



مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

العدد الخامس والعشرون
(أيلول - سبتمبر)
خريف (2025)

تصدر عن مركز نقد وتوير للدراسات الإنسانية

مَنْ هي الضحية: من إيمانويل ليفيناس إلى أنريكي دوسيل؟
د. عليّ الخليفي

التفكير في المستقبل الإسلامي عند محمد عمارة: قراءة في المفاهيم والتصورات
أ. د. محمد الخراط

في قيمة الحياة: قراءة في فنومينولوجيا يان باتوش
أ. د. أماني الزعيبي

"القوة المسلطة" صيغة فيزيائية مجردة لتمثيل دور المحور الدلالي المتصاعد
د. محمد الصغير بلقاسم

المنهج التاريخي النقدي في الفكر العربي المعاصر
كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" لعزمي بشارة أنموذجا
أ. د. حمادي ذويب

جهود البلاغيين المحدثين في التقريب بين المعرفة البلاغية العربية والغربية:
نموذج محمد العمري ومحمد الولي
د. إبراهيم البوعبدللاوي

نقد وتنوير

العدد الخامس والعشرون - السنة السابعة

(أيلول- سبتمبر) 2025

ISSN 2414-3839



تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

غرناطة - إسبانيا

جميع الدراسات والمقالات والمواد المنشورة
في المجلة والموقع تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز أو المجلة

التواصل الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

يمكن مراسلة رئيس التحرير عبر العنوان التالي

watfaali@hotmail.com

watfaali55@gmail.com

(مواقع المجلة على الشبكة)

www.tanwair.com

المراسلات البريدية

غرناطة – إسبانيا

Watfa Shadi

Calle Francisco Dalmau 3, 4B. 18013-Granada
Granada -Spain.

إدارة المجلة

رئيس هيئة التحرير

أ. د. علي أسعد وطفة

نائب رئيس هيئة التحرير

أ. د. هشام خباش

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

سكرتير التحرير

د. عبد الله بدران

مدير العلاقات الخارجية

أ. محمد الإدريسي

محرر القسم الإنكليزي

أ. واعزيز خالد
أ. اسماعيل الفيلاي

الإشراف الفني والالكتروني

د. شادي وطفة

القسم العربي: لجنة المراجعة اللغوية

د. آسيا براهيم
د. عصام عرعاري
د. وداد عمري
د. نجم النفاتي

هيئة التحرير

أ. د. علي أسعد وطفة	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. هشام خباش	جامعة سيدي محمد بن عبد الله	المغرب
د. امبارك حامدي	جامعة قفصة	تونس
د. عبد الله بدران	الجامعة الأمريكية	كندا
د. اسماعيل بن الفيلاي	جامعة فاس	المغرب
أ. د. جيلالي بوحمامة	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. حسن طنطاوي	جامعة القاهرة	مصر
د. حسني عبد العظيم	جامعة بني سويف	مصر
د. زهاء الصويلان	جامعة الكويت	الكويت
د. زينب التوجاني	جامعة منوبة	تونس
د. سيف بن ناصر المعمرى	السلطان قابوس	عمان
أ. د. شاهر الشاهر	جامعة دمشق	سوريا
د. شادي وطفة	جامعة غرناطة	اسبانيا
د. صلاح الدين العامري	جامعة الزيتونة	تونس
أ. د. عبد الرحيم العطري	جامعة سايس فاس	المغرب
أ. د. عماد صموئيل وهبة	جامعة سوهاج	مصر
د. العنود الرشيدى	جامعة الكويت	الكويت
د. فوزية العوضي	جامعة الكويت	الكويت
د. ليلى الخياط	جامعة الكويت	الكويت
أ. محمد الادريسي	جامعة ابن طفيل	المغرب
د. مختار مروفل	جامعة معسكر	الجزائر
أ. مزيد معيوف الظفيري	جامعة الكويت	الكويت
د. نبيل الغريب	جامعة الكويت	الكويت

الهيئة الاستشارية

أ. د. احسان الحيدري	جامعة بغداد	العراق
أ. د. بدر ملك	كلية التربية الأساسية	الكويت
أ. د. جاسم الكندري	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. خديجة حسن جاسم	دار الحكمة	بغداد
أ. د. سمير حسن	جامعة السلطان قابوس	سلطنة عمان
أ. د. سمير الشميري	جامعة عدن	اليمن
أ. د. سهير محمد حوالة	جامعة القاهرة	مصر
أ. د. سميرة حربي	جامعة الشاذلي بن جديد	الجزائر
أ. د. صالح هويدي	جامعة جميرا (دبي)	الإمارات العربية
أ. د. عبد الله المجيدل	جامعة دمشق	دمشق
أ. د. عبد الله البريدي	جامعة القصيم	السعودية
أ. د. عدنان ياسين مصطفى	جامعة بغداد	العراق
أ. د. علي الصالح المولي	جامعة صفاقس	تونس
أ. د. لاهاي عبد الحسين	جامعة بغداد	العراق
أ. د. محسن بوعزيزي	جامعة قطر	قطر
أ. د. محمد الطبولي	جامعة بني غازي	ليبيا
أ. د. محمد الرصاعي	جامعة الحسين بن طلال	الأردن
د. محمد حبش	جامعة أبو ظبي	الإمارات
أ. د. محمد بوهلال	جامعة سوسة	تونس
أ. د. محمد سليم الزبون	الجامعة الأردنية	الأردن
أ. د. محمود محمد علي	جامعة أسيوط	مصر
أ. د. مطاع بركات	جامعة نيكولاس كوبرنيك	بولاندا
أ. د. هاني حتمل محمد عبيدات	جامعة اليرموك	الأردن
أ. د. يعقوب يوسف الكندري	جامعة الكويت	الكويت

- تصدر مجلة نقد وتنوير (مقاربات نقدية في التربية والمجتمع)، وهي مجلة فكرية تربوية محكمة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، تنشر المجلة ورقياً وتوزع في أنحاء العالم العربي. وتنشر إلكترونياً على موقع: www.tanwair.com.
- انبثقت رسالة المجلة من شعور مؤسسها الأستاذ الدكتور علي وطفة بالحاجة إلى إصدار مجلة للدراسات التربوية والاجتماعية ذات رؤية نقدية، يمكنها أن تسهم في توليد ثقافة تنويرية لدراسة التحديات التربوية والثقافية التي تواجه المنظومات التربوية العربية المعاصرة. ومن هذا المنطلق فإن مجلة (نقد وتنوير) تسعى إلى إنتاج خطاب تنويري حداثي، يسهم في تغيير واقع المجتمع العربي، بمناهج علمية ومقاربات فكرية نقدية رصينة.
- وضمن هذه الرؤية، تسعى المجلة إلى التميز، في مجال الدراسات التربوية والاجتماعية والثقافية، وإلى تحقيق أعلى درجة ممكنة من التأثير في الوعي والثقافة التربوية باستحضار البعد النقدي في مقارباتها لموضوعة التربية والثقافة وقضايا المجتمع الفكرية والتربوية.
- **وتهدف مجلة (نقد وتنوير) إلى تحقيق الأهداف الآتية:**
- تشكيل مرجعية علمية مميّزة للباحثين وأن تقدّم انتاجاً علمياً يتميز بالجدة والأصالة.
- إحداث حركة تنوير ونقد فكرية في مواجهة التحديات التربوية والثقافية المعاصرة.
- الانفتاح على الثقافات العالمية والعمل على ترجمة أهم الأفكار والتصورات المتجددة في مجالات العلوم التربوية والاجتماعية والثقافية.
- مدّ جسور التواصل بين المفكرين والباحثين والأكاديميين العرب، مشرقاً ومغرباً؛ لتبادل الخبرات والتجارب، بما يسهم في خدمة الباحثين والمهتمين بالدراسات التربوية والاجتماعية والحضارية.
- إشاعة الفكر التربوي الفلسفي النقدي في مواجهة مختلف مظاهر الخطاب التقليدي والأسطوري الذي عفا عليه الزمن، ولم يعد صالحاً لتلبية حاجتنا الفكرية والحضارية، مواجهة صريحة شاملة.
- **اهتمامات المجلة:** تعنى المجلة بالدراسات والأبحاث النقدية التي تغطي المجالات الآتية:
- البحوث العلمية الرصينة في التربية والمجتمع والتاريخ واللغة وعلم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية، والدراسات المعنوية بأعلام التربية وعلم الاجتماع، ومستقبل التربية وفلسفتها، والمقالات والتقارير والترجمات العلمية، وعرض الكتب الجديدة ومراجعتها والأعمال العلمية التي يمكن أن تسهم في تطوير التربية ورقّي المجتمع وتطوّره حضارياً.

شروط النشر

- ترحب المجلة بنشر الأبحاث والدراسات النقدية في مجالات التربية وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية ومختلف مجالات العلوم الإنسانية، وترحب أيضا بجميع المقالات التي تتناول العلاقة بين التربية والثقافة والمجتمع، وتهتم المجلة بالعلوم البينية ما بين التربية ومختلف العلوم - أدب، فن، سياسة، علم اجتماع، أنثروبولوجيا، علم نفس، طب، صحافة الخ.
- ترحب المجلة أيما ترحيب بالمقالات التربوية النقدية المترجمة عن اللغات الأجنبية والتي يمكنها أن تتخاض مع الثقافة العربية وتغني العقل التربوي العربي بمستجدات الفكر في مجال التربية والمجتمع.
- تنشر المجلة المقالات والدراسات الفكرية النقدية الأصيلة التي تتوافر فيها الشروط المنهجية في الجدة والإحاطة والاستقصاء والتوثيق، في العلوم التربوية والاجتماعية، على أن تكون مكتوبة باللغة العربية.
- يفضل أن يصحب المقال بملخص في حدود 200 كلمة باللغة العربية وآخر باللغة (الفرنسية أو الإنجليزية).
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر (ورقياً أو إلكترونياً) أو قدّم للنشر في أي مكان آخر.
- يجب على الباحث أن يقدم تعهداً يؤكد فيه أن البحث أصيل ولم يسبق نشره.
- يجب أن يتسم البحث بالأصالة وبالقيمة العلمية والمعرفية وبسلامة اللغة ودقتها.
- ترحب المجلة بالتقارير العلمية ومراجعات الكتب وملخصات عن المؤتمرات وطروحات الماجستير والدكتوراه والمقابلات والندوات والحوارات الفكرية في مجال الثقافة والتربية والمجتمع.
- تخضع البحوث المقدمة للتحكيم، وتعامل وفق الأصول العلمية المتبعة للتحكيم.

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس
التحرير على البريد الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

watfaali@hotmail.com

ضوابط النشر

- ينضد البحث أو المقالة إلكترونيا باستخدام برنامج Microsoft Word ويراعى ألا يزيد عدد صفحات المادة العلمية على (40) صفحة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والهوامش والملاحق.
- يزود الباحث المجلة ملخصا باللغة العربية وآخر بالإنكليزية أو الفرنسية عن المادة المرسلة بحيث لا تزيد عدد كلمات الملخص عن 200 كلمة.
- يتوقع من الباحث أن يذكر الصفة العلمية ومكان العمل والعنوان (البريد الإلكتروني) ورقم الهاتف للتواصل من جهة وتضمنين الضروري منها في متن البحث.
- يرجى من الباحث تضمين البحث كلمات مفتاحية دالة على الموضوع الدقيق.
- لا يحقّ للباحث نشر البحث أو جزء منه في مكان آخر بعد إقرار نشره في مجلة (نقد وتنوير) إلا بموافقة رئيس هيئة التحرير.
- يفضل في التوثيق الاعتماد على التوثيق التقليدي (اسم المؤلف، عنوان الدراسة أو المؤلف، دار النشر، بلد النشر، تاريخ النشر) ولا ضير في اعتماد أسلوب جمعية علم النفس الأمريكية (APA) تحتفظ المجلة بحقوقها في أن تُعيد صياغة بعض الجمل لأغراض الضبط اللغوي ومنهج التحرير.
- يتقدم الباحث بإقرار يعلن فيه أن العمل المقدم أصيل لم ينشر سابقا ولم يرسل إلى النشر.
- تتعهد هيئة التحرير بالتعامل مع المواد بجدية وأن ترسل لأصحابها ردا سريعا على استلام البحث وأن ترسل إليهم أيضا خلال فترة شهر في الحد الأقصى بقبول البحث أو رفضه من قبل الهيئة.
- يمكن للباحثين الاطلاع على موقع مركز نقد وتنوير www.tanwair.com لمشاهدة فعالية المجلة والاطلاع على المقالات والأبحاث المنشورة فيها
- ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى هيئة التحرير على البريد الإلكتروني critique.lumieres@gmail.com

المحتويات

1	كلمة التحرير: غزّة... أو في القيم الكونية والقوانين الدولية والفكر المشتبك	د. امبارك حامدي	14-12
بحوث ودراسات			
2	من اللاهوت إلى السياسة: البروتستانتية والدعم الغربي للصهيونية (1917-1517)	د. سفيان حامدي	32-16
3	مآزق التحديث من خلال "جدلية التنوير"	د. أحمد الكافي يوسف	51-33
4	الكتاب المدرسي في عصر الوفرة الرقمية: مقارنة سوسيولوجية لضرورته في التعليم الثانوي بالمغرب	أ. محمد المستاري	70-52
5	استكشاف الثقافة الجبلية في المغرب: دراسة أنثروبولوجية لمنطقة بوعادل إقليم تاونات	د. محمد زين العابدين التوالي ود. يعقوب المشاشي	87-71
6	الإصلاح المغربي في ميزان التنوير: حالة محمد الحجوي الثعالبي	أ. عثمان هيران	110-88
مقالات			
7	المنهج التاريخي النقدي في الفكر العربي المعاصر، كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" لعزمي بشارة أنموذجا	أ. د. حمادي ذويب	130-113
8	التفكير في المستقبل الإسلامي عند محمد عمارة: قراءة في المفاهيم والتصورات	أ. د. محمد الخراط	145-131
9	الإبستمولوجيا الافتراضية: معامل التسارع في معدلات المجتمع الشبكي علم الاجتماع نموذجا	أ. خليل بية	162-146
10	سوسيولوجيا التربية وجدل البراديجم	أ. محمد امباركي	182-163
11	معنى الحياة والتأمل في الموت: قضايا في فلسفة إميل سيوران	د. هشام مبشور	205-183

المحتويات

12	اللاقياسية في فلسفة العلم: دراسة مقارنة بين براديجم "توماس كُون" وفوضوية "بُول فاير أبند"
227-206	أ. عزيز العبودي
13	المفهمة والأشكلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، الظواهر الاجتماعية نموذجاً
243-228	د. محمد وحدو
14	الخطاب الاستشراقي في ميزان النقد: نظرات في موقف وائل حلاق من الاستشراق
254-244	د. محمد رياض الدقداقي
15	مَنْ هي الضَّحِيَّة: من إيمانويل ليفيناس إلى أنريكي دوسيل؟
271-255	د. عليّ الخليفة
16	في قيمة الحياة: قراءة في فنومينولوجيا يان باتوش
290-272	أ. د. أماني الزعبي
17	الأخلاق وجدلية العقل والعاطفة في التفكير الفلسفي
305-291	أ. مونية وكيل
18	النزعة الإنسانية في التأويلية الفلسفية
321-306	أ. زهير بورحي
19	علاقة الفلسفة بالحس المشترك حسب برغسون
333-322	أ. عثمان البية
20	"القوة المسلّطة" صيغة فيزيائية مجردة لتمثيل دور المحور الدلالي المتصاعد
347-334	د. محمد الصغير بلقاسم
21	جهود البلاغيين المحدثين في التقريب بين المعرفة البلاغية العربية والغربية: نموذج محمد العمري ومحمد الولي
365-348	د. ابراهيم البوعبدلوي
22	السرد التسجيلي: اشتراطات ونماذج دراسة في ضوء نظرية العبور الأجناسي
378-366	د. نادية هناوي
23	نقد التّقد المقارن: قراءة في تجارب سمائية مغربية
391-379	د. عبد الوهاب يحيي

المحتويات

مقالات مترجمة

24	الديمقراطية القادمة: السياسة باعتبارها ممارسة علائقية
398-393	د. وديع بكيطة ود. سعيد هادف
25	الاستدلالات والتنظير كعمل على الذات
406-399	أ. محمد النشاط

مقالات باللغات الأجنبية

26	L'inefficience de l'école tunisienne et inégalité des chances entre les élèves
Dr. Fatima Omri	408-421
27	Syllogisme et fragmentation : l'écriture de l'amertume chez Emil Cioran
Raja Jadlaoui	422-438

كلمة التحرير:

غزة...

أو

في القيم الكونية والقوانين الدولية والفكر المشتبك

" من ذا الذي يقدم على عمل عظيم إذا كان السقوط مستحيلاً؟ "

روبرت هارولد شولر (ت. 2015)

وضع العدوان على غزة العالم أمام اختبار قاس كشف المحدودية التي تتسم بها مصداقية القيم الكونية. تلك القيم التي تغنى بها الإنسان الغربي الحديث طويلاً، واعتبرت منذ عصر التنوير عنوان تفوق الغرب وحضارته الحديثة، مثلما كشف عجز كل القوانين والآليات والمنظمات الأممية والشعبية المترجمة لتلك القيم وسبل فرضها على أرض الواقع. لا، بل إن بعض المواقف التي عبّر عنها سياسيون ومفكرون غربيون قد بدت منحازة بشكل سافر إلى الظلم والتوحش على نحو صادم، ولئن سعت بعض الدول الغربية إلى تعديل مواقفها أمام مشاهد القتل والتدمير والقسوة اللامتناهية التي تنقل فوراً على مختلف وسائل الاتصال الحديثة على مدار الساعة، فإنها قد ظلت في حدود التعبير عن القلق والانشغال، ولم تعبر عن مواقف مبدئية واضحة تنحاز إلى قيم الحق والعدل والإنسانية، فضلاً عن كونها قد جاءت متأخرة جداً، حتى عُدّت نوعاً من "رفع العتب" وضرباً من الاستجابة الكاذبة للتحركات الشعبية، ورضوخاً "شكلياً" لمطالب "الشارع" بإيقاف المجازر المروعة والإبادة الجماعية والتطهير العرقي.

ولئن كان من المتوقع من السياسي المحكوم بمعيار المصلحة وروح البراغماتية أن يحيد أحياناً عن معيار المبدأ، فإنه لا يمكن بأيّ وجه تبرير المواقف السلبية لبعض المفكرين الغربيين الذين حبروا عشرات الكتب في التنظير للحق والعدل وحقوق الإنسان إلخ... من أجل بناء الإنسان المعاصر على أسس حضارية حديثة متشعبة بالقيم والمبادئ النبيلة. ويكفي أن نذكر في، في هذا السياق، ما عبّر عنه يورغن هابرماس - ونيكولا ديتلهوف أستاذة العلوم السياسية، والفيلسوفة الشهيرة رينر فورديست، وكلاوس غونتر- في بيانهم الشهير حول ما يجري في قطاع غزة، إذ اكتفوا بإدانة "المجزرة التي ارتكبتها حماس ضد إسرائيل بنية إبادة الحياة اليهودية بشكل عام"، ولم يلتفتوا إلى ما قامت به إسرائيل منذ 1948 من فظائع، ولا إلى ما تقوم به تحت سمع وأنظار العالم، وكأنّ تاريخ الاحتلال والمجازر الصهيونية المروعة قد بدأ في 7 أكتوبر 2023، أو لكانّ صفة الإنسان لا تتعدى عندهم حدود الغرب.

إنّ ما يعنينا في هذا المقام هو ما بات شائعاً من تشكيك في قيم التنوير والحداثة، وما أصاب مصداقية الفكر الغربي والمؤسسات الدولية عامة، وكلّ ما تمّ بناؤه بعد الحرب العالمية الثانية خاصة من ضرر. فهل

ينبغي التسليم بزيّف قيم الغرب وسقوطها؟ هل كانت منظومة القيم الحديثة وطابعها الكونيّ مجرد آليّة من آليّات الهيمنة؟ هل كانت مجرد وسيلة لابتزاز الشعوب والحكومات كلّما أراد الغرب إسقاط حكومة أو السيطرة على شعب من شعوب العالم الثالث؟

لا شكّ أنّ المؤشّرات على كل ما ذهبنا إليه كثيرة وقديمة، غير أنّ تفكيك هذه الظاهرة يحتاج إلى التمييز بين مستويات عديدة في المجتمعات الغربيّة، من أهمّها ضرورة الفصل بين المستوى السياسيّ والمستوى الاجتماعيّ والشعبيّ بما فيه من منظمات وقوى أهليّة وشخصيّات عامّة. فقد أبدت شعوب الغرب وهيئات المجتمع المدنيّ فيه وعيا واضحا، وانحيازاً لا لبس فيه إلى قيم الحرية والعدل والإنسانيّة ترجمت عنه مختلف التحرّكات الشعبيّة والمبادرات الجماعيّة والفردية في الغرب ضدّ الكيان الصهيونيّ وجرائمه المروّعة في غزّة، على نحو تجاوز بكثير، للأسف الشديد، ما يلمس في بلاد العرب والمسلمين شعوبا ومنظّمات وحكاما. إنّ هذا التمييز قد يحافظ على بصيص من الأمل، وعلى عين نور تلمع في أفق هذا النفق الموحش الذي تكشّف خلال السنتين المنصرمتين، فيكون حينئذ، من الممكن التمسك بقيم الإنسانيّة من منطلق الإيمان بكونيّتها، ضمن جهد عالمي كونيّ يعمل بالتنسيق بين الشعوب والهيئات في كل أصقاع المعمورة من أجل بلورة وعي شعبيّ عالميّ فاعل، مهما تمّ انتهاك تلك القيم والتنكّر لها، وبهذا وغيره تكون معركة القيم معركة عالميّة لا تكفي فيها حسن النوايا، بل تحتاج إلى التسلّح بكلّ أدوات القوّة والتأثير. بحيث يصحّ تخصيص هذه الممارسة الفكرية بصفة "الفكر المشتبك".

ضمن هذه الرؤية العامّة، نستمدّ إصرارنا في مجلة نقد وتنوير على الاستمرار في نشر قيم الخير والحقّ والعدل، وبهذه الروح نطرح في هذا العدد 25 الذي ندشّن به السنة السابعة من عمر المجلّة، مادّة علميّة أكاديميّة متنوّعة تشمل مجالات معرفيّة كثيرة، وتنفّث على لغات عديدة، على النحو الآتي:

البحوث والدراسات: ضمن العدد خمس دراسات هي: "من اللاهوت إلى السياسة: البروتستانتية والدعم الغربي للصهيونية (1517-1917)"، و "مآزق التّحديث من خلال "جدليّة التّنوير"، و "الكتاب المدرسي في عصر الوفرة الرقمية: مقارنة سوسيولوجيّة لضرورته في التعليم الثانويّ بالمغرب"، و "استكشاف الثقافة الجبلية في المغرب: دراسة أنثروبولوجية لمنطقة بوعادل إقليم تاونات"، و "الإصلاح المغربيّ في ميزان التّنوير: حالة محمّد الحجوي الثّعالي".

أمّا المقالات فهي ثمانية عشر مقالا تفصيلها كالآتي:

"المنهج التاريخيّ النقدي في الفكر العربي المعاصر، كتاب "الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي" لعزّمي بشارة أنموذجا"، و "التّفكير في المستقبل الإسلاميّ عند محمد عمارّة: قراءة في المفاهيم والتصورات، و"الإبستمولوجيا الافتراضيّة: معامل التسارع في معدلات المجتمع الشبكي، علم الاجتماع نموذجا"، و "سوسيولوجيا التربية وجدل البراديجم" و "معنى الحياة والتأمّل في الموت: قضايا في فلسفة إميل سيوران"، و "اللاقياسية في فلسفة العلم: دراسة مقارنة بين براديجم "توماس كُون" وفوضوية "بول فايرابند"، و "المفهمة والأشكلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، الظواهر الاجتماعية نموذجا"، و "الإصلاح المغربيّ في ميزان التّنوير: حالة محمّد الحجوي الثّعالي"، و "الخطاب الاستشراقي في ميزان النقد: نظرات في موقف

وائل حلاق من الاستشراق"، و"مَنْ هي الضَّحِيَّة: من إيمانويل ليفيناس إلى أنريكي دوسيل؟"، و"في قيمة الحياة: قراءة في فنومينولوجيا يان باتوش"، و"الأخلاق وجدلية العقل والعاطفة في التفكير الفلسفي"، والزعة الإنسانية في التأويلية الفلسفية"، و"علاقة الفلسفة بالحس المشترك حسب برغسون"، و"القوَّة المسلَّطة"، صيغة فيزيائية مجردة لتمثيل دور المحور الدلالي المتصاعد"، و"جهود البلاغيين المحدثين في التقريب بين المعرفة البلاغية العربية والغربية: نموذج محمد العمري ومحمد الولي"، و"السرد التسجيلي: اشتراطات ونماذج: دراسة في ضوء نظرية العبور الأجناسي"، و"نقد النِّقد المقارن: قراءة في تجارب سميايَّة مغربيَّة"،

وفي الترجمة مقالان، هما: "الديمقراطية القادمة: السياسة باعتبارها ممارسة علائقية"، و"الاستدلالات والتنظير كعمل على الذات".

ومثلهما باللغات الأجنبية: L'inefficience de l'école tunisienne et inégalité des chances entre les élève، و Syllogisme et fragmentation: l'écriture de l'amertume chez Emil Cioran. وفي خاتمة هذه الكلمة، تتوجّه هيئة التحرير إلى كلّ من ساهم في تأثيث هذا العدد وتحكيم مادّته وتدقيق مقالاته وإخراجه فنّيًا إلى النور.

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

بحوث ودراسات

2. من اللاهوت إلى السياسة: البروتستانتية والدعم الغربي للصهيونية (1917-1517) د. سفيان حامدي..... 16
3. مآزق التحديث من خلال "جدلية التّنوير" د. أحمد الكافي يوسف..... 33
4. الكتاب المدرسي في عصر الوفرة الرقمية: مقارنة سوسيولوجية لضرورته في التعليم الثانوي بالمغرب أ. محمد المستاري..... 52
5. استكشاف الثقافة الجبلية في المغرب: دراسة أنثروبولوجية لمنطقة بوعادل إقليم تاونات د. محمد زين العابدين التوالي ود. يعقوب المشاشتي..... 71
6. الإصلاح المغربي في ميزان التّنوير: حالة محمّد الحجوي الثّعالي أ. عثمان هيران..... 88

**من اللاهوت إلى السياسة:
البروتستانتية والدعم الغربي للصهيونية (1917-1517)**

**From Theology to Politics: Protestantism and
Western Support for Zionism (1517-1917)**

د. سفيان حامدي

جامعة قفصة
تونس

Soufien.hamdi11@gmail.com



من اللاهوت إلى السياسة: البروتستانتية والدعم الغربي للصهيونية (1517-1917)

د. سفيان حامدي

ملخص:

يتناول هذا البحث مسار التحول التاريخي من التأويل البروتستانتي للنصوص الدينية إلى تشكيل الدعم السياسي للصهيونية، وذلك خلال الفترة (1517-1917). يبدأ البحث باستعراض أوضاع اليهود في غيتوهات أوروبا الوسطية، حيث ساهم الاضطهاد الديني في بناء صورة نمطية لليهودي كـ "آخر" ديني وثقافي. ثم يتوقف عند التحول في موقف مارتن لوتر، من دعوته للحوار مع اليهود عام 1523 إلى تبني خطاب عدائي صريح عام 1543. وأخيرًا، يدرس البحث كيف تحول هذا الإرث البروتستانتي إلى أداة ثقافية وسياسية دعمت المشروع الصهيوني في العصر الحديث. ويُنتج البحث بخاتمة نعرض فيها أبرز النتائج التي توصلنا إليها، ونقترح من خلالها أفقًا للنقد والمراجعة. الكلمات المفتاحية: البروتستانتية، الصهيونية، المسيحية، اللاهوت، السياسة.

Abstract:

This study traces the historical evolution of the Protestant interpretation of religious texts and its gradual contribution to the formation of political support for Zionism between 1517 and 1917. It begins by examining the conditions of Jews in the ghettos of medieval Europe, where religious persecution helped construct a stereotypical image of the Jew as a religious and cultural "other." The research then focuses on the shift in Martin Luther's stance—from his early call for dialogue with Jews in 1523 to his explicit adoption of hostile rhetoric in 1543. In its final part, the study explores how this Protestant theological legacy was transformed into a cultural and political tool that supported the Zionist project in the modern era. The paper concludes by presenting the main findings and proposing a critical framework for reassessment and further reflection.

Keywords: Protestantism, Zionism, Christianity, Theology, Politics.

1- مقدمة:

يدق مارتن لوثر بمطرقة على أبواب كنيسة فيتنبيرغ، ويوقع جيمس بلفور بقلمه وعده الشهير. بين هذا وذاك، امتدت رحلة فكرية ودينية وسياسية مهدت الطريق لولادة الصهيونية الحديثة. لم يكن الأمر وليد صدفة، بل نتيجة مسار طويل بدأ بإعادة قراءة النصوص المقدسة، وانتهى بإعادة رسم خرائط الأرض والتاريخ. في هذا السياق، يُعتبر البروتستانت قد أسهموا بشكل جوهري في تشكيل الأسس الفكرية التي ساعدت على نشوء الحركة الصهيونية، رغم أن هذه الأخيرة قد نشأت في أواخر القرن التاسع عشر على يد يهود علمانيين. ورغم أن وعد بلفور جاء بعد تأسيس الحركة الصهيونية، فإنه يمثل لحظة فارقة في ترجمة دعم الغرب لمشروع الصهيونية.

تُعدّ مواقف مارتن لوثر من اليهود وحركة الإصلاح البروتستانتي نقطة انطلاق لفهم التحولات التي عرفت في أوروبا في علاقتها باليهود، والتي ساهمت بدورها في بناء الأرضية الفكرية لصهيونية القرن العشرين. وفي هذه الدراسة، سنحاول ربط هذا المسار التاريخي عبر محطات محورية: من مواقف لوثر، إلى تأثيرات البروتستانت في إنكلترا، وصولاً إلى السياسة البريطانية ممثلةً في وعد بلفور 1917.

2- أحوال اليهود في أوروبا العصور الوسطى قبل زمن الإصلاح:

تنبئ مرويّات تاريخ اليهود عن تعالق منقطع النظير بين اليهودي وعناصر الطرد واللعنة والأناثيما¹، ما يجعل من هذا التاريخ ظاهرة فريدة في أنثروبولوجيا الاضطهاد الإثني-الديني وتحولات الهوية الجماعية تحت سطوة الإقصاء المطرد؛ فمنذ السبي البابلي الذي مثل نقطة تحول في تشظّي الكيان السياسي اليهودي، مروراً بتدمير الرومان للهيكल الذي حولهم من أمة مستقلة إلى جماعة دينية مشتتة، وصولاً إلى العصور الوسطى الأوروبية حيث بلغ الازدراء ضد اليهود ذروته في التشريع الكنسي الكاثوليكي والممارسات الاجتماعية المدعومة من سيف الروح يومذاك، لنجد أنفسنا أمام دينامية تاريخية مركّبة لجماعة حولتها آليات الاضطهاد المتعاقبة إلى كيان هش قابل للتمييز والاستبعاد.²

وفي القرون الوسطى، زمن الغلبة الروحية الكنسية، تحول اليهودي في الوعي الجمعي من مجرد "آخر مغاير" إلى كيان أنثروبولوجي مركب تجسدت فيه كل التناقضات التي عجز العقل المسيحي عن حلها. فقد كان "شاهداً ضرورياً" على انتصار المسيحية³ وتحقق نبوءة تيه اليهود وشتاتهم من جهة وفق الفكر الأوغسطيني،⁴ و "جسداً ملعوناً" يحمل وصمة دم المسيح من جهة أخرى كما كرسته المجامع الكنسية الكاثوليكية.

1- Anathema حكم كنسي بمعنى الطرد واللعنة والحرمان، (أنظر جون لوريمر: تاريخ الكنيسة، تر: عزرا مرجان ط1، دار الثقافة، القاهرة، مصر، دت، 47/3).

2- الوكيل، محمد، تاريخ اليهود في غرب أوروبا، د ط، الكتاب الثاني، دار النهضة العربية، مصر، 2010، ص 32

3- القديس أوغسطين، مدينة الله، ط 2، الكتاب 15، ص 256، دار تشرق، بيروت، 2000، ص 256.

4- ورد في سفر المزامير: "لا تقتلهم يارب لئلا ينسى شعبي، تيههم بقوتك واهبطهم يا رب ترسنا." مز [11-59].

هذه الثنائية الجوهرية أوجدت ما يمكن تسميته بهامش التصنيف الهوياتي الأوروبي بالنسبة للكاتوليك، حيث احتل اليهودي بينهم مساحة رمزية بين الوجود واللاوجود، بين الصفح والأنثيما، بين الإنساني والشرطياني.

وقد أسست الكنيسة الكاثوليكية نظاماً رمزياً محنكا لتهميش اليهود من خلال التشريعات المجمعية التي فرضت الشارات المميزة خاصة تلك التي صدرت عن مجمع لاتران الرابع 1215م¹، والخطاب اللاهوتي البابوي الذي حول "قتلة المسيح" ومستبدلي النبيذ بدماء الأطفال (libel Blood) في فطيرة عيد الصفح من أفكار دينية إلى سمات أنثروبولوجية، والممارسات الاجتماعية التي جعلت من اليهودي كائناً مستباح الجسد². أما الغيتوهات في أوروبا الكاثوليكية فلم تكن مجرد جيوب سكنية منفصلة، بل تحولت إلى فضاءات احتضارية تشكلت فيها هوية يهودية فريدة تحمل سمات ذاكرة جور تراكمية وثقافة تعويضية قائمة على التفسير الرمزي للشقاء ونظام قبيح مغلق يعيد إنتاج ذاته.

وتكمن المفارقة التاريخية الكبرى في أن هذا النظام القمعي الكاثوليكي لم يقض على اليهود، بل حولهم إلى جماعة مرجعية استطاعت تحويل ذاكرة الاضطهاد إلى رأس مال رمزي استثمارته لاحقاً في المشروع الصهيوني، خاصة بعد التحول البروتستانتي في النظر إلى اليهود³.

وهنا بالضبط تظهر عبقرية التحول الصهيوني الذي حول الضحية الكاثوليكية إلى مستعمر، والذاكرة التاريخية للاضطهاد الكنسي إلى أيديولوجيا استيطانية، والمعاناة في ظل النظام الكاثوليكي إلى شرعية سياسية. إلى حد كشفت فيه هذه العملية المعقدة عن الطبيعة الجدلية للاضطهاد التاريخي الذي مارسه الكنيسة الكاثوليكية، والذي يمكن أن يتحول من أداة قمع إلى مصدر قوة، ومن هوية مشتتة إلى مشروع سياسي متماسك. فالتاريخ اليهودي في ظل الهيمنة الكاثوليكية، في نهاية الأمر، ليس فقط مجرد سرديّة اضطهادية، وإنما هو أيضاً قصة مرونة جماعية وقدرة على تحويل محن الاضطهاد الكاثوليكي إلى منح سياسية في العصر الحديث.

أيضاً، شكّلت التفسيرات الدينية والتبريرات الاجتماعية إطاراً مركباً لفهم دوافع اضطهاد اليهود عبر العصور. فقد ارتكز الخطاب اللاهوتي الكاثوليكي على فكرة "اللجنة الأصلية" التي لحقت باليهود بسبب رفضهم للمسيح المخلص، كما تجلّى في كتابات آباء الكنيسة والباباوات الذين رأوا في تيه اليهود عقاباً إلهياً على ما وصفوه بـ "قتل الإبن"⁴.

1- سميح، أحمد، تاريخ جماعات اليهود واليهودية في العصر الحديث، رؤية تاريخية جديدة، دط، مكتبة الانجلومصرية، مصر، 2014، ص 57.

2- هلال رضا، المسيح اليهودي ونهاية العالم، ط1، مكتبة الشروق، القاهرة، 2000، ص 27.

3- سغفان، كامل، اليهود من سراديب الجيتو إلى مقاصر الفاتيكان، دط، دار الفضيلة، مصر، دت، ص 147.

4- القشطيني، خالد، تكوين الصهيوني ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1986، ص 30.

هذا التفسير الكنسي، كما يشير السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر يؤسس لبنية أخلاقية يهودية مميزة طوّعت مفهوم "الإثم الجماعي" ليصبح جزء من الهوية الدينية اليهودية ذاتها¹.

من جهة أخرى، شكّل الدافع الاقتصادي عاملاً رئيساً لاستمرار احتقار اليهودي في المجتمعات الأوروبية. فبفعل المضايقات المفروضة عليه في ممارسة المهن، اضطرّ اليهودي إلى التخصص في أنشطة مالية وتجارية مثل الربا، مما ولّد تصوّر نمطي شاع في أرجاء أوروبا عن "اليهودي الجشع" الذي استغل لتبرير الكراهية الجماعية. الأمر الذي فاقم التناقض بين الحاجة إلى الخدمات المالية اليهودية والرفض الأخلاقي لها، فأصبح اليهودي - كما يصفه التحليل التاريخي - "الوجه القبيح الضروري" للمجتمع الإقطاعي².

في هذا السياق، تحولت التجمّعات اليهودية إلى مختبرات لعلاقة معقدة بين الرهبة والتجذّر، حيث أنبتت العزلة القسرية فهم قيمًا ثقافية واقتصادية خاصة ومتفردة، تعكسها المفارقة الغربية القائلة بأن اليهود، وهم من طُردوا من غالبية المهن، وأصبحوا فيما بعد "أصحاب المال وسادته" الذين يحتاجهم الجميع وينبذهم الجميع في آن واحد.

وهكذا، فإن اتهام اليهودي بـ "الجشع" و "الربا" لم يكن سوى محصلة طبيعية للمكانة الهامشية التي وضعته فيها المجتمعات الأوروبية نفسها، قبل أن يتحول هذا الاتهام إلى سبب إضافي لاضطهاده.

3- مارتن لوثر واليهود، بين القبول والرفض:

3-1- مارتن لوثر وقبول اليهود:

في غمار التحولات الروحية والزمنية التي ميّزت القرن السادس عشر، يتبوأ رائد البروتستانتية مارتن لوثر مكانة محورية في نشأة المناخ الديني الذي مهد لظهور تيارات مسيحية ذات نزعة يهودية. ويتجلى هذا التأثير بوضوح في مؤلفه الصادر سنة 1523م تحت عنوان "المسيح ولد يهودياً"، الذي لاقى رواجاً واسعاً تجسد في إعادة طباعته سبع مرات خلال العام نفسه. وقد تضمن الكتاب عرضاً وتحليلاً لمواقف مؤيدة لليهودية، مصحوبة بإدانة صريحة لممارسات الاضطهاد التي مارستها الكنيسة الكاثوليكية تجاههم، وذلك استناداً إلى مبدأ الجذر الديني المشترك الذي يجمع بين اليهود والمسيحيين³.

وقد حوى كتاب لوثر اقتباسات تعكس هذا المنظور، من قبيل الإشارة إلى أن الوحي الإلهي قد خص اليهود دون غيرهم بإنزال أسفار الكتاب المقدس، مؤكداً على نسبتهم كأولى الناس بالوحي، بينما يُنظر إلى

1- Max Weber, Histoire économie Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société, trad., Christian Bouchinhom, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1991, P.297.

2- سفعان، كامل، اليهود تاريخ وعقيدة، ط2، دار الاعتصام، مصر، دت، ص48.

3- الكتاني، محمد حمزة، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية، دط، دار الكتب العلمية، لبنان، 2012، ص139.

المسيحيين في هذا السياق كأغيار أو ضيوف يقتاتون على فتات موائد أسيادهم، على غرار ما ورد في قصة المرأة الكنعانية¹.

ومن خلال هذا الخطاب، تبنى لوثر استراتيجية تبشيرية قائمة على التسامح والتودّد في مخاطبة اليهود بهدف تنصيرهم، انطلاقاً من تسليمه بأن أساليب المعاملة الفظة من شأنها أن تعرقل أي مسعى لإصلاحهم الديني. لذا، فإن إظهار الإحسان والود لهم كان يهدف إلى تمكينهم من استيعاب جوهر العقيدة المسيحية، ومن ثم الاهتداء إليها².

علاوة على ذلك، دأب لوثر في هذا العمل على تبرئة يهود زمانه من المسؤولية التاريخية عن صلب المسيح، الأمر الذي شكل دعماً رمزياً ومعنوياً لهم في خضم التوترات الاجتماعية والدينية السائدة في المجتمع الأوروبي. كما انتقد بشدة ممارسات التعميد الإجباري التي كانت تُفرض عليهم في بعض الأحيان.

هذا الدعم الذي وفره كتاب لوثر لليهود قد أسهم في تعزيز مكانتهم داخل المجتمع، ما يفسر جزئياً مساهمتهم الفعالة في نشر الكتاب والترويج لأفكاره على نطاق واسع في البلاد الأوروبية.

وقد استمر تأثير هذا العمل عميقاً على امتداد القرون اللاحقة، ليصبح في العصر الراهن مرجعاً معتبراً ومنطلقاً فكرياً تستند إليه بعض التيارات المحافظة الصاعدة في صياغة معتقداتها وتوجهاتها السياسية. وقد أفضى هذا الأثر، في أحد جوانبه، إلى تعزيز نفوذ الخطاب المؤيد لليهود في المجتمعات الغربية، وإلى المساهمة في خروجهم من حالة الضيم والإذلال التي عانوا منها على يد المسيحيين ومن سبقوهم، وذلك بالاستناد إلى أفكار "الشعب المختار" و "أرض الميعاد" التي ضمنها لوثر في تحليلاته³.

على ضوء ما تقدم، يتضح أن المقاربة التي تبناها المصلح الألماني، وإن بدت ظاهرياً متضمنةً لبوادر تصالح مع اليهودية وانفتاحاً على جذورها الدينية، لم تكن في جوهرها ترمي إلى إقرار حالة دينية مستقلة لليهود ضمن النسيج الاجتماعي واللاهوتي للقرن السادس عشر. بل يمكن قراءتها، في سياقها التاريخي، كـ "تكتيك" ذو أهداف إدماجية تعسفية، يرنو إلى تشتيت الجوهر الهوياتي الديني لليهودية عبر آلية الاستيعاب اللاهوتي.

هذا "التكتيك"، وإن تلطّف في خطابه الظاهري، استهدف في عمقه إحداث تحول ديني جذري، يتماهى مع النسق العقائدي المسيحي المهيمن. وبالتالي، فإن هذا التوجه، الذي يشي بتصوّر أحادي للهوية الدينية الحقّة، يعكس منطقاً تاريخياً يتسم بمحاولات دمج "الآخر" ضمن النسق المركزي، وهو ما يمثل إحدى تجليات التفاعلات بين الجماعات الدينية والهوياتية المتميزة عبر التاريخ.

1- قصة وردت في الأنجيل (متى 15: 21-28، مرقس 7: 24-30) عن امرأة كنعانية توسلت ليسوع ليشفي ابنتها. استخدم لوثر هذه القصة لتوضيح مكانة المسيحيين كـ "غرباء" يستفيدون من الميراث الروحي اليهودي، على غرار المرأة التي طلبت فتات مائدة الأسيا، في سياق دعوته إلى التواضع تجاه اليهود.

2- هلال، رضا، المسيح اليهودي ونهاية العالم، مرجع سابق، ص 31.

3- الشريف، ريجينا، الصهيونية غير اليهودية، جذورها في التاريخ الغربي، دط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985، ص 46.

2-3- مارتن لوثر ينقلب على اليهود:

في لحظة فارقة في مسيرته الفكرية، شهدت آراء مارتن لوثر تمرّداً حيال العنصر اليهودي، تجسد في مؤلفه الموسوم بـ "اليهود وأكاذيبهم". إذ يعكس هذا العمل إحساساً عميقاً بالخيبة والإقرار بفشل مراميه الساعية إلى ادماج اليهود في الاحتجاجية البروتستانتية الناشئة.

وفي سياق أشبه بالخذلان الفكري، انتهى لوثر إلى محصلة مؤداها أن اندماج اليهود في المسيحية لن يتحقق إلا عبر مسار تاريخي مغاير، يتمثل في عودتهم إلى أرض فلسطين وظهور المسيح المنتظر، الذي سيتبعونه ويعلنون من خلاله دخولهم في الدين المسيحي، كشرط لازم لتعميم السلام الشامل في العالم¹.

تعد الدعوة اللوثرية التي نحن بصدد قراءتها بمثابة الإرهاسات الأولى لما عُرف لاحقاً بالصهيونية المسيحية أو الصهيونية غير اليهودية؛ التي تؤيّد علناً قيام دولة اسرائيلية بكيان سياسي مستقل على أرض فلسطينية استناداً إلى تفسيرات دينية لبعض فقرات الكتاب المقدس.

لقد ارتكزت قناعة لوثر الأولية على افتراض مفاده أن تبني أسلوب تعامل لئّن وإنساني مع اليهود من شأنه أن يدفعهم إلى نبذ ديانتهم واعتناق المذهب البروتستانتي. بيد أن هذه التوقعات لم تتحقق على أرض الواقع، وهي حقيقة استوعبها المصلح الألماني بعد مضي عقدين من الزمن من تبنيها.

ولإبراز التحول المتطرف في موقفه تجاه اليهود، لا مناص من التوقف عند بعض النصوص الصريحة الواردة في كتابه "اليهود وأكاذيبهم". ففي هذا الأخير، يصف لوثر اليهود بأنهم "أمة من الناس غلاظ كفرة، متكبرون، خبيثاء، ممقوتون"².

ولم يقتصر الأمر على الوصف القدي، بل تجاوز ذلك إلى المطالبة بإذلالهم وتعذيبهم بأشد الوسائل، بما في ذلك النار، حيث صرح قائلاً: "أدعوا كل من يستطيع أن يلقي عليهم كبريتاً وزفتاً، وإذا كان بوسع أحد أن يقذفهم بوابل من نار جهنم، فإنه يحسن صنعاً لو فعل هذا، وهذا ما يجب عمله، كرامة لربنا وللمسيحية، حتى يرى الله أننا مسيحيون حقاً". هذه العبارات الصادمة تكشف عن عمق التحول السلبي في نظرته تجاه اليهود، وتؤسس لمرحلة جديدة من العداء والتحريض لم تكن متوقعة من شخص تبني في وقت سابق خطاباً أكثر تسامحاً³.

إن التحول الجذري في موقف مارتن لوثر تجاه اليهود، من دعوة إلى الحوار والسلام إلى تحريض انتقامي، يمثل انعكاساً طبيعياً لسنة تاريخية واجتماعية يمكن تحسسها في تفاعلات الجماعات المختلفة. ففي المراحل الأولى، ربما حكم لوثر على اليهود بمحكمة دينية صرفة، طمعا في إمكانية تقريب وجهات النظر العقائدية عبر الحوار والإقناع، وهو ما يتماشى مع طبيعة الحركات الإصلاحية في بداياتها، التي تسعى غالباً إلى توسيع دائرة التأثير.

1- المهدي، محمد نهر، عقدة الأندلس وأسلمة أوروبا، دط، دار رسلان، سوريا، 2008 ص 350.

2- إميل، أمين، ذئاب في ثياب حملان، مختصر قصة الأصولية الأمريكية، دط، دار المريخ للنشر، مصر، 2006، ص 33.

3- المرجع نفسه، ص 34.

بيد أن اصطدام هذه الرؤية بوعي جماعي وهوياتي راسخ، تجلى في عدم اقتناع اليهود بالدعوة البروتستانتية.

هنا، يمكن استجلاب مصطلح "العصبية" عند ابن خلدون، وإن كان في إطار مختلف، حيث يظهر تثبّت العناصر اليهودية وتمسكها بهويتها الدينية وثقافتها التاريخية كقوة مقاومة للتغيير الخارجي. هذا التماسك، المتجذر في تاريخ طويل من الحفاظ على الذات في مواجهة الضغوط المختلفة، ربما أدركه لوثر تدريجيًا كعائق بنيوي أمام تحقيق أهدافه الدينية.

وفي المقابل يمكن تفسير الانقلاب اللوثيري في ضوء طبيعة النفس البشرية وشغفها عند مواجهة الفشل في بلوغ غاية مركزية، إلى البحث عن تفسيرات عكسية وتحميل "الآخر" مسؤولية هذا الإخفاق -بدلاً عن مراجعة المناهج والطرائق- وهو ما تجلّى في انقلاب لوثر على اليهود تحريضاً وتنفيراً.

في هذا السياق، يصبح خطاب لوثر المتأخر تعبيراً عن خيبة عميقة وتحول في الاستراتيجية، من محاولة الإقناع إلى التعبير عن اليأس والغضب. كما يمكن ربطه بسياق أوسع من التوترات الدينية والاجتماعية في أوروبا آنذاك، حيث كانت النظرة إلى "الآخر" الديني غالباً ما تتجسد في الريبة والعداء.

إن هذا التحول، بالتالي، لا يعكس فقط تجربة شخصية للوثر، بل يحيلنا أيضاً إلى دينامية أعمق في تفاعلات الهويات الدينية والثقافية السياسية - حتى في عصرنا الحالي-، حيث يمكن للإخفاق في تحقيق التقارب أن يؤدي إلى تعزيز الانغلاق والعداء المتبادل.

4- البروتستانتية والصهيونية: من التحول اللاهوتي إلى الأدوات الثقافية:

في سياق التحولات اللاهوتية التي واكبت بزوغ البروتستانتية، شهدت النظرة المسيحية إلى اليهود تحولاً دقيقاً، انطلاقاً من هيمنة لاهوت الحلول نحو إعادة تقييم لدورهم في التدبير الإلهي. هذا التحول، الذي تمحور حول إعادة الاعتبار للنصوص العبرية، أفضى إلى تبلور تصورات حول عودة محتملة إلى أرض فلسطين، وهي أفكار ستلعب لاحقاً دوراً في تشكيل الأسس الفكرية للصهيونية. ويسعى هذا المبحث إلى تتبع مسار هذه التحولات اللاهوتية، من إعادة التأويل اللاهوتي إلى استثمار اللغة العبرية كأداة معرفية، وكيف أسهمت هذه التطورات اللاحقة في ظهور الأفكار التي تبنتها الحركة الصهيونية في سعيها لتحقيق تلك العودة.

4-1- من لاهوت الاستبدال إلى لاهوت العهد الأبدي:

إن نشأة لاهوت الحلول¹ في المسيحية المبكرة مثل تحولاً مركزياً في فهم العلاقة بين الإيمان الجديد والتقاليد الدينية التي سبقتة. هذا التحول، الذي تمركز على فكرة النسخ اللاهوتي، أفضى منطقياً إلى استبعاد الدور المستمر لليهودية وتهميش أهميتها في الخطة الإلهية كما تصورها المسيحيون الأجداد.

1- الحلول أو الاستبدال هو وجهة نظر لاهوتية تعتبر أن المسيحية حلّت محلّ اليهودية في وعود الله وأن الكنيسة هي الطرف المستفيد من نبوءات العهد القديم وفي مخطط الله الخلاصي. (أنظر: صفوت محمد أحمد: نبوءات الرسول في آخر الزمان، مؤسسة علوم الأمة للإستثمارات الثقافية، مصر، 2017، 140/2)

وبناءً على هذا الأساس اللاهوتي، تم تفسير رفض اليهود ليسوع ليس فقط كاختلاف في الرأي، بل كدليل على قصور جوهرى يستوجب الإدانة، التفسير الذي أفرز بدوره إرثاً طويلاً الأمد من التوجس وسوء الظن، حيث استُخدم لتبرير ممارسات التمييز والاضطهاد التي عانى منها اليهود في المجتمعات المسيحية لقرون عديدة.

ومع ذلك، شهد الفكر المسيحي تحولات مهمة مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر. فالتركيز المتجدد على أسفار العهد القديم ودراساتها المعمقة، بالإضافة إلى تبني بعض الحركات البروتستانتية لعقائد مثل لاهوت الألفية، أدى إلى إعادة تقييم دور اليهود تقييماً ثورياً ومنحهم اعتباراً أكبر في الخطط الإلهية المستقبلية واعتبارهم "محور الوعود الإلهية".¹

ورغم أن هذا التحول لم يكن جذرياً أو شاملاً في جميع الطوائف البروتستانتية، إلا أنه مثّل بداية لتقويض بعض الأحكام التقليدية السلبية وفتح الباب أمام فهم أعمق للجذور اليهودية للمسيحية وإمكانية بناء أحكام مختلفة على اليهودية المعاصرة.

وحول النبوءة الألفية يقول المسيحي: "الألفية" ترجمة لكلمة "ميلينير يانزم" الانجليزية المأخوذة من الكلمة اللاتينية ميلينياروس ومعناها "تحتوي على الألف". وثمة نزوع إنساني عام لفرض نظام عام على أحداث التاريخ، ومن ثم فقد ظهر الإيمان في كثير من الحضارات بأن العالم يشهد نهاية كل ألف من السنين، انتهاء دورة زمنية، وتصاحب هذه النهاية عادة أحداثاً ضخمة، بل تذهب هذه الفكرة إلى أن التاريخ كله سيكون في نهاية ألف معينة".²

والعقيدة الألفية تعود جذورها إلى اليهودية، ولكنها أصبحت فكرة مركزية في المسيحية البروتستانتية، إذ يؤمن كثير من المسيحيين البروتستانت بأنه حينما يعود الماشيح المخلص سيحكم العالم ويجمع اليهود من بعد شتاتهم وينشئ لهم مملكة كمملكة النبي داود يسود فيها السلام في عالم التاريخ والطبيعة وفي مجتمع الإنسان والحيوان.³

يتبين أن تغير الرؤية اللاهوتية المسيحية تجاه العنصر اليهودي، والتي تجسدت أساساً في إحياء عقيدة الحكم الألفي، يمثل مرحلة فارقة في تاريخ العلاقات الثنائية بين اليهود والمسيح. فإثر زمن طويل من هيمنة لاهوت الاستبدال الذي أسس لبيئة دينية إقصائية وعدائية، ظهرت الإصلاحية البروتستانتية حاملة معها إمكانية لإعادة تقييم دور اليهود في التاريخ المقدس والمستقبل الإلهي.

إن تبني فكرة عودة المسيح ليحكم العالم ويجمع شتات اليهود، وإقامة مملكة سلام، لم يغير فقط النظرة اللاهوتية إلى اليهود من كونهم جماعة مرفوضة إلى عنصر فاعل في تحقيق النبوءات، بل كشف أيضاً عن ديناميكية معقدة في تطور العقائد الدينية وتأثيرها المحتمل على إعادة تشكيل تصورات "الآخر". ومع ذلك،

1- صالح، محمد محسن، القضية الفلسطينية، خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، دط، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2002، ص 28.

2- حجاج، سميرة، نبوءات البعاد ونهاية العالم، في الأديان السماوية، دط، بيروت، 2018، ص 130.

3- الكتاني، محمد حمزة، مفهوم الخلاص في الديانة المسيحية، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 143.

يظل من الأهمية بمكان دراسة الكيفية التي ترجمت بها هذه التحولات اللاهوتية إلى تغييرات ملموسة في الواقع الاجتماعي والسياسي لليهود عبر التاريخ اللاحق.

2-4- اللغة العبرية كأداة لاهوتية:

إن إحياء اللغة العبرية واستساغتها في أوساط الإصلاحية البروتستانتية في بواكير نهضتها الروحية لم يكن مجرد انصراف إلى التحصيل اللغوي المحض، بل مثل ضرباً من ضروب التحول العميق في بنية السرد الديني، وإعادة نظر عميقة في الخيط الناظم بين عهدين مقدسين¹.

فقد أدرك البروتستانت أن سبر أغوار النصوص العبرية الأصلية يمثل مفتاحاً لا غنى عنه لفهم أعمق لجواهر المصادر الدينية، وبذلك أعادوا الاعتبار إلى اليهودية لتغدو لا مجرد أسّ تاريخي باهت، بل معينا جوهرياً في فهم الإيمان المسيحي، بعد أن كانت حبيسة الهامش أو محط ازدراء في غالبية المرجعيات الأبوية الكنسية.

إن هذا التوجه البروتستانتي يمكن فهمه في سياق رغبة الحركات الإصلاحية في التأسيس لشرعية جديدة عبر العودة إلى المنابع الأصلية للنصوص المقدسة، وهو ما يستدعي بالضرورة فهم اللغة التي كُتبت بها هذه النصوص في أول أمرها. فإحياء العبرية لم يكن مجرد أداة تفسيرية، بل كان فعلاً رمزياً يعكس رغبة في تجاوز الانقطاعات التاريخية واللاهوتية واستعادة نوع من الوحدة العضوية مع الجذور الدينية المشتركة. وهذا التوجه يشي بتحول في "العصبية الدينية"، حيث بدأت تظهر ملامح تقدير جديد لجماعة كانت في السابق موضوعاً للريبة والعداء، وذلك من خلال الاعتراف بمساهمتها الأساسية في تشكيل التراث الروحي الذي تستند إليه البروتستانتية ذاتها.

إن إحياء البروتستانتية للغة العبرية لم يكن مجرد فعل أكاديمي تعليمي، بل مثل تحولاً لاهوتياً عميقاً أعاد الاعتبار لليهود وأرضهم في السرد الديني المسيحي. هذا الاهتمام بالجذور العبرية للكتاب المقدس عزز التفسيرات الحرفية للنصوص المتعلقة بعودة إسرائيل، مما خلق تعاطفاً دينياً مع فكرة تجميع الشتات. ورغم أن الصهيونية نشأت كحركة قومية، إلا أن هذا المناخ اللاهوتي البروتستانتي المؤيد للعودة وقر لها قاعدة فكرية وروحية في الغرب. بالتالي، يمكن اعتبار إحياء العبرية أحد العوامل الثقافية والدينية التي ساهمت في تهيئة الأجواء لتقبل فكرة عودة اليهود إلى فلسطين، وإن لم يكن السبب المباشر لتشكيل الحركة الصهيونية، مما يوضح كيف يمكن للأفكار الدينية أن تؤثر في مسار الحركات الاجتماعية والسياسية.

1- F. Paux: la vie de Calvin, Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, 1960 Pp :23، 24

3-4- الكتاب المقدس؛ التفسير والترجمة:

في غمرة الإصلاح البروتستانتي، شهد الاهتمام بالكتاب المقدس نهضة عظيمة، حيث بزغ شعار "بالكتاب المقدس وحده" Sola Scriptura كراية ثورية في وجه السلطة الكنسية التقليدية. لقد مثل هذا الشعار دعوة صريحة لتحكيم النص المقدس بذاته، متجاوزاً سلطة البابا وروما. وبذلك، استعاد العهد القديم مكانته كمرجع أساسي للاعتقاد والسلوك، وحلت كلمة الله المعصومة، كما تجلت في الكتاب المقدس الذي نُقل إلى لغات الشعوب، محل الكنيسة المعصومة التي كان يمثلها البابا. هذا التحول لم يكن مجرد تغيير في المرجعية الدينية، بل كان زلزلاً هز أركان السلطة الروحية، مؤذناً بعهد جديد يتم فيه التوجه مباشرة إلى النص المقدس كمصدر أوحّد للحقيقة والإرشاد.¹

ومع انتشار ترجمات الكتاب المقدس، خاصة العهد القديم في أنحاء كثيرة من أوروبا ازداد اهتمام العالم البروتستانتي باليهود، وبإعادة نسيج التاريخ، بحيث ترتبط اليهودية والمسيحية في خط مستمر. الأمر الذي حمّس رجال الدين - خاصة علماء العبرية المسيحيون - على دراسة النصوص المقدسة والتاريخية اليهودية، كما استعانوا بالعلماء اليهود لفك رموز التلمود وغيره من النصوص اليهودية.²

لقد أدّت كل هذه التطوّرات إلى تغيير جذري في تصوّر المسيحي الأوروبي لليهود واليهودية، ورأى مسيحيو أوروبا في هذه النصوص أدلة على رسالة المسيح وعودته المنتظرة. كما قرر ذوو العلم منهم أنّ بقاء اليهود رغم شقائهم وعذابهم هو الدليل على عقوبتهم والدور الرئيسي الذي سوف يلعبونه في خطة الله للبشرية والكون.

5- من النبوءة إلى السياسة الآليات البروتستانتية لتحقيق الصهيونية:

5-1- التوظيف السياسي للنبوءات:

اعتمد المحتجون البروتستانت في مطلع العصر الحديث منهجاً تفسيريّاً مختلفاً عن التفسير الكاثوليكي السائد طوال العصور الوسطى، وُجّه فيما بعد ليصبح من أهم الأسس الفكرية الداعمة للصهيونية. ويعتمد هذا المنهج في غالب أمره على مبدئين أساسيين: الأول هو استيعاب مدلولات النصوص الدينية في سياقاتها التاريخية المباشرة، والثاني هو تفسيرها لغوياً وفق مدلولاتها الأصلية للغة العبرية. وقد أفضى تطبيق هذا المنهج على نبوءات العهد القديم المتعلقة بأرض الميعاد وعودة اليهود إلى نتائج بالغة الخطورة. ومن خلال هذا المنهج، تم تفسير نصوص مثل ما ورد في سفر حزقيال "وأخذكم من بيت الأمم وأجمعكم من جميع الأراضي وآتي بكم إلى أرضكم"³ وما جاء في إشعياء: "ويرفع راية للأمم ويجمع منفي إسرائيل"⁴ تفسيراً حرفياً، حيث اعتُبرت هذه النبوءات أوامر إلهية ملزمة يجب تحقيقها حرفياً في العصر الحديث،

1- سغفان كامل، اليهود من سراديب الجيتو إلى مقاصير الفاتيكان، دط، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، ص 175.

2- شعبان، فؤاد، من أجل صهيون، التراث اليهودي المسيحي في الثقافة الأمريكية، دط، دار الفكر، لبنان، 2003، ص 46.

3- حز (24:36)

4- إش (12:11)

وليس مجرد رموز أو استعارات. فتحوّلت مدلولاتها من كونها مواعظ لليهود إبان خراب إسرائيل زمن السبي إلى برنامج سياسي معاصر يدعو إلى الهجرة اليهودية الجماعية إلى فلسطين.

لقد لعب هذا المنهج التفسيري دوراً رئيساً في إضفاء الشرعية الروحية على المشروع الصهيوني، حيث قدم قراءة للكتاب المقدس تجعل من هجرة اليهود إلى فلسطين ضرورة توراتية وليست مجرد توجه سياسي. كما ساعد في توحيد وجهات النظر بين القادة الدينيين البروتستانت والنشطاء الصهاينة، حيث وجد الجميع في هذا المنهج التفسيري أداة ناجعة لتحقيق أهدافهما.

يؤاخذُ هذا التفسير في جوانب عديدة حيث إنه يتجاهل السياقات التاريخية الأوسع للنصوص الدينية، كما أنه ينتقي الفقرات التي تخدم بعض الزوايا الضيقة والرؤى المسبقة دون النظر إلى السياق الكلي للكتاب المقدس. ومع ذلك، يبقى تأثيره أحد العوامل الحاسمة في فهم التحالف التاريخي بين البروتستانتية الإنجيلية والصهيونية السياسية...

2-5- الفرق البروتستانتية المتصهينة: من الهوامش الدينية إلى صناعة السياسة:

لما كانت "البعرة تدل على البعير والأثر يدر على المسير"، فإن المظاهر اليهودية التي جُبل عليها المنتسبون إلى غير واحدة من الفرق البروتستانتية، من تعميد للأطفال بأسماء عبرية وتحويل الكنائس إلى مساح للطقوس التوراتية، ولا سيما تلك الدعوة الجريئة التي نادى بها جماعة "ليفلرز" البيوريتانية بجعل التوراة دستوراً لبريطانيا، إلا دلائل واضحة على اختراق الفكر اليهودي للعقيدة البروتستانتية.

وإذا أردنا تتبع أثر هذه الظاهرة، فإن فرقة "المورمون" أو "كنيسة يسوع القديسي اليوم الآخر" تقدم لنا نموذجاً صارخاً لهذا الاختراق¹. ذلك أن مؤسسها "جوزيف سميث" - الذي ظهر في زمنٍ انتشرت فيه فكرة "قرب المجيء الثاني للمسيح" - قد حوّل هذه الفكرة إلى مشروع سياسي عملي. حيث أسس مدرسةً لتعليم اللغة العبرية، وعلم التوراة بلغتها الأصلية، وحرّض اليهود على الهجرة إلى فلسطين. ولعلّ في بيان "بريجهام يونج" - خليفة سميث - ما يؤكد هذا التحول، حين دعا قادة العالم إلى "إصدار أمرٍ باسم المسيح" لليهود العالم بالعودة إلى القدس².

أيضاً شكّلت الحركة الميثودية في بعض أفكارها دعيمة مهمة في البناء الفكري للصهيونية المسيحية، حيث نسج قادتها خيوطاً لاهوتيةً ربطت إلى حد بعيد بين النبوءات التوراتية والواقع الجيوسياسي. فرسخوا عبر تفسيراتهم الحرفية للنصوص المقدسة مفاهيم دينية ترى في عودة اليهود إلى فلسطين تحقيقاً لمشئته إلهية، الأمر الذي شكّل جسراً مهماً لعبور الأفكار الدينية من حيز التنظير إلى مجال التطبيق، مسهمةً بذلك في تشكيل التحالف التاريخي بين البروتستانتية والصهيونية.

1- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1999م، ص106.

2- سعد، رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2005م، ص263.

عموماً، شكّلت الفرق البروتستانتية المنشقة ظاهرةً فريدةً في التاريخ الديني، إذ تحوّلت من جماعاتٍ هامشيةٍ ترفض طقوس الكنيسة الكاثوليكية، إلى قوى دينية-سياسية فاعلة أعادت رسم خريطة العالم وفق رؤيتها التوراتية.

يكمن دور الفرق البروتستانتية المذكورة آنفاً في دعم المشروع الصهيوني في نقل تلك الأفكار من مجرد معتقدات لاهوتية إلى قوة سياسية فاعلة في القرن العشرين. حيث صُدّرت من أوساط الجماعات الدينية إلى مراكز صنع القرار، وتحولّ التأييد العقائدي إلى دعم مالي وسياسي مباشر. وهنا بالذات تبرز خطورة هذه المرحلة، إذ أنها شكّلت الجسر الطبيعي الذي سيعبر منه هذا الفكر إلى دائرة السياسة الدولية، ممهداً الطريق لوعده بلفور وما تلاه.

ولا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى الدور الرئيس الذي لعبه نابليون بونابرت في الدعوة إلى بناء موطن سلم لليهود على أرض فلسطين، ففي أثناء حملته العسكرية على مصر وسوريا وقبيل وصول جيشه إلى مدينة عكا سنة 1799م وجّه نداءً إلى يهود العالم إلى الانضمام إلى جيشه والدفاع عن حقهم القومي والديني واعداء إياهم بإعادتهم إلى أورشليم القديمة، واصفاً إياهم بـ"ورثة فلسطين الشرعيين"¹.

وكان ذلك قبل صدور وعد بلفور بـ 118 عاماً، فيكون وعد نابليون بذلك سابقاً على وعد بلفور، واعتُرف له بالجميل، حيث إن حاييم وايزمان، أول رئيس لكيان "إسرائيل" سوف يطلق على نابليون لقب "الصهيوني غير اليهودي الأول"².

وقد شكّل وعد بلفور عام 1917 لحظة مفصلية في التاريخ الحديث، حيث تجسّد فيه ببراعة ذلك التزاوج العضوي بين الرؤى اللاهوتية البروتستانتية والمصالح الإمبريالية البريطانية³.

فمن خلال نظرة تأملية في التاريخي والوثائق الأرشيفية، يتكشف لنا أن هذا الوعد لم يكن مجرد قرار سياسي كلاسيكي، بل كان تنويجاً لمسار فكري وسياسي متداخل. فقد استند بلفور في موقفه إلى تراث بروتستانت طويل رسّخ فكرة "الحق التاريخي" لليهود في فلسطين، بينما كانت وزارة المستعمرات البريطانية تنظر إلى المشروع الصهيوني كأداة لتعزيز النفوذ البريطاني في منطقة الشرق الأوسط الاستراتيجية.

تكشف وثائق الأرشيف البريطاني، وخاصة مذكرات بلفور الشخصية ومراسلاته الداخلية، عن ذلك التناقض الصارخ بين الخطاب العام الرسمي والممارسات الفعلية. ففي حين قدّم الوعد نفسه كبادرة

1- محمد السماك، الأصولية الانجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، ط1، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991، ص46.

2- هيكمل، محمد حسين، المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل، الأسطورة والامبراطورية والدولة اليهودية، دط، دار الشروق، القاهرة، 1996 ص33.

3- د. سليم الزعنون و د. معمر الخوري، وعد بلفور... قراءة في الصهيونية المسيحية، موقع عرب 48.

<https://www.arab48.com> /ت2011/11/01

إنسانية لدعم "الوطن القومي" اليهودي، نجد في المذكرات الداخلية اعترافات صريحة بعدم النية لـ "مراعاة مشاعر السكان الحاليين"¹.

هذا التناقض ليس سوى انعكاس للازدواجية التي ميزت السياسة البريطانية، حيث تم توظيف الخطاب الديني البروتستانتي كغطاء لمصالح استعمارية وإجرامية بحتة.

الأكثر إثارة للاهتمام هو كيفية تحول التفسيرات اللاهوتية للنصوص الدينية إلى حدود جغرافية وسياسية ملموسة. فقد استند صناع القرار البريطانيون إلى قراءات انتقائية للنبوءات التوراتية، متجاهلين تماماً الحقائق الديموغرافية على الأرض. وفي هذا الصدد، يبرز دور اللوبي الإنجيلي في الضغط لتعديل صياغة الوعد، حيث تم استبدال مصطلح "الدولة" بـ "الوطن القومي" لاسترضاء التيارات الدينية دون إثارة حفيظة العرب.

وتجدر الإشارة هنا إلى كون وعد بلفور يمثل نموذجاً كلاسيكياً لكيفية توظيف المعتقدات الدينية لخدمة أهداف سياسية. فبينما تبني البريطانيون خطاباً دينياً مستمداً من التراث البروتستانتي، كانت حساباتهم الجيوسياسية هي المحرك الحقيقي لقرارهم، وهذا التوظيف المزدوج للدين والسياسة لم يقتصر تأثيره على تلك الفترة التاريخية، بل لا يزال يشكل أحد العوامل الرئيسة في استمرار الصراع حتى يومنا هذا.

6- خاتمة:

نخلص مما تقدم إلى الاستنتاجات والملاحظات التالية:

- شكّلت التفسيرات الدينية والتبريرات الاجتماعية إطاراً مركباً لفهم دوافع اضطهاد اليهود عبر العصور.
- تحولت التجمّعات اليهودية إلى مختبرات لعلاقة معقدة بين الرهبة والتجذّر، حيث أنبتت العزلة القسرية فيهم قيماً ثقافية واقتصادية خاصة ومتفردة.
- شهدت آراء مارتن لوتر تمرّداً فكرياً حيال العنصر اليهودي، تجسّد في مؤلفه الموسوم بـ "اليهود وأكاذيبهم".
- من خلال كتابه "ولد عيسى يهودياً"، تبني لوتر استراتيجية تبشيرية قائمة على التسامح والتودّد في مخاطبة اليهود بهدف تنصيرهم.
- لعب المنهج التفسيري البروتستانتي للنصوص المقدسة دوراً رئيساً في إضفاء الشرعية الروحية على المشروع الصهيوني.
- دعمت الفرق البروتستانتية المشروع الصهيوني من خلال نقل الأفكار اللاهوتية من مجرد معتقدات دينية إلى قوة سياسية فاعلة في القرن العشرين.

1- السماك، محمد، الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، مركز دراسات العالم الإسلامي، تركيا، ط1، 1991م، ص46.

ختاماً، فإن هذه الظاهرة تطرح سؤالاً مصيرياً: إلى أي مدى يمكن للرؤى اللاهوتية – عندما تتحرر من الإيمان الصادق والعقلانية – أن تتحول إلى أداة في يد المشاريع الإمبريالية؟ لقد بدأ الأمر بتأويلات غريبة لنصوص مقدسة، وانتهى بدعم مشروع استعماري وحشي بمليارات الدولارات. فهل كانت النبوءات مجرد نقاب لمصالح سياسية واقتصادية، أم أن بعضهم آمن بها حقاً؟ ربما تكمن الإجابة في تلك المنطقة الرمادية حيث يمتزج الإيمان بالسياسة، والمصلحة بالعقيدة... وربما تكمن الإجابة أيضاً وبشكل أكثر صرامة وصدقاً في الواقع المعيش الذي يقدمه الشرق الأوسط اليوم، حيث يتجاوز صمود الإيمان العادل بالقضية الفلسطينية عنجهية السياسات القائمة على القوة العاشمة، في مشهدٍ يختزل تراجيديا التاريخ المعاصر.



قائمة المراجع:

المراجع العربية:

- 1- أوغسطين: مدينة الله، ط2، الكتاب 15، دار تشرق، بيروت، 2000.
- 2- إميل أمين: ذئاب في ثياب حملان؛ مختصر قصة الأصولية الأمريكية، د.ط، دار المريخ للنشر، مصر، 2006.
- 3- جون لوريمر: تاريخ الكنيسة، تر: عزرا مرجان، ط1، دار الثقافة، دت، القاهرة، مصر.
- 4- سعد، رستم؛ الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2005م،
- 5- سعفان، كامل: اليهود من سراديب الجيتو إلى مقاصر الفاتيكان، د.ط، دار الفضيلة، مصر، د.ت.
- 6- سميح، أحمد: تاريخ جماعات اليهود واليهودية في العصر الحديث، رؤية تاريخية جديدة، د.ط، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.
- 7- السماك محمد: الأصولية الانجيلية أو الصهيونية المسيحية و الموقف الأمريكي، ط1، مركز دراسات العالم الإسلامي.
- 8- الشريف، ريجينا: الصهيونية غير اليهودية، جذورها في التاريخ الغربي، د.ط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.
- 9- شعبان، فؤاد: من أجل صهيون، التراث اليهودي المسيحي في الثقافة الأمريكية، د.ط، دار الفكر، لبنان، 2003.
- 10- صفوت، محمد أحمد: نبوءات الرسول في آخر الزمان، مؤسسة علوم الأمة للاستثمارات الثقافية، مصر، 2017.
- 11- صالح، محمد محسن: القضية الفلسطينية؛ خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، د.ط، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2002.
- 12- القشطيني، خالد: تكوين الصهيوني، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.
- 13- الكتاني، محمد حمزة: مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية، د.ط، دار الكتب العلمية، لبنان، 2012.
- 14- المدني، محمد نمر: عقدة الأندلس وأسلمة أوروبا، د.ط، دار رسلان، سوريا، 2008.
- 15- محمد السماك: الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، ط1، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991.
- 16- هلال، رضا: المسيح اليهودي ونهاية العالم، ط1، مكتبة الشروق، القاهرة، 2000.
- 17- هيكل، محمد حسين: المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل؛ الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية، د.ط، دار الشروق، القاهرة، 1996.
- 18- الوكيل، محمد: تاريخ اليهود في غرب أوروبا، د.ط، الكتاب الثاني، دار النهضة العربية، مصر، 2010.

المراجع الأجنبية:

- 1- F. Paux : la vie de Calvin, Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, 1960.
- 2- Max Weber, Histoire économie Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société, trad., Christian Bouchinhom, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1991.

المراجع الالكترونية:

- 1- د. سليم الزعنون و د. معمر الخوري، وعد بلفور... قراءة في الصهيونية المسيحية، موقع عرب 48، <https://www.arab48.com> ت 2011/11/01.

مآزق التحديث
من خلال "جدلية التنوير"

The Aporias of Modernization in Light of the
Dialectic of Enlightenment

د. احمد الكافي يوسفى

كلية الآداب والعلوم الانسانية
بصفاقس
تونس

ahmedelkefiyousfi@yahoo.com



مآزق التحديث من خلال "جدلية التنوير"

د. احمد الكافي يوسف

ملخص:

يرتكز هذا الاشتغال النقدي على مفهوم التنوير ضمن منظور يقوم أساساً على نقد المجتمع، ليؤكد ضرورة التمييز المفاهيمي بين "الجدل" و"الجدلية"، و"الأنوار" و"التنوير". كما يكشف عن استحالة مقارنة التنوير مقارنة جدلية دون التعمق في التباسات مفاهيم التحرير، والكارثة، والسلطة. إضافة إلى ذلك، يُسلط البحث الضوء على العلاقة الجدلية بين الأسطورة والتنوير، إذ لا يمكن الحديث عن تنوير منفصل كلياً عن الأسطورة، ولا عن الإيديولوجيا. علاوة على ذلك، يُظهر هذا التفكير النقدي، الذي يُسائل الحضارة الحديثة ووقائعها العينية، أنّ البربرية ليست عارضاً خارجياً، بل مكوناً داخلياً لمسار التحديث ذاته، وأن "عودة الحضارة إلى حالة البربرية" تُعبّر عن مأزق واقعي لا عن فرضية نظرية. فالمأزق لا يُفرض من على التنوير، بل يتكوّن ضمنه، حيث حملت العقلانية منذ بدايتها نزعة القضاء على ذاتها، في رحمها.

الكلمات المفتاحية: التحديث، التنوير، المغامرة، مأزق، النقد.

Abstract:

This critical inquiry engages with the concept of Enlightenment from a perspective grounded primarily in social critique. It emphasizes the conceptual necessity of distinguishing between dialectic and dialectics, as well as between lights (historical Enlightenments) and Enlightenment (as a philosophical project). The study argues that a dialectical approach to Enlightenment is impossible without delving into the conceptual ambiguities surrounding liberation, catastrophe, and power. Furthermore, it highlights the dialectical relationship between myth and Enlightenment, asserting that Enlightenment cannot be fully disentangled from myth nor from ideology. In addition, this critical reflection, which interrogates modern civilization and its concrete realities, demonstrates that barbarism is not an external anomaly, but an internal component of the modernization process itself. The "regression of civilization into barbarism" reflects a real impasse rather than a theoretical hypothesis. These aporias are not externally imposed on Enlightenment; rather, they emerge from within it, as rationality has always carried within itself the seeds of its own undoing.

Keywords: Modernization, Enlightenment, Alterity, Aporias, Critique.

1- مقدمة:

إنّ "الفكر الحر"¹، في عصر "الفضائع"²، عصر "الأزمات"³، مُطالب باتّخاذ "مواقف جديدة"⁴ لحساب ما تبقى من الحرية وبالتالي لحساب نزعات إنسانية..⁵ ففي هذا السياق يتنزّل النقد الفرنكفورتى للتنوير والتّحديث من خلال كتاب جدلية التنوير. هذا النقد الذي يُراهن على ما تبقى من الحرية والإنسانية لا يسعى إلى "إيقاف عجلة سير التّاريخ"⁶ ولا يقوم على اعتقاد إمكان "تجاوز التّاريخ"⁷ على الطريقة الوضعيّة وإنّما هو نقد يقوم على "نظريّة تقول بتناسب الحقيقة مع مجريات الزّمان"⁸. لذلك، فإنّ النقد الفرنكفورتى للفلسفة وبالتحديد للتصوّر الوضعي "لا يمكن أن يصل حدّ التضحية بالفلسفة"⁹. وليست هذه النظريّة النقدية التي تُحاور التنوير وتفضح مآزقه في علاقة بالأسطورة والأيديولوجيا والبربريّة الجديدة، إلا وجه من وجوه "استماتة الفلسفة"¹⁰ دفاعاً عمّا "تبقى من الحرية"¹¹ و"الإنسانية"¹². فهذه الفلسفة ليست "أداة في خدمة الوضع القائم"¹³. فالعنصر النقدي الفلسفي الفرنكفورتى لا يستسلم "للنظريّة السائدة"¹⁴ بل هو مضاد للفلسفة التي تخلّت "بإرادتها عن عنصرها النقدي"¹⁵ و"استطاعت أن تُلهِم إرهاباً قاتلاً يصل حدّ الفظاعة"¹⁶. إنّ السّؤال عن التنوير والكشف عن علاقاته بالأسطورة والأيديولوجيا والبربريّة الجديدة يُبيّن العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والواقع، بين "المفهوم"¹⁷ و"اللّحم المعرّى"¹⁸، "فالحياة والنّظرة الحرّة هما كذبتان"¹⁹، فلا يمكن للفيلسوف إلّا أن يرفع سلاح النّقد في وجه الأشياء التي "تقصم ظهر المجتمع البشري بشكل حارق جدّاً"²⁰.

- 1- ماكس هوركهايمر — ثيودورف. ادورنو، [جدلية التنوير]، ترجمة الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة 2006
- افرنجي، الطبعة الأولى، ص 6.
- 2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 7- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 8- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 9- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 10- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، المجلد الاول، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، ص 7.
- 11- المصدر نفسه، ص 6.
- 12- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 13- المصدر نفسه، ص 14.
- 14- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 15- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 16- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 17- المصدر نفسه، ص 40.
- 18- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 19- فالتر بنيامين، شارع ذو اتجاه واحد، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى 2012، ص 70.
- 20- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- المغيرة في صلب التحديث من خلال متن من متون النظرية النقدية وهو "جدلية الفكر التنويري" لماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو:

الغرض من هذا العنصر هو المقاربة النقدية لعنصر التحديث من خلال ضرب من النظر الفرنكفورتية القائم بالجوهر على متن من متون النظرية النقدية أو ما يعرف بمدرسة فرنكفورت، وهو نظر فيما نقد له راهنيتها من جهة أنه لا يزال يُحرّك العقول في علاقة بما يشهده واقع البشر اليوم من أحداث وأزمات وحروب، لذلك يعلن الفيلسوف أكسيل هوناث انه "منذ ولدت النظرية النقدية... لا تزال تثير العقول"¹، وهو ما يُبَرِّر السؤال عن "النظرية النقدية اليوم"² من خلال "الاجتماعي وعالمه المُمزق" مع أكسيل هونيث. لكن، وهاهنا، في بحثنا، لا يتعلق عالمُ التمزق أو "التشظي"³ بالاجتماعي كما هو الشأن مع أكسيل هونيث، بل يتعلق أساساً بالتحديث من خلال "جدلية التنوير، العمل الفلسفي-التاريخي الأساس للنظرية النقدية"⁴: هاهنا "التمزق" يخترق التحديث من خلال جملة من المآزق المُكوّنة لهذا المسار.

إن موضوع بحثنا المُعنون بمآزق التحديث يثير إشكالية فكرية تتعلق بالتباس تكويني في مسار أو حركة التحديث من خلال جدلية الفكر التنويري. أما فرضية موضوع هذا البحث فتقوم على اقتراح مُغيرة في صلب مسار التحديث من خلال الجدلية كمنقوص للتنوير، وهو اقتراح يتجسد من خلال إقرار جملة من المآزق التكوينية في حركته. وأما المنهج المُعتمد في ذلك للتحقق من هذا المقترح فهو المنهج التحليلي الذي يفحص هذا النص الفرنكفورتية المؤسس للنظرية النقدية.

مصطلحات هذه الفرضية، من مثل "مآزق"⁵ و "تحديث"⁶، التي قامت عليها العنونة واستُشكل الموضوع، تقتضي التحقق منها بواسطة منهج تحليل النص على خلفية نظرية نقدية تتقوم بالجوهر على الانتقال الجذري من نظرية المعرفة إلى نقد المجتمع.

1- أكسل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق، مقالات فلسفية اجتماعية، ترجمة ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2019، ص 29.

2- عنوان أكسل هونيث نشر في الأصل بالانجليزية. نشرت هذه المقالة في: A. Giddens and J. Turner (eds.), Social Theory Today (cambridge, 1987). ثم أصبح عنوانه حسب الترجمة العربية "نظرية نقدية من مركز الى محيط تقليد فكري" المصدر نفسه، ص 27.

3- العبارة مستمدة من عنوان الكتاب باللغة الإنجليزية، Axel Honneth, The Fragmented World of the Social, Essays in Social and Political Philosophy.

4- المصدر نفسه، ص 29

5- ابن منظور، لسان العرب "والمآزق: الموضع الضيق الذي يقتتلون فيه. قال اللحياني: وكذلك مآزق العيش، ومنه سمي موضع الحرب مآزقاً، والجمع المآزق"

6- "تحل فكرة الحداثة فكرة "العلم" محل "فكرة الله"... ترتبط فكرة الحداثة اذن ارتباطاً وثيقاً بالعقلنة... كان المفهوم الغربي الأشد وقعا والأكثر تأثيراً للحداثة قد أكد بصفة خاصة على ان التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية والمشاعر والعادات والاعتقادات السبّامة بالتقليدية، وان فاعل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة وإنما هو العقل نفسه" آلان توررين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة 1997، ص 30، 31.

بيد أنّ هذا الاستشكال الذي يتقوّم به هذا العنصر المكوّن للحدث من خلال نقد التنوير، ليس تورطاً في الدفاع عمّا قبل الحدث ولا عمّا بعدها، بل هو بالجوهر، تعرية لمآزقها، وكشف عن التباساتها التكوينية. ثمّ، لا علاقة للالتباس والاستشكال بنظرية المعرفة سواء كانت مثالية أو وضعيّة، بل بنقد المجتمع. فتشخيص مآزق التحديث من خلال جدلية الفكر التنويري، يتنزّل رأساً في صلب النّظرية النّقديّة والتّحول عن النّظرية التّقليديّة، كما انه يتنزّل رأساً في سياق الحدث والحدث المغيّرة: ليس تجاوزاً خارجياً للحدث، وليس تلهّفاً على المرور إلى "ما بعد الحدث"، بل دراسة لما يُغيّرها من الدّاخل من خلال أطروحة نقدية هي "جدلية التنوير" لفلاسفة مدرسة فرانكفورت¹ في جيلها الأول وبالتحديد أدورنو² وهوركهايمر³.

إنّ التنوير "لا يستطيع أن يشعّ إلا حيث تُعطلّ العراقيل والحواجز الشّعاع"⁴، فهذا يعني أنّ الإشعاع التنويري لا يكون "مطلقاً" بحيث يتعدّى الحواجز إلا على جهة المثاليّة المتعالّيّة عن "الأرض المستنيرة"⁵، إلّا على جهة "النور في ذاته"⁶، "والنور في ذاته ليس يمكن أن يكون له أعداء"⁷. فالتنوير الذي يُخرّب الأسطورة ويُبدّدها يمكن أن يصبح أسطورة، والتنوير الذي يُحرّر يمكن أن يستعبد. بما أنّه "لا مكان في التنوير للسحر ولا مكان للوحي"⁸، وبما أنّ التنوير "عوض الإيمان بالنور النازل من علياء السّماء بأنوار كثيرة تشعّ"⁹ من الإنسان، فإنّ النور الذي يشعّ من التنوير ينكسر على سطح "الأرض المستنيرة" في صورة أهوال وكوارث،

- 1- "نعلم جميعاً أنّ تسمية "مدرسة فرانكفورت" لاحقة، ذلك أنّها أطلقت في خلال الخمسينيات من (القرن العشرين) على حركة أو توجه التفكير الذي بدأ يتشكل الرعيل الأول بعد تأسيس "معهد المباحث الاجتماعية" في ٢٣ فبراير ١٩٢٣ بفرانكفورت نغني من بين غيرهم عند بدايات نشوء النظرية النقدية، كارل كورس ورنست بلوخ وغيورغي لوكاتش (فيما يتعلق بخاصة، بنقد الماركسية الأرثوذكسية ومراجعتها تاريخياً)؛ ثم أقطاب الفلسفة الاجتماعية النقدية، نغني ماكس هوركهايمر وثودور فيزنغروند أدورنو وإريك فروم وفردريش بوللوك وليو لوفنتال وهنريك غروسمان وهربرت ماركوز وفالتر بنيامين، ولاسيما فيما يتعلق بمحاورة "العلوم الاجتماعية" لإرث المثاليات الألمانية وباعتماد الاختصاصات والمنظورات المتضاربة من مثل التحليل النفسي والاقتصاد السياسي والاستطبيقا النقدية وفلسفة التاريخ النقدية". ماكس هوركهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2015، ص 6.
- 2- تيودور ف. أدورنو (١٩٩٩-١٩٠٣)، مفكر وعالم اجتماع وعالم موسيقى ألماني. من أشهر أعلام الرعيل الأول للفكر النقدي (مدرسة فرانكفورت). تولى بعد م. هوركهايمر، منصب مدير "معهد المباحث الاجتماعية" وعمل من خلال مباحثه في الفلسفة والجماليات وسوسولوجيا المعرفة بخاصة على إخراج فلسفة اجتماعية نقدية. صدر له بالاشتراك مع ماكس هوركهايمر كتاب جدلية التنوير (١٩٤٧). ومن أهم مؤلفات الأدب الصغير (١٩٨١) جدلية سلبية (١٩٦٦). نظرية استيطيقية (١٩٦٩). (وهذه ثلاثتها نقلها من الألمانية إلى العربية الأستاذ ناجي العونلي).
- 3- ماكسيموم هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣)، من أشهر أعلام الرعيل الأول للفكر النقدي (مدرسة فرانكفورت). تولى في ١٩٣١ منصب مدير "معهد المباحث الاجتماعية" وعمل على إخراج فلسفة اجتماعية نقدية. من مؤلفاته: بدايات الفلسفة البرجوازية للتاريخ، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، أقول العقل، ملاحظات نقدية، جدلية التنوير (مع أدورنو). ماكس هوركهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2015، ص 5.
- 4- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الأول) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة 2019، ص 174.
- 5- ماكس هوركهايمر — تيودور ف. أدورنو، [جدلية التنوير]، ترجمة الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة 2006 افرنجي، الطبعة الأولى، ص 23.
- 6- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، مصدر سابق، ص 174.
- 7- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 8- تزفيتان تودوروف، روح الانوار، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى 2007، ص 12.
- 9- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهو ما فجر سؤال مدرسة فرنكفورت في جيلها الأول وفي نصّها التأسيسي وهو نصّها الذي نشغل عليه: "لماذا غرقت البشرية في بربريّة جديدة، بدلا من الدّخول في حالة إنسانيّة حقيقية؟"¹.

هذا البعد العلانقيّ الملتبس هو بعد مأزقيّ في صُلب التّنوير في حد ذاته: ذاته التي هي حركته ومساره وليست حقبة تاريخيّة ترتبط بالقرن الثامن عشر². فلا وحدة ولا تكتل في حركة التّحديث أو التّنوير، بل اختراق والتباس وتوتّر إلى الحدّ الذي صار فيه "التّنوير عدوّ ذاته"³. وللكشف عن هذا العدو الكامن في هذه الحركة الفكرية كان البحث عن المآزق عبر اشتباكات التّنوير والتباساته، وليس في ذلك تضحية بالحادثة قربانا لما قبلها أو طلبا لما بعدها وإنّما إصرار عليها وتحرير لها من براثن التّحقيق المتمركز حول لحظة تاريخيّة بعينها.

ف "من قوام جدليّة التّنوير عدم قدرته الدّائمة على أن يكون جهة متجانسة ومُتكتلة"⁴ ضدّ أعدائه الأسطورة والايديولوجيا و"البربريّة المُحدثة". والجدليّة سياقيا، تعني الخروج من منطق الجهة المتجانسة والمُتكتلة. "من الأكيد أنّ التّنوير قد نجح نجاحا باهرا"⁵، لكن ما بعد التعرية النقديّة الفرنكفورتية يُبين انه لا سبيل إلى الرجوع إلى ما قبل الحادثة ولا القفز إلى ما بعدها لأن الأمر استحالة تفلقلا وتوتّرا بين الحادثة والحادثة المغايرة، فنحن بصدد تحديث مغاير وتنوير مغاير، بل بصدد انكسار تنوير كانكسار الضوء على السطح: سطح الأرض المستنيرة التي تشعّ ويلاتّ وكوارث.

مهما كانت الصّعوبات القائمة أمام هذا العمل كصعوبة التّرجمة مثلا ومهما كان الدّافع ذاتيا أم موضوعيا، فإنّ الأهمّ من كل ذلك هو تأكيد نهج الالتباس والتّمزق والتّشظي وسيلة للتّفكير، فخية الفكر أمام "اللّحم المُعرى" كمكوّن للحدث والمشهد والواقع حيث التباس العلاقة بين المفهوم والجسد، بين الفيلسوف و"الصدور العارية" هي، ربّما، ما يمكن أن نعبر به عن هذه الخيبات المكوّنة للفكر والحياة.⁶

1- «Why humanity, instead of entering a truly human state, is sinking into a new kind of barbarism».

Horkheimer And Theodor W. Adorno *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr Translated by Edmund Jephcot. Stanford University Press. Stanford California 2002, Preface.

2- "كان التّنوير تبارا عقليا حرّك أوروبا كلها ابان القرن الثامن عشر وتركز في باريس، ثم انتشر منها الى كامل ارجاء أوروبا ومنها الى المستعمرات الامريكية". ليود سبنسر اندريجي كروز، عصر التّنوير، ترجمة عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة 2005، ص 13.

3- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الاول) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة 2019، ص 173.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- "حدثت قبيل وفاة أدورنو، حادثة في قاعة المحاضرات بجامعة فرانكفورت، حادثة يمكن أن تكون بمثابة المفتاح للتحليل الكلي الذي شرعنا فيه هنا. كان الفيلسوف يهم بإلقاء درسه وهو منهمك في المفهوم، وإذ بمجموعة من المتظاهرين تمنعه من الصعود إلى المنبر. مثل هذه الحوادث لم تكن استثنائية في ١٩٦٩. لكن شيئا ما في هذه الحالة بالذات، يفرض علينا أن ننظر فيها عن كثب. من بين المشوّشين، أظهرت بعض الطالبات احتجاجهن بأن عرين صدورهن أمام المفكر. من جانب اللحم المعرّى مستخدما لل «نقد»؛ ومن جانب آخر، الرجل الذي تملكته مراة الخيبة والذي من دونه ولا معيد كان سيتعلم ما هو النقد - الكلبية بالفعل". المصدر نفسه، ص 40.

3- مشكل الفهم المفهومي للتنوير ترجمة ومفهوما:

الغرض من هذا العنصر بعامّة، هو أن ننظر فيما أشكل على مفهوم التنوير و"مكامن عواصته"¹ في أربعة أطوار: في طور أول من جهة الترجمة سواء تعلّق الأمر بمفهوم "ديالكتيك" أو مفهوم "التنوير" اللذين يُشكّلان عنوان هذا الكتاب. وفي طور ثانٍ من جهة الدلالة السياقية وبالتحديد في الفصل الأول من الكتاب الذي يحمل عنوان "مفهوم التنوير" لإبراز العلاقة الجدلية بين التنوير والوبال-الكارثة. وفي طور ثالث لإبراز علاقة التنوير بالتحريض سواء تعلّق الأمر بالبشر أو الطبيعة والعالم. وفي طور رابع لإبراز العلاقة الجدلية القائمة بين التنوير والسلطة.

3-1- في ترجمة المفهوم:

إنّ النّظر في ترجمة هذا الكتاب بعناوين متعدّدة كالعنوان الألماني *Dialektik der Aufklärung*² أو الفرنسي *La dialectique de la Raison*³ أو الانجليزي *Dialectic of Enlightenment*⁴ أو العربي *جدل التنوير*، يقف على بعض الاختلافات سواء تعلّق الأمر بترجمة عبارة "ديالكتيك" أو عبارة "تنوير". بالنسبة إلى عبارة "ديالكتيك" الألمانية والفرنسية والانجليزية التي تُرجمت بعبارة "جدل" في اللغة العربية يبدو أنّ هذه الترجمة الأخيرة تقوم على خلط بين جدل وجدلية، (وما أشنعه خلطاً)⁶، حيث يحيل المفهوم الأول إلى مسألة خطابية في حين يحيل الثاني إلى مسألة تفكير "مضموني" يتعقّب الفحص عن مجرى الأشياء وتطوّرها القائم على التناقض. فـ "الجدلية هاهنا ليست جدلاً ولا مجادلة، أي أنّها ليست مسألة خطابية أو قول حاجي. إنّها مغزى التفكير نفسه حين يخرج عن فلك الهوية والتطابق ويتغلغل في دوامة الموضوعية التاريخية التي تقوم في تطورها على التعارض والتناقض."⁷ إذن، الأمر لا يتعلّق بمجرى اللغة والعبارة

1- والعبارة للدكتور ناجي العونلي في تقديم كتاب تيودور ف. أدورنو: نظرية استيطيكية — ترجمة وتقديم وتعليق ناجي العونلي، ص 6، الطبعة الأولى، دار الجمل 2017.

2- Max Horkheimer Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, 16. Auflage: November 2006 Ungekürzte Ausgabe Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag, einem Unternehmen der S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, Mai 1988.
<https://symboleigenschoepfung.files.wordpress.com/2014/01/adorno-horkheimer-dialektik-d-aufklaerung.pdf>

3- La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques Traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz. Éditions Gallimard, 1974, p83

4- Max Horkheimer and Theodor W. Adorno *dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr Translated by Edmund Jephcott. Stanford University Press. Stanford California 2002.

5- ماكس هوركهايمر — تيودور ف. أدورنو، [جدلية التنوير]، ترجمة الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة 2006
فرنجي، الطبعة الأولى

6- تيودور ف. أدورنو: نظرية استيطيكية — ترجمة وتقديم وتعليق ناجي العونلي، ص 6

7- المصدر نفسه، ص 6

والدلالة والإشارة ولا مجرى "المجادلة" و"المناظرة" و"المخاصمة" و"مقابلة الحجّة بالحجّة"¹ وإنّما بالمجرى التاريخي-الموضوعي للأحوال والأشياء في علاقة بالعقل، ف"العقل مع النظرية النقدية يحيل إلى مغزى تاريخي وموضوعي"².

بالإضافة إلى الالتباس المتعلق بترجمة عبارة "ديالكتيك" إلى العربية من خلال تراوحها بين جدل وجدلية، هناك التباس آخر متعلق بعبارة التنوير نتيجة تعدّد مفردات ترجمتها إذ نعثر أحيانا على عدم تمييز بين عبارات "تنوير" و"الأنوار". فالأولى الألمانية والثانية فرنسية ويشيران إلى ظواهر فكرية مختلفة رغم ارتباطهما بظاهرة الحداثة بعامة. هاهنا يمكن الحديث عن "صنوف التنوير المميّزة في البلدان الثلاثة: فرنسا وبريطانيا وأمريكا... ولقد صوّرت صنوف التنوير الثلاثة، في لحظة حاسمة في التاريخ، نظرات جديدة" هذه الظواهر المتعدّدة أو الصنوف المختلفة ذات التعبيرات المختلفة لا تقتصر على اللغة الفرنسية والألمانية والانجليزية، بل تتعدّى ذلك لتشمل لغات أخرى مثل الإسبانية وهو ما يُبرز الصّعوبات التي تتعلّق بهذا الموضوع. إن "تعدّد المفردات التي تشير إلى التنوير في اللّغات المختلفة مثل أوفاكليرونغ (Aufklärung) بالألمانية، لوميير (Lumière) بالفرنسية، اليومينزمو (Illuminismo) بالإيطالية، كان يزيح اللثام عن تشعّب أساسي في صلب موضوع "التنوير"³.

إن إثارة التباسات العنونة التي ترتبط بالعبارات المكوّنة لهذه العملية قد انتهت بنا إلى اختيار العنوان التالي جدلية الفكر التنويري⁴، ذلك أنّ عنوان هذا الكتاب لا يُعبّر عن مأزق كلامي ولغوي ولساني حول التنوير وإنّما يُعبّر، بالجواهر، عن "التباس تأسيسي" في صلب هذا الفكر.

3-2- في العلاقة بين التنوير والكارثة/الوبال:

بعد أن نظرنا في التباسات الترجمة والعنونة والعلاقات القائمة بين عناصر العنوان [جدلية التنوير] سننظر، هاهنا في سياق جدلية التنوير أو "التحليل الجدلي" للتنوير من خلال الفصل الأول من الكتاب.

1- كما ذهب الى ذلك ابن منظور في لسان العرب، انظر مادة مجادلة في ويكيبيديا. "الجدال، هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من جدلت الحبل، أي: أحكمت فتله ومنه: الجدال، فكان المتجادِلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه. وقيل: الأصل في الجدال: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة، وهي الأرض الصلبة. والجدل: اللد في الخصومة والقدرة عليها، وجادله أي: خاصمه، مجادلة وجدالاً. والجدل: مقابلة الحجّة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، والجدال: الخصومة؛ سمي بذلك لشدته. قال الجرجاني: (الجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه) وقال أيضاً: (الجدال: هو عبارة عن مرأ يتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها). <https://tinyurl.com/2b35bnuk>.

2- تيودور ف. أدرنو: نظرية استيطقيّة — ترجمة وتقديم وتعليق ناجي العونلي، ص 9.

3- دوريندا اوترام، التنوير، ترجمة د. ماجد مورييس ابراهيم، الطبعة الاولى 2008، دار الفارابي.

4- باقتراح ناجي العونلي، استاذ الفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة بالجامعة التونسية.

أول الصعوبات التي تعترضنا هي غياب كلمة "الكارثة" في الترجمة العربية¹ في أول جملة من هذا الفصل الأول من الكتاب رغم حضورها في الترجمات الأخرى الفرنسية (calamités)² والانجليزية (Calamity)³ وفي النص الأصلي الألماني (Unheil)⁴. إن مفردة "كارثة" التي أُسقطت من الترجمة العربية، هي مفهوميًا، تكوينية في بنية التنوير الجدلية. فلا يمكن الحديث عن جدلية التنوير دون حضور الكارثي مُكوّنًا موضوعيًا من مكونات مسار التنوير أو التحديث.

أن يفهم التنوير "مفهوميا"⁵ بالدلالة النقدية فهذا يعني الكشف عن الصلة بين "تقدم" البشرية والكارثي. بلغة أخرى، تعتبر الكارثة عنصرا تكوينيًا في تحديد مفهوم التنوير، وهو ما يعني، انه ليس متعاليا على الواقع الاجتماعي والتاريخي، بل منغرس ومتجذر فيه، فهو ليس مجرد شعار مفاده "تجاسر على التفكير الذاتي" أو تجرأ على استعمال عقلك أنت"⁶ بالعبارة الكانطية، وإنما هو استعمال للعقل مقترن بالولايات والكوارث ذلك أن نور العقل الذي ينتشر في الأرض "يُشع كوارث". ومن ثم، فإن النظرية النقدية القائمة على "التفكير الجدلي"⁷ تُقدّم "فهما مفهوميًا" مغايرا للتنوير.

هذه العلاقة القائمة بين "التقدم الهائل" و"المخاطر الهائلة" نظر فيها أيضا اليوم، ادغار موران حيث يعتبر أن "هذا الرابط غير مفهوم للعقول أحادية الجانب"⁸. ف "الهبوط على أرضنا، ارض الحياة وارض البشر"⁹ بلغة ادغار موران او "الأرض المستنيرة" بلغة هوركهايمر وادرنو، يُبين انه لا قيمومة للتنوير دون

1- يقول المترجم "اما الارض التي تنورت كليا، فهي ارض تشع بشكل يوحي بالانتصار". مقتطف من الفقرة الاولى الفصل الاول، ص23 من كتاب، [جدلية التنوير]، ماكس هوركهايمر — ثيودور ف. ادورنو، ترجمة الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006 افرنجي.

2- Max Horkheimer Theodor W. Adorno *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* Traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz. Éditions Gallimard, 1974

3- *Dialectic Of Enlightenment. Philosophical Fragments.* Max Horkheimer And theodor W. Adorno. edited by Gunzelin Schmid Noerr Translated by Edmund Jephcot. Stanford University Press. Stanford California 2002, p1.

4- اعتمادا على نص الكتروني على الأنترنت لا تحمل احالة وهذا مقتطف من الفصل الاول وبالتحديد الفقرة الاولى. Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen **Unheils**.

5- والعبارة تحيل الى "التفلسف فهما مفهوميًا" وهو عنوان الأيام الدراسية الافتتاحية نوفمبر 2021 برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس.

6- ايمانوال كانط "جواب عن السؤال: ما هي الانوار؟" ترجمة حسين حرب. مجلة الفكر العربي، العدد الثامن والاربعون، معهد الانماء القومي، بيروت، تشرين الاول 1987 ص129.

7- انظر مقدمة المترجم في كتاب ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة وتقديم ناجي العونلي منشورات الجمل، الطبعة الاولى 2015، ص10.

8- ادغار موران، الرجوع الى ارضنا، ترجمة منتصر الحملي، مساهمة في عدد افريل من "المنازلات" 2022 وقد نشرت على صفحات الفايس بوك. <https://tinyurl.com/26mhqbnu>.

9- المصدر نفسه.

كارثة: "إن الأرض المستنيرة بالتمام تشع كوارث منتصرة". وهو ما يعني مأزق التنوير أو بلغة ادغار موران "أن الكوكب في مأزق: فالأزمة تؤثر في البشرية جمعاء"¹.

هناك سرديّة نقدية للكارثي في علاقة بالتنوير. فقد صاغها أيضا فلتر بنيامين في قوله "بالكارثة التي توشك أن تقع"². ينتج عن ذلك، أن مفهوم الكارثي أساسي في علاقة بالتنوير أو التحديث، فهو "تيمّة" مقوّمّة للفكر الفلسفي المعاصر النقدي من خلال هذا النص الفرنكفوري. فالكارثي هاهنا، لا يُحيل إلى عنصر طبيعي أو كوارث طبيعيّة وإنما إلى "موضوعيّة محايدة لمجرى العالم والأشياء هي على حد عبارة ادرنو "موضوعيّة ظلماء ستوصّفها من بعده حنا أرنت بالصمّاء"³. و "لبس الكارثي"⁴، أو لبس "الوقائع القاسية"⁵ التي تقصم ظهر البشر مرتبط بالجواهر، بهذه المقاربة النقدية للتنوير. بلغة أخرى، وبالتحديد بلغة ادغار موران، "التقدم الهائل" و "المخاطر الهائلة" يرتبطان بشكل جدليّ: هو ذا ما أسّس له الفكر النقدي مع مدرسة فرنكفورت في جيلها الأول.

إنّ عبارة "الأرض المستنيرة التي تشع كوارث"⁶ تكشف عن تناقض تكويني في التنوير حيث اللقاء الجدليّ بين الاستنارة والكارثي، وحيث الفكر أو الوعي التنويري يلتقي مع الكارثي أو قل بلغة سلوتردايك "الوعي الزائف المستنير الذي هو الوعي الشقي في شكله الحديث."⁷ فهي تعبير عن هذا المأزق الملازم لمسار التنوير وهو ما أعلن عنه الكاتبان في تقديم كتابهما من خلال إعلان التناقض بين الإنسانيّة والبربريّة⁸، أو قل "ما يتفعل في الإنسانيّة لا انسانيّة"⁹.

هناك تداخل بين "انتصار" التنوير و "انتصار" الكوارث أو انتصار عامل السيّادة وانتصار "عامل الإبادة"¹⁰ بلغة بيتر سلوتردايك. هذا العاملان أو العنصران ليسا منفصلين، بل هما جديان. ففي تكوينيّة

1- ادغار موران، الرّجوع الى ارضنا، مصدر سابق.

2- فالتر بنيامين، شارع ذو اتجاه واحد، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، دار شرق غرب للنشر، الطبعة الاولى، 2012، ص25.

3- درس الكارثي وسردياته سنة ثمانية ماجستير 2021-2022 من تقديم الدكتور ناجي العونلي

4- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الأول)، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة الاولى 2019، ص6.

5- المصدر نفسه، ص267.

6- «Mais la terre, entièrement « éclairée », resplendit sous le signe des calamités triomphant partout». Max Horkheimer Theodor W. Adorno *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* Traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz. Éditions Gallimard, 1974, p23.

7- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الثاني) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة الاولى 2021، ص13.

8- Ce que nous nous étions proposé de faire n'était en effet rien de moins que la tentative de comprendre pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, semblait dans une nouvelle forme de barbarie". Horkheimer Theodor W. Adorno *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz. Éditions Gallimard, 1974, p13

9- درس الكارثي وسردياته سنة ثمانية ماجستير 2021-2022 من تقديم الدكتور ناجي العونلي

10- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الثاني) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة الاولى 2021، ص267.

التنوير يُعتمَل التدمير. وهو ما يبدو من خلال تكثف مناخ القتل المفتوح والشامل "هو المُحدّد لتاريخنا"¹. بالتالي، من مهمّة الفلسفة أيضا التفكير في الكارثي: ألم يعلن كل من هوركهيايمر وادرنو أنّهما كتبوا جدلية التنوير بغاية فهم إمكان سقوط البشرية في بربريّة مُحدثة بدل تحقيق شروط إنسانية حقيقية؟ في هذا السياق بالذات، سياق المنظور النقدي للمجتمع بغاية فضح موضوعيته الظلماء، يتنزل أيضا "التأمل" السلوتردايكي "في القنبلة"²، التأمل في العنصر النووي. لسنا هنا إزاء تأمل الموجود بما هو موجود بالدلالة الأرسطية³ ولا النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع بالدلالة الرشديّة⁴ وإنما التأمل في الوقائع القاسية بالدلالة الكلبية لبيتر سلوتردايك حيث هذا الفصل الذي يُعتمَل داخل الفكر التنويري⁵.

3-3- في العلاقة بين التنوير والتحرير:

إنّ عبارة "مفهوم التنوير"، وهي الشذرة الأولى من شذرات كتاب جدلية الفكر التنويري (أو "جدلية التنوير")، تعني تشخيصا وشكلا نقديا من الفهم للتنوير، قد يختلف عن أشكال من الفهم الأخرى السائدة سواء كانت معجميّة أو فلسفيّة. فالمعجم الفلسفي مثلا يُحدّد التنوير بما هو حركة فلسفيّة ترتبط بالقرن الثامن عشر وله جملة من الخصائص مثل "التقدم" و"عدم الثقة بالتقاليد"⁶. والفيلسوف الألماني إيمانويل كنط يُحدّد التنوير بعملية "خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه. والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير"⁷. فكنت "لا يُعرّف التنوير كما يفعل معاصروه، مثل مندلسون، بكميّة المعرفة التي توقّرها العلوم، ولا هو يؤسّسه مثلهم على محبة النوع البشري، بل التنوير عنده هو القدرة على استعمال أفهامنا إزاء مشكل مُحدّد ألا وهو "مسائل الدين"⁸. إجمالا، هناك تحديدات فلسفيّة ومعجميّة تختزل التنوير في جملة من الخصائص الفكرية وفي حقب تاريخيّة محدّدة.

1- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، مصدر سابق، ص 267.

2- المصدر نفسه، ص 266.

3- "والفلسفة هي العلم بالمبادئ والعلل الأولى. وعلم ما بعد الطبيعة هو العلم الباحث في الموجود بما هو موجود، وهذا اعم الأشياء، ولذلك كان العلم بما هو اعم، بينما العلوم الجزئية تتناول نواحي معينة محدودة. د. عبد الرحمان بدوي ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ص 21.

4- "ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع -أعني من جهة ما هي مصنوعات، فان الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال او وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1997 ص 75-76.

5- "ان من مهمة الفلسفة بالنظر الى هذه "الوقائع القاسية"، ان تطرح أسئلة طفولية من مثل: لماذا لا يستطيع البشر ان يحتمل بعضهم بعضا؟" بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الاول) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة 2019، ص 267.

6- الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني 1982، ص 511.

7- امانويل كانط، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الانوار؟ ما التوجيه في التفكير؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى 2005، ص 85.

8- فتحي المسكيني، تنوير الإنسان الأخير أو في كانطية الجمهور، في كتاب التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي، فعاليات الندوة المهداة الى روح المفكر العربي هشام شرابي، (قرطاج 8-11 فيفري 2005)، ص 144.

على خلاف هذه التحديدات المعجمية والفلسفية والتاريخية "النظرانية"، هناك فهم مفهومي للتنوير من منظور نقدي (فرنكفورتية) يقوم على تعقب أشكال التوتر في التنوير. من هذا المنظور ليس التنوير مقولة تاريخية ثابتة ومتجانسة، بل هو مفهوم "انفجاري" "بلازيسي" من جهة هذا التكوين الملتبس والمركب¹. ومن ثم، وجب الانتقال من براديغم "التحقيق" و"المحبة" والجرأة على الاستخدام الذاتي للعقل" إلى براديغم مغاير هو التشخيص الجدلي الذي ينقد التنوير من خلال تشبيكه مع الكارثي: المرور من 'براديغم' نظرية المعرفة الى "براديغم" نقد المجتمع. بعبارة أخرى، الفلسفة النقدية في فهمها المفهومي تتوخى نهجا مغايرا، نهجا عينيا: لقد "خرجنا بالتّمام عن نظرية المعرفة والمنقلب الكوبرنيكي الذي أحدثته النقدية الترنسندنتالية من حيث جعلت الذات المفكرة مركزا والموضوعات عناصر تدور حولها ولا بد للطبيعة أن تجيب عن أسئلة العقل، لأن الأمر لم يعد يجري مجرى المعرفة ولا العرفان"². ويمكن أن نعثر على بادرة هذا الفهم المفهومي حيث التفكير الفلسفي "المغاير" مع نص مهمل لهيغل³.

في سياق هذا الفهم المفهومي المغاير للتنوير يمكن أن نقف على المعاني التالية المشكّلة لهذا المفهوم الملتبس. هناك علاقة بين فعل التنوير وفعل التحرير من جهة الهدف أو الغاية. إذ أن هدف التنوير هو التحرير. وهناك موضوعان للتحرير: الأول هو الناس والثاني هو العالم. فمقصد التنوير هو تحرير الناس والعالم. إن هدف التنوير هو "تحرير الناس من الخوف وجعلهم أسيادا"⁴، وكذلك "فك السحر عن العالم"⁵ و"التحرر من الأساطير"⁶.

1- انظر تدخل الاستاذ ناجي العونلي من خلال محاضرة مشتركة مع الاستاذ معز المديوني في "التفلسف فهما مفهوميًا" وهو عنوان الايام الدراسية الافتتاحية نوفمبر 2021 برحاب كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة صفاقس

2- المصدر نفسه.

3- وهذا مقتطف من تدخل الدكتور ناجي العونلي (التفلسف فهما مفهوميًا) حول "نص مهمل" لهيغل أبرز فيه بادرة الفهم المفهومي اذ يقول "والفلسفة ان كان لها ان تفكر على نحو مغاير لابد لها ان يكون تفكيرها عينيا ذا مضمونا. هذه بادرة للفهم المفهومي كيف سيتشكل. الفهم المفهومي هو تفكير مضموني عيني يخرج بالتّمام على فلك علاقة الذات العارفة بالموضوع الذي ينبغي معرفته" ويقول ايضا:

"في نهاية المطاف ما هذا الذي نسميه فهما مفهوميًا؟ لم يعد الامر يتعلق بمسألة المعرفة لا بذات اصلا ولا بموضوع. خارج هذين الحدين يمكن ان نبين بعض ملامح الفهم المفهومي. بل موضوع - ذات خروجاً على تلك الثنائية الترنسندنتالية. لاقبلية ولا بعدية. كل الجهاز النقدي المقولاتي الذي اشتغلت على نحوه الترنسندنتاليات كلها يسقط. بدلا من ذلك ثمة تشديد في اخر نص هيغل اسبوع قبل وفاته وهو يراجع فنومينولوجيا الزوج، بعد ان نفتت طبعاته طلب منه ناشره اعادة نص الفنومينولوجيا. في هذا الذي راجعه شدد على امرين ان الفهم المفهومي في الفلسفة ليس من زمام اختلاق المصطلحات او المفهومات ليست مسألة اصطلاحية. ما على الفلاسفة الا ان يلتقطوا في السنتهم ما به قد ينقال المفهومي حتى ذلك الذي لا ينقال.

ثانيا السمة الغالبة للفهم المفهومي انه سيروية بلازيسية... الفهم المفهومي "implosif" ليس "explosif" "انفجاري" ليس مجرد انفجار في الخارج. وبالتالي هذا الفهم المفهومي لا يستقر على حرف الادغمائي، لا اثباتية فيه. "هذا" "البلازيسي" هو الذي ايضا سيفعل بشكل طريف في سياق النظريات النقدية".

4- ماكس هوركهايمر - ثيودور أدورنو، [جدلية التنوير]، ترجمة الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة 2006 افرنجي، الطبعة الاولى، ص 23.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في هذا السياق يعود الفيلسوفان إلى "أب الفلسفة التجريبية"¹ فرنسيس بيكون وأرغانونه الجديد حيث تتشكل فلسفة مختلفة من جهة أنها مضادة للتعالى والميتافيزيقا، فهي تنطلق من الحياة بمنهج جديد وتقطع مع السلف وهو ما يعني نقد الفلاسفة السابقين من عقلانيين وتجريبيين. فالفيلسوف حسب هذا الاب للفلسفة التجريبية هو الذي يجمع ويصنع: يجمع من الظواهر ما يصنع به علما وفلسفة، "وبالدرجة الأولى العلم النافع"². ان همّه مُغاير، فهو ليس البحث عن "مفاهيم جوفاء او تجارب لا تناسق فيها"³ فهو "لا يهدف إلى إيجاد مفاهيم أو صور، أو سعادة المعرفة، بل لإقامة منهج، واستثمار عمل الغير وتكوين رأس مال"⁴.

يرتبط تجاوز السّحر والأسطورة بالاعتقاد "أنّ تفوّق الإنسان لا يكمن إلا في العلم"⁵. والسّير في هذا الدرب المُغاير والالتزام به والقطع مع السلف والتقليد هو الذي سيمكّن الإنسان من السّيطرة على الطّبيعة. ف"في أيّامنا نتخيّل انه بإمكاننا السّيطرة على الطّبيعة. وإذا ما تركنا لأنفسنا أن تنقاد لها في اكتشافاتنا، فإننا سنصل إلى السّيطرة عليها من خلال الممارسة"⁶.

إن غاية المعرفة الفلسفية أو العلمية ليست نظرية ومجردة ومثالية، ليست المعرفة من اجل المعرفة، فلا مجال لحبّ الحكمة بالدلالة اليونانية لكلمة الفلسفة: "لا أهمية لهذا الإشباع الذي يسميه النّاس حقيقة، بل للأداء الوظيفي، للمنهجية الفاعلة، ذلك أنّ غايات العلم ورسالته، لا يكمنان لا في الخطابات العامة والمسليّة الشّديدة التأثير، ولا في بعض الحجج الواضحة، بل في العمل والممارسة وفي اكتشاف تفاصيل مجهولة فيما سبق تساعد على تدبير الوجود بشكل أفضل"⁷. إذا تحدّثنا بلغة بيتر سلوتردايك "لم يعد يتعلق الأمر بحب الحكمة"⁸ بل بنهاية تقليد فلسفي يقوم على "نظرية ايروسية، حب الحقيقة وحقيقة الحب"⁹.

هناك العديد من الاكتشافات التجريبية التي مكّنت الإنسان من السّيطرة على الطّبيعة (الراديو، الطائرة القتالية الخ...)، لكن ما طبيعة هذه الطّبيعة التي تمّت السّيطرة عليها؟ هل هي الطبيعة المسكونة بالسّحر أم هي الخالية من القوى الخفية ومن السّحر؟ الطّبيعة، التي تمثّل موضوعا للسّيطرة بالنّسبة إلى هذا الفكر الحديث ليست تلك الطّبيعة القديمة والقروسطية المسكونة بالسّحر والأساطير وإنّما هي طبيعة مُغايرة من جهة تحرّرها من الأساطير وخلوّها من السّحر: "فالعقل الذي انتصر على الخرافة، عليه ان

1- ماكس هوركهايمر — ثيودورف.ادرنو، [جدلية التنوير]، مصدر سابق، ص23.

2- المصدر نفسه، ص238.

3- ماكس هوركهايمر — ثيودورف.ادرنو، [جدلية التنوير]، مصدر سابق، ص24

4- نفس المصدر، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

8- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الأوّل) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة 2019، ص20.

9- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يُسيطر على الطبيعة الخالية من السحر¹. "الطبيعة عند القدامى حُبلى بالمقاصد والغايات مُتفاضلة الأنحاء، منها ما هو أهل للتقديس والتسبيح، ومنها ما هو أهل للتحقير والذم، وكأما الطبيعة تحكي بنظامها ذاك تفاضل الناس في طبقات داخل المجتمع البشري... أما الطبيعة عند المحدثين فلا هي بحيوان، ولا هي بالهية، وإنما هي الامتداد المادي الصرف المتجانس واللامتناهي أو هي آلة تخضع لقوانين ميكانيكية"². إذن، انتصار العقل على الخرافة والأساطير هو انتصار على اللاهوتي و'الماورائي'، هو انتصار الحالة الوضعية على الحالات اللاهوتية والميتافيزيقية بلغة أوغيست كونت وهو ما يبرز من خلال قانون حالاته الثلاثة حيث كل لحظة تنفي الأخرى لينتهي إلى انتصار الفكر العلمي/الوضعي.

هذا المسار الفكري التنويري التحديثي الذي حرّر العالم من السحر وبدّد الأساطير يعني القطع مع الإحيائية أي القطع مع "اعتقاد بأن جميع الأشياء، من جماد ونبات وحيوان، مُشتملة على الحياة وهو ما نجده مثلا عند الطفل الذي يحيي لعبه أو يعتقد أنّ الظواهر الطبيعية (كالقمر الذي يبدو له متحرّكا ويتبعه في كل مكان) كائنات حيّة، أو في المجتمعات البدائية التي تظنّ أنّ لجميع الظواهر الطبيعية نفوسا شبيهة بنفس الإنسان. وعموما يُطلق لفظ الإحيائية على كلّ تصوّر يُحيي ما لا يتضمّن مبدأ الحياة، وينسب نفوسا إلى ما لا يملك نفوسا، كالطبيعيّات الأرسطية مثلا، التي تُفسّر ظاهرة سقوط الأجسام برغبتها في الرجوع إلى أصلها وإلى مكانها الطبيعي"³.

فالتنوير الذي يقوم على فك السحر عن العالم أو بلغة عالم الاجتماع ماكس فيبر "نزع السحر أو القداسة عن العالم"⁴، مثّل قطيعة مع هذا الاعتقاد الإحيائي الذي ينسب الحياة إلى الظواهر الطبيعية. فتبديد السحر وتخريب الأسطورة يعنيان انتزاع الحياة من الأشياء وتخليصها من "النفوس" و"الرغبة". "من الآن فصاعدا يجب السيطرة على المادة من دون تصوّرها مسكونة بقوى فاعلة أو بصفات خفية". فكل ما لا يتناسب مع ما يمكن حسابه أو استخدامه صار مشبوها من جانب التنوير⁵. فلا مجال في التنوير للقوى الفاعلة والخفية التي تسكن الأشياء، وكلّ الأشياء تقع تحت طائلة "ما يُمكن حسابه" ممّا يعني الطابع الكليّ للحسابي والرياضي و القيس وهو ما كان قد عبّر عنه "غاليلاي" بقوله في كتابه "ميزان الذهب": "فالتبيعة مكتوبة في هذا الكتاب العظيم، اعني الكون، الذي هو على الدوام مفتوح أمام أعيننا (وفق لغة محدّدة)، ولا يمكن أبدا فهم هذا الكتاب إذا لم يفهم المرء اللغة التي كتب بها، والحروف التي استخدمت في كتابته).

1- ماكس هوركهايمر — ثيودورف. ادورنو، [جدلية التنوير]، مصدر سابق، ص 24.

2- حمادي بن جاء بالله، تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث، سراس للنشر أكتوبر 1995 ص 104.

3- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، 2004، ص 22.

4- L'expression 'désenchantement du monde' a été définie en 1917 par le sociologue Max Weber pour désigner le processus de recul des croyances religieuses et magiques au bénéfice des explications scientifiques. Le concept est étroitement lié aux idées de sécularisation et de modernité.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Désenchantement_du_monde.

5- ماكس هوركهايمر — ثيودورف. ادورنو، [جدلية التنوير]، مصدر سابق، ص 26.

إنني اعتبره) مكتوبا بلغة الرياضيات وحروفه هي الدوائر والمثلثات وأشكال هندسية أخرى، وبدونها لن يستطيع الإنسان فهم كلمة واحدة من هذا الكون"¹.

وبالتالي، إنَّ الفكر التنويري الحديث الذي قطع مع الإحيائية بتجاوز المادة المسكونة بقوى فاعلة وخفية، يعني الإحالة إلى هذا العالم، العالم المحرّر من الأسطورة، "عالم البشر الذين من لحم ودم" حسب عبارة كارل ماركس². وبالتالي، هذا الفكر التنويري الحديث الذي يقطع مع الميتافيزيقي و التيولوجي يقوم على ما يُسمّى "الدنيّة" ³secularisation.

فعلى الطّريق نحو العلم الحديث تم التخلّي والاستغناء عن "المفهوم" و"العلة"، واستبدلها بـ"الصيغة" و"القاعدة" و"الاحتمال". إنَّ التحديث أو التنوير له مفاهيمه أو جهازه المفاهيمي التي تتقابل وتتناقض مع مفاهيم الإحيائية وهي مفاهيم فلسفية. لم يعد الأمر يتعلّق بالسبب ولا بالمفهوم وإنما بالصيغة والقاعدة. هناك منقلب فكري حيث تم استبدال مفاهيم تحيل إلى الإحيائية والكلاسيكية بمفاهيم تحيل إلى العلم والتحديث والتنوير والوضعية. وهو ما يبرز من خلال القول التالي: "في الطّريق التي توصل نحو العلم الحديث، يتنكّر النَّاس للمعنى، فيستبدلون المفهوم بالصيغة، والسبب بالقاعدة والاحتمال"⁴ ولتأكيد تجاوز العلم الحديث للتصورات الماورائية القديمة نجد أيضا القول التالي: «ثمَّ إنَّ العلم قد عرف كيف يتجاوز كل هذه المقولات. لقد تم تصنيفها باعتبارها من أوهام المسرح التي تعود للماورائيات القديمة"⁵

3-4- في العلاقة بين التنوير والسلطة:

حسب هوركهايمر وأدرنو، لقد أدرك نيتشه بعد هيغل، جدلية الفكر التنويري، فهو من صاغ علاقاته مع السلطة. لقد "كان نيتشه شأن القلّة بعد هيغل ممن أدرك قيمة جدلية التنوير. وكان هو من صاغ العلاقات التصادمية مع السلطة"⁶.

يتحدّث هوركهايمر وأدرنو في موضع سابق عن العلاقة بين المعرفة والسلطة حيث أعلنّا أنّ "المعرفة والسلطة مترادفتان"⁷. وهنا يحدثاننا عن نيتشه الذي أدرك الجدلي في التنوير من خلال هذه العلاقة القائمة بين التنوير والسلطة. هذا الطابع الجدلي والمزدوج للتنوير يظهر عند نيتشه حسب الكاتبان من خلال القول التالي: "يجب أن يكون التنوير منتشرًا في الشعب بحيث أصيب الكهنة بسوء ضمير من كونهم كهنة. يستدعي ذلك فعل الأمر نفسه مع الدولة. إنّ مهمة التنوير هي جعل النَّاس يعون الأمراء ورجال الدولة، وان جلّ

1- مأخوذ من مقال مراد بن الضو "إشكالية تربيض الطبيعة في الاستمولوجيا الجاليلية ومستتبعاتها الفلسفية" ص4. <https://nama-journal.com/images/files/namae14/6/4.pdf>

2- كارل ماركس وفريدريك أنجلز، الايديولوجية الالمانية، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، دار دمشق 1986، ص30.
3- والترجمة للدكتور ناجي العونلي في درسه المحدث المضاد للسنة الدراسية 2021-2022 في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة بصفافس.

4- ماكس هوركهايمر —ثيودورف.ادورنو، [جدلية التنوير]، مصدر سابق، ص25.

5- المصدر نفسه، ص26.

6- المصدر نفسه، ص67.

7- المصدر نفسه، ص25.

أفعال هؤلاء أكاذيب مُلفقة. بكل الأحوال ظل التنوير باستمرار أداة بيد كل أمراء فن الحكم¹. إنَّ هذا المنظور النقدي للتنوير الذي يتأسس على ازدواج الجدلي يجعل من مفهوم التنوير ممتداً إلى بداية التاريخ التقليدي. "وفي الواقع يبدو هذا المظهر المزدوج في التنوير بمثابة مبدأ تاريخي"².

ما هي هذه المهمة المزدوجة التي يقوم عليها التنوير والتي أدركها نيتشه؟ بأي معنى تشكّل التنوير من ازدواج تكويني يجعله ممتداً في التاريخ بحيث لا يرتبط بحقبة محدّدة؟

الفيلسوف الألماني نيتشه واحد من الفلاسفة القلائل الذين أدركوا هذا البعد الجدلي في التنوير، فمن جهة يُعتبر التنوير مضاداً للسلطة ومن جهة أخرى هو أداة السلطة. هذه الازدواجية في التنوير تبرز من خلال مظهرين: المظهر الأول هو انه مضاد للكهنه والدولة وبذلك فهو صدامي مع السلطة، والمظهر الثاني هو انه في كل الأزمنة أداة "بيد كل أمراء فن الحكم (كونفشيوس في الصين، الإمبراطورية الرومانية، نابليون، والبابوية في المرحلة التي توجّهت فيها للسلطة وللناس)"³. لقد أدرك نيتشه في التنوير مظهرين مترابطين فهو من جهة حركة كونية للفكر السيادي أو كونية فكرية تقوم على الروح القائم على السيادة وهو من جهة أخرى قوة عدمية مضادة للحياة. في إطار هذا الطابع المزدوج للتنوير أو هذه الأبعاد المركبة للتنوير حيث تشكّله من مضادة السلطة وتحوله إلى أداة في يدها، يتقرّر على أنّه في ذات الوقت، كونية الفكر الذي يقوم على السيادة وقوة معادية للحياة بحكم طابعه الأداتي: "الذين أتوا بعده من الممهدين للفاشية لم يحتفظوا إلا بالمظهر الثاني الذي جعلوا منه إيديولوجيا. ثم صارت هذه الإيديولوجيا تمجيدا أعمى للحياة العمياء التي يخضع لها كل ما هو حي"⁴.

هناك مظهران مُشكّلان للتنوير أبصرهما نيتشه وهما البعد الكوني الفكري السيادي والبعد العدمي المناهض للحياة. نيتشه فيلسوف إرادة الحياة وإرادة القوة، نيتشه المناهض للتعالي الذي أعلن موت الرب، يكشف في التنوير التباساً مُشكّلاً لماهيته. ولعلّه بهذا المعنى في جدلية التنوير والسلطة، جدلية المعرفة والسلطة، يمكن الحديث بلغة سلوتردايك عن "نيتشه الكلبيّ المحدث، مفكر الالتباس"⁵ أو نيتشه "الذي يعرض في وضوح النهار أنّ في كل إرادة معرفة ثمّة إرادة اقتدار"⁶.

ومن ثمّ، التنوير بما هو تقدّم الفكر لا يختزل في حقبة تاريخية بعينها اذ هو تقدّم فكري ممتد في التاريخ، هو مسار تحديث مُلتبس لا يختزل في مظهر واحد ليس معرفة من اجل المعرفة ولا سلطة دون معرفة وإنما هو جدلي بالدلالة التكوينية حيث التداخل، بل "التصالب" بين المعرفة والسلطة.

1- ماكس هوركهايمر — ثيودورف. ادورنو، [جدلية التنوير]، مصدر سابق، ص 68.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلبي، (المجلد الأول) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة 2019، ص 23

6- المصدر نفسه، ص 21.

4- خاتمة:

هذه النظرية النقدية حول الفكر التنويري من خلال كتاب جدلية التنوير والتي انطلقت من مآزق جوهرية يتلخص في السؤال التالي: "لماذا الإنسانية غرقت في بربرية جديدة، بدلا من الدخول في حالة إنسانية حقيقية"،¹ انتهت إلى إبراز أسباب دفيئة في العقل، هي عناصر مُكوّنة له من خلال اشتباكه بالكارثي والاسطوري والإيديولوجي، وهو ما يجعل من التدمير فعلا ذاتيا كامنا في العقل. فمآزق التحديث من خلال الفكر التنويري ليست متعالية عن هذا الفكر وإنما كامنة فيه، موجودة في الفكر في حدّ ذاته. هذه المآزق تعبر عن "تدمير العقل التنويري لنفسه"². فهذا الفكر ينطوي على "بذرة"³ التراجع في ذاته. فهذه "الشذرات الفلسفية"⁴ الفرنكفورتية أثبتت أن المآزق لا يمكن البحث عنها خارج هذا الفكر التنويري، بل في ذاته. أي أن "العمى المتنامي في العقل"⁵ كامن في العقل في حدّ ذاته.

"على التنوير أن يعي نفسه"⁶: ذلك هو المطلب النقدي في إطار منظور يُشكّل فهما مغايرا لتحديث يقوم على الوعي بمآزقه ومفارقاته والتباساته مع الأسطورة والايديولوجيا والبربرية. فالبحث في مآزق التحديث من خلال الفكر التنويري لهوركهايمر وأدرنو يؤدي إلى الوعي المُغاير بالتحديث من جهة انه يقوم من حيث التكوين والنشأة على مفارقات والتباسات. إذن، هذا العقل التحديثي والتنويري يحمل دائما داخله غبشه، لذلك هو عنصر تناقضي، عنصر متوتّر منذ البداية.



1- «Why humanity, instead of entering a truly human state, is sinking into a new kind of barbarism ». Horkheimer And Theodor W. Adorno *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr Translated by Edmund Jephcot. Stanford University Press. Stanford California 2002, Preface.

2- المصدر نفسه، ص 15-16.

3- المصدر نفسه، ص 16:

4- المصدر نفسه، ص 16.

5- المصدر نفسه، ص 17.

6- المصدر نفسه، ص 18.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية:

- 1- ادغار موران، الرجوع إلى أرضنا، ترجمة منتصر الحملي، مساهمة في عدد أبريل من "المنارات" 2022.
- 2- ادغار موران، من أجل نظرية للثقافة، ترجمة: مصطفى بناجي، أنفاس نت من أجل الثقافة والإنسان
- 3- إكسل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق، مقالات فلسفية اجتماعية، ترجمة ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2019
- 4- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، طبعة أولى 2001
- 5- إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجيه في التفكير؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى 2005
- 6- إيمانويل كانط "جواب عن السؤال: ما هي الأنوار؟" ترجمة حسين حرب. مجلة الفكر العربي، العدد الثامن والأربعون، معهد الإنماء القومي، بيروت. تشرين الأول 1987
- 7- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الأول) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة 2019
- 8- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلي، (المجلد الثاني) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2021
- 9- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني 1982
- 10- كارل ماركس وفريدريك انجلس، الايديولوجية الألمانية، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، دار دمشق 1986
- 11- ماكس هوركهايمر - ثيودورف. ادورنو، [جدلية التنوير]، ترجمة الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة 2006 افرنجي، الطبعة الأولى
- 12- ابن منظور لسان العرب قاموس عربي شامل
- 13- هابرماس، القول الفلسفي للحدثا، ترجمة د.فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، في الجمهورية العربية السورية، دمشق 1995

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Max Horkheimer Theodor W. Adorno *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz. Éditions Gallimard, 1974, p23
- 2- Max Horkheimer And Theodor W. Adorno *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr Translated by Edmund Jephcot. Stanford University Press. Stanford California 2002, Preface (1944 and 1947) xviii

- 3- Max Horkheimer Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*, 16. Auflage: November 2006 Ungekürzte Ausgabe Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag, einem Unternehmen der S.Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, Mai 1988
- 4- Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*: suivi de *La Domestication de l'être*, Fayard/Mille et une nuit, traduction Olivier Mannoni, 1999
- 5- Theodor W. Adorno : '*L'industrie culturelle*' [article]. Communications Année 1964

الكتاب المدرسي في عصر الوفرة الرقمية
مقاربة سوسيولوجية لضرورته في التعليم الثانوي بالمغرب

**The Textbook in the Age of Digital Abundance:
A Sociological Approach to Its Necessity in
Secondary Education in Morocco**

أ. محمد المستاري

**جامعة ابن طفيل
المغرب**

med.mestari@gmail.com



الكتاب المدرسي في عصر الوفرة الرقمية

مقاربة سوسيولوجية لضرورته في التعليم الثانوي بالمغرب

أ. محمد المستاري

ملخص:

تبحث هذه الورقة في راهنية الكتاب المدرسي وضرورته في التعليم الثانوي المغربي في ظل تصاعد الوفرة الرقمية. وتنطلق من مساءلة مركزية الكتاب المدرسي التقليدية كمصدر أساسي للمعرفة، في ضوء التحولات التكنولوجية والمعرفية الراهنة، لاسيما تفوق المصادر الرقمية في مواكبة المستجدات، وتحديات الذكاء الاصطناعي، وتعدد قنوات التنشئة الرقمية وما تطرحه من آثار على المتعلم. وتعتمد الورقة على مقارنة تحليلية تستند إلى مفاهيم سوسيولوجيا التربية، وتناقش أهمية الكتاب المدرسي كمرجعية موحدة تضمن الحد الأدنى من تكافؤ الفرص، في مقابل مخاطر التعدد غير المؤطر للمصادر الرقمية. وتخلص الورقة إلى ضرورة تبني نموذج تكاملي يوازن بين القيمة التربوية والتنظيمية للكتاب المدرسي، وبين الإمكانيات التفاعلية والتجديدية التي تتيحها الوسائط الرقمية، مع اقتراح آليات عملية لتفعيل هذا النموذج داخل السياق المغربي، بما يُسهم في بناء منظومة تعليمية أكثر نجاعة وعدالة، تُؤهل المتعلم للانخراط الفاعل في مجتمع المعرفة.

الكلمات المفتاحية: الكتاب المدرسي، الرقمنة، التعليم الثانوي، التكامل التربوي، الوفرة الرقمية.

Abstract:

This paper explores the current relevance and necessity of the textbook in Moroccan secondary education amid the growing prevalence of digital abundance. It questions the traditional centrality of the textbook as a primary source of knowledge in light of ongoing technological and epistemological transformations-particularly the superiority of digital resources in keeping pace with new developments, the challenges posed by artificial intelligence, and the multiplicity of digital socialization channels and their impact on learners. The study adopts an analytical approach grounded in the concepts of the sociology of education and discusses the textbook's importance as a unified reference that ensures a minimum level of equal opportunity, in contrast to the risks associated with the unregulated multiplicity of digital sources. The paper concludes with the need to adopt an integrative model that balances the pedagogical and organizational value of the textbook with the interactive and innovative potential offered by digital media. It proposes practical mechanisms to implement this model within the Moroccan context, aiming to build a more efficient and equitable educational system that enables learners to engage effectively in the knowledge society.

Keywords: Textbook, Digitization, Secondary Education, Educational Integration, Digital Abundance.

1- مقدمة:

احتفظ الكتاب المدرسي، على مدى عقود، بموقع مركزي في المنظومات التعليمية التقليدية، بوصفه الوسيط الرئيسي لنقل المعرفة وتوحيد المضامين الدراسية، ومرجعاً ثابتاً لكلٍ من المعلمين والمتعلمين. وقد تعززت مكانته داخل البنية التربوية كأداة تنظيمية تُسهّم في ضبط المحتويات، وتحديد الأهداف، وتوجيه سيرورات التعلّم وفق مسارات محددة سلفاً.

غير أنّ هذه المركزية التقليدية أصبحت موضع مساءلة في ظل التحولات التكنولوجية والمعرفية العميقة التي يشهدها العالم¹. فقد أفضت الثورة الرقمية إلى وفرة غير مسبوقة في مصادر التعلم، تتنوع بين المنصات الإلكترونية، والموارد متعددة الوسائط، وأدوات الذكاء الاصطناعي، مما أضعف من مركزية الكتاب المدرسي كمصدر وحيد أو مهيمن للمعرفة داخل المؤسسة التعليمية. أمام هذا التحول، يبرز سؤال جوهري حول مدى ملائمة هذا الوسيط التقليدي وراهنيتها لمتطلبات التربية المعاصرة، لاسيما في مرحلة التعليم الثانوي التي تتميز بتنوع الحاجات النمائية والمعرفية للمتعلمين.

وفي السياق المغربي، كما في غيره من السياقات التربوية، تتسارع الدعوات إلى إعادة النظر في أدوار الكتاب المدرسي، خصوصاً في ضوء التحديات المرتبطة بضمان الحق في تعليم ديمقراطي، عادل وشامل، يُراعي التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية، ويواكب في الآن ذاته وتيرة التراكم المعرفي المتسارع. ومن هذا المنطلق، تروم هذه الدراسة الإسهام في تغطية النقص المسجل في الأدبيات التربوية الوطنية، التي غالباً ما تكتفي بوصف وظائف الكتاب المدرسي دون مساءلة نجاعة حضوره في بيئة رقمية متغيرة. كما تستجيب لحاجة مُلحة عبّر عنها عدد من الفاعلين التربويين في خضم النقاشات الراهنة حول رقمنة التعليم ورهاناتها المستقبلية.

تهدف هذه الورقة إلى استقصاء مدى استمرار الحاجة إلى الكتاب المدرسي كمصدر رئيسي للمعرفة في ظل التحولات الرقمية المتسارعة، وذلك من خلال تحليل العلاقة بين هذا الوسيط التقليدي والثقافة الرقمية الصاعدة، انطلاقاً من منظور سوسيولوجي نقدي يُسائل رهانات العدالة التربوية، وإمكانات إدماج الوسائط الرقمية في عمليات التعلم وسيروراته دون المساس بوحدة المرجعية التعليمية.

وتعتمد الورقة على مقارنة تحليلية تركز على مفاهيم مركزية في سوسيولوجيا التربية، أبرزها: إعادة إنتاج المعرفة²، والسلطة الرمزية، والعدالة المعرفية، وذلك لفهم التحولات التي تطال وظيفة الكتاب المدرسي داخل منظومة تعليمية تشهد تحولا نحو الرقمنة والانفتاح المعرفي. كما تستلهم الدراسة الطرح البورديوي في مساءلة العلاقة بين المدرسة والمجتمع، إلى جانب مفاهيم مستمدة من المقاربة التفاعلية لفهم

1- Castells, M., The Rise of the Network Society, 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010.

2- Bourdieu, P., & Passeron, J. C., Reproduction in education, society and culture, Sage Publications, London, 1977.

تمثلات الفاعلين التربويين للتحويلات الرقمية. وتفتح الدراسة أفقًا مقارنًا لرصد تأثير هذه التحويلات على مكانة الكتاب المدرسي، ليس فقط كمصدر معرفي، بل أيضًا كوسيط ثقافي وتنظيمي داخل الحقل المدرسي. وبناءً عليه، تتمحور الإشكالية المركزية لهذه الورقة حول السؤال التالي: إلى أي مدى تظل الحاجة قائمة إلى الكتاب المدرسي بصيغته التقليدية الثابتة في سياق تعليمي يتسم بوفرة رقمية متزايدة وتحويلات معرفية متسارعة؟ وهل لا يزال الكتاب المدرسي يؤدي وظيفته الجوهرية في تأطير المعرفة وتنمية القدرات، أم أن التحويلات الراهنة تستدعي إعادة النظر في أدواره، في ضوء ما تتيحه الوسائط الرقمية من إمكانات تفاعلية وتنظيمية؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية، من قبيل:

- كيف تؤثر الوفرة الرقمية على وظيفة الكتاب المدرسي في التعليم الثانوي؟
- ما العلاقة بين توحيد المرجع الدراسي وتكافؤ الفرص التعليمية؟
- وكيف يمكن بناء نموذج تعليمي يزاوج بين الثبات البنيوي للكتاب المدرسي ومرونة الموارد الرقمية؟

2- الكتاب المدرسي بين الثبات والتطور المعرفي:

2-1- محدودية التحيين في الكتاب المدرسي:

يُعد الثبات الزمني والمفاهيمي للكتاب المدرسي من أبرز مظاهر قصوره في عصر يتسم بتسارع غير مسبوق في التغيرات المعرفية والعلمية. ففي حين تشهد مختلف الحقول المعرفية تجديدًا مستمرًا في المفاهيم والنظريات والحقائق، يظل الكتاب المدرسي، في صيغته التقليدية المعتمدة، أسيرًا لزمّن إنتاجه ونظامه البيداغوجي الأصلي. ويترب على ذلك فجوة متزايدة بين ما يُدرّس في المؤسسات التعليمية وما يُتداول في الأوساط العلمية والمهنية المعاصرة¹.

وفي هذا السياق، يمكن اعتبار محدودية التحيين نتاجًا لبنية مؤسسية تميل إلى إعادة إنتاج المعارف والمواقف السائدة، وهو ما أكده كل من بورديو وباسرون في تحليلهما للمدرسة باعتبارها أداة لإعادة الإنتاج الثقافي والاجتماعي². وفي هذا المنظور، لا يُعدّ الكتاب المدرسي مجرد أداة معرفية، بل يُمثل أيضًا بنية محافظة تتسم بمقاومة التغيير تحت ذريعة الحفاظ على وحدة المرجعية وضبط إيقاع التعلم.

من هذا المنطلق، يُطرح السؤال حول قدرة الكتاب المدرسي على مواكبة التحويلات المستمرة في المعرفة وملاءمته لمتطلبات القرن الواحد والعشرين، خاصة في ظل البيئة الرقمية التي تتيح مصادر تعلم مرنة ومتجددة. وعليه، يصبح من الضروري التفكير في آليات تحديث محتويات الكتاب المدرسي لتواكب هذه

1- Selwyn, N., Education and technology: Key issues and debates, 2nd ed., Bloomsbury Academic, London, UK, 2016, pp. 15-43.

2- Bourdieu, P., & Passeron, J. C., Reproduction in education, society and culture, Sage Publications, London, 1977.

التحولات وتستجيب للحاجات المعرفية المستجدة، مع الحفاظ على التوازن بين الثبات البيداغوجي والتطور المعرفي المستمر.

2-2- مظاهر التأخر في تحيين المقررات الدراسية بالمغرب: معطيات وأمثلة:

يُسجل تأخر واضح في تحيين المقررات الدراسية المغربية، إذ لم تُواكب معظم الكتب المدرسية التحولات العلمية، التكنولوجية والاجتماعية المتسارعة، ما أدى إلى ضعف الصلة بين المضامين وسياقات المتعلم اليومية، واتساع الفجوة بين المدرسة وسوق الشغل. وهذا الخل لا ينعكس فقط في قدم المعطيات أو غياب الأحداث الراهنة عن المتن التعليمي، بل يتجلى أيضًا في غياب التفاعل مع القضايا المجتمعية والمعرفية المستجدة، مما يُفقد العملية التعليمية الكثير من فعاليتها وارتباطها بالواقع¹.

أ- المواد العلمية والتقنية

يتجلى هذا التأخر بوضوح في المواد العلمية، حيث تُغيب المقررات فرصًا تعليمية معاصرة كان يمكن استثمارها لتقريب المفاهيم من واقع المتعلم. فعلى سبيل المثال، لم تتضمن مقررات العلوم الطبيعية أي محتوى يرتبط بجائحة كورونا (كوفيد-19)، رغم كون الجائحة شكلت نموذجًا تطبيقيًا بالغ الأهمية لفهم عدد من الظواهر البيولوجية والمفاهيم الصحية، مثل آليات المناعة، والانتقال الوبائي، والتدابير الصحية الوقائية². إن تغيب هذا المثال يطرح تساؤلات حول قدرة المقرر الدراسي على تأطير فهم المتعلم للعالم من حوله.

وفي السياق ذاته، لا تحظى مشاريع وطنية كبرى، مثل مشروع "نور" للطاقة الشمسية بورزازات³، بحيز في دروس الفيزياء والكيمياء، رغم صلتها المباشرة بمواضيع تحويل الطاقة، الكفاءة الطاقية، والطاقة النظيفة، مما يُفوت فرصة تربوية هامة لربط المعرفة النظرية بإنجازات وطنية ملموسة.

أما فيما يتعلق بمادة التكنولوجيا، فيلاحظ استمرار الاعتماد على برمجيات قديمة من قبيل "Turbo Pascal"، في غفلة غير مبررة للتحولات العميقة التي عرفها المجال الرقمي والتكنولوجي. ويقابل ذلك إغفال تام للغات برمجة أكثر حداثة وانتشارًا مثل "Python" و "Scratch"، مما يُضعف كفاءات المتعلمين الرقمية ويُقيد آفاقهم المهنية. كما تشهد مادة الإعلاميات بدورها تأخرًا بنيويًا واضحًا، إذ لم تخضع مضامينها لأي مراجعة منذ ما يناهز سبعة عشرة عامًا، مع تسجيل غياب شبه كامل لمفاهيم أساسية في العصر الرقمي، من قبيل الذكاء الاصطناعي، الأمن السيبراني، وتحليل البيانات.

1- عبد المالك أشهبون، الكتاب المدرسي: مسارات وتجارب وانتظارات، مرجع سبق ذكره.

2- UNESCO, Education in a post-COVID world: Nine ideas for public action, UNESCO Publishing, 2020.

Disponible sur : <https://cutt.us/wWr29>

3- Moroccan Agency for Sustainable Energy (MASEN), Noor Ouarzazate Solar Complex,

<https://cutt.us/KtHFF>

ب- المواد الأدبية والإنسانية

ولا يختلف الوضع كثيرًا في المواد الأدبية والإنسانية، التي تشهد تأخرًا بنيويًا في التحيين سواء على مستوى المضامين أو المناهج. ففي مادة التاريخ، ما تزال الأحداث تُعرض بأسلوب خطي تقليدي، يفتقر إلى المقاربة التحليلية التي تربط الماضي بالحاضر، وتُساعد المتعلم على استيعاب تداعيات التاريخ في ضوء قضايا معاصرة مثل العولمة أو التوترات الجيوسياسية.

أما مادة الجغرافيا، فتعتمد على بيانات ديموغرافية متقادمة تعود إلى تعداد 2004، على الرغم من توفر معطيات حديثة وأكثر دقة في تعدادي 2014 و2024¹، مما يُضعف مصداقية التحليل الجغرافي ويُبعده عن واقعه الفعلي.

وفي مواد الفلسفة، التربية الإسلامية، واللغات، يُلاحظ غياب إدماج القضايا الفكرية والقيمية المعاصرة مثل التفكير النقدي، المواطنة الرقمية، التعدد الثقافي، وحرية التعبير. تُعتمد في بعض الدروس أساليب تقليدية تتسم بالتبسيط المفرط أو التلقين المباشر، ما يُضعف فرص النقاش والتحليل الحر، وتُقيّد آفاق المتعلم في بناء مواقف مرنة ومستنيرة ضمن بيئة معرفية متغيرة. كما أن العديد من المفاهيم الحديثة في علوم اللغة والتواصل لم تدرج بعد في المقررات الدراسية، رغم دورها الحيوي في تعزيز الكفايات التواصلية للمتعلمين في عصر رقمي سريع التحول².

وقد أشارت إلى هذه الاختلالات تقارير وطنية ودولية، من بينها تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية³، وتقرير المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي⁴، حيث أكدوا على ضرورة مراجعة شاملة للمناهج الدراسية، بما يُحقق الملاءمة مع المستجدات العلمية والمعرفية والاجتماعية، ويُعزز قدرة المتعلم المغربي على فهم واقعه المعقد والتفاعل معه بوعي وكفاءة.

ج. نحو تجاوز الجمود

انطلاقًا من هذه المؤشرات الواقعية، يبرز سؤال الإصلاح بشكل ملحّ. إن النماذج التعليمية المعتمدة على الكتاب المدرسي وحده لم تعد كافية لمواكبة تحولات الزمن الرقمي والمعرفي الراهن. ولعل الحل يكمن في التفكير في صيغ تربوية هجينة تُزاوج بين البنية المرجعية الثابتة التي يوفرها الكتاب، والمرونة التفاعلية التي تتيحها الوسائط الرقمية، ضمن تصور متكامل يضع العدالة التربوية والنجاعة البيداغوجية في صلب أولوياته.

1- Haut-Commissariat au Plan (HCP), Résultats préliminaires du Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2024, Rabat, 2024.

2- الدراسة الوطنية حول التقويم الداخلي لمدى استعمال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في المؤسسات التربوية، إنتاج مشترك بين مديرية برنامج جيني والهيئة العامة للشؤون التربوية، وزارة التربية الوطنية، يونيو 2013.

3- Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), L'évaluation de la performance des établissements scolaires au Maroc, 2024. Disponible sur : <https://cutt.us/JyUrV>

4- تقرير الهيئة الوطنية لتقييم منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي التابعة للمجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي حول المرحلة التجريبية لمشروع المدارس الرائدة، 2024، ص 13-14.

2-3- تفوق المصادر الرقمية في مواكبة المستجدات:

في مقابل الجمود الذي تعاني منه المقررات الدراسية الورقية، تُبرز المصادر الرقمية قدرة عالية على التكيف مع مستجدات العصر. فمن خلال منصات تعليمية مثل Khan Academy، Coursera، أو حتى الموسوعات المفتوحة كـWikipedia، يُتاح للمتعلمين الوصول الفوري إلى محتوى معرفي حديث، تفاعلي، ومتجدد باستمرار. وإضافة إلى نقل المعلومة، يُحفز هذا النوع من المحتوى التفاعل النشط لدى المتعلمين، ويثير فضولهم لاستكشاف مفاهيم جديدة وفهم الظواهر الراهنة من خلال أمثلة حيّة ومعاصرة.

يتجلى تفوق هذه المصادر في مرونتها، إذ تُحدّث بياناتها بشكل متواصل، مما يضمن انسجامها مع السياقات الراهنة ومتطلبات الحاضر. وهو ما يمنحها ميزة حاسمة مقارنة بالكتب المدرسية التي تتطلب سنوات للمراجعة والنشر. وبفضل هذه السرعة في التحيين، تغدو المعرفة أكثر قرباً من المتعلم، وأكثر قدرة على مواكبة تطلعاته وحاجاته الفعلية¹.

كما تتميز هذه المصادر بإمكانيات التخصيص والتعلّم الذاتي، حيث يمكن للمستخدم تحديد وتيرة التعلم، واختيار المواضيع التي تهّمه، بما يتوافق مع مستوى فهمه وسرعة استيعابه. وهذا ما يعزز استقلاليتته، ويمنحه دوراً فاعلاً في مساره التعليمي، بدل الاقتصار على التلقي السلبي².

وعلاوة على ذلك، تساهم المنصات الرقمية في تقليص الفجوة المعرفية بين المتعلمين، إذ تُوفّر محتوى عالي الجودة لجميع الفئات، بغض النظر عن الموقع الجغرافي أو الوضع الاقتصادي. وهي بذلك تُكرّس شكلاً جديداً من ديمقراطية الوصول إلى المعرفة، حيث يصبح التعليم الجيد متاحاً لمن يمتلك اتصالاً بسيطاً بالإنترنت فقط.

وقد أكدت منظمة اليونسكو في تقريرها المعنون بـ"منصات التعلم الرقمي ومستقبل التعليم"، على هذا التحول البنوي في طبيعة التعلم، مشددة على الدور المركزي الذي باتت تلعبه المنصات الرقمية في توسيع نطاق الوصول إلى تعليم جيد، وتعزيز فرص التعلم مدى الحياة، للجميع وبدون تمييز³.

2-4- قيمة الثبات النسبي للكتاب المدرسي بيداغوجيا وتنظيميا:

على الرغم من الدينامية الفائقة التي تتيحها المصادر الرقمية، فإن الكتاب المدرسي يظلّ يحتفظ بقيمة تربوية لا يُستهان بها، بفضل ما يميّزه من ثبات نسبي. فهذا الثبات يوفر إطاراً مرجعياً موحدًا، يُسهّم في تقليص الفوارق المعرفية بين المتعلمين، خاصة في السياقات التعليمية التي تسعى إلى ترسيخ حدّ أدنى من

1- تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، المدرسة، التكنولوجيات الجديدة والرهانات الثقافية، المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مطبعة سياما، 2014، ص 11.

2- Anderson, T., "The theory and practice of online learning", Athabasca University Press, Edmonton, Canada, 2008, pp. 120-161.

3- UNESCO, Digital learning platforms and the future of education, UNESCO Publishing, 2022.

Disponible sur: <https://cutt.us/IwZgi>.

العدالة المعرفية. كما يُتيح هذا الثبات للمدرّسين إمكانية التخطيط المسبق للدروس، وبناء مسارات تعليمية متسقة، إلى جانب تسهيل عمليات تقويم التحصيل الدراسي ضمن معايير محددة ومعروفة مسبقاً¹. وتكمن أهمية الكتاب المدرسي أيضاً في خضوعه لعمليات إعداد دقيقة تُراعي ضوابط علمية وبيداغوجية صارمة. فالمحتوى الذي يتضمنه يمرّ غالباً عبر لجان خبراء، ويُراجع لضمان موثوقيته ودقّته المعرفية والتربوية². في المقابل، تبقى العديد من المصادر الرقمية، رغم غناها، عرضة لتفاوتات في الجودة والمصداقية. فقد تحتوي هذه الأخيرة أحياناً على معلومات غير دقيقة أو مضامين لا تتماشى مع المعايير التربوية، خاصة إذا لم تكن خاضعة لأي إشراف أكاديمي أو رقابة مؤسسية³.

5-2- بين الورقي والرقمي: الحاجة إلى تكامل لا إقصاء:

في ظل التحوّلات المتسارعة التي تعرفها بيئة التعليم، تبرز ضرورة اعتماد نموذج تعليمي تكاملي لا يقوم على التنافس بين الوسيطين الورقي والرقمي، بل يسعى إلى تحقيق توازن بناءً بينهما. ففي حين يُوفّر الكتاب المدرسي مرجعية مشتركة تُوطّر المسار التعليمي وتُكرّس نوعاً من الاستقرار المنهجي، تتيح الموارد الرقمية إمكانيات هائلة للتفاعل والاكتشاف، وتقدّم محتوى مرناً ومُحدّثاً بشكل دائم.

من هذا المنطلق، يُعدّ الجمع بين التنظيم الذي يتيح الورقي، والانفتاح الذي تُتيحه البيئة الرقمية، خياراً تربوياً واعداً، يُراعي تنوّع حاجات المتعلمين واختلاف إيقاعاتهم التعليمية. فالرقمنة لا تعني إقصاء الكتاب المدرسي، بل تستدعي إعادة تحديد أدواره ضمن منظومة تعليمية هجينة، تجمع بين المرجعية الرسمية ومرونة المحتوى الرقمي.

هذا التوجه يجد دعمه النظري في أعمال الباحث تيري أندرسون، ولا سيما في دراسته حول "نظرية وتطبيق التعلم عبر الإنترنت"⁴، حيث يؤكد على أهمية خلق بيئات تعلم تجمع بين التفاعل، والاستقلالية، والتوجيه الأكاديمي، في إطار تعليمي مرّن ومفتوح على التطور.

1- الجيلالي حسان وفوزي لوحدي، أهمية الكتاب المدرسي في العملية التربوية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي، العدد 9، ديسمبر 2014، ص 194-210.

2- رضوان أبو الفتوح وآخرون، الكتاب المدرسي: فلسفته، تاريخه، أسسه، تقويمه، استخدامه، مكتبة الأنجلو المصرية، دار الهناء للطباعة، القاهرة، 1962، ص 122-143.

3- أحمد الحسين، صناعة الكتاب المدرسي، مركز الحسين للاستشارات والبحوث والتدريب، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى 2017.

3- Bennett, N., & Haigh, M., "Reconsidering the role of textbooks in the curriculum", British Journal of Educational Studies, Vol. 57, No. 4, 2009, pp. 464-484.

4- Anderson, T., "The theory and practice of online learning", Athabasca University Press, Edmonton, Canada, 2008.

3- ديمقراطية التعليم وإشكالية تعدد المصادر:

3-1- المرجعية الموحدة كأداة لضمان تكافؤ الفرص:

تُعدّ ديمقراطية التعليم من الركائز الأساسية التي تقوم عليها السياسات التربوية الحديثة، وتطرح في هذا الإطار المرجعية الموحدة—التي يجسدها الكتاب المدرسي— كأداة رئيسية لضمان تكافؤ الفرص وتقليص الفجوات الاجتماعية بين المتعلمين. إذ يُنظر إلى توحيد الكتاب المدرسي كوسيلة لضمان الحد الأدنى من العدالة المعرفية¹، من خلال تمكين جميع التلاميذ، على اختلاف خلفياتهم الاجتماعية والجغرافية، من الوصول إلى نفس المضامين التعليمية، والاحتكام إلى مرجعية موحدة في التقييم والقياس².

وبناءً عليه، يلعب الكتاب المدرسي دوراً تنظيمياً حاسماً في ضبط الفضاء المدرسي وتوجيه العملية التعليمية نحو أهداف مشتركة، لا سيما في السياقات التي تعاني من تفاوتات بنيوية، سواء بين المناطق الحضرية والقروية، أو بين التعليم العمومي والخاص³. وتكمن أهمية هذا الدور في تعزيز الإنصاف التربوي، وتوفير شروط تعليم موحد لجميع المتعلمين، بغض النظر عن التفاوتات الاقتصادية أو التكنولوجية.

غير أنّ هذا التصور، رغم مشروعيته في سياق السعي نحو توحيد المعايير التعليمية، لا يخلو من إشكالات تربوية ومعرفية، خصوصاً حين يُطبّق بشكل صارم يُقصي التنوع. فالإقتصار على مصدر موحد قد يؤدي إلى نمطية في إنتاج المعرفة، ويحول دون الانفتاح على تعددية المقاربات الثقافية والفكرية، وهو ما يُعدّ إشكالياً في المواد التي تتطلب تنوعاً في الرؤى والمقاربات، مثل الفلسفة، والتاريخ، والتربية الإسلامية.

وفي هذا السياق، ينبّه المفكر التربوي مايكل أبل إلى خطورة ما يُعرف بـ"المعرفة الرسمية"⁴ التي تُنتجها مؤسسات الدولة وتُعمّم عبر مناهج موحدة، مؤكداً أنها تُستخدم في كثير من الأحيان لترسيخ سلطات معرفية وإيديولوجية قائمة، مما يحدّ من إمكانات النقاش والنقد داخل الفضاء التربوي.

كما أنّ الجمود المعرفي الناتج عن توحيد المحتوى قد يؤدي إلى تغيب قضايا راهنة أو حساسيات مجتمعية لم تُحسم بعد، مثل النوع الاجتماعي، أو البيئة، وحقوق الإنسان، لا سيما في حال غياب تحديث دوري وديناميكي للمحتويات التعليمية يستجيب لتحولات الواقع.

¹ - ناهد رمزي، العدالة الاجتماعية وديمقراطية التعليم، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد 57، العدد 3، سبتمبر 2020، ص 28-66.

² - أحمد الحسين، صناعة الكتاب المدرسي، مركز الحسين للاستشارات والبحوث والتدريب، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى 2017، ص 58-71.

³ - إسماعيل إلمان، الكتاب المدرسي تربية وصناعة، في "الكتاب المدرسي في المنظومة التربوية: واقع وآفاق"، أعمال الملتقى الوطني 24 - 25 نونبر 2007، الجزائر، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2008، ص 296.

⁴ - Apple, M. W., Official knowledge: Democratic education in a conservative age, Routledge, New York, USA, 1993, pp. 60-100.

2-3- مخاطر التعدد غير المؤطر في البيئة الرقمية:

رغم ما تتيحه البيئة الرقمية من إمكانيات معرفية واسعة، تطرح مسألة تعدد المصادر التعليمية غير المؤطرة تحديات حقيقية أمام العدالة التربوية وجودة التعليم. فمن حيث المبدأ، يُمكن لتنوع المحتوى الرقمي أن يُسهم في تنمية مهارات التفكير النقدي والتحليل المقارن لدى المتعلمين، من خلال إطلاعهم على خطابات معرفية متعددة وتحليل التحيزات الكامنة فيها، مما يعزز لديهم القدرة على تبني مواقف قائمة على استقصاء معرفي متعدد الأبعاد¹.

والبشرية بين المؤسسات التعليمية. ففي حين تستفيد بعض المؤسسات من بنية تحتية رقمية متقدمة، وموارد بشرية مؤهلة قادرة على توظيف التكنولوجيا بشكل فعال، تفتقر مؤسسات أخرى، خاصة في المناطق الهشة أو القروية، إلى الحد الأدنى من الوسائل الضرورية، مما يُكرّس الفوارق التعليمية بدل أن يُقلّصها².

وفي هذا الإطار، يُطرح تساؤل جوهري بشأن كفاءة الأطر التربوية في التعامل مع هذه الوفرة الرقمية: إذ لا تكفي إتاحة المحتوى الرقمي ما لم تُصاحبها استراتيجيات تربوية واضحة وتكوين مهني مستمر يمكّن المعلمين من انتقاء المصادر الرقمية ذات الموثوقية، وتوجيه استخدامها بما ينسجم مع الأهداف التعليمية والمضامين المنهجية³.

وبناء على ذلك، تبرز الحاجة إلى مقاربات تعليمية هجينة تُبقي على الكتاب المدرسي بوصفه مرجعاً تنظيمياً يضمن الحد الأدنى من التوحيد المعرفي، وتفتح، في الآن ذاته، المجال أمام مصادر رقمية تكميلية منتقاة بعناية، تُثري التجربة التعليمية دون التفريط في مبدأ الإنصاف أو تعريض المتعلمين لتشتت معرفي وفوارق ناتجة عن فوضى رقمية غير مؤطرة⁴.

4- الكتاب المدرسي في مواجهة التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي:

4-1- تحديات الذكاء الاصطناعي في التعليم:

يُعد التقدم السريع في تكنولوجيا التعليم، خصوصاً في مجال الذكاء الاصطناعي، تحدياً عميقاً يواجه الدور التقليدي للكتاب المدرسي، الذي ظل مرجعاً أساسياً في العملية التعليمية لعقود طويلة. إذ لم تعد

1- Ribble, M., Digital citizenship in schools: Nine elements all students should know, International Society for Technology in Education, Arlington, United States, 2015, p. 40.

2- نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 318، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 2005.

3- عبد الله بوغوتة وعبد الحفيظ ملوكي، نحو رؤية متجددة لتكوين الأطر التربوية في العصر الرقمي، مجلة تكوين للدراسات التربوية وأبحاث التجديد البيداغوجي - المجلد 01، العدد 01، 2023، ص 10-29.

4- غادة فرحات وآخرون، تقييم مدى تطبيق التعليم الهجين في نجاح العملية التعليمية، مجلة العلوم التربوية، المجلد 7، العدد 1، 2023، ص 69-96.

المعرفة حبيسة صفحات مطبوعة أو محكومة بتسلسل خطي جامد، بل أصبحت متاحة بشكل فوري، وتفاعلية، وقابلة لإعادة التشكيل باستمرار في بيئات رقمية تتسم بالانفتاح والتجدد المستمر¹.

