



مجلة الحكمة للدراسات

الفلسفية

ISSN: 2353-0499

EISSN: 2602-5264

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/338>

التاريخ: 2021/10/04م

الموضوع: شهادة نشر

إلى عناية الأستاذة الفاضلة : بقعة حميدة

جامعة الجزائر 02.

يسرنا نحن المشرفين على المجلة أن نعلمكم بأن اللجنة العلمية لمجلة الحكمة للدراسات الفلسفية الصادرة عن مؤسسة الحكمة للدراسات والنشر منذ سنة 2009 بالرقم الدولي المعياري 2353-0499. قد أجازت دراستكم تحت عنوان : " الذاكرة عند حبسي بروكا- تناول نفس معرفي بالوسط الاكلينيكي الجزائري "

والذي صدر في العدد الثاني من المجلد التاسع (السداسي الثاني 2021)

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

منحت هذه الشهادة بطلب من المعني (ة) لاستعمالها في حدود ما يسمح به القانون

EURL KOUNOUZ EL-HIKMA
EDITION
Cité des Moudjahidine N°22 A
BEN-AKNOUN - ALGER
RC N° 18/00-1009338 B 16

مدير المجلة
أ.د. عبد القادر تومي

العنوان: حي المجاهدين رقم 32G (بن عكنون) – الجزائر

الهاتف: 00213.556.01.36.02

البريد الإلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr



و من يؤت الحكمة
فقد أوتي خيرا كثيرا

مجلة دورية أكاديمية محكمة

تصدر عن مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع elhikma_enslsh@yahoo.fr

الحكمة

للدراستات الفلسفية

المجلد التاسع / العدد الثاني
السادس الثاني 2021

مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية



الجزء الثالث

المجلد التاسع / العدد الثاني
السادس الثاني 2021



رصد 2553-0499



رصد 2553-0499



و من يؤت الحكمة
فقد أوتي خيرا كثيرا

Revue périodique académique indexée

Publiée, éditée et distribuée par Kounouz Alhikma elhikma_enslsh@yahoo.fr

Revue ALHIKMA des études
philosophiques

Volume 9 / Numéro 02 / 2ème Semestre 2021

3ème partie



الذاكرة عند حبسي بروكا - تناول نفس معرفي بالوسط الإكلينيكي الجزائري
memory Broca's aphasia a psychocognitif approach in the
Algerian clinic environment

الدكتورة: بقعة حميدة¹

¹ كلية العلوم الاجتماعية (جامعة الجزائر)

baghamida@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/09/28 تاريخ القبول: 2021/09/29 تاريخ النشر: 2021/10/07

ملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على ما إذا كانت حبسة بروكا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية، واي المستويين أكثر اضطرابا وقد تم صياغة فرضية عامة تمثلت في: تثير حبسة بروكا اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية تختلف من حالة الى أخرى، أما الفرضية الجزئية: تثير حبسة بروكا اضطرابات على مستوى الذاكرة السمعية أكثر من الذاكرة البصرية لدى المصاب وقد تم تطبيق اختبار لكل من الذاكرة البصرية والذاكر السمعية، على عينة تمثلت في حالتين تعانين من حبسة بروكا، لهما تقريبا نفس المواصفات، وقد توصلت النتائج إلى أنه فعلا حبسة بروكا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية وتختلف درجة الاضطرابات من حالة إلى أخرى، كما اتضح أن اضطرابات الذاكرة السمعية لدى المصاب بحبسة بروكا أكثر إصابة من اضطرابات الذاكرة البصرية.

كلمات مفتاحية: الذاكرة؛ الذاكرة البصرية؛ الذاكرة السمعية؛ حبسة بروكا

Abstract:

This study aimed to determine whether Broca's aphasia provokes disturbances at the level of visual memory And auditory memory and which level is more disturbed. A general hypothesis has been formulated: Broca's aphasia provokes

disturbances in the level of visual memory and auditory memory that differ from case to case. As for the partial hypothesis; Broca's aphasia provokes more disturbances in the level of auditory memory than visual memory in the patient A test for visual memory and auditory memory was applied to a sample of two cases suffering from Broca's aphasia, with almost the same specifications. In the end of this study ,The results concluded that Broca's aphasia actually provokes a disturbance at the level of visual memory and auditory memory, and the degree of disturbance varies from case to case. It also turned out that auditory memory disorder in a person with Broca's aphasia is more affected than visual memory disorder.

Keywords: Memory; visual memory; auditory memory; aphasia; Broca's aphasia.

المؤلف المرسل، بقعة حميدة

1. مقدمة:

يعتبر الدماغ المركز الرئيسي الذي يتحكم في كل الوظائف الحركية والقدرات المعرفية التي يكتسبها ويتعلمها الإنسان في حياته، وهو معرض لاضطرابات عضوية أو وظيفية كباقي أجزاء الجسم، ومن بينها نجد الاضطرابات العصبية المكتسبة أي الحبسة، التي أدت إلى ظهور عدة تيارات لدراساتها بدءا بالتيار الميكانيكي الذي ظهر قبل القرن العشرين، حيث اعتمد فيه العلماء على تشريح وفيزيولوجيا الجهاز العصبي الذي اعتبروه كتلة متجانسة توزع الطاقة الحيوية على الجسم، كما اعتقد أصحاب هذا التيار أن ما ينتج عن الآفة العصبية ما هو إلا خلل أو عجز في عملية الإنتاج اللغوي، وبالتالي ينفي وجود أي تأخر في الوظائف العقلية كالذاكرة.

لكن بظهور التيار الديناميكي في بداية القرن العشرين أدخل أصحابه العامل النفسي في دراستهم، حيث بينوا أن إصابة النصف المهيمن من المخ بأفة عصبية

يؤدي حتما إلى خلل في العمليات المعرفية واللغة وأن ما هو مصاب عند الحبسي ليس طريقة إنجاز الكلمات أو الكتابة عموما، وإنما الرموز الذهنية الموافقة لهذه الكلمات، فالحالة عاجز على الاستحضار الذهني للكلمات، وهذا ما يدل على أن الحبسة اضطراب في الوظيفة التصورية.

ومن بين رواد هذا التيار الذين كان لهم الفضل في تغيير مجرى الأفكار حول الحبسة من اضطراب لغوي بحث إلى اضطراب نفس- لغوي نجد " Pierre Marie " الذي بين أن العمليات المعرفية تشكل قاعدة أساسية وضرورية لظهور اللغة، واضطراب هذه الأخيرة في الحبسة يعود الى اضطراب في العمليات المعرفية. هذا ما فتح مجال لدراسات جديدة تعتمد أساسا في تفسيرها للاضطرابات الناتجة عن الحبسة. وبما أن موضوع الذاكرة من الموضوعات الهامة من حيث علاقته بالحبسة، فقد تطرق رواد المدارس السيكلوجية المعاصرة إلى دراسة هذه العلاقة من زاوية جديدة.

فحسب " Hecaen Angelergues " (1965) بين أن الدراسات حول الحبسة هي دراسة تلك الآليات التي تهتم بتمثيل وتنظيم مختلف العمليات المعرفية المكتسبة واللغة."

وهذا ما دفعنا لدراسة هذه الوظيفة المعرفية أي الذاكرة، باعتبارها من أهم العمليات العقلية لدى الإنسان، والتي لها دور في إعادة التربية وتثبيت جميع الاكتسابات، وبما أن لكل حاسة من حواسنا ذاكرة خاصة بها، ارتأينا أن ندرس أبرزها وأوضحها وهي: الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية لدى المصاب بحبسة بروكا.

تعتبر الذاكرة من أهم وأعقد الوظائف المعرفية لدى الإنسان فهي تمثل وحدة مركزية لمعالجة المعلومات والاحتفاظ بها وهذا ما يجعلها تحتل مكانة لها أهميتها في ميدان البحوث العلمية.

وفي بحثنا هذا أردنا دراسة الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية، نظرا لدورهما الفعال المتمثل في التقاط وتسجيل المعطيات الحسية، فهما تعملان على تخزين المعلومات واستحضارها.

وكما أن الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية تدخلان ضمن الذاكرة الحسية، فإن الصور البصرية والسمعية أسهلها في الاستحضار من الصور الحسية الأخرى، وهذا ما بينه الغزالي في قوله: " الذاكرة هي تمثيل واستعادة الصور المحفوظة وأسهل هذه الصور استحضارها هي الصور السمعية، والبصرية، وأنه لا يمكننا تذكر شيء لم يسبق لأن إدراكه فالذاكرة لها دور التعلم الذي هو سوى تنظيم مباشر ومستمر للمعطيات الإدراكية الحسية ".

لذلك ونظرا لفعالية التذكر البصري والتذكر السمعي أردنا أن ندرسهما عند المصاب بحبسة بروكا، علما أن هذا الاضطراب يصيب النصف الأيسر والمهيمن من الدماغ، والذي تنتمي إليه جل العمليات المعرفية بما في ذلك الذاكرة. وبناء على هذه العلاقة القائمة بين الحبسة عموما والذاكرة بأقسامها، أردنا معرفة إن كانت الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية مصابتان أم لا، فإن كانتا مصابتان، بحثنا عن أيهما أكثر اضطرابا.

فهذا ما استقطب اهتمامنا وجعلنا نطرح السؤال التالي:

إذا كانت حبسة بروكا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية فأى المستويين أكثر اضطرابا ؟
تتمثل فرضيات هذه الدراسة فيما يلي:

الفرضية العامة:

تثير حبسة بروكا اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية تختلف من حالة إلى أخرى.

الفرضية الجزئية:

تثير حبسة بروكا اضطرابات على مستوى الذاكرة السمعية أكثر من الذاكرة البصرية لدى المصاب.

2. أهداف الدراسة:

- هذه الدراسة هي إضافة الى الدراسات السابقة في مجال الحبسة.
- هذه الدراسة تفتح المجال أمام دراسات جديدة تخص الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية عند المصابين بالأنواع الأخرى للحبسة.
- التعرف على مستوى ودرجة الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية عند المصاب بحبسة بروكا.

3. أهمية الدراسة:

- تسمح لنا هذه الدراسة باختبار صحة فرضياتنا وذلك من خلال التعرف على ما إذا كانت حبسة بروكا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية، وائي المستويين أكثر اضطرابا.
- تسليط الضوء على أهم عملية معرفية وهي الذاكرة ودراستها عند المصاب بحبسة بروكا باعتبار أن الاضطراب يصيب النصف الأيسر والمهيمن من الدماغ.

4. تحديد مصطلحات الدراسة:

تنطوي الدراسة الحالية على مجموعة من المصطلحات التي وجب ضبطها قبل التفصيل فيها، ومن أبرزها نذكر:

1.4. الذاكرة:

هي إحدى العمليات المعرفية الذهنية الأساسية في حياة الإنسان، والتذكر هو عملية ذهنية تستحضر إدراكا ماضيا سابقا، فهو استحضار ما سبق أن احتفظ به أحدنا في ذهنه (محمد الهاشي، 1982، صفحة 211)

2.4. الذاكرة البصرية:

هي القدرة على استرجاع أو تمييز أو إعادة تكوين مواد سبق عرضها أو التعرّض لها بصريا (ملحم، 2002، صفحة 337)

3.4. الذاكرة السمعية:

هي المعلومات المخزنة بواسطة الجهاز السمعي، إذ تحتفظ الذاكرة السمعية بالجوانب الظاهرية للصوت (مثل درجة الصمت والرتابة والإيقاع...) وسعتها غير محدودة تقريبا، تتراوح مدّة الاحتفاظ بالمعلومات في الذاكرة السمعية عموما بين 1.5

و 5 ثوان، تبعا لحالة.

4.4. الحبسة:

هي اضطراب على مستوى الفهم واستعمال الرّموز اللفظية أو الكتابية للغة، وتكون ناتجة عن إصابة في نصف الكرة المخية الأيسر (A. Domart, 1990, PP: 85-86)

5.4. حبسة بروكا:

هي إصابة التلفيف الجبهي الثالث الأيسر (F3) من أعراضه ضعف التعبير الشفهي، الخرس، القولبية، اضطرابات نطقية، نقص الكلمة (Rondal. J.A., 1977, P:140)

5. الدراسات السابقة:

- دراسة الوزاعي رزيقة (2006):

كان عنوان الدراسة "العرض الجبهي دراسة نفس عصبية للإنتباه الإنتقائي والذاكرة العاملة لدى المصابين بالعرض الجبهي".

وقد طرحت التساؤلات التالية: ماهي المكونات الأكثر تضررا للذاكرة العاملة

؟ وهل هناك علاقة بين اضطراب المنفذ المركزي والانتباه الانتقائي ؟

وقد استعملت منهج إكلينيكي على أربع حالات وطبقت رائز (شروب) لتقييم الانتباه الانتقائي واختبار ذاكرة الأرقام والترتيب المباشر لتقييم الحلقة الفنولوجية والاختبار العكسي لتقييم المنفذ المركزي واختبار (بينتون) للذاكرة البصرية الفضائية.

وتوصلت النتائج أن المصابين بالعرض الجبهي يعانون من اضطراب في المنفذ المركزي أكثر من الحلقة الفنولوجية والمفكرة البصرية الفضائية وهذا ما ثبت العلاقة بين المنفذ المركزي والانتباه الانتقائي.

- دراسة (Anne dalymple , Sarah stamfield et Blind walter):

قام الباحثون بأخذ عينة من المصابين بحبسة بروكا لتقييم الذاكرة البصرية فقاموا ببناء اختبار خاص بالذاكرة البصرية الذي يتكون من (68) بند حيث تمثلت هذه البنود في أشياء مختلفة ومتشابهة في نفس الوقت وقسموها إلى مجموعات.

كان تطبيق الاختبار مقيد بمدة زمنية محدودة على المرضى وكانت النتيجة بأن حبسي بروكا ليس لديه مشكل على مستوى الذاكرة البصرية حسب النتائج فكانت الإجابات على العموم صحيحة (Rééducation de l'aphasie, fiches d'exercices, 2016)

- دراسة كريمة مجاهد (2010):

بعنوان " التقييم النفس عصبي لاضطرابات الذاكرة العاملة والمرونة الذهنية لدى الراشدين المصابين بصدمة دماغية خفيفة وشديدة ".

بطرح التساؤلات التالية هل توجد اضطرابات تمس كل من مكونات الذاكرة العاملة والمرونة الذهنية لدى المصابين بصدمة دماغية خفيفة ؟ وهل توجد اضطرابات تمس كل من مكونات الذاكرة العاملة والمرونة لدى المصابين بصدمة دماغية خفيفة ؟

وهدفت الدراسة إلى التعرف على مظاهر اضطرابات كل من الذاكرة العاملة والمرونة الذهنية التي يعاني منها المصابون بالصدمة الدماغية من خلال إجراء عملية التقييم النفس عصبي، لدى (10) حالات.

وقد استخدمت الباحثة منهج دراسة حالة، مستعملة الأدوات التالية: اختبار " جافستون " للتوجه وفقدان الذاكرة، اختبار المهمة المزدوجة لبادلي، واختبار تتبع المسار.

وأظهر النتائج وجود اضطرابات شاملة في الذاكرة العاملة.

- دراسة مقارني ليامنة (2009):

بعنوان " تقييم القدرات الحسابية ومعالجة الأعداد عند المصاب بحبسة بروكا بتطبيق رائر 2 Lillois De Calcul Tic ". وقد تم طرح التساؤل التالي : هل يمكن تقييم الحساب عند المصاب بحبسة بروكا بتطبيق اختبار Lillois De Calcul Tic 2 ؟ تحت التساؤلات الفرعية التالية: ما مدى تأثير المستوى الدراسي على تقييم القدرات الحسابية ومعالجة الأعداد عند المصاب بحبسة بروكا ؟ وما مدى تأثير نوع الإصابة على تقييم القدرات الحسابية ومعالجة الأعداد عند المصاب بحبسة بروكا ؟ باستعمال منهج دراسة حالة على (04) حالات مصابين بحبسة بروكا. وقد أسفرت النتائج في الفرضية الجزئية الأولى أنه يمكن تقييم الحساب ومعالجة الأعداد عند حبسي بروكا. وفي الفرضية الجزئية الثانية تحققت كذلك وهي تأثر نوع الإصابة له دور فعال في تقييم القدرات الحسابية ومعالجة الأعداد.

6. إجراءات الدراسة الميدانية:

اعتمدنا في دراستنا على المنهج الوصفي المقارن، ويقصد به الطريقة التي ترتبط بظاهرة معاصرة قصد وصفها وصفا دقيقا وتفسيرها علميا، فهو بذلك يشبه الإطار العام الذي تقع تحته كل البحوث التي تصف الظواهر.

وتوضح الفروق بين المتغيرات التي تهدف إلى الكشف عن الأسباب الكامنة وراء سلوك معين ومعطيات سابقة مستخدما في ذلك طرق الملاحظة المباشرة والمعايشة الفعلية والتتبع.

7. حدود الدراسة:

- 1.7. الحدود البشرية: طبقت الدراسة على حالتين تعانين من حبة بوركا.
 - 2.7. الحدود المكانية: تم إجراء الدراسة في العيادة متعددة الخدمات بحي محي الدين والواقع في الجزائر الوسطى، وهو تابع لمستشفى مصطفى باشا الجامعي.
- 08- عينة الدراسة:

المتغيرات	(ط . أ) 60 سنة	(ص . م) 58 سنة
المستوى الثقافي والاجتماعي	- إطار سامي في الدولة، - مفرنس، - متزوج واب ل 03 أطفال، - يقيم بالعاصمة	- إطار سامي في الدولة، - مفرنس، - متزوج واب ل 03 أطفال، - يقيم بالعاصمة.
أسباب الاضطراب	إصابة وعائية دماغية (A.V.C)	إصابة وعائية دماغية (A.V.C).
نتائج الفحص العصبي	- إصابة النصف الأيسر للكرة المخية أدى إلى شلل نصفي أيمن، - La Corna Radiate) - (ADroite..	- إصابة النصف الأيسر للكرة المخية أدى إلى شلل نصفي أيمن، - La Corna Radiate) - (ADroite.
نتائج الفحص الأرطوفوني	- نقص الكلمة، - اضطرابات نحوية وتعبيرية، - الاحتفاظ بالفهم، - ألكسيا أقنوزية (Alexie	- نقص الكلمة، - اضطرابات نحوية وتعبيرية، - الفهم سليم نسبيا،

صعوبات على مستوى اللغة الكتابية.	(Agnosique).	
لا يعاني من اضطرابات التعرف السمعي، لا يعمل نظارات أثناء الاختبار.	لا يعاني من اضطرابات التعرف السمعي، لا يعمل نظارات أثناء الاختبار.	ملاحظات

9. أدوات الدراسة:

وضع هذا الاختبار من طرف **Andre Rey** في سنة 1942، يتضمن هذا الأخير شكل بسيط "ب" وشكل معقد "أ"، ويم تطبيقه بطريقتين، إما عن طريق النقل (**La Copie**) أو طريق الذاكرة (**La Reproduction**) بواسطته يمكن معرفة النشاط الإدراكي عند المفحوص، ويعطي لنا هذا الاعتبار علامات حول امتداد ووفاء الذاكرة البصرية، ويطبق من سن الثامنة إلى ما فوق.

- كيفية تطبيق شكل ري البسيط "ب" :

يطبق هذا الاختبار فرديا، وهو سريع، حيث قدمنا صورة الشكل أفقيا للمفحوص وأعطيناه ورقة بيضاء غير مسطرة، طلبنا منه نقل الشكل حيث قدمنا له التعليمات التالية:

[*naqal hēd arašm əlli rāk tšūf jēh ɛal wəɾqa kēmaqdart*]

نترك المفحوص يعمل لبعض اللحظات بدون أن ننسى تشغيل المزمان (**Le Chronographe**)، وعند انتهائه نتركه يرى الشكل مرة ثانية ثم نخفيه عنه ونشغله لمدة معينة ثم نطلب منه بعد ذلك رسم الشكل عن طريق الذاكرة وفي هذه المرة لا نقوم بحساب الوقت وكانت التعليمات كالآتي:

[*duka bləmatšūf hēd arašm ɛawəd hūlli jəlwəɾqa kēmaqdart*]

- كيفية تطبيق شكل ري المعقد " أ ":

تم تطبيق هذا الشكل بنفس الخطوات التي مر بها شكل ري البسيط إلا أن البنية الكلية للشكل معقدة، مما يجعل نقله صعبا قليلا وذلك لقياس النشاط الإدراكي، التنظيمي التحليلي والذاكرة البصرية والتعليمات التي قدمها للمفحوص كانت نفسها في شكل ري البسيط " ب ".

- رائز مونريال تولوز 86 (النسخة الجزائرية)

(Montréal- Toulouse 86, version Algérienne)

يعتبر رائز مونريال تولوز 86 أهم رائز لساني نفس معرفي يستعمل في ميدان الحبسة وقد أنشأ سنة 1986، من طرف فرقة بحث فرنسية- كندية تضم مجموعة من الباحثين وهم:

(Nespoulous J.L., Rascol A.; Lecours A. R., Lafond, Johannetie Y., Got F)

وقد تم تكييفه بالوسط الثقافي اللساني النفسي الاجتماعي الجزائري، من طرف الأستاذة نصيرة زلال. وهي النسخة التي اعتمدناها في دراستنا وذلك في إطار اتفاقية (Le Mirail Toulouse) ويتكون هذا الرائز من:

اختبارات اللغة الشفوية، اختبارات اللغة الكتابية، الاختبارات التعرفية (Gnosie) الاختبارات البراكسية (Praxia).

وما يهمنا نحن هو الاختبار التعرفي وبالتحديد التعرف السمعي، وفيما يلي سنحاول أن نعرض البنود الرئيسية التي يتكون منها، والتي ستعملت في بحثنا، والهدف من هذا الاختبار هو معرفة مدى تعرف المفحوص على مختلف الأصوات المسموعة:

• ما هو هذا الصوت ؟

• سماع التسجيل:

1/- ضجيج السيارة،

2/- أصوات الحيوانات (قط، كلب، عصفور)،

3/- الأنغام الموسيقية المرجعية:

- مألوف.
- حوزي.
- قبائلي.
- شاوي.
- شعبي.
- وهراني.
- صحراوي.

- كيفية تطبيقه:

قمنا بتطبيق هذا الرائز اعتمادا على المسجل (Magnétophone) ليتمكن
المفحوص من سماع الأصوات، وقد تم ذلك وفقا للخطوات التالية:

سجلنا مختلف الأصوات المطلوبة في الاختبار والمتمثلة في حركة المرور
وأصوات الحيوانات، وقمنا بعرضها على المفحوص وذلك بإسماعه كل صوت على
حدى ونفس الطريقة طبقناها على المفحوص الثاني والتعليمة كانت كالتالي:

[əsməg hédʒut ɔ'sɛyyɛ quɛlli tɛgmən]

طلبنا من المفحوصين اختيار نوع واحد من الأغاني الموجودة في الاختبار،
فوقع اختيارهما على نفس النوع، والممثل في " الشعبي " أي أغنية " يا دازير
يالعاصمة " ل: عبد المجيد مسكود، لأن كلاهما سمعا هذه الأغنية من قبل.
فقمنا بإسماع المقطع الأول من الأغنية للحالة (01) ثم طلبنا منها إعادة
هذا المقطع وذلك بعد أن قدمنا لها فترة زمنية معينة.

نفس الطريقة طبقناها على الحالة (02)، ولا يفوتنا ذكر الصعوبات التي تلقيناها مع هذه الحالة، حيث انه بعدما طبقنا عليها الاختبار الأول لشكل ري البسيط والمعقد، وكذا أسمعناها مختلف الأصوات انقطع المفحوص عن متابعة الحصص الأرطوفونية بسبب مرض ألزمه الفراش، وذلك قرابة شهرين فهذا ما عطل متابعة بحثنا أي- المقطع الأول لأغنية الشعبي- فبعدها طالت هذه الفترة ولم يعد المفحوص،

ساعدتنا المختصة الأرطوفونية بإرشادنا إلى مقر سكنه، حيث عاينا الحالة وبالتالي أكملنا تطبيق الاختبار بنفس الطريقة التي طبقناها مع الحالة رقم(01) والتعليمة كانت كالتالي:

[əməg héd lmaqtəg mēl xunja ō gawēd xanihulē bēlēahn]

- الملاحظة:

إعتمدنا على هذه الوسيلة كثيرا، بإعتبارها عنصر أساسي في أي بحث علمي منهجي ودقيق حيث قمنا بملاحظات عديدة قبل وأثناء تطبيق الاختبارين على الحالتين.

10. عرض النتائج ومناقشتها:

*- النتائج العامة لشكل ري البسيط:

1- نتائج الحالات:

يمثل هذا الجدول علامات الحالتين في اختبار شكل ري، حيث أقصى علامة يمكن التحصل عليها هي (31) نقطة.

نتائج الحالات		الحالات
شكل ري البسيط		
على مستوى النقل	على مستوى الاحتفاظ	

19.5/31	29/31	(أ-ط)
8/31	22/31	(م-ص)

2- نتائج الحالات بالنسب المئوية:

يمثل هذا الجدول نسب النجاح التي حققتها كلا من الحالتين من خلال اختبار شكل ري.

نتائج الحالات		الحالات
شكل ري البسيط		
على مستوى النقل	على مستوى الاحتفاظ	
93.54%	62.90%	(أ- ط)
70.96%	25.80%	(م- ص)

*- النتائج العامة لاختبار التعرف السمعي:

1- نتائج الحالات: يمثل الجدول الموالي علامات الحالتين في اختبار التعرف السمعي، حيث أقصى علامة يمكن التحصل عليها هي (10 نقاط).

الحالات	نتائج الحالات في الأغنية
(أ-ط)	5.5/10
(م-ص)	3.5/10

2- نتائج الحالات بالنسب المئوية: يمثل الجدول نسب النجاح التي حققتها كلا من الحالتين من خلال اختبار التعرف السمعي:

الحالات	نتائج الحالات في الأغنية
(أ-ط)	55%
(م-ص)	33%

*- مقارنة نتائج الحالات: تظهر من خلال الجدول الموالي:

الاختبارات الحالات	اختبار شكل ري	اختبار التعرف السمعي	المجموع
الحالة رقم (01)	%64.80	%55	%119.80
الحالة رقم (02)	%48.14	%33	%81.14
المجموع.	%112.94	%88	%200.94

وللمقارنة بين نتائج الذاكرة البصرية ونتائج الذاكر السمعية نطبق القانون

الآتي:

$$X^2 \sum \frac{(O-E)^2}{E}$$

X^2 : هي قيمة تجريبية المحسوبة ودرجة الحرية $DF = 1$

X^2 : المجدول في مستوى $0.005 \alpha \leftarrow 0.00$

وبتطبيق نتائج الجدول على هذه الصيغة نجد:

$$E = \frac{\text{مجموع أفقي} \times \text{مجموع عمودي}}{\text{مجموع كلي}}$$

$$E_1 = 67.33$$

$$O_1 = 64.80$$

$$E_2 = 45.60$$

$$O_1 = 48.14$$

$$E^3 = 52.46$$

$$O_3 = 55$$

$$E^4 = 35.53$$

$$O_4 = 33$$

$$X^2 = \frac{(64.8-67.33)^2}{67.33} + \frac{(48.14-45.60)^2}{45.60} + \frac{(55-52.46)^2}{52.46} + \frac{(33-35.53)^2}{35.53}$$

$$X^2 = 0.09 + 0.14 + 0.14 = 0.18$$

$$X^2 = 0.53$$

منه:

$$X^2 \text{ المحسوبة} = 0.53$$

$$0.00 < 0.53 \leftarrow \leq X^2$$

يظهر من خلال النتائج المتوصل إليها والمتمثلة بعد تطبيق مقياس كاي 2 أن X^2 المحسوبة (0.35) < من X^2 الجدولة (0.00) عند مستوى $\alpha = 0.005$ ودرجة $DF = 1$ وهذا يدل على أن الفروق لها دلالة إحصائية أي فروق حقيقية بين الاستيعاب في الاختبارين.

11. تفسير نتائج الدراسة:

انطلاقاً من النتائج المحصل عليها من خلال تطبيق اختبار شكل ري البسيط والمعقد واختبار التعرف السمعي على الحالتين المصابتين بجبسة بركا و بناءاً على تحليل النتائج، لاحظنا أن مستوى التذكر البصري والسمعي للحالتين منخفض وهذا راجع لنقص الانتباه والتركيز اللذان يعتبران من العوامل الأساسية لعمل الذاكرة.

وبمقارنة نتائج الحالتين في اختبار شكل ري البسيط والمعقد نلاحظ فروق في عملية الاستحضار أو الاسترجاع، فمثلاً الحالة الأولى حافظت على ذاكرتها لكن بصفة عامة في اختبار شكل ري البسيط، حيث قدرت نسبة نجاحها بـ 62.90% مقارنة بالحالة الثانية التي كانت نسبة نجاحها أقل من الحالة الأولى والتي حددت بـ 25.80%.

وكذلك بالنسبة لاختبار شكل ري المعقد فقد كانت نسبة نجاح الحالة الأولى والمحددة بـ 36.11% أكبر، من نسبة نجاح الحالة الاثنية والمحددة بـ 27.77%. ونفس الفروق بين الحالتين وجدناه في اختبار التعرف السمعي حيث كانت نسبة نجاح الحال الأولى والمحددة بـ 55% أكبر من نسبة نجاح الحالة الاثنية والمحددة بـ 33%.

وانطلاقاً من نتائج هاتين الحالتين نستنتج أن هذا الانخفاض في مستوى التذكر البصري والتذكر السمعي يؤدي إلى حدة الإصابة (حبسة بروكا) التي تؤثر بدرجات متفاوتة على ميكانيزمات عمل الذاكرة، وهذا ما يحقق الفرضية العامة والقائلة أن الحبسة تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية الذاكرة السمعية تختلف من حالة إلى أخرى.

أما فيما يخص تطبيق مقياس كاي² وبالمقارنة بين نتائج الحالتين في اختبار التذكر البصري والتذكر السمعي وجدنا أن التذكر السمعي أكثر إصابة من التذكر البصري أي هناك فروق بين النتائج لها دلالة إحصائية أي فروق جوهرية بين الاستيعاب في الاختبارين، وهذا ما حقق الفرضية الجزئية القائلة بأن الحبسة تثير اضطرابات على مستوى التذكر السمعي أكثر مما تثيره على مستوى التذكر البصري.

خاتمة:

حاولنا من خلال الدراسة التطرق لأهم عملية معرفية لدى الإنسان وهي الذاكرة، وتمحورت دراستنا حول درجة إصابة الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية لدى المصاب بحبسة بروكا وذلك باستعمال كل من اختبار شكل ري بنوعية البسيط والمعقد واختبار التعرف السمعي على عينة تتكون من حالتين مريضتين لهما نفس المتغيرات.

وبعد تحليل النتائج كيفيا وكميا ومقارنتها باستعمال اختبار كاي²، اتضح لنا أن:

حبسة بروكا فعلا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية وتختلف درجة الاضطراب من حالة على أخرى. كما اتضح أن اضطرابات الذاكرة السمعية لدى المصاب بحبسة بروكا أكثر من اضطرابات الذاكرة البصرية. وبهذا تحققت فرضية العمل التي افترضناها في بداية الدراسة.

أما عن الآفاق التي تطرحها هذه الدراسة فتمثل فيما يلي:

- إجراءها على عينة كبيرة
- إجراءها على الأنواع الأخرى للحبسة
- تناول هذا الموضوع في الدراسات العليا اعتمادا على رسالة الماجستير للدكتورة " سعيدة براهيم " الخاصة بكيفية تحليل النغم الموسيقي. وأخيرا نقترح على الأخصائيين الممارسين في الميدان أنه عند تناول اضطراب الحبسة ينبغي الانطلاق من إعادة تأهيل الذاكرة البصرية أولا كونها أقل إصابة حتى نصل إلى المستوى السمعي.

المراجع:

أولا: المراجع باللغة العربية:

1/- أحمد محمد عبد الخالق. (1993). علم النفس أصوله ومبادئه. دار المعرفة الجامعية.

2/- عبد الحميد محمد الهاشي. (1982). أصول علم النفس العام. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

3/- فيصل الصّباغ. (1992). موجز الأمراض العصبية. سوريا: مطبعة جامعة دمشق.

4/- ملحم سامي محمد. (2002). صعوبات التعلّم. الأردن: دار المسيرة.

5/- نصيرة زلال. (1999). محاضرات تعلم النفس العصبي و الافازيا. الجزائر: معهد علم النفس وعلوم التربية.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية:

1- Lecours. A. R. (1979). **Aphasie**. Paris : Ed Flammarion.

2- Lapp Daniell. (1989). **Comment Améliorer sa Mémoire a tout Age**. Paris : Bordas.

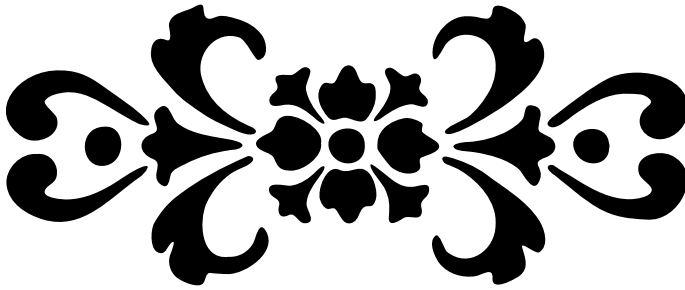
3- Rondal, J.A. (1977). **Troubles du Langage**. Bruxelles : Pierre Mardaga.

4-Zellal.N, (1995). **Redéfinition du concept aphasie à travers une réinterprétation psychologique des déficits**. Revue ORTHOPHONIA n° 020.P.U.

5- Pialoux .P. (1975). **Précis D'orthophonie**. Paris : ed Masson.

الحكمة للدراستات الفلسفية

مجلة دورية مستقلة محكمة متخصصة
تعنى بالبحوث العلمية الجادة والدراسات
الفلسفية العميقة



المجلد التاسع العدد الثاني
السداسي الثاني 2021
الجزء الثالث

مدير التحرير

الأستاذ الدكتور: عبد القادر تومي

هيئة التحرير العلمية

الأستاذ الدكتور/ عبد الرحمن عزي (الإمارات)	الدكتور/ محمد غازي
الدكتور/ أحمد فكير (المغرب)	الأستاذ الدكتور/ عبد الرزاق قسوم
الدكتور/ عبد القادر محمود القحطاني (قطر)	الأستاذ الدكتور/ عمار طالبي
الدكتور/ محمد بن عياد (تونس)	الدكتور/ بوطارن محمد الهادي
الدكتور/ كمال بومنير	الدكتور/ بن زروق نصر الدين

الجمع و التصفيف و الإخراج

سي هادي كريمة

الإيداع القانوني: 0499 – 2353

ISSN الرقمي: 2602-5264

جميع الحقوق محفوظة

تصدر عن مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع

العنوان: حي المجاهدين رقم 32 بن عكنون – الجزائر

هاتف: 0556 01 36 02

kounouzelhikma@yahoo.fr

المنحى الفكرى لمجلة الحكمة

مجلة الحكمة مجلة علمية ثقافية تعنى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وقضايا الفلسفة وتجاوز أسرار الواقع وآفاق الكون الشاسعة بالمنظور العلمى فى تألف وتناسب بين العقل والتجريب، والفكر والواقع. تؤكد على قاعدة الحوار كمنهج حياة تقتضيه السنن الكونية، وتبرز التوافق بين الحكمة والشريعة نافية الفصل أو الصدام بينهما.

تجمع بين الأصالة والمعاصرة وتعتمد الوسطية فى فهم الواقع، مع البعد عن الإفراط والتفريط. تُفضل البحوث والمقالات الجادة التى تتسم بالروح الإيجابية والعمل الإيجابى، والتى تثير روح العلم والرغبة فى البحث لدى القارئ.

تعمل على ترسيخ وصيانة القيم الأخلاقية على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع. تؤمن بالانفتاح على الآخر، والحوار البناء والهادئ فيما يصب لصالح الإنسانية. تسعى إلى الموازنة بين العلمية فى المضمون والجمالية فى الشكل وأسلوب العرض.

شروط النشر

يسر هيئة تحرير مجلة الحكمة أن تستقبل البحوث والدراسات العلمية المتخصصة فى مختلف مجالات الفلسفة والعلوم الإنسانية، مكتوبة باللغة العربية، الفرنسية أو الانجليزية، وتخضع هذه البحوث لمعايير وشروط التحكيم فى البحث العلمى الأكاديمى، ومن متخصصين، وتطبق فيها شروط المجالات العلمية المحكمة، وترى أن تكون النصوص المرسله وفق الشروط التالية:

أن يكون النص المرسل جديدا لم يسبق نشره. وأن تتوفر فيه شروط البحث العلمى ومعاييره. ألا يزيد حجم النص على 25 صفحة كحد أقصى، وأن لا يقل على 15 صفحة كحد أدنى، على ورق (A4)، (21*29,7)، بحجم الخط 16 Simplified Arabic ولللمجلة أن تلخص أو تختصر النصوص التى تتجاوز الحد المطلوب.

أن يصحب المقال بملخص بلغة غير لغة نص المقال (فرنسية أو انجليزية)، (150-200 كلمة). يرجى من الكاتب إرسال نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية. تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، ولهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء أي تعديل على المادة المقدمة قبل إجازتها للنشر.

المجلة غير ملزمة بإعادة النصوص إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر، وتلتزم بإبلاغ أصحابها بقبول النشر، ولا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر.

