

٩٣

السنة الثالثة والعشرون
خريف ٢٠١٦م / ١٤٣٨هـ



أصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ ندوات:

مُستقبل المجتمعات
العربية.. المتغيرات
 والتحديات

◆ رسائل جامعية:

صدام الحضارات
وموقف المفكرين
العرب منه.. زكي
الميلاد أنموذجاً

◆ السيد السيستاني والدولة المدنية

◆ تنمية الذهنية..العنصر الغائب في مشروع التنمية في

العالم العربي

◆ الكتابة الفلسفية في الجزائر.. من الكتابة إلى النموذج

◆ فعل القراءة بين إنتاج المعنى وإبداع المتلقي

◆ الإسلام والأخلاقيات الطبية « البيوتيقا »

◆ ملف العدد: الغيرية.. الأبعاد والدلالات

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

أحمد شهاب
إدريس هاني
حسن آل حمادة
ذاكر آل حبيب
محمد دكير

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار
أ. حسن العوامي
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن
د. عبدالحميد أبو سليمان
ش. محمد علي التسخيري

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)
د. طه جابر العلواني
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)

المراسلات

LEBANON - P.O. Box: 113 / 5789

Hamra - Beirut 2070 1103

KUWAIT - P.O. Box: 941 - Dasman 15460

http: //www. kalema.net

Email: kalema@kalema.net

لبنان - ص. ب. ٥٧٨٩ / ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣

الكويت - ص. ب. ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة

بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً. أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً. المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113



قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجديد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبلات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتعطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net



الكلمة الأولى

■ السيد السيستاني والدولة المدنية / محمد محفوظ ٥

دراسات وأبحاث

■ تنمية الذهنية.. العصر الغائب في مشروع التنمية في العالم العربي / د. بن أحمد قويدر - عالم فائزة... ١٦

■ ثورة الإعلام الجديد ورهانات الاستخدام الرشيد في تربية وتنشئة الأطفال.. من حتمية المواجهة إلى حتمية الملائمة / الدكتورة سامية عواج..... ٣٨

■ فعل القراءة بين إنتاج المعنى وإبداع المتلقي / الدكتور بعلي محمد ٥٦

■ الكتابة الفلسفية في الجزائر.. من الكتابة إلى النموذج / العايب حيدر ٧٥

ملف العدد: الغيرية.. الأبعاد والدلالات

■ الغيرية كرهان لتأسيس الإنسان / الدكتور العربي ميلود ١٠٢

■ صورة الآخر.. دراسة في الدال والمدلول / الدكتور مرقومة منصور ١١١

■ الصداقة والصديق عند التوحيدي / الدكتور قسول ثابت ١١٧

■ فلسفة الاغتراب بين المعنى الاشتقاقي والمفهوم الاصطلاحي / مروفل كلثوم ١٢٤

■ حضور الجسد في العالم ودلالاته / الدكتور مخلوف سيد أحم ١٣٩

رأى ونقاش

■ الإسلام والأخلاقيات الطبية «البيوتيقا» / شريف الدين بن دوبه..... ١٥٥

ندوات

■ مستقبل المجتمعات العربية.. المتغيرات والتحديات / محمد تهامي دكير ١٧٤

رسائل جامعية

■ صدام الحضارات وموقف المفكرين العرب منه.. زكي الميلاد أنموذجاً / عيسى اسضاعي ... ١٨٥

■ إصدارات حديثة / إعداد: محمد دكير..... ١٩١

ثمة علاقة دقيقة وعميقة تربط بين قدرة الإنسان على التفكير واستقلاله فيه، هي بين قيمة الحرية وممارسة مقتضياتها.. فالإنسان الذي يمتلك إمكانية التفكير المستقل هو ذلك الإنسان الذي يستطيع استعادة حرّيته وإنسانيته، ويستثمر طاقاته وإمكاناته في سبيل تكديس نهج الحرية في الواقع الإنساني.

فاستعادة الحرية لا تتحقق إلا بإرادة الإنسان وإيمانه العميق بحق الإنسان في الحرية، وأنها هي التي تحقق إنسانية الإنسان.

ومجلة الكلمة في كل أعدادها تؤمن بالحرية، وأنها هي التي تنقل الواقع الإسلامي من طور إلى آخر أكثر تطوراً وقدرةً على مواجهة كل المشاكل والتحديات.

ومواد العدد التي بين يديك -عزيزي القارئ- تساهم في تعميق وعي الإنسان بالحرية ودورها في الاستقرار والتقدم.

ومدير التحرير كتب الكلمة الأولى حول «السيد السيستاني والدولة المدنية»، إضافة إلى الدراسات والأبحاث الأخرى التي تغطي كل أبواب المجلة الثابتة.

ويحتوي هذا العدد ملفاً بعنوان: «الغيرية.. الأبعاد والدلالات».. ونشكر الدكتور العربي ميلود على بذله كل الجهود العلمية في إعداد هذا الملف الهام، كما نقدم شكرنا إلى كل الإخوة الذين ساهموا في هذا الملف الحيوي.

إضافة إلى دراسات وأبحاث أخرى توزّعت على أبواب المجلة الثابتة. ونأمل أن يكون هذا العدد إضافة نوعية لتعميق خيار الحرية في الواقع الإسلامي

والإنساني..

والله الموفق..





السيد السيستاني والدولة المدنية

محمد محفوظ

عند التأمل في مقولة (الدولة المدنية) نجد أن هذه المقولة تنطلق من حقيقة أساسية، مفادها أن جميع المواطنين -بصرف النظر عن تخصصاتهم العلمية وحيثياتهم الاجتماعية- هم على حد سواء وسواسية في تعيين مصيرهم السياسي.. فلا أحد ينوب عنهم في هذه المسألة. وبمقدار فعالية مشاركة الناس في صياغة راهنهم وتحديد مصيرهم ومستقبلهم، بالقدر ذاته تترتب حقوقهم المكتسبة.

فالجميع لهم حق المساهمة المباشرة في تعيين شكل مستقبلهم الوطني والسياسي. والاختلاف يكون بين الناس على هذا الصعيد، ليس على صعيد حقهم الأصيل في تعيين مصيرهم ومستقبلهم، وإنما في مدى فعالية الناس على هذا الصعيد؛ فالأكثر فعالية وحيوية سيحصل على حقوق مكتسبة، توفر له إنجاز ما يريد بشكل مباشر. فشرعية الدولة وفق المعنى المدني نابعة من تمثيلها لجميع آحاد المجتمع، وكلما اقتربت الدولة من أن تكون تعبيراً أميناً لجميع الحساسيات والاعتبارات بالمستوى ذاته يتحقق المفهوم المدني للدولة.

ونحسب أن هذه المسألة أكثر تعبيراً لإنجاز مفهوم الشرعية؛ فالدولة التي تكون انعكاساً لجميع الحثيات، هي أكثر شرعية من تلك الدولة التي

ليست بالضرورة تعبيراً أميناً عن إرادة الناس وخياراتهم العامة. «وعلى هذا الأساس فإن المساحة العامة هي ملك الشعب، ولا يحق لأحد أن يتصرف أو يتدخل فيها دون أخذ الإذن من الأكثرية، وكسب رضا الشعب، وإن المسؤولين في إدارة الدولة إنما هم مجرد وكلاء من قبل أفراد الشعب، ويجب عليهم العمل طبق مطالب من وكلهم»^(١).

□ المرجعية الدينية

وعلى المستوى التاريخي مَرَّ نظام المرجعية الدينية - الشيعية الإمامية، بمراحل وأطوار تاريخية عديدة، وكان لطبيعة التكوين الثقافي والسياسي والاجتماعي للمرجع الديني التأثير الأساسي على مدى قربهِ وتصديه للشأن السياسي والعام، كما أن طبيعة الظروف العامة السياسية والثقافية والاجتماعية العامة، لها التأثير في قنوات وأفكار وأولويات المرجعية الدينية.

والمجتمعات الإسلامية - الشيعية احتضنت نظريات سياسية عديدة، هي بمثابة الإطار المرجعي والنظري لممارسة المرجعية الدينية.

فنظرية ولاية الفقيه من النظريات السياسية التي آمنت بها بعض المرجعيات الدينية، والتزم بمقتضياتها النظرية والعملية هؤلاء الفقهاء.

وفي مقابل نظرية ولاية الفقيه، ثمة آراء ومقولات نظرية عديدة تتحكم بعطاءات المرجعية الدينية.

وما نودّ أن نثيره في هذا السياق هو نظرية ولاية الأمة على نفسها، أو نظرية الدولة المدنية، انطلاقاً من آراء ومقولات السيد علي الحسيني السيستاني، وهو من المرجعيات الدينية الأساسية في العصر الراهن. وفي تقدير العديد من المراقبين: فإن السيد السيستاني من خلال إدارته غير المباشرة للمسألة العراقية، ينطلق من أن العراق كشعب متنوع مذهبياً وقومياً ويحتضن أديان متنوعة، يديرها انطلاقاً من نظريته الفقهية التي تتضمن بناء دولة مدنية حاضنة وممثّلة لجميع أطراف الشعب العراقي، وأن الديمقراطية وآلياتها المختلفة هي القادرة على إدارة الحياة السياسية والإدارية للشعب العراقي.

وبالتالي فإن السيد السيستاني، يدير فقهيّاً الدولة العراقية وفق رؤية فقهية مغايرة لنظرية ولاية الفقيه، وإن الرؤية التي يتبناها السيد السيستاني في إدارة المسألة العراقية لا تستهدف بناء دولة شيعية بالمعنى الأيديولوجي، وإنما بناء دولة مدنية تشترك جميع أطراف

(١) محسن كديور، الحكومة الولائية، بيروت: دار الانتشار العربي، ص ١٩.

الشعب العراقي في تكوينها وإدارتها. وما نود التعرف عليه في هذه الدراسة، هي هذه التجربة التي تدار فقهيًا برؤية فقهية مختلفة عن رؤية ولاية الفقيه.

ولقد تمكّنت المرجعية الدينية عبر مراحلها التاريخية المتعدّدة، من القيام بأدوار تاريخية كبرى، ساهمت في حماية الاستقلال الوطني وحفظ الهوية الإسلامية للمجتمعات العربية والإسلامية، وحفظ الثغور الإسلامية أمام زحف الحركة الاستعمارية التي عملت على الهيمنة والسيطرة على العديد من الدول العربية والإسلامية.

ولقد تمكّنت المرجعية الدينية عبر تاريخها الطويل، من إفشال العديد من المخططات الاستعمارية التي كانت تستهدف أمن واستقرار البلاد العربية والإسلامية.

وفي سبيل ذلك ثمة نماذج تاريخية مرجعية نزلت إلى الميدان وثبتت مشروع المواجهة المباشرة للمخططات الاستعمارية، كما تمكّنت المرجعية الدينية من الحفاظ على الهوية الإسلامية ومنع التعدي عليها. وبكلمة نستطيع القول: إن المرجعية الدينية في أطوارها التاريخية المتعدّدة كانت هي خط الدفاع الأول عن الهوية الإسلامية وحفظ مصالح البلاد والعباد. وبفعل الدور المركزي الذي كانت تقوم به المرجعية الدينية، توجهت إليها المؤامرات الاستعمارية لتشيويه سمعتها ودورها، ولإجهاض حالة التصدي العام الذي كانت تقوم به المرجعية الدينية. وبفعل ضغوطات المستعمر ومن بعده المستبد المحلي الهائلة على المرجعية الدينية، وبفعل إخفاق بعض الخطوات والمبادرات المرجعية.. ساهم هذا الظرف بكل أبعاده في إيقاف حركة المرجعية الدينية المتصدية للشأن العام.

وبفعل الضغوطات السياسية الهائلة وتفكيك بعض عناصر القوة والتأثير لدى المرجعية الدينية، وبفعل طبيعة الاهتمام بالشأن السياسي والتصدي لشؤون الأمة من جهة ثالثة؛ فقد أصيبت الحركة المرجعية في بعض محطاتها التاريخية ببعض العطب والإحباط العميق الذي منع أو عرقل المرجعية الدينية من التصدي السياسي المباشر لشؤون الأمة.

وتراجع من جرّاء هذا الدور التاريخي الذي كانت تقوم به المرجعية الدينية.. فبين السيد محمد حسن الشيرازي، والسيد محمد سعيد الحبوبي، والشيخ الأخوند الخراساني وغيرهم من الأسماء المرجعية مسافة كبرى على مستوى الاهتمام والتصدي السياسي المباشر. وقد «لمعت في النجف الأشرف آنذاك أسماء سيظل لها دويها فترة طويلة كالسيد مهدي بحر العلوم الكبير، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، ونجله الشيخ موسى كاشف الغطاء، والشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، والشيخ مرتضى الأنصاري. ولعل من أبرز مؤشرات النمو والتطور فكرة تنظيم عمل المرجعية التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي على

يد السيد مهدي بحر العلوم الكبير، حيث أرشد الناس إلى تقليد تلميذه الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وعيّن لإقامة الصلاة الشيخ حسين نجف، وللقضاء الشيخ شريف محي الدين، وأمر السيد جواد العاملي بالتأليف.

وجاء الشيخ موسى كاشف الغطاء في القرن التاسع عشر ليؤكد هذه الخطوة وينسق أعمال المرجعية على هذا الأساس. وفي عام ١٢٣٧ هـ - ١٨٢٢ م برز تطور مهم له دلالاته بين الدولتين العثمانية ممثلة بوالي بغداد داوود باشا والدولة القاجارية ممثلة بمحمد علي بن فتح علي شاه القاجاري، ولقب إثر ذلك بـ (مصلح الدولتين) إضافة إلى لقب (سلطان العلماء) الذي أطلقته الحوزة العلمية عليه؛ لما كان له من هبة ورياسة روحية، وما حظي به من انقياد العلماء لزعامته، وبذلك تكون المرجعية قد أطلت على عالم السياسة وسجلت أول أدوارها فيه بالنسبة إلى تاريخها المعاصر»^(٢).

وبإمكاننا تكثيف التاريخ المرجعي وعطاءات المرجعية الدينية من خلال الأفكار التالية:

١. الوقوف والتصدي الشامل ضد كل المخططات الاستعمارية والاستبداد الداخلي الذي كان يستهدف الأمة في عقيدتها ومصالحها النوعية.
٢. الحفاظ عبر البرامج الثقافية والتوعوية والدينية على الهوية الإسلامية، والحوّل دون الاختراق الثقافي للمسلمين، وإعطاء الأولوية إلى الحوزة العلمية رعاية واهتماماً وتطوراً وإصلاحاً.
٣. تبني خطاب الإصلاح الديني والثقافي، والتغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي.
٤. تبني خطاب ومشروع الدولة الإسلامية، ونقد كل المشروعات السياسية الاستبدادية التي تبتعد في خياراتها وممارساتها عن خيارات الإسلام وممارساته التاريخية.

□ الدولة المدنية من الشيخ محمد حسين النائيني إلى السيد علي السيستاني

يعتبر الشيخ النائيني هو المنظر الفقهي والمدني الأبرز للحركة الدستورية في الحوزة العلمية - الشيعية؛ إذ تعتبر رسالته الفقهية المعنونة بـ (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) من أوائل الرسائل العلمية والفقهية التي أثبت فيها مشروعية الحركة الدستورية. ولو تأملنا في مواقف ورؤية السيد السيستاني مع الدولة العراقية الراهنة، التي تشكّلت بعد ٢٠٠٣م،

(٢) عبد الكريم آل نجف، من أعلام الفكر والقيادة المرجعية، بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٢٢ - ٢٣.

لوجدنا أنها آراء ومواقف تعكس قناعة السيد السيستاني ببناء دولة مدنية لكل العراقيين، بحيث تكون دولة للجميع، ويشارك الجميع فيها على قدر المساواة والكفاءة؛ لذلك فإن السيد السيستاني قبل وشجع أن تكون دولة العراق بعد سقوط الديكتاتورية هي دولة ديمقراطية تعددية ونظامها السياسي تمثيلي، ولقد عمل السيد السيستاني مع اتّصاح معالم رؤية بريمر الحاكم العسكري الأمريكي للعراق، على أن كل الخطوات الكبرى التي يتشكّل منها النظام السياسي الجديد، هي بحاجة إلى تصويت وأخذ رأي الناس فيها؛ لأنّ شرعية النظام السياسي -وفق رؤية السيد السيستاني- هي نابعة من اختيار الناس إليها، فشرعية النظام السياسي نابعة من مدى تمثيله لرأي وإرادة الناس. «لعبت المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف دوراً رئيسياً في العملية السياسية الجارية في العراق، فأُسست المرتكزات، وواكبت تحولاتها، ورعت مسيرتها، وكان لمواقفها الأثر البالغ في الحفاظ على الوحدة الوطنية، والسعي لإنجاز الاستقلال والسيادة، والعمل لإنهاء الاحتلال، من خلال الحث لإعادة بناء الدولة ومؤسساتها، على أساس الالتزام بالقانون، ومبادئ العدالة والمساواة واحترام الآخر وتفعيل المشاركة الشعبية»^(٣).

ولو تأملنا في الخطوات التي قام بها السيد السيستاني لوجدنا أنها كلها خطوات في سبيل بناء دولة مدنية، تمثيلية. ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى الخطوات العملية التي قام بها السيد السيستاني وهي:

١. حماية الممتلكات العامة للدولة، وعدم جواز التعدي على كل مؤسسات ومنشآت الدولة، وله فتاوى فقهية عديدة في هذا السياق والمعنى؛ لأنه لا يمكن أن تبني دولة بدون احترام ممتلكات هذه الدولة، لذلك وجّه السيد السيستاني كل وكلائه الشرعيين إلى أهمية العمل على صيانة وحماية الممتلكات العامة، ومؤسسات الدولة وحدها هي المعنية بالتصرف بهذه الممتلكات وإدارتها.

٢. إن الشعب العراقي بكل تعبيراته الفكرية والسياسية، هو وحده المعني في اختيار نوع النظام السياسي للعراق... وبالتالي فإن قوى الاحتلال مهما تعاضم دورها وشأنها، ليس لها حق تعيين شكل نظام الحكم في العراق. وجاء في أسئلة موجهة إلى مكتب السيد السيستاني في النجف عن ما هي رؤيتكم أي السيد السيستاني لمستقبل الحكم في العراق؟.. فكانت الإجابة: المبدأ الذي يؤكّد عليه سماحته هو أن الحكم في العراق يجب أن يكون للعراقيين بلا أي تسلّط للأجنبي، والعراقيون هم الذين لهم الحق في اختيار نوع النظام بلا

(٣) حامد الخفاف، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، دار المؤرخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٥.

تدخل للأجانب.

٣. علماء الدين وفق رؤية السيد السيستاني ليست لهم حظوة سياسية، ودعاهم إلى عدم الانشغال بالأدوار والمهام التنفيذية في الدولة.. ف«لا يصح أن يزجّ برجال الدين في الجوانب الإدارية والتنفيذية، بل ينبغي أن يقتصر دورهم على التوجيه والإرشاد والإشراف على اللجان التي تتشكّل لإدارة أمور المدينة وتوفير الأمن والخدمات العامة للأهالي»^(٤).

وفي أسئلة موجهة من صحيفة نيويورك تايمز إلى سماحة السيد السيستاني حول هل المرجعية الدينية ستطالب بموقع لها في مستقبل الحكم في العراق، كان الجواب: غير وارد^(٥). فالمرجعية الدينية ليس لها موقع سياسي خارج نطاق دورها ووظيفتها التاريخية المعلومة. ووجود نماذج مرجعية متفاوتة على هذا المستوى يعود في تقديرنا إلى طبيعة الظروف السياسية والاجتماعية القائمة، وإلى تفاوت الطاقات المتوفرة لدى كل مرجعية دينية، إلا أن هذا التفاوت في المصاديق الخارجية لا يؤسس لأدوار سياسية خارج نطاق الدور المرجعي التاريخي والمعلوم.

والدولة المدنية في ظل المجتمعات المتعدّدة والمتنوّعة، لن تتمكن من تحقيق مفهوم العدالة إلاّ عبر الحياض القانوني؛ فهي تحترم كل الأديان والمذاهب والأفكار الكبرى التي يتبنّاها الناس، دون أن تنتصر لرأي واحد أو فكرة واحدة. وهذا -بطبيعة الحال- لا يعني أن الدولة المدنية بلا موقف أو رؤية من تطورات وتحولات العالم، وإنما يعني أن مواقف ورؤى الدولة المدنية من تحولات وتطورات العالم، نابعة من خيارات الدولة المدنية وقوانينها الأساسية والمصالح العليا لشعب الدولة المدنية.

□ الدولة المدنية وصناعة المستقبل

يبدو من مختلف المعطيات والحقائق الجيوسياسية، أن المنطقة لن تتمكن من الاستقرار السياسي العميق إلاّ بتفكيك الدولة الاستبدادية المهيمنة على كل شيء؛ لأن تفكيك هذه الدولة هو الذي يفتح المجال واسعاً، للتحكم بالراهن والمستقبل.. ولقد أبانت كل الأحداث والتطورات أن الدول الديكتاتورية هي المسؤولة عن تجويف كل الإمكانيات والقدرات، كما أنها هي العقبة الفعلية التي تمنع التقدم والتحرّر من كل العراقيل والمعوقات التي تمنع السيطرة على أسباب التطور والتقدم. فالدولة المستبدّة والمتغوّلة على

(٤) حامد الخفاف، مصدر سابق، ص ١٢.

(٥) حامد الخفاف، مصدر سابق، ص ١٧.

شعبها والمهيمنة على كل مقدراته، هي المشكلة الحقيقية التي تمنع التقدم وصناعة المستقبل بما يرضى به أبناء الشعب.

لذلك فإن الخطوة الأولى في مشروع التقدم، هو تفكيك الدولة الظالمة المستبدة والمسيطرة على كل القدرات والامكانات.

وفي تقديرنا أن الرؤية التي يتبنّاها السيد السيستاني في ضرورة بناء دولة مدنية - تمثيلية - ديمقراطية، هي البداية الفعلية لامتلاك أسباب التقدم والتطور في مجتمعاتنا، وذلك للاعتبارات التالية:

١. إن قوة الدولة وصلابتها الحقيقية نابعة بالدرجة الأولى من التفاف الناس عليها وتمثيلها لقوى الناس المختلفة. ويبدو من مختلف الوقائع أن الدولة المدنية التي تمثل جميع الحساسيات والاعتبارات هي القادرة على صياغة المجتمع على أسس أكثر عدالة وحرية، وهذا ما تحتاجه مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ولعلنا لا نجانب الصواب حين نقول: إن قدرة النخب السياسية والاجتماعية والدينية في العراق على بناء دولة مدنية، هي القادرة على إنهاء كل المشاكل التي تعاني منها الساحة العراقية.

فالدولة ليست مزرعة لنخبة أو فئة أو شريحة أو طائفة، والتعاطي مع الدولة بوصفها مزرعة، هو السبب العميق لفشل النخبة السياسية في العراق، ولا علاج إلا بتغيير البنية السياسية والثقافية.. التغيير الذي لا يؤسس للفوضى، كما لا يعيد صناعة المعادلة القائمة بحيث تسيطر الدولة على كل المقدرات والطاقات.

٢. إن الدولة المدنية في حقيقتها وجوهرها، تقف بالضد من دولة الرأي الواحد والزعيم الواحد.

وأغلب مشاكل العراق الحديثة، تعود في جوهرها إلى البعد التاريخي، حيث الدولة العراقية التي هيمنت على العراق عقود طويلة، هي دولة الزعيم الأوح الذي يسيطر على كل شيء في الدولة. والتحرر من شكل هذه الدولة بدون التحرر من بنيتها، يعيد إحياء المشكلة ذاتها مع تعيير عميق في الشريحة أو الطبقة التي تتحكم بالدولة.

وهذا بطبيعة الحال، لا يؤسس إلى حالة صحية في الاجتماع السياسي العراقي.

لذلك فإن بناء الدولة المدنية في العراق يتطلب الالتزام بقيم الحرية والتعددية، بحيث تكون الدولة لجميع المواطنين.. والوصول إلى هذا المستوى يتطلب:

١. التحرّر من ثقافة الشعارات الفضفاضة، التي لا تغيّر من الواقع شيئاً. والعراق لا يحتاج إلى شعارات أيديولوجية كبرى، وإنما يحتاج إلى أعمال عظيمة وكبرى في كل الحقول والمجالات.

٢. بناء حقائق المشهد السياسي على أسس التنافس السياسي، وليس الطائفي أو القومي؛ لذلك فثمة حاجة لبناء أحزاب سياسية وطنية بعيداً عن الانقسام الطائفي والقومي، فالتحرر من الانقسامات الطائفية والقومية في العراق يقرب المشهد العراقي من بناء دولة، ليست مزرعة لأحد من المكونات أو القوى السياسية، ويصوغ الواقع العراقي على أسس أكثر صلابة وقدرة على الاستمرار.

٣. إن المجتمعات المتنوعة والمتعددة، بحاجة إلى دولة حاضنة لجميع حقائق التنوع الموجودة في المجتمع. وفي تقديرنا، إن العراق بوصفه مجتمعاً متنوعاً، هو بحاجة إلى دولة متعالية على انقسامات المجتمع، دون الاستعلاء على المجتمع، وهذه الدولة هي الدولة المدنية التي تنطلق من مبادئ وأسس يقبلها الجميع وفي الوقت ذاته قادرة على احترام كل الحساسيات والاعتبارات.

وهذا لن يتم إلا في ظل دولة مدنية، تمثيلية، ديمقراطية، وأية دولة أخرى ستكون بطريقة أو أخرى طاردة لبعض الشرائح والمكونات.

فعدالة الدولة في العراق اليوم، مرهونة مع قدرة العراقيين، على بناء دولة مدنية، محايدة تجاه عقائد كل المواطنين، ومعبرة عن احترام عميق لعقائد الجميع أيضاً.

ودون ذلك سيبقى العراق يعاني الكثير من الولايات. والشراسة السياسية في العراق مرهونة إلى حد بعيد إلى طبيعة الدولة والنظام السياسي والإداري فيها.

ويبدو وبفعل حالة الانقسام الطائفي والقومي في العراق، ووجود تنوّعات مع طموحات سياسية مختلفة، لن يستقر وضع العراق إلا بدولة لجميع العراقيين. ولا دولة لجميع العراقيين إلا الدولة المدنية.

والوصول إلى بناء دولة مدنية في العراق، ليس مستحيلاً وإنما هو بحاجة إلى ثقافة سياسية جديدة في العراق تُعلي من شأن القيم المدنية دون الافتئات على القيم الدينية.

وبحاجة إلى حوامل بشرية، تسعى لتبني خيار الدولة المدنية بوصفها هي خشبة الخلاص لكل العراقيين.

□ الهوية الوطنية العراقية وخطر نظام المحاصصة

في كل الحقب والأحوال التي مرّت على الشعب العراقي، ثمة اعتزاز عميق لدى كل مواطن عراقي بهويته العراقية. قد يختلفون في السياسة والرياضة والمواقف الخارجية، إلا أن جميع العراقيين يعتزّون بعراقيتهم، ويتغنون بمساحة العراق كلها بدون زيادة أو نقصان. فالهوية العراقية عميقة لدى الإنسان العراقي، والاعتزاز بالعراق عميق وراسخ لدى جميع العراقيين.

أقول: إن أغلب الأنظمة السياسية التي حكمت العراق بنسب متفاوتة، ليست مقبولة لدى كل العراقيين، إلا أن رفضهم أو عدم قبولهم لنظام الحكم في بلادهم، لم يقلل لدى الشعب العراقي مستوى اعتزازهم بالعراق والهوية الوطنية.

وقد ينقسم الشعب العراقي في موقفه تجاه نظام الحكم، إلا أنهم جميعاً يعتزون بهويتهم الوطنية ويتسابقون بعضهم مع بعض في إبراز مدى تمسّكهم بالعراق كله، ولم يسجل التاريخ أن بعضهم عبّر عن رفضه للعراق وهويته الوطنية والعربية. وأخطاء السياسة على العراقيين لم تتحوّل إلى رفض لهويتهم الوطنية، بل في زمن الأزمات والمشاكل الضاغطة عليهم ازدادوا تمسّكاً بالعراق وعبّروا عن حبهم اللامحدود للعراق تاريخاً وثقافةً ووقائع اجتماعية ووطنية؛ لذلك فإن الهوية الوطنية لدى كل مكونات الشعب العراقي راسخة وعميقة، وثمة تعابير عديدة يبدعها المواطن العراقي للتعبير عن تمسّكه واعتزازه بهويته الوطنية. وفي تقديرنا، إن عدم ضمور الهوية الوطنية العراقية يعود إلى تمسّك كل العراقيين بهذه الهوية، وفصل هذه الهوية عن شكل وطبيعة النظام السياسي.

فالرأي والموقف يكون من النظام السياسي دون أن يتعداه إلى الوطن وهويته الجامعة لكل العراقيين. وحين التأمل في التجارب السياسية العديدة التي مرّت على الشعب العراقي، ندرك أن الاعتزاز العميق بالهوية الوطنية العراقية ساهم في وحدة العراق، وساهم في ضمور كل النزعات التقسيمية في العراق. ووجود مشكل كردي في العراق لا يساوي أن ثمة نزعة تقسيمية عميقة لدى المكون الكردي العراقي، فحتى الأكراد الذين تعرّضوا إلى مشاكل وأزمات عديدة من أنظمة الحكم في بغداد، إلا أنهم جميعاً يعتزون بعراقيتهم ويعبرون عن هذا الاعتزاز بوسائلهم الخاصة والاجتماعية. وبرز هذه النزعة الانشاققية لديهم الآن يعود إلى عوامل سياسية وتحولات اجتماعية ساهمت في بروز هذه النزعة للحفاظ على مصالحهم ومكاسبهم القومية. ومع نزوح هذه النزعة لديهم في هذه الحقبة من الزمن، إلا أنني لا زلت على قناعة عميقة أن إصلاح أوضاع بغداد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سيساهم في

تخلي المكون الكردي عن قبول الانفصال عن العراق.

وهذا بطبيعة الحال يعود إلى نظام الحكم الحالي في بغداد، هل يتمكن من بناء نظام سياسي واقتصادي وأمني أقرب إلى العدالة واستيعاب كل المكونات العراقية؟.. أحسب أن هذه المنجزات المنتظرة من النظام السياسي العراقي الحالي، هي القادرة على إماتة كل النزعات الانشقاقية لدى كل مكونات وتعبيرات العراق، ووجود أحزاب وكتل كردية تتبنى هذا الخيار، لا يعني بأي حال من الأحوال أن الشعب الكردي العراقي تخلى عن عراقيته أو يعمل للانفصال والانشقاق عن الوحدة الوطنية العراقية؛ لذلك فإننا نجد أن أغلب الشعب الكردي يعرف اللغة العربية ويعبر بها عن كل طموحاته وتطلعاته، وبعضهم أبدع شعراً وأدباً وكتابةً باللغة العربية.

وعليه فإن الذي ساهم ويساهم في تخريب الهوية الوطنية العراقية، هو طبيعة وبنية الأنظمة السياسية التي حكمت العراق في العصر الحديث، حيث إن هذه الأنظمة السياسية لم تكن على مستوى بنيتها الداخلية وإجراءاتها السياسية والأمنية والإدارية بمستوى الهوية العراقية الجامعة؛ لذلك فإن أغلب الأنظمة السياسية العراقية ساهمت بطريقة أو أخرى في إضعاف الهوية الوطنية العراقية، وإنتاج مشاكل سياسية ومجتمعية تساهم في إضعاف الهوية الوطنية العراقية، إلا أن الشعب العراقي بكل مكوناته وأطيافه وقف بالمرصاد ضد كل محاولة لتخريب الهوية الوطنية العراقية. وتمسك الشعب العراقي إلى الآن بهويته الوطنية لا زال عميقاً ومصدر اعتزاز لدى كل المكونات.

ومن المؤكد على هذا المستوى أن نظام المحاصصة الطائفية في العراق، يساهم في تخريب الهوية الوطنية الجامعة، وإن استمرار هذا النظام قد يؤدي إلى نتائج سلبية على مستوى التكوين الوطني العراقي؛ لذلك فإن رفض نظام المحاصصة الطائفية في العراق، هو ينسجم مع الهوية الوطنية العراقية، والإسراع في إنهاء هذا النظام هو الذي سيخلص العراق من مشروع بقفازات ناعمة يستهدف تقويض الوحدة الوطنية العراقية. ولا ريب في أن أي جهد يبذل لتقويض الهوية الوطنية العراقية هو يخدم تفجير مجتمعات دول المشرق العربي من الداخل عبر تضخيم هوياته الفرعية، بحيث لا تكون هذه الهويات الفرعية منسجمة مع بعضها، وهذه الحالة بكل متوالياتها هي الخطوة الأولى في مشروع التقسيم والتشطي الذي ينتظر كل دول المشرق العربي.

ورفض نظام المحاصصة هو أيضاً الخطوة الأولى في مشروع إفشال كل المخططات التي تستهدف تمزيق العراق وأي بلد عربي مشرقى آخر.

وإننا نعتقد وبعمق أن الشيعة في العراق لا يربحون أي شيء من نظام المحاصصة. كما أن السنة في العراق كمكوّن أصيل من مكونات الشعب العراقي لا يربح أي شيء من نظام المحاصصة.

وعلى الجميع أن يدرك هذه الحقيقة، ويعمل وفق إمكانياته وممكناته لإفشال خيار التقسيم للعراق.

ولعل الحقيقة الكبرى التي تساهم في إفشال هذه المخططات هي الهوية الوطنية الجامعة التي يعتز بها كل مواطن عراقي. وقد صمد الجميع في التمسك بهذه الهوية الوطنية، ولن يخضعوا لكل المحاولات التي تستهدف التفريط في الوحدة الوطنية العراقية. فلا خيار فعلياً أمام العراقيين إلا التمسك بعراقيتهم والاعتزاز بها، وبناء نظام سياسي تعددي - تشاركي - ديمقراطي.



تنمية الذهنية..

العنصر الغائب في مشروع التنمية في العالم العربي

الدكتور بن أحمد قويدر*

عالم فائزة**

□ تمهيد

يعتبر مفهوم الذهنية من المواضيع المهمة والعميقة في الدراسات الإنسانية، لأنها قليلة بالنظر إلى حجم ما يمثله هذا المفهوم من أثر ووظيفة في دينامية العلاقة بين العالم الداخلي والعالم الخارجي للإنسان، وكيف أنه يصيغ لنا صورة متكاملة عن وجودنا، ومجالات حركتنا وسكناتنا، وكيف يتطور ذلك فينا، وكيف له أن يحقق لنا الشروط التي من أهمها قيمة القيم، التي تنتج عنها العديد من السلوكات والاتجاهات والاعتقادات.

لذلك ركزت الأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي على البيئة التي نعيش فيها، حيث استلهمت ذلك الوصف وفق النظرة الأحادية (التطورية)، التي استأثرت بالأنموذج الغربي وأسقطت سجلاته أي ذهنيته على ذهنيات أخرى مختلفة عنها.

* أستاذ محاضر جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم - الجزائر.

** استاذة مساعدة جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم - الجزائر.

العديد من الحقائق التي أكدت الدراسات الأثنوغرافية للملنفوسكي عندما يحدد الإطار العلمي لنظرية الثقافة تؤكد علاقة هوية الشعوب بذهنيتها التي صاغت واقعها وآفاقها بين الطبيعة والثقافة.

من ضمن الباحثين في هذا المجال ليفي بريال Levy Brühl^(١) (١٩٢٧)، وهانري فالون Henri wallon، مروراً بجان بياجي Jean Piaget، ووصولاً إلى الأنثروبولوجيا البنيوية مع كلود ليفي سترانس Claude Lévi-Strauss (١٩٠٨-٢٠٠٩) أن بين هذا الأخير خاصية الاختلاف بين منطق الحضارة ومنطق البداوة مبيناً أن «التفكير المتوحش يعتبر منطقياً بالمعنى نفسه وبالطريقة نفسها التي نحن عليها، عندما تكون مدعوة إلى معرفة العالم، أن تعترف بملكيتها الفيزيائية والدلالية. عندما يتبدد سوء الفهم لا يعني أنه غير صحيح، عكس ما قال به بروهيل هذه الذهنية موجودة بطرق العقل، وليس بالعاطفة بمساعدة التميز والمعارضة وليس بالخلط والمشاركة»^(٢).

بمعنى أن هذه الشعوب لا تفتقد إلى منطق، وإنما البيئة التي وجدت فيها اقتضت المحافظة على الأمن الغذائي، والحماية من الافتراض، ومن الظروف الطبيعية المتوحشة.

١ - الذهنية ومشروع التنمية

عندما يتعلق البحث في الذهنية كمشروع للتنمية، يصبح ذلك معقداً لما يتصف به هذا المفهوم من متغيرات يصعب ضبطها، ومن هنا ندرك لماذا بقيت هذه البنية في طور الإنجاز. ما يهنا هو كيف لنا أن نحدد هذا المفهوم من حيث إنه قابل للتطور، وبإمكانه رفع التحدي لتطوير قيمة الإنسان من خلال إبداعاته وقدراته، ومشروع الاختلاف هنا هو اختلاف نمط التفكير، أنماط تصور العالم، قيمة القيم والسلوكات، قيمة الحاضر والماضي والمستقبل، قيمة الفكر والواقع.

كلها مفاهيم تحتويها الذهنية لتجعل منها أسساً في غاية الأهمية من أجل التنمية والتطوير، ينبغي التركيز عليها من حيث المنهج ومن حيث الإمكانيات المادية والمعنوية، لأننا فعلاً بحاجة إلى إنسان ناضج نضج القيم المعطلة في ذاته.

(1) Levi Brühl, L'âme primitive, Paris, Alcan, 1927 (Quadrige /PUF, 1996).

(2) André Régner, De la théorie des groupes à la pensée sauvage P213. Régner André. De la théorie des groupes à la Pensée sauvage. In: L'Homme et la société, N. 7, 1968. Numéro spécial 150° anniversaire de la mort de Karl Marx. pp. 201213-.http://www.persee.fr/docAsPDF/homso_00181968_4306-_num_7_1_1111.pdf

يحدد أي مشروع تنموي بناءً على الموارد المادية والبشرية التي توكل لها كل مراحل الإنجاز منذ بدايته كفكرة إلى نهايته كمشروع منجز. لذلك حاولنا أن نبين أن أي مشروع تنموي خارج إطار تنمية الذهن هو مشروع يحتاج إلى إعادة النظر، لأنه لم يضبط الاستعدادات ولم يحترم الكفاءات، ولم يهيئ لديهم الوعي كحس مشترك، بمعنى أنه بعيد عن واقع التنمية الحقيقية.

لماذا الذهنية؟

في البداية، كلمة ذهنية لغة: مستمدة من كلمة «ذهن»، والتي تعني الفهم والعقل^(٣). وهي مشابهة لكلمة Mental في اللغة الفرنسية فقد جاء في قاموس Robert Historique الذي استعمل المفهوم بمصطلح الذهنية mentalité سنة ١٨٤٢ لأول مرة من طرف للدلالة على «حالة جودة كل ما هو ذهني»، ويقصد بها الأفكار ذات القيمة من حيث التطوير في مختلف المجالات Radonvilliers^(٤).

والكلمة «مستمدة من كلمة Mentalis اليونانية التي تعني النفس L'âme وتعني L'intellect الذي هو الذكاء (القدرة العقلية) وهي مبدأ مفكرة وتنشيط تثقيفي»^(٥).

وقد جاء في اصطلاح القدماء أنها قوة النفس المعدة لاكتساب العلوم التصورية، لكن من الملاحظ أننا نجد أنفسنا أمام مفارقة دلالية ولغوية بين «الذهن» و«العقل»؛ فالعقل يتميز بالكلية وملكية المبادئ وإدراك مطلق للأشياء (نظري مجرد)، أما الذهن فمملكة القواعد نطلقه على الأمور التجريبية وهو إدراك جزئي (عملي)^(٦).

فالعديد من الدراسات تستعمل كلا المفهومين بالمعنى نفسه، إلا أن منها ما يفرق بينهما من حيث طبيعة المدركات الملموسة والمجردة، ومنها ما يعتبر أن الذهن خاص بالتصور، والعقل خاص بالأحكام، فشوبنهاور يرى أن الذهن «ملكة ربط التصورات الحدسية بمبدأ السبب الكافي، أما العقل فهو قوة معدة لاكتساب التصورات المجزأة وترتيبها وجمعها في الأحكام والاستدلالات»^(٧).

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، سنة ١٩٩٤م، ج ١ ص ٥٩٤.

(4) Albert Dauzat et coll 1964. Nouveau dictionnaire étymologique et historique librairie Larousse paris p458.

(5) Alain Rey, Deux tom- Le Robert Dictionnaire Historique de la Langue Francaise- N° ed 1992, p1223.

(٦) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٣٤٥.

(٧) المرجع نفسه، ص ٣٤٥.

فالذهنية هي بناء محدد لسيرورة العمليات العقلية التي تستند إلى كل ما هو ملموس وما هو مجرد، والعقل هو وظيفة الذهنية من المدركات والعمليات التي تقتضي التحليل، فهي في الأخير جملة ما وصل إليه العقل من ملكات كامنة تستدعيها المواقف كلها حضرت.

٢- الذهنية في الفكر العربي

بما أننا نريد أن نعمل على تطوير نضج ذهنتنا هذه في عالمنا العربي، أي إننا نحاول تحديد خصائص تلك القيم التي تميزها وتحركها، فإننا مدعوون إلى معرفة هذا المفهوم الذي حظي بالدراسة في الثقافة العربية الإسلامية، مثلما ذهب إليه كل من ابن خلدون، ابن حزم، أبو حامد الغزالي، والمعاصرون أمثال الجابري، والعروي، ومطاع الصفدي.

فقد ذهب أبو حامد الغزالي إلى اعتبار «أن العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة»، ملكة متأصلة في كينونة الذات، أما ابن حزم فقال بأنه «قوة أفرد الله بها النفس، تميز بها جميع الموجودات على مراتبها، وشاهد على ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وينفي عنها ما ليس فيها، وهذا التمييز هو أحد إدراك العقل الذي لا إدراك غيره». فهي قدرة التمييز بين الموجودات وغير الموجودات.

وذهب ابن خلدون إلى اعتبار أن العقل «هو مشخص ومحدد بالممارسة، والتشخيص يحصل للنفس الانتقال من الدلالة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي تكتسبه العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من العقل تكون زيادة عقل»^(٨).

كما اعتبر ابن خلدون أن العقل لا يورث ولا يكتشف إلا بالتجربة المتجددة، وعقل الفرد هو حصيلة تجربة جماعية تتلخص في عقلية العقل، إذن فإن «عقول كل واحد مرتبط بسلوك جماعي، فنجد أن ابن خلدون يجري نوعاً من المطابقة تكاد تكون تامة بين نمذجة العقل وهو مورفولوجيا المجتمع أي سوسيولوجيا العقل»^(٩).

من خلال هذه التحديدات نُبقي على الذهنية بأنها ملكة تتعامل مع المعرفة الفردية والجماعية، تطور من خلالها معاشها، وتحافظ على وجودها وهويتها.

لكن يحدث أن نقف قليلاً مع ذواتنا متسائلين: كيف لهذا الواقع الذي أصبح مشروع هيمنة من الآخر الذي يدير ذهنتنا، من خلال تلك الثقافة التي شوشت لنا أفكارنا ومعتقداتنا؛ لأنها لم تكن صلبة بما يسمح لها بالمقاومة، إلى درجة أنها أصبحت ذهنية غير

(٨) نفس المرجع، ٣٤٥.

(٩) عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص ١٥٣.

مستقرة على مرفأ ومنفصمة بين قيمة الأفكار وقيمة الواقع الذي أصبح واقعاً غير مؤهل ليستجيب لتلك الأفكار التي لا تنسجم مع متطلباته.

يقول حميد محمد: «إن الحديث عن الذهنية العربية ومكوناتها وسماتها وآلياتها ونتائجها، هو حديث ذو أولوية وضرورة؛ لأن أي حديث عن الفرد والجماعة والطبقة والمجتمع والنظم المعرفية، هو حديث تالٍ للحديث عن الذهنية، والحديث عن التطوير والنهوض والاشتقاق والابتكار والممارسة (الأهم والمجتمعات الأخرى) والتجاوز والتأخر والتقدم والتراجع».

ويضيف: «إن الذهنية كتاب مدون من ثلاث مدونات؛ مدونة الماضي: باعتبارها أفعلاً وأحداثاً وحادثات حدثت وانتهت، مدونة الحاضر: بوصفه الإنجاز الذي يحققه الفرد والجماعة والمجتمع، مدونة المستقبل: بوصفه خطة عمل أبصرت الحاضر ووعت الماضي فاستفادت من دروسه وتجاربه»^(١٠).

٣- مقومات الذهنية في فهم التطوير

التطوير بُعدٌ استراتيجي ضمن برنامج الذهنية، لأنها تتمتع بمجموعة من الخصائص التي تدعونا إلى التركيز على هذه المقومات، وهي:

١- أنها مشتركة بين عناصر ذات ثقافية، فالجماعة بالضرورة هي مجموعة أشخاص لهم ذهنية متماثلة.

٢- الذهنية هي الرابط الأساسي الذي له مقاومة خارجية، والذي يربط الأفراد بجماعتهم وهي غير متغيرة.

٣- هي العنصر الأساسي الأكثر مقاومة في الأنا^(١١).

٤- هي مكثفة داخل الحياة الاجتماعية متموضعة بين العالم الخارجي (الفضاء الخارجي) والداخلي (النحن). مثلها في ذلك مثل الموشور Prisme. يقول إيمانويل كانط E. Kant: «فهي الشكل الأول لمعرفتين، فهي المحدد بشكل واسع لإدراكاتنا، فمن خلالها تمر كل إدراكاتنا الداخلة إلى الذات، وكل الإنجازات الناتجة عن الأنا»^(١٢).

ومن وجهة ظاهرية نستطيع أن نستكشف أن هناك علاقة وطيدة بين الذهنية

(١٠) حسن حميد، الذهنية العربية مقارنة معرفية، ص ١٧.

(11) Ibid Alex Mucchielli – Les mentalités- p 31.

(12) Alex Mucchielli.1984. Les mentalités – Edition Paris p 32.

وتنظيمها الفيزيقي.

٥- وجود إطار عام للذهنية، حيث يحدد كونها عالمية، معنوية، تعبر عن نفسها بواسطة وسائل وأدوات مختلفة:

أ) كونية **Cosmologie**: عبارة عن آلية اتصال الإنسان بعالمه الخارجي، وبذلك فهو يحتاج إلى مجموعة من المعارف تكون بالمرّة تجريبية، استنباطية، جدلية، تأويلية، هذه المعارف تكون لها سمة مميزة تتمثل بها العالم^(١٣).

ب) معنوية **Moral**: عبارة عن مجموعة المعتقدات التي تتحكم في العلاقات الإنسانية فيما بينها. فبالمرجعية إلى الاعتقادات الذهنية نحكم على الأفعال وننتهي للمستقبل وكذا على التجربة الحالية النسبية، فالمعنى هو أكبر ثباتاً من الكونية، فكل ديانة مثلاً تحمل مبادئ معنوية التي نجد فيها عمقها وتفسيرها. يقول هوفولنج H. Hooffoling: «هي اعتقاد في ديمومة القيم»^(١٤). كما نجد إيدجار موران Edgard Morin يقول: «كل ديانة فردية أو جماعية معاشة تشكل ذهنية»^(١٥).

ج) التقنيات **Les Techniques**: كل حضارة تعتمد في وجودها على المادة كي تحافظ على بقائها، فهي مرتبطة أساساً ونسبياً بالكوسمولوجية (الكون) فتحقق بذلك روابط بين الكوني والتقني، وكذا المعاني المتوخاة من ذلك، فهي متشابهة، مثلاً عندما ندرس حركة نشأة السحر كما قام بذلك جيمس فرايزر J. Fraiser معتبراً أن السحر بالنسبة للشعوب البدائية ممثلاً للعلم في العصر الحديث^(١٦). فدراسة السحر تقتضي دراسة الآليات والمواد المستخدمة في العمل، والشيء نفسه بالنسبة للعالم التقني، فهو يحتاج إلى تقنية تحدد له تجاربه، وملاحظاته، تميزه عن غيره من الممارسين.

٤- دراسة الذهنية في علم النفس الاجتماعي

البعد النفسي مطلوب لصياغة حقيقية لسيرورات الذهنية من حيث البناء والوظيفة، لذلك تم تناول هذا المفهوم في علم النفس الاجتماعي لما يتمتع به من خاصية المركز في السلوك والاتجاهات والآراء وتحديد القيم، وتمت مناقشته بما يحدد مؤشرات بروزه أو انزواءه.

(13) Ibid Gaston Bouthoul, les mentalités p 36 - 37.

(14) Ibid p 41.

(15) Ibid. Louis Gardet – Les hommes de L'Islam - p 20.

(16) Ibid. Moscovici Serge – Psychologie sociale – p 211.

نجد ذلك مجسداً من خلال التعاريف التالية، وكلها مفاهيم تأخذ بعين الاعتبار الإطار العام للذهنية، منها: البنية، النسق، الاستعداد، الحركية (الدينامية).

بداية مع ألكس ميكيلي Mucchielli Alex حيث اعتبر أن الذهنية بمثابة: «مجموعة السلوكات والقيم والاتجاهات التي تكون بنية ذهنية، من خلالها تتحدد الأفكار والسلوكات لأفراد المجتمع قيد الدراسة»^(١٧).

فهو مصدر السلوكات والتوجهات التي تحدد نمط التفكير والتصور، بحيث تصبح عندما تتأسس على بناء فعال، عبارة عن مجموعة من المبادئ والقيم الراسخة في منطق الترابط الاجتماعي، ذلك ما ذهب إليه سميل تايسر Symil Tyser معتقداً أن «الذهنية هي مجموعة مكونة لنسق من المبادئ من خلالها يمكن أن نأخذ مجموع التوجهات النمطية لمجموعة أو أفراد، هذه المبادئ هي المعتقدات، القيم والمعايير، فهي قواعد منطق الجماعة أو الفرد»^(١٨).

من الملاحظ أن الذهنية أصبحت قاعدة جوهرية لكل سلوك فردي أو جماعي، وقد أخذت مفهوم آخر باعتبارها «مجموعة الاستعدادات السيكلوجية التي ترتبط بنظام من القيم، التي تعطي لنا تصوراً للعالم أو معاني للأشياء في الكون تحدد اتجاهنا، وملاحظاتنا، تحدد سلوكياتنا»^(١٩).

في هذا السياق أصبحت أكثر عمقاً، عندما أصبح ينظر إليها على أنها ملكة أو استعداد سيكلوجي، يحدد جملة المعاني والسلوكات التي تحقق التوافق والانسجام بين الفرد والواقع والجماعة التي ينتمي إليها.

وجاء في مقال لكلود تيشي Claude de Tychey في مجلة علم النفس Bulletin psychologie أنها باعتبارها «سيرورة من خلالها تبرز أهمية شيء ما، يتم أيضاً من خلالها التركيز على حجم من المبادئ والمعتقدات والمعارف، تكون مستقرة نوعاً ما، والتي يمكن أن تكون حاضرة في كل زمن، فهي التي تشكل عمق الذهنية»^(٢٠).

ولها وظيفة تقييم الأشياء والأفكار ومختلف العلاقات التي تربط بينها، أما من خلال تجارب شخصية أو معارف حديثة، وهذا يبين تلك العلاقة مع الواقع كنمط ملترزم بما يقدمه

(17) Ibid. Alex Mucchielli p 08- 09 - 10.

(18) Ibid. p 08.

(19) Ibid p 08.

(20) Claude de Tychey 2000- La mentalisation – Bulletin de psychologie N° 448 T.534/ Juillet Août p 13.

لنا الواقع أو ما نسقط عليه نحن ما نتصور أنه الواقع، ومن هنا تبدأ درجة النضج في التعامل مع قيمة ما يقدمه لنا الواقع.

٥- الذهنية كموضوع في الأنثروبولوجيا؟

لما كانت الأنثروبولوجيا كما عرفها كلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss: تركز على «معرفة شاملة للإنسان، تمس ذاته في كل وجوده التاريخي والجغرافي، مستمدة من معرفة قابلة للتطبيق»^(٢١)، فبالنسبة ليفي كان همه الوحيد الوصول إلى «اكتشاف القوانين العالمية للذهنية الإنسانية في مختلف الثقافات المعروفة في الأنثروبولوجيا»^(٢٢) يلتزم فرانسوا لابلانتين François Laplantine بتلك المركزية الغربية في تحديد مفهوم الأنثروبولوجيا على أنها: «دراسة الشعوب المغايرة للشعوب الأوروبية»^(٢٣).

رغم أن أصل الكلمة مستمد من Anthropos التي تعني «الإنسان» و Logos تعني علم، أي علم الإنسان، كحقل علمي جديد لملاحظة الاختلافات التي أدت إلى أحكام ذاتية، أدت فيما بعد إلى جملة من الاستعمارات بدعوى إخراج هذه الشعوب من البدائية التي يعيشونها إلى الحداثة والتطور، حيث ركزت على فهم السيرورات الذهنية غير المنطقية أو غير العلمية لتصف الذهنية البدائية على أنها طفلية، خاصة في دراسات ليفي بريال عندما فرق بين الذهنية الأوروبية على أنها علمية ومنطقية والأخرى ما قبل المنطقية.

الذهنية المرجعية بالنسبة للفرد كمثالة مع مفهوم الفلسفة في علاقة الإنسان بالعالم، فنجد أن الفلسفة تقوم بالإجابة عن استفهامات الوجود كممارسة عقلية حول الإدراكات العقلية ويحولها إلى معرفة، تفيده في الارتقاء، فهي تقوم بتحديد رؤى للعالم، تتميز بقوانين معرفية، ينتابها المنطق والجدل والاستدلال العقلي، من خلالها يتم تفسير الوجود وتبرير الأفعال^(٢٤).

فالذهنية بمثابة الوعاء المعرفي المشكل من نسق من المبادئ التي بدورها تعمل على تحرير الفعل المعرفي من شكله النظري والمجرد إلى شكله العملي، ليتم الاستفادة منه في

(21) Sélim ABOU (1928-) l'anthropologie structurelle de Claude Lévi-Strauss, http://classiques.uqac.ca/contemporains/abou_selim/Levi_strauss/Levi_strauss.pdf

(22) Marshall Sahlins l'anthropologie de levi-Strauss, Numéro 20 - septembre 2010 <http://www.ethnographiques.org/2010/Sahlins>

(23) François Laplantine 1988— L'anthropologie – P.U.F. ed . p 20.

(24) Alex Mucchielli 1984— Les mentalités- Edition Paris p11.

عملية التكيف، حيث تتحرر مجمل المبادئ الداخلية، المكونة لاستعدادات الفرد من خلال توجيه سلوكاته نحو أهداف نفعية، يتم من خلالها بناء طموحاته الخاصة بمنظومته الإثنية.

هذا ما حدده جيروم برينار Jérôme Bruner بقوله إن: «تطور الإنسان قد وضع الحدود عندما أصبحت الثقافة العامل الأساسي الذي يعطي شكل العقل الذي يعيش في رحمها. ذلك من خلال النسق الثقافي الاجتماعي بتطور الفرد، وبواسطة التنشئة الاجتماعية والتربية واللغة تتكون ذهنيته ومحتوياته ومعاينته للعالم الخارجي، ومن هنا يصاب بالمرض، ومن هنا يكون بحاجة إلى العلاج، العلاج المادي وغير المادي»⁽²⁵⁾.

لقد عمل الباحثون في حقل الأنثروبولوجيا إلى التفريق بين الذهنية البدائية والذهنية الحديثة، وبتصنيفها وفق مقومات طبيعية وثقافية، فمن مقوماتها الطبيعية أنها ضرورية في إدراك العالم الخارجي، وإعطاء انطباعات توازي في ذاتها السيرورات النفسية والعقلية المصاحبة لهذه العملية، وتتحدد وفق هذه التركيبة مكانة الفرد وديناميته داخل المنظومة التي ينتمي إليها.

أما من الناحية الثقافية فتتحدد من خلال جملة الإنتاجات، وحصيلة التفاعل واستيعاب تحديات الطبيعة، ليتم توظيفها في حياة الفرد والجماعة التي ينتمي إليها، ومن خلال ذلك تتحدد رؤيته للعالم المتميز عن الآخر، من خلال الخصائص والمميزات التي تفرقه عنه وتجمعه معه من حيث هو إنسان.

وتبين الدراسات النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية في هذا المجال، أن الذهنية بنية خاصة، تحدد مختلف الخصائص التي تميز حضارة عن أخرى بما يحقق وجودها في عالمه المميز، مركزين في ذلك على:

١- المحيط أي البيئة الطبيعية، والتي تشكل المادة الأولى المتمثلة في الفضاء البيئي الذي يوجد فيه الفرد وينمو داخله.

٢- التقنية أو الوسيلة الإنتاجية لعلاقة الإنسان مع الطبيعة، وهذه الوسيلة أو الآلية التي تحقق التكيف والتفاعل، قصد التكيف والمعرفة والاعتماد على النفس من أجل التواصل وتحقيق الذات والشعور بالوجود.

٣- خصائص البنية المكون لمختلف المركبات الداخلية للمجتمع، ضمن هذه

(25) Jérôme Bruner, 1997 car la culture donne forme à l'esprit, trad Angl édit Eschel Paris, p27.

الجدلية بين البيئة والوسائل الناتجة عن عملية الاحتكاك، تتشكل لديه بنية تركيبية لمختلف السلوكيات والقرارات والتصرفات الفردية والاجتماعية، فكل ما يحرك ذلك هو ما نصطلح عليه بالذهنية.

بالنسبة إلى الخصائص الإنسانية، فإنها تتشكل وفق «خصائص البنية الأولية لهذه العلاقة، ذلك لأن كل عنصر له قيمته الترابطية والوظيفية والإنتاجية في علاقاته مع العناصر الأخرى لتصل في الأخير إلى العنصر الأساسي الذي له خصائص نفسية وهو الذهنية»⁽²⁶⁾.

ومن ثم أصبحت الذهنية هي وظيفة الثقافة كمغارة للآخر، كما رأى بذلك هيركوفسكي حينما قال: «يجب البحث عن إمكانية حل المشاكل النفسية، واكتشاف كيف ان الإنسان يكتسب ثقافته ويتحرك كفرد في المجتمع، وأن المسألة الفلسفية لمعرفة اذا كانت الثقافة وظيفة للذهنية الإنسانية أو اذا كانت موجودة في ذاتها ومن ذاتها»⁽²⁷⁾.

صاغ مرسل موس Marcel Mauss نمطاً للذهنية التي تختلف عن تلك التي تميز الإنسان الغربي، من خلال دراسته للشعوب البدائية حدده كالتالي: «أولاً إذا استطعنا أن نتصور الذهنيات البدائية، فالفرق الموجود بين كلماتهم وأفعالهم ليس كبيراً مما هو عليه في عقولهم، فهو أقل ما هو عند الغربيين»⁽²⁸⁾.

موضحاً بذلك الاختلاف في التصور بين كلا العالمين، ومبرزاً أهم علاقة بين الفكر المتمثل في اللغة والأفعال والمتمثل في الممارسات اليومية، التي ترتبط بالحماية لهم ولأبنائهم من حيث الغذاء والأمن والإشباع المختلفة، بين هذه الشعوب الطبيعية والشعوب المتطورة (المعتمدة على التقنية).

إن أهم عنصر جدي كان له الأهمية القصوى في تحديد وظيفة الذهنيات هو منطقها الخاص الذي نشأت فيه، ومن خلاله تشكلت لديها رؤية للواقع وللغيب، فالذهنية الحديثة تفسرها للظواهر ليس مؤسساً فقط على التفسير العلمي الخالص، هناك العديد من الظواهر التي يعجز العلم عن إيجاد تفسير منطقي لها.

ومن هنا جاءت فكرة القطيعة الإستمولوجية لغاستون باشلار G. Bachelard

(26) Gaston Bouthoul 1952, Les mentalités –Puf p9 - 11.

(27) Melville J. Herskovits, 1967, Les bases de l'anthropologie culturelle. Paris: François Maspero Éditeur, p 331.

(28) Marcel Mauss – Les œuvres Représentation collectives et diversités des civilisations p 121.

على اعتبار أن «الواقع لا يمكن أن يكون ما نعتقد، ولكن هو دائماً ما يتعين علينا التفكير فيه»⁽²⁹⁾.

فالمعرفة العلمية تحتاج منا الموضوعية كمنهج حقيقي في تعاملنا مع الظاهرة المدروسة، ليتسنى للباحث التخلي على الأحكام المسبقة، التي مصدرها التاويلات الذاتية، حيث يجب تجاوزها بنزاهة الموضوعية لوضع مسافة بين الباحث والظاهرة المدروسة.

في هذا السياق أجرى جيمس فرايزر J. Fraiser مقارنة بين السحر عند الشعوب البدائية، والعلم عند الشعوب الأوروبية المتحضرة، بيّن فيه: «الفرق الموجود بين الذهنيات من خلال دراسة العلاقة بين الساحر البدائي والعالم الأوروبي»⁽³⁰⁾.

مبيناً كذلك الاختلاف في الطريقة في فهم ما يدور حولنا، ووحدة المصير التي تجمع بين أفراد منظومة إثنية ما، ليفرق بين الذهنية البدائية التي تستمد قوتها من تلك العلاقة الانصهارية بين الفرد والطبيعة، وبينما الذهنية الأوروبية تستمد قوتها من إبداعات الإنسان والتغيرات التي أحدثها على الطبيعة، محرراً تقدماً نوعياً بلغ به الحال إلى تدمير الطبيعة لأنه يحرز انسجاماً غير متوازٍ مع الطبيعة، لقد تجاوزها من أجل أن يحقق الرفاهية، ولكنه في الواقع يظهر أزمات مثل الجوع والفيضانات والاختلالات المناخية التي بدأت تنخر جسد الطبيعة التي طورت إنسان ما فوق الطبيعة.

أما بروهل Brühl فقد فرق بين الذهنية ما قبل المنطقية المتمثلة في الشعوب غير الأوروبية، بقوله: إن كليهما سطر طرقاً متقاربة نحو علم السحر كشكل من أشكال الحياة الذهنية لثقافات دون علم، ولا تقنية⁽³¹⁾. إلا أن الواقع بين الشعوب حريص على أن يبين لنا الاختلاف الثقافي من مجتمع إلى آخر، كدليل على اختلاف في المنظومة الذهنية.

٦ - معيار النضج وتطور الذهنية

إن محتوى الذهنيات يختلف حسب الطريقة التي يظهر بها، وعلى حسب المجتمعات والحضارات، فإذا تحدثنا عن ذهنية مجتمع، على ماذا نتحدث في الحقيقة، وكيف نميزها؟ يمكن الكشف عن ذلك في الملاحظات الآتية:

(29) G. Bachelard, 1934, la formation de l'esprit scientifique, p16. http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/formation_esprit_scientifique/formation_esprit.pdf

(30) Moscovici Serge 1994- Psychologie Sociale des relations à autrui- Nathan Université, p 213.

(31) Ibid Moscovici, p 216.

(١) هناك من يرى أنه يجب البحث عن الأفراد الممثلين لكل مجتمع، نحدد ونصف نفسية الأفراد الأكثر بروزًا، والأكثر تمثيلًا لمعارفهم الأصلية، ولاختراعاتهم وكل خصائصهم، فكل الحضارات والتقاليد مهما كانت دينية أو عسكرية أو فنية (إنتاج ثقافي)، فهي دائمًا معروفة^(٣٢) بأنها خاصة بجماعة دون أخرى.

(٢) هناك من يرى أن الإنسان هو الممثل للمجتمع كمعيار، والذي من خلاله يؤكد تطوره، ففهم ذهنية المجتمع لا يقوم إلا من خلال بحث عن هذا الإنسان، وفي أغلب الأحيان قد لا يمد لنا إلا صورة فقيرة عن محتوى مجتمعتنا^(٣٣).

(٣) قام إميل دوركايم Emile Durkheim بنقد الإنسان النموذج، حيث يرى أنه يجب إظهار المعارف الخاصة بكل مجتمع من خلال موارد التي يمثلها، وليس متعارضًا مع الواقع، فهو جزء يقع ضمن أحكامنا وقراراتنا، وأن يكون بمثابة المرجع، فهو مهم لأفعالنا، أي نتصل بالأقرب على أنه نموذج حاضر دائمًا.

ففحص الذهنية بربط التوائم الثلاثة: شخص أكثر تمثيلًا، إنسان معياري ممثل، ودراسة معارف المجتمع ومثله.

أما دراسة الحضارات فتقاس بالنظر إلى النخب التي تظهر لنا أفعالهم ويبنون لنا قدراتهم، ونختبر بذلك وظائفهم واكتشافاتهم واختراعاتهم، ونماذج تفاعل المادة بالإنسان الممثل والوسيط^(٣٤).

أما الحس المشترك عمومًا فهو مرتبط بحالة الثقافة والعلم وبالكيفية المعيشة في الوقت نفسه ومن خلال النخب. فالسمة الأساسية للنخبة أنها تقدم على مستوى الحس المشترك، وهي تختلف باختلاف الأقسام الموجهة، والمواصفات التي من خلالها يتم اختيار السلطة، وضمن هذه المحتويات يركز على العناصر التالية:

أ- أحكام القيم والواقع: من وجهة تصنيف معارفنا الممكنة وأفكارنا يجب الاعتماد على بعض المميزات، ومن الجهة السوسيولوجية نجد أن دوركايم قد فرق بين حكم قيمي وحكم حقيقي.

فالحكم الحقيقي: يعبر عن اكتساب بسيط، مثلاً: الأشجار خضراء، وهي تعبر عن كل حكم واقعي. والحكم القيمي: هو عامل لا يمكن أن يكون في معزل عن الحياة

(32) Ibid Gaston Bouthoul- Les mentalités, p55.

(33) Ibid p55.