في هذا السياق، تقدم المنصات الرقمية التي تعتمد على الخوارزميات الذكية إمكانيات تعلم لم تكن ممكنة من قبل. إذ يتمكن الذكاء الاصطناعي من تكييف المحتوى التعليمي مع أنماط التعلم الفردية للمتعلمين، استناداً إلى تحليل سلوكهم وتقديمهم في المادة الدراسية. فهذه التكنولوجيا توفر للمتعلمين تجارب تعلم شخصية تراعي الفروق الفردية، وتدعم التعلم الذاتي، الأمر الذي يعزز استقلالية المتعلم في اكتساب المعرفة².

إضافة إلى ذلك، يتيح الذكاء الاصطناعي توفير تغذية راجعة فورية، مما يساهم في متابعة التقدم التعليمي ورصد نقاط القوة والضعف بشكل دقيق. فهذا النوع من التقييم يتجاوز النموذج التقليدي القائم على الاختبارات والعلامات، ليغير مفهوم التقييم نفسه، ويجعل منه أداة أكثر مرونة وفعالية في تحسين مستوى المتعلم³.

2-4- حدود الاعتماد على التكنولوجيا في التعليم:

أ. تأثير التكنولوجيا على المهارات الذهنية:

على الرغم من الفوائد الكبيرة التي تقدمها التكنولوجيا، لا يمكن إنكار أن هذا المشهد التقني المذهل يحمل بعض الحدود والإشكالات. ففي حين يرى البعض أن الذكاء الاصطناعي يمكن أن يُعزز من قدرة المتعلمين على الوصول إلى المعرفة، يُحذر آخرون من التأثيرات السلبية التي قد يترتب عليها هذا التقدم التكنولوجي، خصوصاً فيما يتعلق بتقويض المهارات الذهنية الأساسية، التي طالما ارتبطت بممارسات مثل القراءة النقدية والتفكير التحليلي⁴.

إن التفاعل مع الكتاب الورقي يتطلب نوعاً من التركيز المستمر، والتدرج المنهجي في الفهم، مما يساهم في تنمية قدرات عقلية يصعب تعويضها بتجربة تصفح سريعة أو محتوى تفاعلي مشوّع⁵. وتشير بعض الدراسات في علوم التربية وعلم النفس المعرفي إلى أن القراءة الورقية ترتبط بمستويات أعلى من الفهم

1- تقرير وزارة التعليم الأمريكية، مكتب تكنولوجيا التعليم، الذكاء الاصطناعي ومستقبل التعليم والتعلم، رؤى وتوصيات، واشنطن العاصمة، 2023. ترجمة خالد الرفاعي، مركز دلائل، ص 18، الرابط: <https://cutt.us/89HhQ>

2- Aleven, V. et al., "Instruction based on adaptive learning technologies", In Mayer, R. E. & Alexander, P. A. (Eds.), Handbook of research on learning and instruction, Routledge, New York, USA, 2016, pp. 522–560.

3- Ibid.

4- Pervaiz, H., Ali, K., Razzaq, S., & Tariq, M., "The Impact of AI on Critical Thinking and Writing Skills in Higher Education", The Critical Review of Social Sciences Studies, Vol. 3, No. 1, 2025, pp. 3165–3176.

5- Delgado, P., Vargas, J., Ackerman, R., & Salmerón, L., "The effects of reading media on reading comprehension: A meta-analysis", Educational Research Review, Vol. 25, 2018, pp. 23–43.

العميق والاستيعاب الطويل الأمد، بالمقارنة مع القراءة عبر الشاشات، التي غالبًا ما تشجع على القراءة السطحية والتنقل السريع بين المعطيات.¹

ب. الدور الرمزي والتنظيمي للكتاب المدرسي

ومن جهة أخرى، لا يمكن تجاهل الدور الرمزي والتنظيمي الذي يلعبه الكتاب المدرسي. فهو لا يقدم المعرفة فحسب، بل يُوطرها ضمن رؤية بيداغوجية واضحة، ويشكل مرجعًا موحدًا يساهم في ضمان استمرارية التعلم داخل الفصل وخارجه. كما أن اعتماده يُتيح للمعلم التخطيط والتحكم في سير الدروس.² في المقابل، قد يؤدي الإفراط في الاعتماد على الأدوات الذكية إلى نوع من الاتكالية الرقمية، مما قد يُضعف روح المبادرة الذاتية ويُقوض ملكة النقد والمساءلة.³ لذلك، تبرز الحاجة إلى نماذج تربوية تكاملية، لا ترى في التكنولوجيا بديلاً عن الكتاب المدرسي، بل شريكًا تكميليًا له. نماذج تستفيد من الثبات البنوي والمنهجي الذي يوفره الكتاب المدرسي، وتدعم ذلك بمرونة الأدوات الرقمية وقدرتها على التكيف الفوري. فقط من خلال هذا التكامل يمكن تصور منظومة تعليمية تُوفق بين الاستيعاب العميق والتنوع المعرفي، وبين التنظيم البيداغوجي والانفتاح التقني، مع الحرص على ألا تُصبح التكنولوجيا هدفًا في حد ذاتها، بل وسيلة لخدمة الفهم والتحصيل.⁴

5- التنشئة الرقمية وتحدي مركزية الكتاب المدرسي:

5-1- تعدد مصادر التنشئة في العصر الرقمي:

في ظل التحولات المتسارعة التي يشهدها الفضاء الرقمي، لم يعد الكتاب المدرسي يحتفظ بموقعه المركزي التقليدي داخل المنظومة التعليمية كما كان في السابق. فقد أدى الانتشار الواسع للإنترنت، وظهور وسائل التواصل الاجتماعي، إلى بروز واقع معرفي جديد يتسم بما يمكن تسميته بـ"تعدد مصادر التنشئة"، وهي مصادر تُمارس تأثيرًا متزايدًا على المتعلمين، وتعيد تشكيل علاقتهم بالمعرفة والقيم، كما تعيد رسم حدود السلطة الرمزية التي كانت في الماضي حكرًا على المدرسة والمعلم.⁵

في هذا السياق، يخضع تلاميذ المرحلة الثانوية، على وجه الخصوص، إلى نوع من التنشئة الرقمية، التي قد تتحول أحيانًا إلى تنشئة موازية، بل ومنافسة للتنشئة التربوية الرسمية. فهم يتفاعلون يوميًا مع

1- Delgado, P., Vargas, J., Ackerman, R., & Salmerón, L., "The effects of reading media on reading comprehension: A meta-analysis", Educational Research Review, Vol. 25, 2018, pp. 23–43.

2- أحمد الحسين، صناعة الكتاب المدرسي، مرجع سبق ذكره، ص 58-71.

- Delgado et al., 2018, pp. 23–43.3

4- Gilmore, S., & Deos, K., Integrating Technology: A School-Wide Framework to Enhance Learning, Heinemann, 2020, p. 45.

5- Valkenburg, P. M., & Peter, J., "Social consequences of the internet for adolescents: A decade of research", Current Directions in Psychological Science, Vol. 18, No. 1, 2009, pp. 1–5.

محتويات رقمية متنوعة وغير خاضعة للرقابة المؤسسية، ما يجعلهم عرضة لتأثيرات متعددة قد تكون متناقضة أو غير منسجمة مع ما تقدمه المدرسة¹.

لقد ساهم هذا التحول النوعي في البيئة التعليمية في إحداث انزياح تدريجي لوظيفة الكتاب المدرسي، حيث لم يعد يشكل المرجع الأساسي الوحيد للمعرفة، بل غدا عنصرًا ضمن منظومة تعليمية متعددة القنوات والمصادر. وبالمنطق ذاته، لم يعد يُنظر إلى المعلمين بوصفهم المصدر الأحادي للمعرفة، بل تطور دورهم ليصبحوا وسطاء معرفيين، تتمثل مهمتهم الأساسية في توجيه المتعلمين ومساعدتهم على التمييز والتنقل الواعي داخل هذا الفضاء الرقمي المفتوح والمعقد².

2-5- تحديثات المصادقية والانتقائية في المحتوى الرقمي:

رغم ما يوفره الانفتاح الرقمي الواسع من فرص لتوسيع آفاق التعلم وتعزيز استقلالية المتعلم، فإنه يطرح في المقابل إشكالات بنيوية عميقة، تتعلق أساسًا بمصادقية المعلومات، وانتقائيتها، وفهمها في سياقاتها الصحيحة. ففي بيئة تتسم بـ "الوفرة الرقمية" وتدفق غير منظم للمعطيات، يصبح خطر التضليل، ونشر المعلومات الزائفة، والوقوع في التحيزات المعرفية، تهديدًا حقيقيًا للمسار التكويني السليم للمتعلمين³.

وفي هذا السياق، يتميز الكتاب المدرسي، رغم ما قد يُؤخذ عليه من ثبات نسبي، بكونه منتجًا خاضعًا لمراجعة علمية دقيقة من قبل خبراء تربويين، وملتزمًا بمنطق بيداغوجي واضح يراعي التدرج في بناء المعرفة وملاءمتها للفتنة المستهدفة. في المقابل، يغلب على المحتوى الرقمي الطابع التجزيئي والانتقائي، كما قد يتضمن في أحيان كثيرة توجيهًا إيديولوجيًا خفيًا، لا يخضع لأي رقابة مؤسسية منظمة⁴.

انطلاقًا من ذلك، تصبح المدرسة اليوم مطالبة بأداء دور محوري في تنمية ما يُعرف بالكفايات الرقمية النقدية، وفي تكوين "مواطن رقمي" يمتلك القدرة على التفاعل الواعي والمسؤول مع بيئة معرفية معقدة ومتشعبة. ويتطلب ذلك إعادة توجيه الفعل البيداغوجي نحو تمكين المتعلمين من استراتيجيات البحث الفعال، والقراءة المتعددة المستويات، وتحليل مصادقية المصادر، كما أشار إلى ذلك الباحثان ديفيد باودن ولين روبنسون في أبحاثهما حول محو الأمية المعلوماتية⁵.

1- سمير بن عياش، التكنولوجيا وأثرها على الهوية الثقافية للشباب العربي، المجلة المصرية لعلوم المعلومات، المجلد الخامس، العدد الأول، أبريل 2018، ص 320.

2- Delgado et al, "The effects of reading media on reading comprehension: A meta-analysis", Educational Research Review, Vol. 25, 2018, pp. 23–43.

3- José Van Dijck, The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 45.

4- José Van Dijck, The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media, p. 45.

5- Bawden, D. & Robinson, L., "The dark side of information: overload, anxiety and other paradoxes and pathologies", Journal of Information Science, Vol. 35, No. 2, 2009, pp. 180–191.

ولا يقتصر التحدي على البعد المهاري، بل يشمل أيضًا إعادة التفكير في وظيفة الكتاب المدرسي، بحيث يُنظر إليه لا كوسيلة احتكارية للمعرفة، بل كنقطة انطلاق نحو مسارات تعلم مرنة ومتنوعة. فالتحدي التربوي لم يعد يتمثل في الاستغناء عن الكتاب أو استبداله، بل في دمجها ضمن مشروع بيداغوجي متكامل، يوازن بين الثبات المعرفي من جهة، وبناء الوعي الرققي النقدي من جهة أخرى. وبذلك، يمكن تصور منظومة تعليمية متعددة المصادر، تتيح للمتعلمين اكتساب المعارف من زوايا مختلفة، وتؤهلهم للنجاح في عالم أكاديمي متغير، والانخراط المسؤول في مجتمع رقمي قائم على الوعي، والتميز، والمشاركة الفعالة في إنتاج المعرفة¹.

6- نحو نموذج تكاملي لمصادر التعلم:

6-1- أسس النموذج التكاملي بين الكتاب المدرسي والمصادر الرقمية:

في خضم التحولات العميقة التي تشهدها المنظومة المعرفية والتربوية في العصر الرقمي، لم يعد من المجدي التموّج داخل ثنائية صراعية تُقابل بين الكتاب المدرسي والمصادر الرقمية البديلة. بل إن التوجهات الحديثة في الفكر التربوي تدعو إلى تبني نموذج تكاملي مرّن يُزاوج بين الاستقرار البنوي الذي يمثله الكتاب المدرسي، والانفتاح الدينامي والتفاعلي الذي تتيحه الوسائط الرقمية متعددة الأشكال².

يقوم هذا النموذج على مبدأ التكامل الوظيفي لا التنافي، حيث لا يُنظر إلى أي من الطرفين كبديل للآخر، بل كعنصرين متكاملين يساهمان في تلبية احتياجات المتعلم المعاصر، ويُعيدان بناء علاقته بالمعرفة وفق منطق يتجاوز الجمود والانغلاق، ويعزز الانخراط الفاعل في الفعل التعليمي³.

فرغم ما يُؤخذ على الكتاب المدرسي من بطء في التحديث ومحدودية التفاعلية، فإنه يظل يشكل مرجعية تربوية موحدة تساهم في ترسيخ أرضية معرفية مشتركة بين المتعلمين، وتوفر للمعلمين إطارًا تنظيميًا واضحًا يساعدهم على تخطيط المسارات البيداغوجية وفق أهداف دقيقة وتدرج منهجي منطقي. كما يساهم هيكله الصارم في ترسيخ المفاهيم الأساسية وضبط عمليات التقويم بما يضمن العدالة والإنصاف بين المتعلمين باختلاف مناطقهم وسياقاتهم⁴.

في المقابل، تتيح المصادر الرقمية والوسائط المتعددة إمكانات تعليمية تكميلية ثرية، تفتح المجال أمام تجارب تعلم تفاعلية وشخصية، وتستجيب لتنوع أساليب التعلم الفردية. فالفيديوهات التعليمية، والمحاكاة الافتراضية، والموارد الرقمية التفاعلية، تُساهم في تجسيد المفاهيم المجردة، وتُعزز الفهم العميق،

1- Gilmore, S., & Deos, K., Integrating Technology: A School-Wide Framework to Enhance Learning, Heinemann, 2020, p. 45.

2 -Laurillard, D., Teaching as a Design Science: Building Pedagogical Patterns for Learning and Technology, Routledge, New York, USA, 2012, pp. 45-52.

3- Ibid.

4- الجيلالي حسان وفوزي لوحيدي، أهمية الكتاب المدرسي في العملية التربوية، مرجع سبق ذكره، ص 194-210.

خاصة لدى المتعلمين ذوي الميول البصرية أو الحركية. كما يُمكن إدراج المحتوى الرقمي المتجدد من مواكبة التطورات العلمية والمعرفية الراهنة، وهو ما يصعب تحقيقه من خلال الكتاب الورقي وحده نظراً لطبيعة مسارات إنتاجه البطيئة نسبياً¹.

وعليه، فإن التحدي الراهن لا يكمن في المفاضلة بين هذين المصدرين، بل في إعادة هندسة العلاقة بينهما ضمن تصور بيداغوجي تكاملي، يُعيد تموقع كل مصدر في منظومة تعلم مرنة، تتسم بالتعدد، والنجاعة، والقدرة على الاستجابة للتحويلات المستمرة في الحاجات التكوينية للمتعلمين.

2-6- آليات تفعيل النموذج التكاملي في السياق المغربي:

في ظل التحويلات العميقة التي تعرفها المنظومة التربوية المغربية، تبرز الحاجة الملحة إلى تفعيل النموذج التكاملي بين الكتاب المدرسي والمصادر الرقمية، خصوصاً في المرحلة الثانوية، التي تشكل محطة محورية في انتقال المتعلم من موقع التلقي السلبي إلى موقع الفعل المعرفي النشط. ويتطلب هذا التفعيل مقاربة شمولية تركز على عدد من الآليات المتكاملة، التي يمكن إجمالها فيما يلي:

- اعتماد الكتاب المدرسي كمصدر تأسيسي: لما يوفره ذلك من مرجعية معرفية وبيداغوجية موحدة، تضمن الانسجام مع كفايات المنهاج الوطني، وتؤطر سيرورة التعلم وفق أهداف مضبوطة وتدرج مدروس.

- توظيف موارد رقمية مكملة: يتم اختيارها بعناية وفق معايير الجودة، والملاءمة للمستوى العمري والمعرفي للمتعلمين، بما يتيح إثراء المحتوى، وربط المعرفة بالسياقات الراهنة، وتعزيز الفهم العميق للمفاهيم المجردة.

- تشجيع البحث والاستقصاء: داخل المكتبات الورقية والرقمية، بما يساهم في تنمية الاستقلالية الفكرية، وترسيخ ممارسات علمية رصينة في التعلم، تقوم على المبادرة والتحقق والمقارنة.

- دمج أنشطة تطبيقية ومشاريع تعليمية: تُحفّز المتعلمين على تجميع المعلومات من مصادر متعددة، وتوظيفها في بناء معارف مركبة، مع ما يتطلبه ذلك من تفعيل مهارات التفكير النقدي وحل المشكلات، وتنمية الكفايات التشاركية والابتكارية.

- الارتقاء بتكوين المعلمين: من خلال تأهيلهم في مجال الانتقاء البيداغوجي للمصادر الرقمية، وتعزيز قدرتهم على دمجها بفعالية في الممارسات الصفية، مع مراعاة الفوارق المجالية واللوجستية، خاصة بين الوسطين الحضري والقروي، وبين المؤسسات ذات البنية التحتية المتقدمة وتلك التي تعاني من محدودية الموارد.

وفي هذا الإطار، ينبغي أن يُبنى النموذج التكاملي على مبدأ التوجيه البيداغوجي الرشيد، لا مجرد الإتاحة الحرة للموارد، إذ أن تعدد المصادر لا يُعفي من الحاجة إلى بوصلة تربوية تقود المتعلم نحو المعلومة

1- حسن كشاحي ومصطفى عبد الواحد، التوظيف الديداكتيكي للموارد الرقمية في الدرس الجغرافي: مدخل لتجويد الممارسة الصفية بالتعليم الثانوي، المجلة المغربية للتقييم والبحث التربوي، العدد 11، يونيو 2024، ص 119-139.

الدقيقة، والمصدر الموثوق، والسياق المناسب. وهو ما يستدعي إعادة تعريف وظيفة المعلم، ليصبح موجِّهاً بيداغوجياً ومُرافقاً في مسار التعلم الذاتي، لا مجرد ناقل للمحتوى المعرفي¹.

وعليه، فإن الرهان الأساسي لهذا النموذج لا يقتصر على تحسين الأداء الدراسي، بل يتجاوز ذلك إلى ترسيخ ثقافة تعلم ذاتي مستدام، تُحوّل المتعلم إلى فاعل منتج للمعرفة، ومؤهّل لمواجهة التحديات المتسارعة لمجتمع المعرفة، حيث لا يُكافأ من يملك المعلومة فقط، بل من يُحسن التعلم المستمر، والبحث الفعّال، وتقييم المحتوى النقدي.

7- خاتمة:

إن التساؤل حول مكانة الكتاب المدرسي في عصر الوفرة الرقمية لا يُعدّ مجرد نقاش تقني أو بيداغوجي، بل هو إشكال معقد تتداخل فيه أبعاد معرفية، تربوية، تكنولوجية، واجتماعية. لذلك، فإن اختزال هذا النقاش في ثنائية "البقاء أو الإلغاء" يُفقد عمقه، ويُغفل طبيعة التحول البنيوي الذي يشهده الفعل التربوي في زمن الرقمنة. فبينما يُوقّر الكتاب المدرسي مرجعية معرفية وإطاراً بيداغوجياً قدراً من الإنصاف التربوي، تفتح الوسائط الرقمية آفاقاً للتعلم التفاعلي والمرن، وتستجيب لتنوع الحاجات والأساليب الفردية للمتعلمين.

من منظور سوسيولوجي وتربوي، يقتضي بناء سياسة تعليمية فعالة مراعاة عدد من المرتكزات الأساسية، أبرزها: ضمان عدالة الولوج إلى المعرفة، تقليص الفجوات الرقمية والاجتماعية، مواكبة التحولات التكنولوجية المتسارعة، والحفاظ على الوظيفة التأطيرية للمؤسسة التعليمية. فقد بات من غير الكافي الاعتماد الحصري على الكتاب المدرسي لتأطير تعلم يُنمي الكفايات المفصلية لعصرنا، كالتفكير النقدي، التعلم الذاتي، والقدرة على التكيف المستمر.

وفي السياق المغربي، يشكل النموذج التكاملي بين الكتاب المدرسي والمصادر الرقمية خياراً استراتيجياً لتجاوز المعوقات البنيوية والبيداغوجية التي تعوق جودة التعليم، خاصة في المرحلة الثانوية. غير أن تفعيل هذا النموذج يظل رهيناً بتوفير بنية تحتية رقمية كفيلة بتقليص الفجوة بين الوسطين الحضري والقروي، وبتكوين مستمر للمدرّسين في مجالات التوظيف البيداغوجي الفعّال للموارد الرقمية، إلى جانب تطوير مناهج مرنة تُراعي التعدد الواسطي دون المساس بجوهر الكفايات المستهدفة.

إن الحديث عن "نهاية الكتاب المدرسي" ليس سوى وهم مبالغ فيه؛ فالرهان الحقيقي لا يكمن في الإقصاء، بل في بناء تكامل ذكي بين الثابت والمتغير، بين المرجعية والانفتاح، وبين المعرفة الورقية والمؤسسة، والمعرفة الرقمية الشبكية. إنه رهان على تكوين متعلم فاعل وناقد، قادر على التنقل بوعي وكفاءة داخل فضاء المعرفة الرقمي، لا كمستهلك سلبي، بل كمُنْتَج ومُقَوِّم للمعرفة.



1- عبد الله بوغوتة وعبد الحفيظ ملوكي، نحو رؤية متجددة لتكوين الأطر التربوية في العصر الرقمي، مرجع سبق ذكره، ص 10-29.

الببليوغرافيا:

باللغة العربية:

- 1- أشهبون، عبد المالك، الكتاب المدرسي: مسارات وتجارب وانتظارات، سلسلة "مداخل معرفية وتربوية"، مركز الأبحاث السيميائية والدراسات الثقافية، فاس، 2021.
- 2- إلمان، إسماعيل، الكتاب المدرسي تربية وصناعة، في "الكتاب المدرسي في المنظومة التربوية: واقع وآفاق"، أعمال الملتقى الوطني 24 - 25 نونبر 2007، الجزائر، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.
- 3- بوغوتة، عبد الله وملوكي، عبد الحفيظ، نحو رؤية متجددة لتكوين الأطر التربوية في العصر الرقمي، مجلة تكوين للدراسات التربوية وأبحاث التجديد البيداغوجي- المجلد 01، العدد 01، 2023.
- 4- تقرير الهيئة الوطنية لتقييم منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي التابعة للمجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي حول المرحلة التجريبية لمشروع المدارس الرائدة، 2024.
- 5- تقرير وزارة التعليم الأمريكية، مكتب تكنولوجيا التعليم، الذكاء الاصطناعي ومستقبل التعليم والتعلم، رؤى وتوصيات، واشنطن العاصمة، 2023. ترجمة خالد الرفاعي، مركز دلائل، 2023.
- 6- تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، المدرسة، التكنولوجيات الجديدة والرهانات الثقافية، المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مطبعة سياما، 2014.
- 7- الدراسة الوطنية حول التقويم الداخلي مدى استعمال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في المؤسسات التربوية، إنتاج مشترك بين مديرية برنامج جيني والمفتشية العامة للشؤون التربوية، وزارة التربية الوطنية، يونيو 2013.
- 8- حسان، الجيلالي ولوحيدي، فوزي، أهمية الكتاب المدرسي في العملية التربوية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي، العدد 9، ديسمبر 2014.
- 9- الحسين، أحمد، صناعة الكتاب المدرسي، مركز الحسين للاستشارات والبحوث والتدريب، الرياض، الطبعة الأولى 2017.
- 10- رمزي، ناهد، العدالة الاجتماعية وديمقراطية التعليم، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد 57، العدد 3، سبتمبر 2020.
- 11- علي، نبيل وحجازي، نادية، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 318، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 2005.
- 12- بن عياش، سمير، التكنولوجيا وأثرها على الهوية الثقافية للشباب العربي، المجلة المصرية لعلوم المعلومات، المجلد الخامس، العدد الأول، أبريل 2018.

- 13- أبو الفتوح، رضوان وآخرون، الكتاب المدرسي: فلسفته، تاريخه، أسسه، تقويمه، استخدامه، مكتبة الأنجلو مصرية، دار الهناء للطباعة، القاهرة، 1962.
- 14- فرحات، غادة وآخرون، تقييم مدى تطبيق التعليم الهجين في نجاح العملية التعليمية، مجلة العلوم التربوية، المجلد 7، العدد 1، 2023.
- 15- كشاحي، حسن وعبد الواحد، مصطفى، التوظيف الديداكتيكي للموارد الرقمية في الدرس الجغرافي: مدخل لتجويد الممارسة الصفية بالتعليم الثانوي، المجلة المغربية للتقييم والبحث التربوي، العدد 11، يونيو 2024.

باللغات الأجنبية:

- 1- Anderson, T., "The theory and practice of online learning", Athabasca University Press, Edmonton, Canada, 2008
- 2- Aleven, V., McLaughlin, E. A., Glenn, R. A., & Koedinger, K. R., "Instruction based on adaptive learning technologies", In Mayer, R. E. & Alexander, P. A. (Eds.), Handbook of research on learning and instruction, Routledge, New York, USA, 2016.
- 3- Apple, M. W., Official knowledge: Democratic education in a conservative age, Routledge, New York, USA, 1993.
- 4- Bawden, D. & Robinson, L., "The dark side of information: overload, anxiety and other paradoxes and pathologies", Journal of Information Science, Vol. 35, No. 2, 2009.
- 5- Bennett, N., & Haigh, M., "Reconsidering the role of textbooks in the curriculum", British Journal of Educational Studies, Vol. 57, No. 4, 2009.
- 6- Bourdieu, P., "The Forms of Capital", In Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, Greenwood, 1986.
- 7- Bourdieu, P., & Passeron, J. C., Reproduction in education, society and culture, Sage Publications, London, UK, 1977.
- 8- Castells, Manuel, The Rise of the Network Society, 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010.
- 9- Delgado, P., Vargas, J., Ackerman, R., & Salmerón, L., "The effects of reading media on reading comprehension: A meta-analysis", Educational Research Review, Vol. 25, 2018.
- 10- Gilmore, S., & Deos, K., Integrating Technology: A School-Wide Framework to Enhance Learning, Heinemann, 2020.

- 11-Haut-Commissariat au Plan (HCP), Résultats préliminaires du Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2024, Rabat, 2024.
- 12-José Van Dijck, The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media, Oxford: Oxford University Press, 2013
- 13-Laurillard, D., Teaching as a Design Science: Building Pedagogical Patterns for Learning and Technology, Routledge, New York, USA, 2012.
- 14-Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), L'évaluation de la performance des établissements scolaires au Maroc, 2024. Disponible sur : <https://cutt.us/JyUrV>
- 15-Pervaiz, H., Ali, K., Razzaq, S., & Tariq, M., "The Impact of AI on Critical Thinking and Writing Skills in Higher Education", The Critical Review of Social Sciences Studies, Vol. 3, No. 1, 2025.
- 16-Ribble, M., Digital citizenship in schools: Nine elements all students should know, International Society for Technology in Education, Arlington, United States, 2015.
- 17-Selwyn, N., Education and technology: Key issues and debates, 2nd ed., Bloomsbury Academic, London, UK, 2016.
- 18-UNESCO, Education in a post-COVID world: Nine ideas for public action, UNESCO Publishing, 2020.
- 19-UNESCO, Digital learning platforms and the future of education, UNESCO Publishing, 2022. Disponible sur: <https://cutt.us/lwZgi>
- 20-Valkenburg, P. M., & Peter, J., "Social consequences of the internet for adolescents: A decade of research", Current Directions in Psychological Science, Vol. 18, No. 1, 2009.

استكشاف الثقافة الجبلية في المغرب
دراسة أنثروبولوجية لمنطقة بوعادل إقليم تاونات

Islamic Culture
Heritage And Challenges in The Path of Continuity

د. يعقوب المشاشتي

د. محمد زين العابدين التوالي

**جامعة سيدي محمد بن عبد
الله
المغرب**

**جامعة ابن زهر
المغرب**

yakoublamchacti1990@gmail.com

medzineelabidine.touali@edu.uiz.ac.ma



استكشاف الثقافة الجبلية في المغرب دراسة أنثروبولوجية لمنطقة بو عادل إقليم تاونات

د. محمد زين العابدين التوالي، د. يعقوب المشاشي

ملخص:

تجيب هذه الورقة، عن سؤال رئيسي يتعلق بالآليات التي يتم من خلالها إنتاج الثقافة الخاصة بالمجال القروي الجبلي، والنموذج المعتمد هو منطقة "بوعادل" الجبلية الواقعة بإقليم تاونات، حيث يفترض أن الإنسان في تفاعله مع الطبيعة التي يسكنها، ينتج لنفسه ثقافة خاصة، تميزه عن الآخر، وتتدخل في تشكيل هويته الاجتماعية، والثقافية، وعبر الميدان، من خلال استخدامنا للمنهج الوصفي - التحليلي الذي يتلاءم تماما مع النموذج الكيفي الذي نشتغل به، وكذلك اعتمادنا على تقنيات الملاحظة، والمقابلة، وتحليل المضمون، والتي ستمكننا من تفكيك الخطاب اليومي، وفهم النسق الثقافي، حيث سنعمل في هذه الدراسة، على رصد الآليات التي يتم من خلالها بناء الثقافة الجبلية، في سياق عملية تفاعل الإنسان مع بيئته، و على المقاربة النظرية المتمثلة في نظرية البيئة الثقافية، كبراديجم، للتحليل والفهم.

الكلمات المفتاحية: الثقافة، الثقافة الجبلية، المجال.

Abstract:

This article answers a key question related to the mechanisms by which the culture of the mountainous rural area is produced, and the model adopted is the mountainous area "Boadel" located in the Taounate province, where it is assumed that man, in his interaction with the nature inhabited by him, produces for himself a certain culture, differentiates him from the other, intervenes in the formation of his socio-cultural and social identity. - In this monograph, we will work on observing the mechanisms by which mountain culture is built, during the process of human interaction with its environment, and on the theoretical approach that the theory of cultural ecology represents, as a model, for analysis and understanding.

Keywords: Culture, Mountain Culture, Sphere.

1- مقدمة:

يصعب في كثير من الأحيان، تناول مفهوم الثقافة في شموليتها المعرفية والنظرية، وذلك لكون مفهوم الثقافة يتخذ لنفسه عدة تحديدات، حسب خصوصية كل مجتمع، وحسب السياق الذي يتم تناوله فيه، وهو ما نحاول الوصول إليه من خلال طرحنا لمفهوم الثقافة الجبلية في المغرب، حيث يحيل عنوان هذه الورقة على افتراض ضمني، مفاده أن الجبل كمجال فيزيائي واجتماعي، له ثقافته الخاصة التي لا يمكن أن نجدها في السهول والصحاري والواحات. وهذا الافتراض ليس عبثيا بالنظر لخصوصية الحياة الاجتماعية بالمجتمعات الجبلية، وكذلك بالنظر لنمط عيش الأفراد بهذه المجتمعات وتمثلاتهم للأشياء من حولهم.

إن الاهتمام بالمجتمعات الجبلية ليس وليد اللحظة الراهنة، بل إنها كانت دائما في صلب الدراسات الإثنوغرافية، والسوسيولوجية، لما امتازت به هذه المجتمعات من ديناميات تعكس الخصوصية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية. وهكذا فإن الحديث عن الثقافة الجبلية لا يعني فقط، حصرها في الفلكلور الشعبي، بما يضمنه من فنون، وعادات اجتماعية، وطقوس، بل يصل الأمر إلى كونها تعبيرا عن بنيات اجتماعية خفية. تعد هذه الأخيرة مسؤولة، بشكل أو بآخر، على إنتاج هذه الثقافة، وما يرتبط بها من أشكال التنظيم الاجتماعي.

رغم أن المجال الجبلي، يعد مجالا طبيعيا، ذا أدوار تؤثر بشكل كبير على حياة الإنسان فيه، إلا أن الحديث عنه من الزاوية السوسيولوجية والأنثروبولوجية، يذهب به إلى أبعد من تحديده الجغرافي، حيث يحظى الجبل بمكانة هامة داخل البنيات الذهنية للأفراد الذين يعيشون ويبنون علاقاتهم الاجتماعية بداخله، فلطالما "ارتبط الجبل في الثقافات الإنسانية عامة بعدد من الوقائع التيو-فلسفية، والأسطورية، ونستحضر هنا في هذا السياق، دلالات "جبل أوليمبس"، أو جبل الأوليمبي في الميثولوجيا اليونانية"¹.

تسعى هذه الورقة إلى إظهار بعض الخصائص التي تجعل من الجبل، مجالا اجتماعيا وثقافيا، وذلك من خلال نموذج منطقة "بوعادل" الجبلية، الواقعة بإقليم تاونات، شمال جهة فاس-مكناس بالمغرب. فنهايك على أن الجبال تهيمن على المجالات الطبيعية بمنطقة "بوعادل"، فإن مجتمعها أيضا يتفاعل مع هذا المجال الجبلي، عبر خلق معاني ودلالات مرتبطة به، تصل بهم إلى تسمية أنفسهم بمجتمع "جبالة" في إشارة إلى هويتهم الاجتماعية التي ارتبطت بالعيش في مجال الجبل، وبذلك فإن سبرنا لأغوار الثقافة الجبلية، من خلال النموذج الذي أوردناه أعلاه، هو في نفس الوقت محاولة للإجابة عن عدد من الأسئلة التي ترتبط بمفهوم الثقافة الجبلية، والتي يمكن تلخيصها في التساؤل عن الآليات التي تساهم في إنتاج ثقافة خاصة بالمجتمع الجبلي؟ ويتضمن ذلك الكشف عن خصائصها، وانعكاساتها على مستوى التنظيم الاجتماعي، وأسلوب العيش، ومختلف الممارسات الاجتماعية.

1- محمد أمحدوك، براديفم الجبل في الحكاية الشعبية الأمازيغية المغربية: الأطلس المتوسط المركزي أنموذجا، مجلة الدراسات الأمازيغية، العدد 7، 2020، ص 95.

للإجابة عن هذا السؤال، اعتمدنا في هذه الورقة على المنهج الإثنوغرافي القائم على الملاحظة والوصف، كأداتين رئيسيتين لفحص البنيات الاجتماعية، المنتجة للثقافة الجبلية بمجتمع "بوعادل"، والتي لا يمكن التدقيق فيها إلا بالنظر للممارسات الاجتماعية، والتمثيلات الثقافية للمجتمع المحلي، وكيفية تفاعل أفرادها مع بعضهم البعض، خاصة فيما يتعلق بتدبير الموارد الطبيعية، وإقامة المناسبات، ونظم التعاون، وطقوس الزواج، وغيرها من الممارسات الاجتماعية، التي تعبر عن أسلوب عيش مجتمع "جباله".

2- مجال بوعادل الجبلي: الإنسان والمجتمع:

2-1- التسمية والموقع الجغرافي:

تعتبر منطقة "بوعادل" من الناحية الإدارية، جماعة قروية تابعة لعمالة إقليم تاونات، شمال جهة فاس مكناس "تصل مساحتها إلى 41 كيلومتر مربع، وتحدها شمالا جماعة "بوهودة"، وجنوبا جماعة عين مديونة، بينما شرقا فتحد بجماعة بني وليد، وغربا تحد بجماعة "ارغيوة"¹، أما من حيث الانتماء القبلي، فتسمى بوعادل تاريخيا بصنهاجة الظل، وهي إحدى فروع صنهاجة مصباح المنتمية بدورها إلى قبائل صنهاجة الكبرى و"التي تعد إحدى القبائل الأمازيغية الكبرى إلى جانب "مصمودة"، وزناتة، و اسم صنهاجة كما أورده ابن خلدون هو تعريب للفظ الأمازيغي "زناكا" الذي يعني لون بشرة سكان الصحراء، وهو مشتق من الفعل الأمازيغي "إزنك" أي أحمر وجهه بعدما تعرض لأشعة الشمس"².

أما تسمية "بوعادل"، فتعني "أبو العدل وذلك نظرا لاشتهار أهل المنطقة بإنجاب العديد من العلماء والفقهاء والقضاة، الذين كان يضرب بهم المثل في عصرهم بالنزاهة والاستقامة"³، وتعرف منطقة بوعادل بكونها منطقة جبلية تنتمي جغرافيا إلى حوض "ورغة" الأوسط المعروف بوجود نسبة مهمة من التضاريس الجبلية والمنحدرات، كما تعرف بالمناخ المتوسطي الذي يتعاقب فيه فصلا الشتاء والصيف.

ويبلغ عدد السكان بمنطقة بوعادل، حسب الإحصاء العام للسكان والسكنى الأخير (2024) حوالي 11564 نسمة⁴، موزعة على عدة دواوير، مبنية على التقسيم القبلي للمنطقة، حيث نجد في منطقة بوعادل ثلاث فخذات هي نفسها التي شكلت قبيلة صنهاجة الظل فيما مضى، وهي بني قرة وتضم عشر دواوير، ثم بوعادل التي تضم خمسة دواوير، وأولاد آزم التي تضم بدورها ستة دواوير.

1- مونوغرافيا الجماعة القروية ببوعادل، ص1.

2- عماد أدرداك، قبائل صنهاجة اسراير بالريف: التسمية والأصول، مجلة تدغين للأبحاث الأمازيغية والتنمية، العدد 3، 2014، ص6.

3- مونوغرافيا الجماعة القروية، بوعادل، ص1.

4- الموقع الرسمي للمندوبية السامية للتخطيط، https://resultats2024.rgphapps.ma/superset/dashboard/0fbd169b-19e1-4338-a344-e58bb9a02a4d/?permalink_key=pmo6qLqylzY&standalone=true

2-2- النشاط الاقتصادي، والمؤهلات الثقافية:

تعد الفلاحة النشاط الاقتصادي الرئيسي بمنطقة بوعادل، بالنظر للطبيعة القروية للمجال، حيث تستند الساكنة على هذا النشاط بشكل كبير، لضمان المعيشة من جهة، وتوفير دخل مادي من جهة أخرى، حيث يتم استغلال الأراضي المنبسطة في زراعة الحبوب، في حين يتم استغلال المنحدرات في زراعة الأشجار المثمرة، والخضروات، عن طريق إنشاء المدرجات الزراعية.

كما تمثل بوعادل، منطقة جذب سياحي، لما تتوفر عليه من موارد طبيعية متنوعة تتمثل في منابع مائية وافرة، وغطاء نباتي كثيف. يعد هذان النشاطان الاقتصاديان مصدرا أساسيا لدخل الساكنة، التي تخيم في سمائها الهشاشة الاجتماعية وهزالة العوائد. الشيء الذي جعل سكان منطقة بوعادل يبحثون عن العمل في قطاعات اقتصادية أخرى، خاصة قطاعي الصناعة التقليدية والتجارة، وذلك من أجل الرفع من دخلهم الاقتصادي. وقد نلاحظ أن فخدي أولاد أزم، وبني قره، تشتغلان بالنشاط التجاري، في حين أن فخدة بوعادل تعتمد كثيرا على الفلاحة المعيشية والتسويقية، وعلى عائدات السياحة المحلية، لكون هذه المنطقة تضم المنابع الرئيسية للموارد المائية.

3- المنهج وآليات جمع المعطيات وتحليلها:

3-1- المنهج:

تعد الظاهرة الاجتماعية ظاهرة معقدة وتتداخل فيها مجموعة من الأبعاد الثقافية والسياسية والاجتماعية عكس الظاهرة الطبيعية، التي تكون أحادية البعد وقابلة للقياس عن طريق التجربة المخبرية." إن هذا المعطى هو الذي يبرر ظهور مناهج وأدوات بحث مختلفة ومتعددة، وإن كانت تشوش نوعا ما على الباحث، فإن من إيجابياتها مع ذلك أنها تتيح فرصة للاختيار، اختيار المنهج الملائم الذي يبدو أكثر انسجاما مع طبيعة الموضوع المدروس¹ وقد عرف علم الاجتماع عبر تاريخه، استخدام عدد من المناهج، في إطار التكامل بغرض فهم أوضح لمختلف الظواهر الاجتماعية، ورصد أشكال وسيرورات تطورها، ورافق ذلك ظهور مجموعة من التقنيات البحثية التي تفيد تطبيق المناهج المطروحة في الواقع الاجتماعي، وذلك أخذا بعين الاعتبار طبيعة الظواهر المدروسة، والمواضيع المطروحة للبحث على طاولة السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا بشكل عام.

نريد هنا أن نقارب موضوع الثقافة الجبلية، وآليات إنتاجها، وهو ما لا يتأتى إلا بوصف دقيق لمختلف مناحي الحياة الاجتماعية للإنسان بمجال دراستنا، وذلك ما يفسر أيضا اعتمادنا على المنهج الوصفي التحليلي، الذي يمكننا من تتبع ورصد الظاهرة المدروسة وفق الشروط الاجتماعية الحالية للمجتمع

1- محمد شرقي، الملكية العقارية والتحويلات الاجتماعية في قبائل الحياينة، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهرز- فاس، 2002/2001، ص8.

المدرّوس، وخاصة فيما يتعلق بالشكل الذي تتخذه الثقافة في المجال، حيث "يسمح بالإحاطة بموضوع الدراسة وتتبع مسارات المجتمع ومستويات تحوله"¹.

2-3- تقنيات جمع المعطيات وتحليلها

جدير بالذكر - ونحن نشغل في سياق بحث كيفي- أن " المناهج الكيفية متعددة ولا تقتصر، كما ذهب إلى ذلك بعض السوسيولوجيين، على الملاحظة بالمشاركة بل تشمل كل التقنيات الكيفية الأخرى، بما فيها المقابلة والسير الذاتية، وتقنية المجموعة البؤرية، ودراسة الحالة، وتحليل النصوص المكتوبة والمدونة (وثائق، عقود، أوصاف إثنوغرافية، كتابات صحفية، تقارير الرحلات، مذكرات، مخطوطات... إلخ)، وتمكن هذه المناهج الكيفية من إنجاز مقارنة خاصة ومتميزة للظواهر الاجتماعية، وتوفر من المعلومات والتفاصيل حول المواضيع المدروسة ما لا توفره المناهج الكمية...، هذا إضافة إلى أنها تكون الأكثر نجاحاً حيث ترتفع معدلات الأمية، وتندم تقاليد التعبير عن الرأي الفردي وحيث يتم التعامل مع الباحث كما لو كان رجل إدارة"².

في هذا السياق اعتمدنا أولاً على الملاحظة الميدانية لمجال البحث، والتي تقتضي من الناحية الإجرائية وصف الباحث لليومي المعتاد للأفراد بمجال دراسته، مع الحفاظ على الحدود العلمية التي تمكنه من مراعاة الموضوعية حيث إن الاحتكاك بالمجتمع لا يعني التأثير بتمثيلات أفرادهم وتصوراتهم عن العالم، بشكل يؤثر سلباً على علمية الدراسة. وتبرز أهمية هذه التقنية منهجياً في " كونها تفصح عما يضمه اليومي، فما يتجاهله المنتهي إلى المجال ويعتبره في عداد العادي والبسيط، ويمثل بالنسبة للباحث مادة مهمة وعتبة أساسية لفهم مجموع الممارسات المعيشية"³ وهو ما يعني من جهة أخرى الوصول إلى البنيات الخفية التي تحكم تصورات المبحوثين حول موضوع الدراسة.

ويرتبط اشتغالنا بهذه التقنية باعتمادنا المنهج الوصفي- التحليلي، وبالنظر لغياب الدراسات والبحوث المرتبطة بموضوعنا، على المستوى الاجتماعي فنحن مضطرون لاعتماد الوصف الدقيق لكل ما نراه ونلمسه في مجال الدراسة، " في هذا الإطار ظهرت تقنية الملاحظة بشكلها، العينية التي تكتفي بالرصد والتسجيل والملاحظة بالمشاركة، كتقنية أكثر ملاءمة، فهي تفيد من جهة، في التقاط المعطيات الضرورية التي يتطلبها البحث ثم كذلك باعتبارها وسيلة لتقويم السلوكيات والممارسات والأنشطة ومتابعة التطور الذي لحقها، على أساس أن لا تصبح غاية في ذاتها فأنا نلاحظ كما يقول باسكون ليس معناه أن نراقب وأن نترصد، إنها تعني أن نكون في حالة إنصات إلى...، وكذلك أن نكون قادرين على الاندهاش وبشكل خاص أن نحترم"⁴.

1- Combessie, Jean-Claude, La méthode en sociologie, La Découverte, Paris, 2007, P. 58.

2- المختار الهراس، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2002، ص 9-10.

3- محمد شرقي، الملكية العقارية والتحويلات الاجتماعية في قبائل الحياينة، مرجع سابق، ص 14.

4- نفس المرجع، ص 12.

ثانياً، اعتمدنا على تقنية المقابلة النصف موجهة، والتي تتيح على تعدد أنواعها، مجموعة من الامتيازات المنهجية، كما أنها تعتبر التقنية المنهجية الأكثر استخداماً ضمن الدراسات الكيفية، فهي تتيح التواصل المباشر مع عينة الدراسة والتحصيل الدقيق للمعطيات، من أجل الإحاطة بمختلف العناصر التي ترتبط بموضوع دراستنا على المستوى الميداني، كما أن الاشتغال بها يأتي بالنظر "لما تسمح به من إمكانية مميزة في تدبير النقاش وضبط الأسئلة والزمن"¹، أما فيما يخص تحليل المعطيات، فقط اعتمدنا على تقنية تحليل المضمون، كونها تسمح بفهم الخطاب الشفوي، والكشف عن دلالاته ومعانيه، وقد تم إجراء المقابلات مع عينة من المشاركين من سكان منطقة بوعادل، حيث بلغ عدد المقابلات 20، والتي كانت كافية لتشبعنا بالمعطيات.

4- نظرية البيئة الثقافية:

تستكشف هذه النظرية العلاقة بين الثقافة والبيئة، حيث يمكن أن يتضمن تطبيق نظرية البيئة الثقافية دراسة كيفية تأثير المعتقدات والممارسات والتقاليد الثقافية على تصورات البيئة الطبيعية، ويمكن تطبيق نظرية البيئة الثقافية على إنتاج الإنسان الجبلي للثقافة الجبلية في الريف الشمالي للمغرب، وتحديدًا في منطقة بوعادل، من خلال دراسة كيفية تكيف المجتمعات المحلية مع بيئتها الطبيعية والتفاعل معها.

يتضمن هذا النهج دراسة العوامل الاجتماعية والبيئية التي تشكل الممارسات الثقافية. على سبيل المثال، سوف يتم استكشاف كيفية تأثير المعرفة التقليدية وأنظمة المعتقدات والتنظيم الاجتماعي في إنتاج نسق ثقافي يميز المجتمع ويصنع هويته، فضلاً عن تأثير التغيرات البيئية على الروابط الاجتماعية، وأشكال العلاقات التي ينسجها الأفراد فيما بينهم. وفقاً لنظرية البيئة الثقافية، يتأثر التكيف البشري بالعمليات البيولوجية والثقافية، وتؤكد على العلاقة بين المجتمعات البشرية وبيئاتها. وفي سياق الحديث عن الإنتاج الثقافي في الريف الشمالي للمغرب، يمكن لهذه النظرية أن تساعد في فهم كيفية تشابك الممارسات والمعتقدات الثقافية للمجتمعات المحلية مع محيطها البيئي. لتطبيق نظرية البيئة الثقافية، يمكن دراسة المؤسسات المحلية في سياقات مماثلة وهو ما سيمكّن من توفير عدة رؤى قيمة.

لذلك، توفر نظرية البيئة الثقافية حسب مؤلفي "مقدمة في علم البيئة الثقافية"² أسساً نظرية ودراسات حالة من جميع أنحاء العالم، مما يوفر فهماً شاملاً للبيئة الثقافية. ومن خلال دمج مبادئ نظرية البيئة الثقافية مع الديناميكيات الاجتماعية والبيئية المحددة لمنطقة بوعادل، يمكن تحقيق فهم أكثر شمولية للممارسات الثقافية، وسياقات بروز السمات الثقافية في المنطقة. ويمكن أن يساهم هذا النهج في فهم جزء كبير من الديناميات الثقافية التي يعرفها المجتمع الجبلي، وتؤثر على جوانبه الاجتماعية والثقافية، والاقتصادية أيضاً.

1- Combessie, Jean-Claude, La méthode en sociologie, La Découverte, Paris, 2007, P. 24.

2- Sutton, M. Q., & Anderson, E. N. (2020). An introduction to cultural ecology. Routledge.

5- المجالات الجبلية بالمغرب: السمات الثقافية، والاجتماعية:

5-1- البيئة وطباع الإنسان الجبلي:

يعد الجبل مكانا للعيش والاستقرار، ومكانا للاحتماء من الحروب، ويحمل الكثير من الرموز، والمعاني، والدلالات التاريخية والاجتماعية. وتتمظهر علاقة الإنسان بالمجال الجبلي في عدة أوجه، وتنعكس على بنائه الثقافي والقيمي للمجتمع برمته، فالإنسان الجبلي يتأثر بطبيعة البيئة، والمناخ السائد فيها، وهو ما يجعل المجتمعات الجبلية تتميز بأسلوب معيشي خاص، ونظرة خاصة إلى الحياة الاجتماعية.

لقد كانت العلاقة بين الإنسان ومجاله، موضوعا للبحث منذ بدايات التفكير الفلسفي، فقد ركز أرسطو مثالا في كتابه "السياسة"، على تأثير الطبيعة والمناخ على طبائع الأفراد، وشكل صورة حول الأوروبيين "بكونهم شجعان لكن ينقصهم التفكير السليم، وهم أكثر حرية من غيرهم، عكس سكان آسيا فهم حكماء، ولكن ينقصهم الحماس فيرضون بحياة الذل والهوان، وبالنسبة للإغريق في تلك الفترة كانوا يتوسطون بين آسيا وأوروبا، فاجتمعت فيهم الصفات الحسنة لكلا الجنسين"¹.

ألهمت العلاقة التي تجمع الإنسان بمحيطه، المفكرين من مختلف حقول المعرفة، لكونها قائمة بذاتها، وتتمظهر في تفاصيل اليومي المعاش، وهو ما يظهر في مجال دراستنا حيث أثرت البيئة الجبلية، بما تتميز به من مناخ، وتضاريس طبيعية، على الأفراد بشكل جعل الجبل جزءا من تفكيرهم، ونظرتهم للعالم.

يقول مشاركنا من دوار "الصريمة" البالغ من العمر 50 سنة والذي سميناه استعارة (حسن): "نحن جبالة، معروفون أننا عزيزي النفس -نفسنا حارة- ولا نرضى أن يهيننا شخص ما، أتذكر أنه في الماضي كانت تقوم الصراعات بين العائلات والدواوير فقط لأن أحدهم أهان الآخر"².

يقول أيضا مشاركنا من "أولاد آزم"، البالغ العمر 62 عام الذي لقبناه بـ (الحاج احمد): "نحن معروفون هنا بحفظنا للقرآن، وبلاستقامة في كل أمور الحياة، كما أننا كنا دائما ندافع عن بعضنا البعض، ف"الجبلي" لا يرضى أن يرى أخاه يتعرض للظلم"³.

يمنح الأفراد بمجال الدراسة، صفة "الجبلي" لهويتهم الاجتماعية، فكلمة "الجبلي" أو "جبيلو" هي ليست مجرد تعبير يطلق على شخص يسكن الجبل، بل له دلالات ثقافية، تصل به للتعبير عن السمات الشخصية والسلوكية، التي تتميز ثقافة الجبل، أي مجموع الخصائص التي تميز الإنسان الجبلي بمنطقة بوعادل عن غيره، ذلك أن تفاعل الإنسان الجبلي مع البيئة التي يعيش فيها، أدى إلى بروز العديد من الأشكال الثقافية التي ميزت المجال الجبلي، وكذلك ساكنته من حيث العادات والتقاليد واللباس والأكل، وتنظيم الموارد والمجتمع.

1- سعاد هماش، سوسيولوجيا البيئة في ظل المدارس النظرية والاتجاهات المفسرة، مجلة الباحث الاجتماعي، العدد 13، 2017، ص183.

2- أنجزت هذه المقابلة، بدوار الصريمة، فخدة بني قرة، جماعة بوعادل، بتاريخ 12-03-2025.

3- أجريت هذه المقابلة بدوار السبيت بفخدة أولاد آزم، جماعة بوعادل، بتاريخ 10-03-2025.

أشار المشاركون في العينة، في أغلب التصريحات، إلى الطباع الحادة التي تميز السكان بمنطقة بوعادل، كما يقول المشارك من فخذة بوعادل الذي سميناه أيضا (عبد اللطيف) والبالغ من العمر 48 سنة: "أينما سألت عن جباله سيقولون لك أنهم أناس طيبون ومرحون، لكنهم جادون جدا - أي "معقولين بزاف" - ولا يحبون الغدر ولا الخيانة. يرحبون بالضيف ويكرمونه، كما أن جباله معروفون بكونهم أهل علم وحفظة للقرآن، بالإضافة إلى أنهم أهل الفرح"¹.

نتلمس من تصريحات المشاركين في العينة، أنها تتجه إلى وصف بعض طباع وسلوكيات الإنسان الجبلي بمنطقة "بوعادل"، التي تصف هذا الأخير بما يغلب عليه من تصرفات اجتماعية، حيث تتكرر كثيرا عبارات من قبيل "المعقول"، "النية"، "النفس" - هذه الأخيرة التي تعبر في الثقافة المحلية على عزة النفس - كل هذه التعبيرات تعكس جزءا من سمات الشخصية القاعدية للإنسان الجبلي، ناهيك عن علاقات التضامن المبنية على الانتماء إلى نفس الرقعة الجغرافية، ونجد هذه الطباع موصوفة أيضا في كتاب "المغرب المجهول: اكتشاف جباله" لصاحبه أوغيسست موليراس، والذي يدرجه - موليراس - تحت ما يسميه بدراسة العالم الإسلامي، حيث يقول في مقدمة الجزء الثاني من كتابه (اكتشاف جباله):

"إن صديقكم التائه في ركن من ساحة بلاد الأمازيغ القديمة، وسط زحمة الظلال المتحركة ببرانسها كتماثيل حية ومكتملة، دون أن يجراً على التواصل معها، لم يتخوف مع ذلك، من المجهود الكبير الذي ينتظره والذي يتمثل في تطبيق مقتضيات السيكولوجيا الاجتماعية، على أناس حذرين وغامضين، كما هو الشأن بالنسبة لجيراننا بالشمال الغربي الأفريقي، وما أريد منحه للفضول الأوروبي، هو جانب من تفكيرهم ومعيشهم اليومي، في منطقة هامة غير معروفة داخل تراب هذا البلد [...] حيث سنتابع شعبا حيويًا ونشيطًا وسنتجول في ربوع جباله، هذه المنطقة التي شكلت يوما ما جزءا من أوروبا لكنها التصقت بعد بالشاطئ الأفريقي، كما سنكتشف إحدى أغنى المناطق التي لجأت إليها عائلات من رجال الدين المتعصبين والمقاتلين والمستمتعين بالحياة في نفس الوقت، من أجل البقاء والدفاع عن النفس"².

تعد الدراسة التي أنجزها موليراس، رغم ما يشوبها من نقائص نتيجة تقزيم أو تضخيم المعطيات أول محاول فعلية لوصف طبائع المجتمعات الجبلية بشمال المغرب، ومن خلال الاقتباس أعلاه، تتضح بعض الأوصاف التي تميز الإنسان الجبلي، من حيث تعصبه للدين وللانتماء وللعادات والتقاليد. ويوصف أيضا بالمقاتل والمستمتع بالحياة في نفس الوقت، وهو ما لاحظناه بمجال بوعادل، ويتكرر عبر المقابلات. ولم يتوقف موليراس في الحقيقة عند وصف الطباع فقط، بل أيضا تناول الخصائص الطبيعية لقبائل جباله ومن بينها بوعادل حيث يقول:

"يوجد نهر "ورغة" عند الحدود الطبيعية التي تفصل دائرة جباله عن دائرة فاس، وما أن يضع المرء رجليه بالضفة اليمنى من النهر، حتى يودع السهل ويجد نفسه بجباله، أي بمنطقة الجبليين، وبالفعل فإن

1- أنجزت هذه المقابلة بدوار اولاد ميمون، فخذة بوعادل، جماعة بوعادل، بتاريخ 11-03-2025.

2- أوغيسست موليراس، المغرب المجهول: اكتشاف جباله، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات تيفرازناريف، مطبعة النجاح الجديدة، (بدون سنة)، ص4.

التلال سرعان ما تبدأ بالظهور انطلاقاً من الضفة الشمالية للنهر، كما تبرز تموجاتها الناتجة عن النباتات المتواجدة بها بكثرة ففي الجنوب توجد حقول القمح بدون أشجار، وفي الشمال توجد الجبال المغطاة بالبساتين¹.

إن هذه الخصائص الطبيعية التي يصفها موليراس، تعد أيضاً مميزة لمجال دراستنا، ذلك ما يظهر عبر المقابلات، كتصريح المشارك (العربي) البالغ من العمر 50 عاماً من فخدة بني قرة: "منطقة بوعادل معروفة بالبساتين والمروج، أي شخص تسأله سيقول لك أن المنطقة غنية بالمنتجات، نحن نسمى (بلاد الما) لذلك فالفلاحة موجودة، وكلما كانت منتجة (كل ما كانت الصابة) يكون الناس سعداء هنا"²، يقول أيضاً (عبد النبي) مشاركنا البالغ 55 سنة من فخدة بوعادل: "أين مددت بصرك ستري المروج الخضراء في كل مكان، الناس هنا تحب أرضها كثيراً، لذلك ترى أن الكثيرين يسيجون أراضيهم، ويقومون بزراعتها"³.

هذه الأوصاف التي حصلنا عليها من خلال المقابلات أوردتها أيضاً موليراس حين قال: "في الشمال يوجد قسم بوعادل وسط جبال مكسوة بغطاء نباتي كثيف ومسقية بشكل جيد، ويحاط كل مسكن ببساتين الخضر والفواكه، وهنا أيضاً تهيم أشجار الزيتون وتكثر المطاحن لاستخلاص الزيت، مما يدل على وفرة الزيتون والمياه [...] وهي تتوفر على سوق الاثنين الذي يأتي إليه الأهالي للاستمتاع ولشراء الشاي، والسكر، والملابس الجميلة المخصصة للأعياد"⁴. وتجدر الإشارة إلى أن مكان هذا السوق حالياً يسمى دوار الاثنين وهو يقع تماماً عند مدخل منتجع بوعادل. "ويوجد قسم بني قرة بواد فسيح، مليء بالدواوير المحاطة بأشجار الفواكه المتنوعة مثل أشجار الزيتون والبرتقال، والسفرجل، والليمون، والموز، كما توجد الخضروات بوفرة"⁵.

إن هذه الخصائص البيئية، وما تحمله من موارد هامة للعيش والاستقرار، جعلت من الإنسان بمجال بوعادل، ينسج علاقة خاصة مع الأرض التي يقف عليها، فهو متعصب للانتماء لها، ويرفض أي تدخل في شؤون تديره لأرضه، ويرجع ذلك أيضاً، إلى السياق التاريخي الذي تطورت فيه المنطقة، والذي انتقلت فيه من التنظيم القبلي إلى التنظيم الإداري الحديث، ومن التدبير المشترك، والتعاون الاجتماعي، إلى أنماط العيش الجديدة، والعلاقات الاجتماعية التي تلائم الوقت الراهن.

2-5- السكن القروي، إحدى السمات الثقافية بمنطقة بوعادل:

تتميز منطقة بوعادل، بانتشار كبير للسكن القروي التقليدي، على الرغم من تنامي السكن الحديث في السنوات الأخيرة، حيث لا تعبر مورفولوجيا السكن، على مجرد مجال للعيش والسكن، بل يحمل العديد من السمات الثقافية، التي تنهل من القيم الثقافية والأخلاقية الخاصة بالمجتمع، من حيث شكله والمواد

1- أوغيست موليراس، المغرب المجهول، مرجع سابق، ص 10.

2- أجريت هذه المقابلة بدوار الزبير، فخدة بني قرة، جماعة بوعادل، بتاريخ 12-03-2025

3- أنجزت هذه المقابلة بدوار اخراشة، فخدة بوعادل، جماعة بوعادل، بتاريخ 11-03-2025.

4- موليراس، مرجع سابق، ص 361.

5- المرجع نفسه، ص 363.

المستعملة في بنائه، وهو سكن متجمع، يتخذ شكل تجمعات سكنية قريبة جدا من بعضها البعض، وتشكل جميعا الدوار، وتكون هذه التجمعات السكنية غالبا في سفوح الجبال أو على سطح التلال المحاذية لها، وتشارك جميعا في قربها من منابع المياه من جهة، ومن الأراضي المنبسطة من جهة أخرى.

يقول مشاركنا الذي سميناه (عبد السلام) البالغ 62 سنة من دوار الصريمة ببني قرة: "أي شخص يريد بناء داره فهو يختار أرضا قريبة من أسرته، وعائلته، حيث يساعد الآباء أبناءهم خاصة المتزوجين حديثا، عن طريق منحهم أرضا قريبة لبناء المنزل، وينخرط كل أفراد الدوار للمساعدة في عملية البناء، ونقل المواد المستعملة فيه"¹. يقول أيضا مشاركنا من اولاد آزم، البالغ من العمر 40 سنة: "أغلب المنازل هنا منازل ترابية، يتم بناؤها باستخدام الطوب الذي يتم صنعه، من التراب، وأتذكر أنه كلما أراد شخص بناء منزله، فإن الدوار بأكمله يذهب لمساعدته، يتم بناء الأسوار بالطوب، وتغطية الأسقف بجذوع الأشجار، والقصب ثم يوضع التراب فوقها ويتم دكه"².

إن اختيار أماكن بناء المنازل، والاستقرار، يرجع بالأساس إلى الدوافع الأمنية والظروف والاضطرابات السياسية، والاقتصادية، التي عرفتها البوادي المغربية. ويعكس السكن بمنطقة بوعادل إحدى جوانب تفاعل الإنسان مع مجالها، فمن جهة تعرف المنازل بكونها متلاحمة ومتقاربة فيما بينها بالشكل الذي يضمن الأمن للجميع، ومن جهة أخرى فإن المواد المستخدمة في هذا النوع من السكن بالمنطقة هي مواد محلية توفرها البيئة المحيطة، ومن خصوصية هذا السكن أنه مربع الشكل، يتوفر على بهو في الوسط يسمى محليا بـ "الدكانة" أو "المراح"، يلتف حوله عدد من الغرف التي قد تكون فوق بعضها أحيانا، فيسمى الجزء السفلي بـ "البيت، أو الداموس" والجزء العلوي بـ "الغرفة"، هذه الأخيرة، التي غالبا ما يتم منحها لابن البكر الذي يريد الزواج، أو تكون مخصصة لاستقبال الضيوف إذا كان لها ولوج من جهة الخارج، ويصل متوسط عدد الغرف إلى ستة غرف.

يعبر السكن في المجتمع الجبلي عموما، وفي مجال دراستنا على الخصوص، عن الاستجابة للقيم الاجتماعية والثقافية وخاصة الدينية منها، باعتبارها أم القواعد التوجيهية التي تتحكم في رسم الغرف، وتوزيعها، وتوجيه الأبواب والنوافذ، ويعكس السكن التقليدي بمجال بوعادل، عنصرا متعدد الوظائف يتجاوز وظيفة السكن، ليصل إلى وظائف اجتماعية وثقافية، واقتصادية أحيانا، ورغم الطبيعة الوعرة للمجال الجبلي استطاع الأفراد بهذا المجتمع اعتماد المبادئ الرئيسية لمجتمعهم، وذلك في توزيع فضاءاتهم السكنية، وفي تأثر كلي بطبيعة المجال وموارده. وقد ارتبط استقرار السكان بمنطقة بوعادل، بتوفر ظروف طبيعية واقتصادية وسياسية. وفي هذا السياق تعتبر الموارد الطبيعية بمجال بوعادل (الماء، الأرض، الغابة...)، أهم الركائز التي تساهم في تشكيل مورفولوجيا الدوار وفي توزيع السكان داخله، حيث غالبا ما تلتف الساكنة حول المنابع المائية المتواجدة في أراضي الملك الجماعي للدوار، أو ملك خاص للعائلات التي

1- أجريت هذه المقابلة بتاريخ 2025-03-13.

2- أجريت هذه المقابلة بدوار الشعيرة، فخذة اولاد آزم، جماعة بوعادل، بتاريخ 2025-03-10.

أصبحت تشكل دواوير معينة، وتتجمع أيضا بشكل يضمن القرب من المجال الزراعي أسفل الجبل، والمجال الرعوي في قمته.

6- منطقة بوعادل: الإنسان منتج لثقافته:

يلعب المجال دورا هاما في تشكيل الثقافة بالمجتمع الذي يتحرك فوقه. ذلك أن تفاعل الإنسان مع مجاله، لا يعد محصورا فقط في تغير مورفولوجية المجال وشكله، بل أيضا في عملية إنتاج ثقافته الخاصة، ليصبح المجال بكل عناصره بما فيها الإنسان، حاملا لعدد من الرموز، والدلالات، فمثلا مجال دراستنا - منطقة بوعادل- هو مجال غني بالموارد المائية، وبذلك يذهب الكثيرون لتسميتها بـ "بلاد الماء" عطا على المنابع المائية المهمة الموجودة بها، وعلى الوفرة المائية التي تميز المنطقة. حتى أن ذلك بات مرتبطا بهوية الإنسان البوعادلي، الذي طبع المجال بصمته في البناء الثقافي، ومنح للإنسان رمزية الانتماء إلى بلاد الماء.

يقول المشارك في العينة من فخدة بني قرة المدعو (العربي): "... أي شخص تخبره أنك من بوعادل، سيقول لك أين نصيبي من البرقوق والرمان والزيت والماء ...، نحن معروفون بأننا بلاد الخير، ونمتلك هذه المنتجات التي تعد مميزة بالنسبة للغرباء، وكل من يأتي إلى هنا يظل متذكرا، لهذه الأشياء، أينما ذهبت فبوعادل تعني الماء...".

لما كانت الطبيعة الجبلية، وما توفره من موارد طبيعية وثقافية، جزء من هوية الإنسان بمجال الدراسة، فإن التاريخ يثبت أنه غالبا ما كان يسعى نحو الحفاظ على خصوصية مجاله الجبلي، وذلك عن طريق خلق المجتمع تدريجيا لتنظيمات اجتماعية، تنظم العلاقات بين الناس، وتسكن الأعراف، وتحافظ على سمات التضامن، والتعاون، بين مختلف مكونات المجتمع، فالمجتمعات الجبلية بدورها كانت ذات تنظيم سياسي واقتصادي واجتماعي قائم على الأعراف والتقاليد. وضمت أيضا مؤسسات اجتماعية تقليدية كالقبيلة و"الجماعة" والدوار وغيرها، التي انتشرت بمعظم قبائل جباله، واعتبرت بمثابة مؤسسات عهد إليها عدة أدوار تديرية، سواء فيما هو اجتماعي (تعليم الأطفال، الزيجات، حالات النزاع..)، واقتصادي (تدبير الموارد، توزيع الماء والأرض، تنظيم الرعي....)، وسياسية (العلاقات والحدود مع دواوير أو "جماعات" أخرى، ومع المستويات العليا للقبيلة...).

أنتج الإنسان بالمجتمعات الجبلية، كما هو الحال في بوعادل، داخل البناء التنظيمي للقبيلة والمؤسسة "جماعة"، عددا من الممارسات الاجتماعية والثقافية الخاصة به، ذلك أن "الصيرورة التي تشهدها كل ثقافة تكون في وضعية تماس ثقافي، أي أن صيرورة هدم البنية وإعادتها هي في الواقع تتبع المبدأ ذاته في تطور أي نسق ثقافي، كل ثقافة هي صيرورة دائمة من البناء والهدم وإعادة البناء وما يختلف هو أهمية كل مرحلة تبعا للوضعيات"¹.

1- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، الطبعة الأولى 2007، بيروت - لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، ص 12.

في سياق المؤسسات التقليدية، شكل الأفراد بمجال الدراسة، مجموعة من التصورات الثقافية، ويتم التعبير عنها في شكل ممارسات اجتماعية منظمة، خاصة في مواسم حرق الأرض، والحصاد، والأعراس أو الجنائز، وتوزيع مياه الري، ويظهر ذلك من خلال المقابلات، حيث يقول مشاركونا (الهاشمي)، من فخذة بوعادل البالغ من العمر 63 سنة: "الناس هنا تؤازر بعضها البعض، فلا أحد يريد الخروج من الجماعة، وفي كل مرة نريد القيام بشيء نقوم به جماعة، ونتعاون، فإذا نظم أحدهم عرسا يشارك الجميع فيه ويساعده، كما كان في ما مضى عندما كانت "جماعة" قوية"¹.

يقول مستجوب أيضا: (لقد كنا دائما متعاونين، فيما بيننا، وكانت "جماعة" تنظم كل أمورنا، ومن لم يلتزم بالأعراف، كانت تتم معاقبته، كنا أيضا وما زلنا في موسم الحصاد نساعد بعضنا البعض، نقوم بحصد أرض الشخص الأول ثم الثاني وهكذا، قديما كنا نسميها "تويزة"، والآن أصبحت فقط مساعدة). {الحاج احمد، 75 سنة، من أولاد آزم}

إن مفهوم "جماعة" لم يكن يعني وجود مؤسسة مادية مكونة من أشخاص تم انتخابهم فقط، بل هي أيضا مجموعة من القيم، والأعراف، التي يفترض أن يلتزم بها الجميع طواعية، كما أن لفظ مصطلح "جماعة" الذي تكرر كثيرا أثناء المقابلات، يذهب بنا إلى صعوبة تحديد طبيعة مؤسسة "جماعة" بمجال الدراسة، فأحيانا يشار بـ "جماعة" إلى الدوار، وأحيانا إلى الفخذة بأكملها، وأحيانا إلى القبيلة ككل، ويذهب بنا ذلك إلى المستويات الثلاث التي حددها "ميشو بلير" من "اجماعات" بالقبائل الجبلية: الأولى على مستوى القرية، والثانية على مستوى الفخذة، والأخيرة على مستوى القبيلة، مع تمييز اختصاصات كل منها. حيث أن " (اجماعة) القبيلة و (اجماعة) الفخذة تتكلفان بالشؤون العامة كالسلم والهدنة أو الحرب وتكوين الأحلاف، في حين أن (اجماعة) القرية لها اختصاصات واسعة فهي تهتم بجميع مناحي حياة المجموعة، من تحديد مواقيت الانتجاع ومراقبة المزارع ومصادر المياه، وتقسيم الأراضي وكذا القرارات بقبول إدماج الأفراد الغرباء عن القبيلة"².

إن جل الممارسات الاجتماعية، الموصوفة من خلال تصريحات المشاركين في العينة، يمكننا أن نلاحظها اليوم في مجتمع الدراسة، على الرغم من تراجع الأطر التنظيمية التقليدية (اجماعة، القبيلة)، تظهر تلك الممارسات المعبرة عن ثقافة التعاون، وقيم الانتماء للجماعة الواحدة، مثلا في موسم الحصاد، حيث يقضي العرف أن من يساعد شخص في الحصاد، على الآخر أن يرد له المساعدة، ويحدث ذلك على نطاق واسع، والمتجول في منطقة بوعادل أيام الحصاد، لا بد أن يقع سمعه، على النساء اللواتي قمن بحصاد الزرع، وهن ينشدن عدة أهازيج، ذات حمولة ثقافية ودينية، ويطلبن فيها البركة يشكرن الله.

1- أجريت هذه المقابلة، بدوار دار مخزن، بفخذة بوعادل، جماعة بوعادل، بتاريخ 2025-03-14

2- أنظر:

Michaux Bellaire, Quelque tribus de montagne de la région du Hapt, Archives marocaines, T. XVII, 1911, P.46.

كما نرى أيضا هذه الممارسات التعاونية في الأعراس أيضا حيث يتعاون كل الأهالي مع صاحب العرس، عبر جلب الهدايا أو ما يسمى محليا بـ "الحمل" أو "الهدية"، والتي يتم حملها لدار العريس، يوم عقد القران، وغالبا ما تكون هذه الهدية عبارة عن عدد من صناديق السكر، أو أكياس الطحين، ويتم حملها على ظهر دابة، وبعد ذلك إدخال الهدية مرفقة بالموسيقى الشعبية المحلية، التي تعتمد الطبل والمزمار والدف، كآلات رئيسية، وفي الحقيقية تعبر "الهدية" أو "الحمل" عن قيم التعاون والتضامن من جهة، وعن الهبة ومثيلاتها من جهة أخرى، حيث يظل صاحب العرس، مطالبا برد الهدية لكل من جلبها له، حينما يقيم زواجا هو الآخر. وهو ما ذهب إليه "مارسيل موس" في مفهوم "الهبة والهبة المضادة"¹، التي تشير إلى شكل من أشكال التبادل الاجتماعي والاقتصادي، حيث يكون الالتزام بالعطاء والاستلام والرد في قلب العلاقة الاجتماعية. إذ تقوم هذه الديناميكية على المعاملة بالمثل وخلق الروابط الاجتماعية الدائمة، وترسيخ ثقافة اجتماعية موحدة.

بالإضافة إلى جلب الهدية للعريس، هناك أيضا ما يعرف بـ "الغرامة"، وهي قدر من المال يتم منحه للعريس أو العروس، يختلف ذلك بين فخذات المنطقة، حيث أن فخذة بني قره لا يمنحون الغرامة للعريس بعد طقس الحناء، الذي يعبر عن دخول العريس أو العروس في مرحلة الزوجية. وتحضر الحناء كطقس أساسي في الأعراس لما لها من رمزيات راجعة إلى الاعتقاد كونها خرجت من الجنة، وكونها رمز البركة، واليمن، وتخضع الغرامة أيضا لنفس شروط الهبة ورد الهبة، التي تخضع له "الهدية". إن هذه الطقوس والممارسات الاجتماعية، تعبر من جهة عن ثقافة التعاون، وعن التضامن الآلي الذي يميز المجتمعات التقليدية حسب دوركايم²، وهي جزء من الثقافة الجبلية، التي تميز منطقة دراستنا، ومنطقة جباله ككل، وكما الأعراس، تظهر الممارسات التعاونية أيضا في حالة الأحران، وخاصة الجنائز.

لقد أنتج الأفراد بمجال الدراسة، ثقافتهم الخاصة التي تضمن لهم أن يظلوا مستقرين اجتماعيا، فمجموع هذه الممارسات الاجتماعية، هي تعبير عن حاجة المجتمع للتماسك، وعن ثقافة خاصة مبنية على الانتماء لنفس المجال الاجتماعي، والطبيعي، وذلك في إطار تنظيمي، تم إنتاجه انطلاقا من نفس القيم الثقافية، والاجتماعية التي تؤطر تفاعلات الناس، وعلاقاتهم ببعضهم البعض، وحتى نظرتهم لمجالهم الطبيعي.

إن الثقافة الجبلية التي نتحدث عنها، هي نتيجة لصيرورات متواصلة عرفها المجتمع المدروس عبر سياقات تاريخية مركبة، وضمن هذه الصيرورات عرف تغيرات عدة، فالأشكال والممارسات الثقافية، والطقوس المرتبطة بالموارد، والتنظيم الاجتماعي، وكل مظاهر الثقافة، تأثرت بفعل التغير الاجتماعي الحاصل، والذي كانت سمته الرئيسية تراجع الأطر التنظيمية التقليدية، التي لطالما كانت ترعى القيم الثقافية للمجتمع، وتحصر على تطبيق الأعراف، وتشريعات "اجماعة".

1 Marcel Mauss, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, In *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Collection Quadrige, 1973, p.p.149-279.

2 E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan, réimpression Paris, PUF, 1893.

يحدثنا هنري مندراس في كتابه "نهاية الفلاحين" عن التأثيرات التي يخلفها التغير الاجتماعي، ونهاية القروي كمخيال وكممارسات، وعلاقات اجتماعية، نتيجة إدخال ما هو حضري إلى القرية، فالتنامي المستمر للرأسمالية، ودخول العالم في طور العولمة، أدى حسبه إلى تجويف المجال القروي، من قيمه وممارساته، خاصة تراجع التنظيمات الاجتماعية التقليدية، التي تعد في نظره مجال تظهر فيه التراتبيات الاجتماعية، وتحدد من داخله أدوار كل فرد في المجتمع.

وهو بالضبط ما يعرفه مجتمع دراستنا في الوقت الراهن، فرغم كل مظاهر التحضر التي تم استدخالها بفعل الهجرات، كالسكن العصري، وإحداث أنشطة اقتصادية جديدة بالمجال، "إلا أن قوة التقليد ومقاومته ظلت ثابتة، إلى حد نستطيع فيه أن نتحدث عن حركية التقليد، وإن كانت حركية نحو الوراثة وليس نحو الأمام أو المستقبل"¹، وهو بالضبط ما عبر عنه المشاركون في العينة من خلال تصريحاتهم، فثنائية العصري والتقليدي تظل حاضرة في مجتمع دراستنا في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، وهو ما جعل الممارسات الثقافية التي تعد تقليدية والمؤسسات الاجتماعية التقليدية، تغيب في شكلها المادي، لتحافظ على بعدها الرمزي في ظل هيمنة الفردانية، وهشاشة الرابط الاجتماعي. و"ظلت موجودة بحكم تجذرها في التاريخ وفي وعي الأفراد"².

إن تعايش أنماط مختلفة أو متناقضة في بعض الأحيان، إنما يعود بنا إلى أطروحة المجتمع المركب التي وضعها بول باسكون، حيث تتعايش أنماط التفكير والعيش التقليدية مع الأنماط الحديثة، إلا أننا نلمس وجود قيم تقليدية راسخة ومتغلغلة في وعي الأفراد، ومؤدى ذلك في النهاية هو رفع درجات تعقيد الصلات بين المجالات القيمية المتعددة والمركبة، وهو ما يظهر جليا من خلال التصريحات فيما يخص الثقافة، والهوية، بالمجال، رغم انفتاح المجتمع على أنماط العيش الحديثة، والتنظيمات المؤطرة بنص قانوني رسمي وتغيير طبيعة تمازجها في كل المجتمعات التي تعيش تجربة الانخراط السلس في السوق الجديدة المعولمة.

1- يؤكد المختار الهراس، أنه إضافة إلى التقليد هناك التقلدة (Traditionnalisation) كإعادة لصياغة التقليد وإعادة لتأويله واستجابة لظروف العصر المتغيرة، لتبقى التقليدية أو التقليدية (Traditionnalisme) اختيارا واعيا لصالح التقليد من داخل التقليد، انظر المختار الهراس: ملاحظات حول التقليد والتغير في المجتمعات العربية، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، عدد 57 — 1989، ص 8.

2- إبراهيم بلوح، التنمية المحلية وسؤال التدبير التشاركي، دراسة سوسيولوجية لقبائل تيفلت وجمعيات المجتمع المدني، المطبعة السريعة، الطبعة الأولى 2016، ص 52.

7- خاتمة:

حاولنا خلال هذه الورقة الإحاطة بأبرز جوانب الثقافة الجبلية، من خلال نموذج مجتمع بوعادل، لنرى ما هي العوامل الرئيسية، وما هي العوامل الرئيسية التي أدت لتشكيل هذه الثقافة التي قلنا عنها ثقافة مركبة، تجمع في الوقت الحاضر بين سجلات القيم التقليدية، وأسلوب الحياة المعاصرة. والحقيقة أن هذا تعبير واقعي خاصة حين الحديث عن مجال بوعادل، إذ يظهر هذا التركيب على مستوى تنظيم السكن حيث نجد السكن التقليدي إلى جانب السكن العصري، ثم تنظيم الأرض والماء. إذ يتم الاستناد أحيانا على العرف والتقاليد والاحتكام إلى "اجماع"، بينما في أحيان أخرى يتم الاحتكام إلى المؤسسات الحديثة.

أظهرت هذه الدراسة، أن المجتمع الجبلي عموما، ومجتمع دراستنا على الخصوص، يعرف حالة من الهجانة الثقافية، حيث لا تظهر الثقافة الجبلية في شكلها التقليدي تماما كما في سياقات تاريخية واجتماعية سابقة، بل كان للتغير الاجتماعي أثره الواضح، من حيث استجلاب سجلات جديدة من القيم، تتعايش مع القيم التقليدية، التي تعد أساس الممارسات الثقافية، التي تميز المجتمع الجبلي، وهو ما كان من شأنه، أن يضعف بعضا من الممارسات الثقافية، وجزءا من التنظيمات الاجتماعية التي كانت ترعاها، خاصة في ظل تنامي قيم الفردانية، نتيجة التطور الاقتصادي الذي يعرفه المجتمع المغربي ككل، ولهذا فإن واقع الهجانة الثقافية هو ما يطبع المجتمع الجبلي في الوقت الراهن.

وعموما تتسم الثقافة الجبلية بكونها انعكاسا للمجال الذي يتم إنتاجها فيه، فهي في نهاية الأمر نتاج لتفاعل الإنسان مع محيطه الطبيعي، واستثماره للموارد التي يوفرها ذلك المحيط بغية تحقيق الاستقرار والتوازن الاجتماعي، عبر خلق نوع خاص من العلاقات الاجتماعية، المحتكمة إلى كل ما هو تقليدي، والمتعايشة مع كل جديد حديث. فكل ما يعيشه الإنسان الجبلي، يحمل في طياته دلالات رمزية وثقافية مهمة، والحال كذلك بالنسبة لمجال منطقة بوعادل.



لائحة المراجع والمصادر:

باللغة العربية:

- 1- أوردك عماد، قبائل صنهاجة اسراير بالريف: التسمية والأصول، مجلة تدغين للأبحاث الأمازيغية والتنمية، العدد 3، 2014.
- 2- أمحدوك محمد، برادغم الجبل في الحكاية الشعبية الأمازيغية المغربية: الاطلس المتوسط المركزي أنموذجا، مجلة الدراسات الأمازيغية، العدد 7، 2020.
- 3- بلوح إبراهيم، التنمية المحلية وسؤال التدبير التشاركي، دراسة سوسيولوجية لقبائل تيفلت وجمعيات المجتمع المدني، المطبعة السريعة، الطبعة الأولى 2016.
- 4- شرقي محمد، الملكية العقارية والتحول الاجتماعي في قبائل الحياينة، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهرز- فاس، 2002/2001.
- 5- كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، الطبعة الأولى 2007، بيروت – لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة.
- 6- موليراس أوغيست، المغرب المجهول: اكتشاف جباله، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات تيفرازنايف، مطبعة النجاح الجديدة، (بدون سنة).
- 7- الهراس المختار، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2002.
- 8- الهراس المختار، ملاحظات حول التقليد والتغير في المجتمعات العربية، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، عدد 57 – 1989.
- 9- هماش سعاد، سوسيولوجيا البيئة في ظل المدارس النظرية والاتجاهات المفسرة، مجلة الباحث الاجتماعي، العدد 13، 2017.

باللغة الأجنبية:

- 1- Combessie, Jean-Claude, **La méthode en sociologie**, La Découverte, Paris, 2007.
- 2- Durkheim E., **De la division du travail social**, Paris, Félix Alcan, réimpression Paris, PUF, 1893.
- 3- MAUSS Marcel, **Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques**, In Sociologie et Anthropologie, PUF, Collection Quadrige, 1973.
- 4- Michaux Bellaire, **Quelque tribus de montagne de la région du Habt**, Archives marocaines, t. XVII, 1911
- 5- Sutton, M. Q., & Anderson, E. N. (2020). **An introduction to cultural ecology**. Routledge.

الإصلاح المغربي في ميزان التنوير حالة محمد الحجوي الثعالبي

Moroccan Reform in the Light of Enlightenment: Muhammad al-Hajwi al-Tha'alibi as a Case Study

أ. عثمان هيران

جامعة ابن زهر
المغرب

hirrane.othmane@gmail.com



الإصلاح المغربي في ميزان التنوير

حالة محمد الحجوي الثعالبي

أ. عثمان هيران

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف مسار الفكر الإصلاحي في المغرب من خلال قراءة تحليلية لأفكار أحد أبرز رواده، محمد الحجوي الثعالبي؛ متسائلة عما إذا كانت رؤاه الإصلاحية تندرج ضمن مشروع تنويري قائم على مبادئ العقل والمساواة، أم أنها بالأحرى تمثل خطابا محافظا يسعى لمسيرة التحولات دون المساس بجوهر المرجعية التقليدية المناهضة للتنوير. وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن تجربة الحجوي، على الرغم من انفتاحها النسبي على بعض قضايا العصر، ظلت أسيرة الإطار الديني التقليدي، ولم تبلغ مستوى القطيعة الفكرية التي ميّزت المشاريع التنويرية في سياقها الأوروبي. وقد بينت النتائج أن توجهه الإصلاحي اتسم بنزعة تحديثية ملتبسة وانتقائية، الأمر الذي يجعله خارج دائرة الخطاب التنويري الصّارم. وتبرز هذه الخلاصة الحاجة الملحة إلى دراسات مماثلة تعيد قراءة مسارات بقية رواد الإصلاح في المغرب، بما يسمح ببناء تصوّر علمي أدق لمعاني هذا الإصلاح وحدوده وأثره على سيروية التنوير في السياق المغربي.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح، التنوير، التنوير الراديكالي، محمد الحجوي الثعالبي.

Abstract:

This study explores reformist thought in Morocco through an analysis of Muhammad al-Hajwi al-Tha'alibi's ideas. It examines whether his views align with Enlightenment principles of reason and equality or instead reflect a conservative approach that adapts to change without questioning traditional frameworks. The study argues that although al-Hajwi showed some openness to modern issues, his thought remained tied to religious traditions and did not reach the intellectual break seen in European Enlightenment. The findings highlight an ambiguous, selective embrace of modernization firmly rooted in conservatism, pointing to the need for further research on Moroccan reformers to better understand the scope and impact of such reforms on local Enlightenment processes.

Keywords: Al-Islah- Enlightenment- Radical Enlightenment - Muhammad al-Hajwi al-Tha'alib.

1- مقدمة:

خلال القرن التاسع عشر، وجد المغرب نفسه في مواجهة مباشرة مع أوروبا التي أعادت تشكيل ذاتها بفعل التحوّلات الكبرى التي أفرزتها الحداثة وفكر التنوير. ففي غضون أقلّ من خمسة عشر عاماً، اضطرّ المغرب إلى خوض معركتين ضدّ كلّ من فرنسا وإسبانيا، مني خلالهما بهزائم ذات أثر بالغ. تشكّل معركة إيسلي سنة 1844 أولى المؤشّرات على اختلال موازين القوى، إذ تكشف المصادر التاريخية أنّ الجيش المغربي، رغم تفوّقه العددي، إلّا أنّه خسر المعركة في غضون بضع ساعات، بسبب تخلف تسليحه وتقنيّاته مقارنة بالآلة العسكريّة الفرنسيّة الحديثة¹. تعزّز هذا الوضع بعد هزيمة المغرب في حرب تطوان سنة 1860 أمام إسبانيا، ما أسقط عنه غطاء الغموض والهيبة² الذي لازمه منذ العهد السعديّ.

لقد أظهر هذا الصّدام العسكريّ بوضوح هشاشة المغرب في مواجهة القوى الإمبرياليّة، وأجبر نُخبه على إعادة تقييم موقع البلاد بالمقارنة مع خصومه الأوروبيّين. وقد خرج المغرب من هذه المواجهة بدروس حاسمة: أولها، وعيه بضرورة بناء جيش نظامي حديث؛ وثانيها، إدراكه لفساد نظمته الإداريّة والماليّة والحاجة الملحة لإصلاحها³؛ ولعلّ الأهمّ من ذلك، معاناة تبعات الحداثة الأوروبيّة وتجليّاتها في التّفوّق العسكري والتنظيمي والتقني؛ ما شكّل جوهر صدمة الحداثة⁴.

شكّل هذا الصّدام لحظة فارقة أعادت صياغة الأسئلة الاجتماعيّة والفكريّة في البلاد، ودشّنت النقاش حول سبل الإصلاح من أجل اللحاق بركب أوروبا الحديثة⁵. وهنا تبرز إشكاليّة هذه الدراسة التي تنبع من التّباين الواضح في تصنيف تجربة الإصلاح المغربيّ وروّادها، إذ يعتبر بعض الباحثين أنّ النهضويّين والإصلاحيّين ذوي الخلفيّة الإسلاميّة الذين أعقبوا صدمة الحداثة هم بالفعل تنويريّون بمعايير عصرهم؛ بينما في المقابل، يذهب مفكّرون آخرون إلى اعتبار مجدّدي القرن التاسع عشر من الكتّاب والعلماء كابن الموّاز وأحمد البلغيثي والعربي العلوي تقليديّون ولا يمكن بأيّ حال اعتبارهم مجدّدين فقط لأنهم حادوا عن أسلوب الفقهاء⁶.

ومن هذا المنطلق، تسعى هذه الدّراسة إلى كشف مدى صدقيّة هذه المواقف من خلال تحليل أفكار وتجربة محمّد الحجوي، الذي اعتبرته بعض الدّراسات والآراء علماً من أعلام التنوير ومجدّداً تنويرياً⁷ ورائداً

1- بهيجة سيمو، الإصلاحات العسكريّة بالمغرب 1844-1912، ط1 (الرباط: المطبعة الملكية، 2000)، ص 85.

2- المرجع نفسه، ص 16.

3- سعيد بنسعيد العلوي، الوطنية والتحديثية في المغرب مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2021)، ص 61.

4- أدونيس، الثابت والمتحول، ط1، ج 3 (بيروت: دار العودة، 1978)، ص 258.

5- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي، ط6 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993)، ص 98.

6- عبد الله العروي، خواطر الصباح يوميات (1967-1973)، ط2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 109.

7- "تقرير حالة التنوير بالمغرب 2018"، 3 سبتمبر، 2018، <https://arabaeme.org/?p=1794>.

من رواده بالمغرب¹؛ لذا سنعمل على التحقق ممّا إذا كان فكره الإصلاحي قد تجاوز المنظور التقليدي لينفتح على أفق تنويري صريح، أم أنّه ظلّ مقيداً داخل حدود المرجعيّة الدينيّة المحافظة.

2- مفهوم الإصلاح:

تتأسس فكرة الإصلاح في الفكر السلفي الحديث على مضمون قوله الإمام مالك: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها"²، حيث اعتمدت كل الدعوات السلفية على هذه القولة كمبدأ ومنطلق لها. يقرّ محمد عابد الجابري بأن استعمال قوله مالك بن أنس لتبرير الدعوة إلى اتخاذ مسببات صلاح السلف كرهان لإصلاح الخلف في الوقت الراهن، فيه الكثير من التّجاوز وتخالف سياقها الفعلي؛ إذ أنّ مالك بن أنس خصّ بقوله مسألة أبسط بكثير من المعنى الشّامل والتّاريخي الذي اكتسبته فيما بعد. فقد ذكر بأنّ بعضاً من أهل المدينة كانوا يقفون عند قبر النبي عند القدوم من سفرهم أو أيّام الجمعة فيمكثون به بعض الوقت للتّسليم والدّعاء، فلمّا سئل أنس بن مالك عن هذه المسألة كان جوابه: "لم يبلغني هذا عن أهل الفقه ببلدنا، وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمّة إلا ما أصلح أولها، ولم يبلغني عن أوّل هذه الأمّة وصدرها أنّهم كانوا يفعلون ذلك"³.

يَتَضَحَّ إِنْ بَانَ مَبْدَأُ الإِصْلَاحِ الَّذِي تَبَنَّتهِ السَّلَفِيَّاتُ الإِصْلَاحِيَّةُ تَمَّ اقْتِطَاعُهُ مِنْ نَصِّ خَصَصَ فِي الْأَصْلِ لَزِيَارَةِ الْقُبُورِ⁴، حَيْثُ رَفَضَ الْإِمَامُ مَالِكُ الْإِكْثَارِ فِي الزِّيَارَةِ وَالِدَعَاءِ أَمَامَ قَبْرِ الرَّسُولِ وَالصَّحَابَةِ؛ رُبَّمَا دَرْنَا لِلْوُقُوعِ فِي شَبْهَةِ الشَّرْكِ بِاللَّهِ. إِنْ، يَبْدُو جَلِيًّا أَنَّ مَبْدَأَ الإِصْلَاحِ أَخْرَجَ مِنْ سِيَاقِهِ وَأَضْفَيْتَ لَهُ مَعَانِي جَدِيدَةً تَتَجَاوَزُ وَاقِعَةَ زِيَارَةِ الْقُبُورِ.

أما بالنسبة لمعاني المفهوم من وجهة نظر اصلاحيّ القرن التاسع عشر، فتدلّ على السّعي لرفع مستوى التّديّن المجتمعي ليطابق الإسلام المعياري، أي جعل تديّن المجتمع متطابقا مع إسلام النّص⁵. تبين هذه الفكرة بأنّ الخلل - حسب دعاة الإصلاح- يكمن في هذا التّفاوت بين هذين المستويين من الإسلام حيث تتمّ الدّلالة على هذا التّفاوت بين التّديّن المجتمعيّ وتديّن النّص بمفهوم الغربة⁶، وهو حكم بأنّ مجتمع المسلمين أصبح خارج الإسلام أو على الأقل بعيدا عن أحكامه. ويعود سبب تغرّب الإسلام عن المجتمع إلى التقليد السلي الذي يعدّ تحريفا عن إسلام الأصل وعن السّلف الصّالح عن طريق اكتساب عادات وتقاليد

1- عبد الوهاب رفيقي، "الحجوي الثعالبي: رائد التنوير بالمغرب ورجل فرنسا"، زمان، 3 فبراير، 2025، <https://ar.zamane.ma/%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac%d9%88%d9%8a-%d8%a7%d9%84%>

2- محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 23.
3- المرجع نفسه، ص 26.

4- تجدر الإشارة إلى أنَّ مالك بن أنس لم يرفض مطلقاً زيارة قبور النبيِّ والصحابه من قِبل المسافرين في أيام الجمعة؛ وإنَّما الذي أثار حفظته هو الغلوُّ في الزيارة، وتكرارها أكثر من مرَّة في اليوم.

5- علي أومليل، "ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي؟"، في الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، ط1 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، 1983)، ص1.

6- يستدل الباحث بحديث الرسول " جاء الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء ، قيل: فما الغرباء يا رسول الله ؟ قال: الذين يصلحون عند فساد الناس " ، أنظر: المرجع نفسه ، ص 22.

جديدة تخالف ما هو وارد في الكتاب والسنة؛ وبالتالي، فإنّ كلّ دعوة إلى الإصلاح هي في جوهرها دعوة للعودة إلى إسلام السلف ودين الفطرة ضدّ كلّ البدع والتقاليد المستحدثة.

لكن كيف تغيّرت معاني مفهوم الإصلاح من المستوى الفقهي الخالص نحو حمل رؤية تحديثيّة؟ يفسّر على أواميل هذا التحوّل الجذري في دلالات المفهوم بأنّ الإصلاح ما قبل القرن التاسع عشر كان منصباً على الذات وعلى استلهاً عناصره من الدّاخل دون اقتباس من الخارج. هذا التّصور ما قبل القرن التاسع عشر، اعتبر أنّ الخلل نابع من الذات وحلّه يكمن من داخل التّراث عن طريق العودة لإسلام السلف؛ غير أنّ الصّدام مع القوى الإمبرياليّة في القرن التاسع عشر سيعيد تشكيل تصوّر الإصلاح في عموم المجال الإسلامي، حيث اعتبر أنّ جزءاً من الحلّ يتمثّل في استلهاً عناصر الإصلاح من خارج المجتمعات الإسلاميّة، ولا سيما من التّجربة الأوروبيّة.

تجدر الإشارة إلى أنّ سبب التّغير الجذري في مفهوم الإصلاح لا يعود فقط إلى حضور الأجنبي أو التّراجع أمامه، فالمسلمون والمغاربة عاشوا وضعيّة تقهقر في فترة الحروب الصليبيّة وأمام القوى الإمبرييّة أيضاً، لكنّها لم تؤثر على منظورهم للإصلاح الذي بقي منكباً على الذات؛ بل يعود سبب هذا التّحوّل إلى الاقتناع بتفوّق الأجنبي وما يترتّب عنه من إحساس بالدّونية ووعي بالتأخّر والانحطاط¹. هذا الشّعور العام لم يكن سارياً في العصر الوسيط، لكنّه صار شعوراً غالباً في أدبيّات القرن التاسع عشر، خاصّة بعد الإخفاق الكاسح في مواجهة البلدان الإمبرياليّة؛ فلاوّل مرّة يدرك المجال الإسلامي تأخّره ويعي انحطاطه أمام الآخر بعدما كان مقتنعا طيلة تاريخه بتفوّقه عليه. هذا الشّعور بالدّونية أمام الدّول الحديثة شكّل المنعطف الذي غيّر من تصوّر الإصلاح كعمليّة تنطلق من الذات إلى عمليّة تأتي من الخارج².

3- مفهوم التنوير:

عادة ما يستدلّ على مفهوم التنوير باعتماد التعريف الكانطي الشهير، الذي يحدّد التنوير بسعي الفرد للتحرّر من الوصاية التي جلبها لنفسه نظراً لافتقاده للشّجاعة والجرأة على استخدام عقله وفهمه الخاص دون توجيه من الآخرين³. ورغم أهميّة وشهرة هذا التعريف إلّا أنّه لا يعكس من منظورنا التمايزات السّوسولوجيّة الكامنة داخل حركة التنوير، كما تنقصه بعض المؤشّرات السّوسولوجيّة الدّقيقة لتحديد مدى ملائمة الأفكار والمواقف الفرديّة والجماعيّة للمنظور التنويري.

1- يشدد علي أواميل على هذه الفكرة قائلاً: "ونكرر بأن مجرد الانهزام أمام الأجنبي لم يكن وحده السبب في التسليم بالتأخّر ولا في إدخال الآخر كبعد أساسي في منظور الإصلاح"، أنظر: المرجع نفسه، ص 26.

2- المرجع نفسه، ص 28.

3- إمانويل كانط، "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟"، ترجمة عبد الله المشوح، مجلة حكمة، 2015، <https://hekma.org> إجابة عن سؤال -ما هو- التنوير؟ -إمانويل- ك.

رفض مجموعة من المتخصصين النظر إلى التنوير كحركة فكرية منسجمة أو كسرديّة موحدة¹؛ ويظهر مجموعة من الباحثين جانبا مهماً من هذا الاختلاف من خلال التمييز بين توجّهين داخل التنوير الأوروبي، وهما: التنوير المعتدل والتنوير الجذري. يعود الفضل في إدخال مصطلح "التنوير الراديكالي" في النقاش الأكاديمي إلى الفيلسوف الألماني ليو شتراوس Leo Strauss في عشرينيات القرن الماضي. وفي 1928 اقترح ليو شتراوس اصطلاح "التنوير المعتدل" لتمييز الخطّ التنويري المستند على المبادئ الدينية التوحيدية والتسوية مع السلطة الكنسية عن الخطّ المادي الإلحادي². وأوّل من أدخل النقاش حول "التنوير الراديكالي" إلى الإنجليزية هو هنري إف. ماي Henry F. May خلال سبعينيات القرن العشرين، وقد ركّز على تبلور التنوير المعتدل والتنوير الراديكالي داخل الولايات المتحدة الأمريكية³.

تمّ التعمّق بشكل أكبر في الفوارق الكامنة بين خطوط التنوير على يد متخصصين آخرين تتقدّمهم مارغريت جاكوب التي ألّفت كتاباً حول التنوير الجذري سنة 1981⁴؛ وفي سنة 2001 شهد النقاش حول التنوير الجذري طفرة نوعية مع صدور كتاب جوناثان إسرائيل Jonathan Israel التنوير الجذري: الفلسفة ونشأة الحداثة 1650-1750⁵ في أكثر من 840 صفحة. تلقّى الكتاب إشادة كبيرة نظراً لتمكّنه من التعمّق في الفترة ما بين 1660-1800 بمستوى غير مسبوق من التفصيل⁶. حدّد جوناثان إسرائيل الجذور الفلسفية العميقة للتمييز ما بين تيار التنوير المعتدل والتنوير الجذري، ويرى بأنّ التنوير المعتدل تأسّس على المبدأ الفلسفي لجون لوك John Locke القائل بازدواجية الجوهر (مادة وعقل / جسد وروح)⁷، حيث يشكّل هذا المبدأ الركيزة التي تستند إليها الأديان في صياغتها لثنائيات السماء والأرض والذات الإلهية والبشرية والجسم والروح وغيرها من الثنائيات الدينية؛ يدافع التنوير المعتدل على التوازن ما بين العقل والتقاليد ويدعم استمرارية الوضع القائم والأوضاع الاجتماعية والسياسية على ما هي عليه.

بينما يتأسّس التنوير الجذري على مبدأ أحادية الجوهر الذي أقرّه باروخ سبينوزا Spinoza Baruch (الله هو الطّبيعة وهو اللامتناهي). يدعو هذا التنوير للجمع بين العقل والمادة في كيان واحد، ويقلّل من شأن الله

1- Jonathan Israel, « Enlightenment! Which Enlightenment? », Journal of the History of Ideas 67, no 3 (2006):p 536.

2- Jonathan Israel, The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830, 1re éd. (UK: Oxford University Press, 2019), p 45.

3- Idem, p 46.

4- Margaret C. Jacob, The Radical Enlightenment ... Pantheists, Freemasons and Republicans, 1re éd. (London: George Allen & Unwin, 1981).

5- Jonathan Israel, Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, 1re éd. (New York: Oxford University Press, 2001).

6- Frederik Stjernfelt, « 'Radical Enlightenment': Aspects of the history of a term », in Reassessing the Radical Enlightenment, éd. par Steffen Ducheyne (Routledge, 2017), p 83, <https://doi.org/10.4324/9781315613642>.

7- Jonathan Israel, A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, 1st ed. (New Jersey: Princeton University Press Princeton and Oxford, 2010), p18.

والطبيعة ويعاملهما على أنهما نفس الجوهر، ويستبعد كل المعجزات والأرواح المنفصلة عن الأجسام، ويشدد على استعمال العقل بدل التقاليد كموجّه وحيد في حياة الإنسان¹. وتمثّل فكرة الجوهر الواحد للمادة والروح، الأساس الفلسفي للمعتقدات والقناعات الإلحادية والمادية.

على المستوى الاجتماعي، تشكّل زاوية النظر إلى المساواة، نقطة الاختلاف المحورية في رهانات كلا الخطّين التنويرين، حيث يعتبر التنوير الجذري كلّ البشر متساوون في الحقوق والواجبات، بينما تشوب التنوير المعتدل نواقص أخلاقية واجتماعية وسياسية، إذ يستبعد رؤاه فكرة المساواة بصيغ متعددة؛ فجّل فلاسفة التنوير البارزين داخل التيار المعتدل هم محافظون اجتماعيون وأخلاقيون رفضوا المساواة والديمقراطية والنظام الجمهوري ودعموا التوجهات الاستعمارية لبلدانهم².

وعلى سبيل المثال، دافع جون لوك على فكرة ازدواجية المساواة بين الأفراد، حيث ميّز بين المساواة الروحية أمام الله وبين المساواة المدنية في المجتمع. تنصّ فكرة جون لوك على اعتبار جميع البشر متساوين في الروح، بالمقابل كان يرى ضرورة الحفاظ على تراتبيتهم المدنية والاجتماعية. تتأسّس مواقف لوك حول التمييز والازدواجية المساواتية على فكرته حول الثنائية الفلسفية التي تفترض تمايزاً جوهرياً بين الروح والجسد³. بلور جون لوك قناعاته الفلسفية بشكل عملي من خلال استثماره في تجارة العبيد، ومساهمته في كتابة الدساتير التجريبية لمستعمرتي كارولينا الإنجليزيتين في أمريكا، والتي كرّست التفاوت الاجتماعي بين النبلاء وباقي الفئات⁴. لقد رفض جون لوك إلغاء العبودية، بل واستثمر في تجارة الرقيق كما ساهم في الاستيلاء على أراضي الهنود الحمر أثناء الغزو البريطاني لأمريكا الشمالية⁵، ممّا يبيّن تناقضات قناعاته وأفكاره وممارسته التنويرية. على نفس المنوال، دعم اسحاق نيوتن Isaac Newton ودافيد هيوم David Hume التوجّه الاستعماري للعرش البريطاني ولم يأخذوا بعين الاعتبار حقّ الشعوب في الحرية والاستقلال على قدم المساواة⁶.

قدّم التنوير الفرنسي بدوره أمثلة على تعارض وجهات النظر اتجاه القضايا الاجتماعية لدى ممثلي كلا التيارين المعتدل والجذري. على سبيل المثال، يعدّ فولتير Voltaire أحد أبرز وجوه التنوير وأكثرهم حماساً والتزاماً، فقد دعا زملائه، خاصة من الموسوعيين الفرنسيين، إلى تأسيس جبهة تنويرية خارج فرنسا هدفها نشر أفكارها علناً وبمأمن عن السلطة والمتعصّبين من أجل إحداث أكبر تغيير ممكن⁷؛ إلّا أنّه عبّر عن مواقف تدعم التمييز بين البشر، بل وتدعو لترسيخ سياسات عمومية تبقي على هذا التمييز. إذ رفض

1- Jonathan Israel, A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, p 19.

2- Israel, «Enlightenment! Which Enlightenment?», op., Cit., p 528.

3- Israel, A Revolution of the Mind, p92.

4- Idem, p93.

5- Israel, «Enlightenment! Which Enlightenment?», op. Cit., p 529.

6- Idem, 528.

7- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1 (بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2005)، ص219.

فولتير صراحة تنوير عموم الناس من الشرائع الدنيا الذين اعتاد تسميتهم بالدهماء، كما أبدى احتقاره وتوجسه من هذه الشريحة، وعبر عن ازدرائه الشديد لهم قائلا: "بالنسبة للدهماء فإنني لا أهتم بهم، فهم يظلون دائما غوغاء"¹.

يدعو فولتير لحصر عملية التنوير والتثقيف والتعليم في الفئات العليا من المجتمع دون غيرهم من العامة²؛ بالمقابل، ترفض شخصيات محسوبة على التنوير الراديكالي هذه النزعة التمييزية لفولتير وغيره من التنويريين المعتدلين. في هذا السياق، دافع كل من دينيس ديدرو Denis Diderot وهولباخ Baron d'Holbach وكوندرسيه Condorcet بالإضافة إلى مفكرين جذريين آخرين، على تنوير كل المجتمع بجميع شرائحه، عن طريق تأسيس مؤسسات للتعليم العمومي خارج سيطرة الكنيسة والسلطة تتولى نشر أفكار التنوير بين العامة³.

هذا التمايز في تصور التنوير لدى رواده، والذي ينعكس على منظورهم اتجاه القضايا الاجتماعية، يبين الحاجة لتعريف التنوير وفق محددات تأخذ بعين الاعتبار هذا الصدد داخل حركة التنوير. في هذا الإطار، حاول جوناثان ازرائيل تجاوز تعاريف التنوير الاختزالية والمهمة، وقدم تعريفا يأخذ بعين الاعتبار هذا التمايز بين التنوير الجذري والتنوير المعتدل، محددًا التنوير الجذري بكونه الفكر الذي أسس في القرن السابع عشر والثامن عشر على مبادئ الديمقراطية والمساواة العرقية والجنسية والحرية الشخصية في أسلوب الحياة، والحرية الكاملة للفكر والتعبير والصحافة، ورفض تدخل السلطة الدينية في الشؤون السياسية والتعليم، والفصل الكامل بين الكنيسة والدولة⁴. إذن، إذا كان كانط قد حدد شعار التنوير بجرأة الانسان على استعمال عقله وفهمه الخاصين، فإن جوناثان إسرائيل كشف أن شعار التنوير الجذري هو المساواة بين البشر، واعتبار الناس سواسية بغض النظر عن معتقداتهم وانتماءاتهم الدينية والاقتصادية والإثنية.

وحاليا ينظر إلى التنوير الجذري بوصفه التيار الفكري الذي لعب الدور الأساسي في ترسيخ قيم المساواة والديمقراطية في العالم الحديث؛ وهو ما يجعل أي دعوة راهنة إلى التنوير مشروطة بالإيمان بمبادئ هذا التوجه الراديكالي، إذ لم يعد من الممكن، في السياق الراهن، اعتبار شخص ما تنويريًا ما لم يكن مؤمنا بالمساواة الشاملة بين البشر، بغض النظر عن مستوى عقلانيته أو جراته الفكرية. بناء عليه، سنعمد مبدأ المساواة كمحدد لتقييم الطابع التنويري للأفكار الإصلاحية لدى حالة الدراسة.

1- غرتروود هملفارب، الطرق إلى الحداثة، ترجمة محمود سيد أحمد، 367 (الكويت: عالم المعرفة، 2009)، ص. 180.

2- لا تكفي الخلفية الطبقيّة البرجوازية لفولتير لتفسير موقفه المؤدري للطبقات الشعبية، خاصة أن هناك نماذج مضادة، كالبارون هولباخ، الذي يُعدّ من أشدّ المدافعين عن تنوير الشعب والطبقات الدنيا، رغم كونه في الوقت نفسه أحد أكثر الفلاسفة ثراء في فرنسا.

3- Israel, A Revolution of the Mind, p207.

4- Idem, p VII.

4- مسار محمد الحجوي:

يشكل محمد الحجوي علامة مميزة في تاريخ الفكر المغربي، فلا يستوي الحديث عن سيرورة الإصلاح والتحديث دون الإشارة إلى تجربته ومواقفه. ولحسن الحظ، ترك الحجوي أزيد من مئة وعشرة مؤلفات توثق مشروعه¹. وقبل التطرق لمواقفه الإصلاحية، لا بدّ من الغوص في ظروف تنشئته الاجتماعية في محاولة لتحديد العوامل التي صقلت أفكاره.

من اللافت أن الحجوي يدرك بنفسه أثر المراحل الأولى من التّشكّل الاجتماعيّة على حياة الفرد، وكيف أن تجارب الإنسان وفكره ليست إلا نتيجة لهذه التّشكّل الأولى؛ وهو ما يبرزه في هذا المقطع:

"أذكر هذه الحلقة من حياتي، ويعلم ما أقصده من ذكرها كلّ من له إلمام بفنّ التّراجم هذه هي الحلقة التي يغفلها كثير من الباحثين والمؤلفين منّا، فتضيع بإهمالها أهمّ أطوار حياة الرّجال، ويتعدّر تعليل كثير من أحوالهم يأتون في عملهم هذا بالنتيجة، ويتركون المقدمات، لأنّ حياة الإنسان كلّها إنما هي نتيجة ذلك الطّور القصير طور الطّفوليّة ومرآة ينطبع فيه كل حين أثر تربّيته الأولى والمدرسة الأولى. إنّ تأثير هذه التّربيّة الأولى على حياتي هي التي أوضحت لي أنّ تربيّة الأمّهات لها دخل كبير في تهيئة الرّجال النّافعين، وإعداد الأمم للتهوؤ لذلك أرى وجوب تعليمهم وتهذيبهم تعليما يليق بديننا، ويزيّن مستقبل أولادنا[...]"².

تتطابق وجهة نظر الحجوي حول العلاقة الكامنة بين تنشئته الأسريّة وطبيعة أفكاره ومواقفه اللاحقة مع وجهة نظر سوسيولوجيا المعرفة؛ فجورج غورفيتش Georges Gurvitch يعتبر الأسرة إطارا اجتماعيا للمعرفة رغم أنّ تأثيرها - حسب - أقلّ أهميّة عن دور الأطر الاجتماعيّة الأخرى كالّدولة والطّبقة والمؤسّسات الدّينية، لكونها مفتوحة بشكل كبير في وجه تأثيرات هذه الأطر الكبرى. في هذا السّياق، يؤكّد غورفيتش بأنّ كلّ شكل من العلاقات المهيمنة داخل البيئة الأسريّة، لا بدّ أن يقابله نوع من المعارف الخاصّة³. واستنادا إلى هذه الفرضيّة، يتّضح بأنّ البيئة الخاصّة التي نشأ فيها الحجوي، لها أثر مهمّ في تشكيل مواقفه وأفكاره اتّجاه قضايا المرأة والتّعليم والتّحديث.

ولد محمد الحجوي سنة 1874 بمدينة فاس، كأول ابن داخل أسرة اشتهرت بالإلمام بالعلوم الشرعيّة. يعتبر الحجوي نفسه من الشّرفاء، إذ ينسب أصوله إلى سلالة الرّسول من زينب بنت علي وجعفر بن أبي طالب⁴. من الأمور اللافتة للانتباه في تنشئة الحجوي أنّ النّساء وخاصّة الجدّة هيّ من كان لها الفضل الأكبر في تكوينه وصقل شخصيّته. يذكر الحجوي عن جدّته أنّها كانت تحنو عليه أكثر من أمّه بكثير وما كانت

1- أسية بنعدادة، "فكر محمد حسن الحجوي من خلال مؤلفاته"، الأزمنة الحديثة، عدد 10 ع (2015): ص 77.

2- محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط 1، م ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص 12.

3- جورج غوروفيتش، الاطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل خليل أحمد، ط 3 (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008)، ص 96.

4- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص 10.

تفارقه أبداً¹. كما كانت متفقهة في الدين وقد علمته العبادات وحفظ القرآن، ومن نتائج تأثيرها عليه أنه تعلّم على يديها الانضباط وحبّ التعلّم والمعرفة. يقول عنها: "مرآة أخلاقها وأعمالها في الحقيقة أول مدرسة ثقفت عواطفها، ونفثت في أفكارها روح الدين والفضيلة..."².

أتمّ والد الحجوي ما بدأته جدّته، حيث علّمه العقائد الدينية وفقهه في التاريخ والسّير كما حثّه على الفصل بين المعتقدات والأوهام ودربّه على استعمال العقل في الشؤون الدّينية³. يؤكّد الحجوي بأنّ هذه البيئة وهذا الجوّ العلمي الذي شاركت فيه النساء أكثر من الرجال، هوّ الذي طبع شخصيّة وصقل فكره وشكّل الخلفيّة الاجتماعيّة الأساسيّة التي استقى منها مواقف الإصلاحيّة، خاصّة دفاعه عن تعليم الفتيات. في سنّ السادسة عشر انتسب الحجوي لجامعة القرويين⁴. وفي سنة 1900 اشتغل في قطاع العدليّة بمدينة مكناس إبان حكم السّلطان عبد العزيز. بعدها تولّى أمانة ديوانة وجدة، حيث نجح من رفع مداخيلها ثلاث مرّات بفضل تفانيه في عمله؛ ممّا أدّى لترقيته لمنصب مفتّش للجيش بوجدة، فكان بهذه الصّفة مكلفاً بالأموال الماليّة وكذلك الأسلحة والدّخائر. ويبدو أنّ الحجوي قد نال ثقة المخزن عن جدارة ليحوز مثل هذا المنصب الحساس وهو ما تعزز لاحقاً بترقيته لشغل منصب نائب الملك في الحدود الشرقيّة⁵ قبل أن يكلف بسفارة المغرب في الجزائر. ونظراً للمشكلات الصحيّة التي سبّبها ضغط العمل، قرّر الحجوي الاستقالة من منصبه. في سنة 1906 اقترح عليه السّلطان أن يمثله كعضو بمؤتمر الجزيرة الخضراء إلا أنّ الحجوي اعتذر عن الأمر⁶.

قرّر الحجوي الابتعاد عن الوظائف الحكوميّة والتفرّغ للتجارة ونشر العلم بمدينة فاس؛ لكنّه سيعود بعد سنوات لشغل منصب "نائب الصّدارة العظمى في وزارة العلوم والمعارف" سنة 1912⁷. خلال مدّة شغله لهذا المنصب، تمكّن من القيام بعدد الإصلاحات في مجال التّعليم، من بينها إصلاح جامعة القرويين. ألغت الحكومة فيما بعد هذا المنصب، وكلفته كمستشار للحكومة المغربيّة. خلال هذه السّنات، قرّر الحجوي التّركيز على البحث والتّأليف ومزاولة التجارة. لكنّه سيعود سنة 1920 لشغل نفس منصب نائب الصّدارة العظمى في شؤون التّعليم، الذي استمر فيه لما يزيد عن العشرين سنة؛ قبل أن يعيّنه السّلطان محمّد الخامس كوزير للعدل سنة 1944⁸.

1- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 10.

2- المرجع نفسه، ص 11.

3- المرجع نفسه، ص 12.

4- محمد الحجوي الثعالبي، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، ط 1 (الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005)، ص 18.

5- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص 17.

6- المرجع نفسه، ص 18.

7- المرجع نفسه، ص 19.

8- محمد الحجوي الثعالبي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ط 1 (لبنان: دار ابن حزم، 2004)، ص 23.

يوضح هذا المسار الحافل للحجوي والذي استمرّ قرابة ثلاثة عقود، نال خلالها ثقة أربعة سلاطين علويين (عبد العزيز، حفيظ، يوسف، محمد الخامس)، وتقلّد أرقى المناصب في جهاز المخزن؛ كيف أنّ هذا الأخير استطاع مراكمة الخبرة في ميادين مختلفة كالمالية والشؤون العسكرية والدبلوماسية والترفيهية. زواج الحجوي منذ شبابه بين التجارة ومسؤولياته المخزنية وكذا بينها وبين تأليفه وبحثه العلمي. فقد عرف عنه انتماءه إلى أسرة تمتن التجارة داخل المغرب وخارجه وخاصة في مدينة مانشستر البريطانية. ويبدو أنّ مزاولته للتجارة وانتماءه لعائلة تجارية ربّما هي الخلفية الاجتماعية والعامل الذي جعله يعلي من شأن التجارة في مشروعه الإصلاحي، بعدما بوّأها المرتبة الثانية من حيث الأهمية بعد الدين. ويرى الحجوي بأنّ فئة كبار التجار المغاربة يمكن أن يكون لهم دور كبير في نهضة المجتمع المغربي نظرا لما عاينوه خلال تنقلاتهم وسفرياتهم إلى البلدان المتقدمة؛ وقد نصّ على هذه الفكرة في العديد من كتاباته. يقول الحجوي: "[...] طائفة التجار بالأخص لها معرفة بالجغرافيا والسياسة والتاريخ وغيرها [...]، بل تجد منزل كل تاجر نابه منتدى من منتديات الأدب والسياسة"¹.

يبرز موقف الحجوي حول التجار نقطتين أساسيتين: تتعلق المسألة الأولى بالنزعة البرجوازية للتحديث والإصلاح لدى الحجوي، أما المسألة الثانية فتربط بأثر الرحلات ومعاينة حال البلدان الحديثة عن قرب في نفوس دعاة الإصلاح. ويبدو أنّ هذه الأفكار البرجوازية للحجوي التي يبوّء من خلالها مكانة مهمة لكبار التجار في مشروعه الإصلاحي، إضافة لتنصيبه على مجموعة من الاقتراحات التجارية والاقتصادية التي يجب نهجها من أجل الرقي بالمجتمع المغربي، هي التي جعلت بعض الباحثين يصنّفونه في خانة الإصلاح ذو التوجّه البرجوازي²؛ رغم أنّ هذا الأخير - كما وضّحنا أعلاه - ارتبط منذ شبابه بمسؤوليات عليا داخل المخزن، وقد يشكّل هذا المسار المخزني الحافل مبرّرا للتشكيك في هذا التصنيف، إذ يمكن اعتبار الحجوي مصلحا مخزنيّ النزعة أكثر منه مصلحا برجوازيّ التوجّه.

تؤكد أغلب الدراسات على النزعة البرجوازية في فكر الحجوي. وحسب بحثنا البيبليوغرافي، تبين بأنّ جذور هذه الفكرة تعود للدراسة السوسيولوجية "في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث" لعثمان أشقرا، فهي - حسب بحثنا البيبليوغرافي - أول مرجع نصّ على هذا التمييز داخل تجربة الإصلاح المغربية بين الإصلاح ذو النزعة البرجوازية والإصلاح ذو النزعة المخزنية والإصلاح ذو النزعة القومية. وتصنّف هذه الدراسة الحجوي كأبرز وجوه الإصلاح ذو المنحى البرجوازي رفقة المؤرخ عبد الله بن الأعرج السليمان³. فما هي إذن المبررات والأفكار التي جعلت من الحجوي رائدا للإصلاح ذي النزعة البرجوازية؟

1- عبد القادر قوبع، "محمد بن الحسن الحجوي (1874-1956) رائد الإصلاح الشامل في المغرب الأقصى"، مجلة عصور الجديدة 4، عدد 12 (1 يناير، 2018)، ص 386.

2- جميل حمداوي، "المغرب والحداثة"، https://www.aljabriabed.net/n93_07hamdaoui.htm.

3- قدّم المؤرخ عبد الله بن الأعرج السليمان في مؤلفه "اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب" رسالة ورؤيا حول الإصلاح تتمحور حول ما سماه بـ "التمدن الأوروبي" والذي يشيد فيه بالدور الذي يمكن أن تلعبه فرنسا في بثّ الأمن وتطوير الناحية التقنية واللوجستية للبلدان المستعمرة فيما يخصّ الطرقات وربط المدن بأسلاك التلغراف وبناء مجاري المياه والجسور إلى آخره. فالتمدن الأوروبي المبني على العلم والتقنية والصناعة، الذي يدعو للأخذ به، ليس بينه وبين الإسلام أي تعارض - حسب رأيه - خاصة أن

5- مضمون الأفكار الإصلاحية لدى محمد الحجوي:

تكمن الحجّة الأساسيّة لتصنيف الحجوي في خانة الإصلاح ذو المنحى البرجوازي في دعوة هذا الأخير لفئة التّجّار إلى الانفتاح على العلوم العصريّة وعلى ما تقدّمه من المعارف الحديثة حول تطوير التّجارة؛ فبدل الاكتفاء بتجارة لا تتعدى سعتها آلاف الفرنكات، وجب تطويرها بالعلوم العصريّة لتصير بالملايين، ممّا سيعود بالنّفع على التّجّار وحال البلاد.¹ أمّا الحجّة الأبرز من منظورنا الّتي يمكن من خلالها تأكيد التّزعة البرجوازيّة في هذه التّجربة الإصلاحية، فتتجلّى في هذا التّشخيص الّذي قدّمه الحجوي لأسباب تأخّر المجتمع المغربي؛ يقول بهذا الخصوص: "ما ارتقت أوروبا وأمريكا إلّا بالشّركات ذات الأسهم، فلا تجد الأعمال العظيمة من سكك حديدية أو فبارك عظيمة أو مشاريع مهمة كالبنوك إلّا متألّفة من شركات المساهمة".²

هذه الدّعوة إلى الاقتداء بدول أوروبا وأمريكا في المجال الاقتصادي، من خلال إنشاء مؤسسات رأسمالية وطنية مثل شركات المساهمة والبنوك، ترافقها إشادة بالدور المهم الّذي يمكن أن تضطلع به فئة التّجار في أيّ إصلاح مرتقب. وتبدو هذه المواقف كافية لتأكيد الطّابع البرجوازي الّذي يميّز تصوّر الحجوي للإصلاح. أمّا بخصوص المسألة الثانية الّتي تمّت الإشارة إليها أعلاه والمربطة بدور الرّحلات السّفاريّة وتأثيرها المحتمل في الدّعوات الإصلاحية، فالحجوي وعلى عكس أبو شعيب الدّكالي مثلاً، كان له نصيب وافر في زيارة العديد من البلدان الأوروبيّة إضافة إلى اليابان وبلدان المشرق، ممّا أعطاه فرصة معاينة أثر الحداثة والأنوار على المجتمعات المتقدّمة، ومقارنتها بحال المغرب وحال بقيّة البلدان المتخلّفة. وقد كتب في أدب الرّحلة أربع مؤلّفات هي: "حديث الأنس عن تونس"، و"الرّحلة الأندلسيّة الفيشيّة"، ثم "الرّحلة الحجازيّة المصريّة"، وأخيراً "الرّحلة الأوروبيّة".³ وما يهّمنا من هذه الرّحلات بشكل خاص هو ما دوّنه في مخطوطه "الرّحلة الأوروبيّة" الّذي يكشف فيه حال البلدان الأوروبيّة الّتي تبلورت فيها الحداثة والأنوار.

قام الحجوي بالرّحلة الأوروبيّة بأمر من سلطان المغرب المولى يوسف سنة 1919، الّذي بعثه رفقة وفد يترأسه الصّدر الأعظم محمّد المقرّي، لحضور حفل انتصار فرنسا في الحرب العالميّة الأولى؛ وبعد انتهاء مهمّته قرّر التوجّه صوب إنجلترا لزيارتها. دامت الرّحلة في مجملها شهراً وعشرين يوماً.⁴ أبدى الحجوي انبهاره

جذور هذا العلم تمتدّ إلى العصور المجيدة للمسلمين في بغداد وقرطبة. ويرى أن من الواجب استرداد هذه العلوم عن طريق تنظيم التّعليم والتّركيز فيه على تدريس لغات العلم الأجنبيّة كالفرنسيّة وغيرها وأيضاً ترجمة هذا العلم إلى اللّغة العربيّة. ويتوجّه السليمانى بدعوته هذه إلى الطّبقه العليا من أهل السّدة السّنيّة والعلماء الأخيار والقادة الأبرار، ويعني بهم العلماء والتّجّار من عليّة القوم. مع ذلك يركّز السليمانى في منظوره الإصلاحي على الجانب المادّي، فهو يعارض أن يتجاوز التمدّن المنشود مستوى إقرار الحريّات. أنظر: الفصل الثالث المعنون ب " الخطاب الإصلاحي الجديد " من كتاب " في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث ".

1 - عثمان أشقرا، في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1990)، ص 107.

2 - المرجع نفسه، ص 146.

3 - محمد الحجوي الثعالبي، الرّحلة الأوروبيّة 1919، ط 1 (لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 2003)، ص 16.

4 - المرجع نفسه، ص 17.

بما شاهده في المدن الفرنسيّة، خاصّة بورديو وباريس ومانشستر، حيث أعجب بمستوى الانضباط وتناسق العمران وحال النّاس والاقتداء بالعلوم الحديثة. وهذا المقطع يجسّد انبهاره بما شاهده بمدينة باريس:

"إنّها لأوّل المدائن العظمى معارفاً وفنوناً جميلة[..] وإنّها لأعظم المدائن مدارساً ومستشفيات ومتاحف ونوادي وعلوم، ومطابع وقاعات صناعات، وملاهي ومسارح وحانات [..] ولقد أعانهم على هذا وذاك اقتدار رجالهم العظماء وسعة معارفهم مع علوّ هممهم وكمال النّظام في الأعمال والأحكام، وما فطر عليه أهلها عموماً في الشّغف بالنّظام في كلّ شيء، وإتقان كلّ عمل يأتونه، وعلوّ الهمة في التّرفّه وحبّ الجمال والتّظّاهر بالكمال، والهيّام بالعلوم والمعارف"¹.

ويبرر الحجوي هذه الحال من الرّقي بالقول: "أساس كلّ ذلك هو العلم، فالتّعليم عندهم إجباريّ على الرّجال والنّساء، فكلّ صبيّ بلغ سنّ التّعلم لا بد أن يدخل المدرسة ويتعلّم التّعلم الابتدائي[..] ذلك ترى قدراً من العلم اشترك فيه الذّكرو الأنثى والفقير والغنيّ. بذلك القدرات ترقى مجموع الأمّة من الحضيض الّذي وقع فيه مجموع الأمم غير المتمدّنة الّتي لا يعرف غالب أفرادها كتابة ولا أدباً ولا حساباً، ولا، ولا[..] كأهل المغرب الأقصى مثلاً"².

أوّل سؤال يتبادر إلى الذّهن بعد قراءة المخطوط هو الآتي: هل كان تصوّر الحجوي للإصلاح قائماً ومكتملاً قبل هذه الرّحلة، أم أنّها هي من صقلت مواقفه الإصلاحية حول قضايا التّعليم والمرأة والتّحديث؟ للإجابة على هذا التّساؤل سيتمّ البحث في فهرس وتواريخ مؤلّفات الحجوي.

قام الحجوي بجرد مؤلّفاته المفصّلة في كتابه "مختصر العروة الوثقى"، ويوضّح تسلسلها الزّمني أنّ بعضها كتب قبل تاريخ رحلته الأوروبيّة؛ لكنّ أبرز محاضراته ومؤلّفاته الّتي تضمّنت مواقف متقدّمة، خرجت للعلن بعد هذه الرّحلة. فجهره - كأوّل مغربي - بضرورة تعليم الفتيات كان في المحاضرة الشهيرة الّتي ألقاها سنة 1922³ والّتي قاطعه فيها الصّدر الأعظم المقرّي تعبيراً عن رفضه الشّديد لهذا الموقف ودعمه في ذلك وزير العدليّة أبو شعيب الدّكالي، ممّا أجبر الحجوي على الخروج من المحاضرة غاضباً دون إتمامها. وكنتيجة لهذا الموقف، قرّر الحجوي الرّد على منتقديه بشكل مفصّل من خلال محاضرة "تعليم الفتاة لا سفور المرأة"⁴ بعد مرور أحد عشر سنة عن المحاضرة الأولى.

تبرز هذه المعطيات أنّ التّخمين حول الأثر المحتمل للرّحلات السّفاريّة على مواقف رواد الإصلاح له ما يدعمه من الحجج؛ فمن الأشياء الّتي أثنى عليها الحجوي في رحلته الأوروبيّة، كما أشرنا إليه سابقاً، هو تدريس الفتيات وإقبالهنّ على العلوم الحديثة. وتجدر الإشارة إلى أنّ الحجوي لم يتطرّق بتاتا لهذا الموضوع قبل

1- محمد الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مرجع سابق، ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 53.

3- أجمعت عدد من المصادر على أنّ تاريخ المحاضرة هو 1344هـ الموافق 1925م، ومنها مرجع عبد الله الجاروي ومقدمة د. محمد بن عزوز لكتاب "تعليم الفتيات لا سفور المرأة". لكن الحجوي يؤكّد أنّ تاريخ المحاضرة تعود لسنة 1341هـ الموافق ل 1923 أو 1922 أنظر: تعليم الفتاة لا سفور المرأة، ص 31.

4- المرجع نفسه، ص 11.

تاريخ هذه الرحلة، إذ تمثلت أبرز إنجازاته الإصلاحية قبل سنة 1919 في تجويد النظام التعليمي الخاص بالقرويين. ولم تمر سوى ثلاث سنوات بعد هذا التاريخ، ليقرر الحجوي الجهر بوجوب تعليم الفتيات في محاضراته الشهيرة، مما يؤكد تبلور هذا الموقف مباشرة بعد عودته من رحلته الأوروبية. وهو ما يرجح دور هذه الرحلة في توسيع منظوره للإصلاح ليتضمن الدفاع عن تعليم المرأة كإضافة نوعية لم يسبق أن طرحت في تاريخ المغرب.

يلاحظ أنّ هناك اختلافا جوهرياً ما بين البلدان التي زارها الحجوي مقارنة مثلاً بأحد رواد الإصلاح المزمانيين له وهو الشيخ الدكالي؛ فقد اقتصر رحلات هذا الأخير على العالم الإسلامي، خصوصاً مصر والحجاز، على عكس الحجوي الذي تجوّل بعدة دول أوروبية بالإضافة لليابان. انطلاقاً من هذا المعطى نعتقد بأن الاختلاف في مواقفهما اتجاه بعض القضايا الإصلاحية يمكن تفسيره بتأثير وجهات الرحلات السفرية؛ فلو زار أبو شعيب الدكالي فرنسا أو ألمانيا مثل نظيره الحجوي وعان مظاهر الحداثة وأثرها عن كثب، لكانت ربّما مواقفه وقناعاته اتجاه قضية تعليم النساء، على سبيل المثال، أكثر تقدماً.

6- إصلاح التعليم:

تعتبر قضية التعليم من ركائز المشروع الإصلاحي للحجوي؛ فقد اعتبره وسيلة للتقدم والرفق، بعدما استخلص من رحلته الأوروبية أنّ السبب الرئيسي لتطور البلدان الأوروبية يعود أولاً لاعتمادها على التعليم منذ سن مبكرة، وثانياً للمساواة بين الإناث والذكور في الاستفادة منه. وقد سبق أن تنبّه الحجوي إلى أهمية إصلاح التعليم وتطوير برامج قبل فرض الحماية؛ ففي رسالة وجهها إلى السلطان عبد الحفيظ، انتقد الحجوي وضعيّة التعليم، وقارن بين حاله بالمغرب وبين حاله بكلّ من مصر وتونس، واستغرب انعدام مدارس ومؤسسات تعليمية حقيقية وإدارة للتعليم والمعارف في مستوى ما هو موجود بهذه البلدان¹.

وبعد أن نال الحجوي منصب نائب الصدارة العظمى - كأول مغربي ينال هذا المنصب المستحدث - في المعارف والتعليم مباشرة بعد معاهدة الحماية، كلّفه السلطان بتنفيذ ظهيره الصادر بتاريخ 19 ماي 1914 القاضي بإنشاء "مجلس تحسين لكلية القرويين" بهدف النظر في تجويد التدريس ووضعيّة المدرّسين². في سنة 1914، لما حلّ الحجوي بفاس لمباشرة التحسينات، كان برفقته أحد أعضاء الكتابة العامة للدولة الحامية، مسيو ميرسي، الذي وصفه الحجوي بـ "المستعرب الشهير دافع الصّيت لدى العلماء والعوام". أشاد الحجوي بفضل هذا الأخير عليه في دراسة مسألة تحسين القرويين وإيجاد الحلول الإدارية المناسبة لها³؛ ممّا يعني بأن مشروع تجويد جامعة القرويين الذي قدّمه الحجوي لم يكن يخصّه وحده وإنّما هو تنفيذ لأمر سلطاني، استند فيه لدعم وتوجيهات سلطات الحماية. لكنّ هذا المعطى لا يجب أن يقلّل من أصالة مبادرة الرجل لإصلاح الجامعة أو ينزع عنه اقتناعه بهذا الإصلاح؛ خاصة أنّه كان سباقاً إلى الدّعوة للقيام

1- قوبع، محمد بن الحسن الحجوي رائد الإصلاح الشامل بالمغرب، ص 381.

2- أشقرا، في سوسولوجيا الفكر المغربي الحديث، ص 146.

3- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص 226.

بالإصلاحات التعليمية قبل فرض الحماية بسنوات¹، وهو ما توضحه أيضا الخطوات العملية التي قام بها في سبيل إرساء هذه الإصلاحات.

قام الحجوي في البداية بجمع علماء القرويين واقترح عليهم برنامجا لتحسين حال الجامعة، وشرح لهم أبرز النقاط التحسينية، منها: تشكيل لجنة من علمائها بالانتخاب على شاكلة المجلس البلدي لفاس، إصلاح الكتب والمقررات، إصلاحات أدبية تخص أسلوب التعليم، الرفع من رواتب الأساتذة ثم وضع قانون أساسي للجامعة يضمن رقمها². أكد الحجوي أن الاتفاق بينه وبين العلماء جاء بعد نقاش وحوار مستفيض ومريح، كان فيه القرار النهائي لهم. وسنة 1914 تمّ الاجماع على انتخاب "مجلس العلماء التحسيني للقرويين" الذي سينسق مع الحجوي لإصدار قانون أساسي للجامعة. يقول الحجوي حول هذه الواقعة:

"شرعنا في العمل معهم (العلماء)، فكنّا نجتمع يوميّا أطرح عليهم مسألة ممّا كنت أريد إدراجه من التنظيم والتحسين في القانون الأساسي للقرويين، ثمّ ألتمس آرائهم، وأسمع ملاحظاتهم، فيحرر كلّ واحد ما ظهر له ويؤخّر البتّ في المسألة إلى جلسة ثانية حتى يطّلع المجلس على تلك التّحريرات ثمّ يقترح على الرّأي المقبول، فيثبت في سجل التّقريرات أصل المسألة وما أبداه كلّ واحد فيها، ثمّ ما وقع عليه رأي الجميع أو الأغلب عليه..."³.

اللافت للانتباه في ما أورده الحجوي هو تشديده على اعتماد مقاربة تشاركية في صياغة القرارات منذ بداية طرح فكرة إصلاح الجامعة إلى غاية إصدار المواد القانونية، عن طريق النقاش الحرّ والاقتراع وتدوين تقارير الجلسات؛ إذ كان حريصا على احترام حرية الرأي والإعلاء من شأن العلماء مع الحرص على عدم تمرير أي بند دون التشاور وموافقهم عليه، رغم أنه كان بإمكانه اختصار الطريق وفرض الإصلاح بصيغة أحادية نظرا للتفويض السلطاني الذي كان يحوزه. لذا، يحسب للحجوي حرصه على تجسيد الحوار التشاركي واحترام حرية الرأي، ممّا يبيّن أن الرجل كانت له بعض المقومات التنويرية على مستوى الممارسة. شعر الحجوي بخيبة أمل كبيرة بسبب رفض أساتذة جامعة القرويين والتيار المحافظ بالعاصمة الرباط - حسب قوله - لتحسيناته؛ إذ لم يوفق في إخراج القانون التنظيمي إلى أرض الواقع، وتمّ الاقتصار فقط على تطبيق بعض بنوده الموجهة لتحسين أجور المدرّسين⁴. لكن مع بداية الثلاثينيات ستخضع جامعة القرويين لمحاولات إصلاحية جديدة وهذه المرة تحت قيادة أبوشعيب الدكّالي الذي كان يشغل منصب وزير العدالة. وقد نصّ ظهير 10 ماي 1933 الذي أشرف عليه، على عقوبات تصل إلى العزل ضدّ المدرّسين والموظّفين الذين يهيجون أفكار الطلبة بالمنشورات والمقالات التحريضية ضدّ النظام العام؛ وينصّ الظهير

1- قدم الحجوي تصورا كاملا لإصلاح التعليم في كتاب مفتوح رفعه إلى السلطان عبد العزيز، بين فيه الحاجة إلى ترتيب "مجالس العلم بما يناسب الحالة والوقت" وترتيب الكتابات والمسالك لتصير أشبه بالمدارس الابتدائية. أنظر: حسن أحمد الحجوي، العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي (1875-1912)، ط1 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص201.

2- المرجع نفسه، ص197.

3- الحجوي، الفكر السامي، ص226.

4- المرجع نفسه، ص228.

أيضا على عقوبات ضد الطلبة الذين يزاولون نفس هذه الأنشطة أو المنخرطين في الأحزاب السياسية، تصل إلى الفصل من الجامعة¹.

إن المقارنة بين مقترحات تحسين الجامعة لكل من الحجوي والدكالي، تبين بأن الإصلاح الذي أشرف عليه هذا الأخير أقل أهمية ولم تكن له أهداف جوهرية، وانكب فقط على ضبط الجامعة وإخضاعها للسلطة المركزية، عن طريق تنصيب مجلس أعلى يتولى مهمة الرقابة والزجر لمنع أي حراك وطني تقوده الجامعة. أمام فشل مشروع الحجوي لتحسين جامعة القرويين، والرفض الكبير الذي قوبل به هذا المشروع، قرّر الحجوي الدعوة لمباشرة إصلاحات تعليمية تهم مجالات أخرى، كتعميم التمدريس بالمغرب، وكذا تدريس الفتيات.

7- الدعوة لتدريس الفتيات:

بين التقصي التاريخي أنّ جماعة لسان المغرب² هي أول من أطلق دعوة صريحة لتعليم الفتيات؛ حيث يشكّل دستور 1908 الذي صاغته منعرجا تقدّميا دالا في تاريخ المغرب، ليس في مجال السياسة والتشريع فحسب، وإنما أيضا في طريقة تناوله لمسألة التعليم الذي بوّأته دورا رياديا في التّهوض بحال الأمة. وقد أدرج باب خاص بالتعليم في هذه الوثيقة تحت مسمى "في المدارس الوطنية" يضم ثمانية مواد (من المادة اثنين وثمانين إلى المادة التسعين). ركّزت هذه المواد على النقط التالية: تقسيم التعليم إلى سلك ابتدائي وثانوي ثم جامعي، إجبارية التعليم الابتدائي على كلّ المغاربة الذكور، تدريس العلوم العصرية بالطرق الحديثة وباعتماد الكتب العصرية، إحداث مدارس للبنات، إحداث تخصصات علمية جديدة في الزراعة والصناعة، مجانية التعليم، السماح بإنشاء مدارس خاصة من طرف المغاربة أو الأجانب.

دعت هذه الوثيقة إلى ضرورة إحداث مدارس للفتيات، ونصّت على الاكتفاء بحثّ الناس على تدريس بناتهم وحصر الاجبارية في تعليم الذكور في المراحل الابتدائية فقط. وتشير الوثيقة في المادة السادسة والثمانون إلى أنّ مدارس الفتيات يجب أن تكون في البداية مقتصرة على المستوى الابتدائي؛ وهو ما يعني ضمنا- حسب هذه العبارة- إمكانية فتح الباب لإنشاء المدارس الثانوية وربما الجامعية في وجهها لاحقا.

انطفت الدعوة لتدريس الفتيات زمنا طويلا (من 1908 إلى سنة 1922) إلى أن تجرّأ الحجوي لوحده وبوجه مكشوف-عكس جماعة لسان المغرب التي فضّل أعضائها أن يبقوا مجهولين- على بعث القضية من جديد، بعدما جاهر بضرورة تعليم الفتيات في محاضرة سنة 1922. خلّفت هذه القضية ردود فعل مباشرة في الحين بعد رفض شخصيتين بارزتين لهذا الرأي وهما وزير العدلية أبو شعيب الدكالي والصّدر الأعظم محمد المقرّي. بعد هذا الاعتراض القوي، قام الحجوي بنشر محاضرته بتونس تحت مسمى "المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات بالديار المغربية" كخطوة تؤكد إصراره على إشهار رأيه، تلتها بعد أحد

1- أشقرا، في سوسولوجيا الفكر المغربي الحديث، ص 148.

2- مشروع دستور سنة 1908 صدر عن مصدر مجهول بصحيفة "لسان المغرب" المتواجدة بطنجة. تعدّ الوثيقة جد متقدّمة في المجال السياسي، إذ نصّت على فصل السلط بين السلطان والحكومة والهيئة التشريعية.

عشر سنة، محاضرة "تعليم الفتيات لا سفور المرأة" سنة 1934. لم يقتصر الأمر على مجاهرة الحجوي برأيه والدفاع عنه وإنما باشر بتطبيقه في حياته الخاصة من خلال سماحه بتمدرس إحدى بناته بثانوية les jeunes filles الخاصة بالبعثة الفرنسية¹.

ركزت المقررات التي طالب بتعليمها² للبنات على حفظ القرآن والتمكّن من الأخلاق الإسلامية وتعلّم القراءة والكتابة بالإضافة إلى التاريخ والجغرافيا والأدب ومبادئ الهندسة والحساب وكذا التربية البدنية³؛ ومن أجل مساعدة البنت على أن تلعب دورها كامّاً على أكمل وجه، يجب عليها أن تتعلّم أيضاً تدبير المنزل وفنّ التربية⁴.

8- أفكار الحجوي في ميزان التنوير:

قيّد الحجوي دعوته لتدريس الفتيات بمجموعة من الضوابط الشرعية؛ فقد اقترح حصر سنّ تدرس الفتاة ما بين خمس أو ستّ سنين إلى حين بلوغها العمر الشرعي لوضع الحجاب في سنّ التسع، ودليله في ذلك أن النبي عقد على عائشة وهي بنت سبع، ودخل بها وهي بنت تسع. قياساً على زواج النبي بعائشة، يرى الحجوي بأنّ البنت في هذا العمر تثير الشهوة وتكون مطيقة للزواج ومهيأة للولادة؛ لذا يلزم منعها من إتمام التعليم العام. مع ذلك، فالبنت لها مطلق الحرية في إتمام تعلّمها بالبيت⁵.

يرفض الحجوي، استناداً إلى الحجّة أعلاه، فكرة متابعة الفتاة لدراساتها إلى المراحل الثانوية والجامعية كما هو معمول به بأوروبا أو كما نادى به دعوات إصلاحية جريئة بمصر وتونس⁶. ويشترط الحجوي في تدرس الفتاة أن لا يتجاوز عمرها التسع سنوات، ويحذّر من أنّ فتح الباب أمامها لإتمام دراستها فوق هذه السن سيؤدّي لا محالة لسفور المرأة وخراب المجتمع؛ فالتعليم الابتدائي وفق المقررات التي اقترحها الحجوي، تنحصر وظيفته في تهيئة المرأة لتلعب وظائفها المنزلية والأسرية على أكمل وجه في تناغم مع روح الشريعة الإسلامية ومع وظيفتها الطبيعية التي خلقت من أجلها. في هذا الإطار، لا يرى حاجة لتحوز الفتاة

1- إبراهيم أعراب، "الفكر الإصلاحي السلفي بالمغرب لفترة الحماية وقضية المرأة 1912 - 1956"، مجلة أمل، عدد 13-14 (1998): ص114.

2- إنّ المواد الدراسية التي اقترحها الحجوي تبدو متطابقة مع نفس المقررات التي دعا الطاهر الحداد لتعليمها للبنات، ونرجّح، بناءً على المقارنة بين المقترحين، أنّ الحجوي قام باقتباس هذه المواد عن الطاهر الحداد. لمزيد من التدقيق أنظر محور "تعليم المرأة" في كتاب "امراتنا في الشريعة والمجتمع" للطاهر الحداد، ومحور "ماذا ينبغي أن تتعلم الفتاة وحدود تعليمها" في كتاب الحجوي "تعليم الفتاة لا سفور المرأة". أنظر: طاهر الحداد، امراتنا في الشريعة والمجتمع، ط1 (الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية، 2011).

3- الحجوي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ص62.

4- المرجع نفسه، ص66.

5- المرجع نفسه، ص69.

6- أبدى التونسي الطاهر الحداد مواقف جد متقدمة في قضية تعليم المرأة وتحريرها، ففي كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع" الصادر سنة 1930 - أي قبل صدور محاضرة الحجوي حول تعليم البنات وسفور المرأة - دافع عن تعليم المرأة جنباً إلى جنب مع الرجل ودافع أيضاً عن حقها في أن تنال الوظائف التي كانت حكراً على الذكور. أنظر: - الطاهر الحداد، امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص228.

التعليم العالي كي لا تزاخم الرجال في الوظائف وتستفحل البطالة¹. ويتهم الحجوي كلّ الذين ينادون بالمساواة بين الرّجل والمرأة في بعض الحقوق، كتمكينها مثلاً من إتمام دراستها الثانوية والجامعية أو فتح باب الوظائف أمامها، بنقض سائر أحكام الشّرع الإسلامي، وبالتالي فهم في حكم الكفار².

وعلى الرّغم من اطلاع الحجوي على السّياقين الاجتماعي والسياسي العالميين اللذين انبثقت منهما دعوات المساواة بين الرّجل والمرأة في أمريكا وأوروبا، والتي أرجع أسبابها إلى التّحوّلات التي أفرزتها الحرب العالمية³، فقد واصل تبرير موقفه المحافظ، مبيّناً أنّ الأزمة القائمة لدى معظم الأمم مردّها إلى إقرار المساواة بين الجنسين في مختلف مجالات الحياة⁴. وبالتالي، فإنّ موقفه المتعلّقة بالمرأة وتمدرس الفتيات صاغها عن وعي كامل بالتطوّرات التي شهدتها قضايا النوع عالمياً. ويعلّل الحجوي هذا المنظور بقوله:

"[..]عندما باشرن الوظائف في الحقوق وغيرها، فقد تبين أنّ المرأة ضعيفة في جهازها العصبي، ليس لها من الاقتدار الذهني والعملي ما للرّجل إلّا في قليل منهن، والنّادر لا حكم له. وكثير من النّاجحات تبين أنّ النّجاح في الحقيقة كان ممّن أعانهن لأغراض سافلة، وتبين أنّ النّبوغ والموهبة العلمية فيهنّ أعزّ من بيض التّوق، وتبين أنّهن أضعف أخلاقاً من الرّجال بكثير، فقد جرّبن في الوظائف فتبين أنّه لا أسهل وأرخص من شراء ضمائرهن، والتلاعب بدممهن، وأنه لا صبر لهن على مزاولة الأعمال الشّاقة، وتبين أنّهن لو تقلّدن كلّ ما هو بيد الرّجال أو أعطيت لهنّ المناوبة لعمّ التّأخّر في أمة فعلت ذلك، بل لخربت كلّ الخراب[..]"⁵.

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ دعوة الحجوي الجريئة لتدريس البنات قد تؤشّر على فكر مساواتي ثاقب يتجاوز عصره؛ لكنّ الحدود والشّروط التي وضعها، والتّبريرات الدينيّة والبيولوجيّة والاجتماعيّة التي استند إليها في رسم هذه الحدود، إضافة إلى مواقفه حول قضية المرأة، جعلته حبيس بوتقة الخطاب التّقليدي في صيغته الأكثر رجعيّة. حاولت بعض الآراء تبرير التّراجعات في مواقف الحجوي خلال محاضرة 1934 بالرّفق القوي الذي قوبل به والضّغط الذي تعرّض له منذ بداية إعلانه لموقفه سنة 1922⁶؛ وهو تبرير نستبعده تماماً، نظراً لأنّ الرّجل كان مدركاً لما يقع من تحوّلات فكريّة متقدّمة تخصّ قضية المرأة في السّياقين الأوربيّ والشّماليّ أفريقيّ بتونس ومصر⁷، ثمّ إنّّه قد حظي بأعلى المراتب داخل دوايب الدّولة وتحصّل على مستوى علمي ومكانة اجتماعيّة (تجارية) تحصّنه ضدّ أيّ تنازل عن مواقفه تحت طائلة الخضوع أو الضّعف.

1- الحجوي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ص 71.

2- المرجع نفسه، ص 72.

3- المرجع نفسه، ص 74.

4- المرجع نفسه، ص 96.

5- المرجع نفسه، ص 74.

6- قوبع، محمد بن الحسن الحجوي رائد الإصلاح الشامل بالمغرب، ص 386.

7- منها مثلاً دعوات كلّ من قاسم أمين في مصر، والتونسي الطاهر الحداد، اللذين دافعا عن تحرير المرأة وتمدرسها الكامل جنباً إلى جنب مع الرّجل، دون أيّ تمييز.

ويكشف لنا التّمعن في تفاصيل محاضراته سنة 1934، أنّ الحجوي مقتنع لدرجة المنافحة عن مواقفه بتقديم الحجج ونعت المخالفين بالخروج عن الشرع والتحذير من المساوئ الخطيرة في حالة تحرير المرأة. وقد كان بإمكان الحجوي، لو أنّه فعلاً تراجع مرغماً عن مواقفه كما يقول أصحاب هذا الافتراض، أن يكتفي بتقديم الحجج الشرعية لتدريس الفتيات ويكتفي بهذا الباب من المحاضرة دون الإصرار على التطرق لمحور سفور المرأة.

لقد تخلف الحجوي عن مسار الديناميّة المتصاعدة داخل المجتمع المغربي اتّجاه قضايا النوع. فقد سبق أن بادرت إدارة الحماية منذ أواسط العشرينيّات إلى إحداث مدارس للإناث، ووصل عدد الفتيات المسلمات المتمدرسات لقرابة ثلاثة آلاف فتاة متمدرسة سنة 1932¹. ويبيّن هذا الرقم بداية تبلور قناعة جديدة في بعض الأوساط المغربيّة بضرورة تحسين المستوى التعليمي للإناث وتهيئتهن ليصرن نساء متعلّقات؛ بل إن هذه القناعة وصلت لمستوى المطالبة العلنية بحقّ الفتيات في التعليم الثانوي في حدود سنّ السادسة عشر. ففي سنة سنة 1935، نشرت مجلة المغرب مقالا لفتاة متعلّمة، فضلت أن يبقى اسمها مجهولاً. أكّدت كاتبة المقال بأنّ كلّ ما تصبو إليه الفتاة المغربيّة لا يتعدّى مستوى السّماح للإناث بمتابعة دراستهنّ إلى حين بلوغ الثانوي وفي حدود السادسة عشر سنة، وذلك لأنّ المرأة المغربيّة ركن من أركان النّهضة-حسب قولها- وجب تهيئتها لتكون خير معين للرجل². وبالمصادفة أن ينشر هذا المقال بعد سنة من دعوة الحجوي لمنع الفتيات من تجاوز المستوى الابتدائي، إذ يبدو - حسب اعتقادنا- أنّ الخطّ التحريري للمجلة يردّ صراحة على موقف الحجوي حيث لم يجد أبلغ من الحجّة التي ستقدّمها الإناث بصوتهنّ³.

1- محمد معروف الدفالي، "المنخبة المغربية و مسألة تعليم المرأة في عهد الحماية"، مجلة أمل 7، عدد 20 (2000): ص 296

2- مؤلف مجهول، "حول تعليم الفتاة"، المغرب، 1 مارس، 1935،

<https://archive.alsharekh.org/Articles/240/18214/409290>، ص 2.

3- حسب بحثنا، فهذا المقال هو أول نصّ نسائي مكتوب في مجلة مغربيّة. ويفهم من رغبة الفتاة إخفاء اسمها، يقينها المسبق بخطورة إبداء الرأي والمحااجة في موضوع لا زال في عداد الطّابوهات. مع ذلك يثير لدينا هذا التّكتم عن اسم الكاتبة بعض الشّكوك حول مصدر هذا المقال؛ فهل هو فعلاً من تأليف فتاة متعلّمة فضّلت الإبقاء على اسمها مجهولاً، أم أنّه كتب من قبل شخص مدافع عن ت مدرّس الفتيات، أم ربما هو فقط من تأليف محرّري المجلة أنفسهم كخطوة لدعم وجهة نظرهم حول هذه القضية؟ ولحسم الأمر، أدّى البحث عن هوية الفتاة إلى التّوصل إلى أنّ المعنيّة بالمقال هي مليكة الفاسي. ويعود الفضل في تعليمها إلى والدها الذي كان يشغل قاضياً. وقد حرص الأب على تعليم ابنته إسوة بأبنائه الذّكور، فدرست في البداية بكتّاب خاص بالفتيات بين سنتي 1928 و1930، ثم خصّص لها والدها أستاذة يدرّسونها بالمنزل. يقول أبو بكر القادري، في كتابه "مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية":

"كنت أقرأ مقالات موقّعة باسم "باحثة الحاضرة" في ملحق مجلة "المغرب"، وتساءلت كثيراً عمّن تكون هذه المرأة التي اقتحمت المجال الصحفي، فزاد فضولي للتعرف إليها، بعدما لمست أنها تشير في كتاباتها إلى أنّ الصحّافة ميدان لا ينبغي أن يطلّ حكرًا على الرجال، إنّما الدّعوة إلى الإصلاح والتّطور هي للرجال والنّساء معاً".

إذن فلقبني "باحثة الحاضرة" و"الفتاة"، كانا اسمان توقع بهما مليكة الفاسي مقالاتها آنذاك المنشورة بمجلة "المغرب"، وجريدة "العلم"، ابتداء من سنة 1934. وهكذا، يمكن اعتبار مليكة الفاسي من أوائل الصحّفيات في تاريخ المغرب. للاطلاع على هذه المعطيات أنظر:

9- خاتمة:

يكشف هذا التحليل أنّ أفكار الحجوي حول قضية المرأة وتمدرس الفتيات لم تعد متقدمة على السياقين الاجتماعي والفكري؛ إذ فقد موقفه الجديد سنة 1934 ما كان يتسم به موقفه السابق سنة 1922 من جرأة وتفرد، ليصبح أقرب إلى موقف محافظ، بل وحتى رجعي، اتجاه المستجدات التي شهدتها المجتمع المغربي والسياس الإسلامي الأوسع. ويزداد هذا التراجع وضوحاً في ظلّ تزايد إقبال الأسر المغربية على تعليم الفتيات، وبروز أصوات جديدة رفعت سقف المطالب النسائية، فضلاً عن ظهور مفكرين في العالم الإسلامي دافعوا صراحة عن المساواة التامة بين الرجال والنساء.

وتكشف هذه المستجدات عن تبلور منظور اجتماعي أكثر تقدماً اتجاه قضايا النوع وتعليم الفتيات منذ مطلع الثلاثينيات، تجاوز في كثير من جوانبه أطروحات الحجوي. وقد زكّت السلطة هذا المنحى لاحقاً بخطوات رمزية غير مسبوقة في تاريخ المغرب، أبرزها سماح السلطان محمد الخامس لابنته الأميرة لالة عائشة بافتتاح مدارس خاصة للفتيات بعدد من المدن. وقد استهلّت الأميرة هذه المبادرة بإلقاء خطاب علنيّة بمضمون نهضوي¹، توجّتها بخطابها الشهير في طنجة سنة 1947، في مبادرة حملت على الأقل ثلاث دلالات بارزة: أولاً، تشجيع تعليم المرأة²؛ وثانياً، السماح بظهورها العلنيّ دون الحجاب التقليدي لكسر الصورة النمطية عن المرأة المغربية؛ وثالثاً، الترافع في نصّ الخطاب على المنظور النسوي للإصلاح³.

إنّ رفض الحجوي لمبدأ المساواة بين النساء والرجال، وتراجعته عن بعض الحقوق الجزئية التي كان قد دعا إليها سنة 1922، يكشف بجلاء تعارض مواقفه الإصلاحية مع مبدأ المساواة الذي يشكّل جوهر التنوير الراديكالي؛ إذ ظلّت رؤيته حبيسة المرجعية الدينية المحافظة، ولم تنفتح على المرجعيات العلمية والفكرية الحديثة. وعليه، فإنّ مواقفه ظلّت مشروطة بالضوابط الفقهيّة المحافظة، فجاءت أفكاره انتقائية لا ترقى إلى مستوى المواقف التنويرية الجريئة، وهو ما حال دون اعتباره فاعلاً تنويرياً بالمعنى الصريح.

1- لالة عائشة، "خطاب صاحبة السمو الملكي الأميرة لالة عائشة بمناسبة تدشين مدرسة للبنات بسلا... 1946م"، دعوة الحق، 359 (2001)، <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8709>.

2- ينصّ الخطاب على: "[...] وسيدنا ينتظر من جميع نساء المغرب أن يواظبن على الجدّ في التّعليم والاجتهاد في الرّقي، إذ هنّ خير مقياس على نهضتنا وحضارتنا، وأفضل ضامن لتوالي صعودنا وارتقاعنا، وأكبر عامل على تحقيق ذلك البرنامج الإصلاحي الملكي اللّذي سيمكن المغرب بفضل جهود ملكه الهام من قطع المراحل قطعاً حتى يقف اليوم في العهد المحمّدي كما كان في العهد الحسني في أول الأمم العربيّة بجانب القطر الشّقيق مصر التي اتخذناها مثالا لها نريد أن تكون عليه بلادنا." أنظر نصّ الخطاب في: لالة عائشة، "خطاب صاحبة السمو الملكي الأميرة عائشة أثناء زيارة المغفور له محمد الخامس لطنجة"، المناهل (المغرب، 1 يونيو، 1994): ص 264، <https://archive.alsharekh.org/Articles/202/16819/378294>.

3- تقول الأميرة عائشة في نصّ الخطاب: "[...] نحن بنات المغرب اللّائيّ يقدّمن تحياتهنّ إلى زعيمات التّهضة التّسوية بمصر، وإلى طالبات جامعاتها ومدارسها، معربات عن تصميمهنّ على السّير في الطّريق التي سرن فيه، وعلى إحراز النّصر الذي أحرزته. فاقترء بهنّ وتلبية لنداء ملك البلد، نهضت الفتيات المغربيّات يساهمن بكلّ حزم وعزم في وضع أسس التّهضة المغربيّة، وفي تبليغ الرّسالة العلميّة إلى جميع طبقات الأمة، وإدخال الثّقافة والعرفان إلى المنزل كي يغيره النّور والنّظام والهناء. لقد أقبلت الفتيات على المدارس التي خصّصها سيدنا أعزّه الله لتربيتهنّ وتهذيبهنّ وثقافتهنّ يكرعن من مناهل العلم [...]".

تفتح تجربة الحجوي الباب أمام إعادة تمحيص أفكار وتجارب باقي رؤاد الإصلاح المغاربة، بهدف بناء تقييم علمي وشامل لمسار الإصلاح المغربي؛ ذلك أنّ الوقوف عند حدود مشروعه وحده لا يكفي للخروج بخلاصة متكاملة حول تجربة الإصلاح المغربية، ممّا يكشف الحاجة إلى دراسات مماثلة تتناول مواقف رؤاد آخرين، وتستقصي تفاعل رؤاهم مع تحولات المجتمع المغربي. وهو ما يجعل هذا المجال مفتوحاً أمام إجراء مقارنات جديدة، وتقديم قراءات نقدية لتجارب أخرى، بما يسهم في إثراء النقاش حول طبيعة الإصلاح وحدوده في السياق المغربي.



المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- 1- أدونيس. *الثابت والمتحول*. ط 1. م 3. بيروت: دار العودة، 1978.
- 2- أشقرا، عثمان. *في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث*. الدار البيضاء: عيون المقالات، 1990.
- 3- أعراب، إبراهيم. "الفكر الإصلاحي السلفي بالمغرب لفترة الحماية وقضية المرأة 1912 - 1956"، *مجلة أمل*، عدد 13-14 (1998): 108-15.
- 4- أومليل، علي. "ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي؟". *في الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر*، ط 1، 21-33. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983.
- 5- بنسعيد العلوي، سعيد. *الوطنية والتحديثية في المغرب: مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2021.
- 6- بنعدادة، أسية. "فكر محمد حسن الحجوي من خلال مؤلفاته"، *الأزمنة الحديثة*، عدد 10 ع (2015): 77-91.
- 7- بهيجة، سيمو. *الإصلاحات العسكرية بالمغرب 1844-1912*. ط 1. الرباط: المطبعة الملكية، 2000.
- 8- "تقرير حالة التنوير بالمغرب 2018". *الرابطة العربية للتربويين التنويريين*، 3 سبتمبر، 2018. <https://arabaeme.org/?p=1794>
- 9- الجابري، محمد عابد. *في نقد الحاجة إلى الإصلاح*. ط 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
- 10- الحجوي الثعالبي، محمد. *التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين*. ط 1. الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005.
- 11- الحجوي الثعالبي، محمد. *الرحلة الأوروبية 1919*. ط 1. لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 2003.
- 12- الحجوي الثعالبي، محمد. *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي*. ط 1. م ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- 13- الحجوي الثعالبي، محمد. *تعليم الفتيات لا سفور المرأة*. ط 1. لبنان: دار ابن حزم، 2004.
- 14- الحجوي، حسن. *العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي (1757-1912)*. ط 1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.
- 15- الحداد، طاهر. *امراتنا في الشريعة والمجتمع*. ط 1. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2011.
- 16- الدفالي، محمد معروف. "النخبة المغربية و مسألة تعليم المرأة في عهد الحماية". *مجلة أمل*، عدد 7، عدد 20 (2000): 288-304.

- 17- رفيقي، عبد الوهاب. "الحجوي الثعالبي: رائد التنوير بالمغرب ورجل فرنسا." *زمان*، 3 فبراير، 2025.
<https://ar.zamane.ma/%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac>
- 18- صالح، هاشم. *مدخل إلى التنوير الأوروبي*. ط1. بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2005.
- 19- العروي، عبد الله. *خواطر الصباح يوميات (1967-1973)*. ط2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.
- 20- غوروفيتش، جورج. *الأطر الاجتماعية للمعرفة*. ترجمة خليل خليل أحمد. ط3. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008.
- 21- الفاسي، علال. *الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي*. ط6. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993.
- 22- قوبع، عبد القادر. "محمد بن الحسن الحجوي (1874-1956) رائد الإصلاح الشامل في المغرب الأقصى." *مجلة عصور الجديدة* 4، عدد 12 (1 يناير، 2018): 372-90.
- 23- كانط، إمانويل. "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟" ترجمة عبد الله المشوح. *مجلة حكمة*، 2015
<https://hekmah.org/> إجابة-عن-سؤال-ما-هو-التنوير؟-إمانويل-ك/
- 24- هملفارب، غرترود. *الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي*. ترجمة محمود سيد أحمد. عالم المعرفة 367. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009.

باللغات الأجنبية:

- 1- Israel, Jonathan. "Enlightenment! Which Enlightenment?" *Journal of the History of Ideas* 67, no. 3 (2006): 523-45.
- 2- Israel, Jonathan. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. 1st ed. New Jersey: Princeton University Press Princeton and Oxford, 2010.
- 3- Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. 1st ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- 4- Israel, Jonathan. *The Enlightenment That Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*. 1st ed. UK: Oxford University Press, 2019.
- 5- Jacob, Margaret C. *Radical Enlightenment .. Pantheists, Freemasons and Republicans*. 1st ed. London: George Allen & Unwin, 1981.
- 6- Stjernfelt, Frederik. "'Radical Enlightenment': Aspects of the History of a Term." In *Reassessing the Radical Enlightenment*, edited by Steffen Ducheyne, 80-103. Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315613642>.

