورة الاعتراف بالخصوصية الإقليمية في الفلسفة، فكونية الفلسفة القائمة على المركزية الغربية، أدت إلى جمود الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي وضمور الاجتهاد الفكري، فالمجال التداولي العربي الإسلامي غير المجال الأوربي لهذا يجب إقامة أسس واتخاذ منهج، من خلالها نبني فلسفتنا العربية الإسلامية التي تميزنا عن غيرنا، وتحفظ لنا خصوصيتنا وتميزنا، وتعبّر بحق عن هويتنا العربية الإسلامية. يقوم المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن على العمل على تجاوز كل معوقات الإبداع، وذلك من خلال الانطلاق من خصوصيتنا وتاريخنا، وذلك بالارتكاز على أسس واقعية متعلقة أساسا بمجالنا التداولي العربي الإسلامي، والعمل على التحرر من سطوة الفكر الغربي من جهة، وسيطرة التراث القديم من جهة أخرى، وهذا فهذا يدعو إلى الاستقلال الفلسفي العربي الإسلامي من لوثة التقليد للفكر الغربي، وكذلك للتراث القديم.

وتتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين التحليل المنطقي والاشتقاق اللغوي، والارتكاز على إمدادات التجربة الصوفية، مستفيدا من نظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق، ويقوم مشروعه الفلسفي على منطق النقد الصارم، فمضى يقوض ويهدم كل ما يراه يستحق الهدم، على اعتبار أنه بني على أسس غير صحيحة.

وعملا بمنهجيته فهو يؤكد على ضرورة نحت مصطلحات جديدة في مجال الفلسفة تتماشى ومجالنا التداولي العربي الإسلامي، وهو بهذا يطرح مشكلة المصطلحات في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، والتي عبّر عنها بقوله: "إننا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم التداولية في الممارسة الإسلامية العربية، حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو الفعل بالفعل (..)



الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورثه إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف<sup>1</sup>، لذلك نجد طه عبد الرحمن اتجه إلى القول بضرورة الاعتماد على مصطلحات نابعة من ثقافتنا وإلى ضرورة إنشاء ما يلزم من مصطلحات، وعملا بذلك يقوم بنحت المصطلحات باعتبار ذلك أمرا ضروريا لتحقيق مشروعه الفلسفي، فعلى سبيل المثال نجده يضبط مصطلحات: التأثيل، والتكوثر، والائتمانية، والعقل المسدد، والعقل المؤيد؛ وهذا كله من أجل بناء فلسفة عربية إسلامية أصيلة ومبدعة بعيدة عن التقليد والترجمة الصماء، فلسفة لها مصطلحاتها ومفاهيمها واستشكالاتها وقضاياها الخاصة.

ويدعو طه عبد الرحمن في منهجه إلى ضرورة الربط بين الذات والموضوع، فدعا إلى الربط بين الفكر المجرد والقيم الأخلاقية، وبالتالي يصبح منهجه متضمنا باستمرار نوع من الوصل بينهما، لأن الخير في الدين كما قال: "لا ينفك عن القيمة الأخلاقية، إلا أن هذا الفصل القاطع بين الخير والقيمة لا يمكن التسليم به"<sup>2</sup>، علما أن غرض طه عبد الرحمن من اعتماد منهج عدم الفصل بين الذات والموضوع هو معارضة المنهج العقلي السائد، الذي يعتمد على هذا الفصل، وبالتالي يصبح للبعد الأخلاقي الإنساني مكانا أساسيا في المنهج العقلي العلمي.

وهكذا فهو يدعو إلى توسيع العقل وعدم تضيق آفاقه، وربطه بالجانب العملي وتقييده بالغايات والمقاصد السامية، وهذا من شأنه أن يحد من تجريد العقل ويحول دون تعريته من القيم<sup>3</sup>، فهو يهدف في مشروعه إلى تخلص العقلانية المعاصرة من آفة الغلو والتجريد وتهيتها للدخول في التجربة الإيمانية التي تعلي من قيمة الإنسان، وتكون بذلك سبيلا للتأسيس النظري للنهضة الدينية التي يكون سندها الفكري فلسفة عربية إسلامية تقوم على العقلانية المتشعبة بالأخلاق والمتوجهة للجانب العملي.

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2005م، ص 30.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص ص 47-48.

<sup>3</sup>- إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص 53.



أما عن فلسفته، فمن خلال استقراء مصادر طه عبد الرحمن، نجد أنه أظهر في مشروعه الفكري احترافية نقدية عالية عز نظيرها لدى مفكري العرب الآخرين، احترافية تتميز بالإبداع الكبير، إذ حاول نحت مصطلحات أصيلة خاصة به، فارتأى تبديل التأصيل بالتأثيل درءاً للوثنة الاسترجاع من دون عناء أو إثراء للمفاهيم<sup>1</sup> كيف لا هو الفيلسوف والمنطقي، الذي درس تراث الأجداد، وتراث الغرب الأوربي بعمق، وحدد خطرهما على الفكر العربي الإسلامي، ووقف عند خطر التقليد، الذي اعتبره آفة خطيرة تهدد فعل التفكير، وتسد منافذ الإبداع وعلى هذا الأساس فطه عبد الرحمن يدعو إلى نهضة فكرية عربية إسلامية - وإن كانت فكرة النهضة في وقتنا الحالي تتجاوزها الزمن وحلت محلها فكرة الحداثة العربية الإسلامية لدى فلاسفتنا ومفكرينا- تقوم على تخليص الأذهان من لوثنة التقليد للقوالب الفكرية الغربية الجاهزة، وللتراث القديم، وبناء فكر جديد أكثر موضوعية مشبع بالأخلاق والعقلانية الائتمانية.

ولهذا يرى أنه يجب إعادته إلى حدوده الطبيعية، لأنه نشأ في مناخ فكري اصطبغ بظروف غريبة عنا ومخالفة لمناخنا الفكري، ويوضح ذلك بقوله: "وليكن مثالنا على المفاهيم الفلسفية المنقولة من الفضاء العالمي، والتي تتطلب تقويم اعوجاجها هو مفهوم الحداثة، الذي دخل عليه هو الآخر فعل التهويد، فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية، التي نشأت وتطور فيها هذا المفهوم في الأقطار الأوروبية، ولا أن يجهل المدلولات الواسعة التي صار يحملها بموجب هذه الظنون المتقلبة، ولو أن الغالب استعماله كمرادف لمفهوم "التنوير"، بيد أن نقل هذا المفهوم إلى مجال التداول العربي أفضى إلى جموده<sup>2</sup>.

ويبين طه عبد الرحمن أن دليل هذا الجمود، هو أن الذين تسموا بالحداثيين من مفكرينا العرب مازالوا يريدون الحقيقة على شاكلة الغرب، بالرغم من اختلاف الخصائص والظروف، وحسبه هذه آفة خطيرة تتطلب أمناً ثقافياً وفكرياً للحيلولة

<sup>1</sup> - إدريس هاني، النقد الأخلاقي للحداثة، مجلة الكلمة الإلكترونية، العدد 33، لندن، السنة 08، 2001م، ص 25.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002، ص 75.



دون السيطرة على العقول وتوجيهها، وهو يؤكد بأنه من الضروري والحتمي إذا أردنا حداثة عربية حقيقية، أن نخلص أول العقول المثقفة من كهفها الأفلاطوني إلى فضاء الإبداع، ومن التقليد والترجمة الصماء إلى التأثيل ونحت المصطلحات الخاصة بنا، وهكذا فإن طه عبد الرحمن يفند القول بكونية الفلسفة، ويؤكد على إقليمية محاورها محاولاً تقديم الأسس النظرية والعملية، التي تضمن الاستقلال الفلسفي العربي الإسلامي، المتفرد بمنهجه وموضوعاته وآلياته، فتقوم فلسفة عربية إسلامية أصيلة نابعة من مقوماتنا العربية الإسلامية مختلفة عن فلسفة الغرب الحديث المتميزة بالمادية، والفردانية ودعا إلى فتح باب الاجتهاد، والانطلاق من التراث العربي الإسلامي وتسليحه بالعقلانية الحديثة وتهذيبها من خلال ربطها بالأخلاق، وربطها بالجانب العملي.

ولهذا فإن عملية الإبداع في المشروع الفلسفي الطاهاني -نسبة إلى طه عبد الرحمن- تقوم على ثلاث قواعد:

#### 1 - على مستوى فقه التراث:

بعد هزيمة الأمة العربية مع العدو الصهيوني سنة 1967 عاد السؤال القديم يطرح من جديد لدى مفكرينا "لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ وظهرت مقاربات كثيرة، وفلسفات عدة كلها مقلدة ومستوردة، وهكذا تكون تأثيرات الفلسفة الغربية واضحة في المنتج الثقافي لدى المفكرين العرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين<sup>1</sup>. ويلاحظ طه عبد الرحمن أن الخطابات الحديثة لمفكرينا في أغلبها تحاول أن تتبرأ من التراث، وربما هذا ما لاحظته أيضاً زكي الميلاد الذي يقول: "وهذا ما حاولت أن تتبرأ منه تلك الخطابات بنوع من الرفض والهجوم، كشهادة لحسن السيرة والسلوك أمام خطاب الحداثة، بكل ما يفرضه هذا الانتساب من شروط لا نقاش فيها ولا اعتراض<sup>2</sup>، فطه عبد الرحمن يسعى إلى أن يبصر الحداثيين المسلمين والعرب، بمدى خطر

<sup>1</sup>- إسماعيل زروخي وآخرون: التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، د.ط، 2003م، ص 06.

<sup>2</sup>- زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 248.



الإتباع والتقليد للفكر الغربي، والذي كان سببا -حسبه- في حرمانهم من الإبداع والتميز الفلسفي والفكري.

ويضرب لنا "محمد عمارة" مثالا بطله حسين، فقد كان هذا الأخير من دعاة الحداثة ومن المهملين لها، واعتبرها لا تقوم في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، إلا من خلال إتباع الغرب الأوروبي، لتؤسس حداثتنا على شاكلة حداثتهم، ففسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب<sup>1</sup>.

وعلى هذا الأساس يرى طه عبد الرحمن أنه ليس غريب أن نجد بعض مثقفينا احتموا بتراث الغرب الذي هزمنا، وأرادوا الاحتماء به باسم الحداثة، ووصفوا تراث الأجداد بالتخلف والرجعية، رؤوا ضرورة وضع قطيعة معه، واعتبروه سببا في التخلف، ودعوا إلى ضرورة تعويضه ببدائل غربية ساهمت في تقدم وتطور الغرب الأوروبي. وهذا الأمر يؤكد أنه أيضا زكي نجيب محمود بقوله: "بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول أنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة، إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة، ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل إنني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد لما يجدون (..) هذه الإجابة السهلة وربما كان دافعي الخبيء إليها هو إلمامي بشيء من ثقافة أوربا وأمريكا وجهلي بالتراث العربي جهلا كاد أن يكون تاما، والناس كما قيل بحق أعداء ما جملوا<sup>2</sup>.

وتبقى كيفية التعامل مع التراث من أسباب تخلفنا -حسب طه عبد الرحمن- والذي يرى أن النخب العربية المثقفة أسقطت مفاهيم منقولة من التراث الفكري للغرب جرى نقلها دون تمحيص ولا بيئة، ودون مراعاة للمقتضيات الأساسية التي يفرضها المجال التداولي العربي، علما أن الدراسة التي يدعو إليها طه عبد الرحمن تقوم على نظرة تكاملية للتراث، نظرة معرفية تستهدف كشف الآليات والوسائل التي تم بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها وتقويمها.

<sup>1</sup>-محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر، دمشق، سورية، دط، 1998، ص 136.

<sup>2</sup>-زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 8، 1987، ص ص 12-13.



وبالنسبة للتراثيين دعا بأن يخرجوا من أسر التقليد، وفتح باب الاجتهاد، ولا يكون ذلك إلا ببناء حداثه تقوم على مقتضى التداول الإسلامي، تقوم أساسا على رؤية نقدية للتراث وتجديد له، واعتماد العقلانية الحداثية الغربية وتهذيبها بأن تبصر بالروح الأخلاقية والعمل، وبهذا نجده يدعو إلى تجديد علم الكلام وتجاوز القراءات الحداثية المقلدة، التي أقيمت على التقليد أو الاستنساخ الذي يثبط روح الإبداع، ويعطل باب الاجتهاد.

## 2- على مستوى فقه الفلسفة:

يبدأ طه عبد الرحمن هنا بتوجيه نقد صريح وحاد لآفة التقليد، التي ابتلي بها المثقف العربي، والتي لا تخفى حتى على القارئ ذو الثقافة المحدودة، إذ يشعر بها ويدركها في مختلف مجالات الثقافة والمعرفة، لاسيما المهتمين بالفلسفة، ولعل هذا ما جعله يتساءل قائلا: "أنظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين مثلهم سواء بسواء، كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيقيد فيها، وقد انقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المادية المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه بل مع الاعتزاز بفعله وحصول الاعتزاز بعلمه، كل ذلك بحجة أن ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية، أو أن ينهض بواجب الاستجابة الشمولية الفلسفية<sup>1</sup>

لهذا نجد طه عبد الرحمن يصنف الفلسفة إلى صنفين أساسيين هما:  
أ- الفلسفة الميتة أو المتوحدة: ويطلق عليها اسم الفلسفة الدوارة، أي أنها تدور في دائرة مغلقة، لا تلبث أن تعود القهقرة إلى نقطة انطلاقها، وهي اتباعية لا إبداعية، حيث تتوسل التقليد لا التجديد، الإتياع لا الإبداع.  
ب- الفلسفة الحية: وهي الفلسفة الموصولة والمتداولة، وتسعى بالفلسفة الفوارة، أي المنتجة فكريا ومعرفيا، وتتيح مساحة للتأمل والتفلسف بشكل موصول

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3،





بالمجال التداولي العربي في مكوناته الثلاثة، العقيدة واللغة والمعرفة<sup>1</sup> وتتميز هذه الفلسفة بحسبه بالتجديد لا التقليد، وبالإبداع لا بالإتباع، وهو يرى أن المتفلسف العربي والمسلم للأسف يدخل في مجال الفلسفة الأولى، وبذلك يكون قد سجن نفسه في تراث غير تراثه، وفكر غير فكره، ومجال تداولي غير مجاله التداولي العربي الإسلامي.

وفقه الفلسفة يبطل فيه طه عبد الرحمن القول بأن تكون الفلسفة أشرف وأوسع من غيرها، ولكن يجب أن تكون هي الأخرى موضوعا يشتغل بالنظر فيه، وينزل رتبة فوقها، ويتسع لما تتسع هي له، ومعلوم أن كل موضوع هو شيء مستقل في وجوده ومتميز في صفاته، فيكون للفلسفة بوصفها موضوعا لفقه الفلسفة من الاستقلال الوجودي والتميز الوصفي<sup>2</sup>

### 3- على مستوى الترجمة:

دعا طه عبد الرحمن إلى ضرورة اتخاذ نوع جديد من الترجمة سماها الترجمة التأصيلية وهي تختلف تماما عن أنواع الترجمة المعروفة، والتي حددها في نوعين هما: الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية، وهو يرى بأن الشيء الذي يدخل المسلم العربي اللسان إلى كنف الحداثة هو تجديد اتصاله بالآخر، على شرط أن لا تكون ممارسته للترجمة دخولا في التبعية للأصول المنقولة، ولو أنه يفتح عليها، ويتواصل مع واضعها من خلالها، وإنما على العكس من ذلك تحملا لمسؤولية الاستقلال عنها بما يضمن له وملتقي ترجمته تحصيل أسباب الإبداع<sup>3</sup>.

وانطلاقا من هذا كانت الخطوة الأولى في هذا المشروع هو تقويم الترجمة الفلسفية وبالأحرى إصلاحها وإعادة توجيهها الوجهة الصحيحة لتكون انطلاقة للإبداع الفلسفي العربي الإسلامي.

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن، ماتت الفلسفة لتحي الفلسفة، مجلة آفاق، العدد 63-64، المغرب، 2000م، ص ص 9-5.

<sup>2</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة. الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 19.

<sup>3</sup>- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص ص 172-173.





يقول طه عبد الرحمن: "فراقبت ممارسة الفيلسوف للترجمة من لغة إلى أخرى، ونظرت أيضا إلى الأساليب التي اتبعها العرب فيها، فتأكد لي بأنه لا بد للوصول إلى الإبداع المطلوب، من أن تتحقق عند المتلقي العربي القدرة على التفلسف، ولكي تتحقق له هذه القدرة لا بد أن يقرب له الفلسفة، أي تصبح قريبة من حياته، وبحيث يدرك مضامين الفلسفة كما يدرك المضامين المألوفة له، وبحيث يظهر تأثيرها في سلوكه اليومي<sup>1</sup> ومن هنا يظهر بأنه يؤكد أن طرق الترجمة التي اتبعها العرب حتى الآن ليست صحيحة على اعتبار أنها لم تساعد في ظهور إبداع فلسفي عربي إسلامي أصيل. واعتماد طريقة واحدة في ترجمة النص الفلسفي يعيق الإبداع الفلسفي العربي، ولهذا يجب اعتماد طرق أخرى في الترجمة، والتي عبر عنها بقوله: "فتقرر عندي أنه لا يمكن الاكتفاء بطريق واحد في ترجمة النص الفلسفي، وينبغي وضع طرق لترجمة هذا النص، تختلف باختلاف أطوار تحصيل المتلقي للقدرة الفلسفية<sup>2</sup> ويفهم من هذا النص أن طه عبد الرحمن لا يعتمد طريقة واحدة فقي ترجمة النص الفلسفي، بل طرقا عدة، ولكن كيف تتم عملية الترجمة هذه؟

تتم وفق طريق تربوي محدد، وبمقتضاه ينبغي أن لا نقدم النص الأصلي مترجما ترجمة كاملة، بل لا بد من التدرج في ذلك، وهذا من شأنه أن يجعل المتلقي العربي جاهزا لفهم المضمون الفلسفي للنص الأصلي، وتأكيد لذلك يقول: "أدعو إلى إتباع طريق تربوي مخصوص في تزويد المتلقي العربي بملكة التفلسف وهذا يقتضي أن لا نضع بين يدي هذا المتلقي النص الأصلي دفعة واحدة، وإنما نتدرج في التعامل مع هذا النص، بحيث ينتهي بكامله مبتدئين بترجمة ما يجد فيه نفسه حتى إذا اطمأن إليه ترجمنا له ما لا يجد فيه نفسه على قدر طاقته، وبذلك يصبح المتلقي قادرا على التصرف في المنقول وتوجيهه بحسب أهدافه، فالفلسفة التي كنا نتلقاها بالأمس، كنا نخترنها في الذاكرة فحسب بينما الفلسفة التي أدعو إليها اليوم تستهدف تغيير العقل، ولا يمكن تغيير العقل دفعة واحدة بل لا بد من تربية العقل على الفلسفة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص 38.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص ص 39-40.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص 52.



على هذا الأساس فإن الهدف من الترجمة الفلسفية عند طه عبد الرحمن هو أن تكون مربية للعقل العربي باختلاف مستوياته على التفلسف، ويكون ذلك خطوة بخطوة تتماشى ومقدرة المتلقي العربي.

فكذلك نفس الأمر بالنسبة للمنقول الفلسفي، حيث يقول طه عبد الرحمن: "فنحن إلى حد الآن مازلنا نشتغل به بما لا يتعدى رتبة استعمال الآلة ولم نرق بعد بهذا الاشتغال إلى رتبة العلم بخفي قوانين هذا المنقول كما يعلم صانع الآلة بدقيق أجهزتها<sup>1</sup>. ويفهم من هذا النص أنه يندب نفسه للقيام بنقد جذري يمس الأصول التي يقوم عليها التفلسف، ولا يقتصر على الاشتغال بالإبداع على مستوى الفروع<sup>2</sup>، فالمراجعة المطلوبة للفلسفة لم تتم في اعتقاده إلا من خلال تحقيق الانتقال من رتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها، ويجتهد طه عبد الرحمن من أجل إبراز تلك العلاقة بين الفلسفة والترجمة، سعياً منه للنهوض بفقه الفلسفة وطلباً لتمحيص النظر في المنقول الفلسفي المترجم، لبناء صرح إبداع فلسفي عربي إسلامي أصيل نابع من مجالنا التداولي مبدع غير مقلد.

ويرى طه عبد الرحمن أن ترجمة النصوص الفلسفية لا يخرج عن ثلاثة أقسام ترجمة تحصيلية و ترجمة توصيلية وثالثة تأصيلية.

فالترجمة التحصيلية ضرب من ضروب الترجمة الفلسفية لا يحفظ شيئاً من الصفات التجديدية للفلسفة، التي هي "الشمولية النموذجية" و"المعنوية القصدية" و"العقلانية المتسعة" و"التبعية الاتصالية"<sup>3</sup>، وهذا فإن المترجم التحصيلي ينقل الفلسفة بجميع مكوناتها الأصلية والفرعية مستعملاً في ذلك كل الطرق التبليغية التي تمكنه من هذا النقل الشامل للمضمون الفلسفي المراد ترجمته، ما يعني أن هم المترجم التحصيلي لغوي بحت، وهي لا تعدو أن تكون ترجمة حرفية ويعدد طه عبد الرحمن سلبيات لهذا النوع من الترجمة، وهي من خصائصها كالتعارض الكلي، والنقل الكلي والتوجه اللغوي، ما يولد جملة من الآفات تجعل من هذا الضرب من الترجمة

<sup>1</sup>-المرجع نفسه، ص52.

<sup>2</sup>-خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 155.

<sup>3</sup>-طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص 296



سببا في جمود العقل العربي الإسلامي عن الإبداع الفلسفي، ومن هذه الآفات آفة التلطيل والحشو، وإرهاق الفكر، ويضرب لنا طه عبد الرحمن مثالا بالمترجم المغربي فيقول: "فصار المتفلسف المغربي هو الآخر يمارس الترجمة، إما بقصد تحصيل ما في النص الفرنسي الذي يتولى ترجمته وإما بقصد توصيل ما فيه، إلى غيره من المتعاطين للفلسفة، فقد يجهل هذا المتفلسف ابتداءً ما جاء في النص الفلسفي الفرنسي، الذي يريد نقله من تفلسف مخصوص فيباشر ترجمته طلبا لتعلم ما فيه والتمكن من محتواه، فيكون طلب التعلم هذا سببا في أخذه بالحرفية اللفظية<sup>1</sup>، ومن الحرفية اللفظية قد ينتقل إلى الحرفية المضمونية التي تجعله يحاول نقل المعنى كما هو، والذي قد لا يتمشى وفكر المتلقي العربي، وهنا يصل طه عبد الرحمن إلى القول بقصور الطريقة التحصيلية في ترجمة النص الفلسفي باعتبارها مانعا من ظهور الإبداع الفلسفي في المجال التداولي العربي الإسلامي.

أما الترجمة التوصيلية، فهي ضرب من ضروب الترجمة للنص الفلسفي تراعي وتحفظ بعض الصفات التجديدية للفلسفة، وهي بحفظها لهذه الصفات تدخل الفلسفة في مسلك التوفيق بينها وبين الترجمة دون أن تصل بها على تمام هذا التوفيق المطلوب<sup>2</sup>.

وبهذا الشكل فالمترجم التوصيلي يختلف عن المترجم التحصيلي، كونه لا ينقل كل عناصر النص الفلسفي، وإنما يحذف بعضها، والذي قد يجد فيه ضررا على المجال التداولي للمتلقي، والمترجم التوصيلي أيضا يهتم بالجانب المعرفي في ترجمته أكثر مما يهتم بالجوانب الأخرى، ومن خصائص الترجمة التوصيلية: التعارض الجزئي والنقل الأكثر والتوجه المعرفي، وهذه الخصائص تخلف سلبيات هي الأخرى وآفات منها آفة التهويل والمبالغة.

وقد تضمنت النقول العربية كذلك أسماء عامة مختلفة بصيغها الأصلية نحو "ديالكتيكي" (الجدل)، و"سيلوجسموس" (القياس) و"إيفاغوجي" (الاستقراء) و"غراماتيقي" (النحو) و"إيساغوجي" (المدخل)، و"قاطيغورياس" (المقولات)، ولا يعود

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 145.

<sup>2</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص 328.



السبب في إضفاء صفة التهويل على هذه الألفاظ إلى كونها رسوما عربية بألفاظ يونانية فحسب، بل لكونها توهم بوجود معان جليلة<sup>1</sup>.

ويخلص طه عبد الرحمن إلى القول بأن الترجمة التوضيلية، وإن اجتهدت في تجنب المخالفة العقدية واللغوية الصريحة لأصول المجال التداولي للمتلقى، تبقى متمسكة بنقل كل المضامين المعرفية التي يحملها الخطاب الفلسفي، ولو خالفت المقتضيات المعرفية لهذا المجال، أو كان يجوز استغناؤه عنها، كالأو بعضها، كما يجعله موافقا لمقتضى الترجمة مما يؤدي إلى وقوعها في آفة التهويل<sup>2</sup>، والتهويل يكون سببا في تعطيل القدرة على التفلسف، ويمنع الإبداع الفلسفي العربي من الظهور.

وبعد أن بين طه عبد الرحمن نوعي الترجمة السائدين لدى المفكرين العرب في ترجمة النص الفلسفي، ينتقل ليبين نوعا جديدا من أنواع الترجمة للنصوص الفلسفية، والذي يعتبره النوع الأكثر ملائمة للترجمة الفلسفية، ويرى أنه يساعد على ظهور الإبداع الفلسفي ونمو القدرة على التفلسف لدى المتلقي العربي، وهذا النوع من الترجمة يسميه بالترجمة التأصيلية ويحدد مفهومها قائلا: "هي التي تختص بالتصرف في الأصل لفظا ومعنى، بما يراعي مقتضيات استيعاب المتلقي لها، والانتفاع بها، علما بأن هذه المقتضيات يحددها مجاله التداولي، لغة وعقيدة ومعرفة<sup>3</sup>، فالترجمة التأصيلية ترجمة إبداعية بعيدة عن نقل الأصل لفظا بلفظ كما هو الأمر في الترجمة التحصيلية، أو نقل الأصل كمعنى كما هو الأمر في الترجمة التوضيلية، وإنما هي ترجمة تفتح على آفاق المجال التداولي للمتلقى، وهذا ما سيحقق الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي، ويساهم في بناء الخصوصية الفلسفية لدينا، فتصبح لنا إبداعاتنا الفلسفية النابعة من مجالنا التداولي العربي الإسلامي.

ويؤكد طه عبد الرحمن بأن الخروج من أسر التقليد لا يكون إلا بجعل الترجمات تحيا في فكر المتلقي، ولا حياة لها إلا إذا تم ربطها بأسباب موجودة أصلا في هذا الفكر، لأن هذا الربط هو وحده من يجعلها تنتج وتبدع، كونها تربطها بالمجال

<sup>1</sup>-المرجع نفسه، ص 337.

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص 350.

<sup>3</sup>-طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص 195.



التداولي للمتلقّي. ومن صفات الترجمة التأصيلية وخصائصها: التوفيق الكلي فهي ترتبط بمعانٍ ومقاصد الفيلسوف من حيث المضامين والمعاني، وبالتالي تصبح لفظية الترجمة وقصدية الفلسفة وجهان لحقيقة واحدة، والخاصية الثانية هي النقل الأقلّي، فالمرجم التوصيلي لا يحذف في نصه إلا الأصول التي تكون صادمة للأصول اللغوية والعقدية للمتلقّي، وفي تغطية أوصاف النص الفلسفية بأوصاف تداولية تنهض المتلقّي إلى العمل الفلسفي<sup>1</sup>. وعلى هذا الأساس فإنه يتوجب على المترجم التأصيلي أن يقوم بحذف أوسع يشمل الأصول المخالفة والفروع المخالفة أيضاً، باختلاف نوع هذه الأصول عقدية كانت أو لغوية أو معرفية، وهذا خاصة إذا رأى بأنها قد تضر المتلقّي وتبعده عن التفلسف وبهذا فإن المترجم التأصيلي يعتمد إلى إيصال الفهم بأقل جهد ممكن، كما أن المترجم التأصيلي يمكن أن يقوم بالحذف بهدف التخفيف على المتلقّي أو من أجل إعادة ترتيب النص، والخاصية الثالثة هي التوجه الفلسفي، فالمرجم التأصيلي حسبه يتميز بكونه يمارس العمل الفلسفي بقدر ما يمارس العمل الترجمي، فهو يجمع بينهما، لاعتبار أن كمال الترجمة الفلسفية يكون بالإحاطة بالموضوع الفلسفي (..) وباعتبار أن القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو قيام بموجبات الممارسة الفلسفية<sup>2</sup> وهذا الأمر حتماً سيقوي القدرة على التفلسف لدى المتلقّي، لأن المترجم التأصيلي يكون عارفاً حقيقة بمقاصد ما يترجمه.

ويولي طه عبد الرحمن أهمية كبيرة للترجمة التأصيلية على اعتبار أنها الركن الأول والأساسي في قيام فقه الفلسفة، على اعتبار أنها تساهم بشكل كبير في ظهور بؤادر الإبداع الفلسفي لدى المتلقّي العربي، ويسمي طه عبد الرحمن الترجمة التأصيلية أيضاً بالترجمة الإبداعية، ويعتبرها أحد مفاتيح الولوج إلى الحداثة التي تتناسب مع المجال التداولي العربي الإسلامي لهذا يقول: "إن من شأن المنهج الإبداعي أن يزود المترجم بما يدفع به عن النص الفلسفي التقديس الذي لحقه، كما يزوده

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن. فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص 356.

<sup>2</sup>- المصدر نفسه، ص ص 358-359.



بما يطلب به معرفة ما عند غيره مع إقلاعه عن مسلك التلمذة لهذا الغير، وإن الإقلاع عن مسلك التلمذة لا يكون إلا بتحصيل القدرة على عرض ما ليس عند الغير<sup>1</sup>. فطه عبد الرحمن يعتبر الترجمة التأصيلية سبيلا أيضا للاستقلال الفلسفي العربي الإسلامي عن التراث الفلسفي اليوناني والغربي، ويؤكد أن المترجم الإبداعي قد يبتث فيما ينقله عن معرفة فلسفية بعض أسباب الاستشكال والاستدلال التي يختص بها واقعه وتاريخه حرصا منه على ضمان الاستثمار الفلسفي لما ينقله عن غيره<sup>2</sup>.

وبهذا فإن الترجمة التأصيلية ترجمة إبداعية بحق تضع مكانة للمجال التداولي الذي ينقل إليه النص الأصلي وتراعي خصوصياته. ويصل طه عبد الرحمن، الذي يحمل هم الفلسفة العربية ويدرك ضرورة النقل المتبصر إلى ما يتوجب فعله مستقبلا، فلا بد من التوصل بالبيان العربي في نقل ألفاظ الأصل وتبليغ المضمون وإن اقتضى ذلك التصرف، ويتحتم أيضا تقريب وترسيخ المفاهيم والحقائق المنقولة<sup>3</sup>، فالمترجم التأصيلي (الإبداعي) يزواج بين الإشكال وشكله الوارد في النص المترجم، وبين بعض الإشكالات والإشكال الذي يقتضيه مجاله التداولي، مراعيًا في ذلك الجانب المنهجي من دون إخلال بمضمون النص الأصلي.

لهذا اختار طه عبد الرحمن الترجمة التأصيلية في بناء مشروعه الفلسفي لتناسبها مع أغراضه ومقاصده، والرهان يبين بأن نهضة العرب المقبلة سوف تتوقف إلى حد كبير على مدى نجاح مشروع الترجمة أو فشله، ولكن ينبغي معرفة مدى الدور الذي لعبته الترجمة في العصر الكلاسيكي وكيف أنها كانت في الصميم من المشروع الحضاري العربي الإسلامي<sup>4</sup> والترجمة التأصيلية تساهم في النهوض بالملتقى العربي

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 147.

<sup>2</sup>- المصدر نفسه، ص 149.

<sup>3</sup>- محمد الديداوي، منهاج المترجم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005م، ص 358-359.

<sup>4</sup>- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساق، بيروت، لبنان، ط2، 1995م، ص 02.



والمسلم، فيظهر الإبداع الفلسفي في قضاءنا العربي الإسلامي، ونخرج من بوتقة التقليد والشرح والنقل الحرفي، فنؤسس لفلسفتنا الخاصة المختلفة والمتميزة بطابعها واستشكالاتها ومفاهيمها ومصطلحاتها.

خاتمة:

كثرت مشاريع النهضة واختلفت الحلول، وتنوعت من أجل الخروج من كهف التبعية خلال القرن العشرين، وبالأخص في النصف الثاني منه، وكثرت التأليف للوقوف عند أسباب التخلف، وتحديد الخلل الذي جثم على العقل العربي أمدا طويلا من الزمن، وعطله عن الإبداع الفلسفي، ولكن هذه المشاريع التي قدموها كانت في أغلبها -إن لم نقل كلها- مقلدة ومستعارة، لذلك لم تستطع التأسيس لحدائتنا العربية الأصيلة كما ينبغي لنا، وقد عرفت أمتنا العربية الإسلامية في وقتنا الحالي سقطات كثيرة وأصاهاها الوهن، ولحق اليأس والإحباط بأهلها، فزاد ضعفها وتخلفها، وزادت تبعيتها لغيرها فوقع الكثير من متفلسفينا بين فكي التقليد.

لكن طه عبد الرحمن الذي ظهر في مرحلة سيطرت فيها الحداثة الغربية على ديارنا، وقدست في أذهان الكثير من أبناء جلدتنا، حاول أن يقيم مشروعا علميا فلسفيا، يعيد من خلاله للأمة هويتها ويمنحها لبنات تكون بمثابة قواعد لانطلاق الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي الأصيل.

ويهدف المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن إلى التأكيد على إقليمية الفلسفة مفندا بذلك القول بكونيتها ومركزية الفكر الغربي فيها، وإلى تأكيد تمايز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية وفكرها الحداثي، فلكل ثقافة فلسفة خاصة بها، وفكر حداثي خاص ومميز لها، لذلك دعا إلى إقامة حداثة عربية إسلامية تنبعث من تراثنا العربي الإسلامي، وتختلف عن الحداثة الغربية المادية، فتكون حدائتنا العربية الإسلامية مرتبطة بالأخلاق باعتبارها عملا وليس نظرا؛ وتكون لنا عقلانيتنا الخاصة التي تجمع بين الجانب النظري والجانب العملي.

فيصبح بهذا الشكل الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة، ويشدد طه عبد الرحمن على ضرورة نحت مصطلحات عربية إسلامية أصيلة، وبناء مفاهيم خاصة بنا من خلالها لتحديد معالم فلسفتنا وحدائتنا، لذلك نراه يولي أهمية



بالغة للترجمة الفلسفية ويبين معاييب أنواع الترجمات السائدة كالتحصيلية والتوصيلية واللتان ساهمتا في جمود العقل العربي الإسلامي وإغراقه في التقليد الذي قتل الإبداع الفلسفي لدينا، ويدعو إلى إقامة ترجمة إبداعية يسميها الترجمة التأصيلية التي تتماشى مع مكونات المجال التداولي العربي الإسلامي وتضمن الخصوصية الثقافية وتساعد على الإبداع.

### قائمة المراجع:

- 1- إبراهيم مشروح،
- 2- إدريس هاني، النقد الأخلاقي للحدثة، مجلة الكلمة الإلكترونية، العدد 33، لندن، السنة 08، 2001م.
- 3- إسماعيل زروخي وآخرون: التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، د.ط، 2003م.
- 4- خالد حاجي، من مضايق الحدثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
- 5- زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 6- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 8، 1987.
- 7- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002.
- 8- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.
- 9- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2008م.
- 10- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.





- 11- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط<sup>1</sup>، 2006م.
- 12- طه عبد الرحمن، ماتت الفلسفة لتحي الفلسفة، مجلة آفاق، العدد 63-64، المغرب، 2000م.
- 13- طه عبد الرحمن. فقه الفلسفة. الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، 2008.
- 14- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط<sup>2</sup>، 2005م.
- 15- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط<sup>2</sup>، 1995م.
- 16- محمد الديدواوي، منهاج المترجم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط<sup>2</sup>، 2005م.
- 17- محمد عمارة ، أزمة الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر، دمشق، سورية، د.ط، 1998.



## فلسفة الاعتراف كبراديجم لإعادة العلاقات بين الذوات أكسل هونيت أنموذجاً

طالبة دكتوراه عيدوني نعيمة

جامعة د. الطاهر مولاي سعيدة

مخير تطوير البحث في العلوم الاجتماعية

[naima.aidouni@univ-saida.dz](mailto:naima.aidouni@univ-saida.dz)

### ملخص الدراسة:

تنوط هذا المداخلة إلى تسليط الضوء على أحد أبرز المفاهيم في الفلسفة الاجتماعية والسياسية ألا وهو مفهوم الاعتراف، الذي أضحي يحتل مكانة في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر.

والذي تناوله ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية أكسيل هونيت 1949 مركزاً في دراسته على الجانب المعياري والأخلاقي لممارسة فعل الإعتراف بين الذوات معمقاً بحثه في ذلك انطلاقاً من البحث عن معنى الاعتراف من عدة جوانب جعله ذلك يعود إلى التأصل التاريخي للمفهوم مستلهماً فكرته استناداً إلى مرجعيات فكرية مختلفة كالمرجعية الهيقيلية، وجورج هاربرت ميد الفيلسوف السوسيولوجي البرغماتي الأمريكي وعلم النفس من خلال مدرسة التحليل النفسي إضافة إلى ارتشافه من كأس الفلسفة التواصلية الهابرماسية. كل هذه المرجعيات كانت كفيلة لولادة وتشكيل نظرية جديدة في الفلسفة الاجتماعية ولسياسية ألا وهي نظرية الإعتراف الهونيتي وبلورة أفكاره وكيفية تجسيدها.

### الكلمات المفتاحية:

المواطنة، الإعتراف، العلاقات التذاوتية، الأقليات، نماذج الإعتراف: الحب، التضامن، القانون.



## المقدمة:

الطابع الاجتماعي للإنسان فرض عليه منذ وجوده على وجه الأرض تكوين علاقات مع الآخرين، فالتسعت هذه العلاقات شيئا فشيئا إلى أن أضحت قرى، مدن، ودول. ولكن هذا التوسع في إحداث هذه العلاقات نجم عنه مشاكل متعددة ومتنوعة بين الأفراد أو الجماعات أو حتى الدول؛ لأن الفطرة الإنسانية تسعى نحو تحقيق الرغبات الذاتية ما ولد صراع مع الغير وجعل رقعة الصراع وفرض الذات، القهر، الاستحواذ، الهيمنة على الآخر تتنامى وتتسع أكثر فأكثر.

ما جعل الفلاسفة الغربيين يفكرون في كبح هذه الممارسات اللاعقلانية وذلك بوضع حد معياري وفلسفة عملية تجسدت في فلسفة الاعتراف بين الذات لإزالة الفهم الخاطئ وتغيير منظور الصراعات الاجتماعية إلى صراعات أخلاقية من أجل تجسيد الاعتراف المتبادل وتطبيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد والشعوب على اختلاف عقائدهم، أجناسهم، مذاهبهم، وأعراقهم فأصبحت نظرية أخلاقية اجتماعية وسياسية تنادي بالعدل، المساواة والحرية باعتبارها حقوق طبيعية لا بد من تجسيدها وتحقيقها داخل المجتمعات.

فأضحى مفهوم الاعتراف من المفاهيم التي تعددت وتنوعت معانيها وشكل محورا أساسيا في التيار الفكري للفلسفة الاجتماعية المعاصرة في ألمانيا تحديدا رائد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت - أكسل هونيث

خصوصا وأن هذا العصر تميز بحدة الصراع والتطاحن من أجل فرض الذات ومحو الآخر وجعله لا مرئي مما زاد الإلحاح على تجسيد هذا المطلب الجوهرى وجعله قضية فكرية إنسانية عالمية تثير حراكا فكريا بامتياز.

ولد أكسل هونيث في مدينة إيسن بألمانيا 1949 درس الفلسفة، وعلم الاجتماع في بون، ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، بعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك وأستقر في الأخير في جامعة غوته في فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماس، ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة على براديجم الاعتراف، وأمست له شهرة عالمية واسعة في البلدان الأوروبية والعالم الأنجلوساكسوني وخاصة الوم أ



وكندا، ولهونيث العديد من المؤلفات من أهمها نقد السلطة 1985 – الصراع من أجل الاعتراف 1992 – مجتمع الاحتقار 2002 – حول راهنية فلسفة الحق لهيقل 2001 – التشيؤ<sup>1</sup> 2005.

ولفك الغموض عن هذا المفهوم، وهذه الفلسفة لابد كما قلنا سابقا العودة إلى-أكسل هونيث – من أجل ضبط مفهوم الاعتراف وتحديد أسسه الفلسفية مع ذكر نماذج وأشكال الاعتراف من أجل هذا انطلاقا من الأسئلة التالية:  
-كيف وظف الفكر السياسي الغربي المعاصر نتاجاته وأطروحاته الفكرية في سبيل الوصول إلى نظرية الاعتراف؟

-ما هي مساهمات – أكسل هونيث – في تطوير نظرية الاعتراف؟ هل استطاع هذا الأخير إعادة تأسيس مفهوم الاعتراف، وفق متطلبات ومقتضيات الراهن؟ على الساحة العالمية اجتماعيا، سياسيا وأخلاقيا؟

لم يكن مفهوم الاعتراف مفهوما جاهزا لدى هونيث بل كان مفهوما يقتضي عملية بناء للمعنى، وليس عملية جمع أو إيجاد للمعنى فقط، مما جعله يكتف البحث فيه، وينشر حوله كتابه الأساسي تحت عنوان "الصراع من أجل الاعتراف". ما سخر له بناء فلسفة جديدة تقوم على تأكيد مادية الاعتراف مستمدا أسس وأصول هذه النظرية من عدة حقول أهمها الحقل الفلسفي الذي يركز على الأطروحات الهيقيلية بشأن بناء نظرية الاعتراف، وفق حجج داعية إلى تجاوز الأمراض الباثولوجية في المجتمع كالازدراء الذي سببه الأولي هو اختلاف هوياتهم الجماعية.

قد اعتمد في مرجعيته هذه على تبيانته لنموذج التداوتي الهيقلي للاعتراف لأن أهمية هيقل بحسب هونيث تعود إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين الذوات تهدف إلى تحقيق اعتراف متبادل وتمثلت مهمة هيقل في الفلسفة السياسية إلى نزع فكرة "كانط" حول الواجب الأخلاقي، والاستقلال الذاتي للفرد، ونفي الفكرة الشائعة في التقليد الفلسفي السياسي في العصر الحديث

1-بومنير كمال(2015) –أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف منتدى المعارف ط1 بيروت لبنان، ص 15.



خصوصاً لدى كل من مكيا فيلي وهوبز والتي تقوم على مبدأ الصراع المستमित وحرب الجميع ضد الجميع ضمن ما يعرف بـ: "الصراع من أجل البقاء"<sup>1</sup> وبحسب هونيث فإن فكرة هيقل حول الصراع لم تقم على دوافع غريزية بقدر ما هي قائمة على دوافع أخلاقية تقوم على بلورة مجتمع قائم على التعايش والتصالح بين الذات في الإطار تفاعل تداوتي، وهذه الأفكار الهيكلية مستمدة من فخته الذي فسر قيام البنية الداخلية للحياة الأخلاقية الأولية على التنشئة الاجتماعية. فهذا بين فخته أن الاعتراف هو فعل متبادل بين الأفراد وعليه يتم تأسيس علاقات قانونية.<sup>2</sup>

ومن هذه الفكرة جعل هيقل الذات ما إن تدرك ذاتها كذات معترف بها من قبل الغير فإنها تكتشف هويتها الخاصة، مما يرغمها على إعادة النظر في علاقاتها مع الغير، ويتوجب عليها التخلي عن الصراع معه، وتعيد النظر في علاقاته به، إذ تؤسس علاقات أخلاقية القائمة على مبدأ الاعتراف وعبر هيقل عن هذه المفارقة في كتابه "فينومينولوجيا الروح" بقوله "الطرفان يعترفان بنفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعتراف متبادلاً"<sup>3</sup>

يتضح تأثر أكسل هونيث بهيقل من خلال إعادته لمراحل التطور الحاصل للذات في العلاقات الاجتماعية من الاعتراف المتبادل واعتبارها أشكالاً وهي على النحو التالي:

**المرحلة الأولى:** تتمثل في علاقة الأهل مع الأولاد وهي تتحدد في علاقة أسرية تقوم على رابطة الحب المتبادل بين الأفراد الأسرة الواحدة وهذا ما يولد الثقة بالنفس والتهيؤ لمواجهة العالم المحيط بهم.

1-هونيث أكسل(2015) " الصراع من اجل الاعتراف القواعد الاخلاقية والاجتماعية، تر جورج كتورة، ط1، المكتبة الشرقية، بيروت. ص 15.

2-المرجع نفسه، ص 15.

3-هيقل غيورغ (2006) فلهلم فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العويلي، ط1 المنظمة العربية للترجمة بيروت، ص 229.



المرحلة الثانية: هي اعتراف متبادل مبني على دوافع أخلاقية طبيعية في المجتمع تكون على شكل تبادلات تعاقدية وقاعدتها الإلزام القانوني، لأن الذات تتبادل الاعتراف مع الغير بوصفها حاملة لحق شرعي للمطالبة بحقوقها.<sup>1</sup>

المرحلة الثالثة: تكون على مستوى الدولة، إذ يعترف الفرد داخل التنشئة الاجتماعية ضمن علاقات قائمة على التضامن بين أفراد الدولة.<sup>2</sup>

من خلال نماذج الاعتراف التداوتي بين أكسل هونيث فهم العلاقة الباطنية التي تربط الاخلاق بمفهوم الاعتراف كما أن الروح لتتحقق كلياً إلا إذا تم الاعتراف بها من قبل الآخر، ويتأكد الفرد من هذا الاعتراف انطلاقاً من عنصر الصراع باعتباره آلية التنشئة الاجتماعية وهذا ما يشكل وعياً كلياً عالمياً "روح الشعب" رغم أن هذا الاعتراف مبني على العبودية والصراع الذي ينتهي إلى تجسيد التحرر من خلال الاعتراف المتبادل بين الذات وهو ما عبر عنه هيجل من خلال جدلية العبد والسيد التي تجعل الطرفين في الصراع دائم يحقق في نهاية المطاف تحرر العبد من العبودية، ليكون هناك اعتراف تداوتي متبادل إنه الوعي بالذات والوعي بالآخر: الوعيان بالذات وبالأخر متضادان فالوعي بالذات يتضاد قبل كل شيء مع نفسه، إنهاء دراما عدم المساواة بين العبد والسيد.<sup>3</sup>

هذه النظرية الهيجلية جعلت لنظرية الاعتراف مكانة هامة عند الكثير منظرين الفلاسفة والباحثين المعاصرين، وأصبح مفهوم الاعتراف مفهوماً أساسياً يعمل على تحديد خطاب الحداثة الغربية الذي يعمل على إعادة الاعتبار للامرئي وجعله مرئياً ومعتزلاً به، خصوصاً وأن أغلب الدول الديمقراطية المعاصرة أخذت تتبنى سياسة الاعتراف كنموذج حكومي لإدارة المجتمع الذي يعرف تعدد وتنوع ثقافي

1-هونيث أكسل، المرجع سبق ذكره، ص 42.

2-المرجع نفسه، ص 54.

3-كوجيف ألكسندر جدلية العبد والسيد من المدخل إلى قراءة هيجل تروفاء شعبان مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 114-115 مركز الإنماء القومي الكويت، ص ص 49-54.



مثل الدول الأسترالية وكندا في سبعينات القرن العشرين من خلال اعترافها بثقافة الأقليات وكذا بعض الدول الأوروبية كالسويد، الدانمرك وهولندا.<sup>1</sup>

كما لا يفوتنا التنويه للمبادرة الألمانية من خلال اعترافها باللجئين السوريين مؤخرا، فلقد أضى الاعتراف بالتعددية الثقافية، وتحويل الهويات اللامرئية إلى هويات مرئية مسارا لعلاج حالات الاحتقار، الازدراء والإذلال التي يعاني منها الجماعات أو الأفراد، هذا ما جعل الاعتراف فعل سياسي معياري لعلاج حالات العنف في المجتمعات المعاصرة.<sup>2</sup>

ويعد هونيث مفهوما مركزيا لتفادي شبح العنف والتوتر والاستبعاد لظاهرة التطاحن والحروب سواء على المستوى المحلى أو الدولي أو العالمي التي تهدد الاستقرار الكوني والاجتماعي. فالغرض منه هو علاج حالات التوتر وعدم المساس بالكرامة الإنسانية، فهو مرتبط بمفاهيم ضمنية مثل:

**الاحترام:** الذي يصفه هونيث حسب " هيرت ميد " بأنه موقف إيجابي الذي يمكن أن يتخذه الشخص تجاه نفسه والآخرين عندما تعترف به الجماعة كشخص مميز له صفات خاصة.<sup>3</sup>

فهو قيمة أخلاقية تتضمن اعتراف الجماعة بحقوق الفرد أو اعتراف الأقلية المتمسكة بالسلطة بحق الجماعة، ويجب أن يكون الاحترام مقترن بقسط من الحب.<sup>4</sup>

**التقدير:** يرتبط بالقيمة الاجتماعية التي ينالها الفرد أو الجماعة من الآخرين مثل التقدير الذي يناله العامل من رب العمل انطلاقا من تقدير مؤهلاته وكفاءاته

1-سميتس كاثرين(2013) نظرية السياسة " قضايا ونقاشات " تر أحمد محمود ط1 المركز القومي للترجمة القاهرة، ص 29

2-بن جيلالي محمد أمين(2017) مؤسسة الإعراف عند نانسي فريزر مجلة الباب العدد 11 – 2017 مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط المغرب، ص 17.

3-هونيث أكسل، المرجع سبق ذكره، ص 142.

4-صليبا جميل(1982) المعجم الفلسفي: دار الكتاب بيروت، ص 41.



في أداء عمله فالتقدير هو الاعتراف بمساهمة الفرد أو الجماعة في إنجاز أهداف المجتمع الجماعية.<sup>1</sup>

الكرامة: وتعني بها إنصاف الفرد في عين نفسه عين الأخر وبما يليق به من الفضائل

التي تجعل أهلاً للاحترام والتقدير<sup>2</sup> وتعد الكرامة من أهم المبادئ الأخلاقية التي بني عليها كانط فلسفة. لأن غاية إرادة الإنسان احترام الأخرأي احترام الإنسان من حيث هو إنسان. وعليه الكرامة هي معاملة الإنسان على أنه غاية لا وسيلة وكرامته فوق كل اعتبار<sup>3</sup> إذن الكرامة هي الاعتراف الأولي بالأخر وهي أولى درجة للاعتراف بالأخروي يتم ذلك من خلال التعامل معه كإنسان وليس كشيء.

ولأجل الإلمام بالموضوع والتوسع أكثر في فلسفة الاعتراف يجب الولوج في السياسة التي عرفت في نهاية القرن العشرين ظهور الأقليات التي تطالب بالاعتراف بها وبحقوقها. وهذا ما أدى إلى انتشار التعددية الثقافية وشكلت هذه التعددية مختلف الأولويات كالأقليات العرقية والثقافية فالجاليات المهاجرة واللاجئين والجاليات العقائدية. إلخ

وهي أقليات لها الحق في المطالبة بالحفظ على تميزها ففي كندا على سبيل المثال هناك اعتراف رسمي بالسكان الأصليين ويطلق عليهم (الأمم الأولى) في منطقة (نونافوت) وهم يتمتعون بالسلطة الذاتية إذ لهم مجلس تشريعي ومؤسسات إقليمية

وهذه الأقلية هم من الشعوب كندا ينحدرون من تزاوج الأوروبيين من فرنسا خصوصا مع أبناء وبنات السكان الأصليين لكندا. وتبنت هذه الفئة من أصحاب التعددية الثقافية لسياسة الاعتراف أن لكل جماعة ثقافية الحق وفي الوجود والتعبير الحر، وعلى المجتمعات الليبرالية الاعتراف بالتنوع والتعدد الثقافي ولهذا وجب حماية هذا التعدد والتنوع الثقافي ه أن سياسة الاعتراف فالمجتمعات

1-مهند مصطفى(2014) "سياسات الاعتراف والحرية"، مجلة تبين، العدد 17 صيف 2014 المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات الدوحة قطر، ص83.

2-المعجم الفلسفي، ص227.

3-مذكور إبراهيم المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية القاهرة، دط، 1983، ص 25.





الليبرالية تميل أى الاعتراف بالإثنيات المختلفة ثقافيا. وهذا التنوع الثقافي يؤدي دورا إيجابيا في تشجيع على الحرية. ولكن على الرغم من وجود هذه الحقيقة إلا أن أغلب المفكرين الليبراليين

لم يعطوا بطريقة كافية مسألة الأقليات الثقافية على رغم من أنها تمثل واقعة اجتماعية لا يمكن إنكارها كمسألة راهنة لأنهم يتخوفون من تعارض مصالحهم الفردية. بالمصالح الاجتماعية -ولكن يعقب كيمليكا على ذلك بعد دراساته الإحصائية إنه لا يوجد أي تعارض مع معظم مطالب الأقليات لأنها تتفق مع القيم الليبرالية سيما قيمتي الحرية والمساواة ما عدا المهاجرين فإنهم بحاجة إلى وقت للانخراط مع القيم الليبرالية. لأنهم مستعدون الاندماج مع الثقافات التي هاجروا إليها سيما إنهم قد غادر وثقافتهم الأصلية بمحض إرادتهم ويطلق عليها كيمليكا بالإثنيات.

أن يمر بالكفاح من أجل الحرية والمساواة وهذا من خلال إعادة النظر في الحالات السلبية من القهر الذي يمارس على هذه الفئات التي تتطلب بالاعتراف فمنطق المطالب بالاعتراف يعتمد على أننا مدينون باحترام متساوي لجميع الثقافات وتكثر الأمثلة في هذه الحالات التي تخص الإعراف بثقافة الأقليات ولعل من أهم هذه الحالات المثيرة للجدل هي مسألة الحجاب الإسلامي في الدول الأوروبية خصوصا بعد صعود التيار اليميني في فرنسا 2002

وبحلول 2004 طبقت فرنسا منع ارتداء الحجاب في المدارس للتوسع دائرة الحظر كل الرموز الدينية من أذان وحتى الرموز الدينية الأخرى كالقلنسوة اليهودية. الصليب المسيحي. ولكي ينجح سياسة الاعتراف لابد من إعادة هيكلة الدولة لإعادة النظر في الفئة المهمشة. وهذا ما سيؤدي إلى ظهور فكر سياسي جديد يبرز أهمية الجماعات الثقافية في المجال السياسي.

إضافة إلى ذلك فإن إحرار ثقافة الأقليات والاعتراف بها سيعود بالمنفعة على الفرد بشكل خاص والمجتمع بشكل عام فمثلا: منع المرأة المسلمة من إرتداء الحجاب في المدارس سوف يجعلها تبحث عن حيز أكثر أمنا للمحافظة عقائدية من خلال التوجه للمدارس الخاصة وهذا ما سيزيد الأمر تعقيدا وذلك من خلال تفشي



حالي الإغتراب والعزلة اتجاه القيم السياسية الغربية 'كما أن هذا الوضع سوف يوسع الفجوة بين أعضاء المجتمع الواحد وهذا ما جعل الوم أ تكون أكثر تفتنا من هذه المسألة إذ تعتبر الزي العقائدي بمثابة حرية شخصية لذا منعت وزارة العدل الأمريكية المدارس من حصر الحجاب الإسلامي.<sup>1</sup>

الحكومات الليبرالية تعيد النظر في مسألة الاعتراف بالأقليات إذ تقع على عاتقها مسؤولية حماية الحريات الفردية وهذا ربما لا يتعارض مع حماية القوانين المؤسسية مثلاً: في فلوريدا ترك الدولة حرية ارتداء الحجاب ولكن بشروط مثل عدم قبول صورة رخصة القيادة بالنقاب لان الوجه يعد عنصر أساسي لهوية رخصة القيادة.<sup>2</sup>

نجد أن الاعتراف يحمل وعد باحترام الخصوصية والحفاظ عليها وعلى المطالب الكونية، ولكن في حدود المعقول لان هناك أقليات تطالب بالاعتراف بهوياتها: لغتها 'ثقافتها' عاداتها ومعتقداتها الدينية والتاريخية وتطبيقها في الحياة اليومية وإدماجها في المناهج الدراسية الى ان تصل الى المطالبة بالحكم الذاتي وأحيانا الانفصال عن القضايا السياسية 'وعلى سبيل المثال الطبيعيين والنباتيين ' فإن ما يجمع هذه الجماعات هو الرأي المشترك في قضية المعيشة وليست الهوية مثل جماعة الأقليات.<sup>3</sup>

ونجد أن مطالب الاعتراف بحقوق الأقليات على الرغم من تنوعها وتنوع الفكر السياسي المعاصر إلا أنها عرفت مراحل في تطورها وهي كالتالي:  
المرحلة الأولى: كانت في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي (إطار الشيوعي) تثير نقاشا بين الشيوعيين والليبراليين أي بين المطالب الجماعية والفردية مبنية على الحرية الفردية ورفع كل قيود المجتمع لان هذا الأخير مهمته هو حماية الحريات الفردية.

1-سميتس كاثرين نظرية السياسة " قضايا ونقاشات "، ص 175

2-المرجع نفسه، ص175.

3-المرجع نفسه، ص92.



أما الشيوعيين فكانت نظرتهم مغايرة لأنهم اعتبروا حقوق الأقليات وسيلة مناسبة لحماية المجتمعات من الآثار المتأكلة للاستقلالية الفردية. وكانت هذه المرحلة تنطوي على أمرين:

- اعتراف بالحقوق الفردية

- الاعتراف بحقوق الجماعة وجعل الأقليات ذات ثقافة متماسكة.

المرحلة الثانية: يقسم كيمليكا الأقليات القومية إلى نوعين:

-الشعوب الأصلية

-الأقليات القومية التي تتمتع بثقافة مجتمعية متماسكة.

أما الأقلية الإثنية – المهاجرين – فيرى أنها ليس من الضروري أن تكون هذه الأقلية محمية من قبل قوى الحداثة في المجتمع الليبرالي بل تدمج معها وفق المشاركة الكاملة والمتساوية. لحياة كريمة كالتعليم الجيد وتوفير المتطلبات والتكنولوجيا.

أما الأقليات القومية فقد يرغب بعض أعضائها بالانفصال أو الحكم الذاتي عن الدولة إلا أنها تحرج في معاملة أفرادها عن مبادئ الليبرالية باستثناء بعض الطوائف الدينية الذين هم أكثر عزلة عن العالم الخارجي والتي لا تعترف أصلا بالدولة وتعتبرها أصلا من خطايا الإنسان.<sup>1</sup>

المرحلة الثالثة: تتمثل في حقوق الأقليات كرد على بناء الأمة.

إن كل دول العالم الليبرالية وغير ليبرالية أخذت على عاتقها إتباع سياسة حكومية تعمل من أجل بناء الأمة وهذا الهدف يتطلب هوية، لغة، وثقافة موحدة يتفق عليها الجميع وهذا ما عملت عليه كل الدول الليبرالية بفرض لغة وثقافة وهوية واحدة على أفرادها باستثناء سويسرا وعلى أساس هذا يقترح كيمليكا ثلاثة خيارات لمواجهة خطر التهميش وهي كالتالي:

- اختيار الاندماج مع الثقافة المجتمعية لصالح القوميات المهاجرة.

- خيار الحكم الذاتي أو الانفصال

- يخص هذا الخيار الثقافة القومية (الشعوب الأصلية) -.

1-Will Kymlicka(2001), politics in the vernaculars nationlism multiculturasisim and citizenship, Oxford University Press.p 18.



- لا يندرج ضمن مطالب الاعتراف لان هذه الأقليات تقبل التهميش الدائم لأنها لا تعترف بالمؤسسات العامة إذ تعد هذه المؤسسات في نظر هذه الطوائف الدينية هي مؤسسات فاسدة للإنسان.<sup>1</sup>

كل هذا يجعل الاعتراف بالهويات شرط ضروري لفهم النضال لان معظم الصراعات السياسية يمكن فهمها على أنها كفاح من اجل الاعتراف، على أساس الكرامة المتساوية لجميع الأفراد إذ هذا ما يطالب به أكسل هونيث فالاعتراف لديه ليس مجرد قضاء على التمييز من خلال ممارسة الحقوق العالمية إنما هو المطالبة بأشكال معينة من التفضيل أو المشاركة (هونيث، أ. 2015: 243) ولهذا لابد من احترام الهوية الفردية بغض النظر عن جنسه وعرقه بالإضافة إلى احترام الممارسات الثقافية.

ولكن في كثير من الأحيان يصطدم الاعتراف بالاعتراف، لأنه حتى وإن كانت الشعوب تنادي بالاعتراف إلا أن هذه الأخيرة يسود فيها الظلم والاضطهاد مثلاً: عدم الاعتراف بالمرأة في المجتمع الذكوري يجعلها تملك صورة مشوهة اتجاه ذاتها وهويتها ما يجعلها غير قادرة عن التحرر وتنظر إلى نفسها نظرة نقص وهذا ما بينه تايلور إذ يقول: "إن التشوه الذاتي هو ناجم عن القمع الذي مورس في السابق وأن الضحية وبغياب الاعتراف تصبح كارهة لهويتها ' ما جعل هونيث يربط نظرية الاعتراف بأشكال الذل وهي كالتالي:

**الشكل الأول:** هو ذل مرتبط بالعنف الجسدي، يبرز مظاهر العنف التي ينجم عنها الاحتقار البدني بحيث يسيطر شخص على جسد شخص آخر فينجم عنها بالضرورة شعور بالذل خصوصاً فالاعتصاب أو التعذيب الجسدي. فهو لا يترك أثراً جسمى فقط بل ينعكس أيضاً على الأثر النفسي وهذا ما يفقد الشخص ثقته بنفسه

**الشكل الثاني:** مرتبط بعدم الاحترام الأخلاقي أو الإقصاء من الحقوق، يتمثل في حرمان الفرد من حقوقه التي يخولها له القانون السائد في لمجتمع وهذا ما يولد

1-ibid, p28.



فقدان احترام الذات لأنها مرتبطة بتجربة الحرمان أي أن الذات نفسها شريك متفاعل قادر ان يتعامل على قدم المساواة مع الآخرين.

الشكل الثالث: مرتبط بحكم سلبي على بعض الأفراد أو المجموعات. يتعلق بالتعدي على كرامة الأخر وحالته في المجتمع إذ تأثر سلبي على التقدير الاجتماعي لأن الإنسان دائما بحاجة إلى التقدير الاجتماعي داخل الإطار التفاعلي للحياة الاجتماعية والنفسية وينجم عن هذا التهميش المعاناة النفسية.

وما يلاحظ عن هذه الأشكال الثلاثة أنها تجارب الاحتقار وتدهور الإنسان وتؤدي إلى موت الأفراد وتهدد سلامة الإنسان الاجتماعية والبدنية وهذا ما أشار إليه فرنسيس فوكوياما أيضا في أبحاثه

وفي الختام ومن خلال عرض تحليل نظرية الاعتراف نستنتج: أن هونيث استطاع تحيين الإطار النظري لمشروع الاعتراف المؤسسي على النظرة الهيكلية من خلال كتابة فينومينولوجيا الروح كما سبق وان أشرنا مركزا في ذلك على تكريس القواعد الأخلاقية، الأمراض الاجتماعية من أجل الظفر بالاعتراف المتبادل كما أنه جاء ليضع النسق الهيكلية الذي اكتنفه الغموض مستخدما في ذلك عدة مرجعيات كالمرجعية النفسية والاجتماعية والسياسي وهذا ما جعله يخلص في النهاية إلى ثلاث نماذج للاعتراف وهي على التوالي: الحب الحق التضامن.

وقد أسسها على قاعدة هيكلية من خلال تجاربه العلمية وإمبريقية بحيث استخدم أسلوب جعله يطور هذه النماذج.

### المراجع:

1- بن جيلالي محمد أمين(2017) مأسسة الإعتراف عند نانسي فريزر مجلة الباب العدد 11 – 2017 مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط المغرب.

2- بومنير كمال(2015) –أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف منتدى المعارف ط1 بيروت لبنان

3- بومنير كمال(2017) دراسات في الفكر النقدي المعاصر من فلتر بنيامين الى نانسي فريزر ط 1 منشورات دار خلدونية الجزائر



- 4- صليبا جميل(1982) المعجم الفلسفي: دار الكتاب بيروت
- 5- سميتس كاثرين(2013) نظرية السياسة " قضايا ونقاشات " ترأحمد محمود ط1 المركز القومي للترجمة القاهرة.
- 6- كوجيف ألكسندر جدلية العبد والسيد من المدخل الى قراءة هيكل تروفاء شعبان مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 114-115 مركز الإنماء القومي الكويت
- 7- مذكور إبراهيم المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية القاهرة، دط1983
- 8- مهند مصطفى(2014) " سياسات الاعتراف والحرية"، مجلة تبين، العدد 17 صيف 2014 المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات الدوحة قطر
- 9- هيكل غيورغ (2006) فلهم فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العويلى، ط1 المنظمة العربية للترجمة بيروت.
- 10- هونيث أكسل(2015) " الصراع من اجل الاعتراف القواعد الاخلاقية والاجتماعية، ترجورج كتورة، ط1، المكتبة الشرقية، بيروت.
- 11- Will Kymlicka(2001). politics in the vernaculars nationalism multiculturalism and citizenship. Oxford University Press.



## المفهوم المعاصر للحرية من خلال قضايا البيوايثيقا

ط.د. عراب أحمد

جامعة وهران 2 محمد بن احمد

مخبر البحث: الفلسفة وتاريخها/ جامعة وهران 2

[arabahmedphilo@gmail.com](mailto:arabahmedphilo@gmail.com)

### ملخص الدراسة:

تعتبر الحرية من القيم التي نجد لها حضورا في ميدان العلوم كقيمة إنسانية، وهي تشكل مقام الجوهر في كل المنعطفات الإستمولوجية، خاصة في ظل الثورات العلمية بصفة عامة والثورة في ميدان البيولوجيا والطب بصفة خاصة. والتي تحيلنا إلى طرح التساؤل التالي: ما العلاقة بين التطور البيوطني وحرية الإنسان؟

هذا التساؤل الذي أعاد ترتيب العلاقة بين العلم والحرية من علاقة اتسمت بالطردية بينهما، حيث تجلت وبوضوح في تجاوز قيود العقل اللاهوتي والتأسيس لقدرة الإنسان على الإبداع. لكن هذه العلاقة الطردية بين العلم والحرية لن تستمر خاصة في ظل المواقف التي تنفي أصلا وجود علاقة بين العلم والقيم البشرية اعتبارا من أنهما من طبيعتين مختلفتين. وفي المقابل ظهرت مواقف طرحت إمكانية أن يكون طريق العلم والمعرفة الذي يثبت حرية الإنسان هو نفسه الذي يقيدده خاصة مع التحولات الناتجة عن تداعيات الثورة العلمية التي حملت معها تغيرات في حياة الإنسان المعاصر خاصة في ظل التكهن بإنسانية تمتلك مصيرها البيولوجي، مما حتم تدخل الفلسفة كمدافع عن الإنسان وقيمه من خلال إبراز مفهوم الحرية في ظل المشاكل الأخلاقية الناجمة عن تطور البيولوجيا خاصة الطبية، مما عجل بظهور البيوايثيقا والتأكيد على دورها في تحقيق الحرية الشاملة للإنسان التي مازالت هدفا بعيدا عن التحقيق خاصة في ظل تحديات الراهن التي تفرضها تهديدات التقنية.



## الكلمات المفتاحية:

الثورات العلمية، التطور البيوطبي، الحرية، الجسد، البيويثيقا.

## المقدمة:

انعكست الثورات العلمية على الكثير من القيم الإنسانية التي تعتبر الحرية إحداها. حيث أن التفكير الإنساني لم يخل من معالجة مشكلة الحرية الإنسانية ومن زوايا متعددة خاصة الفلسفية والأخلاقية وارتباطاتها بميادين أخرى كالسياسة والعلوم الطبيعية.

فالمتمائل للتاريخ الفكري يدرك بسهولة وجود طرح لمسألة العلاقة بين العلم والحرية منذ أقدم عصور الوعي الإنساني، وهو طرح تراوح بين ماهو ميتافيزيقي وماهو واقعي، خاصة بعد تخلي الفلسفة عن قلبها النابض أي الميتافيزيقا ونهاية النسقية بعد انفصال العلوم عنها التي اكتسحت كل المجالات وأصبحت تراحم الفلسفة مثلما زاحمت هي الأخرى الدين من قبل.

وبما أن هذا الانفصال قد يعبر عنه عند البعض أنه مجرد انتقال من فلسفة بشكل ما إلى فلسفة بشكل آخر خاصة عندما يكون الموضوع واحدا أي الإنسان رغم كثرة الأبحاث والدراسات.

فالعلوم الإنسانية التي تعتبر آخر العلوم انفصالا عن الفلسفة تتقاطع مع العلوم الطبيعية وبالضبط في دراسة الإنسان سواء من الجانب المعنوي ومحاولة موضعيته من أبعاد مختلفة -من حيث أنه فرد ينتمي إلى جماعة-موضوع علم الاجتماع ويترك وراءه أحداثا تدل على حضوره موضوع علم التاريخ وله وجود ذاتي موضوع علم النفس-أو من الجانب المادي أي الفيزيولوجي الذي يعتبر موضوع علوم كثيرة تعتبر البيولوجيا أهمها خاصة بعد تنوع الثورات العلمية من ميدان الفيزياء إلى مجال الهندسة الوراثية والبيولوجيا الجزيئية كبوابة لدخول البشر عصر البيوتقنيات التي أصبحت فيما بعد تدل على موضوع البيويثيقا التي تمثل مجموعة البحوث والتخصصات والممارسات والخطابات التي تحاول الإجابة عن أسئلة وقضايا أخلاقية، مما يساهم في إعادة تأسيس العلاقة بين العلم والقيم، وذلك





بعد المخاوف التي تثيرها التقنية فيما يخص التدخل في الجسم البشري.<sup>1</sup> فالإنسان أصبح موضوعا للسؤال الطبي. حيث يشمل تاريخ الطب في تطوره، كما يقول جان برنار: "فترة مديدة جدا من الطفولة، استمرت آلاف من السنين، ثم أعقبتها فترة سريعة بلغ فيها الطب مرحلة الكهولة، وهي لم تشغل في امتدادها قرنا واحدا. وانتقل الطب ليصبح علما معترفا به في ثورتين، كانت الأولى حوالي 1860 وقادها باستور وكلود برنار، أما الثانية قد تمت عام 1950 ونتيجة لنمو البيولوجيا الحديثة".<sup>2</sup> وتجدر الإشارة مثلا أن كلود برنار له دور في تطوير وتقديم علم الطب والأحياء، حيث كانت له دراسات حول الأعضاء الداخلية لجسم الإنسان، بحي اكتشف أن الكبد منتج للمادة السكري عند الإنسان والحيوان.<sup>3</sup>

فالعلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية مكنت من اتخاذ مناهج لدراسة الحياة أو الموجود كموضوع بكل ما تحتويه من تغييرات وتعقيدات، وانفتاح الفعل على المستوى الأخلاقي والإيتيقي كأبعاد قيمية ومعيارية لسلوك الإنسان.<sup>4</sup> إن هذه التقاطعات التي يعتبر الإنسان عنصرا جوهريا فيها، حيث يعتبر أحيانا دارسا، وأحيانا أخرى موضوع للدراسة هذا من جهة، ومن جهة أخرى أحيانا مستفيدا من العلم، وأحيانا أخرى خائفا ومتضررا من العلم خاصة في ظل تولي التقنية تسيير جزء كبير من مطالب الإنسان خاصة على الصعيد الأنطولوجي للإنسان بوصفه صيرورة بيولوجية مابعد الإنسان البيولوجي.<sup>5</sup> كما أن موضوع الإنسان وقيمه خاصة الحرية يشكل مقام الجوهر في كل المنعطفات

1-الدكتور مصطفى النشار، الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفي العربي، روابط للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018، ص 179.

2-جان برنار، الطب في إنجازاته وإغراءاته، ترجمة بشير العظمة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976، ص158.

3-جورج كانغلم، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن دساي، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2007، ص 201.

4-بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد، مقال ضمن كتاب، الوجود والزمن والسرد، فلسفة بول ريكور، معرفة الذات وأخلاق الفعل، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، 2009، ص 255.

5-نورة بوحناش، البيوتيقا انفجار أخلاقي داخل العلم، الأخلاقيات التطبيقية، مجموعة مؤلفين، ص 29.



الإبستمولوجية التي عرفها تاريخ العلم والثورات التي أحدثها تطوّره وجعلت من الإنسان مشروعاً يؤسس لعودة مسائل القيم والأخلاق.<sup>1</sup>

فإنّ الإنسان — حين أكد ذاته بوصفه كائنًا حرًّا — قد اختار طريق المعرفة والعلم؛ ففي فعل المعرفة إذن تكمن حرية الإنسان. حيث أن نتائج الهندسة الوراثية أثرت على طبيعة الوجود الإنساني من حيث التكهن بإنسانية قادمة تمتلك مصيرها البيولوجي. كل هذا يجعل من البعد الأكسيولوجي حاضراً عبر سؤال الحرية والاستقلالية والحق في الحياة وتفعيل الأطروحات الفلسفية فيما يخص حقوق الإنسان.<sup>2</sup> وهذا ما يحيلنا إلى طرح التساؤل الجوهرية: إذا كان من الممكن أن يكون طريق العلم والمعرفة الذي يثبت حرية الإنسان هو نفسه الذي يقيدّه. فما هو دور الفلسفة في إبراز مفهوم الحرية في ظل المشاكل الأخلاقية الناجمة عن تطوّر البيولوجيا خاصة الطبيّة؟ هل يؤدي التعمق في دراسة علم الأحياء إلى دعم شعور الإنسان بحريته؟ أم إلى إضعاف هذا الشعور؟ وبمعنى أدق ما العلاقة بين التطوّر البيولوجي وحرية الإنسان؟

من أجل الإجابة نطرح هذه التساؤلات الفرعية: كيف سيتم التحول في العصر الحالي من أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية تقدم أحدهما يعني تقدم الآخر إلى علاقة عكسية تقدم أحدهما يعني تقليص الحرية الشخصية؟

كيف يمكن تصور أن التقدم المطرد الذي أحرزه العلم التطبيقي ممثلاً في التكنولوجيا الحيوية والذي ارتبط أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق أن يصبح مصدراً لإستيلابها؟

وإذا كانت التحولات الناتجة من تداعيات الثورة العلمية في ميدان البيولوجيا حملت معها تغيرات في حياة الإنسان المعاصر. فما هو دور البيوإيثيقا في تحقيق

1- جديدي محمد، البيوإيثيقا ورهانات الفلسفة القادمة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016، ص 7-8.

2. د. نورة بوحناش، البيوتيقا إنفجار أخلاقي داخل العلم، مرجع سابق، ص 30.



الحرية الشاملة التي مازالت هدفا بعيدا عن التحقيق؟ وهل استطاعت البيوايتيقا أن ترافق الواقع في ظل تحديات الراهن؟

أولا: الثورات المعرفية وعلاقتها بمفهوم الحرية:

1-كرونولوجيا العلاقة الطردية بين العلم والحرية في العصور القديمة والحديثة:

من خلال استقراء عصور الفكر المختلفة نجد العصر اليوناني الكلاسيكي الذي تم فيه تناول مفهوم الحرية على أساس أنها تمثل القدرة على ممارسة أرقى أنواع المعارف العلمية التي اشتهر بها المجتمع اليوناني كالعلم الرياضي والفلسفة، كما شهدت هذه الفترة إثارة إيتيقا فيما يخص العلاقة بين الطبيب والجسد كروية أخلاقية الهدف منها تحقيق السعادة خاصّة عند الفيثاغوريين حيث جمعوا بين درجتين للحياة الروحية للحكيم النظرية والعملية، وهو جمع يؤسس لتحقيق الفضائل التي لا تكون إلا بحراسة الجسد مما يتطلب حضور الطب. وهذا ما نلمسه أيضا في فلسفة أرسطو الذي يوضح أن غائية السعادة من الناحية الأخلاقية لا تتحقق إلا من خلال صحة البدن. وهذا ما يؤسس لمشروعية قسم ابقراط داخل اللوغوس اليوناني مما يتطلب إتخاذ الحذر إتجاه الإنسان المريض من أجل التمكين من سعادة الجسد.<sup>1</sup>

كما تجدر الإشارة أن اشتغال اليونانيين بالمعرفة على العموم أتاحتها عوامل موضوعية لعلّ أبرزها انتشار نظام الرق الذي جعل التفرغ لطلب الحقيقة من طرف المفكرين ممكنا نظرا لما توفرت لهم من الراحة الجسمية والذهنية، ونظرا كذلك لما يتمتعون به من حرية شخصية. وهذا ما يفسر العلاقة بين العلم والحرية. وتجدر الإشارة عند البعض من خلال الربط بين الثورة البيولوجية والتي صاحبها ثورة أخلاقية بالأساطير اليونانية التي تتناول موضوع الإنسان وتشبهه بالآلهة في الميثولوجيا الإغريقية حيث يستطيع إخضاع الطبيعة لصالحه بفضل معارفه.<sup>2</sup>

1-d. نورة بوحناش، البيوتيقا إنفجار أخلاقي داخل العلم، مرجع سابق، ص 35 – 36.

2-عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، كلية الآداب بنمسك، الدار البيضاء، ص 11.



وحتى العصر الوسيط لم تفتقد النظرة العلمية للكون التي استندت لروح الدين من خلال نظرية مركزية الأرض، ونظرية بدأ الخلق ومصيره كصور شكلت نموذجا للعالم من خلال ثلاث نقاط رئيسية: الله، العالم والغاية منه، والنظام الأخلاقي للعالم.<sup>1</sup>

ومن أجل طلب وتحقيق أفضل مستويات المعرفة التي ترتبط بالحرية كقيمة، أصبح هدف المفكرين وطالبي الحقيقة التخلص من عبودية النفس الإنسانية ومن سيطرة الظروف الخارجية، وهذا ما يصفه هيغل فيما بعد بالمراحل الثلاث للحرية، كتدليل على سير التاريخ نحو الحرية انطلاقا من مرحلة العالم الشرقي حيث سادت الحرية للسلطان فقط، وتلها مرحلة العالم اليوناني والروماني حيث اتسع نطاق الحرية نسبيا، أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي مرحلة العالم الجرمني حيث تسود الحرية للجميع بواسطة الروح المطلق الذي باكتماله يقف التاريخ وتنتهي عن التطور.<sup>2</sup>

ويمكن اعتبار أنّ أي مرحلة من مراحل التفكير الإنساني تُظهر الارتباط بين العلم والحرية، فكما ظهر ذلك عند اليونانيين القدماء، فإنّ النهضة العلمية الحديثة تميزت بتوسيع نطاق مسألة الحرية. حيث كان لعصر التصنيع واستغلال الإنسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها دور في انتشار المثل الأعلى للحرية الشاملة. ويمكن وصف هذه العلاقة بين العلم والحرية بالعلاقة الطردية، فالعلم الحديث إذا كان قد أدّى إلى تحرير الإنسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة، فإنّه أدّى إلى نشر أفكار عن الحرية مقابل تجاوز قيود العقل اللاهوتي مما ساهم في الإيمان بقدرة الإنسان على الإبداع. وهذا ما يشكل جوهر الحداثة ونظرية الهيومانيزم كنظرية أصالة للإنسان، إذ يقول علي شريعتي:

1-نعيمة دريس، رؤية العلم الحديث للعالم والإنسان وضرورة أخلاق تطبيقية للعلم، الأخلاقيات التطبيقية، مجموعة مؤلفين، ص 214.

2-حسن الطرابلسي، رحلة من زمن ابن رشد إلى فلسفة الثورة عند هيغل، 2018.



هي فلسفة ظهرت منذ عصر النهضة وما بعدها مقابل الأديان الإلهية، الأديان التي تستند إلى الغيب وما وراء الطبيعة، وقد حددت هدفها بإعطاء الأصالة للإنسان<sup>1</sup>. فالاكتشافات الفلكية مع كبرنيكوس وكبلر وجاليليو التي شكلت صدمة للإنسان لا تمثل إضافة جديدة للعلم فحسب، بل انعكست أيضا على تخلص الإنسان الذي يعيش على الأرض بأنه مركز الكون. فاعتقاد اللاهوتيين بأن الإنسان هو المركز الفيزيقي للكون وهو مركز الرعاية والاهتمام من الله هو اعتقاد سرعان ما ساورته الشكوك بعد النظام الكوبرنيكي<sup>2</sup>.

وهذا ما شكّل نهاية النظرة الغائية ذات الطابع الميتافيزيقي التي كانت تفسر الكون تفسيرا ذاتيا بعيدا عن كل موضوعية يكتسب الإنسان من خلالها حريته من خلال العلم والتحرّر من الحتميات، حيث أن تعميق العلم نوعياً وكيفياً يساعد على تحقيق المزيد من الحرية. وهذا ما يؤكده فرنسيس بيكون الذي كان يدعو إلى السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم<sup>3</sup>.

فتوسيع القاعدة التي يركز عليها العلم -من الناحية الكمية الخالصة -يعني مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها. ولا شك في أن هذا هو أبلغ الدروس التي نكتسبها من تطور مفهومي العلم والحرية الشخصية في تاريخ عصرنا الحديث.

ولكن: هل يمكن اعتبار أن تقدم العلم ينعكس دائما إيجابا على تحقيق الحرية أو تحقيق أكبر قدر منها؟ ألا يمكن أن يصبح تقدم العلم مصدرا لإستيلاب الحرية؟ خاصّة في عصر العدمية الذي تحولت معه الأخلاق إلى أكثر من ضرورة، بل أصبحت حسب الفيلسوف الفرنسي أندري كونت سبونفيل إلى فن للعيش وسد

1- شريعتي علي، الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان، مراجعة حسين علي شعيب، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، ص10.

2- ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998، ص 103.

3- عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، مرجع سابق، ص12.



للفراغ الذي جاءت به الفردية والاستقلالية ثم الحرية، وهذا ما يصطلح عليه بالوظيفة العقدية.<sup>1</sup>

## 2- العلاقة العكسية بين العلم والحرية في الفكر المعاصر:

إن العرض الكرونولوجي السابق يبين وجود علاقة طردية بين العلم والحرية في عصور التاريخ القديمة والحديثة. وتجدر الإشارة أن هذا الارتباط الوثيق قد يتحوّل إلى حد التناقض بينهما. وذلك لوجود مواقف تنفي أصلاً وجود علاقة بين العلم والقيم البشرية كالحريّة، ومن بين هذه المواقف ما يقوله لويس ألتوسير: "التاريخ عملية دون ذات".<sup>2</sup>

وهذا ما يفرض حسب هيدجر ضرورة التخلي عن النزعة الإنسانية وتصور الإنسان خارج إطار فلسفة الوعي الذاتية. فالثورات المعرفية الكبرى للفكر الغربي في نهاية القرن الماضي مثلت زوال الإنسان الترانسندنتالي، وأنّ الذات ليست بفاعل بقدر ما هي حصيلة مفاعيل.<sup>3</sup>

حيث لا يوجد تداخل بين العلم ومجال القيم بصفة عامّة والأخلاق بصفة خاصّة التي تقوم على أساس حدود، هذه الأخيرة التي هي من اختصاص مجالات ذات طابع روحي وذهني. بينما العلم دائماً في اندفاع ودون وضع حدود.<sup>4</sup> وهذا ما تقتضيه الموضوعية العلمية التي ترجمتها المرحلة الوضعية للتفكير البشري مع أوغست كونت. فالفلسفة الوضعية هي فرض للمقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع بما فيها الإنسان للقوانين الشكلية والنماذج الرياضية من أجل التحكم في الواقع الموضوعي.<sup>5</sup> وهذا ما أكد عليه برتراند رسل في قوله: "بهذه

1- حسن الحريري، أندريه كونت سيونفيل والفلسفة كفن للعيش، 16 مارس 2017، جريدة الشرق الأوسط، المغرب.

2- عمر مهبيل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات المركزية، الجزائر، 1991، ص 180.

3- سبيللا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط 2، 2007م، ص 14.

4- يورغن هيرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2003، ص 3.

5- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 2002، ص 89.



الطريقة يكون لكل مهنة مجموعة من القواعد الأخلاقية الخاصة، الأطباء يقبدهم قسم ابقراط، والجنود النظام العسكري، والرأي العام يقوم بتنفيذ هذه القواعد".<sup>1</sup> وقد أكد جان جاك روسو التضاد الموجود بين الحضارة والفضيلة إلى درجة أن العلوم والفنون قد ساهمت بشكل فعلي في انحدار الأخلاق وفساد الإنسان، والسبب يعود عنده إلى غرور العلوم ومخاطرها الكبيرة ونتائجها الفادحة خاصة إذا لم تعمل بالموازاة مع الفضيلة والحكمة.<sup>2</sup>

ومن النماذج التي تؤسس لعلاقة التناقض بين العلم والحرية، نجد سبينوزا وذلك في قوله: «إن الناس يخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً، وهو ظن لا يركز إلا على أن لديهم وعياً بأفعالهم، على حين أنهم يجهلون الأسباب التي تحكم في هذه الأفعال، وإذن فقوام فكرتهم عن الحرية هو أنهم لا يعرفون أي سبب لأفعالهم؛ ذلك لأنهم حين يقولون: إن الأفعال الإنسانية تتوقف على الإرادة، فهم إنما يفوهون بألفاظ ليست لديهم أية فكرة عنها. والواقع أن الكل يجهلون ما هي الإرادة وكيف يمكنها تحريك الجسم...».<sup>3</sup> وفي نفس السياق والموقف نجد ستوارت هامبشير وذلك حين قال: «بقدر درجة وعي الذاتي بفعلي، وبقدر معرفتي الواضحة بما أقوم به أصبح حرّاً، بمعنى أن أفعالي تطابق نواياي.» فالحرية عنده لا تتجلى من خلال فهم الإنسان للضرورة السائدة في الكون فقط، بل بتحرّره من الانفعالات. فإدراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية لمجرد كونه فهماً عاقلاً للقوانين الكونية. وفي العمل العقلي الذي نربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحرّنا، وما التخلص من الانفعالات إلا خطوة تمهيدية تهيئ السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هي أشرف غاية يمكن أن يستهدفها الإنسان.<sup>4</sup>

1-بيتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، تر، عبد الكريم احمد، انجلو المصرية، القاهرة، دط، دس، ص 15.

2-د. خديجة زيتلي، فلسفة جان جاك روسو وصداها في التأسيس لأخلاقيات العلم والتكنولوجيا، الأخلاقيات التطبيقية، مجموعة مؤلفين، ص 253.

3-باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009، بيروت، لبنان، ص81.

4-فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، العلم والحرية الشخصية، مؤسسة هنداي.



وإذا كان سبينوزا ربط التحرّر بالانفعالات، فإن المذهب الماركسي لا يقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة، بل على فهم قوانين المجتمع، أي فهم الضرورة الكامنة في تطور المجتمعات البشرية، والوصل إلى القوانين المتحكمة في هذا التطور، واستخدامها من أجل الوصول إلى مرحلة القضاء التام على استغلال الإنسان للإنسان. خاصّة مع منطلق الاتجاهات الوضعية التي تكتفي بالمعطيات الحسية، وتعتبر الإنسان شيء بلا إمكانيات وهدفه النهائي من الوجود هو الحفاظ على الذات وفق منطلق القوة والهيمنة.<sup>1</sup>

وانطلاقاً من هذا يؤسس كاستور ياديس مفهوم "المخيال المركزي" من فلسفة فرويد وميرلوبونتي لينفي عملية التأسيس عن الذات عصر الحداثة ويربطها بالمجتمع الذي يفتح على العالم بمعناه الجديد من أجل تجاوز كل أشكال الجوانب الاجتماعية التي شكلت أزمة المجتمعات الغربية المعاصرة خصوصاً افتقادها لتمثل ذاتي. من الصراع بين الأنا والمجتمع إلى الصراع بين المجتمع والعالم مما يتطلب تأسيس متواصل ومراجعة لعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بأدواته ووسائل عمله وفكره وتاريخه، ولا يتأتى ذلك إلا بتحرير المخيال المركزي الفردي والجماعي عبر صياغة تصوّر لا يكون خاتمة الفكر وإنما يفتح إمكانيات أخرى للإنسانية.<sup>2</sup>

وبهذا يستطيع المجتمع أن يصل إلى مرتبة التشكيل الذاتي ويعترف الناس بأنهم سادة مصائرهم وبأنهم قادرون على إعادة النظر في القوانين القديمة وصنع قوانينهم الخاصة بهم وتغييرها، عندها فقط يكون ممكن الحديث عن الديمقراطية.<sup>3</sup>

1- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص28.

2- جيلبير دوران، الخيال الرمزي، ترجمة وتحقيق علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1991، ص 130.

3- ميشال لالومان، مقال ضمن كتاب، جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، حوار مع بول ريكور معرفة الذات وأخلاق الفعل، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، 2009، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ص252.





وهذا هو الهدف الأساسي عند أنصار النزعة النقدية والمتمثل في إنقاذ الخصوصية الفردية من سطوة المفاهيم المجردة التي نجدها عبر تاريخ الفكر عند الإنسان انطلاقاً من التجريدات الأسطورية مثل الكلية الهيغلية وماهية هوسرل ووجودية هايدغر كأفكار تتجاهل خصوصية الإنسان والاهتمام بالكوني، مع حضور النقد الترنسندنتالي الكانطي على الرغم من إدماج النقد الماركسي في ثنايا النظرية النقدية.<sup>1</sup>

ومع ذلك لو تأملنا العلم في سياقه الأوسع — أعني من حيث أصوله وتطبيقاته الاجتماعية — لانتبهنا إلى رأي مخالف تماماً، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح. فالبيولوجيا التي تمتلك اليوم تفكيك الخلية وغيرها من الإنجازات مما يساهم في فتح أسئلة الإيتيقا وتفعيل الفلسفة عبر حقل البيوإيتيقا: "فهي ترشدنا إلى تحديد الأطر الأفضل للاختيارات الحسنة لسلم القيم. وستكون البيوإيتيقا هي الاختبار الأفضل للديمقراطية كذلك".<sup>2</sup>

ومن المفارقات التي تطرحها مسألة الحرية سواء في علاقتها مع العلم الذي يرتبط بها، بحيث أننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية. أوحى في علاقة الحرية مع الجهل الذي يوهمنا بأننا أحرار، مما يوحي بوجود إشكال حقيقي. ثانياً: أبعاد مفهوم الحرية من خلال ازدهار العلوم الفيزياء، البيولوجيا، التاريخ: هل العلم يلغي الحرية أم أنه يؤكدّها؟ وماذا لو كانت الإجابة تتضمن تناقضاً مفاده: أن العلم هو الذي يُفند الحرية وهو الذي يثبتها ويجعلها ممكنة؟. 1-العلاقة بين الحرية الشخصية ومبدأ الحتمية:

يمكن الإجابة عن هذا التساؤل وتجاوز التناقض وذلك بالاستئناس بنموذج الفيزياء الكلاسيكية والانتشار الواسع لفكرة الحتمية المطلقة التي لا تترك مجالاً للحرية الإنسانية، وهذا ما يعبر عنه العالم الفرنسي «لابلاس» أي سيادة الحتمية في الكون، فقال: «لو وُجدَ عقل يعرف — في لحظة معينة من الزمان — كل القوى التي تمارس تأثيرها في الطبيعة، فضلاً عن المواقع التي تتخذها في تلك اللحظة جميع

1-محمد نور الدين أفاية، مرجع سابق، ص36.

2-Jean Michel Besnier Le Défi bioéthique in Science et Avenir p.98.



الأشياء التي يتألف منها الكون، لاستطاع أن يضم حركات أكبر الأجسام في العالم وحركات أصغر الذرات في صيغة واحدة، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يخضع كل المعطيات للتحليل، فبالنسبة إلى عقل كهذا لن يكون هناك شيء غير يقيني، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين أمام ناظره<sup>1</sup>. لكن هذا الطرح لم يصمد مع الفيزياء المعاصرة وظهور مبدأ الاحتمية، حيث أصبحت نتائج علم الفيزياء ذاته تؤيد الحرية الإنسانية.

ومما يمكن إستنتاجه أنه تم الخلط بين المستوى الذري من جهة، والمستوى المعتاد في حياتنا اليومي حيث تُثار مشكلة الحرية لأنها تتعلق بالسلوك الإنساني في هذا العالم. ومشكلة الخلط هذه سنجدها لاحقا في العلوم الإنسانية. وبلغة سارتر الذي يعتبر الوجود وجودان: وجود في ذاته عالم الأشياء حيث تسبق فيه الماهية الوجود، ووجود لذاته أي عالم الإنسان، وفيه يسبق الوجود الماهية.

في علاقة الوجودان بالحرية، فإن العالم الطبيعي تحكمه الضرورة، وهو موضوع علوم المادة الجامدة والحية. أما العالم الإنساني الذي يتميز بالمعنوية والمعيارية فإن ميزته الجوهرية هي الحرية المطلقة، ولا وجود للقيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية.

## 2- موضوعية العلوم الإنسانية ومشكلة الحرية الإنسانية:

كاستقراء لتاريخ العلم الذي يؤكد أنه بعد نجاح المنهج التجريبي في دراسة المادة بشقيها الجامد والحي، فإن البحث العلمي اتخذ من الإنسان نفسه موضوعا للبحث من طرف العلوم الإنسانية، وبما أن العلم يتعارض مع الحرية فإن العلوم الإنسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية أصبح يُنظر لها على أنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية، فالقول بإمكان إيجاد تفسير مبني على فكرة الحتمية، لأفعالنا الذهنية والنفسية، يبدو متعارضاً مع حرية الفعل الإنساني، وهذا ما عبّر عنه كانط بلغة التعارض بين العلم والحرية<sup>2</sup>.

1- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صديقي خطاب، ص 203.

2- فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، العلم والحرية الشخصية، مرجع سابق.



فبعد عصر الثورة الصناعية التي رافقت الرأسمالية أصبحت التقنية اليوم تمثل بُعداً من أبعاد الإنسان وشرطاً لوجوده ميتافيزيقاً التقنية حيث أصبح مسكوناً بهاجس القلق حول مصيره بعدما كان هاجسه العالم الذي جسده من اتجاه العلوم التجريبية نحو غزو الطبيعة. خاصّة بعد تحوّل التقنية من وسيلة للحفاظ على النوع الإنساني إلى صراع تقوم من خلاله التقنية باستفزاز الإنسان وخطر يترصّ بوجوده وبالقيم التي تميزه ككائن بشري وتصون كرامته، ولعل من أبرز القيم الحرية كما وضعنا ذلك كرونولوجياً.

### 3-العلاقة بين الحرية ومفهوم الجسد في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة:

بعد غزو الطبيعة بدأ الاتجاه إلى غزو الإنسان الذي كان يُعرف بقواه العقلية والروحية والثقافية، وهذا ما تجسده الميتافيزيقا الأخلاقية التي فصلت بين الجسد والروح. لكن موضوع الإنسان في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة أو ما بعد الميتافيزيقا الأخلاقية هو الجسد الإنساني. حيث أنه بعد استفادة البيولوجيا من الكيمياء والفيزياء ونجاحهما في دراسة المادة الجامدة ممّا سيؤدي إلى انزلاق المفهوم وتطويع التجريب في جعل المادة الحية قابلة للدراسة العلمية المخبرية، وبالتالي إمكانية التنبؤ بسلوكات الكائن الحي خاصة الإنسان مما فتح المجال لعلاقة بين الأخلاق والبيولوجيا بما أن الإنسان هو حيوان قيمي.<sup>1</sup>

وبذلك انتقل الإنسان من ذلك الكائن المقدس إلى الإنسان مجرد ظاهرة مثله مثل بقية الظواهر الطبيعية الأخرى، وبالتالي أصبح موضوعاً للتجريب العلمي. حيث أصبح الإنسان صورة من صور الإنتاج ومادته الأولية. خاصّة بعد إمكانية التغيير الجذري في ماهيته الجسدية.<sup>2</sup> وظهور الاستنساخ الذي يهدّد بجعل البشر كسلع ويجردهم من الأحاسيس وبالتالي إلغاء معنى الإنسانية.<sup>3</sup>

1-جان نيكولا تورنييه، الكائن الحي مفككا ترميزه، ترجمة، هالة صلاح الدين لولو، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009، ص12.

2-فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص ص250-251.

3-بشرى وجيه سعيد، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء منشورات ضفاف بيروت، الطبعة الأولى، 1011 ص 555.



فالثورة البيوطبية بصفة عامة والتدخل الجيني بصفة خاصة، وبصفة أخص قدرة التطبيقات البيوطبية الجديدة على خلق جسد بشري وفق مواصفات عضوية غير معهودة تتجاوز البعد الطبيعي للجسد البشري وإظهار البعد التقني المتعدد في بنيته من خلال أبحاث تحسين النسل أكبر دليل على ذلك: أبحاث تحديد صفات الجنين، تخليق المواليد الصناعية، وحتى أبحاث إطالة العمر، الاستنساخ، والأبحاث التي فرضتها فلسفة القوة الانتشوية الأملّة في خلق الإنسان المتفوق السيبري من أجل تغيير الهوية النوعية الطبيعية للإنسان. فهل تُنْثِي التحولات الطبية والعلمية في مجال الهندسة الوراثية والبيولوجيا الجزئية بأننا مقبلون لا محالة على تغيير نوعي في طبيعة الإنسان لاحقاً؟

استطاع العلم إلى حد ما دخول عالم الأجنة والتحكم في الهندسة الوراثية.<sup>1</sup> حيث أصبح من الممكن التلاعب بالصغيات والتعديل على مستوى الملامح الشكلية، بالإضافة إلى تنمية القدرات العقلية بالتدخل في سلوك الدماغ كتفعيل مناطق الذكاء وتقوية الذاكرة. وصل الأمر للقول بالاستنساخ والمتاجرة بالجسد فيما يسمى ببنوك الحياة، وعمليات زرع الأعضاء وتأجير الأرحام وعمليات التجميل. وكل هذا يتماشى مع الرغبة في بلوغ الكمال. هذه العلاقة الجديدة للإنسان بجسده بعد التطور البيولوجي الذي أصبح ذا طبيعة تقنية وفنية ولّد الحاجة إلى خطاب فلسفي أخلاقي نتج عنه المساواة بين الجسد والروح في فكر مابعد الميتافيزيقا، فكانت النتيجة هي معالجة أخلاقيات الجسد وعدم الإقتصار على مسائل أخلاقيات الروح التي تفصل الجسد عن الأخلاق، وتهتم بهذيب الروح بواسطة معايير أخلاقية الميتافيزيقا الأخلاقية. وهذه العوامل مجتمعة طرحت تحديات جديدة وغير معهودة على الكائن الحي الإنساني.<sup>2</sup>

1-يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة للنشر، الكويت 1990 ص 117.

2-حاكلين روس، الفكر اللاأخلاقي المعاصر ترجمة عادل العوا، عويدان للنشر، لبنان 2007 ص 39



وبالتالي أصبح الجسد مقرونا بالملكية ولم يعد مقرونا بالكينونة.<sup>1</sup> أي يتم إفراغ الجسد بواسطة التشريح من الحضور البشري. وحسب تعبير مارغريت بوسار: "مَيَزُ المشرحون الإنسان عن جسده وفسخوا الجثث وانكبوا على المثال الجميل للآلة البشرية".

ثالثا: المنزلة الأنطولوجية والإيتيقية لمفهوم الحرية في النقاش الفلسفي الراهن:

ما هو الموقف المناسب للبيوتيقا من أجل بلورة تصور أخلاقي إنساني في زمن خسوف المرجعيات الإنسانية الكلية، وفي زمن يسبق فيه الواقع العملي تطور التكنولوجيا التفكير النظري؟ وكيف ندافع أخلاقيا عن حرية الإنسان ضد تهديدات التقنية؟

#### 1- الخطاب الإيتيقي في ظل العلاقة بين الحرية والطبيعة الإنسانية:

أصبحت حاجة الإنسان اليوم إلى الفكر الإيتيقي أمرا ضروريا في ظل خطاب تقنوي ميتافيزيقي يقوم على السيطرة والتطويع وتحت هيمنة عقلانية صارمة تقطع بين الإنسان ووجوده، خاصة مع فقدان الكثير من المفاهيم والأبعاد مركزيها، ومن ذلك مسألة الأخلاق، ممّا فرض طرح التساؤل حول فعالية الحرية في ظل تعقد الحياة وتطورات العلم.

فالتقنية أصبحت ناطقا باسم الإنسان، مما ولّد بؤس للفلسفة والتي ظهرت على أنّها عاجزة عن إنقاذ الإنسانية من الدمار التقني وحماية مصير الوجود وعلاقته بتحقيق الحرية.

فالإنسانية بحاجة إلى من ينقذها، وطرح سؤال مصير الوجود والتحرّر من هيمنة التقنية الحديثة بوصفها اللحظة الأخيرة من البدء الأوّل للميتافيزيقا الغربية، بعد أن خضع الإنسان إلى مرجعية تقنية أفقدته السيطرة على الطبيعة وعلى

1- دافيد لو برتون، انثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، ص45.



الإنسان نفسه، خاصة مع التطور الذي تحمله الفيزياء الإحيائية حيث لا يستبعد صنع الإنسان والتدخل في تركيبته العضوية. وهو أمر يهدد مستقبل الإنسانية ويطرح فرضية ما بعد الإنسانية خاصة في ظل تراجع الهوية المعنوية الأخلاقية للإنسان. مما فتح جدلاً واسعاً حول مسألة الطبيعة الإنسانية وبالأخص وجودنا الإنساني في ظل الإمكانيات الهائلة لتغيير البنية الجسدية والوراثية له. وأصبح التساؤل مشروعاً حول مدى بقاء هوية ثابتة للطبيعة الإنسانية في ظل هذه المتغيرات التي امتدت إلى الجانب الفني خاصة في ظل الاهتمام بصناعة الجسد وإعادة تشكيله ممّا جسد نوعاً من التحالف بين الخيال العلمي والفني التشكيلي والسينمائي المعاصرين، وجعل للجسد مكانة وأكثر حضوراً بسبب التحولات الثقافية والحضارية.

وفي ظل كل هذا ظهرت الحاجة إلى الفلسفة كما ذكرنا سابقاً من أجل صياغة موقف إيتيقي لمواجهة ما يفترض أن يخلفه هذا التطور من إستغلال للإنسان، والبيوياتيكا واحدة من أكثر التخصصات التي تمثل رهاناً للفلسفة المقبلة بحيث تكون مهمتها تحديد نمط الوجود الخاص بالإنسان ومحيطه وصياغة موقف إيتيقي للتأسيس لمرجعية عملية للإنسان في ظل تفكك المرجعيات القديمة من خلال تجاوز الميتافيزيقا الأخلاقية<sup>1</sup>.

ونجد في حقل البيوياتيكا معالجة جملة من قضايا علم الأحياء والطب بوصفها تقنيات تعمل على الحفاظ على النوع البشري، وعلى تحسين شروط البقاء في الحياة في علاقتها بعلم الأخلاقيات الذي ينظم السلوك الإنساني وأشكال الاستعمال والاستخدام والتصرف، بحيث تطرح تدخلات التقنية عموماً في عضوية الإنسان الحيوية أسئلة وإشكالات قانونية وصحية وإجتماعية ودينية، وبيئية وإقتصادية وسياسية ذات علاقة وطيدة بالحرية عند الإنسان.

فالبحث في الأخلاق الحيوية يتخذ من الصحة بمفهومها العمومي والشخصي موضوعات ومضامين ترتقي إلى جدل الوقاية والعناية والعلاج والتكيف والمخاطرة. مما يتطلب الأمر أحياناً استخدام آليات ووسائل مغايرة تخالف القيم التي تدعو

1-محمد جديدي، البيوياتيكا ورهانات الفلسفة القادمة، مرجع سابق، ص2



إليها الإنسانية كمبادئ عامة وشاملة تصون الحياة وتحافظ على استقرار الطبيعة. وهنا يتدخل العلمي مع الأخلاقي والديني مع القانوني في نقاش حاد ومصيري وحتى. ومن بين المواضيع المطروحة قضية التدخل الجيني في الطاقم الوراثي للإنسان وتحسين النسل وارتباطه بمسألة الحرية، ومن بين المنشغلين بهذا الموضوع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس الذي يعتبر من أنصار الطبيعة الإنسانية الثابتة إلى جانب هانز يوناس. فالحمولة الوراثية الخاصة بأي وليد مسلمة طبيعية وحفاظها قارة لا تتبدل، وهي التي تحدّد السيرة الذاتية للإنسان فيما بعد، ممّا يحتم أن تبقى كائنات معيارية على مستوى فهمنا لذاتنا. وفي المقابل نجد أنصار الطبيعة الغير ثابتة والدفاع عن حق الإنسان في البحث عن طبيعة مناسبة انغلهارت، أوجين فينك وهو جدل بين الطبيعي والصناعي الثقافي.

فالموقف الديني والفلسفي المحافظ ينطلقان من الطبيعي، بينما الموقف الدنيوي ينطلق من الثقافي، ومنهما ترسم البيوايتيقا مواقفها من القضايا المطروحة حول الإنسان بفعل التطور البيوتقني ومايرتبط بذلك من تصورات أنطولوجية وأخلاقية وإيتيقية.

## 2- التدخل الجيني وعلاقته بمفهوم الحرية:

يهدف التدخل الجيني إلى توفير علاج جسدي، والذي يهدف منه إطالة عمر الإنسان أو المحافظة على سلامة أعضائه البشرية وهذه العيادية التي بموجبها يكون الإنسان حرا ومريدا لتدخل البيوتقنية في طبيعته الجسدية وتأمين النسل والحفاظ عليه من المخاطر: سواء كانت نووية، بيئية، وبائية.

أما التدخل بمصير الإنسان الذي لم يولد بعد، لكن بإرادة إنسانية خارجية هي إرادة الأهل وترحيب العلماء وتشريع السياسيين سيجعل من الإنسان المعدّل وراثيا إنسانا فاقدًا لحيته وإستقلاليته<sup>1</sup>.

فالإنسان بمجرد أن يعرف أن جينومه الشخصي قد تمت برمجته، فهذا عامل إضطراب عنده، ممّا سيولد نمطا جديدا من العلاقات اللامتوازية وتشوشه عملية التواصل هابرماس إذ يصبح الإنسان مسيطرا عليه قبلًا. وهذا ما يؤثر على

1- أحمد عبد الحليم عطية، إتيقا الراهن، الإتجاهات الأخلاقية المعاصرة، ص 139.



صيرورة التاريخ عبر تشكيل نوع واحد من الأدلجة وتكراره على أساس أنه النموذج النهائي لتطور الحركة التاريخية الإنسانية.

فطموحات العلماء في هذا المجال تبدو وكأنها لا حد لها، وقد تفضي إلى إحداث تغييرات في طبيعة الإنسان كما هي معروفة لدينا حتى الآن مما يثير القلق حول مستقبل الإنسان. وما يهم هابرماس هو كيفية مواجهة دعاة تطبيق الليبرالية في مجال الاستنساخ والولادة.

فالنظر إلى الإنسان من زاوية العلوم الطبيعية وجعله خاضعا لنفس قوانين الموضوعات التي تدرسها فيه إجحاف للإنسان وتنازل عن إنسانيته.<sup>1</sup>

وهذا المنطق يتناسب مع أفكار العقل الأداتي حيث لانجد مجالا للعمليات الاجتماعية داخل العقل الأداتي الذاتي الخطاب المغلق والمجتمع ذو البعد الواحد حيث يعتبر الإنسان مجرد جزء يشبه الأجزاء الأخرى الطبيعية المادية مفرغ بطريقة أو أخرى من أية قيم وغائيات نهائية وعاجز تماما عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي يتسبب في حالة من اللامعيارية الكاملة تفرض قبول الواقع والتكيف مع ظروف التشيؤ والإغتراب، وهذا ما يخدم السلطة والسيادة القائمة حيث تكبح كل محاولات الإبداع. فالعقل الذي سينتج هو عقل لا يقيي النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية لا زمني ولا تاريخي تغيب معه أية رؤى مستقبلية.<sup>2</sup>

ومع تصاعد النزعة المادية وتفسير الكون عن طريق العلوية التي سرعان ما وصلت إلى علم البيولوجيا خاصة بعد الصدمة التي سببتها النظرية الداروينية التي تعتبر من أقوى المحاولات لرد علم الأحياء إلى الفيزياء والكيمياء بالإضافة إلى الأصول اليونانية مع ديمقريطس التي ترد كل الظواهر إلى المادة.<sup>3</sup>

فالآلية التي اتسمت بها التفسيرات العلمية للكون في العصر الحديث تستبعد كل ما هو قيمي ومتعلق بالإنسان مقارنة بالعصور الوسطى التي تعاطفت مع الإنسان ورسمت قيمه على الكون، فلم يكن هناك انفصال بين عالم الطبيعة وعالم

1- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 46.

2- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 91.

3- صلاح محمود عثمان، الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى المعرفة، 2001، ص 90.





الإنسان، حيث كان هناك فضاء لحرية الإنسان. وفي هذا الصدد يصرح روجيه غارودي قائلاً: "لم نعد نثق بالعلم والتكنولوجيا ثقة ملؤها التقوى، لأنَّ الحياة الإنسانية أصبحت بحاجة إلى تبرير، وأصبحت إمكانية الإنسان تطرح مشكلات كبرى مثل مشكلة الاختيار ومشكلة الحرية ومشكلة الأهداف".<sup>1</sup>

فمشكلة الحرية كمسألة أصيلة أوجدتها الظروف التي جعلت من العلاقة بين العلم والحرية علاقة تعارض، أي إنفصالاً بين الوعي الإنساني بالحرية وبين الضرورة الكونية. وليست كل الآراء على هذا الموقف، فهناك من يرى إمكانية ممارسة الحرية، أي التحرر على أرض الواقع، وإثبات حريتنا إزاء الضرورة الطبيعية. فالعلم ليس عاكفاً فقط على الكشف النظري للحقائق دون أي اهتمام بالتطبيق. فالحرية تتجلى في سيطرة الإنسان على الطبيعة بمزيد من الإحكام، وفي قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه.

فإذا تصورنا أن كل شيء في الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية، إمّا لأنَّ هناك قدراً محتوماً يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية، لا بقواها الباطنة الخاصة. المرحلة اللاهوتية. وإمّا لأنَّ العرضية الشاملة هي التي تسود، بحيث لا يتعين أن تؤدي نفس الأسباب إلى حدوث نفس النتائج، وبهذا فإن الحرية ستكون مستحيلة. الاحتمية.

وفي السياق نفسه تجدر الإشارة إلى أن مبدأ الحتمية في علاقته بمفهوم الحرية يمكن النظر إليه من وجهتين: الأولى نتناول فيها مسألة الحرية من خلال الطرح الميتافيزيقي، والثانية من خلال الطرح الواقعي.