تحتفظ المجلة بحقوقها فى نشر النصوص ورقيا وإلكترونيا وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذى تراه مناسباً. هيئة تحرير المجلة ليست مسؤولة عن أي سرقة علمية أو سوء تهميش يقع فيه الكاتب. لا تتبنى المجلة اتجاهها أيديولوجيا محددا، ولا تخضع لقيود غير قيود العلم ومعاييره الأخلاقية. لذلك فالنصوص التى تنشر فى المجلة تعبر عن آراء كُتّابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

يرجى إرسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة على العنوان التالى: kounouzelhikma@yahoo.fr

الفهرس

الرقم	المقال	الصفحة
	افتتاحية بقلم الأستاذ الدكتور تومي عبد القادر	07
01	إشكالية الاعتراف من التنظير إلى التطبيق عيدوني نعيمة، بلعز كريمه جامعة سعيدة الدكتور مولاي الطاهر- الجزائر.	09
02	الإنسان المعاصر بين أزمة الإغتراب ومحاولة تحقيق الإعراف "أكسيل هونيث أنموذجا" صراوي وحيدة ¹ ، خن جمال ² ¹ جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر). مخبر: الدراسات النفسية والاجتماعية والانثروبولوجية ² جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر).	20
03	أهمية التكوين في عصر العولة الدكتور: جايدر حسان المدرسة العليا للضمان الاجتماعي- الجزائر.	43
04	الاستحالة الممكنة: بحث في إشكالية الحادثة والدولة الإسلامية عند وائل حلاق ط.د : خلود بن زغبة، أ.د: محمد وادفل جامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة2- الجزائر.	51
05	التربية الصحية للوقاية من التبغ والمخدرات والكحول في الوسط المدرسي ط.د: فاطمة الزهرة نجماوي، أ.د: صليحة بلاش جامعة أبو القاسم سعد الله -(الجزائر).	73
06	اللوجستيك في منطق المعرفة العلمية ط.د : حجاج عبد القادر، المشرف : د حمادي سايج جامعة : عبد الحميد بن باديس ، مستغانم (الجزائر)	87

107	ثقافة المصطلح ووعي الكتابة النقدية من منظور عبد القادر فيدوح أ. عفاف مودع جامعة الجزائر 2- الجزائر.	07
128	جدلية الفهم والمعنى ط.د: شهرزاد حمدي جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2- الجزائر.	08
143	حضور هيرمينوطيقا الارتباب في الانثروبولوجيا الفلسفية لبول ريكور د. ابراهيم كراش ، د. عاشور بن قويدر جامعة قاصدي مرباح ورقلة- الجزائر.	09
163	جهود المستشرق لويس ماسينيون في التأريخ للمصطلح الصوفي. الأستاذ : لغرام عبد الجليل جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي - الجزائر.	10
179	الذاكرة عند حبسي بروكا - تناول نفس معرفي بالوسط الإكلينيكي الجزائري. الدكتورة: بقعة حميدة كلية العلوم الاجتماعية (جامعة الجزائر)	11
196	جوتلوب فريجه Gottlob Frege من إبستيمولوجيا العدد إلى أنطولوجيا الأفكار ط.د: فطيمة حيمان المدرسة العليا للأسادة- بوزريعة- الجزائر.	12
217	مشكلات الترجمة وتأثيرها على أصالة فكر ابن رشد: ط.د: صديق بحري ، د.عمارة ناصر. جامعة عبد الحميد ابن باديس مستغانم. الجزائر	13
234	فلسفة مشروع المجتمع عند عبد شريط ابن خلدون في مواجهة ابن رشد والفارابي د. واحك مراد جامعة خميس مليانة (الجزائر)	14

250	فلسفة المناعة النفسية في مواجهة الضغوط المهنية د. كريمة محيوز جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله - (الجزائر).	15
270	القيم الوطنية في الوثائق المرجعية للمنظومة التربوية الجزائرية: الدلالة والانسجام الدكتور: بكير حاج سعيد، الدكتور: قدور كرومي المدرسة العليا للأساتذة . بوزريعة . الجزائر.	16
301	السيولة وتجلياتها في مقاربة باومن النقدية للحدثة الغربية الدكتور: أحمد أمبارك الدكتور: محمد أمين بكيري جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة (الجزائر).	17
323	الروابط المنطقية بين النحو والمنطق (دراسة مقارنة من خلال منطق (القضايا عند ابن سينا) أ.ناصر حاج عزام جامعة الجزائر 02- (الجزائر)	18
342	تأويلية الجسد عند نيتشه الأستاذ: بن منصور نصرالدين ، الأستاذ: عبد المالك عيادي جامعة الجزائر 2- (الجزائر)	19
353	حوار الحضارات، من تحيز الهويات إلى فقه التعارف: جذور الهوية الغربية. ، أ.د: أكمل جحيش جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية	20
383	تأثير الوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية-الكف) في تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي الأستاذة: ليلي تلمساني جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله- الجزائر.	21

الإفتاحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على معلم الإنسانية ومربيها المبعوث بالرحمات، وعلى آله وصحابته، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان ما بقيت الأرض والسموات.

يسعدنا جميعا في فريق العمل أن نقدم لقرائنا العدد الجديد من مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، معربين عن أملنا في أن يرتقي هذا العدد الى الأحسن والاجود والافضل، وأن يجد القراء من الأساتذة والطلبة ما ينفعهم ويفيدهم خاصة في تنوع مجالاته وثراء موضوعاته.

يعرف الكثير من المشتغلين في الحقل الفلسفي ان الكتابة الفلسفية تختلف من شخص لآخر، كما اختلفت من افلاطون المحاور بلسان سقراطي الى اغسطين في توسلاته البكائية الى ابن سينا الغارق في الرمزية، الى ابن خلدون المنمق لنصوصه سجعا واستعارات، وصولا الى ديكرت بتعبيراته الرياضية الواضحة اليى سبينوزا بلغته الهندسية، الى هيقل بلغته المتعالية، و كانت بدقة نصوصه النقدية الى غير ذلك من النصوص التي يختلط فيها المجاز مع الرمز ويندس المعنى ويختفي القصد في اعطاف الكلام، وتحتجب الدلالات وراء سحر الاسلوب وجمال العبارات وتختفي المعاني وراء فتنة الاستعارات، يقف الفلاسفة والمتفلسفون قراء لغيرهم مكونين اتجاهات متنوعة وتيارات مؤدلجة، ومدارس تفكيكية وبنوية وتفسيرية وتأويلية وحدائية وجشتالتية ليعيدوا قراءة النصوص الفلسفية قراءة اقل ما فيها الإيجابية والديناميكية.

من هذا الباب ندعو كل المهتمين بالشأن الفلسفي ان ينكبوا على نصوص الفلسفة ليتخذوا منها مادة فكرية لأذهانهم بالتأمل والتحليل والتفسير والنقد. وبذلك تغذى عقولكم وتتفاعل افكاركم مع مقاصد الفلاسفة ورؤاهم. علما انه ليس سهلاً أن يدعوا أحدنا إلى مرحلة بزوغ سن الرشد الفلسفي في الزمن الرديء، حيث فعالية الفكر، والتجسيد العقلائي، والسلوك الايجابي.

اننا دائماً ندعو انفسنا واغيارنا الى الاحتكاك والتفاعل مع الآخر لان ذلك من عوامل إثراء التجربة الإنسانية على الصعيدين العلمي والعملية، ونبقى نؤمن بأن الحوار العقلاني الهادئ، والنقد البناء هما أفضل وأقصر الطرق إلى ذلك. ومن هذا المنطلق، نسعى لمد الجسور بين القارئ والباحث، مع الانفتاح على مجالات البحث الأدبي والفكري والإبداع الفلسفي، لتؤكد الحكمة اتساع فضاءها ليشمل كل الميادين الإبداعية دون استثناء.

هاهي مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية تستهدف إنشاء فضاء فكري جديد تسوده القيم الإنسانية الثلاث وهي: العقلانية والحوارية والأخلاقية والارتقاء بالممارسة الفكرية من مستوى العمل الفردي إلى مستوى العمل الجماعي.

وتساهم من خلال هذا الفضاء في تدارس مختلف التحديات الفكرية الراهنة، والمستقبلية وفق معايير النظر الأكاديمي، ومقتضيات التحليل العلمي، والعمل على تطوير الممارسة الفكرية الحضارية، وتجديد عطائها، والنهوض بالفكر النقدي في إطار مقوماتنا الحضارية.

في الاخير نتوجه بالشكر الجزيل الى كل القراء ونرحب بتعليقاتهم وتعقيباتهم، وبالتوفيق وما السداد الا من الله.

✍ بقلم الأستاذ الدكتور عبد القادر تومي.

إشكالية الاعتراف من التنظير إلى التطبيق

The problem of recognition from theorizing to application

عيدوني نعيمة، بلعز كريمة

جامعة سعيدة الدكتور مولاي الطاهر- الجزائر.

الملخص:

تروم الدراسة إلى تسليط الضوء على أحد أبرز المفاهيم في الفلسفة الاجتماعية والسياسية ألا وهو مفهوم الإعتراف، الذي أضى يحتل مكانة في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر. والذي تناوله ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية أكسيل هونيث Axel Honneth (1949 -) مركزاً في دراسته على الجانب المعياري والأخلاقي لممارسة فعل الاعتراف بين الذات معمقاً بحثه في ذلك انطلاقاً من البحث عن معنى الاعتراف من عدة جوانب جعله ذلك يعود إلى التأصل التاريخي للمفهوم مستلهماً فكرته استناداً إلى مرجعيات فكرية مختلفة كالمرجعية الهيغلية، وجورج هاربرت ميد G.H. Mead الفيلسوف السوسيولوجي البرغماتي الأمريكي وعلم النفس من خلال مدرسة التحليل النفسي عند سيغموند فرويد إضافة إلى ارتشافه من كأس الفلسفة التواصلية الهابرماسية، كل هذه المرجعيات كانت كفيلة لولادة وتشكيل نظرية جديدة في الفلسفة الاجتماعية و السياسية ألا وهي نظرية الاعتراف الهونيثي وبلورة أفكاره وكيفية تجسيدها.

الكلمات المفتاحية: الاعتراف، العلاقات التداوتية، الحب، التضامن، القانون.

Abstract:

This article is intended to shed light on one of the most prominent concept in social and political philosophy namely the concept of recognition which has come to occupy a central position in contemporary western philosophical discourse. And dealt with the representative of the third generation of Frankfurt monetary school-Axel Honneth (1949). Focusing in his study on the normative and ethical aspect of the practice of the act of confession among the subjects in depth his research for meaning of confession from several aspects. This brought him back to the historical origin of the concept. Inspired by his idea based on different intellectual reference. Such as

the Hegelian one, George Herbert Mead. The American pragmatist philosopher, sociologist, and psychology. Through the school of psychoanalysis. In addition; to his sip from the habermasian communicative philosophy cup. All these references were capable of the birth and formation of new theory in social and political philosophy. Wich is the theory of alhunthi recognition and the crystallization of his ideas and how to embody them.

key words: Recognition, dissociative relationships, love, solidarity, and law

مقدمة:

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

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

فأضحى مفهوم الاعتراف من المفاهيم التي تعددت وتنوعت معانيها وشكل محورا أساسيا في التيار الفكري للفلسفة الاجتماعية المعاصرة في ألمانيا تحديدا عند رائد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت – أكسل هونيث خصوصا وأن هذا العصر تميز بحدة الصراع والتطاحن من أجل فرض الذات ومحو الآخر وجعله لا مرئي مما زاد الإلحاح

على تجسيد هذا المطلب الجوهري وجعله قضية فكرية إنسانية عالمية تثير حراكا فكريا بامتياز.

ولفك الغموض عن هذا المفهوم، وهذه الفلسفة لأبد من ضبط مفهوم الاعتراف وتحديد أسسه الفلسفية مع ذكر نماذج وأشكال الاعتراف من أجل هذا انطلاقنا من الأسئلة التالية: كيف استطاع أكسل هونيث توظيف الطرح الهيجلي من أجل بلورة فلسفة الاعتراف ؟ وكيف وظف الفكر السياسي الغربي المعاصر نتاجاته وأطروحاته الفكرية في سبيل الوصول إلى نظرية الاعتراف ؟ ما هي مساهمات - أكسل هونيث - في تطوير نظرية الاعتراف ؟ وهل استطاع هذا الأخير إعادة تأسيس مفهوم الاعتراف، وفق متطلبات ومقتضيات الراهن ؟ على الساحة العالمية اجتماعيا ، سياسيا وأخلاقيا ؟

ولد أكسل هونيث في مدينة إيسن بألمانيا 1949 درس الفلسفة، وعلم الاجتماع في بون، ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، بعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك وأستقر في الأخير في جامعة غوته في فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماس، ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة على براديجم الاعتراف، وأمست له شهرة عالمية واسعة في البلدان الأوروبية والعالم الانجلوساكسوني وخاصة الو.م.أ وكندا، ولهونيث العديد من المؤلفات من أهمها نقد السلطة 1985، الصراع من أجل الاعتراف 1992 ، مجتمع الاحتقار 2002، حول راهنية فلسفة الحق لهيغل 2001، التشيؤ 2005. (بومنير ، 2015، صفحة 15)

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

اعتمد في مرجعيته هذه على تبيانه لنموذج التداولي الهيجلي للاعتراف؛ لأن أهمية هيجل حسب هونيث تعود إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين الذات تهدف إلى تحقيق اعتراف متبادل (بومير، 2017، الصفحات 90-91) وتمثلت مهمة هيجل في الفلسفة السياسية إلى نزع فكرة "كانط" حول الواجب الأخلاقي، والاستقلال الذاتي للفرد، ونفي الفكرة الشائعة في التقليد الفلسفي السياسي في العصر الحديث خصوصاً لدى كل من مكيايلي وهوبز والتي تقوم على مبدأ الصراع المستमित وحرب الجميع ضد الجميع ضمن ما يعرف بـ: "الصراع من أجل البقاء" (هونيث، 2015، صفحة 15)

وبحسب هونيث فإن فكرة هيجل حول الصراع لم تقم على دوافع غريزية بقدر ما هي قائمة على دوافع أخلاقية تقوم على بلورة مجتمع قائم على التعايش والتصالح بين الذات في إطار تفاعل تداوتي، وهذه الأفكار الهيجلية مستمدة من فخته الذي فسّر قيام البنية الداخلية للحياة الأخلاقية الأولية على التنشئة الاجتماعية. فهذا بين فخته أن الاعتراف هو فعل متبادل بين الأفراد وعليه يتم تأسيس علاقات قانونية. (هونيث، 2015، صفحة 38)

ومن هذه الفكرة جعل هيجل الذات ما إن تدرك ذاتها كذات معترف بها من قبل الغير فإنها تكتشف هويتها الخاصة، مما يرغمها على إعادة النظر في علاقاتها مع الغير، ويتوجب عليها التخلي عن الصراع معه، وتعيد النظر في علاقاته به، إذ تؤسس علاقات أخلاقية القائمة على مبدأ الاعتراف وعبر هيجل عن هذه المفارقة في كتابه "فينومينولوجيا الروح" بقوله "الطرفان يعترفان بنفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعتراف متبادلاً". (هيجل، 2006، صفحة 229)

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

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

المرحلة الثانية : هي اعتراف متبادل مبني على دوافع أخلاقية طبيعية في المجتمع تكون على شكل تبادلات تعاقدية وقاعدتها الإلزام القانوني، لأن الذات تتبادل الاعتراف مع الغير بوصفها حاملة لحق شرعي للمطالبة بحقوقها. (هونيت، 2015، صفحة 42)

المرحلة الثالثة : تكون على مستوى الدولة، إذ يعترف الفرد داخل التنشئة الاجتماعية ضمن علاقات قائمة على التضامن بين أفراد الدولة. (هونيت، 2015، صفحة 54)

من خلال نماذج الاعتراف التداوتي بين أكسل هونيث فهم العلاقة الباطنية التي تربط الأخلاق بمفهوم الاعتراف كما أن الروح لا تتحقق كلياً إلا إذا تم الاعتراف بها من قبل الآخر، ويتأكد الفرد من هذا الاعتراف انطلاقاً من عنصر الصراع باعتباره آلية التنشئة الاجتماعية وهذا ما يشكل وعياً كلياً عالمياً "روح الشعب" رغم أن هذا الاعتراف مبني على العبودية والصراع الذي ينتهي إلى تجسيد التحرر من خلال الاعتراف المتبادل بين الذات وهو ما عبر عنه هيغل من خلال جدلية العبد والسيد التي تجعل الطرفين في الصراع دائم يحقق في نهاية المطاف تحرر العبد من العبودية، ليكون هناك اعتراف تداوتي متبادل إنه الوعي بالذات و الوعي بالآخر: الوعيان بالذات و بالآخر متضادان فالوعي بالذات يتضاد قبل كل شيء مع نفسه، إنهاء دراما عدم المساواة بين العبد والسيد. (كوجيف، 2012، الصفحات 49-54)

هذه النظرية الهيجلية جعلت لنظرية الاعتراف مكانة هامة عند الكثير من منظرين الفلاسفة والباحثين المعاصرين، وأصبح مفهوم الاعتراف مفهوماً أساسياً يعمل على تحديد خطاب الحداثة الغربية الذي يعمل على إعادة الاعتبار للامرئي وجعله مرئياً ومعتزلاً به، خصوصاً وأن أغلب الدول الديمقراطية المعاصرة أخذت تتبنى سياسة الاعتراف كنموذج حكومي لإدارة المجتمع الذي يعرف تعدد وتنوع ثقافي مثل الدول الأسترالية وكندا في سبعينات القرن العشرين من خلال اعترافها بثقافة الأقليات وكذا بعض الدول الأوروبية كالسويد، الدانمرك وهولندا. (سمينس، 2013، صفحة 29)

كما لا يفوتنا التنويه للمبادرة الألمانية من خلال اعترافها باللاجئين السوريين مؤخراً، فلقد أضحت الاعتراف بالتعددية الثقافية وتحويل الهويات اللامرئية إلى هويات

مرئية مسارا لعلاج حالات الاحتقار، الازدراء والإذلال التي يعاني منها الجماعات أو الأفراد، هذا ما جعل الاعتراف فعل سياسي معياري لعلاج حالات العنف في المجتمعات المعاصرة.

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

الاحترام: الذي يصفه هونيث حسب " هربرت ميد " بأنه موقف إيجابي الذي يمكن أن يتخذه الشخص تجاه نفسه والآخرين عندما تعترف به الجماعة كشخص مميز له صفات خاصة (هونيث، 2015، صفحة 142)

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

التقدير: يرتبط بالقيمة الاجتماعية التي ينالها الفرد أو الجماعة من الآخرين مثل التقدير الذي يناله العامل من رب العمل انطلاقا من تقدير مؤهلاته وكفاءاته في أداء عمله فالتقدير هو الاعتراف بمساهمة الفرد أو الجماعة في إنجاز أهداف المجتمع الجماعية. (مهند، 2014، صفحة 83)

الكرامة: وتعني بها إنصاف الفرد في عين نفسه عين الآخر وبما يليق به من الفضائل التي تجعل أهلا للاعترام والتقدير، (صليب، 1982، صفحة 227)

وتعد الكرامة من أهم المبادئ الأخلاقية التي بني عليها كانط فلسفة. لأن غاية إرادة الإنسان احترام الأخر أي احترام الإنسان من حيث هو إنسان. وعليه الكرامة هي معاملة الإنسان على أنه غاية لا وسيلة وكرامته فوق كل اعتبار، وإذن الكرامة هي الاعتراف الأولي بالأخروي أولى درجة للاعتراف بالأخروي يتم ذلك من خلال التعامل معه كإنسان وليس كشيء.

وللأجل الإلمام بالموضوع والتوسع أكثر في فلسفة الاعتراف يجب الولوج في السياسة التي عرفت في نهاية القرن العشرين ظهور الأقليات التي تطالب بالاعتراف بها

وبحقوقها. وهذا ما أدى إلى انتشار التعددية الثقافية وشكلت هذه التعددية مختلف الأولويات كالأقليات العرقية والثقافية فالجاليات المهاجرة واللّاجئين والجاليات العقائدية... إلخ.

وهي أقليات لها الحق في المطالبة بالحفظ على تميزها في كندا على سبيل المثال هناك اعتراف رسمي بالسكان الأصليين ويطلق عليهم (الأمم الأولى) في منطقة (نونا فوت)، وهم يتمتعون بالسلطة الذاتية إذ لهم مجلس تشريعي ومؤسسات إقليمية، وهذه الأقلية هم من الشعوب كندا ينحدرون من تزاوج الأوروبيين من فرنسا خصوصا مع أبناء وبنات السكان الأصليين لكندا. وتبنت هذه الفئة من أصحاب التعددية الثقافية أن لكل جماعة ثقافية الحق وفي الوجود والتعبير الحر.

وعلى المجتمعات الليبرالية الاعتراف بالتنوع والتعدد الثقافي ولهذا وجب حماية هذا التعدد والتنوع الثقافي لأن سياسة الاعتراف بالمجتمعات الليبرالية تميل إلى الاعتراف بالإثنيات المختلفة ثقافيا. وهذا التنوع الثقافي يؤدي دورا إيجابيا في تشجيع على الحرية. ولكن على الرغم من وجود هذه الحقيقة إلا أن أغلب المفكرين الليبراليين لم يعطوا بطريقة كافية مسألة الأقليات الثقافية على رغم من أنها تمثل واقعة اجتماعية لا يمكن إنكارها كمسألة راهنة لأنهم يتخوفون من تعارض مصالحهم الفردية بالمصالح الاجتماعية -ولكن يعقب كيمليكا على ذلك بعد دراساته الإحصائية إنه لا يوجد أي تعارض مع معظم مطالب الأقليات؛ لأنها تتفق مع القيم الليبرالية سيما قيمتي الحرية والمساواة ما عدا المهاجرين فإنهم بحاجة إلى وقت للانخراط مع القيم الليبرالية لأنهم مستعدون للاندماج مع الثقافات التي هاجرو إليها سيما إنهم قد غادروثقافتهم الأصلية بمحض إرادتهم ويطلق عليها كيمليكا بالإثنيات. (بغورة، 2014، صفحة 14)

أن يمر بالكفاح من أجل الحرية والمساواة وهذا من خلال إعادة النظر في الحالات السلبية من القهر الذي يمارس على هذه الفئات التي تتطلب بالاعتراف فمنطق المطالب بالاعتراف يعتمد على أننا مدينون باحترام متساوي لجميع الثقافات وتكثر الأمثلة في هذه الحالات التي تخص الاعتراف بثقافة الأقليات ولعل من أهم هذه الحالات

المثيرة للجدل هي مسألة الحجاب الإسلامي في الدول الأوروبية خصوصا بعد صعود التيار اليميني في فرنسا 2002 .

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

إضافة إلى ذلك فإن احترام ثقافة الأقليات والاعتراف بها سيعود بالمنفعة على الفرد بشكل خاص والمجتمع بشكل عام فمثلا : منع المرأة المسلمة من ارتداء الحجاب في المدارس سوف يجعلها تبحث عن حيز أكثر أمنا للمحافظة عقائدية من خلال التوجه للمدارس الخاصة وهذا ما سيزيد الأمر تعقيدا وذلك من خلال تفشي حالتي الاغتراب والعزلة اتجاه القيم السياسية الغربية، كما أن هذا الوضع سوف يوسع الفجوة بين أعضاء المجتمع الواحد وهذا ما جعل الو.م. أ تكون أكثر تفتنا من رهطه المسالة إذ تعتبر الزي العقائدي بمثابة حرية شخصية لذا منعت وزارة العدل الأمريكية المدارس من حضر الحجاب الإسلامي

(سميس، 2013، صفحة 175).

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

نجد أن الاعتراف يحمل وعد باحترام الخصوصية والحفاظ عليها وعلى المطالب الكونية ، ولكن في حدود المعقول لان هناك أقليات تطالب بالاعتراف بهوياتها : لغتها 'ثقافتها' عاداتها ومعتقداتها الدينية والتاريخية وتطبيقها في الحياة اليومية وإدماجها في المناهج الدراسية إلى أن تصل إلى المطالبة بالحكم الذاتي وأحيانا الانفصال عن القضايا

السياسية ،وعلى سبيل المثال الطبيعيين والنباتيين، فإن ما يجمع هذه الجماعات هو الرأي المشترك في قضية المعيشة وليست الهوية مثل جماعة الأقليات.

ونجد أن مطالب الاعتراف بحقوق الأقليات على الرغم من تنوعها وتنوع الفكر السياسي المعاصر إلا أنها عرفت مراحل في تطورها وهي كالتالي :

المرحلة الأولى: كانت في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي (إطار الشيوعي)تثير نقاشا بين الشيوعيين والليبراليين أي بين المطالب الجماعية والفردية مبنية على الحرية الفردية ورفع كل قيود المجتمع لان هذا الأخير مهمته هو حماية الحريات الفردية .

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

1. اعتراف بالحقوق الفردية .

2. الاعتراف بحقوق الجماعة وجعل الأقليات ذات ثقافة متماسكة .

المرحلة الثانية : يقسم كيمليكا الأقليات القومية إلى نوعين:

1. الشعوب الأصلية

2. الأقليات القومية التي تتمتع بثقافة مجتمعية متماسكة .

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

أما الأقليات القومية فقد يرغب بعض أعضائها بالانفصال او الحكم الذاتي عن الدولة إلا أنها تحرج في معاملة أفرادها عن مبادئ الليبرالية باستثناء بعض الطوائف الدينية الذين هم أكثر عزلة عن العالم الخارجي والتي لا تعترف أصلا بالدولة وتعتبرها أصلا من خطايا الإنسان . (كيمليكا، 2011، صفحة 40)

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

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

1. اختيار الاندماج مع الثقافة المجتمعية لصالح القوميات المهاجرة .
2. خيار الحكم الذاتي أو الانفصال- يخص هذا الخيار الثقافة القومية (الشعوب الأصلية) - .

3. لا يندرج ضمن مطالب الاعتراف لان هذه الأقليات تقبل التهميش الدائم لأنها لا تعترف بالمؤسسات العامة إذ تعد هذه المؤسسات في نظر هذه الطوائف الدينية هي مؤسسات فاسدة للإنسان.

كل هذا يجعل الاعتراف بالهويات شرط ضروري لفهم النضال لان معظم الصراعات السياسية يمكن فهمها على أنها كفاح من أجل الاعتراف ،على أساس الكرامة المتساوية لجميع الأفراد إذ هذا ما يطالب به أكسل هونيث فالاعتراف لديه ليس مجرد قضاء على التمييز من خلال ممارسة الحقوق العالمية إنما هو المطالبة بأشكال معينة من التفضيل أو المشاركة (هونيث، 2015، صفحة 243)

ولهذا لا بد من احترام الهوية الفردية بغض النظر عن جنسه وعرقه بالإضافة إلى احترام الممارسات الثقافية. ولكن في كثير من الأحيان يصطدم الاعتراف بالاعتراف، لأنه حتى وان كانت الشعوب تنادي بالاعتراف إلا أن هذه الأخيرة يسود فيها الظلم و الاضطهاد .

وفي الختام نستخلص أن الاعتراف كظاهرة انسانية ناتج عن انحراف الانسان عن الغايات التي جبلته الطبيعة عليها، والصراعات التي وثقها التاريخ تكشف عن نزعة الانانية والتعالي التي كانت تسيطر على الكثير من البشر، والتي تم تثقيفها، وتأطيرها بشكل فلسفي وعلمي، فتصنيف العالم الى عالم متقدم، وعالم ثالث، عالم الشمال، وعالم الجنوب يعبر عن هذه الرغبة المتعالية في رفض وإقصاء الآخر

المصادر

- بغورة، ز. (2014). في نظرية العدل من إعادة التوزيع إلى الاعتراف. مجلة بنفكرون، 14.
- بومير، ك. (2015). أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف. بيروت:، منتدى المعارف.
- بومير، ك. (2017). دراسات في الفكر النقدي المعاصر من فلتر بنيامين إلى نانسي فريزر. الجزائر: الخلدونية للنشر.
- سميس، ك. (2013). تطبيق النظرية السياسية قضايا و نقاشات. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- سمينس، ك. (2013). نظرية السياسة "قضايا ونقاشات". القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- صليب، ج. (1982). المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- كوجيف، أ. (2012). جدلية العبد والسيد من المدخل إلى قراءة هيغل. مجلة الفكر العربي المعاصر. 54،
- كوجيف، أ. (s.d.). كوجيف ألكسندر، جدلية العبد والسيد من المدخل إلى قراءة هيغل. مجلة الفكر العربي المعاصر،
- كيمليكا، و. (2011). أوديسا التعددية الثقافية. الكويت: عالم المعرفة.
- مهند، م. (2014). سياسات الاعتراف والحرية. "تبيين. 50،
- هونيث، أ. (2015). الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية والاجتماعية. بيروت: المكتبة الشرقية.
- هيغل، ف. (2006). فينومينولوجيا الروح بيروت. 2006 بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

الإنسان المعاصر بين أزمة الإغتراب ومحاولة تحقيق الإعراف

"أكسيل هونيث أنموذجا"

Contemporary man between the crisis of alienation and the attempt to achieve recognition "Axel Honneth is a model"

صراوي وحيدة¹، خن جمال²

¹ جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر).

مخبر: الدراسات النفسية والاجتماعية والانثروبولوجية

² جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر).

ملخص:

في ظل التقدم العلمي والتكنولوجي الذي عرفته الحضارة الإنسانية المعاصرة، وتمكن الإنسان فيها من تسخير الطبيعة وتوفير حاجاته ورغباته، حيث استطاع دون منازع وأن يجعل من نفسه سيده الكون لكن تلك الوسائل التي استخدمها في السيطرة على الطبيعة قد سيطرت عليه أو سلبته ذاته، ما جعل الحضارة الإنسانية تعيش مشكلة ذات أبعاد متعددة أصبح فيها الإنسان المعاصر يعيش أزمة حقيقية هي مشكلة الإغتراب التي وقف أمامها عاجزا حائرا وقع فيها في فخ التشيؤ وهي بذلك نتيجة حتمية للتحويلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي عرفتها الإنسانية، ما يحتم عليها كمحاولة للخروج من هذا المأزق وإعادة بناء التجربة الاجتماعية، وهذه الورقة البحثية محاولة لشرح مفهوم الإغتراب و الوقوف على واقع المجتمع الغربي و وتشخيص أزمة الإنسان المعاصر وعلاجه بإعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية ضمن نموذج معيار للاعتراف.

كلمات مفتاحية: الإعراف، الصراع، الآخر، الغيرية، التشيؤ.

Abstract:

In light of the tremendous scientific and technological progress that the contemporary human civilization has known, and in which man was able to harness nature and provide for his needs and desires, as he was able unchallenged and to make himself the master of the universe, but those means he used to control nature have controlled him or robbed him of himself. Making human civilization live a problem of multiple dimensions in which the contemporary human

being is experiencing a real crisis, which is the problem of alienation before which he stood helpless and bewildered, in which he fell into the trap of reification. Building the social experience from, for this research paper is an attempt to dissect the term alienation and stand on the reality of Western society and diagnose the contemporary human crisis and its treatment by structural reintegration reintegration of forms of social conflicts within a model standard for recognition.

Keywords: the other, recognition, alienation, altruism, reification.

1. مقدمة:

إن فهم الوجود الإنساني و الذات الإنسانية في علاقتها بما يحيط بها من مؤثرات خارجية عالم قائم بذاته يصعب استيعابه و فهم جميع ظواهره خاصة التي تتعلق بالإنسان خاصة موضوع الاغتراب التي التصاق بوجوده، أُلقت بظلالها على حياة الانسان الفكرية و النفسية و الاجتماعية و لا نسى الاقتصادية ، في ظل التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل الذي عرفته الحضارة الإنسانية المعاصرة و تمكن الإنسان فيها من تسخير الطبيعة وتوفير حاجاته ورغباته، حيث استطاع دون منازع أن يجعل من نفسه سيد الكون لكن تلك الوسائل التي استخدمها في السيطرة على الطبيعة قد سيطرت عليه أو سلبته ذاته، ما جعل الحضارة الإنسانية تعيش مشكلة ذات أبعاد متعددة أصبح فيها الإنسان المعاصر يعيش أزمة حقيقية هي مشكلة الاحتقار التي وقف أمامها عاجزا حائرا وقع فيها في فخ التشيؤ وهي بذلك نتيجة حتمية للتحويلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي عرفتها الإنسانية، ما يحتم عليها وجوب الخروج من هذا المأزق وإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من الاعتراف المؤسس للهوية التي سلبها الاغتراب حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية والإنسانية.

في خضم كل الصراعات الفكرية و الأيدلوجية و الاختلاف في عالمنا المعاصر نجد اهتماما كبيرا بالاعتراف بالأخر كروية كونية لقضايا المجتمعات الإنسانية من أجل بناء عالمية شاملة تجمع في طياتها سمات التقدم والتحضر من أجل العيش المشترك، و نبذ الصراع و هذا ما حاولت مدرسة فرانكفورت تقديمه من خلال الطرح الذي قدمه اكسيل هونيث ممثل الجيل الثالث إذ قدم دراسة نقدية وشخص الأمراض الاجتماعية

للمجتمع الغربي لإعادة بناءها و الانتقال بها من الاغتراب و التشيؤ، إلى الاعتراف حيث قدم أكسيل هونيث براديغم جديد و تجديد للنظرية النقدية و ذلك في كتابه الصراع من أجل الاعتراف بإعادة بناء التجربة الاجتماعية من خلال تحديد أشكال الاعتراف التداوتي و رسم لنا مفهوما جديد 8/9. للاحتقار في القواعد الأخلاقية للأزمات الاجتماعية من خلال الصراع من أجل الاعتراف لهذا نتساءل : ما هو السياق الفلسفي و الجذور التاريخية لمفهوم الاغتراب ؟ هل الإنسان المعاصر تخلص من الجدل القائم من الاغتراب و الاعتراف ؟ هل أشكال الاحتقار هي فعلا مصدرا للصراع و المواجهات الاجتماعية ؟

2. الجذور الفكرية لمفهوم الاغتراب في فكر الغربي:

1.2 الإغتراب قبل هيجل (الاغتراب في كتابات اللاهوتية الأولى):

تعد ظاهرة الاغتراب من الظواهر التي أثارت على الانسان عبر العصور مما جعله محل اهتمام متزايد و باعتبارها جزءا واضحا من إنسانية الفرد له انعكاساته على جميع مجالات حياته، فالاغتراب بوصفه شعور و ممارسة وواقع معيش يحتل مكانة بارزة في دراسات الفلسفية لذلك كان ضروري الوقوف على جذوره الفكرية التاريخية و الفلسفية فهو ليس بالمصطلح المعاصر بل تمتد جذوره الى القديم قدم الانسان يمكن تقسيمها تاريخيا كما قدمه محمود رجب في كتابه الاغتراب سيرة المصطلح و قد قسمها إلى ثلاثة مراحل (مرحلة ما قبل هيجل ، مرحلة هيجل ، مرحلة ما بعد هيجل).

بالعودة الى جذور الاغتراب التاريخية نجده في العهد القديم و على وجه الخصوص في "سفر التكوين" الاصحاح الثاني الآيات 21-25 "فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الْإِلَهَ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلَاعِهِ وَمَلَأَ مَكَانَهَا لَحْمًا وَبَنَى الرَّبُّ الْإِلَهَ الصِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَخْضَرَهَا إِلَى آدَمَ، فَقَالَ آدَمُ: «هَذِهِ الْآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هَذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لِأَنَّهَا مِنْ امْرَأٍ أُخِذَتْ لِيَذَلِكَ يَتَرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَكُونَانِ جَسَدًا وَاحِدًا. وَكَانَا كِلَاهُمَا عُرْيَانَيْنِ، آدَمُ وَامْرَأَتُهُ، وَهُمَا لَا يَخْجَلَانِ» فخلق حواء هو أول انفصال في الكون، أما الثاني يتمثل في هبوط آدم من الجنة إلى الأرض ، و بذلك يكون أول اغتراب عن الله كما جاء في سفر التكوين الاصحاح الثالث

الآيات 17- 25 وَقَالَ لَادَمَ: «لَأَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ قَائِلًا: لَا تَأْكُلْ مِنْهَا، مَلْعُونَةُ الْأَرْضِ بِسَبَبِكَ. بِالتَّعَبِ تَأْكُلُ مِنْهَا كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكَ. وَشَوْكًا وَحَسَكًا تُنْبِتُ لَكَ، وَتَأْكُلُ عُشْبَ الْحَقْلِ. يَعْزِقُ وَجْهَكَ تَأْكُلُ خُبْرًا حَتَّى تَعُودَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أَخَذْتَ مِنْهَا. لَأَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ. وَدَعَا آدَمُ اسْمَ امْرَأَتِهِ «حَوَاءَ» لِأَنَّهَا أُمُّ كُلِّ حَيٍّ. وَصَنَعَ الرَّبُّ الْإِلَهُ لَادَمَ وَامْرَأَتِهِ أَقْمِصَةً مِنْ جِلْدٍ وَأَلْبَسَهُمَا.» فبَعْصَيَانِ آدَمَ لِرَبِّهِ حَدَثَ الْاِغْتِرَابِ بِخُرُوجِ آدَمَ وَحَوَاءَ مِنَ الْجَنَّةِ ، وَ هَذَا مَا تَوَكَّدَهُ الْآيَاتِ 23-24 مِنْ سَفَرِ التَّكْوِينِ الْاَصْحَاحِ « فَأَخْرَجَهُ الرَّبُّ الْإِلَهُ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَ الْأَرْضَ الَّتِي أُخِذَ مِنْهَا. فَطَرَدَ الْإِنْسَانَ، وَأَقَامَ شَرْقِيَّ جَنَّةِ عَدْنٍ الْكَرُوبِيمَ، وَلَهَبَ سَيْفٍ مُتَقَلِّبٍ لِحِرَاسَةِ طَرِيقِ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ». كما أكد حسن محمد حسن حماد في كتابه الاغتراب عند ايريك فرم أنه جاء في العهد القديم و الجديد لتعبير على معنيين" (حماد، 1995، صفحة 44) الاغتراب عن الله، بانفصال الانسان عن الله ، بخطيئة آدم و قد شكل ذلك المعنى الأول، وهذا ما أكدته محمود رجب في كتابه" الاغتراب مسيرة مصطلح" مستدلا بما قدمه شاخت schacht

من خلال الترجمات اللاتينية القديمة للانجيل، لكي يثبت وجود كلمة الاغتراب فيه، ففي رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس يعرف بولس الرسول الوثنيين بقوله: «إِذْ هُمْ مُظْلَمُونَ الْفِكْرَ، وَمُتَجَنِّبُونَ عَنْ حَيَاةِ اللَّهِ لِسَبَبِ الْجَهْلِ الَّذِي فِيهِمْ بِسَبَبِ غِلَظَةِ قُلُوبِهِمْ». (الاصحاح الرابع الآية 18 من الترجمة العربية) كما أن ريتشاشاكت Schacht فيرد (متجنبون عن حياة الله)، في هذه الآية إلى واحدة من الترجمات اللاتينية القديمة إلى (مغتربون عن حياة الله) (رجب، 1988، الصفحات 37-38)، ويدل هذا على انقطاع الصلة بين الإنسان و الله، و حدوث الانفصال بينهما نتيجة لإغراق الانسان في الشهوات و الخطيئة و المعاصي .