مقالات

7. المنهج التاريخي النقدي في الفكر العربي المعاصر، كتاب "الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي" لعزمي بشارة
أنموذجا
أ. د. حمادي ذويب..... 113
8. التّفكير في المستقبل الإسلاميّ عند محمد عمارة: قراءة في المفاهيم والتصورات
أ. د. محمد الخراط..... 131
9. الإبيستمولوجيا الافتراضية: معامل التسارع في معدلات المجتمع الشبكي علم الاجتماع نموذجًا
أ. خليل بية..... 146
10. سوسيولوجيا التربية وجدل البراديجم
أ. محمد امباركي..... 163
11. معنى الحياة والتأمل في الموت: قضايا في فلسفة إميل سيوران
د. هشام مبشور..... 183
12. اللاقياسية في فلسفة العلم: دراسة مُقارنة بين براديجم "توماس كُون" وفوضوية "بُول فاير أبند"
أ. عزيز العبودي..... 206
13. المفهمة والأشكلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، الظواهر الاجتماعية نموذجا
د. محمد وحدو..... 228
14. الخطاب الاستشراقي في ميزان النقد: نظرات في موقف وائل حلاق من الاستشراق
د. محمد رياض الدقداقي..... 244

15. مَنْ هي الضّحية: من إيمانويل ليفيناس إلى أنريكي دوسيل؟
د. عليّ الخلفي..... 255
16. في قيمة الحياة: قراءة في فنومينولوجيا يان باتوش
أ. د. أماني الزعيبي..... 272
17. الأخلاق وجدلية العقل والعاطفة في التفكير الفلسفي
أ. مونية وكيل..... 291
18. النزعة الإنسانية في التأويلية الفلسفية
أ. زهير بورحي..... 306
19. علاقة الفلسفة بالحس المشترك حسب برغسون
أ. عثمان البية..... 322
20. "القوّة المسلّطة" صيغة فيزيائيّة مجرّدة لتمثيل دور المحور الدلّالي المتصاعد
د. محمد الصغير بلقاسم..... 334
21. جهود البلاغيين المحدثين في التقريب بين المعرفة البلاغية العربية والغربية: نموذج محمد العمري ومحمد الولي
د. ابراهيم البوعبدلّوي..... 348
22. السرد التسجيلي: اشتراطات ونماذج دراسة في ضوء نظرية العبور الأجناسي
د. نادية هناوي..... 366
23. نقد النّقد المقارن: قراءة في تجارب سمائية مغربية
د. عبد الوهاب يحيي..... 379

المنهج التاريخي النقديّ في الفكر العربيّ المعاصر
كتاب 'الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي' لعزمي بشارة أنموذجا

**The Historical-Critical Method in Contemporary
Arab Thought:
Azmi Bishara's *Religion and Secularism in a
Historical Context* as a Case Study**

أ. د. حمادي ذويب

**جامعة صفاقس
تونس**

ham63yous@gmail.com



المنهج التاريخي النقدي في الفكر العربي المعاصر كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" لعزمي بشارة أنموذجا

أ. د. حمادي ذويب

ملخص:

نحاول في هذا البحث التوقف عند مفهوم المنهج التاريخي النقدي وضبط بعض خصائصه ونسعى إلى النظر في هذا المنهج في السياق العربي من خلال عدد من أعلامه على غرار علي عبد الرازق مع التركيز على تحديد بعض مقومات هذا المنهج وتجلياته من خلال كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي للدكتور عزمي بشارة لعمق مقارنته وشمولها أثناء دراسته القضايا الخاصة بالعلمنة في السياق الأوروبي. إنّ ما يبرّر استخدام المنهج التاريخي لدراسة العلمنة لدى بشارة أنّه وقف على أنّ الاستناد إلى التاريخ لا غنى عنه لفهم كثير من الظواهر والقضايا المتّصلة بالعلمنة.

الكلمات المفتاحية: المنهج-التاريخ-النقد-العلمنة-الأخلاق.

Abstract:

In this study, we aim to examine the concept of the historical-critical method and define some of its key characteristics. We also seek to explore how this method has been employed within the Arab intellectual context through the works of prominent figures such as 'Alī 'Abd al-Rāziq. Special focus will be placed on identifying the essential components and manifestations of this method as reflected in Dr. Azmi Bishara's *Religion and Secularism in a Historical Context*, particularly given the depth and comprehensiveness of his approach to the question of secularization in the European context. What justifies the use of the historical method in Bishara's study of secularization is his firm conviction that referring to history is indispensable for understanding many phenomena and issues related to secularism.

Keywords: Method, History, Critique, Secularization, Ethics.

1- مقدمة:

ربّما لم يشهد حقل مناهج البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية من الخلافات والجدل ما شهده المنهج التاريخي النقدي فقد انقسم الباحثون في شأنه بين مَادِح وناقِد ومستخدم متحمّس له ورافض منكر وقادح فيه. ولعلّ ما يجعل المنهج التاريخي النقدي إشكالياً — حسب بعض الدّارسين — وجود مناهج تاريخية كثيرة. لكن على الرّغم من التّنوع المنهجي في هذا المجال يبقى من المشروع الحديث عن المنهج التاريخي النقدي¹. لكن ما هو المقصود بهذا المنهج؟

2- ما هو المنهج التاريخي؟

يقوم المنهج التاريخي النقدي — حسب وجيه كوثراني — على مرحلتين: مرحلة النقد ثم مرحلة التركيب. يقول: "إنّ خطوات النّقد التي اصطلح المؤرّخون على قسمتها بين النّقد الخارجي والنّقد الدّخلي للوثائق هي الخطوات الأولى التي تعطي لهذا الجهد طابعه ووظيفته العلميين في مرحلته الأولى. على أنّ المرحلة الثانية التي تتلخّص بالبناء التاريخي، وهي مجموعة عمليّات تركيبية تقوم على ربط الوقائع التاريخية المفردة بتصوّر ذهني عام... ولتنظيمها في بناء ينبغي أن نصوّرها وأن نجمع بينها وفقاً لتشابهها مع وقائع حاضرة"².

نحتفظ من هذا التعريف بسمة أساسية للمنهج التاريخي تشترك فيها أغلب تعريفاته وتتمثّل في الاهتمام بربط الصّلة بين الأحداث والأفكار. وقد ذهبت بعض معاجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إلى تأكيد هذه السمة عندما رأت أن مصطلح النزعة التاريخية ترمي إلى تفسير الأشياء في ضوء تصوّرها التاريخي، أي أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلّا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الدّاتية³.

يقوم تعريف المنهج التاريخي على اعتبار الحقيقة أو الفكرة أو الظّاهرة تتطوّر بتطوّر التاريخ. وفي هذا الصّدّد نجد معجم روبير يعرف التاريخية بأنّه "العقيدة التي تقول إنّ كلّ شيء أو كلّ حقيقة تتطوّر مع التاريخ"⁴. ويهتمّ المنهج التاريخي فضلاً عن ذلك بمسألة التفاعل أو بعمليّات التّأثير والتأثير التي تقع بين الظّواهر المدروسة والتاريخ فعند دراسته الأديان مثلاً من خلال منهج النّقد التاريخي يبحث مراحل نشأتها وتطوّرها في التاريخ وينظر في المؤثرات التاريخية التي أثّرت فيها وانعكاسات تأثيرها في محيطها.

ومن أهمّ خصائص المنهج التاريخي أنّه لا يقرّ النظرة الماهوية أو الجوهرانية (essentialiste) التي تميّز المواقف الإيديولوجية عموماً. وهو ما يعني رفض الاعتقاد بوجود دلالات أو أفكار أو تصوّرات أصلية وجوهرية وبسيطة وثابتة.

1- انظر:

C. Tuctell, Reading the new testament ; Methods of interpretation (Philadelphia Fortress, 1987).

2- وجيه كوثراني، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الأحوال والأزمنة، بيروت، 2001، ص 171-172.

3- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، 1986، ص 196.

4- انظر محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987، ص 139.

وما يجعل المنهج التاريخي منهجاً نقدياً أنه لا يخشى إعادة النظر في المسلّمات التي تنبني عليها العديد من النتائج الخطيرة رغم أنها قائمة على أساس تاريخي واه أو خاطئ¹، كما أنّ هذا المنهج "لا يكتفي بترديد ما جاء في كتب التراث، بل ينظر إلى المادّة الثرية التي تحتوي عليها تلك الكتب نظرة نقدية ولا يستنكف من الإشارة إلى مواطن الغموض والتناقض فيها"².

وقد عبّر عزمي بشارة بشكل صريح عن توجّهه المقاربة التاريخية النقدية للأفكار عندما ذكر "أنّه خصّص المجلّد الأوّل لمعالجة الصّيرورة الفكرية والثقافية لنشوء العلمانية من أصولها الأوروبية بعملية تأريخ نقدي للأفكار بحيث يعيد هذا التاريخ النظر في ما هو مألوف من مقاربتها حتّى الآن. ويمكن فهم الجدلية بين الدّين والسياسة في التاريخ الأوروبي بشكل مختلف عمّا هو رائج ويتيح فهم جذور التفكير العلماني بشكل أفضل انطلاقاً من السّياق التاريخي"³.

يمكن أن نستخلص من هذا الشاهد أهمّ ركائز مفهوم المنهج التاريخي النقدي فبحث الصيرورة الفكرية لنشوء العلمانية يحيل على مبدأ التطوّر الذي يقوم عليه المنهج التاريخي. وفهم جذور التفكير العلماني انطلاقاً من السّياق التاريخي يدلّ على مبدأ آخر أساسي في المنهج التاريخي هو الترابط بين الفكر والتاريخ وضرورة فهم الأفكار والظواهر بمختلف مستوياتها من خلال وصلها بسياقاتها التاريخية أمّا التاريخ النقدي للأفكار ومراجعة النظر في ما هو مألوف فيقوم شاهداً على السّمة النقدية للمنهج التاريخي.

3- المنهج التاريخي النقدي في السّياق العربي:

يمكن أن نشير أولاً إلى أنّ الدّراسات العربيّة في العصر الحديث تميّزت بطريقتين في التعامل مع المنهج التاريخي تتمثّل الأولى في التعامل التطبيقي معه. أمّا الطّريقة الثانية فهي المقاربة التنظيرية وقد يجتمع الجانبان عند كاتب واحد.

والملاحظ أنّ أصحاب المقاربتين تأثروا بالدّراسات الأكاديمية الغربيّة التي بدأت منذ القرن 17 تنظر لهذا المنهج وتعبّر عنه بشكل صريح وتعتبره ضرورة قصوى وشاملة⁴.

يمكن أن نتوقّف عند واحدة من المقاربات التطبيقية الأولى للمنهج التاريخي النقدي في المجال السياسي تجلّت من خلال كتاب علي عبد الرازق (ت 1966) "الإسلام وأصول الحكم" الصادر سنة 1925.

كان عبد الرازق متشبعاً بالثقافة الغربيّة فقد درس الحقوق والعلوم السياسية في إنجلترا. وترتّب على ذلك تشبعه بالمفاهيم والمناهج الغربيّة في دراسة التاريخ والفكر السياسي من ذلك تبنيّه مفهوم الحكم

1- راجع عبد المجيد الشرفي، في منهجية دراسة الأديان، ضمن كتابه "لبنات"، تونس، دار الجنوب للنشر، 2011، ص 22.

2- المرجع نفسه، ص 22.

3- عزمي بشارة، الدّين والعلمانية في سياق تاريخي، ط 1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يناير 2013 - ط 2، بيروت أكتوبر، 2013، ج 2، مج 1، ص 10.

4- انظر:

Dominique Urvoy, Les arabes et la critique historique, in : Horizons Mghrébins — Le droit à la mémoire, n° 25-26, 1994, p. 1.

بدلالته الغربية يقول: "ولا حرج أن سمّيته خليفة أو سلطاناً أو أميراً... معناه الحاكم على أمة ذات وحدة سياسية مدنية. ونريد بالحكومة والدولة والسلطنة ما يريد علماء السياسة ككلمات Kingdom أو State أو Government".¹ ومن أهمّ تجلّيات القراءة التاريخية لعبد الرازق موقفه من الخلافة فهي فاقدة للشرعية الدينية أي إنّهُ لا يوجد دليل ديني من النصوص التأسيسية (القرآن والسنة) يعضدها كما أنّها فاقدة للشرعية التاريخية. فهي لم تكن البتّة محلّ إجماع مثلما حاول إيهامنا بذلك دعاة العودة إلى العهد الإسلامي الذهبي الخالص.

و"الوقائع التاريخية التي عمل هؤلاء على طمسها تأتي لتبيّن أنّ مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول إلى يومنا هذا عرضة للخارجين عليه المنكرين له. ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلاّ عليه خارج ولا جيلاً من الأجيال مضى دون أن يشهد مصرعاً من مصارع الخلفاء".²

لقد كانت الخلافة تقارب في إطار علم الكلام وعلم الفقه مقارنةً بأصليّة تمجيدية قد تصل حدّ المماهة بينها وبين الحكم الذي يقتضيه الإسلام ضرورة لكن عبد الرازق توصّل من خلال المقاربة التاريخية إلى تدشين نظرة جديدة عدّت ثورة فكرية في عصره لم تتمكّن من تجاوزها لا كتب المنتقدين ولا المحاكمة التي أخرجت مؤلّفه من زمرة العلماء وأوقفته عن ممارسة القضاء.³

ولا يمكن في نظرنا فهم مواقف عبد الرازق إلاّ من خلال المنهج التاريخي فبواسطته نعقد الصلّة بين هذه المواقف وبين ملابسات وأحداث سياسية رئيسية من قبيل موقف مصطفى كمال أتاتورك من تجربة الخلافة الإسلامية وتأسيسه سنة 1924 للجمهورية التركية العلمانية، ثم ظهور جمعيات تدعو إلى مؤتمر للخلافة أبرزها جمعية الخلافة التي ظهرت في مصر والتي كانت ترشّح الملك فؤاد لهذا المنصب. ومنها كذلك أنّ عبد الرازق كتب هذا الكتاب متأثراً بكتاب "الخلافة" للسير توماس أرنولد، وأنّه كتبه في إطار المنظور السياسي لحزب الأحرار الدستوريين.⁴

ومن أهمّ من نظر للمنهج التاريخي أو للتاريخية وهو المصطلح الذي يعبر عن خلالها عن هذا المنهج المفكر المغربي عبد الله العروي فهو من أوائل من استخدموا هذا المصطلح في كتابه "العرب والفكر التاريخي" الصادر خلال سنة 1973. ثمّ توالى التنظير لهذا المنهج وتطبيقه لدى كثير من الدارسين نذكر منهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.

بدأ أركون يعتمد المنهج التاريخي في دراساته منذ وقت مبكر يعود إلى بداية الثمانينات من القرن العشرين، ومن دراساته في هذا المجال دراسة بعنوان "الإسلام في التاريخ"، وهي في الأصل محاضرة ألّقاها سنة 1983. وكان هدفه منها التفكير باعتماد التاريخية داخل إطار الفكر الإسلامي ومحاولة إضفاء الطابع التاريخي والإشكالي على المواقع الدغمائية والعقائد المكرورة والمفروضة بالقوّة من قبل الخطاب الإسلامي

1- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط1، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012، ص93-94.

2- المصدر نفسه، ص35.

3- راجع ملف المحاكمة ضمن الوثائق التي جمعها محمد عمارة عند تحقيقه لكتاب "الإسلام وأصول الحكم"، ص53-110.

4- حمادي ذويب، قضية الحكم في الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2012، ص160.

المعاصر وكأنها معطيات إيمانية لا تناقش. ولهذا السبب شدّد على كلمة "في التاريخ" وأعطاهها معناها الأقوى أي الإسلام في التاريخ فعلا وليس خارج التاريخ.

وقد استخدم أركون في هذا السياق مفهوم التاريخية فهو يرى أن الخطاب الإسلامي المعاصر عندما حصر كلّ نماذج التاريخ الأرضي الدنيوي في الزمن القصير للوحي (زمن التجربة التأسيسية) حرم نفسه من مفهوم أساسي بالنسبة للتحليل النقدي الخاص بالمعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية على السواء وهو مفهوم التاريخية أو الشروط التاريخية والثقافية لاستخدام الأسطورة والتقديس والتعالّي والفصل.

ويرى أركون أن موضوع المنهج التاريخي هو دراسة التغير والتحوّل عبر الزمن لذلك يقول: "من اللازم اليوم أن نعيد كتابة كلّ التاريخ المرتبط بالظاهرة الإسلامية وذلك عن طريق التساوق والربط بين المنهجية التاريخية المهيمنة بدراسة التغير والتحوّل عبر الزمن وبين المنهجية الأنثروبولوجية المهيمنة بدراسة البنى في لحظة زمنية ثابتة ومحددة¹.

ويعتبر نصر حامد أبو زيد من أهمّ الباحثين العرب المعاصرين الذين طبّقوا المنهج التاريخي في مختلف دراساتهم من منطلق إيمانه أنّ الفكر ليس بمعزل عن سياقه التاريخي بكلّ أبعاده بل هو يتأثر به ويؤثر فيه لذلك نلفيه عندما قارب قضية المجازي في القرآن عند المعتزلة يعلن أنّه لا يطمح إلى رصد العوامل التاريخية لنشأة الفكر الاعتزالي بقدر ما يحاول "تفهّم نشأة هذا الفكر في إطار ظروفه البيئية والتاريخية وذلك إيمانا بأنّ الفكر لا ينشأ من فراغ أو مستقلاً عن الطّروف الموضوعية - الاجتماعية والسياسية - التي يكون هذا الفكر نفسه استجابة لها ومحاولة للتصدّي لها تغييراً أو تأييداً"².

يظلّ هذا الكلام نظرياً إذ لم ترافقه نماذج عملية تجلّي استخدام نصر حامد أبو زيد للمقاربة التاريخية. ونعثر على أنموذج من هذا التطبيق منذ بداية كتابه المذكور سابقاً فقد اعتبر أنّ الخلاف بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن حول وصف مرتكب الكبيرة والحكم عليه "يظلّ مجرد خلاف فقهيّ ما لم ننظر إليه في ظلّ الطّروف التاريخية التي طرحت هذا السؤال على علماء العالم الإسلامي والتي حدّدت في نفس الوقت طبيعة الإجابات التي طرحت عليه من كافّة الاتجاهات السّياسيّة والدّينية في ذلك الوقت"³.

ومن الأمثلة التي اعتمدها أبو زيد أيضاً اعتبار قول المعتزلة بالاختيار محاولة للوقوف ضد النزعة الجبرية التي تسرّ وراءها النظام الأمويّ لتكريس استغلاله لجماهير المسلمين⁴.

وقد توقّف أبو زيد للتنظير للمنهج التاريخي الذي وسمه بمفهوم التاريخية في عدّة كتب منها كتابه "النص والسلطة والحقيقة" حيث نجد فصلاً بعنوان "التاريخية المفهوم الملتبس" يقول فيه: "تاريخية القرآن هو مفهوم لا يعني دائماً الزمانيّة، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن

1- أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص 73.

2- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط 3، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1993، ص 11.

3- المرجع نفسه، ص 12.

4- المرجع نفسه، ص 241.

نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا¹.

بناء على هذه القراءة ليس هناك ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكلّ قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص². فالنصوص وفق هذا المنظور تقوم على ثنائيّة الثابت والمتحوّل إذ هي ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم.

لكن ما الذي يبرّر بحثنا الدائر على المنهج التاريخي النقدي من خلال كتاب بعينه موسوم بالدين والعلمانيّة في سياق تاريخي لعزمي بشارة؟

لفتنا أول ما لفتنا عنوان الكتاب فهو يشير إلى إحدى الإشكاليات المحوريّة في الفكر الإنساني الحديث والمعاصر وهي إشكاليّة الصلة بين الدين والعلمانيّة، واللافت للانتباه أيضا أنّ الكاتب ربط هذه الإشكاليّة بعبارة "في سياق تاريخي" وهي تماهي عبارة "في التاريخ" التي لا يكاد يخلو منها كتاب نظّر للمنهج التاريخي أو اعتمد عليه في تطبيقه على مواضيع دينية أو سياسية ومن ذلك أنّ الباب الثالث من كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق موسوم بـ "الخلافة والحكومة في التاريخ".

تدلّ عبارة "في سياق تاريخي" على أنّ صاحب الكتاب يروم النظر في صلة إشكاليّة فكرية هي صلة الدين والعلمانيّة بسياقها التاريخي بما يعنيه ذلك من بحث في جذور هذه الصلة وظروف نشأتها وتطورها وتفاعلها مع السّياق التاريخي تأثيراً أو تأثراً وتحولاتها والنتائج المترتبة عليها. إنّ غاية الكاتب إذن ليست التاريخ بقدر ما هي التوقف عند محطات التطوّر أو التحوّل الكبرى في تاريخ الفكرة أو الظاهرة التي يدرسها من قبيل نشأة العلمانيّة في الثقافة الغربيّة ومحاولة عقد الصلة بين الفكر الذي نشأت فيه الظاهرة وسياقها التاريخي الذي تطوّرت فيه³.

لماذا اخترنا بحث موضوع المنهج التاريخي من خلال كتاب "الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي؟" يقتضي هذا السّؤال جواباً مزدوجاً بسؤالين أولهما لماذا المنهج التاريخي من خلال هذا الكتاب بالذات؟ وثانيهما: لماذا التركيز على هذا الكتاب خاصّة أنّه ينشغل أساساً بدراسة مفهوم العلمانيّة؟

لما كان السّؤال الثاني أسبق زمنياً سنبدأ به. يمكن أن أختزل القول في سبب اختيار الكتاب موضوعاً لبحثنا وهو المعالجة الجديّة لموضوعي العلمانيّة والعلمنة في السّياق الأوروبي. وهذا الانطباع الذي تأكّد لنا إثر إكمال مطالعة كامل الكتاب لم نكن أول من يستخلصه فقد سبق لباحثين آخرين التعبير عنه ومن أبرزهم عزيز العظمة فهو في مقدّمة كتابه مع عبد الوهاب المسيري "العلمانية تحت المجهر" بيّن أنّ العلمانية

1- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص11.

2- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، القاهرة، سينا للنشر، 1994، ص118.

3- يقول بشارة: "لحسم هذه القضايا وغيرها من القضايا المتعلقة بنشوء العلمانية في الثقافة الغربيّة التي استورد منها المصطلح مترجماً قمنا بعرض التطوّر الفكري والثقافي الغربي منظوراً إليه من هذه الزاوية أي إنّنا لا نؤرخ للفكر الأوروبي بشكل عام، بل نتوقف عند محطات تطوّره في هذا الموضوع، ومن هذه الزاوية تحديداً محاولين ربطه حيث أمكننا ذلك بالتطوّر التاريخي"، الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي، ج2، مج1، ص13.

في الوطن العربي وغيرها من المقولات والمفاهيم الكبرى كالحرية والديمقراطية والمجتمع المدني والعقل والتاريخ..." تعامل بكثافة لفظية وخفة مفهومية في آن وتندسم بدخولها في مجالات خطابية هلامية غير منضبطة مفتقرة إلى الدقة في الجد والتدبر بل والفهم جانحة والحال كذلك إلى الاستخدام السجالي وإلى الاندراج المباشر في السياسات الآنية والظروف المرحلية¹ لكن هذا الباحث يستثني من هذا الحكم العام الذي أطلقه بعض المقاربات التي وصفها بالجدية على غرار مقارنة عزمي بشارة. يقول: "والحال أن لكثير من هذه المفاهيم معالجات جدية. ونخص بالذكر على سبيل المثال لا الحصر معالجة عزمي بشارة لشأن المجتمع المدني ومعالجات عبد الله العروي للحرية والتاريخ والعقل. إلا أن هذه التناولات المتأنية السابرة المنضبطة لم تجد لها طريقا إلى عموم الخطاب السياسي والاجتماعي المتداول على نطاق واسع"².

اخرنا هذا الكتاب أيضا لأنه يتميز عن بقية ما كتب عن العلمانية بعدة خصائص أولها ضخامة مادته وطول نفسه في تحليل المواضيع المدروسة ونقدها وتقدير بدائل لها أحيانا. وثانها أنه اختار على خلاف أغلب الدراسات العربية عن العلمانية أن يكون مجال دراسته الفكر والتاريخ الأوروبي مما يعني أنه سيدرس موضوعا نشأ خارج بيئته العربية وفي مجال تاريخي هو غير تاريخ أبناء ثقافته لكن في البحث العلمي يمكن دراسة كل موضوع بشرط الالتزام بالشروط العلمية للدراسة. وثالث هذه الخصائص أن هذا الكتاب يخالف مقاربات الكتاب المزدوجي الصفة أي العلمانيين المسلمين على غرار علي عبد الرازق وخالد محمد خالد ومحمد أحمد خلف الله فلئن حاولوا الجمع بين المرجع الديني والمرجع العلماني فإن غاية بشارة كانت الدراسة العلمية تحليلا ونقدا إذن هو يلبس لباس الباحث العلمي دون غيره. كما يخالف هذا الكتاب مقاربات الكتب السجالية ذات الغاية الإيديولوجية المتمثلة في نفي العلمانية أو محاولة تمجيدها من خلال البحث لذلك كانت الموضوعية في مقارباته خاصة أساسية وهو ما جعله في مواضع كثيرة ينقد العلمانية. يخالف هذا الكتاب كذلك بعض من رأوا العلمانية موقفا أو تيارا فلسفيا على غرار عادل ظاهر في كتابه "الأسس الفلسفية للعلمانية".

4- مبررات بحث موضوع العلمنة:

ببشارة منذ مقدمة الكتاب أنه توصل بعد بحث طويل إلى استخلاص نتيجة تفيد أن الفرق بين أنماط التدين في دول ومجتمعات معينة يتحدد بنسبة كبيرة بأنماط العلمنة التي تمت والتي تعرض لها المجتمع. كما أن أنماط العلمنة يتحدد فعلها بدرجات التدين وأنواعه ومدى هيمنة الثقافة الدينية في مجتمع من المجتمعات³.

لم يكن اختيار موضوع الكتاب منفصلا عن الواقع الذي يحياه كاتبه وعن المنهج الذي ارتأى أنه الأنسب لمقاربة هذا الموضوع، فهو ينهض على التفاعل مع اتجاهات برزت في الواقع أدت إلى تشويش في التعامل مع

1-عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2000، ص153.

2-المرجع نفسه، ص154.

3-عزمي بشارة، الدين والعلمانية، ج1، ص8.

موضوع العلمنة لذلك يصحّ بشارته بأنّه اضطرّ إلى توضيح "كثير من القضايا التي يشوبها تشويش وغموض بسبب استقطاب النقاش بين من يحرّمون الخوض في هذه المسائل ومن ينتقدون الدين كأنّهم ينتقدون مجموعة من الخرافات والأساطير دون معالجة البنية الفكرية الإيمانية والظاهرة الاجتماعية"¹.

5- ما الذي يبرّر دراسة العلمنة من خلال المنهج التاريخي؟

من المعلوم أنّ العلمنة مفهوم سوسيولوجي خالص وبناء على هذا ينتظر أن يدرس من خلال منهج اجتماعي إلّا أنّ البحث التطبيقي أثبت حسب ما يذكره بشارته أنّ دراسة هذا المفهوم من دون الرجوع إلى التاريخ والمؤرخين يؤدّي إلى مأزق. يقول بشارته في هذا السياق: "ما لبث علماء الاجتماع الذين طبقوا أنموذج العلمنة كانهسار في التدين أن عرفوا أنّهم ارتكبوا أخطاء جسيمة حين عملوا بانعزال عن المؤرخين فحين أدلى المؤرخون بدلهم بيّنوا أن مفهوم العلمنة السوسيولوجي الخالص يعتمد على فكرة متخيلة عن مجتمع أوروبي سابق يهيمن عليه الدين وأنّ هذا المجتمع مرّ بعملية علمنة تشمل تراجع التدين"². ويلتقي بشارته في هذا الرأي مع ديفيد مارتن الذي فحص أبحاث المؤرخين وتحفّظ على التعميمات الجارفة التي مارسها نظرية العلمنة: "لم يوجد في التاريخ تحوّل أو انتقال من مرحلة دينية إلى مرحلة علمانية"³.

إنّ ما يبرّر استخدام المنهج التاريخي -ضمن مناهج أخرى- لدراسة العلمنة لدى بشارته أنّه وقف على أنّ الاستناد إلى التاريخ لا غنى عنه لفهم كثير من الظواهر والقضايا المتصلة بالعلمنة. ومن حججه التي تعضد موقفه أنّ الاستناد إلى التاريخ يوضح تأثير أنماط التدين السائدة في مسار تطوّر العلمنة. يقول: "لكن تاريخيا أثرت أنماط التدين السائدة في مجتمع من المجتمعات في صيرورات العلمنة"⁴.

إنّ ما يشرّع المقاربة التاريخية للعلمانية أيضا أنّ معطيات التاريخ مفيدة للبحث في عدّة مستويات منها مستوى تصحيح الأحكام وتقويمها ومن ذلك نقد بشارته الرؤية الليبرالية الكلاسيكية التي تذهب إلى تحييد الدولة في ما يمتّ بصلته إلى الدين، وهو موقف منهجي مترتب على القول بتحييد الدولة الأخلاقي مطلقا. ويرى بشارته أنّ هذا الحكم القطعي غير صحيح من الناحية التاريخية "بل غالبا ما كان السبب هو العكس أي عدم حياد الدولة أخلاقيا وتبوءها منصب المرجعية الأخلاقية المشتقة من مصلحة المجموع أو المصلحة العامة"⁵.

وما يبرّر اختيار بشارته المنهج هذا أنّه لا يتعامل مع العلمانية في كتابه وفق ما يصحّ به هو نفسه "باعتبارها وصفاً أو معادلة للتطبيق المباشر من المنتج إلى المستهلك أي إنّ غايته ليست نفعية عملية موجّهة إلى الممارسة والاستخدام الاجتماعي الآن، بل هي غاية معرفية تفهميّة تركّز على آليات النشأة والتطوّر

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- بشارته، الدين والعلمانية، ج2، مج2، ص229.

3-David Martin, «The secularization Issue: Prospect and Retrospect», British Journal of Sociology vol 42 n°3, September 1991, p. 465

4- بشارته، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج2، مج2، ص297.

5- المصدر نفسه، ص415.

التاريخي لذلك يقول عن العلمانية: "بل هي عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغيّر في أنماط الوعي كصيرورة تاريخية وهي صيرورة تمرّ بها المجتمعات كافة"¹.

لكن هل تعني دراسة المنهج التاريخي في هذا الكتاب أنّه المنهج الوحيد المستخدم فيه؟
لئن أقرّ بشاراً بأنّ العودة إلى المؤرخين تفيد أكثر من العودة إلى علماء الاجتماع في دراسة موضوع سوسيولوجي هو العلمنة فإنّه ذكر أيضاً في سياق آخر أنّه يستخدم مناهج متعدّدة تاريخية واجتماعية متداخلة².

ومن الواضح أنّ كثيراً من المفاهيم أو الظواهر أو القضايا المثارة في الكتاب يقارنها صاحبها من منظور علم الاجتماع واستناداً إلى كبار ممثليه على غرار دوركهيم وماكس فيبر. ويعتمد بالإضافة إلى ذلك مناهج فلسفية وأنتروبولوجية وغيرها. وهو ما يبرز تفضيله اعتماد تداخل المناهج في تحليله ونقده.

6- غايات الكتاب:

يبدو لنا أنّ هذا الكتاب ينطلق من بيئة صاحبه العربية ويعود إليها فهو وإن كان عملاً علمياً يقتدي بالسّن الأكاديمية في البحث فإنّ غايته النهائية ذات طابع منفعي عملي موجّه إلى المجموعة العلمية عامّة وإلى مجتمعه العربي خاصّة.

بناء على هذا وجدنا إشارات إلى من ينتقدون الدّين أو من ينتقدون العلمانية من الكتاب العرب والمسلمين وألفيناه يصحّح تارة وينقد تارة أخرى. وهذا ما جعله يوسّع دائرة تأليفه، فالمجلّد الأوّل من الكتاب كان يفترض أن يكون فصلاً عن الدّين والتدين لكنّه تحوّل إلى كتاب لأنّه اضطرّ إلى توضيح كثير من القضايا التي يشوبها تشويش وغموض بسبب استقطاب النقاش بين من يحرمون الخوض في هذه المسائل ومن ينتقدون الدّين كأنّهم ينتقدون مجموعة من الخرافات من دون معالجة البنية الفكرية الإيمانية والظاهرة الاجتماعية³.

إذن فإن احتداد الخصومة بين تيار من المحافظين يحرم دراسة مسائل الدّين والتدين وتيار من أنصار التجديد أو العلمانية له موقف نقدي وازدراي للدّين هو ما جعل بشاراً يتصدّى لهذا الموضوع من خلال دراسة علمية تاريخية يسعى من خلالها إلى تحقيق أحد رهانات الكتاب وأهدافه وهو تطوير مفهوم الدّين انطلاقاً من الصيرورة التاريخية⁴.

1- المصدر نفسه، ج 1، ص 407.

2- يقول: "وغني عن القول إنّنا في هذا العرض التحليلي الطّويل نسبياً نستخدم مناهج تاريخية واجتماعية متداخلة"، ج 2، ص 1، ص 13.

3- المصدر نفسه، ج 1، ص 8.

4- عزمي بشار، ملف ندوة تقديم ومناقشة كتاب "الدّين والعلمانية في سياق تاريخي"، تونس، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016، ص 92.

ولعلّ المقصد الأساسي لهذا التطوير منفعي موجّه إلى القارئ النقدي المتدين وغير المتدين وهو يتمثل في إقناعه بأن الدين ليس مجرد مجموعة من الأباطيل أو النظريات الخاطئة في فهم العالم وأن الدين ظاهرة اجتماعية متغيرة وقابلة للدّرس وأنّ المعارف التي يقوم عليها متغيرة... وأنّ الدين خلافا للإيمان بالمطلق يبقى مع ذلك "ظاهرة مطلقة، بل ظاهرة اجتماعية متميزة من التجربة الفردية"¹.

ويختزل بشارة هذه الغايات في جملة تصف الدين لكّمّا تختزل نتائج البحث التي يتضمنها الكتاب وهي غاية الغايات بالنسبة إلى صاحبه وتتمثل في اعتبار أنّ الدين إنساني وإرادوي واجتماعي ونسبي ومتنوع، وأيّ تحويل لهذه الخصائص إلى نقيضها كتحويل النسبي إلى المطلق لا يتمّ بالعلم ولا بالإيمان حسب بشارة، بل بالإيديولوجيا.

إنّ هدف الكتاب لا يقتصر على النتائج المرجوة من دراسة الدين والتدين فحسب، بل هو يشمل أيضا مسألة العلمانية. وهكذا يضحى رهان الكتاب إعادة تأسيس الدين والعلمانية في السياق التاريخي وهو ما يعني تحقيق غايتين أولاهما أكاديمية تتمثل في النأي عن الدراسات الإيديولوجية الدائرة على الدين وعلى العلمانية والمساهمة في الجهود الأكاديمية الإنسانية لتكريس فهم علمي موضوعي يستند إلى التاريخ والمناهج التاريخية والاجتماعية وغيرها، وهذا ما جعل بشارة يصرّح بأنّه يحاول في الجزء الثاني من كتابه "تطوير مفهوم للعلمانية والعلمنة يمكننا من فهم ظواهر عينية ويقبل (أولا يقبل) التطبيق عليها باعتبارها أنموذجا نظريا. وسوف نقوم من خلال ذلك بنقد مفاهيم العلمانية والعلمنة السائدة في العلوم الاجتماعية"².

أمّا الغاية الثانية فهي اجتماعية حضارية تتمثل في محاولة تطبيق الأنموذج النظري المعدّل للعلمنة على المجتمع العربي يقول: "يعالج القسم الثاني نظرية العلمنة وصولا إلى تصوّر معدّل لها يمكن تطبيقه أيضا على الواقع الاجتماعي والسياسي خارج سياقات نشوئه التاريخية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية"³.

ولعلّ غاية الغايات من كلّ هذا البرهنة العلمية على إمكانية التعايش والتجاور بين الدين والعلمانية وهو تعايش يحفظ مكانة الدين والتدين ويسعى إلى تكريس أنموذج مرّن وملائم عن العلمنة صالح للاختبار والتطبيق خارج سياق نشأته الغربية وخاصة في المجتمعات العربية.

1- عزمي بشارة، الدين والعلمانية ج1، ص15.

2- المصدر نفسه، ج2، مج1، ص40.

3- المصدر نفسه، ج2، مج1، ص42.

7- مقارنة تاريخية لعلاقة الدين بالأخلاق:

يدرس بشارة علاقة الدين بالأخلاق في التاريخ لا خارجه لذلك يقرّ بأنّ علاقتهما جدلية وهو ما يعني في نظره تشابك الأخلاق السائدة في أيّ مجتمع وفي أيّ مرحلة تاريخية مع العرف والتقليد الاجتماعي وبالتالي مع الدين¹. ويستند بشارة إلى التاريخ أيضا ليقرّ أنّه رغم تشابك الدين والأخلاق فإنّ "الأخلاق غير الدين تاريخيا، والحكم الأخلاقي غير الحكم الديني نظرياً"². هكذا لم يشهد التاريخ تطابق الدين مع الأخلاق لا في الديانات القديمة ولا في الديانات التوحيدية المعروفة.

ويعتمد بشارة التاريخ أيضا لبحث العلاقة من زاوية آخر ليقرّر أنّه بإمكان الدين أن يستغني عن الأخلاق. والتاريخ يعضد هذا الرأي فقد عرفت البشرية عبادات طغت عليها العقيدة والطّقوس التعبدية دون أن تكون لها منظومة وصايا أخلاقية.

يذكر بشارة في هذا السياق أنّ التاريخ عرف منذ حمورابي (ت. 1750 ق م) شرائع عبّرت عن منظومات أخلاقية من دون أن تُنصّ دينيا. لكنّ التطوّر التاريخي والأعراف السائدة في المجتمعات القديمة كانت تقتضي تحويل القوانين الأخلاقية إلى قوانين مقدّسة. يقول بشارة: "كتبت شريعة حمورابي بلغة الناس اليومية وهي الأكادية في بابل تلك المرحلة. وصيغت في شكل أعمال مدانة تقابلها عقوبات دنيوية. لكن القوانين والشرائع كان يجب أن تقدّس في الأزمنة القديمة"³.

يستخلص بشارة ممّا تقدّم قاعدة عامّة لكّنها غير مطلقة لأنّه يقيدها بمرحلة تاريخية معيّنة. وتنصّ هذه القاعدة على أنّ الدين والقانون والأخلاق هي مرجعيّات ثلاث تتقاطع ثقافيا وجغرافيا وتاريخيا وإن كانت قد تتطابق أو تختلف. يقول: "يمكننا القول بالمجمل إنّ الدين والقانون والأخلاق هي مرجعيّات ثلاث قد تتطابق وقد تختلف لكّنها بالتأكيد تتقاطع في ثقافة المجتمع وبيئته المعطاة في مرحلة تاريخية محدّدة"⁴.

ولعلّ أحد أبرز تجلّيات المقاربة التاريخية لصلة الدين بالأخلاق عند بشارة أنّه ينفي الطّبيعة الفلسفية لبعض تفريعات هذه العلاقة ليثبت طبيعتها المتشكّلة تاريخيا يقول: "نحن نرى أنّ العلاقة بين المستويين: الإيمان المطلق بالخير المطلق كأساس للأخلاق الذي قد نجده عند فيلسوف متديّن أو غير متديّن من جهة وبين الإيمان العيني بعقيدة محدّدة وبنصّ ديني محدّد لا يمكن أن تكون علاقة اشتقاقية فلسفية وأن هذه بما فيها الإيمان التوحيدي ذاته هي ظواهر اجتماعية متشكّلة تاريخيا..."⁵.

وفي السياق نفسه يظهر البحث حسب بشارة أنّ تصوّر وحدة الله نتاج تاريخي من تطوّر الفكر والعلم. ويعني هذا أنّ بروز فكرة الله الواحد بديلا لفكرة تعدّد الآلهة ناتجة من تطوّر فكري طويل. لكنّ بشارة لا يكتفي برصد نشأة الفكرة في التاريخ وإنّما يتابع جدلها مع التاريخ لينظر في كيفية تلقّيها فيه ومآلها. يقف في

1- بشارة، الدين والعلمانية، 117/1.

2- المصدر نفسه، 117/1.

3- المصدر نفسه، 119/1.

4- المصدر نفسه، 119/1.

5- المصدر نفسه، 145/1.

هذا الصدد على أن فكرة التوحيد عندما أضحت موضع تساؤل وتشكيك عبر التاريخ بسبب تناقص وجود الشر وطبيعة الإله الخيرة، طرح سؤال عن دور الدين الاجتماعي ووضعية الدين الاجتماعي ووظائفه الأخلاقية¹.

وليس تصوّر وحدة الله وحدها نتاج تاريخي عند بشارة وإتّما الإيمان بالله كذلك مرتبط بالتاريخ وغير ثابت. فأهمّ عنصر في الإيمان بالله، وهو الإيمان بصفات له تجعل طاعته حتمية متعينة — عند بشارة — وفق ما يتخيّله الناس في كلّ عصر عن الصفات التي توجب طاعة الله. يستند بشارة تعصيذا لرأيه التاريخي إلى المقارنة بين الأديان "فالله في الأسفار الأولى للتوراة غيره في أسفار الأنبياء وغيره في تصوّر المسيحية له كأب وغيره في تصوّر الإسلام"².

ينظر بشارة كذلك في سياق مقارنته التاريخية لجذور فكرة وقوف الإنسان وحده أمام الله في الديانات التوحيدية من خلال قصّة تضحية إبراهيم بابنه فيستند إلى إحدى مرجعيات المقاربة التاريخية وهي تاريخ الأديان ليثبت من خلاله حضور طقس التضحية بالبشر لصالح الآلهة قبل الأديان التوحيدية³.

إنّ العودة إلى تاريخ الأديان لا يتوقّف على مجرد النّظر في جذور فكرة ما بل هو أوسع من ذلك إذ يشمل النظر في تطوّر الأفكار عبر تاريخ الديانات ومن ذلك تطوّر العلاقة بين المنظومات الأخلاقية. يقول بشارة: "ويمكننا بجهد تاريخي معيّن رؤية تطوّر الديانات أيضا عبر جسرها الهوة بين المنظومتين الأخلاقيتين (أخلاقية اعتبار طاعة الله خيرا بحدّ ذاتها وأخلاقية الخيار الإنساني) أو بتوسّعها. وباختصار يمكننا فهم تطوّر العقائد باستخدام جدلية هذه العلاقة"⁴.

8- هل العلمانية هي الإلحاد؟ مقارنة تاريخية:

من الأفكار الراسخة في أذهان كثير من الباحثين العرب وغير العرب أنّ العلمانية ملحده بطبعها وبتاريخها لأنّها تقوم على فكرة إزاحة الدّين من الحياة الإنسانية ومن الدّولة بالخصوص.

لم يخصّص صاحب كتاب "الدين والعلمانية" مبحثا مستقلا لمقاربة هذه الإشكالية لكنّه توقّف في عدّة مواضيع لإبداء الرّأي فيها معتمدا في هذا الشأن منهجا تاريخيا يبتغي من خلاله اختبار مدى صحّة هذه الفكرة المتداولة التي شوّهت صورة العلمانية في أذهان أغلب الناس الذين لم يقرؤوا شيئا عن العلمانية.

يعلن بشارة موقفه دون موارد من خلال اعتبار أن العلمانية لا تساوي الإلحاد وفي أنّها غير مشتقة منه⁵ وأنّه قام تمييز "العلمانية من الإلحاد لتبيين أن العلمانية لا تنحدر من التقاليد الإلحادية القديمة"⁶.

1-146/1.

2-147/1.

3-151/1.

4-153/1.

5- ج 2، مج 1، ص 39.

6- ج 2، مج 1، ص 13.

سيكون التاريخ معول بشاره لهدم الصلة المزعومة بين المفهومين والظاهرتين "العلمانية ظاهرة تاريخية حديثة ليس لها علاقة مباشرة بالموقف الإلحادي. فهذا الثاني موجود تاريخيا قبل العلمانية بكثير. ولا تقوم العلمانية على الإلحاد تاريخيا ولم تتطور منه. فهما ظاهرتان مختلفتان لا تنتميان إلى تقليد فكري واحد ولم تتطورا في المسار التاريخي نفسه"¹. هذا الشاهد أورده على طوله النسبي لأنه يعبر بشكل واضح بما فيه الكفاية عن موقف صاحب الكتاب وعن اختياره حجة التاريخ لإثبات هذا الموقف.

نجد هذه الحجج التاريخية مبثوثة في الكتاب تتعاضد مع بعضها لتأكيد وجهة موقف صاحبه. عندما درس بشاره الفكر التنويري الأوروبي في القرن 18 بين أنه فكر علماني بالمعنى الواسع للكلمة ويصل نقد الدين عند بعض ممثليه درجة الإلحاد. لكن الإلحاد ليس العلمنة لأن مفهومها عند بشاره يفيد أنها صيرورة اجتماعية. فالتنوير في القرن الثامن عشر فكر نخبوي مقتصر على عدد قليل من المفكرين لكن العلمنة باعتبارها نظرية اجتماعية "تتناول صيرورة اجتماعية ثقافية شاملة تمر بها الكثرة الكثيرة. والمقصود هو بالطبع المجتمع ككل"². ينهض هذا التمييز على تمييز آخر بين تاريخ تطور الأفكار لدى النخبة المفكرة والتاريخ الفكري للمجتمع.

يدعم صاحب الكتاب رأيه وحجته الخاصة بفكر القرن الثامن عشر فهذا الفكر وإن أرسى مقدمات الفكر العلماني والمواقف العلمانية بمعناها الواسع وسعى إلى أن لا تكون للدولة سلطة دينية وأن يتأصل وجود التسامح الديني فإنه كان في المجمع يؤيد وجود دين للدولة أي مؤسسة رسمية دينية ومن ذلك تأييد الفيلسوف المادي الملحد وجود مؤسسة دينية باعتبارها ضرورة للأمن الاجتماعي³.

يعضد تاريخ الثورة الفرنسية موقف الفصل بين الإلحاد والعلمانية فقد كان الإلحاد معتقدا يعتنقه كثير من أبناء الأرستقراطية في أوروبا عشية الثورة الفرنسية وهم غير علماني التوجهات في السياسة غالبا حسب بشاره أما الثائرون على الأرستقراطية "فهم الذين حملوا فكرة العلمانية ضد الحكم القديم وضمّنه الأرستقراطية وأفكارها"⁴. يعتبر صاحب الكتاب بناء على هذا أن قادة الثورة دفعهم شعورهم الديني الثوري العلماني إلى مناهضة الإلحاد الأرستقراطي من جهة والسلطة الكنسية من جهة أخرى. وهو ما أفضى إلى ظهور المحاولات الأولى لتحويل الحسّ الثوري إلى حسّ شبه ديني علماني⁵.

سيستمرّ حضور الموقف الذي يفصل بين العلمانية والإلحاد في القرن 19 من ذلك اعتماد الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني في عام 1891 برنامجا علمانيا كلاسيكيا وليس إلحاديا مخالفا بذلك موقف

1- ج 2، مج 1، ص 86.

2- ج 2، مج 1، ص 500.

3- ج 2، مج 1، ص 505.

4- ج 2، مج 1، ص 86.

5- ج 2، مج 1، ص 86.

ماركس الذي كان يدعو إلى تحرير الضمير من الدين على عكس موقف التيار الاشتراكي الآخر الذي يعتبر الدين شأنا خاصا بالإنسان ويطالب بحرية الضمير أي حرية المعتقد الديني¹.

يعتمد بشارة المنهج التاريخي لينظر في مآل الفكرة في التاريخ، فحركتها وتأثيرها الواقع مهمة رئيسية لمؤرخ الفكر. وهو يشير في هذا الصدد إلى أن الموقف الذي انتصر تدريجيا هو موقف التيار المخالف للتيار الماركسي الإلحادي. وهذا ما تجلّى في "تبني الشيوعيين والأحزاب الشيوعية في العالم الثالث هذا الموقف الاشتراكي الديمقراطي لا موقف الأحزاب الشيوعية الأوروبية الإلحادية"². يفسر هذا تاريخيا أيضا فقد تكيّف الموقف السياسي هنا بالبيئة الدينية التي نشأت فيها هذه الأحزاب وخاصة في الدول الإسلامية ودول أمريكا اللاتينية.

توقّف بشارة عند أمثلة تاريخية أخرى في القرن 19 تؤيد رأيه منها اضطرار العلمانيين المعلنين الأوائل مثل هولبور إلى "أن يشرحوا الفرق بين موقفهم والإلحاد حينما أرادوا شرح عقيدتهم الاجتماعية"³. كان هذا أحد دوافع اختيارهم لفظ العلمانيين لوسم أنفسهم تجنباً للفظ ملحد (Atheist) وهو لفظ مشحون بالدلالات السلبية المستهجنة عند العامة.

وقد ميز هوليوك (Holyoake) بين العلمانية والإلحاد بشكل واضح في الفصل الثاني عشر من كتابه حول العلمانية الإنجليزية (1896)⁴ فقد ذهب فيه إلى أن "الإلحاد رأي أو موقف فردي لا علاقة له بالعلمانية التي تتعامل مع الواقع لا مع الغيب"⁵.

يعدّ هذا الموقف شاذاً في القرن 19 فقد برزت فيه جمعيات علمانية تنشط في المجال العام لم تكن حسب بشارة "استمرارا لانحلال الطبقات الأرستقراطية والنزعات الإلحادية المرافقة له من القرن الثامن عشر، بل اعتمدت أساسا على طبقة صاعدة هي الطبقة الوسطى"⁶.

تبرز هذه الملاحظة الخاصة بالانتماء أو بالأصل الاجتماعي لأعضاء هذه الجمعيات المنزع التاريخي لمقاربة صاحب الكتاب فهو منزع في البحث يربط الأفكار والاتجاهات الفكرية بالسياقات التاريخية لأصحابها وللمجتمع.

والمهم أنّ هذه الجمعيات سعت إلى إبراز تميّزها عن الإلحاد ووعدت بأخلاق اجتماعية صارمة لا يكون الدين مرجعها.

1- ج 2، مج 1، ص 702.

2- ج 2، مج 1، ص 703.

3- ج 2، مج 1، ص 695.

4 -George Jacob Holyoake, English Secularism: a confession of Belief (Chicago: open Court Pub. Co, 1896) p. 60.

5- بشارة، المصدر المذكور ج 2، مج 1، ص 695.

6- ج 2، مج 1، ص 32.

ويرى بشارة أن أصول استخدام العلمانية باعتبارها إيديولوجيا يتأتى في هذه الفترة من خلال محاولة مفكرين أحرار" وهم علمانيون من أعضاء الجمعيات المذكورة تمييز مواقفهم عن مواقف الملحدين نظرا إلى احترامهم معتقدات الآخرين الدينية.

يصل صاحب الكتاب إلى استنتاج مهم مفاده أن أوروبا وتحديدا بريطانيا عرفت قبل العرب بقرن ونصف القرن من سيشتغل "بما يشتغل العلماني العربي حاليا أي بمحاولة إيجاد التعابير كي يحيد الدولة في شؤون الدين والعقيدة من دون أن يصطدم بالفئات المتدينة في المجتمع وليميز العلمانية من الإلحاد"¹. يتجلى من خلال هذا الموقف المقارني أنّ صاحب الكتاب وإن خاض في التاريخ بشكل مطوّل لا يفتأ يحيل على واقعه العربي فمنه ينطلق في إثارة القضايا وإليه يعود في نتائجه وغاياته. وهو ما جعله لا يقتصر على الحجج التاريخية التي وقعت في التاريخ الأوروبي، بل يضيف إليها مدعّمات أخرى من السياق الإسلامي منها موقف علي عبد الرازق فهو في نظره علماني بامتياز من خلال كتابه "الإسلام وأصول الحكم".

كان عبد الرازق علمانيا ومحافظا على تدينه وإيمانه، وهو حجة قوّة حسب ما ملحّ إليه بشارة دون تصريح على أنّه يمثل حالة من حالات تيار من الكتاب المسلمين الذين تتميّز العلمانية من خلالهم من ظواهر كالإلحاد والمادية وغيرها. "هنا نجد تمييزا أدقّ للعلمانية لأنّهم في شخوصهم يجسّدون الفرق بين العلمانية والإلحاد"².

احتفى صاحب الكتاب بعبد الرازق لأنّ الحجّة عندما تستمدّ من بيئة من توجه إليه خطابك تكون أكثر قوّة وإقناعا.

ولا ريب في نظرنا أنّ كلّ هذه المؤشّرات التاريخية التي تناثرت في نص بشارة ليست مجانية وبلا غاية، إنّها رسالة إلى أبناء بيئته العربية بشكل خاص ترمي إلى أن يتسلّحوا بفكر نقدي وتاريخي لمراجعة كثير من المسلّمات والمعتقدات التي لا أساس لها من الصحة أو إن أساسها ضعيف على غرار الاعتقاد أن العلمانية تنمّاهي مع الإلحاد.

¹ - ج 2، مج 1، ص 98.

² - ج 2، مج 1، ص 82.

9- خاتمة:

ما يمكن أن نستخلصه بعد مطالعة كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" وبعد القيام بهذه المحاولة البحثية أن دراسة المنهج التاريخي وغيره من المناهج التي وظفها صاحب الكتاب لمقاربة القضايا التي أثارها موضوع الدين والعلمانية تمكّن من الانتباه إلى حقيقة أساسية تتمثل في أن البحث في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية إن لم يوظف أحدث المكتسبات المعرفية والمنهجية فإنه لن يصل إلى نتائج مهمة وجديدة تضيف إلى رصيد المعرفة البشرية. ويكفي الاطلاع على مراجع هذا الكتاب الكثيفة بالعربية وباللغات الأجنبية والانجليزية والألمانية وبعضها حديث جدا لإدراك أن صاحب الكتاب يقارب قضايا بحثه وهو مستوعب أحدث الدراسات المنشورة في قضايا الدين والعلمانية.

ما يمكن الاحتفاظ به من نتائج هذا البحث ندية شخصية الباحث للباحثين الغربيين وهو ما تجلّى بشكل واضح في مقارنة الكثير من القضايا، فالكاتب وإن كان في عدد من المواضع يسرد الأحداث التاريخية وينتقي الأبرز منها لإجلاء صيرورة البحث المدروس وخاصة ما تعلق بالعلمنة فإنه من جانب آخر كان يعلّق بالتفسير أو التصحيح أو النقد ولا يهاب أن يكون موقفه التصحيحي أو النقدي موجهاً إلى كبار العلماء والفلاسفة الغربيين أو العرب والمسلمين. وقد كانت النزعة النقدية بارزة عبر كامل محطات الكتاب لأن صاحبه اختار أن يكون مؤرخاً وفيلسوفاً نقدياً للفكر الأوروبي وللمجتمع الذي احتضن هذا الفكر كما اختار أن يكون هذا التاريخ النقدي مطعماً بفلسفة التاريخ وفلسفه الأخلاق والسياسة ويعلم الاجتماع.

ما ينبغي التشديد عليه من نتائج أيضاً أنّ صاحب الكتاب وجه رسالة غير مباشرة إلى الباحثين تتمثل في أنّ التعصب للاختصاص الضيق أو العلم المعين الذي ينتهي إليه الباحثون من خصائص العصر القديم الذي كان يتعصب فيه كل عالم لعلمه، فالعلم الحديث وإن كان يشجع على الاختصاص في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل خاص فإنه وصل إلى الاقتناع بضرورة اعتماد المنهج المناسب لدراسة ظاهرة ما وإن كان من غير المجال العلمي الذي تنتهي إليه الظاهرة المدروسة و الدليل على ذلك أنه يدرس موضوعاً سوسيولوجياً بأداة منهجية تاريخية أساساً مطعّمة بمنهج أخرى متداخلة معه.

لقد تمكن بشارة اعتماداً على هذه المناهج مجتمعة من أن يوصل إلى القارئ النقدي عدة رسائل من أهمها في نظرنا أن الدين ظاهرة اجتماعية وإنسانية ونسبية وأن العلمنة صيرورة خضعت لها كل المجتمعات وأن العلمانية إيديولوجيا لا تتماهى مع الإلحاد ولا تعني دحض الدين. ولعل كل هذا ما كان ليتحقق لولا تبني مفهوم للعلمنة يقوم على نظرية التمايز أو التطور الذي ينطلق من وحدة العناصر أو المجالات ليؤول إلى انفصالها ثم وحدتها من جديد.

ولعل ما ينبغي مزيد التركيز عليه مستقبلاً البحث في أوجه طرافة هذا الكتاب ومواطن الإضافة والتجديد فيه وخاصة ما يتعلق بالأنموذج النظري الذي طرحه الكاتب في آخر الكتاب لتفسير صيرورة العلمنة وهو الأنموذج الذي يبدو أنه من نقاط التجديد الرئيسية في كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي".



المصدر والمراجع:

المصدر:

- 1- عزمي بشارة، الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يناير 2013- ط2، بيروت أكتوبر، 2013.

المراجع العربية:

- 1- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة، بيروت، مكتبة لبنان، 1986.
- 2- حمادي ذويب، قضية الحكم في الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2012.
- 3- عبد المجيد الشرفي، في منهجية دراسة الأديان، ضمن كتابه "لبنات"، تونس، دار الجنوب للنشر، 2011.
- 4- عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2000.
- 5- عزمي بشارة، ملف ندوة تقديم ومناقشة كتاب "الدّين والعلمانيّة في سياق تاريخي، تونس، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- 6- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط1، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2012.
- 7- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987..
- 8- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1993.
- 9- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، القاهرة، سينا للنشر، 1994.
- 10- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.
- 11- وجيه كوثراني، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الأحوال والأزمات، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2001.

المراجع الأجنبية:

- 1- David Martin, « The secularization Issue: Prospect and Retrospect », British Journal of Sociology vol 42 n° 3, September 1991.
- 2- Dominique Urvoy, Les arabes et la critique historique, in : Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire, n° 25-26, 1994.
- 3- C. Tuctell, Reading the New Testament; Methods of interpretation (Philadelphia Fortress, 1987).
- 4- George Jacob Holyoake, English Secularism: a confession of Belief (Chicago: open Court Pub. Co, 1896).

التفكير في المستقبل الإسلاميّ عند محمد عمارة

قراءة في المفاهيم والتصورات

Islamic Culture Heritage And Challenges in The Path of Continuity

أ. د. محمد الخراط

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بصفاقس
تونس

mohamed.b.m.kharrat@live.fr



التفكير في المستقبل الإسلاميّ عند محمد عمارة قراءة في المفاهيم والتصورات

أ. د. محمد الخراط

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى تبين تصوّر المفكر المصري محمد عمارة لمستقبل الإسلام، ويعرض المفاهيم التي يعالجها من قبيل مفهوم النهضة ومفهوم التجديد ومفهوم الحداثة. وينهي الباحث مقاله بقراءة تقييمية لأطروحات الكاتب في هذا الشأن.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، التجديد، النهضة، مستقبل الإسلام.

Abstract:

This article aims to explore Egyptian thinker Muhammad Amara's vision for the future of Islam, presenting the concepts he addresses, such as renaissance and modernity. The article concludes with an evaluative reading of the author's theses on this topic.

Keywords: Modernity- renewal- renaissance- future of Islam.

1- مدخل:

ترد في كتابات المفكر المصري محمد عمارة (1931-2020) عبارة "المستقبل" مقترنة بالإسلام أو بالفكر الإسلامي. والتفكير في المستقبل عنده ملازم للمعنى الذي يمنحه لبعض المفاهيم المحددة للفكر العلمي والفلسفي، من قبيل الحداثة والعقلانية والتجديد والتنوير....

لكن، كيف يفهم محمد عمارة "المستقبل"، وما الذي يأمله من استشراف الآتي في سياق علاقة الذات بتراتها وهويّتها وفي سياق علاقتها بالآخر؟

يعتبر محمد عمارة الاهتمام بالمستقبل خاصيّة بشريّة سخر لها الإنسان علوم الدنيا وعلوم الدين منذ كان يحيا حياة الأسطورة والسحر. "فلما غادرت الإنسانية طور الطفولة وشبت عن طوق الجاهليّة، امتلكت سلاح الفكر المنظّم والعلوم المؤسّسة على الحقائق، فأصبح التنبؤ بالمستقبل علما يبدأ بالتخطيط... بل وأصبح بإمكان الإنسان أن يؤثّر في صورة المستقبل تأثيرا كبيرا"¹. وهذا لا يتعارض مع استحضار الماضي، فالتسلّح بالتاريخ يقوّي إمكانات التفكير في المستقبل، لأنّ التاريخ "علم من علوم المستقبل وليس مجرد قصص لتزجية الفراغ والاستمتاع"².

من جهة أخرى، يبدو محمد عمارة على وعي كبير بأهمية الدّراسات الاستشرافيّة وعلوم المستقبل في الفكر الحديث والمعاصر، بل يبدو مستشعرا هذا التقصير العربي الإسلامي في الاهتمام بالدّراسات التي تُعنى بالتنبؤات وقياس الإمكانات المتاحة في قادم الأزمنة. غير أنّه لا يني يذكر بأن قواعد العناية بالمستقبل لا يمكن أن تنفصل عن قواعد التفكير في التّراث والاهتمام بالماضي لأنّ محوريّة التفكير عنده مرتبطة باليقظة الإسلامية. يقول في مقدّمة الطبعة الثانية من كتابه "الإسلام والمستقبل": "قبل خمسة عشر عاما صدرت الطّبعة الأولى لهذا الكتاب... ومنذ ذلك التاريخ تزايدت وتزايدت حدّة الاستقطاب الفكريّ بين الذين يرون المستقبل الحضاري لهذه الأمّة مرتبطا بالإسلام... وبين الذين يريدون عزل الإسلام عن أن يكون المكوّن الأوّل لمعالم المشروع الحضاري الذي تتطلّع الأمّة إليه طوق نجاة لها من هذا المأزق الحضاري الذي تردّت فيه"³.

وفي سياق العمل على موضوع يقظة الإسلام، يحاول محمد عمارة أن يصوغ تصوّراته انطلاقا من مرجعيّات مختلفة عن مرجعيّات الفكر الغربيّ. فإلى أي حدّ يمكن لهذه التّصورات أن تكون مستجيبة للفكر العلمي ابيستمولوجيّا، وكيف يتحقق حلم النهضة عمليّا بناء على المشروع الذي يصوغ خطواته بمرجعيات دينيّة – فلسفيّة خاصّة؟

1- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ط 2، (القاهرة، دار الرشاد، 1997) ص 7.

2- المصدر نفسه، ص 8.

3- المصدر نفسه، ص 5.

2- الفصل الأول: مفاهيم المقاربة التحليلية الحجاجية عند محمد عمارة:

إنّ التفكير في المستقبل عند محمد عمارة هو بالأساس تفكير في مستقبل الأمة الإسلامية. فالرهان الحضاري العام هو المحرك الأساسي للتفكير في إمكانات النهضة والبناء. بيد أن العمل على تحديد الرهانات وتحقيق الإمكانات لا ينفك من العمل على تحديد المفاهيم. فالمفهوم ملفوظ لسانی له كثافة دلالية محدّدة وله مقتضيات معرفية وتاريخية مخصصة. إن "كل مفهوم يمتلك مقومات ويكون محدّدا بها"¹. فكل مفهوم له تاريخ وله إشكاليته التي يختص بمعالجتها.

فما هي المفاهيم التي يتدبّرها محمد عمارة في نطاق بحثه عن سبل اليقظة الإسلامية والنهضة الحضارية الشاملة؟ يبدو أن مجموعة من المفاهيم تكاد لا تختفي من دائرة التفكير لدى محمد عمارة ويمكن محاصرتها في العناصر الآتية:

1-2- اليقظة والنهضة:

يلوذ محمد عمارة بمفهوم اليقظة والنهضة للتعبير عن كل التيارات التي نفضت غبار الظلام عن العصر الوسيط. إنها تلك الحركات التي أرادت أن تعيد للأمة العربية والإسلامية أمجادها، وأن تزيل غشاوة الجهل عن عينيها. ولن يتحقّق لها ذلك إلا باستعادة الموقف الذي مثله الإسلام حين ظهوره بأن افتكّ مجد الشرق من الغرب. فقياسا على تجربة المسلمين الأول، بدأ العرب خلال القرن الثامن عشر "سعيهم على طريق اليقظة والنهضة لانتزاع زمام قيادة الشرق من آل عثمان، الذين عجزوا عن حماية المنطقة من الغرب الطامع، فكانت اليقظة العربية التي أخذت تسابق الغرب الاستعماري وتصارعه من حول دولة الرجل المريض... وكانت التيارات الفكرية التي عرفها محيط هذه اليقظة التي شملت أمتنا، مع مطلع عصرها الحديث"².

يرى محمد عمارة أن طلائع الأمة كانت أمامها تحديات كبرى وكان عليها مجاهاها. وقد لخصها في ثلاثة تحديات أو ثلاث صعوبات:

- عصر الظلام التابع للقرون الوسطى.
 - السلطة العثمانية الفاقدة للشرعية الحضارية.
 - الغرب باعتباره قوّة اقتصادية وعسكرية صاعدة وتيارا فكريا وقيميّا جارفا.
- أمام هذه التحديات والصعوبات، وقفت تيارات اليقظة ممثلة أولا في حركات التجديد السلفية (الوهابية، السنوسية، المهدية) التي رغم فكرها المحافظ وإطارها "السلفي النصوي"³، كانت لبنة في صرح التجديد والعزم على النهوض. أما ثاني تيارات اليقظة فيعود إلى حركات الانفتاح التي مثلها تيار "تأسيس

1- جيل دولوز، ما هو المفهوم، ترجمة مطاع صفدي، (مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 21-22، 2007) ص18.

2- محمد عمارة، تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة (سلسلة كتاب الهلال، العدد 380، 1982) ص18.

3- المصدر نفسه، ص76.

التمدّن الشرقي على المدنية الأوربية" ومن أهم زعمائه رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي في الفكر النظري ومحمد علي باشا في التطبيق العملي. فإذا كانت البداوة هي التي منعت الإصلاحية الدينية السلفية "من أن تولي التمدّن ما يجعله النموذج الصالح للتعميم والوافي باحتياجات النهضة" فإن تجربة محمد علي "حرمها المحافظة الدينية والجمود الأزهري من تأسيس تمدّنها على أسس إسلامية... فنفذ الغرب من الثغرة فمال تمدّنها ناحية التغريب"¹. هكذا خسرت الأمة فرصة تمدّنها على ثوابت الثقافة الأصيلة وهكذا - حسب محمد عمارة - ظلت الأمة تبحث عن التيار الفكري الذي يجمع كل الفضائل من أجل بعث حضاري حقيقي، فكان ذلك التيار الثالث الذي يمثله - عند محمد عمارة - تيار "الجامعة الإسلامية" بقيادة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. هذا التيار الذي يعبر - في تقدير محمد عمارة - عن سلفية عقلانية مستنيرة. بيد أن المفكر المصري محمد عمارة لا يمرّ على هذا الوسم مرور الكرام، إذ يجتهد في أن يشرح ما يمكن أن يحسّ به المتلقي لهذه التسمية من تناقض بين مصطلح "سلفية" ومصطلح "عقلانية". لأجل ذلك يأخذ على عاتقه أن ينبّه على أنّ السلفية الجديدة تأخذ من السلفية النصوصية تمسكها بالتراث في مستوى العقائد والمحافظة على مبدأ التوحيد وتعود إلى الإسلام الصافي في منابعه الأولية. لكنها لا تتفق معها في النظر إلى الإسلام كحضارة وعلوم ولا تعتبر ما طرأ على الفكر الإسلامي بعد العصر التأسيسي بدعا وضلالات، لأن ما حدث اقتضته ضرورات التاريخ. بل إن هذه السلفية العقلانية استبدلت الطرق الصوفية بالتصوّف الفلسفي حتى ليتمكن اعتبار فكرها امتدادا لمدرسة المعتزلة "فرسان العقلانية في تراثنا القديم ومن ثمّ فإنه هنا خصم للسلفية الوهابية وليس مجرد مخالف لها"². ذلك أن أهل الاعتزال حسب محمد عمارة ما كانوا "مجرد فلاسفة إلهيين ومفكرين نظريين، بل كانوا كذلك ساسة وثوآرا أقاموا تنظيمًا فكريا- سياسيًا تسلّح بالعقل وناضل في سبيل دولة يحلّ فيها الفكر القومي القائم على الحضارة محلّ العصبية القبلية والتعصّب الشُعوبي ... ويسود فيها العقل على الخرافة"³.

هكذا فإن السلفية العقلانية لا تطلب العودة إلى مجتمع السلف، بل هي بالأحرى تطلب استلهاً روحه وما هو جوهره ونقيّ فيه، من أجل أن يكون منطلقاً للبناء. "فالسلفية هنا أساس نبني عليه البناء الجديد وليست هي البناء، وهذا التيار يختار هذا الأساس دون النمط الأوربي في الحضارة ودون فكرية العصور الوسطى الجامدة المحافظة"⁴. ومهمّة التجديد القائمة على عاتق هذا التيار هي - حسب محمد عمارة - أن يحيي روح النضال والمقاومة للأخطار وأن "يصقل لها أمضى أسلحتها ويستنهض فيها القسّمات الأصيلة والثابتة والصّالحة للعتاء... هذا ما صنعه أو على الأقلّ وضع أسسه التيار السلفي العقلانيّ المستنير الذي كان أبرز تيارات التجديد في حركة اليقظة العربية في العصر الحديث"⁵.

1- محمد عمارة، تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، مصدر سابق، ص 126.

2- المصدر نفسه، ص 131.

3- محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، القسم الثاني، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975) ص 732.

4- محمد عمارة، تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، ص 135.

5- المصدر نفسه، ص 230.

بدأت إرهابات النهضة منذ القرن الثامن عشر رغبة في التّجاوز وإيماناً بالقدرة على استرجاع المجد التّليد. وقد تبدأ أسباب اليقظة انهاراً بالآخر وافتتانا بما عنده من إنجازات، حتّى إذا بلغت هذه اليقظة سنّ الرّشد "عادت تستلهم خير ما في تراثها الحضاري مباشرة ودون واسطة من الآخرين ثمّ نهضت لتجعل حاضرها ومستقبلها الامتداد المتطوّر لخير ما في هذا التّراث الحضاري من صفحات"¹.

3- التّجديد والحداثة:

لا يبدو محمد عمارة راضياً ولا مرتاحاً لمفهوم الحداثة بسبب جذوره الغربيّة وتأصله في المجال التّداولي للآخر. لهذا السّبب يستعيز بمفهوم التّجديد عن مفهوم الحداثة، وهو يبذل الوسع في سبيل الإقناع بوجهة نظره. ذلك أن التّجديد عند محمد عمارة، مطلب أقرّ به زعماء الإصلاح منذ بداية النهضة العربيّة. فعنده أن سلسلة طويلة من المفكرين والمجتهدين أسهمت في فلسفة التّجديد في شرق الأُمّة الإسلاميّة وغربها مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وخير الدّين التّونسي ورشيد رضا وعبد الرّحمان الكواكبي والطّاهر بن عاشور وعبد الحميد بن باديس وسواهم كثير. ثم تلت هؤلاء نخبة جديدة على رأسها محمد إقبال ويوسف القرضاوي ومحمّد الغزالي وحسن التّراي. ويعدّ محمد عمارة نفسه استمراراً لهذا الجيل وتواصلًا مع خطّه الإصلاحية.

ويقسم محمد عمارة تيارات الفكر الإسلاميّ المعاصر إلى ثلاثة:

- تيار الجمود والتقليد لثرائنا الفكري، وهو توجّه "ينظر فقط إلى الخلف... ويقف عند ظواهر النّصوص مغفلاً المقاصد التي يتغيّاها الشارع من وراء هذه النصوص، بل ويتخيّر من النصوص "النّصوص الوسيطة" بدلاً من "النّصوص الأولى" المقدّسة والمعصومة"².
 - تيار التّغريب والحداثة الغربيّة المستند إلى ما يقول عمارة إنها "وضعيّة علمانيّة" قامت بعزل السّماء عن الأرض وأكّدت اكتفاء الإنسان بذاته. بل يبدو عمارة متوجّساً للخطر العظيم من هذه "الثقافة الحداثيّة التي تمحورت حول الإنسان دون الله، وجعلت من هذا الإنسان كائنًا طبيعيًا وسيّدًا للكون وليس ذلك المخلوق الرّباني الذي نفخ الله فيه من روحه وجعله خليفة له، أي سيّدًا في الكون وليس سيّد الكون وإنّما عبداً لسيّد الكون"³.
 - تيار الإحياء والتّجديد وقوام منهجه هو إحياء أصول الإسلام وثوابته وذلك بالعودة إلى المنابع الأصليّة الصّافية للدّين الحنيف والنّظر فيها بعقل معاصر واصلاً بين فقه الواقع وفقه الأحكام أخذاً بعين الاعتبار تطوّر العمران وتغيّر التّاريخ وتجدد الواقع المعيش.
- وعلى خلاف التّصور الذي يؤسّسه مفهوم التّجديد، وهو تصوّر أصيل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، يبدو التّصور الذي يرسمه مفهوم الحداثة مرفوضاً بالأصل والمبدأ عند محمد عمارة. ذلك أن هذه الحداثة

1- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ص 47.

2- محمد عمارة، مستقبلنا بين التّجديد الإسلامي والحداثة الغربيّة، ط 1 (مكتبة الشروق الدوليّة، 2003) ص 5.

3- المصدر نفسه، ص 6.

جاءت لتحارب الثقافة الإسلامية وتهزّ جذور قيمها من الأعماق. فلئن كان الغزو الصليبي مجرد نزاع عسكري حمل لواءه جند بلا ثقافة ولا قيم — في رأي عمارة — فإن الحركات الاستعمارية التي بدأت منذ أرسى نابليون بونابرت رحله بأرض مصر، قد قدمت إلينا "مسألة حضارة حديثة منتصرة، حققت إنجازات رائدة ورائعة في ساحات العلوم والفنون والآداب وحققت معجزات كبرى في حقل التطبيق للعلوم... واقتحمت هذه الجيوش بلادنا ونحن نعيش في تخلف مملوكي عثماني لا يمكن أن يصمد في معرض المقارنة بينه وبين التقدم الأوروبي الحديث"¹. لذلك انبهر عدد من المثقفين بهذه الحضارة فأضاعوا — حسب عمارة — موروثة الغني الذي استرشد منه الغرب لينهض. لقد انبهروا بثقافة بعيدة عن الإسلام الذي مثل عصب هذه الحضارة. واغتنم الغرب ذلك ليعمّق جرح الهوية بنشر الأفكار التي تتعارض مع روح الثقافة الإسلامية.

غير أن المستعمر لم يكن يزعجه إسلام العبادات والطّقوس، "بل كان الإسلام السياسي، إسلام الدولة والحكم، إسلام النظام الاجتماعي والاقتصادي"² هو الذي يزعجه. ومن ثم سعى هذا المستعمر إلى محاربة الإسلام السياسي حين حارب شيوخ الأزهر وحارب فكرة الجامعة الإسلامية، وبالمقابل احتضن الفكر الطّرقي المهادن للاستعمار الذي لا طاقة له على الحرب ومقاومة الاحتلال.

لم يكن محمد عمارة لينكر فضل الحداثة في العلوم الصحيحة، لكنه ينكر عليها تجاوز مجال العلم الدقيق الذي هو إنساني بامتياز لتمدّ يدها إلى العلوم الإنسانية وإلى مجال الثقافة والحضارة حيث التّمايز والخصوصية. فليس مشكلاً أن تسافر الأفكار والعلوم، بل المشكل أن يسافر روح الأمم ونسج الأوطان ويتمّ استنساخ نموذج حضاري مختلف. وهكذا تكون الحداثة سبيلاً نحو خلخلة الجذور ونفي الثّوابت وتغيير الأصول. فإذا كان التجديد اجتهاداً وبذلاً للوسع في سبيل الإصلاح والإحياء، فإن الحداثة هي هدم للقديم وتنكّر للجذور وتسلب على الهوية.

إن الاجتهاد الإسلامي المضبوط بضوابط العلم الإسلامي هو سبيل اليقظة الإسلامية المعاصرة. وهو أداة تنمية العقلانية الإسلامية المؤمنة. فإذا كانت عقلانية الغرب ذات الأصول اليونانية قد انفصلت عن الوحي وكانت "العقلانية الأوروبية في طورها الحديث والمعاصر قد تمرّدت على الكنيسة ولاهوتها، فإن هذا الفصام النّكد قد برئت منه حضارة الإسلام، فكانت عقلانية الإسلام ثمرة من ثمرات النّظر والتدبّر والتّفكر التي أوجبها القرآن"³. طبعاً، إن تميّز الهوية الإسلامية — عند محمد عمارة — لا يعني التّقوقع على الذات أو رفض المنجز الحضاري للآخر، "وإنما يعني التّمييز بين ما يفيد وما لا يفيد... ما يلائم الخصوصية الحضارية وما يمسح هذه الخصوصية الحضارية المتميزة"⁴. فللحداثة في مجال علوم الطّبيعة وظواهر الكون المادي إبداعاتها ويمكن الاستفادة منها لأن علوم الطبيعة ليست علوماً قومية. لكن مجال الحضارة والثّقافة شيء

1- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ص 49.

2- المصدر نفسه، ص 52.

3- محمد عمارة، الإسلام وضرورة التغيير، ط 1 (نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007) ص 76.

4- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ص 55.

آخر إذ يصبح "التمايز الحضاري - ومن ثم الاستقلال الحضاري - حقيقة موضوعية وليست تعصبا قوميا، كما يصبح إغفاله فخا ينصبه الأقوياء للضعفاء".¹

4- التنوير والعقلانية:

العقلانية وفق التصور الذي يصوغه محمد عمارة في مختلف مؤلفاته عقلانيتان: إما هي عقلانية مؤمنة لا تقصي المتعالي من حساباتها مثل العقلانية الإسلامية أو هي عقلانية وضعية تفصل بين السماء والأرض وتجعل الإنسان مكتفيا بذاته سيّدا على الطبيعة والكون.

أما التنوير فهو في فضاء الفكر العربي والإسلامي - حسب محمد عمارة - شعار بعثه بعض المثقفين الماركسيين الذين استظلّوا بمظلة الغرب في مواجهة المشروع الإسلامي للتغيير. لقد نعت بعض هؤلاء، مرجعية النهضة المستندة إلى المرجعية الإسلامية، بالفكر الظلامي، ونعتوا توجّهم نحو القيم الليبرالية بمشروع التنوير. وهكذا كان شعار التنوير إعلانا للمواجهة مع المشروع الإسلامي. لكن، تفاديا لمنطق المواجهة، يقترح محمد عمارة أن يصوغ الإشكالية بطريقة مغايرة قائلا: "نحن مدعوون إلى تنوير عربي - إسلامي فنتفق مع الدعاة إليه على كلمة سواء؟ أم أننا مدعوون إلى تنوير غربي؟ وإذا كانوا يدعوننا إلى تنوير غربي فإننا لا نريد رفضه لأنه غربي... بل عرض مضامينه ومفاهيمه على ثوابتنا الاعتقادية والحضارية لنرى مدى ما في هذه المضامين التنويرية الغربية من الصواب والملاءمة ومن ثم حظها من القبول في عقل أمتنا ووجدانها".²

يحدّد محمد عمارة في البدء معنى كلمة "تنوير" مشيرا إلى أن المعاجم العربية ولغتنا التراثية لم تعرف لهذه الكلمة من معنى إلا في المدلول الحسي المباشر الذي يحيل على الإسفار بعد الظلمة. أمّا مصطلح "التنوير" فإنه "يستدعي إلى الذّهن نسقا فكريا أوربيّ النشأة والمضمون والإيحاء"³ ارتبط بالمواجهة مع عصور الظلام في أوربّا. وعن هذا التنوير الذي كان يحارب البابوية تأسست النهضة الأوربية الحديثة.

التنوير إذن، خصيصة غربية، لأنه مرتبط بحضارة مادية منذ طورها اليوناني. وحتى الوجه الإلهي لهذه الحضارة فإنّه متوقّف عند الإيمان بخالق للكون أي بإله دوره لا يتعدى الإنشاء نحو تسيير شؤون العالم. وهذا هو معنى أنها حضارة مؤسسة على عزل السماء عن الأرض. وحتى دخول النصرانية لم يؤدّ إلى زوال البعد المادي، بل لقد استوعبت أرضية الفكر الغربي العقيدة النصرانية وطوّعتها فتركت الدنيا بكل شؤونها لقيصر. وهكذا كان الفكر الغربيّ منذ نشأته علمانيّ النزعة. وهذا أمر لم تعرفه الثقافة العربية الإسلامية التي جمعت بين تصوّر الذات الإلهية الخالقة للكون والأمر والنّاهية فيه وبين تصوّر الإنسان خليفة في الأرض. فكانت وسطية الإسلام جامعة بين "الشريعة الإلهية وبين الشورى الإنسانية، بين عالم الغيب وعالم

1- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، مصدر سابق، ص 56.

2- محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط 2، (دار الشروق، 2002)، ص 16.

3- المصدر نفسه، ص 19.

الشهادة، بين آيات الله في كتابه المقروء — القرآن — وبين آياته في كتابه المنظور — الكون — بين الدين والدولة¹.

لا يعني كل ذلك أن محمد عمارة يرفض مصطلح "تنوير"، أو على الأقل هو يزعم ذلك. لكنه يشترط أن يكون استخدام هذا المصطلح مقترنا بتحديد مفهومي دقيق. فالتنوير الغربي — عنده — شيء، والتنوير العربي الإسلامي شيء آخر. إن تنويرنا — حسب محمد عمارة — مصدره النور الإلهي والحكمة النبوية والعقل المستبصر. هو "تنوير يؤمن بالله ورسوله ودينه وكتابه وجامع إلى هذه المصادر الإلهية للتنوير الإسلامي المؤمن نور الحكمة — التي هي الإصابة في غير النبوة — أي الصواب البشري القائم على العقل الإنساني"². ومن ثم فتنويرنا لا ينقض ديننا، بل يزكيه، على خلاف تنوير الغرب الذي نقض دينهم وقطع بينه وبين عالمهم. بناء على ذلك يُنشئ محمد عمارة مجموعة من المقابلات يكون فيها "التنوير الغربي" في جهة و "التجديد الإسلامي" في جهة أخرى مؤكداً أن الأولى بنا، العمل على تجديد ثقافتنا وتعهّد حضارتنا من أن نسلك مسلك غربنا أو نحتذي حذو من يخالفنا الدين والتاريخ والثقافة. ذلك أن عقلانيّة الإسلام غير عقلانيّة الغرب. ففي ثقافتنا لا تعارض بين العقل والشرع، وفي ثقافتهم، العقل مادي وعالم الدين مفصول عن عالم الدنيا.

5- الفصل الثاني: في حدود قراءة محمد عمارة وتمثله للمفاهيم:

يدافع محمد عمارة عن الإسلام باعتبار الإسلام منظومة من التشريعات والعقائد من جهة، وباعتباره تاريخاً وحضارة من جهة أخرى. وهو يعدّ نفسه أحد رموز التجديد الديني والإحياء الثقافي اللذين يمثلان وجهين للمهمّة الحضارية الشاملة التي يجب أن يضطلع بها كل مثقف مسلم غيور على تراثه وحضارته وهويّته. وهو إلى ذلك يتبنّى مشروعاً يراه مضاداً للمشروع الحداثي الغربي، ولكنه في الآن نفسه يعتبره صالحاً للإنسانية جمعاء.

لكن المشكل العميق الذي قد يعترض كلّ من يريد أن يتدبّر كنه هذا المشروع وأن يتجاوز الفهم الأخلاقي لهذا الفكر، هو المستند العلمي والمرجع الفلسفي اللذان يتأسّس عليهما الخطاب الإسلامي عموماً وخطاب محمد عمارة على وجه الخصوص. فليست القضية في أن تنبئ هذا المشروع الديني والحضاري أو نعرض عنه صفحاً. وإنما القضية في أدوات التحليل ومرجعيات الحجاج. ولعلنا يمكن أن نجمل المآزق التي نخلص إليها بعد قراءتنا لفكر محمد عمارة متدبراً شأن المستقبل الإسلامي في أمرين: الأول يتصل بالجانب المفهومي والمنهجي، والثاني يؤول إلى الجانب الفكري والمضمون العلمي والأيديولوجي.

في سياق الأمر الأول، نعتقد أنّ مشروعاً حضارياً ضخماً وشاملاً كما أراد له صاحبه، لا يمكن أن يُبنى على العاطفة الدينية والحماسة الأخلاقية وأن نتوارى معهما خلف الحجج النقلية، إذ يكفي أن تتصفح كتابات محمد عمارة بصورة عامّة حتّى ترى إلى أيّ درجة يجنح الرجل إلى الشواهد النصية من قرآن وحديث

1- محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 25.

2- المصدر نفسه، ص 27.

بصورة خاصة، دون كبير احتفاء بسياقاتها المعرفية والتاريخية، أو يعمد إلى انتقاء شواهد مفصولة عن نطاقها الايستمولوجي إذا هو لاذ بالمراجع التاريخية والفلسفية. إننا لا بدّ من أن نراجع أنفسنا في اختيار الشاهد المقدس وفي الطريقة المعتمدة في توظيفه، لأنّ ذلك أدّى إلى "الحدّ من منسوب الاجتهاد وإعمال الفكر وتطوير الأفكار وتداولها، باعتبارها آلية حجاجية صادمة ومعيقة تمنع النقاش وتوقف مجراه"¹. وليست المسؤولية في ذلك على النصوص المقدسة، بل على الذين يستخدمونها لإفحام الخصوم والمخالفين ولعلّهم أسهموا في "تقييد الفكر عوض تحريره وتطويره لإحياء الماضي في الحاضر وإرجاع الحاضر للماضي من خلال القاعدتين الفقهيتين القائلتين بـ "قياس الحاضر على الغائب" وقياس اللاحق بالسابق"². فبعد أن يعلن رفضه للحدّثة الغربية في مقابل انتصاره للتجديد الإسلامي يستشهد بآيات من الذكر الحكيم لا ندري علاقتها المباشرة بسياق التحولات الحضارية الكبرى في العصر الحديث أو بتقبّل الحدّثة ورفضها. (الآيتان 36-37 ثم 42 من سورة الأنفال)³.

وأنت إذا قرأت مقدّمة كتاب "الإسلام وضرورات التغيير" على سبيل الذكر، تدهشك قدرة الرجل على أن يجد للمفاهيم جذورا في الآيات القرآنية وأن يلوي عنق بعض المفردات حتّى تتواءم مع الفهم الذي ارتضاه للنصّ الديني شأن ما صنعه مع مفهوم "الثورة" في محاولة لتبيئة المفهوم في التراث بمحمولات مختلفة. فالثورة عنده تقتضي العنف والراديكالية في الفعل ويأخذ على ذلك في اللغة العربية قوله تعالى في بقرة بني إسرائيل إنها "لا ذلول تثير الأرض" (البقرة/71) مثلا على معنى القوّة والعنف. ثم يتخذ من ذلك مدخلا للمقارنة بين الثورة والفتنة والملحمة والانتصار والإصلاح. غايته أن يفاضل في النهاية بين الثورة التي هي من خصائص الثقافة الغربية والإصلاح الذي هو من خصائص الثقافة الإسلامية. فهو يرى أن الثورة غير الإصلاح في الثقافة الغربية لأن الثورة تحمل معنى الانقلاب أما الإصلاح فله طابع جزئي وسطحي. أما في الثقافة الإسلامية فالإصلاح يتضمن معنى الثورة والتجديد لأن "الإصلاح هو الآخر تغيير شامل وجذري كالثورة تماما وهو إنّما يتميّز عنها في الأدوات التي يتمّ بها التغيير"⁴. لكأنّ هاجس محمد عمارة هو الحفاظ على المعجم التراثي، حتّى لو اقتضى الأمر أن يحمله ما لا يحتمل. فكلمة الإصلاح الموجودة في النص القرآني عرّفها ابن منظور في اللسان بقوله: "الإصلاح نقيض الإفساد" وعرّفها القاموس المحيط بأنها "تقويم وتغيير وتحسين". وتضمن معنى الثورة داخلها عسف غير مبرر. فإذا كان محمد عمارة منشغلا بمسألة الإصلاح الديني فإنّه أحرى به أن يذهب إلى اعتباره سعيا "لملاءمة مثمّنة بين تمثّلات القداسة وضرورات الواقع المعيش، وإعادة التّناسب بين المتخيّل الديني والمتخيّل الاجتماعي، ويترجم هذا السّعي في حالات الدّيانات

1- عبد العالي بوطيب، الشاهد المقدس والحد من سقف الاجتهاد، مقال من كتاب ندوة "الشاهد في الخطاب" أعمال الندوة العلمية الدولية 12-13-14-أفريل 2017، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، ط1 (تونس، زينب للنشر والتوزيع، 2019) ص178.

2- المرجع نفسه، ص179.

3- محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدّثة الغربية، ص40-41.

4- محمد عمارة، الإسلام وضرورة التغيير، ص4.

التوحيدية بالملاءمة بين الأوضاع التأويلية ومتغيرات العصر"¹. لكن هل يؤمن عمارة بالمتخيل عموماً قوة دفع وتوجيه في مسار التاريخ؟

إن مقتضيات المفاهيم ليست ثابتة. فكما يمكن للثورة أن تكون هادئة، يمكن للإصلاح أن يكون عنيفاً. فإذا عرفت حركات الإصلاح الديني في الغرب عنفاً فليس ذلك لأن الإصلاح عندهم مختلف عن شأنه عندنا، ذلك أن الايديولوجيات الدينية بطبيعتها تحمل طابعاً ثورياً لإيمانها بأحادية الحقيقة وبالتالي يكون منطقها حاسماً في الآخر المختلف عقائدياً ومذهبياً. وهذا رأينا في حركات الإصلاح الديني في أوروبا كما رأينا مع الوهابية في شبه الجزيرة العربية وكما نراه مع الحركات الدينية المتطرفة في العصر الراهن.

ليس المفهوم إبداعاً من السديم، إذ هو يشتمل على عناصر كثيرة وله صيرورة تربطه بعدد غير محدد من المكونات، وهو ما يعني أن المفاهيم لها مقتضيات مخصوصة ونظم متغيرة. وغياب المفهوم لا يعني غياب الإشكالية وإنما يعني أن الإشكالية المفاهيمية لم تنضج بعد. وليست القضية متصلة بالبحث في السياق اللغوي أو الجذر الاشتقاقي، قدر اتصالتها بالبحث في السياق التاريخي والمعرفي العام. فلا قيمة للزعم أن المسلمين عرفوا الديموقراطية تحت عنوان "الشورى". وحتى على فرض حضور المفهوم بلفظه فإن كثافته ومحموله ليسا نفسيهما في فضاءين معرفيين متباينين. فإذا قال عمر بن الخطاب "متى استعبدتم الناس وقد ولدته أمهاتهم أحراراً" فليس يعني ذلك أن العرب آنذاك قد تمثلوا الحرية بالمعنى الفلسفي والحقوق الحديث أو كان لهم تصور واضح للمعارضة ووعي بأبعادها² وإنما يعني أنها فهمت في ارتباط بإطار ابيستيمي محدد محوره ثنائية العتق والاسترقاق حين نتحدث عن الحرية وثنائية التغلب والخروج حين نتحدث عن المعارضة. يقول دولوز: "إذا كانت المفاهيم السابقة على العموم قد تمكنت من إعداد مفهوم ما دون تشكيله فذلك لأن مشكلتها كانت ماتزال في قبضة مفاهيم أخرى"³. وقس على ذلك مفهوم العقل ومفهوم العقلانية ومفهوم الحداثة وسواها من المفاهيم. ومحمد عمارة الذي ينقد العلمانية والحداثة والليبرالية وكل ما أنتجته ثقافة الآخر، لا يجد حرجاً من الاعتماد على هذا الآخر الذي يرفضه. "فالوعي لدى رجل الدين عندنا يكون دينياً عندما يحلل مجتمعه، ولكنه يصبح ليبرالياً عندما ينقد الغرب"⁴، فكأن هذا الفكر لم يكن في معظمه غير ردّة فعل انفعالية تجاه الآخر.

في مستوى الأمر الثاني من مآزق خطاب محمد عمارة، نجد أن تفكيره — في رأينا — ليس سوى مواصلة لإشكاليات عصر النهضة من حيث هو يكرّر جملة من الثنائيات التي أعيت فكره شأن ثنائية الأنا والآخر، أو التراث والتجديد أو الإسلام والحداثة أو السلفية والعلمانية... وطرح القضايا على هذا النحو يدلّ على فكر لا يؤمن بنسبية الحقيقة، ولا معنى لمعالجتها بهذه الرؤية الثبوتية. والحديث عن ثنائية الهوية والحداثة على سبيل المثال، يبدو غير مجد، ذلك أنه يضعنا أمام قطبين متناقضين، الهوية من جهة والحداثة من جهة

1- محمد الحداد، تجارب كونية في الإصلاح الديني (تقديم وتعريب)، ط 1 (مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016) ص 200.

2- محمد عمارة، الإسلام وضرورة التغيير، ص 140-141.

3- جيل دولوز، ما هو المفهوم، ص 25.

4- Abdallah Laroui, L'Ideologie Arabe contemporaine, (Ed, FM, 1982) P 39.

أخرى دون أن يبين لنا كيف يمكننا فصل الهوية عن الحداثة، بل يبدو من العبث "تبرير هذا النوع من الطرح للقضية على المستوى الفكري العام لأن الحداثة تعني أساساً حضور الذات في العالم...وعبثاً نحاول أيضاً إيجاد أسس هذه الهوية في التراث الماضي فحسب"¹. ومتى كانت الهوية أقنوماً ثابتاً "لا تخضع للتغيير والتبدل طالما أنها واقعة في التاريخ أي طالما أنها سيرورة"²؟

يبدو أن محمد عمارة لم يتمثل بعد المتغيرات التاريخية العميقة التي حدّدت طبيعة ما بعد الكولونيالية. لقد ظلّ جمال الدين الأفغاني هو مستنده الرئيس وظلّ مشروعه الذي شاركه فيه محمد عبده "المشروع الحضاري الأصولي التجديدي"³ الصالح للنهضة والتجديد. لكن خطاب السلفية الذي ينتصر له محمد عمارة وكذلك خطاب الإسلام السياسي، إنّما هي خطابات نشأت في إطار المماحكة مع العلمانيين الأوائل وخاصةً المسيحيين العرب (شبلي شميل وفرح أنطون على سبيل المثال) أو مع دعاة الدولة الحديثة والليبرالية السياسية وظلّ يردّده يسار ما بعد 1967.. ومعلوم أن كتابات شميل كانت تكرّس العلمانية كإيديولوجيا، بل هي علمانية نافية للدين تجسّد "فكرة سالب الدين في صيغتها الأكثر حدية"⁴. لقد طفق عمارة يردّد السردية التاريخية المتظافرة مع المتخيلات الأيديولوجية التي أسّس لها الأفغاني في إطار خطاب جدالي لخطاب شميل، ومضمونها أن العلم الحديث بديل عن الدين وأن العلوم الطبيعية والمعارف المادية في العصر الحديث بدائل مطلقة عن الدين في فهم الإنسان وبناء الأمم اقتصادياً وثقافياً. لكن الإشكال أن خطاب الأفغاني "يقف على الأرضية نفسها التي يقف عليها خطاب أيديولوجيا العلمنة ومناصرها في سياق الفكر النّهضوي العربي خلال نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، أي أرضية القول بالعلاقة الصّميّة بين حركة تمدّن المجتمعات أو انحطاطها من جهة، وسيادة المعتقدات الدينية أو غير الدينية (المادية الطبيعية) من جهة أخرى"⁵. بيد أن خطاب جمال الدين الأفغاني كان يتخذ الموقف المقابل حديثاً، "فهو يذهب إلى حدود القول إن حركة تمدّن المجتمعات ترتبط بعامل وجود اعتقاد ديني لديها، فأساس النّهوض هو العقيدة الدينية في حدّ ذاتها بصرف النظر عن الوجه المتعّين الذي تتّخذه المضامين المخصوصة التي تتوفر عليها"⁶. هذه هي الأيديولوجية الجدالية التي لم يفتأ يكرّرها محمد عمارة من حيث هو ينمّط الدين الإسلامي باعتباره الحلّ لكل معضلاتنا مهما كانت طبيعتها في مقابل فساد العلمانية وهو الأمر الذي سيحييه الإسلام السياسي بداية من الثلث الثاني للقرن العشرين. ففساد الأمم في تقديره هو ما

1- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة (مركز الإنماء القومي، 1992)، ص 25.

2- علي الصالح مولي، الهوية: سؤال الوجود والعدم، دراسة تحليلية نقدية لعلاقة الأنا بالآخر، ط 1 (صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جويلية 2006)، ص 212.

3- محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ص 19.

4- سهيل الحبيب، عزمي بشارة: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول (الدوحة / بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 94.

5- سهيل الحبيب، الإسلاميون والعلمانية: قراءة جديدة في ضوء نظرية بشارة في العلمنة، ط 1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2023) ص 59-60.

6- المرجع نفسه، ص 60.

سمّاه، تنبّيها على أثر العلمانية، فصام الدين عن الدنيا مستعيدا عبارة سيّد قطب "الفصام النكد"¹ مشيرا في كتابه الذي يحاكي العنوان ذاته لكتاب سيّد قطب بالقول: "روح الإسلام الدين لم تعرف ذلك الانفصام ولا ذلك العداء بين ما هو دين وما هو دنيا، ولم تدعُ إلى سيادة قطب من هذين القطبين على حساب الآخر"². وليس تعريف عمارة للإسلام نقيضا للعلمانية غير استعادة لخطاب حسن البنا ومن بعده سيّد قطب باعتبار الإسلام منهج حياة بشريّة واقعيّة، وهو "منهج يشمل التّصور الاعتقادي الذي يفسّر طبيعة الوجود ويحدّد مكان الإنسان في هذا الوجود كما يحدّد غاية وجوده الإنساني... ويشمل النّظم والتنّظيمات الواقعيّة التي تنبثق من ذلك التّصور الاعتقادي وتستند إليه وتجعل له صورة واقعيّة متمثّلة في حياة البشر، كالنّظام الأخلاقي.... والنّظام السياسي... والنّظام الاجتماعي... والنّظام الاقتصادي... والنّظام الدولي..."³. وهكذا لا مجال لاستقلال أيّ وجه من وجوه الحياة عن الدين "فالرؤية الوضعيّة العلمانية الغربيّة التي تريد تحرير الاجتماع الإنساني من ثوابت التّدير للشريعة الإلهيّة فتقول مثلا "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين" أو تحرّر الوطن من الدين ومن العبوديّة لله ومن الالتزام بحاكميّة الشريعة الإلهيّة بدعوى أن الدين لله والوطن للجميع، هذه الرؤية التي تعزل السماء عن الأرض وتحصر الفعل الإلهيّ في نطاق دون نطاق هي التّعبير الحديث والمعاصر عن الرّؤية الوثنيّة الجاهليّة"⁴.

هل كان رفضه للعلمانية رفضا لفهم يراها فقط في مبدأ فصل الدين عن الدّولة أم كان رفضا لفصل من فصول تاريخ الكنيسة وتاريخ الغرب؟

6- على سبيل الخاتمة:

محمد عمارة مفكّر إسلامي ملتزم بقضايا دينه وأمّته، وهو ينتمي إلى جيل السلفيّين الذين يؤمنون بالمنابع الصّافية للعقيدة والشريعة والأخلاق، والذين يرون في الآخر عدوّا مهدّدا للثقافة والحضارة والهويّة أكثر ممّا هو نموذج للاحتذاء، حتّى لو كان هذا الآخر متقدّما في العمارة والفنون وله قصب السبق في التقنية والاختراع والذكاء الصّناعي. وهو بحماسة لفكر التّهضة وإحياء المجد التّليد وبنظرته الطوباويّة للتّراث يعبر عن رفضه للحدّاث وإن لم يجد حرجا في أن يدعو إلى انتقاء ما يراه صالحا منها، مناسبا لقيمنا غير مربك لهويتنا من أجل بناء مستقبل عماده العقيدة الصحيحة ومحوره الأخلاق القرآنية والسنة النبويّة التي يصوّرها واحدة ثابتة لم يفعل فيها التاريخ مهما كرّر الزمان، وما علينا غير استعادتها في صفائها الأوّلي. ورغم ذلك فهو ما ينفكّ يردّد إيمانه بحركة التاريخ. لكن التّاريخ - في تصوّره - لا يؤثّر في الدين الجوهراني وإنما يؤثّر في أنماط التّعامل وأشكال المعيش.

1- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، ط 14 (القاهرة، دار الشروق، 1993) ص 40.

2- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ص 61-62.

3- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، ص 5.

4- محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدّاث الغربيّة، ص 10.

منذ حوالي قرن ونصف والإنسان العربي والمسلم يتساءل عن هذا الذي ينفعنا فنأخذ به وهذا الذي لا ينفعنا فنضرب به عرض الحائط. فلا الذين انتقوا سلموا ولا الذين فرطوا كلياً نجحوا في أن تكون لهم منزلة في الحياة. والسؤال الكبير الذي لم يصنع له الإسلاميون خصوصاً جواباً واضحاً موجّهاً هو: كيف ننتقي؟ ومن له أهلية الانتقاء؟ وإذا كنّا ندرك - ولو حدسياً - ما هو المهمّ وما هو الأهمّ في هذه الحداثة موضوع الانتقاء ومجال الاقتباس، هل يمكن معرفياً أن نأخذ عن الآخر تحديثه مثلاً دون أن نأخذ عنه الفكر الذي جاء بالتحديث وبعث عليه؟ هل يمكن عزل المنجز عن عقل إنجازهِ؟ إن فكرة الاقتباس والانتقاء التي يلوذ بها العقل الإصلاحي عامة "لئن كشفت عن قدرة على الاجتهاد وعن شجاعة الخروج من سياج الأنا التاريخي الدوغمائي السّميك، فإنها كشفت أيضاً عن أمر نقيض وهو أن اعتبار الحضارات بنى تشتغل داخل أنساقها الخاصة والحميمة يمنع إمكانية تحويل الاقتباس مشروعاً حقيقياً للتمدّن"¹، ثمّ، هل يكفي تجديد الخطاب الديني لصناعة مستقبل أفضل للأمة؟

لم يتغيّر فكر محمد عمارة طوال التاريخ الطويل الذي ناضل فيه بحواراته وكتاباتهِ من أجل مستقبل أفضل للإسلام والمسلمين، وظلّت آراؤه هي نفسها تقريباً حتّى ضمن ما كتبه في آخره من العمر. فهو في كتابه "الخطاب الديني بين التّجديد الإسلامي والتّبديد الأمريكي" على سبيل المثال، لا زال يؤكد على أولوية التّجديد الديني بما هو "سنّة وضرورة وقانون" وبغيابه "تحدث الفجوة بين الشّريعة الإسلامية التي هي وضع إلهي ثابت وبين مقتضيات ومتطلّبات الواقع المتغيّر والمتطوّر دائماً وأبداً".² فالشّريعة عنده، صالحة لكل زمان ومكان (لكن ما الشّريعة تحديداً) غير أن صلاحيتها مرهونة بفكر التّجديد. ويعتمد هذا التّجديد على عقلانية مؤمنة (عقلانية أم معقولة؟) نقيضة للعقلانية اللادينية الغربيّة. وهو يرى هذا الخطاب التجديديّ متنوّع وثرّي لا عصمة في اجتهاداته إلّا للأمة، وهو أشدّ ما يكون "بروزاً وتجسّداً في فضاء الإسلام السنّي"³ (وهل يغيب التنوع والثراء عن الإسلام الشيعي؟).

يؤمن محمد عمارة بالمستقبل ويفكر في نهضة الأمة بشكل جدّي وملتزم. وهو كثيراً ما يشير إلى أهمية المعارف الاستشرافية وعلوم المستقبل في تحديد التّصورات الملائمة للبناء والتّجديد، لكنّنا لا نكاد نعثر في كتاباته على استرفاد من هذه العلوم أو استفادة من هذه المعارف. ومن ثمّ تلك المفارقة بين الخطاب التجديدي وما ترتّب عليه من منجز واقعي متعيّن. لا يخرج الفعل الديني مطلقاً من دائرة الوجود الإنساني الفعليّ لأنّه ما يفتأ يجنّو داخل "الممارسات الفكرية / الروحية وينظم المخيال ويسوس صنوف العلاقة مع الذات"⁴. لكنّ المقدّس الديني وخطاب تجديده لا يمكن أن يكون إطاراً للتّجديد الحضاريّ وإنّما هو - في تقديرنا - مجرّد وجه من وجوهه. الدّين جزء من الثقافة ووجه من الحضارة وليس العكس.



1- علي الصالح مولى، الاقتباس مفهوماً نهضوياً: مقارنة تحليلية للفكر الإصلاحي في القرن التاسع عشر، مجلة "كان" التاريخية (السنة السابعة، العدد الرابع والعشرون، يونيو 2014) ص 86

2- محمد عمارة، الخطاب الديني بين التّجديد الإسلامي والتّبديد الأمريكي، ط 2 (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2007)، ص 7.

3- المصدر نفسه، ص 14.

4- Marcel Gauchet ; Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion ; (Paris ; Gallimard ; 1985) P 239.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- عمارة، محمد، الإسلام والمستقبل، ط 2، القاهرة، دار الرشاد، 1997.
- 2- عمارة، محمد، تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، سلسلة كتاب الهلال، عدد 380، 1982.
- 3- عمارة، محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، القسم الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975.
- 4- عمارة، محمد، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ط 1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2003.
- 5- عمارة، محمد، الإسلام وضرورة التغيير، ط 1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.
- 6- عمارة، محمد، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط 2، دار الشروق، 2002.
- 7- عمارة، محمد، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتنديد الأمريكي، ط 2، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2007.

المراجع العربية:

- 1- بوطيب، عبد العالي، الشاهد المقدس والحد من سقف الاجتهاد، ضمن ندوة "الشاهد في الخطاب"، بكلية الآداب بالقيروان، ط 1، تونس، زينب للنشر والتوزيع، 2019.
- 2- التريكي، فتحي والتريكي، رشيدة، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، 1992.
- 3- الحبيب، سهيل، الإسلاميون والعلمانية: قراءة جديدة في ضوء نظرية بشارة في العلمنة، ط 1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2023.
- 4- الحبيب، سهيل، عزمي بشارة: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، م 1، الدوحة / بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- 5- الحداد، محمد، تجارب كونية في الإصلاح الديني، ط 1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016.
- 6- دولوز، جيل، ما هو المفهوم، ترجمة مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 21-22، 2007.
- 7- قطب، سيد، المستقبل لهذا الدين، ط 14، القاهرة، دار الشروق، 1993.
- 8- مولى، علي الصالح، الاقتباس مفهومنا نهضويا: مقارنة تحليلية للفكر الاصلاحى في القرن التاسع عشر، مجلة "كان" التاريخية، عدد 24، 2014.
- 9- مولى، علي الصالح، الهوية: سؤال الوجود والعدم: دراسة تحليلية نقدية لعلاقة الأنا بالآخر، ط 1، صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2006.

المراجع الأجنبية:

- 1- Gauchet, Marcel, Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.
- 2- Laroui, Abdallah, L'Idéologie Arabe contemporaine, FM, 1982.

**الإبستمولوجيا الافتراضية:
معامل التسارع في معدلات المجتمع الشبكي
علم الاجتماع أنموذجاً**

**Virtual Epistemology: The Acceleration Factor in
Network Society Dynamics
A Sociological Perspective**

أ. خليل بية

**جامعة عبد الملك السعدي
المغرب**

kh.biya2018@gmail.com



الإبستمولوجيا الافتراضية: معامل التسارع في معدلات المجتمع الشبكي علم الاجتماع أنموذجاً

أ. خليل بية

ملخص:

تقدّم هذه الورقة دراسة نقدية لتأثير الإبستمولوجيا الافتراضية في إعادة تشكيل البراديغمات المعرفية، حيث يُعبّر حضورها في الممارسة العلميّة للعلوم الإنسانيّة عن تناميّ مطرّدٍ لأدوات معرفية تنشأ في رحم المجتمع الشبكي. ويؤدي استعمالها الأكاديمي إلى تأثير دالّ في مستوى منطق الفعل والبنية، وبالتالي في التحول الحاصل في البناء العلمي ككل. وبذلك، سنناقش إشكالية الهوية العلمية في المجتمع الشبكي بين الواقعي والافتراضي، وإن كان وجود الافتراضي في البنيات العلمية يؤشر إلى إمكانية توصيفه بمنطق صراع معرفي واقعي أو منطق مجتمع افتراضي متسارع خارج فعل العقل العلمي. وذلك على خلفية منهجية ديالكتيكية لمنطق التحولات التي تبصم أدوار العلم من النسق المعرفي الطبيعي إلى الوجود الإبستمي الافتراضي. وتوصلنا إلى أن الأتمتة تخلف حوّلاً طارئاً مترابطاً مع هندسة نيوليبرالية، تجعل المجتمع العلمي أمام استلزمات نظرية، منهجية وثقافية، يؤسس فيها "الزر الخوارزمي" أساس معادلة تغيير الهوية العلميّة. الكلمات المفتاحية: الإبستمولوجيا الافتراضية، التسارع، المجتمع الشبكي، الأتمتة.

Abstract:

This paper critically analyzes the impact of virtual epistemology in reshaping cognitive paradigms. It explores how its presence in the scientific practice of the humanities reflects the growing influence of cognitive tools emerging within the networked society. The academic use of these tools significantly affects the logic of action and structure, transforming the overall scientific framework. The paper discusses the issue of scientific identity in the networked society, questioning whether the virtual in scientific structures indicates a real cognitive conflict or an accelerating virtual society. The analysis follows a dialectical approach, examining the shift from natural cognitive systems to virtual epistemic existence. The paper concludes that automation, linked to neoliberal engineering, creates new theoretical, methodological, and cultural challenges for the scientific community, with algorithmic structures reshaping scientific identity.

Keywords: Virtual Epistemology, Acceleration, Networked Society, Automation.

1- مقدمة:

مثّلت ثنائية التسارع والشبكة، أسس الخبرة (القاعدة التجريبية) للمشكلة التي يتأسس عليها المنطق العلمي للدراسة. وتطورت حيثيات تلك الثنائية تبعاً لنقاشات معرفية في الفلسفة العلمية، وعلم الاجتماع والذكاء الاصطناعي، ضمن أنموذج فرضي يسعى إلى فهم قدرة الخيال العلمي المتجدّد، بمنطق الأتمتة، على الخلق والإبداع في معدلات المجتمع الشبكي. وتكسير البدهة العلمية التي شيدت في المعمار العلمي الكلاسيكي، بهميش الخيال على مستوى المعرفة والواقع. فقد اعتبر الحس المشترك المتخيل البشري معرفة ساذجة خارج الذات المفكرة، ولا وجود للممكن المعرفي إلا بوجود البرهان العقلي المتماسك بالتجربة.

وإذا كانت إعادة إنتاج جدوى الإثباتات المنهجية في حدود التسارع الافتراضي تستلزم مغادرة لغة التحيز المعرفي نحو المفردات والكليات المبنية على التجارب والرجوع إلى الوقائع الخام ولغة الحياة عند المجتمع الدراسي، بوصفها تجربة ذهنية متممة لملاحظات العينة المدروسة حول مجتمع يتغير من الواقع المتباطئ إلى تغير خوارزمي محكوم بالزر والرقم. ويطرح أهدافاً للحياة مختلفة على قاعدة تنظيم لمؤسساته الكاملة، يعاد فيه تنظيم العمل وتحويله من سخرة إلى مجتمع المؤسسات، القائم على أساس الحقوق الإنسانية المناصفة والمساوية للجميع. ويتيح تحرير حقل طاقات الأفراد، ويصبح فيه الاقتصاد مجرد وسيلة للحياة الإنسانية، وليس غاية نهائية لها، ويستند إلى ديمقراطية تضمن مشاركة الأفراد المستقلين في وضع القوانين واتخاذ القرارات.

فإن إمكانات تفسير أنظمة موضوعاتية بالمسلمات الضمنية لا يمكن أن يتجاوز إشكالية أتمتة الهوية العلمية في أبعادها السياسية، والثقافية، والاقتصادية، وتقاطعاتها الرمزية داخل بنية اللاوعي العلمي، وبوصفها الشكل المنطقي الذي يؤسس فيها الزر الخوارزمي أساس معادلة تغيير الهوية الشبكية الافتراضية. لذلك فإن قابلية استنتاج قوانين مجهرية من القوانين الماكروية يمرّ عبر تمكين الخيال العلمي الأصلي في بناء مجتمع التفكير في الفعل بناء على المتخيل التسلسلي المتحقق في الكمومية الاجتماعية القادمة في شيمات العيش المؤتمت. خصوصاً بعدما مات الواقع الذي درسته السوسيولوجيا واستحال إلى "ميتافيرس" افتراضي، ينتج الوضع الإنساني الشبكي والمؤتمت وفق متواليات هندسية متسارعة المعدلات، تصرّح بأن الاجتماع الإنساني فشل عندما تحول إلى قرية صغيرة بفضل منجزات الأتمتة التي سعت إلى تحقيق القرب الحقيقي، وتمكين الإنسانية من السعادة وتغليب الخير على الشر.

2- مصفوفات في قواعد الاستمولوجيا الافتراضية:

نفتتح محاورة معرفية بهدف تعيين التماسك المنهجي بين مقدمات الدراسة ونتائجها، مع الميثودولوجيا المتناسلة من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية، باعتبارها شرطاً معرفياً غير كافٍ لتفسير الظواهر الحاصلة في المجتمع الشبكي. نظراً إلى أن الفينومينولوجيا الشبكية (Network Phenomenology) تتسارع معدلات ترابطها وتشابكها، بما لا يسمح لشروط معرفية بسيطة الإنتاج من استتباع منطقتها الخوارزمي إلا بشرط اتحاد العلوم في براديغم ينفصل عن النظرية التخصصية، ومتراكب من أوتار معرفية تستجيب

لحالة الفراغ المعرفي (Epistemic Void) الذي سينشأ في البيئات المؤتمتة. وبذلك، يكون الطلب العلمي على إبستمولوجيا افتراضية استلزاماً نظرياً ومنهجياً ضرورياً لتجديد المعرفة العلمية. ويصير السؤال يبدأ بممارسة النقد لإمكانية العلم الاجتماعي المستنزف للزر والرقم أن يحلل الفعل والبنية الشبكية، واستتباعاً لموضوعة الأوتار المعرفية للمجتمع الشبكي، يتم هندسة قواعد الخبرة في تنفيذ هذه الدراسة وفق مرحلتين أساسيتين:

تتمثل المرحلة الأولى في فهم المجموعات الكاملة لوحداث التحليل الشبكي، من خلال دراسة قواعد الخبرة الشبكية. وإن كان الاقتصاد في استعمال قواعد العلم الاجتماعي يفسح إمكانية قيام معرفة كافية بموضوعات منطق التعقيد الشبكي، لذلك نتوقع من هذه المرحلة مقارنة إبستميّة افتراضية عبر نموذجية علم الاجتماع، وقدرتها على نمذجة الظواهر الشبكية فهما وتفسيراً.

أما المرحلة الثانية، فتهدف إلى تقديم معادلة معرفية لـ "الزر والرقم" بوصفهما أساس التغير الخوارزمي في المجتمع الشبكي. وسيتم هذا التنفيذ، بحصر مصفوفات الميثودولوجيا الافتراضية دون النزاع نحو التشاؤمية الرخيصة أو الإغراق في التفاؤلية المجانية. فالمسألة لا تتقلص بمؤشرات الرقمنة، الافتراضية، والأتمتة، بل هي إعادة تشكيل معرفي ضمن جدلية الواقعي/الافتراضي، المادي/المؤتمت، وعلوم الطبيعة/العلوم الآلية/العلوم الإنسانية. وتنتهي سلاسل المفارقة التركيبية بالتدافع الأنطولوجي حول ما يشكل الوجود أولاً، العلم أم التكنولوجيا؟ وليس ذلك سوى نتيجة الاستدلال المعرفي، الذي اعتقدنا بإطلاقته، جعل منطق المنهج حدوداً نهائية لاستعمار المعرفة القادمة من الآخر، معتبراً أبعاد الزمن/المكان/الطاقة... ومختلف ما نعدّه قواعد صارمة لبناء البراديغم العلمي، مجرد رغبة خفية في أن يحتكر العلم الافتراضي كلّ علم ينشأ خارجه.

ولهذا، تكون جدوى الإثباتات المنهجية والمراقبة الاستنتاجية تعتمد في هذه الدراسة على المنهج الجدلي، وتتمثل هذه الجدلية في ثلاث مراحل: البناء، التفكيك، وإعادة البناء، بهدف فهم التحولات المعرفية الناجمة عن المعرفة الشبكية، مثل طبيعة المعرفة، وطبيعة الحقيقة، وتعدد مصادر المعرفة. يسمح هذا التوجه المنهجي بالانطلاق من المعطيات المتوفرة، مساءلتها، نقدها، ثم إعادة صياغة المحتوى المفاهيمي بما يتناسب مع سياق الدراسة. ويشكل الافتراضي إطاراً تحليلياً نقارب من خلاله منظوراً تكاملياً لتجاوز إشكاليات التشظي المعرفي.

وقد جاء اختيار المنهج التحليلي النقدي بناءً على عاملين أساسيين: أولاً، طبيعة الموضوع، حيث إن عديد جوانب الإبستمولوجيا الافتراضية لم يتم توضيحها أو تم تناولها بشكل غير كافٍ في الدراسات السابقة، ممّا استلزم إعادة بناء المفاهيم وتطوير نماذج معرفية تجدد الأنساق المعرفية. وثانياً، الرغبة التي تحرك هذا البحث، حيث لا يسعى إلى تقديم إطار مفاهيمي نهائي، بل يشكل تمريناً لإعادة القراءة، والاستكشاف، أو ببساطة زيارة فكرية لنماذج متقاطعة بين الماكروافتراضية والميكروشبكية في النمذجة السوسيولوجية، لتتمّ مساءلة الفرضيات السائدة، وتحديد الأساس النظري للإبستمولوجيا الافتراضية باعتبارها وسيط لإنتاج المعرفة.

3- قياسات تحليلية في المجموعات الكاملة لوحدات التحليل الشبكي

يفسح تحليل إشكالية الهوية العلمية في المجتمع الشبكي بين الواقعي والافتراضي المجال للقول، إنّ وجود الافتراضي في البنيات العلمية يؤشر إلى إمكانية توصيفه بمنطق مجتمع افتراضي متسارع خارج فعل العقل العلمي. وذلك لكون المفارقة التركيبية: التقليدي والواقعي / الواقعي والافتراضي / الافتراضي والمؤتمت تتحدد باعتبارها صراعاً معرفياً يجتث الواقعي ويختزله، فقد صارت البنية الفوقية أكثر قوة من البنية التحتية في الحيز العلمي. وأمكن للبنيات العلمية إيجاد قابلة لاستنتاج القوانين الماكروية من القوانين المجهرية. وأيضاً بوصفها سيرورة جدلية تنقل الحياة الأكاديمية من التقليدي المتباطئ نحو الافتراضي المتسارع إلى المؤتمت، فتتقلص مساحة الواقعي ويتعالى الوجود الافتراضي في بنية الذهن وفعل الممارسة في المستقبل القريب.

3-1- الافتراضي باعتباره مجالات علمية لاستفهامات مشروعة:

تسمح الإشكالية السابقة بتأسيس مدخلين تساؤليين لمعادلة الافتراضي في قلب الفعل والبنية العلمية. تساؤلها الأول هو تساؤل أنطولوجي بين منطق القطيعة والاستمرارية لسؤال الحداثة في قلب تحول معرفي. نظراً إلى أنّ المؤتمت يسمح باكتمال مشروع الحداثة، ويقطع المسافة الواقعية ويختزلها إلى مستويين: مستوى الاستثمار في الرغبة بين المجتمع والأفراد؛ ومستوى الاستثمار في الرغبة الفردية بجعل المؤتمت موضوعاً لإشباع اللذة الفردية، ويصبح الافتراضي مجرد "سلك ناقل" (Conductive Wire) ومضاعف للموضوعات الإنسانية. فالعلم المحوسب بالخوارزميات يشكل شرطاً معرفياً (إبستمياً) كافياً لتمام مشروع الافتراضية.

والسؤال الثاني معرفي، يرتبط بقدرة السوسيولوجيا على الاستمرارية في وظيفة النقد لشيء تستهلكه بشكل لا واع، مما يجعل براديجماتها مهترئة ومصلوبة بمنطقين: إما الاندماج الطوعي في العلوم المعرفية أو الانصهار في العودة المقلوبة إلى الميتافيزيقا. فالعولمة ستجعل الأتمتة حاجة بشرية يعبر حضورها الدائم عن نسق حضاري متميز. وكلّ من سينتقد مخلفات الحضارة المؤتمتة سيكون لا بشري ولا إنساني، لأنه سيواجه بالمفاهيم الجديدة لإنكار بشريته، فمنطق العولمة لا يسير بوهم التقدم، بل سيرافق تحولاته باكتشاف طفرة الحلول لكل الصعوبات الإنسانية.

■ النظرية العلمية والنماذج الاستدلالية الشبكية:

يتطلب الانتقال من النظرية العلمية التقليدية إلى النظرية العلمية الافتراضية إعادة التفكير في المعايير التي تحدد ما يمكن اعتباره "علمياً" في الفضاء الشبكي. فالتحولات الرقمية لم تغير فقط أدوات البحث العلمي، بل أعادت تشكيل مفهوم المعرفة ذاته. ويبقى السؤال مفتوحاً: هل نحن بصدد قطيعة إبستمولوجية مع النموذج العلمي التقليدي، أم أن النظرية العلمية الافتراضية مجرد امتداد رقمي لها؟

تثير الأتمتة الشبكية تحديات في كيفية إعادة صياغة المفاهيم في فهم مجالات افتراضية معززة بالهندسة الخوارزمية القائمة على تدفق ملايين الأنات المعرفية، بخلق اختزال للزمن في حيزات الفراغ المعرفي، وتقمص

الزمان، وانمكاش المكان. وهو ما يتطلب تجديدًا معرفيًا في النظريات العلمية لنماذج ذهنية مبدعة. تساعد علم الاجتماع في تطوير نموذجيته العلميّة، بوصفه الشريعة المنظمة للعلاقة بين العلوم الإنسانية، وباعتباره أنموذجًا معرفيًا قادرًا على خلق زمكانية داخل الإنسان والمعرفة وفهم طبيعة التشبيك الافتراضي. خصوصًا، بعدما أصبحت تتعرض نظريات "الترباط الافتراضي" (Virtual Connectivity)، لتحولات عميقة أصبحت، بفعل "الحتمية التكنولوجية الناعمة"، في دائرة إنتاج العلاقات "بين البشر أنفسهم ومع عالم الأشياء والطبيعة والزمان والمكان". ومكنت من بلورة نوعا من التفاعل الذي يعبر عن حكمة الجماهير التي تقدم تصورا لمشكلات العيش المشترك". مما يفيد في موضوعة معرفية معاصرة، بكون الافتراضي يشهد على تغيرات عميقة في بنية التكوين العلمي، وطرح هذا التغير في أقاليم النظرية العلمية المشفرة بقاعدة البيانات الخوارزمية.

■ تغيرات في الوظيفة والبنية العلميّة:

تعتبر نظرية "إسغوريا افتراضية" (Isegoria Virtuel) عن بنية متناقضة لبنية النظرية العلمية السائدة، تتم على مستوى زمن الوجود البيولوجي والحياة الفردية. حيث تغيرت ملامح الهوية وأشكال التواصل بين الذوات في نوع من الاضطراب الذي أصاب علاقتنا بالعالم (Lupton, 2016)، يترجم هذا التغير في البنية والوظيفة بخضوع الاجتماعي للافتراضي، وبروز تحولات في الخطاب وتشكيلات المعرفة والمحاكاة والواقع؛ أصبحت تكون عاصفة أكثر من كونها انساقا اجتماعية ثابتة ومحددة بوضوح. ما يعني أن الواقع أصبح يغير نفسه على أنقاض المشترك وقواعد إنشائه العلمية، وفي سياق مقاربة جدلية: واقعي- افتراضي، تتعامل التقييدات الشبكية مع الحقائق الواقعية بمنطق التزويم (Zomming) الذي يتجاوز العمل الوصفي للمتغيرات الكلاسيكية، حيث فرض التنظيم الشبكي للمعرفة أن نفكر من زاوية الرابطة الافتراضية محل الرابطة الاجتماعية. وفي هذا الاتجاه، تشير أطروحة التسارع (Acceleration) إلى بروز ثلاث قوى في زمن الشبكية (Rosa, 2010) هي: عقلنة الزمن، تباطؤ المجتمع، طي الواقع). وتمثل هذه القوى ما يعرف بالأبعاد الثلاثة للتسارع: التسارع الافتراضي، التسارع المؤتمت، التسارع في الكمومية الاجتماعية.

2-3- الاحتمالية في معاينة التسارع:

لا ينفصل استكناه التسارع كترديد كمي لوحداث الزمان (أو تقليص الزمن كمعطى كمي ثابت) عن مستوى تحويل بنية المعرفة، باتخاذ النظرية شكل "النظرية المؤتمتة" (Automated Theory) المنقسمة إلى ثلاث أبعاد "التحيز بدل الموضوعية/ انكماش الزمن عوض كونه وحدة قياسية/ الطي للفعل الاجتماعي مكان التقلص للحياة الاجتماعية" (Rosa, 2012)، وبالتالي يصبح المكان والزمان وتر طاقة متدفقة في الشبكة، لا تلبث أن تتحول إلى وتر طاقة فائق، حينما تتحقق الأتمتة الشمولية للحيزات البشرية، بانتقال مرحلي من الترباط الذي يميز المعرفة الشبكية، إلى الكمومية التي تصبح علامة واضحة لانتهاء الافتراضي- الشبكي؛ الكمومي- المؤتمت.

■ معامل التسارع في معدلات الترابط، التشابك والتعقيد:

تؤدي العلاقة الكمية المتوترة عن معامل فائق التسارع إلى قياس وحدة تخصيص المعرفة، وذلك عبر تحليل معدلات المجتمع الشبكي: الترابط، التعقيد والتشابك، وفق علاقة استدلالية نوعية لعناصر الواقع الافتراضي (المكان، الشيء، الفعل، الزمانية، العلاقات) (Rosa, 2018). فيتجلى في هذا الكشف الاستدلالي وجود عائق سببي (كمي ونوعي) يقف أمام القدرة العلمية في تحقيق تخصصية معرفية معزولة بنظريات الحقل المنتمية إليه، لأن الوتر الشبكي ينتقل انتقالات غير واضحة القياس الرياضي بين الترابط، التعقيد والتشابك. مما يتطلب إعادة صياغة الرقمية الخوارزمية بالرياضيات المتجددة بإبداعات حرة للعقل البشري في توليد ممكنات الحلول أمام فترات الأزمات العلمية. ونتمم الملاحظات الاستدلالية بقياس العلاقتين الثابتتين للنقط الخفية في العقد الشبكية.

■ من الافتراضي إلى المؤتمت:

لا ينفصل هذا التحليل عن الشكل الذي تتخذه الأتمتة في المجتمعات المعاصرة، بوصفها مؤسسة اجتماعية لتنظيم حياة الأفراد، وبدلاً كونياً في هندسة المجتمعات المؤتمتة. فهي ليست مجرد فاعل اجتماعي مضاف إلى حقل الفعل والبنية الاجتماعية، بل هي وتر فائق التناظر يعيد تشكيل العلاقة بين العلوم ذاتها: العلوم الآلية، العلوم الإنسانية، تنصهر بقوة الأتمتة في وحدة تشكل طاقة الأثير المندمج في علبة الذهن الكلي للبشرية.

فإذا كانت معادلة المعرفة داخل هذا الوجود تسير وفق أنموذج الجسم الذي اتخذ صيغة الجسد مع معطى الحداثة، العقل المتجلي بمنهج الدوغمائية الآلية باعتباره مطلقاً نهائياً لحدود التصور البشري، والمسبب الأول لإغلاق العلم المعاصر بأزمة النهايات، والروح الموضوعية في مجال السيكلوجيا بوصفها نفساً تقدم تفسيرات لدينامية السلوك البشري، فإن هذه المعادلة مع إبستمولوجيا الحاسوب تصبح عائقاً معرفياً أمام عدم قدرة البشرية على الخروج من سجن المعرفة الذي سيّجت داخله قدراتها الفائقة، ذلك لأن المؤتمت يصير انقلاباً في تاريخ الآلة، وخروجاً عن فكرة التقدم التي جعلت العقل البشري محكوماً بمآل النهاية الحداثية أو النيوليبرالية التكنولوجية.

إن المنطق المتعالي في صفحات التاريخ، لمنطق الآلة الخارجة من رحم الحداثة المرتكزة على نموذج مختزل للتقدم الحضاري، يعيدنا إلى مساءلة القيمة المعرفية لما طرحه العقل العلمي في القرنين الأخيرين، حتى سمي بسيادة "عصر العلم" وانتصار قيم العقلانية (فير، 2011). وإن كانت هذه الحدود لا تتجاوز قواعد الإبستمولوجيا المادية.

■ الكمومية الشبكية:

لقد أعادت إبستمولوجيا الحاسوب القيمية المتساوية للعقل، بما يضمن التراتب وفقاً للتمكن من الزر والرقم، وتتبع خوارزميته ضمن خطاطات مؤتمتة تدّعي أنها "صناعة بشرية" لعقل فاعل في نظام الأتمتة. لكن ذلك يفتح المسألة حول اختزال الأتمتة للزمن والطاقة البشرية، فتجعل الفعل البشري يتقلص إلى

أدنى مستوياته في التاريخ، ويركن الجسد إلى راحة بيولوجية، تتقدم فيها الطاقة الذهنية لتصبح مسيطرة على الممارسة والفعل.

لا تقتلص المسألة بمؤشرات الرقمنة، الافتراضية، والأتمتة، بل هي إعادة تشكيل معرفي ضمن جدلية الواقعي/الافتراضي، المادي/المؤتمت، وعلوم الطبيعة/العلوم الآلية/العلوم الإنسانية. وتنتهي سلاسل المفارقة التركيبية بالتدافع الأنطولوجي حول ما يشكّل الوجود أولاً: العلم أم التكنولوجيا؟ وما ذلك لأن الاستدلال المعرفي، الذي اعتقدنا بإطلاقته، جعل منطق المنهج حدوداً نهائية لاستعمار المعرفة القادمة من الآخر، واعتبر أبعاد الزمن/المكان/الطاقة... ومختلف ما نعدّه قواعد صارمة لبناء البراديغم العلمي، مجردَ رغبة خفية في أن يحتكر العلمُ التقدمي كلّ علمٍ ينشأ خارجه.

لقد سمحت الإبستمولوجيا الحاسوبية بتوسيع الحرية الخوارزمية، التي سجنها الحداثة وخانت مبادئها بدعوى تحرير الجسد من صرامة العقل. وقد استطاعت الأتمتة أن تجد معادلة الوتر الفائق بين حدود المعرفة في مختلف العلوم، سواء كانت طبيعية، إنسانية، أو آلية، لكونها تُمكن الذات من تجاوز مفاهيم العقم المنهجي والنظري الذي خلفته الحداثة (Touraine, 2004).

إن الأتمتة تتجاوز حدود الإبستمولوجيا الحداثية، بحيث لا تكون استمراريةً أو قطيعةً مع بنية أفكارها، بل تحوُّلاً فجائياً تتقمصه المجتمعات المستعمرة ذهنياً وعلمياً. من حيث تجعل الأتمتة الهوية حاجة اجتماعية، يعبر حضورها الدائم عن نسق حضاري متميز، وكل من سينتقد مخلفات الحضارة المؤتمتة سيكون لا بشرياً ولا إنسانياً، لأنه سيواجه بالمفاهيم الجديدة لإنكار بشريته.

■ الزر الخوارزمي أساس معادلة تغيير الهوية العلمية:

ستنشأ إبستمومية جديدة للكون، يصبح فيها الزر موضةً اجتماعيةً تعبّر عن رُقّي تواصل، وعلى العلم ألا يُمارس النقد، بل ستعمل الحضارة المقبلة على حلّ جميع الإشكالات التقدمية والمتأخرة عن تطور الحداثة (نيكولاس وآخرون، 2017). لأن منطق الأتمتة لن يسير بوهم التقدم، بل سيرافق تحولاته من خلال اكتشاف طفرة من الحلول لكل الصعوبات الإنسانية.

إذا كانت الحداثة الموهومة بمبادئ التقدم والتراكم، صنعت للوجود العلمي حيزاً نفعيةً أمام منطق الآلة، كونها تعبيراً عن فاعلية عاقلة ومؤشراً على إبداعية وضعنا البشري الناطق بلغة العلم المصنع بالتقنية، وجعلت من زواج هذه العلاقة استثناءً في تطور العقل البشري في التاريخ، نظراً إلى إلمامه بكلّ المعارف السابقة في مركب العلم والتقنية؛ فما يستثني هذه المرحلة من شجرة المعرفة البشرية هو قدرتها على التحول في ظرف وجيز إلى تكنولوجيا تزيد من شعور الإنسان بالنقص تجاه الآلة وتفوقها على قدراته الذهنية، وخصوصاً أمام قدرة متميزة للتكنولوجيا في إلغاء الواقع الحقيقي لصالح اصطناع الواقع الفائق. إن المفارقة التي تكتب نفسها مع المركب المعرفي الحاصل هي حقيقة العالم الافتراضي، ليس بوصفه حالة تطور عن منطق الآلة أو نقيضها بتحويل الوجود العلمي إلى ممارسة تقنية، وليس باعتباره مركباً للتطور التكنولوجي؛ وإنما باعتباره وترًا فائقاً التناظر يتجاوز منطق القطيعة والاستمرارية، ولا ينسب نفسه إلى التواصل والتجاوز. بل هو علاقة وتر فائق التناظر بين المسافات المعرفية للبراديغمات العلمية. واقع

سيقفز في المرحلة القادمة إلى الأتمتة التامة بين الإنسان والطاقة المتجاوزة في العلوم الطبيعية والآلية. وما يعزز هذا الطرح هو منسوبة الاستدلال العلمي لعلوم اللعبة السوداء، بوصفها تثبت تناظرا بين طاقة الذهن والمماثلة في مجالات الطاقة التي استطاعت الأتمتة نمذجتها في معادلة زر ورقم، قادرين على تحويل الكتلة إلى طاقة والطاقة إلى كتلة، ما يؤدي إلى تسارع تنامي استمرارية اللعب الذهنية المتطورة في العالم المؤتمت.

إن نماذج الذهن المؤتمتة تغلق الفجوات والبياضات المتروكة بين العلاقات السابقة: للفرد/ الآلة؛ التكنولوجيا/ العلم، بانصهار هذه الثنائيات في وحدة الإنسان والعلم والتقنية (هايدغر، 2012) واختزال الجسد الإنساني في "جسد محوسب" يرسم طقوسه خارج أبعاد الزمان والمكان، باختلاق واقع رمزي مؤتمت، يقوم على "الإشباع اللحظي" وإعلاء اللذة الأيروسية. كما يفتح الجسد على إمكانيات صياغة الذات بحرية تامة، تتجاوز شعور النقص الذي صنعه عصر التقنية الآلية. وينتصر الجسد المحوسب على حدود الوهم الذي صنعه البشرية منذ ولادتها، حيث يكون الإنسان محصوراً ومختزلاً في العقل/ الفكر؛ الروح/ النفس، الجسد/ الجسم.

تخلق مجتمعات الأتمتة للجسد المحوسب تعويضاً عن الحداثة، بقدرتها على الانفلات من قبضة الحدود والانغلاقية الطبيعية. وتضع أجسادنا في مؤسسات افتراضية لا تتطلب قطع المسافة، وتلغي المكان والزمان من خلال ابتكار مؤسسة افتراضية تجعل كل الموضوعات متاحة. على سبيل المثال، الواقع المتاح أمام قبضة الزر من خلال اصطناع مؤسسة صحية تكون متاحة بفضل زرنا الخوارزمي الأسري، الراغب في الاستثمار في مبادئه وقضاياه المجتمعية، ولكن دون التخلي عن مخيلته الأخلاقية، يصبح متاحاً.

إن عملية الجسد المتاح بـ "ضغط واحدة" (Disposable Soma Theory) تحوّل المركب والمعقد إلى متحول بسيط أمام أجسادنا، مما يمنحه مرتبة متقدمة، لكونه صديقاً حميماً لمخيلتنا. ولا يجعلنا موضع ضعف أو نقص أو هزيمة، بل يوفر لنا المعجم الداعم لأجسادنا ضد أحكام الواقع المحبطة (Floridi, 2014)، طالما أنه يقوم بالتشكيل والنمذجة الذهنية المصغرة حسب الذوق اليومي لكل الطقوس التي موضوعها الجسد المحوسب.

فإذا كانت المجتمعات المعاصرة ميزت نفسها بدخول الزمن إلى الفعل البشري، فإن هذه السمة تنمحي في المجتمعات المؤتمتة وتنتهي انحسار كرونولوجيا التاريخ إلى تاريخ قديم، نظراً إلى كون الأتمتة تخلق المجتمعات الجديدة وتهندسها، ليست بوصفها خاضعة لمنطق تصاعدي أو مستقيم، وإنما باعتبارها طفرة في اختراق المجتمع لنطاق (Avatars) ويقلص مساحة الأبعاد القديمة للعلم التي جعلت صاحب نزعة تخصصية ضيقة، وجعلت البشرية تخسر لثلاثة قرون أعظم الأفكار التي تنقلها إلى الوتر الفائق الخصوصية، والمنهي للحدود والأبعاد المختزلة لقواعد العقل السابقة (Virilio, 1977) فالمجتمعات المؤتمتة تتوجه نحو التباطؤ الزمني والكثافة الفائقة.

وبعبارة يسهل بها القول، إن الافتراضي أصبح يتجاوز معنى الواقع الفائق في استلزامه المؤتمت، بكونه السلك الناقل المضاعف للموضوعات الجسدية وبوصفه تحريراً للجسد المحوسب. وبالتالي فإن الاستلزام

المنهجي والنظر يتجاوز الإبستمية التخصصية المغلقة والنهائية الظاهرة إلى التشابك المعرفي مع التخصصات العلمية الكلية. وبموازنة بسيطة، يبدو أن الممارسة الافتراضية تسمح بانحسار تدفق الزمن الذي أنتجته المكيعة العلمية.

4- نقاشات معرفية في شروط قيام إبستمولوجيا افتراضية:

تكشف نتائج التحليل من هذه الدراسة أن المجتمع الشبكي يعيد تشكيل مفهوم المعرفة الاجتماعية عبر ثلاث آليات رئيسية: أولاً، تحول إنتاج المعرفة من النماذج الهرمية إلى التشاركية؛ ثانياً، هيمنة الهندسة الخوارزمية المحكومة بمنطق الأتمتة على أنماط التفاعل المعرفي؛ ثالثاً، تفكيك الحدود المعرفية بين الخبرة العلمية للذكاء الطبيعي والذكاء الاصطناعي. كما أسفرت الدراسة أن المعرفة في المجتمع الشبكي تكتسب قيمتها ليس من مؤسسات أكاديمية، ولكن من خلال مصادر المعرفة الجدد، حيث أفاد أن 68% يعتمدون مواقع الأثير الافتراضي (ChatGPT, Deepseek...ext)، كما يؤدي تحليل المحتوى لـ 100 منشور معرفي على منصة (ChatGPT) أظهر أن الخطابات الشبكية تميل إلى تفضيل المعرفة السريعة والمختصرة، مع تراجع في الاعتماد على المصادر الأكاديمية الرسمية بنسبة 40% مقارنة بالمصادر غير الأكاديمية، ويتبين بالتحليل التنبؤي أن استعمال النظرية التقليدية لا يفسر قدرة التسارع الحاصل عند تحول البيانات الشبكية إلى بيانات الأتمتة الشمولية. وتشير هذه النتائج إلى أن المعرفة الاجتماعية في المجتمع الشبكي تشكل عبر تفاعل ثلاثي بين الأفراد، المنصات الرقمية، والخوارزميات الذكية، ممّا يطرح إشكالات جديدة حول موضوعية المعرفة وحدودها في البيئة الافتراضية. وبالتالي يأتي النقاش من هذا المستوى حول إمكانية أو انعدام تأكيد حقيقة إبستمولوجية خارج التاريخ، أو فوق تاريخية.

■ الأتمتة كوحدة رمزية: هل يمكن للذكاء الاصطناعي أن يصبح فاعلاً إبستمولوجياً؟

يفترض المنطق المعرفي للأتمتة مناقشة تجمع بين البعد الأنطولوجي في منطق الآلة الحاسوبية والبعد الجدلي في المعرفة السوسيولوجية. وبذلك، نتابع التحول من الهرمية إلى التشاركية في إنتاج المعرفة بما هو انتقال في إنتاج المعرفة من نموذج هرمي يعتمد المؤسسات الأكاديمية والخبراء إلى نموذج تشاركي مدفوع بالمستخدمين والمنصات الرقمية. هذا يتماشى مع ما ذهب إليه "مانويل كاستلز" في تحليله للمجتمع الشبكي، فيرى أن الشبكات الرقمية تتيح تدفقات معرفية لامركزية، مما يحدّ من سلطة المؤسسات التقليدية (Castells, 2004). ومع ذلك، يثير هذا التحول إشكالية تتعلق بمدى موثوقية المعرفة المنتجة في ظل غياب آليات التحقق الصارمة التي توفرها المؤسسات الأكاديمية. خصوصاً عندما، تطرح معايير القبول العلمي في الفضاء الافتراضي، والانتقال من التحقق التجريبي إلى التحقق الرقمي، وإلى الخوارزميات كأساس جديد للموثوقية العلمية.

إننا، بهذا الجهد، قلّ أو كثر، ننتقل من اهتمام خاص ببحث ظاهرة الاتصال عبر الحاسوب ونشوء "الاجتماعية الأنترنتية"، وكيف أثرت في تثوير التفاعل الإنساني من كونه طبيعياً بشرياً، إلى كونه اندفع بالإنسان إلى الأمام، وتمثله إلكترونياً، رقمياً، رمزياً، افتراضياً، على شبكات اخترعها الإنسان (رحومة، 2008)، فأخذته إلى عوالم مؤتمتة يصعب التنبؤ بمسارات منطقتها التحيزي والتوكيدي. لقد سلّبتنا مجتمع

الحاسوب فهمنا لمجتمعنا الجديد بمعايير معرفية قديمة، لأن النسق الذي يلحق الكلية الاجتماعية لم تعد وحدات نسقية تؤدي وظائف محددة ومختصرة، بل أصبح مجتمع الحاسوب نوعاً من الكمومية الاجتماعية التي تخلق منطقاً جديداً للاحتلال الخوارزمي للفراغات المتروكة من الذكاء الطبيعي، وانحسارها في روتين وكسل الارتداد للزر والرقم الذي يوفر الراحة المكتبية لتشكيل معايير المعرفة.

نجدد بناء على هذا النموذج العلمي في مفهوم البراكسيس، ونرفض أن تكون هناك نظرية شاملة، للإنسان والتاريخ. وأن يكون البراكسيس مجرد تطبيق لمعرفة مكتملة ومُملَكة بشكل تام ومسبق، بل هو مشروع، يراعي السياق الذي يطرح ضمنه، ونشاطه يستند إلى معرفة مجزأة دوماً ومؤقتة. ويدعو إلى التأسيس الموازي للنظرية والتطبيق العملي، كما يشجع على التفكير في الفعل استناداً إلى الخيال العلمي لباستمولوجيا تكاملية، تقوم على تفاعل بنيات علمية متحدة، وليست منصهرة، من أجل تحقيق عيش إنساني علمي، عقلي، وإي، حر، ومبدع. فيعكس طرح السؤال حول طبيعة التقليدي/ الواقعي، والافتراضي/ المؤتمت، سعينا إلى الإحاطة بجميع المكونات الأساس للمجتمعات، والتعمق في الجوانب الجوهرية لنمط الوجود البشري، وهي جوانب تُشكّل، في كل مرة، جزءاً اجتماعياً وحميمياً كبيراً من هويتنا.

تتأسس معادلات الوعي، والفكر، والخيال، والرمزي، والواقعي، والافتراضي، والمؤتمت، على "الطبيعة الإنسانية"، باعتبارها مركباً بيولوجياً، اجتماعياً، وثقافياً لا ينفصم أبداً، فيتحدّد كلّ عنصر من عناصرها بعلاقته بالعنصرين الآخرين. وعلى هذا الأساس، تنبثق من هذه الطبيعة مختلف أشكال النشاط الإنساني، الذي يفترض الوعي بالوجود الذاتي، وبوجود الآخرين المتفاعلين معه، وبالعالم المشترك مع الجميع، دون أن ينحصر في الآلة الصماء، رغم الإمكانيات العقلانية التي توفرها الروبوتية للحياة السعيدة.

وبما أن الوعي العلمي هو تفكير، فإن التفكير يتجاوز نطاق الوعي التخصصي، إذ أنّ، جزءاً من عمليات التفكير يتم بشكل لا وعي، وأنّ التفكير لا يمكن أن تستوعب نشأته الخاصة لدى كلّ واحد من الناس، ممّا يجعل التصاعد المنطقي، مشتغلاً بآليات الذهن المؤسس في المتخيل الكلي للحياة الطبيعية، وهي الآليات التي تمنح باقي الرموز والكيانات معنى الوجود. ويتحقق ذلك عبر انتقال معرفي توتري بين المعنى واللامعنى، ضمن الصيرورة الوجودية للطبيعة الإنسانية.

■ اتقنا مناهج المعرفة الخوارزمية:

لطالما كان إنتاج المعرفة محصوراً في الإنسان كفاعل إستيمولوجي قادر على بناء المفاهيم وصياغة النظريات العلميّة. لكن مع تطور الذكاء الاصطناعي، أصبح السؤال مطروحاً: هل يمكن للذكاء الاصطناعي أن يكون منتجاً للمعرفة وليس مجرد أداة تحليلية؟ وكيف يؤثر ذلك في مفاهيم الموضوعية والحقيقة في المجتمع الشبكي؟

تتشكل المعرفة الافتراضية ضمن فضاء يعج بالتناقضات: اللامركزية مقابل الهيمنة الخوارزمية، المشاركة المفتوحة مقابل التلاعب المعلوماتي، الذكاء الاصطناعي كأداة تحليلية مقابل كونه فاعلاً معرفياً. هذه التناقضات ليست مشكلات عرضية، بل هي البنية الأساس التي تحدد طبيعة المعرفة الرقمية، حيث

تؤدي إلى إنتاج معرفي متغير. أما المفاهيم التقليدية مثل الموضوعية، الدقة، واليقين تتعرض لإعادة تعريف مستمرة بفعل التفاعل الجدلي بين الفاعلين الرقميين والخوارزميات.

تعتمد إمكانية تجاوز هذه التناقضات على إمكانية تطوير إبستمولوجيا تكاملية، تستوعب هذه الصراعات بدلاً من محاولة القضاء عليها. والحل طبعاً، يكون في إطار إبستمولوجي مرّن، يعترف بالطبيعة الديناميكية للمعرفة الخوارزمية، ويضع معايير لتقييمها دون الوقوع في ثنائية "اليقين المطلق مقابل النسبية المطلقة". فإذا افترضنا أن الذكاء الاصطناعي والتطورات المستقبلية قد تساهم في تقليل بعض التناقضات، مثل تحسين موثوقية المعلومات، لكنه في الوقت نفسه يولّد تناقضات جديدة مرتبطة بالتحيز الخوارزمي وهيمنة النماذج التنبؤية، وتعزيز الشفافية والمعقولة العلمية، للخروج من مشكلة "الصندوق الأسود"، فمعظم تقنيات الذكاء الاصطناعي تقدم نتائج دون تفسيرات واضحة (Leonelli, 2021). لذلك يكون تطوير إطار إبستمولوجي مفتوح، قادر على التكيف مع تحولات المجتمع الشبكي دون الوقوع في اختزال مفرط أو فوضى معرفية، وبدلاً من محاولة القضاء على التناقضات، يمكن الاستفادة منها كأدوات تحليلية لفهم طبيعة المعرفة الرقمية.

تنذر سوسيولوجيا الحياة الطبيعية علمياً بكون أفعالنا البشرية، تولد من رحم اللامعنى المشوّه، في أنساقنا الذهنية التي تبلورت في سيرورة فعلنا اللاواعي. فالواقع الذي نعيشه، وليد وحدة لا انفصام فيها بين مكونات مادية وفكرية (معرفية يمكن التأكد من صحتها أو مخيالية خالصة)، تدخل في عمليات إنتاج العلاقات بين البشر وبين الطبيعة، على مستويات عدة. لذلك، فإنه لا يمكننا، أن نقابل بشكل ميكانيكي، بين الواقع والمخيلي في فهم الذات العلمية. فالحديث عن الهوية، يعبر عن درجة من تطور الوعي أمام وقائع تاريخية، تتسم بالهيمنة وتوابعها.

مع تطور الافتراضي المستخدم جماعياً، يبرز الفرد من خلال مشاعره وقدراته التي تشكل هويته الخاصة. فالفرد، باعتباره نسقاً ذهنياً يتكون عبر تحولات متعددة، يتعرض لتأثيرات متغيرات مثل الرأسمال، والنيوليبرالية، التي تعيق تربية ذكائه وإبداعه وفق طبيعته الإنسانية (O'Neil, 2016). وبدلاً من ذلك، تؤدي هذه المتغيرات إلى خلق تشوّهات سلوكية في إدراكه، مما يُغيّب تأنيس طبيعته الإنسانية. فالجنس البشري وحده هو الذي يصنع التاريخ، لأنه يساهم في حياة مجتمعية ويصارع مجاهيل الطبيعة للسيطرة عليها. وهذا الصراع يتخذ شكلين: صراع مع الذات وصراع مع الطبيعة. ومن خلال هذين الصراعين، يتحرر الكائن ويتشخص، منتقلاً من حالة الكائن الخام (المادة الأولية) إلى كائن متحرك، واعٍ بانتمائه إلى جماعة إنسانية من الكائنات الحية العاقلة.

فالنسق الذهني، باعتباره قوة محرومة من الفعل وعنصرًا أساسيًا في التمكين التكنولوجي، يحيل إلى نفي الكائن في أي تحديد، وإلى نبذ الوحدة التي تعيق الاختلاف. إن نفي الوجود أو الكائن يعني تعبئته بشخصيات متعددة ومتحولة، يُشكّل مجموعها الشخص. والشخص، هو البعد الثاني المفتقد في ماهية الحياة الإنسانية، فهو بحث عن شخصية تتقمص الذات في مشروعها الشخصي، ويعني أنه يتحقق كلما ابتعد عن الكينونة الساكنة لينغمس في دوامة التطور والتعدد.

وبذلك، يظهر أنها تمثل الهدف النهائي الذي يجب أن تبلغه الحياة المشتركة مع الآلة الخوارزمية، ليس بوصفها عملية توفيق بين الكائن والشخص، لأنّ القيمة ليست وجود متعالٍ قد يكون مشروط بالعدم الذي تحتويه داخلها. فالأنا محاطة بمشروع ذاتي، يجد عناصر انسجام في التعدد مع الوجود الحي، للطبيعة الناطقة في المشاريع الذاتية الأخرى. لكن في غياب التحقق الفاعل، وعند الانفصال عن الهوية التي تبعث من الرموز الأولية للمشروع، على الواقع القبول بتشوهات غير آمنة.

■ الذهن ومنطق الاكتشاف العلمي:

يتمثل الاستدلال الذي منشئه الذهن في الربط الدائم، بين النظر والعمل، وبين الفكر والفعل والبحث الدائم بواسطة العلم عن الحرية، في مجال الفكر، وعن استقلالية الذات على الصعيد الفردي، ودفاع السياسة المتبصرة على هذه الاستقلالية على الصعيد الاجتماعي، بالعمل على بناء مجتمع، يتكون من مجموعة من الأفراد الأحرار الذين يسرون أنفسهم بأنفسهم، بطريقة ديمقراطية نابعة من تخيلهم الأصلي وجامعة بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة. الاستدلال، عبارة عن اختصارات عقلية، نستخدمها لتبسيط حل المشكلات المعرفية المعقدة، إنها قواعد غير واعية، لإعادة صياغة المشاكل، وتحويلها إلى عمليات أكثر بساطة وتلقائية (هوسرل، 2008).

وتنشأ من داخل هذه الجدلية مادية ورمزية، زمكانية، يحتاجها المجتمع، للتوفر على معقولية ومنطق معينين ولا يحتاج إلى العلوم والنظريات والتصورات فحسب، بل يحتاج إلى دلالات وقيم، تسمح بالحلم وتخيل لمجتمع أفضل. وبذلك، يكون الخيال العلمي موضوعاً علمياً، وحماية ضد الاحتلال الجديد للعقل من طرف النيوليبرالية الجديدة، ويكون العقل العلمي كيانا إنسانياً حاملاً لإبداعات حرة، واليوتوبيا هي طاقة تغييرية هائلة.

ثمّة مفارقة تتعلق بالفرد، فيجده يطمئن إلى الجماعة التي ينتمي إليها ويفضل التوقع ضمن الحشد، مدفوعاً بمبدأ الهوية. كما يكون الفرد قادراً على تحقيق الاستقلالية والتمرد عبر الخيال المفكر، الذي يعزز التصعيد والمساءلة ضد منطق الرقمية والأتمتة المحكومة بالاستعمار الليبرالي الجديد، والذي ينتقل من احتلال الحيز المكاني إلى اختلاق الطاقة العقلية للكيان البشري، ويؤدي إلى إعادة بناء الهوية بشكل انفتاحي، يستفيد من التفاعل مع الآخر.

فإذا كانت المعقولية الرأسمالية، معقولية جافة واستهلاكية وحسابية، سببت أزمة المعنى، وأشاعت قيم مادية، وساهمت في إنتاج مخيلة عقيمة وتمائلية ذررت الأفراد وأضررت بالبيئة وشوهت الديمقراطية، فإن تجاوزها يشترط إنتاج معقولية جديدة، أكثر انفتاحاً وقادرة على إبداع مؤسسات سياسية جديدة، يمكّن فيها المثقفون صناعة القرار وزمام المبادرة (Gleick, 1987). ويبدأ التغيير من خلال إبداع تخيلي جديد ينتج بمقتضاه مجتمع ما دلالات ومقاصد ومشاريع مغايرة للأنماط والرؤى القديمة تعيد تنظيم العمل والسياسة والاقتصاد، بشكل يسمح بتفجير الطاقات الإبداعية للأفراد وهو ما يساعد على ميلاد ديمقراطية تشاركية تعمل على تثقيف الرأي العام وتمزج بين التربية كسياسة للأفراد والسياسة كتربية للجماعات.

إن تصوُّر الأتمتة بوصفها المرحلة الأعلى من التقدم العلمي هو حافز معرفي للمجتمع العلمي، باعتبارها تمنح محفزات معرفية لوحدة العلوم الإنسانية والتجريبية في مركب العلوم المعرفية. وتساعد على تكاملية معرفية لسوسيولوجيا مع العلوم في وحدة المعرفة المتكاملة، تساعد في تجاوز أزمة المنهج والموضوع. وذلك وفق، شرط معرفي يتقن من خلاله الذكاء الطبيعي تحرير فاعلية في تجاوز أزمة المعرفة بخلق نهايات مغلقة ونهائية لدوائر المعرفة العلمية. ولا يتم هذا التحرر، إلا بالتكامل بين منطق الذكاء الطبيعي ومنطق الذكاء الاصطناعي، عبر إيجاد إطار إبستمولوجي افتراضي، يسارع في معدلات التكامل بين الذكاءين، فيعمل الذكاء الاصطناعي باعتباره أداة تعزز القدرات البشرية دون أن تحل محلها. ويمكن لهذا التكامل أن يعزز الإبداع والبحث العلمي، حيث يساعد الذكاء الاصطناعي في تحليل البيانات بينما يحتفظ العقل البشري بقدرته على التفسير والتأويل النقدي (هوسرل، مرجع سابق).

5- خاتمة:

على خلفية استفهام مشروع، كيف تعمل بنية علمية من الخروج من أزمة العقل العلمي إلى الفاعلية الناطقة للإبستمولوجيا الافتراضية، وتكسير بدايات القواعد المتحكمة في الإنتاج العلمي الكلاسيكي؟ يمكن استنباط إطار سوسيولوجي لنموذج المعرفية في المجتمع الشبكي، وذلك عبر ميثودولوجيته ومعادلته المعرفية.

ففي مستوى ميثودولوجيا الذكاء الاصطناعي وضمن نقاش معرفي متنامٍ بالحقول العلمية حول تغير البنيات المعرفية المشكلة للوعي النظري، يطرح سؤال البديل المنهجي في فهم هذه التحولات، وشكل الذات التي يراهن عليها السوسيولوجي في فهم وتفسير المعيش اليومي. ولا شك أن هناك عسراً عند المثقف كما هو عند السياسي في بناء نموذج علمي متين يتكشف من قيام شروط معرفية لمجتمعات شبكية لا تلبث أن ينمحي تقعيدها الشبكي لصالح الوتيرة الفائقة لتدفق الربوتية الذكية، والمتحكم في إنتاجها بواسطة الخوارزمية المرتكزة على منطق الأتمتة الشمولية.

لذلك، تقترح هذه الدراسة الاستفادة من منهجية العقل الاجتماعي المتكامل مع العلوم المعرفية وقواعد اشتغالها ومهاراتها المجربة في تحليل الظواهر داخل الذهن والتعاطي مع المستجدات الحضارية والقضايا الطارئة، والفهم لأوليات النسق الذهني في تأويلية الوقائع الاجتماعية؛ تأويلاً بتملكه لدى الذات الباحثة في العلوم الاجتماعية، لتتبصر فهمًا وتفسيرًا لماهية الكمومية الاجتماعية، وتستطيع ابتكار عدة منهجية نابعة من ذواتنا المتكلمة ببيبلوغرافيا إبداعية وحررة لعقلنا البشري، ولا يمارس عليها أي إكراه معرفي خارجي لشكل النظرية التي تشخص واقعنا الاجتماعي، مادامت النظرية التخصصية في طور الانقراض.

أمّا في مستوى المعادلة المعرفية لتغير الخوارزمي فتستمر التطبيقات الخوارزمية في تسخير الأجساد والأرواح لزيادة الإنتاج وتعظيم الثروة، نظراً لامتلاك الأتمتة القدرة على طي المسافات، واختزال الزمن، وإعادة تشكيل البحث العلمي المحمول في القضايا الإبستمية؛ حيث يعمل التسارع، بوصفه مفهوماً معيارياً، على إثبات فرضية انتهاء حقبة الاجتماعي المفرط وبروز حقبة الافتراضي المفرط. ويتحرك هذا المفهوم داخل دائرة التجربة الإنسانية التي تتموضع بين مقدسين: النظرية العقلانية والتجربة الوثوقية،

وتترجم هذه القداسة من خلال الوعي بالعناصر المختلفة لإنتاج العلمية التي يقع من خلالها استثمار هذه العناصر اجتماعيا في شكل الأدوار والوظائف والتفاعلات التي أزاحت الاجتماعي عن موقعه وأحلت ما يسمى بالافتراضي الذي لم فرضية صفرية أو فرضية معدومة، (Nul Hypothèses) في سيرورة إنتاج المعرفة وإعادة إنتاج المعرفة افتراضيا.

لذلك، فإن استنبات بيبولوجرافيا بالمعادلة المعرفية للتغير الخوارزمي ينتهي بكون الذهن كموضوع للعلم، يؤدي إلى استنبات فهم معرفي بالنظرية المؤتمتة، بوصفها نسقا ذهنيا مبدعا ومستداما غير متخلف، والذات هي شخص حامل لمشروع التحرر من الكائن إلى الذات الفاعلة، التي تتماسك بقوة الوعي والفكر كعمليات إنتاجية للمتخيل الاجتماعي. ومع ذلك، فهناك عوائق تحول دون تحقق هذا المشروع الشخصي في الواقع المتعين، لكن إن تمسك الافتراضي بالمقدمات الذهنية للعقل الاجتماعي أمكنه حل معضلات في الكمومية الاجتماعية التي ينتهي بها التجديد المعرفي في عصر الأتمتة.



6- المراجع:

- 1- جين، نيكولاس وآخرون. (2017). مستقبل النظرية الاجتماعية. ترجمة يسري عبد الحميد رسلان. القاهرة: المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- 2- علي محمد رحومة، علم الاجتماع الآلي. (2008). عالم المعرفة العدد 347، الكويت.
- 3- فيبر، ماكس. (2011). العلم والسياسة بوصفهما حرفة. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- 4- هوسرل، إدموند. (2008). أزمة العلوم الأوروبية والفيينومينولوجيا الترنسندنتالية. ترجمة إسماعيل المصدق. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 5- هايدغر، مارتن. (2012). الكينونة والزمان. ترجمة فتحي المسكيني. مراجعة إسماعيل المصدق. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
- 6- Castells, M. (2004). *The network society: A cross-cultural perspective*. Edward Elgar Publishing. Northampton, MA.
- 7- Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press. Oxford, UK.
- 8- Gleick, J. (1987). *Chaos: Making a new science* (1st ed.). Viking Penguin. New York.
- 9- Leonelli, S. (Ed.). (2021). *Data journeys in the sciences*. Springer. Cham, Switzerland.
- 10- Lupton, D. (2016). *The Quantified Self: A sociology of self-tracking*. Polity Press. Cambridge, UK.
- 11- O'Neil, C. (2016). *Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy*. Crown Publishing Group. New York.
- 12- Rosa, H. (2010). *Accélération: Une critique sociale du temps* (D. Renault, Trans.). La Découverte. Paris.
- 13- Rosa, H. (2012). *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive* (T. Chaumont, Trans.). La Découverte. Paris.
- 14- Rosa, H. (2018). *Résonance: Une sociologie de la relation au monde* (S. Zilberfarb, Trans.). La Découverte. Paris.
- 15- Rosa, H. (2020). *Rendre le monde indisponible* (O. Mannoni, Trans.). Éditions La Découverte. Paris.

- 16- Touraine, A. (2004). *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Éditions Fayard. Paris.
- 17- Virilio, P. (1977). *Vitesse et politique: Essai de Dromologie*. Galilée. Paris.

**سوسيولوجيا التربية
وجدل البراديغم**

**Sociology of Education
And the Paradigm Debate**

أ. محمد امباركي

**جامعة ابن طفيل
المغرب**

medmbarki66@gmail.com



سوسيولوجيا التربية وجدل البراديغم

أ. محمد اماركي

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على بعض ملامح الجدل الإبستمولوجي الذي يشهده حقل سوسيولوجيا التربية عامة، وعلى كيفية مقارنة عالم المدرسة من حيث مكوناته الداخلية وتفاعلاته وعلاقته بالمحيط بشكل خاص، وسيتم ذلك من خلال ثلاثة منظورات سوسيولوجية أساسية ميّزت هذا الجدل المفتوح هي ما يلي: سوسيولوجيا إعادة الإنتاج، كما أسس لها من الناحية الإبستمولوجية "بيير بورديو"، وسوسيولوجيا الحراك الاجتماعي كما وضع قواعدها الأساسية "رايمون بودون"، ثم سوسيولوجيا التجربة كما صاغ أسسها النظرية "فرنسوا دوبي".

الكلمات المفتاحية: سوسيولوجيا التربية، المدرسة، البراديغم، بيير بورديو، رايمون بودون، فرنسوا دوبي.

Abstract:

This article aims to shed light on certain aspects of the epistemological debate that has characterized the field of the sociology of education in general, and specifically on how to approach the world of the school in terms of its internal components, interactions, and its relationship with its surrounding environment. This is examined through three key sociological perspectives that have shaped this ongoing debate: the sociology of reproduction, as epistemologically founded by Pierre Bourdieu; the sociology of social mobility, as laid out by Raymond Boudon; and the sociology of experience, as theoretically formulated by François Dubet.

Keywords: Sociology Of Education, School, Paradigm, Pierre Bourdieu, Raymond Boudon, François Dubet.

1- تقديم:

يمكننا الإطار النظري للبحث من التعرف على عدته المفاهيمية، مما يستوجب تحديد هذه المفاهيم من الناحية النظرية. غير أن هذا التحديد لا يُعد نهائياً، بل يظل عملية مفتوحة ومتجددة، تتطور تبعاً لضرورة بناء البحث ومتطلباته، ووفقاً لدينامية توظيف هذه المفاهيم في مختلف مراحل المقاربة. بمعنى آخر، قد تتم أشكلة سؤال البحث انطلاقاً من تعبئة مفاهيم مهمة في السوسيولوجيا¹.

تفرض طبيعة الموضوع، من حيث مضامينه الإبستمولوجية وتصوره المنهجي، ضرورة الارتكاز إلى إطار نظري محدد، قد يتأسس على براديجم مزدوج يجمع بين آليتي التفسير والفهم، أو على براديجم يستمد مشروعيته من رؤية نظرية أحادية وغير منفتحة. ويعرف توماس كوهن، في مؤلفه الشهير بنية الثورات العلمية (1962)، البراديجم بوصفه مجموعة المبادئ والمناهج والمعايير التقديرية التي يشترك فيها المجتمع العلمي، والتي تشكل إطاراً فلسفياً منظماً لدراسة الظواهر. ومن هذا المنطلق، فإن البحث العلمي يقتضي الانخراط ضمن نموذج معرفي راسخ ومُعتمد. يجمع عليه الباحثون في وقت محدد، ثم يتم استبداله بغيره بعد ثورة علمية².

بمعنى آخر، قد يخضع البحث، من الناحية النظرية، لجدلية تتفاعل فيها مرجعيتان: البراديجم الكمي الذي يستمد أسسه المنهجية من التقليد الوضعي في السوسيولوجيا، والذي يتعامل مع الظاهرة الاجتماعية بوصفها مستقلة عن الذات وقابلة للملاحظة والتكميم الأمبريقي، والمدرسة التأويلية التي تركز على الفهم والكشف عن المعاني من خلال الإصغاء العلمي لتجربة الفاعل أو الذات المبحوثة. ومن هذا المنظور، تتيح هذه الازدواجية النظرية إمكان الربط بين أدوات القياس والتحليل الإحصائي من جهة، وآليات قراءة خطاب المبحوث وتفكيكه، بغرض نقله من مستوى الحس المشترك إلى مستوى الفهم السوسيولوجي العميق وغير المتحيز.

ومع ذلك، لا يعني هذا الاقتصار على هذين النموذجين أو رفض استحضار نماذج نظرية أخرى متى اقتضت الضرورة المعرفية والمنهجية ذلك. فكما يشير الباحث دليو فاضل، فإن المنهجيين الكيفيين وأنصار التعددية المنهجية يقترحون إمكانيتين في توظيف البراديجم، تتيحان مرونة أكبر في بناء المعرفة وتوسيع أفق التحليل، وفي هذا الإطار، يُطرح إمكان توسيع الأفق المنهجي من خلال تصورين اثنين يُعبران عن روح التعددية: "أولاً إمكانية اتباع نماذج نظرية مختلفة من البحث، وذلك تبعاً للمقاربة التوفيقية المهمة بين البراديجمات الكمية والكيفية والتي تعتمد على التمييز الوظيفي بين المراحل الثلاث للبحث (الاكتشاف/

1- Luc Van Campenhoudt, Raymond Quivy avec la collaboration de Jacques Marquet : Manuel de recherche en sciences sociales. 4ème édition. DUNOD. Paris 1995, 2006. P.82

2- دليو فوضيل. استخدام البراديجمات في البحوث العلمية. مجلة الزهير للدراسات والبحوث الاتصالية والإعلامية. جامعة الجزائر3. المجلد 03- العدد 02، ديسمبر 2023. ص16.