وبالنسبة للعلوم الإنسانية التي أصبح يُنظر إليها أنها متعارضة مع فكرة الحرية بعدما أصبحت تُطبق مناهج قريبة من مناهج العلوم الطبيعية، فإن التقدم الذي أحرزه مثلاً علم النفس في الكشف عن أسباب ودوافع أفعالنا لا يؤدي بالضرورة إلى تضيق نطاق أفعالنا الحرة، بل يؤدي فقط إلى زيادة دقة التمييز بين ما هو حروما هو غير حر من أفعالنا.

1- روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة، يحي هويس، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1983،



كما أن دراسة الحوادث التاريخية يجعلنا مدركين لحقيقة أنها خاضعة لعوامل طاغية كانت هي المتحكمة في ماضي الإنسان منذ بدايته. وأنها سارية على السلوك الإنساني عبر التاريخ بلا تخلف. ومع ذلك يمكن تقديم دليل على أن دراسة التاريخ لا تجعلنا دائما في ذمته، بل يجعلنا نحقق المزيد من الحرية، حيث يمكن أن يكون الهدف من معرفة التاريخ الذي يعدُّ من أرقى وسائل التكوين الثقافي، كما يبقى مصدر العبر والدروس، من جهة أخرى في منح الإنسان هويته.

#### الخاتمة:

مما يمكن إستنتاجه أنّه في مقابل تراجع الفكر الفلسفي النسقي واصلت العلوم ثوارتها وتطوّرها، ممّا جعلها محل إهتمام الفلاسفة في الراهن بحيث يستحيل التفكير بعيدا عن الإكتشافات العلمية والإنجازات التكنولوجية. وبذلك تحدّدت علاقة بين العلم والفلسفة من خلال البيوياتيكا بدءا من سؤال الإتيقا الذي يراهن على نقاش حول التجاوزات الأخلاقية التي نتجت عن التدخل اليدوي في العضوية الحية. مما ساهم في طرح عدة قضايا منها مسألة الحرية في البيولوجيا الطبية، وكيف يُنظر إليها ميتافيزيقيا أو واقعيا.

هذه العوامل الجديدة حتمت الانتقال من عدم المساواة بين الروح والجسد إلى المساواة بينهما في فكر مابعد الميتافيزيقا وظهور أخلاقيات الجسد وعدم الاقتصار على أخلاقيات الروح كتجاوز للميتافيزيقا الأخلاقية. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار وجود مواقف تنفي أي علاقة بين العلم والقيم البشرية.

ويعتبر التطور البيوطي من أهم المنعطفات الابستيمولوجية خاصّة من حيث الاهتمام بموضوع الإنسان وعلاقته بمفهوم الحرية كموضوع قليلا ما كان محل أبحاث ومحورا لها. وكانتنقال من التحرّر من سطوة التجريب العلمي على الطبيعة إلى تجاوز سطوة التجريب العلمي على الإنسان ذاته. فالتعمق في دراسة علم الأحياء كما يُنظر إليه أنّه دعم لشعور الإنسان بحريته، قد يصبح إضعاف لهذا الشعور.

خاصّة في ظل قلق الإنسان حول مصيره وقيمه -الحرية- التي أصبحت مهددة في ظل التقنية التي تمثل استفزازا حقيقيا وغزوا للإنسان بعد اكتشاف خريطته الجينية التي أعادت طرح مشكلة العلاقة بين العلم والحرية وأبعادها من خلال



مسألة التطور البيولوجي. فهذه العلاقة بين العلم والحرية يمكن التمييز فيها بين مرحلتين: تحوّل من أن تقدم أحدهما يعني تقدماً للآخر كعلاقة طردية إلى علاقة عكسية حيث أصبح تقدم العلم يساهم في تقليص الحرية الشخصية. فالتقدم المُطرَد الذي أحرزه العلم ممثلاً في التكنولوجيا الحيوية والذي ارتبط بالكفاح من أجل نشر الحرية تحوّل إلى مصدر لإستيلابها بدءاً من اعتبار أن الجسد لم يعد مقروناً بالكينونة، بل أصبح مقروناً بالملكية.

فالعلاقة الطردية التي وجدت بين العلم والحرية في العصر اليوناني والعصر الحديث أثبتت المناقشات النظرية والتحليلية أنها لم تستمر، خاصة بعد إدخال مفهوم التجريب في العلوم الإنسانية حيث أصبحت حرية الإنسان وإستقلاليتها في خطر لأن مشكلة الحرية لطالما أثّرت عندما يكون الإنسان مقابلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها. ولهذا فإن هذه المشكلة تزداد حدتها كلما ازداد العلم تقدماً، فالحرية لا تزدهر إلا في ظل مذهب يقلص من قبضة الحتمية العلمية ويترك مجالاً للاختيار خاصة أنّ التحولات الطبية والعلمية في مجال الهندسة الوراثية والبيولوجيا الجزيئية تُنبئ بأننا مقبلون لا محالة على تغيير نوعي في طبيعة الإنسان لاحقاً، مما يفرض على البيواثيقا اتخاذ الموقف المناسب من أجل بلورة تصوّر أخلاقي إنساني في زمن خسوف المرجعيات الإنسانية الكلية، وفي زمن يسبق فيه الواقع العملي تطور التكنولوجيا التفكير النظري.

#### قائمة المراجع:

- 1- Jean Michel Besnier Le Défi bioéthique in Science et Avenir.
- 2- أحمد عبد الحليم عطية: إتيقا الراهن: الإتجاهات الأخلاقية المعاصرة.
- 3- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009،
- 4- بشرى وجيه سعيد: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء منشورات ضفاف بيروت، الطبعة الأولى. 2011.



- 5- بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد، مقال ضمن كتاب: الوجود والزمن والسرد، فلسفة بول ريكور، معرفة الذات وأخلاق الفعل، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، 2009.
- 6- بوتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، تر، عبد الكريم احمد، انجلو المصرية، القاهرة، دط، دس.
- 7- جان برنار، الطب في إنجازاته وإغراءاته، ترجمة بشير العظمة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976.
- 8- جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، حوار مع بول ريكور معرفة الذات وأخلاق الفعل، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009.
- 9- جان نيكولا تورنييه، الكائن الحي مفككا ترميزه، ترجمة: هالة صلاح الدين لولو، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009.
- 10- جورج كانغلم، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن دسائي، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2007.
- 11- جيلبير دوران، الخيال الرمزي، ترجمة وتحقيق علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1991.
- 12- حاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر ترجمة عادل العوا، عويدان للنشر، لبنان 2007.
- 13- حسن الحريري، أندريه كونت سبونفيل والفلسفة كفن للعيش، 16 مارس 2017، جريدة الشرق الأوسط، المغرب.
- 14- حسن الطرابلسي، رحلة من زمن ابن رشد إلى فلسفة الثورة عند هيغل، 2018.
- 15- خديجة زيتلي، فلسفة جان جاك روسو وصداها في التأسيس لأخلاقيات العلم والتكنولوجيا، الأخلاقيات التطبيقية.



- 16- دافيد لو برتون، انثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2.
- 17- روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة: يحي هويس، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1983.
- 18- سبيل محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط2، 2007م.
- 19- شريعتي علي، الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان، مراجعة حسين علي شعيب، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم.
- 20- صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى المعرفة، 2001.
- 21- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2002.
- 22- عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، كلية الآداب بنمسك، الدار البيضاء.
- 23- عمر مهيل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات المركزية، الجزائر، 1991.
- 24- فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، العلم والحرية الشخصية، مؤسسة هنداي.
- 25- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.
- 26- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي خطاب.
- 27- محمد جديدي، البيواتيقا ورهانات الفلسفة القادمة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016.
- 28- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998.



- 29- مصطفى النشار، الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفي العربي، روابط للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018.
- 30- نعيمة دريس، رؤية العلم الحديث للعالم والإنسان وضرورة أخلاق تطبيقية للعلم، الأخلاقيات التطبيقية، مجموعة مؤلفين.
- 31- نورة بوحناش، البيوتيقا إنفجار أخلاقي داخل العلم، الأخلاقيات التطبيقية، مجموعة مؤلفين.
- 32- ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998.
- 33- يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة للنشر، الكويت 1990.
- 34- يورغن هبرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2003، ص3.



نقد النسق لدى نيتشه

## La critique de système chez Nietzsche

د.ريم منصور

الإختصاص: الفلسفة المعاصرة

جامعة تونس المنار: المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

[Rim.mansour86@gmail.com](mailto:Rim.mansour86@gmail.com)

### ملخص:

قد حاولنا في هذه الورقة البحثية إبراز مظاهر وطرق النقد النيتشوي لمفهوم النسق الذي أمعن في تضليل نفسه والإنسان الغربي عندما أدرك أنّ غايته الأساسية تكمن في تقديس مقولة النظام المطلق والتشبيث بمفهوم الوحدة السيستامية المغلقة المُقصية لما هو فوضوي أو مشتت لأنه يعارض مسعى إدراك الحقائق المفارقة والقيم المطلقة. فينتهي النقد الجينيالوجي إلى إعادة طرح الإشكالات التي تعمدت النظريات الفلسفية إقصائها وطردها وبالتالي تأسيس صورة فكر جديدة متزاحة عن فكرة النسق المغلق ومتحررة من مفاهيمها، كالهوية، التشابه، التطابق والخضوع، أي أنه أسس فلسفة جديدة تعترف بالتنوع، الصيرورة، نسبة الحقيقة، العود الأبدي والكتابة الشعرية.

### الكلمات المفتاحية:

الكتابة الشعرية، العود الأبدي، الصيرورة، التنوع، الهوية، التشابه، النقد الجينيالوجي، الوحدة السيستامية، النظام المطلق، النسق.

### مقدمة

تبدؤ الحاجة إلى نقد الأنساق الفلسفية المطلقة بمثابة الحدث المذهل في الفكر الفلسفي المعاصر، إذ نجد محاولات فلسفية جريئة ودؤوبة تسعى إلى كشف مخاتلات وثرغرات الفكر الفلسفي الذي يحبذ الانتماء إلى المنظومات السيستامية



المغلقة ويدّعي بواسطتها تحقيق مجموعة إنتصارات بطولية تبهر كلّ فكر مهتمّ بالشأن الفلسفي.

إنّ التفكير في نقائص ومكبوتات العقل الميتافيزيقي يجعلنا نقوم بالعملية الإسترجاعية له، قصد تبيان ثغراته وأوهامه الكبرى، ممّا أسهم في بروز محاولات فلسفية معاصرة تختص بفعل الحفر في أعماق التاريخ لكشف وتفجير الغلاف النسقي الذي ميّز الفكر الغربي الذي أمعن في تضليل نفسه عندما أدرك أنّ الوحدة السيستمية هي الغاية الأساسية التي يروم تحقيقها بالإعتماد على مفهوم النظام الفكري المستمد من العلوم كالمنطق والرياضيات والهندسة.

وإذا كان أنصار النسق المغلق يجذبون المعارف المنتظمة والمطلقة، فهم يبحثون عن مناهج فكرية تتسم بالانتظام التام لكي يوظفوها لمقاومة ما هو مشتمت، فوضوي وغير منتظم وإستبعاد أيّة نسبية مطلقة لأنّها تتعارض مع مطمحهم الأساسي وهو بلوغ الحقائق المفارقة، التّامة والمطلقة.

ظهرت الفلسفة النيتشية كمحاولة فلسفية جسورة لنقد وتفكيك السيستمات المغلقة مدركة أنّ النصوص الفلسفية ليست أنساقاً مغلقة أو أجوبة نهائية ذات تأويل أحادي، بل هي ورشات للأفكار المتنوعة والمتعددة والتنقيب والتساؤل والتّيه، وهنا لا نستطيع الإنكار بأنّ النقد النيتشوي هو عبارة عن تجربة فريدة تدعو إلى القطع مع الإطلاقية والكليات المغلقة بواسطة تفكيك مقولة النسق وتبيان الألاعيب التي مكنت العقل الميتافيزيقي من تضليل الإنسان وإخضاعه لفكرة الكلّ المغلق.

إلى ماذا يحيل مفهوم النسق؟ وكيف إنتقد نيتشه مقومات الفكر النسقي؟ وما هي الفلسفة الجديدة التي يشرع إلّاها فيلسوف المطرقة؟

## 1- النقد النيتشوي لمقومات الفكر النسقي

### 1.1- الجينياولوجيا ونقد النسق

تعتبر المسألة النيتشية لتاريخ اللغوس الغربي بمثابة تلك الثورة النقدية الهائلة التي كنّا نعتقد بأنّ "كانط" هو رائدها الفعلي، لكن مع فيلسوف كـ"نيتشه"





ستتغير الدلالة، إذ لم نعد نتحدث عن "رسم حدود للعقل"، بل عن كشف ما هو مطمور ومخفي في ثنايا النصوص الفلسفية التي تبجل النسق وتجعله ركيزة أساسية لفكرها، فإذن ماذا يعني النسق؟

تحيل لفظة النسق في الفلسفات المغلقة إلى معنى المذهب (رؤية للعالم أو وجهة نظر) الذي يتكوّن من مجموعة نظريات حيث تجيبنا كلّ نظرية عن مشكل فلسفي محدد، وقد تتركّب كل نظرية فلسفية من عدد مترابط من الحجج التي تتكون بدورها من مجموعة قضايا فلسفية.

إنّ المعنى الذي يمكن إستخلاصه هو أنّ النسق الفلسفي هو مجموعة أفكار تكون مترابطة ومتناغمة ومكوّنة كلّاً عضويًا يفسر أجزائها البعض الآخر.<sup>1</sup>

وإذا سوغنا لأنفسنا إمكان تحديد هذا المفهوم في بعض المعاجم الفلسفية التي نذكر من بينها المعاجم الفلسفية "للأندريه لالند"، "جون قودان"، و"بول فولكيه"، يُعرّف النسق بأنه مجموعة عناصر مادية ولا مادية تؤثر في بعضها البعض مكونة "كلّاً منتظماً" <sup>2</sup> «un tout orgnisé» ويبدو واضحاً من خلال هذه التعاريف المتنوعة أنّ الفلسفة مهما اختلفت مذاهبها وتنوّعت، فإنّها تشرع لوجود المعرفة النسقية التي تتسم بالكليّة والشمولية، حيث يجوز لأيّ فيلسوف إعتقاد وتوظيف منهج فكري ملائم مع مطمح المعارف المنتظمة والكليّة، وقد يُعرّف "جاك بوفراس" في كتابه «ما هو النسق الفلسفي»، وهو مجموعة من الدروس التي ألقاها آنذاك، بأنّ النسق هو كلّ متكوّن من مجموعة أجزاء مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً، وقد نتحدث في هذا السياق عن نسق للأشياء (العالم – الكواكب) ونسق للأفكار، غير أنّ العنصر المشترك بينهما هو لفظة الكل المتناغم أو المنتظم.<sup>3</sup>

1-معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، الطبعة الأولى، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986، ص 813.

2-André Lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, v2 N→Z, Puf, 1993, p 1096 et Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Puf, 1926, p 710.

3-Jaques Bouveresse, *Qu'est ce qu'un système philosophique*, cours 1 p 14/22.



تشارك الأنساق رغم تعددها في إدراك الحقائق المطلقة التي لا تقبل الخطأ الناتج عن ما هو فوضوي وعرضي، إذ تسعى إلى تنظيم أفكارها وربطها ببعضها البعض كي تحقق فكرة الإنسجام التام بين مختلف مكوناتها، فهي مجبرة تبعا لذلك على إتباع منهج دقيق، صارم ومتماسك للحفاظ على التناغم داخل المنظومة السيستمية، ويكون هذا المنهج مقتبسا من علمي الرياضيات والمنطق.

إنّ المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الفلسفة النسقية هو الترابط المحكم أو المتكامل بين الأفكار، إذ تلتجئ إلى تنظيم شتات الأفكار والمعارف معتقدة أنّها تؤسس لعلم يفرض ذلك النظام الذي يكون أساس المعارف المطلقة، وبالتالي تُبَتَّ على الفلسفة أن تكون متنا علميا يجوز البرهنة عليه وهيكلته هيكله صارمة جداً<sup>1</sup>.

أسست الأنساق الفلسفية المتنوعة مجموعة مفاهيم من بينها نذكر، مفهوم الوحدة النسقية، الكل المغلق، الهوية، التشابه، التناغم، عدم التناقض، الخضوع، الذات والنظام..، فيبدو من خلال ذلك أنّ هذه الأنساق ترفض كل ما هو متنوع، مختلف وفوضوي لأنّها مجموعة مفاهيم قد تتعارض مع فكرة النظام الفكري وتعيق العقل الفلسفي من الوصول إلى مطمح ومرتبة نظام الأنظمة المعرفية والعملية المطلقة، وفي هذا السياق جاءت الفلسفة النيتشية من أجل نقد وتفكيك مقولة النسق المطلق بواسطة منهج نقدي تفكيكي يهدف إلى كشف مكبوتات هذه الأنساق المفرطة في نسقيتها، ومن دون أدنى شك ستكون الجينولوجيا ذاك المنهج المعتمد من قبل نيتشه لنقد مقولة النسق المغلقة التي اعتمدت لتضليل البشرية جمعاء والإنسان الأوروبي خصوصا.

وقد صاغ فيلسوف المطرقة مشكل الجينولوجيا في الأسئلة التالية: ما هو مصدر أحكامنا المسبقة في الأخلاق؟ أي أصل في الحقيقة، أصل الخير والشر لدينا في الواقع<sup>2</sup>؟

1-هنس زندكلور، المثالية الألمانية، المجلد الأول، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني، ناجي العونلي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص 57.

2-فريدريتش نيتشه، في جينولوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010، ص ص 33-34.



يضع المنهج الجنيالوجي ذاته لضرورة التساءل عن الأصل الذي تتأى منه القيم، وهو مشتق من كلمتين الأولى (Gènes) التي تعني الأصل، والثانية (لغوس Logos) التي تعني العلم، وتقابلها في الألمانية Herkumfitz، التي تعني "الأرومة"، "الأصل"، "النسب" والإنحدار من عرق تنخرط منه طائفة من مستوى أرفع وأدنى<sup>1</sup>. وتحيل الجنيالوجيا إلى علم النسابة التي تعني قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت نفسه<sup>2</sup>، وهذا يثبت لنا أن المسائلة الجنيالوجية للأنساق المغلقة تهدف إلى معرفة الأصل الذي تتأى منه المعارف النسقية التي تحبذ النظام المطلق، ويبدو أن الدوافع التي جعلت فيلسوف المطرقة يفكك مقولة الأنساق هي إيمانها بما هو إلهي، أزلي وثابت، لذلك تنزع الفلسفة النيتشية إلى تحرير الإنسان من التضليل المفروض من قبل العقل المغلق الذي يقدر فكرة الكل المغلق أو المنظومة المطلقة، وهنا تعتبر الجنيالوجيا أسلوباً جديداً في القراءة التي تريد إختراق الأقنعة لغاية قراءة وتأويل العلامات والدلائل وفق القوى التي أنتجتها<sup>3</sup>، وبالتالي يمكننا المنهج الجنيالوجي من الإستخفاف بالحفاوة التي يُخطئ بها الأصل الذي يُعدّ بمثابة ذلك الشيء المتكون من ما هو نفيس وجوهري جداً<sup>4</sup>.

قد يمثل الأصل موطن الحقيقة ومستودعها بالنسبة إلى فلسفات النسق المغلق التي تربط حقيقة الأشياء بحقيقة الخطاب التي تعود إليه، ويجعلها تحمل في ذاتها خطاباً غامضاً مما تجعل الجنيالوجي معارضا له وكاشفا لما هو مخفي ومعقد.

1- ميشل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعيد العالي، الدار البيضاء: دار التوبقال للنشر 1994، ص 86.

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص 7.

3- محمد الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، الدار البيضاء: دار التوبقال للنشر، 2006، ص 140.

4- ميشل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي-عبد السلام بنعيد العالي، الدار البيضاء: دار التوبقال للنشر، 1994، ص 66.



يختص المبحث الجنيالوجي بالبحث عن مواطن الخطأ التي تخفيها الحقيقة والوقوف على البدايات بكل تفاصيلها وإتفاقاتها قصد التركيز على سخطها وقبحها<sup>1</sup>. ولا تتعارض الجنيالوجيا مع التاريخ، بقدر ما تتعارض مع الأصل الذي تنبع منه المعارف والقيم التي تعرضها الأنساق المغلقة، وقد يكون الأصل هنا شعوذة، إختلاقا، صنعة أو طريقة وظفها الفكر المطلق لتضليل الإنسانية جمعاء، لذلك يرجع فيلسوفنا إلى الوراء ليلقي نظرة تاريخية على أصل تكوّن مفهوم النسق لكشف ما هو مستور وغامض ومعرفة ما وراء هذا المفهوم.

يُسمّى الجنيالوجي "بطبيب الحضارة" الذي يعود إلى التاريخ ليشخص أعراضه المرضية ويتعرف على حوادثه وهزاته ومفاجآته، مخاتلاته، إنتصاراته الهشة، هزائمه غير المتوقعة، وأسراره المفزعة،<sup>2</sup> وهنا نستنتج أنّ المسألة الجنيالوجية لمقولة النسق هي مسالة تهدف إلى البحث عن الأصل، النسب أو الإنحدار القديم الذي جاءت منه هذه اللفظة التي تحوي في ذاتها عدّة شروحات وتصدّعات وإختلالات تجعل هذا المفهوم غير قارٍ. تكون المسألة الجنيالوجية للنسق ملحمة تريد كشف مخاتلات الفكر المغلق الذي لن يكون إلّا في خدمة الأشياء في ذاتها، وهنا نلاحظ أنّ هذه المسألة جاءت للبحث عن الأصل، المنبع، الأساس والمصدر الذي تتأتى منه جميع الأفكار والقيم التي أسستها فلسفات النسق ومن بينها نذكر: الهوية، الحضور، الجوهر، التعالي، الوحدة، الكلّ، عدم التناقض، المنتظم. تكمن وظيفة المنهج الجنيالوجي في خلخلة الصروح الميتافيزيقية للمشروع العقلاني المغلق وكشف أو إظهار أوهامه، مضمراته ومكبواته.<sup>3</sup> فنستطيع الإقرار بأنّ المنهج النقدي النيثتي يختص بفن إظهار أعراض الوهن أو الضعف الذي يميز الخطاب، فهو يتعارض مع مميزات المنهج الأفلاطوني الذي يجمع المتنوع الحسي ويخضعه لسلطة الوحدة النابعة عن الماهية.

1- نفس المصدر، ص 68.

2- ميشل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي - عبد السلام بنعيد العالي، الدار البيضاء: دار التوبقال للنشر، 1994، ص 68.

3-Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Gallimard, 1993, p 19.



يكون النقد الجنيالوجي جيّدًا ومجديا عندما يريد أن يضع تلك القيم موضع شك وسخرية لنقدها وزعزعة صروحها الميتافيزيقية، فهذا يعد بمثابة الثورة الكوبرنيكية في فعل النقد<sup>1</sup>.

يكشف النقد الجنيالوجي ما هو منبوذ في الفكر النسقي الذي يخفي تواطئاته مع جميع القوى الارتكاسية التي عملت على إقصاء وتهميش الوجود الحيوي للذات الإنسانية لأنها مجموعة أنساق لا تفكر إلا في الماوراء الذي يُعدُّ عائقًا أمام الحياة. جعل "نيتشه" من الجنيالوجيا تلك الوسيلة أو الأداة الماهرة لمراجعة انتصارات الأنساق الوثوقية والمفرطة في نسقيتها رغم أهمية مفهوم النقد لدى "كانط" الذي رسم حدودًا للعقل الذي يعجز عن معرفة الأشياء في ذاتها لأن المعرفة بالنسبة إلى صاحب كتاب نقد العقل المحض محصورة في عالم التجربة، غير أن "نيتشه" اعتبره أنه مازال محافظا على تعاليم المثل الأعلى الزهدي الذي ينكر قيمة الحياة بواسطة العالم المفقار.

وأخيرا نريد أن نبرز أن النقد النيتشوي يتخذ ثلاثة مظاهر أساسية وظفها واعتمدها لنقد الأنساق المطلقة: يكتسي هذا المنهج المُعتمد طابعًا فيزيولوجيا، إذ يتم التعامل مع الخطابات النسقية كمجموعة من البنيات يقع تشخيصها لكشف الأعراض المرضية التي تميزها، فالمطلوب إذا وجود فيلسوف طبيب بالمعنى الاستثنائي للكلمة، حيث تكون مهمته دراسة مشكل الصحة العامة لشعب ما، لعصر ما<sup>2</sup>.

كما يتخذ النقد الجنيالوجي مستوًى تيبولوجيا يتم بواسطته ترتيب القوى في نماذج، وقد يتخذ مفهوم النموذج مكانة مرموقة في الفكر النيتشوي، مثلا نذكر التمييز الذي أقامه نيتشه بين نوعين من النماذج نموذج ارتكاسي ونموذج فاعل، وأخيرا المستوى الجنيالوجي الذي يتم من خلاله الصعود بتلك الحقائق والقيم المعطاة إلى أصولها ومصادرها ومنابعها.

1-Kessler Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Puf, 1999, p 84.

2-فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، بيروت: جداول، 2011، ص 185.



## 1.2- مضمون النقد النيتشوي للأنساق (تجليات النقد)

يُساءل "نيتشه" العقل الميتافيزيقي لأنّه نجح في تضليل الإنسان ونشر أكاذيبه بواسطة فكرة العالم المتعالي التي مكنته من تأسيس مجموعة معارف مطلقة وثابتة تنفي كلّ ما هو مخالف لها حيث تتمكّن من إخضاعه لمنطق الانتظام الفكري كي لا يقع الإخلال بالإنسجام التام الذي يفرضه هذا العقل الذي يتكون من مجموعة أشياء مادية ولا مادية مكوّنة كلاً عضويًا شرط احترام مبدأ التماسك التام بين مكوناته وتبعًا لذلك يعتبر "جاك بوفراس" أنّ "نيتشه" يعدّ من أهم الفلاسفة الذين كشفوا مغالطات وأوهام الأنساق وذلك بواسطة ادّعاءها تحقيق إنجازات بطولية، غير أنّها من منظور نيتشوي هي مجرد أنساق فاشلة<sup>1</sup>.

ينفي أنصار أو ممثلو النسق المغلق كل ما هو عرضي وغير منتظم لأنّهم يؤمنون بوجود حقائق متعالية أزلية، إذ يتحتّم عليهم الأمر وضع منهج دقيق وجيد يمكنهم من تنظيم ما هو متغيّر ومتنوّع وربطه بمفاهيم العقل، فهذا يعني أنّهم لا يتقنون في المعارف المشتتة التي تنتهي بدورها إلى عالم الظاهر الذي يتسم بالفوضى، فهو يعد عائقًا أمام إدراك العالم الحق الممتلك لمجموعة من المحمولات من بينها نذكر: الوحدة، الثبات، الهوية، السعادة، الحقيقة الخ<sup>2</sup>.

خلقت الأنساق المغلقة ما يمكن تسميته بنسق التناقضات أو الثنائيات المتعارضة، ونذكر خصوصًا الثنائية الأفلاطونية التي تميز بين عالمين متناقضين ومتمايزين وهما عالم المعقولات (ما فوق حسي) وعالم الظواهر المتسم بغموضه وفوضويته المطلقة<sup>3</sup>، وعلى أساس ذلك تم اختراع مفهومي الحقيقة والخطأ، فتعني الحقيقة تلك المعارف المطلقة التي تنتهي إلى عالم المعقولات بيد أنّ الخطأ يرتبط بما هو محسوس وظاهر<sup>4</sup>، وهنا قد تكون المفاهيم الآتي ذكرها، إرادة القوة، العدمية، الإنسان السوبر، العود الأبدي هي مجموعة مفاهيم نيتشوية بديلة وظفها

1-Jacque Bouvresse, *Qu'est ce qu'un système philosophique*, cours de collège de France, 2007-2008, cours 1, p 13/22.

2-Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993, p 34.

3-Ibid, p 19.

4-Ibid, p 20.



فيلسوفنا لإختراق مقولة النسق والتحرر من بوتقتها وتجاوز منطق المفهوم الذي أَعتمد لإحتواء المتنوع وأسره بمفهوم الهوية<sup>1</sup>.

إن السبب الذي جعل فلاسفة النسق المغلق يعتقدون في وجود عالم مفارق حقيقي هو تهميهم من كَلِّ ما هو فوضوي ينتهي إلى عالم الحياة المضلل، الوهمي الزائف الذي يتعارض مع كل ما هو منتظم، وتبعاً لذلك يعمل العقل النسقي على معارضة الحياة بالمعرفة والعالم بعالم مورائي يمثل بالنسبة إليهم العالم الحقيقي مقابل جعل الحياة موطن الخطأ وتضليل وزيف<sup>2</sup>.

إنَّ ما تخفيه صورة الفكر الدغمائية هو كُرْهها لما هو متغير ومتحول، وهي تعول على نسبه لسلطة العقل ومفاهيمه القبلية وبالتالي يسعى الفكر النسقي في توجيهه المعرفي إلى تجنبه القوى الخارجية لكي لا يبتعد عن مطمح اليقين ولا ينفصل عن كل ما هو شمولي.

انتقد فيلسوف المطرقة جميع التصورات المعرفية النسقية التي تنشأ دائماً الحقائق المطلقة مقابل نفي الظواهر لأنَّها خطيرة، مدمرة، وفوضوية<sup>3</sup>، وخصوصاً النسق الهيكلي الذي يعتبره وريثاً للإرث الميتافيزيقي المغلق والوثوقي.

خصص "نيتشه" مجموعة مؤلفاته لنقد الديالكتيك الهيكلي، وهذا النقد يتمظهر في ثلاثة نقاط أساسية وهي أولاً أن صاحب كتاب "فينومولوجيا الروح" يجهل المعنى لأنَّه يعجز عن فهم طبيعة القوى التي تستملك الظواهرات بصفة ملموسة، وثانياً يصل هذا الجهل إلى حد عدم لأنَّه لا يدرك العنصر الفعلي الذي تشتق منه القوى وصفاتها وأخيراً يتجاهل هيغل التغير والتبدل لأنَّه يكتفي بإحداث تحويرات بين تعابير مجردة ووهمية<sup>4</sup>.

1 Ibid, p 20.

2-جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 123.

3-Michel Harr, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Gallimard, 1993, p 34.

4-جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 203.





إنَّ المحرِّك الأساسي للديالكتيك الهيكلي هو التناقض وحله، ومحركه العملي هو الإستلاب وإزالته، وهنا نتبيّن من وجهة نظر نيتشيه أنّ الفلسفة الهيكلية لا تعترف بالتنوّع إلّا لسلبه، فهي تريد إمتلاكه وإخضاعه لمنطق الهوية أو الثبات، وهذا ما جعل "نيتشه" يثبت لنا أنّ الفلاسفة النسقيين لن يتمكنوا من تحرير أنفسهم من سيطرة فكرة العالم المثالي الإلهي الذي مكّهم من إزدراء واحتقار الحياة، الرغبة، الطبيعة.

تخفي الأنساق الفلسفية في ذاتها ذلك التقديس الجيّد لعالم إلهي مفارق متوراث عن الفلسفة الأفلاطونية، رغم أهمية النقد الذي شنّه كانط ضد مفهوم النسق الذي يدعي إمكان معرفة فكرة الشيء في ذاته معتبرا أن قدرة العقل المعرفية منحصرة في عالم التجربة، بيد أنّه بقي أسيراً لتعاليم الفكر النسقي المغلق لأنّه أخضع كلّ ما هو متنوّع لسلطة الذات التي تتولى مهمة تنظيمه وتأليفه بمفاهيم الفاهمة الماقبلية، فيبدو إذا أنّ إيمان الأنساق بمفهوم الحقيقة هو إيمان مسيحي أفلاطوني يعتبر أن الإله هو الحقيقة المتواجدة في عالم مفارق<sup>1</sup>.

ومن جهة أخرى فكك "نيتشه" النسق العلمي، رغم إقراره بأنّ هذا النسق تمكّن من تجاوز المتافيزيقا بواسطة تحرره من تصوّرات المثالية للوجود مقابل إنفتاحه على عالم المحايثة ولكن يبدو أنّ هذا العقل قد أسس لنوع آخر من النسق ألا وهو نظام الطبيعة الذي يقلص من قيمة الفعل الحر للذات الإنسانية خصوصاً عندما اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون، فبالتالي أصبحت قيمة الإنسان تبتعد عن مركز بيتها من خلال تصغير الإنسان الذي صار حيوانا بلا صورة ولا كرامة ولا فرادة<sup>2</sup>.

يعتبر صاحب كتاب جنياولوجيا الأخلاق أنّ الأنساق رغم اختلاف أنواعها وتوجهاتها، فإنّها تتحالف مع المثل الأعلى الزهدي الذي يعارض الحياة وعالم الصيرورة، والذي ساعدها على إفساد الذوق الرفيع وصحة النفس مقابل الإيمان

1- فريدريتش نيتشه، في جنياولوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010، ص 202.

2- نفس المصدر، ص 205.





بوجود أصل سامٍ للقيم، وفي هذا السياق يوجّه "نيتشه" نقدًا لاذعًا للأنساق الخُلقيّة التي تعمل وفق منظومة كليّة من المعايير والقوانين الأخلاقيّة المطلقة التي تقصي كلّ ما هو معارض لها وتجذّد من قيمة الإنسان الحرّ الذي يفعل ضد القانون. خلقت الأنساق الخلقية ثنائية أخلاقية وهي الخير والشرأي أنّها نجحت في تحديد مسبق للقيم الأخلاقية الذي يمكنها من قمع أصحاب الذوق الرفيع الذين يعارضون نظام القيم المعطاة والتشفي من الإنسان حيث تجعله مقيدًا وكأنه حيوان محبوس في قفص<sup>1</sup>.

تدافع الأنساق الخلقية التي تشرع لنسق من القواعد والمعايير الأخلاقية المطلقة عن عالم الأشياء والحقائق المفارقة لأنها تتحالف مع الدين المسيحي في حقدّها إزاء القوى الفاعلة بواسطة مقولتي الخير والشر. ونذكر بعض النماذج الأخلاقية التي قوضها فيلسوفنا كالنسق الخُلقي أو الطبيعي الرواقى المعروف بشعاره الأساسي يتمثل في "العيش وفق الطبيعة"، وفي هذا المعنى يعتبر نيتشه أنّ رواد هذا المذهب يتلاعبون بالألفاظ لأنهم يخضعون الإنسان لسلطة الطبيعة وقدرتها ويحدّدون بكيفية مسبقة مفهوم الفضيلة الذي يعني تعويد النفس على العيش وفق القانون الطبيعي لأنهم يريدون إنكار قيمة الحياة وحصر حرية الإنسان ورغباته وفرض الاستبداد الناتج عن رغبتهم المفرطة في توافق الطبيعة مع أفكارهم وتطابق الوجود مع تصورهم الخاص<sup>2</sup>.

ويعتبر فيلسوفنا أنّ النسق الخُلقي الكانطي يمثل أيضا مرحلة التشويه المفرط للحواس التي تبدو مشوشة وسبب تعاسة الإنسان العاقل والفاضل لأنها تجبره على الخضوع لقيد القوى السالبة التي تنفي قيمة الحياة.

تفوح من لائحة الأمر القطعي رائحة القساوة والعذاب إزاء نموذج الإنسان السامي وقمع حرّيته بواسطة قانون الإلزامات وقداصة الواجب، الذنب والضمير الخُلقي. كما إنتقد فكرة المساواة التي كانت تحتفل بها الأنساق السياسية التي

1-فريدريتش نيتشه، في جنياولوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010، ص 189.

2-فريدريتش نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة فالور جزبلا حجار، بيروت: دار الفراي، 2013، § 5، ص 27.



أسست بدورها مجموعة قوانين تعاقدية مشتركة تفرض على الذوات الخضوع لها مع التمتع ببعض الحقوق، معتبرة أن جميع البشر قد يتساوون في الواجبات والحقوق، لكن نيتشه يبين ألعيب هذه الأنساق مهما اختلفت إيديولوجياتها، كالقومية، الاشتراكية، الديمقراطية، فهي لن تتمكن إلا من تأسيس مفاهيم التشابه، الخضوع، الإطلاقية، التجانس، الوحدة والتماثل وإيمانها بفكرة الواحد المتجانس لأنه يمثل الأساس أو الأصل الذي يُمكنها من إقصاء التعددية وتفضيل القيم القطيعية التي نجحت في خلق طراز بشري معد للعبودية.

## 2- تحرر نيتشه من بوتقة الأنساق المغلقة

### 2-1- العدمية ونهاية الأنساق

إن إيمان الفلسفة بالعقل النسقي هو إيمان أفلاطوني لاهوتي يعتبر أن الإله هو الحقيقة التي تريد القطع مع الحياة، وعلى هذا الأساس تختص الأنساق المطلقة بإنكار التعدد والصيرورة ونفي التنوع والاختلافات مقابل تأسيس مجموعة مفاهيم مطلقة تنتمي إلى عالم أرقى من عالم المحايثة، مما جعل نيتشه ذاته يعتبر أن النهاية الكبرى للأنساق المغلقة مشترطة حتماً بأفول فكرة "المتعالي" أو العالم المفارق.

تسير الحضارة الغربية التي تُجدّد الوحدة الكلّية نحو كارثة عظيمة أو حدث هام يشهد على انحلال القيم العليا التي أعتمدت لشنّ الحرب على ما هو نسبي وتفاضلي وإضمحلال فكرة الأصل المفارق، وهذا الحدث يسميه "نيتشه" بالـ"العدمية" التي تعتبر جدّ ضرورة لإلغاء تلك القيم الإرتكاسية التي كانت تمتدحها فلسفات النسق، وقد تطرق صاحب مؤلف إرادة القوة إلى هذا المفهوم رغم صعوبته وغموضه بصفة جدية في هذا الكتاب الذي نشر بعد وفاته، مشيراً إلى وجود مفارقة أو تناقض بين العالم الذي يقدره ويُجلّه الغرب والعالم الذي نعيشه ونشكله «نحن»، فالإنسان هنا مجبر على التموّج بين خيارين إمّا حذف هذا التبجيل المزيف أم القضاء على نفسه بنفسه<sup>1</sup>.

1- فريدريك نيتشه، إرادة القوة، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2011، § 1، ص



هل تعني هنا العدمية اللاوجود؟ سنستطيع الإجابة عن هذا السؤال بالعودة إلى الشرح الدولوزي لدلالة العدمية عند "نيتشه". تفقد جميع الحقائق والقيم المطلقة صحتها إلى درجة أنها تصبح غير مجدبة، جوفاء، دون قيمة، دون معنى، فهي تأخذ أقنعة متنوعة غايتها الأساسية نفي الحياة، لذلك بين "دولوز" في كتابه نيتشه والفلسفة أنَّ العدمية تحيل إلى قيمةٍ عدم لكن لا يجوز لنا فهم لفظة قيمة عدم باللاوجود، بل أنها تعني قيمة عدم تأخذها الحياة بسبب نفيا وتبخيسها والخط من قيمتها<sup>1</sup>.

يشترط فعل الخط من قيمة الحياة وجود الوهم الذي تمكنت من خلاله فلسفات النسق من تزييفها ومعارضتها بشيء خيالي لا مكاني حيث تصبح بأكملها وهمية، وتُمثّل كظاهرة وهنا قد تأخذ بمجملها قيمة عدم<sup>2</sup>.

سعت إذا جميع الأنساق على تقوية التحالف مع جميع القوى الارتكاسية لتصغير معنى الحياة وجعلها قريبة من الصفر، فهي تمتلك إرادة نفي وإعدام للحياة، بيد أن للعدمية النيتشوية معنى ثانيًا وهو أكثر شيوعًا، فهي لم تعد إرادة عدم تفعلها الفلسفات المغلقة، بل ردّ فعل ضد العالم المفارق (فومحسوس) وضد الحقائق والقيم العليا وهذا يعني أنَّ هذه القيم يُجرى إنكارها ونفي وجودها<sup>3</sup>.

تتخذ إذا العدمية معنًى ثانيًا يبدو أهم من الأول، فهي لم تعد تعني إرادة عمل بل ردّ فعل يجري ضد العالم المافوق حسي وضد القيم العليا التي تبجلها الأنساق المغلقة فلم تعد العدمية تحيل إلى إرادة إعدام للحياة والخط من قيمتها بواسطة القيم العليا، بل خط من قيمة القيم العليا ونفيها<sup>4</sup>، ويذهب "دولوز" إلى الفكرة التالية أنَّ المعنى الثاني للعدمية قد يتفرّع من المعنى الأول، فقبل بقليل كانت تُجرى معارضة عالم الحياة والضرورة لعالم الجواهر المفارقة، أمّا الآن يتم قلب ونفي عالم الجواهر المتعالية مع ضرورة الإبقاء على عالم المحايثة أو الظاهر، وهنا

1-جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع، 1993، ص 189.

2-نفس المصدر، ص 189.

3-نفس المصدر، ص 190.

4-نفس المصدر، ص 190.



يكون موت إله بمثابة الحدث الرئيسي للعدمية ومن هذا المنطلق تتضح لنا أنّ الحقائق والمفاهيم والقيم التي كانت تشرع لها فلسفات النسق، لها أصل مفارق ولاهوتي يريد إضفاء صفة القداسة والثبات على جميع مقولات الفكر النسقي الذي أمعن في تضليل ذاته عندما أدرك بأن الحق يتواجد في عالم سماوي مفارق ومستقل بذاته.

إنّ "هيدغر" يُعتبر من أهمّ الفلاسفة الذين اشتغلوا على "نيتشه"، فتبيّن أنّ المعني الحقيقي الذي يمكن إستخلاصه حول مفهوم العدمية لدى صاحب كتاب هكذا تكلم زرادشت، هو "موت الإله"<sup>1</sup>، أي أنّه أعلن حتماً عن نهاية فكرة العالم المفارق الذي أسهم في تضليل الحضارة الغربية بأسرها، ومن جهة أخرى قد نجد في أغلب المؤلفات النيتشوية جُملاً وعبارات صريحة يعلن فيها عن فكرة موت الآلهة، ويقول في كتابه هكذا تكلم زرادشت: «وإذا كنت جلست مرحاً مسروراً حيث دُفنت آلهة الأزمان المنصرمة لأبارك العالم وأغمره بالحب قرب أنصاب من إفتروا عليه، فما ذلك إلاّ لأنني أتوق إلى رؤية المعابد ومدافن الآلهة عندما تخترق عين السماء الصافية قبابها المحطمة فأجلس على الركام المهتدّمة كالعشب الأخضر والشقائق الحمراء»<sup>2</sup>.

يرفض نيتشه الأصل المفارق للحقيقة والقيم فيدعو مقابل ذلك إلى تحرير الإنسان من أسر العدمية النافية لقيمة الحياة، ونتيجة لذلك لم نعد نتحدث في الفلسفة النيتشوية عن العالم كشيء في ذاته، بل أصبح وجوداً قابلاً للتأويل. يعوّل فيلسوف المطرقة بواسطة مفهومه للعدمية على إستئصال جذور الأنساق الفلسفية التي تقرّ بوجود تفاضل بين عالمين ونزع تلك المظلمة التي ألحقت بعالم التغيير أو الصيرورة، مدرّكاً أنّ مقولات العقل النسقي قد تلاشت لأنّها لم تعد تفيد الإنسانية في أي شيء، بل أسهمت في إحتقار الإنسان لذاته وإرادته عندما يخضع لهيمنة تلك القوى الغيبية التي تسخر فكرة الآخرة والعقاب وعذاب الضمير،

1-Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Paris: Gallimard, 1961, p 31.

2-فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس مارس، مصر: مؤسسة هنداوي، للتعليم والثقافة، 2014، 25، ص 268.



إنّه بالأحرى عذاب فرضته الفلسفات المفرطة في نسقيتها على الذوات الخاضعة لها حيث نجحت في تكوين أرواح متعبة، منهكة، تسيطر عليها إرادة إحباط كبيرة، فلن تستطيع تحرير نفسها من تلك النظرة المشؤومة التي خلقت ضدّ الحياة.

إنّ التحرر من بوتقة النسق المغلق مشترط عند "نيتشه" بإزالة الطابع اللاهوتي عن الكون الذي أظفته كلّ من الميتافيزيقا، الدين، والأخلاق على الإنسان والوجود، ومن شأن هذا الخروج عن أسر النسق أن ينزع صفّي القداسة والثبات عن العالم، القيم والحقائق، رغم إدعاء العديد من الفلاسفة النسقيين بكونهم قد تمكّنوا من التحرر من تعاليم وإملاءات رجال الدين، بيد أنّهم لن يفعلوا سوى نقيض ما كانوا يدّعون لأنّهم حافظوا على فكرة الشيء المثالي والمفارق.

إنّ أرفول فكرة العالم المفارق أو المافوق حسّي، سيتمكن الإنسان من التخلّي عن تلك الحقائق المتعالية والقيم الإلزامية التي تعيق حريته، فلم يعد وفقاً لذلك أي مبرر لتحرير أي شيء وحرمان الذات من أي شيء تريد.

## 2-2- عالم الصيرورة والظاهر كبديل لفكرة الكلّ المغلق والانتظام التام

إنّ العقل النسقي لدى "نيتشه" هو عقل مخاتل، مخادع، لأنّه يفلح في إخفاء أوهامه وثغراته الكبرى التي هي خليط من الأوهام والمعتقدات الراسخة عن الفكر الثيولوجي، وتوظيف جهاز من المفاهيم يدّعي من خلالها البدهية، اليقين، التطابق والوجود الواحد الأزلي، ممّا جعله يدرك أنّ العقل الذي يتشبّث بفكرة الكلّ المغلق أو النظام التام هو عقل أوشك على نهايته الكبرى نتيجة إيمانه بوجود حقائق مستخلصة من طبيعة الكينونة واعترافه بذلك الوجود المفارق المطلق الذي يفرض عليه احترام مبادئ متعالية وما قبلية تسبق التجربة أو متنوع العالم الحسي، وبالتالي يُبين فيلسوف المطرقة أنّ إنشغال فلاسفة النسق بفكرة الوجود تعد بمثابة الخرافة، حيث يجوز إلغاء هذا الإرث الذي ابتدأ منذ برميننس وصولاً إلى الفلسفة الحديثة لأنّه يطمع إلى وضع محمولات متعالية تمكنه من تقزيم الصيرورة الحسية وجعلها منتمية إلى مرتبة الوهم<sup>1</sup>.

1-Jean Granier, *Nietzsche*, PUF, 1982, p 41.



لقد أدركنا جيّدًا تلك الخدع التي روجها أصحاب النزعة النسقية في الفلسفة الذين حاولوا قمع كلّ ما هو مختلف، متعدد، متنوع، مشّتت وغير منتظم، بواسطة إيمانهم بوجود عالم مفارق يسبق الوجود الإنساني وهو عالم المنطق، العقل، الإله في مقابل عالم الصيرورة الذي يرتبط بمفهوم الوهم، اليقين، الكثرة والخطأ. حاول نيتشه إثر إعلانه عن نهاية العالم المفارق أن يرسم ملامح جديدة للعالم الذي لم يعد يحيل إلى الثبات بل أصبح يتسم بالكثرة، التنوع والصيرورة التي كانت مقصية لأنها تنتمي إلى مجال الخطأ والوهم والذنب، ويعتبر فيلسوفنا أنّ الصيرورة هي براءة ينبغي على ديونيزوس أن يحتفل بها ويبرز التعدد وتحريرها من الذنب الذي نُسب إليها؛ «هل الوجود مذنب. أو بريء؟ لقد وجد ديونيزوس عندئذ حقيقته المتعددة: البراءة، براءة التعدّد، براءة الصيرورة وكلّ ما هو كائن»<sup>1</sup>.

تعني البراءة تخليص عالم الصيرورة من المظلمة التي ألحقت به، فيسعى نيتشه بواسطته إلى تجاوز مقولة الوحدة التامة ونفي فكرة الكلّ المغلق والمحدود أو النظام الكلّي الذي وضعه الله في الطبيعة وأيضًا تفكيك التصورات الخلقية التي تعتبر أنّ الإنسان جزء من كلّ لذلك يجوز له أن ينساق لمجموعة قوانين مطلقة منظمة للعالم، فالبراءة الحقيقية لدى نيتشه هي براءة المتعدد والمتحوّل.

يعتبر "جيل دولوز" نيتشه أوّل فيلسوف فكّر في الاختلاف بعد أن كان بمثابة الشيء البرّاني الذي ينبغي نفيه وسلبه، وجعله مرتبطًا بالتنوع والتعدد والصيرورة كما يؤكّد في كتابه «نيتشه والفلسفة» على أنّ هيراقليطس يمثل مرجعيته الأساسية لأنّه يرى الحياة بريئة وعادلة وشديدة الارتباط بغريزة اللعب التي تجعل من الوجود ظاهرة جمالية لا مجرد ظاهرة أخلاقية أو دينية<sup>2</sup>.

يُعدّ "هيراقليطس" لدى "نيتشه" أب الصيرورة لأنّه أسهم في نفي فكرة الثنائية الأنطولوجية وإلغاء فكرة الوجود الثابت مقابل إثباته للصيرورة واعتبارها حقيقة مؤكدة، متحررة من وجود عالم ما وراءيّ، وبالتالي قد إستفاد نيتشه من

1- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 29.

2- نفس المصدر، ص 33.



هذه الأطروحة لإثبات وجود التنوع والإختلاف قصد تفكيك العقل النسقي الذي يريد التعالي عن عالم الظاهر.

تعترف الفلسفة النيتشوية بوجود تجريبية لا نهائية مدركة أنّ أصل المنطق وأساسه ليس تلك المقولات الصورية المقتبسة من الرياضيات وعلم المنطق والتي ترتبط بمبدأ الهوية، بل هو العالم الظاهر أو الواقع<sup>1</sup>، لا يمكن أن ينتهي الظاهر إلّا إلى الواقع، ولا يمكن أيضا أن يخضع لفكرة النظام المطلق لأنه يحتوي على ما هو متعدد، متنوع، متكرر، حركات لا نهائية، وسلاسل غير محدودة.

إنّ الدوافع التي جعلت نيتشه ذاته يفكر في قلب معادلة الوجود وجعله مرتبطا بالظاهر والضرورة، هي التحرر من النسق الفلسفي الأفلاطوني الذي أمعن في إفراغ عالم الضرورة من محتواه وجعله مرتبطا بالفن الذي يعني وهما مرتبطا بمجال الكذب والسفسطة الذي يعارض الحقيقة المطلقة<sup>2</sup>.

يريد "نيتشه" تعميم فكرة الضرورة وجعلها فكرة هامة في فلسفته بعد أن حرّرها من فكرة الثبات ومفهوم الكلّ المغلق مشيرًا إلى أنّها تحيل إلى كلّ ما هو مُتحوّل من صفة بقاء الشيء على حاله، فهي تُعدّ ميزة العالم الظاهر الذي يحتوي على الكثرة اللامتناهية للأشياء، وقد اعتمد هذا الفيلسوف هذه الفكرة (الضرورة بوصفها براءة) للتحرّر من مقولة النظام المطلق المفروض على جميع الأشياء، مقابل إثبات الفوضى التي تبرز براءة الحياة وتثبت وجود السيلان الحيوي للظواهر الذي يكون نتاج إرادة القوة، وبالتالي يظهر الظاهر كحقيقة مثبتة لا يمكن إنكارها في عالم لا نستطيع أن نشك في وجوده، غير أنّ عالم الحقائق الأنطولوجية المفارق لم يعد يكتسي أي وجود وأية حقيقة<sup>3</sup>.

تنفتح فلسفة نيتشه على اللعب عوض التأمل العقلي للحقائق المفارقة، إذ أصبحنا نعيش في زمن اللعب والفرح بالحياة بواسطة رمية النرد التي تثبت وجود

1-فريدريك نيتشه، إرادة القوة، محمد الناجي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، § 271، ص 208.

2-Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Gallimard, 1993, p 96.

3-Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Gallimard, 1993, p 96.





الصيرورة والمتعدد وعلى هذا الأساس لا يستطيع لاعب رمية النرد أن ينفي الصدفة ويلغي التعدد. يعمل "نيتشه" إلى إثبات الصدفة إلى جانب التعدد، لأنه لا يُقيم تمايزاً بينهما حيث يجعل منهما إثباتاً حقيقياً لفلسفته التي لا تؤمن بفكرة الحدود بل تعترف بفكرة الفراغ أو الخواء، لذلك اعتمد هذا الفيلسوف على مفهوم الصدفة لإنقاذ العالم من أية غاية، مقصد أو قوة تحكمه في حين أنه فتح المجال للحرية ضد النظام وضد الضرورة القسرية التي وضعها الأنساق المغلقة؛ «إن كلمة الصدفة لأقدم ما في العالم من نسب للأشياء، وقد أرجعت كل الأشياء إلى هذا النسب النبيل فأنقذها من عبودية المقصد والهدف، وهكذا رفعت الحرية والغبطة السماوية عالياً ونصبتها كالقباب فوق جميع الأشياء»<sup>1</sup>.

تكمن أهمية مفهوم الصدفة في التحرر من فكرتي الضرورة والسببية اللتين كانت تؤمن بهما تلك الأنساق المطلقة، مما جعلت نيتشه يعادي مقولة النظام المطلق أو الكلّ المغلق الذي يفرض مجموعة قيود تعيق الإنسان الراقى أمام فعل الإبداع الحركي كما تمكن بواسطة مفهوم اللعب من إبراز المتعدد وتأكيد الاحتمالات التي تعارض مفهومي السببية والحتمية؛ «كل الصدقة مرة واحدة، وهذه القدرة، لا على إلغاء المتعدد، بل على إثباته في مرة واحدة»<sup>2</sup>.

### 2-3- إرادة القوة والتحرر من الأنساق

يُعتبر الإنسان الذي ينكر وجود العالم المفارق هو الذي ينجح في التحرر من أسرار العدمية السالبة لقيمة الحياة والقضاء على عدمية الأنساق المطلقة التي تخفي عدائها إزاء عالم التحول والصيرورة، وقد يُمّر ذلك الإنسان إلى مرحلة جديدة تتسم ببزوغ قوى فاعلة تثبت الاختلاف والكثرة وتنفي صفة العدم التي عرفها عالم المحايثة، وبالتالي نلاحظ وجود انتقال أو مرحلة تحول تفصل بين حقبتين مختلفتين وهما حقبة الحقائق المطلقة والسلاسل المغلقة، والقيم الثابتة والهوية والتشابه، نحو حقبة تنفتح على الكثرة، التشظي، الفوضى، اللاعقل، الصيرورة، اللعب،

1- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص 200.

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993، ص 41.





البراءة، فهذا يعني أنّ العدمية في الفلسفة النيتشوية لها معنى إثباتي، فهي لا تعني مجرد تدمير لقيم معطاة بل إبداع قيم بديلة؛ «ليست العدمية مجرد التأمل في «دون جدوى» هذه وليست فقط، عادة الإيمان بأنّ كل شيء يستحق الزوال، إنّنا نشارك فيها بالفعل وتدمّر»<sup>1</sup>، تستطيع العدمية الإثباتية فرض نفسها عندما يقدر الإنسان الراقى على التحرر من الرداءة التي خلقتها تلك الأنساق وخلق مجموعة آليات تجعله قادرًا على هزم نفسه، وهنا تصبح إرادته مثبتة وفاعلة حيث تصير ميزة أو خاصية الإنسان السوبر الذي يظهر بواسطتها؛ «كلّ ما كان لا يزال يمسك به، هزم نفسه بنفسه، صار مقدرة إثبات مقدرة للفوبشري، مقدرة تبشر بالإنسان الأسمى وتمهّد لمجيئه»<sup>2</sup>.

يتجاوز "نيتشه" التصوّرات النسقية بإعلانه عن بُروز الأرواح الحرّة التي تقدر على هدم الحقائق المطلقة والقيم المعطاة مسبقا وقد يسميهم بفلاسفة الرّبما الخطيرة الذين يدمرون تلك الرؤية الأنطولوجية للعالم الذي كان خاضعا لمنطق النظام والوحدة.

يمثل قدوم الأرواح الحرّة الحدث التاريخي الهام لأنه سيضع حدًا لتلك القيود التي وضعها فلاسفة النسق المغلق، ويسعى "نيتشه" من خلال إعلانه عن بزوغ الأرواح الحرّة إلى التحرّر من مقولتي الخير والشر وتعويضهما بلفظي النبيل والخسيس.

يتمكن الفلاسفة الجدد المعادون للأنساق المغلقة من القضاء على الثنائيات التي وضعتها هذه الأنساق مثل الحقيقة والخطأ، النظام والفوضى، أفكار تامة وأفكار مختلطة، عالم ما فوق حسّي وعالم حسّي، الهوية والتناقض، الجميل والقبيح، ومن ثمة تريد هذه الأرواح الحرّة أن تمتلك أذواقًا مخالفة لأسلافها غير مكترثة بذلك الموروث الذي يعيق فعلي الحرية والإبداع؛ «علينا أن نترقب إقبال

1 فريدريك نيتشه، إرادة القوة، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2011، § 20، ص 31.

2-جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 224.



جنس جديد من الفلاسفة، من أولئك الذين لهم ذوق ما وميل ما مغاير ومعاكس لأسلافهم – فلاسفة الربما الخطرة بكل معنى من المعاني. ولنقل بكل جد: إني أرى بزوغاً مثل هؤلاء الفلاسفة الجدد»<sup>1</sup>.

يخلق الإنسان الأعلى قيمه بذاته دون اللجوء إلى أية مرجعية متعالية، كما تجعل منه إرادته الحرّة كائنًا مؤسسًا لدروب مستقبل جديدة تبدأ بتأسيس قيم إنسانية جديدة غير مبالية ومكتثرة بمنطق التشابه وعلى هذا الأساس يكون الإنسان السامي هو المشرّع الأساسي للمستقبل لأنه يفعل وفق قانونه الخاص الذي يشرعه بواسطة إرادة القوة<sup>2</sup>.

يملك الإنسان السوبر قلبا يحمل في باطنه تقديرًا جديدًا للحياة حيث يتمكن بواسطة إرادة القوة من التحرّر من العدمية النافية للحياة، وهذه الإرادة تحمل في ذاتها عدّة مبادرات حيوية تساعد الإنسان على خلق قيم حيوية جديدة تثبت قيمة الحياة وبهجتها.

تحتلّ إرادة القوة مكانة مرموقة في الفكر النيتشي لأنها تمثل الأصل الذي تنحدر منه القيم الجديدة، كما تمثل أيضا تلك الفكرة ذات الصبغة الإثباتية في الفلسفة باعتبارها تُعطي للحياة معنىً إثباتيا وتبدع قيمًا جديدة، زاهية وقوية، وهنا نستطيع الإقرار بأنّ إرادة القوة قد استطاعت نفي الضعف أو الوهن الذي خلقتة الفلسفات التمثيلية مقابل إثباتها للحياة<sup>3</sup>.

تعبّر إرادة القوة عن الماهية الجوهرية للإنسان وعن إدراكه للتحوّل الجديد لمصادر القيم، وهي ترتبط كذلك لفعل التغيير الموجب الذي يفعله الإنسان لأنه يبدع قيمه بذاته بعد أن تخلص من مفهومي الخير والشر وخطرهما الذي تفرضه إرادة القوة بوصفها إرادة تهدد هذين المفهومين؛ «إن الخطر الذي يهدد خيركم

1-فريدريتش نيتشه، ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة جزيلا فالور حجار، بيروت: دار الفرابي، 2003، § 2، ص 23.

2-Michel Harr, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Gallimard, 2003, p 49.

3-Ibid, p 52.



وشركم لا يكمن في النهر، أيها الحكماء، بل الخطر كل الخطر في إرادة القوة نفسها، لأنَّها الإرادة الحية الدائمة المبدعة.<sup>1</sup>

يسعى نيتشه إلى تجاوز التصور الميتافيزيقي للإرادة الذي جعلها خاضعة لسلطة الذات العاقلة التي تتمكن من التحكم في جميع أفعالها وكبح توجهاتها مما خوّل هذا التحكم إلى جميع الأنساق التمثيلية ربطها بمبدأي الوحدة والهوية اللذين تنتجها الذات.<sup>2</sup>

لا تخضع الإرادة لأي سلطان بالنسبة إلى صاحب كتاب هكذا تكلم زرادشت، فهي لا تحبذ الانتماء إلى فكرة المماثلة بل تنفتح على تنوع الغرائز لأن فيلسوفنا يريد تحريرها من قيد الهوية والوعي، الوحدة والمماثلة لكي تصبح متكثرة ومتنوعة. ليست الإرادة لدى نيتشه إرادة واحدة، بل هي مجموعة من الإرادات المتنوعة، المختلفة<sup>3</sup>، فلا يمكن حصرها في مجال واحد أو هدف نهائي أو غاية محددة كما فعلت الأنساق السابقة بل لها توجهات عديدة ومتنوعة تثبت قيمة الحياة وقد جعلها فوضوية، مختلطة متسمة بالتناقض والكثرة ومرتبطة بالزوات التي تثبت قيمة الحياة.

إن الإرادة لدى صاحب كتاب جنياولوجيا الأخلاق غير متعيّنة، وما يعنيه هذا الفيلسوف بالكاوس ليس الفوضى، والانظام بل تعدد استعدادات الإرادة التي تثبت قيمة الحياة وتؤكد التغير والاختلاف والكثرة.<sup>4</sup>

#### 2-4-العود الأبدي والتحرر من الكل المتناغم

وظف "نيتشه" مفهومًا آخر للتحرر من بوتقة النظام النسقي، ويعدّ هذا المفهوم من أهمّ المفاهيم النيتشوية المعتمدة لبلورة تصوّر جديد للزمن يريد من خلاله فيلسوف "إرادة الإقتدار" تجاوز مفهومي التشابه والهوية، ولذلك يُعتبر مفهوم «العود الأبدي» مفهومًا مركزيًا في الفكر النيتشوي نظرًا لشدة ارتباطه، بسائر

1-فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، القاهرة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص 142.

2-Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: minuit, 1993, p 24.

3-Ibid, p 26.

4-Ibid, p 24.



المفاهيم النيتشوية كالعدميّة، الإنسان السوبر، وإرادة القوة المعتمدة في أفق النقد الجينياولوجي للأنساق الجامدة.

تعني كلمة "عُود" وجود ثبات ورسوخ يضمنان صيرورة الموجود الذي يصير داخل ديمومته، في حين تحيل لفظة «أبدي» إلى دوام هذا الثبات من حيث هو حركة دائرية، بيد أنّ السؤال المطروح هنا هو الآتي: إذا كانت فكرة العُود الأبدي هي فكرة معتمدة من قبل فيلسوف كنيته من أجل الإنفتاح على الصيرورة والاختلافات وتجاوز الأنساق المطلقة، فلماذا إلّجأ هذا الفيلسوف إلى ربطها بفكرة الثبات؟ فهل هذا يعني أنّه لازال متشبثاً بمقولة الثبات؟

يسعى فيلسوف المطرقة إلى إعادة التفكير في الصيرورة بكيفية مختلفة عن الأنساق المحدودة التي تنظر إلى الصيرورة كمجرد سيلان للأحداث التي تتقدّم بصفة خطية، في حين تكون الصيرورة لدى نيتشه صيرورة دائرية ولا خطيّة، وإذا كان الزمن بالنسبة إلى الأنساق المغلقة يرتكز على وجود فوارق وقطائع بين أبعاد الزمن الثلاثة (الماضي، الحاضر والمستقبل)، فإنّ فيلسوفنا تصوّرًا آخر مخالفًا لها، أي أنّه يشرّع لمفهوم زمن لانهائي يرفض وجود فوارق بين هذه الأبعاد المكوّنة للزمن نفسه. إنّ الزمن لدى صاحب كتاب هكذا تكلم زرادشت دائري لا نهائي، فهو يتميز بتشابك الماضي والمستقبل والحاضر، فهذا دليل قاطع على أنّ الفلسفة النيتشوية ترفض كل إتجاه في خط مستقيم ومنتظم؛ «إنّ كل إتجاه على خطٍ مستقيم إنّما هو إتجاه مكذوب فالحقيقة منحرفة لأنّ الزمن نفسه خط مستدير أوّله آخره»<sup>1</sup>.

تحيل العودة الدائمة إلى عودة لا نهائية للحظة زمنية معينة، ونذكر مثالا هنا عودة الماضي في الحاضر أو الحاضر في المستقبل، وفي هذا المعنى نلاحظ وجود تشابك وفوضى تخصّ الصيرورة الزمنية التي لم تعد خطية منتظمة جلية بل أصبحت دائرية، غير منتظمة تكررت ما لا يُحصى من المرات وهي مستمرة في ممارستها للعبتها بصفة لا نهائية<sup>2</sup>.

1-فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، القاهرة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص 191.

2-فريدريك نيتشه، إرادة القوة، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2011، § 384، ص 303.



إنّ المفاهيم النيتشويّة الآتي ذكرها كالعدمية، إرادة القوة، التعدّد، الصيرورة، هي مفاهيم إعتمدها فيلسوفنا كمفاهيم بديلة لمفاهيم النسق المغلق التي تركز على خاصية مشتركة وهي الهوية الثابتة التي تُقصي أية تعددية، بيد أنّه ينبغي علينا فهم التصور النيتشوي لفكرة العود الأبدي الذي لا يمكن حصرها في فكرة التماثل بل هي تثبت عودة المتنوّع والإختلاف.

إنّ العود الدائم ليس ديمومة الشيء نفسه ولا هو بقاء الشبيه وعودة الشيء نفسه، بل هو يعني عودة الإختلاف، وعودة خاصة بالشيء نفسه لما يصير. وأُعتمد مفهوم العود الأبدي للخروج من منطق الهوية والتحرر من أسر النظام الزمني الخطي مقابل إرتباطه بالدائرة التي تعود إلى ذاتها، فهذه العودة لا تعني مجرّد عودة الشيء إلى ذاته، بل عودة الإختلافات والصيرورة المنعقدة من أسر التشابّهات أو التماثلات؛ «لذا ينبغي تجنب أن نجعل من العودة الدائمة عودة للشيء نفسه Retour du même. قد يكون ذلك تجاهل إستحاله. إن Meme لا يعود إنما هي Meme لما يصير»<sup>1</sup>.

## 2-5- الكتابة الشذرية كبديل للنظام النسقي:

يتمتع نيتشه بأسلوب كتابة جديد يعدّ بمثابة الإكتشاف الجيد والهام في الفكر الفلسفي المعاصر ويتضح لنا أنّ هذا الأسلوب وظفه هذا الفيلسوف للتخلص من مفهوم الوحدة النسقية والإبتعاد عن نمط الكتابة الميتافيزيقية الذي يتشبث بمفاهيم التطابق، مركزية اللّغوس، النظام النسقي الذي يختص بجمع مجموعة أفكار مختلفة في وحدة مغلقة، فيبدو أنّ الأسلوب المعتمد لتحقيق غرض التحرر من الوحدة النسقية هو أسلوب الكتابة الشعرية الذي يعتبر من أهم الطرق المعتمدة لضرب الكلية المغلقة، وقد نلاحظ أنّ أغلب المؤلفات لدى نيتشه قد كتبت في شكل شذرات إستعارية تخفي في ذاتها ذلك النقد المستهزء من منطق الميتافيزيقا النسقي ونبذ النظام السيستامي المفروض من قبل العقل الميتافيزيقي الذي يعجز عن تحرير ذاته من فكرة المعنى الأحادي للحقيقة الذي يرفض وجود تعددية المعاني

1-جيل دولوز، نيتشه، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،

1998، ص 40.



ونسببة الحقائق. وبالإعتماد على هذا النوع من الكتابة يسعى "نيتشه" إلى القطع مع المنطق الإسترسالي للخطاب المفرط في نسقيته، فهذا يعني أنّ كتابة الشذرية تخلق كل نظام ميتافيزيقي أو منطقي<sup>1</sup>. تبدو أنّ الغاية الأساسية للفلسفة النيتشوية تكمن في معارضة النظام المفروض من قبل فلاسفة النسق المغلق، وقد ساعدتنا الكتابة الشعرية على فهم المسعى النيتشوي الذي يتجسّد من خلال رفض اليقين التام أو الحقيقة المطلقة التي تقطع مع كل ما هو براني، في حين يؤسس أسلوب الشذرات لعلاقة إعتراف بالواقع البراني لأنّه يريد الإنفتاح على تجارب حياتية غير قابلة لتُترجم إلى مجموعة مفاهيم مغلقة، فهذا يعني أنّ النص النيتشوي يقدم ذاته كمعارض للخطاب الفلسفي النسقي الذي يتركز على دلالات الكلمات والنظام البرهاني، في حين يتسم النص الإستعاري لدى "نيتشه" بوجود إستعارات، الكتابات والصور المجازية التي تحبذ الترحال في اللامتناهي والإبتعاد عن المشروع المعماري للخطاب الفلسفي الذي يهدف حتما إلى فرض التطابق الفعلي بين الدال والمدلول وتسلسل الأفكار وتمفصلها وفقا لنسق برهاني.

تفترض الكتابة الشعرية (الشذرية) لدى "نيتشه" ما يمكن تسميته بتعدد التأويلات، الأفق والمنظورات أي أنّها تنفتح على تنوع كبير من الإستعارات المجازية التي لا يمكن ربط كثرتها بأفق واحد ومهيمن. يستدعي فيلسوف المطرقة أسلوب الشذرة كآلية دقيقة تتجاوز السرد النصّي وتثبت الذوق الشعري الذي يُحصّن الفكر الفلسفي من التعميم، الكلية والإنغلاقية. ولن يكون النص بالمعنى النيتشوي مجرد نسيج موحد البناء، بل هو نص مفكك لمفهوم الوحدة النسقية لأنّه عبارة عن كتابة شعريّة تسعى إلى إقحام الكثرة والتنوّع عوض الوحدة المنطقية التي شرعت إلها الأنساق وبالتالي يكون الدمج بين الفلسفة والفنّ ممكنا لدى فيلسوفنا لأنّه إعتمده للتحرّر من الوحدة النصيّة والإنفتاح على منهج الشذرات الذي يثبت وجود إرادة قوة فنية يسميها الأسلوب الكبير<sup>2</sup>.

1-Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Gallimard, 1993, pp 17 → 23.

2-Ibid, p 122.



### خاتمة:

يقراً "نيتشه" من خلال المسائلة الجنيالوجية للعقل النسقي مغالطات هذا العقل الذي كان متشبثاً بآليات الفكر المنتظم والإستدلال المنطقي البرهاني اللذين مكناه من تأسيس وحدة خاصة بالعقل، المعنى والحقيقة، فنجد هذه الوحدة دعامتها في مبدأي الهوية والتشابه.

لقد تبين "نيتشه" أن النسق الفلسفي يقدر مجموعة مفاهيم من بينها الهوية، الحقيقة المطلقة والذات، في حين يعتبر هذا الفيلسوف أن أغلب أنصار العقل النسقي قد فكروا ضد التنوع، الكثرة، الغرائز، الأرواح الحرة، والصدفة لأنهم لا يريدون سوى تحقيق النظام المطلق والمعرفة التامة التي تعارض الأشياء المتنوعة والمتسمة بالفوضى والتشتت. فإجمالاً إنَّ النقد النيتشوي لمفهوم النسق المغلق يساهم في تحرير العقل من المنطق الذي يتسم بالطابع الشمولي الذي يعكس النظام المعرفي، لذلك يعول هذا الفيلسوف على تحرير الإنسان من العالم المفارق الذي قمع حريته مقابل تأسيسه لفلسفة مفتوحة ترفض فكرة النظام المطلق وتفتح على الصيرورة، الكثرة، الاختلاف والحياة.

### قائمة المصادر والمراجع

#### قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية

- (1) الأندلسي محمد، نيتشه وسياسة الفلسفة، 2006، الدار البيضاء، دار التوبقال للنشر.
- (2) المسكيني فتحي، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، 2011، بيروت، جداول.
- (3) دولوز جيل، نيتشه، 1998، ترجمة أسامة الحاج، ط 1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، التوزيع.
- (4) دولوز جيل، نيتشه والفلسفة، 1993، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- (5) زندكلور هنس، المثالية الألمانية، المجلد الأول، 2012، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني، ناجي العونلي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.



- (6) فوكو ميشال، *جنيالوجيا المعرفة*، 1994، ترجمة أحمد السطاتي-عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار التوقال للنشر.
- (7) نيتشه فريدريك، *هكذا تكلم زرادشت*، 2014، ترجمة فليكس فارس، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- (8) نيتشه فريدريك، *إرادة القوة محاولة لقلب جميع القيم*، 2011، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق.
- (9) نيتشه فريدريك، *في جنيالوجيا الأخلاق*، 2010، ترجمة فتحي المسكيني، تونس، المركز الوطني للترجمة.
- (10) نيتشه فريدريك، *ما وراء الخير والشر*، 2003، ترجمة جزيلا فالور حجار، ط 1، بيروت، دار الفرابي.

#### قائمة المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

- 1) Bouveresse Jacques, *Qu'est ce qu'un système philosophique*, 2007-2008, cours de collège de France.
  - 2) Fink Eugen, *la philosophie de Nietzsche*, 1965, Paris, Minuit.
  - 3) Granier Jean, *Nietzsche*, 1982, Paris, Minuit.
  - 4) Harr Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, 1993, Paris, Gallimard.
  - 5) Heidegger Martin, *Nietzsche II*, 1961, V<sub>2</sub>, Paris, Gallimard.
- Matheui Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, 1999, Paris, PUF





## أزمة العقل العربي وإشكالية التغيير

ط.د.بن علي أمال

جامعة عمار ثليجي بالأغواط.

مخبر الفلسفة وتنمية المجتمع

[a.benali@lagh-univ.dg](mailto:a.benali@lagh-univ.dg)

### ملخص الدراسة:

يعد التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن 19 وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمراً إلى يومنا هذا من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية ورصد قضاياها الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته العويصة رؤية وموضوعاً ومنهجاً. وقد أدرك عديد المفكرين أن الحاجة اليوم أصبحت ملحة لإعادة النظر في المنظومة الفكرية الإسلامية على أسس مغايرة لما قامت عليها عند القدماء، لأن هذه الأخيرة أصبحت غير مؤهلة للإجابة عن التساؤلات التي تطرحها الأوضاع الراهنة. وهو ما دفع هؤلاء المفكرين لاعتناق ما توصلت إليه منجزات الحداثة الغربية بغية تحديث الفكر الإسلامي وتحريره من الإنغلاقات التراثية القديمة التي أغرقته في التخلف وأعاقته عن الاندماج في المشهد الفكري العالمي. وقد عمل محمد عابد الجابري ومحمد شحرور وهما أحد هؤلاء المفكرين على تحرير العقل العربي مما هو ميت أو مترسب في موروثة الثقافي.

### الكلمات المفتاحية:

أزمة-عقل -عربي-إشكالية-تغيير.

### المقدمة:

يعد التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن 19 وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمراً إلى يومنا هذا من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية ورصد



قضايا الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته العويصة رؤية وموضوعاً ومنهجاً. وقد أدرك عديد المفكرين أن الحاجة اليوم أصبحت ملحة لإعادة النظر في المنظومة الفكرية الإسلامية على أسس مغايرة لما قامت عليها عند القدماء، لأن هذه الأخيرة أصبحت غير مؤهلة للإجابة عن التساؤلات التي تطرحها الأوضاع الراهنة. وهو ما دفع هؤلاء المفكرين لاعتناق ما توصلت إليه منجزات الحداثة الغربية بغية تحديث الفكر الإسلامي وتحريره من الإنغلاقات التراثية القديمة التي أغرقته في التخلف وأعاقته عن الاندماج في المشهد الفكري العالمي. وقد عمل محمد عابد الجابري ومحمد شحرور وهما أحد هؤلاء المفكرين على تحرير العقل العربي مما هو ميت أو مترسب في موروثة الثقافي من هنا يمكننا طرح التساؤل التالي: ما القراءة الحداثية للتراث عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد شحرور؟ وكيف استطاع كل منهما إحداث قطيعة مع الأزمة التي أنتجها التراث؟

إن الأزمة الحقيقية تكمن في فشل حركة التغيير في نمطية تفكير العقل العربي حيث أدت إلى فشل جميع المكونات المجتمعية في حركة التغيير، كتب عدد من المفكرين في أزمة ونقد العقل العربي من بينهم محمد عابد الجابري شحرور، وهذه القضية التي تعتبر من أهم القضايا التي تشكل أعظم خطر إستراتيجي علي مستقبل الأمن القومي العربي، تدفع كل مهتم وحريص أن يبحث عن أسباب فشل حركة التغيير في آليات تفكير العقل العربي التي ساهمت في تأخير مشروع النهضة، وهذا يهدف إلي رفع الأصوات للتأثير والمساهمة في الدعوة لتصويب هذا الخلل الكبير، وإن تأخير مشروع النهضة يرجع لعدة أسباب أبرزها:

- الفشل في طرح سؤال المعرفة
- الفشل في مواكبة التطور والارتداد إلى الماضوية
- محاربة أصحاب الفكر ودعاة أطروحات النهضة
- الفشل في تعلم كيفية إنتاج المعرفة
- الفشل في معالجة الفشل في التغيير
- عدم توفر الإرادة لدي النظام السياسي العربي في تغيير منظومة المفاهيم، بسبب تلاقي مصالح هذا النظام السياسي المتوارث وانسجامه مع هذا الواقع الذي يضمن



استقرار الحكم القبلي والسياسي بسبب الثقافة الاجتماعية والسياسية المتراكمة والمتوارثة منذ أكثر من ألف عام، والتي بني عليها عادات وتراث وموروث ثقافي ساهم بتشكيل العقل العربي اجتماعياً وسياسياً. لذلك لا يمكن لهذا النظام أن يصبح حراً وقوياً يستطيع أن ينافس بشكل حقيقي في الصراع الأممي.

لطالما لم يناقش أسباب الفشل التي تتلخص في الموروث الثقافي الذي أنتج أزمة الفشل في تعلم إنتاج المعرفة، رغم أن المجتمع العربي يمتلك كل المقومات التي تساعد على تعلم إنتاج المعرفة من حضارة وتاريخ ومال وثروات وموقع جيوسياسي مهم تعاقبت عليه الحضارات الإنسانية والأديان السماوية منذ القدم. رغم هذه العوامل، لم يستطيع العقل العربي الخروج من أزماته بسبب السطوة السياسية والصراع على السلطة والاستئثار بها.

وسننتقل هنا إلى رأي ناقد للعقل العربي ورأي تشخيصي لأزمة العقل العربي وأسباب فشله في تعلم إنتاج المعرفة الرأي الناقد ملخص للمفكر محمد عابد الجابري في تكوين ونقد العقل العربي والرأي التشخيصي للمفكر محمد شحرور حول أسباب فشل العقل العربي في تعلم إنتاج المعرفة.

#### 1. مفهوم القراءة الحداثية للتراث عند محمد عابد الجابري:

يرى محمد عابد الجابري أن المتأمل لكلمة "تراث"، في اللغة العربية، يتضح له أنه لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا العصر، فالمضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا، اليوم لم تكن تحملها في أي وقت مضى. ولفظ التراث في اللغة العربية من مادة و. ر. ث، وفي المعاجم القديمة نجدُهُ مرادفاً لـ "الإرث" و "الورث" و "الميراث"، وهي مصادر تدل على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حَسَب، والجابري يرى أن الموضوع الذي تُحِيلُ إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان المال وبدرجة أقل الحَسَب. وبناء على ما تقدم فالتراث حسب الجابري يعني الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، والواقع أن لفظ "التراث" قد اكتسب في الخطاب العربي المعاصر معنى مختلفاً ومناقضاً، لمعنى مرادفه "الميراث" في الاصطلاح القديم، فبينما يفيد لفظ "الميراث" التركة التي تُوزَّعُ على الورثة، أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين



العرب، أي التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف، إنه الإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية. إن مصطلح التراث لم يطرح في ساحة النقاش الفكري والإبداعي إلا مع صدمة الحداثة، وتغلغل الاستعمار في العالم العربي الإسلامي، وتزايد منطق الاستغلال، وبروز ظاهرة الاستلاب والتغريب، وتفاقم المسخ الثقافي، بله عن ارتباطه بمناقشات المفكرين لجذلية الأصالة والمعاصرة، وظهور إشكالية الأنا والآخر، وطرح مفهوم الهوية والخصوصية الحضارية والثقافية.

وعني هذا أن مصطلح التراث لم يوظف إلا في الخطاب الفكري المعاصر. وهنا، يرى الدكتور سعيد بنسعيد بأن التراث: «يستعمل في خطابنا المعاصر استعمالاً نهضوياً، ويربط النهضة بالغرابة في وعي الذات، وخاصة باعتباره نوعاً من ميكانيزمات الدفاع عن الذات، فإن التراث بالنسبة للنهضة ولفكر النهضة، وحتى الآن، يلعب دوراً إيجابياً».<sup>1</sup>

وعليه، فالتراث في مفهومه البسيط والعادي هو خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم، كما أنه هو كل حاضرٍ فينا أو معنا من ماضينا أو ماضي غيرنا القريب منا أو البعيد.

أما بالنسبة لمفهوم القراءة الحداثية للتراث، فالجباري يعني بها إعادة فهم وقراءة التراث -النص الديني والفكري والثقافي- قراءة معاصرة، أي بما يتلاءم والأرضية المعرفية لهذا العصر، ويذكر في كتابه نحن والتراث قائلاً: «هذه "قراءات معاصرة" لجوانب أساسية من تراثنا الفلسفي أنجزناها. من أجل إقرار طريقة ملائمة في التعامل مع التراث».<sup>2</sup> وهذا فالتراث حسب الجباري ضروري ولا بد من التعامل

1- سعيد بن سعيد، (مناقشة مقال عابد الجباري حول التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986، ص 8.

2- محمد عابد الجباري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط 6،

بيروت، 1993، ص 11



معه تعاملًا علميًا، يقصد بالتعامل العلمي أن يلتزم الباحث: «أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية»<sup>1</sup>.

يرى الجابري أن الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يتكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غريبة، فالقضايا الفكرية والفلسفية والدينية التي تطرح للاستهلاك والنقاش قضايا غير معاصرة لنا، وهي لديه قضايا ماضية تجتر اجتراراً من طرف الفقهاء والمتعلمين.. الخ، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي.<sup>2</sup>

وهذا الطرح يتفق مع نظرت محمد شحرور للتراث فشحرور أيضاً يعتبر أن التراث أو النص الديني قد أستهلك وأجتر اجتراراً من طرف الفقهاء، فالسادة العلماء هم مجرد ناقلين أي قدموا ما فهم السلف من القرآن على أنه تفسير للقرآن، والواقع لدى شحرور أنهم لم يقدموا ما يؤكد أن القرآن صالح لكل زمان ومكان قدموا الأرضية المعرفية التاريخية لهؤلاء السلف إلينا ونحن في القرن العشرين، بمعنى قدموا تراثاً إسلامياً ميتاً، الإسلام دين خارج الحياة جاء للناس جميعاً وهو عبء عليهم. فالإسلام دين نقل ومات العقل والنظرة النقدية إلى النصوص، ولدى المشايخ فهم القرآن هو عن.

إذن محمد شحرور بعد سرده هذا يوضح لنا كيفية الاستفادة من الغيردون الذوبان، وينتهي إلى رأي يدعونا لاحترام التراث لكن لا يجب تقديسه يقول في كتابه الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: «إن الذين صنعوا التراث العربي الإسلامي هم من الناس ونحن من الناس أيضاً، ومعروف قول أبي حنيفة النعمان هم رجال ونحن رجال أيضاً، وقد آن لنا أن نصنع تراثاً لأجيالنا القادمة بملء إرادتنا وبدون حرج، وهذه هي عين المعاصرة»<sup>3</sup>. نفهم من عبارة محمد شحرور هذه دعوته لأن نصنع

1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 47

2- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسات تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، بيروت، 2009، ص 572

3- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسات تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،

المصدر نفسه، ص: 33



التاريخ بأنفسنا، أن نختار بأنفسنا منه ما يلزم حاضرننا ومستقبلنا، ليصبح هذا التاريخ تراثاً لأجيالنا، يمكن لهم تجاوزه حسب أراضيتهم المعرفية، فكل جيل مشاكله التي لا بد وأن يواجهها بطرق جديدة تتماشى والعصر الذي يعيش فيه. فهناك علاقة تداخل بين التراث والمعاصرة لحظة الآن المتحركة باستمرار.

## 2. مشاكل تجديد التراث عند محمد عابد الجابري

إن التأسيس لأي منظومة فكرية يبدأ بقراءة المنظومة السابقة والوقوف على مجمل نقاط الضعف، والمناهج التي بنيت عليها ومدى تماسكها، والبحث عن الخلل الذي أعاق التطور، لذا نجد محمد عابد الجابري قد وقف على العديد من النقاط التي رآها عوائق عانى منها الفكر العربي الحديث والمعاصر كمشكلة غياب المنهج العلمي الموضوعي، والأحكام المسبقة، ومشكلة المحلية ورفض الوارد... الخ. ويذكر الجابري في كتابه التراث والحداثة قائلاً نسمع من حين لآخر أصواتا تضع بصورة أو بأخرى الاشتغال بالتراث موضع تساؤل لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث ويكمل الجابري هناك من يذهب إلى حد القول أن الأمر يتعلق بظاهرة مرضية بعصاب جماعي أصاب المثقفين العرب بعد نكسة 1967 فارتدوا ناكسين للوراء، إنهم يتخيلون أن التراث العربي والإسلامي ككل هو مجرد بضاعة تنتهي للماضي ويجب أن تبقى في الماضي يقول الجابري: «نحن نعتقد أن هذا الموقف ينم عن عدم تقدير كافي للمشكل المطروح في الثقافة العربية لأن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن الحركة داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الانتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار، فساد فيها. "الفهم التراثي للتراث" وهو الفهم الذي مازال سائداً إلى اليوم»<sup>1</sup>. الحداثة في نظر الجابري لا تعني القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما يسمى بالمعاصرة، أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي.

إن طريق الحداثة ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية المعاصرة. الواقع ليس هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات

1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 15



تختلف من وقت لآخر. بعبارة أخرى الحدائة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بظروف زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور.<sup>1</sup>

## 2-1- موقف الجابري من القراءات السابقة للتراث:

### 2-1-1- الطريقة الأولى التقليدية: كيف نستعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيا تراثنا؟

منطلقاته ومنابعه هي فكر أسلافنا الذي تبلور في عصور التراجع لحضارتنا الإسلامية وهذه الطريقة تركز على التعامل التراثي مع التقليدي مع التراث.<sup>2</sup> يتسم هذا التعامل مع التراث بالرؤية السلفية الماضية وغياب الروح النقدية العلمية وفقدان النظرة التاريخية، والصورة العامة التي تميز هؤلاء حسب الجابري تقوم على منهج ما أسميناه بالفهم التراثي للتراث الفهم الذي يأخذ أقوال من سبقوهم، والطابع العام الذي يميز هذا المنهج هو الاستنساخ.<sup>3</sup>

### 2-1-2- الطريقة الاستشراقية: كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟

تمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعمارية ومعاداة السامية، وترجيح كفة العقلية الآرية وعدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلامية لأن العقلية السامية غير قادرة على التجريد وبناء أنساق فلسفية كبرى، وقد انطلق هؤلاء من فيلولوجية، أو تاريخية، أو ذاتية.

### 2-1-3- الطريقة الماركسية: كيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعيد بناء تراثنا؟

تعتمد هذه الصورة على المادية التاريخية في تعاملها مع التراث وهي صورة إيديولوجية، العلاقة هنا جدلية مطلوب من الثورة أن تعيد بناء التراث، ومن التراث أن يساعد على انجاز الثورة. والفكر اليساري العربي المعاصر يدور في حلقة مفرغة باحثا عن منهج للخروج، يتبنى الفكر اليساري العربي المعاصر المنهج الجدلي كمنهج مطبق لا كمنهج للتطبيق. إذا تنتهي هذه القراءة اليسارية العربية للتراث العربي

1- محمد عابد الجابري، التراث والحدائة، مصدر سابق، ص 15-16

2- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار المشرق، دط، دج، القاهرة، دت، ص 58

3- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 13



الإسلامي إلى سلفية ماركسية الهدف منها هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج.<sup>1</sup>

إذا يتبين لنا أن الفكر العربي الحديث والمعاصر فكر لاتاريخي يفتقد للحد الأدنى من الموضوعية ولذلك كانت قراءته للتراث سلفية تنزه الماضي وتقده، وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضا على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفا يتكئ عليه هكذا يقتبس العرب جميعا نهضتهم من نوع الماضي، إما الماضي العربي الإسلامي وإما الماضي-الحاضر الأوروبي وإما التجربة الروسية أو الصينية.. الخ. إنه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة في أصل ما هذا النشاط جزء ولو أنه أساسي من كل: إنه جزء من بنية العقل العربي الذي يتعين فحصه بدقة، ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده إنه لن يتجدد إلا على أنقاض القديم إلا انطلاقا من نقد شامل وعميق.

### 3. خطوات المنهج في قراءة التراث عند الجابري:

يرى محمد عابد الجابري في دراساته الفكرية والفلسفية المختلفة بأن التراث العربي الإسلامي يتمظهر بشكل جلي في العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف. ويمتد من القرن الأول حتى قبل عصر الانحطاط، ولكن دون تحديد دقيق لبدايته، نظرا لاختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين وانحطاطهم. ولكن ما يهمنا حسب الجابري هو اتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا، وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة. ومن هنا، ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك. فعلا، ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات وروى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجد إطارها المرجعي التاريخي والإبستمولوجي في عصر التدوين القرن الثاني والثالث للهجرة وامتداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 13





السادس عشر للميلادي. أي مع انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة. وإذاً، فالتراث العربي الإسلامي-منظورا إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسناد لها-هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية..الخ، تقع هناك فعلا. أي: خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية، بل أيضا بوصفها نظاما معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية..الخ. وبما أننا نعيش هذه الحضارة - على الأقل منفصلين إن لم نكن مستلبين-ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لا بد من أن نشعر-وهذا ما هو حاصل فعلا-أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعا وعمقا. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه، ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التام عنه.<sup>1</sup>

كما يرى محمد عابد الجابري أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، بدون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي، أو ننتظم داخل تراث غيرنا، بل علينا أن نقرأ تراثنا بأدوات جديدة، وب عقلية معاصرة، تنطلق من تصورات بنيوية داخلية، واستقراء لحيثيات الموروث مرجعيا وتاريخيا، قصد استقراء أبعاده الأيديولوجية لمحاربة التخلف، ومواجهة طغيان الاستعماري، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية فضحا وتعرية وتفكيكا. وكل هذا من أجل تشييد ثقافة عربية أصيلة مستقبلية، تكون أرضية ممهدة لانطلاقنا حيال المستقبل، فلا بد -إذاً-من خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام، بشرط أن تكون قراءتنا موضوعية قائمة على الاستمرارية والتأويل المعقلن، وذلك في ضوء تصورات معاصرة متجددة. علاوة على ذلك، لا يمكن أن تتحقق النهضة الفكرية إلا بالتعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها، بممارسة نقد الماضي والحاضر معا: إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في

1-محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، دار الطليعة، الدار البيضاء،

دط، دج، لبنان، 1982، ص ص 83-84.



ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما: الشرطان الضروريان لكل نهضة.<sup>1</sup>

وعلى وجه العموم، يرى محمد عابد الجابري بأن تعامل المفكر العربي مع التراث يطرح مشكلين متلازمين، وهما: مشكل الموضوعية. أي كيف يمكن فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع تراثنا العربي الإسلامي، وكيف يمكن تحقيق العلمية الحقيقية في التعامل مع الظاهرة التراثية، دون أن تكون الذات حاضرة في التعامل معها تعاطفا وتأزرا ودفاعا. وثانيا، هناك مشكل الاستمرارية، بمعنى أن التراث مازال مستمرا وممتدا في ثقافتنا المعاصرة، ومازال يحتاج إلى تجديد وقراءات مغايرة لفهمه وتفسيره، وتمثل إيجابياته ومواقفه الإيديولوجية الهادفة والبناءة. وفي هذا الإطار، يتساءل الجابري: لماذا الاستمرارية؟

أولا: لأن الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا أخرجناه عن ذواتنا لا لنتلقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج عليه تفرج الأنثروبولوجي في منشأته الحضارية والبنوية، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضا على صعيد التوظيف الفكري والإيديولوجي. ولم لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني؟<sup>2</sup>

ومن ثم، فقراءة عابد الجابري للتراث قراءة ثلاثية الأبعاد منهجيا، ويعني هذا أن قراءة الجابري لها صورة بنيوية تكوينية، تستند إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية، وهي: الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي، والطرح الإيديولوجي. والآتي، أن المعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكاليات ثالثا. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريا أولا شعوريا وراء الرغبات الحاضرة، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا. وفي هذا النطاق،

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 87

2- المصدر نفسه، ص ص 86-87



يرى الجابري أن المعالجة البنيوية تعني: "ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتنى بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكر صاحب النص مؤلف، فرقة، تيار. حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي أي المبرر أو القابل للتبرير داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بمعناها. يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة. يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه. أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه<sup>1</sup>.

أما الخطوة الثانية:

من المنهجية في التعامل مع التراث، فتستند إلى قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية، تنكئ على استقرار الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في فهم أطروحاته وتفسيرها. إن هذا الربط – يقول الجابري- ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيولوجياه، وضروري لاختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصديق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه<sup>2</sup>.

أما القراءة الثالثة:

من خطوات منهجية الجابري، فهي خطوة الطرح الإيديولوجي، بمعنى البحث عن الوظيفة أو الوظائف الأيديولوجية التي يؤديها الفكر المعني داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي، أو داخل المنظومة المعرفية التي يشتغل فيها صاحب النص.

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 85

2- المصدر نفسه، ص 86



فالكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه.<sup>1</sup>

### 1. مفهوم القراءة الحداثية للتراث عند محمد شحرور:

أما بالنسبة لمفهوم القراءة الحداثية للتراث فيرى شحرور أن أمتنا العربية الإسلامية تعاني من التخلف والانحطاط تقريبا على جميع الأصعدة، وإذا كنا نريد الخروج من الأزمة التي نحن فيها، علينا بالتفاعل مع التنزيل الحكيم-القرآن بمفهومنا-والعيش في هذا العصر، لا في القرن السابع والثامن الميلاديين، وإن أزمة العقل العربي هي أزمة نص، فلا يمكن أن يخاطب الناس بمنطق ألف وأربعمائة عام إلى الوراء.<sup>2</sup>

هكذا نجد شحرور يدعو لإعادة قراءة آيات التنزيل الحكيم بعيون العصر وليس بعيون من سبقونا، وبهذا نجده يؤكد ذلك في قوله: «نعود اليوم لنقرأ من جديد آيات الإرث وأحكام الحجاب والقوامة، ومفهوم النشوز والإعراض بعيدا عن كل موروث أموي عباسي».<sup>3</sup>

بعد التعرف على معنى القراءة المعاصرة لدى شحرور نجده في كتابه الكتاب والقرآن قراءة معاصرة يتساءل عن ما إذا كان القرآن الكريم يدخل ضمن التراث العربي الإسلامي أم لا يدخل؟ وللجواب على هذا السؤال يرى شحرور أنه لا بد من تعريف التراث والذي يعني لديه النتاج المادي والفكري الذي ورثته مجموعة من الناس عن سلفها بحيث أن هذا النتاج لعب دورا أساسيا في تكوين شخصية هذه المجموعة أي في تكوين عقلها الباطن وسلوكها الظاهر. وكل هذا يعني أن ما خلفه السلف هو في عداد الأموات. وبالتالي القرآن هو الحقيقة المطلقة من الله والفهم النسبي لهذه الحقيقة من قبل الناس بآن واحد. والقرآن بما أنه ليس تراث فوجب

1-محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 86.

2-محمد شحرور، هل تنبأ الكواكي، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية، بتاريخ: 2021-02-23، سا: 22:00، رابط المقال: <https://newsyrian.net>

3-محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، (الوصية-الإرث-القوامة-التعددية-

الحجاب، دار الأهالي، ط1، دج، سوريا، 2000، ص 115



فهمه على أن صياغته متشابهة وأنه جاء من وحي إلى أحياء، وما دام القرآن ليس تراثاً، فالتراث العربي الإسلامي هو تفاعل الناس مع القرآن ابتداء من النبي ﷺ وصدر الإسلام مروراً بكل أنواع التفاسير على مر القرون. هذا النتاج الفكري والحضاري الناتج من هذا التفاعل هو التراث العربي الإسلامي.

إذن حسب فهم شحرور لا بد لنا من أن نتعامل مع القرآن على أنه كتاب حي صادر عن حي إلى أحياء أي من شاهد إلى شاهد لا من غائب إلى شاهد. وخاصية التشابه هي التي سمحت بذلك. وإن السادة العلماء هم مجرد ناقلين أي قدموا ما فهم السلف من القرآن على أنه تفسير للقرآن، والواقع لدى شحرور أنهم لم يقدموا ما يؤكد أن القرآن صالح لكل زمان ومكان قدموا الأرضية المعرفية التاريخية لهؤلاء السلف إلينا ونحن في القرن العشرين، بمعنى قدموا تراثاً إسلامياً ميتاً.

بعد تفرغنا من معنى التراث والمعاصرة لدى شحرور وجدنا أنه لا بد لنا من ذكر معنى الأصالة خاصة وأن شحرور يسهب في شرحها في كتابه، فالأصالة حسبها لها عنصران متتامان. . فإذا قلنا: إن اللسان العربي لسان أصيل، فمعنى هذا أن له جذور غارقة في القدم، وهذا هو العنصر الأول، وأنه مازال حياً ومثمراً إلى يومنا هذا، وهذا هو العنصر الثاني. ويصرح شحرور أن هذا المعنى أخذه من قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ آلَ اللَّهِ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ 24 تُوْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا»<sup>1</sup>.

وفي هذا المقام شحرور يدعونا للتمييز بين الأصالة والسلفية، فالأصالة لها مفهوم إيجابي حي، أما السلفية هي دعوة إلى إتباع خطى السلف بغض النظر عن مفهوم الزمان والمكان، السلفي لدى شحرور إنسان مقلد، فقد اغتال التاريخ وأسقط العقل، ويعيش في القرن العشرين مقلداً القرن السابع، وهذا هو السبب الذي أوقعه في فراغ فكري وصل إلى حد السذاجة. السلفية هروب من مواجهة تحديات القرن العشرين، وهزيمة نكراء، ونبش عن الذات في فراغ وليس في أرض الواقع.<sup>2</sup>

1-سورة إبراهيم الآية 24-25

2-محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للتوزيع، دط، دج، سوريا، 1990، ص: 33



إن دعوة شحور للتجديد هي دعوة لاختراق الأصول التي قيل عنها أنها ثوابت، والتي وضعت في القرن الثاني للهجرة من قبل أناس يقول شحور: «لن نتمكن من تجديد الفقه والفكر الديني عامة إذا لم يتم اختراق هذه الثوابت. . لأن أي تجديد لا يسمى تجديداً إلا إذا تم فيه اختراق الأصول».<sup>1</sup>

## 2. مشاكل تجديد التراث عند محمد شحور

هنا محمد شحور يحدد بعض النقاط التي يعتبرها مشاكل عانى منها الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي ويمكن حصر هذه المشاكل في العديد من النقاط نذكر منها كالاتي:

- مشكلة عدم وجود المنهج العلمي الموضوعي، فعدم وجوده تؤدي إلى الوقوع في الذاتية.
- مشكلة حضور الأحكام السابقة.
- مشكلة قياس الغائب على الشاهد، وهذا يرجع لعدم "الاستفادة من الفلسفات الإنسانية، حسب شحور إذ يجب التفاعل مع ما أنتجه الفكر الإنساني وعدم التعصب".<sup>2</sup>

## 3. خطوات المنهج في قراءة التراث عند شحور:

يدعو محمد شحور، إلى ضرورة وجود منهج معرفي معاصر قائم على علوم العصر، وقد اعتمد منهجا علميا معاصرا وهو كالاتي:

خاصية اللاترادف: يؤكد محمد شحور على إنكار ظاهرة الترادف في العربية ويقول في ذلك: «جاء التنزيل الحكيم ليطور اللغة العربية بحيث ألغى الترادف في الألفاظ».<sup>3</sup>

1- محمد شحور، دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، المنهج والمصطلحات، دار الساقى، ط1، بيروت، 2016، ص: 16. ( أنظر أيضا: محمد شحور، تجفيف منابع الإزهاق، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، ط1، سوريا، 2008، ص ص: 25-26

2- محمد شحور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 31

3- محمد شحور، دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 27



اللاعبيّة واللاحشو: هنا محمد شحرور يؤكد على خلو نصوص التنزيل الحكيم من العبثية والحشو.

وقد وضع محمد شحرور للتأويل مجموعة قواعد حتى يكون مضبوطا ودقيقا وهي كما يلي:

1- فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل: حيث أن هذا الفرق يعتبر من أسس نظرية المعرفة الإنسانية أي العلاقة بين الوجود الموضوعي " التنزيل " والوعي الإنساني لهذا الوجود " الإنزال ".

الإنزال: هو نقل الوحي من شكل غير قابل للإدراك الإنساني إلى شكل قابل للإدراك، وقد تم الإنزال دفعة واحدة بالنسبة للقرآن. ما عدا القصص المحمدي لخصوصيته في الإنزال.<sup>1</sup>

والتنزيل: هو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني.<sup>2</sup> وشحرور في كتابه دليل القراءة المعاصرة يشرح هذا بقوله: «هو نقل موضوعية للوحي خارج الوعي الإنساني جرى فيها ما تم إنزاله على مدى ثلاثة وعشرين عاما».<sup>3</sup>

4- قاعدة فهم أسرار مواقع النجوم: يرى شحرور أن الانتباه لمواقع النجوم في الكتاب كله، والتي هي الفواصل بين الآيات، لا مواقع النجوم في السماء، هي من مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب.

5- قاعدة تقاطع المعلومات: تقتضي هذه القاعدة انتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله في التعليمات والتشريعات، فمن هذه القاعدة تم فهم الإنزال والتنزيل حيث تم مقارنة ومقاطعة المعلومات الواردة في آيات الإنزال والتنزيل.

1- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، مصدر سابق، ص 125.

2- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 149.

3- محمد شحرور، دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 84.



## الخاتمة:

ومما سبق نستنتج من هذه الدراسة أن كلا من محمد عابد الجابري ومحمد شحرور من خلال حفرهما في التراث يتوصلان إلى أن العقل الإسلامي عقل أحادي وهي مشكلة عانى منها ولا يزال يعاني منها، كما أن ما قدمه التراثيون لا يخرج عما قدمه السلف، وهو مجرد اجترار، لذلك فإن تجاوزه وتجاوز الثابت التي يقوم عليها هو المفتاح الأول لتجديد الخطاب الديني وإعادة قراءته وجعله عصري وقادر على حل مشكلاتنا المعاصرة، إن قراءة محمد عابد الجابري للتراث العربي الإسلامي قراءة بنيوية تكوينية قائمة على استقرار الداخل النصي، واستكشاف المرجع الخارجي التاريخي والأيدولوجي.

-بيد أن ما يؤخذ على الجابري موقفه من المستشرقين، حيث يعتبر رؤيتهم في التعامل مع التراث رؤية سلبية، إما تاريخية وإما ذاتوية وإما فيلولوجية. بيد أننا نجد من المستشرقين من كان موضوعيا في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، بل هناك من دافع عن هذا التراث بطريقة علمية، فبين أثر الحضارة العربية الإسلامية على الغرب كله، كما فعلت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه Sigrid Hunke في كتابها: "شمس العرب تسطع على الغرب". كما أن كثيرا من هؤلاء المستشرقين قد حققوا النصوص التراثية تحقيقا علميا وموضوعيا، ولولا هذا التحقيق لما استطعنا الوصول إلى كثير من المؤلفات العربية الإسلامية الرائدة، وهذا ما يتجلى بينا في مجال تحقيق الدواوين والمخطوطات والنصوص الأدبية. ويعني كل هذا أن المستشرقين خدموا تراثنا بشكل من الأشكال، ومهما كانت نواياهم سلبية أو إيجابية. ولم لا نستفيد من مناهج المستشرقين والماركسيين في التعاطي مع النصوص التراثية؛ فهي قد تساعدنا بحال من الأحوال في فهم بعض الجوانب من هذا التراث الإنساني؟

-وحيثما يتكئ محمد عابد الجابري منهجيا على البنيوية التكوينية، فإنه لا يأخذها بحذافيرها، كما هي واضحة بينة عند صاحبها لوسيان كولدمان، بل يأخذ روحها العامة ومنظورها الفلسفي، دون الأخذ بمفاهيمها الإجرائية، كالفهم والتفسير، والتمائل، والبنية الداخلية، والرؤية للعالم.





- أن قراءة الجابري قائمة على تعدد المناهج: المنهج البنيوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الإيديولوجي. ويعني هذا أن ثمة تنافرا بين هذه المناهج، فكيف يمكن الجمع بين المنهج البنيوي الداخلي مع المنهج التاريخي والمنهج الإيديولوجي باعتبارهما منهجين خارجيين؟

كما أن البنيوية-نظريا ومنهجيا-لا تتعامل مع العتبات الخارجية كصاحب النص والمعاني المباشرة، بل تنطلق من قراءة المفاهيم الشكلية للوصول إلى الدلالات الثابتة، عبر علاقات الاختلاف والتضاد والتناقض. في حين، نجد لدى الجابري تلفيقا منهجيا واضحا من خلال الجمع بين مناهج متداخلة ومتنافرة إبستمولوجيا رؤية وإجراء وتصورا.

- فمنهجية الجابري تقوم على مجموعة من المبادئ الرئيسية، وهي: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وفصل المقروء عن القارئ لتحقيق الموضوعية، ووصل القارئ بالمقروء لتحقيق الاستمرارية، والاعتماد على رؤية منهجية قائمة على وحدة الفكر ووحدة الإشكالية، والانطلاق من تاريخية الفكر برصد الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي، حين التعامل مع الفكر الإسلامي والفلسفة على سبيل التخصيص.

- يدعو محمد شحرور، إلى ضرورة وجود منهج معرفي معاصر قائم على علوم العصر، وقد اعتمد منهجا علميا معاصرا.

- يؤكد محمد شحرور أيضا على إنكار ظاهرة الترادف في العربية.

- كذلك يؤكد محمد شحرور على خلو نصوص التنزيل الحكيم من العبثية والحشو.

- حدد محمد شحرور العديد من النقاط التي اعتبرها مشاكل عانى منها الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي ويمكن حصرها في:

- مشكلة عدم وجود المنهج العلمي الموضوعي، فعدم وجوده تؤدي إلى الوقوع في الذاتية.

- مشكلة حضور الأحكام السابقة.



- مشكلة قياس الغائب على الشاهد، وهذا يرجع لعدم " الاستفادة من الفلسفات الإنسانية، حسب شحورور إذن يجب التفاعل مع ما أنتجه الفكر الإنساني وعدم التعصب.

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:

القرآن الكريم:

-سورة إبراهيم الآية 24-25

قائمة مصادر الكتب:

- 1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة، ط1، لبنان، 1991
- 2- محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت، 1993.
- 3- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسات تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، بيروت، 2009
- 4- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، دار الطليعة، الدار البيضاء، دط، دج، لبنان، 1982.
- 5- محمد شحورور، هل تنبأ الكواكي، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية، بتاريخ: 2021-02-23، سا: 22:00، رابط المقال: <https://newsyrian.net>.
- 6- محمد شحورور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، الوصية-الإرث-القوامة-التعددية-الحجاب، دار الأهالي، ط1، دج، سوريا، 2000.
- 7- محمد شحورور، دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، المنهج والمصطلحات، دار الساقى، ط1، بيروت، 2016.



8- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة،  
الأهالي للطباعة والنشر، ط1، سوريا، 2008

قائمة المراجع:

1- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار المشرق، دط، دج، القاهرة،  
دت.

2- سعيد بنسعيد، مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج،  
المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة  
الأولى، 1986.



## الوعي الاستلوجي البشاري وضرورة تجديد المنهج.

ط.د.بن يحي نعيمة

جامعة مولود معمر، تيزي وزو، الجزائر

مخبر التربية والإبستمولوجيا للمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة.

[nomidiabenvahia@gmail.com](mailto:nomidiabenvahia@gmail.com)

### ملخص الدراسة:

إستطاع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، الدعوة إلى الوعي لأن الفلسفة ابداع ووعي يطور العلم، من خلال البحث في أخطائه، لذلك يشترط هذا التطور العودة إلى البحث في تاريخ العلوم وكيفية تطورها، وهذا ما يستوجب على العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية أن تفعله لا أن تبحث عن طريقة تبرر بها، بقدر ما يجب أن تبحث عن الطريقة التي تستقرأ فيها النصوص العلمية بطريقة واعية ابستمية نقدية، ولابد وأن تستهدف في البداية تحرير الوعي الإنساني، من الأنساق والمناهج المغلقة، والانفتاح حول الاختلافات التي تركز بدورها على الوعي الإبستمولوجي في المعرفة العلمية، والتي هي في حاجة دائمة إلى فلسفات تؤدي وظائف الفكر العلمي.

### الكلمات المفتاحية:

غاستون باشلار، الوعي، إبستمولوجيا، العلم، المنهج.

### المقدمة:

حينما نريد البحث في العلوم الاجتماعية وعن تشتت المعارف فيها، فإننا أمام واقع الميتافيزيقا، ولأن الميتافيزيقا كعلم لم تعد ممكنة منذ لحظة كانط، والعلم لم يسعفنا في تلبية النداء، لأنه "لايفكر"، كان ينبغي التميز هنا بين حاجة الإنسان وتصوراته عن العالم، بما يغذي كيانه وبين الدخول في منافسة مع معرفة الطبيعة، سيكون العلم فيه هنا عاجزا أمام الميتافيزيقا، لذلك نحن أمام مجالين منفصلين، الميتافيزيقا والعلم، فالميتافيزيقا لا تحتكم إلى معيار معين، والعلم لا يشرعن بعض



القضايا إلا باللجوء إلى الفلسفة، وهذا ما جعل فيلسوف العلم "غاستون باشلار" يدعوا إلى البحث في هذا التطور الفكري للعلم، لتوضيح الطابع الديالكتيكي لمختلف المعارف العقلانية، والأمر يتطلب حسب باشلار تأسيس وعي إبستيمي لمختلف الفلسفات، التي تبرز في التعبير النوعي لنسبية الأنساق النظرية، وعلى فلسفة العلم أن تصنع مناهج مشروطة قصد تحليل وتركيب وتأطير عملية التفكير على مستوى: النسبية والانتظام، وقابلية الطبيعة للمعرفة العقلية، فالممارسة الإبستمولوجيا بمنظور باشلار هي دعوة العلم من أجل تناول الظواهر المعرفية، وإمكانية تطبيقها على العلوم الاجتماعية، واكتشاف بعض المنطلقات الذاتية التي لا يمكن للعلم أن يتجرد منها، فإذا كان هدفنا هو الوصول إلى خلاصات هامة، تتجاوز ماهو متعارف عليه، إنه لا يمكن لنا تحقيق ذلك بالاعتماد على الجانب التجريبي دون ضبط الجانب التنظيري، وإلا أصبحت نسبية الأنساق النظرية جامدة وفقيرة، وقد كان بحثنا هذا يقوم على إشكالية مهمة: كيف عبر غاستون باشلار عن هذا الوعي؟ وماهي الاختلافات الأساسية بينه وبين الإبستمولوجيات الأخرى؟ سواء من حيث الأسس الفلسفية التي تقوم عليها أم من حيث الأدوات الإجرائية التي تتوسل بها؟ وهل يمكن تصنيفها ضمن تاريخ فلسفة العلوم الطبيعية؟

ولالإجابة عن الأسئلة تم وضع الفرضيات التالية:

- إبستمولوجيا المعرفة العلمية في حاجة إلى فلسفات تؤدي وظائف في الفكر العلمي.
- المنهج هو الأداة التي تتوسل له المعرفة من أجل ضبط العلوم.
- إعادة تنظيم أسس الإبستمولوجيا من أجل تقنين العلوم وإعطائها صفة العلمية.