أما المعنى الثاني فهو الصنمية و الاغتراب عن الذات، و شكلت فكرة الصنمية فكرة جوهريّة في تاريخ مفهوم الاغتراب، فالصنم ما هو إلا خلق الانسان، و في عبادة الانسان له انفصال للخالق عن ذاته و فقدانه لها، إذ يصبح الإنسان يعبد شيئاً صنعه بنفسه فيحول بذلك نفسه إلى شيء الذي صنعه سمات خاصة، به و بالتالي فبدلاً من

أن يدرك ذاته كإنسان مبدع خالق، فإنه يجد نفسه خاضعا لشيء جامد من صنع يديه" (حماد، 1995، صفحة 38) فالإنسان يغترب عن ذاته الى أن يصل به الاعتقاد بأن المخلوق في الأصل هو الخالق .

2.2 الإغتراب في نظرية العقد الاجتماعي:

استخدام فلاسفة العقد الاجتماعي مصطلح الاغتراب منذ أن تناولوا مسألة انتقال الانسان من الحياة الطبيعية الى الحياة المدنية أو حالة الاجتماع البشري وذلك قبل "هيجل Hegel، و يتضح بأن"هوجو جروتويسHugo Grotius كان أول من استخدم هذا المصطلح إذ ينظر جروتويس إلى السلطة السيادية للمرء في تقرير تصرفاته، مثل حقه في الملكية، فكما يمكن تغريب الأشياء، أي نقل ملكيتها لشخص آخر، يمكن نقل السلطة السيادية" (رجب، 1988، صفحة 18). لكن كل من "توماس هوبزThomas Hobbs و"جون لوكJohn Locke أن الانسان تخلى تاريخيا عن حقه الطبيعي بالعيش الحر من أجل السيادة منه إلى المجتمع السياسي و الدولة ، دون نسيان "جان جاك روسوJean-Jacques Rousseau

فهوبز يرى أن الأفراد يعيشون في الحياة الطبيعية أو الحالة الطبيعية حالهم حرب الكل ضد الكل أي وضع الحرب والتنازع ، ولخروج من حالة الرعب و الفوضى إلى حالة الطمأنينة (الحالة المدنية)، و تأسيس مجتمع مستقر و آمن، إذ يقدم توماس هوبز في كتابه التنين الطبيعية البشرية أنها تسعى نحو إنشاء جماعة سياسية أو مجتمع فرغبة الفرد الانانية في تحصيل i give up يمكن ترجمته بالكلمات التالية : "أنا أتخلى أو أنا أتنازل فهو تعبير ينطوي على فكرة الاغتراب بالمعنى القانوني" (رجب، 1988، الصفحات 51-52)، والاغتراب ورا د هنا بمعنى النقل أو التبادل أو التنازل لكن ما يتم التنازل عنه هو الحق الطبيعي وذلك من أجل السلام و الأمن .كذلك جاء في كتابه التنين أن "إسقاط حق إنسان ما في أي شيء هو تجريد له من حريته، في أن يحول دون استفادة شخص آخر حقه في نفس الشيء ... فالحق يسقط إما بالتخلي عنه أو ينقله إلى شخص آخر" (مساعدية، 2013، صفحة 19)، فالشرط الدخول في تعاقد أو (العقد الاجتماعي) هو التنازل عن الحقوق الطبيعية و نقلها الى الآخر. فهو عند توماس هوبز

فعل حر أو فعل إرادي حر كما يصفه في قوله: "إن ذلك عمل اختياري و الهدف من كل الأعمال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان هو ضمان بعض الخير لنفسه" (مساعدية، 2013، صفحة 19) ومن أجل قيام المجتمع يتنازل الإنسان على حقه بكل طوعي من خلال القناعة التامة باستفادة من ذلك.

أما جون لوك لم يظهر اختلاف كبير بينه و بين توماس هوبز فقيام المجتمع السياسي يتم بالتخلي كل عضو من المجتمع عن القوة الطبيعية و يسلمها إلى أيدي المجتمع وهكذا فجون لوك يقر الترتك و التسليم و التنازل و التخلي كما رأى هوبز، فهو يشير إلى إعادة تعيين القوى الطبيعية إلى أيدي المجتمع المحلي و بذلك يتحدث عن إعادة التعيين " (مساعدية، 2013، الصفحات 19-20).

لكن ما قدمه جان جاك روسو عن الاغتراب فقد حمل هذا المصطلح معنيين، المعنى الإيجابي للاغتراب ورد في كتابه "العقد الاجتماعي" و جاء باللغة الفرنسية "Aliénation" ليعبر بها على أن الفرد يقدم ذاته للجماعة لتكون تحت توجيه الإرادة العامة و يصبح جزء لا يتجزأ من الكل ، أي يضحي الانسان بذاته من أجل هدف كريم هو صالح الجماعة التي ينتهي إليها" (حماد، 1995، الصفحات 38-39)، أما المعنى السلبي قدمه في نقده للحضارة (كتابات روسو النقدية للحضارة و المجتمع) و جاء ذلك في نقطتين فالنقطة الأولى تسجد الاغتراب فيها في سلب الحضارة الانسان لذاته و جعلته عبدا للمؤسسات الاجتماعية و النماذج السلوكية التي انشأها فلم يعد ذاته إذ أصبح ذاتا أخرى و تحديد تلك الذات يتم خارج إرادة الانسان و يتحول هنا مفهوم الاغتراب إلى مفهوم التبعية "Heteronomy"، أما النقطة الثانية فينطلق روسو من تفريق بين حالتين للإنسان الأولى يكون فيها الانسان على وفاق مع ذاته (حالة العضوي مع الطبيعية)، فيها الانسان بعيد عن الاغتراب أما الحالة الثانية يفقد فيها الانسان التناغم العضوي "Original Hormany" مع الطبيعة لحدوث الشقاق بين ما ينبغي أن يكون عليه الانسان و ما يكون عليه الانسان، و ما يكون عليه بالفعل و هنا يحدث الاغتراب و معاناة الانسان .

3.2 الاغتراب عند هيجلHegelومعاصريه (فخته Johann Gottlieb Fichte و شليرSchiller)

استخدم فخته Fichte مصطلح التخارج أو التسليم للدلالة على الاغتراب و قد طرح فكرة مغايرة عن من سبقه وهي تغطية الفراغ بين العالم الروحي و الظاهري و يكون نتاج الابداع الروحي و الوعي هو يساعد الانسان في صراعه و تغلبه على العالم الظواهري ، و قد لوكانتش إلى أن فخته استخدام مصطلح التخارج في كتابه عالم المعرفة باعتباره تجريدا من جهة الذات (مساعدة، 2013، صفحة 21).

أما شيلرSchiller فقد جاء على لسانه في كتابه التجربة الجمالية كما نقله حسن حماد هو انسان ممزق " انفصلت لديه المتعة عن العمل، و الوسيلة عن الغاية و الجهد عن العائد" (حماد، 1995، صفحة 47) إذ قدم الاغتراب بمعن الغربة و الانفصال في ظل لا إنسانية فهو مرتبط بالتقنية و الثورة الصناعية و كذلك فقدان السيطرة في زمن التكنولوجيا، فمنتجاته اصحبت خارج سيطرته و طغيان الالة جعلته في صورة مشوهها، يعني الانفصال ما يجعل المجتمع في حالة فوضى أخلاقية مصدرها الحضارة الغربية و ما انتجته .

ثانيا: الاغتراب الهيجلي.

يعتبر "هيجل" Hegel من أوائل الذين تناول مفهوم الاغتراب بالتفصيل و ذلك في معظم كتاباته و خاضة في كتابه "فينومولوجية الروح" وموضوع الاغتراب فكرة مركزية عند هيجل حيث ربطها بجدلية الفكر من مراحلها الثلاثة التي يمر بها الوعي(الوعي الخالص، الوعي في اغترابه عن ذاته في الطبيعة، و الوعي حين يعود إلى الذات)، و في المرحلة الأخيرة يتم تجاوز الاغتراب .

ما يجعل مفهوم الاغتراب الهيجلي مفهوما مجردا و عملي كونه ينطلق من رؤية عقلية ليصل في أخير إلى الوصف الفينومولوجي و بذلك المقاربة الهيجلية ضمت السياق الفلسفي و الاجتماعي و الذاتي ، و هو يحمل معنيين المعنى الأول هو تخارج الروح و تجليه على نحو ابداعي و المعنى الثاني هو عدم القدرة الذات على ذاتها فالروح هو الخالق و العالم هو منتوجها المتخارج و المستلب عنها فقد جاء في المعجم الفلسفي

لإبراهيم مذكور بأن الاغتراب عند هيجل: "هو العالم الموضوعي الذي يمثل الروح المغترية، غاية الفلسفة أن تقهر هذا الاغتراب عن طريق المعرفة وتقدم الوعي" (مذكور، 1983، صفحة 16) فقد جاء مفهوم الاغتراب عند هيجل بمعنى (الانفصال، الانتقال، الموضوعية و انعدام القدرة و الحرية و المعرفة).و هو بذلك وحد بين الموضوعية و الاغتراب و عدم القضاء على الاغتراب هو دحض للموضوعية، كذلك اعتبر اغتراب الذات هو اغتراب للوعي .

3. الإغتراب بعد هيجل

1.3 الإغتراب عند فيورباخ و كارل ماركس:

في هذه المرحلة سيتزايد الاهتمام بمفهوم الاغتراب في الفكر الغربي المعاصر، ماجعله محل الدراسة لدى العديد من المفكرين و الفلاسفة أمثال "فيورباخ" و "كارل ماركس" و علماء النفس "فرويد" و "إريك فروم".

انتقد فيورباخ فلسفة هيجل لإهماله الانسان واهتمامه بالله خاصة في كتابه "جوهر المسيحية"، لهذا ربط فيورباخ الاغتراب بكل ابعاده بالدين فالذات تعيش في غربة من خلال الدين الذي سلب الذات وجودها ، وهذا الاغتراب الديني هو أساس كل اغتراب (فلسفي ، اجتماعي، نفسي...)، وقد واضح مفهوم الاغتراب من توضيح فكرة علاقة الانسان بالدين أو علاقته مع الله، فرحلة البحث عن المتعالي أو الله جعلته يفقد ذاته أو يكون مفصولا عنه و مستقل خارج ذاته كما جاء في كتاب "جوهر المسيحية": "الانسان ينفي معرفته و فكره حتى يمكنه وضعها في الإله فالإنسان لا ينكر نفسه إلا ليكتشف الإله " (فيورباخ، 2017، صفحة 84) فيقع الانسان في مواقف زائف بعيد كل ابعاد " الجوهر الأوسع " Substant " و يقصد بذلك استلاب ماهية الانسان من الانسان إلى كائن متعالي أي إحالة الماهية المنتزعة إلى كائن متعال لتودع فيه فيغدو موضع التقديس و العبادة " (عبدالجبار، 2018، صفحة 132)، فالإنسان يغترب عن نفسه لأنه يعكس من الايمان أفضل ما لديه في نفسه من صفات على ما هو خارج ذاته، و يصبح يعبدا هذا الشيء الذي يتحكم فيه لهذا يرى فيورباخ الدين نوع من

الاغتراب الذاتي أي اغتراب الانسان عن ذاته، فأثناء محاولة معرفة ما يحيط به ينسى الانسان جوهره وذاته .

يتحول الدين تعبيراً عن ذلك العالم الوهمي الذي نسجه الانسان والذي يستلزم بواسطته الانسان ماهيته، فلإنسان هو الذي يخلق الله وليس الله هو الذي يخلق الانسان ، فما الله في حقيقة الامر إلا صورة لإنسان و صفاته التي يحمل أسقاطها على الله و جعلها صفات إلهية، و عليه الجوهر الإلهي و الجوهر الإنساني واحد و متطابقان و لإنسان هو الذي سلب ذاته بكائن خيالي يسعى الله .

أما كارل ماركس فهموم الاغتراب عنده تعود جذوره الى كل من هيغل و فيورباخ فتأثره بالفكر الهيجلي إذ نجده ينتقده و يرفض اهتمامه بالفكر و إهمال للجانب المادي، هذا الاعتراض على منطلق الفلسفة الهيجلية (الفكر) بدأ يظهر جلياً في كتابات كارل ماركس ورفضه الفلسفة المثالية و قد حاول كارل ماركس تصحيح الفكر الهيجلي و صياغته الاغتراب بربطها أكثر بالواقع "حدثت القطيعة مع الفلسفة هيغل عن طريق العودة إلى وجهة النظر المادية و هذا يعني أن أنصار هذا الاتجاه قد قرروا أن يدركوا العالم الحقيقي - الطبيعة التاريخية- كما يبدو لكل من ينظر إليه " (ماركس ك.، 1975، صفحة 46) ، كما قلب ماركس جدلية هيغل و جعلها تنطلق من الواقع مؤكداً على أن التاريخ تاريخ أحداث وليس تاريخ الفكر، واعتبر العمل سبب الرئيسي للاغتراب الانسان فالظروف المادية هي الأساس في حدوثه فهو مرتبط بعلاقة الانسان بعالمه الخارجي .

كما وفق فيورباخ في الاغتراب الديني لكنه رفض ربط الاغتراب بعالم غير العالم المادي غير المحسوس، " الدين يبعد الانسان عن نفسه و يشطر العالم إلى عالم ديني موهوم و عالم واقعي " (ماركس ب، 1979، صفحة 38) و ربط كارل ماركس الاغتراب بالناحية الاقتصادية و ذلك في كتابه " المخطوطات الاقتصادية الفلسفية " و جعل السبب الأساسي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هو التي تجعل الانسان يغترب عن ذاته و ما ينتج يتحول إلى قوى غريبة» إن الملكية الخاصة هي نتاج العمل المغترب -العلاقة الخارجية للعامل بالطبيعة و بذاته - و لهذا هي تنتج الملكية الخاصة عن مفهوم العمل

المسلب أي الانسان المنسلب، العمل المغترب، الحياة المغتربة، الانسان المغترب " (ماركس ك.، د س، صفحة 78) بذلك الاغتراب متعدد المظاهر من بينها الاغتراب الديني و الاغتراب الاقتصادي (اغتراب العامل عن ناتج عمله، اغتراب العامل عن عمله، اغتراب العامل عن ذاته).

2.3 الاغتراب عند مدرسة فرانكفورت:

تعد مدرسة فرانكفورت من أبرز المدارس الفلسفية الغربية المعاصرة ،التي ذاع صيتها بفضل الإسهامات الفلسفية والاجتماعية التي قدمها روادها بمختلف أجيالها،الجيل الأول "ماكس هوركهايمرMax Horkheimer. تيودور أدورنو Theodor Adorno، الجيل الثاني"يورغن هابرماسJürgen Habermas ، و"كارل أوتو آبل Karl Otto Apel أما الجيل الثالث "أكسيل هونيث Honnet Axel و قد شكلت منعطفًا بارزا في الفكر الغربي المعاصر.

وإذا أخذنا هابرماس عل سبيل المثال لا الحصر في دراسته للاغتراب نجده يؤكد على أن تغلغل التقنية في جميع مجالات الحياة،مما تترتب عليه شعور بالاغتراب،لأنّه أصبح آلة أو لأنّ قيمته أصبحت تقاس بما ينتجه،وهذا لا يعني رفض "هابرماس" للتكنولوجيا أو استبعادها من الحياة ، بل هو يريد أن يكبح هذا التغلغل التكنولوجي في مجالات الحياة ، وأن تساعد على الشعور بذاته .

فالمجتمع الرأسمالي أصبحت السيادة فيه لعلاقات وقوى الإنتاج ، وأصبح الإنسان ليس له قيمة،وليس له وجود حقيقي،في ظل الهيمنة التكنولوجية "التقنية" والعقل الأداتي، وأشار "هابرماس" في الفصل الثاني من كتابه "العلم والتقنية بوصفهما أيديولوجية" وتغلغل معايير الفعل الأداتي في مجالات حياتية أخرى، والأمر عموما يتعلق بهيمنة نمط من الفعل الموجّه نحو الهدف الذي يشير إلى تنظيم الوسائل والاختيار بين البدائل" (أبوالعينين، 1998، صفحة 68) كما يؤكد أيضا أن "التطور التقني خضع لمنطق يتبع بنية الفعل العقلاني الموجّه نحو الهدف، والخاضع لمراقبة النجاح، أي أنّه يتبع بنية العمل، وبما أنّ تنظيم الطبيعة الإنسانية لا يتغير، فإنّنا ينبغي أن نحافظ على

حياتنا من خلال العمل الاجتماعي، وبمساعدة الأدوات" (أبوالعينين، 1998، صفحة 69).

و برغم ما قدمه العلم والتكنولوجيا في جميع مجالات الحياة، إلا أنهما أخضعا الإنسان لسيطرتيهما، وأضحى الإنسان في ظل التقدم التكنولوجي آلة يخضع لقوانين هذه الأداة، ونقد العقل الأداتي والسيطرة التكنولوجية عند "هابرماس" نجده عند "لوكاتش" Lukács بالتشيؤ.

4. الانسان المعاصر ورغبته في تحقيق الاعتراف

1.4 الاعتراف " المعنى و المصطلح":

يعد الاعتراف من المفاهيم الأساسية في الدراسات الفلسفية الاجتماعية و الأخلاقية، وقد توصل إليه أكسل هونيث الذي يعتبر من أهم رموز مدرسة فرانكفورت (الجيل الرابع) وهو أيضا رائد النظرية الاجتماعية النقدية، التي تحاول النظر في الأسس التي قام عليها الاجتماع البشري في حياتنا المعاصرة، ويدرس منذ سنة 2011 بجامعة كاليفورنيا بنيويورك، ونال سنة 2015 جائزة ارنست بلوخ وسنة 2016 جائزة برونو كرايسكي. وقد أشرف هابرماس على تأهيله الجامعي، وقدم هونيث في أطروحته لنيل درجة التأهيل مقارنة فلسفية حول نظرية "الصراع من أجل الاعتراف" التي وضع هيجل أسسها الأولى، فيما يعرف بجدلالية العبد والسيد ليضع معالم نظرية اجتماعية ذات مضمون معياري.

تتمحور فلسفة هونيث حول مفهومين هيجليين، هما: "الاعتراف والكفاح. هو يرى أن الحصول على الأول هو هدف كل الممارسات الجماعية والفردية، وأن الثاني هو الطريق إلى تحقيق ذلك، وهو الدم الذي يجري في عروق المجتمع ويدفع به إلى التطور والتغيير" (بوطيب، 2015). وتأثر أكسل هونيث بفلاسفة الجيل الأول للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو، و هيربرت ماركوز، كما نجد من فلاسفة الجيل الثاني ألبرشت فيلمر، كارل أوتو آبل، ويورغن هابرماس، ثم أعاد بناء النظرية النقدية من جديد، تتماشى مع الفكر الفلسفي المعاصر وما فرضته الحياة المعاصرة تاريخيا و فكريا و ثقافيا لهذا كان لزاما عليه أن يفتح على فلاسفة ومفكرين

كبار خاصة هيغل، ولوكاش، و ميشال فوكو، و جون بول سارتر و جون دوي وغيرهم ، ولقد استطاع أكسيل هونيث، كما ذكرنا سابقا إعادة بعث نظرية جديدة، "تقوم على جملة مفاهيم وأطروحات، وعلى رأسها مفهوم الإعتراف الذي يحتل منزلة مركزية في الفلسفة الاجتماعية ، بإعادة صياغة براديغم جديد للإعتراف " (بومير، ب، ، 2012، ، صفحة 90)، وقد سبق أكسيل هونيث أفلاطون في كتاب الجمهورية - قصة الكهف- إذ "صيع الاعتراف الأفلاطوني على أساس أنه فعل ذهني" (أفلاطون، 2004، صفحة 403) فهو إدراك لذكريات سبق معرفتها وتحتاج إلى إعادة التعرف عليها، ومنه اشتق الفعل الأول عرف "connaitre"، ثم الفعل الثاني "reconnaissance". ولم ينهل أكسل هونيث فقط من أفلاطون بل تأثر بهيجل الشاب فالعلاقات الموجودة بين الناس علاقات أخلاقية على مستويات مختلفة (الحب و القانون و الحياة الأخلاقية)، المفروضة على مؤسسة القانون و المعنونة بالصراع من أجل الاعتراف وهذا ما جاء في (جدلية السيد والعبد).

فالسيد والعبد في تلك الجدلية متلازمان يتطلب احدهما وجود الآخر... فلا سيد بدون عبد.. ولا عبد بدون سيد وهكذا يجد السيد شعورا بنفسه عبر (الوعي بالذات) كلما أوغل في استهلاك نتاج العبد واطهر تفوقه وسيطرته عليه. كحالة تأكيد للجدلية التي يقابلها النقيض (فقدان العبد لوعي ذاته). ويستمر تفوق السيد على العبد عبر جدلية يثبت فيها السيد نفسه أمام العبد وضده. في نفس اللحظة! وكلما رضخ العبد بالقوة للحرمان والطاعة ، كلما اعترف أن السيد هو السيد وهذا الاعتراف يكمل إعطاء السيد فرصة الوعي بالذات في الشيء وغيره وفي العبد وغيره. "فالسيد و العبد شخصان، أحدهما ارتفع عن الأشياء المادية، و ألحق وجوده بالآخر الذي هو العبد، لم يخاطر العبد بنفسه، ولم يضح بها. استغل السيد هذا الوضع، فكان أن ينشأ عنه الصراع. و السيد - و نتيجة خوف العبد و عدم مخاطرته- ينتصر؛ فيصبح بذلك ، السيد المالك الحر. وفي هذه الحالة، تنشأ بين الاثنين علاقة؛ فالسيد لا يقتل خصمه بل يحتفظ به كبيان لسيادته و أداة لتحقيق مآربه . أما العبد، فمن خلال العمل الذي يسخره إليه سيده، يدرك في قرارة نفسه، أنه يؤثر في الموضوعات و الأشياء، ينفذ إلى

أعماقها و يشكلها كما يريد ، و من ثمة يطبعها بطابعه الإنساني لكن هيغل في جدلية السيد والعبد يصل في النهاية إلى انه بقدر ما يسيطر السيد على العبد فان السيد يرتبط بالعبد ارتباطا يصعب الانفكاك منه، لأنه لا يستطيع الاستغناء عن خدماته فيغدوا السيد تحت رحمة العبد الذي يصبح سيد السيدو الاعتراف الذي أتينا على ذكره اعتراف وحيد الاتجاه" (غيتون، 1988، صفحة 76) فالذات عند هيغل "كينونة تلتمس الفعل و التحقق " (هيغل، 2007، صفحة 80) أي أنها تتحقق في المجتمع عن طريق تحقق باقي الذوات التي تتبادل الاعتراف فيما بينها إذ يقول هيغل: "الوعي إنما في ذاته يكون في فعله أول الأمر علاقة بين طرفين ذات فعالة و ناشطة، وأخرى طيبة و كلاهما في صلة متبادلة بينهما" (هيغل، 2007، صفحة 297) ، فكل منهم أصبح وسيلة للآخر من أجل الاعتراف .

وقد أخذ بالأعمال العلمية للأمريكي "جورج هربرت ميد " George Herbert Mead من خلال التفاعلية الرمزية التي ظهرت في بداية الثلاثينات من القرن العشرين على يد العالم جورج هربرت ميد تعتبر التفاعلية الرمزية واحدة من المحاور الأساسية التي تعتمد عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأنساق الاجتماعية. وهي تبدأ بمستوى تحليل الوحدات الصغرى منها للوحدات الكبرى بمعنى تبدأ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي فأفعال الأفراد تصبح ثابتة لتشكل بنية من الأدوار؛ ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من حيث المعاني والرموز. وهنا يصبح التركيز إما على بنى الأدوار والأنساق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي ومع أنها ترى البنى الاجتماعية ضمنا، باعتبارها بنى للأدوار بنفس طريقة بارسونز، إلا أنها لا تشغل نفسها بالتحليل على مستوى الأنساق بقدر اهتمامها بالتفاعل الرمزي المتشكّل عبر اللغة، والمعاني، والصور الذهنية، استناداً إلى حقيقة مهمة، هي أن على الفرد أن يستوعب أدوار الآخرين. ترى النظرية التفاعلية الرمزية أن الحياة الاجتماعية التي نعيشها حصيلة تفاعلات بين البشر بعضهم بعض أو بينهم وبين المؤسسات الاجتماعية في المجتمع. حيث أنها تنظر لأدوار البشر بعضهم تجاه بعض من خلال المعاني والرموز التي قد تكون ايجابية أو سلبية. وطبيعة

هذا الرمز والذي يحدد علاقتنا به أو بهم حيث قد تكون ايجابية اعتمادا على هذا الرمز أو الصورة الذهنية التي كونها عن هذا الرمز أو عن من تتفاعل معه. بمعنى أننا "لا يمكن أن نطور الوعي دون الاعتراف بالآخر. هذا يعني أن في مرآة الآخر يمكن أن نطور وعينا ونحقق هويتنا فالتقدم الإنساني مرتبط بأشد الارتباط بأشكال الاعتراف المتبادل " (علوش ن.، 2013، الصفحات 122-123) ولا نتجاهل المنطلقات السوسيولوجية لـ "هونيث" خاصة أستاذه "هابرماس" الذي أكد على الأدوار المتبادلة بين الذات والآخر قوامها "الحوار اللغوي بين ذوات المجتمع فالنقد الذي قدمه "هابرماس" للعقل الأداتي و تعويضه بالعقل التواصلي الرفض للإكراه بل داعيا للاتفاق من أجل المساواة و العدالة و الإخلاص داخل الفضاء العمومي " (علوش ن.، 2013، صفحة 04) . كما نجد حضور الاعتراف في فلسفة بول ريكور إذ هو "قبل كل شيء" اعتراف متبادل " بين ذاتين ووعيين أي تعارف الذات مع تجاوز المعرفة البسيطة حول الشرط الإنساني للآخر" (شوقي الزين، 2008، صفحة 126). و هذا لن يتم إلا من خلال ما حدده "أكسل هونيث" من نماذج معيارية للاعتراف وهي ثلاثة : الحب والحق و التضامن.

2.4 الإعتراف " المعنى و المصطلح":

الحب : حدد مفهومه في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف " قائلا : "الحب يفهم منه هنا كل العلاقات الأولية التي تتمظهر في أشكال العلاقات الإيروسية و الودية، العائلية و التي تؤسس لروابط قوية بين عدد محدد من الأشخاص " (Honneth, 2010, p. 17) أي أنه يجمع فردا ما بمجموعة ما من خلال علاقة تفاعلية للاعتراف المتبادل مشكلا رابطاً قوياً، يشعره بقيمته مما يكسبه ثقة في ذاته، ودونها لن يتمكن من المشاركة في الحياة العامة. وفي هذا الصدد يقول "أكسل هونيث": " فإن عملية تكوين الفرد تقتضي أن يتماهى الطفل أولاً مع الشخص المتعلق به، بحيث يتم الاعتراف به بالمعنى العاطفي أو الوجداني للكلمة، حتى يتمكن من اتخاذ منظوره، قصد الوصول إلى معرفة الواقع الموضوعي " (هونيث، 2012 ، صفحة 59) فالحب هو اعترافا تداوتيو هذا العلاقة تتميز بالخصوصية ولا يمكن إن تشمل عددا كبيرا من المتفاعلين

أثناء التفاعل كعلاقة الأم بابنها " التذاوت الأولى " كعلاقة الحب بين الأطفال وأمهاتهم ،
تشكل أولى مستويات الاعتراف المتبادل " (كمال، 2010، صفحة 109) .

وهكذا تشكل الأسرة اللبنة الاجتماعية الأولى التي تتكون فيها شخصية الفرد و
شرط قيامها بدورها أن تؤسس على العاطفة و المحبة و هذا ما أكدته الدراسات
النفسية التي اعتبرت الحب علاقة تفاعلية قائمة دون شك على الاعتراف المتبادل بين
أفرادها إذ تعتبر الأسرة السوية المنسجمة أساسا للصحة النفسية، كما تعتبر العلاقة
بين الطفل و أمه أو من يشغل مقامها بشكل دائم أهم أركان ذلك الأساس، حيث أن الأم
تعتبر أول شخص يقيم معه الطفل علاقة ، وهذه العلاقة هيتبني عليها باقي المداخل في
حياته.

إن الطفل الذي يجد إشباعا ورعاية يتولد لديه إحساس بالطمأنينة المريحة أنه
بخير،عالمه آمن وليس باردا غير مبال به أو مكانا متعاليا يجب عليه حماية نفسه
الإشباع العاطفي (الحب) يجعل الطفل ينعم بحياة آمنة بعيدة عن المشقات لأن كل
طفل يبحث عن الإشباع هو حاجته إلى الحب، والحاجة إلى الحب و العاطفة والطمأنينة
حاجة أساسية وهي تقوى و تزداد يوما بعد يوم. وقديين "رينيه سبتيز" مفاعيل الحرمان
باختباره بشكل منتظم لرضع أنشؤوا في دار حضانة نموذجية و قارنهم برضع آخرين
تمت العناية بهم من طرف أمهاتهم إذ أكد أن الحرمان العاطفي يكون ذا آثار خطيرة، و
هذا حتى ان تم تلبية جميع احتياجاته الجسدية . و هذا ما قدمه "بولبي" في نظرية
التعلق و قد ساعدته "ماري اينسورث" في تقديمها حيث يقر أن الحرمان العاطفي و
خاصة الأمومي يتمثل في : " عدم وجود شخص واحد مخصص لرعاية الطفل بصفة
دائمة و بطريقة سليمة حيث يشعر الطفل بالأمان و الطمأنينة و الثقة، وغالبا ما تكون
الأم هذا الشخص " (Bowlby, j, 1988, p. 121)

كما يوضح أن التعلق يمثل حاجة الطفل إلى الشعور بالأمان والاطمئنان، فهولا
يستطيع أن يفعل هذا الأمر ما لم يتأكد من وجود قاعدة آمنة يرجع إليها حينما يشعر
بأنه خائف أو مهدد أو محتاج إلى حماية، لهذا يتعلق الشخص الذي يمنحه هذا الأمان،
أما "ماري اينسورث" فترى التعلق في الحياة المبكرة تؤثر على النمو خلال فترة الحياة. و

يمكن وصفه بعلاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية و قدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه ، هذا ما يجعله يصل إلى الثقة في ذاته اجتماعيا .

الحق: الشكل الثاني لتحقيق الاعتراف المتبادل بين الذات وبتحصل فيه الفرد على الاحترام و هو ناجم عن العلاقات القانونية و حاصل تفعيل الحقوق السياسية و المدنية" يكون من خلال ما تم من أعمال قيمية في نظر الآخرين (يكون على المستوى القانوني فهذا النوع من الاعتراف القانوني هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي" (كمال، 2010، صفحة 109) من منطلق أن الفرد هو فرد عالي له حقوق وواجبات، ويجب أن نفهم أفعاله على أنها تعبير عن استقلاليته. من هنا فالارتباط ضروري بين الاعتراف القانوني والاحترام للذات. و هذا ليس كل شيء، فالناس عليهم التمتع باحترام اجتماعي يسمح لهم بالتعاطي الإيجابي مع قدراتهم ومواهبهم أو مع بعض القيم المستلزمة من هوياتهم الثقافية، "في هذا المعيار كل جماعة قانونية حديثة، فإن شرعيتها تتأسس حول فكرة أتفاق عقلائي بين أفراد متساوين في الحقوق، يفترض المسؤولية الأخلاقية لجميع أعضائها" (Honneth, 2010, p. 139)

وهذا يجعل الحق مفهوما كونيا فالإمكانية الأخلاقية المحيطة للحق يمكن أن تشهد تقدم عبر الصراعات الأخلاقية هذا من جهة و من جهة أخرى يقر "أكسل هونيث" بإمكانية تحقيق تقدم آخر على مستوى الحقوق المدنية و الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية داخل الإطار المؤسسي، و ضياعه يؤدي إلى التهميش و الظلم .

التضامن : أو ما يعرف بـ " التقدير الاجتماعي " المرتبط بتقدير الذات أي الشعور بقيمة الذات، في هذا يقول أكسل هونيث : " تجربة الاعتراف عامل تأسيس للكيان الإنساني لتحقيق علاقة ناجحة مع الذات، هذا يحتاج إلى الاعتراف التبادلي لهذه الكفاءات أما إذا غاب هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي أو تعرض إلى درجة ما من خلل في تطوره أدى إلى مشاعر سلبية كالهوان أو الغضب " (Honneth, 2010, p. 66) فالأفراد يشكلون ذواتهم بالتضامن الاجتماعي و يتجسد ذلك بالاعتراف المتبادل .

غير أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقف - داخل النسيج شبكة العلاقات الاجتماعية على وجود علاقات التقدير المتماثل داخل الذات التي

حققت استقلالها الذاتي. و الحال أن الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه أو ما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين أو من خلال الأدوار التي يؤديونها في المجتمع " (هونيث، 2012 ، صفحة 12) ما يولد تقييم الذات و ضياعه يؤدي إلى التشيؤ والانعزال، وتفاعل الحب و الحق والتضامن يحافظ على الكرامة الإنسانية و يؤدي إلى تحقيق الذات في بناء الاجتماعي و تجسيدها و تجسيد إتيقي لفلسفة الاعتراف أي الانتقال من مستوى التنظير الفلسفي إلى الممارسة الواقعية و الفعلية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة فقد حاول "أكسيل هونيث" فهم التجارب الإنسانية المعاشة من توضيح العلاقة بين الفرد و المجتمع من خلال شعور الفرد بالاحتقار من قبل الغير، وقد ابرز الاحتقار كمرض يصيب المجتمعات المعاصرة أسبابه الاغتراب و التشيؤ ...

ان كان هذا "الاعتراف" فماذا يحدث للإنسان إن فقد الاعتراف ؟ وأصبح مهمشا داخل المجتمع المنبوذ المصاب باللعنة ، فالإنسان المحتقر هو" ما لا يمكن رؤيته" أو كما وصفه "أكسل هونيث" (هو ما لا نريد رؤيته)، أي ما لا نريد الاعتراف بوجوده. أي أصبح الاعتراف به مشوها ، في ظل علاقات اجتماعية يحكمها الاعتراف بالآخر واحترام غيريته، فيصبح مستحقا للاحتقار.