(34) Ibid Gaston Bouthoul- Les mentalités, p 57.

الاجتماعية، إذا أضاف تقديرًا في الأخير هو نسبي، مثلاً: الإنسان حسن⁽³⁵⁾، وهنا يختلف باختلاف السجلات الثقافية للمجتمعات.

ب- درجة المعتقدات وقوة الأفكار: في أي مجتمع بعض الأفكار تتمكن من المنظومة عندما تكون قيمها الروحية وهيمنتها عالية فتقبل من طرف الجميع، فهي تظهر قوة انفعالية (عاطفية) هامة. وهذا ما يسميه الفيلسوف فويي Fouillé (قوة الأفكار) Puissance des idées، فالكلمات التي تمثلها تنتج نوعاً من الضغط (القوة) السحرية النقية الدافعة للرعب والخوف الجماعي والحماس أو الجنون.

مجموع الأحكام والأفكار التي هي عبارة عن أدوات لاعتقاد كل الأفراد المكونين للمجتمع تعبر عن حسهم المشترك. فهي تلعب دور المنسق العام للمرجعية الذي تقوم عليه أفعالنا وتفكيرنا، كل ذهنية هي نتيجة جهد كبير، عبارة عن أعمال لعدد كبير من الأجيال السابقة التي تترك الانسجام في أفكارنا ومعارفنا فيما بيننا⁽³⁶⁾.

ج) درجة الانسجام بين الذهنيات: الذهنية عموماً تكون على الأقل منسجمة، فمثلاً الشعوب البدائية مرتبطة بطقوس وعادات، فهم يشكلون ما يسميه هانري بارغسون Henri Bergson حضارات مغلقة Civilisations fermées، ينعدم فيها الحراك نحو التبادل والمبادرة. والشيء نفسه في المجتمعات المركبة، إذ يوجد دائماً بعض المعتقدات العامة يتفق عليها بأشكال ومفاهيم أساسية تكون ذات انسجام مستقر عند إقصاء خصائص كل الجماعات. إذن فقط عندما يتغير الحس المشترك يمكن أن نتحدث عن تغير معتبر في الذهنية⁽³⁷⁾.

٧- مشروع تطوير الذهنية

٧-١ - مشروع تنمية ذهنية الفرد

نعتقد أن مشروع التنمية يبدأ كمرحلة أولى على مستوى الأفراد للتشبع بالنضج، والوعي بقضايا المجتمع والمحيط ومستقبل الأجيال، مفوضاً في ذلك إمكاناته من موقعه وجهوده وحرصه وطموحه، معززاً ذلك الشعور بالوطنية كقيمة أخلاقية بالدرجة الأولى، وبالهُوية في الدرجة الثانية.

(35) Ibid, p 59.

(36) Ibid Gaston Bouthoul- Les mentalités, p59.

(37) Ibid, p60.

لصياغة هذا المفهوم الإجرائي، استندنا إلى تعريف مطاع الصفدي حيث يرى أن «العقل يصير هو النقد الخالص، باعتباره يردف إنتاجه ويصاحبه دائماً، لا يعلو فوقه، ولا يتخلّى عنه، وقراءة العقل صارت تعني اكتشاف جاهزية الملفوظ والمفعول من حيث إنه فاعل دائماً، ولا ينتهي فعله»^(٣٨).

تلك هي الصفة التي وصف بها العقل من حيث هو جاهزية فعالة ومستمرة في الفعل لتشكل إمكانات المحتوى العقلي وما يدل عليه، فجّل المعاني هي مجردة وجوفاء إذ لم تحقق جانب الفعالية، عندما تشكل الإطار المرجعي للفهم والسلوك، «فهي المحتوى الثقافي الذي تشكل فيه أداة الإنتاج العلمي والعملية، بثقافة معينة، تعبر عن واقعها بسلوكات، واتجاهات، وقيم وتصورات وطموحات».

ترتكز هذه الفكرة على تلك العلاقة بين الذهنية كمصدر للفعل والفكر والكميات التي يتم التعامل معها في سياق التنمية، والتعبير عن الرؤية المستقبلية، وعن القيم ودروس الماضي، ويتم تداولها بين الأجيال وفق نظم معرفية، يحددون من خلالها رؤية للعالم وصورة عن الذات محملة بثقافة أساسية وأخرى فرعية، لإنجاز ذلك العمق من الهوية.

ومعبرة في الوقت ذاته عن واقعهم وطموحاتهم، على حد تعبير محمد عابد الجابري حين يحلل العقل العربي بمستوياته حيث يقول: «العقل العربي الذي سنقوم بتحليله، نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تتحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، ومجال إنتاجها وإعادة إنتاجها. العقل العربي هو البنية الذهنية الثانوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين»^(٣٩).

وبذلك يبرز لنا أن الفعالية الذهنية في تعاملها مع عالم الأشياء والأفكار من حيث الاستنتاجات والإنتاجات المعرفية، والتي تعكس بالضرورة قيم المحتويات التي شكلت الذهنية التي تصبح فيما بعد القاعدة والمنطق المنظم والمنسق لكل عناصرها، فمثله كمثل منبع الماء الذي يستوفي تدفق مياهه دون أن يعير حجم ما استوفي كل جدول من الماء؛ لأن قدرة كل جدول هي المقدار الذي ليس للمنبع أي دور في تصريفه، لكنه يضمن النبع الصافي.

(٣٨) مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت: مركز الإنماء العربي، ١٩٩٠م، ص ١٠.

(٣٩) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٥، ١٩٩١م، ص ٧٠.

ومن ثم فالأفراد يتلقون تلك القيم الأصيلة من الذهنية الجماعية حتى تطور لديهم الحرص على تنظيم ذلك التفاعل المفضي إلى قنوات الوعي بجُلِّ ما يطرح من مشكلات وما ينجز كحلول!

٧-٢- تطوير الذهنية كمشروع جماعي

عندما يتطور ذلك الجانب من الفرد إلى مستوى أعلى من حيث الاستعداد والطموح، تصبح الجماعة في ذاتها مشروعاً ناجحاً عندما تجمع قواها وأفكارها ووعيتها المشترك وحرصها على وحدة المصير، ويصبح مشروع التنمية مسألة إرادة ووقت؛ لأن البنات الأساسية أصبحت جاهزة لتحمل على عاتقها مشروعاً بهذا الحجم.

من المعلوم أن هذا الترابط هو نتيجة التنازع الحاصل على أن البنات الذهنية تتشابه بشكل كبير مع البنات الاجتماعية، واتضح أنها متلازمان وغير متفرقين^(٤٠).

فالبنات الاجتماعية تفرض وجود تبادلات واعية أو غير واعية بين المجتمع والأفراد، فهي موضوع من مواضيع علم النفس الاجتماعي في دراسته للتفاعل القائم على أساس الأدوار، وتبادل المنفعة، كالتعاون والتضامن والتعلم^(٤١).

فإذا عدنا لما قال به ريني ديكارت R. Descartes: «أنا أفكر إذن أنا موجود» فمن جهة علم النفس الاجتماعي «أنا أفكر بواسطة ذهنية غير محدودة»، أما من الناحية الأنثروبولوجية «أنا موجود بواسطة ذهنية أنتمي إليها»، فالذهنية هي جزء مندمج في الأنا الذي لا يعرف الاتفاق بدونها^(٤٢).

لقد اقترح إميل دوركايم E. Durkheim من أجل التفريق بين ما يسمى بالأفكار Idées الفكر والتصورات الفردية والمفاهيم Concepts، وهي التمثيلات الاجتماعية، وراء كل هذه الاختلافات والتنوعات، تستمر بشكل مستقر، لها وظيفة الحكم على المفاهيم والمعتقدات التي تركز عليها، في عمق كل فرد من أفراد المجتمع، هذا الكل يمثل البنية الذهنية الخاصة بكل حضارة.

فالإنتاج بكل أشكاله المادي واللامادي مرتبط بقدرات تصافر جهود الجماعة ككتلة ممثلة لذهنية محددة، كما وضح ذلك محمد عابد الجابري بقوله: إن «الفكر والذي يقصد

(40) Ibid Alex Mucchielli- Les mentalités, p 28.

(41) Ibid, p 29.

(42) Ibid, p 70.

به الذهنية بصفاتها المحتوى الذي تتشكل فيه أداة الإنتاج النظري خاصة بثقافة معينة، لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم، أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»^(٤٣).

لأن حياة الجماعة إذا لم تعتمد على إنتاجات أفرادها وطموحاتهم وجهودهم يمكن أن نفسر ذلك بعجز في عقولهم وسواعدهم، فهي الاستعداد الموكل به حق الانتماء للجماعة أو لثقافة أو لحضارة، فهي رؤية للعالم تتحكم وتوجه سلوكات أفرادها اليومية^(٤٤).

نستطيع أن نحدد التنمية كمشروع تغذية الإمكانيات النفسية والروح الاجتماعية، وتستمد منها مرجعيتها، فهما متلازمان، فالبنية الذهنية أксиوما Axiome محتوى يظهر من خلال الجانب المادي المتمثل في البنية الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي. وهو ما يمثله لنا روني كياس René Kaes حين يقترح وجود جهاز نفسي جماعي يحتاج لكي يتكون أن يشكل غلافًا، ولكي يتوصل إلى ذلك يستعين بمصافاة مشتركة للأجهزة الفردية، المكونة للجماعة، ويختلف الفعل اللاواعي عن الواعي للجماعة، بحسب المصافاة التي تستخدم كغلاف للجماعة مع ما يتبع ذلك من تأثيرات في تصرف الجماعة بالنسبة لأهدافها وبالنسبة للواقع الخارجي^(٤٥).

تكمن التنمية الاجتماعية بالنسبة لبيون W. R. Bion الذي اعتبر أنها: «تمثل وحدة النسق للتوترات بين الحاجات الفردية وثقافة الجماعة، وذهنيتها يشير إلى النشاط الذهني الذي يشكل في الجماعة من خلال الرأي المراد أو الرغبات اللاشعورية المتفق عليها بين أعضاء الجماعة»^(٤٦).

واقعنا الحالي يتجاوز ذلك الإدراك الذي نمتلكه عن الواقع فقد أصبح واقعنا مصدرًا مهمًا من مصادر الإحباط والقلق، نتيجة غياب معنى حقيقي وواقعي لمعانٍ مختلفة تطبع حياتنا الاجتماعية بكثير من المصادقية.

(٤٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٣-١٤.

(44) Louis Gardet 1977. Les Hommes de l'Islam approche de mentalités- édition complexe Hachettes. Paris, p19.

(٤٥) ديدني أنزيو، الجماعة واللاوعي، ترجمة: سعاد حرب، الكتاب للنشر والطباعة والتوزيع، ط ١، سنة ١٩٩٠م، ص ٠٩.

(46) Roland Doron et Françoise Paot – Dictionnaire de psychologie – edit Parot, p430.

٨- كيف تطور الذهنية؟

كتب إيتيان بيبي نجون Etienne Bebbe - njohn متسائلاً عن ذهنية الأفارقة في مواجهة التحديات التي فرضتها التطورات العلمية، «وجد الأفارقة أنفسهم أمام القيام بخيار ما، من جهة اكتساب الذهنية العلمية والتي تبدو لهم غريبة، ولكنها مهمة من أجل الحصول على نظرة جديدة للعالم، ودفع عجلة تطورهم، ومن جهة أخرى المحافظة على هويتهم الحالية والدفع بها إلى التطور دون الاعتماد على الغرباء»^(٤٧).

هذه الخلاصة تبين لنا أن هذا الفهم يشكل فعلاً عائقاً إبستمولوجياً من شكل آخر، حين تتعارض الحاجة مع مصدر الإشباع، لذلك من قدرة الذهنية أنها تستطيع أن تتفنن في التوفيق بينهما من خلال الميكانيزمات التي تراعي ثوابت الهوية ومتغيرات الخارجية ليضمن استمرارها واستقلاليتها.

٨-١ - مصادر بناء ذهنية متطورة

بداية إن أهم عنصر في عملية التنمية والتطوير هو المثقف كمنتج للمعرفة وللتقنية وللمناهج والاستراتيجيات، وكشخص مهتم بقضايا المجتمع الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، هذا ما وجدته Marie-Louis Ropivia التي اعتبرت أن أهم عنصر في عملية التطوير هو «المثقف على أساس الملكات العقلية من أجل إيجاد حلول لتطوير التنمية الوطنية. والاستفادة من العقول المهاجرة التي تمتلك من الخبرة والتجربة التي امتلكتها في المؤسسات الغربية والمختبرات للاستفادة من هذه الخبرة. ومن الطاقات المبدعة في شروط ديمقراطية، إنها بمثابة مقدمة لثورة فكرية حقيقية من شأنها أن تعزز ظاهرة تحول في العقول التي تحتاج إلى مشروع تنموي»^(٤٨).

وتتم دراسة الذهنيات وفق ثلاثة مستويات، ذلك لأنه ليس بالإمكان ملاحظتها بصفة مباشرة، فهي تظهر في شكل تعبيرات لغوية جسدية أو سلوكيات فعلية، إضافة إلى الاتجاهات نحو مواضيع مختلفة، وآراء حول مواضيع تلفت الانتباه، ولفهم هذه العلاقات لمعرفة جودة القيم السائدة في المجتمع والتي تحرك سلوكياتنا واتجاهاتنا نحو العديد من

(47) Etienne Bebbe Njohn 2002, Mentalité africaine et problème du développement, l'Harmattan, p13.

(48) Problématique culturelle et développement en Afrique noir : esquisse d'un renouveau théorique, Marie-Louis Ropivia Cahiers de géographie du Québec, vol. 39, n° 108, 1995, p. 401 - 416.

القضايا البسيطة والمعقدة الفردية والجماعية.

لأننا حين نحدد قيمة معينة فإننا ندرك موقعنا من قيمة الحياة التي نحياها، من خلال الحصول أولاً على بعض الأفكار حول الذهنية السائدة. ففي البلدان المتقدمة تنتشر العديد من المراكز الخاصة بسبر الآراء والاتجاهات نحو قيم معينة، مطورة بذلك الحس الاجتماعي والمشاركة في تقييم جودة الحياة السائدة.

دراسة تلك الاستعدادات السيكلوجية والمعرفية والاتجاهات الاجتماعية نحو القضايا التي لها قيمة لدى الرأي العام من أجل تنمية الحس الاجتماعي، وإعطاء فرصة لحرية الرأي وقيمة تصوره بغرض إما تثبيت قيمة معينة أو تغييرها بما يتماشى وأهداف التنمية، إعطاء فرصة للمواطن من أجل المشاركة في بناء منظومة واقعية واضحة المعالم تنعكس على جملة الخطوات التي تساعد على النضج والتطور، وهي ممارسة ديمقراطية بامتياز.

ودراسة الوضعيات السلوكية، هناك أسئلة حول وضعيات مختلفة لدراسة السلوك من خلال مبدأ الاستمارة، بحيث إن الذهنية لها صفة البنية الكامنة عبر أشكال التغيرات البارزة من خلال الملاحظة المباشرة، ففي الماضي اعتبر أن السلوكات والآراء تعبر فعلاً عن هذه البنية، فهي تعتبر طريقة منطقية للتعبير عن القيم المكونة للذهنية⁽⁴⁹⁾.

من خلال ملاحظة السلوك وهو الجانب الإثنوغرافي (الميدان)، «إنه من الضروري الملاحظة لتحديد السلوك العيني»⁽⁵⁰⁾. هذا ما يؤكده مالينوفسكي Bronislaw Malinowski، وهو ما ذهب إليه براون Brown حيث يعتبره مرحلة مهمة في السيرة العلمية، لجمع المعلومات من خلال فرضيات تأويلية ومن جهة أخرى مراقبة واختيار هذه الفرضيات⁽⁵¹⁾. لتقدير الحاجات والإمكانات والمقدرات البشرية والكفاءة المهنية.

٨-٢- مجالات تطوير الذهنيات:

يورد سارج موسكوفيسي S. Moscovici مقارنة بين ما يسمى بالبحث العلمي (العمل العلمي)، والحس المشترك للجماعة المدروسة، ويرى أن هذا الاختلاف يعطي فرصة للباحث لفهم وظائف ذهنية الإنسان، وحسب قوله: «الاختلاف موجود بين التمثلات العلمية و تمثلات الحس المشترك، وهذا الاختلاف ضروري لمن يريد فهم الوظائف الذهنية

(49) Ibid Alex Mucchielli - Les mentalités, p 31.

(50) Albert Pieté 1996, Ethnographie de l'action, Edition Metailié Paris, p42.

(51) Ibid Albert Piété, p 42.

للإنسان»⁽⁵²⁾.

لقد استعمل مفهوم (العمل الذهني) Mentalisation في أول القرن من طرف كليراد E. Clapaède للدلالة على حضور الوعي، كما استعمل مفهوم التمثيل Représentation للدلالة على عمل الذهنية. فغياب هذين يؤدي إلى عدم العبور إلى الفعل بسبب خلل في الذهن على المستوى السيكولوجي⁽⁵³⁾.

أما على مستوى الثقافة التي تشكل مجموعة التمثلات والعادات الذهنية للأفراد أو الجماعات⁽⁵⁴⁾، فغياب التمثيل الذهني يؤدي إلى عدم التجانس بين أفراد الثقافة الواحدة.

وقد أورد كياس R. kaès مفهوم الذهنية الجماعية Mentalité du groupe، من أن عمل الفكر الخاص بالفرد على تمثلاته في جانب قياسي، فهي سيرورة لتكوين التمثلات⁽⁵⁵⁾، باعتبار التمثيل هو استحضار في الذهن لشيء غائب أو شيء مجرد بواسطة شيء آخر رمزي يشبهه.

أما دجور Dejour فيرى «أن عمل الذهنية هو عمل الفكر الخاص بالفرد على تمثلاته في جانب قياسي، فهي سيرورة لتكوين التمثلات»⁽⁵⁶⁾. فالمعرفة والفعل والسلوك نتاج عمليات تحليل وفهم وإنتاج محددات تضمن تطوير الذهنية.

٨-٢-١ - الذهنية والوعي بالفعل اليومي

قيمة تتجلى في مدى إدراكنا وتوقعنا في الزمن والمكان، وقيمة كل لحظة من اللحظات التي نعيشها على أنها من إنتاجنا نحن، أي نحن من أنتجها الآن. والسؤال: كيف يمكن أن نتج لحظة بمساهمتنا نحن ولا نلقي اللوم على الآخرين.

هذا يشير إلى وجود نسق مرجعي داخلي مكون بذلك الذهنية، متمثل في شبكة من الرموز والمعلومات المستقلة التي تختار عناصر المعنى، وعناصر مشابهة لها، مشكلة بذلك معاني مختلفة، هذه المعاني تعمل على شكل علامات أو مثرات غير عادية، كما أنها تجعل العلامات الأخرى المغايرة للجانب الداخلي كمعالم، وكأصناف مختلفة، ومن هنا تأخذ تركيب الرموز لعملها تحت مجموعة من القيم الذهنية التي تذهب إلى حد تكوين المعلومة

(52) Ibid Moscovici Serge, p 218.

(53) Ibid Doron Raland et Françoise Paot- Dictionnaire de psychologie, p 429.

(54) Armand colin, 1961, Vocabulaire de Philosophie – 6 éd, p 115.

(55) Ibid Doron Raland et Françoise Paot, p 430.

(56) Ibid, p 471.

في شكل نسق أو توقعات، وفي حضور عمل المعتقدات كمجموعة تقوم عليها الأحكام القبلية للذهنية.

٨-٢-٢ - الذهنية وادراك الواقع

نرى أن فكرة الواقع عندنا، فيها خلل ما ينم على خلل في الذهنية التي تدرك هذا الواقع، وتتعامل معه من أجل إيجاد ميكانيزمات التكيف والاستفادة من مقدراته المادية الزمانية والمكانية، كما أنها تعطي صورة للعالم، من خلال نظام عقلي على شكل أيديولوجية (أفكار) تحمل في ذاتها معنى لواقع مألوف ليس ألا، ممّا تجعلنا نعيش هامش الواقع أكثر من الواقع في ذاته، بحيث تقوم بإرضاء حاجة الفهم والمعرفة بطريقتها الخاصة.

ومن خلال الذهن أيضاً وما توفره من معنى، يتحصل الفرد على شبكة تمكنه من تطبيقها على تشابك الأحداث الحالية، فالعمليات الذهنية مطالبة بإيجاد ذلك التجانس والانسجام مع متطلبات الواقع، وبالتالي فإن عملية استيعابه تصبح جزءاً مهماً في عمل الذهنية.

الوعي بالمتغيرات التي تدور حولنا من أجل استثمارها وفق إمكاناتنا، وتوجيهها نحو تحقيق الأهداف ذات البعد المحلي والإقليمي، من هنا يمكن أن نقول: إننا في علاقة توافقية بين التغيرات المحلية والإقليمية ممّا يعطي لنا دفعا إلى ممارسة حقنا في الاستيعاب والنقد بما يخدم تطورنا.

٨-٢-٣ - الذهنية والهوية

نحن دائماً إدراكنا للواقع مشوش، وصورتنا للواقع تعكسها صورتنا لأنفسنا، إضافة إلى أننا بعيدين عن الواقع إلى درجة أننا لا نستفيد من تجاربنا مع الوقت ومع المسؤوليات، الصرامة في العمل كلها مؤشرات على زعزعة تصورتنا للواقع.

هوية الفاعل في مجتمعه ثقافية متكونة من جملة العناصر المشكلة لوجوده بحيث تميزه عن الفاعلين الآخرين، في معاييرهم وأملاكه وقدراته، وكذا أصوله وتاريخه وعلاقاته وقيمه، فالذهنية عنصر فهم في الهوية أي إن تكوينها وتنظيمها وقيمتها هي بصفة مباشرة تابعة للعناصر الأخرى.

٨-٢-٤ - مشاريع الاستثمار

عندما ندقق في هذين المفهومين نجد أن كل واحد منها يكمل الآخر، فالاستثمار

أصلاً مبني على الأفكار، وذات قيمة في التحقيق وفي الاستمرارية، وتحقيق الأهداف والهوية تقترن بكل ما هو خصوصي نابع من أصالة أفكارنا وثقافتنا وتعاملاتنا وأهدافنا في الحياة التي تحددها الثقافة التي ننتمي إليها، على اعتبار أنها مصدراً حقيقياً لكل ذلك، فهي تقوم بالتمكين لمقومات، من خلال عناصرها الفاعلة أثناء سلوكياتهم، والتدخل على مستوى العالمي والشمولي.

٨-٢-٥- ميكانيزمات الحماية والدفاع

المشاريع التي ترتبط بالذهنية والتي لا تحقق الأمن والحماية هي مهددة للذهنية، وتجعلها بعيدة كل البعد عن المركز الذي يشع بجملته الأفكار التي لها الأثر على تكوينه أصلاً، فهو يحتاج لها لتحقيق وجوده ومن ثم تكون له إمكانية الحكم على قيمة ما يعرض عليه، وبالتالي فقيمة الأفكار التي لا يحصل انسجام بينها تُلغى وتدفع إلى الخارج ويصدق عليه مبدأ البقاء للأجود.

من خلال المحافظة على توسعها وأملها، تعمل هذه السيرورات على المحافظة على مختلف الإصابات التي يمكن أن تصيب الذهنية. تقوم الذهنية بتسخير وسائل الاتصال، والاتجاهات والآراء والخطابات، وكذا التوجيهات التي تسيروها، لتصل بذلك إلى وظيفة التعرف والتعبير عن الهوية. فهي مصدر السلوك بحيث إن كل فاعل من الجماعة يبحث عن وضعيات من خلالها يتحصل على الارتياح، ويعبر عن هويته، فالذهنية تتدخل في بحث عن وضعيات القوة للتبريرات، وبذلك تفرض قيمها^(٥٧).

وتقوم أيضاً بتنظيم شخصية الفاعل في المجتمع بواسطة الجانب السيكولوجي للشخصية، بحيث تعرف أن وجود قلق أو اضطرابات عميقة يصاحب حالة ما، تسبب اضطراباً في نسق مرجعية الفرد، لأنها المصمم الذهني للفرد عندما يهاجم بقلق أو شك، ويقوم بسلوكيات كرد فعل دفاعية تنعكس عليه، من خلال ما يصطلح عليه (عدوانية دفاعية)، ثم تترجم إلى تبريرات وهروب.

ونجد أيضاً مجموعة ظواهر من خلال دراسة الثقافة حين تقوم مجموعات ثقافية بإحداث مفعولات تفكك العلاقات لمجموعة ثقافية أخرى فاتحة المجال لهيمنة كبيرة.

وفي هذا المعنى نجد روجي باستيد Bastide Roger متحدثاً عن مفعول الثقافة في إفريقيا، بقوله: «إن الثقافة لم تتمكن من الوصول إلى داخل الذهنيات، إلا باعتبارها

(57) Ibid Alex Mucchielli, p 17.

مبدأ القطيعة أو التفكيك، فالذهنيات لم تتغير إلا في بعض الميادين السياسية والاقتصادية، ولكن لم يتم ذلك في الجانب الديني، فإعادة التغيير تكون دائماً لإيجاد قيم ومعايير وأفكار خاصة»⁽⁵⁸⁾.

وذلك باعتبار أن الثقافة سرورة مدججة بالعديد من الأفكار والمناهج والتصورات، جسدت حضورها بالأرضيات التي هيأها لها العديد من الباحثين الغربيين الذين كان هدفهم الغنيمة بهذا البلد أو ذاك، وكان الاستعمار ثقافياً يحسد فكرة السيد والمسود، المتحضر والبدائي، كانت الزعامة الاستعمارية أهم مصادر الثقافة، وما نشهده اليوم من الفوضى بين ما نحمل من أفكار وكيف نتعايش مع الواقع، لأكبر دليل على أثر هذه الثقافة كإعادة بناء لهذه الذهنية.

□ الخلاصة

من خلال ما تم طرحه فإن مسعانا هو البحث عن قيمة الواقع في حياتنا، هذه القيمة ليست وحدها المحددة لذهنيتنا، بل تصورنا للعالم المحيط هو فعلاً جزء من الواقع، ولكنه أيضاً يسهم في تشكيل ثقافة متميزة، لكن الواقع الذي أنتجها يعطي لنا مؤشرات بأنها غير متطورة، فكيف لنا أن نطورها ليتطور على أثرها واقعنا، ونثق في قدراتنا الإبداعية بما يفسح المجال أمام قدراتنا بمنهج وتحديد دقيق للأهداف، وذات قيمة إنتاجية وجودة عالية، يمكن أن تكون مثالية لأنها تضيء على الواقع أسباب التطور والتنمية.

وعموماً عندما نتحدث عن مشروع التنمية نتحدث عن النضج في كل المجالات، هو الجوهر في التعليم وفي الاقتصاد والسياسة والثقافة، وفي الاستثمار والاستفادة من مقدرات البلد في خدمة التنمية.

يمكن أن يكون مشروعاً ذا أهداف إذا تشكلت تلك الإرادة المرهونة بجملة الشروط الموضوعية والذاتية التي تدفع بها إلى الإبداع، ومن ثم يصبح الإقبال على المبادرة مشبعاً بالأفكار الجادة، حين يحقق فيها الفرد ذاته وطموحاته، فالقيم يجب أن تعاش كقيمة حقيقية في دينامية شخصية الفرد لتنتقله من عالم اغترابي إلى عالم إبداعي حر في تفكيره وفي سلوكاته.

أخيراً نعتقد أن العولمة في حد ذاتها هي عولمة للذهنيات، ومن ثم الاستثمار في هذا المجال، خاصة من خلال الإعلام الذي أصبح بُعداً استراتيجياً ذا مردودية عالية بالنظر إلى حجم الأزمات الاقتصادية والسياسية التي تعيشها بعض البلدان.

ثورة الإعلام الجديد

ورهانات الاستخدام الرشيد في تربية وتنشئة الأطفال..
من حتمية المواجهة إلى حتمية الملائمة

الدكتورة سامية عواج*

□ مقدمة الإشكالية

بعد ثورة الصوت ممثلة في المذياع، وثورة الصوت والصورة ممثلة في التلفزيون، وبعد ثورة الفضائيات وتكنولوجيا الإعلام والاتصال على اختلاف مواقعها وتنوع إعلامها وطرق تداولها، فتحت الأبواب على مصرعيها بثورات جديدة هي ثورة الإعلام الجديد ممثلة في مواقع التواصل الاجتماعي.

وبالفعل أزاحت الثورات السابقة واختزلتها وحولتها في نظر العامة والخاصة إلى لا حدث، ومس أثرها المتلقين باختلاف أعمارهم وجنسياتهم وأوطانهم وتنوع رتبهم من النخبوية إلى المواطن البسيط حتى الأطفال، وغيرت الجميع وتوحدت اللغة «لغة المواقع الإعلامية الفردية معتمدة على الصوت والصورة».

فما لا شك أننا صرنا إلى وقت قريب نلتمس جميع حواسنا وجميع

* أستاذ محاضر، دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، جامعة محمد لين دباغين - سطيف ٢،
البريد الإلكتروني: aouadsamia@gmail.com

تقديراننا وتخميناتنا - في عصر الحداثة والمعاصرة - عصر شبكات التواصل على اختلاف تسمياتها، فقاسمها المشترك الخفي والظاهر هو أنها ذات أفعال عدوانية لا تميز بين أعمار المشتغلين بها وعليها، فالخطر الداهم الذي نعيه ونلتسمه هو انشغال أطفالنا بتلك الشبكات وتفاعلهم معها، وانصهار عقولهم وعواطفهم بها، وتلاحم جل أوقاتهم معها.

وأبدًا، لم يكن حكمنا عليها بفعل العدوانية، حكمًا قيميًا مسبقًا ولا مجحفًا؛ حيث تشير الإحصاءات إلى أن واحدًا من كل خمسة أطفال مستخدمين للإنترنت قد تلقوا طلبات جنسية من أشخاص غرب، كما أن واحدًا من كل سبعة عشر مستخدمًا للإنترنت قد تعرض للتهديد أو نوع آخر من المضايقات، ونسبة ١٨ بالمائة من الفئة العمرية ٨-١٧ تعرضوا للشتم من خلال الشبكة، ونسبة ٣٦ بالمائة تعرضوا إلى محتويات صادمة سواء تعلّق الأمر بمحتويات ذات طابع جنسي أو عنيف، وعشرة بالمائة من هؤلاء فقط تحدّث إلى والديه عن هذه المحتويات^(١).

بالفعل إن الأطفال اليوم ينشؤون في بيئة اتصالية شاملة، كما أن الوسائط الإلكترونية المتعددة باتت تشكل جزءًا لا يتجزأ من محيط وبيئة الأطفال، فهم يولدون وفي يدهم اليمنى جهاز الهاتف المحمول وفي اليد اليسرى فأرة كمبيوتر، فهم يتعلمون بسرعة استعمال الكمبيوتر وغيره^(٢).

ويؤكد في السياق نفسه الباحث عبد الرحمن الغريب أن الطفل يفتقد اليوم لتكوين الرؤية السليمة لكل ما يحيط به من مواقف وقيم واتجاهات ومعايير معقدة وغريبة بل ومتناقضة أحيانًا، الأمر الذي جعله يفتقد إلى إمكانيات احتواء عناصر التوافق الاجتماعي المطلوب^(٣).

فهل بعد كل ذلك، وبعد تفاقم مشكلات أطفالنا الشغوفين بهذه التكنولوجيا غير البريئة، هل تفيدنا عملية منعهم من الاستعمال؟ فعوض أن نخاف عليهم ولأجلهم صرنا اليوم نخاف منهم؟

(1) CONFERENCE DE PRESSE? RESEAUX SOCIAUX: Quelles sont, dès 8 ans, les pratiques de nos enfants? Quel est le rôle des parents? 04.07.2011, Union nationale des associations familiales http://www.unaf.fr/IMG/pdf/dossier_de_presse_ados_et_reseaux_le_role_des_parents_2_.pdf (en date du 20.12.2015 à 19h20).

(٢) عبد الوهاب بوخوفة، الأطفال والثورة المعلوماتية، التمثل والاستخدامات، مجلة الإذاعات العربية، العدد ٢، ٢٠٠٧، ص ٦٩.

(٣) عبد الرحمن الغريب، إشكالية الهوية بين الإعلام التلفزي والتنشئة الأسرية للطفل العربي: مجلة الطفولة والتنمية (المجلس العربي للطفولة والتنمية)، العدد ٢، ٢٠٠٢، ص ١٣٥.

وهناك ثمة اتفاق واعتراف بخطورة الدور الذي تلعبه هذه المواقع في تشكيل عقول الناس، فقد ساهمت في إيجاد جيل تحرر من كل شيء سوى إشباع رغباته بأسرع السبل وأيسرها، حتى ولو كان في هذا خرق للأعراف والقيم المقبولة اجتماعيًا.

إن الإعلام الجديد ظاهرة اجتماعية وثقافية تحمل الكثير من الأضرار الثقافية والاجتماعية وحتى التربوية، وفي المقابل يرى الخبراء أنه لا يمكن بل من المستحيل منع الأطفال من مشاهدة التلفزيون والجلوس على شبكة الإنترنت أو لعب ألعاب الفيديو جيم وغيرها من مستحدثات العصر، التي أصبحت أمرًا واقعيًا مفروضًا علينا لا يمكن منعه أو القضاء عليه، حيث سئمننا من الشكاوى المتكررة والالتهامات المستمرة لهذه الوسائل، وغير المنطقي أن نلغيها في الوقت ذاته.

لذلك علينا أن نجد حلولًا عملية لهذه المشكلة، وذلك من خلال ترشيد استخدامها، والتعرض الواعي لها، والتحليل النقدي لرسائلها وإدراك أهدافها وسياستها، فنحن بحاجة إلى التحصين والوقاية اللازمة ضد التأثيرات السلبية لهذه الوسائل.

هذه الثورة العلمية والتكنولوجية فرضت على جل المجتمعات ولا سيما العربية الحاجة الملحة إلى التنشئة الاجتماعية السليمة، حتى يكون بمقدورها مواجهة التغيرات التي أفرزتها هذه الثورات.

ولعل الاهتمام بالتنشئة الاجتماعية راجع إلى ما تحدثه في حياة الأفراد من تغيرات معرفية وسلوكية إيجابية في الشخصية، حتى يتسنى للفرد تحقيق ذاتيته، معتمدًا على نفسه، كما أن التنشئة الاجتماعية تسهم في تشكيل ثقافة الأفراد وقيمهم، فهي وثيقة الصلة ببناء المجتمع وتكوينه وإكسابه قيمًا واتجاهات سليمة وإيجابية.

والتنشئة الاجتماعية ليست شيئًا يمتلكه الأفراد ولكنها عملية لها مراحلها وأهدافها، ومن ثم فالأسرة والمدرسة تشغلان بعملية التنشئة الاجتماعية مع المؤسسات الاجتماعية الأخرى^(٤).

والأسرة من المؤسسات الاجتماعية ذات التأثير التربوي من خلال دورها في تحقيق التفاعل الإيجابي، وتأكيد التماسك والترابط بين أفرادها، وما تقدمه من نتائج خبرات يكتسب من خلالها الأفراد الاتجاهات نحو القيم المرغوبة والمفاهيم الإيجابية عامة، والمؤكدة للانتماء خاصة.

(٤) بدر سعيد عبدالله جبودة، أساليب التنشئة الاجتماعية وعلاقتها بمشكلات التعلم في المرحلة الثانوية، دراسة ميدانية على عينة طلاب المرحلة الثانوية، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب، كلية الآداب، قسم الاجتماع، جامعة المنصورة، القاهرة، ٢٠١٤، ص ٢.

إن دراسة دور الأسرة في التنشئة الاجتماعية تقتضي طرح العديد من المشكلات الاجتماعية، لما لها من دور في تنمية المجتمع وتطوره وخاصة علاقة التنشئة والتربية، حيث نجد أن مهمة الأسرة جعل الطفل يتكيف مع بيئته، وتشكيله بتقبل معايير مجتمعه، فمن بين أهم المعوقات التي تجعل وظيفة التنشئة غير صحيحة هو الجهل بأسس التربية السليمة، ولذا من أهم رهانات التي نواجهها هي كيفية إعداد النشء؟ وما هي المسؤوليات المنوطة بنا؟ فالآباء والأمهات اليوم يستصرون ضمير العلماء والمصلحين ورجال الدين في شؤون التربية لمساعدتهم على مواجهة آثار خيبتهم مما يعانیه أبناءهم من قلق وضياح ورفض وتمرد على القيم^(٥).

وهذا ما أكدته أحد تقارير اليونسكو الذي صرح بأن تحديات القرن الحادي والعشرين تفرض على المجتمعات الحالية، ضرورة تبني التربية الإعلامية لأجل مواجهة هذا التحدي، وذلك من خلال تنمية شخصية المتلقي لهذا الإعلام حتى يكون على قدر من الوعي والإدراك الكافي، الذي يمكنه من تفادي وتدارك مثل هذا الخطر المحدق للإعلام المعاصر^(٦).

كما وقد أشار أحد الكتّاب السعوديين في مقالة له في صحيفة عكاظ السعودية إلى أن الثقافة الإعلامية لن تتكامل دون ثقافة تربوية فاعلة ومؤثرة، تأخذ في الاعتبار مسؤولية كل من الأسر والمدرسة في تشكيل الوعي، والتعامل الواعي مع وسائل الإعلام، وتقوم بتنفيذ المسؤولية التربوية إزاء تعزيز مهارات تواصل الطالب مع استراتيجيات التربية الإعلامية^(٧).

فلا مجال للشك في أن للتربية الإعلامية جوانب وأبعاداً في غاية الأهمية، وتعد من بين الأنماط التربوية التي لا ينبغي تجاهلها في أي مجتمع كان، إذا ما كان يهدف إلى حماية أبنائه من الخطر الوافد عبر الفضائيات وما ينتج عنها من مساوئ وعواقب وخيمة على كل مجريات الحياة.

حيث تقوم التربية بدور مهم في المجتمع، فهي التي تحدّد معالم شخصية الفرد في إطار ثقافة مجتمعه، وهي تعطي للتنشئة صفة الإنسانية بعد تشكيل سلوكه بواسطة بعض المؤسسات التربوية كالمدرسة والأسرة، المسجد وجماعة الأقران... ولكل مؤسسة من هذه المؤسسات دور تؤدّيه كوسيط تربوي من أجل تحقيق التكامل في عملية التربية^(٨).

(٥) عبد الرحمن الغريب، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٦) عبد الفتاح أحمد إبراهيم الرئيس، دور التربية الإعلامية في تنمية تفكير الطلاب للتعامل مع الإعلام المعاصر، مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٩، ص ٧٨.

(٧) ماجدة أحمد الصرايرة، الإعلام التربوي، عمان: دار الخليج، ٢٠٠١، ط ١، ص ٦١.

(٨) ماجدة أحمد الصرايرة، مرجع نفسه، ص ١١٥.

وتعتبر الأسرة من بين أهم المؤسسات الاجتماعية التي تخول إليها مسؤولية إعداد النشء، فهي المدرسة الأولى والأساسية لكل طفل؛ لأن ما يتعلمه فيها يبقى معه طول حياته، وعن طريقها يكتسب قيمه الاجتماعية ومعايير سلوكه، ويكتسب ضميره الأمر النهائي الذي يثبته على خير ما يقوم به ويعاقبه على شر ما يقتضيه^(٩).

ونتيجة للتقدم الهائل في ثورة الاتصالات، تراجع دور الأسرة كعامل مؤثر في التنشئة الاجتماعية، وأصبح الإعلام الجديد هو الموجه والمرشد لسلوكيات النشء، فهي عامل الجذب لمختلف الشرائح ولا سيما الأطفال، وكما يقول عبد الوهاب بوخنفرة: لا بد من تربية الأطفال على التعامل مع هذه الوسائل، ومعرفة طبيعتها ومنطق عملها وسيرها، وكيف تنتج المعنى، وتعليمهم فك الرموز ولغة هذه الوسائل من خلال تعليمهم كيفية فهم وتحليل الصورة التي تشكل أساس المحتويات الإعلامية.... وينبغي أن نعطي لأطفالنا الوسائل الفكرية لتمكينهم من تحقيق تلق فاعل وناقد للرسائل، وأيضاً إعطائهم إمكانية إنتاج وإبداع الرسائل بأنفسهم، والتعبير عن أنفسهم بواسطة هذه اللغة، وبديهي كلما اتجهنا نحو العمق كان واضحاً أننا في حاجة إلى تطوير المهارات^(١٠).

وعليه ارتأيت من خلال هذا المقالة، محاولة التنبيه والتوعية لخطورة الواقع الاتصالي الذي نعيشه من خلال الوسائط واستخداماتها المفرطة واللاواعية، وضرورة الاستخدام العقلاني والرشيد، وهذا لن يكون إلا إذا تبيننا مفهوم التربية على وسائل الإعلام منهجاً وأسلوباً لترشيد السلوك، وكذا توكيل المهمة الأولى للأسرة لما لها من دور في بداية التوعية والتوجيه.

- ١ -

ماهية الإعلام الجديد

يمثل الإعلام الجديد المفهوم الحديث والجديد لشبكة الإنترنت، فموجبه تتجلى أهمية التفاعل بين المستخدمين والجماعات ذات الاهتمامات المشتركة، ويعرف الإعلام الجديد بهذا النحو:

أ- هو مجموعة التطبيقات والأرضيات ووسائل الإعلام على الشبكة، والتي تهدف

(٩) فؤاد البهي السيد، سعد عبد الرحمن، علم النفس الاجتماعي... رؤية معاصرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩، ص ١٢٩.

(١٠) عبد الوهاب بوخنفرة، الطفل العربي والتربية على التعامل مع وسائل الإعلام السمعية البصرية.. الدور الغائب للمدرسة، مجلة الإذاعات العربية، العدد ٢، ٢٠٠٥، ص ٨٣.

لتسهيل العملية التفاعلية والتعاون على بناء المحتويات ومشاركتها^(١١).

ب- يستخدم مفهوم الإعلام الجديد لوصف البيئة الإعلامية التي تدمج بين الإعلام التقليدي كالكتب والتلفزيون والراديو من جهة، والإعلام الرقمي من جهة أخرى^(١٢).

ج- وهناك من التعريفات ما تعتبر الإعلام الجديد بمثابة مجموعة النشاطات التي تدمج بين التكنولوجيات الحديثة والتفاعل الاجتماعي، وصناعة المحتوى، مستعملة الذكاء الجماعي في جو من التعاون على الشبكة، حيث يقوم المستخدمون سواء كانوا أفراداً أو جماعات بصناعة محتويات الواب وتنظيمها وفهرستها وتعديلها، والتعليق عليها ودمجها مع إبداعاتهم الخاصة^(١٣).

د- يعتمد الإعلام الجديد على العديد من التكنولوجيات كالمدونات، والويكي ومنصات مشاركة الصور، ومشاركة الفيديو، والشبكات الاجتماعية، وعلامات تداول المواقع والعوالم الافتراضية، والتدوين المصغر، والكثير من التكنولوجيات الأخرى^(١٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك بعض الخلط في الدراسات العربية حول الإعلام الجديد، فالكثير من الباحثين يعرفون الإعلام الجديد على أنه استخدام وسائل الإعلام للتكنولوجيات الحديثة في عملها، وهم بذلك يرون أن الإعلام الجديد ظهر في الجزء الأخير من القرن العشرين.

١-١: مخاطر مواقع التواصل الاجتماعي

الثقافة هي الأداة الرئيسية لترسيخ فكرة الهوية وتأكيد فكرة الخصوصية لدى أفراد مجتمع معين، إذ تعمل أساساً كعامل توحيد ودمج، لكنها بقدر ما تدمج عناصر جماعة معينة وتوحدتهم تقوم أيضاً -في الأغلب- بعزلهم عن الجماعات الأخرى، وتخلق تمايزهم فالوظيفة الأساسية للثقافة تتمثل في الإدماج والتوحيد بين أفراد المجتمع، وإظهار أوجه خصوصيتهم مقابل المجتمعات الأخرى.

(11) Live with new media.p81 <http://digitauth.ischool.berkely.edu/files/report/digitalaloyouth-white paper. pd>

(12) Medias sociaux.p3. <http://www.wikipedia.org/Media-sociaux>

(13) Ibid, p4.

(١٤) دلشا يوسف، الإعلام والديمقراطية، ٢-٤-٢٠٠٥، على الموقع الإلكتروني <http://www.alajman.ws/vb/archive/index.php/t-2220.html>

لكن مواقع الشبكات الاجتماعية أدت إلى تحطيم المفاهيم التقليدية لجغرافية الدول، إذ أصبحت قادرة على الوصول بالإنترنت إلى أي مكان Spaceless، وفي أي وقت وإلى أي مجتمع، وقد أدى هذا التحول في مفاهيم الجغرافيا إلى تحولات موازية على مستوى عدد من مفاهيم التاريخ، وأهمها مفهوم الهوية الثقافية للشعوب، والتي تكونت عبر فترات زمنية متعاقبة.

فالقرب الذي خلقته هذه التكنولوجيا فتح الطريق أمام إمكانية توظيف وسائل الإعلام في عملية تغيير القيم، وطبيعة المعلومات بما يعني تهديد مفهوم السيادة الثقافية Cultural Dominance^(١٥).

وقد طرح منظرو العولمة مسألة أهمية توظيف هذه التكنولوجيا الاتصالية، من بينها مواقع التواصل الاجتماعي في إطار ما يسمى بسياسة التقريب، وهذا ما نريد الإشارة إليه هنا، فمن المفترض أن العولمة هي محاولة للتقريب بين المجتمعات بنيوياً من خلال مجموعة من المؤسسات، والآليات العولمية، بما يؤدي إلى خلق نوع من الخبرات المتقاربة أو المشتركة بين البشر.

ويؤكد هؤلاء المنظرون على فكرة العالمية أو الكونية Cosmopolitanism التي يعبر عنها في إطار مقولة المواطنة العالمية Citizenship World، وهي إحياء لفكرة طوباوية ظهرت في القرن التاسع عشر دارت حول فكرة مجتمع سياسي عالمي واحد^(١٦).

ومن ثم فهم يطالبون بوجود خطاب ثقافي يحل محل الخطابات الثقافية المحلية المتنوعة، وهم يرفضون أصلاً فكرة التنوع ووجود أشكال حادة من الهويات المتجذرة داخل مجتمعات معينة^(١٧)، وعليه فهذه المواقع تحاول ترسيخ فكرة «هوية واحدة».

(١٥) التقرير الأول للإعلام الاجتماعي في العالم العربي حول استخدام الفيس بوك، متاح على:

[http://www.dsg.ae/arabic/News.ANDEVENTS/DSGNews.aspx?udt-1533-Param-detail:2947;\(19-10-2011\)](http://www.dsg.ae/arabic/News.ANDEVENTS/DSGNews.aspx?udt-1533-Param-detail:2947;(19-10-2011))

(١٦) حر يعقوب، الشبكات الاجتماعية على الإنترنت ودورها السياسي المتصاعد:

[http://www.ahwazna.org/details.php?recordID;S02.\(16-10-2011\)](http://www.ahwazna.org/details.php?recordID;S02.(16-10-2011))

(17) Webster, David, Direct Broadcast Satellites: Proximity, Soereingnty and National Identity, foreign Affaires, summer 1984, vol.N0.62, P.1160.

14- Tomlinson John, Proximity Politics, information, communication & Society, 2000, vol-3, P.404.

١-٢: تأرجح الأطفال بين شبكات التواصل الاجتماعي^(١٨)

تعد الشبكات الاجتماعية من التطبيقات السهلة التي يتمكن صغار السن من التحكم فيها بسهولة، حيث إنها تحتاج إلى الحد الأدنى من المهارات، بخلاف التطبيقات الأخرى مثل التدوين، أو الويكي وغيرها.

وتعتبر الشبكات الاجتماعية والفيس بوك على الخصوص الفضاء الأمثل لإشباع هم الطفل في بناء الصداقات. إذ يرى عالم النفس الفرنسي لويس دوميرندا أن شبكة الفيس بوك وسيلة للمحاكاة التي تحضر المراهقين للحياة الحقيقية، إنه ميدان لتدريبهم على ممارسة الحياة الاجتماعية الفعلية بكل ما تحمله من قيم ومعايير وصدق ونفاق وذم ومجاملات ونجاح وانكسار.

يبحث الطفل والمراهق على وجه الخصوص عن ذاته، ويحاول فرض شخصه وأسلوبه، وتجد هذه النزعة سبيلها أكثر من خلال الشبكات الاجتماعية التي تساعد الفرد ليس فقط في أن يكون ذاته ويعبر عنها، إنها تسمح له أيضًا بتقمص شخصيات افتراضية وفق أسماء مستعارة وصور بروفایل متعددة في إطار خلق الهوية الافتراضية للمستخدم. كما تفتح الشبكات الاجتماعية بابًا أوسع للتسلية، والقضاء على الملل بتشارك ما للذ وطاب من فيديوهات وصور وغيرها.

وثبت أن شبكة الفيس بوك تخفف من إحساس الطفل بالعزلة في خضم انشغالات الأولياء واللهم وراء لقمة العيش، الذي قلل من آفاق التواصل بين أفراد العائلة الواحدة، حيث يمنح الفيس بوك للطفل فرصة إثبات وجوده الاجتماعي والوجداني، بوجود من يهتم به وبأخباره ويتعاطف معه.

- ومن أهم سلبيات المواقع التي تؤثر على الأطفال نتيجة التعرض لها:
- إن هذه المواقع تستهلك وقت الأطفال مما يؤثر على نشاطات أخرى.
- تؤثر كثرة التعرض لهذه المواقع وغيرها على التحصيل الدراسي.
- تؤثر على تربية الذوق العام، فعوض ترقية الذوق الفني يحدث العكس.

(١٨) نصر الدين العياضي، العزلة في زمن الفيس بوك يشمل كل الفئات، مجلة فلسطين أون لاين، ٣ أغسطس ٢٠١٠، منشور على الموقع:

<http://www.felessteen.ps/index.php?page=details&nid=9391>

- إن التعرض لمشاهدة فيديوهات العنف الموجودة بالشبكة، يشجع على سلوك العنف لدى الأطفال، كونهم غير قادرين على التمييز بين الواقع والعالم الافتراضي.
- فقدان العلاقات الاجتماعية خاصة الرابط الأسري، فمعظم الوقت يقضيه الأطفال على شاشة الحاسوب.
- انعدام مستوى التذكر، فالتركيز وكثرة البرامج تتعب الذاكرة وتجعلها في تناقص.
- تحاول المواقع والشبكات الاجتماعية خاصة رسم صور غير حقيقية عن العالم الآخر مما يؤثر على خبرات الأطفال، وتكوين صور ذهنية غير صحيحة عن الواقع.
- إن الألفاظ والعبارات المستخدمة تهدد لغة الأطفال حيث تزيد من اللهجات المحلية ويردها الأطفال.
- زرع قيم في أغلبها لا تتماشى وثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه، مثل القيم المادية والزعة الاستهلاكية.
- إن المواقع سلة يرمى فيها الصالح والطالح، ولعل الفوضى في تدفق المعلومات تكسب الأطفال خبرات وسلوكات غير لائقة.
- إن الألعاب العنيفة وغيرها على مستوى الشبكة تعزز السلوك العدواني، وهذا ما يؤثر على شخصية الطفل وتكوينه.
- ناهيك عن المخاطر الصحية والنفسية التي قد تسببها هذه الشبكات مثل: وضعية الجلوس، العينين، وكذا في الجانب النفسي نجد فكرة المحادثات والتقليد ومحاولة التقمص الوجداني لشخصيات مشهورة إلى غير ذلك.

- ٢ -

تعريف التنشئة الاجتماعية

يعرفها موري بأنها: «العملية التي يتم من خلالها التوفيق بين دوافع الفرد ورغباته الخاصة وبين مطالب واهتمامات الآخرين، والتي تكون متمثلة في البناء الثقافي الذي يعيش فيه الفرد»^(١٩).

ويعرفها حامد عبدالسلام زهران: «هي عملية تعلّم اجتماعي يتعلم فيها الفرد عن طريق التفاعل الاجتماعي وأدواره الاجتماعية، ويتمثل ويكتسب المعايير الاجتماعية التي

(١٩) عبدالله زاهي الرشدان، التربية والتنشئة الاجتماعية، عمان - الأردن: دار وائل للنشر، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٧.

تحدد هذه الأدوار، فيكتسب الاتجاهات النفسية، ويتعلم كيف يسلك بطريقة اجتماعية توافق عليها الجماعة ويرتضيها المجتمع»^(٢٠).

٢-١: أهمية التنشئة الاجتماعية بالنسبة للفرد والمجتمع

أ- أهمية التنشئة بالنسبة للفرد

يقول فورتس: «هي بمثابة تحول الفرد من عبء اقتصادي سلبي إلى طاقة منتجة، ومن كيان بيولوجي إلى شخصية اجتماعية، ويتشكل بشكل حاسم في قالب العادات والمزاج والمفاهيم المميزة لثقافته»^(٢١).

ومنه تظهر أهمية التنشئة الاجتماعية للفرد في النقاط الآتية^(٢٢):

- تحويل الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي.
- تعمل التنشئة على تنمية الاستعدادات والحاجات الفطرية للفرد لتحقيق أهدافه وطموحاته في الحياة.
- تكسبه خصائص مجتمعه كاللغة والعقيدة والقيم والعادات والتقاليد.
- تسهل عملية اندماج الفرد في مجتمعه وتجعل منه عنصراً إيجابياً.

ب- أهمية التنشئة بالنسبة للمجتمع^(٢٣)

- * هي وسيلة المجتمع للمحافظة على بقاءه واستمراره عن طريق نقل القيم الثقافية والحضارية من جيل إلى جيل مع تحقيق التواصل بين الأجيال.
- * تحقيق التماسك الاجتماعي الإيجابي من خلال نشر قيم الحب والتعاون والتسامح بين الأفراد.

* إن التغير الاجتماعي لا يمكن أن يتم إلا من خلال التنشئة الاجتماعية، فالتغير الاجتماعي إنما يبدأ بالتغير في المفاهيم والقيم والمعتقدات ثم السلوك، وهي أمور لا تتم إلا من خلال التنشئة الاجتماعية.

(٢٠) محمد بيومي خليل، سيكولوجية العلاقات الأسرية، القاهرة - مصر: دار قباء، ٢٠٠٠، ص ٧٠.
 (٢١) غريب سيد أحمد، علم الاجتماع العائلي، الإسكندرية - مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ١٦١.
 (٢٢) العيد هدا، تأثير العولمة على دور الأسرة في التنشئة الاجتماعية.. دراسة ميدانية بمدينة سطيف، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، تخصص علم اجتماع التربية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة سطيف ٢، ٢٠١٣ - ٢٠١٤، ص ١٣٥.
 (٢٣) مراد زعيم، مؤسسات التنشئة الاجتماعية، دار قرطبة، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٢.

٢-٢: العوامل المؤثرة في التنشئة الاجتماعية

هناك عدة عوامل تؤثر في التنشئة الاجتماعية وقد يكون هذا التأثير سلبياً إذا لم نحسن التحكم في هذا العامل وقد يكون إيجابياً، وهي^(٢٤):

- * الاتجاهات الوالدية للتربية، بما في ذلك الاهتمام بالمدرسة ومدى تشجيع الأطفال.
- * المستوى التربوي والتعليمي للأسرة.
- * حجم الأسرة أمر هام في السنوات الأولى من عمر الطفل، ولترتيب الأطفال في الميلاد له أثره البالغ أيضاً.
- * طبيعة رعاية الأم للأبناء.
- * الرفاهية الأساسية في المنزل، ويعد هذا العامل هاماً فقط في حالة إذا ما نقص الدخل المادي ومستوى المعيشة عن حد معين.
- * سوء التنظيم الاجتماعي، ويشتمل على ارتفاع معدل المواليد داخل الأسرة، إهمال الأطفال والبيوت القذرة، والأسر المفككة والمشكلات الأسرية المعضلة، والأسر المنمطة اجتماعياً.

-٣-

تعريف الأسرة^(٢٥)

تعرف نوربان سيلامي: «الأسرة هي مؤسسة اجتماعية تقوم على التناسلية والميولات الأمومية والأبوية».

وتختلف أشكال الأسرة حسب الثقافات، فهناك الأسرة الأحادية الزوج (ة) والمتعددة الزوج (ة)، ومهما يكن نوعها إلا أن وظيفة الأسرة هو ضمان الأمن لأفرادها وتربية أطفالها، ومن خلالها يتعلم هؤلاء الأطفال لغة وعادات وتقاليد جماعتهم، ويكونون شخصيتهم عن طريق تقليد وتقمص الأولياء، ويمرون من التمرکز حول الذات إلى الآخرين.

ويعرف بوجاردوس: «الأسرة هي جماعة اجتماعية صغيرة تتكون عادة من الأب والأم وواحد أو أكثر من الأطفال، يتبادلون الحب ويتقاسمون المسؤولية، وتقوم بتربية الأطفال حتى تمكنهم من القيام بتوجيههم وضبطهم، ليصبحوا أشخاصاً يتصرفون بطريقة اجتماعية».

(٢٤) العيد هدا، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٦.

(٢٥) مزوز بركو، التنشئة الاجتماعية في الأسرة الجزائرية.. الخصائص والسمات، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، العدد ٢١، ٢٠٠٩، ص ٤٥.

٣-١: وظائف الأسرة^(٢٦)

لقد بينت الدراسات الاجتماعية أن وظائف الأسرة تتلخص في المهام الآتية:

- * الإنجاب والتفاعل الوجداني بين أفراد الأسرة.
- * الحماية الجسدية لأفراد الأسرة.
- * إعطاء مكانة اجتماعية للكبار والصغار.
- * التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي.
- ويشير وليام أجبرون إلى ستة وظائف للأسرة وهي:
- * الوظيفة الاقتصادية: تستهلك الأسرة ما كانت تنتجه.
- * الوظيفة الاجتماعية: يستمد الأفراد مكانتهم الاجتماعية تبعاً لمكانة أسرهم في المجتمع.
- * الوظيفة التعليمية: كأن تعلم الأسرة أفرادها حرفة وصناعة أو أي مهنة أخرى.
- * الوظيفة الوقائية: تلعب الأسرة دوراً في الحماية الجسدية والاقتصادية والنفسية.
- * الوظيفة الدينية: كتعليم الصلاة وقراءة الكتب الدينية وممارسة العبادات.
- * وظيفة التسلية: تلعب الأسرة دوراً ترفيهياً كبيراً.

٣-٢: الأسرة والتنشئة الاجتماعية

إن أهم وظيفة تقوم بها الأسرة هي وظيفة تربية الأطفال وتهذيبهم، ولا تقوم التربية على عاتق الأم فقط بل تقوم على كاهل الأب أيضاً، والتربية سلوك معتدل لا إفراط فيه ولا تفريط، فلا تخنق إرادة الأطفال ولا تكبت رغباتهم وحاجاتهم، ولا يترك لهم الحبل فيختلط على الأولياء فيما بعد الحابل والنابل، ولقد تحدث الرسول ﷺ عن الأهمية الكبرى لدور الأسرة في التربية فقال: «كل مولود يولد على الفطرة، وإنما أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

وتغرس الأسرة في أطفالها قيم الحب والتعاون والخير، وتطلعهم على تاريخهم وثقافتهم ودينهم ولغتهم وعاداتهم وثقافتهم^(٢٧).

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٤٦.

- ٤ -

آليات الاحتواء والانتقال من المواجهة إلى الملاءمة

تعد التربية الإعلامية أو التربية على وسائل الإعلام الحل الأمثل لمواجهة المخاطر المجتمعية والحفاظ على الهوية؛ لأن الثورة الاتصالية أصبحت واقعاً مفروضاً وحتمياً وليس خياراً تنبناه، وعليه نؤكد على أن التربية الإعلامية آلية من آليات الاحتواء للتكيف مع ما هو موجود وما هو آتٍ من إفرازات الثورة الرقمية.

٤-١: مفهوم التربية الإعلامية

تعرف التربية الإعلامية بأنها القدرة على قراءة الاتصال وتحليله وتقويمه وإنتاجه، فالوعي الإعلامي لا يقتصر على جانب التلقي والنقد فقط، بل يجب أن يتعدى ذلك إلى المشاركة الواعية والمهادفة لإنتاج المحتوى الإعلامي، ويشير هوبس إلى أن التربية الإعلامية تشمل القدرة على الوصول للمعلومات والقدرة على تحليل الرسائل وتقويمها وإيصالها.

عرفها ماك برين (١٩٩٩) بأنها «تعليم الطلاب كيفية تقويم الصور الإعلامية التي تحيط بهم، فإننا نزودهم بالوسائل لاتخاذ خيارات مسؤولة عما يسمعونه ويرونه»^(٢٨).

وعرفها أحمد اللقاني وعلي الجمل - في مجمع المصطلحات التربوية - بأنها «إعطاء الطالب قدرًا من المعارف والمفاهيم والمهارات الخاصة في التعامل مع الإعلام وكيفية الاستفادة من المعارف المتوفرة فيه»^(٢٩).

٤-٢: المعايير التي تقوم عليها التربية الإعلامية

تختلف معايير وأسس التربية الإعلامية من باحث إلى آخر، وقد حدد جيمس بوتنر خمسة معايير أساسية للتربية الإعلامية تتمثل فيما يلي^(٣٠):

١ - التربية الإعلامية سلسلة متصلة وليست فئة.

٢ - التربية الإعلامية تحتاج إلى تطوير مستمر.

٣ - التربية الإعلامية عملية متعددة الأبعاد.

(٢٨) بشرى حسين الحمداني، التربية الإعلامية ومحو الأمية الرقمية، عمان - الأردن: دار وائل للنشر، ط ١، ٢٠١٥، ص ٩٤.

(٢٩) أحمد اللقاني، علي الجمل، معجم المصطلحات التربوية المعرفة في المناهج وطرق التدريس، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٩، ص ٧٥.

(30) W. James Potter, Media Literacy, London, Sage publication, 1998, P05.

- ٤- التربية الإعلامية تهدف إلى إعطائنا سيطرة أكبر على تفسيراتنا.
- ٥- التربية الإعلامية تتطلب بناء أبنية معرفية قوية.
- كما حددت الندوة التي عقدت في إسبانيا عام ٢٠٠٢ عددًا من المعايير العامة للتربية الإعلامية، وهي^(٣١):
- ١- إن التربية الإعلامية تختص بالتعامل مع كل وسائل الإعلام سواء المقروءة أو السمعية أو البصرية.
- ٢- إن التربية الإعلامية تكسب أفراد المجتمع المهارات التي تمكنهم من التعامل النقدي مع وسائل الإعلام.
- ٣- إن التربية الإعلامية تساعد الجمهور على التعرف على مصادر المضامين الإعلامية وأهدافها السياسية والاجتماعية والتجارية والثقافية.
- ٤- إن التربية الإعلامية تمكن الشباب والأطفال الصغار من انتقاء الوسائل الإعلامية المناسبة التي تفيدهم.
- ٥- إن التربية الإعلامية تعتبر جزءًا من الحقوق الأساسية لكل مواطن في كل بلد من بلدان العالم من أجل حرية التعبير وحق الوصول إلى المعلومات، كما أنها تعتبر أداة أساسية لبناء ديمقراطية حقيقية.
- ٦- إن التربية الإعلامية ليست عملية تعليمية عن طريق وسائل الإعلام، بل إنها عملية مرتبطة بتعلم مهارات التعامل النقدي مع وسائل الإعلام.
- ٧- يجب دعم التربية الإعلامية بواسطة الأنظمة التربوية الرسمية وغير الرسمية.
- ٨- يجب أن تنطوي التربية الإعلامية على الحس النقدي والمسؤولية تجاه المجتمع.
- ٩- يجب أن تعطى الأولوية في التربية الإعلامية للشباب بين ١٢-١٨ عامًا، وذلك وفقًا لما وافقت عليه برامج اليونسكو للإعلام والاتصال، مع الأخذ في الاعتبار الأطفال من عمر ٥-١٢ عامًا بسبب متطلبات الارتقاء والتطور لهذه الفئة.

(٣١) ندوة التربية الإعلامية للشباب.. توصيات موجهة إلى منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم، اليونسكو، إسبانيا، فبراير ٢٠٠٢، ص ١.

٤-٣: أهداف التربية الإعلامية^(٣٢)

قد بدأت التربية الإعلامية بهدف أساسي يتمثل في حماية المواطنين من الآثار السلبية للرسائل الإعلامية، وتطور الهدف عندما أصبحت وسائل الاتصال الجماهيرية جزءاً من الثقافة اليومية للفرد، فالتسعت أهداف التربية الإعلامية لتشمل تحويل الجمهور من الاستهلاك السلبي لوسائل الإعلام إلى الاستهلاك الإيجابي والنشط أي الوعي والفهم لما تقدمه وسائل الإعلام.

وبشكل عام تتمثل أهداف التربية الإعلامية بالنسبة لجميع أفراد المجتمع فيما يلي:

- * تعليم الناس تأثيرات وأشكال وجماليات وسائل الإعلام وكيفية التأثير عليها.
- * تمكين أفراد المجتمع من الوصول إلى فهم أفضل إلى وسائل الإعلام، والطريقة التي تعمل بها هذه الوسائل، ومن ثم تمكنهم من اكتساب المهارات في الاستخدام الرشيد والتفاعل الواعي لوسائل الإعلام.
- * إثارة التساؤلات في ذهن الجمهور اتجاه ما يتلقاه، أي التحليل النقدي للرسائل الإعلامية.

* تمكين الجمهور من التفسير والشعور بالثقافة الإعلامية المعقدة التي أصبحت موجودة في عصر التكنولوجيا وأن تكون لديه القدرة على الإدراك والتحليل والتقييم للثقافة المرئية.