**أولاً: إبستمولوجيا المعرفة العلمي**

**-مفهوم الإبستمولوجيا-**

يعرف لالاند في معجمه الفلسفي الإبستمولوجيا على أنها: "فلسفة العلوم لكن بمعنى أكثر دقة، فلا تخص فقط دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الميتودولوجيا Méthodologie، والتي تعد جزء من المنطق، كما أنها ليست تركيباً أو توقعاً حدسياً للقوانين العلمية على الطريقة الوضعية أو التطورية إنها في جوهرها



الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم، الهادفة إلى تحديد أصلها المنطقي لا النفسي وقيمتها ومدى موضوعيتها"<sup>1</sup>

ويمكن أن تعرف بعدة تسميات كنظرية المعرفة، أو فلسفة العلوم، "الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة وهي ذلك الفرع من فروع الفلسفة، الذي ينصرف فيها إلى دراسة طبيعة المعرفة وحدودها ويهتم بتحديد الأسس والفروض التي تستند إليها، وتهدف إلى إبراز القيمة التي يمكننا أن نصنفها عليها"<sup>2</sup>

تميزت نظرية المعرفة وفلسفة العلوم باهتمامها بتاريخ العلوم، على الرغم أننا لا يمكن القول أن نظرية المعرفة قد أهملت هذا المعطى، "فكانط" لم يفكر في تاريخ العلم كثيراً، أما فلسفته فقد اهتمت في بداياتها بتاريخ العلوم، وهذا ما نجده عند "ارنست ماخ" الذي كتب عن تاريخ الميكانيكا وكذلك مابعد الوضعية المنطقية، عند "بوبر" الذي أكد على تاريخ العلم بنظرية المعرفة أو فلسفة العلوم أو الإبستمولوجيا، لأنه وإن تشابهت الوظيفة فإننا لا يمكن أن نتطرق إلى دراسة المعرفة العلمية خارج تاريخ العلوم ومآزقها.

هذا ما جعل المعرفة العلمية تتطور وخصوصاً دراسات تاريخ العلوم، ونظراً لأهميتها الفلسفية والعلمية، فقد اتخذت الإبستمولوجيا عدة وظائف منها: النقدية التي وقعت ضد التوصيفات الميتافيزيقية مثال ذلك الفيزياء الكلاسيكية لـ نيوتن، وحساب الأثير ومفهوم المنتاهي والرياضي، إلى جانب وظيفة النقد المنطقي الذي إتخذها العلم، لنقد الاستخدام الميتافيزيقي للأفكار العلمية، وتحديد اللغة التي يتوجب للعلم التكلم بها، ويمكن أن تتعلق هذه الدراسة النقدية بالمنهج، لهذا كان عمل الإبستمولوجي هو عمل المنهجية.

### مفهوم المعرفة العلمية

تهتم المعرفة العلمية بدراسة الظاهرة وليس ما وراءها، ويقتصر سؤالها على الكيف؟ وليس لماذا؟ لكي لا يتيه في برائين الغائية والميتافيزيقا، وحسب باشلار

1-A. La lande, vocabulaire technique et Critique de la philosophie, 1968.p293.

2-روبير بلونشي، نظرية المعرفة، (الإبستمولوجيا)، تر: حسن عبد الحميد، مطبوعات الجامعة الكويت،

1986، ص14.



"فالمعرفة العلمية تتصف بالتعالي التجريبي، نتيجة اعتمادها على أدوات وأجهزة هي في حد ذاتها تطبيق للنظرية العلمية"<sup>1</sup>

ويعرفها الفيلسوف "أوغست كونت": "على أنها آخر مرحلة من مراحل تطور العقل الإنساني ونضجه، بعد تجاوزه للمرحلة اللاهوتية التي تقتصر على مجرد ملاحظة الظواهر ملاحظة بسيطة وعادية، وأيضا تأتي بعد المرحلة الميتافيزيقا التي تفسر الأمور تفسيرا غيبيا، إلا أن المعرفة العلمية تقوم بتفسير الظواهر تفسيرا علميا، وترتبط بينها ربطا موضوعيا"<sup>2</sup>

لقد ارتكزت المعرفة العلمية بشكل أساسي على دراسة الاكتشافات العلمية، حاضرة في كل المناقشات المعرفية، مما أدى بعد ذلك إلى ظهور فلسفات تؤدي وظائف الفكر العلمي، بحيث يجد غاستون باشلار أن هذه العلاقة علاقة ضرورية أين يقوم الفيلسوف بسؤال العلم ومطالبتة بالأدلة والبراهين، التي تؤيد نشاط العمليات العقلية، ولكن دون الاستغناء عن العلم كما فعل "ديكارت" و"كانط" سابقا، وهذا ما يحقق لـ: الإبيستيمولوجي الصورة العلمية الوحيدة للمعرفة العلمية، والتي تمثل وظيفة العقل التي يدرك عن طريقها وضوح الأفكار وصدقها بقوة النقد والبرهان، ولكن رغم ذلك تبقى صورة فلسفية وليست علمية خالصة، لأنه لاشك لاختصاص العلم أن يرسم حدودا له.

"فإن البعض يرى الإبيستيمولوجيا على أساس أنها ذلك التفكير، الذي يتناول موضوعات العلم، فإنه لا يمكننا التخلص تماما من كل نزعة فلسفية في تناول الإبيستيمولوجيا، فقد ضلت مرتبطة بالفلسفة سواء على سبيل الدعوة إلى فلسفة جديدة أو الدفاع عن فلسفة قائمة بالفعل والمساهمة في تأكيدها وتأصيلها، وهذا هو الحال عند الإبيستيمولوجيا وعند كل من: . غاستون باشلار"<sup>3</sup>

فالإبيستيمولوجيا البشلامية هي نظرية علمية، لأنها تستشف مناهجها وآلياتها من العلم ذاته، فهي إبستيمولوجيا مفتوحة غير مكتملة، لا تتقيد بأنساق فلسفية

1-غاستون باشلار، فلسفة الرفض، تر: خليل احمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985، ص12

2-أحمد بدر، أصول البحث العلمي، تر: أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985، ص18.

3-روبير بلونشي، مرجع سابق، ص51.



لوحدها بل تتعدى المطلقية، لأنه يتتبع المسار الذي يجب أن تتطور فيه العلوم، ذلك أنه فيلسوف غير تراكمي، مما جعله يقر بمبدأ النسبية في العلوم والقابلية للتراجع، ليستقبل بعد ذلك وعي ابستمولوجي مفتوح يمر على فلسفة النفي أو الرفض، "فكل مقالة في الطريقة العلمية ستكون دائما مقالة ظرف ولن تتصف بالبنية النهائية"<sup>1</sup>

وهذا ما يدفعنا حسب باشلار إلى التساؤل حول: كيفية تجاوز هذه الأخطاء التي تصادف العلم؟ والتوصل إلى نتائج علمية حقيقية؟

### -القطيعة الإبستمولوجية: La Coupure Epistémologique-

خلال سيطرة العلم خصوصا بعد تأسيس حدود المعرفة، كان العلم دائما بحاجة إلى الكمال أين سعى إلى تجاوز المثالية، والالتزام بحدود المنطق والعمل بأدواته، وهذا ما جعل المعرفة التجريبية تتجنب كل فلسفة، كون العلم يمكن أن يفكر بذاته، لكن هذا ما أوقع العلوم في مابعد أزمة المطلقية، واخفاق الفكر العلمي في نهاية الأمر، فالعلم كله عبارة عن شبكة مترابطة من الفرضيات والقضايا والمعاني حين نكذب أحدهما لايمكن أن نعرف أين حدث الخطأ، فإننا حينما نختبر فرضية واحدة، فنحن بذلك نختبر العلم كله، كان لابد حسب باشلار العودة إلى فهم العوائق الابستمية، وتأسيس قطائع معرفية من أجل تطوير العلم، فهذه الممارسة الإبستمولوجيا ضرورية لتمكين وضح الحدود له.

فالقطيعة الإبستمولوجيا وضعها باشلار لوصف المسار الذي تتبعه العلوم وضمان استمراريته، والتطور يحدث بالقطع مع ابستمية الاستعمال الفوكوي، أو البراديغم -حسب إستعمال توماس كوهن، الذي كان سائدا في الماضي وليس بالإضافة فيه، فتطور العلم ما كان يحدث لو أن المنهج الكتبي Livresque، ضل مسيطرا على أذهان العلماء، كما في الفترة المسماة بالسكولائية، فعلماء الطبيعة كانوا في الماضي يدرسون الكتب التي ألفت في المجال ثم يشرحونها، لكن مع بيكون في الارغانون الجديد، بات من اللازم للعلم أن يتخلى عن العلم من الكتاب والانفتاح

1-غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، تر: عادل العوا، الأمين موفم للنشر، الجزائر، (د.ط)، 1990، ص151.





على الطبيعة مباشرة، باعتماد خطوات المنهج التجريبي، وهذه الفكرة التي اتخذها باشلار بالانفتاح على مواصفات العالم وخصائص الفيلسوف، وكان لها التأثير الكبير على مفهوم القطيعة التي فكر فيها، ولابد "للعقل العلمي من أن يكون بواجهة المحفز والموجه للطبيعة، المواجهة لما يكون فينا وخارجنا بمعنى مواجهة الانجذاب الطبيعي والواقعة الملونة والمتنوعة"<sup>1</sup>

ولفهم ما يقصده باشلار بمفهوم القطيعة لابد من النظر في العنوان الفرعي لكتابه "تكوين العقل العلمي"، وهو مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، فالمعطى الأول أي لابد من الانتباه له أن باشلار يقصد بالعائق هنا نوازع نفسية ذاتية لدى العلماء، لأنه لا يريد تعثر مسيرة العلم في الماضي والأخطاء الشائعة إلى تعقد دراسة الظواهر العلمية أو ضعف الفكر الإنساني، ومنه فتجنب هذه العوائق المعرفية هو الذي يضمن الانتقال من المعرفة العامة إلى المعرفة العلمية الحقة، هناك عوائق كثيرة يذكرها غاستون باشلار، منها عائق التجربة الأولى، فهو يرى أن نتائج التجربة الأولى لا تسمح بالتوصل إلى قوانين علمية دقيقة، لأن الاندهاش المعرفي الذي يحصل خلالها يحد من العقلنة اللازمة، وكنتيجة لهذه المسألة يتحدث باشلار عن التعميم كعائق معرفي آخر، حال في الماضي دون تطور المعرفة العلمية يقول في كتابه "العقل العلمي": هناك في الواقع متعة عقلية خطيرة في تعميم مشرع وسهل، وعلى التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية أن يمتحن كل اغراءات السهولة، فهذا الشرط سنصل إلى نظرية التعليم السليم حقا"<sup>2</sup>

ومما يرتبط بالتعميم التغاضي عن الفروق بين الظواهر المتشابهة، ويضرب باشلار المثل بالتمائل الذي كان سائدا في الفكر العلمي بالقرن الثامن عشر، بين التجلط والاختمار والتجمد.

1- غاستون باشلار، العقل العلمي الجديد، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1981، ص 21.

2-BACHELARD. G, La Formation d l'esprit scientifique, op.cit.p55.



"فالأولوية المطلقة هي لمثال الحصر، فالمعرفة التي تفتقر إلى الوضوح والدقة، أو بتعبير آخر، أن المعرفة التي لا تعطي مع الشروط.. للتحقيق ليست معرفة علمية، ومن المحتمل أن تكون المعرفة العامة معرفة غامضة"<sup>1</sup>

ومن العوائق المعرفية التي يظهر أن باشلار نحا فيها منحنى وضعانيا ما سماه العائق الجوهري، Substantialiste فالفكر العلمي في الماضي كان يبحث في الظواهر عن أشياء خفية، بل يرى أن لهذه الأشياء الخفية ميزة تعلو الظواهر، يمكن أن نرى في تمييز كانط بين النومين والفينومين نموذجا، لهذه النزعة وقد أدى هذا على ما سماه باشلار بـ "أسطورة الباطن".

عموما ليست هذه العوائق خارج العمل العلمي، بل ملتزمة فيه، فتاريخ العلم ليس تاريخ الحقائق العلمية بقدر ما هو تصحيح لهذه الأخطاء والعقبات، في قول غاستون باشلار: "إن تاريخ العلم هو أخطاء العلم"<sup>2</sup>

فكما أن المعرفة في النهاية نسبية، فمثلا اللاشعور خاطئ للعمل العلمي، فالتجربة الأولى ترتبط بالتجربة كخطوة ضرورية في بناء المعرفة، والتعميم والعائق كذلك مطلب علمي أساسي من أجل التوصل لقوانين يمكن اعتبارها القوة المحركة لبلوغ الحقائق العلمية.. الخ.

### ثانيا: واقع المنهج ورهاناته لضبط العلوم:

إن عدم وضوح الرؤيا للإشكالات الجوهرية المطروحة في العلوم وخصوصا العلوم الاجتماعية والإنسانية، ذات الوظائف المتعددة وتوجيهها القيمي، جعل فلاسفة العلم يدرسون مناهج، لابد أن تحقق علميتها وأن تحقق صيغ الموضوعية، برسم الحدود وتجاوز العوائق الإستيمولوجيا، فكان السؤال الإستيمولوجي لا يزال مطروحا سواء في علوم الإنسان، وحتى العلوم التي تعتقد بمطلقيتها، يعتبر باشلار الإستيمولوجي الحذق لا يمكن له أن يتخلى عن مهمة دراسة المناهج، فالإستيمولوجيا في البداية اهتمت بمناهج العلوم واتخذت من بعض مناهج

1- غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترك بسام هاشم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1987، ص59.

2- سالم يفوت، درس الإستيمولوجيا، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 1988، ص 35.



العلوم، كالمناهج الاستنباطي والمناهج التجريبي، نموذجاً للعلمية ودراستها دراسة نقدية، "إن الإبيستيمولوجي لا يمكن أن يستغني في دراسته النقدية عن دراسة مناهج العلوم، لأنه بحاجة لمعرفة صيغة مناهج العلوم التي يدرسها"<sup>1</sup>

وفكرة المنهج في العلوم قد نشأت لدى ديكارت في بداية حياته الفكرية، مرتبطة بالتفكير في القضايا العلمية، وفي الحلم بتحقيق شامل ذي منهج واحد للبحث عن الحقيقة في جميع العلوم"<sup>2</sup>

والعلاقة هنا بين المنهج والحقيقة رهان مطلوب، فالجزء الواعي في الإنسان هو البحث عن علم دقيق لا يمكن الشك فيه، وهو مجال للإبيستيمولوجي في فهم العلوم، وخصوصاً الظواهر المتعلقة بالمجتمع والإنسان، ولهذا يقترح باشلار أن تكون إحدى مهام الإبيستيمولوجيا تحليل المعرفة العلمية، وذلك باستخدام المنهج حسب كل علم وخصوصيته، فمثلاً يستخدم باشلار المنهج التحليلي في دراسة المعرفة النفسية في ثباتها وتغيرها، خصوصاً الجانب اللاشعوري الذي تندرج فيه المكبوتات العقلية التي تشكل قوامة الفكر في مجال الحياة النفسية.

وهذا ما يعني أن باشلار يؤكد على العلاقة الإبيستمية بين العائق الإبيستيمولوجي والمعرفة النفسية، لأن هذه الدينامية هي التي تسيّر وظيفة التطور في المعرفة العلمية، فلكل فعل رد فعل، فلا يمكن أن يكون هناك عمل علمي دون أن تكون هناك عوائق: "فالتحليل النفسي حسب باشلار هو الكشف عن الرغبات والميول والدوافع التي إذ تكون غير مشعور بها، وتؤثر في السلوك الإنساني من حيث هي كذلك، يعرف هذا السلوك عن أن يكون سويًا، فتحدث فيه بعض مظاهر الاضطراب، ولكن التحليل النفسي إذ يكتشف عما هو لاشعوري، ويساعد على جعله موضع وعي فيمهد بذلك لتجاوز أثره، لا يمنع بصورة نهائية وقاطعة نشأة رغبات وميول ودوافع لاشعورية ليست عملية اختيارية، إنها ضرورية وظيفية للحياة النفسية"<sup>3</sup>

1-Robert. blanché, L'épistémologie, Levé édition, Paris, 1972.p22.

2-محمد وقيدي، ماهي الإبيستيمولوجيا، مكتبة المعارف، الرباط، ط2، 1987، ص. 123.

3-المرجع نفسه، ص219.



يلاحظ باشلار أن المنهج التحليلي ثاو في تحديد العلاقة بين العائق الإبيستيمولوجي والقطيعة، التي لا يمكن أن تكون قطيعة نهائية، لأن الحياة النفسية تقتضي ذلك، وبالتالي التحليل الإبيستيمولوجي عليه أن يبارك ويستفيد من التحليل النفسي، حتى لا يقع التفكير العلمي في تأويلات خاطئة، هذا الاشكال المنهجي الذي تعرفه العلوم الاجتماعية، والذي يؤكد التفاعل الجدلي بين خطوات المنهج العلمي فكما يقول باشلار: "ينبغي أن تكون الروح العلمية عن طريق إعادة تشكيل ذاتها، لأن علم النفس لن يصبح علما إلا إذا أصبح نظريا discursive، كالفيزياء، وأدرك أننا لانستطيع أن نفهم الطبيعة إلا بمقاومتها، وأن هذا يصدق على ما في داخلنا مثلما يصدق على ما في خارجنا"<sup>1</sup>

وهذه الممارسة الحقيقية لتكيف المناهج، ولتحقيق التكيف في الواقع حسب باشلار قد أحدثت قطيعة إبستمية بين المعرفة العلمية والمعرفة الطبيعية.

ومن أجل تقدم العلم في أفقه الفلسفي، يستخدم باشلار المنهج الجدلي أو الديالكتيكي، حيث أنه لا يستعمله بمعناه الفلسفي المعهود فالجدل الديالكتيكي عند هيغل هو دياكتيك تأملي مجرد، أما الديالكتيك الذي يريده باشلار في العديد من كتبه مثل "فلسفة النفي" أو "الروح العلمية" الحديثة، فهو دياكتيك مأخوذ من العلم، وهذا يتفق مع مبدأ اشتهر به باشلار وهو قوله: بأن الفلسفة يجب أن تخرج من المخبر، والحال أن باشلار يقصد بالجدل ما قصده "نيلز بوهر" بالتكامل، فعلى سبيل التمثيل اختلف العلماء في الماضي حول طبيعة الضوء فمنهم من اعتبره جسيمات ومنهم من رآه موجات، لكن العلم الحديث توصل إلى أن طبيعة الضوء مزدوجة، فهو جسمي وموجي في آن وهنا يمكن أن تظهر القرابة بين المنهج الهيغلي والديالكتيك البشلاري، والخلاف في نفس الآن، ومن خلال هذا يجد باشلار أن العلم الحديث بفضل هذه المناهج الجديدة، استطاع التوفيق بين مجموعة من النظريات العقلانية، التجريبية، العلوم الفزيائية، والرياضية، المحسوس والمعقول. إن الروح العلمية اليوم تحتاج إلى استشراف جديد في المناهج، وقد كانت نماذج هذا الجدل التركيبي في العلم الحديث، الذي لم يكن باشلار سوى أحد

1- زكرياء فؤاد، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار الطباعة، (د.ط)، (د.ت) ص 28.



الناطقين باسمه، لابد دائما من التركيب القبلي والبعدي، فقد قام خلاف كبير بين من يرد العلم إلى مقولات الفكر، وبين من يعتبر العلم نتيجة لما يأتي إلى الحواس من الخارج، أما العلم الحديث فمزج بينهما، إنه لا تجربة بلا مقولات في العقل، لكن كذلك هذه المقولات ليست ثابتة بل تعني بما يستجد من نتائج علمية، ومن هنا تلك الطبيعة النفسية للعقل نفسه موجودة في الفلسفة المعاصرة، حيث قال أحد علماء الإبيستيمولوجيا وهو كونزيت: "المنطق فزياء موضوع ما"، أي ثمة مجالات علمية مختلفة، ولكل مجال منطقته العلمي الخاص به الذي يستنبط من نتائجه نفسها.

"فالعلم المعاصر أكد أن الحقيقة العلمية تقريبية، خصوصا حين تعلق الأمر بموضوعات الميكروفيزياء، ولم يكن العلم الكلاسيكي يقبل بالمعرفة النسبية، إلا حين تعجز طرقه في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، إن تقريبية الحقائق في العلم المعاصر مرده تعدد المناهج والوسائل والنظريات وتجدها المستمر"<sup>1</sup>

إننا لانستطيع أن نفهم أن الحقيقة العلمية عند باشلار هو ما يحول المنهج التجريبي من مجرد تعميم لوقائع مستقرّة، إلى اختبار تجريبي للفرضيات والموضوعات الداخلية والخارجية، ولكن المنهج الاستنباطي هو الذي يمكن أن نتعامل به في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا نتيجة رفضه للمنهج الأحادي الذي يسعى إلى النسقية وتشذير المعرفة "فالمناهج مؤقتة وليست دائمة ولا يوجد وجود لمنهج صالح لكل علم وفي كل زمن، فكل تجربة جديدة كفيلا بتغيير الفكر العلمي"<sup>2</sup>

وفي مقابل هذا النوع من التحليل يقترح باشلار منهجا قائما على الانفتاح، يتحرر فيه من الفلسفات التقليدية الديكارتية والتعليق عليها، وهو بذلك يعتمد إلى دراسة العقل العلمي دراسة نقدية إبستمية Épistémè، حتى لا يقع مرة أخرى في الفكر الشمولي وتكون فيه العلاقة قائمة على العقلانية والتجريبية، من أجل تحقيق

1- محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د.ط)، 1980، ص 200.

2- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص 151.



إمكانية الكشف عن أخطاء الماضي الذي يتعين بالتصورات النهائية، ولا يرجع هذا الفضل في نشأته التاريخية بتخليه عن الماضي والنظريات القديمة، بل يعود الفضل إلى تنظيم ضروري صوري جديد وعميق للمنهج، والذي يسمح بخلق فعل جديد في تاريخ العلوم، يتألف من تأثير العلم على بنية العقل.

"فمهما تنوعت المنهجيات (الطرائقيات) وتقبلت في مختلف العلوم فإنها مع ذلك تنتسب إلى منهج أولي، منهج عام يفترض فيه اعلام كل العلم، ويفترض فيه تناول جميع المواضيع بالطريقة عينها - فالمعرفة كتطور عقلي، والتي تتقبل المتغيرات المتصلة بوحدة الأنا المفكرة وبخلوده، يفترض بها أن تمزج الفيلسوف"<sup>1</sup> ثانيا: إعادة تنظيم أسس الإبيستيمولوجيا من أجل تقنين العلوم واعطائها صفة العلمي:

في تاريخ العلم تحد كاف للرؤية البشارية في هز الأسس، التي يقوم عليها كل ما هو تقليدي، وهو ما جاء به باشلار في فلسفته الابستمية الجديدة، التي صور فيها مراحل تطور العقل، وكيف حاول التحرر من الواقعية الساذجة؟، خصوصا في العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تماهى فيها العقل التقليدي، ما جعلها قائمة على مجموعة من الأنساق التنافسية، فكل نسق منها يعمل وفق منطقته الداخلي الخاص، يتألف من مؤسسات وأفراد يتنافسون على ذات الهدف، المتمثل في الحصول على الحد الأقصى من السياحة داخل هذا النسق، ومنه نتساءل هنا عن: كيف استغل باشلار مبادئ الإبيستيمولوجيا الجديدة لصالح الفلسفة وتطوير العلوم؟

#### -مبادئ الإبيستيمولوجيا:

حينما نريد البحث في الأسس التي تقوم عليها الإبيستيمولوجيا البشارية، فإننا لابد من الانتقال إلى البحث في إشكالية كيفية تطور العلوم عنده، أو فكرة "التقدم التراكمي للعلوم"، فالعودة إلى الفلسفة حتي، للانطلاق من فاعلية أساسها اكتشاف أخطاء النظرية العلمية السابقة، ليكون هناك تصور جديد

1-غاستون باشلار، فلسفة الرافض، مصدر سابق، ص12.



لنظريات علمية جديدة، توجهها إلى محك النقد، اعتمادا على الممارسات التاريخية التي يتصف بها العلم وخصوصا الثورات العلمية المعاصرة.

يمكن تتبع الأسس الجديدة للإبستمولوجيا عند باشلار من خلال التحولات المتعاقبة التي تطرأ على الفكر العلمي المعاصر، وهو الذي يؤثر بطريقة غير مباشرة إبستمولوجيا النظري وإبستمولوجيا التطبيقي، أي بين الرياضيات والتجربة، إنه من الضروري حسب باشلار الحصول على عقل جديد، منفتح ومتعدد، غايته الكشف عن الأخطاء، وذلك بمبدأ يمكن تسميته بـ "الاشترك المعرفي" بين العالم والفيلسوف، وهنا انطلق في تفسير ذلك من خلال مستويين مختلفين:

- مستوى تتحقق فيه الفلسفة النقدية للعلوم والأفكار والمفاهيم: ويمكن تمثيله بفلسفة النفي "La philosophie de non. الرفض"

"وهي فلسفة علمية، بوصفها وعي عقل يتأسس، وهو يعمل على المجهول، ويبحث في الواقع عما يناقض معارف سابقة، وينبغي قبل كل شيء أن نعي كون الاختبار الجديد يقول لا للاختبار العتيق، ومن البين أنه بدون هذا الرفض لا يكون الأمر متعلقا باختبار جديد، لكن هذه "اللا" ليست نهائية أبدا في نظر عقل يجيد مجادلة أصوله"<sup>1</sup>

ستبلغ هذه التصورات مداها حسب باشلار حينما يصبح العقل العلمي، عقل يتنازل حتى على سلطة ذاته، من منطلق وضع نفسه دائما ضمن نسق متحرر، لا يمكن للانا أن تتضخم فيه، كما لا تمر فلسفة النفي عند باشلار بالفاعلية النهائية الدقيقة، التي تقع على جل العلوم، حتى منها العلوم التي نالت بالمطلقية والتعالى والاختبار أثناء تحقيقها تجريبيا.

إن مكر المعرفة العلمية التي تفصل بين ماهو حسي وعقلي، هو الذي أحدث قطائع في المعرفة، ومنه ظهور التناقضات التي يصعب تحليلها، لذلك ما يجب حسب باشلار فعله، هو خلق نوع آخر من الآليات المعرفية، التي تحقق شروط المعرفة العلمية المؤسسة على نمط الرفض، والتي تقوم على تقليب المعرفة على

1- غاستون باشلار، فلسفة النفي، مصدر سابق، ص18.



وجوهها المختلفة، ودراسة مكوناتها من غير مقارنة مع أفكار أخرى، من أجل استجلاء التناقضات، "فلا بد لسيكولوجية العقل العلمي من أن يؤسس على أسس جديدة، ويجب على الثقافة العلمية أن تحدد تطورات الفكر العميقة"<sup>1</sup>

لقد حاول باشلار جاهدا فحص وتعديل الأنساق العلمية، واحداث ثورات علمية باستمرار، فالعلوم اليوم تضعنا في مواجهة صريحة مع تخمينات مختلفة للحقيقة، ما يجعلنا نقوم برفض كل معرفة سابقة، تدعي النسقية وتستجيب لحالات النهائي والقبلي، والتعريفات الإجرائية والقوالب اللغوية، لضمان استمرار البحث والتفكير، فكل نتيجة هي قتل للفكرة، والنتيجة الأكثر أهمية هي وضع المعرفة الإنسانية والاجتماعية في متناول المناهج العلمية.

تتعاطى العلمية بدورها طابع ابستيمي يسمح لها بتأسيس نظام عميق، يهتم بالمتحرك بدلا من الثابت المتماهي، فالحقيقة في العلوم المعاصرة تقريبية وأصبحت لا ترقى إلى إمكان واحد ونهائي، وهذا ما سيسمح لباقي العلوم بمناشدة الموضوعية وتحقيق بعضها منها، بفتح الأبواب لتعدد المناهج والوسائل والنظريات، وهنا نجد باشلار يوجه الخطاب مباشرة إلى الفلاسفة، بأن ينظروا إلى الحقيقة العلمية بفلسفة مفتوحة، لهذا تقترح الإبستمولوجيا البشارية مبادئ العقلانية التي تؤسس لروح العقل العلمي، ومنه نتساءل بدورنا: بأي معنى استطاعت العقلانية التي أسسها باشلار من انقاذ الفكر العلمي من الخطأ والنسق؟

### العقلانية في مقابل التجريبية

في سياق تتبع مفهوم "العقلانية" بوجه عام Rationality، مفهوم يقول بسلطان العقل ويرد الأشياء إلى أسباب معقولة، والجزر الاشتقاقي الذي يشتق منه Rational وهو الاسم اللاتيني Ratio، ومعناه العقل Reaso، وهكذا يفهم من كلمة الإنسان العقلاني Rationalist، عموما الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدا خاصا، ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والحجة العقلية"<sup>2</sup>

1-المصدر نفسه، ص13.

2-محمود محمد علي، مفهوم العقلانية عند ستيفن تولن، 2008. ص11.





والعقلانية عند غاستون باشلار: "هي بنية العقل الواحدة، لأن العقل لا يسعى على ابتداع بنيات أخرى لذاته"<sup>1</sup>

وغاستون باشلار لا يخرج في تعريفه للعقلانية من التعريف الاستيمى، بحيث نجد أنها في محاولة دائمة إلى السعي بأن تطبق على أرض الواقع، مما يجعلها فلسفة قائمة للعلم تحلل نتائجها بالكيفية الملائمة، لصناعة آليات الفكر العلمي الجديد، ويميز باشلار بين نوعين من العقلانية: (التطبيقية والعلمية).

-**العقلانية التطبيقية: Rationalité appliquée** وتقوم بعد أن يصل العلم إلى نتائج نهائية، لتأتي هي اليوم بتقييمها وكشف الأخطاء فيها، "فهي تشغل على نحو منهجي بإحداث ازدواج لكل الأفاهيم، وهكذا فعلى كل أفهوم أن يواجه برهانا قيميا مزدوجا، ليس من المسلم به أن أي أفهوم يكون واضحا بصورة آلية على صعيد انتمائه النظري"<sup>2</sup>

لا يسعى فيلسوف العلم إلى محاولة اختراق قانون التفكير بالعقل فقط، أو التجربة فقط، بل العمل على تكريس الانفتاح على كل الفلسفات والعلوم والتيارات الأخرى، وتستعمل العلاقة الجدلية بين الأنساق الفلسفية من جهة، ومع العلم من جهة أخرى، فالمعرفة العلمية لا تحتاج إلى فكرة مغلقة بقدر ما تحتاج إلى أفكار متنوعة ليس لها أصناف محددة. ومنه تتحقق مقولة "كل شيء ممكن حصوله".

-**العقلانية العلمية: Rationalité scientifique** وهي نتاج تطور العلم الحديث والذي حدث نتيجة التطور الحاصل في الفيزياء والهندسة والتقنية، وتميزت بفلسفة اللا اتجاه للفلسفات التقليدية، التي تنتج عنها ابستيمولوجيا لا ديكارتية، وميكانيكا لا نيوتنية، وصولا بعد ذلك إلى العقلانية المنفتحة، "وهي عقلانية منفتحة بالقدر الكافي لتلقي تحديدات جديدة، من التجربة في هذا الحقل الإبستيمولوجي الذي يتبادل فيه قيم العقلانية التجريبية"<sup>3</sup>.

1-غاستون باشلار، فلسفة النفي، مصدر سابق، ص 11.

2-غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، مرجع سابق، ص 80.

3-نفسه، ص 45.



## -جدل العقلانية والتجريبية:

إن الاختلاف الحاصل في الفلسفات العقلانية والتجريبية، هي السبب الذي دفع باشلار إلى البحث في هذه التناقضات، باستخدام الجدلية الواقعية التي تمارس فيها العقلانية أقصى انفتاحاتها على العلوم التجريبية، "إن تاريخ العلوم تعج بأحداث العقل بوقائع أجبرت التنظيم العقلي للتجربة على إعادة تنظيم نفسه"<sup>1</sup> فالفكر العلمي المعاصر يسعى دائما للتوفيق بين الأفكار والواقع، ومن سوء حظه أن يحرم من الإشكالات التي تصادفه، "فالعقل العلمي يحلم في هذه المنطقة من العقلانية ما فوق الجدلية"<sup>2</sup>

وذلك من أجل استيعاب سيرورة التطور العلمي للنقد المستمر، وتعديل آلية انتقادات الفلسفات القريبة منهم، كالفلسفة المثالية والوضعية والتجريبية، كما ينتقد العلم ومبادئه والنتائج المتوصل إليها، وهذه الآليات تشكل الحوار بين العقل والتجربة وبين العقل والواقع.

"وعلى هذا النحو ندرك منذ أن نتأمل العمل العلمي، أن المذهب الواقعي والمذهب العقلي يتبادلان النصح باستمرار"<sup>3</sup>

لا يمكن للعلم أن يبقى على صلة بالتكوين الأولي ولا أن يستقر فيه، "إن تاريخ العلوم يعج بأحداث العقل، بوقائع أجبرت التنظيم العقلي للتجربة على إعادة تنظيم نفسه، بإمكان المرء إذا أن يمتحن نفسه خبرة في أحداث العقل، طيلة اكتساب الثقافة العلمية، عند التوصل إلى رابط جديد ينسق النظري عند كل امتداد للتقنية الاختبارية"<sup>4</sup>

ويحدث في هذا الجدل أن يستثار العقل على نحو حذر حسب رؤية باشلار، دون الفصل في التجارب الواقعية، والانتباه الدائم للترقب الواعي بين النظري والاختباري. "فالمنظور النظري يحل الحدث الاختباري في الموضع الذي يجب أن

1- نفسه، ص 95.

2- غاستون باشلار، غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، علي مولا، بيروت (لبنان)، ط 1، (د.ت)، ص 10.

3- غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ص 80.

4- المصدر نفسه، ص 95-96.



يتخذ في فكر ما، ولا يعود الأمر متعلقا بحدث شاذ أو بحدث خام، فقد بات حدثا ثقافيا، له وضع عقلائي وهو من الآن فصاعدا موضوع حوار بين العقلاني والتجريبي والخبراتي"<sup>1</sup>

هذا ما يجعل غاستون باشلار يحاول دائما تجنب السقوط في مشكلات المعرفة المغلقة، والبحث في المشكلات المفتوحة، وهذا الجهد المركب لباشلار هو الذي سيوجه الجدل أكثر، للبحث في مشاكل المعرفة الداخلية للعلوم والممارسة العلمية في حد ذاتها، ويبدو أن مشروع باشلار يستمر بعد ذلك، إلى العديد من الفلسفات المعاصرة والتي تزداد تعقيدا، مما ستفتح الدراسات أكثر حول مجالات الإنسان وعلومه باعتباره كائن معقد، يحتاج إلى قوانين خاصة وآليات من بينها ابستيمولوجيا النفي عند باشلار، والتي تعتبر بمثابة نوع من الخروج من القصور المحدود المتجرد داخل الأنساق، إلى نوع من الأنوار خارج نتائج العلم الواحدة إلى تعددها.

#### خاتمة:

مما سبق نستنتج أن غاستون باشلار، في دعوته إلى تجديد المنهج وصف المسار المعرفي، الذي تحتاج إليه تطور العلوم، وهذا ما جعل ابستيمولوجيا باشلار تخلق هما فلسفيا مشتركا، بين مهمة فيلسوف العلم ومؤرخ العلم. ففي الوقت الذي يتعامل مؤرخ العلم مع الأفكار بوصفها وقائع، يتعامل فيلسوف العلم مع الوقائع بوصفها أفكار، والتي تجد مكانها المناسب داخل نسقها، فبالرغم من أن باشلار يسعى دائما إلى التحرر من الأنساق، بإبراز ذلك الوعي المتجدد عن طريق إحقاق قطائع معرفية مع المعارف السابقة، وجعل الحقائق أخطاء يمكن اختبارها مرة أخرى، وقد كانت الثورة الباشلارية نقمة على الفلسفات القديمة، باعتبارها السبب الذي شكل أزمت العلم، والتي زعزعت يقين الفلسفات المعاصرة وأوقعتها في دوغمائية ماحية لأبعاد العلوم المختلفة.

ومن خلال هذا تولدت لدينا ابستيمولوجيا لاديكارتية جديدة، ولا يرجع الخلاف إلى القديم والحديث بل إلى قضية القيمة الإبستيمولوجيا، إن كانت

1-المصدر نفسه، ص29.



متحررة من الثبات أم لا، وهذه الفكرة التي ركز عليها فيلسوف العلم باشلار كثيرا في كتابه "تكوين العقل العلمي"، ففيلسوف العلم في السابق كان معاد للعقلانية، والعقلاني معاد للعلم من صميم عقله، وهذا ما أحدث شرخا في النتائج العلمية والمناهج كوسائل لبلوغ أهداف غير علمية، فلا يجب حسب الفيلسوف أن نتجذر في تمجيد الحقائق ولا المنهج التجريبي، لابد دائما من محاولة التوفيق بين العالم والفيلسوف، من أجل تحقيق تطور تاريخي يتبع قانون الديالكتيك.

الإبستمولوجيا بمنظور باشلار تعتبر فلسفة العلم، والتي تناقش تاريخ العلوم ومناهجها، وقد ارتأى الفيلسوف باشلار أن يقدم لنا حلولاً لمشاكل المعرفة، من خلال الممارسة العلمية للإبستمولوجيا داخل العلوم، ويمكن استغلال ذلك في العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأنه في النهاية حتى العلوم التي تدعي اليقينية أصبحت علوما نسبية، وعليه أصبحت الممارسة الإبستمولوجيا في العلوم الاجتماعية، هي بمثابة ممارسة علمية. فالعلم لا يمكن أن يحد على العلوم الطبيعية والتجريبية فقط، كما أنه ليس من المانع إطلاقا الاستفادة من نظريات الطبيعيين، وتطبيقها على هذه العلوم الإنسانية، فالوعي الإبستمولوجي الباشلاري كشف الضيق الذي وقعت فيه العلوم سابقا من اليقين، لأن المعرفة معقدة في النهاية لا تتأسس على منهج واحد، بل هي غير مستقرة على حال.

إن السعي إلى تحقيق الموضوعية حسب باشلار مطلوبة في العلم، لكن هذا لا يعني أن تكون دائما على نمط الصدق، فهي دائما تحتاج النصيح من طرف الإبستمولوجيا للتحرر من الأوهام، على النحو الذي ندرك فيه تلبس العلم بالأيديولوجيات، ليكشف بجلاء لنا أن الإنسان كائن مركب لا يستطيع أن يفصل في ذاته، فصلا جازما بين الطبيعة وما بعدها، وقد يتخذ من الطبيعة مهنة يدرسها، والإنسان يتعامل مع المهنة كشيء خارجي، لهذا ينحني جانب عواطفه أو وجدانه ككل، لكن لابد أن يصلها بما بعد الطبيعة ويحدد موقفه منها كبعد مغروس في الإنسان، أي كحاجة نظرية، وينافح عن تصوره بتوظيف العلم وغير العلم، وإلا لماذا يكتب كبار علماء العصر أمثال: دوكينز وهوكينغ عن الأدلة العلمية للإلحاد.



إن فلسفة باشلار سمحت للكثير من الفلاسفة بعده بإثارة مشكلة "تعميد المعرفة" أمثال كارل بوبر، توماس كوهن، ادغار موران. والتي أبانت حقيقة تاريخ العلم، كيف أنها مستمرة ويمكن تطويرها، على أسس لم يسبق للفلاسفة والعلماء الإبحار فيها.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أحمد بدر، أصول البحث العلمي، تر: أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985.
- 2- روبير بلونشي، نظرية المعرفة، (الإبستمولوجيا)، تر: حسن عبد الحميد، مطبوعات الجامعة الكويت، 1986.
- 3- زكرياء فؤاد، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار الطباعة، (د.ط)، (د.ت).
- 4- سالم يفوت، درس الإبستمولوجيا، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 1988.
- 5- غاستون باشلار، العقل العلمي الجديد، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1981.
- 6- غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترك بسام هاشم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1987.
- 7- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، تر: عادل العوا، الأمين موفم للنشر، الجزائر، (د.ط)، 1990.
- 8- غاستون باشلار، غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، علي مولا، بيروت (لبنان)، ط1، (د.ت).
- 9- غاستون باشلار، فلسفة الرفض، تر: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985.
- 10- محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د.ط)، 1980.
- 11- محمد وقيدي، ماهي الإبستمولوجيا، مكتبة المعارف، الرباط، ط2، 1987.



- 12- محمود محمد علي، مفهوم العقلانية عند ستيفن تولمن، 2008.
- 13- BACHELARD. G، La Formation d l'esprit scientifique، op.cit.
- 14- La lande، vocabulaire technique et Critique de la philosophie، 1968.
- 15- Robert. blanché، L'épistémologie، Levé édition، Paris، 1972 .



## سبل ترقية المعرفة بالجامعة

د. بن محمد يونس

جامعة محمد بوضياف المسيلة

[younes.benmahammed@univ-msila.dz](mailto:younes.benmahammed@univ-msila.dz)

### الملخص:

إن دور الأستاذ الجامعي أساسي في علاقته بالجامعة كمركز بحث وعمل له يتصل من خلالها بالطالب ممثلا مادته الاستثمارية للخروج بها إلى المجتمع في أوانها كي يقطف الكل ثمار الجهد الذكي والإتقان الفني فكرا وعملا نظرا وتطبيقا. وفي هذا لمضمار، كان حريا بكل مشروع وحامله أن يحدد نقاط الارتكاز للمضي قدما والعلو صعدا إلى آفاق الإبداع الخلاق، وتلك القواعد تلخص أساسا في الحرية الموسوعية غير ناقية للتخصص بل منتمية له، وتشريا للنظرة الإنسانية للبشر والكون مع استغلال أمثل لكل وسائل الحوار مع الآخر تأثرا وتأثرا بلا انسلخ ولا تقوقع في ظلال العقل السديد ورحاب الفطرة البشرية النقية.

### الكلمات المفتاحية:

المعرفة، العقل، حرية، النقد، الجامعة، المجتمع.

تمهيد:

إن قاطرة المجتمع الواعي هي النخبة المسؤولة بمثل الواقعية وميدان الالتزام لذا كان دور الأستاذ الجامعي الباحث بشقيه التدريسي البيداغوجي والبحثي المغذي لهما غاية في الشأن بما له من تداعيات اجتماعية تبدأ من البحاثه نفسه مرورا بالطالب لعلاقته المباشرة بالأستاذ وبحوثه ووصولا إلى الإنسان العادي في صلاح وإصلاح على كل المستويات وكل من منبره الخاص المفيد. نريد إذن درس طرق تنمية تلك الطاقات قليلها وكثيرها من الجامعة وفيها وبها عبر محاور قاعدية مهمة وهي<sup>1</sup> الانفتاح الموسوعي على العلوم وربطها بعضها ببعض ترسيخ النزعة الإنسانية وإعلاء الحرية الفكرية والفعالية أهمية اللغات الأجنبية كمفتاح للمعارف وبوابات



للاحتكاك المباشر ناهيك عن غير المباشر العناية بالواقع الميداني في المخابر والمكتبيات من خلال تلاقي الأفكار لا شكلا بل فحوى وعبرا بالإضافة إلى إشراك الطلبة من كل السنوات وخصوصا الباحثين منهم (ماستر ودكتوراة) في عملية التكون والتكوين والإقدام على الخلق المبدع من خارج الصندوق المعهود روتيننا.

هذا، وبعيدا عن الديماغوجية المميته والدوغمائية القاتلة يحتاج المرء عموما والباحث خصوصا بما فيه الطالب الواعي إلى تماسك وانسجام بين الفكر والقول من جانب، والتنفيذ والعمل، من جانب آخر، من أجل تشييد حضاري عالمي أو على الأقل محلي يفيد منه الجميع بلا استثناء. غير أن المقصد الإنساني هو الذي يحدو بالحصيف إلى الرقي والترقية في فضاءات العلم الحر والمعرفة المحررة لخدمة الأنام قاطبة بلا إقصاء بل باحترام وتفهم وانفتاح.

### علو الهمة بالفكر الحر المتفتح موسوعيا:

يحدث العقل الأجمل كعاداته بالعلياء وطلب المزيد من التعلم والتحليل المستقل أي بكلمة واحدة باحثا بحثا حثيثا عن الاستقلال المادي والمعنوي لأنه لا يرضى ولا يقنع بالقليل ولا حتى الكثير لسمو روحه وعرض اهتماماته وانفتاح آفاقه. فهو الناقل للبشرية من طور الطفولة إلى طور الرجولة والمسؤولية المتحررة المحررة فكريا وسياسيا واجتماعيا.

إلا أن الإنسان بطبيعة خلقته يقارن -ولو أن الفيلسوف ذا الهمة العالية لا يأبه أبدا لذلك بل يجد فيما أملى عليه عقله الأنيق واقتناعه بالقضية المطروحة أو المدافع عنها مقنعا واسعا- بينه وبين غيره في المسائل العلمية ويا لها من كرامة والعملية المادية وذلك حقه إن لم يتجاوز الحد إلى الاكتئاب المميت والعجز القاتل والحسد الفارغ. أذلك فقر حقا أم خور وعجز عملي؟ كلا وألف لا. إن الاكتشاف العلمي والنفسي إذن هو نور الإنسان الحر العلم لغيره وهو عنوان البقاء والخلود في الذكر والنفع والرحمات من مجرد تذكر صاحب الإنجازات العظيمة ناهيك عن تطبيقاتها وانعكاساتها على أرض الواقع. قد قالها "آينشتاين" [كيف أرى العالم] - كلمة رائقة- مثبتا نشوة التحكم في القوانين الكونية العلمية وعدم مقارنتها تماما بما هو مادي فتلك هي بحق الثروة والغنى الدائم لأنها تكمن في ذات الإنسان وجوهره





فهما وتطبيقا وتبشيرا بالأفضل والأكثر والأبقى كل لحظة وحين. . فلا أسف إذن على المادة بالرغم من ضرورة التحكم فيها والاستغناء والإغناء بها.

يقودنا هذا إلى التطرق بعجالة إلى النظر إلى سفالة همم الآخرين وانحطاط اهتماماتهم وانغماسها إما في تخاذل وتكاسل مادي وفكري مربوط بعالم غيبي مقيت أو التقوقع المرفي البحث عن الثراء المادي بأي طريق وأسلوب مع الجشع والطمع في الجمع والاستهلاك معا. إن ذلك يسوء الذكاء والنفس السامية العلية لكنها سرعان ما تلطف وتحن وترزأ إلى العفو والتفهم والتحرير لأنها تحب الإنسان وتعمل جاهدة بفرح على ترقيته وتفهمه سنن وقوانين الوجود إنسانا وكونا وتعرفه بطاقاته الوهاجة عله يستغلها ويستثمرها في تكريس السلام والحب والتحاور والتعاون بين بني البشر وزرع روح الثقة فيهم من أجل مزيد من الاكتشاف والتعمق في البحث والتنقيب والعمل.

فالعفو والصفح شعار العلماء الفلاسفة الأنقياء المدنيين الحضاريين الذين تعمروا الأرض - الوجود - بهم وبأفكارهم استقلالا واكتشافا وأخلاقا بكل رحمة وتфан أزلي ووسع ويسر أبدي. .

والحرص جميل لأنه مسؤولية مريحة مسعدة إنتاجا بأنواعه جميعها. . والراحة والتريث العقلي والعملي أجمل - في محله - لإعطائه الوسائل للعقل ولترتيبه للملفات والأطروحات، فكأن لزوم التفكير في الأنفع والأوسع والأولى مطلوبا عقلا ونفسا، لأن الانتظار الذكي للإنتاج اللامحدود الآتي لا محالة قريبا قريبا جدا لازم ومرجولدى النفس المشرقة الطالبة للقمم والمتجاوزة لها بأناة وروية بلا مثيل ولا شبيه.

يا عقل أنت رجاؤنا الأوفى والأدوم. .

### الزعة الإنسانية المبدعة:

إن الفضل الإنساني والقيمة البشرية هما غاية الغايات بدءا ونهاية لاعتمادهما على الروح المكرمة في النفس البشرية للفقهاء العقلي المهيمن على القضايا فكريا وتنفيذا تنظيرا وتطبيقا، وهذا البند الشريف تتم باستقلال الخلافة الإنسانية في عالم الوجود الإنساني وغيره إن كان ورفعة الأنام فوق كل مقال وتكريم وبيان.



وقد استهللنا به كلامنا الغائي المقاصدي الذي يكون مفاصل الفهم الفلسفي الواقعي وتحقيق الفطرة الندية في جو التعقل الفكري المتعمق، وهو كذلك ركن سبر جواهر الأشياء وكنه أسرار المسائل بالثقة البصيرة والاعتماد المبصر والتوكل الثمين على قدرة العقل المبين على فهم الأمور وحل الألغاز والولوج إلى ثوابت الوجود وحكمة الخلق ولومعالم عامة وسبلا عريضة في انتظار حكم الأختيار الفلاسفة الأطهار مبينين ومفصلين لما أجمل عقلا وفهم شمولاً برؤية جامعة تضم تفاصيل الراحة الفضولية الإنسانية بتدرج العارفين وأناة العقلاء السامقين. ولا شك أن هذا الاعتناء بالقيمة البشرية هو طريق الرشده والسلام العالمي الحق لا قولاً بل ترسيخاً في النفوس للتجسيد في العوالم بخلوص، وعكسه هو دمار النفوس وتحطيم حضارة التجاسر على المجهول وتدمير فضول افتضاض بكاراة المستعصي بل والمستحيل في الفكر والواقع والميدان. على أن الغرب في علباء نهضته الأوروبية منذ القرن الخامس عشر بعد نسف الدين الباطل والاستبداد الملكي الغاشم بدأ بفكرة الإيكولوجيا ودعوى حماية البيئة وحتى في الأنروبولوجيا في القرن العشرين لا يحط من قدر البشر بل يجعلهم عاملاً فقط في معادلات الوجود والطبيعة لا غير وهم الملوك حقيقة والأمرون الناهون يقينا بلا إسراف ولا إتلاف، وهذا التوجه الغربي (البيئي المفرط) لا كلا بل في جزئه ناشئ من حراك آخر قديم جديد وهو الشك والنسبية حتى في الحقائق والقيم العالمية من حرية وعقل وسلم وتسامح وديمقراطية بحكم الشعب لنفسه بنفسه في نفسه، وغيرها وهو عين التميع الفكري وشبه التسامح النظري بما يتبعه من نتائج وخيمة أرضيا إذ السمحية الحققة والسلم الجدير بالاحترام والنفع هو تثبيت الحقائق والقيم العالمية التي نحن بصدد إعلانها صراحة بالفطرة والعقل المدنية المسالمة لا العدوانية المحررة لا المقيدة والموسعة لا المضيققة. وذلك بإعلان المثل الكونية إذن مع فتح أبواب الخلاف والطرح والعرض بل والدفاع عنها شبرا بشبر ما صينت الأعراض والأرواح والأموال وخاصة الأفكار، لأن أعلى قيمة وأكرم مثل هو الذود بشراسة عن حى الحريات فرديةا وجماعيةا في سلم وتسامح وهما أسا البحث وصميم ترجمة الحرية في الأرض.



## شأن اللغات في تكريس الحس الحضاري والإنساني:

إن للترجمة في شتى الميادين اثرها البالغ حضارة وإنسانا بتلقيحها للأفكار من هنا وهناك وهناك في سلم التعامل وأدب الحوار وذكاء المرونة والانتفاع من كل خير مهما كان مصدره وأيا كان منبعه، بعيدا عن عقد الأديان والمعتقدات والنحل والملل والأعراق والقبائل والعشائر وأخريات العنصريات المقيتات. لذا اخترنا في ورقتنا هاته المريدة للشمول قدر الإمكان بلا ادعاء الإحاطة بالأزمة ولا بالمكان في حركة الترجمة العربية في زمن العصر الوسيط من 150هـ إلى 800هـ تقريبا (ق7م-15م) بدءا بالعهد العباسي خصوصا شرقا ومرورا بالقاهرة في العهد الفاطمي بمصر مع الحقبة الأندلسية غربا في غياب شبه تام لعملية النقل الترجمي في الحكم الأموي الغاشم. وليس بحثنا عرضا تاريخيا محضا ولا تقنيا سرديا جافا ولو بتشويق المؤرخ اللبيب، بل هو أساسا تفكير وتنقيب اعتباري لاستخراج قوانين حضارية نفسية اجتماعية من هذا المثال العربي الزاخر ولو في بنود عامة ونقاط جامعة تفصل في أوانها ومحلها، أقول، هو تنقيب عربي في الاستفادة من تلك العملية الترجمية التفاعلية بين الشعوب لفائدة النمو الحضاري البشري ماديًا ومعنويًا، بناء على بند البنود واصل الأصول ألا وهو "الحرية الإنسانية فكريا وعمليا" للارتقاء بالفكر صعدا والمضي بالخلق علواً والمرور بالإبداع تجديداً وخلقاً بعد تخليق وتنوير فهي وعملي نظري وميداني لصالح البشرية جمعاء في تسالمها وأمنها وتأمينها على الأقل في عدم ضرر إن ندرت عدي المصلحة وانتفى النفع. كما ننوه هنا طبعاً بدور التدوين في بث روح الحضارة ذهنياً وواقعياً لأن الكتابة روح الحضارة وقلمها الذي تدون به لعصرها وللأجيال اللاحقة من بني جلدتها ومن غيرهم بشراً كراماً، وما الترجمة في نهاية المطاف سوى تحقيق لهذا الطموح الإنساني في الإبداع والنفع معاً على تفاوت في الأمم تبايناً في نفوسها واختياراتها وتبعاً لظروف كل واحدة منها سياسة واقتصاداً وجيوستراتيجية واجتماعاً. هذا، ولا يضيع مني في هذا المقام التركيز على عامل اجتماعي مباشر ومهم متمثلاً في التجارة بين العرب والهند والصين ورحلات طلب العلم في البلاد العربية والفرنجية باهتمام مفرح بالكتب وفضول كبير بالمجهول من علوم الأوائل خاصة الإغريق منهم بموسوعيتهم الرائعة وإعلائهم لقدر العقل المبين، كما كان هناك



نصيب غير مهم للفرس والهنود واللاتين في تلك التفاعلية العلمية والإنسانية. وقد أكدنا على التنويه بخطورة العملية الترجمية من كل الجهات الإنسانية بتنوع ميادينها في تلك الحقب التاريخية تصاعديا منذ العهد الأموي بدمشق فالعباسي ببغداد دار الحكمة والعلم آنذاك والتعريب على الفاطميين بالقاهرة وانتهاء بالأندلسي في تلخيص للجو السائد حينئذ ولعوامل تشجيع تلك النقلة النوعية في فكر البشرية قاطبة لا العرب خاصة، مع ذكر أشهر الميادين مع أبرز روادها وإضافاتهم بعد حذقهم للعلوم المراد ترجمتها فضولا ونفعا انتفاعا وتعدية. فقد كان القيام بها وهضم علومها والتحريك فيها إبداعا وزيادة ونقلًا للأوربيين بيدهم وتعلمهم وعلمهم في تراكم الإنسان الذي يضع معالم في طريق التكاتف البشري حقا بموضوعية المشاهد وعمق المفكر المحلل. ولا يفوتنا هنا أن ننوه بأربع نقاط هامة مؤصلة للحضارة البشرية الحقيقة ألا وهي:

- 1- الحرية الفكرية بضميمتها الاعتقادية والعملية أو لنقل الحرية على مصراعها شريطة عدم المساس بحقوق الأنام وكرامة الإنسان، فلا قيد لها البتة.
  - 2- الموسوعية المعرفية الفضولية بلا تجزئ مخل للعلوم وتقزيم مشين للمعارف فهي روافد لمصب وبحر ومحيط واحد ملم للشئات.
  - 3- الحس التجريبي المقام على المشاهدة والفرضية والتجربة والنتيجة فالقانون تحت نور العقل الرشيد طبعًا.
  - 4- نشدان السلام العالمي البشري وابتغاء الحضارة الإنسانية بفضل الاكتشاف العرفاني بروح الفلسفة والتساؤل بحرية وتحرير مع توفير حاجيات الإنسان الأساسية الكفيلة بحفظ ماء وجهه تفرغا لما هو خير له ولما هو كفؤ له وجدير به في حياته ومعاشه ماديا وأدبيا.
- يعرف الإنسان فلسفة عميقة بخاصيتيه المعظمتين العقل الشريف المهمين والنطق الفصيح المبين في كلمة عربية واحدة بشقها إذن "المنطق" (عقلا فكريا ذهنيا ونطقا لسانيا كلاميا) لما لهاتين الميزتين الجليلتين من ترابط بينهما أولا واثري الواقع ثانيا عبر التأثير النظري في الميداني بفضل التناقل الشفوي للمعارف وخصوصا التراكم الكتابي للحضارة والتشييد الصرحي للعلوم والتجارب، فضلا عن سهولة



التواصل باللغة شفاها طبعاً لعملية وفعالية اللغة الشفهية في المعاملات اليومية السريعة منها وحتى البطيئة لما لها من عفوية وتصحيح ذاتي مباشر وغير مباشر. إلا أن الحضارة بناء فكري للتحسين المادي بنور التنظير الفكري في الأمة الواحدة بلا عنصرية ولا عنجهية ولا إقصاء يتم بقدرات الأفراد في بوتقة المجتمع الكلي بروابطه العميقة وظروفه الخاصة، بالرغم من تواجد إنسانيات عامة شاملة عالمية تمثل الوثاقة بين بني الإنسان أينما كانوا وحيثما وجدوا. وبما أن الحضارة كذلك بصفتها إنتاجاً متكاملًا باستغلال القوانين الشاملة واستعمال الملابس الخاصة في البلاد أي بأفرادها مجتمعين في جو من الملاءمة العلمية ووحدة الوجهة المقيمة للنمو مادة ومعنى، فهي لا تكمل حتى تنشأ الإنسان كأخ لا كضد ولا كعدو بل كصديق، نعم منافس في شرف الواقع والإنتاج والعمل والجهد المؤدبين لشاطئ الرفاهية وخيرات المدنية والحضارة بقيم الإنسانية الكونية متوجة ومبدوءة بالحرية المطلقة للبشر ضميراً وفكراً وعملاً في إطار نفع الإنسان والتحكم في الطبيعة بفهم وإحكام وسيطرة. فوجدت هنا في وسط إسلامي بلسان عربي شارك فيه الجميع بدين وبغير دين، حركة علمية حضارية تشييدية وتواصل نفعي بشري له واسطة اللغة للتفاهم والاتصال مما وصل بالتالي بين الفكر والعمل واللغة من أجل هدف السمو الإنساني الحضاري كمثال عليا سامية راقية لا تنسى الواقع بل تطبق فيه وتنزل عليه بنسبية البشر والميدان كما ارتضته الطبيعة والمشروطة (بل بالأحرى الإطلاقية) الإنسانية. لذا كان اللسان سبيل التفاهم البيني وطريق الإيصال الفكري ومنهج التراكم العلمي في الأمة بعينها وبالترجمة بين الأمم العالمية منذ القديم حيثما تسنت الفرص وتوفرت الدواعي وناسبت الظروف المرء الحصيف في سعيه للتسالم عبر التفاهم ونحو مرماه في التكاثر النظري والتضامن الفعلي بين الأناسي عن طريق الإطلاع على ما في أيدي الغير والآخر من علوم على وجه الخصوص ومن عادات وتقاليده وتاريخ، من أجل مقارنة فكرية تجاه المسألة العملية محوًا للجهل البسيط والمركب 'فالإنسان عدو ما جهل وصديق ما علم'. ومن هنا تنطلق أهمية الترجمة وموضوعنا في إثراء الرصيد المعرفي للأمم للحضارة المقيمة للسلم والتسامح تنكبا للجهل والتجاهل والحقق والتطاحن لسبب أو لآخر ديني وهو أنكاها وأشدها وأخطرها أو عرقي أو لغوي أو



عاداتي. فإلى جانب حمل اللغة للمعارف المسبوق إليها من قبل أمة أو شعب من المتقدمين مدنية فهي كذلك وعاء للعادات ونفسية ذلك الشعب في أدبه وتقاليده من خلال الكتابات في شتى المجالات، أي أن الغرض من الترجمة عملي علمي لكنه إنساني أيضا وأنتروبولوجي في محاولة لفقه الإنسان لأخيه الإنسان للنفع وتعدي الخير أو على أقل تقدير لنفي الضرر وتوقي الشر. فهناك معرفة وانتفاع بتجارب وعلم الآخر من جهة، واطلاع وتفهم للآخر من جهة أخرى. كما أن الترجمة فتح لأبواب مغلقة وانطلاق إلى مجهول مخيف أو يخاف منه ويخشى، لصالح نور العرفان وكسب معلومات جديدة يتقي بها المرء أسن الروح وجمود العقل وركود النفس بالخمول النرجسي والحنيني العاطفي والانغلاق المتخندق المتعالي سوءا والمتكبر غطرسة وزروا بلا قاعدة ولا أساس ولا بيان.

ولا يسعنا في هذا المحال السردى لكنه نقدي اعتباري إلا الإشادة بعمل العلماء الفضوليين (كجابر بن حيان الأزدي (813م)، وأبي جعفر بن موسى الخوارزمي" (236هـ)، وحنين بن إسحاق (874م)، وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (932م)، والفارابي الفيلسوف الموسيقي الملمهم (339هـ)، وابن الهيثم (1040م)، والبيروني -بطليموس العرب- (1048م)، وابن سينا (427هـ)، وابن النفيس (1288م)، والفخر الرازي (606هـ)) للظفر بما في أيدي العالمين وما جادت به أفرحتهم باختلاف نظمهم ومعتقداتهم وأعراقهم في عصر قديم (150هـ-750م) كان السائد فيها العصبية والوطنية المنغلقة والمفرطة (le chauvinisme) حتى في بلد الحضارة والفكر الإغريق، فقد كانت بحق هاته الفعلية الترجمة الشريفة الفريدة وسام العرب مسلمين ونصارى ويهود وغيرهم، لأن نقطة البدء وجو الحركة كان عربي اللسان لا العرق على غرار الإغريقية-اليونانية في العهد العتيق في اليونان وروما مع اللاتينية أيضا فيما بعد خاصة في الحقبة الوسيطة (500م) إلى عصر النهضة (1500م). هذا ما تعلق بالعملية العلمية الفعالة وما ارتبط بالحركة الترجمة المعرفية المبنية على "الحرية البشرية الفكرية المطلقة" الفتاحة للفضول والاكتشافات على مصاريعها. أما ما انتهى إلى نظام الحكم تحت الأمويين والعباسيين والأندلسيين والفاطميين فحدث ولا حرج عن حوادث تاريخية ظالمة للعام والخاص حسب أهواء الحكام



محكومي أطماعهم ومقهوري حيفهم والجانين على أنفسهم بازدراء الحريات ونهك الممتلكات وتضييع الحقوق وخرق الواجبات في تطاحن على السلطة وما هي بتلك في عين الحكيم، وفي تدامر جم بين الأفراد والعائلات مع الاعتداء على الغير باسم الفتح الديني وهو ولا ريب غلق وتدمير وعدوان وتضليل يشابه كل استعمار ويضاهي بل يجاوز الامبريالية الأمريكية والاحتلال الأوربي والديكتاتورية الشيوعية السوفييتية المعاصرة في عتوها وبلائها وضيمها. إن إخفاء هاته الحقائق التاريخية عن العامة والخاصة لمن تسلح بالنقد الدقيق والتحليل الحر العميق لا يزيد الطين إلا بلة بترسيخ الظلم وظلماته وتوطيد العصبية باسم الدين ودماراته واستغلال الإيديولوجية العمياء لفائدة العنصرية الدينية و/أو العرقية ولو مقنعة بادعاء مساواة ما هنا وهناك. وبهذا اتفق مفارقة من جانب، نور معرفي بيد الحذق المبصرين بانفتاح تام وعطش علي مشرف وجوع فلسفي فطري منير، ومن جانب آخر ظلمة حكمية سلطوية باغية متسلقة مبنية على الملكية والتوارث العائلي في آل أمية ومروان والعباس ومن شاكلهم في إمارات الأندلس وتشردمها والفاطميين وتجبرهم على حساب الإنسان والدوس على كرامة بني الأنام في الداخل بانتهاك الأعراض وسفك الدماء واغتصاب الممتلكات ومصادرة الأموال وفي الخارج بشراء العداء من عدم ونشر فكر الكراهية وعاطفة التسلط باسم الحقيقة المطلقة وهي براء من أعمال السفهاء من الأمويين والعباسيين والأندلسيين والفاطميين وحتى العثمانيين وكل المتكبرين الجبارين العتاة سوى ما شذ "وهو يذكر-ويكاد لا يذكر- ولا يقاس عليه"، مما أبقى حتى في عصرنا على هلامية تخص الاستعمار العربي الإسلامي - لا الفتح البتة لمنافاته للحرية وبرها وإطلاقها وقدسيتها-للبلاد الأخرى المجاورة بل والبعيدة وهي ولا شك ولا ريب نتاج العقم الفكري وعصارة الجمود التحليلي ومنتوج التسليم الإيديولوجي باسم الدين. فلا خلط إذن بين نور وظلام ولا مزج بين عرفان وكفران بالإنسان بل ما بد من تفرقة بينة وبين جو علي منير واستبداد سياسي وقهر اقتصادي في قمة هرم السلطة. ولنا أن نتساءل لماذا هذا البون؟ ومن عناصر الإجابة اهتمام البعض من الحكام بالعلوم ونشرها وإتقانها مما ولد عجلة فكرية فكرية من الصعب على اللاحقين من الملوك تجاهلها أو نفها





ومحوها، فكأن العملية المعرفية تحمل معها عناصر قوتها وبقاءها إذا انطلقت وتحررت من عقد البداوة والانغلاق والعنصرية من أجل الحرية والتحرر والانفتاح والفتح والتسامح والسلم العالميين من معرفة وجوع فلسفي.

بيد أن هذا الولع العام لعلماء وعامة في حدود معينة مع حكام لهم همهم وانتفاعهم منه لا ينسينا البتة جشع الجانب الديني المتمثلاً في رجال دين وفقهاء ليسوا كذلك لتغييرهم التسامح المبني على الحرية والعقل التنظيف الحر والنقد الرفيع المتحرر بإطلاق، مما حدا بهم منذ المعتزلة واضطهادهم قسراً للحنبلية - وهم جامدون حقاً - على ادعائهم العقل في ملك "المأمون" إلى معاودة الحنابلة الراكدين للرد عليهم باعتماد المذهب العقدي الحنبلي في عهد "المتوكل"، دون الغفلة عن ظاهرة حرق الكتب وإقصاء مؤلفيها من الساحة الدينية العلمية ونفيهم "كأبن حزم الظاهري" بالأندلس (بالرغم من غرابة منهجه ولا منهج) وزعزعة "ابن رشد" الحفيد الفيلسوف التحرير وتحريق كتبه رمياً به إلى المغرب (مراكش) بعد حقد الفقهاء المالكية عليه لسطوتهم المادية وفراغهم العلمي وخوائهم الروحي الحري التحريري، فاتحد بذلك قهر سياسي لغرض أو لآخر وظلام علمائي زعماً للحقيقة وامتلاكاً لزامها باسم الدين هنا وهناك وهناك. وأمثلة الاضطهاد العلمي والفعلية ضد العلماء جم كثير في تاريخ الإسلام من الجعد بن درهم المتهم زوراً مروراً بالحلاج إلى السهروردي وغيرهم.

هذا عرض سريع للأجواء السياسية والعلمية والمذهبية في العصر الوسيط عموماً مع فرزه عن الحوزة العلمية الصرفة وتفريقه من المعرفة التقنية من فلك ورياضيات وطبيعة، بعيداً عن ميدان العقيدة والدين والمذهب في غياب تام أو جزئي - عام للحرية وأنوارها ولكرامة الضمير وقديسيته، ليتضح المقام للقارئ الكريم في صفاء تحليل وعدم إغفال للحقائق والأحداث مع كفالة حق التحقق له في هذا القول أو ذاك: أليست الحقيقة بنور الحرية وتحت لواء الكرامة الإنسانية بالحرية ملاك وجودنا وبحثنا وحركتنا للحضارة بالاكشاف والعرفان للسلام؟.





## أهمية الكتاب في التكوين:

ما الدنيا وغيرها بلا كتاب ولا قلم ولا علم متدبر وفكر مستنير ومنير بلا استثناء؟ لا شيء بل هو غبن وضنك وضيق وعثب متعب وكآبة مادية ومعنوية وسامة روحية وعطل(ة) ذهني مقيت مميت للجسم والروح معا ليأسن قبلهما وبعدهما العقل الوضاء الذي أطفأه التكاسل وأذهب بريقه الخمول والركود تحت وطأة ضرورات الحياة المشروعة بل المطلوبة المحموددة في وعاء العلوم والاكتشاف ورونق السلام الذاتي والطهر النفسي المتعدي للغير بكامل النفع وواسع الخير. إنه إذن العلم بوسائله المادية من توفير أدوات التلقن والتلقين والأدبية من تحفيز فعلي بالمادة ما قدر على ذلك وتبيين قيمة العلماء في نفوسهم وما فتحوا لذواتهم من نور وفخر واقتناع وتحقيق ذات وأهداف بالإضافة إلى ما أفادوا به العالمين من كشوفات Découvertes وبركات نظرية وتفهمية وتطبيقية كذلك ليعم الرخاء المادي والهناء النفسي، وما ذلك بعزيز ولا ممتنع ولا هو بالمثالية الجوفاء إذ الفكر ناقد مرفرف في سماء اليقين العقلي بمبادئ التمكين الحضاري وهو الخبير بدقائق الواقع والبصير بدنيا الناس، فما الفلسفة la Philosophie النيرة المفيدة إلا ارتقاء بالذات البشرية وتوسيع لدائرة اهتماماتها نظرا وعملا، ثم اتصال مثمر بمشاغل الأناسي وتطلعاتهم سياسة واجتماعا ويوميات أملتها حقيقة الإنسان بطبيعته الجسمانية والروحية العقلية. ويدخل أساسا في هذا الاهتمام الطالب الجامعي منذ السنة الأولى إلى مشارف البحث من ماستر ودكتوراة بتعليمه حرية الفكر والتساؤل والتجاسر على النقد وفتح المغلق بتراكم علمي ذكي يقوده الفضول ويحدوه الابتكار والخلق والإبداع.

تلك توطئة للحديث عن أهمية القراءة والمطالعة ودورهما ثم مكانتهما في عوالم البشر؛ فالعالم المتحضر لا يقاس اليوم -وهذا معلوم للخاص والعام- أولا إلا بما هو عليه من درجة تعلم أو بالأحرى بنسبة التعلم ومحو الأمية كحد أدنى لا غير للتأسيس المدني الحضاري ثم يتلو ذلك المهارات والتخصصات في شتى الميادين وسائر السبل العلمية النظرية والعملية التطبيقية ولا فصل بينهم بل هما كالوجهين للعملة الواحدة تكاملا وترافقا وتوافقا. إذ اكتساب العلم كما لا يخفى على أحد لا



يتم سوى بالمطالعة التي يدخل فيها بالطبع القلم حقيقة ومجازا أي كتابة وفكرا حرفا وروحا ومعنى وما التلقين الشفهي إلا مرحلة عابرة غائرة يمكن أن تعين على تحديد أطر عامة لا غير على أن الكتابة فيها أيضا بمكان من الأهمية، وقد كان التشافه قديما قبل ظهور الكتابة حوالي 3000 سنة قبل الميلاد الوسيلة الوحيدة على سبيل 'مكره أخاك لا بطل' دون نسيان الرسومات الحائطية، كطريقة تواصل مثلى آنذاك بين الأقدمين -استعانة على التفكير العقلي والتعمق الفلسفي بالشعر الرفيع والكلمة الموزونة شكلا ومعنى- حتى في اليونان وقد تزامن حينئذ القراءة للعامة والمطالعة لمن تدرب وتعلم القراءة وكل ذلك في سنة التدرج والترقي في تحسين العلوم ووسائلها -وذلك قانون عام خالد-. لأن الحكمة تتناقل والعلوم تتراكم ولا يثبتها غير الكتابة والقلم لتزدان وتزداد بهما، بلا حد ولا قيد.

وإذا أتيج للفرد مطالعة القليل والكثير فما السبيل إلى اكتساب العلم الحق وما الطريق للظفر بنور العقل وتوظيف المعلومات وتثمين الثمرات الفكرية وترقية الواقع المعيش؟ إنه التفتح الموسوعي l'ouverture d'Esprit Encyclopédique على كل ما وقع تحت اليد من كتاب على تنوع مشاربه واختلاف إيديولوجيته ووضعها على محك العقل البسيط بأدنى مبادئه -وما فيها دنيء لعظم الفكر الإنساني وكرامة شأنه وعلو منزلته- إلى أعلاها والكل عل متعال بتنام وتمام وكمال، ذلك أن البشر أوتوا وحبوا عقلا نبيرا وطاقت قد بل تتفاوت لكنها منحة واحدة يقينا للجميع كقدرة على التحليل والنقد والفرز أو على الأقل التقسيم والمقارنة، فالمنة الطبيعية واحدة لكل يستوي فيها كل عاقل والتفاوت فضل طبيعي بدءا وتوفيق نفسي نهاية بالعمل الدؤوب والسير الحثيث دوما تحت مبدأ تحقيق الأسباب لغاياتها ولو بعد تكرار ومحاولات عدة تختلف زمنا ومكانا باختلاف الأفراد وأحوالهم كلها: فالبدار البدار والعمل العمل. . بما أن الفرصة متاحة للناس قاطبة وهم العقلاء المتدرجون في علياء التفوق والارتقاء l'Ascension والعارجون إلى لا نهائية الاكتشاف كونه وإنسانيه.

فملحوظ بوضوح تطلع العالم المتقدم -والأمم والاقتصاديات الناشئة- إلى اكتساب المهارات بالتكوين والتعلم خصوصا في فضاءات البحث الجامعي التي لا



تكتسب إلا بالمطالعة والتدرب الميداني الموجه المؤطر المرتكز إلى فنون نظرية وقواعد علمية ولو كانت بسيطة فكل البناء الحضاري علم ومعرفة ونظام لا عشوائية وجهل وفوضى، ويرى ذلك في الشارع والسوق والمقهى لا سيما في جو الجامعة الحقبة الجديرة بسام المعرفة العلمية والتنقيب العلمي الكشفي، لا بالضرورة حملا لكتاب بل ترجمة لفهم الكتاب وسلم القلم وأمان العقل ورشد الروح وذلك هو المبتغى من وراء التعلم والتفنن والتبحر في آفاق الكتب والسياحة في ساحاتها كلها بلا حدود. .

كما أن سبل العلم وطرائقه ميسرة إلى حد بعيد فتحتا لدور النشر والمعارض والمكتبات البلدية والوطنية العامة والجامعية دون إغفال الوسائل الإلكترونية والمساحات الرقمية الافتراضية، بالرغم من تمكن النفعية المادية من وسائل الإعلام تلفزة وإذاعة وجرائد، غير أن الجو العلمي النوراني المتحرر ما يفتأ يعود ليشع خيرا ونفعا للجميع في الحرية وخبراتها المجددة -على ما يوجد هناك أيضا من إكراهات إلا أن عصور التخلف ولت عنهم وآصار الخوف والذل والهوان ذابت وبادت منذ بزوغ نور النهضة العلمية والصناعية-. وسر هذا الحشد الرهيب من الطرق والأدوات بركة وفرح فكري وحضاري هو إلى جانب التحرر الفكري وفتح آفاق النقد على كل الأصعدة بلا شك -وذاك نتيجة التواضع العلمي ومحصلة المعرفة الدفينة والعميقة بالقضايا والحياة- النقد الذاتي المتطلع لما هو أحسن وأمثل وأفضل، وكأن الموجود دوما قليل بل لا يعتد به أمام ما هو آت من خيرات وكرامات ينتشها البشر بالفكر والتفكير والعقل والتعقل الخلاق.

فهل الكثرة والعدد والكمية هي المقصودة والمعتد بها أم المنهجية la méthodologie والنوعية مع الانفتاح على جميع العلوم؟ إنه في الحقيقة النوعية والمنهجية التي لا تتأتى إلا بكثرة المطالعة بداية، ولو أن الأخذ بنصح الفاهمين المجربين وفي قمتهم الأساتذة في التعليم كله وعاليه الجامعي على وجه الخصوص، توجيهها وإرشادها لا قسرا وضرورة، كلا وألف كلا، محبوب ومحبد ومطلوب لاختصار الطرق والجهود والأوقات، مع تحري الاستقلال الفكري المتدرج بمحاولة الاستيعاب الذهني المستعين بالنقد الفلسفي بسيطه وعميقه، تساؤلا وسبرا للأعماق وبعدا عن السطحيات والتحاليل العادية مع التنبيه إلى أن المرور بتكرار الحقائق وحتى غيره



من التوفاه في بدء المسار الفهمي التكويني لكل الناس لا أكاديميهم فحسب، لا مندوحة عنها كما تستوعبه طبيعة الإنسان الخلاق المبدع الفنان بلا قيد *créative* *la condition humaine* لينتقل المرء طالب العلا والتفسير من حسن إلى أحسن ومن خير إلى 'أخير' أتيا بكل جديد وخالقا لكل أصيل فريد وغائضا في قضايا الوجود التي تعني الصغير والكبير المتعلم وغيره كل حسب طاقاته وقدراته وكذلك تبعاً لطموحاته وتطلعاته لا تمنيا بل عملا وإعمالا لملكة العقل الوهاج المسدد في اكتشاف الحقيقة الكلية والجزئية باتساع فكر وسابغ إبداع وكثير خلق وبهجة استقلال مثمر حر محرر *la créativité et l'innovation rationnelles* بعيدا عن الشطط ونايا عن الخطأ إلا فيما يمس الفروع دون -الأصول وتلك فسحة العقل المبين ضد التضيق والحجر الفكري والعملي- وبهذا يتحقق الرشاد الحق في الكليات الوجودية الكونية الإنسانية وتتوسع فنون وتفرعات الجزئيات لا عيا وجهلا بل سعة ورحما .

وقبل الختام نقول أن المطالعة وخاصة في الفضاء الجامعي في حد ذاتها مطلب ومكسب وهدف إلا أنه يتعدى من الفلسفة والنظر إلى الواقع كما أسلفنا ليبرمج ويؤطر ويوجه ويهذب فكر وسلوك وعمل الرئيس الشرعي ديمقراطيا لا افتئاتا وغمطسة يدركها بل مل منها العام والخاص بتداعياتها المريبة وانعكاساتها الباهتة سلبيا سياسة واجتماعا واقتصادا، والموظف المتقن إن لم يكن مبدعا في مجاله ولو صغر حقله وجهده فهو محمود مرغوب فيه، والمدرس والباحث والطبيب والإداري نائين جميعا عن التسبب والتكاسل وفراغ الروح والترقيع بما فيه من تبعات معيبة قاتلة للحس الحضاري المدني النفسي بل والجسدي، رافعين الهامات إلى فضاءات الاحترام والتعاون والتسالم وحب النفع والخير والبر والإحسان في الصف والعمل والبيت والشارع بحسب قدرة كل واحد ولا تكلف، بل العدل كاف مقنع إن غاب الإحسان وهو ديدن الفضلاء الكمل بالعرفان.

وننبه أخيرا إلى أهمية وظيفة الأسرة فالمدرسة -ابتدائيا ومتوسطا وثانويا وجامعة خصوصا خاصا للتكوين والبحث- فالشارع توفيراً لجو من الثقافة العامة والخاصة وإشاعة لفحوى عز العلم وتواضع الكرماء العلماء وإشعاعا بنور العرفان وبركة وصفاء القريحة والجنان؛ لأن التربية العامة والخاصة لا ينوب عنها شيء البتة



فهي حديث النفس ودافع الفرد المواطن وهي جنده في كل حال وضميره في كل أوان. لذا ما بد من صلاحها في المجتمع الراقي ولا بد من تعزيزها في جميع الحقوق لمن أراد الصلاح والإصلاح بلا استثناء تعميما للفضل وإنماء للمنة.

"لكل امرئ من دهره ما تعودا"

خاتمة:

دققنا الباب في بحثنا على طرائق تنمية البحث العلمي في الجامعة للفائدة العامة بعد الخاصة من الطالب بالأستاذ إلى العادي مؤكدين على دور الانفتاح الذهني على المعارف وربطها ببعض باستغلال اللغات واستثمار الحريات في كشف المخبوء وفض بكرة المجهول. كل هذا منتج لا محالة لفكر إنساني متسامح نافع علميا وعمليا في عوامة العصر بنشر التحفيز على الارتقاء بدءا من الجامعة منبر الحرية ومصنع الخلقية والابتكار في نور التوجيه السديد للأستاذ الجامعي الرشيد.

المراجع:

- 1- أركون محمد، (2005)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت.
- 2- أركون محمد، (2012)، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساق، بيروت.
- 3- التويجري عبد العزيز بن عثمان، (2002)، العوامة والحياة الثقافية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيكو.
- 4- الجابري محمد عابد، (1997)، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 5- الزيود ماجد، (2002)، الشباب والقيم في عالم متغير، دار الشروق للنشر والتوزيع.
- 6- السيد ياسين، (2002)، العوامة وأثرها في المجتمع والدولة، منشورات مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية.
- 7- المديني أحمد، (2007)، العوامة والهوية: التنوع بديل للقطيعة، جريدة الشرق الوسط 10507.



- 8- بن نبي مالك، (2000)، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق.
- 9- بن نبي مالك، (2002)، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، دمشق.
- 10- خريسان باسم، (2001)، العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر العربي.
- 11- عرسان علي، (2001)، ثقافتنا والتحدي، منشورات اتحاد الكتاب العربي.
- 12- AUROUX S. & WEIL Y.، (1991) Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie، Hachette .
- 13- BENNABI Malek، (1948) Les conditions de la Renaissance.



## ناصر ناصيف... من التبعية الى الاستقلال الفلسفي

1- د.بن عزة محمد أمين-المدرسة العليا للاساتذة بوزريعة

[abenazza@gmail.com](mailto:abenazza@gmail.com)

2- د.شرقي رحيمة-جامعة قاصدي مرباح ورقلة

[chergui.rahima@univ-ouargla.dz](mailto:chergui.rahima@univ-ouargla.dz)

3- هشام قاضي-جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة

[h.gadi@univ-dbk.dz](mailto:h.gadi@univ-dbk.dz)

### مقدمة:

ولما كان الفعل الفلسفي فعل إبداع بالأساس، إبداع يطال الأسئلة مثلما يطال المقاربات والرؤى الكاشفة فإننا نستطيع أن نجازف بالقول بأن الهاجس المركزي الذي استولى على فكر هذا الفيلسوف هو هاجس الإبداع بوصفه شكلا من أشكال الإستقلالية، فما السبيل إلى تحقيق إبداع فلسفي عربي منعتق من إكراهات تاريخ الفلسفة وضيق الإيديولوجيا، ومنبثق من اللحظة التاريخية والشرط الحضاري الراهن؟

### 1- في معنى الإستقلال الفلسفي:

استهل ناصيف نصار مساره الفلسفي مند ستينات القرن الماضي، وهي الفترة الزمنية التي اختزنت مختلف عناصر الفشل الذي طال الذات العربية على جميع الأصعدة. ولم تكن نكسة حُزيران (جوان) 1967م سوى القشرة السطحية التي تخفي تراكمات كثيرة من الإخفاقات الحضارية لمجتمعات لم تحسن قراءة المشهد بتحولاته الحضارية ورهاناته الوجودية، فخرجت من مسرح الفعل والإنجاز، واكتفت بلعب دور المتفرج أو المتلقي السلبي والعاجز عن مساهمة المجتمعات الأخرى على الصعيدين المادي والرمزي.

فهم ناصيف نصار أن المأزق حضاري وليس سياسيًا كما اعتقد بعض المفكرين الذين انخرطوا في تحليل المشهد أو قراءة الحدث المأساوي آنذاك. ولما



كانت الفلسفة مظهرًا من أسس مظاهر الإبداع الذي يعكس بوضوح الحوية الفكرية والنشاط العقلي الخلاق للمجتمعات والأمم الناهضة فإن مجهودات ناصيف نصار قد انصبت منذ البداية على رسم طريق واضح المعالم للإستقلال الفلسفي، وهو ما تم بسطه في كتابه (طريق الإستقلال الفلسفي) الذي يعد بمثابة المقدمة النظرية والإطار المنهجي لما سيأتي في كتاباته اللاحقة.

دافع ناصيف نصار عن فكرة أساسية مفادها "ضرورة إبداع نظرة فلسفية انطلاقًا من مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي".<sup>1</sup> معنى ذلك أن أي إنتاج فلسفي حقيقي ينبغي أن ينبثق من معانيه الراهن باختلالاته وأزماته، ومحاولة تفهّمه وعقلنته تمهيدًا لتجاوزه بأحسن الطرق الممكنة.

الفلسفة بهذا المعنى هي فعل تشخيصي لحاضر يحاصرنا بإكراهاته ومشكلاته ويؤثر فينا بقدر ما نؤثر فيه. يقول ناصيف نصار في هذا الصدد: "إن المرحلة التاريخية الجديدة التي يعيشها العالم العربي تطرح على الوعي الفلسفي أسئلة جديدة مختلفة عن تلك التي طرحت عليه في القرون الوسطى. وبقدر ما يتفهّم الوعي الفلسفي تلك الأسئلة ويعالجها، يتحرّر ويتأصلّ ويفعل في التاريخ".<sup>2</sup> ويقول في موضع آخر: "قبل أن نتفلسف، ينبغي لنا أن ندرك أبعاد الوضعية التاريخية الحضارية التي نحن فيها، والشروط والغايات التي تؤثر في الفعل الفلسفي. وبدون هذا الإدراك تبقى عملية مفترقة إلى أسباب الإبداع".<sup>3</sup>

الاستقلال - بهذا المعنى - هو وعي عميق باللحظة التاريخية التي يعيشها الفيلسوف ويحيط بأسئلتها الكبرى ساعيًا إيجاد إجابات تُنهّيها أو تُلغّيها. إجابات نابعة من صميم اللحظة أو التجربة المعاشة لا من خارجها، وفي ذلك منتهى الإبداع. إن الإبداع - على ما يفهمه ناصيف نصار - هو فعل إيجاد ووجود، إيجاد من حيث كونه خلقًا لممكنات جديدة في التعامل مع الذات والواقع دون التقيّد بأفكار جاهزة أو استدساخ لتجارب مجتمعات أخرى سابقة أو معاصرة، وهي في الوقت ذاته

1- ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، دار الطليعة للطباعة، بيروت (لبنان)، ط3-1988، ص10

2- المصدر نفس، ص32.

3- ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط4 1981م، ص10.





فِعل وجودٍ من حيث كونه إثبات لوجود الذات العربية وتموقعها الإيجابي ضمن خارطة الأمم الفاعلة بوصفها ذاتا مشاركة على صعيد الفكر والفعل.

ولما كان الخطاب الفلسفي المبدع كما يفهمه ويدعو إليه ناصيف نصار خطاب الحاضر بثقله الوجودي وأسئلته الضاغطة والمتجددة صار لزاما على المشتغل بالفلسفة أن يتسلح بوعي تاريخي إيجابي، ويتخفف من تاريخ الفلسفة في سياقاتها الغربية والإسلامية ومذاهبها المتعددة.

## 2- من تاريخ الفلسفة الى الفعل الفلسفي المبدع:

لا حظ ناصيف نصار أن الإنتاج الفلسفي المتراكم على مدى عقود طويلة، رغم تنوعه وثرائه وتعدد روافده، إلا أنه ظل مرتبطا بتاريخ الفلسفة لم يتحرر الفيلسوف العربي من عقده تاريخ الفلسفة وضيق المذهب الفلسفي، إذ أن نشأة وعيه الفلسفي بقيت مطبوعة الى حد كبير بالإغتراب التاريخي والحضاري.<sup>1</sup> لقد أفضى هذا الموقف السلبي من تاريخ الفلسفة الى تبعية عمياء أبعدت الفيلسوف العربي عن الشرط التاريخي الذي يحياه، وجعلته عاجزا عن طرح أسئلة حقيقية من صميم واقعه دون الرجوع الى تاريخ الفلسفة الزاخر بالمذاهب الفلسفية التي رسمت خارطة الفكر الإنساني في مراحل المتعاقبة.

عجز الفيلسوف العربي-على ما يرى ناصيف نصار- عن فهم الحدود الفاصلة بين الفلسفة وتاريخها، بين الفعل الفلسفي كفعل حضاري خلاق وتاريخ الفلسفة كمنجز فلسفي له أبعاده ورهاناته وسياقاته وأدواته المعرفية التي تشكل من خلالها. يقول ناصيف نصار في هذا الصدد: "إن العلاقة بين مؤرخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة مختلفة نوعا عن العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة وقد يخفى ذلك عن بعضهم، فيضن أن التأريخ للفلسفة تشكل من أشكال التفلسف. وهو في الحقيقة عملٌ علمي له شروطه الخاصة كجزء من التأريخ العام للفكر البشري، ويمكن أن يكون مصحوبا بموقف فلسفي أو صادرا عن نزعة فلسفية، إلا أنه ليس في حد ذاته عملا فلسفيا".<sup>2</sup>

1- ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، ص 32.

2- ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، ص 15.



يشير ناصيف نصار في هذا النص المنهجي بوضوح إلى مآزق الخطاب الفلسفي العربي وحدوده المعرفية من حيث كونه خطاباً يقع ضمن نطاق المجهود التاريخي أو التاريخي - بالمعنى التقني للكلمة - أكثر من كونه خطاباً فلسفياً على مابين المجالين من تقاطعات، فالخطاب الفلسفي وثيق الصلة بما أسماه فيلسوفنا (الوضعية الحضارية). إن الفيلسوف قد يعود إلى التاريخ ليتفحصه ويستفيد من منجزات أعماله، ويتشبع بما من شأنه أن يساعده على فهم أعمق لحاضره، لكن دون الخضوع التام لسلطة التاريخ.

إن الابداع الفلسفي ممارسة خلاقة لفعل التفلسف لا تقيّد بتاريخ الفلسفة ومشكلاتها، وانخراط في مذهبها.<sup>1</sup>

إن موقف ناصيف نصار من تاريخ الفلسفة ليس موقفاً راديكالياً يلغيه بشكل نهائي أو يضعه في طي النسيان لينطلق في مغامرة بحثية فلسفية حرة وغير مشروطة، بل موقف إستيعابي يتعاطى مع تاريخ الفلسفة على سبيل الفهم العميق لمضامينه، والحوار الهادف والبناء مع أعلامه بغية تمثله واستيعابه في سبيل تأسيس نظريات فلسفية جادة وأصيلة. إن الفيلسوف الحصيف هو الذي "يستوعب ماضي الفلسفة كله أو بعضه ويتجاوزه في عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة".<sup>2</sup>

فَمِينَ بالفيلسوف - والأمر كذلك - أن يتعاطى مع تاريخ الفلسفة بأسلوب واع، ويستفيد منه في إثراء تجاربه وبلورة نظرياته، مع الحذر من التورط السلبي الذي مؤداه فقدان كل جدّة وأصالة مطلوبة.

### 3- أنموذجان للتبعية الفلسفية:

بُغية توضيح دعوته إلى الإستقلال الفلسفي عمّد صاحب كتاب (منطق السلطة) إلى تحليل خطابات بعض الفلاسفة العرب المعاصرين لتبيان حدودها ومفارقاتها، خاصة هؤلاء الذين دعوا بحماس شديد إلى ضرورة تغيير الواقع بالتفكير

1- أحمد عبد الحليم عطية، مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، ضمن كتاب، طريق الإستقلال الفلسفي (باب الحرية)-قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11)، القاهرة (مصر)، د (ط)، 2003م، ص 15.

2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط 2-1986، ص 141.



الفلسفي، لكنهم اكتفوا بالجهاز من الخطابات أو المذاهب التي تمت بلورتها في سياقات تاريخية قديمة وحديثة.

ركز ناصيف نصار على فيلسوفين عربيين كان لهما حضور في الفلسفة العربية المعاصرة، ونعني بهما زكي نجيب محمود ويوسف كرم. لقد مثل هذان الفيلسوفان أنموذجين لموقف فلسفي طغى على الساحة الفلسفية وهو الموقف الإتباعي الذي أَمَعَنَ أصحابه في الحماس للمذاهب الفلسفية والدفاع عنها. كل واحد منهما اعتبر المذهب الذي يتشبع له حقيقاً بالتواجد في الساحة الفكرية والفلسفية العربية لتوجيه مسارها وصناعة ومصيرها، مع إهمال تام للمعطيات المعقدة والسياقات المختلفة.

تحمس زكي نجيب محمود لتيار فلسفي ينتهي الى تاريخ الفلسفة المعاصرة، ولعله من أشهرها وأكثرها إثارة للجدل. أنه تيار الوضعية المنطقية الذي " يؤمن بالمنهج العلمي في العلوم الطبيعية والرياضية، ويعول على الحس والوصف والتجريب والقياس الإحصائي، ومن ثم يستبعد الميتافيزيقا والبحث المعيارى في مجال القيم من دائرة المعرفة المشروعة"<sup>1</sup>.

وهو - فضلاً عن ذلك- يهتم بقضايا اللّغة والمنطق، و" يتخذ التحليل المنطقي للّغة معياراً لتمييز الكلام العلمي عن الكلام غير العلمي"<sup>2</sup>. ولقد كتب في توضيح في توضيح مبادئه وتبسيطها الكتب العديدة والدراسات المفصّلة مقتنعاً بأنّه الخيار الفلسفي الأكثر نجاعة وفاعليّة ويجب الاستئناس به للخروج من المأزق الحضاري الذي نتخبط فيه.

أما يوسف كرم فعاد الى تاريخ الفلسفة القديمة في خطها الأرسطوطاليسي ومن تشيع له من فلاسفة القرون الوسطى، زاعماً بأنّها الأنضج من بين جميع الفلسفات، قديمها وحديثها، وأنّ جلّ الفلاسفة كانوا عالّة على أرسطو وأتباعه من الفلاسفة الكبار في صورة توما الإكويني وابن رشد. إلخ.

1- سعيد توفيق، أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت (لبنان)،

ط1-2007م، ص59.

2- المرجع نفسه، ص60.



لقد دافع يوسف كرم عن مذهبه بقوة في مؤلفاته الفلسفية خاصة مؤلفيه (العقل والوجود) و(الطبيعة وما وراء الطبيعة)، كما وجه انتقادات شديدة للفلسفات الحديثة التي عجزت عن تجاوز " الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية وانحرفت - حسب ذات الفيلسوف - عن الطريق الملكي للفلسفة الصحيحة، الفلسفة الأرسطوطالية والتوماوية، فجاءت مشبعة بالشك والإنكار، مُخَفِّقَةً في تسيير الوجود وتدير الحياة"<sup>1</sup>.

نحن أما موقفين من تاريخ الفلسفة، يختلفان من حيث النزوع المذهبي ولكنهما يتواطآن على اتباع تاريخ الفلسفة. يغيب عن الفيلسوفيين الإحساس العميق بالقلق الحضاري أو المآزق الوجودي في الفضاء الاجتماعي الذي يعيشان فيه ويتحركان بداخله. صحيح أن الفيلسوف زكي نجيب محمود قد انتبه مثلاً الى رهان حضاري هام يتمثل في ضرورة تأصيل الفكر العلمي ونشره بقوة كبديل للوعي الأسطوري والحضور الميتافيزيقي الطاغي، بَيِّدَ أَنَّ ممكن ضَعْفِهِ وقصوره تجلَّى في عدم انتباهه الى الخصائص التاريخية والسوسيوقثافية للمجتمعين الغربي والعربي بين مجتمع يهيمن فيه العلم فيُفَرِّزُ فلسفات علمية بالضرورة، ومجتمع مازال خاضعاً للرؤيا اللاهوتية القروسطية والمنظومة القيمية القديمة.

استنسخ صاحب كتاب (المنطق الوضعي) الوضعية المنطقية، كمذهب واستراتيجية أو كمضمون معرفي ورؤية منهجية، وأجمع في تحليل قضايا العلم وغاب عنه بأن يشتغل على تحليل غير موجود أصلاً في بيئته الاجتماعية والثقافية. وبالموازاة مع ذلك اهمالاً لتحليل أهم ما يتقوّم به المجتمع الذي يعيش فيه من فهم وعادات ومخزون روحي ورمزي مُتوارث.

نحن إذن أمام " فلسفة تحليلية بلا تحليل " إذا جاز استخدام هذه العبارة. يقول ناصيف نصار في هذا الصدد: " إن سيادة الدين والأخلاق المبنية على النظرة الدينية لاتزال، في روحية العالم العربي المعاصر، أقوى من سيادة العلم، لذلك يتعين على هذا الفيلسوف التحليلي أن يطبق مبادئ فلسفته على الحياة الدينية

1- ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، ص 18.



والحياة الأخلاقية".<sup>1</sup> ثم يستطرد في إلحاحه على ضرورة العمل على "تحليل قضايا الدين وقضايا الأخلاق إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره. وعندما يفعل ذلك، يوسع ارتباطه بتاريخ الفلسفة ويشارك حقيقة فيه، ويدخل الفلسفة في صميم حياة الشعوب العربية".<sup>2</sup>

أما يوسف كرم فموقفه - على ما يرى ناصيف نصار - أدعى إلى الدهشة والاستغراب حيث أهدر الوضعية الحضارية، واكتفى بالترويج لفلسفة تهتم بمشكلات الوجود والميتافيزيقا الكلاسيكية بدلا من البحث في المشكلات الإنسانية والحضارية الراهنة.<sup>3</sup>

أهمل هذان الفيلسوفان في غمزة حماسهما لتاريخ الفلسفة-ولو بدرجات متفاوتة - الموقف الحضاري بأسئلته الشائكة. لقد ركز المذهب دون بناء موقف فلسفي شخصي منبثق من تفاعلها المباشر مع الواقع أو الحدث. إنَّ نقل الأفكار الفلسفية من البيئة الأصل الى بيئة أخرى مغايرة تتطلب الكثير من الحذر الذي يأخذ بعين الاعتبار معطيات عديدة متشابكة، وإهدار هذا البعد الهام أو الوثب طفوقه يعكس بوضوح حالة من التبعية وغياب الإستقلالية والإبداع.

لم ينتبه الفيلسوفان العربيان للوضعية الحضارية لمجتمعهما بوصفهما المبرر الحقيقي للفيلسوف في رفض الإنتماء الى أحد الفلسفات الكبرى، وغاب عنهما أنَّ لكل حضارة مشكلاتها الفلسفية التي تتطلب حولا خاصة وبمنهجية تتناسب مع أبعادها الاجتماعية والتاريخية.<sup>4</sup> صحيح أن الإنعتاق من تاريخ الفلسفة أمرا عسيرا جدا لاعتبارات تمس بنية الفكر الفلسفي نفسه، فالفكر الفلسفي فكرٌ تراجعِيٌّ وليس قطائعا خلافا للفكر العلمي القطائعي، بيد أن ذلك لا يعني التعاطي

1- ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، ص28.

2- المصدر نفسه، ص28.

3- المصدر نفسه، ص33.

1- طالب محمد كريم، ناصيف نصار، من الهجرة الى الإبداع، ضمن كتاب، الفلسفة العربية المعاصرة (مجموعة من الباحثين الأكاديمين العرب)، منشورات ضفاف (بيروت)، منشورات الإختلاف (الجزائر العاصمة)، ط1-2014م، ص248.



مع تاريخ الفلسفة بوصفه غاية أو مطلبًا يتجاوز الأزمنة ويصلح لمختلف الوضعيات الحضارية. ومن غير الممكن الإنخراط التام في رؤية مذهبية مغلقة تلغي رحابة الفكر الفلسفي وتعدد منابعه وإمكاناته الفكرية الوجودية، وتتنكر للواقع الحضاري أو تحاول إخضاعه لضيق المذهب وهو ما يحول الرّهان الفلسفي الى ايديولوجيا في اقصى التجليات السلبية لهذا المفهوم.

#### 4- من ضيق الإيديولوجيا الى كونية الخطاب الفلسفي:

يقول ناصيف نصار مُعرفا الإيديولوجيا: "الإيديولوجيا نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعية معينة، ويشكل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معيّنة".<sup>1</sup>

من الواضح أن صاحب كتاب (الإيديولوجيا على المحك) ينزع منزعا من تعاطيه مع مسألة الإيديولوجية كمنظومة عقائدية وفكرية تعبر عن تطلعات مجتمع ما في سياق زمني محدد. أي أنها ليست أكثر من جملة آراء ومعتقدات تسود في مجتمع ما.<sup>2</sup> إنها ليست دائما ذات مضامين سلبية معبرة عن وعي مغلوط وزائف كما ترى المذاهب الفلسفية والسوسيولوجية كالماركسية التي أفرغت الإيديولوجيا من كل مضمون موضوعي.<sup>3</sup>

ولا يعني ذلك الإيمان غير المشروط بأبعادها الإيجابية، فالإيديولوجيا تظل محدودة بحدود المجتمع الذي ترتبط به والوظائف التي تقوم بها، فهي تعبير عن مجتمع محدد له بنيته ونظامه المعرفي والقيمي الخاص به، كما أن وظيفتها محدودة من حيث كونها تسعى الى "تحقيق المنفعة الحسية التي ترى الجماعة فيها خيرا لنفسها. إذن، غائية الفكر الإيديولوجي غائية نفعية في الدرجة الأولى، وهذه النفعية هي الوجه الآخر للطابع العملي الذي يميز كل تفكير مصلي".<sup>4</sup>

1- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 43.

2- عبد الغاني عبود، الإيديولوجيا والتربية، دار الفكر العربي، القاهرة (مصر)، د(ط) - (1978)، ص 23.

3- عبد الرزاق قسوم، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي، دار الحكمة للنشر والتوزيع، المنصورة (مصر)، ط 1- 2005، ص 81.

4- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص ص 44-45.



يُغَيِّب الفكر الإيديولوجي كل نزوع ماهوي الى الحقيقة، ولا يتعاطى معها في ذاتها بقدر ما يروم البحث عن نتائجها. إنَّه تفكير في النتائج والمنافع أكثر من كونه بحثاً عن المبدأ أو الماهية.

لاتسعى الإيديولوجيا للمعرفة بل غايتها المصلحة المقدَّمة على كل إعتبار آخر<sup>1</sup>. من هنا يظهر افتقارها الى الطابع الكوني ونزوعها نحو الخصوصية. والخصوصية – على ما يرى ناصيف نصار- " لاتعني الإنجياز في الموقف والنشاط الفكري لمصلحة جماعية معينة فحسب، بل الإلتزام العفوي أو المقصود بالتعبير عن الشخصية الخاصة التي اكتسبتها الجماعة في مجرى التاريخ"<sup>2</sup>.

إن خصوصية الإيديولوجيا تُفضي الى تبيان التمايز القائم بينها وبين الفلسفة التي تنزع أكثر نحو الشمولية والكونية، وتُعنى بالحقيقة في بعدها الماهوي أكثر مما تروم معايير للحقيقة خارجة عنها، أي عن الحقيقة ذاتها.

ولا يعني ذلك العلاقة بين الموقفين الإيديولوجي والفلسفي، " فكل نظام إيديولوجي يتضمن نواةً فلسفية، هي بالنسبة إليه كالجذع بالنسبة للشجرة. وعليه، ليست الفلسفة شكلاً من أشكال الإيديولوجيا، وإنَّما هي المستوى النظري الأعمق فيها، ومن جهة معكوسة، لايعني احتواء الإيديولوجيا على مضمون فلسفي أنَّها شكل من أشكال الفلسفة، وذلك بالرغم من أن الفلسفة كمنظريّة في العمل تميل إلى أن تتحول الى طريقة في الحياة، أي تتجسد في ممارسة إجتماعية وتاريخية معيّنة"<sup>3</sup>.

إن رهان الفيلسوف العربي رهان فلسفي بالأساس فهو يؤسس مشروعاً أو ينشئ خطاباً ليعبر عن حاجات ظرفية فقط، فكرية كانت أم إيديولوجية، أو ليعبر عن مصالح ضيقة ومحدودة، فالفكر الفلسفي أَرْحَبُ وأغنى. إنه نزوع نحو الكونية حتى وإن كان المنطلق محلياً أو خاصاً، قد تحضر الإيديولوجيا – بل ولا بد أن يكون لها حضور- لكن يتعيَّن عليه أن يكون مُتَشَوِّقاً نحو الكوني. من هنا نفهم سبب رفض ناصيف نصار لتلك الدعوات نحو الخصوصية والمحلية، والتفوق على الذات ورسم

1- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط1-1986، ص82.

2- ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، ص45.

3- ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، ص51.



الحدود الفاصلة بين الأفكار الفلسفية والثقافات، وهي دعوات لاتزال تلقى رواجاً في السياقات الراهنة كالدعوة إلى الأسلمة أو القومية أو التعريب. يقول ناصيف نصار مجيباً عن سؤال طرح عليه: "لست وافق على ما تنسبه إلي من اعتبار ضمني في مطالبتي بإبداع فلسفة عربية مستقلة. فأنا لا أقول بالمبدأ الذي تسميه (قومنه الفلسفة) إذ أنّ هذا المبدأ ليس في النهاية سوى مبدأ إيديولوجي يعني النظر إلى الفكر من الوجهة القومية"<sup>1</sup>.

والى جانب الرّهان الكوني والإنساني الذي يتعيّن على الفيلوف اجتراحه، ينتصب رهان آخر لا يقل أهمية ألا وهو الرهان النقدي، فلا جدوى ترجى من خطاب فلسفي لا يسائل صاحبه منطلقاته ومبادئه، ولا يضع حداً فاصلاً بين الفكر والانتماء أو بين الحقائق المعرفية من جهة ومختلف الإعتبارات الإجتماعية والقيمية من جهة أخرى. وفي هذه النقطة أيضاً يتميز الخطاب الفلسفي عن نظيره الإيديولوجي، فالخطاب الفلسفي ينزع صاحبه منزعاً إنفتاحياً ويحذر من التورط في وثوقية تقتل كل فاعلية نقدية خلاقة. بينما يروم المشتغل بالإيديولوجيا إلى الانغلاق العقائدي أو الفكري ويفزع من كل مغامرة من شأنها أن تهتك حجاب المذهب وتفكك بداهاته ويقينياته التي ينهض عليها.

#### خاتمة:

عمدنا في هذه الورقة البحثية المقتضبة إلى مقارنة سؤال الإبداع ورهان الإستقلال الفلسفي في فضاء الفكر الفلسفي العربي المعاصر، من خلال استدعاء واحد من أهم من طرقو المسألة وأشبعوها بالبحث والدرس أو التحليل والتقييم. وقد ركزنا اهتمامنا على كتابه (طريق الإستقلال الفلسفي) مقارنة بأعماله الأخرى، ولعل ذلك يستمد مشروعيته من أهمية هذا الكتاب الذي يُعد نصاً تأسيسياً إنبثقت منه جميع الأسئلة والأفكار التي ناقشها ناصيف نصار في مؤلفاته التي أصدرها بعد ذلك.

الإبداع الفلسفي مطلب حضاري ورهان وجودي تواجهه جميع الأمم والجماعات البشرية التي تروم إلى الإنخراط بقوة في مسرح الحدث العالمي، فلا

1- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط2-2004، ص286.





معنى حياة اجتماعية دون فعل فلسفي ونشاط عقلائي خلاق ينتج إمكانات واسعة أمام الإنسان فرداً أو جماعة، لفهم وتعقل الأسئلة الكبرى التي تواجهه، لينعتق- قدر الإمكان- من قيد الضرورة ويوسع من رحابة الحرية والاستقلالية.

يعتبر ناصيف نصار من أهم الفلاسفة الفاعلين على صعيد البحث والدرس في السياقات العربية المعاصرة، فمساره البحثي امتد لأكثر من نصف قرن من الزمن أنتج من خلاله عشرات المؤلفات والدراسات النوعية التي أثري بها المكتبة العربية وترجم بعضها إلى لغات أخرى.

لم يبشر صاحب كتاب (مطارحات للعقل الملتزم) بمشروع مترامي الأطراف ومحكم البناء له منطلقاته ومآلاته المعلومة، بقدر ما تميز خطابه بالإنفتاح على مختلف الرهانات الكبرى التي تمس الذات العربية، وتمثل بالنسبة إليها تحديات يتعين على المشتغل بالفلسفة النظر فيها بوصفها أولوية الأولويات. من هنا نفهم السبب وراء اهتمامه بأسئلة الإبداع والاستقلال الفلسفي كما هو واضح في كتابه (طريق الاستقلال الفلسفي) وسؤال الحرية الذي ناقشه في كتابه (باب الحرية)، فضلاً عن أسئلة السياسة والتاريخ والإيديولوجيا والدين التي قاربها في متون أخرى من قبيل: (تصورات الأمة المعاصرة) و(منطق السلطة) و(مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ) و(الإيديولوجيا على المحك).

إن المجتمعات المبدعة هي تلك التي تسعى باستمرار إلى تغيير أساليب وانماط حياتها المادية والرمزية. ولا يتأت ذلك دون إبداع فلسفي ذاتي وأصيل، ومعبر عن واقع كل مجتمع من المجتمعات وعاكس لآمالها وتطلعاتها أو محنها ونكساتها.

كشفت لنا مقاربتنا لسؤال الإبداع والاستقلال الفلسفي - وفقاً لرؤية ناصيف نصار- عن مآزق كثيرة يتعين على الفاعلين في الشأن الفلسفي العربي تجاوزها، ويمكن تلخيصها في مايلي:

1- عجز كبير عن الإستقلال عن تاريخ الفلسفة الطويل، وصعوبة التميز بين الفلسفة وتاريخها بفعل انعدام الوعي التاريخي وإهمال السياقات السوسيوثقافية التي تشكلت فيها مختلف الفلسفات الكبرى.



- 2- الميل الى المذهبية بدلا من بناء الموقف الفلسفي، رغم أهمية الرهان الثاني مقارنة بالأول. فالتمرس وراء مذهب من المذاهب الفلسفية يعكس بوضوح غياب القدرة على الإبداع المنطلق من اللحظة الحضارية التي يحييها المشتغل بالفلسفة، فالأسئلة الحقيقية هي تلك التي تنفجر وتنبثق من الوضع الذي نعيشه وننخرط فيه التي عولجت في سياقات تاريخية لا تعنمها.
- 3- التشيع للمذهب الفلسفي من شأنه أن يفضي الى التورط في خطابات إيديولوجية ضيقة ومغلقة بدلا من تأسيس خطابات فلسفية مفتوحة، وذلك مَرَدُّه الحماس الشديد للمذاهب الذي يقتل الروح النقدية والإبداعية، فيغدو صاحب الخطاب مبشرا لا فيلسوفا على ما بين الموقفين من تباينات، فالخطاب الفلسفي بالضرورة خطاب منفتح لا ينضب مَعِين الإبداع فيه، أي أنه مفتوح دائما على استئناف القول والممارسة الدائمة والمتواصلة للسؤال، فضلا عن النزوع الى الكوني بأفاقه الرَّحبة والنفور من ضيق المحلي والفئوي

#### قائمة المصادر والمراجع:

##### أ-المصادر:

- 1- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، دار الطليعة، بيروت(لبنان)، ط2-2004م.
- 2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت(لبنان)، ط2-1986.
- 3- ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط3-1988م.
- 4- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة، بيروت(لبنان)، ط1-1986.
- 5- ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط4-1981.