3.4 تجارب القهر الاجتماعي:

ان ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي ومختلف أشكال الاحتقار، الصراع الاجتماعي الذي يهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة، والمتمثلة أساسا في حالات الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد. تجربة الاحتقار تشكل في نظر "هونيث" من دون شك الدافع العاطفي الذي تتجذرفيه الصراع من اجل الاعتراف ضمن هذا السياق يرى "هونيث" أن تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية،

الشكل الأول : احتقار الجانب البدني أو الجسدي، فمن أبرز مظاهره ممارسة العنف التي تحرم الشخص من إمكانية التصرف أو التحكم في جسده وفق إرادته وحرية، ودون الخضوع لأية قوة قاهرة قد تتسلط عليه وتهدد كيانه. إن كل

محاولة للتحكم في جسد شخص آخر ضد إرادته ينتج عنه شعور المرء المُعتدى عليه بالإهانة، وهو شعور يقوّض—لا محالة-علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى، لأنّ خصوصية هذا الشكل من الإساءة والاعتداء البدني أو المادي، كالتعذيب أو الاعتصاب، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، لا تنحصرُ في ما تسببه من ألم بدني أو مادي فقط، وإنما فيما تسببه من ألم نفسي متمثل في شعور المُعتدى عليه بأنه كان خاضعاً لإرادة الشخص المُعتدي، من دون القدرة على مقاومته قصد الدفاع عن النفس. واستعان "أكسل هونيث" بالفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" في مساءلة السجين في كتابه (المراقبة والعقاب) إذ يحضر فيه ثلاثة مظاهر: (الإقصاء، الإكراه، و اللإنسانية) ما يظهر في السجون من خلال التعذيب كوسيلة و أداة للسلطة الملكية و سؤال "فوكو" لماذا يتم التنكيل بالمجرمين بتلك الطريقة ؟ التعذيب العلني كطقس سياسي، والقانون يعتبر رمزا لإرادة الملك لكل من يخالفه، وهذه الطريقة في التعذيب ما هي إلا إثبات رمزي للسلطة الملكية ومن يتجرأ ويمس سلطة الملك ينكل به، فالسلطة سمّتها اللامحدودية ، و تلك فظاعتها، وهذا ما يعرف بكرنفال الفظاعة، وأصبح العذاب فن الحياة وألم الجسد يقترن بالجريمة، وكل نقش على جسد المسجون يعبر عن جريمته " (رايينواف، 1990، صفحة 132) اذا يتحول المسجون إلى الإنسان الغائب الفاقد لوجوده. كما يقول فوكو: "التعذيب الموقع على جسد المجرم هو فعل انتقامي وفن" (فوكو، 1999، صفحة 56) وهنا الذات "تخضع للإذلال و المهانة و الاحتقار وأن ذلك المسجون أصبح لا مرئياً بالمعنى الاجتماعي من خلال جملة من الإجراءات القانونية والممارسات الاجتماعية قامت بإقصائه ورفض الاعتراف به لإن هذا الأخير فعل اجتماعي قبيح" (علوش ن.، 2012). فاحترام الآخر و وجوده لا يتجسد إلا بتجاوز "حب الذات"، إذا طغى حب الذات، فإن الآخر يضحى شيئاً لا مرئياً، فحينها لا ترى الذات سوى نفسها يرى "أكسل هونيث" ، انطلاقاً من النظرة الكانطية في الذات التي تعترف بالآخر تجاوزاً للمركزية الأنوية، لأننا أمام ذات تتحقق أصلاً كاعتراف لا كذاتوية. إن عدم رؤية الآخر فعل إرادي، وهو بالتالي فعل عنف .

الشكل الثاني: للاحتقار فهو مرتبط بحرماننا من بعض حقوقه المشروعة. "فعندما لا يتحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمناً أنّ المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يُعترف بها لأعضاء المجتمع الآخرين". (Honneth, 2010, p. 163) فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت نفسه بالالتزام والمسؤولية، وهذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعياً وأخلاقياً. إنّ ما يميّز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرم منه بعض الأفراد، يدفعهم إلى الشعور بأنّ وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل وبعدم تساوهم مع الغير" (بومنير، ب، 2012، ، صفحة 124) ما يؤثر فعلاً على المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية مع الآخرين.

فشرف وكرامة الفرد هي ما يترجم درجة "التقدير الاجتماعي" المنسوبة إلى الطريقة التي تتحقق داخل أفق المجتمع الثقافي: "إذا كانت تراتبية القيم الاجتماعية قد قامت على أساس الحكم على أنماط الحياة أو القنوات من حيث كمالها أو نقصانها، فهي بذلك تحرم الأفراد المعنّيين من أن يعزوا إلى قدراتهم الشخصية، أي قيمة اجتماعية" (Honneth, 2010, p. 245). لأنّ الحط ممن يقومون بذلك لا يستطيعون عزو أي دلالة إيجابية لوجودهم داخل الجماعة.

هكذا تلعب أشكال الدُّل على أنواعها فيما يخص سلامة الفرد النفسية الدور السلبي نفسه الذي تلعبه الأمراض العضوية في إعادة تكوين جسده، وما يعنيه ذلك من أن سياسة الاحتقار التي تواجه الأفراد في المجتمع المعاصر تحتاج إلى علاج ووقاية دائمة من كل ما يؤدي إليها، لأنّ الأفراد الذين يتعرضون باستمرار لسلسلة احتقارات تقلّل من قيمته الأخلاقية وتقديره الشخصي لمكانته الاجتماعية قد يصنفون خارج التراتبية الاجتماعية كمستبعدين، ولهذا فنحن بحاجة إلى الاعتراف بما هو قوة أخلاقية تعزز تطور المجتمع وتقدمه.

الشكل الثالث أما فيما يتعلق بالشكل الثالث، فهو يتمثل حسب "هونيث" في الحكم سلباً على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد أو بعض الجماعات، ويتخذ من

نموذج الإساءة أو التعدي على كرامة الغير والتي لا تليق، في واقع الأمر، بمقامهم الاجتماعي ولا بقيمتهم الأخلاقية، وهذا الشكل من الاحتقار يتم على المستوى القيمي أو المعياري، وله صلة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع" (Honneth, 2010, p. 164). فالحاجة الدائمة لتقدير و الاحترام تشعر الفرد بالانتماء الفعلي للمجتمع و هذه الأشكال الثلاثة في حال غيابها سوف تؤدي لا محالة إلى الاعتراف.

5. خاتمة:

لا أحد ينكر اليوم أن الانسان المعاصر أو المجتمعات الإنسانية المعاصرة تعاني من المأساة والاعتراب سواء اغتراب الانسان عن نفسه أو عن مجتمعه خاصة بعد ما مرت به البشرية من حروب وأزمات فرغم التطور المادي الذي يعيشه الانسان إلا انه لا يزال إلى يومنا هذا كمجرد صورة مجسدة لحركة السلع المادية في الأسواق التي حاولت العلاقات الاجتماعية التي تشكلت في الماضي منذ محاولة الفلاسفة اليونان "سقراط" و "أفلاطون" لفهم الإنسان و انتهاء بأعمال مفكري النهضة و الفكر الحدائي، ورغبتها في سيطرة الإنسان على الطبيعة، و محاولة نقله و إسقاط مفاهيم السوق والمال على كافة تعقيدات الحياة الإنسانية بجميع جوانبها الروحية و المادية، و دون نسيان ما إفرازاته العولمة التي حولت كل شيء إلى سلعة قابلة للبيع و الشراء تكريساً لمبادئ البرغماتية أو الآداتية إذ يسعى كل فرد للحصول عل ما يحتاجه من سلع و ما يقابل ذلك من تنازلات ما يجعل جميع المفاهيم سلعا قابلة للتبادل التجاري الآلي.

ما نخلص في هذا المسار الفلسفي من خلال ما أراد توضيحه "أكسل هونيث" عن نظرية الاعتراف بالبعد الإلزامي للنظرية الأخلاقية بالنسبة له، لا يمكن تكوين العلاقة مع الذات إلا من خلال علاقة مع الآخرين ، وهذا أمر أساسي، لذلك فهو يميز بين ثلاث طرق للاعتراف مرتبطة بالأسرة والمجتمع المدني والدولة. الاعتراف بالحب هو دعم للتنشئة الاجتماعية. كما حدد لنا أشكال الازدراء أو الاحتقار : الاعتداء الجسدي، والهجوم القانوني والاعتداء على كرامة الفرد ، والتي تتوافق مع مراحل تطور علاقة الاعتراف، في الحب، والقانون والتضامن الاجتماعي. فالتجربة السلبية للاحتقار تؤدي إلى

الصراع لغية الحصول على الاعتراف وهذا الغرض لا يتم إلا بواسطة الصراع من أجل الاعتراف هو يعبر عن إرادة في إثبات الذات و هويتها بين الذوات من ما يؤكد حضور الاختلاف .

6. قائمة المراجع:

- ابراهيم مذكور. (1983). *المعجم الفلسفي*. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- أبو العينين، ف. (1998). *هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي*. مجلة إبداع، العدد الخامس، مايو. 65-79.
- أفلاطون. (2004). *الجمهورية (الكتاب السابع: أسطورة الكهف)* ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة و النشر.
- أكسيل هونيث. (2012). *التشيؤ: دراسة في نظرية الإعترا ف، ترجمة: كمال بومني ر، ط1*. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع.
- بومني ر كمال. (2010). *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هور كهاريمر إلى أكسل هونيث*. الجزائر: منشورات الاختلاف.
- جان غيتون. (1988). *الحرب و الفكر، ترجمة: المقدم الهيثم الايوبي، اكرم ديري، ط2*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- حسن محمد حسن حماد. (1995). *الإغتراب عند إيريك فروم، ط1*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- دأوبيرد ريفوس، بول راينوفاف. (1990). *ميشال فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: مطاع الصفدي، جورج أبي صالح*. بيروت: مركز الإنماء القومي.
- رجب محمود. (1988). *الاعتراب " مسيرة مصطلح " ط3*. القاهرة: دار المعارف.
- رشيد بوطيب. (2015، 11 27). *أكسل هونيث: في حلبة تفسير الإرهاب*. تاريخ الاسترداد 04 15 2020، من (نسخة الكترونية): <https://www.alarady.co.uk.cdn.ampproject.org>
- فالح عبد الجبار. (2018). *الاستيلا ب، " هوبز، لوك، روسو، هيغل، فيورباخ "، الطبعة الأولى*. لبنان: دار الفاربي.
- فريدريك هيغل. (2007). *فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ط1*. بيروت لبنان: المنظمة العربية للترجمة.
- كارل ماركس. (1975). *المادية التاريخية " مختارات فلسفية " ج4*. ترجمة: حنا عبود. (دط). بيروت: دار القلم.

- كارل ماركس ب. (1979). حول الدين " مختارات فلسفية" ترجمة : ياسين الحافظ ، الطبعة الأولى. بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر.
- كارل، ج ماركس. (د س). مخطوطات ماركس لعام 1844، ترجمة: محمد مستجير مصطفى. د ب: دار الثقافة الجديدة.
- كمال بومنيير. (2012). قرارات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ط 01. الجزائر: كنوز الحكمة.
- كمال بومنيير، ب. (، 2012،). قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت. الجزائر، كنوز الحكمة ، الجزائر: كنوز الحكمة.
- لهر مساعدي. (2013). نظرية الاغتراب من المنظورين العربي والغربي. الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع.
- لودفينغ فيورباخ. (2017). جوهر المسيحية، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق و تدقيق نبيل فياض، الطبعة 02. لبنان: دار الرافدين لطباعة و النشر و التوزيع.
- محمد شوقي الزين. (2008). الإنزعة والاحتمال. الجزائر: منشورات الاختلاف.
- محمود رجب. (1988). الاغتراب " مسيرة مصطلح"، ط 3. القاهرة: دار المعارف.
- ميشال فوكو. (1999). المراقبة والعقاب، (ولادة السجن)، ترجمة علي مقلد، مطاع الصفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي.
- نور الدين علوش. (2013). المدرسة الألمانية النقدية من الجيل الأول إلى الجيل الثالث. بيروت: دار الفارابي للنشر والتوزيع.
- نور الدين علوش. (19 04، 2012). مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جديدة ، ملتقى ابن خلدون للعلوم الفلسفة والأدب. www.espritiqui.fr.
- Bowlby, j. (1988). A secure base, parent-child attachment and healthy human deveopment. Newyork: Basic BOOKS.
- Honneth, A. (2010). La lutte pour La reconnaissance, traduit de l'allemand par : pierreRusch. paris: Les Editions du CERF.

أهمية التكوين في عصر العولمة

Importance de la formation à l'ère de la mondialisation

الدكتورة: تيلو للونة

الدكتور: جايدر حسان

المدرسة العليا للضمان الاجتماعي- الجزائر.

ملخص

يهدف هذا المقال الى تناول موضوع التكوين في عصر العولمة من الناحية النظرية حيث أضحى من الاستراتيجيات والمتطلبات الأساسية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في عصر التكنولوجيا والرقمنة فهو يساهم بشكل ملموس في عملية بناء الممارسات الاجتماعية في تنمية المعارف والمهارات والاتجاهات وتحسين الأداء لدى الفرد من خلال تنمية معارفه وسلوكاته ومواقفه وتقوية دافعيته لتحقيق أهدافه حتى يتسنى له التكيف في محيطه الاجتماعي المهني. وفي هذا السياق نريد تسليط الضوء على تعريف مفهوم التكوين وتحديد أهدافه أسسه وأهميته .

الكلمات المفتاحية: التكوين , العولمة , التكيف

Résumé

Notre présent article aborde la question de la formation à l'ère de la mondialisation d'un point de vue théorique sachant que la formation est devenue l'une des stratégies et des exigences de base pour le développement économique et social à l'ère de la technologie et de la numérisation. C'est une pièce maitresse dans la structuration des comportements, des attitudes et dans le renforcement de la motivation et l'amélioration des performances afin ue l'individu atteigne ses objectifs et puisse s'adapter au sein de son environnement social et professionnel. Dans ce contexte, nous souhaitons apporter un éclairage sur le concept formation et identifier ses objectifs, ses fondements et son importance

Mots clé : Formation, mondialisation, adaptation.

1. مقدمة

يشهد حاليا العالم قفزة مذهلة في مجال التكنولوجيات الحديثة التي طورت وأحدثت تغيرات متنوعة في المجتمع فنحن نعيش في عالم تبادل الأفكار والمعارف

والخبرات و التجارب و الآراء و المهارات نتيجة للعولمة التي قاربت بين القارات والمجتمعات و غيرتها اقتصاديا و سياسيا و معرفيا.

ان موضوع عملية التكوين من المواضيع التي تأثرت بالعولمة كونها تساهم في بناء المجتمعات فإنها تتفاعل في علاقة تبادلية بين التربية و التعليم حيث جاء في كتاب عبد المعطي محمد عساف (2000) ان التربية هي عملية بناء منظومة القيم في سياق علمي و عملي و أما التعليم فهو عملية نقل و تنمية للمعارف في سياق. منهجي و تطبيقي . التكوين من العمليات و الاستراتيجيات المهمة و الضرورية لتوفير مجال التنمية والتطور للفرد في ظل التطورات الاقتصادية و التطورات التكنولوجية عموما مما يستدعي الاهتمام به و تسليط الضوء عليه. لهذا سنقدم بعض التعاريف التي تناولت المفهوم تم نحدد أهدافه و أسسه و أهميته .

2. تعريف التكوين

التكوين هو عملية منظمة و مستمرة يتم فيها نقل مهارات معينة ، يغلب عليها ان تكون مهارات حركية الى المتكولين وتوجيههم لاتقان تلك المهارات الى مستوى مقبول (حسين حسن عمار، 1991).

و تعرف (1993) Legendre التكوين بأنه مجموع النشاطات و الوضعيات و الوسائل البيداغوجية التي تهدف الى تعزيز اكتساب او تنمية المعرفة (المعارف و المهارات والاتجاهات) لممارسة مهمة او عمل.(Legendre , 1993).

ووفقا لديوان الكيبك للغة الفرنسية (2006)، التكوين هو مجموعة من المعارف النظرية والتطبيقية الضرورية لاكتساب الكفاءة في مجال معين. ومن بين أنواع التكوين، هناك التكوين الأولي والتكوين المستمر . (Jean Labelle et all, 2014).

يعرفه قاموس Oxford بأنه قدرة الفرد الوصول الى المستوى المطلوب من الاداء و السلوك عن طريق التربية و الممارسة.و يعتمد على تقديم الوسائل اللازمة لتحقيق الاهداف المرجوة كما يعتبر علاقة تفاعل و تبادل بين النظري والتطبيقي.1

1د/ جايدر جسان، 2.د/ تيلو للونة

يعرفه بالتغيير الارادي لسلوك الكبار في اعمال ذات طبيعة مهنية.(عبد المجيد سالي'نور الدين خالد،1998).

يعرف التكوين كذلك بانه مجموع النشاطات و الوسائل و المناهج والدعائم المخططة التي من خلالها يمكن للعمال و الافراد تحسين معارفهم وسلوكاتهم ومواقفهم و حركاتهم وقدراتهم العقلية لبلوغ اهداف

المؤسسة ، و اهدافهم الشخصية للتكيف مع محيطهم و تحسين ادائهم لمهامهم الحالية والمستقبلية.(احمد زين الدين بوعامر،2014).

أما عبد المعطي عساف فيعرفه بأنه عملية صقل و تنمية المهارات في سياق معرفي و منهجي علمي كما يعتبر وجه من أوجه التعلم الذي يتلقاه الفرد من مهارات وخبرات و قيم و سلوكيات عملية لهذا يمثل التكوين عملية احتضانية لإمكانات الفرد وقدراته و معارفه لجعلها تتوافق مع إمكانات و أهداف المؤسسة والمجتمع. يتقاطع التكوين مع مفاهيم التربية و التعليم مشكلين معا مثلث النوعية بمنظوماته الثلاث ،منظومة القيم والعادات (التربية)منظومة المعارف(التعليم) منظومة المهارات والخبرات (التكوين). (عبد المعطي محمد عساف، 2000).

و يشير كل من نبيل حسين النجار و مدحت مصطفى راغب ان التكوين وسيلة عملية وعلمية تهدف إلى رفع كفاءة العنصر البشري من خلال صقل قدراته و تنمية مهاراته و تغيير اتجاهاته وتزويده بالمعلومات لضمان تحقيق التوازن الطبيعي المنشود بين الأهداف التكوينية من ناحية والنتائج التكوينية المحققة من ناحية أخرى.(نبيل حسين النجار ، مدحت مصطفى راغب، 1992).

و يرى Lesne.M 1984 ان التكوين عملية او ممارسة اجتماعية حيث يكتسب الافراد خبرة اجتماعية فردية كونهم ينمون في بيئات اجتماعية مختلفة يكتسبون من خلالها معارف مما يؤدي الى تزاوج مباشر بين عملية لتربية الشباب والممارسة الاجتماعية.(Toupin,L. 2004).

ان التكوين موقف جمعي يتسم بالتغيير والتعديل في نمط التفكير والاتجاه والسلوك بما يحقق الفعالية الايجابية في الأداء (رأفت عبد الفتاح : سيكولوجية التكوين وتنمية الموارد البشرية) .

كما يمكن تعريف التكوين أيضا بأنه موقف جماعي يتم بالتغيير والتعديل في نمط التفكير والاتجاه والسلوك بما يحقق الفعالية الإيجابية في الأداء.(حسن أحمد الطعاني ، التكوين ، مفهومه وفعالياته).

وقد أوضح Eicher ان التكوين عبارة عن قيمة مضافة، فأرأس المال البشري عند تزوده بطاقة إنتاجية و تعلمه المعارف و المهارات و التقنيات نجعله يواكب التطورات المعرفية التكنولوجية .

3.التكوين عملية اجتماعية

يساهم التكوين في عملية بناء الممارسات الاجتماعية فانطلاقا من هذه الاخيرة يستطيع الافراد تكوين فكرة عن العالم الذي يعيشون فيه لهذا التكوين عملية اولية منقعة ببنيات التي هي في الاساس تصورات الافراد .هذه التصورات في الحقيقة ضرورية لكل نشاط يقوم به الفرد لهذا نتحدث عن علاقة بين التصورات و المعارف العلمية و التقنية و هذه العلاقة لاتكمن فقط في التطبيق انما تكمن ايضا في عملية تشكيل التكوين اي ان الافراد يتعرفوا على المعارف حسب منطق الصلة.

يؤكد الباحث Lesne، 1984 ان الابتعاد عن فكرة حصر التكوين في تعليمات او اعتباره صندوق للادوات لانه يؤمن بان اثر المعارف العلمية او التقنية لايتحقق الا اذا توصلت المعارف الى الاندماج في منطق يتوافق مع الممارسة او التطبيق.(Toupin,L، 2004).

ان العديد من الباحثين قارنوا التعليم بالتكوين اذ يختلف التعليم عن اتكوين في ان الاول يسعى لاكتساب المتكون معلومات و خبرات ، اما التكوين فيتركز على اعطاء الفرد معارف و معلومات وقدرات عامة موجّهة للشخص باستثناء بعض انواع التعلم التي تشمل بطبيعتها على تكوين عملي كالطب ،التعلم الفني والحرفي.

و ينظر علماء النفس الى ان السلوك الانساني يتضمن جانب مكتسب، هذا الجانب المكتسب هو التعلم، و العلاقة وثيقة بالتكوين لهذا تعتبر عملية التكوين عملية تعلم في المحل الاول. و منه انبثق التعريف القائل بان التعلم هو تحسن السلوك نتيجة الممارسة و التكوين.

التكوين هو عملية مخططة يتم بموجبها اكتساب المهارات اللازمة للمتدرب بقصد رفع الكفاءة وتحسين اتجاهاته و تقوية دافعيته ، و يمكن القول ان التعلم مفهوم شامل يشمل عملية اكتساب المهارات و الخبرات بصورة عامة و لكن التكوين عملية مخصصة يتكون فيها الفرد على اداء عمل معين بالذات.(محمد شحاتة ربيع، 2015).

4.. أهداف التكوين

تحدد أهداف عملية التكوين فيما يلي :

- الوقوف على سلوك ونمط تفكير الفرد
- قابلية الفرد للتعديل والنمو والارتقاء
- قابلية قياس أداء الفرد
- أن التكوين عملية إشباع لمتطلبات واحتياجات الفرد والمنظمة
- أن التكوين موقف جمعي يتسم بالتفاعلات الشخصية
- أن التكوين مهارة وفن وعلم يحتاج إلى الاختيار الجيد لأفراده
- وضع المتعلم في بيئة منظمة
- السلوك المهني و اتجاهات حل المشاكل و الحكم النقدي هي من نشاطات المتعلم

▪ ان تكون وضعيات العمل هي محرك التعلم و مواجهة الأفكار بين المتعلمين التي تؤدي الى نشاطات التكوين

- التكوين المتعدد يرتبط عموما بنجاح المتعلم لنشاط مهني
- أن التكوين عملية مستمرة : ففي ظل المتغيرات الاقتصادية والتطور التكنولوجي تتضح أهمية استمرارية عملية التكوين لمواكبة هذه المتغيرات التي قد تتغير يوما بعد يوم ، فالاستمرارية ومواكبة المتغيرات التكنولوجية في برامج التكوين هو أمر

ضروري وحتمي وهام لإنجاح هذه العملية ، أما النمطية وبطء برامج التكوين يدفعنا إلى عدم المقدرة على التواجد في السوق العالمي بأي شكل من الأشكال ، الأمر الذي يزيد من حدة الفقر والتخلف.

هو كذلك الجهود المنظمة والمخطط لها لتزويد المتدربين بمهارات ومعارف وخبرات متجددة وتستهدف أحداث تغييرات ايجابية مستمرة في خبراتهم واتجاهاتهم وسلوكهم من أجل تطوير كفاءة أدائهم وبمعنى آخر فإن التكوين المهني هو ذلك النوع من التكوين الذي يتضمن تنمية المهارات والخدمات الحرفية المهنية. (احمد مصطفى، 2013).

5. أسس ووسائل التكوين

تتضمن أسس التكوين فيما يلي :

أ. تحديد الأهداف العامة للتكوين : أن تكون أهداف التكوين واضحة ومحددة ومفهومة من قبل كل من المدربين ، والمتدربين ، والمشرفين على التكوين ، وأن تكون مشتقة من الأهداف العامة لسياسة التعليم في الدولة ، ومعبرة عن غاياتها وطموحاتها التنموية للمجتمع.

ب. تحديد الاحتياجات التكوينية : أن تبني برامج التكوين التربوي على الاحتياجات الفعلية للمؤسسات الاقتصادية الحالية والمستقبلية ، بمعنى أن الاحتياجات التكوينية والأهداف المرجوة يتم تحديدها بالنظر إلى مستهدفات العمل في المستقبل بالإضافة إلى الأهداف العامة الأخرى .

ت. مشاركة جميع المعنيين بالتكوين : عند تخطيط البرامج التكوينية لابد من إشراك جميع الافراد الذين لهم صلة بالبرنامج خاصة المتدربين ، والمدربين للاستفادة من وجهات نظرهم ، وأفكارهم الجديدة ، وذلك من أجل أداء المهام الوظيفية بفاعلية وكفاءة لتحقيق الأهداف المرسومة.

ث. مواكبة التطورات الجديدة : في ظل المتغيرات وانفتاح السوق وسياسة العولمة وتكنولوجيا التكوين الحديثة أصبحت الشمولية في العملية التكوينية أمراً غير مقبول لأن عالمنا اليوم هو عالم التخصص الدقيق . الأمر الذي يدفعنا إلى ضرورة أن تتصف برامج التكوين بالدقة والتخصص حتى يصل المتدرب إلى مستوى من المهارة في تخصص

معين يسمح له بالتميز بدلا من برامج التكوين العامة التي يتخرج منها المتدرب يعلم القشور عن موضوعات كثيرة وغير متخصص في جزئية معينة . كما يجب أن يتصف البرنامج التكويني بالمرونة من أجل إجراء التعديلات حسب ما تتطلبه ظروف البرنامج والتغيرات التي ربما قد تحدث في المناهج وغيرها.(منظمة العمل العربية مكتب العمل العربي،2012).

6.اهمية التكوين

- التكيف مع الوسط الاجتماعي والمهني
- مواكبة التغيرات التكنولوجية والحضارية
- تنمية المهارات و القدرات الذهنية و النفسية و الاجتماعية
- اكتساب المعارف و تحسين الأداء
- تنمية روح المسؤولية و تطوير قدرات الاتصال و التفاعل الناجع
- الاستمرارية في المكان و الزمان

7.خاتمة

من خلال هذا السرد النظري للتكوين نستخلص ان هذه العملية أضحت في عصرنا من العمليات الضرورية لسير الركب الحضري و التكنولوجي في سياق التنمية الشخصية و الاقتصادية و الاجتماعية للفرد. وتدل المؤشرات أن الاحتياجات التكوينية والأهداف المرجوة و الفاعلة في العولمة يتم تحديدها بالنظر إلى مستهدفات العمل في المستقبل بالإضافة إلى الأهداف العامة الأخرى .

قائمة المراجع

- احمد مصطفى . 2013. الندوة القومية حول تنمية و تطوير منظومة التعليم
التدريب والمهني و التقني لدعم التشغيل، عمان
- بوثلجة غياث. 1999. التربية والتكوين بالجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية،
الجزائر
- عبد المعطي محمد عساف. 2000. التكوين و تنمية الموارد البشرية، الأسس
العلمية، عمان دارزهران للنشر
- عبد المعطي محمد عساف. 2012. التكوين و تنمية الموارد البشرية، الأسس
العلمية، عمان دار زهران منظمة العمل العربية، مكتب العمل العربي، دراسة حول
سياسات التكوين في ضوء التحولات الاقتصادية.
- المراجع باللغة الأجنبية

- Legendre, M, F. (1993). Etude De La Compréhension Qualitative De L'effet D'une Force Sur Un Mobile Dans Le Contexte D'un Micro monde De Mouvement. Montréal : Publications De La Faculté Des Sciences De L'éducation, Université De Montréal. 300 Pages.
- Legendre, M, F. (1998). Pratique réflexive et études de cas : quelques enjeux à l'utilisation de la méthode des cas en formation des maîtres. Revue des sciences de l'éducation, XXIV, 379-406.
- Toupin, L. (2004). De La Formation Au Métier .Savoir transférer ses connaissances dans l'action. Collections Pédagogiques. E.S.F Editeur .Paris

الاستحالة الممكنة : بحث في إشكالية الحداثة والدولة الإسلامية عند وائل

حلاق

The Possible Impossibility: Research into the Problem of Modernity and the Islamic State according to Wael Hallaq

ط.د : خلود بن زغبة، أ.د: محمد وادفل

جامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة2- الجزائر.

ملخص:

يتناول البحث التالي قراءة لمقاربة نوعية لواحد من أبرز الباحثين في الدراسات الإسلامية وائل حلاق حول علاقة الإسلام بالحداثة والدولة، تكشف معضلة كبيرة داخل الرغبة في بناء دولة إسلامية صلبة وجعلها كيان سياسي معترف به في ظل الحداثة والعالم المعولم من جهة، وتفضح الهشاشة الأخلاقية للمشروع الحداثي من جهة أخرى؛ المسألة هنا لا تتعلق بعرض خصومي أو تأييدي لموقف أصولي إسلامي تحيزي أو كولونيالي حداثي أو استشراقي خارجي لإسلام في علاقته بالحداثة، كما نحت بعض الدراسات المعاصرة أحادية النظرة إلى ذلك، بل هو اجتهاد جديد يعيد طرح المفاهيم الرئيسية التي يمكن من خلالها تمرير ضوء الفهم الصحي لأصول أزمتنا، ويعمل معول النقد في كل من المنظومتين الإسلامية والحداثية والبحث عن مخرج حقيقي لها.

كلمات مفتاحية: الإسلام، الحداثة، الدولة المستحيلة، الدولة الحديثة، الحكم الإسلامي.

Abstract:

This research is a reading of a qualitative approach to one of the most prominent researchers in Islamic studies and Wael hallaq on the relationship of Islam to modernity and the state, revealing a great dilemma within the desire to build a solid Islamic state and make it a recognized political entity in light of modernity and the globalized world on the one hand, and exposes the moral fragility of the modernist project On the other hand, The issue here will not relate to an opponent's presentation or support for a biased Islamic fundamentalist, colonialist, modernist, or orientalist stance of Islam in

relation to modernity, as some monogamous contemporary studies have carved into that. Our crises, the pickaxe of criticism is working in both the Islamic and modernist systems and the search for a real way out for them.

Keywords: Islam; modernity; the impossible state; the modern state; Islamic rule.

1. مقدمة:

خاضت جدلية الدين والدولة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر أشواطاً طويلة ومضنية دون أن تجد حلاً موفقاً أو وعداً حقيقياً بالحل، فمنذ انهيار حكم الرجل المريض ووقوع الدول العربية تحت قبضة الاستعمار ثم تحولها إلى حالة ما بعد الكولونيالية؛ بدأت المعاناة الحقيقية للشعوب العربية والإسلامية باصطدامها العنيف بالسؤال الهيدغري الأكبر "من؟" - الهوية: الأنا والذين والنحن-ودخول العربي الأخير بلغة فتحي المسكيني في ديوان الإنسان الأخير (نيتشه)، ليجد نفسه في نفسه وخارج نفسه في آن واحد إنه غربي وعربي؛ تقليدي وحداثي، متدين وعلماني، منغلق ومنفتح، مزدوج بطريقة كثيفة ومربكة، ازدواجاً يجعله يعاني من ثنائية غير صحيحة لا تجد سبيلاً موجبة للخروج منها، فهو يعيش الكونية في دولة غير كونية، والأغرب أن بإمكانه أن يجمع بين الإثنين دون أن يكون له أدنى شك في حدوث خلل موجب للاختيار.

حتى هذه الازدواجية ليست جوهرية، إنما هي عرضية، لأنه لا يملك أصالة المتناقضين، فهو إسلامي بدون شريعة وحداثي بسقف إنساني مغلق؛ ينادي بدولة الشريعة بإيمان منه أن لا سلطة تعلو على الشرع ويتغنى بدولة الحداثة مع يقينه التام بأن الجلالة فيها للحرية والقانون وأنها منتج الكفار الأعداء، وبذلك فالمسلم الحداثي مزوج بشكل غير أصيل، وحتى في ازدواجيته يعاني من ضبابية عارمة أدت به إلى هوية لا متعينة نتيجة الواقع السوسيولوجي والنفسي والتاريخي والإنثي الذي عاشه وما زال.

لذلك، سجل الفكر العربي والإسلامي محاولات عدة لتجاوز هذه الازدواجية، فنجد في القرنين الأخيرين أطروحة تتكرر بشكل خجول في كتابات المناضلين النهضويين، ثم تصبح عنيفة مع السياسيين المتأخرين، ثم تنتقل لتدخل بقوة حيز النقاشات التي

يتبنّاها الغرب حول المسلمين أنفسهم، وهي مقولة تدعي أنّ الإسلام لم يدع إلى دولة ولم يعرفها، وكأي مقولة حول الإسلام سينقسم روادها إلى قسمين، بين من يرفض وجود الدولة الإسلامية، ومن يسلم بوجودها، ما أنتج خطابين سرديين متضادين؛ مدار الأول العلمانية ولا شيء غير العلمانية، ومدار الثاني فكرة الحاكمية التي تطورت للفكرة الفريضة الغائبة. ليتغير هذا التقسيم تحت مطحنة الربيع العربي مع ظهور أطروحة ثالثة تقر باستحالة الدولة الإسلامية التي تبناها وائل حلاق (1955) Weal B. hallaq (...). أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة مكغيل سابقاً، والتي ستقل الخلاف إلى مستوى أعقد، يصبح فيه الإسلام ندا للحدّاء ودولتها، بل ومخلصها ومنقذها، لذلك نجد أنفسنا مدعويين بشدة للمشاركة في امتحان التساؤل التالي: ماهي الدولة الإسلامية المستحيلة التحقق في نظرو.حلاق وما مبررات استحالتها؟ أو بمعنى آخر: ما هي المبررات الفلسفية الجذرية لظاهرة الدولة الإسلامية؟ وما مدى إمكانية تحقيقها من عدمه؟

2. نظم انتاج المعرفة مدخلا لفهم إشكالية الشريعة والدولة الحديثة:

يبدو غير جلي ونحن نطالع مسألة الدولة والدين في ذهنية العربي المسلم منذ كتب المغازي والآداب السلطانية إلى اليوم، أن الأمر غير ذي يقين؛ ولا يمكننا أن نُقر ولا أن ننكر بسهولة وجود ما يبدو للظاهر أنه دولة الإسلام لاسيما الحديثة منها، فكلنا سمعنا الخميني عبر قنوات التلفاز وأشرطة الكاسيت، وشهدنا جماعات الإسلام السياسي والتنظيمات الإسلامية من داعش وبوكو حرام والقاعدة وغيرها، يطوعون الأسلحة والتقنيات المتقدمة ووسائل التواصل المعاصرة لخدمة غايتهم الأكبر، وهي الوصول إلى تأسيس دولة إسلامية راسخة على غرار الدولة الإمبريالية اليوستفالية المستوردة من أوروبا، لكن للمنطق والتاريخ وجهة نظر أخرى إذ ما تعلق الأمر بالحقيقة، لأن الظاهر لن يكون كافياً للعثور عليها على ما يبدو، وليس من الحكمة أن يطلق حكم الحقيقة على ما لم يتم فحصه أو التدليل عليه لاسيما إذا تعلق الأمر بتاريخ أمة بأكملها، وحتى الحفر التاريخي والانسجام المنطقي قد لا يكون كافياً إذا غاب التأسيس المفاهيمي والتحكيم العقلي والمنهجي للأمور.

لربما كان وائل حلاق بينة مبكرة نسبيا بعمق المسألة، فقد رأى من البداية بأن أصل الأزمة ليس في الحركات الإسلامية ولا حتى في عقلية المسلم بعامه ؛ بل أن المشكلة الحقيقية تكمن في ما لم يُفكر فيه أصلا وسُلم بوجوده جدلا دون أي نقاش، وهو مفهوم الدولة «فالمفكرون والعلماء الإسلاميون في العصر الحديث يقبلون الدولة كأمر مفروغ منه ويعتبرونها في الحقيقة ظاهرة تصلح لكل زمان، ويتمثل ذلك في جانب منه انعكاسا للواقع القائم الذي يواجهون فيه يوميا ما يبدو لهم آلة جبارة لا تمحق" (حلاق، 2014)، وهو الأمر الذي نجده يتقاطع مع رأي عبد الله العروبي اذ يقول: "إنّ المفكر الإسلامي يقول أيضا الدولة دولة الإنسان الحيواني، بم يتميز إذن عن سواه؟ يتميز أولا: بقوله إنّ للفرد العاقل الحق في أن ينجو بنفسه وأن له القدرة على تحقيق سعادته بمعزل عن غيره، ثانيا بتمثله نظاما أسى ينتظر تجسيده فوق الأرض من إلهام رباني، هذا موقف مناقض تماما للموقف الذي أدى إلى نظرية الدولة عند ميكيا في Machiavelli وهيجلHegel، تلك النظرية التي ترفض الحل الفردي، لأنه غير ناجح ونرفض الطوبى، لأنها متعلقة بغير إرادة البشر" (العروبي، 2014، صفحة 201)، فلا طالما كان تفكير العقل العربي في مسألة الدولة متأرجح بين نمطين: السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية وسبب ذلك هو الفجوة بين السياسة والمجتمع المدني والدولة والفرد الذي أنتجها، الفجوة الموروثة عن الدولة السلطانية التقدمية وكرستها الإدارة الاستعمارية الحديثة، وجذرها الاستعمال للاوعي للدول ما بعد الكولونيالية حتى لم يعد منها فكاك، وكل ذلك راجع لعدم توفر فهم وتنظير كاف ومؤسس للمسألة، ولعل سوء الفهم الحاصل في العقلية العربية حول مسألة الدولة هو ما جعلها تفشل في الحفاظ على استقرارها من جهة، وعلى التطبيق والاستفادة من التجربة الحديثة من جهة أخرى، "فالدولة الحديثة في العالم الإسلامي ليست مصدر إلهام، كما أن ما يطلق عليه اسم شريعتنا هو في حالة رثة" (حلاق، 2014، صفحة 32). ولتجاوز سوء الفهم الحاصل حول مسألة الدولة، يقترح حلاق أنّ نغض البصر عن التجربة الإسلامية الحديثة ونركز على ما عنته الشريعة للمسلمين على طول الفترة قبل الاستعمارية، فذلك ما من شأنه أن يجيب على السؤال الأهم وهو: كيف حكم المسلمون أنفسهم على مدار اثنا عشر قرنا قبل معرفتهم لنموذج الدولة الحديثة؟

(حلاق، 2014، صفحة 32) ما يعني أنّ علينا أن إعادة بناء السياق recontextualisation الذي كانت عليه المجتمعات الإسلامية ما قبل الكولونيالية والحفري في النظام المعرفي الذي حكم ذهنياتها طوال تلك الفترة.