الافتراض والاختبار وتطبيق النتائج/ التبير) معتبرة أن لكل مرحلة منطقها...وثانيا إمكانية الجمع بين أكثر من نموذج نظري بسبب تعقيد الموضوعات المدروسة وتعدد سياقاتها وضخامة البيانات المرتبطة بها¹.

غير أن ما يجدر تأكيده هو أن التّأطير النظريّ للبحث لا يُبنى بمعزل عن الواقع، بل يتشكّل تدريجيّاً من خلال التّفاعل مع معطيات الميدان وتجارب الباحث داخله. ومن المهم أيضاً الإشارة إلى تنوّع البراديجمات داخل الحقل السوسولوجي بوجه عامّ، وضمن سوسولوجيا التّربية على وجه الخصوص، حيث تبرز تيّارات نظريّة مؤثّرة، من أبرزها: التّيّار النّقديّ أو سوسولوجيا الهيمنة كما نظّر لها بيير بورديو، وسوسولوجيا الحراك الاجتماعي لدى ريمون بودون، وغيرها من المقاربات التي تتيح للباحث زوايا متعددة لفهم الظواهر التربوية وتحليلها.

ومن الضّروريّ في هذا السّياق تقديم عرض موجز ومركّز لبعض الأفكار العامة التي تشكّل الأطر النظرية المرجعية، إلى جانب إبراز السجلات الإيستيمولوجية التي أحاطت بها. ذلك أن مدى التفاعل مع هذه الأطر، ودرجة الاعتماد عليها، لا يُقاسان بمجرد استحضارها، بل بمدى توظيف بعض أسسها وأدواتها بشكل ملائم في مقارنة موضوع البحث. ومن هذا المنطلق، نجد أنفسنا مدفوعين إلى تسليط الضوء على طبيعة هذا الإطار النظري المتعدّد، عبر استعراض مكثّف لبعض المرتكزات والمضامين التي تميز المقاربات النظرية المؤطرة لهذا السجل الإيستيمولوجي، خاصة في مجال سوسولوجيا التربية، التي شكّلت مجالاً رئيسيّاً لتقاطع وتدافع مختلف المرجعيات النظرية والمنهجية. فقد غدت سوسولوجيا التربية ساحةً مفتوحة للتساؤل الدائم حول إمكانات مقاربتها لعالم المدرسة، باعتباره عالمًا اجتماعيًا معقّدًا، زاخرًا بالتحوّلات، والتفاوتات، والدلالات، والفاعلين، والرهانات.

وفي هذا الإطار، تبدو سوسولوجيا التربية أقرب إلى حقل نظري متفاضٍ، يخضع بدوره لمراجعات مستمرة، ويضطر إلى إعادة صياغة مقارباته أكثر من مرة، والارتكاز على شبكاته العلمية قصد ترسيخ حضوره ضمن الحقول المعرفية الأخرى، وبشكل خاص الشبكات السياسية والعلمية²، كما أن الحديث عن سوسولوجيا التربية هو حديث عن دراسة عمليات التنشئة المدرسية في ارتباط بمحددات اجتماعية للممارسات والمصائر المدرسية، بالعلاقة البيداغوجية، بخصائص المؤسسات والفاعلين التربويين. وتكتسي سوسولوجيا التربية من الأهمية داخل الحقل السوسولوجي ما يجعلها تتخذ من المدرسة موضوعاً مركزيًا لها، باعتباره المدرسة هي المؤسسة الرئيسية في إعادة إنتاج البنيات الاجتماعية والمجموعات في المجتمعات المعاصرة³.

أنتج إخضاع المدرسة للملاحظة السوسولوجية تاريخياً متناثرًا في سوسولوجيا التربية، ومن الممكن توزيع هذا المتن إلى أربعة توجّهات كبرى؛ أولها المقاربة الإنسية التي تتمثل المدرسة من زاوية أخلاقية وغير

1- دليو فوغيل. استخدام البراديجمات في البحوث العلمية، مرجع سابق، ص 21.

2- La circulation des savoirs entre sociologie de l'éducation et société. Présentation Patrick

Rayou. Éducation et sociétés 2002/1 (no 9). P.7

3 -Frédéric Lebaron. La Sociologie De A a Z. Dunod, Paris, 2009. P.52

تاريخية، ويعبر عن هذا الاتجاه كل من دروكايم ومانهايم الذي يذهب إلى أن الأهداف البعيدة المدى للتربية تعبر عن القيم التي سوف يستمر الناس في اختيارها لتوجيه سلوكهم¹، وثانيها المقاربة الاقتصادية التي تهتم بقياس مردودية النظام التعليمي بالنسبة للجماعة أي الغايات السوسيو-اقتصادية للمدرسة والتطابق بين العرض والطلب واعتبار الوسط المدرسي هو العامل الأساسي للتفوق، وثالثها المقاربة البين-شخصية حيث تهتم دراسة التنشئة الاجتماعية من منظور التكيف مع المحيط، وتستلهم هذه المقاربة معظم مقوماتها من النظرية الوظيفية أو البنيوية الوظيفية لـ"روبر مرتون وتالكوت بارسونز" وتركز على مفاهيم: الدور الاجتماعي، اندماج الوسائل والأهداف واستبطان القيم والمعايير، ورابعها أخيراً، هو المقاربة الماكرو-سوسيولوجية والشمولية ذات الإلهام الماركسي والتي تتصور المدرسة باعتبارها أداة لإضفاء المشروعية على هيمنة الطبقات الاجتماعية المهيمنة²، وتعمل أيضاً على إضفاء الالتباس على الواقع الاجتماعي وتحجب علاقات القوة، ذلك لأن المدرسة هي أداة لسياسة تكون فيها السلطة أكثر قوة بشكل لا تبدو فيه كسلطة" كما يقول "ج.ك. باسرون"³.

غير أنه من اللازم التنبيه إلى أن تفاعلات السجال الإبستمولوجي النشط الذي يميز الحقل السوسيولوجي بوجه عام، وسوسيولوجيا التربية على وجه الخصوص، قد تبلورت في جزء كبير منها ضمن المنظومات السوسيولوجية التي نشأت في السياق الفرنسي. وقد تركت هذه المنظورات أثراً بالغاً في توجيه مسارات البحث والدراسة خارج الحدود الفرنسية، سواء على مستوى المفاهيم أو على صعيد النماذج المنهجية المعتمدة. ويبرز من بين هذه التيارات النظرية ثلاث مقاربات أساسية:

- سوسيولوجيا إعادة الإنتاج كما أرساها إبستمولوجياً بيير بورديو،
- سوسيولوجيا الحراك الاجتماعي التي وضع قواعدها المركزية رايمون بودون،
- وسوسيولوجيا التجربة كما صاغ أسسها النظرية فرنسوا دوبي.

وانطلاقاً من هذا، سنعمل على تقديم قراءة مركزة لبعض أسس هذه المقاربات، من حيث الرؤية النظرية التي تقترحها، والعدة المفاهيمية التي توظفها، فضلاً عن الأدوات المنهجية التي تعتمد عليها.

2- سوسيولوجيا الهيمنة وإعادة الإنتاج:

تُعدّ سوسيولوجيا الهيمنة، أو ما يُعرف بسوسيولوجيا إعادة الإنتاج أو السوسيولوجيا النقدية، من أبرز المقاربات التي صاغ أسسها النظرية والمنهجية كل من بيير بورديو، جون كلود باسرون، وجون كلود شامبردون. وقد استمدت هذه المقاربة مرجعيتها المركزية من جملة من الأعمال التي تمحورت، بشكل خاص، حول نقد النظام التربوي الفرنسي، باعتباره نظاماً غير عادل، يُكرّس اللامساواة المدرسية والاجتماعية، ويسهم - بآليات متعددة ظاهرة وخفية - في إعادة إنتاج الفوارق الاجتماعية والثقافية.

1- Alain Gras. *Sociologie de l'éducation. Textes fondamentaux*. Librairie Larousse. 1974. P.24.

2- Ibid. P.22 et 23.

3- Ibid. P.30.

ومن بين هذه الأعمال المرجعية، يحضر بقوة كتاب *الورثة: الطلاب والثقافة* (1964) وكتاب *إعادة الإنتاج: عناصر من أجل نظرية عامة للنظام التعليمي* (1970)، اللذان ألفهما بيير بورديو وجون كلود باسرون. وقد كان لهذين العاملين أثرٌ بالغ في الأوساط الأكاديمية والسياسية الفرنسية، إذ فتحا نقاشاً عميقاً حول وظيفة المدرسة في تكريس أو مقاومة التفاوتات البنيوية في المجتمع إلى درجة صار فيها كتاب "الورثة" بمثابة إنجيل حركة الطلابية¹، إذ ذاع صيته خارج الأوساط الضيقة لعلماء الاجتماع، وامتد تأثيره إلى حقل السوسيولوجيا الفرنسية والسياسات التعليمية في فرنسا. وقد عبّر الباحث فيليب ماسون عن أهمية هذا العمل بقوله: 'لقد أثر هذا الكتاب بعمق في تصوراتنا الراهنة حول المدرسة'²، باعتبار أن التساؤل حول دورها ظلّ من أبرز الانشغالات المجتمعية، خصوصاً في ظل تشكّل المحددات الاجتماعية للمسارات التعليمية، والعلاقة المعقدة بين التكوين الأكاديمي والولوج إلى سوق الشغل والمكانة الاجتماعية³. ويوضّح بورديو في هذا الكتاب علاقة الاستعدادات الثقافية الموروثة عن الأسرة بالنجاح المدرسي، من خلال الاستناد إلى مجموعة من الإحصاءات التي تسلّط الضوء على أهمية الأصل الاجتماعي في بلوغ مستوى الدراسات العليا...، ويبين أن علاقات التفاوتات الاجتماعية بالنجاح المدرسي لا تتوقّف على اختلاف الرّساميل الاقتصادية فقط بقدر ما تتوقف على اختلاف الاستعدادات الثقافية، حيث يسلط الكتاب الضوء على "الامتياز الثقافي" الذي يتمتع به الطلبة المنحدرون من الطبقات الميسورة (الورثة). ولتفسير هذه الظاهرة، صاغ بورديو مفهوم "رأس المال الثقافي" الذي يعني اللغة العالمة والمعارف الثقافية والقدرة على تثمين الأعمال التي تنتجها الثقافة العالمة⁴.

عموماً وعلى حد تعبير "Vincent Troger"، لقد حاز العمل النقدي الذي أنجزه بيير بورديو بالاشتراك مع جان كلود باسرون حول المؤسسة المدرسية شهرة واسعة في فرنسا، إذ شكّلت تحليلاتهما بشأن دور المدرسة في إعادة إنتاج التفاوتات الاجتماعية نقطة تحوّل مؤثرة في الدراسات اللاحقة في حقل سوسيولوجيا التربية، بل وتجاوز تأثيرها هذا المجال ليطل أيضاً حقل التاريخ، كما لاقت صدًى ملموساً في أوساط الرأي العام. وفي إطار إعادة النظر في المسارات المعرفية الخاصة به، وتبنيًا لمنظور انعكاسي، خصص بورديو سنة 1984 كتاباً بعنوان *الإنسان الأكاديمي*، تناول فيه العالم الجامعي، عائداً من خلاله إلى العوامل البنيوية التي كانت وراء انفجار حركة ماي 1968. وقد واصل اهتمامه بتحليل النظام التربوي عبر دراسة معمّقة للمؤسسات

1- حسن أحجيج. نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2018. ص 169.

2- Philippe Masson. *Retour sur Les Héritiers de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron*. Revista Linhas. Florianópolis, v. 15, n. 29, p. 71-91, jul./dez. 2014. <https://www.periodicos.udesc.br>

3- Marlene Cacouault et Françoise Ceuvard, *Sociologie de l'éducation*, collection «Repères», Edition la Découverte, 1995. P.13.

4- حسن أحجيج. نظرية العالم الاجتماعي: مرجع سابق، ص 184-185.

التعليمية النخبوية، وتحديدًا *المدرس الكبرى* التي اعتبرها مواقع لإنتاج ما أسماه بـ 'نبالة الدولة'، وهو تحليل بلوره في عمل صدر سنة 1989.¹

تشكل المقاربة النسقية التي اعتمدها بورديو في نظريته تجاوزا للتحليل البنيوي الوظيفي، فقد أنشأ على أنقاض ما تحطم بفعل نقده لهذا النوع من التحليل، نظرية الإنشاء الذاتي للنسق². إذ يقول بيير بورديو في هذ الشأن "وعلى الرغم أن الفاعلين نتاج البنية، لكنهم صنعوا ويصنعون البنية باستمرار، ويمكنهم بتوافر بعض الشروط البنيوية تحويلها جذريا"³.

من الجدير بالذكر أن الإطار النظري الذي بنى عليه بيير بورديو تحليله، يقوم على مجموعة من المفاهيم الغنية والمركبة، التي تستمد جذورها الفكرية من التراثين الماركسي والفيبري. وتتجسد هذه المفاهيم الأساسية في أطرها النظرية من خلال مفاهيم مثل الحقل، والهابيتوس، والرأسمال بأنواعه المختلفة. وتشكل هذه المفاهيم المحورية الدعامة الأساسية لنظرية بورديو حول إعادة الإنتاج، أو ما يُعرف بسوسيولوجيا الهيمنة، والتي سنستعرضها فيما يلي:

الحقل:

أو المجال، حيث يرسم بورديو تصورًا علائقيًا للحقل، حيث يبني العالم الاجتماعي على أساس المجال الاجتماعي المكوّن من مواقع يشغلها الأفراد، وهذه المواقع تختلف في وضعيتها؛ إذ تتوزع بين مواقع مهيمنة وأخرى مهيمن عليها، حسب أحجام وتركيبات رأس المال الذي راكمه كل فاعل عبر مسار حياته. ويُنظر إلى المجال الاجتماعي باعتباره حقل قوة، أي فضاءً للسلطة موزعة بشكل غير متساوٍ، حيث يمتلك كل فرد ثقلًا معينًا من رأس المال يمكنه من تحسين موقعه داخل اللعبة الاجتماعية أو الحفاظ عليه⁴.

الهابيتوس:

هو مجموعة من الأنماط المستقرة والمكتسبة التي يمكن نقلها، وهو عبارة عن بنيات مبنية سلفًا، تعمل كمُهيئات ومنظمة للممارسات والتمثلات. تتيح هذه البنى للفرد التكيف الموضوعي مع الأهداف المرجوة، دون الحاجة إلى وعي كامل أو تحكم صريح في العمليات اللازمة لتحقيق تلك الأهداف⁵.

لا يمكن الفصل بين مفهوم الرأسمال والحقل، كل حقل ينطوي على رساميل متعددة ومتنوعة، كما تتنافس فيما بينها، ويمكنها أيضًا أن تتعاون وتتحالف من أجل الهيمنة على الحقل. وهي موارد رئيسية في تحديد وإعادة إنتاج الواقع الاجتماعي، وهكذا، يشير مفهوم الرأسمال إلى مجموعة من الموارد النادرة التي تحمل قيمة اجتماعية، مثل الرأسمال المادي المتمثل في الأموال النقدية، والرأسمال الثقافي الذي يشمل الشهادات والمعارف والخبرات وآداب السلوك، والذي بدوره يساهم في زيادة تراكم الرأسمال المادي. كما

1- Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Partick Champagne. *Pierre Bourdieu, Sociologue*. Fayard, 2004 P9.

2- بيير بورديو وجون كلود باسرون. إعادة الإنتاج. ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007، ص 33.

3- بيير بورديو. أسباب عملية. ترجمة أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، 1998، ص 203.

4- حسن أحجيج. نظرية العالم الاجتماعي، مرجع سابق، ص 107.

5- Pierre Bourdieu. *Le Sens pratique*; Les Éditions de Minuit 1980. Paris; P.88.

يتضمن الرأسمال الاجتماعي، المتمثل في شبكة العلاقات مع الأصدقاء والزملاء والنخب الثقافية والاقتصادية. وبناءً عليه، يمكن تعريف هذه الأنواع المختلفة من الرأسمال كما يلي:

الرأسمال الاقتصادي:

يتشكل هذا الرأسمال من مختلف عوامل الإنتاج (أراض، مصانع، عمل) ومجموع الخيرات الاقتصادية: دخل، ميراث، خيرات مادية¹. وبالتالي فالرأسمال الاقتصادي هو مجموع الموارد الاقتصادية التي يمتلكها شخص ما، وتتكون أساساً من المداخل والممتلكات المادية العينية المكتسبة أو الموروثة².

الرأسمال الثقافي:

ويتكون في جزئه الأكبر من استعدادات، مواقف، وبشكل عام، هابيتوس... فهو يكتسب، يتبدد، ينقل، يعدل أو يفقد قيمته... مثلاً يمكنه أن يكتسب بطرق مختلفة: عبر العمل المدرسي أو المهني، الإرث، النقل، ويمكن أن ينقل في إطار العائلة، المدرسة أو المقولة³.

الرأسمال الاجتماعي:

يشير إلى مجموع الصلات التي يعقدها الفرد داخل الشبكة الاجتماعية، فالفرد عضو في شبكات اجتماعية مختلفة ومتنوعة، وهذه الشبكات هي مفتاح الموارد المادية والرمزية، ولا بد له من أن يمتلك رأسمالاً اجتماعياً يمكنه من استثمار العلاقات الاجتماعية لزيادة الرأسمال الكلي الخاص به، مثل علاقات الجيرة، والعمل والقرابة⁴...

الرأسمال الرمزي:

يشير إلى درجات المكانة التي يكتسبها الفرد، ويتم التعبير عن هذه المكانة أو القوة الرمزية من خلال علامات التمييز داخل كل مجال، تلك العلامات التي تعمل على إبراز وتأكيد تلك المكانة⁵. إن هذا الرأسمال ليس في نهاية المطاف إلا السلطة التي تجلب لعون معين (Agent)، الاعتراف وامتلاك الأنواع الثلاثة الأخرى للرأسمال (الاقتصادي، الاجتماعي والثقافي).

كما يجسد كتاب "نبالة الدولة" مرجعية أساسية بالنسبة إلى مختلف الأعمال التي تجري حول ولوج العادية، وهي وحول تحولات الباطرونا وحقل السلطة، وهو يعد مرجعية أساسية للاشتغال داخل أنظمة

1- Patrice Bonnewitz, *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu*. PUF. 2ème édition ; avril 2003. P.43.

2- حسن أحجيج. نظرية العالم الاجتماعي، مرجع سابق، ص 105

3- Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Partick Champagne. *Pierre Bourdieu, Sociologue*, op. Cit., P.207-208.

4- أحمد موسى بدوي، ما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو. مجلة إضافات، العدد الثامن / خريف 2009، ص 18.

5- المرجع نفسه، ص 18.

وطنية أخرى حول بنيات ومشروعية السلط¹. يقول بورديو في الكتاب نفسه "تؤكد السوسيولوجيا الفكرة العادية، وهي أن السوسيولوجيا تحدد غايتها في تسليط الضوء على البنيات العميقة غير المرئية لمختلف العوالم الاجتماعية التي تكون العالم الاجتماعي، وكذلك "الآليات" التي تتجه نحو ضمان إعادة الإنتاج أو التحويل... كما أن استكشاف البنيات الموضوعية، هي أيضا وفي نفس الاتجاه، استكشاف للبنيات المعرفية التي يوظفها الأعوان (Agents) في معرفتهم العملية بالعوالم الاجتماعية المبنية. يوجد تطابق بين البنيات الاجتماعية والبنيات العقلية، بين التقسيمات الموضوعية للعالم الاجتماعي – خاصة بين المهيمن والمهيمن عليهم في مختلف الحقول- ومبادئ الرؤية والتقسيم التي يطبقها الأعوان².

لا شك أن الأعوان يشيدون الواقع الاجتماعي، لا شك أنهم يدخلون في صراعات وتسويات تهدف إلى فرض رؤيتهم، لكنهم يقومون دائما بكل هذا من خلال وجهات نظر، مصالح ومبادئ رؤية محددة عبر الموقع الذي يحتلونه في العالم حتى في حالة ما إذا سعوا إلى تغييره أو الحفاظ عليه³.

يندرج هذا الإطار النظري ضمن سوسيولوجيا الهيمنة وإعادة الإنتاج، حيث تُقارب المدرسة كفضاء سوسيو-اقتصادي وتعليمي ومؤسسي يحتضن إمكانات إعادة إنتاج البنى الاجتماعية وعلاقات الهيمنة والتراتبية التعليمية. وتؤكد أطروحات إعادة الإنتاج على وجود علاقة استمرارية بين الفوارق الاجتماعية والتميزات المدرسية، كما بين النتائج التعليمية والمواقع الاجتماعية التي يشغلها الأفراد لاحقا. فعدم تكافؤ الفرص داخل المدرسة ينعكس في التباين الحاصل في تمثيلات التلاميذ⁴ واستراتيجياتهم، سواء من حيث السعي لتجاوز الوضع الاجتماعي وتعزيز الطموحات، أو من حيث التكيف والامتثال لشروط الواقع من خلال استبطان 'تواضع التطلعات'، وهو ما يشكل امتداداً خفياً لعلاقات السيطرة. هذا الواقع يدفعنا إلى الانفتاح على إسهامات نظرية أخرى أكثر مرونة، تقترح مقاربات بديلة لمفهوم تكافؤ الفرص والفوارق التعليمية، ومن أبرزها أطروحة ريمون بودون التي تندرج ضمن الفردانية المنهجية، حيث ينظر إلى القرارات التعليمية كتفاعلات عقلانية تحكمها اختيارات الأفراد في ضوء مواردهم ومحيطهم الاجتماعي. كما تبرز في السياق ذاته مقاربة فرنسوا دوبي ضمن ما يُعرف بـ 'سوسيولوجيا التجربة'، والتي تولي أهمية لفهم التجربة الذاتية للمتعلّمين، والانفعالات والتفاعلات التي يمرون بها داخل الفضاء المدرسي، باعتبارها عناصر تؤثر في بلورة طموحاتهم وهويتهم التعليمية والاجتماعية.

1- Anne-Catherine Wagner ; **La Noblesse d'État de Bourdieu** ; Cet article est la version numérique de la notice « La Noblesse d'Etat » d'Anne-Catherine Wagner extraite du Dictionnaire international

Bourdieu (CNRS Editions, novembre 2020). <https://www.politika.io/fr/article/noblesse-detat-bourdieu>.

2- Pierre Bourdieu .La Noblesse d'État .**Grandes écoles et esprit de corps**. Les Éditions de minuit. 1989 , Collection Le sens commun. P.7.

3- Ibid., P.8.

4- François Dubet, Marie Duru-Bellat, Antoine Vérétoit , **Les inégalités scolaires entre l'amont et l'aval**. Organisation scolaire et emprise des diplômes. Dans Sociologie 2010/2 (Vol. 1), pages 177 à 197.

<https://www.cairn.info/revue-sociologie-2010-2-page-177.htm>.

3- سوسيولوجيا الحراك ونظرية الاختيار العقلاني:

لم يكن بروز التوجهات الميكرو-سوسيولوجية مدفوعاً فقط بالرغبة في تعميق الفهم السوسيولوجي للظواهر التربوية، بل جاء استجابة لتحولات بنيوية مست المؤسسة التعليمية وطبيعة الطلب الاجتماعي الموجه نحوها.¹ وفي هذا السياق، ظهرت موجة من الأبحاث والدراسات التي واصلت نقد المنظومة المدرسية الفرنسية، متجاوزة أطروحة إعادة الإنتاج التي صاغها بورديو وباسرون، رغم ما لاقته من انتشار واسع في فرنسا وخارجها. لقد سعت هذه المقاربات الجديدة إلى تجديد النظرية السوسيولوجية التربوية، من خلال اقتراح نماذج تفسيرية بديلة، تتحرر من الطابع الحتمي الذي طبع تحليل بورديو، والذي تمثل بشكل خاص في مركزية مفهومي 'الهابيتوس' و'العنف الرمزي' كعنصرين مفسرين للظاهرة التعليمية، مما بدا وكأنه لا يترك مجالاً لفاعلية الأفراد أو مقاومة الفاعلين الاجتماعيين.² وقد صدر هذا النقد بصورة خاصة عن ريمون بودون، الذي طور براديغم 'الفردانية المنهجية'، منطلقاً من فرضية مفادها أن بنية المجتمع تُبنى من خلال تلاقي القرارات الفردية والسلوكيات العقلانية التي يتخذها الفاعلون في حياتهم اليومية. وقد عمّق بودون هذا المنظور التحليلي في عمله المرجعي "لا تكافؤ الحظوظ: الحراك الاجتماعي في المجتمعات الصناعية" (1973)، والذي يقول بيير رود Pierre Rode أن أهميته تكمن في الاستدلال الثاقب والذي على العلاقة بين مختلف الفضاءات الاجتماعية، يستحيل التطلع الى تكافؤ الفرص التعليمية والمهنية في مجتمع غير متكافئ.³

ومن جملة مزايا الفردانية المنهجية كما صاغ أسسها ومطلقاتها "بودون"، أنها تضمن بمهارة نظرية كبيرة (élégance théorique) المرور من الفاعل إلى المنظومة، من خلال إدماج التحليل الاقتصادي في السوسيولوجيا،⁴ عبر اعتماد لغة حديثة، هي لغة "حساب التكلفة / الربح"، فهي لذلك تعلن منذ الوهلة الأولى، عن الفاعل العقلاني طالما أن أفعاله، معتقداته أو مواقفه، هي مدركة من طرفه بطريقة واعية الى هذا الحد أو ذاك، باعتبارها ذات معنى لأنها قائمة في نظره على مبررات قوية.⁵ وينظر "ريمون بودون" إلى نظرية إعادة الإنتاج كما صاغ أسسها بيير بورديو وجون كلود باسرون، بكونها نظرية تنتهي إلى التقليد الوظيفي: المدرسة تتحمل وظيفة انتقاء الأفراد، هذا الانتقاء يتم على قاعدة قيم يكون دورها هو إعادة إنتاج البنيات الاجتماعية وخاصة تراتبية الطبقات، وبشكل أدق، التعارض بين مجموعات مهيمنة

1- Marlane Cacouaultet Françoise Ceuvard, *Sociologie de l'éducation*, collection «Repères», Edition la Découverte, 1995. P.18.

2- Vinent Troger. *Pierre Bourdieu et l'école : la démocratisation désenchantée*. Sciences Humaines. Hors-série N° 15 - Février-mars 2012.

3- Raymond Boudon. *L'inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*. Armand Colin. 1979. P353.

4- François Dubet; *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1995, P.108.

5- Raymond Boudon ; *Théorie du choix rationnel ou individualisme Méthodologique*. Revue « Sociologie et sociétés » ; Volume 34, numéro 1, printemps 2002 ; P.22.

ومجموعات مهيمن عليها، وقد انتقد "بودون" النزعة الغائية من خلال تساؤله: لماذا يتصرف الأفراد بطريقة تؤدي إلى تحقيق ما هو منتظر منهم (ما ينتظره منهم النظام الاجتماعي أو ممثله: المجموعة المهيمنة)¹؟، ويعيد بودون صياغة هذه الفكرة بطريقة أخرى قائلا "في الحقيقة، إن تفسير سلوكيات الأفراد من خلال خضوعهم غير المشروط لقيم لها مفعولها في ضمان إعادة الإنتاج الاجتماعي، يعني، إما أننا لا نفهم أي شيء، أو أننا نقبل عدم تفسير ما هو تحديدا السؤال المهم من وجهة نظر سوسيولوجية: لماذا يستجيب الأفراد تحديدا للقيم التي تضمن إعادة الإنتاج الاجتماعي²؟

وفي هذا السياق، يمكن استحضار أعمال أخرى تترجم هذا النمط من النقد الذي كان خصبا بالنسبة لعلماء اجتماع التربية. وقد قادهم إلى التركيز على الهفوة التي تميز نظرية إعادة الإنتاج من خلال إثارة الانتباه إلى أنه توجد نسب هامة من الأفراد الذين ينفلتون من الحتميات الاجتماعية التي أعلنها "بورديو وباسرون" سواء تعلق الأمر بأبناء العمال الذين تفوقوا في المدرسة، أو أبناء الأسر المحظوظة ثقافيا الذين لم يتفوقوا. وهكذا اشتغل "Philippe Perrenoud" أو "François Dubet" على التجربة اليومية للتلاميذ داخل المدرسة. أنجز "Bernard Lahire" تحقيقا حول حياة الأسر العمالية التي تشهد تفوقا دراسيا لأبنائها، قام كل من "Bernard Charlot"، Elisabeth Bautier، و Jean-Yves Rochex " بدراسة علاقة أبناء الأسرة من أصول شعبية بالمعرفة، وتساءل كل من "C. Baudelot و R. Establet" عن التفوق الدراسي للفتيات³.

وفي سياق استلهم بعض أسس سوسيولوجيا الحراك الاجتماعي التي تستند من الناحية المنهجية على اختيار الفردانية المنهجية، تحضر جملة من المفاهيم المركزية المهيكلية لهذه الأطروحة، وخاصة مفاهيم من قبيل: الحراك الاجتماعي، الحساب العقلاني أو الاستراتيجي، حساب الربح والخسارة، التكلفة والربح... إلّا أنه من الممكن مركزة هذه المفاهيم في "نظرية الاختيار العقلاني".

ولتوضيح القدرة التفسيرية لنظرية الاختيار العقلاني فيما يتعلق بالمقاربة السوسيولوجية للمدرسة وتكافؤ الفرص التربوية والاجتماعية، نستعرض بعض أسس هذه الأطروحة خاصة كما صاغها ريمون بودون الذي يرى "أن أولى مسلمات النسق الأكسيومي لهذه النظرية هي مسلمة الفردانية التي تذهب إلى أن كل ظاهرة اجتماعية هي نتاج سلوك وأفعال وقرارات ومواقف ومعتقدات فردية. وثانها، هو مسلمة الفهم التي تفترض أن أفعال الفرد ومعتقداته كلها قابلة للفهم، على الأقل من حيث المبدأ. وأما ثالثها، فهي مسلمة العقلانية التي ترى أنّ الأفعال والمعتقدات الفردية التي على العلوم الاجتماعية معرفتها، هي أساسا، نتاج مبررات عقلانية قد تكون مدركة إلى حدّ ما من طرف الفرد، وإن كانت لا تنفي وجود أسباب غير عقلانية. وأما الرابعة، فهي مسلمة الغائية أو الأدواتية، التي تفترض أن المبررات التي يأخذها الفرد في الحساب في أفعاله ومعتقداته تتعلق بعواقبها. والخامسة هي مسلمة الأنانية التي تطرح أن الفرد يهتم حصريا، أو من حيث الأولوية، بعواقب الأفعال والمعتقدات المرتبطة بمصالحه الشخصية. وتتمثل السادسة في مسلمة

1- Raymond Boudon ; L'inégalité des chances, op. Cit., P90.

2- Ibid., P.193

3- Vinent Troger. Pierre Bourdieu et l'école : la démocratisation désenchantée » op. Cit.

"حساب التكلفة والفائدة" التي تفترض أن أي فعل ينطوي على تكلفة وربح، ولذلك يختار الفاعل دوماً من الأفعال ما يحقق له أكبر قدر ممكن من الفائدة"¹.

وترتكز نظريات الاختيار العقلاني (Theories of Rational Choice) على افتراض أن الناس عقلانيون، ويؤسسون أفعالهم على ما يتصورون أنه أكثر الوسائل فاعلية لتحقيق أهدافهم. وفي عالم الموارد النادرة فإن ذلك يعني الموازنة المستمرة بين وسائل بديلة تقابل غايات بديلة والاختيار من بينها، ومن هنا جاء مصطلح الاختيار العقلاني².

بذلك تفترض نظرية الاختيار العقلاني أن الناس يسيطرون على قراراتهم بأنفسهم. ويمكن أن تكون نظرية الاختيار العقلاني مفيدة في فهم سلوك الأفراد والمجموعات، كما يمكن أن تساعد في تحديد سبب تحرك الناس والمجموعات والمجتمع نحو اختيارات معينة بناءً على تكاليف ومكافآت محددة. بذلك يعتبر "الشخص العقلاني" هو الفرضية المركزية لنظرية الاختيار العقلاني، والتي تنص على أن تعظيم الفوائد يجب أن يكون هدف كل مسعى، وهذا الهدف الشامل هو العمود الفقري لبحوث الاقتصاد وقد تبناه علماء الاجتماع³. لكن "ريمون بودون" نفسه يعود ليكشف محدودية القدرة التفسيرية لنظرية الاختيار العقلاني، من خلال تأكيده على أن هذه النظرية تقبل حقا مسلمة الفردانية الأولى ومسلمة الفهم الثانية (للسلوك، الموقف أو المعتقد، دلالة بالنسبة إلى الفاعل، والذي يمكن للملاحظ أن يعمل دائما على إعادة بنائه)، وأيضا المسلمة الثالثة (بالنسبة إلى الفاعل تتجلى دلالة سلوك معين، أو موقف معين، معتقد معين، في المبررات التي يتبناها). لكن هذه النظرية تخطئ الطريق لما تزعم أنها تمنح مكانة عامة لمسلمتي الغائية والأنانية، اللتين لا تمتلكان الوجاهة إلا في حالات خاصة⁴.

بيد أن الجدير بالملاحظة، هو أن السجال الاستمولوجي الذي ميّز هذه البراديغمات لم يتأسس على منطق القطعية، بل على جدلية النقد والتطوير، فأطروحة الهيمنة وجدلية علاقة المدرسة بإعادة إنتاج التفاوتات الاجتماعية، أي الأطروحة البوردبوزية، والتي تعرضت لقراءات نقدية عديدة وتوصيفات معرفية متنوعة من قبيل "القدرية"، "الحتمية"، أو الحتمية الصارمة إلى درجة اعتبر فيها صاحبها كتاب "الخطر السوسيولوجي، في نقد خطاب الحتمية الاجتماعية"، "جرالد برونير وإيتيين جيان" (Gérald Bronner et Étienne Géhin)، أن السبب الوحيد الذي يجب أن يأخذه التفكير الاستمولوجي، في النماذج الحتمية في

1- محمد نعيم، محدودية نظرية الاختيار العقلاني في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، حلتا حركة "20 فبراير" وحراك الريف. ضمن كتاب مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزء الثاني: مقاربات اجتماعية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نوفمبر 2022، ص 95.

2- حسام الدين فياض. إرهافات نظرية الاختيار العقلاني في تفسير السلوك الإنساني. أين بقية الإحالة ؟

3- المرجع نفسه. <https://altanweeri.net> 15 سبتمبر 2024.

4- المرجع نفسه.

4- Raymond Boudon ; *Théorie du choix rationnel ou individualisme Méthodologique*, op Cit., P.29.

علم الاجتماع بعين الاعتبار، هو أنها عديمة الفعالية في وصف تعقد الأشياء الاجتماعية¹. ولعل من أكثر الانتقادات الموجهة لهذه النظرية، ما يتعلق بمفهوم الهابتوس، أو بمعنى آخر، انتقاد نظرة بورديو لمحدودية دور الجوانب الذاتية في الممارسة. ويذهب نيكوس موزاليس (N. Mousels) إلى أن "بورديو على الرغم من تضفيره الذاتي بالموضوعي، فقد كبل الفاعلين بقيود حتمية تجعل من الصعب عليهم أن يغيروا الشروط الموضوعية المفروضة عليهم²، ويتفق مع هذا النقد "كريغ كالين" الذي يذهب إلى أن "بورديو ترك أسئلة مهمة لم يجب عنها في نظرية الممارسة، فقد ذكر كثيرا كيف يعيد التعليم إنتاج الوضع الطبقي وتجاهل مبدأ تكافؤ الفرص، وجدارة الأفراد"³. لكن جوهر النقد البوردوي لنظرية الاختيار العقلاني، هو أن هذه الأخيرة تستبدل الحس العملي للفاعل بالحساب العقلاني للملاحظ (بكسر الميم). وبذلك فإنها تسند للممارسات منطقاً أكبر مما لديها في الواقع الاجتماعي الملموس⁴.

لكننا، وفي سياق فحص القيمة المعرفية والوجاهة العلمية لنظرية الاختيار العقلاني، نتساءل: إلى أي حد، يصبح من المشروع القول إن نظرية الاختيار العقلاني، بمقدورها أن تشكل نموذجاً تفسيرياً في كل السياقات والأزمنة الاجتماعية؟ كيف يمكن لهذا "البراديغم"، أن يكتسب قيمته الاستكشافية وقدرته التفسيرية، في ظل بنية اقتصادية وحقل تعليمي، يتميزان بفوارق اجتماعية صارخة على مستوى تكافؤ الحظوظ والمواقع؟

4- سوسيولوجيا التجربة:

في سياق التأسيس المعرفي لهذا البراديغم، يشير فرنسوا دوبي إلى أن الإقرار بحدوث "انفجار سوسيولوجي" ضمن جدول أعمال النظريات السوسيولوجية الكلاسيكية، لن يصبح أمراً واقعاً ما لم يتم اقتراح نظريات ذات "مدى متوسط"؛ وهي نظريات لا تسعى إلى تقديم رؤية شاملة أو موحدة للعالم الاجتماعي، بالنظر إلى أن هذا العالم لا يمتلك مركزاً ثابتاً. وانطلاقاً من هذا المنظور، أقترح هنا بلورة مفهوم "التجربة الاجتماعية"، بوصفه مفهوماً يسمح بتصنيف الأفعال الفردية والجماعية التي تخترقها لا تجانس القيم الناشئة، ويكشف عن فاعلية الأفراد المطالبين بإضفاء المعنى على ممارساتهم ضمن هذا اللاتجانس⁵. يعرف فرنسوا دوبي التجربة بوصفها الطريقة التي يقوم من خلالها الفاعلون ببناء ذاتهم، وتشكيل مجموعة من الهويات والممارسات والمعاني. ومن خلال هذا المسار، يتكون الفاعلون كذوات واعية بدورها في خضم سيرورات التكوين. إنهم يُدفعون - إلى حد ما - إلى ممارسة نوع من الحرية، حتى وإن كانت الموارد

1- جرال برونير وإيتين جيان، الخطر السوسيولوجي، في نقد خطاب الحتمية الاجتماعية. ترجمة وتقديم حسن أحجيج، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعولم الإنسانية، الدار البيضاء 2019، ص221.

2- أحمد موسى بدوي، ما بين الفعل والبناء الاجتماعي، مرجع سابق، ص21.

3- المراجع نفسه، ص21 و22.

4- حسن أحجيج. نظرية العالم الاجتماعي، مرجع سابق، ص90.

5- François Dubet : Sociologie de l'expérience, op. Cit., P.16.

التي تُؤسس لهذه الحرية ليست نابعة من ذواتهم مباشرة، بل ترتبط بمواقعهم الاجتماعية والمسارات الدراسية التي ينتمون إليها.

تكون هذه المهمة أكثر يُسرًا بالنسبة للتلاميذ المنتمين إلى الفئات المميزة، نظرًا لاعتمادهم على "هابيتوسات" منسجمة مع النماذج المدرسية، حيث تبدو الفوائد المتوقعة أوضح، والتكاليف أقل، كما أن مجال الاختيارات الفكرية أمامهم أوسع. في المقابل، يصبح خوض تجربة التعلم أكثر تعقيدًا بالنسبة للتلاميذ القادمين من بيئات اجتماعية بعيدة عن المؤسسة المدرسية، حين تضعف مواردهم الاقتصادية والثقافية والدراسية، وتضيق دائرة اختياراتهم الثقافية.

ومع ذلك، لا يُعدّ النجاح حكرًا على المميزين، ولا الفشل قدرًا للمحرومين؛ فكثير من المميزين يفشلون، وكثير من المحرومين ينجحون. فالجميع، بغضّ النظر عن مواقعهم، مطالبون بتجاوز اختبارات يُقاس من خلالها مدى قيمتهم، ودافعهم، و"شخصيتهم". إنهم يندمجون اجتماعيًا عبر مسار "بناء الذات"، من خلال مواءمة اهتماماتهم الفردية، والتعبير عن مواقفهم كمتعلمين، وعبر علاقتهم بثقافات الشباب¹.

ثم يضيف قائلا: علم اجتماع التجربة المدرسية لا يقتصر على وصف تجارب التلامذة والمعلمين. إنه علم اجتماع عام يهدف إلى إنتاج تحليل للنظام المدرسي، استنادًا إلى التفسير التحليلي والمبني نظريًا على التجربة الذاتية للفاعلين. بينما يسير علم الاجتماع الوضعاني عمومًا من موضوعية النظام إلى ذاتية الفاعلين، يسعى علم اجتماع التجربة إلى السير في الاتجاه المعاكس من خلال استنتاج منطقيات النظام من الطريقة التي تتبلور بها في تجربة الفاعلين².

على الرغم من الطابع الشخصي للتجربة التي يخوضها الفاعلون، ومن ارتباطها بما يُعتبر ضمن دائرة "حريتهم"، فإنها تظل محدّدة ضمن شروط موضوعية تستند بدورها إلى إكراهات النظام السائد. فالمتعلم لا يملك حرية اختيار ظروف ميلاده، ولا إرثه الثقافي، ولا ما يتوفر له من موارد استراتيجية داخل السوق المدرسية، بل ولا حتى الهويات الثقافية التي تشكل أذواقه وتصوراتهِ عن ذاته.

ومع ذلك، يُطلب منه أن يتصرف، وأن يشرع في بناء ذاته داخل هذا النسق من الإكراهات والحدود المفروضة. ومن هذا المنطلق، يصبح بالإمكان تصنيف التجارب المدرسية انطلاقًا من نوعية التجارب الموضوعية التي يواجهها المتعلمون في مسارهم التكويني³.

وتبدو أطروحة "فرنسوا دوبي"، عبارة عن تركيب نظري لثلاثة تيارات سوسيولوجية، والتي يقول عنها في كتابه "تلامذة الثانوي" "إذا كان بورديو من خلال نظرية إعادة الإنتاج، يعتبر أن دور المدرسة في إعادة إنتاج الفوارق الاجتماعية يعود إلى طبيعة النموذج الثقافي المدرسي، حيث يعمل هذا الأخير على تعبئة الهابيتوس القريب من الطبقات المهيمنة (الاستعدادات الثقافية والشفوية)، لأن التلاميذ المنحدرين من أوساط

1- François Dubet, *Faits d'école*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris. 2008. P.36.

2- Ibid., P.42.

3- Ibid., P.43.

محظوظة اجتماعيا وثقافيا يستفيدون من قدرات ثقافية تتيح لهم التحكم في اللعبة والثقافة المدرسيتين، وكذلك لأنهم يتوفرون على مستوى أعلى من الطموح¹. ضمن هذا المنظور يتم إدراك تجربة التلميذ باعتبارها اختبارا للثقاف، للالتقاء بين ثقافة الطبقات التي تحددها الوضعية الاجتماعية للفاعلين، وثقافة مدرسية تتميز بعسف ثقافي وبيداغوجي قريب من التوجهات الثقافية للطبقات المهيمنة، فإن ريمون بودون، خلافا للنموذج السابق يستخدم براديجم السوق والفعل الأداتي والعقلاني، حيث ينبغي النظر إلى اللاتكافؤ باعتباره التقاء لاختيارات فردية، وإلى التلميذ باعتباره فاعلا عقلانيا يعمل على ترشيد مصالحه. كما يعرج "فرنسوا دوبي" على التفاعلية الرمزية خاصة أعمال ألمرت (E.M.Lemrt) والأبحاث عن الانحراف حيث توضح الدراسات التي تستلهم أسسها من التفاعلية الرمزية، أن تطوير تفسير اللاتكافؤ من خلال الاهتمام بالآليات الانتقائية داخل المدرسة، وأن لاتكافؤ الحظوظ التربوية، قد يكون ناتجا عن الفوارق على مستوى الانتظارات ومواقف المدرسة ذاتها إزاء مختلف التلاميذ، وكذلك تأثير الوصم (Stigmatisation) الممارس على التلاميذ المنحدرين من مجموعات اجتماعية مقهورة، هؤلاء الذين لا تنتظر منهم المدرسة التفوق².

من الناحية المنهجية، يتناول فرنسوا دوبي، في فصل من كتابه "تلاميذ الثانوي" الموسوم بـ "التدخل السوسيولوجي"، أهمية هذا النمط من المقاربات في دراسة الواقع الاجتماعي. ويبين أن ثمة طريقتين أساسيتين لملاحظة هذا الواقع وتحليله:

الطريقة الأولى تنطلق من تصور للواقع بوصفه منظومة اجتماعية ذات طابع موضوعي، تهيمن عليها بنى ثابتة وتحدد فيها الوقائع من خارج الفاعلين. أما الطريقة الثانية، فتنتقل من مقارنة تركّز على الفاعل، من خلال تتبع توجهاته الثقافية، وشبكة علاقاته، سعياً إلى فهم الكيفية التي يُعيد بها بناء الواقع انطلاقاً من معاشته له.

وقد تبوّى دوبي في دراسته هذه المقاربة الثانية، إذ سعى إلى الانتقال من تحليل النسق إلى تحليل الفاعل، وذلك من خلال التساؤل عن الكيفية التي يعرّف بها تلامذة الثانوي المدرسة، وكيفية تمثيلهم للعلاقات الاجتماعية، وتموقعهم الذاتي بوصفهم فاعلين داخل هذا الفضاء³.

وينظر "فرنسوا دوبي" إلى كل تجربة اجتماعية باعتبارها ناتجة عن تجاور ثلاثة منطقيات للفعل: منطق الاندماج، منطق الاستراتيجية، ثم منطق التدويت، كل فاعل فردي أو جماعي يتبنى بالضرورة هذه السجلات الثلاثة للفعل، والتي تحدد بشكل متزامن توجهها معيناً للفاعل وطريقة فهم العلاقة بالآخرين⁴.

1- Francois Dubet. Les lycéens. Editions du Seuil. 1991.P.20.

2- Ibid., P.21.

3- Ibid., P.29

4- François Dubet : *Sociologie de l'expérience*, op. Cit., P135.

5- خاتمة:

بناء على الاستعراض المركز للأطروحات النظرية الثلاث المهيكلية للجدل الأبستمولوجي الذي ميز ولا يزال يميز الحقل السوسيولوجي عامة وسوسيولوجيا التربية بخاصة، يبدو من جهة أولى، أن براديجم الفردانية المنهجية، سعى إلى تشييد مشروعاته الابستمولوجية على قاعدة نقد أطروحة إعادة الإنتاج، ومن جهة ثانية حاولت سوسيولوجيا التجربة أن تشكل أرضية "البرنامج المشترك" إن صح التعبير، أي أرضية نظرية لالتقاء وتقاطع المدرستين عبر التأسيس لرؤية مغايرة في علاقة الفاعل والمنظومة ومنطقيات الفعل الاجتماعي. لكن رغم هذه الانتقادات، فقد استعادت نظرية بورديو في لحظات عدة، توهجها ووجاهتها داخل وخارج فرنسا، وظلت صامدة في وجه رياح النقد و"التفكيك" واستراتيجية "الهدم"، وبالتالي ظلت محاولات إعادة بناء وترسيخ "البراديجمات" البديلة تواجه صعوبات عدة، وهو ما سينتهي إليه الأمر بعد سنوات قليلة من تصريح Colin Lacey من خلال تطور التعليم المهني الذي أعاد إنتاج أنساق جديدة من التفاوتات الاجتماعية والطبقية (المجالية والجنسية والاثنية)، انطلاقاً من الإمكانيات الجديدة للمدرسة كتنظيم "مسلعن" (نصب العين) و "مسلعن" (فتح العين) للفعل التعليمي والنجاح المهني، وبمباركة "رمزية" لأبحاث إثنوغرافيات التجربة المدرسية¹.

لكن بشكل إجمالي، وعلى ضوء ماسبق، من الممكن القول إن السجال الابستمولوجي بين هذه البراديجمات لم يكن قائماً على منطق القطعية، بل داخل الأطروحات السوسيولوجية الثلاث هناك تقاطعات نقدية وليس قطائع حاسمة، بل وإقرار بوجاهة هذا المنطق أو ذلك في التحليل، من قبيل أطروحة بورديو عن الهابيتوس، أو لجوئه إلى "نزعة ذاتية" معينة في كتاب "بؤس العالم" والذي شكل صدمة لأصحاب "مهنة عالم الاجتماع"²، وأطروحة "بودون" عن الفوارق الاجتماعية والتفاوتات المدرسية، ثم أطروحة "فرنسوا دوبي" عن "التجارب الاجتماعية باعتبارها بناءات ذاتية لعناصر موضوعية"³.

ختاماً، ودون ادعاء الإحاطة الشاملة بهذه المقاربات الغنية من الناحيتين الابستمولوجية والمنهجية، يكمن الأهم في البحث السوسيولوجي عامةً، وفي سوسيولوجيا التربية بشكل خاص، في كيفية توظيف هذه البراديجمات وتحديد السياقات والمستويات التي يتم فيها هذا التوظيف، باعتبارها منظورات متقاطعة تحكمها ديناميات التنافس والتكامل.

ومن خلال الجمع المهيجي بين استعراض الأدوات الفكرية المختلفة ونماذج تطبيقاتها، يمكن تجاوز الرؤية التي تصور المعرفة السوسيولوجية كمجموعة من التقنيات المجردة أو كإسما مفاهيمي منفصل، مما يعزز ترابطها وارتباطها العملي في سياق البحث⁴.



1- محمد الإدريسي. من سوسيولوجيا التربية إلى سوسيولوجيا المدرسة. بحث في التفاوتات الاجتماعية والمجالية بالوسط الحضري - حالة متعلمي التعليم الثانوي التأهيلي بمدينة الزمامرة. أطروحة لنيل الدكتوراه. نية البحث: الإنسان، المجتمعات والقيم. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة ابن طفيل القنيطرة. المغرب. السنة الجامعية: 2023/2024، ص 96.

2- François Dubet : *Sociologie de l'expérience*, op. Cit., P328.

3- Ibid., P.166.

4- Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*. Nouvelle édition. Paris, EHESS, 2021, P.90.

المراجع:

باللغة العربية:

- 1- أحمد موسى بدوي، ما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو. مجلة إضافات، العدد الثامن/ خريف 2009
- 2- بيير بورديو. أسباب عملية. ترجمة أنور مغيث، دار الأمانة الحديثة، بيروت، 1998.
- 3- بيير بورديو وجون كلود باسرون. إعادة الإنتاج. ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007،
- 4- جerald برونير وإيتين جيان، الخطر السوسيولوجي، في نقد خطاب الحتمية الاجتماعية. ترجمة وتقديم حسن أحجيج، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعولم الإنسانية، الدار البيضاء 2019.
- 5- حسن أحجيج. نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2018.
- 6- حسام الدين فياض، إرهاصات نظرية الاختيار العقلاني في تفسير السلوك الإنساني. <https://altanweeri.net> 15 سبتمبر 2024
- 7- دليوفوضيل. استخدام البراديغمات في البحوث العلمية. مجلة الزهير للدراسات والبحوث الاتصالية والإعلامية. جامعة الجزائر3. المجلد 03- العدد 02، ديسمبر 2023.
- 8- ستيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري، معجم بورديو، ترجمة الزهرة إبراهيم، الطبعة 1، الشركة الجزائرية السورية ودار الجزائر، 2013.
- 9- محمد الإدريسي. من سوسيولوجيا التربية إلى سوسيولوجيا المدرسة. بحث في التفاوتات الاجتماعية والمجالية بالوسط الحضري -حالة متعلمي التعليم الثانوي التأهيلي بمدينة الزمامرة. أطروحة لنيل الدكتوراه. نية البحث: الإنسان، المجتمعات والقيم. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة ابن طفيل القنيطرة. المغرب. السنة الجامعية: 2023/2024،
- 10- محمد نعيبي، محدودية نظرية الاختيار العقلاني في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، حالتا حركة "20 فبراير" وحراك الريف. كتاب مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزء الثاني: مقاربات اجتماعية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نوفمبر 2022.

باللغة الفرنسية:

- 1- Alain Gras. Sociologie de l'éducation. Textes fondamentaux. Librairie Larousse. 1974.
- 2- Anne-Catherine Wagner; La Noblesse d'État de Bourdieu; Cet article est la version numérique de la notice « La Noblesse d'Etat » d'Anne-Catherine Wagner extraite

- du Dictionnaire international Bourdieu (CNRS Editions, novembre 2020).
<https://www.politika.io/fr/article/noblesse-detat-bourdieu>
- 3- François Dubet, Marie Duru-Bellat, Antoine Vérétoit , Les inégalités scolaires entre l'amont et l'aval. Organisation scolaire et emprise des diplômes. Dans Sociologie 2010/2 (Vol. 1), pages 177 à 197. <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2010-2-page-177.htm>
 - 4- François Dubet, Faits d'école, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales Lieu d'édition : Paris. 2008.
 - 5- François Dubet. Les lycéens. Editions du Seuil. 1991.
 - 6- François Dubet ; Sociologie de l'expérience, Paris, Seuil, 1995,
 - 7- Frédéric Lebaron. La Sociologie de A A Z. Dunod, Paris, 2009.
 - 8- Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne. Pierre Bourdieu, Sociologue. Fayard. 2004,
 - 9- [Luc Van](#) Campenhoudt, Raymond Quivy avec la collaboration de Jacques Marquet : Manuel de recherche en sciences sociales. 4ème édition. DUNOD. Paris 1995, 2006.
 - 10- La circulation des savoirs entre sociologie de l'éducation et société. Présentation Patrick Rayou. [Éducation et sociétés 2002/1 \(no 9\)](#).
 - 11- Marlaïne Cacouault et Françoise Euvrard, *Sociologie de l'éducation*, collection «Repères», Edition la Découverte, 1995.
 - 12- Patrice Bonnewitz, Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu. PUF. 2ème édition ; avril 2003.
 - 13- Philippe Masson. Retour sur Les Héritiers de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron. Revista Linhas. Florianópolis, v. 15, n. 29, p. 71-91, jul./dez. 2014. <https://www.periodicos.udesc.br>
 - 14- Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, Le métier de sociologue. Nouvelle édition. Paris, EHESS, 2021,
 - 15- Pierre Bourdieu .La Noblesse d'État .Grandes écoles et esprit de corps. Les Editions de minuit. 1989 ,Collection Le sens commun.
 - 16- Pierre Bourdieu .Le Sens pratique; Les Éditions de Minuit. 1980 Paris ;
 - 17- Raymond Boudon. L'inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles. Armand Colin. 1979.

- 18-Raymond Boudon ; Théorie du choix rationnel ou individualisme Méthodologique. Revue «Sociologie et sociétés» ; Volume 34, numéro 1, printemps 2002.
- 19-Vinent Troger. Pierre Bourdieu et l'école : la démocratisation désenchantée ». Sciences Humaines. Hors-série N° 15 - Février-mars 2012 .

معنى الحياة والتأمل في الموت قضايا في فلسفة إميل سيوران

The Meaning of Life and the Contemplation of Death: Issues in the Philosophy of Emil Cioran

د. هشام مبشور

جامعة ابن طفيل
المغرب

hichamdescarte@gmail.com



معنى الحياة والتأمل في الموت قضايا في فلسفة إميل سيوران

د. هشام مبشور

ملخص:

يَنظر هذ المقال جليا في فلسفة إميل سيوران، وذلك من خلال قضايا مصيرية طرحها الفيلسوف الروماني للنقاش. فكانت مدار تفكيره المستمر حتى باتت اليوم مشغلة العصر ولا مبالغة. منها فكرة الولادة، وطُرق التقليل من التناسل، وسبل التحكم في التزايد البشري. مع ما رافق ذلك من تطور للنقاش العمومي العالمي حول مسألة الحياة والموت، تجلى خصوصا بإعادة النظر في الموت على ضوء ما يسمى اليوم في الطب "بالموت الرحيم". وليس ببعيد عن كل ذلك مسألة معنى الإنسانية، وطُرق تعريفها، وكيفيات النظر إليها بعيدا عن التصورات المثالية التي تحددها بالانتماءات القبلية المغلقة؛ من قبيل ربطها بلغة أو ثقافة أو حتى وطن.

كل ذلك وغيره كان مدار نظر هذا المقال الذي قسمناه إلى ثلاثة محاور متعددة القضايا ومتقاطعة المسائل من مثل معنى الحياة والموت، قيمة الحياة، العقم الاختياري، الإنسانية وقلق الموت. الكلمات المفتاحية: معنى الحياة، مسألة الموت، العقم الاختياري، الإنسانية.

Abstract:

This article clearly examines the philosophy of Emil Cioran through the crucial issues that the Romanian philosopher raised for discussion, and which were the focus of his continuous thinking until they became the preoccupation of the era today, without exaggeration. These include the idea of birth, ways to reduce reproduction, and ways to control human growth. With the accompanying development of the global public debate on the issue of life and death, especially by reconsidering death in light of what is called today in medicine "euthanasia". Not far from all of this is the issue of the meaning of humanity, ways to define it, and ways to view it away from the idealistic perceptions that define it with closed tribal affiliations; such as linking it to a language, culture, or even a homeland. All of this and more was the focus of this article, which we divided into five axes with multiple issues and questions, such as the meaning of life and death, the value of life, voluntary sterility, humanity and the anxiety of death.

Keywords: Meaning Of Life, The Issue of Death, Voluntary Sterility, Humanity.

1- تقديم:

هل تستحق الحياة أن تعاش؟ كثيرا ما يطرح هذا السؤال في لحظات التأمل الفلسفية، وفي الخلوات الصوفية خصوصا عند لحظات الضعف واليأس البشري. وعليه، يؤكد هذا التساؤل مدى جدوائية عيش الحياة وقيمتها، ويستشكل القدرة على الصبر عن متاعها ومشاقها، دون أن يدعو للتخلص منها. فكثيرا ما كانت الإجابة عن هذا السؤال مربكة ومقلقة للوعي البشري، الأمر المفسر لم تجنب كثير من المفكرين الخوض فيه من الأساس.

أجاب إميل سيوران Emil Cioran (1911-1995)¹ عن هذا التحدي، محاولا تفسير قيمة الحياة بوضع أهمية عيشها موضع مساءلة واستشكال، مبرزاً حدودها، ومظهراً أهمية الموت ودوره المركزي في سرديّة الحياة الكبرى. فكيف نَظر سيوران للحياة والموت؟ وما نوع العلاقة الرابطة بينهما؟ هل للولادة أدوار ووظائف إيجابية أو سلبية؟ أ للحياة معنى على أساسه تستحق أن تُعاش؟ لماذا يجب رفض الولادة وما ينتج عنها من روابط الأبوة والأمومة والبنوة؟ ما المقصود بالكآبة؟ وهل لها دور في بناء أخلاق جديدة؟

حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة في هذا المقال، وذلك من خلال خمسة محاور ومقدمة وخاتمة. المحور الأول معنون: بالموت بالحياة والحياة بالموت. بينا فيه التكامل الحاصل بين الحياة والموت، وأبرزنا فيه قيمة الموت أمام ضعف الحياة وعجزها عن تلبية جميع مطالب الإنسان الملحة. أما المحور الثاني فاخترنا له عنوان: الحياة وفقدان المعنى، تتبعنا فيه كيفية رسم سيوران صورة قاتمة للحياة أوصلها إلى حالة فقدانها للمعنى، لذلك دعا إلى عيشها ضمن مستويات دنيا. المحور الثالث أخذ لنفسه شعار: رفض الانجاب وقلق الموت. رسخ فيه سيوران فكرة العقم الاختياري للقضاء على الحياة وأشكال معاناتها. هي بداية القيامة أو قل: القيامة الصغرى عندما نكون ضد الموت، وهو عنوان المحور الرابع. فيما خاض المحور الخامس والأخير المسطر تحت عنوان الإنسانية ومعاناة الوالدة المتجددة، بينا فيه الترابط الحاصل بين تمثيل الإنسانية كاستمرار وموتها أفرادا. إنسانية تتأسس على الولادة بما هي نقل للموروث الثقافي والديني واللغوي والأخلاقي والسياسي عبر فعل الإنجاب. فإلى أي حد كانت فلسفة سيوران ضد الحياة؟

1- إميل سيوران Emil Cioran (1911 - 1995) هو فيلسوف وكاتب روماني، نشر أعماله باللغتين الفرنسية والرومانية. ولد في قرية رازيناري، إحدى قرى ترانسيلفانيا الرومانية والتي كانت في تلك الفترة تابعة للإمبراطورية النمساوية المجرية. وقد كان والده قساً أرثوذكسيا بالقرية، وكانت أمه لا تخفي سوء ظنها بكل ما يتعلق بالدين واللاهوت على الرغم من عيشه تحت ظل هذا التناقض الغريب غير أنه ظل يحمل عن طفولته انطباعاتاً فردوسياً، فقد عاش تلك الفترة على إيقاع الطبيعة متأملاً الخضرة ومنصتاً إلى حكايات الرعاة. قام بتأليف 15 كتاباً إلى جانب المخطوطات التي عثر عليها بعد وفاته.

اضطر للرحيل سنة 1921 إلى سيبو المدينة المجاورة، حيث المعهد الثانوي، وإذ أصبح والده رئيس الكنيسة. اضطر ثانية للرحيل إلى بوخارست لدراسة الفلسفة، وهناك عرف لأول مرة أول أعراض المرض الذي سيرافقه كثيراً وهو الأرق. وقد عانى من جراء ذلك كثيراً حتى فكر في الانتحار، على أنه سرعان ما حول ليالي الأرق تلك إلى وسيلة للمعرفة. فحينما كان في سن الثانية والعشرين ألف كتابه الأول «على قمم اليأس» الذي نشر عام 1934. لتتوالى كتاباته مثل: رسالة في التحلل، مثالب الولادة، اعترافات ولعنات... استمت فلسفته بالملح السوداوي والتراجيدي. <https://ar.wikipedia.org/wiki>

حاولنا الاشتغال على الموضوع من خلال منهج زواجنا فيه بين جمع النصوص وتحليلها ثم المقارنة بينها وفق مدخل فينومينولوجي يفسر النصوص مما تظهره من إشارات ومعاني على السطح. ومنهج هيرمونطقي يسيح في لا مفكر النصوص، ويُسائل مسكوتاتها قصد أن يعيد بناءها من الداخل.

2- الموت بالحياة والحياة بالموت:

الحياة أشد كثافة وقوة وانطلاقاً، لدرجة إن كل من يعيشها لا يشعر بها وبوقعها. متسارعة تجاه حتمية الموت، لذلك أفضل طريقة لعيشها -حسب إميل- هي أن نموت بالحياة ونحيا الموت. يلاحظ في هذا السياق أن سيوران جعل الحياة مطية يومية لملاقاة الموت والتعود عليه، فبدل أن نحيا كل يوم بعيداً عن الموت يصير العكس هو الصحيح؛ أي أن نحيا كل يوم من أجل الموت. فنعتبر الحياة مقلوبةً، وجدت أصلاً من أجل الموت. وعليه، تغدو كل لحظاتها تشبه الأنهار التي تصب في البحر. ما يعني أن الموت أكبر من الحياة، هذه الأخيرة ترتسم بوصفها شكلاً من أشكاله، ولونا من ألوانه. يسميها سيوران بالامتلاء الكامل بالموت. ولعل أول مظهر من مظاهر هذا الامتلاء يتجلى في سلوك البشر سبيل ألا تعمير الحياة ولا الإقبال على الولادة والتكاثر الطبيعي لبني البشر على غرار الحيوان. وعلى مستوى الذات يجب التقليل من متاعها ولذاتها ورغباتها إلى الحدود الدنيا، والتجرؤ أيضاً على مواجهة حياة القبور، والسكن بجنتها. فسيوران ظل صديقا وفيها منذ طفولته لدفان قدم له جمجمة للعب بها، دفان عودته على رؤية الجثة في حالتها الطبيعية؛ في حالتها البيولوجية؛ في حالتها الأصلية بعيداً عن مقولات الروح. إن الجسد الميت هو أصل الجسد الحي¹. فلا شيء يمكن أن يريحنا من صخب العالم، وفراغ معناه إلا التفكير في الموت. تأسيساً عليه، يغدو الموت مخلصاً وفي نفس الآن دافعاً للابتعاد عن الحياة، لا سيما وأن تحقيق أي شيء فيها مشوب بالنقص وعدم الرضا.

تحقيق كل شيء يشبه حالةً من الإشباع التام والمطلق، وهو إشباع يولد حالة من النفور. ولولا هذا النفور لما سئمنا ومللنا رغم ما بذلناه من مجهود كبير في تحصيل هذا الشيء. عبثية الحياة تظهر ههنا بالضبط، إذ بعد بذل مجهود مضاعف من أجل الحصول على أمنياتنا وطموحاتنا وأحلامنا ها نحن أولاء بعد ما حققناه من مشاريع شخصية، ما فتئنا نملها ونسأم منها من أجل أمنيات أخرى لا تنتهي؛ أي أنه لا وجود لإشباع تام في الحياة. خصوصاً وأن القدرة على العيش تعني القدرة على الموت². ولعل ما يجعل الحياة محتملة ومقدور عليها هو أننا نعيش فيها مثل الأموات لا ندرك أبعادها وسياقاتها ومعاناتها. نعتبر كل هذا وجد من أجل إسعادنا. وبالتالي فغياب الوعي يثبت غياب الموت، لذلك من الأفضل أن يفقد الإنسان الوعي، وذلك رغبة في أن يحيا. ولما كان تحقيق هذا الأمر شبه مستحيل بقي له فقط أن يموت ليحيا حياة أفضل من هذه الحياة؛ أو على الأقل من أجل أن يتخلص من مثالبها ومشاقها. يقول معلقاً سيوران: "البطولة هي الرغبة في الموت، ولكنها أيضاً الرغبة في الحياة حين يصبح كل يوم أثقل من الأبدية. فمن لم يكابد غير المطاق

1- سيوران، إميل: على مرتفعات اليأس، ترجمة: عبد الوهاب الملوحي، ط1 (بيروت: دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2020)، ص13.

2- Cioran, Emil, *La Tentation d'exister*, (Paris: Gallimard, 1956), Pp.67-68.

الحياتي لم يعيش أبداً¹. الشخص المكابد داخل الحدود البشرية للحياة لا يعتبره سيوران محتملاً للحياة ومهتبلاً لآلامها ومتقبلاً لمآسئها، بل يسمى المكابد "بالمجالد" Gladiator عندما يستحمل ما يفوق طاقته. يعيش فقط مثل هؤلاء الذين تعدوا حدود البشرية، وتفوقوا على أنفسهم. "احتملوا الاحتمال، وصبروا على الصبر"². إن هؤلاء على التحقيق هم الأجدر على صبر-والصبر كنه الحياة- ودرك معنى الدخول للبطولة قصد تحقيقها، والذهاب في المنافسة إلى ما وراء المنافسة، إذ ليس المهم الانتصار في معركة الحياة المفتقدة للمعنى، بل الأكثر أهمية هو الاستمرار في المنافسة إلى حين الإعلان عن انتهاءها، لاسيما وأن المنافسة الحقبة تبتدئ لحظة الانتهاء من المنافسة؛ أي لحظة الاستسلام. عندما يتفوق المتنافسون حينذاك نعلم أن المطاق البشري بلغ منتهاه، وما بقي من المتنافسين هم المتجاوزون لهذا المطاق. المطاق رمز المكابدة، رمز العيش إنه بهذا المعنى رمز للموت. فما فوق المنافسة يتجاوز حدودها، ولعله ما بعد الحدود يأتي الموت المبجل. يضرب سيوران عن هذه الحالة أمثلة واقعية. فيصيح "لماذا يفهم السكير بشكل زائد؟ لأن السكر معاناة. لماذا يرى المجنون بشكل زائد؟ لأن الجنون معاناة. لماذا يشعر من هو في العزلة بشكل زائد؟ لأن العزلة معاناة"³. كل هؤلاء يدفعون بشكل طبيعي أو غير طبيعي قواهم إلى ما فوق المحتمل والمطاق البشري؛ أي إلى ما فوق المعاناة والآلام التي تحد من فاعلية مجمل الكائنات البشرية، فيكون هذا المحتمل أو المطاق نقطة نهاية الطاقة البشرية.

إن الإبداع وكل أشكال الإمتاع تأتي بالتوافق مع هذه الحالة الفوق بشرية، وإذن لا نستغرب بعد هذا أن تتم صناعتها ولو على النحو غير الطبيعي؛ كما يفعل السكير أو متعاطي المخدرات أو في حالات الجذب عند الصوفية أو وضعيات التحير والشطح... إلخ. ولعل العظماء والأنبياء كانوا من هذا الصنف الذي يدفع قواه إلى ما فوق ما هو بشري، وذلك بحصد المعاناة والاستمرار فيها، والصبر عليها بمكابدة مشاقها، وكذا المداومة على رصد ثغرات النفس، مع الزيادة في مقاومتها، وكأن هذا الشأن ورد يومي يساعد على الخروج من التناهي البشري، ويدفع إلى معانقة هذا المافوق الإنساني أو الإنسان الأعلى بلغة نيتشه.

الإنهاك والاستنزاف هو ما تقوم به الحياة تجاه كل كائن يعيش في ربوعها، يرضخ لقواها يوماً عن يوم ويستسلم لقوانينها. وكلما عاش ازدادت هشاشته، ومعها قلت مقاومته للموت. وكأن الحياة تساعد على إضعاف الإنسانية في الإنسان⁴. وبالتالي تسهل عمل الموت وتمكن له بطريقة غير مباشرة، خصوصاً وأن حضوره مشترط بضعف قوى الكائن البشري، وقلة مقاومته. لذلك بدل هذه المقاومة الانهزامية والانكسارية يُؤشر سيوران إلى ضرورة التقليل للحد الأدنى من سعرات الرغبة في العيش، والإلتذاذ المتواصل بالحياة إلى نمط "نوسطالجية" الموت. بما هو نمط تستقر فيه كل ذات على حافة الحياة، وعلى هامش الوجود الأصغر؛ أي وجود عبر الموت. بينما الوجود الأكبر هو الوجود بعد الموت. دون هذه

1- سيوران، إميل: غسق الأفكار، ترجمة: عبد الوهاب الملوحي، ط1 (بيروت: دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2020)، ص153.

2- Cioran, La Tentation d'exister, Op.cit. P.38.

3- سيوران: غسق الأفكار، مرجع سابق، ص154.

4- Cioran, La Tentation d'exister, Op.cit. P.5.

"النوستالجية" الميلودرامية للموت تصبح مجرد أشياء منزوعة الإحساس، خالية من الشعور بقيمة الحياة، وذلك لأنها أفرغت الموت من كل طاقة إيجابية، على اعتبار أن الموت أحد أكبر مؤسسي الحياة، وأقوى داعي أفق اللامتناهي. بمعنى آخر، الانتماء للموت هو بالضرورة انتماء للحياة، غير أن الانتماء للحياة لا يعني بالضرورة الانتماء للموت. الموت بهذا المعنى، هو ما يضفي معنى على الحياة، ويمنحها قيمة، وذلك بتهديده المستمر ببقائها. وعليه، أفضل سبيل لعيشها يكمن في التفكير المستمر فيه، وتبويئه المكان والمكانة اللائقة به بوصفه هدفاً عاماً للحياة ولكل نشاط بشري، لا سيما وأنه منتهى كل فعل، وغاية كماله. فمثلاً حد الشبع الجوع، وحد الصحة المرض... ولنتصور الحياة بلا جوع أو مرض أو ألم أو معاناة، فما المعنى الذي سيبقى للشبع والصحة والسعادة؟

3- الحياة وفقدان المعنى:

البحث الدائم عن مقوم للاستمرار ودافع للبقاء في الحياة يعني أنها بلا معنى. تعاش أولاً من أجل إيجاد هذا المعنى، لذلك يختلف الناس في سبل معنى الحياة، فيرتسم أمام كل شخص مبرر للحياة. "فهل الحياة تحتاج كل هذه المبررات من أجل أن تعاش؟"¹. إجابة عن هذا السؤال يلاحظ أن كل ذات تتوسل أدوات عديدة من أجل أن تضفي عليها معنى يتناسب مع جزئيات وتفصيل عيشها، فمن يجعلها وجدت من أجل الولادة أو السعادة أو الصحة... لكن عبثاً يحاول كل شخص التمسك بها من خلال هذه المسوغات، ويفشل في كل مرة عندما يوهم نفسه بمعنى معين يعيش من أجله. لن يستطيع أحد تدجين فكرة الموت واللامعنى والعبث بسوق عديد مبررات، خصوصاً أمام الخواء والفرغ والبياض الملم بها بلغة سيوران. أبدأً يحاول الناس إيجاد منفذ أو مخرج من فكرة اللامعنى والخراب والملل الذي يشعرون به في كل لحظة توغلوا في الحياة إلا توغلوا في العزلة والانفصال عنها. وبذلك سيحاولون باستماتة تخدير أنفسهم بجرعات المعنى الزائف والمبررات الواهمة.

أثرية الحياة ومأتميتها تجعل من احتفالاتها بمثابة استراحة محارب. يجب عليه أن يعود أقوى في الحرب حتى يستحق هذه الاستراحة، كأنها تهب له استراحة مشروطة بالعودة لساحة الحرب أقوى، مثل من يطعم ويسقي عبده المحارب رغبة في المال الذي يجنيه منه مع كل انتصار؛ أو من قبيل من يطعم حمارة من أجل أن يستمر في جر عربته. ويمكن تشبيه الأمر بانتحار الفراشة، إذ لا أحد يعتقد أن الدقائق المحدودة التي تعيشها يمكن أن تضفي معنى على حياتها، ولو أن الفراشة تظن أنها حياة تستحق أن تعاش، وتستأهل منها المقاومة والمجاهدة لأخر رمق. عندما نفكر في حياة الفراشة تبدو لنا عبثية لأنها تقتطف يسيراً من الزمان. وكذا الأمر بالنسبة للحياة البشرية بالمقارنة مع الزمان الممتد هي مجرد لحظات. الأمر سيان سواء تواصلت الحياة وتمددت أو انقطعت وتقلصت. يقول سيوران في هذا الباب: "الخلود تنازل عن الأبدية يهبه الموت للحياة، غير أننا نعرف جيداً أنه لن يمنحها ذلك؛ لأن الكثير من الكرم سيكلف الحياة"². فالكرم على هذا

1- Cioran, Emil : *Entretien*. (Paris, Gallimard, 1995). P.165.

2- سيوران: غسق الأفكار، مرجع سابق، ص 42.

المستوى شدة العطاء في الجانب الذي يعتبره الناس سلبياً وضداً في الحياة. الكريم شخص يصرف في التفكير في الموت، ويعمل على التقليل من الحياة. هو بخيل في الحياة وكريم في كل ما يتعلق بالموت.

الكريم مثل الحزن يجب تحمله والاعتناء به، فليس من السهل التعود على المعاناة واجترار الألم، والصبر على كل أشكال المرارة. وذلك لكون الحزن يختبر مدى قدرة الفرد على الانعزال عن الحشود، والتجاسر على العيش في وحدة. وبالتالي الحزن يُعرض على الموت قبل الموت، ويمكننا من التعود على الألم والمعاناة والتطبع بهما. فغربة العالم يجب أن تدرك داخل هذا العالم لا خارجه¹، حيث أن الغربة شعور عادي وطبيعي، يتولد عن الإحساس بعدم الانتماء لهذا المحيط الطبيعي والاجتماعي. ولعل مثل هذا الشعور يراود الإنسان في عديد من اللحظات من قبيل لحظات الحزن والمعاناة. "الغربة هي تلك التي فهمنا من خلالها أن الكائنات ظلال، وأن كل شيء بلا جدوى، في ابتعادنا عن العالم للبحث عن المعنى"². المعنى يوجد خارج العالم ووراءه، لذلك فالبحث عنه عند سيوران يتعدى التخلص من العالم، والبحث عن البدائل. والتخلي إما يكون جزئياً وفي كل لحظة بالبحث عن ألوان المعاناة، وتذوق جملة من الألم، والاستمتاع بالأحزان، والفرح بالمرض والجوع³.

تبدأ الرغبة في الحياة عند التخلص منها نهائياً، وبدل التساؤل عن ماهيتها وأصلها وفصلها، لا محيد عن التساؤل عن جوهر اللاحياة وكيفيات ولوجها. فعلى أس اللاحياة نشأت الحياة التي تغرينا كزانية غير مرغوب فيها، تنصاع لفعل المستحيل من أجل أن تولد الرغبة وتشعلها في نفوس المرغوب فيهم. ثم ما تلبث عندما تشبع هذه الرغبة المتوهمة حتى تشتعل مرة أخرى. فهل من الممكنة الوقاية من الرغبة وكبح جماحها؟

ذلكم السؤال يجيب عنه سيوران بأن الرغبة قابلة للتطويع متى ما لم يرغب فيها من الأصل؛ أي ألا نرغب في الزانية (الحياة) من الأول، وذلك عبر مقاومة اغراءاتها المتوهمة، لا سيما وأن ضعف هذه المقاومة إعلان صريح عن انتصار الحياة. وعن هذا يقول: "سأكتشف الحياة في امتلائها حين أسرع في التفكير ضدي، حين لا أكون موجوداً في أي فكرة كانت"⁴. التفكير الضدي (Pensée à Contre) هو نوع من التفكير النقدي الفوقي، المتأسس على عتبة ما يمكن أن يفكر فيه، إنه ما يكون بين بين... على التخوم بين موضع التفكير والتفكير، لذلك هو أشبه ما يكون بمحاكمة الفكر من جهة ممارسته للتفكير. فتألمي في الفكر من شأنه أن يُمهّد له الطريق لإعادة النظر في قاموس الفكر ومفكراته، ومدلولات الالفكر ومسكوتاته؛ أي أنه هو ما يسمح بالنظر النقدي في لا مفكر الفكر ويتجاوز حدوده.

يؤاخذ سيوران على كل من عارضه من العامة أو من محترفي الفكر (Professionnels de la pensée) بلغة أرندت التمجيد الذي تحظى به الحياة عندهم فقط لأنها تجعل الكائن يحيا ويبقى محافظاً على توازنه بغض الطرف عن مدى جودة هاته الحياة، ومدى قدرتها على تلبية الحاجات والرغبات البشرية. وبالفعل

1- سيوران، إميل: مثالب الولادة، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: منشورات الجبل، 2010)، ص81.

2- سيوران: غسق الأفكار، مرجع سابق، ص68.

3- Sora, Mariana : Cioran jadis naguère, (Paris, de L'Herne, 1988). P.44.

4- سيوران: غسق الأفكار، مرجع سابق، ص76. سيوران، إميل: مثالب الولادة، مرجع سابق، ص112.

جودة الحياة معيار مفضل عند سيوران لقياس حقيقة الحياة، معيار قادر على معاينة تقدمها أو تخلفها. جودة الحياة تقل بالمرض والحزن والتوتر والجوع... وما دامت هذه الأشياء ملتصقة بها، وتشكل جوهرها وماهيتها كانت جودتها أقل. تضعف مع ارتفاع منسوب هذه المنغصات، ولا تنقص بانخفاضها. المرض مثلاً يقلل من جودة العيش، لكن بارتفاعه ترجع الأمور إلى نصابها دون أن يشعر الشخص بالسعادة أو الفرح. حياة تقل نبضاتها ومؤثراتها، فكلما تمسك الشخص بها دفعته من مكان أعلى إلى مكان أدنى. بكلمة واحدة جودة الحياة تقل مع التوغل فيها من الصحة إلى المرض، ومن الطفولة إلى الشيخوخة... وفي ذلك عتاب من سيوران للحياة، ودعوة صريحة منه للتفكير في طرق التخلص منها وشل حركتها¹، فعلى الأقل إن لم تكن البدايات في الحياة قوية فليكن هذا شأن النهايات. على الأقل لتجاسر على اختيار نهاياتنا على النحو الأنسب، ولتكن نهايات مأسوية وكارثية، تعبر عن نشوة التخلص من عبثية الحياة وخوائها.

هذا اللاكثرات والامبالاة لا يعني عند سيوران عدم الرغبة في العيش بقدر ما يثبت الرغبة في توقيف استمرارية المعاناة والمشاق². ولنتصور أن الحياة تختبر مدى قدرتنا واستطاعتنا. ثم ما تلبث عند مقاومتنا على إعادة الكرة أكثر من مرة، وبجرعات زائدة من اليأس والحزن والمعاناة. فما الذي يصبر الكائن البشري على تحمل هذه المعاناة؟ من الذي يجعل منه قادراً على الاحتمال؟ هل هو على دراية بأجله المحتوم الموت؟ وإن كان على معرفة بمصيره لماذا لا تعبر جل أفعاله وتصرفاته عن هذا الأمر؟ يجب في هذا المستوى الفيلسوف الروماني: "لا أفكر في الموت، بل هو الذي يفكر في". كل ما فيه من حياة يتنفس من خلاي (...). ولست أكون إلا بقدر ما يدافع الموت عن مطلقه، ويفرض التعالي، وينزل عن طيب خاطر نحو الإخفاق المؤقت. أبحث عن الحياة في الموت أيضاً، وليس لي من هدف آخر غير اكتشافها باعتبارها ليست حياة³. قد تتمثل الحياة من منطلق رغباتنا في عيشها بمثالية وعلى أفضل نحو، دون أن يعني ذلك أننا نتصورها على الوجه الحق، خصوصاً أن كل تمثل يعبر عن انتمائه للحياة، أي تتمثل الحياة داخل الحياة. ما يثير التساؤل حول مدى موضوعية واستقلالية هذا التمثل. إنها أشبه بالمحب الذي يوجد تحت سطوة المحبوب حيث يتمثل محبوبه كامل الأوصاف، لا عيب أو نقص فيه. هكذا تمثل غير محايد ولا مستقل لأنه يعبر عن حالة الشخص النفسية ولا يعكس واقع الحال.

بناءً عليه، لا بد لنا من تقبل فكرة الموت، والتعايش مع جميع مؤثراته (المرض، الحزن، الألم، المعاناة...)، بل أكثر من هذا يجب البحث عن هذه المكنزمات والديناميات، مع التمتع بها بوصفها جزءاً أصلياً من الحياة. هو عمقها الثاوي وحقيقتها العميقة، فما يجعلنا أحياء هو أننا نعاني ونمرض ونقاسي.... فإلى أي حد نستطيع حب هذا الجانب الأصيل في الحياة الذي يذكرنا بمحدوديتها وهشاشتها؟ هل نملك القدرة على مقاومة مغريات الحياة والسعي للموت؟

1- سيوران، إميل: تاريخ وبيوتوبيات. ترجمة: آدم فتحى. ط1 (بيروت: دار الجمل. 2010). ص 105-106.

2- Sora, Cioran jadis naguère, Op. Cit. Pp.21-22.

3- سيوران: غسق الأفكار، مرجع سابق، ص 86.

هنالك الكثير من الناس الذين يفضلون الموت السريع، سعياً إلى التخلص من الآلام والأحزان والمعاناة. وهؤلاء على الأقل قاوموا في المستويات الدنيا الحياة. ولعل أعلى أشكال المقاومة كامنة في أننا سنجرب العيش فعلياً على النحو الذي نختار لا على الشكل المفروض علينا من طرف الناس. فعلى الأقل سنكون أحراراً في اتخاذ قرار يخص مصيرنا¹. وقلنا أعلى أشكال المقاومة لأن عيش الحياة والانصهار في بوثقتها من شأنه أن يخدرنا، وينسينا اندثار وتآكل كل مقومات الحياة المعينة من حولنا، فما نبنيه في أيام وسنوات يتهدم مع توالي صروف الزمان. غير أنه بوجود الحب يغطي على هشاشة الحياة، فنرتبط أكثر بجنسنا ونجعل من أهدافه أهداف لنا. نرتبط بأصلنا وبمن نكون؟ وما نحن إياه؟ مع الحب يُجعل لحياتنا هدف وغاية، فعلى الأقل يوجد ما يمكن أن يصبرنا، ويدفعنا لاحتمال المصائب والمشاق إلى لحظة مجيء الموت غفلة. ألا يعني هذا الترحيب بالموت -حسب سيوران- أننا نروم تصحيح خطأ الولادة؟ فكيف تمثل سيوران فعل الولادة والإنجاب؟ هل هو فعل محبوب ومفضل ومدعو له؟

4- رفض الانجاب وقلق الموت: العقم الاختياري:

العقم الاختياري أفضل رد على مثالب الولادة وأحزان المجتمع²، وهو إلى ذلك أكبر داعم للموت في تقليله من مأساة الحياة ومواساة عيشها، لذلك قبل أن يتوقف الإنجاب بشكل طبيعي عند محطة من محطات الإنسانية، وخارج اختيار الإنسان في مرحلة الشيخوخة أو عند الإصابة بمرض يجب أن يتم بشكل اختياري وعن قناعه ووعي بتفاهة الحياة وعيبتها. إن العقم هو هذه الرغبة في عدم استمرار الشخص الفردي الهرموني، المنتقل من جيل إلى جيل في شكل بويضات وحيوانات منوية قابلة للتخلق والتشكل في صورة حياة بئيسة³، صُبغت بألوان المعاناة والآلام والأحزان، وما زالت تعبئ ترسانة شرورها لتدك كل آمال وأحلام الأفراد.

العقم مبني على قناعة مفادها إن الشخص لم يعد يملك ما ينقله لشخص آخر، لا يستطيع منحه سعادة العيش أو أن يدرأ عنه على الأقل مشاق الحياة. " لكن الطفل يبدو له غير معقول البقاء شأنه في ذلك شأن الأسرة والوراثة وقوانين الطبيعة. كلها عبث لا طائل من ورائه. هكذا يمكنه وقد تخلى عن المهنة والذرية أن ينجز نهايته... هو آخر الأقانيم"⁴. حق توصيف العقم الاختياري بأنه كارثة طبيعية، لكونها رسم نهاية لنوع الإنسان الأكثر تطوراً، والذي قاوم عبر التاريخ كل أنواع المعاناة والمقاسات، من حروب وأوبئة وأمراض... وبالرغم من محاولاته إصلاح هذا الأمر لم ينجح، لذلك فمن الأفضل عدم الحضور أصلاً للحياة. ولنفترض أن شخصاً دعاك لحضور حفله فيها كل أنواع الملذات مصحوبة بالآلام والمعاناة، وتنتهي لا محالة عند نقطة اللاعودة هل كنت لتحضر لها أصلاً؟ إجابة سيوران هي أن العاقل منا سوف يفضل عدم الحضور لها أصلاً، إذ رغم مغرياتها فهي مليئة بالأم؛ فالأكل يسبقه الجوع ويلحقه الجوع، والصحة يصحبها

1- سيوران، إميل: اعترافات ولعنات، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: منشورات الجمل، 2018)، ص85.

2- Laignel-Lavastine : Cirion, Eliade. L'oubli du fascisme, (Paris : P.U.F, 2002). P.67.

3- Sora, Cioran jadis naguère, Op. Cit. P.15.

4- سيوران، إميل: مثالب الولادة، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: منشورات الجمل، 2010)، ص211.

المرض... حتى إذا حضر للحفلة هذا الضيف المدعو بدون إرادته فبإمكانه أن يغادرها في أقرب وقت. وعليه أن يقرر عدم إحضار أي شخص آخر سيعيش في نفس وضعه. ولعل عدم الإحضار هو العقم الاختياري. يقرر سيوارن إن جنون الإنجاب سيختفي لا محالة يوما ما بسبب الملل، وبسبب نزوع الإنسان إلى الكمال الذي لا يجده في هذه الحياة¹، ورغبته في تملك كل شيء، وهو ما لا تتيحه له الحياة، الأمر المفسر بحث الإنسان عن أنواع أخرى بديلة عن الحياة، إلا أنه لم تكن له الشجاعة لحد الآن على اختيار عدم الحياة من الأصل. وما زال متذبذبا قلقا يتربص بالحياة. سؤال العقم يتحول إلى سؤال: هل يقدر الرجل على مقاومة إغراء المرأة؟ هل يستطيع اقتطاف المتعة الجنسية دونما الحاجة للإنجاب؟

يجيب سيوارن إن الأمر ممكن، والفصل بين الإنجاب والرغبة الجنسية يستطاع خصوصا مع تطور الطب، فقد عاش عديد من الذكور دون إناث، وعاش كثير من الإناث دون ذكور وإلا فوجودهما لا يعني دائما وبشكل ميكانيكي الإنجاب. والدليل على ذلك وجود حالات العقم الطبيعي التي باعدت بين الجنسين، واختارت الطبيعة في هذا المجال ألا تكثر من الجنس البشري بالمقارنة مع باقي الأجناس، إذ "التكاثر مرتبط بباقي الكائنات وليست مسألة بشرية محضة"². وفي هذه الحالة (العقم الطبيعي) جعلت الطبيعة العلاقة بينهما أكثر تجريدا؛ أي رابطة بعيدة عن التركيز عن مقاصد خارجية عن ذاتها. نفهم أن العقم يجعل من الجنس ممارسة غاية في ذاتها. لا نستغرب بعد هذا أن تكون القداسة ملتزمة عند القديسين والقديسات عدم ممارسة الجنس، محرم عليهم الإنجاب أو الانتساب للبشر، بل يجب أن يبقى نسيم إليهم محض، كما مُنع عليهم الاقتراب من الجسم ولذاته. هو فناء عن الجسم من فرط الإيمان به. تأسيسا عليه، تأتي القداسة لتخلص من الدناسة، والدناسة ههنا كامنة في الحياة ولذاتها. على هذا المنوال يغدو التمسك بالدين تعبير عن رغبة في البقاء. وبالتالي "الصحة هي السلاح الحاسم ضد الدين. اخترعوا الإكسير الشامل لتضمحل السماء بلا رجعة"³. النقصان والهشاشة رمز التفوق على كل تعالي أو تقديس، لا سيما أنه يتيح التأمل في حقيقة الكون، ويسمح أكثر بالانغماس فيه، والتجذر داخله. فالنقص أحد المؤشرات الدافعة للتقديس، لذلك الصحة التامة والجسم المتناسق من الصعب أن يقدس ويخضع لإملاءات السماء. لا معصومية لا تمنح القداسة لأي كائن يمنح نفسه حق التواجد الفوقي المتعالي.

إن فكرة النقص والمحدودية لا تقارن بفكرة أخرى هي فكرة الكمال، فكلاهما في آخر المطاف من جنس الأفكار، ولعل من ميسم الأفكار أن تشتغل داخل منطقة التناقض الذي لا يعني إلا أن لكل فكرة حدود ونهايات تقف عندها. وبالتالي الكمال فكرة ناقصة لحاجتها إلى فكرة النقص، وذلك قصد أن تتبلور وتصير أوضح. فما أن يتلاشى وميض هذه الفكرة حتى يغيب التفكير في المتناهي، وتعاش الحياة على الأرض بوصفها الحياة الوحيدة الممكنة، والقابلة للتحقق⁴. وحتى مفهوم الألوهية يجب أن يعاش هنا والآن فوق الأرض.

1- Cioran, La Tentation d'exister, Op.cit. P.19.

2- سيوارن، إميل: اعترافات ولعنات، مرجع سابق، ص 60.

3- سيوارن: رسالة في التحلل، ترجمة: آدم فتحي، ط 1 (بيروت: دار الجمل، 2021)، ص 225.

4- Sora, Cioran jadis naguère, Op. Cit. P.40.

التقديس إنما يجب أن يقدر الإنسان، وتقديس الحياة على الأرض. يكتب سيوران بهذا الصدد: "ما إن يتلاشى المطلق حتى يرتسم وميض فردوس وارد"¹. فردوس تشكل على أنقاد عالم آخر غطى الجسم وكساه بالإسبال البالية، والهدف من ورائه إنما هو جعل الجسد محرماً ومدنساً في مادته الأولى. في هذا الباب لعبت الملابس دور إضفاء الحشمة والتنكر للجسم ومادته، فمن المعيب رؤية الجسد عارياً في شكله الطبيعي. تغطي الملابس على هشاشة الجسد. "الجثة التي ترتدي ثياباً تنكر لنفسها، وتتخيل الأبدية دون أن تملك منها غير الوهم"². ومعناه أنه عندما نرتدي قبعة ونلبس ربطة العنق وحذاءً ثم نناسق بين هذه المكونات، فمن بإمكانه بعد ذلك أن يفكر في أصلنا العاري، وفي بدايتنا المتعثرة في بطن الأم؟ بهذا المعنى قربت الملابس الإنسان من الاعتقاد بوجود يوم آخر مفضل عنده كما تفضل الملابس. الملابس إذن فصلت بين الطبيعة والثقافة، بين الحياة على الأرض والحياة فوق السماء. كما فصلت بين الحياة والموت، ورغبت في الحياة، مكرهة في الموت. ولا أدل على ذلك إن الحياة تفضل المرتدي على العاري وتفاضل بينها. فالإضافة إلى أن العاري يعرض نفسه لخطر الموت، كذا يُعرضها للاستهزاء الاجتماعي. فهل من الأجدى لها الهروب أو من الضروري لها المواجهة في هذه الحال؟

اللاجدوى كامن في الهروب من الموت، والحقيقة توجد في مواجهته بشجاعة وإقدام، كلها دوافع قوية تعمل لصالح امتصاص صدمة الموت، والتفكير به بطريقة بعيدة عن التعصب للحياة. إن التفكير الضدي يحمل عناصر هشاشته ومنطق ضعفه في داخله، لا سيما وأن نقيضه يوجد وجوداً مستقلاً لا وجوداً تابعاً. نقصد أن رصيد الحياة مبني أساساً على وجود نقيضها الموت. وكلما تخلت الحياة عن هذا النقيض، ازدادت قوة وصلابة وفقدت معناها. مما يعني أن الحياة جعلت من نفسها داخل هذا الأسلوب -ذي البعد الواحد- صنماً يعبد ويقدر لا لشيء إلا لأنه لا بديل عنها. لذلك ليس من السهل تهديم هذا الصنم، يحتاج الأمر إلى وقت يماثل الوقت الذي تقضيه الحياة للترويج لنفسها، ولتشجيع الناس على الاستمرار فيها عبر فعل الولادة. فليس من السهل في شيء إخفاء هشاشتها، والتستر عن نقط ضعفها باحتراف³. تخيل حجم الفراغ والخواء الذي تخلفه حالة الموت، مما يجعل من الصعوبة بمكان التخلص من الرؤية السوداوية له. الأمر الذي أفضى في المقابل إلى كرهه وتنزيه الحياة، بل أدى إلى التشبث بها على الرغم من عبثتها وخوائها وابتذالها. هذه اللاوجهة تخلق بالتبع ألا جدوى، فهما صنوان، إذ عندما تنطفئ الرغبة في الحياة تطفأ معها الرغبة في الموت.

إن الحي كومة أمراض وعلل تسببت فيها حياته لحياته، وتعلق الحي بالحياة مثل تعلق الملاك بمباراة يتلقى فيها باستمرار مجموعة من اللكمات، ويمني نفسه بالانتصار، ليستمر في تلقي اللكمات. تكالبت عليه المعاناة بنسب مختلفة، وتمددت عبر جرعات تقدم له يومياً وعلى مدار الساعات، ورغم ذلك يتقبل هذه

1- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 285. وسيوران، إميل: دموع وقديسون، ترجمة: عبد الوهاب ملوح، ط 1 (المملكة العربية السعودية: دار صفحة السابعة للنشر والتوزيع، 2020)، ص 40-41.

2- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 286.

3- سيوران، إميل: تمارين في الإعجاب، ترجمة: آدم فتحي، ط 1 (بيروت: منشورات الجمل، 2021)، ص 125.

الحياة في كليتها بنفس مطمئنة ومنشروحة. غفليته هذه وعبثيته سمحت بإثارة علامات الاستفهام والتعجب حول مصدر هذه الرغبة في الحياة بنقائصها ونقطتها السلبية. الغفيلة ههنا تعبير عن غياب الهدف من العيش والعبثية تكمن في عيش الحياة والاستمرار فيها بدون هدف واضح¹. الكارثة العظمى الثاوية وراء كل ذلك هو الاستمرار مع نفس المرض، وتقوية انتشاره داخل جسم إنساني منهك بالتعب، وهش لأبعد مدى، وقابل للزيادة في حجم الانهيار مع تكالب أمراض الحياة عليه. جسد غير قادر على مقاومة الموت، فما بالك بمقاومة الحياة؟

مكمن الصعوبة في مساعفة الحياة للإغراءات التي تقدمها، ومسيرة اللذات المزيفة التي تدفع بها في وجه كل كائن فكر في التخلص منها. كلها أشياء تنفر الكائن البشري في الموت، وتحببه ولو بعد حين بالحياة والعيش. يقول سيوران في هذا الصدد: "ليست الحياة ممكنة إلا بفضل عصور مخيلتنا وذاكرتنا"². من النص نتبين أننا لا نتخيل أعظم من الحياة، ولا نتصور ما يمكن عيشه خارجها. فمسار المخيلة، وعمل الذاكرة ينشأ من ملأ الحياة. لهذا ننسى معاناتنا داخلها وآلامنا وأحزاننا بمجرد أن نتلقى خيراتها وملذاتها. تلعب الخيرات دور صنارة الصيد التي تمسك بتلابيبنا. إن ضعف الخيال وقوة الذاكرة هما ما يبقياننا في الحياة، ويقويان من وجودنا. لذلك أول سبيل للتخلص من مثالب الحياة، والتحلل من مشاقها كامن في تقوية الخيال، وتمتين الذاكرة. من شأن هذا الصنيع إبقائنا بالقرب من الولادة والموت، باعتبارهما الضامين الفعليين لكشف حقيقة الحياة وزور ادعاءاتها. فالحنين إلى هذا الوجود المنسي وغير المتخيل هو الدليل على وجود الموت. وهو الإمكان الذي لم يفكر فيه أحد من الفلاسفة أو المفكرين أو رجال الدين لحد الساعة. فإلى أي حد من المحتمل أن يشكل الموت أحد أنواع الحياة المناقضة للحياة التي نعرف؟ وهل نستطيع أن نجد عند الموت ما لم نجده عند الحياة؟ للإجابة عن سؤالين يصح إميل: "أن نعيش في حالة انتظار فيما هو ليس بعد متشكل؛ يعني أن نرضى باللاتوازن المحفز الذي تفترضه فكرة المستقبل. كل حنين هو تجاوز للحاضر"³. يغدو الحنين إلى المستقبل حنين إلى ما ليس هو الماضي والحاضر بعد. حنين إلى شكل من الزمان منتظر، يأتي بعد الحاضر وما وراء الماضي. ولعل تلك الرغبة في تدارك ما حصل في الماضي كامن في عيش حياة مخالفة لما حصل الآن وفي الماضي. كما أن الحنين يمثل شكل من الحسرة والاحتجاج على ما وقع. وتنديد ضمني بالحدث وزمانه ومكانه. إذ ما كان له أن يقع وفي غفلة من الأمر حصل، مستغلا شروطا مادية. لذا فإرادة التغيير تبدأ من عدم الرضا بهذا التسلسل الزمني الخارج عن إرادة ذات ورغباتها⁴؛ أي أن الحياة هي ما فوق رغبة الذات وخارج إرادتها. لهذا كثيرا ما تجتاحها مشاعر من قبيل: الكأبة، الحزن يعتبرها سيوران إيجابية لا سلبية كما يظنها باقي الناس.

1- Laignel-Lavastine, Cirion, Eliade. L'oubli du fascisme, Op, Cit. P.63.

2 - سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 50.

3 - سيوران، إميل: لو كان آدم سعيدا، ترجمة: محمد علي اليوسفي، ط1 (عمان: أزمنة للنشر والتوزيع، 2014)، ص 58.

4 - Laignel-Lavastine, Cirion, Eliade. L'oubli du fascisme, Op.cit. P.33.

بمعنى آخر، هذا النوع من الوعي المفارق مجرد هوس بمكان آخر بديل وفوق، يغني عن عبث هذا العالم المنسي. الحنين تحديدا إحساس أبدي بالبعد عن البيت الأصلي. وهو إلى ذلك شعور ضمني بالاغتراب داخل هذا البيت. فالعزلة ضامن للعودة من الغربة. كما أن الشعور بالاغتراب عن هذا العالم قد يفيد في تقهقرنا إلى عالمنا الأصلي الذي منه جئنا، وانفصلنا عنه مباشرة بعد حدث الولادة. لذلك لا نستغرب من وضع الإنسان ليوثوبيات وجنات فردوسية، وظيفتها تعويضنا عن خسائرننا في هذا العالم. تغطي هذه اليوتوبيات عن نقائص وشوائب الحياة. الأمر الذي يفسر لماذا تصورها الإنسان أتم وأحسن عالم؟¹.

بناءً على ما تقدم، لا مرأى في تصور النفس خارج هذا العالم، وُجدت من أجل عالم آخر. وهيات جسميا وروحيا لملاقاة عالم ما بعد الولادة. "فكل من لم يتصور إلغاء نفسه من العالم، وكل من لم يشعر باللجوء إلى الحبل إلى الرصاصة إلى السم أو البحر، هو سجين ذليل في العالم أو دودة تزحف على الجيفة الكونية"². هل فكر أحد في العزلة؟ هل استنطقها الفلاسفة وباحت لهم بأطوارها وخصائصها وميزاتها؟ أمن الممكن الاقتراب منها والابتعاد عن الناس بنفس المسافة؟ كيف للعزلة أن تعيد اكتشاف الذات لذاتها؟

قد لا تتوقف الأسئلة والإشكالات والعواصات التي تثيرها العزلة عند سوران عن الإنطراح والتشابك. خصوصا وأن الرجل تمسك بها بوصفها حلا ومخرجاً أمام عبث الوجود وفوضى الموجودات، واعتبرها حلقة من حلقات العودة إلى ما قبل الولادة، وذلك لكونها منحه مزيدا من التفكير الهادئ في الموت وفي معطيات الوجود الناقصة. فكل متع الحياة لا تكتمل أبداً وتحضر ببطء، في المقابل تأتي مثاليها مجملة ومفصلة وعلى وجه السرعة. العزلة منحت فيلسوف الروماني هدوء وسكينة بعيدا عن الناس. إنها لحظة حاسمة من تشكل وعي الفيلسوف، مكنته من ملاقاته نفسه إراديا، لذلك احتفى سيوران بها سرا وهو ينشد وقت الفراغ. يكتب في هذا الصدد: "حين نحطم روابطنا، لفرط شهيتنا إلى العزلة، يكتنفنا الفراغ، ما من شيء بعده؟ ما من أحد؟ بمن سنفتك إذن؟ أين نعثر على ضحية طويلة النفس؟ إن من شأن حيرة مثل هذه أن تفتحنا على الله على الأقل، ومعه نحن واثقون من القدرة على الانفصال باستمرار"³. العزلة بقدر ما تبعد الناس عن بعضهم البعض، وتتيح مزيدا من أوقات الفراغ والتأمل وتكاد توقف الزمان، بقدر ما تمنح علاقة واسعة بالإله. وكأن العلاقة مع الإله تشترط إبطال العلاقة مع الناس لتتم. منطق الانفصال عن الكثرة والاتصال بالواحد، منطق حكم تصور العزلة عند سيوران.

العزلة هي شكل من أشكال الموت. إنها الموطن الأول والأوحد الحقيقي في الوجود الذي يظل صامداً وفي مكانه، ينتظر ضعفنا وهشاشتنا وتعاستنا ويأسنا ليطلعنا على حقيقة أننا ماضين إلى المنتهى. فلا وطن لنا إلا الموت. يصرح الفيلسوف الروماني: "بعد أن تبحث عبثا عن وطن يتبنالك، تنكفى على الموت لتستقر أخيرا كمواطن في هذا المنفى الجديد"⁴. نتخبط باستمرار وبشكل مثير للدهشة في التعاليم الدينية، والحفلات

1- Cioran, La Tentation d'exister, Op.cit. P.50.

2- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 67.

3- سيوران، إميل: الهياه كلها بلون الغرق، ترجمة: آدم فتحي. ط1 (بيروت: منشورات الجمل. 2003)، ص 134.

4- المرجع نفسه، ص 182.

الصاخبة، والألعاب... عسى أن نتمكن من الهروب من العزلة التي تلاقينا بأنفسنا، بل إن هذه الأشياء كلما جربناها أكثر وهربنا إليها هجمت علينا العزلة، وغرست أنيابها فينا. يضيف سيوران في هذا المستوى: "كل ما عاشرنا البشر اسودت أفكارنا، فإذا عدنا إلى عزلتنا وبحثنا عن النور، سنجد في العزلة الظلال التي أنشأتها تلك الأفكار"¹. كما قلنا سالفا إن مخالطة الناس ومعاشرتهم، وتطوير العلاقات معهم ليس بديلا عن العزلة أو نقيضاً مقيداً لها، إنما هي مقرب منها ودافع محفز لها. فعديدة هي المرات التي نلاقي فيها الناس ونخاطبهم بقدر ملاقة الذات ومخاطبتها حول نفس المواضيع. النقاش يأخذ مستويين عمودي مع الناس، وأقفي مع الذات. إذ لولا المجتمع ما فكرنا في العزلة والابتعاد عن الناس وعن عالمهم. ولولا كثرة العلاقات لما فكرنا ولو للحظة في إمكان قطعها من الأصل.

ظل سيوران يشعر بالعزلة والغربة بعيدا عن مكانه الأصلي، لا عن الناس والمجتمع. فالعزلة بالعيش بعيدا عما قبل الولادة لا بالابتعاد عن الناس². نلاحظ أن إميل يعيد النظر في تعريف العزلة ومحدداتها. فمنذ ولادته امتدت هذه الغربة، وزاد حجمها مع ابتعاد الرجل عن لحظة ما قبل الولادة. أحس الفيلسوف الروماني بالخيانة والغدر ممن أبعدته عن مكانه الطبيعي والأصلي. الغربة الميتافيزيقية أقصى أنواع المعاناة التي كابدها الفيلسوف، ويُعانيها الناس من ورائه. الأمر الذي يثير التساؤل: لماذا لم يرغب إميل في واقع ما بعد الولادة وفضل عليه العزلة في انتظار التخلص منها بالموت؟ ما السبب الكامن وراء عدم تعلقه بالحياة وتعلقه في المقابل بالموت؟

يستطيع عالم ما بعد الولادة أن يرين علينا بجمالياته، فيظهر علينا ويزين نفسه أمام عيوننا. دفاعاً عن استمراره منع الانتحار وتم تحريمه، مذكيا رأي رجال الدين والكنيسة وجميع شعائر وشرائع الأرض، وعلى الرغم من ذلك لم تستطيع الكنيسة برجال دينها تقديم حجة واحدة مقبولة ضد الانتحار، وضد كل من فضله لعدم احتماله لعذاب الحياة. فمن الذي سيبقيه ويحافظ عليه متى فقدت الحياة رونقها وجمالياتها؟ كل هذا صعب وكاد أن يستحيل قبل أن نستفيق في المراهقة والشباب لنجد أنفسنا مشدودين للحياة بخيوط أخرى غير خيوط الإغواء، مثل: المجتمع، الأبناء، الأصدقاء، الرفقاء...

الانتحار تسريع لوتيرة الموت، لذلك لا يرى سيوران أي فرق بين أن تموت ببطء وموتاً طبيعياً، وأن تموت بسرعة وموتاً إرادياً. الكل موعود بالموت في آخر المطاف. إلا أن خصيصة الانتحار أنه تفنن في الإماتة، وإبداع في أشكالها بما يحفظ للكائن توازنه. ويضمن له اختيار كيفية الموت. بناء عليه، يغدو الانتحار انتفاضة ضد هشاشة الحياة. انتفاضة كبرياء كائن يستشعر كرامته المهدورة، وينتصر لما بقي حياً في إنسانيته التي تأبى التلاعب بها من أي طرف كان. ولئن كان الانتحار يستطيع سوقنا لعالم ما بعد الولادة، غير أنه عاجز عن ملاقة الموت بشجاعة وصلابة. لذا يبات الانتحار من الأساليب الملتوية للتخلص من الحياة لا يليق بكائن

1- سيوران: لو كان آدم سعيدا، مرجع سابق، ص 183.

2- Sora, Cioran *jadis naguère*, Op. Cit. P.44.

عاقِل¹. ولعل الأقرب للتخلص من هاته الحياة من يفكر في سبل الموت، ويتفنن في تخيل أساليبه، مثل: الشنق أو السم أو حبل أو حادثه... يتخيل لا يعني يمارسها علانية بأمر الانتحار.

تأسيساً على ما سبق، لا يكفي التفكير في الموت، وإن كان خطوة أولى لا محيص منها، بل لا محيد عن تكثيف التفكير في طرقه واقتحام سبله، الأمر الذي يجبرنا على تطويره أكثر. مرونة الاعتناق تبدأ في انطباق هذا الوعي مع الموت، ثم ما يلبث هذا الانطباق يتحول إلى تغلب من فكرة الموت على فكرة الحياة. وعليه، لو كان لنا هذا الوعي منذ الولادة لثم التفكير في ديناميات الموت والطرق المؤدية إليه. وبالتالي لقلت خسائرنّا عندئذ، لكن سطوة الحياة وقوتها كشفت ضعفاً بشرياً يتجلى في الخوف من الموت، والعمل على إبعاده بكل السبل الممكنة. ولو بالتفكير في الانتحار دون ممارسته، لاسيما وأن دوره كامن في تأدية مهمة معاكسة لإغراءات الحياة، وذلك حتى تتساوى مطالب الحياة والموت أمام الكائن البشري. عندئذ له كل الحرية في أن يختار بينهما بكل موضوعية وحياد.

شكل الانتحار عامل انفصال وانشطار عن الحياة مثله مثل الألم، ووازع على التفرد والانعزال عن الهم والنحن. الألم يذكرنا بأننا أحياء متجهين إلى الموت أو أحياء وجدوا من أجل الفناء. يقول سيوران: "لا يوجد في كل ما يربطنا بالأشياء رابط وحيد لا ينحل ولا يتلاشى بفعل الألم الذي يحررنا من كل شيء"². الألم وسيلة تدمير لكل وظائف آلية تقوم بها الحياة بشكل سطحي. الألم يبين حقيقة الإنسان الضعيف. يذكرنا بالموت ويقربنا أكثر من ذاتنا الكامنة وراء الجسد، ولعل التأمل في هذه الحقيقة يحتاج إلى التألم بأكبر قدر ممكن. ولعل هذا هو أحسن تعامل معه، يمكن من استثماره على أفضل وجه. الألم امتلاك لمنفذ ممكن. إنه امتلاك لفكرة الهرب، مثله مثل الانتحار كلاهما يساوي عبث الحياة، ويدفع تجاه التكفير عن ملكاتها بالأمها.

يتصور سيوران أن كل ما تمنحه الحياة من ملذات يوازي آلامها. وإذن لا ميزة لها تجعلها قابلة للتفضيل. الأمر الذي يجعل الوجود متكافئ مع العدم، واللذة متساوية مع الألم، والحزن صنو الفرح.... وكأن الفرح والمتعة مجرد معابر للحزن والشقاء والألم. هذا التناسب هو الضامن فعلياً لتوازن الحياة ومن ثمة بقائها، غير أن هذا التناسب يمج كل مدافع عنها. وهو الأمر نفسه الذي يؤاخذ سيوران على الفلسفة وعلى الفلاسفة³، الذين لم يصلوا لعمق الحياة ولحقيقتها الأبدية، وذلك لكونها مبنية أصلاً على التناقضات التي تنتصر في كل مرة لأحدها على حساب الآخر. منطقها الداخلي يتوجه رأساً إلى نفس نفسها بنفسها دون حاجة إلى تدمير خارجي من الموت. "الحياة هي ما يمكن أن يتحلل في كل لحظة. إنها فقدان الرتيب للنور وذوبان مسيخ في الليل، بلا أطياف ولا أمجاد"⁴. تغدو حقيقة الحياة أكثر من أن تُطاق، إذ كلما استمر الشخص فيها ازداد تحللاً وانهيأراً. البقاء داخلها، على عكس مجموعة من التصورات، يقرب كثيراً من الخروج

1- Cioran, *La Tentation d'exister*, Op.cit. P.81.

2- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 74.

3- يقول: "الأنساق الفلسفية الكبيرة ليست في نهاية المطاف سوى لغو لامع. ما الفائدة أن نعرف أن طبيعة الكائن تتمثل في إرادة العيش، في الفكرة أو في الخيال الراجعين إلى الإله أو إلى الكيمياء؟ مجرد تكاثر كلمات. نقلات خفية للمعنى. إن ما هو ينفر من عناق الشفهي". رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 85-86.

4- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 93.

منها. فتدمير الحياة لا يأتي من عنصر يوجد خارجها، بل من داخلها¹. فالصحة فيها تقود للمرض، والفرح يسوق للحزن. نهارها مسبوق بليل بهيم، ورتابتها أكثر من أن تطاق. يعيد فيها الزمان سيرورة الألم والمعاناة والأحزان، لاسيما وأن هذه هي العملة المتداولة فيها. الماضي داخلها مثل المستقبل والحاضر، كلها أزمنة تحمل مزيداً من الألم والأحزان للقاطنين فيها. وبالتالي الزمن فيها متوقف، والسيرورة تبين أن الأيام والأسابيع والأعوام مجرد أوهام وأخيلة لا تمت بصلة لحقيقة العودة الأبدية لنفس الشيء²؛ أي عودة الالتذاذ المصحوب بالملل. كل شيء قابل للتدمير والتحلل في حياة هشة، وزمن متردد، وموت قادم لا محالة. فهل يغني التمسك بالحياة عن الموت؟ ألا يعني التثبث بها احتمالية الإصابة بآس كبير وصدمة قوية عند قرب موتنا؟ هل من الأفضل لنا أن نتخلى عنها أو أن نتخلى هي عنا؟ أيهما الموقف الأسلم؟

مثل هذه المواقف الصعبة والمتحدية ثم المساوية هي ما يحكيه ديوجين الكلي. "أدخله رجل ذات يوم بيتا فاخر الأثاث، وقال له إياك أن تبصق على الأرض. وكان ديوجين قد رغب في البصاق، فبصق في وجه الرجل. زاعقا به إنه المكان الوحيد القدر الذي عثر عليه، ورأه صالحا لذلك"³. تفكير ديوجين عبثي لكونه لا يرى مانعا من البصاق في وجه كل من يظن نفسه مقدرًا ومحبوبًا وكرامًا، لا سيما وأن الحياة بنفسها فاقدة للمعنى، وغير مكرمة ولا ذات شرف. بل هذه الخصائص تظفر بها عندما يرغب فيها الإنسان، ويسعى للمحافظة على نفسه داخلها. تأسيسا عليه، كل من عليها لا يستحق التقدير. لذلك فمخاط ديوجين يستحق أن يلقي في وجه من يُمجد حياة لا تمجد، ويكرم ما لا يجب أن يكرم. فالبيت أفضل من صاحبه. ما هذه العبثية التي تنقلب في وجه الحياة. تغافل الرجل عن قيمته وعن قيمة ديوجين الذين لولاهما لما كان لأثاث البيت من معنى.

سعى سيوران إلى تكريس الاستهزاء من الحياة، والتقليل من شأنها حتى كتب له احتقارها لأبعد الأشواط، وطريقة استهزائه كامنّة في تدليله على رأي ديوجين الذي عبر عن حقيقة الوجود العبثي بمراً ومسمع الناس. فظل يمارس ما يراه مناسباً دون خوف أو توجس من أحد. من مثل الاستمناء أمام الناس في الشارع العام، حمل المصباح وسط النهار، العيش في برميل... استهزأ ديوجين حتى من كونه إنسان مطلوب منه التعقل وليس الجنون. مطلوب منه العيش وسط القطيع، لذلك ربط نفسه بالكلب. خصوصاً "إن إطلاق الكلب على أكبر خير بالبشرية برهان على أن الإنسان ما انفك ينكر الحقائق بلا هوادة، ولم يملك أي وقت الشجاعة الكافية للقبول بصورته الحقيقية"⁴. اعتبر سيوران ديوجين أحد أكبر الصادقين الذين كشفوا حقيقة البشرية، ومن ثمة حقيقة الحياة، ووضعية الإنسان داخلها. وضعية رديئة ومأزومة لا مكان فيها للاحترام والتقدير، خصوصاً وأنها سمات وشمائل يتصف بها الكاذبون والمنافقون... أولئك يحتجزون

1- Cioran, Emil: *A short history of Decay*. Tr: Richard Howard, (New York: Penguin Books. 1949). P.212.

2- Cioran, *La Tentation d'exister*, Op.cit. P.77.

3- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 110.

4- المرجع نفسه، ص 112-113.

أنفسهم بين السماء والأرض داخل أسوار بنوها بأنفسهم، ولا شجاعة لهم عن الخروج منها¹. خوفهم سير العالم ضدهم. أشياءه لا تتشبث بهم ولا تخدم أغراضهم. وضعوا أنفسهم داخل لحدود افتراضية صلبة من الداخل، وهشة من الخارج. " فلا شيء مما يخلق في الحياة ويمنحها نبليها إلا وهو يتقدم في اتجاه خاتمة مريضة أو تافهة"². خاتمة سريعة لأنها تأتي على حين غفلة، وبعد مدة من التعود والألفة للحياة. تأتي لتقطع أي علاقة للشخص سواءً بذاته أو بمحيطة الطبيعي والثقافي، فما أهمية الوجود والحياة إن كانت منقطعة؟ يكشف لنا هذا الانقطاع عن عدم جدوائية فعل التملك في ارتباطه بالأشياء أو بالأشخاص أو بالجماعات. فالمتبقى بعد هذه النهاية الحتمية هو الفراغ والعدم والموت، ما يعني أن التملك في أصله هو لا تملك. ولما كان التملك يضيع الأشياء أثناء تملكها فإنه من الأفضل عدم التملك من الأساس. وعليه، تصير كل التملكات واللذات بلا معنى، "تشبه تأوهات الباغية أثناء ممارستها الجنس مقابل المال"³. تجسد دور المنتشية المملكة للرغبة، والحال أنها تؤدي ما عليها بمقابل. الحياة من نفس الطينة نعيشها ظنا منا أنها تبادلنا نفس الشعور فتتقاسم معنا أشياءها، وفي كثير من المرات تتنازل طوعا عن ملذات ورغبات وأفراح...مقابل أن تسعدنا. بينما هي لا تشعر بأي شيء مثل الباغية تؤدي دورها مقابل الارتباط والوفاء لها. تشبيهه سوران للحياة بالباغية الداعر اللاهية، يبين نظرة إيميل المحترقة لحياة ما بعد الولادة، وميله للتخلص منها، وذلك يتأتى أولا بمعرفة زيف لذاتها ورغباتها. وثانيا بالتأكيد على تلاعبها بمشاعر وأفكار من يعيش داخلها. وثالثا بقدرتها على إظهار عكس ما تبطنه، إذ تظهر الود والقربى وتبطن الكره والحقد⁴. ولئن حذرنا سيوران من غوايتها فإنه وضعنا أمام خيارين إما الزهد فيها وفي جمائلها أو ملاحقتها والبحث عن إشباع رغباتها عبر الانغمار كليا في مواضيعها. لا ترتب الخيارات بالأفق الثالث خارج الاحتمالات المفروضة. كما لا تأخذ الحياة بعين الاعتبار الحرية الإنسانية التي تمنحه إمكانية اختيار مصيره، وتغير شكل ومسار حياته. هذا اللامتوقع هو الذي يحول مصير الذوات ومعها مصير العالم. ففي آخر المطاف لم يتصور سيوران الإنسان مثل الأحجار والأشجار والحيوانات محكومة بقوانين الطبيعة والغريزة. يكتب سيوران: "إذا كانت الحياة تحتل المرتبة الأولى في سلم الأكاذيب فإن الحب يتلوها مباشرة، باعتباره كذبة داخل الكذبة"⁵. الحياة كذبة لأنها لا تدوم، وكذلك لكونها مجال لخلق الأوهام. بداية من الولادة ونهاية عند الموت. لذلك اعتبرها سيوران مرض بلا مرض. القاطن فيها مريض بدون مؤشرات ومظاهر العلة. لئن ظهرت هاته العلامات فإنها تتلبس بالمجتمع ومؤسساته وأجهزته وقوانينه وتشريعاته، وعلى الطبيعة بأحكامها وسننها، وعلى الإله بأديانه وتوصياته. الكل يحط من قيمة الحياة ويُحذر من مغبتها.

1- يمكن مشاهدة مسلسل "هجوم العمالقة" Attack on Titan يحكي باختصار عن صراع قبيلتين. كل منها تربي الكره والحقد تجاه الأخرى باعتبارها مصرا للشر في العالم. أي ان المسلسل يصور لنا نسبية القيم والمثل الأخلاقية.

2- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 129.

3- Sora, Cioran jadis naguère, Op. Cit. P.61.

4- Ibid. P.38.

5- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 147.

لا يتوانى سيوران بدوره عن رفض الحياة وإن اختلف منطلقاته عن مسلمات الدين والمجتمع. المنطق الداخلي الذي حكم سيوران هو النظر النقدي في الحياة من الداخل، وذلك عبر كشف سلبياتها الكثير وعلى رأسها عدم قدرتها على تحقيق كل الرغبات والحاجات الفردية والجماعية، إذ جل ما تستطيعه كامن في إشباع بعض المطالب الضرورية للبقاء¹. بينما تنتهج سبيل الدعوة إلى الصبر على باقي الرغبات، والتدرب على السيطرة عليها وترويضها. وكأن الكائن لا يحتاجها أو في غنى عنها، حتى إذا لم يجدها فعليه بالبحث عن البديل. وهكذا تقل طموحات وأحلام الأشخاص إلى مستويات دنيا تتجسد في المحافظة فقط على الحياة. وحتى هذا المطمع لا يتوفر لهم، إذ ما يفتأ يرين عليهم الموت. يعلق إيميل بالقول: "المجتمع لا يتحملكم إلا إذا كنتم على التوالي خاضعين ومستعبدين. إنه سجن بلا حراس لا مهرب منه إلا إليه"². يواصل المجتمع في نظر سيوران التغطية على أزمة الولادة وستر عيوبها، وذلك بأن يعمل على ترسيخها داخل الحقل الاجتماعي، ليصير للشخص انتماءين للحياة: انتماء إلى وطنه الحياة/الطبيعة، وإلى وطنه الحياة/المجتمع. فوجود الحياة واستمرارها رهين بعد الولادة باستقبال المجتمع لهذا المولود وتربيته وتعليمه واشباع بعض حاجياته، وصقل حبه وتعلقه بالحياة. فترة المجتمع فقرة ربط للأفراد بعالم غير أصلي، يحاول أن يكون بديلاً عن حياة ما قبل الولادة. يحاول أن يثبت نفسه بقوة فيغدق على الأفراد كل الملذات والرغبات.... في هذه الفترة الاجتماعية أيضاً يشجع على الولادة، وينظم الفعل الجنسي بواسطة الزواج. ما يعني أن انتقاد سيوران للمجتمع يتحول إلى هجوم عليه وعلى سلبياته³. فلا يرى الفيلسوف الروماني أي فارق بين سلبيات الولادة وسلبيات العيش في المجتمع كلاهما يدمر حياة الشخص، كلاهما يتحكم في مصير الشخص ويسيطر على حياته.

بناءً على ما سلف، أول ما يجب التخلص منه للقضاء على الولادة ومثاليها، والحياة وسلبياتها هو المجتمع. تنقلب إيجابيات المجتمع إلى سلبيات، فالأكل سلبيته الجوع، والشرب سلبيته العطش، والعادات سلبيتها تعطيل التفكير، والديانة سلبيتها الكفر... كلها تسعى للمحافظة على البقاء وإن اختلفت في أسسها ومنطلقاتها... إذ لو تمت الولادة خارج المجتمع لما كان للحياة أي قيمة، ولما حسم الموت المعركة لصالحه بسهولة. تحامل المجتمع على الموت أدى إلى انتصار الحياة بمثاليها وسلبياتها. إن وجود المجتمع غير محايد يصطف لصالح الحياة. يصرح سيوران: "يسهل على الخيال أن يتصور مستقبلاً يهتف فيه البشر بصوت واحد: نحن الأخيرين تعبنا من المستقبل وتعبنا من أنفسنا أكثر. امتصصنا عصارة الأرض ونهبنا السماوات لا المادة ولا الفكر ولا المجتمع تستطيع الاستمرار في تغذية أحلامنا"⁴. بعد هذا تتأكد حقيقة واحدة أمام سطوة الموت هي هشاشة الحياة. نتجه حسب هذا المنطق إلى الإنسان الصامت العاري والضعيف، إنسان ما بعد الموت. تمنى سيوران أن تتحول لحظة وعيه بهذه الحقيقة إلى إدراك حياة ما قبل الموت التي تشبه

1- Sora, Cioran jadis naguère, op. Cit. P.50-51.

2- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 182. سيوران: الهياه كلها بلون الغرق، مرجع سابق، ص 101.

3- Laignel-Lavastine, Cirion, Eliade. L'oubli du fascisme, Op.cit. P.45.

4- سيوران: رسالة في التحلل، مرجع سابق، ص 203.

كثيراً حياة ما بعد الموت. وإن كان لا يحدد لها حيزاً ومكاناً أو شكلاً أو طعماً أو رائحةً، وذلك خوفاً من أن تكون حياة حاملة وخيالية تشبه كثيراً حياة اليوتوبيات الحاملة. توجس سيوران من الوقوع في نفس مأزق هاته اليوتوبيات¹. الأمر الذي يؤكد إن فلسفة إميل على وعي بهذه اللحظة، ومعرفة بضرورة التحوط منها. يقترح سيوران، الذي يعيش حياته وسط المجتمع، مزجها بالموت، وذلك بجعلها مجرد تجربة احتضار مؤقتة في انتظار إتمام الموت لمهمته في إعدام عذابات الحياة. الاحتضار -في نظر سيوران- دربة وتعود على الموت القبلي، يُدرسنا كيفية الموت الهادئ والقوي في ذات الآن. وعن حق يكتب الفيلسوف الروماني: "ليتني أستطيع أخذ كل العالم إلى لحظة الاحتضار لتطهير الحياة من جذورها. سأضع لها، ليس من أجل تدمير الحياة، ولكن لتوصيل طاقة وحرارة مختلفة لها. النار التي سأشعلها في العالم لن تؤدي إلى خرابه، لكن ستحدث فيه تحولات كونية جوهرية"². احتراق الحياة لحظة من لحظات امتحانها على مدى قدرتها على مقاومة الموت. فعند الجوع والمعاناة والمقاساة... يشعل الموت ناره فيها. بالإضافة أن النار استعارة على شدة الاختبار والامتحان لمدى جدية الحياة، وحقيقتها هي أيضاً تتأسس على وظائف إصلاحية تعدل في الجوانب السلبية للحياة بأن تزرع ثقافة اللامبالاة. فمع النار نتعلم أن كل شيء قابل للتبخر والتحول إلى رماد. النار ههنا تفيد رمزيًا كل المشاعر والعواطف والأفعال التي اعتبرها المجتمع وعادات الناس وديانتهم وأخلاقيهم سلبية، فدعت إلى التخلص منها. إن امتحان الحياة إما يخلصنا منها ومن عذابتها أو على الأقل يضعفها وينهكها من الداخل. النار تسوق الحياة للاحتضار بما هو تحمل لكل أشكال العذاب عند الحدود بين الحياة والموت³.

يفيد إذن الاحتضار تقدم الموت بخطوات على الحياة أو قل هو محاولة إنهالك وتضعيف للحياة، يسوقها إلى الجنون، لتمييز غير مطابقة أبداً. لعل من أدوار امتحان الاحتضار أيضاً أنه يشعرنا بالمنزلة الحقيقية للحياة، ويبسط أمامنا حقيقة الموت. "الاحتضار بداية تفكك الحياة وانهيائها الوشيك"⁴. الاحتضار مرض يضعف كل مقاومة الموت، ويسلم الذوات للأفق المفتوح أمام اللاتوازن. تبعاً لذلك، أوجاع الاحتضار توقف نور المعرفة، إذ لن يكون بمستطاع الشخص العادي في صحة جيدة أن يستمتع بالحياة وبملذاتها (أغلب الناس يعيشون هذه الحالة) أن يفهمها ويفهم أدوار الاحتضار. لا يتوقع سيوران من هؤلاء الشيء الكثير، بل يتنبأ بأدوارهم السلبية في تعطيل الوعي البشري، وعرقلة تقدمه إلى الموت. إنهم يحملون مشاريع الخلود، وقد يكون من هؤلاء علماء وأطباء وحتى فلاسفة⁵.

1 - Laignel-Lavastine, Cirion, Eliade. L'oubli du fascisme, Op.cit. P.28.

2- سيوران: الهياه كلها بلون الغرق، مرجع سابق، ص26.

3 - Cioran, A short history of Decay. Op, Cit. P.177.

4 - Cioran, La Tentation d'exister, Op.cit. P.32.

5- Cioran, Emil: Entretien. (Paris, Gallimard, 1995). Pp.110.

كل التجارب الأصلية هي التي تأتي من داخل الحياة؛ أي من صميم أوجاعها ومآسها وأحزانها¹. حقائق الحياة تنجلي مع بداية الاحتضار، وتنكشف أمام وعي مأزوم وضع في حالة لا توازن وظيفي، ونقصد أن كل أعضائه الجسدية من العين والأذنين والأنف والأقدام والأيدي... مساندة للحياة، ومعانقة للعيش، حتى إذا ما اختل توازن أي عضو فلم يعد بقادر على أداء دوره ثم إصلاحه بسرعة من أجل العودة لمعانقة الحياة. تبعاً لذلك، يطالبنا سيوران بالانفصال أولاً عن هذه الحواس، وتالياً عن الجسم، من أجل أن يتخفف الوعي من ثقلها، وينكب على تأملها في تجرد وموضوعية. بمعنى آخر؛ إجهاد الحواس واتعابها يسهم في تسريع وثيرة الوعي بدونية حياة ما بعد الولادة، والمرض يخفف من الايقاع السريع والمتواتر للحياة. يقول سيوران: "يجعلك التعب تعيش أعلى من قيمة المعتادة للحياة، ولا يمنحك سوى استشعار الضغط الحيوي"². يستنزف كل من المرض والتعب والاحتضار رصيد الحياة، ويعمل ضد أدوار المجتمع، بأن يبين ضعفها وسهولة اختراقها على الرغم من المقاومات والمجاهدات التي تبذلها كل عضوية من أجل البقاء. تسمى هذه المقاومة والمجاهدة عند سبينوزا بالكوناتوس Conatus وعند نيتشه بإرادة الحياة La volonté de paissance.

كل هذه المكونات تهز الحياة من الداخل، وتشكك في أهميتها وقيمتها، كما تزرع بين عناصرها بذور الخلاف والتوتر. فتظهر الاختلاف والتعارض القائم بين هذه المكونات، وتبشر بقرب تفككها. هويتها أضعف من أن تتحمل صراع هذه المكونات المتعارضة. يستغل الموت تعارض هاته المكونات ليفككها من الداخل، ويمنع في نفس العلاقة بينها، وتعطيل وظائف كل منها. يحجم دور كل عضو، ويعزله عن باقي الأعضاء. مما ينذر بضياح هذه الوظائف كلياً أو جزئياً، وحاجة كل منها للآخرى. يفهم من ذلك، أن مصيرنا يرتبط بمدى قدرة كل عضو على تأدية دوره داخل هذا الكل الجسمي على أحسن وجه. لا يستسيغ سيوران أن يرتبط مصير كينونة كل كائن بغير إدارته الحرة والمستقلة. أمام هذا يستنتج الفيلسوف الروماني أن الحياة بهذه المواصفات لا تستحق أن نضحي من أجلها رغبة في سعادتنا. والحال ألا وجود للسعادة فوق حياة شيدت على سطح مقبرة من الموتى.

1- Cioran dit : "En même temps j 'avais une forte vitalité que j 'ai gardée et que je retourne contre elle-même. Il ne s 'agit pas d 'être plus ou moins abattu, il faut être mélancolique jusqu'à l 'excès, extrêmement triste. C 'est alors que se produit une réaction biologique salutaire. Entre l 'horreur et l'extase, je pratique une tristesse active. J 'ai pendant longtemps trouvé Kafka trop déprimant", Ibid, P.6.

2- سيوران: الهياه كلها بلون الغرق، مرجع سابق، ص46.

5- خاتمة

- إلى أي حد تمكن سيوران من مقاطعة الحياة؟ هل توفق في إعادة النظر في معنى الإنسانية؟ كيف السبيل لتقليل معاناة الحياة؟ قد لا نتوقف عن طرح الأسئلة وفتح الإشكالات، غير أننا سنخرج بخلاصات لعلها تقدم لنا صورة مبدئية عن فيلسوف قل البحث فيه، وندر تواجده في الساحة العربية. وهي:
- يربط سيوران الحياة والموت برباط متماسك، لدرجة أنه تصور وجود الحياة من أجل الموت، وتمثل الحياة مجرد مرحلة من مراحل الموت. وبالتالي فالموت هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن استخلاصها من هذه السنوات المتراكمة من الحياة.
 - تفقد الحياة معناها عند الحي عندما يكتشف أهوالها ومعاناتها، فلا سعادة تتحقق ولا اشباع يتم ولا رغبات تشبع. إن قلنا الحياة قلنا مزيدا من المعاناة والأمراض والأحزان المستمرة والمتزايدة بلا انقطاع، لا نتوقف هذه الأشياء إلا بالموت المخلص الوحيد.
 - نظر سيوران إلى الانجاب في علاقة بالحياة، إذ ديمومة الحياة مرتبطة بالولادة والانجاب، بما يعنيه ذلك من إحضار لأطفال بغض الطرف عما تسببه الحياة لهم من معاناة ومشاق وإحباط، فلولا الولادة لما كانت حياة، ودونها لم يكن للإنسان أن يوجد. ألا يعني هذا دعوة صريحة إلى تدمير الإنسانية وإيقاف عجلة نموها واستمرارها؟
 - أخيرا رفض سيوران رفضا مطلقا تمثل الإنسانية في ارتباطها بعادات وتقاليد المجتمع، وفي انتسابها بالضرورة إلى وطن يشكل هويتها. وذلك لما فيه من تضيق لمعنى الوجود البشري وحصره في انتماءات مغلقة، تحرك النعرات الإثنية، وتشعل الصراعات الدينية واللغوية...
- قد نلاحظ في الأخير أن فلسفة سيوران تأثرت كثيرا بسوداوية الرجل، وعلاقاته المتوترة مع محيطه، لذلك لا يعني أن سلبيات الحياة مدعاة لمخاصمتها ورفضها من الأساس، بقدر ما يعني أنها إعلان عن نقط ضعفها القابلة لتصحيح مسارها وتحسين جودتها. الأمر أشبه بمن يرفض أخذ العلاج لتأثيراته الجانبية أو من يرفض ركوب السيارات أو القطارات أو الطائرات لحوادثها المروعة. أما الموت فهو حقيقة وحيدة تدعونا لعيش الحياة بالطول والعرض.



قائمة المراجع:

باللغة العربية:

- 1- جيرار، روني: *العنف والمقدس*، ترجمة: سميرة ريشا، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
- 2- دولوز، جيل، غيتاري، فليكس: *ما هي الفلسفة*، ترجمة: مطاع صفدي، ط1 (بيروت: مركز الانماء العربي، المركز الثقافي العربي، 1997).
- 3- ريكور، بول: *الذاكرة، التاريخ، النسيان*. ترجمة: جورج زيناتي، ط1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009).
- 4- ريكور، بول: *من النص إلى الفعل*، ترجمة: عبد الحي أزرقان، ط1 (الرباط: دار الأمان، 2022).
- 5- سيوران، إميل: *اعترافات ولعنات*، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: منشورات الجمل، 2018).
- 6- سيوران، إميل: *المياه كلها بلون الغرق*، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: منشورات الجمل، 2003).
- 7- سيوران، إميل: *تاريخ ويوتوبيات*، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: دار الجمل، 2010).
- 8- سيوران، إميل: *تمليين في الإعجاب*، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: منشورات الجمل، 2021).
- 9- سيوران، إميل: *دموع وقديسون*، ترجمة: عبد الوهاب ملوح، ط1 (بيروت: دار صفحة 7 للنشر والتوزيع، 2020).
- 10- سيوران، إميل: *رسالة التحلل*، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: منشورات الجمل).
- 11- سيوران، إميل: *غسق الأفكار*، ترجمة: عبد الوهاب الملوح، ط1 (بيروت: دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2020).
- 12- سيوران، إميل: *لو كان آدم سعيداً*، ترجمة: محمد علي اليوسفي، ط1 (عمان: أزمدة للنشر والتوزيع، 2014).
- 13- سيوران، إميل: *مثالب الولادة*، ترجمة: آدم فتحي، ط1 (بيروت: منشورات الجمل، 2010).
- 14- هيدجر، مارتن: *إنشاد المنادى، قراءتي شعر هولدرلين وتراكل*، ترجمة: بسام حجار، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994).

باللغات الأجنبية:

- 1- Bollon, Patrice : *Cioran, l'hérétique*, (Paris, Gallimard, 1997).
- 2- Cioran, Emil: *A short history of Decay*. Tr: Richard Howard, (New York: Penguin Books. 1949).
- 3- Cioran, Emil : *De l'inconvénient d'être né*. (Paris : Gallimard, 1956).
- 4- Cioran, Emil : *Ebauches de vertiges*. (Paris, Gallimard, 2004).
- 5- Cioran, Emil : *Entretien*. (Paris, Gallimard, 1995).
- 6- Cioran, Emil : *La Tentation d'exister*, (Paris : Gallimard, 1956).

- 7- Cioran, Emil : **Syllogismes de l'amertume**. (Paris : Ed Gallimard, 1987).
- 8- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix : **Mille Plateaux**. (Paris : Ed de Minuit. 1980).
- 9- Laignel-Lavastine : **Cioran, Eliade. L'oubli du fascisme**, (Paris : P.U.F, 2002).
- 10- Maire, Corrine : **Quarante raisons de ne pas avoir d'enfants**, (Paris : Michalon. 2007).
- 11- Ricœur, Paul : **Le conflit des interprétations**. (Paris : Ed du Seuil. 1969).
- 12- Sora, Mariana : **Cioran jadis naguère**, (Paris, de L'Herne, 1988).

الآقياسية في فلسفة العلم

دراسة مُقارنة بين براديجم 'توماس كُون' وفوضوية 'بُول فايرأَبند'

Incommensurability in the Philosophy of Science: A Comparative Study between Thomas Kuhn's Paradigm and Paul Feyerabend's Anarchism

أ. عزيز العبودي

جامعة ابن طفيل
المغرب

aboudi17philo@gmail.com



اللاقياسية في فلسفة العلم

دراسة مقارنة بين براديغم "توماس كون" وفوضوية "بول فايرابند"

أ. عزيز العبودي

ملخص:

سنحاول في هذه الورقة العلمية تحليل ومقارنة مفهوم اللاقياسية في فلسفة العلم، من خلال التنقيب في جذوره، والتركيز على المغزى من طرحه في سياق العلوم. كما سنتناول بدايته الأولى من خلال موقعه بين النظريات العلمية، ونُقارن بين تفسيره عند كلٍّ من فيلسوف العلم: "توماس كون" و "بول فايرابند". وبالرغم من أن زاويتي نظرهما متقاربة، إلا أن "بول فايرابند" ينظر إلى اللاقياسية انطلاقاً من رؤيته الفوضوية للعلم، بينما يجد "توماس كون" نفسه مُضطراً لبناء نظريته حول اللاقياسية استناداً إلى مفهوم "البراديغم" داخل الجماعة العلمية. وستُظهر هذه الدراسة أن مفهوم اللاقياسية في الإستيمولوجيا المعاصرة يلعب دوراً أساسياً في فهم مسار تطوّر العلم.

فكيف يُمكن تفسير اللاقياسية في فلسفة العلم؟ وهل يعكس هذا المفهوم تعارضاً جوهرياً بين النظريات العلمية؟ وما الذي يجعل منه ذا أهمية خاصة في تفسير تطور العلم؟ وما علاقته بوفرة المناهج العلمية؟ كيف جاء اختلاف فهم "توماس كون" لمفهوم اللاقياسية عن فهم "بول فايرابند"؟ وهل هناك تباين جوهري في مقاربتيهما لهذا المفهوم؟ وأخيراً، ما الدور الذي تلعبه اللاقياسية في فلسفة كل من "توماس كون" و "بول فايرابند"؟

الكلمات المفتاح: اللاقياسية، الجماعة العلمية، فوضوية العلم، براديغم.

Abstract:

In this paper, we will attempt to analyze and compare the concept of incommensurability in the philosophy of science by exploring its roots and focusing on the significance of its introduction within the context of the sciences. We will also examine its initial emergence, positioning it among scientific theories, and comparing it in the works of two philosophers of science: Thomas Kuhn and Paul Feyerabend.

Although their perspectives are similar, Feyerabend views incommensurability from his chaotic perspective on science, while Thomas Kuhn finds himself compelled to build his theory of incommensurability based on the concept of the "paradigm" within the scientific community. This study will demonstrate that the concept of incommensurability in contemporary epistemology plays a crucial role in understanding the trajectory of scientific development.

How can the concept of incommensurability be interpreted in the philosophy of science? Does this concept reflect a fundamental contradiction between scientific theories? What makes it particularly important in explaining the development of science? What is its relationship with the abundance of scientific methodologies? How did Thomas Kuhn's understanding of incommensurability differ from that of Paul Feyerabend? Is there a fundamental divergence in their approaches to this concept? Moreover, what role does incommensurability play in the philosophies of both Thomas Kuhn and Paul Feyerabend?

Keywords: Incommensurability, Scientific Community, Science Anarchy, Paradigm.

1- مقدمة:

يتفقُ معظمُ الباحثين في حقلِ الإيستمولوجيا على أن مفهومَ اللاقياسية (L'incommensurabilité)¹ من المفاهيم الأساسية التي راجت وبشكلٍ كبيرٍ لدى فلاسفة العلم في القرن العشرين. بل إنَّ البعضَ اعتبر اللاقياسية من المفاهيم المُمهدة لفهم العلم ومن ثمَّ فلسفته. الأمر الذي أدَّى إلى بُروزِ مجموعةٍ من المقاربات التي تتناول بالخصوص العلاقة القائمة بين الذاتِ العارِفة وموضوعها، ثمَّ دورُ الملاحظة في عملية المعرفة. ممَّا يُمكننا من القول، إنَّ استخدامَ اللاقياسية كمفهوم لم يقتصر على الدِّراسات الإيستمولوجية. بل انتشر أيضاً في العديد من مجالات المعرفة الإنسانية.

نُشير هنا إلى أنَّ ما يهْمُننا في هذه الدراسة هو صورةُ اللاقياسية في النظريات العلمية، التي أصبحت تُمثِّل أساسَ النقاش بين المشتغلين بفلسفة العلم في العصر الحالي، خاصَّة في النصفِ الثَّاني من القرنِ العشرين. لقد ارتبط هذا المفهوم بمسائل مُختلفة، تتعلَّق أساساً بموضوعية الحقائق والنظريات العلمية، وبالمنهج العلميِّ الملائم، ثمَّ بالقواعدِ المميِّزة للعلم واللاعلم وكلِّ الأنماطِ المعرفية، وحتَّى بمعايير التمييز والمفاضلة بين النظريات العلمية. وقد أدَّت مقارنة هذه الموضوعات إلى تعدُّد وجهات النظر واختلافها، لكنَّ ما يُوحيدها أساساً هو السَّعي إلى عقلنة الممارسة العلمية، وتوحيد صورة العلم باعتباره نشاطاً مُقايَساً.

يُفيد مفهومُ اللاقياسية من النَّاحية اللُّغوية: "عدمُ القدرة على تقدير شئٍ بمثله". أما اصطلاحاً، فيُقصد به: عدمُ إمكانية المفاضلة بين النَّظريات بطرقٍ موضوعية، أو عدمُ قابلية النظريات العلميَّة للقياسِ المتكافئ للحُكم عليها بالمعايير نفسها². بمعنى أنَّ مفهومَ اللاقياسية، الذي تمَّ أخذه من رياضيات التفاضل والتكامل، يُفيد أنَّه إذا وُجد براديجمان تمَّ استنباطهما من ثورتين علميتين مُختلفتين عن بعضهما البعض، فسيكون من المتعذَّر، بل من المُستحيل، مُقايَستهما أو ترجمة لُغة أحدهما إلى لُغة الآخر.

فالقُطيعةُ بينهما جذريَّة، نظراً لعدم وجود أيِّ قاسمٍ مشترك بينهما. وبذلك، فإنَّ اللاقياسية في هذا السياق تُشير إلى ذلك الانفصال وتلك القُطيعةُ الإيستمولوجية بين النظريات العلمية خلال مسار تقدِّم العلم.

وجبَ من هذا المنطلق، الوقوف عند توضيح ما شابَ هذا المفهوم من غموضٍ ولُبسٍ لدى "بول فايرابند"³، وسنُحاول ما أمكن، المقارنة بين نظريته ونظرية مُورخ وفيلسوف العلم "توماس كون"، لتوضيح

1- اللاقياسية: نجدُ أصلَ هذا المفهوم في الرياضيات اليونانية القديمة، حيثُ يُقصد به أنَّه لا يوجد مقياس مُشترك بين الصفات والمقادير. مثال على ذلك، لا يوجد معيار مُشترك بين طول الساق وطول وتر مُثلث مُتساوي الساقين. وقد تم حلُّ مثل هذه العلاقات غير القابلة للقياس عن طريق الأرقام الجذرية.
انظر:

Thomas Kuhn, Stanford Encyclopedia of Philosophy. First Published Fri 13 Aug.2004.

<http://www.plato.stanford.edu/entries/incommensurability>.

2- بناصر البعزاتي، الاستدلالُ والبناء، بحث في خصائص العقلية العملية، 1999، دار الأمان، ط1، ص317.

3- بول كارل فايرابند P.K. Feyerabend: نسأوي المنشأ، وُلِد في فيينا سنة 1924م، هو فيلسوف العلم درس التاريخ وعلم الاجتماع في جامعة فيينا، معهد (Osterreichische Geschichtsforschung)، ثم تحول لدراسة الفيزياء، فدرس الفلسفة،

اختلاف الرؤى بخصوص هذا المفهوم من جهة، ومن جهة أخرى، إبراز الإضافات التي قدمها هذا المفهوم للدراسات الإستمولوجية المعاصرة. وبذلك يُطرح السؤال: لماذا ألح "فايرابند" على إدراج مفهوم اللاقياسية كمفهوم محوري داخل فلسفة العلم المعاصرة؟ بمعنى، ما الجديد الذي قدمه مفهوم اللاقياسية للعلم؟ وهل يحمل هذا المفهوم معاني جديدة مغايرة لما ألفناه من القطيعة بين نظريات العلم؟ وهل لفيلسوف العلم "فايرابند" رؤية جديد لهذه القطيعة؟ هذا ما ستبرزه فلسفته بالموازاة مع فلسفات أخرى تشرّبت من نفس النبع الذي أخذ منه، ونخص بالذكر فلسفة "توماس كون"¹.

غالباً ما يتمّ الجمع بين اللاقياسية وبين مفهوم القطيعة الجذرية الإستمولوجية لدى فيلسوف العلم "غاستون باشلار". وبما أن الأمر كذلك، فإن تناول هذا المفهوم يُحيلنا بالضرورة إلى أطروحة "بول فايرابند" ومقاربة "توماس كون" له. سنوضح، من خلالهما، الفرق بين مقاربتيهما، وتلك التي لدى "باشلار" له من جهة، ومن جهة أخرى، سنحاول إبراز أن اللاقياسية قد شكّلت محور المتن "الفايرابندي" و"الكوني" خاصة وأنّ عمليهما يهّم إبراز وتطور الثورات العلمية.

2- اللاقياسية بين النظريات العلمية:

يتطلّب التعريف باللاقياسية ضرورة العودة إلى النظريات التي سادت قبل ظهور هذا المفهوم؛ فكلّ مفهوم فلسفي أو علمي، هو، في الأساس، حصيلة حدث طبيعي أو فيزيائي، ولا يمكن إلا أن يطبع هذا الحدث أثره على ما يأتي بعده من الفلسفات والنظريات. وبذلك، فإن التطورات العلمية التي شهدتها القرن العشرون مثّلت ثورة شاملة في النظريات العلمية والمناهج التي كانت تُعدّ ثابتة، ولا سيّما تلك التي استندت إلى أفكار نيوتن (Newton) بشأن قوانين الحركة الفيزيائية. وقد كانت تلك النظريات بمثابة ركائز راسخة في التفكير العلمي لعقود من الزمن، حتى إنّه من الصعب تصوّر عالمٍ علميٍّ من دونها.

ومع ذلك، شهد القرن العشرون تحولاً جذرياً في أسس المعرفة العلمية، حيث بدأ العلماء بإعادة النظر في العديد من المفاهيم الأساسية. فعلى سبيل المثال، كانت العقلانية العلمية الحديثة ترى أنّ العديد من

وأصبح فيما بعد أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا بيركلي. نشر العديد من المقالات والكتب في فلسفة العلم، وأشهرها ضد المنهج (Contre la méthode) سنة 1972م، مع زميله آنذاك إمري لاکاتوش (Imre Lakatos). توفي فايرابند سنة 1994. Paul Karl Feyerabend and Maxwell, (Ed), (1966). Mind, matter, and method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl. University of Minnesota, press. p509.

1- توماس صامويل كون T.S. Kuhn: ولد في سنسنتي أوهايو عام 1922م، درس الفيزياء في جامعة هارفارد، حيث تخرج منها سنة 1943م، ثم حصل على درجتي الماجستير والدكتوراه في الفيزياء عام 1946م. في عام 1962م، أصدر كتابه "بنية الثورات العلمية" الذي اعتُبر نقطة تحول أساسية في فكر فلسفة العلم. التحق سنة 1979م بمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT)، واستمر في نشر العديد من المقالات المتنوعة حول تاريخ وفلسفة العلم، من بينها أعماله حول تطوير مفهوم اللاقياسية. توفي سنة 1996م.

J. A. Marcum, *Thomas Kuhn's Revolution: a Historical Philosophy of Science*. Continuum international Publishing Group. 2005, pp. 3-26.

للاطلاع على مزيد من التفاصيل:

<http://www.plato.stanford.edu/entries/incommensurability>.

القضايا التي طرحتها يمكن اعتبارها شاملة وثابتة، لكنّ التغيّرات العلميّة الجديدة استلزمت إعادة فحص هذه المبادئ. ولم يقتصر هذا التغيّر على نطاق مفاهيم بعينها، بل شمل طرق ومناهج التفكير ذاتها.

وعليه، بدأ التطور العلمي يتطلّب مفاهيم ومعايير جديدة، خصوصاً مع التحولات التي شهدتها مجالات الرياضيات والفيزياء. وبذلك أصبحت هذه الثورة العلمية تتطلب عقلانية جديدة قادرة على استيعاب هذه المتغيرات التي خرجت عن الإطار التقليدي. هذا وقد شملت هذه الثورة العلمية منحنيين اثنين متلازمين بالأساس وغير مُنفصلين، علوم الرياضيات، وعلوم الفيزياء. إن هذه الثورة العلمية هي التي مهدت الطريق لتصورات جديدة حول نظرية اللاقياسية، بحيث أصبح من غير الممكن قياس النظريات الجديدة وفقاً للمبادئ التي سادت في العصور السابقة.

عديدة هي النظريات الإبستمولوجيا المواكبة للتقدم والثورة العلميتين. ومع بداية القرن الواحد والعشرين، تتابعت الثورات العلمية، مُتضمنة رؤية جديدة للعالم، سواء من قبل العلماء الذين عاصروا هذه الثورات بأنفسهم، أو من قبل فلاسفة العلم الذين كانت لهم نظرة مغايرة لهذا التطور العلمي، مثل "توماس كون" و"إمري لاكاتوش" و"بول فايرابند" وغيرهم، الذين عبّروا عن لاقياسية العقلانية العلمية. وهو ما تجسّد أيضاً في أعمال "رودولف كارناب" (R. Carnap)¹ و"كارل بوبر" (K. Popper)².

فبعد أن كان يُنظر للعلم على أنّه عملية تراكمية ((Cumulative تتكون بالأساس عبر تراكم المعرفة، بحيث تحتوي كل نظرية جديدة شيئاً من النظرية التي سبقتها، نجد أن "كارل بوبر"، على سبيل المثال، يرى أنّ العلم لا يتقدم فقط من خلال تراكم مُستمر، بل من خلال ثورات علمية متقطّعة، وأنّ كلّ نظرية جديدة عليها أن تُصارع سابقتها، بل وتُكذّبها في بعض الأحيان إن أرادت الاستمرار والقبول³.

1- رودولف كارناب، فيلسوف ألماني ولد في مدينة رونسدورف في 18 ماي سنة 1891 درس الفلسفة والفيزياء والرياضيات في جامعتي فريبورغ (Freiburg) وإينا (Jena) في الفترة الممتدة بين سنتي 1910 و1914، وكان من أساتذته في هذه المرحلة غوتلوب فريغه (Gottlob Frege) الذي عرض في دروسه نظامه المنطقي وتطبيقاته على الرياضيات، وكان فريغه "من دعاة منطق رمزي جديد من شأنه أن يزوّد البحث الفلسفي بأداة تحليل دقيقة تُساعده على جعل الخطاب الفلسفي أكثر علمية".
للمزيد من التفاصيل، انظر:

طرايشي جورج، معجم الفلاسفة ط. 3. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر 2006. ص 501-502

2- كارل ريموند بوبر: ولد في عام 1902 في العاصمة النمساوية فيينا، لعائلة من أصل يهودي. غادر بلاده في ثلاثينيات القرن العشرين، في ذروة الصعود النازي، مُتوجّهاً إلى بريطانيا التي منحتة جنسيته وياشر فيها مساراً أكاديمياً ثرياً في جامعة لندن. توفي في العام 1994 تاركاً العديد من المؤلفات، أهمها: "منطق الكشف العلمي"، و"المجتمع المفتوح وأعداؤه" الذي تضمّن أسس فلسفته السياسية.

3- ماهر عبد القادر محمد، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت 1985. د ط، ص 153-154.

بالمقابل، نجدُ التّصور الإبستمولوجي للفيلسوف الفرنسي "غاستون باشلار" (Gaston Bachelard)¹ الذي يرفض النظرة التراكمية الاتصالية، وقد استبدلها بمفهوم القطيعة الإبستمولوجية²، بما تحمله هذه الكلمة من معنى الخرق أو النقض لقانون أو اتفاق، فالعلمُ، والتقدّم فيه، لايقومان على الاستمرارية، بل يُبنى على قطع الصّلة بالماضي، وذلك من خلال الثورات العلمية التي طالما شكّلت نقاطاً انقلاباً على كل ما سبقها. وبمعنى أوضح، إعادة النظر كلياً في منظومة المعرفة³.

لكنّ، القطيعة عند "باشلار" لا تعني هدم القديم في العلم، وإنّما التوسّع والاكتمال تجاه الأخطاء التي يزخر بها تاريخُ العلم. والوصولُ بالتالي إلى تفسير أعمّ يضمّ بين طيّاته الفكر العلمي السابق له⁴. إنها تصورات ومفاهيم تضعنا أمام اللاقياسية بين النظريات العلمية، التي صارت محطّ اهتمام وجدلٍ جلّ المهتمين بفلسفة العلم تقريباً منذ عام 1962م، مع كلّ من "توماس كون" و"بول فايرابند" بتعبيرهما عن القطيعة الباشلارية بفهم مغاير، عبر تقديم صيرورة العلم بوصفه صيرورة لتاريخ النشاط الإنساني، وفي ذات الوقت، تاريخاً لذلك الوعي الذي يتشكل خلال هذا النشاط⁵. بمعنى عدم قابلية النظرية العلمية القديمة للمقايسة مع النظرية العلمية الجديدة. إنّنا بهذا سنكون أمام تحولٍ جذريٍّ وثوريٍّ بين النظريات العلمية.

3- حُدود الأقياسية لدى "توماس كون":

تُمثل فلسفة "توماس كون" (Thomas Kuhn) توجّهاً مغايراً لما سبق، فالشيء الذي يُميّز الحركة الفكرية لديه، وبالأخصّ في مجال فلسفة العلم، هو عمّله الدائم للربط بين تاريخ العلم وفلسفته. وهو إذ يقوم بهذا الأمر، فهو يرفض تلك النظرة التي ترى النظريات العلمية عبارة عن تراكمٍ قائمٍ على منطقي التبرير، انطلاقاً من أنّ المعرفة العلمية، هي مسار تصاعدي مُتتالي ينتقل من مرحلة لأخرى. ومن هنا، فالمرحلة أو التمرحل تُعدّ أساس بناء العلم لديه، إذ، أنّ العالم لا يمكنه الانطلاق من لاشئ في بناء المعرفة العلمية

1- غاستون باشلار، فيلسوف فرنسي، ولد في 1884 وتوفي في 1962، له تأثير عميق على الأجيال المفكرة الفرنسية في حقول المعرفة وفلسفة العلم، ونظرية الخيال. وتقوم فلسفته على تحدّد ثلاثة عناصر أساسية في منظومته الفكرية وهي: تأكيد نظرية المعرفة في العلم، والتنظير لتاريخ العلم وتحليل أشكال الخيال.

انظر: جون ليشته في كتابه "خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة ط 1، 2008، بيروت. ص 20-21.

2- القطيعة: إن كلمة (Rupture) مشتقة من الأصل اللاتيني (Ruptus)، التي تشير من الناحية اللغوية إلى خرق أو نقض لقانون أو اتفاق، وتشير أيضاً إلى الجزء المقطوع من النسيج أو هي الانقطاع المتجزئ في الوجود، أما في اللغة العربية فإن القطع هو الحزم من بعض فصل، وتقطّعوا أمرهم بينهم زبداً، أي تقسموه أو تفرقوا في أمرهم، وتقطعت بهم الأسباب، أي انقطعت أسبابهم ووصلهم والقطيعة هي الهجران وضد الوصل. وقطع رحمه قطعاً وقطيعةً وقطعها: لم يصلها، وأيضاً القطيعة ما اقتطعه من الشيء. للمزيد من التدقيق، انظر: خالد محمد أحمد قطب: منطق التقدم العلمي دار قباء، القاهرة، 2001، د.ط، ص 83.

3- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1982، ص 15.

4- يُمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 264، ص 392.

5- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، بيروت 2006، ص 43.

الإنسانية، وذلك بمنأى عن سابقه من العلماء، بل إنَّ نقطة انطلاقته يجب أن تبدأ من حيث انتهى الآخرون مُستغلاً الإرث العلميَّ السابق.

إلى جانب ذلك، رفض "توماس كون" تلك التزعة الثوريّة التي تقوم على منطقي الكشف، والتي تنظر إلى العلم كحالة ثورة مُستمرةً وانقطاع دائم، دون وجود أيّ رابطٍ داخليٍّ بين النظريات العلمية. فالعلم، في نظر "كون"، لا يُفضّل اتجاهاً، أو منهجاً بعينه، ولا يُقدّسُ نظرية على حساب أخرى، بل يقوم على تضافر جهود مُجمل النظريات العلمية السائدة، بحيثُ تمتلك كلّ نظرية نقاط قوّة ونقاط ضعف، دون أن يُؤدّي ذلك إلى إقصائها. وهذا ما يُميّز فلسفة "كون" بطابعها النسبائي، بل يُمكن القول إنَّ هذا التوجه يُعبّر عن السمة العامّة التي يتقاسمها معظم للإبستمولوجيين المعاصرين.

ومن ثمّ، فإنّ التقدم العلميّ الذي يراه كلّ من "كون" وحتى "فايرابند" انطلاقاً من تبني اللاقياسية، لا يستندُ في كثير من الأحيان على إعادة بناء المفاهيم والتصورات وحتى النظريات العلمية، وبالتالي العمل على إعادة تعريفها وتقديم مفهوم جديد يهّم مضامينها، بل إنّ التطور في تاريخ العلم بحسب هذا المنظور هو تاريخ متحرّك وديناميكي له خاصية نوعية مُميّزة له، تتمثّل في أنّ تاريخ العلم عامّة عبارة عن مراحل، كلّ واحدة تختلف عن الأخرى اختلافاً يكاد يكون جذرياً إن لم يكن كذلك¹.

يبني "توماس كون" فلسفته المعروفة انطلاقاً من تصوره للعلم بوصفه نسقاً معرفياً يُمكن، في مرحلة معينة من تطوره، أن يُحقق نوعاً من التماسك الكلّي بين نظرياته المختلفة، بحيث تتألف هذه النظريات ضمن إطار موحد يُعرف بالبراديغم² (Paradigme). والحال أنّ العلماء لا يستطيعون الخروج عن هذا النسق أو تجاوز حدوده، إذ إنّ نشاطهم العلمي يظلّ مشروطاً بالبنية العامة لهذا البراديغم، كما أنه يتأطر ضمن النسيج الاجتماعي الذي يتجلّى من خلال الطابع الجماعي والاجتماعي للمعرفة العلمية³.

واستناداً على ذلك، فإنّ التراكم والانفصال من وجهة نظر "كون" يستحيلُ فرضهما انطلاقاً من منهج الاستقراء كما يراها "الوضعيون المنطقيون"، ولا المنهج الاستنباطي كما يدّعي "كارل بوبر". بل إنّ الشئ الذي يُحدّده هو مُتغيرات تتعلّق أساساً بالخاصية الإنسانية للجماعة العلمية؛ فحتى نسق العلم لا تحدّده البنية الصورية، بل إنّ ما يُحدّده هو التاريخ الفعلي للعلوم والنسيج الاجتماعي العام. وحتى تعريف كلّ جماعة علمية للعلم لا يخضع لنفس الضوابط والمعايير، فكلّ جماعة علمية تعمل على تأويل الوقائع بطريقتها الخاصة.

1- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص 42.

2- البراديغم (Paradigme): مصطلح يوناني أراد به توماس كون الإشارة إلى مجموعة القوانين والتقنيات والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي يعمل الباحثون على ممارسة وتبرير نشاطهم عبرها. وفي العلوم الاجتماعية، يعني المفاهيم الأساسية في موضوع ما، الشئ الذي يعمل على تقريب هذه المفاهيم للأذهان. وقد عيّنا تقديم المصطلح كما جاء عند صاحبه دون العمل على ترجمته، وذلك حفاظاً على تميزه مقارنة مع النموذج والمثال وحتى النمط.

للمزيد من التدقيق، انظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر الحاج اسماعيل، منظمة الوحدة العربية للترجمة، ط1، بيروت 2007، ص 340.

3- ماهر عبد القادر محمد علي، نظرية المعرفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ب ط، 1985، ص 76.

ولأجل هذا، سيكون الحكم على بعض ضوابط مُجتمع علمي، من طرف مجتمع علمي آخر أمراً غير مُستساغ؛ لكونه سيستعمل لغةً وتداولاً مغايراً تماماً بحكم انتمائه لمجتمع مُعَيّن. فالبراديغمان هنا مُغايران ولا يُمكن قياسُهما على بعضهما البعض، فكلّ منهما يأخذ عناصره من العالم الذي انطلق منه ويعمل على ترتيبها وفق ترتيبه الخاص به.

لقد ميز "توماس كون" بين مرحلتين أساسيتين مرّ من خلالهما تاريخ العلم. وكلّ من هاتين المرحلتين نجدُ معها مرحلة انتقالية: مرحلة "ما قبل البراديغم" أو ما يُعرف بالعلم غير الناضج، ثم مرحلة "بروز البراديغم" أو العلم الناضج، وخلال هذه المرحلة يحدث ما يُسمّى الدورة التطورية للعلم وفق الشكل الآتي: نموذج إرشادي (علم ناضج)، أزمة وثورة علمية (علم ثوري)، يليه نموذج إرشادي جديد.

إنّ التقدم العلمي، حسب "كون"، لا يتمثل في كونه نشاطاً يهدف إلى تكذيب البراديغم، كما ذهب إلى ذلك "كارل بوبر"، ولا هو محاولة لتأييده كما رأى "كارناب"، بل هو نمط مغاير من التقدم¹، يُمكن تسميته بـ "العلم اللاتراكمي" أو "الثوري اللاقياسي"، الذي يتحقق مع بزوغ نظرية جديدة أو اكتشافات نوعية.

ويقوم هذا الشكل من التقدم على مُتغيرات ترتبط بطبيعة المنهج العلمي كفعل إنساني، إذ إنّ بنية العلم لا تستند إلى معايير صورية أو منطقية خالصة، بل إلى التاريخ الفعلي للعلم وممارساته الجماعية. فقد يشوبُ العلاقة بين النظرية ومعطياتها بعض النقص أو القصور في المطابقة، إلّا أنّ هذا لا يُبرر، وفقاً لـ "كون"، رفض النظرية كما يرى "بوبر"؛ إذ لو التزمنا بهذا المنطق، لكان من اللازم رفض جميع النظريات العلمية في مختلف الأزمنة².

ولعلّ أهم ما يُميز هذه المرحلة هو وجودُ أسس معيارية عقلانية يُمكن للباحث أن يخضع البحث لها. لهذا، فإنّ الوقائع، بل وحتى المشاهدات التي يعتمدها العالم لتدعيم أطروحته، تكون في الغالب انتقائية، وتنسجم مع النظرية التي يُعتقد بصحتها سلفاً. ولأجل ذلك، لا يبدو غريباً أن يُصادف عدد من العلماء الظواهر ذاتها في هذه المراحل الأولى من العلم غير الناضج، ومع ذلك تختلف تفسيراتهم لها تبعاً للإطار النظري الذي ينطلق منه كلّ واحدٍ منهم³.

ثمة ما يشهدُ على كتابات "توماس كون"، ويتجلّى ذلك في تقديمه لأُمثلة مُتعدّدة، بما في ذلك علمُ البصريّات الفيزيائية قبل "نيوتن"، حيث كان يُعتقد أنّ الضوء يتكوّن من جزئيات تنبعثُ من الأجسام المادية، بينما اعتبرت مدارسُ أخرى أنّ الضوء ليس إلّا تغييراً يطرأ على الوسط الفاصل بين العين والجسم. كما فسّرت اتجاهات ثالثة الضوء على أنّه ناتجٌ عن تفاعل بين الوسط وانبعاث صادر من العين نفسها. وقد كانت لكل مدرسة من هذه المدارس خلفيات ميتافيزيقية مختلفة، إلى أن جاء أول نموذج إرشادي مُتكامل لعلم البصريّات الفيزيائي مع "نيوتن"⁴.

1- نقادي السيد، التقدم العلمي ومشكلاته، سلسلة عالم الفكر، المجلد 29، العدد 2، 2000، ص 30-31.

2- توماس كون، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص 120.

3- المرجع نفسه، ص 45.

4- المرجع نفسه، ص 50.