ب-المراجع:

- 1- أحمد عبد الحليم عطية، مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، ضمن كتاب: طريق الإستقلال الفلسفي (باب الحرية) -قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11)، القاهرة (مصر)، د (ط)، 2003م.
- 2- سعيد توفيق، أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت (لبنان)، ط1-2007م
- 3- طالب محمد كريم، ناصيف نصار: من الهجرة الى الإبداع، ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة (مجموعة من الباحثين الأكاديمين العرب)، منشورات ضفاف (بيروت)، منشورات الإختلاف (الجزائر العاصمة)، ط1-2014م.
- 4- عبد الرزاق قسوم، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي، دار الحكمة للنشر والتوزيع، المنصورة (مصر)، ط1-2005.
- 5- عبد الغاني عبود، الإيديولوجيا والتربية، دار الفكر العربي، القاهرة (مصر)، د(ط) 1978-.



ماهية التاريخ في الحقل الخلدوني  
The essence of history khaldoun

خديجة أحمد مسعود

جامعة أبوقاسم سعد الله الجزائر-2-

khadidjamesaoud66@gmail.com

ملخص:

الغرض في هذا المقال هو إبراز أهمية التاريخ لدى ابن خلدون، الذي أخذ من التاريخ واقعيته والاستردادية في منهجه، ليكون منه علما قائما بذاته، حتى يحزّر التاريخ من اليوتوبيات، ولا يصبح مجرد روايات وسرد أخبار، وفي سياق هذا التصور تكون دراسة التاريخ تشغل التحول في الحياة الاجتماعية، اقتصاديا وفكريا وثقافيا، وهذا يقتضي من المؤرخ ربط الأحداث التاريخية ببعضها البعض، وذلك بالاستناد إلى مبدأ السببية الذي يعد سندا منهجيا في الوصول إلى القانون العلمي وتقيدا بهذا المطلب المنهجي يقترح ابن خلدون إتباع الإجراء المنهجي المذكور آنفا، وهو ما تطرقت إليه في الورقة.

الكلمات المفتاحية: النقد - العصبية - المنهج التاريخي - القطع المعرفي - علم العمران.

مقدمة:

إن المعرفة التاريخية تعتبر من أمهات المعارف، لأنها تطلعننا على أمور كثيرة تهم العامي والعالم، إنها توقفنا على عمران العالم إنها تبرز كيف تزدهر الحضارة شيئا فشيئا من مبادئ بسيطة، وكيف يأتي عليها وقت الزوال، والتاريخ إضافة إلى ذلك يشغل رتبة مركزية بالنسبة لسائر المعارف ذلك لأنه يقدم دروسا متنوعة في مجالات مختلفة الاجتماعية منها والسياسية والاقتصادية والثقافية.

من البديهي أن المعرفة التاريخية انتقلت من الميدان الأدبي إلى الميدان العلمي انطلاقا من فولتير وإن كان لابن خلدون الأسبقية في ذلك، لهذا قال فيه تبكلسون



"لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو اكتشاف قوانين التقدم والتدهور"<sup>1</sup>.  
من هذا المنطلق تحاول هذه الدراسة أن ترصد وتحلل ملامح العالم التاريخي وفقا للنظرة الخلدونية، وفي السياق ذاته يتم تحديد تفسير المفهوم العلمي للتاريخ وصلته عبر علم العمران البشري وفي أعقاب ذلك يتم التطرق إلى التصنيف العلمي للتاريخ وعلاقته بالشرعية.

1- فمن هو المؤرخ ابن خلدون؟

2- ما هي مواصفات المؤرخ لدى ابن خلدون؟

3- إلى أي مدى استطاع ابن خلدون أن يربط علم التاريخ بعلم العمران البشري؟

4- أثر ابن خلدون من القطع التاريخ بالقطع الديني؟

1- من هو ابن خلدون؟

هو من بين المفكرين الذين أنجبتهم الحضارة العربية الإسلامية، ولد في تونس في 27 أيار 1332م في أسرة متضلعة بالثقافة الإسلامية، درس العلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية، وكانت تونس آنذاك مركزا لعلماء شمال إفريقيا في 751-776هـ، وكانت فترة اضطراب سياسي وقد نسبت إليه الانتهازية في تصرفاته السياسية مما أدى إلى سجنه، رحل إلى الأندلس عام 764هـ وقضى بها عامين يشهد غروب شمس الإسلام بها، وقد أرغمه الصراع بين الحفصيين والمرينيين على مغادرة تونس وطلب الخلوة في الجزائر في قلعة ابن سلامة، حيث حرّر في بضعة أشهر المقدمة كمدخل إلى كتابه الكبير في التاريخ: ديوان المبتدأ أو الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وبعدها ارتحل عام 784 إلى مصر، حيث تولى منصب قاضي قضاة المالكية، وتدرّس الفقه المالكي بالإضافة إلى بعض المهام الدبلوماسية.

1- أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، 1973، ص133.



لقد وجد فكر ابن خلدون في تلك الفترة المضطربة التي عاشتها بلدان المغرب الممزق بالصراعات السياسية، وكانت وفاته في القاهرة في 29 رمضان عام 808هـ الموافق لـ 16 مارس عام 1406م<sup>1</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون لم يكن غرضه الوحيد تهييج معرفة الماضي فحسب، بل حاول أن يجعل من النظري في الاجتماع الإنساني علمًا قائمًا على السببية لا فلسفة تضع أهدافًا مثالية وتتخيل الوسائل النظرية لتحقيقها، فكتب عن المجتمع البدوي، والحضري وعن نشوء الحضرة عن البدو نشوءًا طبيعيًا، ووضع أسس لتمحيص التاريخ، وتحدث عن التعاون الإنساني وتوزيع الاجتماع بسبب المناخ، وأهمية الدين في جمع العصبية. ورأى أن وجوه المعاش الإنساني، تكون نتيجة للظروف الاجتماعية التي تنشأ فيها، وهي جملة الظواهر الاجتماعية التي تجري عليها السنن والأحكام العامة، فيكون بذلك قد تخطى أفلاطون والفارابي.

لقد كتب المقدمة سنة 1377م بعد أن وصل إلى منتصف العقد الخامس من العمر، وهو في سبعة أجزاء، أكثر ما اشتهر منه جزؤه الأول الذي عُرف بخزانة علوم اجتماعية وسياسية واقتصادية وأدبية.

إن ابن خلدون كتب مقدمته بعد تجارب اجتماعية طويلة، مملوءة بالمغامرات والمتاعب ونتائج النجاح والفشل، كانت خصبة منتجة، كما أن انزواءه عن الناس كان يهدف الكتابة في صفاء من ذهنه.

ومهما بات من أمر يكفي أن نشير إلى أن العلماء والمفكرين والباحثين الأوروبيين أجمعوا على أن هذا الكتاب كان بحق رائدهم وسبيلهم إلى تعميق بحوثهم في علوم التاريخ والمجتمع والحضارة بمختلف مناحيها، وأساسًا في بماء نظرياتهم الحديثة في ذلك.

ونترك لبعض هؤلاء الباحثين المجال بفضل ومكانة ابن خلدون وكتابه فقد قال عنه روبرت فلنت "من جهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتجلى الأدب باسم

1- المرجع نفسه، ص 134.



من ألمع الأسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسمًا يضاهي في لمعانه ذلك الاسم، إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى يبيّن كتاب العرب أنفسهم وأما كواضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاثة مائة، إنه يستحق الإعجاب بما أظهره عن روح الابتكار والفراسة والتحقيق والإحاطة"<sup>1</sup>.

ويقول المستشرق الألماني فون فيسنديك "وإننا لنرى أن ما فكر فيه أو دعا إليه، هو ما يدور في أوروبا القرن التاسع عشر تمامًا، وقد بقيت اتجاهات هذا المفكر والسياسي الإفريقي تدوي في معترك الأحداث دويًا يتردد صدهاء في عالم الفكر المعاصر"<sup>2</sup>.

ويقول عنه ساطع الحصري في كتابه: "يرى أن نظرية ابن خلدون في تفسير التاريخ هي بمثابة خط واصل بين نظرية أرسطو القديمة ونظرية هويد"<sup>3</sup>. وأيضا يقول عنه روجيه غارودي في كتابه "حوار الحضارات" "ويبقى ابن خلدون الذي عاش سنتي 1332-1406م شخصية عالمية في مجال العلوم الإنسانية إلى جانب اتصافه بأنه دبلوماسي ومحارب ومؤرخ وعالم اجتماعي وفيلسوف وفنان". وقد لاحظ في مقدمته وهو يسعى لاكتشاف قوانين النمو التاريخي داخلا في باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص مستوعبا أخبار الخليفة استيعابًا ومعطيًا لحوادث الدول عللاً وأسبابًا.

ومن هنا يتضح لنا أن ابن خلدون هو مخترع مفهوم علمي عن علم التاريخ وعلم الاجتماع Sociology.

1- تحقيق الأستاذ عمر عاصي مقدمة العلامة ابن خلدون، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1991، ص19

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- ساطع الحصري دراسات في مقدمة ابن خلدون، دار المعرفة، القاهرة، ص53



بعد هذا العرض الموجز عن حياة ابن خلدون والتقدير لمقدمته يتضح أن ابن خلدون هو مخترع مفهوم علمي عن التاريخ وعن علم الاجتماع، فكيف يكون التاريخ علمًا حسب الفكر الخلدوني؟ وما هي ملامح المؤرخ عند ابن خلدون.

## 2- ملامح المؤرخ عند ابن خلدون:

إن التاريخ في نظر ابن خلدون "هو ظاهرة لا يزيد على أخبار في الأيام والدول والسوابق في القرون الأولى ينمق فيها الأقوال وتضرب الأمثال، ولكنه في باطنه نظير وتعليل الكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق"<sup>1</sup>.

وبالفعل بالنسبة لابن خلدون أن التاريخ له أسسه الموضوعية وقوانينه ومرتكزاته النظرية، لهذا السبب يؤكد ابن خلدون أن التاريخ ليس مجرد حشد عشوائي في الأحداث، وإن بدا ظاهرياً كذلك فعلى العين الخبيرة الفاحصة، أن تستكشف الباطن، فلو "كان مظهر الأشياء متطابقاً مع جوهرها لغدا ناقلاً"<sup>2</sup>.

وفي هذا يشير ابن خلدون برفض التسليم بآراء الأسلاف، وما وصل إلينا سواء في كتب التاريخ أو من خلال الموروث الشعبي، فلا بدّ من معالجة المادة التاريخية بنظرة انتقادية، حيث يعتمد ابن خلدون على مبدأ المطابقة أي التأكد من إمكانية أو استحالة وقوع حدث معين، فمنطق الضرورة الاجتماعية لكل مرحلة تاريخية هو الذي يفترض قبول غير متوارث أو رفضه، أما الأحداث الفردية الخارقة التي قد تتجاوز هذه الضرورة فهي أمر عارض لا يقدم صورة من مسيرة المجتمع بأكمله، حيث يقول "فلا تثقن بما يُلقى إليك من ذلك وتأمل الأخبار وأعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه"<sup>3</sup>. ويؤكد أن التاريخ العلمي يجب أن

1- علي أومليل: الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،

1980، ص129

2- ابن خلدون، المقدمة، ص17.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.





يكون اجتماعيا وحتى لو تعدي التاريخ الدور الفردي، ودخل في إطار الظروف الاجتماعية أي "إرجاع الأخبار إلى طبائع العمران"<sup>1</sup>.

وهكذا فالمؤرخ العالم لابد أن يتحلى بصفات، بعضها يرجع إلى مادة المؤرخ ومعلوماته ومعارفه، وبعضها الآخر يتعلق بأخلاق المؤرخ ونفسيته، يقول ابن خلدون في هذا الشأن "يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال"<sup>2</sup>.

ما يمكن استخلاصه في هذا النص هو التاريخ إذا عمل أصحابه بهذه المقاييس كان فنًا علميا، كان أصيلاً في الحكمة وجديراً بأن يعد في علومها. وقد اتسمت منهجية ابن خلدون بالشروط الأساس لتفسير التاريخ، تلك التي لا تقوم على تفسير التاريخ بدونها وهي:

1- الشمولية العالمية في النظرة إلى التاريخ، أو حسب تعبير بعضهم النظرة الكلية، فالتاريخ المحلي أو النظرة الجزئية المحدودة، لا يمكن أن تشكل أساساً لتفسير التاريخ، ولا ينتظر أن يستقرئ كل مفسر للتاريخ سائر الأمثلة، التي تقدمها الوقائع التاريخية في سائر الحضارات، فذلك عمل وإن كان هدفاً مثالياً إلا أن تطبيقه من الصعوبة، وحسب مفسر التاريخ أن يقدم شرائح من حضارات مختلفة، بحيث تكون نتائجها المستخلصة صالحة للتكرار والتعميم.

2- العلية: فلا تفسر بدون تعليل، ولن تتحقق العبر واستخلاص السنن والقوانين بدون هذه العلية، وأي فلسفة في أي علم من العلوم، لابد أن تعتمد على التحليل، وهذا من الفروق الأساسية بين المنهج التاريخي التقليدي، والمنهج الحضاري، أو منهج تفسير التاريخ.

1-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2-المصدر نفسه، ص19.



3- التعليل: أيضا يكون قابلاً للتكرار، في أطر حضارية أخرى، ولا بد أن يكون عاما شأن سائر القوانين، وأما التعليل الجزئي، الذي يشبه الحكمة الخاطفة، فإنه لا يرقى إلى التعليل المطلوب لمفسر التاريخ ليس تعليلا جزئيا كما ذكرنا وليس تعليلا خارجيا، بل هو تعليل باطني مستقي من الرؤية إنه نظر على الواقعة في داخلها، وهي نقطة الإحاطة بكل جوانبها، وفي ربطها بإطارها العام.

4- الفكر: فإذا كان المؤرخ مجرد مسجل للحدث، باحث عن الطرق الصحيحة لإثباته، فغن مفسر التاريخ يحتاج إلى عمليات فكرية معقدة، في محاولة لجمع جزئيات الماضي، ولاستحضاره من حاضره، عن طريق بنائه بناءً تركيبياً، ولاستخلاص أسباب اتجاهه للإيجاب أو السلب فالجانب المعرفي والفكري أساس لمفسر التاريخ.

5- الحركة الديناميكية: المفسر للتاريخ يقدم لنا صورة تذكر وكأنها إعادة حياة متحركة للواقع حتى نحس بطبيعة العوامل التي تقف خلف الأحداث، ولهذا يلجأ فيلسوف التاريخ لرصد كل العوامل النفسية والبيولوجية، والفكرية والاقتصادية ويربط بينها، ويعطي لكل عامل حجمه في مرحلته التاريخية.

6- أما المؤرخ فيقدم لنا التاريخ، أقرب إلى السكونية الجامدة التي تعطينا جانبا معرفيا متطورا، ولا تحرك فينا جوانب الاستحضار، والتفاعل، والبصر بالعوامل الباطنية.

وخلاصة هذا القول يمكن أن نستنتج من خلال دراسة مقدمة ابن خلدون تستطيع أن تتحقق في وجود هذه الشروط التي تجعله بالقياس الموضوعي البحث مفسراً رائداً للتاريخ.

وبعد هذا التحليل فما هو موضوع علم التاريخ عنده وما هي علاقة علم التاريخ بعلم العمران؟



إن الإشكالية الرئيسية في الفهم التجريبي للتاريخ الذي كان سائدا في المرحلة ما قبل الخلدونية هو أن التاريخ كان لوناً من ألوان الأدب ونوعاً من أنواع المسامرة، وسرداً للحوادث، لقد كان القدماء ينظرون إليه كديوان الأخبار، ولا يعدون علما من العلوم له قواعده وأصوله، وأسس، ومناهجه، ولا ينكر أحد أن التاريخ أضى على يد ابن خلدون علماً متكاملًا راسخًا، إذ لم يهتم بالتساؤل عن أحداث الماضي وتسجيلها، وإنما كان يسأل أيضا عن كيفية حدوثها بل تقدم إلى مرحلة ساعية في المعرفة.

ثم أن "فن التاريخ عزيز المذهب، عمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلكم لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"<sup>1</sup>. وهكذا ترتب على تدشين هذا العلم الجديد القول بأن التاريخ غاية يسعى إليها من خلال حوادثه، وخلال حرياته، فابن خلدون اعتبر غاية التاريخ تتحدد فيما عرف "بالتعاقب الدوري للحضارات"<sup>2</sup>، حضارات الدول تقوم ويشهد عودها فتهدم وتموت ويخلفها غيرها، بمعنى أن الحضارات عمرًا كعمر الإنسان، تولد ثم تشب ثم تهرم ثم تموت، ثم يخلقها غيرها.

لقد حاول ابن خلدون من خلال مؤلفه الشهير المقدمة وضع الأسس المنهجية في سياق تصويره عن الواقع التاريخي حيث أدرك أن الحوادث التاريخية في جوهرها ظواهر اجتماعية، وذلك في نظره كافيا لنقل البحث التفسيري بالعلل والأسباب في مجال التاريخ المحض، فموضوع التاريخ يتحدد عبر صلتها بعلم العمران وعلاقته العضوية به، أي القوانين التي تحكم الاجتماع البشري في واقعه وفي حركته التاريخية، "فالاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصيات وأصناف التخيلات البشرية

1-المصدر نفسه، ص 47.

2-أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص 143.



بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم في الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته في الأحوال"<sup>1</sup>. وهنا نستشف من هذا القول مفهوما لم يغب عن فكر ابن خلدون وهو أن علاقة البشر بعالمهم توافق أشكالا أساسية واجتماعية محددة متغيرة تاريخيا وفي هذا دفعة إلى الأمام، إلا أن ابن خلدون يغلب علاقة البشر مع بعضهم البعض على علاقة البشر بعالمهم ويؤكد ذلك الحيز الكبير الذي يحتله مفهوم العصبية في مؤلفات ابن خلدون، فموضوع التاريخ إذن هو عمران العالم فالتاريخ لا يكتسب سمته العلمية إلا حين يصير تاريخًا اجتماعيًا.

### 3- التاريخ في التصنيف الخلدوني:

يشير ابن خلدون في مطلع تصنيفه للعلوم إلى أنه يتحدث عن "أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد، إنه يذكر العلوم التاريخية عرضا في سياق حديثه في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف: التوالف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثيرة ومتنقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والملل وأخبار عن الأمم والدول، وأما العلوم الفلسفية فلا اختلاف فيها لأنها تأتي على منهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة البشرية على ما هي عليه، جسمانياتها وروحانياتها وعنصرها ومجراها وماديتها. فإن هذه العلوم لا تختلف، وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل أو التاريخية لاختلاف خارج الخبر."<sup>2</sup>

انطلاقا من هذا المنظور كيف إذن يفسر غياب التاريخ في تصنيف ابن خلدون في حين أن هذا العلم يرد عادة ضمن العلوم الأصلية؟ أليس إسقاطه في

1- ابن خلدون، المقدمة، الكتاب الأول: طبيعة العمران في الخليفة وما يعرض فيها في البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب، ص33.

2- علي أومليل، الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية ابن خلدون-، ص62.



التصنيف الخلدوني هو نفسه ما يبرّر عدم اعتباره في العلوم "الأصلية" أو ما كان يسمى بالعلوم الشرعية؟

في فحص المواقع أو النصوص التي تتحدث فيها المقدمة عن علم التاريخ، نجد أن هذا العلم قد أخرج من مجال العلوم الشرعية، وهنا نورد أيضاً نصاً هاماً يشير فيه ابن خلدون عن "إبعاد التاريخ من ميدان العلوم الشرعية، وعلى كل فهذه النتيجة يثبتها التصور الذي نجده للتاريخ في المقدمة"<sup>1</sup>.

وفي السياق ذاته يؤكد ابن خلدون بالقطع المعرفي مع الفكر الديني في نشأة العلم التاريخي، بحيث يضع العلوم الشرعية من جهة والعلوم التاريخية من حيث مرتكزاتها النظرية وأدواتها المنهجية، وهذا ما فعله ابن خلدون "حين حرّر النظر في الموجودات والوقائع التاريخية من هيمنة الفكر الديني الذي لا ينظر إليها لذاتها بل هي من حيث هي دالة على خالقها الذي هو مبدأ كل موجود"<sup>2</sup>.

فهدف ابن خلدون في هذا القول الدعوة إلى دراسة التاريخ بمنهج عقلاني ذلك أن التاريخ – كالعلم الطبيعي – له قوانين، وفي هذا يشير أيضاً ابن خلدون إرجاع التاريخ إلى مجال العقلانية، فهو يحطم صنم العقل الفقهي ليبني عقلاً علمياً ينظر في الموجودات لذاتها ويبحث عن ضرورة الواقعات التاريخية والعمرانية في أرض المجتمع، دون الاكتفاء بردّها إلى ما هو غيبي، فالتاريخ إذن قد انتزع من مجال العلوم الشرعية ليلحق بمجال العلوم العقلية، "وقد مهّد ابن خلدون لهذا الإلحاق منذ مفتتح مقدمته وهو يوجّه نقده إلى المنهج التقليدي للتاريخ، وهذا هو مغزى نقده لمنهج الإنسان"<sup>3</sup>.

### الاستنتاج العام:

إن ابن خلدون يرفع مفهوم التاريخ إلى مستوى إنتاج التاريخ، لاسيما وأن تنظير التاريخ العربي ظل متخلفاً عن مستوى إنتاجه، وبقطعه المعرفي عن الفكر

1- المرجع نفسه، ص 63.

2- اليعلي فؤاد، ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، دمشق، دار الهدى، ط 1، ص 31.

3- علي أومليل، المرجع السابق، ص 62.



الديني قام بنقد التقليد، ويرد علم التاريخ يتصف بالاحتمية التاريخية والضرورة التي حكمت انتقال المجتمع في البداوة إلى الحضارة، وانتقال الدولة من طور إلى طور، هذا هو مغزى الاحتمية التاريخية الخلدونية التي من خلالها يتمرحل التاريخ ويسير من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا.

وهذا ما قاله روجيه غارودي في كتاب "حوار الحضارات" حول ابن خلدون ومقدمته: "يبقى ابن خلدون شخصية عالمية في مجال العلوم الإنسانية إلى جانب اتصافه بأنه دبلوماسي ومحارب ومؤرخ وعالم اجتماعي وفيلسوف وفنان، وقد لاحظ في مقدمته وهو يسعى لاكتشاف قوانين النمو التاريخي داخلاً في باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص مستوعباً أخبار الخليقة استيعاباً، ومعطياً لحوادث الدول عللاً وأسباباً، فإن ابن خلدون يطرح مشكلات موقف الإنسان في السياسة والتاريخ كما سيفعل "مكيافيلي" في القرن السادس عشر في كتاب الأمير و"مونتسكيو" في روح القوانين"<sup>1</sup>.

وبالخلاصة يمكننا القول أن الصورة النهائية للتاريخ ليست أحادية العامل في التشكيل، إنما هي متعددة العوامل تسهم فيها الحركة العامة، والظرف المكاني والأسباب الكامنة وراء الحدث، ثم شكل الحدث، ثم كيفية استكشافه وتقديمه في شكل عبر.

الهوامش:

- 1- ابن خلدون، (بدون تاريخ)، المقدمة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط4.
- 2- أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، 1973.
- 3- تحقيق الأستاذ عمر عاصي مقدمة العلامة ابن خلدون، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1991.
- 4- ساطع الحصري دراسات في مقدمة ابن خلدون، دار المعرفة، القاهرة.

1- تحقيق الأستاذ عمر عاصي: مقدمة العلامة ابن خلدون، ص08.



- 5- علي أومليل: الخطاب التاريخي – دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1980.
- 6- اليعلي فؤاد، ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، دمشق، دار الهدى، ط1



## الخطاب الديني..بين التسييس والأدلجة

د/محمد بن علي

جامعة أحمد زبانة غليزان

[mohamed.benali@cu-relizane.dz](mailto:mohamed.benali@cu-relizane.dz)

### ملخص الدراسة:

لقد شكلت العلاقة بين مفهوم الحقيقة والمجاز جوهر الأزمة الفكرية التي تعيشها الأمة. وقسمتها إلى فرق متنازعة، يعمل كل منهما على إقصاء الآخر، مما يجعل تطابق المعرفة بالنص المؤول والبحث عن المعرفة الخالصة، ضربا من اليوتوبيا، كما لا يمكن أن يفرز إلا مفارقات وتناقضات، ما دامت طبيعة التأويلات تتنوع وتتعارض. وتنتزع النص من سياقه العام، الذي يمكن أن يفسر على ضوءه، في الوقت الذي كان بالإمكان مع قليل من التروي، والتسامح، تجاوز مفاصل الأزمة، والبعد بجوهرها عن عبث السياسة ولعبها.

### الكلمات المفتاحية:

الدين، الخطاب، الخطاب الديني، الايديولوجيا، السياسة

### المقدمة:

أصبح مصطلح الخطاب الديني مصطلحا مألوفاً، سواء بين المتخصصين أو من خلال عناوين المؤتمرات والندوات التي تعقد هنا وهناك. كما أن الدعوة إلى التجديد (تجديد الخطاب الديني)، أصبحت هي الأخرى ملازمة لكل التساؤلات التي يثيرها المصطلح، ودون الخوض في ملابسات ظهور نزعة التجديد وتصديرها للنقاشات. يكاد الجميع يتفق على أن الخطاب الديني عندنا أصبح في حاجة ماسة لتجديد ينطلق من المرجعية الأصيلة للأمة، من جهة، ويكون قادرا على مواجهة التحديات التي تواجهه من جهة ثانية.

الواقع الذي يجب الاعتراف به هو أننا مهددون من كل جهة، سواء من طرف الأيدي العابثة، التي تريد أن تعيث فسادا وإفسادا في مقومات الأمة، وهنا يصبح





الوعي بخطر الخطابات الدينية الوافدة أولوية الأولويات، إن نحن أردنا أن نحصن هويتنا ومرجعيتنا الدينية، وسط عالم تقارب مسافات بشكل جعلنا في مواجهة مباشرة مع كل المشارب الفكرية والأيدولوجية.

كما لا يمكن أن نغفل من جانب آخر ما تمثله الأيدي الغربية (وعلى رأسها الاستعمار السابق) من خطر. فهذا الخصم لم يدخر جهداً منذ سنوات الاستعمار في العمل على طمس معالم وهويتنا الدينية والقذف بأبناء الشعب في غياهب الجهل والدجل والشعوذة. واليوم ومع التطورات التي يعرفها العالم المتقدم، والذي يزداد غطرسة ونهماً، لالتهام ما بقي من مقومات الشعوب العربية الإسلامية. التي زج بها في موجات عنف داخلي يكاد يقضي على ملامح وجودها.

والغرب المستعمر لن يجد أسهل من توظيف الدين لخدمة أغراضه، لما لهذا الأخير من حضور وقبول لدى الفرد العربي. وهنا تم اللجوء إلى بلورة خطاب ديني ذو أجندة واضحة-على الأقل في العشرية الحالية-تعمل على زعزعة دول المنطقة وتغذية نعرات الطائفية والفرقة.

انطلاقاً من هذا الملخص يتضح أننا في مواجهة مفتوحة من زاويتين. زاوية داخلية تتطلب بلورة رؤية تجديدية لخطابنا الديني وفق مرجعيتنا الوطنية. وزاوية خارجية تتطلب التصدي للخطابات الوافدة. والسؤال الذي تتصدى له هذه المساهمة هو:

إشكالية البحث: إلى أي مدى كان التأويل المغلوط للنصوص سبباً في تنامي

ظاهرة التطرف والإرهاب؟

المطلب الأول: مفاهيم البحث

أولاً: مفاهيم البحث

مفهوم الخطاب: "هو كل مقول يفترض متكلماً ومستمعاً، تكون لدى الأول نية التأثير في الثاني بصورة ما"، أو هو "عملية عقلية منظمة تنظيمياً منطقياً، أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي ترتبط بعضها ببعض."<sup>1</sup>

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني 1975، ص 204



- مفهوم الدين:

- لغة:

مشتق من الفعل الثلاثي: (دان)، وهو تارة يتعدى بنفسه، وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا تعدى بنفسه يكون (دانه) بمعنى ملكه، وساسه، وقهره وحاسبه، وجازاه.

كما يعني يعني العادة أو الشأن، وقد يعني الطاعة والتعبد، ومنه جاء لفظ الدَّيَّانُ، بمعنى الحكم أو القاضي، والدَّيَّانُ اسم من أسماء الله.<sup>1</sup>  
اصطلاحاً:

هو الخضوع والانقياد. ويقرب منه الطاعة والتعبد والمحكومة والمقهورية والتسليم مقابل أمر أو حكم أو قانون أو جزء،<sup>2</sup> فالدين عموماً هو عبارة عن استرضاء أو استمالة قوى تفوق قوة الإنسان يعتقد أنها توجه وتتحكم بسير أمور الطبيعة والحياة البشرية..وهو(الدين) يتشكل من عنصرين:

العنصر النظري:

وهو الإيمان بالقوى العليا، والعنصر العملي وهو محاولة إرضاء تلك القوى<sup>3</sup>، "فالإنسان مهما علا فكره وقوى عقله، أو ضعفت فطنته وانحطت فطرته، يجد نفسه انه مغلوب لقوة ارفع من قوته..وانه محكوم بإرادة تصرفه وتصرف ما هو فيه من العوالم..فمنهم من تأولها ببعض الحيوانات لكثرة نفعها أو شدة ضررها، ومنهم من تمثلت له في بعض الكواكب لظهور أثرها..ومنهم من تبدت له أثار قوى مختلفة في أنواع متفرقة تماثل في أفراد النوع وتتخالف بتخالف الأنواع فجعل لكل نوع إلها"<sup>4</sup>.

1- ابن منظور(د.ت)، لسان العرب، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت، ص338

2- حسن المصطفوي التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مج3، طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، 1385هـ، ص ص309-312.

3- جيمس فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، تر، نايف الخواص، دمشق: دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، 2014، ص79.

4- محمد عبد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1994، ص98.



## - مفهوم التدين:

هو التقيد والالتزام بالأوامر والنواهي التي من شأنها أن تبلور لنا رؤية خاصة، وموقفاً معيناً من الكون والحياة بصفة عامة". وهذا ما أشار إليه الدكتور عبد المجيد النجار، في كتاب "فقه التدين فهماً وتنزيلاً" بقوله:

أما التدين فإنه بما هو كسب إنساني في تكييف الحياة بتعاليم الدين يتصف بالمحدودية والنسبية؛ ذلك لأن الإنسان في كسبه الديني يغالب عوائق الواقع المادية، متمثلة في شهوات النفس من جهة، وفي عناد البيئة الكونية في الاستجابة لمطالبه من جهة أخرى، فإذا هو يحقق في التدين قدراً من مطلوبات الدين، يتناسب مع ما يمضي فيه من الجهاد لترقية الذات، وتركيز المجتمع واستثمار الكون اقتراباً في ذلك من الله تعالى بما يبلغ من رضاه، ولكنه على أية حال لا يبلغ في تدينه تحقيق الدين الكامل، فإن طبيعته الذاتية وواقعه البيئي لا يسمحان ببلوغ تلك الدرجة، وقدره أن يكون كادحاً إلى ربه بالتنامي في التدين حتى يلاقيه في الدار الآخرة دون أن يبلغ من الدين مطلق الكمال.

## مفهوم الخطاب الديني:

يطلق لفظ الخطاب الديني على كل ما أنتج حول النص الأصلي (النص المقدس)، تأويلاً أو تفسيراً أو شرحاً. ومن هنا فالخطاب الديني خطاب بشري مهما كانت مكانة منتجه أو قائله، وهو بذلك لا يرقى لمرتبة القداسة أو العصمة، بل هو معرض للخطأ والصواب، وبالتالي عرضة للتقويم والمراجعة والنقد.

## ثانياً: الخطاب الديني جدل النشأة وهيمنة السياسة.

كانت "الإمامة هي أساس الخلاف بين العلماء، وقد خاض فيها الخائضون إلى حجج شتى، وكُثر فيها القيل والقال، وبدأت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء، وجرت بين طالبها الحروب والقتال، وبسببها أبيضت الأموال والدماء إلى يومنا هذا<sup>1</sup>.

1- معصوم فؤاد، إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، 1998، ط1، سوريا: دار الهدى للثقافة والنشر،



وبالرجوع لحادثة السقيفة وأحداثها يمكن ان نلاحظ حضور الخطاب المشحون المحمل بالخلفيات القبلية والمطامح السياسية من جهة، ومنزع القوة والغلبة من جهة ثانية، فكتب التاريخ الإسلامي- على اختلاف رواياتها تنقل لنا دفاعات كل فريق عن أحقيته بالسلطة والحكم بعد النبي ﷺ . ففي جهة الأنصار نجد شخصية سعد بن عبادة الأنصاري وما يمثل من ثقل وكريزما في قومه، يقول في خطاب مطول: " يا معشر الأنصار إن لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب (..) فشدوا أيديكم بهذا الأمر، فإنكم أحق الناس وأولاهم به.

غير ان فريق المهاجرين بقيادة أبي بكر وعمر-وما يمثلانه من ثقل وكاريزما عند المهاجرين-رفض هذا الموقف والحق الذي ادعته الأنصار، فكان ان اقترح الحباب بن المنذر-الأنصاري-مبدأ تقاسم السلطة وفق منطق "منأ أمير ومنكم أمير". العرض الذي تصد له عمر(ض) واعترض عليه بشدة قائلاً: " هيهات لا يجتمع سيفان في غمد واحد، إنه والله لا يرضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم". ليتطور السجال ويأخذ منحى اقل ما يقال عنه-حسب الروايات-انه انزلق لسياق العنف، وهذا ما يتضح من رد الحباب على مقولة عمر " يا معشر الأنصار: املكوا علي أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتهم فأجلوها عن بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم، فأنتم والله أولى بهذا الأمر منهم، فإنه دان لهذا الأمر ما لم يكن يدين له بأسيفنا، أما والله، إن شئتم لنعيدنها جذعة، والله لا يرد علي أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف".

من هنا تصبح العودة لنصوص فترة التأسيس ضرورية، "ويصبح الوعي التاريخي بها ضرورة لازمة، نظرا لتداخل المبادئ والوسائل والأشخاص في هذه المرحلة. فالغالب أن مرحلة التأسيس تتحول في أذهان الأجيال التالية إلى "مرحلة تقديس"، ليس تقديسا للمبادئ فقط، بل تقديس لوسائل تلك المرحلة ورجالها. فكل ما صدر عن ذلك الجيل أخذ صبغة الأساس -صراحة أو ضمنا -عند من تلاهم من



أجيال، فلصوابهم قيمته التأسيسية، ولخطئهم خطره الخاص، نظرا لميل الناس إلى استسهال تقليد الأكابر في كل شيء"<sup>1</sup>.

وما كادت الأمور تستقر حتى طفت على ساحة دولة الخلافة الفتية، مشكلة اعقد من سابقتها، وهي ما عرف بفتنة "الردة"، فتنة وان كانت في ظاهرها دينية، إلا أنها تحمل في طياتها أبعادا سياسية، لا يمكن إغفالها، فمن ارتدوا لم يعلنوا كلهم الكفر البواح، فمنهم من بقي على إسلامه، ولكنهم امتنعوا عن دفع ما كانوا يدفعونه لبیت مال المسلمين في حياة النبي ﷺ، وبموته فكّوا هذه الالتزام، فما كان من الخليفة أبو بكر (رض)، إلا إعلان الحرب عليهم، رغم معارضة عمر بن الخطاب له في البداية، حيث كان لكل منهما قراءته وتأويله لحديث النبي ﷺ، الذي رواه أبو هريرة. قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أبو بكر رضي الله عنه، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله" (رواه البخاري: 1399). فقال: والله لا تقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لقاتلتهم على منعه، فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله عز وجل قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق" (رواه البخاري: 1400).

إن أزمة تفسير النص وتأويله، أزمة ضاربة بجذورها في ثقافتنا الإسلامية، والشواهد على ذلك لا يمكن حصرها، فالأزمة تمددت لتصبح قضية فكرية صلبة، مشحونة بالكثير من الآراء والتفسيرات الناتجة عن تداخل ردود مختلف الأفعال المأزومة<sup>2</sup>، متأثرة بالجو السياسي السائد آنذاك. ولهذا فقد اتجه خطاب النحل

1- محمد بن المختار الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص 64.

2- زيد بن علي الفضيل، "العنف في الخطاب الفكري وتداعياته"، مجلة المسار، مركز التراث والبحوث اليمني، ع 36، 2011، ص 97.



لاستثمار النص الديني إيديولوجيا في الصراع على السلطة، الأمر الذي ظهر بجلاء يوم صفين-الذي تقول كتب التاريخ انه قتل فيه أكثر من سبعون ألف.

من هذا المنطلق، ومن اللحظة التي أصبحت عملية تصفية الخصوم تتم على أساس النيات، وبناء على ما يتراءى للحاكم، بدأت مسيرة العنف بكل ألوانها وصورها، المادية من تعذيب وقتل وتمثيل. والمادية عبر ألفاظ التفسير والتبديع والتضليل والتكفير.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل امتد بشكل جنوني ليصل إلى حد ممارسة التصفية الجسدية... بحجج دينية مختلفة، وبسبب تأويل متعسف، وفهم متشدد لمعاني الحقيقة والمجاز بحسب ما يقرره فقهاء اللغة على وجه التحديد. ذكر مؤرخو الفرق الإسلامية، أن نافع ابن الأزرق شيخ فرقة الأزارقة استحلّ في حروبه قتل الأطفال والعجائز والمرضى، فلما بلغ ذلك نجدة ابن عامر (أحد الخوارج أيضا) كتب إليه: "فإني يوم فارقتك، وأنت لليتيم كالأب الرحيم، وللضعيف كالأخ البر، فأصببت من الحق عينه، فحزن ذلك الشيطان فأغواك، حين كُفِّرت الذين عذرهم الله تعالى: "لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (التوبة:97). فكتب إليه نافع ابن الأزرق: "وعبت علي ما تماديت به من اكفار القعدة وقتل الأطفال، واستحلال الأمانات، وسأفسر لك إن شاء الله تعالى: أما هؤلاء القعدة فليسوا كمن ذكرت ممن كان على عهد رسول الله ﷺ، لأن هؤلاء كانوا بمكة حرسها الله مهجورين لا يجدون إلى الهرب سبيلا، وهؤلاء بخلافهم، وأما الأطفال فإن نبي الله نوح (ع) كان اعرف بالله مني ومنك، حيث قال: "وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا، إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا" (نوح:26-27). فسماهم بالكفروهم أطفال، فكيف جاز ذلك في قوم نوح ولا يجوز ذلك في قومنا وما بيننا وبينهم إلا السيف".<sup>1</sup>

وعلى نفس المنوال تمت تصفية الجعد ابن درهم بسبب آرائه الكلامية التي لم تعجب السلطة الأموية، فغضب منه الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك،

1-المرجع نفسه، ص 21.



وكتب إلى واليه بالعراق "خالد القسري" يأمره بقتله ذبحاً يوم عيد الأضحى، وهذا ما كان فعلاً، حيث تذكر كتب التاريخ أن خالد القسري أنهى خطبة العيد بقوله: "انصرفوا، وضحوا، تقبل الله منكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم، فإنه يقول: ما كلم الله موسى ولا اتخذ إبراهيم خليلاً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً"، ونزل وذبحه. والفعل نفسه تكرر مع غيلان الدمشقي، القائل بحرية الاختيار ونفي الجبر، الذي استهدفه الخليفة هشام بن عبد الملك بالقتل والتنكيل والصلب على أبواب دمشق<sup>1</sup>.

### ثالثاً: الخطاب الديني.. بين التسييس والأدلجة

يشكل العنف الديني الذي يأخذ شكل إرهاب دموي، أبشع مظهرات العنف، فهو الأكثر قدرة على إثارة الرعب والهلع، كونه يلعب دوراً خطيراً في التفرقة بين طوائف المجتمع وإثارة الصراع وبث الكراهية بينها، سواء داخل الدين الواحد أو مع معتنقي الديانات الأخرى<sup>2</sup>، والتطرف في المجال الديني يكون من خلال، "حالات الإغراق الشديد في الأخذ بظواهر النصوص الدينية على غير علم بمقاصدها وسوء الفهم لها، قد يصل بالمرء إلى درجة الغلو في الدين، والتعصب للرأي تعصبا لا يعترف معه للآخرين بوجود، وجمود الشخص على فهمه جموداً لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم. ويصبح هدفه الأسى يتمحور في كيفية التمكين لفكرته وإقصاء ما سواها من الأفكار. ومن هنا تصبح الأنا-وهي هنا الجماعة التي ترى أنها تمثل الإسلام-لا ترى ضرورة في محاوراة الآخر والتعامل معه، فوظيفة "الإسلام-كما يرى سيد قطب مثلاً-ليست في أن يصطلح مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض، ولا الأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان، فالجاهلية هي الجاهلية، الجاهلية هي الانحراف عن العبودية لله وحده وعن المنهج الإلهي في الحياة، واستنباط النظم والشرائع والقوانين، والعادات والتقاليد والقيم والموازين

1- المرجع نفسه، ص 94.

2- إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت لبنان، دار الساقي، 2015، ص 102.



من مصدر آخر غير المصدر الإلهي"<sup>1</sup>. يقول مؤلف "الجهاد، الفريضة الغائبة: وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام، بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم . هذا بالإضافة إلى قضية الحكم".

بل وظيفته الأساسية تكمن في العمل على "إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية، وتولي هذه القيادة على منهجه الخاص، لم يجر الإسلام ليرت على شهوات الناس المتمثلة في تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم، سواء ما عاصر مجيء الإسلام، أو ما تخوض البشرية فيه الآن، في الشرق والغرب سواء، إنما جاء ليلغي هذا كله إلغاءً، ونسخه نسخاً، وقيم الحياة البشرية على أسسه الخاصة"، لأن المسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد"<sup>2</sup>. واستخدام مفهوم الجاهلية هنا ذو دلالة رمزية عنيفة، وهو مرادف للوثنية التي جابهها الإسلام في بداياته، والتي يجب مجابهتها اليوم ومن جديد لإعادة التاريخ لمساره الحقيقي الذي استولى عليه -فيما يرى قطب وتلامذته -طغاة حكموا بما لم ينزل الله.

ومنه فإن حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين، كما رأى عبد السلام فرج في كتابه "الجهاد، الفريضة الغائبة" ولكون أحكام الله فرض على المسلمين، فبالتالي قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأيضاً إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال:" ولقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة، وهي الدولة الإسلامية ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية، فعلى كل مسلم السعي لإعادة الخلافة بجهد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث، والمقصود بالبيعة ببيعة الخلافة".

انطلاقاً من هذا الهدف المنشود -إقامة الخلافة- رأى بعض منظري الحركات الإسلامية الجهادية أن مفهوم الجهاد لا يجب أن يتعدى في المرحلة الأولى جهاد

1- سيد قطب، معالم في الطريق، ط6، بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1989. ص149.

2- المرجع نفسه، ص 152.





الحكام"، الذي هو مستق حتى على الجهاد من أجل تحرير فلسطين، وهذا لاعتبارات عدة، منها ما ذكره عبد السلام فرج، حيث يقول: أن أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام، فالبدء بالقضاء على الاستعمار هو عمل غير مجدي وغير مفيد وما هو إلا مضیعة للوقت، فعلینا أن نركز على قضیتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في بلادنا وجعل كلمة الله هي العليا. فلا شك أن ميدان الجهاد هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل ومن هنا تكون الانطلاقة، ولهذا كان قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد!!!.

#### رابعاً: النصوص الدينية ومزالق التأويل.

ترتبط ظاهرة التطرف كما هو ملاحظ بالتعصب الأعى والانغلاق الفكري، وعدم قبول الرأي الآخر، الأمر الذي يؤدي إلى سلسلة لا متناهية من العنف المضاد، الذي يؤدي في النهاية إلى صراعات مدمرة داخل المجتمع، تعوقه عن تطوير ذاته، علماً أن ظاهرة التطرف، ظاهرة عالمية لا تقتصر على دولة دون أخرى، فما ظهر دين من الأديان أو مذهب من المذاهب إلا وكان من بين أنصاره معتدلون ومتطرفون، وتمثل خطورة التطرف في القاعدة الفكرية التي ينطلق منها، وفي درجة التعاطف التي يلقاها هؤلاء المتطرفون، والتي تساهم في تجنيد عددا كبيرا من الشباب وإخضاعهم لعملية غسيل مخ وبرمجة، تنتج في الأخير سلوكيات مدمرة للمجتمع.

يتبنى المتطرف اتجاهها عقليا أو حالة نفسية تسمى المتعصب للجماعة التي ينتمي إليها، ويقصى ما سواها، فيتصور أن جماعته هي قطب الرحي وأنه لا مجال للآخرين وأفكارهم في الوجود، ويعتبر ما يقدمونه من انجازات لا قيمة له، وبالتدرج يتحول التطرف من المستوى الفكري أو السلوكي إلى ما هو أخطر، عندما يلجأ المتطرف إلى استخدام العنف لتجسيد ما يؤمن به من أفكار.

يبدأ الأمر بمجرد سلوكيات يظهرها المتدين، كأن يخالف العرف أو المذهب الذي استقر عليه المجتمع، ويدعو إلى سلوك آخر لم غير مألوف، وشيء فشيء يبدأ الأمر في اخذ منعرج آخر عندما، يصطدم سلوكه بسلوك المجتمع، وهنا يبدأ في إظهار نوع من التشدد مع نفسه أولاً ومع المجتمع ثانياً، وتبدأ علامات الانطواء والعزلة تظهر عليه، وتتكون لديه جملة من الأفكار تجاه هذا المجتمع، الذي هو في نظره



يرفض إتباع التدين الصحيح ويتبع البدع، ليصل في النهاية إلى مقاطعة الجماعة، كتعبير ضمني عن حكم أصدره عليهم. في هذه الحالة يصبح الفرد الذي يتبنى هذا السلوك، مهماً للقيام بما يراه مناسب لتصحيح ردة المجتمع وانحرافه، وفي حالة غياب الحوار الرصين والتواصل المستمر، ومعرفة مختلف المستويات، المعرفية والسلوكية والوجدانية، التي يتسم بها هذا الفرد، والتي ولدت لديه نزعة الكراهية ورفض المجتمع، الذي يعبر في نظره عن الشر، الذي تجب مقاومته والعمل على تصحيح أوضاعه، لتعود لسالف عهدها كما كانت في عهد السلف. من هنا كان التركيز على توظيف ظاهرة الخلاص الموعود من المحن والآلام للتخلص من الواقع المحبط، هو الطريقة الأمثل التي انتهجتها الجماعات المتطرفة، لتحريك الجماهير من أجل تحقيق أهداف التغيير.

كما يركز هذا الخطاب على العاطفة والوجدان، وذلك بابتداء كل خطاب بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، للتأثير في المستمع، والعمل على استحضار المخزون التاريخي والعقائدي، وحتى الأسطوري بهدف تفسير أو تبرير حركة التاريخ، وهو في شكل منه يمثل آلية من آليات الدفاع عن الذات في مواجهة الآخر، كل الآخر، الآخر الكافر، الآخر المخالف سواء من داخل البنية العقائدية نفسها والآخر المذهبي أيضاً. ومن ذلك ما استحضره مؤلف "الفريضة الغائبة" من مخزون "نصي"- نظرا لما تمتلكه النصوص المقدسة من مكانة في وجدان المتلقي، وهي أبعد ما تكون عن التشكيك -لتهيئة المتحمسين لأفكاره، فعلى مدار الكتاب المذكور لا نكاد ننتقل من فقرة إلى أخرى إلا بالمرور على حديث أو آية، يرمي من خلالها المؤلف إلى الاتكاء على الشحنة الوجدانية لتمرير رسائله. فهو عندما يفسر حالة التردّي الاجتماعي مثلاً، يوظف الحديث النبوي القائل: "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً عارضاً فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً جبرياً فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة تعمل في الناس بسنة النبي ويلقى الإسلام جراءة في الأرض يرضى عنها ساكن السماء وساكن الأرض لا تدع



السماء من قطر إلا صبته مدراراً ولا تدع الأرض من نباتها ولا بركاتها شيئاً إلا أخرجته". ثم يعلق عليه قائلا: والحديث من المبشرات بعودة الإسلام في العصر الحالي يمد هذه الصحوّة الإسلامية وينبئ أن لهم مستقبلاً باهراً من الناحية الاقتصادية والزراعية.

أما حالة الضعف والهوان وتردي الأوضاع فهي من الأمور التي أخبر بها المسلم، والتي لا يجب أن تجعله يتخلى عن مشروعة -وهو هنا إقامة الشريعة الإسلامية من جديد على منوال العصر الذهبي الأول- وهنا يحضر حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "اصبروا فإنه لا يأتي زمان إلا والذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم، سمعت هذا من نبيكم عليه الصلاة والسلام". كما تحضر الآية التي تبشر بنصر الفئة الصابرة في النهاية وتمكينها من الخلافة: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً".

وفي هذا السياق نشر موقع arabic.cnn بتاريخ 2014/7/1 مقتطف من خطاب تنظيم داعش جاء فيه "أيها المسلمون في كل مكان ابشروا وامنوا خيرا وارفعوا رؤوسكم عاليا فإن اليوم بفضل الله دولة الخلافة تعيد كرامتكم..". ثم يضيف: "أيها المسلمون في كل مكان من استطاع الهجرة إلى الدولة الإسلامية فليهاجر، فإن الهجرة إلى دار الإسلام هي واجبة، ففروا أيها المسلمون بدينكم إلى الله" (الكعبى، دون بيانات، ص 7). ومثل ذلك ما ورد في الرسالة السابقة "يا أمة الإسلام لقد بات العالم اليوم في فسطاطين اثنين وخندين اثنين ليس لهما ثالث، فسطاط إسلام وإيمان وفسطاط كفر ونفاق..". ومنه أيضا: "أننا اليوم في زمن جديد. إن للمسلمين كلمة عالية مدوية تسمع العالم وتفهمه معنى الإرهاب، أقداما تدوس وثن القومية، وتحطم صنم الديمقراطية. (الكعبى، ص 7)

من هنا يظهر مكر توظيف رأس المال الوجداني، فالتنظيمات الإرهابية تضم في صفوفها أفراد من ثقافات مختلفة، يتحدثون لغات متعددة، لهم عادات وتقاليدهم ورؤسما ثقافي مختلف، الأمر الذي فرض على قيادات التنظيمات تخليق إيديولوجيا عليا عابرة للانتماءات بكل أشكالها، ولها في الوقت نفسه قدرة على



اختراق الوعي الخاص لكل فرد، وهذا ما يفسر سطوة الرمزية التي تشمل كل شيء، بما في ذلك اللباس، الذي يعدّ منتجاً ثقافياً خالصاً، به ومن خلاله نعلن عن انتماءاتنا التراتبية وانحداراتنا الاجتماعية، بل وحتى عن مواقفنا واختياراتنا العقائدية والمذهبية والسياسية. فليس هناك من لباس صامت، إنه حَمَل أوجه ومعاني، وناطق بالمعلن والمضمر من خطابات وتمثلات وممارسات. ولهذا يقول ميشيل فوكوبان "المسافة كبيرة بين ما تظهره الرموز وما تحجبه، وما تومئ إليه وما تستره، إلا أن ذلك التباعد في حد ذاته، هو ما يجعل عملية التأويل ممكنة"،<sup>1</sup> فالرمز يحتمل القراءة والقراءة المضادة، ويفتح الباب أمام احتمالات التأويل، نظراً لكونه علامة في البدء، تحتاج إلى قراءة، فالرمز هو علامة اصطناعية مختزلة اختزالاً تكثيفياً، وبما أنها كذلك فهي حاملة بالأساس لقيم ومعتقدات وتمثلات، فللباس ثلاث وظائف على الأقل: تمثيل الواقع رمزياً، إعادة إنتاجه اجتماعياً، وتكريس سلطته رمزياً ومادياً، إعادة إنتاج الواقع وتبرير سلطته.

إن المنظومات الرمزية – باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل – لا يمكن أن تمارس سلطة وتفرض البنيات إلا لكونها تتحدد هي كذلك كبنيات، لتكون السلطة الرمزية سلطة بناء الواقع عبر إقامة نظام المحافظة المنطقية المعبرة عن الوظيفة الاجتماعية للرمزية. كما أن المنظومات الرمزية، تؤدي وظيفة سياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة والمشروعية، التي تساهم في ضمان هيمنة طبقة على أخرى، ولذلك نجد أن مختلف الطبقات والفئات تدخل في صراع رمزي للعمل على فرض تصور عن العالم الاجتماعي الملائم لمصالحها. ومن هنا أصبح التكفير هو الذي يرسم حدود وهوية الجماعة، فمن خلاله تكسب الجماعة هويتها وتصورها، ومن خلاله أيضاً تُرسم صورة الآخر الغير مماثل، والذي يجب الجهاد ضده. والآخر هنا قد يكون فرد أو جماعة أو دولة، ففي أدبيات الكثير من التنظيمات المتطرفة، تعتبر الحكومات القائمة في بلاد الإسلام "قد دخلت في الكفر من أوسع أبوابه لارتكابها عدداً من نواقض الإسلام من: تشريعهم مع الله ما لم يأذن به، وطاعتهم للمشرعين المحليين

1-عبد الرحيم العطري، (2013) مكرّ الألبسة، مجلة الدوحة، ع66، افريل 2013، نقلا عن:

[www.aldohamagazine.com/article.aspx](http://www.aldohamagazine.com/article.aspx)



والدوليين وإتباعهم لتشريعاتهم الكفرية، ودخولهم في أحلافهم الشريكية كإتباعهم لتشريعات الأمم المتحدة. حكمهم بغير ما أنزل الله" <sup>1</sup>.

#### خامسا: تجديد الخطاب الديني الآليات والغايات.

يمثل التطرف حالة من الانغلاق والجمود، تعمل على تعطيل وعرقلة حركية المجتمع وتطوره على جميع الأصعدة، الاقتصادية والاجتماعية، فهو يعادي كل حركية نحو المستقبل لأن صاحبه أسير تفكيره المتصلب، الراض لكل تجديد، وخاصة في المجال الثقافي والفني، ولهذا كثير ما يجد التطرف أرضه الخصبة في تلك الأماكن التي يغيب فيها الإشعاع الفكري والثقافي، حيث يُسهّل عليه هذا الواقع تمرير رسائله، خاصة لتلك للفئات الناقمة على وضعية الركود. والتي تكون مهياة لكل رسالة تخاطب الوجدان، وبالتدرج ينقلب التطرف من مجرد شعور بالاغتراب عن المجتمع، ليترجم في سلوكيات فعلية تلبس رداء الأعمال الإرهابية المدمرة، فالشعور بالاغتراب في مجتمعه والتهميش ورفض المجتمع له بشدة، يولد لديه ردة فعل عكسية عنيفة ضد مجتمعه أو ضد المجتمعات الأخرى، وبالتالي يصبح إرهابيا. ترتبط ظاهرة التشدد كما هو معلوم بالتعصب الأعمى والانغلاق الفكري وعدم قبول الرأي الآخر، الأمر الذي يؤدي إلى سلسلة لا متناهية من العنف المضاد، الذي يؤدي في النهاية إلى صراعات مدمرة داخل المجتمع، تعوقه عن تطوير ذاته، <sup>2</sup> كونه يلعب دورا خطيرا في التفرقة بين أفراد المجتمع وإثارة الصراع وبث الكراهية بينهم، سواء داخل الدين الواحد أو مع معتنقي الديانات الأخرى" <sup>3</sup>. وللخروج من هذا المأزق لابد من:

- تشجيع النقد الثقافي والتعرية المنهجية لكل أشكال الغلو، من خلال تشجيع الإنتاج الثقافي والمعرفي الهادف لبلورة استراتيجيات التحول المجتمعي السلس.

1- المرجع نفسه، ص 140.

2- محمد ياسر الخواجة (دون التاريخ وطبعة). التطرف الديني ومظاهره الفكرية والسلوكية، المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ص 1.

3- إبراهيم الحيدري، المرجع نفسه، ص 102.



- تنمية وتشجيع ثقافة التعايش وقبول الرأي المخالف، فالتعايش ليس مجرد تساكُن سلبيًا، بل هو مساحة اجتماعية ومعرفية مشتركة، تبنى بعيدًا عن شعارات التغني بالمثل الأخلاقية أو المواعظ الدينية ذات الطبيعة السكونية، فالتعايش إن أُريد له النجاح لا بد أن يخرج عن حيز التنظير والشعارات الاحتفالية إلى الحيز العملي الواقعي الذي يؤطره القانون الذي يسرى وينطبق على الجميع.
- تنمية روح التسامح كقاعدة أساسية للتعايش، فالتسامح ضرورة حتمية للسمو الإنساني. في مقابل العنف والإرهاب والاقتتال والتخريب.
- الحوار والتفاعل والانفتاح لإيجاد أرضية مشتركة للفهم لتوفير المناخ الملائم لحل المشكلات التي تعترض المجتمع وتعرض وجوده للخطر.
- التفريق بين الدين والفكر الديني كاجتهادات بشرية، فالحركات التي تلبس ممارساتها عباءة الدين لأهداف تخريبية أصبح من الضروري تعريضها.

### مراجع البحث:

- القرآن
- الحديث
- 1- إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت لبنان، دار الساقى 2015
- 2- ابن منظور لسان العرب، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د.ت).
- 3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني. 1975.
- 4- جيمس فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، تر، نايف الخواص، دمشق: دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.
- 5- حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مج3، طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي. 1385هـ



- 6- الحيدري إبراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ط1، بيروت: دار الساقى، 2015.
- 7- زيد بن علي الفضيل، "العنف في الخطاب الفكري وتداعياته"، مجلة المسار، مركز التراث والبحوث اليمني، ع36، 2011.
- 8- سيد قطب، معالم في الطريق، ط6، بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1989.
- 9- عبد الرحيم العطري، (2013) مكر الألبسة، مجلة الدوحة، ع66، افريل 2013،  
نقلا عن: [www.aldohamagazine.com/article.aspx](http://www.aldohamagazine.com/article.aspx)
- 10- عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، سلسلة كتاب الأمة، ج1، العدد 22.
- 11- فؤاد إبراهيم، داعش من النجدي إلى البغدادي، نوستالجيا الخلافة، بيروت: مركز أوال للدراسات والتوثيق. 2015
- 12- محمد بن المختار الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.
- 13- محمد عبد السلام فرج، الجهاد، الفريضة الغائبة، انظر موضوع: الحاكم بغير ما أنزل الله
- 14- محمد عبد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، بيروت، القاهرة: دار الشروق 1994.
- 15- محمد ياسر الخواجة. التطرف الديني ومظاهره الفكرية والسلوكية، المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (دون التاريخ وطبعة)
- 16- معصوم فؤاد، إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، 1998، ط1، سوريا: دار الهدى للثقافة والنشر



## المسائل النقدية لفلسفة العلوم الإنسانية قراءة في مقاربات إسلامية معاصرة

أ. كنان اليامين

جامعة الهضاب محمد لمن دباغين سطيف 2/

مخبرالمجتمع الجزائري المعاصر/

.aminekenane201806@gmail.com

### ملخص الدراسة:

تقف الدراسة على أهم المسائل النقدية لفلسفة العلوم الإنسانية حيث آلت إلى نهايات رهنت من خلالها السلوك الإنساني في شروط وضعية صرفه، مما أدّى بالفكر الإسلامي إلى مسائلته هاته الفلسفات ونقدها وتبيان مواطن قصورها.

يكمّن رفض العلوم الإنسانية أساسا في التأويل الفلسفي لها الذي يعتبر تأويلا وضعيا صرفا يناقض الهويات والخصوصيات الدينية والثقافية، حيث يفصل السلوك الإنساني عن القيمة، وهذا الأخير جعل لدى الفكر الإسلامي أولوية تفكير فيما يخص بناء نموذج معرفي يسمح بدراسة الظواهر الإنسانية وفق رؤية كونية توحيدية.

### الكلمات المفتاحية:

العلم، القيم، الايمان، فلسفة العلوم الإنسانية، المنهج، الوضعية

### المقدمة:

عرف رصيد الأزمنة الحديثة والمعاصرة أنساقا معرفية هائلة، حيث شكلت تراكما متكاملا من القوانين التفسيرية نتيجة القوة المنطقية التي تسلّحت بها العلوم حتى أصبحت منهلا لكل ألوان المعرفة البشرية ومباحثها الشديدة الخصوصية، إنّ هذه القدرة-القوة المنطقية-أصبحت معيارا لصدق العلوم وحقائقها، حيث كان





النصيب الأوفر منها للعلوم الطبيعية وفروعها المختلفة، بيد أن وجود علوم طبيعية مبنية على عدة منطقية ومنهجية جعل امام العلوم الإنسانية فرصة استدعاء المنهج العلمي الحديث، وهو الأمر الذي جعل أمامها مأزقا عميقا تجلّى في نقطتين، الأولى تبدو واضحة في ذات العلوم ومناهجها، أي حتمية الاستقلال المنهجي بين علوم الطبيعية وعلوم الانسان، وقد تولدت هذه الرؤية من خلال الصرخة التي أطلقها الفيلسوف الألماني فيلهلم ديلتاي في منتصف ق20، حين استشعر أصالة العلوم الإنسانية ومناهجها وعمق المأزق التي وقعت فيه فلسفة العلوم ومدى الوضعي على الظاهرة الإنسانية، ونادى بعلوم إنسانية أكثر نسقية ومنهجية، حيث ظهر بعد ذلك في مستويات الوعي رغبة لدى الباحثين والمفكرين تأسيس علوم إنسانية أكثر خصوصية وأكثر ملائمة للسياقات الاجتماعية والثقافية ، وعطفا على ذلك ظهرت النقطة الثانية والتي توضح ما افضت إليه النهايات التاريخية لفلسفة العلوم الإنسانية في صورتها الغربية وما افرزته من تأويلات فلسفية وضعية، حيث عمدت الى دراسة الظواهر الإنسانية دراسة وضعية صرفة نافية بذلك لأي خصوصية دينية أو اجتماعية أو ثقافية أو هوية... الأمر الذي أدّى بالفلسفات الإسلامية المعاصرة إلى استشكال ومساءلة فلسفة العلوم الإنسانية في صورتها الغربية، ومنه تتبلور لنا إشكالية الدراسة:

-ماهي أهم المسائل النقدية لفلسفة العلوم الإنسانية من منظورية الفلسفات الإسلامية المعاصرة؟

أولا: ابستمولوجيا العلوم الإنسانية

1. مفهوم الابستمولوجيا:

الابستمولوجيا كلمة يونانية مقسمة الى قسمين وتعني نظرية العلم، أو الدراسة النقدية للعلوم والنظريات<sup>1</sup> وقد عرفها اندريلا لاند في موسوعته الفلسفية بأنها الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، مشيرا إلى تعارض

1-الجابري عابد: مدخل الى فلسفة العلم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1998، ص18



المفاهيم فيما يتعلق بسياقاتها وتطبيقاتها المنوطة بها عند كل من المدرسة الفرنسية والإنجليزية والألمانية، التي في بعض الحالات تعني نظرية المعرفة<sup>1</sup>.

يمكن القول إن الابدستمولوجيا من شأنها دراسة كل ماله علاقة بالمعرفة العلمية وما تؤسسه من نظريات ومعارف بصفة نقدية لنتائجها أو لمنهجها، سواء كانت هذه المعرفة تخص العلوم الطبيعية أو العلوم الانسانية.

2. مفهوم العلوم الإنسانية:

يعيش الإنسان في فضاء كثير الأبعاد متعدد الدوافع والأسباب والمؤثرات، لاسيما تلك الظواهر التي يكون محورها الإنسان، حيث تتداخل هذه الظواهر نظير ما يسلكه الإنسان من سلوكيات، وبالتالي ترتبط علوم الإنسان بواقع الإنسان وكل ما كان محوره الإنسان، أي أنها تدرس "أحوال الناس النفسية والسلوكية وتجمعاتهم البشرية ومؤسساتها الاجتماعية، فهي علوم تتناول الواقع الإنساني غاية فهمه وتفسيره، وعلى هذا تكون العلوم الإنسانية علوما تتناول فاعليات الإنسان مختلفة الجوانب"<sup>2</sup>، بل أصبحت التراكمات المعرفية تفرض علوما جديدة في كل جانب فنشأ منها علم التاريخ الذي يدرس الحوادث الإنسانية الماضية، وعلم الاجتماع الذي يدرس مدنيته، ويحاول علم النفس فهم ما يبطنه من أحوال، وهي كل ما يسلكه من أفعال وغيرها كالاقتصاد والانثروبولوجيا واللسانيات...، ومن ثمة تحاول العلوم الإنسانية أن تقف على الوقائع الإنسانية، والظواهر التي تتمركز حول فاعليات الإنسان وما يتخلله من مشاعر وأفكار، والسعي الى إيجاد تفسيرات قابلة للإدراك الكيفي شأنها شأن العلوم الطبيعية.

كما يمكن أن نصل إلى مفهوم العلوم الإنسانية من خلال مستويات الفاعلية الإنسانية التي تمتد من أبسطها إلى أشدها تعقيدا من زاوية أن تكون كلها مجالا للتفسير والعقلنة، وهنا نصل إلى حدية مهمة وهي حدية القيمة المعرفية لهاته

1-لاند اندري: الموسوعة الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص357

2-فاضل أحمد ع الجبار: جدلية العلاقة بين المنهج العلمي والدراسات الإنسانية المفاهيم والتأثير، مجلة مداد الادب، عدد خاص، العراق، د ت، ص987



العلوم<sup>1</sup> التي تطرح استشكال واسع حول ما يمكن أن نعنيه بالتحديد من عبارة "ابستمولوجيا العلوم الإنسانية".

### 3. نحو فلسفة للعلوم الإنسانية:

يرتبط ظهور العلوم الإنسانية ارتباطا مباشرا بالثورة العلمية والمنهجية لاسيما في عصر التنوير الذي افتتن بالنزعة الإنسانية، حيث أصبحت الرغبة مُلحّة في دراسة الظاهرة الإنسانية كغيرها من الظواهر التجريبية وأصبحت هذه الأخيرة تفترض وجود الذات الإنسانية كمجال قابل للدراسة العلمية والبحث والتفسير وتحت تأثير المنهج كغيرها من ألوان المعرفة العلمية الأخرى، ولذلك أضحت العلوم الإنسانية تروم الفهم والتفسير، هذا ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو<sup>2</sup>، كما سعت إلى الكشف عن كل العلاقات التي تربط بين الظواهر والوقائع شأنها شأن العلوم الطبيعية الأخرى، وذلك بتتبع مبادئ وأسس المعرفة العلمية التالية وهي:

-العقلانية: وهو تلمس طريق العقل في المعالجات العلمية على نحو قابل للبرهنة والاحتكام الى الاستدلالات ومقارعة التناقض باعتبارها السبيل الأول للمعرفة البشرية، ومن خلال ما تقدمه من أحكام ضرورية كلية سواء تعلق الأمر بالكشف عن العلاقات أو التأسيس لقوانين علمية جديدة<sup>3</sup>

-شرط العلمية: ويعني دراسة الظواهر بصفة موضوعية والعودة إلى الأسباب الحقيقية لها عن طريق الواقعية وتجاوز الأحكام المسبقة والعواطف والأحاسيس والتحيّزات ودقة الفروض، وهي ما يصطلح عليه بالروح العلمية<sup>4</sup>

1-بورنان خيرة: مشكلة تعدد المناهج في العلوم الإنسانية، رسالة ماجستير غير منشورة، عيش لعموري، تخصص فلسفة، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر، 2008، ص ص31-30

2-فاضل أحمد ع الجبار: جدلية العلاقة بين المنهج العلمي والدراسات الإنسانية المفاهيم والتأثير، مرجع سابق، ص ص 582-588

3-زروخي الدراجي: مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، عيش لعموري، تخصص فلسفة، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر، 2011، ص ص 14-17

4-المرجع نفسه، ص35



-المنهج العلمي: وهو تحليل منسق للعمليات العقلية والتجريبية، الذي يبتغي تأسيس نتيجة صادقة بالضرورة عن طريق الترابط المنطقي والإجرائي بين المقدمات – الفروض-والنتائج ولذلك اقترن مفهوم المنهج بالمنطق فأصبح يعني جملة الإجراءات العقلية ذات الحدود المنطقية<sup>1</sup>واقترن العلم بالمنهج التجريبي الذي اكسبه عدة منطقية يفرض به صدقه ويقينيته، وهذا ما جسده عمليات الاستقراء أو المنهج الاستقرائي، وبات المنهج سبيلاً لكل العلوم التي تزوم الصدق واليقين.

ثانيا: العوائق الابستمولوجية في مجال العلوم الإنسانية:

إن المسعى الحثيث لجعل العلوم الإنسانية في مصاف العلوم التجريبية اصطدم بجملة من العوائق الابستمولوجية التي ترجع الى عدة مستويات، منها ما يرجع إلى طبيعة الظاهرة الإنسانية الشديدة التعقيد والتداخل، ومنها ما يرجع إلى طبيعة المنهج المتَّبَع، حيث ظهر ما يسمى بإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية وهذه الصعوبات هي كالتالي:

#### 1.عوائق متعلقة بطبيعة الظاهرة:

فالعلومالإنسانية محورها الانسان، وهذا الأخير هو كيان معقد ومركب ومتعدد المناهج منها المادي والنفسي والاجتماعي. . ذو طبيعة متغيرة الأحوال على خلاف ما تتميز به المادة الطبيعية وهو ما يسمى بفرادة الظاهرة الإنسانية، أي أنها ظاهرة لها طابعها الفردي والخاص والغير قابل للتكرار، إضافة إلى أنّ لها دوافع وبواعث معتمة على عكس نظيرتها الطبيعية المعلومة والواضحة حيث تسمح بالتنبؤ بها عبر جملة من القوانين الثابتة كالعَلِيَّة والحتمية والإطراد مع الطبيعة، كما أن الباحث في العلوم الإنسانية في كلية واحدة فيما يخص الذات الدارسة والموضوع المدروس، الأمر الذي يشكل عائقا للوصول إلى نتائج يقينية وصادقة، وهو ما يُسَمَّى بإشكالية الموضوعية في العلوم الإنسانية<sup>2</sup>.

عوائق متعلقة بالمنهج: ذكرنا آنفا أن المعرفة العلمية تمخضت نتيجة الحس التجريبي الذي أكسب العلوم حمولة تفسيرية ودقة منطقية، فالمنهج التجريبي هو

1-لالاند اندري: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص803

2-بورنان خيرة: مشكلة تعدد المناهج في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص58



مجموعة من المبادئ الأساسية التي مكنت العلوم من الوصول الى دقة في النتائج، بيد أن تطبيق ذلك على الظواهر الإنسانية يجعلنا أمامها جملة من الصعوبات متعلقة أساسا بالمنهج ومن بينها:

أ-عائق الملاحظة: على عكس العلوم الطبيعية يجد الباحث نفسه في العلوم الإنسانية يتعامل مع أحول وسلوكيات واحكام معتمة البواعث والأسباب تصعب ملاحظتها أو تتبّع عملية حدوثها.

ب-عائق التجريب: ومردّه أن الظاهرة الإنسانية غير قابلة للتكرار، وبالتالي غير قابلة للتجريب مرة أخرى، والسّعي إلى إعادة التجريب يفصمها عن السياقات العامة لوقوع الظاهرة حيث "لا يتيسر للباحث في العلوم الإنسانية أن يدخل في الموقف. لأن ذلك يؤدي إلى تعديل غير قابل للتصحيح، فتكرار المتغير لمعرفة إذا كانت المشاهدة ثابتة سوف يقع دوما على متغيرات لم تعد في أوضاعها الأولى"<sup>1</sup>

ج-عائق التعميم: إن النتائج في العلوم الإنسانية غير قابلة للتعميم، فما يصدق على ظاهرة لا يصدق على أخرى، بل ما يصدق على ظاهرة قد لا يصدق معها في وقت آخر حتى ولو كانت الظاهرة تختص بذات واحدة، فمبدأ التعميم هو خاصية رديفة بالمنهج الاستقرائي الذي يسمح بالتنبؤ بالظواهر ودراستها على نحو يُمكن من فهم العلاقات التي تحدث للظواهر، وهذا الأخير هو الذي سمح بارتقاء النتائج في العلوم التجريبية، فالعلم يلاحظ ويجرب على عدد من الوقائع الجزئية ثم يصل إلى عبارة كلية تنطبق على كل الوقائع المتماثلة والمتشابهة في الزمان والمكان مهما كان عددها كبيرا عن طريق التعميم، بيد أنّ ذلك لم يتم على الظاهرة الإنسانية "فالعلاقات الإنسانية لا تمتلك جوهرًا ثابتًا لأنها متباينة لذلك لا يدخل في دائرة العلمية"<sup>2</sup>.

ثالثا: المسائل النقدية لفلسفة العلوم الإنسانية من منظورية الفكر الإسلامي المعاصر

1-بورنان خيرة: مشكلة تعدد المناهج في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص64

2-زرروخي الدراجي: مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص213



استمر مد المنهج التجريبي باعتباره معيارا لإنتاج المعرفة العلمية حتى منتصف ق20 حين استشعر الألمانى فلملمديلتاي مدى خطورة الوضع حيث شكلت صرخته باستقلالية العلوم الإنسانية منعطفاً هاماً في فلسفة العلوم عموماً، والعلوم الإنسانية بشكل خاص مبرزاً امتعاضه الشديد من خطورة المد الوضعي على العلوم الإنسانية، أين نادى بقطيعة تامة مع أسس العلم التجريبي، كما دافع عن خصوصية الظاهرة الإنسانية، وإبراز الفهم كمنهج يسبر أغوار كل الظواهر ذات المركزية الإنسانية<sup>1</sup>، وأكمل مسيرته مواطنه إدموند هوسرل الذي انتبه الى ضرورة دراسة الإنسان بوصفه ظاهرة لها امتداداتها الثقافية والتاريخية معلناً عمق أزمة العلوم الإنسانية حيث طرح المنهج الفينومينولوجي كمنهج خاص بالظواهر الإنسانية يتجاوز فكرة الوضعية وليدة المنهج التجريبي<sup>2</sup>

ولدت الجهود الأخيرة حساً معرفياً تجاوز الدوائر الفلسفية الغربية إلى سياقات أخرى، ومن بينها الحقل الإسلامي الذي برزت فيه محاولات حثيثة لتجاوز هذا المد الوضعي والتنويه بخصوصية الظواهر الإنسانية والحاجة إلى استقلاليتها وتجاوز البعد الوضعي فيها حيث أخذ الفكر الإسلامي المسائل النقدية لفلسفة العلوم الإنسانية على محمل الجد وجاءت في شكل مقاربات متعددة، بيد أن هذه المقاربات سايرت المناخ العام للفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة، حيث نمت وتطورت من خلال الجدالات التي عرفت في شكل جدلية الاصالة والمعاصرة، الحداثة والتراث، العلم والدين، الخصوصية والكونية. . حيث أصبحت الفضاءات الإسلامية تستشكل المعرفة وأنماطها ومدى مسابقة المناهج للعلوم، والدعوة إلى إنتاج معرفة ومناهج على نحو أكثر خصوصية ولذلك ارتأينا اختيار نماذج من هذه الإستشكالات:

1- حاج علي كمال: العلوم الإنسانية بين التفسير والتأويل رؤية نقدية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، ع

القادر بليمان، قسم الفلسفة، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر، 2018، ص ص166-167

2- بورنان خيرة: مشكلة تعدد المناهج في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص ص122-124



## 1. طه جابر العلواني وأصالة الظاهرة الإنسانية:

شكّلت مدرسة إسلامية المعرفة لبنة هامة في سبيل إصلاح مناهج العلوم الإنسانية، وذلك من خلال جملة من المسائل النقدية التي وجهتها لفلسفة العلوم الإنسانية في صورتها الوضعية الغربية، حيث تستتبع هذه الجهود سعي المدرسة الحثيث لبناء علوم إنسانية واجتماعية في سياق النظام المعرفي الإسلامي ورؤيته التوحيدية للكون والإنسان والحياة، ومن هاته النقطة انطلق المفكر العراقي طه جابر العلواني الذي أكد أن العلوم الإنسانية بصورتها الغربية إنما هي نتاج صيرورة الفكر الغربي ورؤيته المادية للعالم الذي على أساسه صنع تراتبه الوجودي، حيث تنحصر فيه العلاقات المعرفية والإدراكية في مجال الذات/الإنسان والموضوع/الطبيعة، وهنا تكمن الظاهرة الإنسانية بالتحديد متناسية في ذلك كل الخصوصيات الدينية والعقدية أو بالأحرى قيم الوحي والمبادئ الإيمانية، وبالتالي هي علوم لا تتيح دراسة الظواهر الإنسانية بصفة موضوعية حقيقية، وإنما تصل إلى نتائج يقرها التأويل الفلسفي للعلم، وهو تأويل وضعاني تنمحي فيه كل العلاقات الإيمانية والقيم الربانية<sup>1</sup>.

إزاء التطورات المتلاحقة لفلسفة العلوم الإنسانية التي لا تأخذ بالحسبان القيم الدينية يطرح العلواني علما يختص بدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية في الإطار الكوني ذو البعد التوحيدي ويساير النظام المعرفي الإسلامي سمّاه علم العمران الإسلامي<sup>2</sup> فهو علم يقوم على منهج مركب من جزئين دراسة الظواهر الإنسانية من خلال تفسير روابطها وعلاقتها بصفة علمية موضوعية مع ضرورة الأخذ بغاياتها الربانية التي تسايرها وتستحضر الفعل الإلهي في الكون، أي أن علم العمران يسعى إلى اكتشاف القوانين التي تحكم الظاهرة الإنسانية، فهو يقر كما تقرر فلسفة العلوم أن هناك فعلا إنسانيا قابلا للبحث والتنقيب والتفسير بيد أنه

1 مهورباشة ع الحليم: التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع مقارنة في إسلامية المعرفة، أطروحة دكتوراه غير منشورة، سفاري ميلود، قسم علم الاجتماع، جامعة الهضاب سطيف2، 2013، ص305

2- العلواني طه جابر: التوحيد التزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية، قضايا

إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، 2003، ص73



يمضي بها إلى مقاصد وغايات إلهية كبرى، وهي غايات ومقاصد عليا محددة في القرآن: تأدية الأمانة، تحقيق الإستخلاف، والقيام بالإعمار الكوني<sup>1</sup>

لقد تأكد لدى العلواني أن الطرق والمناهج التي عالجت الظواهر الإنسانية والتي تقرؤها فلسفة العلوم إنما هي طريقة سكونية لا تتوافق مع واقع الظاهرة الإنسانية ولا للتحويلات التي تطرأ عليها، فهي محكومة بصيرورة النسق الوضعي الذي يدرس التفاعلات الكيميائية والحوادث الاجتماعية والإنسانية على قدم المساواة، ممّا جعلها غارقة في التجزيء، في حين أن الظواهر الإنسانية تتطلب الرؤية الكلية للأشياء التي يمكن استخلاصها من المضامين القرآنية فهي وحدها قادرة على استيعاب الوجود الكوني طبيعياً كان ذلك أو إنسانياً<sup>2</sup> حيث يقترح العلواني تركيباً تكاملياً بين العلوم عن طريق منهج الجمع بين الطريقتين القراءة الطبيعية، والقراءة الوحيية وهو السبيل الوحيد لتجاوز مفارقات الوضعية" فالحاجة تبدو أشد إلى تحرير العلم ومناهجه مما أحاطته الوضعية والعلمانية به. ولكن لا بد من إعادة صياغة العلوم والمعارف... حيث يتلخص في تحويل العلوم الطبيعية من علوم جزئية وتفكيكية إلى علوم كونية تركيبية تُعنى بالظاهرة الطبيعية والإنسانية في مجالها الكوني كلّها، والكشف عن ارتباطها بالله تعالى"<sup>3</sup>.

إنّ الفهم الذي صورته فلسفة العلوم الطبيعية في دراستها للظاهرة الإنسانية هو منبث قصورها ومربط أزمتها الحضارية التي تقتضي بدائل منهجية الذي يوجد في مشروع الأسلمة حسب العلواني، فهو الوحيد القادر بتكاملية أن يركّب بين العلوم الطبيعية والإنسانية ويمضي بهما إلى أبعاد كونية وعالمية تضمنها الرؤية التوحيدية.

1-مهورباشة ع الحليم: التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع مقارنة في إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص318

2-العلواني طه جابر: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي بيروت، ط1، 2004، ص178

3-العلواني طه جابر: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، مرجع سابق، ص 182





## 2. طه عبد الرحمان وقصور المنهج العلمي

يعمل الفيلسوف المعاصر طه عبد الرحمن على جملة من المراجعات العميقة في الفلسفة، وبناء تصورات أصيلة في الفلسفة العربية والإسلامية، حيث عكف في البداية على تحديد الموقف من الناجز العلمي والحضاري الغربي بصفة عامة، وفلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية بصفة خاصة بإبراز مواطن قصورها، وهذا يندرج عموماً في مساعيه الحثيثة لقيام حادثة إسلامية وفق أرضية تداولية، وإزاء ذلك يمكن أن نستشف جملة من المسائل النقدية لفلسفة العلوم الإنسانية في المشروع الفكري الطاهاني

يرى طه عبد الرحمن أن فلسفة العلوم الإنسانية هي كغيرها من أنماط المعرفة وليدة النظام المعرفي الغربي المبني على أسس العلم والتقنية الذي شيدته العلمانيون والوضعيون وفق مبدأ العقلانية عن طريق التجريب والترويض<sup>1</sup> والقائم على تفسير مجمل العلاقات بين الظواهر، حيث يمكن فهم كل فعاليات الوجود في هاته السبل لا غير، وهو نظام يختزل الظواهر والحوادث الإنسانية برمتها فيه، وفضلاً عن ذلك يذهب طه إلى أن السيادة التقنية على مبادئ فلسفة العلوم إنما هو تسييد مخلٌ بالأخلاق الدينية، حيث يقوم على ثلاث أشكال منها متعلقة بالمنهج العلمي وطريقته في دراسة مختلف الظواهر، وهي سيادة إمكانية التنبؤ التي من شأنها صنع سلطة الأفكار، وسيادة التحكم وهي سيادة تنظيم هذه الأفكار، وسيادة التصرف وهي سيادة اتساق الأفكار وانتظامها<sup>2</sup> داخلياً، وكلها مبادئ تصنع سيادة المنهج الوضعي باعتباره المنهج الأقوم لدراسة الظواهر والحوادث، غير أن مكن الخُطورة عنده هو أن "إقامة هذه السیادات هو في القدرات الإجرائية الترويض والتجريب، لزم أن ينزل كل ما لا يمكن.. تجريبه منزلة العائق.. ولا شيء يبدو أبعد

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000، ص113

2- المرجع نفسه، ص ص 115-119



من في الامتناع والثرويض من الأخلاق ذات الأصل الديني، وعندئذ لا عجب أن تقرر عقلانية النظام العلمي التقني في طلبها لكمال السيادة أن تقطع الصلة بهذه الأخلاق<sup>1</sup> إنَّ العقلانية التي تمكنت من بناء صرح فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية الغربية أفضت إلى إنزال مناهجها التجريبية على سلوكيات الإنسان فوقعت في آفات من بينها آفة البغي، التي تستبعد الأخلاق الدينية التي يناط بها تقويم سلوك الإنسان وتوجيهه، وبالتالي يبدو تفسير الظاهرة الإنسانية في ضوء العقلانية تفسيراً مشوها لا يهدف إلا إلى السيطرة<sup>2</sup>، وفي هذا يطرح طه تعقيباً لطالما كرَّره في كتاباته وهو أن الهدف من إخضاع الظواهر الإنسانية والاجتماعية لمقاييس التجريب إنما هدفه محو السلوك الأخلاقي الديني وذلك بطريقتين الأولى علمي حيث يتم تحديد الطبيعة الإنسانية بمحددات مادية، والآخر علماني يقطع العلاقة بين الإنسان والدين<sup>3</sup>

ينتقل طه إلى مستوى أعمق في مسألاته النقدية للمنهج العلمي الحديث وطرق تعامله مع مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية مفرداً في كتابه سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية خصائص هذا التصور، حيث أكد أنَّ المنجز العلمي التقني كان وليد نمط واحد من التّعقل مبرزا أن التّعقل ليس ذاتاً وإنما هو فعل والفعل من صفته التعدد والحركة، والمنهج العلمي قائم على عقلانية مجردة من القيمة، التي هي أبعد من أن تكون منهجاً لدراسة ظواهر الإنسان، فهو لا ينفك عن التّوسُّل بالوسائل المادية، ولذلك كان فهمه لمختلف الظواهر مادياً، وبالتالي هو عاجز عن إدراك المعاني الأخلاقية أو الروحية<sup>4</sup>، أما العقلانية التي تتفاضل عليها هي عقلانية مسددة تدرس الحوادث الإنسانية على نحو تستهدف فيه المقاصد النافعة وتجسدت في علوم الفقه التي توجه السلوك الإنساني إلى تحقيق كل ما هو نافع، فهي بذلك عقلانية مسددة يقول طه " فالعقل المسدّد هو العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة"<sup>5</sup>، وهناك عقلانية مؤيَّدة

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مرجع سابق، ص 118

2- المرجع نفسه، ص 121

3- المرجع نفسه، ص 122

4- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مرجع سابق، ص 68

5- المرجع نفسه، ص ص 69-70



وهو تعقل يقتضي الوسائل الناجعة لتحصيل اليقين حيث يقتضي الجمع بين المقال والسلوك أي أنَّ كل معرفة محصَّلة عقليا تجسّد المعاني إنما هي عقلانية مؤيدة بالإيمان، وتقتضي فهم الانسان والظواهر الإنسانية عموما على نحو يرتبط بالغايات الایمانية له، والمعالَم الأخلاقية فيه<sup>1</sup>

تبدو ازدواجية الوجود المادي والإيماني واضحة في الفكر الطّاهائي ولذلك لا مناص من دراسة الظاهرة الإنسانية وفق هذا الأساس حيث يقول: "إنَّ تشكُّل حياة الإنسان بازدواج المرئي بالمعنوي إذا ظهر أن الأصل في الإنسان أن يحيى على الأقل في عالَمين"<sup>2</sup>

3. العلوم الإنسانية بين المنهج العلمي والمنهج التوحيدي عند إسماعيل راجي الفاروقي

تندرج آراء إسماعيل راجي الفاروقي ضمن سياق مدرسة إسلامية المعرفة، التي تعتبر محاولة لبناء إطار إسلامي للمعرفة وفق رؤية إسلامية الى العالم، وذلك من خلال صياغة تصورات توحيدية عامة تحكم الظواهر الطبيعية والإنسانية وتكشف قصور النهايات الفلسفية لفلسفة العلوم الإنسانية، حيث عمد في كتابه "العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية" إلى تبين كيف تحول المنهج الوضعي الذي يختص بدراسة الظواهر من قانون علمي إلى رؤية إلى العالم " حيث نادى هذه النظرية بعد ذلك بدعوة إخضاع العالم كله إلى التفسير . . إنَّ العلم الطبيعي هو مفتاح السيطرة على العالم إنَّ قدرته على الفهم هي قدرة على التصرّف والسيطرة في آن معا. من الطبيعي أنَّ ما كان ممكنا في الطبيعة افترض أنه ممكن في الإنسانية وفي الفرد وفي المجتمع"<sup>3</sup>

1- المرجع نفسه، ص 72

2- طه عبد الرحمن: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2012، ص ص 39-40

3- الفاروقي إسماعيل راجي: العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، تر: عبد الحميد محمد الحربي، دار عكاظ، السعودية، ط1، 1984، ص25



لقد تنامت الهيمنة الوضعية على المنهج العلمي في دراسته للظواهر حتى أصبحت مهمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية هو التأويل الوضعي للعلوم، حيث أوضح الفاروقي أن المد الوضعي غرضه الهيمنة والسيطرة وهو أحد ملامح قصور المنهج العلمي في دراسته للظواهر<sup>1</sup>، حيث يتأكد له أن التصورات العامة لفلسفة العلوم الإنسانية بنموذجها الغربي يقدم منهجا واحدا في الدراسة يفترض قابلية الفعاليات الإنسانية للملاحظة وترجمتها كميا أو قياسيا، بيد أن الظاهرة الإنسانية هي ظاهرة معقدة من الفعاليات المادية والمعنوية وحتى الروحانية والإيمانية، هذا من جهة ومن جهة أخرى ترتبط الظاهرة الإنسانية بالقيمة، وبالتالي ليست كالظاهرة الطبيعية المعزولة، إضافة إلى أن السلوك الإنساني حسب الفاروقي ذو مبتغى قيمي وخلقى تجسده العاطفة الدينية، وهنا تكمن خطورة التأويل الوضعي لفلسفة العلوم الإنسانية الذي يفصل السلوك عن القيمة وبمعنى آخر فصل الدين عن الحياة وهو ما يُصطلح عليه بالعلمنة.

إن المشتغلين بالطبيعة الإنسانية من الغربيين لم يلاحظوا أن السلوك الإنساني لا يمكن ملاحظته كله، ولذلك يأتي تفسير الفعل الإنساني خاليا من الإدراكات القيمة وهذا مكن قصور اتّسم به المنهج العلمي، وعلى هذا الأساس لا مندوحة في أن يرتبط السلوك الإنساني بعاطفة اجتماعية أو دينية حيث يقول الفاروقي "إن إدراك القيمة في ذاته تحكم بمعنى أنّها لا توجد إلا حين تدرك القيمة في التجربة الفعلية. حيث لا يقال إنّ قيمة ما عرفت إلاّ حينما تحرك عاطفة أو شعورا في الملاحظ. إن الدراسات الإنسانية للإنسان الغربي والتحليل الاجتماعية للمجتمع الغربي التي قام بها عالم غربي لا يمكن أن تصلح نماذج لدراسة المسلمين"<sup>2</sup>، حيث يبدو السلوك الإنساني في ضوء المنهج العلمي عرضة لهجمات النسبية والشك والذاتية، وهو الأمر الذي يؤدّي إلى تآكل العلاقات الإنسانية نتيجة

1- الفاروقي إسماعيل راجي: العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، مرجع سابق، ص 25

2- الفاروقي إسماعيل راجي: العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، مرجع سابق، ص 27



القطيعة مع القيمة فالدين والعقيدة والخير والواجب كلها دواع تدفع السلوك نحو القيمة، وفي المقابل تبقى معتمدة بالنسبة للمنهج العلمي الوضعي<sup>1</sup>.  
 عمد الفاروقي إلى صياغة أطر عامة لدراسة الظاهرة الإنسانية ضمن مشروعه النظري الذي سمّاه النموذج المعرفي لنقد الأديان، الذي تتأسس مشروعاته على مقولة التوحيد كروية إلى العالم وانطلاقاً من أدوار الإنسان المتنامية، وذلك باستحضار نظام العلائق الثلاثة الله الكون والإنسان<sup>2</sup>، وقناعة منه أن الوحي بمنهجه من شأنه أن يحرر الإنسان والعلوم عموماً من براثن المادية والعلمانية.

### خاتمة

بعد هذا التطواف المعرفي يمكننا القول: إن فلسفة العلوم تختص بالدراسة النقدية للعلوم والنظريات العلمية، سواء كان ذلك في البعد المعرفي أو المنهجي، غير أن انسحاب المنهج العلمي الذي يختص بدراسة الظواهر الطبيعية على الظواهر الإنسانية جعلها تعرف مآزق وأزمات على المستوى المنهجي أو في البعد الإجرائي أو على مستوى النهايات الفلسفية لها، وهذا الأخير هو ما طرح لدى الفكر الإسلامي جملة من المسائل النقدية تمظهرت على شكل مكامن قصور اتسمت به فلسفة العلوم الإنسانية

-إن العلوم الإنسانية بصورتها الغربية إنما هي نتاج صيرورة الفكر الغربي ووليدة النموذج المعرفي الغربي ورؤيته المادية للعالم الذي على أساسه صنع تراتبه الوجودي، حيث تنحصر فيه العلاقات المعرفية والإدراكية في مجال الذات/الإنسان والموضوع/الطبيعة

1-المرجع نفسه، ص30

2-التليد بلال: النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي، المؤتمر الدولي إسماعيل راجي الفاروقي وإسهاماته في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، جامعة اليرموك، الأردن، 2000، ص5



-شكل مفهوم الوضعية بالنسبة للفكر الإسلامي أزمة حقيقة وقعت فيها فلسفة العلوم الإنسانية ويكمن ذلك أساسا في التأويل الفلسفي، الذي يقر أن الظاهرة الطبيعية أو الإنسانية هي وليدة العالم المادي مستبعدا في ذلك كل الاعتبارات الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية

-المدد الوضعي على العلوم الطبيعية والإنسانية عمل على صياغة رؤية إلى العالم وهي الرؤية الوضعية إلى العالم، حيث أصبحت الظاهرة الإنسانية على امتداداتها الثقافية والدينية ظاهرة كغيرها من الظواهر الطبيعية

-المنهج العلمي في دراسته للظواهر الإنسانية يركز على العقلانية، التي هي عقلانية مجردة عن القيمة التي هي أبعد من أن تكون منهجا لدراسة ظواهر الإنسان فهي لا ينفك عن التوسُّل بالوسائل المادية وتبتعد عن القيمة الخلقية

-يبتغي المنهج العلمي السيطرة والهيمنة على الأشياء والطبيعة وانسحاب ذلك على العلوم الإنسانية يجعل السلوك الإنساني رهينة التفسير الآلي السكوني للمنهج العلمي والوضعي، حيث تنمحي فيه الفعاليات الإنسانية البعيدة كل البعد عن الرتبة والسكون

-لتجاوز أزمة العلوم الإنسانية عمد الفكر الإسلامي لا سيما رواد إسلامية المعرفة على صياغة أطر عامة لدراسة الظاهرة الإنسانية تركز فيها على مقولة التوحيد كروية إلى العالم، حيث يرتبط السلوك مع القيمة

### قائمة المراجع

- 1- الجابري عابد: مدخل إلى فلسفة العلم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1998.
- 2- طه عبد الرحمن: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2012.
- 3- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000.



4- العلواني طه جابر: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي بيروت، ط1، 2004.

5- العلواني طه جابر: التوحيد التزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية، قضايا إسلامية معاصرة، دارالهادي، بيروت، 2003.

6- الفاروقي إسماعيل راجي: العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، تر: عبد الحميد محمد الحربي، دار عكاظ، السعودية، ط1، 1984.

### الرسائل والمذكرات

1- بورنان خيرة: مشكلة تعدد المناهج في العلوم الإنسانية، رسالة ماجستير غير منشورة، عيش لعموري، تخصص فلسفة، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر، 2008.

2- حاج علي كمال: العلوم الإنسانية بين التفسير والتأويل رؤية نقدية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، ع القادر بليمان، قسم الفلسفة، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر، 2018.

3- زروخي الدراجي: مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، عيش لعموري، تخصص فلسفة، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر، 2011.

4- مهورباشة ع الحليم: التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع مقارنة في إسلامية المعرفة، أطروحة دكتوراه غير منشورة، سفاري ميلود، قسم علم الاجتماع، جامعة الهضاب سطيف2، 2013.

### المجلات والدوريات

1- فاضل أحمد ع الجبار: جدلية العلاقة بين المنهج العلمي والدراسات الإنسانية المفاهيم والتأثير، مجلة مداد الادب، عدد خاص، العراق، د.ت.

### الموسوعات والقواميس

1- لالاند اندري: الموسوعة الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

### المداخلات والملتقيات

1- التليد بلال: النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي، المؤتمر الدولي إسماعيل راجي الفاروقي وإسهاماته في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، جامعة اليرموك، الأردن، 2000.



## إحياء روح التفلسف في منهج العلوم الإجتماعية، أو مدى حاجة العلوم

الإجتماعية إلى منهج جديد.

ط.د.بن قاسم سلسبيل

جامعة محمد لمين ديباغين سطيف2

مخبر: المجتمع الجزائري المعاصر

[s.benkacem@unive-setife.dz](mailto:s.benkacem@unive-setife.dz)

### ملخص الدراسة:

لا تزال العلوم الإجتماعية في العالم العربي في كهف مظلم، فأئ تنوير ستشعه الدول العربية إن كان العلم ينشأ فيها لا يثور حرية وحيوية العمل الفكري، كما نجد أن العلوم الإجتماعية العربية لا تقبل التعدد والإختلاف لوجهات النظر، أو جدلية المجابهة بين النظريات المتنافسة التي تثري بعضها البعض، أو أنها تنهض بمنطق الحجاج والنقد، إذن من مرام هذه الدراسة الإبانة عنما تحتاجه هذه العلوم من قيم جديدة، فلا بد من نفث روح جديدة في هذه العلوم، وذلك بتفعيل القيم الحية، التي تعد مدخلا تأصيليا لحل هذه الأزمة.

### الكلمات المفتاحية:

التفلسف، روح العلوم الإجتماعية، المنهج، التكامل المعرفي.

### المقدمة:

إن النهج الذي سارت عليه العلوم الإجتماعية تمثل في دراسة الظواهر الإجتماعية كظواهر كلية وأطر عامة لا اعتبار للعناصر الذاتية والجزئية، "اتجه إلى تنحية هاته الأخيرة على أنها هامشية ولا عقلانية للتركيز فقط على ما هو كلي وشامل وهي بذلك لم تجد عموما عما سبق أن أوصى به أرسطو: لا علم إلا بالكليات، ودوركايم ينبغي أن نتعامل مع الظواهر الإجتماعية على أنها أشياء، فتمت صياغة مناهج ونظريات تعبر كل اهتمامها للبحث عن العلاقات الإحصائية وتشكيل أجهزة





نظرية متماسكة باسم العلم تعطي الأولوية لقياس الظواهر وباسم الموضوعية تُلغي من حسابها كل ما هو ذاتي على أنه لا عقلاني ومهم.

فالبحث السوسيولوجي في خطاطته الفكرية ونماذجه كان فهمه للسلوك مشروط بالفهم المعنى الكلي للمجتمع"، وهكذا اقتفت العلوم الاجتماعية والإنسانية العربية خطى البحث السوسيولوجي الغربي دون أي احتباس منهجي بل نجدها غارقة في طوفان الرؤى المادية السائلة، معلنة على أن ننظر للإنسان والمجتمع والحياة كقيم جامدة مسكونة في قفص حديدي لا أن ننظر إليها نحو الأعلى كقيم سامية ومتعالية، ويبدو أننا بسبب هيمنة الرؤية المادية تميل إلى التفسير أحادي السبب، فالماركسيون يفسرون الواقع في إطار العنصر الإقتصادي، وأتباع فرويد يفسرونه في إطار العنصر الجنسي والداروينيون يفسرونه في إطار النزعة للبقاء من خلال القوة، كل هذا سببه سلطة العقل المادي وظلمته الكاسحة في دراسة الظاهرة الاجتماعية، هذا العقل الذي هدفه الأوحده هو بناء الجسر أو الطريق كما سماه المسيري ولا يهمه أين يصل، هل إلى الجنة أم الجحيم، وبذلك يمكن أن نصيغ إشكالية البحث كالتالي: ماهي الركائز القيمية والمنهجية الجديدة لإحياء العلوم الاجتماعية العربية؟

### 1\_مدى حاجة العلوم الاجتماعية إلى رؤية منهجية جديدة:

بعد أن فاقت العلوم الاجتماعية من مصائبها وآلامها جراء المكابدة والمعاناة التي كانت تتحمل ثقلها تحت سقف المنهج التجريبي الأعلى، هذا الأخير الذي كان يضع الظاهرة الاجتماعية تحت مجهره من دون أي تفكير في البحث عن بديل آخر، أو أن يتساءل ماهي حُرُمات هذه الظاهرة؟ وهل التجريب ممكن أن يُفقد روحها؟ وهل تتحمل العيش والانتظار في المخبر بعد أن كانت في عالمها المركب: الجسدي والوجداني والجمالي؟ لذا بدأ كل من علماء الاجتماع وعلماء النفس وخبراء الإعلام البحث عن حلول جديدة لهذه الأزمة الفارقة.

فكان "لابد لجماعة العلوم الإنسانية من اكتشاف معنى جديد لمهمتها. إننا في حاجة لكي نفهم ونعمل إلى أن نفتح عينينا اثنتين: العين النقدية والعين الاستشرافية، فالأولى تحطم الأوثان الفكرية، التي تسد الحقل الإدراكي أما الثانية



، فتكشف المشكلات الجديدة وتواجه الآفاق المتوارية في ضباب المستقبل وتبدع"<sup>1</sup> إذن حان الوقت لجماعة الباحثين في العلوم الإنسانية أن تأخذ في الحسبان كل الشروط والرؤى التي يُمكن أن تُقدم لنا خرائط منهجية جديدة ، فعندما نقول لابد من إصباح معنى جديد للعلوم الاجتماعية ، أي لابد أن تكون العلوم الاجتماعية أولاً علوماً اجتماعية حية حمّالة للمعاني والقيم ، لا أن نتوقع أن تكون علوم ساكنة وصالحة في كل مكان وزمان بمنهج واحد ، لأنّ بدهي أن العلوم الاجتماعية هي نتاج سياق تاريخي واجتماعي مخصوص ، إذن كيف يمكن أن نقوم هذه الخصوصية هل بمنهجية مخصوصة أم بضرورة تعميم هذا المنهج نحو العالمية؟

### 1-1\_ البحث عن روح العلوم الاجتماعية لا عن واقعها:

لكل علم روح كما لكل مفهوم أيضاً روح ، تماماً كحال الإنسان ، فإن فُقدت هذه الروح تتوقف السفينة الجسد عن الإبحار ، فلا يوجد علم محايد أو علم موضوعي، بل الموضوعية هنا، والواجب تفعيلها هي "الموضوعية المعيارية لا الموضوعية الطبيعية، الموضوعية المعيارية تقوم على المثل والقيم العليا وحالة الموافقة هي عالمها"<sup>2</sup> وهذا ما سنعرّج إليه في هذا المبحث هو معرفة أصول ومبادئ هذه الروح السارية في العلوم الاجتماعية، لأن مثل هذه الروح لن تتحمّل قفصاً حديدياً صلباً يكبّتها ويذلّها، بل تحتاج إلى أجنحة لتعلو بهذه العلوم فوق القمم نحو الإبداع والتبصّر "حيث ساد في المدارس الغربية لفترة اتجاه يقيم فصلاً تعسفياً بين العلم والأخلاق في ظل مقولة علم خال من القيم ، وادعاء الحياد والموضوعية العلميين ، وهو اتجاه تراجع في ظل ما وُجه إليه من انتقادات من داخل الفكر والأكاديمية الغربية ذاتها"<sup>3</sup>

1-ستيفال فيال، الكينونة والشاشة، كيف يغيّر الرقمي الإدراك، تر: إدريس كثير، مطبعة كركي، بيروت، ط1، 2018، ص17.

2-طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، المفاهيم الائتمانية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2021، ص73.

3-نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القيم في الظاهرة الاجتماعية، دار البشير، القاهرة، ط1، 2011، ص10.



إذن لا بد من نفث روح جديدة في هذه العلوم، وذلك بتفعيل القيم الحية، التي تعد مدخلا تأصيليا لحل هذه الأزمة، ولتمثل القيم خيطا ناظما بين كل تخصصات العلوم الإجتماعية المختلفة، ولن يتم هذا التأصيل إلا بعد أن نفتح العين النقدية لكل وافد من الغرب، ثم نبحث عن بديل يلائم قيمنا، والقصد من تفعيل القيم:

- "استحضارها في الأذهان والوجدان وفي المناقشة العلمية، وفي نقد العلوم، وفي عمليات الإصلاح.
- التفعيل بمعنى التأصيل: أي تجلية معنى القيم من منظور إسلامي.
- التفعيل بمعنى التطبيق على السلوك.
- التفعيل في الدرس العلمي على مستويين: نقد فلسفة العلم العامة في كل تخصص، والتفعيل البحثي في العملية البحثية والمكونة لبحث علمي".<sup>1</sup>

فإن إلحاحنا هنا على مدى أهمية لدور القيم في العلوم ليس دليلا على أن العلوم العربية فقط واقعة في أزمة بل الأزمة شاملة ومعمولة في كل الفضاءات العلمية الفكرية والتطبيقية العالمية، "ويؤكد واقع التطورات والمراجعات التي تشهدها كافة فروع المعرفة الإجتماعية والطبيعية، وإن كان بدرجات متفاوتة، العودة القوية للقيم التي طالما كانت عنصرا أساسيا مفتقدا في مناهج النظر والتناول والتعامل مع الظواهر الإنسانية والاجتماعية المختلفة، واستشراف مستقبل هذه العلوم يؤكد أنه على أصحاب كل إطار ومنظور حضاري أن يدلوا بدلوههم كل في مجاله المعرفي للحد من انحراف وأخطاء التعامل والتنظير لمنظومة القيم الأجدر بالتفعيل العلمي والبحثي وفق إطارهم المرجعي المحدد ونسقهم القيمي الخاص، مع الوعي التام بمساحات التعميم الخاصة بالقيم كعنصر أخلاقي حاكم لتعامل الباحث العلمي في تخصصه مع الظواهر والأبعاد المختلفة التي لا تكاد تنفك عن القيم".<sup>2</sup>

3-المرجع نفسه، ص 31.

2-المرجع السابق، ص 30-31.



فأصبح اليوم السوسولوجي وعالم النفس والصحفي يقرأ الظاهرة قراءة صماء باتباعه للقواعد الروتينية المدعاة بالعلمية والموضوعية، وهي في صميمها لا علاقة لها بالعلم لأنها شوهت الرؤية التي تنظر للعلم كقيمة في حد ذاته، بل المنهج الساري في هذا العلم هو المنهج المادي المظلم، ليصبح التفسير المادي للكون والحياة والإنسان تفسيراً واحداً، بل أصبحت مكانة المنهج المادي التجريبي هي مكانة القلب بالنسبة للعلوم، لذا ما أود الإشارة إليه هنا هو أن ما ندعوا إليه في هذا المنهج البديل لن يكون باسم أسلمة المعرفة وإنما بإحياء المعرفة ولن يكون هذا الإحياء إلا بقيم حيّة، والفرق مُبين بين الأسلمة والإحياء.

لأن عند القول بأسلمة المعرفة سيعلم كل باحث مسلم مهما كان منهجه العلمي الذي يتبعه، أوقد يكون أصلاً هو غافلاً عن كنه هذا المنهج أو غير متفقه له، بإرساء مجموعة من المبادئ والقواعد حتى وإن كانت غير واضحة لكنه يراها واضحة وصالحة ذلك لأنه قد يصبغها بصبغة الإسلام أو قد يؤولها باسم الإسلام، لذا يقول في هذا السياق الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله الذي يُعد مرجعية علمية في كثير من قضايا الأمة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية "ولو جاز أن نستجرّ المعرفة من مستواها الحيادي والقضائي الباسق، لتنحاز إلى الإسلام ومبادئه، لجاز لغيرنا أن يستجرها لتنحاز إلى النصرانية وأفكارها أو إلى العلمانية ونهجها، أو إلى أي مذهب من هذه المذاهب التي تنشر هنا وهناك ولن يكون حينئذ أي من هذه المذاهب كلها أحق باستجرار المعرفة إلى صفها من الأخرى، أجل بوسعنا أن ندعوا إلى تصحيح المعرفة من حيث هي ميزان حيادي حاكم، وإذا كان الإسلام حقاً بكل ما فيه من عقائد ومبادئ وهذا هو يقيننا الذي لا نرتاب فيه، فلن تكون المعرفة الصحيحة إلا شاهداً للإسلام، وحاكماً له"<sup>1</sup>.

إذن لإحياء العلوم لابد من إحياء العلوم التائهة، ولن يكون هذا الإحياء إلا بعد إتصال العلوم بكل ما هو حيّ وفاعل، "فقد واجه مشروع إسماعيل الفاروقي

1- محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة، التشريع-الإرهاب-العولمة الإنسانية والعولمة الاستعمارية، دار الفكر، دمشق، 2016، ص246.



لأسلمة المعرفة نقدا شديدا لكن من الغريب أن معظم ذلك النقد توجه فقط إلى حساسية مصطلح الأسلمة نفسه، وكان ممن ردّ المصطلح بكر أبو زيد، والمرزوقي، وطفه عبد الرحمن ، فالمعرفة في نظر المعارضين يجب أن لا تنتسب إلى دين أو عرق أو هوية غير هوية الجنس البشري، ذلك أنها نتيجة الجهود البشرية، كما أن منهج المعرفة موضوعي مستقل خارج الذات العارفة بعيدا عن تأثيرات المعتقد والبيئة التي يعمل بها الباحث. . واقترح البعض ممن عارض المصطلح -كحل وسط- مصطلحات بديلة مثل تكامل المعرفة"<sup>1</sup>.

## 2- ضرورة وصل العلوم الإجتماعية بالتأمل:

إذ فصل البراديغم التبسيطي بين الفلسفة والعلم، كما أن المعرفة العلمية تجاهلت لكل المفاهيم التي تستدعي التأمل والتفكير، فلم يعد التأمل جائزا في العلوم الإجتماعية مادامت المعرفة العلمية تُحرم نفسها من التأمل هذا ما أكد عليه إدغار موران إذ يقول "هناك ندرة التأمل في المعرفة العلمية ، تركز تدريجيا معرفة كمية وعملية من جهة ، ومفتتة ومنفصلة من جهة أخرى ، وحيث أن التأمل يربط موضوعا خاصا بالمجموع الذي ينتمي إليه، ويربط هذا المجموع بالذات التي تتأمل ، فإنه يصير مستحيلا التأمل في المعارف المتفرقة... كما أن المعرفة العلمية لا تعرف ذاتها: لا تعرف دورها في المجتمع ، ولا تعرف معنى واجبها ، إنها تجهل مفاهيم الوعي والذاتية، وبذلك تحرم نفسها من حق التأمل الذي يفترض الملاحظة الذاتية للذات الواعية التي تحاول معرفة معرفتها، عندئذ ندرك أن المعرفة التي كانت تنتج في السابق ليُتفكر ويُتأمل ويُفكر فيها ولتُناقش ولتُدمج ، مألها تدريجيا التقسيم إلى فئات متخصصة ومخزنة في أبنك المعطيات".

فأينما نجد أزمة التأمل سنجد أزمة أفكار، فالعلوم الإجتماعية هي بحاجة إلى التأمل في ذاتها وفي موضوعها لتتمكن من معرفة ذاتها ومشكلاتها الخاصة ، ومعرفة مبادئها، وإدغار موران كونه عالم الاجتماع وفيلسوف فهو ينقل لنا تجربته التأملية التي خاضها بقوله "لم أرغب في الانغلاق بالتخصص، لكنني أردت تجنب

1- محمد عبد الله آل عباس، تحرير العقل المسلم في عصر ما بعد الحداثة، منتدى المعارف، بيروت ط1، 2019، ص133.