خيّط ناظم يحكم كتابات و. حلاق من أطروحة الدكتوراه فهل أغلق باب الاجتهاد؟ إلى كتاب قصور الاستشراق، ألا وهو الحس الكثيف بسؤال "الما هو" الذي يتبدى بصورة جلية في عنوان كتابه: ما هي الشريعة؟ إنه مُعَيَّن بالدرجة الأولى بالأصول، فهمه البحثي كان متعلقا من البداية للنهاية بسؤال الماهية: ماهي حقيقة الشريعة؟ أو ماهو الإسلام في صورته الأصلية؟ ماهي الحقيقة التي تقبع وراء فهمنا للإسلام ولواقعه بالشكل الذي هو عليه؟ من أجل ذلك يبدو أن ضرورة داخلية في قراءة كتابيه البارزين الدولة المستحيلة وقصور الاستشراق بوصفهما لا يخرجان عن بمعنى ما عن السؤال ما هو؟ ومن ثم عن الهم المعرفي بمسألة الشريعة باعتبارها موطن الحل والعقد في كل ما يتعلق بمشاكل المسلمين وعلاقتها بالغرب، بما في ذلك مسألة الدولة ونظام الحكم. لكن المشكلة أنّ الشريعة مُلئت مشاكل وأزمات بفعل الاستعمار وما بعده وزادتها الحداثة ودولتها رهقا إلى الحد الذي أصبحت فيه معطلة وثرث، مجردة من أيّ فعالية أو قيمة، يؤخذ بها فقط كمصدر ثانوي هامشي في أمور معدودات، كأحكام الأسرة والميراث، بل وأصبحت تستعمل كمبرر أيديولوجي أو كمؤسسة خادمة للدول.

يظن حلاق أن مشكلتنا الأولى مع الشريعة هي قبل كل شيء مشكلة لغوية يسميها بإشكالية "التمثل اللساني" المستوحاة من النظرية النيتشوية في تقنين اللغة والتي تقضي بأنّ اللغة هي التي تضع القوانين الأولى للحقيقة (shmitt, 2008, pp. 81-82)، على اعتبار أنّ اللغة خاضعة لمعطيات التاريخ وأبعاده وانزياحاته ومرتبطة بالاستعمال ومجالاته، والذي من شأنه أن يغير رؤيتنا تجاه شيء ما، وقد أثر ذلك في رؤية المسلمين المحدثين للشريعة، فلاستعمال المحدث لها يحيل إلى جزء من المخزون العمومي والمقولات الحديثة والتمثل الصوري للوضع الحداثي، المصوغ أساسا باللغة الإنجليزية الحديثة، فالمفاهيم تحدد بواسطة اللغة وبالتالي تصبح اللغة هي الإطار

المرجعي الذي يربط المفاهيم ويوجهها في آن واحد، فمفهوم القانون مثلا يحيل في النظام المعرفي الحدائي إلى ما نعتبره المثل الأعلى في التشريع، وهو نفسه ما يحصر في إطار الحديث عن الشريعة الإسلامية، فيصبح معنى القانون والفقه على مسافة واحدة من الفهم وكأن المصطلحين شيء واحد، متجاهلين بذلك تاريخية وإبستمولوجية كل مصطلح، الأمر نفسه بالنسبة لمفهوم الدين الذي يوضع كنقيض للعلمانية، والتجديد كمقابل للتقليد، والإصلاح كتصريح بفسل الشريعة وغيرها، لذلك يركز و.حلاق على ضرورة إعادة تمحيص الجهاز المفاهيمي ومراجعته، إذ يرى بأن نطاقا مدهشا من اللغة مشبع بأيدولوجية ما، لذا فالحفر في جينياالوجيا المفاهيم على غرار مفهوم الدولة والشريعة ضرورة لا مناص منها، من أجل الإفلات من ضلالات اللغة والقفز على حقول الأيدولوجيات الحاكمة لمعرفة السيرة الحقيقة للشريعة ومفهومها الحق (حلاق، ماهي الشريعة، 2016، صفحة 26) ليبقى السؤال: كيف تغيرت اللغة- الأجنبية بالخصوص باعتبارها المنتجة للمعرفة اليوم- وغيرت معها المفاهيم والحقائق لتصبح الأمور على ما هي عليه؟

للإجابة عن هذا السؤال يستعير و.حلاق فكرة مهمة ستكون عماد مشروعه الفكري، وهي فكرة النطاقات المركزية central Domain لكارل شميت Carl shmitt (1888-1985)) التي يقصد بها جوهر أي بناء معرفي التي تحوم حوله كل المجالات والمشكلات الأخرى وهو السياسي، فالنطاق السياسي في نظر شميت هو محور النظام المعرفي الحدائي الذي تدور حوله باقي النطاقات الأخرى: الاقتصادي والأخلاقي والديني والجمالي كنطاقات هامشية تابعة له ومرتبطة به، تستمد شرعيتها منه باعتباره النطاق الأعلى (shmitt, 2008, p. 19)، ومن خلاله يمكن حل مشكلاتها وترتيب أهميتها، والأهم من ذلك أنها هي من تحدد القيم التي يجب أن يحملها كل نطاق، فإذا حدث خلل ما في النطاق المركزي سينعكس ذلك على النطاقات الأخرى والعكس، وإذا كان النطاق الأخلاقي مجال قيمته الخير والشر، والاقتصادي قيمته النافع والضار، والجمالي قيمته القبح والحسن، فالسياسي قيمته الصداقة والعداء، وبما أن كافة النطاقات خاضعة لهذا الأخير، فسوف يصبح هو نفسه كعيار للحكم عليها وأي من التمييزات في

هذه النطاقات تصبح سياسية بالضرورة بحكم مركزيته (shmitt, 2008, p. 36)، وما لاحظته. وحلاق اتفاقاً مع جون غراي John gray أن المشروع المركزي للتنوير والذي يوجه مفاهيمنا وطرقنا الحياتية القائم على أساس "استبدال الأخلاق المحلية والعرفية والتقليدية وكل أشكال الإيمان المتعالي بأخلاق نقدية وعقلانية (...)" هذه الأخلاق الجديدة العلمانية والإنسانية الملزمة لكل البشر، تضع معايير كونية لتقويم المؤسسات الإنسانية " (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 40).

ومن هنا نرى كيف يمكن لمعرفة النطاق المركزي المهيمن أن يسهم بشكل كبير في فهم كيفية تكوين وتوجيه نموذج معرفي ما، لكن فكرة النطاق المركزي عند حلاق تأخذ أفقا أوسع، فهو ليس مجرد قوة دافعة ومسيطرة كما عند شميت، بل إن وجوده ورسوخه ناتج عن إسهامات النطاقات الثانوية بالقدر نفسه الذي يسهم فيها، أي أن النطاقات الثانوية عند حلاق ليست هامشية بقدر ماهي مساندة وليست تابعة أو لاحقة، بل هي أصيلة في أي نموذج، وذلك ببساطة لأنه "نظام من المعرفة والممارسة التي تتقاسم نطاقاتها التأسيسية بنية معينة من المفاهيم تميزه نوعياً عن النظم الأخرى من الجنس نفسه" (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 41) ليجد حلاق نفسه مدعو بطريقة ما بخطابية فوكو، إذ لا يمكن فهم أهمية النموذج وعمقه مالم نفهم العلاقة بين المعرفة التي ينتجها النطاق المركزي وبين معارف النطاقات الأخرى فكل واحدة على حدة تعطي نظاماً معيناً من الممارسات والخطابات والفروض، أي نظام من الأشياء الذي يشكل بدوره تقنيات الذات الحاكمة. إذا كان النطاق المركزي في الغرب عند شميت هو السياسي وهو الاقتصادي في رأي حلاق، فإنّ الأخلاقي بالنسبة إلى المسلمين هو النطاق المركزي (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 47)، فالأخلاق هي الأساس الأول الذي يحكم العقل الإسلامي، ما يجعله مختلفاً إلى حد التناقض مع العقل الغربي الموجه بمنطق المنفعة والعقلانية والذاتية، فأولوية النطاق السياسي

والاقتصادي في المجتمعات الغربية أدى إلى خلق تمايز بين "الحقيقة والقيمة وما هو كائن وما ينبغي أن يكون وانتهاءً بالدولة البيروقراطية الحديثة والرأسمالية الحديثة والقومية" (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 43)، في حين اتخذت المجتمعات الإسلامية منى آخر، فعن طريق الشريعة -التي تمثل بالنسبة لهم قانون أخلاقي أعلى في المنظومة المعرفية والحياتية- استطاعت أن تجعل من القانوني أداة للأخلاقي عكس ما هو موجود في النظام الغربي، إضافة إلى أنها خلقت تنوع فريد في الفكر والعلوم المختلفة التي أصبحت أساس العلوم الغربية الحديثة؛ كاللغة وعلومها والتفسير والمنطق والبلاغة والجدل ونظرية المعرفة والفلك والرياضيات وغيرها، والأهم من ذلك أن الشريعة نفسها نطاق مركزي، صممت لتخدم احتياجات ومطالب النطاقات الأخرى (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، الصفحات 43-44).

وانطلاقاً من هذه النمذجة يصوغ حلاق مفهوم الشريعة بأنها «ممارسة خطابية ربطت نفسها عضوياً بالعالم من حولها بطريقة عمودية وأفقية وبنوية وخطابية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية وقيمية وفكرية وروحية وإبستمولوجية وثقافية ونصية وشعرية، علاوة على كون الشريعة مثلت محصلة لكل هذه العلاقات، فإنها قد ميزت نفسها عن القانون الحديث من طريق آخر أشد حسماً، أنها قد نبعت وترعرعت في قلب النظام الاجتماعي الذي أتت لكي تخدمه في المقام الأول" (حلاق، ماهي الشريعة، 2016، صفحة 32)، من هذا التعريف تظهر الشريعة على أنها ليست مجرد نظرية أو نظام أفكار وأخلاقيات معينة، بل هي في الوقت ذاته وجود فعلي مجسد ومحسوس، فهي تتجاوز إمكانية أن تكون مجرد يوتوبيا وطوبى أخلاقية، إلى كونها الموجه الحقيقي بالإتباع، وإرادة الله وكلمته، إلى كونها واقع معيش، تساهم فيه الاجتهادات البشرية بقوانين عملية (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 112).

ومن ثم، فالشريعة وفق قراءة وحلاق هي مجموع مبادئ أخلاقية قيمة مدعومة بروح القانون الإلهي، فيقول: "بمنتهى البساطة فإن قانون الله هو الشريعة والشريعة

هي الشريعة الأخلاقية وتمثيل الإرادة الأخلاقية التي هي الشاغل الأول والأخير (...). تتكون الشريعة من النظام التأويلي والمفهومي والنظري والتعليمي والمؤسسي الذي اصطالحنا عليه تسمية القانون الإسلامي وهو مشروع ضخم لبناء إمبراطورية أخلاقية. لكن، اختصار دافعها الأساسي والبنوي في السعي المستمر إلى اكتشاف إرادة الله الأخلاقية" (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 110)، ومن هذا المنطق لابد للشريعة باعتبارها "قانون الله وإرادته، أن تسبق أي شكل من أشكال الحكم منطقيا وزمينا على حد السواء" (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 110)، فحكم الإسلام هو الشريعة وحكم الشريعة من إرادة الله لا من سنن الحداثة والغرب، ليصبح جواب سؤال: كيف حكم المسلمون أنفسهم على مدار اثنا عشر قرنا قبل الدولة الحديثة، أنهم حكموا بالشرع، فالمسلمون جعلوا السياسة تنفيذا لأمر الله وشرعه، فالله راع لعباده بالشرع ومفوضا أمره لمن يرضى شرعه في رعاياه بالسياسة فقد فهموا السياسة بوصفها رعيًا *pastorat* وليس دولة إن شئنا أن نعبر عنها بمفهوم فوكوي، ما يعني أن ما نعرفه اليوم بمسمى الدولة كمنتج سياسي حديث لم يعرف له مثيل عند المسلمين، وقد صار من الواضح أن لا سبيل للجمع بين حكم الشرع وحكم الدولة الحديثة على الأقل لتعارض النطاق المركزي لكل من النموذجين، ما يعني أنه من غير الممكن قيام نموذج بأساسين متعارضين في الوقت نفسه ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا؛ مادام كل من الإسلام والدولة موجودان بالكيفية التي نعرفها عليها الآن، فمفهوم "الدولة الإسلامية مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة" (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 19)، ومن هذا المنطلق اختارو. حلاق لإثبات صحة ادعائه أن يفكك مفهوم الدولة الحديثة ويقارنها بحكم الإسلام، فكيف يثبت حلاق ادعائه باستحالة الدولة الإسلامية؟

3. دولة الإسلام سؤال الوجود والمستقبل: هل هي دولة مستحيلة فعلا؟

لفهم مسألة الدولة الحديثة ومعرفة بنيتها وبيان تناقضها مع ما يسميه حلاق بالحكم الإسلامي تعاوده المعضلة النيتشوية الأولى التي انطلق منها أول مرة وهي "التمثل اللساني" أو المفهوم، فعلاوة على استعصاء تقديم تعريف شامل لمصطلح ثقيل بحجم مصطلح الدولة، ثمت تعقيدات أخرى تواجهه، يمكن أن نجملها في ثلاثة أسباب، أولها ابستمولوجي والذي يحول دون إعطاء مفهوم واضح وثابت للدولة، لا بوصفها واحدة من المفاهيم الكلية والمجردة التي يصعب الإمساك بها فقط، بل لتداعياتها التاريخية، فهي قابلة للتمظهر بصور مختلفة عبر التاريخ وخاضعة لسيورته وتقلباته، أما السبب الثاني فمنهجي على اعتبار أنّ حلاق يحسب على الغرب ويأخذ عن مرجعيته الفكرية، ما يضعه أمام تحدي تعدد المقاربات بشأن الدولة بين مفكري الغرب من جهة والمرجعيات والمناهج المعتمدة من الطرف الآخر موضوع الدراسة وهو الإسلام، إضافة إلى سبب ثالث أيديولوجي وهو الازدواجية الهوية للباحث على اعتبار أنه باحث غربي وعربي، مسيحي متخصص في الاسلام في الوقت نفسه، ينطلق من منظومتين ثقافيتين مختلفتين تماما في رؤيتهما للدولة، الاختلاف الذي من شأنه أن يؤثر على أي إنتاج فكري حتى وان تحرى الموضوعية، لكنه استطاع أن يتلafa هذه المشكلات بإقامته تمييز بين صورة الدولة ومضمونها؛ على أن يكون المضمون متغيرا والشكل ثابت، ف"المضمون متغيرا أو مجموعة متغيرات، والشكل مكونا من بنى أو خصائص أساسية ملكتها الدولة في الواقع لمئة عام على الأقل ولا يمكن من دونها تصورها كدولة قط (...). فعلى سبيل المثال قد سيطر على الدولة ليبراليون أو اشتراكيون أو ماركسيون أو قلة، أو أي من تلك المسميات، لكن هؤلاء على الرغم من تأثيراتهم المتنوعة على الدولة ومجتمعها، لا يستطيعون تغيير أشكال الدولة (...). فالشكل ليس فقط عنصر جوهري لوجود الدولة، بل هو الذي يكون ماهيتها كدولة" (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقية، 2014، صفحة 60).

وفق هذه الثنائية يقرأ حلاق الدولة من جانبها الشكلي بخصائص محددة حصرا لها، فهي أولا ذات طبيعة تاريخية، فالدولة لديه كما هي في الدرس الهيجلي تاريخ ولا شيء يمكن أن يهرب من الزمنية والتاريخ، وتوصف بأنها كيان ذو سيادة، وهي صفة لا بد

ملازمة للدولة ولا يمكن أن تقوم بدونها بأي حال، فهي تحوز على ما يسميه كارل شميت وجورجيو أغامبين (1942) Giorgio Agamben... («إرادة التمثيل» التي تجعلها صاحبة الحق الأوحد في تقرير مصيرها وتدير شؤونها بكامل إرادتها، عن طريق آليات خاصة هي التشريع والقانون والعنف، كإثبات على هذه السيادة، فالدولة هي الكيان السيادي الأوحد الذي يملك القانون كأداة لتحقيق السيادة وبدون سيادة لا جدوى للقانون؛ ولا عنف بدون قانون، أي دون سيادة، والسيادة تستلزم العنف وتوجهه وهذا يحيلنا إلى التعريف الأول الذي وضعه ماكس فيبر (1864- 1920) Max Weber للدولة كمحتكر للعنف الطبيعي والمشروع (فايبر، صفحة 263)، لتصبح بذلك هي المشرع الأعلى والذي هو حرفيا شبيها بالإله (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومآزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 73).

هذا التشبيه ينطبق حتى على دقائق الأمور في الدولة وعلى بنيتها الأكثر عمقا وهي الثقافة، فإذا كانت الدولة تملك القوة الظاهرة والسيطرة العلنية التي يخولها لها العنف وبالتالي إجبار المواطنين على طاعة الدولة طوعا أو كرها، بدافع المحبة أو الخوف، فإنها تحتاج أيضا إلى قوة خفية تمكنها من إحكام قبضتها على رعاياها والوصول لرغباتها بما لا يمكن لها الوصول إليه بطرقها السابقة -خاصة العنف باعتباره أكثر مظاهر قوة السلطة تطرفا- وهي التطوع اللاشعوري، وذلك عن طريق اكتساب القوة من التعاون والخضوع الطوعي للشعوب، من خلال التوغل الثقافي للدولة وتحويل النظام الاجتماعي العام لما يخدم مصالحها، ثم أضفاء الشرعية عليه وبعثه كما لو كان مستقلا عنها، وذلك عن طريق "سلطة النخبة"، فمن خلال مدارس الدولة والتعليم الذي تنظمه قوانين الدولة تنشأ نخبة علمية نموذجية ويعاد إنتاجها كمجال ثقافي يستجيب لتوغل الدولة العام في النظام الاجتماعي وإضفاء فاعلية مستقلة عن الدولة على النظام الاجتماعي" (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومآزق الحداثة الأخلاقي، 2014، الصفحات 81-82).

بناء على هذا تصبح الخصائص الأساسية لشكل الدولة □ في رأي حلاق خمس هي: تاريخانية الدولة، امتلاك السيادة، احتكار التشريع والقانون والعنف، الهيمنة الثقافية، وأخيرا البيروقراطية، أما المضمون فأيا ما كان ماركسيا أو ليبراليا أو إسلاميا، يظل غير ذي أهمية فارقة في فهم حقيقة الدولة لديه، طالما أنها مجرد أيديولوجيا لاحقة للبنية الأصلية التي تشكل الدولة، هذا بالنسبة إلى مفهوم الدولة، أما صفة الحداثة التي تلحق بها، فلا يُقصد بها الحداثة الزمنية، أي أنها ليست وليدة فترة معينة أو وضع تاريخي المسمى بالحديث في مقابل القديم، بل يقصد بها أنها بنية معينة من العلاقات التي تميز كظاهرة مختلفة وفريدة من نوعها، لذلك لا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال مطابقة لأي نظام حكم آخر □، لا نوعيا ولا بنيويا، لذا فإن أي صفة تلحق بالدولة الحديثة تعد باطلّة و"اللجوء إلى استعمالات مثل الدولة الإسلامية -ككيان وجد في التاريخ- ليس انخراط في تفكير ينطوي على مفارقة تاريخية فحسب، بل ينطوي كذلك على سوء فهم للاختلافات البنيوية والنوعية بين الدولة الحديثة وأسلافها، خصوصا ما يسمى بالحكم الإسلامي" (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 105)، وهذا ما يحمل حلاق على التمسك بقوله إن مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق، على الأقل من ناحية تعريفية كما سبق وبيننا، فالدولة الحديثة علمانية بالتعريف ولا يراد لها أن تكون غير ذلك؛ ومن الملفت أنّ و.حلاق قد قام بإعادة صياغة مبادئ الدولة كما هي في النظرية السياسية المعاصرة بمصطلحات جديدة-قد يكون الغرض منها ربما محاولة تأسيس مفاهيم جديدة خاصة- لخصها في بوتقتي الشكل والمضمون، فجعل مسمى "شكل الدولة" مقابل ما يسمى "مبدأ عدم شخصنة السلطة" "non personalization of power" ومسمى "مضمون الدولة" مشابه "لمبدأ عدم تدين السلطة" "non-religions of power"، وهي محاولة لا بأس بها لتقريب الفهم من باحث لا يعد سياسيا بالأساس.

من بين الاختلافات البنيوية والنوعية التي رصدها و.حلاق بين النموذجين والتي تشكل حاجزا لا يكسر في نظره نجد، طبيعة الحكم وعلاقة كل من الدولة الحديثة والشريعة بالمجتمع والسلطة، أولا طبيعة الحكم: وهو المحدد الجوهرى الفارق الذي

تتفرع عنه بقية الاختلافات، فالإسلام كما سبق وأشرنا يعتمد على شرع الله والسيادة فيه لله دون سواه، قانونه القرآن والسنة، ما يجعل سلطة التشريع متعالية تخضع لمحددات أخلاقية عليا، أما الدولة الحديثة، فالإرادة السيادية فيها مجسدة في القانون الوضعي كما سبق وأوضحنا (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 102)، والسلطة التشريعية فيها تتداخل فيها محددات عدة.

ويظهر لنا من مبدأ السيادة نفسه محددًا جوهريًا آخر يمكن أن نصفه بالهوياتي، ففي الدولة الحديثة تلعب الجغرافيا دور المسطرة التي تقاس بها حدود قومية ما وبالتالي هويتها ويطلق على المنتهي إليها صفة المواطن، أما في الحكم الإسلامي فتتحول الجغرافيا فيه إلى قيمة مضافة، لا يأخذ بها كأساس في تحديد هوية الدولة، على اعتبار أن الإسلام ديانة شمولية تبشيرية؛ الأرض فيها كلها لله، فلا تهم انتماءات الجماعة أو قوميتها، فوجود الجماعة أو الأمة- في مقابل الشعب في الدولة الحديثة- وتطبيقها للشريعة الإسلامية كاف لتكون مجالًا إسلاميًا (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 105)، تمثل الجماعة كياناً مجرداً ومادياً في آن واحد، وهي من جهة أقرب إلى كونها تشكيل سياسي محكوم بقواعد أخلاقية وقانونية تحددها الشريعة، يمكن أن نقول بأنها تجمعات قبلية محكومة بقاعدة الأخوة الدينية □ بوصفها قاعدة أخلاقية، وليست مصدر السيادة سياسية أو قانونية كما هو الشعب السيد □ في الدولة الحديثة، مع ذلك فهي تملك سلطة القرار ممثلة بمبدأ الإجماع الذي يملكه جمهور الفقهاء، على أن تكون هذه السلطة سلطة تأويلية مستقلة محكومة بقواعد أخلاقية تتعالى على سيطرة الجماعة (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 106)، وهكذا يمكننا أن نخمن مفهوم السياسي والمدني عند كل من النموذجين ونعرف الفرق الشاسع بينهما.

يعتقد حلاق أن الحكم الإسلامي يقوم على ثلاث سلط منفصلة-على غرار الدولة الحديثة- وهي سلطة الشريعة ممثلة في الفقهاء والتي تعرف في الدولة الحديثة بالسلطة التشريعية، وهي مكتشفة القواعد القانونية والعملية ومصدرها الحصري في البلد، والسلطة التنفيذية التي يمثلها الحكام والحاشية، تقتصر على وضع الإرادة السيادية موضع التنفيذ، وإصدار لوائح إدارية مؤقتة وضيقة النطاق تتماشى وتلك الإرادة (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 250)، والسلطة القضائية ممثلة في القضاة تعمل على توجيه المجتمع وتدير شؤونونه وتحافظ على تماسك الواقع الاجتماعي والاجتهاد في البحث عن حلول للمشاكل القانونية (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، الصفحات 124-125)، على أن تكون كل سلطة محدودة بمهامها، لا تبغي أحداها على الأخرى وأن السلطة التنفيذية (الحاكم) هي أضعفها، فالحاكم كان مسلوبا من أي إدارة قانونية، يستمد شرعية وجوده من العلماء وأهل الحل والعقد وملزم بخدمة الشريعة والمجتمع (فليدمان، 2014، صفحة 65)، ما قوض مجال نفوذه- لاسيما إذا كان مستبدا- وخلق متنفس واتساع ثقافي واجتماعي وكرس حرية الفرد واستقلالية التعليم، فكل ما كان يحتاجه من تربية وتعليم وصحة وعمل وترفيه واعانة، كان المجتمع يضمّنه له عن طريق الشريعة دون أدنى تدخل من أي جهة حكومية وهذا لاشك يختلف عما هو عليه في الدولة الحديثة.

وهكذا يزعم و.حلاق أن الحكم الإسلامي استطاع أن يحقق المعادلة الصعبة التي عجزت عنها الحداثة وهي استقلالية الديني عن السياسي والمعرفي بتمثيلها فكرة سيادة الله، وهو في رأينا زعم مبالغ فيه بشكل واضح، فهو لا يكتفي بانتقاد فشل الغرب الحديث في الفصل بين السلط، بل وينكر عليهم أصالة مسعاهم ويعطي الأسبقية في ذلك للمسلمين مع أنهم ليسوا أسبق الأقوام إلى ذلك، ولا هم أفرد بها عن غيرهم، وكلنا نعلم أن معظم الشعوب ما قبل الحديثة كانت تسير على النهج نفسه، حتى الشعوب الأوروبية نفسها- قبل توما الاكويني- كانت خاضعة للشروط نفسها وتمثل بجدارة مدينة

الله (بادي، 1997، صفحة 24)، إضافة إلى أنّ و.حلاق يعتمد على انتقائية واضحة للتاريخ الإسلامي ويقفز على جزء مهم وكبير منه وهو الاستبداد الإسلامي الذي يغطي الحيز الأكبر في صورة الحكم الاسلامي، وما الاستبداد في الحقيقة إلا دلالة على طغيان سلطة على الأخرى.

لا مراء أن و.حلاق قد أجرى مقارنة ملفتة بين أهم قواعد الدولة الحديثة مع نظريتها الإسلامية، ابتداء من الحيز الجغرافي للدولة والجماعة البشرية الحاملة لمشروعها، ثم الهيكل السلطوي الهرمي الذي يفترض أن يعبر عن الرغبة في التعايش والمساواة والحرية، وتبين أنه لا يمكن رصد أي نقاط التقاء بين النموذجين وأي إمكانية للوصل بينهما ليست سوى وهم، وان لم يكن هذا كله كافيا في نظر الإسلاميين فسيعدونا و.حلاق إلى افتراض جديد وهو تحقق نظام إسلامي بالفعل بعد توفر مجموعة من الشروط التي هي مبنية في الأصل على أساس واحد وهو الأساس الأخلاقي الذي تضمنه قوانين الشريعة، فإذا تحققت على سبيل الافتراض، سيتوجب على هذا الحكم أن يجعل نفسه كياننا معترف به سياسيا ومشاركا في النظام الدولي بالرغم من اختلاف رؤيته للعالم عن الدول الأخرى، وسيكون عليه مواجهة ما هو أشد وقعا وأعمق أثرا من هذا كله في رأيه وهي العولمة.

ينظر حلاق للعولمة على أنها نظام هيمنة اقتصادي وثقافي وعسكري مواز، أخطر وأعقد من الدولة الحديثة نفسها، والتي يصعب بل يستحيل لأي دولة أن تفلت من تأثيراتها لاسيما الدول الضعيفة التي تفرض عليها فرضا، وذلك من خلال التوغلات الثقافية الخارجية والسيطرة العسكرية للدول الإمبراطورية القوية والسوق الرأسمالية اللبرالية العالمية الجارفة، التي تهدف إلى توسيع الهيمنة والريخ المادي، من خلال خلق سوق عالمية تخدم مصالح الدول الرأسمالية القوية، ما جعل العولمة مشروع الحداثة التدميري بامتياز، لا يأتي على اقتصاديات وثقافات الدول الصغيرة ويحيل الأشكال الثقافية التقليدية إلى المتاح فمن جهة ويغذي أسطورة التقدم والنزعة التصنيعية الهوجاء وتدمير البيئة وتفكيك الروابط الاجتماعية والاسرية (حلاق، الدولة المستحيلة:

الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، الصفحات 34-35؛ حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، (2014). ويخلق حالة فوضى عارمة واستلاب واغتراب هووي ثقافي من جهة ثانية وحسب، بل الأخطر من ذلك أنه يخلق نمط جديد من الأخلاق اللاأخلاقية أساسها منطق الربح والمنفعة العمياء والتكرار لكل ما يقف في طريقها نحو هيمنة وريح أكبر ما من شأنه أن يضاعف المشاكل ويجذرهما أكثر.

وهكذا يتبين أن واقع الحداثة وآثارها يتعارض تماما مع الأساس الأول الذي من المفترض أن يبنى عليه الحكم الإسلامي والأخلاقيات الإسلامية التي تحتكم إلى ما ينبغي أن يكون ولا تأبه لما هو كائن أو يرجى أن يكون من غايات البشر الدنيوية غير ذي بعد أخلاقي، ما يعني أن إمكانية قيام دولة إسلامية غير ممكن حتى مع هذا التنميق والافتراض، لكن يبدو أن الخلل ليس في النموذج الإسلامي في حد ذاته طالما أن المقارنة تشي دوما بأن النموذج المقابل هو المعيب-أخلاقيا-، وفي هذه الحالة يصبح النموذج الحداثي أيضا مستحيلا بشكل ما، فهو وإن عمر وساد فترة لابأس بها وحمل وعودا مبهجة وآمالا كبيرة، لكنه فشل في تحقيق الغاية الأكبر وهي صيانة الأخلاق وتطويرها، ما هو الحل إذن؟ هل علينا أن نتخلى عن أمل قيام دولة إسلامية أم علينا أن نتنكر للحداثة باعتبارها نموذجا فاشلا على الأقل أخلاقيا ولا يحسن بنا الاقتداء به للمدى البعيد؟ إذا كان كل من النموذج الإسلامي والنموذج الحداثي غير ممكن الحدوث – الإسلامي-أو الاستمرارية-الحداثي-فما هو البديل الممكن؟

4. الحداثة والتحدي الأخلاقي: أو في الأفق الممكنة لحكم حداثي أخلاقي:

لقد اختار و.حلاق أن تكون حربه ضد الوثنية الفكرية حول كل من الإسلام والحداثة موجهة نحو هدم أخطر الخرافات التي تتحكم في فهمنا للمسألة، وهي خرافة التفوق الغربي التي تحولت إلى عقيدة راسخة لا تتزعزع، والتي تسلم أن الحداثة هي أكمل التجارب الحضارية الإنسانية وأكثرها تقدما وأعلاها شأننا، وتعتقد بأنها في غنى عن الحقائق الخالدة فهي ليست بحاجة إلى حكيم عجوز ليعلمها، مادامت تملك مفاتيح العلم والتقنية وهي الأسبق والأفضل دوما، كونها مالكة الحقيقة التي وضع

أسسها العلم والتقنية، ومن ثم فهي المتحكمة في الرؤية للعالم والمعرفة والتاريخ وصاحبة الهيمنة والسطوة؛ وقد قضت بأن أسئلة الماضي الكبرى ومعارفه وهواجسه غير ذات أهمية وقد عفا عنها الزمن، ولا صلة لها بالحضارة ومنجزاتها والعلم وحقائقه، بما في ذلك الأسئلة والانشغالات الوجودية والأخلاقية العميقة، لدرجة أنها لا تعترف بأي مبادئ لم تقم بوضعها بنفسها ولا تأخذ بأي معيار أخلاقي قيمي لا يتناسب معها، والكارثة أنها هي نفسها عاجزة عن طرح أسئلة أخلاقية عميقة وحاسمة التي تتهم السبّاقين إليها بالماضوية والتخلف، لوجود خلل في نظامها المعرفي والقيمي الذي يجعل الأخلاق نطاقاً ثانوياً مرتبطاً أولاً وأخيراً بمسلمات وأولويات النطاق المركزي الذي ليس بنطاق أخلاقي على أي حال.

بما أن جوهر الأزمة الحداثية هي موت الأخلاقي، يفترض و.حلاق أن استدعاء أي نطاق أخلاقي سواء من الحاضر أو الماضي وجعله نطاقاً مركزياً؛ يمكن أن يعيد إحياء الأخلاقي وبالتالي حل مشكلات الحداثة بما فيها مشكلة الدولة. لذلك يرشح النموذج الإسلامي كبديل أخلاقي جديد يستمد عبقريته الأخلاقية من مشكاة الروحانية الدينية وأصالة التاريخ الإسلامي، معتبراً أنّ ضعف حكم الشريعة واندثاره مادياً ومؤسسياً لا يجعله نموذجاً ممتنناً وبالياً كما يصوره لنا الواقع، لأنّ ميراثه الأخلاقي يمنعه من أن يكون كذلك ويعطيه الاستمرارية والحياة والأمل في الأفضل دوماً (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، الصفحات 49-56)، وإذا كان رأسمال الحداثة هو العقلانية الزائفة والعلمانية الملعومة بمختلف أشكال الهيمنة والمصالح العمياء، فإنّ للإسلام رأسمال أئمن وأرقى يمكن أن يعتق رقبة المجتمعات الإسلامية والمجتمعات المعاصرة من بطش ووحشية الحداثة (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 293)، لكن هل يعقل أن يحمل النموذج الإسلامي كل هذا الأمل ويحمي هذا الرجاء بالرغم من علله وأزماته؟ بعيداً عن فكرة صراع الحضارات والأديان، وهل يحق لنا الحديث أصلاً عن التجربة الإسلامية كبديل حضاري كوني في حضور مختلف التجارب الحضارية الأخرى

بعد ما وصلت إلى كل تلك السلبية والسمعة السيئة التي التصقت بها كونها تجربة دموية متوحشة وأصل العنف والإرهاب؟

لم يضع حلاق أجوبة قاطعة لهذه الأسئلة على ما نعلم، لكنه حاول أن يشرح طريقة العمل التي يمكن للنظام الأخلاقي الإسلامي أن يعمل بها لتوفير بدائل أفضل، انطلاقاً مما سماه "بخطط العمل" الذي ستعيد تعريف ما يعنيه المجال الخاص والعام؛ التعليم؛ الاقتصاد؛ البيئة والمجتمع من جهة، ويعيد تعبئة الرصيد القيبي للمجتمعات بأحياء وتعميم القيم الإنسانية العليا المستمدة من مخزون روحي لا ينضب من جهة أخرى، الشيء الذي من شأنه أن يعيد صياغة المفاهيم والتصورات حول الحريات والحقوق والتعددية الثقافية والخصوصية المجتمعية المناهضة للنزعة العالمية الليبرالية، ويبني مجتمعات قادرة على التفاوض مع الدولة الحديثة وقيمها الليبرالية.

ولقد شكلت حركة الربيع العربي في نظرو حلاق تجربة متميزة فتحت باباً واسعاً لإعادة التفكير في مدى فاعلية النظام السائد والبحث عن أشكال حكم جديدة قابلة للتطوير، يمكن أن تكون هذه المرحلة فرصة جيدة للمسلمين للتغيير وضعهم والعالم، إذا ما تمّ بناء مؤسسات وتصورات جديدة للمجتمع السياسي وفق قواعد الشريعة، والعمل على خلق شراكة مع نظرائهم الغربيين لجعل النطاق الأخلاقي نطاقاً مركزياً، وإقناع الجميع بعدم فاعلية النزعة العالمية، لكن لا يمكن للمسلمين تحقيق كل هذا إلا إذا طوروا مفردات جيدة تمكن الغرب من فهمها ومناقشتها (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، الصفحات 294-295)، فإذا تحقق الرجاء بالفعل وتمّ تمكين الأخلاق ونصرها، فسيصبح الحكم الإسلامي واقع لا يُنكر"، فلا يمكن أن يكون هناك حكم إسلامي دون هذا النصر، ولا يمكن أن يكون هناك أيّ نصر أصلاً ما لم تستفيق الحداثة أخلاقياً (حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، 2014، صفحة 296).

يبدو أن التجربة الإسلامية قد شغفت وحلاق حتى ألحقته بغيره من المتحيزين للتراث، حتى أوقعته في مثل ما أوقعتهم فيه من التناقضات والمغالطات الواضحة والخفية، فهو كغيره قد وقع في سوء طرح للمسألة برمتها وهي الحديث عن اسلام

حيادي مجرد ومقارنته بطريقة عمياء مع العصر الحديث وكأنهما متزامنان وموجودان في التحقيب التاريخي والمعطيات الحضارية نفسها ، لتصبح هذه المقارنة مدارة لعلاقة بديهية على الرغم من أنها ليست كذلك، فلا يمكننا الخوض في نقاش عن علاقة غير موجودة. وإذا كان علينا دراسة علاقة للإسلام فالأجدى أن تكون مع ما يحمل إمكانات حقيقية للمقارنة كعلاقتها باليهودية أو المسيحية أو البوذية...إلخ، والأمر نفسه بالنسبة للحدث والدولة.