٤-٥: دوافع التربية الإعلامية

يؤكد دفيد بانكنهام أن لها ثلاثة دوافع أساسية، وهي^(٣٣):

- * دوافع ثقافية: بمعنى تزويد وتحصين الأطفال بالثقافة الإعلامية والخبرات الاجتماعية التي تحميهم من الآثار السلبية لوسائل الإعلام.
- * دوافع سياسية: بمعنى أن الهدف من التربية الإعلامية نشر الديمقراطية في التفكير، وهذا يعني النشر الأيديولوجي للديمقراطية.
- * دوافع أخلاقية: لحماية الأطفال والمراهقين من التأثيرات السلبية فيما يتعلق بالرسائل الجنسية والعنفية التي تنشر القيم الهادمة بالمجتمع.

(٣٢) رشا عبد اللطيف محمد، معايير التربية الإعلامية وكيفية تطبيقها في مصر، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، كلية الإعلام جامعة القاهرة، ٢٠١١، ص ٨٤.

(33) David Buckingham, Media Education: Literacy, Learning and contemporary culture, Cambridge, Polity, 2003, P9.

٤-٦: مسؤولية الأسرة في دعم التربية الإعلامية

تعتبر الأسرة من أهم المؤسسات التربوية التي يعهد إليها المجتمع بالحفاظ على هويته وضبط سلوكيات أفراده لتأمين استقراره؛ ولذا نؤكد على أن الأسرة هي اللبنة الأولى في حياة الطفل، فهي التي تغرس فيه الأخلاق والقيم والعادات والتقاليد؛ لذا على الأسرة أن تقوم بتعزيز السلوك اللاعذواني من جهة، ومن جهة أخرى متابعة البرامج المقدمة لأطفالهم ومشاركتهم أثناء مشاهدة التلفزيون، وذلك للإجابة عن تساؤلاتهم وتحقيق أعلى استفادة ممكنة من المشاهدة.

٤-٧: التحديات التي تعوق الأسرة في تحملها للمسؤولية^(٣٤)

من أهم التحديات نذكر:

- * انشغال الوالدين طول الوقت وبالتالي لا يجلسون مع أبنائهم أثناء تعرضهم لوسائل الإعلام، وعليه لا تكون هناك فرصة لشرح وتفسير ما يشاهدونه من مضامين.
- * لم تعد الأسرة الحاضن الوحيد والمناسب للنشء، فقد وفرت الثورة التكنولوجية أنماطاً من وسائل الترفيه واللهو مما جعل دور الأسرة هامشياً، فالأطفال يقضون ساعات طويلة أمام الإنترنت وألعاب الفيديو.
- * أغلب الأسر تقع في حيرة إزاء الموقف الذي تتخذه تجاه تعرض أبنائهم لوسائل الإعلام هل تمنع أم تسمح.

٤-٨: استراتيجيات دعم التربية الإعلامية داخل الأسرة

إن هذه الاستراتيجية تنطلق من مجموعة من المعايير^(٣٥):

- * تحديد وقت معين لمشاهدة التلفزيون، حيث ينصح في طب الأطفال الوالدين بتحديد ساعة أو ساعتين فقط، أضف إلى ذلك يجب أن يكون المضمون المشاهد جيداً ولا يكون أثناء الوجبات وقبل الذهاب للمدرسة.
- * اختيار المضامين المناسبة والجيدة مع توضيح أسباب الاختيار، وهذا في إطار قيم الأسرة.
- * لا يجب استخدام التلفزيون كجلس للأطفال ولا كمكافأة أو عقاب حتى لا يدرك أنها هامة.

(٣٤) رشا عبد اللطيف محمد عبد العظيم، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٤.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

* تشجيع المشاهدة الجماعية، فالمشاهدة الجماعية مع الوالدين أو الأقارب توفر فرصة المناقشة النقدية ليفهم الأطفال تفسيرات الآخرين للأخلاقيات والأحداث المتضمنة في المشاهدة.

* يجب على الأسرة أن تكون على وعي ودراية بنظام التصنيف التلفزيوني، مثلاً TV-y تعني أن المادة التلفزيونية ملائمة لجميع الأطفال، و TV-y7 تعني أن المادة موجهة للأطفال الأكبر سنًا، و FV تعني أن المادة تحتوي على عنف أو خيال مكثف للأطفال، وتعني TV-G أن المادة مناسبة للجمهور العام، وتعني TV-PG أن المادة تتطلب إرشادًا ونصحًا من قبل الوالدين، وأخيرًا تعني TV-MA أنه لا يسمح بالمشاهدة إلا للناضجين فقط.

في المقابل توجد ثلاثة أنماط تحدد أسلوب الرقابة وتدخل الوالدين أثناء المشاهدة^(٣٦):
النمط الأول: التدخل التقييدي، وفقًا لهذا النمط يضع الوالدان قواعد تقييدية تمنع مشاهدة مضمون معين كما يحددان ساعات المشاهدة.

النمط الثاني: التدخل الإرشادي أو التدخل النشط، وفيه يناقش الوالدان مع أبنائهم المادة التي يشاهدونها سواء قبل أو بعد المشاهدة مع إرشادهم لمدى واقعية أو مبالغة ما يشاهدونه.

النمط الثالث: المشاهدة الجماعية، تكون مشاركة جماعية بين الوالدين والأبناء أثناء المشاهدة دون مناقشة أو تفسير أو تعليق.
ويعتد التدخل الإرشادي من أكثر الأساليب فعالية لدور الأسرة في إثراء المشاهدة.

□ خاتمة

إن التربية العملية والفعلية هي التي تحول الأطفال إلى أفراد ناشطين ومواطنين صالحين، يمتلكون القيم والمهارات والأساليب التي تمكنهم من التكيف والملائمة مع بيئتهم الاجتماعية، مهما تعرضت البنى التحتية لأي هزات أو تغيرات.

وعليه فالأسرة مطالبة بمسؤوليات أكثر نظرًا لما يشهده العالم من تغيرات راديكالية في مفاهيم المكان والزمان والفضاء الاجتماعي، تستلزم عليها التنشئة السليمة والتربية المؤسسة على هذا الواقع، أقصد بذلك على كيفية التعامل مع مستحدثات العصر.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٤٠.

وإن الاستخدام العقلاني والرشيد لهذه التكنولوجيات بما فيها الشبكات الاجتماعية، يستدعي مفهوم التربية الإعلامية تنشئة في الأسرة، وتربية ومقرراً في المدرسة، وبرامج خاصة في وسائل الإعلام وغيرها من المؤسسات الاجتماعية والتربوية كلاً متكاملًا للمساهمة في المحافظة على النشء.

فعل القراءة بين إنتاج المعنى وإبداع المتلقي

الدكتور بَعلي محمد*

□ مقدمة

شكّلت القراءة بمختلف أشكالها وأنواعها على مر العصور حضوراً فعالاً و متميزاً في حقل الدراسات الأدبية والنقدية القديمة منها والحديثة، حيث إنها حظيت بعناية كبيرة في مجال الدراسة والبحث من قبل المنظرين والنقاد باعتبارها ذات أهمية بالغة في الحركة الأدبية والفكرية على وجه العموم.

لذا فقد تعددت المدارس والنظريات وتسابقت فيما بينها من أجل دراستها دراسة متأنية ومفصلة، لغرض اكتشاف بنياته وتراكيبه الفنية والتفاعلية - التأويلية، فكل منهج من المناهج راح يدرس النص من زاوية مغايرة عن المنهج الآخر باعتماد على مرجعيته النظرية والفكرية لتقنيي الإطار العام الذي ينضوي تحته النص.

فتعددت المناهج كالبنيوية، ونظرية التناص، التفكيكية وجمالية التلقي،

* أستاذ محاضر بشعبة علوم الإعلام و الاتصال، قسم العلوم الإنسانية - كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم - الجزائر، البريد الإلكتروني:

baali_isic@yahoo.fr

والتي تعتبر من أهم النظريات التي عنيت بهذا الطرح وذلك من خلال علاقة النص بالقارئ، مع كل من يابوس وابرز، وبواسطتهما يستطيع القارئ تلقي النص والتعامل معه بكل حرية وفق قراءاته ومستوياته الفكرية والثقافية.

ونظرًا للأهمية البالغة التي اكتسبتها عملية القراءة من قبل مختلف المناهج الأدبية والنقدية، فإن جل محاولات الباحثين والدارسين انصبت حول هذا العنصر، فمنظري القراءة - غريباس، فوكو، انغرادن - اعتمدوا كلية عليها من أجل استنباط مفاهيم ونظريات خاصة بها واكتشاف جمالياتها من خلال علاقتها بالقراء والنص أثناء تعاملهم معه.

بينما جمالية التلقي - آيزر، يابوس، كلاين - فقد أولوا أيضًا عناية خاصة بها؛ لأنها تعتبر في نظرهم الوسيلة الوحيدة والرابط الأساسي الذي يربط القارئ بالنص، وعليه نجدهم اعتمدوا على عنصر القراءة لوضع تصوراتهم لا على عنصر القراءة في تفكيك وتحليل بنية النص.

إذن يعتبر مفهوم «القراءة» من بين المفاهيم التي تشكل حجر الزاوية لنظرية التلقي في الأدب، حيث تبحث التوجهات الجديدة في مسألة القارئ وما له من علاقة بالنصوص التي يواجهها.

علمًا أن هذه التوجهات خاصة الأدبية منها شكّلت ثورة على الأعمال السابقة التي كانت دائمًا تقدّس وتمجّد الكاتب والمؤلف، وذلك إمّا من ناحية تاريخانية النصوص أو شكلايتها، كما هو سائد في المدرسة الشكلانية التي ترى في الشكل هو الأساس لتحديد طبيعة ونوعية النصوص ومن ثم استنتاج المعاني، إلا أن ذلك ليس صحيحًا، وإنّما المتلقي هو الذي يستنتج المعنى من النص وليس الشكل هو الذي يحدّد له المعنى.

- ١ -

نظرية التلقي: النشأة والأسس

زعزعت نظرية التلقي التقليد السائد الذي كان يتعامل مع النص بوصفه قاعدة ثابتة للتأويل، وابتعدت عن المفاهيم التأويلية القديمة واضعة القارئ في مركز مشروعها التأويلي، ومؤكدة عدم الفصل بين النص المقروء والقارئ.

وهكذا أصبح للقارئ مهمة جديدة لا تختزل في التلقي السلبي للبحث عن المعنى الوحيد والمحدّد سلفًا، وإنّما يقوم بملء فجوات النص وإدراكه وليس باعتباره كينونة ثابتة، كما يقوم أيضًا ببناء المعنى المتعدّد من خلال التفاعل معه، وهذا ما يطلق عليه فعل القراءة.

وبالتالي فإن الهدف المنشود الذي سعت إليه نظرية التلقي هو إدراك نظرية عامة للتواصل ذات اختصاصات متداخلة، وهي نظرية تحتوي على جميع الاختصاصات تتميز بالانفتاح على نظريات التواصل والسلوك وسوسيولوجية المعرفة^(١).

ومن المعروف أن ظهور إشكالية التلقي كان في الدول الناطقة بالألمانية خاصة مدرسة Constance (ألمانيا الغربية)، حينما تكفلت الدراسات الأدبية صياغة إشكالية القارئ والتلقي في الستينات، وترجع أهمية هذا العمل إلى الباحث ياوس عندما ألقى محاضراته سنة ١٩٧٧ في جامعة Constance، حيث أسس ياوس مقاربة تحت اسم «جمالية التأثير والتلقي» معارضة لجمالية الإنتاج والتمثيل، التي ترجع أصولها إلى كل من المقاربة الماركسية والشكلانية.

ويقصد الباحث بالتأثير ذلك التفاعل الذي ينتج جراء تعامل القارئ مع النص وما يستهلكه ويستفيد منه، فالجمهور ما هو إلا أداة تضمن استمرارية إنتاج الأعمال على اختلاف أنواعها (أدبية، وفنية، وإعلامية).

فالجمهور أو المتلقي يمثل الشريك الضروري للعمل المنجز، في حين يشير مفهوم التلقي إلى مختلف التجسيديات المتتابعة للعمل، وبالتالي فإن أي عمل كان ما هو إلا جهد مشترك بين الكاتب والقارئ «المتلقي بصفة عامة».

وهذا ما يؤكده Robert Escarpait بقوله: «إن العمل الأدبي هو نتيجة نشاط الكاتب والقارئ من خلال التفسيرات والتأويلات التي ينشئها الجمهور المتلقي»^(٢).

وقد برزت ملامح هذا التوجه الجديد بصفة خاصة، عند رولان بارت Rolan Barthes، الذي أعلن «موت المؤلف»، هذا الإعلان الذي جاء متضمناً عند حديثه عن الكتابة يقول: «الكتابة قضاء على كل صوت، وعلى كل أصل، الكتابة هي هذا الحياض، هذا التأليف واللف الذي تتيه فيه ذاتيتنا الفاعلة، إنها السواد، البياض الذي تضيق فيه كل هوية ابتداء من هوية الجسد الذي يكتب»^(٣).

تصب نظرية التلقي جل اهتمامها على آلية الاستجابة والأدوات التي يحملها المتلقي

(١) محمد الداوي، التلقي العربي لدون كيخوتي...

Source: <http://www.thaqafat.uob.bh/show.asp?no=66.Le 032008/03/>.

(٢) أرمان وميشال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين لعاضي والصادق رابح، بيروت - لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط ٣، ٢٠٠٥، ص ١٦١.

(٣) رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبدالسلام بن عبدالعالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٨١.

عندما يواجه نصًّا ما، فلتلقي غاية جمالية ومعرفية تشترك في تحصيلها الحواس والثقافة والتأمل والخيال، والمتلقي يعيد بناء الأثر المعرفي في النص، ولكنه في الوقت ذاته يتذوق أبعاده الجمالية^(٤).

جدير بالذكر أن هذه النظرية تستبعد دراسة النص على أساس منهج يهتم بحياة الكاتب؛ لأن النص في ذاته أو في ارتباطه بصاحبه لا يمثل فنًّا ما لم يخضع لعملية الإدراك، «فالإدراك وليس الخلق، الاستقبال وليس التناج هو العنصر المنشئ للفن»، وهذا يتم بواسطة القارئ خلال تفاعله مع النص، ولكي يتحقق التفاعل بالصورة التي يرونها كان تركيزهم على أهمية الدور الواسع الذي ينهض به القارئ عبر مجموعة من الإجراءات المنظمة في عملية القراءة^(٥).

- ٢ -

جذور نظرية التلقي

فيما يخص الجذور التاريخية والمرتكزات التأسيسية لنظرية التلقي، يقف روبرت هولب عند خمسة من المصادر الفكرية التي رآها مؤثرة في ظهور هذه النظرية ورواجها، هي^(٦):

- الشكلانية الروسية.
- بنيوية براغ.
- ظواهرية رومان إنجاردن.
- هرمنيوطيقا هانز - جورج غادامير.
- سوسيولوجيا الأدب.

تأثر منظرو مدرسة كونستانس في ألمانيا الغربية آنذاك، الذين كان لهم الفضل في رواج النظرية، بهذه المصادر. ففيما يتصل بالمدرسة الشكلانية توقف المؤلف في نظريتهم الأدبية عند جملة من العناصر كان لها تعلقها بنظرية التلقي، كالأداة الفنية وما تحدّثه من تغريب للتصورات في العمل الأدبي وكالوقوف على سيرة الكاتب وفاعليتها لدى المتلقي.

(٤) مراد حسن فطوم، التلقي في النقد العربي، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٣، ص ٥.
(٥) عباس محمود عبدالواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، القاهرة: دار للفكر العربي، ١٩٩٦، ص ١٨-١٩.

(٦) عبد الناصر حسن محمد، نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٧٨.

في هذا المجال، يقول ياكوس: «إن المنهجين - الماركسية والشكلانية - يهملان القارئ ودوره الخاص الذي ينبغي للمعرفة الجمالية والمعرفة التاريخية أن تعتبره، لأنه هو الذي يتوجه إليه العمل الأدبي بالأساس، لأن الناقد الذي يحكم على مؤلف جديد، والكاتب الذي يبدع عمله تبعاً لنموذج عمل سابق، سلبياً كان أم إيجابياً، ومؤرخ الأدب الذي يقوم بتأويل العمل تاريخياً، من خلال ربطه - العمل - بالحقبة الزمنية والتقليد المنبثق منها: فكل هؤلاء هم أيضاً وأولاً قراء قبل أن يعقدوا مع الأدب علاقة تأمل تصبح بدورها منتجة. فضمن الثالوث المكون من - المؤلف والعمل والجمهور -، فإن هذا الأخير ليس مجرد عنصر سلبي، بل يتجاوز ذلك إلى تنمية طاقة تساهم في صنع التاريخ، لذلك لا يعقل أن يحيا العمل الأدبي في التاريخ دون المشاركة الفعلية لأولئك الذين يتوجه إليهم»^(٧).

فيما يتعلق بظواهرية رومان إنجاردين فكان كتابه «الخبرة بالعمل الفني الأدبي» الذي ظهر في ألمانيا عام ١٩٦٨ م، لافتاً لأصحاب نظرية التلقي من حيث اهتمامه بالعلاقة بين النص والقارئ.

لقد رفض إنجاردين فلسفته الظواهرية ثنائية الواقع والمثال في تحليل المعرفة، ورأى أن العمل الفني يقع خارج هذه الثنائية، فلا هو معين بصورة نهائية ولا هو مستقل بذاته، ولكنه يعتمد على الوعي ويتشكل في هيكل أو بنية مؤطرة، تقوم في أجزاء منها على الإيهام الناشئ عما تشتمل عليه من فجوات أو فراغات يتعين على القارئ ملؤها. ومن ثم فإن العمل الفني الأدبي في حاجة دائماً إلى هذا النشاط الإنساني الذي يعمل فيه القارئ خياله كذلك من أجل أن يكمل العمل ويحققه عياناً^(٨).

من ثم يتضح جلياً أن نظرية التلقي عند إنجاردين تنطلق انطلاقاً جمالية، وتعنى أساساً بالنص كموضوع للإدراك والدراسة، مهتدياً في ذلك بدراسة الآليات التي تحكم توجيه النص وجهة خاصة، وتتم دراسة المعنى عن طريق آلية تحليلية هي التداولية، التي تهتم بدراسة فعل القول من أوجهه المختلفة لاستخلاص المعنى المراد^(٩).

يرى إنجاردين أن العمل الأدبي أو الفني يقوم على أفعال قصدية من قبل مؤلفه تجعل من الممكن للقارئ أن يعايشه بوعيه كقارئ، أو تعني المعاشة هنا نوعاً من التداخل عبر

(7) H.R Jauss. Pour une esthétique de la réception. traduction: claud maillard. ed Gallimard. Paris. 1978. p44 - 45.

(٨) روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة: عز الدين إساعيل، مصر: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠، ص ١٣.

(٩) عصام الدين أبو العلا، آليات التلقي في دراما توفيق الحكيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧، ص ٢١.

التجربة القرائية بين المؤلف والقارئ، ذلك النص الذي لا يأتي كاملاً من مؤلفه، بل هو مشروع دلالي وجمالي يكتمل بالقراءة النشطة التي تملأ ما في النص من فراغات^(١٠).

أما مدرسة براغ البنيوية فقد وقف هولب على أعمال أهم منظر للأدب فيها وهو جان موكاروفسكي تلك الأعمال الممهدة لنظرية التلقي، ذلك بأن موكاروفسكي لم يفصل العمل الأدبي بما هو بنية عن النسق التاريخي وعن مرجعياته التاريخية... وبهذا الوصف يتوجه إلى متلق هو نفسه نتاج للعلاقات الاجتماعية المتغيرة، وبهذا المتلقي للعمل وليس بمنشئه، يناط فهم المقصد الفني الكامن في العمل.

في هذا المجال، نجد أن تيار «جمالية التلقي» جاء موازياً للبنيوية لا منبثقاً عنها، فقد كان مقال الناقد الألماني الشهير ياوس في نهاية الستينات المعنون بـ«التغير في نموذج الثقافة الأدبية» المنطلق الحقيقي لتوجه هذا التيار الجديد^(١١).

بالنسبة لجادامير وموقفه من المنهج العلمي وانحيازه إلى النشاط التفسيري -الهرمنيوطيقي- بأركانه الثلاثة، على أساس أنه المرتكز الصالح لتحديد إمكانية الرؤية، وسعيه نحو تأسيس وعي ذي طابع تاريخي عملي، هو قبل كل شيء وعي بالموقف التفسيري، وتطويره لمصطلحين كان لهما أهميتهما لدى رواد نظرية التلقي، هما «التاريخ العملي» و«أفق الفهم». ومن هذا التوجه الهرمنيوطيقي ينتقل هولب إلى التوجه الاجتماعي النفسي عند لوفيتتال وتناوله مشكلة العلاقة بين العمل والمتلقي على هذا الأساس^(١٢).

بعد ذلك، يعرج هولب على جوليان هيرش وما لفت إليه النظر في دراسة تاريخ الأدب من ضرورة التركيز لا على الأعمال ومنشئها، بل على الآثار التي أحدثها هؤلاء المنشئون في زمنهم وبعد زمنهم، في نفوس المتلقين الذين يدركون قيمة تلك الأعمال ويقررونها.

ثم ينهي هولب هذا الاستعراض التاريخي بوقفة من شوكنج، الذي قدّم بديلاً من البدائل القليلة للأفكار السائدة عن تاريخ الأدب، من شأنه أن يمهد الطريق كذلك لنظرية التلقي، وذلك عندما ركز دراسته على سوسيولوجيا الذوق، ففي هذا التوجه لم يعد المؤلف وعمله الأدبي يحتلان مكان الصدارة، بل انصرف الاهتمام أساساً إلى المتلقي وإلى الظروف

(١٠) جواد الزيدي، فينومينولوجيا الخطاب البصري، دمشق: دار الينابيع، ط١، ٢٠١٠، ص ٨٢.

(١١) تيري إيجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة: نواره للترجمة والنشر، ط٢، ١٩٩٧، ص ٦٧.

(١٢) روبرت هولب، نظرية التلقي، مرجع سبق ذكره.

الاجتماعية التي تم فيها التلقي^(١٣).

زد على ذلك، يؤكد روبرت هولب أن كل المحاولات التي تتبلور من أجل صياغة نظرية في التلقي، إنما هي متصلة بنظرية الاتصال؛ لأن القصد من كل ذلك هو تقدير وظائف الإنتاج الأدبي والتلقي والتفاعل وكل ما يتصل بذلك. ويؤكد ذلك كل من ياكوبس وآيزر.

من جانب آخر، نجد دراسات مختلفة لها الاهتمام نفسه، كالدراسات المبكرة لفرجينيا وولف عن القارئ العادي، والدراسات المنضوية تحت ما يسمى «نقد استجابة القارئ»، وكذلك دراسات بعض نقاد الاتجاه البنيوي في اهتمامهم بالقارئ كما عند تودروف ورولان بارت، وكذا دراسات عمالقة السيميولوجيا كامبرتو إيكون وغيره^(١٤). ورداً على بعض نقائص هذه الاتجاهات جاءت نظرية التلقي لتحل من الاهتمام بالنص فقط دون المؤلف.

- ٣ -

مفهوم القراءة

حاولت نظريات القراءة وضع مجموعة من المفاهيم التي يُمكنها أن تساعد في فهم فعل القراءة، خاصة وأنه بمثابة نشاط متعدد الوجوه، نشاط معقد وينمو في اتجاهات كثيرة، ذلك أن استهلاك أي نص لا يمكن أن يتحقق بعيداً عن هذه القاعدة الأساسية.

وسنحاول فيما يلي التطرق فقط لبعض التعاريف التي قدّمها أبرز الباحثين المهتمين بنظريات القراءة والتلقي.

تعرف القراءة لغة كما جاء في لسان العرب «قرأ الكتاب، يقرأه، ويقرؤه، قرأً، وقراءة، وقرأنا: تلاه. وقرأ عليه السلام: أبلغه إياه، وقرأ الشيء قرأً وقرأناً: جمعه وضم بعضه إلى بعض، وأقرأه إقرأً: جعله يقرأ»^(١٥).

وتعرف ليلى كرم الدين القراءة على أنها: عملية معقدة تتضمن عدة عمليات أو قدرات عملية لغوية فرعية تنظم على مستويات متتالية، ابتداء من استقبال الرموز والأشكال البصرية المختلفة، ثم إدراكها، ثم فهم معانيها عن طريق الربط بينها وبين الخبرات الماضية للفرد ومن ثمة التمكن من القيام بنوع من الحكم على المواد المقروءة^(١٦).

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٤.

(١٤) تيري إيجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، مرجع سبق ذكره، ص ٦٧.

(١٥) ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الفكر، بيروت.

(١٦) أسامة عبد الرحيم علي، فنون الكتابة الصحفية والعمليات الإدراكية لدى القراء، القاهرة: إيتراك للنشر

في السياق نفسه، تعرف سيزا قاسم القراءة بأنها «خبرة محددة في إدراك شيء ملموس في العالم الخارجي ومحاولة التعرف على مكوناته وفهم هذه المكونات: وظيفتها ومعناها، وترى أن هناك أربعة مستويات للقراءة: يبدأ الأول بالإدراك وهو مستوى حسي يعتمد على الحواس: الشم أو البصر أو السمع أو اللمس، وهو إدراك حسي مادي موجود في عالم الواقع.

يتعلق الثاني بالتعرف الذي ينطوي على عملية ذهنية تتضمن الطبيعة السيميوطيقية لهذا الشيء. فرغم أن هذا المدرك شيء مادي ينتمي إلى عالم الواقع. إلا أنه ذو طبيعة خاصة، إنه «علامة» أي ينتمي إلى نظام سيميوطيقي. علماً أن العلامة شيء مادي مزدوج البنية: مادي «سمعي أو بصري أو لمسي»، ومعنوي الدلالة.

يرتبط الثالث بالفهم وهو محاولة فك شفرة العلامة الذي يفضي إلى الدلالة. يتطلب هذا المستوى درجة من التعلم يمكن من فهم الدلالة. أما المستوى الرابع والأخير فهو التفسير أو الاستيعاب الذي يقوم على محاولة معرفة ما إذا كانت هذه الدلالة تنطوي على مستوى أعمق يحتاج إلى التفسير، أي قد تكون الدلالة المتعرف عليها غير كاملة، وهو ما يستلزم البحث عن شفرة جديدة تكمل الشفرة الأولى وتوصل المعنى الثاني، أي معنى المعنى»^(١٧).

وعليه، فإن القراءة عملية مركبة تتألف من عمليات متشابكة يقوم بها القارئ وصولاً إلى المعنى الذي قصده الكاتب، واستخلاصه، وإعادة تنظيمه، والإفادة منه، والقراءة بهذا المفهوم وسيلة لاكتساب خبرات جديدة تتناغم مع طبيعة العصر التي تتطلب من الإنسان المزيد من المعرفة الحديثة والمتجددة، كما تتطلب تطوير القارئ لقدراته العقلية ولأنماط التفكير ولأنساقه الفكرية وتنمية رصيد الخبرات لدى الفرد.

٣-١ - القراءة عند رولان بارت

اهتم رولان بارت كثيراً بجماليّة القراءة، ووقف طويلاً عند ما تثيره في القارئ من رغبة واشتهاء، فتحدث عن الافتتان بالنص والتلذذ بمفاته والانبجذاب إليه بفعل سحره، واعتبر أن القراءة نوع من إعادة كتابة النص وإطلاق إنتاجيته. لكن النص القادر على إحداث تلك الرعدة الجميلة هو النص الذي يربك القارئ ويخلخل موازينه الثقافية والنفسية واللغوية، فهو يقتنص المتلقي بواسطة نظامه الدلائلي الخاص وبواسطة أحابيله

والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣، ص ٤٤.

(١٧) بوكروح مخلوف، التلقي في الثقافة والإعلام، القاهرة: دار مقامات للنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص ٢٢.

الفنية المنصوبة^(١٨).

وبالتالي مفهوم القراءة عند رولان بارت يتخذ شكلاً مميزاً، «القراءة وحدها تعشق الأثر الأدبي وأن نقيم معه علاقة شهوة، فأن نقرأ معناه أن نشتهي الأثر، وأن نرغب أن نكونه»^(١٩).

إن مفهوم النشوة هي ما عبر عنه بلذة النص التي أشرنا إليها، وهو تعبير جعله رولان بارت عنواناً لأحد كتبه المهمة والذي صدر سنة ١٩٧٣م، معتبراً بذلك القراءة هي العنصر الذي يساعد القارئ على القيام بدور فعلي إيجابي، من خلال هذا العشق الذي ينشأ بين الطرفين.

إن القراءة من هذا المنطلق ليست فعلاً بسيطاً، ليست فعلاً بصرياً، وليست عملية تلقى الخطاب كأن النص حدد نهائياً، بل إنها أشبه بقراءة الحكماء للعالم من خلال التأمل والنظرة الثاقبة والبحث عن المسالك المؤدية للمعرفة.

ومن هنا يميز بارت بين القراءة التي هي اندماج في النص واستمتاع به، وبين النقد الذي هو خطاب مواز للنص يستهدف تقويمه أو الحكم عليه. إن رولان بارت الذي قيل عنه: إنه أمات المؤلف، قد نادى بحياة القارئ وبأحقيقته في إنتاج النص وفي إعادة كتابته؛ لأن العلاقة -عنده- بين الكتابة والقراءة ليست علاقة إرسال واستقبال، أو علاقة إنتاج واستهلاك، وإنما هي علاقة تشكلات وفق منطق خاص هو منطق السنن النصي الذي لا يلزم القراءة باتخاذ وجهة معينة، وإنما يبنى ملاسبات دلالية تعطيها حق المبادرة والمثابرة، وتسمح لها باقتحام منطقة الإنتاج بإعادة ترتيب أنظمة الكتابة وتشغيلها لصنع معنى النص أو أحد معانيه.

٣-٢ - القراءة لدى ياكوس

٣-٢-١ - مفهوم القراءة

ينطلق ياكوس في نظريته عن التلقي من قضية التاريخ الأدبي الذي يجب أن يعاد النظر فيها، وينبغي إعادة بنائها تأسيساً على الاستجابة والأثر الناتج عن قراءة النص.

حاول ياكوس^(٢٠) أن يخلص الأدب الألماني من الشائبة المفروضة عليه بتأثير المذهب

(18) Barthes R: Le bruissement de la langue, essais critiques IV Paris Seuil 1984, pp 37 - 47.

(١٩) رولان بارت، النقد والحقيقة، ترجمة: إبراهيم الخطيب، مجلة الكرمل، العدد ١١، ١٩٨٤، ص ٢٦.

(٢٠) هانز روبرت ياكوس هو أحد أساتذة جامعة كوستانس الألمانية في الستينات، وهو باحث لغوي متخصص

الماركسي في النقد، ومذهب الشكلية الروسية، فالتعارض بين الاتجاهين قائم على أساس أن القارئ الماركسي يتعامل مع النص الأدبي من خلال التفسير المادي للتاريخ، فهو في نظر ياكوس قارئ يستقبل النص تحت وطأة الجبرية المذهبية لتقاليد ماركس، وبالتالي فهو معزول تمامًا عن جمالية النص.

وأما القارئ في مذهب الشكلية الروسية فهو يستقبل النص معزولاً عن مواقفه التاريخية، وغاية همه أن يقف عند البناء الشكلي. وقد انتهى ياكوس من محاولاته في التغلب على هذا الانقسام إلى رؤية جديدة تضع القارئ في موضعه المناسب من النص. وقد أطلق على هذه الرؤية «جمالية الاستقبال»^(٢١).

عمد ياكوس إلى استعراض المناهج والنظريات التي عاجلت تاريخ الأدب، وناقشت جوانب النقص فيها بدءاً من التاريخ الأدبي بشكله التقليدي وصولاً إلى الماركسية والشكلائية، ووصل إلى أنها تتميز إما بفصل الجمالي عن التاريخي، بحيث لا يهتم التاريخ الأدبي الخالص بعلاقة الظاهرة الأدبية بالأحداث التاريخية الأخرى دون أن يهتم بها في جمالياتها الخاصة. وأن تتميز بفصل الماضي عن الحاضر، أو تتجاوز السمة التاريخية للظاهرة الأدبية وتتناولها باعتبارها مجموعة من الكليات المتعالية عن الزمن والتاريخ^(٢٢).

في السياق نفسه، وفي مقال لياكوس سنة ١٩٦٩ تحت عنوان: «التغير في نماذج الدراسات الأدبية» حدّد ياكوس مناهج التاريخ الأدبي، وجاء مقاله موحياً بالثورة على النماذج الحديثة في استقبال النص؛ لأن أصحاب هذه المناهج عزلوا أنفسهم عن الخبرات الجمالية التاريخية، زاعمين أن المنهج الحديث يمثل في تاريخ الدراسات الأدبية إبداعاً غير مسبوق بنظير^(٢٣).

وعليه فإن المنهج الذي يسعى إليه ياكوس في نظرية التلقي هو القادر على استدعاء الخبرات، وترجمتها إلى حاضر جديد، ثم يقرر ياكوس أن فن الماضي قادر على الحديث، وعلى تقديم إجابات لنا مرة أخرى.

في الأدب الفرنسي، كان هدفه المعلن منذ البداية هو الربط بين دراسة الأدب والتاريخ، ولد سنة ١٩٢١ وتوفي سنة ١٩٩٧، وكان لأستاذ ياكوس هانز جورج غادامير، الذي درس على يديه في جامعة هايدلبرغ، أكبر الأثر على أفكاره التي دارت حول معنى التأويل وعلاقة ما يتوقعه القراء من العمل الأدبي.

(٢١) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجمالية التلقي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

(٢٢) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، بيروت، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧، ص ١٥١.

(٢٣) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجمالية التلقي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩.

جدير بالذكر أن أهم ما ألحَّ ياوس^(٢٤) عليه هو ضرورة التوحد بين الأدب والتاريخ، ذلك أن التعامل مع النص إنما يتم بمعيارين لا غنى لأحدهما عن الآخر، وهما: معيار الإدراك الجمالي لدى المتلقي، ومعيار الخبرات الماضية التي يتم استدعاؤها في لحظات التلقي. ذلك أن الخبرات الجمالية التي كشف عنها التعامل مع النص بواسطة القراءة في عصور سابقة هي بمثابة دليل يساند، ويغني في سلسلة الاستقبالات من جيل إلى جيل. كما يرى ياوس بأن الأدب والفن لا ينتظمان في تاريخ نسقي إلا إذا نسبت سلسلة الأعمال المتتابعة، للذات المنتجة وكذا الذات المستهلكة، بمعنى التفاعل بين المؤلف والجمهور^(٢٥).

إن العمل الأدبي ليس جوهراً ثابتاً يحيا بمعزل عن المتلقي، إنه يحيا ويكتسب فعالية إذا تمَّ استقباله من طرف قارئ، إن الأدب باعتباره سيرورة حديثة متواصلة ومنسجمة، لا يتأسس بصفته تلك إلا في اللحظة التي يصبح فيها موضوعاً لتجربة القراء^(٢٦).

من جانب آخر، يرى ياوس أنه لا يوجد عمل بدون تأثير، وهو ما يفترض مسبقاً وجود متلقٍ، وأحكام المتلقي هي التي توضح أعمال المؤلف^(٢٧)، وإن كان هناك من يرجع تمييز ياوس بين التأثير الصادر عن النص والتلقي المشروط بآفاق التوقع والانتظار لدى القارئ إلى المرحلة الثانية من فكره النظري التي راجع فيها مقولاته النظرية الأولى.

يمكن تمييز الأثر عن التلقي حسب ياوس عند اعتبار عامل الزمن، فيكون الأثر الذي ينتجه العمل الأدبي بالظرف الذي ولد فيه، والذي شمله بجملة من المعطيات المؤثرة في نشأته وتكوينه، فهو يرتبط بذلك الماضي ويلازمه، ويأخذ منه قدرته إلى إحداث الأثر. أما التلقي فيكون حركة حرة منطلقة تتخطى عامل الزمن الماضي، وتدخل في حوار مع الحاضر -حاضر القراءة- من خلال جملة المعايير الجديدة التي قد تختلف عن تلك التي ولد فيها، وفي كنفها النص الأدبي فيكون التلقي مساءلة للنص في زمن غير زمنه ومن خلال قيم غير قيمه^(٢٨).

من جهة أخرى، يركز ياوس على أهمية الجماعات التأويلية التي تعرفها سوزان

(٢٤) للتعرف أكثر على أهم المنطلقات الإجرائية التي تقوم عليها نظرية التلقي حسب ياوس، انظر:

محمد مريني، سوسيولوجية القراءة، المغرب: دار النشر جسور، ٢٠٠٧، ص ص ١٤٠-١٤٤.

(25) H. R. Jauss. Pour une esthétique de la réception. Op. cit. p39.

(٢٦) مليكة دحامية، فصول في القراءة والتأويل، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي، كلية الآداب، جامعة الجزائر ٢، ٢٠١٠-٢٠١١، ص ٣٣.

(٢٧) عصام الدين أبو العلا، آليات التلقي في دراما توفيق الحكيم، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(٢٨) حبيب مونسي، نظريات القراءة في النقد المعاصر، وهران: دار الأديب، ٢٠٠٧، ص ١٠٧.

بينيت على أن: الجماعات التأويلية تتكون من الذين يشتركون فيما بينهم في مجموعة من الاستراتيجيات التأويلية، التي لا تتعلق بفعل القراءة بالمعنى التقليديين ولكن بعملية النصوص وتشكل سماتها وتقرير أهدافها، إن هذه الاستراتيجيات تتواجد قبل فعل القراءة، ومن ثم يتشكل معنى المادة المقروءة، والعكس ليس بالصحيح^(٢٩).

٣-٢-٢- أفق التوقع

مما لا شك فيه أن مصطلح أفق التوقعات يلعب دورًا بارزًا في أطوار نظرية التلقي، حيث إن أفق توقع القارئ أو أفق الانتظار هو مفهوم إجرائي قدّمه ياكوس ويعني به «الفضاء الذي تتم من خلاله عملية بناء المعنى، ورسم الخطوات المركزية للتحليل ودور القارئ في إنتاج المعنى عن طريق التأويل»^(٣٠).

وقد استخدم ياكوس هذا المصطلح لوصف المعايير التي يستعملها القراء للحكم على النصوص الأدبية في أية حقبة معينة.

لقد أخذ ياكوس مفهوم «الأفق» من غادامير مركبًا معه كلمة الانتظار التي أخذها من مفهوم «خيبة الانتظار» عند كارل بوبر، فقد وجد ياكوس أن هذين المفهومين المعمول بهما في فلسفة التاريخ يحققان أمله في البرهنة على أهمية التلقي في فهم الأدب والتأريخ له^(٣١).

يتضح جليًا، أن ياكوس يبني نموذج على أساس «أفق التوقع» الذي يعد بمثابة السوابق أو الفكرة السابقة على فعل شيء ما، والمتلقي يقبل على العمل وهو يتوقع شيئًا ما. ومن خلال أفق التوقع يسمح القارئ لنفسه باستكمال الفجوات المقدمة وتعبئتها.

كما أن ياكوس يستخدم مفهوم «أفق التوقعات» لوصف مسألتين: الأولى هي عمليات القراءة نفسها، أي ما يحدث عندما يقرأ قارئ نصًا ما.

والثانية هي ما يترتب على هذه القراءة من إدخال نصوص بعينها إلى التاريخ الأدبي. والمسألتان غير منفصلتين، بل تكاملان بطريقة تجعل سببًا ونتيجة للأخرى في الوقت ذاته. التاريخ الأدبي وفق هذا الطرح هو مجموعة من النصوص رشحتها القراءات المختلفة في أزمنة مختلفة طبقًا لمعايير هذه القراءات. فحين يفحص قارئ نصًا ما فإنه يقارن بينه وبين

(٢٩) عصام الدين أبو العلا، آليات التلقي في دراما توفيق الحكيم مرجع سبق ذكره، ص ٢٢.

(٣٠) بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، ص ٤٥.

(٣١) عبد الناصر حسن محمد، نظرية التوصليل وقراءة النص الأدبي، القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٢،

النصوص السابقة التي تشكل أفق توقعاته^(٣٢).

إن النص الأدبي حسب ياكس يعاد تشكيله من خلال القراءة التي هي عملية تواصل دائم بين عناصر العمل الأدبي وثقافة القارئ، الذي يستند بدءاً إلى ثقافته الاجتماعية والنقدية، وذاكرته الأدبية، ثم يعيد تكوين الاستجابة بناءً على مدى التطابق بين أثر النص وأفق التوقع، أو بناءً على مقدار البعد بينهما.

في مقال لياكس بعنوان: «theory of Geners and Medieval literature» «نظرية الأجناس وأدب العصور الوسطى»، نشرها في كتابه «نحو جماليات التلقي»، يقول ياكس: إن أفق الانتظار ذاك الذي يتكون عند القارئ من خلال التراث أو سلسلة من الأعمال المعروفة السابقة، وبالحال الخاصة التي يكون عليها ذهنه، وتنشأ عن بروز الأثر الجديد عن قوانين جنسه، حيث إن كل أثر أدبي ينتمي إلى جنس، وهذا ما يعود إلى التأكيد على أن كل أثر يفترض أفق انتظار^(٣٣)، بمعنى مجموعة من القواعد السابقة الوجود توجه فهم القارئ وتمكنه من فهم العمل بشكل تقييمي^(٣٤).

حسب ياكس، لا يمكن لعمل أدبي ما أن يكون جديداً كل الجدة، ذلك أن كل عمل يذكرنا بعمل آخر قرأناه سابقاً، إذ يكون الجمهور مهياً على نحو ما للتلقي بحيث يتصور بشكل أو بآخر ما الذي سيحدث وكيف ستكون النهاية استناداً إلى تجارب سابقة تتحكم في عملية القراءة بوعي أو بغير وعي^(٣٥).

نشير هنا إلى أن ياكس وضع مجموعة من المبادئ التي رأى أنها ضرورية لأي منهج يعتمد تاريخ الأدب، ونوجزها في النقاط التالية^(٣٦):

١ - تبدأ أهمية العمل في اللحظة التي يلتقي فيها بالجمهور، فتتحقق وظيفته ويخرج إلى الوجود بفعل القراءة.

(٣٢) مخلوف بوكروح، التلقي في الثقافة والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.

(٣٣) ١ يمكن استيعاب المصطلح ما لم نضيف عليه مفهوماً تكميلياً يطلق عليه ياكس «المسافة الجمالية» التي يعرفها على أنها الفرق بين درجة الشكل المحدد لعمل جديد، وتلاحظ هذه المسافة بشكل واضح في العلاقة بين الجمهور والنقد. والمسافة الجمالية هي مقدار الانحراف الكائن بين أفق انتظار القارئ وما يقوله النص. ومن خلال ردود أفعال القراء يمكننا أن نعرف مقدار هذه المسافة الجمالية. انظر:

H. R. Jauss. Pour une esthétique de la réception. Gallimard. Paris. 1978.

(٣٤) عبد الناصر حسن محمد، نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، مرجع سبق ذكره، ص ١١٢-١١٣.

(٣٥) مليكة دحامية، فصول في القراءة والتلقي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢.

(٣٦) عبد الناصر حسن محمد، مرجع سبق ذكره، ص ١١٦.

٢- ظهور عمل جديد لا يعني جدة مطلقة، بل هو يستند إلى مجموعة من المرجعيات المضمرة والخصوصيات التي تعد مألوفة، أي إن العمل لا يأتي من فراغ، بالإضافة إلى أن الجمهور الذي يوجه إليه هذا العمل هو جمهور مسلح بمجموعة من المعايير اكتسبها من تجاربه الخاصة مع النصوص السابقة.

هكذا إذا أردنا أن نصف الكيفية التي يتم تلقي العمل بها، والتأثير الذي مارسه هذا العمل على الجمهور، ومجموع الأجيال اللاحقة، فينبغي إعادة أفق الانتظار الخاص بكل جمهور.

حصر علم التأويل الأدبي نظريته في التفسير، ولم يعبر البتة عن حاجته للفهم، وأهمل مسألة التطبيق إهمالاً أعطى التطور في اتجاه جمالية التلقي نجاحاً غير منتظر هو نجاح «تغير النموذج». وقد كانت فكرة أن الفهم يتضمن دائماً بداية التفسير وأن التفسير بالتالي هو الشكل الظاهر للفهم^(٣٧).

-٤-

فعل القراءة وبناء المعنى عند وولف كانغ إيزر

٤-١ مفهوم القراءة

يطرح إيزر فكرة أنه إذا كان التشكل الدلالي للنص يشترط إشراك القارئ الذي يقوم بتحقيق البنية التي تقدم له من أجل الكشف عن المعنى، فإنه لا يجب نسيان موقع القارئ داخل النص. وعلى النص أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الموقع إذا كان يراهن على وجهة نظر متحركة للقارئ. فتكوّن المعنى لا يشكل شرطاً بسيطاً من الشروط التي يتطلبها وجود القارئ، إن هذا التشكل يستمد معناه من كون أن هناك شيئاً ما يحدث للقارئ أثناء هذه السيرة. وإذا كان الأمر كذلك فإن النص باعتباره موضوعاً ثقافياً سيحتاج إلى ذات لا تشتغل لحسابه، بل من أجل امتلاك القدرة على التأثير في القارئ^(٣٨).

لم يهتم إيزر بما هو متكون وإنما بما يمكن أن يتكون، أي بتشكل النص في وعي القارئ الذي يسهم في بناء معناه. ولذلك اعتبر أن للأدب قطبين، هما القطب الفني وهو النص كما

(٣٧) هانز روبرت ياكس، «علم التأويل الأدبي حدوده ومهامه»، ترجمة: بسام بركة، مجلة العرب والفكر العالمي، لبنان: مركز الإنماء القومي، العدد الثالث، ١٩٨٨، ص ٥٥.

(٣٨) فولفغانغ إيزر، الإدراك والتمثل وتشكل الذات القارئة، ترجمة: سعيد بنكراد، الرباط: مجلة علامات، العدد ١٧، ص ١١٩.

أبدعه المؤلف، والقطب الجمالي وهو التفعيل الذي ينتجه القارئ.

وهذا يعني أن الإنتاج الأدبي لا يتطابق مع النص الأصلي ولا مع القراءة، وإنما هو الأثر الذي يحدث نتيجة تفاعل القارئ مع ما يقرؤه، ومن ثم لا ينبغي البحث في النص عن معنى مخبوء، وإنما ينبغي استطلاع ما يعتمل في نفس القارئ عندما يقرأ. وهو إذ يقرأ فإنما يقرأ على هدى من النص، ويارشاد الترسيبات التي يوفرها له والتي تتكفل القراءة بتنفيذها. فهو إذن قارئ مُقدّر في بنية النص ذاته^(٣٩).

حسب آيزر فإن «القراءة هي شرط مسبق ضروري لجميع عمليات التأويل الأدبي، كما لاحظ ذلك من قبل «والتر سلاتوف W. Slatoff» في كتابه «بصدد القراء»، يقول: يشعر المرء بأنه سيكون مضحكاً قليلاً إذا كان عليه أن يبدأ بالإلحاح على أن الأعمال الأدبية توجد في جانب منها على الأقل لكي تكون مقروءة، وبأننا نقوم بالفعل بقراءتها، وإن من المفيد أن نفكر في ماذا يحدث عندما نفعل ذلك؟ ولنقل هذا بكل صراحة؛ فمثل هذه التصريحات تبدو بديهية لدرجة أنه لم تكن هناك حاجة لذكرها. مع ذلك، فإنه ليس هناك أحد ينكر مباشرة بأن للقراء والقراءة وجوداً فعلياً»^(٤٠).

لقد احتل البياض موقعاً رئيسياً في تأمل آيزر، حيث عرّفه مثل موقع «اللاتحديد» لإنغاردن... ومع أن جزءاً كبيراً من هذا المقال المبكر خصص للبياضات واللاتحديد، إلا أن الشيء الذي يتكون منه البياض بالضبط لم يتم تحديده نهائياً، لكن يمكن للمرء أن يتخيل أن غياب هذا التعريف كان مقصوداً من قبل آيزر^(٤١).

جدير بالذكر أن آيزر كان قد انطلق في بحثه ضمن نظرية التلقي من محاولة التعرف على الطريقة التي يمكن للقارئ من خلالها بناء المعنى، وكذا الظروف التي تنتج فيها معاني النصوص، حيث يرى أن المعنى هو نتيجة تفاعل بين القارئ والنص، فأى خطاب ليس نصّاً تماماً وليس القارئ تماماً.

وانطلاقاً من هذا يحدد آيزر ثلاثة ميادين يرى ضرورة البحث فيها وهي:

١ - النص، فهو عبارة عن هيكل عظمي، لا بد للقارئ أن يث فيه الروح من خلال

(٣٩) محمد خرماش، فعل القراءة وإشكالية التلقي، بحث مقدم لمؤتمر النقد الأدبي السابع، إربد - الأردن: جامعة اليرموك، ٢٠ - ٢٢/٧/١٩٩٨.

(٤٠) فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب (الأدب)، ترجمة: حميد الحميداني، الجلالى الكدية، منشورات مكتبة المناهل، ص ١١.

(٤١) روبرت هولب، نظرية التلقي، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥.

ملء فجواته.

٢- التركيز على عملية القراءة في حد ذاتها، والاهتمام بكيفية تشكيل القارئ للصور الخيالية لكي تصبح ممارسة.

٣- التركيز على بنية النص التوصيلية من أجل فحص التفاعل بين النص والقارئ. ومن هنا نفهم أن آيزر لم يهتم فقط بكيفية إنتاج المعنى ولكن بحث أيضًا في الآثار التي يحدثها النص في القارئ نتيجة تفاعلها معًا.

٤-٢- التفاعل والتواصل بين النص والقارئ

إن القراءة إذن نشاط مكثف وفعل متحرك، كما أنها ليست «مجرد صدى للنص بل هي احتمال من بين احتمالاته الكثيرة، والمختلفة، وليس القارئ في قراءته كالمرآة، لا دور له، إلا أن يعكس الصور والمفاهيم والمعاني، فالأحرى القول: إن النص مرآة يتمرأى فيه قارئه على صورة من الصور، ويتعرف من خلاله، على نفسه بمعنى من المعاني^(٤٢).

إن التفاعل بين بنية النص ومتلقيه يتم عند فعل القراءة، وهذا التفاعل جوهري في كل عمل أدبي، ولذلك لفت علم الظواهرية الانتباه إلى إن دراسة العمل الأدبي ينبغي أن تسعى إلى فهم النص فهمًا يتجاوز شكله.

ويمكننا القول: إن للعمل الأدبي قطبين: القطب الفني والقطب الجمالي، فالقطب الفني يرجع إلى النص الذي أنتجه المؤلف، في حين يعود القطب الجمالي إلى التجسيد الذي يحققه القارئ لهذا النص.

هذه القطبية تعني أن العمل الأدبي لا ينحصر في النص نفسه ولا في تجسيده الذي يتعلق بدوره بالظروف المحيطة بتحقيق القارئ له، ولو كانت هذه الظروف جزءًا لا يتجزأ من النص، ومكان العمل الأدبي إذن هو المكان الذي يلتقي فيه النص والقارئ، وهو بالضرورة ذو طابع افتراضي، نظرًا لكونه لا يمكن أن ينحصر لا في حقيقة النص ولا في الاستعدادات النفسية للقارئ.

يركز آيزر على أنه لكي تنجح عملية التواصل وينتهي القارئ إلى تشكيل المعنى النصي الذي غالبًا ما يزعم تجربته المكتسبة ويعطل توجيهاته الخاصة، فلا بد للنص أن ينطوي على مجموعة من العناصر أو العوامل الموجهة التي تسمح له بمراقبة سيرورة التفاعل التواصل

(٤٢) علي حرب، قراءة ما لم يقرأ.. نقد القراءة، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٦، س١٩٨٩، ص ٤١.

القائم بينه وبين القارئ، إن هذه العناصر الموجهة لا يمكن أن تمتلك أي محتوى محدد مسبقاً^(٤٣).

إن الشيء الأساس في قراءة عمل أدبي ما هو التفاعل بين بنيته ومتلقيه، وهذا يعني «أن للعمل الأدبي قطبين، قد نسميهما «القطب الفني والقطب الجمالي»، الأول هو نص المؤلف، والثاني هو التحقق الذي يُنجزه القارئ، وفي ضوء هذا التقاطب يتضح أن العمل ذاته لا يمكن أن يكون مطابقاً لا للنص ولا لتحقيقه بل لا بد أن يكون واقعاً في مكان ما بينهما»^(٤٤).

٤-٣- القارئ الضمني

يعتبر مصطلح «القارئ الضمني» le lecteur implicite^(٤٥) من بين أهم المفاهيم التي أنتجتها نظرية التلقي، فقد اعتبره وولف غانغ آيزر بمثابة الأداة الإجرائية المناسبة لوصف التفاعل الحاصل بين النص والقارئ. فهو يرى أن أصول القارئ الضمني متجذرة في بنية النص، فهو بنية نصية تتطلع إلى حضور متلقٍ ما دون أن تحدده بالضرورة^(٤٦).

القارئ الضمني عند آيزر محدد من خلال حالة نصية واستمرارية لتتاج المعنى، على أساس أن النتائج من صنيع القارئ أيضاً لا من صنيع الأديب وحده. وهذا يعني «أن القارئ الضمني موجود قبل بناء المعنى الضمني في النص، وقبل إحساس القارئ بهذا التضمين عبر إجراءات القراءة»^(٤٧).

في هذا الصدد يجري آيزر تمييزاً بين القارئ الضمني والقارئ الفعلي، ويشير إلى أن القارئ الضمني ليس ذلك الشخص الذي يمسك النص في يده ويقوم بعملية القراءة الفعلية، بل هو القارئ الذي يخلقه النص، ولا يمكن أن يتطابق مع القارئ الفعلي. ولما كان النص ينشئ قارئه فإن خصائص النص ذاته تحدد مسبقاً طريقة قراءته، علماً أن القارئ لا يعيد كتابته حسب ما يريد، بل يخضع في تجربته الجمالية مع النص إلى قيود يفرضها النص نفسه مرة أخرى. فالبرغم من أن القارئ الفعلي يستخدم ملكاته المعرفية والتخيلية ملء

(٤٣) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظرية القراءة، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٤٤) فولفغانغ آيزر، فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب (الأدب)، مرجع سبق ذكره، ص ١٢.

(٤٥) يشير روبرت هولب إلى أن آيزر قد استعار هذا المفهوم عن واين بوث في مفهومه للمؤلف الضمني على نحو ما عرضه في كتابه «بلاغة الفن القصصي». لمزيد من التفاصيل انظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، ص ١٣٦.

(٤٦) روبرت هولب، مقدمة إلى نظرية التلقي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٥.

(٤٧) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٥.

فجوات النص اعتمادًا على أفقه الخاص، إلا أن هذه الصورة المرئية لا تشكل من فراغ، لأنه في الواقع يستخدم التفاصيل التي يوفرها النص^(٤٨).

كما يستعرض آيزر في دراسته للقارئ الضمني تصنيفات جديدة من القراء نذكر منها مثالاً: القارئ الفذ l'archilecteur الذي يمثل عند ريفاتير مجموعة من المخبرين يجتمعون معًا عند نقاط العقدة في النص ويثبتون بذلك حقيقة أسلوبية من خلال ردود أفعالهم المشتركة^(٤٩).

نجد أيضًا ما يسميه ستانلي فيش بالقارئ المطلع lecteur informé الذي يعتبره متكلمًا كفيًا للغة التي يبنى منها النص، قارئ يمتلك قدرة أدبية إذ أن هذا القارئ هو وحده الذي يستطيع أن يراقب ردود أفعاله الخاصة على البنية السطحية ويصححها باستمرار لأن كفاءاته وقدراته تسمح له بذلك. إذن فالقارئ المطلع هو القارئ الحقيقي الذي يقوم بكل ما بوسعه من أجل أن يجعل نفسه مطلعًا^(٥٠).

□ خاتمة

إن ممارسة القراءة في جوهرها تحتكم إلى ضوابط أدبية مختلفة، على حسب مقاربات يراها القارئ في مشروع تأويله الفني بينه وبين النص، ومع هذه النظرة التأويلية فإن بعض المستنيرين كانوا يرون أن ما قدّموه من مبادئ وقوانين للتأويل ليست قطعية ملزمة، وإنما هي ظنية تأويلية تمنع من الشك والتضليل، ولذلك فلا مانع من الاختلاف في وجهاتها.

بحيث نخلص للقول: إن فعل القراءة وعملية بناء المعنى، تصب كلها في مفهوم المشاركة ومغازلة النص الذي هو قادر على استقطاب القارئ ودفعه إلى تحقيق هويته وبناء معناه، حيث لا يمكن إنتاج نص إلا من خلال المراحل المختلفة أو المتتابعة للقراءة غاية في التعرف دائمًا على مكونات وخصائص العالم الخارجي أو الداخلي ربما لكاتب النص.

وما هو ملاحظ أن مفاهيم آيزر ومصطلحاته التي ارتبطت بـ«فعل القراءة» لديه، جاءت مكتملة لمفاهيم ياكوس في «تخميم أفق الانتظار» وإعادة كتابة تاريخ الأدب، ولمفاهيم إيكو في حدس القارئ المتعاون بعوالم النص الممكنة واستشراف آفاقه المرتقبة في بنيتها التاريخية والاجتماعية.

(٤٨) مخلوف بوكروح، التلقي في الثقافة والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦.

(49) Corinne Grenouillet. Lecteurs et Lectures des communistes d'aragon. Presses universitaires Franc-Comtoises. Paris. 2000. p11.

(50) Pascal Alain Ifri. Proust et son narrataire. Droz. Genève. 1983. P 31.

فجميع أعمال هؤلاء إذا ساهمت في تحديد معالم وخطوات تقدم نظرية التلقي التي ما جاءت إلّا لتجعل نصب أعينها الاهتمام بالقارئ والقراءة «مكونات النص»، ولتغيّر مسار البحث من التركيز على النص وصاحبه إلى التركيز على القارئ وكيفية استنباطه المعنى من النص.

الكتابة الفلسفية في الجزائر..

من الكتابة إلى النموذج

دراسة في أعمال الدكتور عبد الرزاق بلعقروز

العايب حيدر*

□ مدخل

لا تزال مسألة الكتابة الفلسفية الجزائرية تطرح استفهاماً على كل متسبب لدارسيها، استفهاماً تفرضه طبيعة الفكرة والانسان والمؤسسة، هذا الثالوث الذي لا زال غير مستوفٍ لشروط تحققه التاريخي في الجزائر، ما يفتح باب التشكيك في الدور الحضاري والاجتماعي للفلسفة في هذا الوطن التاريخي والحضاري.

وكأنما كتب لها ألا تكون إلا ترفاً عقلياً وخبزاً عائلياً يقتات منه صنف الأساتذة العاملين، إذ لما تزال تقبع فلسفاتنا بين التأريخ البيداغوجي للفلسفة والمحاولات المقطوعة عن أصولها التي تخولها من تشكيل مذهب فلسفي.

أما عن ملامح التمذهب الفلسفي فلا زالت الأقلام تتفاعل مع بعض المدارس والافكار الفرعية لبعض الفلسفات مع غياب شبه كلي للترجمة، على خلاف الأشقاء المشاركة الذين كان لهم الفضل في ترجمة مئات الكتب التي عرفت بالفلسفة في ربوع الوطن العربي خاصة مع النصف الثاني من القرن

* باحث في فلسفة القيم وإبستمولوجيا العلوم الإنسانية، جامعة سطيف ٢ - الجزائر.

العشرين، وحالياً نجد أشقاءنا من المغرب وتونس قطعوا شوطاً كبيراً مع الترجمة، وهذا ما لم يفصل فيه أكاديميو الجزائر بعد.

حقيقة عرفت الجزائر عديد من الأساتذة الذين يشهد لهم بالكفاءة العلمية والكتابة المنهجية الرصينة والأفكار الأصيلة على غرار عبدالله شريط، الربيع ميمون، كريع النبهاني، مولود قاسم نايت بالقاسم، عبدالمجيد مزيان، أحمد عروة، محمود يعقوبي، عمار طالبي، أبو القاسم سعد الله، عبدالرزاق قسوم، الهادي حسني،..... ممن أثروا بكتاباتهم المكتبة الجزائرية، وأناروا بأفكارهم العقل الجزائري في أحلك أيام الأزمات من بعد الاستقلال إلى ما بعد العشرية السوداء.

ومن هذا حذوهم من طلبتهم المعاصرين الذين باتوا بدورهم يشكلون قطباً للدرس الفلسفي الجزائري الآني، هذا ما يفتح باب السؤال على مصراعيه، عن هذه القدرات التي من شأنها خلق نموذج فلسفي يجمع بين عالمية السؤال الفلسفي وخصوصية الإبداع الفكري.

أسئلة نبتغي طرحها في هذا المقال الوجيه عن أحد نماذج الكتابة الفلسفية الجزائرية الحالية ممثلة بكتابات الأستاذ عبدالرزاق بلعقروز أحد أعمدة الفلسفة الجزائرية، من تلك الأسئلة التي نظرناها:

إلى أي مدى يمكن الحديث عن «روح للفلسفة» بالجزائر بلغة الأستاذ محمود يعقوبي أكثر من مجرد الحديث عن فلسفة بالمفهوم المعرفي التاريخي، علماً «أن وجود الروح الفلسفية هي التي تجعل الإنسان فيلسوفاً، مثلما أن الروح العلمية هي التي تجعل الإنسان عالماً. وإذا لم يكن بإمكان كل إنسان أن يكون عالماً، فكذلك ليس بإمكان كل إنسان أن يكون فيلسوفاً، وحتى إذا ما وقع بالفعل أن اجتمع الأمران في شخص واحد فهو ليس عالماً بما هو فيلسوف ولا فيلسوفاً بما هو عالم»^(١)؟

هذه الروح الفلسفية التي نُجمل خصائصها في حب الاطلاع، وشهوة المعرفة، والبحث عن ماهية الأشياء وعن عللها القصوى، التجريد والنظرة الكلية، التحليل والتركيب، النقد والمحاجة، الدقة والوضوح، الاستقصاء وشدة الانتباه، حب الحقيقة والتزامها، النزاهة العقلية، النقد الذاتي، الجرأة العقلية وترك التقليد، المنهجية وعدم الاستباق، الكفاءة اللغوية والقدرة على الفهم والإفهام، هذه المميزات التي تتضافر في تكوينها؛ الروح العلمية والروح المنطقية والقدرة اللغوية؟^(٢). إلى أي مدى يطول استبعاد

(١) محمود يعقوبي، أصول الخطاب الفلسفي: محاولة في المنهجية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر العاصمة، ١٩٩٥، ص ١٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٩.

الخطاب الفلسفي من قضايا مصيرية للأمة الجزائرية؟

ألم يكن - كما يقول الأستاذ عبد الرحمن بوقاف - «أن غياب الطرح الفكري لقضايا خطيرة كان من العوامل التي أطالت المحنة الجزائرية، ولا شك في أن محاولة التغييب هذه تعود إلى المراهقة السياسية التي تنزع إلى الحلول السهلة؛ كالاقتصار على الحل الأمني المتعثر في مواجهة العنف وفتح المجال أمام الاقتصاد الموازي في مواجهة البطالة والقضاء على القطاع العام وتحطيمه باسم الخصوصية واقتصاد السوق»؟^(٣).

إلى أي مدى يمكن الحديث عن انحراف للسؤال الفلسفي في الجزائر والنموذج الفكري الجزائري عموماً؟ مثلما أكد على ذلك محمد بابا عمي حينما قال: «إن الجزائر غداة الاستقلال وقد كانت أوان الثورة التحريرية متناغمة، محددة الهدف والوسيلة، إلا أنه بعد الاستقلال مباشرة أخطأت في السؤال، فضل سيرها وغدا سؤالها الجديد غير سؤالها الذي نفخ فيها الروح قبل سبع سنين، فبعدما كان: كيف نحقق الحرية والوجود الحضاري بالاعتماد على الذات لا على الغير في وقت قياسي وبأقل تكلفة ممكنة؟ صار السؤال بُعيد الاستقلال: ما هو اللون العالمي الذي نحتمي تحت ظله؟؛ الشيوعية الروسية، أم الليبرالية الأمريكية؟ ثم من منا يكون الأسبق لدفع الفاتورة السخية قبل غيره؟ أي من يكون أكثر خيانة من الآخر؟ فغرّر بالشعب، وضاع الأمل، وافتقد المعنى... ولا تزال الجزائر إلى اليوم تعاني ويلات هذا الانحراف»؟^(٤).

ثم متى، وكيف تأخذ الفلسفة دورها المناط بها، أي التفكير خارج الأطر المغلقة من مؤسسات وأقسام إلى الواقع المعاش، لنستنطق الواقع فلسفة؟

صحيح أن هناك عديد الجهات التي تحمل في ثنايا خطابها هذا الطموح وهاته الآمال على غرار الجمعية الفتية للدراسات الفلسفية في الجزائر المعروفة بـ«الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية» والتي جاء في عددها الأول يناير ٢٠١٤م، وعلى لسان رئيس تحريرها الأستاذ محمد جديدي ما نصه: «نعتقد أن الجمعية انبرت منذ تأسيسها إلى مواصلة العمل على نشر الفكر والوعي الفلسفيين ليس داخل الجامعة بل خارج أسوارها، وعدم الانطواء والتقوقع الفلسفي داخل قاعات ومدرجات الدرس البيداغوجي، متجاوزة عقبات النطاق والتقييد الأكاديميين، فاسحة المجال عبر التواصل الواسع من تصحيح أحكام مسبقة يعج

(٣) عبد الرحمن بوقاف، في تقديمه لكتاب زواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس: في التاريخ والهوية والعنف، حيدرة - الجزائر العاصمة: دار القصبة للنشر، ٢٠٠٣، ص ٦.

(٤) محمد بابا عمي وطه كوزي، من الكمون إلى الفعل الحضاري: سؤال العلاقة بين الفكر والفعل، ط ١، البرج البحري - الجزائر العاصمة: دار كتابك، ٢٠١٥، ص ٢٢.