العشوائية المتعجرفة لكتاب المقالات، وحيث أنني احتفظت في نفسي بالتساؤلات الأساسية للثقافة الانسانية، مع العيش في موقع عالم الاجتماع، اللقاء المتعارض بين الثقافتين وبين الدائرتين الجامعية والتقنية البيروقراطية من دون أن أنقاد للإختيار، فقد كنت مستعدا للسفر الكبير الذي فُرض علي مرتين. . وهذه العودة إلى مساري تؤكد القصد الأول:

- الحفاظ على العلاقة السُّرية للمعرفة مع الموضوعية وتطويرها
- استرجاع وإرساء التواصل بين التأمل والمعرفة
- الحفاظ على التأمل في جميع المجالات والمشاكل وتطويره.
- البحث عن معرفة المعرفة وإدماجها في كل المعارف. " <sup>1</sup>

حيث كان التأمل في الفلسفة اليونانية وأيضا في تاريخ الفكر الإسلامي منهجا قائما بذاته انتهجه الفلاسفة للتأمل في المشكلات الفكرية واليومية، بل كان أسلوب عيش للحكيم، فأين هو اليوم التأمل من ركام هذه العلوم الشاردة؟، "فالتأمل جهد جَوّاني للتعرف على الذات وعلى مكان الإنسان في العالم، هو نشاط جد مختلف عن التعلم وعن التعليم وجمه المعلومات عن الحقائق وعلاقاتها بعضها ببعض، يؤدي التأمل إلى الحكمة والكياسة والطمأنينة، إلى نوع من التطهير الجواني..للوصول إلى الحقائق الدينية والأخلاقية والفنية، أما التعلم فيواجه الطبيعة لمعرفةا ولتغيير ظروف الوجود، يطبق العلم الملاحظة والتحليل والتقسيم والتجريب والاختبار، بينما يُعنى التأمل بالفهم الخالص، الملاحظة التأملية متحررة من الإرادة والرغبة ، إنها ملاحظة لا تتصل بوظيفة أو مصلحة ، فالتأمل ليس موقف عالِم، بل موقف مفكر شاعر أو فنان أو ناسك، .يمنح التأمل قوة على النفس، أما العلم، فإنه يعطي قوة على الطبيعة وتعليمنا في المدارس يُركي فينا الحضارة فقط ولا يساهم في ثقافتنا" <sup>2</sup>

1-المرجع السابق، ص 312

2-علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر، محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط 2، 1997، ص 98-99



إن فعل التأمل هو محاولة الوصول إلى الحقائق الكبرى هو الذي يجعل الإنسان يفكر خارج دائرة ذاته، فلا يبقى متحيزاً دائماً لإيديولوجية معينة، وهذه هي مهمة الفقيه، وسنتطرق إلى ذلك أكثر في المبحث الأخير في فقه العلوم الإجتماعية، بأن تكون كفعل تأملي وعملي، لذا مانود الإشارة إليه هو أن روح العلوم الإجتماعية ليست قيماً خلقية فقط، بل هي كذلك التأملات الفكرية التي ينبغي أن تطرحها هذه العلوم، أو هي التساؤلات الفلسفية التي ينبغي أن يطرحها كل باحث أو متخصص في العلوم الإجتماعية بعد تأمله العميق في الظاهرة أو الإشكالية، سواء في علم الاجتماع أو علم التاريخ أو علم النفس، أو الفلسفة، لكي لا يبقى حبيس المشكلات المستهلكة.

لذا "طرح الأسئلة حول القضايا المختلفة من صميم عمل المفكر ومن صميم التفكير الراقى وإنما كان طرح الأسئلة مهما وحيوياً، لأنه يفتح طريقاً جديدة للتبصر والفهم ويكسر الإتساق المصطنع للثقافة"<sup>1</sup>، فأصبحت وسائل الإعلام اليوم تخصص برامج لعرض المشكلات الإجتماعية والنفسية والفكرية على طاولة النقاش، لكن الإشكال الجوهرى هنا، فإن المشكلات التي يتم طرحها هي قضايا مستهلكة كل عليها الدهر وشرب وكل يوم نسمعها، ونجد هي نفس المشكلات المطروحة في الجامعات ولا زالت إلى يومنا تتداول في أقسامنا، حتى البحوث التي تُقدم في الجامعة أو الملتقيات أو مواضيع الأطروحات في الدراسات العليا، فهي لا تخرج من دائرة التقليد للمشكلات الغربية العنف ضد المرأة، والانتحار، وأسباب تفشي ظاهرة المخدرات، الإرهاب... وفي الفلسفة أيضاً: استهلاك كثير لمواضيع الحداثة الغربية وأزماتها ومناهجها. الخ...

ما أود الإشارة إليه هنا هو أنه ليس من مرامي التبخيس والتجاهل لهذه المشكلات، نعم نعيشها كل يوم، لكن الحقيقة الجارحة أنه وصل بنا التقليد ليس في موضوع دراسة الظاهرة وتعميمها فقط، بل حتى في تحليل الأسباب، وذكر نفس الرؤى الإستشراافية لتلك الظاهرة المدروسة، فيا أسفاه. يقول مالك بن نبي

1- عبد الكريم بكار، تكوين المفكر، خطوات عملية، دار السلام، القاهرة، 2 ط، 2010، ص50.



"ويحدث هذا غالبا في البلاد الإسلامية، فالحلول كلها مستعارة من بلاد متحضرة، لا تحدث عندنا التأثير نفسه الذي لها في أوطانها، حتى كأنها تفقد فاعليتها في الطريق، بمجرد انفصالها عن إطارها الاجتماعي، ومجال المجتمع ليس كمجال الميكانيكا، وهو لا يرتضي كل الاستعارات، لأن أي حل ذي طابع اجتماعي يشتمل تقريبا ودائما على عناصر لا توزن، ولا يمكن تعريفها، ولا يمكن أن تدخل في صيغة تعريف، على حين تعد ضمناً جزءاً منه لا يستغني عنه، عندما تطبق في ظروف عادية، أي في ظروف البلاد التي نستوردها منها"<sup>1</sup>.

فلا زالت مشكلاتنا مستعمرة، ولكي نُجدد هذه العلوم والمشكلات لابد من تفعيل روح التساؤل والبدئ في الإستشكال من جديد، فقبل أن ندرس هذه المشكلات المستهلكة أو بتعبير أليق المستعمرة فلا بد أولاً أن نبحث عن المسائل التي لم يُفكر فيها أبداً اللامفكر فيها، أو التي تبدوا لنا مسائل بديهية، لأن لو تأملناها بعمق سنجد خلفها عُقدة الكبت لذا يقول بيير بورديو لابد من قيام علم اجتماع متحرر من الإستعمار "إن أكثر الأمور المخفية، تلك التي يتفق بشأنها الجميع ، نحن متفقون بشأنها إلى حد أن لا أحد يتحدث حتى عنها ولا تُناقش أبداً ومسلّم بها، وهو ما قد تُخفيه الوثائق التاريخية تماماً، إذ لا أحد يُفكر بتدوين الأمور البديهية ، مالا يقوله المخبرون أو ما يقولونه من خلال إغفاله أو السكوت عنه، إن إثارة التساؤلات بشأن هذه الأشياء التي لا يقولها أحد أمر مهم. بل أن نفهم سبب عدم فهم أولئك الناس لبعض الأشياء، وعدم طرحهم بعض المسائل للنقاش، وأن نحدد ظروف الخطأ الاجتماعية وهو أمر ضروري بما أنه نتاج ظروف تاريخية وحتمية في الأمور البديهية لعصر ما "<sup>2</sup>.

وهنا أيضا يكون السبب الرئيسي وراء هذا الكتمان ليس فقط اللوم على الإستعمار الفكري والنفسي، بل كذلك التسييس أو السلطة المتسيدة على هذه

1-مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دار الوعي، ط 1، 2012، ص 102.

2 -بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، تر، هناء صبحي، هيئة ابو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، ط1، 2012، ص ص134، 135.





العلوم الرقيقة والمستضعفة كما ذكرنا سابقا في أسباب أزمة العلوم الإجتماعية. لأن بعد رسم القيم والبدئ في التأمل العميق وطرح التساؤلات تأتي قوة الأفكار وإبداعها، إذن فإن العلوم الإجتماعية في الوطن العربي لابد أن تستعيد البذور الروحية في دورتها العمرانية للبدئ من جديد وذلك أن تستأنف الدورة بداية من مرحلة الروح كما أشار مالك بن نبي في رسم الدورة الحضارية للعالم الإسلامي بعد أن كانت نهايتها هذا العالم في مرحلة الغريزة، أما عن مرحلة الإقلاع الحضاري لهذا العالم كانت في مرحلة الروح حيث تنشأ إرادة المجتمع التي تموضع العوامل المعنوية عن نقطة الصفر.

فيقول "أما ما هو جدير بالملاحظة في تجربة المجتمع الإسلامي المعاصر: فهو أنه لم يستطع أن يستمد دفعة الإقلاع الحضاري من العالم الثقافي للصفوة من أبنائه الذين نالوا تعليمهم في الجامعات الغربية، كما لم يستلهم روح الحضارة من الإيديولوجيات العملية التي طُوبت ثورية في البلاد العربية بإعطائها تلك الشعلة التي ألهمت روح الجماهير حتى مكّنتهم من سد الطريق أمام موشي دايان في حرب الأيام الستة، كما لم يستفد في أسلوبه من صرامة التفكير الموروثة من عصر ديكارتر، بينما الفكرة الدافعة للإسلام نقلت شعلات الجمر المضئية منذ أربعة عشر قرنا من الجزيرة العربية إلى الأقطار البعيدة: ألا وهو الحضارة الإسلامية التي استمرت حتى سقوط بغداد وسقوط غرناطة"<sup>1</sup>.

ويقول أيضا أن هذه القوة الدافعة سمحت لهذا العالم أيضا من مقاومة الإستعمار واستعادة الإستقلال، أما نحن فنقول كذلك حال العلوم اليوم فهي أحوج إلى هذه القوة الروحية الدافعة للبدئ من جديد نحو الإستقلال والإبداع ، ويقول فضل الرحمن عن العلوم الإجتماعية "إن هذه العلوم مهمة بسبب أنها يمكن أن تكشف الكثير عن كيفية سلوك الجماعات في مختلف مجالات اعتقادات الإنسان وعمله، ماهو مطلوب هو إنتاج أعمال لإظهار كيف تتصرف المجتمعات وكيف يمكن

1-مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط10، 2015، ص



أن يكونوا مشبعين بالقيم الإسلامية التي تقود إلى إقامة نظام اجتماعي أخلاقي في العالم، لا يدعوا فضل الرحمن إلى التلقين تعليم بيداغوجي في المدارس، إلا أنه أيضا لا يدعم نوعا من الإنسانية الذاتية، والتي، كما يرى هو، تؤدي إلى تحويل الإنسان لا إلى شيء سوى إلى حيوان، من دون أية قيم قيّمة، وبالنظر إلى أن القرآن يحتوي مضمونا أخلاقيا وأن ذلك ينسجم مع ما يعنيه معنى الإنسان، فإنه ينبغي بالتالي تشريب هذا المضمون الأخلاقي في المجتمع، وليس رفضه بتهمة التلقين<sup>1</sup> إذن كيف يمكن أن نتفكر في روح الإسلام لرسم البراديغم المستقبلي المحتوم للبحث عن المعنى في عصر ساد فيه طغيان البراديغمات المادية وافتقارها للقوة الأخلاقية؟.

فإن الجواب المأمول هو لابد إحياء المعرفة من منبعها الفوار وهو المنهج القيمي الإسلامي لا بأسلمتها كمفهوم برّاني أي إلbasها إسم الإسلام لأن الحقيقة البائسة أن هذه المعرفة اليوم لا تحمل قيمه الفاعلة، فالأسلمة اليوم قد يكون مفهوما منفرا وصلبا للمسيحي والملحد ، أو قد يكون مفهوما مستعمرا في مساراته المنهجية وذلك بتسييج العقل العربي الإسلامي في البراديغم الغربي، "وما الحياة الفكرية في أي بلد مستعمر سوى تخمير يقصد به انتقاء افكار يهتم المستعمر بها ليجعل منها أساسا للبوليتيكا"<sup>2</sup> والإحياء هو ما يتعلق بروح الإسلام وبمعانيه القوية وليس بشكله أو بهوامشه المنتهجة عند الأغلبية، بل بروحه المرنة والسماح، لا بتسييسه أو إختزاله في بعد واحد ، لكن المعنى هنا من الإحياء هو البراديغمات الإسلامية الرئيسية وتأثيراتها على الفكر الإسلامي، "إنه محاولة لبلوغ روح الإسلام وجوهره ونفسانيته، وبالطبع يقف نيتشه في المسار الطويل لهؤلاء الذين حاولوا اغتيال المفهوم القديم للروح. فقال أريد العيش بين المسلمين لفترة طويلة جيدة، لا سيما بين المسلمين الذي يكون إيمانهم تقيا جدا، وبهذا فإنني أتوقع شحذ تقييمي، وعيني في كل ذلك هي أوروبية"<sup>3</sup>.

1-روي جاكسون، نيتشه والإسلام، تر، حمود حمود، جداول، بيروت ط1، 2015، ص128.  
2-مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط10، 2015، ص 114.

3-روي جاكسون، نيتشه والإسلام، مرجع سابق، ص41.



لذا لا بد أن يكون التفلسف منبثق من هذه الروح، فلو تأملنا في كتب التراث الإسلامي سنجد هذه الروح هي الركن الأصيل في النصوص التراثية ولنلمسها من خلال المفاهيم والمقولات الصاعدة منها، فالنص التراثي الإسلامي في علم العمران، تاريخ الفكر الإسلامي، الفلسفة الإسلامية لا يزال حيا عند العرب والغرب بل أصبح يُعد مصدرا أساسيا اليوم لصياغة الرؤى الإستشراافية عند علماء الاجتماع الغربيين أملا في حل أزمت العالم، فلا يزال هذا النص يناضل من أجل المعنى الحقيقي بل إلى يومنا هذا لا يزال فاعلا ولم يتبدل في ظل هذه التغيرات الكاسحة، والمؤلم في هذا أنه تغافل عنه العقل العربي الإسلامي واحتضنه العقل الغربي المعاصر بقوة في عمق تأزمه، لذا يقول سيد قطب "إن العلم اليوم يعيش كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفي منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة وهذا الإبداع المادي الفائق، إن الجاهلية هنا ، بالتالي إشارة إلى العالم المعاصر على العموم والذي ارتد إلى الوراء إلى ما قبل رسالة الله"<sup>1</sup>.

فجاهلية العلوم الإجتماعية بدأت حين نظرت إلى الإنسان كمادة خاضعة للتجريب ، وحين قامت بتجويف القيم العليا من الظاهرة الإجتماعية ، أوفي التخطيط لإنشاء أكبر عدد ممكن من الكليات العلوم الإجتماعية في الوطن العربي، أو الحديث عن كثافة النخب في هذا التخصص، والانبهار بمثالية المنهج التجريبي المتبع، والتقيد بالموضوعية العلمية الصارمة المطبقة على هذه الظاهرة الرقيقة واللينية، كل هذا لا يعبر عن معاني وجواهر العلوم الإجتماعية، كذلك الحال عند الحديث عن حال الإسلام "ككيف لنا أن نحدد على سبيل المثال، ما إذا كان بناء المساجد الجديدة، أو إقامة دور نشر دينية ترعاها الحكومة، أو تخصيص أماكن خاصة في البرلمان للصلاة، أو تأسيس الأحزاب السياسية الدينية، أو إنشاء مكاتب لحفظ القرآن، أن كل هذا يعبر عن إشارات تحمل معاني دينية، إشارات تدل على وجود تحول في مواقف النخب فقط، أو ببساطة زيادة في العمل السياسي باسم

1-روي جاكسون، نيتشه والإسلام، مرجع السابق، ص 171.



الإسلام؟ هل أن الإستخدام المتزايد للغة العربية، أو الزيادة في الحجاب، أو الزيادة في الحضور في صلاة الجمعة، أو التزايد في الحج، هل إن هذا يؤخذ على أنه زيادة في التقوى أو المعاني الدينية، أو أن ذلك نفاق<sup>1</sup>.

إذن فشتان بين روح العلوم الإجتماعية وبين المنهج المطبق على العلوم الإجتماعية، فحين الحديث عن الروح يعني الحديث عن المعنى، القيم، اللغة، والمفهوم والنموذج الإدراكي والمنهج، أما إذا إختزلنا الحديث عن هذه العلوم تحت سقف المنهج فقط فمباشرة نربطه بالمنهج المادي المعاصر، لذا نقول، إن العلوم الإجتماعية هي روح قبل أن تكون ظاهرة واقعية، فكيف لنا أن نمحي هذه المفاهيم الرحمة الإنسان، المجتمع، المرأة، ونستبدلها بسهولة بمفاهيم قياسية شاحبة ومشينة للواقع الفئة، العينة، الظاهرة...، وهناك الكثير من علماء الاجتماع في الغرب مثل "زايلتن"، "رايت ملز" جولدنز، بوتومور الذين يؤكدون حاجة علم الاجتماع إلى نماذج معيارية يسترشد بها في دراسته، وحاجة عالم الاجتماع إلى الإرتباط بقضايا وقيم مجتمعه، والاسهام في مواجهة مشكلاته في اطار النموذج المعياري والقيمي السائد أو المستهدف، وحاجة علم الاجتماع إلى مصادر توجيه تخلص الإنسان والجماعات والمجتمعات من أسر المادية والنفعية والمصلحية المسرفة التي انحدر إليها الإنسان والمجتمعات في الغرب ف"رايت ملز" يؤكد حاجة عالم الاجتماع إلى الخيال السوسيولوجي وإلى مجموعة من القيم والتوجهات التي تمكنه من فهم وتفسير مشكلات مجتمعه ومن ثم الإسهام في مواجهتها<sup>2</sup>.

### 3-حكمة التكامل المعرفي في العلوم الإجتماعية:

إذن لكي تتجدد هذه الروح الإسلامية من جديد لابد أن نبحت عن الحبل السري الرابط بين هذه المعاني المشعة، فإن ما نجده في منهج الحضارة الإسلامية قديما والذي كان سببا وراء تقدمها وفي استعاب الاختلافات الثقافية والتاريخية هو

1-المرجع نفسه، ص 263.

2-نبيل السمالوطي، التوجيه الإسلامي في صراع المنطلقات والنظريات في علم الاجتماع، دراسة نقدية في علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1996، ص 98، 99.



سر التكامل المعرفي، التكامل بين الوحدة والتنوع، فكانت الوحدة في مجال العقيدة والقيم والأخلاق والمعطيات الإسلامية الثابتة التي ترتبط بالمعاملات والسلوكات ، أما عن التنوع كان في الخبرات والممارسات والعلاقات ، لأن روح المسلم كانت تسعى وتكابد دائماً وراء الحكمة فهي ضالته أينما وجدها فهو أحق بها، فالتكامل هو روح الإسلام ، لهذا "ينفرد في أنه يحقق التوازن بين عدة متغيرات ، فهو يقيم التوازن بين الفردية والجماعية وبين مطالب الجسد المادية ومطالب الروح وأشواقها وبين المطالب الدنيوية ومطالب الآخرة والاعداد لها ، والتوازن بين الوحي والعقل ، وبين القدر والإختيار، بين الطبيعة وماوراء الطبيعة، بين الوحدة والتنوع، بين الأصالة والمعاصرة بين التمسك بالثوابت والعقائدية والأخلاقية والقيمية، وبين الإنفتاح الانتقائي على حضارات الغير ، ودراستها وتحليلها وأخذ ما هو نافع ومفيد بشرط عدم تعارضه مع أحد الثوابت المعتبرة"<sup>1</sup>.

المفكر سيد قطب يؤكد أن حقيقة الإسلام هي حركة إبداعية شاملة ومتكاملة فيقول: "يصعب أن نفهم أي جانب منفرد من جوانب الإسلام المتعددة، مالم نفهم طبيعة الإسلام، كوحدة متكاملة، ليس الإسلام شعائر تؤدي فحسب، وليس الإسلام دعوة أخلاقية فحسب، كذلك ليس الإسلام مجرد نظام للحكم، أو نظام للإقتصاد، أو نظام للعلاقات الدولية. ان هذه كلها جوانب منفردة من جوانب الإسلام المتعددة ولكنها ليست هي كل الإسلام، ان الإسلام حركة ابداعية خالقة. تلك الحركة الابداعية الخالقة تنشأ من تصور معين للحياة بكل قيمها وكل ارتباطاتها، تصور جاء به الإسلام ابتداء وهي حركة تبدأ في أعماق الضمير ثم تحقق نفسها في عالم الواقع، ولا يتم تمامها إلا حين تتحقق في عالم الواقع"<sup>2</sup>.

اليوم نجد تغافل المسلم المستعمر عن حكمة التكامل التي كانت سابقاً تُعد المنهج الأصيل في النص التراثي الإسلامي، لكن نجدها هذه المرة متداولة في النصوص الغربية المعاصرة، في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والإقتصاد، وإدغار

1- المرجع نفسه، ص 93.

2 - سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، بيروت، دط، دس، ص 22، 23.



موران نموذجاً عن من انتهجها فكرة التكامل تحت إسم المنهج المركب أو التعقيدي، وفي المقابل نجد العقل العربي الإسلامي اليوم يستقبل الفكرة كأنها فكرة خلاقة وإبداعية وكأنه لأول مرة يسمع عنها، لذا لابد التأمل والتمعن في النص التراثي الإسلامي الثقيل، لأن من السخافة توصيفه بالمنهج التقليدي والقديم الذي لابد من الانعتاق منه "بل إنني أجزم أن الوصول إلى لباب العلوم والمعارف الإسلامية والتمكن منه رهن بالعكوف على كتب التراث والتبصر بمنهجها، وهضم الزخم العلمي الكامن فيها، ولا أستثني تلك الأمهات التي تعنى بالعلوم العقلية مثل: علم الكلام والمنطق وعلم المناصرة، ذلك لأنني على يقين بأن الإنطلاقة العلمية المتمكنة إلى مناقشة الأوهام الفكرية الحديثة، رهن بهضم المعارف والعلوم الراسخة والدقيقة التي هي أجل ميراث أغنانا به السلف، والتي يتكون منها المنهج العاصم عن الوقوع في الزيف والزلل، والذي يدخلنا في الساحة الحقيقية لما يسمونه العولمة"<sup>1</sup>.

#### 4-العلوم الإجتماعية لابد أن نعرفنا بخالقنا:

عند التأمل لقول بديع الزمان سعيد النورسي "إن كل علم من العلوم التي تقرؤونها يبحث عن الله دوماً، ويعرف بالخالق الكريم بلغته الخاصة، فأصغوا إلى تلك العلوم دون المدرسين"<sup>2</sup>، ندرك إذن، بأنه مادامت العلوم الإجتماعية تدرس الإنسان وسلوكه الإجتماعي والنفسي وتدرس رغباته الظاهرة وآلامه وأزماته فلا بد أن تنظر أولاً إلى الإنسان بكونه المخلوق المسكين الذي يجد بانتسابه إلى السلطان ذي الجلال بالإيمان والعبودية مستنداً قوياً، ومرتكزاً عظيماً يحتمي إليه، "فإن انتساب الإنسان بالإيمان إلى القدير الذي لا نهاية لقدرته، وإلى السلطان الرحيم ذي الرحمة الواسعة، ودخوله في عبوديته بالطاعة والشكران، فلكم أن تقدروا كم يكون هذا الإنسان متلذذاً بحلاوة العبودية بين يدي سيده وممتناً بالإيمان الذي

1-محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة، مرجع سابق، ص243-244

2-بديع الزمان سعيد النورسي، من كليات رسائل النور، مرشد الشباب للنجاة في يوم الحساب، تر، إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، القاهرة، ط8، 2013، 74.



يجده في قلبه، وسعيدا بأنوار الإسلام، ومفتخرا بسيدته القدير الرحيم شاكرا له  
نعمة الإيمان والسلام.<sup>1</sup>

لأن العلوم الاجتماعية المعلمنة لا تؤثر فقط على الأفراد في أفكارهم وأعمالهم الشخصية، بل على المجتمع ككل، فإنها تخلق بنيات اقتصادية وسياسية واجتماعية يصعب تغييرها أو تعديلها، لذا نجد العقل الغربي يعطي لهذه العلوم أهمية أكثر من العلوم الأخرى فهي تعلوا فوق كل التخصصات عكس ما نجده في الوطن العربي فهو التخصص الميؤوس منه ولا أمل فيه، لذا آن الأوان أن نؤسس البنيات الإسلامية في هذه العلوم، لتحل محل البراديغم الفكري العلماني، فلا بد لهذه العلوم أن تُقربنا من الله تعالى، وذلك في كل مفهوم أو نظرية ننتجها، أي لابد أن تكون الفكرة المنتجة ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة، "وإن الذي يملك أن يعرف الإنسان على هوية كل من الإنسان والكون والحياة، إنما هو ذلك الذي استقل بإبداعه وصنعه، ثم وضع في كل منها قابليته وأقامه على مهمته ووظيفته، فمن هو غير الفاطر الحكيم عز وجل ذلك الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وخلق كل شيء فقدره تقديرا. وقد شاء هذا الفاطر الحكيم أن يحمل الإنسان مهمة عمارة الأرض، وأن يكلفه بتسخير كثير من المكونات التي من حوله، والحياة تخفق بين جوانحه"<sup>2</sup>.

كل هذا من أجل هدف واحد هو إنقاذ العلوم الاجتماعية من المأزق الذي يكاد الإنسان المعاصر ينتحرف فيه من خلالها وذلك بإخراجها من مضايق البراديغمات الخائفة التي أوصلتها إليها الوضعية المنقطعة عن الله والمبتورة عن هداية وحيه، لكن يجب أن نفهم أن هذا الإجهاد الذي نسعى إليه ليس من أجل بناء علوم اجتماعية إسلامية في الجامعة وانتهى الأمر، أو إنشاء تخصص باسم العلوم الاجتماعية الإسلامية، أو تغيير اللباس الخارجي للمفهوم باسم علوم العمران، لأن بهذا التصور قد حبسنا على أنفسنا في سجن آخر.

1- المرجع نفسه، ص 82.

2- محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر، ص 36.





"إننا لا نبغى بالتماس حقائق التصور الإسلام، مجرد المعرفة الثقافية، لا نبغى إنشاء فصل في المكتبة الإسلامية، يضاف إلى ما عرف من قبل باسم الفلسفة الإسلامية، كلا إننا لا نهدف إلى مجرد المعرفة الباردة التي تتعامل مع الأذهان، وتحسب في رصيد الثقافة إن هذا الهدف في اعتبارنا لا يستحق عناء الجهد فيه، إنه هدف رخيص، إنما نبغى الحركة من وراء المعرفة، نبغى أن تستحيل هذه المعرفة قوة دافعة، لتحقيق مدلولها في الواقع نبغى استجاشة ضمير الإنسان لتحقيق غاية وجوده الإنساني، كما يرسمها هذا التصور الرباني، نبغى أن ترجع البشرية إلى ربها، وإلى منهجها الذي أراده لها، وإلى الحياة الكريمة الرفيعة التي تتفق مع الكرامة التي كتبها الله للإنسان، والتي تحققت في فترة من فترات التاريخ، على ضوء هذا التصور"<sup>1</sup>.

فلا نريد استعارة القالب أو النموذج الغربي للعلوم الإجتماعية ثم نصب فيه مفاهيم إسلامية، مثلما حدث قديما عند المفكرين المسلمين في تقليدهم للفلسفة الإغريقية إلى أن أصبحت أزياء الفكر الإغريقي تستعرض ألوانها الميتافيزيقية عند كل مفكر إسلامي من دون أن يشعر لأنه مفتون بأفكارها، لذا قبل أن يتحدث المؤيد عن أسلمة المعرفة لابد أولا أن نعمل على أسلمة النفس وأسلمة العقل وأسلمة القلب، بدل من التحيز في المعرفة ونحن لا ننتج معرفة حقة.

لذا لابد أن تكون الحقيقة الربانية هي أولى الحقائق التي ينبغي أن تعترف بها العلوم الإجتماعية في مناهجها فالتصور الرباني "صادر من الله للإنسان، وليس من صنع الإنسان تتلقاه الكينونة الإنسانية بجملة من بارئها، وليست الكينونة الإنسانية هي التي تنشئ، كما تنشئ التصور الوثني أو التصور الفلسفي، على اختلاف ما بينهما وعمل الإنسان فيه هو تلقيه وإدراكه والتكيف به، وتطبيق مقتضياته في الحياة البشرية."<sup>2</sup> فإن آلام العقل الغربي اليوم هوناج غياب هذا التصور الروحي، فنشأت بذلك نزعات معادية للدين ولل فكر الديني، من عقلية

1-سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، ص10.

2-المرجع السابق ص46.





مثالية إلى منهجية تجريبية إلى جدلية مادية، وهكذا إلى أن حجبت الرؤية المادية على العقل والقلب من رؤية الحقيقة الربانية.

والقرآن الكريم يشير إلى طريق الفطرة السليمة المؤمنة في تلقي هذه الحقيقة الربانية خاصة في مسألة تعلق الروح بالعلم وهنا الروح سواء كان المقصود بها الحياة أو جبريل أو الوحي، لكن في هذه الآية الكريمة ثمة ميثاق غليظ بين الروح والعلم، يقول الله تعالى "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا" الإسراء: 85 فكان إجتهادي الخاص في تأملي لهذه الآية الكريمة أن الله تعالى في حديثه عن الروح إنتقل مباشرة إلى العلم لكن كان تقديمه لكلمة الروح أولا وهي الروح المطلقة والربانية ثم ذكر بعدها العلم وهنا مفهوم العلم متكامل ومفهوم جامع للدين والآخر.

لأن بالنسبة للروح فهي التي تجعل الشخص قادرا على تقييم المعلومات الواردة إليه والوصول إلى معلومات جديدة وتغيير أسلوب حياته تؤهله لأن يكون مخلوقا قابلا للامتحان ومحلا للتكليف، ففي تفسير الامام ابن كثير "ثم ذكر السهيلي الخلاف بين العلماء في أن الروح هي النفس أو غيرها، وقرر أنها لطيفة كالهواء سارية في الجسد كسريان الماء في عروق الشجر، وقرر أن الروح التي ينفخها الملك في الجنين هي النفس بشرط اتصالها بالبدن واكتسابها بسببه صفات مدح أو ذم ، فهي إما نفس مطمئنة أو أمارة بالسوء ، قال كما أن الماء هو حياة الشجر ثم يكسب بسبب اختلاطه معها اسما خاصا ، فإذا اتصل بالعنبة وعصر منها صار إماء مصطارا أو خمرا، ولا يقال له ماء حينئذ إلا على سبيل المجاز، وهكذا لا يقال للنفس روح إلا على هذا النحو، وكذلك لا يقال للروح نفس إلا باعتبار ما تتول إليه ، فحاصل ما يقول: أن الروح هي أصل النفس ومادتها، والنفس مركبة منها ومن اتصالها بالبدن"<sup>1</sup> ، إذن فلا يمكن أن نتخيل علما من العلوم من دون روح.

فالروح كلها هي علم الله الواصل للبشرية، فكيف لنا أن نقول أن العلم ينبغي أن يكون موضوعي وبعيدا عن مبادئ النفس ومعاييرها، بل الحقيقة هي أنها

1-الإمام بن كثير، تفسير القرآن الكريم، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 1740-1741.



قبل أن تُخلق العلوم خُلقت الروح والنفس، ولا يمكن أن نقول أن الروح والعلم صنوان لا يفترقان، بل الروح هي القوة الخلاقة للعلوم، الروح: قيم ومعاني ربانية. خاتمة:

صفوة القول بعد تحليل هذه الدراسة، يمكن القول أن العلوم الإجتماعية العربية بحاجة إلى تجديد في إشكالاتها ومنهجها، إذ تغدوا العلوم الإجتماعية الغربية علوم إستعمارية، فلم تستعمر لتوحد وتطور، وإنما لتجزئ وتهدم، والعمل هنا يكون في صمت لا في الضجيج ويكون العمل غير مرئي وغير واضح وقد يكون هذا العمل الفكرة الإستعمارية عملاً تافهاً لا يستوجب التأمل والتفكير، لكنه قد يدمي أمة بأكملها، لذا لا بد من إعادة التأمل في روح منهج العلوم الإجتماعية العربية، والعمل على البحث عن أسس قيمية، تكون هي ركائز العلوم الإجتماعية.

#### قائمة المراجع:

- 1- الإمام بن كثير، تفسير القرآن الكريم، الجزء الثالث.
- 2- بديع الزمان سعيد النورسي، من كليات رسائل النور: مرشد الشباب للنجاة في يوم الحساب، تر: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، القاهرة، ط8، 2013.
- 3- بيبورديو، مسائل في علم الإجتماع، تر: هناء صبيحي، هيئة ابوظبي للسياحة والثقافة، أبوظبي، ط، 2012.
- 4- روي جاكسون، نيتشه والإسلام، تر: حمود حمود، جداول، بيروت، ط1، 2015.
- 5- ستيفال فيال، الكينونة والشاشة: كيف يغيّر الرقمي الإدراك، تر: إدريس كثير، مطبعة كركي، بيروت، ط 1، 2018.
- 6- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة.
- 7- سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، بيروت، دط، دس.
- 8- طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية: المفاهيم الائتمانية، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2021.



- 9- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط 2، 1997.
- 10- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2001.
- 11- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دار الوعي، ط 1، 2012.
- 12- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي. دار الفكر، دمشق، ط 10، 2015.
- 13- محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة: التشريع-الإرهاب-العولمة الإنسانية والعولمة الاستعمارية، دار الفكر، دمشق ، 2016.
- 14- محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر.
- 15- محمد عبد الله آل عباس، تحرير العقل المسلم في عصر ما بعد الحداثة، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2019
- 16- نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القيم في الظاهرة الاجتماعية، دار البشير، القاهرة، ط 1 ، 2011.
- 17- نبيل السمالوطي، التوجيه الإسلامي في صراع المنطلقات والنظريات في علم الاجتماع: دراسة نقدية في علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1996.
- 18- نعيد الكريم بكار، تكوين المفكر: خطوات عملية، دارالسلام، القاهرة، ط 2، 2010.



## الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية

د. سرير أحمد بن موس

جامعة عين تموشنت

مخبر الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر

[ahmed.serir@cuniv-aintemouchent.dz](mailto:ahmed.serir@cuniv-aintemouchent.dz)

### الملخص:

يهدف من وراء هذه الورقة البحثية إلى التساؤل عما يمكن للهرمينوطيقا (فلسفة التأويل) أن تقدّمه لعلوم الإنسان، وذلك انطلاقاً من نتائج تفكيك بول ريكور للتعارض الميتودولوجي الذي وضعه فيلهيلم دلتاي، بين التفسير (منهج علوم الطبيعة) والفهم (منهج علوم الإنسان)، باتجاه مقارنة هرمينوطيقية دياكتيكية يتفاعل فيها الاستمولوجي مع الانطولوجي.

**الكلمات المفتاحية:** الهرمينوطيقا، علوم الإنسان، التفسير، الفهم.

### مقدمة:

إن طرح مسألة العلاقة بين الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية، يستدعي لأول وهلة التساؤل عما يمكن أن تقدّمه الهرمينوطيقا لعلوم الإنسان، الهرمينوطيقا من حيث هي فلسفة ومنهج للفهم والتأويل، وهو ما يعني أن المسألة ترتبط مبدئياً بالسياق الميتودولوجي، وبالتالي بثنائية التفسير والتأويل. هذه الثنائية التي أسّس لها دلتاي معتبرا التفسير منهج للعلوم الطبيعية، والفهم منهج للعلوم الإنسانية (إننا نفسّر الطبيعة أما الإنسان فعلياً أن نفهمه). لكن التساؤل عن دور الهرمينوطيقا في العلوم الإنسانية يستدعي أيضاً -وبصورة مفارقة- قبول إعطاء مكانة للتفسير، بما في ذلك في العلوم التي يعتبر موضوعها تأويلياً من حيث الأصل.

هذه الرؤية تضعنا أمام حتمية الوقوف على نتائج تفكيك الفيلسوف الفرنسي المعاصر "بول ريكور" للتعارض بين التفسير والتأويل، ومنه رفض اعتبار الفهم منهج للعلوم الإنسانية، والتفسير منهج للعلوم الطبيعية، ما يسمح بإمكانية



القول باعتماد التفسير في مجال العلوم الإنسانية، والتساؤل في الاتجاه المعاكس عن مدى مشروعية الرّبط بين المسألة الهرمينوطيقية الخاصة بالتأويل، والعلوم الطبيعية.

من هذا المنطلق سنحاول في هذه المقاربة الإجابة على التساؤلات التالية: ماذا يمكن للهرمينوطيقا أن تقدّمه للعلوم الإنسانية؟ كيف يمكن تجاوز ثنائية التفسير/التأويل باتجاه إقامة علاقة جدلية بينهما؟ وإذا أمكن تحقيق ذلك في مجال العلوم الإنسانية، ألا يمكن توسيع هذه المقاربة المنهجية لتشمل العلوم الطبيعية أيضا؟

**1- الهرمينوطيقا بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة:**

أشرنا في مقدّمة هذا المقال، وفي سياق المقاربة الريكورية لتفكيك التعارض بين التفسير والتأويل، إلى إمكانية اعتماد منهج التفسير في مجال العلوم الإنسانية، وهو الطموح الذي بدأت ملامحه خلال القرن 17 و 18 ونزل إلى مستوى التطبيق مع أواخر القرن 19م، من خلال تطبيق الطرق الوضعية في مختلف حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية. هذه الإمكانية (وجود لحظة تفسيرية داخل علوم الإنسان) تقود لأشكّ إلى الحديث أيضا عن وجود لحظة تأويلية داخل علوم الطبيعة\*. إنّها الأطروحة التي دافع عنها الفيزيائي الفرنسي المعاصر "فرانسيس بايلي" (1939-2009) Francis Bailly في حقل العلوم الفيزيائية. وهو يذهب في ذلك إلى أن التأويل هو "القدرة على تحليل موضوعات الدراسة، بحيث يتمّ تفسير وتمثيل الطريقة التي تتأزّر بها عناصرها، بواسطة تفاعلها المتبادل، للوصول إلى النظام الذي يمثل موضوع البحث"<sup>1</sup>.

يتميّز "فرانسيس بايلي" في عمل الفيزيائي بين أربع محطات تأويلية: المحطة الأولى تتعلّق بتقرير الفيزيائي حول ما يمكن أن يصنّف أو يدخل ضمن إطار الظواهر

\*-يمكن العودة هنا إلى العدد 17 من مجلة كراس مواجهات 1987 الذي خصّص للنأويل، وقد تضمّن العدد جملة من المقالات التي تتناول مسألة التأويل في العلوم الطبيعية، كمقال رونييه توم "الهرمينوطيقا في العلوم الدقيقة"، ومقال فرانسيس بايلي "الفيزياء والتأويل"، إضافة إلى مقال هر في لوقيادر "أي لغة للبيولوجيا؟ محاولة تأويل في العلوم البيولوجية".

<sup>1</sup>-Bailly, F. physique et interpretation. cahier confrontation, l'interpretation (17),ed, Aubier, &987, p. 169.



الطبيعية، حيث يؤوّل الفيزيائي في نفس الوقت، ظواهريتها وقدرة العلم على أخذها بعين الاعتبار. واللحظة التأويلية الثانية ترتبط بتأويل النتائج المترتبة عن التجريب: حيث تؤوّل في البداية معطيات التجربة بهدف الحصول على نتائج، بعد ذلك تؤوّل النتائج بمصطلحات القوانين الفيزيائية. أمّا المرحلة الثالثة فتتعلّق بتأويل القوانين في إطار نظرية (مثلا قانون هابل Hubble القائل أن السرعة التي تبتعد بها مجرة من المجرات عنّا تتناسب طرديا مع المسافة بينها وبين الأرض، يؤوّل بمصطلحات نظرية توسّع الكون)، بعد ذلك تؤوّل هذه النظرية في إطار المبادئ العامة للفيزياء. وفي الأخير تأتي المرحلة الرابعة التي يتمّ فيها وضع الفيزياء في علاقة مع تمثيلات فلسفية (مثلا التأويل الكوسمولوجي لقانون اللارجعة يتمّ ربطه بالتصوّر الفلسفي لخطّ الزمن). فكلّ مرحلة من هذه المراحل الأربعة تتضمّن لحظة تأويلية، لأنّ العلاقة بين الحوادث وتفسيراتها (قوانين، مبادئ..) ليست علاقة استنتاجية مباشرة.

لقد طوّر عالم الاجتماع البريطاني أنطوني جيدنس Anthony Giddens (1938)، حجاجا على نمط فرانسيس بايلي، وقد ارتكز في ذلك على نظرية البراديجم لتوماس كون، فهو يعتبر أن كلّ فعل أو حدث مرتبط ببراديجم، وكلّ اختيار لبراديجم أو لخطاطة نظرية يتضمّن مسلكا تأويليا<sup>1</sup>. ما يعني وجود دائرة هرمينوطيقية بين تأهيل الفعل أو الحدث واختيار البراديجم التفسيري.

إنّ الافتراض المزدوج الذي بموجبه يتمّ الحديث عن بعد تأويلي في العلوم الطبيعية، وبعد تفسيري في العلوم الإنسانية، يسير باتّجاه مشروعية أطروحة تفكيك التعارض بين علوم إنسانية وعلوم طبيعية، وباتّجاه رؤية موحّدة للعلم. إنّنا اليوم لا نقابل بين الطبيعة والثقافة، بل ننظر إليهما باعتبارهما متصلتين. إن علم الكالبيولوجيا مثلاً يمكن أن ينظر إليه كحدّ مشترك بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، لأنّه يتناول من بين موضوعاته التجسيد العصبي للقدرات الذهنية

<sup>1</sup>-Vultur, Loana. Comprendre l'hermeneutique et les sciences humaines. Gallimard. 2017.p.49.



للإنسان، وهي ذاتها تمثل من جهة ثانية أحد موضوعات العلوم الإنسانية والاجتماعية. نفس الشيء بالنسبة لعلم النفس، فهو من حيث موضوعه علم إنساني، رغم أنه يسلك غالبا وفق إجراءات منهجية تجريبية، أي وفق منهج علوم الطبيعة.

يبين "أنطوني جيدنس" الاختلاف بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان من خلال أطروحة قانون "هرمينوطيقا مضاعفة" للعلوم الاجتماعية، مقارنة بالعلوم الطبيعية التي تحمل طابع "هرمينوطيقا بسيطة". فهو يرى أنه إذا كان كل اختيار لبراديجم تفسيري في العلوم يتضمن تأويلا، فإن السوسيولوجيا على عكس علوم الطبيعة، تتناول عالم مؤول مسبقا Monde pré-interprété حيث يمثل إعادة إنتاج أطر الدلالة إجراء أساسي لما تبحث عن تحليله، أي الفعل الاجتماعي الإنساني. وهو يوسع مفهوم الهرمينوطيقا المضاعفة ليشمل مجموع العلوم الاجتماعية وليس علم الاجتماع فقط.

إن "الهرمينوطيقا المضاعفة" تكمن، من جهة، في كون موضوعات العلوم الاجتماعية هي وقائع تأويلية (الواقع الاجتماعي هو دائما مسبقا واقع مؤول من طرف الفاعلين الاجتماعيين، فهذه الموضوعات مثلها مثل الموضوعات الرمزية محملة بالمعنى)، ومن جهة ثانية هذه العلوم حتى تبلغ موضوعاتها، تقوم بنائها بواسطة التأويل: تأويل الذات لذاتها أو للآخر في حالة علم النفس، وتأويل الأفعال الاجتماعية في حالة علم الاجتماع، وتأويل الماضي في حالة التاريخ، وتأويل الغيرية الثقافية في حالة الأنثروبولوجيا...

فرضية "الهرمينوطيقا المضاعفة" تسمح بفهم أنه ليس من باب الصدفة أن اهتمت الهرمينوطيقا بقانون علوم الروح. فقضايا الدلالة والقصدية، وبالتالي الفهم والتأويل لها وظيفة بنائية. كل معنى وكل دلالة هو معنى ودلالة بالنسبة لشخص ما. أي أن المعنى فعل علائقي لا نجاهد بل يعاد بناؤه من طرف المؤول، وهذا لا يكون إلا إذا دخل هو ذاته في حلقة التأويل. وهذا يبرر فصل مسألة علوم الروح عن تلك



الخاصة بالعلوم الطبيعية، ومعالجة قضية العلاقة بين الهرمينوطيقا والعلوم الاجتماعية والإنسانية كقضية منفردة، لأن الرابط بين الهرمينوطيقا وهذه العلوم، يدخل في تشكيل هوية هذه العلوم.

الإضافة الأساسية التي تضيفها الهرمينوطيقا لعلوم الروح، تكمن في كونها تسمح لها بتجاوز الفكرة القائلة أن البعد الدلالي يرتبط فقط بمجال الأنظمة الرمزية الصريحة. إن مسألة الدلالة والتأويل تطرح مسبقا على مستوى الإدراك والانفعال، وأن هوية الإنسان ذاتها هي مؤولة ذاتيا، فهي تسمح بتمفصل مستويات متعددة من المعنى، انطلاقا من المستوى قبل تأملي للحياة المعاشة باتجاه المستوى الأكثر تعقيدا للأنظمة الرمزية. فمثلا يمكن وضع نموذج للهوية يبدأ من مستوى قبل تأملي (الوجود في العالم) للوصول إلى الهوية السردية، أي إلى هوية صريحة تتشكل عبر وساطة الثقافة. ونفس الأمر بالنسبة في حالة فهم الآخر، حيث يمكن بناء نموذج يبدأ من فهم غير واعي (أوتوماتيكي) بواسطة تفعيل النظام العصبي العاكس للوصول إلى فهم الآخر عبر وساطة اللغة المشتركة.

## 2- الهرمينوطيقا وعلم النفس

يعتبر علم النفس العلم الأكثر تجريبية مقارنة بمختلف العلوم التي تأخذ الإنسان موضوعا لها، فهو يسلك وفق إجراءات تجريبية تفسيرية، بعيدة عن التساؤل الهرمينوطيقي. وكثيرا ما يرتبط دور الهرمينوطيقا ومساهمتها في علم النفس بالتحليل النفسي، حيث يحتلّ التأويل مكانة أساسية رغم أن فرويد كان يعتبر التحليل النفسي علما طبيعيا. لقد اهتمّ بول ريكور كثيرا بالتحليل النفسي، ويشهد على ذلك كتابه: في التأويل، محاولة حول فرويد، ومقالاته حول التحليل النفسي مثل: حول التحليل النفسي، في التأويل. يتساءل ريكور أساسا حول تأويل الأحلام، ويعتبر أن هذا النمط الذي استخدمه فرويد مرتبط بتأويل الرموز، أي أنه تأويل يتعامل مع المعنى الحرفي كأداة لمعنى مجازي خفي. من هنا يعمل المحلل على تأويل تجارب المريض (أحلامه مثلا) محاولا إعادة بناء دلالتها الخفية.





يميّز ريكور بين نوعين من تأويل الرموز: تأويل هدهد إعادة تجميع أو استعادة المعنى، على طريقة فينومينولوجيا الدين، وتأويل قائم على الشك مثلما هو الحال بالنسبة للتحليل النفسي<sup>1</sup>. في الحالة الأولى يتعلّق الأمر باكتشاف المعنى، مادام أنه يجب فهم بعد المقدّس المستهدف في الأساطير، الطقوس والمعتقدات. وفي الحالة الثانية ينظر للتأويل كإزالة لأوهام وأكاذيب الوعي<sup>2</sup>. تأويل التحليل النفسي هو فكّ لشفرة الوعي كتمثيل للدوافع اللاشعورية. التحليل حسب ريكور يهدف إلى تعويض وعي مباشر بوعي تتوسّطه الرموز. لكن علم النفس المعاصر اليوم، بعيد عن التحليل النفسي الذي يحتلّ مكانة هامشية. وإذا كان الأمر كذلك، فماذا عن علاقة الهرمينوطيقا مع أشكال علم النفس الأكثر ديناميكية اليوم، مثل علم النفس التجريبي والمعرفي؟ علم النفس الذي يهتمّ بالبنية العصبية للدماغ، ويسلك بخلاف العلوم الإنسانية الأخرى الطرق التجريبية، والذي يبدو لأوّل وهلة بعيد عن التساؤل الهرمينوطيقي؟

في الواقع إذا استثنينا حوار بول ريكور مع جان بيار شانجو في "الطبيعة والقاعدة"، لا نكاد نعثّر على أي أثر لدور الهرمينوطيقا في علم النفس التجريبي أو المعرفي. بمعنى أنه لا توجد أيّة إحالة على علم الأعصاب في مجال العلوم الإنسانية، في الوقت الذي تكثّر فيها-العلوم الإنسانية-الإحالة على التحليل النفسي كما يقول جان بيار شانجو. إنّ غياب هذا الحوار يتضمّن في الحقيقة مفارقة. فالهرمينوطيقا طرحت منذ سنوات 1920 نفس الأسئلة التي طرحها علماء النفس فيما بعد، فأسئلة هرمينوطيقية كلاسيكية مثل فهم الذات أو فهم الآخر هي أسئلة مركزية في علم النفس المعرفي، الذي يهتمّ على المستوى قبل تأملي للذات وللآخر، بدور السرد والذاكرة في تشكيل الهوية الإنسانية أو بدور اللغة في فهم الآخر. حقّا أن علم النفس عندما يستعيد هذه الأسئلة الهرمينوطيقية يستعيدها في إطار مغاير. وهنا وجب التذكير أن الهرمينوطيقا تنظر إلى مسألة الهوية الإنسانية بعيدا عن النظرة الموضوعانية، مثلما تستبعد اختزال فهم الآخر في مجرد علاقة ذات/موضوع. فهم

<sup>1</sup>-Paul Ricoeur. De l'interpretation, essai sur freud. Seuil.1965.

<sup>2</sup>-ibid. P. 42.



الذات وفهم الآخر مؤسس على فكرة الانتماء لعالم مشترك. ينتقد ريكور في نقاشه مع جان بيار شانجو مفهوم "النفسي" الذي ينطلق منه علم النفس وعلم الأعصاب، معتبرا أنه "بناء مرتبط بتجربة التوجيه نحو العالم، وبالتالي الوجود خارج الذات في القصديّة"<sup>1</sup>. في نظر ريكور يمكن أن نتكلم عن الإنسان بطريقتين: إما أن أتكلّم عن الأعصاب، الخ وبالتالي أنا في نوع من اللغة، وإما أن أتكلّم عن الفكر، الفعل، المشاعر وأربطها بجسمي الذي أوجد معه في علاقة امتلاك، انتماء<sup>2</sup>. ومعنى ذلك أن الهرمينوطيقا بخلاف العلم الذي ينظر للجسم كموضوع، تنطلق من الجسم المعاش، من الجسم الخاص الذي هو جسعي.

في مقابل النزعة الموضوعية لعلماء النفس، تسعى الهرمينوطيقا إلى التذكير بأنّ الإنسان منخرط دوما في العالم، إنّه كائن فاعل ومؤوّل، وهو أيضا وفي نفس الوقت في علاقة مع الآخرين. لقد بدأ علم النفس في السنوات الأخيرة يقترب من الرؤية الهرمينوطيقية للكائن في العالم (مثل نظرية إيكولوجيا الإدراك لجيمس جيبسن James.J.Gibson 1979-1904) التي تنطلق من نقد للسلوكية، ونظرية الانفعالات لانطونيو داماسيو...)، ممّا سمح بفهم حدود النماذج الحسابية والتصورات الميكانيكية للعقل الإنساني، والاندماج في إطار رؤية أكثر توسّعا لفهم الذات وفهم الآخر. فإذا جمعنا بين أنطولوجيا هيدغر وتصوّر ريكور للهوية السردية، يمكن تقديم نموذج للهوية يأخذ بعين الاعتبار مختلف مستويات الهوية، من القاعدة العصبية إلى مستوى الهوية السردية، هوية تتشكّل من خلال الثقافة. من هذا المنطلق يؤوّل الاختلاف بين الخطاب الفينومينولوجي والخطاب العصبي، كمقابل للاختلاف بين تحقيق نازل ينطلق من المستويات الأكثر تعقيدا للفكر الإنساني، وتحقيق صاعد ينطلق من مستوياته الأكثر أولية. الهرمينوطيقا الفلسفية من جهة تتبّنى موقعا يحاول الانطلاق من المنبع المشترك لكلّ من المعالجة النازلة والصاعدة، تحديدا الوجود في العالم. فهي تتجاوز بذلك حدود المقاربة الطبيعية، وحدود المقاربة الفلسفية (الفينومينولوجية) الكلاسيكية.

<sup>1</sup>-Paul Ricoeur , Jean Pierre changeux, La nature et la regle, ce qui nous fait penser. Odile Jacob.1998.P.147

<sup>2</sup>-Ibid. P. 129.



### 3-الهرمينوطيقا وعلم الاجتماع

كان لعلم الاجتماع ارتباط وثيق بالتساؤل الهرمينوطيقي طيلة القرن 20، لأن طبيعة موضوع علم الاجتماع شديدة الصلة بالذات وجزء لا يتجزأ منها، ولهذا فهو غير قابل للتفسير كمعطى خارجي، بل يجب فهمه وتأويله قصد إدراك دلالات الأفعال، عبر ربطها بالمقاصد والنوايا الذاتية لأصحابها والفاعلين لها. وقصد تحقيق هذه الغاية تبنى السوسيولوجي الألماني "ماكس فيبر" (1864-1920) في دراساته منهجا تفهيميا، حيث بين أن الترابطات والانتظامات المميزة للسلوك البشري تقبل فقط أن تكون موضوع تأويل تفهيمي. فالسلوك البشري من منظور سوسيولوجيا فيبر يتميز بمقاصد ودلالات ذاتية يتعين إدراكها لدى الفاعل المعني من جهة، كما يتميز بخاصية البينذاتية نظرا لارتباطه بسلوك الغير من جهة أخرى، ولهذا لا يمكن معرفته كسلوك إلا بطريقة تفهيمية تكشف عن الدلالات والمعاني المقصودة ذاتيا من طرف الفاعل، أي محاولة الإجابة عن سؤال: كيف يرى الناس سلوكهم ويفسرونه؟، ذلك أن الفعل الإنساني عنده هو السلوك الذي يحمل دلالة ومعنى وهدفا، وأما الفعل المجتمعي فهو السلوك الذي يسلك اتجاه الآخرين من خلال ما يراه في سلوك الآخرين من دلالة ومعنى وهدف<sup>1</sup>. وهذا يكون فيبر قد تجاوز المقاربة الوضعية نحو المقاربة الهرمينوطيقية التي تقوم على الفهم والتأويل الذاتي الإنساني. فما يدعى سوسيولوجيا هو علم مهمته الفهم، عن طريق تأويل النشاط الاجتماعي. وفهم الفعل الإنساني ليس مسعى سيكولوجيا، بل هو السعي إلى فهم السيرة المنطقية التي تقود الفاعل الاجتماعي إلى اتخاذ قرار ما في ظرف خاص، إذ يتعين إعادة تشكيل المنطق العقلي للفاعل، كما ينبغي فهم الجانب اللاعقلي في سلوكه، تبعا للأهداف التي يقصدها والوسائط التي يتوسلها، من أجل التوصل إلى فهم تفسيري للفعل<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>-د. عبدالله ابراهيم، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية 2010.ص.96.

<sup>2</sup>--Pierre Brechier. Les Grands Courants de la sociologie. PUF.Paris. 2000.P.80.



ويرتكز منهج الفهم على ركيزتين أساسيتين هما: المثال ونسق المعاني، فالمثال إجراء عملي ينظر إلى الظاهرة المجتمعية نظرة كلية باستخدام الحدس والإدراك المباشر، عكس التفسير الذي يتعاطى مع الظواهر في طابعها الذري، كما أن المثال كنموذج عقلي ومنطقي ومثالي، صالح لوصف الوقائع المعطاة، بإبراز خصائصها المشتركة والمترابطة فيما بينها، كما يجسد المثال الواقع المرصود، ويختزله في نموذج فكري واضح ومتسق ومنسجم، ومن ثمة يكون هدف الفهم هو البحث عن معنى العناصر المكوّنة للواقع المجتمعي، واستكشاف دلالاتها الرمزية بتأويلها وإدراكها إدراكا مباشرا. أما بالنسبة للركيزة الثانية، فيمكن القول بأن الفعل الاجتماعي يتضمن نسقا رمزيا يحمل دلالات ومعاني خفية، ندرکها عن طريق الفهم والتأويل انطلاقا من تجاربنا الذاتية. كما نشير إلى أن المنهج الهرمينوطيقي الفيبروي، منهج يعتمد الفهم والتأويل ويهتم بالفاعل الفردي، بينما المنهج الماركسي يركّز على الفاعل الجماعي، ويعطي للعوامل المادية أهمية كبيرة، من منطلق تبعية البنية الفوقية للبنية التحتية، فماكس فيبر يرجع ما هو مادي إلى ما هو ديني وفوق، كما وضّح ذلك في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، حيث بين أن القيم البروتستانتية الكالفينية هي التي ساهمت في بروز الرأسمالية العقلانية<sup>1</sup>.

نشير إلى أن هدف سوسيولوجيا ماكس فيبر هو التفسير السببي، رغم أنها تمرّ عبر التأويل. بينما دلتاي يفصل جذريا الفهم عن التفسير. ومع ذلك فإنّ ماكس فيبر ودلتاي يتقاسمان نفس الحدس الأساسي وهو أن حوادث أو وقائع علوم الروح (دلتاي) أو السوسيولوجيا (فيبر) هي تمثيلات -وقائع مؤولة- ولا يمكن تشخيصها من طرف الباحث إلّا من خلال نشاط تفهّمي لمقاصدها. وتبقى فكرة قبول وجود قاعدة "هرمينوطيقية" ثابت في السوسيولوجيا، بما في ذلك حتّى عندما تتبنّى نماذج صورية أو بنائية، مثل نظرية الأنساق لبارسونس Parsons أو ليوهمان Luhman، أو نظرية الشبكات لأريسون وايت Harrison white، أو السوسيولوجيا النقدية لبيار بوردو Pierre Bourdieu وتلاميذه. لهذا أشار Luc Boltanski وهو أحد تلاميذ

<sup>1</sup>-د. عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص. 98-99.



بورديو، إلى الأهمية التي مثلتها له قراءة مؤلفات بول ريكور، حيث يقول: "قراءة ريكور أدركت أن هناك طريقة أخرى للتأويل، طريقة بدون أن تتخلى عن وجود معنى خفي، تتجه نحو فهم الأفعال والتأويلات التي يقدمها الفاعلون مثلاً في المقابلات عن أفعالهم، بداية من العناصر المجزأة المتضمنة في هذه "التقارير" إلى الخطاطات والقواعد، التي تولدت انطلاقاً منها هذه التقاري... العلاقة مع النصوص التي يقترحها ريكور تبدو لي إذن قابلة للنقل إلى السوسولوجيا. يمكن أن تكون سوسولوجي حقيقي وتنقذ هرمينوطيقاً إعادة بناء، وبسط للمعنى"<sup>1</sup>.

#### 4-الهرمينوطيقا والتاريخ

علاقة الهرمينوطيقا بالإشكالية التاريخية علاقة جوهرية، لأن مسألة التاريخ كانت حاضرة بقوة منذ لحظة نشأتها قديماً، حيث ارتبط ميلاد الهرمينوطيقا بمحاولة فهم نصوص الماضي (كالملاحم الإغريقية)، وبمختلف الصعوبات التي واجهتها وبالأخص مسألة المسافة التاريخية، ومسألة تاريخية الفهم ذاته (حسب هرمينوطيقا القرن 20). هذه التاريخية – تاريخية الفهم- التي تمت ملاقاتها فعلاً في شكل أولي لتطور اللغة، ولغياب السياق الأصلي للمنتوج الفكري. وتراوحت الإجابات بين المنظور الفيلولوجي الرامي لإعادة بناء الحالة الماضية للغة وللسياق الأصلي، والرؤية السيميوتيقية الهادفة لتقديم قراءة مجازية بديلة للمعنى الحرفي الضيق. هذه الأخيرة التي شكّلت ضمن حدود معينة نوع من الاعتراف الفعلي بتاريخية الفهم، بما أن تعويض المعنى الحرفي الضيق بمعنى مجازي كان يحدث تحت ضغط طلب معنى يتأصل في السياق المعاصر للقارئ، ما يجعل من المعنى المجازي حالة نموذجية لمنطق التطبيق كما ذهب إلى ذلك غادامير.

القرن 19، وهو القرن الذي عرف ميلاد الهرمينوطيقا العامة مع شلاير ماخر سيمثل قرن التاريخ، سواء من خلال هيمنة الفلسفات المثالية للتاريخ (شلينغ وهغل خاصة)، أو عبر انتصار التاريخ الوضعي. أما التصور المعاصر للتاريخ

<sup>1</sup>-Quere, L. L'effet Ricoeur dans les sciences humaines. Esprit (3),mars/avril 2006/ p. 51.



كمؤسسة هرمينوطيقية فحدث مع فيلهيلم دلتاي، الذي استمدَّ أسسه المنهجية الخاصة انطلاقاً من نقد التاريخ الوضعي والفلسفة الهيجلية للتاريخ. ففي مقابل التاريخ الوضعي دافع عن فرضية الطبيعة التأويلية للتاريخ، وفي مقابل التصورات المثالية للتاريخ دافع عن نظرية التاريخ "كحياة"، أي باعتباره متجذراً في تجارب الأفراد، وفي الموضوعة التعبيرية لهذه التجربة.

دلتاي اشتهر لأنه أول من ميز بين التفسير والفهم، بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، لكن أرضية التاريخ هي التي احتلت مركز تأملاته المخصصة للزوج تفسير/فهم. فإذا كان قد عاد إلى شلاير مآخر، أي إلى تاريخ الهرمينوطيقا فلأنه كان يعتقد أنه سيجد في ذلك أساساً بديلاً للتصور الوضعي الذي يتعامل مع التاريخ كوقائع، ذلك أن التاريخ في نظره لكي يستحق فعلاً هذه التسمية، عليه ألاّ يكتفي بأن يكون مجرد وقائع فقط-رغم اقتناعه أنه إذا لم يكن كذلك لن يكون تاريخاً-بل يجب تأهيل الوقائع بربطها بالأفراد، أي بالفاعلين لها أو المتأثرين بها، وبالتالي فهمها كوقائع تعبيرية، ومنه ذات معنى. من هنا يدخل دلتاي في مواجهة مع الفلسفة المثالية للتاريخ، ويدافع على فكرة أن الأشكال الموضوعية للتاريخ ليست وقائع أنطولوجية متعالية تقتصر أفعال الناس على تجسيدها وتطبيقها في امبراطورية التاريخ، بل إن الأمر يتعلق في نظره بموضوعة روحانية، أي أنها وقائع من إنتاج البشر، ولا يمكن فهمها إلاّ كتبلور لأشكال تعبيرية.

هذه الهرمينوطيقا الفلسفية التي أسسها دلتاي لم يكن مرحباً بها عند هيدغر "الوجود والزمان" باسم هرمينوطيقا الدازاين. والاختلاف بين الإثنين يعود إلى تباين تصورهما للزمانية التاريخية. بالنسبة لدلتاي التاريخ مفرس حول الماضي، بينما يتفكر عند هيدغر انطلاقاً من المستقبل، أي انطلاقاً من الكائن نحو الموت (تناهي الوجود الإنساني) الذي يحدّد الدازاين، أي أن الكائن نحو الموت كتعبير عن تناهي الوجود الإنساني هو الذي يؤسس التاريخية الجوهرية للحياة. رغم أن نصوص هيدغر قبل "الوجود والزمان" تكشف عن تأثره بدلتاي في بلورة مفهوم "الوجود هنا" كوجود مؤوّل لذاته (الحياة كتأويل ذاتي عند دلتاي). أمّا الدرس الذي سيأخذه



غادامير عن معلّمه فيقع على مستوى آخر، وهو نقل تصوّر التاريخ كمرجع أحداث باتجاه تصوّره كتجربة، وهو تصوّر مستوحى من دلّتي.

يستثمر غادامير هذا التصور وانعكاساته (التاريخ كتجربة، الوجود التاريخي، التراث، وتاريخية الفهم) بناء على تأويلها انطلاقاً من التاريخ الثقافي، ويقدم قراءة نقدية للنزعة الموضوعية للمبحث التاريخي، والتي سيكون لها الأثر البالغ في نقاشه مع هابرماس. ومع ذلك يمكننا القول بأنه من بين الوجوه الأربعة الكبرى للهرمينوطيقا الفلسفية في القرن 20، يمكن اعتبار بول ريكور أكثرهم تأثيراً في الفكر التاريخي الحديث، ويردّ ذلك في نظرنا إلى ثلاثة أسباب: أولاً لأنه يلخص التفكير الهرمينوطيقي الحديث والمعاصر من شلاير ماخر إلى غادامير مروراً بدلّتي وهيدغر. وثانياً لأنه يضع الهرمينوطيقا في علاقة نسقية مع العلوم الاجتماعية والإنسانية لعصره. وثالثاً لأنه يقدّم تصوّراً لم يؤخذ لحدّ الآن بعين الاعتبار في الهرمينوطيقا، رغم أهميته في فهم الذات وفهم الآخر، وفي البناء الذاتي لتاريخية الحياة الإنسانية (الوجود هنا)، ويعتبر عنصراً مركزياً في الخطاب التاريخي. إنه السرد.

#### 4-1- أولية تجربة التاريخ وانعكاساتها على الفهم التاريخي

رغم المساهمة الكبيرة لدلّتي، إلّا أن مسألة التجربة لم تصبح مركزية إلا مع هيدغر وغادامير. ذلك أن انشغالهما لم ينصبّ على العلم التاريخي بل على ما يجعل هذا العلم ممكناً، وتحديد كون التجربة الإنسانية مأخوذة في زمن الحياة الفردية والجماعية. لقد اهتم هيدغر الأول بزمانية الوجود الإنساني، بينما ساءل غادامير الزمانية الجماعية، وبالتالي الطريقة التي يحقق بها النقل التاريخي تمثيلات، ما يجعل طريقته معاكسة لطريقة هيدغر. إن هيدغر يهتم بفهم التاريخية، بينما يهتم غادامير بتاريخية الفهم " كان غرض انهماك هيدغر في مشكلات التأويلية والنقد التاريخيين هو أن يشرح، فقط، بنية الفهم المسبقة لأغراضه الأنطولوجية. وبمقابل ذلك، فإن المسألة التي نودّ بحثها تتعلّق بالكيفية التي تفي فيها التأويلية تاريخية الفهم حقّ قدرها حالما تتحرّر من العوائق الأنطولوجية التي يتضمنها المفهوم العلمي





عن الموضوعية"<sup>1</sup>. وأهمية فكر غادامير في تشكيل تصور هرمينوطيقي للتاريخ ناتجة عن كونه ينطلق من الأنطولوجيا الهيدغرية لكنه يستأنف الحوار مع علوم الروح، الحوار الذي كان دلتاي قد بدأه، ومع ذلك فهو على خلاف هذا الأخير لا يريد وضع منهج لعلوم الروح، بل توضيح الشروط التي يقع ضمنها الفهم التاريخي<sup>2</sup>.  
تنطلق هرمينوطيقا التاريخية التي طوّرها غادامير من التصور الهيدغري حول تناهي الإنسان، فلأن الإنسان كائن متناهي فهو في الزمن، ولأنه في الزمن (لا يستطيع الفكّك منه) فهو ينتهي إلى التاريخ (لا يستطيع الخروج منه). استنادا إلى هذه الأوليات طوّر غادامير نظريته حول أولية "التجربة" التاريخية مقارنة بالتاريخ "كواقعة". ونظرية التجربة التاريخية هذه تشكل مساهمته المركزية مثلما يشير إلى ذلك بول ريكور بقوله: " مساهمة الفلسفة الهرمينوطيقية ليست أبدا موجهة لتحسين منهجية التاريخ، ولا ادّعاء منهجية منافسة، إنها ليست مطلقا منهجية. موضوع الهرمينوطيقا شيء آخر. إنه يتعلّق بالتفكير في تجذّر البحث التاريخي في الشرط التاريخي الذي يميّز كلّ إنسان".

#### 2-4- نقد النزعة الموضوعية والتاريخية

لا يمكن فهم التصور الغاداميري للتاريخ إلّا إذا أدركنا أنه يتقدّم ضدّ مشروع دلتاي، فهو يتأسس على نقد لخاصيتين مركبتين في هذا المشروع: تصوّر التاريخ كمنهج، وتعريفه كتعبير عن الحياة وهو ما يجعله ينتهي -مشروع دلتاي- إلى البرادغيم التاريخاني. وفي مقابل ذلك يطرح غادامير تصوره للتاريخ كتجربة. ولكل رؤية من هذه الرؤى الثلاث تصورها الخاص لفهم الغيرية.

يميّز غادامير بين التصورات الثلاثة للتاريخ: التاريخ كمنهج، والتاريخ كتعبير عن الحياة، والتاريخ كتجربة.

#### أ- التاريخ كمنهج:

<sup>1</sup>- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة علي هاشم صالح،

حسن ناظم، دار أوبا، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007، ص. 367.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، 392.





الشكل الأول لفهم الغيرية التاريخية يتطابق حسب غادامير مع الإيمان الساذج بالمنهج، وينظر بذلك للتراث التاريخي كموضوع "... وعندما ينكر إيمان ساذج بالمنهج العلمي وجود التاريخ المؤثر، فسوف يلحق بالمعرفة تشويها حقيقيا"<sup>1</sup>. ففهم التراث التاريخي بهذه الطريقة يعني أن نجعل منه موضوعا، مستقلا عنا فنستبعد بذلك لأسباب منهجية كل الخصائص الذاتية للعلاقة مع التراث. هدف المنهج هو بلوغ معرفة موضوعية بالماضي، ولبلوغ هذه المعرفة نضع أنفسنا على مسافة، نتموقع خارج التاريخ. المنهج إذن ينظر للعلاقة مع الماضي كعلاقة تباعد بين ذات وموضوع للمعرفة، فالذات المتبنية لعلاقة معرفية مع العالم تلقي نظرة خارجية على الماضي وكأنها لا تنتهي هي ذاتها للتاريخ، والمؤرخ ينظر للتاريخ هنا كموضوع مغلق، ويعتقد أنه بإمكانه الإفلات منه. غير أن غادامير (الذي يستعيد هنا هيدغر) يرى أن مثل هذا الموقع يستحيل لأي مؤرخ أن يحتله، لأنه لا يمكن أن نبقى على مسافة من التاريخ، والسبب هو أننا دوما-مسبقا "مقدوفين" في التاريخ، أو بعبارة غادامير: "علاقتنا بالتاريخ هي علاقة انتماء"<sup>2</sup>. فليس التاريخ هو الذي ينتهي إلينا بل نحن من ينتهي إليه.

مفهوم "الانتماء" يبين أن الوعي هو دائما مسبقا مأخوذ في التاريخ، فقبل أن ينتهي إلينا، نحن ننتهي دائما مسبقا إليه لأننا نولد دائما مسبقا في ثقافة معينة تحدد مستوى الفهم المسبق. إننا ننتهي للتاريخ لأن جوهر هويتنا اجتماعي، فنحن لسنا ذواتا ديكارتية.

### ب- التاريخ كتعبير عن الحياة:

الشكل الثاني لفهم الغيرية يتطابق في نظر غادامير مع التصور الذي طوّره الوعي التاريخي، والذي يرى أنه لفهم الماضي يجب أن نتموضع، وهذا التصور هو أساس نظرية دلتاي للتاريخ كتعبير عن الحياة. فهم الماضي هنا ينظر إليه انطلاقا من المماثلة مع فكر شخص آخر، مدرك كمنغلق على ذاته، فلفهم فكر آخر يجب أن نتموضع بداخله، لفهم الماضي يجب أن نموضع أنفسنا ونعيد بناء فكرة.

<sup>1</sup>-المرجع نفسه، ص. 411.

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص. 373.



ولتحقيق ذلك يجب الانطلاق من العلامات الخارجية، أي من أشكال موضوعة الحياة<sup>1</sup>. الوعي التاريخي يتجرّد هو ذاته من العلاقة أنا-أنت، يضع نفسه خارج قبضة الماضي، ويعتقد أنه يمكن فهم الآخر أفضل ممّا فهم هو ذاته. بهذه الكيفية لا يتعلّق الأمر بعلاقة متبادلة، بل بعلاقة أحادية الجانب، علاقة لا يقول فيها الماضي أي شيء، فالحاضر يحاول التحكّم في الماضي. والتعبير الأقوى للوعي التاريخي يتجلّى مع النزعة التاريخية، أي مع التصور الرومانسي للتاريخ، تلك التي تعالج التاريخ ككلّ مغلق على ذاته، هدفنا الوحيد منه ليس سوى "تاريخي". يقول: "... يفيد الافتراض المسبق الذي يتضمنه المنهج التاريخي بأن الدلالة الدائمة لشيء ما لا يمكن أن تعرف أولاً معرفة موضوعية إلا إذا انتهى الموضوع إلى سياق مغلق، بكلمات آخر، إلا إذا كان ميتا على نحو يكفي للاهتمام به تاريخيا"<sup>2</sup>.

استمرارية التاريخ إذن تنقطع، فبين حاضر المؤرخ والماضي المدروس تنشأ الهوة. لكن إذا فصل الماضي عن الحاضر، فهذا يعني بالمقابل أن الحاضر من جهته لم يعد متجذراً في الماضي: إنه إذن هو أيضاً عالم علم مغلق على ذاته تاريخياً.

النزعة التاريخية تتفكّر التاريخ كمتتابع وتسلسل لتراث مغلق على ذاته. كلّ تراث لا يمكن أن يفهم إلا وفق مصطلحاته الخاصة، وفكرة تراث متصل عبر عصور مختلفة فكرة غير وحيية. لا يمكن أن توجد عقلانية خاصة بالتراث، أي عقلانية خاصة باستمرارية التجربة التاريخية، فلكلّ "كيان" تاريخي تراثه الخاص الذي لا يمكن أن يفهم إلا من الداخل، ولا يكون مشروعاً إلا عندما يقيّم من الداخل. لا وجود لقاسم مشترك يسمح بالتعاور مع الماضي بما أنه لا يوجد ماضي واحد، فكلّ ماضي مختلف عن الآخر، والكلّ مختلف عن الحاضر.

### ج- التراث وانصهار الأفاق (التاريخ كتجربة)

بلور غادامير تصوره للتاريخ كتجربة انطلاقاً من نقده للنزعة الموضوعية والتاريخية، ويمثل هذا التصور الشكل الثالث لفهم الآخر، أي الانفتاح على الآخر.

<sup>1</sup>-Vultur, Loana. Comprendre l'hermeneutique et les sciences humaines. Gallimard. 2017.p.231.

<sup>2</sup>-هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص. 407.



وهذا الشكل لفهم الآخر منسجم تماما مع التجربة الهرمينوطيقية، وهذه الأخيرة منفتحة على التراث بالمعنى الذي يدلّ على أن له شيئا يقوله لها (للتجربة الهرمينوطيقية)<sup>1</sup>.

إن مساهمة غادامير في مجال التاريخ تكمن بالضبط في مفهوم التراث، هذا المفهوم الذي يعدّ المفتاح الأساسي لنظريته في التاريخ. التراث في نظر غادامير ليس شيئا جامدا يعارض الإبداع، بل هو مرتبط بديناميكية تقييم ترابطا بين الماضي والحاضر والمستقبل. والهرمينوطيقا التاريخية هي محاولة لوصف الكيفية التي يحفظ بها الماضي من خلال تحولاته. في مقابل الأنوار، يعيد غادامير تأهيل "الحكم المسبق" المدرك ليس كخطأ بل "كفهم مسبق"، فهناك الحكم المسبق لأننا دوما مسبقا مأخوذون في علاقة فهم مسبق، وبالتالي في التراث (\*). السلطة ليست مصدر حكم مسبق بالمعنى السلبي (القدي) فقط، بل يمكن أيضا أن تكون مصدرا ومنبعا للحقيقة. يمكن أن تترجم الاعتراف المشروع لتفوّق الآخر، وبالتالي نشاط للعقل.

تصور غادامير للتراث يقابل أيضا التصور الرومانسي، لأن ما يعنيه "بإعادة تأهيل التراث" لا علاقة له بالتقليد الرومانسي. إعادة تأهيل التراث تعني هنا إظهار عدم وجود تعارض بين التراث والعقل. فالمحافظة التي هي في قلب التراث ليست فعلا أقلّ من الإبداع من حيث العقل والحرية "والحقيقة هي أن في التراث دائما عنصرا للحرية وللتاريخ نفسه. فحتى التراث النقي والأكثر أصالة لا يدوم بسبب العطالة التي تطول كلّ شيء. فالتراث بحاجة إلى الإثبات، والتقبل، والرعاية. إن التراث أساسا حفظ، ويكون فاعلا في التغيير التاريخي. بيد أن الحفظ فعل من أفعال العقل، رغم أنه فعل غير واضح"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>- المرجع نفسه، ص. 481.

(\*)- من أجل إعادة تأهيل الحكم المسبق ينطلق غادامير من مفهوم الدائرة الهرمينوطيقية عند هيدغر، وبالتالي أنه عندما يتعلّق الأمر بفهم شيء ما، لا نبدأ أبدا من الصفر مادام كل فهم ينطوي على فهم مسبق، لأنّه لدينا دائما أفكار مسبقة حول الأشياء. بواسطة "الأحكام المسبقة" يشير غادامير إلى هذه الأفكار المسبقة حول الأشياء. وقد وجد هذا المعنى الإيجابي للحكم المسبق في العلوم القانونية.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص. 388.



العقل إذن لا يتموقع خارج التراث، إنه يعمل في التراث ومن خلاله. إن غادامير يعيد تأهيل التراث لأنه يعتقد أنه لا إبداع إلا داخل التراث، فالإبداع (التجديد) والمحافظة يحدّدان معا التراث، والتجديد ليس أبداً قطيعة كلية مع التراث. وهو في الحقيقة لا ينفي وجود انقطاعات بين الماضي والحاضر، لكن هذه الانقطاعات محلية فقط، هناك عموماً استمرارية تضمن نقل التمثيلات المشتركة بين الأجيال. وغادامير لا ينفي أيضاً وجود مسافة بين الحاضر والماضي، لكن هذه المسافة التي هي من نظام التجربة الزمانية لا يجب أن تلتبس مع وضع الماضي على مسافة، كما هو الأمر مع النزعة الموضوعية المنهجية، والتاريخية. وقد أشار بول ريكور لهذه المسألة عندما قال: "المسافة La distance حدث، والمباعدة La mise a distance سلوك منهجي"<sup>1</sup>. والفرق بين هذين الشكليين للمسافة هو أن غادامير بدلاً من أن ينظر-على طريقة النزعة التاريخية-إلى المسافة التاريخية التي تفصل الماضي عن الحاضر كفجوة (هوة)، يراها تبادلاً مثمراً. المسافة ليست هي ما يفصل الماضي عن الحاضر بل ما يربط بينهما.

المسافة الزمنية ليست علامة على موت الماضي، بل هي ما يفرز المعنى الحقيقي للشيء، ذلك الذي تحمله في ذاتها. معنى أثر في مثلاً لا يختزل في المعنى الذي أعطي له من قبل معاصريه، بل يشمل كلّ الدلالات التي أعطيت له، والتي سوف تعطى له من قبل مختلف الأجيال المستقبلية عبر التاريخ، دون أن يفتح على فجوة كما هو الحال بالنسبة للمسافة من منظور النزعة الموضوعية. المسافة تضمن استمرار التراث.

الإسهام الثاني لنظرية غادامير حول "التاريخ كتجربة" تكمن في مفهوم "الوعي المتأثر بالتاريخ". هذا التصور يتأسس على فكرة أن آثار شيء ما تنتهي إلى فعل الشيء ذاته، ولتوضيح هذه الفكرة يلجأ غادامير إلى مثال المنتوجات التقليدية التي تحين، ويعاد تأويلها من طرف الأجيال المتعاقبة، فتكون بذلك وساطة بين ماضي، حاضر

<sup>1</sup>-بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص. 273.



ومستقبل. الماضي يؤثر دوماً في الحاضر، وأثر الماضي على الحاضر هو الذي يترجم تعرّضنا للتاريخ. الوعي التاريخي للزعة التاريخية يترك مكانه للوعي المتأثر بالتاريخ. مفهوم الوعي المتأثر بالتاريخ يبين كيف أن الفهم ذاته يجب ألاّ يتفكّر كفعل للذاتية منه كإدماج في عملية النقل، أين يتمّ التوسّط باستمرار بين الماضي والحاضر. إن الوعي ليس شفافاً أمام ذاته كما تدّعي الفلسفة التأملية الهيجلية. ما يمكن معرفته عن ذواتنا محدود دائماً بالوضعية التاريخية التي نوجد فيها، فالوعي لا يمكن أن يؤسّس ذاته، لأنه يوجد "ملقى" في تاريخ يتجاوزه ويؤسّسه. لكن كيف يمكن في هذه الحالة، أن يكون هناك فهم لعصور أخرى؟

لإجابة على ذلك يجب استدعاء مفهوم الأفق L'horizon، الاسهام الثالث لغادامير في تفكّره للتاريخ. فنحن دائماً حسب غادامير في وضع تاريخي، ولكلّ وضع أفقه، فهو يحدّد مجال رؤية تتضمّن كلّ ما يمكن أن نراه من نقطة محدّدة. لكن إذا كان الإنسان عاجزاً عن تخطي التاريخ فذلك لا يعني أنه يعيش في عالم مغلق، منعزل كما تدّعي الزعة التاريخية. مفهوم الأفق يستلزم انفتاحاً مع إمكانية نقله، وهو ما يسمح بالنظر فيما وراء القريب. المنظور محدود ومتناهي لأنه يركّز على أفق، لكن هذا الأفق يتنقّل معنا.

إن الوعي التاريخي يعتقد أنه لاكتساب أفق تاريخي لا بدّ من التوضع، من إعادة التوقيع في أفق الماضي، أي في أفق الآخر. وهذا ما يحول في نظر غادامير دون فهم الآخر لأننا نتجرّد من موقعنا الخاص. فالوعي التاريخي المؤسّس على مفهوم الغيرية المطلقة للماضي لا يعترف أنه لإمكان التوضع في الآخر يجب دوماً أن يكون لنا نحن أنفسنا أفق. من يريد أن يفهم عليه أن يدخل هو ذاته في أفق موسّع<sup>1</sup>. والانفتاح الذي يميز كل الأفاق يستلزم أنها ليست منيعة عن بعضها البعض، وهذا يفتح إمكانية "انصهار الأفاق"، المفهوم الذي يسمح لغادامير بتجاوز الزعة التاريخية. ففي الوقت الذي يفصل الوعي التاريخي أفق الماضي عن أفق الحاضر، يذهب غادامير على العكس من ذلك، إلى أن الفهم يقتضي الانصهار La Fusion بين "أفق الماضي" و"أفق الحاضر". انصهار الأفاق يؤكّد أن الوعي المتأثر بالتاريخ هو أيضاً

<sup>1</sup> -هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 415.



الوعي بأن التاريخ مؤثر في نشاط كلّ فهم، إنه الطريقة التي من خلالها وجودنا المأخوذ في التاريخ يسمح لنا بفهم الماضي كماض (مختلف عنا) وكفعل في الحاضر (مؤثر فينا)، والانصهار ناجح إلى الحدّ الذي يتعدّز معه التمييز بين ما يرتبط بالماضي، وما يرتبط بالحاضر<sup>1</sup>.

وكما أشار إلى ذلك بول ريكور، فإن مفهوم انصهار الآفاق مفهوم جدلي يصدر عن رفض مزدوج: رفض النزعة الموضوعية التي ترى أن توضيح الآخر يتم عبر نسيان الخاص، ورفض المعرفة المطلقة القائلة بأن التاريخ الكوني قادر على أن يتم فصل داخل أفق وحيد. إننا لا نوجد لا داخل آفاق مغلقة، ولا داخل أفق وحيد<sup>2</sup>. العلاقة مع الماضي هي علاقة حوار، فانصهار الآفاق هو بالضبط حوار بين ماضي وحاضر. ما يميز الحوار هو الانفتاح على الآخر، وفي حالة التاريخ الانفتاح على التراث لأنصت إلى ما يقوله لي.

## 5- دياكتيكية التفسير والفهم ونموذج التأويل النصّي

عمل بول ريكور (1913-2005) في مشروعه الهرمينوطيقي على مراجعة مشاريع الهرمينوطيقا والإشكال الجوهري المصاحب لمساراتها وتحولاتها، والمتعلّق بالصراع الدائم بين النزعة الذاتية والنزعة الموضوعية، أو بين الإستمولوجيا والأنطولوجيا، محاولاً فتح الحوار بين النمطين تجسيدا لهرمينوطيقا جدلية تهدف إلى تجاوز هذا الصّراع ووضع حدّ له. وقد بلور دياكتيكية التفسير والفهم من خلال التمهّل النظري الثلاثي للحقل الأنثروبولوجي (نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ)، فاعتبر نظرية النص نقطة انطلاق في المراجعة الجذرية للمشكل الميتودولوجي، على اعتبار أن السيميولوجيا لا تعتبر الإجراءات التفسيرية غريبة عن مجال العلامة ومستوردة من حقل معرفي مغاير. وفي توظيفه للنموذج السيميولوجي المستلهم من دي سوسير، يتجاوز ريكور مستوى تحليل وحدات اللغة إلى مستوى تحليل وحدات الخطاب، كالخطاب السردى ومنه إلى أنساق جدّ مركّبة كالأسطورة، لكنه يركّز على الخطاب السردى للكشف عن دياكتيكية التفسير والفهم، وذلك

<sup>1</sup>-Jean Grondin, L'herméneutique, Puf, paris, 2<sup>e</sup> édition, 2008, p 59.

<sup>2</sup>-بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص. 274.



عبر التوازي بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ. وسنقتصر هنا على نموذج التأويل النصي للوقوف على هذه الديالكتيكية.

يعتقد ريكور أن النظرة الثنائية للمشكل المنهجي تستبعد القول بوجود علاقة بين تحليل بنيوي للنص، وفهم يبقى وفيّ للتقليد الهرمينوطيقي الرومانسي، فأنصار التفسير لا يرون في النص سوى آلة تخضع لمجموعة قوانين داخلية، ولا علاقة له بقصدية المؤلف، ولا بالمستقبل (المستمع أو القارئ)، ولا حتى بمعنى أو رسالة مختلفة عن الشكل ذاته. وفي المقابل يرى الهرمينوطيقيون الرومانسيون في التحليل البنيوي، محاولة لموضعة غريبة عن رسالة النص وقصدية المؤلف، والفهم عندئذ لا يتحقق إلا بالتواصل بين القارئ والمؤلف، تواصل مماثل لحوار الوجه للوجه. نحن إذن أمام موقفين: الأول وباسم موضوعية النصّ يقصي كلّ علاقة ذاتية وبين ذاتية وهو الموقف التفسيري، أما الثاني فيعتبر كلّ تحليل موضوعي تحليل غريب عن الفهم باسم ذاتية تملك الرسالة. هذا الإقصاء المتبادل يقابله ريكور بتصور ديالكتيكي للتأويل بين الفهم والتفسير في الاتجاهين، أي من التفسير إلى الفهم ومن الفهم إلى التفسير<sup>1</sup>.

إن الفهم يستدعي التفسير، يظهر ذلك في الوضعية البسيطة للحوار، حيث يتكامل التفسير والفهم، فعندما لا أفهم تلقائياً أطلب منك تفسيراً، التفسير الذي تقدّمه لي يمكنني من أن أفهم أفضل، التفسير هنا ليس سوى فهم ما موسّعاً بواسطة سؤال جواب. أما بالنسبة للنصّ المكتوب، والذي قطع صلته الأولية مع قصد المؤلف، أي الاستقلال الدلالي للخطاب وبالتالي وجود مسافة بين القول والمقول، إذ المقول يبقى ويثبت. فالقراءة ليست مجرد إنصات، إنها محكومة بقوانين مشابهة للقوانين النحوية التي تحكم فهم الجمل، وفي حالة السرد هذه القوانين هي بالضبط ما يستخلصه التحليل البنيوي تحت اسم قوانين السرد، لذا يكون التفسير وساطة للفهم يفرضها الخطاب ذاته، نقول الخطاب وليس مجرد الكلمة، المظهر الزائف للغة، ذلك أن الخطاب يستدعي هذا المسار المركّب للخارجية عن الذات، والتي تبدأ بالفارق بين القول والمقول، وتتواصل عبر التثبيت في الحروف، وتكتمل في التركيب

<sup>1</sup>-بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص. 153.





المعقد لمنتوج الخطاب. هذه الخارجية في شكل علامات مادية، وهذا التثبيت في قوانين، يجعل وساطة التفسير ليست فقط ممكنة، بل ضرورية للفهم، حيث يمثل التحليل البنيوي للسرد النموذج التطبيقي الأمثل<sup>1</sup>. وفي الاتجاه المعاكس التفسير لا يتحقق ولا يكتمل بدون فهم، ذلك أن التحليل البنيوي الذي يرجع السرد إلى نشاط مجموعة قوانين، يحوله إلى خطاب افتراضي ويجرده من راهنيته كحدث، بحيث يتم اختزاله إلى متغيرات لنسق ليس له وجود، سوى وجود مجموعة متكاملة من المباحات والممنوعات. علينا الآن السير في الاتجاه المعاكس، من الافتراضي نحو الفعلي والراهنى، من النسق نحو الحدث، من اللغة نحو الكلمة أو بالأحرى نحو الخطاب. هذا المسار الذي يسميه غادامير Anwendung إحالة إلى "التطبيق"، المفهوم الأساسي لهرمينوطيقا النهضة، هنا يظهر نشاط التحليل كمجرد جزء من نشاط تأويلي يتجه من فهم ساذج إلى فهم معرفي عبر التفسير، وفي حالة نموذج السرد، التطبيق هو العملية التي يسميها رولان بارت التواصل السردى، أي العملية التي من خلالها يرسل الراوي روايته ويستقبلها المتلقي. السرد ينتمي إلى سلسلة كلمات، بواسطتها تتكوّن مجموعة ثقافية، وبواسطتها أيضا تتعرّف هذه المجموعة على ذاتها بطريقة سردية، وهذا الانتماء للتراث يقول بدوره شيئا ما، ونظرا لكون هذا الانتماء يتشكّل أساسا في التراث وبواسطته، فإن الإشكالية الجذرية المطروحة على مستوى التواصل السردى تصبح قابلة للحلّ. السرد-بالمعنى العملياتي للكلمة- هو الفعل الذي يفتح السرد على العالم، وهذا الانفتاح هو الجزء الآخر المقابل لما يتناوله السيميولوجي كسرد مغلق. لكن هل نحن في مأمن من الانزلاق نحو نزعة نفسية، حين نقرّ بالانتقال من التفسير إلى الفهم، من تفسير السرد-الموضوع إلى فهم العملية السردية؟ يجب ريكور عن ذلك بالقول أننا قد نعتقد في ذلك إذا نحن اعتمدنا التشخيص الخاطئ لدلتاي، وتمييزه بين الفهم وفهم الآخر، وكأن الأمر يتعلّق بحياة نفسية غريبة وراء نصّ ما. إن ما يجب فهمه في السرد ليس أولا من

<sup>1</sup>-Paul Ricœur. Expliquer et Comprendre. Sur quelques Connexions remarquable entre La théorie du texte ;La théorie de L'action et La théorie de L'histoire. Revue Philosophique de Louvain/4em Série Tome 75/numéro 25.1977. PP.126-147.





يتكلّم وراء النصّ (المؤلّف)، بل ما هو مقول فيه، شيء النص، أي نوع العالم الذي يعرضه المنتج، وفي هذا السياق يوفّر التصور الأرسطي للمأساة مفتاحاً يبدو صالحاً لكلّ سرد، فالشاعر الذي ينسج حبكة Intrigue يقدّم محاكاة Mimesis، محاكاة إبداعية للأشخاص الفاعلين. بنفس الكيفية نجد منطق الإمكانيات السردية، والذي قد يستدعي تحليلاً صورياً للقوانين السردية، لا يكتمل إلاّ في الوظيفة المحاكاتية التي تسمح للسرد بإعادة تشكيل العالم الإنساني للفعل، ومن هنا لا يمكن رفض الطابع الذاتي للفهم الذي يكتمل فيه التفسير، فهناك دائماً شخص يتلقّى، يمتلك المعنى. لكن لا ينبغي أن نفهم من ذلك عدم وجود دورة بين التحليل الموضوعي لبنيات السرد وامتلاك المعنى من طرف الذات، لأنّ بين الاثنين ينتشر عالم النص، مدلول المنتج، وفي حالة النص السردى ينتشر عالم المسارات الممكنة للفعل الواقعي. وإذا كانت الذات مدعوة لفهم نفسها أمام النص، فذلك في حدود أن هذا الأخير ليس مغلقاً على ذاته، بل منفتح على العالم الذي يعيد وصفه وتشكيله<sup>1</sup>.

وكما سبق وأن أشرنا من قبل، فإن نظرية النص ليست بالنسبة لأنثروبولوجيا فلسفية سوى موقع من بين المواقع الأخرى التي تتجلى فيها العلاقة الديالكتيكية بين التفسير والفهم، ونقص ذلك نظرية الفعل ونظرية التاريخ. ورهان هذه المصالحة يظهر في الأخير رهانا أنطولوجيا دون اختزال للحظته الابستمولوجية. يستفاد مما سبق أن العلاقة بين التفسير والفهم في مجال التأويل النصي علاقة ديالكتيكية، فالقارئ لا يهدف إلى الكشف عن مقاصد المؤلف كما اعتقدت الهرمينوطيقا الرومانسية، بل تنحصر مهمته في مساءلة النص عن عالم النص، لذا يمكن التفسير باعتماد منطلقات تنتمي إلى الحقل الطبيعي للنص، وهو الحقل اللساني، حيث يفسّر النص بعلامات النص (تحليل بنيوي)، وذلك عبر الكشف عن العلاقات الداخلية دون إحالة إلى خارج، بعد ذلك تأتي قراءة ثانية، قراءة تحيينية تكشف النقاب عن المستور، قراءة تأويلية يسترجع معها النص

<sup>1</sup>-Ibid. P. 126-147.



حركته الإحالية باتجاه العالم والفاعلين، والعالم هنا هو عالم القارئ والفاعل هو القارئ ذاته.

وعليه يمكن القول مع ريكور أنه على الصعيد الابستمولوجي لا توجد طريقتان: طريقة تفسيرية وأخرى تفهّمية، وحده التفسير منهجي، الفهم بالأحرى هو اللحظة اللاّمنهجية التي في مجال علوم التأويل تتداخل مع اللحظة المنهجية للتفسير. هذه اللحظة التفهّمية تسبق، تصاحب، تغلق وبالتالي تشمل التفسير، وبالمقابل التفسير ينّمي تحليليا الفهم. فالتفسير في مجال العلوم الإنسانية يضمن الاستمرارية والاتصال داخل المعرفة العلمية (بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية)، والفهم في ارتباطه بالعلامات (النص) وبالمقاصد (العمل) وكفاءة متابعة السرد (التاريخ) يعكس الانفصال بين المجالين المعرفيين. لكن الاتصال والانفصال يترّكب بين العلوم مثلما يترّكب الفهم والتفسير في العلوم. أما على الصعيد الأنطولوجي، فيمكن القول أنه إذا كانت الفلسفة تنشغل بالفهم، فلأنه شهادة في قلب الابستمولوجيا على انتماء وجودنا للوجود الذي يسبق كلّ موضوعة، كلّ مقابلة بين الموضوع والذات.

#### خاتمة:

لا شك أن الأخذ بالمنهج التفسيري الوضعي واعتماده في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية يفقد الظاهرة المدروسة خصوصيتها وحمولتها الثقافية والإنسانية، كما أن المراهنة على المنهج التفهّمي في التعاطي معها فيه إهمال للمنجزات العلمية المحقّقة في مجال العلوم الطبيعية واللّسانيات والأنثروبولوجيا، لذا يمثّل المشروع الديالكتيكي لبول ريكور على الصعيدين الابستمولوجي والأنطولوجي، نموذجا قابلا للتفعيل في مقارنة الظواهر الإنسانية والاجتماعية والدفع بالعلوم الإنسانية نحو التقدّم والتطوّر، وبالتالي تجاوز إشكالية المنهج المطروحة في هذا المجال. ونحن إذ نقرّ بمشروعية وقابلية اعتماد هذا البراديجم، فذلك لكونه يأخذ بعين الاعتبار البعد الابستمولوجي والأنطولوجي في التعاطي مع الظواهر الإنسانية.

قائمة المراجع:



العربية:

- 1-بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001.
- 2-د.عبدالله ابراهيم، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية. 2010.
- 3-هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة علي هاشم صالح، حسن ناظم، دارأويا، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007.

الأجنبية:

- 1-Bailly, F. physique et interpretation. cahier confrontation, l'interpretation (17),ed, Aubier,1987
- 2-Jean Grondin, L'herméneutique , Puf , paris, 2<sup>e</sup> édition, 2008
- 3-Paul Ricoeur , Jean Pierre changeux, La nature et la regle, ce qui nous fait penser. Odile Jacob.1998.
- 4-Paul Ricoeur. De l'interpretation, essai sur freud. Seuil.1965.
- 5-Paul Ricœur. Expliquer et Comprendre. Sur quelques Connexions remarquable entre La théorie du texte ;La théorie de L'action et La théorie de L'histoire. Revue Philosophique de Louvain/4em Série Tome 75/numéro 25.1977
- 6-Pierre Brechier. Les Grand Courants de la sociologie. PUF.Paris. 2000
- 7-Quere, L. L'effet Ricoeur dans les sciences humaines. Esprit (3),mars/avril 2006
- 8-Vultur, Loana. Comprendre l'hermeneutique et les sciences humaines. Gallimard. 2017



## Le Concept de la mondialisation et ses retombés sur l'éducation dans le monde arabe – Analyse et critique

### 1- Dr Si bachir Mohamed

Université Djillali Bounaama Khemis Miliana

[philomoh@yahoo.fr](mailto:philomoh@yahoo.fr)

### 2- Dr Bakiri Mohammed Amine

Université Djillali Bounaama Khemis Miliana

[m.bakiri@univ-dbkm.dz](mailto:m.bakiri@univ-dbkm.dz)

## RESUME

L'objectif de cette étude et de cerner le concept de la mondialisation et ses retombés sur la société arabe, et afin d'atteindre ce but il est plus que nécessaire d'apporter des réponses aux problématiques suivantes:

-Quel est le concept de la mondialisation? Et quels sont ses impacts sur l'éducation dans les pays arabes? Autrement dit comment situer la crise d'éducation arabe au sein des nouveaux défis de la mondialisation? Et enfin comment peut-on affronter la mondialisation au niveau éducatif?

Notre étude est arrivée à une série de résultats qu'on peut résumer comme suit:

La mondialisation est un nouveau système qui est motivé surtout par un appétit humain incommensurable qui dépasse les frontières nationales et religieuses... Il vise à créer un homme libre et démocratique capable de communiquer avec l'autre et concrétise sa relation avec ce dernier par un échange d'idées et de connaissances par le biais d'un dialogue efficace imprégné d'ouverture et de tolérance et participer ainsi à l'élaboration d'une société ouverte et cohérente.

Ce sens peut différer légèrement du concept Islamique qui vise à créer un climat intellectuel entre les membres de tous les peuples et qui



est basé sur des valeurs nobles et fraternels, et cherche à réguler la vie de l'homme d'une façon équitable sous des traits exhaustives et mondiales.

De ce fait on aura du mal à imaginer la forme que prendra l'éducation dans le monde arabe, et ce sera difficile d'avoir une idée claire sur les traits qu'aura le projet éducatif espéré dans cette partie du monde au vu des nouveaux bouleversements apporté par cette mondialisation.

Après l'analyse et le débat soulevé autour du concept de la mondialisation et ses effets sur l'éducation, nous avons pris conscience qu'il faut reformuler ce problème épineux devant les spécialistes afin de le réévaluer à nouveau à la lumière des récents changements.

Nous avons apportés enfin des recommandations claires et nettes qu'on peut résumer comme suit:

La nécessité de traiter avec ce phénomène loin de l'intolérance et de l'insouciance, et adopter une attitude efficace afin de participer courageusement à l'épanouissement de la société car si on ne fait pas ce qui doit nous vivrons en marge de l'histoire et du développement.

La mondialisation à généré de nouveaux concepts et qui nous permettra de repositionner et de réévaluer les nouveaux projets éducatifs et les remettre toujours en questions au vu des changements rapides et bouleversants.

### **01-Comprendre le système éducatif au sein de la mondialisation:**

Lors d'un forum de l'UNESCO la revue perspective a publié dans son n°150 du 02 juin 2009, que son directeur général Koichiro matsuura a affirmé que «Au fur et à mesure que baisse la croissance, que se tarissent les échanges commerciaux et les investissements étrangers , les pays et les foyers les plus pauvres paieront le plus lourd tribut des conséquences humaines de la crise, qui se traduisent en abandon scolaire, en une aggravation de la santé publiques, et en vies perdues



dues à la malnutrition et à la maladie »<sup>1</sup> donc l'un des premiers impacts que nous devons prendre au sérieux est la santé politique, économique, sociale et culturelle du monde, car il faut le dire et ce serait une énorme erreur que de voir les problèmes du monde d'un angle unique, les défaillances d'une civilisation ne sont nullement la cause d'un seul paramètre, un mauvais système politique peut déteindre sur tous les autres aspects de la vie et engendrer ce que vivent la plupart des pays dans le monde aujourd'hui (pauvreté, famine, maladies, guerre, etc.). «Les problèmes des systèmes éducatifs sont indissociables des contextes historique, politique et socio-économique des Etats. Ils se posent par rapport à la qualité de l'éducation, aux rendements interne et externe du système éducatif, à l'accès aux matériels didactiques, à la formation du personnel d'enseignement et d'encadrement, aux chances d'accès à la scolarisation, aux dispositions de pilotage stratégique et de gestion de l'éducation, et aux structures d'accueil. Il s'agit ainsi de problèmes qui gravitent autour de la question de la qualité de l'éducation et qui, en même temps, font de cette question un sujet central. De l'aptitude à résoudre ces problèmes dépend en vérité la pertinence des systèmes éducatifs »<sup>2</sup>

Il faut savoir aussi que le problème de l'éducation contemporaine et son projet civilisationnel reste un défi pour les pays arabes car tous s'accordent sur un point: le destin de chaque société ou nation surtout face à la mondialisation et son éveil est tributaire de l'efficacité de ses systèmes de formations ainsi que la réussite de ses stratégies éducatives afin de préparer des citoyens aptes à s'adapter et évoluer au sein des multiples chamboulements de ce nouveau millénaire dominé par la révolution numérique et les technologies de communications.

Et si l'éducation qui constitue une preuve vivante de tout ce qui est positif dans une société que ce soit dans le domaine social ou humain, et qui est un indice de développement et de prospérité vit ses meilleurs jours dans les pays développés ou prédomine l'innovation et la créativité, c'est exactement le contraire qu'on remarque dans les pays

---

1-Perspectives, n°02, juin 2009 p: 01

2-Reforme des systèmes éducatifs et réformes curriculaires: Situation dans les états africains au sud du Sahara, Responsable de la publication: John Aglo, Commission nationale gabonaise pour L'UNESCO – bureau international d'éducation p: 13.



arabes ou ce système est en bute à un cercle vicieux interminable où tous les fondements d'une gestion rationnelle et sensée sont absents et ce, malgré les opinions partagées sur comment gérer ce système et la nuance existante quand à la vision de chaque pays, des objectifs à atteindre. PIERRE NOIKOV disait à ce propos «Cependant, parallèlement, chaque nation a aussi ses particularités propres et sa manière originale d'aborder les tâches du présent et de l'avenir. Toutes les nations ne peuvent être éduquées d'une seule et même manière ou avoir un même idéal immuable. Les particularités nationales acquièrent une importance primordiale avec les révolutions bourgeoises et la conscience grandissante qu'ont les nations de leur identité »<sup>1</sup> il y'a une unanimité pour s'accorder à dire d'un même avis que notre école est archaïque et conservatrice, que ce soit dans sa contenance, ses institutions ou ses principes accompagnée d'une absence totale de perspectives d'avenir refusant toute idée de renouveau ou de créativité et même s'il y'avait une volonté de changement chez quelques érudits afin de relancer cette école, la réalité amère des obstacles et des freins de notre mode de vie empêcheraient que cela arrive, Pourquoi ?

Parce que notre réalité quotidienne se traduit par une économie au ralenti, car on se gave de ce que la nature nous a généreusement offert (Pétrole, gaz, minéraux, etc...) donc pas besoin de créer puisque l'argent coule à flot, une structure sociale anarchique et un niveau culturel à l'abandon et surtout le tiraillement de ces peuples entre un passé glorieux et une ouverture sur le modernisme représenté aujourd'hui par l'occident, ce dernier qui a forgé son économie à la force de sa volonté en voulant toujours être le meilleur. Un tissu social bien structuré où chaque individu se voue à la tâche qui lui a été confiée, et bien sûr un niveau culturel qui élevé et qui reflète aisément leur mode de vie, et ajoutant à cela une parfaite harmonie qui consiste à réconcilier un passé mémorable avec un présent moderne et innovateur. En conclusion c'est la triste réalité pour tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à l'éducation dans le monde arabe.

---

1-P. Noikov. « Éducation universelle et éducation nationale », La revue bulgare, vol. 6, p: 06, 1900.



## **02-Adapter notre système éducatif à la mondialisation:**

Des lors et à la lumière de ce que nous venons d'évoquer, il est plus que jamais nécessaire de remodeler notre façon de penser envers ce dossier épineux, une vision qui prend en compte l'individu avant le groupe, une éducation ciblée et non une éducation de masse, le but de cette méthode est de trouver en chaque individu des aptitudes et les optimiser afin de tirer le meilleur d'eux-mêmes, «Noikov considère qu'il faut avant tout donner une définition du concept d'éducation. Il fait sienne la définition extensive de Pestalozzi: l'éducation est un vaste processus de formation. En ce sens, elle englobe l'éducation parentale. L'éducation active, qui inscrit l'activité personnelle de l'élève dans le processus éducatif, ne doit pas être abordée sous l'angle des stimuli externes, mais à partir des états psychologiques internes. «Si un éducateur influe directement sur l'esprit de l'élève, sans faire appel à des attitudes ou à des connaissances déjà acquises (par exemple, en lui donnant des ordres ou en lui transmettant des connaissances toutes faites), il s'agit d'un acte d'éducation passive. En revanche, s'il crée une image neuve dans l'esprit de l'élève en faisant appel à ses émotions et à ses idées personnelles, il s'agit d'un acte d'éducation active. » Les mobiles déterminant le comportement de l'être humain sont un trait caractéristique de l'activité.

S'il y a un ou quelques mobiles seulement, leur effet est partiel. Le comportement ou l'apprentissage ne peuvent être qualifiés d'actifs que lorsqu'il y a de nombreux motifs d'action et que les élèves ont la possibilité de choisir ceux qu'ils préfèrent, les assumant comme leurs propres critères, comme un régulateur du comportement consciemment accepté. »<sup>1</sup> un projet réaliste qui prend en considération les caractéristiques de chaque pays (langue, religion, mœurs...) et surtout parier sur l'avenir sans regarder derrière soi et dépasser les attitudes archaïques et obsolètes de ceux qui essayent désespérément de se cramponner au passé et enfin communiquer avec les autres civilisations car c'est en ouvrant un dialogue solide et durable qu'on pourrait s'épanouir et non en fermant les portes sous prétextes des différences qui existent entre nous. Toutes ces raisons évoquées convergent en fait

---

1-P. Noikov. « Éducation universelle et éducation nationale », La revue bulgare, vol. 6, p: 06, 1900.





vers un seul but, donner un souffle nouveau à notre système éducatif , en réactivant ces élément créatifs et ces mécanismes efficients et qui sont sensés remplacer les formes de dépendances et de consommations par la créativité et le développement, Il s'agit donc en tout premier lieu de connaître les causes de l'inefficacité de ce système pour ensuite le restructurer dans un univers social propice à la liberté, le rationalisme et l'épanouissement qui constitue les ingrédients indispensable à une véritable relance.

Améliorer notre système éducatif afin d'obtenir un meilleur rendement est devenu aujourd'hui un vrai défi, «Ce qui nous intéresse, c'est un mode de vie autre [...] une société bonne. Il s'agit d'instaurer une société de bonté où règneraient l'ordre, la paix, une certaine sécurité, une forme de bonheur et, en dépassant tout cela, d'accéder à l'incommensurable. Nous devons édifier [...] une société foncièrement bonne [...] qui ne connaisse ni la violence, ni les conflits entre les diverses croyances, les différents dogmes, rituels et divinités, ni les divisions économiques nationales »<sup>1</sup>. C'est l'avenir de notre nation qui est en jeu.

Toutes les expériences qui ont été tentées avant n'ont pas été suffisantes pour obtenir un résultat concluant sans oublier le fait qu'il n'est plus en mesure de répondre aux exigences du monde actuel basé sur l'économie de la connaissance et la fluidité de l'information. Par soucis donc de trouver un contexte favorable à un concept éducatif performant, vide de tous les inconvénients qui ont fait de lui un système improductif et qui s'adapte aux imprévus de la vie, aux objectifs de la mondialisation économique et l'universalité des échanges, ainsi qu'à la révolution du savoir et de la connaissance, que nous entamons cette étude afin de d'asseoir les bases d'un concept éducatif universel homogène, cohérent et capable d'interpréter l'avenir, un concept qui si on veut qu'il aboutisse et concrétise les buts fixés, surtout en matière des défis du nouveau millénaire doit impérativement prendre en considération certaine règles ou principes sensés faire réussir notre projet:

**01-Généraliser l'enseignement a toute les couches de la société de sorte que chaque individu soit débarrassé a jamais de l'illettrisme et soit**

1-Noikov, P., La théorie de l'éducation active, op. cit., p. 4.



capable d'accomplir ses devoirs envers la société et envers ses proches, être un citoyen modèle bien adapté, aimant la science et la connaissance, d'initiative, doté d'un esprit critique, un être pensant, équilibré et apte à diriger.

**02-**Faire en sorte que celui qui reçoit le savoir soit le centre de notre préoccupation, Karl Jaspers évoquait dans son livre Sur la vérité: la logique philosophique que «Éduquer, c'est, dans une relation entre deux être humains (et notamment dans la relation du plus âgé au plus jeune), tout à la fois transmettre des contenus, donner accès à des sens, discipliner le comportement, afin de communiquer à la jeunesse la tradition, de lui permettre d'y inscrire son développement original et de lui ouvrir la possibilité de sa liberté »<sup>1</sup>c'est le produit phare du système, et ce, en lui ouvrant les portes de la connaissance, en le laissant s'épanouir, afin qu'il puisse étaler sa créativité dans toute sa splendeur car ça renforcera d'avantage sa personnalité ainsi que son identité culturelle, ne faire qu'un avec le monde d'aujourd'hui avec tout ses chamboulements, ce qui certes l'aidera mieux à rentabiliser ses efforts au bénéfice de sa communauté.

**03-**Relier les objectifs du système éducatif avec le développement des aptitudes et l'optimisation de l'intelligence et de la créativité pour bâtir une société forte et indépendante à même de rivaliser avec les grandes puissances du monde actuel.