5. خاتمة:

علينا أن ننهي هذا السفر القليل ولكن الشائك مع وائل حلاق بإعادة المشكل إلى منبته ونسأل: أي علاقة للإسلام بالحدث ودولتها؟ أكان علينا أن نحشر أنفسنا في هذه الجدلية العقيمة من الأساس؟

يبدو أنّ و. حلاق قد فقد الأمل في إمكانية إيجاد دولة إسلامية بالشروط الحالية وجدوى دولة الحدث والعالم المعولم فأراد أن يفتح فتحة جديدة بطريقة مختلفة، يرمم به دمار الحدث ويرجع به مجد الإسلام ويجعله أفق حضاري أخلاقي بديل، ولا ندري على وجه اليقين إلى أي مدى يمكن تحقيق ذلك وما مدى نجاعته ومنطقيته، ولكننا لا نملك من أدوات الحكم سوى أن نقول بأن و.حلاق قد اتخذ لنفسه مسلكا مختلفا وسار فيه شوطا لا بأس به نحو ما يمكن أن يغير نظرتنا للمسألة ربما، مع أنه عاد في آخر المطاف للفخ نفسه الذي وقع فيه من قبله وهو البحث في علاقة أسيء فهمها أو بالحري هي غير موجودة بالأساس، والمفاضلة على أساسها وتقديم زبدتها -رغم عدم وجودها- كبديل حصري لنظام قائم وموجود بالفعل، مع ذلك تبقى محاولة حلاق جديرة بالقراءة وإعادة القراءة على العديد من الأصعدة، فهي وإن كانت مغامرة فكرية لتحليل وفهم حقيقة الوضع القائم من باحث غير مختص في علم السياسية بالأساس -وأن كان أبرز باحثي الدراسات الإسلامية والشريعة في العالم- لا يحمل لها سوى معول النقد ومطرقة التفكيك والهم الأخلاقي، إلا أنها استطاعت أن تكسر بعض الأقفال الصداة التي تغلق عقول كل من الإسلاميين والداثيين على حد سواء حول موضوع الدولة

والإسلام، وتوجه النقاش سياسيا واجتماعيا وتاريخيا ودينيا نحو منعرج جديد يمكن أن يسهم في حل هذه المشكلة أو فهمها على الأقل، وإذا كان علينا تلخيص كل ما توصلنا إليه من نتائج بصورة موجزة فسنقول:

1- مسألة الدولة في الفكر العربي والإسلامي في نظر وائل حلاق من المسائل الشائكة التي أسيء فهمها ومن الواجب إعادة فتح النقاش حولها من البداية ودراستها من جديد بمعطيات علمية ومنهجية صارمة، مع وجوب مراعاة خصوصية النموذج الإسلامي وفهم بنيته العميقة ونطاقاته المركزية ومبادئه العامة ومعرفة ما يقابله في النموذج الغربي دون أي إسقاط أو تحيزات أيديولوجية أو معرفية.

2- المسلمون اليوم أمام تحدي حضاري حاسم لتقرير طبيعة النموذج السياسي الأصح لهم، غير أنه ليس ذلك النموذج الذي تشرّب إليه أعناقهم منذ قرون، ولا يمكن اعتباره ما يسمى سهوا بالدولة الإسلامية خيارا ممكننا، لأنه مجرد وهم ولا يعدو كونه نظرية زائفة لا يمكن تحققها في الواقع للاختلافات البنوية والنوعية بين نموذجين لا علاقة لهما ببعض، نموذج دولتي مستنبت من رحم الحداثة ومتشرب لمبادئها والذي هو نموذج سياسي بالدرجة الأولى ونموذج إسلامي تعود فيه أساسيات الحكم والحياة للشريعة وقواعدها وهو مكرس بالدرجة الأولى للمسعى الأخلاقي والقيم الإنسانية العليا، فأن كانت مشكلة المفترضة لدى المسلمين اليوم هي التوفيق بين الوجود الحقيقي والواقعي للدولة الحديثة وبين استعادة الشريعة والحكم الإسلامي، فأن الأجدر هو إعادة التدقيق من جديد حول المسألة والتساؤل عن كيفية استيعاب عمق النموذج الإسلامي وحكمه وكيفية إعادة تقييمه كنموذج قائم بداته يستحق أن يسود وينافس نظم الحكم السائدة.

3- الاستحالة لا تتوقف عند الدولة الإسلامية بل تتعدها إلى الحداثة نفسها، فقد أثبتت الحداثة ونتائجها المدمرة على المجتمعات والبيئة والانسان أنه نموذج فاشل لا يمكن أن يستمر أكثر من ذلك، وأهم مسبب لهذا الفشل هو إهمال الجانب الأخلاقي وجعله نطاقا ثانويا تابعا للسياسي والاقتصادي، وفي عالم معولم بالكامل لا كلمة فيه سوى لمنطق الربح والهيمنة والاستغلال، وقد باتت المجتمعات اليوم بحاجة إلى مخلص

أخلاقي يعيد للإنسانية ماهيتها الحقيقية التي عجزت الحداثة عنها، ولن يكون ذلك إلا بالرجوع إلى روحانية الأديان والاقتداء بمنهجها الأخلاقية والنموذج الإسلامي خير بديل لذلك، وهكذا يمكن إنارة مشعل الحداثة والإسلام مرة أخرى لخدمة الإنسانية وبناء عالم أفضل.

6. قائمة المصادر والمراجع:

- وائل، حلاق، (2014)، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، مراجعة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر، الطبعة الأولى.
- وائل، حلاق، (2016)، ما هي الشريعة؟، ترجمة طاهرة عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
- برتران، بادى، (1997)، الدولتان: الدولة والمجتمع في دار الغرب والإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
- عبد الله، العروي، (2014)، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة العاشرة.
- ماكس، فيبر، (د،ت)، العلم والسياسة بوصفها حرفة، ترجمة جورج كنتورة، المنظمة العربية للترجمة، (د،ط).
- نوح، فيلدمان، (2014)، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى.
- هبة رؤوف، عزت، (2015)، الخيال السياسي للإسلاميين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، (د،ط).
- *carl shmitt, (2008), The concept of the political: Expanded edition, University of Chicago Press.*

التربية الصحية للوقاية من التبغ و المخدرات و الكحول في الوسط المدرسي
**Health education for tobacco, drug and alcohol prevention in
the school environment**

ط.د فاطمة الزهرة نجماوي، أ.د: صليحة بلاش

جامعة أبو القاسم سعد الله- (الجزائر).

ملخص:

ان استهلاك التبغ و المخدرات و الكحول عبارة عن ظاهرة غير مرغوب فيها وخطيرة و تنتشر بشكل كبير بين الشباب و المراهقين و تستدعي تدخلات فعالة لمكافحةها و الحد منها ، و قد أثبتت التربية الصحية الوقائية فعاليتها في هذا المجال وخاصة تلك التي تطبق مع الطلاب في المدارس لأنها تساهم بشكل كبير في نشر الوعي والتثقيف الصحي و منه الوقاية من هذه الآفات و الحفاظ على الصحة و تنشئة جيل سليم نفسيا و اجتماعيا، و سنحال من خلال هذا المقال إلقاء الضوء على التربية الصحية للوقاية من التبغ و المخدرات و الكحول و التعرف على أنواع برامجها التي أثبتت فعاليتها و أهميتها .

كلمات مفتاحية: التربية الصحية، البرامج الوقائية، التبغ، المخدرات، الكحول.

Abstract:

Enter your abstract here (: The use of tobacco, drugs and alcohol is an undesirable and dangerous phenomenon that is highly prevalent among young people and adolescents and that calls for effective interventions to combat and reduce it.

Preventive health education has proved effective in this area, especially with students in schools, because it contributes significantly to awareness-raising and health education, including prevention, health and the development of a healthy psychological and social generation.

Through this article, we will highlight the health education of tobacco, drug and alcohol prevention and identify the types of programmes that have proved effective and relevant.

Keywords: Health education; preventive programs; tobacco; drugs; alcohol.

1. مقدمة:

تعرف مشاكل التبغ و المخدرات و الكحول تفاقما كبيرا، حيث اجتاحت جميع بلدان العالم المتخلفة منها و حتى المتقدمة، مشكلة خطرا كبيرا على سلامة الجسم و النفس و العقل و مؤثرة بذلك على الفرد و حتى على أسرته ومعارفه و على المجتمع ككل. فقد أصبحت المشكلة عالمية تثقل كاهل الدول بسبب تزايدها المستمر. وقد دلت الإحصائيات التي قام بها مكتب الأمم المتحدة المختص بالمخدرات و الجريمة على أن عدد متعاطي المخدرات لسنة 2015 بلغ 247.000.000 فردا، كما قدر عدد الوفيات الناتجة عنها ب 207400 وفاة خلال سنة 2014 لأشخاص تراوحت أعمارهم بين 15 و 64 سنة (UNODC Research,World Drug Report, 2016).

وتضيف منظمة الصحة العالمية في تقرير لها أن وباء التبغ يودي سنويا بحياة أكثر من 800.000 فردا عالميا(Who) ، كما بلغ عدد مستهلكي الكحول 2,3 مليار فردا وفاق عدد الوفيات الناتجة عنه 300.000 حالة سنويا(Who) .

و أمام هذه الأرقام المخيفة و عواقب هذه الآفات من أمراض القلب والأوعية الدموية المختلفة، السرطانات ، الاضطرابات النفسية ، الحوادث، الجرائم والوفيات، وأمام حقيقة تزايد انتشارها بين الشباب الذين يعتبرون أعمدة الدول بادرت مختلف الهيئات و المنظمات المحلية و الدولية بمواجهة هذا الوباء الذي مس تقريبا كل المجتمعات و ذلك بتجنيد مؤسساتها المختصة من مستشفيات ومراكز الأمن و الهيئات القانونية و الإعلامية و التربوية خاصة و أن الشباب يقضون أوقات معتبرة في المدارس التي تعتبر ثاني مؤسسات التنشئة الاجتماعية بعد الأسرة . وللمدرسة دور كبير جدا في الوقاية من الوقوع في فخ أفة التبغ والمخدرات و الكحول و ذلك عن طريق برامج التربية الصحية التي تطبق في أوساط مختلفة و منها الأوساط المدرسية بهدف تنشئة أجيال واعية بمخاطر هذه المواد الضارة ذات مهارات نفسية و معرفية و انفعالية و اجتماعية قادرة على الابتعاد عن كل سلوك غير صحي و خطير . وأصبحت الدول تهتم بالتربية

الصحية وهذا لما تقدمه من خدمات و مساعدات تسمح بتوفير الميزانيات الضخمة التي كانت تخصص لعلاج و مكافحة آفة التدخين و المخدرات و الكحول.

و من هنا نطرح التساؤلات ماهي التربية الصحية؟ ماهي أسسها؟ ما هي مجالاتها؟ ما هي أهدافها؟ ما هي برامج التربية الصحية الوقائية من التبغ و المخدرات و الكحول و من هي الفئات التي تستهدفها؟

2. التربية الصحية :

1.3 تعريف التربية الصحية :

تعدد تعاريف التربية الصحية و اختلفت باختلاف الباحثين ، و قد عرفها سلامة على أنها عملية تربية تهدف إلى ترجمة الحقائق الصحية المعروفة إلى أنماط سلوكية صحية على مستوى الفرد و المجتمع بالاعتماد على الأساليب التربوية الحديثة (سلامة، 2011، صفحة 11).

و يرى كماش أنها عبارة عن عملية يتم من خلالها ترجمة الحقائق الصحية المعروفة إلى أنماط سلوكية سليمة بالنسبة للفرد و المجتمع، ويتم ذلك بالاعتماد على الأساليب التربوية الحديثة (كماش، 2009، صفحة 3).

كما عرفها توماس وود ThomasWood على أنها بعض الخبرات في المدرسة و في أماكن أخرى التي تكون واقعا نحو العادات و الاجتهادات و المعرفة " المرغوبة المتعلقة بالفرد و المجتمع و العرف الصحي (بستان، 1981، صفحة 1).

و بالنسبة لNelly Leselbaum فإن التربية الصحية تعني مجموع الإجراءات التعليمية الهادفة لإيصال المعلومة التي تسمح لكل فرد بمعرفة و إدراك المخاطر الناتجة عن سلوكياته و عاداته في الحياة التي تحول بينه و بين رفاهيته (Leselbaum, 2011, p. 2).

ونظرا لأهمية التربية الصحية بالنسبة للفرد و المجتمع فقد نالت اهتمام مختلف الدول وخاصة تلك التي تهتم بالنشء في المدارس، لأن هذا الأخير يمثل هدفا كبيرا للدولة حيث يعتبر الطريق الصحيح لنموها الطبيعي و التقدم الحضاري لها و الذي يقوم بناؤه بفضل مواطنين أصحاء لا تمنعهم الأمراض ولا يعوقهم الضعف على أداء واجباتهم

نحورقي أمتهم والنهوض بشؤونها في كافة المجالات . فالتربية الصحية لم تعد تقتصر على حشو عقول التلاميذ ببعض المعلومات المتعلقة بالصحة والمرض فقط ، بل أصبحت عملية تربوية أساسية هدفها تعديل السلوك وتغير المفاهيم و تعليم الناس عادات صحية سليمة ترتبط بمفهوم صحي سليم في مختلف مراحل العمر (الأمين، 2002، الصفحات 1-2).

2.2 أسس التربية الصحية:

يمكن تلخيص أسس التربية الصحية كالآتي :

-صحة الفرد يحددها كل من عامل الوراثة وأسلوب حياة الفرد، وذلك بسبب الاختلاف في التكوين.

-التربية الصحية هي مسؤولية مشتركة ومباشرة لكل من المنزل والمدرسة.

-التربية الصحية في المدرسة الابتدائية أو تعليم الصحة تقع أساسا على مدرس الفصل. -يتطلب برنامج التربية الصحية الفعال، الفهم والمشاركة والتعاطف والمساعدة من المتخصصين في الصحة في النظام المدرسي.

-يجب على السلطة الإدارية بالمدرسة أن تتقبل وتتبنى التربية الصحية كجزء من البرنامج التعليمي للمدرسة إذا أرادت النجاح.

-رفع مستوى صحة المدرس هام لبرنامج التربية الصحية، كما هو هام لنوعية وتكاليف التربية والتعليم.

-إن الإعداد الوظيفي والمهاري للمدرس يشكل أهم العناصر في التربية الصحية للطفل ، فيجب إعداد برنامج التربية الصحية إعدادا مناسباً لبناء وخلق وتنمية شخصية المدرس ، فالصحة هي أسلوب حياة وليست موضوع يمكن تدريسه ميكانيكيا.

-من الضرورة تنمية العادات الصحية في الطفل قبل أن يكبر ويكون أكثر فهما للأسباب العلمية التي تبني عليها هذه العادات ، فالعادة مطلوبة قبل أن تكون المعلومة ممكنة ، فالتدريب على الصحة يبدأ في المنزل ويكتمل في المدرسة ، فنحن نبدأ تنظيم التدريب على الصحة في الفصول الدراسية الأولى ، ومع نمو الطفل نوضح بالتدريج المعلومة التي

تبنى عليها العادة الصحية ، مع ملائمة المعلومة مع ميوله وقدراته (رشاد، 2000، الصفحات 19-22).

3.2 مجالات التربية الصحية :

تتميز مجالات التربية الصحية بالتداخل و الشباك و التكامل فيما بينها و تتمثل في ثلاثة مجالات مهمة وهي:

-البيت و ما يشمله من صحة شخصية و نظافة و تغذية و نوم ، إضافة إلى الوقاية من الأمراض و العلاج المبكر في حالة المرض ، و تبني سلوكات صحية و التخلي عن السلوكات الخطيرة و الاهتمام بالجانب الترفيهي كاللعب و التنزه و السفر .

-المدرسة و ما تقدمه من تعاون مع الأولياء للوصول التوعية الصحية إلى غاية البيت ، و مع مختلف المؤسسات الصحية لإقامة المعارض و الندوات التوعوية ، إضافة إلى ما يقوم به المعلمون من أنشطة لخلق الاهتمام لدى الطلاب بالتربية البدنية و مكافحة الأوبئة و الوقاية من الأمراض المختلفة و الإسعافات الأولية و التعامل مع الحوادث و الطوارئ .

-المجتمع بما فيه المساجد و النوادي و المعسكرات و المصانع و حتى المطاعم و المقاهي و هذا لتعم الأسس و المبادئ الصحية الصحيحة (مخامرة، 2000، الصفحات 187-188).

4.2 أهداف التربية الصحية:

بالرغم من اختلاف الرؤى و وجهات النظر حول أهداف التربية الصحية إلا أن هناك اتفاق على أن أهدافها تصب في اتجاه واحد وهو تحويل الأفكار و المعارف و المعلومات إلى سلوكات ملموسة لدى الأفراد وبالتالي لدى المجتمع ككل، و يمكن تحديد أهداف التربية الصحية و خاصة بالنسبة للتلاميذ كالآتي :

- اكتساب معارف و مفاهيم صحية عن أنفسهم و عن مجتمعهم و بيئتهم .
- تنمية وعي التلاميذ حول مواجهة المشاكل الصحية و كيفية إيجاد حلول لها.
- تزويدهم بالمهارات و الخبرات لتنمية معارفهم و اتجاهاتهم و سلوكهم الصحي .

- العمل على تغيير مفاهيم التلاميذ الصحية الخاطئة و منه التخلص من سلوكات الخطر.

- خلق الرغبة بممارسة عادات صحية سليمة و الرضا عنها .

- توعية التلاميذ حول التصرفات والعادات الصحية السليمة التي يتبعونها في حياتهم .
- تشجيعهم على القيام بأنشطة صحية داخل المدرسة وخارجها لتعزيز السلوكات الصحية .

- العمل على الوصول بالتلاميذ إلى الاشتراك والمساهمة بالفعاليات الصحية بأنفسهم ودون دافع خارجي .

- نشر الوعي الصحي بين التلاميذ والذي لمساعدتهم على تفهم للمسؤوليات الملقاة على عاتقهم حو الاهتمام بصحتهم وصحة غيرهم .

- تعديل السلوك الخاطئ إلى سلوك صحي صحيح و ترسيخه (القص، 2016، الصفحات 70-71).

3. برامج التربية الصحية للوقاية من التدخين و المخدرات و الكحول:

تعددت برامج التربية الصحية للوقاية من التدخين و المخدرات و الكحول واختلفت باختلاف المجموعات المستهدفة و انقسما إلى ثلاثة أقسام :

1.3 برامج تستهدف الشباب نفسه:

و أظهرت الأدبيات أن البرامج التي تستهدف مجموعات تضم مختلف أنواع المستهلكين (المتنوعون ، المستكشفون، المعرضون لخطر الاستهلاك المفرط) تكون أكثر فعالية من حيث النتائج ، في حين أنه قد تكون بعض البرامج غير مناسبة أو حتى ضارة إذا تم تطبيقها على مجموعة غير التي صمم من أجلها.

2.3 - برامج تستهدف الأولياء و العائلة:

عموما ما ينحدر المراهقون المعرضين لخطر الإدمان على المخدرات من عائلات هشة و تعاني من مشاكل، وهذا ما يستدعي الاهتمام بالنظام الأسري . و تنطرق هذه البرامج إلى موضوع استهلاك المؤثرات العقلية بطريقة غير مباشرة و ذلك بالاهتمام بتطور المهارات الوالدية أو العائلية و التي تعتبر عوامل وقائية من لإدمان عند الشباب .

و بالرغم من أن مشاركة الأولياء في برامج التربية الصحية الوقائية مهمة إلا

أن أثرها على

تعاطي المخدرات عند المراهقين يبقى غير واضح ، وهذا راجع إلى النقص الكبير و صعوبة الوصول إلى أولياء الأطفال المعرضين للخطر ، مما يجعل عملية التقييم معقدة من الناحية المنهجية . في حين تظهر فعالية هذا النوع من البرامج في تحسين ظروف الأسر مثل تحسين مهارات الأولياء و تطويرها ، و تحسين الإتصال بين الأولياء و الأبناء.

3.3 برامج تستهدف الأقران:

يبني المراهق هويته من خلال تبني سلوكيات بناء على ردود أفعال أقرانه، و هذا ما يجعل الاهتمام بهذا النوع من عوامل التنشئة الاجتماعية أمرا ضروريا ، خاصة و أن شبكة الأقران المستهلكين تشكل عامل خطر لاستهلاك المؤثرات العقلية. ولهذا فإن البرامج التي تدرج عنصر الأقران ضمن نشاطاتها تكون أكثر فعالية من تلك التي تهملهم و لها أثر أكبر من البرامج التي تستهدف الأولياء ، ذلك لأن الأصدقاء يلعبون دورا أكبر و أهم من الذي يلعبه الأولياء فيما يخص استهلاك المؤثرات العقلية خلال مرحلة المراهقة .

و تجدر الإشارة إلى أن البرامج الوقائية التي توسع مجالاتها و تظم أنظمة متعددة (أولياء ، العائلة، الأزواج، المدرسة، المجتمع) تبدو أكثر فعالية مقارنة بالبرامج التي تكتفي باستهداف مجموعة واحدة. و مع ذلك فإن نجاح البرامج التي تستهدف عدة جوانب يعتمد على التشاور و التنسيق بين مختلف الجهات المعنية التي تعمل بمرونة و فعالية على إنجاح العملية الوقائية ، كما هو الحال مع بعض البرامج الوقائية من الإدمان على المخدرات التي تطبق في المدارس و التي تزداد فعاليتها عند دمجها مع المبادرات الجموعية (Lavature, 2010, pp. 133-137).

4. برامج التربية الصحية للوقاية من التدخين و المخدرات و الكحول في الوسط

المدرسي:

كما سبق و ذكر فإن برامج التربية الصحية الوقائية يمكن أن تطبق في أوساط مختلفة: في المجتمعات المحلية ، مع العائلات ، و في المدارس . و بما أن الشباب

يقضي جزء كبيراً من يومه في المدرسة فإن هذه الأخيرة تصبح البيئة المثالية لتطبيق البرامج التي تهدف إلى التقليل أو حتى القضاء على كل من خطر الاستهلاك المبكر للمخدرات وخطر السلوك المنحرف مستقبلاً.

ففي المدرسة تتاح الفرصة للشباب لاكتساب المعارف و المهارات اللازمة للوقاية المواد المخدرة والحد منه .

و خلال السنوات الأخيرة تم تقييم العديد من البرامج الوقائية وأظهر الكثير منها أن بعضاً منها أبدى نتائجاً واعدة وفعالية جيدة في مدارس مختلفة، وفيما يلي ملخص حول هذه البرامج أو المشاريع :

1.4 البرامج المستهدفة:

1.1.4 برنامج SUCCESS

School Using Coordinated Community Efforts to Strengthen Students

و هو برنامج موجه للشباب المعرضين لخطر كبير (و هو ما يسمى بالتدخل الموجه)، و يعتمد على خبراء تتمثل مهمتهم في تقديم خدمات وقائية متعددة و على التدخل المبكر.

تم اختبار هذا البرنامج في مدرسة بديلة تستقبل طلاباً يعانون من مشاكل و تراوحت أعمارهم بين 14 و 18 سنة و ينحدرون من عائلات مختلفة الأعراق و ذات دخل متوسط و منخفض.

يتمثل هدف البرنامج في الوقاية و التقليل من استهلاك المؤثرات العقلية بين طلاب المدرسة الثانوية الذين يواجهون مشاكل متعددة .

و يقوم هذا البرنامج على شراكة بين وكالة وقائية و بين مدرسة بديلة أين يوجد مختص ذو خبرة كبيرة في مجال الوقاية من استهلاك المخدرات من قبل المراهقين و يعمل كمستشار للبرنامج (Project SUCCESS Conselor,PSC) و تقع على مسؤوليته توفير الخدمات الوقائية من استخدام المخدرات ،المساعدة في تقليل تأثير عوامل الخطر وتعزيز عوامل الوقائية .

و تتمثل أهم النقاط التي يركز عليها البرنامج في :

-التربية الوقائية: التي تتم في ثماني جلسات يقدم فيها مستشار البرنامج معلومات حول الوقاية من الإدمان على المخدرات.

-الإرشاد الفردي و الجماعي: بعد عملية تقييم يشارك الطلاب في سلسلة من ثمانية إلى اثني عشر جلسة فردية أو جماعية لمدة مجددة.

-إشراك الأولياء في البرنامج.

2.1.4 - برنامج TND (Towards No Drug Abuse)

و هو برنامج تدخل تفاعلي موجه، صمم لمساعدة طلاب المدارس الثانوية الذين تتراوح أعمارهم بين 14 و 19 سنة على مقاومة تعاطي المخدرات ، و يتضمن اثني عشرة درسا من أربعين إلى خمسين دقيقة يركز حول الأنشطة التحفيزية، التدريب على المهارات الاجتماعية و اتخاذ القرارات .

و للقيام بذلك يشارك الطلاب على مدار أربعة أسابيع في مجموعات للتداول ، وللعب الأدوار، لمشاهدة فيديوهات و أفلام و لتصفح أوراق الأعمال.

صمم هذا البرنامج لطلاب المدارس البديلة المعرضين لخطر كبير، وركز محتوى جلساته التسع على مهارات الانصات النشط، مهارات الاتصال الفعالة، تسيير الضغط و التعامل معه، مهارات التكيف، تقنيات الإقلاع عن التدخين ، و التحكم في الذات ، و هي مهارات تمكن المراهق من مواجهة الآثار الناتجة عن عوامل الخطر التي يواجهونها.

خضع برنامج TND لعملية تقييم صارمة شملت عينة من 2500 طالب في 42 مدرسة بديلة في جنوب كاليفورنيا، و وفقا لنتائج الدراسة فقد أدى البرنامج إلى: - انخفاض كبير في استهلاك المخدرات الصلبة و الكحول عند عينة الدراسة. -مثلت الوتيرة الشهرية لاستهلاك المخدرات التي تم قياسها بعد مرحلة المتابعة نصف تلك التي تم قياسها عند المجموعة الشاهدة. كما أثبت البرنامج فعاليته في الحد من العنف في المدارس البديلة.

2.4 البرامج العالمية (univerel programs):

1.2.4 مشروع ALERT: هو برنامج شامل للوقاية من الإدمان على المخدرات ، يتم تطبيقه على نطاق واسع في المدارس الثانوية للطلاب الذين تتراوح أعمارهم بين 12 و 14 سنة. ويهدف إلى التقليل من تدخين السجائر و الماريخوانا ، و شرب الكحول بين الشباب ومساعدة من هم معرضين لخطر مرتفع.

يطبق البرنامج في مدة سنتين بمعدل إحدى عشرة درسا في السنة الأولى وثلاثة دروس تدعيمية في السنة الثانية . ويهدف البرنامج إلى مساعدة الطلاب على تحديد ومقاومة الضغوط التي تحدث على التعاطي أو الاستهلاك، وعلى فهم العواقب الاجتماعية والانفعالية و النفسية الناتجة عن هذه المواد المخدرة ، وعلى تحفيز الطلاب لمقاومة تعاطي المخدرات ، و على تنمية وتطوير المهارات اللازمة لترجمة هذه الدافعية وتحويلها إلى مقاومة فعالة.

ويستمد البرنامج أسسه من نظرية التعلم الاجتماعي التي تنطلق من فكرة مفادها أن كل عملية تعلم تتم في سياق اجتماعي معين وأن الأفراد يتعلمون من خلال الملاحظة وتقليد الآخرين باعتبارهم نموذجا ، وركزت النظرية على أهمية الجانب المعرفي في عملية التعلم و بالتالي فإن الوعي و التوقعات المتعلقة بالتعزيز أو العقاب يمكن أن تلعب دورا حاسما في سلوك الفرد.

لقد تم إثبات فعالية برنامج ALERT من خلال دراسات تقييمية صارمة من حيث بروتوكول البحث و قياس التأثيرات الرادعة و استمرارياتها وإمكانية تكرارها ، وأظهرت النتائج أن البرنامج ساعد الشباب على تجنب الاستهلاك الخطير للكحول ولكنه لم يمنعهم من البدء في الشرب أو تقليل استهلاكهم لمستوى معقول.

و بعد متابعة دامت 18 شهرا أظهرت النتائج أن تعاطي الكحول قل بنسبة 24% بين المشاركين في البرنامج مقارنة بغير المشاركين ، أما بالنسبة للتدخين فإن نسبة انخفاضه قدرت ب 19%.

و في سنة 2001 صنفت وزارة التعليم الأمريكية مشروع ALERT كبرنامج

نموذجي.

و على عكس البرامج الأخرى في الولايات المتحدة الأمريكية و غيرها فإن برنامج ALERT يركز على الإدمان على المخدرات و لا يقتصر على الحث على الوقاية من استخدامها فقط (crime(CNPC), pp. 8-12).

2.2.4 مشروع LST (Life Skills Training) : و هو برنامج وقائي مدرسي مدته ثلاث سنوات يستهدف استخدام التبغ والمخدرات و الكحول و يستهدف أيضا الوقاية من سلوك العنف ، و قدرت نسبة فعاليته بأكثر من 80 % .

تم تصميمه للتأثير على العوامل النفسية و الاجتماعية الأساسية التي تدفع إلى الإدمان على المخدرات و السلوكات الخطيرة الأخرى، ويركز البرنامج على التأثير الاجتماعي ونموذج تعزيز الكفاءة للوقاية من السلوكات سالفه الذكر و يقوم أساسا على المهارات اللازمة لمقاومة التأثيرات وبناء المرونة وتعلم المهارات الشخصية والاجتماعية لتفادي تعاطي المخدرات باستخدام اللغة المناسبة للفئة العمرية والمحتوى الملائم.

يطبق برنامج "LST" على الطلاب الذين تتراوح أعمارهم بين 13 و 17 سنة ويعمل على تطوير اتجاهات ومعايير مضادة لتعاطي المخدرات والقدرة على مقاومة ضغوطات الأقران ووسائل الإعلام السلبية (Botvin)

يطبق برنامج LST على الطلاب من خلال 15 حصة مدتها 45 دقيقة وهذا خلال السنة الأولى ، ثم تأتي بعدها 10 حصص تعزيزية في السنة الثانية و حصص في السنة الثالثة .

يسمح الهيكل الذي وضع عليه البرنامج بالأخذ بعين الاعتبار التطور الذي يمر عليه استهلاك المخدرات و الذي يتماشى مع نمو الطلاب و التغيرات التي تطرأ على الجانب النفسي الاجتماعي و المعرفي لديهم و الأهمية المتزايدة لمجموعات الأقران والمشاكل المرتبطة بالمرحلة الانتقالية بين المدرسة الابتدائية و الثانوية التي يواجهها الطلاب (crime(CNPC), p. 13).

انتشر برنامج LST ابتداء من سنة 1995 و قد بلغ عدد المشاركين فيه منذ ذلك الوقت ب 50.000 أستاذ وحوالي 3 ملايين ممتدرس . و تطور البرنامج من خلال 30 دراسة أجريت في أكثر من 330 مدرسة و 26.000 طالب في المدن والأرياف .

ومعظم الدراسات حول البرنامج تمت من قبل الدكتور جيلبرت بوتفان وزملائه في جامعة كورنل " Medical College Of Cornell University Weill " ، كما أجريت 7 دراسات ارتباطية حول البرنامج من طرف خبراء خارج الجامعة .

و منذ نشأة برنامج LST وإلى يومنا هذا، تم تطبيقه في 50 ولاية أمريكية وتبينته 32 دولة أجنبية منها (أستراليا، كندا، تركيا، السويد، كوريا الشمالية..)، أما بالنسبة للبلدان العربية فقد طبق في السعودية وقطر فقط (زاكي، 2018، صفحة 802) .

بينما أثبتت دراسات أن البرنامج فعال ابتداء من السنة الأولى فقط لتطبيقه، أظهرت الدراسات التقييمية أن آثاره الوقائية تكون أفضل بكثير عندما تجرى جلساته التوعيمية الإضافية ، فعلى سبيل المثال و وفقا لبوتفان و زملاؤه فإن التدخلات التي تجرى في السنة الأولى بدون الحصص التوعيمية الإضافية كانت لها الأثر في تخفيض استهلاك السجائر من 56 % إلى 67% في حين بلغ معدل الاستهلاك 87 % عند الطلاب الذين استفادوا من الحصص التوعيمية الإضافية . كما تجدر الإشارة إلى أن هذه الحصص تزيد من ديمومة الآثار الوقائية عن طريق منعها من التلاشي التدريجي عبر الوقت.

لقد أثبت برنامج LST فعاليته و أظهرت الدراسات أن تأثيره يمكن أن يصل إلى خفض نسبة استهلاك التبغ و الكحول و الماريخوانا إلى النصف من حيث الانتشار والتكرار، كما أظهرت بيانات المتابعة الطويلة أن الانخفاض الملحوظ لتعاطي المخدرات بين طلاب الصف السابع يمكن أن يستمر إلى غاية نهاية الدراسة الثانوية .

و بالإضافة إلى قدرة البرنامج على المساعدة على خفض نسب تعاطي التبغ و الماريخوانا و الكحول إلى أكثر من 80 % أثبتت الدراسات التقييمية أنه قادر على خفض الصور الأكثر خطورة للاستهلاك كتعاطي أنواع متعددة للمخدرات ، تدخين علبة سجائر في اليوم، و شرب الكحول بشكل مفرط إلى حد السكر (CNPC)(crime، صفحة 13).

5. خاتمة:

لا يختلف اثنان على خطورة التبغ و المخدرات و الكحول و على التهديد الذي يشكلونه على الفرد و المجتمع من أمراض و حوادث و جرائم و وفيات ، والأخطر من ذلك أن المشكلة تشهد تفاقمًا و انتشارًا كبيرًا بين صفوف الشباب بالرغم من كل الجهود المبذولة من طرف مختلف الجهات المعنية لمكافحة هذا الوباء و بالرغم من الأموال الطائلة التي تصرف لذلك . و لهذا تبقى الوقاية خير من العلاج و تبقى التربية الصحية بأنواعها أحسن و أفضل طريقة للوقاية وخاصة تلك التي تطبق في الوسط المدرسي لأنه المكان الذي يستقبل الشباب و يمنحهم الفرصة لتلقي أكبر كم من المعلومات و الحقائق لزيادة وعيهم و تطوير مهاراتهم النفسية و الاجتماعية و المعرفية، لمقاومة كل التأثيرات التي قد تسقطهم في فخ التبغ و المخدرات و الكحول ، و بالتالي للحفاظ على سلامتهم و سلامة المجتمع.

و عليه فمن المهم جدا :

- الاهتمام بالوقاية المبكرة ضد استهلاك التبغ و المخدرات و الكحول .
- الاستفادة من التجارب الإيجابية في ميدان الوقاية من استهلاك التبغ و المخدرات و الكحول و استغلالها.
- العمل على تطبيق برامج التربية الصحية على أوسع نطاق ممكن و زيادة الحجم الساعي المخصص لها في المؤسسات المدرسية.
- إجراء البحوث و دراسات علمية حول واقع استهلاك الشباب للتبغ و المخدرات و الكحول و اتخاذ الإجراءات اللازمة للحد من انتشار الظاهرة و التي تتماشى مع التطور المستمر الذي تشهده هذه الاستهلاكات من أنواع و طرق التعاطي و الانتشار و البيع... إلخ
- تضافر جهود مختلف القطاعات المعنية بمكافحة التبغ و المخدرات و الكحول لجعل العملية التربوية الوقائية التحسيسية ناجحة و فعالة على المدى القريب و البعيد.
- تشجيع البحث العلمي و دعمه و الحث على بناء برامج تربية صحية وقائية تتناسب مع المجتمع و خصائصه و مميزات أفراد و العمل على دمجها ضمن المناهج الدراسية .

5. قائمة المراجع:

- بستان، محمود، (1981)، مناهج التربية الصحية، دار القلم، الكويت.
- بن عبد الله هجيرة، و منصور بن زاهي، (2018)، نحو تكييف برنامج بوتفان للتدريب على مهارات الحياة Progame Training Skills Life للوقاية من سلوكيات التدخين والمخدرات والكحول و العنف في المدارس، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، (33)، 802.
- حجر، سليمان؛ و الأمين، محمد، (2002)، الأسس العامة للصحة والتربية الصحية، مكتبة ومطبعة الغد، القاهرة.
- رشاد، نادية، (2000)، التربية الصحية والأمان، منشأة المعارف، الإسكندرية.:
- سلامة، بهاء الدين، (2001)، الصحة والتربية الصحية، دار المناهج عمان.
- القص، صليحة، (2016)، فعالية برنامج تربية صحية في تغيير سلوكيات الخطر وتنمية الوعي الصحي لدى المراهقين، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر - بسكرة -، الجزائر.
- القمش، مصطفى؛ و المعايطة، خليل؛ و مخامرة، سحر، (2000)، مبادئ الصحة العامة، دار الفكر، الأردن.
- كماش، يوسف (2009)، الصحة والتربية الصحية، دار الخليج، عمان، الأردن.
- Botvan (2012), <http://www.lifeskillstraining.com> (consulté le 06/09/2021)
- Centre national de prévention du crime (CNPC), (sans année), LA PRÉVENTION DE L'ABUS DE DROGUES EN MILIEU SCOLAIRE : DES PROGRAMMES PROMETTEURS ET EFFICACES, Sécurité publique Canada Ottawa, Ontario, Canada, 8-12.
- Laventure, M., Boisvert, K. & Besnard, T, (2010), Programmes de prévention universelle et ciblée de la toxicomanie à l'adolescence : recension des facteurs prédictifs de l'efficacité. Drogues, santé et société, 9(1), 121–164. <https://doi.org/10.7202/044871ar>
- Nelly Leselbaum, (sans année), L'EDUCATION A LA SANTE EN MILIEU SCOLAIRE, « QUELLES APPROCHES DES CONDUITES ADDICTIVES ? », Université Paris-X.
- Who .int/ar/news/fact-sheets/detail/tobacco (consulté le 11/08/2021)
- Who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/alcohol (consulté le 11/08/2021)

اللوجستيك في منطق المعرفة العلمية
Logistic in the logic of scientific knowledge

ط.د : حجاج عبدالقادر، المشرف : د حمادي سايح

جامعة : عبدالحميد بن باديس ، مستغانم (الجزائر)

الملخص :

عرفت الساحة العلمية في وقتنا الراهن إهتمام منقطع النظير بالعلوم العقلية والنظرية التي نجدها متمكنة ومتجذرة في كتب المنطق، كما كان وقوفنا على طبيعة القارئ المعاصر وما إمتاز به من إفتقار للمؤهلات الثقافية والعلمية وإفتقاده للتمرس والانسحاق مع الوتيرة السريعة للعصر التي جعلته عاجلا في الوصول بأقل جهد مبتعدا عن التساؤل والتأمل وإعمال العقل، مما جعله يعيش في عالم يكتنفه الغموض في كل جانب، عالم تتسم معرفتنا لأحداثه ووقائعه بالتناقض واللاتحديد واصفا قضايه اللغوية بالصدق أو الكذب، منتشيا بمحدودية عقل الانسان في الحاجة الملحة للأفكار الجديدة والمتجددة شأنه في ذلك شأن القضايا المنطقية التي أضحت تختلف من نسق منطقي لآخر، وصولا إلى ما يسمى بالمنطق الرمزي وأردت تحديدا هنا الولوج لمرحلة اللوجستيقا كمرحلة تاريخية مر بها تطور المنطق، فماذا نعني باللوغستيقا وما علاقتها بالمنطق الرمزي ؟ وما هي أهم التطورات التي التي مر بها المنطق الرمزي ؟ وهل هو إمتداد طبيعي للمنطق الصوري أم هو مستقلا عنه ؟

الكلمات المفتاحية : اللوجستيقا ، النسق المنطقي ، المنطق الصوري ، المنطق

الرمزي

Summary:

The scientific arena in our time has known an unparalleled interest in the mental and theoretical sciences that we find empowered and rooted in logic books, as was our standing on the nature of the contemporary reader and his lack of cultural and scientific qualifications and his lack of experience and alignment with the fast pace of the era that made him hurry to reach with the least effort away About questioning, contemplation, and the realization of the mind, which made him live in a world shrouded in mystery in every aspect, a

world whose knowledge of its events and facts is characterized by contradiction and indeterminacy, describing its linguistic issues as truth or falsehood, fascinated by the limitations of the human mind in the urgent need for new and renewable ideas, as are the logical issues that have become different From one logical system to another, up to the so-called symbolic logic, and I specifically wanted here to enter the stage of logistics as a historical stage through which the development of logic passed, so what do we mean by logistics and its relationship to symbolic logic? What are the most important developments that symbolic logic has undergone? Is it a natural extension of formal logic or is it independent of him?