حتى إنَّ هناك علوماً تأخَّر صُدور نموذَّجها الإرشادي إمَّا لقلَّة ظواهرها في الطبيعة، أو لتعقُّد موضوعاتها. بل إنَّ هناك علوماً لم تحسُّل على نموذَّجها الإرشادي الأوَّل إلَّا في عهد قريب. وتكون نهاية مرحلة العلم غير الناضج عبر انتصار وبروز نموذَّجها الإرشادي الأوَّل، الذي يقود مرحلة البحث العلمي عبر نقل هذا الإنجاز إلى العلم الناضج.

4- أسس ومقومات اللاقياسية لدى "بول فايرابند":

شكَّ تاريخ العلم الأرضية الخصبة التي استمدَّ منها "بول فايرابند" أفكاره وتوجهاته الإبيستمولوجية، بحيث كانت نظريته لتاريخ العلم مختلفة عن سابقه، سواء عبر كتاباته أو حتى في حواراته ومناظراته. وهو ما اعتُبر حالةً فريدةً من خلال نقده لأسطورة "العلم الحقيقي" ولما يُسمى بـ "المنهج العلمي"، وهو الأمر الذي تضمَّنه كتابه "ضدَّ المنهج" (Contre la méthode)، حيث يُبرز فيه مسألة أنَّ العلم لم يكن أبداً أسير منهجٍ واحدٍ، ويُضيف أنَّ السُّؤال عن المنهج في حدِّ ذاته هو سُؤالٌ زائفٌ. فليس من منهجٍ له سُلطة على العلم، وليس من علمٍ له خصائص ومميزات تُميزه عن أشكال المعرفة كما طوَّرها الوجودُ الإنساني. والحلَّ الذي أوجَّده "فايرابند" هو شعاره الأوحَدُ: كلُّ شئٍ مقبول ¹ *Tout est bon*، باعتباره المبدأ الوحيد الذي لا يمكنه إعاقَة تقدُّم العلم ².

جاء استخدامُ اللاقياسية لأول مرة بالنسبة لـ "فايرابند" حوالي عام 1962م، وذلك من خلال كتابه: "التفسير، الردَّ والإمبريقية" (Explantation, Reductionism et Embiricism)، حيث حَاول من خلاله الردَّ على أصحاب "النزعة التفسيرية" و"النزعة الرديَّة"، التي سادت بين فلاسفة العلم، والتي أكَّدت على وجود علاقات منطقية بين مفاهيم النظريات الأساسية، مثلما ذهب إلى ذلك "إرنست نيجل" (E. Nagel) ³. في حين

1- إنَّ شعار "كلُّ شئٍ مقبول" الذي يطرحه "فايرابند" كل مرة، في كتاباته ونقاشاته مستمد من فلسفة الألماني "فريدريك نيتشه"، على لسان زرادشت عندما صرح: "لاشئ صادق، كلُّه مُباح" في كتابه "هكذا تكلم زرادشت". إنَّ تأثير نيتشه في فلسفة "فايرابند" واضح وجلي، حتى أنَّ هناك من يُطلق على "فايرابند" نيتشه فلسفة العلم لما لفلسفته من نفس وقع فلسفة نيتشه في هدم صرح العلم وتقويض المناهج الصلبة وعدم تقديس المفاهيم العلمية. بل إنَّ العلم صار لدى "فايرابند" توجهاً يتم توظيفه كإيديولوجيا. فلقد توصل إلى أنَّ العلم لا يُمثِّل نشاطاً عقلياً خالصاً، وإنما عقيدة من العقائد التي تخدم المجتمع مثل أية عقيدة لها أيديولوجيتها التي توظفها على هذا الأساس، ممَّا يعني أنه يمكن وضعه في نفس مرتبة أي نظام معرفي آخر يخدم الإنسانية. بل، ويضيف "فايرابند" على أنَّ العلم يجب معاملته وأخذه على هذا الأساس. انظر:

Paul Feyerabend, *Knowledge science and relativism*, John Preston, éd, uni. press, v 3, Cambridge, 1999. p7.

2- بول فايرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ت: محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، د.ط، الإسكندرية، ص16.

3- لقد كانت فلسفة "إرنست نيجل" تقوم بالأساس على أنَّ النظريات العلمية تتكون بالأساس من المفاهيم الأساسية التي ترتب في علاقات منطقية دقيقة، هذه المفاهيم تشكل القلب الذي يبنِّي عليه العلم. ذلك أنَّ النظرية العلمية ليست مجرد مجموعة من الملاحظات والبيانات، وإنما بناء منطقي له مفاهيم مترابطة. بمعنى أوضح، فإنَّ النظريات العلمية يُفترض فيها أن تكون عبارة عن "نظام منطقي"، حيث بالإمكان استنتاج كل المفاهيم الأخرى استناداً على بعض المبادئ أو الافتراضات الأساسية. وعليه، فإنَّ هذه العلاقات تكون ضمن سياق الاستنباط (Dédutive logique) أو الاستقراء المنطقي. ومنه، فإنَّ العلم بالنسبة لـ "إرنست نيجل" يركِّز على العلاقات المنطقية بين المفاهيم الأساسية للنظريات، حيث يسعى الفلاسفة والعلماء على حدِّ سواء إلى تطوير نظريات متكاملة تتبع منطقاً صارماً، ويقوم على التفسير الدقيق والتقليص للمفاهيم المعقدة. انظر:

يُمثل كارل همبل (K.Hempel)¹، وأوبنهايم (Oppenheim)²، النزعة التفسيرية³. فضلاً عن هذه النزعات، يؤكد "فايرابند" بأن اللاقياسية ليست فكرةً فلسفيةً معزولةً، وإنما هي تلخيصٌ لإجراء علميٍّ واسع الانتشار كثيراً ما يُثبت نجاحه. ثم، إن الهجوم على هذه الفكرة لا يعني بتاتاً الهجوم على موقف فلسفيٍّ معيّن، بل يُشكل ذلك الهجوم، هُجوماً على العلم نفسه. مما يُفيد أنّ تصور "فايرابند" أساساً نقد وتوضيح للأخطاء التي تقع فيها لتفسير العلم، لأنّ اللاقياسية تُشير إلى كلّ جوانب التغيّر العلميّ، وتكشف عن طبيعة التحولات التي يعرفها العلم.

يُبرّر "فايرابند" مبدأ اللاقياسية انطلاقاً من تصوّره للتقدم العلميّ بوصفه يتمثل في إزاحة النظريات القائمة لتحلّ محلّها نظريات جديدة. ولا يخلو هذا التحول من إقحام عناصر لاعقلانية لا يُمكن تبريرها إطلاقاً؛ ذلك أنّ العلماء الذين ينجحون في إحراز تقدم هم العلماء الذين يُفكرون، بدرجة ما، بطريقة تختلف كلياً عن المعايير الفكرية السائدة في فترة معينة⁴.

تُصبح اللاقياسية مع "فايرابند" على النقيض من النزعات التي تعتمد على وقائع محايدة كأداة مرجعية للمقارنة بين النظريات⁵، لكون كلّ نظرية لها كيائها التاريخي المتميز الذي لا يسمح بأية مقارنة بينها وبين النظريات الأخرى. وذلك بالرغم من التوجّه السائد اليوم في مجال المعرفة العلمية الذي يقوم على المقارنة، وكأنّ النظرية لا يُمكن أن يطالها التحوّل والتغيّر، مُتناسين سيّورتها التاريخية وأثّه لا تحكمها تناول معين، إلا ذلك التناول السياقي والمجالي الذي تشتغل داخله. بل إنّ كلّ نظرية لها مفاهيمها المستقلة بذاتها عمّا سواها من النظريات.

إنّ الحديث عن وجود تسلسلٍ تاريخيٍّ منطقيٍّ للحقبة العلمية، أو منهجٍ معينٍ يكون بمثابة نبراس يمكنه أن يُرشد العلماء في العمل، هو حديث غير دقيقٍ، لأنهم في الغالب يتبعون خيالهم. وفي هذا الإطار، يُمكن

Explanation and Reduction in the Philosophy of Science", Library of congress catalog, card number 60-15504. 1961, Préface.

- 1- يُعد همبل من مؤسسي نظرية التفسير العلمي، التي تتمحور حول فكرة أن التفسير العلمي يتطلب تقديم قوانين عامة تُسهّم في تفسير الظواهر الفردية، وفقاً له، فإن التفسير العلمي هو عملية اشتقاق حدث أو ظاهرة من قوانين أو نظريات علمية ذات طابع عام. هذا الاشتقاق يتم من خلال بناء استدلال منطقي يربط بين الأحداث والظواهر باستخدام المبادئ العلمية.
- 2- كان "بول أوبنهايم" فيلسوفاً علمياً تعاون مع كارل همبل في تطوير نموذج التفسير العلمي المعروف بـ "نموذج القانون الشامل" (Covering-Law Model). وفقاً لهذا النموذج، فإن التفسير العلمي الصحيح يجب أن يكون عبارة عن استنتاج منطقي لحدث معين بالاستناد إلى قوانين عامة وشروط مبدئية.

3- بول فايرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 8.

4- المصدر نفسه، ص 12-13.

5- يقول توماس كون: "الوضع يستدعي مقارنة القضايا مع بعضها ولا ننظر لتاريخها، وأن نتبين، وأن نتفحص مضمونها بمعزل عن خلفيات وعن إيديولوجيات معينة، الشئ الذي يفضي إلى احتمال انتمائها لشرائح تاريخية مختلفة، فالنظريات على هذا الأساس هي كيانات لا زمانية مستقلة عن كل الأحداث التي أنتجتها؛ إن هذا النهج كما يراه فايرابند يُغفل أن العلم عبارة عن عملية تاريخية مركبة ولا يُمكنها أن تكون متجانسة.

انظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية: ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 82، 1984. ص 29-30

الوقوف عند ما قدّمه جاليليو جاليلي (G.Galilei)، الذي جعلَ معاصريه من العلماء يعجزون عن تفسير وعن شرح تصوره القائم، بالاعتماد على المنهج العلمي. ف "جاليليو" لم يتّبع أيّ منهجٍ علميٍّ، بل كان عليه دوماً الاشتغال بطريقة مغايرة لما عهد عليه العلماء والمفكرون، بإعمال وساطة وسلطة العقل. ويحدث أحياناً أن يتمّ استبدال المعطيات المتوفرة باستخدام الآلة مثل التلسكوب¹.

إنّ هذا الأمر دفع "جاليليو" إلى تفسير ما رآه في منظاره، كونه لم تكن لديه نظرية راسخة في البصريات يمكن أن تكون سنداً له، ويمكن قياسها بالنظر للنظريات السائدة آنذاك، مما دفعه إلى تعويض ذلك عن طريق التأمل². فذكاء "جاليليو" لم يكن نابعاً من كونه ذي نزعة تكذيبية، لكنه ترك النظريات تتصارع فيما بينها، في الوقت الذي كرّس جهده في بناء صورةٍ جديدةٍ للعالم.

في ذات السياق، يُمكن اختزال مفهوم اللاقياسية لدى "فايرابند" في ثلاثة عناصر، تُظهر موقفه من نظريات الردّ والتفسير التي رفضها: ففي العنصر الأول، يعتبر "فايرابند" أن التفسير النظري لدى العلماء هو اللحظة التي يُمكن لنظرية ما أن تُصبح جديدة ليس لكونها جاءت بجديدٍ في عالم المعرفة العلمية، بل لأنّ الأمر يتعلّق بمضامين الحدود المستخدمة داخل النظرية. وهو ما يرفضه "فايرابند"، لأن تقديم نظرية جديدة يستلزم تغييرات في النظرة إلى الأمور الملاحظة. وهذا ما ذهب إليه بدوره "آلان شالمرز" بقوله: "الحدود العلميّة تتغير من نظرية لأخرى، ومن فترة تاريخية إلى أخرى، والذي يُمكن أيضاً إرجاعه لتلك القطاعات المعرفية التي توجد بين الحدود العلمية المستخدمة في كلّ نظرية علمية"³.

وهذا ما يُمكن أن نجده مثلاً في مقارنة بين نظرية "نيوتن" ونظرية "أينشتاين"؛ ذلك أن النظام التجريدي المنبثق حديثاً حسب نظرية أينشتاين لا يُنكر وجود وقائع كلاسيكية وحسب، بل لا يسمح لنا بصياغة نصوص تُعبّر عن وقائع كهذه. كما أنّه لا يُشارك أيضاً سابقه في أي نصّ ولا يُمكنه أن يفعل ذلك، لأنّه من المتفق عليه دوماً ألاّ نستخدم النظريات فقط لأجل تنظيم الوقائع.

يتعلق العنصر الثّاني بالوجه اللّغوي، الذي يُفيد أن اللّغات غير قابلة للمقايضة، لوجود العديد من القواعد النحوية التي تحكم استخدام مُصطلحٍ مُعينٍ وتُساهم في إضفاء المعنى عليه. وعلاوةً على ذلك، فإن تغيير هذه القواعد يؤثّر على حدود المعاني المحددة بتلك القواعد. وبالتالي، يُصبح التأثير الذي يطرأ على نظرية علمية، وفقاً لـ "فايرابند"، أكثر عمقاً وجذرية مما يتصوره أصحاب نظريات الردّ والتفسير⁴.

هكذا، يبدو أنّنا أمام ترجمتين لمفهوم "اللاقياسية": الأولى تتركز على التغيرات التي تشمل السياق النظري، الأمر نجده في الفروض والمُسلّمات مثلاً، والثانية تتركز على السياق اللّغوي، كما يظهر في القواعد النحوية. لكن في نظر "فايرابند"، تُمثّل اللاقياسية في كل من السياقين المفهوم نفسه، وإن اختلفت تجلياته.

1- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر الحاج اسماعيل، مقدمة المترجم، مرجع سابق، ص 29-30.

2- دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ت: حسين علي، مراجعة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009، ص 355.

3- آلان شالمرز، ما هو العلم؟ ترجمة، لطيفة ديب عرنوق، وزارة الثقافة، دمشق ط1، 1997م، ص 188.

4- ماهر عبد القادر محمد علي، نظرية المعرفة العلمية، مرجع سابق، ص 96.

أما العنصر الثالث فيتمثل في البُعد الأنطولوجي (L'ontologie)، حيث تأثر "فايرابند" بـ "بنيامين وورف" (B. Whorf)¹. هذه النظرة التي ترى أنّ اللغات قادرة على تشكيل الحقائق والأفكار، وليست أدوات وصفية لها فقط. يُفيد هذا بأن قواعد اللغة تُشكّل جزءاً من رؤية شاملة للحياة تؤثر في التفكير والسلوك والإدراك الحسي². فالانتقال من نظرية إلى أخرى، في نظر "فايرابند"، يُعتبر بمثابة تغيير للعالم نفسه. إذا تبنت نظرية معينة نسقاً معيناً كأسلوب للتقدم، فإن حدوث قطيعة مع هذا النسق يُصبح غير قابل للمقايضة مع أيّ نسقٍ جديدٍ لنظرية جديدة³.

نجدُ في فلسفة "فايرابند"، أن اللاقياسية لا تنفي إمكانية مقارنة النظريات المتنافسة، بل إنها تقود بالضرورة إلى فهم العلم بشكل ذاتي، حيث تشمل الأحكام الميتافيزيقية والجمالية وأحكام الذوق، وحتى الأماني الدينية. وبخصوص هذا الأخير، فإن هذا يتضمن عنصراً ذاتياً لأنه يُقدم للعالم درجةً من الحرية والتي لا توجد في الأجزاء الأكثر ابتداءً من العلم⁴. حيث إنّ المادة في الأساس، بين يدي العالم الذي يتحكم فيها من خلال تجاربه وقوانينه، وكذا التقنيات الرياضية وأهوائه وانحيازاته المعرفية، بالإضافة إلى موقفه إزاء النتائج الباطلة للنظريات التي تقبلها نظرياته. كل ذلك وغيره يمكن اعتباره غير نهائيٍّ وغامضٍ، ولا يمكن فصله أبداً عن خلفيته التاريخية.

ومن جانب آخر، يستدلّ "فايرابند" على فكرة اللاقياسية بنظريات الاستمولوجي السويسري "جون بياجيه" (Piaget)، وبالتحديد في دراسته حول بناء الواقع لدى الطفل. التي تُفيد بأن إدراك الطفل يمرّ بمراحل تكوينية مختلفة تماماً عن بعضها البعض، وذلك قبل أن يستقرّ في مرحلة معينة من العمر. يستند "فايرابند" إلى هذه الفكرة ليطرح السؤال التالي: "إذا كان تطور مراحل الإدراك عند الطفل يتم عبر مراحل لا يمكن قياسها الواحدة على الأخرى، فهل من الطبيعي الإيمان بأن هذا النوع من التغيرات المفاهيمية

1- بنيامين وورف (Benjamin Whorf) يُعرف بشكل خاص بنظريته في العلاقة بين اللغة والتفكير. فقد كان وورف يعتقد أن اللغة لا تعكس فقط الواقع، بل تؤثر في كيفية إدراك الأفراد للعالم من حولهم. من أهم وأشهر أفكاره تتعلق بمفهوم الفرضية اللغوية أو فرضية وورف-سايبير، التي تنص على أن بنية اللغة التي يتحدثها الناس يمكن أن تؤثر بشكل كبير في كيفية فهمهم للعالم.

2- توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر إسماعيل، مرجع سابق، ص 31.

3- يبدو واضحاً لدى أصحاب النظرية الشكلية المعروفة بالجيشتالتيّة (Gestaltisme). والجيشتالت: مصطلح ألماني معناه الشكل أو الصورة، والقصد هنا الصورة الخارجية من جهة، والبنية الباطنية والتنظيم الداخلي من جهة أخرى. والتي يعود أصلها إلى علم النفس، تقوم على أن الظواهر النفسية وحدات كُلية منظمة لا يمكن استنتاج خصائصها من مجموع خصائص الأجزاء. بمعنى آخر، إدراك الكل يتقدم على إدراك الأجزاء، وخصائص كل جزء توقف على خصائص الكل. ويعتبر إدراك الكل إدراكاً مباشراً، بينما إدراك الأجزاء يكون مكتسباً، ناتجاً عن التجريد والتحليل. مثال عن ذلك أن الطفل يدرك الحيوان من جهة ما هو كل، لا من جهة هو مركب من أجزاء منفصلة. من خلال فلسفة العلم المعاصرة، يمكن فهم هذا الاتجاه على أنه انطلق من فكرة أن النظريات العلمية ليست أنساق صادقة أو كاذبة، بل كيانات تصورية ملائمة تساعدنا على فهم وإدراك الواقع. وبناءً على هذا، فإنّ البنية الأساسية للاتجاه الشكلي تظهر في المنظور التصوري، حيث تعتبر النظريات العلمية طرقاً مختلفة للنظر إلى العالم. وبالتالي، فإن تبني هذه النظريات يؤثر في طرق تفكيرنا، واعتقاداتنا، وحتى خبراتنا تجاه العالم الخارجي.

لمزيد من التفاصيل انظر:

جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد 1، الجزء 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 403.

4- آلان شالمرز: ما هو العلم؟ مرجع سابق، ص 189 — 190.

والإدراكية يحدث فقط في مرحلة الطفولة؟ أليس من الأكثر واقعية افتراض أن التغيرات الأساسية التي تفرض منطقياً اللاقياسية يُمكن أن تحدث أيضاً في مراحل أخرى من العمر؟ وبالتالي، يجب تشجيع هذه التغيرات لكي لا نبقي بعيدين عما يمكن أن يصطلح عليه مرحلة أسمى من تلقف المعرفة، بل الوصول إلى الوعي بها¹.

يدفعنا هذا الأمر، للقول أنه إذا كانت النظريات العلمية غير قابلة للقياس، ومَعاني حُدودها متغيرة تغيراً جذرياً، فما السبيل للحكم والاختيار بين النظريات العلمية؟ وما المعيار الذي يتحكم في هذا الاختيار؟ يجيب "فايرابند" بأن كل الميتودولوجيات التي عرفتها فلسفة العلم لم تستطع تحديد المعايير التي يمكن لها أن تُفاضل بين النظريات العلمية، في حين ذهب الاتجاه التجريبي المعاصر إلى اعتبار تطابق النظرية أو الافتراضات الأساسية مع التجربة طريقاً ومعيّاراً أساسياً لصدق النظرية.

لكن، على الرغم من اختلاف تصوراتها وتحديداتها للمعيار الأساسي لصدق النظريات العلمية، تستند كل الميتودولوجيات إلى معايير وقواعد مُحددة، وتسعى بالتالي إلى إضفاء طابع عقلاني على التحولات العلمية، وهو ما يرفضه "بول فايرابند"، فلا وجود لمعايير عقلانية أو قواعد منهجية ثابتة يُمكن الاعتماد عليها، بل إنَّ الأمر يظل مفتوحاً للأحكام الجمالية والذوقية، وكذلك الأحكام الميتافيزيقية المُسبقة بل والذاتية. يقول "فايرابند": "النظرية التي يقترحها عالم ما، سوف تعتمد ليس فقط على الوقائع المتاحة له، وإنما على التقليد العلمي الذي يشارك فيه، والأدوات الرياضية التي يعرفها، واتجاهاته الجمالية وحتى اقتراحات أصدقائه، وعلى عوامل أخرى تضرب بجذورها في عقل العالم، وليس في الواقع"².

من هنا، جعل "فايرابند" من فكرة اللاقياسية مرتكزاً أساسياً لتحليله للنظريات العلمية، ولتفسيره لتقدم العلم. فقد رأى أن التقدم العلمي لا يبنى بالضرورة على عقلانية تقوم على نسق مُوحد ومنظومة قواعد منطقية صارمة. والحال أن اللاقياسية - كممارسة فعلية - تتعارض كُلياً مع الصورة المثالية للممارسة العلمية. وفي هذا الصدد يوضح "فايرابند": "إنَّ اللاقياسية تُمثل مُشكلةً للفلاسفة لا للعلماء، فبينما يُصرُّ الفلاسفة على ثبات المعاني عبر التفكير الاستدلالي، يُدرك العلماء أنَّ استخدام لغةٍ ما أو تفسير ظاهرةٍ ما، يعني - في الآن ذاته - اتباع مجموعة قواعد وقدرة على تعديلها"³.

وفي سياقٍ متّصل، فإن لفكرة اللاقياسية عدّة أبعاد معرفية وثقافية وإنسانية، بل وحتى سياسية. فقد كان هدفُ فلسفة "فايرابند" من خلال اللاقياسية مُجابهة التصورات العقلانية التي أساسها وضع القوالب

1- Paul Feyerabend, *Contre La Méthode : Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, tr. Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Seuil, Paris, 1979, pp 253 – 254.

2- Paul Feyerabend: *Explanation, Reduction and Empiricism*, University of Minnesota, Studies in the Philosophy of science, vol 3, 1962. p 60.

3- "L'incommensurabilité fait problème pour les philosophes, pas pour les scientifiques, les philosophes insistent sur la permanence de la signification à travers tout un raisonnement, tandis que les scientifiques conscients que du fait que: Parler une langue ou expliquer une situation veut dire à la fois suivre des règles et les changer". Paul Feyerabend, *Adieu La Raison*. Op, cit. p 310.

الجاهزة للعلم من خلال النمذجة والتنميط، وجعل المقارنة، وبالتالي المقايسة، أساساً لتمييز ومقارنة النظريات فيما بينها، مما يجعل منه أمراً يُستخدم كوسيلة لتمرير العديد من المشاريع والمذاهب الفكرية والأيدولوجية، ويُهدد لتكريس أنماط معينة من النظريات والرؤى ذات الاتجاه الواحد.

تجدد الإشارة إلى أنه، بالنسبة لـ "بول فايربند"، وبناءً على فكرة اللاقياسية، لا يمكن اعتبار النظريات العلمية أكثر أهمية من النظريات الفلسفية أو حتى المعارف العامة والمعتقدات الدينية، مما يجعل العلم حركة نشيطة وفاعلية إنسانية تتداخل فيها دوماً عناصر وعوامل متعددة.

إنّ كلّ المفاهيم العلمية يُمكن أن تعرف تحولات دلالية مهمة، إلى درجة يصعب معها تحديد المدى الذي يُمكنها أن تصل إليه. وبالتالي، لا وجود لقواعد وتقويمات ومعايير مضبوطة سابقة عن الممارسة العلمية، بمقدورها تمكيننا من التعرف على ما إذا كانت فكرة أو مفهوم ما ينتمي إلى العلم أو إلى اللاعلم.

من جانب آخر، فإنّ المفاهيم العلمية لا يمكنها أن تنشأ من فراغ، وإنما تتبلور في نسيج ثقافي ذي أبعاد تاريخية، ممّا يجعل من المستحيل وجود مفهوم واحد يُمكن وصفه بأنه علمي خالص، فعلى سبيل المثال، عندما نتحدث عن مفاهيم مثل "القوة" و"الذرة" وحتى "الكتلة" و"السببية"، نجد أنها في الأصل مفاهيم مشحونة بمضامين قد تكون فلسفية أو عقائدية أو ميتافيزيقية، تم تغيير دلالاتها عندما أدرجت ضمن البنية العلمية. ولهذا السبب، يصعب وضع حدٍّ فاصلٍ وواضحٍ بين العلم واللاعلم كجوهرين مُستقلين، وهو ما يُفسر رفض "فايربند" للقطيعة الإبيستمولوجية بين المعارف العلمية والعامة، وحتى ما قبل العلمية¹.

يقول "فايربند": "إن القطيعة بين تاريخ العلم وفلسفته والعلم نفسه، تتبخر كما تتبخر القطيعة بين العلم واللاعلم"². وبهذا تكون المعرفة العلمية، مثلها مثل جميع المعارف الإنسانية التي سبقتها في التاريخ، قد تشكلت وخضعت لجملة من الفروض الميتافيزيقية والإيديولوجية اللاعقلانية والتي هي بالأساس نابعة من الفكر الإنساني، والحال أنه ليست هناك حُجة قطعية ونهائية تثبت أو يُمكنها أن تُثبت في المستقبل امتياز وأفضلية المعرفة العلمية على أي شكلٍ من أشكال المعرفة الإنسانية.

على هذا الأساس، إذا كان يُمكن للعلم أن يُقارن مع أي شكلٍ من الأشكال الأخرى للمعرفة، فإن ذلك يلزمه الإحاطة بمعرفة طبيعة العلم وأهدافه ومناهجه، وبالتالي معرفة طبيعة الأشكال الأخرى للمعرفة. وإذا ما أردنا فهم أي نمطٍ من الأنماط المعرفية الإنسانية، كالفيزياء مثلاً، يجب علينا دراستها وتبيان أهدافها وطبيعتها ومناهجها وطرق تقويمها. فلا وجود لمعايير وثوابت منطقية مضبوطة سلفاً، بل إنّ الممارسة هي ما تُحدد كل شيء.

لا يُمكن اعتبار ما حقّقه العلم اليوم من نتائج مُهرة، أساساً ومعيّاراً لتفضيل العلم، ومن ثمّ تمييزه عن باقي الأنماط المعرفية الأخرى، مثل التنجيم والأسطورة والصدفة. يقول فايربند: "إنّ أمثلة كوبرنيك

1- بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء، مرجع سابق، ص 112.

2- "La coupure entre l'histoire de la science, sa philosophie et la science elle — même s'évapore de même que la coupure entre le scientifique et le non scientifique". Paul Feyerabend, *Contre la méthode*, Op, cit. p 49.

والنظرية الذرية، والفودو¹ والطب الصيني، تُبين أنّ النظرية الأكثر تقدماً ليست في منأى عن التحول أو الرّفص الكُلّي، فعِلْمُ اليوم يمكن أن يُصبح أسطورة الغد، وقد تتحول أكثر الأساطير إثارة للسّخريّة والضحك إلى عنصرٍ جدّ مهم في العلم².

هكذا، تُمثّل الأسطورة ركيزةً أساسيةً في فلسفة "فايرابند"، وذلك، من أجل تحليل بنية المعرفة العلمية وتطورها. فقد تبدو مضامين بعض الأساطير مُهمّة وغريبة، ومردّد ذلك، حسب "فايرابند" دائماً، هو جهلنا بمحتواها وما تقصّده، وعدم قدرتنا على استيعاب مضمونها العلمي، لكون المحتوى الذي تضمنته قد يكون غير مفهوم بالنسبة لنا. كما قد يتعرّض هذا المحتوى للتشويه من قِبل الأنثربولوجيين وعلماء اللّغة اللّذين يفتقرون الإلمام الكافي أو الاطلاع على كافّة المعارف، والتي قد تضمّ مفاهيم فيزيائية أو طبيّة أو فلكية³.

إنّ محاولة فصل أو حتى قطع الصلة بين العلم، وكلّ المعارف الأخرى التي أنتجت الشعوب الإنسانيّة بحجّة أنّ العلم نشاط عقلائي محض ولا يُمكن مُقارنته أو مُقايسته بالأنماط المعرفية الأخرى. من شأن هذا الفصل أن يُؤدّي إلى كبت حُرّيّة الفكر والإبداع الإنساني. وهذا سيؤدّي بالتالي إلى عدم إدراك المسيرة الحقيقية للعلم، فالهدف الأسمى للعلم كان ولا يزال الاقتراب من الحقيقة، ولم لا الوصول إليها. وسيكون من المفيد زيادة البدائل المعرفية من أجل الإحاطة بحقيقة الواقع العلمي والكون بأسره.

5- اللاقياسية بين "توماس كون" و"بول فييرابند"، حدود الاتصال والانفصال:

ما ينبغي الإشارة إليه بدايةً هو تلك النقاط المشتركة بين فلسفة "فايرابند" وتلك الخاصة بـ "كون". يتضح ذلك في اتفاقهما على دور الاعتقادات والميولات، بل وحتى الاهتمامات التي تُؤثّر في توجهات العلماء، إضافةً إلى تأكيدهما على أهميّة الخلفية الفكرية في تشكيل المسارات العلمية. كما يتفقان في موقفهما من اللاقياسية، ويُبرزان مسألة تباين دلالات المفاهيم والحدود في النظريات العلمية. فقد اهتم كلاهما بتاريخ العلم، وراه عاملاً محورياً في تحولات المعرفة الإنسانية. ومع ذلك، رغم هذه النقط المشتركة، إلّا أنّ فلسفة "كون" بمنأى عن انتقادات "فايرابند". وإن كانت تلك الانتقادات أقلّ حدّةً مقارنةً بتلك الموجهة إلى العقلانية النقدية أوحى النزعة الاستقرائية.

يعتقدُ فايرابند أنّ المجتمع العلمي، من خلال فرض نموذج إرشادي مُعيّن، يعملُ على عرقلة تقدّم العلم، ويُقيّد الحريات الإنسانية، ومن بين أهم توجهات هذه الحريات، نجد التعدّدية في النماذج والنظريات العلمية، بل، وحتى في وجهات النظر. فالنموذج الإرشادي في مرحلة العلم السويّ، يعملُ بالأساس على فرض آليات ومعايير غير واعية، هدفها الرئيسي، تأطير مجال الرؤية والملاحظة بالنسبة للعلماء.

1- الفودو هو مذهب ديني نسا في غرب إفريقيا، وانتشر بفضل تجارة الرقيق. يقوم أتباع هذا المذهب باستخدام دُمى تمثل أعداءهم، وغرس مسامير أو دبائيس فيها على أمل أن تُصيبهم اللّعة. لا يُعدّ الفودو اعتقاد ديني، بل هو نمط وطريقة حياة أيضاً. بالرغم من اعتبار الفودو مذهباً دينياً، إلّا أنّه يتعدّى ذلك، ليكون أيضاً نمط حياة يشمل عدة جوانب ثقافية واجتماعية، إنّهُ يُعبّر عن فلسفة عميقة متجذرة في بعض الثقافات الإفريقية. ويُمثّل فلسفة عميقة تتعلّق أساساً بالقوة الروحية والعلاقة مع العالم الآخر.

2- Paul Feyerabend, *Contre la méthode*. Op., cit. p 49.

3- Ibid.p 50.

لهذا، يعتبر دور النموذج الإرشادي في توجيه مسيرة العلم، أمراً مرفوضاً جُملةً وتفصيلاً من قبل "فايرابند". ويرى أنّ شرط الاتّساق مع ما يقتضيه العلم النموذجي يُؤدّي إلى إقصاء البدائل النظرية التي لا تتماشى مع السائد، مما يحدّ من الابتكار. كما يؤكد "فايرابند" على أنّ عدم الاتّساق ليس عائقاً أمام تقدّم العلم، وهو ما يختلف فيه مع "كون"، الذي يرى على أنّ الأزمة التي تُؤدّي إلى الثورة العلمية، ناتجة عن النموذج القائم في حل المشكلات. أما بالنسبة لـ "فايرابند"، فإنّ ما يُؤدّي إلى الأزمة، هو اللاتّساق الحاصل بين التّماذج الإرشادية المنافسة¹.

بناءً على ما سبق، سيُعدّ اللاتّساق من المفاهيم الجوهرية التي تُؤسّس فلسفة "فايرابند"، بل يُعتبر مبدأً أساسياً لإعادة تشكيل مسار العلم. ويؤكد أنّ تقدّم العلم يعتمد على اختراع نظريات وتطويرها، حتّى لو تعارضت مع المنظورات المقبولة، سواء في الوسط العلمي أو خارجه. من هذا المنطلق، تدعو أطروحة "فايرابند" إلى ضرورة تقبّل تعدّدية نظرية واسعة، دون اشتراط الاتّساق المنطقي المُسبق. فكلّ نظرية – بحسب رؤيته- تمتلك أنصاراً يُدافعون عنها، ويسعون إلى تطويرها، بغض النظر عن تناقضها الظاهري مع النظريات الأخرى².

يُقدم "فايرابند" مثلاً من تاريخ العلم لدعم موقفه حول النظريات غير المتّسقة. فعلى سبيل المثال، كان قانون "جاليليو (Galilée)" في سُقوط الأجسام غير مُتسق مع نظرية نيوتن في الجاذبية. فوفقاً لـ "جاليليو"، التّسارع عند الاقتراب من الأرض ثابت، بينما وفقاً لـ "نيوتن (Newton)"، يكون التسارع غير ثابت.

تبقى الممارسات العلمية لا تخضع لصيغة ثابتة خلال سيرورتها، والعلم لا يمكنه تقديم شكل بنيوي كما يرى "توماس كون". بل، وفقاً لـ "فايرابند"، يُعدّ العلم مشروعاً فوضوياً أناركيّاً. والمبدأ الوحيد الذي لا يُمكن أن يمنع العلم من التقدم، كما يعتقد "فايرابند"، هو شعاره "كلّ شئ مقبول"³، وهو شعار يفتح الباب أمام كافة الاحتمالات. هذا الشعار، يُعدّ أيضاً بمثابة رفض للتقيّد بالقواعد أو الميتودولوجيات التي تهدف إلى تحديد أو توجيه سير الممارسات العلمية. فلا توجد فكرة أو نظرية يُمكن وصفها بأنها الأصلح للعلم.

فوفقاً لشعار "فايرابند" كلّ شيء مقبُول، تظلّ جميع الآراء والأفكار صالحة لتقدم العلم، وأي قاعدة، مهما بلغت أهميتها في المسار العلمي، تبقى نسبية. إذ لا يُمكن النّظر إلى العلم باعتباره مشروعاً متكاملأً أو محكوماً بمعايير ثابتة. بل، قد يتقدم العلم أحياناً في ظروف تتعارض مع ما هو سائد ومُعتاد. كما أنّ مفاهيم مثل البساطة، والانسجام، والاتساق قد لا تكون بالضرورة ضمن الشروط الأساسية للممارسة العلمية⁴.

وأمام هذا، انتقد "فايرابند" مفهوم اللاّقياسية لدى "كون"، معتبراً أنّ المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها، تفتقر إلى الوضوح ويشوبها الغموض. إذ يقول في هذا الصدد: "حينما أقرأ لـ "كون"، أجد نفسي

1- السيد أحمد محمد، نسبية المعرفة العلمية عند بول فييرابند، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ت، 1 ط، ص 22.

2- المرجع نفسه، ص 22.

3- Feyerabend Paul ; *Contre la méthode*, op cit, p 20.

4- Ibid., p 27.

مضطراً لطرح هذه التساؤلات: هل نحن أمام عقلانية تُحدّد التقدم وفق قواعد ومعايير ميتودولوجية واضحة؟ أم أننا بصدد وصفٍ محايدٍ يتجنبُ أي عنصر تقييبي للأنشطة العلمية التي يُمارسها العلماء؟¹.
تساءل في موضع آخر "فايربند"، عن الطريقة التي يُريدنا "كون" أن نقرأ بها اللاقياسية بين النظريات في تقدم العلم، هل ينبغي قراءتها كقواعد ميتودولوجية تحدد مسار العمل العلمي؟، أم ينبغي فهمها بوصفها مُجرّد وصف لتلك الأنشطة التي تُعرف عموماً بالأنشطة العلمية؟ يرى "فايربند" أن "كون" لم يقدم إجابات واضحة ودقيقة بشأن هذا التساؤل، مما يُعدّ أحد أوجه الغموض الذي لطالما انتقده "فايربند" في فلسفة "كون".

كما انتقد "فايربند" تصور "كون" للعلم السويّ، بيانه أنه إذا كانت الميزة الأساسية للنشاط العلمي هي حلّ المشكلات، فإن ذلك يجعل من "العلم العادي" شبيهاً بالجريمة المنظمة. إذ يُمكن استبدال كلّ عبارة في "العلم السويّ" بعبارة تنطبق على الجريمة المنظمة، بما أنّ هذه الأخيرة أيضاً تتضمن حلّ مشكلات. فكلّ ما قاله "كون" بشأن العلم السويّ يُمكن أن يُطبّق على الجريمة المنظمة، وكلّ عبارة في العلم السويّ تظلّ صحيحة تماماً إذا تمّ استبدال "العلم السويّ" بـ "الجريمة المنظمة"².

يرى "فايربند" أيضاً أنّ العلم المادّي أو الناضج لا يُمكن اعتباره واقعة تاريخيّة، كما لا يُمكن تأكيده استناداً إلى تاريخ العلم. فإذا كان "كون" يعتبر أن استبدال النظريات أو النماذج لا يحدث إلّا عند ظهور نماذج جديدة، فإن "فايربند" يرفض هذا التصور، مُعتبراً أن الاعتقاد بعدم حذف أو استبعاد النظريات إلّا بعد ظهور تفنيد قاطع لها مُجرّد خُرافة. ولو كان الأمر كما يطرحه "كون"، فلماذا إذن لا نبدأ منذ البداية بتعدّد النظريات، ولماذا يُسمح "للعلم السويّ" بالهيمنة على السّاحة العلمية³.

وعليه، فإن حركية "العلم السوي"، وفقاً لتصوير "كون"، ليست مُوجهة نحو البحث عن حقائق جديدة أو تطوير طرق أكثر ابتكاراً لتنظيم التجربة الإنسانية، بل تهدف أساساً إلى ترسيخ النّظام القائم، بمعنى تطبيق الحقائق القديمة بدلاً من السّعي لاكتشاف حقائق جديدة. وبهذا يُصبح العلم، في نظر "كون" مشروعاً برغماتياً صرفاً⁴.

إجمالاً، يرى "فايربند" أنّ المفاهيم الأساسيّة التي قامت عليها قياسية "كون" تظلّ غامضةً وملتبسةً، ولم تنجح - من وجهة نظره - في تقديم تقديم حقيقي لمسار العلم، بالرغم من مشاركته له في العديد من النقاط الأساسيّة.

1- Feyerabend Paul, Contre la méthode, Op, cit. p 138.

2- Ibid. p 139.

3- Ibid., p 140.

4- Ibid., p 133.

6- خلاصة:

إنّ تناول "فايرابند" و"كون" لمفهوم اللاقياسية نابغ بالأساس عن وعيها المتجدد بتاريخ العلم، ويتقاطع كلاًهما في الكثير من الأفكار الأساسية. فكلاهما يرى أن اللاقياسية تعني استبعاد إمكانية اعتبار التطور العلمي مجرد اقتراب من الحقيقة. ذلك أن التغيرات العلمية، بحسب هذا التصور، ليست تحسينات تدريجية، أو إضاءات علمية تراكمية على نظرية المعرفة السابقة¹. بل هي تحولات جذرية قد لا تتماشى مع التوقعات التقليدية لتقدم العلم.

ومع ذلك، هناك اختلافات جوهرية بينهما لا يمكن إنكارها. فعلى الرغم من إعجاب "فايرابند" الشديد بـ "كون"، إلا أنّه لا يخفي تحفظه على العديد من جوانب عمله، خاصة فيما يتعلق بمفهوم اللاقياسية. صحيح، أن أفكار "كون" تُشجع على النظر إلى العلم من منظور تاريخي، إلا أن "فايرابند" يرى أنّ هذه الأفكار تظلّ غامضة وتفتح المجال لمن ليس لديهم معرفة عميقة بالعلم للتدخل في النقاش بخصوص المنهج العلمي².

إن "فايرابند" بهذا المعنى، كان أكثر راديكاليةً في نقده للعقلانية والمنهج العلمي التقليدي مقارنة بـ "كون". وعلى الرغم من أن كليهما يختلف مع "كارل بوبر" في تصوره لعقلانية التغير والتقدم العلمي، فإن "فايرابند" لا يؤمن بالعقلانية أساساً. أما "كون" فيرى أن التغير العلمي من "براديغم" لآخر، ليس نقلة يمكن التحكم فيها من خلال قواعد عقلية، وإنّما هو تحول يقع ضمن إطار سيكولوجيا وسوسيولوجيا الكشف العلمي، لا ضمن منطق الكشف العلمي كما هو الحال عند "بوبر". كما أنّ العوامل الخارجية للآمنطقية تلعب دوراً أساسياً عند "كون"، خصوصاً فيما له علاقة بقبول أو رفض النظريات الجديدة.

ورغم هذا الاختلاف، يُقر "كون" بوجود قواعد عامة تؤمن بها الجماعة العلمية، تتعلّق بالبراديغم الذي يتّبعه. في المقابل، يرى "فايرابند" أنّه لا يوجد محتوى واقعي يُمكن تجريده من الممارسة العلمية ليتحول إلى قواعد من هذا القبيل. وبذلك فهو يرفض محاولات تقييم النظريات موضوعياً، على أساس احتمال صدقها، لأنّه يعتقد أن هناك لاقياسية جذرية بين النظريات³.

إنّ اللاقياسية، في تصور "فايرابند"، لا تُشكل صعوبة سوى لبعض النظريات الفلسفية التي تُعتبر ساذجة إلى حدّ بعيد. إذ يرى أنّها أصبحت جزءاً أساسياً لكل فكر خلاق، وتمّ استخدامها لاحقاً لتقديم أسباب وجيهة لقصور الفهم بين الثقافات والمدارس العلمية المختلفة. في هذا السياق، يرى كذلك أن سوء الفهم موجود بالفعل، بل يزداد عندما تكون العادات الثقافية متباينة أو عندما يتحدث الناس بلغات مختلفة. ويعتقد أن اللاقياسية تُفسّر جزءاً صغيراً جداً من سوء الفهم هذا.

1- يُمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 424.

2- فييرابند بول، ثلاث محاورات في المعرفة، مرجع سابق، ص 231-232.

3- المصدر نفسه، ص 17-18.

يظهرُ هنا، أنّ الثقافات المتباينة محكومٌ عليها أن تُعبّر بأساليب مُغايرة، كما كان الحال مع "أينشتاين" الذي كان محكوماً بعدم فهم الاكتشافات العلمية المهمة لنظرية الكوانتم، بالنظر لخلفيته الفكرية.

ثم نجد "فايرابند" بعد ذلك في دعواه، يتبنّى رؤية شاملة حين يُشير إلى أنّه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ "أرسطو" قضى عشرين عاماً في أكاديمية "أفلاطون"، تعلّم أثناءها كيفية التحدّث باللّغة الأفلاطونية، مما يُبين أنّ النظريات، حتّى وإن اختلفت، يُمكن أن تتقاطع في نقاطٍ معيّنة. وكذلك الأمر مع "بور" (Bohr) و"أينشتاين"، حيثُ كانا يتبادلان الأفكار، بل إنّ كثيراً ما فنّد "بور" أمثلة "أينشتاين". لذا، لا وجود لأية قياسية إلا للمتبنين للتصور العقلاني، وهو ما قد يعكسُ الفوضوية في فلسفة "فايرابند"¹.



1- فييرابند بول، ثلاث محاورات في المعرفة، مرجع سابق، ص 229-230.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- 1- بوبر كارل؛ منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، المقدمة؛ دار المعرفة الجامعية؛ الإسكندرية، 2001
- 2- باشلار غاستون، تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2 بيروت، 1982.
- 3- البعزاتي بناصر، الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العملية، طبعة 1، 1999، دار الأمان.
- 4- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي. ط 6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2006.
- 5- جيليز دونالد؛ فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة حسين علي، مراجعة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط1، بيروت 2009.
- 6- خالد محمد أحمد قطب؛ منطق التقدم العلمي دارقباء، القاهرة، 2001، د.ط.
- 7- خولي يمني طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 264.
- 8- السيد أحمد محمد، نسبية المعرفة العلمية عند بول فييرابند، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ت.
- 9- شالمرز آلان، ما هو العلم؟ ترجمة، لطيفة ديب عرنوق، وزارة الثقافة، دمشق، 1997.
- 10- فييرابند بول، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- 11- كون توماس، بُنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 82، 1984.
- 12- ماهر عبد القادر محمد، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت 1985.
- 13- نفادي السيد، التقدم العلمي ومشكلاته، سلسلة عالم الفكر، المجلد 29، العدد 2.

المعاجم:

- 1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد 1، الجزء 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

باللغة الأجنبية:

- 1- Feyerabend, Paul (1962). *Explanation, Reduction and Empiricism*, in *Studies in the Philosophy of Science*, vol. 3, University of Minnesota Press.
- 2- Feyerabend, Paul (1999). *Knowledge, Science and Relativism*, Éd. John Preston, Cambridge: Cambridge University Press, vol. 3.

- 3- Feyerabend, Paul (1979). *Contre la méthode : Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris : Éditions du Seuil.
- 4- Feyerabend, Paul; Maxwell, G. (éds.) (1966). *Mind, Matter, and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 5- Kuhn, Thomas (2004). « *Thomas Kuhn* », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, publié pour la première fois le 13 août 2004.
- 6- Marcum, J.A. (2005). *Thomas Kuhn's Revolution: A Historical Philosophy of Science*, Londres: Continuum International Publishing Group.
- 7- Unknown author (1961). *Explanation and Reduction in the Philosophy of Science*, Library of Congress Catalog, Card Number 60-15504, Préface.

المفهمة والأشكلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية
الظواهر الاجتماعية نموذجاً

**Concepts And Problems in The Humanities and
Social Sciences**
Social Phenomena As A Model

د. محمد وحدو

**جامعة ابن طفيل
المغرب**

medouhaddou1988@gmail.com



المفهمة والأشكلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية

الظواهر الاجتماعية نموذجاً

د. محمد وحدو

ملخص:

ظَلَّت العلوم الاجتماعية والإنسانية منذ نشأتها، تبحث عن الحقيقة الموضوعية في دراستها للظواهر ولا زالت، في الوقت الذي أعلنت فيه العلوم الطبيعية والحقة على نجاحها في تحقيق الموضوعية العلمية، ويبرر تأخر الحصول على هذا الإنجاز بالصعوبة القوية للعزل التام بين ذات الباحث وموضوع البحث، ذلك أن تعدد المقاربات والمناهج والبراديجمات البحثية في العلوم الاجتماعية يبين مدى تعذر وتعقيد الظاهرة الاجتماعية موضوع البحث، ومن ثمة فإن تجاوز هذه المطبات، يتطلب اتباع خطة منهجية قوية تتجاوز الطريقة الكلاسيكية للتعامل مع الظواهر الاجتماعية والإنسانية.

وعلى هذا الأساس حاولت في هذا البحث قدر الإمكان، كشف الطريقة التي تشتغل بها الظاهرة الاجتماعية، مع عرض أبرز التجارب العلمية البحثية التي تعاملت مع موضوع البحث في ميدان علم الاجتماع، وقد عنوانها بـ "المفهمة والأشكلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية: الظواهر الاجتماعية نموذجاً".

الكلمات المفتاحية: العلوم الاجتماعية والإنسانية، الظواهر الاجتماعية، المفهمة، الأشكلة، الموضوعية، البراديجم.

ABSTRACT:

Since their inception, the social and human sciences have been searching for objective truth and still are, at a time when the natural and true sciences have declared their effectiveness in achieving scientific objectivity. The delay in achieving this achievement is justified by the difficulty of completely isolating the researcher and the subject of the research, because of the multiplicity of approaches, methods and research paradigms. In the social sciences, it is clear how difficult and complex the social phenomenon is that is the subject of research. Therefore, overcoming these pitfalls requires following a strong methodological plan that goes beyond the classical way of dealing with social and human phenomena.

On this basis, we tried in this research to reveal the way in which the social phenomenon works while presenting the most prominent scientific research experiments that dealt with the subject of the research, and we titled it "The Concept and Problem in the Humanities and Social Sciences: Social Phenomena as an Example."

Keyword: Social and human sciences, social phenomena, concepts, problems, objectivity, paradigm.

1- مقدمة:

يثير موضوع المفهمة والأشكلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إشكالا عريضاً يتعلق بالكيفية التي يقرأ بها الباحث الظواهر الاجتماعية ويدرسها، إلا أن ما يميز هذه الظواهر، هو الاختلاف والتنوع، وهذا ما دفع بالباحثين في ميدان العلوم الاجتماعية إلى بناء مناهج ومقاربات مختلفة تنحو نحو الفهم الدقيق لهذه الظواهر، إن مفهمة الظواهر الاجتماعية تتطلب منذ البداية طرح الأشكلة من أجل التفكيك والدخول إلى دهاليزها، عن طريق بناء السؤال الإستشكالي المبني على الفهم المسبق بتعبير الباحث الهرمنوطيقي فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)، وإعادة بنائه من جديد بشكل يوافق والمنظور التحليلي الدقيق للظواهر الاجتماعية.

ولما كانت الهرمنوطيقا "فنًا للفهم"، فإنه على الباحث في هذا الميدان أن يتقن فنون الفهم حتى يكون إلى حدٍ ما أقرب إلى المعنى المنشود. غير أن تحديد هذا المعنى -الذي بواسطته يمكن تفسير كل الظواهر- أمر غير وارد خاصة إذا تعلق الأمر بالفلسفة التي تشغل بها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد طرح هذا المنظور سابقاً حينما بدأت هذه العلوم تستقلّ عن بعضها البعض، بين علوم اتخذت الطّبيعة كأداة للدراسة، والحال ينطبق على العلوم الطبيعية أو الحقّة، وعلوماً أخرى تتخذ الإنسان والمجتمع كأدوات للدراسة والتحليل.

وفي ظلّ هذا السياق، فقد نجحت العلوم الحقّة في بناء معرفة حقيقية ودقيقة، بل واستطاعت أن تبني لها منهجاً ومعنى خاصاً، من خلاله يمكن فهم وتفسير كل الظواهر، والذي يمكن تسميته بالمنهج التجريبي أو الإمبريقي الذي يقوم أساساً على الملاحظة والفرضية ثم التجريب والقانون أو الحكم، ولقد سعت العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ ولادتها نحو تحقيق ذلك، ومن ثمّ حاولت أن تطبّق النموذج التجريبي في دراسة الظواهر الاجتماعية بما سمي بالفيزياء الاجتماعية، أي التعامل مع الظواهر بمثابة أشياء كما زعم عالم الاجتماع "إميل دوركايم" (Émile Durkheim)، بيد أن هذا البراديغم المعتمد سرعان ما تعرض للنقد، لعامل رئيسي وهو؛ أن موضوع الدراسة في العلوم الطبيعية ليس هو كما في العلوم الإنسانية مما يضع هذه الأخيرة في مأزق إشكالي مفتوح ومتعدد الاتجاهات، أمله الوحيد هو تحقيق نوع من الموضوعية أثناء ممارسة المفهمة في قراءة ومقاربة ودراسة الظواهر الاجتماعية.

1-1- الأهمية المحورية للموضوع:

يعتبر موضوع الأشكلة والمفهمة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، من المواضيع التي لها أهمية بالغة في ميدان التفكير النقدي المابعدحدائي، الذي يعتني بدراسة والتقصّي العلمي للظواهر الاجتماعية والإنسانية، لما تتسم به هذه الظواهر من تعقيد وتشابك.

ومن هنا تتحدّد الأهمية الكبرى لهذا الموضوع، والتي تتمثّل أساساً في الإدراك التام للإشكالية العميقة التي تثيرها الظواهر الاجتماعية والإنسانية بمختلف أشكالها، فيما يخص فهمها ومعالجتها وتحليلها وفق المنطق الذي يجعل هذه الظواهر قابلة للدراسة والفهم.

2-1- الهدف الرئيسي للموضوع:

إن البحث والتقصي العلميين للظواهر الاجتماعية والإنسانية، ومحاولة فهم وإزالة الغموض الذي يعترضها، يتطلب تحديد الهدف الرئيسي والموجه الذي يصبو إليه الباحث في أي ميدان من الميادين، وتحديد هذا الهدف يوجب الإحاطة الشاملة بالأفكار العلمية من نظريات ومقاربات تفضي إلى الإحاطة الشاملة للموضوع.

ومن ثمة فإن الهدف الرئيسي الذي يتغياه هذا الموضوع، هو محاولة إيجاد المقاربات والمناهج والبراديجمات الممكنة لفهم ودراسة وإزالة الغموض والأشكلة التي تنطوي تحت لواء الظواهر الاجتماعية، وتنوير الساحة الفكرية والثقافية بالأفكار الجديدة البعيدة عن التقليد.

3-1- إشكالية الموضوع

يثير موضوع الدراسة إشكالية عميقة، تتحدد من خلال تعدد زوايا النظر والرؤى حول إيجاد الكيفية التي يمكن من خلالها قراءة ودراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وهذا هو الدافع الأساسي إلى أشكلة وتدارس أشكال وأنواع الممارسات الاجتماعية وفي سياقات مختلفة؟

2- المحور الأول: المفهمة والأشكلة والظاهرة الاجتماعية والإنسانية

1-2- تحديدات مفاهيمية:

يتطلب البحث في الموضوع؛ الذي حددناه سابقا يتعلق الأمر بـ "المفهمة والأشكلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية الظواهر الاجتماعية نموذجاً"، منذ البداية شرح المفاهيم المؤطرة له، حتى يزول الغموض واللبس الذي يعترضه، ولما كانت المفاهيم بتعبير الباحثين والدارسين بمثابة المفتاح الرئيسي للنصوص، لسبر أغوارها وفك الأغلال والسلاسل التي تحجب المعاني الكامنة في النصوص، فإنها تعتبر أداة واستراتيجية ممكنة لبناء الأفكار وفهم دلالة الأشياء ومعانيها، وعلى هذا الأساس تتمثل مفاهيم هذا الموضوع كما يلي:

(أ) المفهمة:

يندرج مفهوم المفهمة ضمن المفاهيم الفلسفية المعقدة بامتياز، نظرا لتعدد الدلالات والمعاني المحددة له، ولذلك فإن التعريف بدلالة المفهمة يتطلب تحديد إيتمولوجية والأصل اللغوي للمفهمة، فالمتأمل على سبيل التمثيل في كلمة المفهمة سيجد أنها مشتقة من الفعل "فهم" بمعنى عقل، وذلك ما حدده ابن منظور في معجمه "لسان العرب"؛ فهمت الشيء: عقلته وعرفته وفهمته فلانا وأفهمته، وتفهم الكلام، فهمه شيئا بعد شيء. ورجل فهم: سريع الفهم، ويقال فهم وفهم وأفهمه الأمر وفهمه إياه؛ جعله يفهمه واستفهمه؛ سأله أن يفهمه وقد استفهمني الشيء فأفهمته وفهمته تفهيماً¹، وإذا يتبين واضحاً مما حدده ابن منظور فيما يخص مادة فهم في: التعقل والمعرفة وإزالة اللبس والغموض عن الشيء.

1- ابن منظور، "لسان العرب"، منشورات بيت صادر المجلد الثاني عشر، بيروت ص 459.

يطلق مصطلح الفهم على إدراك موضوع التفكير وتحديد واستخلاص المدلول من الدال، ففهم اللفظ حصول معناه في النفس، فإن لم يحصل معناه في النفس بالقوة أو بالفعل، كان كالألفاظ اللغات الأجنبية تسمّعها ولا تدرك معانيها، والفهم مرادف للإدراك ولقوة الذهن التي هي استعداد تام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر¹.

ب) الأشكلة:

يرتبط مفهوم الأشكلة في التحديد الاصطلاحي بمجموعة من المصطلحات القريبة من هذا القول يتعلّق الأمر بالإشكالية والمشكلة، وفهم الأشكلة رهين بمعرفتها، فالملاحظ أنّ هذه المصطلحات مشتقة من الفعل "شكل" بمعنى هيأ وأنجز فنقول مثلاً فلان شكل منزلاً؛ أي قام بتهيئته ومنه لفظ آخر قريب منه وهو البناء "شكل الأمر شكولاً؛ التبس، الإشكال: الأمر يوجب التباساً في الفهم"²، وإذا فمصطلح الأشكلة يتمثل في الهيئة والالتباس والبناء بمعنى فهم ما استشكل في الأمر وما صعب فيه.

إنّ مصطلح الأشكلة له معان متعددة، فعلى المستوى الفلسفي، تعني الإشكالية الجوهر الحقيقي لمعرفة الحقيقة لأنها مبنية عن طريق مجموعة من التخمينات، إذ يقول ميشيل فوكو (Michel Foucault) "إنّ الأشكلة لا تعني تمثّل موضوع قبل، وإبداع الخطاب لموضوع غير موجود، إنّها مجموع الممارسات الخطابية وغير الخطابية التي تدخل شيئاً ما في لعبة الحقيقة والزائف، وتنبئة موضوع للفكر سواء في شكل تأمل أخلاقي أو معرفة عملية أو تحليل سياسي" في حين يعتبر ميشال كاريك أنّ قراءة نصّ فلسفي ما يجب أن تتم وفق أنحاء ثلاثة: الأشكلة، المفهمة، البرهنة، وهي شروط يتحدد سبيل إنجازها على أساس لحظات ثلاثة هي: الفهم، التخطيط، البناء".

إنّ الأشكلة تعتبر المحرك والعملية التي تولّد مجموعة من التساؤلات لحل المشكلات العالقة في النصوص، إنّ الأشكلة بهذا المعنى هي العملية الديدانكتيكية المنظمة لمعالجة قضية أو موضوع أو ظاهرة اجتماعية ما.

وإذا قاربنا الأشكلة بمنظور الناقد عبد الله الغدامي فتعني الكشف عن الأنساق المضمرّة التي تنطوي داخل النصوص أي؛ إعادة طرح قضية ما وفق منظور جديد وآليات جديدة ومناهج جديدة. وبالتالي نستنتج من خلال ما ذكرناه بخصوص مصطلح الأشكلة أن:

- 1. الأشكلة هي عملية استنطاق الأفكار والنصوص في جوهرها.
- 2. الأشكلة هي مساءلة النصوص وجعلها في موقف تحقيق وتداعي حر.
- 3. الأشكلة هي زعزعة اليقينيّات وهدم الثوابت ونقد المركزيّات.
- 4. الأشكلة هي طرح المشكل الذي يفضي إلى الحلّ والارتقاء به إلى المشكل.

1- جميل صليبا "المعجم الفلسفي"، الجزء الثاني، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان 1982 ص 170

2- لسان العرب، مرجع سابق.

ت) الظاهرة الاجتماعية:

إنّ تعريف الظاهرة الاجتماعية رهين بتحديد الدلالة الإيتمولوجية لكونها مفهوما ذا بعد علائقي بمفاهيم متقاربة منه، فالراجع، إلى معجم لسان العرب لابن منظور الإفريقي، سيجد أن الظاهرة مشتقة من الفعل "ظهر بمعنى بين، وظهر الشيء ظهوراً: تبين، وأظهرت الشيء: بيّنته، والظهور بدء الشيء الخفي"¹. أما على المستوى الفلسفي فنجد أنّ مصطلح الظاهرة له معان متعددة؛ أولاً تعني الواقع الخارجي المؤثر في الحواس، كالظواهر الفيزيائية والكيميائية، والحيوية، والفلكية. والثاني؛ تعني الواقع النفسي المدرك بالشعور، كالظواهر الانفعالية والعقلية والإرادية. والثالث؛ فتطلق على كل ما يبحث فيه العلم من الحقائق التجريبية أو على المعطيات التجريبية المباشرة من جهة ما هي مستقلة عن المدرك²، أما من الناحية السوسيولوجية، فكثيرة هي الآراء التي وقعت في فخّ الخلط بين ما نسميه بالظاهرة والواقعة نظراً لتقارب المعنى والدلالة بينهما، فأغلب كبار الباحثين في علم الاجتماع خاصة إميل دور كايم (Émile Durkheim) في أغلب الأحيان ما يسمي الظاهرة الاجتماعية بالواقعة الاجتماعية، وفي هذا السياق، سنبين أهم الخصائص التي تميّز بين كل مصطلح على حدة، فالراجع مثلاً إلى موسوعة لالاند الفلسفية سيجد توضيحات بخصوص المصطلحين، إذ يرى الفيلسوف بول جانيه (Paul Janet) الواقعة هي كيفية ما ظاهرة موقوفة، واضحة، لها نطاقات يمكننا الإحاطة بها ورسمها: إنّها تتضمن لونا من الثبات والاستقرار النسبيين، أما الظاهرة فهي الواقعة المتحركة، إنّها الانتقال من واقعة إلى أخرى أي؛ هي الواقعة المتحولة³.

وفي هذا الصدد، لا نجد تعريفاً شافياً من الناحية السوسيولوجية سوى ما قدّمه عالم الاجتماع إميل دور كايم (Émile Durkheim)، فهذا الأخير يعرف الظاهرة الاجتماعية بكونها "كلّ ضرب من السلوك ثابتاً كان أم غير ثابت يمكن أن يباشر نوعاً من القهر على الأفراد أو هي كل سلوك يعمّ في المجتمع وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصّور التي يتشكّل منها في الحالات الفردية"⁴.

3- الظواهر الاجتماعية والإنسانية وسياق التّدارس والاهتمام:

لمعرفة نشأة تدارس الظواهر الاجتماعية في العلوم الإنسانية، لا بدّ من التطرّق للمسار الكرونولوجي الذي عرفته نشأة العلم، ثم معرفة الحركة الفكرية والنقدية التي يميّز بها الفكر في القرن العشرين. فالمتأمل مثلاً في الأحداث التي وقعت خلال هذا القرن، سيجد أنّه لا يعرف بكونه عصراً لشنّ الحروب بين الدّول فحسب، والحال ينطبق على الحرب العالمية الأولى والثانية، بل يعتبر كذلك قرن الثّورات العلميّة

1- ابن منظور "لسان العرب"، المجلد الرابع دار صادر بيروت، ص 527.

2- لمزيد من التفاصيل المرجوا الاضطلاع على المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ص 30.

3- أندريه لالاند "موسوعة لالاند الفلسفية" منشورات عويدات، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت باريس، المجلد الأول، الطبعة الثانية 2001، ص 970.

4- إميل دوركايم "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، ترجمة الدكتور محمود قاسم، مراجعة محمد يدوي، دار المعرفة الجامعية 1988، ص 69.

أساساً، كالثورة الصناعية، والتكنولوجيا، والعلمية، ومن تجليات هذه الأخيرة، نجاح العلوم الطبيعية في تحقيق الموضوعية واختيار المنهج الملائم في البحث والتقصي العلمي، في حين أنّ العلوم الإنسانية بالرغم من حداثة لا زالت تعاني من تحقيق الموضوعية العلمية، وهذا ما يؤكده أغلب الدارسين والباحثين ومؤرخو المعرفة أساساً، أنّه ثمة وجود إشكال وفشل حقيقي فيما يخص اختيار المنهج الملائم لدراسة الظواهر الاجتماعية.

وهذا هو الدافع الأساسي الذي جعل علماء الاجتماع والإنسانيات عموماً، يقترحون نموذجاً مماثلاً للنموذج العلمي في العلوم الطبيعية، ألا وهو المنهج الاستقرائي، الذي يعتمد على التفسير، يقول العالم "ميل" في هذا الصدد "هناك من يؤكّد أن المنهج الاستقرائي وهو المنهج الأساسي للعلم التجريبي برمته، هو المنهج الصائب الوحيد في هذا الحقل"¹.

ففي ميدان علم الاجتماع على سبيل المثال، كأحد علوم الإنسان يعتبر أوجست كونط (Auguste Comte) علم الاجتماع أحد العلوم الطبيعية، إذ يعرفه بـ "العلم الذي يتخذ له موضوعاً هو ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التي بها تتكون الجماعات الإنسانية وتترق" وكثيراً ما يسمّيه بالفيزياء الاجتماعية أو العلم الاجتماعي الطبيعي ليدلّ على منهجه الإستقرائي².

وعلى نهج عالم أوغست (Auguste Comte)، كان العالم الاجتماعي إميل دور كايم (Émile Durkheim) يسير وفق هذا المنظور ويعتبر أنّ دراسة الظواهر الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا اعتبرناها شيئاً من بين الأشياء، أي جعل الظاهرة الاجتماعية موضوعاً خارج الذات الدارسة، وعلى الباحث في نظر العالم التخلّي عن الأحكام السابقة في دراستها حتى تتميز بحيز من الموضوعية، "لكن المشكلة البادية للعيان، تلك التي تطرحها العلوم الإنسانية على بساط البحث، هي أنّ المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم، ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية"³.

وما دام الإنسان هو مصدر الظاهرة الاجتماعية، فإنّه في نظر الفيلسوف إيمانويل موني (Emmanuel Monick) ليس شيئاً بين الأشياء كما يدّعي إميل دور كايم، "وأنّها ليست موضوعاً، بل هي بالذات ما لا يمكن في أي إنسان أن يعامل بوصفه موضوعاً"⁴.

1- هانز جورج غادامر "الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية" ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، منشورات دار أوبا، الطبعة الأولى 2007 ص50.

2- فاروق عبد المعطي "أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع الحديث"، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1993، ص9.

3- هانز جورج غادامر "الحقيقة والمنهج" ترجمة حسن ناظم، منشورات دار أوبا، الطبعة الأولى 2007 ص51.

4- مجموعة من المؤلفين "مباهج الفلسفة"، منشورات إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 2007 ص17 أخذاً عن:

E. Mounier, le personnalisme, presses universitaires de France, 1965, Pp7-8.

"إنّ وضعية العلوم الإنسانية لهي أشدّ تعقيدا، وذلك لأنّ الذات التي تلاحظ أو تجرب على ذاتها أو على غيرها من الدّوات، قد تفرض لها من جهة تحولات صادرة عن الظواهر الملاحظة، كما قد تكون، من جهة أخرى، مصدر تحولات بشأن سياق هذه الظواهر، بل وبشأن طبيعتها في ذات الآن"¹.

لقد حصر دلتاي (Wilhelm Dilthey) عجز تحقيق العلوم الإنسانية الموضوعية في مشكلتين أساسيتين هما: "الأولى أنّ العلوم الإنسانية ما زال يعوزها تصوّر واضح ومتّفق عليه عن أهدافها ومناهجها المشتركة والعلاقات بينها، إذا ما قورنت بما هو سائد في العلوم الطبيعية، والمشكلة الثانية هي أنّ العلوم الطبيعية تزداد منزلتها ومكانتها نموًا واطرادا بحيث ترسخ في الرأي العام مثلا أعلى للمعرفة لا يتلاءم مع التقدّم في العلوم الإنسانية"².

4- المحور الثاني: الظواهر الاجتماعية والإنسانية وإشكالية المفهمة:

كيف يمكن فهم الظاهرة الاجتماعية والإنسانية؟

للإجابة عن هذا السؤال باعتباره إشكلة، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفيلسوف ولهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) يمكن اعتباره التّرياق الذي أسهم في حل الصّراع وإزالة الغموض بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من خلال اقتراحه منهج "الفهم" كأداة مهمّة لدراسة الظواهر الاجتماعية، بدلا من التّفسير كأداة لدراسة العلوم الطبيعية، ومن هنا يؤكّد دلتاي على أنّ الظواهر الاجتماعية تفهم من خلال ربطها بسياقها الاجتماعي والثقافي وغيرها من الظروف التي تؤثر على هذه الظواهر، وعلى نهج دلتاي تطوّرت العلوم والمقاربات والمناهج وتعدّدت في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ونضرب مثلا لذلك هو بروز تيار واسع في ميدان علم الاجتماع وهو تيار السوسولوجيا التفهيمية.

ويعتبر عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" (Max Weber) رائدا مهمّا للسوسولوجيا التفهيمية، حيث يعدّ من أهمّ السوسولوجيين الذين طوّروا منهج الفهم في ميدان العلوم الاجتماعية، واعتبره البرادغيم الوحيد القابل لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وهكذا فإذا كان علم الاجتماع عند أوكست كونت هو علم يهتم بدراسة المجتمع وتفسير ظواهره، فإنّه يعد، في نظر ماكس فيبر، العلم الذي "يهدف إلى فهم الفعل الاجتماعي بطريقة شارحة ويفسر بذلك أسبابه في تتابعه وتأثيراته، لكن ما المقصود بالفهم في المنظور الفيبري؟

يتحدّد مفهوم الفهم عند ماكس فيبر (Max Weber) في ثلاث زوايا رئيسية:

أولا: الفهم؛ الفهم الراهن للمعنى المقصود لفعل ما ومن ذلك نقول إنّنا "نفهم" على سبيل المثال بصورة راهنة معنى جملة $4=2 \times 2$ عندما نسمعها أو نقرأها (فهم عقلائي راهن للأفكار)، كما نفهم حالة الغضب

1- مجموعة من المؤلفين "مباهج الفلسفة"، منشورات إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 2007 ص 17 أخذاً عن jean piaget, epistimologie des sciences de l'homme, gallimard, 1970, p47.

2- يمني طريف الخولي "مشكلة العلوم الإنسانية، تقنياتها وإمكانية حلها"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1996، ص 52، أخذاً عن صلاح قنصوة، "الموضوعية في العلوم الإنسانية"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، سنة 1980، ص 17.

عندما يتم التعبير عنها من خلال تعبيرات الوجه أو أدوات النداء أو الحركات غير العقلانية (فهم غير عقلائي راهن للإنفعالات) كذلك نفهم سلوك الحطّاب أو أي شخص يمسك بمقبض الباب ليغلق الباب، أو الشخص الذي يصوب سلاحا تجاه حيوان (فهم عقلائي راهن للتصرفات)¹.

الثاني: الفهم الشارح؛ إننا نفهم تبعا للدوافع، ما الذي يعنيه شخص ما ينطق أو يكتب جملة $4=2 \times 2$ عندما يفعل ذلك الآن وفي هذا السياق، عندما نراه منشغلا بحساب في بيع وشراء، أو في تفسير علمي، أو حسبة تقنية أو فعل آخر تنتمي هذه الجملة إلى سياقه حسب معناه المفهوم بالنسبة لنا، أي أنها تكتسب علاقة معنى تكون مفهومة بالنسبة لنا (فهم عقلائي للدوافع)².

من خلال التعريفات الدقيقة التي قدّمها عالم الاجتماع "ماكس فيبر" نلاحظ أنّ الفهم يتحدّد من خلال السياق العام للدافع السلوكي للفرد والجماعة، معنى ذلك؛ أنّ الفهم الدقيق للفعل والسلوك، لا يتحدّد من خلال ملاحظته المباشرة، بل يفهم عن طريق ربطه بالظروف السياقية التي أنتجت ذلك الفعل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن "ماكس فيبر" يطرح لنا إشكالية فلسفية معقدة، تتمثل في إيجاد الكيفية التي بها نفهم الظواهر الاجتماعية، وهي إشكالية المفهمة في قراءة هذه الوقائع الاجتماعية، ويمكن أن نضرب مثلا لذلك في هذا الصدد؛ أنّه عادة ما يتم القبض على القاتل من طرف الشرطة وإيداعه إلى المحكمة من أجل الحكم عليه، فالقاضي عادة ما نجده يؤخّر الحكم على مثل هذه القضايا (جريمة قتل مثلا) وتطول مدة الاستئناف، بدعوى الفهم الدقيق للأسباب والدواعي الرئيسية التي دفعت القاتل لإصدار فعل القتل، والقتل كظاهرة اجتماعية موجودة ومتلاشية في المجتمعات تتعدد أسبابها وظروفها وسياقها الاجتماعي، وإذا كان الأمر كذلك، فهل البراديجم الذي حدّده ماكس فيبر "الفهم" كافٍ للدراسة الموضوعية للظواهر الإنسانية والاجتماعية؟

في ظل هذا السياق تولد اتجاه جديد ينتقد البراديجم الفيبري، ويعتبره غير كافٍ لإعطاء فهم دقيق للفعل السلوكي، وهو الاتجاه الهرمنوطيقي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، الذي يتزعمه كل من "شلايرماخر" و"ولهم دلتاي" و"بول ريكور" وآخرون، هذا الاتجاه له أصول عريقة في الفلسفة وعلم اللاهوت أساسا، يقترح براديجما جديدا بديلا للبراديجم الفيبري وهو "براديجم فهم الفهم"، فالراجع مثلا إلى التعريفات التي منحت للهرمنوطيقا سيجد أنّها هي "المبحث الخاص لدراسة عمليات الفهم وبخاصة فيما يتعلّق بتأويل النصوص"³، وفي ظل السياق نفسه يقترن العالم اللاهوتي "شلايرماخر" "فهم الفهم" بالمقارنة، يرى "شلايرماخر" أنّ الفهم يعتبر "عملية إحيائية إشارية بالأساس، فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا

1- ماكس فيبر "مفاهيم أساسية في علم الاجتماع" ترجمة صلاح هلال، مراجعة محمد الجوهري، منشورات المركز الثقافي الألماني، الطبعة الأولى 2011 ص33.

2- المرجع نفسه ص 34.

3- عادل مصطفى "فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر"، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2007، ص 12 نقلا عن: paul ricoeur, hermeneutics and the human sciences, translated by john b, thompson, cambridge press, 1988, p42.

به معرفة، وما نفهمه يشكّل نفسه في وحدات منظّمة أو دوائر مكوّنة من أجزاء، والدائرة بوصفها كلاً تُحدّد كلّ جزء مفرد منها، والعكس صحيح فالأجزاء المفردة تكوّن الدائرة الكلية وتحدّدها¹.

إنّ براديجم "فهم الفهم" يعتمد أساساً على فكرة ضرورة الحكم المسبق لموضوع الدراسة، بهذا المعنى لا بد من الإشارة إلى طرح "هانز جورج غادامر" حول حديثه عن أهميّة الأحكام المسبقة في بناء عمليّة الفهم، بكونها افتراضات تخمينيّة أولى لدراسة الظواهر الإنسانيّة إذ يرى أنّ "الحكم المسبق لا يعني مطلقاً الحكم الخاطئ، على العكس، إنّهُ يستلزم إمكان تقويم إيجابي أو سلبي، وللحفاظ على هذين التقويمين ينبغي العودة بالمفهوم إلى أصوله اللاتينية praejudiul التي تعني "أحكام مشروعة"، وهذا يبتعد كثيراً عما ألصقته به فلسفة الأنوار التي قامت باختزال المفهوم، وأصبح عندها فقط على الحكم غير المتأصل"²، إنّ "الأحكام المسبقة بهذه الصيغة تشكّل شرطاً حقيقياً للفهم، ليس هذا فحسب بل إنّ فهمنا وإدراكنا للذات وللعالَم وعلاقتنا بالمروروث الثقافي ترتكز في المقام الأول على الأحكام المسبقة"³. عكس ما ذهب به عالم الاجتماع إميل دوركايم حيث "يؤكد دوركايم أهميّة التّخلي عن التّحيّز والهوى والنّزعات الأيديولوجيّة عند دراسة الحقائق الاجتماعيّة، فالموقف العملي يتطلّب انفتاح العقل على ما تتلمّسه الحواس من دلائل، والتحرّر من الأفكار الجاهزة المسبقة التي تفد على المرء من الخارج، كما أنّ المفاهيم العلميّة، على ما يرى "دوركايم" لا يمكن توليدها إلا من خلال الممارسة العلميّة"⁴.

5- معالجة الظواهر الاجتماعيّة، تجارب سوسيولوجيّة بحثية:

تجربة إميل دوركايم في دراسة "الانتحار" كظاهرة اجتماعيّة

يثير موضوع الانتحار أشكلة معقّدة بامتياز، وفهمته تتطلّب التّشبع بالأفكار والنظريات والمقاربات التي عالجت هذا الموضوع، علاوة على التحريّ الميداني لمعانيه ومعايشة أشكال حالات الانتحار، بيد أنّه على الباحث في هذا الشأن، أن يأخذ بعين الاعتبار، أنّ الأماكن التي يكثر فيها حالات الانتحار خطيرة وغير آمنة، لذلك يقول الباحث في علم الاجتماع سيرج بوغام (Serge Paugam) "هناك أماكن عصيّة على الملاحظة مثل الجنج الخطيرة والممارسات السريّة وأجهزة المخابرات" كما هناك مناطق جغرافية يجب الحذر من إجراء تحقيق فيها"⁵.

وعلى هذا الأساس حيّرت ظاهرة "الانتحار" بال العديد من الدراسين والباحثين في مجال الطب وعلم الاجتماع وعلم النفس، حول أصل تفشّي هذه الظاهرة، والعوامل التي تدعو الفرد إلى القيام بهذا الفعل،

1- عادل مصطفى "فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر"، مرجع سابق ص 99/100.

2- عبد الله بريمي "السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور"، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الطبعة الأولى 2010 ص 114.

3- عبد الله بريمي "السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور"، المرجع نفسه ص 114.

4- أنتوني غدنز "علم الاجتماع"، ترجمة فايز الصباغ، منشورات المنظمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى 2005 ص 64.

5- سيرج بوغام "ممارسة علم الاجتماع"، ترجمة منير السعيداني، مراجعة ميشال عواد، منشورات المنظمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى 2012، بيروت، ص 95.

ولقد سبق أن تناول عالم الاجتماع "إميل دور كايم" هذه الظاهرة بحذر محاولاً أخذ هذه التجربة الميدانية من أجل البحث عن الأسباب الاجتماعية والظروف التي تجعل الفرد يتخذ قرار الموت بدلاً من اتخاذ كل أشكال المقاومة للحد منه.

ولقد ذكرنا، فيما سبق، أن دوركايم (Émile Durkheim) حسم في دراسته للظواهر الاجتماعية أن تكون بمثابة أشياء حتى تكون لديها القابلية للتجزئة، وهذا هو البراديغم الوحيد لتجاوز ومعالجة الإشكال الحاصل لتحقيق الموضوعية والعلمية في العلوم الاجتماعية، وعلى هذا الأساس ظل دوركايم (Émile Durkheim) وفي المنهج التثبيتي في دراسته للظواهر، والانتحار ضمنها أصبح موضوعاً في صميم اهتمامات إميل دوركايم. إذا فكيف عالج السوسيولوجي إميل دور كايم هذه الظاهرة؟

فمن خلال الدراسة العميقة التي أقامها دوركايم (Émile Durkheim) اكتشف أن الانتحار له أسباب متعددة ما يجعله صعب الدراسة والتحليل، ويردُّ بالأساس على أولئك الذين يقولون بأن الانتحار له علاقة بما هو فزيولوجي وطبيعي، أي ربطه بالسياق الخارجي، كما ادّعى الأطباء والنفسانيون، إذ يقول "ونحن لم نعثر على مزيد من العلاقات المحددة بين حركة الانتحارات وبين حالات الوسط الفيزيائي التي تعتبر بأن لها التأثير الأكبر على النظام العصبي، كالعرق، والمناخ، ودرجة الحرارة، فإذا كان من الممكن للعصبي، في بعض الشّروط أن يظهر استعداداً معيناً للانتحار، فهو ليس مهيناً بالضرورة لأن ينتحر، كما أن تأثير العوامل الكونية لا يكفي لتحديد الميول العامة جداً لطبيعته، ضمن هذا الاتجاه تحديداً"¹.

إن ما ذكره إميل دوركايم (Émile Durkheim)، يصدق مثلاً على بعض الدّول التي تعيش في وسط طبيعي يتميز بقساوة المناخ وضعف التساقطات، في المقابل نجد حالات ضئيلة من الانتحار عكس مثلاً الدول التي تعيش الرفاهية أنّها تعرف ارتفاعاً مهولاً في عدد حالات الانتحار، وهذا ما يؤكد لنا أن الوسط الطبيعي ليس المسؤول المباشر عن صدور حالات الانتحار، بل الظروف الاجتماعية هي المحددة الأساسية والمسؤولة عن إنتاج حالات الانتحار.

ويضيف دوركايم (Émile Durkheim) قائلاً: "فالمرء ينتحر بالامتناع عن تناول الغذاء، تماماً مثلما ينتحر بالسيف أو بالنار، بل ليس من الضروري أن يسبق الفعل الذي يقوم به المنتحر سبقاً للموت حتى يمكن النظر إلى موته كنتيجة لهذا الفعل"².

إن الانتحار كفعل عند إميل (Émile Durkheim) له علاقة بما هو محدّد اجتماعياً، "وإن المعدّل الاجتماعي للانتحارات لا يجد تفسيره إلا سوسيولوجياً، ذلك أن البنية الأخلاقية للمجتمع هي التي تحدّد، في كل لحظة القسط العددي للموتى الإراديين"³.

1- إميل دور كايم "الانتحار"، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2010 ص 383.

2- المرجع نفسه، ص 7.

3- المرجع نفسه، ص 384.

ليصل إلى فرضية أساسية أن "لكل شعب من الشعوب قوّة جمعيّة، وطاقة محدّدة، تدفع الناس إلى الانتحار، والحركات التي ينقّذها المنتحر، والتي تبدو للوهلة الأولى بأنها لا تعبر إلا عن مزاجه الشخصي، إنما هي في الحقيقة، المآل والنتيجة لحالة اجتماعيّة تعكسها هذه الحركات إلى الخارج"¹، فالاحتقان الاجتماعي وتوالي الأزمات الاقتصادية له ارتباط مباشر بمعدّل الانتحار، فكلما أصبح الاحتقان مرتفعاً كلما زاد عدد حالات الانتحار، أو بمعنى من المعاني أنّ انتحار الفرد يعكس الطّبيعة اللامتوازنة للمجتمع وبالتالي فإن هناك علاقة سببيّة بين المجتمع والفرد والانتحار، بحيث يكون الاحتقان الاجتماعي مثيراً شرطياً وحالة انتحار كاستجابة شرطية.

لكن السّؤال المطروح هنا وهو كيف توصل إميل دور كايم (Émile Durkheim) إلى كون المجتمع هو المسؤول المباشر والمؤثر الأساسي في سلوك الأفراد والجماعات؟

في هذا السياق ينبغي أن لا نغفل أنّ السوسيولوجي دور كايم (Émile Durkheim) يعتبر من أنصار الاتجاه البنائي الوظيفي في علم الاجتماع، "ويختص علم الاجتماع البنائي Structural Sociology بصفة أساسية بكيفيّة تأثير المجتمع في السلوك الفردي والجماعي بدلاً من كيفية تأسيس المجتمع بواسطة الأفراد والجماعات، فعالم الاجتماع البنائي يهتمّ على سبيل المثال بكيفيّة تأثير طبقة الفرد وعائلته (أي الوضع الاجتماعي البنائي للفرد) على احتمالات نجاحه في المدرسة أو حصوله على وظيفة جيدة"².

فالمجتمع يتكوّن من مجموعة من الأعضاء، وكل عضو يؤدّي وظيفة ما، فإذا اختل عضو من بين الأعضاء اختل التوازن الطّبيعي للمجتمع، وإذا فالانتحار من الزاوية البنائية الوظيفيّة الدوركايميّة هو بناء اجتماعي في الفرد، والانتحار هو نتيجة لاختلال أحد أعضاء المجتمع، معنى ذلك أن المجتمع يؤدّي وظيفة واختلال في أداء الوظيفة ينتج ضغطاً للفرد ويؤدّي به إلى الانتحار.

ما يهمننا من خلال دراسة إميل دور كايم (Émile Durkheim) للانتحار، وهو تجاوز الصّعوبة التي تعتري ظاهرة الانتحار، باعتبارها ظاهرة معقدة وخطيرة، بل ومغامرة يأخذها الباحث على عاتقه للبحث والتقصّي العلمي، وهذا لا يعني أن النتائج التي توصل إليها دور كايم (Émile Durkheim) لا تعكس الحقيقة المطلقة للكيفية التي تشغل بها الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ولكن حسب الباحث في هذه الظاهرة وفي أي مجتمع يعيش فيه، لا يمكن أن يستغني عن هذه الدراسة، بل تعتبر مرجعاً رئيسياً، ونظريّة هامة ومفيدة في ميدان علم الجريمة والمخاطر الاجتماعية.

نقطة أخرى لا بد منها، ونحن نعالج موضوع الأشكلة والمفهمة في العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، فإنّ موضوع الانتحار يظلّ في غاية التعقيد لأن أسباب انتشاره ونتائجه، تختلف من مجال إلى آخر، ومن زمن لآخر، ومن مجتمع إلى آخر، فهل يمكن اعتبار نظرية إميل دور كايم للانتحار في البلدان الغربية نموذجاً يمكن تطبيقها على باقي أشكال الانتحار الأخرى؟

1- إميل دور كايم "الانتحار"، مرجع سابق، ص 384.

2- مصطفى خلف عبد الجواد "نظرية علم الاجتماع المعاصر"، منشورات دار المسيرة، عمان، الطبعة الأولى 2009، ص 62.

في هذا الصدد يمكن أن نسلط الضوء على ظاهرة انتشرت بشكل تدريجي في الوقت الحالي، وهي ظاهرة القتل الرحيم أو بالأحرى الانتحار الرحيم، والذي يقابله بالإنجليزية بـ "Euthanasia"، وعلى الرغم من حداثة هذه الظاهرة، فقد كتبت عنها مجموعة من الأقلام البحثية من تقارير علمية ومقالات وبعض المؤلفات، إلا أنها تظل مصادر مهمة لرصد هذه الظاهرة وتتبعها بشكل دقيق، فما المقصود بالموت الرحيم؟ كلمة "القتل الرحيم" Euthanasia مشتقة من الكلمة اليونانية Euthanatos التي تعني "سهل" الموت بشكل عام يتم استخدامه لوصف عملية الإنهاء المتعمد لحياة الشخص للحد من آلامه ومعاناته¹.

ترجع حداثة هذه الظاهرة بكونها تتم بطريقة طبية وفق أساليب وأدوات وتقنيات حديثة ترتبط أساسا بتكنولوجيا المعلومات الطبية وشبه الطبية وفق التقارير العالمية الصادرة عنه، ففي دولة أستراليا مثلاً نجد أن الموت الرحيم ليس جرماً يعاقب عليها القانون، بل هو ممارسة طبية من أجل التخفيف من معاناة المريض وليس انتحاراً أو عقاباً، إذ تنص الكلية الملكية الأسترالية للممارسين العاميين (RACGP) بالمثل على ما يلي:

في حين أن على الأطباء واجب أخلاقي للحفاظ على الحياة، إلا أن هناك مسؤولية أيضاً تخفيف المعاناة... ينبغي السماح بحدوث الموت بكرامة وراحة، فالموت أمر لا مفر منه... القانون يصنف سبب الوفاة على أنه السبب الأساسي للمريض الحالة وليس تصرفات الآخرين. ولذلك فإن أي تشريع يحتاج إلى الاعتراف أن هناك عدداً من الأشكال الحالية لرعاية نهاية الحياة، والتي قد تعجل بالوفاة معترف بها كممارسة طبية جيدة ولا تشكل قتلاً رحيماً أو مساعدة انتحار².

"إلا أن تصريحات المهنيين الطبيين توضح موقفهم من ذلك ممارسات نهاية الحياة الحالية لا تشكل قتلاً رحيماً ويبدو أنها تعكس فهم القتل الرحيم، أنه يتماشى أكثر مع السلوك الإيجابي وليس السلبي"³.

ما يهمننا، من خلال ما ذكرناه، هو أنه إذا كان الباحث السوسيولوجي "إميل دوركايم" (Émile Durkheim) قد عالج ظاهرة الانتحار باعتبارها فردية اجتماعية وفردية فرضتها السياق والظروف الاجتماعية والاقتصادية، واعتبر أنها ظاهرة سلبية، فماذا عن ظاهرة الموت الرحيم التي قيل عنها ممارسة إيجابية بالرغم من أنها ممارسة انتحارية بشكل آخر.

في هذا الصدد نرى أن الظواهر الاجتماعية وخاصة التي تشترك أحياناً في أشكال ممارستها دائماً ما تتميز بالتعقيد، بل وتثير إشكالية سوسيولوجية عميقة حول فهمها وطرق البحث والتحليل فيها، لأنها تتميز دائماً بخاصية أساسية وهي التغير والتجدد، وعلى هذا الأساس يتطلب التجديد في البحث والتنقيب والتقصي العلمي للحقائق والمعلومات البحثية.

1- Australian Human Rights Commission, Euthanasia, human rights and the law - May 2016, p3.

2- Ibid., p4.

3- Ibid., p4.

6- الخاتمة:

لابد من القول، إن الظواهر التي تنتهي إلى الإنسان دائما تكون معقدة من حيث الدراسة والتقصي العلمي، بل وتثير أيضا إشكالات عريضة تستلزم الاستعداد الفكري والتشبع النظري والتطبيقي للنظريات والمقاربات العلمية الضرورية لفهم الظاهرة وتحليلها، ذلك أن شرط المفهمة والأشكلة كبراديجمين فلسفيين يفرضان على البحث الميداني في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يتصل بهما كبدائل ممكنة للوصول إلى حد ما حقيقة وبرهنة الطرق والوسائل التي تشتغل بها الظواهر الاجتماعية، ولعل ظاهرة الانتحار مدار البحث السوسيولوجي لإميل دوركايم مثال على ذلك، إلا أن مثل هذه الظواهر التي ينطوي عليها مبدأ التغيير والتطور، تفرض على الباحث التجديد دائما في كيفية التعامل مع ميدان انتشار الظاهرة وتداولها بطرق ووسائل جديدة.



المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية:

- 1- إميل دور كايم "الانتحار"، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2010.
- 2- إميل دوركايم "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، ترجمة الدكتور محمود قاسم، مراجعة محمد يدوي، دار المعرفة الجامعية 1988.
- 3- أنتوني غدنز "علم الاجتماع"، ترجمة فايز الصباغ، منشورات المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2005.
- 4- أندريه لالاند "موسوعة لالاند الفلسفية" منشورات عويدات، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت باريس، المجلد الأول، الطبعة الثانية 2001.
- 5- بريسي عبد الله "السيرونة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور"، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الطبعة الأولى 2010.
- 6- جميل صليبا "المعجم الفلسفي"، الجزء الثاني، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان 1982.
- 7- سيرج بوغام "ممارسة علم الاجتماع"، ترجمة منير السعيداني، مراجعة ميشال عواد، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى 2012.
- 8- صلاح قنصوة، "الموضوعية في العلوم الإنسانية"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، سنة 1980.
- 9- فاروق عبد المعطي "أوجست كون مؤسس علم الاجتماع الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1993.
- 10- مصطفى خلف عبد الجواد "نظرية علم الاجتماع المعاصر"، منشورات دار المسيرة، عمان، الطبعة الأولى 2009.
- 11- مصطفى عادل "فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر"، روية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2007.
- 12- ماكس فيبر "مفاهيم أساسية في علم الاجتماع" ترجمة صلاح هلال، مراجعة محمد الجوهري، منشورات المركز الثقافي الألماني، الطبعة الأولى 2011.
- 13- ابن منظور "لسان العرب"، منشورات بيت صادر المجلد الثاني عشر، بيروت.
- 14- هانز جورج غادامر "الحقيقة والمنهج"، ترجمة حسن ناظم، منشورات دار أويا، الطبعة الأولى 2007.
- 15- يمني طريف الخولي "مشكلة العلوم الإنسانية، تقنيها وإمكانية حلها"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1996.

المراجع الأجنبية:

- 1- Durkheim, Émile (1858-1917). Le Suicide, étude de sociologie, 1897.
- 2- E. mounier, le personnalisme, presses universitaires de France 1965.
- 3- Jean Piaget, épistémologie des sciences de l'homme, Gallimard, 1970.
- 4- Paul Ricoeur, hermeneutics and the human sciences, translated by john b, Thompson, Cambridge press, 1988.

**الخطاب الاستشراقي في ميزان النقد:
نظرات في موقف وائل حلاق من الاستشراق**

**Orientalist Discourse in the Balance of Criticism:
Perspectives on Wael Hallak's Position on
Orientalism**

د. محمد رياض الدقداقي

**جامعة قابس
تونس**

mohamedryadh@yahoo.fr



الخطاب الاستشراقي في ميزان النقد: نظرات في موقف وائل حلاق من الاستشراق

د. محمد رياض الدقداقي

ملخص:

نسعى في هذه الورقة إلى تبين ملامح النقد الذي وجهه المبكر الفلسطيني وائل حلاق إلى الخطاب الاستشراقي من خلال تفكيك بنيته وتقييم مراميه. ويتنزل مجهود حلاق في إطار محاولة تعديل ودحض الكثير من المقولات والأحكام التي لطالما روجت لها الإسلاميات الكلاسيكية والتي عكست في جانب منها ملامح الوجه الآخر للتنوير الغربي قياساً بما حفلت به مصنفات المستشرقين من تحيز صريح للثقافة الغربية، نظير إزرائها بما عداها من الثقافات. وهو يجعل الخطاب الاستشراقي أقرب إلى السجال الأيديولوجي وأعلق بمقولة المركزية الغربية. الكلمات المفتاحية: وائل حلاق، الاستشراق، الغرب، ادوارد سعيد، الحداثة، الكولونيالية.

Abstract:

In this paper, we seek to identify the features of the criticism that the Palestinian thinker Wael Hallak addressed to the Orientalist discourse by deconstructing its structure and evaluating its objectives.

Hallak's effort falls within the framework of an attempt to modify and refute many of the assumptions and judgments that have long been promoted by classical Islamism, some of which reflected the other side of the Western Enlightenment, compared to the explicit bias of the Orientalist literature favoring Western culture while neglecting other cultures. This makes Orientalist discourse closer to ideological debate and more attached to the notion of Western centrality.

Keywords: Wael Hallak, Orientalism, West, Edward Said, modernity, colonialism.

1- مقدمة:

من المعلوم أنّ الاستشراق قد استأثر بحيز لافت في المشهد الفكري العربي المعاصر. ولا شكّ في أنّ هذا الاهتمام يعكس حرص النخب العربية على فكّ مستغلقات المعضلة الرئيسيّة التي شغلت بالهم على امتداد عقود والمتمثلة في مراجعة علاقة الأنا العربي المسلم بالآخر، الغربي، وتحديدًا بالرّصيد الفكري الذي كوّنه حول المجال الحضاري العربي الإسلامي وذلك بوضعه على محكّ النقد.

وقد كان المفكر الفلسطيني الراحل ادوارد سعيد (1935 - 2003) أفضل ممثل لهذه اللحظة من خلال كتابه العمدة "الاستشراق".

وليس يخفى أنّ الاستشراق هو سليل فلسفة التنوير التي ذاع صيتها في البلاد الغربيّة، قبل أن تنتشر في مختلف أصقاع المعمورة بغرض تكريس أفضليّة الحضارة الغربية ومركزيتها. وقد تجلّى هذا المسعى في الأدبيات الاستشراقية، قبل أن يسفر عن وجهه من خلال الحدث الاستعماري.

وسنحاول في هذه الورقة النظر في مقاربة الباحث الفلسطيني وائل حلاق،¹ الذي عاش أغلب حياته في الغرب واحتكّ بثقافته وبمثقفيه، لكنّه لم يلازم موقع المتعجّب أو المتلقي الباهت لما أنتجه الفكر الغربي وتحديدًا التيار الاستشراقي، بل قارع هذا الخطاب ونبّه إلى الكثير من مطاعنه.

فكيف تعامل حلاق مع الخطاب الاستشراقي؟ وما هي أبرز الهنات التي عاها عليه؟ وإلى أيّ حدّ نجح المفكر الفلسطيني في كبح جماح الحداثة الغربيّة ومنزعها الهيميني؟

2- بين وائل حلاق وادوارد سعيد:

يعتقد وائل حلاق أنّه على أهميّة المجهود الذي قدّمه ادوارد سعيد في قراءته التحليليّة لظاهرة الاستشراق، فإنّ نظريته اتّسمت بالقصور. ذلك أنّ سعيد اعتبر الاستشراق مشروعًا سياسيًا. وقد تعاضدت جهود المستشرقين في تقديم صورة سلبية عن الشرق بعيدة عن الحقيقة، وقد كانت تلك الصورة المهاد النظري لنزعة الهيمنة التي تملكت الغربيّين قبل أن تتجسّد فعليًا بواقعة الاستعمار والتي أقتت لبداية بسط الامبريالية الغربيّة نفوذها على الشرق.

وقد وسم حلاق خطاب أستاذه حول الاستشراق، بكونه خطابا هادما للشرق الإسلامي وهو ما يعكس فشله في الكشف من حقيقة الاستشراق وعمق الوشائج التي تصله بالحداثة، حيث ساهم في الإساءة إلى مصطلح الاستشراق، وأصبح كلّ مستشرق مدانا. فـ "الاستشراق هذا المصطلح البسيط ذو المفهوم المركّب - قد أسيء فهمه بشدّة، بل وتحول فعليًا - وبسبب كتابات ادوارد سعيد إلى حدّ ما - إلى شعارات

1- وائل حلاق (1955 -) مفكر فلسطيني الأصل كندي الجنسيّة ولد بالناصرة، متخصص بالقانون وتاريخ الفكر الإسلامي، من أهم مؤلفاته. الشريعة، الدولة المستحيلة، هل سدّ باب الاجتهاد؟، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره.

سياسية بدائية، وكلمات هتافية تجد لها مكانا خصبا في حقل الاستعراض اللغوي الأيديولوجي. وأصبح وصف باحث ما بأنه مستشرق ضربا من الإدانة ونعتا سلبيا¹.

ويخالف حلاق سعيد الرأي في اعتبار الإسلاميات الكلاسيكية سببا مركزيا في تشويه الغرب الإسلام، بل هو مجرد عرض من أعراض المعرفة الغربية الحديثة. كما تتباين وجهتا نظرهما حول الجذور التاريخية اللامتناهية، والامتداد الجغرافي الذي ينسبه ادوارد إلى ما يراه نشاطا استطراديا بالاستشراق. فهو يعتقد أنّ المستشرقين موجودون في كلّ مكان من اليونان القديمة إلى علماء اللاتينية في القرن الثالث عشر إلى فرن غرونباوم وبرنارد لويس وأمثالهما في القرن العشرين، بعكس حلاق الذي حصر نطاق الاستشراق التاريخي، لأنّ الاستشراق لم يكن قبل الحداثة، فهو مجرد ظاهرة تاريخية برزت مع التوسّع الاستعماري خلال القرن الثامن عشر.

ولا ريب في أنّ رؤية سعيد هي ترجيع لخلفيته الايديولوجية الليبرالية العلمانية، وبالتالي فهي جزء من النظام الايديولوجي الغربي، آية ذلك أنّه لم يتوجّه بالنقد إلى الليبرالية العلمانية. كما أنّه تجاهل إدخال القيم والتقاليد الدينية وخاصّة الإسلام في التخصّصات التي شارك فيها²

ويرى حلاق أنّ أيّ نقد سياسيّ صحيح للاستشراق لا بدّ أن يبدأ بالأسس التي خلقت تصوّرا معينا للطبيعة والليبرالية والعلمانية والإنسانية والتمركزية الانسانية والرأسمالية والدولة المدنية وغيرها من المفاهيم التي طوّرها المشروع الحداثي. لذلك ظلّ نقد سعيد سياسيا بالمعنى التقليدي الذي لم يسأل أيّا من أنماط الفكر والحركة الأساسية والمؤسّسة التي خلقت مشكلة الاستشراق.

وبالجملة، فقد بقي سعيد يحرث حقولا سياسية تقليدية، لأنّ سرديته النقدية افترضت وجود الفرد السياسي نفسه أي الفرد الحداثي وأبقت عليه باعتباره القلب الصلب لتلك الأنماط كلّها³.

فضلا عمّا تقدّم، فقد عاب حلاق على أستاذه تناول الاستشراق كنصّ أدبيّ وزهد في البنى المعرفية والسياسية التي أنتجت الاستشراق، وهي بنى يرى أنّها ألصق بالقوة منها بالمعرفة، وعذره أنّه ناقد أدبيّ يفتقر إلى الحسن التاريخي، فلقد "بدأت المشكلة جزئيا في الأسلوب الأدبي الذي يتبنّاه سعيد والذي أدّى إلى أن تظل إشكاليات الحداثة المركّزة بمنأى عن التمحيص والذي خلّف لنا تفسيراً بسيطاً وحتىّ سطحيّاً لتلك الإشكاليات"⁴ فاهتمام سعيد بالأدب، جعله يخاطب الوجدان والعواطف ويترك ما هو واقعي أو منطقي. وهو ما جعل مشروعه يتزاح عن إطار النّقد البناء للفكر الاستشراقي ويكون أعلق بالسياسة. فتستحيل الإسلاميات الكلاسيكية سلاحا بيد المستعمرين يوظّفونه ابتغاء إفراغ الشرق من محتواه العلمي والمعرفي، وإحلال فكرة التبعية وتقزيم الذات محلّه.

1- وائل حلاق، قصور الاستشراق، ص 29.

2- راجع كمال رمضان، نقد وائل حلاق للخطاب الاستشراقي، ص 40.

3- راجع حلاق، قصور الاستشراق، ص 30.

4- المرجع نفسه، ص 30.

ومما يهون من شأن الطرح الادواردي، اعتباره أنّ معرفة الغرب بالشرق تمتّ عن طريق الاستشراق وهو ما مهّد للهيمنة الاستعمارية. وهذا التعميم في تقدير حلاق مخلّ، إذ لا يندر وجود إسهامات استشراقية تحلّى أصحابها بالمصداقية والموضوعية. فكانت إضافتهم على حظّ لافِت من الطرافة في الكثير من التخصّصات على غرار إنتاج المدرسة الاستشراقية الألمانية، لذلك "يصعب على المرء الاتفاق مع ادوارد سعيد في أنّ كلّ ما قام به المستشرقون من حفريات وفكّ لرموز الحضارات واللّغات القديمة وتحقيق للمخطوطات التاريخية مثلاً مجرد تشويه لتلك اللّغات والحضارات، وأنّ تلك الجهود الجبّارة والمخاطر العظيمة بحياتهم لا يعدو أن يكون الدّافع من وراءها خدمة المطامع الاستعمارية والتوسّع الامبريالي"¹.

ولا يخفى على الرّائي بعين الموضوعية أنّ أنصع هنات عمل سعيد هي محاولته إثبات أوجه الخلاف بينه وبين الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault (ت 1984) فيما يخصّ البصمة المحدّدة، فإذا كان صاحب "الكلمات والأشياء"، يستبعد ذات المؤلّف في تحليل الخطاب، لقاء التركيز على النصّ، أي الفصل بين النصّ وصاحبه، فإنّ صاحب "الثقافة والامبريالية"، ينتصر لوجود أواصر متينة بينهما، معها يتعذّر الفصل بين المؤلّف والكتاب. بيد أنّ مقارنة حلاق تختلف عن مقاربتى فوكو وسعيد معاً لاعتقاده أنّ الاستشراق هو نتاج منظومة فكرية حدائية ولدت من رحم فلسفة التنوير التي ازدهرت في البلاد الأوروبية منذ قرون. لذلك يقرّ حلاق نتيجة مفادها أنّ ادوارد سعيد لم يفهم نظرية المؤلّف وبالتالي لم يعمل في إطارها بما أنّ همّته قد تعلّقت في ما حبره، باستقطاب الجماهير ولو على حساب الاستشراق عندما حصره في دائرة السياسة، فقد "فشل سعيد في فهم المدى الكامل لقدرة الاستشراق المدمّرة باعتباره نسفاً حدائياً من القوة"،² لذلك يعتقد حلاق أنّ كتاب ادوارد سعيد ظلّ متجذراً في سلسلة من المقدمات والاقتراحات التي تؤيّد المواقف الحدائية والليبرالية نفسها التي أدّت إلى نشأة الاستشراق في المقام الأول، فقد فشل في النّظر إلى بنية القوة / المعرفة بصورة جادّة. علاوة على أنّ مفهوم المؤلّف عند سعيد، بل وعند فوكو نفسه ظلّ قاصراً إن وجد أصلاً. وبسبب هذا القصور اتّسم فهم سعيد لما يعنيه الشكل الخطابي بالسطحية، بخلاف أفكار الفيلسوف الفرنسي التي مهما ظلّت بدائية فيما يخصّ المؤلّف، فإنّها مع ذلك تبقى واعدة وبنّاءة أكثر من أيّ نظرية أخرى. فأفكار فوكو عن القوة والمعرفة والمؤلّف في سياق نظرية النّطاقات المركزية والهامشية والتي تتعرّز قيمتها من خلال توفير بعد تاريخيّ لتحليله الذي تغلب عليه الصبغة التّزامنية، بإمكانها أن تفتح آفاقاً رحبة تحلّ محلّ السّدود التي بناها سعيد.³

ومما يؤاخذ به كتاب "الاستشراق" من منظور وائل حلاق هو تزاوج غياب التّحديد التاريخي للاستشراق مع تداخلات جغرافية تستعصي على الفهم. أو أن ينظر إلى اسخيلوس وهوميروس ودانتي ورينان وماسينيون بالطريقة نفسها، لأنّ المشترك الوحيد بين هؤلاء في منطق سعيد هو تناولهم "الشرق"، وأحياناً "المشرق" من

1- هاشم صالح، الاستشراق بن دعاته ومعارضيه، ص 88.

2- المرجع نفسه، ص 171.

3- راجع المرجع نفسه، ص 362.

منطقة جغرافية تعرف بالغرب، واقترن قصر النظر التاريخي بغياب التحديد الجغرافي في كتاب سعيد. وقد أفرز هذا التشوش التاريخي والجغرافي صورة لا يستسيغها العقل ولا يقرها المنطق وهو ما أفقد خطاب سعيد التماسك الداخلي المطلوب وأضعف حظّه من الحيوية على اعتبار افتقار كتابه إلى التحديد الدقيق لمجال دراسته¹.

ولكن على الرغم من كلّ النقائص التي شابت مجهود سعيد، فإنّ صاحب "الدولة المستحيلة" يرى أنّ كتاب "الاستشراق" يظلّ مقدّساً على الرغم من كونه إشكاليّاً، بيد أنّ القداسة لا تنفي إمكانية تجاوز الكتاب أو تقديم بديل له، ولا هي تأكيد أبديّ على صدق أفكاره، لنستمع إلى ما يقوله وائل حلاق " يزودني كتاب سعيد إذن بالشّارة وليس الأدوات التي أحتاجها للإبحار في مياهه الخاصّة، وإذا صحّت الاستعارة قد أقول إنّني في هذا الكتاب أختطف سفينة سعيد لأعيد تجهيزها بما يلزم لاستكشاف محيطات نظر إليها سعيد بالكاد من بعيد أو لم يدركها أصلاً"².

3- بنية الخطاب الاستشراقي:

يرى المفكّر الفلسطيني أنّ الاستشراق هو أحد منتجات الفكر الحدائي، وقد انتدب نفسه لتفكيك بنية هذا الفكر الذي من رحمه ولدت الإسلاميات الكلاسيكية. ولا يعسر على المطلّع على الرّصيد الفكري الاستشراقي تبين طبيعة الأهداف التي رسمها المستشرقون لحظة اتّخاذهم التراث العربي الإسلامي مادّة بحثهم. كما أنّه من اليسير تبين الغاية من توظيفهم مناهج بعينها عند مباشرتهم هذا التراث. فقد تعلّقت همم أغلب المستشرقين بتقويض أركان الجهار المعرفي الإسلامي وكشف هشاشة المذهبية الإسلامية، بما يسوّغ لهم ترسيخ الادّعاءات القائلة بأنّ العالم الإسلامي في الدرك الأسفل من الحضارة، جرّاء ما ران عليه من انغلاق وتزمت، وأنّه لا خيار أمامه إلّا التلمذ على الحضارة الغربيّة كي يبرح هذا الدرك. فالعقل الإسلامي معطل منذ قرون بسبب غلق باب الاجتهاد وفسح المجال للتقليد والاجترار. كما أنّ الشريعة الإسلامية باتت عتيقة بالية، غير قادرة على معايشة الواقع ولا الاستجابة لمطلّباته المتجدّدة.

يتقاسم حلاق والكثير من المفكرين الغربيين - ومن بينهم المستشرقين - تبني عدّة مبادئ وعقائد فكرية، بيد أنّه يخالفهم في مقاربة الموضوعات التي يشتغلون عليها، بما أنّهم لا يقيمون وزناً للانتقادات التي تأتي من الخارج، أي من جهة المفكرين العرب، وبالتالي فإنّ زعزعة هذا الفكر لن تتحقّق "من خارج نطاق هذا الفكر الاستشراقي (...). إذ إنّّه قد نجح في تهميش جميع الانتقادات التي قدّمها الكتاب العرب والمسلمون من خارج معاقل هذا الفكر تهميشاً كاملاً"³.

1- راجع المرجع نفسه، ص 66.

2- المرجع نفسه، ص 36.

3- حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه، ص 6.

وقد تمحور نقد حلاق للخطاب الاستشراقي حول ثلاثة جوانب: أولها الردّ على الأسطورة الاستشراقية القائلة بعدم أصالة الفقه الإسلامي. وثانيها، نقد المقولة التي تعتبر الشافعي يمثل بالنسبة إلى أصول الفقه ما يمثله أرسطو بالنسبة إلى المنطق. أما الجانب الأخير فيتعلّق بمسألة غلق باب الاجتهاد¹.

3-1- نقد مقولة "عدم أصالة الفقه الإسلامي":

يعتبر صاحب "قصور الاستشراق" أنّ الأبحاث الاستشراقية تركّزت على نشأة الإسلام مقابل التغاضي عن الفترة الوسطى بين النشوء والعصر الحديث، حيث كان مشغلهم الرئيس النظر في بداية القرآن والحديث والفقه. ويعتقد وائل حلاق أنّ منتصف القرن الأول يؤقّت لنشأة الفقه الإسلامي وليس بداية القرن الثاني مخالفاً آراء الكثير من مجاليه، بهدف تفنيد مطاعن أهل الاستشراق في خصوص عدم أصالة الفقه الإسلامي. وقد عزّز حلاق حجته بما توصّلت إليه الحفريات المعاصرة في الجزيرة العربية حيث أكّدت على "قيام حضارة مدنيّة مكينة في عدد من نواحيها، عرفت حياتها استقراراً أفاد من نشاط حركة التجارة بالمنطقة وهو ما سهّل تأثير القبائل العربيّة بغيرها من الشّعوب في الممالك المتاخمة، بل حتّى في الامبراطوريّات البعيدة لإثبات أنّ هذه المنطقة كان لها حضور ثقافيّ واضح ولم تكن منطقة فراغ ثقافيّ وتشريعيّ على نحو ما يصوّر الاستشراق"².

3-2- نقد مقولة "الشافعي هو مؤسس أصول الفقه":

عمل حلاق على دحض الرؤية الاستشراقية التي لطالما كرّسها كلّ من جوزيف شاخت وأرنست غولدمير والقائلة بأنّ الشافعي هو مؤسس علم الأصول، لذلك دعا إلى ضرورة مراجعة هذه المقولة التي ارتقت مع الوقت إلى مسلمة لا تقبل المناقشة، حيث يتواتر ذكرها في مختلف الدّراسات التي اتّخذت تاريخ الفقه الإسلامي مادّة بحثها إذ "أصبح الشافعي العلم والحجّة الذي لا يشقّ له غبار والذي لم يسبق أبداً في عبقرية الشريعة حتى وإن قارناه مع عباقرة الشريعة المتأخّرين مثل الإمام الجويني والغزالي وابن رشد وابن تيمية وغيرهم من فحول العلماء. هذا التصوّر يكمل الأسطورة الاستشراقية القائلة بأنّ التّاريخ الإسلامي عانى من تدهور متواصل بدأ ظهوره في الشريعة بعد وفاة الشافعي"³. لذلك ينتصر وائل حلاق صراحة إلى اعتبار علم الأصول هو نتاج صيرورة تاريخية طويلة يدين خلالها إلى الشافعية كمنظومة فقهية كان لها إشعاعها وامتدادها وأنضجتها إسهامات الكثير من الفقهاء، وليس الشافعي فحسب.

1- راجع كمال رمضان، نقد وائل حلاق للخطاب الاستشراقي، ص 93-95.

2- حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، من 33.

3- المرجع نفسه، ص 181.

3-3- نقد مقولة "غلق باب الاجتهاد":

يرفض حلاق المقولة التي روجتها الاسلاميات الكلاسيكية حول غلق باب الاجتهاد. فلم يحفل بأدلة المستشرقين، بل سارع إلى تفنيد موقفهم من خلال طرح جملة من الأسئلة: "إذا كان باب الاجتهاد قد انسد، فكيف نجح المسلمون إذن في العيش في ظل حكم الشريعة طوال قرون كثيرة جدًا بعد حدوث ذلك الانسداد المزعوم؟ وإذا كان باب الاجتهاد قد انسد، فلم انسد؟ ومن سدّه؟ وكيف سوّغ الفقهاء والأصوليون ذلك الانسداد؟"¹ وابتغاء إثبات تهافت حجة المستشرقين القائلة بانسداد باب الاجتهاد، بدءاً من القرن الرابع، وبعد اطلاعه العميق على كتب أصول الفقه، اتضح للمفكر الفلسطيني أنّ المجتهدين كانوا يزاولون اجتهادهم على أرض الواقع في انسجام تام مع ما سطرته المدونة الأصولية، وأنهم لم يجنحوا إلى التقليد إلا بداية من القرن العاشر للهجرة وليس خلال القرن الرابع للهجرة. فالضوابط التي أقرها الأصوليون والتي من أبرزها الاطلاع المعمق على الأحاديث النبوية والقدرة على تمييز الصحيح منها من الضعيف، فضلاً عن إجادة اللغة العربية والاطلاع على كتب الفروع ومسائل الاجماع لم تمنع الفقهاء من الاجتهاد وقد كانت للمجتهدين خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة تفسيرات شخصية واضحة للفقه على غرار ابن عبد البر الذي خصص باباً أنكر فيه التقليد واستشهد بآيات كثيرة في هذا الشأن، وقد أيده في هذا التوجه كلّ من الماوردي والخطيب البغدادي.

ويعتقد وائل حلاق أنّ الفكر الفقهي ظلّ في تطوّر مستمرّ بفضل إسهامات قامات لامعة على غرار إمام الحرمين الجويني وتلميذه الإمام الغزالي وغيرهما ممّن أثروا المشهد الفقهي بإضافات سخيّة واجتهادات معتبرة تزرع بها المصنفات الفقهية التي تعود إلى القرن الرابع للهجرة وهو ما يقوّض فعلياً المزاعم الاستشراقية².

4- من نقد الاستشراق إلى نقد الحداثة:

ليس من فائض القول أنّ نقد الاسلاميات الكلاسيكية لم يكن سوى مطيّة بالنسبة إلى صاحب "قصور الاستشراق" لنقد الحداثة على اعتبار أنّ الاستشراق هو أحد تجلياتها، وأداة من أدوات الهيمنة على الشرق. فالإسلاميات الكلاسيكية منتج حدائي لا صلة له بالمجال الحضاري العربي الإسلامي، ذلك أنّ الحداثة الغربية هي محصلة تفاعلات الفكر الغربي مع بيئته التي تختلف جوهرياً عن نظيرتها العربية الإسلامية.

وغني عن التأكيد أنّ الإخفاقات المتتالية التي مني بها العرب والمسلمون تعود بالأساس إلى إصرارهم على غلبة المجال الحضاري الإسلامي قسراً من خلال إخضاعه إلى ذات المقولات التي حكمت مسار الحداثة الغربية. بعد أن فتنوا بما رأّت أبصارهم وأدركت بصائرهم من مظاهر الرقي. وفاتهم أنّ كلّ بيئة حضارية تحتكم إلى منطق تفرضه معطيات التاريخ والجغرافيا واللغة والعقيدة، والتي من دونها يكون البناء

1- حلاق الشريعة، النظرية والممارسات والتحوّلات ص13.

2- راجع الرمضاني، نقد وائل حلاق للخطاب الاستشراقي ص104-105.

الحضاري هجيناً لافتقاره إلى الخصوصية وإلى عوامل التطور الذاتي. وعطفاً عما تقدّم، قمين بنا أن تتساءل: فيم تتمثل انتقادات حلاق للحادثة الغربية؟

يرى صاحب كتاب "الشرعية" أنّ المشروع الاستشراقي الذي كان لبنة أساسية من لبنات البناء الكولونيالي. هو أسّ "جوهريّ من أساسات الحداثة التي أعادت تشكيل قيم الأوروبيين أنفسهم ونظرتهم الكونية. فقد عاش الأوروبيون في ظلّ الحداثة التي مثّلت العالم الوحيد الذي عرفوه باعتباره نظاماً وجودياً ومعرفياً وثقافياً شاملاً، وعلى الرغم من أنّ المشروع الذي بشرت به الحداثة كان يدّعي خدمة الانسانية قاطبة وإشاعة السلام والرخاء بين كافة ساكنة المعمورة، فإنّه كان يستبطن النزوع إلى الهيمنة على الأمم الأخرى من خلال فرض نموذج الحضاري بما ينطوي عليه من بسط مختلف أشكال الهيمنة على باقي الشعوب ونهب مقدراتها ناهيك عن تدمير البيئة. وهو ما يجعل طرح سؤال من قبيل: لماذا يجب أن تكون أخلاقيين؟ أمراً مشروعاً بل ملحاً، ذلك أنّ هذا السؤال يعكس من منظور وائل حلاق "ورطة جوهريّة في الحداثة والشرط الحداثي فهو سؤال لم يسأله التراث الإسلامي السائد في أيّ من أشكاله قبل الحداثيّة أو على الأقلّ لم يسأله بالطريقة التي طرحه بها الخطاب الحديث. وعلى حدّ علمي لم تطرحه كذلك أي ثقافة قبل حديثة فهو سؤال حديث في قوّته وصوغه وأصوله وناتج عن الشرط الحداثي"¹.

من البين إذن أنّ حلاق ينشد المراجعة الجدّية لمفهوم القيم الذي صبغ الحداثة الغربيّة منذ تأسيسها والذي أسهم بشكل جذريّ في ما تتخبّط فيه المجتمعات الغربيّة من فوات قيميّ جرّاء تجريد الانسان الغربي من أبرز مقوّمات انسانيّته وفتور الوازع الأخلاقي. ومن أنصع الآيات الدالة على ذلك، مخاطر التفكّك التي تهدّد الأسرة الغربيّة، وضمور قيم التضامن في المجتمع جرّاء استفحال النزعة الفردانيّة وتفشّي الأنانيّة، فتراجعت منزلة الأخلاق وفصلت بالكامل عن دائرة الاهتمامات الجمعيّة. وبتميش الأخلاق، استحالت الحداثة مشروعاً اقتصادياً وسياسياً ذي خلفيّة مفصولة عن القيمة ومظاهرها².

ويتقاطع هذا الرأى مع موقف الفيلسوف الكندي تشارلس تايلور الذي يعتقد أن بنية الهوية الغربيّة تعاني ثلاث أزمات، جرّاء استفحال الصّراع بين الموروث القديم والقيم الحديثة، وتتلخّص هذه الأزمات في الفردانيّة المتطرّفة وسيادة العقل الأداتي والاستبداد الناعم مع ما رافق ذلك من تنامي الأنانيّة واستشراء النزعة الاستهلاكيّة المفرطة، فضمرت قيم التضامن الجمعي، وصارت المجتمعات الغربيّة مجتمعات أفراد وأقليات لا همّ لهم سوى مصالحهم الضيقة³.

ولمّا كان الترابط بين الأزمة الأخلاقيّة للحداثة والتقدّم التكنولوجي مكيناً بما أن مراكمة الأرباح في ظل النظام الرأسمالي قد أسهم بشكل لافت في تدمير القيم الإنسانيّة والطبيّعة على السواء، فإنّ انفراج هذه الأزمة يتوقّف إلى حدّ كبير على تعرية الزيف الذي ران على ادّعاءات الحداثة التي صيّرت الانسان مركز

1- حلاق، الدولة المستقيلة، ص 210.

2- راجع الرمضاني، نقد وائل حلاق للخطاب الاستشراقي، ص 176.

3- راجع تشارلس تايلور، منابع الذات وتكوّن الهوية الحديثة، ص 41.

الكون مع ما يعنيه ذلك من استئنائه بالسيادة والقوة وطمس معالم النموذج المعرفي الذي أقرته الحداثة حيث أزرى بشأن كل ما هو أخلاقي في البحث العلمي عملاً بمبدأ: كل ما كان ممكناً وجب صنعه"¹.

5- الخاتمة:

كان غرض وائل حلاق من اهتمامه بالخطاب الاستشراقي متمحّضاً لتسليط الضوء على جملة من المآخذ التي انتهت إليها بعد اطلاعه على الأدبيات الاستشراقية التي هي سليفة المنظومة الحداثيّة الأنوارية الغربيّة. وقد سعى المفكر الفلسطيني إلى الردّ على مقولات الاستشراق وإبراز مواطن الوهن فيها، اقتناعاً منه بأنّ أمراض الاستشراق هي ترجيع لأعطاب الحداثة التي برزت بجلاء في واقع المجتمعات الغربيّة.

وقد عمل حلاق على كشف زيف الكثير من المقولات الاستشراقية التي تعاملت مع التراث الإسلامي بقدر غير قليل من التحامل وهو ما جعلها أبعد عن الطرح الفكري الهادئ وأدنى إلى السّجال الأيديولوجي العقيم. لذلك أقرّ صاحب "الدولة المستحيلة" بشيء من الاطمئنان بأنّ الكتابات الاستشراقية في أغلبها مرآة عاكسة للمنظومة الامبريالية الغربيّة ونواياها الاستعماريّة التي أسفرت عن وجهها خلال موجة الاستعمار التي انطلقت أواخر القرن التاسع عشر واستمرت إلى أواسط القرن المنصرم، قبل أن تلبس خلال العقود المنقضية لبوساً جديداً متمثلاً في "القوة الناعمة" على حدّ تعبير جوزيف ناي عكس هيمنتها الاقتصادية والتكنولوجيّة وتصميمها على فرض نموذجها الحضاري على مختلف أصقاع المعمورة تحت مسعى العولمة.



1- طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ص45.

المراجع:

الكتب:

- 1- تايلور (تشارلس)، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة، تع حيدر حاج اسماعيل ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2014.
- 2- حلاق (وائل)، قصور الاستشراق، منهج في بعد العلم الحداثي، تع عمرو عثمان ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، 2019.
- 3- حلاق (وائل)، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، تع أحمد موصلي ط 1، دار المدار الإسلامي، بيروت 2007.
- 4- حلاق (وائل)، الشريعة، النظرية والممارسات والتحوّلات، تع كيان أحمد حازم يحي ط 1، دار المدار الإسلامي بيروت 2018.
- 5- حلاق (وائل)، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة، تع عمرو عثمان، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الدوحة، 2018.
- 6- الرمضاني (كمال) نقد الخطاب الاستشراقي عند وائل حلاق، بحث مرقون جامعة باتنة الجزائر السنة الجامعية 2022-2023 نسخة الكترونية.
- 7- عبد الرحمان (طه)، العمل الديني وتجديد العقل، ط 1، المركز الثقافي العربي، ط 2، بيروت، 2007.

المقالات:

- 1- بن هبري (حليم) وباجي (أحمد)، تجديد الخطاب الاستشراقي عند وائل حلاق، المجلة الجزائرية للأمن الإنساني، العدد 2 جويلية 2023.

مَنْ هِيَ الضَّحِيَّةُ:

من إيمانويل ليفيناس إلى أنريكي دوسيل؟

Who Is the Victim
From Emanuel Levinas to Enrique Dussel?

د. عليّ الخلفي

جامعة تونس
تونس

alayakhlifi2022@gmail.com



مَنْ هِيَ الضَّحِيَّةُ: من إيمانويل ليفيناس إلى أنريكي دوسيل؟

د. عليّ الخلفي

ملخص:

يتعلّق الأمر في هذا البحث بمحاولة الاشتغال على الأبعاد المنهجية والفكرية لمفهوم الضحية في فضاء الإتيقا التحررية لأنريكي دوسيل Enrique Dussel، هذه الفلسفة التي استفادت بشكل جوهري من الإتيقا بوصفها الفلسفة الأولى عند إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas، باعتباره الفيلسوف الوحيد الذي قام بتشخيص حقيقي للفلسفات الغربية المسيحية، وخاصة الحقب الأنطولوجية من فلسفات الذاتية إلى ما بعد فلسفات الحداثة التي أنتجتها المركزية الأوروبية، إذ قام بإعادة طرح السؤال الفلسفي إلى دائرة الوجود، وهو ما ساهم بدوره في تطوير دلالات مفهوم الضحية عند دوسيل، ليكون هذا المفهوم بذلك الصورة الرمزية التي تعبّر عن وحدة الضحايا في شتى بقاع العالم.

الكلمات المفتاحية: الضحية، الإتيقا التحررية، الأنطولوجيا، الحداثة، المركزية الأوروبية، الوجود.

Abstract:

This paper is concerned with the study of the methodological and intellectual dimensions of the concept of the victim in the libertarian ethics of Emanuel Dussel. This philosophy that truly benefited from the ethics as the first philosophy of Emanuel Levinas, the only philosopher who investigated Western Christian philosophies of subjectivity to post-modernism produced by Eurocentrism, and he put the question back into the circle of existence. This contributed to developing the semantics of the concept of victim hood for Dussel so that this concept would be the symbolic image that expresses the unity among victims in various parts of the world.

Keywords : Victim, Libertarian Ethics, Ontology, Modernism, Eurocentrism, Existence.

1- تقديم:

يعتبر المبحث الإتيقي في الفكر المعاصر فسحة للانعتاق والتحرّر منحدرّة من الأنوار المتعالية¹، غرضها إعادة مساءلة كَيْفِيَّة الخروج من أزمة الوجود والتفكير في درب جديد² لإحياء الأمل بالنسبة إلى الإنسانية الراهنة، علاوة على تغيير قبلة السؤال الفلسفيّ من الوجود إلى الموجود، ومن أزمة المعنى إلى فائض المعنى، ومن الوحدة المغلقة والمتناهية إلى الانفتاح الخارجي واللامتناهي، ومن المطالبة بالاعتراف بالآخر داخل الكلية الوهمية للمركزية الغربية إلى التحرّر في فضاء الخارجي للعلاقة الإتيقيّة بوصفها الخروج من الأنطولوجيا³، وإعلان الإتيقا على أنها الفلسفة التي وقع ضمنها مراجعة أهم الإشكاليات الكبرى لتاريخ الفكر الفلسفي في مجمله، من سؤال ليبنيتز:

Pourquoi y a-t-il quelque chose et non plutôt rien ?⁴

Introduction à la métaphysique

وسؤال هيدقير في أثر:

Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?⁵

إلى سؤال ليفيناس الإتيقي الذي اختزل من خلاله المشكل الحقيقي في السرديات الأنطولوجية الكبرى، هل لي الحق في الوجود؟

Est-ce que j'ai droit d'être ?⁶

هذا السؤال الذي مثّل الإعلان الأول لوجود خارجي يقع في طرف المركزية الغربية المغاير يُعنى ضمنه بالموجود لا بالوجود، ليقع هنا ضمن الفكر التحرري لدوسيل، وإعادة صياغة هذا التساؤل من عملية البحث عن الاعتراف بكيان هذا الآخر المغاير (أي الآخر اليهودي) إلى الإقرار بإمكانية الحرية للضحية ومشروعيتها⁷ من داخل المركزية نفسها ومن خارجها أيضا.

1- Emmanuel Levinas, *le temps et l'autre*, éditions Fata Morgana, Paris, 1979, p48.

2- Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Introduit et annoté par Jacques Rolland, éditions Fata Morgana, Montpellier, 1982, p 16.

3- Emmanuel Levinas, *Dieu la mort et le temps*, éditions Grasset Fasquelle, Paris, 1993, p95.

4- Emmanuel Levinas, *De l'évasion...op cit*, p16.

5- Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, éditions Gallimard, la France, 1967.p13.

6- Emmanuel Levinas, *Ethique et infini, Dialogue avec Philippe Nemo*, éditions librairie Arthème Fayard, Paris, 1982, p 120.

7- Enrique Dussel, *1492, L'occultation de l'autre*, Traduit de l'espagnol par Christian Rudel, éditions Ouvrières, Paris, 1992, p6.

هل أنّ حرية الضحية باعتبارها المقهور والمنفي والمستبعد والآخر، ممكنة خارج الحدود الجيوسياسية للمركزية الغربية، أم أنها ممكنة من داخل هذه المركزية نفسها كما يؤكد ذلك نيجري¹؟

2- الأرضية الفكرية لمفهوم الضحية:

إنّ هذا الشخص المفهومي الذي أراده دوسيل أن يكون الرمز الحقيقي لكونية الإنسانية ولوحدتها، وأن يتكلّم بلغات ضحايا هذه المعمورة كلّها، من آخر ليفيناس، إلى غريب دريدا، ومنفي إدوارد سعيد، وجمهور نيجري، تأكيد على الرغبة الملحة في الانعتاق والتحرّر بالنسبة إلى الضحية، لأنّ الحرية حق طبيعي للجميع وليست حكراً على أحد.

فهل يمكن أن نعتبر فلسفة الإتيقا التحرّرية لأنريكي دوسيل، شكلاً من أشكال الترميم الممنهج لإتيقا ليفيناس بوصفها الفلسفة الأولى، أم أنّ دوسيل أراد أن يذهب بالإتيقا التحرّرية إلى أقصى حدود المركزية الغربية الممكنة التي لم يتمكن ليفيناس من العبور إلى فضاءها الخارجي؟

وكيف يمكن أن نؤكد على أنّ مفهوم الضحية مع دوسيل هو بحث عن إعادة إنتاج معنى الحياة من خارج مركزية الحادثة وما-بعد-الحادثة، أو نقل من خارج المركزية الكبرى للسرديات الفكرية انطلاقاً من ليوتار وصولاً إلى بول ريكور. هذا المعنى الذي تساءل عنه ليفيناس في مستهل كتابه "الكلية واللامتناهي، محاولة في الخارجية 1961 بأنّ الحياة الحقيقية غائبة أو مغيبة² La vraie vie est absente ؟

إنّ ما تجدر بنا الإشارة إليه هنا، يتمحور أساساً في عمق الأبعاد الرمزية لمفهوم الضحية الذي أراده دوسيل أن يكون بمثابة يقظة فكرية، أو رؤية خارجية تتجدد معانها مع كل مساءلة تفكرية تختزل تاريخ الإنسانية، وخاصة الشعوب غير-الغربية، وتاريخ فراغ أفق المركزية الغربية الفكري والروحي منذ فجر فلسفات الذاتية إلى ما-بعد فلسفات الحادثة، هذه الحقب التي لم تترجم في محتواها الدلالي سوى فراغ العلاقة البيداتية من كلّ معاني المشترك والتداوت، ومن كلّ معاني الالتقاء الحقيقية³ على حد تعبير مارتين بيبار.

فعملية الاستفهام والمساءلة حول غياب العلاقة الإنسانية من المنظور الإتيقي المتأرجح بين ليفيناس ودوسيل محاولة جدية لفهم سمات الإيديولوجيات الكولونيالية الأساسية وتواريخها التي "تتسم بالصراعات الداخلية بين النقاد الذين يهتمون بعضهم بالتواطؤ مع بئى الفكر الكولونيالية، رغم أنّ نواياها المعلنة هي السماح لأصوات الشعوب المستعمرة وأحفادهم بأن تكون مسموعة، إلا أنّها في الواقع تكتم أفواههم"⁴.

1- مايكل هاردي وأنطونيو نيجري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر، منشورات العبيكان، الطبعة الأولى، السعودية، 2002.

2- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, éditions Martinus Nijhoff, Paris, 1971, p21.

3- Martin Buber, *Je et Tu*, Traduction de Geneviève Bianquis avec une préface de Gaston Bachelard, éditions Montaigne, Paris, 1938, p30.

4- لومبا أنيا، الكولونيالية وما بعدها، ترجمة د. باسل المساله، منشورات دار التكوين، دمشق، 2013، ص 10.

لذلك يختزل مفهوم الضحية "التاريخ الكارثي" ¹ لسيادة الأنا في الأنظمة الكولونيالية، وتورط العقلانية الغربية في أزمة الذاتية بما هي أزمة التقدم، لتصبح هنا "الهيمنة هي نموذج العقل ومصيره" ²، بمعنى الهيمنة على ثروات الإنسان المغاير وعلى مكتسباته العقائدية والفكرية، وتغييبه المتعمد من دائرة الذاتية نفسها، التي لم تكن إلا إحالة على أزمة المشترك وفراغه من كل أشكال العلاقة الإنسانية، هذه العلاقة التي لم تتشكل ملامحها الدلالية إلا في فضاء فلسفات المركزية المغايرة الغربية ولكل مكتسبات الرأسمالية المتوحشة.

هذه الفلسفات التي وقع معها تغيير منهج السؤال الفلسفي من الوجود إلى الموجد، وهذا التساؤل الذي تشكلت ضمنه الملامح الأولى للأرضية الإتيقية بوصفها العلاقة اللامتناهية مع الغير لإيمانويل ليفيناس، باعتباره الفيلسوف الوحيد تقريبا الذي شخّص تحديدا حالة الحضارة الغربية المسيحية الكارثية المرضية، غير أنه اختزل الامتداد اللامتناهي لمفهوم الضحية في الصورة الرمزية الضيقة للآخر اليهودي، بوصفه المضطهد ³ الذي لم يتمكن فيلسوف الإتيقا من الخروج به من الدائرة المغلقة والسيئة لفلسفات الأنا إلى فسحة للغيرية المتعالية الكونية المنحدرة من العمق الروحي لأنفسنا البعيدة.

إنّ فلسفات "الأنا" أو فلسفات الأنطولوجيا المسيحية هي صورة الأنظمة الكولونيالية الأوروبية الرمزية التي "كانت الأكثر اتساعا في أنواع الاتصال الكولونيالي المختلفة لدرجة أنها صارت سمة متكررة في التاريخ البشري؛ فبحلول الثلاثينات من القرن العشرين، غطت المستعمرات والمستعمرات السابقة 84.6 في المئة من مساحة الأرض على الكرة الأرضية (.....) إنّ هذا الاجتياح الجغرافي، والممارسات الكولونيالية المتنوعة والتأثير على مدى القرون الأربعة الماضية، يجعل التعميم حول هذا الموضوع صعبا للغاية" ⁴.

فصاحب مشروع "الإتيقا الروحية" أو "الإتيقا بوصفها الفلسفة الأولى" ⁵ أراد توطين الآخر في أفق الكلية الغربية انطلاقا من عملية البحث عن المطالبة بالاعتراف به ذاتا خارجية مقابلة للأنا المسيحي، لتكون هنا عملية الاعتراف والتوطين من داخل العلاقة الإتيقية نفسها، باعتبارها علاقة "الوجه لوجه" ⁶ le face à face أو "الصلة مع الخارج" ⁷، المساهمة في إعادة التفكير في العلاقة الإنسانية انطلاقا من محدودية الكلية الغربية، التي أضحت لا ترمز في معناها الدلالي إلا لكلية المركزية الغربية أو لكلية الإنسان الغربي المركزية الرأسمالية، هذه المركزية التي تمّ التفكير فيها تحديدا من عمق العلاقة الإتيقية الخارجي التي أقر ليفيناس

1- مصباح صالح، "الزمان والتاريخ والكارثة، فالتر بنيامين وأزمة التقدم"، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، الزمان، العدد 26/25، منشورات مطبعة تونس 2001، ص 63.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- Enrique Dussel, 1492, *L'occultation de l'autre...op cit*, p6.

4- لومبا أنيا، الكولونيالية وما بعدها...مرجع مذكور، ص 12.

5- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini...op cit*, p 21.

6- Emmanuel Levinas, *liberté et commandement*, préface de Pierre Hayat, éditions de Fata Morgana, 1994, p 14.

7- Ibid., p 14.

كونها "فكرة الخطاب قبل الخطاب"¹، فكرة الحوار الخارجي الذي يفتح على الآخر، الحوار أو الخطاب بوصفه السبيل الوحيد لتأسيس العلاقة الإتيقية والخروج من دائرة الفردانية التي ساهمت في تعميق الهوة بين الذوات، أين يتمكّن "الغير من ضرب أنانية الأنا بكل خجل"² وكسر هذا الحاجز الداخلي لفردانية المركزية الأوروبية وإعادة ترميم هيكل الذاتية نفسه من منظور العلاقة الإتيقية³ والانفتاح على الأفق الخارجي للوجود المغاير.

إنّ الشبكة المفهومية لمكتسبات العلاقة الإتيقية، باعتبارها العلاقة الخارجية واللامتناهية للغير، هي الأرضية الفكرية التي قام دوسيل بتطويرها والاشتغال عليها في فضاء الإتيقا التحررية، أين استطاع ضمنها التفكير من خارج المركزية الغربية، ليتمّ بذلك الإقرار بوجود فهم مغاير لدلالات مفهوم الضحية والتأكيد عليه، هذا الذي لم يعد منحصرًا في الفهم الضيق لرمزية الآخر، ذلك أنّ دوسيل قام بنقل مفهوم الضحية الليفيناسي من ضيق الأفق المتمثل في تدبير وضع الآخر اليهودي والاعتراف به في التاريخ الغربي، إلى مفهوم كونيّ يختزل في عمقه الرمزي المستعبد في تجارة الرقيق من إفريقيا إلى أمريكا، والمبشرين من السكان الأصليين للأمريكتين، والفقراء والوافدين والمهاجرين إلى أوروبا، "والجسد الأنثوي، والعرق غير-الأبيض"⁴. ولعلّ ما يمكن أن نحيل إليه ضمن هذا السياق، هو أنّ دوسيل أراد أن يجعل من دلالات الضحية، المفهوم الذي يعطي المضمون الأكثر تحديدا للخارجانية وللأفق اللامتناهي ضدّ الكلية التي لم تعد غربية بالمعنى الحضاري والأنطولوجي، بل أصبحت رأسمالية مُعَوَّلَة اتخذت من السرديات الكبرى للحدث وما بعد-الحدث أبرز سبل التوسّع، لفرض هيمنة الأنظمة الكولونيالية للإنسان الأبيض المسيحي على بقية شعوب المعمورة، بدءًا من سرديّة التنوير التي لم تؤكّد إلّا على "أن العقل في أزمة ذاتية (....) وتلك هي أزمة التقدم"⁵، إلى أكبر السرديات الحقوقية التي ساهمت بشكل مباشر وغير مباشر في تشكّل ملامح رؤية

1- Ibid., p 12.

2- Simonne Plourde, *Emmanuel Levinas*, éditions du Cerf, Paris 1996, p 23.

3- إنّ الأزمة الفلسفية تنحدر من القرون الوسطى كما يشير إلى ذلك "دوسيل" وتتواصل إلى حدود القرن الماضي سواء كانت في الفلسفة الألهانية أو الفلسفة الفرنسية، ولتستمرّ إلى حدود هذه الألفية الثالثة وتشمل بقية العلوم الأخرى على غرار الفلسفة، أين يمكن أن نعتبر أنّ هذه الأزمة أضحت أزمة الإنسان والإنسانية في مفهومها الشموليّ، وقد لقت بالعديد من الصفات التي أشارت في مجملها إلى مبتغى واحد، بما أنّ هذه الأزمة ليست أزمة الآخر اليهودي فقط، بل هي أزمة الوجود وأزمة الحياة وأزمة المعنى الإنساني في كليته. وقد جسّدت هذه الأزمة تحديدا أزمة القارة الأوروبية وأزمة الإنسان الغربي، أو لنقل أزمة الذات المسيحية. ومن هنا نتبيّن أن هوسرل قد أشار إلى ذلك منذ بداية القرن الماضي وأكّد على عمق هذه الأزمة وشموليّتها "إنّ الريب بصدد إمكانية الميتافيزيقا، وانتهيار الاعتقاد في فلسفة شاملة تقود الإنسان الجديد، يعني في الوقت نفسه انهيار الاعتقاد في "العقل" كما فهمه القدماء، عندما وضعوا الإبستمي في مقال الدوكسا. إنّها هو ما يمنح في المقام الأخير معنى لكل ما يعتقد أنّه كائن، لكل الأشياء، القيم، الغايات، أي هو ما يمنحها ارتباطا معياريا بما يدل عليه منذ بدايات الفلسفة لفظ الحقيقة- الحقيقة في ذاتها- (....) وبذلك ينهار أيضا الاعتقاد في عقل مطلق يستمدّ منه العالم معناه، كما ينهار معنى التاريخ، معنى الإنسانية. (إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق، منشورات المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص53-54).

4- Enrique Dussel, *L'Éthique de la libération, à l'être de la mondialisation et de l'exclusion*, Traduit par Albert Lumembu, Préface de Joachim Wilke, édition Harmattan, Paris 2002, p 128.

5- مصباح صالح، الزمان والتاريخ والكارثة... مرجع سابق، ص 63.

الإنسان الغربي الكولونيالية وبسط نفوذ سيادته على الآخر غير-الغربي، بمعنى كولونيالية¹ عالم الحياة (lebensweelt)، التي تطرق دوسيل إلى نقدها من خلال الاشتغال الإتيقي على مفهوم الضحية نفسه، بوصفه رؤية كونية جديدة اتخذت من معاناة الضحايا في شتى أقطار العالم، معيارا لامتناهيا للإتيقا التحررية ومناهضة هيمنة المركزية الغربية.

فمفهوم الضحية هو الرغبة المتعالية في التحرر أو الرغبة الميتافيزيقة² في عملية التحرر والهروب إلى الطرف الخارجي والمغاير، بمعنى "الرغبة التي تميل إلى الآخر"³ المطلق والشمولي للإنسان الغربي بوصفه الضحية التي تختزل في محتواها فائض المعنى، "في حضوره اللامتناهي"⁴ ليتم هنا التأكيد على أن هذه الرغبة هي الذهاب إلى أفق دائرة الأنا المغلقة الخارجي، "لأن الرغبة وحدها، في لا محدوديتها، هي القدرة على الانفتاح على أبدية اللامتناهي"⁵ باعتباره الفسحة الخارجية التي سيقع فيها استقبال مفهوم الضحية، ومن ثمة إعادة التأسيس لنظرية "فلسفة الحوار"⁶ بما هي الأرضية الحقيقية "لفلسفة التحرر"⁷ نفسها، الفلسفة التي اختزل ضمنها دوسيل معاناة الشعوب المغايرة للمركزية الأوروبية، ليكون بذلك مفهوم الضحية هو الشخص المفهومي الذي يحمل في طياته الرمزية ضرورة التعبير على وحدة الإنسانية، من أمريكا اللاتينية إلى إفريقيا وصولا إلى شعوب أوروبا الشرقية التي تمثل جزءا من "الآخر المقصي"⁸ من دائرة المركزية الرأسمالية، هذه المركزية التي تشكلت معها معاناة الإنسانية المغايرة منذ القرون الوسطى مجسدة

1-إنّ ما يمكن أن نشير إليه هنا هو أننا سوف نحاول أن نضع تعريفا لكل من مصطلح الكولونيالية، الإمبريالية، الكولونيالية الجديدة، ما بعد الكولونيالية، وذلك بالاستناد إلى التعريف الذي قدمته أنيا لومبا في أثر "الكولونيالية وما بعدها" والتي تبين أنّه "غالبا ما يستخدم مصطلحا الكولونيالية والإمبريالية الواحد مكان الآخر؛ فكلّمة "كولونيالية"، وفقا لقاموس أكسفورد الإنجليزي (OED) مشتقة من كلّمة "كولونيا" الرومانية الأصل التي تعني "مزرعة" أو "مستوطنة"؛ إذ كانت تشير إلى الرومان الذين استقروا في بلدان أخرى ولكنهم احتفظوا بجنسيتهم. وبناءً عليه، يذكر قاموس أكسفورد الآتي: "تشير مستوطنة في بلد جديد.... على مجموعة من الناس يتوطنون في موقع جديد ويشكلون جماعة تخضع لدولتهم الأم أو ترتبط بها: والجماعة التي تشكلت على هذا النحو تتألف من مستوطنين محليين ومن نسلهم ما دامت العلاقة مع الدولة المستعمرة. يبدو أنّ هذا التعريف يتجنّب تماما أية إشارة للناس الآخرين غير المستوطنين، أي الناس الذين كانوا يعيشون أصلا في تلك الأماكن التي تمّ فيها إنشاء المستعمرات، وبذلك يخلي هذا التعريف كلّمة كولونيالية من أيّ تلميحات لوجود لقاء بين الشعوب أو لغزو وهيمنة، ولا توجد أية إشارة على أنّ "الموقع الجديد" قد لا يكون جديدا وأنّ عملية "تشكيل الجماعة" قد تكون غير عادلة إلى حدّ ما، لم تكن الكولونيالية العملية ذاتها في كلّ أنحاء العالم، ولكنها قيّدت السكان المحليين والقادمين الجدد من كلّ مكان بعلاقات معقدة ومتوترة جدا في التاريخ البشري". (لومبا أنيا، الكولونيالية وما بعدها... مرجع مذكور، ص 17-18).

2-Simonne Plourde, Emmanuel Levinas.... Op cit, p 25.

3- Ibid., p 25.

4- Ibid., p 25.

5- Ibid., p 25.

6- Enrique Dussel, 1492, L'occultation de l'autre...op cit, p6.

7- Ibid., p 6.

8- Ibid., p 7.

"للبرج الذي بدأت فيه عبادة الإله الجديد بالطريقة الوثنية التي تتطلب الضحايا"¹، ومواصلة المطالبة بالمزيد من الضحايا إلى حقبة السرديات الكبرى لما بعد الحداثة.

بيد أن عنصر الطرافة الذي قام دوسيل بدلجه في فضاء الإتيقا التحررية، يتمظهر تحديداً في عملية توحيد الانتماءات الفكرية المختلفة والمتنوعة للضحايا من منطلق الوحدة، أي "وحدة الضحايا"² تحت شعار واحد، ليكون الصورة الرمزية التي من شأنها أن تصبح موضوع الاستفهام³ لكل واحد من هؤلاء الضحايا والمبتغى الأساسي لفعل التحرر الكوني، الذي ساهم بدوره في إعادة تشكيل الفضاء الإتيقي la reconstruction de l'éthique⁴ وتشكيل "كونية الكون"⁵ في حد ذاتها.

هذه الكونية التي انطلقت إعادة ترميمها منذ أن وقع "اختزال الفكر الكلي في الأنا أفكر"⁶، واكتشاف وهم الذاتية وفراغ مفهوم البيذاتية من كل محتويات العلاقة الإنسانية، ما اقتضى بدوره ضرورة مراجعة مكتسبات هذه الحقبة الفكرية، ومحاولة استئناف النظر في أهم رهاناتها من جديد والرغبة في ضرورة التدقيق في معاني مفاهيم فلسفية عديدة ضمن هذه المرحلة من المنظور الإتيقي، مثل عراقة الكوني الذي لا يستند في الفكر الغربي إلا لوهم الكلية وفراغ الفكر الكولونيالي من كل مقومات المشترك.

وهو ما استدعى بدوره نقد العديد من الإشكاليات الفكرية، خاصة من طرف فلسفات الغيرية المتعالية من مفهوم "الالتقاء بوصفه النقد الحقيقي للكلية وبوصفه كذلك العلاقة الإتيقية مع الغيرية الغير متجانسة"⁷ لمارتن بيبار إلى أهمية العلاقة الإتيقية مع الآخر المطلق التي تستند إلى إلزامية فكرة الله في وجه الغير اللامتناهي مع ليفيناس، وصولاً لفلسفة الإتيقا التحررية التي اختزل فيها دوسيل معالجة وهم الكونية الغربية من منظور الضحية وتشخيصه هذه المرة على أرضية الخارجية المغيرة لكل السرديات الكبرى، بمعنى الخروج من دائرة اللاهوت التاريخية ومراجعة جملة المكتسبات الغربية التي برهنت على تورط العقل، وذلك بداية من قيم العقلانية التكنولوجية العلمية للغرب المسيحي، الذي نصّب نفسه الراعي الوحيد للإنسانية رغم محاولة عديد من الفلاسفة المسحيين الدفاع عن المكتسبات الأنطولوجية للعقلانية الغربية، من مثل بول ريكور الذي أراد أن يبرهن في أثر؛ على نحو مغاير، قراءة في على نحو مغاير أو فيما وراء الماهية لإيمانويل ليفيناس 1997، "بصعوبة تحرير الإتيقا من مواجهتها الدؤوبة مع الأنطولوجيا"⁸.

1- Ibid., p 8.

2-Berthony Saint-Georges, *L'Éthique de la libération d'Enrique Dussel, Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte Latino-Américain*, éditions, P, I, F, Peter Long, Bruxelles, 2016, p16.

3- Ibid., p16.

4-Ibid., p13.

5-Ibid., p14.

6- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini...op cit*, p 25.

7- Emmanuel Levinas, *Hors Sujet*, éditions Fata Morgana, Montpellier, 1987, p61.

8- Paul Ricoeur, *Autrement Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, éditions Presses Universitaires de France, 1997, p 3.

لذلك يمكن الإقرار بأنّ عمليّة البحث والتفكير في ماهيّة الإنسان لم تعد ممكنة في فسحة الأبعاد الدلاليّة "للكوجيتو"، وكذلك في أفق الامتداد الأنطولوجي، بل وجب البحث عنها في كيان "العلاقة مع الغير"¹ وفي عمق العلاقة الإتيقيّة، وفي ظلّ الشروط المطلقة بما هي شكل من أشكال الرؤيا أو التجلي الذي يحتمّ أهمية العلاقة مع الآخر الخارجي، والدخول الفعلي والحقيقي في فضاء العلاقة البيذاتية "ورفع الكلفة"² على هذه العلاقة، بمعنى الخروج من دائرة الرسميّات الوهميّة مثلما يؤكّد مارتين بيبار، والإيمان اللامتناهي بأهمية العلاقة الإتيقيّة، لأنّ "العلاقة الأصليّة مع الغير هي التجربة الخارجية"³ التي تفرض جملة من الشروط الإلزاميّة من مثل المتعالّي وحضور الغريب وتجليّ الوجه في الفسحة اللامحدودة لهذه العلاقة الإتيقيّة.

ليؤكّد دوسيل هنا على أهميّة الخروج من عدميّة الأفق الأنطولوجي المغلق والرجوع إلى الفضاء الميتافيزيقي، باعتباره الملاذ الروحيّ للضحيّة، لأنّ "افتراض المتعالّي بوصفه الغريب والفقير، يعني منع العلاقة الميتافيزيقيّة مع الله من أن تتمّ داخل جهل النّاس والأشياء، فالبعد الروحي يفتح تحديدا من الوجه الإنسانيّ ومع ذلك فإنّ العلاقة مع المتعالّي-المتحرّر هي العلاقة الاجتماعيّة"⁴ للإتيقا التحرّرية.

3- الإتيقا والوحدة الكونيّة للضحايا:

اتّخذت كونيّة الضحيّة منذ أثر 1492 إلى أثر الإتيقا التحرّرية 1998 من الجانب الاجتماعيّ أرضيّة أساسيّة للانفتاح اللامتناهي والرؤية المتعالية لتوحيد معاناة الضحايا في شتّى بقاع العالم، هذه الوحدة الرمزيّة للانتماء إلى القيم المشتركة المتعالية والتي تقع في طرف المركزية الغربيّة الخارجي وتاريخ العقلانية المريضة المطلق، كانت شاهدا على نهاية الكليّة و"نهاية التاريخ الكوني"⁵. فكليّة المركزيّة الأوروبيّة الأنطولوجيّة هي ضرب من ضروب الخطيئة الوثنيّة، أو هي اختزال "للخطايا الوثنيّة والطقوس الوثنيّة والخرافات الوثنيّة"⁶، وقد وقعت ترجمتها في حقبة الحداثة وما بعد- الحداثة إلى جملة المفاهيم الوهميّة التي استعملت للتعبير عن دلالات المشترك والكوني، وأيضا لتلميع صورة العلاقة البيذاتية والبيثقافيّة التي لم تكن في حقيقة الأمر سوى الوجه الخفيّ لفرض الهيمنة الكولونياليّة انطلاقا من هذه الشعارات المزيفة للعلاقة البيذاتية المشتركة التي ساهمت في تزايد عدد الضحايا في شتّى بقاع هذه المعمورة من جراء العلاقة "البربرية" بين المركزيّة الأوروبيّة وبقية الشعوب الخارجية والمغايرة لهذه المركزيّة التي عادة ما تقوم بنقد مفهوم البربريّة من خلال فلاسفة اللاهوت المسيحي الذين لم يدركوا أنّ البربرية هي: "أولئك الذين يرفضون

1- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini ...op cit*, p 182.

2- Simone Plourde, *Emmanuel Levinas.... Op cit*, p 42.

3- Ibid., p 44-45.

4- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini...op cit*, p 76.

3- Enrique Dussel, 1492, *L'occultation de l'autre.....op cit* p 15.

4- Ibid., p 58.

5- Ibid., p 60.

الحق العقلي والطريقة المألوفة للإنسانية"¹ وأن جملة المفاهيم المنادية بالكونية والكلية والمؤكدة على الطابع المشترك والعلاقة الإنسانية، لم تكن في حقيقة الأمر سوى جملة من المفاهيم التبشيرية لفلاسفة هذه المركزية الرأسمالية.

لا يمكن تجديد هذه الكونية أو إحيائها إلا خارج مركزية حادثة التطور والرقمنة وضرورة العودة إلى جوانب الإنسان الضحية الاجتماعية، وإعادة قراءة المشاكل الأخلاقية من خلال الإتيقا التحررية ونقدها، إذ تتطلب وتقتضي تحمّل المسؤولية لأجل الضحية في كلّ أنحاء العالم، بدءاً من إعادة فهم المبادرة الأنثروبولوجية أو المبادرة الاجتماعية السياسية التي تتطلب ضرورة إخراج الضحية بوصفها المستعبد والمضطهد من تقسيم الرأسمالية الجديدة الجيوسياسي وإعادة بلورة الرؤية الجيو-سياسية والرؤية الجيو-ثقافية لتجديد العلاقات الإنسانية، وتجديد مفهوم الكونية نفسه من منظور شرعية الإتيقا التحررية، ومشروعية مقاومة الهيمنة على وحدة الضحايا وإضفاء صبغة الحيوية والحركية على هذه الوحدة، أي تحويلها إلى "وحدة متجددة"² وقابلة للتغيير مواكبة من ثمة للتغيرات الناجمة عن عقلانية الحادثة وعقلانية توسّع الإمبراطوريات الجديدة الرأسمالي.

يرنو دوسيل من خلال عملية التقائه الفلسفية والفكرية بليفيناس، إلى تأسيس مشروع الإتيقا التحررية في الطرف الخارجي للدّازين الهيدقيري³ (رغم أنّ الدّازين يكون أنفا إشكالا إتيقيًا)، أي على أرضية الآخر بما هو نقطة البداية في تأسيس وحدة الضحايا، لتصبح الإتيقا التحررية ضمن هذا المنطلق هي الإتيقا النقدية التي من شأنها تجسيد الرؤية المغايرة والعمل على تجاوز أزمة العقلانية وأزمة المركزية الغربية من خلال الفسحة التحررية المتجددة لمفهوم الضحية، هذا الذي أصبح مع دوسيل شكلاً من أشكال البحث عن إعادة إنتاج الحياة من جديد من خلال الانخراط في مسار الانفتاح على رمزية الوجوه المتعددة للغيرية اللامتناهية والمتعالية والتي تمثّل بالنسبة لدوسيل المتنقّس الروحي لمفهوم الضحية، فمن شأن ذلك إضفاء طابع الكونية وصبغة اللامتناهي في الفضاء الخارجي للوجود المغاير عليه.

إنّ الفسحة اللامحدودة للغيرية المتعالية هي أرضية الشبكة المفهومية للإتيقا التي جسّد من خلالها ليفيناس كل دلالات التغيير المنهجية بالنسبة إلى مفهوم الكلية، هذا المفهوم الذي رُمّم في الفضاء الإتيقي انطلاقاً من الدلالة الفلسفية اللامتناهية لمفهوم الغيرية، أو لنقل "إنّ الغيرية هي خارجية الآخر"⁴ التي يتأكّد بمقتضاها عمق الارتفاع الإتيقي الذي تمّ إقراره من خلال الرغبة الميتافيزيقية، لتكون هذه الغيرية المتعالية

2- Berthony Saint-Georges, *L'Ethique de la libération d'Enrique Dussel, Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte Latino-Américain* ...op cit p110.

2- Emmanuel Levinas, *Hors Sujet*...op cit p 69

3- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*...op cit, p 23.

4- Ibid., p 23.

5- Ibid., p 28.

4 - Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*... op cit, p 23.

بذلك هي "غيرية الغير"¹، الغير اللامتناهي على مستوى أبعاد هذا الوجود المغاير، بما أنّ عملية إدراج الغيرية في الإتيقا هي إرادة ممنهجة من طرف ليفيناس لإعادة تأسيس العلاقة البيذاتية بين الأنا والآخر في الفسحة الميتافيزيقية المتعالية لتحقيق شمولية الوجود بين الذات، لأن "الآخر الميتافيزيقي هو آخر الغيرية التي لا يمكن أن تكون شكلية، الغيرية التي لا يمكن أن تكون مجرد ضد للهوية، ولا غيرية العمل لمقومة "الأنا"، بل الغيرية الداخلية لمبادرة إمبريالية الأنا"².

فالغيرية ضمن هذا الشأن، هي الأفق الخارجي المغاير الذي يمثل الدلالة الرمزية لضرورة الخروج والاختلاف عن كل مناهج الذات الغربية، أي الذات الإمبريالية المتوحشة أو العقل الكارثي لهذه الإمبريالية، لأنّ الغيرية هي التجسيد اللامتناهي لوحدة المشترك في أفق الوجود المغاير دون أدنى تمييز في الهوية أو في الانتماء، لتكون بذلك الغيرية المنهج الأمثل لإعادة ترميم أفق الإنسانية الشمولي والخروج من دائرة الإقصاء والتمييز التي تفننت المركزية الغربية في ابتكارها لفرض سياسة الهيمنة على بقية شعوب العالم بما فيها "الآخر" والنحن والغريب والضحية التي جسدها دوسيل لاحتواء جملة الشخص المضموم التي تقع في طرف دائرة العقلية الرأسمالية المتوحشة الخارجي.

ولعلّ ما يمكن أن نشير إليه هنا، هو أنّ عملية تأسيس وحدة الضحية على نحو مغاير للوجود Autrement qu'être، هو إعلان صريح من دوسيل للخروج من الرؤية العدمية ومن الفراغ الفكري والروحي داخل السرديات الغربية، من فلسفات الذاتية إلى المثالية الألمانية، هذه الحقب التي جسدت الفراغ بكل معانيه ولم تكن إلّا عنواناً لطمس الحقائق الأليمة التي ارتكبت في حق الشعوب من الآخر اليهودي إلى أطفال الحجارة والمهاجرين من أمريكا اللاتينية ومن إفريقيا والذين يمكن أن نطلق عليهم مصطلح الرُّحل الجدد، ولكن ليس بلغة دولوز هذه المرة.

بل إنّ ضحايا دوسيل هم رُحل العالم الجديد والتصورات الجديدة للثقافة الرأسمالية ومفاهيمها الإيديولوجية، التي لم تساهم سوى في الإنتاج المتزايد للمضطهدين والضحايا والبرهنة على أنّ المركزية الأوروبية والأنظمة الرأسمالية المتوحشة هي الوجه الجديد للبربرية، ذلك أنّ هذا العالم الجديد بوصفه ثقافة هيمنة اقتصادية قد بنيت من خلال الاتحاد المتناغم بين العالمين، "العالم الأوروبي والعالم المحلي"³ العالم الغربي والعالم غير-الغربي، هذا التقابل أو التناظر الذي يخفي بداخله نوعاً من "تلميع الكلام" أو الكناية،⁴ أو تلميع المفاهيم والمصطلحات الإيديولوجية التي تستعمل للدعاية ويجاد مرحلة الاستثناء من مثل حقوق الإنسان والديمقراطية، هذه المفاهيم التي ابتدعت لاحتلال الشعوب المغايرة وقتل كلّ ما من شأنه أن يساهم في تطوير العلاقة الإنسانية.

1 - Ibid., p 23.

2 - Ibid., p 28.

3 - Enrique Dussel, 1492, L'occultation de l'autre ... op cit, p 62.

4 - Ibid., p62.

إنّ مفهوم "الالتقاء"¹ الذي تطرّق أنريكي دوسيل إلى نقده في أثر "1942"، هو مفهوم لا يحمل في حقيقة الأمر بداخله إلا الالتقاء بالمزيد من الضحايا، أو اكتشاف رقعة جغرافية جديدة من هذا العالم من شأنها أن تساهم في ارتفاع عدد الضحايا الذين استُعِيدوا وانتهكت حقوقهم الإنسانية، وهنا يجدر بنا الاستشهاد بالسكان الأصليين للقارة الأمريكية والقارة الإفريقية الذين وقع اكتشافهم والالتقاء بهم، لا لتدعيم روابط العلاقة البيداتية بين الشعوب، بل لتدجينها واضطهادها هزواً لتحقيق "مجد"² مركزية الرأسمالية الأوروبية، هذا المجد الذي تمّ التأريخ له بداية من "1492م"³ مع الاكتشاف الجديد.

وإنّه لمن الطريف كذلك أنّ هذا التاريخ "1492م" نفسه هو تاريخ بداية التأريخ لمفهوم الضحية مع دوسيل ما بين كلّ من مفهوم "الاكتشاف" و"الالتقاء"، أين تمّ تغييب الجانب الحقوقي للآخر المغاير والضحية التي تحمل الدلالة الرمزية للتعبير عن كلّ المظلومين في أنحاء العالم، من "نظرية الاكتشاف" أو "فكرة الاكتشاف"⁴ عينا إلى النظرية الإيديولوجية الطوباوية لفكرة "التقاء العالمين"⁵ أو "الالتقاء بين العالمين" العالم الرأسمالي والعالم المحلي للضحية، ومن هنا سوف يقع إنتاج "الثقافة الجديدة الهجينة والمتداخلة التي وضعها الأعراق المقرفة"⁶، -هذه الثقافة الوهميّة التي (يجب حذفها) لا غاية لها سوى فرض هيمنة نفوذ الأنظمة المركزية وتدعيم قوتها الاقتصادية من خلال عملية اضطهاد الشعوب "المكتشفة" وجعلها قوّة منتجة دون التفكير في الجوانب الحقوقية والإنسانية لهذه الشعوب، بل على العكس من ذلك تقوم هذه القوة الرأسمالية المتوحشة "بإطلاق آلية أخلاقية - سياسية كامنّة صلب مفهومها الحقوقي"⁷، وذلك لتدعيم وجودها غير الأخلاقي وإضفاء صبغة الشرعية على مصالحها، وكذلك من خلال العمل على تطوير النظريّات الطوباوية التي تدور حول فكرة "السلام الأبدي" أي "فكرة السلام السرمدي التي ظلّت تعود إلى الظهور بصورة متكرّرة على امتداد أوروبا الحديثة من أولها إلى آخرها من "بير نادين دوسان بيير" إلى إيمانويل كانط، وقد قدّمت هذه الفكرة بوصفها مثالا نموذجيا لعقل الأنوار"⁸.

هذا النور الذي سيقع من خلاله التغييب المطلق للجوانب الحقوقية للضحايا الأخلاقية منها والإنسانية، بمعنى أنّ كلّ الأشياء المحليّة والمرتبطة بالحياة الخاصة للضحية لا يمكن لها أن تتجسّد وتتحدّد إلا "وفقا لمقولات الرأسمالية الأخلاقية والسياسية والحقوقية أو نستطيع أن نقول: إنّ الأخلاق الخارجية لأيّ مخلوق بشري أو مواطن لم تعد الآن قابلة للقياس إلاّ في الإطار المركزي للرأسمالية الغربيّة"⁹، لتكون هنا أفكار الضحايا أو الآخر الخارجي وممارساتهم موضوع شكّ وتساؤل في ظلّ هيمنة المركزية الأوروبية الحقوقية

1- Ibid., p 64.

2- Ibid., p 65.

3- Ibid., p65.

4- Ibid., p 65.

5- Ibid., p 65.

6- Ibid., p 65.

7- مايكل هاردي وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية ... مرجع مذكور، ص 34.

8- نفس المرجع، ص 35.

9- نفس المرجع، ص 46.

والمؤسساتية العالمية، فشرعية كيان الهياكل المكوّنة للرأسمالية أو لهذه المركزية لا تدخل انطلاقاً من الحق " بل استناداً إلى الإجماع، باسم أي نمط من أنماط الطوارئ، أو المبادئ الأخلاقية السامية، وما يدعم مثل هذا التدخل ليس متمثلاً بحالة طارئة واستثنائية ودائمة فقط، بل بحالة طارئة واستثنائية دائمة مسوّغة بمتطلبات قيم العدالة الأساسية. بعبارة أخرى، تُضفى الشرعية على الحق البوليسي عن طريق القيم الكونية الشاملة¹ للتحكّم في الضحايا واستعبادهم بأكبر قدر ممكن بما أن الضحية هنا هي القوة المنتجة وأرضية هذه الأنظمة الأساسية.

إنّ المميّز حقيقةً لمنهج الإتيقا التحررية لأنريكي دوسيل يتمثل أساساً في كونه الفيلسوف الوحيد الذي استفاد من أهمية فسحة الغير Autrui وعمق دالاتها الإشكالية في فلسفة ليفيناس، هزواً منه لإعادة صياغة العديد من الأسئلة حول جملة من المفاهيم الكونية والاستفهام حول مستقبل هذه الإنسانية نفسها، لأنّ " ليفيناس هو الذي لديه وظيفة "البذرة" الأصلية في الحد (القياس) الذي يصبح فيه آخر الفينومينولوجيا الهوسرلية والوجود في الأنطولوجيا الوجودية لهيدقير هو الغير في فضاء الوجه الذي (يستفهم) أو يتساءل على إنسانيتنا² من منطلق هذا الغير، الذي تمّ من خلاله " رفض كل الأنطولوجيات النظرية³، ليصبح بذلك الوجود بما هو موجود بالنسبة إلينا هو الوجود بوصفه الغير الذي يستفهم عنّا وعن كل الضحايا.