**04-**Instaurer le principe de l'égalité pour tous en généralisant l'enseignement et en encourageant les voies de l'apprentissage dans les domaines stratégiques, et sensibiliser les partenaires économiques et les sociétés de production en les incitant à jouer leur rôle car l'éducation n'est nullement l'affaire de l'école seulement et la réussite d'un système éducatif dépend uniquement de cette harmonie entre l'école et l'environnement socio-économique.

**05-**Afin de réussir à changer, notre mentalité caractérisé par un faible rendement de nos résultats scolaires et l'élever à un niveau acceptable voire meilleur et atteindre les buts fixés ; il est impératif de revoir notre

---

1-Herzberger, H. ; Herzberger, R. (dir. Publ.). 1998. Reference materials on Krishnamurti's teachings [Ouvrages de référence sur les enseignements de Krishnamurti]. Vol. 2, Krishnamurti as a moral critic [Krishnamurti, le moraliste]. Rishi Valley Education Center, Inde, KFI.



politique en matière de matériel pédagogique et le rendre plus attrayant et plus pratique ainsi que les moyens humains en optant pour une sélection intelligente afin de mieux encadrer les apprenants, les rendants de cette manière plus enclins à la créativité et l'initiative que de les former uniquement à consommer et dépendre des autres.

**06-**être au diapason avec tout ce qui est tendance en matière de sciences et de technologies et leurs rôles essentiels dans le développement de l'apprentissage et l'amélioration des méthodes d'assimilation de l'information pour être à la hauteur du nouveau millénaire.

C'était donc les principales règles qu'il fallait exposer ici afin d'asseoir réellement un véritable projet de restructuration de tout l'édifice éducatif, c'est-à-dire opérer un lifting pur et simple, si j'ose m'exprimer ainsi du visage de notre institution scolaire et c'est dans ce sens que doivent être dirigés les efforts de ceux qui prêchent dans ce domaine, car il est impensable qu'un jour on puisse avoir l'approbation et les félicitations des pays développés ou espérer être classé mondialement dans le rang des meilleures écoles en l'absence d'une volonté de changement et d'une réelle stratégie pour une école performante et rentable. Mais pour réussir et concrétiser ce que nous venons d'énumérer ces règles doivent être accompagnées par des actions concrètes sur le terrain et relever plusieurs défis stratégiques dans principalement les domaines suivants:

**A-Défis en matière de modernisation:** beaucoup pensent, dès qu'on parle de modernisation et surtout d'école moderne, ça sous-entend que l'on doit s'armer de technologie et de science et les diffuser partout dans les structures de la société et faire croire aux autres qu'on est à la même longueur d'onde avec eux et qu'on rivalise avec leurs systèmes ou qu'on doit oublier notre passé, nos mœurs, nos pratiques mœurs et usages sous prétexte que l'on doit se tourner vers le futur ce qui a eu pour conséquence l'émergence de deux courants diamétralement opposés quoique l'objectif est unique, celui d'amener notre école à un niveau meilleur. Le premier courant croit fermement que la modernisation de l'école passe obligatoirement par un retour à un passé glorieux emprunt de coutumes éducatives mémorables de sorte qu'il est impossible de reconstruire une école moderne à condition qu'elle soit similaire en tout point à l'école d'antan dans toute sa splendeur, pour le second courant la donne est tout autre et se résume en un point



primordial: afin de débarrasser l'école de cette stagnation qui dure depuis des décennies, on doit suivre les plus forts c'est-à-dire ceux qui ont réussi à construire une économie forte et inonder leurs pays de richesses et d'abondance et ceci, grâce uniquement au savoir faire de leurs élites ceux-là même qui ont été formés dans leurs écoles, tel est le dilemme qui s'impose à nous. Qui des deux à raison ? qui faut-il suivre ? Un système qui a déjà fait son temps et qui ne peut être appliqué aux circonstances du moment ou suivre aveuglement une mondialisation dont on ignore les tenants et les aboutissants sous prétexte que c'est la tendance aujourd'hui et qu'il faut suivre le mouvement.

Certes nous sommes en tant qu'individu ou groupe social le produit de nos mœurs, coutumes et connaissances qu'ils soient positif ou négatif, un peuple n'oublie jamais son passé ou ses ancêtres qui ont fait de lui ce qu'il est aujourd'hui, mais la logique nous impose de nous adapter avec les bouleversements que subit le monde actuellement ainsi que les mutations qui frappent de plein fouet les sociétés partout où l'homme s'y trouve. Mais la problématique qui s'impose à nous doit nous inspirer afin de trouver un juste milieu de sorte à conserver les points positifs de notre héritage et l'histoire est pleine d'exemples qui prouvent la véracité de ce que nous avançons comme certains pays asiatiques qui ont perfectionné leurs méthodes éducatives de façon à garder le meilleur de leur passé pour l'insuffler dans le présent, tout en utilisant la science et les techniques modernes dans le but de construire une école rentable.

Mais il serait illusoire de croire que ces deux éléments suffisent à eux seuls à effacer des décennies de mauvaise gestion et de pourrissement, le vrai changement s'opère d'abord dans les esprits avant de se faire au sein des institutions. Il faut commencer par libérer les mentalités de cette stagnation qui handicape notre système. Albert Einstein a dit un jour «qu'on ne pouvait pas résoudre des problèmes en réfléchissant de la même façon qu'au moment où on les a découverts. Il faut créer une nouvelle façon de penser. » De plus il faut suivre une politique éducative avec des objectifs clairs dès le début, il faut dessiner les contours de ce projet en imaginant que c'est le destin de tout un peuple qui est en jeu, que la richesse ou la pauvreté ne dépendent nullement des biens qu'on possède mais de la façon dont on les utilise. Bien des peuples ont construit des civilisations qui ont duré des siècles



sans que leurs terres ne recèlent la moindre richesse, ils devaient cet essor fulgurant uniquement à leurs génies créatifs.

**B-Défis en matière d'institutions:** à une certaine époque le travail éducatif se bornait à inculquer quelques règles de conduite à un groupe d'individus et qui étaient dues uniquement à l'esprit d'initiative de quelques érudits qui dispensaient leurs savoir au rythme de leurs errances d'un endroit à un autre mais aujourd'hui l'éducation est devenue un fait de civilisation, c'est une institution universelle ou l'individu doit s'y soumettre s'il veut devenir un citoyen actif et contribuer au développement de son pays, et c'est l'état qui est directement responsable quand à la réalisation et la réussite de n'importe quel projet éducatif prometteur car c'est la seule institution qui a le pouvoir de le préparer, le soutenir et enfin le financer, mais derrière cette réussite réside un fait que l'on ne doit nullement ignorer, certes c'est le rôle de l'état de soutenir un projet constructif en le faisant passer par ses propre institutions afin d'être validé et c'est aussi son rôle de le financer directement sans passer par des modalités qui risqueront de le retarder, mais le vrai rôle de l'état sera palpable quand elle ferait appel à l'élite de la société à qui il incombe le devoir de préparer la première mouture de ce que serait un bon système éducatif, et c'est exactement le contraire de ce qui se passe aujourd'hui dans l'ensemble des pays qui sont à la traîne en matière de créativité éducative pour la simple raison qu'on donne la tache de reformer l'école aux mauvaises personnes, ce qui nous mène automatiquement à l'échec.

**C-Défis en matière de sciences:** Ce qu'il faut savoir quand on aborde le volet de la science c'est que l'avenir de notre école et son épanouissement ne sont pas tributaires de notre passé glorieux ou de ce qui est moderne caractérisé par une avalanche d'inventions et d'innovations .... Et toute recherche dans le domaine de l'éducation ne peut aboutir s'il n'est pas basé essentiellement sur deux points:

**1-**Prendre en considération les connaissances concernant l'environnement naturel de l'homme dans le monde arabe comme premier objectif vers l'amélioration du système éducatif.

**2-**Donner une importance majeure pour les sciences de l'éducation car il est vain de continuer à espérer un avenir pour cette science en glorifiant les œuvres et les travaux du passé ou croire que les grandes



nations qui ont donné naissance à de grands savants veut dire forcément qu'il y'aurait d'autres aujourd'hui et qui seront de la

même trempe de ceux qui les ont précédés. Il serait aussi faux de croire que les meilleurs systèmes éducatifs sont un privilège dont bénéficie uniquement les pays développés ; bien au contraire c'est le fait d'avoir une bonne école qui a fait de ces pays ce qu'ils sont aujourd'hui, certes il est nécessaire de profiter d'expériences passées en matière d'éducation ou prendre pour exemple les écoles les plus rentables, mais c'est bien meilleur le fait de construire une école moderne et originale qui prend en considération ces deux éléments en ayant une identité arabe sans être prisonnière du passé et loin du calquage occidental.

**D-Défis en matière de productivité:** le but de toute institution quelle soit politique, sociale,culturelle ou éducative n'est pas seulement de produire des citoyens sociables et qui respectent les lois en vigueur mais plutôt créer des citoyens capable de penser par eux-mêmes, des esprits vifs qui s'adaptent aisément aux changements du moment ; bref des citoyens capables de produire, créer, inventer, innover dans tout les domaines de la vie, ce sont les ingrédients incontournables d'une société idéale, et aujourd'hui plus que jamais notre école a besoin de se synchroniser avec les bouleversements du moment, un système parfait et un système qui soit malléable et qui peut à tout moment survivre au changement de quelque nature qu'il soit, et justement on assiste aujourd'hui à un phénomène qui prend de plus en plus un aspect mondial, dans presque tous les pays non développés les responsables de l'éducation importent des systèmes éducatifs des pays développés et les appliquent directement sans tenir compte des caractéristiques propres à chaque société, Pourquoi ? Le cœur même d'un bon système réside dans le fait qu'il soit issu de la nature de la société ou il est appliqué s'il change d'environnement il perd toute sa valeur d'où le fait que la majorité des sociétés évoluées le sont car les éléments que constitue son école prennent en compte ce point vital donc il incombe au pays qui veulent un essor durable de créer ce système et non l'importer, de plus il faut qu'il soit conçu de sorte à ce qu'il s'intègre parfaitement avec la mondialisation ainsi que ses changements constants, c'est l'unique façon qui nous permettra de combattre notre dépendance des pays puissants et produire ainsi des citoyens qui penseront librement et qui trouveront des solutions quand les circonstances l'exigeront, Et





actuellement notre contribution dans le domaine de la science et de la technologie est quasi inexistant voire nulle , tant qu'on n'enlève pas de nos esprits que l'école n'est pas un champ ou on récolte les connaissances ou en apprenant des leçons avec une sorte d'automatisme programmé. Il existe une énorme différence entre produire et consommer et il est temps de passer de la consommation à la production, de l'inertie à la création et enfin de l'automatisme à l'esprit d'initiative.

**E-Défis en matière d'identité:** pour clôturer ce volet, il nous reste un dernier point à aborder, un point si important car il détermine notre propre existence, de tout temps l'homme se remémore son passé, vit son présent et imagine son futur, c'est dans l'ordre naturel des choses, c'est ce qui fait de lui un être pensant et le différencie de l'animal qui est et sera toujours prisonnier de son présent. Avec la venue du nouveau millénaire, la richesse énorme des découvertes scientifiques, et enfin l'avènement du phénomène de la mondialisation il semblerait que l'homme ne trouve désormais aucune limite le séparant de réaliser l'impossible (voyage dans le temps, exploration spatiale au confins de l'univers, les perspectives prometteuses de la nanotechnologie, et tant d'autres miracles à venir...) ou en est l'empreinte du monde arabe dans tout ça, sommes-nous condamnés à toujours suivre les plus forts parce que justement nous ne le sommes plus ou faudrait-il envisager dans un avenir proche une relance de la pensée arabe ? Là est la question clé de notre étude car justement la réponse à cette problématique réside dans le fait d'avoir une génération d'une autre carrure, et pour se faire nous devons nous employer dès maintenant à construire notre propre école issue de notre identité propre qui prend en considération nos propres mœurs, langue, religion, coutumes, une école qui puisse rivaliser avec n'importe quelle école occidentale ou asiatique mais qui doit aussi se déposséder de tout les éléments négatifs qui ont fait de d'elle un système obsolète et qui ne répond nullement aux besoins de ce siècle, un système qui s'intègre facilement à tout changement de quelque nature qu'il soit, politique, social, culturel ou idéologique.

**En conclusion,** il faut être conscient du fait que c'est notre responsabilité première que de protéger les générations futures de la déperdition qui les guette à chaque étape de leurs vie, et aussi les empêcher de suivre aveuglement et de copier l'occident car il y va de



leur identité, bien au contraire nous devons nous renforcer et devenir aussi puissants que lui car il est bien mieux de travailler en concert pour un avenir meilleur de l'humanité que d'avoir un déséquilibre qui risque au contraire de plonger notre monde dans des conflits plus dévastateurs, le rouleau compresseur de la mondialisation est en marche. La globalisation n'est pas imposée d'en haut, mais remonte du bas, et cela malgré les résistances issues du protectionnisme, de l'unilatéralisme, de l'isolationnisme ou de l'atavisme. Le mieux pour le monde Arabe est de s'adapter à cette situation, en redoublant d'efforts pour prendre le meilleur de la mondialisation.

### **Notes de renvoi:**

- 1- Perspectives, n°02, juin 2009 p: 01
- 2- Reforme des systèmes éducatifs et réformes curriculaires: Situation dans les états africains au sud du Sahara, Responsable de la publication: John Aglo, Commission nationale gabonaise pour L'UNESCO – bureau international d'éducation
- 3- P. Noikov. «Éducation universelle et éducation nationale », La revue bulgare, vol. 6, p: 06, 1900.
- 4- Noikov, P., La théorie de l'éducation active, op. cit
- 5- Herzberger, H. ; Herzberger, R. (dir. Publ.). 1998. Reference materials on Krishnamurti's teachings [Ouvrages de référence sur les enseignements de Krishnamurti]. Vol. 2, Krishnamurti as a moral critic [Krishnamurti, le moraliste]. Rishi Valley Education Center, Inde, KFI.
- 6- Von der Wahrheit. Philosophische Logik [Sur la vérité: la logique philosophique], vol. 1, Munich, 1947 ; 4eme éd. Brochée, Munich 1991 ; (Traduction partielle en anglais par J. T. Wilde, W. Kluback et W. Kimmel, Truth and Symbol, New York, 1959.) p: 364





## الأسطورة والسياسة في فلسفة أرنست كاسيرر

1- ط.د سارة بلخيري.

2- د. عبد الغني بوالسكك

1- جامعة الحاج لخضر باتنة 1 . مخبر حوار الحضارات والعولمة  
[boussekekabdelghani@yahoo.fr](mailto:boussekekabdelghani@yahoo.fr)

2- جامعة الحاج لخضر باتنة 1 . مخبر حوار الحضارات والعولمة  
[sarabelkhiri213@gmail.com](mailto:sarabelkhiri213@gmail.com)

### ملخص:

تعالج هذه الدراسة الموسومة بـ "الأسطورة والسياسة في فلسفة أرنست كاسيرر" إشكالية علاقة الأسطورة بالمجال السياسي في الفكر الغربي المعاصر عموما وفي الفكر الكاسيرري على وجه الخصوص، باعتبار أن الأسطورة هي من أكثر الأشكال الرمزية التي تساهم في تطور الحضارة الإنسانية، وعن طريقها يستطيع الإنسان التعبير عن اهتماماته وتطلعاته، من أجل تكوين صورة حضارية تبدها طاقاته الرمزية، حيث ترتبط في مجملها بالعديد من الميادين من بينها الميدان السياسي الذي تسيطر عليه بصفة كاملة فتجعل الفرد غير قادر على إزالتها، من خلال تأكيد دور السحر في المجتمعات البدائية وجعله يتفق أيضا مع الدرجات المتقدمة من الحياة السياسية الإنسانية، لأن الإنسان في مواقف اليأس يلجأ إلى سبل يائسة وأساطيره السياسية المعاصرة هي تلك الوسائل اليائسة، فلو خذله العقل مثلاً لن يبقى أمامه سوى اللجوء إلى قوة المعجزات والغيبيات.

ومن هذا المنطلق سنحاول تحديد رؤية "أرنست كاسيرر" للأسطورة السياسية التي قام بدراستها دراسة عميقة وكذلك الوسيلة التي يمكن بواسطتها القضاء عليها واقصائها، بالاستعانة بمقاربة تحليلية باعتمادنا آليات مقارنة، وذلك من خلال تحليل أفكار "كاسيرر" المتعلقة بالأسطورة السياسية وكيفية تجاوزها مقارنة وجهة نظره باعتقادات غيره من الفلاسفة.

الكلمات المفتاحية: أرنست كاسيرر، الأسطورة، السياسة، السحر، التقنية.



## مقدمة:

إن الأسطورة هي المصدر التاريخي الأهم لحقبة زمنية خالية تماما من أي مصادر مكتوبة، ومن كل شكل من أشكال الكتابة، فهي لا تختص بأمة معينة دون أخرى بل موجودة عند الشعوب كلها وكانت هي نفسها تاريخ هذه الشعوب لكن ليس تاريخها العادي بل المقدس، وهي أحيانا قديمة جدا لدرجة أنها حكمت العالم عندما لم تكن العلوم والفلسفة والتكنولوجيا دقيقة للغاية كما هي الآن، وعادة ما تتميز بالآلهة الحاكمة والآلهة والأبطال الذين يتمتعون بصفات شبيهة بهم، كما أنها من أبرز الظواهر الفنية التي كان لها أثرها في الكثير من الدراسات عند الفلاسفة والمؤرخين، الذين عملوا على توضيحها وإدراكها فأصبحت مصدر كل مبدع وكل فنان، بإمكانها أن تمنح الإنسان فكر مستقبلي وتساعد على الإبداع والابتكار، حيث شملت العديد من الميادين من بينها ميدان السياسة التي تعد من أبرز المشكلات الفلسفية التي كانت موجودة منذ القديم بتعقيدها الواسعة وأسئلتها الغير محدودة والتحديات التي لا نهاية لها، فهي أساس الحياة العامة للمجتمعات البشرية وصورة يستخدمها المجتمع كطريقة لعيش أفرادها من خلال المؤسسات التي تسن القوانين وتسهر على تطبيقها بحيث تنظم حياة الأفراد داخل المجتمع، ومن ثمّة خلق مجتمع دولي قائم على الأمن العالمي والسلام.

فضلا عن ذلك فإن السياسة هي حقلا خصبا للأسطورة التي كانت على علاقة بهذا المجال مما أدى إلى ظهور ما يسمى بالأسطورة السياسية، هذه الأخيرة تناولها الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة الألماني الأمريكي "أرنست كاسيرر" Ernst Cassirer (1874 . 1945) بالدراسة والتحليل فقام بمعالجتها مبينا حقيقتها، وبالتالي طرح التساؤل التالي: ما هي طبيعة كل من الأسطورة والسياسة عند "كاسيرر"؟ كيف ظهرت الأسطورة السياسية من منظور "كاسيرر"؟ ما هو مفهومها؟ كيف تمكنت السياسة في العصر الحديث حسب "كاسيرر" من الاستفادة من الأساطير القديمة، وصناعة أساطير كاذبة لخدمة أيديولوجيتها وتحقيق منافعها؟



## 1. ماهية الأسطورة عند كاسيرر

لاقى مصطلح الأسطورة في الثقافة الغربية عدة آراء قيلت حوله، من قبل فلاسفة وباحثين بذلوا جهودا كبيرة في الكشف عن معناه والنظام الذي يخضع له، ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد على سبيل المثال "كاسيرر" الذي اهتم اهتماما كبيرا بالأسطورة واعتبرها واحدة من أبرز الفاعليات الإنسانية الكبرى التي تعمل على تسهيل الفلسفة الرمزية.

### 1.1. مفهوم الأسطورة

يرى "أرنست كاسيرر" أن الأسطورة ظاهرة بسيطة للغاية، وأننا لسنا بحاجة في شأنها إلى أي تفسير سيكولوجي أو فلسفي معقد، فهي تمثل البساطة ذاتها، لأنها لا تزيد على مظهر من مظاهر بساطة الجنس البشري، وهي ليست من نتاج أي تأمل أو فكر، كما أن وصفها من نتاج الخيال الإنساني ليس أمرا كافيا، إذ لا يستطيع الخيال تفسير قصورها وجوانبها الخيالية والوهمية.<sup>1</sup>

ومن هنا فإن الأسطورة هي قوة أساسية في تطور الحضارة الإنسانية، عبّر بواسطتها الإنسان عن اهتماماته وتطلعاته، فوجد أنها تكوّن مع اللغة والفن والدين صورا حضارية تبدها طاقة الإنسان الرمزية.<sup>2</sup>

فبالنسبة لـ "كاسيرر" إن الأسطورة تقع ضمن دائرة المعرفة النظرية والفن والأخلاق، أي ضمن نظام أشكال التعبير الفكرية، وبعبارة أخرى ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر، بل إن أصل الأشكال النظرية من الثقافة لها جذور من الوعي الأسطوري.<sup>3</sup> وهذه الأشكال التي يعبر بها الفكر تمثل قطاعات متنوعة في دائرة الإنسانية، وعند "كاسيرر" فالأسطورة واللغة والفن والدين ليست في الحقيقة موجودات خلقت منعزلة، إنما هي مرتبطة برباط مشترك، إلا أن هذه الرابطة ليست

<sup>1</sup>-أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة (د. ط.). (ترجمة، أحمد حمدي محمود) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، صص 18-19.

2-قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية. (2009) الأسطورة توثيق حضاري. (ط. 01). دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ص24.

3-محمد عجيبة. (1994). موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها (ط. 01، المجلد 01). بيروت: دار الفارابي، ص 58.



مادية جوهرية إنما هي رابطة وظيفية، على أساس أن الشيء الذي ينبغي التعمق في البحث عنه في نظر "كاسيرر" هو الوظيفة الأساسية التي يؤديها الكلام والأسطورة والفن والدين.<sup>1</sup>

والمنار للانتباه هنا أن "كاسيرر" عندما يقوم بدراسة تلك الفاعليات الإنسانية الكبرى ومنها الأسطورة، فإن مشكلة المعنى لديه تتطور على مشكلة التطور التاريخي، وبالتالي فهو لا يقتصر على شرح وتحليل صور فردية جزئية للحضارة الإنسانية، إنما يبحث عن رؤية عامة تتركب بينهما.<sup>2</sup>

نلاحظ أن الأسطورة من منظور "كاسيرر" لها صلة وثيقة بالواقع، لكن هناك من يؤكد عكس ذلك، مثل "سيغموند فرويد" Sigmund Freud (1856 . 1939 م)، الذي يربطها بالخيال واللاشعور الفردي وما فيه من رغبات مكبوتة، ويرى أن هناك تشابها في آلية العمل بين الحلم والأسطورة، فهما نتاج العمليات النفسية اللاشعورية، حيث أنه في كليهما نجد الأحداث تقع حرة خارج قيود الزمان والمكان، والبطل في الأسطورة هو نفسه في الحلم يخضع لتحويلات سحرية، ويقوم بأفعال خارقة هي انعكاس لرغبات وأمانى مكبوتة، تنطلق بعيدا عن رقابة العقل الواعي الذي يكون بمثابة حارس على بوابة اللاشعور.<sup>3</sup>

ومن جهة أخرى نجد الفيلسوف ومؤرخ الأديان الروماني "ميرسيا إلياد" mercia Eliade (1907 . 1986 م) يخالف "أرنست كاسيرر" في نظريته للأسطورة ويعتقد أنها مرتبطة بكل ما هو تاريخي ومقدس،<sup>4</sup> إلا أن "كاسيرر" يتلاقى معه عندما يؤكد أن ما وراء بحث الإنسان الحثيث، وما وراء فاعليته المختلفة يرقد ذلك الاهتمام العظيم بالخلود، إذ لا يستطيع الإنسان أن يحيا حياته دون جهود

1-أرنست كاسيرر. (1961). مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية مقال في الإنسان (د . ط). (ترجمة، إحسان عباس) بيروت: دار الأندلس، ص135.

2-أرنست كاسيرر. (1961)، ص139.

3-سيغموند فرويد. (2001). تفسير الأحلام (د . ط). (ترجمة، نظمي لوقا) القاهرة: دار الهلال، ص184.

4-ميرسيا إلياد. (1991). مظاهر الأسطورة (ط . 01). (ترجمة نهاد خياطة) دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، ص 10.



مستمرة للتعبير عنها، وطرق هذا التعبير لا تحصى عددا، لكنها جميعا شواهد لنزعة واحدة أساسية هي الرغبة في الخلود.<sup>1</sup>

## 1. 2. وظيفة الأسطورة وخصائصها

144-145. الأسطورة في نظر "كاسيرر" لها وجهين فمن ناحية تقوم بإظهار مبنى فكريا، ومن ناحية أخرى ترينا مبنى حسيا، لكنها بجميع الأحوال ليست جمعا من الأفكار المتقاعسة، إنما تعتمد على شكل محدد من الإدراك الحسي وتدرك العالم بطريقة محددة.<sup>2</sup>

لذلك نجد "كاسيرر" يدعونا للنزول إلى الطبقة العميقة من الإدراك الحسي من أجل فهم الفكر الأسطوري، كما يذكرنا أيضا بتجربتنا الحسية لتمييز العارض عن الجوهرى والثابت عن المتحول، فعالم الأسطورة عالم درامي وعالم أعمال وقدرات وقوى متصارعة، والإدراك الأسطوري مفعم دائما بالخصائص العاطفية حيث أن كل شيء خير وشرير، صديق أو عدو، مألوف أو غريب، وإن كان في حالة هياج عاطفي تحقق لدينا هذا الإدراك الدرامي للأشياء،<sup>3</sup> وهنا تظهر الخصائص العاطفية للإدراك الأسطوري، لكن "أرنست كاسيرر" يعود ويؤكد أن ما نحن بحاجة إليه لفهم وتفسير السمات التي تميز الأسطورة هو إدراك الحياة الأسطورية دون اللجوء إلى شرح معتقداتها وأفكارها.<sup>4</sup>

وقد صرح "كاسيرر" أن الأسطورة كانت سابقة للفلسفة بأمد طويل في القيام بدور المعلم والمربي الأول للبشر، إذ استطاعت وحدها في طفولة الجنس البشري إثارة مشكلة الموت وحلها في لغة كانت مفهومة لدى العقل البدائي، وذلك من خلال توضيحها أن الموت لا يعني فناء الإنسانية بل إن جل ما يعنيه هو تغيرها في صورة الحياة، أي حلول صورة من صور الوجود محل صورة أخرى ولا وجود

1-شمس الدين الكيلاني. (1998). من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة. الدين. الأيديولوجيا.

العلم". (ط . 01). بيروت: دار الكنوز الأدبية، ص ص 144-145.

2-شمس الدين الكيلاني. (1998). ص 140.

3-شمس الدين الكيلاني. (1998)، ص 141.

4-أرنست كاسيرر. (1961). مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية مقال في الإنسان (د . ط). (ترجمة،

إحسان عباس) بيروت: دار الأندلس. ص ص 151-152



لحد فاصل واضح بين الحياة والموت، وإن الحد الذي يفصل بينهما مبهم وغامض بل ويمكن إحلال كل من الكلمتين الحياة والموت محل الأخرى.<sup>1</sup>

## 2. طبيعة السياسة عند كاسيرر

تطرق الكثير من المفكرين والفلاسفة منذ القديم وحتى عصرنا هذا إلى وضع تعريف للسياسة، وكان من أبرزهم "أرنست كاسيرر" الذي عالج هذا المفهوم في كتابه الأسطورة والدولة مقدما تعريفا له.

### 1.2. مفهوم السياسة

يرى "كاسيرر" أن السياسة هي الجانب العملي الذي يجعل الإنسان يتبع قواعد مختلفة عن تلك القواعد المعترف بها في كل أفعاله النظرية الصرفة، لذلك يقول: "إن السياسة هي فن خلق وحدة في الأفعال الإنسانية وتنظيمها وتوجيهها إلى غاية ما، لذلك فإنّ هناك توافق بين نفس الفرد ونفس الدولة وهذا تعبير عن الاتجاه إلى إحداث وحدة في الكثرة وإحداث نظام وتوافق في فوضى عقولنا ورغباتنا وأهوائنا في الحياة السياسية والاجتماعية.<sup>2</sup>

لكن "كاسيرر" لم يكن أول من وضع مفهوم السياسة لأنه كان سائدا من قبل عند فلاسفة كثيرون وكان أول من وضع معناه من فلاسفة اليونان "أفلاطون" الذي ذهب إلى أن السياسة هي العدالة في المدينة كما أن الفضيلة هي العدالة في الفرد لذلك يفتح القول بالرد على السفسطينيين والبرهنة على أنّ العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف، وغرضه أن يبني مدينته على أساس متين من العدالة ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنّه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده.<sup>3</sup>

### 2.2. غاية السياسة

1- أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة (د. ط.). (ترجمة، أحمد حمدي محمود) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ص 74-75.

2- أرنست كاسيرر. (1975)، ص 111.

3- رفالترز. (1982). أفلاطون (ط. 01). (ترجمة، إبراهيم خورشيد وآخرون) بيروت: دار الكتاب اللبناني. ص 81.



يرى "كاسيرر" أن الغاية الأساسية للسياسة هي الحفاظ على وجود مجتمع سياسي وحمايته حماية تتلاءم مع العقل الإنساني، على أساس أننا حيثما نصادف الإنسان سواء في الطبيعة أو في التاريخ نجده في شكل من أشكال المجتمعات في الأغلب وليس فردا معزولا.<sup>1</sup>

إن المجتمع حسب "كاسيرر" يقوم على غريزة أساسية في الطبيعة الإنسانية لا يمكن إلغاؤها حيث يغدو من خلالها الإنسان إنسانا ولا يقوم على العقد بل لم ينشأ من خلاله، لأن العقد لم يكن ممكنا ومفهوما إلا بافتراض مخالطة اجتماعية أصلية وقبولها، وهذه المخالطة التي لها أساس في العقل لا يمكن أن يحل محلها أي فعل تعسفي أو أي ميثاق مجرد.<sup>2</sup>

### 3. ظهور الأسطورة السياسية

اتسم الفكر الساسي في بداية القرن العشرين بظهور الأساطير رغم التطورات التي عرفها الغرب في المجالات الاقتصادية والعلمية، حيث عمل السياسيون باستثمار العديد من الأساطير لتسهيل سيطرتهم على المجتمعات وتحقيق أهدافهم السياسية، فبالرغم من الاجتهادات التي قام بها المفكرين الحداثيين لتقدم الحقل السياسي إلا أنه ظل عاجزا عن بلوغ الدرجة العلمية التي عرفتها العلوم الطبيعية، ولتوضيح ذلك عاد "كاسيرر" إلى التطور الذي عرفه الفكر العلمي والصراع الذي خاضه من أجل إثبات ذاته في العصر الحديث، فأخذ "فرانسييس بيكون" Bacon (1561. 1626) كنموذج، مؤكدا أنه إذا أشار إلى مظاهر الأخطاء في ذهن الإنسان، وأطلق عليها اسم "الأوهام من أجل تجاوزها وتطهير العقل منها،<sup>3</sup> فإن السياسة لم تتمكن من تجاوز أصنامها. فهي من بين الأوثان الإنسانية الأخطر والأبقى.<sup>4</sup>

1- أرنست كاسيرر. (2018). فلسفة التنوير (ط. 01). (ترجمة، إبراهيم أبو هشيش) قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 214.

2- أرنست كاسيرر. (2018). فلسفة التنوير، ص 316.

3- فؤاد زكريا. (1994). الأورغانون الجديد لفرانسييس بيكون (د. ط.). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص 45.

4- أرنست كاسيرر. (1975)، ص 388.



كذلك اعتبر "كاسيرر" أنه على الرغم من الاجتهادات التي قدمها الفيلسوف الفرنسي "أوغست كونت" August comte (1798. 1857) في القرن التاسع عشر لإنشاء علم وضعي يتطلب معرفة مسبقة بالفيزياء والكيمياء،<sup>1</sup> إلا أن ذلك البناء العلمي الجديد غير قادر على جعل السياسة تحتل منزلة التطور العلمي الذي أدركته العلوم التجريبية، على أساس أن ما هو موجود في المجال السياسي هو بمثابة وثن جاء ضد كل تطور علمي.<sup>2</sup>

#### 4. مفهوم الأسطورة السياسية عند كاسيرر

قام "كاسيرر" بتفسير معنى الأسطورة السياسية من خلال وصفه للفكر السياسي بأنه جزء من عملية الترشيد، التي بدأت في الفلسفة اليونانية للعصور القديمة واستمرت حتى الحداثة، وهذه العملية هي في جوهرها إلغاء تدريجي للتفسيرات التي تركز على التدخل الإلهي في النظام الطبيعي والإنساني للأشياء، وعلى هذا الأساس نجد السفسطائيون أول من أكدوا أن الأساطير ليس لها معنى مباشر، إنما ينبغي فهمها بمعنى استعاري رمزي، وهذا الفهم لا يعطي أي تفسير فيما يتعلق بالطبيعة والإنسان، حيث أنه إذا كانت الأسطورة مجرد تعبيرات رمزية عن بعض الحقائق فإنها تثير السؤال من أين لدينا هذه الحقائق وأي نوع من الوجود يدافع عنها؟<sup>3</sup>

أما "سقراط" Socrate (470. 399 ق.م) فلم يكن لديه أي مفهوم سياسي، لكنه قدم وجهة نظر لطريقة استجوابه النظري فيما يتعلق بالإنسان، أي أن الفكر الفلسفي موجه نحو الطبيعة الاجتماعية للفرد، ويحدث هذا في فلسفة أفلاطون، حيث يعترف لأول مرة بالعلاقة غير قابلة للذوبان بين المجتمع والتنظيم الاجتماعي والروح الإنسانية الفردية، ويدرك أن التنظيم الخاطئ للمجتمع والفساد المهيمن عليه، يؤديان إلى تحريف الروح الفردية التي تنتهي إلى هذا المجتمع، وهذا هو أيضا

1--comte, a. (2012). cours de la philosophie positive lecon premiere (éd. numérique). paris: pierre hidalgo. , p. 138

2-أرنست كاسيرر. (1975)، ص ص 388-389.

3--baci, c. (s.d.). the meaning of political myth in Ernst Cassirer. institute of philosophy and psychology, p14.





اتجاه نقد أفلاطون فيما يتعلق بالفكر الأسطوري من أجل بناء نوع من المجتمع قادر على أن يؤدي إلى روح متناغمة وبالتالي لم يعد فاسد أو شيرير.<sup>1</sup>

إن "أفلاطون" platon (427 . 347 ق. م) كان من أخلص تلاميذ "سقراط" وأعظمهم تعلقا به، بل قبل كل من منهجه وأفكاره الأخلاقية الأساسية، لكنه مع ذلك كانت له رؤية سياسية، فبالرغم من أنه اعترف بالطبيعة الإنسانية مثل سقراط، لكنه رأى أنه لا يمكننا الإجابة عن السؤال السقراطي، المتمثل في ضرورة بدء الفلسفة بمشكلة الإنسان من دون توسيع مجال البحث الفلسفي وبعيدا عن ميدان السياسة.<sup>2</sup>

وللتوضيح أكثر يمكن القول أنه في حوارات "أفلاطون" تم صياغة فكرة وجود مجال سياسي لأول مرة، وفهم قوة السياسة وأهميتها في حياة الفرد، وهنا يلاحظ المرء تفعيل الفكرة المتعلقة بوجود واقع سياسي، وفتح آفاق جديدة تترك بصمتها على التطور المستقبلي الكامل للفكر السياسي، لأن فتح مثل هذا الأفق لا يعني فقط تعيين مشكلات معينة، لكن أيضا إنشاء نظام بديهي محدد يتم فيه حل المشكلات المستقبلية، ويفترض هذا المجال السياسي مسؤولية الإنسان كشرط مهم وهي مسؤولية كانت مستحيلة في عهد الفكر الأسطوري، في حين أن الفرد ليس له سيطرة على نفسه وفكره.<sup>3</sup>

أكد "كاسيرر" الأهمية السياسية للعقيدة الأفلاطونية، وحقيقة أن الفرد في سياق النظرة الأسطورية للعالم لا يكاد يكون سيد مصيره، لكنه أداة لقوى غامضة تعزز قوة المجموعة على الفرد، من خلال منح السلطة لقائد المجموعة الذي من المفترض أن يمارس النفوذ على القوى الخفية التي تقودها الآلهة الأسطورية.<sup>4</sup>

1-Ibid, p 14.

2-أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة، ص ص 90-91.

3-ibid p15.

4-Andrew Barash, J. (2011, october). myth in history, philosophy of history as myth: on the ambivalence of Hans Blumberg's interpretation of Ernst Cassirer's theory of myth. article in history and theory, p 04.



فحسب تحليل "كاسيرر" كان "أفلاطون" هو المفكر الذي اتخذ خطوة حاسمة في السيطرة على قوة الأساطير السياسية، التي نسبت مصير الدولة إلى عمل القوى الخفية، وأضفت الشرعية على استخدام القوة الظالمة من قبل صاحب السيادة، وهذا التحدي لسلطة الأسطورة السياسية وفقا لمذهب "كاسيرر" سمح بتطوير نوع جديد من المواقف تجاه السلطة السياسية، حيث تعتمد هذه الأخيرة على تنظيم عادل ومنصف للدولة قادر على تعزيز الرفاهية للمواطنين، وبهذه الطريقة قدم أفلاطون نظرية سياسية أصلية قادرة على تقليل الطابع التعسفي لسياسات القوة التي كانت تغذيها في السابق الأشكال القمعية للأسطورة السياسية القديمة.<sup>1</sup>

##### 5. دواعي فهم الأسطورة السياسية

عمل "كاسيرر" على تحليل وفهم الأساطير السياسية، من خلال دراسته لطبيعة فرد معين وتكثيف كل القوى فيه، باعتباره قادرا على تجسيد كل الرغبات الجماعية، فحاول المقارنة بين اعتقاد الإنسان البدائي والمتحضر، واستنتج أن الأول يعتقد بما يسمى السحر الطبيعي، لكن الثاني يحتاج إلى تبريرات معقولة وعقلانية مؤسسة على نوع من السحر الاجتماعي، مع العلم أن الإنسان في العصر الراهن لم يعد يؤمن بجدوى السحر الطبيعي وقوته، بل أصبح مولعا بالسحر الاجتماعي وغير قادر على التخلي عنه بأي حال من الأحوال.<sup>2</sup>

وقد أشار "كاسيرر" في أوائل مؤلفاته إلى أن منطق الأسطورة لا يغطي كامل مسعى الإنسان البدائي، ملاحظا أن الحياة البدائية تحتوي على منطقة دنيوية خارج تأثير المنطقة المقدسة التي تسيطر عليها الأسطورة، وفي هذا الصدد وافق "مالينوفسكي" (Malinowski) (1884 . 1942) في اعتقاده أن السحر والشعائر الأسطورية لا تتقدم لمساعدة الإنسان إلا حين تفشل المعرفة، لكنها لا تعيق أبدا

1-ibid, p05.

2-فؤاد مخوخ. (د.ت). أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية. مجلة المستقبل العربي، صفحة

13 . 29 . ص 18.



جهوده العملية، وأن الدين له موضوعه الخاص وميدانه الخاص المشروع في التطور.<sup>1</sup>

ومن جهة أخرى يوجد من يخالف "كاسير" في اعتقاده أن هناك تباين بين عقلية الإنسان البدائي والمتحضر، مثل عالم الأنثروبولوجيا الأسكتلندي الكبير سير "جيمس جورج فريزر" James George Frazer (1854 . 1941م)، الذي يعتقد أن هناك تشابه إلى حد كبير بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة، باعتبار أن الإنسان البدائي الذي يعتمد على السحر الطبيعي ويقوم بطقوس سحرية معينة، منسجم مع الشخص العالم الذي يقوم بإجراء تجارب علمية في مخبره ومتجانس معه، وبالتالي فالإنسان العادي الذي يقوم بعملية السحر هوند للعالم الحديث.<sup>2</sup> غير أن سير "جيمس فريزر" لم ينفرد بهذه الرؤية لوحده بل اتبعه الأنثروبولوجي الإنجليزي سير "إدوارد بيرنت تايلور" Sir Edward Burnett Taylor (1832 . 1917م)، فأثبت أن هناك تشابه بين عقل البدائي وعقل المتحضر من خلال ظاهرة الموت التي تبدو مشتركة بينهما، ومصدرا دائما للذكر في نظر كل من الهمي والفيلسوف على السواء، قائلا: "في المقام الأول ما الذي يجعل الفرق بين الجسد الحي والجسد الميت، ما الذي يسبب اليقظة والنوم والغيوبة والمرض والخوف؟ في المقام الثاني ما هي تلك الأشكال البشرية التي تظهر في الأحلام والرؤية؟ بالنظر إلى هاتين المجموعتين من الظواهر، ربما قام الفلاسفة الهميون القدماء بخطوتهم الأولى بالاستنتاج الواضح أن لكل شخص شيئين ينتميان إليه وهما: حياة وشبح، من الواضح أن هذين الإثنين مترابطان بشكل وثيق مع الجسد."<sup>3</sup>

"فالحياة تمكنه من الشعور والتفكير والتصرف، والشبح هو صورته أو الذات الثانية، كلاهما أيضا ينظر إليهما على أنهما أشياء يمكن فصلها عن الجسد، فالحياة

1-أرنست كاسير. (1961)، ص ص153-154.

2-سير جيمس فريزر. (1971). الغصن الذهبي "دراسة في السحر والدين" (د. ط)، المجلد 01). (ترجمة، أحمد أبو زيد) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. ص ص220-221.

3--Taylor, E. (1920). primitive culture "Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom (Vol. 01). london: John Murray, Albemarle Street.p 428.



قادرة على الابتعاد وترك الجسد في صورة ميتة بغير حس، ويظهر الشبح للناس على مسافة منه، قد تبدو الخطوة الثانية أيضا سهلة على الهمجين، كما قد تكون صعبة على الإنسان المتحضر وهي مجرد الجمع بين الحياة والخيال، لأن كلاهما ينتمي إلى الجسد، فلماذا لا ينتميان أيضا إلى بعضهما البعض وأن يكونا مظهرًا لنفس واحدة؟، دعنا نعتبرهما متحدين، والنتيجة هي هذا المفهوم المعروف الذي يمكن وصفه بالروح الظاهرية، هذا على أي حال يتوافق مع المفهوم الفعلي للروح أو الروح الشخصية.<sup>1</sup>

لكن هناك من أيد "كاسيرر" في موقفه وأثبت عكس ما ذهب إليه هؤلاء، مثل "لفي بريل" Lévy Brühl (1857 . 1939م). الذي أقام حاجزا بين طرق تفكير البدائيين وطرق تفكيرنا نحن، فنسب إليهم طرقا في التفكير تغاير في طبيعتها جنس تفكير الشعوب المتمدينة، فالحياة العقلية عند البدائيين مليئة بأوجه التناقض والاضطراب، وسلوكهم لا يستند إلى أي تفكير منطقي، وبالتالي فإن عقليتهم عقلية غير منطقية وسابقة على المنطق mentalité prélogique حيث تختلف عن عقلية الرجل الحديث لا في الدرجة فقط بل في النوع أيضا.<sup>2</sup>

وعلى هذا الأساس يقول: "إذا رأى العقل البدائي نفسه أمام شيء يهيمه أو يقلقه أو يخيفه، فإنه لا يسلك تجاهه نفس المسلك الذي يسلكه عقلنا، بل يسير على الفور في طريق مختلف عن طريقنا، وذلك لأن حسنا الدائم بوجود الضمان العقلي قد بلغ درجة من الاستقرار لا تجعلنا نتوهم إمكان اختلاله، فإذا فرضنا ظاهرة لا نعرفها قد ظهرت أمامنا بصورة مفاجئة وأن أسبابها تخفى علينا خفاء تاما فإن ذلك لا يزلزل اقتناعنا بأن جهلنا بها أمر مؤقت، وأن هذه الأسباب موجودة بالفعل ويمكن اكتشافها عاجلا أم آجلا (..)، أما مسلك العقلية البدائية فمختلف عن ذلك المسلك كل الاختلاف، لأن الطبيعة التي تعيش في أحضانها تمثل أمامها في

1--Taylor, E. (1920). P428.

2-محمد عبد الرحمان مرجيا. (1994). الفلسفة ما قبل عصر الفلسفة (ط . 01). بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ص223.



مظهر مختلف، فجميع الأشياء التي تتضمنها مختلطة بأمور غيبية، ومن هذا التشابك يتكون نظامها، وهو الذي يبدأ بالظهور أمام انتباه البدائي ويستوقفه.<sup>1</sup> إضافة إلى ذلك يعتمد "كاسيرر" على تمييز المؤرخين بين المراحل التي تمر بها الحضارة الإنسانية، حيث يرى أن هناك مرحلتين رئيسيتين تتمثل الأولى في السحر والثانية في التقنية، هذه الأخيرة تعد في نظره بمثابة شكل رمزي في حد ذاته وطريقة لفهم العالم ومفتحة له بمفهوم معين، لذلك يشير إليها في عمله في المجلد الثاني من فلسفة الأشكال الرمزية الخاص بأسطورة الدولة وبشكل أساسي في مقل الشكل والتقنية لعام 1930.<sup>2</sup>

ومن هذا المنظور يجد "كاسيرر" أن الأساطير السياسية السائدة في العصر الراهن تتميز بكونها تجمع بين السحر والتقنية، وهذا الجمع يحول السياسيين المعاصرين إلى رجال دين غير عقلانيين ومجهولين تماما، لكنهم عندما يدافعون عن هذا الدين وينشرونه يتصرفون بطريقة ممنهجة، إذ لا شيء يترك للصدفه وكل خطوة يتم تحضيرها بعناية وتأملها مسبقا، وفي هذا الإطار يناقش "كاسيرر" هؤلاء السياسيين الذين يتميزون بقدرتهم على التوحيد بين ما هو سحري وما هو صناعي، من خلال الكشف عن الجمع بين ما هو خيالي من جهة، لأن الأسطورة هي نتيجة فاعلية لا واعية وإنتاج للخيال، وبين ما هو حاذق في الصناعة الحديثة بالنظر إلى وجود صناع ماهرين وقادرين على صناعة أشياء اصطناعية تتوافق مع العصر الذي تستعمل فيه.<sup>3</sup>

ففي الوقت الحالي كل شيء يخضع للتطور بما في ذلك الأسطورة ذاتها، حيث صارت تصنع مثلما تصنع الآلات الحديثة، بحسب المناهج السائدة في المجالات العصرية، وباعتبارها سلاحا يخضع لعملية التصنيع نفسه، وتأكيدا لذلك يقول "كاسيرر" "فلقد كتب على القرن العشرين أي عصرنا التقني العظيم النهوض بفن

1- ليفي بريل. (د. ت.). العقلية البدائية (د. ط.). (ترجمة. محمد القصاص) القاهرة: مكتبة مصر، ص 22.

2--Jolly , E. (2010). mythe et technique, autour de Cassirer. la revue META

[http://www.metajournal.org/article\\_d%C3%A9tails.PHP?Id=55](http://www.metajournal.org/article_d%C3%A9tails.PHP?Id=55)), pp. 01

3- فؤاد مخوخ. (د. ت.). ص ص 18-19.



أسطوري جديد، ومنذ ذلك العهد أصبح من الميسور صنع الأساطير على نفس الوجه الذي يتبع عند صنع أي سلاح حديث آخر كالرشاشات والطائرات، إن هذا شيء جديد وله أهمية حاسمة، فلقد أحدث انقلاباً شاملاً في حياتنا الاجتماعية.<sup>1</sup>

والواقع أن التسليح الذي اشتهرت به ألمانيا في ثلاثينات القرن الماضي من منظور "كاسيرر" كان مرتبطاً بشكل أصلي بالأساطير السياسية، حيث أن التسليح العسكري ما هو إلا حصيلة لازمة للتسليح الذي قامت بإنشائه الأساطير السياسية لإثارة العقول والتحكم في طريقة تفكيرها.<sup>2</sup>

إن "كاسيرر" لا يستهين أبداً بدور الأسطورة في عالمنا المعاصر بل يأخذها مأخذ الجد، لأن ألمانيا لم يعد تسليحها عسكرياً إلا بعد التأثير الذي خلقتة الأساطير في مخيلتها، وأول خطوة خطتها في هذا المجال هو إحداث تغيير في وظيفة اللغة، ذلك أن الكلمة تحقق مهمتين واحدة دلالية وأخرى سحرية، أما الأولى فهي موجودة فيما يدعي باللغات البدائية، لكن للكلمة السحرية الصدارة في المجتمعات البدائية، فهي لا تصف الأشياء ولا العلاقات بين الأشياء، بل تحاول إحداث تغيير اتجاه الطبيعة، والساحر وحده هو الذي يستطيع استخدام الكلمة السحرية دون أن يتكرر ذلك في عالمنا الحديث، وهذا يدل على أن المفهوم السحري للكلمة يحتل الصدارة على المفهوم الدلالي.<sup>3</sup>

لكن الوظيفة السحرية للكلمة اختفت وحلت محلها الوظيفة الدلالية، إلا أن هذا الانتقال لا يعني وجود قطيعة تامة بين الوظيفتين السحرية والدلالية للكلمة واندثار الاستعمال السحري للكلمات.<sup>4</sup>

إن المجال السياسي المعاصر في نظر "كاسيرر" لا ينفي أي استخدام سحري للغة، بل يقوم بتحويل الكثير من مدلولات الأسماء التي يمكن استعمالها بأسلوب

1- أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة، ص 372.

2- أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة، ص 373.

3- فؤاد مخوخ. (د.ت)، ص ص 19-20.

4- شمس الدين الكيلاني. (1998)، ص 152.



منطقي، إلى معاني أسطورية سحرية تجعل الكلمات تحمل معاني جديدة مرتبطة بالعواطف والانفعالات، حيث يمكن من خلالها التحكم في المجتمع.<sup>1</sup>

إضافة إلى ذلك فإن هذه الكلمة تضاف إليها طقوس جديدة على أساس أن لكل عمل سياسي جانب طقوسي خاص به، ولما كانت الدولة الكليانية لا تعترف بوجود أي نشاط فردي مستقل في الحياة السياسية، دخلت حياة الإنسان في غمار الطقوس الجديدة التي تتميز برتابتها وصرامتها وتزمتها، مثل الطقوس التي يمكن التعرض لها في المجتمعات البدائية، فلكل طبقة وجيل من الأجيال طقوس خاصة به، ذلك أنه لم يعد بإمكان أي أحد السير في الشوارع أو إلقاء التحية على جاره أو صديق له دون القيام بأحد الطقوس السياسية، وإن إغفال أحد هذه الطقوس يعني التعرض للشقاء والموت، وبالتالي فلا ينظر لمثل هذا العمل حتى بالنسبة للأطفال على أنه مجرد سهو، إنما يمكن اعتباره جريمة ضد الدولة الشمولية.<sup>2</sup>

ويؤكد "كاسيرر" أنه عن طريق استخدام الأساطير السياسية يمكن السيطرة على الأفراد وإضعاف ملكة الحكم لديهم، حيث يصبحون غير قادرين على تنظيم أفعالهم ومواجهتها، فأثر الأساطير السياسية لشبيهة بالحية التي تحاول شل فريستها قبل أن تفترسها والناس يقعون في أسرها بغير أن يظهروا أية مقاومة جادة لها، فهم يتعرضون للهزيمة والخضوع قبل أن يدركوا بالفعل ما حدث.<sup>3</sup>

## 6. أرنست كاسيرر ومواجهة الأسطورة

إن سيطرة الأساطير على مجال السياسة لا يعني دوام بقاؤها وعدم إمكان تجاوزها، بل على العكس من ذلك يمكن محوها وإقصاؤها نهائياً، لأن وجودها عرضي وليس أصيل، كما أن حضورها مقيد بقوانين البشر ومنطق ثقافتهم، مما يستلزم وجوب فهمها وتمييزها عن قوانين الطبيعة وهذا بدوره يؤدي إلى التغيير، فعندما تحاول الطوائف الصغيرة فرض رغباتها وأفكارها الوهمية على الشعوب

1- أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة، ص ص 373-374.

2- أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة، ص 375.

3- أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة، ص 378.



الكبيرة وعالم السياسة، فإنها قد تنجح لفترة وجيزة وتحقق انتصارات عظيمة لكن هذا لا يمنع من أنها مجرد واقعة سريعة الزوال.<sup>1</sup>

من هنا قام "كاسيرر" بطرح السؤال التالي: ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في عملية الصراع ضد الأساطير السياسية؟ وانطلاقاً من هذا التساؤل ذهب إلى أن الفلاسفة المحدثين قد فقدوا كل أمل في القدرة على التأثير على اتجاه الأحداث السياسية والاجتماعية، مقدماً فلسفة "هيجل" (Hegel) (1770 . 1831) كمثال على ذلك ومؤكداً أنه بالرغم من منح هذا الأخير أهمية كبيرة للفلسفة واعتبارها هي أساس العقلانية والذكاء الحقيقي الحاضر، فإنه في الوقت ذاته هو الذي كشف أنها بطيئة ومتأخرة.<sup>2</sup>

لذلك فإن إعطاء الفلسفة مكانة عظمى وتفضيلها عن عصرها حسب "كاسيرر" أمر دال على الحمق، وعلى هذا الأساس قام بنقد موقف "هيجل" من الفلسفة واعتبره سلبياً لا يجدي أي فائدة، ولتأكيد ذلك يقول: "ولو صحت عبارة "هيجل" الماثورة لكان معنى هذا هو اتهام الفلسفة بالاتجاه في نظراتها إلى الحياة التاريخية للإنسان اتجاهاً غيبياً مطلقاً أو اتجاهاً سلبياً محضاً، وأن كل ما هي مطالبة به تقبل الموقف التاريخي المعطى وتفسيره والانحناء أمامه، وفي هذه الحالة لا تزيد الفلسفة عن نوع من الاسترخاء التأملي، وأنا أعتقد أن هذا يناقض طابع الفلسفة العام وتاريخها."<sup>3</sup>

وفي المقابل يقدم "كاسيرر" تصوراً آخر لمهمة الفلسفة وأهميتها في التأثير على بنية الحياة الثقافية ومجرى الأحداث السياسية، لأن تاريخها يكشف بوضوح عن أهم ميزة لديها، وتتمثل في الشجاعة الفكرية والأخلاقية التي لها دور كبير في الفلسفة، حيث أن هذه الأخيرة من دون تلك الشجاعة، لا يمكنها النهوض بمهمتها في حياة الإنسان الحضارية والاجتماعية.<sup>4</sup>

1- فؤاد مخوخ. (د . ت)، 27.

2--Hegel. (1940). principes de la philosophie du droit. (A. KAAN, Trans.) paris: Edition Gallimard. P41.

3- أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة، ص389

4- فؤاد مخوخ، ص28.





وفي هذا الإطار يعترف "كاسيرر" أن القضاء على الأساطير السياسية أمر يفوق الفلسفة، لأن الأسطورة بمعنى ما هي معصومة أمام البراهين العقلية، ولا يمكن دحضها بواسطة القياسات المنطقية، لكن الفلسفة تستطيع تقديم خدمة أخرى مهمة، فهي تجعلنا نفهم الخصم كي نحاربه لأن محاربته تتطلب معرفته، ولا يعني ذلك معرفة أوجه نقصه وضعفه فقط إنما أسباب قوته أيضا، لذلك يجب دراسة أصل الأساطير السياسية وأساليبها وتقنياتها، كما يجب تعلم مواجهة العدو وجها لوجه حتى يمكن معرفة كيفية محاربته<sup>1</sup>.

خاتمة:

مما سبق نستنتج أن الأسطورة عند "كاسيرر" هي من أبرز الأشكال الرمزية البسيطة للغاية والتي لها صلة وثيقة بالواقع، كونها قوة أساسية في تطور الحضارة الإنسانية، عبّر من خلالها الإنسان عن اهتماماته وتطلعاته فوجد أنها تكون مع اللغة والفن والدين صورا حضارية تبتدعها طاقة الإنسان الرمزية، حيث ارتبطت بالمجال السياسي فكانت من أكثر الفاعليات الإنسانية الكبرى المسيطرة عليه، لدرجة أن إمكانية إقصاء الفكر الأسطوري ومحوه تماما من الجانب السياسي هو أمر يكاد يكون مستحيلا في نظر "كاسيرر"، لأن الإنسان في العصر الحديث بالرغم من محاولاته العديدة للوصول إلى العلم، إلا أنه لم يتمكن من عزل الفكر الأسطوري عن المجال السياسي، باعتبار أن هذا الأخير قد أخفق في إدراك العلم الذي حققته العلوم الطبيعية، وارتبط ارتباطا وثيقا بالوسائل التي تقوم بتعيين الأساطير السياسية الغير عقلانية، وذلك بهدف السيطرة على الأفراد والتحكم في طريقة تفكيرهم.

ومنه فإن الأساطير السياسية هي عملية يمكن من خلالها إلغاء التفسيرات التي تركز على التدخل الإلهي في النظام الطبيعي والإنساني للأشياء، حيث عمل "أرنست كاسيرر" على تحليلها وفهمها من خلال دراسته لطبيعة فرد معين وتكثيف كل القوى فيه باعتباره قادرا على تجسيد كل الرغبات الجماعية، فحاول المقارنة بين اعتقاد الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، مستنتجا أن الأول يعتقد بما يسمى

1- أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة، ص 390



السحر الطبيعي في حين أن الثاني يحتاج إلى تبريرات معقولة وعقلانية مؤسسة على نوع من السحر الاجتماعي، لكن هناك من خالفه في موقفه وذهب إلى أن هناك تماثل كبير بين التصور السحري للعالم والتصور العلمي له بل إنهما متساويان ومن نوع واحد مثل "جيمس فريزر" و"إدوارد تايلور"، ومن جهة أخرى هناك من أيده في ذلك وأثبت عكس ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة مثل الأنثولوجي الفرنسي "ليفى بريل" الذي اعتقد أنه من العبث البحث عن مقياس تشترك فيه العقلية البدائية مع عقليتنا، فهما لا تتبعان النوع نفسه، كما أن الاختلاف بينهما بعيد للغاية، ذلك أن القواعد التي تظهر عند المتحضر مسلما بها ومعصومة تبدو في نظر البدائي غير معروفة، على أساس أن صورته مضطربة وعاجز عن القيام بوظيفة الاستدلال والبرهنة التي نسبت إليه في نظريتي "فريزر" و"تايلور".

وفي إطار تحليل "كاسيرر" للأساطير السياسية أكد على دمج السياسيين المعاصرين بين ما هو سحري وتقني مصرحا في الوقت ذاته أن هذه المصاهرة بينهما حولت السياسيين المعاصرين إلى رجال دين غير عقلانيين ومجهولين تماما، أي أنه عندما يكون السياسيين بحاجة إليها تكون سلاحا خطيرا يقوم بتدمير إنتاجات الإنسان العقلانية وتخريبها، وهذا واضح في الأساطير السياسية التي استخدمها النازيون في ألمانيا، لكن هذا لا يعني دوام بقاؤها وعدم تجاهلها بل على العكس يجبتقويضها والقضاء عليها عن طريق معرفتها وإدراكها.

### قائمة المصادر والمراجع

1. -Andrew Barash, J. (2011, october). myth in history, philosophy of history as myth: on the ambivalence of Hans Blumberg's interpretation of Ernst Cassirer's theory of myth. article in history and theory, pp. 1 -114.
2. -baci, c. (s.d.). the meaning of political myth in Ernst Cassirer. institute of philosophy and psychology.
3. -comte, a. (2012). cours de la philosophie positive lecon premiere (éd. numérique). paris: pierre hidalgo.



4. -Hegel. (1940). principes de la philosophie du droit. (A. KAAN, Trans.) paris: Edition Gallimard.
5. -Jolly , E. (2010). mythe et technique, autour de Cassirer. la revue META [http://www.metajournal.org/article\\_d%C3%A9tails\\_PHP\\_Id=55](http://www.metajournal.org/article_d%C3%A9tails_PHP_Id=55)), pp. 01 -08.
6. -Taylor, E. (1920). primitive culture "Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom (Vol. 01). london: John Murray, Albemarle Street.
7. أرنست كاسيرر. (1961). مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية مقال في الإنسان (د . ط.). (ترجمة، إحسان عباس) بيروت: دار الأندلس.
8. . أرنست كاسيرر. (1975). الدولة والأسطورة (د . ط.). (ترجمة، أحمد حمدي محمود) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
9. . أرنست كاسيرر. (2018). فلسفة التنوير (ط . 01). (ترجمة، إبراهيم أبو هشيش) قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
10. . ر فالتزر. (1982). أفلاطون (ط . 01). (ترجمة، إبراهيم خورشيد وآخرون) بيروت: دار الكتاب اللبناني.
11. . سير جيمس فريزر. (1971). الغصن الذهبي "دراسة في السحر والدين" (د . ط)، المجلد 01). (ترجمة، أحمد أبو زيد) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
12. . سيغموند فرويد. (2001). تفسير الأحلام (د . ط.). (ترجمة، نظمي لوقا) القاهرة: دار الهلال.
13. . شمس الدين الكيلاني. (1998). من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة. الدين. الأيديولوجيا. العلم." (ط . 01). بيروت: دار الكنوز الأدبية.
14. . فؤاد زكريا. (1994). الأورغانون الجديد لفرانسيس بيكون (د . ط.). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.



15. . فؤاد مخوخ. (د . ت). أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية. مجلة المستقبل العربي، صفحة 13 . 29.
16. . قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية. (2009) الأسطورة توثيق حضاري. (ط . 01). دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع.
17. . ليفي بريل. (د . ت). العقلية البدائية (د . ط). (ترجمة، محمد القصاص) القاهرة: مكتبة مصر.
18. . محمد عبد الرحمان مرحبا. (1994). الفلسفة ما قبل عصر الفلسفة (ط . 01). بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.
19. . محمد عجينة. (1994). موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها (ط . 01، المجلد 01). بيروت: دار الفارابي.
20. . ميرسيا إلياد. (1991). مظاهر الأسطورة (ط . 01). (ترجمة نهاد خياطة) دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر.



## قراءة ابستمولوجية لمفهوم الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي

د. تونسسي محمد

جامعة الأغواط /مخبر الفلسفة والمجتمع والتنمية

[m.tounsi@lagh-univ.dz](mailto:m.tounsi@lagh-univ.dz)

### ملخص الدراسة:

من خلال هذا البحث سنحاول فهم مسألة الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي، لقد صورت لنا نظرية الكوانتم عالما غريبا عما ألفناه، تجري فيه الأحداث بشكل يخالف منطق تفكيرنا، وقد رأى البعض أن هذا ينذر بتغيير جذري لمفهومنا حول الزمان والمكان، كذلك هناك تطورات علمية أوضحت بعض ملامح الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي وأوحت بوجود بنية مختلفة له في هذه المستويات، لقد برزت مفاهيم جديدة حول الزمان والمكان مثل الأبعاد الإضافية واتجاه الزمن ، و يبدو أن من خلال هذه الكشوفات أن المستقبل سيحمل تغيرات جذرية في فهمنا لمسألة الزمان والمكان.

### الكلمات المفتاحية:

الزمان؛ المكان؛ الكوانتم؛ الميكروسكوبي؛ الفيزياء

### المقدمة:

بعد التطورات العلمية التي حصلت في ميدان البحوث الميكروسكوبية والمفاهيم الغريبة التي أفرزتها نظرية الكوانتم والتي كشفت عن دنيا مختلفة عما ألفناه بدأت تطرح تساؤلات حول طبيعة وبنية الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي، لقد ظهرت نظريات تشير إلى وجود أبعاد إضافية في مستويات عميقة وإلى أحداث فيزيائية تجري عكس اتجاه الزمان وتصف ظواهر تحدث في مستوى متحرر من آليات الانتقال الزمكاني، لقد فتحت هذه النظريات المجال للكثير من التساؤلات، وأوحي كل هذا بأننا لم ندرك سوى جزء بسيط من السر العميق للزمان



والمكان، كل هذه التطورات تدفعنا لطرح التساؤل التالي: على ضوء التطورات العلمية المعاصرة ما هي طبيعة الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي؟  
- بنية الزمان والمكان الميكروسكوبي:

لقد صورت لنا نظرية الكوانتم عالما غريبا مختلفا عما ألفناه وقدمت وصف لسلوك الجسيمات الدقيقة يثير العديد من التساؤلات حول طبيعة الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي، وحول جدوى المفاهيم الكلاسيكية عن الزمان والمكان لاستيعاب ما يجري في العالم الكوانتي، لقد دعا الكثير من العلماء والفلاسفة لإعادة النظر في مفهوم المكان والزمان في استيعابنا للعالم الميكروسكوبي، فنحن نتعامل مع دنيا غريبة ويجب أن نغير من طريقة تفكيرنا المتعلقة بالمكان والزمان التي ألفناها، لقد رأى دوبروي أن مفهوم المكان والزمان الذي ألفناه لا ينطبق على الظواهر الميكروسكوبية حيث يقول: «إن الوصف الكامل للظواهر الكوانتية على المستوى الذري يتطلب من بعض الوجوه على الأقل تجاوز الإطار الكلاسيكي للمكان والزمان»<sup>1</sup> كذلك رأى برتراند راسل أن نظرية الكوانتم تنذر بتغير كبير لفهمنا حول الزمان والمكان، حيث رأى أن «الفلسفة الملائمة للنظرية الكمية لم تتطور بعد تطورا مناسباً وإنني لأشك أنها ستحتاج إلى ابتعادات أكثر جذرية عن النظرية التقليدية للمكان والزمان من تلك التي تقتضيها نظرية النسبية»<sup>2</sup>.

إن الحديث عن الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي المضطرب وغير المستقر والذي لا يمكن التنبؤ بأحداثه بشكل واضح يستدعي التساؤل عن خواص الزمان والمكان، هل يحتوي العالم الميكروسكوبي على بنية مختلفة للزمان والمكان؟، يبدو أن نظرية الكوانتم لا تقول أي شيء بخصوص بنية الزمان والمكان، فعلى الرغم من أن العالم الكوانتي هو عالم متناهي في الصغر حيث الأطوال قصيرة جداً والفترات الزمنية تبلغ ملايين الأجزاء من الثانية إلا أن نظرية الكوانتم تتعامل مع الجسيمات بالإطار الزماني والمكاني الكلاسيكي، «إن ما تعدل عند

1- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، (ط4)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص438.

2- راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص495.



الانتقال من مجال الفيزياء التقليدية إلى مجال الفيزياء الكمومية ليست خواص المكان وخواص الزمان العامة البنيوية ، بل الخواص النوعية للأشياء الفيزيائية ، أي الخواص المتعلقة بها وحدها<sup>1</sup> ، إن ما تغير في نظرية الكوانتم ليس المسرح ، و إنما الممثلون هم من تغيروا ، حيث تتصرف الجسيمات بطريقة مختلفة عما نشاهده في العالم الكبير، من الممكن أن نميز بين حاولم يتبدل وبين محتوى غريب كمومي. في الفيزياء الكلاسيكية يحدد الجسم بثلاثة إحداثيات مكانية وإحداثي زمني أما في الميكانيك الكوانتي نستعمل هذه الإحداثيات الأربعة لكن مضمونها العددي لا يكون محددا بل يحتمل عدة قيم، لأننا لا نستطيع ضبط الإلكترون بموضع معين وكل ما في وسعنا هو طرح مواضع محتملة وهذا يشير إلى أن المشكلة في الجسيمات وليس في المكان.

إذن نظرية الكوانتم لا تصف لنا بنية الزمان والمكان الميكروسكوبي وتتعامل بالزمان والمكان الكلاسيكي، وهي تختلف عن نظرية النسبية التي اهتمت ببنية الزمكان حيث يتعرض الفضاء لانحناءات ويتعرض الزمان للتباطؤ نتيجة الكتل والسرعات العالية ، كذلك لو نقارن بين نظرية الكوانتم والنسبية فيما يخص مفهوم الزمان والمكان نجد أن نظرية النسبية ركزت على زمان ومكان الملاحظ وما يترتب على موقعه من نتائج، أما في نظرية الكوانتم فنجد الاهتمام كله ينحصر حول مكان وزمان الجسيم، كذلك نجد نظرية النسبية تركز على العلاقة بين الزمان والمكان وتأثرهما المشترك بالكتلة والتسارع ، أما نظرية الكوانتم فإن العلاقة تأخذ صورة أخرى فحسب علاقة الارتباب يستحيل تحديد موضع (مكان) الجسيم وسرعته (الزمان) في آن واحد<sup>2</sup>، وهذا يبين أن محاولة ضبط المكان تؤثر على الزمان، ومحاولة ضبط الزمان تؤثر على المكان. لقد تساءل العلماء عن إمكانية الكشف عن بنية الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي؟، أو يتوصل العلم يوما ما إلى نظرية تصف الأحداث الذرية ضمن المتصل الزمكاني؟، لقد كان اينشتاين يدرك صعوبة

1- ألوغريا جيزو، الزمان والمكان اليوم، ترجمة: وائل الاتاسي ، (ط1)، سوريا، دار الحصاد للطباعة والنشر 2002، ص68،

2- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص385



الإحاطة ببنية الزمكان في العالم الميكروسكوبي ، لكن هذا الأمر حسبه ليس مستحيل حيث قال في إحدى المحاضرات: «هناك من يرى أن إدخال المتصل زمن-مكان أمر يمكن أن يعتبر هنا ضد طبائع الأشياء ، بالنظر إلى البناء الجزيئي لكل ما يحدث على المدى الصغير، وهناك من يظن أن نجاح طريقة هايزنبرغ ربما يشير إلى طريقة لوصف الطبيعة تستخدم علم الجبر وحده أي يستبعد الدوال المستمرة من الفيزياء. وعندئذ يجب مع ذلك أن نسقط أيضا من حيث المبدأ المتصل زمن-مكان. من الممكن أن نتصور أن الإبداع البشري قد يجد يوما ما الوسائل التي تجعل الماضي في مثل هذا السبيل مستطاعا ولو أن مثل هذه المحاولة تبدوا في الظرف الراهن كمن يحاول أن يوقد جذوة نار في ماء»<sup>1</sup>

بعد عقود شهدت الفيزياء النظرية تطورات كبيرة ورأى بعض الفيزيائيين أن دمج النسبية العامة مع ميكانيكا الكوانتم ربما يتيح لنا معرفة خواص المكان والزمان في المقاييس الميكروسكوبية، النسبية العامة تهتم ببنية الزمان والمكان ويمكن من خلالها دمجها مع نظرية الكوانتم معرفة خواصهما في العالم الكوانتي، المعروف في نظرية النسبية العامة أن الزمكان الخالي من الكتلة هو زمكان ذو هندسة اقليدية مستوية وعند وجود كتلة أو تسارع فإن الزمكان سيكون منحني ويزيد انحناءه أكثر كلما زادت الكتلة أو السرعة وكذلك يتباطأ الزمان تحت هذه الظروف، أمام هذا تساؤل الفيزيائيون: هل يحتفظ الزمكان بنفس هذه الخصائص إذا نزلنا إلى مقاييس متناهية في الصغر؟، حسب الفيزيائيين إذا اقتربنا من طول بلانك فإن خصائص الزمان والمكان ستكون عرضة للتقلبات الكمية، لنفترض أن منطقة المكان في هذه المقاييس المتناهية الصغر لها قيمة انحناء مساوية للصفر بحكم أن المحتوى المادي والطاقي يساوي صفرا، إن ميكانيكا الكوانتم تعتبر أن متوسط قيمة هذا المجال مساوية للصفر لكن تقلبات الطاقة وفق مبدأ الاضطراب تجعل القيمة الفعلية لهذا المجال متأرجحة للأعلى والأسفل ، ونتيجة لهذا سيكون الفضاء متقلب وغير مستقر وملئ بالانحناءات، ويظهر الفضاء مثل البحر الهائج

1- اينشتاين ألبرت، أفكار وآراء، ترجمة: رمسيس شحاتة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،





والمقلب ، بل وأكثر من هذا فإن مفاهيم اليمين واليسار ، الأمام والخلف ، أعلى وأسفل وحتى قبل وبعد تفقد معناها، لكن لماذا لا نلاحظ هذا الاضطراب في المقاييس الكبيرة؟، يمكن تشبيه هذا بالبحر المضطرب الذي تعلو أمواجه لعدة أمتار لكن عند مشاهدة البحر من الفضاء سيبدو متناسقا وهادئا ، هكذا عندما نرتفع إلى المستويات فوق الميكروسكوبية فان هذا البحر الكوانتي المتقلب يظهر لنا أكثر هدوءا.

#### - خواص المكان الميكروسكوبي:

اجتهد الإنسان في معرفة دنيا الصغائر وحاول الغوص إلى أصغر المقاييس لمعرفة البنية الأساسية للمادة وطبيعة القوانين التي تتحكم في هذه الكيانات، وقد أفرزت نظرية الكوانتم مقاييس متناهية الصغر مثل طول بلانك الذي يبلغ 10-33 سم، وقد اعتبر الفيزيائيون طول بلانك بمثابة العتبة التي لا يمكن أن نعثر دونها على المؤلف، حيث تجري الأحداث بشكل يخالف ما خبرناه في حياتنا اليومية، يقول هايزنبرغ في هذا الشأن: «ترتبط نظرية الكم بثابت كوني آخر في الطبيعة: كم فعل بلانك، إن الوصف الموضوعي للوقائع في الفضاء والزمن غير ممكن إلا إذا كنا نتعامل مع مواضيع أو عمليات في مجال واسع نسبيا يعتبر ثابت بلانك فيه صغيرا إلى بعد الحدود. فإذا ما اقتربت تجاربنا من المنطقة التي يصبح فيها كم الفعل جوهريا ولجنا إلى تلك الصعوبات من المفاهيم المعتادة»<sup>1</sup>. طول بلانك هو عبارة عن ناتج معادلة رياضية تتكون حدودها من ثلاث ثوابت طبيعية أساسية، هي ثابت الجاذبية الأرضية  $G$ ، وثابت بلانك  $h$  وسرعة الضوء  $C$ ، حيث ترتبط وفق الصيغة التالية:

$$L = \sqrt{Gh/c^3}$$

وحاصل قيمة هذه الصيغة عندما نعوض قيمة الثوابت يكون طول بلانك الذي يبلغ 10-33 سم، وإذا أردنا الدقة فهو يبلغ  $1.616 \times 10^{-33}$  سم. لتقريب تصور طول بلانك، يكفي القول أنه إذا قمنا بتكبير ذرة واحدة إلى حجم كوننا المرصود فان طول بلانك لا يتعدى طول شجرة.

1-هايزنبرغ فيرنر، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: أحمد مستجير، (ط1)، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 1993،



يستعمل علماء الكم بعض الفضاءات الرياضية الغريبة للتعامل مع العالم الكوانتي ، لكن لا يستعملون هذه الفضاءات لكونها صيغة تعكس بنية المكان الموجود في دنيا الصغائر، وإنما كونها صيغة رياضية لتسهيل فهم سلوك المنظومات الذرية<sup>1</sup>، يتكلم هايزنبرغ عن طبيعة الفضاء الذي يتعامل به علماء الكوانتم حيث رأى أن انتقال الموجات في الفضاء يجب أن يفهم بالمعنى الرياضي المجرد وليس بالمعنى الواقعي المادي فكل من الموجة والفضاء تعتبر تجريدات رياضية، يقول هايزنبرغ: «فراغ التشكيل هذا فراغ متعدد الأبعاد يشير إلى الإحداثيات المختلفة لكل الجسيمات التي تنتمي للنظام ، هنا نواجه الصعوبة الأولى: ماذا نعني بقولنا أن الموجات في فراغ التشكيل واقعية؟ هذا الفراغ فراغ تجريدي جدا، وكلمة واقعي أصلها كلمة لاتينية تعني الشيء ، إنما الأشياء في الفضاء الثلاثي الأبعاد العادي وليس في الفضاء التشكيلي التجريدي<sup>2</sup>». على سبيل المثال من الفضاءات الرياضية التي استعملت في البحوث الكوانتية نجد فضاء هيلبرت Hilbert، من خصائص هذا الفضاء أن نقطة واحدة منه تمثل الحالة الكمومية لمنظومة كاملة ، كما أنه فضاء متجهات vector space حيث أن عدد الأبعاد في هذا الفضاء أكثر من أربعة وفي كثير من الأحيان يكون لانهائيا، وكل بعد من أبعاد فضاء هيلبرت يقابل إحدى الحالات الفيزيائية المختلفة المستقلة لمنظومة كمومية، من خصائصه أيضا أنه فضاء متجهات عقدية بمعنى أنه من الممكن جمع أي عنصرين من عناصر الفضاء والحصول على عنصر آخر من الفضاء نفسه<sup>3</sup>، وتجدر الإشارة إلى هناك فضاءات رياضية عديدة تستعمل في مجال الفيزياء مثل فضاء الطور المستعمل في الترموديناميك ، و الفضاء الايسوتوبي في الفيزياء النووية. وهذا يبين أن مثل هذه الفضاءات هي صيغ هندسية ولا تعبر عن بنية فيزيائية للمكان. علق غاستون باشلار على الفضاءات الرياضية المجردة المستعملة في الميكروفيزياء ورأى أنها ستلعب نفس

1-مطلب عبد اللطيف، الفيزياء والفلسفة، ج2، بغداد، دار الحرية للطباعة، 1985. ص51

2-هايزنبرغ فيرنر، الفيزياء والفلسفة، ص 92-93

3-بنروز روجر، العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ترجمة: محمد وائل الأتاسي، بسام

المعصراني، (ط1)، سوريا، دار طلاس للدراسات والنشر، 1998. ص309



الدور الذي لعبته هندسة ريمان في نظرية النسبية<sup>1</sup>، فالعالم الذري فرض علينا أن نتعامل مع الجسيمات بتصورات مكانية جديدة ، حيث تترجم الاحتمالات الممكنة في تعبير رياضي يشمل أمكنة يجاوز عدد أبعادها الثلاثة، « وهذا العدد هو الذي يميز المكان الحدسي ، فنفهم حينئذ أن من الطبيعي ، إن صح القول ، الانتقال من هذه الأمكنة الجبرية إلى المكان العادي الذي ينبغي ألا نعتبره بعد الآن في الفكر العلمي الجديد إلا كوسيلة إيضاح ، إلا كمحل موائم لصورنا ، من دون أن تكون له البتة القدرة على صنع الرسم الموائم للعلاقات التامة.»<sup>2</sup>

في العالم الكبير نتعامل مع حركة الجسم بمفهوم المسار، فعندما نقذف كرة فإنها ستأخذ موضعا محددا في كل لحظة من نقطة إلى أخرى بحيث ترسم خطا مستمرا هو مسار الحركة، بما يعني أن المكان والزمان يوفران انتقالا متصلا للكيانات الفيزيائية من نقطة إلى أخرى. لكن في الميكانيكا الكوانتية لا تجري الأحداث وفق مفهوم المسار حيث لا وجود للملاحظة المستمرة نظرا لوجود حوادث متقطعة<sup>3</sup>، يقول هايزنبرغ: «إن ما نسجله فعلا هو تواترات الضوء الصادر عن الذرة وشداته واحتمال الانتقالات ، لا المسار الفعلي ، و بما أن من غير المعقول أن ندخل في النظرية إلا كميات يمكن أن ترصد مباشرة ، فإن مفهوم المسارات الالكترونية يجب أن لا يوجد في النظرية.»<sup>4</sup>، هذا يوحي أن المكان الميكروسكوبي ينطوي على بنية مختلفة ويدعونا للتساؤل عن خواص المكان في تلك المقاييس المتناهية الصغر؟، يرى علماء الكوانتم أن سلوك بعض الجسيمات الدقيقة يوحي بوجود تركيبة هندسية مختلفة للمكان الميكروسكوبي، فمثلا لاحظ الفيزيائيون أن هناك جسيمات تتخذ خصائص فيزيائية مخالفة بعد تدويرها بـ 360 درجة ولإعادتها إلى حالتها الأولى يجب تدويرها بـ 360 درجة أخرى، المعروف أنه عند تدوير

1. Bachelard Gaston, Expérience de l'espace , Paris, Librairie Felix Alcan ,1937.p120

2- باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، الجزائر، موفم للنشر، 1994.ص108

3. Schrödinger Erwin, Physique Quantique et représentation du monde, trad ; Michel Bitbol , Paris, édition de seuil, 1992,p46-47

4- ستيفن واينبرغ، أحلام الفيزيائيين، ترجمة: ادهم السمان. (ط2). سوريا، دار طلاس للدراسات والنشر، 2006.ص143



الجسم العادي بـ 360 درجة فانه سيرجع لوضعه الأول وهذه جسيمات تستدعي تدويرا مضاعفا لترجع لحالتها، وكأن هذه الجسيمات ترى عالما أكبر مما نراه ، أو قل إن الفضاء الذي نراه نحن يعتبر نسخة مطوية على نفسها من الفضاء الذي نراه هذه الجسيمات، وهذا يشير إلى أن خصائص المكان مختلفة وغريبة عنا في هذه المقاييس.<sup>1</sup>

في ثمانينات القرن العشرين ظهرت نظرية تسمى بنظرية الأوتار وقد اعتبرت من المحاولات الناجحة نظريا في دمج قوانين نظرية النسبية مع نظرية الكوانتم حيث تمكن الفيزيائيون من إيجاد صيغة رياضية متماسكة توحد النظريتين، لكن هذه النظرية أفرزت صورة غريبة لبنية المكان الميكروسكوبي حيث كشفت أنه لا يتألف من ثلاثة أبعاد مثلما هو الحال في المكان الذي ألفناه، بل إن هناك أحداث فيزيائية ميكروسكوبية تجري في أبعاد أكثر من ذلك، حسب هذه النظرية عالمنا يتكون من عدة أبعاد لا يظهر لنا منها إلا ثلاثة أبعاد مكانية أما الأبعاد الأخرى فهي ملتفة على نفسها في كرات متناهية الصغر في مستوى ميكروسكوبي يبلغ - 1033 سنتمتر، يتكلم جون شوارتز وهو أحد فيزيائي نظرية الأوتار عن ظهور فكرة الأبعاد الإضافية حيث يقول: «إن تماسك النظرية رياضيا يتطلب أن يكون الزمكان ذو أبعاد أكثر من أربعة ، كانت النظرية الوترية الأصلية تقود إلى ستة وعشرين بعدا، وفي نظرية وترية محسنة نزل عدد الأبعاد إلى عشرة، والواقع إن نسخة من النظرية ذات الأبعاد العشرة هي الرائجة اليوم»<sup>2</sup>. تشير هذه النظرية إلى أن المكان الميكروسكوبي يتألف من عدة أبعاد مما يوفر إمكانيات معقدة لحركة الكيانات الفيزيائية الموجودة في تلك المستويات، كما أن صفة التفاف الأبعاد المكانية تؤثر على مسارات الانتقال وقد توفر اختصارات داخل المكان الميكروسكوبي تظهر لنا من خلالها الانتقالات المنفصلة للجسيمات. إذا تم إثبات هذه النظرية تجريبيا

1-ديفيز بول، وبراون جوليان، الأوتار الفائقة، ترجمة: أدهم السمان، (ط1)، دمشق، دار طلاس للدراسات

والنشر، 1993، ص28

2-المرجع نفسه، ص75



ستفتح أبوابا جديدة للكشف العلمي وستغير نظرتنا لمفهوم الزمان والمكان بشكل جذري.

### - خواص الزمان الميكروسكوبي:

في العالم الميكروسكوبي توجد أحداث ذرية تقع في ملايين الأجزاء من الثانية، إن فترات البالغة القصر تكفي لحدوث سلسلة من الأحداث الميكروسكوبية، كل هذا يدفعنا للتساؤل عن الزمان الميكروسكوبي: هل يمكن تقسيم وحدات الزمان إلى وحدات نهائية غير قابلة للقسمة؟، هل توجد أصغر وحدة زمنية يمكن أن يقع خلالها أي حدث في هذا الكون؟، هل هناك بنية مختلفة للزمن حيث تجري الأحداث الميكروسكوبية؟ هناك بعض الاجتهادات حاولت البحث عن أصغر وحدة زمنية وقد اقترح مفهوم الكرونون chronon كأصغر وحدة زمنية يمكن اشتقاقها من بعض الثوابت الفيزيائية، حيث تم احتسابه كحاصل قسمة أصغر طول حقيقي -الذي يتمثل في قطر البروتون أو الإلكترون البالغ  $10^{-15}$  متر- على سرعة الضوء، حيث تكون القيمة حوالي  $10^{-24}$  من الثانية<sup>1</sup>. كذلك توصل العلماء في إطار نظرية الكوانتم إلى وحدة أصغر للزمن تسمى بزمن بلانك، وقد تم التوصل إلى زمن بلانك بقسمة طول بلانك البالغ  $10^{-33}$  على سرعة الضوء حيث يساوي  $10^{-43}$  ثانية. رغم وجود هذه المقاييس الزمنية المتناهية القصر إلا أنه من الأمور الغريبة الموجودة في نظرية الكوانتم أن بعض الأحداث الفيزيائية لا تحتاج إلى فترات زمنية، كالفترات الكوانتية quantum leaps إذ أن انتقال الإلكترون من سوية طاقية إلى سوية طاقية أخرى يتم بقفزة كوانتية، دونما حاجة إلى زمن، إنها «شيء ما لا يمكن حدوثه خلال انتقال كلاسيكي متصل»<sup>2</sup>. إن الإلكترون لا ينتقل انتقالا متصلا ومستمر عبر المكان حتى يستغرق زمانا، بل يبدو وكأنه يختفي هنا ليظهر في مكان آخر، وكأن زمنه توقف هنا ليبداً في مكان آخر، لقد رأى غاستون باشلار أن الطبيعة غير المألوفة للحركة وانتقال الجسيمات التي كشفت عنها الميكروفيزياء تنذر بتغير مفهومنا عن الزمان،

1-الصادقي عبد اللطيف، الزمان أبعاده وبنيتة، (ط1)، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1995، ص63-64

2-أوميس رولان، فلسفة الكوانتم، ترجمة: احمد فؤاد باشا، يمنى طريف الخولي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 2008، ص250



إذ لا بد من التعامل مع هذه العالم بتركيب زمني مناسب لها، يقول باشلار: «إن مفهوم الأزمنة في مذاهب النسبية ما زال يتقبل التواصل بوصفه طابعا جليا. فهذا المفهوم هو بالتالي مما تعلمه حدوس الحركة. وليس الأمر كذلك بخصوص الفيزياء الكوانتية. هنا الفيزياء موجودة على صعيد جديد، وما يحدد حدسه ليس الحركة بل التبدل... إن تطور فيزياء الكوانتي سيستلزم مفهوم الأزمنة المتفاصلة التي لن تكون لها خواص التسلسل التي ترسمها حدوسنا عن المسارات المتصلة.»<sup>1</sup>

رأينا مع مبدأ الارتباب لهايزنبرغ أن هناك تبادلا بين دقة تحديد موقع وسرعة جسيم ، كذلك يمتد مبدأ الارتباب إلى خواص فيزيائية أخرى كالطاقة والزمن، حيث أن هناك تبادل في دقة قياس الطاقة والوقت اللازم لعملية القياس ، إذ أن الفترة الزمنية اللازمة لعملية القياس ليست بالقصر الكافي لقياس تأرجح طاقة الجسيم، وسينتج عن هذا أننا لا نستطيع تحديد طاقة جسيم بشكل دقيق في لحظة معينة من الزمن، لأن تأرجحات الطاقة تتم خلال فترات زمنية بالغة القصر يطلق عليها فترة هايزنبرغ<sup>2</sup>، يرى الفيزيائي الأمريكي برايان غرين أن تأرجحات الطاقة خلال فترة هايزنبرغ ينتج عنها ظواهر غريبة، كذلك رأى برايان غرين أن التأرجحات الكمية التي تقع تحت مستوى طول بلانك يمتد تأثيرها حتى على طبيعة الزمن، فالزمن يخضع لتقلبات كمية في هذا العالم المضطرب، بمعنى أن السيالة الزمنية ليست متجانسة مثلما هو الحال في عالنا الكبير، بل تعاني من اضطرابات وتقلبات تفقدها رتبتها التي اعتدناها في حياتنا اليومية.<sup>3</sup>

لقد زاد نقاش الفيزيائيين حول ما يسمى باتجاه الزمان direction of time وحاولوا فهم عكوسية الزمن reversibility of time في العالم الميكروسكوبي ، لقد اكتشف الفيزيائيون أنه ليس هناك اتجاه للزمن في الآن هناك ظواهر الكوانتية بمعنى أنها لا تخضع فقط للتدفق الزمني الذي اعتدناه الذي ينساب من الماضي

1- باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العواء، الجزائر، موفم للنشر، 1994، ص109-

2. Greene Brian, L'univers Elegant , trad ;Celine Laroche , Paris, edition Robert

Laffont, 2000. p138

3-Ibid, p151



نحو المستقبل، بل يمكن لبعض الظواهر أن تتطور من المستقبل إلى الماضي أي تحدث في الزمن المقلوب، لقد أشار هايزنبرغ إلى هذه الفكرة حيث قال: «علينا أن ننتظر ظواهر لها صفات كيفية جديدة عندما نقرب في تجاربنا من مناطق في الفضاء والزمان اصغر من أنصاف الأقطار النووية ، أما ظاهرة انقلاب الزمن والتي نتجت فقط عن اعتبارات نظرية كإمكان رياضي فقد تنتمي إلى هذه المناطق البالغة الصغر فإذا كان الأمر هكذا فقد لا يمكن ملاحظتها بطريقة تسمح بوصف لها بلغة المفاهيم الكلاسيكية ، ولقد يتضح أن هذه العمليات تخضع للترتيب الزمني المعتاد في المدى الذي يمكن فيه ملاحظتها ووصفها باللغة الكلاسيكية»<sup>1</sup>. لقد فسر ريتشارد فاينمان خصائص الجسيمات المضادة ورأى أنها ليست فقط ذات شحنة معكوسة بل أيضا ذات زمن مقلوب يسير نحو الماضي، لقد قدم ريتشارد فاينمان عام 1949 هذا التفسير الجديد للجسيم المضاد كونه جسيم يتحرك إلى الوراء في الزمن<sup>2</sup>، وقد علق الفيزيائي البريطاني ستيفن هوكينغ على تفسير فاينمان قائلا: «وفقا لفاينمان فإن السفر عبر الزمن في الماضي يحدث بطريقة أو بأخرى على مستوى جسيمة مفردة ، ففي طريقة فاينمان يعد تحرك جسيمة عادية إلى الأمام في الزمن مكافئا لتحرك جسيمة مضادة إلى الخلف في الماضي»<sup>3</sup>، يبدو أنه في العالم الميكروسكوبي لا يوجد اتجاه وحيد للزمن مثلما اعتدنا في العالم الكبير ، بمعنى أن السيادة الزمنية تتدفق في الاتجاهين معا وهذا ما يسميه الفيزيائيون بتناظر الزمن time symmetry، وقد حاول الفيزيائيون البحث عن ظواهر ذرية تخرق التناظر الزمني أي تسير في اتجاه زمني واحد، وقد توصلوا لحد الآن إلى ظاهرة واحدة تخرق التناظر الزمني حيث اثبت علماء من جامعة برنستون أن هناك جسيمات تعرف باسم K. mesons تتحلل بطرائق خاصة لتكوين جسيمات تسمى بيونات Pions حيث أن هذا التفاعل لا يتحقق إلا إذا انتهك التناظر الزمني «يبدو إذن وكأن تحلل هذه الجسيمات يثبت أن

1-هايزنبرغ فيرنر، الفيزياء والفلسفة، ص116

2-ليدرمان ليون، وهيل كريستوفر، التناظر والكون الجميل، ترجمة: نضال شمعون، (ط1)، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص327

3-هوكينغ ستيفن، وملوندينوف ليونرد، تاريخ أكثر إيجازا للزمن، ترجمة: احمد السماحي، فتح الله الشيخ، أبو ظبي، القاهرة، كلمة ، دار العين للنشر، (د.ت)، ص120





هناك على الأقل عملية واحدة على مستوى أدنى من الذرة تنتهك تماثل انعكاس الزمان. فيما عدا هذا المثل لا يوجد شيء في الفيزياء الميكروسكوبية يوحي بأن الزمان لا بد أن ينساب في هذه السبيل أو سواها<sup>1</sup>.

خاتمة:

يتضح مما سبق أن نظرية الكوانتم لم تتكلم عن بنية المكان والزمان في العالم الميكروسكوبي وتعاملت مع الأحداث الذرية بالإطار الزماني والمكاني الكلاسيكي، لكن وصفها للسلوك الغريب للجسيمات الدقيقة يوحي بوجود خواص مختلفة للزمان والمكان الميكروسكوبي، حاولت بعض الاجتهادات فهم بنية المكان والزمان الميكروسكوبي من خلال دمج نظرية النسبية العامة بنظرية الكوانتم وتوصلت إلى أنه من الممكن أن يكون النسيج الزمكاني في المستويات الميكروسكوبية مضطرباً نتيجة التقلبات الكمية، كذلك أوضحت تطورات الفيزياء المعاصرة أن الزمان في العالم الميكروسكوبي لا ينساب في اتجاه واحد، كذلك تبين من خلال نظرية الأوتار الفائقة أن الأحداث الفيزيائية لا تجري كلها ضمن ثلاثة أبعاد مكانية وإنما هناك حوادث دون ذرية تجري في أكثر من ثلاثة أبعاد، كل هذا يبين أن بنية الزمان والمكان في العالم الميكروسكوبي أعقد مما نتصور وأن الكشوفات المستقبلية ستحمل تغيرات جذرية لفهمنا لمسألة الزمان والمكان.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، (ط4)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- 2- الصديقي عبد اللطيف، الزمان أبعاده وبنيته، (ط1)، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1995.
- 3- ألوغريا جيزو، الزمان والمكان اليوم، ترجمة: وائل الاتاسي، (ط1)، سوريا، دار الحصاد للطباعة والنشر، 2002.
- 4- أومنيس رولان، فلسفة الكوانتم، ترجمة: احمد فؤاد باشا، يمى طريف الخولي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 2008.

1-ولسن كولن، فكرة الزمان عبر التاريخ. ترجمة: فؤاد كامل، الكويت، سلسلة علم المعرفة، 1992. ص239





- 5- اينشتاين ألبرت، أفكار وآراء، ترجمة: رمسيس شحاتة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
- 6- باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، الجزائر، موفم للنشر، 1994.
- 7- بنروز روجر، العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ترجمة: محمد وائل الأتاسي، بسام المعصراني، (ط1)، سوريا، دار طلاس للدراسات والنشر، 1998.
- 8- ديفيز بول، العوالم الأخرى، ترجمة: حاتم النجدي، (ط1)، سوريا، دار طلاس للدراسات والنشر، 1994.
- 9- ديفيز بول، وبراون جولييان، (1993)، الأوتار الفائقة، ترجمة: أدهم السمان، (ط1)، دمشق، دار طلاس للدراسات والنشر.
- 10- راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- 11- ستيفن وانبرغ، أحلام الفيزيائيين، ترجمة: أدهم السمان. (ط2). سوريا، دار طلاس للدراسات والنشر، 2006.
- 12- ليدرمان ليون، وهيل كريستوفر، التناظر والكون الجميل، ترجمة: نضال شمعون، (ط1)، بيروت، المنظمة العربية للترجمة 2009.
- 13- مطلب عبد اللطيف، الفيزياء والفلسفة، ج2، بغداد، دار الحرية للطباعة، 1985.
- 14- هايزنبرغ فيرنر، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة: أدهم السمان، (ط2)، دمشق، دار طلاس للدراسات والنشر، 1994.
- 15- هايزنبرغ فيرنر، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: أحمد مستجير، (ط1)، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 1993.
- 16- هايزنبرغ فيرنر، المبادئ الفيزيائية لنظرية الكم، ترجمة: محمد صبري عبد المطلب، انتصارات محمد حسن الشبكي، ط2. مصر والإمارات، كلمة وكلمات عربية للترجمة والنشر، 2011.



- 17- هوكينغ ستيفن، وملوندينوف ليونرد، تاريخ أكثر إيجازا للزمن، ترجمة: احمد السماحي، فتح الله الشيخ، أبو ظبي، القاهرة، كلمة ، دار العين للنشر، (د.ت).
- 18- ولسن كولن، فكرة الزمان عبر التاريخ. ترجمة: فؤاد كامل، الكويت، سلسلة علم المعرفة، 1992.
- 19- Bachelard Gaston, Expérience de l'espace, Paris, Librairie Felix Alcan,1937.
- 20- . Greene Brian;L'univers Elegant ,trad ;Celine Laroche , Paris, edition Robert Laffont,2000.
- 21- Schrödinger Erwin, Physique Quantique et représentation du monde, trad ; Michel Bitbol , Paris, édition de seuil, 1992.



## الإنسان ومكانته في العالم عند اريك فروم

1- ط د. دغو سليمة

جامعة الحاج لخضر باتنة

[Sselmasous05@gmail.com](mailto:Sselmasous05@gmail.com)

2- د. هشام مصباح

جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة

[hicham.philo21@gmail.com](mailto:hicham.philo21@gmail.com)

### ملخص الدراسة:

لطالما اعتبر سؤال الإنسان من القضايا المحورية والأساسية في الوقت ذاته التي شغلت بال المفكرين والفلاسفة والباحثين في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية نتيجة الأبعاد الرئيسية التي يطرحها هذا المفهوم على الصعيد العالمي في ظل الرهانات الجديدة التي يعيشها العالم اليوم، وعلى هذا الأساس يحاول اريك فروم تقديم مفهوم جديد للإنسان يتماشى مع الواقع الإنساني المعيش في المجتمع الرأسمالي الصناعي.

### الكلمات المفتاحية:

الإنسان، اريك فروم، النزعة الإنسانية، العالم الراهن.

### مقدمة:

يعتبر مفهوم الإنسان من القضايا المهمة التي عالجها اريك فروم في معظم انجازاته الفلسفية والنفسية على حد السواء، حيث كان سؤال الإنسان دائما النقطة المركزية التي تدور حولها جميع أفكاره كمحاولة نقدية منه في تشخيص الواقع الإنساني المعاصر المثقل بالمشاكل والهموم التي أفرزها التقدم التكنولوجي والعلمي الرهيب الذي حققه العالم في القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، فقد كانت اللحظة الفرومية صرخة مدوية في قراءة الواقع الانساني والمجتمع الاستهلاكي الغربي السائر نحو دروب مجهولة تقتضي العودة إلى ذاته من



جديد لفهمها ووعيا حقيقياً، فما هي مميزات الفلسفة الإنسانية عند اريك فروم؟

## 1- قراءة في تاريخ فكرة الانسانية:

الحديث عن تاريخ فكرة النزعة الانسانية في حقيقته حديث فلسفة قديمة تمتد بجذورها في عمق التاريخ الانساني فعمرها حوالي 2500 عام ممتدة في الحضارات القديمة كالهندية والصينية أين نشاهد حضورها القوي في الطاوية والبوذية، ليكون اي حديث عن الفلسفة الانسانية هو محاولة للرجوع إلى معايير الإنسان القيمية والوجودية المعبرة عن جوهر الذات الانسانية في علاقاتها مع كل ما يحيط بها في العالم، أما ما يقصده فروم بإنسانية جديدة فهو أننا قد نسينا الإنسانية خلال الخمسين عاما الماضية.

ليس من السهل الوصول إلى مفهوم واحد للنزعة الانسانية نتيجة المطارحات المتعددة التي تحتضنها كفلسفة ونزعة فكرية سعت إلى البحث عن كل ما يحقق قيمة الإنسان ويعيد له مكانته التي يستحقها، والتي وُجدَ من أجلها ككائن مفضل بالعقل والوعي مدرك لذاته ولعلاقته بغيره، فالنزعة الإنسانية حركة فكرية مشتملة على مختلف مجالات الابداع الفكري كالفلسفة، الأدب، الفن، الأخلاق، القانون، الدين.. وغيرها تسعى إلى استعادة الثقة بالإنسان كقيمة عليا<sup>1</sup>.

## 2- من الإنسان الفرد إلى طبيعة المجتمع المعاصر في القرن العشرين:

ضمن المحاضرات القيمة التي صنعتها قريحة فروم المعبرة عن تشخيص واقعي نقدي لطبيعة المجتمع الغربي المعاصر مشيراً إلى الأشياء التي رفضها فيه والتي نشرها تحت عنوان "ما لا أحبه في المجتمع المعاصر سنة 1972"، يشير فروم إلى طبيعة هذا المجتمع الصناعي سواء في شقه الرأسمالي أو السوفييتي فكلاهما وجهان لعملة واحدة ألا وهي تمجيد القوة والسعي نحو المزيد من المناطق لضمها والاستحواذ على خيراتها، فدائماً معادلة السوق وفاتورة الأرباح تحسب أولاً وقبل كل شيء، الجانب الإنساني وسؤال القيم والأخلاق والعدالة تأتي من بعد، المهم

1- محمد سبيلا، موسوعة المفاهيم الاساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المركز العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، الرباط، المغرب، 2017، ص. 500.



كيف يتم المحافظة على معادلة البقاء في الصفوف الأمامية لأن كلامها يدرك جيدا أن البقاء في المقدمة ستلزم الكثير من التضحيات التي لا تهم وسيلتها، فالغاية تبرر الوسيلة في هذا المكان، يقول " أولا أود أن أعبر عن كرهى لحقيقة أن كل شيء وكل شخص تقريبا للبيع، ليس فقط السلع والخدمات، بل الأفكار، الفن، الكتب، الأشخاص، القنوات، الشعور، الابتسامة كلها تحولت إلى سلع، وكذلك الإنسان كله بكل جوارحه وإمكانياته<sup>1</sup> فمعيار الوجود الإنساني لم يعد كما كان يحمل قيمته في ذاته بتعبير كانط بل معيار السوق هو الأساس، فالكل قابل للتأمين والمبادلة والمقايضة، بعبارة أكثر وضوحا قبل الأشياء تقبل معيار السلعة والسوق حتى الإنسان، وبالتالي الانعكاسات التي ستترتب عن هذا من فقدان الثقة في كل شيء، فالنزعة التشاؤمية بتعبير شوبنهاور نجدها حاضرة عند فروم في حديثه عن مميزات المجتمع المعاصر

كما يشير أيضا إلى فكرة فقدان الهوية لدى الجيل الجديد من الشباب في هذه الفترة من تطور العالم الغربي على وجه الخصوص وما نتج عنها من تغير في معنى الحياة في حد ذاته، لم يبقى المعنى نفسه الذي كان سائدا من قبل، وهنا يحضر وجه فروم المحلل النفساني في قراءته لطبيعة المجتمع والرد على القراءات الأخرى المقدمة حوله من زاوية نقدية نلمسها حاضرة بقوة في تحديد خصائص هذا المجتمع الذي ساد فيه الضجر والقلق الوجودي والبحث عن البهجة والتسلية التي أصبحت كلها ذات طابع صناعي لا يختلف عن المجال الاقتصادي، وهي الفكرة التي يعبر عنها بتغليب مبدأ الامتلاك على مبدأ الوجود " يريدون أن يملكوا الكثير ويستخدموا الكثير، بدلا من أن يكونوا الكثير"<sup>2</sup>.

هذا التشخيص للواقع الإنساني الغربي المعاصر يستشهد فيه فروم بميثولوجيا هزبود الإغريقية "العرق الحديدي" المعبر في جوهره عن تغير في طبيعة البشر حيث يقول: "مع تعاقب الأجيال يزدادون سوءا، وسيأتي زمن يصبحون

1- اريك فروم، كينونة الإنسان، اريك فروم، كينونة الإنسان، ترجمة محمد حبيب، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، ص، 44.

2- المرجع نفسه، ص، 46.



فيه أشرارا ويعبدون السلطة ربما سيتحقق لهم ذلك وسيتلاشى تبجيلا لخير، أخيرا عندما لا يعود هناك إنسان يغضب من فعل الشر أو يشعر بالخزي من وجود البؤساء، سيدمرهم زيوس ايضا، ومع ذلك حتى عندئذ يبقى من الممكن فعل شيء ما، فقط عندما ينهض عامة الناس ويطيحون بالحكام الذين قمعهم<sup>1</sup> إنها صبرورة التغير التي تحكم الإنسان دائما، فمعيار التبدل معيار طبيعي يسري على جميع الموجودات في الطبيعة ولكن السؤال المطروح هنا هو البحث عن كيفية التعايش مع الظروف الجديدة واستثمارها في الفهم الحقيقي للإنسان.

### 3- فكرة الإنسانية في العهد القديم:

لقد خلق الله الإنسان واحدا لحكمة ربانية لا يعلمها إلا هو، فلا يستطيع أي إنسان أن يقول للأخر أنه متفوق عليه لأن أسلافه تفوقوا عليه قديما، وأن أي شخص يدمر حياة إنسان آخر يكون كمن دمر البشرية كلها، فالإنسان قد خُلِقَ على صورة الله بناء عليه، ومن ثمة يكون كل البشر متساوون متشابهون على الرغم من طبيعة الاختلاف بينهم، لأنهم خلقوا جميعا على صورة الله<sup>2</sup>، هذه الصورة التي تترجم في رابطة الحب بين الجار والغريب أي محبة الإنسان مهما كان جنسه أو عرقه أو دينه، فلو تمكن الإنسان حقيقة عيش تجربة الغريب ووضع نفسه مكانه عندها يمكنه معرفته وفهمه وتحقيق التواصل معه، فالتعبير الأوضح عن إنسانية العهد القديم عند فروم تتضح معاملة في المفهوم النبوي المسيحي حيث يتم تجاوز مفهوم القبيلة في رؤية المساواة بين البشر.

نفس الأفكار نجدها حاضرة في العهد الجديد حيث الدعوة إلى الإنسانية مجسدة في حب الغريب وحتى في الدعوة إلى حب العدو، لتتأسس الكنيسة الكاثوليكية على أرضية الإنسانية والكونية باعتبارها نقيض للحدود والقومية<sup>3</sup>.

### 4- النزعة الإنسانية في الفكر الإغريقي والروماني:

1- اريك فروم، كينونة الإنسان، المرجع السابق، ص، 46.

2- المرجع نفسه، ص، 74.

3- المرجع نفسه، ص، 75.



في قراءة تاريخ الفكر الاغريقي نلمس معاني الإنسانية موجودة داخلها لدى الكثير من المفكرين والفلاسفة في دعوتهم إلى ضرورة معرفة الإنسان وفهمه عن حقيقته، والأمثلة على ذلك كثيرة ما تصوره لنا دراما سوفوكليس "أنتيجون" حيث الصراع بين قانون الطبيعة المتمثل في الرحمة الإنسانية وبين الطاغية "كريون" الممثل لقانون الدولة، وهنا يبرز صراع الإنسان مع القانون المضاد للقيم الإنسانية فتفضل البطلة التضحية والموت في سبيل القيم الإنسانية.

كذلك فكرة القانون الطبيعي المعبّرة عن البعد الإنساني في الإنسان السابق لكل القوانين والتعاليم فهو متجذر في الطبيعة الإنسانية ذاتها كما ورد في قول "انتيجون" ليس هذا بقانون اليوم أو الأمس، بل إن عمره من عمر الحياة ولا أحد يعرف من أين جاء وكيف<sup>1</sup>، بمعنى العودة إلى قانون الإنسان الأول أي ماهية الذات التي عليها إدراك جيداً معنى الحياة الإنسانية المشتركة، وهي الفكرة التي نجدها مع الخطيب الروماني شيشرون وفكرته عن القانون الطبيعي الداعي إلى وحدة البشر وتجسيد مبادئ الإنسانية القيمة "يجب أن تتصور الآن هذا الكون كله مثل دولة واحدة أفرادها البشر والله معاً"<sup>2</sup>

#### 5-النزعة الإنسانية في العصور الوسطى:

تبرز معالم الفكر الإنساني في فترة العصور الوسطى من خلال العودة إلى مفهوم القانون الطبيعي وتكريس مبادئ المسيحية التي أسست للاعتراف بالحياة الإنسانية المشتركة ووحدة الإنسان القائم على فكرة الحب انطلاقاً من الحب الإلهي المطلق الداعي إلى المساواة بين جميع البشر، وهي الأفكار التي نجدها في مفهوم الإنسان والشخص الإنساني عند كل من توما الإكويني والقديس أوغسطين، هذه الأفكار التي ستظهر لاحقاً في القرن الثامن عشر مع حقوق الإنسان الأمريكي على وجه الخصوص الذي يعود في جذوره إلى التعاليم الاغريقية والمسيحية.

#### د-عصر النهضة الأوروبية والولادة الجديدة للنزعة الإنسانية:

1- اريك فروم، كينونة الإنسان، المرجع السابق، ص، 76.

2- المرجع السابق، ص، 76.



يعد عصر النهضة الأوروبية من المحطات الحاسمة في البناء الحضاري الإنساني الغربي ونقطة انطلاق فعلية لمرحلة تقدم الإنسان الغربي، حيث تدوين شهادة ميلاد جديدة مؤسسة على العودة إلى المفهوم الجوهري للإنسان ومحاولة بعث ملامح الإنسانية داخل مجتمعاته التي كانت تعيش مرحلة انحطاط وتخلف رهيب بفعل سيطرة النظام الكنسي على كل منابع الحياة الإنسانية مقيداً الروح الغربية من كل مظاهر الإبداع داخلها.

في عصر النهضة يزداد الاهتمام الفعلي بالإنسان والعودة إلى الإنسانية القابعة داخل كل فرد دون حصرها في مجتمع أو طبقة معينة بل مجالها مفتوح على جميع الإنسانية مادام الإنسان واحد سواء كان في أوروبا أو أمريكا أو أفريقيا أو غيرها من بقاع الكوكب الأزرق، فلا يجب حصرها في نطاق ضيق فيتم قتلها واندثارها من الوجود العام للإنسان، فقد كان المثل الأعلى لإنسان عصر النهضة هو إنسان شامل، إنسان متعدد الوجوه مع فهم مقارب للإنسانية داخل كل فرد، فكل فرد حامل لكل الإنسانية ومهمة الإنسان أن يكشف عن الإنسانية داخله<sup>1</sup>.

##### 5- روح الأنوار وتجدد سؤال الإنسان:

في مرحلة عصر الأنوار يتجدد سؤال الإنسان والنزعة الإنسانية في العالم الغربي الساعي إلى البحث في ذاته وفهمها في إطار السرديات الكبرى التي شكلت معالم الإنسان الحديث في القرن الثامن عشر وبعده في القرن التاسع عشر، فالتغير والتحول سمة من سمات الفكر الحديث في جميع مجالاته الإنسانية، هذه التحولات التي عبّر عنها الشاعر الإنجليزي "فون دوم" سنة 1611 بقوله: الفلسفة الجديدة تجعل كل شيء غير يقيني

فعنصر النار منطفئ كلياً

الشمس مفقودة اليوم كما الأرض، ولا أحد اليوم

يمكن أن يرشدنا أن نبحث عن هاته

يعترف الناس صراحة أن هذا العالم محدود

عندما يبحثون في الكواكب والسماء

1- اريك فروم، كينونة الإنسان، المرجع السابق، ص، 77.