Keywords: Logistics, logical pattern, formal logic, symbolic logic

1 - المقدمة :

أول ما يمكن أن نستهل به طرحنا هذا هو التكلم عن المنطق باعتباره المهم الأول للمغامرات الفكرية لدى الانسان ، وذلك بتفسيره لمختلف الظواهر الكونية بطرق متنوعة كان أهمها الاستدلال العقلي ، ليكون العصر اليوناني البداية الفعلية لآعمال التفكير برفض الفوضى والتشكيك في كل شيء بحضور السفسطائيين من خلال جدلهم المبني على التناقض لكل ما هو ثابت ، ليخرج لهم سقراط بطريقة التهم والتوليد مقارعا ومناهضا لهم ولادعائهم والكشف عن مغالطهم ، ليتبعه في هذا النهج أفلاطون بمحاوراته التي عرضها على لسان أستاذه سقراط ، لنصل إلى أرسطو كنقطة تحول خاصة في موضوع بحثنا هذا ، فهو قد أرسى قواعد المنطق مستفيدا من الكم المعرفي والإرث المنطقي للفكر الشرقي القديم ، وكذا ما قدمه الفلاسفة السابقون عليه ليقدم لنا عصارة إنتاجه فيما أُصطلح على تسميته بالأرغانون* ، من منطلق أن المنطق هو الآلة التي يجب تحصيلها قبل البدء في أي بحث فهو بمثابة المنهج العام لكل العلوم وكذا الآلة والوسيلة التي يعتمد عليها الباحث في تنظيم عمله ليصل إلى نتائج علمية سليمة ، فالمنطق له مجال دراسة مستقل ومميز فهو يهتم بنوع خاص من التفكير الاستدلالي، والذي تكون فيه النتائج مستمدة من المقدمات مع أنه لا يمكن اعتبار كل

تفكير استدلالا فقد يكون التفكير تخيلا أو تخمينا أو تذكرنا لهذا فالتعريف الشائع للمنطق هو أنه علم الاستدلال .

هذا ما يدفعنا إلى الوقوف على تاريخ المنطق ،و ماعرفه من تحولات وتعديلات وكذا إضافات الكثير من الرياضيين والمناطقة وحتى الفلاسفة بدءا من المشائين والشرح تلامذة ارسطو، مروراً بإسهامات فلاسفة ومناطقة العصور الوسطى وصولاً إلى عصر النهضة والانتقادات التي تعرض لها المنطق مما دفع بهم في العصر الحديث إلى تقديم بدائل وحلول واقتراحات مهدت بدورها لظهور اللوجستيقا كأساس لارتباط المنطق بالرياضيات ليبلغ أوج تطوره في الفترة المعاصرة بظهور المنطق الرمزي ،فما أردت ان يعلمه القارئ هو حقائق منطقية كثيرة وليسهل عليه فهم تاريخ المنطق عليه إدراك المصطلحات والمفاهيم والأسماء والقوانين والتعريفات وكل العناصر المهمة في المنطق الرمزي ، فما هي تداعيات ظهور هذا الأخير ؟ وهل تجاوزت مرحلة المنطق الرمزي المنطق الصوري ؟ بمعنى ماهي أهم التطورات التي مر بها المنطق الرمزي ؟

✽ -الاورغانون: ويقصد به مجموعة الكتب المنطقية لأرسطو: "المقولات"، "العبارة"، "كتابي " التحليلات الأولى والثانية"، "الطوبيقا "أي الجدل "السفسطة"، بالإضافة إلى "إيساغوجي" في المدخل وهو لفرفوريوس Porphirc وعددها ستة وهناك من يضيف كتابي "الخطابة "و" الشعر" فيصبح عددها ثمانية (Andre Lalande.1996.p724)

2 - تحديد المفاهيم :

إنّ ما أردت تحديده مفاهيميا أولا "المنطق الرمزي " ففي القرن التاسع عشر حدث تطور أساسي في علم المنطق جاء نتيجة تطبيق الرياضيات على بعض مسائل المنطق ،ومحاولة المزج بين المنطق والرياضيات فكلاهما يمتاز بأنه يميل إلى التجريد ،فلا يعنى إلا بالصورة أما المادة فلا أهمية لها في الواقع عنده ،ويمتازان كذلك بأنهما يتعلقان بالنسب بين الاشياء ،لا بالاشياء ذاتها ،كما أنهما يتفقان من حيث الغاية ،وهي

الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية (عبدالرحمان بدوي، 1984 ، ص474)

فكان كل ما أراد أن يقوم به هؤلاء هو تطبيق نتائج الرياضيات على المنطق ،لتقوم حركة قوية تزعمها ليبنتز Leibniz. في القرن السابع عشر ونمت وتطورت في القرن الثامن عشر هذا من جهة.

ومن جهة ثانية فإن مصطلح اللوجستيقا يدل على مرحلة تاريخية مر بها تطور المنطق والذي وضع في القرن العشرين أساسه هو الصلة بين الرياضيات والمنطق ،فيما يسمى بالمنحى التريضي للمنطق ممثلا كما أسلفنا الذكر في العمل الرياضي العلمي للابيزأولا، ثم مع جورج بول الذي عبر عن المنطق ومنهجيته بلغة حساب رمزية ،فتحولت عنده هذه المنهجية نفسها إلى منهجية عامة قابلة للتطبيق على النظرية الرياضية للاحتتمالات .(جلال مظهر ، 1974، ص355)

ونظرا لكثرة المحاولات و الإسهامات المتعددة في مجال المنطق الرمزي أردت التركيز على أهم الدراسات التي ساهمت في تطويره ،وأهم المساهمات التي أرست معالمه وقدمت أشكاله الجديدة وأهمها على الإطلاق نجد محاولة ليبنتز التي ترجع إلى العصر الحديث ونلمس أثرها وحضورها وقيمتها في الفكر المعاصر فكانت له الأسبقية في التمهيد لتأسيس المنطق الرمزي بأفكاره التي تحمل التجديد بطرحه لفكرة الرموز ،ليليه بعد ذلك جورج بول بتأسيسه لجبر المنطق ،إذنجده يؤكد على ضرورة ارتباط الرياضيات بالمنطق لأجل تحقيق المزيد من الدقة والوضوح وحتى الصرامة فيه فكانت بمثابة البذرة الأولى لتأسيس منطق رمزي معاصر أكثر دقة وأكثر أهمية من المنطق التقليدي

3 - المنطق الرمزي بدايات -ونماذج :

أولا إنَّ ما أردت التنويه إليه هو الحضور القوي للجبر عند المسلمين كسبق وريادة للحضارة الإسلامية ،فعلم الجبر من العلوم التي ابتكرها علماء المسلمين فأسسها الخوارزمي ليحل بعض مشاكل الميراث ،فالجبريون العرب أمثال الخوارزمي محمد بن موسى (780-850) ومن خلال مؤلفه الشهير الكتاب المختصر في "الجبر والمقابلة " لم يكن لهم إهتمام بالمنطق وتطويره على أساس تطور الرياضيات إلا أن أبحاثهم هيأت

الأرضية التي سهلت مهمة الرياضيين فيما بعد لربط الرياضيات بالمنطق ، كما يعد اكتشاف الصفر في الترقيم من أهم مآثر وابتكارات المسلمين في الجبر ، ولا ريب أن ذلك أدى إلى تسهيل العمليات الحسابية وتقدم العلوم الرياضية ، إذ لولا الصفر لما استطاع العلماء حلّ الكثير من المعادلات الرياضية في مختلف الدرجات بالسهولة التي تحل بها الآن ولما تقدمت الرياضيات تقدمها المشهود (رشدي راشد، 1990، ص36)

وقد قام الخوارزمي بعمل جبار فيما يتعلق بقضية جبرنة الحساب ، أي جعل علم الحساب مفاهيم جبرية ، فهو يقيم دراسة وافية لبعض خاصيات تطبيق القوانين الأولية لعلم الحساب على العبارات الجبرية الأكثر بساطة ، فهو يدرس محاصيل (جداءات) من نوع $(أ+ب+ج)(ج+دس)$ مع $أ، ب، ج، د+ك.....$ وهكذا (محمد أحمد مصطفى السيرا قوسي، 1978، ص225)

وبهذا صار من الممكن للخوارزمي أن يضع علم الجبر ، ولكن بعد إنتقال الأرقام الهندية إلى العرب وامتزاجها بالهندسة الإغريقية (هندسة إقليدس) وبالتالي فقد بني علم الجبر على الجمع بين الفكرة الهندسية والفكرة العددية للكميات ، فهذه الاكتشافات العلمية وغيرها في -العصور الوسطى والمرتبطة بمباحث الرياضيات - مهدت وهيأت الأرضية التي سهلت مهمة الرياضيين فيما بعد ، لربط الرياضيات بالمنطق وأيضاً كان لها دور كبير في تقدم الرياضيات بشكل مختلف عن الرياضيات الإقليدية ، وبالتالي فأساس تطور الرياضيات والمنطق الحديث والمعاصر يعود إلى تلك الأبحاث والاكتشافات التي كانت في العصور الوسطى ، فهذا "فليب" يقول : كان الخوارزمي من افضل العقول العلمية من المسلمين ، وهو بلا شك الرجل الذي أثر أبلغ التأثير في الفكر الرياضي طيلة العصور الوسطى "(حيدر بامات، 1985، ص72) ، وهي الأساس الذي اعطى التصور الجديد للموضوع الذي يمكنه أن يكون عددياً بكيفية لاختلاف فيها أوقد يكون هندسياً في مواضع ما لتسمى الهندسة الجبرية وتسمى أيضاً بالهندسة التحليلية، فهذا أوحى بتجديد المنطق إعتماداً على الرياضيات .

والشكل الجبري هو الذي يعدّ البداية الحقيقية للمنطق الرمزي ، انطلاقاً من كل هذا يمكن أن نبدأ و لهذا يعتبر الفيلسوف والرياضي الألماني ليبنتز جوتفريد

فلهام Leibinz G.W (1716-1746) الأب الروحي للمذهب اللوجستيقي ،فهو مبتكر المنطق الرياضي لان أفكاره تحمل في طياتها التجديد والإبداع في المنطق كما أنه أول من أبرز التشابه بين الرياضيات والمنطق ،فحاول أن يقيم علما يشابه الرياضيات ويشمل المنطق التقليدي (عزمي اسلام،1970،ص 14- 15)

ف نجد ليبنتز يستخدم تعبير "المنطق الرياضي" Logica Mathematica جنبا إلى جنب مع إسم "اللوجسطقا"، هذا فضلا على تسميات أخرى مثل : "حساب المنطق" عند بلوكة G.Plauquet عام 1766 ،وهي نفس التسمية التي نجدها عند جورج بول Calculus Of Logic عام 1874 ومثل "اللوغاريثم المنطقي" عند كاستيون G.F.Castillon عام 1805 ومثل حساب الاستدلال عند دي مورغان عام 1847 والمنطق الصوري عند هلبرت وأكرمان عام 1928 وعند راسل في كتابه "أصول الرياضيات" وجبر المنطق عند بول وعند تشارلز بيرس عام 1870 وغير ذلك (lebeniz .g.w.1921.p426)

ومع أن أبحاث وأعمال ليبنتز وما نلمسه فيها من جدة وتطوير إلا أنها كانت دائما مؤطرة ومحاصرة بتقديره الشديد للمنطق التقليدي (الارسطي)،فهو يرى أن القياس هو أداة العقل وأفضل وسيلة لوضع قدراته قيد الاستعمال (علي بوقليع ،2006،ص270)

وقال أيضا "أن ابتكار شكل الأقيسة يُعدُّ من أجمل ابتكارات (إبداعات) الفكر وأكثرها أهمية ،فهي نوع من الرياضيات الشاملة Mathematique Universelle التي لم تعرف وتقدر أهميتها على النحو الكافي ،ويمكن القول أنها تمثل فن العصمة من الخطأ Art Dinfaillibilite شرط أن نحسن استخدامها (محمد ثابت الافندي،1976،ص102)

هذا يجعلنا نقف لدى تردد ليبنتز عند إعجابه بنظرية القياس الأرسطية ،فبالرغم من أنَّ دراساته وأبحاثه كانت تسعى لخلق منطق جديد متكامل لكنه لم يتمكن من تقديم نظرية متكاملة فقد كان يتراجع في بحثه كلما وصل إلى نتائج تخالف أرسطو،فأدرك مثلا أن قضايا العلاقات تختلف عن القضايا الحملية ، لكنه ردها إليها

متبعا في ذلك أرسطو، وأدرك أيضا إمكان النظر إلى الحدود في القضية على أنها أصناف، لهذا يصح القول على أنه وضع مبادئ إحدى نظريات المنطق الحديث والتي سميت بـ "جبر المنطق" (محمد فهد زيدان، 1969، ص 63)

إنَّ إحترامه وتقديره الكبير لمنطق أرسطو، جعله يلتمس فيه النسق الاستنباطي إقتداءً بنموذج الهندسة الإقليدية، لذا نجد يقول "إن المنطق القياسي برهاني فهو مثل علم الحساب أو الهندسة (Louis Couturat.1901.p02)

كما نلمس تأثره بنموذج الهندسة الإقليدية بجعل المنطق على شكل نسق استنباطي، وذلك بإصطناع منهج عام يمكن إتباعه أثناء البحث في كل العلوم، وذلك بإتخاذ المنهج الرياضي نموذجا يحتذى به في جميع العلوم، فكان بمثابة المشروع الأولي في الفلسفة اللوجستيقية، ونجده قد وسع في فكرة هوبز القائلة بأنَّ الاستدلال هو عبارة عن حساب، لهذا فهو يؤكد على استخدام الرموز في المنطق إقتداءً بالجبر، فقد فكّر في استخدام لغة علمية يتّخذها العلماء والمفكرون وسيلة للتفاهم بينهم، أسماها باللغة العالمية التي تستخدم الرموز بدلا عن الالفاظ العادية، فاعتمد بذلك على الحساب في مختلف أبحاثه بدلا عن القياس، فكانت أبحاثه المنطقية متأثرة بالرياضيات مقدما بعض التجديد في النسق الإقليدي فيتشكل نسق المنطق في نظره من "تعريفات ومبادئ ومصادرات، وقضايا مستنبطة منها بطريقة البرهان، كما يمكن للمنطق من حيث لغته وموضوعاته أن يتخذ من علم الجبر نموذجا له، لغته الرموز وقوامه معادلات وقوانين (زكرياء المنشاوي، 2010، ص 128).

إذن كان أساس إهتمامه هو بناء المنطق على شكل إستنباطي موضوعات النسق فيه حسابية ومنطقية، ورغم أن تصوراته لم تكن إلا بدايات ونماذج لم تكتمل لتأخذ شكل نسق كامل تتوفر فيه مختلف الشروط، فنجده في تصوره الأول للنسق الحسابي يعتمد التعريفات دون المبادئ والمصادرات.

فالتعريفات وحدها يمكن أن تشكل نسقا استنباطيا موضحا بما يلي $1+1=2$ (تعريف أول)، $1+2=3$ (تعريف ثاني)، $1+3=4$ (تعريف ثالث) وعليه يمكن تقرير ما

يلي : $2+2=2+2$ (مبدأ الهوية) ومنه : $2+2=(1+1)+2$ تعريف 1 و $1+(1+2)=1+3$ تعريف 2 و 4 تعريف 3 (زكرياء المنشاوي ، 2010، ص130)

أما التصور الثاني فيغلب عليه الطابع المنطقي فجعل النسق يعتمد على المبادئ والمصادرات التي لا تقبل البرهان ،فقدم ذلك في بحثٍ عنوانه "مثال على الحساب المنطقي" فالنسق يتشكل فيه من : أولا من قضايا صادقة في ذاتها وهي التي تعبر عن تلك المبادئ المنطقية مثل مبدئي الهوية وعدم التناقض ك:أهو أ وثانيا نتيجة صادقة في ذاتها ،صيغتها قريبة من صيغة الضرب الأول من الشكل الأول للقياس BARBARA ،وهي مثل أيكون ب وب يكون ج إذن أ يكون ج "

وهذا ليس نسقا متكاملا ،بل مشروعا لنسق من الممكن أن يكون مكتملا ،أما التصور الثالث فيعتمد فيه على تعريفات ومبادئ ومصادرات وقضايا..أما التعريفات فهي خاصة بالحدود المتساوية وغير متساوية وكذا الاحتواء أما المصادرات وهي تعتمد على مصادرة واحدة وهي تقول :يمكن إضافة أي عدد من الحدود مثل أ، ب لتؤلف حدا واحدا : "أ+ب" والمبادئ متمثلة في مبدأ الهوية ،مبدأ التبدل والمواضع والقضايا وعددها إحدى وعشرون قضية منها إذا كان $A=B$ فإن $B=A$ وهكذا . (زكرياء المنشاوي ، 2010، ص132)

وهكذا فهو يقترح علينا مخطط دراستنا ،أولا الأعمال الباقية بقطع النظر عن توسيعها ،في إطار المنطق التقليدي ثم الاعمال المسندة إلى البحث عن هذه الرياضيات الشاملة ،في هذا الحساب العام إطلاقا القائم على تشكيل الاستدلالات وهو تشكيل يفترض مسبقا وجود منظومة رموز ،من هنا جاءت الدراسة المتوالية لهذه اللغة الشاملة المميزة والحساب العقلاني الذي يفترض أن نجعله ممكنا (روبير بلانشي 2014، 263)

لنخرج من كل هذا بأن مساهمة ليبنتز الرياضي في تأسيسه لمنطق الجديد تعتبر الرياضيات العامل الهام والقوي في التجديد والتأثير، ورغم كل هذا فإن لم يبتعد كثيرا عن نطاق المنطق التقليدي ،بإعتباره من أشد المهتمين والمتأثرين لمنطق أرسطو، فقد

كان يتراجع في كل مرة ليصل إلى تخالف نتائج منطقته ، هذا ما دفع بعض المناطق من أمثال راسل يرجع ذلك التردد والتراجع إلى نوع من الفشل والنقص حصره في أمرين :

أولاً : يتمثل في إيمانه على منطق يشوبه النقص وعدم التمام

ثانياً : اعتقاده بالضرورة المنطقية لهندسة إقليدس Euclide الاسكندري (300-256 ق.م) كما وضع راسل أن قضايا إقليدس ليست ناجمة عن مبادئ المنطق لوحدها ، بل هناك أمر آخر دفع بأيمانوال كانط (1727-1801) إلى تجديد نظرية المعرفة ، وهو الجانب الحدسي الذي يعتمد على إنطباق تصوراتنا الرياضية مع الواقع (اعتمادا على الحدس المكاني)، وحسبه دائما فإن منذ أن تطورت الهندسة اللإقليدية ، تبين أن الرياضيات البحتة ليس لها اهتمام بمسألة معرفة ما إذا كانت بديهيات وقضايا إقليدس صحيحة بالنسبة للمكان الواقعي أم لا ، لأن هذه المسألة تخص بالدرجة الأولى الرياضيات التطبيقية ، كما أن ليبنتز ظلّ حبيس المصطلحات النوعية الأرسطية كما ذكرناه أنفاً ، وبالتالي ظلت العلاقات المنطقية هي علاقة إمتلاك Containment بين المصطلح وما يخصه أو مايسمونه بالخصيصة بمعنى أن المصطلح يمتلك خصيصة معينة ، وبالتالي ظلت العلاقات المنطقية قاصرة في التعبير عن معظم الحالات الواقعية التي نجدها في العالم من حولنا ، حتى وإن كان ليبنتز قد أضاف فكرة التحليل باستخدام التعريفات .

ورغم هذه النقائص وغيرها التي يتحدث عنها أنصار المنطق المعاصر ، فمساهمته بقي لها الحضور القوي والمكانة الهامة في تاريخ المنطق ، باعتبار أبحاثه تحمل في ثناياها بذور التجديد والإبداع الذي تجاوز مستوى البحوث المنطقية في عصره ، ومبشرا بمنطق يختلف عن المنطق الارسطي المهيمن والمسيطر في عصره ، مما جعل أغلب المناطق المعاصرين يعترفون بدوره الفعال في زرع بذور التجديد والعمل نحو تأسيس منطق رياضي رمزي.

4- جورج بول والاتجاه اللوجستيقي :

إنّه يُعتبر حلقة هامة من حلقات التطور في تاريخ المنطق والرياضيات ، وأبحاثه الرياضية والمنطقية هي أكبر دليل على مابلغته من تطور علمي هام ، جعلت منه البداية

الفعلية لتأسيس مايسمى بالمنطق الرياضي أو جبر المنطق ،فجورج بول Georges Boole (1815-1864) ذلك الرياضي الإنجليزي صاحب فكرة تأسيس الشكل المنطقي المستوحى من الرياضيات التي كانت هي موضع الاهتمام الرئيسي عنده وليس المنطق ،وتركيزه على التقارب المتين بينهم جعله يبعد المنطق عن الفلسفة وعن طابعها المتافيزيقي ،ورغم إعتباره بأن المنطق يقوم على الحقائق البديهية والمبرهنات التي تشكل أساس التحليل في منطق أرسطو،بينما الفلسفة توصف بأنها علم يهتم بالوجود الواقعي والبحث عن علله .

فنوضح ما يعرف في تاريخ الرياضة "المذهب الحسابي" Doctrine Arithmétique الذي بفضلها أصبحت الرياضة محسبة (bertrand Russell.1910.p159)

في حين أن الرمزية ينظر لها بول أنها كعلم مرتبطة بمنطق أرسطو،وحقائقه تختلف عن حقائق الفلسفة ،وأن حقائق المنطق أقرب في طبيعتها إلى حقائق الرياضيات ،وعلى إثر هذا التصور تمكن من بناء منطق رمزي يقترب من روح الرياضيات وطبيعتها ،لهذا نجد الامتداد والاستمرارية موجودة بين بول وليبنز في عدم إهمالهم وكذا التقليل من منطق أرسطو،فقد عبر عن أشكال القياس وأضربه

بلغة رمزية أساسها الجبر الرياضي لتكون نظريته شاملة للمنطق بصفة عامة بمافيه الأرسطي وصياغته بلغة رمزية ،فهو لم يميز بين مرحلي المنطق التقليدي الفلسفي والمنطق المعاصر الرمزي كما هو الحال عند الرياضيين والمناطق الذين جاء و بعده أمثال راسل الذين فصلوا بين المنطق القديم ووصفوه بأنه فلسفي والمنطق المعاصر الذي اعتبره رمزيا ،ورغم أن حضور الرياضيات وارتباطها بالمنطق أمر ثابت و لايمكن إنكاره إلا أنها في المنطق المعاصر كانت أوثق وأوضح .

وكان لكتابه "قوانين الفكر" Laws Of Thought الذي نشر عام 1854 المنعرج الهام في تاريخ المنطق أين وضع نسقا كاملا للحساب ،وهو يرجع أساسا إلى التضمن في نظرية الفصول (الفئات Classes) فهو بذلك يعتبر من أهم واضعي نظريات المنطق الرمزي والتي كان يسميها ب حساب المنطق فقدم محاولة على شكل علم الجبر

، فاستخدم الرموز الحرفية واستعملها بدل الحدود وهي عبارة عن متغيرات ، واستعمل أيضا الإشارات الجبرية كثوابت ، فقد كان تعامله مع الفكر تعاملًا جبريًا مما سمح له بتكوين منطق رمزي على شكل نموذج جبري ، فاستخدم الحروف كرموز وإشارات جبرية والتي تمثل العمليات الفكرية مثل : $(+,-,/,*)$ وتشير = إلى إشارة الماهية ، فهذه الرموز وغيرها تمت الإشارة إلى المنطق بأنه رياضي فاتضح أن جبر بول ليس هو المنطق بالذات بل هو إحدى النظريات الجبرية كجبر الأعداد التخيلية ، والحساب الهندسي عند جراسمان ، ونظرية المجاميع عند جورج كانتور George Cantor (1845-1918) وغيرها من النظريات الحديثة .

إن كل ما ذكر وقيل وأنجز لم يجعله في منأى عن النقد والرفض ، فهذا بيرس ينتقد جبر بول ويعيب عليه الاهتمام المبالغ فيه في العمليات الحسابية المعكوسة ووضع المعادلات ، وجورجيناس Georginas يرى أن الطابع الرياضي المحض التي تتميز به مناهج جبر بول ، جعله يبدو وكأنه نوع الجبر أكثر من منطق معمم وهذا الطابع يشكل نقطة ضعف وقوة في حساب بول ، وعلى العموم لا يمكن أن نقول أن حساب بول يمثل المجرى الطبيعي للفكر المنطقي ، لأنه من الأولى النظر إليه كتطبيق للجبر الكمي على مسائل المنطق (robert blanche.1970.p278)

ورغم كل ما تعرض له جبر بول من نقد إلا أنه لقي اهتمامًا كبيراً من قبل راسل خاصة في كتابه "أصول الرياضيات" حيث توقفت الأبحاث حينها حوله إذ أصبح جزءاً من النظرية " اللوجستيقية " مقابل "حساب الفئات" ، فكانت مساهمته في المنطق هي التي سمحت ببروز المنطق الرياضي وهذين النوعين من المنطق "جبر المنطق" و"المنطق الرياضي" يعرفان تطبيقات مذهلة في مجال واسع في الحواسيب الالكترونية وكذا تشكيل ما يسمى بالدارات المنطقية من أجل إعداد لغات اصطناعية تفككها الحواسيب

فنشأ المنطق الرمزي وفق تصورات عديدة ومتنوعة ، فهذا جوسيب بيانو (1858-1932) حدد موضوعه في صياغة أبسط نسق من المفاهيم المنطقية صياغة تجعل منه شيئاً ضرورياً وكافياً لتمثيل الحقائق الرياضية وبراهينها تمثيلاً رمزياً

(عزمي اسلام، 1970، ص16)، فكل التحولات والتطورات العلمية والرياضية ما كان ليكون لها صدى لولا ردها إلى أصول منطقية، وهي بالطبع التمهيد والمحاولة التي انطلق منها راسل ووايتهد. المنحى الذي ساهم به فريجه وراسل وغيرهما من أبحاث إنَّ ما يجب الإشارة إليه هو ما قدمه كل من أرندست شرويدنر في الحساب المنطقي، إضافة إلى مساهمة الفيلسوف الإنجليزي وليام جيفونز الذي يعترف بالعمليات العقلية، دون أن ننسى محاولة بيانو الذي استلهم جبر بول واستفاد منه كثيرا، وكان له دورٌ أساسيٌّ في بلورة المنطق الرياضي والدفع بالمسار التطوري له .

5- مساهمة أبحاث فريجه في تطوير المنطق:

أما عن غوتلوب فريجه (1848-1925) Gottlob Frege رياضي ألماني تمكن من تجديد المنطق، بابتعاده عن الجبر البولي وتمسكه بالاتجاه اللوجستيقي فقد أبدع في جانب الرموز، فنجد جون فان هجنوت Jan Van Heijnoort (1912-1986) يقول أن المرحلة البولية ليست أعظم مرحلة بالنسبة للمنطق، لأن أعظم مرحلة هي التي بدأت سنة 1879 مع كتاب التصورات Begriffsschrift لفريجه الذي حمل فيه الدعوة إلى الاتجاه اللوجستيقي بكل وضوح وحرر المنطق من ذلك الاتصال الاصطناعي مع الرياضيات الذي نجده عند بول وأعدّ علاقة داخلية أكثر عمقا بين العلمين، وتمكن من إبداع المنطق الحديث في السنوات الموالية لكتاب التصورات أنجزت الكثير من الخطوات في هذا الاتجاه (robert blanche.1970.p310_ 311)

كما نشير إلى المنطق الرياضي في شكلين متتالين: الأول هو ذلك الشكل الذي أعطاه له بول عندما أسس جبر المنطق، أما الثاني وهو الذي ظهر فيما بعد وأصبح يشمل النوع الأول دون أن يلغيه، والثاني قد وضع من طرف راسل وفريجه ويسمى أيضا باللجوستيك .

ونجد دوني فرنان (م.1948) أن فريجه هو أرسطو جديد، كان باعث التجديد في الدراسات المنطقية مستهل القرن العشرين وينبه كذلك لكثرة النتائج في ظل وجود كثرة من المناطقة كما أنَّ رموز فريجه تختلف عن رموز بول، لأنه لم يهتم بنسخ

الرموز المنطقية عن الرموز الرياضية ،كما أن الأيدوغرافيا بمعنى الرمزية عند فريجه لابد أن تكون أعم ،كما اهتم بوضع رموز أوضح من رموز علم الحساب (محمود فهبي زيدان، 1969، 65)

فنجده قدم أربعة تصورات جديدة زود بها المنطق والرياضيات معا :1-تصور لإطار نظرية حساب القضايا ،2-تصور لفكرة دالة القضية ،3-تصور لفكرة السور Quantifier واستخدامها استخداما حديثا بحيث أصبحت بالإضافة إلى فكرة دالة القضية تكون التصور الأساسي لنظرية المحمول ،4-التحليل المنطقي للبرهان عن طريق الاستقراء الرياضي باستخدام فكرة الفصل Class .

فنحن نستطيع أن نتحدث عن الأشياء ونطلق عليها أسماء Names أي نسميها ،أما التصورات (والتي يستخدم فريجه كلمة "الدالة"بدلا من التصور في الكثير من المواضيع) فهي تتطلب موضوعا كي تملأه ، وبالتالي فإن التصورات أقل كمالات من الأشياء ،فالتصور هو ما يكون محمولا وفق مذهبه المنطقي ،لا أن يكون موضوعا وهذا الموقف كان له الأثر العميق على المناطق والفلاسفة على حد سواء -راسل وهوايتيد وفتجنشتاين .. وكان فريجه قد استخدم فكرته الأساسية في تميز الأشياء عن التصورات في نظرية المعنى والدلالة ،إلا أن راسل الذي اهتم بعرض موقف فريجه والتي هي نظرية الدلالة ونقده له قد أثار بعض الصعوبات الخاصة بموقف فريجه فيما يتعلق بنظرية العدد وإقامة علم الحساب .(ماهر عبد القادر محمد، 1985، ص84)

إن ما قدمه فريجه في كتابه العلامات المفهومية يعتبر حلا لبعض الصعوبات ،فوضع محل المفاهيم النحوية من مثل الموضوع والمحمول والتي تنتهي إلى القياس الارسطي حل محلها مفاهيم رياضية للحجة والدالة ، إذ نظر فريجه إلى القضية القائلة " ثاني أكسيد الكربون أثقل من الهيدروجين " وهنا لانجد تأكيدا على الموضوع ثاني أكسيد الكربون ولا تأكيدا على المحمول أثقل من الهيدروجين ، وإنما الاهتمام بقيمة الدالة أثقل من الهيدروجين وذلك لدعم حجة ثاني أكسيد الكربون ، او مرة ثانية من أجل الاهتمام بالدالة ثاني أكسيد الكربون أثقل من ذلك لدعم حجة الهيدروجين أو

مرة أخرى من أجل قيمة الدالة الثالثة أثقل من وذلك من أجل دعم حجة الطرفين ثاني أكسيد الكربون ، والهيدروجين .

فالمساهمة المنطقية الكبيرة التي قدمها فريجه في كتابه العلامات هو بناء النظام الرمزي (الصوري) والذي يتكون من ثلاثة أجزاء : لغة محددة ودقيقة تتألف من قضايا النظام والتي تكون على شكل مجموعة بديهيات وقواعد محددة حيث تمكننا من اشتقاق المبرهنات من البديهيات وفقا لقواعد الصرامة التركيبية الرمزية ، إن صيغة النظام الصوري ستتيح إمكانية التغيير في قضايا جزئية ولكن ستكون غير لازمة ، وذلك لأن هدفها هو معرفة القضايا التي يمكن التعبير عنها بواسطة صيغة الاشتقاق ومن ثم التأكيد من

أن الاشتقاق حدث بصورة ميكانيكية من خلال الاعتماد على أشكال الصيغة وأشكال القضايا فقط (محمد جلوب الفرحان، 2012، 107)

وعلى الرغم مما قدمه فريجه للمنطق من أبحاث بلغت أوجها ، فقد تمكن من الاستغناء عن القضايا الحملية بفضل تطبيق فكرة الدالة الرياضية في المنطق ، فقد ناقش في مقال "التصور والدالة" عام 1891 مفهوم الدالة في الرياضيات ومدى مطابقتها للتصور في المنطق وتوصل إلى أن الرياضيات ليست منطقا متطورا (محمد محمد قاسم، 1991، ص16)

إلا أن ذلك لم يحل دون تعرضه لانتقادات عديدة وأبحاثه تخللتها بعض الصعوبات أهمها : أن تصوره للموضوع الخارجي لا يتفق تماما ونظريته التي أقامها في المعنى والإشارة والتي تعد امتدادا لنظرية الموضوع والمحمول – كما أنه كان يتحدث عن التصورات وبالتالي كان مضطرا أن يفرض لكل تصور موضوع خاص به ، وحتى نماذج الرموز التي استعملها فريجه لم تلق القبول والتطبيق نظرا لصعوبة تطبيقها وحتى طبعها ، كما قدم العديد من النظريات والكثير من الأطروحات ولكن رموزه شكلت عائقا كونها جد صعبة في طريقة التطبيق ، حيث ركز كثيرا على تحليل المفاهيم المنطقية ، وكان في ذلك أكثر عمقا من بيانو (علي بوقليع، 2006، ص274)

6- معالم ظهور المنطق المعاصر:

لقد بدت معالم المنطق المعاصر أكثر وضوحا مع برتراند راسل وإتضح هيكله الاستنباطي كان في نظريات المنطق مثل: نظرية حساب القضايا ونظرية حساب الفئات ونظرية حساب العلاقات التي تتدرج من حيث درجة التعقيد والتركيب وفق ذلك المنهج الاستنباطي الذي يقتضي الصورنة ، وكل نظرية فيه تقوم على الاستدلال ، أي أنها تقوم على عدد نسبي من المبادئ الأولى المعبر عنها برموز ، ونستخلص منها بواسطة عمليات محددة في صيغ أو يمكن تحديدها في صيغ ، وما يمكن الإشارة إليه في هذه الفترة هو التطور الهائل الذي حدث في الرياضيات وهو تقدم لم تشهده الفترات السابقة ، فقد اكتشفت الهندسات اللاإقليدية ، وقامت في الرياضيات الجديدة نظريات عدة أحدثت شبه ثورة فيها مثل نظرية الترابيع التي وضعها السيرووليام هاملتون ونظرية الامتداد التي وضعها جرسمن ثم نظرية المجاميع لجورج كانتور ونظرية العدد التي وضعها ديدكند ، فكانت نتيجة هذا التطور في الرياضيات أن شغل الرياضيون ببيان طبيعة الرياضيات وفلسفتها ، وانتهى الأمر بالاعتراف بما للبدهييات والتصورات الرياضية من طابع منطقي (محمود فهي زيدان، 1969، ص155)

كما أنه ليس من السهولة بما كان أن نلاحظ ارتباط المنطق باللغة ، فمنذ بداياته الأولى وبقي كذلك إلى أن بلغ مرحلة قوينة المنطق ، على غرار الرياضيات لينتهج منهجها ويتكلم لغتها الرمزية والصورية واستغنى عن لغة الأشياء والألفاظ ليسقى بعدها بالمنطق الرمزي الذي يعتبر المنطلق والدافع لبروز المناطق اللاحقة المعاصرة بكل إنجازاتها وإبداعاتها ، فأصبح بذلك علما قائما بذاته له قوانينه وله لغته الرمزية

ومنهجه وخصائصه ومميزاته والتي منها أنه أصبح علما نسبيا مثل بقية العلوم فرفض ونبذ كليا المطلقية ، فأصبح مناطق Les Logiques بالجمع عوض منطق بالمفرد كما أسلفنا الذكر سابقا ، فظهرت أنساق منطقية متعددة وكثيرة ، أساسها الرمزية كأحد أهم مزاياها وهذا لارتباطها بالرياضيات ، وإذا تكلمنا عن الرمزية باعتبارها أحد أهم صفات المنطق المعاصر ليس معناه أن الرمزية لم تكن موجودة لكن كان لها وجود لكنه ضيق ومحدود ، فمع فرانسوا فييت Francois Viete (1540-1603)

رياضي فرنسي يعد مؤلف أغلب رموز الجبر الحديث اهتدى إلى استخدام الحروف الهجائية كرموز للكميات الحسابية ، فأصبح بإمكان الرياضيين الاستغناء عن الكلام العادي خاصة في الجبر وانتشر استعمالها في مختلف المجالات الرياضية مما أعطى دفعا قويا للرياضيات ، لتعرف مرحلة هائلة من التطور والازدهار وبعدها انتقل استعمالها إلى المنطق ، فالرمزية بفضل فرانسوا فييت أخذت نوعا من التعميم ، هو ما أعطى الرمزية أهميتها ودورها الفعال في كل من الرياضيات والمنطق ، وانتقلت إلى بعض العلوم الأخرى لكنها لم تبلغ ما بلغته الرياضيات وكذا المنطق باعتبارهما من العلوم الصورية هذا ما جعل للرمزية بالغ الفائدة وعظيم القيمة وبفضلها انفتحت تباشير جديدة لتطور كل منها فأهم ميزتين للمنطق الرمزي هما "استخدام الرموز وأنه نسق استنباطي" (محمد قاسم ، 2007، ص28)

فالبحث في العلاقة بين المنطق والرياضة هو الذي أتاح للمنطق الرمزي ومن زاوية جديدة إمكانية التوحيد بين العلمين المجريين ، هذا الطابع التوحيدي هو الذي أقربأن الرياضة ماهي إلا فرع من فروع المنطق خاصة في مجال التطبيقات الكمية ، فإلى جانب فائدة المنطق الرمزي في الرياضيات فقد اكتسب أهمية بالنسبة لعلوم أخرى ، فعندما اكتشف الفيزيائيون أن ميكانيكا الكوانتم تؤدي إلى عبارات معينة لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها فأمكن إدراج أمثال هذه القضايا في إطار منطق ثلاثي القيمة ، أعني منطقا يضع قيمة ثالثة بين قيمتي الصدق والكذب ، وقد أمكن بناء هذا المنطق بأساليب المنطق الرمزي حتى قبل أن يفكر أي شخص في تطبيقه على الفيزياء ، وبالمثل فقد وضعت أشكال أخرى في المنطق متعدد القيم Multivalued Logic وأحد هذه الأشكال يستخدم في تفسير القضايا الاحتمالية ، وهو يستعيز عن قيمتي الصدق والكذب بسلم متصل من الاحتمالات ، يتراوح بين صفر وواحد ، فهذا كله تم فتح آفاق جديدة للبحث على أشكال جديدة في المنطق .