بها مجتمعنا الجزائري وتعاني منها الفلسفة»؟^(٥)

وعموماً إلى متى تصير الكتابة الفلسفية نموذجاً فلسفياً له أصوله ومقاصده واستشرافه لقضايا المجتمع التربوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟

□ أولاً: الفلسفة في الجزائر الواقع والرهان

١ - مكاسب وحدود الدرس الفلسفي الجزائري

في مجرى حديثه عن الممارسة الفلسفية داخل المؤسسة التربوية والجامعية، حدّد الأستاذ زواوي بغورة عديد العقبات التي تواجه مجرى الممارسة الفلسفية، نعتقد أنه يمكن تحديدها في عقبتين:

الأولى: عقبة أيديولوجية مرتبطة أساساً بسياسة الدولة وتوجهها الثقافي والاجتماعي والديني، يقول الأستاذ زواوي: «لعل من بين العناصر التي ميّزت المنظومة التربوية والجامعية هو خضوعها المباشر للقرارات السياسية الكبرى المحددة لتوجهات المجتمع، ولقد تجسّدت تلك القرارات بشكل آلي في المنظومة التربوية والجامعية، وهكذا نجد قرارات من مثل ديمقراطية التعليم، والجزأة، والتعريب والأسلمة، وإن كان ذلك من دون تصريح وإعلان، تتحقق وتعمل بشكل فاعل سلباً وإيجاباً، وفي مختلف أطوار المنظومة التربوية في الجزائر. إن هذه القرارات والرهانات السياسية بالدرجة الأولى قد وجدت مجالها التطبيقي أول ما وجدته في حقل الفلسفة»^(٦).

أما العقبة الثانية؛ فهي مشكلة تقنية بالأساس، ترتبط بمسألة تعريب المنظومة التربوية وعدم كفاءة المؤطرين والمكونين والأساتذة لمادة الفلسفة، وذلك خلال فترة السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، فقد اعتبر زواوي بغورة مثلاً كتاب «الوجيز في الفلسفة» للأستاذ محمود يعقوبي نسخة مترجمة بتصرف وانتقاء كبيرين للكتاب المدرسي المعتمد في فرنسا Nouveau précis de philosophie الصادر سنة ١٩٦٠^(٧).

من ذلك أيضاً الإصلاحات التي جرت على قدم وساق من قبيل الإصلاح التربوي لسنة ١٩٩٢م الذي تبلور عنه البرنامج الجديد للفلسفة سنة ١٩٩٣ حيث يختلف كلياً عن

(٥) محمد جديدي، في تقديمه للعدد الأول من مجلة دراسات فلسفية، يناير ٢٠١٤، ص ١٣.

(٦) زواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس: في التاريخ والهوية والعنف، ص ١٧٠-١٧١.

(٧) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الوجيز، وذلك بإدخال «التعليمية في الفلسفة la didactique»، حيث كان «جديد هذا البرنامج الذي يتلاءم ويتفق كذلك مع مرحلة سياسية في الجزائر، هي مرحلة الفوضى والحرب غير المعلنة، يتمثل في تقليصه لمواضيع الفلسفة واستبعاده للمحاور الفلسفية الأساسية، كالألوهية ومصير الإنسان والروح والمادة، واستحداث مادة الفلسفة الإسلامية في السنة الثانية ثانوي، من منظور سلفي يتماشى ورؤية علي سامي النشار الذي جعل من فلاسفة الإسلام مجرد مشائين وتابعين لأرسطو... هذه التعليمية التي بقيت دعوى فارغة، لأن هنالك انعدام شبه كلي للأساتذة المؤطرين في هذه المادة»^(٨).

أما عن حدود ومكاسب برنامج الفلسفة على مستوى التعليم الثانوي، فقد حدّدها الأستاذ بغورة في النقاط التالية:

- ١- توسع مكانة الفلسفة من الناحية الكمية، أي أصبحت تشمل سنتين (الثانية والثالثة بحجم ساعي مقبول مقارنة ببعض الدول العربية).
- ٢- أصبح التأطير جزائرياً بالكامل، وهذا في ظرف وجيز في إطار سياسة الجزارة، ما أثر سلباً من حيث محدودية المعارف ونقص التكوين وغلبة المعارف العامة على المعارف الفلسفية.
- ٣- سطحية الإصلاحات التي عرفها برنامج الفلسفة لم ترتق حتى إلى ما كان معمولاً به قبل ١٩٨٠، فكل الكتب بعد الوجيز تتسم بالسطحية والاختزالية والتبسيطية، ما جعلها تخلو من كل روح فلسفية.
- ٤- القائمون على الإصلاح لن يكونوا إلا أولئك الأساتذة والمفتشين الذين كانوا مدرسين للمادة ويعانون من قلة الإمكانيات كالتفرغ للبحث التربوي، مع ضعف التواصل بالفلسفات الحديثة والمعاصرة، وكذا الطرق الجديدة في التعليم.
- ٥- يعاني تدريس الفلسفة سواء الثانوي أو الجامعي من الانغلاق والعزلة.
- ٦- الإضافة الجديدة للبرنامج تسطيره للأهداف، وتقديمه لطرق تحليل المقال وتحليل النص الفلسفي.
- ٧- يشكو البرنامج من نقائص عديدة خاصة من حيث محتواه المعرفي والفلسفي بدعوى التبسيط.
- ٨- يشكو البرنامج من كل تجديد من ناحية المعلومات والأفكار والموضوعات، فهي شبه باهتة^(٩).

(٨) المرجع نفسه، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٩) المرجع نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦.

وعن ميزة التعليم الفلسفي على مستوى التعليم الجامعي، فبدوره خضع للتعريب في منتصف الستينات من القرن العشرين، وتم الاستعانة بأساتذة من المشرق ومصر خصوصاً، وبقيت إلى نهاية السبعينات حكراً على جامعة الجزائر، إلى أن تم فتح قسم للفلسفة بوهران وقسنطينة بداية الثمانينات، ومنتصف التسعينات تم فتح قسم بالمدرسة العليا بالجزائر والقسم الثاني بالمدرسة العليا بقسنطينة.

إن التعليم الجامعي إلى غاية منتصف الثمانينات كان قائماً على مجموعة من المقاييس السادسة تعطى خلال ٣ سنوات، يتحصل بموجبها الطالب على شهادة ليسانس تحوّله للتدريس بالثانوية أو مواصلة الدراسات العليا. ومع منتصف الثمانينات شرع العمل بنظام جديد، المقاييس السنوية لمدة أربع سنوات، وتم إلغاء دبلوم الدراسات المعمّقة في التكوين ما بعد التدرج.

أما أبرز المشكلات التي تواجه تعليم الفلسفة في الجامعة، فإنه إلى جانب غياب شبه كلي للكتاب الفلسفي والمكتبة والمعوقات التي تواجه الباحثين في شبه المكتبات الجامعية، فإن هذه النقاط تتمثل في:

- ١- المقاييس في ظل غياب إطار مختص تبقى مجرد مداخل عامة للفلسفة (عقبة العام).
- ٢- أحادية اللغة التي يعاني منها الطالب وعدد كبير من أساتذة التعليم الجامعي (عقبة اللغة).
- ٣- غياب مكتبة جامعية، ما يؤدي إلى نقص تدريس الفلسفة وإن توفر الإطار المدرسي والبرنامج الدراسي (عقبة النص).
- ٤- الانفصام التام بين الثانوية والجامعة والجامعة والثانوية (عقبة القطيعة المرحلية).
- ٥- أثر نظام المقاييس على اختيار مواضيع التخرج؛ فلسفة سياسية، فكر عربي، فلسفة إسلامية، على شكل أصول الفقه وعلم الكلام، أو شخصيات مثل: الغزالي، ابن تيمية، ابن نبي^(١٠).

٢- توجهات الكتابة الفلسفية في الجزائر

يعتقد الأستاذ بغورة أنه لا يمكن للكتابات المتوافرة أن تشكل مذهباً أو بالأحرى هنالك فوبيا من إعلان الانتماء لمذهب معين: «فمن دون شك فإن أفضل حديث عن الخطاب الفلسفي في الجزائر، هو الحديث الذي يتناول بالدراسة والتحليل والنقد التيارات الفلسفية الممثلة في الساحة الثقافية الجزائرية، ولكن عدم التصريح والتأسيس لتيارات

(١٠) المرجع نفسه، ص ١٨١ - ١٨٢.

فلسفية نتيجة الضعف في التكوين والخوف من الانتساب الصريح لهذا التيار أو ذلك ما عدا التيار السلفي، وهذا نتيجة للمناخ المعادي للاختلاف في وسط تغلب عليه الثقافة الدينية العامة أو ما سميناه بالسلفية الشكلية. كل هذا يصعب تصنيف الكتابة الجامعية الفلسفية إلى تيارات فلسفية واضحة المعالم والمميزات، وإن كان من البديهي القول: إن مجموع تلك الكتابات تنتمي بطريقة أو بأخرى إلى تيارات معينة أو إلى أيديولوجيات معينة...»^(١١).

هذه التوجهات تتمثل في:

* تاريخ الفلسفة، وتمثله: كتابات كريغ النبهاني، وكذا كتابات الربيع ميمون، كتابات عمار طالبي، عبدالرزاق قسوم، أبو عمران الشيخ، وعبدالحاميد خطاب... هذا الرباعي الأخير في التأريخ للفلسفة الإسلامية من خلال تحقيقات لفلاسفة مسلمين وكتابات عن فلسفاتهم، وكذا عبدالرحمن بوقاف في كتاباته عن الفلسفة المعاصرة.

* المنطق وفلسفة العلوم: من خلال أعمال محمود يعقوبي في المنطق الصوري، وكذا مقالات الدكتور موساوي في المنطق الرياضي.

* الفلسفة السياسية والأخلاقية: عرفت هذا المجال كتابات الدكتور عبدالله شريط، والدكتور عبد المجيد مزيان.

* الخطاب الاجتماعي: ولئن كانت تلك التيارات تشكّل في مجملها الخطاب الفلسفي الجامعي فإن هنالك خطاباً فلسفياً اجتماعياً، ذلك أن «ليس الخطاب الفلسفي في الجزائر هو الخطاب الجامعي الأكاديمي أو خطاب المؤسسة الفلسفية، بل هو كذلك ذلك الخطاب القائم خارج المؤسسة الرسمية، والذي ينتشر في الكتابات السياسية والتاريخية والأدبية والصحفية وفي العلوم الإنسانية وخاصة التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والأدب»^(١٢).

نذكر من ذلك كتابات مالك بن نبي، مصطفى لشرف، مولود قاسم نايت بلقاسم، رضا مالك، محمد أركون، محمد حربي، علي الكنز، أبو القاسم سعد الله، بختي بن عودة...^(١٣)

* أسلمة المعرفة: الذي خصّه الأستاذ بغورة بفصل كامل وإن لم يدرجه ضمن توجهات الكتابة السابقة، إلا أنه يعتبره أحد أكبر التيارات الفاعلة في الجزائر، وإن كان موقفه منه ذا شجون، معتبراً إياه أحد الخطابات السلفية التي تفعل سلباً في الكتابة الفلسفية.

(١١) المرجع نفسه، ص ص ١٩١ - ١٩٢.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٢.

(١٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبعيداً عن الانتقادات التي فيها ما انبنى على تشكيك غير مؤسس أحياناً (اتهمه لتيار الأسلمة بأنه وليد السبعينات فهو رد على الاتحاد السوفياتي ما جعله يحظى بدعم الدول الغربية، أو أن له مؤسساته المختلفة التي تدعمه حتى العسكرية منها،...).

عن تيار الأسلمة فإنه يمكن ترسيم تلك الانتقادات على شاكلتين: أحدهما أيديولوجي والآخر منهجي، أما الأيديولوجي فقد كتب المؤلف قائلاً: «إنه لا يكفي القول: إن إسلامية المعرفة جزء من استراتيجية الحركة الإسلامية، ولا الدول الداعمة للحركة الإسلامية ولا البديل المعرفي للحركات الإسلامية، ولا النقد الإسلامي للمعرفة الغربية. إن إسلامية المعرفة تطرح مشكلة أكبر من هذا، ولغاية أكثر خطورة، إنها تطرح عملية تأسيس المعارف وقيامها، ومعيار المعارف ومبادئها، إنها تطرح إمكانية تأسيس المعرفة على الهوية، الهوية ليس المبدأ المنطقي، ولا الانتساب السياسي والثقافي، بل الانتماء الديني بشكل خاص. خطاب إسلامية المعرفة يطرح مشكلة خطيرة، لأنه يريد تأسيس المعارف على الدين وسلطته، وعلى الدين الإسلامي وسلطته حصراً»^(١٤).

ومن ذلك عقده لمائدة بين «إسلامية المعرفة» و«ماركسية المعرفة»، أيضاً بين «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» و«أكاديمية السوفيات»، وبين «طه جابر العلواني» و«تروفيندو نيسوفيتسليسينكو».... ليعتبرها مسألة سلطة وإرادة وليس مسألة معرفة موضوعية^(١٥).

أما الثاني أي المنهجي فيتهمها بإهمال النظري على حساب العملي، وذلك لأنها تقدّم البحث في المنهج على البحث في النظرية، موقفه هذا يحسده النص التالي: «يحاول خطاب الإسلام أن يكون إجابة لأزمة المجتمعات الإسلامية، والأزمة في منظوره هي أساساً أزمة فكرية، بل هي الأزمة الكبرى الناجمة عن الجمود والتوقف عن مساهمة الركب الحضاري، وأن سائر الأزمات التي تعاني منها إنما هي في منهج الفكر... وفي نص الإسلام ههناك ما يمكن تسميته بميثولوجيا المنهج، لا لعدم مشروعية البحث في المنهج والتأكيد عليه، بل لأن الإصرار على المنهج يعني استبعاداً -ولو استبعاداً مؤقتاً- لمشكلات النظرية والاعتقاد بأن المشكلات، كل المشكلات عملية، ويمكن حلّها بطرق عملية أو بمنهج عملي، أما النظرية فلا تطرح مشكلة لأن خطاب الإسلام يعتمد على قاعدة البساطة والفطرة والإيمان وغيرها من المبادئ التي تعكس آليات التأويل في الأسلمة، فالدين والعقيدة والشريعة كلها بسيطة والتعقيد جاء من الفلسفة والفلاسفة وعلماء الكلام الذين انحرفوا عن الصواب، من هنا نعتقد أن التركيز على المنهج له وجهان، وجه التقليل من النظرية، ما دامت ههناك

(١٤) الزواوي بغورة، المرجع السابق، ص ٧٩.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٨٠.

نظرية مقدّمة سلفاً، ممثلة في الدين أو العقيدة، أو تدقيقاً في تأويل معين للعقيدة... والوجه الثاني من القول بالمنهج، هو أن المسائل المطروحة على إسلامية المعرفة مسائل عملية تحتاج إلى حل، والحل مرهون بإرادة المعرفة وليس بالمعرفة، بامتلاك الوسيلة وليس بالنظرية، من هنا يتخذ التخطيط والبرمجة أحد الوسائل الجوهرية في إسلامية المعرفة»^(١٦).

□ ثانيًا: الوعي بالفلسفة الغربية في الكتابة الفلسفية في الجزائر: الأستاذ بلعقروز قارئاً لنيته

تعمدنا تخريج هذا العنوان الفرعي على هذا النحو؛ بمعنى كلمتي «وعي» و«في» على نحو ما هما مرتبطتان بالكيفية التي تم بموجبها قراءة تراث الغرب في النص الفلسفي الجزائري، هذا «الوعي» قوامه الولوج إلى هذا التراث بشكل عمودي لا أفقي، أو قراءة استشكالية أكثر منها تاريخية لهذا التراث، وذلك على خلاف ما كان سائداً ومعمراً العقود.

ولا يفوتنا تأكيد أستاذنا على أهمية متابعة الحضور النيتشوي في الفكر المعاصر، بما هي نزعة تُحيل إلى شكل من أشكال التفلسف تماماً مثلما الأفلاطونية تحيل إلى نزعة أكثر من إحالاتها على أفلاطون ذاته، هذا من جانب.

أما من جانب ثانٍ فإن المتمرس بالاستراتيجية النيتشوية يكون كالسائح الجوال في ربوع الفلسفات والثقافات المتعددة ومحاوراً للأديان وتعاليمها، ومطالعا لتقنيات التأويل التي كان يمارسها رواد الفلسفة الحديثة، إضافة إلى مساءلة قيمتها والكشف عن محدودية نتائجها^(١٧).

فنيته يعدّ حجر الزاوية في تفكيك بُنى التراث الغربي رؤى وتاريخاً، جعلت من كل من يقرأ في نيتشه -ولا أقول لنيته- يحظى برؤية نقدية حصيفة، كذلك فإن هذا الوعي وهذه القراءة في نصوص نيتشه جعلت من أستاذنا يفتح جبهات كانت غامضة وغير معهودة في المتن النيتشوي، ويستنطق بموجبها مقولات تأسيسية للتراث الغربي عموماً والنسق النيتشوي على وجه الخصوص وفق أحدث نظريات القراءة، جمعت بين البعد الإيتيقي والبعد الأنطولوجي للحقيقة والبعد المنهجي للأركيولوجيا ونمط اللامعقولية كأحد فتوحات الكتابة الفلسفية المعاصرة.

(١٦) المرجع نفسه، ص ص ٨٣ - ٨٤.

(١٧) عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط ١، ٢٠١٠، ص ص ١٦ - ١٧.

كل هذه أخرجت للقارئ الأكاديمي أمورًا كان يجهلها عن نيتشه عدا أفكاره حول الأخلاق والدين، والتي كثيرًا ما تم عرضها بشكل خطّي عام، وإن ساهمت في إثراء المكتبة العربية والجزائرية إلا أنه ساهم في استسهال الكتابة واستكسال العقول، فالجماليات والحقيقة والارتيابية والأركيولوجيا والتراتبية هي الجديد الأهم الذي أضافه الأستاذ خاصة من خلال أعماله «نيتشه ومهمة الفلسفة» كذلك «المعرفة والارتباب».

وهذا طبعًا -أي قراءة التراث الغربي- ليس ترفًا عقليًا أو من منطلق فتح باب الشرود والانبهار، بل كشف الأستاذ عن أفق آخر لتعاملنا مع هذا التراث فمن خلال نيتشه تبين أوجه النسبية والتحيز والخصوصية بدل الكونية للمشروع الفلسفي، ومن خلال نيتشه بتنا نتحدث عن قراءة منظورية ومقاربات وإمكانات متعددة للوعي في مقابل الكونية^(١٨).

في كتابه «نيتشه ومهمة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة» عالج الأستاذ مسألة بغاية الأهمية، إنها شرط لكل قراءة ممكنة عن نيتشه وهي مسألة التراتب hierarchie فبعد تحليل إيتيمولوجي وآخر وضعي تركيبي للمصطلح، بدا مصطلح التراتب مرتبطًا أساسًا وظيفيًا وتكوينيًا بالبعد الديني، كالتراتب الحاصل بين عناصر الوجود: الله والملائكة والإنسان، أو اللاهوت والناسوت، من أعلى إلى أسفل، وإعطاء الأفضلية للفوقي على الدوني.

هذه الرؤية التراتبية وإن كانت مرتبطة بالكنيسة، والتراتب الهرمي في رؤيتها للوجود وهيكله الكنيسة، فإنها تضرب بجذورها إلى أفلاطون الذي أحدث أول تراتب بقي حضوره جليًا أم ضمنيًا في الرؤية الغربية أو الدينية أو الفلسفية، ونقصد بالتراتب الأفلاطوني التراتب الأنطولوجي بين عالم المثل وعالم الواقع، وإعطاء الأولوية للأول على الثاني، فهو موقف فلسفي وديني، حتى الفيلسوف الألماني كانط الذي ادّعى فيما يعتقد نيتشه تخلصه من الرؤية الدينية تحت شعار الأنوار، بدا إن هو إلا لاهوتي بثياب فلسفية.

فباعتبار أن كانط أعاد صياغة هذا التراتب من خلال قوله بعالم الظاهر والعالم الباطن/ الفينومان والنومان، وهو وإن كان قد أسّس للمعرفة من خلال الأول، فقد أسّس للأخلاق انطلاقًا من الثاني. فجذور نظريته الأخلاقية دينية بالأساس، وهو ما وسمه الأستاذ بلعقروز بعنوان فرعي: «الثقافة الدينية والفلسفية في شرك ضد الحياة».

وقوام هكذا رؤية تنشوية أن الاعتقاد الديني بوجود قوى عليا مفارقة تتحكم في

(١٨) نقصد بالكونية: رؤية تجعل من التراث الغربي كونيًا ومشروعًا عالميًا تحت غطاء الإنتاج الإنساني فتعمل على استحضار هذا الخطاب والعمل على تبنيه في نسقها المغاير لنسق ذلك التراث.

مصائرنا، إنما مردُّها من خوف الإنسان من جملة قوى طبيعية نظراً لغياب العلم عجز عن تفسيرها، فجعل منها إلهًا وقدرًا، وعلى هذا الأساس حدث تراتب في الوجود: عالم علوي وعالم سفلي، عالم مقدس وعالم ساقط، فهذه الآلهة هي وضع إنساني أصلاً خلع عنها مواصفاته هو، كلما كان الإنسان يتَّصف بالقوة تارة وبالرحمة تارة نزع هذه الأوصاف على الآلهة، ومنه فكل لاهوت ناسوت.

أما الفلسفة بدورها تبنت هذه الرؤية من خلال ثنائية الميتافيزيقا والواقع، النومان والفينومان، العقل والحس، يقول الأستاذ بلعقروز: «فالفلسفة إذاً امتداد للدين، لكن بوسائل أخرى لأنها مغلقة بإطار منطقي، ولغة استدلالية محكمة، ذلك أن الطريقة البدائية في التفكير التي كانت تملأ الكون بالآلهة والأشباح والقوى غير المنظورة، لم تقدر على الصمود في وجه العلم فلجأت إلى ابتكار لغة تعبيرية بأساليب منطقية صارمة ومحكمة، مرتكزها الأساسي هو الاعتقاد في القيم الموضوعية المطلقة التي كونت لنفسها عالماً خاصاً مستقلاً عن شروط الحياة الواقعية استقرت فيه كل الأزليات التي عرفها العقل البشري عبر التاريخ، كالمثل الأفلاطونية والعلل الأولى الأرسطية، والأشياء في ذاتها الكانطية، لذا يمكن القول: إن اللاهوت التقليدي كرؤية للعالم قد اضمحل لكن ظلاله تمسك بالفلسفة، فاللاهوت يتراجع لكن الفلسفة متصاعدة.

أي إن التراتب الذي أقامه الإنسان في الفكر الديني القديم، بين الوجود الأرضي والمتعال، هو نفسه الذي يمتد في الفلسفة من خلال توليد الفوارق وقسمة الوجود إلى ثنائيات متعارضة ومتفاضلة من حيث القيمة في قسمة الوجود إلى محسوس ومعقول إلى قسمة أدوات المعرفة إلى عقلية وحسية، وصولاً إلى التمييز في الطبيعة البشرية بين الجسد والنفس، لينحاز بعد ذلك هذا التمييز إلى إقامة الاختلاف والتراتب بين الأصل والنسخة، بين معرفة النفس والحس وبين المعقول والمحسوس، وكل هذا يتم بتقنيات مطلقة وعقلية لا يعرف حقيقتها إلا من يكون مصاباً بعد النظر كما يقول نيتشه^(١٩).

لكن بأي حال يمكن تجاوز هكذا قراءة للوجود، أي القراءة الفلسفية ذات الأصول الدينية التي أقامت تراتباً في الوجود؟

بهذا السؤال يفتح الأستاذ بلعقروز نافذة على الكتابة النيتشوية تكمن في «التأويل الإستطقي للوجود»، أي بدلاً من ارتباط الفلسفة بالدين الذي اندس في الفكر الفلسفي

(١٩) عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، ص ١١٠ -

خداعاً أكثر منه خلصة، سيكون هنالك منعرج بديل يسميه الأستاذ «المنعرج الإستطقي للفلسفة». فقبل هذه التأويلية الجمالية كانت التأويلية الدينية والفلسفية ذات الترتاب الأنطولوجي في بنية الوجود، لذا وجب استرجاع براءة الوجود بعيداً عن التلاعب التراتبي، هذه البراءة التي مثلتها فلسفة ما قبل سقراط، أي كان الفلاسفة يحدسون الوجود ولا يتعقلونه، فهي بذلك عملية استدعاء وإعادة اعتبار لديونيزيوس الذي جعل منه نيتشة رمزية تمجد الحياة ولا تنبذها، تقدس الجسد والأرض بما هي عوالم يحياها الأقوياء والنبلاء، في حين تنبذ الروح والسماء بما هي عوالم لا ينشدها إلا الضعفاء والوضعاء.

يقول الأستاذ بلعقروز: «إن الجزء البنائي من فلسفة نيتشة يتجه إلى تكليف الفن وظيفة تحرير الإنسان من ثقل الترتاب النافي للحياة والمقزم لقيمتها على الأرض، هذا الأخير يتجلى في أعراض توحى كلها بمرض أصاب الثقافة الحديثة، ولهذا يبرز التأويل الجمالي للوجود حسب نيتشة بمثابة «نسخ للحياة la sève de la vie» التي يمثل ديونيزيوس رمزها الجمالي، وكتباشير لثقافة جديدة تعمل على تخليص الإنسان من طغيان المعقولة المنحدر نسلها من السقراطية كرمز فلسفي وأبولونية -نسبة إلى أبولون- كرمز فني»^(٢٠).

من هكذا تأويل سينفتح كما يرى أستاذنا على الفكر الغربي إستيمي بديل لا يستمد مشروعيته من مشروع العقلانية ذات الجذور البارمنيدية والسقراطية والأفلاطونية، التي نضجت على نحو أكثر مع عصر الحداثة، بل سينفتح خطاب جديد وراديكالي ينسف المشروع الحداثي الغربي من الداخل، يستمد مشروعيته من اللامعقولة بفوضاها وتدفعها، إنها انتصار لهرقليدس على حساب برمينيدس وسقراط فلسفياً، وانتصار لديونيزيوس على حساب أبولون فنياً، أي «ينتج عن هذه القراءة البديلة أن الترتاب الأنطولوجي الجديد سيكون فارقاً بين أبولون سقراط من جهة، وديونيزيوس من جهة أخرى، أو اختلاف بين العقل الذي ينحو منحى الوضوح والنظام والاتزان وبين الغريزة في فوضاها وتدفعها وعفويتها، ثم مفاضلة بينهما من خلال اتباع استراتيجية التقليل من قيمة العقل والتحكم فيه بوساطة الفن... أو بعبارة أخرى: إن سيد الترتاب البديل ليس هو الخطاب الفلسفي العقلاني إنما هو التعبير الفني الخلاق، نيتشة بهذه القراءة يُعد الواضع لهذه القسمة الثنائية الأساسية في الثقافة والفكر الغربيين بين التجربة العقلية والتجربة الجمالية، وهي قسمة تناظر إلى حد بعيد التقسيم الحديث بين المعقول واللامعقول، أو بلغة التحليل النفسي بين الوعي واللاوعي»^(٢١).

(٢٠) المصدر نفسه، ص ص ١٤٣-١٤٤.

(٢١) المرجع السابق، ص ص ١٤٥-١٤٦.

هذا وقد رصد الأستاذ بلعقروز ثلاثة مفاهيم للتراتب تتوزع على مجالات سلطوية ومعرفية وأخلاقية:

١- التراتب بمعنى الاختلاف في الأصل: وهنا يرتبط معنى التراتب بالمنهج الجينيولوجي على وجه الخصوص بما هو منهج كشفي لا عن المصادر والأصول؛ لأن نيتشه لا يؤمن بالمطلقيات أساساً، وإنما الكيفية الأولى التي تشكلت من خلالها كل منظومة سواء معرفية أو قيمية.

وإن كان أستاذنا قد حدد نوعين من هذه الجينيولوجية؛ جينيولوجيا تاريخية للأفكار باعتمادها منظوراً زمنياً متسلسلاً منطقياً وعقلانياً للأفكار ارتسم معالمه مع الفيلسوف الألماني هيغل في كتابه فينومينولوجيا الروح ١٨٠٧، هذا النوع إنما رصد لصيرورة الأفكار وتطورها انطلاقاً من أبسط مظاهر العقل إلى أرقاها.

أما النوع الثاني وهو المقصود بالتحليل فهي جينيولوجيا نيتشوية أرخ لها الأستاذ بكتاب نيتشه التاريخي جينيولوجيا الأخلاق ١٨٨٧، وهو منهج عرض فيه نيتشه مقارنة جديدة لإعادة النظر في جميع القيم السائدة في الثقافة الغربية الحديثة مثل طرح تساؤلات عن أصل أحكامنا القيمية كقيمتي الخير والشر، أو عن الظروف - السياقات التي تمّ فيها ابتداع هذه القيم، يقول الأستاذ: «القراءة الجينيولوجية التي اعتمدها نيتشه لا تتبع منظوراً زمنياً خطياً غايته تبرير الوعي البشري انطلاقاً من تشكلاته التاريخية المختلفة والمتصاعدة التي تصل من خلاله إلى المطلق على النحو الذي نجده عند هيغل، إنما هي قراءة شاكّة وسيئة الظن، قراءة تمارس أسلوب الكشف والفضح والتعرية»^(٢٢).

وخلاصة القول: إن هذا النوع من التراتب هو أداة منهجية كشفية لا ترتبط بمصادر الأشياء وإنما بكيفية تشكيلها، هذه الكيفية وراءها إرادات تحاول شرعنة ذاتها من خلال التراتب؛ لذا فهي تتطلب قراءة لا نصية وإنما قراءة تأويلية تصبح من خلالها القراءة فناً تأويلياً تكشف التلاعب وتُعرّي تلك الإرادة، فيغدو كل شيء كُنّا نعتقد - بفعل تراكمات الوعي التاريخي - أنه صحيح وحقيقي وبديهي، يستحيل إلى لعبة ومشروع للتخفي، فهو زائف لا أصيل، يفسره قول الأستاذ: «هذا التراتب لا يكشف لمجرد القراءة الأولى، والسبب في ذلك هيروغليفية حروفه وتداخلها وفوضاها، هذا ما يتطلب منا أن نرفع القراءة ذاتها إلى مرتبة نجعلها فناً من الفنون، وعلى أن يتمّ النظر إلى الظواهر والقيم كأعراض تقتضي الإحالة ورموزاً تستوجب التفكيك... إن الفلسفة تبعاً لهذا إذن علم أعراض، أو هي نظرية

عامة لعلامات» (٢٣).

٢- الترتاب بمعنى التفاضل: لئن كان المعنى الأول للتراتب يرتبط بوظيفة تأويلية كشفية، فإن الثاني يتجاوز دائرة الكشف إلى دائرة الحكم، فهو إذن «تحكم قيمي»، حيث يبدأ بإصدار أحكام لما هو خير ولما هو شر، لما هو جميل ولما هو قبيح، فبعد إحداث الترتاب يتم إصدار الأحكام، كالتراتب الأنطولوجي بين عالم المثل وعالم الواقع، أو الفلسفي العقل والحواس. يجعلنا نحكم على ما له علاقة بالمثل أو العقل ونحكم على أنه أخلاقي أو حقيقي مطلق أو جميل، في حين كل ما له علاقة بالحس والواقع فهو قابع على نقائص الأحكام السابقة.

ومنه كما يقول الأستاذ: «فإن الجينيالوجيا بما هو ملاحقة للأصل هي مقدمة للنقد الحقيقي، أي التقييم والمفاضلة بين نمطين من القيم والوجود، وإذا كان سؤال الأصل هو: من؟ فإن سؤال القيمة هو: لماذا؟، لذلك فإن الجينيالوجيا لا تُؤوّل أو تُكشف فحسب، بل هي تُقيّم، إنها تترك أصل القيم. ولكن أيضاً قيمة الأصل: ما هي طبيعة القوى التي تنتج المعنى؟ هل توحى بالنبل أم بالخشاسة والدناءة والانحطاط؟ ولماذا تنتج المعنى على ذلك النحو دون غيره؟ هل تهدف إلى إثبات الحياة أم إلى نفيها؟ هل هي تعبير عن صحة أم مرض؟» (٢٤).

حيث كشف الأستاذ هنا أن الترتاب بمعنى التفاضل قائم على «ملكة الذوق» بما هي تشكيل للمنحى الإيتيقي في النقد، من خلالها يتم إعادة تصنيف القوى وإعادة بناء المنظومات الفاعلة. أكيد أن وراء إصدار أحكام المفاضلة قوة الاقتدار أو الإرادة، فقسمة الوجود إلى وجود مثالي وحسي، مطلق ونسبي، وقل ذلك على الأخلاقي وغير الأخلاقي التي ورثها الفكر الأوروبي الحديث منذ سقراط، إن هي إلا قسمة مخادعة نعتقد أنها بريئة، فما المانع من إعادة القلب ليس بمنظور عقلي طبعاً وإنما من منظور جمالي. فوحده الذوق الفني والجمالي من يحدد الوجود على حقيقته.

٣- الترتاب بمعنى الترويض والاصطفاء: بمعنى أن الإنسان الحالي هو نتاج عناصر تكوينية تاريخية محدّدة وفق الترتاب القديم (أولوية العقلي على الحسي / المثالي على الواقعي / المثالي الأخلاقي والواقعي الدنيء) فهو إنسان مدجن. لذلك فإن الترتاب الجديد الذي فرضه نيتشه ويؤسّس له من خلال مشروعه، هو الكشف عن الأصل المنحط للإنسان الحديث،

(٢٣) المصدر السابق، ص ٦٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

و«هدفه في ذلك هو الانعتاق والخروج من سمات نموذج الإنسان الحديث والاتجاه نحو المستقبل، وذلك لخلق ما يصطلح عليهم بـ(أقوياء المستقبل)، والمطلوب أمام تحقيق هذا الهدف هو تهيئة الشروط والأساليب الملائمة لخلق صنف أقوى»^(٢٥).

أما عن العناصر المتدخلة في تشكيل الثقافة التاريخية المدجنة؛ فهما الدين والأخلاق، وكذا الدولة من خلال الفعل التربوي، لذا جاء نيتشه ليقلب رأساً هذه العناصر والعمل على ترويض واصطفاء إنسان المستقبل الذي يطرحه نيتشه كأفق وكبديل؛ لكن ما وجه الفارق بين الاصطفاء التاريخي المؤلف والاصطفاء النيتشوي؟ يقول بلعقروز: «الفارق إذن يبدو واضحاً بين غايات الاصطفاء والترويض كما تمارسها الأخلاق والدين، وبين الغايات التي يريد بها نيتشه، إنه فارق في الأدوات والغرائز؛ فالأول تروض بغرائز الحقد والانتقام ورد الفعل. أما الثانية فمعياريها الوحيد هو القوة والإثبات»^(٢٦).

لكن ما مصير كل من الأخلاق والدين في هذه الحالة؟ يجرّر الأستاذ قائلاً: «الشيء الملاحظ على مستوى الكيفية التي يقرأ بها نيتشه الأديان أنها تكون مشؤومة عدمية إذا تركت لحالها تمارس مفعولها في البشر وبشكل مطلق عوض أن تظل سبيلاً للاصطفاء والترويض في أيدي الفلاسفة، أي إن الدين من دون الفيلسوف النيتشوي خطر على الحياة»^(٢٧).

□ ثالثاً: التجربة الحداثية الحيثيات والمسوغات

بعد تجربة الأستاذ مع الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه فتح نافذة على أحد أكبر التجارب الغربية في مجال الفكر والفلسفة وهي الحداثة، ويعد كتابه «أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي» الصادر عن منتدى المعارف ٢٠١٣م، من أبرز الكتابات التي تناول فيها الحداثة بالتحليل والنقد.

يجعل الأستاذ بلعقروز نقد الحداثة يصب في اتجاهين، الاتجاه الأول النقد الجذري والتدميري للحداثة وهو ما كان مع نيتشه والنيتشويين الجدد مثل فوكو ودريدا ودولوز، إضافة إلى بعض متفلسفة العرب المعاصرين مثل علي حرب ومطاع صفدي. أما النقد الثاني فهو النقد الترشيدي مع يورغن هبرماس.

ولئن كان النقد النيتشوي الأول أتى على مبادئ الحداثة بشكل جذري وهي مبدأ

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.

العقلانية ومبدأ الحرية ومبدأ التقدم، فإن الموقف الترشيدي مع هبرماس يتأسس على تفريق واضح بين التحديث باعتباره سيرورة تاريخية، وبين مبادئ التنوير والعقلانية كأحد مكاسب الحداثة، ما يعني أن التحديث هو ما يشكل انحرافاً في مقاصد الحداثة باعتبار العقلانية الأدائية التي أنتجها^(٢٨).

كما لم يفت عن الأستاذ في هذا الكتاب تناول النقد الحداثي من وجهة الخطاب الإسلامي المعاصر، مؤكداً على وجود خطابات متباينة منها المنظور التمجيدي للحداثة الكلاسيكية ومبادئها مثل خطابات محمد أركون، واتهم الأستاذ هذا الخطاب بقوله: «إن المنحى التمجيدي في استقبال الحداثة لا يفرق بين ظاهرة ثقافية غربية وجملة خصوصيات معرفية ولغوية تقع خارج هذه الدائرة؛ فالحداثة ظاهرة كونية لا خصوصية، واتساعية لا جغرافية، وبالتالي مضمونها قيم كونية وحتمية فلسفية ورؤية وجودية، تتأسس على نسبية المعرفة والحقيقة وتجاوز الموروثات التاريخية أو العوائق الإبيستيمولوجية نحو الحداثة...»^(٢٩).

ما يعني أن هذا الخطاب يعتقد بكونية التجربة الحداثية رغم الخصائص الثقافية والمعرفية وحتى اللغوية للعقل الغربي الحديث.

أما الاتهام الثاني فهو أن المقولات التي تأسست عليها الحداثة باتت محل مراجعة وتفكيك من قبل العقل الغربي ذاته، وهذا ما لم ينتبه إليه صنف المقلدة من الخطاب الإسلامي للحداثة الغربية، يقول الأستاذ: «غير أن القول بالإشعاع الغربي للحداثة والتوكؤ على هذه اليقينيات، أي القول بالذاتية والعقلانية والحرية قد تراجع بريقها في الفكر الفلسفي المعاصر، بحيث أضحت هذه المقومات تهمًا ميتافيزيقية تكال وتخلع على الحداثة بسبب المحكّات الميدانية التي أضاعت ما كان معتمًا منها وأبانت عن لا معقوليتها وتجذرها في نسق أيديولوجية يتأسس على عناصر لا عقلانية...»^(٣٠).

وهناك المنظور الناقد لمظاهر الحداثة الغربية، الذي يتأسس على مساءلة قيمة إزاء محكمات الحداثة الغربية ومبادئها، والذي يمثله محمد أركون وعبد الوهاب المسيري، ولسنا نعتقد أن هكذا خطاب إنما هو يرفض الحداثة بإطلاق؛ إذ «إن مراد المساءلة القيمية ليس هو نبذ الحداثة الغربية بإطلاق؛ وإنما ترشيدها واستجلاب النافع منها، بإدخال التخلّق الديني

(٢٨) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص ص ٢٣-٢٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٣٠.

إلى مجمل الفاعليات الإنسانية النظرية العلمية منها والعملية»^(٣١).

من هكذا خطابين يطرح الأستاذ بلعقروز مقارنة أو خطاباً ثالثاً قوامه المنظور التركيبي أو الحداثة برؤية حضارية، وهي حداثة معنوية بخلاف الحداثة المادية التي عرفها الغرب، يقول الأستاذ: «إن حاجة الوعي الإسلامي العربي في صناعته إلى حداثة مخصوصة وليس إلى تفكيك عالمه الثقافي ونسبته قيمه وتدميرها أو الاستمساك بمبادئ الحداثة الكلاسيكية، فمشكلات ليست جوهرية مثل مشكلات الغرب في أسئلته حول مسوغات الوجود والمعنى والقيمة. إن مشكلاتنا نتاج ظروف تاريخية وأفولنا الحضاري نتاج ظروف أيضاً، وبهذا فإن مشروعنا التحديثي يفتقر إلى التركيب لا إلى التفكيك، التركيب المنهجي الذي لا يجترئ الفعل التحديثي، ولا يفاضل بين عناصره، ثم بناء منظومة العلوم النقدية التركيبية التي تعيد الاعتبار الكلي في البناء الحضاري»^(٣٢).

هذا التركيب المنهجي والتكامل الوظيفي للفعل الحداثي يجد ضماناته في الأسس التالية:

١- الروحانية الأخلاقية: أي كيف يمكن للدستور الأخلاقي أن يحدد قوة التماسك للأفراد الذين يريدون الدخول إلى دورة حداثة جديدة، هذه الروح الأخلاقية التي يعتبرها الأستاذ منحة من السماء إلى الأرض تأتيها مع نزول الأديان عندما تولد الحداثات والحضارات، ومهمتها في دائرة المجتمع ربط الأفراد ببعضهم من أجل حياة وصيغة وجودية قاصدة تحقق الأمن الوجودي الذي يدفع أسئلة القلق الفلسفي عن الإنسان والتوجيه الثقافي نحو الارتقاء السلوكي والعمراني والمنهجي والمعرفي، وذلك بعيداً عن منطق التدين المكسد الذي يقبع داخل جدران الجوامع التي بدت ظاهرة جليلة في عصور الانحطاط الإسلامي كمؤشر للفردانية والتمزق الاجتماعي؛ لذلك فإن الإيمان في المنهجية الحضارية هو إمداد المجتمع من جديد بنسق الحياة، والرياح التي منحتها الدفعة الأولى للحركة.

٢- النزوع الجمالي: ذلك أن للذائقة الجمالية قيمة كبرى في سلم القيم الحداثية وعناصر المشروع الحضاري، أو كما يقول الأستاذ: «الفن صيغة من صيغ الحياة والأداة الجمالية نموذجاً تأويلياً للعالم»، أو كما يقول: «إننا بحاجة إلى هذا التأويل الجمالي للحياة، ومن هنا لزم إيلاء الجمال قيمة مركزية؛ لأنه بالذوق الجميل الذي ينطبع في فكر الفرد يجد الإنسان في نفسه نزوعاً إلى الإحسان في العمل، وتوخياً للكرام من العادات، فهناك، إذن،

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

صلة متينة بين الحقيقة والجمال، وتركيبها هذا أساس للفعل الحدائي الحضاري المتكامل». ٣- من الحقيقة النظرية إلى الحقيقة الفعلية: بمعنى «إن الفكرة لا تلد نشاطاً أو تكون هي جنين نشاط إنما هي فكرة ميتة أو محتضرة، وحداثة الإنسان النظري والثقافة المجردة هي علامة على حياة آفة وإرادة واهنة، تسترسل مع الميتافيزيقا باحثة عن الحقيقة في العوالم المجردة والملفوظات الفارغة. [ومنه] إن وصل المعرفة بالحياة في إطار صيرورة غائية هو مسلك إتقان المنطق العملي»^(٣٣).

هذا وما فتى الأستاذ يتحدث عن رهانات لحداثة إسلامية متصلة كبديل عن عقلانية الحداثة الغربية المنفصلة، ومن باب المقارنة نصوغ كلا الحداثتين على أساس الجدول الآتي^(٣٤):

العقلانية الإسلامية ومركزات الحداثة المتصلة	مميزات عقلانية الحداثة الغربية
١ - تظافر العقل والإيمان في ترشيد مسيرة الإنسان.	١ - نزع القداسة عن المعرفة، واختزالها في تنمية دوافع القوة والهيمنة.
٢ - وحدة التفسير والقيمة أو الآية والمعنى في قراءة الطبيعة.	٢ - هيمنة العقل الأداتي واستعمارها على الحياة.
٣ - تكامل الملكات الإدراكية الإنسانية.	٣ - متتالية العلمانية والرؤية العلمانية للوجود والتاريخ.

□ رابعاً: نحو نموذج جديد للفلسفة

لعل ما يتبادر للوهلة الأولى ونحن نصطدم بآخر ما نشر الأستاذ بلعقروز ونقصد كتابه «مدخل إلى الفلسفة العامة» هو سؤال شعر به العشرات من طلبته، يتعلق أساساً بغاية الأستاذ بنشر هذا الكتاب من جهة، ومن الجهة الأخرى ما قد يضيفه هذا الكتاب إلى الرصيد المعرفي للكتابة الجزائرية خاصة ونحن نلاحظ وجود ثراء معرفي عن الفلسفة العامة.

أما من حيث مكانة هذا الكتاب، فهل هي بداية لمسار أم بداية لنهاية؟ بمعنى متى يمكن للمهتم بالشأن الفلسفي كتابة مدخل إلى الفلسفة العامة؟ هل في بدايته الأولى وهو لا يزال يمتلك تلك العموميات محاولاً تأريخها فهي بذلك بداية لمسار. أم بداية لنهاية أي

(٣٣) المصدر السابق، ص ص ٥٥-٥٦.

(٣٤) لتفصيل عناصر الجدول إلى نحو أكثر انظر: عبدالرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة ١٩، العدد ٧٦، ربيع ٢٠١٤.

بحيث يحاول صاحب هذا العمل جمع ما تم إدراكه خلال مساره المعرفي والأكاديمي؟

في حقيقة الأمر يبدو الأمر أعمق من ذلك بكثير، فالمسألة تتعلق على نحو أكثر بتجديد الكتابة الفلسفية وحملها على غير ما كانت عليه من كتابة تأريخية تقف عند مجرد عرض الأفكار والفلاسفة عرضاً كرونولوجياً، وبالتالي فهو تجديد يحاول خلق مواقف أكثر منه تلقين معارف، دون أن يهمل هذا الأخير طبعاً، يقول الأستاذ بلعقروز في ديباجة كتابه: «ما يستوجب الإشارة إليه قبل الولوج إلى قضايا الكتاب والاندماج الفكري والروحي للمشكلات التي نعرض لها بالتحليل والتشخيص، أو بالمساءلة والتأويل، أن المداخل الكبرى للفلسفة العامة في مجمل الإنتاجية الفكرية المتداولة قد عمدت إلى ترسيخ مداخل معهودة تكتفي بالمباحث التي ألفها طلبة الفلسفة في دراستهم دون أن تتجرأ إلى إضافة مستجدات المعرفة الفلسفية في حقولها المعاصرة، مصوغة هذا بعنوان الانضباط مع البرامج المبررة، وحدود الطاقة الاستيعابية للمتلقي، وهذا ليس على التحقيق سوى ترسيخ لنمط من الفكر الفلسفي لا ينهض الهمم، ولا يقوي الإرادة أو يأخذ بها نحو مسالك السؤال والمجازة»^(٣٥).

فالمسألة أكبر من أن تعد قضية معرفية عبر ذهان التلقي والتبني. إنها المسألة مرتبطة باعتبارها مشكلة وجدان وخلق مواقف تجاوزية، هذا ما ينقص الدرس الفلسفي بوجه الخصوص. خاصة أن المتأمل لمضامين الكتاب يجد أستاذنا يلح على ضرورة إعادة الاعتبار للفلسفة الشرقية على الأقل من باب الإنصاف التاريخي، حتى لا يعتقد البعض أنها مسألة انتفاء وذهنيات ضيقة، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية إيلاؤه الاهتمام بالكتابة الفلسفية الأكاديمية في الجزائر وبالتراث الفلسفي الإسلامي المعاصر، وذلك ليس من باب الانتفاء بقدر ما يرتبط الأمر بمعرفة الذات التي حتمتها الانفجارات المعرفية المعاصرة، خاصة وأن مقولات من قبيل كونية الفلسفة والعقل الكلي هي مقولات جرى تفكيكها على أكثر من صعيد، سواء الغربي ناهيك عن الإسلامي.

ما بدأ به الأستاذ في هذا الكتاب إعطاء تصور عن مفهوم الفلسفة رغم إقراره أن الفلسفة كمفهوم هو تصور هلامي لا يمكن القبض عليه وصياغته صياغة مطلقة، ما يعني استحالة الحديث عن مفهوم شامل ووحيد للفلسفة، فكما يقول الأستاذ: «الفلسفة تعاش

(٣٥) عبدالرزاق بلعقروز، مدخل إلى الفلسفة العامة، منشورات ضفاف، دار الأمان، كلمة، منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠١٥، ص ١١.

كتجربة، ملمحها هو الإبداع، تنطلق من مشكلات عصرها، وترتبط بالسياق الاجتماعي والتاريخي للأمة التي نشأت فيها، كما ترتبط بالسياق اللغوي والأدبي والذي يتناسب مع مقتضياتها البنيوية والدلالية والبيانية، فضلاً عن الاختلاف الفكري للفلاسفة والتصنيف القومي لهم»^(٣٦).

سؤال نظرحه على الأستاذ: هل هذا الموقف يوقعنا فيما يمكن الاصطلاح عليه بـ«العدمية المفهومية»؟.

الأمر في حقيقته ليس كذلك، إنه ليس نفيًا للمفهوم ولا للفلسفة، بل هو عين الاعتراف بالتعدد، تعدد يمكن أن تجتمع فيه ملامح الإنسانية من شأنها إعطاء مقاربة وليس تعريفاً جامعاً مانعاً لمفهوم الفلسفة.

إذ الفلسفة من منظور هذه المقاربة تغدو «تاريخ أفكار وتمريئاً على التفكير وفقاً لقيم الفكر الفلسفي - النقد، المساءلة، الفحص، الشك، المنهجية، الحوار، التدمير... - وهي التزام أخلاقي اتجاه ما هو مخالف للفطرة الإنسانية، بما في ذلك الهيئة الخلقية الروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان ويكون الغرض منها الوصول إلى الحق»^(٣٧).

وقد حدّد للفلسفة ثلاثة أبعاد هي:

- ١- البعد التاريخي: بما هو أرضية خصبة في الاشتغال على نصوص الفلاسفة بالتفكيك وإعادة التركيب دون تنميط العقول بقوالب تفكيرهم.
- ٢- البعد الإرادي: بما هو إيقاظ لطاقة العقل على التفكير والإبداع والاعتماد على الذات في فعل التفلسف بهدف الإسهام في الكونية الفلسفية انطلاقاً من الخصوصية الإبداعية.
- ٣- البعد الأخلاقي أو الإيتيقي: بما هو المسلك الفطري الرشيد نحو إعادة قيمة المعنى، واستعادة المصوغات الوجودية أو أسئلة المعنى الكبرى^(٣٨).

هذا ويوكل الأستاذ بلعقروز للفلسفة وظائف أربعة تتداخل فيها مراعاة النظرة الكونية للإنسان، ومتطلباته الفكرية والنفسية، وكذا تشعب المعارف وتعهدها في الوقت الراهن، وهذه الوظائف هي:

- ١- إن أول مهمة للفلسفة التجديد أو معرفة الحق والعمل به: أن يأخذ التجديد

(٣٦) المصدر السابق، ص ٢٧.

(٣٧) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

صناعة المفهوم واستثماره في مجالات أخرى. فالتجديد يتمثل في فك الارتباط بين المفهوم والواقع، وكذا العقل، فالمفهوم ليس مرآة للواقع ولا انعكاسًا للعقل، والفلسفة وفق ذلك تسائل مصانعه التكوينية من جهة، وإخراجه من مجاله التداولي وتنويه استعماله في مجالات أخرى كما يثمر وينتج.

ويوضح الأستاذ بلعقروز ذلك بمفهوم: اللاشعور، فهذا الأخير يعود مصنعه التكويني إلى فرويد، لكنه صار أداة ناجعة من أدوات المسائلة والتوصيف لدى فوكو في مقاربتة لتاريخ الأنظمة المعرفية مثلاً، أو لدى كلود ليفي شتراوس في حفره للبنى اللاشعورية الثقافية المستبطنة خلف الممارسات، ومع هابرماس في تحليل التفكك الاجتماعي من العراقل اللاشعورية الجماعية.

والتجديد الذي ارتضاه الأستاذ بلعقروز لنفسه، والذي وكل به غيره، هو مراعاة دائرة حياتنا وما يعترينا من هموم، وفتح مسالك معرفة الحق والعمل به، وفي الوصل بين المعرفة والحياة، والتدبير الواعي لرهانات حياتنا، وذلك وفقاً للرهانات التالية:

- إعادة الاعتبار إلى الرؤية الكونية التوحيدية كبديل للمنظورية النسبية الغربية.
- التوافق والتوازن بين مصادر المعرفة المطلقة والنسبية، أي بين الوحي الممدد بالأسئلة الكلية والنهائية (أسئلة المآتي والمعنى والمصير)، وبين السنن الكونية والنفسية في عالم الإنسان والكون.
- مركزية نظام القيم في توجيه الحياة الاجتماعية، وضبط آلياتها داخلياً، والتأسيس لإنسان التعارف خارجياً.
- إعادة الاعتبار للرحم الكوني بتقديم مشروع متكامل حول البيئة.
- الجمع بين الأصالة والتعددية الثقافية، أو بين الخصوصية والكونية.

٢- ثاني مهمة هي التوضيح: وذلك بتمييز الأفكار عن الأيديولوجيا كما تكون مفهومة، وهذا على خلاف ما قد يروج عن الفلسفة كعلم معقد، حتى وإن كان عصرها هو عصر التعقيد، فإن هنالك من ارتضى هذه المهمة للفلسفة يأتي الأستاذ بلعقروز على ضرب نموذجين أحدهما رائد الوضعية المنطقية فيتجنشتين الذي رأى في الغاية من الفلسفة التوضيح المنطقي للتفكير وأن الفلسفة ليست مذهباً أو عقيدة. وكذلك نموذج ألتوسير الذي فك الارتباط بين الأيديولوجيا والمعرفة العلمية.

٣- التشخيص: والذي يعود للفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه والفرنسي ميشال فوكو؛ حيث قصد بها الأول النظر إلى المشروع الفكري والفلسفي لأي ثقافة كأعراض تحيل

إلى طبيعة القوى التي تفعل وتؤول من دوافع إرادة القوة، ومنه تشخيص هذه الأعراض لكشف منطق القوة القابع خلف الأفكار التاريخية والتي تحاول تدجين العقول والثقافات والإنسانية الحاضرة والمستقبلية بغطاء المعقولة.

أما فوكو فقد رأى أن الفلسفة لم تعد بالفعالية ذاتها مثلما كانت على عهد هيغل مثلاً بترسيم الغايات الكبرى، ففعالية الفلسفة ليست بمنأى عن العلوم الإنسانية الأخرى والمختلفة، فعالية غير مستقلة. وهنا مكن الداء الذي وجب تشخيصه لجعل الفلسفة تفعل وتدبر لكل استقلالية.

٤- المسألة والنقد: وتمثل روح العمل الفلسفي وعصبه، إنها ليست مجرد طلب للمعرفة بقدر ما تنطوي على نوع من المحاكمة العقلية^(٣٩).

□ خامساً: نحو تجديد السؤال الفلسفي في الجزائر

أبرز ما يلفت الانتباه في خاتمة الكتاب هو عرض لمحاولات رأى فيها الأستاذ بلعقروز إمكانات ومشروع لتجديد السؤال الفلسفي، يقول: «السؤال في الفلسفة يقوم مقام الشرط الذي به تحصل المعرفة، وذلك لانبنائه على الاستفهام والاستدعاء والطلب والتداعي... إن ذبوع ثقافة الاستشكال والمسألة والنقد ملمح صحة على الجسد الفلسفي، ولم تتوقف قوة السؤال عن نشاطها إلا يوم أن هيمنت ميتافيزيقا التمرکز الفلسفي بحجبها لتوارده وتكوثره، وإدراج التفكير في نسق الاتجاه التحليلي والتفريعي والتشعبي لنمط من التفكير، بصب نفسه كدلالة على وحدة حياة روحية وفعالية إبداعية، ومتى أدركنا هشاشة أطروحة الأبوية الفلسفية أمكننا إعادة بعث الحياة في الحس التساؤلي، واتخاذ هادياً لنا في التفكير. وفي المقابل تفتت الاعتقاد بوجود سؤال (نمط) يمكن اتخاذه نموذجاً عاماً يحتذى به»^(٤٠).

وفي سبيل تجديد السؤال الفلسفي، يفترض الأستاذ بلعقروز الأخذ بعين الاعتبار الضوابط التدليلية والتوجيهية والتبليغية، وتتمثل أساساً في:

- الطرح المسؤول.
- الطرح الدقيق والمضبوط، غير ذي صياغة مغلقة، وذلك في سبيل الإبقاء على وجه الاعتراض، وهو البعد الإيتيقي للسؤال الفلسفي، لأنه يُبقي المجال مفتوحاً للنقد والاختلاف.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٣٦-٣٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١١١.

- راهنية السؤال؛ أي أن يقتصر على ما دعت إليه الضرورة وقادت إليه الحاجة.
- الأخذ بعين الاعتبار حال المتلقي وقدراته الإدراكية والاستيعابية، فهذا الأخير مراتب ومستويات.

ويستوقفنا الأستاذ بلعقروز على أهم الأسئلة التي تطرح في واقعنا الثقافي، وذلك كمثال على عدم مراعاة تلك الشروط الأنفة الذكر، قول بعضهم: «هل نأخذ بالحادثة أم نرفضها؟؟».

وهو سؤال - على حد تعبير أستاذنا بلعقروز - مغلوطة؛ ذلك أنه قدّم على أساس أن الجواب يكمن في القول بنعم أو لا، والتي تحيل إلى انعدام منطقة أخرى خارج هذه الثنائية المتضادة على شاكلة التفكير خارج الصندوق، يقول الأستاذ بلعقروز: «إن الوهن الأساسي الذي تنطوي عليه مثل هذه الأسئلة، هو أنها تحدّد للمجيب الإطار المرجعي الذي يجب أن يفكر فيه ويستشكل مفاهيمه في فضائه، ونظرًا لهذه المسالك الضيقة في التفكير وجب فحص الأسئلة التي تطرح في عالم اليوم، واختبار مقدرتها الاستفهامية»^(٤١).

كما يلحّ الأستاذ بلعقروز على ضرورة امتلاك مفردات المعجم الفلسفي على مستوى مناهج الحوار ومسالك التفاعل النقدي من جهة، وبناء الذهنية ذات الحس النقدي للذات وللآخر من جهة أخرى، هكذا فقط يكون فعلنا الفلسفي عنصراً قوياً من عناصر إمداد الثقافة الوطنية الجزائرية بمنظومة من القيم تكون ذات نسق حضاري قوي^(٤٢)، هذه المفردات تتمثل في:

١ - إتقان ثقافة السؤال الفلسفي: وقوامه الوصل بين الفلسفة والحياة، أي ما نعيشه في واقعنا، خاصة ونحن ندرك أن السؤال الفلسفي ليس واحداً، لا من حيث هو كسؤال ولا من حيث الجواب عنه، ولا من حيث الفكرانية التي ينتمي إليها واللغة التي يتقوّل فيها؛ لذا ينبغي على السؤال الفلسفي أن يكون سؤالاً مسؤولاً من خلال توجيهه إلى دوائرها الثقافية ومشاريعنا الإصلاحية، من هذه الأسئلة التي يمتلئ بها واقعنا الجزائري: الإصلاح، الثقافة، التعليم، الهوية، التسامح، تحول القيم... فهي أوسع وأعمق من حيث القيمة والفاعلية من تلك الأسئلة التي تطرح على مستوى التقنية، والحادثة، والثقافة الشاملة، إلى غير ذلك.

٢ - القصد في المعرفة الفلسفية: إذ على النشاط الفلسفي أن يكون قاصداً يرسم

(٤١) المصدر السابق، ص ١١٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

أهدافاً يرمي لبلوغها، هذه القصديّة تتمثل في: حفظ المقومات الأساسية لروح الثقافة التي تنسج وتقوي الصلات الاجتماعية الجزائرية، وتضم عناصرها ومكوناتها، كذلك أن يقصد إلى تفعيل منظومة القيم خاصة في مسائل أخلاقيات الحوار ومناهج التفاعل والتثاقف وفق الوسائل المعاصرة، كذلك من أوجه القصد الحد من وطأة صراع الإرادات والأيدولوجيات.

٣- تشغيل الخطاب الخارجي للفلسفة: أي الخروج من ذهان «الفكر يحلل ذاته»؛ إذ على الدرس الفلسفي الخروج من مجرد تحليل المذاهب الفلسفية والدراسة التاريخية للفلسفة، وفي مقابل ذلك الاغتناء من أدوات ومعاجم العلوم، وهذا الخروج له وظيفة مزدوجة:

أ- التخفيف من النزاعات بين العلوم، أي لم نعد نتحدث عن تخصص بقدر ما نلاحظ نزعة التخصص وما يفرضه هذا من الانغلاق، ومهمة الفيلسوف هنا هي تحقيق التكامل المعرفي بين هذه العلوم.

ب- إدخال مكتسبات العلوم الأخرى إلى موضوعات الفلسفة ما يكسبها الطابع الإجرائي والعملي، مثال ذلك: فلسفة القيم -تجدر الإشارة إلى أن للأستاذ بلعقرو زالفضل في فتح تخصص ماستر وآخر دكتوراه جمع فيه بين فلسفة القيم والعلوم الإنسانية بجامعة سطيف- لا يبقى منحسراً في القيمة في التاريخ أو أعلام القيم، وإنما وجد استحضر مقاييس ومواد أخرى مثل: القيم والمشكلات الاجتماعية (حقل السوسيولوجيا)، القيم ومناهج التربية (علوم التربية)، القيم والإعلام (الإعلام والاتصال)، القيم والتنمية... فضلاً عن إدخال هذه القيم إلى المؤسسات عبر تلقين طلبة الفلسفة بقيم تخص المؤسسات الاجتماعية كأن تشكل لهم ثقافة أخلاقيات القانون، أخلاقيات الطب، إلى غير ذلك...^(٤٣).



ملف: الغيرية.. الأبعاد والدلالات

إعداد وتقديم: الدكتور العربي ميلود

□ تقديم

في زمن الصراع هذا، ومع غياب الصور الفعلية لهوية الإنسان، وارتباط جل تصوراتنا الفكرية مع هذا الواقع المتأزم، نرى أنه لا بد من ضرورة إعادة النظر في مفهوم الغيرية واستيعابه، لأجل إقحامه في تحقيق الطفرة التاريخية لمجتمعنا الراهن.

لا جرم أنها مسألة يحركها حضور مهمش في العالم المعيش للمفهوم الإجرائي للغيرية، فالذات لا وجود لها، ولا هوية لها إلا إذا حضر الآخر، الذي يوفر كل مسوغات وعوامل إنجاز الذات الفاعلة والتواصلية.

الغيرية هي استراتيجية تأملية تتجه صوب قولبة معنى للإنسان يخلصه من نزعة التمرکز حول الذات، والوثوب بالحياة الإنسانية إلى أقصى صور التحضّر على الصعيد الأخلاقي تحديداً، لأنه الحامل لكل أبعاد تحرّر الذات من شتى أشكال الوعي الزائف، وفي ضمنه يمكن أن تتحقّق فكرة الغيرية الأساس: العيش لأجل الآخرين في مجتمعات عادلة.

وللخوض في غمار سؤال الغيرية عبر ممرات متعدّدة، اخترنا في هذا الملف مجموعة مقالات تعالج في جانبها الإشكالي تمثلات حضور الأنا والآخر وفق سياقات مختلفة.

أولى المقاربات في هذا الملف هي للدكتور العربي ميلود من جامعة مستغانم غرب الجزائر، تتطرق لرهانات الغيرية أمام تأزم مفهوم الإنسان، وقد حاول الباحث التطرق في مقاربتة للجانب المفاهيمي وتداخلاته، عله يكون الممر الأيسر لفهم معنى الغيرية كنسق، وكفعل تواصل تدرج ضمنه أغلب ثنائيات الوعي الذاتي والوعي الاجتماعي.

المقاربة الثانية للموضوع، هي للدكتور مرقومة منصور، وقد اختار صورة الآخر عبر التاريخ مع الإشارة إلى الأشكال التي عرفها هذا المفهوم، بما يضيء الفهم حول دلالات حضور الأنا والآخر في ظل تعقيدات الوضع الإنساني الراهن.

المقاربة الثالثة هي للدكتور قسول ثابت، من جامعة سيدي بلعباس غرب الجزائر، وتتمحور حول مفهوم الصداقة لدى أبي حيان التوحيدي؛ إذ يعدّ هذا المفهوم من أكثر المفاهيم حمولة للغيرية، ولا يمكن التعرّيج عليه فكرياً دون الحديث عن رسالة أبي حيان التوحيدي عن الصداقة والصديق. فبرغم تجربته المريّة ونظرته التشاؤمية إلا أن أديبنا ألقى بتصوراتنا صوب مسألة الصداقة، وكيف يمكن أن تمثّل رابطاً قوياً في العلاقات الإنسانية، وكما يعبر صاحب المقال عن ذلك، بأن كتاب الصداقة والصديق الذي كُتب في أدق مرحلة من حياة التوحيدي بما اشتمل عليه من الفقرات الجميلة، والمقطوعات البديعة، والأخبار الطريفة، والصور الفنية الرائعة، يعتبر تحفة فنية فريدة تدل على روح حساسة ترتاح للصداقات وتطرب للإخوانيات.

المقاربة الرابعة في هذا الملف هي للأستاذة مروفل كلثوم، من جامعة سيدي بلعباس، الجزائر. وقد تمحورت مداخلتها حول فلسفة الاغتراب ومعانيها الاشتقاقية والاصطلاحية، ضمن فضاءين معرفيين مختلفين، الفضاء العربي الاسلامي وما جاد به في تحديد معنى الاغتراب فكرياً وشعراً، والفضاء الغربي وأين سعت فلسفاته لمقاربة موضوع الاغتراب بمفهوم الإنسان وآلامه، كما أكّدت الباحثة في مداخلتها على ضرورة تحديد مفهوم الاغتراب معرفياً واجتماعياً لأجل تجاوز صورته السلبية، وتحقيق الغيرية في أسمى صورها، كيف تتواصل الذوات دون أي إقصاء أو تمييز.