فهم يبحثون عن الجديد ثم يرون أن هذا قد انحل من جديد في الذريات كل شيء أصبح شتاتاً واختفى كل تماسك لا وجود لعلاقات صحيحة، لا شيء يتلاءم بعد<sup>1</sup>

في هذا إشارة إلى الملامح الجديدة التي نستشفها من عصر التنوير الأوروبي باعتباره شكّل تحولاً كبيراً في التفكير الحديث الذي جاء مصبوغاً بمخلفات الأنوار، لذلك يعتبر فروم أن الفكر الإنساني للقرن الثامن عشر قد انطوى على المفهوم العام للإنسان، مفهوم جوهر الإنسان، والجوهر يراد به الفضيلة فعندما نتكلم عن جوهر الإنسان نتكلم عن الفضيلة التي بفضلها يكون الإنسان آدمياً، ومن ثمة ضرورة التمييز بين جوهر الإنسان وبين الطبيعة البشرية عكس الكثير من علماء الاجتماع والنفوس الدين يرون أن الإنسان يولد ورقة بيضاء تملؤها الثقافة والمجتمع، وبالتالي ضرورة التمييز بين ما يملكه الإنسان وبين ما هو إنساني فيه<sup>2</sup>. وهي الفكرة التي نجدتها عند روسو ومن بعده فرويد، فقد أشار روسو إلى ذلك التناقض بين الميول الطبيعية للإنسان وبين مطالبه الاجتماعية التي وظفها فرويد في الصراع بين المتطلبات الجنسية وأعراف المجتمع، وقد قدّم جون لوك نظرية أساسها أنه من أجل فهم ما ينبغي أن تكون عليه الحكومة لابد من التشاور مع طبيعة الإنسان، هذه النظرية التي أصبحت شديدة الفعالية في التقليد الأمريكي<sup>3</sup>. بمعنى التأكيد على البعد الإنساني الذي يجب دائماً مراعاته في كل الظروف والأحوال.

من بين الفلاسفة الذين حملوا شعار الإنسانية والدفاع عنها نجد الألماني يوهانغوتفريد فون هيردر (1744-1803) من خلال تفسيره للضعف الإنساني مقارنة ببقية الموجودات معه، فقد ولد ضعيفاً واحتاج إلى تطوير الإنسانية فيه من خلال العقل الذي يمكنه في النهاية من تجاوز ضعفه، ومن ثمة يصبح المنتج الأفضل للارتقاء الطبيعي<sup>4</sup>.

1-محمد سبيلا، مدرات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، 2009، ص. 13.

2-إريك فروم، كينونة الإنسان، المرجع السابق، ص. 78.

3-المرجع نفسه، ص. 78.

4-إريك فروم، كينونة الإنسان، المرجع السابق، ص. 79.



غير بعيد عن هذه الفكرة يحضر الألماني غوتهولد أفراميليسينج (1729-1781) معتبرا أن مهمة الإنسان هي تحقيق جوهر الجنس البشري وأن يجسد على أرض الواقع، فهذه هيّا المهمة الحقيقية للإنسان، ويرى فروم أن الألماني جوته الأكثر أهمية في القرن الثامن والتاسع عشر لما حبلث به أفكاره الفلسفية العميقة الممزوجة بلغة الأدب الشعرية، فالإنسان يحمل في نفسه ليس فقط فرديته الخاصة، بل كل الإنسانية بكامل إمكانياتها، لكن الوجود المقيد للإنسان يجعله غير قادر على تحقيق كل إمكانياته بل جزء منها فقط، لذلك يرى جوته أن الغاية من الحياة هي التطور من الفردية إلى الكلية دون الإطاحة بفردية الشخص باعتبارها هي من تمكنه من تحقيق وجوده الإنساني<sup>1</sup>. هذا التوجه الإنساني لدى جوته جعله من كبار ممثلي الفلسفة الإنسانية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر خصوصاً في رفضه للنزعة القومية التي اجتاحت فرنسا ومن بعدها ألمانيا، وكانت فكرة مهمة في الحروب بين نابليون والألمان والتي حسمت بانتصار جيش التحرير القومي الألماني حيث قال: "إن الألمانية لا شيء لكن الفرد الألماني شيء، ومع ذلك تخيل العالم أن العكس هو الصحيح"<sup>2</sup>

فقد كان اعتقاد جوته يتمحور حول ضرورة انتشار الألمان في أصقاع العالم كي يقوموا بتطوير كل ما هو جيد فيهم من أجل منفعة البشرية، هذه الدعوة للفرد الألماني التي تنم عن إدراك كبير لمعنى الإنسانية لدى جوته الذي كتب قائلاً: "في الوقت الذي يكون فيه الجميع مشغولون في خلق أوطان الأجداد، فإن وطن الإنسان الذي دون تعصب ويستطيع أن يترفع فوق زمانه هو في اللامكان وفي كل مكان"<sup>3</sup> وهذا ما نجده في معارضته التامة للقومية الجديدة المناقضة باعتبارها النقيض السلبي للإنسانية، ليكون جوته آخر ممثلي النزعة القومية في القرن التاسع عشر لتحل النزعة القومية التي بدأت من فرنسا على إثر الثورة الفرنسية تلك الفلسفة التي بدأت تخلق المعبود الجديد أي الدولة القومية لتدمج مع الثورة

1- المرجع نفسه، ص، 80.

2- المرجع نفسه، ص، 83.

3- اريك فروم، كينونة الإنسان، المرجع السابق، ص، 83.



الصناعية كتجسيد للمصالح الاقتصادية القوية مستخدمة قوة المشاعر القومية لتحقيق مصالحها الاقتصادية القوية وقد وجدت تعبيرها المخيف في الحربين العالميتين، ويزداد الخوف منها لكونها سبب الحرب العالمية الثالثة المحتملة التي قد تكون نووية أو بيولوجية فكل الاحتمالات واردة بحسب معطيات الواقع الإنساني اليوم، ومن ثمة تكون النزعة الإنسانية صرخة قوية تبحث عن الإنسان الخير المدرك لحقيقة وجوده مع غيره في العالم.

لذلك كان هدف ماركس مطابقاً لهدف كل من جوتيهوسبينوزا وهو الرقي بالإنسان إلى ذلك الإنسان المستقل، الإنسان الحر، حيث لا ينظر الكائن إلى نفسه ككائن مستقل ما لم يكن سيّد نفسه، ولا يكون سيد نفسه إلا عندما يدين بوجوده لنفسه فقط، فالإنسان الذي يعيش من فضل الأخر يعتبر نفسه تابعا<sup>1</sup>، وهو السبب الذي يبرر سعي ماركس الدائم إلى تحقيق مفهوم الإنسان الفعّال كنقيض للكائن السلبي المغترب والمستلب في الوقت ذاته، إنها دعوة رسمية لإعادة قراءة واقع الإنسان بالتركيز على مضمونه الداخلي لا على جانبه السطحي الخارجي وهي الميزة التي شغلت بال ماركس وحاول توضيحها في أفكاره الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالبحث عن جوهر الإنسان الذي لن يكون إلا في فهم معنى الحب ليس في كيفية محبتنا أو كيف يحبنا الآخرين بل قدرتنا على الحب ونوعيته الفاعلة التي لا تنتظر المقابل، فإن لم تكن قادراً على تجسيد نفسك كشخص محب وتجعل من نفسك شخصاً محبوباً، عندئذ يكون حباً عقيماً سيء الحظ<sup>2</sup>.

## 6- المراحل الكبرى في تطور الفكر الغربي:

تميز الفكر الغربي بالعديد من المراحل الكبرى التي رسمت معالم الإنسان المعاصر حيث شكلت هذه المراحل خصوصية الإنسان الغربي قديماً وحديثاً، لذلك عمل فروم على توضيح الخطوط العريضة التي عرفها الفكر الغربي من أجل سهولة فهم عملية الميراث الإنساني الموروثة منذ العصور القديمة وأهم هذه المراحل نجد:

1- المرجع نفسه، ص. 85.

2- اريك فروم، كينونة الإنسان، المرجع السابق، ص. 83.



تمتد المرحلة الأولى لتطور الإنسان الغربي من 1500 قبل الميلاد إلى بداية التاريخ الميلادي وفيها انتقل من عبادة الأوثان إلى الدين الإنساني، التي تكون بداياتها الأولى مع الثورة الدينية لأخناتون، لتستمر مع اليهودية، الطاوية والبوذية، والحقبة الكلاسيكية للفلسفة اليونانية وكان الهدف خلاص الإنسان، خلاص يختلف عن مرحلة عبادة الأوثان والآلهة الطبيعيين، بل توجه جديد نحو الدين الإنساني والتوحد مع العالم والطبيعة.

انعكاسات المرحلة الأولى تتمثل في خلاص تاريخي نجده مع النبوة المسيحية التي طورت الفكرة التالية: كان الإنسان في الجنة متوحدا مع الطبيعة لكنه لم يكن على وعي بذاته، في فعل الخطيئة وعدم طاعة الله بدأ يعي ذاته ويخطوا خطوات نحو الحرية لتكون هذه الخطوة أول خطوة في التاريخ الإنساني فقد تكسر الانسجام الأصلي للإنسان مع الطبيعة وطرد من الجنة، وقاومه ملاكان من نار كي لا يعود إليها.

فالتاريخ هنا هو تاريخ مقدس من وجهة نظر النبوة اليهودية، إنه تفتح الإنسان على إنسانيته وقدراته المختلفة، هذا الانفتاح يقوده إلى تحقيق الانسجام الجديد مع الطبيعة المغاير للانسجام القديم الذي عرفه الإنسان قبل أن يفترق مع الطبيعة.

هذا التصور النبوي اليهودي للتاريخ المقدس قد نُقِلَ في المسيحية من فلسطين إلى أوروبا، وأثناء هذا النقل تَغَيَّرَ شكلُ هذا التطور، حيث تبدَّلَ شكل الخلاص الإنساني الذي لم يعد يتم في إطار التاريخ بل أصبح ذو طابعٍ متعالٍ، فمملكة الله لم تعد تفهم كما هو الحال عند معظم الأنبياء اليهود كتغيير لهذا العالم، لكن كإقامة لعالم روحي جديد يعالي هذا العالم، وبذلك يكون التاريخ المقدس المسيحي هم تنمَّةٌ لفكر النبوة اليهودية متميزا عن تواريخ مقدسة أخرى كالبوذية مثلا لأن الخلاص عنده هو خلاص جماعي، خلاص الإنسانية وليس خلاص فردي فقط، وهنا تتحولُ فكرة الخلاص التاريخي لتصبح فوق التاريخ.

في هذه المرحلة إنَّ رسالة الإنجيل المفرحة قد أدخلت تاريخيا في تيار الكنيسة المسيحية، ليلتحم الفكر اليهودي المقدس مع الفكر اليوناني للعلم والنظرية كما هو



لدى أفلاطون وأرسطو، لينتج عنه شيئاً جديداً تخمّر في أوروبا تخمر لمدة تفوق الألف عام، وقد دام هذا التخمر من روما الوثنية في القرن الرابع إلى نهاية العصر الوسيط الأوروبي، حيث حملت أوروبا لمدة تناهز الألف عام بالإرث اليوناني الروماني واليهودي المسيحي، بعد ألف عام ولد من حجر أوروبا شيء جديد هو المجتمع الحديث.

بداية المجتمع الحديث كانت مع عصر النهضة الأوروبية التي تميّزت باكتشاف الفردانية الجديدة أو إعادة الاكتشاف للكثير من الأفكار التي عرفها العصر اليوناني والروماني حول الإنسان والطبيعة، فقد كانت النهضة بمثابة ميلاد علم جديد مثالي ذو أبعادٍ يوطوبية مختلفة عن التصور اليهودي للمجتمع الكامل، الجيد والإنساني الذي يتحقق يوم القيامة في حين كانت المثالية الطوباوية النهضة ترى المجتمع الجيد في مكان ما على الأرض سيكتشف في ما بعد، ومن ثمة أصبح إنسان عصر النهضة واعياً بقيمته وضروره تحرره من أغلال الطبيعة والتحكم فيها لتصل بذلك النزعة الإنسانية الجديدة إلى أعلى مراتب لها حيث يتركز الفكر الغربي على الإنسان وعلى فعل الإنسان.

أما القرن التاسع عشر فقد اقترب من عصر الاكتمال، الإنسان الجديد الذي اختمر منذ نهاية العصر الوسيط إلى القرن التاسع عشر، فقد كان عليه أن يحقق للإنسان التحكم في الطبيعة والقضاء على الحروب وتحقيق الرفاهية المادية، ولكن ما الذي حصل بعد القرن التاسع؟

أمام هذه الانجازات التي حققها الإنسان في القرن التاسع عشر وأمام حلمه في السيادة على الطبيعة وتحقيق الرفاهية في جميع المجالات المعيشية اصطدم بحربين عالميتين، ولا إنسانية النظام النازي والنظام الستاليني، وهنا حدثت تحولات كبرى في مسار الحياة الإنسانية التي ستأخذ منحى تقدمي في جانب مادي على حساب الجوانب الأخرى يقول فروم: "ما بدأ في القرن التاسع عشر سيستمر في القرن العشرين، إن نماء النظام الاقتصادي العصري يقود إلى المزيد من الإنتاج ومن



سلوك الاستهلاك، لقد أصبح الإنسان مستهلكاً، والمعاش الرئيسي في حياته أصبح أكثر فأكثر: أملك وأستعمل، وأنا موجود أقل أقل<sup>1</sup>.

خاتمة: يحتل مفهوم الإنسان في فلسفة أريك فروم مكانة مركزية نتيجة الأبعاد المتنوعة التي يحملها من جهة والقيمة الكبرى التي يتمتع بها من جهة أخرى، ومن ثمة فإن الإنسان وحده من يملك قيمة في ذاته بعيداً عن عالم الأشياء والموضوعات المادية الأخرى بمعنى ضرورة إعادة طرح سؤال قيمة الذات الإنسانية من جديد خصوصاً في ظل التحولات الكبرى التي يعيشها العالم منذ القرن العشرين وحتى المرحلة الراهنة في بدايات القرن الحادي والعشرين، فقد كانت انطلاقة فروم في تأصيل مفهوم الإنسان من قراءة نقدية عميقة للمجتمع الغربي الرأسمالي والمجتمع الصناعي القائم على المنفعة المادية مهماً بقية الأبعاد الأخرى التي يتميز بها الإنسان دون غيره من الكائنات، ومن ثمة التأكيد على البعد الإنساني القيّم الحاسم الذي يجب التأسيس له في زمن التقدم العلمي الرهيب وتحالف العلم مع التقنية وغيرها من المنجزات العلمية الأخرى التي سارت في اتجاه واحد فقط دون أن تلتفت إلى تلك الأسئلة الأساسية المتعلقة بالإنسان ومكانته في الكون على حد تعبير الألماني ماكس شيلر في مؤلفه المشهور "مكانة الإنسان في العالم"

#### قائمة المصادر والمراجع:

- 7- محمد سبيلا، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المركز العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، الرباط، المغرب، 2017.
- 8- أريك فروم، كينونة الإنسان، أريك فروم، كينونة الإنسان، ترجمة محمد حبيب، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013.
- 9- محمد سبيلا، مدرات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، 2009.
- 10- أريك فروم، الإنسان المستلب، ترجمة حميد لشهب، نداكوم للطباعة والنشر، 2003.

1- أريك فروم، الإنسان المستلب، المرجع السابق، ص، 48.



الظاهرة الدينية في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس  
Religious phenomenon in the public sphere for Jurgen  
Habermas

ط.د. حمزة طالبي

جامعة الحاج لخضر (باتنة 1) - الجزائر

hemzatalbi75@gmail.com

ملخص:

شغل موضوع الظاهرة الدينية في الفضاء العمومي اهتمام رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية "يورغن هابرماس". وتطور الإشكالية المحورية في هذا المقال حول مساهمة الطرح العقلاني التواصلي لهابرماس في تجديد الظاهرة الدينية داخل المجال العام. ويهدف هذا المقال لمقاربة رؤية "هابرماس" العقلانية التواصلية للظاهرة الدينية في المجتمعات ما بعد العلمانية (مجتمعات الديمقراطية). حيث عمل على استبعاد الدين من المجال العام في مراحل الفكرية المبكرة، لكن بسبب السجال الفكري بينه وبين فلاسفة ما بعد الحداثة، وعودة الحياة الدينية في الغرب، ألح على ضرورة التوجه نحو الدين. أما نتائج هذا المقال تتمثل في تحديث الوعي الديني، في محاولة منه ليثبت عقلنة الدين، وديننة العقل، ودور أخلاقيات الخطاب والمناقشة في تحديث الوعي والظاهرة الدينيين داخل الفضاء العمومي، وأهمية أسس التواصل البيّناتّي للتخلص من الانغلاق الديني.

الكلمات المفتاحية: الظاهرة، الدين، هابرماس، الفضاء، العمومي

مقدمة:

شهدت الظاهرة الدينية منذ النصف الثاني من القرن العشرين مقاربات فلسفية متنوعة قادها فلاسفة طالبوا بضرورة إحياء الدين عالميا وعودته كمقدس ضد الانحسار الديني الذي ميز مجتمعات العلمانية المتطرفة بحجة عقلنة العالم المعيش، ونشر التقنية التي أنتجها العقل الحداثي. الخ. ولعل ما جادت به مؤلفات رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية "يورغن هابرماس" (1929-؟) حول الظاهرة الدينية دلالة واضحة المعالم على عودة الحياة الدينية في المجتمعات



الليبرالية الديمقراطية المعاصرة من جهة، والبحث عن فضاء عمومي جديد مليء بالإيمان ومتعدد دينيا.

إن مؤلفات "هابرماس" الدينية ذات الطابع العقلاني التواصلي تهدف لتأسيس مجال عمومي قائم على تحديث الوعي الديني بعقلنة الدين وديننة العقل، والتحرر من مختلف القيود التي استعمرت العالم المعيش إيمانيا، كالذاتية والعقلانية والعلموية التقنية والتطرف الديني. الخ.

هنا يمكن بلورة الإشكالية المحورية كالتالي:

إلى أي مدى ساهمت الرؤية العقلانية التواصلية لهابرماس في تجديد الظاهرة الدينية داخل الفضاء العمومي؟

من خلال هذه الإشكالية أ طرح المشكلات الثانوية كما يلي:

كيف انتقل "هابرماس" من مرحلة استبعاد الدين إلى مرحلة التوجه نحو الدين داخل المجال العام؟ وفيما يتمثل تحديث الوعي الديني في العالم المعيش؟ وما هي أسس التواصل البينذاتي للقضاء على الانغلاق الديني في المجتمعات ما بعد العلمانية؟

إن دراسة هذه الإشكالية اقتضت الاعتماد على المنهج التحليلي في جانبه المنطقي المتمثل في عرض تصورات، ومواقف "هابرماس" للظاهرة الدينية، وتحليلها، وتوضيحها.

في تقديرنا إن الهدف من هذه الدراسة الخاصة بالظاهرة الدينية في المجال العام لدى "يورغن هابرماس" يتمثل في إعادة الاعتبار لقوة الدين داخل المجتمعات المعاصرة، وعودة المقدس الإيماني للتخلص من سلبيات الحداثة بتمظهراتها الذاتية والعقلانية والعلموية، إضافة لخصوصية الطرح الهابرماسي في منحاه التواصلي وفي طرافة اشتغاله على سؤال العلاقة بالآخر المختلف دينيا، وضرورة تفعيل أخلاقيات التواصل بين الأديان بعيدا عن الشوفينية الضيقة.

أولا - من مرحلة استبعاد الدين إلى التوجه نحوه داخل الفضاء العام عند

هابرماس:





من منظور "هابرماس" ساهمت الحداثة بأسسها الثلاثة - رغم نقده لها - :  
الذاتية والعقلانية والعلموية التي

انبثقت عن مركزية العقل الأنواري، في تلاشي المركزية الكنسية منذ القرن الثامن عشر (1700 - 1800 م) التي أضفت الطابع الديني على كل مجالات العالم المعيش، وأصبح الإنسان بفعل التنوير ذاتا حرة في معتقداتها، وتحول التدين لمسألة شخصية، لأن "التنوير لم يغلق الباب أمام الدين ولكن أمام شكل من التدين كان يطلب السيطرة المطلقة على حياة الإنسان وعقله وجسده"<sup>1</sup>. هذا ما جعل الماركسية - التي تأثر بها هابرماس منذ انتمائه لمدرسة فرانكفورت النقدية - كفلسفة معادية للدين، لأنه يشوه الوعي الإنساني ويزيفه، تعتبر - على حد قول كارل ماركس - : "الدين زفرة الإنسان المسحوق. روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح. إنه أفيون الشعب"<sup>2</sup>. إضافة للتقدم العلمي الذي أعطى شرعية أكبر للعقل الإنساني في قدرته على تسيير العالم الإنساني بما فيه الديني (الروحي). وعلمنة الحياة في الغرب، فانتشرت عدة أفكار فلسفية تقر بموت الإله والإنسان ونهاية الدين. الخ. أفرغت الوجدان الذاتي من القيم الإيمانية (الروحية) وحولته ماديا واستهلاكيا، فانحسر الدين من الحياة الخاصة والعامة على حد سواء، وتم تنظيمه داخل مؤسساته الرسمية فقط.

استنادا لهذا تأثر "هابرماس" بهذه النزعات الاستيعادية للدين كالمادية الملحدة، والوجودية العدمية، والعلموية المفرطة، فبدأ حياته المهنية المبكرة بانخفاض عمومي للدين، ولم يعطه الأولوية داخل الفضاء العمومي. يقول "وليام ماير" في مقالاته "الإيمان الخاص أو الدين العام؟ تقييم وجهة نظر هابرماس المتغيرة للدين": "اعتقد هابرماس أن الدين أصبح ببساطة غير ضروري في الحياة الحديثة"<sup>3</sup>.

1-رشيد بوطيب، 9 تشرين الثاني 2013، هابرماس: عن الفلسفة والدين،

<http://alhayat.com/opinions>

2-كارل ماركس، نقد فلسفة الحقوق عند هيغل، من مقدمة الكتاب بطبعته الألمانية، د ط، 1843،

ص6.

3-william meyer, private faith or public religion ? an assessment of habermas's changing view of religion, the journal of religion, vol 75, n 3, 1995, p 372



لكن موقفه الأولي هذا كان نتاجا لفهمه لتطور الأسطورة إلى الميتافيزيقا ثم إلى عقلانية التواصل، لأن الأساطير البدائية وبمساعدة القصص المثالية ساهمت في انتشار التفسيرات السردية. كذلك العقائد الدينية كرسّت مبدأ الحقيقة المطلقة التي لا يمكن تحديدها، إلا أن انتشار العقلانية وتدفع الاكتشافات العلمية قلصتا دور الدين كمعيار للحقيقة، فأصبح نسبيا كغيره من مجالات الفضاء العام.

نظرا لتأثير التيارات المختلفة على الفكر الهابرماسي منذ نقد الحداثة، وانتشار الرؤى الداعية لعودة المقدس لدى فلاسفة ما بعد الحداثة، وظهور الأصوليات الدينية التي كانت أغلبها رافضة للعولمة، تراجع عن موقفه الرفض لدور الدين في المجال العمومي، فكان لزاما عليه الإقرار بأهمية (قيمة) الدين في العالم المعيش نظرا لانتشار الحركات الدينية الإسلامية والمسيحية والبوذية والهندوسية. الخ. منذ بداية سبعينات القرن العشرين (1970) عموما، وهجمات (11) سبتمبر (2001) خصوصا. ومن ثمة توصل إلى أن عودة الدين تمظهرت في الوقائع التالية:

انتشار الدعوات التبشيرية.

- ظهور الحركات الدينية الأصولية الجديدة.

- ظهور العنف الديني<sup>1</sup>

رغم أن "هابرماس" كان يؤكد أن الديانتين اليهودية والمسيحية تؤديان إلى الخلاص والنجاة من وحشية العالم الذي طغت عليه الماديات الناتجة عن الموضوعة الاستهلاكية، إلا أنه يتراجع عن موقفه، فيقول: "أما اليوم فإننا نشهد داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة، وللمرة الأولى، فقدان الأمل بالخلاص والنعمة. وتظهر بعض المؤشرات أن التخلي الكثيف عن مبادئ الدين اليقينية المنقذة يؤدي إلى ارتسام هلينية جديدة، أي إلى نكوص إلى ما دون المستوى الذي بلغته الديانات الكبرى التوحيدية حيث تتشكل الهوية في إطار الحوار مع الله الأحد"<sup>2</sup>. وبالتالي، فالدين أمر لا غنى عنه، ولا يمكن التخلي عنه، لأنه كان ولا زال مليئا بالقيم الإيمانية

1-عزيز الهلالي، عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مساءلة المشروع العلماني، مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، العدد (12)، 2018، ص 86.

2-يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء - بيروت)، 1995، ص ص 46 - 47.



التي تساعد مجتمعات ما بعد العلمانية على مواجهة أزماتها التي تسببت فيها التقنية خصوصا، فهو يمثل القوة الروحية التي تحمي الشعب من كل المشاكل التي تنبثق من خارج الوجدان، ومن ثمة فقيمتها تتجلى في فائدته الوجودية، إذ يوفر العزاء والسلوان اللذين يستند إليهما المحتاجين أثناء حدوث الأزمات والأقدار، لأن العقل لا يمكنه تقديم إجابات تعطي الآمال أو تقدم المؤاساة.

### ثانيا - تحديث الوعي الديني في العالم المعيش:

اقترح "هابرماس" ترجمة للمفاهيم الدينية لتحديث الوعي الديني من أجل توظيفه داخل الفضاء العمومي خصوصا الاجتماعي والسياسي، حيث يتناغم مع متطلبات العصر كل المتدينين دون تخليهم عن هويتهم الدينية، أو إقرارهم بأفضلية ديانة أخرى على حساب ديانتهم، لكن شريطة ولوجهم دائرة المشروعية التبريرية لتقديم الحجج المقنعة عقليا، وتفعيلها واقعا للانخراط مع التعددية الدينية والعلمانية داخل الدولة الليبرالية، ومواجهة مختلف الخلافات بذهنية الحوار التواصل، فمنذ أن "اكتسبت التقاليد الدينية وجماعات الإيمان أهمية سياسية جديدة غير متوقعة حتى الآن منذ المرحلة التاريخية التي شهدتها الفترة (1989 - 1990)"<sup>1</sup>. أصبح ضروريا على المتدينين ترجمة المفاهيم الدينية بطريقة استدلالية إقناعية تراعي - خصوصا - المجالين الثقافي والسياسي للمجتمع، ومستعدة للانخراط في مختلف النقاشات والخلافات التي تحدث بين النزعات الدينية والعلمانية. الخ. داخل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، ولهذا "اعتبر [هابرماس] المسؤولية المعرفية [أي الترجمة التأسيسية للدين] عبئا ثقيلا يقع على كاهل جميع المواطنين دون استثناء، لكن غاية ما في الأمر نجده قد أكد ضرورة امتلاك المواطنين المتدينين رؤى ونزعات معرفية خاصة ومرنة لها القابلية على التوسع حينما يبادرون إلى عملية الترجمة العامة"<sup>2</sup>. ولهذا لا يمكن أن تتحقق ترجمة محتوى النص المقدس إلا بالاعتماد على التأمل الهرمنوطيقي لتأويل الجوانب الروحية فيه لتتماشى مع

1-jurgen habermas, between naturalism and religion – philosophical essays-, translated by: ciaran cronin, polity press (cambridge), 2008, p 114

2-آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس - الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة-، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثامن، 2017، ص ص 194-195



مختلف التحولات المعرفية الحادثة، وقد وضع "هابرماس" ثلاثة نواحي تجب مراعاتها لكي تتمكن المجتمعات الدينية التقليدية (مجتمعات العالم الثالث الدينية الأرثوذكسية) من تهيئة الأرضية المعرفية للمواطنين العلمانيين، وبالتالي تحقيق تعددية الترجمة للمقدس من المتدينين والعلمانيين، لأن التزام المذاهب الدينية بالدين الراسخ الدوغمائي لن يفتح المجال لتأسيس المجتمع الليبرالي، وتتمثل هذه النواحي فيما يلي:

- "يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفا معرفيا تجاه الأديان الأخرى ووجهات النظر العالمية التي يواجهونها في عالم من الخطاب الذي لم يكن يشغله حتى الآن سوى دينهم"<sup>1</sup>. وهذا يتم بفضل ابتكار أسلوب حجاجي هدفه الفهم والإفهام لتفسير المعتقدات الدينية للمتدينين والعلمانيين الآخرين سواء داخل نفس الديانة والمجتمع، أو الديانات والمجتمعات الأخرى، وعدم احتكار الحقيقة بطريقة دوغمائية منغلقة تماشياً مع نسبية العالم المعيش على جميع المستويات.

- "علاوة على ذلك، يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفا معرفيا تجاه المنطق الداخلي للمعرفة العلمانية للخبراء العلميين الحديثين. يمكنهم أن ينجحوا في هذا فقط إلى الحد الذي يتصورون فيه العلاقة بين المعتقدات العقائدية والمعرفة العلمانية من وجهة نظرهم الدينية بطريقة لا يمكن أن يتعارض فيها التقدم المستقل للمعرفة العلمانية مع مواد الإيمان"<sup>2</sup>. ومن ثمة على المتدينين فهم علاقة المقدس الثابت بتطورات العلوم، مما يسهل فهمهم للفكر العلماني المتنامي، وعدم معارضته - بسبب التعصب الإيماني - لأنه لا يتماشى مع المعتقدات الدينية، بل مساءلته حجاجياً لينسجم مع المقدس من جهة، وتفادي السجال الفكري مع التوجهات الفكرية الأخرى القائمة على مقومات النهج العلماني - العلمي.

- "أخيراً، يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفا معبراً تجاه الأولوية التي يتمتع بها الفكر العلماني على الساحة السياسية. هذا لا يمكن أن ينجح إلا بالقدر الذي تدمج فيه الفردانية القائمة على المساواة في القانون الطبيعي الحديث

1-jurgen habermas, 2008, p 137.

2-jurgen habermas, 2008, p 137



والأخلاق الكونية بطريقة مقنعة في سياق مذهبهم الشاملة"<sup>1</sup>. ليتم لهم وللمواطنين تحديث وعيهم الديني الذي يسمح بقبول التعددية الدينية، لأن تحديث التدين فرديا واجتماعيا يجعل كل مواطن بإمكانه مواجهة تحديات العصر المتمثلة في التعددية الثقافية عموما، والدينية خصوصا، والتكيف مع انتشار العلوم ومجتمع المعرفة، واتساع النزعات الوضعية (العلمية) والأخلاق اللادينية كأخلاق المصلحة والمجتمع والعقل. الخ. فبسبب ضغوطات الحياة المعاصرة خاصة الاقتصادية "ينسحب الأفراد أكثر فأكثر فزعين إلى فقاعة مصالحهم الخاصة"<sup>2</sup>. وهذا ما يرفضه "هابرماس" في نظريته التواصلية بين الجميع دون استثناء، لأن أفكاره الموجهة للمتدينين والمواطنين على حد سواء تساهم في تمكينهم من الانخراط بأرائهم في الفضاء العمومي استنادا للمحاجة العقلانية دون سواها، بالتخلي عن الإيديولوجيا الدينية المنغلقة المؤمنة بالحقائق الثابتة والبحث عن حقائق دينية من النص المقدس لمسيرة تحولات الحقيقة لدى مختلف النزعات الفكرية، ومساءلتها أثناء مختلف النقاشات الدائرة بينهما ضمن ما يصطلح عليه التداول الفكري والديني داخل المجال العام، فما "دامت الجماعات الدينية تلعب دورا حيويا في المجتمع المدني وفي المجال العام، فإن السياسة التداولية تمثل بالقدر نفسه نتاجا للاستخدام الشعبي للعقل من قبل المواطنين المتدينين كما هو من قبل المواطنين غير المتدينين"<sup>3</sup>.

ثالثا -أسس التواصل البنذاتي للقضاء على الانغلاق الديني في المجتمعات ما بعد العلمانية:

من المؤكد حسب "هابرماس" أن المجتمع ما بعد العلماني هو الذي تشكلت لديه الرؤية العقلانية لتجاوز الإقصاء والتمهيش المتبادل بين الفكرين الديني والعلماني، إذ لا بد من تجاوز العنف المضاد، والسجلات الأيديولوجية بين المتدينين

1-jurgen habermas, 2008, p 137.

2-يورغن هابرماس، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تشارلس تيلر، قوة الدين في المجال العام، ترجمة: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد-العراق) ودار التنوير للطباعة والنشر (بيروت - لبنان)، 2013، ص 40.

3-يورغن هابرماس، 2013، ص 56



والعلمانيين، فمن جهة من الضروري عقلنة الدين وديننة العقل، وتهيئة شروط التواصل بينهما من أجل الحفاظ على استمرارية النزعات والجماعات الدينية داخل المجتمع ما بعد العلماني الذي يعلمن نفسه بنفسه من جهة أخرى، ففي ظل هذا التفاعل المشترك تحت راية الديمقراطية الليبرالية يكون المجتمع ما بعد العلماني علميا ودينيا في الوقت ذاته.

لهذا ألح "هابرماس" على ضرورة توظيف التواصل البنائاتي للقضاء على الانغلاق الديني الذي أنتج التطرف العقائدي والعنف بكل أشكاله خصوصا الإرهاب (الجماعات الدينية المسلحة) وذلك بسبب الخطاب المشوه بين الأطراف المعزولين عن بعضهم البعض داخل الفضاء العمومي، فكل طرف لا يعترف بالآخر، ومستعد لممارسة العنف على غيره دون رحمة وشفقة مثل هجمات (11 سبتمبر 2001). "فهول الكارثة الذي أمطرته سماء مشتعلة، بالمعنى الحرفي للكلمة، والقناعات المرعبة التي تكونت عن الاعتداء الغادر، والكآبة الخانقة المخيمة فوق المدينة [أي مناهاتن]. تدفع إلى إثارة مشاعر غامضة من القلق متساوقة مع جاهزية مجهولة المغزى، حملت الناس، في نيويورك، على أن يكونوا مستعدين للأسوأ، وهذا ما يريده الإرهابيون بالضبط. نتيجة لذلك، كان من الطبيعي أن تنسب هجمات الجمرات الخبيثة (بل اصطدام الطائرة في منطقة كوينز) [أي تحطم الطائرة التجارية في ناحية كوينز بنيويورك يوم 11-12-2001] إلى دسائس أسامة بن لادن الشيطانية".<sup>1</sup> على ضوء ذلك، ساهم الانغلاق الديني الذي قاده المتدينين المغلقين في تفشي العنف المادي والمعنوي والرمزي بين المواطنين داخلها (بين الديانة الواحدة) وخارجها (بين الطوائف من مختلف الديانات). مما استلزم حسب "هابرماس" الذي تعلم كثيرا من الكوارث، التأسيس للتواصل الفعال الذي يسمح للمواطنين المتدينين والعلمانيين المشاركة في بلوغ الاتفاق عوض الاختلاف من خلال دمج الدين في الدولة العلمانية، والحفاظ على قيمه المقدسة وتوظيفها في العالم المعيش، والاعتماد على

1- جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب - حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة - قطر)، يونيو 2013، ص 66



أخلاقيات التواصل والتسامح والتداول الحجاجي لتحقيق الإجماع الذي لا يتعارض مع قوانين الديمقراطية التشاركية.

من أجل القضاء على الانغلاق الديني حاول "هابرماس" اقتراح آليات ذات مشروعية عمومية أخذت الأبعاد التالية:

## 1- توظيف القيم الدينية في العالم المعيش:

إن النقطة المحورية التي ركز عليها "هابرماس" هي المصالحة بين منجزات الحضارة الغربية كالعقلانية والتقنية والحرية والعدل والتضامن والانعتاق والديمقراطية. الخ. والخطاب الديني الحامل لمختلف القيم الإنسانية كحقوق الإنسان وعدالة المساواة المستمد من النص المقدس ذاته، فقد ورد في إنجيل يوحنا بالإصحاح الثامن الآية (32) ما نصه: "وتعرفون الحق، والحق يحرركم". كما ورد في سفر طوبيا بالإصحاح الثالث الآية (2) ما نصه: "عادل أنت أيها الرب وجميع أحكامك مستقيمة وطرقك كلها رحمة وحق وحكم". مما يعني أن الأصول المقدسة لقيم الحضارة هي التي أسست لحضور الدين داخل الفضاء العمومي، مما يجعل "الدولة الدستورية. تضمن أن تتعايش مجتمعات مختلفة من المعتقدات على أساس المساواة في الحقوق والتسامح المتبادل، مع أنها لا تزال غير محسومة على مستوى عقائدها الموضوعية. ففي تحمي الطوائف الدينية ليس فقط ضد الآثار المدمرة للصراعات العنيفة بين الطوائف، ولكن أيضا ضد العداء تجاه دين المجتمع العلماني"<sup>1</sup>. فالعلمانية الهادفة لزحزحة الدين وإزالة قدسيته عن العالم منحت للدين ذاته مشروعية أكثر لمواجهة الشر الجذري الناتج عن مآسي الحاضر، مما يجعل الدين بقيمه الروحية آلية لمواجهة النزعات الاستهلاكية والأداتية المادية، ونشر قيم التضامن والتقوى والمحبة بين المواطنين في معاملاتهم.

## 2- تفعيل أخلاقيات التواصل والتسامح:

اعتبر "هابرماس" قبول الآخر المختلف عقائديا داخل البلدان الغربية أو خارجها خصوصا المتدينين التابعين للأصوليات الإسلامية، مشروعا مستمرا

1-jurgen habermas, an awareness of what is missing: faith and reason in a post – secular age, translated by ciaran cronin, polity press (cambridge), 2010, p p 7-8





تستوعبه أخلاقيات التواصل والتسامح، فعلى صعيد أخلاقيات التواصل التي تعد جوهر العلاقات المجتمعية في المجال العمومي القائم على المناقشة بالمحاجة لبلوغ التفاهم بين المتحاورين، فإن "هابرماس" يدعو لتأسيس قوانين وضعية داخل الدولة الدستورية تراعي تعددية القيم الدينية التي تتجسد في النشاط الديمقراطي لكل الطوائف الدينية، وأحقيتها في المناقشة كلما أرادت ذلك شريطة أن تتجاوز إغواءاتها النرجسية الدينية، وأنها وحدها دون غيرها هي التي تحقق الخلاص، فأخلاقيات الخطاب تنص على أنه "لا يصح من معايير الفعل سوى تلك التي يمكن أن يوافق عليها جميع الأشخاص المتأثرين باعتبارهم مشاركين في خطاب عقلائي"<sup>1</sup>. بناء على هذا يكون الفعل التواصلي عقلانيا، ويمارسه كل شخص مهما كانت ثقافته ومحيطه الاجتماعي ولغته، لأنه مطالب بالانخراط داخل الممارسات التواصلية، والاهتمام بقضايا المجتمع العام، فعلى سبيل المثال المشتغلين بالفلسفة "يتميزون بإمكانية ممارسة نقد صارم تجاه العوارض الاجتماعية المختلفة – كنقدهم مثلا للمعاناة الخفية الناتجة عن سيطرة مجتمع الاستهلاك، البيروقراطية، النزعة القضائية المغالية، العلمية السائدة – وأخيرا، فإن الفلاسفة يمكنهم إظهار الجروح الخفية للتمييز الاجتماعي والإقصاء الثقافي"<sup>2</sup>

أما على صعيد التسامح الذي يعتبر أساس الثقافة الديمقراطية، لا بد أن يتم بين المتدينين من مختلف الأديان، وبين العلمانيين المطالبين باحترام آراء المواطنين المتدينين، بل واحترام غير المتدينين كالملاحدة مثلا، ومن ثمة يكون التمرکز حول قيم التسامح هدف المتدينين والعلمانيين معا، لأن الخطاب الشمولي سواء كان دينيا أو علمانيا لا يؤسس لثقافة الانفتاح، ولهذا ألح "هابرماس" أثناء النقاشات التي خاضها مع البابا "بندكت" السادس عشر، على ضرورة ترجمة اللغة الدينية لتتماشى مع معطيات العالم المعيش تماشيا عقلانيا لبلوغ الوعي المشترك بين كافة

1-jurgen habermas, between facts and norms – contributions to a discourse theory of law and democracy-, translated: william rehg, the mit press (cambridge – massachusetts), 1996, p 90

2-يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت – لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر العاصمة)، 2010، ص 65.





المواطنين، "لأن القوة الروحية لم تعد تتكثف إلا لحماية الشعب من التأثيرات الخارجية. وهكذا لم تعد تنصب إلا على ترتيب وترميز القيم، ودرء أي انحراف عنها وتوفير صيغة للدين تقي من أي سوء تفاهم، وتمنع أي تأويل مختلف"<sup>1</sup>.

لم يكن التسامح واحدا داخل البلدان الغربية حسب "هابرماس" بسبب تنوع الثقافات، ففي إنجلترا يكون "التسامح كشكل من أشكال السلوك. هو العمل القانوني الذي من خلاله تمنح الحكومة إذنا غير مقيد أكثر أو أقل لممارسة دين معين. في ألمانيا، يشير التسامح الأصلي إلى كل من النظام القانوني الذي يضمن التسامح والفضيلة السياسية للسلوك المتسامح"<sup>2</sup>.

#### خاتمة:

تأسيسا لكل ما سبق يمكن استخلاص العديد من النتائج أهمها:

1- إن "هابرماس" برؤيته العقلانية التواصلية القائمة على أخلاقيات الخطاب والمناقشة ساهمت في تحديث الظاهرة الدينية داخل المجال العام، ما دام المتدينين لديهم الحق في التعبير عن نزعتهم الدينية القائمة على القوة البلاغية للدين ذاته، وضرورة الإصغاء لأرائهم من طرف العلمانيين أثناء الكلام في الدائرة العمومية، فالدين - حسب - يحتوي على فائض قيمي يجب استنقاذه بترجمته ليساهم في نقاشات الفضاء العمومي من جهة، وصياغة القوانين بلغة التشريع المعاصر في المجتمعات ما بعد العلمانية من جهة أخرى.

2 - الرؤية الهابرماسية للدين في بداية مسيرته الفكرية كانت استيعادية بسبب تأثره بالماركسية التي اعتبرت الدين وسيلة لتشويه الوعي، وانتشار الأديان الدوغمائية التي لا تسمح بتهيئة الفضاء المشترك والتداولي للحقيقة بين كافة المواطنين، لأنها تفرض نوعا معينا من الضمير على الأفراد لا يتماشى مع معطيات العالم المعاش، وساهمت في أزمة التطرف الديني. لكن بسبب دوغمائية وتطرف العلمانية ذاتها، وصعود الأصوليات الدينية وعودتها من جديد، بل وظهور أصوليات دينية أخرى منذ سبعينات القرن الماضي، ألح "هابرماس" على ضرورة إعطاء الدين

1-يورغن هابرماس، 1995، ص 53

2-jurgen habermas, between naturalism and religion – philosophical essays-, translated by: ciaran cronin, polity press (cambridge), 2008



موقعا شرعيا في المجال العام، لأنه يساهم بلغته البلاغية القوية في نقل الحقيقة وتبليغها، خصوصا ما تعلق منها بالقيم الأخلاقية.

3 - انشغال "هابرماس" بتحديث الوعي الديني داخل العالم المعاش جعله يدعو لضرورة ترجمة قيم النصوص المقدسة لتسايره، إذ لا بد على المتدينين الانخراط في النشاط الديمقراطي، ومتابعة المستجدات في كل العلوم، والدعوة للتعددية الإيمانية لمختلف الطوائف الدينية داخل الدولة الدستورية.

4 - التخلص من الانغلاق الديني في المجتمعات ما بعد العلمانية من منظور "هابرماس" مشروط بأسس التواصل البينداتي بين كل المواطنين على اختلاف توجهاتهم مع مراعاة استثمار قيم المقدس في تعاملاتهم داخل العالم المعيش، والتحلي بأخلاقيات الخطاب والمناقشة والتسامح، فالفعل التواصل السليم يقوم على إتيقا المناقشة المعترف بها قبلها، ويعبر عنه بلغة مشتركة هدفها بلورة القيم الإنسانية خصوصا الأخلاقية منها، ووضع معايير يجب التقيد بها أثناء حل النزاعات بين المواطنين، أو بينهم والسلطة، ومناقشة الموضوعات في الفضاء العمومي المفتوح للجميع لتكوين رأي عمومي إجماعي قابل في ذات الوقت للنقد والمساءلة المستمرة. أخير نتساءل:

هل يمكن للرؤية الهابرماسية للظاهرة الدينية أن تتموضع داخل المجتمعات ما بعد العلمانية رغم انتشار الأصوليات الدينية التي تبنت الفعل الإرهابي في بعض البلدان في الألفية الأخيرة للقرن الواحد والعشرين؟ وإلى أي مدى يمكن تجاوز الانغلاق الديني بالعقلانية والفعل التواصليين في ظل بقاء دوغمائية الأديان التي أصبحت هي الأخرى توظف لأهداف براغماتية في الساحة العالمية؟

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- jurgen habermas, an awareness of what is missing: faith and reason in a post – secular age, translated by ciaran cronin, polity press (cambridge), 2010
- 2- jurgen habermas, between facts and norms – contributions to a discourse theory of law and democracy -, translated: william reh, the mit press (cambridge – massachusetts), 1996



- 3- jurgen habermas, between naturalism and religion – philosophical essays -, translated by: ciaran cronin, polity press (cambridge), 2008
- 4- william meyer, private faith or public religion ? an assessment of habermas's changing view of religion, the journal of religion, vol 75, n 3, 1995
- 5- آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس – الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة -، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثامن، 2017
- 6- جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب – حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا -، ترجمة: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة – قطر)، يونيو 2013
- 7- رشيد بوطيب، 9 تشرين الثاني 2013، هابرماس: عن الفلسفة والدين، <http://alhayat.com/opinion>
- 8- عزيز الهلالي، عودة الدين إلى الفضاء العمومي في مسألة المشروع العلماني، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، العدد (12)، 2018
- 9- كارل ماركس، نقد فلسفة الحقوق عند هيغل، من مقدمة الكتاب بطبعته الألمانية، د ط، 1843
- 10- يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت – لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر العاصمة)، 2010
- 11- يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء – بيروت)، 1995
- 12- يورغن هابرماس، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تشارلس تيلر، قوة الدين في المجال العام، ترجمة: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد -العراق) ودار التنوير للطباعة والنشر (بيروت – لبنان)، 2013



## المنطق كثير القيم من وجهة نظر روبير بلانشي

Non-binary logic from the point of view of Robert Blanche

ط.د : العربي دواجي أمينة

إشراف الأستاذة: يموتن علجية.

مخبر الفلسفة وتاريخها – جامعة وهران 2 محمد ابن أحمد-الجزائر

### ملخص بالعربية:

إن العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق قد تطورت بشكل كبير في عصرنا فالأنساق المنطقية في القرن العشرين أبدعت ثلاثة أنساق كبرى وهي: المنطق المرن، منطق الجهة ومنطق كثير القيم، وإذا كان المنطق الكلاسيكي يؤمن بمبدأ الثالث المرفوع فإن الأنساق المعاصرة قد رفضت هذا المبدأ إيماناً بمبدأ النسبية الذي فرض تطبيقه في جميع المجالات نظراً للواقع المتغير والنسبي. هذا النوع من المنطق جاء كنتيجة حتمية للتطور التاريخي لنظرية المنطق والتي أرخ لها روبير بلانشي كنموذج ولكنه لم يكتفي فقط بالتأريخ وإنما حاول عرض النسق المنطقي المعاصر منه متعدد القيم.

### الكلمات المفتاحية:

منطق ثنائي القيمة، منطق ثلاثي القيمة، بلانشي، لوكازيفيتش

### مقدمة:

من المتعارف عليه أن المنطق تراث يوناني، تعود الأصول الأولى لنشأته إلى أرسطو. ثم انتقل بعد ذلك عن طريق حركة الترجمة إلى الشعوب والحضارات المتعاقبة والتي أضافت له الكثير منها الاستعمالات التجريبية للمنطق عند المسلمين ثم بعد دعاوى الترميز التي تبناها ليبنتز في العصر الحديث ثم التعددية في القيم التي تبناها المنطيق الجدلي والبراغماتي تعبيراً عن الواقع الجدلي والحوادث النسبية في



نفس الوقت فإلى غاية البحوث العلمية التي توصل إليها كل من رسل Russell ووايتهد principia mathematica حافظ المنطق رغم الانتقادات التي قدمت له على الإيمان بثنائية القيمة two-valued logic بمعنى أنه يؤمن إما بصدق القضية وإما بكذبها، ومن استقراء الأبحاث المنطقية والرياضية في القرن التاسع عشر تبين أنه يمكننا التفكير خارج المنطق الثنائي ومن ثمة أصبح من الضروري التسليم بوجود قيم أخرى للقضايا المطروحة. وإذا كان روبير بلانشي Robert blanche من بين مؤرخي المنطق فإننا نجده إلى جانب ذلك قد خصص مجالا للدراسات الخاصة بالمنطق المعاصر وقد خصص جزءا لعرض المنطق المتعدد القيم اللاتنائي وسنأخذ هذا الموضوع بالدراسة مستخدمين المنهج التحليلي ومنه يمكننا طرح الاشكال الآتي:

ماذا نقصد بالمنطق اللاتنائي متعدد القيم وكيف تحول التصور من الإيمان بوجود قيمة ثنائية إلى التسليم بوجود ثلاثة قيم أو قيم لا نهائية؟ ثم ما الطريقة التي تناول روبير بلانشي هذا النوع من المنطق بالدراسة؟ والذي أسفر عنه من نتائج؟

### تعريف المنطق اللاتنائي (many-valued) logic

إن المنطق متعدد القيم لا يسلم بقيمتين فقط وإنما بقيم وسيطة بين الصدق والكذب " وهو منطق صوري قضايه تحتمل أكثر من قيمتي الصدق والكذب وهما القيمتان اللتان يتميز بهما منطق ثنائي القيم. أنشأه لوكازيفيتش عام 1920<sup>1</sup>.

فعلى السبيل المثال إذا أخذنا القضية الآتية: (من الممكن أن أذهب في رحلة الأسبوع القادم) فإن هذه القضية لا يمكن الجزم بأنها صادقة أو كاذبة، لأنها تدخل في باب القضايا المستقبلية، ولذلك كان لزاما وضع قيم أخرى تتوسط الصدق والكذب وبالتالي وضع منطق آخر.

من الحساب الثنائي القيمة إلى الحسابات الكثيرة القيم:

1-مراد وهبة. المعجم الفلسفي. القاهرة، مصر: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر. 2007، ص626.



إن المنطق الأرسطي قد تبني مبادئاً للعقل منها مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع الذي جاء ليلخص لنا المبدأين السابقين. هذه المبادئ ينجم عن التسليم بها الإيمان بوجود قيمتين اثنتين أي بقيمة ثنائية ونقد بهما الصدق والكذب ولا وسط بينهما. أي أن الشيء إما أن يكون كذا أو غير كذا مثلاً "الأحمر أو اللاأحمر" (ق٧نفي ق) فتكون بذلك الأوصاف التي تنطبق على الأشياء ثنائية فقط.

من باب الافتراض، إذا كانت لدينا ثلاث مصادرات وهي:  
أولاً: أي شيء تشير إليه ب س، ح، د له على الأقل وصف  
ثانياً: أي شيء تشير إليه س، ح، د له على الأكثر وصف.  
ثالثاً: ليس لأشياءنا إلا وصفان تشير إليهما 1 و 0.

إن المصادرة الثالثة لا يبقى لها وجود إذا ما حاولنا أن نطبق القضايا بطريقة حدسية، فالواقع المتغير يفرض وجود قيم وسطية "ولكن بعد تعرية رموز حسابنا من معناها الحدسي فإنه لا يبقى ما يدعو إلى الإبقاء على المصادرة الثالثة، وإلى تحديد عدد أوصافنا إلى اثنين بل يمكن عن طريق القرار أن ننسب إلى الأشياء 3، 4... و(ن) من الأوصاف نشير إليها مثلاً بكسور موجودة بين الطرفين 1 و 0 وكذلك بالسلسلة الطبيعية للأعداد 1، 2، 3..ن<sup>1</sup> فيكون بذلك للشيء قيم متعددة قد تصل إلى قيم لا يمكن حصرها.

#### المنطق الثلاثي القيم عند لوكازيفيتش:

يضع لوكازيفيتش منطقاً ذو ثلاثة أبعاد، وقد توصل إليه بطريقة حسية على عكس ثلاثية القيمة التي دعا إليها بوست "إن النسقين الأولين اللذين خرجا عن ثنائية القيمة قد أنشأها في وقت واحد على انفراد لوكازيفيتش 1920 lukasiewicz وبوست 1921 ولكن بينما توصل بوست إلى ذلك بطريقة الحساب المجردة وحدها دون أن يعطيها تأويلاً عينياً، فإن (لوكازيفيتش) توصل إلى ذلك بالمقاربة بين

1- روبريلانثي. المدخل إلى المنطق المعاصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 2004. ص 120.



اعتبارات صورية حول حساب المصفوفات، واعتبارات حدسية بالنسبة للأقوال الموجهة" (روبيريلانثي، 2004، صفحة 123) أي أن لوكازيفيتش رجع إلى حوادث واقعية وقضايا عينية يعيشها الفرد لتوسعة القيم التي يمكن أن تحتلها القضايا. إن قبولنا للقضايا هو على سواء مقترب من القيمة الصادقة 1 والقيمة الكاذبة 0 ولذا يلزم علينا وضع قيم وسطى ينتج عنها وضع حساب جديد " ولإنشاء هذا الحساب يجب البدء بتحديد المصفوفات القديمة عندما لا نتعامل إلا مع القيمتين 1 و 0 لكن ينبغي تمديدتها عندما تتدخل القيمة  $\frac{1}{2}$ "<sup>1</sup> إذ أن القيمة القضية التي تكون قيمة صدقها غير متعينة نعطها القيمة  $\frac{1}{2}$  كما أن تحديد القواعد مترابط بضبط المصفوفات وحسابات القديمة وبعدها نضيف القيمة الجديدة التي تحمل حكما ضبابيا فنكون أما ثلاث احتمالات "فالقضية لم تعد إما صادقة وإما كاذبة، ولكنها إما صادقة وإما كاذبة وإما لا متعينة"<sup>2</sup> وقد أشار لوكازيفيتش إلى القضايا الممكنة التي تحدث عنها أرسطو إذ كان يصفها بالاحتمالية " مثال ذلك هذا الرداء ربما يتمزق قطعاً، وربما لا يتمزق، وبالمثل برما تحدث معركة بحرية غدا وربما لا تحدث على السواء، وهو يقول إن القضيتين المتناقضتين إن قيلتا في شيء من هذا القبيل فيجب أن تكون واحدة منها صادقة والأخرى كاذبة. وربما تكون إحدهما أخرى بالصدق من الأخرى، ولكن لا الواحدة ولا الأخرى صادقة بعد، أو كاذبة بعد"<sup>3</sup>. إن المنطق الجديد يحتاج إلى قواعد جديدة فعلاقة العطف والفصل والتكافؤ ينبغي أن تعدل وفق القيمة الجديدة، أما عن نفي القضية الجديدة

1- المرجع نفسه، ص 124.

2- أجمد موساوي. معجم المناطقة. الجزائر: مورفم للنشر ENAG. 2015، ص 239.

3- لوكازيفيتش. نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث. (الدكتور عبد الحميد

صبره، المترجمون) مصر الاسكندرية: دار المعارف. 1961، ص 218.



الواقعة بين الصدق والكذب فيمثل أيضا القيمة  $\frac{1}{2}$  يقول بلانشي "إن لوكازيفيتش يعطي نفي القيمة الثالثة  $\frac{1}{2}$  القيمة نفسها  $\frac{1}{2}$ "<sup>1</sup>.

من المتعارف عليه في الحسابات المنطقية وضعها في شكل مصفوفات، ويكون لزاما هنا وضع المنطق اللاتنائي في مصفوفات تحدد لنا علاقة الفصل، الوصل، الاستلزام والتكافؤ والتي نجملها في الجدول التالي:

p	q	apq	Kpq	cpq	epq
1	1	1	1	1	1
1	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
1	0	1	0	0	0
$\frac{1}{2}$	1	1	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	1
$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
0	1	1	0	1	0
0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	1	$\frac{1}{2}$
0	0	0	0	1	1

وفقا لما سبق فإننا نكون أمام الرابع المرفوع لا الثالث المرفوع. إذ أن القيمة الثالثة موجودة ضمن المصفوفات.

1- روبيرلانثي، ص 124.





إن النسق الذي اعتمده لوكازيفيتش لا يمكن أن نعتبره أقل قيمة من المنطق التقليدي، وإنما يعد منطقاً مختلفاً "حيث أنه توجد في النسق صيغ لا يمكن تفسيرها في المنطق الثنائي القيم".<sup>1</sup>


إن الهدف من تشييد هذا النوع من المنطق يتمثل في ضرب مبدأ الحتمية الفلسفي واستبداله بمبدأ النسبية الذي خضعت له جميع العلوم.

يعتقد لوكازيفيتش أن رواد المنطق الكلاسيكي لا يرقون بين الماضي والحاضر والمستقبل يقول: "فمن تبني مثل هذا المنهج، فإنه لا يستطيع أن يفرق بين المستقبل والماضي، فإذا كان الشيء الذي سيحدث في المستقبل حقيقياً وصادقاً، إذا ما حدث اليوم وهو صادق وحقيقي بشكل أبدي، فالمستقبل يعامل كالماضي، ولا يختلف عنه سوى في كون المستقبل لم يمر أو لم ينقضي بعد".<sup>2</sup>

إن المنطق الثلاثي القيم يعتمد على نفس المبادئ التي نستعملها في المنطق الثنائي القيمة إذ يعتقد روبير بلانشي أن المنطق الثلاثي هو جزء لا يتجزأ من منطق ثنائي القيمة "وهذا ناجم عن كون كل مصفوفات هذا الحساب الجديد تطابق مصفوفات الحساب القديم عندما لا تتدخل إلا القيمتان 1 و 0".<sup>3</sup>

إن المنطق اللاتنائي يسمح لنا أيضاً بمعالجة بعض القضايا في المنطق الموجه وهذا ما أشار إليه لوكازيفيتش في بداية أبحاثه.

**تعقيب على توسيع الحساب الكلاسيكي للقضايا:**

إن تطور الحسابات المتعددة سيؤدي إلى ظهور عدد كبير من العوامل التي يمكن تصور  في حال منطق ثلاثي القيمة نجد إمكان العامل  $3_3$

1- محمود محمد علي محمد. دراسات في المنطق متعدد القيم. الاسكندرية، مصر: دار وفاء لدنيا الطباعة والنشر. 2003 ص 30.

2- حسن الباهي. اللغة والمنطق. المغرب الدار البيضاء: دار الأمان. 2000، ص 96.

3- روبير بلانشي، ص 124.



إن التسليم بوجود ثلاث قيم يطرح مشكلة حول مختلف العمليات المنطقية، فالإستلزام المزدوج والتكافؤ نجد لهما نفس القيمة في المنطق الثنائي ولكن هذين الرابطتين نجدهما مختلفين عندما نقوم بتثليث القيمة. ففي المنطق الثلاثي الذي وضعه لوكازيفيتش لا نجد إختلافا بين الرابطتين، في حين تختلف وتتعدد هذع الروابط عند المناطق الثلاثية القيم الأخرى إذ نجد أن هذه الأنساق تميز بين فرعين من التكافؤ فقد نشير " إليها بإشارتين مختلفتين  $Q \equiv L$  (تساوي القيمتين) و  $Q \leftrightarrow L$  (استلزام مزدوج)"<sup>1</sup> وكذلك الحال بالنسبة للاستلزام فنجد ريشتباخ Reichenbach يرى أن هناك "استلزام موحد واستلزام عنادي، واستلزام ظاهري"<sup>2</sup> وكذلك الأمر بالنسبة للنفي إذ يفرق لوكازيفيتش بين النفي الدوري، التام والتناظري

إن تعدد العوامل في المنطق المتعدد القيم يصل إلى درجة عدم القدرة على إحصائها وهذا ما أشار إليه (سلوبيكي) Slupecki إذ ينبغي دائما أن نضيف إلى العاملين دالة ثالثة فإذا فرضنا وجود قيمة  $Q$  فإننا أيضا ينبغي أن نسلم بالقيمة الثالثة  $Q = \frac{1}{2}$ .

إن المنطق الشارح الذي يهتم بتفسير مفاهيم المنطق ينبغي عليه أيضا أن يحدد هذه المفاهيم التي تتماشى مع العامل الجديد. ومن ثمة فإن هذه المبادئ، التي كانت تتصف بالثبات والمطلقية إلى حد ما، انطلقا من مبدأ الهوية، عدم التناقض والثالث المرفوع، قد أصبحت نسبية هي الأخرى ويصبح من اللزوم "توسيع هذه المفاهيم وتحديدها بشكل أكثر تجريدا"<sup>3</sup> لتصبح ملائمة بشكل أفضل للمنطق الجديد كي يتمكن الدارس والمطلع على المنطق من تفسير وفهم المنطق الجديد انطلاقا من مفاهيمه الأساسية.

من منطق ثلاثي القيمة إلى الحسابات ذات عدد لا نهائي:

1- روبيريلانثي، ص 130.

2- روبيريلانثي، مصدر سبق ذكره، ص 130.

3- نفس المصدر، ص 132.



مع إمكانية إنشاء منطق ثلاثي القيم، أصبح من المحتمل ظهور أنواع أخرى من المنطق كالنسق الرباعي والخماسي وغيرها. إن الحالات الناتجة عن التسليم بوجود ثلاثة قيم هي 9 أما إذا افترضنا وجود أربعة قيم فإنها ترتفع إلى 16 ومع 5 قيم ستكون 25.. وهكذا

إن المنطق رباعي القيم مثلاً قد توصل إليه لوكازيفيتش سنة 1951 من خلال التغييرات التي أحدثها على المنطق الموجه، إذ أراد أن يفسر منطق الجهة لدى أرسطو<sup>1</sup>، إذ أن النتائج الإيجابية قد انعكست من جراء اصلاح منطق الجهات لدى أرسطو على المستوى التاريخي والنسقي فالمنطق الموجه لا يمكن أن يكون ثنائي القيمة يعرض لنا لوكازيفيتش المثال الذي أورده أرسطوليبيين لنا أن بعض القضايا لا يمكن أن نحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب يقول لوكازيفيتش " ولما ناقش أرسطو إمكان حدوث معركة بحرية في المستقبل، اقترب كثيراً من تصور منطق كثير القيم، ولكنه لم يعمل على تأكيد هذه الفكرة العظيمة، فبقيت قروناً لا تثمر شيئاً. وبفضل أرسطو استطعت أن أكتشف هذه الفكرة سنة 1920 فأنشأت أول نسق منطقي كثير القيم يقابل المنطق المعروف إلى ذلك الحين، وهو الذي أسميته المنطق الثنائي القيم"<sup>2</sup>.

في المنطق رباعي القيم يمكن أن نضع المصفوفات، أما في حال وجود عدد لا نهائي من القيم، يكون من المستحيل وضع مصفوفة " وعندئذ يجب إعطاء قانون إنشاء مصفوفة وها هي ذي القوانين التي يقترحها (لوكازيفيتش) إلى العلوم الأساسية:

$$\text{Negation: } NP=1\_P$$

$$\text{Implication: pour } p \leq q, cpq = 1$$

1-H Field .(1972) .tarski S theory of truth.the journal of philosophy .p. 357

2-لوكازيفيتش، ص285.



$$\text{Pour } p > q, cpq = 1 - p + q$$

الاستلزام: إذا  $q \geq p$  فإن استلزام  $q \leq p$

إذا  $q \leq p$  فإن استلزام  $q \geq p$

عندما انتقل لوكازيفيتش من الحساب ثلاثي القيم إلى الحساب ذو العدد اللانهائي وجد أن الأنساق التي يمكن أن تكون لها قيمة هما اثنتان فقط:

الأول: النسق الذي يحمل عدد لا نهائي من القيم.

الثاني: نسق ثلاثي القيم حين نسلم بأن الممكن ليس له درجات فيصبح يمثل قيمة واحدة فقط.

إن النسق الأول الذي يسلم بعدد لا نهائي من القيم لم تتبين علاقته بحساب الاحتمال، فما هي العوامل التي ينبغي أن تتوفر ليكون هذا المنطق منطق الاحتمال؟ من بين الشروط أن تكون مبادئ الحساب في هذا المنطق مماثلة لأسس حساب الاحتمالات، كما هو الحال في الرياضيات. ونظرا للصعوبات التي ظهرت من جراء محاولة وضع هذه المبادئ، شكك البعض في قيمة هذا النوع من الحساب، وأيضا مدى ضرورته.

إذا ما حاولنا التعبير عن رابطة منطقية معينة بطريقة رياضية فإن العملية ستكون كالتالي:

$$\text{إذا كانت قيمة القضية } \frac{3}{4} \text{ فإن نفيها هو } 1 - \frac{3}{4} = \frac{1}{4}$$

أما بالنسبة لعلاقة الاستلزام فإنه "ليس له حتى الآن ما يشبهه في حساب الاحتمالات"<sup>2</sup>، أما بالنسبة إلى عملية الوصل والفصل فإن هناك صعوبات كثيرة تواجه صاحب النسق "وبينما في المنطق القضوي تكون قيمة الجمع وقيمة الضرب تابعة بشكل متواطئ لقيمة حججها القضائية، بمعنى أن  $(q \vee l)$  و  $(q \wedge l)$  لها قيمة تحددها بالضبط فإن الأمر ليس كذلك في حساب الاحتمالات. إن قيمة الحجج تحدد

1-روبيريلانشي، ص ص 132-133.

2-روبيريلانشي، ص 134.



في قيمتين فقط بينهما يمكن أن تأثر قيم الاحتمالات الشاملة. بحيث يمكن أن تطابق حججا من نفس القيمة قيم مختلفة بالنسبة إلى أنواع الجمع أو أنواع الضرب".<sup>1</sup> لهذا نجد ريشنباخ Reichnbach يدعو إلى ضرورة إدخال بعض التغييرات على الحساب القضوي، فيكون لزاما إدخال تغيير على قوانين الروابط الثنائية. بإضافة قيمة وهي للمتغير الثالث. ويلزم عن هذا أيضا تغيير قوانين الروابط ونقصد بذلك قانون الاستلزام وكذا قوانين التكافؤ.

ولكن إذا ما غيرنا هذه القوانين الخاصة بحساب القضايا قربناها أكثر من قضايا حساب الاحتمالات ألا يمكن أن نكون بذلك قد خرجنا من مجال المنطق؟ ثم ألا يمكن أن تخرج القضايا عن طابعها الدلالي إلى طابع أكثر صورية؟ الإجابة عن هذا الطرح هي أن هذا النسق يمكن أن نعبر عنه في شكل قضايا. كما أن الحساب الجديد ما هو إلا توسعة للحساب القديم وتفصيل فيه أكثر "لأن الصيغ التي تعرف العوامل المختلفة تعطي مرة أخرى صيغ العوامل التقليدية إذا ما نحن اقتصرنا على القيمتين المتطرفتين 1 و 0".<sup>2</sup>

إن لوكازيفيتش يعتبر من بين الأنواع السابقة للمنطق المتعدد كثير القيم، أن الحساب اللامتناهي يمكن اعتباره أكثر أهمية وذلك نظرا لارتباطه بالإحتمالات.<sup>3</sup> نتائج البحث:

إن التعدد في القيم الخاص بالقضايا لم يصل إليه لوكازيفيتش بطريقة صورية بحتة وإنما استخدم في ذلك طرقا حسية تجريبية رفض ثنائية القيمة نتج عن المنظومة التي تبنت برمتها مبدأ النسبية ورفضت إلى حد ما مبدأ الحتمية الذي كان يعتبر المبدأ لجميع العلوم والمجالات، فالحوادث المتغيرة كذبت وبقوة مذهب الحتمية.

1-روبيرلانثي، ص 135.

2-روبيرلانثي، ص 137.

3-Tarski (1986). the sementic conception.philosophical and phenomenological research .p. 289.



إن المنطق اللاتنائي هو استجابة للواقع الجدلي المتغير، كما أنه انعكاس للمذهب الجدلي والبراغماتي

إعتقاد البعض بوجود علاقة تناقض بين المنطق الثنائي واللاتنائي اعتقاد فاسد بل على العكس من ذلك فالمنطق المتعدد القيم أخرج المنطق من قوقعته وفتح له المجال ليصبح أكثر تعميماً وأكثر مرونة وتطابقاً مع الواقع، كما أن بعض الاتجاهات في المنطق الكلاسيكي وجدت تفسيراً أفضل كالقضايا المتعلقة بمنطق الجهة.

إن قوانين المنطق المتعدد، هي نفس قوانين المنطق الثنائي مع التوسيع في بعض المبادئ على حساب المعطى الثالث وهو القيمة الثالثة أو القيم اللانهائية نلاحظ أيضاً أن الروابط التي طانت ثابتة في المنطق الثنائي أصبحت تأخذ صيغ مختلفة، فتعددت روابط التكافؤ والاسلام، كما أصبح النفي أنواع.

خاتمة:

من خلال عرضنا السابق تبين لنا أن النسق الجديد ما هو إلا امتداد للنسق الكلاسيكي في المنطق، كما أنه أتى كانعكاس للتطورات الحاصلة على مستوى الواقع، كما أنه جزء المنظومة النسبية السائدة، والتي حاولت تفسير جميع الحوادث والعلوم التي تفسر الظواهر والتفكير الصوري، كما يظهر تأثير هذا المنطق أكثر في الاتجاه الذي سلكه لطفي زادة وطور هذه التعددية في منطق أسماه بالمنطق الضبابي.

قائمة المراجع والمصادر:

- 1- H Field .(1972) .*tarski S theory of truth*.the journal of philosophy.
- 2- Tarski .(1986) .*the sementic conception*.philosophical and phenomenological research.
- 3- أجمد موساوي. (2015). معجم المناطق. الجزائر: مورفم للنشر ENAG.
- 4- حسن الباهي. (2000). *اللغة والمنطق*. المغرب الدار البيضاء: دار الأمان.



- 5- روبريلانثي. (2004). *المدخل الى المنطق المعاصر*. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- 6- لوكازيفيتش. (1961). *نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث*. (الدكتور عبد الحميد صبره، المترجمون) مصر الاسكندرية: دار المعارف.
- 7- محمود محمد علي محمد. (2003). *دراسات في المنطق متعدد القيم*. الاسكندرية، مصر: دار وفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- 8- مراد وهبة. (2007). *المعجم الفلسفي*. القاهرة، مصر: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر.



قضايا ودراسات ومناهج في علم الاجتماع والديمقراطية والانثروبولوجيا  
الحدثية ومجتمع اللايقين - من العقلانية المفرطة الى فكرة الحنين الى الله-  
**Modernity and the uncertainty society from extreme  
rationality to the idea of longing for God.**

1- أ.كرايس الجيلالي

جامعة وهران 02 (الجزائر) [kerais.djlali@univ-oran2.dz](mailto:kerais.djlali@univ-oran2.dz)

2- أ.ضيف نجية

جامعة الجزائر 02 (الجزائر)، [nadjia.dif@univ-alger2.dz](mailto:nadjia.dif@univ-alger2.dz)

### الملخص:

لقد ترافقت الحدثية مع بداية عصر التنوير، ولذلك تم الربط بين الفكر التقدمي وبين الثورة على الدين والتحرر من اللاهوت، إلى درجة لم يعد فيها الدين شأنًا خاصًا، بل أصبح منبوذا في المجتمع، وغير مرحب به في الغرب، إن هذه الحالة من العقلنة المفرطة، أدت إلى بروز مجتمع مادي، تحكمه فيه المنفعة والمصلحة، مما ساهم في خفوت العلاقات الإنسانية، وتراجع القيم، وبرز مجتمع مفكك ويعاني خواء روحيا كبيرا، إضافة إلى سيطرة فكرة تفوق الإنسان الغربي، والعقل الغربي وبذلك أصبح هذا الإنسان يسعى إلى الهيمنة على العالم، عن طريق التبشير بالحدثية والدعوة إليها، وهذا ما تحول فيما بعد إلى فكرة العولمة، عن طريق تصدير كل ما هو غربي ونفي وطمس كل ما هو محلي، لكن سرعان ما شعر الإنسان الغربي بعبثية العقل، وما تسبب فيه من تفكك اجتماعي وانحيار أخلاقي، وهنا حاولت الحدثية الغربية أن تخصص بعض اختلالاتها وتعيد النظر في الكثير من يقينيّاتها، عن طريق مشروع ما بعد الحدثية أو فكرة توبة العقل الغربي، وهذا ما سنتطرق اليه من خلال هذه الورقة البحثية.

### الكلمات المفتاحية:

الحدثية، العولمة، مجتمع اللايقين، ما بعد الحدثية، توبة العقل.





## مقدمة:

يدعي عصرنا أنه ضحية جرعة زائدة من العقل<sup>1</sup> ربما الأمر ليس مجرد ادعاء، بل هو حقيقة أفرزتها الحداثة التي ظهرت في الغرب، واعتبرت أن كل ما يتصل بالدين هو رجعي ومتخلف، وضد الإنسان، وطالبت بل جعلت من مسلماتها إخراج الله من حياة البشر، فلا هو مشرع ولا هو قوة غيبية تضفي معنا على حياتنا، هكذا قرر فلاسفة التنوير، حيث انتصروا للإنسان الذي يعيش حياته وهو يقرر خيرها وشرها، وما يصلح فيها وما لا يصلح بعد أن أعلنوا موت الله، ونهاية صلاحياته في تسيير الكون، لقد أعلنوا خفوت وتراجع كل ما هو روحاني ووجداني وأعلنوا أن المادة والمنفعة هي سيدة القرار، وأصبح الإنسان مركز الكون، لكن ليس كل البشر، بل الإنسان الغربي الذي أنتج الحداثة وهو من سيشرف على عملية التحديث التي ستأخذ شكلا غربيا، عن طريق الحد من كل ما هو محلي والتأسيس لكل ما هو عالمي، وتعميم فكرة الإنسان المتفوق، ذلك الإنسان الذي يضطلع بدور الخالق والذي يصبح بمثابة "الأنا" المطلقة وإدارة القوة<sup>2</sup> تلك القوة التي ستحدد ملامح العالم الجديد، الذي يعتقد منظروه أن دور الله في الحياة يجب أن ينحصر لصالح دور الإنسان الكامل، الذي يمكنه من الإشراف على حياته دون حاجة إلى قوة غيبية وخفية تدبر شؤون الكون، ومن هنا نطرح السؤال التالي: كيف أسست الحداثة الغربية لمجتمع ما بعد الله؟ وهل العولمة هي نتاج لحركة التنوير الغربية؟ 430-450

1. الحداثة وفكرة ما بعد الله:

يقول جاني فاتيمو: "الله في العالم المعاصرات لكن أمور الإنسان ليست على ما يرام"<sup>3</sup> هي مقولة فاحصة ومحصنة، ومدققة لحقيقة الحداثة الغربية، التي نشأت نتيجة عصر الأنوار، وما جاء به من أفكار ثورية، ضد الدين والكنيسة وكل القيم المستمدة من مصدر متعالي، وحاول أن يؤسس لألوهية الإنسان، وأن

1-مارفين هاريس، (2015)، مقدسات ومحرمات وحروب والغاز ثقافية، ترجمة أحمد أحمد، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان. ص 11.

2-داريو شيفان، (1993)، أوهام الهوية، ترجمة علي محمد مقلد، ط1، دار الساق، لبنان. ص 11.

3-جاني فاتيمو، (2014)، نهاية الحداثة، ترجمة نجم بوفاضل، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان. ص 43.



الإنسان ليس مصدرا للشرف فقط، بل هو مصدر للخير، حاله حال الله، وهذا ما روج له فلاسفة الأنوار، من أمثال فيوربخ، نتشيه وهيجل وغيرهم، إذ يصر فيوربخ: على إثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا أنثربولوجيا مقلوبة، وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف الله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان، فاللاهوتي يصف نفسه ظانا أنه يصف الله<sup>1</sup> حيث استبدل الله بالإنسان، وأصبح العقل هو سيد البشرية، لكن فاتبمو حاول أن يشير إلى الوجه المظلم من الحادثة، وأن غياب الله عن الفضاء العام وتغيبه عن حياة الإنسان لم يجعل حياة هذا الإنسان جيدة وسعيدة، بل زادها تعاسة وجعلها غارقة في البؤس، أصبح الإنسان لا يجد من يشكو إليه ذلك البؤس الذي فرضه العقل، الذي أعلن أنه قد أصبح بديلا لله.

فالحادثة الغربية كحركة ثورية وتجديدية لم تصطدم مع التأويل الديني الذي أشرفت عليه الكنيسة وحورته وأبعدته عن روح النص الديني الحقيقي، بل اصطدمت مع الله مباشرة، واعتبرت أن أكبر عائق يقف أمام الإنسان هو الدين، وبذلك فمن الضروري أن تنفصل مدينة الله عن مدينة البشر، وأن يبقى الله والإيمان شأنا خاصا وليس شأنا عاما، لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، فالحادثة الغربية أصبحت ترفض الدين ككل، وأنشأت عدة تأويلات ومدارس تحديثية، فقسمت العلمنة الحياة إلى شأن خاص حشرفيه الدين، وشأن عام طرد منه الدين، بينما أسست الشيوعية مجتمع خالي تماما من أي عقيدة دينية، وعدت الدين مجرد اختراع من طرف الإنسان لاستعباد أخيه الإنسان، ولذلك أعلن الكثير من فلاسفة الأنوار نهاية الله وبداية عصر الإنسان الإله، الذي سيحكم واقعه من خلاله العقل البشري، الذي هو أرق من تعاليم الكتب المقدسة، فقد أصرت الحادثة على أن الله لا يمكن أن ينوب عنا في كل شيء، وإذا كان كذلك فلم خلق الإنسان وميزه بالعقل؟ أليس من أجل أن يصنع ويختار حياته بكل حرية؟ فحتى وإن كان الله خالقا، فهذا لا يعني أن يكون مشرعا ولا مشرفا على حياة البشر، وربما هذه هي الفكرة الأساسية التي نادى بها الحادثة الغربية، وهي فكرة

1-فهد بن محمد القرشي، (2012)، منهج حسن حنفي، دراسة تحليلية نقدية، دار جامعة أم القرى



تعكس تراكمات فلسفية تعود إلى الحضارة اليونانية، أي الحد من صلاحيات الله، واعتباره مجرد خالق وليس مسير ولا مدبر لشؤون الكون، وقد تبني فلاسفة الأنوار الغربيين هذا المنهج في إبطال دور الكنيسة في المجال العام، ومن بينهم فيروخ الذي دافع عن فكرة الإنسان الإله، حيث "يعبر هذا الرأي عن اتجاه عام ومتأصل في الفكر الغربي، يمكن أن نلتمسه منذ طاليس الذي أنكره وفريق من زملائه الطبيعيين قبل سقراطيين فكرة الألوهية، وأفلاطون الذي رأى الإله مجرد صانع"<sup>1</sup> فصناعة الشيء لا تعني النيابة عنه في كل شيء، فالحادثة أنزلت الله من المتسامي والمتعالي إلى المادي والبشري، وحاولت فهمه كما تفهم تفكير البشر لا أكثر ولا أقل، لتنتهي إلى فكرة أساسية مفادها أن العقل مساوي لله، ويمكن أن يتفوق عليه في كثير من الأحيان، إذ على الإنسان أن يتعرف على ذاته بواسطة العلاقة مع هذا الله، وأن يدرك هزيمته أي الله، وزيف معتقداته<sup>2</sup>.

فالحادثة الغربية تعتبر الدين مجرد أوهام وأن الحقيقة هي كل ما تم التوصل إليه بطرق علمية، أي أن الإيمان حالة ما فوق طبيعية، ولا يمكن الوثوق بها أو بنتائجها، وهذا يرجع إلى ممارسات الكنيسة ورجال الدين طيلة القرون الوسطى، حيث انتشر الجهل والتخلف باسم الدين، وحوربت كل مظاهر البحث العملي وحرّم الإنسان من أدنى هامش للحرية، ولذلك كانت الثورات الثلاثة التي شهدتها أوروبا معادية للدين في مجملها، وساعية إلى النيل منه بمختلف الطرق، كما أن ثورة الفلاسفة كانت جد قاسية على المعتقدات الدينية، فالفلاسفة في العصور الوسطى لم تكن سوى هرطقة وخروج عن الدين، ولذلك كانت ردة فعل الحادثة على ما قبلها عنيفة وقاسية هي الأخرى، حيث لم تكتف بإعادة ترتيب حياة الإنسان والموازنة بين الديني واللا ديني، بل حاول الكثير من دعاة التنوير، تطهير المجتمع من الدين تماما والربط بين كل من الدين والعقائد والإيمان وفكرة الوهم، وهذا ما صرح به فيورخ قائلا: "الأفكار الدينية التي تقدم على أنها تعاليم،

1-مصطفى النشار وآخرون، (2017)، فلسفة حسن حنفي، مقارنة تحليلية نقدية، نيويورك للنشر والتوزيع. ص 97.

2-نجيب جورج عوض، (2017)، ما بعد الحادثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب أنطولوجيا "شخص" وعلاقة" أنموذجا، ط 1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب الأقصى، ص 75.



هي أوهام لتحقيق أقدم وأقوى وأكثر أمنيات الجنس البشري<sup>1</sup> أنه خطاب يحمل الكثير من التحامل على الدين، ويعبر عن نزعة انتقامية ضد مرحلة سابقة صودر فيها العقل البشري في الغرب بطريقة كلية، لكن عودة العقل لم تكن معقولة ولا عقلانية، حيث حاول إغفال وسحق جانب مهم من حياة الإنسان وهو العقيدة والإيمان والله الذي ترتبط به، ولا نفهم الحياة من دونه، حيث أن العقل لم يعد انعكاسا للعقل الأسى بل ظاهرة عارضة من ظواهر الطبيعة، والغرائز التي تحدد حركة التاريخ هي إما ميول جنسيولبيدو (فرويد) أو هي ميل لتأكيد القوة والإرادة (شوبنهاور نتشيه وادلر)<sup>2</sup> أي أن الحداثة لم تقدم قيم جديدة بل عبرت في مجملها عن تحرير الغربة الجنسية للإنسان بصفة عامة، وكذلك أسست للقوة والسيطرة والهيمنة، وسينتج عنها الإنسان العبي الذي يعتقد أنه قد انتصر على الله، لكنه في الحقيقة خسر كل معاركه ولم يعد يعرف سوى شهواته ولم يعد يسعى سوى خلف جشعه وطمعه، فالهوية الحداثوية تجعل الإنسان يعتقد حسب بيتر هيك بأنه إما مجرد حيوان، وغما لا شيء أكثر من حزمة من الخبرات والنبضات الكهربائية التي تسير في خلايا الدماغ<sup>3</sup>.

إذا الحداثة الغربية حرمت الإنسان من أهم دافع وجداني وعاطفي للعيش أنها حاولت أن تلغي فكرة الخير والشر، الثواب والعقاب، الإيمان والكفر، لقد ساوت بين الأنبياء والشياطين، وهي أيضا حملت الإنسان ما لا يطيق، إذ زعمت أن الإنسان وحده ومن خلال عقله قادر على أن يميز بين الخير والشر وأن ينتصر للخير رغم كل رغباته ونزواته، لقد جعلت من هذا العالم عالما تافها بدون الله، وحاولت أن تؤسس لمجتمع لا تحكمه أي قيمة سامية ولذلك هيمنت التفاهة والعبيية على المجتمعات الإنسانية، التي وصلت إلى أرقى المراحل العلمية والتكنولوجية، لكنها خسرت إيمانها وخسرت سبب وجودها ولم تعد تستطيع أن تقول يا الله ساعدني، وفي نفس الوقت لم تستطع الآلة أن تحل المشاكل النفسية والأزمات الروحية التي

1-لودفيغ فيورباخ، (2017)، جوهر الايمان حسب مارتين لوتر، ترجمة جورج برشن، ط1، مكتبة التنوير، لبنان. ص53.

2-داريووش شيغان، ص12

3-نجيب جورج عوض، ص 33.



عرفتها المجتمعات الغربية الصناعية، ولذلك فإن الحياة بدون رسل ورسالات وبدون إيمان بالنبوات ستتحوّل فيها كل القيم إلى غثاء فتراجع الدين والإيمان ليس مؤشراً على تقدم الإنسان أو تخلصه من عائق يحول بينه وبين طموحه بل هو تلك الحالة من الاغتراب الديني تساهم في بروز عالم بأئس تحكمه المصلحة، وتسوده الصراعات، ويقسوا فيه الإنسان على أخيه الإنسان، فنحن أمام سيل جارف من التحديث القصري، الذي رافق بداية تحول الحداثة من هوية غربية جامدة إلى هوية عالمية سائلة، تهدف إلى تعميم خيبة الأمل الغربية في رجاحة العقل البشري، وذلك عن طريق تعميم مظاهر الحداثة السلبية التي يمكن حصرها في ما يلي:

- الفردانية المفرطة وتراجع العلاقات الإنسانية.
  - التسليع والتشيء، وطغيان المادة على كل شيء.
  - التحديث القصري للمجتمعات عن طريق تصدير الهوية الغربية.
  - تعزيز الدولة في الغرب وسحقها في المجتمعات الأخرى عن طريق إحياء هويات ما دون الدولة.
  - الدفاع عن الأقليات العرقية والدينية والجنسية بهدف إضعاف الدولة المركزية.
  - الترويج للمواطن العالمي المنفلت من كل القيم والمعايير الأخلاقية.
  - عوامة كل مجالات الحياة وفرض تلك القوالب على العالم كله.
  - تعميم المخاطر والتأسيس لمجتمع الخوف والصراعات وتكتلات المصلحة.
- وفي هذا الصدد يقول الريش بيك: "إن أزمات الحداثة تخرج من رحم انتصاراتها"<sup>1</sup> ومن خلال هذا المقولة يمكن الإشارة إلى الحداثة الغربية، على أنها ساهمت من جهة في تصحيح بعض الاختلالات خاصة من الناحية العلمية والبحثية، وإعادة ترتيب العلاقات وفق منطق القانون والحق والعام، لكنها من جهة أخرى أفرطت في عدائها للدين ولله نفسه، ولذلك سرعان ما اكتشفت المجتمعات الغربية أنها فقدت عنصراً حيوياً كان يضبط المجتمع ويساهم في

1- ألريش بيك، (2013)، مجتمع المخاطر العالمي بحثاً عن الأمان المفقود، ترجمة علاء عادل وآخرون،

ط1، المركز القومي للترجمة، ص 373.



إضفاء المعنى على الحياة وأن مجتمع الحداثة أو مجتمع ما بعد الله، هو مجتمع بدون معنى وبدون أي محفز للعيش وللتضحية، حيث أن أقول المعتقدات الدينية له علاقة بأزمة حقيقية في الرابط الاجتماعي، تتجلى في تنامي أشكال الفظاظة والسلوك الجانح وافتقاد الأمان<sup>1</sup> وبذلك فإن المجتمعات الحديثة تعيش أزمة وجودية، وتفقد معنى الوجود، بسبب إفراطها في إتباع العقل والاعتماد عليه في كل شيء، وكذلك عن طريق حركة العولمة التي لم تعد تعنى بالشأن الاقتصادي، بل أصبحت حركة هوياتية تبشيرية، تعمل على تدمير كل ما هو محلي، والتأسيس لكل ما هو كوني، وبذلك انتقلنا من مجتمع ما بعد الله، إلى مجتمع اللايقين العالمي.

## 2. العولمة ومجتمع اللايقين:

لو أن كل الكمبيوترات توقفت عن العمل في 1960 لكان قلة من الناس قد لاحظوا ذلك، أما في سنة 1999 فالأمريخ تلتف<sup>2</sup> هذه المقولة لا تشير إلى الكمبيوتر والحواسيب، كآلات تهدف إلى تسهيل المعاملات الاقتصادية، بل هي تشير إلى ما هو أعقد من ذلك، فهي تخبرنا أن العلم كله أصبح مرتبطا ببعضه البعض عن طريق التقنية، رغم أنها تتحدث عن سنة 1999، حيث لم يكن التواصل الاجتماعي معروفا إلى هذا الحد، الذي نعيشه اليوم، وربما كانت الإنترنت والحواسيب لا تزال ذات بعد عملي ومرتبطة بحركة الأموال والمعاملات الرسمية، لكن ما بالنا اليوم اذا تعطلت الحواسيب ونحن في سنة 2020؟ وكيف ستصبح حياتنا المعولمة؟ والمنتمية إلى الكون بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، حتما سيصيبنا الدهول، ولن نصدق أننا لن نتمكن من زيارة اللامكان الذي حملنا اليه همومنا وحياتنا، وصنعنا فيه علاقات عبر قومية، أضحت متفوقة على حياتنا الحقيقية، التي أصبحت لا تشكل سوى جزء بسيط من عالم التقانة، الذي التهم كل شيء، حيث اذا ما تحولت التقنية كصورة شاملة للإنتاج المادي فإنها تعيد صياغة الثقافة

1- كلود دوبار، (2008)، أزمة الهويات تغير تحول، ترجمة رندة بعث، ط1، المكتبة الشرقية، لبنان. ص

2- راي كيرزويل، (2009)، عصر الآلات الروحية عندما تتخطى الكمبيوترات الذكاء البشري، ترجمة

عزت عامر، ط2، كلمة عربية، الإمارات العربية. ص 10



بأكملها وهي تضع ترسيمة كلية تاريخية، لصورة العالم<sup>1</sup> أي أنها تعيد هندسة العالم وفق نمط ثقافي معين يستند إلى الآلة ويحد من العلاقات الانسانية، ويروج لنموذج واحد تطغى عليه العالمية المفترطة.

إن الحداثة وهيمنة المادة والآلة، وبداية السعي إلى السيطرة وخلق الثروة، ساهم في انتشار الكثير من المظاهر السلبية التي يعاني منها البشر اليوم، فالجشع والبحث عن الهيمنة لم يترك مجالاً للبيئة ولا للسلام، أو التعايش بل أفرز الكثير من مظاهر الغطرسة وامتهان الإنسان لأخيه الإنسان، من خلال لغة السوق، وتشيء كل ما هوروحاني، فالمجتمعات الصناعية منذ النصف الثاني من القرن الماضي تواجه احتمالية جديدة من نوعها ولم يسبق لها وجود في تاريخ للدمار الذاتي، الذي تسبب فيه الإنسان لكل أشكال الحياة على هذه الأرض<sup>2</sup> فحتى الانسان تحول هو كذلك إلى سلعة تباع وتشترى، وقد تم من جراء عودة العبودية وكل مظاهر الاستغلال، وعمت الفوضى كل أنحاء العالم، وأصبح العنف شعاراً للعصر الجديد، حيث أصبح البشر من كل الأجناس وفي كل مكان حلبة للعنف بل يتحولون الى حلبات العنف شاءوا ام ابوا<sup>3</sup> فما نعيشه اليوم من عنف وعنف مضاد، هو دليل واضح على تغير ملامح العالم، حيث يسعى الجميع لسيطرة على الجميع، واستغلال مقدرات الأرض لصالحه، فالعولمة التي وحدت الأسواق والتجارة عنوة وبالقوة، وجعلت الاقتصاد العالمي مرهون في يد كبار العالم، وكبار العالم مرهونين في يد عائلات تستحوذ على ثروات العالم، ثم تدعي أنها تساعد العالم على تجاوز أزماته، ومن منطلق ذلك أصبح العنف والحروب والقتل ماركة عالمية تميز هذا العصر، إذ أن هناك لوثة جينية تجذرت في الداخل وبدا الجميع وكأنهم ضد الجميع<sup>4</sup>.

1-يورغن هابرماس.(2010)، إتيقا المناقشة ومسالة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص54.

2-ألريش بيك، ص 64.

3-جان بودريادر، إدغار موران،(2005)، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ص10.

4-جان بودريادر، إدغار موران،(2005)، ص10.





ومن مظاهر العولمة أن أصغر القرى النائية في أدغال إفريقيا، أصبحت تدفع فاتورة الاحتباس الحراري، وتغير المناخ، وتلوث الأنهار، وانقراض الكثير من الحيوانات، حالها حال المدن الميتروبولية في العالم، والتي تعتبر المتسببة في كل الازمات البيئية، لكن كوننة العالم، وإزاحة الحدود، جعل من العالم، ربما غرفة صغيرة في تلك القرية الصغيرة التي تحدث عنها ماكلوهان، فالعولمة أشبه ببلدوزر ضخمة يسير بسرعة فائقة ويسحق كل شيء في طريقه، إنها تنم ذجوت قلوب وفق نمط واحد، هو النمط المهيمن والمسيطر، خاصة بعد أن أصبحت وسائل الاتصال الحديثة وما تخلقه من عوالم افتراضية، تنوب عن الواقع، وتزيد من امكانية تواصل البشر وتبادل الثقافات، لكن حتما في النهاية ستنتصر الثقافة الاقوى، وليست الثقافة الأجمل، والثقافة التي أحلت التقنية بدل الوجدان الانساني، في الترويج والانتشار، حيث أن مشكلة البشرية اليوم، هي الإنسان التواق إلى التقانة، وليست التقنية في حد ذاتها، لأن الاستخدام هو الذي يحدد الفارق، فكلما كان النظر إلى التقنية على أنها وسيلة، كان الإنسان قادرا على التحكم فيها، لكن عندما تتحول التقنية إلى بديل للعلاقات الإنسانية فهنا يكمن الخلل، الذي عبر عنه هابرماس بقوله: "العقل التقني ذاته ايدلوجيا، وليس استخدام التقنية بدء، انما التقنية ذاتها سيطرت على الطبيعة والإنسان<sup>1</sup>. انه التشيء الذي أفضت إليه الحداثة والعقلنة المفرطة والتفاوت غير المبرر بالفتوحات العقلية، التي سعت الى اعادة هندسة الحياة والعلاقات الانسانية، بطريقة مادية، فضة وغليلة، ينوب فيها الحاسوب والهاتف الذكي والشبكات التواصلية، عن العواطف والوجدان، وينتقل الانسان بهومومه وافراحه، الى العالم الافتراضي، حيث لم يعد للخصوصية أي معنى، فكل العالم يعرف كل ما يحدث في العالم، واصبحت اكثر الشعوب عزلة مكشوفة ومعروفة للعالم كله، وخسرت الكثير من الشعوب المحافظة خصوصيتها، عن طريق سرقة الاجيال الجديدة منها، وتحويلهم الى مواطنين عالميين، حتى وان

1-يورغن هابرماس، (2010)، ص45.





كان مشكوكا في هذا المصطلح، فالمواطن العالمي المزعوم ما هو إل الإنسان الغربي الذي أنتجته حركة التنوير، عن طريق جعل الكوكب مضيا لأوروبا<sup>1</sup>.

ان علمية الضيافة تقتضي أن يتم تقديم السلعة الثقافية المؤدجة، على إنها إنتاج عالمي مشترك، وهو النموذج الارق للإنسان، وأن لا سبيل للحدثة والنهوض الفكري والاقتصادي، والتحرر السياسي، سوى باتباع وصفة الإنسان العالمي، الذي يعكس روح الغرب وهويته، وقد ساهمت مواقع التواصل الاجتماعي في التبشير بالعملة، التي كانت متربطة بالمبادلات الاقتصادية، وتحرير السوق، وحرية تنقل رؤوس الأموال، إلا أن اللعبة أصبحت أكثر خطورة، واتضح أن المستهدف هو الثقافات المحلية، والهويات الخاصة.

ان العملة وعن طريق الجرعات الثقافية التي تزيدها في كل مرة من خلال السلع والمنتجات الاقتصادية، تسعى إلى تفتيت الوطن لصالح الكون، وهذا عن طريق عملة ونمذجة كل الممارسات، من خلال تصدير الثقافة انطلاقا من مواقع التواصل الاجتماعي، التي نجحت في مزاحمة المحلي لصالح المعولم، أو المكونن، ولذلك يعتبر جان نيدرفينيبترس<sup>2</sup> ان انتعاش تكنولوجيا المعلومات والاتصال يشكل جزء من البنية التحتية للعملة<sup>2</sup> فلا عملة دون حرية في الاتصال والتواصل، التي تفضي بدورها الى حرية الاعتناق والاعتناق، أي الانسلاخ من كل ما هو محلي لصالح كل ما هو كوني ويعرفه الجميع، وينخرط فيه الجميع دون شعور، بل على طريقة أقرب إلى مدمني عقاير الهلوسة، حيث يضجكون ويصرخون جميعا وبصوت واحد، لكن لا أحد يعرف لماذا هذا الصراخ؟ وما الهدف منه؟ فقط هي فكرة الانصياع إلى القطيع والذوبان فيه، عن طريق تبني نموذج ثقافي وأخلاقي ومعياري واحد، في غالب الأوقات تكون الشعوب الصغيرة والمغلوبة على امرها، منصاعة اليه وليست طرفا في انتاجه، عكس ما يتم الترويج له، على أنها ثقافة عالمية مشتركة، وعلينا أن نستقبلها بكل حفاوة، لأنها تعبر عن المشترك الإنساني،

1- زيجمونت باومن، (2016)، الأخلاق في عصر الحدثة السائلة، ترجمة سعد البزاعي، بثينة الإبراهيم،

ط1، هيئة أبوظبي للسياسة والثقافة، ص193.

2- جان نيدرفينيبترس، (2015)، العملة والثقافة المزيج الكوني، ترجمة خالد كسروي، ط1، المركز

القومي للترجمة، مصر، ص25.



بينما هي في الحقيقة تعبر عن الثقافة المهيمنة والثقافة الهدامة، فمن مكارم الضيافة هي حشو الضيافة ثقافة<sup>1</sup> والحشوة طبعاً تكون لمن يهين اقتصادياً وسياسياً، ولذلك عليه أن يصدر منتجاته الهويةتية، ويسحق كل الهويات الأخرى، فالعرب التي نحن بصدها الآن هي حرب الهويات على الهويات، أو بالأحرى الحرب عن بعد، وجعل الشعوب تفكك دولها دون تدخل القوى العظمى، بل تكتفي بتقديم نموذج الهدم عن طريق ما أصبح يعرف بالثورات الملونة التي تنتقل في شكل فيروس، حيث أن إصابة شخص واحد ستجعله ينقل الإصابة إلى الآخرين بدعوتهم إلى تغيير مشاعرهم السياسية عن طريق مواقع التواصل الاجتماعي<sup>2</sup> أي عولمة انظمة الحكم، وعولمة طريقة الاحتجاج عليها واسقاطها، فلا خصوصية بعد اليوم.

وقد أضحى مصير المجتمعات الانسانية في جميع انحاء العالم، متشابكاً بصورة متناهية التعقيد، نتيجة لتأثرها بظاهرة العولمة، هذه الأخيرة التي أصبحت من أكثر المفاهيم غموضاً وتداولاً في عصرنا هذا، ليس في المجال السياسي أو الاقتصادي، والاعلامي أو الثقافي أو الاجتماعي أو الأكاديمي وحسب، بل حتى في خطابتنا العادية، ويبدو أنه بقدر ما يزداد شيوع المفهوم بقدر ما تزداد أهميته بالنظر إلى الآثار التي يخلقها، ولقد تمكنت العولمة من توجيه مسار الحضارة الإنسانية، واعادت تشكيل الوضع البشري والطبيعة أيضاً في الالفية الأخيرة، وتعزى كل مظاهر العلاقات الإنسانية وحتى الدولية، ومجمل التغيرات والتحولات الطارئة، في شتى مناحي الحياة من السياسة إلى الاقتصاد مروراً بالثقافة والمجتمع وحتى الحياة اليومية للأفراد، إلى تلك الهزات التي أفرزتها العولمة، التي قلبت العالم رأساً على عقب، حيث يشير ندرفين إلى حقيقة مفادها لا شرق ولا الغرب على ما كان عليه<sup>3</sup> أي أن عولمة الثقافات والهويات، ساهم في خلق نوع من المسخ الكوني الذي ليس له انتماء، وتحكمه المادة والمصلحة فقط، مع انتشار رهيب للفردانية

1- زيجمونت باومن، (2016)، ص 195.

2- أندرو كوروبوك، (2019)، الحرب الهجينة المقاربة غير المباشرة المتكيفة للتغيير النظام، ترجمة مركز نورس للدراسات، تركيا، ص 37.

3- أندرو كوروبوك، (2019)، ص 171.



التي تحتّم على كل فرد صناعة مستقبله واختيار حياته، حتى وإن كان ذلك يتعارض مع المناخ الثقافي العام والسائد، فلم يبق من المجتمعات المحلية والأسرة شيء، فرغم أننا نعيش في مجتمع واحد، إلا أن هناك تنوعاً واختلافاً رهيباً يحكم حياتنا، وقد فرضته التكنولوجيا الفائقة، وحرية الاتصال والتواصل، وقد عبر بامون عن هذه الحالة بقوله: "معاً لكن فردياً"<sup>1</sup> فالأجساد معاً لكن الأرواح والعواطف والهواء تسبح في الفضاء التواصلي الذي أصبح شبيهاً بعملية توسع الكون، التي يمكن تحديد لحظة بدايتها لكن لا أحد يستطيع معرفة نهايتها، والعولمة تسعى إلى تكريس هذه الحالة الهلامية والزئبقية، عن طريق هدم اليقينيّات، هذي العملية التي باشرتها الحداثة، والعولمة اليوم تزيد من ترسيخها عن طريق عملية التسلية وإقحام كل شيء في لعبة السوق، وتكريس مبدأ التفاهة وإن لا شيء يستحق الاحترام، فقط الغرائز والميولات والرغبات الجامحة، في عصر لم يعد فيه لا قيم ولا رموز ولا مرجعيّات، حيث تقتضي التفاهة التي أصبحت نظاماً في عصرنا، أن يخطر الجميع في لعبة تحكمها المصالح وتستمر إلى أن يصاب الجسد الاجتماعي بالفساد<sup>2</sup> واليوم نحن نعيش قمة التفسخ والانهيار الأخلاقي في عصر عولمة كل شيء من المنتجات الاقتصادية إلى المشاعر، فكل الرموز والإشارات مصبوغة بصبغة ثقافية وحتى التطلعات والمعايير<sup>3</sup> وهي صبغة المتفوقين وليست الصبغة التي يبحث عنها الجميع.

إن هذه الثورة التي خلقتها الحداثة على القيم الدينية، وساهمة هي بدورها في عولمة نموذج واحد للإنسان والأخلاق، اللذان يحتكمان إلى العقل فقط، غير أن هذا العقل البشري بدل أن يكون مصدراً للخير والمساوات والعدالة، تحول إلى مصدر للخوف والبطش، وساهم في بروز مجتمع المخاطر، كونه سلخ الإنسان من

1- زيجمونت باومن، (2017)، الأزمة السائلة العيش في زمن اللايقين، ترجمة حجاج أبو حجر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ص 89.

2- ألان دنو، (2020)، نظام التفاهة، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري، ط1، دار سؤال للنشر، لبنان، ص 25.

3- أولريش بيك، واليوبيت بك غزهاينم، (2014)، الحب عن بعد أنماط حياتية في عصر العولمة، ترجمة حسام الدين بدر، منشورات الجمل، لبنان، ص 61.



القيم الدينية، وشوه صورة التعاليم المقدسة، وجعل من الله قيمة للشر، رغم أن الله يشكل الخيرية المطلقة. حيث يقول باومن: "لو التزم الناس بالوصايا الالهية دون تردد واعتادوا تفضيل الخير على الشر، لما كان للشر وجود"<sup>1</sup> لكن للأسف إنسان ما بعد الله غير ملتزم بالقيم الدينية، وهو يسعى إلى إنتاج قيم مجنونة، تواكب ما يعيشه العالم من سرعة، لكنها سرعة لا تخدم سوى المجتمعات المتقدمة وفي نفس الوقت تدوس على المجتمعات المقلدة، حيث انقسم العالم الى قوى تتحكم في كل شيء، ومجتمعات تائهة وفاقدة للوجهة بل لم تعد تجد ارضا صلبة تقف عليها، فلا هي تمسكت بقيمها وانتجت حداثتها الخاصة، ولا هي انتقلت إلى النموذج الغربي، حيث تصبح الفوارق خيالية والسرعة فائقة، وكل ما تنجح فيه مجتمعاتنا هو تقديم التنازلات الأخلاقية امام سرعة في تغير لم تترك مجالا من مجالات الحياة، اذ يرى باومن أننا أصبحنا عاجزين عن خفض السرعة التي يسير بها التغيير.<sup>2</sup>

اذا يمكن القول ان العولمة بعد ان خرجت من مجالها الاقتصادي وتحولت الى نزعة ثقافية تسعى إلى نمذجة العالم، وفق نمط واحد ونوع واحد، تحولت الى حالة من اللايقين الذي ساد العالم، وزاد من حالة الاغتراب العام، الذي نعيشه، سواء على مستوى الغرب الذي اصبح يبحث عن حلول للتصالح مع الدين وقبوله كمتغير مهم وأساسي داخل المجال العام، وكقيمة روحية لا يمكن أن يتصور الإنسان حياته بدونها، وعلى مستوى المجتمعات غير الغربية التي فرضت عليها العولمة حالة من غياب اليقين وانهيار القيم، وتفكك المحلي مع عدم القدرة على مواكبة الكوني، وهنا أصبح من الضروري تصحيح كل تلك الاختلالات، التي كانت الحداثة سببا فيها، عن طريق التصالح بين الانسان الكامل وبين الله الذي يمثل قمة الكمال.

1- زيجمونت باومن، (2017)، ص 86

2- زيجمونت باومن، (2016)، ص 34



### 3. إنسان ما بعد الحداثة وفكرة الحنين الى الله:

المجال العام لم يعد متصارعا مع الدين بل عدد المؤمنين بمجال عام يخلو من الدين ومتجرد منه في تنازل مستمر<sup>1</sup> هي استفاقة ما بعد الحداثة، أدراك الإنسان أن العقل لا يمكن أن يكون وحده مصدرا للخلاص والنجاة، لقد أدرك العقل الغربي أن الله لا يمكن أن يغيب عن حياة البشر، بل هو لم يغيب أبدا، وان الإيمان والدين مستمر في حياتنا، رغم كل محاولات العقلنة المفرطة، التي تحولت الى نزعة شريرة، كشفت عن حقيقة الانسان الشرير، الذي لا يمكن أن تكون البشرية بخير، اذا ما تولى وحده تسيير شؤونه، بل يجب ان يكون لله دور وحضور، ويجب ان نشعر بقوته التي تفوقنا وتختلف عنا، فالإنسان لا يمكن أن يلجأ إلى آلة أو إلى غيره عندما يجد نفسه في حالة يأس بل يجب أن يلجأ إلى قوة تختلف تماما عنه وتستطيع انجاز ما لا ينجزه البشر، خاصة في عالم تشيء فيه كل شيء، وغابت الإنسانية عن الإنسان، بسبب الإفراط في العقلنة، التي خرجت عن نطاق العلم والبحث وحاولت أن تصادرنا مشاعرنا، وقيمنا وأخلاقنا، فنحن اليوم نعيش فكرة الحنين الى الله، خاصة في الغرب الذي يعتقد أنه قد تخلص من الله منذ زمن بعيد.

ان الايمان معطى اعمق مما كان العقل الحداثي يتصور، فالإيمان لم يكن سببا في خراب المجتمعات، بل تدخل الانسان في تكييف الايمان حسب مصالحه الشخصية، وبذل ان تتخلص الحداثة من الانسان المزور والمحور لكلام الله، نجدها تخلصت من الله ومن كلامه، فخسرت سببه وجودها ولم يعد للحياة أي معنى، وطغت المادة والسلع على كل مجالات الحياة، ولذلك نجد حتى بعض منظري الحداثة الغربية يعتبرون ان الايمان ضروري لحياة سوية ومتوازنة، حيث يرى دوركايم ان: الايمان والعبادة يحتويان على اشياء ابدية وكل ما ابتعدت عنها وعن كلام الرب، فانك ستنتهي الى عبادة السوق ولواحقه وتجهيزاته<sup>2</sup> فالإنسان

1-يورغن هابرماس وآخرون، (2013)، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح إبراهيم، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ص93.

2-يورغن هابرماس وآخرون، (2013)، ص163.



اكتشف بعد ان قطع اشواط طويلة في التحديث والعقلنة وعولمة كل شيء وفق نموذج قابل للتسويق، ان الحياة الطبيعية والتي لها معنى، لا يمكن ان تكون بدون الله لو كفكرة، حيث لا يمكن ان نقول ان ما بعد الحداثة تريد العودة الى ما قبل الحداثة، والى مجتمع كهنوتي يكون فيه الكتاب المقدس مصدرا للتشريع، بل هي حركة تصحيحية ارادت تصحيح اختلالات الحداثة، وان تعلن ان المجال العام بدون دين ناقص ومبتور وغير كامل، وان الايمان جزء لا يمكن تغييبه او التخلص منه في المجتمع الحديث، الذي يستمد قيمه وقوانينه من الارادة البشرية، لكن رغم ذلك يبقى الدين ويبقى التدين حاضرين داخل المجتمع الحديث، لا يمكن المساس بهما.

فلا احد ينكر اليوم صعود اليمين في مختلف الدول الغربية، والاتحاد الاوربي اليوم مهدد بتصاعد الخطاب اليميني، حيث ادرك الانسان الغربي ان الحداثة والهوية العالمية يمكن ان تدمر المجتمع الاوربي، الذي يجب ان يقدم نفسه كمجتمع مسيحي قبل كل شيء، وان اوروبا دار للمسيحية، ولا يمكن السماح بان تتحول الى مجتمع هجين لا هوية له سوى الهوية الانسانية، التي تعني بتر اوروبا من ماضيها، ولذلك نجد اليوم بعض الدول تريد الانعتاق من التكتل الاوربي، لتعود الى هويتها الخاصة، والى وجدانها المستمد من خلفية دينية مسيحية، حيث اصبحت صفة متدين هي التي تعرف المرء بدلا من مسلم او مسيحي وهذا راجع الى عملية التحديث المفرطة التي انطلقت من حرية الاعتقاد، الى صناعة الاعتقاد واجبار الناس على التخلص من انتمائهم الديني، حتى يمكن وصفهم بالحداثيين او عقلانيين، وهنا دخلت الحداثة منعرجا خطيرا واصبحت تعبر عن حركة قصيرة تريد ان تستبدل عقائد البشر، وايمانهم الديني، بإيمان ومعتقد لا ديني وغير مبرر ولا مبرهن عليه.

وهنا نجد الانسان بدون أي دعوة دينية شعر بخطورة المجتمع الاستهلاكي، ولذلك حاول اعادة بعث الايمان عن طريق تنشيط ذاكرته الدينية، والعودة الى الماضي الذي يعتبر مرتب ومنسق ويحفظ الانتماءات الطبيعية للناس، فالإيمان لما عاد الى الغرب لم يعد من اجل اقامة المجتمع اللاهوتي، بل عاد ليحتفي بوجود



الدين ويقول انا انتمي الى هذا الدين او الى ذلك المذهب الديني، دون ان أشعر بأنني خالفت نواميس العقل، ولذلك يرى هلبفاكس ان عملية اعادة تنشيط الذاكرة الدينية لا تعني اعادة ظهور الدين من جديد بل هي عملية اعادة انشاء، تستند الى ما بقي حيا من القيم<sup>1</sup>. فغياب القيم والانهيال الاخلاقي، وتفكك المجتمع وكل الابنية التقليدية، لم يكن نتيجة التدين المبالغ فيه، بل كان نتيجة حركة تحديثية جلعت من كلمة السوق مرادفا لكلمة المجتمع، وهذا ما حرك هواجس ومخاوف الغرب، الذي شعر ان وجوده كهوية وكأمة لها انتماء وماضي مشترك بات في خطورة كبيرة.