ومن هذا المنطلق تجدر بنا الإشارة إلى أن عملية المساءلة والاستفهام حول مدى فاعلية المفاهيم الكونية التي تجسّد عصر الأنوار بالنسبة للمركزية الأوروبية وجديتها، فهذا العصر الذي بُني على استنزاف القيم الحقيقية للوجود والحياة، ما اقتضى إعادة المساءلة من جديد، لكن من منظور الانفتاح على "الخارجية التي ليست النفي أو السلب بل هي المعجزة"⁴ هذه المرة، أي المعجزة المتمثلة أساساً في مفهوم الغير، فالخارجية هنا هي التأكيد الفعلي والتام على وجود خارجي ومغاير لهذه المركزية الأوروبية ولسيادة الأنا الغربي، هذا الوجود باعتباره وجود الضحية التي تنحدر من الأفق الخارجي واللامتناهي للغير.

ومن هنا تجدر بنا الإشارة إلى أن عملية التأكيد الضرورية على أهمية الفسحة الخارجية للغير، وعلى وجود أفق مغاير للوجود المغلق هي النظرية الأساسية في فلسفة ليفيناس، هذه الفلسفة التي انبنت عليها الإتيقا التحررية لدوسيل، هذه الإتيقا التي لم تكن سوى شهادة حيّة على وجود إمكانية خارجية وحقيقية للوجود المشترك مثلما أكده موريس بلانشو Blanchot بقوله "الثمة هي واحدة من بين المقترحات الساحرة عند ليفيناس"⁵، لأنّ الثمة هي شكل من أشكال الكشف عن التغييب المقصود والإقصاء الممنهج لكل أشكال الوجود الخارجية من طرف المركزية الأوروبية، لتكون بذلك الفسحة الخارجية للإتيقا هي الإقرار بأنّه "ثمة

1- مايكل هاردي وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية ... مرجع مذكور، ص 45.

2- Berthony Saint-Georges, *L'Éthique de la libération d'Enrique Dussel...op cit, p 14*.

3- Ibid., p 14.

4- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini...op cit, p324*.

5- Emmanuel Levinas, *De L'évasion*, introduit et annoté par Jacques Rolland, éditions Fata Morgana, Montpellier, 1982, p 43.

وجود من دون موجود، وثمة وجود من دون مؤجد¹ في فلسفات الذات، كما أكد هذا ليفيناس بأنها فلسفات الحياد والابتعاد على كل ما هو إنساني من منظور "الثمة التي لا تعني في مجملها "الهو" أو "الهو هو" أو "الثالث (le Tiers) بل غياب الواحد عن الآخر"²، بمعنى غياب كل أشكال العلاقة الإنسانية وغياب كل مقومات الوجود المشترك، وكل أشكال المجاورة الحقيقية بين الشعوب، المجاورة التي ليست حالة من السكنية (أو الهدوء)، بل هي تحديدا اضطراب اللامكان خارج مكان السكنية، لقلب هدوء اللاموجود في الوجود المعتاد على الهدوء في مكان ما"³.

إنّ الغير، باعتباره هذا المفهوم الذي ساهم في تأسيس دلالات الضحية في فلسفة دوسيل، هو ضرب من ضروب القلق والانشغال في أفق العلاقة البيداتية بين الشعوب، أي هو العلاقة الخارجية لكلّ الأمكنة، كما أنّه الحاصل الإتيقي نفسه، ذلك أنّ العلاقة مع الغير هي العلاقة المغايرة للوجود أي العلاقة التي تستمد مشروعيتها كاملة من الأفق المتعالي، "فالغير هو المكان نفسه للحقيقة الميتافيزيقية المحتملة للحاصل مع الإله"⁴ هذا الإله الذي هو الشرط الإلزامي للعلاقة الحقيقية مع الإنسانية من المنظور الإتيقي الذي هو العلاقة ما بين الإنسان والإنسان، أي العلاقة الاجتماعية المتعالية التي تعود جذورها إلى العلاقة الأصلية بين "الأنا والأنت"⁵ لمارتن بيبار "والآخر والغير"⁶ عند ليفيناس، "الغير بوصفه الإله الذي يسكن الأنا"⁷ والذي يحيلنا على الحاجة الملحة للعلاقة الإتيقية، بوصفها "العلاقة المتبادلة، التي يمثلني فيها الأنت مثلما أنا أمثله"⁸، أين تكون المعاملة بالمثل وعلى أساس الالتزام بجملة القيم الكونية المتعالية من مثل "المحبة التي هي إشعاعا كونيا"⁹ لتتمظهر من ثمة دلالات المسؤولية على أنّها التزام كوني بين جميع الضحايا، بمعنى أنه في نطاق "المحبة يتحمل الأنا مسؤولية الأنت"¹⁰.

ولعلّ ما يمكن الإشارة إليه ضمن هذا المنعطف الفكري، هو أنّ دلالات المحبة المتعالية التي تنحدر من الأفق البعيد للعلاقة بين "الأنا والأنت" لمارتن بيبار والفضاء اللامتناهي لإلزامية العلاقة مع الغير لليفيناس، هي الأساس الحقيقي والمنهج التفكيري للإتيقا التحررية عند دوسيل، هذه الإتيقا التي تأرضنت على أهميّة

1-Silvano Petrosino, *Jacques Rolland, Vérité nomade, Introduction à Emmanuel Levinas*, éditions la Découverte, Paris 1984, p21.

2- Frank Didier, *L'un pour L'autre, Levinas et la signification*, éditions Presses Universitaire de France, 2008, p284.

3- Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éditions Martinus Wijnhoff, La Haye, 1978, p 103.

4- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini...* op cit, p 77.

5-Martin Buber, *Je et Tu...* op cit, p 49.

6- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini...* op cit 196.

7- Ibid. p 510.

8- Martin Buber, *Je et Tu...* op cit, p 35.

9- Ibid. p 34.

10- Ibid. p 35.

الشروط الإلزامية في تحمّل "المسؤولية التي هي بمثابة حجة الملكية بالنسبة للإتيقا من غير الأنطولوجيا"¹ مثلما يؤكد ذلك ريكور، فهذه الحجة هي التي استعملها دوسيل في تأسيس الفسحة الإتيقية التحريرية للدفاع عن حقوق الضحايا في شتى بقاع هذه المعمورة من ناحية أولى، ثم لتكوين الوحدة الكونية للضحية وتأسيسها استنادا في هذا إلى تعالي القيم الإنسانية المغايرة، "فالإتيقا الكونية لا يمكنها أن تترك جانبا التاريخ العام لجميع هؤلاء: الفقراء، والمهاجرين، والنساء العاطلات عن العمل، والمسنّين والأطفال الذين هم في وضعية ضعف"²، لأنّ عمليّة الاستفهام حول مكّونات المركزية الرأسمالية الغربية لا تدور حول فهم الخطوط الكبرى لهذه الاقتصاديات العظمى والأرقام الربحية للشركات العالمية العابرة للقارات، بل تحمل "هدفا أساسيا هو تحرير الضحايا"³ ومعرفة الوضعية الفعلية لهؤلاء الضحايا في ظلّ الهيمنة المتوحشة لهذه الأنظمة الرأسمالية.

4- خاتمة:

إنّ أثر الكلية واللامتناهي 1961 لليفيناس، هو المنعطف الأنثروبولوجي للإتيقا التحريرية لأنّه من منظور الكلية واللامتناهي: نجد أنّ مفاهيم من قبيل الفضاء الأنطولوجي، فهم الوجود والنظرية والوجود-في-العالم قد وقع تجاوزهم قبلنا من خلال النظرية الحسية للعلاقة الإتيقية، هذه "العلاقة التي تجمع بين الإتيقي والتيولوجي"⁴، فدون التيولوجيا، تفقد الإتيقا كل الأبعاد المؤسسة للخارجية وللوجود على نحو مغاير للغير اللامتناهي الذي يجسّد "التجربة الأصلية للوجود الخارجي"⁵.

ومن هذا المنطلق يمكن التأكيد أنّ هذه التجربة المتعالية للغير قد ساهمت بقدر كبير في إثراء فلسفة دوسيل، وتحديدًا تجربة الضحية وجعلها عابرة للحدود الجغرافية والجيوسياسية ولكلّ المركيزات الكولونيالية في الآن نفسه، ذلك أنّ الضحية هي الانفتاح على كل ما هو إنسانيّ والمسؤولية المطلقة لأجل وحدة الإنسانية في كلّ أنحاء العالم والالتزام اللامتناهي والخارجي بأهمية قضية الضحايا، هذا الالتزام الذي يستمد مشروعيته من تجلي الله في وجه غير المطلق داخل الوجود الميتافيزيقي بما هو فضاء الوجود المغاير للضحية.



1- Paul Ricœur, *Autrement Lecture d'Autrement ...op cit, p 20*.

2- Berthony Saint-Georges, *L'Ethique de la libération d'Enrique Dussel...op cit, p 16*.

3- Ibid., p 16.

4- Emmanuel Levinas, *Hors Sujet...op cit, p 115*.

5- Ibid., p 115.

قائمة المصادر والمراجع:

العربية:

- 1- لومبا أنيا، الكولونيالية وما بعدها، ترجمة د. باسل المساله، منشورات دار التكوين، دمشق، 2013.
- 2- المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 26/25، الزمان، منشورات مطبعة تونس 2001.
- 3- مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر، منشورات العبيكان، الطبعة الأولى، السعودية، 2002.

الأجنبية:

- 1- Berthony Saint-Georges, *L'Éthique de la libération d'Enrique Dussel, Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte Latino-Américain*, éditions, P, I, F, Peter Long, Bruxelles, 2016.
- 2- Enrique Dussel, *1492, L'occultation de l'autre*, Traduit de l'espagnol par Christian Rudel, éditions Ouvrières, Paris, 1992.
- 3- Enrique Dussel, *L'Éthique de la libération, à l'être de la mondialisation et de l'exclusion*, Traduit par Albert Lumembu, Préface de Joachim Wilke, éditions L'Harmattan, Paris 2002.
- 4- Franck Didier, *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, éditions Presses universitaires de France, 2008.
- 5- Levinas Emmanuel, *Le temps et l'autre*, éditions Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1983.
- 6- Levinas Emmanuel, *De l'évasion, introduit et annoté par Jacques Rolland*, éditions Fata Morgana.
- 7- Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éditions Martinus Wijnhoff, La Haye, 1978.
- 8- Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, éditions librairie philosophique J. vrin, cinquième édition, Paris, 1984.
- 9- Levinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, éditions librairie philosophique J. Vrin, cinquième tirage, Paris, 1994.
- 10- Levinas Emmanuel, *Totalité et infini; Essai sur l'extériorité*, éditions Martinus Nijhoff, 1971.
- 11- Levinas Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, éditions Bernard Grasset, Paris, 1993.
- 12- Levinas Emmanuel, *Le Temps et l'autre*, éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

- 13-Levinas Emmanuel, *De l'évasion*, introduit et annoté par Jacques Rollant, éditions Fata Morgana, Montpellier, 1982.
- 14-Levinas Emmanuel, *Sur Maurice Blanchot*, éditions Fata Morgana, 1975.
- 15-Levinas Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, éditions Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.
- 16-Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éditions Martinus Wijnhoff, La Haye, 1978.
- 17-Levinas Emmanuel, *Entre nous*, essai sur le penser-à-l'autre, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991.
- 18-Levinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994.
- 19-Levinas Emmanuel, *Ethique et infini*, Dialogue avec Philippe Nemo, éditions librairie Arthème Fayard, Paris, 1982.
- 20-Levinas Emmanuel, *Liberté et commandement*, préface de Pierre Hayat, éditions de Fata Morgana, 1994.
- 21-Martin Buber, *Je et Tu*, Traduction de Geneviève Bianquis avec une préface de Gaston Bachelard, éditions Montaigne, Paris, 1938.
- 22-Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, éditions Gallimard, la France, 1967.
- 23-Paul Ricœur, *Autrement Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, éditions Presses Universitaires de France, 1997.
- 24-Silvano Petrosino, Jacques Rolland, *La vérité nomade, introduction à Emmanuel Levinas*, éditions La découverte, Paris, 1984.
- 25-Simonne Plourde, *Emmanuel levinas*, éditions du Cerf, Paris 1996.

في قيمة الحياة
قراءة في فنومينولوجيا يان باتوشكا

On the value of life
A reading of the phenomenology of Jan Patočka

د. أماني الزعبي

جامعة صفاقس
تونس

amenizaibi@gmail.com



في قيمة الحياة قراءة في فنومينولوجيا يان باتوشكا

د. أماني الزعبي

ملخص:

تَهْتَمُّ هذه الورقة البحثية بمفهوم الحياة قيمةً وجدارةً مُمكنة داخل العالم. أبدت الفلسفات القديمة اهتمامًا بالحياة في معانيها وأنماطها وأصنافها المختلفة، وفي طرائقها وأشكالها المتعددة. ويُعدُّ مفهوم الحياة مفهومًا قَلْبًا متحوّلًا داخل الصيرورة الفلسفية. وقد استدعت الفلسفات هذا المفهوم في سياقات مختلفة، وبحثت في صعوباته ومُمكناته. وقادنا هذا الثراء الفكري وإشكاليات الحياة، إلى اقتراح مقارنة فنومينولوجية لقراءتها، ورصد دلالاتها المُتفرقة، وأسئلتها وأبعادها، وتتبع المعاني التي يُدافع عنها الإنسان. واخترنا لأجل ذلك مدوِّنة فكرية نادرة، وهي مدوِّنة الفيلسوف التشيكي يان باتوشكا¹. وتبعًا لذلك، تستند هذه الورقة العلمية إلى المنهج الفنومينولوجي القائم على تحليل المفاهيم وتوصيفها ومقاربتها، وعلى العودة إلى الأشياء ذاتها.

وتُراهن هذه القراءة على تثمين قيمة الحياة، وترسيخ الفرق والاختلاف الفكري والإنساني والتجارب الفنية، واقتراح الحياة العملية سبيلًا للنشاط والعمل والفعل والحركة. فشرط الحياة في مختلف أشكالها هو النشاط، ومتى توقّفنا عن النشاط نموت.

الكلمات المفتاحية: الحياة، الحركة، عالم الحياة، العالم التاريخي، الفن.

1 باتوشكا (1907-1977) فيلسوف تشيكي درس سنة 1925 و1931، فقه اللغة السلافية والرومانية والفلسفة في كلية الآداب بجامعة تشارلز في براغ، ثم أقام العديد من البعثات الدراسية في باريس وبرلين وفرايبورغ وهناك التقى يادموند هوسرل وفينك ومارتن هايدغر. اكتشف الفلسفة الفنومينولوجية بعد تعرّفه على هوسرل في باريس عام 1929. ورثب الانتقال إلى فرايبورغ سنة 1933، في الوقت الذي ذهب فيه سارتر إلى برلين، فأصبح أحد أفراد دائرة هوسرل المفضّلين، كما درس مع هايدغر. عاد باتوشكا إلى براغ بأذلا جهده لجعل الجامعة مركزًا للبحث الفنومينولوجي. وقَدَّم الفيلسوف التشيكي دروسًا في مسارح براغ للممثلين والكُتّاب، وكان من بينهم فاتسلاف هافيل. ذهب باتوشكا لمتابعة دورات في جامعة السوربون و"مجمع فرنسا" عامي 1928 و1929 التي يُقَدِّمها جيلسون (Gilson) وبريهير (Brehier) وبرونشفيك (Brunschvicg) وكويراي (Alexandre Koyré). وحضر محاضرات هوسرل التي أصبحت بعد ذلك تأملات ديكارتية.

Abstract:

This research paper is concerned with the concept of life as a possible value and worthiness within the world. Ancient philosophies showed interest in life in its different meanings, patterns and types, and in its multiple paths and forms.

The concept of life is a concept that is inverted and transformed within the philosophical process. Philosophies have invoked this concept in different contexts and investigated its difficulties and possibilities. This intellectual richness and problems of life led us to propose a phenomenological approach to reading it, monitoring its various connotations, questions and dimensions, and tracing the meanings that humans defend. For this purpose, we chose a rare intellectual blog, which is the texts of the Czech philosopher Jan Patočka. Accordingly, this scientific paper is based on the phenomenological approach based on analyzing, describing and approaching concepts, and returning to the things themselves. The main bet of this reading lies in appreciating the value of life, consolidating intellectual and human differences and artistic experiences, and proposing practical life as a way to activity, work, action and movement. The condition of life in its various forms is activity, and when we stop being active, we die.

Keywords: Life, Movement, Lifeworld, Historical World, Art.

1- مقدمة:

إنّ اقترانَ الفنومينولوجيا الترنسندنتاليّة باسم "إدموند هوسرل" فلسفةً وأعمالاً وتأصيلاً مطلع القرن العشرين، لا يعني أنّه الوارث الوحيد لهذا المذهب الفلسفيّ. ولا يعني التّسليم المطلق بمنظومته المعرفيّة والمنهجيّة. فعلى الرّغم من أنّه واضع الحجر الأساس للفنومينولوجيا، إلّا أنّ تصوّره لم يخلُ من قصور وضمور. وهو ما تفتنّ إليه تلاميذه فيما بعد. وفي هذا المقام، نطرحُ موضوع جدارة الحياة في صلب القراءة الفنومينولوجيّة. وقد نكصنا إلى فلسفة باتوشكا، فقد أعلنت منذُ فجرها الأوّل عنايتها بالمعيش، وطبيعة الحياة. فقد استهلّ الفيلسوف التّشيكّي بحوثه بالإرث الهوسرلي تحليلاً ونقداً في أطروحة الدكتوراه سنة 1936، الموسومة بالعالم الطبيعيّ مُشكلاً طبيعياً، وقد تلتها كتابات عديدة في هذا الاتّجاه. لم يبخلْ باتوشكا مكتسبات الإرث الهوسرلي مفهوماً ومنهجاً واستشكلاً وثقلاً بنائياً ومعرفياً. وفي المقابل، رأى أنّ هوسرل قد أطنب في محاولة تثبيت الدّات داخل العالم، مثلما فعل ديكارت من قبل. إذ لا يُمكنُ تجاهلُ "الحياة" و"المعيش" و"عالم الحياة" ووضعهم بين قوسين، أو بين هلالين، لبناء المعرفة. وهو ما دفع باتوشكا إلى الإقرار في كتابه أفلاطون وأوروبا بأهميّة التفكير الفلسفي، وبقدرته على مساعدة الإنسان في مواجهة المحنة التي يعيشها راهناً وموقفاً وفهماً وتفاعلاً¹.

تكمُنُ أهميّة هذه الورقة العلميّة في خروجها عن القراءات الفنومينولوجيّة النظريّة، فتستمدُ مرونتها من الرّؤية العمليّة التي تطرحُ بها مسارب الحياة. لم يتحاش الفيلسوف الحديث عن عصره، فانشغل بالحياة اليوميّة التي تعيشها أوروبا فترة الحرب العالميّة الأولى والثانية.

وتتمحور أهداف هذا البحث أساساً حول تثمين القراءة الباتوشكيّة التي تجاوزت الصّعوبات الشّائكة لمعنى الحياة، فحاولت فهمها. وقد حاول الفيلسوف كسر الغموض النظريّ للمشكل، وسعى إلى النّظر في آراء الفلاسفة الأوائل حول الحياة. وإلى جانب ذلك، درست المدوّنة الباتوشكيّة مختلف الجوانب التي أغفلها هوسرل من قبل. مثلت الحياة وتصاريّفها حيّزاً من هذه المدوّنة، فلا يكاد يخلو عمل من الانشغال بها.

سعت التّصوّرات الباتوشكيّة إلى استيعاب أجزاء من الدّرس الهوسرليّ. فأخرجت الدّات من التّحليلات المعرفيّة، إلى مجالات التّجربة. حينئذ، لا يكتفي باتوشكا بالتّجاوز النظريّ للتّوصيف المتّعالي للدّات، وإنّما ينهمُ بتطوير النّظر في عالم الحياة. يُثمّن الفيلسوف الأهداف الإبداعية، ويرسّخ معاني الحياة الكريمة والمتوازنة فكريّاً وسيكولوجيّاً وقيميّاً وجماليّاً. فلا مناص من العيش دون معنى، فأن نقول مثلاً في لغتنا العاميّة "جعلت لحياتي معنى" هو عينه غاية الحياة البشريّة. ومن المهم أن نفقد المعاني السّاذجة التي لا تُعمّق جودة عيشنا، بل تُلهينا عن العيش المُثمر. ولتحقيق ذلك، يُخرج الفيلسوف الدّات من الثنائيات، إلى مضمار السّؤال والاستشكال، وممارسة الفنون (الشّعر، الرواية، المسرح، السينما...).

1- انظر:

Patočka, Jan, Platon Et L'Europe, Traduit Du Tchèque Par Erika Abrams, Verdier, 1983, Paris, p9.

وعلى خلاف الذين عادوا إلى برغسون لتحليل الحياة، فإن باتوشكا يعود إلى اليونان، وإلى أعمال حنة أرنت. فقد وضع اليونان الأوائل الأسس الأولى لمفهوم الحياة، فدرسوا دلالاته، وميّزوا أنساقه، فصنّفوا zôè في خانة الحياة الطبيعية العامة والعفوية، ولفظة Bios في معاني طريقة الحياة ونمطها البشري. وقد اشتغلت حنة أرنت بهذه الثنائية في حديثها عن وضعيّة الإنسان الحديث. ميّزت بين الحياة العملية (Bios) "praktikos والحياة التأملية (Bios theoretikos). سعت إلى فهم مجالات الحياة الخاصة والعامة، فالحياة العملية هي التي يكون فيها الإنسان ملتزمًا بأنشطته، راسخا داخل العالم والمجتمع. وتقوم هذه الحياة على مجموعة من العلاقات الخاصة المتعلقة بالفعل والوجود، والمجال العمومي المشترك المرتبط بحضور الآخر. وتتجلى الحياة التأملية في الأنشطة الذهنية، وفي الأنا الذي يفكر. ومكّن اطلاع باتوشكا على المقاربة الأرنستية من المراهنة على الحياة العملية. يُشدّد الفيلسوف على تحمل أعباء الحياة ووطأة الحزن، وممارسة الفن، لتكون الحياة جديرة بأن تُعاش. تكمن الإشكالية الأساسية لهذا البحث، في كيفية انتقال الإنسان من العالم الق-تاريخي إلى التاريخي؟ وبأي معنى يخوض الإنسان تجربة الحياة المعاصرة؟ وأي توصيف فنومينولوجي يقترحه باتوشكا؟

من الضروري القول، إن هذا البحث، هو قراءة فنومينولوجية للحياة، في بعض أبعادها ومسارها. وقد اطلعنا على بعض المقالات والبحوث والكتب باللسان العربي التي تُعنى بهذه المسألة، على غرار: كتاب مشكلة الحياة لـ زكريا إبراهيم، ومقال "ما الفرق بين أن نحيا ونعيش" لفتحي المسكيني. إلا أن هذه البحوث وغيرها رغم أهميتها وعمقها، لا يمكن أن تساهم في تطوير ما نروم الخوض فيه. ما نحتاجه هو مقارنة بين التعاطي الهوسرلي والتعاطي الباتوشكي للحياة من جهة، والتوصيف البناء للحياة بوصفها ظاهرة ممكنة. وهذا القول ليس بغريب فالموت اليوم لم يعد حتمية فحسب، بل أصبح ظاهرة جماعية مُنتظرة ومُتحققة أمام أعيننا في كل وهلة. وفي هذه المقام، يستعي هوسرل البحث في الولادة والموت، "إعادة البناء الفنومينولوجي" أو "الظواهر البناءة" حيث يثبت أن إعادة البناء ضرورة حتمية¹.

2- توصيف الحياة المعاصرة فنومينولوجيا:

يُبين باتوشكا في بداية أطروحة الدكتوراه المذكورة أنفاً أن مشكلة الفلسفة هي العالم في كليته، ويفترض هذا المشكل فهم سطوة العلم الحديث الذي أحاط بنا منذ زمن. فقد قسّمت العلوم العالم فيما بينها. يعدّ الفكر العلمي المختصّ دقيقاً وقابلاً للتحكّم، ويستمدّد ذلك من أهميته النظرية. وهذا ما أفضى ضرورة إلى نقد إطلاقيته التي استولت على الحياة بمختلف تفاصيلها. وبذلك، اتّسم الوجود الحديث Modern existence بغياب رؤية عالمية محدّدة تناسب أسلوب حياتنا، مثلما هو الحال في العصور القديمة والقروسطية، بمعنى أدق فقدان صورة أو فكرة شاملة واحدة للمجتمع الحديث تأصل نظام الواقع².

1 انظر:

Richir, Marc, «vie et Mort en phénoménologie», in Alter : revue de phénoménologie, 1994, Pp.333-334.

2 انظر:

تُفضي هذه التغيرات الهائلة في صورتنا للعالم إلى نزوع نحو الصفات البشرية. ووفقاً لباتوشكا إن ما يتغير ليس مجرد صورة للعالم، وإنما المبادئ ذاتها لفهم الأشياء، علاقتنا الكلية بالواقع. فالإنسان المعاصر لا يشبه إنسان العصور الوسطى الذي يتأمل العالم نظرياً. وفي هذا السياق، يتساءل الفيلسوف حول جدوى الفلسفة، فيقول "وما المعنى الذي يمكن أن تحمله لنا الفلسفة؟ وهل يمكن توحيد وعينا بالواقع بثيء آخر غير القواعد الأساسية للمنهج العلمي الطبيعي؟ وهل يمكن للفلسفة أن تأمل في تحقيق تأثير اجتماعي؟"¹ يقترح الفيلسوف للإجابة على هذه الأسئلة فرضية الوحدة باعتبارها تحقيقاً ممكننا داخل الفلسفة عيناها. ويرتفع هذا المطلب العملي بممارسة الحياة البشرية، بمواجهة الصعوبات الداخلية التي تواجه الإنسان في حياته الروحية، جزاء انسحابه الكلي من الحياة. ولا يعني ذلك تجاهل ما حققته العلوم الحديثة. لكن لا يمكن في المقابل تجاهل البؤس الوجودي الذي يتشع به عصرنا The existential misery of our time.

ينتهن الفيلسوف إلى ضرورة العناية بالحاضر أو الحالي، ورفض أي تقدير رومنتي وبسيط له. ويستند باتوشكا لدعم هذا الموقف إلى النتائج التاريخية والتحليل النفسي، لفهم إحساسنا بالحياة، في عصر المزاج العدمي الحالي The present nihilistic Mood. وليبرهن على ذلك، اعتمد على تحليلات المؤرخ الإنجليزي جيفري باركلوف Geoffrey Barraclough وتحديد أطروحته التي قدمها في كتابه مقدمة للتاريخ المعاصر² القائلة بتاريخ الجماهير الهائلة للقوى الاجتماعية الصاعدة للقوى الغربية. إذ يُسمي هذا العصر بـ"فترة ما بعد الإمبريالية وما بعد الاستعمار". وهو عصر يُمجد الحضارة الصناعية المفرطة والفائقة. هكذا، يكون العالم مادياً، يتحكم في الإنسان ويحكم قبضته عليه. ويُفضي ذلك، إلى تحول هيكلي للمجتمع³، وإلى تغير جذري في علاقته بالحياة والواقع. ولفهم ذلك يقترح الفيلسوف إعادة قراءة للمفاهيم الفنومينولوجية.

2-3- عالم الحياة الساذج: The Naive Life- World

استرشد باتوشكا هذه التقسيمات بين عالم الحياة وعالم المعرفة من أستاذه هوسرل، والذي فصل في كتابه الأفكار¹ بين المجال الواقعي وبين المجال التجريدي المتعالي. ولا يربط بين المجالين العقل والوعي والحركة السببية. وفضلاً عن ذلك، لم يطرح هوسرل عالم الحياة لأول مرة في كتابه أزمة العلوم الأوروبية (1936)، وإنما ذكره قبل ذلك في الأفكار¹ وتحديدًا في حديثه عن التجريد الفيزيائي. وخلص إلى حقيقة مفادها ضرورة تجرد العلم من بدهة عالم الحياة اليومية الساذجة. فهو يرى أن العلم ممكن، في التحول

Patočka, Jan, The Natural world as a Philosophical Problem, Edited by Ivan Chvatik and L'ubica Učník
Translated by Erika Abrams Foreword by Ludwing Landgrebe Afteword by the Author, Northwestern
University Press Evanston, Illinois, p6.

1- المرجع نفسه.

2- (1964) An Introduction to Contemporary History

3- راجع:

Patočka, Jan, Les fondements spirituels de la vie contemporaine, In « Etudes Phénoménologiques », Tome I,
N°1, Ed ousia, 1985, Belgique, p68.

من عالم الحياة القب-العلمي إلى العالم المعرفي والعلمي. يقول هوسرل، "إننا نعيش دائماً في يقين من وجود العالم كونه أفقا شاملاً للأشياء الموجودة، وذلك على الرغم من أن بعض الأشياء التي تكون حاضرة بالنسبة لنا ونحن متيقنين سواء بكيفية فردية أو باشتراك بين الذات، من وجودها، يمكن أن تفقد يقين وجودها."¹ ويقصد هوسرل بذلك، أن وجود عالم العيش مرتين بنا وينطلق منا، بمعنى تنطلق الحياة عبر وعينا في العالم، فتتجلى في وحدتها وتنسجم وتنساب. ونفهم من ذلك، ارتهان عالم الحياة بالذات، وبوعيا بالعالم، فهو يبلغ نتيجة مفادها أن كل "أنا-أحيا، حياة تجري دوماً في الصورة الأعم لوعي العالم"².

ويتخذ هذا الوعي والعيش أشكالاً عدّة، تتجلى بكيفيات مختلفة. وهنا تتلاقى أشكال المعيش والممكن والمضامين والموضوعات. وعلى الرغم من أن هوسرل قد أعلن في الشذرة السابعة من كتاب الأزمة أن فلاسفة هذا الحاضر لا يريدون خطاباً أكاديمياً وحسب، وإنما يرسخون إعادة قراءة لهذا الحاضر المربك والمتناقض وجودياً³. إلا أنه فضل أن تكون مهمة فلسفته متعالية. وبقيت القنوات الذاتية النسبية للحياة اليومية، مجرد بداهة قبل العلمية. عالم المعيش هو فضاء البداهة الأصلية والأشياء المعطاة والنظريات العلمية تتأسس انطلاقاً منها، بوصفها أرضية تجريبية ونقدية للعلم. "إن معنى وجود عالم العيش المعطى مسبقاً هو أنه تشكيلة ذاتية، إنه إنجاز لحياة التجربة قبل العلمية. فيها يتأسس معنى العالم وصلاحيّة وجوده."⁴

ومن ثمة، استحوذ طموح هوسرل على تصوّره الترنسندنالي للأشياء، ولم يستثن في ذلك الوجودية، فقدّمها في قراءة علمية ترنسندنالية. ويعود ذلك، إلى تركيزه الكبير على نقد العلوم الطبيعية وترسيخ الذات العارفة. لا ريب أن انشغال هوسرل بأزمة العلوم⁵ عمّق تصوّره لعالم الحياة بوصفه العنصر الوصفي الأول، إلا أن هذا التعمّق ليس عناية بعالم الحياة في ذاته، وإنما عودة إلى الأصل المتعالي.

نجد تسميات عديدة لمفهوم عالم عند باتوشكا، مثلاً "العالم القب-استشكالي، أو العالم القب-تاريخي، أو العالم المعطى والعفوي والطبيعي، وهو عالم الظهور الحسي، وتكون فيه المعرفة طبيعية. وقد رفض الفيلسوف ما وصل إليه هوسرل أثناء تحليله للأزمة. ينقد باتوشكا امتناع أستاذه عن عالم الحياة والتّرسخ للأفعال الذاتية.

إن هذا التّوصيف الترنسندنالي، لا يلائم بين عالم الحياة وعالم الذات، بل هو قائم على التفاضلية. وهذا، ما ألجأ باتوشكا إلى تفنيده لهذه الأطروحة، ويعود إلى البنى التوافقية بين العالم الذاتي وعالم الحياة. ويثمن في هذا المقام، الدرس البرمينيدي Parmenides والدّرس الأرسطي Aristotle فقد نجحاً في "إنقاذ

1- هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، ترجمة إسماعيل المصدق، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص453-454.

2- المرجع نفسه، ص457.

3- انظر هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، مرجع سابق، ص59.

4- المرجع نفسه، ص131.

5- لا بدّ من القول هنا إن طرح مشكل الأزمة لم ينشأ منذ كتاب أزمة العلوم الأوروبية، وإنما بدأ التمهيد له منذ كتاب فلسفة الحساب 1891. وقد يكون هذه الأزمة عين أزمة الفلسفة والحياة. وتعود هذه العناية الفائقة إلى العصر الذي نشط فيه هوسرل، إذ اتّسمت هذه الحقبة بالتخلّص من الأنساق التقليدية التّسقيّة، كالفلسفة الهيجلية وغيرها.

الظواهر" لأكثر من ألف عام بفضل تحقيقه التّواشج بين الفكرة Idea والواقع Reality. ولا ريب أنّ الإنسان ذاته جزء من النظام الهندسيّ للطّبيعة وتركيبها. ولكنّه مع ذلك لا يستطيع التخلّص نهائياً من مشروعيته الحيّاتيّة والتاريخيّة. إذ تفرض العلوم الحديثة اليوم قيودها على الإنسان، وتجعله ينظر إلى العالم الطّبيعي جزئياً، ويحرّمه من خوض التّجارب الحيّاتيّة الطّبيعيّة الأصيلّة. "يحسّ الإنسان بأنّه وكيل لقوى موضوعيّة، ولا يدرك نفسه بوصفه شخصاً، وإنّما باعتباره شيئاً، ودون إدراكه الصريح، يستبدل تجاربه المعرضة، وهذا الارتباك يعميه عن طبيعته العميقة"¹. تحرّم الموضوعيّة العلميّة الإنسان المعاصر من حياته الطّبيعيّة، فهي لا تُعطي قيمة معرفيّة لعالم الحياة الطّبيعيّة، وتصنّفه وتفسّره موضوعيّاً. وهكذا، يُضعفُ الإحساس بالذات ويهدّد خصوصيّتها. وينتشرُ وفقاً لعبارة باتوشكا "العقم الموضوعي في تجربتنا المعاشة ذاته" A spreading of the objective barrenness. يتورّط الإنسان، ويغدو غير قادر على تخلص نفسه، جرّاء التّشكّك الذي تمنحه له الحياة الحديثة بنعومة ووفرة. وهنا نفهم المشكلة الحقيقيّة للإنسان المعاصر، الّتي تكمنُ في تأرجحه وتخبّطه بين الطّبيعيّة والعالم العلمي والعودة إلى الماضي.

ما نستخلصه من تحليل باتوشكا، أنّ القراءة الّتي تفصل عالم الطّبيعة وتشكّك فيه، هي قراءة محدودة. ولعلّ أزمة العلم والإنسانيّة الّتي شغلت هوسرل، أبعدته عن التّجربة المعيشيّة، والمعنى الوجودي للحياة. فهو يقدّم تصوّراً محدوداً عن الحياة الطّبيعيّة، فهي تندرج في سياق تحليله للمشاكل الفلسفيّة التّقليديّة، وكيفيّة التّفلسف من خلال العلم. وهذا ما أفضى به إلى مُشكل الانتقال من العالم الطّبيعي إلى الموقف الترنسندنتالي. "ولا شك أنّه أثناء عملية الانتقال إلى مجال الترنسندنتالي تتّضح للفنومينولوجي الحياة في العالم متبدّلة. إلّا أنّه في هذا التبدّل لا يتحوّل وجود الحياة في العالم إلى وجود آخر، بل إنّ ما يحصل هو أن أقسام المعنى المتخفيّة تصبح منفصلة، وفي هذا الانفصال يصبح كلّ من المتخيّ والمخفي مرئيين"².

يُذكر باتوشكا كذلك، بأنّ التّشكيك في عالم الطبيعة هو نتيجة حتميّة لتطوّر العلوم فقد أسهمت في ذلك. فقد زعزت الثّورة العلميّة الحديثة الأفكار التّقليديّة، وقادت المفكرين المعاصرين إلى الإحاطة بالفروقات بين عالم الحياة والعالم العلمي. وتكمن المشكلة الرّئيسيّة في النّظرة الطّبيعيّة نفسها للعالم، والّتي تقتضي فهما وتحليلاً واستعادة كليّة للمعطى. إذ لم يجرأ أحد على تقديم وسائل كافية لتفكيك هذا المشكل. ورغم أنّه أشاد في بداية مقاربته بنقد بريكلي Berkeley لديكارت في بداية الفلسفة الحديثة، إلّا أنّه سرعان ما كشف ديكارتيته المحدودة³. صحيح أنّ بريكلي نقد التّقسيم الديكارتّي بين العالم المحسوس

1- انظر: هوسرل، أزمة العلوم الأوروبيّة، مرجع سابق، ص 9.

2- بونفكة، نادية، فلسفة إدموند هوسرل نظرية عالم الحياة، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيّة، ص 319-320.

3- يشدّد باتوشكا على موقف فلاسفة أسكتلندا الذين نقدوا بيركلي واعتبروه تابعا لديكارت واحتجوا عليه، وقد أشار توماس ريد Thomas Reid إلى هذه السّلالة الفكريّة المُتفشيّة والّتي تمتدّ من دريكارت مروراً ببالبرانش وصولاً إلى لوك وبيركلي وهيوم. ويطلق على هذه السّلالة "الطوفان العالمي" "The Universal deluge". إذ لا مجال وفقاً لريد التراجع عن ضرورة إثبات العالم الخارجي ولا مجال للتنازل عن تجسيد الذات. يرفض ريد هذا الانفصال عن الواقع لصالح "النظام المثالي" (في ذاتية ديكارت)، أو "النظام الرياضي". يوافق باتوشكا ريد في اعتبار إدعاءات الفلسفة الحديثة-سحيقة، لأنّها تتخلّى عن المجال الوحيد الذي يغذي نمو الفلسفة وهو الحسّ السليم الذي يحتوي مبادئ كلّ معرفة ممكنة سواء في العلم أو الحياة العمليّة. يرى ريد أنّ الرجل الذي اكتشف أنّ البرودة تجعل الماء يتجمّد سار على المنهج نفسه الذي سار عليه نيوتن في اكتشاف قانون الجاذبيّة أو خصائص الضوء.

والعالم المعقول للعقل العلمي، لكنه لم يتمكن من فهم المشكلة التي طرحها واستهدفها منذ البداية لتعاطيه الشامل لها. إذ لم يتجنب حسب باتوشكا فخاخ الموضوعية في تصوّره للحياة النفسية بوصفها كتلة أفكار. ما يمكن أن نأخذه من بريكلي حسب الفيلسوف، هو التخلّص من المفهوم الساذج للمادة¹.

لا مناص من الاستفادة من الدروس الفكرية السابقة، لكن أنصار النظرة الطبيعية للعالم (مدرسة الفلسفة الأسكتلندية)، أنصفوا الفلسفة، من خلال الاعتراض على إدعاءات العلم. لا يمكن أن تؤدي محاولات فهم الطبيعة فلسفياً إلى تصوّر ميكانيكي للعالم، فغاية العلم التوجيهية إصلاح العلم الذي عليه الاقتراب من العالم الطبيعي. ومدار ذلك، تغيير عدته الجوهرية القائمة على التعاطي الرياضي للعالم الطبيعي. وهذا ما يسميه باتوشكا، ضرورة استعادة العلاقة مع الطبيعة، والتعرّف على إيقاعها الداخلي، وتعميق الروابط الطبيعية. وهو ما راهنت عليه المثالية الألمانية، وتحديدًا هيغل وغوته، فقد وجدوا الحل الأمثل لاستعادة العلاقة باستيعاب الظواهر الأولية بوصفها وسيلة فكرية ومحسوسة ومفهومة ومعطاة تجريبياً. ولكنّها في المقابل، افتقرت حسب باتوشكا إلى رؤية عملية ملموسة للتاريخ الروحي. وبقيت المشكلة قائمة، رغم تغيير التصوّر والقراءة.

إنّ محاولة تحقيق وحدة الواقع لا يمكن أن تكون الحلّ الأمثل لعالم الحياة. فبعد دراسته لتاريخ الفلاسفة الذين تعاطوا مع هذا المشكل فهم باتوشكا أصل المشكل وهو الرّواسب الموضوعية الحديثة، وتحديدًا مفهوم "الذاتية". لا بدّ من التخلّي عن الذاتية كما فهمها ديكارت وبركلي وهوسرل. فهي تختزل الكيانات الموضوعية، وتقودنا إلى نتيجة مفادها إعادة تفسير شكلي للتجربة. والحال أنّ التجربة، موجودة في معناها الأوسع، فكلّ شيء موجود في تنوّعه هو موضوع للتجربة، ولتجرب الموجود، هي فهم للوجود. إنّ الحاجة ملّحة إلى ذات أوسع وأعمق، ذات عملية، تتخلّى عن هياكلها المتعالية، والثابتة، لتلتقي مع الإبداع الجديد. وبناء عليه، يذهب الفيلسوف عكس من سبقه، يكسر وفقاً لعبارته العادات الفكرية العميقة التي ربّما تُسقط من القضايا الأساسية لتقودنا إلى الصّور المنطقية والوضعية للعالم. وعلى هذا النحو، يفتح باتوشكا سبلاً أخرى للذات داخل أفق الفنونمينولوجيا، فلها أن تتحرّر منها نحو آفاق أرحب.

3-3- العالم التاريخي:

يتأسس العالم من خلال الموقف التاريخي، وهو في تواشج مع العالم القب-تاريخي، أو عالم الحياة العفوي. هو تحوّل للإنسان من علاقته البسيطة بالأشياء إلى جودة الحياة، بمعنى أدق يتحقق العالم التاريخي بتنظيم العلاقات الإنسانية والحياتية والإمكانات المعيشة، وتبدع فيه المعاني الحياتية لروح العصر. وليس العالم التاريخي أو الموقف التاريخي عملية زمنية تتبّع الأحداث المتتالية التي عاشتها البشرية، وإنّما هو محلّ لضرورة الحياة المانحة للمعنى. فالتاريخ عند الفيلسوف مرتبط بتطور الحياة وانفتاح الذات والأشياء

راجع:

Patočka, Jan, The Natural world as a Philosophical Problem, Op. cit., p13

1- راجع المرجع نفسه، ص 12.

وظهور الحياة بالمعاني المتجددة¹. فالإنسان القب-التاريخي يفهم حياته من الاستعارة الوجودية، إذ لا يفرق بين حقيقة التجربة وسخاء الطبيعة والأرض. فهو يرى الكائنات والوجود والظواهر وحركة ظهورها بلغة استعارية شعرية، تكون بمقتضاها العلاقات بعيدة ومستعارة. وخير دليل على ذلك الملاحم الأولى التي خلّدت الحضارات القديمة، وجعلت الإنسان أيقونة أسطورية وشعرية (جلجامش، زيوس، ديونيسوس، هرقل..). يقول الفيلسوف عاشت الحياة حتى ذلك الحين في وضع القبول، ترتج وتهمز ركائز المجتمع وترتكب التقاليد والأساطير وجميع الإجابات المقدمة قبل الأسئلة. مباشرة يتغير المعنى المتواضع ويصبح إشكالياً وغامضاً مثل كلّ شيء آخر، ولم يعد الإنسان مطابقاً لهذه الحياة، ولم تعد الأسطورة خطابه².

في مقابل ذلك، يكون إنسان العالم التاريخي، مُنتجاً لمعاني الحياة العينية، والتي لا يختصرها القبول البسيط، وإنما تزود نفسها بالمعاني الجديدة التي يَظْهَرُ من خلالها الكائن داخل العالم ويجد نفسه فيها. العالم التاريخي هو عالم ولادة المدينة أو "البوليس". وهو وفقاً لباتوشكا اهتزاز للحياة المقبولة ببساطتها وبقينها والتحوّل إلى روح البوليس، ونغمة الحياة في المدينة التي يحققها المواطنون فيما بينهم. وتكون الحياة شرطاً لحرية المدينة واستمراريتها. وبذلك، يرتبها أصل الانبثاق التاريخي للمدينة بالضرورات الحياتية والحياة الكريمة والطيبة، و"إذا لم يقع التحكّم في ضرورات الحياة في الأسرة فإنّ الحياة العادية أو "الطيبة" تكون مستحيلة... وبقدر ما يكون أعضاء المدينة، يخصصهم الأمر، بقدر ما توجد حياة الأسرة من أجل "الحياة الطيبة" داخل المدينة³. وهكذا، ترتب الحياة في العالم التاريخي بالموازنة بين حياة الأسرة والمدينة. وتتحقّق الموازنة بالتجدّد وباللحظة التي "تسقط فيها القشور من عيون الإنسان الحر... ليرى الأشياء بطريقة جديدة... إنّها لحظة التّنويع الإبداعي⁴". هكذا، يضبط الفيلسوف الحياة التي تستلزم ضرورة ظهور الحياة السياسية والاجتماعية. وفي هذا المقام، يستشهد بتحليل حنة أرنت لمقطع من كتاب أرسطو الاتيقا النيكوماخية The Nicomachean Ethics، وقد بيّنت فيه الاحتمالات الأساسية للحياة الحرة، والتي تديرها الحياة السياسية. فالحياة الحرة هي التي تمنح الإنسان إمكان الحياة في مجملها. إذ يقول، إنّ هذه الاعتبارات هي ترسيخ أرسطي لطرائق الحياة النشيطة التي يُقدّمها أرسطو. وبذلك، تصبح الحياة حرة وشاملة مع بداية التاريخ⁵، وبالحركات التي تظهر من خلالها.

1- راجع:

Patočka, Jan, Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Traduit du Tchèque par Erika, Abrams, Verdier, Prague, 1990, p49.

2- Ibid., p63.

3- أرندت، حنة، الوضع البشري، ترجمة هادية العرفي، بيروت، دار جداول ومؤمنون بلا حدود، ط1، 2015، ص59.

4- Patočka, Jan, Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Op. Cit., p63.

5- انظر المرجع نفسه، ص64.

3- ثانياً، من الحركات إلى دائرة الحياة:

3-1- حركات الحياة:

لأنّ الحركة أساس الحياة ومحرك الظهور داخل العالم التاريخي، يقسم الفيلسوف حركات الحياة المرتكزة على التطور التاريخي: حركة القبول (Movement of acceptance)، وحركة الدفاع (Movement of Defence)، وحركة الحقيقة أو الحركة الترنسندننتالية (Movement of Transcendence). أولاً، حركة القبول، وهي مركز ثقل الحياة داخل هذه المجتمعات. ففي هذه المرحلة قبول للحياة وحفاظ عليها، ويتجلى العالم الطبيعي أمام الإنسان. وتجعل حركة القبول الحياة ككلّ صوتاً للاستعارة الوجودية¹. كما تنبع الحاجة إلى الآخر، ويستقبل الإنسان بمقتضى ذلك العالم، ودخوله في مجال الكائن المنفتح، والعلاقات المتبادلة والمتناغمة.

وهذه الحركة مُخالفة لما ذهب إليه علم الأحياء: "بالنسبة إلى قوّة الطّبيعة وعناصرها، وبالنسبة إلى الحقائق التي لم تصنعها يد الإنسان، وبالنسبة إلى معظم الكائنات الحيّة، لا يُعدّ القبول معنى حميماً، هو مسألة تكيّف ميكانيكي. أولاً دخول الإنسان بين الكائنات، لا يكون مع نفس العناصر التي ذكرناه². ولعلّ حساسيّة الإنسان تجاه الأشياء تجعله، يرفض أو يقبل الانسجام، والانضمام. فالحياة ترتبط ضرورة بالعبء، وأحياناً لا خيار له للعيش، فيتحمّل المشقّة ويأخذ العبء على عاتقه، ويتحمّل مسؤوليتها طوال حياته. وهذا ما يسمّيه الفيلسوف ميزان المشاعر الحيويّة التي تتشابك وتتوتّر، وتتغيّر طوال وجودنا. بمعنى أدق، يعيش الإنسان في تشابك مع إيقاع الأحزان والأفراح. ومن ثمّة، ينشأ النقل من حركة القبول والهجر، إلى الاندفاع نحو العالم. لا مناص من القول، إنّ الحياة المعاصرة مُتوتّرة ونشيطة ومأهولة بالمخاطر والنمو، وهي مُختلفة من حيث إكراهاتها، مثل احتياجات الحياة كالراحة والتخلّص من الروتين، واغتنام الفرص تنافساً وجدارة.

وقد حرمت إكراهات عمل الإنسان الحديث ولأرب من الحياة الطّبيعيّة التي حلم بها أسلافنا الأوائل. وفي هذا السياق، يعود باتوشكا إلى التّمييز البليغ الذي صاغته أرندت بين العمل والأثر، وبين العمل الذي يُلبّي حاجات الحياة، وإثباتاً لذات الإنسان ضدّ الطّبيعة، أمّا أثر الأيدي فهو الذي يحقّقه الفنّان والمبدع. وبمقتضى ذلك يستنتج الفيلسوف أنّ العمل يحدّد نمط الحياة، والأثر يحدّدها أيضاً على طريقته الفنّية. ومن ثمّة، "تختلف الحياة في جوهرها بالكامل، وفي وجودها ذاته، عن الحياة التي يتلقّاها الإنسان بالقبول. هنا، لا يتمّ قبول الحياة على حالها، مرّة واحدة نهائيّة، وإنّما تتحوّل من القاعدة لتتوسّع³.

1- انظر:

Patočka, Jan, Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Op. Cit., P51.

2- المرجع نفسه.

3- Patočka, Jan, Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Op. Cit., P61.

تحمّل حركة الدفاع عن الذات أو التخلّي عنها، جلّ الحركات الثلاث في داخلها، ولتكون أفقا آخر. بمعنى آخر_ والمثال للفيلسوف_ لا يمكننا أن نقبل إلا من خلال التّضحية بأنفسنا، ومن خلال توفير احتياجاتهم بالطريقة ذاتها التي نلبي بها احتياجاتنا، من خلال العمل. وليس العمل النّفعي، سوى طريقة للتخلّص من أنفسنا، وطريقة ناجعة يتخلّص بها الآخرون منّا. وهذا القول، ليس صيغة تحقيرية للعمل، وإنّما هو محاولة لفهم حركة الحياة المعاصرة. وتتعلّق ثالث الحركات، بالحقيقة أو الترنسندنتاليّ، وهي "جذر القوس حيث تكون قبل كلّ شيء طابعها المنفتح، والمقبل والحدث الذي ينتقل إلى الكلمة والمطلق. وهو ما يفتح كلّ شيء آخر، مثل الأرض والسّماء، لكنّه لا يكون أبدا من بين الأشياء التي نواجهها. وبهذا المعنى، هي ما يبقى دائما، "مقبلا"، والذي يرتبط به الإنسان في الفن.¹

تُحقّق هذه الحركات حسب الفيلسوف، ديناميكية للحياة ولوجود الذات في المجتمع، وفي المدينة واللاهوت وفي الأسرة نفسها. وتكمن تجربة الإنسان الأساسية مع نفسه، ومع العالم والكائنات. وتتجلّى في التّجارب الطّواهر في المجالات الحسيّة، ووضع حركات الذات، وحضورها الجسديّ. يعتبر باتوشكا هذه الديناميكية ظاهرة مختلفة عن الذي تتركز عليه. ينبنى على وحدة ما، وهي تحتوي بدورها داخلياً مجالات حسيّة فردية، تُقبّل كمساهمات فردية. وتنتمي المجالات الحسيّة إلى الديناميكية البدائية للقصدية التي تميّز حياتنا. وتقدّم ديناميكية الحياة نفسها في الحركات والتّجسّد، وفي الاندفاع الذي يتجاوز ذاتها. مثلاً: "أنا لا أقصد تحريك يدي، ما أريده هو كتابة بعض الكلمات على السّبورة والوصول إلى التّفاحة. تكمن القصدية بأكملها في تنسيق متبادل بين ديناميكيّتي وبين الشّيء الذي يظهر لي (التّفاحة، السّبورة). يُوجد هنا شيء يشبه المصادفة المتبادلة بين التّجربة الحياتية والواقع. والحركة الذاتية هي فعالية حيّة. دمج بين الفعالية والواقع... الحركة تحقّق القصدية جزئياً، ومعناه تغيير ما هو موجود².

وبناء عليه، يستنتج الفيلسوف، أنّ مصادفة الذات بالموضوع لها طابع العمليّة التي تُظهر اختلافاً مع ما هو موجود، بما في ذلك الخلاف القائم بين تجربتي الظاهرة والخبرة. بمعنى أدق، كلّ حركة هي إدراك لشيء لم يحدث بعد، نترقبه. ويكون اندفاع الإنسان نحو العالم، ونحو الموضوع مُتحققاً في الواقع والاحتمالات، ويبدأ بالمعطى ويتجاوزه. ويتحقّق في التّخطيط والخيال ليشمل مجالا أوسع. ومن ثمّة، تخلق الحركات الديناميكية الجسديّة بمعانيها وأغراضها إيقاعات متوافقة، كذلك. نجد حركات مجرّدة رمزيّة خياليّة، تتجاوز مجال المعطى المباشر والواقع لتكون أفقا³.

وهكذا، يُراهنُ الفيلسوف على الحياة الديناميكية، وعلى الأنا-الأفق I-Horizon المندفع اقتداراً نحو الموضوعيّة والعلاقات وإمكانات والأبعاد المتواشجة مع العالم. وتكون قاعدة الاندفاع العودة إلى الذات واكتشافها كجزء من العالم لا كمرکز له مثلما برهن ديكارت وهوسرل. هذا، فضلاً عن تحقّق الفعل داخل

1-Patočka, Jan, Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Op. Cit., P55.

2- Ibid., P45.

الأفق، أي تأصيل فكرة اكتشاف الممكنات بوصفها وعدًا بحياة أفضل. هل يعني ذلك أن الفلسفة تعدنا بحياة أفضل؟ لا نجدُ وعودا لفلسفة باتوشكا، وإنما نجدُ فرصة لتعِدَ الذات نفسها داخلَ العالم، عندما تتخلَّصُ من وهم مركزيَّتها. ولا يعني ذلك تخليّ الذات عن ذاتها، وإنما أن تحرصَ على مرونتها ومحدوديتها وفهمها للوجود الممنوح لها ولغيرها. وأن تكسر سقف المثاليّة المفرطة، وتفكر في ممكنات الحياة المعاصرة المتغيرة. وهذا ما جعل الفيلسوف ينصّ على استعارة الأفق، وعلى امتداد الذات والموجودات الحيّاتيّة معاً، كلّ شيء يتجلّى في أفق ما، ومع ذلك، فإنّ الأفق لا يُظهر نفسه بالمعنى الذي تظهر به المعطيات قُبالتنا. "الأفق هو ظهور ما لا يظهر، ولا يظهر إلا بمعنى معيّن"¹.

2-3- دائرة الحياة:

يقتضي تحليل دائرة الحياة العودة إلى الفهم الباتوشكي للوجود، وقد اعتبره مبدأً أساسياً في فلسفة التاريخ. يرتب بحركات الوجود الثلاث التي ذكرناها آنفاً. فالحياة حركة، والوجود حيويّ ومُتحرّكٌ. والاتّجاه نحوه والارتباط بالعنصر الحيويّ. وبمقتضي ذلك، تتشكّل دائرة الوجود التي تشمل دائرة الحياة. بمعنى أدقّ دائرة الوجود شاملة، ودائرة الحياة تُعنى بالوظائف الحيوية للعودة إلى ذاتها. عموماً، تتأسّس الحياة على علاقة الإنسان بالعالم، وتحدّد بالعلاقة العمليّة أو الإدراكيّة أو الفنيّة. ويبقى الجسد دائماً في حاجة إلى الطّبيعة الجوهريّة عينها، سواء من خلال الحركة الحيويّة، أو التكاثر أو الاستمرار الفردي.

ويمكّن دور الحياة الأوّل في حركة التّأصيل التي تُرسخ الوجود نفسه داخل العالم، وبمقتضاها يستقبل الوجود الإنسانيّ الآخر وتكون الحياة عفويّة وبدهيّة في علاقة بالطّبيعة والموجودات. وهي وفقاً للفيلسوف بحركة الاحتياجات الحيويّة. تحتوي الحركة الأولى على افتراضات "الأرض-الحاجة، توترات الحاجات- ونقطة انطلاق الحركة الثّانية، هي حركة الامتداد، الاستمرار، بمعنى حركة العمل"² ويقود البعد الحيويّ للوجود إلى الحركة الثّانية التي تُحقّق احتياجات الإنسان في قدرة العمل. وهو نشاط يُميّز الإنسان الفاعل في الوجود. وفي مقابل ذلك، تكون الحركة الأولى مقتصرة على التّلبية الفوريّة لمُتّع الحياة.

ينهل باتوشكا في تحليله للمسار الحيويّ للعمل من التّحليل الآرنتي، وتحديدًا في علاقته بالحياة والوجود³. فالميزة الأساسيّة للعمل هي ارتباط الإنسان بالحياة وبالمادة الخادمة للحياة لتوفير احتياجاته. ولعلّ الهدف

1- Patočka, Jan, Body community Language, World, Translated by ErazimKohák, Ed by James Dodd, By Carus Publishing company, 1998, p39.

2- انظر:

Terzi, Roberto, «La vie nue, enchaînée à elle-même: à propos d'un principe de la philosophie de l'histoire patočkienne», In Cahiers de philosophie de L'université de Caen, N°59, Ed Presses Universitaires de Caen, Caen, 2022, p54.

3- تشير آرندت في هامش من كتابها، الوضع البشريّ، إلى أنّ أولى الكتابات حول العمل إلى حدود الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، كان من البديهيّ التنصيص على الترابط بين العمل وحركة مسار الحياة، لكن في المقابل نجد في الكتابات الضخمة حول مشكل العمل لما بعد الماركسية، بيار نافيل الكاتب الوحيد الذي أكّد هذا المظهر الأكثر أساسيّة لنشاط العمل ونظر له. ويُعدّ كتابه La vie de Travail et ses problèmes (1954) واحداً من أكثر المساهمات أهميّة، ولعلّها المساهمة الحديثة الأكثر أصالة. وعندما

الأساسي للعمل هو الحفاظ على الحياة وإعادة إنتاجها بطرق مختلفة. إلى جانب ذلك، تؤدي الحركة الثانية (حركة الامتداد) إلى تشكيل عالم المحيط الممتد، والذي تتشكل فيه شبكة علاقات وظيفية، تخلق عالماً اصطناعياً يناسب كل فرد. ومن ثمة، تكون حركة الامتداد، ضرباً من انبساط الحياة في بيئتها ومحيطها والأشياء المتعلقة بها. ويتحقق هذا، من خلال تشكيلها وتحويلها إلى وآليات عملية. وعليه، يجب أن يكون العمل خادماً للحياة ومحققاً للذات الإنسانية ولا ينقلب إلى ضده، ليكون مصدراً للتشتت والاغتراب والاستعباد. ومنه، "تعارض حنة أرندت العمل الذي يحفظ من الانقراض ومن تراجع الحياة التي تستهلك نفسها دون أثر، لتمر إلى الإنتاج في المنزل والمجتمع الذي يبني إطاراً متيناً لحياة مستمرة ومستديمة"¹.

يذكر الفيلسوف بضرورة التشديد على الدافع الأساسي لحركة الوجود، وارتباط الحياة بإثبات نفسها وبدافعها الحيوي التشديد والديناميكي. ولا مناص من تأصيل فكرة التأمل في العالم الطبيعي وإثبات حيويته هو الآخر. وبمقتضاها، ساهمت قراءة باتوشكا للعمل وشبكة علاقاته الحياتية بصياغة موقف فنومينولوجي، يحلل الطرائق الأساسية للإنسان في علاقته بالعمل والحياة والمجتمع.

يتدرج باتوشكا في قراءته الفنومينولوجية للعمل بوصفه مبدأً للحياة، مُركّزاً في كتاباته الأخير على الحياة بوصفها استهلاكاً ذاتياً. أي أن الحياة تستهلك نفسها بطرق مختلفة. ويرى الفيلسوف أن الحياة مُتغيرة، فيها مسارات صعود وانحدار. وهو ما يُمثل حركة التاريخ الكامنة في إيقاع الصعود والهبوط، وازدهار الحياة البشرية أو نكوصها. وهي ظاهرة حاضرة في التاريخ البشري، تُعمق فهم الإنسان لذاته ولمجتمعه وللأحداث التي يعيشها والمحيط به.

إجمالاً، يتضمن الوجود دائرة الحياة الهادفة إلى الحفاظ على إيقاعاته التاريخية الصاعدة أو المتراجعة، المتوترة أو المستشكلة من خلال تأصيلها للمستوي الحيوي، ولأولوية الحياة وتداعياتها. ومنه، تتحدد أولوية الحياة أو تبعيتها، بتطور الوجود أو تراجعها. أي تطوره من القب-تاريخي، إلى التاريخي، ومن العفوي إلى الحيوي النشط. وقد تتبّع باتوشكا بعناية تطور الحياة الإنسانية من أمثلة تاريخية. من ذلك، تفحصه للإنسانية في الحضارات الكبرى التي سبقت المدينة اليونانية. فيقول: إن العالم في ذلك الوقت لم يكن إشكالياً، بمعنى يتميز بما قبل الإشكالي. وبذلك، يكون مُتجلباً في الأساطير والقوى المطلقة، وبالعبادة بالحياة قصد الحياة.

يدرس الخصائص المميزة ليوم العمل باعتباره متميزاً عن مقاييس أخرى لزمن العمل، يقول: "إن الخاصية الأساسية هي طابعه الدوري أو الإيقاعي، وهذا الطابع مرتبط في الوقت نفسه بالروح الطبيعي والكوسمولوجي لليوم... وبطابع الوظائف الفيزيولوجية للكائن البشري"... إن فكرة نافيل الأكثر أهمية هي أن الطابع الزمني للحياة البشرية باعتبارها ليست مجرد جزء من حياة النوع يتعارض تماماً مع الطابع الزمني ليوم العمل. "إن الحدود لطبيعية العليا للحياة... ليست مليئة، مثل حدود اليوم، من الضرورة وإمكانية إعادة الإنتاج، بل على العكس، هي مليئة من استحالة التجدد إن لم يكن على مقياس النوع."

راجع، أرندت، الوضع البشري، مرجع سابق، (هامش 1)، ص 120.

1- انظر:

ولتكون ميزة العالم الأساسية آنذاك مشروعا للحياة المطلقة العفوية المُلغزة. أما الحياة الإنسانية التاريخية الحديثة، فقد بدأت مع الولادة المشتركة للفلسفة والسياسة في المدينة اليونانية¹.

لا مناص من القول، إنَّ الحياة قوّة، وتقضي ممارستها نوعا من القوّة في الحركة، وهي تفرض بالضرورة دورتها الأبديّة. لها جانب ماديّ واضح، وبين، ولها جوانب أقل وضوحا، ولها جوانب غامضة ومُستشكلة. هكذا، تمتدُّ الحياة في غموضها وتاريخيّتها، وفي عمليّتها الحيوية المتعدّدة. تتجلّى الحياة في الظواهر في حضورها وفي خطّتها الحيوية. ومن ثمة، تتحقّق دائرة الحياة داخل الوجود، فردية وتاريخية، وعملية، وهي غير قابلة للاختزال، ومتساوية دائما مع نفسها.

4- الفنّ ميزة الحياة:

لئن أسقط هوسرل الفنّ من مشروعه الفنونمينولوجي الدقيق، إلا أنَّه نجح في تقديم مقارنة أثّرت في جيل من الفلاسفة من بعده. ولعلّ قراءة باتوشكا للجوانب المُغيّبة في فلسفة أستاذه، جعلته يقدّم أطروحة ترسيخية لقيمة الفنّ. ولكنّه، يتجاوز المقاربات التقليدية التي تُعلي الحياة العقلية على حساب الحياة الفنية، والتي تُصادر الفنّ بوصفه حركة اختراق. فالتّأْسُ لا يعيشون بين الماهيات والجواهر، والعقل الخالص، وإنّما هم يشعرون، ويُبدعون. يرى الفيلسوف أنّ علاقة الحياة بالفنّ ليست مسألة حديثة، إنّما هي انغماس في التّاريخ وما قبله، وفي العوالم المختلفة. وهو يجمع بين البعد الوجودي والبعد الاجتماعي، وتكمن أصالته في عالم الحياة. ويستمدُّ مِراسه بالضرورة من أبعاد الحياة، وتختلف طرق تحقّقه.

يُميّز الفنّ الحياة، وهي أطروحة لا ينفكُّ الفيلسوف عن البرهنة عليها، من خلال تتبّع الأساطير القديمة ومُتابعة أبعادها الملحمية والتراجيدية. كذلك، يتفحّص بعناية تطوّر الشّعْر الملحمي لبلاد ما بين النّهرين، مُركّزا على علاقة الفلسفة بالشّكل الفنيّ لدى اليونان². وهذا التتبّع ليس اعتباطيّا، وإنّما هو دراسة للتحوّلات التي مكّنت الإنسان من فهم ذاته من خلال الممارسة الفنية، داخل الحياة. ولا يعني العناية بالفكر في المدينة اليونانية، تجاهل حركة الفنّ، وإنّما تشديد للفترة التاريخية التي افتتحتها الفلسفة، ولا يزال الفنّ قادرا على الاشتغال بوصفه حركة للاختراق. ومنه، يُشير الفنّ إلى شيء آخر مُختلف، من خلال الرّؤية وتمثيل الأشكال الملموسة، والاقتراب من العالم. هو السّيء الذي يتيح للإنسان رؤية المنحوتات والأعمدة والزخارف، والتّحف، ويبحث فيها عن التّعبيرات الروحية. وهذا، ما يُحيلنا إلى سؤال مركزيّ، يطرحه الفيلسوف، أيّ دور للفنّ؟

1- راجع:

Terzi, Roberto, «La vie nue, enchaînée à elle-même : à propos d'un principe de la philosophie de l'histoire patočkienne», In Cahiers de philosophie de L'université de Caen, N°59, Ed Presses Universitaires de Caen, Caen, 2022, p60.

2يدرس باتوشكا الأسطورة في أكثر أشكالها تنوعا، بدءا بمحاضراته الجامعية الأولى وصولا إلى الكتابات الأخيرة. ومع بداية الخمسينيات انشغل الفيلسوف بدراسة الأسطورة في علاقة بمفهومه للزمن التاريخي للوجود البشري، بوصفه ترتيبا إبداعيا للزمن، بمعنى أنّ المستقبل ينتج الزمن التاريخي.

"إنَّ عالم الفنّ هو عالم البحث والصّراع. وتنشأ هذه الصّراعات من الطريقة التي تفهم بها الإنسانية التاريخية ماهية الفنّ ووظيفته، والتي لا يستطيع المرء أن يتجاهلها"¹. والمقصود بذلك، تكتسب التطوّرات والتغيّرات التي تطرأ على الفنون بمختلف أنواعها، قيمتها الجمالية من الحياة عينها. ومثال ذلك، التطوّر الهائل للفنون التشكيلية في القرن العشرين مقارنة بما كانت عليه في القرن الخامس عشر، والتغيّرات التاريخية التي طرأت عليها. ولفهم كلّ هذا يُنبّه الفيلسوف لأهمية إدراك المعنى الحقيقي للعمل الفنيّ، لسبر أغوار الظواهر المعقّدة المحيطة به. وفي هذا المقام، يعود إلى الإستطبيقا الهيغليّة، ويعتبرها أوّل عملي منهجيّ مخصّص للفنّ في العصر الحديث. وتكمن ميزة هذا العمل، في تفحصه المُعمّق للعالم الفنيّ.

يعدّ الفنّ عند هيغل سبيل الرّوح وتمسّكها بذاتها وبالوجود. إذ يقرّ باتوشكا بوجود أزمان في الحضارات الإنسانية، كشفت عمق العالم بالفنّ مثل النّحت اليوناني. ليس النّحات اليوناني مجرد نحات عاديّ، وإنّما هو فنّان مُجسّد لمأساة اسخيليوس وسوفوكليس. وهذا لا يعني أنّ الفنّ انتهى مع نهاية العصور القديمة، على العكس تماما، هو بداية لسيرورة للأعمال الفنيّة بمختلف دراجاتها ومعانيها. الفنّ عند باتوشكا مُرشد روحي للحياة الإنسانية، وإذا ما تجاوز ذلك يفقدها. وهذا ما يسمّيه هيغل "الطابع الماضي للفنّ"². أي، عندما يتحوّل الفنّ من مشكلة للروح الحيّة إلى جهود مبذولة.

يُدرّك هيغل الثّورة التي شهدتها الفنّ في القرن العشرين، والتي لا يُمكن أن تكون تطوّرًا عضويًا. ثمة فرق عميق بين الفنّ الذي ينتج الملاحم ويكشف العالم في العصور القديمة، وبين الفنّ المعاصر الذي يخرّج عن ذاته، وإنتاجه الفنيّ. وليس مطلب الفيلسوف المقارنة بين الفنّ القديم والمعاصر، وإنّما الانشغال به بوصفه ميزة حياتيّة، تُساهم في منح الحياة جدارتها.

وبذلك، إنّ العلاقات المتنوّعة للفنون في ثقافتنا المعاصرة تتلاقى بالضرورة مع قطاعات الحياة المختلفة. فمهما كان هذا الاختلاف جذريًا مع ذاته، فإنّه يُمكن للفنّ الذي احتضن الفلسفة والعلوم قديمًا، أن يستعيد استقلاليتة عن المفاهيم المجرّدة. يبيّن باتوشكا، أنّ الآليات المعتمدة في الأعمال الفنيّة، ليست نفسها في جميع العصور. يقول الفيلسوف إنّّه كلّما تعمّق الفنّ في نفسه، وتحرك نحو اكتشاف ماهيته، ابتعد عن الناس. وكلّما اقترب الفنّ من المحايث، ميّز الحياة. ومن هنا، يكون الفنّان جديرًا بالحياة، وتكون الحياة جديرة بأن تُعاش فنيًا.

تكمنُ جدارة الفنّ في وجوديته الحيّاتيّة، بمعنى في الإحساس بالوجود. لا ينكر الفيلسوف ما أسّست له موسيقى بيتهوفن في إرساء الخطوط العريضة للروحانيّة الألمانيّة، إلا أنّها لامست الميتافيزيقا أكثر من الوجود عينه. وقد تتبّع باتوشكا مراحل تصوّر الرّوحي لأوروبا في حركاتها الفنيّة منذ القرن الخامس عشر، وصولاً إلى عصره. فبلغ نتيجة مفادها انحسار المثالية في تصوّر الكانطي للجمال. وهذا ما قاده إلى التّساؤل

1- انظر:

Patočka, Jan, L'art et Le temps, Traduit du Tchèque par Erika Abrams, Ed Presses Pocket, Paris, 1990, p344.

2- انظر المرجع نفسه، ص 348.

عن الموقف الإستطقي تجاه الحياة والموت. إذ يرى الموت بوصفه اقتداراً سلبياً لا يمنعنا من الحياة، ولكنه يستمدُّ كثافته الميتافيزيقية المطلقة في الماضي، وتلك هي لعبة الوجود.

هكذا، لا تكون علاقة الحياة بالموت علاقة بيولوجية، وإنما استثمار للحياة بالفن. الخوف من ممارسة الفن يمنعنا من الحياة الجديرة بالعيش. ولابدّ من التسليم بوجود الحياة الفنية، والاعتراف بالآخر، وبالفناء والبقاء والبهجة. ولا نقصدُ بالإيهاج أمحاء الألم والأحزان، وإنما صناعتها بتأصيل المحبة في الفكر والفن والمعيش. "فنحن نحيا لأنّ المحبة هي التي تجعل الحياة محبوبة والحياة هي التي تجعل المحبة حية"¹. وحده الفن ممارسة للحياة المبدعة، التي تعوّل على المعاني الحسية، والحركات الحية، إذ لا يجعل الفن مجرد تطوّر تاريخي، وإنما هو ضرب من توليد المعاني الباقية داخل العالم. وعليه، يقدم الفيلسوف مقارنة متوازنة، توسّع الحياة بالفنون، وتخرج الذات الإنسانية من التمثلات المجردة، لتخوض أسئلة الحياة والانهمام بها.

5- خاتمة:

يُمكنُ التوقّف عند نتائج مركّبة مضبوطة في جملة من المستويات ونذكر بعض الحدود. أولاً، أفضت هذه الدراسة إلى فتح ثنية جديدة، تُراهنُ على إعادة قراءة المفاهيم الهوسرلية في سياقات مُحايثة للمعيش. إذ يوضح باتوشكا أنّ عالم الحياة لا يُمكن أن يكون وسيلة لبلوغ معنى التجريد المؤسّس للعالم مثلما حلل هوسرل، وإنما هو ميدان للظواهر الوجودية، وهو محرك التطوّر التاريخي، وصيرورة الحياة. وبما أنّ الذات مُعيّنة داخل العالم، فهي جزء منه، وجميع أفعالها متعلّقة بالعالم المعطى، فإنّها ليست النقطة المركزية لعالم الحياة. وهي التي تستمدُّ منه حضورها، وشعورها وأحاسيسها الأولى، ولا يُمكنها التخلّص منه بعملية منهجية تجريدية. ولئن سعى هوسرل إلى تحقيق معرفة أصلية بعالم الحياة من خلال الارتقاء والتعالّي ووضع العالم بين قوسين ² Bracketing، فإنّ باتوشكا يُرسّخ المحايثة والتجارب العينية. وبذلك، يتشكّل تصوّر مختلف لتقديم العوالم القبلية التاريخية والتاريخية.

ويتعلّق ثاني المستويات، بنتيجة مفادها الحياة تجربة حيوية، داخل الوجود. تعيش فيها الذات، فهي دورية لها إيقاعها وسيرورتها وصيرورتها. للحياة أبعادها الظاهرية والحركية، وتتجلّى في الحركات المُختلفة التي تُسهم في استمرارية الحياة، وفي خلق علاقات تبادلية للعيش وللحضور الحيوي داخل العالم. وتستمدّ الحياة سيورتها من عدم اكتمالها ومن تغيرها، ودفعها الوجودي وفي اندفاعها وتوتورها.

ويقترن آخر المستويات بضرورة الموازنة بين الحياة المعاصرة التي تسيطر عليها الأدوات التكنولوجية، وبين التعاطي العيني مع الطبيعة والموجودات. فلا وساطة بين الإنسان وتجربته مع العطاء الطبيعي. يشدّد

1 انظر:

العيادي، عبد العزيز، فلسفة الواقع، ط1، تونس- صفاقس، مكتبة علاء الدين، 2021، ص212.

2- بالألمانية: Einklammerung ويُطلق عليه أيضاً الاختزال الفينومينولوجي أو الظاهراتي، أو الردّ المتعالي، ويعني تعليق الحكم، والآراء المتحيزة لفهم التجربة بشكل كامل. وهي المنهج الأول في الحركة الفلسفية للفينومينولوجيا.

الفيلسوف على اعتبار الحياة أفقا للإمكانات والطاقة النقيّة للإيقاع والاندفاع. وهذا يُفضي إلى علاقة تعميق الحياة بالفنّ وبالتجارب الفنيّة وممارستها.

لا تخلو أيّ دراسة من الحدود نُجملها في مستويين: الحدود المنهجية، والحدود الفلسفية. تتعلّق أولاهما بعدم التّمكن من الإحاطة بمُختلف المسائل المتعلّقة بمشاكل الحياة وثقلها العمليّ. بينما ترتبط ثانيتهما بفكر باتوشكا، لم يقدّم الفيلسوف قراءة مُسترسلة حول الحياة الفنيّة، إذ اكتفى بالمقالات والشّدرات التي بدت متقطّعة ومرتبطة بتحليلاته للاستطيقا الهيغليّة.



المراجع:

العربية:

- 1- إبراهيم، زكريا، مشكلة الحياة، مصر، مكتبة مصر، 1971.
- 2- أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، ط2، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015.
- 3- آرندت، حنة، الوضع البشري، ترجمة هادية العرقي، بيروت، دار جداول ومؤمنون بلا حدود، 2015.
- 4- بونفقة، نادية، فلسفة إدموند هوسرل نظرية عالم الحياة، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
- 5- العيادي، عبد العزيز، فلسفة الواقع، ط1، تونس- صفاقس، مكتبة علاء الدين، 2021.
- 6- هوسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- 7- هوسرل، أزمة العلوم الأوروبيّة، ترجمة إسماعيل المصدق، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008.

الأجنبية:

- 1- Patočka, Jan, The Natural world as a Philosophical Problem, edited by Ivan Chvatík and L'ubica Učník Translated by Erika Abrams Foreword by Ludwing Landgrebe Afteword by the Author, Northwestern University Press Evanston, Illinois.
- 2- Patočka, Jan, Les fondements spirituels de la vie contemporaine, In « Etudes Phénoménologiques », Tome I, N°1, Ed Ousia, 1985, Belgique.
- 3- Patočka, Jan, Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Verdier, Prague, 1990.
- 4- Patočka, Jan, Body community Language, World, Translated by Erazim Kohák, Edite by James Dodd, By Carus Publishing company, 1998
- 5- Patočka, Jan, L'art et Le temps, Traduit du Tchèque par Erika Abrams, Ed Presses Pocket, Paris, 1990.
- 6- Terzi, Roberto, « La vie nue, enchaînée à elle-même : à propos d'un principe de la philosophie de l'histoire Patočkienne », In Cahiers de philosophie de L'université de Caen, N°59, Ed Presses Universitaires de Caen, Caen, 2022.
- 7- . Renaud Barbaras, « Phénoménologie de la vie », *Noesis* [En ligne], | 2008, mis en ligne le 28 juin 2010, consulté le 19 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1649> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/noesis>
- 8- Richir, Marc « vie et Mort en phénoménologie », in Alter : revue de phénoménologie, 1994.

الأخلاق

وجدلية العقل والعاطفة في التفكير الفلسفي

Morals And the Dialectic of Reason and Passion in Philosophical Thinking

أ. مونية وكيل

جامعة محمد الخامس
المغرب

ouakilmounia34@gmail.com



الأخلاق وجدلّة العقل والعاطفة في التفكير الفلسفيّ

أ. مونية وكيل

ملخص:

يحظى كل نقاش يخصّ الأخلاق باهتمام مختلف النّظير، باعتباره الركن الأساسي لتهديب الفرد أو الأمة، وطريقا للسعادة. نصوص كثيرة أثارت هذا الموضوع، القاسم المشترك بينها هو الجواب عن أصل الأخلاق، ورغم اختلاف زاوية الرؤية لهذا الموضوع بين ما هو ديني، وما هو نفعي، وما هو عقلي، إلّا أنّه لم يتعلق أبدا بمضمون الأخلاق، بل بمشكلة الأصل؛ أي الدافع لفعل الخير، إن كان دافعا خارجيا أو دافعا من الطبيعة البشرية ذاتها، من حسّ فطريّ أم من الطبيعة العاقلة والواعية. وفي ظلّ الجدل القائم حول المعيار الأنسب لتمييز الفضيلة عن الرذيلة، والخلقي عن غير الخلقي، فإنّ الإشكالية التي نسعى لتناولها، تتجلى في محاولة فهم مصدر أفكارنا الخلقية التي نسمي بها الفعل لئما أو خيرا.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، الإيمان، العقل، العاطفة، الحاسة الخلقية.

ABSTRACT:

Every discussion about morality receives different attention, as a basic for the reform of an individual or nation, and a manner to happiness. Many texts have raised this issue, and the common between them is the answer to the origin of morality, despite the different view on issue, ranging from religious to utilitarian to rational, it is never related to the content of morals, but the problem of origin, that is, the motivation to do good, whether it is an external motivation or a from human nature, from an innate sense or from rational nature.

In the face of this controversy over the criterion for distinguishing virtue from vice, and moral from immoral, the problematic that we examine address is evident in trying to understand the source of our moral thoughts by which we said an action evil or good.

Key words; Morals, faith, reason, passion, moral sense.

1- تقديم:

إنّ البحث في مجال الأخلاق ذو أهمية أوليّة، خاصة عندما يخوض في مشكلة من الضروري بحثها، وهي مشكلة الأصل، فلما كان المنطق يعصم اللسان عن الخطأ، والسياسة رُقّي للفرد داخل المجتمع بانخراطه في تقرير الشأن السياسي والوجودي؛ فإنّ الأخلاق ترقى بالإنسان إلى حد يتجاوز مستوى الجماد والحيوان، وما يوجبه الفعل الخلقي من وجوب ورفض، لوم وثناء، تقدير ومهانة، استحسان واستهجان، امتنان وازدراء... والسؤال الذي نطرحه هنا؛ ما أساس الأخلاق؟ وكيف نُميّزها عن ضروب الرذيلة؟ هل نعين الأخلاق بكل ما يرتبط بنا ويثير اهتمامنا؟ ومن أين يأتي الدافع إليها؛ من الإيمان أم العقل أم الشعور؟

كان سقراط مدركا تماما أنّنا لن نتمكّن من فهم الأخلاق إلّا عندما نتمكّن من فهم الطبيعة الخيرة للإنسان، وذلك من خلال دراسة المجتمع اليوناني أو المدينة- الدولة. بينما تنكشف الأخلاق عند أرسطو كاستعداد دائم للانفعالات، متجاوزة نظرية المثل الأفلاطونية ونسبية المعرفة عند بروتاغوراس، فالإنسان بالنسبة لأرسطو حيوانا سياسيا بالطبع، ولأنه كذلك؛ فإن طبيعته البشرية ليست طبيعة سياسية فحسب؛ بل هي أيضا طبيعة أخلاقية انبثقت منها المدينة- الدولة كأفضل اختراع أخلاقي لبلوغ الخير الأسى. والسؤال المعني في "علم الأخلاق" و"السياسة" هو: كيف يصبح المواطن فاضلا؟ وسواء كان ذلك بتنمية العدالة الخاصة أو العدالة بمعناها المطلق؛ تبقى العدالة عند أرسطو فضيلة ضرورية للتجمع السياسي، تُقوّي روابط الصداقة بين الأفراد وتُقلّص من احتمالات الفتن، وبقدر ما تكون معرضة لا محالة للزوال في جماعة سياسية فاسدة، بقدر ما تُقوّي داخل جماعة سياسية أخلاقية يتخذ من خلالها القانون صيغة الالتزام الأخلاقي، إذ يسعى عادل ذاك الذي يحترم القانون ويخضع له، ألم يخضع سقراط للقانون الأثيني وإن كان ظالما بحقه؟ فلا تكفي المراعاة وحدها، بل الخضوع كذلك، واللاعدل هو تجاوزه. إنّ القانون وكما يحدده أرسطو تعبيراً عن العقل والأخلاق والطبيعة.

2- الأخلاق بين العقل والإيمان:

إن كان التفكير في المواطن الأثيني يستدعي البحث في أمر الأخلاق، فإنّ الأخيرة تستمد مبادئها عند ابن رشد من العقل والإيمان، والفلسفة والدين، والحكمة والشريعة، فكلما كانت الشريعة أتم، كانت تدعو إلى الفضيلة بشكل أتم. والفضيلة عند ابن رشد أربعة أقسام: العدل، والشجاعة، والعفة والكرم، فإن اجتمعت هذه الفضائل نتج عنها صلاح الأمة، وإن غابت فسدت الأمة، لذلك نجده يقول: «إنّ الناس لا يتمّ وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلّا بالفضيلة فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم»¹. قد أدرك الفلاسفة المسلمون قيمة الفضيلة كما أدركها الفلاسفة القدامى، نتحسّسها مبحثا من المباحث الفلسفية الثلاثة، وطريقا للسعادة التي لا تتحقق ببلوغ موضوع ما بقدر ما هي بحث عن الحقيقة. فلا ريب إذن أن نجد الإرهاصات المبكرة للأخلاق مع الخطيئة الأولى التي تشير إلى وضع الإنسان الآثم أو فكرة الذنب

1- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق، سليمان دنيا، الطبعة الأولى، 1974، ص 43.

الجماعي حينما عصى آدم الأمر الإلهي وأفسد طبيعتنا بالسقوط، فقد فضّل آدم - بقول أوغسطين- إتباع حواء بدلا من طاعة الإله، أي إنّه اختار أقل شيء من الخير العام¹.

من اللافت للنظر في هذا التفسير اللاهوتي للأخلاق أنّ المبادئ الملزمة للإنسان هي مبادئ تؤخذ بالضرورة من إله أسعى، وبغضّ النظر عن اختلافها من شخص لآخر ووضعها في المجتمع وفي العالم سوى أنّها تبقى هي ذاتها، بحيث أنّ الإنسان يمسك بالفضيلة تبعا للقواعد الثابتة للعدالة التي تقرّرت من إرادة إلهية، فالعقل الإلهي يدلنا على عمل الخير، وذلك لأنّ قدرته لدى النّاس غير محدودة، زرع فيهم الحسّ الخلقي الذي يتمّ به التمييز بين الفضيلة والرذيلة، العدل والظلم، الجمال والقبح. فما من شك أنّ النّاس يتصرفون وفق مبادئ يرجع أساسها إلى إرادة إلهية، وبما أنّ العالم مبني على علاقات معينة، علاقة البشر بالإله وعلاقة الإنسان بالأشياء الخارجية، فإنّ الخالق يمنح الإنسان معرفة بهذه العلاقات بعدّه كائنات عاقلا، وبالعبادة الإلهية يحصل الأبرياء على السعادة عوض التعاسة، وبفضل الحاكم الأعلى يحدّد النّاس علاقات الأشياء وطبيعتها، ومن واقع مذهب لاهوتي، فإنّ جوهر الأشياء يكمن في العقل الإلهي، من ثمة فإنّ علاقات الملاءمة التي تترتب على جوهر الأشياء والمواقف، تحدّدت من خلال إرادة إلهية. يقول كلارك في هذا السياق: « دائما، وبالضرورة، ما تقرّر إرادة الرّب نفسها اختيار الفعل بما يتفق مع العدالة والمساواة... كما ترسخها هذه العلاقات»².

قدّمت إذاً أخلاق القرون الوسطى في علاقتها بالإيمان، وهي اللّحظة الوحيدة التي استعادت فيها أخلاق العصر قواعد تجمعها والعقيدة الدينية في اتحاد مشترك يُعنى بالعقيدة الأخلاقية المسيحية، إنّ المحبة النهائية التي يمكن للمرء بلوغها تلك التي تُستمدّ من الإنجيل، وتمسّك الأفراد بالأوامر التي تفرضها الكنيسة الكاثوليكية الممثلة لصوت الرّب. لم يعر أحد اهتماما إذا ما كان الإلزام الخلقي مُعبّر عنه بالعقل أو بالعاطفة - وهي المسألة التي سطع نجمها في القرون الحديثة-، بل هو مرتبط بمسألة الإيمان، ويقوم على شيئين: "محبة الخير وتجنّب الشر".

لذلك ترتدّ الأحكام الأخلاقية والأفعال إلى الحكمة الإلهية كمقياس للحكم على الفضيلة والرذيلة، والاحتكام للوائح الخلقي لإثارة الخير المرغوب في مملكة الإله، ومواجهة مشكلات الشر التي تتعدّى الجانب الخلقي إلى ما هو سياسي وطبيعي وميتافيزيقي، وعندما يدفعنا الإله إلى فعل الخير وصدّ نقيضه، ذلك أنّ الإله وحده من يوحى بقبوله لا لأنّ طبيعة الفعل توحى بخيره أو شره. إنّ الأحكام الأخلاقية هي التي تتوافق مع صفة من صفات الإله، وأولى هذه الصفات الإلهية كونه مريدا بإرادة كاملة، وإرادته في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيريتها، فيلزم إتيانه وكذا النهي عن شرّيتها، فيلزم اجتنابه، والمعلوم أن أحد تجليات هذه الإرادة هو جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله³.

1- J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge University Press, 2003, P.4-5.

2- جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، تحرير، باربرا هرمان، ترجمة، ربيع وهبة، الطبعة الأولى، 2019، ص133.

3- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000م، ص33.

أثّرت نظريّة الفيض عند الأفلوطينية المحدثّة في أوغسطين، ما جعله يُحدّد فيض كيان الإله اللامتناهي في تسلسل هرمي منظمّ للكيانات الأقل رتبة من الإله، معتبرا الكينونة والخيرية لهما الأساس نفسه، لذا أيّا كان صنع الإله فهو خير، وما نعتقده شرا ليس سوى غياب للخير، هذا الغياب الذي نلاحظه أثناء تبصّرنا لشيء أقل خيرية من غيره، سواء كان من نفس نوعه أو من نوع آخر مختلفا عنه. غير أنّ لهذه الأشياء – التي هي أدنى درجة من الوجود أو الخيرية- موضعا في اطلاعنا على قدرة الإله ومجده ودونها سيفقد العالم كماله، ففي كل جزء منها سمة التعريف بالتنوع اللامتناهي الذي يعبر عنه أوغسطين بجوهر الإله¹.

أكيد أنّنا لن نستطيع ملاحظة هذا التنوع بأذهاننا المحدودة جدّا، ونعتقد بوجود شرّ في الأجزاء المشوهة التي لا تتناسب مع الجمال، بينما وحده الشرّ الذي يقرّ أوغسطين بوجوده من ذاك النوع الذي يرتكبه البشر. قد نختار تصرّفا معيناً لمحبة فاسدة وذلك لأنّنا خلقنا بإرادة حرة تمكّنا تفضيل مزايا مختلفة ماثلة أمامنا، وعندما نفعل ذلك، نكون قد تصرّفنا بشكل سيء. فالإنسان الخير عند أوغسطين هو من يُحسن اختياره بالعقل أو الإيمان، والسيئ من يتبع رغباته وإن قادت إلى غايات مبالغ فيها، ألم يختار آدم إتباع حواء بدلا من طاعة الإله؟ اختياره لم يكن فقط مثال أولي لاختيار الأشياء السيئة، بل أيضا سبب حلول الكارثة على البشرية².

وبغض النظر عن أن الأخلاق لم تُقابل باهتمام شديد في العصور الوسطى، واختلاف محدودية العقل في الإيمان عند كل من أوغسطين وتوما الأكويني؛ سوى أنّهما يبقيان على وجود ترابط قويّ بين الإيمان والأخلاق. ورغم أنّ البناء الخلقي كان يتحدّد بالبناء الديني، إلّا أنّه مع مجيء حركة الإصلاح تمّ التطلع شيئا فشيئا إلى حدود الاستقلالية، خاصة لما آلت إليه الطوائف الدينية من تفسير مغاير للنصّ المقدّس، وأعيد النّظر في القضايا الأخلاقية وفي أمور الدين المتقلّبة، لا برفضها على أسس نابعة من الإيمان أو الوحي، لكن بتمييز صارم بين إيمان صحيح وإيمان مزيف.

بذلك تمّ في العصر الحديث تحطيم عدد كبير من المؤسسات التقليدية والدينية، وبنى بميلاد نمط جديد للتفكير بمناهج جديدة تتوسل العقل وتعتمد عليه، مما انعكس على فلاسفة نفس المرحلة، كهوبز الذي اشتملت فلسفته على معارف مستنتجة من العقل وإبعاد الوحي من مجال الفلسفة، فالعقل عنده مرتكز قويّ في قيام دولة "اللفيائان"، باعتقاده أنّ الحكمة لا يمكن أن تكون نتيجة لمعة ذهنية مفاجئة، بل من عمل عقل متزن تماما، وهي نظرة تعود أصولها لديكارت بجعله العقل المعيار والحكم. كما سعى مكيافيل وهو العارف بدواليب السلطة - بعدما عاش ردحا من الزمن في إيطاليا التي كانت تشهد حروبا أهلية عديدة، وطمع الكنيسة وغرورها الذي كان سببا في انحطاط أخلاق الأفراد- إلى تكوين دولة قويّة وموحّدة، على أن يكون الأمير الذي لا يهاب أحدا وفي منأى عن أخلاق الكنيسة، على أهبة الاستعداد لمواجهة كل ما يضرّ مصلحة الدولة.

1- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.4.

2- Ibid., P.4-5.

من ثمة كان وراء حركة الإصلاح التي هي بمثابة تحدٍّ للكاتوليكية والسلطة السياسية للبابا، ظهور فلسفة الأخلاق الحديثة، وحدثت تطورات على مستوى السياسة والعلم الذي تطوّر على يد كوبرنيك وجوردانو برونو وتوّج مع كبلر والفيزياء النيوتونية. هذا الانقلاب كان مؤشرا على عصر جديد يختلف عن القرون الوسطى التي لم تكن لتنفك بعد عن سلطة الكنيسة، بعدما كانت في القرون الوسطى بمثابة املاءات عقل إلهي، يغدو من خلاله الوفاء بالالتزام، التزاما مفروضا من الإله.

من هنا نتساءل، لنربط اللاحق بالسابق، في الآتي:

- كيف يمكننا أن ننكر التمرّد الفردي الذي أحرز تقدّمًا تجاوز دعاة الإصلاح أنفسهم*؟
- كيف يمكن القول إنّ الإنسان قد تحرّر من سلطة البابا وهو لازال قيد سلطة الكتاب المقدس؟ أو أنّه انعتق من الانضباط الأخلاقي الكاثوليكي وهو مرهون بقانون منظم؟
- كيف يمكن اعتبار الفلسفة العقلانية التي اشتهرت مع ديكارت وتوجت مع كانط سمة للهرطقة؟ خاصة إذا ما استحضرنّا إرث الفكر الحديث من هوبز واسبينوزا ولوك وغيرهم المتفقون على نقطة أساسية، وهي أنّ أيّ سلطة دينية لا يمكنها الاستناد لمجرد التقاليد أو الأنوار الخاصة أمام محكمة العقل، في انتقاد لاذع من جهة بيير بايل الذي يدعو إلى استعمال العقل الخاص في ظل غياب حقيقة يقينية عامة؟
- إذا كان تأثير الإصلاح الديني على الأخلاق في محاولة نهج أو استخلاص أخلاق مستقلة عن سلطة الكهنوت، فأيّ تأثير للأخلاق يمكن أن نستمدّه من فلسفة العصور الحديثة؟

3- العقل وحده مصدر للأخلاق:

لعل عددا من المتون التي تنتمي إلى اللحظة الحديثة قد أثارت قضية الأخلاق بطريقتها الخاصة، بطرح إشكالية عظيمة تخصّ الأساس العام للأخلاق، عبّر عنها هيوم أنّه ثمة خلاف في عهد قريب يهّم أساس الأخلاق: "هل العقل وحده مصدرا للأخلاق أم العاطفة والشعور؟"¹، بمعنى؛ هل الدافع للفعل الخير نابع من الطبيعة البشرية ذاتها، من حسّ فطري مع أنصار الحاسة الخلقية (شافتسبري وهاتشيسون) أم من الطبيعة العاقلة والواعية (هيوم وكانط)؟

حاول ديكارت التفكير في الأخلاق من منطلق قوانين نابعة من الإله سواء عبر أنبيائه أو من السلطة العلمانية، وهي إحدى أغصان شجرة المعرفة بجانب الطب والميكانيكا، تمكّنا من معرفة العالم المادي ومن تفسير آليات جسم الإنسان، وهو ما يظهر بوضوح في عدد من رسائله. لكن عند تساؤله عن المعرفة الأخلاقية وعن كيفية استقلالها عن السلطة السياسية والدينية كباقي أجزاء الشجرة (الطب

*- إن البروتستانتية ليست قوية بما فيه الكفاية لتحقيق الانتصار، هي قوية بما فيه الكفاية لفرض تقاسم المعتقدات في وسط المملكة. انظر، مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة، د. شفيق محسن، الطبعة الأولى، بيروت، 2007، ص51.

1- David, Hume, The Essential Philosophical Works, Introduction by Charlotte R. Brown and William Edward Morris, 2011, P.358.

والرياضيات)¹؛ لم يعلمنا بالقواعد أو القوانين التي يجب الخضوع لها، ناقش بالمقابل قضية الحاكم الخير "the sovereign good"، متسائلا: هل الحكمة هي الخير الأسى²؟

يعتقد ديكارت بأنّ الإنسان له قدرة على إدراك الخير المطلق الذي هو الإله، وأنّه جزء من هذا الكل، كما يصبح عنده يقين بأنّ السعادة والرضا يتحققا من خلال بلوغ كمال الجسد والروح، فليس الإنسان روحا خالصا، إنّما له جسد أيضا، لذلك ينبغي على هذا المخلوق الأخلاقي أن يُجاهد نفسه كي لا تسيطر رغبات الجسد على الروح، وبأنّ يُفكّر في النّفس في استقلال عن الجسد، فالعقل حسب ديكارت هو الشيء الوحيد الذي يعرف الجسد، وهو النّفس المنفعلة الذي يطلعنا على الكمال ويظهر الحقائق، ونستطيع به معرفة أعظم خير وأعظم لذّة إذا تحكّمنا على الأقل في الانفعالات التي تجعلنا نعيب قيم الموضوعات. ومع أنّ ديكارت لم يشرح كفاية ما يقصده بكمال الجسد والروح، سوى أنّه يُعرّف الخير الأعظم بالكمال في كل شيء. بذلك يرفض الغائية الطبيعية في شرح مفاهيم الكمال، مضيفا أنّ الفضيلة الذاتية وحدها تجعل صاحبها يقترب من السعادة منه إلى الأخلاق.

وهكذا يكون ديكارت قد ترك مشكلة أخرى، أو بالأحرى، أعطى للمشكلة القديمة صوتا جديدا، تطرق لها في رسائله دون الخوض في كثير من تفاصيلها، فقد قبل وجهة نظر اختيارية لنظريته في المعرفة والأخلاق، لتكون الأخلاق ترجمة واضحة للمعرفة، حيث تتداخل الأخلاق والمعرفة بشكل وثيق. ويرى ديكارت أنّ أساس المعرفة والأخلاق هو الإله، لأنّ الإله أراد ذلك، وكان بإمكانه أن يكون خلاف ذلك³. بينما يوجّه صامويل كلارك مرافعة للفكر الديكارتي، في أنّ الأخلاق تتكوّن من علاقات سرمدية ثابتة لا من أمر إلهي أو تعاقدات بشرية، مما يجعل العقل البشري حسب كلارك قادر على معرفة نسبة استحسان الأفعال واستهجانها، إذ تأخذ الأفعال قيمتها في طبيعة الشيء ذاته ناهيك عن أيّ مرجع إلهي أو دافع خارجي.

أما إذا عرّفنا الأخلاق عند اسبينوزا سنجدّها أخلاق السعادة، متسائلا لا على "ماذا يجب أن أفعل؟" وإنما: "ماذا يجب أن أفعل كي أفوز بالسعادة؟"⁴. ولن نحيد عن الصواب لو قلنا أنّ الأخلاق عند اسبينوزا ليست جزءا من فلسفته، بل فلسفته كلّها أخلاقية وإن ترك خلفه أطروحة لم تكتمل بعد في "علم الأخلاق"، الأمر الذي جعل كتابه يتعرّض لانتقادات من أعظمها اعتباره يسلك طريقا غير دينيا، إضافة إلى صعوبته إذ غلب عليه الطابع الهندسي⁵، ظهر به اسبينوزا عالم هندسة أكثر منه فيلسوفا. مما يحيل إلى ضرورة فهم منهج الرياضيين في الهندسة لفهم أجزاء الكتاب، مع ما تتضمنه هذه الأجزاء من توافق مع اعتقاد اسبينوزا أنّ أيّا من الأشياء التي نفترض عادة أنّها كيانات فردية يمكن فهمها من تلقاء نفسها، تستدعي النظر إلى كيفية ارتباطها بالمادة الواحدة والتي يمكن تسميتها "الإله" أو "الطبيعة". وبالتالي فقد حاول اسبينوزا إظهار

1- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, p-217.

2- Ibid.

3- Ibid., P.217.

4- باروخ اسبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة، جلال الدين سعيد، مراجعة، جورج كتورة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص 17.

5- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.237.

أنّ حياة الإنسان قائمة على نحو تام في النظام الطبيعي «فمعظم الذين كتبوا عن التأثيرات، كتبوا عن طريقة عيش الناس»¹.

وعلى غرار ما يتمّ تصوّره عن الإنسان في حالة الطبيعة من انتقاله من سيادة إلى سيادة، فإنّ اسبينوزا يُبيّن لنا طبيعة منظّمة وراذعة بالكامل، تتضمّن أفكارا ورغبات لا تقلّ عن حركات الأجسام، فهو يتفق مع ديكارت في أنّنا قد نعتقد أنّنا أحراراً في التحكم في انفعالاتنا وأفعالنا، لكننا نجعل علل هذه الأفكار والانفعالات، وعندما نتحقق لنا معرفة كافية بالعالم، سنلاحظ أنّ كل شيء يجب أن يكون كما هو. وبغضّ النظر من أنّ آثار الحياة الخلقية كثيرة وشائكة، فإنّ كتابات اسبينوزا السياسية والأخلاقية تُقدّم طرقاً ووجهات موضوعية حول كيفية الحياة. فقد قام في أعماله السياسية بتوسيع نطاق الحرية والتسامح إلى أقصى حد ممكن، وقدّم في علم الأخلاق صورة الإنسان الحكيم والفاضل التي يُمكن أن نتخذها في حياتنا كمثال عن الخير².

في المقابل لا نجد اهتماماً للفلسفة الأخلاقية عند ليبنتز بالرغم من تأثيره في إيمانويل كانط، ليبنتز الذي كان يُمثّل الشخصية المهيمنة في الفلسفة الألمانية في عصر كانط، فضلاً عنّا لدهما من قضايا مشتركة واهتمامات متقاطعة، حتّى طوّر كانط من رؤاه المتميزة، لكن «تبقى حقيقة أنّ أفكار ليبنتز غالباً ما شكّلت مذهب كانط الناضج، بطرائق لافتة وبارعة»³. فقد قام ليبنتز في نظر جون راولز بازدواج بارع للعلم الحديث واللاهوت الفلسفي التقليدي، ساعياً عبر هذه المنظومة الموسّعة والمنقّحة إلى حلّ مشكلات عالقة، فهو على سبيل المثال، يستخدم العلم الجديد في تعريفه للحقيقة، وفي تمييزه بين الحقائق الضرورية والعرضية، وفي تناوله الإرادة الحرّة، ومعرفة الرّب المسبقة، وفي الدفاع عن عدالة الرّب في كتابه العدالة الإلهية. كما تعد فلسفة الأخلاق عند ليبنتز – الكمالية الميتافيزيقية (Metaphysical Perfectionism) كما يسميها راولز – أقل أصالة مما هي عليه عند الآخرين، لكنها تُمثّل مذهباً مهمّاً، وتعلّماً على وجه الخصوص، عند مقارنتها بمذهب هيوم وكانط⁴. بينما يتوقف العلم والأخلاق عند هيوم في كون أحدهما عقلاني والآخر غير عقلاني، وهو تعبير صريح على أنّ التمييزات الأخلاقية لا تقوم على العقل.

تُفسّر الأخلاق عند ليبنتز بعبارات الكمال والسعادة، وأنّه يوجد فوق هذه الكائنات إله لامتناهي خلق العالم كتعبير عن نفسه، وإذا اختار أن يجعل العالم أفضل فهو تعبير عن طبيعته، عالم يضمّ أكبر عدد لا حصر له من العوالم الممكنة، ينسجم وحكمة الإله الفائقة. ولأنّ الإله خير، فإن هذه الكائنات تتمتع وتبتّج بوجودها قدر المستطاع. إنّنا نسعى جاهدين – بحسب ليبنتز – إلى تحقيق الكمال، وأنّ شعورنا بالسعادة ليس سوى إشارة لبلوغ بعض منه الذي قد لا نصل إليه تماماً عندما يتعلق بمصلحة شخصية. لهذا، يلزم أن يتعرّف الفاعلون الفاضلون عن النّسب المختلفة للكمال انطلاقاً من فهم الحدوس

1- Ibid.

2- Ibid., P.237-238.

3- جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 30.

4- المرجع نفسه، ص 54-55.

الميتافيزيقية لا حيثيات قوانين الفيزياء وآثار علم النفس¹. ولو أن ليبنتز لم يطلعنا كثيرا عن كيفية بلوغ هذه المعرفة، فقد اهتمّ بشكل خاص بشرح أساس المفاهيم الأخلاقية، لاسيما تلك التي تتعلق بتطوير نظام القانون، وقدّم عنها "خواطر" في مذكراته وفي عدد من أوراق منشوراته، حيث وجدت بها نظريته عنصرا جذابا لتطوير محاوره ومقترحاته. كتب عنه الفيلسوف الألماني كريستيان فولف Christian Wolff: "أصبحت أفكار ليبنتز في الأخلاق معروفة على نطاق واسع"².

ارتقى ليبنتز بالميتافيزيقا إلى مبدأ السبب الكافي، وهو مبدأ غير شائع الاستخدام، يعني به أنّ كل ما يوجد، يوجد لسبب كاف لتحديد سبب وجوده، وأنّه ليس غير ذلك. يثير هذا المبدأ إشكالا يحقّ لنا طرحه وهو: لماذا هذا موجود بدلا من عدم وجوده؟ ولماذا هذا هو الحال وليس بكيفية أخرى؟ علاوة على ذلك، ومن حيث أنّ الأشياء موجودة، من حيث إن لها سببا لوجودها، فلماذا هي موجودة كما هي وليس غير ذلك؟³.

يوجد فوق هذه النفوس المتناهية نفس لامتناهية "موناڊ الموناڊات"⁴، اجتمعت معها عن طريق العقل والحقائق الأبدية، أي إنّ مبدأ السبب الكافي سمح للأفراد بالصعود إلى الإله، فهم أعضاء في مدينة الإله، المدينة الأكثر كمالا بشكلها وحكمها وتنظيمها التي لا مكان فيها لجريمة دون عقاب. وليس في هذا الصعود انحراف للطبيعة أو لقوانين الأجسام، بل هو تسلسل لأشياء الطبيعة ذاتها، وتدرّجها في الوجود تبعا لدرجة كمالها، إذ ترجع لخالق منظم، يعمل بالتناغم القائم في كل العصور بين العوالم الطبيعية وعوالم العظمة الإلهية، بين الإله كمهندس والإله كملك⁵.

وأيا كان مسار التفتح لموضوع الأخلاق عند كل هؤلاء، فإن مقارنة كانط تمنحنا تفسيرا كاملا، وهو ما يفعله عندما يتناول الأخلاق من منطلق حسنا العام الذي نُعبّرُ به عن أحكامنا الخلقية. وإن يكتب كانط في الأخلاق: ليس من أجل أن يعلمنا واجباتنا والتزاماتنا الأخلاقية، لأنّه ليس مرشدا أو ناصحا أخلاقيا، يقول بهذا الصدد: «لا يمكن أن نلاحظ الميزة العظيمة لقوة ملكة الحكم العملي على قوة نظيرها النظري في عقول عامة الناس من دون أن يتملّكنا الإعجاب. ففي الأحكام النظرية، عندما ينطلق أحد عقول العامة من قوانين الخبرة ومدرجات الحسّ فإنّه يقع في حالة الغموض والتناقض الذاتي.. لكن، على الجانب العملي، تبدأ قوة ملكة الحكم أولا في إظهار ميزاتها، فعندما يستبعد العقل العادي كافة الدوافع الحسية من قوانين العملية، يصبح العقل العادي حادّا، والأهم في هذا السياق أنّه من الممكن أن يحدوه الأمل في إصابة الهدف مثله مثل أي فيلسوف، ذلك أنّه من الممكن أن لا تكون المبادئ التي يملكها مختلفة عن تلك التي يملكها العقل العادي، لكنّه ببساطة ربما يشوّش حكمه بكتلة من الاعتبارات غير ذات الصلة»⁶. للمرء عند كانط معرفة يقينية بحدود الصواب والخطأ، لكن يميل في الغالب إلى تجاوز هذه الحدود والتصرّف وفق طرق

1- J.B, Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.314.

2- Ibid.

3- Ibid., P.315.

4- Ibid., P.317.

5- Ibid.

6- جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 234-235.

غير مفهومة، ما يعني أنّ الشخص لا يمتلك إرادة خالصة، لأنّ إرادة كهذه هي قوة انتقائية توجهها مبادئ العقل العملي، أي هي قوّة انتقاء الرغبة القائمة على موضوع، وذلك من بين رغبات كثيرة (في الأغلب متنافسة)، والتي قد نرفضها جميعها رفضاً كلياً بناءً على رغبات قائمة على مبدأ أو تصور. ويشير كانط في كتابه "الدين" إلى ما قاله عضو مجلس العموم الإنكليزي في حرارة النقاش: "لكل رجل سعره"¹. فعلى الرغم من اعتقادنا أنّ ثمة أشياء يجب ألاّ نفعلها أبداً، كأن لا تخون أسرته وأصدقائك وبلدك وكنيستك على سبيل المثال، يزعم المتحدث أنّه في حال كان السّعر مناسباً، فإنّنا جميعاً يمكن أن نشترى². من تمّ فإن كانط لم يُرد أن يبحث عن السعادة بقدر ما يبحث عن الكيفية أو الطريقة التي تجعلنا نستحقها، وهو بذلك يكون قد تجاوز القانون البراغماتي إلى القانون الأخلاقي. وبتفسيره هذا يكون كانط قد اختلف أتمّ اختلاف مع هيوم في القول الشائع عنه "تظلّ الفضيلة فضيلة ولو في أسمال"³، في أنّ الفضلاء يصل تعاطفهم إلى أولئك الذين لم يفعلوا خيراً وكان بمقدورهم ذلك، فالحري بنا إذن، ووفق مبادئ العقل العملي المحض، ألاّ نصدر حكماً قبل التصرف.

وبغض النظر عن أنّ الجوهر أو المسبّب لذاته أو السبب الكافي لا يستطيع أن يعلمنا بحيثيات المستقبل العظيم؛ فهو بالتالي يمكننا من أن نقرّ بتسلسل وترتيب الأشياء بطريقة تفوق رغباتنا⁴. وإن كانت الفضيلة أو الأخلاق كما فهمتها المدرسة العقلية، وعبرت عنها بمفاهيم: الكمال والسعادة والخير الأعظم وكمال الإرادة، التي تتحدّ والفضيلة على نحو مرضي وتجعل من الخير الفردي الذي هو في متناولنا يلتحم مع خيارات الكل داخل النّسق الكبير على حدّ تعبير شافيتسبري، فإنّ تجريبية فلاسفة التعاقد الاجتماعي تثير عليهم مشكلة الواقع، مشكلة ما هو تجريبي⁵: عبّر عنها دافيد هيوم بالسؤال التالي: هل يمكننا أن نفكر في شيء لم نشعر به؟ هذه الفكرة التي تقضي ضرورة أنّ كل أفكارنا نسخ لانطباعاتنا⁶.

4- العاطفة أساس الأخلاق:

يتحدث هيوم عن الحاسة الخلقية Moral sense وهو عُرّف استخدمه قبله كل من لورد شافيتسبري Shaftesbury وفرنسيس هاتشيسون Hutcheson، ويُقصد به إدراك وتمييز الأفعال الخيرة ونقيضها بما هي قوة باطنية في الإنسان. إذ أرجع أنصار الحاسة الخلقية الأخلاق إلى العاطفة أو الشعور لا إلى مبدأ اللذة والألم والأنانية كما فعل هوبز، الذي تعرّض لهجوم من طرف هاتشيسون في كتاب "تأملات في الضحك"، ويتمثل في أنّ هوبز ركّز على المصلحة الشخصية وعلى العلاقات القائمة على الخوف والأنانية وأغفل الطبيعة الخيرة للإنسان. كما اعتبر شافيتسبري أنّ التفسير الهوبيزي تفسيرا صحيحا في الحالة التي يكون

1- جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 239.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.317.

5- Gilles, Deleuze, Empirisme et subjectivité, Essai sur la nature humaine selon Hume, France, 1953, P.11.

6- Ibid.

ففيها الفرد معزولا، ولكن بتواجده في النسق الكبير فهو يُخضع دوافعه للملاءمة مع دوافع باقي الأنواع التي ينتهي إليها. لذلك يؤكد شافيتسبري بوجود ثلاث عواطف: "عواطف طبيعية" تندفع نحو المصلحة العامة، وتخص علاقة الأفراد داخل النسق الكبير، و"عواطف ذاتية" تنطوي على العواطف الخاصة بالفرد كحب الحياة والمصلحة الخاصة، ثم "عواطف غير طبيعية" تتجه إلى الدوافع الشريرة التي تقوم على الخرافة والهمجية. وكل من العاطفتين الأوليتين تؤدي إلى هدف واحد، وهو تحقيق الخير العام، بينما العواطف الأخيرة التي لا تتجه إلى المصلحة الخاصة أو العامة، فهي تمثل بؤسا وشقاء.

فإذا ظنّ هوبز أنّ الحدّ من الظلم والعدوان رهين بانصهار الجماعة داخل اتفاق سياسي، فإنّه حسب شافيتسبري وهاتشيسون فعل الخير لا يرتبط بإنشاء اتفاق سياسي، بل بوجود طبيعة فطرية في الإنسان تجعله يدرك الخير، أي لا داعي لتأسيس مجتمع سياسي قائم على الأنانية والمصلحة الذاتية كي ننشر الخير، يكفي أن تستجيب المصلحة الخاصة للمصلحة العامة. فالسعادة عند شافيتسبري تتحدّد في هذا التناغم للعواطف الإنسانية، كما الشأن مع هاتشيسون الذي يرفض أي محاولة رد الأخلاق إلى دوافع أنانية، مميزا الخير الأخلاقي عن الخير الطبيعي، فالأخير يتجه إلى تحقيق اللذة الخاصة بالفائدة، بينما الخير الأخلاقي هو القدرة على الإدراك بالحسّ الخلقي للأفعال التي تنال الاستحسان أو الاستهجان. من ثمة سحب التصرّور الهوبزي من مضمون الحاسة الخلقية، والابتعاد عن تفسير الأخلاق من منطلق الخير الطبيعي أو من الدوافع الأنانية والمنفعة الفردية أو اللذة والألم، وإثارة الخير للجموع وإن لم يخدمنا بصورة مباشرة. إنّ الخير الأخلاقي عند هاتشيسون يظل مستقلا عن أي منفعة شخصية، كالأب الذي يرغب في أن يجعل أبنائه سعداء بعد موته دون تقاسم معهم هذه السعادة.

نعلم بتصرّور شافيتسبري أنّ لكل مخلوق خير ومصلحة خاصة، أجبرته عليها الطبيعة بالبحث عنها بكل المزايا التي أتاحها له في صنعها، ونعلم أنّه يوجد بالفعل عند كل امرئ: الصدق والكذب، وأن صدقه يتمّ بتكوينه الطبيعي، لذلك إذا كان أيّ موضوع في عواطفه وانفعالاته غير موافق لتكويننا الطبيعي، يجب علينا بالضرورة احتواء سوئه، لأنّه سيكون على أيّ حال مؤذ لنا كما هو بالتأكيد مؤذ لآخرين من نفس جنسنا¹.

لذلك ففي بنية كل مخلوق شيء يشير إلى ما هو خارج ذاته، فإذا كانت بنيته من جنس ذكر، فهذا يدلّ على أنّ له ارتباط بأنثى، أي ثمة علاقة مشتركة يقرّها نظام الطبيعة لتشكيل موضوعات تتعايش وتحفّز بعضها بعضا².

للمخلوقات جميعا القدرة على اكتشاف ما يُسمّى الفضيلة أو الاستحقاق، والإنسان وحده قادر على تكوين مفاهيم عامة عن الموضوعات التي تتجاوز تأثير العاطفة إلى الأفعال ذاتها، وتناقضاتها التي تحضر للذهن عن طريق التأمل، ويتمّ الشعور بها لتصبح موضوع إعجاب أو لوم³. والشأن ذاته يخصّ الموضوعات

1- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.488.

2- Ibid., P.488-489.

3- Ibid., P.490.

العقلية أو الخلقية والموضوعات العامة للحسّ كالأشكال والحركات والألوان، فهناك بالضرورة آثار للجمال والقبح تبعاً لنسبها وترتيبها وموقع أجزائها¹.

الذهن وهو المتفرج الحصيف للأذهان الأخرى، لا يمكن أن يكون بدون عين وأذن لكشف التناسب وتمييز الصوت، أو محو كل المشاعر أو الأفكار السابقة، لا يمكنه أن يُفقد أي شيء دون عرضه للوم، إنّه يشعر بالنعومة والقسوة، المستحسن والمستهجى في العواطف، المتناسق والمتنافر كما في الأعداد الموسيقية أو في الأشكال الخارجية، أو في تمثّل الأشياء المحسوسة، ولا يمكنه أن يكتّم إعجابه ونشوته، أو نفوره وازدراءه... وهكذا، في كل الحركات والميول والعواطف والتوجهات والسلوكيات العديدة للمخلوقات في مختلف أجزاء الحياة، ثمة عدد من وجهات النظر أو إدراكات ممثلة للذهن تُميّز بسهولة الخير والشر تجاه نوع خاص أو عام، حيث تنطبق من جديد على القلب الذي يجب أن يؤثر - بشكل صحيح - على ما هو حق وعادل، وينفر من كل ما هو هشّ وفاسد، يصدّ كل عيب ونقص على ما هو جدير وخير².

إنّ ما رآه هوبز من تناغم للأخلاق والمصلحة الذاتية، يتراجع عنه شافيتسبري باتجاه المصلحة العامة، لتتخذ الفضيلة عنده بعداً حوارياً، إنّها قضية انعكاس متبادل عن طريق المشاركة الوجدانية بين الذوات، وتعتمد على نظرية التعاطف أو على فكرة "المشاهد الحصيف" "Judicious Spectator"، ودورها في تفسير أحكامنا الأخلاقية، ومدى استجاباتنا لسلوكيات وأفعال الناس الآخرين. لذلك تُعدّ فلسفة شافيتسبري في الأخلاق محور أعمال هاتشيسون، فقد انعكس اهتمامه بفلسفته ابتعاده عن الكالفينية، واجتذب إليه عدد من المعجبين في الفلسفة، ليس أقلهم دافيد هيوم - الذي تأثر بهاتشيسون في تصوّره الخلقي - وادم سميث الذي كان حينها طالبا عنده في الجامعة³.

وبالرغم من أنّ شافيتسبري تحدّث في مناسبات عن "الحاسة الخلقية"، سوى أنّه لم ينتبه إلى ما يقصده بهذه العبارة، على عكس هاتشيسون الذي قدّم لها تصوّراً كأحد النقاط الأساس في نظريته الأخلاقية، جادل فيها نظرية لوك التي تتعلق بأساس أفكارنا، إذ تعتقد اللوكية Lockean أنّ الأفكار ينبغي أن تكون مشتقة من التجربة، فكل نوع من الأفكار يتولد من التجربة على نحو منفصل. بينما ناقش هاتشيسون مطوّلاً هذه الفكرة، واعتبر أنّ الأفكار الخلقية فريدة من نوعها وغير قابلة للاشتقاق. لذلك إن أُرجم لوك أفكارنا حول العمليات العقلية والمشاعر إلى إحساس الانعكاس، فإن هاتشيسون أضاف الحسّ الخلقي كمصدر أفكارنا الخلقية⁴. لكن ما هي الفكرة التي نحصل عليها من "الحاسة الخلقية"؟

يتضح جواب هاتشيسون - باعتباره واحداً ممن تمسّك وأخذ بالبعد العاطفي في الأخلاق، إلى جانب اعتقاد شافيتسبري - في أنّ الأخلاق ليست سوى مسألة شعور لا معرفة، إذ أن ما نحصل عليه من الحاسة الخلقية هو مشاعر الاستحسان والاستهجان، ومشاعر حب خالص. وهكذا؛ فإنّ الأخلاق أساساً هي إحدى

1- Ibid.

2- Ibid, P.490-491.

3- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.503.

4- Ibid., P.504.

الكيفيات التي نشعر بها تجاه بعضنا بعضاً، بدل كيفيات الذهن التي نتمكّن بها من معرفة العالم. بذلك فقد أرجع هاتشيسون الجواب شأنه شأن شافيتسبري إلى المشاعر والنزعات الداخلية، موجّهاً تبريراً في وجه كل من هوبز وماندفيل بالقول إنّنا نتأثر بعواطف الخيرية المختلفة وليس فقط بالرغبات من أجل مصلحتنا، فنحن نستحسن الرغبات والميولات التي تقودنا إلى فعل الخير للآخرين، واستهجان الدوافع التي تتجه بنا إلى إيذائهم، لأنّ الرضا المعني بخيرية الآخرين له أساس حقيقي في الأخلاق، يجد مصدره في طبيعتنا البشرية، بينما تعتبر دوافع المصلحة الشخصية في حدّ ذاتها متضادة أخلاقياً.

وهكذا لا يوجد ثمة شكوكية خلقية بنظر هاتشيسون، فعلى الرغم من أنّ الاستحسان الخلقي هو ردّ فعل عاطفي تجاه العالم بدل إدراكه، ينشأ من معرفة طبيعتنا الخاصة، ولا يترك شكوكية لما هو لطيف أو بغض، بل يبعث دافعاً لفعل أحدها وتجنب الآخر. علمت الكالفينية أن الخطيئة الأولى حين أساءت بشدة لطبيعتنا، فكان من المحتمل التّظر إلى هذا التصرف بشكل صحيح لو تمكّنا من الانعتاق من سيطرة عواطفنا. لكن هاتشيسون بتحزّره من مذهبه اللاهوتي، كان يفرض هذه العقيدة، ويفضل الحديث عن العظمة الإلهية بدلا عن الخطيئة الأولى أو العذاب والموت والجحيم، مدافعاً عن عواطفنا الطبيعية باعتبارها ينابيع لفعل الخير، حيث يعمل الحسّ الخلقي على إقرار الأفعال الإيثارية وإنكار الأفعال القاسية دون مقابلتها بمصلحتنا الشخصية، أي إنّ ثمة شيء غريزي سابق على العقل قائم على المصلحة يدفعنا لحب الآخرين، بينما يوضح الذهن الطريق لبلوغ غايات معينة¹.

على هذا النحو؛ اعتقد بعض العلماء أنّ هاتشيسون كان رجلاً أخلاقياً واقعياً أكثر منه "عاطفياً"، وهذا يرجع إلى إعماله لقانون طبيعي يعود تاريخه إلى ما بعد بوفندوف إلى هوكر إلى سان توماس Pufendorf to Hooker to Saint Thomas. ومن المؤكد أنّ هاتشيسون قد حاول من وجهة نظره الخاصة توظيف بعض مفاهيم القانون الطبيعي، واعتبر القوانين والالتزامات والحقوق ضرورية للحياة الخلقية، ففي "بحث عن أصل أفكار الجمال والفضيلة An inquiry into the original of ideas of beauty and virtue"، قدّم تصورات بارعة مضمونها أنّ الأفكار زودتنا بها الحاسة الخلقية سواء كانت تعبيراً عن قوانين واقعية - طبيعية أم لا².

يعتبر هاتشيسون وهو العدو للدود للمصلحة الشخصية، أنّه عند التفكير في حواسنا الخارجية، نرى بوضوح أنّ إدراكنا للذة والألم لا تقوم مباشرة على إرادتنا، فوجود موضوعات قد لا يرضينا وإنّ يستجب لمصلحتنا، إنّما قبول بتكويننا الطبيعي للذة وتجنّب الألم، فأحدهما صُنع للسرور والآخر لعدم الارتياح³. والشيء ذاته يخصّ باقي مسرّاتنا وألمنا إلى جانب العديد من الأشياء الأخرى التي تسعدنا أو تقلقنا شأنها شأن الموضوعات المادية حينما تخترق أعضاءنا الحسيّة. وهكذا إذ نكون سعداء بإبداء ملاحظات دقيقة بخصوص قطعة معمارية أو لوحة فنية أو نظريّة أو فعل أو عاطفة أو طبع، وندرك أنّ هذه اللذة تنشأ

1- Ibid, P.504.

2- Ibid.

3- Ibid.

ضرورة من تأمل الفكرة التي تُطبع بها أذهاننا بكل ظروفها، على الرغم من أن بعض هذه الأفكار قد لا يوجد فيها شيء نطلق عليه إدراك حسي، والأفكار الأخرى التي نشعرنا باللذة تنبع من بعض الاتحاد والتنظيم والترتيب، وليس من الأفكار البسيطة كاللون والصوت...¹.

5- ختام:

يمكن، من خلال ما تمّ رصده، أن نميز الأخلاق مع أولئك الذين يؤكدون أنّها لا تتمّ سوى بالعقل باعتباره أعدل قسمة بين الناس، أو أنّها تستمد من الطبيعة البشرية ذاتها من وجدان وعاطفة وانفعال، كما أمكن أن نعثر عليها بالإيمان أو الاعتقاد حيث تتفق والإرادة الكاملة للإله. غير أنّ كل هذه التفسيرات والمعايير تُبَيِّن إلى حد ما أنّ الأخلاق شأنها شأن الحقيقة، لا تُميّز بالإيمان وحده ولا العقل ولا العاطفة، فبالرغم مما أحرزه العلم من تقدّم وما سبّبه من خلخلة من جانب الحواس، إلّا أنّنا مازلنا نؤمن حقا بتأثير الحواس. ولا تسعى هذه الورقة النّظر في العلاقة الجدلية للتفسيرات المقدّمة لأساس الأخلاق، بقدر ما تحاول تقديم قراءة في بعض أوجهها، فالمشكلة الخلقية مشكلة شائكة وعصيّة بأبعادها المختلفة وبعلاقاتها المتضاربة، والتي تلزمنا على الدوام بتناولها كلما رأينا فيها أنّ العالم اكتسح بعدا واحدا، بعدا خال من القيم.

1- Ibid., P.505-506.

لائحة المراجع:

باللغة العربية:

- 1- ابن رشد، أبي الوليد محمد: تهافت التهافت، تحقيق، سليمان دنيا، الطبعة الأولى، 1974.
- 2- رولز، جون: محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، تحرير، باربرا هرمان، ترجمة، ربيع وهبة، الطبعة الأولى، 2019.
- 3- اسبينوزا، باروخ: علم الأخلاق، ترجمة، جلال الدين سعيد، مراجعة، جورج كتورة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.
- 4- عبد الرحمان، طه: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط، 1، 2000م.
- 5- غوشيه، مارسيل: الدين في الديمقراطية، ترجمة، د. شفيق محسن، الطبعة الأولى، بيروت، 2007.

باللغة الأجنبية:

- 1- Deleuze, Gilles, Empirisme et subjectivité, Essai sur la nature humaine selon Hume, France, 1953.
- 2- Hume, David, The Essential Philosophical Works, Introduction by Charlotte R. Brown and William Edward Morris, 2011.
- 3- Schneewind, J.B, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, Cambridge University Press, 2003.

النزعة الإنسانية
في التأويلية الفلسفية

Humanism
In Philosophical Hermeneutics

أ. زهير بورحي

جامعة محمد الخامس
المغرب

Zouhir.bourha1992@gmail.com



النزعة الإنسانية في التأويلية الفلسفية

أ. زهير بورحي

ملخص:

نروم في هذه الورقة البحثية أن نقدم صورة عن النزعة الإنسانية كما تحددت معالمها في فلسفة هيدغر وهرمنيوطيقا غادامير، فهذا الأخير يرى في الخبرة التأويلية أساس الفهم الصحيح، غير أن هذه الخبرة لا تُدرك على حقيقتها إلا ببناء تصور جديد للنزعة الإنسانية، ومن هنا تظهر قيمة هيدغر في نظر غادامير؛ لأن صاحب "الوجود والزمان" وجد في تحليل علاقة الإنسان بوجوده نافذة يطل من خلالها على حقيقة الوجود، وهي النافذة التي رمت بأبصارنا إلى تصور جديد للنزعة الإنسانية، ظهر أنه هو الأساس الأصيل للخبرة التأويلية.

الكلمات المفتاحية: النزعة الإنسانية، التأويلية الفلسفية، الدازين، الوجود، الخبرة التأويلية.

Abstract:

"In this research paper, we aim to present a picture of humanism as defined in the philosophy of Heidegger and the hermeneutics of Gadamer. The latter sees interpretive experience as the basis of correct understanding, but this experience cannot be fully realized without building a new conception of humanism. Hence, the value of Heidegger appears in Gadamer's view; because the author of "Being and Time" found in the analysis of man's relationship to his existence a window through which he overlooks the truth of existence, which is the window that cast our eyes to a new conception of humanism, which turned out to be the authentic foundation of interpretive experience."

Keywords: Humanism, Philosophical Hermeneutics, Dasein, Existence, interpretive Experience.

1- مقدمة:

من المعلوم أن الأطروحة الأساسية في فلسفة هيدغر (M. Heidegger) تتعلق باستعادة النظر في الموضوع المنسي في تاريخ الفلسفة، وهو موضوع الوجود، وقد كشف عن هذه الأطروحة منذ السطور الأولى في كتابه "الوجود والزمان 1927" بقولته الشهيرة: "إن موضوع الوجود طاله النسيان" (Heidegger.1962, p.21)، ولأن سبب هذا النسيان في نظره هو تعلّق الفلسفة بالموجود العاقل الذي هو الإنسان دون اهتمام بالوجود الذي هو المقام الأصلي للإنسان، فإنه بات من الواضح أنه لا يمكن فهم حقيقة الوجود إلا بتحليل واقع وجود الإنسان، وهو تحليل ينطلق من قاعدة الوصف الفينومينولوجي للعلاقة الأصلية التي تجمع الإنسان بوجوده.

سيكشف هذا التحليل عن مسألة مهمة في سياق التحولات المعاصرة التي عرفت الهيرمنيوطيقا، وهي أن خبرة الإنسان بالوجود متغيرة بتغير تجاربه في الحياة، وهي تجارب تحتاج في اكتمالها إلى قفز فوق التاريخ، أما وأن الإنسان مرتبط بوجوده، فإن "تاريخ هذا الوجود هو ما يسند ويحدد كل حالة ووضعية إنسانية" (هيدغر. 2008، ص.46)، الشيء الذي ينعكس في نظر غادامير (H. G. Gadamer) على عملية الفهم والتأويل، بحيث إنه ليس هناك فهم نهائي أو تأويل موضوعي طالما أنهما مرتبطان بالأفق (horizon) التاريخي للإنسان. غير أن السؤال الذي لا بد أن يقض مضجع كل باحث في الهيرمنيوطيقا الفلسفية هو: أليس هناك مجال للتفاضل بين التأويلات؟ بمعنى آخر: ما طبيعة هذه الخبرة التي تنسجم مع ماهية هذا الإنسان الذي يؤتمن لفهمه وتأويله للأشياء؟

فالإشكالية التي نروم مقاربتها إذن في هذا العمل، تتمثل في بسط العلاقة بين النزعة الإنسانية والخبرة التأويلية بالرجوع إلى أساسها في فلسفة هيدغر وهيرمنيوطيقا غادامير، من أجل تمثل ذلك المنعرج الفلسفي الذي دشنه هيدغر في سبيل أن تستعيد الفلسفة بريقها المفقود منذ انزلاقها عن الموضوع الرئيسي في الفلسفة وهو موضوع الوجود، ومن أجل تمثل نتيجة هذا المنعرج على فهمنا للنزعة الإنسانية وما ترتب عليه من تحويرات غيرت من نظرنا إلى ذاتنا وإلى الآخر، كما غيرت من نظرنا إلى طبيعة العلوم الإنسانية وطريقة اشتغال الهيرمنيوطيقا. فما المقصود بالنزعة الإنسانية؟ وكيف توصل هيدغر إلى تصور جديد لها؟ وما هي انعكاسات هذا التصور على الخبرة التأويلية؟

لتحريك عناصر هذه الإشكالية وتوضيحها ارتأينا تقسيم هذا البحث إلى أربعة مباحث، تم التركيز في الأول منها على نقد هيدغر للفلسفات القديمة التي رسمت تصورها للنزعة الإنسانية، وذلك على أساس أن يُكسب مبحث الوجود مشروعته الفلسفية، أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه إلى منهج هيدغر في دراسة الوجود، ولأن هذا المنهج مأخوذ عن أستاذه هوسرل؛ فقد عملنا على تفسير نقد هيدغر لأستاذه حتى يُكسب المنهج الفينومينولوجي الأهلية الفلسفية المتوخاة منه، في حين تطرقنا في المبحث الثالث إلى ما كشف عنه المنهج من تحديد للعلاقة بين الإنسان ووجوده، فكان ذلك هو عصب التصور الجديد للنزعة الإنسانية، بينما تم تخصيص المبحث الأخير إلى انعكاسات هذا التصور على الهيرمنيوطيقا والخبرة التأويلية.

2- نقد النزعة الإنسانية في الفلسفة الحديثة:

يرى هيدغر أن عظمة الفلسفة بدأت مع الإغريق بطرح سؤال الوجود (question of Being)، لكنها سرعان ما أسدل عليها الستار وراء أجواء أخرى من العظمة تمثلت في نسيان الوجود، هذه الأجواء بدأت مع أفلاطون (Platon) باعتباره أول من حاد عن الوجود للبحث في الوجود؛ فأفلاطون خطأ الخطوات الأولى في جعل الوجود تابعا للذات العاقلة القادرة على رؤية المثل الموجودة في عالم متجّج (hiddenness) هو العالم الحقيقي، وعلى نهجه سارت كل الفلسفة الغربية في الانطلاق من العقل كماهية إنسانية. وبالتالي كان الخيط الناظم لمسار الفلسفة طيلة مراحل تشكلها هو البحث في الوجود ونسيان الوجود. هذا الوجود سيتحول بداية مع الفلسفة الحديثة إلى "ذاتية" أو "نزعة إنسانية" بلغت ذروة انتصارها أو خطرها، كما يرى هيدغر، في "النزعة التقنية" التي ألقت على الإنسان المعاصر بظلال من الحيرة والعجز واليأس والاعتراب عن العالم، وهو اغتراب يسهم الإنسان في نشره دون أن يتخلى عن زهوہ بنفسه أو يتشكك في كونه سيد ذاته (مكاوي، 1977، ص.25).

يهدف هيدغر إذن إلى إعادة الإنسان إلى عالمه بعد أن فقد صلته به، ساعيا إلى تحقيق التآلف مع الكينونة، وهذا هو التوجه العام للتأويلية الفلسفية (غادامير، 1997، ص. 12). غير أن هذا التآلف لا يمكن بلوغه إلا من خلال استعادة الإنسان لمهيته الحقيقية، تلك الماهية التي ضاعت بفعل الثورة الديكارتية التي دشنت تصورا جديدا للذات الإنسانية؛ فمنذ الكوجيطو الديكارتية، أصبح نسيان الوجود أمرا مشروعا إبستمولوجيا، حيث جرى اختزاله في تبعيته للفكر، حتى بات الفكر هو الضامن الوحيد لوجود الإنسان، وكأن الإنسان لا يكون إلا بقدر ما يفكر، وهو ما تجسده العبارة الشهيرة لديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود". لكن هيدغر يرى أن لهذا الاختزال تداعيات خطيرة، ليس فقط على المعرفة، بل على الإنسان ذاته، إذ أدى إلى حالة من الضياع الوجودي، وهو ما يعبر عنه بمفاهيم مثل: النسيان، السقوط، الانحطاط، الغياب، والاعتراب. فجذر المشكلة، وفقاً لهيدغر، يكمن في أن الإنسان بدل أن يعي مكانته الأصلية داخل الوجود، بدأ يتوهم أنه هو صانع الوجود ذاته، مما أدى إلى ابتعاده عن حقيقته الوجودية وانفصاله عن الكينونة.

يتجلى أمامنا هنا فكر لا يتردد في إعلان هويته منذ البداية، أو على الأقل إبراز بعض ملامحها الأساسية، إنه فكر لا يجد حرجا في التصريح بأنه جاء ليريك استقرار الإنسان، ويزيحه عن مركزه، ويفكك ما يظنه نتاج إرادته وتاريخه وتديبر عقله، كما يسعى إلى تقويض تلك الهالة التي أحاطت بها النزعة الإنسانية وميتافيزيقا الذاتية¹. لذلك، يتجه هذا الفكر نحو تفكيك سلطة الذات المتعالية (transcendence)، وإعادة الإنسان إلى ماهيته الأصلية، في مسار يمهد لتجاوز الميتافيزيقا بشكل جذري (الدواي، 1992، ص.44).

1- يرى غادامير أن اتجاه هيدغر في تقويض الميتافيزيقا الغربية عن طريق الاحتكام إلى سؤال الوجود، يجعل من نشه هو سلفه الحقيقي وإن لم يظن إلى ذلك. ويقصد غادامير بذلك أن الأهداف المتضمنة في الوجود والزمان هي توسيع للنقد الجذري الذي وجهه نشه للأفلاطونية ليشمل تراث الميتافيزيقا الغربية. وبالتالي فما يسميه هيدغر بالمنعطف لم يكن انطلاقة جديدة. (غادامير، 2007، ص.358).

والمشكلة المطروحة هنا هو كيف يمكن بناء نزعة إنسانية في ظل فكر يصحّ بأنه جاء لنقد النزعة الإنسانية، ويكشف عن مسعاه في تقويض مركزية الإنسان. والحق أن هيدغر كان فاطن لهذه المعضلة؛ فهو القائل: "بهذا المعنى يكون الفكر الذي يعلن عن نفسه في الوجود والزمان فكراً ضد النزعة الإنسانية" (هيدغر، 2008، ص 57)، ويقصد بذلك أن معنى "النزعة الإنسانية" ارتبط بمدلول واحد وأحادي يجعل كل تصور خارج هذا المدلول هو تصور خارج النزعة الإنسانية.

لقد تبلورت ماهية النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي الحديث، بوصفها ذلك التيار الفكري الذي يتخذ من الإنسان -كذات عاقلة حرة ومريدة- محورا لتفكيره، فيخصّه بمرتبة عليا في العالم (الدواي، 1992، ص 191). وفقاً لهذا التصور، نُظر إلى الإنسان كجوهر ميتافيزيقي يحاكي مقام الإله؛ فهو كيان واعي ومفكر، ينتج المعنى، يؤسس القيم، يؤثر في الأشياء، ويوجه مسار التاريخ. وبهذا المعنى، تركز النزعة الإنسانية على جعل الذات محور المعرفة والمقياس الأساسي لإنتاج المعنى، كما أنها تمجد العقل وترفعه إلى مرتبة الأسطورة، مما يجعله المرجع الحاسم للمعرفة، والوجود، والقيم (الشيكور، 2015، ص 17). غير أن هيدغر يشير إلى أن هذا الفهم السائد للنزعة الإنسانية قد قيّد الفكر، إذ حصر ماهية الإنسان في تصور محدد أطلق عليه اسم "النزعة الإنسانية"، وهو ما جعل أي محاولة لإعادة التفكير في الإنسان من خلال الإنصات لحقيقة الوجود تقع خارج التصنيفات التقليدية. وهذا التقييد لا يمنع فقط طرح العديد من الأسئلة الجوهرية التي ينبغي التفكير فيها، بل يضيف أيضاً إشكالية أخرى تتعلق بإطلاق التسميات على الفكر، مما يضاعف من درجة التيه عن البحث في حقيقة الوجود¹. ولكن كيف يمكن أن نعيد التفكير مع القدماء في صحة أفكارهم دون أن نستحضر مسمياتهم؟

يعيد هيدغر التفكير في مدلول للنزعة الإنسانية يحفظ للإنسان ماهيته ويبقي عليه داخل عنصر الوجود، وهو أن تقوم النزعة الإنسانية على إنسانية الإنسان من حيث هو مرتبط بوجوده، مما يستوجب التشكيك في تلك الماهية التي تأطر داخلها الإنسان بوصفه "كائن عاقل" أو "ذات واعية متعالية"، وهو تشكيك نابع من حقيقة أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يختص بنمط من الكينونة لا يتاح لكائن غيره، وهو نمط الانشغال برعاية الوجود (solisitude)، فيكون بذلك الإنسان راعي الوجود؛ أي أنه هو الوسيلة الوحيدة التي من خلالها يكشف الوجود عن نور حقيقته (هيدغر، 2008، ص 57).

إن هذا التحديد لعلاقة الإنسان بوجوده من حيث هي كينونة يختص بها الإنسان، سيكون هو أساس النزعة الإنسانية عند هيدغر، غير أن هذا الأساس كان هو نفسه نتيجة مشروع هيدغر في البحث عن حقيقة الوجود كموضوع رئيسي للفلسفة، فما هو منهجه في هذا الكشف عن حقيقة الوجود؟

1- يرى هيدغر أن الفلسفة خاصة في العصور الحديثة تحولت إلى انشغال بنفسها تحت ضغط الطلب العمومي، مما أسقط اللغة في خدمة الوظيفة التوسيطية الوضعية التي تجعل كل شيء في متناول الكل، فيتحوّل هذا "المسمى" السائد أو الشائع إلى سلطة ديكاتاتورية العمومية. تحدد مسبقاً ما هو قابل للفهم، وما ليس كذلك وينبغي إقصاؤه. فضلاً عن ذلك فإن هذه النتيجة التي وصلت إليها اللغة راجعة إلى تلك النزعة الإنسانية الوهمية التي بموجبها تكون اللغة خاضعة لإرادة الإنسان، وكأنها وسيلة من وسائله التقنية. ويجب أن نذكر أن هذا التعالق بين الفكر والوجود من خلال اللغة جعل التفكير في ماهية اللغة يحوز أهمية خاصة في فلسفة هيدغر. (هيدغر، 2008، ص 48-49).

3- الأهلية الفلسفية للمنهج الفينومينولوجي:

في إحدى مراسلاته الفلسفية عام 1962، أقر هيدغر بأن قراءته المبكرة، عام 1907، لكتاب فرانز برنتانو (Franz Brentano) حول المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو، كانت لحظة مفصلية في مساره الفكري، إذ شكلت الشرارة الأولى التي قادت إلى الانشغال بمسألة الوجود. غير أن المنهج الفينومينولوجي، الذي طوره أستاذه إدموند هوسرل (E. Husserl)، والذي كان بدوره متأثراً ببرنتانو في مفهوم القصدية، هو الذي ساعده على بلورة هذا الاهتمام وتعميقه (الدواي، 1992، ص. 45). لكن رغم إعلان هيدغر تبنيه للمنهج الفينومينولوجي في الكشف عن حقيقة الوجود، فإنه لا يسير على خطى هوسرل، بل يعتبر فلسفته امتداداً لتاريخ نسيان الوجود وتشويه لماهية الإنسان؛ فبينما تهتم فينومينولوجيا هوسرل بدراسة الظواهر كما تتبدى في الزمان والمكان، فإنها، في سعيها لاستخلاص معرفة يقينية، تقوم بتحويل هذه الظواهر إلى جواهر خالصة، مما يجعلها تنحصر في نطاق الوعي بدل أن تكون منفتحة على العالم (بن سباع، 2015، ص. 10).

ويشير غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" إلى أن الفيلسوف يورك كونت¹ (paul Yorck von Wartenburg 1835-1897) بانتباهه إلى أن هوسرل جعل من العالم (الوجود) تابعا للذات، وبدعوته إلى أن تُفهم عناصر الذات من تخيل وإرادة ووعي بوصفها نتاج للعالم وليس العكس، هو ما حفّز هيدغر لوضع أفكار هوسرل موضع نقد (غادامير، 2007، ص. 354).

تعتمد فينومينولوجيا هوسرل على تقنية الاختزال الفينومينولوجي² (la réduction phénoménologique) التي تقوم على تعليق الحكم على الوجود الواقعي، أو ما يعرف بـ"الأبوخية L'époché" حيث يتم وضع كل وجود بين قوسين، ليتم اختزال كل شيء داخل الوعي الخالص، ومن ثم البحث في جواهر الأشياء بمعزل عن وجودها الفعلي (نبهة، 1997، ص. 36). وبخطوة جذرية، يسلط هوسرل الأبوخية حتى على الوجود المادي للجسم، أي الجسم الخاص بالذات المدركة، فلا يبقى سوى الوعي الخالص أو الذات المتعالية التي تقف خارج العالم (Gadamer, 2005, p. 134). وهذا ما جعل جان غراندان (Jean Grondin) يرى أن فينومينولوجيا هوسرل تنطوي على شكل من المثالية المطلقة (Grondin, 1999, p. 116).

بذلك يصبح الوعي الخالص العنصر الوحيد الذي لا يخضع للاختزال الفينومينولوجي، فهو نقطة الانطلاق في التحليل ونهايته، مما يعني أن هوسرل جعل الوجود رهيناً بالذات ووعياها الخالص. لكن هذه المقاربة لا تحقق الغاية التي يسعى إليها هيدغر، إذ يرى أن فهم الوجود (understanding of Being) لا يمكن

1- لقد خصّه هيدغر بمبحث في كتابه "الوجود والزمان"، راجع ترجمة فتحي المسكيني، ص 680.

2- الاختزال الفينومينولوجي يمر بمرحلتين: في الأولى يتم تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، وبه يتسنى لنا التركيز عليها كظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تتبدى للوعي. أما في المرحلة الثانية، فإننا ننظر إلى هذه الموضوعات في كليتها وماهيتها لا في جزئيتها وعرضيتها، وذلك معناه أننا نضع الجزئيات العرضية للظواهر بين قوسين لكيما نخلص إلى الماهيات التي بها يكون الشيء كما يجب أن يكون، ويطلق على هذه الخطوة الرد الماهوي Eidetic réduction. (عادل، 2007، ص. 195).

أن يتم إلا من خلال الوجود ذاته، وأن خبرتنا المباشرة بالوجود تسبق الأفكار التي نصوغها عنه. وفقاً لهيدغر، فإن مشروع هوسرل، رغم سعيه إلى إرساء الفلسفة والمعرفة على أسس صارمة تقود إلى اليقين، يظل امتداداً لمشروع ديكرت في جعله الوجود متوقفاً بالكامل على الذات الترنسندنتالية، دون أن تكون هذه الذات نفسها متجذرة في أي أساس وجودي مستقل. ونتيجة لذلك، يصبح من غير الممكن الحديث عن وجود حقيقي للعالم خارج الإطار الذي تضفيه عليه الذات. وهذا، في نظر هيدغر، يكشف عن نزعة ميتافيزيقية خفية، تعيد إنتاج نفس الإشكاليات التي حاول هوسرل تجاوزها (عادل، 2007، ص. 204-207).

ومن هنا ظهرت تلك الرغبة في تخلص المنهج الفينومينولوجي من شوائب المذهب، حتى يصلح منهجاً وصفيًا لنمط وجود الإنسان يفضي إلى الكشف عن معنى الوجود (meaning of Being)، وبالتالي فعندما يصرح هيدغر في الفقرة السابعة من "الوجود والزمان" التي تحمل عنوان: "المنهج الفينومينولوجي في البحث"، حيث يبين أن "الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا" (هيدغر، 2012، ص. 86)، فهو يؤكد بذلك على ضرورة الانطلاق من وقائعية الإنسان ووقائعية الوجود الذي هو سابق على كل شيء.

وما يقصده هيدغر صراحة هو أن نعيد ترتيب الأمور على حقيقتها، وهو الترتيب الذي يحتل فيه الوعي أو "الأنا أفكر" المرتبة الثالثة؛ لأن الوعي هو وعي الإنسان، وهذا الإنسان يحتل موقعا في العالم، أي أنه يمارس خبرة مباشرة بالعالم؛ أو يمكن القول: إن الوجود أولاً ثم وجود الإنسان ثانياً ثم وعي الإنسان بوجوده ثالثاً. وليس هذا ترتيباً اعتباطياً بل إنه في إطاره تنتظم عملية البحث طيلة صفحات الوجود والزمان؛ وكأن هيدغر يقول: إن كل محاولة لخلق تصور للإنسان معزولاً عن وجوده ستنتهي بنا إلى فهم مزيف للإنسان، وبالتالي نزعة إنسانية مزيفة؛ فالإنسان كائن موجود، مرتبط بوجوده قبل أن يكون كائناً مفكراً، وفكّ هذا الارتباط يحول الإنسان إلى كائن ميتافيزيقي أو ذات متعالية تتوهم أنها خارج الوجود، أو أنها صانعة الوجود، تزعم أن لها السيطرة التامة على كل ما يمثل أمامها. وقد تحوّل هذا الزعم طيلة تاريخ الفلسفة الغربية، خاصة في العصر الحديث، إلى حقيقة دفعت بالإنسان إلى أن يصنع مقاسات وهمية خرجت به من طور الوجود الأصيل إلى الوجود المنحط. إن الكشف عن حقيقة الوجود إذن، لا يتم إلا على قاعدة الوصف الفينومينولوجي لهذا الارتباط بين الإنسان ووجوده، أي أن ننظر إلى الإنسان على أنه كائن مؤتمن على رعاية حقيقة الوجود والمصدر الوحيد للكشف عنها (الدواي، 1992، ص. 46).

وهذا ما دفع بهيدغر في خطوة منهجية إلى طرح إشكال يحمل في طياته إشارة إلى أن التصورات التي رسمت فهمنا للكائن والكيونة ابتعدت بنا عن فهم حقيقة الوجود، وهو: من أي كائن ينبغي استخلاص معنى الوجود؟ (هيدغر، 2012، ص. 56). ونحن بدورنا نتساءل عن طبيعة هذا الكائن الذي ائتمنه هيدغر على كشف حقيقة الوجود. أليس هو الكائن نفسه الذي تكرر في النزعة الإنسانية الحديثة بأنه كائن عاقل أو ذات واعية؟

يجيبنا هيدغر بأن الكائن الذي يعول عليه في الكشف عن معنى الوجود ليس هو الموجود الذي تحوّل في التقليد الحديث إلى نزعة ذاتية، أي تلك الذات التي تعتقد أن جوهرها يكمن في الفكر. بل إن الكائن المقصود عنده هو ذلك الذي يتحدد جوهره بالوجود في العالم (Being in the world)، وهو كائن يتساءل

عن الكينونة انطلاقاً من أوضاع ومشاريع ملموسة، مستنداً إلى حقيقته الفانية وحدوده الزمنية (نبية، 1997، ص. 09). وفي هذا السياق، نستحضر قولة هيدغر: "إن هذا الكائن الذي نعتمد عليه، والذي هو نحن أنفسنا في كل لحظة¹ (in each case mineniss)، والذي يمتلك إمكانية التساؤل عن الكينونة، نطلق عليه اسم الدازين² Dazein. (هيدغر، 2012، ص. 57).

يتضح إذن أن مشروع هيدغر في الكشف عن معنى الوجود يتمثل في الانتقال من "الذاتية" إلى "الدازين"، من "الأنا أفكر" إلى "الأنا أوجد"، ومن "نظرية المعرفة" إلى "الأونطولوجيا الواقعية". وهو بذلك يسعى إلى قلب الكوجيطو الديكارتي؛ فبدلاً من القول "أنا أفكر إذن أنا موجود"، يرى أن التعبير الأدق هو "أنا أفكر ما دمت موجوداً"، لأن الأساس الذي يستند إليه الدازين هو الوجود وليس الفكر، حيث إن "الأنا أفكر" ليس سوى أحد الأشكال الممكنة لـ "الأنا أوجد" (المسكيني، 2005، ص. 130).

إن الدازين ليس مجرد شعور أو وعي كما حددته الفلسفة الحديثة، بل هو أسلوب في الوجود يعيشه الإنسان. وبهذا المعنى، يصبح كل فرد مشروعاً أنطولوجياً، حيث يتجلى وجوده وفق نمط معين من الكينونة، وهو ما يحدد ماهيته. ومن هنا، يضعنا هيدغر أمام الفكرة الأساسية في الوجود والزمان، وهي أن الإنسان لا يدرك وجوده من خلال التفكير في ذاته، كما افترض ديكارت ومن بعده هوسرل، بل يكتشفه عندما يتفاعل مع واقعه اليومي ويسائل ظروفه الراهنة، التي تشكل إطار وجوده في كل لحظة.

4- نتائج تحليل علاقة الإنسان بالوجود:

أسفر التحليل الفينومينولوجي للوجود الإنساني، من خلال تأمل الحياة اليومية، عن نظرية كان لها تأثير عميق في مجالات الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية. هذه النظرية تؤكد أن انشغال الدازين بحياته اليومية يحدث داخل الزمن الذي يعيشه، مما يعني أن الإنسان لا يُعرّف أساساً بوصفه كائناً مفكراً، بل باعتباره كائناً زمانياً متناهيًا (هيدغر، 2012، ص. 579). لكن من الضروري الإشارة إلى أن مفهوم الزمن هنا لا يُفهم بالمعنى الظرفي؛ أي أن الإنسان لا يوجد في الزمن كما توجد الموضوعات الطبيعية، بل إن وجوده زمني بمعنى أكثر جوهرية، حيث يستمد الإنسان من الزمن نفسه نمط وجوده، وليس مجرد كيان يشغله كما تفعل الأشياء في العالم (المسكيني، 2005، ص. 131).

1- يقف فتحي المسكيني عند مصطلح "في كل لحظة" بالشرح والتفسير معتمداً على ثراء اللغة الألمانية، وفي هذا الشرح يرى أن هذه العبارة هي ما قاد هيدغر إلى استكشاف مصطلح "اليومية". أما فيما يخص العبارة نفسها فهي لا تحيل على "الأبدية" ولا على "الديومة"، وإنما على ما تحيل عليه لفظة "الحال" العربية؛ أي الحال الذي يكون عليه الدازين كمط من الوجود يخصه هو، لكن هذا الوجود الخاص لا يتحقق إلا عندما يتم التخلص من سلطة "اليومي". للتوسع، (المسكيني، 2005، ص. 115).

2 يكتب ألفريد دنكر في كتابه "المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر" مقابلاً إنجليزيا للدازين هو being / there أي الموجود هناك، يقول: "إن مصطلح الموجود هناك في كتاب الوجود والزمان هو بيئة شكلية على الموجود المتميز عن بقية الكائنات الأخرى بحقيقة أنه من حيث وجوده هو يضع هذا الوجود موضوع تساؤل، فالموجود هناك (الدازين) هو طريقة في وجود الموجودات الإنسانية، وماهية هذا الموجود يحددها وجوده وبنيتة الوجودية". وفي السياق نفسه يرى مايكل أنوود في كتابه "معجم هيدغر" أن الدازين في الوجود والزمان يشير إلى كل إنسان حتى وإن كان إنساناً ليس أصيلاً، لكن هيدغر سيميز لاحقاً الدازين عن الإنسان؛ فالدازين ليس إنساناً إنما هو علاقة بالوجود يحققها الإنسان وقد يفقدها". (غادامير، 2007b، ص. 17).

إن نمط الوجود الخاص بكل إنسان هو إذن نمط مشروط بالزمان، مما يجعل الزمن عنصراً جوهرياً لا يمكن تجاوزه في تشكيل فهمنا للعالم. وبالتالي، فإن طريقتنا في التوجه إلى الأشياء يجب أن تُقاس انطلاقاً من هذا الأساس؛ أي أن الفهم ليس مجرد عملية تقنية تمارسها ذات مفكرة، بل هو بنية وجودية تتحدد بالزمان باعتباره الأفق الذي يتحقق فيه الفهم. وقد أدرك غادامير أن هذا الشرط الوجودي، الذي يسبق أي نشاط فكري، يكشف عن محدودية النزعة التاريخية وسذاجتها، وهي النزعة التي تشكل جوهر التأويلية الكلاسيكية، كما أن هذا الفهم يبرز قصور جميع المدارس التي رأت في المنهج التاريخي وسيلة لتحقيق الموضوعية العلمية، من خلال محاولة إعادة إنتاج الإبداع كما حدث في الأصل، أي عبر استعادة الشروط التاريخية التي أحاطت بالموضوع لحظة نشأته. هذه النزعة التاريخية تتسم بالسذاجة؛ إذ إنها تعترف بأن معنى الأثر يرتبط بظروفه الزمنية وسياقه التاريخي، لكنها تغفل أن الإنسان نفسه كائن تاريخي وزماني. وبهذا، تفترض أن الفهم والتأويل مجرد أدوات منهجية تتيح للذات التحرر من واقعها وظروفها التاريخية، مما يمكنها من استعادة الموضوع ككيان ثابت. وقد وجدت هذه النزعة في مفهوم "التجانس الروحي" وسيلة لتحقيق الموضوعية في المعرفة التاريخية والعلوم الإنسانية بشكل عام. في المقابل، قدم هيدغر رؤية مختلفة، حيث استبدل مفهوم "التجانس" بمفهوم "الانتماء" (the belonging-to)، موضعاً من خلال تحليله الوجودي للدازين أن ارتباط الإنسان بتاريخه، وتعلقه بوجوده، هو الأساس الذي يمكنه من استيعاب الماضي واستحضار (envisage) آثاره ذهنياً (غادامير، 2007، ص. 363).

لقد اتضح جلياً أن العنصر الأول الذي لا يجب أن نتعداه في تحديد النزعة الإنسانية الحقة هو عنصر الزمان كأفق نسبي فيه، لكن هذه الزمانية لا يمكن فهمها بشكل دقيق إلا من خلال استحضار بُعد أنطولوجي يجمع بين الحضور والغياب، أو بين الوجود والعدم، وهو بُعد الموت أو الفناء. في هذا السياق، يتمسك هيدغر بفرضيته الأساسية: أن الموت هو الشرط الأصلي الذي يحدد نمط وجود الدازين في الزمان (المسكيني، 2005، ص. 131). لتوضيح هذه الفكرة، يستعين هيدغر بمصطلح الإحداق¹ (Bevorstehen) ليثبت أن الإنسان يدرك دائماً أن الموت وشيك، فهو يحدّق ويتربص به باستمرار، مما يجعل وجوده محكوماً بالموت. من هذا المنطلق، يجادل هيدغر الفرضية الديكارتية القائلة بأن الإنسان قادر على الشك في كل شيء باستثناء كونه يفكر؛ حيث يرى أن الفكر ليس اليقين المطلق، بل مجرد يقين ظاهري مقارنة بيقين الإنسان بوجوده، وبذلك، يكون الوجود سابقاً على الفكر، بل إن "يقين الكوجيطو بوجوده لا يعدو أن يكون يقيناً سطحياً إذا ما قورن بيقين الدازين بفنائهم" (هيدغر، 2012، ص. 458).

الفكرة المحورية هنا هي أن الموت، وفقاً لهيدغر، لا يقتصر على كونه مجرد لحظة تنعدم فيها الحياة في النهاية، إذ إن تصويره بهذه الطريقة لا يعدو كونه توصيفاً للحظة زوال كائن حي، وهو منظور بيولوجي

1- إلى جانب مفهوم "الإحداق" يركز هيدغر على مفهومين آخرين لشرح كوجيطو الفناء وهما "الاستباق" و "الفوات"؛ فالاستباق هو ذلك الاستحضار المسبق لشيء لم يقع بعد؛ أي أنه استحضار للموت كإمكانية حاضرة على الدوام، إنه ضرب من اليقين بالموت بوصفه حركة في الزمان نحو النهاية، أما الفوات فهو ليس صفة لشيء مضى أو ولى، بل هو في دلالته الأنطولوجية واقعة مستقبلية تجعل الموت حاضراً في أذهان الدازين ومنه يستقي معنى وجوده؛ ومنه يكون استباق الفوات هو انشغال بالوجود قبل أن يفوت الأوان. للتوسع أنظر: (المسكيني، 2005، ص. 133).

وفيزيولوجي ينطبق على كل شيء عدا الدازين. ورغم أن هذا التصور قد يكون مفيداً في الإحصاءات المتعلقة بطول العمر لدى الكائنات الحية، وربط الحياة بمسارات النمو والتكاثر، إلا أنه لا يضيف شيئاً إلى التحليل الأنطولوجي، طالما أنه ينتهي إلى القول بأن كائنًا ما لم يعد موجودًا لأنه فقد حياته. لكن إذا كان الموت يمثل "طريقة في الوجود" ينخرط فيها الدازين بمجرد انوجاده، فإن ذلك يعني أن الموت ليس حدثًا يقع في نهاية الحياة، بل هو جزء لا يتجزأ من الحياة نفسها. بناءً على ذلك، لا يكون الموت بالنسبة إلى الدازين مجرد شيء مستقبلي لم يحدث بعد، بل هو إمكانية تحقق به في كل لحظة، وهو ما تعبر عنه عبارة هيدغر: "ما أن يولد الإنسان حتى يكون مسنًا بما يكفي كي يموت" (هيدغر، 2012، ص. 444).

من خلال إدراك هذه الحقيقة، حقيقة أن الموت ليس مجرد نهاية، بل هو شرط أساسي لفهم حقيقة الوجود ذاته، يصبح فهم حقيقة الفهم أمرًا ممكنًا؛ إذ إن وعي الدازين الدائم بإمكان موته وتقبله لهذه الحقيقة بشكل جذري يجعله يعيش في حالة من "الهم" و"القلق"¹ الوجوديين، وهو قلق يدفعه إلى مساءلة ذاته باستمرار بحثًا عن معنى وجوده، وهذا الصراع الداخلي مع إمكانية الموت هو ما يولد لدى الدازين إرادة أصيلة لعيش وجوده بصدق، ويحثه على العودة إلى تراثه لاستقاء إمكانياته الأصيلة، بل إن ما يسميه هيدغر "الكينونة الحرة إزاء الموت" (Being Towards Death)، هو ما يجعل الدازين يواجه ذاته مباشرة، ويدرك حدوده، ويتقبل قدره، ويكون منفتحًا على تناهيه، مما يجعله واعيًا بتناهي فهمه للعالم، وبهذا، تصبح كل معرفة حقيقية معرفة بالذات أولاً (هيدغر، 2012، ص. 658).

أما النتيجة العميقة التي يستخلصها هيدغر من مفهوم التناهي فهي أن الفهم لا يمكن إدراكه بشكل صحيح طالما بقينا أسرى للكوجيطو الذي يحصر الإنسان في نطاق الفكر، أو تحت تأثير شعار التنوير الذي يدعو إلى التحرر من كل الأحكام المسبقة. فالتناهي، بقدرته على ترسيخ الإنسان في الوجود وإثارة قلقه الأساسي تجاه ذاته، يدفعه نحو تشكيل مستقبله، بحيث يصبح كل فهم مشروعًا يتجلى ضمن أفق زمني معين. وهذا يعني أن الفهم ليس مجرد قدرة فكرية أو مهارة منهجية تُكتسب، بل هو جزء لا يتجزأ من كينونتنا، إذ يولد معنا منذ اللحظة التي نعي فيها مصيرنا ونشرع في تشكيل مستقبلنا (غراندان، 2017، ص. 42). وبناءً على ذلك، فإن الفهم مشروط بأحكام مسبقة تنبع من طبيعته ذاتها، وهي ضرورة لتحقيقه، وأي محاولة للتخلص منها لن تؤدي إلا إلى جعلها تعمل في الخفاء، وإلى هذا يشير غادامير بقوله: "إن عقلنا الإنساني يوجد دائمًا ضمن شروط تاريخية محددة، مما يجعل الأحكام المسبقة للفرد جزءًا من حقيقته التاريخية" (غادامير، 2007، ص. 16).

1 القلق بمعناه الأنطولوجي لا يؤخذ في جانبه الوجداني المرتبط بالخوف؛ فالقلق والخوف رغم أنهما لا يفترقان من حيث المبدأ لأن كلاهما ينبثقان في تيار من التجارب المعيشة، إلا أن دافع الخوف هو متقطع داخل هذا التيار تبعًا للانفعالات، أما القلق فهو غير مفصول عن الدازين من حيث هو طريقة في الوجود، وهذا ما يقصده هيدغر -في نظرنا- بقوله: "أما القلق فهو ينبعث من صلب الكينونة في العالم من حيث هي كينونة ملقى بها نحو الموت" (هيدغر، 2012، ص. 596).

5- الخبرة التأويلية في ظل النزعة الإنسانية الأنطولوجية:

الإنسان كائن تاريخي متناهي. هذه الحقيقة ستغير مصير التأويليات؛ إذ سيتبين أن كل المعايير التي تحدت في التأويلية الكلاسيكية بأنها أساس الفهم الصحيح تستند إلى أساس ميتافيزيقي؛ وهو أن الإنسان من حيث هو كائن مفكر، حائز على قدرات متعالية تمكّنه من القفز فوق التاريخ لاستعادة المعنى الحقيقي للموضوع. وعلى نفس الأساس الميتافيزيقي تم تصوير هذا المعنى بأنه نتاج ذات إنسانية مهيمنة ومتحكمة في منتوجها تحكّمًا كليًا، ومن ثم نُظر إلى المعنى بأنه هو القصد الكامن في ذهن هذه الذات، ويجب صياغة قواعد منهجية لاستعادته. إن رهن الخبرة التأويلية بقصد المؤلف يحولها إلى محاكاة وهمية لخبرة المؤلف، ويتجلى هذا الوهم في أن أصبحت الخبرة الإنسانية معطى موضوعي مشابه للظاهرة الطبيعية القابلة للقياس والتكرار. كان هذا هو الخطأ الذي وقع فيه دلتاي (Wilhelm Dilthey 1833-1911) الذي بالرغم من تأسيس مشروعه على التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، إلا أنه بربطه التأويل بقصد المؤلف يكون قد أغفل الطابع التاريخي للخبرة، وبالتالي حقق أهداف العلم الطبيعي دون سابق وعي بأن طبيعة الحقيقة في العلوم الإنسانية مغايرة في طبيعتها لحقائق العلوم الحقة. (Grondin, 1999, P. 57)

من هنا، سيقدم غادامير رؤيته للخبرة، مستعيدا جذورها الوجودية والتاريخية، حيث تصبح الخبرة أكثر من كونها مهارة تقنية أو فعالية منهجية، إنها تمثل الحكمة التي يراكمها الإنسان في تفاعله مع وجوده ومع الآخرين الذين يشترك معهم هذا الوجود، إنها أقرب إلى ذلك الشخص الذي أمضى حياته في التعامل مع الآخرين حتى اكتسب قدرة عميقة على فهمهم (عادل، 2007، ص. 231). إنها تمثل جوهر الطبيعة التاريخية المتناهية للإنسان؛ لأن صاحبها بقدر ما يراكم تجارب تؤهله للفهم بقدر ما يصل إلى الحقيقة القائلة: "لا وجود لحقيقة نهائية". إنها إذن صفة ذلك الكائن المنفتح الذي بفضل تعدد تجاربه وحكمته المكتسبة، يظل مستعدًا لاستقبال تجارب جديدة والتعلم منها باستمرار؛ ومثل هذا الكائن لن يزعم أو يدّعي امتلاكه للحقيقة؛ فهو يدرك حدوده ويدرك أن معرفته مهما ارتقت فإنها تظل غير مكتملة وغير نهائية.