المقاربة الخامسة هي للأستاذ مخلوف سيد أحمد من جامعة سيدي بلعباس، حول حضور الجسد في العالم ودلالاته، ولعل تجربة الجسد هي أبلغ التجارب تعبيراً عن الغيرية وعن الإنسان ذاته، الذي لا يعدّ سوى حضور جسدي في العالم، تجعل منه اللغة جسداً

وظيفياً وتواصلياً؛ إذ يعتقد الباحث أن التواصل اللاشفوي أكثر فصاحة ونزاهة ودقة من التواصل الشفوي، فهو أكثر تلقائية وأقل خضوعاً للسيطرة أو المواربة. وبغية مفهومة الجسد فلسفياً اختار الباحث في مداخلته نموذج الفيلسوف الفرنسي موريس مرلوبونتي صاحب نص المرئي واللامرئي ليضبط دلالات الجسد من خلال مقارنته الفينومينولوجية.

الغيرة كرهان لتأسيس الإنسان

الدكتور العربي ميلود*

إن مجرد التفكير في سؤال الغيرية يعود بنا للحديث عن الذات، أو بتعبير أكثر دقة إعادة التفكير في سلطة الذات الأنطولوجية والأكسيولوجية، وهذه العودة إلى الذات هي عودة لأجل التحديد الماهوي للإنسان ككل، الذي جعل منه يقين الذات متمركزاً حول بعد واحد تمثله ذات ثابتة ومتعالية، فتحوّل الإنسان داخل حدود هذه الرؤية الأنطولوجية إلى مطلق وثابت، والمقصود بالإنسان هنا هي أناه.

غير أن مجرد التفكير في الإنسان وفق هذه المقتضيات يمثل إقصاءً أنطولوجياً للآخر، لذا سنجد أن الفلسفة المعاصرة حاولت زحزحة مفهوم الإنسان من الأنطولوجيا إلى الأنثروبولوجيا إلى الهرمونيوطيقا لاحقاً، فسعت لأن تغير سؤال ما هو الإنسان؟ إلى من هو الإنسان؟، وهي بهذا تبحث في التاريخي والمحايث، واضعة المفاهيم الميتافيزيقية بين قوسين.

ومن خلال السؤال من؟ بات الفهم الأنطولوجي للإنسان متمخّض من مجموعة العلائق المنضوية في إطار سؤال الغيرية، أي في مجموع الحثيات

* جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر.

والعلاقات التي تعقدها الأنا مع كل ما هو مختلف وآخر، البحث في صورة الأنا من خلال الآخر.

لكن لم تتمكّن الفلسفة المعاصرة من تفعيل هذه الصور الوجودية إلا بعد أن سلّمت بضرورة تجاوز ميتافيزيقا الذات، والتأكيد بأن التفريق بين الوعي والوهم لا يتم إلا بفعل انفتاح الذات على كل ما هو مختلف وخارج عنها، أي بفعل التزاوج والاختلاط مع كل من ليس «أنا» وليس «نحن».

ويكفي الحفر في هذا العمق الدفين للوجود الإنساني لنستذكر أن ميتافيزيقا الذات وتمركز الذات حول نفسها كان دوماً إغفال ونسيان لها، فمركزية الذات يجعلها لا تفكر في تعدّد الذوات بل تفكر فيها هو ثابت ومطلق فقط.

وهذا التمرکز هو نسيان مرضي للاختلاف، فهي إذن نسيان للآخر، وبذلك سيمثل هدم مركزية الذات استرداداً لوجود الآخر من حيث هو مغاير للذات، من حيث هو اختلاف منسي؛ لأننا لا نبحت عمّا فكّرت فيه الذات بل ما فكر فيه الآخر لنقله إلى ساحة الشعور والاعتراف بوجوده وأحقيقته في الوجود، بمعنى نقله من اللامفكر فيه إلى ساحة الشعور، ليس إذن هذا الآخر اللامفكر فيه شيئاً خارجاً عنا بل هو مؤسس لوجودنا.

فمن هو الآخر؟ وما علاقته بالذات؟ هل يمكن أن تتحوّل الذات إلى آخر؟ ويتحوّل الآخر إلى ذات؟ كيف ستطرح الذات ذاتها إن لم تكن مجرد آخر؟ هل ستتواصل الذات مع هذا الآخر عن طريق الفعل أم عن طريق التأويل؟.

إن كانت هذه الذات هي الآخر، فلم الحديث عن العداوة والصداقة والتواصل وغيرها من المفاهيم التي تُثبت اختلاف الذات عن الذوات الأخرى؟.

ما هو الآخر؟ أهو المشابه أم المختلف أم المتناقض عني؟ كيف تتحدّد صور الآخر لدى الذات، عن طريق الوعي أم الإرادة؟ هل الآخر هو من يحتوي الذات؟ أم أن الذات هي من يجب أن تنفتح على العالم لتجد الآخر؟.

ما هي الغيرية؟ هل هي مقولة وجودية أم مقولة أخلاقية؟ هل يمكن اختزال مقولة الغيرية في الأخيرة؟ أم أنها النسق المحدّد لعلاقة الذات والآخر؟.

إذا كانت الغيرية نسق أو نظام فهل ستكون هناك جدلية بينها وبين الهوية؟ ولماذا يطرح سؤال الهوية في مقابل سؤال الغيرية؟.

هل الغيرية هي علاقة زمنية بين الذات والآخر؟ وهل زمنية اللقاء والاعتراف

والمائلة والاغتراب هي الأوجه الفعلية المحددة لهوية الأنا؟.

قد لا نتوقف عن التساؤل عند هذا الحد؛ لأن التفكير في الغيرية يجعلنا نحمل استفسامات عدة وهواجس فعلية مختلطة بين ما هو تجريدي وما هو واقعي.

ولنجعل منطلق محاولة تعقب هذه الهواجس، سؤال ريتشارد رورتي الذي لخص لنا سؤال الغيرية، باعتباره سؤالاً أخلاقياً كما يلي: ما هو الموحد المثالي الذي يمكن البحث عنه، لتصبح مجموعتنا أقل من جماعة وأكثر من جيش؟.

«الحل الذي نادى به رورتي يكمن ببساطة في التخلي عن سؤال: من نحن؟ والاستعاضة عنه بسؤال: «Que sommes nous؟» ماذا نحن؟ (..) تحدّد نحن بالنظر إلى باقي الأنواع بالتركيز على ما يشكل جوهر الإنسان. هناك إذن عودة إلى السؤال الكانطي: ما هو الإنسان؟ وراء ما هو إيديولوجي وسياسي، وفي هذه الحالة فإن إطار الهوية يترك المكان للإطار الإنساني كما تأخذ إشكالية الغيرية مظهرًا ميتافيزيقياً»^(١).

□ الغيرية.. مقارنة في المفهوم

لم تكن الغيرية مجرد مفهوم تستدعيه الفلسفة كلّما واكبت الإنسان أزمة في القيم المبنية عنه أو الموافدة إليه، بل كانت بمثابة مقدمة ضرورية لتبلور فكر تاريخي زمني يحفظ للذات دورها في الحياة، فقد انعكفت الفلسفة من خلال مبحث الغيرية لتحقيق الإنسجام والوفاق بين حضور الذات الذي يمثله الوعي، وحضور الآخر المتمثل في أشياء العالم.

وعليه - ونظرًا لما احتلته الغيرية داخل مسار الفكر الفلسفي - اعتبرت على أنها تنتمي «منذ الحوارات الأفلاطونية - برميندس وثائيتاتوس وفيلابوس والسوفسطائي - إلى كبرى الميثامقولات التي ساهمت في بناء الخطاب الفلسفي كما يبدو عليه اليوم»^(٢).

فالغيرية مثلت في الفلسفة استراتيجية تأملية تتجه صوب قولبة أشكال الوجود بما يضمن تفكيك رموزه المفهومية قبل انبعاثها كصور ومقولات وجودية تبحث في الإنسان بما هو ذات واعية وآخر متميز ومختلف، بإمكانه أن يحدّد طبيعة الحركة الزمنية للذات، وما يترتب عنها من مقارنة لمقولات الوعي والإرادة والحرية.

وهكذا أسست لاحتضان مفهوم الغيرية كسبيل إلى تخليص الإنسان من نزعة

(١) فتحي التريكي، بول ريكور فيلسوف الغيرية، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٨، ٢٠٠٣، القاهرة: مركز النيل للكمبيوتر، ص ٨١.

(٢) جان غرايش، الغيرية: مقولة أخلاقية، ترجمة: وحيد بن بوعزيز، مجلة أيس، العدد ٢، ٢٠٠٧، ص ٢٨.

التمركز حول الذات، والوثوب بالحياة الإنسانية إلى أقصى صور التحضر على الصعيد الخلقي -خصوصًا- باعتباره الحامل لكل أبعاد تحرر الذات من شتى أشكال الوعي الزائف، وتحقيق قانون أخلاقي يضمن لنسق الغيرية أن يساير ديناميكية الوجود؛ لأن استيعاب الذات لهذا النسق ينطوي على «تقدير الذات في ظل قانون أخلاق الواجب»^(٣).

ومن ضمن ما يفرضه علينا قانون أخلاق الواجب هذا، أن وجود الذات منوط بوجود الآخر، فلا يبدو هذا الآخر شبحًا مخيفًا أمام الذات بقدر ما يظهر على أنه أنا آخر، وليس غير للذات؛ لأنه يجعل من وجوده محور تفكير الذات، ما يمكنها من استيعاب جذورها والحقائق المتلازمة مع هذا الوجود.

وانطلاقًا من هذا التداخل المفاهيمي على المستوى النظري كما على المستوى الوظيفي، سنحاول ابتداءً إيجاد توضيحات لجملة المفاهيم المركزية، من حيث تأصيلاتها اللغوية والاشتقاقية، ومدلولاتها الإصطلاحية والفلسفية، مع إبراز النقاط التي تشترك فيها بعض المفاهيم المتقاربة وظيفيًا.

١ - الغيرية: *Altérité*

يعرّفها جميل صليبا في معجمه فيقول: «الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة أساسية مثل مقولات الهوية، ومما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة *Altérité* أي الغيرية ذات علاقة اشتقاقية بالفعل *Altérer* والاسم *Altération* وتعنيان تغيير الشيء وتحوّله للأسود (تعكّر، فساد، استحالة)، كما ترتبط اشتقاقًا بكلمة *Alterance* التي تفيد التعاقب والتداول، ومعنى ذلك أن مفهوم الغيرية في الفكر الأوروبي ينطوي على السلب والنفي (..) فما يؤسس مفهوم الغيرية في الفكر الأوروبي ليس مفهوم الاختلاف كما هو الحال في الفكر العربي، بل الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة تؤسسها فكرة السلب أو النفي، فالأنا لا يفهم إلا بوصفه سلبًا أو نفيًا للغير»^(٤).

ويرى أندريه لالاند أن مصطلح الغيرية ابتكره أوغست كونت، وتبنّاه سبنسر، وصار متداولًا في اللغة الفلسفية^(٥).

وتعني في علم النفس الشعور بالحب تجاه الآخر، الشعور الذي ينجم غريزيًا عن

(٣) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتعليق: جورج زيناتي، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣٩٨.

(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ١٣١.

(٥) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص ٤٧.

الأوامر القائمة بين الأفراد، أو ذلك الذي ينجم عن الرويّة والإيثار الفردي (إنكار الذات)، وتشمل على التعلّق والتبجيل والطيبة.. وفي الأخلاق هي عقيدة أخلاقية معاكسة للإمتاعية Hédonisme والأنانية وإلى حدّ ما للنفعية^(٦).

فالغيرية تأخذ في معناها معنى الخير والفضيلة وتغليب مصلحة الآخر كهدف أخلاقي سامّ، وهذا ما عبّر عنه كونت بمبدأ «العيش لأجل الغير»^(٧).

وفي المعنى الفلسفي الغالب على مفهوم الغيرية نجدها تنحو نحو الاختلاف ف«مفهوم الغيرية يعني في المقام الأول ذاك الاختلاف البسيط بين التحديدات المعروضة من خلال ما هو مختلف، وما هو خارج عنها ويحظى بتبادل مستقل. وبهذا المعنى ستكون الغيرية هي كل اختلاف ظاهري غير مبالٍ بمفهوم المميّز»^(٨).

لكن إذا ألغينا هذا التميّز الأنطولوجي لن يكون الغير هو صورة الأنا بل هو الأنا ذاته، وهنا سنبلغ درجة المماثلة بين الأنا والغير.

وعليه نتساءل: من هو الغير؟ وهل الغير هو الآخر؟

٢- الآخر والغير: Autre- Autrui

ستعرّض للمفهومين معاً باعتبار أن بينهما الكثير من التداخل والتباعد، ولأجل ضبط مفهوم كل منهما ضبطاً فلسفياً واضحاً، سنعرضهما متقابلين كي ندرك المسافة المفهومية بينهما.

في الدلالة المعجمية الفرنسية نجد بعض التمييز بين المفهومين، حيث يتخذ مفهوم الآخر معنى أوسع عن الغير؛ إذ إنه يعني كل ما هو مختلف عن الذات والموضوع، وكل ما هو مختلف بين مستويات الأشياء^(٩).

وفي المعجم العربي: فالآخر - بالمد وفتح الحاء - اسم خاص لمغاير شخص، أو بعبارة أخرى لمغاير بالعدد، وقد يُطلق على المغاير في الماهية (...) والآخر بمعنى الغير: كقولك

(٦) المرجع نفسه، ص ص ٤٧ - ٤٨.

(٧) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(8) Encyclopédie philosophique universelle (les notions philosophiques). Dictionnaire 2, 2 Ed, P.U.F, Paris , 1998. P66.

(9) Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral – sous la direction de Monique cantosperber, P.U.F. Paris, pp 124 - 125.

رجل آخر وثوب آخر^(١٠).

وكلمة الغير في اللغة العربية غالباً ما تُستعمل بمعنى الاستثناء، كقولنا: غير هذا؛ أي سوى هذا، «فيراد بالغير ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متغير منه، ويقابل الآن، ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس»^(١١).

وفي المعنى الفلسفي: «غير الآن لا يتمثل كموضوع، لكن كأننا، أو كذات أخرى»^(١٢). أي إن الفلسفة سعت لأن تجعل من الغير والآخر هو المقابل مفهوماً للأن.

الغيرية: من براديجم^(١٣) الوجود إلى براديجم الوعي

عرّف أرسطو الإنسان انطلاقاً من خاصية جوهرية تقع في مكان خارج حدود الذات، فنعتة بالحيوان المدني، أي يمكن التعرف عليه من خلال نظرائه المشاركين له في هذا الوجود، وهنا سيمثل براديجم الوجود مدخلاً ضرورياً لتحديد شتى أشكال الغيرية، مع اضمحلال تام للمسافة القائمة بين الآن والآخر.

وهنا سنتقل إلى البحث عن الغير داخل الفضاء الداخلي للذات، لتتولد علاقة أصلية بين الآن والآخر تبلغ درجة التداوتية المتعالية^(١٤) في ثنائيا فضاء متجانس يُدعى الغيرية، تستشعر من خلاله الآن وحدتها وتمايزها أمام كثافة وتنوع حضور أشياء العالم، وفي الآن ذاته تستشعر هذه الآن الوثائق الشديد الذي يصلها بالآخر ليتحدّد وجودها داخل هذا العالم في الإطار الذي يرسمه له الآخر.

وعليه ستكون «الغيرية هي الآخر، هذا الآخر الذي لست (ه)، (..) هو يؤسس هويتي، فرادتي، ما هو خاص بي وما نملكه معاً لأن آخر الـ«أنا» في الـ«نحن» يملك من هويته نفسه، فرادتها، فالغيرية في هذا هي مولدة للعلاقة»^(١٥).

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٥.

(١١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٧٩، ص ١٣٣.

(12) Encyclopédie philosophique universelle (les notions philosophiques). Dictionnaire 2, op cit, p208.

(١٣) يشير لفظ البراديجم في اللغة اليونانية إلى معنى النموذج، لكننا نوظفه في هذا المكان ليحمل المعنى اللاتيني ألا وهو البرهنة، أي إن الغيرية هي على محك البرهنة على وجودها وعلى مدى ارتباطها بعالم الوعي.

(١٤) المقصود بهذا المفهوم هو انصهار مطلق لمجموعة من الذوات المتعددة في بوتقة وجودية واحدة.

(١٥) كاتي لوبلان، لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني، مجلة أيس، العدد ٢، ٢٠٠٧، ص ٣٧.

علاقة ستتجلى من خلالها الذات كحقيقة وجودية تحوي العالم ويحتويها العالم، فتستعين في إثبات وجودها إلى غيرها، أي الذات الأخرى التي تمثل الجسر الذي يصلها بالعالم، لتتداخل مفاهيم الآخر والجسد والغريب وأشياء العالم داخل فضاء الغيرية الحامل للوجود الفعلي للإنسان، والمنتج الحقيقي لآليات إدراك الذات للعالم، وهذا ما يُشبهه بول ريكور بلحظات التعاقب الزمني، كما «نفعل نحن مع صورتنا عن أنفسنا في أعمار متعاقبة من حياتنا، وكما نرى فإن الزمن هنا هو عامل عدم تشابه وابتعاد واختلاف»^(١٦).

غير أن تقوقع وقبوع الذات في المجال الأنطولوجي، وفي نطاق الوعاء الذي يفرضه الآخر يمثل انتقاصاً لهذه الذات التي ستعيش صراعاً أنطولوجياً مستمراً مع هذا الآخر لأجل انتزاع اعتراف بوجودها الحامل لشتى أشكال الوعي، وهذا ما يفرضه كانط في نصه الشهير «ما هي الأنوار؟»

يجيب كانط عن سؤال طرحه القس paster Zoller حول الأوفكلارونغ l'Aufklärung، طرح في مقال ظهر في يناير ٨٣ في نفس المجلة Berlinische Monatsschrift «إن مفهوم l'Aufklärung» يترجم بالأنوار lumières (بالجمع) ولو أن كلمة الأنوار بالألمانية تقابلها licht لهذا فإن ترجمته بالأنوار هي أقرب ما تكون ترجمة أدبية، وأن المصطلح l'Aufklärung هو استبدالي (substitutif) مركب من (auflären) الذي يعني (éclairer) أنير، والإضافة الألمانية (ung) تعني حضور الفعل أثناء الحدوث أو نتيجة لهذا الفعل، كحالة أو كموضوع (objet)»^(١٧).

في نصه: ما هي الأنوار؟ يعتقد كانط «أن الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران بقاء السواد الأعظم من الناس، برغبة منهم، قاصرين على الرغم من أن الطبيعة قد حرّرتهم، منذ زمن بعيد، من كل توجيه خارجي مما يسهّل على البعض فرض ذواتهم عليهم كأوصياء»^(١٨).

وهذا مردّه بالدرجة الأولى إلى عدم استعمال العقل وتوظيفه بشكل يجعل الذات أكثر دينامية في اقتحام العالم، ممّا سيفسح المجال للآخر لفرض وصايته المطلقة على هذه الذات وجعلها منغلقة على نفسها، ولا يمكن لها أن تفكر إلا من خلال الآخر الذي عرف معنى الاستنارة.

(١٦) بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص ٢٥٦.

(17) Jean Mondot (textes et choisis et traduits par), qu' est- ce que les lumières, presses universitaires de bordeaux France, 2007, p08

(١٨) مجلة أيس، العدد ١، جوان ٢٠٠٥، (ملف العدد حول كانط)، ص ٧.

وإذا ما قاربنا مفهوم الأنوار على الشاكلة التي يطرحها كانط نجد أنه دعوة للفرد إلى «التفكير بالاعتماد على ذاته» «*penser par soi-même*»، وهو المعنى الراجح دلاليًا عبرها، ويبقى في الأخير بالنسبة له المعنى الأساسي للمفهوم»^(١٩).

استعمال العقل حسب كانط يخضع لمعيارين، الأول عمومي ويتوجب علينا جعله حرًا وتخليصه من كل القيود، والشكل الثاني خاص يمكن الحد منه، بما تقتضيه المصلحة العامة فتفرض على الفرد الخضوع والطاعة لأوامرها كونه عضوًا في المجتمع عليه أن يلتزم بقوانينه، وفي هذا السياق يقول كانط: «ينبغي أن يكون الاستعمال العام لعقلنا حرًا على الدوام، لأنه الوحيد القادر على نشر الأنوار بين الناس، بينما يمكن أن يحد الاستعمال الخاص، دون أن يمنع ذلك تقدّم الأنوار بشكل ملموس»^(٢٠).

بعد هذا التفريق يطرح كانط سؤالاً جوهرياً هو «هل نعيش عصرًا مستنيرًا؟» فيجيب بالنفي؛ لأن الأنوار لا تعني مجرد تغيير سوسيو ثقافي في مجتمع ولا مرحلة تاريخية نسرّد أحداثها ونغلق صفحاتها، بل هي - كما يفهمها كانط - «حالة خروج الإنسان من وضعية القصور Minorité التي وضع نفسه هو فيها»؛ لذا فهو يأمر هذا الإنسان القاصر فيقول: «فلتكن لك الشجاعة في استعمال ذاتك وفهمها الخاص».

هذا التحدي الكانطي سيقّبل برادىغم الوعي بدلاً من برادىغم الوجود الذي تتمظهر فيه الذات على أنها أسيرة لكل ما هو آخر الذات، لكن ستعلمنا حركة الوعي الكانطي للذات كيف يجب أن تتحرّر هذه الأخيرة من سلطة الآخر، ومن كل وصاية يفرضها عليها كي تظل تابعة بشكل دائم له، فيكون هو المحدّد والمؤطر لمختلف مظاهر وجودها.

وهنا ستفهم حادثة كانط على أنها لا تعني انغلاق الذات حول ذاتها بل هي لحظة أنوارية تنبثق عنها ذات واعية بوجودها.

وفي قراءة كذلك لميشال فوكو حول سؤال الأنوار الكانطي، نجده يقف عند اللحظة النقدية التي يدشنها فيلسوف التنوير، فيرى أنه دشن سؤالاً جديداً هو السؤال عن: حاضرنّا عن الراهن؟، ف«حسب فوكو لا يعدّ سؤالاً الحاضر هذا الجديد عند كانط، بل ما يمكن اعتباره جديداً واكتشافاً مهماً هو للكيفية الجديدة التي قارب بها كانط حاضره»^(٢١).

(19) Jean Mondot , qu est- ce que les lumières, op.cit , p15.

(٢٠) مجلة أيس، العدد ١، جوان ٢٠٠٥، (ملف العدد حول كانط - التقديم)، ص ٨.

(٢١) وحيد بوغزير، فوكو والأنوار، مجلة أيس، العدد ١، جوان ٢٠٠٥، ص ٩.

ومن خلال هذه المقاربة المفاهيمية لسؤال الغيرية نخلص إلى أن الغيرية ليست مفهوماً بل هي نسق يتداخل فيه الوجودي والأخلاقي والنفسي والاجتماعي، ففي حدود الغيرية تتلاقى كل المفاهيم والتصورات الحاملة لمشروع إنسان الحق والواجب.

صورة الآخر..

دراسة في الدال والمدلول

الدكتور مرقومة منصور*

□ تمهيد

سأحاول في هذه المقالة أن أتطرق إلى بعض التعاريف والمفاهيم التي ارتبطت بالآخرية أو بالغيرية، خاصة ما يتعلّق بصورة الآخر أو بالآخر (الذات والآخر)، وهذا نظرًا لأهمية ضبط المصطلحات في العلوم الإنسانية والاجتماعية وأهميتها أيضًا في فهم الآخر. ثم سأردف بالتعرّض لبعض الجدليات التي صاحبت الآخرية (الآخر والذات).

هذا الآخر الذي تعرّض في كثير من الأحيان إلى الرفض والإقصاء والتهميش، وفي أحيان أخرى إلى التصفية. الآخر غالبًا ما يُوصف ولو على مستوى التعريف بأنه الغريب أو العدو أو المختلف أو الدوني وما إلى ذلك من الأوصاف المتضمنة لمعانٍ تنتقص من قيمته.

*جامعة عبد الحميد بن باديس، قسم علم الاجتماع - مستغانم، الجزائر.

□ مفاهيم

الآخر أو صورة الآخر ليست هي الآخر كما يذكر ذلك الطاهر ليب^(١)، صورة الآخر هي بناء في المخيال وفي الخطاب، والصورة لست هي الواقع.

الآخر: هو كل من لا ينتمي إلى الجنس نفسه أو النوع أو العرق أو القومية أو الدين أو القبيلة أو الوطن... هو من ليس على شاكلة ومبدأ وأيديولوجية الذين ينعتونه بالآخر، حيث «يتم إقصاؤه، واستعباده، وإبادته، وإخضاعه، وأيضًا استحقاقه -الإعجاب به-، ففي معارضة الآخرين يجد الشخص نفسه بكل سهولة»^(٢). وقديماً قيل: الأشياء بأضدادها تُعرف، وقيل أيضاً: خالف تُعرف.

على ذكر الأضداد فمنذ أن خلق الله الأرض ومن عليها جعل الأشياء فيها على أشكال متناظرة يجمعها إما التشابه أو الاختلاف، وإما التعارف أو التنافر. أوجد سبحانه الجنة والنار، الخير والشر، المؤمن والكافر، المقدّس والمدنّس، المتدين والفاسق، الجميل والقيح، الكبير والصغير، الشريف وغير الشريف، الطيب والشرير، الصالح والطالح، النور والظلام، الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، الليل والنهار، القريب والغريب، الديمقراطية والدكتاتورية، العدل والظلم.. فكانت هذه الأضداد بمثابة قوانين إلهية للبشرية عامة، يُثاب فيها من تتبع الصراط السوي، ويعاقب فيها من أساء التصرف وسلك السبل التي تفرّق به عن سبيله.

«قد يكون لكل آخر تعريف خاص يوليه إليه من كان له به شأن، أما جُل ما عايشته وقرأته، فهو آخر ذو معالم كثيفة، حادة، عدوانية... يتحوّل غالباً إلى مادة لقضية يستغني العديدون عن حياتهم أو عن موتهم من أجلها؛ لاتقاء شرّه، أو لتهدئة سطوته، أو للتصدي له... بل أحياناً لإفناء»^(٣).

الآخر هو ذلك المختلف إثنيًا وعرقياً وحضاريًا، والمختلف أيضاً فكريًا وعقديًا وجسديًا، والمختلف أيضاً جغرافيًا وتاريخيًا. الآخر هذا، غالباً ما ينتجه تمركز النزعة العرقية (l'ethnocentrisme) نزعة حب وتمجيد الذات كل شخص أو مجتمع تكون لديه نزعة

(١) صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، تحرير: الطاهر ليب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ١٩٩٩.

(2) Catherine Golliou, Nous et Eux, in Le Point références «Comprendre l'autre». L'hebdomadaire Le Point-sebdo. Paris. Mai- juin 2011. p.3.

(٣) دلال البزري، الآخر: المفارقة الضرورية، صورة الآخر، سبق ذكره، ص ٩٩.

الإعجاب بالذات، وبالعوادات والتقاليد والأعراف الخاصة، وبالمؤسسات المختلفة التي تنظم حياته فيظهر بذلك، وكأنه مركز الكون. نزعة حب الذات وتمجيدها هي الشيء الأفضل تقاسماً بين أفراد العالم، بما في ذلك من هم عرضة وضحية لهذه النزعة، أي إن جميع أمم وشعوب العالم، وأفراده يبارسون هذه النزعة حيال الآخر^(٤).

□ صورة الآخر عبر التاريخ

تأخذ الغيرية (الآخرية) في الدراسات الأنثروبولوجية، وفي بداياتها على وجه التحديد، بعدين أساسيين: البعد الأول تاريخي عندما اهتمت بدراسة الإنسان المسمى آنذاك بالبدائي، والثاني جغرافي لأنها اهتمت بدراسة الشعوب غير الأوروبية. وكانت هذه الدراسات تتم بشيء من السخرية في وصف هذه الشعوب: الاستبداد المشرقي، اللاعقلانية الإفريقية، التوحش الهندي...، وبتقابلية الأضداد التي اعتمدتها كثير من النظريات والدراسات رغم عدم إقرارها بأنها تعتمد نظرة استعلائية حيال الآخر: بدائي - متحضر، مجتمعات تقليدية - مجتمعات عقلانية عالمية، طائفة - مجتمع^(٥).

في التاريخ القديم كان الآخر بالنسبة لليونانيين (بربري)، وهو الذي لا يتكلم لغتهم، ثم أصبح يسمى في العصور الوسطى بـ«غير المؤمن» (الكافر)، وكان يدخل تحت طائلة هذه التسميات كل من العرب والأتراك وغيرهم من الشعوب التي اعتبرت آنذاك دونية بالنسبة للغرب.

لقد كانت هذه الشعوب عبر التاريخ هي «البربرية» و«الكافرة» و«المتوحشة» و«البدائية»^(٦)، و«المتخلفة» و«المنحطة»... وصولاً إلى «دول العالم الثالث» أو «النامية» أو «السائرة في طريق النمو». نظرة لا يمكن أن تخرج عن مسارها الوصفي الاستعلائي في فكر الغرب ومخيلته حيال العرب والمسلمين، فهم «الإرهابيون» و«المتخلفون» و«المنحطون» و«من لا تاريخ لهم».

لقد كان للغزو الاستعماري في القرن التاسع عشر دور في التطور التدريجي والنسقي لملاحظة الأجناس البشرية والطوائف (les ethnies)، ووصف عادات وتقاليد

(٤) لمزيد من المعلومات انظر:

Le point, Comprendre l'autre, op. cit. p.9.

(٥) لمزيد من المعلومات انظر:

CLAUDE Rivière, introduction à l'anthropologie, 2eme édition, Hachette, Paris, 1995, 1999. P. 12.

(6) TESTAR Alain, De moi à Eux, Les affres de l'anthropologue, in Le Point, op. cit. p. 7.

الشعوب من طرف الإداريين والعسكريين، على اعتبار أنهم اصطدموا بهذه الشعوب التي لا يعرفون عنها شيئاً، فكان لزاماً عليهم دراستها في أدق تفاصيل حياتها، وهذا بقصد السيطرة عليها.

واعتبر الإنسان «المتوحش»، إنساناً بدائياً يجب أن يُقاد إلى الحضارة (un primitif à civiliser) كما جاء في السياسة التبريرية لغزو الشعوب، ثم ظهر مصطلح «المتوحش الطيب» (le bon sauvage) خاصة في الفترة التي عُرفت بعصر الأنوار على اعتبار تغير نظرة الغرب للإنسان البدائي أو البعيد.

لقد كان وصف المواطن الجزائري وتسميته في الخطاب الكولونيالي الاستعماري على سبيل المثال لا الحصر، يحمل كثيراً من المعاني الإضافية (connotations)، أو ما يسمى بـ«تضمين المعاني» والتي جاءت لتلتصق بالمعنى الذي يريد أن يطلقه المستعمر على الجزائري، فهو «العربي»، و«الساكن الأصلي» arabe, indigène, autochtone, aborigène، ولكن بشيء من التحميل العنصري وبنوع من السخرية والاستهزاء، مما يدل على الانتقاص من القيمة الاجتماعية والثقافية لهذا العربي^(٧).

□ جدل الآخر بين الرفض والقبول

إن الجدل الذي يدور حول الآخر ليس وليد الوقت الراهن، فلقد كان الآخر في الفكر اليوناني خاصة في أعمال هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد هو ذلك الشخص أو المجتمع الذي لا يحسن استعمال اللغة اليونانية فكان بذلك بربري.

و«بالنسبة إلى أرسطو فإن الآخر المستبعد هو الغريب، الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة -اليونانية-، ونتيجة لذلك أصبح البربري هدفاً للمطاردة، أي أصبح عدواً»^(٨).

إن صورة الآخر غالباً ما تكون مستوحاة من الخيال، ولا تمتثل للحقائق القائمة، «إن النظرة التي ألقاها رواد أدب العجائب في القرن السادس عشر أو الرومنطيقيون في القرن التاسع عشر، أو التي يُلقونها اليوم الأنثروبولوجيون في القرن العشرين على

(٧) انظر في هذا الصدد:

BOUGUERRA Tayeb, Le dit et le non dit à propos de l'Algérie et de l'algérien chez Albert Camus, OPU, ENAL, Alger, PP. 30 - 33.

(٨) فيلهو هارلي، مفهوم وموارث العدو في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية، ضمن كتاب صورة الآخر، سبق ذكره، ص ٥٤.

مكان الآخر، تحوي بكل تأكيد طابعاً ثقافياً... فدائماً ما يكون هذا الإدراك بواسطة الصورة التي تحملها الثقافة. إن الرحالة أو الأنثروبولوجي لا يلقي بنظرة جديدة على الوقائع التي تمثل أمام أنظاره، إن رؤيته للجديد يقودها دائماً نموذج يكون وجوده سابقاً لوجودها»^(٩).

«فلئن أنشأ كولومبس خطاباً عاماً حول الآخر من دون أن يكون قد رآه بعد حق الرؤية، فلأنه لن يفلح في رؤيته إيّاه إلاّ عبر خطاب سابق على الاتصال... لقد كان منذ البدء تحت تأثير الهدف الذي ترمي إليه سفرته، وتحت تأثير الأسطورة التي كانت في أصلها البحث عن جنة عدن، كان ينتظر أن يرى سكّاناً عرايا ما داموا على الحالة الأصلية. لم يصف كولومبس ما شاهده، وإنما ما شيشاهده، أو بالأحرى ما كان ينتظر مشاهدته، فجاء الوصف مناسباً لأسطورة الفردوس المفقود»^(١٠).

يقول الدكتور محمد عابد الجابري في هذا السياق، وبعد عرض مطول لصورة الآخر خاصة الآخر العربي المسلم في قضية الهوية: «وهل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد الآخر، ونزوع حالم لتأكيد الأنا بصورة أقوى وأرحب»^(١١).

خاصّة إذا كانت هذه الصورة نمطية أو جدها الآخر من مخيلته كما يفعل كثير من الغربيين حيال المجتمعات الشرقية. فغالباً ما يستدعى التاريخ والجغرافيا أيضاً لتكوين هذه الصورة عن الآخر، وكثيراً ما تستعمل الصور المستوحاة من الماضي للحكم على الحاضر وتقدير المستقبل.

«الأنا إنّما تتحدّد عبر الآخر، ولن نصف: في الحاضر كما في المستقبل كما في الماضي، أعني بذلك أن عملية التحديد التي يقوم بها «الأنا» لنفسه، فرداً كان أو جماعة، لا يعتمد فيها على معطيات الحاضر وحدها بل يوظف فيها أيضاً، بهذه الدرجة أو تلك، وبهذا الشكل أو ذاك، عناصر كانت حاضرة في ماضيه أو يعتبرها كذلك، وأخرى يراها حاضرة في مستقبله، أو يعتقد في إمكانية حضورها فيه، عناصر هي في جميع الأحوال تنتمي إلى دائرة الآخر، ماضيه وحاضره ومستقبله، نوعاً من الانتماء»^(١٢).

(٩) منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب، في كتاب صورة الآخر، ص ٧٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١١) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية.. العروبة والإسلام والغرب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٩٩، ص ٨.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٩١.

□ خلاصة

يمكننا القول في نهاية هذا العمل: إن صورة الآخر تأخذ أبعاداً متعددة، وأشكالاً متباينة، لم نشأ أن نحصرها في صورة واحدة، كما أنه لا يمكننا أن نتعرض لكل الصور التي نصادفها، غير أن هذه الصورة غالباً ما تكون نمطية نتيجة لمعلوماتنا المغلوطة حول الآخر، ونتيجة لجهلنا بحقائق الواقع، وخصوصيات من ينعى بالآخر.

الصداقة والصديق عند التوحيدي

الدكتور قسول ثابت*

من الحقائق المتفق عليها بين أكثر الباحثين أن القرن الرابع الهجري هو العصر الذي وصلت فيه العلوم والفنون والآداب إلى أعلى درجات الرقي التي بلغتها، وإذا كان العصر العباسي الأول هو العصر الذهبي للدولة العربية الإسلامية، وفيه نقلت العلوم القديمة إلى العربية، وفي العصر العباسي الثالث نضجت العلوم على اختلاف موضوعاتها^(١).

في هذا الجو نشأ أبو حيان التوحيدي وفتح عينيه على عصر من أخصب العصور معرفة، ساعدته على ترك إنتاج خصب في أكثر نواحي المعرفة، وليس غريباً إلى مثله أن يترك للأجيال مثل هذه الثروة الضخمة النادرة في قيمتها، خاصة أنه عاش قرابة القرن أو يزيد، ولأنه أجاد فن التأليف وقضى عمره في تحصيل المعرفة والتدوين، ولم يكن يحسن شيئاً آخر غير ذلك، لهذا جاءت مؤلفاته غزيرة في كمّها، عميقة في فكرها، ولولا أنه أحرقها في آخر حياته

* جامعة سيدي بلعباس، الجزائر.

(١) محمد عبد الغني الشيخ، أبو حيان التوحيدي رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد، الدار العربية للكتاب، ج ١، ص ٢١.

لكانت الفائدة أعم^(٢).

ومن ميزات التوحيدي أنه كان أميل إلى فلسفة التشاؤم منه إلى فلسفة التفاؤل، نتيجة لما قاساه من الحرمان وكابده من مرارة الغربة وذل الفقر، وما عاناه من الإخفاق المتكرر في كل مساعيه ولم يكن في الأصل صاحب مزاج سوداوي يغلب عليه الحزن والانقباض وإنما كان محباً للحياة مقبلاً عليها، وهو يدرك ذلك تماماً ويقرر أن من شقّ أمله شقّ عمله، ومن اشتدّ إلحاحه توالى غدوه ورواحه، ومن أسره رجأؤه طال عناؤه وعظم بلاؤه، ومن التهب طمعه وحرصه ظهر عجزه ونقصه^(٣).

ومن أهم مؤلفاته التي لها علاقة بالإشكالية المطروحة كتاب: «الصدقة والصديق»، ورد الاسم مختلفاً في بعض المراجع وهو «الصديق والصدقة»، «الصديق والتصديق»، وهو أول ما نشر من كتب أبي حيان التوحيدي، ولقد جمع في هذا الكتاب أكثر ما قيل في موضوع الصدقة والتصديق عند العرب في الجاهلية والإسلام شعراً ونثراً، ونقل كذلك عن الفرس واليونان وغيرهم من العجم.

قال أبو حيان عن سبب تأليفه: «سمع مني في وقت من مدينة السلام كلام في الصدقة والعشرة والمؤاخاة والألفة، وما يلحق بها من الرعاية والحفاظ والوفاء والنصيحة والبذل والمواساة والجود والكرم بين الناس، وعفا أثره عند العام والخاص وسئلت إثباته ففعلت»^(٤).

يلاحظ على الكتاب أن أبا حيان التوحيدي نقل أكثر ما دوّنه فيه بخلاف ما يوحى به النص السابق من أن له فيه كثير من الآراء الخاصة، كما أنه بدأ في تأليفه سنة ٣٨٠ وقد كان في حالة نفسية سيئة مليئة بالألم والمرارة وسوء الظن بالأصدقاء والصدقات بل بجميع الناس، ولهذا كانت الرسالة صادقة إلى حد بعيد في تصوير نفسية أبي حيان، فالرسالة تمثل عهداً من حياته يختلف كل الاختلاف عما تمثله المقدمة والخاتمة من حيث عمره وصلاته بالناس، والغالب أن أبا حيان كتب المقدمة والخاتمة عند تبييض الرسالة بعد تأليفها بنحو ثلاثين عاماً^(٥).

وقد انعكس ذلك على الكتاب وخاصة في المقدمة التي تظهر عليها سمة تشاؤمية

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٥٥.

(٣) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ١٣.

(٤) أبو حيان التوحيدي، الصدقة والصديق.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٨٦.

صادرة عن روح التوحيدي الكثيرة، الذي قضى حياته تعساً وراء صديق مخلص، مما جعله يُبادر إلى انكار مفهوم الصداقة المثالي الذي وضعه أرسطو في قوله: «الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك»^(٦).

فالتوحيدي يبدأ كتابه بقوله: «وقبل كل شيء ينبغي أن نثق أنه لا صديق إلا من يشبه الصديق»، ثم يُورد بعد ذلك «جميل بن مرة» الذي لزم بيته واعتزل الناس، ولما عُتِبَ عن ذلك احتجَّ بقوله: «صحبنا الناس أربعين عاماً فما رأيتهم غفروا لي ذنباً، ولا ستروا لي عيباً، ولا أقالوا لي عثرة، ولا ربحوا لي عبرة، ولا قبلوا لي معذرة، ولا فكفوني من أسرة، ولا جبروا مني كسراً، ولا بذلوا لي نصراً، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة، وتباعداً من الله، وتجرعاً للغضب مع الساعات، وتسليطاً للهوى في الهات بعد الهات»^(٧).

وإن كان التوحيدي لا يؤمن بالصداقة والتصديق، فذلك أمر طبيعي يعود بالدرجة الأولى إلى تجاربه الخاصة، ففي مقدمة الكتاب أراد أن يلفت الأنظار إلى ما وصل إليه من يأس تامٍّ وزهد في كل شيء؛ لأن مقدمة الرسالة كتبت قبل إحراق كتبه بقليل، وأنه فعل ذلك مدفوعاً باليأس والاعتقاد بأن كل ما خلا الله باطل^(٨).

وقد كان في مقدمة الصداقة والصدق من العجب والبديع، وجاء فيها على لسان التوحيدي: «إنا كتبنا هذه الحروف على ما في النفس من الحرقه والأسف والحسرة والغضب والكمد والومد، لأنني فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق، والله لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي، فإن اتفق فبقال أو عطار أو نداف أو قصاب، ومن إذا وقف بجاني أمدرني بصنانه وأسكرني بنتنه حتى أصبحت غريب الحال غريب اللفظ غريب النحلة، مستأنساً بالوحدة معتاداً للصمت ملازماً للحيرة محتملاً للأذى يائساً من جميع ما نرى، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول»^(٩).

وفي هذا الكتاب حافظ التوحيدي على وحدة الموضوع خلافاً لبعض مؤلفاته، حيث جاءت الرسالة دون تقييم أو تبويب من الأقوال التي تتصل بالصداقة والصدق، سواء تُقرَّ بفائدة الصداقة أو تنفيها.

والرسالة وإن اشتملت على كل ما يتعلّق بالصداقة من آراء، إلا أنها في جملتها تدعو

(٦) المرجع نفسه، ص ٨٨٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١.

(٨) أبو حيان التوحيدي، الصداقة والصدق، مصدر سابق، ص ١١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨.

إلى سوء الظن بالأصدقاء والصدقات، لأن أبا حيان استجاب فيها لتجاربه وطبيعته^(١٠).

ومن مميزات هذه الرسالة كذلك، ما انطوت عليه من تقريرات لفظية من الألفاظ المتشابهة، التي شاع استعمالها كترادفات، مثل قوله في التفرقة بين الصداقة والعلاقة: الصداقة أذهب في مسالك العقل، وأدخل في باب المروءة، وأبعد من نوازي الشهوة، وأنزه من آثار الطبيعة، وأشبه بذوي الشيب والكهولة، وأرمى إلى حدود الرشاد وأخذ بأهداب السداد، وأما العلاقة فهي من قبيل العشق والمحبة والشقق والتهيم والهوى، وهذه كلها أمراض أو كالأأمراض.

وهكذا فهو يعالج هذه الظواهر الاجتماعية بمعيار فلسفي نفسي، ويتحدث عن تقارب النفوس وتباعدها وتداعي الطباع وتلاقيها، باستحياء صادق لدخائل النفوس وخلجات القلوب، فمناغة الصديق أعبث بالروح وأندى على الفؤاد من مغازلة المعشوق، لأنها تفزع بحديث المعشوق إلى الصديق، ولا تفزع بحديث الصديق إلى المعشوق^(١١).

إن التوحيدي صرف الجزء الأخير من حياته في بغداد حيث كان يعيش في فقر، وفي أواخر حياته أحرق مكتبته، وقد ذكر ذلك في رسالته «الصداقة والصديق» أنه كان منبوءاً من الجميع.

وقد وصف التوحيدي الصداقة والصديق بقوله: «وقد أتت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصديق وما يتصل بالوفاق والخلاف، والهجر والصلة، والعتب والرضا، والإخلاص والرياء، والنفاق والحيلة والخداع، والاستقامة والالتواء، والاستكانة والاجتماع، والاعتذار، ولو أمكن لكان ذلك كله أتم بما هو عليه الآن وأجرى إلى الغاية صنعه الشيء إلى شكله وصبّه على قلبه، فكان رونقه أبين ورقيقه أحسن، ولكن العذر قد تقدّم، ولو أردنا أن نجمع كل ما قاله ناظم في شعره، وكل ناثر في لفظه، لكان ذلك عسيراً بل متعذراً، فإن أنفاس الناس في هذا الباب طويلة»^(١٢).

ويعلل التوحيدي لمسائل غاية في اللطافة والدقة، ويفرق بين أنواع الحب يكاد لا يُدركها أكثر الناس إن لم يكن العلماء، وإن أدركها هؤلاء قصرُوا في التعبير عنها، كقوله نقلاً عن أعرابي من بني هلال: «أما حنيني إلى والدي فلنعتز به، فإن الوالد عضد وركن

(١٠) عبد الرزاق محي الدين، أبو حيان التوحيدي، مكتبة الخانجي، ص ٦.

(١١) الصداقة والصديق، المصدر السابق، ص ١١٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢.

يُعَاذ به ويُؤوى له. وأما حنيني إلى الوالدة فللسقفة المعهودة عنها، ولدعائها الذي لا يعرج إلى الله مثله... وأما صبابتي بالعشيق فذاك شيء أجده بالفطرة والارتياح قلماً يخلو منه كريم له في الهوى عرق نابض وفي المجون جواد راكض، وأما الصديق فوجدي به فوق شوقي إلى كل من نعته لك لأنني أبأته ما أجل أبي عنه، وكل هؤلاء مع شرف موقعهم مني وأقساهم إليّ دون الصديق الذي عرضي له مباح. أرى الدنيا بعينيه إذا رَنَوْتُ، وأجد غايته عنده إذا دنوت. إذا عززت ذلّي، وإذا ذللت له عزّي. وإذا تلا حظنا تساقينا كأس المودة، وإذا تصامتنا تناجينا الثقة، لا يتوارى عني إلّا حافظاً للغيب، ولا يتراءى لي إلّا ساتراً للغيب»^(١٣).

وقال سمعت ابن الجلاب يقول: «من لا إخوان له فلا مأثرة له، ومن لا ولد له فلا ذكر له، ومن لا مال له فلا مروءة له، ومن لا عقل له فلا دنيا له ولا آخرة له»^(١٤).

والتوحيدي لا يعجزه أن يمدح الشيء ويرتفع به إلى عنان السماء ثم يذمه ويجعله في الخضيض، ثم يقيم الحجاج والبراهين على وجهتي النظر المختلفتين سواء أَلَف هو أو نقل عن غيره. وقد سبقه الجاحظ إلى ذلك، وقد روى سيلاً من الأقوال والآراء والحكم ليصل في النهاية إلى أن الصديق الحق لا وجود له، قال سئل فيلسوف: من أطول الناس سفرًا؟ فقال: «من سافر في طلب الصديق»^(١٥).

وعلق على عبارة أرسطو: «الصديق إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك» بقوله: إن الحد صحيح ولكن المحدود غير موجود^(١٦).

فالصديق بمفهوم أبي حيان التوحيدي غير موجود، اللهم إلّا أن يكون من ذلك النوع الذي يرثيه جحا، والذي يروي قصته التوحيدي بقوله: قال ابن كناسة كان جحا كوفياً وكان مولى لبني أسد، وقد روى الحديث وحمل عنه ومات له صديق، فظل يبكي خلف جنازته ويقول: «من لي يحلف إذا كذبت، ومن لي يحثني على شرب الخمر إذا تبت، ومن لي يغطي عني الفسوق إذا أفلت، لا ضيعني الله بعدك ولا حرمني أجرك»^(١٧).

وروي عن أبي عثمان النصيمي: «من لا إخوان له فلا تعب له، ومن لا ولد له فلا

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٧) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، بدون طبعة، دمشق: مكتبة الأطلس، المجلد ٢، ص ١٢١.

حجاب له، ومن لا مال له فلا حساب عليه، ومن لا عقل له فهو في الجنة».

ونقل عن العسجدي قوله: «الصدقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له، والرعاية موقوفة على البذل والكرم فقد مات، والله يحیی الموتى»^(١٨).

وقال: قلت: لابن الأبهري من الصديق؟ قال: من سلّم سرّه لك، وزيّن ظاهره بك، بذل ذات يده عند حاجتك، وعفّ عن ذات يدك عند حاجته، يراك منصفًا وإن كان حائرًا، ومفضلًا وإن كانت ممانعًا، رضاه منوط برضاك وهوام محاط بهواك، إن ضللت هداك، وإن ظمئت رواك، وإن عجزت آداك، ليب عنك بالجسم والرسم، ويشاركك في القسم والوسم^(١٩).

ويعلق التوحيدي على ذلك بقوله: «أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزیز»، وقال: «إنما عزّ في زمانك حيث جشت الأعراق وفسدت الأخلاق، واستعمل النفاق في الوفاق، وخيف الهلاك في الفراق»^(٢٠).

وذكر قال سفيان بن عيينة: «صحبت الكأس خمسين سنة، وما ستر أحد عورة، ولا ردّ عني عيبة، ولا عفا لي عن مظلمة، ولا قطعته فوصلني، وأخص إخواني لو خالفته في رمانة فقلت: هي حامضة، وقال: هي حلوة؛ لسعى بي حتى يثبط -يسفك- بدمي»^(٢١).

إن صديقك هو كفاية حاجتك، هو حقلك الذي تزرعه بالمحبة وتحصده بالشكر، هو مائدتك وموقدك لأنك تأتي إليه جائعا وتسعى وراء مستدفئا.

وإذا صدمت صديقك ولم يتكلم فلا ينقطع قلبك عن الإصغاء إلى صوت قلبه؛ لأن الصدقة لا تحتاج إلى الألفاظ والعبارات في إناء جميع الأفكار والرغبات والتمنيات التي يشترك الأصدقاء بفرح عظيم في قطف ثمارها اليانعات، لأن القلب يجد صاحبه في الندى العالق بالأشياء الصغيرة فينتعش ويستعيد قوته^(٢٢).

ولقد طالت الرسالة على غير تقدير التوحيدي لأنه وعد بأنه سيختتمها ببعض النواذر

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٩) القسم: النصيب، الوسم: العلامة.

(٢٠) التوحيدي، الصدقة والصديق، مصدر سابق، ص ٣٢٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

(٢٢) موسوعة جبران خليل جبران المعربة، شرح: رويش الجويدي، صيدا - بيروت: الدار النموذجية للطباعة والنشر، ٢٠١٠، ص ص ١٤٧-١٤٨.

والأبيات، لأنها إذا طالت أبغضت، وإذا أبغضت هجرت، ولكنه لم يَختَتمها إلَّا بعد (١٧٢) صفحة.

وأخيرا يمكن القول: إن كتاب الصداقة والصديق الذي كتب في أدق مرحلة من حياة التوحيدي، بما اشتمل عليه من الفقرات الجميلة، والمقطوعات البديعة، والأخبار الطريفة، والصور الفنية الرائعة، يعتبر تحفة فنية فريدة، تدل على روح حساسة تترتاح للصداقات وتطرب للإخوانيات.

فلسفة الاغتراب

بين المعنى الاشتقاقي والمفهوم الاصطلاحي

مروفل كلثوم*

إن الحياة الاجتماعية للإنسان في تغيّر مُستمر من حيث الوقائع والأحداث والوسائل وسُبل العيش، وفي تغيّرها تحمل معها ما هو جديد عليه، يُجتم عليه التعامل معه بشكل ما لم يألّفه بعد. وحتى تقع الألفة ويحدث ما نُسميه بالتوافق، يجد الإنسان نفسه يعيش مشاعر اليأس وفقدان معاني وجوده وأهدافه، كما يُعاش مشكلة في إحساسه بالانتماء إلى عالم يملؤه ما هو غير مألوف بالنسبة له، مما يُؤثر فيه كعنصر اجتماعي.

هذه المؤشرات في مجملها تعني ما يُطلق عليه مُصطلح «الاغتراب»، ولا شك أن مثل هذه الحالة -إذا ما عايشها الإنسان في أي مجال من مجالات حياته أنقصت من تقديره لذاته، وأثّرت سلباً في دافعيته للإنجاز، وأفقدته الإحساس بالاتزان ممّا يؤدي به إلى انخفاض قدرته على الأداء- تُشعره بأنه ضائع وبلا جذور، وأن المسافة بينه وبين غيره قد تباعدت، ويُصبح ما يربطه بالآخرين هو المنفعة والمصالح الخاصة، ولم يعد هناك مكان للمبادئ العليا والقيم الإنسانية السامية، فمثل هذه الكلمات أصبحت شيئاً ينتمي إلى الماضي البعيد.

* قسم العلوم الاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس - الجزائر.

فالإنسان يُصبح مُنفصلاً انفصلاً لم يسبق له مثيل عن الطبيعة والمجتمع والدولة وحتى ذاته، وتمثّل هذه الموضوعات بالنسبة له «آخر» لا سبيل إلى التواصل معه، ويكون عاجزاً عن تحقيق ذاته على نحو حقيقي. وهذا الانفصال عن «الآخر» والبعد عن الذات هو ما يسمى بـ«الاغتراب» (Aliénation).

وعليه نحاول التعرف على مفهوم «الاغتراب» والتعرف على أنواعه وأبعاده.

تعريف الاغتراب لغة

عرّفه ابن منظور بقوله: «غرب: أي ذهب وتنحّى من الناس، و«التغرّب» يعني البعد و«الغربة والغرب» يعني النزوح عن الوطن، و«الغريب» هو البعيد عن وطنه»^(١).

وكلمة «اغتراب» هي ترجمة للكلمة الإنجليزية (Alienation) والكلمة الفرنسية (Aliénation) المشتقان من الأصل اليوناني (Alienare)، والذي يعني نقل ملكية شيء ما إلى آخر، أو يعني الانتزاع أو الإزالة^(٢)، وهذا الفعل مأخوذ من كلمة لاتينية أخرى (Alienus) ويعني الانتهاء إلى «الآخر»، وهذه الأخرى مشتقة من كلمة (Alius) بمعنى «الآخر» أو «آخر». وقد استخدمت الكلمة اللاتينية (Alienatio) -قديمًا- للتعبير عن الإحساس الذاتي بالغربة أو الانعزال (DETACHMENT) سواء عن الذات أو الآخرين^(٣).

مفهوم الاغتراب اصطلاحاً

نعود إلى كلمة غربة في فضائها العربي، فقد استخدمت في سياقين أساسيين: ديني من ناحية، ونفسي - اجتماعي من ناحية أخرى.

في السياق الديني لم ترد كلمة الغربة في القرآن، وإن كانت «الفكرة» نفسها، أعني انفصال الإنسان عن الله، قد عبّرت عنها بوضوح قصة خلق آدم وهبوطه من الجنة إلى الأرض، كما وردت في سورة البقرة على وجه الخصوص.

ولكن حين أراد ابن عربي (١١٦٠ - ١٢٤٠) أن يسمّي هذه الفكرة، وأن يطلق كلمة تحدّد فعل الخلق والهبوط هذا، لم يجد سوى كلمة «الغربة» وفعل «الاغتراب»، فقد كتب في «الفتوحات المكية» يقول ما نصه: «إن أول غربة اغتربناها وجوداً حسياً عن وطننا

(١) ابن منظور، لسان العرب، لبنان: دار صبح، ط١، ١٩٦٨، مج ١٠، ص ٣٢.

(٢) مبروك أمل، مشكلة الإنسان دراسة في الفكر الوجودي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٢.

غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات، فكانت الأرحام وطننا فاغتربنا عنها بالولادة»^(٤).

والجدير بالذكر أن هذه الفكرة الدينية نفسها، أي الانفصال عن الله، قام السهروردي حكيم الإشراق (١١٥٥ - ١١٦١) بإجراء تنويعات فلسفية عرفانية عليها، في قصته الرمزية التي تحمل هذا العنوان الدال: «الغربة الغربية»، فهي قصة تبيّن الانفصال عن «مشرق الأنوار»، أي الأصل، والسقوط في عالم البرزخ، وكيف أن الحكمة اللدنية «المشرقية» تقود الصوفي إلى أن يعي «غربته الغربية»، أي أن يدرك عالم البرزخ بوصفه «غرباً» يقوم بقالة المشرق»^(٥).

وكذا وجدنا كلمة الاغتراب في سياقها النفسي والاجتماعي، تحفل بتنوع قي تراث اللغة العربية، ابتداءً من الشعر حتى التصوف، لكن قبل أن نعرض لهذا السياق بالتحليل نود أن ننبّه أولاً إلى أمرين:

الأمر الأول: هو أن كلمة الاغتراب أو الغربة تعني كما ورد في معاجم اللغة العربية على اختلافها، النزوح عن الوطن أو البعد والنوى أو الانفصال عن الآخرين، وهو معنى اجتماعي بلا جدال، غير أن الذي لا جدال فيه كذلك هو أن مثل هذا الانفصال لا يمكن أن يتم دون مشاعر نفسية، كالخوف أو القلق أو الحنين، تسببه أو تصاحبه أو تنتج عنه.

الأمر الثاني: هو أن الإنسان العربي على الرغم من أنه لما كان يحيا في كنف قبيلة ينتمي إليها ويتعّين بها، حتى إنه لم يكن يعرف إلا من خلاها، فإن ذلك لم يقف حائلاً دون ظهور ألوان من التمرد أو القلق الجماعي والفردى على حد سواء.

أما السياق النفسي - الاجتماعي الذي وردت فيه كلمة الغربة في فضاءات الفكر العربي القديم تمثلت بداية في مجال الشعر، فسوف نجد أن كلمة اغتراب كانت تحيي في إطار التعبير عن تجربة حية كابدها الشاعر القديم إلى حد التمزق، وكان قوام هذه التجربة ذلك الوعي الشقي بأن حياته إنما هي غريبة عنه كالشيء المعار له فيما يقول المهلهل بن ربيعة التغلبي:

أرى طول الحياة وقد تولى كما قد يسلب الشيء المعار

وببلغ هذا الوعي الشقي مداه عندما يدرك الإنسان أنه موجود من أجل الموت: يقضي عمره مغترباً، حتى يحيى الموت ويضع له النهاية، فيما يرى بشر بن أبي خازم الأسدي:

ثوى في ملحدٍ لا بُدَّ مِنْهُ كَفَى بِالْمَوْتِ نَأْيًا وَاعْتَرَابًا

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، مراجعة: إبراهيم مذكور، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د.ط)، ص ص ٨٠-٨١.

(٥) رجب محمود، الاغتراب سيرة ومصطلح، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٨٨، ص ص ٤٠-٤١.

رَهينَ بِلَى وَكُلُّ فَتَى سَيَلَى فَأَذْري الدَمْعَ وَانْتَجِبِي انْتِحاباً
ولكننا في الواقع لا نجد تعبيراً عن الاغتراب بمعناه النفسي - الاجتماعي أبلغ ولا
أعمق، من ذلك الذي نجده عند الأديب أبي حيان التوحيدي الذي قصد بالغريب الإنسان
الشقي الذي ينطق وصفه بالمحنة بعد المحنة، والذي يعيش في هذا العالم بشعور الاقتلاع،
إذ لا يقوى على الاستيطان في وطن بُني بالماء والطين، والغريب الحق هو ذلك الذي يكون
غريباً وهو في الوطن وبين الآخرين، وهو إن كان وسط الجماهير والأغيار لا يضيع فيهم ولا
يبتلع في هذا الكائن بلا اسم «الناس» ويضل غريباً عنهم.

والمعنى نفسه لكلمة الغريب والغرباء هو ما نجده في مجال آخر من مجالات الفلسفة
العربية، فالغريب هنا هو من يحنن المجتمع وما يشيع فيه من معتقدات، ويفصل عن
العامة والناس، وهذا ما قصد إليه ابن باجة في كتابه «تدبير المتوحد» من خلال قوله: «وكان
السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد (...)»، وهؤلاء هم
الذين يعينهم الصوفية بقولهم الغرباء؛ لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم
غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخر هي لهم كالأوطان (...)، ونحن في
هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد»^(٦).

هذا النص يضع بين أيدينا كشفاً حاسماً عن طبيعة معنى الغربة الذي يحتمله مفهوم
التوحد، فالغربة تأخذ معنى التوحد، أي تموضع الذات في ذاتها و تموضعها في وطن موحد
الآراء، ويُلَقَّب ابن باجة المتوحد بالناطقة، أي الفرد المنعزل الذي يعيش في نفسه أو مع غيره.
كما أن لفظ المتوحد يطلق على مجموعة أفراد دفعة واحدة، إذ طالما أن الجماعة لم تأخذ
بعادات هؤلاء المتوحدون ولم تتبع تقاليدهم، فإن هؤلاء - كما سماهم ابن باجة نقلاً عن
الفارابي والمتصوفة - يظلون رجالاً «غرباء» وسط عائلاتهم ومجتمعهم؛ ذلك لأنهم مواطنو
الحكومة الكاملة، الذين تدفعهم جرأتهم العقلية إلى استباق حدوثها. ولا شك أن هذا النوع
من الاغتراب له دلالة إيجابية ومستحبة.

فالكلمة العربية «غريب» تدل إذن على أمرين مختلفين: أحدهما مقبول مستحسن
والآخر مردول مستهجن، وهذا الازدواج في الدلالة لا يقتصر على الكلمة العربية فحسب،
ونجده أيضاً في النظريات الأوروبية الحديثة.

لذا أحاول أن أستعرض معنى كلمة «اغتراب» في الفلسفة الغربية، على أساس أن
الكلمة يكمن فيها كمون النفط في باطن الأرض، فما على المرء إلا أن يجيد الحفر أي التحليل

(٦) ابن باجة، تدبير المتوحد، تونس: سراس للنشر، [د.ط.]، ١٠٠٢، ص ١٣.

في الكلمة، حتى ينبثق المعنى أو الحقيقة من داخل الكلمة ذاتها.

وفي هذا العرض شيء من التحليل، نوجهه إلى الكلمة اللاتينية (Alienatio) مع التطرق قليلاً إلى اشتقاقاتها في اللغات الأوروبية الحديثة والكلمة العربية (غربة)، وإن كان تحليلاً يستند إلى اعتقاد آخر، هو أن الكلمة لا يتضح معناها تماماً لو عزلناها عن سياقها اللغوي العام، فضلاً عن سياقها التاريخي، فاللغة لا تعدو أن تكون خلقاً وتعبيراً اجتماعياً في الوقت نفسه.

استخدمت كلمة اغتراب في السياق القانوني لتدل على نقل أو تحويل أو تسليم أي شيء إلى شخص آخر، وهذا ما دلّت عليه هذه الكلمة في العصور الوسطى للدلالة على فعل يفيد قيام شخص ما بتغريب شيء يملكه -كالأراضي والمنازل- أي يصبح ما يملكه من عقار أو مال أو غير ذلك خلال عملية النقل شيئاً آخر غيره، غريباً عنه لأنه قد دخل ضمن نطاق ملكية إنسان آخر.

واضح من هذا المعنى القانوني والاشتقاقي لكلمة (Alienatio) أن عنصر الإرادة والقصد عنصر أساسي فيه، بقدر ما هو أساسي فيما يسمّى في القانون بالتصرّف القانوني مثل عقد البيع والوصية والهبة وغير ذلك من ألوان التصرّف القانوني التي تقوم على الحرية من قبل الذات والأنا^(٧). وهذا ما يعرف بالاغتراب الإيجابي.

لكن هذا العنصر ليس هو الوحيد لمصطلح الاغتراب من معنى، فثمة عنصر آخر لا يقل عنه أهمية، وأعني به الاستيلاء ووضع اليد، أو الإلزام من قبل الآخر، وفي ذلك يكون الاغتراب أقرب شيء إلى المصطلح اللاتيني (Traditio) في القانون الروماني الذي كان هيجل على علم وإف به، فهذا المصطلح يعني العرف أو التقليد الذي ينطوي على القسر والإجبار أو الاستحواذ من جانب آخر^(٨)، وهذا ما يسمّى بالاغتراب السلبي.

لهذا إذا أردنا أن نفهم مصطلح «الاغتراب» فهماً جديلاً فعلينا أن نضع في الحسبان هذين العنصرين المتناقضين سوياً، وهما الوجود من أجل الذات، والوجود من أجل الآخر، وهذا ما التفت إليه هيجل عندما صاغ المصطلح، ليعبر به عن واقع تاريخي كان يحفل بشتى ألوان التناقض والتطاحن، ففي الفترة السابقة كان العرف الإقطاعي صورة من الاغتراب السلبي ناضلت ضده فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر لكي تؤكد حقوق الإنسان غير القابلة للانتزاع والنقل، ومن أجل أن تؤكد في الوقت نفسه دور التعاقد الاجتماعي في

(٧) رجب محمود، الاغتراب، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٨) المرجع نفسه، ص ٣٣.

تكوين المجتمع المدني والسياسي.

وقبل هيجل ومع مطلع العصر الحديث استخدم فيلسوف هولندي من فلاسفة القانون الدولي جورتيوس «Grotius» (١٥٨٣-١٦٤٥) الكلمة اللاتينية (Alienatio) والفعل (Alienare) لبيان حقوق الملكية في المجتمع المدني، أي حقوق النقل والتسليم حيث يرى أن الفرد ينتقل من الحالة الطبيعية التي كان يعيش فيها متمتعاً بحقوق مطلقة إلى حالة المجتمع المدني، حيث يتنازل هو وغيره من الأفراد عن هذه الحقوق فيخلعونها طواعية وعن اختيار على إنسان واحد معين يمثل السلطة السياسية، وقد وجدت هذه الفكرة صداها العميق لدى أصحاب نظرية «العقد الاجتماعي» أمثال هوبز، وجون لوك، وجون جاك روسو فاستخدموا مصطلح «الاغتراب» للدلالة على المعنى الأخير، أعني نقل الملكية السياسية^(٩).