إن مظاهر الحنين إلى الله التي تسود المجتمع الغربي، ومن بينها عدوة الكنيسة الى المشاركة في الحياة السياسية، فبابا الفاتيكان لم يعد مرجعا روحيا فقط، يشرف على الصلوات والقدايس يوم الأحد، بل أصبح يبدي رايه في الكثير من القضايا التي يعرفها المجتمع الغربي، ويحرم ويحلل، والأهم من ذلك أنه يجد من يستمع اليه من الساسة ويتبنى رايه، خاصة في قضايا الحروب والاجهاض وزواج المثليين، حيث يمكن القول: إن الكنيسة اصبحت تقبل المجتمع الغربي كما هو، والغرب اصبح مستعدا لأن يقبل العيش تحت وصاية الله، فمثلا نجد الكنسية تقر زواج المثليين، ونجد المثليين لا يعلنون أنفسهم منتقنين من الدين، او انهم يعيشون ضد الله، بل هم يبحثون عن نص ديني يقبلهم كما هم، وهذا ما يعيشه العالم ككل، حتى لدى المجتمعات المسلمة ظهرت الكثير من الحركات التجديدية التي تريد تقديم جرعة من الدين أقل تركيز وأقل حدة، من أجل تشجيع الشباب على أن يبقوا مسلمين ولو كان ذلك بالحد الأدنى، وربما هذا هو تدين ما بعد الحداثة الذي يرفض تغييب الدين بشكل كلي، وهو مستعد لقبول نصف التدين أو ربعه على الأقل، ولذلك المجتمع ما بعد الحداثي لم يذهب إلى البحث في أعماق ذاكرته الدينية عن نتف باقية من الاديان القديمة ليحييها من جديد، لكنه يلجأ الى اعادة الاستعمال موظفا مواد دينية محفوظة لدى مجموعات

1-دانيال هيرفوليجه، جان بول وليام، (2018)، سوسيولوجيا الدين مقاربات كلاسيكية، ترجمة يوسف الطاهر الصديق، ط1، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، ص301.





بقيت أكثر من سواها على ما كانت عليه قديما، أي انها تجد نفسها لا تزال منخرطة جزئيا في بقايا الماضي<sup>1</sup>.

اذ يمكن القول ان عدوة الدين الى المجتمع الغربي هي عودة تفاوضية بين النخبة الدينية وبين مجتمع لا يريد ان يتخلى عن رغباته وميولاته ومكاسبه، التي حققها نتيجة العقل والتحديث، وفي نفس الوقت يريد أن يتصالح مع الله عن طريق نوابه من رجال الدين، الذين أصبحوا يقبلون بتدين الحد الأدنى، ويقبلون الكثير من الممارسات التي تعتبر متناقضة مع جهور الدين، لكن الخوف من فقدان الدين بالكلية جعلهم مستعدين لشرعنة وتكريس تلك الممارسات وأن يعطوها الصبغة الدينية، أي هو حنين إلى الله وفي نفس الوقت تمسك بمظاهر المجتمع الاستهلاكي، الباحث عن الإشباع، حيث أن المشرفين على الحياة الدينية اليوم في المجتمع الصناعي أو ما بعد الصناعي يبحثون عن توليفة تجمع بين الرسل والشياطين في جسم واحد، يقرب وجود الله ويخاف منه ويطلب الصفح والعفو منه، لكنه يعصيه باستمرار، ويخالفه ويتناقض معه، وهذا هو واقع التدين اليوم، حيث لم يعد يعني أبدا التقيد بالشعائر والعبادات والممارسات الدينية، بل هو تعبير عن اعتراف ضمني بوجود الله، والحوار حوله، والاعتراف بمن ينفون وجوده ومن يثبتون وجوده، فما يهم الغرب اليوم هو عودة الله كفكرة يتجادلون حولها، وهذا ما يشير إليه هابر ماس فالدين هو ما يعطي لأفراد المجتمعات الحديثة الفكر الحيوي الذي يتجادلون حوله<sup>2</sup>.

فمجمع ما بعد الحداثة الذي انخرط فيه الغرب، كحركة تصحيحية داخل الحداثة لا يعني أبدا عودة دولة الله وسيادة الكنيسة، بل هو يعني أن يكون الدين جزءا معترفا به داخل المجال العام، الذي تمت المبالغة في عقلنته وحرشته، حتى أصبح يرفض أي تعبير ديني ويميز بين أفرادها على أساس تدينهم، فيرفضهم ويحتقرهم، بل إن المجال العام الجديد أو ما بعد الحداثي، هو مجال يقبل بالدين

1-دانيال هيرفوليجه، جان بول وليام، (2018)، ص301.

2-نيكولاس ادامز، (2016)، هابر ماس واللاهوت، ترجمة حمود حمود شهيرة شرف، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ص08.





ويقبل المتدينين ويعتبر نفي الدين هو انتقاصا من المجال العام وتشويهها له، فلا يمكن أن يكون الدين شأنًا خاصًا، فإتباع الدين الواحد أو المذهب الواحد أو الطائفة الواحدة يجب أن يتواصلوا ويتفاعلوا فيما بينهم وفق ما تمليه معتقداتهم الدينية، التي لا يمكن أن يتخلصوا منها ببساطة، كونها هي التي تحدد هويتهم وتثبت وجودهم، كما أن عدوة القيم الدينية والأخلاق المستمدة من المصدر المتعالي لها دور في ضبط بعض السلوكات والحفاظ على وجود الإنسان، وليس العقل وحده، ولذلك فما بعد الحداثة لا تنفي الفكرة المجال العام والخاص، لكنها تضيف معنى على المجال العام وتسمح بفتح حوارات دينية داخله، سواء المنكرين للدين والله والمدافعين عنهما، وبذلك تكتمل الصورة ويتضح المشهد الإنساني، الذي شيعته الحداثة بشكل مخيف وخطير على الروابط البشرية، وهذا ما توصل إليه هابر ماس أحد منظري ما بعد الحداثة، فرغم أنه رجل علماني ومفتخر بمنجزات الحداثة، إلا أنه لا ينكر وجود مجتمع علماني يخلو من ذلك الخليط من الوعاز والعروض الشفهية الأخرى وتوزيع المواعظ والكراسات المطبوعة وغيرها من النصوص<sup>1</sup> أي لا حرج اليوم في أن يلتقي العلماني بالديني في فضاء واحد، ويتعايشان ويستمدان قوتهما من ذلك التعايش، وهذا عكس ما بشرت به الحداثة، التي زعمت أنه لا يمكن أن يلتقي الديني والعلماني في فضاء واحد.

#### خاتمة:

ان الحداثة كما اشرنا اليها كحركة ثورية وتصحيحية، رافقت عصر الأنوار بل عبرت عن قمة انتصاره، حيث تم تحييد الدين الذي حمل مسؤولية الاخفاق البشري والتخلف العلمي، رغم أن الدين كنصوص ثابتة يختلف تماما عن تأويلات رجال الدين والمشرفين على الحياة الدينية، لكن قساوة الدولة الدينية ونشوة العقل المنتصر، جلعت من الحداثة حركة متمردة ومنفلتة من أي معتقد ديني، وهذا ما ساهم في بروز المجتمع الحديث، الذي تفوق في كل المجالات لكنه خسر نفسه وخسر إنسانيته، بعد أن فك ارتباطه بالله، فقد ساهمة الحداثة في بروز المجتمع الصناعي القائم على اقتصاد السوق، وظهر النهم والجشع والحركات

1-يورغن هابرماس وآخرون، (2013)، ص ص 194-195.



الاستعمارية، وانتقلنا من العالم المتميز إلى عالم لا حدود ولا فواصل فيه، تحكمه سلطة عالمية تسعى إلى الهيمنة والسيطرة الاقتصادية والثقافية، وبذلك خسر العالم الكثير من خصوصياته، وفقد الكثير من المجتمعات التي كانت تعيش في عزلة تامة، إلا أن الحداثة وحركة العلمنة، أسست لفكرة المواطن العالمي، لكنه مواطن بمواصفات غربية ويعاني انهيار أخلاقيا، وهنا كان لا بد من تصحيح الحداثة بما بعدها، أي عن طريق رفض كل مسلماتها ومن بينها ندية العقل البشري لله، وأصبح من الضروري عودة الدين إلى المجتمعات الغربية، طبعاً ليس كشرعية لا كدولة، ولكن كفر روحانية تجعل الإنسان الغربي الذي يعاني من خواء روحي، يدرك أن هناك قيمة عليا وأسمى منه تحب الخير وتبغض الشر، رغم إصرار هذا الإنسان على أن يفعل الشر دائماً.

#### قائمة المراجع:

- 1- ألان دنو، (2020)، نظام التفاهة، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري، ط1، دار سؤال للنشر، لبنان.
- 2- أليش بيك، (2013)، مجتمع المخاطر العالمي بحثاً عن الأمان المفقود، ترجمة علاء عادل وآخرون، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر.
- 3- أولريش بيك، واليوبيت بك غزهاينم، (2014)، الحب عن بعد أنماط حياتية في عصر العولمة، ترجمة حسام الدين بدر، منشورات الجمل، لبنان.
- 4- أندرو كوروبوك، (2019)، الحرب الهجينة المقاربة غير المباشرة المتكيفة للتغيير النظام، ترجمة مركز ندرس للدراسات، تركيا.
- 5- جان بودريادر، إدغار موران، (2005)، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا.
- 6- جان نيدرفينبترس، (2015)، العولمة والثقافة المزيج الكوني، ترجمة خالد كسروي، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر.
- 7- جاني فاتيمو، (2014)، نهاية الحداثة، ترجمة نجم بوفاضل، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.



- 8- داريوش شيغان، (1993)، أوهام الهوية، ترجمة علي محمد مقلد، ط1، دار الساقى، لبنان.
- 9- دانيال هيرفوليجه، جان بول وليام، (2018)، سوسيولوجيا الدين مقاربات كلاسيكية، ترجمة يوسف الطاهر الصديق، ط1، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين.
- 10- راي كيرزويل، (2009)، عصر الآلات الروحية عندما تتخطى الكمبيوترات الذكاء البشري، ترجمة عزت عامر، ط2، كلمة عربية، الإمارات العربية.
- 11- زيجمونت باومن، (2016)، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البزاعي، بثينة الإبراهيم، ط1، هيئة أبو ظبي للسياسة والثقافة.
- 12- زيجمونت باومن، (2017)، الأزمنة السائلة العيش في زمن اللايقين، ترجمة حجاج أبو حجر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان.
- 13- زيجمونت باومن، (2017)، الخوف السائل، ترجمة حجاج ابو حجر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان.
- 14- فهد بن محمد القرشي، (2012)، منهج حسن حنفي، دراسة تحليلية نقدية، دار جامعة أم القرى السعودية.
- 15- كلود دوبار، (2008)، أزمة الهويات تغير تحول، ترجمة رنده بعث، ط1، المكتبة الشرقية، لبنان.
- 16- لودفيغ فيورباخ، (2017)، جوهر الايمان حسب مارتين لوتر، ترجمة جورج برشن، ط1، مكتبة التنوير، لبنان.
- 17- مارفين هاريس، (2015)، مقدسات ومحرمات وحورب والغاز ثقافية، ترجمة أحمد أحمد، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان.
- 18- مصطفى النشار وآخرون، (2017)، فلسفة حسن حنفي، مقارنة تحليلية نقدية، نيوبوك للنشر والتوزيع.
- 19- نجيب جورج عوض، (2017)، ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب أنطولوجيا "شخص" وعلاقة" أنموذجا، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب الأقصى.



- 20- نيكولاس ادامز، (2016)، هابر ماس واللاهوت، ترجمة حمود حمود شهيرة شرف، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان
- 21- هيثم طلعت، (دس)، إما الإيمان وإما الفوضى، ط1، دار التنوير، لبنان.
- 22- يورغن هابرماس، (2010)، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر.
- 23- يورغن هابرماس وآخرون، (2013)، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح إبراهيم، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان.



## تجليات خطاب الكراهية - ظاهرة الإسلاموفوبيا نموذجا -

1- ط.د عباس مخلوف

2 - د. عبد السلام بوزبرة

1- جامعة محمد بوضياف المسيلة/مخبر سوسيولوجية جودة الخدمة العمومية /  
makhoulouf.abbes@univ-msila.dz

2- جامعة محمد بوضياف المسيلة/مخبر سوسيولوجية جودة الخدمة العمومية /  
abdeslem.bouzabra@univ-msila.dz

### ملخص الدراسة:

تبحث هذه الورقة في طبيعة الخطاب الإعلامي الغربي الدعائي لظاهرة الإسلاموفوبيا، والذي لعب دورا كبيرا في تثبيت دعائم خطاب الكراهية وتقويض العلاقات الإنسانية بين الشعوب. فبعد سقوط الاتحاد السوفياتي جنح الغرب لإيجاد عدو بديل يحل محله في الوعي الغربي، ومواصلة التبرير التاريخي لمسلمة التفوق الذاتي واستعداد الآخر والاستعلاء عليه. هذا ما عزز آليا نظريات المؤصلين لإيديولوجية التصادم الحضاري مع الآخر المغاير وبالأخص العالم العربي والإسلامي، معتمدين في ذلك على جملة الوسوم التي ألصقت به، كالإرهاب والعنف والرجعية والظلامية والتعصب والغلو الديني.. وذلك من أجل خلق ثقافة الاستعداد، وتمير منطق الرهاب من الإسلام والمسلمين من جهة، ومن أجل وقف المد الإسلامي على المجتمعات الأوروبية أو ما بات يعرف بعنوان "أسلمة اوروبا" من جهة أخرى، مستخدمين في ذلك حروبا تحريضية واسعة ترسم صورة نمطية في المخيال الغربي بأن الإسلام خطر وشيك يهدد المكتسبات الحضارية الغربية التي فاضت على الإنسانية قاطبة وغمرتها تحديثا وتنويرا. ولعل أحداث 11 سبتمبر 2001، كانت منعطفا حاسما في تعزيز الظاهرة ونشر ثقافة الخوف المرضي من كل ما يمثلته الإسلام، مما عزز تلقائيا خطاب الكراهية بشكله الاستعلائي الصدامي. هذا ما دعانا إلى البحث في ظاهرة الإسلاموفوبيا كنموذج غربي عملي يعكس تجليات خطاب



التنفير من الإسلام والمسلمين، وحول حقيقة خطاب الكراهية. ولا يمكن استجلاء هذه الظاهرة والوقوف عند أبرز معالمها، إلا من خلال تقديم أهم الأسباب والدوافع التي وطنت للظاهرة كمقصد عام يسعى لتعزيز بنية خطاب الكراهية ضد الآخر المغاير وتحديد الإسلام. وعليه هدفنا في هذه الورقة إلى دراسة المصادر التي غدت ومازالت تغذي المخيال الغربي، بما فيها الخلفية الإعلامية، في رؤيتها وتصورها النمطي للإسلام والمسلمين، مستثمرين في ذلك المنهج الاستقصائي الأركيولوجي الذي يقوم على الحفر في المصادر وتبيين مكوناتها.

### الكلمات المفتاحية:

الإسلاموفوبيا، الصدام، الكراهية، الإسلام، الغرب، الآخر، التعايش

### المقدمة:

لقد اخذ خطاب الكراهية عدة سياقات بناءا وتصورا وكانت من بين تجلياته ظاهرة الإسلاموفوبيا التي شهدت صعودا في السنوات الأخيرة خصوصا بعد هجمات الحادي العشر من سبتمبر 2001، وما تبعها من هجمات من جهات مجهولة الهوية تنسب نفسها للإسلام، مست عموم العالم الغربي، ما خلق نوعا من الصدمة الممزوجة بالعداء ضد كل ما يمثل الإسلام، وفق خطاب سياسي وإعلامي إسلاموفوبي متطرف، غذته الأحزاب اليمينية المتشددة في دول غربية عدة لتكريس الخوف من الإسلام والمسلمين وتوظيفه لغايات انتخابية، رفعت معها شعارات التهديد والخوف في شكل خطاب ساهم في إذكاء روح العداء والخوف من المسلمين باعتبارهم عدوا وشيكا يهدد معالم الحضارة الغربية ورمزا للإرهاب والجهل الظلامي، معتمدين في ذلك على الهجمة الهستيرية الغربية المعادية لكل ما يمت إلى الحضارة الإسلامية بصلة، ما نجلى عنه بداية عصر من الحروب ضد الثقافة الإسلامية بتهمة الإرهاب كما حصل ويحصل في العراق وأفغانستان واليمن وليبيا. كل ذلك ساهم فعليا في ترسيخ صورة نمطية في الوعي الغربي عن الإسلام والمسلمين بهدف إنتاج القوالب التاريخية والتصورية المغالطة للحقيقة، ويكون بذلك الإسلام ممثلا بديلا لمادة التحدي والصراع بعد انهيار الاشتراكية، مما افرز خطابات متداخلة وغامضة ومتناقضة حول ظاهرة الإسلاموفوبيا تشيطن المسلمين لتحقيق أهداف



عنصرية وتاريخية مدفوعة بخلفيات دينية. ومن هنا يمكننا أن نطرح الإشكالية التالية: كيف يمكننا تفسير ظاهرة الإسلاموفوبيا كنموذج لخطاب الكراهية الصادر من الغرب؟ ما هي المحددات التاريخية والاجتماعية المفسرة للخوف غير المبرر من الإسلام واعتباره العدو المستقبلي للعالم الغربي؟ كيف يمكن مواجهة تحديات الإسلاموفوبيا عمليا وتصحيح صورة الإسلام في الذهنية الغربية؟

## 1/ من خطاب الكراهية إلى ظاهرة الاسلاموفوبيا:

يجمع كل المهتمين بواقع الإسلام اليوم وما يتعرض له من حملات التشويه، التي لعبت فيها أجهزة الإعلام دورا مهما في إذكاء مشاعر الخوف والكراهية للعرب والمسلمين، على أن ظاهرة الإسلاموفوبيا هو نتيجة للخطاب الباغض للإسلام، وأن خطابات الكراهية تعد واحدة من أهم أدوات الإسلاموفوبيا في ترسيخ مبرراتها ودواعيها.

أما ما تعلق بخطاب الكراهية فلا يوجد تعريفا موحدا وجامعا، يضع ضوابط لماهية الكراهية، لكن يمكننا أن نعرف خطاب الكراهية من مجمل ما تم التعارف عليه بأنه أي نوع من الحديث أو الخطابات يتضمن هجوما أو تحريض أو انتقاص أو تحقير من شخصا ومجموعة من الأشخاص بسبب أن احدهم أو بعضهم أو جميعهم يحملون صفة إنسانية مميزة مثل العرق أو الدين أو النوع الاجتماعي أو الإعاقة أو الرأي السياسي أو الطبقة الاجتماعية أو الهوية الجنسية إلى آخره، أو يرتبطون بأشخاص حاملين لتلك الصفة، وعادة ما يستخدم هذا الخطاب أو يتطور ليؤصل وينشر دعوة إلى الكراهية والتمييز ضد حاملي تلك الصفات.<sup>1</sup>

لقد أثمرت خطابات الكراهية تراكمات لتصورات شاعت وترسبت في كثير من ميادين الفكر الغربي، تلك التي تطفح بها منابر الثقافة والإعلام والتنصير الغربية والتي أبانت عن أزمت حادة في علاقة الغرب بالإسلام، حيث أصلت في الذهنية الغربية سيكولوجيا عامة كارهة للإسلام وأهله، فتراه عدوا لا سبيل إلى التعامل معه، باعتباره دين عنف وقسوة ودموية. وتصدير تأويلات وأخبار مغرضة ضده تعكس بشكل ما ذلك الشعور العميق بما سماه فرنان بروديل الحقد الكراهية وهذا

1 مركز هردو التعبير الرقمي: خطاب الكراهية وقود الغضب، الاصدار الثالث، القاهرة، 2016، ص-6.



ما أدى بالغرب المسيحي لنسج خطاب مشوه ومنفر حول الإسلام، من خلال الادعاء بأن الإسلام ديانة وثنية تدعو إلى التعدد ومؤسسها دجال وساحر ومنشق، لا يمكن أن تنطبق عليه صفات النبوة المشكوك فيها. كما أن الإسلام دين دموي، شعاره السيف والحرب، والمسلم رجل محارب، شرس، متوحش، يقوم بكل أنواع النهب والتنكيل. كما أن الإسلام دين الشقيّة وأن النبي محمد رجل "شقي" ينغمس في عوالم اللذة بشكل عبثي يقول بتعدد النساء وبالتمتع بالحياة معهن، وهذا السلوك هو قمة التفسخ والانحلال الأخلاقي<sup>1</sup>

#### \*ظاهرة الإسلاموفوبيا:

ضمن ذات السياق تعتبر الإسلاموفوبيا كلمة حديثة تتشكل من كلمتين هما إسلام وفوبيا. أما: الفوبيا كلمة يونانية الأصل "phobos" يقصد بها خوف لاشعوري غير مبرر من مواقف أو أشخاص أو نشاطات أو أجسام معينة، و"الفوبيا" من قاموس الأمراض النفسية، وهي حالة من حالات الوسواس القهري حيث لا يستطيع المريض التحكم في ردود أفعاله عند تعرضه للمثير الذي يسبب خوفه وإرهابه.<sup>2</sup>

إن الإسلاموفوبيا مدلول يستخدمه الغرب، لتصوير العداء الغربي للإسلام والمسلمين، ممثلاً بذلك لمعنى للكرهية والعنصرية. فمصطلح الإسلاموفوبيا يشير إلى صورة من الخوف غير المبرر الذي قد يحدث إثر شيوع موجات من الحذر العام تجاه دولة أو حركة سياسية أو دعوة دينية أو حضارة موازية أو معاصرة لحضارة من الحضارات، وذلك مثلما حدث إزاء الهلع من النازية قبل وخلال حرب العالمية الثانية، وتخوف العالم الرأسمالي الغربي من الاشتراكية خلال فترة صعود الاتحاد السوفيتي السابق وتمكن النظام الشيوعي في الصين وشرق أوروبا، ومنها التخوف من الإسلام. فالغربيون يرون أن الدين الإسلامي هو دين متوحش ويدعو للقتل والإرهاب، وغيرها من الصفات التي ألصقت بالإسلام تشويهاً. كما ربطوا بين الأصولية في البيئة الإسلامية وبروز ظاهرة الإرهاب، التي تتجلى حسيهم في القتل الجماعي للناس بناء على هوياتهم في شكل من الفوضى التي تهدد الحضارة الإنسانية

1-Norman, D. (1993). Islam et Occident. (s. Alain, Trad.) paris: Ed Du cer, p49

2روجي البعلبكي: قاموس المورد، دار العلم للملايين، دط، بيروت، 1995، ص 836 -





بالانهيار لكون هذا الأخير وليد الأصولية الدينية المهددة للقيم العليا للشعوب. وهذا فمفهوم الاسلاموفوبيا ارتبط في الكتابات الغربية بمجموعة من المسلمات المسبقة والسلبية عن الإسلام والمسلمين وبخاصة تلك الصورة النمطية التي شكلتها المخابرات البريطانية عبر لورنس العرب وملاحظاته<sup>1</sup>.

وعليه يستخدم أغلب علماء الاجتماع مصطلح الإسلاموفوبيا جنبا إلى جنب مع ظواهر مثل العنصرية وكراهية الأجانب ومعاداة السامية أو حتى " ظاهرة " كراهية مجموعات من الناس، كما هو الحال أن تكون في موقف سلمي من عامة الشعب المسلم ومن جميع الأديان والرموز الدينية، وممارسات الشعائر الإسلامية. من هنا يمكننا أن نؤسس لتعريف إجرائي لظاهرة الاسلاموفوبيا، كتعبير يستخدم للدلالة على كراهية، أو على خوف غير عقلائي، تجاه الإسلام والمسلمين، واتجاه الثقافة الإسلامية. أو هي حالة متجددة ترتبط أساسا بتزايد مشاعر العداء والكراهية اتجاه الإسلام والمسلمين، وتأخذ عدة أشكال وصور في مجالات مختلفة، كما أنها لا تتوقف عند الكراهية الفكرية التي تصور الإسلام والمسلمين في حالات الجمود والتخلف والرجعية، وان الإسلام هو دين منتج للإرهاب والتطرف، بل تتعداه إلى الكراهية الممارسية المتمثلة في جرائم العنف والعنصرية ضد الجالية المسلمة وممتلكاتها وأماكن عبادتها كحرق المساجد، ومنع دخول المحجبات إلى بعض المؤسسات الحكومية والتعليمية أو الفصل من الوظيفة أو السكن<sup>2</sup> هذا يعني أن الإسلاموفوبيا كتعريف ومصطلح تتجاوز الحالة الفردية، إلى سلوك مجتمعي عام تجاه الإسلام والمسلمين، يكاد يلامس العنصرية، وتعبّر عنه الكتب الدراسية، والمؤلفات الأدبية والثقافية، والتغطية الإعلامية، وبرامج الأحزاب السياسية.

لذا لا يعتبر الاهتمام بالإسلاموفوبيا جديدا، فقد كتب الكثير عن هذه الظاهرة التي تتشابه من حيث الفكرة، والسلوك، وردود الفعل تجاه المسلمين، مع مفهوم " الجماعة العرقية، أو الإثنية " المشتقة من اليونانية، " Ethno " بمعنى

1-عبد السلام بوزيرة: الاسلاموفوبيا وحوار الحضارات مفارقة الضرورة والامتناع، مجلة الاناسة وعلوم المجتمع، العدد 01، جويلية 2017، ص5.

2 عمراني كربوسة: ظاهرة الاسلاموفوبيا المفهوم والاليات، مجلة العلوم الانسانية، العدد 44، جامعة بسكرة، ص76-



شعب، أو أمة، أو جنس. ففي العصور الوسطى أطلق هذا اللفظ في اللغات الأوروبية على من هم ليسوا مسيحيين أو يهودا، ولكن في العصور الحديثة استخدم اللفظ في العلوم الاجتماعية ليشير إلى جماعة بشرية يشترك أفرادها في العادات والتقاليد واللغة والدين وأي سمات أخرى مميزة، بما في ذلك الأصل والملامح الجسمانية، ولكنها تعيش في المجتمع نفسه والدولة نفسها مع جماعة أو جماعات أخرى تختلف عنها في إحدى هذه السمات"<sup>1</sup>

## 2/ ظاهرة الإسلاموفوبيا بين الأسباب والغايات:

أ/ الأسباب إن الصورة النمطية للإسلام في الإعلام الغربي وتسويق الخوف المرضي منه إنما تشكلت نتيجة لتراكم العديد من الأسباب والعوامل المتداخلة مع بعضها والتي يمكن الوقوف عند أهمها في:

-الدراسات الاستشراقية: لعب الاستشراق دورا محوريا في إدارة الصراع الغربي مع الإسلام في وجهيه الكلاسيكي والحديث، بدءا بالتشكيك في العقيدة الإسلامية، القراءان الكريم، والسنة النبوية. حيث ساهم الإستشراق في تنميط العرب والمسلمين، وتشكيل قوالب ذهنية فكرية، ونفسية لدى الغرب تجاههم، مستوحين إياها من التراث الأدبي والفني العربي الإسلامي. لقد كان للمستشرقين ودراساتهم دورا حاسما في تشويه صورة الشرق لدى الغرب ولعل من أبرز الأسباب التي تأصلت في الروح الاستشراقية وجعلتها لا تتوانى عن إنتاج الصور النمطية عن الإسلام واعتباره دينا منافسا للتراث اليهودي والمسيحي ولذلك يتم نفيه ورفض مشروعيته. لكن التغير الحاصل في الدراسات الاستشراقية المعاصرة حيث يتم في الغالب إهمال الاستشراق التقليدي المهتم بالعلوم الإسلامية من عقيدة وعلوم القرآن والحديث والفقه وأصوله. إلى الاهتمام بما يسمى الواقع الحالي للعالم الإسلام، أي تحويل الدراسات الإستشراقية المعاصرة إلى دراسات إقليمية أو قطرية ترصد أوضاع الأقاليم والأقطار الإسلامية على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية

<sup>1</sup> انتوني غدنز، علم الاجتماع ترافيز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، د.ط، بيروت، 2005، ص 313--



والدينية والاجتماعية وتوظيف النتائج والمعلومات لخدمة الأهداف والمصالح السياسية من جهة والإعلامية من جهة أخرى.<sup>1</sup>

-الحروب الصليبية: لقد أثار الامتداد الإسلامي في أوروبا منذ فتح القسطنطينية عام 1453 م حفيظة الغرب المسيحي الذي أصبح نفوذه متقهقرا، ما دفع برجال الدين للطواف في أرجاء المدن الأوروبية منددين بالخطر القادم من الجزيرة العربية، وتحت غطاء الصليب والدفاع عن مقدسات الرب. فالتاريخ لم يغفل عن تسجيل ما حدث خلال حقبة الحروب الصليبية " 1096-1292 " التي اتخذت الصبغة الدينية خلال العصور الوسطى، بعد أن بدأ الإسلام يتجاوز حدود الجزيرة العربية ويتقلد العرب والمسلمون الزعامة في الصراع العالمي الهادف إلى إخضاع البلاد الفارسية التي كانت تتزعم الشرق في مصارعة الغرب. وبالتالي أتت الحروب الصليبية بدافع الطمع والكسب الذي اختلفت أنواعه، وفي الوقت ذاته عبرت عن رد فعل نصراني مليء بالحق ضد الإسلام والمسلمين. إن الدافع الديني كان حاضرا بقوة خلال الحملات الصليبية، ويظهر ذلك مثلا من خلال إعلان البابا "أوربان الثاني" عن بداية الحملة الصليبية على الشرق الإسلامي، وذلك بعد جمعه لفرسان الإقطاع الأوروبيين، ودعوتهم إلى التكتل من أجل محاربة المسلمين، مستعينا بالكنيسة الكاثوليكية بهدف تعبئة الشعوب الأوروبية لهذه الحرب بواسطة إيديولوجية مليئة بالكراهية للإسلام.<sup>2</sup> فقام البابا "أوربان الثاني" باعتباره الزعيم الأعلى للمسيحيين بتنفيذ فكرة تطهير الأماكن المقدسة من أيادي المسلمين ووجه خطابه للإقطاعيين الأوروبيين كالآتي: " يا مَنْ كنتم لصوصا كونوا الآن جنودا. لقد آن الزمان الذي فيه تحوّلون تلك الأسلحة التي تستخدمونها ضد بعضكم البعض لتكون ضد الإسلام، فالحرب المقدسة المعتمدة الآن هي في حق الله عينه وليست لاكتساب مدينة واحدة، بل هي أقاليم آسيا بجملتها مع غناها وخزائنها التي لا

1حسن عزوزي : الاسلام والغرب قراءات معاصرة، مطبعة اميمة، ط1، فاس، 2012، ص279 -

-محمد العروسي المطوي :. الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، دار الغرب

الاسلامي، د.ط، تونس، 1982، ص27



تحصى، فاتخذوا محجة القبر المقدس، وخلصوا الأرض المقدسة من أيادي المختلسين، وامتلكوها أنتم لذواتكم".<sup>1</sup>

**الأنظمة الدكتاتورية في العالم الإسلامي:** وفق الصورة النمطية للإسلام في الذهنية أغلب الدول الإسلامية تخضع لحكم وملكية الفرد، بما فيها من مقدرات، يُوجهها كيف يشاء. وأن المجموعات المعاونة له تختار بعناية لتكون أدوات لتنفيذ رغباته وهذا مبعث للخوف بشكل عام من إمكانية تولي السلطة أحد الحكام الجانحين أو الراغبين في الزعامة، فيعلن الحرب على جيرانه لأي سبب تافه، بما يُهدد السلام في العالم كله. ويأتي التقرير الصادر عن منظمة فريدوم هاوس عام 2019 ليؤكد على أن جل دول العالم الإسلامي تحكمها نظم دكتاتورية على اختلاف درجة تسلطها. ومثال ذلك التقرير لمنطقة الشرق الأوسط والشمال الإفريقي، فنجد أن 14 دولة من إجمالي 18 دولة بأنها غير حرة، بينما الدولة الوحيدة التي وصفها بالحرية بالمعيار الغربي هي الكيان الصهيوني. وأن هذه الأنظمة الحاكمة غارقة في الفساد السياسي عبر إساءة استخدام السلطة لتعميق الفساد الاقتصادي والإداري.<sup>2</sup>

**الصورة النمطية للإسلام:** إن الحملات الدعائية المكثفة للآلة الإعلامية الغربية كرست جهلاً صارخاً بحقيقة الإسلام، وبخاصة في العالم الغربي، الذي يستقي معلوماته عن الإسلام من مصادر قد تفتقر في كثير من الحالات إلى الموضوعية والنزاهة والتجرد، أو الإحاطة الكافية بحقيقة الإسلام وجوهره. فالمناهج المدرسية وحتى الجامعية في العالم الغربي، ما تزال مثقلة بكم هائل من المعلومات المغلوطة والمضللة عن الإسلام، التي تعود في جذورها إلى نتاجات المدرسة الاستشراقية، إحدى الأذرع التقليدية الرئيسة للاستعمار الغربي. ويشكل الجهل بالإسلام وحمل تصورات مغلوطة عنه، مع ما يترتب عن ذلك من الحيلولة دون تشكل أرضية ملائمة لفهمه وتفهمه والتواصل الإيجابي مع معتنقيه، معلماً بارزاً من معالم الحياة في العالم الغربي. وربما كان هذا هو ما دفع عضو مجلس النواب

ظاهرة الاسلاموفوبيا المغذيات والاهداف. (05 يونيو، 2016). ت.ا 20 03، 2021، من الرصد.نت

[http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected\\_article\\_no=7397-1](http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=7397-1)

2فريدوم هاوس. (2019). تقرير فريدوم هاوس. الولايات المتحدة الامريكية: منظمة غير حكومية. -



الأمريكي السابق "بول فندلي"، الذي خبر العالم الإسلامي عن قرب، إلى أن يأخذ على عاتقه السعي إلى كسر حاجز الجهل الغربي بالإسلام، والعمل على تصحيح المفاهيم والصور النمطية الخاطئة المتصلة به، ودحض الأضاليل التي تستوطن أذهان الغربيين بشأنه، وبخاصة في المجتمع الأمريكي.<sup>1</sup>

كما أن كل هذه التصورات التعميمية، وكذلك الأوصاف من قبل رواد الفكر الغربي، ربطت بين الإسلام والإرهاب، مدعية بأن الإسلام دين وحشية وسيف وإرهاب. وتبعت هذه الموجة الفكرية الغربية الحاقدة على الإسلام والمسلمين مجموعة من الأحداث التي بدأت في التعاقب في النصف الثاني من القرن 20 خصوصاً، التي من أبرزها صعود حركات الإسلام السياسي، نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية، وظهور الحركات الجهادية في حرب أفغانستان 1979، وحركة الإخوان المسلمين في مصر وغيرها، أدت إلى بداية تبلور صورة نمطية عن المسلمين بشكل عام لدى الغرب، فحسب إدوارد سعيد، فإن "صورة الإسلام لدى الغرب هي واحدة ثابتة لا تتغير من أي زاوية نظرت إليها ومهما تكن المادة التي تعرضها". ولعل ذلك يتجلى في إكثار رسامي الكاريكاتير لتصوير المسلمين كموردي نفط، وإرهابيين، وغوغاء متعطشين للدماء..<sup>2</sup>

تمدد الجالية المسلمة في أوروبا: إن موقف الغرب السلبي من المهاجرين المسلمين في أوروبا يعود لسببين: أحدهما وهو الأهم الاختلاف العرقي، والعداء المتصاعد للمسلمين يعود لرفض مجموعات معينة تقبل حقيقة أن مختلف بلدان أوروبا الغربية أصبحت دول هجرة، ومن ثم تخشى أن تفقد الإطار الثقافي في ظل التعددية الثقافية التي تتفاعل داخلها ونشأة التمايزات. والسبب الثاني لتدهور الموقف الغربي من المسلمين يمكن أن يعزى لتحريف إحصائي كما في بلدان أوروبا حيث ظهر تزايد العلمانيين وارتفاع عدد المسلمين أيضاً مع تسجيل تناقص في عدد أعضاء الكنيسة، وهذا يزيد من مخاوف الغرب. وفي ذات السياق نستحضر ما قاله الكاردينال "بول بوبار" لصحيفة لوفيجارو الفرنسية، "إن الإسلام يشكل تحدياً

1- فندلي بول: لا سكوت بعد اليوم، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، ط5، بيروت، 2010، ص187

2- ادوارد سعيد، وبرنارد لويس: الاسلام الاصولي، دار الجيل، ط1، بيروت، 1994، ص37.



بالنسبة لأوروبا وللغرب عموماً، وإن المرء لا يحتاج أن يكون ضليعاً ليلاحظ التفاوت المتزايد في معدلات النمو السكاني المتزايد في أنحاء العالم، ففي البلدان ذات الثقافة المسيحية يتراجع النمو السكاني بشكل تدريجي، بينما يحدث العكس في البلدان الإسلامية النامية، وفي مهد المسيح، يتساءل المسيحيين بقلق عما سيجمله لهم الغد، وعما إذا لم يكن ماتهم برمجا بشكل ما.. إن التحدي الذي يشكله الإسلام يكمن في أنه دين وثقافة وأسلوب حياة، وتفكير وتصرف، في حين أن المسيحيين في أوروبا يميلون إلى تهميش الكنيسة.<sup>1</sup>

ب/ الغايات: لقد شعر الغرب تاريخياً بالحقد والكراهية ضد الإسلام والانزعاج الشديد من المسلمين بعد أن وجدوا تفوق المجتمع المسلم في كل المجالات الحضارية، بعد مقارنتهم لتفوق غير مسبوق للحضارة الإسلامية مقارنة بهم في العصور الوسطى التي كانوا فيها ضمن مجتمع كهنوتي وطبقي ظالم وجاهل يحكمه آباء الكنيسة رافضين للفكر والعلم والتجديد. ومن هنا برزت بواكير الكراهية والمعاداة للإسلام باعتباره-في اعتقادهم-خطراً يهدد الكيان الغربي ككل. ومن هذا السياق تنبى لنا حقيقة ماثلة أمامنا، هي أن هذه الظاهرة حملة عقائدية المنشأ، وإن أراد البعض الترويج لها كصورة نفسية ناشئة لدى الغرب، فهي اقرب منها إلى الحرب أكثر من الخوف. وبهذا تتجلى غايات إنتاج ظاهرة الاسلاموفوبيا كخطاب مبرر لموجة الكراهية فما يلي:

ا/ تسويد صورة الإسلام: من أجل تمرير صناعة العداء اتجاه الآخر لابد من رسم صورة شيطانية عن الإسلام والمسلمين في كل المجالات الوعي الغربي الذي يصور من خلاله الإسلام ساعياً على جنة الغرب فكراً وحضارة، فحسب دراسة قدمت سنة 2005 للدكتور سيد مرعي بجامعة الأزهر، هنالك حوالي 10 آلاف موقع مخصص لتشويه الإسلام والإساءة له، بين سب وقذف الرسول عليه الصلاة والسلام وأخرى للطعن في الصحابة والسنة النبوية، إلى درجة محاكاة آيات القرآن

1-عبد العزيز التويجري: العالم الاسلامي والغرب-التحديات والمستقبل- منشورات الایسكو، 2007، ص13



الكريم بصور فنية قذرة بتمثلات حيوانية.<sup>1</sup> كما انه في بدايات سنة 2019 قدم زعيم الحزب اليمني ببلجيكا كتابا بعنوان " إن شاء الله " ركز فيه على شيطنة الإسلام حيث يقول فيه: " لا يوجد سوى إسلام واحد يدعو للعنصرية والتميز والقتل خاصة للمرتدين عن الإسلام... فالمرأة مضطهدة في الإسلام. وعليه فالإسلام عقيدة خطيرة، فهو يعطي تصريحاً عدائياً واضحاً"<sup>2</sup>

ب/ التصدي لمشروع أسلمة أوروبا: يتداخل هنا مفهومى الخوف والمحاربة من إسلام أوروبا بشكل متبادل لدى كل باحث مشبع فكره بايدولوجيا الكراهة، حيث يعتبر هذا الهدف هاجس يصدر دوريا في المخيلة الغربية لصناعة الرهاب من الإسلام، فبعيدا عن المعطيات التاريخية يستشرف الأوروبيون خريطة أوروبا مستقبلا من جهة تواجد المسلمين في أوروبا، حيث قدمت الدراسات أن 50% من المسلمين مولودون في الدول الغربية الأوروبية في ظل تزايد المسلمين بثلاثة أضعاف مقارنة بغير المسلمين هذا ما سيؤدي في نهاية المطاف إلى اكتساح الإسلام، وهذا ما يرسم صورة من الهلع والرعب المصنع في العقل الأوروبي<sup>3</sup>. والملاحظ أن الخوف من أسلمة أوروبا تجسد بصناعة آليات ورؤى لمحاربة هذا الزاحف الذي يهدد أصالة أوروبا. ولتعزيز هذه الفكرة أصبح هذا الهاجس يمرر عبر خطابات كبار السياسيين وأشهر المشتغلين في مجالات الفن والأدب والدين عند الغرب لتثبيت الفكرة أن الإسلام خطر جدي يهدد المجتمعات الغربية ولا بد من التوحد لمحاربة هذه الظاهرة بما يتاح من أساليب وآليات.

ج/ فرض الشعور بعقدة الذنب على المسلمين: إذا كان اليهود أريد لهم أن يعيشوا دور الضحية والمقهورين في العالم بعد ما تعرضوا له من النازية في المحرقة

1- السيد مرعي. (06، 10، 2005). 10 الاف موقع تهاجم الاسلام مقابل 200 موقع اسلامي، سودانيزاون لاين الان ت.ا، 2021/02/26، على الرابط:

<https://sudaneseonline.com/board/80/msg/10>

محمود سلطان. (04، 03، 2009). الخوف من اسلمة اوربوا مجددا. 2021/03/02، من الاسلام اليوم: 2-

<https://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-109209.htm>

1-جلال ورغي. (19، 08، 2004). أوروبا والاسلام-الهلال المتنامي وصدام الثقافات-، ت.ا 03 05، 2021، موقع من العرب نيوز، على الرابط

<http://www.alarabnews.com/alshaab/2004/02-07-2004/c2.ht-3>





المزعومة والتي باتت تعرف بـ "الهولوكست" لإشعار العالم بالذنب لعدم نصرتهم، وهذا ما تجسد بقانون يحكم الغرب الآن وهو قانون المعاقبة على معاداة السامية، الذي أصبح يشهر في وجه كل من يسيئ لليهود. ولكن في الجهة الأخرى فإن المسلمين تم التعاطي معهم بنحو عكسي بمحاصرتهم بعقدة الذنب بعد حدوث كل عمل إرهابي ليسهل عزلهم وتشويه صورتهم وتسفيه المعاني الواردة في نصوص الإسلام في الوعي الغربي، بغرض إسقاط فكرة المثالية عن الإسلام، وبأنه دين يسعى لأن يغزو أوروبا والعالم. هذا الحال المفروض جعل بعض المسلمين يتصلون من الإسلام ومثال ذلك ما حصل مع رئيس المجلس السويدي للأئمة في معرضه كلامه عن أسباب المغذية لظاهرة الاسلاموفوبيا وعن الاعتداءات المتكررة عن الجالية المسلمة وعن ممتلكاتها في الغرب بقوله: " هي نتيجة تصرفات بعض المسلمين المسيئة في المجتمعات الأوروبية وممارسات الجماعات المتطرفة." <sup>1</sup>

د/ أوربة الإسلام والمسلمين: وهذه غاية الغايات في تجسيد خطابة الكراهية لدى الغرب، وذلك من خلال السعي إلى وضع الإسلام والمسلمين تحت سيطرة القيم الغربية، بمعنى إسلام أوربي وذلك بتفريغ الدين من محتواه الحقيقي. ولكن من مفارقة الحال انه من نحت هذا المصطلح " أوربة الإسلام أو الإسلام الأوربي " هو إنسان مسلم يدعى بسام طيبي، وبغض النظر على صاحب التسمية فكل هذا يحدث لغاية واحدة وهي تفريغ الإسلام من مضمونه وتسميته بعد ذلك بالإسلام المعتدل الذي لا بد أن يسود العالم الإسلامي ويتعهد به مسلمي الغرب. <sup>2</sup> فبعد أوربة الإسلام لا بد أن يكون انتقال آلي لأوروبة المسلمين خاصة الغربيين منهم وذلك بدمجهم بالثقافة الأوروبية المتماشية مع العلمانية والتفسخ الأخلاقي وما ينجر عن ذلك من

1- جورج حوراني. (04, 01, 2015). الاسلاموفوبيا تهدد مسلمي السويد. ت.ا 10 03, 2021. من الجزيرة-نت، على

الرابط التالي: <https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2015/1/41>

2- غالب الفريجات. (24, 01, 2005). الاسلام الامريكي في عقول الائمة، ت.ا 11 03, 2021، من شبكة البصرة

[http://articles.abolkhaseb.net/maqalat\\_mukhtara/arabic/0105/qalb2\\_240105.htm-2](http://articles.abolkhaseb.net/maqalat_mukhtara/arabic/0105/qalb2_240105.htm-2)





سحق كلي للهوية الإسلامية الأصيلة بإعادة إنتاج المسلم وفق قالب يضمن انصهاره كليا في المجتمع الغربي شكلا ومضمونا<sup>1</sup>.

### 3/ دور المسلمين في مواجهة ظاهرة الرهاب من الإسلام:

إن الأمة الإسلامية في وضعها الحالي هي في أمس الحاجة لتصحيح صورتها المرتبطة اليوم بالعنف والإرهاب وغياب الديمقراطية والحريات الفردية والجماعية، وهي الصورة النمطية السائدة، والتي لا تعني بالضرورة وجود خلل في الإسلام، وإنما الخلل في حملات التضليل والتشويه التي اعتمدها الغرب، والتي خلقت رهابا متناميا من كل ما يتصل بالإسلام اعتقادا وتحقيقا. ولتصحيح صورة الإسلام في الغرب لابد من تبين الحقائق، وتوضيح المفاهيم الخاطئة، وكشف حجب الحقد التي شجعتها الكنيسة والاستعمار والاستشراق، لتكون العلاقة بين الإسلام والآخر علاقة سلبية للصراع والعداء، وذلك عبر:

-تفعيل آليات الحوار: يبدو أن المسلمين والغربيين مدعوون اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تفعيل آليات الحوار بينهما، نظرا لمعطيات الراهن التي تعج بمظاهر التشاحن والعداء، ونظرا لأننا نجد أن اللغة السائدة اليوم هي لغة التصارع والتضاد، ولذلك ينبغي اللجوء إلى الحوار، وطالما أننا فشلنا من خلال سياسة العنف والعنف المضاد بين الطرفين فنحن بحاجة إلى حل بديل يتمثل في الحوار الجاد. من هنا فإن ما يعزز هذا الخيار من جهة الغرب هو أنه بات مطلوبا في قطاع هام في أوساط الرأي العام هناك، ففي مقابل ما يُعرف باليمين المتطرف هناك صوت الحوار الذي يمثل قطاعا لا بأس به، باعتبار أن الغرب بات يخاف من تنامي الموجة القتالية التي برزت ليس فقط في تنظيمات القاعدة وإنما قد يصل هذا الخيار إلى عدد من الخلايا النائمة في الفكر الأصولي الإسلامي، ويعتقد الأوروبيون أن هذه الفوبيا من الإسلام التدميري يمكن الخلاص منها بحوار الحضارات والأديان والثقافات الذي يوجد مناخا سليما بين الشعوب والأمم والثقافات.

3-فائزة مصطفى. (30 07 2013). الاسلاموفوبيا في فرنسا-حروب افتراضية-، ت.ا 15/03/2021، الجزيرة نت

1- 30/7/2013 <https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2013/7/30>



وعليه يجب توظيف الحوار الديني إلى جانب الحوار السياسي باعتبارهما للدين " من أثر كبير وفعال في بناء الوعي الذاتي لدى المجتمعات البشرية من حياة الناس أفراداً وجماعات قديماً وحديثاً، فتأثيراته لا تقل عن تأثيرات الإيديولوجيات الحديثة مثل: الإنسانية والعلمانية والوطنية والقومية والشيوعية وما إلى ذلك، كما أن الدين في حقيقته مقوم أساسي من مقومات الحضارات الإنسانية، باعتبار أنه هو الوحيد الذي يوفر لها ويمدها بالقيم والمثل التي بها تحقق وجودها وصيرورتها وقوتها وشرعيتها وديمومتها في التاريخ"<sup>1</sup>. واستناداً إلى هذا الدور المحوري للأديان فإن استثمارها في إقامة الحوار بين الشعوب في الشرق والغرب يعد حاجة ملحة في عالم اليوم.

\*- ضرورة إنشاء جهاز إعلامي إسلامي للبحوث: يتولى رصد وتحليل واقع ما يقدم عن الإسلام والمسلمين في وسائل الإعلام الغربية، وإعداد الدراسات العلمية والحقائق التي يعتمد عليها في الرد علي ما يقدم من صور مشوهة أو إساءة تتعلق بالمسلمين وثقافتهم ودينهم. وأيضاً يتولى إنتاج برامج وأفلام وتقارير إخبارية.. الخ. تتناول الصورة الحقيقية للإسلام والمسلمين ونقلها للشعوب الأخرى من خلال القنوات الفضائية وشبكة الإنترنت وبلغات الشعوب الغربية. ومنه نقل الصورة المثلى والحقيقية للإسلام والعرب ولحضارتهم ودورهم في البناء الحضاري الإنساني من خلال التطرق إلى المنجزات العلمية والفكرية للحضارة العربية الإسلامية، وإلى المفكرين العرب المسلمين ودورهم في النهضة الأوروبية.

-تظهير وعرض المذابح المرتكبة بحق المسلمين: في صقلية باستعراض كيفية بدأ الحاكم النورماندي فريديريك الثاني حملة الاضطهاد المنظم ضد المسلمين من أجل إرضاء البابوات الذين كانوا متعصبين ضد الوجود الإسلامي في صقلية، فبدأ عمليات قمع منظم وانتقام ممنهج ضد المسلمين الذين تمردوا على عمليات الاضطهاد هذه وفي بلاد الأندلس وهي إحدى أكبر العلامات في التاريخ الشاهدة على

1- أنيس مالك طه: حوار الأديان بين بناء جسور التفاهم وحفظ الهوية. مجلة التجديد، العدد 27،

1 ماليزيا، 2010، ص13



أبشع ما تعرض له المسلمون من عمليات اضطهاد بمختلف الأشكال. وكيف بدأت محاكم التفتيش التابعة للكنيسة في شن إحدى أكبر حملات الاضطهاد في التاريخ، أدت إلى تطهير إسبانيا من كل ما هو إسلامي وإبادة المسلمين وآثارهم. وإجبارهم على اعتناق المسيحية وخيروا المسلمين بالرحيل إلى شمال إفريقيا. وكيف أصدر الملك الإسباني فيليب الثاني أصدر قرارا بهدم جميع الحمامات العامة التي بناها المسلمون الذين تميزوا بشكل واضح بالنظافة والوضوء. كما تم حظر الختان والوقوف تجاه القبلة والاعتسال. وكيف تعرض المسلمون لعملية واسعة لمصادرة لأموال من أجل إرغام المسلمين على العيش في حالة من الفقر والجوع. كما ضاع الكثير من التراث العلمي والثقافي للمسلمين في الأندلس عبر عمليات تجميع الكتب العربية وحرقتها في الميادين العامة. وفي بلاد البلقان مع أواخر القرن السابع عشر خلال الحرب الروسية التركية، كيف وصل الجيش الروسي إلى قلعة آزمايل عام 1790م، وقام بعمليات سفك للدماء بمساعدة البلغاريين، فالإحصائيات التاريخية تشير إلى مقتل حوالي 40 ألف مسلم على يد الجيش الروسي في هذه المجزرة أغلبهم أطفال ونساء وكبار السن. وكيف تمت عمليات اغتصاب للنساء والتنكيل بالجثث وتحويل المساجد للكنائس بشكل كبير. وكيف بلغت عمليات الاضطهاد هذه ذروتها خلال حرب البلقان بين عامي 1912 - 1913م حيث تعرض قرابة 3 مليون مسلم إلى القتل والطرده من منطقة البلقان. فمن واجب المسلمين مخاطبة مشاعر الإنسانية لدى الإنسان الغربي عن طريق عرض الأفلام والصور والأشخاص لضحايا المذابح المرتكبة بحق الشعوب العربية والمسلمة بهدف استثارة مشاعر الذنب لدى مرضى الاسلاموفوبيا.<sup>1</sup>

\*- تعزيز التواصل مع المفكرين الغربيين المتنورين: يعتبر المتنورين الفئة الأكثر تبصيرا للعالم بأهمية تقبل الآخر والتعايش معه، ونبذ الكراهية والعنصرية. ونذكر بجهود وأعمال الفيلسوف الفرنسي الكبير " جاك بيرك " الذي تعمق في دراسة الثقافة الإسلامية، وقام بترجمة معاني القرآن الكريم، مؤكدا على أن الفكر الغربي سوف يغنم الكثير بانفتاحه الايجابي على هذا الدين العظيم وهذه الحضارة الإسلامية الرائعة بدلا من الأحكام المسبقة الموروثة حولها. وهذه هي ذاتها مشروع

1- علي سعود عطية: تاريخ الحروب الصليبية، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، ط1، القاهرة، 2010، ص5



فكري متكامل يتطلب مؤسسة فكرية لإنتاجه. بما يستتبع الدعوة لعدم الاستمرار في إهمال إنشاء هذا النوع من المؤسسات العلمية والفكرية. كما نذكر في المجال الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي وغيره من المتنورين ممن يجب التواصل وإقامة الروابط والصلات معهم. لا يفوتنا هنا التذكير بالشيخ الداعية " أحمد ديدات " رحمه الله، المعروف بمناظراته الكبرى والشهرة للقساوسة وأرباب الكنيسة من النصارى واليهود.<sup>1</sup>

**\*-ترجمة التراث الإسلامي:** لقد لعبت الترجمة وما تزال دورا عظيما في حوار الثقافات والحضارات وتلاقحها. فبواسطتها يطلع الناس على خصوصيات بلدانهم الأصلية على ثقافات البلدان الأخرى، وتاريخها، وحضارتها وحصائلها من المعارف والعلوم. فتنتقل هذه العلوم والمعارف من بلد إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، فيحدث التبادل والاعتناء، وتتقارب شعوب الحضارتين، فيحدث الوثام والسلام، وتضيق دائرة الانعزال والتعصب والحرب والكراهية وهذا ما يدعو إليه اليوم الداعمون لحوار الحضارات لا صدامها، كرد على دعاة لصدام والصراع. قد رصدت الإحصائيات الغربية الأميركية خصوصا، تنامي حشوية الجمهور للإطلاع على الدين الإسلامي وإقباله على الكتب المعنية به والمساعدة على فهم الإسلام.

وإذا كان مشروع تصحيح صورة الإسلام في العقل الغربي متعثراً في أجواء العداء الحالية فلنا أن نكتفي بطرح مشروع ترجمة التراث الإسلامي بدءاً من الكتب التي تبسط فهم الإسلام ولغاية أمهات الكتب التراثية. فالأمة حاملة لرسالة عالمية للناس كافة، مطالبة بنقل هذه الرسالة إلى كل شعوب العالم. ومن هنا صارت عملية إتقان لغاتهم للتواصل معهم وسيلة ضرورية لتحقيق هذا الهدف، بالإضافة إلى ترجمة كتب الفقه والتفسير وبعض الفنون الأدبية التي تبين حقيقتنا الحضارية البعيدة كل البعد عن التعصب والإرهاب، والتميزة بالانفتاح والتسامح. فالترجمة قدر مشترك بين كل الحضارات والأمم، ولا توجد أمة ولا حضارة لم تأخذ عن غيرها. ولم تتخلف الحضارة العربية الإسلامية عن هذا الدور، فحفظت تراث الإنسانية

الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد: مناظرة بين الاسلام والنصرانية. ،وكالة الطبع-

1والترجمة، ط2، الرياض، 1992، ص 274.



كلها وزادت عليه ونقلته إلى من تلاها. ومن طلب إليها ألا تورث الناس إلا شيئاً جديداً من ابتداعها فقد طلب إليها ما يناقض الحضارة في فضيلتها الكبرى، وهي فضيلة السماحة والحرص على تراث بني الإنسان.<sup>1</sup>

\*-تفعيل الأدوار السياسية والاجتماعية للجاليات المسلمة: بات الإسلام حاضراً في المجتمعات الأميركية والأوروبية حتى أصبح عدد المسلمين في البلاد الأوروبية يقدر بالملايين. ويجب استغلال انفتاح المجتمع الأوروبي المستند إلى قيم الاحترام والتسامح وحرية التعبير والتفكير ويقوم على أساس المواطنة، وبالتالي فإن تقليص الحريات أو الحقوق بالنسبة لأي جماعة سوف يضر بمبدأ الانتماء. وبهذا يمكن تشجيع المسلمين على التكامل في مجتمعات هجرتهم والمشاركة الفاعلة في نشاطاتها المجتمعية وحياتها السياسية. مع إبعاد أي توظيف سياسي لهذه المشاركة لتجنب المهاجرين الشكوك التي توقظ الاسلاموفوبيا في وجههم.<sup>2</sup>

وفي المقابل يجب تطوير الرسائل الإعلامية الموجهة إلى الجالية المسلمة بحيث تفوق تأثيرها ومستواها الإعلامي تلك الموجودة في تلك المجتمعات، وبالأخص الرسائل والبرامج والأعمال التي تنصب على الجانب التوعوي. أي الاهتمام بالبرامج والمواد التثقيفية والإعلامية الموجهة إلى المجتمعات الإسلامية، وهذا بإنشاء قناة فضائية عربية متخصصة في شؤون الجالية الإسلامية في الغرب، مع تخصيص مساحة زمنية معتبرة من البث الفضائي باللغة الأصلية في تلك البلاد لتسهم في تلبية احتياجات المسلمين.

1-عباس محمود العقاد: اثر العرب في الحضارة الاوربية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998، ص32

2-سيد عبد المجيد بكر: الأقليات المسلمة في أوروبا، منشورات رابطة العالم الاسلامي، ط1، مصر، 1995، ص 53



## الخاتمة:

لقد لعبت موجة تصدير الغربيين للعداء ضد الإسلام دورا محوريا في التمكين لظاهرة الإسلاموفوبيا، والتي تعتبر تجليا ثابتا لخطاب الكراهية في المجتمعات الغربية ضد المسلمين الذين يعتبرون وضعهم محل تهديد لنمط حياتهم وثقافتهم ووجودهم، خصوصا مع تصاعد تيارات اليمينية المتعصبة، ورفض هذه التيارات العيش في عالم متعدد ومتنوع وسط خطاب سياسي وإعلامي لا يظهر التوازن الكافي في طرح قضايا جدلية حول واقع ومستقبل مجموعات بشرية محددة كالمسلمين، بل وقد لعب هذا الخطاب دور الموجه للمشاعر السلبية ضد الآخر المختلف ما أدى في الكثير الأحيان لهجمات دامية ضد المسلمين في الغرب كالهجوم الدامي في بلدة "كريست تشيرش" بنيوزيلندا الذي تسبب في قتل حوالي خمسين مصليا اعزلا في المسجد وتصوير ذلك ونشره في صورة تعكس عمق تغلل خطاب الكراهية في المخيال الغربي، وهو ما يجب التأكيد عليه مرة أخرى، هو أن الإرهاب تصرف إجرامي لا ينتسب إلى دين معين أو ثقافة محددة. فتجليات خطاب الكراهية في المخيال الغربي حول الإسلام يعتبر مأساة تطرح على الضمير الإنساني العالمي من أجل إيقاضه ودفعه إلى إدانة المتعصب وحماية حق الحياة والاختلاف والتعايش لكل البشر بكل اختلافاتهم. فمن الذي يمنع الغرب من التخلي عن سياسات العداء وتسويق خطابات الكراهية ضد الإسلام والمسلمين وسعي لإطلاق حوار إنساني مفتوح يتصدى لانتشار الخوف المرضي من الإسلام وغيرها من مظاهر الإرهاب والإقصاء والتطرف، ما يجعل القيم الإنسانية سبيلا راقيا لمواجهة خطاب الكراهية. فمن المعلوم أن الغرب وما يملكه من مراكز بحث ودراسة حول الإسلام ديننا وحضارة يؤهله للانتقال إلى مخرج متاح يمكنه من تفعيل حوار عالمي شامل بين فعاليات المجتمع الدولي بعيدا عن تمركز الغرب حول ذاته من جهة، وإعطاء فرصة للإسلام لشرح خطاباته المعتدلة وإلجام وسائل الإعلام المعادية لأي مسعى تقاربي بين الطرفين، هذا ما سيكون عاملا حقيقيا في إبطال مفعول كل الخطابييات المشوهة للدين الإسلامي المعتدل اتجاه الآخر عموما والغرب خصوصا.



## قائمة المصادر والمراجع:

1/ باللغة العربية

- 1- مركز هردو التعبير الرقمي: خطاب الكراهية وقود الغضب الإصدار الثالث، القاهرة ، 2016.
- 2- روجي البعلبكي: قاموس المورد، دار العلم الملايين، د.ط، بيروت، 1995.
- 3- عبد السلام بوزيرة: الاسلاموفوبيا وحوار الحضارات مفارقة الضرورة والامتناع، مجلة الاناسة وعلوم المجتمع العدد 01، جويلية 2017.
- 4- عمران كربوسة: ظاهرة الاسلاموفوبيا المفهوم والاليات، مجلة العلوم الانسانية، العدد 44، جامعة بسكرة.
- 5- انتوني غدنز: علم الاجتماع تر فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، د.ط، بيروت، 2005.
- 6- حسن عزوزي: الاسلام والغرب قراءات معاصرة، مطبعة اميمة، ط1، فاس، 2012.
- 7- محمد العروسي المطوي: الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، دار الغرب الاسلامي، د.ط، تونس، 1982.
- 8- ظاهرة الاسلاموفوبيا المغذيات والاهداف. 05 يونيو، 2016. ت.ا 20 03، 2021، من الرصد.نت: [http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected\\_article\\_no=7397](http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=7397)
- 9- فريدوم هاوس. 2019. تقرير فريدوم هاوس. الولايات المتحدة الامريكية: منظمة غير حكومية.
- 10- فندلي بول: لا سكوت بعد اليوم، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، ط 5، بيروت، 2010.
- 11- ادوارد سعيد، وبرنارد لويس: الاسلام الاصولي، دار الجيل، ط1، بيروت، 1994.
- 12- عبد العزيز التويجري: العالم الاسلامي والغرب -التحديات والمستقبل - منشورات الایسیکو، 2007.



- 13- السيد مرعي. 06، 10، 2005. 10 الاف موقع تهاجم الاسلام مقابل 200 موقع اسلامي، سودانيز اون لاين الان ت.ا، 2021/02/26، على الرابط:  
https://sudaneseonline.com/board/80/msg/10 : 14-
- 15- محمود سلطان: الخوف من اسلمة اوربوا مجددا. 2021/03/02، من الاسلام اليوم على الرابط: -40-  
https://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-109209.htm
- 16- جلال ورغي. 19، 08، 2004. اوربوا والاسلام -الهلال المتنامي وصادام الثقافات -، ت.ا 05، 03، 2021، موقع من العرب نيوز، على الرابط:  
http://www.alarabnews.com/alshaab/2004/02-07-2004/c2.ht 17-
- 18- جورج حوراني. 04، 01، 2015. الاسلاموفوبيا تهدد مسلمي السويد. ت.ا 10 03، 2021، من الجزيرة-نت، على الرابط التالي:  
https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2015/1/4
- 19- غالب الفريجات. 24، 01، 2005. الاسلام الاميريكي في عقول الائمة، ت.ا 11 03، 2021، من شبكة البصرة، على الرابط:  
http://articles.abolkhaseb.net/maqalat\_mukhtara/arabic/0105/qalb\_2\_240105.htm
- 20- فائزة مصطفى، 30، 07، 2013. الاسلاموفوبيا في فرنسا -حروب افتراضية -، ت.ا 15/03/2021، الجزيرة نت، على الرابط:  
https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2013/7/30
- 21- انيس مالك طه: حوار الاديان بين بناء جسور التفاهم وحفظ الهوية. مجلة التجديد، العدد 27، ماليزيا، 2010.
- 22- علي سعود عطية: تاريخ الحروب الصليبية، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، ط1، القاهرة، 2010.
- 23- الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد: مناظرة بين الاسلام والنصرانية، وكالة الطبع والترجمة، ط2، الرياض، 1992.
- 24- عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الاوربية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998.





25- سيد عبد المجيد بكر: الأقليات المسلمة في أوروبا، منشورات رابطة العالم الاسلامي، ط1، مصر، 1995.  
-اللغة الاجنبية:

1. Norman, D. 1993. Islam et Occident. s. Alain, Trad. paris: Ed Du cer



الفلسفة ومفاهيم الزمن الحاضر

(الحرية، الحرب، السلام، الهوية، العولمة)

1-خن جمال /جامعة أحمد زبانة غليزان /الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر/

khenjamel3@gmail.com

2-عمران سمية/ جامعة أحمد زبانة غليزان / جامعة أحمد زبانة غليزان /

soumiaamrane30@gmail.com

3-صراوي وحيدة /جامعة أحمد زبانة غليزان/ جامعة أحمد زبانة غليزان /

wahida.saraoui@gmail.com

ملخص الدراسة:

إن مايشهده العالم اليوم من تسارع الأحداث والعنف الشديد يمثل الصبغة التأسيسية للعولمة، وهذا هو المنطق الجديد الذي أقامته العقلانية الغربية وهو منطق يقوم على الإقصاء والإستبعاد والتقتيل، فالعولمة تسعى إلى فرض النظام العالمي الجديد وهو النظام الأوحده لإقتصاديات البلدان وسياساتها ومن ثم فإن الطبيعة الكونية للعولمة هي العنف، لذا يجب التنديد بها. ولكن من جهة أخرى فإن العنف في حد ذاته كان ومازال المعضلة الكبرى للتفلسف منذ أفلاطون حيث أن التفلسف يدعو إلى توسيع دائرة السلام وتضييق دائرة العنف، ولعل نضال الفلسفة ضد العنف ومصادره هو السبب الرئيسي لمحنة الفلاسفة لهذا كانت الفلسفة هي بحث متواصل عن السلم في القول والعمل منذ أفلاطون وهي محاولة لإقرارالسلم الدائم منذ كانط، هنا إذن تكمن المفارقة، قيام العولمة على العنف من جهة ورفض الفيلسوف للخطاب القائم على العنف ومصادره من جهة أخرى.هذه المفارقة هي ما سنحاول حلها من خلال جدلية العنف والسلام في العولمة، فكيف تم معالجة هذه المفارقة؟ مع العلم أن المفاهيم والأطروحات الجديدة التي ظهرت بعد حرب الخليج كانت وليدة العولمة وقد نشرت هذه الأطروحات الهلع والرعب في كل مكان ولم يعد الإعتراف بحق الحياة للآخر.فهي إيديولوجيات أقل ما يقال عنها إبتهاجية



وهي تندد بالعنف ولكنها تحمل عنف لا يقل خطورة عن العنف الأول على أن الفرق بين العنفين يكمن في أن الأول عشوائي والثاني منظم تمارسه دولة ما خدمة لمصالحها. وفي ظل هذه الأطروحات كيف تمكنت الفلسفة وبالأخص في عالمنا العربي من رد الاعتبار ومنه إعادة ترميم وبناء المفاهيم الفلسفية الكبرى كالحرية والهوية والسلام في زمن العولمة والتقنية والحرب؟

### الكلمات المفتاحية:

الفلسفة، الزمن الراهن، العولمة، الحرية، الهوية، السلام، الحرب، العنف، التسامح.

### المقدمة:

اننا نلاحظ أن معظم النظريات الكبرى التي عالجت مشكلة الحرية نظرت إلى الحرية نظرة ميتافيزيقية. هذه النظريات التي تجسدت في فلسفات لايبنتز، سبينوزا، دوركايم، ولوك وهيوم تصورت الإنسان دون طبيعته المادية المتمثلة في ميوله ورغباته وغرائزه، فالحرية هي قبل كل شيء ممارسة وهي تتجسد فيما أصبح يسمى حديثا بالحریات العامة. ولا يوجد معبرا آخر لتحقيق إنسانية الإنسان إلا عن طريقها. فمصطلح الحریات العامة قد أصبح اليوم متداولاً في الأوساط السياسية والتشريعية. وهذه الفكرة لم تظهر كمصطلح إلا في القرن التاسع عشر بفرنسا وهي إبنة الأنوار ونتيجة فلسفة العقد الاجتماعي. وبهذا يمكن اعتبار الطرح السابق للحرية هو طرح مغلوطة ما دامت الحرية مرتبطة بالميتافيزيقا فالحرية " تعني أن الإنسان مالك لأعماله وتفكيره وهو بذلك يمكن أن يكون صاحب القرار، فتتحدد ذاته بأعماله وممارساته وإختياراته كما تتحدد بذلك مسؤولياته". في ظل سيطرة التقنية في جميع مجالاتها السياسية والإقتصادية والاجتماعية. إلى أي حد يمكننا الحديث عن حرية الإنسان؟ وماهي الحرية المقصودة هنا؟ وكيف تكون الحرية داخل العلاقات الاجتماعية وفي ظل الأنساق الاجتماعية المتحكمة في حياة الإنسان وميولاته؟



## -الحرية:

ان الطرح السابق للحرية أقل ما يقال عنه أنه طرح إنتحاري وهو صحيح في معطياته عقيم في نتائجه. على عكس التعريف الاول الذي نراه يرتبط بالحياة العملية التي تمكن الفرد من تفجير قدراته الذهنية وتأكيذا على ذلك يقول المفكر العربي فتحي التريكي " سيكون البحث في قضية الحرية من خلال نماذج التفكير التحديثي مفجرا للقدرات العربية حتى نتمكن لا من معرفة تصورات الحرية على مستوى الذهني فقط. بل كذلك من خلال ممارسة الحريات السياسية والاجتماعية والسيكولوجية بذلك فقط تتكون عندنا تقاليد إجتماعية تتأسس على إحترام الذات بجميع تشكيلاتها <sup>1</sup>. وإنطلاقا من هذا التحديد يمكننا تسجيل جملة من الملاحظات يمكن حصرها في النقاط الآتية:

أ – يمكن تحديد الحرية على المستوى الداخلي السيكولوجي كميزة للفعل الإرادي الذي يقع على موضوع معين من دون أن يكون هناك دوافع ضرورية تجبر على الفعل أو تمنعه، فالحرية تتمثل أساسا في الوعي الذي يعني غياب أي تأثير ضروري على العمل والفعل.

ب – إنه يجب الفصل بين الحرية والضرورة والحتمية لأن الحرية " تتحدد سلبا من خلال علاقاتها السالبة بالضرورة والحتمية والجبرية. فهي تحرر من دوافع السيكولوجية المحتملة للفعل، وهي وعي بالضرورة وفهم لها. . وهي أيضا تحرر من الحتمية. " <sup>2</sup>

ج – إن الديمقراطية لا يمكن أن تضمن سعادة الفرد اذا لم تكن الحرية قد تغلغت في الفكر والممارسة وأصبحت درعا حصينا لحماية الفرد في المجتمع.

د-الحرية بهذا المعنى ستكون تحررا يتجسد في الممارسات اليومية للإنسان وهذه الممارسة الحرة لا تخرج عن القوانين والقواعد العامة للسلوك البشري.

<sup>1</sup>-فتحي التريكي، العقل والحرية، تير الزمان، الدار التونسية للنشر، 1998، تونس. ص.8.

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص.99.



هـ - والنتيجة الأساسية هي "أن التعقلية بخضوعها للوجهة الأخلاقية الإجتماعية تعتبر الحرية أساس الممارسة الإنسانية" <sup>1</sup>.

و- إذا كانت الحرية ممارسة. فإنها تتجسد في مجموع مايسعى حديثا بالحریات العامة التي تعني " قدرة الإنسان المدعمة بالقانون (أو الحق) على إختيار نمط وجوده وكيفية عيشه وطريقة تفكيره وممارسة داخل حدود تسطرها المصلحة العامة وتدعمها القوانين والمؤسسات ويسهر عليها الدستور " <sup>2</sup>.

إن الحريات العامة في البلدان الليبرالية تمحورت حول النقاط الأساسية الثلاث الآتية:

1-حريات الإنسان من حيث هو فرد قائم في ذاته.

2-حريات الإنسان من حيث فرد في المجتمع.

3-حريات الإنسان من حيث هو فرد منتج إقتصادي.

ولكن المعضلة الكبرى تكمن في تحقيق الحريات في علاقاتها الصعبة مع الدولة كمظهر تنسيق وتنظيم للسلطة الإجتماعية. أي أن الحريات لا تكون مجدية في " مجتمع منظم " إلا إذا كانت هناك عدالة بمفهومها العمومي. ولحل هذه المعضلة لا بد من إرساء معالم النظام الديمقراطي. هذا النظام الذي يعتبر من بين النتائج الإيجابية للعقل وفي نفس الوقت يجب الحذر من إنزلاقات العقل التي من شأنها أن تزيج الحريات والحقوق، لذا لا بد من إضافة مفهوم التسامح إلى جانب الديمقراطية والتعقل بإعتباره " إنفتاحا على الأخلاق الشخصية والأخلاق العامة وتأصيلا للعقل في المجتمع والدولة ليكون سدا أمام الإستبداد والعبودية والهيمنة " <sup>3</sup> والفلسفة بهذا المعنى تصبح إقتران العقل بالتسامح والأخلاق العامة. والتي تكون وظيفتها الجديدة " التشهير بالتعسف والعنف والمظالم المختلفة التي تقتزن عادة مع الممارسات السلطوية. فالتعقلية بتأسيسها على العقل المنفتح ورجوعها إلى القواعد الأخلاقية في التعامل البشري وبناء ملامحها على الحرية، يمكن أن تكون وسيلة لمحاربة الظلم

<sup>1</sup>-المرجع نفسه، ص104

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص106

<sup>3</sup>-المرجع نفسه، ص112



والإستبداد والغطرسة.فالتعقلية هي تكريس العقل في نظام مفتوح يضمن للفرد حريته وحقوقه كما يضمن للمجتمع تماسكه وتضامنه وهي بذلك تكريس للديمقراطية وحقوق الإنسان"<sup>1</sup>.

يتبين لنا من التحليل السابق أنه يمكن للفلسفة المفتوحة أن تقوم بدور أهم في مجتمعاتنا المعاصرة بإعتبارها فلسفة حرية تناهض الظلم والتعسف من جهة وبإعتبارها تقوم على المعقولية والتعقلية والتسامح والتفتح من جهة أخرى. كما يتبين لنا أن مسألة الحرية والتعقل هي أساس كل القضايا لما تلعبانه هاتين الفكرتين من دور في تحريك المجتمع العربي الحالي وفي هذا يقول التركيبي: " أكاد أجزم أن قضية التعقل هي أساس كل القضايا المطروحة لأنها ستثير السبيل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي. وذلك إذا تحرر الإنسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تنشده إلى طرح القضية طرعا مغلوطا يستمر في عدم الإنتباه إلى أساس فكرة الحرية وجوهرها. ويتوجه بالدّرس والتنقيب نحو الكيفيات والأنواع والنتائج فقط فالعلاقة بين الحرية وجوهرها أساس الديمقراطية. وهي العمود الفقري لحقوق الإنسان بل هي الميزة الأساسية للحدثة لأنها مهما كانت الظروف والملاбاسات إطلالة على المستقبل ونقطة إستشراف لصورته بل موضوع تهيؤ علاقاته"<sup>2</sup>.

## 2-الحرب والسلام:

يظن البعض أن قضية الحرب والسلام ليست قضية فلسفية أو اجتماعية، بل إنها قضية سياسية، ولكننا نجد في بحثنا عن الوظيفة الجديدة للفلسفة والعلوم الاجتماعية أن هذه القضية هي من بين القضايا التي جعلت منها الفلسفة والعلوم الاجتماعية في شكلها الجديد القائم على التنوع موضوعا لبحثها ودراساتها فكيف إذن يمكن للفلسفة والعلوم الاجتماعية أن تدخل في هذا الخطاب؟ وما حقيقة الحرب وكيف يمكن أن يحل السلام الدائم محل العنف والحرب؟

<sup>1</sup>-المرجع نفسه، ص112.

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص118.



ماهي الحرب أولاً؟ يقول Alane " الحرب هي جريمة شعورية لإعتبارها إبادة وفضاعة وويلات وتفشي العنف ولكن بصفة خاصة لأنها تمحق الإنسانية في الفرد وهذا بالغائها لكل عدل وبنشرها للفوضى المخالفة للإ نسانية، إنها ماهيتها الحقيقية، وتضع على نفسها قناع العدل والحق وباختصار فإن الحرب هي إنحراف أخلاقي أساسي فالحرب هوى "1. ويستطرد قائلاً كذلك: " إن الشعب في حالة الحرب يشبه ذلك الجريح الذي ينزع ضمادته، فالحرب هي نفس الشيء إنها العنف الميكانيكي إنها الثأر على الثأر إنها العدل المقموع والإنسانية محتقرة والكذب المبجل إنها السرقة المباحة وتسلط الأشرار والإستبداد في النفس "2. إن الفلسفة في شكلها الجديد القائم على الاختلاف والتنوع سوف لن يكون لها إلا وظيفة وحيدة تكمن في خلق التوازن وضبط لحالات النزاع والحرب، وهي مطالبة كذلك بإيجاد الحلول لتحقيق الوحدة عندما يكون الاختلاف ولتوجد الوثام عندما يكون التناقض وتوجد السلم عندما تكون الحرب وذلك من أجل تحقيق السلم الدائم.

إن مسألة الحرب والسلام كما بينا سابقا تعد من المعالم التجديدية في الفلسفة. لأن الفلسفة حينما تتخذ من الحرب كموضوع بحث لها فإنها في حقيقة الأمر تريد أن تبحث في السلم وفي هذا الصدد يمكننا التساؤل عن من يكون له الشرعية ليتكلم عن الحرب؟ ان الخطاب الفلسفي يستند إلى إستبعاد الخصام والصراعات العنيفة، على الصعيد الإجتماعي والسياسي حيث أن الفيلسوف الوفي يجب عليه ألا يدخل في الحرب أي في الشر. فالحكمة تأمر الفيلسوف أن يبحث عن حل ملائم لوضعية النزاع، فالخطاب الفلسفي يكون عادة عامل توازن وضبط لحالات النزاع والتعارض والحرب وذلك لحكمة العقل ، فلا يمكن إذن للحرب أن تكون موضوعا فلسفيا إلا بمحوها وموتها وإحلال السلام محلها، وجعل الحرب مفهوم فلسفي هو تحطيم لمبادئ الفلسفة لذا نجد كلما قام الفيلسوف بتحليل معنى الحرب إلا وأخذ يتكلم عن غير وعي عن السلم، فالفيلسوف يرفض التصارع ويقر السلام والتحرر " فالفلسفة غير قادرة على صياغة لنا فكرة واضحة عن مفهوم

1-Triki Fathi, les Philosophe et la guerre, editions buni, 1985, tunisi

2-ibid,p 24



الحرب لذلك سيكون الفكر السياسي والاجتماعي هو الذي يستطيع فهم إشكالية الحرب من حيث هي حرب بدون تدخلات أخلاقية وميتافيزيقية كالتحليل السياسي والاجتماعي لإبن خلدون، أو تحليل ميكيا فيلي<sup>1</sup>. لذلك يمكن القول أن الحرب هي موضوع الفكر السياسي والسلم هو موضوع للفكر الفلسفي، فالحرب لم تكن موضوعا مباشرا للتفكير الفلسفي إلا بعدما أصبحت العلوم السياسية مستقلة لذا نجد أن كثيرا ما أعتبرت الحرب هي السياسة بشكل آخر والسياسة هي حرب كذلك فالحرب هي إستمرارية السياسية بوسائل أخرى أشد عنفا ومنه يتعذر على الفلسفة بناء الخطاب الذي يكون موضوعه الحرب والعنف وفي هذا الصدد يقول الأستاذ التريكي " ولعل نضال الفلسفة ضد مصادر العنف والقمع بشتى أنواعه هو السبب الرئيسي لمحنة الفلاسفة (سقراط، بن باجة، إبن رشد)<sup>2</sup>. هذا الفشل الذي سقط أمامه هؤلاء الفلاسفة والخطاب الفلسفي هو الذي دعى إلى ضرورة إعداد الخطاب السياسي، وهنا يصبح الخطاب الفلسفي هو السلم والخطاب السياسي هو الحرب، لهذا يرى التريكي أن " الفلسفة وهي تنصهر في الخطاب السياسي هي التي تمنع حالة الحرب. وفي مواجهة قوة التهديد لا يكون في وسع الفلسفة سوى أن تقترح للإنسانية عالما هادئا لتعتبره هو الأصلي المفترض للتاريخ "<sup>3</sup>.

فالفلسفة اذن تعتبر السلم عقل والحرب جنون، فالحرب هي اللاعقل والسلم هو العقل، إلا أن هذه الحرب يمكنها أن تفرض نفسها على الفلسفة حتى يمكن تصورها كما هي، ويعترف بحقيقتها. هذه الحرب قد وجدت مع هيجل موقفها داخل الفلسفة، " إنها نموذج له تطبيق في الفلسفة، وباعتبارها مفهوما فهي نظير كوجيطو، نحن نخوض الحرب إذن نحن موجودون " أنا، الحرب تفكر " وتؤسس كلا من الحرب والفلسفة قوتها الموحدة "<sup>4</sup>. وهكذا وبالرغم من وجود التصورات السابقة التي تلغي الحرب من الخطاب الفلسفي إلا أن هذا لا ينفي وجود نظريات

<sup>1</sup>-التريكي فتحي، المرجع السابق، ص 130

<sup>2</sup>-المرجع نفسه، ص 131

<sup>3</sup>-Triki Fathi,op. cit, p48

<sup>4</sup>-Ibid , p 25





وفلاسفة يؤكدون على ضرورة الحرب وأهميتها بالنسبة للشعوب والمجتمعات، ولعل من أبرز الفلاسفة الذين نجدهم يؤكدون على ضرورة الحرب الفيلسوف الألماني نيتشه الذي يرى " أن الحال العادية هي الحرب ولا يتفق على السلم سوى هدنة، وتبقى السياسة بمثابة تقنية وجبهة للمحافظة على هذه الهدنة والتحضير للحرب <sup>1</sup>. ويرى كذلك أن " الحرب هي صراع من أجل الحياة، هي ضرورة بالنسبة لشعب منك شعب أضعاف ويضيع حياته. الحرب ضرورية له حتى يسترجع حياته. وهي عنصر حيوي ضروري لتفتح الشعب <sup>2</sup>. وهكذا يكون نيتشه قد كسر عالم المفهوم الهاديء. فالحقيقة بالنسبة له هي تزوير إيديولوجي إذ أنها تريد أن تفرض وحدة خاطئة أين تختفي كل الاختلافات. فالحالة العادية عنده هي الحرب، ولقد إنتقد روسو هذه الحالة التي مجدها نيتشه وهي ما يسميها بالحرب الشاملة. فهذه الحالة في نظر روسو معقولة وهي حالة مخجلة كذلك لأنها تجعل الإنسان يرى أن مصلحته ترتبط بتدمير بني جنسه، فلا بد إذن إن يحل السلم محل الحرب والسلم لا يأتي إلا بإحترام القوانين المشتركة التي تحكم المجتمع وفي هذا يقول سبينوزا: " إن العقل يعلمنا بصفة عامة البحث عن السلم، ولا يمكن أن يأتي هذا السلم إذا كانت القوانين المشتركة التي تحكم المجتمع لا تتحرم <sup>3</sup>. أما هيجل فأكد على ضرورتها للمحافظة على الحياة لذا يرى أن " الحرب هي تلاعب دياكتيكي يقوم على الإلغاء والإعتراف الذي ينشأ ما بين الخصمين فإذا أردنا المحافظة على حياتنا، نكون مضطرين حين إذن أن نجازف بهذه الحياة للقضاء على حياة الآخرين ولهذا فإن مفهوم الحرب يقوم على هذه اللعبة الدياكتيكية التي ما بين المعسكرين المتخاصمين <sup>4</sup>.

ومن ثم يمكن اعتبار أن حالة الحرب تنم عن وجود مجتمع عسكري لا يهتم سوى بقضايا الحرب. والسلم وحده هو الذي يدفع الناس إلى تطوير بلدانهم وللتأكيد على هذه الحالة يستعمل التريكي مصطلح توماس مورفي اليوطوبيا وشعبها. فهو يرى أن شعب اليوطوبيا مستهدف ولا يقوم بالحرب إلا للضرورة ولأسباب خطيرة وغايتهم

<sup>1</sup>-Ibid , p 25

<sup>2</sup>-Ibid , p 103

<sup>3</sup>-Ibid , p 75

<sup>4</sup>-Ibid , p 131



من الحرب هي الردع والإقناع. ولكن ماهي الإستراتيجية المستعملة في ذلك؟ إن هذه الإستراتيجية تعرف من خلال معرفة أهداف اليوطوبيون ومشاريعهم، فهم عندما يعلنون الحرب يكون هدفهم الأسمى هو "سعادة الإنسانية" فلما يدافعون عن وطنهم يدافعون كذلك عن حلفائهم، ويساعدون الشعوب المضطهدة كذلك للوصول إلى الحرية " وهكذا فهدف الحرب لا يكون سوى في نطاق العدالة والعدل ومحاربة الظلم والإستبداد والحرب العادلة هي الحرب المعلنة أيضا ضد شعب يمتلك الأراضي الواسعة وهي بور والتي يقونها دون إستعمال"<sup>1</sup>. فبالنسبة لتوماس مور وكما يورده التريكي في كتابه الفلاسفة والحرب " اذا أعلننا الحرب، فالهدف من هذه الحرب لا يجب سوى أن يكون إنسانيا، والإستراتيجية يجب أن تكون إنسانية هي كذلك، ولكن يجب أيضا أن تكون جازمة"<sup>2</sup>. ونفس النظرة نجدها عند الفارابي، حيث حدد الفارابي أن "الحرب تكون إما لدفع عدو أو رد المدين من خارج. وإما لإكتساب خير تستأمله المدينة من خارج ممن في يده ذلك. وإما لأن يحمل بها قوم ويستكروهم على ماهو الأجود والأحظى لهم في أنفسهم دون غيرهم، وإما لمحاربة من لا ينقاد للعبودية والخدمة ممن الأجود له والأحظى، أو محاربة قوم ليس من أهل المدينة حقا لهم عندهم منعه. وهذا شئ مشترك لأمرين هما جميعا من إكتساب خير للمدينة. والأخر أن يحملو على إعطاء العدل والنصفة"<sup>3</sup>. وبهذا الموقف يتبين أن الخطاب الفلسفي هو خطاب سلم لا خطاب حرب، وإذا تحول إلى خطاب حرب فيكون ذلك من أجل إحقاق العدل والحق.

ولكن بعد التغيرات السريعة التي عرفها العالم مع نهاية القرن العشرين كإنقراض الإمبراطورية السوفيانية وتقهر النظريات الشيوعية الأوروبية وعدم جدوى حركة عدم الإنحياز وغيرها، ظهر هناك مايسميه علماء أوروبا وأمريكا ومثقفهم بموت الإيديولوجيا، ولكن هؤلاء العلماء يخلطون بين الإيديولوجيا والشيوعية الاشتراكية. وموت الإيديولوجيا ماهوإلا "أكذوبة إيديولوجية" وقد بين

<sup>1</sup>-Ibid , p 43

<sup>2</sup>-Ibid , p 44

<sup>3</sup>-الفارابي أبو نصر، فصول منتزعة، ت: فوزي متري نجار، دار المشرق، ط2، 1993، بيروت، ص 66-



التريكي الإيديولوجيا الجديدة التي تكونت في الغرب بتلك التي جسدها كتاب فوكو ياما في نهاية التاريخ حيث يكرس نظام عالمي جديد ويفرض النظام الديمقراطي في صيغته الأمريكية نموذجاً واحداً للتاريخ، وهذا النظام حتى يضمن البقاء والاستمرار يحتاج إلى إستراتيجية عسكرية التي أصبحت في عصر الحداثة عملية إجتماعية مصاحبة للدولة مثل بقية العوامل الأخرى الإقتصادية والثقافية ومن ثم ضرورة الإستراتيجي في العمل اليومي للدولة وتكون مهمة هذا الإستراتيجي التفكير في أحسن الطرق لنفي الآخر وبسط الهيمنة على مختلف الأصعدة، وهذا التفكير العسكري في شؤون الحياة هو مانقصد به ميتافيزيقا الحرب التي يطلق عليها مفهوم " الميتا ستراتيغيا " فماذا نعني بالميتاستراتيجيا؟ إنها تعني سيطرت العسكري على الخطاب الثقافي وهي تستعمل في ذلك العقل وتميز بين الحرب العادلة والحرب الغير العادلة، وبعد إمتلاك الإستراتيجي الذي توظفه الدولة للبحث والتخطيط للهيمنة لم يعد هذا الأخير يترك الميتاستراتيجيا إلى المتقنين، وأصبح يضم الميتاستراتيجيا لحقله العلمي والإجرائي وأصبح بذلك العسكري " هو المدبر للحرب والمبرر والماسك بزمامها والمدافع عليها بل أصبح هو العسكري والمثقف في الآن نفسه " <sup>1</sup>. هذا التحول تجسد في حرب الخليج وذلك عندما يسمى الإستراتيجيون الأمريكيون أخلاقية الحرب ومفاهيمها ومقاصدها، أي أن الخطاب الحربي تحدد أهدافه وغاياته بغايات أخلاقية دينية، وقد ردد هذه الأفكار العديد من المفكرين والمثقفين الغربيين وثمنتها وسائل الإعلام عن طريق مايسى بالتمويه الإعلامي قصد إقرارها إقراراً نهائياً، وفي هذا يقول التريكي " إن الأفكار الأخلاقية والدينية المصاحبة للحرب هي من شأن السياسي والمفكر أما في حرب الخليج فقد كان الجنرال ليس هو المفكر والمدبر والراسم للعمليات الميدانية فقط بل أصبح ميتاستراتيجي كذلك " <sup>2</sup>.

يكرس الخطاب السابق إنتصار العسكري الذي أصبح فيما بعد الميتاستراتيجي، وهذا الإنتصار سيبحث على إمتدادات أوسع ومجالات تتحدى المجال الذي ترعرع فيه، وهذا ماتجسد فعلاً فيما أصبح يسمى اليوم بالعولمة والتي بدورها

<sup>1</sup>فتحي التريكي، المرجع السابق، ص 135

<sup>2</sup>المرجع نفسه



تسعى إلى فرض النظام العالمي الجديد قهرا كنموذج أوحده يخضع له جميع الأفراد والمجتمعات بمختلف الأدوات والوسائل.

### 3-العولمة والنظام العالمي الجديد:

إن ما يشهده العالم اليوم من تسارع الأحداث والعنف الشديد يمثل الصبغة التأسيسية للعولمة، وهذا هو المنطق الجديد الذي أقامته العقلانية الغربية وهو منطق يقوم على الإقصاء والإستبعاد والتقتيل حيث قسمت هذه العقلانية الإنسانية إلى جزئين، الجزء الأول هو إنسانية تستحق الدفاع عنها وتدعيمها وتطويرها بمختلف الموارد والوسائل وهي تلك التي تنتمي للعالم الرأسمالي المهيمن، أما الجزء الثاني فهو إنسانية غريبة يترعرع فيها الإرهاب والشر والفقر وهو عالم ترك إلى المنظمات الإنسانية لتهتم بفقره، فالعولمة تسعى إلى فرض النظام العالمي الجديد وهو النظام الأوحده لإقتصاديات البلدان وسياساتها ومن ثم فإن الطبيعة الكونية للعولمة هي العنف، لذا يرى التريكي أنه يجب التنديد بها والحرب الآن هي بين العولمة والنتائج المترتبة عن تطبيقاتها في الميادين المختلفة. ولكن من جهة أخرى وكما بيناه سابقا فإن العنف في حد ذاته كان وما زال المعضلة الكبرى للتفلسف منذ أفلاطون، حيث أن التفلسف يدعو إلى توسيع دائرة السلام وتضييق دائرة العنف، كما يعني إقصاء العنف عن القول والخطاب حتى يصبح القول مقبولا ومعقولا. ولعل نضال الفلسفة ضد العنف ومصادره هو السبب الرئيسي لمحنة الفلاسفة (سقراط، ابن باجة... الخ) لهذا كانت الفلسفة هي بحث متواصل عن السلم في القول والعمل منذ أفلاطون وهي محاولة لإقرار السلم الدائم منذ كانط، هنا إذن تكمن المفارقة، قيام العولمة على العنف من جهة ورفض الفيلسوف للخطاب القائم على العنف ومصادره من جهة أخرى. وسنحاول فهم كيف تم حل هذه المفارقة من خلال جدلية العنف والسلام في العولمة. فكيف تم معالجة هذه المفارقة؟

ان المفاهيم والأطروحات الجديدة التي ظهرت بعد حرب الخليج كانت وليدة العولمة وقد نشرت هذه الأطروحات الهلع والرعب في كل مكان ولم يعد الإعراف بحق الحياة للآخر، فهي إيديولوجيات أقل ما يقال عنها إبتهاجية وهي تندد بالعنف



ولكنها تحمل عنف لا يقل خطورة عن العنف الأول على أن الفرق بين العنفين يكمن في أن الأول عشوائي والثاني منظم، تمارسه دولة ما خدمة لمصالحها. وهذه الإيديولوجية تنقسم إلى قطبين: الأول إستعابي يحاول إستعاب الثقافات المختلفة في ثقافة ذات بعد واحد وتاريخ وإتجاه واحد يمثلته فوكوياما، أما القطب الثاني فهو قطب صراعي صدامي. يحاول من خلال دراساته للثقافات العالمية المتنوعة أن يحوّل الحضارات إلى جهات قتال ويهيء في الوقت نفسه الحضارة الغربية لتخرج منتصرة وتهيمن على بقية العالم ويمثله صامويل هنتجتون. أما عن الإتجاه الأول الذي يمثلته فوكوياما فقد خصص له الأستاذ فتحي التريكي جزءا مهما في كتابه الأخير " الحداثة وما بعد الحداثة " وقد حاول الوقوف عند أهم الأفكار التي حاولت إختصار الثقافات الأخرى في ثقافة واحدة وبين أن هذه الأطروحة تتضمن مفاهيم فلسفية ولكن الهدف منها غير علمي ، يهدف إلى تمرير الخطاب السياسي الإيديولوجي، وتوظيف المفاهيم الفلسفية يراد بها تغطية إختيارات الكاتب وفي هذا يقول التريكي " إعتد الكاتب في تنظيره للنسق الإيديولوجي مفاهيم فلسفية عريضة وأصيلة حتى يكون إستدلاله إطلاقا، يعني ذلك أن الجهاز الفلسفي الذي يتضمنه الكتاب لا يهدف إلى تركيز البحث العلمي، بقدرما يذهب إلى تمرير الخطاب السياسي والإيديولوجي، فإستنتاج المفاهيم الأفلاطونية والهيكلية والنيتشوية يراد بها تغطية إختيارات الكاتب بغطاء شمولي " <sup>1</sup> ومنه يتبين لنا أن فوكوياما قد إعتد على فلسفات هيغل ونيتشه ودافع عن الديمقراطية الليبرالية في نهاية التاريخ. ويعتمد كذلك على نظرية أفلاطون القائلة بأن الإنسان هو مزيج من مركبات ثلاثة: الرغبة والعقل والتوموس (روح الحياة) لجعل من التوموس أي الرغبة الشديدة للإعتراف هو المحرك الأول والأكبر للتاريخ، كما يقول فوكوياما بوجوب إحلال الحكم الديمقراطي محل الحكم الإستبدادي. حيث نجده يقول في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير " لماذا لا تكون كل البلدان ديمقراطيات تنتهي إلى هذا النموذج؟ لماذا تبقى النقلة نحو الديمقراطية في منتهى الصعوبة بالنسبة لعدد كبير من البلدان

<sup>1</sup>-التريكي فتحي مع عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، ط1، 2003.



التي قبلت شعوبها وقاداتها مبدأ الديمقراطية بصفة مجردة " <sup>1</sup>. وهكذا يدعو فوكو ياما من خلال هذه المجموعة من التساؤلات إلى توحيد النظام السياسي لجعله نظاما ديمقراطيا ليبراليا أمريكيا.

يمكن أن نوافق فوكوياما في هذا الإقرار، ولكن ما لم نوافق عليه هو إعتبار الحل الأمريكي هو الأوحده ونهاية التاريخ، وما لا نوافق فيه كذلك هو أحادية النظرة في دراسة آليات الثقافة الغربية لأنها نظرة تنفي الآخر ولا تعيره أي إهتمام، وعيب فوكوياما يعود أساسا لهذا التناسي والإستبعاد لكل ما لا يكون ضمن الثقافة الغربية المركزية المهيمنة بزعامة أمريكا.

أما أطروحة صدام الحضارات التي يمثلها هنتجتون فإنها قامت بإحياء الثقافات عموما وأعطتها قيمة متميزة حيث يقسم هنتجتون الثقافات إلى سبع حضارات أساسية هي الثقافة "الغربية الكونفوشية، اليابانية، الإسلامية، الهندية السلافية، الأرثوذكسية" <sup>2</sup>. وهي تعرف ضمينا بتعدد الثقافات ولكنها في نفس الوقت تطمس الاختلاف الموجود داخل كل حضارة، وخطأ هذه الأطروحة يتمثل في كونها لم تنتبه إلى أن الحضارات تتكون وتتغير من خلال جدلية الأخذ والعطاء، وما يسمى بالحضارة الغربية اليوم تم بالإعتماد على إنجازات الإغريق والعرب والمسلمين. وقد نبه الفيلسوف الفرنسي ألكسندر كويري إلى ذلك.

وهكذا فاننا نرفض فكرة حضارة غربية تحتوي كل الحضارات. فكل حضارة لها جذور تواصل مع حضارة أخرى، وما توصل إليه هنتجتون كذلك هو إقامة تحدي كونفوشوسي إسلامي ضد الحضارة الغربية، هذا التحدي يضعه التريكي موضع تساؤل بحكم الاختلافات الجذرية والتناقضات الواضحة. ومن ثم فإن هذه الأطروحة كسابقاتها لم تزد دائرة العنصرية إلا إتساعا، حيث أنها تخطط الأمور

<sup>1</sup>-فوكو ياما فرانسيس، نهاية التاريخ والانسان الاخير، ت مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، ط1993، لبنان، ص98.

<sup>2</sup>هنتينجتون صامويل، صدام الحضارات، ت. د مالك عبيد أبو شهيرة ود. محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية، ط1991، بنغازي، ص15.



وتجردها من إختلافها ونبذها وإستبعادها. ومن هذا التحليل نتوصل إلى مجموعة من النتائج أهمها: ضرورة مقارنة العلاقة العضوية بين العولمة والعنف - العولمة والنظام العالمي الجديد وجهين لعملة واحدة فالنظام العالمي يمارس طريقة عنيفة تتمثل في فرض العولمة على الجميع- وهذه الحروب التي تمارسها العولمة تقتضي الصّمود والمواجهة من الطرف الآخر وهذا الصمود يتمظهر في العنف لأن العنف لا ينتج سوى العنف على الصعيدين الفكري والعملي - العولمة في صبغتها الإقتصادية والسياسية تؤسس للتدخل في الحياة البشرية كما أنها تلعب دورا كبيرا في تكسير الثقافات الوطنية ومن ثم تكسير الإبداعات المختلفة والبديلة - مع قيام نظام عالمي جديد لم يعد رجل الإقتصاد يترك ثقافة العولمة إلى المثقفين بل أصبح يضم هذه الثقافة إلى الحقل العلمي الإجرائي للإقتصاد نفسه كما قام به العسكري من قبله -قيام العولمة على العنف جعل الآخر يشعر بأنه مهدد في وجوده وكيانه ومن ثم بدأت تظهر إمكانية إندثار العولمة من داخلها وبآلياتها بواسطة تقنياتها ووسائلها.

#### 4-علاقتنا بالغرب في ظل العولمة:

يتبين لنا من التحليل السابق أن نظريتي الإستعباد والتصادم لا تلبيان المطلب الإنساني الأول المتمثل في التعايش والتساكن، كما أنهما وسعتا الهوة بين الخطاب الغربي الكوني والآخر، وحاولتا إثراء المعقولية الغربية القائمة على التمرکز، فالكونية الغربية هي التي تحدد ما يجب أن يكون وما لا يجب أن يكون " إن الكونية الغربية هي التي تسيطر معاني القيم وحدودها وكونيتها وهي التي تُقر مقاييس الحرية ومبادئها وحدودها وهي التي تعطي المعاني التي تريد إلى العدل والإنسانية والحقوق والصمود والقيم الأخرى<sup>1</sup>، فالخطاب الغربي الكوني بهذه الصورة يصبح هو المقرر وهوالمشرّع لنفسه وللآخرين ومن ثم حاول هذا الخطاب مستعملا سلطته المشرّعة ربط العنف والإرهاب بالعالم الإسلامي فأصبح الحديث عن العنف هو الحديث عن الإسلام وهذا الخطاب مرفوض عند التريكي ، فالعنف والإرهاب ليس ميزة خاصة

<sup>1</sup>فتحي التريكي مع عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 189





بالمسلمين بل نشأ وترعرع في أحضان الحضارة الغربية ويعيش في ربوعها وهي تباركه وهو يباركها.

وفي ظل هذه العلاقة الغير متكافئة بين سيار الجميل أن العالم العربي مطالب بمواجهة التحديات الجديدة التي ستفرضها العولمة ويقول في هذا " لعل أبرز ما يحتاجه العرب والعالم الإسلامي قاطبة لمواكبة التحولات الكبرى، إذ لا يمكنهم أبدا الإنعزال عن العالم، والإنكماش على الذات، وعليهم مجابهة التحديات الجديدة والتي سيفرضها النظام الدولي القادم من خلال التنمية السياسية والتنمية الفكرية... وتطبيق التعددية، وممارسة الديمقراطية من خلال الإيمان بالثوابت المدنية، وتدعيم حقوق الإنسان في كل العالم، ومحاولة إيجاد سبل جديدة للتفاهم مع العالم دون الانفلات ودون فقدان الثوابت<sup>1</sup>. يعتمد العديد من المفكرين العرب لإبراز طابع الهيمنة الذي تمارسه العولمة على العديد من الآراء والمواقف التي يقرها المفكرون الغرب أنفسهم وهذا مايتبين من خلال قول المفكر الألماني karl heineen. " إذا ما أجبرت على تدمير نصف قارة وعلى نشر حمام دماء لتكسير ضرب البرابرة فلا يجب أن يوبخك ضميرك. إن الذي لا يضحي بحياته فرحا من أجل إبادة مليون من المتوحشين لا يعد مواطنا جمهوريا "<sup>2</sup>. ومايفهم من هذا هو أن العنف لا يرتبط بالمسلمين بل بالحضارة الغربية، وهكذا فعندما نتحدث عن العنف ونعطيه معناه الدقيق تصبح أمريكا على رأس المستخدمين للعنف لما تفعله حاليا في العديد من بلدان العالم لأنها تزرع الرعب والخوف في هذه البلدان وكل " من يقوم بإدخال الخوف والرعب والرهبة والتهديد والقتل في قلوب المواطنين سواءا كان فردا أم جماعة أم دولة أم نظاما فهو إرهابي "<sup>3</sup>.

ومن جهة أخرى فإن هذا الخطاب الغربي القائم على العنف والهيمنة والغلطسة لا يتحمل المسؤولية وحده فيما أصاب العالم العربي الإسلامي، بل نحن

<sup>1</sup>الجميل سيار، العولمة الجديدة، مركز البحوث الاستراتيجية، ط 1، 1997، بيروت، ص261.

<sup>2</sup>المرجع نفسه، ص238.

<sup>3</sup>المرجع نفسه، ص240.





في البلدان العربية كذلك نتحمل مسؤولية كبيرة في ذلك، حيث لم يعد المثقف العربي يمتلك الحرية الكافية للمشاركة والمساهمة في النقاشات العامة وبقي المثقف العربي إما أسير اللعبة السياسية أو أسير السلطة الدينية. كما بقي يستهلك الأفكار التاريخية أو الأفكار التي تأتيه من الآخر الذي لا ينتمي إليه ولا يعيش فيه، وبالتالي عجز عن تطوير قيم ومقومات حضارته حتى يعطيها صبغة شاملة وكونية.

وللأنظمة السياسية العربية مسؤولية في ذلك أيضا حيث إختارت الحكم المطلق والدكتاتوري فكانت فريسة سهلة للعولمة وقد بين الأستاذ التركي ذلك عندما قال " وللأنظمة السياسية العربية ضلع في ذلك لأنها بدورها إستسلمت إلى العولمة وإلى قطبها الأمريكي وليس لها خيار غير ذلك. . وهي التي إختارت الحكم المطلق والدكتاتوري لتسير شؤون الحياة والأفكار بحيث هاجر الفكر من ربوعها فتوقع في الماضي والتحق بالحاضر الغربي وفي كلتا الحالتين أصبحت المجتمعات العربية مستهلكة غير قادرة على الابتكار والخلق وإنتاج الجديد"<sup>1</sup>.

وبهذا فإن علاقتنا بالغرب اليوم تقوم على الإستبعاد ورفض الآخر المختلف، ولم تستطع المعقولية الغربية ربط مقوماتها بالآخر أي في تواصلها معه ولم تستطع إستضافة المعقوليات الأخرى من أجل خلق كونية جديدة عادلة مشتركة بين جميع الناس، وهذا ما يمثل مظهرا آخر من مظاهر إخفاق العولمة ولعل إخفاق العولمة والخطاب الكوني الغربي هو الذي أحدث تلك النقلة النوعية التي تمثلت في تحول الخطاب من فلسفة الحداثة إلى فلسفة ما بعد الحداثة من أجل تغطية عيوب العولمة.

### خاتمة:

كنتيجة للتحليل السابق سيتحول الحديث من فلسفة الحداثة إلى ما بعد الحداثة فهل يمكننا إعتبار فلسفة الحداثة دعامة إيديولوجية جديدة تدعم الطرح السابق وتطعمه؟

<sup>1</sup>فتحي التركي، المرجع السابق، ص 190.



يعبر مصطلح ما بعد الحداثة على فشل فلسفة الحداثة حيث سيتم نقد المجال المعرفي للحداثة الذي ترعرت فيه فكرة التقدم، وسيتم نقد فكرة الحداثة وفتحها على ما بعد الحداثة وظهور فكرة ما بعد الحداثة هو تعبير عن تأزم ظاهرة التقدم التي أدت إلى القبض على تلايبب الإنسان بإسم التقدمية والإنسانية، هذا ولقد قام النقد الذي وجهه أصحاب ما بعد الحداثة لفكرة الحداثة على نقد تصور الزمنية التاريخية من حيث أنها صقيلة أليسة، ومن ثم أصبح تصور (ما بعد الحداثة) يعني فترة زمنية جاءت على إنقراض فترة فلسفة الحداثة التي أصبحت تعصفها أزمت متعددة ومن ثم تكون هذه الفترة قد وهنت وإضمحلت، لتحل محلها فترة ما بعد الحداثة. وكان نيتشه فيلسوف النقد هو الذي دشّن حركية إنهيار الحداثة (ولقد بين ذلك الفيلسوف الايطالي fatimo حسب ما يبينه التريكي في كتابه الحداثة وما بعد الحداثة حيث بين كيف تحرر الفكر الفلسفي من سجن الذات وغطرسة الحقيقة المطلقة، كما بين ذلك سامي أدهم في كتابه (ما بعد الحداثة) وهو أن الذاتية المركزية قد إنهارت في فلسفة نيتشه مع إنهيار اللاهوتية المتحكم في العالم). ، ولقد لاحظ التريكي أن حركية ما بعد الحداثة قامت على تدمير قواعد ثلاث تأسست عليها الحداثة من حيث هي فكرة وتوجه إيدولوجي تنويري يمكن حصرها في النقاط الآتية:

1-الذات: حيث إنبتت الحداثة على الوعي بالذات وهذا ما يتجسد فعلا في تأملات ديكا رتو عقلانية لايبنترونقدية كانط، ولقد خلقت الذات الكلاسيكية بواسطة عقلها المتسلط فضاءات تعمل داخلها السلطة للحجز والإيواء كالثكنة العسكرية والمعمل والورشات الصناعية... الخ. فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات إستبعاد وإقصاء إلا أن ذلك مع نيتشه وفلسفات ما بعد الحداثة سيصبح أكذوبة ساحرة لأن الذات سجين المعنى عند نيتشه وهي تحت حكم السلطة بحسب تعبير ميشال فوكو، ويمكن تحرير الذات من المتاهات التي خلقتها الحداثة العقلانية عن طريق لا شعور نيتشه ولا وعي فرويد بواسطة اللغة والنقد والتشخيص.

2-لقد إتجه العقل الكلاسيكي إلى صرامة العقل محاولا إقرار الحقيقة الدائمة النهائية، ولكن بين فوكو أن للحقيقة وجه آخر لم يحاول الفلاسفة قبل نيتشه



إظهاره. هو العنف والإستبعاد والإقصاء، وقد تصور فكر ما بعد الحداثة أن الحقيقة المطلقة هي لعبة لا غير يراد منها الإبقاء على سلطة الأنساق الكبرى ضد الإنسان الفرد لكبت رغباته.

3-الوحدة: حيث أكدت الفلسفة من بارميندس إلى ديكرت وكانط على الوحدة الأنطولوجية أي أن وحدة الوجود قد عولجت بمنطق يتضمن الوصول إلى توحيد كل مجالات الفكر والعمل. وهنا كان الدور الأهم للتنوع لما يدعو إليه في تكريس حرية الفرد الأنطولوجية والسياسية والإجتماعية، ولكن تحرير الأنا إلى أقصاه جعله يفقد حريته فأصبح أحيانا سجين اللذة والرغبة وأحيانا أخرى سجين الإستهلاك والرفاهة وأحيانا أخرى سجين المؤسسات الإعلامية والشركات والدولة. الخ. أي سجين الأنساق الإجتماعية الكبرى ولكن بظهور العولمة كان مؤشرا على عودة الوحدة من جديد التي تجسدت في إنصياح الكل إلى مقولات الولايات الأمريكية. ولقد توصل التريكي من خلال عرضه وتحليله للدعائم الإنسانية التي قامت عليها فلسفة ما بعد الحداثة إلى أن هذه الفكرة الأخيرة فكرة غير مجدية رغم ماتحتويه من أساليب نقدية وتعايير جمالية ودعوة للخلق.

#### المصادر والمراجع:

- 1-الجميل سيار، العولمة الجديدة، مركز البحوث الاستراتيجية، ط1، 1997، بيروت.
- 2-الفارابي أبو نصر، فصول منتزعة، تر، فوزي متري نجار، دار المشرق، ط2، 1993، بيروت.
- 3-العروي عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، 1983، الدار البيضاء.
- 4-التريكي فتحي مع عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، ط1، 2003، تونس.
- 5-التريكي فتحي، العقل والحرية، تير الزمان، الدار التونسية للنشر، 1998، تونس.
- 6-هنتينجتون صامويل، صدام الحضارات، ت. د مالك عبيد أبو شهيرة ود. محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية، ط1، 1991، بنغازي.
- 7-فوكوياما فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ت مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، ط1، 1993، لبنان.
- 8-Triki Fathi, les Philosophes et la guerre, editions buni, 1985, tunisi.