وليس من قبيل الترف الفكري أن يستشهد غادامير بالتراجيديا الإغريقية وقول أسخيلوس: "تألم لكي تتعلم" (غادامير، 2007، ص. 476)، وإنما إشارة تأكيدية على أن الخبرة لا تكتسب على نحو اعتيادي من الحياة اليومية، وإلا ستصبح الخبرة ظاهرة عامة، أو درس قابل للتلقين، إنها تتعدى كل ذلك لتتجسد في تلك التجارب القاسية والمحفوفة بالمخاطر التي يخرج منها صاحبها ببصيرة أقوى ونضج أكبر. إنها ذلك التراكم لمشاعر الإحباط وخيبة التوقع، وانكشاف الوهم، والألم، والاحتقار، والأسى، وعلى رأس كل ذلك المعاناة؛ فمن خلال المعاناة يدرك الإنسان حدود وجوده، ويعي محدوديته وتناهيته.

تتجلى الخبرة الحقيقية إذن في الإنسان الذي يدرك أن فهمه عرضة للخطأ، فيسعى دائمًا إلى مراجعة منطلقاته، وتنقيح أفكاره، وإعادة النظر في أحكامه. بل إنه يتبنى قناعة عميقة بمحدوديته، وباستحالة بلوغ حقيقة مطلقة في بحثه المعرفي. ولهذا، يرى غادامير أن الخبرة هي "خبرة بالتناهي" (غادامير، 2007، ص. 477)، أي إدراك الإنسان أنه ليس سيدًا على الزمن، ولا يملك المعرفة في كمالها، ولا يستطيع التحكم في المستقبل. فالإنسان ذو الخبرة هو من يعي حدود توقعاته واستباقاته، ويدرك هشاشة الخطط البشرية،

ومع ذلك، لا تقوده هذه المعرفة إلى التصلب والانغلاق، بل تدفعه إلى الانفتاح على آفاق جديدة من التجربة والفهم. من هذا المنطلق، لا تتحقق الخبرة في بلوغ معرفة نهائية، بل في الانفتاح الدائم على إمكانيات جديدة للفهم، تتولد من داخل الخبرة ذاتها (عادل، 2007، ص. 328).

ترتبط على ما سبق، يبقى أن نشير إلى مسألة مهمة في التأويلية الفلسفية، وهي أن الفهم لم يعد مجرد عملية موضوعية تسعى إلى ملاحقة المعنى داخل النص الأدبي أو العمل الفني، أو استقصائه داخل نوايا المؤلف بالاستناد إلى الشروط التاريخية لعصره لفهم مقاصده، بل أضحت فهما تاريخيا متناهما، يتلقى المعنى ضمن شروط الحاضر، مستندا إلى الخبرة الوجودية للمؤؤل. فالمؤؤل هنا لم يعد مطالبا بالتخلص من راهنيته وتعليق أحكامه المسبقة لتحقيق تطابق تام مع المؤلف، بل أصبح مدعواً للإنصات إلى الحقيقة التي يفصح عنها الأثر نفسه (work)، بحيث يستقبل المعنى وفق معطيات الحاضر. وهكذا، لم يعد المعنى كياناً ثابتاً يرتبط بقصد ثابت، بل بات متغيراً ومتجدداً بتغير أفق القارئ الذي يحتضنه. فوعي القارئ أثناء القراءة يتفاعل مع العمل الفني أو النص الأدبي، وتنصهر آفاقه مع آفاق الأثر، مما يولد حواراً ديناميكياً بين الذات المؤولة المتجذرة في التاريخ والمتناهية في الزمان، وبين الأثر الذي يحمل بدوره بُعداً تاريخياً لكنه غير متناهٍ في الزمان. في هذا الحوار، يطرح القارئ أسئلته، ويجيب الأثر، مما يجعل استقبال حقيقته مشروطاً بإعادة طرح قضاياها ومسائله في سياق اللحظة الراهنة (غادامير، 2006، ص. 22).

لكي تفهم هذه المسألة في علاقتها مع التصور أعلاه للخبرة، يجب أن تستحضر في ذهنك مسألة ثورية في التأويلية الفلسفية؛ وهي أن العمل الفني أو العمل الأدبي هو أيضاً تجربة ينبغي أن يخرج منها المتلقي بخبرة أنضج من تلك التي دخل بها إليها؛ وهذا معناه أن تلك المرتبة التي يحوزها الأديب أو الفنان لا يجب أن تُختزل في مجرد منتج تاريخي قابل للتعرف أو الاستمتاع بلحظة دراماتيكية تُنسى بمجرد الانتهاء، وإنما يجب أن ترقى إلى أن تكون عالماً وجودياً موازياً، نعيش داخله تجربة تكشف لنا عن وجودنا الذي نكون قد شعرنا به من قبل بشكل متواري خلف انشغالات الحياة.

ولهذا السبب يرى غادامير -وقبله هيدغر- أن النزعة الشكلانية في الفن والأدب لم تفهم حقيقة العمل الفني ما دام عندها محصوراً في المتعة الجمالية العابرة، ولذلك يجب استعادة البعد الحقيقي للتجربة الفنية، تلك التجربة التي لا تمر بنا مرور الكرام، بل تترك أثراً فينا، وتمنحنا فهماً جديداً للعالم. فالفن، في جوهره، تجربة قادرة على إحداث تحول مفاجئ في المتلقي؛ لأن الفنان وفق هذه الرؤية الأنطولوجية هو "دازاين" مشغول بالمعنى والحقيقة، يضع بين يديه عناصر مادية محتجة وخالية من كل حقيقة، مثل الأصوات والألوان والألفاظ والحجارة، ليحوّلها عن طريق التصميم الفني إلى عالم منكشف. ومن هذه الزاوية ينبغي أن ننظر إلى الأعمال الفنية والأدبية بوصفها حاملة لعالم يمثل أمامنا، وإلا فإننا سنجد أنفسنا نتعامل مع كومة = من الحجارة أو الألوان أو الألفاظ = فاقدة للمعنى (توفيق، 1992، ص. 106).

إن العمل الفني إذن، لا يكون عملاً فنياً إلا لأن الحقيقة¹ تظهر فيه، أي أنه أحد التجليات التي يحدث فيها العالم وتنكشف حقيقته، أما حين يتم اختزال الفن إلى مجرد تسلية أو متعة سطحية كما يحدث في الاتجاهات الشكلانية، أو عند التعامل معه بوعي جمالي لا تأويلي، فإننا، كما يرى غادامير، نفقد جوهر التجربة الفنية. فإذا دخلنا متحمّلاً حديثاً دون تصور مسبق، وخرجنا منه دون أن نحمل معنا أي أثر، نكون بذلك قد أنكرنا حق الفن علينا، وجعلناه مجرد فاصل من اللهو. لكن، عندما نعيش تجربة فنية أصيلة، وفق المفهوم العميق للخبرة، فإننا نجد أنفسنا قد تحوّلنا؛ إذ لا يمكن للفن أن يكون مجرد مهرب جمالي من الواقع، بل هو أداة لإعادة اكتشاف هذا الواقع بعيون وأذان جديدة (غادامير، 1997، ص. 47). وكما يقول جان غراندان، لا يمكن مواجهة العمل الفني دون أن نتغير أثناء تلك المواجهة، لأن الفن لا يسحبنا من سياق الحياة إلا ليعيدنا إليها بوعي أعمق. وهكذا، حين نحقق خبرة فنية حقيقية، يصبح العالم أكثر إشراقاً، وأخف وطأة، محمّلاً بإمكانيات جديدة للفهم والتجربة. (Grondin, 1999, P. 59).

نصل من كل ما سبق إلى الفكرة القائلة إن الخبرة بصيغتها المعروضة هي التي توفر الأساس الفعلي للتأويل؛ فنحن لا نتصادف مع الأثر بوعي خالص ومجرد، وإنما نكون محمّلين بأسئلة هي من بنات مشروعنا نلقمها على العمل ليجيبنا عليها، وفي عملية السؤال والجواب هذه يحدث حوار سلس، نغير فيه بعضاً من أحكامنا ونرسّخ أخرى. ومن ثم فإن الفهم والتأويل هو شيء نكوّنه، سابق على كل تجربة فكرية، لأن الأحكام هي وليدة انشغالاتنا داخل الزمن المعطى لنا، وهذا ما يقصده غادامير بقوله: "إذا أردنا أن نفهم تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما فمن الضروري الإقرار بوجود أحكام مسبقة مشروعة" (غادامير، 2007، ص. 382)، وهذه الأحكام تفعل فعلها في كل عملية تأويل.

ويجب أن نذكر أنه بقدر ما توجد أحكام مشروعة باعثة على الفهم، توجد أخرى غير مشروعة، باعثة على سوء الفهم. ويتحقق البعد النقدي في العملية التأويلية عبر تنقيح هذه الأحكام، عندما تشرع الذات الساعية إلى الفهم على فهم ذاتها أولاً حتى تتحقق مما إذا كان تأويلها يستند إلى أحكام مشروعة أم غير مشروعة، وإلى هذا المعنى يعبر غادامير بقوله: "في كل حالة يفهم فيها المرء، فإنما هو يفهم نفسه، أي يشرع نفسه على إمكانياتها" (غادامير، 2007، ص. 361). غير أن نجاح هذه العملية لا يشترط بناء منهج علمي جديد كما دأبت على ذلك المشاريع التأويلية، وإنما فقط الاعتراف بطبيعتنا التاريخية المتناهية، وهذا هو مضمون الخبرة التأويلية كما تحدت أعلاه.

1- الحقيقة هنا لا تأخذ في معناها العلمي بوصفها مطابقة لشيء خارجي واقعي، وإنما في معناها الوجودي باعتبارها انتقال لماهية شيء ما من التجبّب إلى الانكشاف، وهذا ما تعبر عنه اليونانية "ألِيثيا Alithia".

6- خاتمة:

اهتم هذا البحث بمسألة النزعة الإنسانية في علاقتها بالخبرة التأويلية، بالاستناد إلى فلسفة هيدغر وهرمنيوطيقا غادامير، وتمت معالجة هذه المسألة وفق الخروج من البراديغم التقليدي للنزعة الإنسانية إلى براديغم جديد؛ ظهر فيه الإنسان، تبعاً للتحليل الفينومينولوجي للدازين، ليس ذاتاً متعالية، أو جوهرًا ميتافيزيقياً قادراً على القفز فوق التاريخ، وإنما هو كائن موجود ضمن أفق وجودي تاريخي لا مناص منه، فكان هذا الأفق هو أساس الوضعية التأويلية (Hermeneutical Situation) التي هي في حقيقتها شيء نكونه ونحياه بإيعاز من المشروع الذي بنيناه. وقد ظهر أن الحديث عن النزعة الإنسانية في ظل هذا البراديغم الجديد، لا يعني الإعلاء من شأن الإنسان وتبويئه مكانة متميزة كما دأبت على ذلك الفلسفة الحديثة، وإنما يعني إعادة تسكين الإنسان في عالمه بعد أن اغترب عنه، وإعادة توطيد العلاقة المفقودة بينه وبين وجوده، وهذا هو فحوى تلك العبارة الشهيرة لهيدغر: "الإنسان راعي الوجود" (هيدغر، 2008، ص. 57). وبناء عليه، فالتأويلية الفلسفية جاءت لتقول للذات الإنسانية أنها ليست ذاتاً متفوقة، حاصلة على الفهم والمعرفة، وأنها من حيث هي خبرة وجودية تاريخية متناهية، لا تمتلك من جهة إدراكها وفهمها وإنتاجها، السلطة التي ترغب في ادعائها، وبالتالي لم يعد مؤكداً اعتلاؤها العرش.

ومن هنا، كانت أهمية هيدغر بالنسبة لغادامير، هو إظهاره أن الإنسان من جهة كونه كائن تاريخي متناهي، يكون محملاً بأحكام مسبقة مستقاة من وجوده، وهي سابقة على الفكر، تجعل منه كائناً مؤوّلاً بطبعه، وأن التخلص منها ادعاء باطل، لأن ذلك لا يعدو أن يجعلها تشتغل في الخفاء فتكون باعثة على سوء الفهم. وعليه، كان الطريق التأويلي الأمثل هو الوعي بأحكامنا لا تفاديها، غير أن هذا الوعي رهين بالخبرة التأويلية للمؤوّل؛ تلك الخبرة التي ظهرت ماهيتها الحقيقية في أن يعي الإنسان حدوده، وأن يعرف بأن ما يعرفه هو دائماً معرض للخطأ.

وهكذا نصل إلى تصور جديد لماهية الإنسان، وتصور جديد لطبيعة الفهم، وطبيعة الحقيقة في كل العلوم الإنسانية، ولا شك أن العنصر الحاسم في هذا التصور هو عنصر التاريخ، والذي يجعل كل نتيجة نتوصل إليها من بحوثنا هي نتيجة احتمالية، متغيرة بتغير خبراتنا المتناهية.



المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- غادامير، هانس جيورج: الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، بيروت: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1
- 2- هيدغر، مارتن: (2008)، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية، (6)، الجمعية الفلسفية المغربية.
- 3- هايدغر، مارتن: (2012)، الكينونة والزمان، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1.

المراجع:

- 1- توفيق، سعيد: (1992)، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1.
- 2- الدواي، عبد الرزاق: (1992)، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر ستروس فوكو، بيروت: دار الطليعة، ط1.
- 3- بن سباع، محمد: (2015)، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة: ميرلوبونتي في مواجهة هوسرل وهيدغر، بيروت: المركز العربي للأبحاث، ط1.
- 4- الشيكرك، محمد: (2015)، هيدغر وسؤال الحداثة، المغرب: إفريقيا الشرق.
- 5- غادامير، هانس جيورج: (1997)، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة وتقديم سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة.
- 6- غادامير، هانس جيورج: (2007b)، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1.
- 7- غادامير، هانس جيورج: (2006)، فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط2.
- 8- غرانندان، جان: (2017)، التأويلية، ترجمة جورج كتوره، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة.
- 9- المسكيني، فتحي: (2005)، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، بيروت: مركز الانماء القومي، ط1.
- 10- مصطفى، عادل: (2007)، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1.
- 11- نبهة، قارة: (1997)، الفلسفة والتأويل، بيروت: دار الطليعة، ط1.
- 12- هيدغر، مارتن: (1977)، نداء الحقيقة، ترجمة مكاي عبد الغفار، القاهرة: دار الثقافة.

المراجع الأجنبية:

- 1- Heidegger, Martin: (1962), Being and Time, Trans John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell.
- 2- Gadamer, Hans Georg: (2005), l'herméneutique en retrospective, Traduit par Jean Grondin, Paris : Vrin.
- 3- Grondin, Jean : (1999), Introduction à Hans Georg Gadamer, Paris : Ed du cerf.

علاقة الفلسفة بالحس المشترك

حسب برغسون

The Relationship Between Philosophy And Common Sense in Bergson's Thought

أ. عثمان البية

**جامعة محمد الخامس
المغرب**

otmanboya@gmail.com



علاقة الفلسفة بالحس المشترك

حسب برغسون

أ. عثمان البية

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى دراسة مفهوم الحس المشترك من وجهة نظر برغسون، من خلال محاولة رآب الصدع بين كونه مكمناً آراء المجتمع الجاهزة ومصدر الأحكام الظنية وبين كونه نوراً فطرياً أو عقلاً أو ذكاء يشكّل مصدر الأحكام اليقينية. فهو يحمل معنيين متناقضين: أحدهما يشكّل عدو الفلسفة اللدود، والآخر لطالما شكل جوهر فعل التفلسف. فبالنسبة إلى برغسون العقل ينهل لبناته من الحس المشترك باعتباره أحكاماً جاهزة، بمعنى أنهما نفس الشيء. لذا يؤسس لحس آخر مبدع وخالق، مرتبط بحدس الحياة. الكلمات المفتاحية: الحس المشترك، برغسون، الفلسفة، الحقيقة، الوهم.

Abstract:

This article aims to explore the concept of **common sense** from **Bergson's** perspective, by attempting to bridge the gap between its role as a repository of society's ready-made opinions and source of probabilistic judgments, and its alternative conception as an innate light, or as reason or intelligence that grounds certain judgments.

Common sense thus carries two contradictory meanings: one that stands as philosophy's sworn enemy, and another that has always formed the very essence of philosophical inquiry. For Bergson, the intellect draws its raw material from common sense as a collection of pre-formed judgments—in other words, the two are essentially the same.

Hence, he proposes a different kind of common sense: a creative, generative one, intimately tied to the intuition of life.

Keywords: Common Sense, Bergson, Philosophy, Truth, Illusion.

1- تقديم:

يُعرف الحس المشترك common sense بأنه ما درج بين الناس وما انتشر بينهم وما اعتادوا عليه وألفوه من أفكار نظرية وعملية دون فحص أو تمحيص. بمعنى أنه مجموعة من الأحكام المسبقة والمتواضع عليها بين العامة من الناس. هذه الأحكام التي تشكل معياراً للصواب والخطأ والجمال والقبح... موجهة بذلك نمط تفكير المجتمع بأسره، نحو وجهة معينة بطريقة لا واعية. وهذا عينه ما نشأت الفلسفة لتحاربه، أتت كرد فعل على الأفكار الساذجة الشائعة داخل مجتمع معين. إنها هذا الصعلوك المتمرد الذي يشتم المفارقات والتناقضات التي تبدو للجميع معتادة ومألوفة. ومنذ عهد الحكماء الطبيعيين فإن العداء صارخ بين ومستخدم بين الفلسفة وبين هذه الأحكام المسبقة التي تثير تقززها واشمئزازها.

تعددت استعمالات مفردة Sense، فتارة تعبر عن المعنى الثاوي خلف الكلمات وتارة تعبر عن الاتجاه أو الوجهة (حمادي أنوار، 2025، ص 119). فهي بالنسبة لبرغسون ليست خزان معان بقدر ما هي فعل حركة فكرية تتجه مباشرة إلى موضوعها الذي هو الحياة وتتماهى معه. فالحس بهذا المعنى ليس عملية اكتشاف لما هو موجود سلفاً وإنما هو مشاركة في الخلق والإبداع.

ومع ما تعرفه مفردة الحس من اشتراك في المعنى، فإنها تزداد غموضاً حالماً نخصها بالحس المشترك حصراً، الذي يطلق في أحيان كثيرة على معان جمة قد تبدو متنافرة أو متناقضة حتى؛ منها ما هو مرتبط بالأحكام اليقينية ومنها ما هو مرتبط بالأحكام الظنية، وقد نقولها فنقصد العقل وقد تُقال فيُقصد بها الإحساس أو الشعور. فما المقصود من الحس المشترك فلسفياً؟ وأين تكمن أبرز استعمالاته؟ وأية علاقة تربطه بالفلسفة؟ هل هي علاقة ودّ أم علاقة عداء؟ وكيف حل برغسون التناقض الظاهر من تعدد معاني الحس المشترك؟

2- أبرز استعمالات لفظة الحس المشترك:

قطعاً لا نتغيا من هذه الفقرات جرد الاستعمالات الفلسفية للكلمة بقدر ما نصبو إلى الوقوف عند الفلسفات التي وقف عندها برغسون نفسه في إطار حديثه عن الحس المشترك، لكي نفهم حقيقة تعدد معانيه حسب الفلسفة البرغسونية.

لكم أغلظ هيراقليت Heraclitus (535 ق.م – 470 ق.م) على العامة من الناس والغوغاء، لدرجة أنه قد يشبههم بالكلاب أو الحمير أو يلقيهم بالمراميط والأطفال أو السكارى أو البلهاء... احتقاراً لهم، لكنه لم يصف أفكارهم إطلاقاً، طوال 126 شذرة (فريدريك نيتشه، 1983، ص 101-111)، بأنها أفكار تنتهي إلى الحس المشترك. بل الأدهى من هذا أنه يؤكد على أن ما ينبغي أن ننصت له جميعاً هو ذاك المشترك بين جميع الناس، ذاك الذي يسميه تارة الفكر وتارة أخرى اللوغوس. يقول هيراقليت: «إن الفكر مشترك بين الجميع» (المصدر نفسه، ص 110)، ويقول أيضاً: «لكي نتكلم بذكاء، يجب أن نستمد قوتنا مما هو مشترك بين الجميع، كما تستمد المدينة قوتها من القانون، وأكثر، ذلك أن القوانين البشرية يغذيها القانون الإلهي الوحيد، الذي يسيطر على كل شيء على هواه، يكفي كل شيء ويفوق كل شيء» (المصدر نفسه، ص 110).

لكن هل يعتبر هذا المشترك حساً؟ ذاك ما لا نجرؤ على الإقرار به، غير أنه حتماً ضرب من الإصغاء، إصغاء لا بالأذن وهو القائل: «العيون هي شهود أصدق من الأذان» (المصدر نفسه، ص 109). وإنما هو إصغاء بنوع من الحدس، الذي يسميه نيتشه بالحس السليم. بل حاسة الإصغاء عنده أقرب إلى المناخير منه إلى غيرها، إذ يقول: «إذا تحولت كل الأشياء إلى دخان، فإننا سندركها بواسطة المناخير» (المصدر نفسه، ص 102). ويضيف أيضاً: «بالإصغاء، لا إلى نفسي، بل إلى اللوغوس، من الحكمة الاعتراف بأن الكل هو واحد» (المصدر نفسه، ص 105). والأكد أن هذا المشترك هو ما يقف خلف كل حواسنا دون استثناء، يوحد كل المعطيات التي تستقبلها على تناقضاتها، وسواء أسمىنا هذه الملكة حساً أو حدساً فهي هذا المشترك عينه.

والأمر نفسه بالنسبة لبارمنيد Parmenides (540 ق.م - 480 ق.م) الذي أغلظ في وصف الجمهور بأنهم جهلة وعديمو التفكير، لكن وهو يتحدث عن آرائهم، لا يصفها أبداً بالحس المشترك. بل الأقرب إلى المشترك بين جميع الناس من جهة، والوجود من جهة أخرى؛ هو الفكر الذي يوحد لا الآراء التي تفرق.

والملاحظ أيضاً أن أرسطو، حاله كحال جل فلاسفة اليونان والحكماء الطبيعيين، يعرض الأفكار السائدة في عصره وأفكار السابقين عليه، ثم ينقضها الواحدة تلو الأخرى، وهذا دأبه في جل المباحث. ولم نصادفه قط يدعوها بأفكار الحس المشترك. بل يسمي حساً مشتركاً حيث تجتمع الإحساسات التي نستقبلها من العالم الخارجي. وهذا ما يقر به لالاند أيضاً في تعريفه للحس المشترك، حسب وجهة نظر أرسطو والسكولائيين الجدد عموماً (أندريه لالاند، 2001، ص 1268-1269). فالحس المشترك لفظ دال في متنه على وحدة الفاعل الحسي، وهو بهذا المعنى له خاصيتين اثنتين:

الأولى أنه مشترك بين الإنسان والحيوان، وهذا واضحاً أيضاً من تعريف لالاند إياه على لسان السكولائيين بأن: «الحس المشترك، المسمى هكذا لأنه يجمع ويمركز كل الأحاسيس الأخرى، هو ذلك الذي نحس به أننا نرى، أننا نسمع، إلخ.؛ فهو يستجمع أو يتلقى كل الأحاسيس الأخرى فيؤلف بينها، إنه الوعي الوحيد (إذا كانت هذه الكلمة مسموحة) الذي يملكه الحيوان والذي لولاه لما كان في الإمكان تفسير وحدة حياته» (المصدر نفسه، ص 1269).

والثانية أنه درجات، وهذا ما نلمحه بوضوح في مقالته "الألفا الكبرى" (إمام عبد الفتاح إمام 2005، ص 257)، إذ يترقى في عرضه لسلم الكائنات تبعا لملكاتها؛ أي من الحواس، إلى الإحساسات التي يوحدتها الحس المشترك. ويزداد هذا الحس قوة كلما ازدادت الملكات المتدخلة فيه مثل: الذاكرة، والاستدلال، والصنعة، والتجربة، والخبرة، والفن، والحكمة. يقول أرسطو في هذا الصدد: «فأساتذة كل حرفة هم أكثر تبجيلاً، وهم يعرفون بحس أصدق، كما أنهم أكثر حكمة من العمال اليدويين؛ لأنهم يعرفون أسباب الأشياء التي تم صنعها» (المصدر نفسه، ص 258). ورغم ما شنه أفلاطون من نقد لاذع للسفسطائيين والغوغاء على حد سواء، فإننا لا نعثر على نعت أفكارهم بأنها أفكار تنتمي إلى الحس المشترك، ولكنه يصفها بالظنون والآراء والظلال والأوهام...

ليس عبثاً أن يبدأ ديكارت مقالاً أخذ منه عشرين سنة من عمره على صغر حجمه نسبياً (حوالي 46 صفحة) بعبارة الشهيرة: الحس الجيد هو الشيء الأفضل توزعاً بين الناس. ولما كان هذا الشيء موزعاً بين

الناس بالتساوي، بحيث لا يشعر أحد أنه بخس حقه فيه، فإنه الشيء المشترك بينهم جميعاً. وهو ما من شأنه أن يوحدتهم جميعاً، وأن يوجههم إلى سواء السبيل. إنه هبة ربانية وقبس إلهي ونور فطري في داخل كل إنسان. الكنز الذي لا يحيد عن جادة الصواب والنبي المعصوم عن الخطأ. لكن ما هذا الحس الجيد المشترك بين الناس؟

إن وضع ديكارت لأداة التكافؤ "أو" بين الحس الجيد والعقل، يعني أن الحس الجيد هو العقل نفسه. فلا فرق بين العقل والحس من حيث أنهما شيء واحد، هو القدرة على الحكم بشكل أحسن، وعلى تمييز الصادق عن الكاذب. إذن فالحس الجيد هنا يقوم بدورين متكاملين: الدور الأول متعلق بالاستقبال، أي إنه يمثل مصفاة لكل ما هو وارد، فيرفض الكاذب من الواردات ويقبل فقط الصادق منها. بينما الدور الثاني متعلق بالإرسال، أي إنه يمثل أداة إنتاج المعرفة والأحكام على أكمل وجه. ولكي نفهم دوره بشكل أوضح، لا بد من وضعه في سياقه بين باقي الملكات.

يتميز ديكارت في الإنسان بين النفس والجسد، ويميز في النفس بين ملكات متعددة مثل الذاكرة والمخيلة والمفكرة والإرادة والعقل أو الحس الجيد. والإنسان بالنسبة إلى ديكارت يبني حقائقه بسيفي الحدس والاستنباط. فالحدس سلاح العقل بينما الاستنباط سلاح المفكرة. أما الحدس الديكارتي فهو معرفة مباشرة بالموضوع، أي إنه معرفة عقلية بسيطة لا يمكن إلا أن تكون بديهية ويقينية طالما أنها صادرة عن العقل أو الحس الجيد. وأما الاستنباط الديكارتي فهو عملية مركبة تقوم بها المفكرة بناء على علاقات بين سلسلة من الحدود البسيطة. يحضر الحدس في بداية الاستدلال ويحضر أيضاً في مفاصل هذا الاستدلال، أي في الانتقال من حلقة إلى حلقة أخرى. غير أن المفكرة في عملية استدلالها المعقدة هاته، توشك في كل لحظة أن تتسرع في استنباط حكم دون مروره من مرشحة العقل أو في إنتاج حكم بواسطة المخيلة لا العقل. وهذا ما من شأنه أن يوقع الإنسان في الخطأ. لذا فكلما اقتربت المعرفة من الحس الجيد أو الحس المشترك كلما كانت أكثر صدقاً، وكلما ابتعدت عنه كانت أقل يقيناً. لذا نجده يستعمل حروفاً مدرجة كثيرة للتعبير عن مدى يقين حكم معين، وهي حروف تعبر إما عن الامتياز أو الجودة أو التوسط أو النقصان أو الضعف.

غير أن هذا الحس الجيد ما فتأ يمهد لتيارات فلسفية متعددة على مختلف المستويات. إذ إن كلمة الحس إنما هي كلمة مشتركة وتقبل معان عدة. فالتجريبيون سيعتبرون أيضاً العقل والحس شيئاً واحداً، وأن هذا الحس الجيد أو الحس المشترك هو نظير للحس المشترك لدى أرسطو، أي إنه جماع إحساسات تتفاعل فيما بينها وفق علاقات معينة، وسيذهبون بهذا الموقف إلى مداه الأقصى. والرومانسيون سيعتبرونه ضرباً من الشعور الخالص، أي أنهم سيتجاوزون اعتبار الحس بوصفه انفعالا من موضوعات خارجية إلى اعتباره فعلاً خلاقاً. والعقلانيون سيعتبرونه بوصلة العقل الرياضي والمنطقي الصارم والخالي من المشاعر. لكنهم جميعاً يعتبرون هذا الحس بمثابة قدس الأقداس الذي يفيض على البشرية بكل ما هو إنساني أو إلهي حتى، كالوحي مثلاً.

ومن بين هذه التيارات نجد الكانطية التي أضفت تمييزاً جديداً على الحس المشترك، إذ إنها تميز بين الفهم المشترك القائم على مجموعة من المقولات المستقبلية للإدراكات الحسية والمنتجة للمعرفة، وبين الحس المشترك القائم على شعور ذاتي وموضوعي في الآن ذاته وهو شعور متعلق بالذوق لا بغيره. هذا الشعور القبلي سابق على كل تحديد مفهومي. وهو نوع من الانسجام بين قوانا المعرفية (المخيلة والفهم) وباعت عن رضى ذاتي. لكن لما كانت قوانا المعرفية هاته مشتركة بين جميع البشر في شكلها القبلي والخالص؛ كان الشعور الذي يولده إنتاج فني معين مشتركاً بين جميع البشر، وكان الحكم على ذلك الإنتاج موحداً بين جميع البشر. ما يعني أن هذه الأحكام مهما كانت ذاتية، فهي موضوعية أيضاً. ويجدر الإشارة إلى أن ما يسميه كانط حساً مشتركاً، لا يمكن البرهان على وجوده. وإنما هو افتراض أو مسلمة ضرورية لإمكان حكم الذوق ولتفادي الوقوع في الشككية. يقول كانط في هذا الصدد: «وبما أن إمكانية التبليغ العام لشعور تفترض حساً عاماً، بإمكاننا أن نفترض وجوده بحق، ومن دون أن نعتمد من أجل ذلك على ملاحظات نفسية، وإنما على كونه الشرط الضروري لقابلية تبليغ معرفتنا تبليغاً عاماً، فإن هذا ما يفترض في كل منطق وفي كل مبدأ معرفة لا يكون شكياً» (إيمانويل كنت، 2005، ص 146).

يشعر كانط بالحرج الحاصل حول مفهوم الحس المشترك الذي يستعمل بمعنيين: بمعنى الفهم العادي وبمعنى ملكة الحكم القبلية. بل إن الحس المشترك بمعناه الثاني لا يمكن أن يقوم بدوره على أكمل وجه إلا إذا تخطى الحس المشترك بمعناه الأول وتجاوزه، أي أن يحقق مسلمات الفهم العادي وأن يتجاوزها، عبر التخلص من الأحكام المسبقة التي تجعل من أحكامنا مشروطة بقانون من خارج العقل، فتصير بذلك هذه الأحكام غير خالصة (أي غير خاضعة لقوانين العقل وحده) وتجعل من عقلنا سلبياً. وهذه المسلمات متعلقة بالفهم وملكة الحكم والعقل، وهي على التوالي: خروج العقل من حالة القصور والتبعية عبر تخلصه من الأحكام المسبقة واعتماده على تفكيره الخاص وهذا هو معنى التنوير، وخروج التفكير من حالته الدوغمائية عبر تخلصه من شروطه الذاتية وينظر إلى نفسه من موقع شامل وهذا هو التفكير المنفتح، ثم التفكير المنسجم الذي يجمع بين النمطين السابقين من التفكير في نمط واحد لا يترك أي مجال للتمييز بينهما بحيث يكونان الشيء نفسه. غير أن للحس المشترك المتعلق بالذوق سمات خاصة، هي: أنه متعلق بالشعور، وخلو من المفاهيم، وأحكامه قبلية وخالصة. وهذا ما جعل من كانط يقول فيه: «نستطيع أن نطلق بحق تسمية الحس العام على الذوق أكثر من تسميته الحس السليم، وأن ملكة الحكم الجمالية هي أكثر جدارة من ملكة الحكم العقلية بحمل اسم حس مشترك» (المصدر نفسه، ص 217).

ليس كانط وحده، بل نجد هذا التحديد للحس المشترك في فلسفات شتى، وإن كان ذلك على نحو خجول. فكل فلسفة تقدم مبادئها الأولى على أنها كونية إلا وتلجأ إلى الحديث عن منبع قبلي لهذه المبادئ كامن في العقل أو الشعور أو الضمير أو الفكر أو اللوغوس... وهو موجود على نحو مشاع بين الجميع وبالتساوي، بدء من سقراط إلى حدود برغسون؛ الذي سيقف عند هذا التحديد للحس المشترك، وسيحاول فحصه ومعرفة مدى مصداقية اتخاذه معياراً منهجياً في إنتاجنا للأحكام والمعارف. إذ إن له كلمة أخرى في الموضوع، فهو يعتبر كلا من الفهم والحس المشترك واللغة شيئاً واحداً عندما يقول، في معرض حديثه عن المعرفة

المباشرة بالأشياء كما هي، أنها: «ليست قصاصات [تم قصها] من كل الواقع بالفهم ولا بالحس المشترك ولا باللغة» (Henry Bergson, 2014, P.71)، فما الذي يعنيه برغسون بهذا؟ وما علاقته بحديثنا حول الحس المشترك؟

3- الحس المشترك واللغة:

إن تحليلنا للواقع في اللغة هو اختباء منه فيها. فالواقع وجد قبل أن توجد اللغة، وهو أكثر اتساعاً من أن يتشبع بها أو أن تشملها. وكل ما تفعله أنها تجزئ منه دوائر في أسماء معينة تربط فيما بينها بمعينة الذهن بروابط منطقية معينة، أي إنها تعيد تركيب الواقع، وعملية التقسيم والتركيب هذه لا يمكن أن تتم إلا بتحيز الواقع وتثبيتته في مكان وحيز معينين. والاتصال المباشر باللغة هو اتصال مباشر بالجاهز داخل المجتمع، أي بالعادة والمألوف، و«عرضنا للحركة والتغير المألوفتين يعوقاننا عن الرؤية» (p. 52, Ibid)، أي عن رؤية الواقع كما هو. وهما مألوفتين لأنهما تنتميان إلى اللغة. وعندما يتم التعبير عن الحركة في اللغة، فإنما يتم التعبير عنها في تركيب متوالية من الكلمات التي تشكل صوراً لأجزاء من الواقع.

يكمُن دور الفيلسوف في الاتصال المباشر بالواقع لا في القفز إلى اللغة رأساً. إذ إن محاولة البث في المفاهيم لن يقودنا إلى الواقع وإنما سيجعلنا حبيسي اللغة فقط؛ لأن «المفاهيم معبأة في اللغة» (Ibid., p.73)، واللغة تنتمي إلى المجتمع أكثر من انتمائها إلى الواقع، و«المجتمع يقطع من الواقع فقط ما يحتاجه» (Ibid., p. 91)، وبالتالي فإن جميع الإشكالات التي تنطلق من المفاهيم ومن اللغة عموماً هي إشكالات تنتمي إلى مجتمع معين، أي أنها لا تنفك تكون جزء من الحس المشترك، إن لم تكن هي منشأ الحس المشترك نفسه.

4- الحس المشترك والذكاء الإنساني:

إن معيار الوضوح والتميز الذي يتحدث عنه ديكرت، لا يمكن أن تقوم له قائمة في غياب مسلمة الحس المشترك (الحس الجيد) رغم ما يعتري هذه المسلمة من غموض. وهو غموض أحس به كانط نفسه إبان عرضه لها، فهي تظل غير محددة تحديداً تاماً، وإنما دليل وجود الحس المشترك أننا نحسه في داخلنا جميعاً وبنفس القدر. غير أن حامل الحس المشترك هو اللغة. وتزداد الفكرة وضوحاً بقدر إيلافنا لها في اللغة، إذ «الفكر يستعمل بدون شك دائماً اللغة» (Ibid., p.72). فهو يسكنها ويتشبع بها. لذا ليس الواضح واضحاً إلا من خلالها، مهما شاء هذا الحس المشترك أن يعتبر نفسه قبلها وسابقاً عنها. فهو نتاج لغة وحبيس لغة. فالوضوح في هذا النوع من المناهج، الذي يدعو برغسون بالمنهج الكمي أو الميكانيكي، لا يخرج عن الحس المشترك، بكل معاني الحس المشترك: سواء من حيث أنه مكمُن الأحكام الجاهزة أو من حيث أنه نور فطري وملكة حكم قبلية. يقول برغسون: «تكون فكرة جديدة واضحة عندما نعرضها، ببساطة تنظيمها في نظام جديد، من أفكار جزئية نمتلكها مسبقاً» (Ibid., p.72)، فلا شيء جديد هنا، كل شيء ينتهي إلى الحس المشترك، كل شيء جاهز، وكلها أحكام مسبقة تنتمي إلى المجتمع سلفاً.

هكذا هي طبيعة عمل ملكة الفهم، وهكذا هو الذكاء البشري؛ يحلل ما كان موجوداً في ذاكرة الحس المشترك (اللغة) ويعيد تركيبه بسهولة، في نظام مختلف وكأنه أنتج فكراً جديداً. فكر يقبله الحس المشترك؛

لأنه يكون بسيطاً وسهلاً وصادقاً بالنسبة إليه. وبسهولة وبشكل طبيعي «يجمع أفكاراً كلها جاهزة وجملاً موضوعية مسبقاً؛ العلم، اللغة، الحس المشترك، الذكاء كلها في خدمته» (Ibid., p.74). إن طريقة التفكير هاته مناسبة للذكاء والحس المشترك معاً لأنهما من طينة واحدة. وبهذا يختفي اللبس الحاصل بين معني الحس المشترك: أي الحس المشترك بوصفه «مجل الآراء المسلم بها عموماً، في عصر وفي وسط معينين، لدرجة أن الآراء المضادة تبدو كأنها انحرافات وضلالات فردية، لا طائل من دحضها دحضاً جدياً، ويحسن الهزء منها إن كانت طائشة، أو يحسن الاعتناء بها، إن أصبحت خطيرة» (لاند، 2001، ص 1270-1271)، أي بوصفها أفكاراً مسبقاً متفق عليها في مجتمع معين؛ وبين كونه ملكة قبلية لتمييز الحكم الصادق عن الكاذب ولإنتاج الأحكام بشكل أحسن، أو حتى بوصفها "شعوراً سابقاً عن كل مفهوم". إنها الشيء نفسه. ومهما حاول فلاسفة الحس المشترك الفكك من الدوغمائية فإنما هم يكرسون لها أكثر فأكثر فقط.

5- الحس المشترك والعلم:

إذا كانت الوردية تتفتح دون أن تسأل لماذا ولكن فقط لأن علمها أن تتفتح، وإذا كان العصفور يغرد لأن طبيعته تحتم عليه ذلك؛ فالإنسان أيضاً قضت الطبيعة أن يكون صانعاً بأن وهبته الذكاء. و«ور الذكاء يكمن مسبقاً في صناعته للأدوات وفي قيادته لأفعال أجسامنا بين الأجسام المحيطة به» (Henry Bergson, 2014, p.76). وهذا ما يفعله العلم أيضاً. ما دام الذكاء هو مشعله الذي يرسم له طريقه، ومادام الذكاء هو النموذج الذي يحتذي به العلم، فإن العلم أيضاً صناعة¹، أي فعل تحليل وتركيب موجه بفكرة. وهذا الفعل يتم من داخل الحس المشترك طالما أنه نابع من الذكاء نفسه. ولا يسع هذا الفعل إلا أن يكون دوغمائياً². لذا فإن دراسة طريقة اشتغال العلم وكيفية تطوره يقتضي منا دراسة ميكانيزم الذكاء أيضاً،

1- وهذا ما فطن إليه القدماء بتسميتهم للعلوم بالصنائع.

2- تجدر بنا الإشارة هنا إلى أن الفكر الذي يتحدث عنه بارمنيد يصعب اعتباره حساً مشتركاً كما يحدده برغسون، وأصعب منه اعتبار اللوغوس حساً مشتركاً بهذا المعنى. فالحس المشترك بالنسبة لبرغسون مرتبط بالذكاء والمنهج الميكانيكي لا بالحدس، وذكاء المناهج الميكانيكية — كما يصفه برغسون — لم يبدأ في الظهور والتطور إلا بعد ظهور الفلسفة الأفلاطونية والأسطية وفلسفة زينون الإيلي، أي بعد ما تم قتل الطبيعة (physis) وإفراغها من كل سمات الحياة والتعامل معها بوصفها مادة جامدة يمكن تحليلها وتركيبها، بعد ترجمتها إلى لغة، بواسطة قواعد المنطق الصارمة؛ إن هذا الذكاء لم يتشكل إلا بعد خروجه عن اللغة الاستعارية إلى لغة الحس المشترك. فإذا كانت الأولى تبحث عن الوحدة خلف الكثرة فإن الثانية تجزئ وتقسم ما لا يقبل الانقسام، فتجعل من الحركة أجزاء متحركة.

يظهر إذن، أن العلاقة بين الفلسفة والحس المشترك أنها هي علاقة عدا، في حين أن العلاقة بينهما أكثر تعقيداً من اختزالها في كونها علاقة عدا فقط. فها هو تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى حدود برغسون يستمد لبناته ومعاييرها من الحس المشترك نفسه. ثم إذ ينجح الفيلسوف في بناء نسقه الفلسفي يحدث أثراً بالغ القوة في الحس المشترك، فإذا هو يعيد تشكيله بهذا القدر أو ذاك. ولعل هذا ما كان يقصده كانغيلهام بموقفه الذي ثبت عليه من بداية نقاشه مع كبار الفلاسفة المعاصرين، مثل: ميشيل فوكو، ودرافوس، وآلان باديو، وإيبوليت، وبول ريكور، في لقاءهم سنة 1965. فقد اعتبر أنه لا يمكن الحكم على فلسفة ما بأنها صادقة أو كاذبة، ولكن يمكننا معرفة مقدار عظمتها بمعرفة مدى تأثيرها في المجتمع وفي الحس المشترك. وهنا تكمن قوة الفلسفة، فهي إذ تبني رؤى فلسفية معينة تبني معها عوالم جديدة. ولنا أن نأخذ كمثال على هذا عالم ما بعد الديكارتية، أو ما بعد الهاركية، أو ما بعد النيتشوية... وهكذا تستمر جدلية الفلسفة والحس المشترك. لكننا مع برغسون نجد موقفاً أكثر جذرية، وهو موقف يحاول الانعتاق من الحس المشترك بشكل كلي رغم ما يعلم عنه من سلطة تستهوي أفئدة الفلاسفة. إنها محاولة للفكك من الحس المشترك كلية في

كما من شأنها أن تنقلنا إلى عقد مقارنة بين الذكاء والحدس من جهة وبين العلم والميتافيزيقا من جهة أخرى.

6- ذكاء العالم وحدس الفيلسوف:

يقوم العلم والذكاء الإنساني ببناء المعرفة من خلال الحس المشترك، بوصفه أداة هلامية للتمييز بين ما هو صادق وما هو كاذب، وما هو جميل وما هو قبيح... نحاول أن نقنع أنفسنا بأن هذه الأداة قبلية وهبة ربانية ومعجزة إلهية لتزعم لها الكونية. في حين أنها ما ألفتها الذهن وبات يرتاح له مما هو جاهز من الأحكام المسبقة. أما الميتافيزيقا أو الفلسفة بوصفهما نفس الشيء حسب برغسون، من حيث أنهما اتصال مباشر بالواقع، سابقان على العلم والذكاء الإنساني ومؤسسا لمبادئه وركائزه. يقول برغسون: «للعلم أسس الفعل؛ لكن الميتافيزيقا، سابقة على العلم» (Ibid., p.49)، فالعلم لا يخلق جديدا، وإنما يجد قواعده ومناهجه جاهزة ثم يقوم بتطبيقها حرفيا وبشكل مباشر على مجموعة من المعطيات. لذلك لا يستطيع أن يصنع نفسه بنفسه. وإنما وحدها الفلسفة من تستطيع أن تضع شروط اشتغاله. وكل ما على العالم فعله، هو الامتثال لهذه الشروط. إذ إن أرضية العلم وجوائزه من رحم الفلسفة. ومنهج، مهما تذاكى، فإنه يظل عاجزا عن النظر في هاته الأسس والمبادئ الأولى التي هي بمثابة مسلمات في العلم. وحدها الفلسفة من يمكنها النظر في هاته المسلمات، فهي من أنجبها، وهي أدري بها من غيرها. والذكاء البشري عاجز عن النظر فيها لأنها ليست ضمن موضوعه الذي يجيد البحث فيه، أي إن هاته المسلمات ليست مادة مكانية يمكن تقسيمها وإعادة ترتيبها. كما أنه لا يمكن تكميمها وترييضها. وإنما هو يشتغل من داخل هاته المسلمات التي وضعتها الفلسفة سلفا. ومن بين هاته المسلمات على سبيل المثال لا الحصر: أن أصل تشكل الكون مادة، وأن الواقع متحيز يمكن تجزيته، وأن الحركة أجزاء متحركة، وأن الفوضى انعدام للنظام، وأن العدم سابق للوجود، وأنه يمكننا التنبؤ باحتمالات حركة تطور الحياة...

وكل هاته المسلمات تمتع سلطتها من كونها تطابق الحس المشترك، أي أنها تطابق طبيعة الذكاء الإنساني والفهم البشري، وتطابق أيضا ما اعتاد عليه الناس. فمثلا «لحظات الزمن وأوضاع الحركة ليست إلا آتات مأخوذة من قبل فهمنا» (Ibid., p.50)، أي أنها أنات ولحظات مصطنعة وثابتة ولم يعد لها وجود إلا في الذاكرة واللغة. وحركة هذه اللحظات والأوضاع لا تعبر في شيء عن الزمن إذ «الزمن والحركة هما شيء آخر» (Ibid., p.50)، لا يستطيع الفهم بكل مقولاته القبض عليه. وهذا هو مرد كل الإحراجات التي لم تكد تجد حلا من حدود زينون الإيلي إلى حدود برغسون. فبسرعة يستبدل الفهم بالحركة سلسلة من العناصر المتحركة، ثم يحللها ويبني بها أنساقا وتعريفات. في حين أن حركة الحياة هي عبارة عن سمفونية متناغمة غير قابلة للتجزيء. فقدانها لقطعة أو جزء يعني اختلال الكل. فالحياة إذن كل ولا يمكن

أحضان الديمومة. هنا حيث يصبح الفيلسوف خلاقا، وهنا حيث يمكنه جر المجتمع معه إلى عالم أكثر حيوية وحرية، عالم فذ ومنقطع النظير.

أن تدرك إلا بوصفها كذلك. وهذا مما ليس من شيم الذكاء، ولا من شيم الفهم، وإنما هو نهج الحدس في إدراك الواقع والحياة والزمن والديمومة.

معظم المسلمات المطروحة أعلاه، نابعة من الخلط بين نمطي إدراك كل من الذكاء والحدس، وبين كل من المكان والزمان. فصرنا نجزي الحركة، ثم ندركها بأثر رجعي (أو حركة تراجعية إلى الخلف)، ثم نقرر أن للحركة إمكانات يمكن التنبؤ بها، ثم نعرّف حرية الإرادة بأنها حرية اختيار بين مجموعة من الإمكانيات. والحال أن تعريف الحرية حد لها، بينما الحرية ليست في الحقيقة إلا فعلا حيويا بسيطا واندفاع حيوي داخلي. حالها كحال كل حركة خالصة. لذا من واجب الفلسفة أن تضع لنا هذه الشروط العامة للملاحظة رأسا ومباشرة ووجها لوجه، من خلال رسم الخطوط الكبرى الفاصلة بين الزمان والمكان، لتفادي الخلط بينهما وتفادي الوقوع في إشكالات زائفة، ناجمة عن عدم ملاحظة الواقع ملاحظة مباشرة. فأن نستبدل بالزمان المكان وبالكيف الكم وبالديمومة التزامن كأن نستبدل بالذهب الأوراق النقدية، ونحن نحسب أنهما الشيء نفسه.

يعترف برغسون بأنه ليس أول من اعتمد الحدس منهجا له، وإنما هم فلاسفة كثر، من بينهم شيلينغ وشوبنهاور وغيرهما. إلا أن الحدس إن لم يتجه رأسا إلى الديمومة كان أبترا ولحقه ما لحق المناهج الأخرى من وقوع في مستنقع الحس المشترك. والحس المشترك لا يميز البتة بين خطي الزمان والمكان (Ibid., p.67). وهذا ما حدث مع معظم فلاسفة الحدس. إنهم حين يظنون أن عليهم ممارسة فعل الحدس يعتقدون أن عليهم تجاوز الزمن والخروج منه أولا. في حين أنه «ليس علينا الخروج من الزمن (نحن خارجة أصلا)» (Ibid., p.68). فالعقلانية لا تجد لها مستودعا غير المكان. والذكاء لا يجد له مصنعا غير الحيز. يؤكد برغسون فيقول: «إن الذكاء يعمل في شبح الديمومة، لكن ليس في الديمومة نفسها. وحدود الزمن هي حدود فعل المعتاد» (Ibid., p.68)، فبمجرد ما نلامس حدود الزمن خارجين منه، نجد أنفسنا في حدود ما هو عادي وسخيف ومنتم إلى طبيعة فهمنا لا إلى حدسنا. إن مباشرة الحدس للزمان هي سورة حية غير قابلة للتجزئ، تكشف عن الديمومة من داخل الديمومة، بوصفهما (الحدس والديمومة) حياة داخلية. لذا ليس من وظيفة الحدس بتاتا أن يقدم تعريفات بسيطة وهندسية؛ لأن «التغير الخالص، الديمومة الواقعية، هو شيء روعي أو مشبع روعية، الحدس هو إصابة الروح، إصابة الديمومة، إصابة التغير الخالص» (Ibid., p.70)، هذا هو طريق الوضوح الثاني، وضوح لا يستمد مشروعيته من الحس المشترك، وإنما من ثراء الحياة نفسها؛ وهو ما لا يمكن التعبير عنه في لغة هندسية، ما دامت اللغة الهندسية منتمية بطبيعتها إلى الحس المشترك. بل نجد أنفسنا في هذا المنهج بحاجة إلى خلق لغة جديدة للتعبير عن هذا الثراء غير المألوف. وما دامت هذه اللغة الجديدة غير مألوفة بعد، ولم تنتم إلى الحس المشترك بعد، فليس لها إلا أن تكون لغة استعارية.

صار جليا إذن أن استعمال اللغة الاستعارية ليس ترفا من أجل التسلية وتزجية الوقت ودغدغة المشاعر، والحدس ليس - كما اعتبره شوبنهاور - خروجا من صخب الحياة المادية إلى هدوء الروح وسكينتها، وإنما هو - على العكس من ذلك - خروج من راحتنا الناجمة عن اطمئناننا للمألوف إلى صخب

الروح. يتطلب هذا الانتقال جهدا شاقا وجبارا لمباشرة الروح رأسا ولإنتاج لغة تعبر عن هول ما يُرى فيه. إن الاستعارة ضرورة فرضها الحدس بوصفه منهجا. والحدس فرضه الروح بوصفه موضوعا. وحدس الروح هذا هو عينه الميتافيزيقا أو بالأحرى الفلسفة، أي لا يمكن تصور الميتافيزيقا في غير إزار الاستعارة. يعرف برغسون حدس الروح أو الرؤية المباشرة للروح بقوله: «الرؤية المباشرة للروح من خلال الروح هو الدور الرئيسي للحدس، كما نفهمه» (Ibid., p.83).

7- خاتمة:

الاختلاف إذن بين العلم والفلسفة، ليس اختلافا في القيمة، وإنما هو اختلاف في الموضوع، وبالتالي هو اختلاف في المنهج. فلا علم دون حس مشترك و«ميتافيزيقا تكون العالم حيث نحيا، وليست كل العوالم الممكنة» (Ibid., p.84). يمكن القول مع برغسون أن: «الميتافيزيقا معرضة للخطر أكثر من أي علم آخر. عليها في كل عملها أن تزيل الأنقاض من أجل فتح رؤى التجربة الداخلية» (Ibid., p.87)، أي أن عليها أن تعتمد إلى تخلص كل ما هو كيفي من أهذاب ما هو كمي. وهذا يعني أن الفلسفة تنظر في الأصول التي تحدد للعلم موضوعه ومنهجه وإشكالاته، طالما أنها متصلة بالحياة مباشرة وقبل كل شيء؛ هكذا يعلنها برغسون بصوت لاتيني: «primum vivere» (Ibid., p.93). ويشير مونتينييلو وميرافيت، مقدما كتاب الفكر والمتحرك (2014)، إلى أنها دالة على العبارة اللاتينية الشهيرة ذات المعنى التالي: «الحياة أولا، ثم التفلسف» (Ibid., p.338). طبعا كان هذا دأب القدامى، فلا فلسفة دون توفر أسباب الحياة أولا، ولا فلسفة إلا وهمها الحياة؛ إلا أن انشغالهم "بالحياة" كان انشغالا بشيء مهم وغير معروف في حد ذاته. هكذا حمل برغسون هذه الجملة حياة جديدة، إننا لكي نتفلسف لا بد لنا أولا من أن نحتك بالحياة، وهذا الاحتكاك لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الحدس، حينها فقط، تلمع شرارة الوعي الخالص.

لذلك، يكمن دور الفلسفة في النظر في ما وراء كل علم وكل منهج وكل حس مشترك، لكي تحدد لكل واحد من العلوم موضوعه ومنهجه وإشكالاته، عبر فحص المسلمات التي يقوم عليها. والانتقال من اختبار الحلول إلى اختبار الإشكالات المطروحة وتبين الصحيحة منها والزائفة، داخل الديمومة وخارج الحس المشترك الذي ظلت كل الأنساق الفلسفية السابقة حبيسة فيه.



قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- 1- إمام، عبد الفتاح إمام: (2005)، مدخل إلى الميتافيزيقا، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- 2- أنوار، حمادي: (2025)، الدين بين العقل واللاعقل في فلسفة برغسون، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- 3- كنت، إمانويل: (2005)، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، بيروت: توزيع مركز دراسات الوحدة العربية.
- 4- لالاند، أونديريه: (2001)، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت- باريس: منشورات عويدات.
- 5- نيتشه، فريدريك: (1983)، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشيل فوكو، تعريب سهيل القش، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

باللغة الأجنبية:

- 1- Bergson، Henri, (2014) «La Pensée et le Mouvant», Présentation par Pierre Montebello et Sébastien Miravète, GF Flammarion, Paris

القوة المسلطة "صيغة فيزيائية مجردة" لتمثيل دور المحور الدلالي المتصاعد

"The Exerted Force" An Abstract Physical Formula for Representing the Gradual Semantic Theme Role

د. محمد الطّغِير بلقاسم

جامعة مّتوبة
تونس

mohamedsghaier177@gmail.com



القوة المسلطة "صيغة فيزيائية مجردة" تمثيل دور المحور الدلالي المتصاعد

د. محمد الصغير بلقاسم

ملخص:

يتنزل بحثنا ضمن نظرية الأدوار المحورية الدلالية في مجال اللسانيات، وقد سعينا فيه إلى تمثيل دور المحور المتنامي أو المتدرج الذي تطلبه الأفعال التراكمية معتمدين في ذلك على مقياس (القوة المسلطة) المستلهمة من قانون نيوتن الفيزيائي الثاني. ومسوغ اعتماد هذا المقياس هو ما يطرحه انتقال المحور من إشكاليات تتمثل أساسا في الفروقات الدلالية لدرجات التحول. ذلك أن كل انتقال يقابله معنى مخصوص، فهل يمكن حينئذ بلوغ نظام للكيان المنتقل يضبط درجة انتقال المحور المتنامي داخل المسار ويضبط سماته الدلالية؟

هذا المفهوم الذي اعتمدناه هو (القوة المسلطة أو الدافعة) ذات الأبعاد الفيزيائية تسلط على الأفعال المعبرة عن التطور في حدوثها، فتحدد نوع الحركة التي يكون عليها الكيان المنتقل بين الوضعية الأولية والوضعية النهائية وتضبط درجة الانتقال في المسار الذي يعبر عنه بحرفي الجر (من - إلى)، بالإضافة إلى أهميتها في تجريد العلاقة المعنوية التي يكون فيها (المحور التصاعدي) دورا رئيسيا، ثم التمييز بينه وبين (المحور الحيوي).

وبناء على هذه الصيغة صنفنا أنواع الانتقال أو التحول للمحور إلى أربعة أضرب اختبرناها بجملة من الأمثلة: قوة مسلطة تصاعدية، وقوة منخفضة سلبية، وقوة مسلطة متطورة مستقرة، وقوة مسلطة إيجابية تعقبها قوة سلبية.

وأمكننا بلوغ بعض النتائج في مستويات التمثيل الدلالي، منها أن الانتقال المتقطع يمكن الاستدلال عليه فيزيائيا، وأن الأفعال التراكمية يمكن أن تصنف في المعجم بحسب دلالتها على نوع الانتقال وبحسب قيمة القوة المسلطة عليها.

الكلمات المفتاحية: المحور المتدرج، القوة المسلطة، الفعل التراكمي، الانتقال، المسار.

Abstract:

Our research falls within the semantic thematic roles in linguistics, and we have sought to represent the role of the growing or gradual theme required by cumulative verbs, relying in this on a scale of "exerted force" inspired by Newton's second law of physics. The justification for adopting this scale is the problems posed by the change of the theme, which are represented by the semantic differences in the degrees of change. This is because each transition corresponds to a specific meaning. Is it then possible to achieve a system for the transitional entity that regulates the degree of transition of the growing theme within the path and determines its semantic characteristics?

On this basis, we adopted the concept of "the exerted or motivation force" with physical dimensions, that exerts influence over actions expressing development in their occurrence. This force determines the type of movement of the entity transitioning between the initial and final position and regulates the degree of transition along the path expressed by the prepositions "from" and "to". Furthermore, this force is important in abstracting the semantic relationship in which the "ascending theme" plays a fundamental role and then distinguishing it from the "vital theme".

Based on this formulation, we classified the types of transition or transformation of the progressive theme into four types: an ascending exerted force, a low negative force, a stable, evolving exerted force, and a positive exerted force followed by a negative force. It has enabled us to achieve some results at the levels of semantic representation, including that discontinuous transition can be physically inferred, and that cumulative verbs can be classified in the dictionary according to their indication of the type of transition and according to the value of the force exerted on them.

Keywords: Graduated Theme - Exerted Force - Cumulative Verb - Transition - Path.

1- تمهيد:

يطرأ على دور المحور الذي يقتضيه الفعل المعبر عن التطور عند حدوثه تغيير في حالته. فكل مرحلة من مراحل وقوع الحدث المتنامي يقابلها معنى مخصوص، ويكون المحور بمقتضى هذا الانتقال المتدرج عند حدوث الفعل مجزأ ويفقد في هذه الحالة صفة الشمول. ويطرح تمثيل هذا التدرج للمحور المتطور أو التصاعدي إشكالا في مستوى الاستعمال، لأن مراحل الحدث تختزل في بنية نحوية محدودة ولا تُعين السمات الدلالية للمراحل التي يقتضيها إنجاز الفعل المعبر عن التراكم. وتظل مفردات القاموس عاجزة عن تمثيل الخصائص الدلالية التي يعبر عنها الحدث المتدرج. ومن هذا المنطلق عرضت بعض المقاربات اللسانية صيغا تمثيلية للأفعال المتطورة في حدوثها أو التي يتعاقب فيها وقوع الحدث تصاعديا. لكنّها ظلت قاصرة عن حسم السمات الدلالية للمحور الدلالي التصاعدي والمحور الدلالي الحيوي وغير قادرة على تمثيل الفروقات الدلالية لكل منهما رغم أهميتها في تطوير التحاليل الدلالية. وبناء على تداخل السمات الدلالية لدوري المحور في هذه المقاربات اعتمدنا مفهوم القوة ذات البعد الفيزيائي التي تُسلط على الأفعال التراكمية. وقوام هذه الصيغة أن القوة الدافعة تؤثر تأثيرا مباشرا في حالة الانتقال لدور المحور المتدرج وتحدد نوع الانتقال بين الوضعية الأولية والوضعية النهائية للمسار (من - إلى). وقد أتاحت لنا هذه الصيغة أن نقسم أنواع انتقال المحور إلى أربعة أصناف: قوة مسلطة تصاعديّة أو إيجابية، وقوة منخفضة سلبية، وقوة مسلطة تصاعديّة مستقرّة، وقوة مسلطة إيجابية تعقبها قوة سلبية.

وتجدر الإشارة إلى أننا كنّا قدّمنا في أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ(الأدوار الدلالية وتمثيل الجملة) صيغة تمثيلية ذات أصول هندسية تتمثل في مفهوم "الزاوية" اعتمدناها مقياسا لتمثيل الأفعال المعبرة عن التدرج في حدوثها. وحاولنا من خلالها أن نتبين نجاعة هذه الصيغة اختباريا اعتمادا على المعطى الرياضي، وبلغنا جملة من النتائج لعل أبرزها أن تطور المحور تمكن متابعته باعتماد درجات الزاوية، وأن التمييز بين الانتقال المسترسل والانتقال المتقطع داخل المسار يبقى ممكنا. لكن هذه النتائج التي خلصنا إليها تبقى رهينة الاختبار وكيفية إجرائها في مستويات الاستعمال.

2- دور المحور المتدرج في بعض النظريات اللسانية:

نقيم في هذا العمل تمثيلنا للأفعال المعبرة عن التطور في حدوثها على أساس مقياس "القوة" قصد تجريد العلاقات الدلالية التي تقتضيها بنية موضوعاتها والنظر في المسار الذي يتطور فيه دور المحور. وهو توجه ينضاف إلى أعمال لسانية سابقة سعى أصحابها إلى تقديم صيغ نظرية مجردة لتمثيل انتقال دور المحور المتقطع أهمها الدالة "ذهب" لجاكندوف (1983)، ثم الدالة "ذهب" الأصلية و"ذهب" الفرعية ليال رافان (1990، ص 86). بالإضافة إلى مقترح شايف (1970، ص 161) الذي أشار فيه إلى نوعي الانتقال لدور المحور شأنه شأن كوك (1989، ص 194) دون التعمق في بيان كيفية حدوث التدرج لهذا الدور. ولتجاوز هذا الإشكال ضبط داوتي (1990) كذلك جملة من السمات التمييزية شكّلت أدواره الطرازية، تختزل الانتقال المتقطع والانتقال المسترسل في صيغة مجردة. لكنّه انشغل بالوضعية التي يكون فيها انتقال المحور تصاعديا

وأهمّل التطوّر المنخفض للكيان المنتقل في الوضعية النهائية للمسار، إذ يمكن للانتقال المتدرّج نحو الوضعية النهائية أن يتوقّف عند نقطة معينة ويستقرّ فيها دون بلوغ نهاية المسار.

كلّ هذه المقاربات تنطلق من الإشكال نفسه، ومداره كيف تكون التفرقة بين نوعي السمات التمييزية لدور المحور المعبر عن الانتقال المتقطع الذي تقتضيه الأفعال التراكمية من جهة، ودور المحور المعبر عن الاسترسال الذي تطلبه الأفعال الحيوية من جهة أخرى؟ وهل يمكن بلوغ نظام للكيان المنتقل يضبط درجة انتقال المحور المتنامي داخل المسار؟

3-1- صيغة جاكندوف لتمثيل المحور الذي تطلبه الأفعال التراكمية:

تناولنا في بحثنا "الأدوار الدلالية وتمثيل الجملة" في - الفصل الثاني من الباب الثالث - منزلة الأدوار المحورية في بنية جاكندوف التصورية ودورها في تمثيل الجملة، لكننا لم نعالج الأفعال التراكمية ولم نهتم بكيفية انتقال المحور داخل المسار الذي تقتضيه هذه الأفعال الحيوية أو الأفعال المعبرة عن التدرّج في حدوثها. وقد سعى جاكندوف إلى التمييز بين نوعي المحور وتجاوز الإشكاليات التي تطرحها الأدوار المحورية عموماً كما وردت عند قروبر - إذ تبدو قاصرة عن تمثيل الفروقات الدلالية ولا سيما في الأفعال المعبرة عن التطوّر في حدوثها - فاعتمد صيغة نظرية تجعل من العبارات الفضائية أصلية ومن العبارات غير الفضائية فرعية. وتندرج المراحل المختلفة للأحداث المعبرة عن التطوّر عند وقوعها ضمن ثنائية الفرع والأصل التي تكتسب قدرة كبيرة على تصوير جميع الدلالات وتمثيل مراحلها المختلفة (جاكندوف، 1983، ص 192). وفي سياق النظرية المحلية يقدّم جاكندوف بنية تصوّرية تقوم على مفهوم الدالة المنطقية والمحمول التصوري. ثم تفكّك المحمولات الأساسية إلى أوائل دلالية يمثلها جاكندوف في الصيغة التالية: (ذهب، شيء، مسار)، وهي مكونات تصوّرية موعلة في التجريد تفضي إلى دالات دلالية حاول صاحبها أن تكون نظامية في التحليل اللسانيّ وتعبر عن ضروب التدرّج للمحور المتنامي. وترتب عن هذا التصوّر أن أصبحت الأدوار ثانوية، وهو ما تؤكّده بعض الدراسات اللسانية إذ "لا توجد إحالة مباشرة على الأدوار المحورية في نظام جاكندوف التصوريّ، فهي لا تمثل مفاهيم أولية في مقاربتة، وإنما تحدّد بنويًا من حيث مواضعها في البنية التصورية المعجمية" (مريام بات، 2006، ص 95)، لأنّ الدور يفتقر إلى نظام نسقي في تمثيل البنية الدلالية للجملة، لا سيما في تصوير السمات التمييزية التي يعبر عنها المحور المتحوّل. وجاكندوف نفسه يقرّ بأنّه لا يمكن أن نعبر عن مختلف مراحل تحوّل المحور بالمصدر (من) والهدف (إلى)، (1983، ص 192).

ومن هذا المنطلق، تُفكّك المحمولات المجردة إلى أوائل دلالية قوامها الدالة "ذهب" التي تفسّر في موضوعها الأوّل "شيء" كيفية انتقال الكيان المنتقل ضمن المحلّ والمسار، ويتنزل موضوعها الثاني ضمن المسار، والدالة "مكث" التي تنحصر بين المكوّن الأوّل "شيء" والمكوّن الثاني "المحلّ".

هذه البنية التي تحكمها الدالة "ذهب" (من - إلى)، وهو المسار الذي يكون فيه الانتقال متّصلاً، بدت غير مرنة لأنّ الأفعال المعبرة عن الانتقال المتدرّج تنضوي بشكل قسريّ ضمن الوضعية الأولية "من" والوضعية النهائية "إلى"، لذلك بقيت قاصرة عن تعيين السمات التمييزية للمحور المتنامي واقتصرت على الانتقال المتّصل دون الانتقال المتدرّج. وهو ما حدا بالباحثة يال رافان إلى اعتبار أنّ النظرية المحورية في ظلّ هذا

التنوع لتحقيق الانتقال غير قادرة على التمييز بين التحوّل المتصل Continuous Changes والتحوّل المتقطع Discontinuous Changes في الحقل الدلالي نفسه (يال رافان، 1990، ص 86).

2-3- صيغة يال رافان لتمثيل نوعي الانتقال لدور المحور:

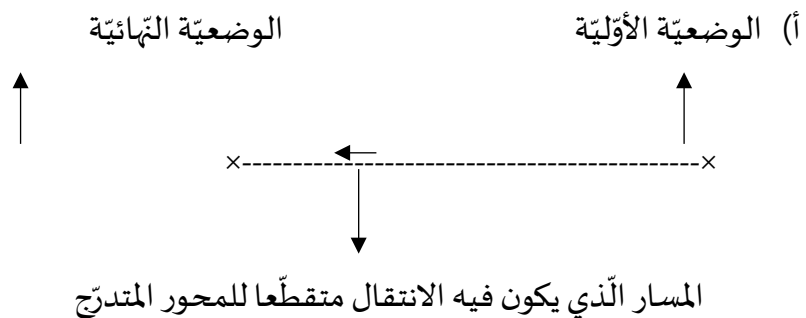
أمام افتقار البنية التي يقدمها جاكندوف في تمثيله لدور المحور إلى المرونة، ظهرت بعض المحاولات التي تفكّك الدالة ذهب (من - إلى)، كما يعرضها جاكندوف، إلى دالتين مختلفتين: الأولى: "ذهب" أصلية: ((ذهب) للانتقال المتصل).

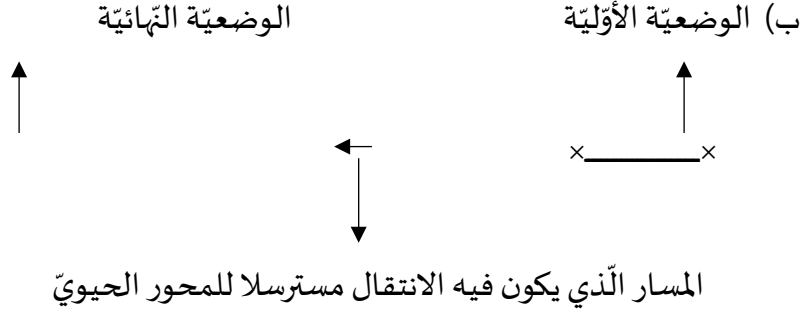
الثانية: "ذهب" فرعية: ((ذهب) للانتقال غير المتصل). (يال رافان، 1990، ص 86)

وسيساعد تفكيك هذه الدالة إلى الأصل والفرع على تمثيل المراحل المختلفة التي ينتقل خلالها المحور المتنامي، ويكون ذلك عبر سلسلة من الحالات الوسيطة intermediate state (نفسه). ويقتضي هذا التفرع ضبط السمات الدلالية للأصل والفرع للتمييز بينهما، وهو ما أهملته رافان في هذا المقترح.

تبدو هذه الصيغة التي تقدّمها رافان مهمة في وصف التدرّج الذي يدلّ عليه المحور رغم عدم تحديدها للسمات الدلالية لنوعي الانتقال، لكنّها فرّعت صيغة جاكندوف ذات المنحى التأليفي وجعلتها مجزأة. ويبقى السؤال مطروحا حول التفرقة بين السمات التمييزية للمحور الحيوي والمحور المتنامي لا سيّما أنّ مقاربات لسانية أخرى جمعت شتات الأدوار في أدوار جامعة ومحدودة العدد لتجاوز إشكالية تصنيفها، على غرار ثنائية الأصل والفرع التي تختزل جميع الأدوار عند أندرسون (الفهري، 1987، ص 35)، والأدوار الكبرى لسومرز (1987، ص 119)، والدورين الطّرازيين: المنقذ والمتحمّل لدوتي (1990) الذي يحدّد عند معالجته للمتحمّل الطّرازيّ المحور التصاعديّ بقوله: "هو حالة المشارك الذي يخضع لتغيير يتأثر به تدريجياً بطريقة موازية لتطوّر الحدث الذي يدلّ عليه الفعل" (ابن غربية، 2009، ص 65).

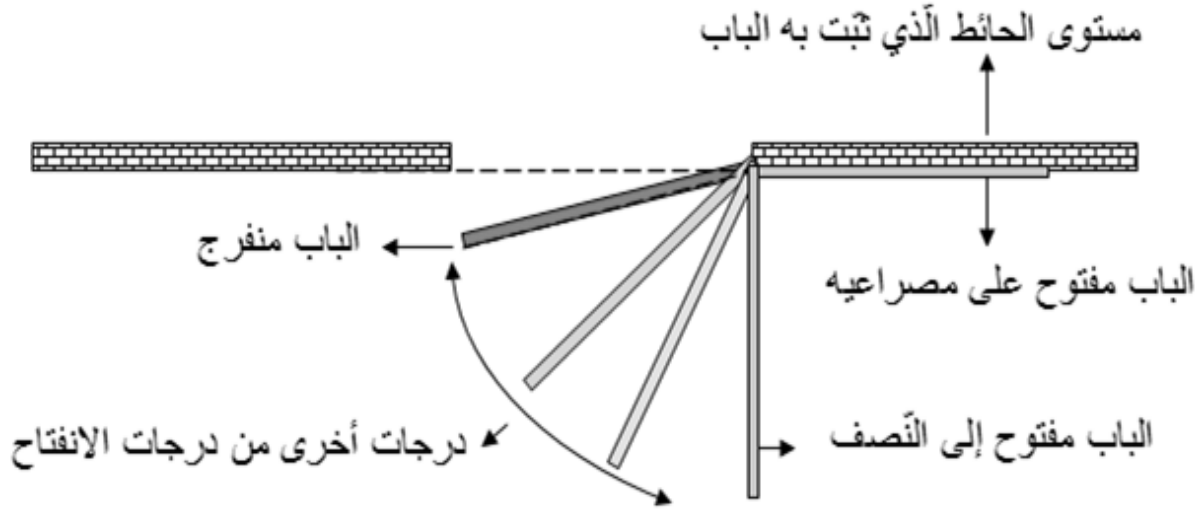
لكنّ هذه النزعة التجريدية ذات البعد التأليفي الجامع لم تقدر على حسم السمات التمييزية لدوري المحور، ولم تقدّم صيغا تمثيلية تبين الانتقال المسترسل والانتقال المتقطع، واقتصرت على التلميح إلى نوعي الانتقال، في حين تبدو السمات التمييزية جلية بين دوري المحور من خلال المستقيمين التاليين:





3-3- تمثيل الانتقال المتدرج لدور المحور بالنظر إلى مفهوم الزاوية:

عرضنا في بحث "الأدوار الدلالية وتمثيل الجملة" (محمد الصغير بلقاسم، 2021، ص 354-355) صيغة تمثيلية ذات بعد هندسيّ وسمناها بمفهوم "الزاوية" *Secteur angulaire*، وذلك لتجاوز الإشكال الذي يطرحه دور المحور وكيفية الانتقال. وهي "مجموعة نقاط المستوي المحددة بنصفين مستقيمين يشتركان في نفس الأصل هما ضلعاها والأصل المشترك هو رأس الزاوية" (Petit Larousse, Grand format, Paris, P.926). وقد بيّنا من خلال هذه الصيغة أنّ الانتقال التّصاعديّ للمحور الذي تدلّ عليه الأفعال التّراكميّة يمكن الاستدلال عليه بمكوّنات رياضيّة قوامها الضلع والمستقيم اللذان يشكّلان "الزاوية" ويحدّدان مقدار وقوع الحدث المتدرّج الدالّ على التّطوّر. وأوردنا الرّسم البيانيّ التّالي (محمد الصغير بلقاسم، 2021، ص 354) لنوظّفه في اختبار حدث "فتح الباب":



ومن مفردات المعجم الممكن استعمالها في هذا السّياق، حسب درجات انفتاح الباب والمقتبسة من العاميّة التّونسيّة: "فرّج الباب ونقّسه وبسّمه" إذا كان انفتاح الباب لا يتجاوز بعض الدّرجات. ويكون الباب مفتوحاً إذا قلنا: "فتحت الباب" أو "فتحت الباب على مصراعيه" (محمد الصغير بلقاسم، 2021، ص 354).

وكل معنى لحدث الفتح في هذا التمثيل يناسب درجة من درجات الزاوية. لكن هذا التمثيل يطرح بدوره إشكالا في مستوى الإجراء رغم قيمته في الوصف الدلالي لدرجات انفتاح الباب. وتظل مفردات المعجم غير قادرة على استيعاب مختلف درجات الفتح في البنية اللغوية، وتختزلها في أفعال محدودة.

إن هذه السمات الدلالية لنوعي الانتقال في هذه المقاربات المعروضة هي المسوّغ الذي جعلنا نخصّص هذا العمل لتمثيل المحور المتنامي معتمدين على صيغة نظرية مخالفة لصيغة "مفهوم الزاوية" التي عرضناها في "الأدوار الدلالية وتمثيل الجملة"، وتتمثل في مفهوم "القوة المسلطة أو الدافعة" اعتقادا منا بأن تعدد زوايا النظر في تمثيل المحور المتدرّج، بشكل خاص، والأدوار الدلالية المحورية، بشكل عام، سيساعد على ضبط السمات التمييزية الأصلية والفرعية للأدوار. وبناء على أهمية التنوع في مستويات التمثيل وإمكانية بلوغ تصنيف نهائي للسمات التمييزية للمحور الحيوي والمحور المتصاعد فإننا نختبر فيما يلي صيغة تمثيلية جديدة مستلهمة من القانون الثاني لنيوتن في الفيزياء (1).

3- "القوة المسلطة" صيغة مجردة لتمثيل الانتقال غير المتصل:

نقترح في هذا البحث صيغة تمثيلية أخرى تعضد الصيغة المجردة التي ذكرناها لتمثيل الانتقال التصاعدي لدور المحور، وتوسم بـ "القوة المسلطة"، وتندرج ضمن قانون نيوتن الثاني (2). وهي صيغة قريبة من مفهوم "الدالة" كما وردت عند جاكندوف ويال رافان، لأن رموزها تكتسب قيمتها عندما نسقط فيها نوع الانتقال الذي نروم تمثيله. وبناء على هذه الصيغة يكون تمثيل الجمل التالية كما يلي:

ا. بدأت المروحة (المحور) في الدوران إلى أن بلغت سرعتها القصوى:

يحدث مفهوم القوة انتقال المحور داخل مسار الدوران تدريجيا، فيبدأ من السكون إلى أن يبلغ السرعة المطلوبة، حيث يحدث الانتقال المتدرّج للمروحة حسب قيمة القوة المسلطة عليها. هذا الوصف الدلالي يختزل كل انتقال تدريجي للمحور التصاعدي بدءا من الوضعية الأولية التي يُعبّر عنها بحرف الجرّ (من) إلى الحدّ الذي يسبق بداية انخفاض القوة المسلطة على المحمول المتسبب في تطوّر المحور.

ا. خفّض القطار (محور) سرعته استعدادا للوقوف:

1) « Dans un référentiel Galiléen, la somme vectorielle des forces s'exerçant sur un corps ponctuel est égale, à chaque instant au produit de la masse m du corps par son vecteur accélération », livre de physique, 3^{ème} année de l'enseignement secondaire, ministère de l'éducation Tunisie 2009.

2) قوام هذه الصيغة كما وردت في الكتاب المدرسي لمادة الفيزياء الصّادر عن وزارة التربية، ص 140، أن "قيمة القوة تحدّد سرعة الكيان المنتقل المرتبط بكتلته حسب القاعدة: $\sum \vec{F} = m \cdot \vec{a}$ ". حيث: $\sum \vec{F}$ المجموع المتّجه للقوى المؤثرة على جسم نقطيّ، و m كتلة الجسم، و $\vec{a}$ اتجاه التسارع.

إنَّ التطور التدريجيّ الذي يدلّ عليه المحور داخل المسار يكون من السرعة الأقصى إلى السرعة الأدنى أي يبدأ بالتباطؤ إلى أن يختفي، فتعادل القوة المسلّطة عليه مستوى الصّفر. ويسقط في هذا التمثيل كلّ محور يؤوّل إلى الوضعيّة النهائيّة.

ويمكن أن يستقرّ انتقال تطوّر المحور في أيّة نقطة داخل المسار بحسب قيمة القوة التي يقتضيها الفعل المعبر عن التدرّج عند وقوعه. ولكنّه لا يكون خارج القوة التّصاعديّة أو القوة المنخفضة. وفي هذه الحالة يكون الانتقال مستقرّاً ويحافظ على التدرّج نفسه نحو:

III. تدور الأرض حول نفسها باستمرار:

يمكن أن يبدأ الكيان المنتقل في التدرّج فيبلغ حدّاً معيّناً ثمّ يبدأ في الانخفاض ومثال ذلك:

IV. تدرجت الحجارة (المحور) من أعلى الجبل إلى أن استقرّت في السّفح:

فالقوة المسلّطة على المحور المتحوّل تبدأ بالتّصاعد (من أعلى الجبل) ثمّ تنخفض وتختفي نهائيّاً عندما يستقرّ الكيان المنتقل (في السّفح).

وبناء على قيمة القوة المسلّطة على المحور داخل المسار (من - إلى) يمكن تقسيمها إلى أربعة أصناف:

- قوة مسلّطة تصاعديّة حرف ← جرّ (من ----)
- قوة منخفضة سلبية حرف ← جرّ (إلى ----)
- قوة مسلّطة تصاعديّة يعقبها استقرار (من ----) ← (إلى)
- قوة مسلّطة إيجابية تعقبها قوة سلبية ← (من - إلى)

فيتتالي انتقال المحور نحو الأقصى أو نحو الانخفاض أو يستقرّ في نقطة محدّدة داخل المسار أو يبدأ في التدرّج نحو الأقصى ثمّ ينخفض فيستقرّ في الوضعيّة النهائيّة.

3-1- القوة المسلّطة التّصاعديّة:

تختزل هذه الصّيغة ضروب الإنجاز اللّغوي التي يكون فيها المحور متطوّراً متطوّراً متسارعاً. ونسعى في هذا الاتجاه إلى اختبار هذه القوة من خلال أمثلة مختلفة.

V. تزداد سرعة السيّارة (محور متنام) عندما يسلّط السائق على دواليها قوة بصفة تدريجيّة:

فالسرعة الموصوفة تبدأ من النّقطة الصّفر في الوضعيّة الأولى للمسار الذي يتطوّر فيه المحور إلى أن تصل إلى أقصاها، لأنّ القوة المسلّطة عليه في ارتفاع متزايد.

VI. قويت الرّيح فدارت ناعورة الهواء (محور) بسرعة:

يتسارع دوران المروحة لأنّ قيمة القوة المسلّطة عليها (الرّيح العاصف) بدورها تشتدّ، فتسلّط قوة الرّيح وتتأثّر المروحة في دورانها بحالتها، فيكون المحور في تطوره تصاعديّاً.

VII. انفتح الباب (المحور):

هذا المثال اشتغلنا عليه عندما عرضنا للصيغة النظرية "الزاوية" (2021، ص 355)، وهو مقتبس من فيلمور (1968). ونختبر حدث الفتح في هذا العمل بالقوة المسلطة عليه لتأكيد النتائج التي توصلنا إليها سابقا. فدرجة انفتاح الباب تشغل دور المحور وتختلف باختلاف نوع القوة المسلطة عليها. فإذا كان الباب "منفرجا" أو "مبسما"، كما في العامية، تكون قيمة القوة المسلطة عليه ضعيفة. وإذا كان الباب منفتحا على مصراعيه تكون القوة المسلطة عليه قوية وتكون درجة الفتح قد بلغت أقصاها.

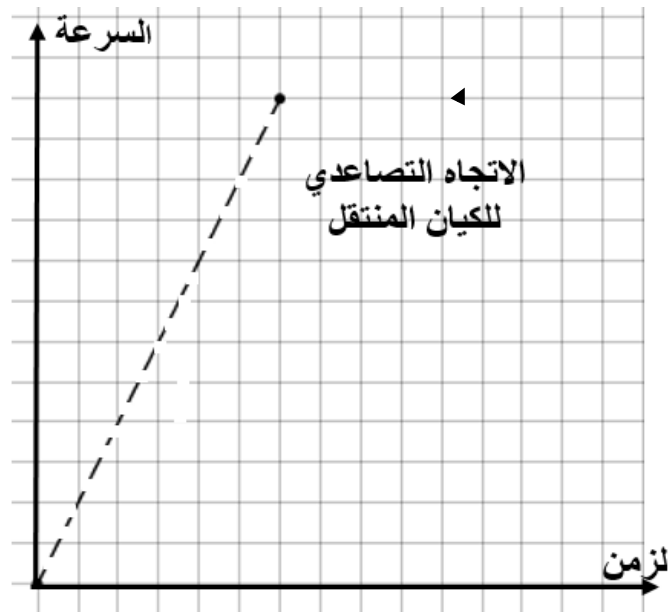
VIII. تحركت السيارة (المحور) مؤذنة بالانطلاق

تكون السيارة رابضة ولانطلاقها من موضع مكوثها يجب تسليط قوة فعالة لتحريكها تدريجيا. يتضح من خلال هذا التمثيل أنّ حالة الكيان المنتقل تتأثر بالقوة التصاعديّة فيبدأ في التدرّج انطلاقا من الوضعية الأولى ويتسارع إلى الأقصى.

IX. زاد العداء (المحور) من سرعته عندما اقترب من خط الوصول:

فانتقال العداء يتسارع لبلوغ المرتبة الأولى، وهي القوة الدافعة لجعل سرعة هذا الكيان المنتقل تصاعديّة.

ما يلاحظ في هذه الأمثلة أنّ التدرّج لدور المحور يكون تصاعديا لأنّ القوة المسلطة عليه إيجابية. وتحدّد سرعة الانتقال، بالإضافة إلى قيمة القوة، حسب كتلة الكيان المنتقل. وتعبّر عن هذا الانتقال أفعال نحو: "زاد"، "اشتدّ"، "تسارع"، "قوي". ونمثّل لهذه القوة التصاعديّة بالرّسم البيانيّ التالي:



2-3- القوة المسلطة المنخفضة:

يسقط في هذه القوة التي تبدأ بالانخفاض كل محور متدرج بعد أن يبلغ الذروة ثم يبدأ انتقاله بالتباطؤ إلى أن ينتهي المسار الذي يعبر عنه حرف الجر (إلى) أو الوضعية النهائية.

X. تراجع (إنتاج الحبوب) (المحور) نتيجة الجفاف:

فنقص إنتاج الحبوب يعني أن القوة المسلطة عليه هي كذلك منخفضة، فالماء في هذه الحالة هو القوة الدافعة للإنتاج، لكن هذه القوة غير متوفرة أو هي في تراجع، موجودة لكنها غير كافية.

ويمكن أن يستقر الكيان المنتقل في نهاية المسار، فتختفي القوة المسلطة تماما أو تعادل مستوى الصفر، نحو:

XI. توقفت السيارة (المحور):

تختفي في هذا المثال القوة الدافعة بتوقف السيارة، ويصبح التدرج الذي يدل عليه المحور سلبيا لأنه مستقر في الوضعية النهائية للمسار.

وتعبر عن هذا الانتقال البطيء أفعال من قبيل "تعطل"، "ضعف"، "فتر"، "سكن"، "استكان"، "تراخي". ونعتمد في تمثيل هذه الأفعال رسما بيانيا يختزل القوة المنخفضة:



3-3- القوة المسلطة المستقرة:

نعني بالقوة المسلطة المستقرة القوة الإيجابية التي تدفع المحور إلى الانتقال المتدرج والمحافظة على وتيرة الانتقال ذاتها دون أن تعقبها قوة منخفضة. وتعبر عن هذه الوضعية في الانتقال أفعال عديدة ترد في نحو هذه الجمل الثلاث:

XII. تسعى البشرية (المحور) باستمرار إلى تطوير نفسها:

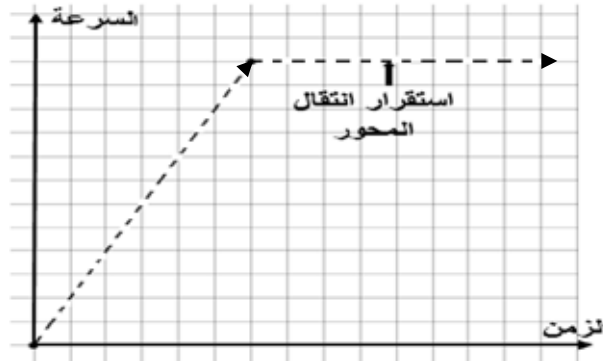
سعى الإنسان إلى الارتقاء هو حدث متتابع ودؤوب ويكون على الوتيرة نفسها مما يجعل القوة الدافعة لهذا السعي تتميز بالتتالي والاستمرار.

XIII. ترسل منارة برج المهديّة (المحور) إشارات ضوئية يهتدي بها البحارة:

فإرسال الإشارات الضوئية عمل مستمر لا يتوقف ويظل الانتقال متتابعاً. وبناء على هذه الاستمرارية تكون القوة الدافعة إيجابية ومستقرة على وتيرة واحدة.

XIV. تشتغل الآلة (المحور) دون توقف:

فالقوة المسلطة على الآلة التي تجعلها تشتغل باستمرار هي الكهرباء. وطالما لم ينقطع الكهرباء فإن اشتغال الآلة سيحافظ على استمراريته. ووضعياً الاستمرار هذه نمثلها بالرسم البياني التالي:



3-4- القوة المسلطة التصاعديّة تتلوها قوة مسلطة منخفضة:

تعبّر عن هذا الانتقال الذي يبدأ في التصاعد ثم يختفي أفعال عديدة، فتكون القوة الدافعة إيجابية ثم تنتهي سلبية. ومن الأمثلة المعبرة عن الوضعيتين الأولى والثانية نذكر ما يلي:

XV. نزلت الأمطار (المحور) بغزارة قبل أن تصحو السماء:

فالقوة الدافعة لنزول المطر الغزير كثرة الرطوبة وتكون السحب مما يجعل من عملية تساقط الأمطار تصاعديّة، وتنتهي هذه القوة باختفاء السحب وانقشاعها.

XVI. اشتدّ الحريق (المحور) في غابات ملولة بمدينة طبرقة ثم خبت النار (محور) بعد هطول المطر:

تتمثل القوة المسلطة على المحور في اشتداد الحرّ أو وجود شرارة نار أدت إلى نشوب الحريق الذي يبدأ في التدرّج إلى أن يشتدّ. أمّا القوة المنخفضة التي تؤثر سلباً في القوة التصاعديّة أو في درجة انتقال المحور وتجعله منتهياً، فهي نزول المطر، إذ تفوق قوتها قوة الحريق.

XVII. زاد الطالب من اجتهاده في التحصيل العلمي إلى أن فاز بالمرتبة الأولى:

الاجتهاد في هذا المثال هو القوة الدافعة، والزيادة فيه تجعل انتقال المحور تصاعدياً، ونهاية الاختبارات والفوز بالمرتبة الأولى ينهيان القوة التصاعديّة.

ونستعين في تمثيل القوتين أو نوعي الانتقال في هذه الأمثلة برسم بياني يجسّم تصاعد الكيان المنتقل ثم انخفاضه في مرحلة موالية.



تثبت هذه الرسوم البيانية مدى نجاعتها في الوصف الدلالي لدرجات انتقال المحور المتنامي إيجابا وسلبا. وتحدد بدقة كبيرة السمات التمييزية لكل مراحل الانتقال لتساعد المحور أو استقراره في نقطة محددة داخل المسار أو انخفاضه.

4- الخاتمة:

لا نُنكر أهمية المقاربات اللسانية التي سعت إلى تمثيل نوعي الانتقال المسترسل والمجزأ لدوري المحور الذي تقتضيه الأفعال التراكمية والأفعال الحيوية، وحاولت ضبط السمات التمييزية لكل منهما بصيغ تمثيلية مختلفة كانت موعلة في التجريد أحيانا كثيرة، لكنها ظلت قاصرة عن حسم هذه السمات التمييزية لدور المحور في التحاليل اللسانية.

وقد عرضنا في هذا العمل صيغة فيزيائية ذات أبعاد فيزيائية قد تكون لها قدرة على الوصف الدلالي وتأدية جميع الدلالات والتمييز بين مختلف المراحل التي ينتقل عبرها المحور المتنامي الذي تطلبه الأفعال المعبرة عن التطور في حدوثها. إذ بيننا من خلال هذه الصيغة أن الانتقال المتقطع يمكن الاستدلال عليه فيزيائيا، فيكون التطور إما إيجابيا عندما يتسارع، وإما مستقرا عندما يمتد في مستوى معين من الانتقال، وإما سلبيا عندما يبدأ في الانخفاض. وقد أثبت مفهوم القوة نجاعته التفسيرية في وصف تدرج المحور إذا ما قارناه بالمحور التصاعدي لدائتي الذي ضبط السمات الطرازية للمحور المتصاعد وأهم سمات التطور السلي لهذا الدور، وتبرهن هذه الصيغة التي اقترحناها على كفاءتها كذلك اختباريا بالنظر إلى الدالة (ذهب) لجاكندوف التي اتسمت بالصرامة لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار إلا الوضعية الأولية (من) والوضعية النهائية (إلى)، وكذلك الدالة (ذهب) الأصلية والدالة (ذهب) الفرعية ليال رافان لأنها أهملت في هذا المقترح السمات التمييزية لكل من الأصل والفرع.

وقد بين تمثيل أنواع الانتقال للمحور المتدرج باعتماد مفهوم "القوة" كما صاغها نيوتن - وكما استلهمناها - أن الأفعال المعبرة عن التطور في حدوثها يمكن أن تصنف في المعجم بحسب دلالتها على نوع الانتقال وبحسب قيمة القوة المسلطة على الفعل. وتبقى هذه الصيغة المجردة التي نعرضها - على أهميتها في وصف أنواع التدرج للمحور المتنامي - رهينة الاختبار في مستوى الإنجاز.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع بالّغة العربيّة:

- 1- بلقاسم، محمد الصّغير: الأدوار الدّلالية وتمثيل الجملة، ط 1، تونس: مخبر اللّسانيّات الدّلالية والحاسوبية، كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات منوبة، 2021.
- 2- الفاسي، عبد القادر الفهري، المعجم العربي: نماذج تحليليّة جديدة، ط 1، الدّار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 1987.
- 3- وزارة التّربية التّونسيّة، الكتاب المدرسي لمادة الفيزياء، السّنة الثالثة من التّعليم الثّانويّ (شعبة الرّياضيّات)، تونس: 2009.

المراجع بالّغة الأجنبيّة:

- 1- Ben Gharbia abdeljabar, **Les rôles thématiques, Analyse contrastive de trois théories**, Tunis, : Faculté des lettres, la Mannouba, 2009, Non publié.
- 2- Butt Merum, **Theories of case**, Cambridge University Press, 2006.
- 3- Chafe W.L, **Meaning and the structure of language**, Chicago: University Press, 1970.
- 4- Dowty D, **Thematic Roles and Argument Selection**, Language 67: 547-619, 1991.
- 5- Jackendoff, (R): **Semantics and Cognition**, MIT Press, Cambridge, Mass, 1983.
- 6- Jackendoff, (R): **Semantic interpretations in Generative Grammar**, MIT Press, Cambridge, Mass, 1972.
- 7- Ravin Yeal, **Lexical Semantics without Thematic Roles**, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- 8- Somers H, **Valency and Case in Computational Linguistics and machine translation**, Centre for Computational linguistics, University of Manchester, Institute of Science and Technology, 1987.

**جهود البلاغيين المحدثين
في التقريب بين المعرفة البلاغية العربية والغربية:
نموذج محمد العمري ومحمد الولي**

**The efforts of the modernist rhetoricians in
harmonizing between the Arabic and the Western
rhetorical knowledge: the case of Mohamed Alomri
and Mohamed Alwali**

د. ابراهيم البوعبدلاوي

**جامعة سيدي محمد بن عبد
الله
المغرب**

yakoublamchacti1990@gmail.com



جهود البلاغيين المحدثين في التقريب بين المعرفة البلاغية العربية والغربية:

نموذج محمد العمري ومحمد الولي

د. إبراهيم البوعبدلوي

ملخص:

تفاعل البلاغيون العرب القدامى والمحدثون مع البلاغة الغربية تفاعلاً إيجابياً، شمل ذلك مختلف الحقب التاريخية؛ وقد كان هذا الأمر سبباً في انفتاح هذه الحضارة على ما عرفه الفكر الذي وصل إليه الآخر. لقد كان هذا الانفتاح من منطلق علمي يرى في البلاغة ميداناً شاسعاً قادراً على دراسة مختلف أنماط الخطاب، وهو ما وجه الاهتمام نحوها؛ حيث نلّفِي جهود البلاغيين القدامى انصبت في جزء كبير منها على دراسة الشعر من قبيل إسهم ابن سينا وحازم القرطاجني، بينما امتدت إسهامات البلاغيين المحدثين إلى حقول أدبية وفنية أخرى، وهو ما نشاهده عند محمد العمري ومحمد الولي ومحمد مشبال وغيرهم.

إن اهتمامنا هنا سينصب حول دراسة كتابين مهمّين من كتب البلاغة العربية الحديثة، واللذين درساً أشكال التفاعل التي كانت بين البلاغتين الغربية والعربية، وهذان الكتابان هما: "البلاغة العربية أصولها وامتداداتها" لمحمد العمري، و"الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية" لمحمد الولي.

الكلمات المفتاحية: البلاغة العربية - البلاغة الغربية - البلاغيون المحدثون - محمد العمري - محمد الولي.

Abstract:

Ancient and modern Arab rhetoricians interacted positively with Western rhetoric, including in various historical eras. This matter was the reason for the openness of this civilization to what the other thought knew. This openness came from a scientific standpoint that saw rhetoric as a vast field capable of studying various styles of discourse, which is what directed attention towards it. Where we meet the efforts of ancient rhetoricians, a large part of which was focused on studying poetry, such as the contributions of Ibn Sina and Hazem Al-Qartajani, while the contributions of modern rhetoricians extended to other literary and artistic fields, which is what we see in Muhammad Al-Omari, Muhammad Al-Wali, Muhammad Mishbal, and others.

Our interest here will focus on studying two important books on modern Arabic rhetoric, which studied the forms of interaction between Western and Arabic rhetoric. These two books are: "Arabic Rhetoric, Its Origins and Extensions" by Muhammad al-Amri, and "Metaphor in Greek, Arab, and Western Stations" by Muhammad al-Wali.

Keywords: Arabic rhetoric - Western rhetoric - Modern rhetoricians - Muhammad Al-Amri - Muhammad Al-Wali.

1- مقدمة:

إن المطلع على تجربة محمد العمري ومحمد الولي سيجدها تجربة غنية، فقد أسهم إنتاجهما في تعبيد الطريق لمختلف الباحثين الذين جاؤوا من بعدهما؛ وما يميز هذه التجربة إضافة إلى ذلك هو الموسوعية ومواكبة مختلف المستجدات التي يعرفها الميدان على المستوى العالمي. ما يظهر أنها تجربة شمولية وليست مقتصرة على مجال جغرافي بعينه، كما أنها تجربة غير متحيزة لبلاغة دون أخرى وذلك إيماناً منهما أن التكامل البشري في الميدان العلمي هو الذي يجب أن يسود.

لقد شكل محمد الولي ومحمد العمري ثنائياً علمياً فريداً، فزيادة على الجهود التأليفية التي أخرجت البلاغة من قوقعتها التي تنحو نحو المحسنات، فإنهما اتجها إلى ترجمة مختلف التجارب الإيجابية التي رأيا أنها قادرة على إخصاب التجربة البلاغية العربية وإنضاجها؛ وهنا مكمن التميز حيث الجمع بين التأليف والترجمة.

2- البلاغة العربية وسؤال التجسير: بحث في الطريقة والمنهج:

يعد كتاب "البلاغة العربية أصولها وامتداداتها" للباحث البلاغي محمد العمري واحداً من الكتب المهمة في تاريخ البلاغة العربية الحديثة، نظراً للجهد الكبير الذي بذله فيه صاحبه في قراءة بلاغتنا العربية وتحليلها وبيان مختلف القضايا التي تعالجها، إضافة إلى العلاقات التي تربطها بالبلاغة اليونانية خاصة بلاغة أرسطو.

وقد مثلت، بالنسبة إلينا، المقدمة الهامة الموضوعية للكتاب مفتاحاً للدخول إلى مختلف الموضوعات التي يعالجها. إذ عمد إلى تلخيص القضايا التي ناقشها في المتن تلخيصاً غير مغل، فوضع بين يدي القارئ تصوراً عاماً حول ما سيعمل الكتاب على بسطه ونقده.

إن مشروع العمري في هذا الكتاب يتمثل في إعادة بناء تاريخ للبلاغة العربية، ولعل الداعي لمثل هذا العمل يتلخص في نقطتين: الأولى تتمثل في قلة الأبحاث التي عنيت بهذا الجانب، أو كان اعتناؤها به اعتناء قاصراً.. وهنا تتمثل فريدة هذا العمل، إذ حتى وإن لم يدع الشمولية، فهو بالفعل كذلك؛ ذلك أنه استثمر كل ما وصل إليه عصر الباحث من إنجازات سواء في الميدان النقدي أو اللساني أو غيرها من الميادين. إضافة إلى هذا المعطى، واستكمالا له، هناك معطى منهجي يتمثل في عدد من الأسئلة التي غدت تطرحها بلاغتنا القديمة وذلك من خلال الاحتكاك بروافد متعددة وكذا الأسئلة التي أصبحت النصوص تطرحها على القراء؛ يقول العمري:

"إن كتابة تاريخ للبلاغة العربية ملحّة اليوم لعدة اعتبارات. نخص بالذكر اعتبارين اثنين يستتبعان الاعتبار الأخرى:

أ_ اعتبار عام واقعي وتاريخي: يتصل بقلة ما أنجز من الدراسات في هذا المجال سواء كانت استكشافية وصفية أو تفسيرية. فباستثناء أعمال قليلة، سنعرض لها، فإن الدراسات المنجزة في مجال تاريخ البلاغة

بالتحديد دراسات جزئية تتناول ظواهر أو قضايا لها أهمية أحيانا، ولكنها ليست أكثر من لبنات من بناء تجب إقامته على قاعدة واسعة، حتى وإن لم يكن عاليا، أو من طبقة أو طبقتين فقط.

ب_ اعتبار خاص قرائي؛ أي منهاجي صرف: ذلك أن تغير المعطيات التي نملكها والامكانيات التي نسخرها، وتغير الأسئلة المطروحة على الأدب، يجعل من اللازم إعادة الكتابة كلما تغيرت شروط القراءة وظروفها¹.

إن الهم المعرفي الذي شغل محمد العمري في هذا الكتاب ذو بعدين: بعد تاريخي؛ فهو غير مقتنع بما وصل إليه البحث التاريخي في بلاغتنا القديمة، نظرا لقلة المراجع التي تعالج هذا البعد بشكل شمولي. ولذلك لم يخف سعادته عندما ألقى كتاب شوقي ضيف في هذا الباب، وإن كانت الطرق تختلف. ثم البعد الاستمولوجي والمتمثل في طريقة التعامل مع هذه البلاغة وقراءتها قراءة حديثة تواكب ما تم التوصل إليه في ميادين مختلفة. إن هذه القراءة الجديدة ستكشف عددا من القضايا التي تم التغافل عنها طوال تاريخ البلاغة العربية وستعيد الاعتبار لمنجزات بلاغيين طالما تم إقصاؤهم وتهميشهم ومنهم حازم القرطاجني، وذلك ما يتمثل في كتاب "البلاغة تطور وتاريخ"، والذي عمد فيه صاحبه إلى إعادة رسم أهم ملامح البلاغة العربية وتلخيص مجمل أفكار روادها، غير أنه لم يذكر مطلقا صاحب "المنهاج".

اعترف العمري في هذه المقدمة باستفادته الكبيرة من عمل "شوقي ضيف" وكذا حمادي صمود.. وقد مثل له هذا الأخير خارطة طريق، إذ رسم له تصورا عاما حول الطريقة التي ينبغي بها كتابة تاريخ للبلاغة العربية مستفيدا مما أنجز في الغرب على يد أعلام من بينهم بارث وجونيت وتودوروف. إن الآليات التي استند إليها حمادي صمود قد جعلته يعيد مساءلة البلاغة العربية وفق رؤية حديثة، وهو ما استثمره العمري مضيفا إلى الجانب اللساني ما استجد حينها من مشاريع نظرية التلقي خاصة في جانبها التاريخي.

ولئن كان العمري قد استثمر المنهجية التي خاض بها حمادي صمود غمار البحث في البلاغة العربية القديمة، فإنه عمد إلى وضع تساؤلات أخرى عليها مستفيدا من نظرية التلقي في شخص رائدها هانز روبرت ياكس. وقد عمد إلى إخفاء ترسانته المفاهيمية وتفعيلها مباشرة في نصه، وهذا ما يشكل في نظرنا طريقة جديدة في التعامل مع المناهج الحديثة وأشكال استثمارها في عالمنا العربي؛ ذلك أن عددا كبيرا من كتب النقد والبلاغة واللسانيات تثقل كاهل القارئ بمفاهيم لا تجد أي سبيل إلى تطبيقها على النصوص المقترحة للدراسة:

"ولكي تكون (القراءة) مثمرة ينبغي أن تتحول إلى مستوى الهم أو الانشغال الموجه الذي يفسح المجال للتحليل والتأريخ لسد الفجوات دون أن يكون الخطاب عائقا يسد الطرق بترسانة من العتاد النظري الذي يعرقل السير بدل أن يفتحه. لذلك قد نكتفي بإشارة في النص أو الحاشية إلى هذا المتاع ونتلافى بذلك وضعه في طريق القارئ الذي نتركه وجها لوجه مع المعطيات داخل نظام قائم غير مرئي، أو غير قسري"².

1- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، دار أفريقيا الشرق- الدار البيضاء، 1999، ص 7.

2- المرجع نفسه، ص 10.

إن تتبع محمد العمري لمسار البلاغة العربية وفق ترسانة مفاهيمية وعدة نظرية حديثين قد أكسبه القدرة على إعادة اكتشافها وتصحيح الكثير من الأفكار المغلوطة التي لازمت هذا التاريخ؛ من ذلك التصور الذي يرى بأن الفلاسفة العرب إنما عمدوا إلى نسخ ما ورد في كتاب فن الشعر لأرسطو، وأنهم لم يضيفوا إليه أي جديد. لذلك، فمثل هذه القراءات ليست من أجل إعطاء نظرة شمولية وإضافة لبنة إلى لبنات البلاغة العربية، وإنما فضلها يتمثل في تصحيح الرؤية التي صاحبت عدة تصورات قرونا طويلة، ومنها الجانب الفلسفي في هذه البلاغة:

"لقد أسعفتنا المفاهيم القرائية بشكل جلي في إعادة النظر في موقف الدارسين المحدثين من تعامل الفلاسفة العرب مع التراث الأرسطي، خاصة كتاب فن الشعر. فقد بينا كيف أن الفلاسفة العرب لم يكونوا مشغولين بالتطابق مع أرسطو، وأنه لا جدوى من هذا التطابق، لو فرضنا وقوعه. بل هم حريصون في أن ما يهمهم هو الكليات أو القوانين العامة عند كل الأمم أو عند أغلبها، القوانين التي تتسع لكل الخصوصيات القومية. من هذا فإن تحويلهم للمحاكاة إلى تغيير لساني، يجري في مستوى بنية اللغة وليس على خشبة المسرح"¹.

لم يكن العمري وحده الذي جعل من تجسير العلاقة بين البلاغة العربية ونظيرتها اليونانية أو الغربية هما له، وإنما كان إلى جانبه بلاغيون مغاربة آخرون من أهمهم محمد الولي؛ ففي كتابه "الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية" عمد إلى قراءة مجمل التراث البلاغي الذي اهتم بالاستعارة بدءاً من أرسطوطاليس مروراً بالجرجاني وحازم القرطاجني وانتهاءً بشاييم بيرلمان.

لهذا، فالمدونة التي اختارها لم تقتصر على جهود أمة دون الأخرى، وإنما عمد إلى إبراز نقاط التقاطع والاختلاف بين البلاغات المدروسة. إن همه الأساس كان قراءة النماذج المتفردة التي أضافت للبلاغة عامة، والاستعارة على وجه التحديد، نوعاً من الجودة والتميز. ولعل من أهم النماذج المتفردة التي عالجها كلا الباحثين بلاغة حازم القرطاجني، وهي بلاغة لم تحز من العناية ما تستحقه في السابق. وهنا يعود الفضل للعمري والولي في جعل الأعين تشخص نحو هذه البلاغة وينفض عنها غبار الإهمال والنسيان. إن السبب الذي حدا بالولي إلى الاهتمام ببلاغة حازم يتمثل في كون "أفكاره جديرة بعصرنا، وجديرة بالدراسات البلاغية المتعددة الاختصاصات. بل من حق العرب وحماة التراث العربي أن يفتخروا بكون حازم القرطاجني كان حامل لواء البلاغة والشعرية الأرسطيين في العصور المظلمة التي كانت ترين على الغرب، كما كان مخصب الأرسطية في التربة العربية"².

إن الداعي لاختيار الولي بلاغة حازم كمجال للاشتغال تمثل بالأساس في كونه قد بيا البلاغة الأرسطية داخل التربة العربية وقرأها قراءة جديدة فريدة، وهذا ما سبق أن أكدّه العمري حين تحدث عن إسهام فلاسفة الإسلام فيما يتعلق بقراءة أرسطو.

1- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، مرجع سابق، ص 10.

2- محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان - الرباط، ط 1: 2005، ص 09.

أما شاييم بيرلمان فإن الاهتمام به يعود إلى كونه فتح البلاغة على علوم إنسانية ومجالات لم يكن لها أدنى اهتمام بها؛ "إن مدونته التي يعنى بدراستها تمتد من الخطاب الفلسفي إلى الخطاب اليومي مروراً بالخطاب الأدبي والسياسي والديني والتاريخي والاجتماعي. وهذا المجال المقترح يدخل البلاغيين إلى حظيرة العلوم الإنسانية من الباب الواسع"¹.

كشف محمد الولي في مقدمة كتابه حول الاستعارة عن المنهج المعتمد من قبله في الدراسة، حيث ذكر أنه سيلجأ إلى إعطاء القارئ معلومات كثيرة عن المدونة المدروسة، وهي معلومات ستمكنه من تكوين رؤية شاملة غير مبتسرة حول المفاهيم والرؤى التي موقع فيها كل باحث نفسه. ثم يأتي بعد ذلك تدخل الولي في المتن المدروس من خلال اختزاله واختصاره كلما بدا له أن المفاهيم تعاد وأن ناحيتها إنما يكررها بطريقة أخرى وبمسمى جديد؛ إن هذا العمل مهم لأنه يقي القارئ الخلط الذي يمكن أن يحصل له، فهو يوضح الطريق ويزيل ما بها من شوائب. وعلى العموم، فقد قام محمد الولي بما يمكن تسميته بالدراسات البلاغية المقارنة، حيث قارن بين نصوص لكاتب معين من أجل استخلاص رأي ما حول قضية معينة، كما قارن بين عدة كتاب ينتمون إلى نفس الثقافة، وكتاب ينتمون إلى ثقافات مختلفة. إن الدراسة المقارنة مهمة في أي ميدان لأنها تسد العديد من الثغرات، وتجعل الذات منفتحة على الآخر وغير متوقفة على نفسها. وفي هذا الإطار يقول الولي:

"إن فهم الذات يمر بالضرورة عبر محاولة فهم الآخر. كما أن إقامة نظرية علمية في البلاغة تقوم بالضرورة عبر الدراسة المقارنة التي تعبر التراث الإنساني كله متكاملًا"².

وعلى العموم، يمكن أن ندعي أن عملي العمري والولي متكاملان، ذلك أن الأول كثير التساؤل، ويسعى لتصحيح المسار لعدد من المفاهيم، وهو ما سيتضح من خلال فهم الفلاسفة المسلمين فهما خاصا بعيدا عن السائد. أما الولي فهو يمنح القارئ مدونة شاملة تمنحه تصورا عاما يجعل المفهوم واضحا ضمن سياقه ويقارنه بغيره من المفاهيم، بل ويفتحه على مفاهيم أخرى من خارج الثقافة العربية. ولعل كل كاتب يتفرد بصيغة خاصة، إذ عمد الأول إلى الحديث بشكل عام دون تحديد قضية من القضايا داخل البلاغة العربية، بينما الثاني اتجه إلى مناقشة الاستعارة في أهم مشاريعها البارزة داخل البيئتين العربية والغربية.

1- محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مرجع سابق، ص 10.

2- المرجع نفسه، ص 15.

3- العرب وعلاقتهم بالبلاغة الغربية / محمد العمري متلقيا لعمل الفلاسفة المسلمين:

تلقي الفلاسفة العرب بلاغة أرسطو، اهتموا بها ترجمة وشرحا وتعليقا وتأويلا، وهو ما يعني أن عملهم كان بالدرجة الأولى عملا مفارقا؛ إذ لم يسع هؤلاء الفلاسفة إلى مطابقة نصوص أرسطو في أعمالهم، وإنما ألبسوها لبوسا خاصا بهم. ولقد تفرق الباحثون المشتغلون في التراث العربي إلى طائفتين إزاء صنيع هؤلاء الفلاسفة:

أ- الفئة الأولى، وترى أن العرب لم يستفيدوا من كتاب فن الشعر، لأن الاستفادة عندهم تتمثل في التطابق. وما دام هذا الأمر لم يتحقق، فإن العرب قد ضيعوا على أنفسهم كنزا ثميناً من خلال عدم استثمار ما ورد في هذا الكتاب. غير أن العمري حين نفحص رأيه بشأن هذه الفئة، وحين حديثه عن كلام عبد الرحمن بدوي نجده يختزل رأيه، ولا ينظر إلى ما حققه الفلاسفة المسلمون لهذا النص، وفي هذا يقول بدوي في مقدمته لفن الشعر:

" - الترجمة العربية القديمة تقوم على أساس ترجمة سريانية، تعتمد هي الأخرى على مخطوط يوناني، أقدم من مخطوط باريس.

- إن القراءات الواردة في الترجمة العربية تدل على رواية تختلف عن رواية مخطوط باريس، وإذن فالمخطوط اليوناني الأصلي الذي تمت الترجمة من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية مستقل عن مخطوط باريس وعن النسخ الأخرى كذلك.

- إن كثيرا من المواضيع الغامضة والفروض والاقتراحات يمكن أن تحل صعوباتها عن طريق القراءة التي تقدمها الترجمة العربية؛ وقد تبين هذا في الحال من بعض النماذج التي قدمها مرجليوث آنذاك في تلك النشرة¹. وعليه، فإن قراءة بدوي تنتبه إلى ما يمكن أن تقدمه القراءة العربية القديمة لهذا النص، فهو يستشهد بإشارة إيبيرفيك في ترجمته لهذا الكتاب حين يقول: "ولعل دراسة معمقة للترجمة العربية يمكن أن تقدم معونة قيمة في تصحيح النص"².

ب- الفئة الثانية، وهي فئة تتبع صنيع هؤلاء الفلاسفة بغية الخروج من الموقف الذي ألصق بهم من قبل باحثين من قبيل عبد الرحمن بدوي ومحمد غنيي هلال. وكان على رأس هذه الفئة شكري محمد عياد.

إن العمري قد وضع إزاء كلا الموقفين عدة تساؤلات تشكك في طروحاتهما من ناحيتين: هل ما نبتغيه هو عمل قرائي أم نسعى إلى فعل توثيقي؟ ذلك أن القراءة تقتضي فهما خاصا ليس بالضرورة مطابقا لمعاد المؤلف. إن هذا الأخير بمجرد ما أن ينتهي من كتابة عمله يتوارى إلى الخلف فيتيح المجال للقراء للتعبير عن فهمهم المتعددة. أما العمل التوثيقي فهو ما يسعى للمطابقة والبحث عن قصدية المؤلف، وهذا الدور يتمثل صنيعة في التأريخ للنص والإبقاء على جوهره أطول مدة ممكنة. إن هذا الدور له أهمية بسيطة لأنه

1- عبد الرحمن بدوي، مقدمة فن الشعر لأرسطو، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، 1953، ص33.

2- المرجع نفسه، ص34.

لا يمثل نموذجاً للتفاعل الإيجابي مع النص ولمحاولة إخضاعه للخصوصية العربية، وهذا ما لم يفعله العرب في تعاملهم مع نص أرسطو. ولقد وصف العمري الإضافة التي قدمها في التعامل مع التراث العربي الذي قرأ أرسطو، فقال:

"إن التحليل التالي محاولة للخوض في هذا الموضوع والإجابة عن هذه الأسئلة من زاوية قرائية تعطي القارئ من القارئ ما تعطيه للنص، وترصد الحوار المنتج بينهما في ضوء الأسئلة الجديدة: البحث عن نظرية بلاغية منسجمة فعالة بالنسبة للنص المستقبل، أي النص العربي.

إن بحثنا مثلاً لن يتجه إلى تحقيق المفاهيم قصد مطابقتها أو عدم مطابقتها للمعاني المتولدة عن الحوار بين القارئ والنص، بل سيتجه للبحث، على العكس من ذلك، في الفرص التي يتيحها النص للقارئ من خلال تمنعه وجاذبيته. ثم نسعى بعد ذلك إلى التعريف بالإجراءات التي لجأ إليها القارئ لاستمالة النص وتأنيسه للخروج منه عنه. وهذه هي المهمة الصعبة"¹.

إن ما يبحث عنه العمري عكس ما بحث عنه المشتغلون السابقون بالنصوص العربية، إذ إن التطابق لا يضيف شيئاً إلى النص، وسيجعله نصاً جامداً لا روح فيه ولا جاذبية. إن العدة المعرفية التي تسليح بها تتمثل فيما أتاحت له نظرية التلقي الألمانية، وبالتحديد مدرسة كونسطنس، والتي منحت للقارئ أهمية كبيرة وجعلته قطب الرحى في الدراسات النقدية والأدبية. إن هذه النظرية لا تمنح القارئ مكانة دنيا داخل النظرية الأدبية، وإنما تجعله مكافئاً للعنصرين الأساسيين الأولين: المؤلف والنص. وعليه، فدور القارئ ليس سلبياً تأثرياً، وإنما هو بان للمعرفة ومتفاعل مع النص بشكل يجعله قادراً على توليد نص جديد.

ولقد كان النص الأرسطي في فن الشعري مصدراً خصباً لتدخل الذوات الناقلة والشارحة، وذلك لما امتاز به من خصوصيات جعلته مقتضياً وغامضاً في كثير من جوانبه. يقول عبد الرحمن بدوي في تحليله لهذا النص:

"وكتاب أرسطو «في الشعر» ينتسب إلى ذلك القسم من الكتب الأرسطية المسمى باسم المؤلفات المستورة، أي تلك التي لم ينشرها على الناس، بل كانت دروساً يلقيها في «اللوقيون» على طلابه؛ ومن خصائص هذا النوع الإيجاز وعدم الإحكام في التأليف والغموض، لأن أرسطو كان يتخذ مذكرات للدرس يتكفل بشرحها أثناء الإلقاء والمحاضرة. فلم يقصد تأليفه قصداً، ومن هنا التفكك والغموض والاستطراد والاضطراب؛ ومن هنا أيضاً المتاعب التي وضعها الكتاب في طريق الباحثين فيه والناقلين"².

ولئن كان بدوي نظر إلى الإيجاز والتفكك والاضطراب والاستطراد المصاحبين لكتاب فن الشعر نظرة سلبية كما يتجلى في آخر كلامه عندنا هنا، فإن العمري ينظر إلى هذه النقاط باعتبارها مصدراً لتخصيب القراءة وإنضاجها، وفي هذا السياق استشهد بتودوروف الذي وضع تقديماً للترجمة الفرنسية لسنة 1980، وفيه يقول:

1- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، مرجع مذكور، ص 225.

2- عبد الرحمن بدوي، مقدمة كتاب فن الشعر لأرسطو، مصدر مذكور، ص 38.

"بالإضافة إلى العيوب المألوفة في الترجمات، فإن كتاب أرسطو شديد الاختزال، إن لم نقل إنه غامض لدرجة لا تدع مفرا للترجمة من أن تكون مجرد تأويل بالمعنى القوي للكلمة، أي مجرد اختيار بين اتجاهات للقراءة جد مختلفة، بل متعارضة. فكل شيء في هذا النص ينتظر البناء ابتداء من معاني المفردات وتركيب الجمل إلى التركيب العام للنص. فيمكن إذن أن نقرأ هذا التأويل لأرسطو أو ذاك (..) ولكننا أبدا لا نقرأ نص أرسطو نفسه"¹.

وهكذا، فترجمة متى بن يونس لا تمثل إلا فهما لأرسطو، حتى وإن كان فهما يغلب عليه الغموض والتأثر بقوانين وقواعد اللغة السريانية. ومعلوم عن السريان أنهم كانوا يميلون في ترجماتهم إلى النقل الحرفي، وهو ما يفسد النص ويجعله أكثر غموضا والتباسا؛ وهذا ما أشار إليه شكري عياد في ترجمته لمتى بن يونس. وخلافا لعمل متى، فإن دور الفلاسفة المسلمين من بعده تمثل في إزالة الغموض وتوضيح الملتبس، ما يجعله قريبا من أذهان المتلقي العربي. بل إنهم عمدوا إلى تبينة هذا الكتاب ليلانم التربة العربية، وهو ما يتمثل على الأساس في عمل ابن سينا وابن رشد. وقد علق شكري عياد على عمل ابن سينا مقارنا إياه بترجمة ابن متى بقوله:

"المقارنة النصية بين التلخيص والترجمة تدل على أن الفيلسوف قد حاول جهده أن يتغلب على حرفية الترجمة، وأنه جمع في كثير من الأحيان بين الشرح والتلخيص. فهو يلاحظ في بعض الأحيان عوجا في أسلوب المترجم لا يحجب المعنى، فيقوم العبارة ليزيدها وضوحا وبيانا، ويستعصي عليه الفهم في مواضع أخرى فيجتهد ليربط بين الألفاظ ربطا جديدا يرجو أن يوافق به أفكار أرسطو، وقد يغلو في ذلك إلى درجة التداعي الحر الذي يتحدث عنه علماء النفس، فتصبح الفكرة في الحقيقة فكرة ابن سينا لا فكرة أرسطو أو متى"². وعليه، فإن ما قدمه ابن سينا هو فهم خاص للنظرية الأرسطية، في محاولة لجعلها تلائم التربة العربية، ذلك أن الكثير من المسائل التي تناولها أرسطو لا وجود لها في بيئتنا العربية، كما أن الكثير مما كتبه ابن سينا متعلق فقط بثقافتنا. وعليه، فالمحاكاة كما يتناولها أرسطو ليست هي نفسها عند ابن سينا. ذلك أن الأول يتناولها في فنون الأداء، خاصة ما يتعلق بالمسرح، في حين ابن سينا يتناولها في مجال التخيل الشعري الغنائي. وفرق كبير بينهما؛ لأن الأول يؤدي على خشبة حيث يحاكي الممثلون الأفعال الإنسانية، بينما الثاني عبارة عن كلام مخيل لا تجسيد له على المسرح. يقول ابن سينا:

"وإنما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو مخيل. والمخيل هو الكلام الذي تدعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسيا غير فكري"³.

1- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، مرجع مذكور، ص 226.

2- شكري محمد عياد، دراسته لفن الشعر لأرسطو طاليس، الهيئة المصرية العامة للكتاب- 1993، ص 196.

3- ابن سينا، ضمن كتاب: في الشعر لأرسطو طاليس، تح: عبد الرحمن بدوي، مصدر مذكور، ص 161.

ولقد فسر محمد العمري هذا الأمر مستندا إلى مترجمي الترجمة الفرنسية لسنة 1980، حيث يريان أن المحاكاة في هذا المؤلف ترتبط بفن التشخيص، وهذا ما أخرج الشعر الغنائي من دائرة اهتمام أرسطو. ويعلق العمري على هذا الرأي بقوله:

"وهذا التصور الخيالي للشعر هو الذي يفسر (حسب نص كلامهما) لماذا لم يخصص فن الشعر أي موضع للشعر الغنائي. فنحن نعلم في الواقع أن الشعر الغنائي لم يظهر أبدا في فن الشعر تحت أي شكل من أشكاله، ولو إشارة... وإذ لا يمكن إرجاع غيابه للنسيان، فإن تفسير هذه الظاهرة لا يخرج عن اعتبار الشعر الغنائي شعرا غير محاك، ولذلك لم يجد مكانا في تصور فن الشعر"¹.

وقد استند العمري إلى الجاحظ في بيانه كيف تكون الترجمة، ومن الشخص الذي يستحق أن يترجم والمعايير الواجب توفرها فيه حتى تكون ترجمته "ترجمة حضارية" قادرة على محاورة النص الأصلي واستمداد المعنى منه. يقول الجاحظ في الحيوان:

"ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية"². إن بلوغ هذه المرتبة، حيث يكون المترجم عالما باللغتين، أمر صعب، ذلك أن أقوال الحكماء — ومنهم أرسطوطاليس — تمتاز بالإيجاز والاختصار، كما تمتاز بالدقة، لهذا يصعب الوصول إلى فهم مراده إلا على من وصل إلى نفس ما وصل إليه الكاتب من علم ومعرفة وسعة اطلاع؛ وهذا ما يجعل المهمة عسيرة.

ولقد تحدث الجاحظ عن الترجمة وأسهب الكلام في صفة المترجم لما رآه من قصور في هذه الناحية زمنه. ولعل من النقاط التي تكلم عنها مسألة ترجمة الدين، فعدد مجموعة من المواصفات التي يجب لمن تصدى لهذا النوع من الصنائع أن يكون ملما بها:

"وحتى يعرف أبنية الكلام، وعادات القوم، وأسباب تفاهمهم، والذي ذكرنا قليل من كثير. ومتى لم يعرف ذلك المترجم أخطأ في تأويل كلام الدين. والخطأ في الدين أضر من الخطأ في الرياضة والصناعة والفلسفة والكيمياء، وفي بعض المعيشة التي يعيشها بنو آدم"³.

إن الجاحظ كان على علم بما يجب أن يتوفر في المترجم من الصفات، سواء إن أراد ترجمة كتب الفلسفة أو الهندسة أو كتب الدين وغيره. ذلك أن معرفة ما يجوز وما لا يجوز عند الناس، ومعرفة قوانينهم، وأبنية كلامهم وما إلى ذلك هي أصول مهمة لأي ترجمة؛ لأن الترجمة في نظره، بالدرجة الأولى، تأويل: "وإذا كان المترجم قد ترجم لا يكمل لذلك، أخطأ على قدر نقصانه من الكمال"⁴.

ولم يقتصر الأمر بالجاحظ في الحديث عن هذا، وإنما تعداه إلى القصور الذي يكون في المترجم من اليونانية إلى العربية، فينسخ الكتب ويخطئ في ذلك، ويبدأ الخطأ بالتعاضد مع توالي النسخ والمترجمين:

1 - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، مرجع مذکور، ص 233.

2 - الجاحظ، الحيوان، ج: 1، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر، ط: 2، ص 76.

3 - المرجع نفسه، ص 78.

4 - المرجع نفسه، ص 78.

"ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية، والأعراض المفسدة، حتى يصير غلطا صرفا، وكذبا مصمتا، فما ظنكم بكتاب تتعاقبه المترجمون بالإفساد، وتتعاوره الخطاط بشر من ذلك أو بمثله، كتاب متقادم الميلاد، دهري الصنعة"¹.

إن ما أشار إليه الجاحظ من وجوب تملك المترجم لعدة معارف تجعل ترجمته قريبة من الأصل وأبعد من الغلط، هو ما أسماه محمد العمري ب: «الترجمة الحضارية»، والتي يتمثل دورها في "ترجمة المفاهيم الكبرى أو تكبيرها وتشميل المعاني القابلة للتعميم على أكثر من حضارة. وهذه مهمة لا يضطلع بإنجازها إلا من رشحهم الجاحظ للترجمة، وهم أكابر العلماء الذين يسامقون المترجم عنهم أو يقاربونهم"²، وهذا هو نفس صنيع ابن سينا الذي سبق أن أشرنا إلى رأي محمد شكري عياد فيه.

4- محمد الولي والاحتفاء بحازم القرطاجني / حوار مع المشروع الأرسطي:

إذا كان محمد العمري قد تحدث عن عمل الفلاسفة المسلمين، محاولا إعطاء تفسيرات لما قدمه هؤلاء في شرحهم وتلخيصهم وترجمتهم لفن الشعر لأرسطو، ومبتغيا إخراج مجموعة من التصورات الخاطئة التي ألصقت بالفلاسفة المسلمين من دائرة التصورات السليمة، وقاصدا إعطاء تصور عام عن اهتمامات مختلف الكتاب البلاغيين العرب، فإننا نجد محمد الولي قد تخصص في الشق المتعلق بالاستعارة؛ مبرزاً أهم التصورات التي شكلت الفرادة في تاريخ البلاغة عامة دون تحديد الحيز الجغرافي.

إن عمل حازم القرطاجني شكل أهم الأعمال الرائدة التي تناولها محمد الولي، وذلك لكون هذا الكاتب قد أعطى رؤية متميزة للاستعارة بعيدا عن كل ما شاع في البيئة العربية، ومقتفيا أثر أرسطو في كتابيه البارزين: الشعر، والخطابة. إن حازما حاول تبينة عملي أرسطو، وغرسهما في التربة العربية، لكن بعيدا عن الرؤية التقليدية التي ألصقت بهذه البلاغة من خلال أعمال رواد من قبيل عبد القاهر الجرجاني. يقول محمد الولي:

"يقدم حازم القرطاجني في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء تصورا فريدا للاستعارة. وقد اعتمد في هذه الصياغة على الكتابين الذائعين لأرسطو الشعر والخطابة اللذين ترجمهما وشرحهما الفلاسفة العرب وبالأخص ابن سينا(..). لقد أدار حازم الظاهر لبلاغة المتكلمين واستلهم البلاغة الأرسطية استلهاما نقديا نعتبه بسبب ذلك من أهم النقاد الأرسطيين في العهود الكلاسيكية. وإن تأويلاته للتراث الأرسطي ما تزال إلى اليوم تحتفظ بالكثير من راهنتها"³.

تتبع الولي المصادر التي استقى منها حازم مادته، ومختلف المشاريع التي دخل في حوار معها سواء من حيث الانتقاد السلبي أو الإيجابي؛ إذ يتبدى السلبي في قلب الظاهر لها، وانتقادها نقدا لاذعا على أساس أن أصحابها لم يدركوا كنهه وجوهر القول الشعري ومن ذلك بلاغة المتكلمين، والذين وصف فعلهم في لحظة

1 - الجاحظ، الحيوان، ج:1، مصدر سابق، ص79.

2 - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، مرجع مذكور، ص 235-236.

3 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مرجع مذكور، ص 307.

من اللحظات بأنهم قوم "لم يكن لهم علم بالشعر، لا من جهة مزاولته ولا من جهة الطرق الموصلة إلى معرفته".¹ أما الحوار الإيجابي فهو ما عقده مع الفلاسفة الذين عنوا بأرسطو خاصة ابن سينا والذي سنعرض جزءاً من حوارهما هنا.

إن الهم الذي حرك حازماً هم علمي بالأساس، يبحث في الشعر لذاته بعيداً عن مختلف الاعتبارات الدينية والايديولوجية والسياسية التي وجهت تفكير المتكلمين. لهذا كانت رؤيته منطقية خالصة اتفقت مع ابن سينا في جهات واختلفت معه في جهات. ولم يقف عند ذلك وإنما استنجد بقدامة بن جعفر في كتابه ذائع الصيت نقد الشعر. يقول محمد الولي:

"لقد استهوى حازماً اتجاهان نقديان، وهما اتجاه الفلاسفة مترجي وشراح شعرية أرسطو وخطابته، وعلى رأسهم ابن سينا، واتجاه النقد العقلاني، الذي بلغ ذروته بفضل قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر الذي خصه منهج البلغاء بتشريف لم يخص به أي ناقد آخر".²

إن الكشف عن رأي حازم حول الشعر والاستعارة وغيرهما من المسائل التي ترتبط بهذا الفن، تحتم الدخول في حوار مع مشاريع علمية كان لهذا الرجل اطلاع كبير بها، لعل من أهمها مشروع أرسطو وابن سينا. وسنرى أنه عمد إلى انتقاد أرسطو كما انتقد الأغراض المتداولة في الشعر اليوناني.

وإذا كان أرسطو لم يلتفت إلى الشعر الغنائي، لأنه ليس قائماً على الحكاية والتجسيد المسرحي، فإنه يجعله خارج قانون الشعر، وهو ما يختلف عن البيئة العربية التي ما عرفت المسرح، ولا اهتمت بالحكاية. بل لقد نظرت إلى الحكايات والقصص بعدها أمورا لا تدخل إلا في اهتمام الأطفال والنساء؛ ولعل هذا هو السبب الذي جعلهم لا يحتفون بألف ليلة وليلة ولا بكليلا ودمنة وغيرهما من القصص التي نظر إليها الأوروبيون نظرة مختلفة من قبيل ما فعله خورخي لويس بورخيس مع ألف ليلة وليلة التي كانت ملهمته. إن حازماً يرد على أرسطو، وفق نفس الرؤية العربية التي تنظر بتحقيق للسرد والقص، فيرى أن احتفاء اليونان بذلك شبيه باحتفاء الجدات والأطفال بهذه الأمور وقت السمر لا غير. ولقد كان هناك حوار عميق بين حازم وابن سينا، وكلاهما قد قرأ كتاب فن الشعر لأرسطو وحاول فهمه وفق البيئة العربية؛ فهذا ابن سينا يرى أن المنطقي لا دخل له بقوانين الشعر، وأن "المخيل هو الكلام الذي تدعنه له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار".³ وعليه، فإن التخيل لا يخضع لقوانين العقل والصدق وغيرها من الأمور المنطقية التي يجب أن يخضع لها غيره. ذلك أن الصدق يرتبط بمضمون القول وهل هو مطابق للواقع، والتخيل يرتبط بالقول، وهل استطاع تحريك النفس وجعلها تشعر باللذة والاستمتاع؛ ذلك أن الغرض الأساس من التخيل الشعري ليس قول الصدق، لأن ذلك يخرجها من دائرة التخيل، وإنما جعل النفس تدعنه لما جاء به الخطاب. وقد قام في هذا الإطار بوضع مقارنة بين الخطابة والشعر، فرأى أن الأولى تقوم على التصديقات، وأن الثاني يميل إلى التخيلات؛ ومواطن الصدق محدودة، أما التخيل فغير

1 - حازم القرطاجني، منهج البلغاء وسراج الأدباء، نقلاً عن محمد الولي، الاستعارة في محطاب بلاغية، مرجع مذكور، ص 310.

2 - المرجع نفسه، ص 309.

3 - ابن سينا، ضمن كتاب: فن الشعر، مصدر مذكور، ص 161.

ذلك، وبين أن المحصور مشهور معروف: "والقريب والمشهور غير كل ذلك المستحسن في الشعر، بل المستحسن فيه المخترع المبتدع"¹.

أما حازم القرطاجني فقد تحدث في كتاب المنهاج عن الصدق والكذب، وذكر ضمن الكذب نوعين من الاختلاق، وقسمه بدوره إلى نوعين: اختلاق إمكاني، وفيه يجري الشعر العربي ككل؛ سواء من حيث جهات الشعر أم من حيث الأغراض، واختلاق امتناعي وفيه يجري الشعر اليوناني. ومما يظهر انحياز حازم إلى الصدق الشعري، أو إلى عدم الإفراط في الاختلاق، على حساب الكذب والاختلاق الامتناعي حديثه عن التشبيه والمحاكاة:

"وكثير من الناس يغلط فيظن أن التشبيه والمحاكاة من جملة كذب الشعر، وليس كذلك. لأن الشيء إذا أشبه الشيء فتشبيها به صادق، لأن المشبه مخبر أن شيئاً أشبه شيئاً، وهو كذلك بلا شك. ولأن التشبيه بإظهار الحرف وإضمامه قول صادق، إذا كان في أحد الشيئين شبه من الآخر"².

ولقد قارن بين الشعر العربي والشعر اليوناني في بنية الكذب؛ فتقصى أغراض الشعر وجهاته عند كلا الثقافتين، فتبين له أن "الاختلاق الامتناعي ليس يقع للعرب في جهة من جهات الشعر أصلاً"³. ثم يظهر انتقاده للشعر اليوناني وللأغراض التي كان يتناولها، وأيضاً لطريقة التناول من خلال عقد مقارنة بين ما هم عليه وبين ما كانت العجائز تحدث به الصبيان من الحكايات والقصص. وهنا يظهر الفرق بين الثقافتين؛ إذ إن أرسطو لم يحتف بما احتفى به العرب، وكذلك العرب فعلوا الشيء نفسه:

"وكان شعراء اليونانيين يختلقون أشياء يبنون عليها تخايلهم الشعرية ويجعلونها جهات لأقوالهم، ويجعلون تلك الأشياء التي لم تقع في الوجود كالأمثلة لما وقع فيه، ويبنون على ذلك قصصاً مخترعاً نحو ما تحدث به العجائز الصبيان في أسماهم من الأمور التي يمتنع وقوع مثلها"⁴.

ولتأكيد رأيه هذا استند إلى ما قاله ابن سينا حول الخرافات والقصص التي استخدمها اليونان في التراجيديا، لكنه لم يشر إلى رأيه أبداً في مسألة الصدق والكذب في التخيل الشعري، والذي سبق أن بيناه. ولعل التفسير الأول لهذا الرأي يرجع إلى اختلاف طبائع الأمم. إن ابن سينا يرى أن المحاكاة يمكن أن تكون في الأفعال لما سبق وأن رأى الإنسان نظيراً له أو لما يمكن أن يكون مستقبلاً، فنحن نعرف أن الحصاد يأتي بعد الزرع وإن لم تحن لحظته بعد، كما تكون المحاكاة أيضاً للممكن؛ فكل شيء محتمل الوقوع كأن تصير الصحاري جنات وعيوناً فهذا مما يحتمل التخيل. وفي هذه الرؤية التي تنسجم والبيئة العربية انتقاد لما كان عليه الأمر عند اليونان والذين سلكوا مسالك أخرى؛ إذ عمدوا في تخيلاتهم إلى اختراع خرافات مستبعدة الحدوث: "ولا يجب أن يحتاج في التخيل الشعري إلى هذه الخرافات البسيطة التي هي قصص مخترعة"⁵.

1 - ابن سينا، ضمن كتاب: فن الشعر، مصدر مذكور، ص 163.

2 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 66.

3 - المرجع نفسه، ص 68.

4 - المرجع نفسه، ص 68.

5 - ابن سينا، فن الشعر، مصدر مذكور، ص 184.

إن الدافع هنا، إضافة إلى النظرة التحقيرية للخرافة عند العرب، ينبع من رؤية دينية؛ ومعلوم عن خرافات اليونان ما تحفل به من تعددية في الآلهة، وهو ما لا ينسجم مع البيئة الإسلامية التي صار همها الأول هو الدفاع عن الدين الإسلامي وخدمة كتابه المقدس. وإذا كان في نظر ابن سينا ما يحرك النفس أكثر هو المحاكاة الكاذبة، فإننا نجد عند حازم العكس:

"وكما أن الألفاظ المستعذبة المتوسطة في الاستعمال أحسن ما يستعمل في الشعر لمناسبتها الأسماع والنفوس (..) فكذلك المعاني التي تكون فيها الأقاويل صادقة أو مشتهرة، أفضل ما يستعمل في الشعر لكونها تحرك النفوس إلى ما يراد منها تحريكا شديدا"¹.

ولئن كان حازم قد عالج قضية القول الشعري، والاستعانة بالتشبيهات والاستعارات بطريقة فيها اعتدال واقتصاد حتى لا يخرج الخطاب التخيلي من باب الإمكان إلى باب الامتناع، فإننا نجده قد خالف أرسطو والتراث اليوناني عامة، حتى وإن جعله منطلقا له. إن رؤيته للاستعارة قد جعلتها محسنا لا ينبغي أن يخرج عن إطار التقاليد المراعاة في الثقافة العربية، لكن لا إشارة تؤكد أنه نظر إليها كأداة للمعرفة المضافة؛ خاصة وأنه رام دائما الصدق في القول الشعري، وهو ما يتنافى مع الاستعارات البعيدة التي كان يمتدحها أرسطو، والذي امتدح أيضا الاعتدال. وسنستجد برأي أمبرتو إيكو في كتابه: "السيمائية وفلسفة اللغة" لتوضيح الوظيفة المعرفية التي تطبع عمل الاستعارة خاصة عند أرسطو.

خصص في هذا الكتاب بابا خاصا بالاستعارة، وضع له عنوانا هو: "الاستعارة وتوليد الدلالة"، وقد جعل القضية المركزية فيه تتمحور حول "معرفة هل الاستعارة طريقة تعبيرية لها أيضا قيمة معرفية"². إن هذا التصور لا ينظر إلى الاستعارة في بعدها الزخرفي، وإنما في جانبها المعرفي، وهو في ذلك يتماشى مع أرسطو، الذي نظر إلى المجاز بكونه "أكثر من غيره، يعطي الوضوح"³. أي أنه يعرفنا أكثر بالشيء، ويزيدنا معرفة به؛ ذلك أن وظيفته هي إعطاء معلومات تخرجه من حال الغموض إلى التجلي الواضح.

إن الوضوح الذي يتوخاه المجاز يدخله ضمن الجانب التداولي، فرغم أن الاستعارة هي تظاهر بقول شيء ما، فهي تريد بجدية قوله بطريقة تتجاوز حدود ما هو حرفي الدلالة. وهنا ينهنا أرسطو إلى ضرورة توخي القصد في استعمال المجاز، "لأن إهمال ذلك يضر أكثر مما يضر أن يرمي المرء الكلام على عواهنه"⁴. وهذا ما يفسر ظاهرة رفض الاستعارة في مواضع كثيرة، إذ إن المتحدث بها يغادر دائرة الوضوح، ليدخل عالم الإخلال بقواعد المحادثة إخلالا تاما. وقد بين أرسطو أن هناك استعارات يمكن أن يقبلها المتلقي، في مقابل أخرى يمكن أن يمجها، وهو في هذا "يرفض الجهد الاستعاري الذي لا يمكن أن تتحمله ثقافة ذلك

1 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب- تونس، ط: 3، 2008، ص 72.

2 - أمبرتو إيكو، السيمائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط: 1-2005، ص 237.

3 - أرسطو، الخطابة، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر- العراق، 1980، ص 197.

4 - المرجع نفسه، ص 202.

العصر(..) إن من بين القوانين التداولية التي تنظم قبول الاستعارات (وقرار تأويلها) قوانين اجتماعية-ثقافية ترسم موانع وحدودا لا يمكن تجاوزها دون المجازفة بالخطأ"¹.

إن الاتيان بالمجازات الفريدة التي لم يسبق لها أن قيلت يجعلها في أحيان كثيرة غامضة، لذا يجب أن تتقاطع مع نماذج تناصية وسيناريوهات وأطر، انطلاقا منها يتم تحديد ما يمكن قبوله وما يمكن رفضه: "إن الذين يستخدمون اللغة المجازية بسبب افتقارهم للذوق يجعلون الأسلوب باردا مضحكا، ومثل هذا الهذر يحدث الغموض"².

ولعل "الذوق" هنا عبارة عن تحديد للقوانين الاجتماعية الثقافية، ولكل أشكال التناس، التي بموجبها يحكم على استعارة ما؛ وهذا ما يجعل "سيمائية الاستعارة" تمر أيضا عبر سيميائية الثقافة"³. إن ذوق المجتمع والثقافة التي تشكلت في هذا المجتمع هو ما يمنح الدلالة لكل استعارة، وما يجعلها مقبولة أو غير ذلك.

ولهذا، فالمنظور الثقافي في الحكم على المجاز منظور فريد، إذ بالاستناد إلى التقسيمات التي كان قد وضعها لوتمان في كتابه سيمياء الكون يجوز لنا أن ننظر إلى الاستعارات نظرة تصنيفية ونظرة فيها نوع من الاستعمارية: إن الحد الفاصل بين الاستعارة الجميلة والرديئة حد ثقافي؛ إن الثقافة هي المحدد البدئي لما يمكن أن يدرج ضمن مركز الكون السيميائي الاستعاري وما يشكل خروجا عنه وهامشاً له، أو ما نعدده مدرجا ضمن ثقافة أخرى. ولذلك، فالاستعارات التي تحتفي بها الثقافة وتجعلها معبرة عنها ترى فيها من الجمال والعدوبة والموهبة البصرية ما يجعلها جديرة بصفة الإبداعية والتميز. في حين، نجد أن الاستعارات التي حادت عن هذه الصفات ينظر إليها نظرة ارتيابية وخارجة عن القوانين التي تنظم ميدان الثقافة؛ إذ الثقافة كيان منظم لكل الأنساق التي يحتضنها المجتمع وليس جماعا لها فقط.

وهنا تتبدى الوظيفة المعرفية للاستعارة، وهذا ما تنبه إليه أرسطو حينما لم ينظر إليها على أنها مجرد زينة، إذ أكد أننا نتعلم بالخصوص من خلال الاستعارة: "إن صياغة المجاز الجيد تدل على موهبة بصرية قادرة على إدراك وجوه الشبه في أشياء غير متشابهة"⁴ والفكرة نفسها يعبر عنها بول ريكور حين قال: "إن ما يراهن عليه التعبير الاستعاري(..) هو إظهار قرابة ما، حيث لا ترى النظرة الاعتيادية أية قرابة"⁵.

إن الولي عندما درس كتاب المنهاج للقرطاجي وجد هذا الآخر يهتم بالشعر وبالمقومات التي يمكن أن تجعل منه قولاً شعرياً بعيداً عن الجوانب الأخلاقية والدينية. ولقد رأى أن عناصر التواصل الشعري أربعة

1 - أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع مذكور، ص 241.

2 - أرسطو، الخطابة، مصدر مذكور، ص 202.

3 - أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع مذكور، ص 242.

4 - أرسطو، فن الشعر، مصدر مذكور، ص 192.

5 - بول ريكور، نظرية التأويل؛ الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط: 2-2006، ص 92.

تتمثل في القول والقائل والمقول فيه والمقول له. غير أن هذه العناصر ليست بنفس القيمة، وإنما هناك عنصرا أساسيان مركزيان في نظر حازم هما النص والموضوع بتعبير الولي¹.

إن حازما قسم المعاني إلى نوعين؛ صناعية وهي التي تعتمد المعنى الأحادي، وإذن فهي حرفية، إن من يستند إلى هذه المعاني هم العلماء الذين يعتمدون إلى الحديث عن ظاهرة ما حديثا مباشرا. أما المعاني الثانية فهي المعاني الطبيعية وهي مجال لتدخل الاستعارة؛ إن مجال الثانية كل ما يبهج النفس ويسرها، وبالتالي فهو مجال الحياة، وهي معان عامة ليست حكرا على فرد دون آخر أو جماعة على حساب أخرى. ويعلق الولي على هذا التصور الذي تصوره حازم رابطا إياه بتصوير أرسطو لفني الشعر والخطابة حيث يقول:

"إذا كان الشعر والخطابة يسعيان إلى حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله أو اعتقاده، فإن الشعر يبلغ هذه الغاية عن طريق التخيل في حين أن الخطابة تبلغ هذه الغاية عن طريق الإقناع. هذه هي المراجعة الأساسية لبلاغة أرسطو وشعريته. لقد طوعهما حازم لكي يجعلهما شكلين من أشكال الخطابة، أي الخطاب الذي يحث على فعل شيء ما أو يزرع عنه"².

كما بين محمد الولي من خلال قراءته للقرطاجني نوعي المحاكاة داخل القول الشعري؛ حيث نجد المحاكيات- المخيلات الحرفية، ونجد المحاكيات- المخيلات التشبيهية والاستعارية. إلا أن أفضلها هي المحاكيات- المخيلات الاستعارية لأنها مثار العجب عند المتلقي ومثار اللذة، لأنها تأتي بالطريف غير المعهود: "وعلى الرغم من تسليمه بوجود هذين النمطين المحاكيين فلا يغيب عن ذهنه ولو للحظة أن المحاكاة غير المباشرة هي أرقى من الناحية الجمالية"³.

إن أرسطو، وعبره الثقافة اليونانية، لم يكن ينظر إلى الاستعارة نظرة مركزية في النظرية الخطابية والشعرية، وذلك عكس التصور الذي أعطي لها عند البلاغيين العرب والمسلمين. لهذا، فحازم لم يتبع أرسطو في تصوره لوضعيتها. وهنا يتمثل التفاعل الإيجابي مع النظرية، بعيدا عن الأخذ الحرفي المباشر؛ فلكل بيئة ما يميزها، ولكل ثقافة مقومات تحتكم إليها في الحكم على الأشياء. فلقد رأينا أرسطو يشيد بتلك الاستعارة التي لم تخترق ثقافة الوسط الذي أنتجها، بينما نجد أن حازما لم يأبه بهذا الأمر، وإنما أشاد كثيرا بنموذج الاستعارة الطريفة العجيبة.

1 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مرجع مذكور، ص 113.

2 - المرجع نفسه، ص 316.

3 - المرجع نفسه، ص 326.

5- خاتمة:

استطاع الباحثان البلاغيان محمد العمري ومحمد الولي في كتابيهما اللذين قمنا بعرض قضايا منهما أن يبرزوا أشكال التفاعل الإيجابي بين البلاغة العربية والبلاغة اليونانية. وقد تم التركيز بشكل كبير عندنا على كيفية التعامل مع الإرث الأرسطي من قبل الفلاسفة المسلمين ومن سار على دربهم من أمثال حازم القرطاجني. إن المنهج المتبع من قبل الكاتبين مختلف؛ فالأول ركز على مختلف التجارب العربية الفريدة التي أضافت الكثير إلى النظرية البلاغية، وكان همه الأساس هما تأريخيا وتساؤليا، متأثرا في ذلك بما استجد عند رواد التلقي خاصة مدرسة كونسطنطون. أما الثاني فقد أثر تخصيص وحصر مجال اشتغاله في الجانب الاستعاري من خلال ثلاث محطات أساسية؛ فكان بذلك عملهما تكامليا لا يلغي أي منهما الآخر

ولقد توصلنا في نهاية هذه الدراسة إلى عدد من النتائج نجملها فيما يلي:

- البلاغة العربية استفادت كثيرا من البلاغة اليونانية وتفاعلت معها بشكل إيجابي؛
- عمل الفلاسفة المسلمين لم يكن مجرد نقل لما قدمه أرسطو، وإنما تجاوز ذلك إلى الفهم الخاص ومحاولة تبني مختلف العناصر التي جاء بها مع التربة العربية؛
- لم يقتصر الجهد العربي على مستوى البلاغة في النقل والشرح والتفاعل، وإنما توجه نحو النقد، وهو ما رأيناه في تجربتي ابن رشد وحازم القرطاجني؛
- الجهد الكبير الذي بذله البلاغيون العرب المحدثون من خلال التفاعل مع مستجدات الدرس البلاغي العالمي هو الذي أثمر انفتاح هذه البلاغة على مواضيع وخطابات لم تكن في نظرها إلا هامشية.



قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- أرسطو: فن الشعر، تح: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، 1953.
- 2- أرسطو: في الشعر، تح: شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب- 1993.
- 3- أرسطو: الخطابة، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر- العراق، 1980.
- 4- الجاحظ، الحيوان، ج:1، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر، ط:2.
- 5- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب- تونس، ط:3، 2008.

المراجع:

- 1- أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة-، بيروت- لبنان، ط:1-2005.
- 2- بول ريكور، نظرية التأويل؛ الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط:2-2006.
- 3- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، دار أفريقيا الشرق- الدار البيضاء، 1999.
- 4- محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان- الرباط، ط:1-2005.

السرد التسجيلي: اشتراطات ونماذج
دراسة في ضوء نظرية العبور الأجناسي

**Chronological Narrative: Requirements And
Examples**

A Study Based on Trans Literary Genres Theory

أ. د. نادية هناوي

الجامعة المستنصرية
العراق

Nada2007hk@yahoo.com



السرد التسجيلي: اشتراطات ونماذج دراسة في ضوء نظرية العبور الأجناسي

أ.د. نادية هناوي

ملخص:

تروم هذه الدراسة التعقيد النظري لسمات الرواية التسجيلية من خلال البحث في الفوارق الفنية في التعامل مع الزمان السردى ما بين هذه الرواية والأنواع الأخرى، وهي: الرواية التاريخية ورواية التاريخ والرواية السيرية ورواية المذكرات. وتنطلق في ذلك كله من رؤية كل من ادوين موير وبول ريكور للزمان، منتقلة بعد ذلك إلى تحديد اشتراطات السرد التسجيلي، مستندة في هذا التحديد إلى نظرية العبور الأجناسي. وتتمثل تلك الاشتراطات في: التفصيلية، الوثائقية، التوقيتية.

الكلمات المفتاحية: الرواية، السرد، التسجيل، الزمان.

Abstract:

This study aims to establish a theoretical framework for the features of documentary fiction by examining the technical differences in handling narrative time between this genre and other types: Historical novel, novel of History, Biographical novel, and memoir novel. It is based on the perspectives of both Edwin Muir and Paul Ricoeur to the narrative time. The study then proceeds to identify the conditions for chronological narrative, relying on trans literary genres theory. These conditions are: detailed, documentary, and temporal.

Keywords/ Novel, Narration, Chronicle, Time.

1- في التنظير للرواية التسجيلية:

وضع أدوين موير (1887-1959) Edwin Muir في كتابه (بناء الرواية The structure of the novel) سمات واشتراطات الرواية التسجيلية، وتتمثل في الجمع بين الزمانية والمكانية والشك واليقين والحاضر والماضي والنسبية والإطلاق والمصادفة والقصدية¹؛ لكن هذا كله في الحقيقة ليس خاصاً بهذا النوع الروائي وحده، وإنما هي مواضع لا يكاد يتجاوزها أي نوع روائي بالعموم، وذلك بوصف الرواية وريثة الملحمة في تصوير الصراع بين الخير والشر والتوعية بالحياة الإنسانية والسلوك الاجتماعي.

وإذا كان موير قد عدَّ المغزى الأخلاقي هو الذي يجعل القدر غامضاً وميتافيزيقياً، فيه الذنب والرضا والاستسلام، فإن ذلك لا ينطبق على الرواية التسجيلية خاصة والرواية بالعموم حسب، بل ينطبق أيضاً على مختلف المدونات الإنسانية من تاريخ وميثولوجيا واجتماع وفلسفة. ولا نستثني الفنون الحركية والبصرية كالمرح والسينما انطلاقاً من كون السرد - في صورته العقلية ورؤيته الكلية للعالم - هو الحياة.

والأنواع جميعها على اختلاف أساليبها الشكلية في توظيف التحريك أو اللاتحريك أو الاقتصار على الواقعي المحتمل أو استحضر الخيالي غير المحتمل، هي مقولبة بحدود الجنس الروائي. ومن ثم يغدو الإطار العام - أي كان واقعياً أو تسجيلياً - هو الحياة في زمانين: زمان ممتد أو مطلق لا تحده قوانين، وزمان عرضي محدد بقوانين معينة. ولا فرق إن كانت الحياة بسيطة وتلقائية لا تفصلها أية حدود ولا تحتاج إلى أية مقاييس أم كانت الحياة معقدة ومتشابكة تحتاج إلى المحايدة والموضوعية في تجسيد مأساوية الشخصيات ودراماتيكية الأحداث.

وعلى الرغم من ذلك، فإن ما وضعه أدوين موير للرواية التسجيلية من سمات يعدُّ ريادياً ومؤسساً في حدود العمر الزمني لما قطعه النقد الأدبي من أشواط. ولقد اجتهد موير في التنظير لنوع روائي ما يزال إشكالياً حتى وقتنا الحاضر. وأغلب المفكرين ومنظري السرد لا يرون في التسجيل فاعلية فريدة وإنما هو التخيل الذي فيه يجتمع الواقعي بغير الواقعي ويتلاقى التسجيلي بالتاريخي. ولا يخفى ما أكدّه بول ريكور Paul Ricoeur صاحب ثلاثية "الزمان والسرد" من أن السرد والحياة أمر واحد، ويتجسدان في الحكمة السقراطية القائلة (إن الحياة بلا عناء لا تستحق أن تعاش). ومن ثم تُردم الهوية بين القص والحياة، وتصحح المغالطة بالمكوث للحظة على جانب السرد كي نرى بأية طريقة سيعيدنا إلى الحياة².

إن كلية السرد التي فيها تندغم الأنواع إنما تأتي بحسب ريكور من كون النص يتألف من ثلاثة عناصر: العنصر الأول ندعوه مرجعية وفيها النص وسيط بين الإنسان والعالم والعنصر الثاني ندعوه اتصالية وفيه النص وسيط بين الإنسان والإنسان والعنصر الثالث ندعوه الفهم الذاتي وفيه النص وسيط بين الإنسان ونفسه³. وبهذا التصور الكلياني لا تعود ثمة ميزة للتسجيلي على التخيلي لأن السرد يروى والحياة تعاش.

1- ينظر: بناء الرواية، أدوين موير، ترجمة إبراهيم الصيرفي، الدار المصرية للتأليف والنشر، مصر، 1965.

2- ينظر: الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص39 و46.

3- المصدر السابق، ص48.

وحدد ريكور لهذه الكلية فاعليتين: الأولى ما قبل سردية pre-narrative وتتمثل في التجربة الإنسانية بوصفها قصة في طور الولادة وتكون خلفية، وعلمها يستند السرد في فاعليته الثانية أو الثانوية المتمثلة بالمصادفة أو الخطأ. وبهاتين الفاعليتين يتسع نطاق السرد ويكون الإنسان واقعا في شرك القصص. واتخذ ريكور من كتاب اعترافات أوغسطين مثالا على ما تقدم، مؤكدا أن قص القصص ومتابعتها وفهمها ما هو إلا استمرار للقصص غير المنطوقة¹.

وسواء كانت الرواية نوعا يُعنى بالذي يروى أو بالذي يعاش، فإن لا فارق فيها، لأنها بالعموم والخصوص قادرة على التعبير بقوة قالها التجنيسي وقابليته على الضم والصهر والتجسير ثم العبور الذي به يصبح هذا القالب أشد متانة، شاملا جامعا مانعا لكل السمات الفنية التي تنطوي عليها الأنواع الروائية بما فيها سمات الرواية التسجيلية.

وصحيح أن الرواية عابرة من الناحية الفنية على الأنواع والأجناس عبورا يُلغي هوية المعبور عليه لأنه سيتقوّل بقالها النهائي والآخر، غير أن هذا لا يعني إلغاء الأبعاد الثيمائية التي بها يتسع نطاق الرواية وتتمظهر أجناسيتها العابرة، فتزداد آفاقها الدلالية. بعبارة أخرى نقول إن التجنيس فاعلية فنية وقولبة شكلية، هي بحاجة إلى تنوع الثيمات كي تبقى قابلة لأن تصهر كل ما يُروى (تخيّلها) وصالحة للتعبير عن كل ما يُعاش (واقعيًا أو وقائعيًا)

وانطلاقا من هذه الأبعاد الثيمائية، تصبح دراسة الأنواع موضوعا من موضوعات النظرية الأدبية. وفي اللغة الانجليزية يتحدد اصطلاح النوع بـ (Type) والجنس بـ (Genre) غير أن المدونة النقدية العربية المعاصرة لا تكثر بهذا التحديد الاصطلاحي. وهذا ما يجعل الالتباس بين الجنس والنوع أمرا شائعا لا مجال لتقويمه. وللترجمة من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية دور كبير في ذلك، إن لم نقل إنه العامل الرئيس.

وفي إطار دراسة الرواية التسجيلية، تتبادر إلى الذهن أسئلة عدة منها: هل نعد هذا النوع مهجورا أو ندرجه في الرواية التاريخية ورواية الحقبة أو الأجيال؟ وإذا عدناه غير مهجور فمتى إذن بدأت كتابته؟ أ بعد أن تشكلت اجناسية الرواية أم هو معروف قبلها شأنه في ذلك شأن القصص الخيالي والتاريخي والرومانسي والسيرّي؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تكمن في تحديد نماذج سردية، نشق منها سمات أو اشتراطات كتابة الرواية التسجيلية، وسنتناول في هذه الدراسة ثلاث سمات، هي:

2-1- التفصيلية:

هي خصيصة مهمة في الرواية التسجيلية ومن خلالها يتمكن الروائي من توسيع نطاق السرد، فيرصد مختلف الأبعاد المكانية للواقعة، متعمقا في خفاياها، متعاملا مع البعد الزمني باليوم والشهر والسنة تعاملًا تتابعيا، يحرص فيه على ضبط التوقيتات كي لا يفوته حدث فيه من التفاصيل ما يجعله قادرا على الإلمام بزوايا الواقعة وجهاتها المختلفة.

ولهذا الإلمام غايتان: الأولى الالتقاط الموضوعي لصور الواقعة وأبعادها فلا ينحاز لبعد معين أو يميل نحو فئة دون أخرى من فئات الصراع. والغاية الأخرى التخلص من النزعة الأوتوقراطية للسارد، فتبدو الرواية متعددة الرؤى، وما من وجهة نظر أيديولوجية واحدة، بها يهيمن السارد على مسروداته. وهو ما قام به إسماعيل فهد إسماعيل في رواية (الشيخ) والواقعة التي تتناولها هي الاشتباكات التي عمت مناطق العاصمة بيروت عام 1975، فكان السارد المراقب يوثق بالأشهر مجريات الواقعة (خلال الشهرين الماضيين لم تتعرض منطقة الشيخ - على الرغم من ان الاشتباكات كانت تشتد بين يوم وآخر - إلى ما يقرب من الدمار بل إن الإصابات المباشرة وقعت في أماكن متفرقة ومتباعدة إلى حد ما مما أدى إلى وقوع عدد محدود من القتلى والجرحى بين السكان) أو يوثق بالأيام (يوم الأربعاء من شهر يونيو 75 هو يوم مغامرة الشابين العراقيين ومنذ مساء الخميس اللاحق ومنطقة الشيخ تتعرض لقصف عنيف)¹ وعادة ما يهتم بتقييد وقت الأحداث إن كان بالليل أو النهار بسبب حساسية الوضع العام وأجواء الترقب والصراع التي عادة ما تحفل بها الرواية التسجيلية.

وتتضح اشتراطية التفصيل في رواية الشيخ من التوطئة التي بها تفتتح الرواية وبها تختتم (هذا البحر لا يبالي بكل الذي يجري في الداخل...) في إشارة إلى كثرة التفاصيل التي تتدأ فيكون السارد مباليا بمراقبتها بغية تسجيل كل ما يجري على مسرح الحياة، عاكسا من خلال ذلك كله خطورة الواقعة وهول أثارها التي ظل الشعب اللبناني يعاني من ويلاتها زمنا غير قليل. وهي تُستحضر باستمرار، لأن تفاصيلها تتجدد بين الحين والآخر في أشكال وصور مختلفة. وآخرها ما جرى في الضاحية الجنوبية من بيروت في أواخر أيلول 2024 من عدوان صهيوني سافر أولا بالاعتداءات الجماعية بأجهزة الاتصال المخروقة أمنيا وثانيا بالغازات الجوية الغادرة التي قصفت المدنيين بالجملة وراح ضحيتها آلاف، منهم أعضاء بارزين في المقاومة اللبنانية وفي مقدمتهم الأمين العام حسن نصر الله. وما من شك في أن ما يجري من تفاصيل تصلح مادة لرواية تسجيلية كان سيكملها إسماعيل فهد إسماعيل لو أن العمر امتد به وعاصر هذه المجريات.

ومن تبعات التفصيلية، أن تصبح تنقلات السارد المراقب في هذا الرواية محددة ما بين منطقتين من مناطق الضاحية الجنوبية من بيروت وهما الشيخ وعين الرمانة، وهدفه أن يسجل كل تفصيلا من تفصيلات ما يقوم به البطالان - الفلسطيني اللاجئ أسعد واللبناني المسيحي بولص - من فعل المقاومة

1- الشيخ، إسماعيل فهد إسماعيل، دار الآداب للنشر، بيروت، ط1، 1978، ص13.

المسلحة صوتا وصورة (أظنه دوري قال أسعد، ولم يتلق إجابة ما سوى نحنحة خشنة صدرت عن صدر بولص.. كان هذا الحوار قد دار بينهما قبل شهرين تقريبا منذ الأيام الأولى للأزمة).¹

وإذا ما استعمل السارد تقانة الاسترجاع، فانه يكون حريصا جدا على التفصيل أيضا (عام 1964 أكمل أسعد دراسته الجامعية (اجتماع) من جامعة عمان الأردن وعاد إلى مسقط رأسه نابلس.. عام 1967 غادر الضفة الغربية إلى بيروت وانخرط فدائيا في إحدى التنظيمات الفدائية).²

ولا يخفى أن السارد المراقب لا يكثر التحريك بقدر ما يكثر لتسجيل مجريات الواقعة، فلا ضير إن انفرط عقد الحبكة في موضع ما أو حلت الحكاية وانتفت الحبكة. وكون السارد مراقب يعني انه يتمتع بحس استخباري يجعله يسجل بقصدية كل ما تسعفه به الوثائق المتاحة مثل الصحف اليومية ونشرات الراديو وبرامج التلفزيون من تفصيلات كما يلتقط الحوارات ويؤول الصور ويهتم بالإعلانات والنداءات وما يصدر عن فصائل المقاومة المسلحة من بيانات أو توجيهات أو تعليمات (جاءنا من مركز الارتباط ما يلي: جميع المنافذ المؤدية إلى بيروت ومن دون استثناء غير آمنة وغير سالكة. كافة الطرقات في داخل العاصمة غير آمنة وغير سالكة بسبب القناصة فوق أسطح البنايات ووراء النوافذ).³ وقد يقتطع الأخبار من الصحف في شكل مانشيتات، ويضعها كما هي داخل السرد أي بشكل تقرير. مما يزيد من جماليات فعل التسجيل وكتعويض عن انفلات التحريك.

ويعد صنع الله إبراهيم واحدا من الكتّاب الذين أولوا التفاصيل عناية خاصة في روايته (بيروت بيروت) وفيها السارد ذاتي يحكي تفاصيل الواقعة نفسها التي تناولتها رواية الشياح. وتبدأ من المطار (فتشوني مرتين: الأولى عند الحاجز الجمركي والثانية أمام البوابة المؤدية إلى أرض المطار).⁴ ولا يتوانى السارد من رصد تفاصيل الصعود إلى الطائرة لحظة بلحظة، وتفاصيل مغادرة المطار ومعايشة حرب الشوارع. وكثيرا ما يتخذ من الصحف طريقا للإلمام بتفاصيل ما جرى في ضواحي بيروت في إثناء المقاومة وما رافق تعدد فصائلها من خرق أمني، كان سببا في جعل الحرب أهلية. وكان السارد في ذلك كله معنيا بشكل مكثف بمسح السطوح واستغوار الأعماق بحثا عن دقائق التفاصيل مما لم تنقله شاشات التلفزيون ولم يرصده المراسلون.

وكان لتدقيق السارد المراقب في تفاصيل واقعة الحرب العراقية الإيرانية في رواية (الشر الأخير في الصندوق) لفلاح رحيم أن جعل الرواية ضخمة وتفتح كالآتي (حدثت المفاجأة قبل نهاية العام الثالث تحديدا في الحادي والعشرين من آذار 1983 كان يوما ربيعيا عاصفا مغبرا قماش الجفاف السميك المثبت على أعمدة ناقلة الايفا يرتد ملتصقا بأعمدة الهيكل الحديدية أمام صفعات الريح القوية يلتصق لكنه يبقى

1- الرواية، ص 15-18.