وعليه فالاغتراب بهذا المعنى القانوني يتضمن ما يمكن تسميته بـ«تشيؤ» (Reificatio) العلاقات الإنسانية، أي تحوُّل الموجودات الإنسانية الحية إلى «أشياء» أو «موضوعات» جامدة تحوُّلاً يمكن أن تظهر معه في سوق الحياة كما لو كانت بضائع أو سلعاً قابلة للبيع والشراء، كما نبيّن أن الكلمة الإنجليزية قد قيلت هي أيضاً في سياق يصف وضعاً تاريخياً، قوامه التناقض بين حرية النقل والبيع والشراء على نحو ما كان يتمتع به الأمير أو السيد من جهة، وفقدان هذه الحرية على نحو ما كان يعاني منه الأجير أو العبد من جهة أخرى.

واستخدمت كلمة الغربة في العصور الوسطى بمعانٍ مشابهة في اللغتين الإنجليزية والفرنسية، واللفظ الألماني (Fremd) يماثل اللفظ اللاتيني (Alinus) والإنجليزي (Alien)، حيث يعني الانتماء إلى الآخر والتعلّق به، وقد استخدم هذا اللفظ أصلاً للإشارة إلى معاني الغربة في مجال العلاقات الإنسانية، وهذا ما وجدناه في السياق النفسي والاجتماعي لمعنى الاغتراب.

يرى أحد الباحثين أن الإنسان المغترب عن ذاته، إنما هو ذلك الإنسان المجذوب الذي يخرج من ذاته إلى حدّ الذي يعلو معه على نفسه فيصل آخر الأمر، إما إلى الفناء فيما يجذبه ويستغرق اهتمامه، كالمتصوف مثلاً حين يبلغ مقام الفناء في الله، وإما إلى فقدان السيطرة تماماً على نفسه وعلى أفعاله، كالمجنون الذي يفقد تماماً، الشعور بنفسه من حيث هي مركز لتجربته^(١٠).

(٩) رجب محمود، الاغتراب، مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٠) مبروك أمل، مشكلة الإنسان.. دراسة في الفكر الوجودي، مرجع سابق، ص ٨٤.

ولا شك أن المعنى الاجتماعي للاغتراب لا ينفصل عن المعنى النفسي وإنما يرتبط به ارتباطاً وثيقاً؛ ذلك لأن المغترب نفسياً هو أيضاً مغترب اجتماعياً، بمعنى أن اغتراب الأفراد واضطرابهم كان في جانب كبير منه أثر من آثار نبذ المجتمع، أو تجاهله، أو مطاردته لهم ومن ثم كانوا غرباء بين الآخرين، تميّزوا بعد الانتماء إلى الآراء أو المعتقدات الشائعة المألوفة، ويشير إليهم أحد كتاب القرن الرابع عشر: «أنهم أولئك الذين ينحرفون، في حياتهم وأخلاقهم، عن الأسلوب المألوف لحياة الإنسان المؤمن»^(١١).

يبدو من هذه الإشارة أن المغتربين اجتماعياً هم والمهرطقون سواء، وهذا صحيح من ناحية أنهم جميعاً كانوا يشتركون في اتخاذ موقف المعارضة والرفض لما كان يشيع في مجتمعاتهم من معايير دينية واجتماعية.

أما كيف كان يتم اتخاذ هذا الموقف، فهنا يتمثل الاختلاف بين الفئتين، فلئن كان رفض المغتربين يتحقق بطريقة وجودية - وجدانية، أي عن طريق اعتزال الناس والتوحد والتفرد، وما يصاحب ذلك من قلق واضطراب وحيرة وغير هذا من أحوال نفسية، فإن رفض المهرطقين كان يتم بطريقة عقلية، أي عن طريق اختيار مجموعة من الأفكار تتعارض مع الأفكار السائدة اختياراً، يصاحبه قدر كبير من الثقة والتيقن بأن ما قد اختاروه، وإن عارض المعتقدات المألوفة، فهو الحق الذي سيكتب له، آخر الأمر، الانتصار والانتشار.

وجدنا أيضاً دلالة أخرى للاغتراب في السياق الديني، ويعدّ هذا المعنى من أقدم المعاني التي يمكن أن نتحدث من خلالها عن الاغتراب، وفي هذا الإطار يمكن العودة -بظاهرة الاغتراب- إلى أفكار العهد القديم في سفر التكوين خاصة في القصة الإنسانية المتعلقة بخلق آدم وانفصال حواء من أحد ضلوعه والهبوط من الجنة إلى الأرض. وهنا نلتقي بأول اغتراب في الكون، أو على وجه الدقة أول انفصال وأول ثنائية حقيقية، فحواء هي جزء من آدم لكنها غدت الآن جزءاً منفصلاً، وبمعنى آخر مغترباً^(١٢).

وهناك معنى يتعلّق باغتراب الإنسان عن الله أي انفصاله وهو يمثل لحظة حاسمة في تاريخ الوجود الإنساني، وبمعنى أوضح يعني الخطيئة، والخطيئة بحسب التصوّر الديني في الكتاب المقدس ليست مجرد تعدّ على شريعة الله وأحكامه، وإنما هي في جوهرها انفصال عن الله.

(١١) بركات حلیم، الاغتراب في الثقافة العربية.. متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٣٥.

(١٢) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثاني (٢٥، ٢١، ٢)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٨٥، ص ٦.

وعبر كيركيغارد المفكر الوجودي، عن وعي الإنسان بالخطيئة، ومن خلال هذا الوعي يضع ذاته وسط وجود جديد يتعلق بالخطيئة، بمعنى أن الإنسان يُدرك ذاته بوصفه إنساناً آخر على وعي بالانقسام العميق داخل ذاته، فالإنسان -كما يرى كيركيغارد- يقف وحده بسبب الخطيئة أمام الله، وهذا الوعي قد يكون موضع للعظة والعبرة، ويمكن أن يكون موضوع تأمل صامت يقوم به ويضعه وجهاً لوجه أمام ذاته الخاصة، والإنسان قبل الخطيئة ليس أنا ولا يصبح أنا إلا في الخطيئة وبواسطة الخطيئة.

يقول كيركيغارد: «عندما تدرك الذات أنها موجودة أمام الله فإنها تُصبح لا متناهية، وفي هذه الحالة تعرف أنها خاطئة فقط، وفي هذه الحالة لا تعاني هذه النفس القلق والجزع واليأس»^(١٣).

يبدو أن مفهوم الغربة عند النزعة الوجودية يأخذ معني مقارباً نوعاً ما يتحدد في فقدان الذات أمام ألام ذات، هذا ما يُعبر عنه هيدغر في قوله: «إن القلق يعزل ويفتح الموجد على نحو يكون معه منفرداً بنفسه، لكن هذا الانفراد الوجوداني لا يحمل ذاتاً متشبهة في الفراغ الغافل لكون بلا عالم».

أما على مستوى السياق التاريخي لفكرة الاغتراب، يجمع الباحثون على أن «هيجل» هو أول من استخدم في فلسفته مصطلح الاغتراب استخداماً منهجياً في كتابه «ظاهريات الروح»، لكن هذا لا يعني أنه صاغ تصوّره النسقي لهذا المصطلح من فراغ، بل كانت هناك محاولات سابقة تعدّ مصادر وأصول استمد منها هيجل فكرته الأساسية عن «الاجتراب»^(١٤).

(١٣) إمام عبد الفتاح، كيركيغارد رائد الوجودية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د.ط)، ١٩٨٢، مج ٢، ص ٢٨٩.

(١٤) أول هذه المصادر تراث العصور الوسطى حيث جاء ذكر كلمة الاغتراب للدلالة على انفصال الملكية عن صاحبها -كما سبق القول- كما جاءت لتدل أيضاً على انفصال الإنسان عن ذاته ومخالفته لما هو شائع ومألوف في المجتمع ثم انفصاله عن الله. أما في العصور الحديثة فقد اهتم أصحاب نظرية «العقد الاجتماعي» بتأسيس فلسفة اجتماعية تُعنى بمسألة انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى حالة الاجتماع البشري، أي تهتم بشروط قيام المجتمع المدني والسياسي، وترى هذه النظرية أن المجتمع قد يكون نتيجة تحلل الأفراد وتنازلهم -على نحو إرادي- عما يمتلكون من حق كانوا يتمتعون به في حالة الطبيعة وذلك من أجل مصلحتهم وضمان أمنهم، وهذا ما يعرف بالاجتراب الإيجابي، إلا أن روسو تحديداً نجده قد استخدم كلمة الاغتراب استخداماً مزدوجاً لها جانب إيجابي وجانب سلبي، الأول -سبق وأن شرحناه-، أما الثاني: فيعني أن الإنسان ينظر إلى ذاته كما لو كانت شيئاً أو سلعة يطرحها للبيع في سوق الحياة، فهذا اغتراب سلبي أو هو -وجه الدقة- تشيؤ يفقد الإنسان ذاته ووجوده الأصيل وهذا المعنى الأخير نجده في فلسفة روسو النقدية والتي تتعلق «بنقد الحضارة» وكذلك المجتمع التقليدي والحديث على حد سواء.

ومن هذا المنطلق عرّف هيجل الاغتراب بأنه حالة اللاقدرة أو العجز التي يعانها الإنسان عندما يفقد سيطرته على مخلوقاته ومنتجاته وممتلكاته، فتوظف لصالح غيره بدل أن يسطو هو عليها لصالحه الخاص. وبهذا يفقد الفرد القدرة على تقرير مصيره والتأثير في مجرى الأحداث بما فيها تلك التي تهّمه وتُسهم بتحقيق ذاته وطموحاته «فقال هيجل: إن العقل يجد نفسه في حالة حرب مع نفسه ومخلوقاته، ولما يتمكّن العقل من تحقيق ذاته الفضلى لا بد له في نهاية المطاف من تجاوز عجزه بالتغلب على المعوقات التي تفصله عن مخلوقاته وتحد من تحكمه بها»⁽¹⁵⁾.

أما التغلب على حالة الاغتراب - حسب هيجل - فيتمّ بقيام مجتمع حقيقي تندمج فيه جميع المصالح الخاصة والعامة. بهذا المفهوم توصل هيجل إلى ضرورة قيام دولة مركزية قوية كي يتمكّن المجتمع من أن يتحكّم بمصيره، ولا يتمّ هذا التحكّم طالما تسود فوضى المصالح الخاصة المتناقضة، وكذلك يكون الإنسان مغترّباً ما لم ينعم بالحرية الحقيقية التي تتحقّق في حياة الأمة وبالاتّحاد بين المصالح الخاصة والعامة⁽¹⁶⁾.

إن الروح أو العقل في نظر هيجل، هو وحده الذي يعرف بوعي ذاته على أنها ذاتة هو، ويعرف بوعي عالمه على أنه ذاتة هو، والاغتراب يتمثل في عدم قدرة العقل أو الروح على التعرّف على ذاته الحقّة.

بعد هيجل بدأت تظهر النظرية الأحادية إلى مصطلح الاغتراب، أي التركيز على معنى واحد هو المعنى السلبي الذي طغى على المعنى الإيجابي حتى كاد أن يُخفي معالمة، وأصبح الاغتراب وكأنه مرض أصيب به الإنسان الحديث، عليه أن يقضي على هذا المرض ويتبرأ منه، وهذا يعني أن مصطلح الاغتراب قد أخذ ينقد ما كان يتميز به - عند هيجل خاصة - من ازدواج في المعنى.

لقد كان كارل ماركس من أبرز الفلاسفة الذين جاؤوا بعد هيجل واهتموا بفكرة الاستلاب كإحدى أشكال الاغتراب، ويمكن القول: إن مفهوم ماركس عن الاغتراب تأثر بفيورباخ وهيجل منتقلاً من مفهوم فلسفي إلى مفهوم اجتماعي - اقتصادي وبخاصة كما يظهر في كتابه مقالات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية التي بلور فيها أسس مفهومه الجديد، ومع أنه كان لهيجل وفيورباخ تأثير كبير ومباشر في ماركس.

إلا أنه تجاوز المفاهيم المثالية للاغتراب في الفكر الأوروبي، وربما يرجع ذلك إلى

(15) Huppolute, j, «Etudes sur Marx et Hegel», paris, Marcel Rivière, 1965, p83.

(16) Huppolute, j, «Etudes sur Marx et Hegel», Ibid, p 28.

وضوح وبساطة المفهوم الذي يطرحه وارتباطه المباشر بالواقع المادي للإنسان، ليظهر أن الاستلاب حالة عامة في المجتمعات الرأسمالية التي حوّلت العامل إلى كائن عاجز وسلعة بعد أن اكتسبت منتجاته قوة مستقلة عنه ومعادية له قال: «إن العامل في ظل النظام الرأسمالي يهبط إلى مستوى السلعة ويصبح حقاً أكثر السلع تعاسة، وتزداد تعاسته بازدياد قوة إنتاجه وحجمها يصبح العامل سلعة رخيصة بقدر ما ينتج من سلع وبتزايد قيمة عالم الأشياء تتدنى قيمة الإنسان»^(١٧).

وهكذا، فإن القضية المادية التي تتخذ نقطة بداية في نظرية ماركس تقرر أولاً واقعة تاريخية، فتكشف الطابع المادي للنظام الاجتماعي السائد الذي يقوم فيه اقتصاد غير موجه للعلاقات الإنسانية. وفي الوقت نفسه فإن قضية ماركس نقدية أيضاً، إذ تعني أن العلاقة السائدة بين الوعي والوجود الاجتماعي هي علاقة زائفة ينبغي تجاوزها، وهكذا فإن حقيقة الموقف المادي تتحقق في سلب هذا الموقف.

وعلى الرغم من تعدّد الموضوعات التي تناولتها مؤلفات ماركس تباينها، فثمة خيط فكري واحد يربط بينها هذا الخيط يهدف إلى قلب الفلسفة أو الميتافيزيقا التقليدية - في نظر ماركس - فلسفة هيكل في المقام الأول فقد حوّل ماركس الاغتراب عند هيكل من اغتراب إبداع إلى اغتراب إنتاجي، بمعنى أنه جعل المادية تحل محل المثالية، فالإنسان هو الذي يصير مغترّباً وليس الروح المطلق، ولا يمكنه أن يحقق إنسانيته إلا بالعودة إلى ذاته من خلال إشباعه لحاجاته وتحقيق ضروراته. هذا يعني أن الاغتراب في هذه الحالة يقوم على تقسيم العمل والملكية الخاصة.

إلا أن مفهوم ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) للاغتراب جاء على خلاف ماركس، حيث رأى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر أن العجز حالة عامة ولا تقتصر على العامل، بل تتصف بها جميع العلاقات الاجتماعية، فيؤكد أن العالم والجندي والباحث والأستاذ الجامعي وغيرهم لا يسيطرون على وسائلهم ومنتجاتهم بفعل كونها مستقلة عنهم في كثير من الأحيان، كذلك يمكن القول: إن المواطن عاجز تجاه الدولة حتى في المجتمعات الديمقراطية، فهي التي تسيطر عليه في واقع الأمر، وليس هو الذي يسيطر عليها فعلاً. لقد اكتسبت مناعة تمكن الحاكم من التعالي على شعبه حتى عندما يكون منتخباً من قبله، فالدولة لا تُشرك المواطنين حقاً في صنع القرارات المهمة، وكثيراً ما يتفاجأ المواطن بالقرارات والأحداث السياسية بما فيها تلك التي يكون لها تأثير كبير في تقرير مصيره^(١٨).

(١٧) بركات حليم، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مرجع سابق، ص ٣٩.

(١٨) بركات حليم، الاغتراب في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٤٣ - ٤٥.

أما مفهوم عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهيم (١٨٥٨ - ١٩١٧) للاغتراب فقد ربطه بفكرة تفكك القيم والمعايير الاجتماعية والثقافية وفقدانها السيطرة على السلوك الإنساني وضبطه، وقد تمّ ذلك في أوروبا نتيجة الثورة الصناعية وما رافقها من ازدهار الروح الرأسمالية وإضعاف القيم والمعايير التقليدية.

وهذا ما سمّي (Anomie) في مؤلفات إميل دوركهيم، يشير هذا المصطلح إلى حالة تدهور المعايير التي تضبط العلاقات الاجتماعية، فتنشأ عن ذلك أزمات حادة بين عدة فئات متنافسة أو متناحرة، ما يهدّد الإحساس بأهمية التضحية في سبيل المجموع؛ إذ تستعمل الفئات القوية وسائل غير عادلة في فرض إرادتها على الفئات الضعيفة، ما يهدّد التماسك الاجتماعي بالوصول حتى إلى درجة التفسّخ والنزاع، فالاغتراب هنا شكل من أشكال انهيار العلاقات الاجتماعية^(١٩).

إذن بدأ موضوع الاغتراب في مختلف تنوّعاته ينتشر من خلال الفكر النقدي والتحليلي بشكل خاص في مختلف الثقافات البارزة، ولا يُستثنى من ذلك الثقافة العربية، إذ نجد بعض بذوره لدى كثير من المفكرين العرب، تعبيراً عن إحساسهم بالعجز الداخلي في علاقاتهم بالمجتمع ومؤسساته، كما بالعجز الخارجي باعتبار أن مختلف البلدان العربية بدأت تخضع بعد نيل الاستقلال لهيمنة خارجية من قبل المجتمعات المتقدمة في أوروبا وبخاصة، والولايات المتحدة الأمريكية ما بعد الخمسينيات من القرن العشرين التي تمثل شكلياً بدايات مرحلة السيادة.

تبيّن لنا مما سبق أن مفهوم الاغتراب ما يزال غامضاً ومتعدّد المعاني على الرغم من تزايد الاهتمام به، وكونه موضوعاً محورياً في مختلف النشاطات الفكرية من فنون تعبيرية، وفلسفة، وعلوم اجتماعية، ولقد تبيّن لنا أيضاً أن بعض الباحثين شدّدوا في هذا المجال على حالة العجز، فيما شدّد البعض الآخر على تفكك القيم والمعايير والرموز، كما شدّد بعض على مشاعر العزلة وعدم الانتماء واللامبالاة، فيما مال بعض آخر إلى التركيز على تجارب عدم الاكتفاء الذاتي والقلق، والعبث والوحشة.

وعليه يمكن حصر أنواع الاغتراب فيما يلي:

أولاً: الاغتراب الثقافي: ويُراد به ابتعاد الفرد عن الثقافة الخاصة بمجموعه، وثقافة المجتمع تتألف من العادات والتقاليد والقيم السائدة في ذلك المجتمع ومخالفة المعايير التي تضبط سلوك أفرادها حيث نجد الفرد يرفض هذه العناصر وينفر منها ولا يلتزم بها، ويفضل

(١٩) مرجع نفسه، ص ٦٧ - ٦٨.

كل ما هو غريب وأجنبي عنها^(٢٠).

ثانيًا: الاغتراب الاجتماعي: ويتمثل في شعور الفرد بعدم التفاعل بين ذاته وذوات الآخرين، وضعف العلاقات الاجتماعية، أو ضعف الإحساس بالموودة والألفة الاجتماعية معهم، وينتج ذلك عن الرفض الاجتماعي الذي يعيش في ظله الإنسان في افتقاد دائم للدفع العاطفي^(٢١).

وهو اغتراب عن المجتمع ومغايرة معاييرهِ والشعور بالعزلة والهامشية الاجتماعية والمعارضة والرفض والعجز عن ممارسة السلوك الاجتماعي العادي^(٢٢).

ثالثًا: الاغتراب الاقتصادي: وهو مفهوم درج على يد كارل ماركس، ويُشير إلى شعور العامل بانفصاله عن عمله، على الرغم من وجوده كفرد، كجسم، في مقر عمله (المؤسسة) وذلك الإحساس بالانفصال يولد لديه شعورًا بالعجز والملل والخوف، من المستقبل، ويصبح مغتربًا عن عمله اليومي، فهو بالضرورة يكون قد اغترب أيضًا عن نفسه وعن إمكانياته الخلاقة والأواصر الاجتماعية، فيفقد إمكانياته الفاعلة كما يفقد علاقاته الاجتماعية، الشيء الذي يبعده عن الآخرين ويجعل منه كائنًا بعيدًا عن إنسانيته.

رابعًا: الاغتراب السياسي: ويقصد به شعور الفرد بالعجز إزاء المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية، فهو شعور المرء بعدم الرضا وعدم الارتياح للقيادة السياسية، والرغبة في الابتعاد عنها وعن الجهات السياسية الحكومية والنظام السياسي برمته، شعور الفرد بأنه ليس جزءًا من العملية السياسية وأن صانعي القرارات السياسية لا يضعون له اعتبارًا^(٢٣).

بمعنى أن الفرد يشعر بعدم القدرة على التأثير في المجال السياسي وعاجز عن إصدار قرارات سياسية فاقد لمعايير تشكيل نظام سياسي، وفي المقابل غير مرتاح ولا يشعر بالانتماء لما هو عليه الوضع القائم.

ويوسع أحمد فاروق هذا المفهوم إذ يرى أن الاغتراب السياسي لا يمثل فقط الاغتراب عن السلطة السياسية، بل إنه يمثل كل الاتجاهات السلبية نحو عموم هيئات المجتمع، وهو ما يؤكده محمود رجب حيث يرى أن المجتمع الحديث دعم انفصال الإنسان عن الطبيعة

(٢٠) سناء حامد زهران، إرشاد الصحة النفسية لتصحيح مشاعر الاغتراب، مصر: عالم الكتب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤، ص ١١٥.

(٢١) قيس النوري، الاغتراب اصطلاحًا مفهومًا وواقعًا، الكويت: مجلة عالم الفكر، ١٩٩٧، مج ١٠، ص ٣٣.

(٢٢) سناء حامد زهران، إرشاد الصحة النفسية لتصحيح مشاعر الاغتراب، المرجع الأسبق، ص ١١٠.

(٢٣) عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، مصر: غريب للطباعة والنشر، د.ط، ٢٠٠٣، ص ٢٦.

وعن ذاته من خلال اعتماده الملكية الخاصة التي أدت إلى عدم المساواة^(٢٤).

رغم أن هذا المفهوم يبدو أنه أقرب إلى المفهوم الاقتصادي منه إلى الاغتراب السياسي إلا أن الأنظمة الاقتصادية هي انعكاس للقرارات السياسية عادة؛ لذلك فإن الإنسان المغترَب بفعل تلك العوامل سيحمل النظام السياسي مسؤولية ذلك ويغترَب عنه.

خامساً: الاغتراب الديني: تحدّث كل الأديان عن الاغتراب الديني فيما معناه الانفصال والابتعاد عن الذات الإلهية، وفي الإسلام يأخذ الاغتراب المفهوم ذاته، حيث يعني به الابتعاد عن الله.

وقد بيّن فتح الله خليف أن الاغتراب الديني في الإسلام جاء في ثلاث أشكال هي: اغتراب المسلم بين الناس، واغتراب المؤمن بين المؤمنين، واغتراب العالم بين المؤمنين.

والاغتراب الديني هو ما يُسميه علماء النفس بالحاجة الروحية، حيث إن هذه الحاجة الروحية تدفع الإنسان عن البحث عن إله يعظمه ويقدّسه، ويرتبط به ويلجأ إليه، ويعمل ما يرضيه من العبادات^(٢٥).

لذلك نجد الإنسان في القبائل أوجدت لنفسها قوى خفية غيبية تعتقد بقدرتها على الحماية والنصر والغفران والمعاقبة، ورمزت لها بأصنام وأشجار وأيام وأزمان وأقامت لها المعابد وقدمت لها القرابين.

سادساً: الاغتراب النفسي: اختلف علماء النفس في إعطاء تعريف للاغتراب النفسي كل حسب وجهة نظره، فمنهم من يرى أنه «حالة نفسية يشعر الإنسان من خلالها بانفصاله عن الآخرين وعدم الانسجام معهم، وعدم القدرة على التكيف الاجتماعي مما يضطره إلى الانعزال»^(٢٦).

ويرى وايت أن الاغتراب النفسي هو اغتراب عن الذات أيضاً حيث يرتبط ارتباطاً موجباً بالاغتراب عن المجتمع، ومنهم من يذهب إلى أن الاغتراب غربة عن الذات^(٢٧).

ويرى أريكسون أن الاغتراب النفسي هو عدم الشعور بتحقيق الهوية وما ينتج عن ذلك من أعراض، «الفرد الذي لم تحدّد هويته بعد يعتبر مغترَباً؛ لأنه يفتقد الإحساس

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٢٥) عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢٦) قيس النوري، الاغتراب اصطلاحاً مفهوماً وواقعاً، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢٧) محمد عباس يوسف، الاغتراب والإبداع الفني، مصر: دار غريب للطباعة والنشر، د. ط، ٢٠٠٥، ص

بالأمن الناتج عن عدم تحديد الهدف المركزي لحياته»^(٢٨).

إن أنواع الاغتراب هذه لا يمكن فصلها بعضها عن بعض بصورة مستقلة، نظرًا لأنها تشكّل وحدة من المشاعر التي يعايشها الإنسان ويؤثر بعضها في بعض، فالاغتراب السياسي مثلاً يؤدي إلى تشوّه في نمو الشخصية كما قد يؤدي إلى انفصام عرى العلاقات الاجتماعية وهكذا؛ لذلك كان الاغتراب ظاهرة تتأثر بجوانب عديدة، فكانت لها مجموعة من الأبعاد.

أبعاد الاغتراب

الاغتراب ظاهرة متعدّدة الأبعاد، أي إنها ظاهرة تتكوّن من أكثر من مكون، نسمي مكوناتها الأساسية بالأبعاد، صنّفناها سناء حامد زهران في أبعاد هي:

١ - اللامعيارية: (Normlessness)، وتمثّل فقدان المعيار، وعدم وجود نسق منظم للمعايير أو القيم الاجتماعية التي تمكّن الفرد من اختيار الفعل الأكثر اتّفاقاً مع وضع معين^(٢٩)؛ ذلك لأن الفرد المغترب يرفض المعايير الاجتماعية ولا ينصاع لها.

٢ - العزلة الاجتماعية: (Social isolation)، هي انسحاب الفرد وانفصاله عن تيار الثقافة السائدة في مجتمعه، مما يجعله يشعر بالانفصال عن الآخرين والإحساس بعدم الانتماء واللامبالاة بطريقة يشعر فيها الفرد بأنه وحيد منفصل عن نفسه ومجتمعه^(٣٠).

٣ - التشيؤ: (Rèification)، هو شعور الفرد بأنه فقد هويته، وأنه مجرد شيء أو موضوع أو سلعة، وأنه لا يملك مصيره، حيث يشعر أنه مقتلع الجذور، غير مرتبط بنفسه أو بواقعه^(٣١).

٤ - اللامعنى: (Meannglessness)، ويقصد به أن الفرد يرى الحياة لا معنى لها، وأنها تسير وفق منطق غير معقول، ومن ثم يشعر بالتغرّب لأن حياته لا جدوى منها فيقيد واقعيتها، فتتكون لديه مشاعر اللامبالاة والفراغ الوجداني^(٣٢).

٥ - اللاهدف: (Purposelessness)، ويقصد به أن الحياة تمضي بغير هدف أو

(٢٨) إجلال محمد سري، الأمراض النفسية الاجتماعية، مصر: عالم الكتب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣، ص ١١٤.

(٢٩) محمد عباس يوسف، الاغتراب والإبداع الفني، ص ٢٣.

(٣٠) سناء حامد زهران، إرشاد الصحة النفسية لتصحيح مشاعر الاغتراب، ص ٤٠٤.

(٣١) إبراهيم عيد، علم النفس الاجتماعي، مصر: مكتبة زهراء الشرق، ط١، ٢٠٠٠، ص ٢٢٧.

(٣٢) سناء حامد زهران، مرجع سابق، ص ١٠٩.

غاية، ومن ثم يفقد الفرد الهدف من وجوده ومن عمله، ومن معنى الاستمرارية في الحياة، ويترتب عن ذلك اضطراب في سلوك الفرد وأسلوب حياته مما يؤدي إلى التخبُّط في الحياة ويظل الطريق^(٣٣).

٦- العجز: (Powerlessness)، ويقصد به الشعور بآلا حول ولا قوة، ويعجز الفرد عن السيطرة على تصرفاته ورغباته وافتقاره إلى الشعور بأنه قوة حاسمة ومقرّرة في حياته وفقدانه الشعور بتلقائيته ومرح الحياة^(٣٤).

٧- غربة الذات: (Self- Estrangements)، هي حالة يدركها الفرد عن ذاته كمغترب، أي إنه أضحى نافرًا أو مغتربًا عن ذاته، وأصبحت الذات أداة مغتربة، لا تعرف ماذا تريد، وهي عدم القدرة على التواصل مع ذاته ومع الآخرين^(٣٥).

٨- التمرد: (Rèbellion)، هو شعور الفرد بالرفض والكرهية لكل ما يحيط به، ممّا يدعو لممارسة العنف، ووجود نزعة تدميرية تتّجه إلى خارج الذات في شكل سلوك عدواني، وأخرى تتّجه إلى داخل الذات في شكل عزلة ونكوص وعدوان موجّه إلى الذات^(٣٦).

٩- الرفض: (Rejection) هو اتّجاه سلبي ومعادٍ نحو الآخرين، أو نبذ بعض السلوك، ويتضمّن الرفض الاجتماعي، والتمرد على المجتمع، وعدم التقبُّل الاجتماعي وحتى رفض الذات^(٣٧).

ظاهرة الاغتراب إذن هي حالة من الاضطراب واليأس والإحساس بالعجز والانفصال عن الذات وعن الآخرين، يتوجّب على كل الجهود في مختلف مجالات التنمية والرعاية والتأهيل، بل في كل مجال يتواجد فيه الإنسان، يجب أن تعمل من أجل القضاء على العوامل المؤدية للاغتراب؛ إذ لا بد من توفر جوّ من الألفة بين المتعاملين في المؤسسة الواحدة سواء كانت تلك المؤسسة أسرة أو مدرسة أو مؤسسة استشارية أو خدمية، وعلى القائمين على تسيير شؤون الآخرين أن يراعوا أساليب القيادة الأنجع في مواجهة ظاهرة الاغتراب.

(٣٣) إبراهيم عيد، علم النفس الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٣٤) سناء حامد زهران، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١١٠.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١١٠.

حضور الجسد في العالم ودلالاته

الدكتور مخلوف سيد أحمد*

□ مدخل: اللغة والجسد

لا شك أن اللغة وظيفة أساسية في التعبير عن الأحاسيس والمشاعر وإيصال الأفكار إلى المخاطب، فاللغة بهذا الاعتبار وسيلة للتفاهم بين البشر وأداة لا غنى عنها للتفاهم بها في حياتهم، والتعبير expression - الذي هو وظيفة أساسية في اللغة - يفصح الإنسان به عما في ذهنه عن طريق الكلام المنطوق أو اللغة المكتوبة أو الإشارة أو الرمز أو الرسم أو الموسيقى أو غير ذلك^(١).

أضف إلى ذلك أن التعبير أمر لا يختص به الإنسان؛ لأن الحيوانات تستطيع هي كذلك أن تُعبّر عن حاجتها الضرورية بجُملة من الأصوات والحركات، وأن تتفاهم فيما بينها ببعض الصرخات المتميزة من حيث الشدة والارتفاع والنغم، وتصدر عنها تلك الصرخات في ظروف معينة، للإشارة إلى

* قسم العلوم الاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس - الجزائر.

(١) روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية (وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين)، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٦، ١٩٨٧، ص ٦٣.

خطر داهم أو طعام جاهز أو رغبة جنسية عارمة^(٢).

ويتَّخذ التعبير شكلين، إما أن يكون فطرياً أو طبيعياً، وإما أن يكون وضعياً أو اصطلاحياً. فأما النوع الفطري فهو لغة العواطف والانفعالات والأحاسيس في شكلها الخام، قبل أن تختزع لها الحضارة ما شاءت من المصطلحات والتعابير، وقبل أن يصطنع لها المجتمع قوالب الألفاظ وصيغ الجمل. إن التعبير الطبيعي يتم بواسطة الصراخ والضحك والبكاء واحمرار الوجه، وغير ذلك من المظاهر غير الإرادية التي ندركها بالحواس، ونستدل بها على معاناة الشخص المتلبس بها كالألم أو الحزن أو الخوف وما إلى ذلك^(٣).

أما النوع الوضعي فهو لغة التفكير والعمليات العقلية المعقدة، ولغة الحضارة والتقدم، وبها يتعامل الناس في حياتهم ويتفاهمون لقضاء شؤونهم.

ويتَّيَّز هذا النوع من التعبير عن النوع الأول بأنه إرادي ومقصود، وبعدم اقتصره على الحاجات الضرورية للبقاء، إذ يمكن بواسطة اللغة الاصطلاحية أن نُعبّر عن كل شيء سواء منه الضروري أو الكمالي، وسواء كان مادياً أو روحياً، ملموساً أو مجرداً^(٤).

وباعتبار أن الجسد Corps هو كيان أولي متعدد الدلالات والوظائف، وباعتبار الجسدي Corporel مسرح التعبير ومجالها، فإن الإنسان في الأصل هو حضور جسدي في العالم، وفضل وجوده يكمن في قدرته على التعبير.

من ثمة نجد أن الجسد يُمسرح دائماً تعبيراته تلك عبر صور متعددة، فهناك الجسدي الصامت كالمظهر الجسدي وتعابير الوجه، وهناك الجسدي الحركي كحركات المناضل والممثل المسرحي والرياضي...، وهناك الجسدي الاجتماعي المُسنن الذي يتبدى في العمل اليدوي والحرفي، وهناك أخيراً الجسد الإخباري المتمثل في لغة الصم والعلامات المتبادلة بين البحارة، أي كل جسد «منطوق» ينتج عنه فعل اجتماعي.

إن الجسدي يبدو في نظرنا جسداً وظيفياً وتواصلية اجتماعياً، إنه جسد مرجعي يخضع لقوانين المؤسسة التواصلية الاجتماعية ويوظف معطياتها^(٥).

(٢) حنفي بن عيسى، محاضرات في علم النفس اللغوي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٧٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٥) فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، الدار البيضاء - المغرب: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ٢٧-٢٨.

وإذا نحن فهمنا الإنسان باعتباره كائناً - في العالم - فإن جسده المعيش أو جسده الحي أو جسده البدني (حيث يلزم فهم البدن CHAIR بالمعنى الذي أعطاه إياه ميرلوبونتي في المرئي واللامرئي) يشكل جزءاً لا يتجزأ منه، من غير أن يكون أبداً قابلاً لأن يُعزل عنه كجزء مستقل، وبهذا المعنى يكون الجسد البدني ظاهرة مندمجة في العالم ومحكومة بوجود أنطولوجي عام^(٦).

وفي هذا الصدد يقول ميرلوبونتي: إنني ألحظ الأشياء الخارجية بجسدي، وأعمل على أن تكون لدي نظرة نهائية ومكتملة عنها، غير أنني لا أدرك جسدي بعين خارجية، وإنما بهذه العين التي أمتلكها، إن إدراك الجسد الشخصي يتم عبر الحواس التي يتم بها إدراك العالم، ولكي أستطيع إدراك جسدي كلية، عليّ امتلاك جسد ثانٍ يكون بدوره غير قابل للملاحظة^(٧).

إن التواصل اللاشعوري أكثر فصاحة ونزاهة ودقة من التواصل الشفوي، فهو أكثر تلقائية وأقل خضوعاً للسيطرة أو للمؤاربة، وهو بمثابة نافذة تُطل على الأحاسيس الحقيقية للفرد وتكشف مواقفه. ويُمكن للكلمات أن تخدع، فكثير من الناس لا يعني ما يقول أو يقول ما لا يعني، بينما تبقى لغة الجسد نشاطات عقلية تحت عتبة الوعي تفصح ما تفكر فيه وتشعر به حقيقة. وبالتالي نؤكد مقولة: «ما تقوله بجسدك يمكن أن يكون أكثر أهمية مما تقوله في كلماتك»^(٨).

إذن كل إدراك للآخر لا بد أن يمر بتجربة الجسد، هذه القاعدة الفينومينولوجية تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب المعاشة والممارسات؛ لأن «كل معرفة تبتدئ بالتجربة»^(٩)، ولأن الجسد هو أيضاً المساحة الطوبولوجية والأنطولوجية التي تتحرك فيها وتنتقل عبرها جملة التجارب المعاشة والسلوكات. ليس فقط لأن الجسد الحامل للإدراك الحسي عبر الأعضاء التي تتصل اتصالاً مباشراً بالعالم الخارجي، بل ولأنه يحمل أيضاً إدراكاً حدسياً يجعل الوعي الخالص والمتعالي يدرك موضوعه مباشرة.

ولا يستغني الوعي عما يفيد به الإدراك الحسي من إحساسات وانطباعات حسية،

(6) Bernard Andieu: les cultes du corps (éthique et science), éditions L'HARMATTAN, 1987, Paris, P: 107.

(7) M.M.ponty: phénoménologie de la perception éd.GALLIMARD. 1945, Paris, P: 107

(٨) أوجين راود سيب، قوة التواصل اللاشعوري، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان: ١١٢-١١٣، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، ترجمة: حسن بحري، ص ١٣٦.

(9) Edmund Husserl: Recherches logiques, I, trad.par Hebert Elie, PUF, Paris, 1962, P: 81.

ولكنه مستقل بتعاليه وإدراكه الحدسي في فهم أشياء العالم عبر القصدية المتضمنة فيه عند هسرل أو عبر اندفاعه الأنطولوجي نحو موضوعه عند «هيدجر»^(١٠).

لكن يبقى الجسد مع ذلك المبدأ والمسار لأنه الموضوع أو الظاهرة الموجودة في العالم والمتصلة والمربطة بالمواضيع والظواهر الأخرى.

إن الإحساسات والانطباعات والعواطف والهيجانات والآلام واللذات كلها تجارب تخرق الجسد، وتتموقع على هامشه في نقطة اتصاله بالأشياء وانفتاحه على العالم^(١١). هكذا تدرك الأجساد والذوات بعضها بعضاً بحكم انتمائها إلى عالم مشترك مُعطى لمجموع هذه الإدراكات كتجارب معاشة، والإدراك الموضوع لهذا العالم تحدده ماهية التواصل الذاتي^(١٢). إن الجسد يعمل على طريقة منارة حدودية ليعين حدود حضور الشخص تجاه الآخرين^(١٣).

□ الجمال والجسد

هذا الحضور الجسدي قد يتجلى تعبيرياً من خلال الفن، فالفن يبقى تعبيراً وجدانياً عن ذات الفنان، وعن جمالية الواقع امتزاجاً معاً ليقدّم لنا لوحة فنية أو قطعة موسيقية أو نحتاً... إلخ. ويتوزّع التعبير الفني بين رؤية واقعية للأشياء، وبين صور عفوية حاملة يسيطر عليها المجاز، والرمز إلى جمال الطبيعة من بيئة الفنان التي عاشها.

وقد لعبت الفنون التشكيلية من رسم وتصوير ونحت، دوراً مهماً في تشكيل الثقافة المعاصرة، وعبر بعضها عن فن إبداعي رفيع سواء كان رومانسياً أو واقعياً^(١٤). فالتعبير الفني يبقى عملية امتزاج كامل بين الذات والموضوع، وأن الموضوع الذي هو في أصله شيء خارج عن الذات يصبح بعد التجربة الفنية مُستساغاً وقابلاً للذوبان في فضاء الخبرة الشخصية للفنان^(١٥).

(١٠) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢٠٠٢، ص ٥٥.

(١١) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(١٣) دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت - لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢١.

(١٤) صالح رضا، لغة الفن التشكيلي في القرن ٢٠، مجلة عالم الفكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، المجلد ٢٦، العدد ٢، ١٩٩٧، ص ٦٩.

(١٥) محمد زكي العشراوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، بيروت - لبنان: دار النهضة العربية، ١٩٨١،

ونرى أن الحكم الجمالي هو تلك العلاقة القصدية التبادلية المباشرة، بين الوعي والموضوع، والذات الواعية هي التي تستحضر الجمال في حضرة الجمال في العالم، فالجمال يتميز بالحضور في ظاهرة الجمال، وحقيقة الجمال تتجلى في مظاهر وظواهر الموضوعات الجميلة في جدلية الوجود والوجود، والحلم والواقع. والجمال لا يتحدد إلا بذاتية الجمال، الجمال في ذاته، الذي نراه بعين القلب والروح، في الوردية التي تنثر عطرها ولا تنثر فكرة الوردية^(١٦).

ومن ثم فالإدراك الجمالي يستلزم قدرة إبداعية تُمكنه من الإبداع والإحساس بالجمال، وهذه القدرة الإبداعية موجودة في الإنسان المبدع في داخله وفي أعماقه، وهو كامن في العقل الباطني اخترنه الإنسان مما اكتسبه من خبرات جمالية وفيه تنظيم الصور والمعاني بشكل دقيق حيث تتداعى عند استدعائها^(١٧).

وأهم ما يميز الفكر الفلسفي المعاصر هو اهتمامه بالبعد الجمالي في التجربة الإنسانية، بوصفه أفقاً جديداً للإنسان ونلاحظ كذلك تنوع الاتجاهات الجمالية على نحو غير مسبوق في الفكر الفلسفي، فلم يعد البعد الجمالي أحد أبعاد التجربة الفلسفية للمفكر، وتأتي في ذيل اهتماماته كتطبيق لمنهج العام في مجال الفن والخبرة الجمالية، وإننا نجد بعض المفكرين يصبغون فلسفتهم كلها بصبغة جمالية، وظهرت صورة الفيلسوف المشارك في الحياة الثقافية لمجتمعه، ناقداً ومحللاً للأعمال الفنية والأدبية^(١٨)، ونجد هذا لدى هيدجر وميرلوبونتي وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين على اختلاف اتجاهاتهم.

لقد كان هناك بين فلاسفة القرن العشرين ونقاده خاصة، تأكيد كبير على استقلال العمل الفني، وكيفيته الموضوعية، كموضوع في ذاته. وهذا التأكيد على استقلال العمل الفني أيده أيضاً علم نفس الجشطت بتأكيد على الموضوعية الظاهرية للكيفيات المميزة للصيغة الكلية أو الجشطت الخاص بالعمل الفني، وأيدته كذلك الفلسفة الفينومينولوجية والتي أطلقها هسرل أولاً^(١٩).

ص ٥٢.

(١٦) جميل قاسم، نقد الحكم الجمالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٠٨ - ١٠٩، ص ٤٧.

(١٧) مصطفى عبده، فلسفة الجمال ودور العقل في الإبداع الفني، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ٢، ١٩٩٩، ص ٨٩.

(١٨) رمضان بسطاوي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٧.

(١٩) شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١، ص ١٢٠.

□ الإدراك والجسد

وقد أراد هسرل أن يحل مشكلة الإدراك الحسي والمعرفة بوجه عام من خلال تجاوز ثنائية الذات والموضوع، أي من خلال تجاوز النزعتين العقلانية والتجريبية معاً. وقد وجد الحل في القصدية التي بمقتضاها يكون هناك ارتباط بين الذات والموضوع، ويكون الوعي متّجهاً باستمرار نحو الموضوعات.

وعلى هذا الأساس رأى هسرل أن الإدراك الحسي هو فعل من أفعال الوعي يتميز بأنه يقصد موضوعات حاضرة بذاتها أو بجسميتها أمام الوعي، وهي تظهر له على التابع من خلال منظورات جانبية، أما التخيل فهو وعي يقصد موضوعه بوصفه غائباً، وغاية الإدراك الجمالي هي رؤية القصد، أو الدلالة التي يطرحها العمل الفني ذاته^(٢٠).

وقد طور ميرلوبونتي نظريته في الإدراك، اهتمّ خلالها بالتحليل المفصّل لتطور علاقات الشكل والخلفية في الفن، وعلى نحو خاص في فن التصوير، وباعتبارها -العلاقات- أساس الفهم، ونشاط الرؤية -بالنسبة له- أحد الشروط الأساسية للوجود الإنساني، وفن التصوير خاصة هو التجسيد المناسب للرؤية، الرؤية كما قال شرط أساسي للوجود الإنساني^(٢١).

إن الفنان المصور في رأي ميرلوبونتي ينبغي -وفقاً لما قاله «Paul Valéry»- أن يأخذ جسمه معه، وهذا يحدث فقط عندما يُسلم الفنان جسده للعالم، بحيث يستطيع تغيير هذا العالم، وتحويله إلى لوحات فنية^(٢٢).

إن الجسد خلال الفن ينظر ويُنظر إليه، إنه ينظر إلى كل الأشياء، وينظر إلى ذاته ويتعرف عليها كذلك^(٢٣).

وبالعودة إلى نظرية ميرلوبونتي في الإدراك، نجده يرفض النظرة العقلية التي تجعل الإدراك يتوقّف في جوهره على أفكارنا وذكرياتنا وتصوراتنا السابقة، أي إن الرؤية الحسية هي رؤية عقلية؛ لأن إدراكي للشيء هو تعرفي على الأفكار والتصورات المطابقة له في ذهني، كما يرفض النظرة الواقعية التي تحتل الإدراك في ظاهرة موضوعية تحدث في الطبيعة عن

(٢٠) المرجع نفسه، ص ١٢١.

(21) Florence Begel: la philosophie de l'art, éditions le seuil, Paris, 1998, P: 59.

(٢٢) شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(23) Renée Bouveresse: l'expérience esthétique, ARMAND Colin, Paris, 1998, P: 40.

طريق التقاء موضوعات خارجية مكتملة التكوين وآلة تسجيل تستنسخه كما هو^(٢٤).

إن ميرلوبونتي يعيد طرح مشكلة الإدراك من زاوية مغايرة، حيث يعتبره وسيلتنا الأولى في الانفتاح على العالم الخارجي والاتصال به، إنه اندراجنا في العالم وفي الطبيعة. والإدراك ظاهرة أصلية، لأنه يقوم على الطبيعة التي هي قاعدته الأساسية، وعلى التاريخ الذي هو أساسه لأنه هو الذي يحول الزمان الطبيعي إلى زمان تاريخي، وبالتالي يُحقق معنى الوجود لكل كائن يمكن تصوّره، فلا نستطيع أن نفهم شيئاً إذا لم يكن مدرّكاً وقابلاً للإدراك^(٢٥).

إن الإدراك ظاهرة أصلية لأنه نقطة البدء لكل النشاطات والمعاني، ومن دونه من غير الممكن أن نتصوّر أيّاً كان، فنحن لا نتصوّر ولا نفهم إلا ضمن مجال إدراكي، وكل ما لا يقع ضمن هذا المجال لا يمكن إدراكه.

إذن فالطرح الفينومينولوجي يرى ضرورة الذهاب إلى ما وراء تلك القسمة الثنائية الخاصة بالذات والموضوع، وذلك من أجل الالتقاط للخبرة الإنسانية في تجلياتها الكلية، وعلى الرغم من صعوبة هذا الأمر، فإنه يعني أيضاً أن الخبرة الفنية هي الأساس الذي يتجلى من خلاله اندماج الإنسان على نحو مباشر في العمل الفني^(٢٦).

□ فن الرسم والجسد

ورغم أن هناك فرقاً بين الفن والفلسفة، من حيث إن الفيلسوف يسعى إلى تفسير العالم، والفنان يسعى إلى إبداعه^(٢٧). إلا أن رابطة المشاركة بين الفلسفة والفن نجدها كبيرة كما هي بين فن الرسم وخاصة عند سيزان^(٢٨)، وبين فكر ميرلوبونتي، حيث نجد أن

(٢٤) انظر: رشيد دحدوح، معجم مصطلحات فلسفة ميرلوبونتي، كتاب: كوجيتو الجسد، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٤، ص ١٠٣.

(25) M.Merleau Ponty: *phénoménologie de la perception* op-cit ,P: 370.

(٢٦) شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(27) M.Merleau Ponty: *la Nature* (notes, cours du collège de France), établi et annoté par DOMINIQUE Séglaard, éd du Seuil, Paris, 1999, P: 72.

(٢٨) احتل بول سيزان مكانة رفيعة في الفن الحديث، وهو رسام فرنسي يمتاز بألوان حية وتعمقه في تحليل الظل والنور، لا سيما في تصوير المشاهد البرية لإقليم بروفانس. ويعتبر تحليله للطبيعة على أساس الشكل المكعب والأسطواني منطلقاً للمدارس الفنية الحديثة التي أعقبته. انظر كتاب: الوجودية، جون ماكوري، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢، ص ٣٨١.

ميرلوبونتي يعثر عند سيزان على قلق مماثل لقلقه^(٢٩).

ومن البدهاة أن يكون كل فن في الرسم يفترض تصوّرًا معيّنًا عن الواقع، ويتضمن بالتالي أنطولوجية ما، إلا أن المفارقة عند ميرلوبونتي أعمق بكثير، فمن جهة، كل تاريخ فن الرسم الحديث وجهده للتحرّر من التوهمية، له معنى ميتافيزيقي^(٣٠)، ومن جهة ثانية، ليس من واجب الفلسفة أن تحني هذا المعنى الحاضر في لوحات سيزان ولوحات التكعيبيين^(٣١)، وأن تظهر التصور الذي يحمله ذاك المعنى.

على العكس تمامًا، إن سيزان فكّر من خلال الرسم *Pense en peinture*^(٣٢) وحوّل رؤيته إلى إيحاءة، وكان الفكر الصامت لفن الرسم لديه وسيلة حرّ الفكر من حوادث الكلام، وفي اعتبار كون إدراك الجسد الحي يقدم لنا مدخلًا للوصول إلى الواقع وإلى الكائن، وفي اعتبار أن فن الرسم قد وُلد من هذا الجسد المدرك، وأنه يُقدّمه من ثم له، فإن حركة الرسّام هي سلفًا أنطولوجية^(٣٣).

إن فلسفة ميرلوبونتي هي على الأرجح الأنطولوجية الأولى المبنية على فن الرسم وليس ضده، والحال أنه يمكننا التساؤل عمّا إذا كان هذا الكوجيتو الجسدي الذي يحله ميرلوبونتي مكان الوعي باعتباره ذاتًا نشيطًا من الإدراك، ليس وحشًا يجمع بمهارة كبيرة بين صفات الوعي وصفات الجسم، ولكن عندئذ تكون حركة الرسّام الذكية، في بساطتها، حجة ثابتة^(٣٤).

لقد اهتم ميرلوبونتي بأعمال سيزان وانصبت عليه تحليلاته، ليس لأنه يمثّل مصدر طراز جديد في فن التصوير في التاريخ *Nouveau style pictural dans l'histoire* ولكن

(29) M. Merleau Ponty: le visible et L'invisible, éd. GALLIMARD, 1964, Paris, P: 29.

(30) Ibid, P: 24.

(٣١) التكعيبة Le Cubisme: هي حركة في فن الرسم المعاصر، أثّرت في كل المدارس التشكيلية، سعى القائلون بها إلى البحث عن الشكل واستكشاف الحقيقة الجوهرية من خلاله. وما يمكن أن يقال عن سيزان فنّان المرحلة الانطباعية أنه كان أول من فتح الطريق للاتجاه التكعيبي دون قصد منه، ودون أن يهتدي إلى هذه المرحلة، ومن أهم ميزاتها أنها تعتمد على الإبداع المطلق والابتكار، فهي ترفض الواقع وآتباع الأصول القديمة، والفن هو تجربة ذاتية دون الاهتمام بالمضمون.

Voir: Jean-Pierre, Néraudau: Dictionnaire d'Histoire de l'Art, 1er édition, PUF, 1985, P: 153.

(32) M. Merleau- ponty: le visible et L'invisible, op-cit , P: 60.

(٣٣) جان لاكوست، فلسفة الفن، ترجمة: ريم الأمين، بيروت - لبنان: عويدات للنشر والطباعة، ط ١، ٢٠٠١، ص ١٠٩.

(34) M.Merleau-ponty: Signes, éd.GALLIMARD, Paris, 1960, P: 57.

لكونه أكد هو نفسه أن المنظور يفكر في «le paysage se pense en moi». وما لاحظته ميرلوبونتي في أعمال هذا الفنان أنه لا يوجد تقليد للعالم imitation du monde، ولا يوجد تمثّل ذاتي في أعماله représentation subjective. وإنما هناك محاكاة une immanence للمنظور والمركبي، في لحظة الإبداع نفسها، عندما يكون الرسام يفكر من خلال الرسم⁽³⁵⁾.

وعادة ما ينظر إلى سيزان على أنه أعظم شخصية مؤثرة في الفن الحديث، وربما تشير أعماله إلى ضرب من التوازي مع الحركة الوجودية، إذ نرى عنده نهاية للأشكال التقليدية في الفن وخلقاً لأشكال جديدة، وهو يُمكننا من أن نرى الأشياء بطريقة جديدة، وفي علاقات جديدة⁽³⁶⁾.

وعدم فهم أعمال سيزان لم يكن نتيجة نقص بصر la Myopie لبعض الرسامين أو النقد، وإنما هي نتيجة لتعقدها الواقعي Complexité Réelle، وإلى الطابع النوعي للنسق الفني Caractère spécifique du système artistique الذي طوّره الفنان طيلة حياته، وبدون أن يستطيع الوصول إلى تحقيقه بشكل كامل في أثر فني.

وبالتالي يمكن أن نقول: إن سيزان هو بلا شك الرسام الأكثر تعقيداً للقرن التاسع عشر le peintre le plus complexé du XIXe siècle حيث كتب عنه Lionello Venturi قائلاً: «أمام عظمة سيزان يعتريني نوع من الخوف، ويكون لديّ انطباع بأنني أدخل عالماً مجهولاً، غنياً، صارماً، وهو يملك قمماً عالية، لا يمكن بلوغها»⁽³⁷⁾، وكان البعض الآخر يرى أن هناك تنوعاً أسلوبياً غريباً، ومستوى مختلفاً للمساحات النهائية للوحات، وكان الآخر يرى أن لوحاته غير منتهية، وبالتالي يجب عزلها عن الأعمال الجيدة⁽³⁸⁾.

حتى إن سيزان نفسه كان يشعر بأن هناك استحالة لتحقيق ما يشعر به، ولم يكن راضٍ على لوحاته، من حيث إنه كان يرى دائماً أن ما أنجزه غير كامل أو يحتاج إلى إضافات أخرى⁽³⁹⁾.

ورغم ذلك يمكن أن نقول: إن سيزان يشكّل معلماً أساسياً في تطوّر الثقافة الفنية الغربية la culture artistique occidentale، ويشكّل حضوراً قوياً من خلال تأثيره البالغ على الفن في القرن العشرين، وأصبح اليوم يطلق على طريقته «النسق الفني لسيزان» le

(35) Florence BEGEL: la philosophie de l'art, op-cit, P: 59.

(36) جون ماكوري، الوجودية، مرجع سابق، ص 381.

(37) ANNA BARSKAÏA et autres: Paul Cézanne, éditions cercle d'art, Paris, 1999, P: 6.

(38) M.Merleau- Ponty: Notes de cours 1959 – 1961, éditions GALLIMARD, 1996, P: 7.

(39) Ibid. P: 7.

système artistique de Cézanne^(٤٠).

لقد كان يبدو من لوحات سيزان في شبابه أنه يسعى لتصوير التعبير أولاً، وكانت اللوحات التي رسمها في بداية حياته الفنية نوعاً من التسجيل للتعبيرات المباشرة متخطياً الأشياء ذاتها. ولذلك فشل دائماً في محاولة التقاط هذه التعبيرات.

وتعلّم سيزان من هذه التجارب شيئاً فشيئاً أن التعبير هو لغة الشيء نفسه، وأنه يولد مع رسومه ومعالمه؛ ولذلك أصبح التصوير عنده محاولة مستمرة لبلوغ سياء الأشياء والوجوه عن طريق الإحياء المتكامل أو بعث الحياة كاملة في رسومها ومعالمها الحسية. وهذا ما تؤدّيه الطبيعة ذاتها في كل لحظة، ولهذا يصح أن يُقال عن المناظر التي يصورها سيزان أنها تنتمي إلى عالم سابق على هذا العالم حيث لم تظهر للناس بعد^(٤١).

وبالتالي يمكن أن نقول: إن تحديد معنى الرسم ومنزلته، في الوضع الراهن يستوجب أن نلاحظ اعتبارية اقتران الصورة بالخطاب اللغوي، وهو ما برز مع الانطباعيين^(٤٢)، حيث تبين لهم أنه لا وجود لتمثيل في الواقع؛ لأن الواقع غير قابل لتسمية ملائمة، إنه دوماً في حاجة إلى قراءة أولى أو إلى تأويل^(٤٣).

وإذا كان الحيز في فن الرسم لا يتجاوز مستوى السطوح لأنه يعرض للعين المساحات المنظورة أو النقاط والخطوط، فإن الرسم يؤسس - بلا شك - الإدراك الحسي البصري على غرار الهندسة المعمارية التي تؤسس الانتصاب أو النحت الذي يؤسس اللمس أو الشعر الذي - كما يقول هيدجر - يؤسس اللغة^(٤٤).

إلا أن الإبصار الذي يُقيمه الرسم ليس مجرد إدراك حسي؛ لأن هذا الفن يسمح في الوقت ذاته بفهم العالم المرئي وشده إلى وجود الإنسان. وقد بين ميرلوبونتي كيف يُحول الرسام العالم إلى رسم عن طريق جدلية الإبصار والحركة الجسدية حيث «يرتبط العالم المرئي

(40) Ibid. P: 9.

(٤١) عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ص ١٧.
(٤٢) الانطباعية Impressionisme: مذهب الانطباع هو طريقة في الفن أو في النقد تقوم على التعبير عن الانطباعات المباشرة من غير الرجوع إلى أصول أو قواعد متفق عليها. وبالتالي فهو يتجاوز فن الرسم التقليدي والرسمي الذي لم يعد يتماشى مع روح العصر.

Voir: Petit Larousse de la peinture sous la direction de MICHEL LACLOTTE, Tome 1, Librairie Larousse, Paris, 1979, P: 870.

(٤٣) توفيق الشريف، فلسفة الفن، تونس، ط ١، ١٩٩٥، ص ٨٢.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٨٤.

بوجودي»^(٤٥)؛ لأن الجسد بما هو مُتكوّن من النسيج نفسه المتكوّن به العالم يكون مرتبطاً بهذا النسيج وتكون الأشياء جزءاً لا يتجزأ منه. لأن الجسد «بما هو راءٍ ومرئي» يرى نفسه ويرى أنه يرى ويلمس بأنه يلمس، بحيث يُمكن فن الرسم الجسد من إدراك كثافة العالم المرئي بقدرته شبه سحرية.

وهكذا يُسهم ميرلوبونتي في تأملات الجمالية الفلسفية المخصصة لفن الرسم متجاوزاً بذلك الدراسات الجمالية الوضعية منها والوصفية^(٤٦).

إن التطوّر الذي شهده فن الرسم منذ ظهور النزعة الانطباعية، والذي تواصل إلى يومنا هذا، يُبين بكل وضوح الدور الرئيسي الذي تضطلع به المخيلة أكثر فأكثر في فن يبدو وكأنه مُوجّه لاستنساخ ما نراه في الواقع، إذ ينشغل الرسام بالإحساس البصري^(٤٧)، بالضوء واللون، أي يرسم وفق نظره أو ما يراه حسب الموقع الذي يحتله، ووفق الضوء في تدرّجه عند اللحظة التي يرسم فيها، ولا يهم الشكل لأن الرسام «لا يعرف ما يقوم به» كما يقول أحدهم، إنه يفرض المعرفة ولا يُدرك ما يقوم به إلا عندما ينتهي من رسمه، بحيث كأن نسبة الاختراع ضئيلة، إلا أن القوة التعبيرية للون تندخل، فنجد ألواناً حارة كاللون الأحمر الذي يُثير القوة الحياتية وألوان هادئة مثل اللون الأخضر ثم ألواناً تُعبّر على الاتزان بين العالم الخارجي والإحساس الداخلي^(٤٨).

وتتفاعل الألوان فيما بينها وتتداخل فيؤثّر بعضها في بعض وكأنها أشخاص حقيقيون، وقد يحطم بعضها بعضاً؛ ولذلك يُقال هناك انسجام في الألوان وترابط ممكن بين اللون والحياة النفسية الإنسانية، وعليه فإن دور الإبداع أو الاختراع هو في إبراز هذا التوازن بعيداً عن كل استنساخ^(٤٩).

ففي فن رسم الصور البشرية كالوجه مثلاً، يستطيع الرسام التعبير عن حالة وجدانية عن طريق اللون والضوء والظل، وقد تتجلى كل الحياة النفسية من رؤية أو ابتسامة يرسمها الرسام، كما يبرز تأثير الأحداث في النفس وتطلعات الإنسان التي لم يستطيع تحقيقها في تقنيات وُضعت لهذا الغرض^(٥٠).

(45) M.Merleau-ponty: L'œil et l'esprit éd. GALLIMARD, Paris, 1960, P:28.

(٤٦) توفيق الشريف، فلسفة الفن، مرجع سابق، ص ٨٥.

(47) M.Merleau-ponty: L'œil et l'esprit op-cit: 29.

(٤٨) توفيق الشريف، فلسفة الفن، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ٨٦.

(٥٠) المرجع نفسه، ص ٨٧.

وإذا عدنا إلى مسألة المنظورية أو الرؤية، نجد هناك إجماع لدى كثير من النقاد ومؤرخي فن الرسم على أن الانعطاف الحاسم الذي عرفه ميدان الرسم في عصر النهضة، يرجع بالدرجة الأولى إلى اكتشاف تقنيات المنظورية وإلى إقحام مفهوم جديد للمكان في فضاء اللوحات الفنية^(٥١). ويعتبرون غالباً هذا الاكتشاف بمثابة انقلاب جذري على المستوى الجمالي لأنه ساهم بشكل مباشر في بناء نمط من التمثيلات التصويرية تتسم بخصائص جديدة مقارنة بنمط التمثيل التصويري الذي ساد في العصور الوسطى^(٥٢).

إن قضية المنظورية ليست حكرًا على تاريخ فن الرسم لوحده بل هي قضية شغلت الفلسفة أيضًا بنفس المقدار الذي شغل تاريخ الأفكار. ولعل ميرلوبونتي نموذج مُعبّر، ذلك لأن إقباله على فن الرسم لم يكن قط أمرًا عارضًا بل كان دومًا يجد تبريره في اهتمامه المتزايد بتجربة الإدراك والرؤية، إذ داخل هذه التجربة بالضبط نستطيع فهم المكانة المتميزة التي أولاها للرسام الفرنسي سيزان على وجه التحديد^(٥٣).

كما ذكرت ذلك سابقًا، وإذا كان ميرلوبونتي لا يخفي إعجابه بقدرة الرسام على النفاد بالمشاهد إلى عوالم الرؤية بل قدرته على خلق عوالم تشكيلية قائمة على جمالية الألوان والأحجام والأشكال، فلأنه ظل على اقتناع... بأن فضاءات اللوحة تُعبّر عن إدراك مبني ومصطنع، وأن السؤال الرئيسي، كما يقول هو نفسه، هو: كيف بإمكاننا أن نعود من هذا الإدراك الذي صنعتته الثقافة إلى الإدراك الخام أو المتوحش؟^(٥٤).

ذلك هو السؤال المركزي الذي نجده في ثنايا فلسفة ميرلوبونتي، وهو السؤال الذي يسمح لنا بالقول: إن تأملاته العديدة في فن الرسم كانت تتوخى بالدرجة الأولى فهم آليات الإدراك الذي صقلته الثقافة لأجل الغوص في خبايا الإدراك الخام الذي ينتجه المعيش. لذلك لن نستغرب إذا وجدناه يصرح: إنني أقول بأن منظورية عصر النهضة هي حدث ولید الثقافة، وأن الإدراك نفسه متعدد الأشكال Polymorphe^(٥٥).

لكن ما يبرّر هذا الحكم يرجع إلى إيمان ميرلوبونتي بأن الإدراك الخام يسبق المنظورية، وأن المعيش يتصدر العالم الموضوعي.

(٥١) أردنال جمال، المنظورية والتمثل مقارنة فلسفية لمفاهيم المكان والرؤية في فن الرسم، مجلة فكر ونقد، العدد ١٣، ١٩٩٨، السنة الثانية، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ص ٩٣.

(٥٢) المرجع نفسه، ص ٩٣.

(٥٣) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(54) M.Merleau-ponty:Le visible et l'invisible, op-cit. P: 265.

(55) Ibid. P: 265.

وفي هذا الإطار ذاته، نجد ميرلوبونتي يوضح أن التنسيق بين مختلف أجزاء الجسد - سواء المتعلقة بالجانب البصري أو اللمسي أو الحركي - هو تنسيق يجب فهمه ببساطة. فإذا ما أراد الإنسان تحقيق قصد ما، فإن المهمات تتوزع بذاتها بين أعضاء الجسد المهتمة بذلك؛ لأن التنسيقات الجسدية الممكنة انعطفت لنا في البداية كمحاولة لقصور الأنا. لذا فإن القيمة الوظيفية هي التي تُبين معرفة أجزاء الجسد المتعددة، ومن ثم فإن التراكم هو ليس المُكوّن لارتباط التجربة البصرية والتجربة اللامسة «إنني لا أجمع أقسام جسدي واحد فواحد وعلى نحو تدريجي، بل إن هذه العملية تحدث دفعة واحدة في الأنا وهي عملية مُماهية للجسد بذاته»^(٥٦).

إن النتيجة التي نصل إليها مما سبق، هي أن الرسم كقدرة تعبيرية لم يكن مُغلَقاً في جمودية ثقافية أو نفسية، وإنما أثبت نفسه دوماً بالاختلاف من خلال تهديم التجربة العادية والإدراك المُأسس *la perception institutionnalisée*، فهو لم يخضع مطلقاً إلى معيار الاستيتيقا كقيمة يحس ويطالب بها الوعي الجماعي في فترة تاريخية^(٥٧). إن فعل الجسد في العالم هو الذي يجعل كل إدراك حسي ممارسة وحقل لدينامية مكانية - زمانية^(٥٨).