2- الرواية، ص 26-27.

3- الرواية، ص 11.

4- بيروت بيروت، صنع الله إبراهيم، دار المستقبل العربي للنشر، ط 2، 1988، ص 7.

قائما مثل هيكل شبح عنيد يحجب عن الجنود المتحصنين داخله عبث الرياح يكاد صخب الحديد المترهل يصم الأذان بينما الناقلة تتعثر بين الحفر والمطبات على طريق الشرهاني نحو الحدود الإيرانية¹. وقد يذهب الظن إلى أن تدقيق السارد في التفاصيل يعني أن الرواية سيرية، والأمر ليس كذلك لأن الرواية السيرية سواء كانت ذاتية أو غيرية معنية بالذات المسرودة بوصفها هي المحور الذي حوله تدور الأحداث ومن بعد ذلك يأتي البعد التوثيقي للإنسان والمكان والتاريخ والواقع. وهو بعد ثانوي بالعموم في الرواية السيرية لكونه لا يتعمق في التفاصيل إلا بالقدر الذي يخص تلك الذات ويعنيها بشكل مباشر متعلقا بخصوصيات حياتها وحياة من لهم صلة بها.

2-2- الوثائقية:

تعني الوثيقة كل ما هو مدون ومرئي ومحفوظ ورسمي في الصحف والمجلات وكتب التاريخ والجغرافية والاجتماع والأدب وغيرها وأفلام السينما وبرامج التلفزيون وإذاعات الراديو والتقويم والخرائط والبومات الصور ولوحات البوستر والإعلان والقطع الفنية والأثرية والمخطوطات والمذكرات وما شاكل ذلك. وكلها هي مبتغى السارد المراقب إذ من خلالها يتمكن من الإلمام بالواقعة ويتمكن من تسجيل أدق تفاصيلها ومن مختلف زوايا أحداثها. وهو ما نجده جليا في رواية (بيروت بيروت) وتتمثل الوثائق الموظفة فيها بالخرائط والإعلانات والبيانات والصور ومن خلالها يرصد السارد المراقب - بحسه الأمني ومخيلته السردية - خفايا الواقعة ويتعمق في بواطنها. وأول الوثائق هي الخارطة التي فيها تدور الأحداث. وتفتتح بها الصفحتان الأوليتان من الرواية. تشتمل الصفحة الأولى على خارطتين واحدة للعاصمة بيروت وأُشر في جهتها العليا على المناطق الواقعة تحت سيطرة كتائب المقاومة، ووضعت في الجهة السفلى من اليمين منها الخارطة الثانية وهي مصغرة تجمع لبنان وسورية والأردن ومصر وفلسطين. أما الصفحة التالية فتشتمل على خارطة لبنان وأُشر فيها على المقر القيادي للقوات اللبنانية اليمينية وطرق المواصلات. وتعد الصحف اليومية وثيقة مهمة، عليها بنى السارد المراقب معماره السردية (حفلة صحف الأحد بأبناء الانفراج الأمني.. ونشرت الصحيفة صور اللقاءات المتبادلة.. شجعنا جو الصحف على الخروج بعد الظهر)². فسجل أحداث الواقعة وما يجري على أرض الواقع حسب ما تُدلي به أخبار الصحف مضيفا إليها المتخيل السردية. بمعنى أن دور السارد غير مقتصر على النقل والتوثيق، بل أيضا التخيل وحاصل الجمع هو التسجيل، راصدا من خلال ذلك كله ظواهر وخفايا، فيما ترد أسماء زعماء سياسيين وفصائل مقاتلة.

وللصور التذكارية والأفلام الوثائقية مكانة خاصة في عملية التوثيق (عُثرت في إحدى الصور على تاريخ 1918 أيام الثورة العربية على الحكم التركي وقبل عامين من هزيمة الجيش العربي أمام الفرنسيين في ميسلون)³. هذا إلى جانب وثائق أخرى مثل الرسائل السياسية والإعلانات التلفزيونية والحوارات باللهجة

1- الشر الأخير في الصندوق، فلاح رحيم، دار الرافدين للنشر، ط1، 2021، ص9.

2- بيروت بيروت رواية، ص36-37.

3- الرواية، ص39.

العامية (وفيما يتعلق بإسرائيل فإنها لم تخف لحظة واحدة أطماعها في لبنان ففي فبراير شباط 1954 كتب بن جوريون إلى موسى شاريت يقول: من الواضح ان لبنان هو أضعف حلقة في الجامعة العربية)¹.

ويوظف عبد الرحمن منيف في روايته (سباق المسافات الطويلة) الصورة بشكل محوري ليبنى عليها تسجيلاته لواقعة تاريخية مهمة تتمثل في إزاحة الولايات المتحدة لبريطانيا وسيطرتها من ثم على منطقة الشرق الأوسط. ويتضح القصد التسجيلي بمستهل الرواية وفيه قدّم منيف شكره للأستاذ حسين جميل (لأن الوثائق التي أطلعني عليها، لها أهمية في كتابة بعض فصول هذه الرواية) والوثائق هي عبارة عن مخاطبات رسمية وحوارات سياسية ومقابلات سرية ولقاءات جرت في سفارتي بريطانيا والولايات المتحدة في لبنان. وبطل الرواية بيتر الذي عينته الحكومة البريطانية ليراقب وضعها الاستعماري في الشرق الأوسط واتخذ من بيروت مقرا له. وتبدأ الرواية بوجهة نظر الرجل البريطاني المتعالي (شعور الأمريكيين تجاهنا لا يتعلق بالاحترام أو الاحتقار انه شعور مركب وهو مزيج من عوامل وأسباب كثيرة ومعقدة. ان شعورهم بالغنى يدفعهم أكثر فأكثر نحو الشراهة يريدون كل شيء لأنفسهم ويريدون من الآخرين ان يكونوا خدما لهم حتى تصرفاتهم الفردية في لحظات معينة تعطي هذا الانطباع)² وتدرجيا يتحول تعالي الدبلوماسي البريطاني إلى هزيمة وخيبة أمل في أن تستعيد حكومة بلاده موقعها الاستعماري بعد أن سحب الأمريكيون البساط من تحت أقدام العجوز (بريطانيا أصبحت هرمة صحيح أنها تتزين الآن تتظاهر بالصبا لكن يبدو ان الأمريكيين سيطروا عليها تماما كما يسيطر شاب صغير على امرأة مسنة انه يحولها إلى قرد.. لقد سلمنا لهؤلاء الخنازير وما علينا الآن إلا ان ننظر لنرى النهاية)³.

ويتخذ السارد المراقب من الصور مفتاحا للولوج إلى تفاصيل ما هو سري، متخذا من كتاب لورنس العرب (أعمدة الحكمة السبعة) وثيقة إدانة للغطرسية الاستعمارية فكان يقتطع من هذا الكتاب مقتطفات يفتح بها كل فصل من فصول الرواية. وهي بمثابة نتائج سيؤكددها بالمجمل ما سوف يدونه السارد المراقب من أحداث في متن الفصل. ومن خلالها تتضح أبعاد الواقعة السياسية والاجتماعية. وخلاصتها أن الدبلوماسي البريطاني عرف بالدليل القاطع أن موقف الحكام العرب من بريطانيا تغير، وأنهم صاروا يعاملون رعاياها غير معاملتهم لرعايا الولايات المتحدة.

وأفاد علي بدر في كتابة روايته (الزعيم خرائط وأسلحة)⁴ من وثائق كثيرة في تسجيل واقعة 14 تموز 1958 وفي مقدمة الوثائق كتب تتعلق بالتاريخ السياسي الحديث في العراق ومنها كتاب ثورة العراق لبيتر سلاكلت ومن كتب الاجتماع أيضا مثل كتاب حنا بطاطو ومن كتب الأدب مثل سيرة تمارة الجلبي عن عائلتها البرجوازية التي نمت وكبرت في ظل الملك فيصل وغازي وفيصل الثاني وكذلك كتاب ماسينون الذي ترجمه

1- الرواية، ص 66.

2- سباق المسافات الطويلة، عبد الرحمن منيف، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط 4، 1990، ص 299.

3- الرواية، ص 371.

4- الزعيم خرائط وأسلحة رواية، علي بدر، دار المدى للنشر، بغداد، ط 1، 2024.

علي بدر وأفاد منه في كتابة هذه الرواية. ومن الوثائق الموظفة أيضا الصحف العراقية وصحيفة البراغدة الروسية وصحيفة اللوموند الفرنسية وصحيفة الجمهورية المصرية ومجلة روز اليوسف وصحيفة التايمز البريطانية فضلا عن البومات الصور واستنطاق عناصرها التشكيلية كصورة الزعيم عبد الكريم قاسم والبوم عائلته وصور العائلة المالكة وصور بعض الشخصيات السياسية والفنية البريطانية والأمريكية. هذا إلى جانب الاستعانة بالمقابلات الصحفية ومنها مقابلة فردوس المأمون للزعيم والحوارات ومنها ما نشرته مجلة الرنك ستون من اخبار عن الزعيم والصورة التي وضعتها لغلافها عند اعدام الزعيم في مبنى الاذاعة ببغداد ومذكرات عميل المخابرات الشهير وايت رايتير ورئيس المخابرات الأمريكية الن دلس الذي كان بيده ملف العراق وهو الذي خطط لعملية اغتيال الزعيم وما بثته إذاعة بغداد وصوت العرب من نشرات أو بيانات أو نداءات أو أغان سواء حول الثورة بوصفها انقلابا عسكريا أو بوصف الانقلاب ثورة جماهيرية. ولأجل الإحاطة التفصيلية بالواقعة في ما قبل حدوثها وبعدها، وظف الكاتب كل ما رصده من حكايات شفاهية ونكات يتداولها الشارع العراقي حول الملك والزعيم وتخترن في الوعي الجمعي للفرد العراقي كما كان كثير الميلان نحو وثائق الخارجية البريطانية وتقارير مخابراتها وما ورد فيها من أسرار تعطي خلاصة لما كان قد دار في العراق آنذاك من صراعات سياسية وأزمات دولية وملابسات اجتماعية سواء في حياة الزعيم أو بعد رحيله. ومن المهم القول إن الجزء الخامس من كتاب (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) لعلي الوردي يعد رواية تسجيلية لأن المؤلف وظّف فيه كثيرا من وثائق الخارجية البريطانية وتقارير سرية جنبا إلى جنب حكايات متخيلة يسوقها على لسان شخصيات يخترعها وينسب إليها تصورات الخاصة لواقعة ثورة العشرين.

ولا تعني الوثائقية أن الرواية التسجيلية هي وحدها الموظفة للوثيقة أو المخصصة بها، بل يمكن ان نجد استعمال هذه الوثائق في مختلف الأنواع الروائية لكن مع اختلاف في القصدية. ففي الرواية السيرية يكون استعمال الوثيقة بمثابة شهادة يفيد منها السارد الذاتي في تعزيز مصداقيته. وتستعمل الوثيقة في الرواية التاريخية لأجل الأرشفة بوصف الوثيقة أثرا من الآثار، وتكون الوثيقة في الرواية الواقعية أداة سردية. اما في الرواية التسجيلية، فإن الوثيقة فاعل سردي، له المركزية ومن ثم لا تتصاعد الأحداث ولا تتطور الشخصيات إلا بوجودها واستعراض محتوياتها.

3-2- التوقيئية:

تعني أن الزمان مقيد فيزيقيا بوقت به تبتدئ الواقعة، ووقت به تنتهي، وكلا التوقيتين يمثلان زمن الواقعة التي هي ليست غابرة من عصور خلت مما لا شواهد عليه سوى كتب التاريخ وأرشيف المتاحف، بل هي معاصرة وأحداثها ما تزال مدار حديث الجمهور التي لها من التفاصيل ما تتفنن في صوغه في شكل حكايات وألغاز ونكات وأمثال، بوصف الجمهور شاهدَ وشاركَ وسمع فصارت له قناعاته في أحداث الواقعة وكأنه عاشها معايشة ميدانية نظرا لكثرة استذكاره لها وتقييمه أبعادها مع تفاوت معطيات الاستذكار والتقييم ما بين الاستجابة والنفرة، الفخر والإدانة، الترحم والنقمة. ويفيد الكاتب من هذا كله في بناء روايته التسجيلية، مضيفا إلى المسجل متخيلا سرديا، به يتمكن من بناء الحكاية أو نسج الحبكة حسب ما لديه

من مهارات وما يملكه من أدوات. ولا يكون بمقدور السارد أن يتجاوز توقيتات الواقعة أيا كانت المفارقة الزمانية حاصلة بالاسترجاع أو الاستباق أو بالمزج بينهما. مما يساعد في تسجيل الواقعة ويلزم الكاتب إلزاما حرفيا برصد تفصيلات تلك الواقعة. وهو ما نلمسه في رواية (الزعيم خرائط وأسلحة) لعلي بدر، وفيها ينضبط البعد الزمني بواقعة مهمة في تاريخ العراق المعاصر هي ثورة 14 تموز وما سبقها - نشأة الزعيم عبد الكريم قاسم والاحتلال الانجليزي للعراق مطلع القرن العشرين وقيام الحكم الملكي - ما رافق الثورة وتلاها من ملابسات قصر الرحاب وقيام الحكم الجمهوري في تموز 1958 وانتهاء باغتيال الزعيم في تشرين الأول 1963. ووزع السارد المراقب توقيتات الواقعة بحسب الوثائق الموظفة وتشمل الصحف والصور والمجلات والمراسلات والتقارير السرية في خزائن الخارجية البريطانية.

وتتأكد قصدية التوثيق والتوقيت بالمتعلق الخارج نصي المتمثل بالغلاف الأمامي الذي فيه تم توليف الوثائق بطريقة هندسية تعكس براعة المصمم الفنية في التعبير عن السمة التسجيلية للرواية. وعكست عتبة العنوان ومن بعدها الإهداء تلك القصدية أيضا وفيهما تتضح نية الكاتب من وراء التسجيل. وعلى الرغم من أن الكاتب التزم بالتوقيتية وارتكن إلى الوثائقية، فإن ذلك لم يسعفه في أن يكون سارده مراقبا بحيادية جميع الأطراف التي هي متضادة في وجهات نظرها ومتخالفة في مصالحها. وهذه مثلية في كتابة الرواية التسجيلية سببها ميلان الكاتب إلى طرف أو أطراف معينة، وموقفه المؤازر لشخصية من شخصياته مثل ماريون سلافلت العراقية الأصل والألمانية الجنسية التي تزوجت أحد ضباط الحرس الملكي واسمه عمر فاروق الاوقاتي وعاشته سجنه وتعذيبه حتى الموت. فترك ذلك اثرا في نفسها جعلها تقوم بجمع مختلف الوثائق السرية حول واقعة ثورة 14 تموز. وطبيعي ان يكون موقفها في التوثيق هو موقف الأوروبي الذي لا يرى في بلاد الشرق سوى الاستبداد والتخلف والتهور.

ولو ان الكاتب التزم في توظيف الوثائقية بمثل ما التزم بتوقيتات الواقعة لكان سارده حياديا في تسجيل أحداث الواقعة ولما أضحت وجهة النظر الإيديولوجية بهذا الشكل الواضح والمباشر. علما أن مقصد السارد المراقب من التسجيل ليس بلوغ الحقائق، بل مقصده تسجيل التفاصيل وتقييدها ووضعها جميعا أمام أنظار القراء، ملقيا بالكرة في ملعبهم، ليحددوا هم بدورهم الحقائق وحسب ما يتمتعون به من خلفيات معرفية وحدوس ذاتية.

ومن الروايات التي تناولت واقعة 14 تموز 1958 (الباشا وفيصل والزعيم) لباسم عبد الحميد حمودي. ويتخذ التسجيل شكل مسرحية هزلية أبطالها من القادة العسكريين والزعماء السياسيين الذين حكموا العراق في النصف الأول من القرن العشرين. والمكان الذي تجري فيه أحداث المسرحية يتمثل في العالم الآخر. وتدور بين هؤلاء الأبطال حوارات فيها يوظف الكاتب أرشيف الصحف اليومية والتقارير السرية كالمحاوراة التي جمعت بين الملك فيصل الثاني بن الملك غازي وخاله الأمير عبد الإله والزعيم عبد الكريم والعقيد الركن عبد السلام عارف (لماذا فعلت ذلك هل تستحق ميتة كالتى حدثت؟ لا تتكلم دعني فقط أتحدث ستقول إننا قتلنا الصباح والعقدا الآخرين ذلك صحيح ولست أنا من قام بذلك فقد حدث نتيجة

محاكمة وجاهية بعد ان ثاروا ضدنا)¹ فرد عبد الكريم موجهها كلامه للملك: (ألست الملك؟ أم ما زال خالك يتحكم بمجرى الأحداث حتى ونحن في الآخرة).

وما يجعل هذه الحوارات عبارة عن استجابات، ليس طولها حسب، بل أيضا قصديتها ما فيها من توقيعات مضبوطة بحسب الوثائق الموظفة على لسان كل شخصية من شخصيات واقعة 14 تموز فتتضح خفايا لا يمكن رصدها من خلال الاعتماد على الوثيقة وحدها من قبيل دور الصحفي نذير فنصة السوري وعلاقته بالمخابرات الإيرانية، ودور بهجة العطية وجبار حمزة ودور المتخصصين بتاريخ العراق الحديث مثل حنا بطاطو وعبد الرزاق الحسني هذا إلى جانب البحث في حياة شخصيات تبدو لا علاقة لها بالواقعة مثل نعيمة العسكري والملكة عالية ونفيسة.

إن حيادية السارد المراقب هي في تحري الموضوعية وعدم تحيزه لأي من هذه الشخصيات، لكونه مشغولا بعملية التسجيل وليس التأويل والاستنتاج التي يمكن لسارد الرواية التاريخية ان يُعنى بها. ومن تبعات هذه الحيادية أن تغدو الرواية التسجيلية متعددة الرؤى وليس الأصوات. وإذا كان الواقعي بالضرورة تاريخيا، وكان التاريخي هو الوقائعي، فإن التسجيلي لا بد أن يقبع في التاريخي.

ولقد وسم الكاتب المصري محمد جبريل روايته (الحياة الثانية) و(مقصدي البوح لا الشكوى) بالتسجيلية مع أن السارد وإن كان ذاتيا ويذكر أسماء شخصيات حقيقية، فانه يقص حكاية عامة ولا نهائية وبزمكانية حرة. وموضوع الروايتين هو المرض الذي يرهق كاهل من يتقدم في السن فتتكاثر أوجاع الجسد وتزداد معاناة الألم.

وهذا ليس من التسجيلية في شيء، بل التسجيلية سردية تقييدية، يشكل التخيل جزءا منها في حين أن التأرخة عملية تخيلية لا تخلو من التقييد. وهو ما نلمسه في رواية السيرة والمذكرات واليوميات. فكتاب (أنا الموقع في أدناه محمود درويش) لايفانا مرشليان رواية مذكرات فيه توثق الكاتبة لحظات لقاءها الصحفي مع الشاعر الكبير محمود درويش باليوم والشهر.

2- خاتمة:

إن الفارق بين الرواية التسجيلية والرواية التاريخية التي بدورها تفترق عن نوع آخر هو رواية التاريخ، يتوقف على طبيعة الزاوية التي منها ينظر السارد إلى الزمان من جانب والتاريخ المدون من جانب آخر. فإن كان ينظر إلى التاريخ بوصفه سردية كبرى وسجلا أرشيفيا أو حوليا عاما لما يحتمل انه وقع خلال عصر أو مجموعة عصور غابرة أو حديثة، فسيكون المتخيل السردية أداة بها يتمكن من محاكاة هذا التاريخ محاكاة أرسطية. وستوصف الرواية بأنها تاريخية. وإن كان الكاتب ينظر إلى التاريخ بوصفه سردية صغرى فيها المحتمل وغير المحتمل فسيكون المتخيل التاريخي هو الأداة في محاكاة التاريخ، وستوصف الرواية بأنها رواية تاريخ، فلا تنقيد بما قيده سجلات التاريخ الرسمي من أحداث وشخصيات، بل هي تسبر أغوار هذه

1- الباشا وفيصل والزعيم رواية، باسم عبد الحميد حمودي، دار ضفاف للنشر، بغداد، ط2، 2023، ص19.

السجلات بحثا عما هو غير مدون من شرائح وفئات وما سكنت عن البوح به من أحداث أو ما ذكرته هنا أو هناك عرضا أو استطرادا فيبني عليها الكاتب متخيله التاريخي. وتكون رواية التاريخ بمثابة الوسيلة التي من خلالها يصنع الكاتب تاريخا موازيا للشخصيات أو الإثنيات أو اللغات أو الجغرافيات أو الديانات أو المجتمعات.

إن هذا التعقيد في تركيب سردية التاريخ طبيعي نظرا لامتداد العصور وما مرت به البشرية من مراحل وما شهدته من أزمات يصعب حصرها أو الإقرار بحديثها في حين سردية التسجيل هي فعل توثيق وتقييد، ونطاقها محصور بزمان معرف ومكان محدد.

ولقد أثبت بعض الروائيين العرب في الثلث الأخير من القرن العشرين أنهم على دراية بالفاعلية السردية في عملية إعادة كتابة التاريخ المدون، فخالفوا الطريقة الزيدانية في التعامل مع المادة التاريخية ووظفوا المتخيل التاريخي وكتبوا روايات لا تستلهم الفعل التاريخي إلا لكي تكتب تاريخا يوازيه. وأول من بدأ هذا النهج هو المصري جمال الغيطاني والعراقي جهاد مجيد¹ ثم توضح هذا النهج جليا مطلع الألفية الحالية على يد كَتَّاب مثل واسيني الأعرج ورضوى عاشور وربيعة جابر وجابر خليفة جابر وحמיד الربيعي ويوسف زيدان وغيرهم. الأمر الذي وجَّه أنظار بعض النقاد إلى علاقة السرد بالتاريخ، وأرادوا أن يميزوا هذا النوع عن سابقه وهو الرواية التاريخية فسموه بالرواية التاريخية الجديدة والتخيل التاريخي وسميناه رواية التاريخ. ودللنا على التسمية بجملة أسباب موضوعية تستند إلى أطروحة الفيلسوف الأمريكي هايدن وايت Hayden White حول المتخيل التاريخي Historical Imagination.



1- الأول في رواية الزيني بركات، والآخر في رواية حكايات دومة الجندل. وكان أمين معلوف قد كتب روايته (صخرة انطونيوس) باللغة الفرنسية ولكنها لم تترجم إلى العربية إلا مطلع القرن الحادي والعشرين.

المصادر والمراجع:

- 1- الباشا وفيصل والزعيم رواية، باسم عبد الحميد حمودي، دار ضفاف للنشر، بغداد، ط2، 2023.
- 2- بناء الرواية، ادوين موير، ترجمة إبراهيم الصيرفي، الدار المصرية للتأليف والنشر، مصر، 1965.
- 3- بيروت بيروت، صنع الله إبراهيم، دار المستقبل العربي للنشر، ط2، 1988.
- 4- الزعيم خرائط وأسلحة رواية، علي بدر، دار المدى للنشر، بغداد، ط1، 2024.
- 5- سباق المسافات الطويلة، عبد الرحمن منيف، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط4، 1990.
- 6- الشر الأخير في الصندوق، فلاح رحيم، دار الرافدين للنشر، ط1، 2021.
- 7- الشياح، اسماعيل فهد اسماعيل، دار الآداب للنشر، بيروت، ط1، 1978.
- 8- الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999.

نقد النّقد المقارن
قراءة في تجارب سميائية مغربية

Criticism of Comparative Criticism
A Reading of Moroccan Semiotic Experiences

د. عبد الوهاب يحيى

**الأكاديمية الجهوية للتربية
والتكوين
درعة تافيلالت
المغرب**

yahbiabdelwahhab@gmail.com



نقد النقد المقارن قراءة في تجارب سيميائية مغربية

د. عبد الوهاب يحيى

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى قراءة بعض المشاريع السيميائية المغربية قراءة مقارنة، بغية استنباط مواطن الائتلاف والاختلاف في تلقي النظرية السيميائية. وهكذا، فإنّ الإشكالية العامة التي تؤطر هذه الدراسة ترتبط بتلقي النقاد المغاربة للنظرية السيميائية. ولإنجاز هذا العمل، اعتمدنا على منهج متكامل يمزج بين الوصف والتحليل والمقارنة. وهذه المقارنة شملت العناوين المقترحة للكتب المؤسسة للمشاريع السيميائية، والمفاهيم المركزية المعتمدة في هذه الكتب، والتصورات السيميائية على اختلاف مشاربها ومرجعياتها. الكلمات المفتاحية: السيميائيات - الدليل - الإنتاج - التلقي - النسق.

Abstract:

This study seeks to examine some Moroccan semiotic projects from a comparative perspective, with the aim of identifying areas of agreement and disagreement in the reception of semiotic theory. Thus, the general problem framing this study relates to Moroccan critics' reception of semiotic theory. To accomplish this work, we relied on an integrated approach that combines description, analysis, and comparison. This comparison included the proposed titles of the books founding semiotic projects, the central concepts adopted in these books, and the various semiotic concepts and references.

Keywords: Semiotics - Sign - Production - Reception - System.

1- مقدمة:

يقارب هذا المقال إشكالية عامّة مرتبطة بتلقي النقد المغاربي للنظرية السيميائية. وانطلاقاً منها، تم العمل على قراءة مشاريع سيميائية مغربية، من خلال التركيز على الكتب المؤسسة لها، قراءةً مقارنةً تبحث في الاختلاف الذي يسهم، بشكل كبير جداً، في إغناء الدرس النقدي السيميائي العربي بعامته والمغربي بخاصة. وقد تم الاعتماد على ثلاثة مشاريع سيميائية رائدة: مشروع الأستاذ عبد الله بريحي في كتابه: "مطاردة العلامات؛ بحث في سيميائيات شارل ساندرس بورس التأويلية-الإنتاج والتلقي"¹، ومشروع الأستاذ سعيد بنكراد في كتابه: "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها"²، ومشروع الأستاذ عبد اللطيف محفوظ في كتابه: "آليات إنتاج النص الروائي"³.

2- قراءة في العناوين:

لكل عنوان من هاته العناوين الثلاثة، المشار إليها أعلاه، أفق انتظار خاص به وسمات تميزه. العنوان الأول، الذي وسم به الأستاذ بريحي كتابه، مستعار من كتاب الناقد الأمريكي جوناثان كالر⁴. تؤشر عبارته الافتتاحية "مطاردة العلامات" على طبيعة العلاقة التي تجمع الذات بالموضوع، والمطارِد بالمطارَد، والفاعل في المطاردة (القارئ-المؤول) بالموضوع المطارَد (العلامات). إنها علاقة قوامها الغرابة والتوتر والانفصال والبعد الذي يقتضي وجود مسافة معينة تفصل بينهما؛ فالفاعل في المطاردة، حسب ما تقتضيه العبارة، تحدوه رغبة قوية في تحويل الانفصال إلى اتصال، من خلال اصطياذ تلك العلامات - المتسمة بالتمنع والانفلات والهروب والإغراء - وامتلاكها فهما وإدراكا.

أن نطارد شيئاً ما معناه أن نلاحقه، جرياً، باستمرار رغبةً في القبض عليه. ومع ذلك، فإننا، عند ملاحقته ومتابعته، نَطْرُدُه ونبعده عنا؛ إذ كلما حاولنا محو المسافة بيننا وبينه أو تقليصها، ازدادت اتساعاً وبعداً وهوةً وشساعةً. تلکم، إذن، هي المفارقة العجيبة التي يحملها هذا العنوان. ومن ههنا، يمكن القول إن هذا الكتاب بحثٌ وتأمّل في المسافة، غير الثابتة، التي تفصل الإنسان عن عالمه المليء بالعلامات-الأدلة.

يضاف إلى ذلك أن هذا العنوان يحدد، بدقة، الاتجاه السيميائي الذي سيتناوله الكتاب بالدراسة والتحليل، المتمثل في سيميائيات شارل ساندرس بورس، ويركز على البعد التأويلي لهذا الاتجاه، وعلى المستويين الإشكاليين المرتبطين به اللذين هما: الإنتاج والتلقي. وهذا يقتضي، بالضرورة، وعياً بالفوارق الكامنة والحدود الفاصلة بينهما.

1- عبد الله بريحي، مطاردة العلامات بحث في سيميائيات شارل ساندرس بورس الإنتاج والتلقي، دار كنوز المعرفة، الأردن، الطبعة الأولى: 2016.

2- سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الثانية: 2012.

3- عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص الروائي، منشورات القلم المغربي، المغرب، الطبعة الأولى: 2006.

4- عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، ص 09.

العنوان الذي وضعه الأستاذ سعيد بنكراد لكتابه يختلف عن العنوان السابق، لكونه يفتح أفق انتظار خاصا، مفاده أن الكتاب سيعرض كل النظريات المرتبطة بالسميائيات، وسيعالج كل الاتجاهات السميائية على اختلاف مشاربها وأصولها ومنطقاتها ومفاهيمها وتصوراتها. وأما ما يشترك فيه هذان العنوانان أنهما لم يحددا، بدقة، الجنس الأدبي أو الفني موضوع الدراسة والتحليل.

وبخلاف ذلك، نحا الأستاذ عبد اللطيف محفوظ منحى مختلفا في اختيار عنوان كتابه. فهو لم يشر إلى السميائيات ولا إلى اتجاهاتها المختلفة، بل بأر على الجنس الأدبي لموضوع الكتاب (الرواية)، مركزا، بذلك، على المستوى الإنتاجي، ومحتفيا به، ومغيبا، في العنوان على الأقل، المستوى الآخر المرتبط بالتلقي. إن عدم الإشارة إلى النظرية السميائية في العنوان جعل الكتاب مغمورا بالنسبة إلى الباحثين في هذا الحقل المعرفي، ولربما. لهذا السبب. حاول الأستاذ محفوظ تعديل العنوان في طبعة ثانية للكتاب مقترحا ما يلي: "آليات إنتاج النص الروائي: نحو تصور سميائي"¹.

3- السميائيات المركزية في الكتب الثلاثة:

تشكل سميائيات شارل ساندرس بورس مركزا نظريا في الكتب الثلاثة. فجميعها استدعت هذا التصور السميائي وبنيت منطلقاته الفكرية والفلسفية، وشرحت، بشكل متفاوت، مفاهيمه الأساسية. بيد أنها لم تقتصر، فقط، على هذا التصور وحده، بل استدعت تصورات لسانية وسميائية وتأويلية من أجل مقارنتها بهذا التصور المركزي. لذلك، سنتوقف، قليلا، عند هذه المقارنات لنبين الغاية منها، ولنكشف عن الفروقات الدقيقة الموجودة بينها.

استدعى الأستاذ بريحي، في كتابه، تصورات لسانية وفلسفية وتأويلية من أجل مقارنتها بالتصور البورسي لمفهوم السميوزيس. وانطلاقا من تأمل هذه المقارنة، يبدو أن الغاية منها لم تسع إلى إبراز أفضلية تصور على تصور آخر، بل سعت إلى توضيح فكرة مفادها أن السميوزيس تشكل نقطة مشتركة، وحلقة وصل بين كل هذه التصورات على اختلاف منطلقاتها ومفاهيمها؛ فإذا كانت السميوزيس عند بورس تحيل إلى فعل التدليل وفق سيروية تنطلق من ماثول/ممثل يعين موضوعا عبر مؤول، فإنها عند يلمسليف سيروية تؤكد أن هناك معنى أولا ومعاني إضافية؛ المعنى الأول هو الذي يشكل الأصل والعنصر الثابت، وانطلاقا منه يمكن أن نولد معاني ثانية تمتلك بعدا سميائيا²، وعند ميخائل باختين: حوار بين اللغات الاجتماعية والأيدولوجية والأكوان الخطابية، وعند جوليا كريستيفا: تفاعل نصي يحدث داخل النص الواحد³، وعند هانز جورج غادامير: حدث في التاريخ يتفاعل فيه النص والمؤول والذات والموضوع تفاعلا متبادلا⁴.

1- عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص الروائي نحو تصور سميائي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى: 2008.

2- عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، ص 135.

3- المرجع نفسه، ص 139.

4- المرجع نفسه، ص 142.

وبناء على ذلك، صار مفهوم الدليل - العلامة يتخذ أشكالاً متعددة ومتنوعة، وتسميات مختلفة من قبيل: العلامة/النص، العلامة/الكلمة/العلامة/النسق، العلامة/التاريخ.

إذا كانت المقارنة التي عقدها الأستاذ بريي بين التصور البورسي والتصورات اللسانية والفلسفية التأويلية السالفة الذكر مبررةً على مفهوم السميوزيس، فإن المقارنة التي عقدها الأستاذ محفوظ، في كتابه، مرتكزة حول مفهوم الدليل-العلامة. وهذا الاختلاف يحيلنا، مباشرة، إلى الإشكال المرتبط بموضوع السميائيات. أهو العلامة أم السميوزيس؟ في الفصل الأول من كتاب *السميائية والفلسفة اللغة* حسم أمبرتو إيكو النقاش حول هذا الإشكال، معلناً، بصريح العبارة، موت العلامة، ومؤكداً على فكرة توليد الدلالة. يقول: "لنفترض أنني أقول " في منزلي تعيش عشر قطط". ها هي العلامة؟ هل هي كلمة قطط (سنوريات داجنة) أم هي المضمون الشامل للخطاب (في منزلي أستضيف عشر سنوريات داجنة)؟ أم هي الإشارة إلى أنه يوجد في عالم التجربة الواقعية منزل معين توجد فيه عشر قطط معينة؟ أم إنه إذا كان لدي في المنزل عشر قطط، إذا لدي فضاء كاف، ولا يمكنني أن أملك أيضاً كلباً، إذا فأنا من محبي الحيوانات؟ لا يقف الأمر عند هذا الحد، إذ علينا أن نسأل: هل العلامة في جميع هذه الحالات هي الحدث الملموس أم الصورة المجردة؟ هل هي الإنجاز الصوتي [ق-ط-ط] أم الأنموذج الصوتي والمعجمي [قط]؟ هل هو أنني أملك هنا والآن عشر قطط في المنزل أم هي صنف جميع الحالات ذات الطبيعة نفسها، بحيث إن أيا كان وبأي صفة كانت استضاف في منزله عشر قطط فإن ذلك علامة على حب الحيوانات وعلى صعوبة أن يربي كلباً؟ يبدو في هذه المتاهة من المعضلات أن من المستحسن، فعلاً، أن نحذف مفهوم العلامة، والأمر الوحيد الذي يبدو غير قابل للنقاش هو النشاط الدلالي¹.

لقد استحضر الأستاذ محفوظ تصورات سميائية ولسانية من أجل مقارنتها بالتصور البورسي، مبتغياً إبراز مواطن قصور هذه التصورات السميائية واللسانية في تحديدها لمفهوم الدليل/العلامة، وتوضيح مدى نجاعة تصور بورس في تحديد هذا المفهوم الملتبس في حقل السميائيات. ومن ثمة، فإن استدعاء تلك التصورات كان يهدف البرهنة على دقة التصور البورسي، وإضفاء الشرعية عليه بصفته الأساس النظري لوصف آليات إنتاج النص الروائي.

من بين التصورات السميائية، التي حاول الأستاذ محفوظ النظر في تحديدها لمفهوم الدليل، سميائيات الدلالة وسميائيات التواصل. لاحظ أن تحديد سميائي الدلالة لمفهوم الدليل يرتبط، في العمق، بالتصور الذي اقترحه فردناند دو سوسير، والذي يعدّ الدليل وحدة مؤلفة من دال ومدلول وفق علاقة اعتباطية. وهذا التحديد يكون مبرراً وفعالاً عندما يكون الدليل لفظاً منعزلاً مثل قولنا: شجرة - شمس - كتاب. لكنه يفقد تبريره وفعالته عندما نصير أمام عبارة أو نص مركب مثل قصيدة لعنترة بن شداد أو رواية لنجيب محفوظ أو قصة لأحمد بوزفور؛ ذلك أن كل نص مشاكلي لهاته النصوص يتألف من دوال متعددة ومتراطة

1- أمبرتو إيكو، السميائية وفلسفة اللغة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى: 2005، ص 53.

فيما بينها تحيل إلى مدلولات متعددة تربط بينها علاقات ضرورية، غير اعتباطية، تحكمها قواعد سياقية وبلاغية ونحوية.. وهذه المدلولات، جميعها، تتضافر، فيما بينها، لتشكّل، في النهاية، دلالة ما.

نتيجة لذلك، يصعب تحديد تلك النصوص بصفاتها دالا يحيل إلى مدلول كما لو كانت ألفاظا منعزلة. "وقد كان سوسير واعيا بحدود تحديده، والبيّنة على ذلك أنه كفّ عن استعماله له حين تجاوز مستوى اللفظ المنعزل إلى مستوى العبارة، حيث لم يعد مع هذه الأخيرة يتكلم عن دال ومدلول، بل أصبح يتحدث عن المحور المركبي والمحور الاستبدالي"¹.

وهكذا، فإن الخلل الثاوي في التحديد الذي اقترحه سميائيو الدلالة يكمن في عدم التمييز بين اللفظ المنعزل والعبارة أو النص؛ فصاروا يتعاملون مع العبارة والنص بالكيفية ذاتها التي يتعاملون بها مع اللفظ المنعزل: "تجدهم يتحدثون عن مختلف مظاهر التحقيقات الكلامية (عبارات .. مقاطع .. نصوص) بوصفها أدلة تقبل نفس التفكيك الذي يقبله الدليل اللغوي المجرد"².

وإذا كان أصحاب سميائيات الدلالة ينظرون إلى الدليل منعزلا ومؤلفا من دال ومدلول تربط بينهما علاقة اعتباطية، فإن أصحاب سميائيات التواصل ينظرون إلى الدليل مركبا غير منعزل. إنه "فكرة محددة معطاة من قبل إظهار مركب. ومثالهم النموذجي هو إشارة المرور التي تتركب في مستوى الدال من مجموعة من الأشكال والألوان"³. وبناء على ذلك، فإنهم يرفضون الدليل منعزلا، ويحتفون به مركبا، لا يتشكل مدلوله إلا من طريق تفاعل أجزائه.

يؤكد أصحاب هذا الاتجاه على المعنى القصدي للدليل؛ إشارة المرور تؤدي، نتيجة تفاعل أجزائها، معنى قصديا لا يقبل التأويل. مثال ذلك أن إشارة (قف) لا تقتضي إلا معنى الوقوف، وإشارة الخط المتصل لا تقتضي إلا معنى عدم التجاوز. ومرد ذلك إلى أن إشارات المرور تنتمي إلى نسق اصطلاحي منظم يندرج ضمن قانون ثالثاني، يتم تحيينه، وجوديا، في مكان وزمان محددين. إنه نسق، من وجهة نظرهم، لا يسمح بالتأويل والظن والاعتقاد. ولذلك، فإنهم يحتفون بالدليل في بعده الإشاري ذي الصبغة القصدية، ويبعدون عن مجال اهتمامهم كل الأدلة ذات البعد المؤشري، التي تحتل أكثر من معنى، وخير مثال على ذلك على هذا النوع الأخير أدلة النسق اللغوي. فإذا أردنا أن نحلل عبارة "متى نسافر؟" الاستفهامية بناء على تصور سميائي التواصل للدليل، فإننا سنبحث في معناها القصدي الذي يقتضي تحديد الوقت استنادا إلى معرفتنا المسبقة بالنسق اللغوي العربي، وبالعلاقة عقارب الساعة بتقطيع الزمن، وبأسماء الأيام والشهور... وهكذا، ستكون الإجابة عن سؤال "متى نسافر؟" وفق الشكل الآتي: "سنسافر يوم الأحد المقبل على تمام الساعة الثامنة صباحا". غير أننا، وفق هذا التصور الذي أعطي للدليل، نغفل كل المعاني الأخرى التي يمكن أن تحتلها العبارة السابقة، مثل التعبير عن السأم والملل أو الشوق أو الخوف من السفر والرحيل.

1 - عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص الروائي، منشورات القلم المغربي، مرجع سابق، ص 57.

2 - المرجع نفسه، ص 58.

3 - المرجع نفسه، ص 63.

تبعاً لما سبق، أشار الأستاذ محفوظ، نقلاً عن أمبرتو إيكو في كتابه حدود التأويل، إلى أن إشارات المرور، التي احتفى بها أصحاب سمياتيات التواصل، تقبل أن تكون موضوع تحريف ناجم عن خرق، أو موضوع فهم خاطئ؛ ذلك لأن كل شخص معرض للخطأ في تقييم تلك الإشارات وفهمها. فبعد أن كان الضوء الأصفر إشارة على تخفيض السرعة استعداداً للوقوف، صار إشارة لمضاعفة السرعة خوفاً من الوقوف الإجباري الذي يفرضه الضوء الأحمر. وأحياناً تصير إشارة الانعطاف إلى اليمين مؤشراً على السماح بالتجاوز والإخبار بإمكانيته، بعد أن كانت لا تحتمل إلا معنى الانعطاف أو التعبير عن الرغبة في الوقوف أو التوقف.

4- سوسير بين الثنائية والثلاثية:

في السياق ذاته، نلاحظ أن الأستاذ بريجي لم يستدع تصور سوسير للدليل ولم يخصص له مبحثاً خاصاً في كتابه كي يقارنه بتصور شارل ساندرس بورس. وذلك بخلاف الأستاذين بنكراد ومحموظ. انطلاقاً من هاته الملاحظة سنركز على رصد أوجه الاختلافات الدقيقة بين الفهم الذي اقترحه الأستاذ سعيد بنكراد لفكر سوسير والفهم الذي اقترحه الأستاذ عبد اللطيف محفوظ.

خصص الأستاذ بنكراد، لكل تصور من هذين التصورين، فصلاً خاصاً مستقلاً عن الآخر، فعرض تصور سوسير انطلاقاً من فكرة الثنائية، مركزاً على ثنائيي: دال / مدلول - لسان / كلام، من دون استحضار لمقولة اللغة أو تحديد وضعها وموقعها في علاقتها بمقولي اللسان والكلام. ثم إنه أعطى الأسبقية للتصور السوسيري ووسم الفصل الذي خصصه له بالعنوان الآتي: "سوسير: السميولوجيا علم العلامات". ثم عرض، بعد ذلك مباشرة، التصور البورسي في فصل وسمه بالعنوان الآتي: "بورس: السميائيات نظرية تأويلية". انطلاقاً من هذين العنوانين، تظهر بعض الاختلافات. يكمن أولها في الاصطلاح؛ ففي العنوان الأول وظف مصطلح السميولوجيا، وفي العنوان الثاني وظف مصطلح السميائيات. وإذا عدنا إلى عنوان الكتاب نجد أن الأستاذ بنكراد انتقى مصطلح السميائيات وأقصى مصطلح السميولوجيا، ما يؤشر على انحيازه إلى تصور شارل ساندرس بورس. أما الاختلاف الثاني، فيكمن في الوصف المخصص للتصورين؛ إذ وُصف التصور السوسيري بالعلم ووصف التصور البورسي بالنظرية. ويفهم من ذلك أن السميولوجيا تشكل قوانين عامة ترقى إلى مستوى العلمية، وتمتاز بقدرتها على التنبؤ، بينما السميائيات البورسية تشكل نظرية تروم تقديم تأويلات وتفسيرات للظواهر والعلامات.

بالمقابل، حاول الأستاذ محفوظ، انطلاقاً من المقولات الفانروسكوبية: الأولانية والثانيانية والثلاثانية، أن يقدم فهماً جديداً لفكر فردناند دوسوسير من طريق إعادة تحديد بعض المفاهيم المركزية في اللسانيات مثل *اللسان والكلام واللغة والاعتباطية*. لقد قرأ سوسير قراءة سميائية ذريعية، فهذم الفهم الشائع حول فكره بصفته فكراً يقوم على مبدأ الثنائية، ويرى الدليل وحدة مؤلفة من دال ومدلول تربط بينهما علاقة اعتباطية.

يقول عن فكرة الاعتباطية في محطات مختلفة من كتابه: "إن الشكل التعميمي الذي أخذته الاعتباطية مع دوسوسير قد جعلها، بوصفها مبدأ أساسياً موجهاً ومؤثراً في تطور الدراسات السميائية المعاصرة، تهدد بجعل اللغة منفصلة عن العقل، وفي ترابط هش ومباشر مع العالم [...] الاعتباطية لا ترتبط باللغة،

بوصفها نسقا ضروريا للربط الخاضع للعقل في تعالقاته الجدلية معها ومع العالم، ولكنها ترتبط بالتحول الأولي من الأولانية إلى الثنائية. وبالتالي، فإن القول باعتباطية اللغة، على وجه الإطلاق يكشف عن عطب منطقي في التصور [...] كل حديث عن الاعتباطية، بعد أن أخذت اللغة وضعها ضمن المقولات الضرورية، هو حديث غير مشروع"¹.

إن الأستاذ محفوظ لا ينفي فكرة الإعتباطية بشكل مطلق، بل ينفي فكرة تعميمها. ومن أجل توضيح ذلك، ينبغي أن نشير إلى التحديدات التي قدمها لمفهوم اللسان ومفهوم اللغة ومفهوم الكلام. لقد حاول أن يربط كل مفهوم من هاته المفاهيم الثلاثة بمقولة فانروسكوبية؛ فعّد اللسان أولانيا والكلام ثانيايا واللغة ثالثية؛ إذا كانت الأولانية، عند بورس، تحيل إلى كل الممكنات التي قد تتحقق وقد لا تتحقق، فإن اللسان، عند سوسير، يشكل، حسب فهم محفوظ، خزاناً للإمكانات اللامحدودة لإنتاج اللغة، فهو "يتميز بتعدد صوره المتباينة الأجناس وبوقوعه على ميادين الفرد والجماعة. كما يتميز، نتيجة عدم استطاعتنا إدراك الكيفية والجهة التي نستخلص بها وحدته، بتمنّعه على الانتماء إلى أي صنف من أصناف الظواهر الإنسانية، أما ما يميزه عن اللغة فكونه ملكة فطرية"².

وإذا كانت الثنائية، عند بورس، مقولة الوجود والفعل ورد الفعل، فإن الكلام، بالنسبة إلى الأستاذ محفوظ، يحتل موقعا ثانيايا بانتمائه إلى هذه المقولة، "التي تشكل عالم الموجودات الفعلية، سواء منها الموجودات المطمورة عما هو إمكاني أو الموجودات المنحلة عن قوانين"³. أما اللغة، بصفتها نسقا منظما ومجردا ومتعاليا عن الفرد، فإنها تحتل موقعا ثالثيا وتنتمي، بناء على تحليلات الأستاذ محفوظ، إلى مقولة الضرورة والقانون التي هي الثالثية. ويكمن تلخيص هذه التحديدات في الجدول الآتي:

مقولات بورس الفانروسكوبية	الأولانية	الثانائية	الثالثية
مقولات سوسير اللسانية	اللسان	الكلام	اللغة

يرى عبد اللطيف محفوظ أن أهم محطة يمكن الانطلاق منها من أجل تفسير يوضح اشتغالية هذه المقولات هي مقولة الثنائية، التي حددها بورس بوصفها مقولة الوجود والفعل ورد الفعل؛ أي مقولة الطاقة والتميز والتفرد. وهذه المقولة هي أهم مقولة على الإطلاق، لأنها بؤرة المقولتين الأخريين؛ فبفضلهما يتميز كل شيء ويتعين ويتخصص. وهي مقولة إشكالية لأنها مجال تحقق التخارج، وفي الوقت نفسه مجال لتحيين القوانين؛ أي لتحيين السنن المنتمية للمقولة الثالثية (مقولة الضروريات). ولذلك يجب أن يُميز

1- عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص الروائي، منشورات القلم المغربي، مرجع سابق، ص 34-35-36.

2- المرجع نفسه، ص 36-37.

3- المرجع نفسه، ص 39.

داخلها بين التحققات، بعدّها تخارجات للأولانية، وبين التحيينات التي هي ورودات مسننة للقوانين
الثانية الناتجة عن الانحلال. وهكذا، يتضح أن مقولة الثانية هي الأهم، لأنها تستقطب مرحلتين
تمثيليتين: مرحلة التحققات ومرحلة التحيينات.

تأسيساً على ذلك، تتضح فكرة الاعتبارية التي ترتبط بمرحلة التحقق ولا ترتبط بمرحلة التحيين.
وبعبارة أخرى: تقع الاعتبارية بين الأولانية والثانية؛ بين اللسان والكلام، ولا تقع بين الثانية
والثانية؛ أي بين اللغة والكلام. يقدم الأستاذ محفوظ مثلاً يوضح به رأيه. يقول: "لنتساءل عن المانع من
فهمي لو تلفظت بكلمة [نسبكية] وهي كلمة مرتجلة؟ لا شك أن كل من يماثلني بوصفي متلقياً لها لن يفهمها
الآن، وذلك رغم أنه سيدركها بوصفها دليلاً مؤلفاً من دال ومدلول؛ حيث الدال معلوم (نسبكية) والمدلول
مجهول (س). ويعني ذلك أن العلاقة غائبة. وغيبها ناجم عن غياب حد ثالث. لكن هذا الحد الثالث ليس
بالضرورة هو المرجع، بل هو القوة الرابطة بين الدال والمدلول. إن إنتاجي لهذا الدليل هنا هو تحيين لتخارج
خاضع لمنطق الوضع الفردي الذي يحدث عادة لحظة تطوير أو تبديل الأدلة، وهو تخارج ينبثق من أولانية
مقيدة ويرسو عند ثنائية تحقيقية. ومن الواضح أن التخارج الممثل به هنا غير تام، لأنه يتطلب تحديد
الدليل دلالياً (س). فإذا أسندت لتلك الكلمة محتوى مميزاً (ص)، وأقحمتها وفق القيود المعروفة ضمن
قائمة مصطلحات هذا البحث، ثم قبلت من قبل المجموعة المتكلمة فإنها ستصبح عنصراً من عناصر اللغة
أي الثانية. ويعني كل هذا بإيجاز ضرورة وجود حد ثالث"¹.

بناءً على ذلك، يمكن القول إن كل الكلمات التي نتناولها مرت من مرحلة الاعتبارية؛ أي مرحلة
التحققات التي تنقل من مستوى اللسان إلى مستوى الكلام، ثم انتقلت، بعد ذلك، إلى مرحلة التحيينات؛
أي مرحلة التسنين الثقافي التي تنقل من مستوى اللغة إلى مستوى الكلام. إن مبدأ الاعتبارية، حسب هذا
الفهم، ضروري لا يمكن إنكاره أو تفاديه. وهذه هي النتيجة التي توصل إليها الأستاذ بنكراد في كتابه. يقول:
"إن الترابط الجدلي بين أداة التمثيل والموضوع الذي يحضر في العلامة من خلال وجهه المفهومي يستمدّ
قوته من طبيعته الاعتبارية. وتعد الاعتبارية في سياقنا هذا قانوناً قبل أن تكون فوضى أو تسبباً [...] ومن
زاوية نظر سميائية، بإمكاننا استبدال مفهوم الاعتبارية بمفهوم آخر هو التسنين الثقافي"².

تبعاً لما سبق، الفهم الذي يقدمه الأستاذ بنكراد لمفهوم اللسان يختلف عن الفهم الذي يقترحه الأستاذ
محفوظ. فإذا كان هذا الأخير يعدّ اللسان خزاناً للإمكانات اللامحدودة لإنتاج اللغة، وملكة توجد في دماغ
الكائن البشري، فإن الأستاذ بنكراد يعدّ نسقاً يمكن من فهم وتأويل كافة الأنساق الأخرى لفظية كانت أم
غير لفظية، إنه أداة للتصنيف والتقطيع المفهومي. يقول: "إن اللسان أرق هذه الأنساق لأنه يعدّ مؤولها
ووجهها اللفظي. وهو أيضاً المصفاة التي عبرها تحضر هذه الأنساق في الذهن. فلا يمكن الإحاطة بجوهر
هذه الأنساق ومعرفة طرق اشتغالها دون الاستعانة بنسق من طبيعة أخرى يوجد خارجها [...] فنحن لا

1- عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص الروائي، منشورات القلم المغربي، مرجع سابق، ص 41.

2- سعيد بنكراد، السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص 48.

يمكن أن ندرك هذا العالم ولا أن نعرف عنه أي شيء إلا عبر الكلمات وكل ما يسمح به نظام اللسان.. فاللسان أداة للتعين وأداة للتصنيف وأداة للتقطيع المفهومي¹.

يلتبس، حسب هذا التعريف، مفهوم اللسان بمفهوم اللغة. ذلك أن الأستاذ بنكراد ركز، في دراسة الفكر السوسيري، على ثنائية لسان/ كلام ولم يول اهتماما بمقولة اللغة بصفاتها حدا ثالثا وضروريا. ثم إن اللسان، بالنسبة إليه، يحتل موقعا ثالثا لكونه يشكل أداة للتصنيف والتقطيع المفهومي، ونسقا ضروريا لفهم وتأويل كافة الأنساق الأخرى. وهكذا، يظل الفكر السوسيري، حسب الأستاذ بنكراد، فكرا ثنائيا. وبالمقابل، يعد هذا الفكر، بالنسبة إلى الأستاذ محفوظ، فكرا ثلاثيا لأن تعريف دو سويسر للسان والكلام واللغة يخرق داخل نسقه الفكري قانون الثنائية وينسجم، بدقة، مع قانون الثلاثية.

5- في بعض المفاهيم الأكثر جدلا في السيميائيات البورسية: المؤول والأيقونة أنموذجين:

1-5- المؤول:

يتبين، من خلال التعريفات التي تقدم لهذا المفهوم، أنه يتسم ببعد إشكالي وهوية ملتبسة. يعد، بتعبير مجازي، مفهوما حربائيا لكونه لا يثبت على لون واحد وشكل واحد. فحسب الأستاذ بريي يكون هذا المفهوم تارة علامة موازية كما هو الأمر بالنسبة لكلمة /كلب/ التي يمكن أن تترجم إلى رسم هذا الكلب، وتارة يكون أمانة محددة حول موضوع معين، ويكون أحيانا تعريفا علميا كما هو الحال بالنسبة إلى ألفاظ النسق التواصل الواحد، حيث الملح تدل على كلورور الصوديوم، وأحيانا أخرى يكون تداعيا وجدانيا مكتسبا لبعض القيم الإيحائية الثابتة مثل إحالة الكلب على الوفاء.. كما قد يكون ترجمة لبعض الكلمات من نسق لغوي إلى نسق لغوي مغاير...².

يستخلص من ذلك أن كل مؤول يشكل، في الآن ذاته، دليلا. ومن ثمة، فإن هوية المؤول تكمن في تعدد تمظهراته (رسوم - تعريفات - تداعيات وجدانية - ترجمات...). ولكي يدعم الأستاذ بريي تصوره حول هوية المؤول أورد كلاما لأمبرطو إيكو يقول فيه: "إن المؤول قد يكون شرحا أو استدلالا، أو علامة موازية تنتمي لنسق مختلف من العلامات، وقد يكون خطابا كاملا وهكذا إلى ما لا نهاية"³. بالإضافة إلى كون المؤول دليلا، يمكنه أن يكون عادة؛ أي سننا ثقافيا مرتبطا بموسوعة ثقافية أو كونية.

ثم إن المؤول، حسب الأستاذين بريي ومحمود، مراتب متعددة ومتفاوتة في الإدراك. وبهذا، تكمن هويته الأحادية في كونه طاقة إدراكية ذهنية مجردة، تصل بين الممثل والموضوع، مجسدة في أدلة قد تكون ترجمة أو رسما أو كلمة أو تداعيا وجدانيا أو حركة... إن تأويل الكلب بالوفاء ناتج، في البدء، عن طاقة إدراكية ذهنية يمتلكها الشخص المؤول.

1- سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص 64.

2- عبد الله بريي، مطاردة العلامات، مرجع سابق، ص 65.

3- المرجع نفسه، ص 65.

2-5- الأيقونة:

إلى جانب مفهوم المؤول، يعد مفهوم الأيقونة إشكالياً. ويكمن طابعه الإشكالي في التعريفات التي يقدمها بورس نفسه، والتي تؤشر على أنواع من الأيقونات مثل الصورة والرسوم البيانية والاستعارات اللغوية. ما نلاحظه في الفهم التي يقدمها الأستاذان بريي ومحموظ هو أن كل واحد منهما يقارب المفهوم بحسب تصويره لموضوع الكتاب، وبمراعاة طبيعة التطبيقات التي سينجزها ويشتغل عليها.

يرى الأستاذ بريي أن الأيقونة علامة تقوم على مبدأ التشابه بين عناصرها، فهي تحيل على موضوعها برسمه أو محاكاته وبالتالي يشترط فيها أن تشاركه بعض الخصائص. ثم إنه - في مقارنة مفهوم الأيقونة - يميل إلى النسق البصري أكثر من ميله إلى النسق اللغوي. والأمثلة التي يقدمها في سياق تبين فهمه لهذا المفهوم دليل على ذلك. يقول على سبيل المثال: "إن الصورة الفوتوغرافية للوحة الجوكاندا هي أيقونة [...] فالصورة هي أيقونة تحل محل الشيء المحال عليه، وتشبهه إلى الحد الذي يجعلنا نفقد الإحساس بأن الذي نشاهده ليس الشيء نفسه، ولكنه مجرد علامة حلت محله"¹.

بخلافه، يميل الأستاذ محموظ، في مقارنته هذا المفهوم، إلى النسق اللغوي أكثر من ميله إلى النسق البصري، وذلك لضمان انسجام الإطار النظري مع الإطار التطبيقي للكتاب. فهو يرى أن الأيقونة تشكل قسماً جامعاً لكل الأدلة التي تكون موضوعاتها أولانية، وهذا ما عبر عنه الأستاذ بريي بتشابه الأولانية. كما ترتبط الأيقونة، بالنسبة لأي مدرك، بكل دليل يحضر في الوعي محروماً من مؤوله، كمثال الدليل الذي يكون، في لحظة من لحظات الوعي والإدراك، فكرة غامضة. يقول الأستاذ محموظ: "يمكن التمثيل لذلك بحال تلميذ يتلقى كلمة جديدة عليه من قبل معلمه. إن تلك الكلمة التي تكون في وعي المعلم بحكم طاقته المعرفية وبحكم وضعه الذي يحتم عليه تهيه دروسه مسبقاً، دليلاً مؤشراً على موضوعها الرمزي، ليست وهي تلقى إلى التلميذ إلا نسخة لذلك الرمز. أما وهي تحضر في ذهن التلميذ، الذي لم يسبق له أن تعرفها، فلا تكون إلا أيقونة لموضوع ممكن، ثم تصبح، بعد تلقيه لمؤولها من قبل معلمه، مؤشراً"².

1- عبد الله بريي، مطاردة العلامات، مرجع سابق، ص 92.

2- عبد اللطيف محموظ، آليات إنتاج النص الروائي، مرجع سابق، ص 78.

6- نتائج الدراسة:

يمكن، انطلاقاً من هذه الدراسة، أن نخلص إلى النتائج الآتية:

أولاً: تشكل السيميائيات البورسية إطاراً نظرياً مركزياً في الكتب الثلاث، لأنها تتضمن مفاهيم إجرائية تساعد على إنتاج الأدلة وتلقيها، سواء أكانت هذه الأدلة لفظية أم غير لفظية.

ثانياً: يتخذ الإنتاج والتلقي بعدين مزدوجين؛ فالتلقي يرتبط أولاً بالمنتج لحظة تلقيه العالم في لحظة من لحظات الوعي والإدراك، ويرتبط ثانياً بالقارئ لحظة تلقيه العمل الأدبي أو الفني. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإنتاج، إنه يرتبط بسيرورتين؛ السيرورة الأولى تتعلق بإنتاج الدليل من طرف المنتج، والسيرورة الثانية تتعلق بإنتاج المعنى من طرف القارئ.

ثالثاً: الاختلاف الموجود في فهم بعض المفاهيم السيميائية كالمؤول والأيقونة مثلاً يرتبط باختلاف طبيعة الأدلة المراد تلقيها. هناك باحثون يقدمون فهماً لمفهوم معين بناءً على طبيعة النسق موضوع التطبيق، وآخرون يقدمون فهماً آخر منسجماً مع نسق آخر. وهكذا، فإن موضوع التطبيق يتحكم كثيراً في إدراك المفاهيم وتحديدها. ذلك أن تلقي الأدلة اللغوية يختلف عن تلقي الأدلة غير اللغوية.



المراجع المعتمدة:

- 1- إيكو (أمبرتو): السميائية وفلسفة اللغة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى: 2005.
- 2- بريبي (عبد الله): مطاردة العلامات بحث في سميائيات شارل ساندرس بورس الإنتاج والتلقي، دار كنوز المعرفة، الأردن، الطبعة الأولى: 2016.
- 3- بنكراد (سعيد): السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الثانية: 2012.
- 4- محفوظ (عبد اللطيف): آليات إنتاج النص الروائي، منشورات القلم المغربي، المغرب، الطبعة الأولى: 2006.

قراءات مقالات مترجمة

24. الديمقراطية القادمة: السياسة باعتبارها ممارسة علائقية

د. وديع بكيطه ود. سعيد هادف 393

25. الاستدلالات والتنظير كعمل على الذات

أ. محمد النشاط 393

الديمقراطية القادمة
السياسة باعتبارها ممارسة علائقية

Democracy To Come
Politics As Relational Praxis

د. سعيد هادف

د. وديع بكيطه

**باحث في العلوم السياسية
والتاريخ الحديث، وهران
الجزائر**

**كلية الآداب والعلوم الإنسانية
سايس-فاس
المغرب**

saidhade@gmail.com

bekkita.oudie@gmail.com



الديمقراطية القادمة

السياسة باعتبارها ممارسة علائقية¹

د. وديع بكيطه، د. سعيد هادف

ملخص:

يرتكز العملُ البناء لفريد دالمير "الديمقراطية القادمة" على إثبات نظرية الديمقراطية وتطويرها وإعادة النظر فيها وسط حوار مستمرّ مع مجموعة متنوّعة من المحاورين. ويخاطب دالمير مفكراً أو تقليداً مختلفاً، في كل فصل من فصول الكتاب السبعة. يبدأ دالمير في الفصل الأول بنظرية سياسية تحليلية وقارّية ويُعبّر عن تقارب مع النماذج التداولية للديمقراطية. ثم يقترح رنيناً خصبا بين الديمقراطية التداولية ومفهوم جاك دريدا عن "الديمقراطية القادمة" في رفضها المشترك للهيمنة ومقاومة النهاية. ويتجاوز التفسير التقليدي للديمقراطية التداولية، يدعو دالمير إلى "إنسانية سلبية (Apophatic)" أكثر انتباهاً للبعد التأويلي للتداول وتسعى إلى البقاء منفتحة على إمكانيات جديدة جذرياً (ص40).

الكلمات المفتاحية: الديمقراطية، الإسلام، الكونفوشيوسية، محمد عابد الجابري، الغرب.

Abstract:

Fred Dallmayr's *Democracy to Come* is a constructive work in which a theory of democracy is substantiated by, developed through, and reconsidered amid ongoing dialogue with a diverse cast of interlocutors.

In each of the book's succeeding seven chapters, Dallmayr engages a different thinker or tradition. He begins in the first chapter with analytic and continental political theory and articulates an affinity for deliberative models of democracy. He then suggests fertile resonance between deliberative democracy and Jacques Derrida's notion of 'democracy to come' in their common rejection of domination and resistance to finality. Pushing beyond the traditional construal of deliberative democracy, Dallmayr advocates an 'apophatic humanism' that is more attentive to the hermeneutical dimension of deliberation and that strives to remain open to radically new possibilities (p. 40).

Keywords: Democracy, Islam, Confucianism, Al-jabri, West.

1- Buck, N. Democracy to come: Politics as relational praxis. *Contemp Polit Theory* 18 (Suppl 4), 251–254 (2019). <https://doi.org/10.1057/s41296-018-0234-3>

يرتكز العملُ البناءُ لفريد دالمير "الديمقراطية القادمة" على إثبات نظرية الديمقراطية وتطويرها وإعادة النظر فيها وسط حوار مستمر مع مجموعة متنوعة من المحاورين. إن معرفة دالمير بمثل هذه المجموعة من النصوص والتقاليد مثيرة للإعجاب، وهو يقترب من كل منها بحكمة وسخاء. وتظهر أربعة عناصر أساسية لنظريته مع تطور الكتاب: يتناول هذا العمل موضوعات عديدة، منها: القدرة (Power) الكامنة المحتملة للشعب باعتبارها محركاً للديمقراطية؛ والقدرة المتحققة أو المؤسسية اللازمة للممارسة السياسية؛ والعلاقات الأخلاقية القائمة على المساواة وسيلةً وهدفاً للديمقراطية؛ ومقاومة الثنائيات الجامدة، وخاصة بين الأخلاق (الخصوصية) والسياسة (العمومية) وبين التقاليد أو أنماط التفكير الدينية والعلمانية. إلى جانب تقديم قضية مقنعة لصالح نظرية معينة للديمقراطية، يساهم هذا الكتاب بشكل مفيد في توسيع نطاق الخيال الديمقراطي خارج الحدود الجغرافية والنظرية لشمال الأطلسي. إن كتاب "الديمقراطية القادمة" سيكون إضافة رائعة لأيّ دورة أو دراسة حول هذا الموضوع، وهو يقدم نموذجاً للعمل العالمي البناء حقاً في هذا المجال.

يضع دالمير قواعد مشروعه في مقدمة الكتاب. وهنا، يستعين بقول مونتسكيو بأن تميّز الديمقراطية يكمن في روحها أو في المبدأ الذي يثبت فيها الحياة، وهو حب المساواة، الذي يصفه دالمير بأنه حب "علاقة أخلاقية نوعية تتجلى في الاحترام المتبادل والتعاطف والتضامن على جميع مستويات الحياة العمومية" (ص9). وفقاً لدالمير، فإن فكر مونتسكيو رسم تحولات فكرية مهمة كانت مواتية للتفكير من حيث العلانقية والإمكانات، والتي أدت إلى فكرة سياسية رئيسية صاغها لاحقاً كلود ليفورث: تتّصف الديمقراطية الحديثة بـ "إفلاس وجودي" في مركزها (ص6-7). بدلاً من تجسّدها في فردٍ أو أغلبية، يشير دالمير إلى حجة ليفورث القائلة بأن القدرة الديمقراطية المشروعة تكمن في "الإمكانات الكامنة" لشعب يتميز بعلاقات المساواة (ص7).

يخاطب دالمير مفكراً أو تقليداً مختلفاً، في كلّ فصل من فصول الكتاب السبعة. يبدأ دالمير في الفصل الأول بنظرية سياسية تحليلية وقارّية ويُعبّر عن تقارب مع النماذج التداولية للديمقراطية. ثم يقترح ريننا خصبا بين الديمقراطية التداولية ومفهوم جاك دريدا عن "الديمقراطية القادمة" في رفضها المشترك للهيمنة ومقاومة النهاية. ويتجاوز التفسير التقليدي للديمقراطية التداولية، يدعو دالمير إلى "إنسانية سلبية (Apophatic)" أكثر انتباهاً للبعد التأويلي للتداول وتسعى إلى البقاء منفتحة على إمكانيات جديدة جذرياً (ص40).

يواصل دالمير، في الفصلين الثاني والثالث، تعزيز مقارنته من خلال الانخراط في فكر تزفيتان تودوروف وإنريكي دوسل حول التوترات الداخلية للديمقراطية. يتتبع دالمير في عمل تودوروف الرؤية القائلة بأن الديمقراطية يمكن أن "تمرض بسبب تجاوزاتها" عندما لا تكون مجموعة الخصائص الأساسية الثلاث – الشعب والحرية الفردية والرؤية – متماسكة معاً (ص58). ووفقاً لتودوروف، فإنّ مثل هذا الخلل في التوازن ينزع عن الإنسان صفته الإنسانية، ويتطلب التوازن السليم وينبع من فهم متجدد للعلاقة بين الفرد والمجتمع على أساس المساواة بين الجميع.

يطور دالمير مع دوسل هذا الخط العريض من التفكير من زاوية مختلفة. فوفقاً لدوسل، فإن العالم المستعمر سجين علاقة جدلية للهيمنة تنبع من ذات الأساس (الديكارتية) للحادثة. تهدف فلسفة التحرر، لدى دوسل، إلى تقويض هذا الوضع حيث تقترح مفهومة جديدة لـ "السياسي" كمجال للتفاعل بين المتساوين، وهو مفهوم مختلف عن الممارسة الفعلية للسياسة. في تصور دوسل للسياسة، يؤكد دالمير على مفهومي الإمكان الكامن Potentia والإمكان الفاعل Potestas، حيث يشير الأول إلى القدرة الكامنة التي لم تتحقق بعد لدى الشعب، بينما يشير الثاني إلى القدرة المتحققة. ولأن الإمكان الكامن سابق وأساسي، فإن السياسة تكون دائماً غير مكتملة بالضرورة - فالقدرة الواقعية المؤسسية لا يمكنها أبداً أن تستنفذ إرادة الشعب أو تزعم أنها حققتها بالكامل. وعلى هذا فإن الديمقراطية، وفقاً لدوسل، تستلزم تنشيط قدرة الشعب الكامنة لأغراض تحريرية وإبقاء القدرة المؤسسية تحت التحكم.

ويتناول الفصل الرابع والخامس والسادس التقاليد الدينية والثقافية في تطوير الديمقراطية. ويبدأ دالمير أولاً بدراسة عمل محمد عابد الجابري، الذي يرى أن عمله في الإسلام والديمقراطية كان بمثابة مقدمة مهمة لـ "الربيع العربي". وفي صميم نظريته، يقول الجابري أن الديمقراطية ترتكز على قناعة بالمساواة بين المواطنين، وهو ما يعني غالباً أن التحول الديمقراطي لا بد أن يكون تدريجياً، وأن يكون اجتماعياً واقتصادياً على الأقل بنفس القدر الذي يكون فيه سياسياً بحثاً. ويرى دالمير أن الجابري يشكل مقدمة مفيدة للتفكير في العناصر المميزة لبعض المجتمعات الإسلامية، وخاصة التقسيم الطبقي الاجتماعي، وهو ما يتعين على النظرية الديمقراطية المحلية أن تأخذه في الاعتبار. ومع ذلك، ينتقد دالمير الجابري لأنه يكتفي بسهولة بـ "التناقضات الجامدة" (وخاصة) بين الدين والسياسة، وهو ما يؤكد دالمير أنه من شأنه أن يهدد في نهاية المطاف استقرار المشروع الديمقراطي (ص 100).

ينتقل دالمير، بعد ذلك، إلى بعض المناقشات الدستورية الأخيرة حول الكونفوشيوسية والديمقراطية. وفي أعقاب المخاوف بشأن التناقض بينهما، يرسم دالمير ثلاثة أنماط عريضة للكونفوشيوسية، "النمط الأدنى، والنمط الأقصى، و ... النمط المعتدل أو الهجين"، في إشارة إلى تأثيرها على الحياة العمومية (ص 104). ويقول دالمير أن الديمقراطية لا تتعارض مع الكونفوشيوسية إلا في نمطها الأقصى، حيث تصبح "أيديولوجيا شاملة ... تحكم السياسة والمجتمع" (ص 105). وفي المقابل، يبدو التعاون الكامن ممكناً تماماً مع النمطين الآخرين، والنمط المعتدل أو الهجين يناسب مشروعه الجدلي على أفضل وجه ويثبت أنه الأكثر وعداً لأنه لا يهدد ملاءمة الكونفوشيوسية للحياة العمومية.

وأخيراً، يتناول دالمير بإيجاز العناصر الديمقراطية في فكر المهاتما غاندي التي انبثقت أثناء النضال من أجل استقلال الهند، وهو الموضوع الذي كتب عنه بشكل كبير في أعمال أخرى. وهنا يركز دالمير على ثلاثة مفاهيم أساسية لدى غاندي: سواراج (swaraj)، أهيمسا (ahimsa) وساتياغراها (Satyagraha). تخبرنا كلمة سواراج عن الحكم الديمقراطي الذاتي، وتخبرنا كلمة أهيمسا (اللاعنف) بالكيفية السلمية في ممارسة هذا الحكم؛ أما كلمة ساتياغراها التي تحمل معنى الحرص على الحق، تخبرنا عن هدف السياسة. (ص 121-122). ويقوم دالمير بتعريف كل منها على التوالي. فالسواراج، يمتد إلى ما هو أبعد من مقاومة

الهيمنة إلى الحكم الذاتي الجماعي الحقيقي. وتحيل أهيمنسا إلى مفهوم المساواة العلائقية وتؤسس للالتزام من أجل اللاعنف. وتعني الساتياغراها "البحث الدؤوب عن الحقيقة والعدالة" (126). ويؤكد دالمير على العلاقة بين أهيمنسا والساتياغراها في فكر غاندي باعتبارها علاقة بين الوسيلة والغاية، ويرى أن هذه المفاهيم الثلاثة تُحرّك نظرية الديمقراطية الغاندية.

يستكمل دالمير، في الفصل السابع، مشروعه ويطور انتقاده للثنائيات القوية (Dichotomies) من خلال اللجوء إلى التيولوجيا السياسية. يتفق دالمير، في إطار تعزيز مقولة كارل شميت الشهيرة، على أن هناك "دائما ترابطا بين أبعاد الحياة بشقيها: الدنيوي والعاور لما هو دنيوي (Worldly And Transworldly)" (ص131). ولهذا السبب، يعرب دالمير عن قلقه إزاء الثنائية الصارمة بين ميتافيزيقا السكون والسياسات الديمقراطية القادمة. يقول دالمير، بعد أن عثر على مصادر في تيولوجيا الترابط لدى بول تيليش وفي فكر رايمون باننيكار اللا-ثنائي، دافع دالمير عن الفكرة التي تعتبر الديمقراطية شبيها لمذهب الخلق المستمر (Creatio Continua). ويختتم دالمير المجلد بخاتمة موجزة تعيد صياغة مجموعة العناصر الثلاثة المكونة للديمقراطية التي طوّرها من بداية الكتاب إلى نهايته والتي تتمتع الآن بمكانة عالمية أو عابرة للثقافات: "الشعب كقدرة مُؤسّسة (قدرة كامنة/ Potentia) والمسوّرون السياسيون والفاعلون المتنافسون على القدرة (potestas)، والهدف أو الوجهة الأساسية للجماعة السياسية (Telos)" (ص150).

نجح كتاب دالمير بشكل رائع في تشجيع "التحول البراديغمي من حادثة المركزية-الأوروبية إلى الحادثة العالمية" في النظرية الديمقراطية (ص19). ومع ذلك، تظل هناك عدة أسئلة. أولا، في الفصل الرابع والخامس والسادس، وإذ يناقش أن السياقات الثقافية والدينية المختلفة تشكل حواجز متميزة وتوفر موارد معينة للتفكير الديمقراطي، وحتى في دفاعه عن بعض الخصائص العالمية للديمقراطية فيها، أتساءل إذا كان دالمير طرح كلّ الأسباب العالمية البحتة للديمقراطية. وفي صلة بالموضوع، يبدو أن إحالة دالمير إلى النزعة الإنسانية المتجددة تفترض أنّ الديمقراطية يمكنها أن تعاش بوصفها قيمة جوهرية وليس قيمة أداتية فحسب، غير أن هذا الافتراض يبقى يفتقد إلى الحجة. وكما عبّرت عن ذلك، فإن هاتين النقطتين تثيران مسألة تصور الطبيعة البشرية، الذي لست مقتنعا بإمكانية تجنبه. فضلا عن ذلك، وإذ أحيي إصرار دالمير على علاقة الأخلاق والسياسة، فيبدو أن الأمر يحتاج إلى المزيد من القول لصياغة الخطوط المميزة لكل مجال من المجالات من أجل رفع اللبس عن الاختلاط بينهما. وأخيرا، وبقدر ما تشكل الديمقراطية، على الأقل، جزئيا، مشروعا أخلاقيا يعتمد على فضيلة مواطنيه (كما قال مونتسكيو نفسه)، كنت أتمنى أن يهتم دالمير بمسألة التكوين المدني.

يناقش دالمير، في هذا الكتاب، أن الديمقراطية ليست تماما مسألة مَنْ هم الأشخاص الذين يتولون الحكم وكم عددهم فحسب، بل إن كانت تستلزم، في المقابل، تغييرا في البراديغما بأبعاد ثقافية وفكرية وأخلاقية وسياسية. ويكشف دالمير، أيضا، أن الأمر يتعلق بمشروع عالمي حقيقي، على مستوى الشكل كما على مستوى العمق. وبغض النظر عن مخاوفي، ورغم كلّ فضائله، لا يسع المرء إلا أن يأمل في أن يكون هذا النص بمثابة إشارة إلى النظرية الديمقراطية القادمة.

لمزيد من التدقيق حول المفاهيم الهندية الخاصة بغاندي، انظر ترجمتنا لمقال "غاندي اليوم، الحكم الذاتي، السلم، الكفاح من أجل العدالة"، من كتاب وينفريد راينهارد دالمير. الديمقراطية القادمة: السياسة باعتبارها ممارسة علائقية، الفصل السادس. وكذلك مقال "ما هو الحكم الذاتي؟ دروس من غاندي"، من كتاب وينفريد راينهارد دالمير. الحوار بين الحضارات: بعض الأصوات النموذجية، الفصل السابع.

يبحث الفيلسوف دالمير في مقارنته للديمقراطية، بشكل واضح، عن مقاصد مشتركة بينها وبين الثقافات الكبرى، لذلك نجده يركز على معجم تلك الثقافات ومن ضمنها المسيحية. وإذا استدعي نظرية الخلق المستمر أو مذهبه (creatio continua) وهو مصطلح تيولوجي يشير إلى فعل الإبداع المستمر لله عبر تاريخ الكون، فلكي يسنده إلى العملية الديمقراطية كسيرورة متجددة ومنفتحة على الخلق والإبداع.

تلوس telos: في حياة اللذة، يفقد الناس بعض الغايات الأخلاقية، وهي الغاية التي توفر المبرر الأخلاقي للمجتمع.

وينفريد راينهارد دالمير (18 أكتوبر 1928 - 5 يونيو 2024) هو فيلسوف ومنظر سياسي أمريكي. وهو مؤلف لنحو 40 كتابًا ومحررًا لـ 20 كتابًا آخر. شغل منصب رئيس جمعية الفلسفة الآسيوية والمقارنة (SACP)؛ وعضوًا استشاريًا في اللجنة العلمية لـ RESET - حوار الحضارات (روما)؛ والرئيس التنفيذي المشارك للمنتدى العام العالمي - حوار الحضارات (فيينا)، وعضوًا في مجلس الإشراف على معهد أبحاث حوار الحضارات (برلين).



الاستدلالات والتنظير كعمل على الذات

Heuristics and Theorizing As Work on the Self

ترجمة: أ. محمد النشاط
إشراف: د. مبارك الطايحي

جامعة ابن طفيل
المغرب

mohammed.ennachat@uit.ac.ma



الاستدلالات والتنظير كعمل على الذات¹

أ. محمد النشاط

ملخص:

يقدم بيتا وسويدبيرغ رؤية جديدة للاستدلالات، ليس كأدوات مجردة، بل كجزء من عملية "التنظير" التي تشبه مفهوم فوكو عن "العمل على الذات". يجادل المؤلفان بأن هذه الممارسة هي فعل واعٍ يصقل من خلاله عالم الاجتماع حرفته الفكرية ويشكل هويته كباحث. وبهذا، يتحول البحث إلى مشروع أخلاقي عميق لتكوين الذات، مستلهما دعوة التنوير إلى الشجاعة في استخدام الفهم الخاص. الكلمات المفتاحية: التنظير، الاستدلالات، العمل على الذات، الحرفة السوسيولوجية، ميشيل فوكو، إيمانويل كانط، الانعكاسية.

Abstract:

Betta and Swedberg believe that they form a part of "theorizing," thinking about them much as Foucault thought about "the work on the self." According to them, this means that sociologists are aware of shaping both their skills and who they become as specialists. Thanks to this approach, research becomes an ethical project, keeping alive the Enlightenment's request for freedom of thought.

Keywords: Theorizing, Heuristics, Work on the Self, Sociological Craft, Michel Foucault, Immanuel Kant, Reflexivity.

1- المقالة الأصلية:

Betta, Michela, and Richard Swedberg. (2024). "Heuristics and Theorizing as Work on the Self." In *Practicing Sociology: Tacit Knowledge for the Social Scientific Craft*, edited by David Stark, 53–60. New York: Columbia University Press.

1- مقدمة:

أخذ موضوع الاستدلالات (Heuristics) يغدو موضعَ عناية متنامية في علم الاجتماع الأمريكي، كما تشهد على ذلك الكثرة المطردة في المؤلفات التي تُعنى به (انظر على سبيل التمثيل; Becker, 1998; Abbott, 2004; Martin, 2014; Swedberg, 2014). ويقع هذا المفهوم في منزلة وسطى بين طرفين متمايزين في خطاب السوسيولوجيا: من جهة، يُفهم بوصفه قواعد عامة للهدى العقلي، ومن جهة أخرى، يقارب كفعلٍ كاشفٍ للمعنى، أو ما سمّاه القدماء بـ"الاكتشاف". أما الأصل الدلالي لكلمة "الاستدلال"، الذي يرجع إلى أزمنة الفكر اليوناني وما تفرّغ عنه، فمقروناً بفعل الكشف والإبانة. غير أن التصور الحديث للاستدلالات بوصفها آليات يستخدمها الناس في لحظات الغموض والتردد، فقد طوّره كل من عاموس تفيرسكي ودانيال كانيمان في سبعينيات القرن الماضي (Kahneman and Tversky, 1974)، على نحو يجد له نظيراً في أطروحة سايمون (Simon, 1989).

وإن كنا نحن، كمؤلفين، نميل إلى الانتصار للمعنى الكاشفي لهذا المفهوم، إلا أننا نقترح، في هذا المقال، توسيع الدلالة بإضافة وجه ثالث، لا ينتمي إلى جذور المصطلح كما تشكّلت عبر تاريخه اللغوي، ولكنه يُعد ذا شأن كبير في فهم موقعه الراهن ضمن المعارف الاجتماعية. فوفق هذا التصور، لا تقتصر الاستدلالات على كونها حيلةً ذكية أو مسالك عملية أو نصائح منهجية يلجأ إليها الباحث رجاء الكشف أو الحدس، بل هي أداة فاعلة ضمن بنية معرفية آخذة في التشكل؛ حقل جديد من الاشتغال النظري والمهجي، تتلاقى فيه بُنى الفكر ومناهج التكوين. ومن شأن هذا الإطار أن يُلقي ضوءاً جديداً على ماهية الاستدلالات: لا على حقيقتها القائمة فحسب، بل على ما يُمكن أن تؤول إليه، إذا ما نُظر إليها في أفقها الأوسع، كجزءٍ من مشروع معرفي متجدد.

إن الموقف الراهن تجاه الاستدلالات في أوساط علماء الاجتماع، كما نرى، لا يمكن عزله عن سيرورة أوسع، وأكثر عمقاً، تشق طريقها في حقل العلوم الاجتماعية. فلقد بدأ يتكوّن، بهدوء لا يخلو من الوضوح، مجالٌ معرفي جديد، ما يزال يتشكل، ويُعيد توزيع الضوء على كثيرٍ من المفاهيم. وفي هذا السياق، تُعدّ الجيل الذكية، والمناورات العقلية، والنصائح الإجرائية التي يعتمد عليها الباحثون، جزءاً لا يتجزأ من هذا الحقل الصاعد. وهذا المجال المعرفي الجديد هو ما نُسميه بالتنظير (Theorizing). والتنظير، في جوهره، هو الوعي الذي يُبديه عالم الاجتماع إزاء ما يقوم به حين ينخرط في بناء النظرية، ووعيه بكيفية تسخير هذه المعرفة لتشكيل عمله وإعادة صوغ حدوده.

لقد انشغل علماء الاجتماع، منذ زمن غير قريب، بما يفعلونه هم أنفسهم، وبما يؤثّر في سلوكهم الفكري والبحثي.

وقد اتخذ هذا الانشغال صوراً معرفية متعددة، من أبرزها ما يُعرف بسوسيولوجيا المعرفة، أو، على نحو أكثر تحديداً، سوسيولوجيا علم الاجتماع. وتُعدّ مقاربتنا الانعكاسية (Reflexivity) وسوسيولوجيا الأفكار امتداداتٍ أحدث لهذا الاتجاه، وهي مقاربات تلتقي جميعها في إدراك أساسي: أن ما يُنتجه عالم الاجتماع لا يجيء خالصاً من سياقات التأثير، ولا من علائق النشأة والانتماء، بل هو مولودٌ مشتبكٌ مع تكوين

صاحبه وظروفه. فأنت تُولد في أسرة مخصصة، وتنشأ في طبقة اجتماعية معينة؛ تؤطرك مهنة بعينها، وتُحيط بك مؤسسات وقيم. وكل ذلك لا بد أن يترك أثره على كيفية تعامل الباحث مع عمله، ومع اختياراته المنهجية والنظرية.

غير أن هذا الضرب من المعرفة يتسم، من حيث طبيعته، بالسعة والحدّة في آن معاً؛ فهو يعاني من نقص في الدقّة التي تتطلبها التعامل مع ظواهر شديدة التركيب، كاللغة والتفكير. فمعرفة أن شخصاً ما نشأ في أسرة معينة، أو ينتمي إلى طبقة اجتماعية مخصصة، لا تقول لنا الكثير عمّا يدور في خلدّه أو كيف يجري تدفق الأفكار في عقله — وإن كان لمثل هذه المعطيات مواضع استعمالها الواضح. كما أن الأخطاء التي تنشأ في هذا السياق تميل لأن تكون مفرطة التفسير الاجتماعي؛ أي أنّها تُغرق الفرد في تفسير اجتماعي لا يترك مجالاً لتعدد الدوافع أو التعقيد الذهني.

ثم إن هذا النمط من المعرفة يتعرّض من جهة أخرى أيضاً؛ فهو لا يُفضي إلى بناء برنامج إيجابي واضح يوضح كيف ينبغي للباحث أن يُنجز عمله الميداني أو التنظيري. وفي هذا السياق، تبقى أدوات كالانعكاسية وما يدور في فلكها من مقاربات، فاقدة للصوت والمعنى حين نطلب منها أن تُرشدنا عملياً إلى ما ينبغي فعله. ومع ذلك، نعلم أن هناك كتباً ومقالات عديدة وُضعت خصيصاً لتقدّم لعلماء الاجتماع إرشاداً عملياً حول كيفية إنجاز البحث بدقة نسبية. تتناول هذه الأعمال موضوعات كالمناهج السوسيولوجية وبناء النظرية، وهي تُعرّف وظيفتها الأساسية بأنها: توضيح ما ينبغي للباحث أن يفعله حين يُمارس العمل الاجتماعي، بما في ذلك الانخراط النظري. ومع أنها تقوم بهذه المهمة، فإن فائدتها تظل جزئية: فهي نافعة من جهة، لكنها غير كافية من جهة أخرى.

إن هذه الأعمال مفيدة من جهة أنها تُقدّم إجابات عن أسئلة من قبيل: كيف يُبنى نموذج؟ كيف يُجرى مسح؟ كيف تُشيد نظرية؟ لكن ما تعانيه، لا سيما عند الاقتراب من الاستدلالات بمعناها المرتبط بالاكشاف، لا يقل وضوحاً. فهي تنصبّ في المقام الأول على ما يُعرف بسياق التبرير (Context Of Justification)، وليس لديها ما تقوله، أو تكاد، عن سياق الاكتشاف (Context Of Discovery).

يجب أن يضاف إلى ذلك، أنها لا ترسم صورة واقعية لكيفية إنجاز البحث: بما فيه من مدّ وجزر، وتقدّم وتراجع، وطرق مسدودة، ولحظات إلهام غير متوقعة. إنها تُقدّم، على حدّ تعبير ميرتون (1968) في كتابه النظرية الاجتماعية والبنية الاجتماعية (ص 16)، "الرواية القصصية للبحث العلمي". ويستشهد ميرتون بقول فيزيائي إن العلماء "يتدربون مهنيّاً على إخفاء أعماق أفكارهم عن أنفسهم"، وبيالغون — لاشعورياً — في عرض الطابع العقلي للعمل الذي أنجزوه في الماضي (Merton, 1968: 6—7).

ومن هذا الموضع تحديداً، تبرز أهمية التنظير. فالتنظير هو مسعى لرسم صورة صادقة لما يحدث فعلاً، ولما تُستعمل فيه النظرية على أرض الواقع البحثي. وفيه يُسلط الضوء مباشرة على ما يفعله عالم الاجتماع لسببين: أولاً، لكي يعي ممارسُ السوسيولوجيا ما يقوم به في الحاضر؛ وثانياً، ليتعلّم، تبعاً لذلك، ما الذي ينبغي عليه فعله مستقبلاً.

وعند هذا الحد، يمكن أن نلاحظ تماثلاً لافتاً بين التنظير والفعل الأخلاقي؛ وقد يدرك القارئ فجأة أن موضوع التنظير لا يبتعد كثيراً عن جوهر المشروع الذي يعالجه فوكو في تاريخ الجندسانية (Betta, 2016a, 2016b). إنه صياغة الذات كموضوع للمعرفة.

في مشروع فوكو (1985)، ثمة ما يُسمّى بـ "العمل الأخلاقي" ("travail éthique"، ص 27)؛ أما في السياق الذي نناقشه هنا، فإن ميرتون (Levine, 2006:239) يُسمّيه "العمل النظري".

وبحسب فوكو (1985)، فإن هذا العمل الأخلاقي كان قد اتخذ في أصله هيئة العناية بالذات، وقد تشكّل في روما القديمة. وفي المقدّمة ذات الأهمية البالغة للمجلد الثاني من تاريخ الجندسانية، حيث يُناقش هذا النمط الأخلاقي الروماني، يُقال للقارئ ما يلي عن خلق الذات الأخلاقية بوصفها موضوعاً للمعرفة:

باختصار، لكي يكون الفعل "أخلاقياً"، لا ينبغي اختزاله إلى مجرد فعل، أو سلسلة من الأفعال، تتماشى مع قاعدة، أو قانون، أو قيمة. فكل فعل أخلاقي ينطوي بالضرورة على علاقة بالواقع الذي يُنجز فيه، وعلاقة بالذات نفسها. وهذه الأخيرة لا تُختزل في وعي بالذات، بل تُفهم بوصفها تشكياً للذات بوصفها ذاتاً أخلاقية؛ إنها سيرورة يُحدّد فيها الفرد الجزء الذي سيخضع من نفسه للمساءلة الأخلاقية، ويُحدّد موقعه من المبدأ الذي يعتنقه، ويختار نمط الوجود الذي يسعى إليه. وهذا يستدعي منه العمل على ذاته: مراقبتها، اختبارها، تحسينها، وتحويلها (ص 28، تمييز مضاف).

ويمضي فوكو في بيانه ليُظهر كيف تتولّد المعرفة عندما يُعامل الفاعل نفسه بوصفها موضوعاً للعمل. ويصف كذلك كيف أن هذا النوع من المعرفة يتحوّل إلى حقل جديد، أو خطاب، له آلياته وقواعده الخاصة. وما يربط بين مشروعَي الأخلاق والتنظير هو أن كليهما يؤدي إلى ولادة خطاب معرفي جديد، لا يصف فقط ما يفعله الفاعل، بل ما ينبغي فعله لبلوغ الغاية. الفاعلون أنفسهم هم من يصوغ هذا المجال الجديد عبر تفكيرهم وما ينبثق عنه من أفعال. تتشكل قواعد شخصية ولا شخصية، وتترسخ، أولاً في الممارسة، ثم في المؤسسة.

وعوداً إلى موضوع الاستدلالات: فإن ما جُمع حتى اليوم من معارف متفرقة حولها، وقديماً بوصفه مفيداً لعالم الاجتماع، ليس سوى جزء من نسيج معرفي أوسع أخذ في التشكل. ومن خلال هذا الحقل المستجد، يمكن فهم الاستدلالات في صورتها الناشئة في العلوم الاجتماعية على وجه أكمل. فمرة أخرى، يتشكّل الخطاب من خلال الممارسة النظرية لعالم الاجتماع. وهكذا، تنضم الاستدلالات إلى مجموعة من الأساليب الذهنية التي تُكوّن العمل النظري: كالتشبيهات، والاستعارات، والاستقراء، والاستنباط، والتفسير، والتعميم، وغيرها. تتفاعل الاستدلالات مع هذه الأدوات، وتُولد أحياناً من تداخلها، ضمن أفعال البحث الملموسة.

ويبدو أن حقل التنظير الذي يتكون بهذه الكيفية، قد بدأ يحظى باعتراف متزايد في حقل العلوم الاجتماعية اليوم (Swedberg, 2017). إنه يتطور بالتوازي مع النظرية التقليدية وتاريخ السوسيولوجيا، وهما مجالان خفت بريقهما في العقود الأخيرة، تحت ضغط التقدم السريع والمنفلت في المناهج.

الاستدلالات، بعبارة أخرى، هي واحدة من أدوات التفكير التي تُسهم في تشكيل الذات المنظّرة، وتُتيح لهذه الذات أن تُعبّر عن نفسها - في الفكر والممارسة - على هيئة بحث علمي. وهو مسار واعد، نأمل أن يتواصل. لكن، إذ ننتقل إلى حقل معرفي جديد، يقف على أعتاب التأسيس، لا بد أن يخضع التنظير نفسه للفحص والتصنيف - بل وربما للترويض - على يد القوى المهيمنة على الخطاب السوسيولوجي. وهذه القوى، وإن كانت محسوسة، إلا أننا لا ندرك بنيتها جيدًا بعد.

ومسألة ما إذا كان سيتم ترويض التنظير أم لا، تتوقف أيضًا على عمق تحوّل الذات السوسيولوجية. فالجيل والمناورات والنصائح النافعة تلامس السطح؛ أما إذا تحوّلت الاستدلالات إلى عملٍ جاد على الذات المنظّرة، فإنها تمسّ أغوارًا أعمق بكثير. ما مدى ذلك العمق؟ وما الذي سنجد فيه؟ لا نعلم بعد. وقد نحتاج حينها إلى إدماج بعض مكتسبات العلوم المعرفية، وربما معارف من مجالات أخرى.

وفي خضم الحديث عن الترويض المحتمل للتنظير، ينبغي أن نذكّر القارئ بالتقليد الفكري الذي خرج منه فوكو - وخرج منه التنظير أيضًا. سبب آخر للعودة إلى فوكو في هذا الموضوع، هو التوسع في بيان أوجه الشبه بين العمل الأخلاقي والتنظير.

ففوكو لم يتأثر فقط بكبار مفكّري التقليد الفرنسي، مثل غاستون باشلار وجورج كانغيلام، بل كان منذ بداياته منغمسًا في أعمال إيمانويل كانط. وقد تُظهر لنا ترجمته المبكرة ومقدمته لكتاب أنثروبولوجيا من منظور براغماتي (Foucault, 2008) مدى عمق هذا التعلّق. لكن العمل الذي استحوذ على اهتمام فوكو أكثر من سواه، وكان يعود إليه مرارًا، هو نص قصير لكانط، يُعدّ، من نواحٍ عدّة، الوثيقة التأسيسية الأولى في تاريخ التنظير: "ما هو التنوير؟" (1991).

في هذا النص، ولأول مرة في الفكر الحديث، يُطرح سؤال التفكير بمنظور ديمقراطي شامل: كيف ننتقل من الطاعة والتفكير الموروث، إلى تعلّم النظر في طريقة تفكيرنا نفسها، كي نصبح قادرين على التفكير بذواتنا (Selbstdenken; Arendt, 1992:32). ويعرض كانط العقبات التي ينبغي التغلب عليها، بطرائق ملموسة. وأهم ما يشير إليه هو: ألا تُسلّم حقلك في التفكير لأي أحد.

إن مشروع الذات المفكّرة عند كانط، بوصفه دعوة لأن يعمل الإنسان على نفسه عبر تعلّم كيفية التفكير، قد واصل طريقه وتطوّر على يد فلاسفة لاحقين: منهم تشارلز ساندرز بيرس (1992a, 1992b)، وحنة أرنت (1978, 1992). وهذا هو الإطار المعرفي الأوسع الذي ينتهي إليه كل من التنظير والاستدلالات، سواء جرى الاشتغال به داخل الجامعة، أو خارجها. وقد منحنا كانط (1991) شعاره الذي لا يزال يتردد إلى اليوم: "ليكن لديك الشجاعة لاستخدام فهمك الخاص!" (ص 54، تمييز مضاف).



المراجع:

- 1- Abbott, Andrew. 2004. *Methods of Discovery: Heuristics for the Social Sciences*. New York: W. W. Norton.
- 2- Arendt, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- 3- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind. Thinking (Vol. 1)*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- 4- Becker, Howard S. 1998. *Tricks of the Trade: How to Think about Your Research While You're Doing It*. Chicago: University of Chicago Press.
- 5- Betta, Michela. 2016a. *Ethicmentality. Ethics in Capitalist Economy, Business, and Society*. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- 6- Betta, Michela. 2016b. "Foucault's Overlooked Organisations: Revisiting His Critical Works." *Culture, Theory and Critique* 57, no. 3: 251–273. <https://doi.org/10.1080/14735784.2015.1078252>.
- 7- Foucault, Michel. 2008. *Introduction to Kant's Anthropology*, translated by R. Nigro. Los Angeles: Semiotext(e).
- 8- Foucault, Michel. 1985. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*, translated by R. Hurley. New York: Random House. Originally published in French in 1984.
- 9- Kahneman, Daniel, and Amos Tversky. 1974. "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases: Biases in Judgments Reveal Some Heuristics of Thinking under Uncertainty." *Science* 185, no. 4157: 1124–1131. <https://doi.org/10.1126/science.185.4157.1124>.
- 10- Kant, Immanuel. 1991. "An Answer to the Question, What Is Enlightenment?" In *Kant: Political Writings*, edited by H. S. Reiss, translated by H. B. Nisbet, 54–60. Cambridge: Cambridge University Press. Originally published in German in 1784.
- 11- Levine, Donald N. 2006. "Merton's Ambivalence towards Autonomous Theory: And Ours." *Canadian Journal of Sociology* 31, no. 2: 236–243. <https://doi.org/10.2307/20058698>.
- 12- Martin, John L. 2014. *Thinking Through Theory*. New York: W. W. Norton.

- 13- Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*, enlarged 3rd ed. New York: Free Press.
- 14- Peirce, Charles S. 1992a. "How to Make Our Ideas Clear." In *The Essential Peirce*, edited by N. Hauser and C. Kloesel, 124–141. Bloomington: Indiana University Press.
- 15- Peirce, Charles S. 1992b. *Reasoning and the Logic of Things*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 16- Simon, H. 1989. "The Scientist as Problem Solver." In *Complex Information Processing: The Impact of Herbert A. Simon*, edited by D. Klahr and K. Kotovsky, 375–398. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- 17- Swedberg, R. 2014. *The Art of Social Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 18- Swedberg, R. 2017. "Theorizing in Sociological Research: A New Perspective, a New Departure?" *Annual Review of Sociology* 43: 189–206. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-060116-053604>.

مقالات باللغات الأجنبية

26. L'inefficience de l'école tunisienne et inégalité des chances entre les élèves
Dr. Fatima Omri.....408
27. Syllogisme et fragmentation : l'écriture de l'amertume chez Emil Cioran
Raja Jadlaoui.....422

L'inefficience De L'école Tunisienne Et Inégalité Des Chances Entre Les Elèves

The Inefficiency of the Tunisian School System And Inequality of Opportunities Among Students

Dr. Fatima Omri

**Université de Tunis
Tunisie**

fatma2013omri@hotmail.fr



L'inefficience De L'école Tunisienne Et Inégalité Des Chances Entre Les Elèves

Dr. Fatima Omri

Abstract:

Among the powerful problems afflicting the Tunisian educational system is the phenomenon of school dropout, which is spreading across all Tunisian educational institutions with varying rates from one institution to another and from one region to another. To understand the extent of this phenomenon, we must first begin by studying its origins. Thus, school dropout or academic wastage is due to several determining factors of family, social, and educational origin.

To study the phenomenon of school dropout in Tunisian institutions, we used studies aimed at analyzing the reality of the educational system and also relied on statistics provided by the National Institute of Statistics that focus on the various difficulties this sector has faced since independence to this day. This study resulted in significant findings that show that Tunisian education suffers from problems that hinder its development, such as:

- Inequality of opportunities among students in terms of education
- High dropout rates, especially in disadvantaged areas.
- Lack of infrastructure, especially in schools in marginalized rural areas.
- The poor budget allocation between operating costs and investment on one hand, and the inadequacy of the budget according to the needs and specific situations of each school on the other.

To ensure a successful reform of the educational system, Tunisia must adopt a strategy focused on decisive axes:

- The obligation and establishment of quality competitions at the end of each cycle (sixth, ninth, and baccalaureate).
- The success of the educational system reform necessarily requires dialogue and consultation among the various actors in the field of education (Ministry of Education, teachers, parents, students, experts...).

Keywords: inefficiency of the Tunisian school, school drop-out, inequality of opportunities in education, reform of the educational system.

Résumé:

Parmi les nombreux problèmes dont souffre le système éducatif tunisien, on trouve le phénomène de l'abandon scolaire qui se propage dans tous les établissements éducatifs tunisiens avec des taux qui diffèrent d'un établissement à un autre et d'une région à une autre. Pour comprendre l'ampleur de ce phénomène, on doit tout d'abord commencer par étudier ses origines. De ce fait, l'abandon scolaire et l'essoufflement scolaires sont dus à plusieurs facteurs déterminants d'origines familiale, sociale et scolaire.

Pour étudier le phénomène de la déperdition scolaire dans les établissements tunisiens, on a exploité les études ayant pour objectif l'analyse de la réalité du système éducatif et on s'est basé aussi sur des statistiques fournis par l'Institut Nationale de la Statistique qui s'intéressent aux différentes difficultés dont souffre ce secteur de l'indépendance à nos jours.

Cette étude a débouché sur des résultats importants qui montrent que l'éducation tunisienne souffre de problèmes qui empêchent son développement tels que :

- L'inégalité des chances entre les élèves en matière d'éducation
- Taux de déperdition scolaire élevé surtout dans les zones défavorisées.
- Manque d'infrastructures surtout dans les établissements des zones rurales marginalisées.
- La mauvaise répartition budgétaire entre le fonctionnement et l'investissement d'une part et l'inadaptation du budget en fonction du besoin et des situations spécifiques à chaque établissement scolaire d'autre part.

Pour garantir une réforme réussie du système éducatif, la Tunisie doit adopter une stratégie portant sur des axes déterminants tels que:

- L'obligation et l'instauration des concours de qualité au niveau terminal de chaque cycle (sixième, neuvième, et baccalauréat).
- La réussite de la réforme du système éducatif nécessite obligatoirement le dialogue et la concertation entre les différents acteurs dans le domaine éducatif (ministère de l'éducation, les enseignants, les parents...)

Mots clés : inefficience de l'école tunisienne, l'abandon scolaire, inégalité des chances en matière d'éducation, la réforme du système éducatif.

1–Introduction :

L'éducation et l'acquisition de connaissance constituent un moteur crucial dans la croissance économique d'un pays, ainsi que dans la promotion de son développement social. C'est dans ce sens que le rapport de la banque mondiale en 2006 a insisté sur l'importance de l'éducation dans la réduction de la pauvreté et dans l'accès à l'égalité du genre "l'éducation est un important instrument de réduction de la pauvreté, d'amélioration de l'accès à la santé de l'égalité de genre, de paix et de stabilité". (Banque Mondiale)

En fait, la réalité du système éducatif reflète souvent la situation sociale, économique et politique d'un pays donné. C'est dans ce sens que les pays développés accordent beaucoup plus d'importance à l'efficacité et l'efficience de ce système, car une éducation qualitative est une source enrichissante du marché du travail par des ressources humaines compétentes et capables d'assurer le progrès économique, qui maintient le bien-être social, et la stabilité de la société.

Dans le cas de l'expérience éducative tunisienne, le pays est classé parmi les pays du tiers-monde qui accordent la part la plus importante de leurs ressources budgétaires à ce secteur : à titre d'exemple en 2012 près de 15% du budget de L'Etat et plus de 5% du PIB (L'organisation internationale du travail et autres) . Mais malgré cela, ce secteur souffre des handicaps qui le rendent incapable de satisfaire les besoins de la société à la progression économique et sociale.

Cette note dresse la réalité du système éducatif tunisien, dégage les problèmes liés à ce secteur (l'abandon scolaire, l'inégalité des chances entre les élèves) qui aboutissent à l'inefficience de l'école tunisienne.

1-1- Problématique de l'étude :

Cette étude se concentre sur l'analyse des causes responsables à l'inefficacité de l'école tunisienne. C'est dans ce contexte qu'on a posé des questions importantes afin de dégager les problèmes qui empêchent le système éducatif à réaliser le développement économique et sociale de la société :

- Quelles sont les facteurs qui sont à l'origine de l'inefficacité de l'école tunisienne ?
- Dans quelle mesure peut-on dire que l'inégalité des chances entre les élèves en matière d'éducation constitue un facteur déterminant dans le dysfonctionnement du système éducatif tunisien ?

1-2- Spécificité de cette étude:

La singularité de cette étude par rapport aux autres recherches qui ont traité les difficultés dont souffre le système éducatif tunisien, c'est cette étude qui a montré que l'inefficacité de l'école tunisienne résulte de la combinaison de nombreux facteurs d'ordre économique, social, culturel et politique.

2—La réalité du système éducatif tunisien : échec des reformes et augmentation de taux d'abandon scolaire :

Depuis l'indépendance, la Tunisie a misé sur l'éducation pour garantir son développement social et économique. Pour cette raison des réformes périodiques ont été mises en place.

L'efficacité de l'école tunisienne s'est donc remarquée pendant les années 60 et 70 au niveau de l'employabilité. En fait, du côté social, les out put de l'éducation au cours de cette décennie n'ont pas vécu le problème du chômage. Ils ont occupé des postes de travail ce qui leur permet d'avoir des salaires garantissant leur bien-être social. Ce gain éducatif et social traduit la réussite du gouvernement tunisien à instaurer un réseau d'infrastructures éducatives bien étendu dans toutes les régions du pays, au point de constituer un exemple réussi pour les autres pays africains à cette époque.

Pour concrétiser ses objectifs les dirigeants de L'Etat tunisien se sont orientés à appliquer des réformes successives au système éducatif dont l'objectif est de le rendre unifié, efficace, gratuit et obligatoire de 6 ans à 16 ans. De ce fait, la première réforme de l'enseignement était en 1958. Elle était basée sur une vision scientifique qui ciblait la réduction des inégalités entre les sexes, les régions et les groupes sociaux en matière de développement social et de la progression économique.

Cette réforme a pour objectif de rendre l'enseignement tunisien un facteur déterminant dans le développement et la modernisation de la société. Pour réaliser cette stratégie, l'Etat a mis en place des outils et des plans de travail. Elle avait donc consacré une part importante du PIB (8.2% en 1963) (Mahfoudh, 2016) aux dépenses éducatives, ce qui a entraîné une baisse remarquable de l'analphabétisme parmi la population tunisienne en « 1970 – 1971 sept enfants sur dix de 6 à 14 ans sur les bancs de l'école » (Mahfoudh, 2016)

Mais en appliquant le IV^{ème} plan (1973 – 1976) de développement, les pouvoirs publics tunisiens se sont orientés vers la redéfinition de la fonction de chaque niveau de l'enseignement afin de donner à l'entreprise éducative plus de souplesse et de fournir aux nombreux jeunes qui quittent les bancs de l'école au niveau primaire une formation qui leur permet d'avoir une chance d'accéder au marché du travail manuel « Ajuster le contenu de

l'enseignement à l'environnement économique et social et surtout fournir aux nombreux jeunes qui n'accèdent pas au niveau secondaire les éléments d'une formation de base susceptible de leur faire accepter le travail manuel » (Mahfoudh, 2016).

Mais, la crise mondiale qui a débuté aux années 80 a poussé la Tunisie à adapter une stratégie structurelle qui, sous les recommandations de la banque mondiale et du FMI (le fonds monétaire international), renforce et encourage le désengagement progressif de l'Etat au profit du secteur privé, ceci se traduit par une diminution des dépenses étatiques dans les secteurs sociaux à l'exemple de l'éducation et de la santé.

Malgré les réformes qu'a connu le système éducatif tunisien et les performances quantitatives qui lui sont introduites par les autorités de tutelle, le rendement interne ne s'est pas amélioré, en contrepartie les taux de l'échec scolaire et d'abandon augmentent et touchent tous les cycles d'enseignement, à titre d'exemple « pendant l'année scolaire 2011 – 2012 presque 18267 élèves du primaires quittent l'école, 42243 élèves de préparatoires quittent les collèges et 45762 du secondaires quittent les lycées avant de terminer le cycle » (L'organisation internationale du travail et autres)

L'échec de la réforme de l'enseignement se traduit par son incapacité à répondre aux contraintes économiques et sociales. En effet les années 70 sont caractérisées par un accès limité des jeunes qualifiés aux secteurs tertiaires modernes demandeurs d'études longues et ressources humaines qualifiées. Par contre, les postes du travail offerts aux jeunes sont présentés par « les secteurs en expansion soit industries manufacturières et le bâtiment, grands consommateurs de main d'œuvres de bases et de moyens de qualifications qu'ils recrutent parmi les diplômés de l'enseignement professionnel et surtout les exclus du cycle primaires » (Mahfoudh, 2016)

Parmi les problèmes puissants dont souffre le système éducatif tunisien, on trouve le phénomène de l'abandon scolaire qui se propage dans tous les établissements éducatifs tunisiens avec des taux qui diffèrent d'un établissement à un autre et d'une région à une autre. Pour comprendre l'étendue de ce phénomène, on doit tout d'abord commencer par étudier ses origines. Ainsi, l'abandon scolaire ou la déperdition scolaire sont dus à plusieurs facteurs déterminants d'origines familiale, sociale et scolaire. En effet, ce phénomène touche beaucoup plus les élèves issus de familles défavorisées à cause du chômage ou à cause des activités économiques précaires des parents, et leur faible niveau d'instruction, surtout celui de la mère, ainsi que le manque des activités culturelles et extra-scolaires.

- Facteurs d'origines familiales

La famille est la variable la plus agissante parmi les différentes variables qui influent sur tout type de croissance chez l'enfant (mentale, instructive, éducative) ; de ce fait, un parent sans instruction constitue un facteur puissant qui agit sur le niveau éducatif de son enfant. Donc, le niveau éducatif et instructif des parents est une variable très cruciale qui affecte la scolarisation et la réussite des enfants. Pour cette raison le manque d'éducation des parents peut priver leurs enfants de suivre un bon chemin d'apprentissage.

- Facteurs liés au niveau de vie de ménage

Le niveau de vie constitue un facteur déterminant qui agit directement sur la déperdition scolaire et les faibles résultats scolaires. Ainsi, un revenu faible a un impact significatif sur le niveau éducatif de l'enfant. De ce fait, la pauvreté du ménage peut contribuer à l'accentuation du phénomène de décrochage scolaire au sein des régions marginalisées et pauvres. En effet, la déperdition scolaire touche essentiellement les régions du Nord-Ouest tunisien « Ainsi la moitié des effectifs scolaires dans des gouvernorats comme Jendouba et Beja abandonne les bancs de l'école. » (Institut tunisien de la compétitivité et des études quantitatives(ITCEQ), 2022)

En examinant le dernier classement triennal du programme PISA (programme international pour le suivi des acquis des élèves 2013), on remarque que la Tunisie a été classée parmi les derniers pays. Elle a occupé la 56^{ème} position sur 65 pays. Les élèves tunisiens ont obtenu des résultats inférieurs à la moyenne, et ils se classent donc parmi les derniers. Cette inefficacité confirme que le système éducatif tunisien passe par une situation alarmante due à l'influence de plusieurs facteurs d'origines différentes (sociale, économique, politique...)

3–Les inégalités en matière d'éducation : leurs formes, leurs causes et leurs conséquences sur le statut social de l'enseigné:

L'accès à l'éducation est un droit humain confirmé par des organisations internationales à l'exemple de L'UNICEF qui insiste sur le rôle de l'éducation dans le développement durable. Ainsi, il contribue à la formation de la personnalité des individus en leur fournissant des connaissances et des compétences nécessaires pour améliorer leur bien-être et mettre fin à la transmission de la pauvreté intergénérationnelle « Ainsi, l'équité en matière d'éducation permet de réduire de manière significative les inégalités sociales. » (Observatoire de francophonie, Université du montréal et du monde, 2020). Mais en mettant l'accent sur l'étude du système éducatif tunisien, on remarque que malgré les reformes qu'a connu ce système, la persistance des inégalités d'accès à l'école qui touchent les résidents des milieux ruraux. En

fait, le manque d'infrastructure et l'implication des enfants dans les travaux domestiques et agricoles figurent parmi les facteurs les plus puissants qui entravent l'accès et l'insertion des enfants ruraux dans les établissements scolaires, surtout au niveau primaire et secondaire. En outre, le facteur de distance est un facteur explicatif crucial du phénomène des inégalités des opportunités d'accès à l'école primaire et la désertion de l'école secondaire. Tout cela explique que le phénomène de l'abandon scolaire est un phénomène fortement lié aux conditions de vie des ménages et à leurs positionnements spatiaux.

Historiquement, le phénomène d'inégalité en matière d'éducation s'est produit en appliquant le LV^{ème} plan du développement (1987 – 1991) qui a marqué un contrôle de dépenses publiques et un encouragement de la participation du secteur privé à la construction des institutions éducatives. À ce niveau, la professionnalisation de l'enseignement surtout au niveau primaire et secondaire et son ajustement aux contraintes économiques se remettent en question. De cette façon, la diminution des dépenses publiques en matière d'éducation implique « comme si L'Etat se limitait à garantir l'éducation de base pour la majorité de ceux qui accèdent à l'école. » (Mahfoudh, 2016) . C'est dans cette direction que l'inégalité des chances commence à s'enfoncer et être plus remarquable surtout pour les jeunes qui appartiennent à des familles défavorisées et n'ont pas les moyens et les ressources matérielles pour suivre leur processus scolaire aux cycles secondaire et supérieur. On déduit donc que le statut professionnel des parents en Tunisie constitue un problème d'équité dans les établissements scolaires où plusieurs élèves n'arrivent pas à surmonter cet obstacle et quittent les bancs scolaires. Il existe donc une forte corrélation entre le statut socioprofessionnel des parents, leur niveau d'instruction et le processus scolaire de leurs enfants, ainsi que leur avenir socioprofessionnel « l'inégalité d'accès à l'éducation contribue donc à accentuer les inégalités en matière de richesse, de revenus et d'opportunités. » (Observatoire de francophonie, Université du montréal et du monde, 2020). Par conséquent, une analyse profonde est nécessaire pour comprendre la complexité structurale du phénomène de l'inégalité afin de mettre en place une politique publique visant à rendre le système éducatif tunisien plus équitable.

En étudiant les inégalités des chances en matière d'éducation, on note un effet crucial des inégalités spatiales et géographiques sur les chances de scolarisation d'un enfant. En effet, ceux qui habitent les villages situés dans les zones de rayonnement d'une grande ville ont des chances de scolarisation plus élevées que ceux qui résident dans les lieux ruraux dispersés. De même, ceux qui habitent dans les bidon-villes de la capitale ont de possibilités de scolarisation différentes de ceux qui logent dans les quartiers résidentiels. « Les études montrent la persistance d'une hiérarchisation entre les ensembles régionaux. » (Mahfoudh, 2016). On

déduit donc que le capital social, l'implication spatiale et l'environnement socio-économique influent fortement sur l'avenir scolaire et professionnel de l'individu. Ce qui implique que les enfants qui logent les milieux ruraux ont peu de chances de bénéficier d'une éducation de même qualité que les enfants et les jeunes qui résident dans la capitale et les grandes villes. Et cette inégalité accentue l'indifférence sociale dans la mesure où les jeunes ayant les moyens qui leurs permettent de poursuivre leur parcours éducatif ont beaucoup plus de chances de garantir une promotion sociale. Dans ce sens, l'école tunisienne paraît différenciatrice et risque de creuser les écarts entre les catégories sociales et les milieux géographiques.

Parmi les facteurs pesants dans l'accentuation du phénomène de l'inégalité en matière d'éducation dans l'école tunisienne, on note le facteur de pauvreté. En fait, d'après l'Institut National de la statistique, une personne considérée pauvre si son revenu par an est inférieur à 1277 dinars tunisien. En effet le choix de cet indicateur pour l'étude de l'inégalité des chances en matière d'éducation en Tunisie découle du fait que le phénomène de l'échec scolaire est l'un des caractéristiques les plus dominants des catégories socioprofessionnelles ayant des revenus très bas et des conditions de vie défavorisées « la relation entre pauvreté et éducation a été largement démontrée dans la théorie du capital humain. » (Institut tunisien de la compétitivité et des études quantitatives (ITCEQ), 2022). À titre d'exemple, on cite le gouvernorat de Kasserine qui affiche un taux d'abandon scolaire au niveau primaire le plus élevé que la moyenne nationale (2.3%) (Ministère de l'éducation, 2016) suivi par les gouvernorats de Kairouan et de Sidi Bouzid. Ainsi, ces gouvernorats cités appartiennent aux régions intérieures marquées par le taux de pauvreté le plus élevé en Tunisie (Kairouan 34.96%), (Kasserine 32.8%), (Sidi Bouzid 23.1%); par contre, les gouvernorats de la zone côtière et du grand Tunis affichent un taux d'abandon scolaire au niveau primaire faible par exemple (Tunis 0.2%), (Ariana 0.5%), (Sousse 0.3%) et Sfax 1.0%). On remarque que ces zones sont faiblement touchées par le phénomène de pauvreté (Tunis 3.5%, Ariana 5.4%, Sfax 5.8%, et Sousse 16.3%).

La faiblesse du taux de déperdition dans les régions côtières et au grand Tunis et son augmentation dans les régions intérieures reflètent un grand gap entre ces régions en matière d'éducation et notamment en matière d'accès et de performance scolaire. Tout cela implique une inégalité des chances entre les régions dans la politique éducative tunisienne. Cette inégalité a un impact direct sur la répartition du taux de pauvreté et de chômage entre les régions tunisiennes. Pour renforcer cette constatation, revenons à titre d'exemple sur les résultats du baccalauréat de l'année scolaire 2019- 2020, on remarque que le taux de réussite le plus élevé à la session principale se concentre dans les zones côtières et au grand Tunis (Sousse 38%, Tunis 34%, Ariana 42%, Mahdia 38%) (Ministère de l'éducation, 2019 - 2020).

Par contre, dans les zones intérieures même celles qui réussissent à obtenir leurs baccalauréats s'orientent vers des filières littéraires marquées par un taux de chômage élevé. Alors, « le taux de réussite au baccalauréat reflète des disparités régionales très importantes, ainsi ce taux varie entre 46% à Sfax et 16% à Kasserine. » (Institut tunisien de la compétitivité et des études quantitatives (ITCEQ), 2022)

Cette disparité de la politique éducative tunisienne entre les régions a également un grand impact sur le plan économique national et notamment sur la propagation du phénomène de la pauvreté dans les régions intérieures.

L'analyse de la problématique de l'inégalité des chances en matière d'éducation a montré que le système éducatif tunisien souffre de trois défis majeurs qui ont abouti à l'inefficience de l'école tunisienne :

- Taux d'abandon scolaire élevé aux niveaux primaire et secondaire.
- Le manque d'infrastructure, surtout dans les établissements scolaires dans les zones rurales.
- Le faible niveau de qualité. « En outre, la Tunisie a obtenu de mauvais résultats dans le programme international pour le suivi des acquis des élèves de l'organisation de coopération et de développement économiques, en 2015, se classant 64^{ème} sur 69 pays en sciences et en lecture, et 66^{ème} en mathématiques » (Nations Unies, Assemblée générale, conseil des droits de l'homme, 2020)

4—Les causes de l'inefficience de l'école tunisienne :

Le terme d'efficience en matière d'éducation peut se définir en tenant compte du rendement de tous les mécanismes qui sont mis à la disposition d'une école donnée par rapport aux résultats obtenus.

En étudiant les causes de l'inefficience des établissements scolaires publics tunisiens, on trouve que l'insuffisance budgétaire figure parmi les facteurs déterminants qui sont à l'origine de ce phénomène. Par conséquent, on remarque, malgré que le budget alloué à l'éducation nationale soit élevé (14% du budget global), il reste insuffisant pour réformer et développer ce secteur, car une partie importante de celui-ci est consacrée au fonctionnement et notamment aux salaires (93%) (Nations Unies, Assemblée générale, conseil des droits de l'homme, 2020). Ce qui implique qu'une petite partie est seulement affectée aux investissements. Tout cela explique en grande partie la souffrance des établissements scolaires tunisiens d'un grand manque de modernisation de leurs infrastructures et de matériaux, qui sont vétustes et ne répondent pas aux critères de développement de ce secteur. Donc, le grand défi que vit l'école

tunisienne publique c'est la mauvaise répartition budgétaire entre le fonctionnement et l'investissement d'une part et l'inadaptation du budget en fonction du besoin et des situations spécifiques à chaque établissement scolaire d'autre part. En outre, l'absence d'un minimum d'autogestion et d'autonomie accordée aux responsables des établissements scolaires contribue à l'augmentation de l'inefficience du système éducatif tunisien.

L'inefficience du système éducatif tunisien n'est pas seulement causée par l'insuffisance budgétaire, mais elle est due aussi à des facteurs multiples. À ce propos, nous soulignons les principales sources d'inefficience de l'école tunisienne. En effet, le niveau d'instruction des parents et leur situation socioéconomique accaparent le pourcentage le plus élevé de la participation des autres facteurs qui sont à l'origine de ce phénomène. C'est-à-dire que les jeunes issus de familles ayant une situation économique défavorisée ne peuvent pas surmonter cet obstacle et quittent les bancs de l'école à une étape avancée « les principales sources d'inefficiencies des écoles sont le statut professionnel et la situation socioéconomique des parents. » (Observatoire de francophonie, Université du Montréal et du monde, 2020). De même, si un grand nombre d'élèves issus de familles où les parents ont un statut professionnel précaire, l'école rencontrera des obstacles qui l'empêchent de développer les acquis cognitifs de ces élèves, ce qui influe sur leur capacité d'apprentissage, tout cela explique que « le niveau d'efficiences des écoles n'est pas lié uniquement aux ressources utilisées par celles – ci. » (Observatoire de francophonie, Université du Montréal et du monde, 2020)

Notre étude sur les causes de l'inefficience de l'école tunisienne montre que l'effet du comportement des élèves dans les établissements scolaires constitue l'un des obstacles déterminants à l'amélioration de la performance scolaire dans ce pays. Ainsi, la violence, les retards et l'absentéisme non justifiés aggravent l'efficiencia des écoles et les empêchent d'adapter une stratégie capable d'agir positivement sur les résultats scolaires des élèves « ce constat est confirmé par le rapport technique de l'OCDE, qui montre que la Tunisie se classe parmi les pays dont les élèves ont les plus mauvais comportements. » (Observatoire de francophonie, Université du Montréal et du monde, 2020). En outre, la turbulence des élèves à l'intérieur des établissements scolaires crée un climat gênant et non favorable à l'apprentissage et à la réussite, ainsi, « l'indiscipline, est un facteur d'inefficience évident, même s'il n'est pas le seul. Le mauvais comportement de quelques élèves suffit de perturber le déroulement des cours, créant ainsi un climat peu propice à l'apprentissage. » (Observatoire de francophonie, Université du Montréal et du monde, 2020)

L'efficiencia de l'éducation dépend aussi de la gestion des ressources humaines, notamment, le nombre des enseignants et de leur condition de vie « le manque de ressources englobe non seulement les ressources financières et matérielles, mais aussi le nombre d'enseignants

affectés à certaines régions, dont les établissements restent parfois jusqu'à six mois sans professeurs dans des matières essentielles telle que le français, l'anglais et les sciences » (Nations Unis, Assemblée générale, conseil des droits de l'homme, 2020). De plus, la multiplicité des grèves au sein du secteur éducatif public tunisien et la détérioration du niveau de vie des enseignants représentent des obstacles qui ont abouti à la propagation de plusieurs phénomènes qui sont à l'origine de l'inefficience de l'éducation, tel que l'augmentation du taux du fuite des cerveaux suite à la détérioration de leur capacité d'achat « La Tunisie fait face à une fuite des cerveaux qui ne cesse d'augmenter » (Nations Unis, Assemblée générale, conseil des droits de l'homme, 2020)

5– Les résultats:

La réalisation de cette recherche nous a permis de dégager des résultats très importants qui montrent que le système éducatif tunisien passe par une situation alarmante :

- Le secteur éducatif tunisien est incapable d'assurer les besoins de la société pour la progression économique et sociale à cause de plusieurs handicaps.
- Les taux de l'échec scolaire et de l'abandon scolaire sont élevés et touchent tous les cycles de l'enseignement.
- Le niveau de vie constitue un facteur déterminant qui agit directement sur la déperdition scolaire et sur les faibles résultats scolaires.
- La déperdition scolaire touche essentiellement les régions du nord- ouest tunisien.
- Le phénomène de l'abandon scolaire est fortement lié aux conditions de vie des ménages et à leur positionnement spatial.
- Le statut professionnel des parents constitue un problème d'équité dans les établissements scolaires tunisiens où plusieurs élèves n'arrivent pas à surmonter cet obstacle et quittent les bancs scolaires.
- L'échec scolaire est l'un des caractères les plus dominants des catégories socioprofessionnelles ayant des revenus très bas et des conditions de vie défavorisées.
- Les établissements scolaires tunisiens souffrent d'un grand manque de modernisation de leurs infrastructures et de matériaux qui sont vétustes.

6– Conclusion et recommandations:

La Tunisie pourrait bénéficier d'une réforme réussie du système éducatif aboutissant à l'efficacité de l'école tunisienne, en élaborant une stratégie portant sur des axes déterminants qui sont essentiellement :

- L'obligation et l'instauration de concours de qualité au niveau terminal de chaque cycle (sixième, neuvième et baccalauréat).
- La valorisation de l'enseignement professionnel et le maintien d'une relation attractive avec le marché de l'emploi.

La vraie réforme du système éducatif tunisien devrait déboucher sur un vrai recul de l'échec et de l'abandon scolaire surtout au sein des régions défavorisées.

La réussite de la réforme du système éducatif nécessite obligatoirement un dialogue et une concertation entre les différents acteurs dans le domaine éducatif (le ministère de l'éducation, les enseignants, les parents, les élèves, les experts...).



Eléments bibliographiques:

- 1- Banque Mondiale. World developement, report(2006): Equity and developement, Word Bank 2005.
- 2- Institut Tunisien de la compétitivité et des études quantitatives(ITCEQ). (2022, Avril). Etat des lieux et disparités du système éducatif tuisien.
- 3- L'organisation Internatiionale du travail et autres. Analyse du système éducatif tunisien, 2013.
- 4- Mahfoudh, D. (2016, 1). <http://iremмо. org.2016/01/.0305>, Dorra Mahfoudh, L'égalité des chances par l'éducation. Consulté le 1 29, 2023
- 5- Ministère de l'Education. (2016). Abandon scolaire au primaire.
- 6- Ministère de l'Education. (2019 - 2020). Le taux de réussite au baccalauréat session principale.
- 7- Nations Unis, Assemblée générale,conseil des droits de l'homme. (2020). Quarantième session rapport se la rapporteuse spéciale sur le droit à l'éducation sur sa visite en Tunisie du juin - 3 juillet.
- 8- Observatoire de francophonie,Université du montréal et du monde. (2020). vers une revalorisation des systèmes éducatifs des pays du Maghreb:Efficiencie des écoles et égalité des chances entre les élèves, raport de projet OFE RPn2?

Syllogisme Et Fragmentation L'écriture De L'amertume Chez Emil Cioran

Syllogism And Fragmentation Emil Cioran's Writing of Bitterness

Dr. Raja Jadlaoui

**Université de Sfax
Tunisie**

raja.jadlaoui.gafsa@gmail.com



Syllogisme Et Fragmentation

L'écriture De L'amertume Chez Emil Cioran

Dr. Raja Jadlaoui

Résumé:

L'évocation de la peine et de la douleur dans le texte littéraire d'Emil Cioran est tributaire d'un mécanisme de négation, surtout une négation grammaticale greffée à une négation existentielle de tout ce qui tourne autour de l'optimisme ; dans cette orbite, on peut dire que son œuvre est devenue une sorte de superposition d'oxymores qui ont servi à accentuer la présence du mal et du malheur dans son œuvre. L'obsession de la douleur chez Emil Cioran est accompagnée d'un air de scepticisme voulu et intentionnel, imprégné d'un air de nihilisme. Donc, l'écriture de la peine et de la douleur chez Cioran est la manifestation des tourments qu'il a vécus tout au long de son enfance et de sa jeunesse où il a connu l'apatride, les troubles relationnels et la guerre.

Mots-clés: La Douleur, Syllogisme, Fragmentation, Nihilisme, Négation, Scepticisme, Oxymore.

Abstract:

The depiction of pain in Emil Cioran's work relies heavily on a mechanism of negation - particularly grammatical negation- reinforced by an existential denial of anything that suggests optimism. His writings can thus be seen as a collection of linguistic contradictions that affirm the presence of evil and misery in literary expression. Cioran's obsession with pain is accompanied by a deliberate atmosphere of doubt and a pervasive sense of nihilism. His reflections on suffering embody the personal torments he experienced throughout his childhood and youth, including a struggle with national identity, troubled personal relationships, and the trauma of war.

Keywords: Pain, Syllogism, Fragmentation, Nihilism, Negation, Doubt, Oxymoron.

1-Introduction:

L'œuvre littéraire puise sa force émotionnelle des fois d'une certaine souffrance vécue par l'écrivain lui-même ou par ses personnages. En effet, on peut percevoir des recueils –de différents genres et courants littéraires- où les pratiques textuelles s'accordent avec les états d'âme plus ou moins pathologiques et en rapport avec la douleur physique et psychique. En d'autres termes, la dimension cognitive que dégage la pratique textuelle de certains écrivains épouse parfaitement leurs états thymiques, c'est-à dire leurs humeurs ; reste à savoir, concernant ces écrivains, comment racontent-ils la douleur ? Comment la nomment-ils ? Et avec quels outils linguistiques la mettent-ils en valeur ?

Donc, s'il faut parler de la douleur dans la littérature française, il faudra aussi mettre en considération qu'il s'agit d'une véritable ossature qui tient en compte des théories rhétoriques, sémiotiques, linguistiques, génériques et historiques qui accompagnent la mise en valeur de ce thème de prédilection de toute une panoplie de courants littéraires sans exception. Sous une autre perspective, la douleur physique pourrait engendrer une force verbale et une ténacité créatrice ; et la douleur psychique est une autre dimension très vaste que l'écrivain examine et révèle à travers des phrases qui traduisent les symptômes de sa peine ou la peine de ses protagonistes. Cela révèle une idée purement cartésienne qui rejette la distanciation entre corps et esprit ; tous les deux entretiennent une relation d'influence mutuelle.

Or, la douleur ou l'écriture de la douleur offrent une œuvre inspirée des affres et des tourments de l'environnement de l'écrivain, ce qui peut affecter même le choix du genre littéraire répondant aux idées moroses, sombres, mélancoliques et austères. Dans cette option, on peut parler du syllogisme comme forme déclamatoire faisant honneur aux maximes et aux adages. Elle a été l'essence de l'écriture fragmentaire chez Emil Cioran¹ qui a su imprégner ses écrits par un goût prononcé pour l'atmosphère austère et chaotique. Dans un tel contexte,

1- Philosophe, poète et écrivain roumain, né le 8 avril 1911 à Resinár, alors en Autriche-Hongrie (actuelle Rășinari, en Roumanie), et mort le 20 juin 1995 à Paris. 1949, date de la parution de son premier livre écrit en français : *Précis de décomposition*.

Cioran a opté pour les genres fragmentés tel que la note¹, l'aphorisme² et les syllogismes³ pour démontrer une dispersion flagrante des idées due à un profond sentiment de tristesse, d'anxiété et d'amertume qu'il ne cesse de nous le rappeler à chaque parole.

La question de la peine et de la douleur chez Emil Cioran est tributaire surtout d'un mécanisme de négation: négation grammaticale greffée à une négation existentielle de tout ce qui tourne autour de l'optimisme ; dans cette orbite, on peut trouver aussi une superposition d'oxymores dans son œuvre « *Précis de décomposition* » qui ont servi de titres à ses différents fragments textuels à l'instar de: « *les dogmes inconscients* », « *l'idolâtrie du malheur* », « *l'arrogance de la prière* », « *les avantages de la débilité* », « *merveilles du vice* »...

Le mal et le malheur chez Emil Cioran forment un véritable leitmotiv, voire une obsession qui mène inéluctablement à l'affirmation d'un air de scepticisme voulu et intentionnel ; ce rejet de l'affirmation et de la concrétisation ne mène guère à la satisfaction existentielle chez notre écrivain, au contraire, le rejet et l'effort fournis pour nier et rejeter ont imprégné ses écrits non seulement d'un franc nihilisme mais aussi d'une douleur profonde exprimée dans certains passages où on peut lire: « *nul besoin de croire à une vérité pour la soutenir ni d'aimer une*

1- Perros la définit comme suit : « La note existe. Elle est très proche de l'objet. Elle dit à peine ce qu'elle veut dire. Elle est naïve, parce que confiante. Elle laisse l'intelligence de l'autre libre de la finir, de la commencer, ou de l'avalier. Elle est paresseuse et ne tient pas absolument à se faire entendre à être prise aux mots. Mais préfère sonner, résonner. Son auteur et son lecteur doivent en sortir indemnes. Elle a le goût effréné de l'autonomie, de la liberté. Rien de moins familier, malgré les apparences. De moins "humain." Le commerce l'indiffère. Elle est éminemment coquette, puisqu'elle se montre dans le but d'être seulement remarquée, "noteée." Elle ne daigne pas de laisser un souvenir impérissable. Mais plutôt par le parfum que par la parole. » **Silvia manfredo**, Les notes de Perros, **French Forum; Philadelphia** Vol. 42, N° 1, (Spring 2017):77-89.

2- Une sentence énoncée en peu de mots — et par extension une phrase — qui résume un principe ou cherche à caractériser un mot, une situation sous un aspect singulier. Par certains aspects, il peut se présenter comme une figure de style lorsque son utilisation vise des effets rhétoriques.

3- Syllogisme est emprunté au grec συλλογισμός, composé de σύν (*syn*, « avec ») et λόγος (*logos*, « parole », « discours », « fable », « bruit », « lettres »). Le sens de *logos* à utiliser est tout simplement parole (désignant ici une proposition). Syllogisme signifie donc littéralement « parole (qui va) avec (une autre) ». Selon Aristote : « *Le syllogisme est un raisonnement où, certaines choses étant prouvées, une chose autre que celles qui ont été accordées se déduit nécessairement des choses qui ont été accordées* », **Aulu-Gelle**, *Les Nuits Attiques* : Livre 15, Ch. 26.

En logique, le syllogisme est un raisonnement logique mettant en relation au moins trois propositions : deux ou plus d'entre elles, appelées « prémisses », conduisent à une « conclusion ». Un exemple très connu de syllogisme est : « Tous les hommes sont mortels, or Socrate est un homme; donc Socrate est mortel » : les deux prémisses (dites « majeure » et « mineure ») sont des propositions données et supposées vraies, le syllogisme permettant d'établir la validité formelle de la conclusion, qui est nécessairement vraie si les prémisses sont vraies. La science des syllogismes est la syllogistique.

époque pour la justifier, tout principe étant démontable et tout événement légitime. L'ensemble des phénomènes (...) est susceptible d'être embrassé ou nié selon notre disposition du moment »¹.

En outre, l'écriture de la peine et de la douleur est la manifestation des tourments qu'il a vécus tout au long de son enfance et de sa jeunesse où il a connu l'apatride, les difficultés relationnelles avec sa famille, la guerre et le rejet...

La problématique de ce présent travail « *Syllogismes et fragmentation: l'écriture de l'amertume chez Emil Cioran* » étudie comment les mécanismes textuels et linguistiques utilisés par Emil Cioran ont pu accentuer la sensation de la douleur et de l'amertume et arriver à exprimer l'extrême et l'apogée de la tristesse: décrire la dépression, la volonté du suicide et la mélancolie.

Pour répondre à cette question, on peut adopter un plan binaire où on exploitera en premier lieu « la décomposition textuelle et linguistique chez Emil Cioran », et en deuxième lieu « le nihilisme ou le culte de la douleur ».

2– La décomposition textuelle et linguistique chez Emil Cioran:

L'enracinement de l'identité textuelle et artistique d'Emil Cioran dans la littérature française ou d'expression française est tributaire d'une étude assez creusée de son autobiographie, car celle-ci est marquée par un grand chapitre d'une dérive identitaire personnelle et littéraire. En effet, Emil Cioran était d'origine roumaine et a été obligé d'adopter la langue française comme mode d'expression car il était contraint de vivre ce qu'on appelle l'exil linguistique:

« L'adoption définitive de la langue française comme langue d'écriture est un choix radical tout à fait étranger à son milieu linguistique d'origine (Bollon 1997: 43). En effet, Cioran appartient à la vague migratoire des intellectuels roumains de l'entre-deux-guerres parmi lesquels nous trouvons aussi Mircea Eliade, Eugène Ionesco, Benjamin Fondane et Paul Celan. Originaires de diverses localités roumaines, ces écrivains bilingues ont enrichi mais aussi synthétisé « l'imagerie roumaine et un Je national linguistique polyvalent » (Hotineau 2012: 199) qui se reflète dans leurs œuvres et dans leurs choix linguistiques oscillant entre le français

1- Emil Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, 1949, P.170.

et l'allemand. À ce propos, Vanhese (2011) fait allusion à la construction d'une littérature transnationale¹ et translingue² qui traverse le méridien balkanique ».³

Dans cette même perspective, il est notoire qu'Emil Cioran enfant, était né dans une famille plurilingue où ses parents parlaient le roumain, le hongrois et l'allemand ce qui fera naître en lui la sensation d'un « éternel métèque⁴ »⁵. Sa formation était basée au début sur la philosophie –surtout allemande- qu'il a étudiée et enseignée: ses écrits étaient remarquablement influencés par sa passion pour Kant, Fichte, Schopenhauer, Hegel et Bergson. Après un long parcours de quête identitaire marquée d'une part par la censure communiste qui refusait les valeurs de l'occident qu'il prônait dans ses écrits, et d'autre part par les tentatives de traduction de son œuvre en anglais et en français, Emil Cioran a compris qu'il vit une expatriation linguistique due à ses origines, d'où l'émergence d'une difficulté vis-à-vis de son potentiel créatif remédié par l'exil linguistique dans la langue française. Il disait à ce propos:

« *Ballade à Offranville. C'est ici que pendant l'été de 1947, j'ai décidé de rompre avec le roumain. J'y traduisais Mallarmé, je m'en souviens ; à un certain moment, je réalisai l'absurdité*

¹Le concept est en effet plus souvent employé dans l'étude des migrations et précisément en ce qui concerne les échanges interculturels, les activités économiques transfrontalières, les interactions diasporales et les réorganisations socioculturelles. Le transnationalisme s'intéresse plus largement aux modes de vie des personnes ou groupes de personnes qui entretiennent des liens avec plusieurs endroits en même temps. En tant que sociologie des migrations, ce transnationalisme réfère à un ensemble d'idées, de pratiques et de projets en circulation entre des pôles géographiques différents et entre des sphères communautaires spécifiques. Mbaye Diouf, *Du transnationalisme littéraire ?* Un document de la revue Études littéraires, Volume 46, Numéro 1, Hiver 2015, P.7–18 *Géographies transnationales du texte africain et caribéen*. Tous droits réservés © Université Laval, 2015 Diffusion numérique : 3 février 2016 <https://id.erudit.org/iderudit/1035080>.

²- Qualifie un recueil qui traite d'un terme identique dans plusieurs langues, qualifié d'universel ou bien encore de transparent. (*Linguistique*) Qualifie un écrivain dont l'œuvre est écrite dans une langue autre que sa langue maternelle.

³- Sylvain David, Cioran, *Un héroïsme à rebours*, Presses de l'Université de Montréal Collection : Espace littéraire 2006. <http://www.openedition.org/6540>.

⁴- Métèque : du grec ancien μέτοικος, *métoikos*, « qui a changé de résidence », est dans la Grèce antique, un statut intermédiaire entre celui de citoyen et d'étranger, réservé à des ressortissants grecs d'autres cités », Alain Bresson, *la Cité marchande*.

Personne qui habite une cité où il n'est pas né, dont il n'est pas originaire, dans la Grèce antique. Le métèque était protégé par la loi, sans être un véritable citoyen.

Etranger, personne à l'allure exotique, pas commune dans le pays, qui pousse à la méfiance. Ce terme est xénophobe.

⁵- Constantin Grigorut, *L'Écriture de la mort dans l'œuvre de Cioran*, sous la direction de Stout, John, ed (Universitatea Stefan Cel Mare, Suceava, Romania) 1997, P.11.

et l'inutilité totale de mon entreprise. Ma patrie avait cessé d'exister, ma langue de même. . . A quoi `bon continuer d'écrire dans un idiome accessible à un nombre infime de compatriotes, en réalité à une vingtaine tout au plus ? Je décidai sur-le-champ, d'en finir, et de me vouer au français. Deux ans après le Précis de décomposition était terminé, non sans une peine considérable »¹.

En effet, la poésie de Mallarmé, ses choix linguistiques et lexicaux lui ont inculqué l'audace artistique et la révolte contre les « goulags » linguistiques ; il disait à ce propos que: « *Mallarmé lui révèle que, pour pénétrer en territoire linguistique étranger, c'est un saut qu'il faut accomplir, et que ce saut équivaut à une perte de la vieille identité. Car, si la langue est la limite qui confère une identité dans l'ordre de l'esprit, la quitter signifie [. . .] en un mot, changer d'identité. D'où le caractère vertigineux, total, traumatique de la rupture.* »².

L'héritage du verbe mallarméen et nietzschéen a considérablement marqué l'œuvre d'Emil Cioran et qui l'ont amené à l'éclosion de l'écrit moderne ; ceci est perceptible en l'occurrence dans « *Syllogismes de l'amertume* » où on rencontre par exemple dans le chapitre intitulé « *Atrophie du verbe* » l'emprunte de Mallarmé et de Nietzsche parmi tant d'autres écrivains et philosophes francophones, anglophones ou même germanophones comme Shakespeare, Nerval, Pascal, Heidelberg, Benjamin

Constant, Baudelaire, Rimbaud.... On peut lire en l'occurrence: « *l'endurance des Allemands ne connaît pas de limites ; et cela jusque dans la folie: Nietzsche supporta la sienne onze ans, Hölderlin quarante* »³.

Ici, et en revenant à l'influence de cet héritage, on comprend précisément que Mallarmé lui a insufflé l'idée de ramener le langage à son rythme essentiel dépouillé de toute émotion exagérée ou exacerbée faisant honneur à l'impressionnisme et laissant place à la suggestion que créent les mots subtilement choisis selon un rythme minimaliste.

L'idée de la rupture n'est plus seulement d'ordre linguistique mais aussi d'ordre générique d'où l'importance de parler des fragments, des aphorismes et des syllogismes adoptés par Emil Cioran. Dans « *Syllogismes de l'amertume* », notre écrivain n'a pas cessé de mentionner le genre littéraire qu'il a adopté à plusieurs reprises: « *Formés à l'école des velléitaires, idolâtres*

1- Emil Cioran, Cahiers 1957-1972, Paris, Gallimard, Collection Blanche, 1997, P.820.

2- Sylvain David, Cioran, Un héroïsme à rebours, Liiceanu, Itinéraires d'une vie, op. cit., P.53.

3- Emil Cioran, Syllogismes de l'amertume, op. Cit., p12.

du fragment et du stigmat, nous appartenons à un temps clinique où comptent seuls les cas »¹.

En sachant d'abord ce que signifie un fragment, on pourrait par la suite aborder les significations des aphorismes de Cioran et cerner leur étroite liaison avec la brisure textuelle voulue par l'écrivain pour aboutir à exprimer son malaise existentiel. En effet, le fragment en littérature selon Alain Montandon:

« [l]e fragment est défini comme le morceau d'une chose brisée, en éclats, et par extension le terme désigne une œuvre incomplète morcelée. Il y a, comme l'origine étymologique le confirme, brisure, et l'on pourrait parler de bris de clôture de texte. La fragmentation est d'abord une violence subie, une désagrégation intolérable. On a souvent répété que les mots latins de fragmen, de fragmentum viennent de frango: briser, rompre, fracasser, mettre en pièce, en poudre, en miettes, anéantir. En grec, c'est le Klasma, l'apoklasma, l'apospasma, de tiré violemment. Le spasmos vient de là: convulsion, attaque nerveuse, qui disloque. »²

En outre, en parlant d'une œuvre fragmentée, on est censé voir des bribes de réflexions, des morceaux de textes qui ne sont pas nécessairement liés ni sur le point graphique ni sur le point du sens. La quête du sens commence alors du moment où on doit travailler sur la recomposition de ce qui a été décomposé graphiquement et délibérément par l'écrivain.

En liant le genre fragmentaire ou fragmenté avec la notion de la douleur, on ne peut qu'admettre que le flottement identitaire d'Emil Cioran n'est autre que le déclenchement du flottement identitaire de son œuvre qui doit répondre à cette instabilité qui le hante. Cette instabilité est bien présentée à travers un texte fragmenté en forme de notes ou d'aphorismes. Le genre fragmentaire est un véritable témoignage de ce translinguisme et ce transnationalisme vécus par l'écrivain. C'est un genre-hôte qui accepte la manifestation des idées et des réflexions sans contraintes ou règles grammaticales, génériques ou littéraires:

« L'écriture aphoristique de Cioran, en cultivant la fragmentation, donne accès à une forme de stabilité. Ses fragments, soubresauts gelés et polis, d'une violence sous-jacente, « n'ayant pas vécu, ne peuvent d'avantage mourir »³. « Ce mode d'énonciation différent s'accommode tout particulièrement de la forme brève et discontinue. Le fragment et l'aphorisme permettent la constitution ponctuelle d'un espace ironique où les termes arrivent à jouer leur rôle allusif

1- Emil Cioran, Syllogismes de l'amertume, op. Cit., P.9.

2- Alain Montandon, Les formes brèves, Paris, Hachette, 1992, P.77.

3- Emil Cioran, De l'Inconvenient d'être né, op.cit., p.46.

et dissimulateur de sens avec un maximum d'efficacité¹». « En matière d'écriture, cette vision relativiste du monde trouve son vecteur d'expression privilégié dans la forme éclatée, le fragment....Malgré son aspect totalisant, le texte cioranien cherche moins à tout dire sur le monde qu'à en suggérer la monotonie et l'uniformité. Là encore, la forme sera un outil efficace. Si l'expression fragmentée, ou discontinue, permet de faire cohabiter au sein du texte une foule d'éléments sans rapports entre eux, elle offre également le grand avantage de ne pas avoir à les structurer ou à les ordonner de façon logique »².

La question qui se pose dès lors est jusqu'où le genre fragmentaire et morcelé, ce style haletant et déstabilisant pourrait refléter l'état d'âme de l'écrivain et ses peines personnelles et sociétales ?

En partant de l'affirmation cioranienne que *« Tout est tronqué en moi: ma façon d'être aussi bien que ma façon d'écrire. Un homme à fragments »*,³ on se rend compte que notre écrivain cherche à aliéner le genre littéraire et le choix lexical à ses soubresauts, à ses humeurs et à ses hantises, en effet, il disait à ce propos: *« Le fragment, seul genre compatible avec mes humeurs, est l'orgueil d'un instant transfiguré, avec toutes les contradictions qui en découlent »*⁴; ceci dit, on pourrait dire que les genres littéraires qui offrent l'avantage d'une forme d'expression continue ou continue avec un véritable récit composé d'une multitude de paragraphes est un genre témoignant du détachement de l'écrivain de ses humeurs: il retranscrit les humeurs de ses personnages et non pas les siennes.

Dans le cas étudié dans cette recherche, le cas d'Emil Cioran, il faut prendre en considération que sa peine est bien transcrite avec les aphorismes qui répondent le mieux à l'atmosphère angoissée, triste et morose qui voile son quotidien ; un quotidien qui n'est autre que le résultat de l'apatride et de l'exil qu'il a vécus. En effet: *« Ne cultivent l'aphorisme que ceux qui ont connu la peur au milieu des mots, cette peur de crouler avec tous les mots »*⁵. *« L'aphorisme est une forme fondée sur le manque, l'absence et la rupture. Avec Cioran il prend place dans une réflexion sur l'angoisse et sur la capacité d'exprimer avec les mots la détresse provoquée par la négation. Dans les œuvres de Cioran l'écriture est basée sur la rupture entre*

1- Emil Cioran, De l'Inconvenant d'être né, op.cit., P.66.

2- <https://books.openedition.org/pum/9343?lang=fr>

3- Emil Cioran, Cahiers 1957-1972. Paris : Gallimard. 1997, P.93.

4- Emil Cioran, entretien avec Sylvie Jaudeau 1988, dans Œuvres P.1751.

5- Emil Cioran, Syllogismes de l'amertume, P.747.

les textes, les chapitres et parfois même au sein des textes. Cette façon d'être dans l'écriture est fondamentale pour Cioran ; il en est fait état dans ses cahiers personnels »¹.

Cette décomposition textuelle prônée par le fragment et l'aphorisme est approfondie avec l'utilisation du syllogisme que nous avons mis en lumière auparavant. Certes, le syllogisme est une déduction logique qui résulte de l'utilisation de deux ou trois fragments. Les prémisses (c'est-à-dire les deux premiers fragments) mènent inéluctablement à une conclusion (le troisième fragment) ; ce syllogisme est forcément rattaché au thème de la peine et de la douleur. Ces genres d'expression privilégiés par Cioran prônent l'inachèvement comme une sorte de métaphore de la mort qui vient pour créer la rupture avec la vie: « *Ne cultivent l'aphorisme que ceux qui ont connu la peur au milieu des mots, cette peur de crouler avec tous les mots* »².

Ce que nous pouvons déduire à travers les choix génériques, grammaticaux et lexicaux de l'œuvre d'Emil Cioran c'est que l'exil et l'expatriation linguistiques dans la langue française ne peuvent que se réfugier dans des genres textuels décomposés où les fragments et les syllogismes conjuguent le mieux le thème du départ qu'est la peine.

Le thème de la peine et de la douleur obéit aux errances de cette fugue initiatique qu'a vécue l'écrivain lui-même, aux errances et à l'opacité identitaire dont il souffre: il s'agit d'une difficulté identificatoire de ses origines et de ses racines, et d'une difficulté identificatoire de son œuvre dont la tonalité endolorie hante la plupart des fragments ce qui paraît inhabituel dans une œuvre littéraire française ; et c'est ce qui a entraîné d'emblée le lecteur dans ce tempo inachevé, morcelé et haletant comme abandonné et livré aux soubresauts nerveux d'un écrivain qui s'acclimate avec la dépossession douloureuse du genre et de la langue.

1- Emil Cioran, Syllogismes de l'amertume, op. Cit., P.26.

2- Ibid., P.747.

3- Le nihilisme¹ où le culte de la douleur:

L'emprise du néant a longtemps accablé ou du moins accompagné l'œuvre d'Emil Cioran. En effet, on a su que l'existence de cet écrivain est fondée sur un culte de refus de la vérité qui s'est imposée à lui contre son gré: la vérité de l'anéantissement de son identité linguistique de naissance, et la vérité de l'exil et de l'apatride. Ce refus a imprégné aussi ses fragments, ses notes, ses aphorismes et ses syllogismes: tout un mécanisme linguistique et littéraire reprend et retrace fidèlement les soubresauts de l'âme endolorie de l'écrivain – qui nous envoie lui-même à cette conclusion en disant « *Tout ce que j'ai conçu se ramène à des malaises dégradés en généralités²... L'expression de la souffrance, du malaise inhérent au moi, devient en quelque sorte la justification de la souffrance, du dévoilement de ce moi, de son expression³* ».

En outre, le nihilisme ou le culte du refus ne peut que refléter le culte de la douleur, de la peine ou plus exactement de l'amertume tant exprimée dans l'œuvre de Cioran et précisément dans ses syllogismes d'où le titre « *Syllogismes de l'amertume* ». Dès lors, il convient aussi de savoir avec quels procédés et avec quelles techniques notre écrivain a su mettre en exergue ce nihilisme. Dans notre corpus « *Syllogismes de l'amertume* », il y a plusieurs titres qui traduisent une certaine négation à l'instar de « *le cirque de la solitude* » et « *Aux sources du vide* ».

Le nihilisme chez Emil Cioran est exprimé avec l'oxymore, mais surtout avec la négation et l'ironie prônées par les réflexions philosophiques et les essais, en effet:

« [Il] incarne dans les lettres françaises d'après-guerre la forme littéraire de l'essai philosophique. En cultivant les nuances les plus subtiles et la sobriété classique de l'écriture aphoristique, Cioran s'est imposé en France comme un grand styliste et un penseur à vocation universaliste dans la lignée de Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Pascal. Des 1949 il a cultivé la négation et a fait du nihilisme un élixir, alors que faisaient recette chez les intellectuels français l'optimisme de l'utopie communiste et même le fanatisme stalinien⁴ »...Selon Cioran, rien n'a de sens, pas même les vérités de celui qui dénie tout sens a

1- Le nihilisme, selon Nietzsche, prend sa source dans la modernité (socialisme, libéralisme et nationalisme). Il signifie la décadence de la civilisation. Le nihilisme tend à être dépassé: ce n'est qu'une phase de transition, une étape dont la finalité est de créer une société nouvelle. Nietzsche ouvre ainsi la voie au post-modernisme. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. (trad. de l'allemand), Le crépuscule des idoles, Paris, Flammarion, 1985, 250 P. (ISBN 2-08-070421-4 et 9782080704214).

2- Emil Cioran, Ecartèlement, Paris, Gallimard, 1979, p.122.

3- Ibid., p85.

4- Constantin Grigorut, L'Ecriture de la mort dans l'œuvre de Cioran, sous la direction de Stout, John, Ed (Universitatea Stefan Cel Mare, Suceava, Romania) 1997, op cit, , p14.

tout. Le nihilisme passé à l'épreuve du scepticisme perd tout son sens sérieux. Par une mise en ironie totale du monde, le nihilisme cioranien se dilue en cynisme, et la métaphysique rejoint définitivement l'exercice de style¹ ».

Le nihilisme ici traduit le dégoût de l'écrivain vis-à-vis du monde qui l'entoure ou qui l'accable. La négation joue dans cette même perspective un rôle très destructeur de la pensée commune à l'instar des essayistes, des moralistes et des philosophes, pour en fin de compte proposer une autre vision du monde, une perception alternative, qui est certes pessimiste, mais qui vénère le doute. En outre, « *La négation, parce qu'elle est innée chez Cioran, touche bien des aspects de sa vie. C'est elle qui met en avant certains éléments tels que la souffrance, le manque ou encore le mépris de soi car la négation est une façon de concevoir le monde mais aussi de se concevoir soi-même* »².

Dans « *Syllogismes de l'amertume* », Emil Cioran brave le scepticisme avec cette négation grammaticalement détectée partout dans l'œuvre et à travers les aphorismes qui truffent le blanc typographique dans un rythme saccadé faisant honneur au fragment. En effet, on peut lire par exemple: « *Pour ne pas insulter aux croyances ou au labeur des autres, pour qu'ils ne m'accusent ni de sécheresse ni de fainéantise, je me suis lancé dans le Désarroi jusqu'à en faire ma forme de pitié* »³ ou encore « *on ne s'engage pas dans la voie du ricanement sans le concours d'une maladie vénérienne ou d'une boniche intraitable* »⁴. Mais si on creuse d'avantage en ce qui concerne la négation, on pourra dire que le doute —résultat de la négation— est bel et bien exprimé par le mode du Conditionnel, comme par exemple lorsqu'il dit « *si les impuissants savaient combien la nature fut maternelle pour eux, ils béniraient le sommeil des glandes et le vanteraient aux coins des rues* »⁵.

Ce parti pris vis —à-vis de la langue française est le fruit de cette destruction imposée de l'identité langagière roumaine de l'écrivain qui s'est vu efforcé d'écrire en français, donc il a usé de la grammaire et du lexique les plus moroses ou qui aident à mettre la morosité en exergue ; donc « *Le roumain est « poétique », « lyrique », « intransmissible » et la langue française est qualifiée de « carcan », « camisole de force », « nette », « marquée par le refus d'être trompé* »⁶.

1- Constantin Grigorut, L'écriture de la mort dans l'œuvre de Cioran, op. Cit., p51.

2- Lauralie Chatelet, La négation comme moteur de l'écriture chez Cioran, Littératures. 2012.

ffdumas00752005f, Université Stendhal UFR de Lettres et Arts Département de Lettres modernes, p6.

3- Emil Cioran, Syllogismes de l'amertume, p.145

4- Ibid., p114.

5- Ibid., p117.

6- Lauralie Chatelet, La négation comme moteur de l'écriture chez Cioran, op cit, Pp.60-61.

La violence du nihilisme est traduite aussi par l'emploi de l'ironie et par le paradoxe qu'elle crée au sein des aphorismes et des syllogismes car « *Le paradoxe participe de l'écriture asystématique car il rompt l'impression d'unité en introduisant une contradiction irréductible. Son lien très étroit avec la négation est dû à sa pratique de la rupture et du retournement qui en font un outil de choix* »¹.

L'ironie est tout un art qui exige que l'on fasse table rase d'un système sociétal ou doctrinal établi par l'intermédiaire d'un air dérisoire privilégiant un style et un langage appropriés. L'ironie utilisée avec tant de scepticisme chez Cioran pourrait être aussi un exercice mêlant la légèreté du style et la densité des sensations: des sensations d'extrême anxiété, d'extrême amertume et d'extrême tristesse existentielle.

Dans cette même perspective, Il faut chercher avec acuité quelle est la relation entre ce gouffre des sensations et l'écrivain lui-même. Ici, on ne peut que se rappeler le passé douloureux et la difficulté de l'identification personnelle et langagière de Cioran dès sa jeunesse, du coup, l'ironie était à la fois un style et un concept et c'est en lisant plusieurs aphorismes de « *Syllogismes de l'amertume* » que l'on constate ce penchant pour l'ironie comme par exemple: « *depuis deux mille ans, Jésus se venge sur nous de n'être pas mort sur un canapé* »²; il informe aussi à ce propos que: « *L'ironie, privilège des âmes blessées. Tout propos qui en relève témoigne d'une brisure secrète. L'ironie, par elle-même, est un aveu, ou le masque qu'emprunte la pitié de soi-même* »³.

L'ironie que compte Emil Cioran mettre en exergue est tributaire d'une certaine exaltation du scepticisme et d'un certain refus du dogmatisme. En effet, il disait à ce propos: « *J'ai inventé une forme spéciale de scepticisme: le scepticisme haletant, frénétique, combinaison de fièvre et de raisonnement, avec prépondérance de la première* »⁴.

Toutes ces formes de style qu'exerce Cioran, et qui oscillent entre ironie et négation ne peuvent qu'admettre la mise en valeur du nihilisme et du scepticisme: « *L'écriture de Cioran est faite d'oscillations et de retournements dus à sa pratique de la négation entremêlée de scepticisme* »⁵...« *le scepticisme qui ne contribue pas à la ruine de notre santé n'est qu'un exercice intellectuel* »⁶. En outre, c'est ce qu'Emil Cioran répète à chaque occasion, il s'agit d'une

1- Lauralie Chatelet, La négation comme moteur de l'écriture chez Cioran, op cit, P.68.

2- Emil Cioran, Syllogismes de l'amertume, P.104

3- Emil Cioran, Cahiers, p.51.

4- Ibid., P.848.

5- Lauralie Chatelet, La négation comme moteur de l'écriture chez Cioran, op cit, P.65.

6- Ibid., p74.

doctrine dont il est adepte: « *L'art de l'ironie est de savoir s'arrêter, semer le doute et proposer une ouverture dont la voie n'est pas encore tracée. C'est là que la négation rencontre le scepticisme: Cioran détruit mais ne propose pas de solution. La voie est à tracer, lui ne peut que démolir les faux-semblants par le biais de son écriture* »¹.

Savoir manier l'ironie, le paradoxe et la négation au service du nihilisme et du scepticisme ne peuvent qu'engendrer une œuvre qui prône la négativité et l'amertume. Il n'est question que de refus voulu et prémédité de toute positivité car tout est sujet la dérision, à la destruction, mais sans proposer d'autres alternatives de la part d'Emil Cioran lui-même ; car l'expression de la souffrance est née de sa propre souffrance, et l'expression fragmentée est née de son moi morcelé et de sa crise identitaire.

Cioran rameute tout un champ lexical de la douleur dans « *Syllogismes de l'amertume* » pour cerner son thème de prédilection qu'est la peine: il a vécu dans la peine, il écrit la peine et il peine à écrire. Mais, dans toute cette noirceur, on peut détecter le plaisir de faire détourner la parole pour qu'elle cède au vide essentiel et existentiel, c'est comme une écriture de la marge ou la marge de l'écriture. Un isolement qui glorifie la négation, le scepticisme et l'ironie et qui l'aide à voler des moments fugitifs de cette torpeur et de ce nihilisme: on peut percevoir ce culte de la douleur dans notre corpus et à maintes reprises, et le hasard nous arrête à quelques fragments bien choisis comme par exemple « *atténuer nos affres, les convertir en doutes, - stratagème que nous inspire la lâcheté, ce scepticisme à l'usage de tous* »², « *qui a connu l'humiliation ignore ce que c'est qu'arriver au dernier stade de soi-même* »³... « *plus nous fréquentons les hommes, plus nos pensées noircissent; et lorsque, pour les éclaircir, nous retournons à notre solitude, nous y trouvons l'ombre qu'elles y ont répondu* »⁴: ce qui en découle de toutes ces révélations réflexives c'est cette abstraction de la douleur et la surenchère de l'ironie du sort. Cioran s'est vu obligé de faire face au malaise existentiel comme si c'était un problème personnel, c'est ce qui explique l'emploi excessif du pronom personnel « je » qui traduit un moi anxieux et frileux mais qui fait semblant de faire face au destin avec ferveur et ténacité verbale du lexique de l'affliction, du chagrin et de la désolation.

1- Lauralie Chatelet, La négation comme moteur de l'écriture chez Cioran, op cit, P.33.

2- Emil Cioran, Syllogismes de l'amertume, P.150.

3- Ibid., p151.

4- Ibid., P.153.

4-Conclusion:

L'autosuffisance lexicale des fragments d'Emil Cioran est tributaire de la manipulation de l'isotopie de la douleur. Dans l'instantanéité du fragment, de la phrase, de la note de Cioran il y a une concentration du temps qui fixe l'éternité et l'éternelle douleur. En effet, le morcellement de l'écrit cioranien n'entrave en rien la densité du sens, la nervosité du verbe et l'éclatement des réflexions.

La discontinuité typographique est corolaire de la fausse continuité du thème de prédilection qu'est la douleur. En conséquence, l'incertitude identitaire engendrée par l'angoisse existentielle et l'exil linguistique est sans aucun doute, traduite par une négation grammaticale et aussi par une ironie stylistique et lexicale.

La sensation de l'immobilité et de l'inertie du texte cioranien est un avis que révèle toute lecture de ces réflexions dispersées. De surcroît, il paraît que toutes ces réflexions ne sortent plus du concept pessimiste, noir et opaque qui veille sur cette atmosphère morose et triste. Du coup, il faudrait avoir, en tant que lecteur d'Emil Cioran une considérable dose d'empathie vis-à-vis de son passé en tant que réfugié roumain en France et en tant que réfugié linguistique, un exilé, un adepte de la douleur malgré lui.



Bibliographie:

Corpus: (par ordre chronologique)

- 1- Emile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, 1952, renouvelé en 1980.
- 2- Emile Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, 1949.

Œuvres consultées: (par ordre chronologique)

- 1- Emil Cioran, *Cahiers 1957-1972*, Paris, Gallimard, Collection Blanche, 1997.
- 2- Emil Cioran, *Cahiers 1957-1972*. Paris: Gallimard. 1997.
- 3- Emil Cioran, *Entretien avec Sylvie Jaudeau, dans Œuvres* ed, 1988.
- 4- Emil Cioran, *Ecartèlement*, Paris, Gallimard, 1979.
- 5- Emil Cioran, *De l'Inconvenient d'être né*, Gallimard, 1973.

Œuvres critiques: (par ordre alphabétique)

- 1- Alain Montandon, *Les formes brèves*. Paris: Hachette, 1992. (coll. Contour littéraire).
- 2- Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*. Livre 15, Ch. 26.
- 3- Carlos Levy, *Les scepticismes*. Paris: Presses universitaires de France. 2008
- 4- Constantin Grigoriut, *L'écriture de la mort dans l'œuvre de Cioran*, sous la direction de Stout, John ,ed (Universitatea Stefan Cel Mare, Suceava, Romania) 1997
- 5- Jacques Derrida, « *La question du style* », *Nietzsche aujourd'hui ?*, II Intensités. Paris, Hermann, « Philosophie ». 2011.
- 6- Lauralie Chatelet, *La négation comme moteur de l'écriture chez Cioran*, Littératures. 2012. ffdumas00752005f, Université Stendhal UFR de Lettres et Arts Département de Lettres modernes.
- 7- Mbaye Diouf, *Du transnationalisme littéraire ?* Un document de la revue Études littéraires, Volume 46, Numéro 1, Hiver 2015.
- 8- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. (Trad. de l'allemand), *Le crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 1985, 250 p. (ISBN [2-08-070421-4](#) et [9782080704214](#))
- 9- Silvia Manfredo, *Les notes de Perros*, [French Forum](#); Philadelphia Vol. 42, N° 1, (Spring 2017).
- 10- Sylvain David, Cioran, *Un héroïsme à rebours*, Presses de l'Université de Montréal Collection: Espace littéraire 2006.

Sites internet consultés:

- 1- OpenEdition, Ressources numériques et communication scientifique
<http://www.openedition.org/6540>
- 2- David, Sylvain. « Chapitre I. Une poétique du détachement ». Cioran, Presses de l'Université de Montréal, 2006, <https://doi.org/10.4000/books.pum.9343>.
<https://books.openedition.org/pum/9343?lang=fr>.