من المؤكد أنّ ميرلوبونتي مدين بالكثير إلى مالرو Malraux في مضمار التفكير الجمالي، ولم يكن ميرلوبونتي في الأصل ناقداً فنياً أو عالم جمال، وإنما كان فيلسوفاً وعالم نفس، ولكنه لم يكن دخيلاً على الدراسات الجمالية، بل ظهرت له دراسات هامة في فلسفة الفن، لعل في مقدمتها بحثه الموسوم باسم «شك سيزان» *le doute de Cézanne*.

ولكن قراءة ميرلوبونتي لدراسات المفكر الفرنسي أندريه مالرو التي صدرت تحت عنوان «سيكولوجية الفن»، ثم نشرت بعد ذلك في مجلد واحد ضخيم باسم «أصوات السكون» *Les voix du silence*، قد عملت على توجيه اهتمام ميرلوبونتي نحو مشكلات التعبير والإبداع والأسلوب أو الطراز، والتمثيل، والتقليد أو المحاكاة في الفن، فكان من ذلك أن أصبح لفيلسوفنا مذهب جمالي خاص به^(٥٩).

إن فن التصوير يمثل لدى ميرلوبونتي لغة ضمنية ينطق بها المصور على طريقته الخاصة، وهنا نجد ميرلوبونتي ينهج نهج مالرو، فيقول معه: إن المقارنة بين التصوير واللغة لا يمكن أن تكون مقارنة مشروعة، اللهم إلا إذا انتزعاها مما يُمثّلانه *ce qu'ils représentent*، لكي نجمع بينهما تحت مقولة التعبير الإبداعي *l'expression créatrice*.

(56) M.Merleau-ponty: *phénoménologie de la perception*, op-cit, P: 424.

(٥٧) فتحي التركي، رشيدة الحدّاء، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢، ص ١٠١.

(٥٨) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٥٩) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة، ١٩٨٨، ص ١٤٧.

وعندئذٍ فقط قد يكون في وسعنا أن نعدّ الواحد منهما والآخر مجرد شكلين لمحاولة فنية واحدة *deux figures de la même tentative* (٦٠).

لقد كان المصوّر الكلاسيكي يرسم اللوحات، ويخلع على صورّه طابعاً مُعبّراً، محاولاً جعل علاقته بالعالم علاقة الشخص الناضج الذي يتحكم في الكون، ويُسيطر عليه، ويمتلك ناصيته، لقد كان ينتزع من العالم صفات الثبات والضرورة واليقين، لكي يكشف عن تغيره وعرضيته وتقلبه المستمر.

ولكن إذا سلّمنا بأنّ التصوير الموضوعي نفسه هو في صميمه ضرب من الخلق أو «الإبداع»، فهل يكون هناك مُسوِّغ للقول بأنّ الفن الحديث - لمجرد كونه يهدف إلى الإبداع - هو في جوهره دعوة إلى الذات، أو تمجيد خالص للفرد؟ هذا ما يُردّ عليه ميرلوبونتي بالسلب، معارضاً في ذلك مالرو، ثائراً في الوقت نفسه على ما قاله هذا الأخير من أنّه «ليس هناك سوى موضوع واحد لفن التصوير، ألا وهو شخص المصوّر نفسه» (٦١).

ونحن نعرف كيف ذهب مالرو إلى وضع الفن في خدمة الفرد، واعتبر أنّ الفنان إنّما يسعى ويهدف إلى تجسيد مُتعبته الشخصية، أو لذته الشيطانية، أو عشقه الذاتي. ولكن ميرلوبونتي يتمرّد على هذه الفلسفة الجمالية التي تجعل من فن التصوير عملية ذاتية يُراد من ورائها جعل العالم تابعاً للفرد، خاصة وأنّ ميرلوبونتي درس فن التصوير عند سيزان، فأدرك كيف أنّ أمثال هذه التعريفات لا يمكن أن تصدق على مصوّر مثله. والواقع أنّ سيزان كان يمكث الساعات الطوال أمام الموضوع المُراد تصويره، لكي يدرس كتلته، وكثافته، وعمقه، وملمسه، وصلابته، ولونه، وحدوده، ومعاله... إلخ (٦٢).

وفهم فلسفة ميرلوبونتي في الفن يمر من خلال ربط نظريته الجمالية بمذهبه الفينومينولوجي العام، حيث نجده يقرّر أن الجسد كائن في العالم، كالقلب في الجهاز العضوي، وأن الإدراك الحسي فعل ندرك عن طريقه الموضوع إدراكاً مباشراً، دون أدنى سلطة، بل دون أي حاجة إلى تأويل أو تفسير. وليس الجسد حاجزاً يقوم بيننا وبين الأشياء، أو يتوسط بين الذات والموضوع، بل إن الجسد هو أدواتنا في الاختلاط بالأشياء والامتزاج بالعالم.

ومعنى هذا أن ثمة اتّحاداً مباشراً بين الإنسان الذي هو بطبيعته متفتح على العالم

(٦٠) المرجع نفسه، ص ١٤٩.

(61) M. Merleau-ponty: Signes ,op-cit, P: 59.

(٦٢) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، المرجع السابق، ص ١٥٢.

الخارجي، وبين تلك الحقيقة الواقعية التي ندركها من خلال الجسد إدراكًا صحيحًا، فتتكشف لنا الأشياء عن هذا الطريق بدمها ولحمها إن صح هذا التعبير.

وكما أن الجسد يُعبّر عن الوجود الفعلي، فإن القول يُعبّر عن الفكر الباطني، أو ربما كان الأقرب إلى الصواب أن يقال: إنه ليس للفكر من باطن على الإطلاق، لأن الفكر مُوجّه منذ البداية نحو العالم الخارجي، فهو لا يمكن أن يوجد بمنأى عن العالم، أو خارجًا تمامًا عن الألفاظ، ولما كان من الضروري للفكر أن يتجسّد في عبارات، فإن المعنى لا بد من أن يسكن اللفظ، ولما كان الجسد في جوهره تعبيرًا، فإن لكل فعل إنساني معنى^(٦٣).

ونجد ميرلوبونتي يفهم الخبرة الجمالية بوصفها عملية اتصال جمالي بين مُشاهد وتعبير فنان، وهو بذلك يُعدّ مخلصًا للتحليل الفينومينولوجي للخبرة بوجه عام كعملية اتصال بين الذات وموضوع.

وعندما نقول بأن الفن عند ميرلوبونتي هو لغة، فإن ذلك يعني أن كل تعبير فني يكون في صورة التعبير اللغوي بوصفه فعلًا للاتصال، أي أن يكون تعبيرًا إيمائيًا محسوسًا يُدرك في خبرة أولية معيشة للبدن، على النحو نفسه الذي يتمّ به إدراك سائر إيماءات البدن^(٦٤).

فالحقيقة أن خبرة اللغة نفسها مؤسسة على خبرة البدن، فهي امتداد لخبرة البدن المتصل بالذهن وبالعالم من خلال أفعاله وإيماءاته، «فتماثل ما مثلما أن بدن وروح إنسان ما يكونان مظهرين فحسب لأسلوب حضوره في العالم، كذلك فإن الكلمة والفكر الذي تعنيه لا ينبغي أن ننظر إليهما على أنهما جزآن خارجان عن بعضهما، فالكلمة تحمل معناها على نفس النحو الذي به يُجسد البدن نمطًا سلوكيًا ما»^(٦٥). وعلى النحو نفسه، فإن التعبير الجمالي كتعبير لغوي - يكون أيضًا تعبيرًا بدنيًا إيمائيًا^(٦٦).

□ خاتمة

يتبيّن لنا ممّا سبق، أن إستيطيقا ميرلوبونتي مُرتبطة ارتباطًا وثيقًا باللغويات، وأن نظريته كانت واضحة ومُوجّهة نحو اعتبار الإستيطيقا كنظرية في الاتصال الجمالي. وبالتالي فالتعبير الإبداعي عنده يكون فعلًا من أفعال البدن الحي الفيزيقي - النفساني، كما أشرنا

(٦٣) المرجع نفسه، ص ١٤٨.

(٦٤) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، ص ٢١٨.

(65) M.Merleau-Ponty, Sens et non sens, éd. NAGEL, Paris, 1949.P: 53.

(66) Florence Begel: La philosophie de l'Art, op-cit. p: 50.

من قبل، فالفنان يُعبّر عن المعنى أو الفكرة من خلال معالجته اليدوية للسطح المحسوس، بحيث تكون المعاني والدلالات مُباطنة في هذا السياق المحسوس من الإيهامات كالخطوط والبقع اللونية في حالة التصوي^(٦٧).

إن قراءة ميرلوبونتي للأصول الفينومينولوجية وتحليله لخبرة الإدراك الحسي، كشفت عن إرادة لتأسيس الاشتغال الفلسفي على الخبرة الجمالية، وإن كانت هذه الإرادة، في جانب منها، استمرارًا للتقليد الفلسفي لتجاوز بداهة الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإعادة النظر في مفهومي مركزية الذات وتمثّل العالم Représentation du monde، فإنها تتميز بخصوصيتها في الدروب التي فتحتها ضمن هذا التقليد الفلسفي منذ هسرل وهيدجر.

(٦٧) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص ٢١٩.



الإسلام والأخلاقيات الطبية «البيوتيقا»

شريف الدين بن دوبه *

□ توطئة

يضع البناء اللغوي لعنوان البحث المتلقي أمام جملة إشكالات على المستوى الدلالي، فالحدّين من عائلة لغوية مختلفة، فالإسلام كعقيدة وشريعة يرجع بالمبدأ الزمني والحيز المكاني إلى شبه الجزيرة العربية التي أخذت نسبتها من جماعة لغوية متميزة هي (العرب)، فالفونيم Phonème والمورفيم Morphème في كلمة العرب يتواطأ مع المدلول، ومع الشمول الذي ينطبق عليه الحد أو الدال [عرب] كما تقتزن عادة كلمة العرب بمعنى الطائفة، التي نحتت وحداتها الصوتية من الحركة، فالطائفة جماعة تقوم بفعل الطواف، أي الدوران حول مركز تستقطبه الجماعة، يؤصّل رابطتها مع الطبيعة، وهو البئر، فقد كان البحث عن الماء توجهًا ورؤية اجتماعية عند العرب، أسست لثقافة الانتقال والترحال.

* أستاذ مساعد، شعبة الفلسفة، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، الجزائر. البريد الإلكتروني: bendouba.philos@yahoo.fr

وعلى المستوى الثقافي أقحم الإسلام ضمن مجموعة بشرية متباينة إثنيًا، أطلق عليها اسم الشرق في مقابل الغرب الذي عرفناه بفلسفته، وفكره الناتج عن الاستقرار، والعبارة الشهيرة للشاعر الإنجليزي رديار كبلنج^(١) «الشرق شرق، والغرب غرب، والشرق والغرب لا يلتقيان» مقولة تمنح الشرعية لكل رؤية، أو تخيال يدعي المفارقة بين الثقافتين.

وعليه تصبح البيوتيقا مخاض الفكر غربي، وحفيدة اللوغوس، أما الإسلام نتاج الشرق الميتوسي. وهذه الدراسة محاولة دفاعية في مقصدها، وتأسيسية في منهجها ومسارها، تجعل من الشريعة الإسلامية بعلومها الأساس: [الفقه، وعلم الأصول] الأرضية التعيدية لهذا البحث.

وفي البداية لنا وقفة مع البيوتيقا مفهومًا واصطلاحًا، ثم ننتقل إلى البيوتيقا كمجال وموضوع لنصل بعد ذلك إلى بيان المسائل البيوتيقية في الفقه الإسلامي في عصره الأول، وفي الحقبة المعاصرة.

البيوتيقا Bioethics Bioéthiques كلمة مركبة، ودخيلة على اللسان العربي، من قبيل فيلوسوفيا، فيلولوجيا، وعائلتها، فهي تأليف بين حدين بيو: bio وإيتيقا Ethics بالإنجليزية وéthique بالفرنسية، والمقصود بالبيوتيقا التقاطعات القائمة بين مسائل البيولوجيا، والحياة الأخلاقية.

ينسب اصطلاح بيوتيقا إلى فان رانسيلار بوتتر Van Rensselaer Potter^(٢) الذي قدّم في كتاباته تصورات أولية حول البيوتيقا، والتي تقوم بشكل دقيق حول اهتمام الطبيب في المرتبة الأولى بالعمل على تخليد النوع الإنساني survive de l'espèce humaine من خلال الحوار الذي ينبغي أن يجريه الأطباء مع الأخلاق، فهي إذن تواصل بين الطب والأخلاق.

وتعتبر البيوتيقا أو الأخلاق الطبية فرعًا من الأخلاق التطبيقية، يتعلّق بمسائل طبية وحيوية أثارت جدلاً سياسيًا وأخلاقيًا داخل المجتمعات، فعلى قاعدة التقدم العلمي، وتبلور النظريات البيولوجية بدأت المسألة الأخلاقية والسياسية للتقدم العلمي في البيولوجيا، فهي: «تشير إجمالاً إلى التفكير المهيمن منذ عشرين سنة، على مختلف الحقول الفرعية، حول المسائل المطروحة من قبل لتقدم البيوطبي»^(٣).

(١) كاتب وشاعر بريطاني [١٨٦٥ - ١٩٣٦] ولد في الهند البريطانية، حاز على جائزة نوبل في سنة ١٩٠٧.

(٢) عالم أورام أمريكي (١٩١١ - ٢٠٠١م) من مؤلفاته: البيوتيقا علم البقاء.

(٣) غي ديران، البيوتيقا، ترجمة: محمد جديدي، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠١٥ ص ٣٥.

ومن بين المؤثرات الفاعلة في ظهور البيوتيقا، إشكالية التفسير في البيولوجيا، والتضاد القائم بين المدرسة الآلية، والمدرسة الغائية الحياتية، وفي البداية سنسعى جاهدين على إمطة الثام عن مأزق التفسير في البيولوجيا.

والملاحظة الأولى التي ينبغي الإشارة إليها تكمن في التطورات الحاصلة عن القول بالآلية وفيزيقية الحياة، فالقول بوجود بنية أولى تستبطن طبيعة الانقسام والتكاثر بشكل آلي، ومنها كانت الحياة ألا وهي الخلية التي هي «أصغر وحدة في الحياة، ومنها تتكون جميع الأحياء.. وهي مجموعة بسيطة نسبياً من المكونات التي تعمل في تودة بالغة، كي تحافظ على وجودها، وتنقسم من آن لآخر لتكوين خلية جديدة... فكل الخلايا مصنع جزئي متكامل يعمل بكل همة..»^(٤).

وانطلاقاً من هذه القاعدة استفادت البيولوجيا من التقدمات العلمية والتقنية في تطوير ودفع عجلة البحث في الحقل البيولوجي خطوات إلى الأمام، فبدأت الآفاق في الانفتاح مع عالم الوراثة الحيوية، والولوج إلى عالم الجزيء الحيوي، عالم الجينوم^(٥).

وإذا كانت الدراسة العلمية تضع البحث منطلقاً رئيساً لها، فإن الغاية الأساس في العلم كله هي الحتمية، أي القدرة على إعادة الظاهرة مستقبلاً، بالتحكم فيها، والتي طرحت جدلاً علمياً بين إمكانية اعتبارها مبدأً مطلقاً في الظواهر الطبيعية الجامدة والحية، وهذا ما نلمسه في الجدل القائم بين مدرسة لابلاس Pierre-Simon de Laplace [١٨٢٧/١٧٤٩]^(٦) الميكانيكية في الفيزياء، وبين فلسفة الشك والاحتمال مع هايزنبرغ ودوبروي، وفي علم الحياة بين الآليين والحياتيين (الغائيين).

الملاحظة الثانية تظهر في الأصول الأخلاقية والقيمية التي قامت عليها المدرسة الغائية، إذ نلمس ترنحاً بين غموض يكتنف الحياة العضوية، وبين القداسة التي يحملها الجسد، وبين قابلية التكيف في المادة الحية، وعليه تظهر الملامح الأخلاقية في البيولوجيا، الأزمات الأخلاقية تبدأ مع القول بالغائية في الحياة، وتكون مقدمات الأزمة مع التقدم التقني، ومع الممكن في الحياة كما يصطلح عليه كلود دوبرو، فتكنولوجيا الكائن الحي تبدو على حد تعبيره مثل حقل لا حدود له سوى تلك التي تفرضها طبيعة الأشياء

(٤) تيرينس آلن وجراهام كاولينج، الخلية، ترجمة: مصطفى محمد فؤاد، مصر: مؤسسة هنداي، الطبعة الأولى ٢٠١٥ ص ٧.

(٥) الجينوم: يمثل تراث وتاريخ الكائن الجيني، وهو يشمل مجموع الجينات المتحركة في شكل وبنية العضوية لدى الكائن، وهي ٤٦ كروموزوماً، ثنائية يرثها من عند الأم ٢٣ ومن الأب مثلها.

(٦) رياضي وفلكي وفيزيائي وسياسي فرنسي من مؤلفاته: رسالة في الاحتمالات.

وعبقرية الانسان..»^(٧).

□ البيولوجيا وأصول الأزمة البيوتيقية

البيو (bio bios (βίος تشير إلى الحياة، المعنى الذي عرف جدلاً بين الشرائح الاجتماعية والفكرية لبني الإنسان، فمن الجدل الفلسفي لمس أصحاب الاختصاص الأبعاد العميقة للحياة، واستشفّ هؤلاء ضرورة ممارسة التفلسف، والاستعانة بالفلسفة في فهم كثير من القضايا التي تمثل جوهر علم الحياة، فالإقرار الأرسطي بخضوع الفيزيقا لمبدأ الآلية، والحياة لمبدأ الغائية إضفاء لمشروعية التفلسف داخل علم الحياة.

ولكن المعنى الذي عرفته الفلسفة عبر تاريخها للحياة هو التجربة المعاشة واليومي، الذي قامت الفلسفة الوجودية بالتأسيس والتنظير له. والأصل في ذلك المقابلة التي أجراها العقل بين الميت والحَيّ، فلميت يفتقد القدرة على مواكبة المعيش والحياة.

ولكن المعنى العلمي للحياة هو الذي نجده نابغاً من سنخية الموضوع، أي من جنس الموضوع الذي هو الحياة نفسها، فهي تقابل الموت من حيث السكون، وفقدان الطبيعة الوظيفية، والقدرة على الفعل، فالحياة إذن هي الأداء والفعل الوظيفي للعضوية، فهي على تعبير جورج كوفيه ^(٨) cuvier «مجموع الوظائف التي تقاوم الموت» والتي تحدّد في: الفردية، النمو، التغير، التكاثر، والتنفس..

□ أسس البيوتيقا

لا يمكن فهم البيوتيقا إلا من خلال الأسس والركائز التي أقيمت عليها، وهي مؤشرات الأشكلة فيها، وقد حدّدت في أربع مبادئ من قبل كثير من الباحثين والفلاسفة، وهي: مبدأ الاستقلالية Autonomie، ومبدأ الإحسان Bienfaisance، ومبدأ عدم الإساءة Non Malfaisance، ومبدأ العدالة Justice.

أولاً: الاستقلالية

الكائن فردية متميزة، من حيث البناء العضوي، ومن حيث استقلاله النفسي، وإرادة

(٧) كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، ترجمة: ميشال يوسف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ ص ١٧.

(٨) جورج كوفيه (١٧٦٩-١٨٣٢) عالم تشريح فرنسي، ومؤسس لعلم التشريح المقارن من مؤلفاته: دروس في التشريح المقارن، التاريخ الطبيعي للأسماك.

الفرد تعبير عن هويته وكيونته، وهذا المبدأ الذي قامت عليه البيوتيقا كمؤشر للأشكلة الأخلاقية، وعلى حدّ تعبير ميشيلا مارزانو: المبدأ الذي يقرّ بأنّ كل مريض هو شخص مستقلّ، وقادر على الاختيار واتخاذ القرار^(٩).

وهو مبدأ يحمل دلالات عديدة، وقد اختصرها الأستاذ عمر بوفتاس في ثلاث دلالات، تظهر الأولى -على حد توصيف بوفتاس- في دلالة احترام الإنسان التي يحملها مبدأ الاستقلالية الذاتية، وهي ذات وجهين إيجابي يظهر في اعتبار الإنسان كائن فاعل، مالك حرية الاختيار. أمّا الوجه السلبي للإنسان الفاعل، فهو الكائن الذي فقد القدرة على الاختيار، كالمتهلّفين عقلياً والسجناء..

والدلالة الثانية تظهر في الربط الذي يقيمه بعض المفكرين بين مبدأ الاستقلال الذاتي، وبين «حق المرضى في الحماية من العواقب الوخيمة للقرارات التي قد تفرض تلقائياً من جهة سلطة معينة».

والدلالة الثالثة للمبدأ تأخذ شكلاً وجوبياً يفرض، ويفترض قيام الجهاز الصحي ببذل الجهد في تلبية حاجيات المرضى^(١٠).

والسؤال الأخلاقي الذي يواجه هذا المبدأ التقاطع بين مبدأ الاستقلالية ومبدأ الكرامة الإنسانية، التي هي القيمة الخلقية المركبة التي تحاith الوجود الإنساني، وجملة الصفات والأحكام الخلقية التي ترافق الوجود البشري، فهي تضمّ قيماً تقريرية، وقيماً وجوبية.

ومن أهم المضامين التقريرية لمبدأ الكرامة، كرامة الجسد التي تشكّل حقيقة وجودية مستقلة وثابتة لا يعترّياها النقص، أو التغير مهما تغيّر شكل الجسد، رغم أننا نجد أن بعض المعتقدات الثقافية قد كرّست بعض التصورات مثل انتقاص الكرامة بالمساس بالجسد كمحنة الأنثى في المجتمع العربي، ففقد غشاء البكارة عند الأنثى نزول بها إلى درك أسفل، وجحيم داخلي، وموضوعي، يؤدي بها في جلّ الأحوال إلى التيه والضياع خصوصاً داخل المجتمع الذكوري، فهل تتعلق الكرامة بجزء من أعضاء الجسد!!!.

ولا نريد في هذا السياق القول بضعف الرابطة بين مبدأ الكرامة والجسد، بل نهدف إلى بيان أهمية النظر إلى الكرامة من خلال المنظومة المتكاملة للقيم الأخلاقية، وليس من خلال مؤشر واحد الذي هو الجسد، فالجسد آلة الذات في بيان وجودها، ومجالها الفعلي،

(9) Michela Marzano, l'éthique Appliquée, PUF 2 édit paris 2012, p:21

(١٠) انظر: عمر بوفتاس، البيوتيقا، المغرب: أفريقيا الشرق.

فهو وسيلة وليس غاية في ذاته.

فمبدأ الكرامة الإنسانية تعبير أنسب عن هذا المؤشر البيوتقي، الذي هو استقلالية الشخص، فالأصل في مبدأ المعاملة البشرية ينطلق من «حق الإنسان الأول، أن يُعترف به كإنسان، وألاّ يعامل العلم الذات الإنسانية ك«شيء»»، وينتج عن ذلك أن الكرامة الإنسانية تقتضي احترام الفرد في خصوصيته وهويته الوراثية والثقافية، وينعكس ذلك على المستوى القانوني بفكرة مفادها أن الغير يجب أن ينظر إليه ويحترم بمعنيين: أنه مختلف ويجب احترام اختلافه، ولأنه يمثل الذات الإنسانية»^(١١).

ثانيًا: مبدأ الإحسان

الإحسان قيمة خلقية عاطفية تقابل العدل القيمة القائمة والمبنية على العقل، والتعليل العقلي والعلمي لمبدأ الإحسان يشير إلى تحرُّر هذه الصفة من المعايير، والاعتبارات العقلية، والمنطقات التي يعود إليها الإنسان هي الاعتقاد بتعالى الدلالة الإنسانية عن كل اعتبار اثني [ethnique] أو سياسي، فالجوهر الإنساني هو المبرر الوحيد الذي نعلل به علاقتنا ومعاملتنا مع الآخرين.

والبيوتيقا كمقاربة أخلاقية للطب، والبحث البيولوجي تجد في مبدأ الإحسان إلى الغير منطلقًا شرعيًا، ومشروعًا في التعاطي البحثي مع الإنسان، فحسب توم بوشامب Tom Beauchamp^(١٢) يشمل الإحسان على نحو أوسع جميع أشكال النشاط الهادف إلى الفائدة أو تعزيز الخير للأشخاص الآخرين، ومساعدتهم على تعزيز المصالح الهامة والمشروعة، وغالبًا عن طريق منع أو إزالة الأضرار الممكنة^(١٣).

والاختلاف الموجود بين الفلاسفة يكمن في تقنين الضوابط لظاهرة الإحسان، فهي هناك مبررات تلزمنا بالإحسان، والتضحية من أجل الآخرين، والنظريات الخلقية في السياق قد تباينت في وجهات النظر، حيث تطفو على السطح نظرية الواجب الكانطي التي توجب الالتزام بمبدأ الإحسان على أساس قاعدة الواجب الصرف الكامن في كل طبيعة إنسانية، فالفعل البشري صادر عن وعي بالإرادة والحرية والاستقلالية، فكل سلوك نابع

(١١) محمد المصباحي وآخرون، فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ ص: ٢٤٨

(١٢) فيلسوف أمريكي، متخصص في فلسفة دافيد هيوم، وفي فلسفة الأخلاق وفي البيوتيقا، وأخلاقيات الحيوان، أستاذ في جامعة جورج تاون، له مؤلفات مشتركة، منها مع إلكسندر روزنبرغ: هيوم ومسألة العلية ١٩٨١، ومع جيمس ف. شيلدرس: مبادئ أخلاقيات الطب ١٩٨٥.

(١٣) أحمد عبد الحليم عطيه وآخرون، الأخلاق التطبيقية، القاهرة: دفاتر فلسفية، العدد ٩، ٢٠١٥م، ص ٧٠.

من العقل النظري يستوجب التعميم، وصالح لأن يصبح قانوناً كلياً للبشرية.

ثالثاً: مبدأ عدم الإساءة

نُحِيلُنا الملاحظة الأولى لهذا المبدأ إلى مبدأ الهوية، أو مبدأ الذاتية في العقل المنطقي، فالعلاقة بينه وبين عدم التناقض تكمن في المبدأ الصوري، فهو صورة سلبية لمبدأ الهوية، فمبدأ عدم الإساءة صورة سلبية لمبدأ الإحسان، فإذا كان هذا المبدأ يلزمنا بالالتزام أخلاقياً اتجاه الآخرين بأداء واجبات نحوهم من قبيل العناية بهم، وعلاجهم، والسهر على حمايتهم، فإن مبدأ عدم الإساءة يقيم سقفاً للضرر المحتمل في الفعل الأخلاقي.

ومن الأشكال التي يعمل هذا المبدأ على الإقلال منها الأخطاء الطبية، والخفض من نسبة الأضرار الممكنة في العمليات الجراحية، فهناك أخطاء غير قابلة للغفران، مثل بتر الطبيب للعضو السليم بدلاً عن العضو العليل، فالأخطاء الطبية واردة، وممكنة، ولذا عملت المنظمات الحكومية، والمدنية في الدول المتطورة على ضبط، وتأطير هذه العمليات بغية تفادي أكبر ضرر ممكن.

رابعاً: مبدأ العدل

العدل كقيمة أخلاقية هو التوازن القائم بين الحق والواجب، فإذا كان من حق المريض على الطبيب أن يعالجه كما تعارف فلاسفة الأخلاق قديماً، فهل من واجب الطبيب أن يعالجه دون مقابل، للإجابة عن هذه المسألة نصادف إجابات تقليدية مثالية كانطية، وتقليدية نفعية، فمبدأ الإحسان يلزم الطبيب بعلاج المريض، فحاجته إلى العلاج مبرر كافٍ لواجب العلاج.

ولكن مع التطورات الحاصلة في المجتمع البشري، طرحت إشكالات جديدة، ومشروعة في سياقها الطبيعي، مثل تكاليف العلاج، والأجهزة العلاجية التي تكلف المؤسسة العيادية مصاريف باهضة، فبدأ العمل على التفكير في حلول لتجاوز الأزمة، والتي تكمن في التعارض التالي: «فمن جهة تزايدت كفاءة الأطباء في علاج الأمراض التي كانت قبل ذلك بقليل تسبب الموت مما وسّع مجال ما ينتظره الناس من الطب وضاعف لجوءهم للأطباء، وأدى كل ذلك من جهة أخرى إلى تزايد تكاليف العلاج».

وكحل لهذه المسألة، ظهرت التأمينات الخصوصية خلال الثلاثينات مثل «تأمينات الصليب الأزرق» وقد تمكّن هذا النوع من التأمينات من تغطية حاجات أغلب الأمريكيين العاملين إلى غاية سنة ١٩٥٠. وابتداءً من سنة ١٩٦٠م أدّت وضعية المسنين الذين يوجدون

على عتبة التقاعد والفقراء الذين لا يستفيدون من هذه المخططات الخصوصية إلى إعادة النظر في صلاحية هذا النظام، وستعرض للمفاهيم، والآليات الحيوية، التي كان لها الأثر البارز في ميلاد البيوتيقا المعاصرة.

زراعة الأعضاء

تعتبر عملية زرع الأعضاء عملية علاجية وطبيّة قديمة فرضتها الظروف الثقافية للجماعة، فالتشويبات الحاصلة للأعضاء المشاركين في الحروب دفعت إلى التفكير في آليات جراحية تخفي مظاهر العيب الخلقي، فتأسست بذلك عملية زرع الأعضاء، وهي طريقة يتم فيها نقل عضو من جسم إلى جسم آخر، من جسم شخص مريض أو محكوم عليه بالموت إلى جسد مريض يملك القابلية للمعافاة، فكانت بذلك فتحاً علمياً لبني الإنسان.

وكل فتح أو اكتشاف علمي له نتائجه الإيجابية على العلم، وعلى الإنسان، ونتائج عكسية عليهما أيضاً، وما يهّمنا الآن هو الآثار العكسية والسلبية لهذه الزراعة، حيث أثبتت الدراسات أن عملية الزرع تفترض تعطيل بعض العناصر المناعية داخل الجسم، الأمر الذي ينتج انعكاسات سلبية على العضوية، ولذا اشترط الأطباء أن تكون الأعضاء من القرابة، ولكن رغم ذلك فإن طبيعة النسيج الخلوي للفردية البيولوجية تبقى متميزة، ومتمفردة.

ومن المسائل الإشكالية التي طرحتها هذه المسألة، والتي تعتبر من العناصر الرئيسة في البيوتيقا مسألة التجارة في الأعضاء، وقيام مؤسسات تجارية تتكفل بهذا اللون من التجارة، وما طرحته عملية الاتجار بالأعضاء شرعية العمل، ومشروعيته، فالبحث في مبررات البيع تفقد النشاط طابع الشرعية، فالذي يبيع الأعضاء عن وعي، وإرادة يكون مضطراً إلى ذلك، فتدني المستوى المعيشي والاقتصادي لبعض الأفراد يضطره إلى بيع أعضائه.

وفي اعتقادنا أن البيع في مثل هذه الظروف القاهرة يفقد البيع أو العقد أهم أركانه وهو التراضي، فالرضا بالعقد لا يملك أي مبررات شرعية أو منطقية، وهو يحاكي تلك الجرائم التي قامت عليها محاكمة نورنبيرغ^(١٤) والتي أفرزت ميلاد قواعد وضوابط للبحث

(١٤) محاكمات نورنبيرغ من أشهر المحاكمات التي شهدتها التاريخ المعاصر، وتناولت المحاكمات في فترتها الأولى، مجرمي حرب القيادة النازية بعد سقوط الرايخ الثالث، وفي الفترة الثانية تمت محاكمة الأطباء الذين أجروا التجارب الطبية على البشر. وعُقدت أول جلسة في ٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ واستمرت الجلسات حتى: ١ أكتوبر ١٩٤٦ عقد الحلفاء جلسات المحاكمات العسكرية في قصر العدل لدى نورمبورغ، ولعل من أهم أسباب عقد الجلسات في القصر المذكور الدمار الشامل الذي آلت إليه دور المحاكم الألمانية جراء قصف الحلفاء الكثيف إبّان الحرب العالمية الثانية، تناولت المحاكمات بشكل عام مجرمي الحرب الذين ارتكبوا فظائع بحق الإنسانية في أوروبا.

العلمي في البيولوجيا، وهي: «لا يحق لنا أن نمارس عملاً تجريبياً وبالخصوص عملاً بحثياً على شخص ما دون موافقته الاختيارية. في ذلك الزمن لم يكونوا يفكرون في وضع بيوتيقا بل في الدفاع عن حقوق الإنسان لا غير»^(١٥).

وقد طرحت هذه المسألة في محافل دولية عدة، وتوصل العلماء في آخر المطاف من المناقشات والبحوث إلى تضيق آفاق هذا اللون من الممارسة العلمية، ومن بينها مؤتمر بيروجيا عام ١٩٦٩م، الذي خلص إلى أن هبة الأعضاء من إنسان حي إلى إنسان حي، أو من الميت إلى الحي يجب ألا تكون بدافع الطمع، بل بدافع إنساني وبصورة مجانية.

ونجد من المؤتمرات العالمية التي طرحت المسألة على طاولة البحث مؤتمر فيينا Vienne الدولي الرابع عشر لقانون العقوبات في سنة ١٩٨٩ والذي كانت أهم توصياته ضرورة العمل ضد تجارة الأعضاء والأنسجة، وهذا يُشير إلى خطورة البحث في الموضوع.

كما كانت ندوة الأساليب الطبية الحديثة، والقانون الجنائي بكلية الحقوق جامعة القاهرة المنعقدة سنة ١٩٩٤م من اللقاءات الدولية حول هذه القضية، والتي جاء في توصياتها التأكيد على عدم جواز نقل الأعضاء بين الأحياء مقابل ثمن، وعلى عدم جواز الاحتفاظ بجثث الموتى بقصد بيع أجزاء منها، وأكدت على تعيين أن يؤدي المستفيد تكاليف عملية النقل كاملة، كما تلتزم الدولة بالنفقات اللازمة لعلاج المعطي من جميع المضاعفات الناجمة، ويحظر إنشاء مؤسسات تجارية تهدف للتجار في الأعضاء البشرية، أو التوسط لها، أو إنشاء إعلانات موضوعها عرض شراء عضو بشري.

الهندسة الجينية

مع الهندسة الجينية بدأت أساليب التحكم في مستقبل الجنين، وهي من الممكنات الاستشرافية في عالم الأحياء، وقد كانت نتاج تاريخ تجارب، وفروض علمية، وليست وليدة الصدفة، وقد كان بروز هذا اللون من البحث الميداني في الساحة العالمية مع بول بيرغ، وديفيد جاكسون، وروبرت سيمونز في عام ١٩٧٢، «وهو العام الذي أعلن فيه خلق هجين جزئي على شكل جزئي حامض نووي ثم خلقه انطلاقاً من فيروس SV40 المأخوذ من القرودة والذي يحوي جينات الأكل المعاد تركيبه مع المعقد أوبيرون Opéron اللاكتوزي لبكتيريا الإشريشيا كولي... فشكل نقطة انطلاق الهندسة الجينية»^(١٦).

وتشمل علم الوراثة وأسس البيولوجيا الجزيئية Molecular Biology، ويستهدف هذا

(١٥) عامر الوائلي وآخرون، النظرية الأخلاقية، بيروت: ابن النديم للنشر، الطبعة الأولى ٢٠١٥ ص ٢٥٨.

(١٦) كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، المرجع نفسه، ص ٢٥١.

المجال مصدر المعلومات الوراثية، ويشمل كل التقنيات المستعملة في تغيير الصفات الوراثية كالمعالجة الجينية Gene Manipulation، والتنسيل الجيني Gene Cloning، والتحوير الوراثي Gene Modification الذي يعمل فيه العلماء على إحداث تغييرات في الجينات بغية الحصول على نتائج جديدة، أو التحكم في بعض الأمراض، فكان التحول من الهندسة الجينية إلى العلاج الجيني، وكذلك كانت تقنية الحمض النووي المؤشب Recombinant DNA Technology. وتصبّ كل هذه المصطلحات الشائعة حاليًا فيما يدعى الآن بعلم الهندسة الجينية Genetic Engineering، الذي يستهدف المجالات التطبيقية التالية: تحديد وظيفة الجين (المورثة) وتركيبه، إنتاج المركبات لأهداف علاجية بالطرق الحيوية.

الخلايا الجذعية

شملت الاكتشافات النظرية والميدانية في حقل البيولوجيا، كثيرًا من المجالات المجهولة في هذا الحقل، فالعضوية عالم ممكنات، وعالم مفتوح، فالبنية البسيطة (الخلية) في عالم الأحياء في حد ذاتها عالم، وهذا ما نلمسه في مجال الخلايا الجذعية.

الخلايا الجذعية هي خلايا غير متخصصة وغير مكتملة الانقسام لا تشابه أي خلية متخصصة، لكنها قادرة على تكوين خلية بالغة بعد أن تنقسم عدة انقسامات في ظروف مناسبة، وأهميتها تأتي من كونها تستطيع تكوين خلية أي نوع من أنواع الخلايا المتخصصة بعد أن تنمو وتتطور إلى الخلية المطلوبة، وهكذا دواليك^(١٧).

تطلق الخلايا الجذعية على خلايا الجنين غير المتمايزة وغير المتخصصة، ولامتلكها بسبب ذلك القدرة على الانقسام بدون حدود وإعطاء كل الخلايا المتخصصة، أي إنها تملك القدرة على التحول إلى لأي نسيج أو إفراز من إفرازات الجسم، فهي تملك القدر على أن تتمايز وتخصص، وتُعطي بالإضافة إلى الجنين أغشية وأنسجة تقع خارج الجنين، وكل الأنسجة والأعضاء التي تتشكل بعد ذلك.

لقد كان منطلق تزايد الاهتمام بالخلايا الجذعية من «الخلايا الجذعية للنخاع العظمي» التي اكتشف أنها تنتج الخلايا الدموية، وتم استخدامها منذ مدة في الطب، وخاصة بعد معرفة أنه بإمكانها أن تجدد بعد زرعها خلايا متخصصة كالخلايا العصبية وخلايا القلب أو الكبد.

كما اكتشف أيضًا أن الجسم الإنساني يحتوي على كثير من الخلايا الجذعية التي كنا

(١٧) خالد أحمد الزعيري، الخلية الجذعية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٤٨ السنة ٢٠٠٨م، ص ٣٨.

نجهل وجودها تمامًا مثل الخلايا الجذعية العضلية؛ لأن الحاجة إلى الخلايا الجذعية كبيرة جدًا، وما تدره من أموال على منتجيها والمتاجرين بها يفوق الوصف، ونظرًا أيضًا لما يحتاجه جنينها من أجنة معدة للتجارب والاستغلال العلمي، فقد تعالت أصوات كثيرة منددة بما تتعرض له الأجنة البشرية من استغلال وتشويه وامتهان.

الاستنساخ

قصة الإنسان مع الاستنساخ تبدأ من صراعه نحو البقاء، فالرغبة في الخلود عند بني الإنسان تتشكل في كثير من التجليات، أولها الرفض الطبيعي للموت، وسكرات الموت، محنة الجسد مع فراق الروح، فالتعلق بالحياة مسألة بديهية لا تحتاج إلى برهان، وما دامت تجربة الإنسان في صراعه مع الموت لم تكلل بعد بالنجاح، فالموت حتمية ينبغي التسليم بها، والقبول بها، وصدق حكماء الرواقية في قولهم: «لا ترد الحوادث كما تريد أنت بل أرد ما يحدث كما يحدث».

وعليه عملت آليات اللاوعي الإنساني على التفكير في أساليب جديدة للتخليد بعد أن وجد محدودية الغريزة الطبيعية المسؤولة عن استمرار النوع، فكان الاستنساخ مخرجًا للأزمة، وهو حلم راود الكثير من بني الإنسان، فهو على حد تعبير جان بودريار: «توأمة أبدية تحل مكان التكاثر الجنسي المرتبط بالموت، حلم تناسل بالانشطار الخلوي، أنقى شكل للقرابة لأنه يسمح أخيرًا بالاستغناء عن الآخر، وبالانطلاق من الذات إلى الذات إنه وهم أحادية الخلية التي تؤدي بفعل الوراثة إلى جعل المخلوقات المركبة تمر بمصير الأوليات»^(١٨).

«بدأ استخدام كلمة الاستنساخ في عام ١٩٥٣م عند علماء النبات والمهندسين الزراعيين، ومشتقة من الكلمة اليونانية «klon» من فعل «klao» الذي يعني قطع أو شذب الفروع، من قسم من هذا الأصل تنشأ صورتان للتكاثر النباتي، والتقسيم يعني هذا المصطلح أولاً مجموع الأفراد الذين يمكن الحصول عليهم من دون إخصاب انطلاقاً من كائن واحد بواسطة التناسل البكري أو بالفسل، ويوجد في هذه الممارسات نقل النوع إلى تحقيق الاستنساخ التكاثري لدى الثدييات، وصولاً إلى البدايات الأولى للاستنساخ لدى الإنسان»^(١٩).

فالاستنساخ تعامل مع الجسد في صورة اصطناعية، صورة يفقد فيها الجسد هويته

(١٨) جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبدالله، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ ص ١٦٨.

(١٩) كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، المرجع نفسه، ص ٤٨٨.

التاريخية؛ لأن الجسد هو نتاج آلية طبيعية في التاريخ، وليست عملية إنتاج الجسد في شكل طبيعي مسألة تاريخية، يقول بودريار: «الاستنساخ مرحلة أخيرة في تاريخ صنع نماذج الجسد الذي تحول إلى صيغته المجردة والوراثية، وصار الفرد فيه محكومًا بتكاثرها في سلسلة... يلغي الاستنساخ جذريًا الأم والأب أيضًا، وتشابك جيناتها، وتداخل اختلافاتها، كما يلغي خصوصًا الفعل الثنائي للولادة»^(٢٠).

يطرح الاستنساخ إشكالات بيوتيقية عديدة أهمها الاستغناء عن الروابط العضوية الطبيعية والتقليدية ظاهرة الزواج، كما تغيب علاقات الانتماء والنسب عند المستنسخين، وأخطر نتيجة هي التصرف في نموذج الإنسان مستقبلاً، فتكون معه نهاية الإنسان الذي أنتج العلم والتقنية، يقول بودريار: «دخلنا مرحلة نهاية الجسد ونهاية تاريخه وتقلباته، وصار الفرد مجرد انتشار سرطاني، أي تكاثر خلية واحدة كما هي الحال في المرض السرطاني.. السرطان تكاثر إلى ما لا نهاية لخلية أساسية من دون اعتبار للقوانين العضوية في مجموع الجسد، كذلك هو الأمر في الاستنساخ، فلا شيء يعترض على إنتاج الذات، على تكاثر بلا حدود من رحم واحد»^(٢١).

الموت الرحيم

من القضايا العلمية الطبية التي دخلت مجال البيوتيقا مسألة الموت الرحيم، والذي يحيل Euthanasie حاليًا إلى التدخل الطبي الذي يسعى إلى وضع حد لحياة شخص مصاب بمرض عضال أو دخل في حالة غيبوبة دائمة، أو طاعن في السن أصبح جسمه معًا هدفًا لكل الأمراض ومسكنًا لكل الأوجاع أو طفل ولد أو سيولد بتشوه خلقي بالغ الخطورة أو بتخلف عقلي كبير، وذلك بهدف تجنيبهم المعاناة والآلام المبرحة.

الموت الرحيم هو ما يقابل المصطلح الفرنسي Euthanasie، وترجع جذور هذه الكلمة إلى اللغة الإغريقية eu بمعنى جيد، و thanatos بمعنى الموت، وبذلك يصبح معنى الكلمة هو موت جيد أو موت مريح وبدون آلام. وهناك من يفضل ترجمته بعبارات أخرى مثل: موت الرحمة، أو المساعدة على الموت، أو قتل الرحمة، أو القتل بدافع الشفقة.

تطرح مسألة توقيف الحياة مشكلًا آخر يتعلق بتجديد متى يمكن أن نقول عن شخص ما أنه قد مات بالفعل؟ ذلك ما يعرف بمسألة إثبات الموت le constat de la mort، فما هو الموت؟ ومتى يمكن أن نثبت حصوله؟ هما سؤالان مختلفان: فالأول ذو طبيعة فلسفية

(٢٠) جان بودريار، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

ميتافيزيقية، والثاني ذو طبيعة علمية طبية ويطرح زيادة على ذلك مشكلة أخلاقية.

ويتم في هذا الإطار التمييز بين ثلاثة مستويات للموت: الموت الإكلينيكي ويتمثل في التوقف الكامل والمستمر لوظائف الجسم، والموت البيولوجي الذي يتمثل في توقف نشاط كل الخلايا والأنسجة بشكل تدريجي ينتهي بانحلال الجسم، والموت الأنطولوجي ك انفصال المبدأ الحيوي عن الجسم، أو ما يعرف عند القدماء بانفصال الروح عن الجسد.

والقيم الأخلاقية التي تستبطنها الحياة ظاهرة في التشريعات القانونية التي عرفتها البشرية، فالخلاف التقليدي بين المدرسة العقلية، والمدرسة الوضعية في تشريع الإعدام يظهر عن أهمية الحياة في المخيال البشري، فالحق في سلب حياة الآخر ليس مبرراً؛ إذ لا يمكن لأي تشريع مهما كانت صفته أن يبرر سلب حق الحياة من الآخر.

ولذا فإننا نجد في هذا الخلاف تأصيلاً لإشكالية الموت الرحيم الأخلاقية، وقد كانت المرجعية النظرية للمسألة مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط kant الذي طابق بين قاعدة «الاستقلال الذاتي للإرادة» و«القدرة على التشريع الذاتي»، والتي تمنح الشخص ككائن عاقل حق التشريع لذاته، واتخاذ القرار.

والمعضلة تكمن في أن قرار الاختيار أي اختيار الموت، يتعارض مع مطلقة القيم المؤسسة، فالقول المأثور عن الفيلسوف كانط: لو كانت سعادة العالم بأسره في قتل طفل بريء لكان العمل لا أخلاقياً، «فالقتل يبقى قتلاً مهما كانت المبررات المفتعلة، فاتخاذ القرار بتوقيف حياة المريض بحجة أن له الحق في ذلك غير مبرر أخلاقياً، وإن كان مقبولاً اجتماعياً، ولكن الآخر مهما كانت قرابته من المريض لا يملك حق اتخاذ القرار نيابة عن المريض؛ لأن ملكية القرار مرتبطة بصاحب الكيان، فالشعور بالحياة مختلف، ومطبوع بتجربة الفرد الذاتية، وفي النص التراثي الذي يظهر نوعية العلاقة بين الآباء والأبناء: «هم منكم وأنتم لستم منهم» فالوالد يبقى قلبه معلقاً بولده، ولكن بالنسبة للولد الأمر مختلف، وعليه فإن قرابة المريض لا تبرر اتخاذ القرار.

كما نجد أن نوعية الحالات التي تصادف العلماء والأطباء مختلفة ومتباينة تبعاً للحالات، حيث إن معاشية الوضعية مختلفة عن التعاطي معها نظرياً، فهل يلاحظ، ويسمع عن قرب لأهات المريض، وتأوهاته يحاكي الجالس في المعهد الأكاديمي أمام المكيف، والذي يفكر منقّباً في كتبه عن مبررات القرار.

يقدم لنا هانس جوناكس Hans Jonas في كتابه «حق الموت» Le Droit de Mourir نماذج من هذه الحالات، حالة المريض الواعي بعدمية العلاج، وإشرافه على النهاية، والذي

يعلن بموافقته على عدم إعادة المحاولات العلاجية له على إنهاء وفرض كل نزاع أخلاقي أو قانوني في المسألة..»^(٢٢).

□ البيوتيقا في الإسلام

يمكن الانطلاق من مصادرة ذاتية في التعاطي مع هذا البحث وهي خاتمية الرسالة الإسلامية، حيث تعتبر العقيدة الإسلامية من تمام النعمة، وكمال الدين: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢٣)، فالحلول لمشاكل البشرية واردة في النص الشرعي، ولا تحتاج إلا لاجتهاد في فهم النصوص، فالأخلاق التطبيقية والفقه أو النظرية الإسلامية في الأخلاق الجديدة تتحدث عن قوانين عامة لها علاقة بالطب والإنسان، والاجتماع، والأخلاق، يكون الإنسان قاعدة مرجعية في تنظيم، وسن التشريعات الضابطة، التي تواكب التغيرات الإنسانية؛ لأن طبيعة المجتمع، وسيرورته تقتضي حصول تطورات فكرية، واجتماعية. ومن بين الحالات أو الظواهر المبتدعة التي تعرض لها القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة ظاهرة الشذوذ الجنسي، اللواط، والسحاق، والتي حاولت اللغة المعاصرة تهذيب المصطلح بالتواضع عليها بظاهرة المثليين.

المثلية

المثلية الجنسية مرفوضة في العقيدة الإسلامية، لاعتبارات عدة، أهمها الإسراف، والتهادي في إتيان الخطأ بنص المفردة القرآنية: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾^(٢٤)، وقد عرف قوم لوط بهذه الظاهرة المثلية، ولذا اختار اللغوي اللفظ في التعبير عن الظاهرة، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ طَّا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾^(٢٥).

والملاحظ في الراهن المعاصر تكاثف جمعيات حقوقية، ومدنية للدفاع عن حقوق المثليين، واصطلح على المثلي بأنه الإنسان الذي لا يملك حقه الإنساني، ويبدو أن المسألة ستأخذ منحرجات خطيرة، خصوصاً مع إقحام الباحثين لتوجهاتهم الشخصية، وخضوعهم لميولهم المنحرفة.

(22) Hans jonas, le droit de mourir, trad du l'allemand: philippe ivernel rivages poche petite bibliotheque, paris p34.

(٢٣) المائدة، الآية: ٤.

(٢٤) سورة الأعراف، الآية: ٨١.

(٢٥) سورة الأعراف، الآية: ٨٠.

وما يمكن الإقرار به في هذه الإشكالية أن المثلية انحراف عن الطبيعة، وتصرّف في الطبيعة، وإن كان البعض يبحث عن المشروعية الأخلاقية والقانونية في الطبيعة نفسها، على قاعدة النقص العضوي، والإفرازات الهرمونية التي تتحكم في صياغة الشخصية، فنحن تحت رحمة غددنا الصماء كما قيل، وفي اعتقادنا أن الأجدد البحث في مقدمات الظاهرة، وليس في إيجاد مبررات شرعية وقانونية للظاهرة المرضية.

وهناك بعض الحالات التي تتقاطع في بعض اللحاظ مع المثلية، وهي الظاهرة التي عرفت بالتحويل الجنسي، أي تحويل الشخص من جنس لآخر، من الذكورة إلى الأنوثة، والعكس، والتي تختلف فيها الحالات تبعاً لظروف ومبررات التحويل، فالتحويل القائم على رغبة، أو شذوذ في الطبيعة لا يقرّ به الشرع، أما التحويل الذي يجد في الطبيعة مبرراً لذلك، مسألة فيها نظر، وميّز العلماء بين ظاهرة التحويل الجنسي، وظاهرة التصحيح الجنسي، حيث أقر الفقهاء بجواز التصحيح؛ لأنها متعلقة بحالات لديها خلل في الجهاز التناسلي، أو البنية الجسدية بحيث يظهر في الخارج المورفولوجي على أنه أنثى، وفيزيولوجياً هو ذكر، وهذا يتفق أغلب الفقهاء في المدارس الفقهية أنها جائزة، وواجبة، لأنها «تصحيح من الوضع الخطأ إلى الوضع الصحيح»^(٢٦).

واللطيف في التراث الإسلامي كيفية التعاطي مع الخنثى، الذي يصعب تحديد هويته الجنسية، حيث كان: «الفقه الإسلامي يعمل على تحديد الوضع الجنسي للخنثى، فكان ينسبه إلى العضو الذي يتبول به أو إلى العضو الذي يفرز سائلاً مرتبطاً بالجنس فيعتبره أنثى إذا حاض، ويعتبره ذكراً إذا خرج منه سائل منوي، وكان هذا الاعتبار ضرورياً لتحديد ما يترتب عنه من أحكام شرعية»^(٢٧).

زراعة الأعضاء

اختلف الفقهاء في الشريعة الإسلامية حول مسألة زراعة الأعضاء، على قاعدة الدلالة الظاهرية في الآية الكريمة: ﴿وَلَا ضَلَالَتُهُمْ وَلَا مَنِّينُهُمْ وَلَا مَرْتَمُهُمْ فَلْيَتَّكِنِ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَمُهُمْ فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾^(٢٨).

(٢٦) طارق حسن كسار، مشروعية التحويل الجنسي في الفقه الإسلامي، مجلة كلية التربية والعلوم الانسانية، جامعة ذي قار، المجلد ٥، العدد ١، آذار ٢٠١٥م، ص ٢١٦.

(٢٧) طارق حسن كسار، مشروعية التحويل الجنسي في الفقه الإسلامي، المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٢٨) سورة النساء، الآية: ١١٩.

حيث اعتبر البعض أن التصرف في الطبيعة، والجسد مسألة مستهجنة شرعاً، ولكن البعض الآخر اعتمد على تفسير الآيات من زاوية مقصدية، فالقصد الأخلاقي أصل مرجعي في التشريع، ومنها رأي العلامة ابن عاشور: «وليس من تغيير خلق الله التصرف في المخلوقات بما أذن الله ولا يدخل في معنى الحسن، فإن الختان من تغيير خلق الله ولكنه لفوائد صحية، وكذلك خلق الشعر لفائدة دفع الأضرار، وتقليم الأظافر لفائدة تيسير العمل بالأيدي... وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إنثماً إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان»^(٢٩).

وخلاصة القول أن مناحي الاستدلال لم تخرج عن شقين: الجواز، أو المنع، واعتمد في ذلك على النصوص الشرعية، القرآن الكريم، ومن السنة النبوية، والغريب أن استثمار النص كان عند الاتجاهين، فعلى سبيل المثال اعتمد الفقهاء على النص التالي في إثبات المنع، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٣٠)، حيث اعتبرت كرامة الأعضاء من كرامة الإنسان ككل، وفي المقابل يعتمد الفريق الثاني القائل بجواز الزرع، على الآية التالية: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾^(٣١).

أما من حيث النصوص النبوية، فقد اعتمد الفقهاء على حكم التمثيل بالجثة في إثبات المنع، وزراعة الأعضاء، عن بريدة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا فلا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً»^(٣٢).

ويلاحظ استثمار الفقهاء للنص على قاعدة التشابه الموجودة بين الزراعة، والتمثيل من الناحية الشكلية في تحريم زراعة الأعضاء، ولكن الأصل في تحريم التمثيل، هو القصدية الكامنة وراء الفعل، حيث إن التمثيل بالجثة عائد لغايات لا أخلاقية منها إرهاب الآخر، أو إشباع لرغبات لا شعورية إزاء الشخص، كفرد، أو كثافة.

(٢٩) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، الجزء الخامس ص ٢٠٥-٢٠٦

(٣٠) الإسراء، الآية: ٧٠.

(٣١) الأنعام، الآية: ١١٩.

(٣٢) رواه مسلم في الصحيح، رقم: ٣٣٤٨ في كتاب الجهاد.

والأصل في التحريم، أو الكراهة التي أضفاها الفقهاء على ظاهرة الزرع أخلاقي بالدرجة الأولى، حيث نلمس عند الفقهاء، تحوُّلاً من تحوُّل الحادثة الجزئية في زراعة الأعضاء إلى وسيلة للتكسب، والرياش، وهذا ما أكّده الوقائع الراهنة إذ تفتّت ظاهرة سرقة الأطفال، والاتجار بأعضائهم، والتي صنّفت قانونياً، وأخلاقياً ضمن الجرائم والجنايات.

إيجار الرحم

تفيد دلالة الرحم على ذلك الوسط الطبيعي الذي ينمو فيه الجنين، وهو جزء من جسد الأم، أو الجزء الذي يمنحها شرعية المعنى الذي تحمله الأم، والهالة الأخلاقية التي منحها الشرع الإسلامي في الكتاب والسنة للوالدين توضّح أصول هذه الحرمة.

والاستئجار يعود لأسباب أهمها عقم المرأة لأسباب عضوية مرضية داخل الرحم، منها عدم ثبوت الحمل في رحم المرأة، واهتمام المرأة برشاقتها لأسباب كمالية، والتأجير يحصل باستخدام رحم امرأة أخرى لحمل البويضة الملقحة، بغية حمل الجنين ووضعه، وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود ويكون ولدًا قانونيًا لهما، وأصبحت للظاهرة شركات خاصة، ووكالات خاصة للترويج لها، حيث تتصدّر الولايات المتحدة الأمريكية الصدارة في نسبة هذه المراكز، وقد أنتجت الوكالات مئات المواليد بهذه الطريقة.

ونجد الأشكلة ملازمة لموقف الإسلام من المسألة حيث يقرّ البعض من المدارس الفقهية بحرمة الإجارة بشكل مطلق، والذي صدر عن مجمع البحوث الإسلامية بمصر^(٣٣)، وعن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي^(٣٤)، وكانت أدلتهم في ذلك مستنبطة من النصوص التالية، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يَفْرُوجُهُمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾^(٣٥).

فالأمر بحفظ الفروج إلّا على الأزواج وملك اليمين، ونقل البويضة الملقحة إلى امرأة أخرى من متعلقات الجماع فكأنه اتصل بغير زوجته، ولذا استنتج الفقهاء حرمة الإيجار.

والآية التالية: ﴿الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْتُهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾^(٣٦) تؤكد نسبة

(٣٣) الصادر بتاريخ: ٢٩ مارس ٢٠٠١.

(٣٤) في دورته الثامنة، من السبت ٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ إلى يوم الاثنين ٧ جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ الموافق ١٩ - ٢٨ يناير ١٩٨٥ بمكة المكرمة.

(٣٥) سورة المؤمنون، الآية: ٥ - ٧.

(٣٦) سورة المجادلة، الآية: ٢.

الأمومة مرتبطة بالميلاد، فالأم الحقيقية التي لها رابطة النسبة هي الوالدة، وعليه تصبح ظاهرياً الأم هي صاحبة الرحم المستأجر، وفي المقابل نجد رابطة الأمومة بنسبة أخرى، في النص الذي يمثل الأبوة غير الحقيقية، والوارد في قول زوجة فرعون: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِمَرْأَتِهِ أَكْرَمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾^(٣٧)، ﴿وَقَالَتْ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكْ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^(٣٨).

فالأبوة من خلال النصوص القرآنية حقيقية، وغير حقيقية، حقيقية تتأسس على أسس طبيعية، الرابطة الزوجية الطبيعية، الفراش، كما هو معروف في النصوص النبوية: «الولد للفراش»^(٣٩).

واعتمد الفقهاء على مضمون الآية التالية في استنباط الحكم بعدم الجواز: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَلَيْسَ بِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^(٤٠).

والأصل هنا في استنباط الحكم قائم على اعتبار الزوجة من نفس الزوج، أي التداخل بين الزوجين مسألة طبيعية، وتكوينية، والولد يكون من الزوج والزوجة، ففص القرآن يبين أن الولد يكون من زوجة شاركت في إعداده، وصاحبة الرحم المستأجرة ليست كذلك.

والملاحظ على مرجعية الحكم النظر إلى الاعتبارات الاجتماعية التي تصاحب ظاهرة الاستئجار، حيث اصطدمت العملية بجشع الذئاب البشرية التي استثمرت في رحم الفقراء، لبلوغ الثراء الفاحش، كما نظر الفقهاء إلى أمور ثانوية، مثل اهتمام المرأة الغنية برشاقة الجسم، واعتمادها على الثروة في إنجاب الأطفال، وهذا يتعامل مع البشر كوسائل، وليس كغايات.

والموقف المقابل، أي الذي يقرّ بجواز استئجار الرحم، فيعتمد على الاقتران بين الرضاعة، والحمل، فالشرع يميز استئجار المرضعة، وحدّد العلاقة بين المستأجرة، وعائلة الطفل، إذ شرع الإسلام، وبين حقوق الرضيع، وواجباته، فالأخوة من الرضاعة تقتضي الامتناع من حقوق أخرى مثل الحق الطبيعي في الزواج، ونفس الحال ينطبق على الرحم، فهو مجال يترعرع فيه الطفل، ويستمد منه غذاءه.

(٣٧) سورة يوسف، الآية: ٢١.

(٣٨) سورة القصص، الآية: ٩.

(٣٩) أخرجه النسائي، كتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش، رقم: ٢٣٤٨٦، الجزء السادس، ص ١٨١.

(٤٠) سورة النحل، الآية: ٧٢.

وذهب العلماء إلى قراءة النص القرآني في هذا السياق، والنص الذي يقرن فيه الشارع بين الرضاعة، والحمل، يقول تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٤١).

وما نستخلصه من هذه القراءة أن المسائل البيوتيقية ليست نتاجاً حداثياً، أو ما بعد حداثي، بل هي مستجدات، ونوازل (بالاصطلاح الفقهي) تنزل بالمجتمع في كل عصر، فحق التسمية لفرع معرفي لا ينفي الأرضية السابقة له في الثقافات الأخرى.



مؤتمر: مستقبل المجتمعات العربية..

المتغيرات والتحديات

القاهرة بين ٥-٨ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٦م،

محمد تهامي دكير

لمناقشة المتغيرات التي تعصف بالدولة القطرية اليوم، في ظل الثورات العربية، ومستقبل الإصلاح السياسي، وآفاق الإبداع في العالم العربي، ولتسليط الضوء على الجهود العربية في الدراسات المستقبلية، والسياسات النقدية العربية والمستقبل العربي بشكل عام، نظمت وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية في جمهورية مصر العربية مؤتمراً دولياً بعنوان: «مستقبل المجتمعات العربية.. المتغيرات والتحديات» وذلك بين ٥-٨ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٦م، شارك في المؤتمر أكثر من خمسين خبيراً وباحثاً عربياً وأجنبياً من العالم العربي وألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا..

□ الجلسة الافتتاحية

افتتح الدكتور إسماعيل سراج الدين، مدير مكتبة الإسكندرية، وحلمي النمنم، وزير الثقافة المصري، فعاليات المؤتمر، في البداية أكد وزير الثقافة على أهمية القضايا التي يطرحها المؤتمر وخصوصاً موضوع مستقبل المجتمعات العربية. موضحاً أن سؤال المستقبل قد أصبح ضرورة، كما أشار إلى ما قامت به مكتبة الإسكندرية سنة ٢٠٠٥، عندما أطلقت وثيقة الإسكندرية وكان

هاجس المستقبل يلحّ على جميع المشاركين في صياغتها، ولكنه أصبح الآن ضرورياً وحيوياً لمواجهة المخاطر التي تهدّد المجتمعات العربية.

كما أشار إلى ظاهرة التشدّد والتطرّف التي تعاني منها المجتمعات العربية ومخاطرها على المستقبل العربي، متسائلاً: كيف ستتم مواجهة هذه الظاهرة، في ظل حالة الاستقطاب المذهبي والطائفي والعربي التي تشهدها بعض المجتمعات العربية.

كما تساءل عن مستقبل القضية الفلسطينية، في ظل هذه الأوضاع الراهنة..؟ وأخيراً، أكد على أهمية مناقشة مستقبل المجتمع العربي، في ظل ضعف التنمية وانتشار الأمية والخلل في البنية الأسرية، والازدواجية وعدم الوضوح التي نتخط فيها.

أما الدكتور إسماعيل سراج الدين (مدير مكتبة الإسكندرية)، فقد أشار إلى خطورة المتغيرات العاصفة التي ألت بالعديد من دول المنطقة في السنوات القليلة الماضية والتي فرضت سؤالاً هاماً يتعلق بمستقبل المجتمعات العربية، والأجيال القادمة التي سيشكل الشباب غالبيتها العظمى.

وأن هذا السؤال أصبح ضرورة بحثية، وهماً ثقافياً، ينشغل به المثقفون والمعنون بوضع تصورات لتطوير المستقبل، وبقضي وعياً عميقاً بطبيعة التغيرات والتحويلات المصرية التي شهدتها المنطقة العربية في بنيتها الاجتماعية والثقافية، وهي تعيش مخاض تحولات صعبة تتعلق بموقعها في العالم اليوم، في الوقت الذي لا تزال فيه التساؤلات حول الهوية، والحرية، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية تحتاج إلى إجابات معمقة، مؤكداً على ضرورة رؤية واضحة حول «ماهية المستقبل الذي نريده». وعلى هذا الأساس، يأتي تنظيم مكتبة الإسكندرية لهذا المؤتمر كمحاولة للمساهمة في صياغة مستقبل المجتمع المصري والإقليمي ولإثارة تساؤلات حول مستقبل المجتمعات العربية. ومن هنا يقول سراج الدين: أثّرنا في هذا المؤتمر أن يناقش مختلف التحديات والمتغيرات التي تعصف بعالمنا العربي سواء كانت أمنية أم سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية أم فكرية، على أن يكون هذا تمهيداً لحلقات أخرى أكثر تخصصاً وعمقاً، وأن تكون مكتبة الإسكندرية ساحة تجمع الباحثين والمهتمين للإجابة عن تساؤلات المستقبل، كل في تخصصه، وكل في علاقته بالآخر.

وفي الأخير أشار سراج الدين، إلى أنه ورغم أن العالم العربي يعيش أزمات عميقة وشاملة، مع فشل مشروع «الدولة الحديثة»، وصعود الحركات الإرهابية واتجاهات التكفير والتطرف، وتفشي الانقسامات المذهبية والطائفية والأزمات الاقتصادية والاجتماعية، إلا أن من عناصر الاستبشار الكامنة في هذه المجتمعات أجيالها الشابة، التي تحلم بالحرية،

بالغد الأفضل، وتسعى لتحقيق حلمها بأدوات عصرها، والتفكير في عالمها الذي تعيش فيه، فهي ثروة بشرية قادرة على التغيير إذا فتحت أمامها أسباب التمكين والتواصل الجيلي والثقافي والتاريخي...

ثم انطلقت فعاليات المؤتمر حيث قدمت مجموعة من الأوراق والمحاضرات والمداخلات على مدى أربعة أيام، فيما يلي عرض لما جاء في عدد من هذه الأوراق والمحاضرات.

□ أعمال اليوم الأول

تحدث في هذا اليوم عدد من الشخصيات الفكرية من بينهم: الدكتورة نهال المغربل (نائب وزير التخطيط المصري)، والدكتور ماجد عثمان (مدير المركز المصري لبحوث الرأي العام «بصيرة») ووزير الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات الأسبق، والدكتور معتز خورشيد (رئيس مجلس إدارة الجمعية المصرية لمهندسي البرمجيات ووزير التعليم العالي والبحث العلمي الأسبق)، والدكتور قيس الهمامي (باحث وخبير بالمعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية)، والدكتور إدجار جول (رئيس قسم بحوث والدراسات المستقبلية بمعهد الدراسات المستقبلية وتقييم التكنولوجيا ببرلين).

في الجلسة الأولى التي أدارها الدكتور سامح فوزي (مدير مركز دراسات التنمية بمكتبة الإسكندرية) تحدث د. معتز خورشيد عن «الجهود العربية في الدراسات المستقبلية: النماذج الرياضية والمحاكاة في اتخاذ القرارات»، وقد أشار فيها في البداية إلى أن النماذج الرياضية وأساليب المحاكاة تمثل أداة تحليلية للتنبؤ بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسة ودعم الدراسات المستقبلية بوجه عام، كما أكد على دور النماذج الرياضية باعتبارها أحد الأدوات التجريبية في الدراسات المستقبلية، من خلال تحديد نوع المشكلة، وهدف الدراسة، ومدتها الزمنية، وغيرها من العوامل.

وقد قدم الباحث عددًا من النماذج، التي تسمح باختبار السياسات والتوجهات البديلة واستشراف المسار المستقبلي للنظم المختلفة، ومنها: نماذج للتنبؤ بسلوك الوحدات الإنتاجية، النماذج القطاعية، النماذج الكمية في تقييم المسار المستقبلي للنظم الاقتصادية الكلية، النماذج الرياضية في اتخاذ القرارات على المستوى الإقليمي، وتحليل المشكلات ذات الطابع الدولي باستخدام النماذج العالمية.

كم استشهد بنموذج محاكاة تم تطبيقه على شركة لصناعة الورق في دولة الكويت، حيث انعكست السياسات وبرامج التطوير على الأداء المستقبلي نتيجة تطبيق النموذج.

أما نماذج التخطيط المستقبلي على مستوى القطاع الإنتاجي، فأكد أنه أحد أهم النماذج، حيث تم استخدامه -مثلاً- لتوضيح الرؤية المستقبلية لقطاع الثروة السمكية في دولة الكويت.

كما تحدث عن نموذج الاقتصاد الكلي في الدراسات المستقبلية، مبيّناً أنه أحد الأدوات أو الأساليب الأساسية الهامة التي يستخدمها المخطط لاختيار اتساق الخطط الإنمائية متوسطة الأجل ودراسة المسار المستقبلي للاقتصاد الكلي، وهو يتطلب قاعدة عريضة من البيانات أو الإحصاءات الاقتصادية والاجتماعية، مما يساهم في بناء إطار محاسبي متكامل للمحاسبة القومية «مصنوفة الحسابات الاجتماعية».

كما أشار خورشيد إلى الدراسات المستقبلية المصرية التي تناولت تطبيقات النماذج الاقتصادية متعددة القطاعات في اختبار السياسات الإنمائية وانعكاساتها المستقبلية؛ ومنها: «تأثير السياسات السكانية على الأداء الاقتصادي المصري في المدى الطويل»، و«الخطة الاقتصادية طويلة الأجل (٢٠١٢/٢٢) في أعقاب ثورة ٢٥ يناير.. السعي لتحقيق الأهداف الإنمائية»، و«التكلفة الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة لثورة ٢٥ يناير - دراسة مستقبلية»، وغيرها.

وفي الأخير دعا الباحث خورشيد إلى ضرورة وأهمية بذل الجهد لدعم الدراسات المستقبلية، التي تسمح بطرح بدائل للسياسات، واقتراح بدائل للسياسات المختلفة.

الدكتور قيس الهمامي (باحث وخبير بالمعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية) ألقى محاضرة بعنوان: «الاستشراف الاستراتيجي في الفكر المعاصر فلسفياً وثقافياً»، في البداية أشار الباحث إلى ضعف الدراسات التي أجريت في مجال الاستشراف، مؤكداً أن الكثير منها وضعها خبراء أجانب لا يعرفون وضع وخصوصيات العالم العربي، وهو ما يدعو لضرورة وجود دراسات عربية تتناول هذا المجال.

وبعد مناقشة علاقة الثقافة العربية بقضية الاستشراف، قدم طرحاً فلسفياً وتاريخياً لمفهوم الاستشراف عند عدد من العلماء، مؤكداً أن الدراسة التي أعدها في هذا الشأن تركّز على الثبّت من معايير الاستشراف الاستراتيجي في الفلسفة العربية عموماً والإسلامية خصوصاً، مستعرضاً آراء كل من «ابن سينا» و«ابن خلدون» حول فكرة الاستشراف، وفي الأخير أشار الباحث الهمامي إلى أن تطور فكرة الاستشراف كان بسبب أربع موجات تاريخية، أولها استقلال الشعوب العربية، وثانيها سقوط حائط برلين، وثالثها أحداث سبتمبر ٢٠١١، وآخرها مرحلة الثورات العربية أو ما سُمي بالربيع العربي.

الدكتور إدجار جول (رئيس قسم بحوث الدراسات المستقبلية بمعهد الدراسات

المستقبلية وتقييم التكنولوجيا ببرلين)، ألقى محاضرة بعنوان: «الدراسات المستقبلية في العالم العربي في ضوء خطة الأمم المتحدة ٢٠٣٠»، وفيها تناول في البداية تجربته في تناول الدراسات المستقبلية في مصر حيث عمل لمدة عامين كباحث مشارك في مركز المعلومات، وخرج بتقييم لأوضاع الدراسات المستقبلية والمراكز والشخصيات الرائدة القائمة عليها.

كما أشار إلى ما استخلصه من هذه الدراسات مؤكداً أن الاهتمام بالمستقبل يعد أحد أهم أسباب استمرار المجتمعات وربما نجاحها، فكثير من الحضارات اختفت نتيجة الجهل بما سوف تواجهه في المستقبل من متغيرات اقتصادية وبيئية واجتماعية، وعدم فهم التحديات المستقبلية.

كما استعرض بعض القضايا المصيرية التي تهم المجتمع المصري خاصة في ظل التغيرات العالمية، مثل التغير المناخي الذي يؤثر في المدن الشمالية وعلى رأسها الإسكندرية وبورسعيد. وفي الأخير طالب الباحث صانعي القرار في العالم العربي بالاهتمام بالدراسات المستقبلية في اتخاذ القرارات المصيرية، وإدراك أهميتها الاجتماعية، ليس فقط في وسط جيلنا ولكن عبر الأجيال القادمة، وضرورة الاهتمام بالتنمية المستدامة ومتطلباتها مع استشراف الاحتياجات والقدرات لتحقيق ذلك؛ لأن أي قرار سيتم اتخاذه اليوم ستكون له تداعيات وأثار على مستقبل الأجيال القادمة.

كما تحدث جول عن خطة الأمم المتحدة، من أجل ضمان التنمية المستدامة في المجتمعات البشرية، والقضاء على الفقر، وتحسين فرص التعليم والصحة ونوعية الاقتصاد فيها بحلول العام ٢٠٣٠م. واستعرض مشروع منارة، العربي الأوروبي الذي يهدف إلى وضع سيناريوهات التنمية المستدامة في منطقة شمال أفريقيا على المدى المتوسط والطويل.

□ أعمال اليوم الثاني

في اليوم الثاني من فعاليات المؤتمر ولمناقشة: «تحديات التنمية المستدامة في العالم العربي» تحدث كل من الدكتورة حنان جرجس (مدير العمليات بمركز بصيرة)، والدكتور علي محمد علي (مدرس الاقتصاد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة بني سويف)، والدكتور محمد مجاهد الزيات (عضو المجلس المصري للشؤون الخارجية ومستشار بالمركز القومي لدراسات الشرق الأوسط).

الدكتورة حنان جرجس تحدثت عن «العلاقة بين النمو السكاني والتنمية المستدامة، فأكدت على كون هذه العلاقة تفاعلية، حيث يؤثر عدد سكان الدولة ومعدلات نموهم وخصائصهم السكانية والاقتصادية وتوزيعهم الجغرافي على التنمية وفرص الحد من

الفقر.. ما يجعل النمو السكاني تحديًا كبيرًا تواجهه التنمية، خصوصًا في عدد من الدول كمصر والصومال وسوريا. وهذا ما ينبئ بانفجار صراع اقتصادي واجتماعي وبيئي في العالم العربي. ولكي تنجح استراتيجية التنمية المستدامة ٢٠٣٠ طالبت الباحثة بضرورة خفض معدلات النمو السكاني.

أما الدكتور علي محمد علي فقد تحدث عن «العلاقة بين الأمن الغذائي والاستقرار السياسي في الوطن العربي»، حيث أشار في البداية إلى الارتباط الوثيق بين الأمن الغذائي والاستقرار السياسي، وهذا ما أكدته اختبار سببية جرانجر (Granger causality test).

وتحت عنوان: «التحديات التي يواجهها الأمن القومي المصري والأمن الإقليمي.. رؤية مستقبلية»، تحدث الباحث محمد مجاهد الزيات عن الأمن القومي والمفهوم الجديد في علوم السياسة، فأكد ارتباطه بتوفير جميع متطلبات التنمية بأبعادها المختلفة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهذا المفهوم هو القادر على توفير الأمن القومي الحقيقي، بالإضافة إلى توافق وتعاون جميع قطاعات الشعب في مواجهة التحديات التي يواجهها الأمن القومي.

كما أشار الباحث إلى التحديات التي تواجه الأمن القومي المصري كالإرهاب وتحدي نقص المياه، في ظل التحرك الإثيوبي لبناء سد النهضة، والأزمة الاقتصادية، في ظل تزايد معدلات البطالة ونقص الاستثمار الخارجي، بالإضافة إلى تراجع السياحة التي كانت مصدر العملة الصعبة، وتراجع دخل قناة السويس لأسباب عدة منها تراجع التجارة الخارجية العالمية وركود الاقتصاد العالمي.

أما بخصوص الدول العربية، فهي كذلك تعاني من تحديات الإرهاب ومؤامرة الغرب لتفكيكها وإعادة تقسيمها، في الوقت الذي تغيب فيه أي خطة عربية مشتركة أو رؤية مستقبلية، لمواجهة هذه التحديات كما أكد الباحث الزيات.

□ أعمال اليوم الثالث

في هذا اليوم عقدت مجموعة من الجلسات، فتحت عنوان: «تجربة الرابطة العربية للدراسات المستقبلية»، تحدث الدكتور مالك المهدي (الأمين العام للرابطة العربية للدراسات المستقبلية) عن تجربة «الرابطة العربية للدراسات المستقبلية»، التي تأسست سنة ٢٠١١م ومقرها مدينة الخرطوم بالسودان، وما قامت به من أنشطة وفعاليات وبرامج نُظمت في إطار الدراسات المستقبلية في الوطن العربي، وعلاقات وشراكات مع المراكز

البحثية ذات الصلة، بهدف تشبيك رؤية الأجيال المختلفة من الباحثين فيما يخص مجال الاستشراف، وتوطين ونشر ثقافة الدراسات المستقبلية في الوطن العربي، ومتابعة تنفيذ التوصيات التي خرجت بها الرابطة في الفعاليات المختلفة التي شاركت فيها.

كما أشار إلى أنها كانت قد حدّدت سنة ٢٠١٢ ليكون عام نشر ثقافة الدراسات المستقبلية في الوطن العربي، كما استعرض مشاركتها في الملتقيات والمؤتمرات التي تُعنى بالقضايا المستقبلية في العالم العربي.

كما عقدت جلسة أخرى بعنوان: «حراك المجتمعات العربية ومستقبل الصراع في المنطقة» برئاسة الدكتورة مها الحيني (مدرس الاقتصاد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة)، وتحدث فيها كل من الدكتور مصطفى بخوش (أستاذ العلاقات الدولية المشارك بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة محمد خيضر بالجزائر)، والسفير السابق عزمي خليفة، والدكتور مصطفى شفيق علام (محرر أخبار بجريدة المصري اليوم).

الدكتور عزمي خليفة تحدّث عن الفرق بين الدراسات المستقبلية والدراسات السياسية التي تستند إلى التحليل السياسي الخطي مثل تحليل إيستون أو تحليل دويتش للعلاقات الدولية، وهذا التحليل في نظر الباحث لم يعد يُناسب العصر وتعدّد الأوضاع السياسية فيه بخلاف الدراسات المستقبلية التي تهتم بالتحوّلات غير الخطية في البيئة الاستراتيجية للنظم السياسية وتصبغ تحولاتها بالفجائية.

كما أشار إلى أن الدولة القومية في ظل الثورة الرقمية أصبحت في حاجة ماسّة إلى إعادة التعريف، لتحديد دورها وعلاقتها بالمجتمع والمواطن ومختلف المؤسسات العاملة بسبب دخول المعلومة كمكون للقوة. كما أشار إلى أن الصراع في عصر الثورة الرقمية مختلف في جوهره عن الصراع قبلها، فقد تحول الصراع بين الدول والجماعات داخلها أو خارجها إلى بين الذات وشبكة المعرفة التي ينتمي إليها الفرد، والشبكات في مجتمع المعرفة تلعب دورًا خطيرًا لأنها تقوم على تجميع المتشابهين فكريًا، ومن ثم فإنها أداة لا غنى عنها لدعم الانتماء والهوية.

أما الدكتور مصطفى بخوش فتحدث عن ظاهرة الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي وأسباب انتشارها، مؤكّدًا أنها حركات تعكس حراكًا اجتماعيًا له مطالب مرتبطة بوعي تراكمي تحقق لدى هذه الفئات الاجتماعية، وليس كما يقال بأن لها خلفيات اقتصادية أو بسبب تدني مستويات المعيشة والرفاه.

كما أشار بخوش إلى الدور البارز الذي لعبته وسائل الإعلام والاتصال والتكنولوجيات

الحديثة في بلورة الوعي لدى الفئات الشبابية، حيث تحوّلت مواقع التواصل الاجتماعي إلى مساحات حرة للتعبير وتبادل الرأي والنقاش المفتوح غير خاضعة لرقابة السلطة، الأمر الذي عمّق القطيعة المتصاعدة بين الأنظمة السياسية والواقع المجتمعي بكل مكوناته.

وقد انتقد الباحث الأنظمة السياسية المغلقة التي لا تشجع على إيجاد حياة سياسية سليمة تشارك فيها الأجيال الشابة. وتكتفي باستخدام المال السياسي لشراء الاستقرار السياسي المؤقت، ما جعل الشباب يواجهون مشاكل وتحديات متراكمة.

الدكتور مصطفى علام أشار في كلمته إلى استمرار الصراع في المنطقة العربية بعد تداعيات الثورات العربية، وهذا ما يعقد الأمور ويزيد الرؤية المستقبلية لهذه المنطقة غموضاً وضبابية، الأمر الذي سينعكس سلباً على الأمن العربي ومستقبل دوله.

كما تحدث عن ضعف المبادرات وفشلها في إيجاد المصالحات بين الفرقاء المتصارعين داخل الدول العربية، وإيقاف الحروب التي تحولت إلى حروب أهلية.

كما عقدت ثلاث جلسات متوازية، تحدّث خلالها عدد من الباحثين والخبراء المصريين والعرب.

ففي جلسة تحت عنوان: «العوامل الافتراضية ومستقبل المجتمعات العربية»، تحدّث كل من الدكتورة هبة جمال الدين (مدرس السياسات العامة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة)، والدكتور جوهر الجموسي (أستاذ محاضر للتعليم العالي في علم الاجتماع بجامعة منوبة في تونس)، وإيهاب خليفة (رئيس وحدة متابعة التطورات التكنولوجية بمركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة).

د. هبة جمال الدين تحدّثت عن «المجتمع المدني الافتراضي وسيناريوهات المستقبل: الحالة المصرية»، حيث أشارت إلى دور الفضاء الافتراضي بالمنطقة العربية عامة ومصر خاصة في إسقاط وتغيير النظم السياسية التقليدية إبان ثورات الربيع العربي. وكيف تحول المجتمع المدني الافتراضي إلى مجال بديل مواز للواقع اجتمع أعضاؤه على المنفعة المتبادلة عبر خلق ساحة من التعاون القائم على تبادل المعلومات بحرية، على عكس المجتمع المدني التقليدي الذي يهدف إلى تحقيق المصالح المشتركة وفقاً لإطار قيمي ينظمها.

والمجتمع المدني الافتراضي في مصر حسب الباحثة ينقسم إلى خمسة تصنيفات رئيسية؛ هي طبيعة المؤسسة الافتراضية، القناة الافتراضية المستخدمة، المدى الزمني والمكاني، القضايا محور الاهتمام، ودور المجتمع المدني الافتراضي في صنع السياسة العامة في مصر.

الدكتور جوهر الجموسي تحدث عن «الإنترنت والديمقراطية التشاركية في المجتمع العربي: الحقيقة والوهم»، وفيها أشار إلى أن السياسة انتقلت إلى الفضاءات الافتراضية ليصبح الحديث ممكناً عن قوى حزبية افتراضية ناشئة، وقوى سياسية افتراضية، ما أفرز شكلاً جديداً من الديمقراطية التشاركية أو ديمقراطية الاقتسام.

كما أشار إلى بعض الآثار السلبية الخطيرة لهذا الواقع مثل الانقطاع عن الواقع، وتستر الجماعات الإرهابية بالإنترنت واستقطاب للشباب للانخراط في أعمالها الإجرامية، وهذا ما أكدته دراسة صادرة عن دار الافتاء المصرية التي أكدت أن نسبة ٨٠٪ من الشباب المنضمين لـ«داعش» تم استقطابهم عبر شبكات التواصل الاجتماعي. وأن عدد المواقع الإلكترونية للجماعات المتطرفة عبر الإنترنت ارتفعت من ١٢ موقعاً عام ١٩٩٧ إلى ١٥٠ ألف موقع عام ٢٠١٥.

وفي الأخير أكد الباحث أن الحراك الاجتماعي والسياسي «المشبه» يتم عبر الإنترنت باسم ديمقراطية الشبكات وديمقراطية التشارك في المعلومات والأفكار حتى وإن كانت هدامة ومدمرة للمجتمعات ذاتها.

الباحث إيهاب خليفة تحدث عن «أثر التطورات التكنولوجية على مستقبل المجتمعات العربية»، فأشار إلى أن التطور التقني ساهم في تطور وتغيير أنماط الحياة البشرية عبر التاريخ، سواء سياسياً أو عسكرياً أو اقتصادياً أو حتى مجتمعياً، كما شكلت قوة دافعة للاقتصاد.

وهذا ما كشفت عنه تقنية الإنترنت، حيث بدأ الحديث اليوم عن القوة الإلكترونية الفاعلة والمؤثرة، التي أوجدت عوالم جديدة، ومفاهيم جديدة مثل: الصراع والردع الإلكتروني والحرب الإلكترونية، والديمقراطية الرقمية والمواطنة الافتراضية والحكومة الذكية، والمفاهيم الاجتماعية مثل الجريمة الإلكترونية والتحرش والغش الإلكتروني، والمظاهرات الافتراضية، ومنها أيضاً المفاهيم الاقتصادية مثل التجارة الإلكترونية، والعملات الرقمية والأسواق الافتراضية. ما يجعلنا أمام حالة من إعادة التشكيل للمجتمعات البشرية من جديد.

وتحت عنوان: «مستقبل المعرفة في العالم العربي» عقدت جلسة برئاسة الدكتور علي مسعود حسن، وتحدث فيها كل من الدكتور محمد مسلم المجالي (الأمين العام المساعد بالمجلس الأعلى للعلوم والتكنولوجيا بالأردن)، والدكتور ضياء الدين زاهر (أستاذ التخطيط التربوي والدراسات المستقبلية بجامعة عين شمس)، والدكتور محمد سي بشير (الأستاذ بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة مولود معمري بالجزائر).

الدكتور محمد المجالي، أشار إلى العلاقة الوطيدة بين امتلاك ناصية المعرفة والقدرة على تحقيق الازدهار وتوفير الرفاهية للمواطنين؛ لأن التنمية وتطوير الاقتصاد يرتكز أساساً على المعرفة. لهذا السبب دعا الباحث إلى ضرورة الاهتمام بالإبداع ووضع استراتيجية لدعم البحث العلمي وتطوير وسائل المعرفة، لردم الهوة والفجوة التي تتسع يوماً بعد يوم بين الوطن العربي وحركة تقدم العلوم في العالم.

وفياً أكد الدكتور ضياء الدين زاهر على أهمية الاهتمام بالمستقبل لوضع الاستراتيجيات الملائمة في جميع المجالات بناء على رؤية علمية، وبمساعدة التكنولوجيا المتقدمة.

وتحدث الدكتور محمد سي بشير عن أهمية العلوم السياسية ومقارباتها، ونظرياتها التي تحاول دراسة ظواهر الحياة السياسية لتضفي عليها طابعاً علمياً يُمكن الدارسين من متابعة نسق تحركات الظواهر، وعمليات التغيير التي تطالها مع جملة التعقيدات التي تتصف بها حركية الإنسان.

وتحت عنوان: «المواطنة ومستقبل الأقليات في العالم العربي»، عقدت جلست أخرى في هذا اليوم ترأسها د. ماجد موريس، وتحدث فيها كل من الدكتورة إكرام عدني (نائب مدير المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية لشؤون تنظيم الأنشطة الخارجية في المغرب)، والسفير عزمي خليفة الذي قدّم ورقة الدكتورة إسراء أحمد (باحثة بمركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار بمجلس الوزراء المصري)، والدكتور سامح فوزي (مدير مركز دراسات التنمية بمكتبة الإسكندرية).

وقد أكدت معظم المداخلات على اعتبار قضية الأقليات من الإشكاليات الواقعية التي يعاني منها الوطن العربي، وأنها تعتبر من القضايا المسكوت عنها، التي تحتاج إلى معالجة عميقة ونظرة استراتيجية مستقبلية تنزع فتيل الانفجار أو الصراع الذي تتخبط فيه بعض المجتمعات العربية اليوم، بالتأكيد على مفهوم المواطنة القائمة على الالتزام بالحقوق والواجبات.

□ أعمال اليوم الرابع والآخر

في هذا اليوم عقدت مجموعة من الجلسات شارك فيها عدد من الباحثين بأوراق وكلمات ومداخلات..

فتحت عنوان: «كيفية إدارة العلاقة الأمريكية الصينية للتنمية الوطنية في المجتمعات العربية»، تحدث الدكتور باتريك منديس (مفوض اللجنة الوطنية الأمريكية لليونسكو)،

عن أهمية الاستفادة من تجربة العلاقة الأمريكية - الصينية. وفي جلسة أخرى، تحدث كل من الدكتور خالد ميار الإدريسي (رئيس تحرير مجلة «مآلات» بالرابطة المحمدية للعلماء، ورئيس المركز العربي للدراسات الدولية والمستقبلية بالمغرب)، عن ضرورة الاهتمام بالشباب في أي رؤية مستقبلية لأنهم جزء من صناعة المستقبل، ومعالجة التحديات التي يواجهونها.

فيما تحدث الأستاذ زياد الكيلاني (مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة)، عن التغيير الذي طال منظومة القيم لدى الأجيال في مصر نتيجة الانفتاح على العالم الغربي عبر استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، وكذلك التغيير في الأوضاع الاقتصادية، وأن أهم القيم الجديدة التي تروج في الأوساط الشبابية هي قيم تحررية لها علاقة بالتحرر من السلطة، سواء كانت الأبوية أو الرسمية، وقيمة التعبير عن الذات؛ لذلك فالشباب المصري اليوم ومع كونه لا يزال محافظاً على توجهاته الدينية إلا أنه يتحرك بجديّة أكثر نحو تحقيق الحرية في السياسة والتعبير وغيرها من المجالات.

عُقدت كذلك في هذا اليوم جلسة بعنوان: «مستقبل المجتمعات العربية.. الرؤى الفكرية». أُلقيت فيها كلمات كل من الدكتور نضال الغطيس (خبير اقتصادي وباحث دكتوراه في مجال المستقبلات)، عن «أزمة في العقل الديني»، والدكتور مظهر الشوربجي (مدرس الفكر الفلسفي بجامعة «دراية» بالمنيا)، عن: «المجتمعات العربية.. ماذا بعد غياب فلسفة السلام وتنامي الصراع المستدام»، كما تحدّث د. مريم نوري (باحثة دكتوراه بالمدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية بالجزائر) عن: «التغيير في المجتمعات العربية على خطى مالك بن نبي».

كما تضمّنت فعاليات اليوم الرابع للمؤتمر عقد جلسة بعنوان: «الحوكمة ومستقبل المؤسسات العربية»، أدارها محمد العربي (باحث بوحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية)، وتحدث فيها كل من الدكتور ماهر خضر (رئيس المؤتمر العربي للاستشراف الاستراتيجي بتونس)، والدكتورة صفاء خليفة (باحثة بوحدة البرامج البحثية بمكتبة الإسكندرية)، والأستاذة غادة يونس (باحثة دكتوراه بقسم علم الاجتماع جامعة الإسكندرية)، وقد ركّزت الكلمات على أهمية الاستشراف الاستراتيجي وعلاقة الحوكمة بالتنمية المستدامة، والآفاق المستقبلية للعلاقات الأوروبية العربية وخصوصاً الأوروبي-متوسطة.



صدام الحضارات

وموقف المفكرين العرب منه..
زكي الميلاد أنموذجاً

عيسى اسضاعى*

- رسالة ماجستير تخصص فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة.
- جامعة وهران ٢، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة.
- إشراف: الدكتورة رشيدة صاري.
- تاريخ المناقشة: الأحد ٢٩ شعبان ١٤٣٧هـ / ٥ يونيو ٢٠١٦م

□ مقدمة

أنتجت أطروحة صدام الحضارات مفاهيم ميّزت العصر، وهي ذات مساس مباشر بالخطاب العام الذي يشغل فيه كتاب مثل صمويل هنتنغتون، كمفهوم الحضارات، ومسألة الحضارة الكونية، العلاقة بين القوة والثقافة، ميزان القوى المتغير بين الحضارات، التأصيل في المجتمعات غير الغربية،

* باحث من الجزائر.

البنية السياسية للحضارات، الصراعات التي تولدها عالمية الغرب، العسكرية الإسلامية، التوازن والاستجابات المنحازة للقوة الصينية، أسباب حروب خطوط التقسيم الحضاري والعوامل المحركة لها، ومستقبل الغرب وحضارات العالم.

هذا البحث يدخل ضمن مجال فلسفة الحضارة الذي يدرس العلاقة بين الحضارات، فيما يخص التواصل والتنافر لبلوغ مستوى لائق من التعايش الثقافي والتواء الحضاري، وهي بهذا الطرح تُعد مسألة شائكة تقوم بوصف حركية المجتمعات في سيرورتها التاريخية تقدماً أو تخلفاً.

وربما الذي زاد المسألة تعقيداً هو اختلاف الفلاسفة والمفكرين في الشؤون الحضارية بسبب اختلاف مرجعياتهم الفكرية، لا سيما ونحن اليوم نعيش في قرية كونية تتحكم فيها وسائل الإعلام والاتصال ذات التكنولوجيا المتطورة، ويتحكم فيها أصحاب النفوذ والمال والقوة؛ والتي اختزلت الحدود الطبيعية لبلدان العالم، وحاولت فيه طمس الهويات الثقافية والحضارية للشعوب.

هذه التحديات جعلت من الإطروحات المخالفة للصراع، تظهر وكأنها أكثر إنسانية وموضوعية من الأولى، ومنها أطروحة حوار الحضارات التي تستند إلى القواسم المشتركة بين الحضارات بغية المنفعة والخير العام للبشرية على وجه هذه البسيطة.

هذه المعطيات أوجبت على الطرف الإسلامي وبدافع الاضطرار، تشغيل عقله وطرح نظريته فيما يخص مواطن التداخل والتنافر الحضاري، خاصة من جهة تلميع الصورة الإسلامية التي شوهاها الغرب، والتي كونها على أننا كمسلمين نتمتع في نظره بذهنيات تقليدية ذات صبغة عدائية، هذه الصورة عملت عليها عقلية صهيو-إمبريكية، وترفدها صراعات دينية وعرقية وعسكرية مدعومة بترسانة تكنولوجية اقتصادية لوجيستية، إضافة إلى نعت العالم الإسلامي بأوصاف التخلف والجمود والعنف والانغلاق وأنه سجين الماورائيات.

في خضم هذه التقلبات الحضارية، حاول المفكر والباحث السعودي المعاصر زكي الميلاد دحض وإبطال هذه النظريات، وتبيين نقاط الضعف فيها، واكتشاف ثغراتها، حين قدم مساهمة فكرية راقية تمثلت في سلسلة دراسات وقرارات ومراجعات نقدية أراد من خلالها الخروج بالحضارات من حتمية الصدام والتناحر إلى خلق روابط أخوية مستقبلية ذات نزعة إنسانية، منطلقاً من علاقة الأنا بالآخر.

وهذا ما صاغه في نظرية «تعارف الحضارات» المستنبطة من القرآن الكريم، والذي

جاء للناس كافة؛ حيث انفرد الميلاد بنحت هذه الأطروحة، التي تستحق الاهتمام والدراسة وعلى نطاق واسع في المحافل الفكرية العربية الإسلامية والعالمية.

أهمية الموضوع: تعود أهمية هذا الموضوع إلى كون العصبية الحضارية مختلط فيها الاقتصادي بالثقافي، والديني بالسياسي وحتى الأيديولوجي، في حين أن التعارف يمكن أن يسهم في بناء تصور مستقبلي حضاري لتجاوز الصراع والنزاع بين الغرب والإسلام، وبوصف أن التعارف هو أحد الحلول الربانية لتجاوز الصراعات الإنسانية. فضلاً عن الحاجة الماسة والواجبة لمثل هذه النظريات في ظل الحملات المسعورة والدعاية الإعلامية المغرضة المشوهة لصورة الإسلام، وحياسة الأغاليط والافتراءات حياله.

أسباب اختيار الموضوع: اختياري لهذا الموضوع يرجع لأسباب عدة، لعل أهمها: إبطال الرأي الغربي القديم والجديد القائل: أن ليس للمسلمين القدرة على إنتاج أفكار فلسفية راقية في الميادين الفكرية والعلمية، وأنهم -أي المسلمين- لا يعدون أن يكونوا ناقلين للفلسفات الغربية منذ القدم، ونظرية زكي الميلاد هي واحدة من مبطلات هذه النظرة غير العادلة.

ومن الأسباب كذلك، ضرورة الخروج من رتابة ثنائية الصدام والحوار وتفاقم السّجال الفكري حولهما، والانتقال إلى رؤية ثالثة مغايرة، تجنبنا سلبيات الصدام وتعزز إيجابيات الحوار من خلال التعارف الحضاري.

يضاف إلى ذلك ما يجري في المشهد السياسي على الأرض العربية والإسلامية الذي يشهد حروباً وصراعات مذهبية وطائفية، نكاد نرصدها يومياً على النت وشاشات التلفاز والجرائد، وهي معطيات تؤيد نظرية هنتنغتون في صراع الحضارات، والمشهد الذي يفرض علينا شحذ الهمم الفكرية والعلمية للخروج من هذا المأزق الكارثي الذي يحطّ من المستوى الإنساني إلى مستوى دون الحيوانية. خاصة وأن العالمين العربي والإسلامي يزخران بجهابذة في الفكر والعلم لهم ما يؤهلهم لإبطال النزاعات والصراعات والنهوض بالإنسانية إلى بر السلام.

أما لماذا زكي الميلاد أنموذجاً وليس غيره؟

فلأنه:

١- من الأشخاص الذين اعتنوا بموضوع الحضارة الذي شغله كثيراً، حيث تحدث في مؤلفاته عن الحضارات وعلاقة الأنا بالآخر.

٢- وهو من الذين قدموا نقدًا لمفهوم صراع الحضارات عند هنتنغتون.

٣- وكونه يعد من الأسماء الجديدة غير المستهلكة، كما أن نظريته تظل تتجدد كلما تجدد الصراع الحضاري، فالأولى (الصدام) داء، والثانية (التعارف) دواء، كما أن له إسهامات فكرية فعالة وغنية، فهو يرأس مجلة «الكلمة» التي مضى عليها ما يزيد على العقدين من الزمان وما زالت مستمرة في العطاء؛ وله ما يربو عن ثلاثين مؤلفاً منشوراً.

أما فيما يخص غايتنا من هذا البحث، في أن أسردها في: تقديم النموذج العربي والتعريف به وتبيين أفكاره في مجال المسألة الحضارية، وإلفات النظر لفكرة التعارف حتى تتسع دائرة الدراسة حولها، وتبينها كفكرة صالحة لكل زمان ومكان كونها وليدة القرآن أبلغ الكلام وأصلحه من عند الله العليم.

وكذلك لإمعان النظر في كيفية محاولة الميلاد تهذيب التناقضات التي جاء بها هنتنغتون وفوكوياما وغيرهما من دعاة التشاؤمية والصراعات الحضارية، من خلال التواصل والتعارف مع الآخر الحضاري عن طريق الانفتاح على ثقافة الآخر، وتعريفه بالثقافة الإسلامية المبنية على قيم الفضيلة الإنسانية دون انغلاق على الذات، وبغية بلوغ النماء الإنساني وفق الاحترام المتبادل بين الحضارات في ظل التنوع الثقافي المعبر عن إبداعات شعوب العالم، كون الحضارة هي محصلة نتاج بشري مشترك.

ومن خلال هذا الطرح يمكنني أن أصوغ الإشكالية الرئيسية التالية: إلى أي مدى يمكن أن تسهم فكرة تعارف الحضارات في تجاوز تشاؤمية الصدام الحضاري، ورفع التعارض بين الصدام ومنطق الحوار؟ أو كيف ضبط زكي الميلاد تصوراً لتعارف الحضارات يعلو به من وحشية التصادم إلى إنسانية التعارف، وتوطيد علاقات إيجابية بين الحضارات؟ هذه الإشكالية التي تُعنى بمراجعة ما يجري على الساحة العالمية أدت بالميلاد إلى تقديم بديل يراه مناسباً، وأحسبه أنا كذلك، والذي يدفعني إلى طرح بعض الأسئلة التي قد تكون وجيهة:

- إذا كان الصدام هو منطق الحضارة الغربية وعكازها الفكري، فأنتى لنا أن نهذب ونُعقلن هذا المنطق ليتماشى ومنطق الضعفاء الذين استسلموا لقولة تأثر المغلوب بالغالب؟
- وفي المقابل: إذا سلمنا بأن الحوار مطلب إنساني وأخلاقي محمود، فكيف نفعله في غياب التكافؤ والندية الحضارية؟

- كيف يمكن لنظرية تعارف الحضارات أن تشيع ثقافة السلام والمحبة الحضارية في

ظل ارتفاع وتيرة الصراع التي تشهدها الحضارات المعاصرة اليوم؟

منهج البحث: اعتمدت فيه على المنهج التحليلي نظراً لطبيعة الموضوع، وذلك لتبيين الخلفيات التي دفعت لبروز تعارف الحضارات، كما لم يخلُ البحث من بعض التساؤلات التي هي سمة الفلسفة ومباحثها التي تنشد الموضوعية، وتفتح مجالاً لتوليد أفكار جديدة تُسهم في رفع قيمة العلم والمعرفة الإنسانية.

خطوات البحث: تتكون المذكرة من مقدمة منهجية وفصلين وخاتمة، أما فيما يخص الفصلين فهما متميزان، وقد يراهم البعض متداخلين نظراً لتمايز واشتراك الحضارات فيما بينهما، وقد عنونت الفصل الأول بعنوان: «صراع الحضارات المفاهيم والمنطلقات»، قسّمته إلى مبحثين، عاجت في المبحث الأول «مفهوم الحضارة والصراع والثقافة»، أما المبحث الثاني فتناولت فيه «منطلقات صدام الحضارات» من نهاية التاريخ لفوكوياما إلى صدام الحضارات لهنتغتون، ومتابعة الذين سبقوه إلى المفهوم، مع الإشارة لأهم الانتقادات الموجهة لهذا المفهوم، وصولاً إلى مفهوم حوار الحضارات أسبابه وأهدافه وشروطه.

أما الفصل الثاني فعنوانته «من صراع الحضارات إلى تعارف الحضارات»، قسّمته هو الآخر إلى مبحثين، تناولت في المبحث الأول موضوع: «من نقد الصراع إلى طرح التعارف»، وفيه عرض لنقد زكي الميلاد لأطروحتي هنتغتون في صدام الحضارات، وغارودي في حوار الحضارات، ثم عرض لأطروحة التعارف كموقف بديل للصدام ومرتكز للحوار، ليأتي المبحث الثاني الذي درست فيه «مميزات ومرتكزات وبواعث وأهداف نظرية تعارف الحضارات»، مع الإشارة إلى بعدها الإنساني.

أما خاتمة البحث ففيها حوصلة لأهم النتائج التي تطرقت إليها الدراسة. ثم ذيلتُ بحثي بالسيرة الذاتية للميلاد، ثم بقائمة المصادر والمراجع وفهرست الموضوعات.

الدراسات السابقة: وأعني بها الدراسات الجامعية المنجزة حول تعارف الحضارات، وجدت منها الدراسات الآتية:

١- علي عبود المحمداوي، تعارف الحضارات الأطروحة البديل في التعامل مع الآخر، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف: الدكتور نبيل رشاد سعيد، جامعة بغداد، ٢٠٠٧م.

٢- شبلي هجيرة، إشكالية مستقبل العلاقات بين الحضارات.. زكي الميلاد نموذجاً، رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة، إشراف: الدكتور عمراني عبدالمجيد، جامعة الحاج لخضر، باتنة - الجزائر، ٢٠١٣م.

٣- سمية غريب وحنان بن صغير، البعد الإنساني لفكرة تعارف الحضارات عند المفكر زكي الميلاد، رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة، إشراف: الدكتور قويدري الأخضر، جامعة عمار ثليجي، الأغواط - الجزائر، ٢٠١٥ م.

وأنا بدوري أقدم عملي المتواضع في هذا البحث، دعامة للدراسات حول هذا الموضوع، وذلك بالدعوة إلى خلق ديناميكية للدفع بتعارف الحضارات، ومن أجل تبيين الفاعلية التواصلية خارج وحشية الصدام للوصول إلى التفاهم والتقارب والتعاون والتحالف والحوار وأنسنة الحضارات، وإرساء ثقافة السلام.

واسأل الله التوفيق والسداد في هذه الدراسة التي تهدي إلى الروية والحكمة ونبذ العنف والتطرف، وهي رسالة كل بشر يدرك معنى الانتماء الاجتماعي والضمير الإنساني والوازع الديني، والله ولي التوفيق.



إعداد: محمد دكير

الاستقراء الموضوعي بحث استدلالي عقلي عن التكوين المنطقي للدليل الاستقرائي

الكاتب: د. السيد محمود الموسوي.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٣٠٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

يقسم الاستدلال العلمي الذي يمارسه الفكر البشري إلى قسمين أحدهما الاستنباط والآخر الاستقراء، ولكل منهما منهجه الخاص وطريقه المتميز، من هنا فالإشكالية التي يُعالجها هذا الكتاب، هي هل إن الاستقراء أداة فكرية علمية كالبرهان (الدليل الاستنباطي) تعطي نتيجة يقينية؟ وبالتالي محاولة دراسة الاستقراء مقابل الدليل الاستنباطي من حيث التكوين المنطقي مع دراسة المقدمات له ومنشئها والإشكالات الواردة عليها، ثم بيان صحة المعالجة العلمية لشغرة الاستقراء عندها أو عدم صحتها، ليصل الباحث إلى نتيجة إيجابية أو سلبية لقبول الاستقراء كمنهج علمي واستدلال يقيني في النتيجة.

والإرهاب الذي تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية اليوم، نشأ ونما ويعيش في أحضان التكفير والتفسيق والتشدد والتطرف، نعم هناك عوامل وخلفيات سياسية داعمة ومستغلة لهذا الإرهاب لتحقيق أهداف سياسية، لكن التعصب المذهبي الذي يتطور تكفيراً وتطرفاً ومن ثم اعتداءً جسدياً وعسكرياً منظماً، يقف وراء تفكير طائفي مغلق ومتشدد، وجعل مركب بحقيقة الاختلاف وأسباب التنوع في الفكر والتفكير والاعتقاد، كما ينطلق من شبهة امتلاك الحقيقة المطلقة، والتي يحاول فرضها على الآخرين بقوة العنف، أو يحارب من يراهم لا يتفقون معه فيها.

وخطورة هذا الإرهاب الفكري والعقائدي، كما يقول مؤلف هذا الكتاب، أنه يمارس تحت عنوان الدعوة إلى الإسلام أو الدفاع عنه، الأمر الذي سيؤدي حتماً إلى تداعيات خطيرة وسلبية على الوحدة العقائدية والاجتماعية للأمة الإسلامية.

من هنا، يتحتم التصدي لهذه الظاهرة بتفكيك خلفياتها الفكرية والعقائدية، ونقد شبهاتها، وتأسيس رؤية جديدة لكيفية التعاطي مع اختلاف المذاهب والعلماء، ومواجهة التعصب والجهل بنشر معرفة موضوعية بالقضايا المختلف فيها بين المسلمين، وكذلك التمييز بينها وبين الخلفيات السياسية المصلحية التي تستغل التعدد المذهبي لتحقيق مآرب ومشاريع سياسة مشبوهة.

وهذا ما يحاول هذا الكتاب القيام به عبر اثني عشرة فصلاً ومقدمة، حيث عرض في المقدمة مجموعة من الأسئلة المهمة كمدخل

يتكون الكتاب من ثلاثة فصول، تناول المؤلف في الفصل الأول كليات البحث، من بيان بعض المفاهيم حول المنطق الصوري والرياضي والفرق بينهما، وكذلك بيان الاستدلال المنطقي وأنواعه وبيان الاستقراء وأنواعه بصورة كلية.

أما الفصل الثاني فقد خصصه الكاتب لبيان منشأ الإشكال المنطقي حول الاستقراء، وبيان ثغرة الاستقراء، وبيان الاستقراء المعبر عند المفكرين والمناطق، إضافة إلى بيان إشكالية المقدمات والمعالجات لدى المفكرين والمناطق مع بيان أحقية الاستقراء الحدسي والرياضي.

أما الفصل الثالث فخصصه المؤلف لتقييم الإشكالات والمعالجات لثغرة الاستقراء التي طرحتها مدارس الاستقراء واتجاهاته، لا سيما الاتجاه الافتراضي والنقدي والوضعي، إضافة إلى الاتجاه الذاتي لنظرية الاحتمال، للخروج بنتيجة البحث في تقييم ما وصلت إليه المدارس الاستقرائية لحل ثغرة الاستقراء وإيصاله إلى درجة اليقين المعبر أو ما أسماه المؤلف الاستقراء الموضوعي..

منابع التكفير والإرهاب وخطر العقول المفخخة

الكاتب: الشيخ حسين العبد الله.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٤١٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

هناك تلازم واضح بين الأعمال الإرهابية، من قتل للأبرياء وتفجير المساجد والمطاعم والأسواق العامة، وبين التكفير للمخالف.

العقائدي والمجازر في يوم عاشوراء، وموقف أهل البيت من الوحدة الإسلامية، وكيف أن التكفير يشوّه الإسلام ويهدم الدول الإسلامية.

من المعاصرة إلى المستقبل الفكر الإسلامي واستدعاءات المستقبل

الكاتب: مجموعة من الباحثين.

الناشر: دار روافد - بيروت.

الصفحات: ٢٠٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٧ م.

يحتضن هذا الكتاب مجموعة من الدراسات كتبها عدد من الباحثين والمفكرين، ونُشرت في أعداد مجلة «المستقبلية»، وقد أعدها رئيس تحرير المجلة الأستاذ علي المؤمن.

أما الإشكالية أو الأسئلة المركزية التي تطرحها دراسات هذا الكتاب فتتعلّق بواقع الإنتاج الفكري المعاصر الذي ينطلق من المرجعية الإسلامية، ويحاول أصحابه معالجة القضايا التي يطرحها الواقع من قبيل الهوية، والحضارة، ومواجهة تحديات الغزو الفكري والعولمة وأساليب الاستعمار الجديدة، وأسباب تخلف الأمة، وصولاً إلى معالجة قضايا التراث، والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة، ومحاولة استشراف المستقبل، وإنتاج أطروحات فكرية تساعد على النهضة وإعادة الدم إلى عروق الحضارة العربية الإسلامية.

ينقسم الكتاب إلى ثمانية فصول عدد الدراسات المشاركة فيه، ففي الفصل الأول تحدث الأستاذ علي المؤمن عن «المستقبلات الإنسانية والتحديات الفكرية»، فيما احتضن

لدراسة ظاهرة الإرهاب وعلاقتها بالتكفير، مثل: أهمية النقد والحوار العلمي بين العلماء، ومخاطر الفتاوى التكفيرية؟ ودور السياسة في تمزيق وحدة المسلمين؟

في الفصلين الأول والثاني وتحت عنوان: خطر التكفير في القرآن والسنة، وعلاقة التكفير باضطراب الأمن الاجتماعي، تحدث المؤلف عن: أقسام التكفير في القرآن الكريم، وتحذير السنة النبوية من تكفير المسلمين، وسماحة الإسلام في مواجهة مظاهر التشدد، وكيف أن التكفير يؤدّي إلى اختلال الأمن الاجتماعي ما يؤثر على وحدة الأمة.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد خصّصهما الكاتب للحديث عن قضية حساسة جداً وتتعلّق بالأحاديث الموضوعية والمختلقة والفتاوى الشاذة، ودورهما في التكفير بعض الفرق الإسلامية، أو تكفير العلماء بعضهم لبعض.

الفصلان الخامس والسادس، خصّصهما المؤلف لتسليط الضوء على ظاهرة التشدد وثقافة التكفير في الوسط المذهبي الشيعي، والمنابع الأساسية للتكفير، ومخاطر الفتن الطائفية والمذهبية. فيما تحدث في الفصلين السابع والثامن عن الأسباب الدينية للتكفير ومنابعها الأساسية، وظاهرة التكفير عبر التاريخ.

أما الفصلان التاسع والعاشر فقد سلّط فيها الضوء على ضحايا التكفير من مشاهير علماء أهل السنة، وعلماء الشيعة. كما تحدّث في الفصل الحادي عشر عن سبل مواجهة ظاهرة التكفير وعلاجها من الناحية العلمية. وأخيراً خصّص الفصل الثاني عشر للحديث عن الإرهاب

الفكر، وبين معنى الفكر ومعنى التفكير أو التفكير؛ حيث نجد عددًا من المفكرين في كتبهم لا يفرّقون بين هذه المفاهيم. وهذا الخلط هو الذي جعل بعض القراء يتوهم أن العقل والفكر والتفكير بمعنى واحد. وهذا خلط -حسب الباحث- شبيه بالخلط بين المفهوم والمصدق، لكن المفهوم ثابت والمصدق متغيّر ومتعدّد.

في هذا الكتاب إضاءة على هذا الالتباس، من خلال تحديد معنى الفكر وفق المنهج الإسلامي، مع وجود صعوبة على المستوى المنهجي والتحليلي؛ لأن الكلام -كما يقول المؤلف- عن الفكر ليس بالأمر البسيط، لارتباط الفكر بحقائق غيبية في بعض جوانبه، منها العقل المرتبط بالقلب النفسي (الروح)، وكذلك لارتباطه بالنفس والروح والإلهام... إلخ.

يتكوّن الكتاب من قسمين، القسم الأول خصّصه الكاتب للحديث عن الفكر النفسي من خلال الإضاءة على مجموعة من العناوين والمواضيع، مثل مصادر الفكر الإسلامي ونقده، ومعاني ومراحل: العقل والفكر والتفكير والتفكير والعلم.. المعارف: الفطرية، الحضورية، الاكتسابية، مزايا العقل، العقل والغريزة، الفكر: حقيقته وحدوده ومجالاته، الاجتهاد والعقل، التفكير والنفس، وحقيقة التفكير ومجالاته وحدوده، منطقة الفراغ... إلخ.

أما القسم الثاني فتحت عنوان: «الفكر المادي»، ناقش الكاتب مجموعة من القضايا وأجاب عن عدد من الأسئلة، مثل: ما هو الفكر المادي؟ حقيقة الفكر المادي ومجالاته، طبيعة التفكير المادي، وحدود هذا التفكير ومجالاته، والتفكير الآخر. وأخيرًا تحدّث بالتفصيل عن العلم المادي.

الفصل الثاني دراسة بعنوان: «انفتاح العقل الإسلامي على المستقبل» للدكتور فهمي جدعان. أما الفصلان الثالث والرابع، فقد احتضنا دراسة للشيخ محمد علي التسخيري بعنوان: «التجديد في الفكر الإسلامي والبناء الحضاري المستقبلي»، و«البناء الفكري في ضوء العقلانية الإسلامية» للدكتور محمد جواد لاريجاني.

الفصلان الخامس والسادس، تحدث فيها الشيخ مهدي العطار عن: «موقع الاجتهاد في تطور المنهج الفكري»، فيها ناقش د. محمد باقر حشمت، موضوع: «مستقبل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والغربية».

أما الفصلان الأخيران، فقد احتضنا دراستين، الأولى بعنوان: «التراث، والأيدولوجيا» للأستاذ حميد بارساينا، و«أولويات الواقع الإسلامي في الانتقال إلى المستقبل» للدكتور حسن التراي.

الفكر

حقيقته وحدوده ومجالاته

الكاتب: صباح الركابي.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٢٤٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

ينطلق هذا الكتاب من ظاهرة متفشية في الساحة الفكرية، وهي الالتباس والخلط الموجود في المفاهيم الفكرية، وخصوصًا الخلط في مفهوم الفكر، حيث نجد الحديث عن الفكر باعتباره أساس وجود الإنسان، يتمّ الحديث حوله وليس فيه، أو التخبّط الحاصل بين معنى العقل ومعنى

الاقتصاد السياسي للصين الحديث قراءة في مبادرة «الحزام والطريق» وآفاقها المستقبلية

الكاتب: رضوان جمول.

الناشر: المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق - بيروت.

الصفحات: ١٢٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

شهدت الصين طوال أكثر من ثلاثين سنة ماضية تجربة تنموية فريدة من نوعها، بدأت منذ عام ١٩٧٨، وبلغت حدًا من النجاح التصاعدي استحققت معه ألقابًا متعدّدة مثل «المعجزة الصينية». وما شد انتباه الباحثين هو تمكُّن هذا النموذج التنموي من تحقيق إنجازات عملاقة في فترة وجيزة.

ومن الدروس المهمة التي يمكن استلهاها من هذه التجربة التنموية، المتميزة، يكاد ينحصر بمدى قدرة الدولة على تطويع أنواع النمو المتعدّدة بما ينسجم مع خصائصها الثقافية وقدراتها المادية، ويتماشى أيضًا مع ظروفها وشروط تحقيق سيادتها واستقلالها. لكن هذا الإعجاب سرعان ما انقلب حذرًا وقلقًا بعدما بدأت عوارض الركود تظهر على الاقتصاد الصيني، ما استدعى القيام بإصلاحات داخلية تحت عنوان: (مبادرة الحزام والطريق).

لتكوين فهم صحيح لهذا النمط الاقتصادي الذي شغل العالم، تسلّط هذه الدراسة الضوء على التجربة التنموية الصينية منذ تأسيس الصين وإلى نهاية ٢٠١٥م.

وقد تمّ تقسيم الدراسة إلى جزأين، الجزء

الأول تناول التطور الاقتصادي للصين وعلاقتها الاقتصادية بالتجارة الخارجية والاستثمارات والمساعدات الخارجية مع تقديم لمحة عن النظام السياسي الصيني.

أما الجزء الثاني فيتمحور حول مبادرة «الحزام والطريق» بما في ذلك خلفيتها التاريخية ومضمونها، إلى جانب تطلّعاتها وأهدافها ودوافعها وآليات تنفيذها، فضلًا عن فرص نجاحها والتحديات التي يمكن أن تواجهها، وموقع الشرق الأوسط في الاستراتيجية الصينية الجديدة.

مفاهيم التجديد والدولة في الإسلام الجديد

الكاتب: د. محمد الدعيمي.

الناشر: الدار العربية للموسوعات - بيروت.

الصفحات: ١٦٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٥م.

يرى المؤلف أن الاعتقاد السائد اليوم في أوساط بعض التيارات الإسلامية بأن الإسلام يميز استخدام العنف لتحقيق أهدافه، وأنه بالتالي دين يبرّر توظيف الإرهاب، سببه خلل في المفاهيم وعدم وجود فهم موحد لهذا الدين بسبب المداخل غير الصحيحة التي تعتمدها أغلبية المسلمين لمباشرة وإدراك دينهم، وخاصة توهمهم أن الدين هو التاريخ.

وقد قاد قلب الدين إلى تاريخ مجرد إلى التطور والنمو السريع -حسب المؤلف- للمفهوم المؤدلج والمسيّس للإسلام.

من هنا ينطلق المؤلف لمعالجة هذه الإشكالية وتداعياتها السلبية من خلال خمسة

علاقة تابع ومتبوع، من هنا ظهر منطق العبودية كما اكتشفه المفكر المصري حسن حنفي.

وهذا التقسيم هو الذي يشكل الخلفية الفكرية والعقائدية للسلفيات المعاصرة، كما يعتبر السبب في فشل الحركات الإصلاحية والنهضوية، حيث تحولت بعض حركات الإسلام السياسي إلى تيارات متوحشة تمارس القتل والحرق والذبح مستعينة بالنصوص الإسلامية، وتحاول إرجاع الواقع العربي إلى عصور ما قبل التاريخ. هذا الواقع هو الذي دفع الكاتب -كما يقول- للبحث وسبر أغوار الفكر العربي الإسلامي، للتعرف على تياراته وأعلامه من أصحاب التراث ودعاة تجديده كالأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي، وتيارات تنويرية وعقلانية مثل حسن حنفي وعبدالله العروي ومحمد أركون وحسين مروه.

أما المفكر المصري حسن حنفي فمشروعه التجديدي ينطلق من منطلقات عقلانية تدعو لسيادة العقل لمواجهة ظلام التخلف والخرافة والتجبر، وهذا ما سيتم تسليط الضوء عليه من خلال ستة فصول، الفصل الأول تحدّث فيه عن الوجه التاريخي لمشروع حنفي التراثي المعاصر، الفصل الثاني مشروع حسن حنفي للتراث، الفصل الثالث والرابع تحدّث فيهما الكاتب عن أبعاد الموقف الحضاري، الهوية، التراث، التجديد، على ضوء المشروع الحنفي النهضوي. أما الفصل الخامس والسادس فخصّصهما للحديث عن الاستغراب في مواجهة الاستشراق، وقضايا: الإمامة، الحرية والديموقراطية، والتغيير الاجتماعي.

فصول. الفصل الأول تحدّث فيه عن: بعد النبي محمد ﷺ: سؤال دولة الخلافة، والإنسان العربي في بيئته.

أما الفصل الثاني فخصّصه للحديث عن الدولة والمعارضة، والجمعيات السرية في التاريخ السياسي للإسلام، إخوان الصفا، والحشاشون. الفصل الثالث للحديث عن ظهور الإسلام الجديد وتشعبه، والإسلام: من الإقناع إلى الإخضاع.

أما الفصلان الرابع والخامس فتحدّث فيهما عن: احتمالان للإسلام الجديد: الإخوان المسلمون، وتحنّث الغرب.

الفكر العربي

من سلفيات متشددة إلى حداثة معاصرة مقلدة
«نموذج حسن حنفي»

الكاتب: د. محمد حسن جمعة.

الناشر: دار المواسم للطباعة والنشر - بيروت.
الصفحات: ٤٦٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

يرى مؤلف هذا الكتاب أن ما تُعانيه مجتمعاتنا من بروز سلفيات متشددة إلى حد التوحش، يعود إلى بنية ذهنية أورثتنا إياها تراكمات فلسفية ناتجة عن تصوّر ثنائي للطبيعة. وقد تفرّعت عنه ثنائيات ما تزال تعيش في وجداننا حتى الوقت الراهن، وقد بتنا نعمل على ضوئها بشكل مبرمج وتلقائي، من دون عناء للتفكير أو بذل مجهود عقلي، فكل شيء جاهز ومقسّم. ووفق هذه القسمة المفتقرة إلى التساوي نجد طرفاً يعلو، وباتت العلاقة بين الطرفين

الدين والعلم في الثقافة العربية الحديثة من خلال المجلات

الكاتب: شكري بوشعالة.

الناشر: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٥٢٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

تعتبر إشكالية العلاقة بين العلم والدين من أعرق الإشكاليات التي عاجلها الفكر الإنساني عبر التاريخ، وفي التراث العربي - كما الثقافة المعاصرة - كانت هذه الإشكالية حاضرة ومحل اهتمام العقل العربي والإسلامي.

في هذا الكتاب يحاول المؤلف تتبّع مسار هذه الإشكالية وكيف تمّت مناقشتها وطرحها ومعالجتها في المقالات الصحفية. وقد أبحر في تاريخ الصحافة العربية خلال القرنين الماضيين، حيث تمكّن من رصد الذهنيات والمقاربات، والمنطلقات والخلفيات الدينية المتنوعة التي تمّت معالجة هذا الإشكالية من خلالها، وأهم السجلات الكلامية التي وقعت، والمواضيع التي استحوذت على الاهتمام، والمسائل العقائدية التي أثّرت بين أنصار العلم والدين حول وجود الخالق والملائكة والحياة بعد الموت... إلخ.

في محاولة لتأسيس مشروع تحديثي من خلال الاستفادة من الدين والعلم إفادة واعية وعقلانية، خدمة للثقافة العربية المعاصرة والانسان العربي.

يتكون الكتاب من مقدمة وثلاثة أبواب ومجموعة من الفصول.

في المقدمة أجاب المؤلف عن: لماذا المجلة العربية مدوّنة؟، أما الباب الأول وتحت إطار الإشكالية العام فقد تحدّث عن المعنى المتداول للدين والعلم في الصحف والمجلات، وكذلك الثقافة العربية في اصطلاح المفكرين العرب المعاصرين، كما تحدّث في الفصلين الأول والثاني، عن الحداثة الأوروبية وتحولات العلاقة بين العلم والدين، والثقافة العربية وإشكالية العلاقة بين العلم والدين، فيما تحدّث عن المجلات العربية وإشكالية الدين والعلم في الفصل الثالث.

الباب الثاني، وتحت عنوان: «الدين والعلم: المسائل العقدية»، تحدّث المؤلف في الفصول الثلاثة عن الخالق بين الدين والعلم، والماورائيات، والمخلوقات بين الدين والعلم، وفكرة الإعجاز العلمي ومطلب الصدقية.

أما الباب الثالث فقد خصّصه للحديث عن العلم والدين: المسائل التشريعية، وحكم العلم ومنزلته في الثقافة العربية قديماً وحديثاً، والعلم والتشريع: الفتاوى الطبية أنموذجاً.. الدين والعلم أي رهان؟

التنمية البشرية والشباب الواقع والآفاق

الكاتب: فؤاد فليح الربيعي.

الناشر: دار القارئ - بيروت.

الصفحات: ١٣٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦م.

يقدم هذا الكتاب دراسة علمية موضوعية، لقضية التنمية البشرية في العراق، وتنبع أهميته من النتائج التي يتوصّل إليها، والتي

للحديث عن واقع التنمية البشرية في العراق، من خلال تقارير التنمية، وقد استعرض المؤلف مجموعة من الإحصاءات والجداول المهمة تتعلق بواقع الصحة والتعليم والإنفاق على التعليم، وواقع البنى التحتية، ومستويات الدخل القومي والنتائج المحلي الإجمالي، وتحديات الأمن والفساد الإداري والمالي للتنمية.

وأخيراً خصّص الفصل الثالث للحديث عن الخطوات الميدانية، حيث تحدّث عن منطقة الدراسة، المشمولة بالمسح الميداني واستمارة الاستبيان، ونتائج الدراسة على مستوى المحاور: الاجتماعية والتعليمية. ثم ختم بعرض بعض الاستنتاجات والتوصيات.

نظرية الخروج على الحاكم في المذاهب الإسلامية

الكاتب: د. حسين أبو سعود.

الناشر: دار العارف للمطبوعات - لبنان.

الصفحات: ٥٣٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٦ م.

مباشرة بعد انتقال رسول الإسلام إلى الرفيق الأعلى، وقع المسلمون في معضلة اختيار من سيخلفه، وطبيعة النظام السياسي الإسلامي الذي يجب أن يحل محل القيادة النبوية. وقد اختلف الصحابة بين من يرى أن الرسول ﷺ قد نصّ وعيّن وصياً وخليفة، وبين من قال بأن الرسول لم يُعيّن أحداً وترك للأمة حرية اختيار من سيخلفه. لكن هذا الاختلاف سرعان ما سيتفجّر صراعاً دموياً بعد الثورة على الخليفة الثالث، وبعد استشهاد الإمام علي تحولت

يمكن الاستفادة منها على المستوى المنهجي لإنجاز دراسات علمية موضوعية لواقع التنمية البشرية في العالم العربي، والتي بإمكانها الكشف عن الواقع والتحديات والعوائق، ومن ثمّ التفكير في وضع خطط استراتيجية لتحقيق التنمية البشرية.

كما تكشف الدراسة أهمية التنمية البشرية في تحقيق العدالة الاجتماعية ومن ثم استقرار الأوطان واستمرار الأنظمة السياسية. ومن أهم ما كشفت عنه هذه الدراسة بمنهجية علمية، علاقة مجال التعليم والتشغيل بالتنمية، وكيف يعتبر هذا المجال مقياساً للتنمية البشرية في أي بلد. وهذا ما أكدّه تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (undp) للعام ٢٠١٣م، والذي وضع مجموع الدول العربية في خانة الدول المتوسطة المستوى أو المنخفضة، في قياس التنمية البشرية، مع أنها مجتمعات شابة، (٦٠٪) من سكان العالم العربي لا يتجاوزون (٢٥ سنة).

كما يساهم القسم النظري في الكتاب، بتظهير مفهوم التنمية البشرية وتطوره من المفهوم الاقتصادي البحث، أي النمو الاقتصادي، إلى مفهوم التنمية البشرية.

يتكوّن هذا الكتاب من ثلاثة فصول ومجموعة من الجداول الإحصائية المهمة. الفصل الأول وتحت عنوان: «التنمية البشرية: مفاهيم وعلاقات»، تحدّث الكاتب عن المفهوم العام والخاص للتنمية البشرية، وأهمية التخطيط، ودور الشباب في عملية التنمية، ومؤشرات التنمية البشرية.

أما الفصل الثاني فقد خصّصه الكاتب

الخلافة إلى ملك عضوض.

هذا الصراع على الخلافة والاختلاف في تحديد طبيعة النظام السياسي في الإسلام، نجم عنه ظهور تيارات و فرق ومذاهب متعدّدة، منها من ناصر نظام الخلافة واعتبره شرعياً ونظّر لتأصيله والدفاع عنه، ومنه من انتصر لنظام الإمامة والوصية والتعيين الإلهي. في هذا الكتاب معالجة مستفيضة لهذه الإشكالية وتتبع لآراء الفرق والمذاهب الإسلامية المشهورة حولها من خلال خمسة فصول.

في الفصل الأول وتحت عنوان: «الحكم والحاكم في القرآن»، قام الكاتب بتعريف الخلافة في الشرع، والمقصود بالحكم والحاكم في الحديث النبوي الشريف، كما تحدّث عن معالم الحكم في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الرشدين، والطرق الإسلامية في اختيار الحاكم. أما الفصل الثاني فقد خصّصه لمناقشة

قضية الخروج في الديانات والمذاهب، حيث استعرض مواقف كل من اليهودية والمسيحية والهندوسية والبوذية، بالإضافة إلى رأي الفرق الإسلامية في الخروج على الحاكم، مثل موقف المذاهب السنيّة الأربعة، والشيعية الإمامية والإباضية والزيدية... إلخ.

الفصل الثالث تحدّث فيه عن الخروج في العهدين الإسلامي والمعاصر، حيث استعرض الثورات الكبرى في التاريخ، وقدم نماذج للخروج على الحاكم في الماضي، كما استعرض نماذج معاصرة للخروج على الحاكم في عدد من الدول العربية والإسلامية. وأخيراً خصّص الفصل الرابع للحديث عن الموقف من الحاكم غير المسلم وحكم المرأة، وصفات الحاكم، وأسباب الخروج الرئيسة وأنواع الخروج، وعلاقة الخروج بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحقوق السياسية في الاسلام.

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامى المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى

كلمة التحرير

- إشكاليات منهجية في التعاطي مع السنّة

طه جابر العلوانى

بحوث ودراسات

- منهج التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل
- تلقى الأئمة للحديث بالقبول: النشأة والمفهوم والتطور
- الظروف المختلفة بالخطاب الشرعي وأثرها في تأويل النصوص
- معالم الوعي المنهجي في التصنيف عند ابن تيمية

محمد سعيد حوى

عمار أحمد الحريري

صايل أحمد أمارة

محمد مصطفى الجدي

قراءات ومراجعات

- منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية وال عمران.
- تأليف: فتحي حسن ملكاوي
- الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة.
- تحرير: رائد جميل عكاشة، منذر عرفات زيتون

عبد الرزاق بلعقروز

ماجد فوزي أبو غزالة

93

23th year

Fall 2016 Ad/ 1438 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Revival

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.

«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net