إذا تكلمنا بتعبير عبدالرحمان بدوي عن المنطق الرياضي كإصلاح للمنطق الصوري وما امتاز به الفكر الحديث بميله وتقديمه للتفسير الكمي كإتجاه نحو التجريد لكل الظواهر والحوادث ، فإننا نلمس ذلك المنعطف خاصة في أفكار ليبنتز من الإيحاء إلى المنطق الرياضي (الرمزي)-ولو على نحو غير واع -بحيث لم يكن منطق منطقا رياضيا على النحو الذي قدمه راسل ولم يكن حتى أرضية خصبة له ، بل لايمكن أن يعني على الأقل بالنسبة إلى بدايات المنطق الرياضي الحديث ، شيئا آخر إلى التالي ،:أنه يستلهم مصدره من فكرة معينة عن المنطق المنظور إليه كمنطق رياضي ،وهي فكرة نجدها بكل وضوح عند ليبنتز ،ومن الممكن أن نكتشفها عندئذ بنظرة إلى الماضي ،ولكن لابد لذلك من القفز فوق قرنين ظلت خلالهما فكرة المنطق الرياضي في حالة كمون ،وهي فكرة النظر إليه كمنطق صوري استنباطي (عبدالرحمان بدوي، 1977، ص251) والمنطق الرمزي رغم التطورات التي مر بها والأبحاث التي طبقت عليه لم يستطع التحرر نهائيا من اللغة العادية ،وذلك باعتباره نظرية عامة للاستدلالات الاستنباطية الصورية الممكنة ،والتي تتطور مع تطور المعرفة العلمية ،والدليل أنه مع أصحاب الحركة الجديدة ومن بينهم :ريل ،سوزان اسبنتج ،وبادو....وغيرهم زعموا أنهم حطمو قيود المنطق الإقليدي وفتحوا بذلك للمنطق أفقا جديدة إلا أنهم ما لبثوا أن تراجعوا عن أفكارهم هذه ،بل وأصبحوا اليوم خصوما يميلون إلى توكيد الصلة بين منطقهم الجديد وبين المنطق الأرسطي القديم ،فنجد لوكاشفيتش وسوزان اسبنتج تقول :إن نظرية أرسطو في القياس هي واحدة في كل من المنطقيين ونعنى بها الصورة المنطقية المجردة للفكر وكل ما هناك من فارق إنما هو في درجة تحقيق تلك الغاية (bertrand Russell.1963.p205-206)

وهذا رسل في هذا الصدد يصرح :أنه ليس ثمة فاصل يمكن رسمه بحيث يوضع المنطق على شماله والرياضيات على يمينه ،وإذا كان هناك من لا يزالون لايسلمون بالتطابق بين المنطق والرياضيات فإننا نتحداهم أن يبنوا لنا عند أية نقطة في التعاريف

والاستنتاجات المتتالية الموجودة مبادئ الرياضيات يعتبرون المنطق ينتهي عندها والرياضيات تبدأ منها(برتراند راسل، 1966، ص251).

إذن فالفترة المعاصرة فتحت الباب واسعا لظهور أفكار قريت بين المنطق والرياضيات ،فكان ذلك بداية لرد الاعتبار لآراء ليبنتز لما تحمله من آفاق جديدة لتطوير وتجديد المنطق ليأتي بعده المنطقي جورج بول من خلال أعماله التي عرفت بالمنطق الجبري ،ليحضر بعدهم المنطق الرياضي مع مساهمات بيانو وأبحاث فريجه ،وبلغت التطورات المنطقية ذروتها مع راسل ووايتهد من خلال كتابهما "مبادئ الرياضيات"Principia Mathematica فاقترب المنطق من الرياضيات واقتربت الرياضيات بالمنطق .

8- قائمة المصادر والمراجع المعتمدة :

المراجع باللغة العربية :

- 1 راسل برتراندل 1966 من مقدمة للفلسفة الرياضية ترمحمد مرسى أحمد ممؤسسة سجل العرب للطباعة والنشر القاهرة مصر
- 2 رشدي راشد 1990. تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب تر.حسين زين الدين . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان
- 3 روبر بلانشي 2014 المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل تر خليل أحمد خليل ديوان المطبوعات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان
- 4 محمد ثابت الافندي .1976 اصول المنطق الرياضي .دار النهضة العربية للطباعة والنشر.بيروت لبنان
- 5 محمد احمد مصطفى السرياقوسي.1978 التعريف بالمنطق الرياضي .دار المعارف الإسكندرية مصر
- 6 محمد محمد قاسم 2007 نظريات المنطق الرمزي بحث في الحساب التحليلي والمصطلح ،دار المعرفة الجامعية الاسكندرية مصر
- 7 عزمي إسلام .1970 أسس المنطق الرمزي مكتبة الانجلومصرية القاهرة مصر
- 8 محمد محمد قاسم. 1991 جوتلوب فريجه نظرية الاعداد بين الاستمولوجيا والانطولوجيا دار المعارف الإسكندرية مصر
- 9 محمود فهمي زيدان .1969 المنطق الرمزي نشأته وتطوره دار النهضة بيروت لبنان
- 10 زكريا المنشاوي الجالى .2010المؤثرات المتبادلة بين المنطق والرياضيات النسق نموذجاً دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشرالإسكندرية مصر
- 11 ماهر عبدالقادر محمد علي .1985 فلسفة التحليل المعاصر دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت لبنان
- 12 جلال مظهر.1974 حضارة الإسلام وأثارها في الترقى العالمي مكتبة الخانجي للطباعة والنشر السعودية

- 13 -حيدر بامات.1985 اسهام المسلمين في الحضارة ترجمة وتقديم ماهر عبدالقادر محمد علي المركز المصري للدرسات والأبحاث الإسكندرية مصر
 - 14 عبدالرحمان بدوي.1977ا. المنطق الصوري والرياضي وكالة المطبوعات شارع فهد السالم الكويت
 - 15 عبد الرحمن بدوي 1984 الموسوعة الفلسفية ج2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان
- قائمة الاطروحات المعتمدة :
- 1 - علي بوقليع 206 العقلانية المعاصرة عند بلانشي أطروحة دكتوراء بالفلسفة جامعة قسنطينة الجزائر
- قائمة المقالات المعتمدة :
- 1 . محمد جلوب الفرخان .2012 جوتكوب فريجه فيلسوف اللغة مجلة أوراق فلسفية جديدة المجلد الثالث العدد السادس ص 107
- قائمة المراجع باللغة الأجنبية :
- 1-Bertrand Russel Alfred Foz Whitehead 1910 .Les principes de la mathematique dans Russel .Bertrand philosophique Eeite de la logique op cit
 - 2-Robert Blanche.1970 .La Logique et So histoire d'Aristote a Russel Aco lin .paris
 - 3-Lebniz G.W.1921. Nouveaux Essais Sur Lentement humain .Flammarion paris
 - 4-B.Russel _A.whiteab 1963 prncipia mathematca cambridge unnuvercite pressise london vol
 - 5-Andre Lalande.1996 Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophe –Avant .propos de RenéPoirier presses Universitaires de France Paris 18°ed
 - 6- Louis Couturat 1901 La Logique de Leibniz d'après des documents felix.Alcan Paris

ثقافة المصطلح ووعي الكتابة النقدية من منظور عبد القادر فيدوح
The culture of the term and the awareness of critical writing
From the perspective of Abdelkader Fidouh.

أ. عفاف مودع

جامعة الجزائر 2- الجزائر.

ملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية البحث عن دلالية المصطلح النقدي في التجربة النقدية لدى عبد القادر فيدوح النقدية، ولماذا ضايف صاحبها بين حقول معرفية عدة؛ حيث تراوحت بين الصوفية والأسلوبية والسيمائية والتفكيكية مُجتمعة تحت راية التأويل.

لنخلص إلى أنّ احتواء العمل الإبداعي من منظور عبد القادر فيدوح يستدعي قراءة مفتوحة بانفتاح آفاق الإبداع الإنساني في تعبيره عما يختلج مُبدعه من قلق وجودي دائم.

كلمات مفتاحية: السيمياء، الكشف، الكتابة، التأويل.

Abstract:

This research paper expands the research on the evidence of the critical term in the critical experience of Abdelkader Fidouh, and why the owner has been drawn between several fields of knowledge, ranging from Sufism, Stylistic, Semiotic and Deconstruction, combined under the banner of interpretation.

to conclude that containing creative work from the perspective of Abdelkader Fidouh calls for an open reading of the open prospects of human creativity in expressing the constant existential concerns of its creator.

Keywords: the semiotic, the detection, the writing, the interpretation.

1. مقدمة:

إنّ محاوره الإبداع الإنساني وفق ما تسنّه نظريات ما بعد الحداثة تمنح القارئ رخصة المساهمة في إنتاج دلالاته التي تتسم باللامحدودية والزنبقية، دلالة تسنّ

منظومة من الشروط التي تؤهل قارئها وترتقي به إلى مصاف المبدع الأول بمشاركته في استنطاق ما سكنت عنه اللغة الفنية/الإبداعية في انزياحها عن لغة الخطاب اليومي. وتعدّ التجربة النقدية لدى عبد القادر فيدوح منذ تشكّل الرؤية إلى تأسيس المشروع واحدة من التجارب التي انطلقت من هاجس البحث عمّا يجعل من الإنتاج الإبداعي في تمظهراته الفنية المختلفة حلقة ضمن حلقات المعرفة الإنسانية في تتابعها وتفاعلها، بتوظيفه لمصطلحات مفاهيم، تستدعي قارئاً واعياً مؤهلاً لفك شفراتها ومدرّكاً بأبعادها الفكرية. ومن هذا المنظور فإنّ أهميّة البحث تنبع من تعدّد الحقول المعرفية التي نهل منها الناقد منظومته المصطلحية، بدءاً بالحقل الصوفي وما يسنه من منظومة فكرية بعينها مروراً بالحقل السيميائي، الحقل التفكيكي، فنظريات القراءة والتأويل.

وعلى هذا الأساس، ستكون هذه الدراسة محاولة منّا للبحث في إشكالية التوفيق بين أكثر من حقل معرفي تحت راية التأويل؛ ذلك أنّ فيدوح لطالما أكّد فاعليّة هذا النهج في الدراسة النقدية، كما وتطرّح إشكالية المصطلح النقدي لديه؛ فما دلّلية المصطلح في مشروع عبد القادر فيدوح النقدي، وآفاقه الفكرية؟ وإلى أي حد وفقت هذه المصطلحات المفاهيم في إضاءة عتمة النصوص الإبداعية؟ وهل وفقت في احتوائها؟ وماهي الدوافع التي شجّعت الناقد على الاستعانة بأكثر من حقل معرفي في قراءاته النقدية للنصوص الإبداعية على اختلاف تجلياتها الفنية (شعر/نثر/نقد)؟

2. الاتجاه النقدي لدى عبد القادر فيدوح:

يعتبر المنهج المسلك أو الطريق المتبّع الذي يسلكه النقاد بغية الولوج إلى عوالم النصوص الأدبية على اختلاف تحقّقها الشكلي/الفني، ولمّا اهتمّت المناهج السياقية بالظروف الخارجيّة للنصوص سواء أكانت تاريخيّة أم اجتماعية أم نفسيّة ركّزت المناهج النصّانية على النصّ في حدّ ذاته، باعتبار أنّ له مطلق السلطة في التعبير عن نفسه وعلى الرغم من توسّلها العلميّة في التعامل مع الظواهر الأدبية/الإنسانية، فإنّها وقعت في مأزق الحد من حرّيّة الناقد/القارئ في التعامل مع تلك النصوص؛ من خلال الآليات المضبوطة التي تفرضها، وهو ماسعت المناهج مابعد النصّانية أن تتجاوزه حينما

اعتبرت القارئ عنصرا فاعلا في عملية الخلق الأدبي، وبذلك أصبح للنص قدرة الانبعاث من جديد بعد كل قراءة .

وتختزل تجربة عبد القادر فيدوح، باعتبارها واحدة من التجارب العربية التي حاولت أن تتمثل هذه المناهج في مقارباتها النقدية، هذا التحول في الرؤية، فبعد أن استعان بالمناهج السياقية في أولى أعماله؛ بتبنيّه للاتجاه النفسي في مؤلفه الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، تحول إلى المناهج النصّانية باختياره للاتجاه السيميائي في قراءاته النقدية دلالية النص الأدبي، الرؤيا والتأويل، واستعان بالمناهج مابعد النصّانية في قراءاته المتأخّرة معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، وإراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، وهو في كلّ هذا آمن بالتأويل وقدرته على إضاءة اللامرئي في النصوص الأدبية.

3. منظومة عبد القادر فيدوح المصطلحيّة:

حظي المصطلح/الاصطلاح باهتمام المتخصصين في كافة الحقول المعرفيّة، لما يختزله من نظم رؤيوية محمّلة بقيم مفاهيميّة: معرفيّة، تواصلية، حضاريّة، فضلا عن قيمته اللسانية والاقتصادية..

والمصطلح حسب تعريف يوسف وغليسي في كتابه إشكاليّة المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد: « علامة لغويّة خاصة تقوم على ركنين أساسيين، لا سبيل إلى فصل دالها التعبيري عن مدلولها المضموني، أو حدّها عن مفهومها، أحدهما: الشكل (Forme) أو التسمية (Dénomination). والآخر المعنى (Sens) أو المفهوم (Notion) أو التصور (Concept)... يوحدّهما "التحديد" أو "التعريف" (Définition)؛ أي الوصف اللفظي للمتصور الذهني.» (وغليسي، 2008، الصفحات 25-27)

ويبين عبد السلام المسديّ عن مصطلح «الاصطلاح» في كتابه الأدب وخطاب النقد بقوله: « إنّنا عندما نقول: " اصطلاحت بهذا اللفظ على ذلك المعنى" فإنّنا نقصد باللفظ الوجه الدال، ونقصد بالمعنى الوجه المضمون المدلول عليه، رغم أنّنا في الوطنين نستعمل كلمتين تحمل كل واحدة منهما بذاتها دالا ومدلولاً، وهما

كلمة (لفظ) وكلمة (معنى)» (المسدي، 2004، صفحة 146)، لتغدو المصطلحات من منظوره: «مجموعة الألفاظ التي يصطلح بها أهل علم من العلوم على متصوراتهم الذهنية الخاصة بالحقل المعرفي الذي يشتغلون فيه، وينهضون بأعبائه، ويأتمنهم الناس عليه، ولا يحق لأحد أن يتداولها بمجرد إضمار النية بأنّها مصطلحات في ذلك الفن إلاّ إذا طابق بين ما ينشده من دلالة لها وما حدّده أهل ذلك الاختصاص لها من مقاصد تطابقا تاما.» (المسدي، 2004، صفحة 146)

وبالعودة إلى الحقل المعرفي الذي نشتغل عليه هنا (النقد الأدبي)، يمكننا تعريف المصطلح النقدي بأنه «رمز لغوي (مفرد أو مركّب) أحادي الدلالة، متزاح نسبيا عن دلالاته المعجمية الأولى، يعبر عن مفهوم نقدي محدّد وواضح، متفقّ عليه بين أهل هذا الحقل، أو يرجى منه ذلك» (وغليسي، 2008، صفحة 24)

وشأن نقادنا العرب، اهتّم عبد القادر فيدوح بالمصطلح/الاصطلاح اهتماما كبيرا، ففضلا عن مبدأ الثنائية (فيدوح، 2009، صفحة 13)، عكست منظومته المصطلحية المحمّلة برؤى مفاهيمية المصادر الفكرية والمعرفية التي نهل منها مادته النقدية، مصادر قسّمناها إلى حقول:

1.3 الحقل الصوفي والاصطلاح النقدي:

بما أنّ عبد القادر فيدوح - ومثّلما سبقت الإشارة إليه - أكّد نجاعة المنهج الصوفي في مقارنة النصوص الإبداعية، فإنّه لم يتردد في الاستعانة بمصطلحات صوفية الظلال؛ ومن هذه المصطلحات:

1.1.3 شفرات البرزخ:

يذهب فيدوح إلى وجود مضامين وجدانية وروحانية تستلهم كيان الصوفي وتقع في تماس مع مدلولات تجربة الشاعر الإبداعية، وتمّده باليخضور. وهذه المضامين الذاتية هي المشترك المعنوي والرؤيوي بين الشاعر والصوفي من منظور أنّ كليهما مولع باقتناص المطلقات بوعي، واستيعاب الكليات، وهو ما شجّعه على أن يجعل من الصوفية مقرباً إلى الوجود والحياة، أو منهجا شموليا يحاول استيعاب كل ما هو كائن على الإطلاق، ذلك أنّ الصوفية، في تصوّر فيدوح، نمط حياة أو شكل من أشكال

انكشاف الإنسان في الزمان الذي باستطاعته أن يدرك مأزق الذات والوجود معا. (فيدوح، الرؤيا والتأويل، 1994، الصفحات 66-67) و (فيدوح، معارج المعنى في الشعر العربي، 2006، صفحة 99).

2.1.3- فيض البرهان / كشف الكشف:

إنّ القصيدة - في تصوّر عبد القادر فيدوح- من حيث تمتّعها عن التجلي لا تفصح عن ذاتها، ولا تكشف عن هويتها، بل هي تتوارى خلف أستار وحجب ولا تتجلى إلاّ في شكل احتمال، أما الوارد فيها فهو محض علامات دالة تختبئ وراءها مدلولات جمّة ومتعدّدة، ومن ثمّ كان النفاذ إلى مستوياتها العميقة -حسب فيدوح- يتطلب بالضرورة سبلا ملتوية ومتنوعة، تختلف لا من حيث إمكاناتها، وتصوراتها، وفرضياتها، وحسب، ولكن أيضا من حيث كونها أشكالا غير ثابتة تنزع إلى التحول والتنوع والتلون. فكما تتعدد مستويات النص، كذلك تتعدد مستويات التقبل والتحليل، ولا شك في أنّ فيض البرهان/أو كشف الكشف- في تصوّر فيدوح- هو أحد السبل المؤدية إلى فضاءات النص وفجواته والتواءاته، فإذا كانت القصيدة رؤيا فإنّ الوصول إلى مضمراتها يحتاج إلى مثل هذه الطاقة الكشفية التي تعمل على تنشيط أقوى لحركيّة الذهن والذاكرة. وكأنّ النص في نظر الصوفيّة قطعة من الوجدان لا دخل لسلطان العلم فيها، بحيث لا يلج أعماقه إلاّ من تمرس على التعامل مع المعنى الإنساني النابع من جوهره الخبيئ، أما النقد العلمي أو التطبيقي فيصير نوعا من كشف الكشف، أي هو استبصار للنص وشهادة عليه، لذلك يذهب عبد القادر فيدوح إلى أنّ القارئ ملزم بالكشف عن مضامين النص الباطنيّة التي تنقلنا إلى عالم اللاتناهي في تفتحه المطلق على مبدأ التجلي وتجعلنا نتحد بصفاته، ضمن وثبات كشف المضمرات والمستورات عن طريق التدقيق، ووفق آليات الحدس والاستبصار. (فيدوح، 1994، الصفحات 67-68-69)

3.1.3- اللغة/الرمز:

سلكت الصوفية -في تصوّر عبد القادر فيدوح- مسلك الرمز لما يحمله من طاقات الغموض والإبهام، والإيحاء، بقصد استلهاهم عوالمه الغامضة، بوصفها مؤشرات على الباطن الخفي والداخل المستتر الذي لا تستوعبه إلاّ الطاقات الكشفية، ذلك أنّه

كيان مفتوح لا تستهلكه الشروح؛ أي إنه يكتم سرًا لا يبوح به إلا جزئيًا، وبالتدرج، كما أنه لا يبوح به إلا عن طريق الكشف، لا عن طريق البرهان، ما دام الرمز لا يشع فحواه إلا وفقًا لمبدأ التلويح. واللغة - في تصوّر فيدوح دائما - ذلك الممكن الذي من شأنه أن يقرب اللامعقول؛ إنها بمثابة الحامل الأسى لمعنى الوجود بكل متناقضاته التي تشكل جوهر كل جمالية في الحياة. (فيدوح، 1994، الصفحات 69-70-71-72).

4.1.3- الخيال / البرزخ:

يؤكد عبد القادر فيدوح بأنّ البرزخ في مصطلح الصوفيّة ليس استهماً بالذات، أو تماهيا عاطفيا، بقدر ما هو طاقة وجدانية تتفجر بالمدّش واللامنطور، وتطفح بالمحسوس والمعقول. فلا يهبط إلى درك العالم السفلي فيجرّده من فعاليته وينعدم، ولا يرتفع إلى درجة الواقع الأسى فيفقد معقوليته. سماته التلون والتغيّر والتبدل بحسب أحوال النفس عبر ترحالها وتنقلها وسفرها. وهذا ما يمنح النصوص الأدبية الإشراق، ويمدها باليخضور، وينفي عنها صفات الثبات والرتابة. وهو إذ يستحضر الغائب ويبتكر المجهول " يصوّر ما ليس بكائن " إنه مجال مفتوح على فضاءات لامتناهية من الحرية . لذلك أكدّ فيدوح على ضرورة غوص النقد الأدبي في مفهوم البرزخ أكثر؛ ليمتاح منه نظرية لجمالية الخيال. حتّى يتمكّن حينها من مقارنة النصوص مقارنة واعية متمكّنة. (فيدوح، 1994، الصفحات 72-73) (ينظر فيدوح 1994ت: 72-73)

مع العلم أنّ الناقد عبد القادر فيدوح يفرّق بين الخيال / التخيل، فالخيال كما وظفه في دراساته يعني: القوة الإدراكية الفاعلة لعملية المزج بين الأشياء، وإدراك العلاقات الظاهرة والكامنة فيها، أي إنه يرتبط بالجانب الإبداعي بالدرجة الأولى (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016). أما التخيل في جوهره: فهو نوع من التوحيد بين الشيء وتصوره، وبين المبدع والمتلقي، أو بلغة الإبداع الفني يكون التوحيد ماثلا بين الرؤيا ومدركاتها الحسية، وبما يمكن أن يؤثر في المتلقي (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016).

بمعنى الخيال خاص بالرؤيا الإبداعية، أما التخيل فهو خاص بالرؤيا الإبداعية، وبمحاولة التأثير على المتلقي وهو ما يميزه عن الخيال (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016).

5.1.3- الرؤية/الرؤيا

يفرّق عبد القادر فيدوح بين الرؤية والرؤيا، فالرؤية تعني في تصوّره: ما تراه البصيرة من خلال قوة الإدراك والفتنة، وغالبا ما تستند إلى العلم والخبرة، وهي بذلك تأتي بمعنى المنظور (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016)

أمّا الرؤيا: فهي ما ينتاب المرء من فراسة، ذات بصيرة استشرافية، وغالبا ما تأتي المبدعين في جميع مضامين إبداعهم، التي تستشرف المستقبل، والتطلع إليه، والحدس بما يمكن أن يقع. ويطلق عليها أحيانا بالرؤيا الكشفية؛ أي الاستشرافية (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016).

6.1.3- معارج المعنى:

يوظف عبد القادر فيدوح هذا المصطلح (المعارج) بمعنى المصاعد، والمقصود بها، تعالي النصوص في معانيها، وانعراجاتها إلى معاني مختلفة بحسب كل قراءة (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016).

7.1.3. مصطلح الإراءة:

إنّ الإراءة كما نظّر لها عبد القادر فيدوح: «العين الرائية تبقى ملتزمة بكل ما هو كاشفي يشع بالتأمل الذي يستمد قيمته من ذاته؛ لا من مرجعية الطي، أو المطوي في ذاته، الضامر في منابعه» (فيدوح، 2009، صفحة 7)؛ بمعنى نظرة المتلقي الثاقبة في تحليل النص بما تمكنه مؤهلاته من تصوّره هو، وليس من نظرة الآخر، وإذا أضفنا إلى ((إراءة)) مصطلح ((التأويل)) فيكون التصور مائل في قول الباحث: «وفي مثل هذه الحال يأتي التأويل ليكشف اللأَمْقول في النص، ويرفع عنه ما يواريه ويغطيه، ويزرع فيه روح التجديد إلى اللامتناهي من الدلالات، امثالاً لمقولة معي الدين بن عربي " ما في الكون كلام لا يتأوّل" بغرض الحصول على أجوبة مرتبطة بمشروع الإنسان في الوجود من ظاهروباطن». (فيدوح، 2009، صفحة 7).

2.3-الحقل السيميائي:

لأنّ المغامرة السيميائية في محاولتها فك رموز الخطاب تطمح إلى تجاوز النظرة المعيارية إلى النص نحو تعددية معناه ولانهايته، فقد خصّص لها الباحث مبحثاً في مؤلفه دلالية النص الأدبي ومؤلفه - الذي تضمّن المبحث نفسه - إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر تحدّث فيهما عن أهم المفاهيم من قبيل: سيمياء النص، العلامة وفعاليتها في الذاكرة التراثية العلامة في الدراسات الحديثة:

1.2.3- سيمياء النص:

في هذا المقام وضعنا فيدوح أمام جملة من الإشكالات التي تحفّ الحقل السيميائي، من ذلك صعوبة تحديد السيميائية كمصطلح، هذا إلى جانب غياب تحديد توجّهاتها على الرغم مما بذل من جهد سعياً لفتح آفاقها. يقول فيدوح في هذا السياق: «فمنهم من يحيله إلى مجرد خطوط بيانية تحصر جدلية الطرح في أطرومثلثات ومنهم من قلّص فضاءه ليحيله إلى معادلة ثنائية لا تتعدى العلاقة فيها طرفيها، مع غياب الجانب الديناميكي والحركي لهذا الحقل ليظلّ طيلة السنوات الأخيرة مجرد حقل تجارب يستمد خبراته من مختبر العلوم الأخرى بما فيها الرياضيات، والمنطق، وعلم النفس وغيره من العلوم التي أحالته إلى محض ممارسة مجانية» (فيدوح، 2009، صفحة 99)، هذا إلى جانب الفوضى المصطلحية التي اعترى هذا الحقل المعرفي وهي فوضى أرجعها الباحث إلى كثرة رواد هذا الحقل وتباين اتّجاهاته .

ومن الأعلام الذين توقّف عندهم فيدوح مشيداً بإنجازهم في هذا الحقل: دي سوسير (1857-1913) **Ferdinand de Saussure** باعتباره أوّل من أشار إلى موضوع هذا العلم وبورس (1839-1914) **Charles Sanders Peirce** الذي متّن الصرح السيميائي بنظرته المنطقية ، هذا ناهيك عن تودوروف **Tzvetan Todorov** (1939-2017) باعتباره واحداً من الذين ثاروا على طغيان الألسنية التي جعلت من نفسها نموذجاً سميولوجياً، وجوليا كريستيفا (1941) **Julia Kristeva** التي اعتبر مساهمتها «مساهمة جريئة لا تخلو من رؤيا جديدة» (فيدوح، 2009، صفحة 100).

ومع ذلك لم يسلم فيدوح من غياب الضبط المصطلحي الدقيق لهذا المجال المعرفي، على نحو ما أشرنا إليه سابقا.

2.2.3- العلامة وماهيتها في التراث العربي:

بما أنّ فيدوح يُؤكّد دائما على الوعي التراثي، فإنّه قد خصّص هذا الجزء من الدراسة للحديث على تمثّل الذاكرة التراثية للعلامة، حيث اعتبر أنّ جهود القدماء العرب بمثابة: «مقدّمة لمباحث أفاد منها غيرنا أكثر مما أفدنا منها نحن، حين استلهموا "المقابل" التراثي بوعي عميق لاستشراف "المابعد" الحدائي، من أجل تحقيق رؤيا نقدية تتماشى واستحضارات العقل الحديث، وتعايش المرحلة لاستكمال شروط التجربة ومعطياتها الحضارية، وتعقّب منعطفاتها في ظل المتغيّرات المستجّدة، وفق مايمليه الواقع المتطوّر، حيث ثورة الاتّصال أحد أهمّ أنشطته المعاصرة ضمن ما توصّلت إليه العلامة من تطوّر، بوصفها بنية رمزية ذات طبيعة غير ماديّة وما أحيطت به من اهتمام في عالم هو في حدّ ذاته علامة». (فيدوح، 2009، الصفحات 103-104).

ومن القدماء الذين توقّف عندهم مبيّنا إسهاماتهم: عبد القاهر الجرجاني حينما وضّح الفرق بين العلامة والدليل والجاحظ الذي اعتبره أحد السبّاقين إلى طرق هذا الباب من خلال طرحه مسألة الإشارة أو القيمة الإشارية في المجتمعات بالإضافة إلى رؤية السكّاكي التي تتلخّص في أنّ المفردات رموز على معانها، رغم الفوارق الصوتيّة وتباين الأبعاد الدلالية (...). الأمر الذي اعتبره فيدوح دليلا على « قدرة الناقد القديم التأملية ورؤيته التي تتجاوز آفاق اللغة المحصورة في ثنائية اللفظ/المعنى إلى ثنائية الدال/المدلول» (فيدوح، 2009، صفحة 110).

3.2.3- العلامة وفاعليتها في الدراسات الحديثة:

في مستهل الحديث على العلامة في الدراسات الحديثة، أشار فيدوح- في كتابيه دلائل النص الأدبي وإراءة التأويل ومدارج معنى الشعر- إلى أنّ السيميائيات تعنى بالعلامة على مستويين :

- المستوى الأنطولوجي: والذي يعنى بماهية العلامة

- المستوى البراجماتي : ويعنى بفاعلية العلامة وتوظيفها في الحياة العملية .

ليتعرّض بعدها لجهود سوسير وبورس في هذا المجال المعرفي، معتبرا مساهمة هذا الأخير من « المقاربات السيميائية التي شقّت طريقها نحو القطيعة الإستمولوجيّة، التي تؤسّس مستويات الخطاب الحر والمعاصر » (فيدوح، 1993، صفحة 13)، وبعد أن توقّف عند تقسيم بورس الثلاثي للعلامة (أيقونة مؤشر، رمز)، أشار إلى نخبة من السيميائيين الغرب من أمثال: بنفنديست (1902-1976) **Emile Benveniste** ، جاكبسون **Roman Jakobson (1896-1982)**، لوتمان **Youri Lotman (1922-** 1993)، تشومسكي **Noam Chomsky (1928)**، وكاسير **Ernst Cassirer** (1874- 1945)، وإسهاماتهم في الدرس السيميائي/ العلامي.

وما يلاحظ في هذا الجزء من الدراسة (دلالية النص الأدبي)، فضلا على مراوحة فيدوح في ترجمته للمصطلحات السيميائية بين الإنجليزية والفرنسية، غياب الحضور العربي، ونعني بذلك: كيف استقبل العرب هذا الاتجاه المعرفي بالإضافة إلى غياب المرجع الأجنبي الأصلي الملاحظة التي تفتّن إلها كذلك يوسف وغليسي حيث يقول معقبا على كتاب دلالية النص الأدبي « وما يؤخذ على عبد القادر فيدوح هنا هو أنّ مرجعيته السيميائية منقولة بطريقة (العنينة) إلى درجة أنّ الكتاب كلّه يخلو من إشارة واحدة إلى مرجع سيميائي أصلي (في لغته الأصلية)، مما أفضى به إلى بعض المغالطات » (وغليسي، 2002، صفحة 135)، وهو ما حاول فيدوح تداركه لاحقا في مؤلفه إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر.

3.3. الحقل التفكيكي:

ومن المصطلحات ذات الرؤى التفكيكية والمائلة بقوة في المتن النقدي لدى

فيدوح:

1.3.3- تفكيك: Déconstruction

يقرن عبد القادر فيدوح بين الكشف بالمفهوم الصوفي والتفكيك حيث يقول: «يقترن الكشف بالتفكيك في كثير من التصورات والرؤى بحيث يبدو أنّ كليهما يدعو إلى تشريح البنى العميقة للنص لاستخلاص المعنى الضمني. فالتفكيك إدراك ضمن النص أو الداخل النص دون أن يبقى أسير المتون الخارجيّة... وبذلك فهو يرتبط من المنظور

الصوفي بما يمتلكه الحس والشعور من إدراك وتصور، وليس بما يمليه العقل الذي لا يتوافر إلا على احتياط أقل» (فيدوح، 1994، صفحة 68)، (فيدوح، 2009، صفحة 100)

فالتفكيك في تصوّر فيدوح يقوم على تجاوز الظاهر النصّي بحثاً عن المضامين الجوانية لذلك قرن بينه وبين الكشف الصوفي؛ على اعتبار أنّ كليهما في تصوّره لا يحتكمان إلى العقل في الوصول إلى باطن النص بقدر ما يتحسّسانه عن طريق التذوق ووفق آليات الحدس والاستبصار، ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه بالحاح هو: إلى أيّ حد اقترب هذا التصرّو من مفهوم التفكيك لدى جاك دريدا (Jacques Derrida 1930-2004) الذي يرى بأنّ القراءة التفكيكية/ التقويضية «قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النصّ (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً بإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرّح به»؟ (البازغي، 2000، صفحة 54)

2.3.3- الانتشار/ تشظي النص: Désémination

تنتهي الكلمة الفرنسية **Dissémination** إلى مفردات القرن الثامن عشر، ويرد اشتقاقها بحسب القواميس الفرنسية إلى الفعل (Semer) الدال على البذر والزرع، بل إلى الفعل اللاتيني (Disseminare) الذي يعني (Semence)؛ بكل ما تحمل الكلمة من محمول إنتاجي بذور زراعية (أو بذور معنوية). ويقابل الفعل (Disséminer) بفعلين فرنسيين آخرين، يدل أحدهما (Répandre) على النثر والبذر والزرع... ويدل الثاني (Eparpiller) على التشتت والتوزيع والتبديد والبعثرة. وبهذا المحمول المعجمي دخلت الكلمة قاموس النقد الأدبي، لتستقر مصطلحاً تفكيكياً مناهضاً للامركزية المعنى وأحاديته أو محدوديته ونهائيته؛ ذلك أنّ البذور المعنوية المزروعة في النص من شأنها أن تنتج مزيداً من الحصاد الدلالي، حين تنبت في أرضيته اللغوية وتنثر هباء معنوياً تطير به رياح القراءة في كل اتجاه، فيتبعثر المعنى ويتشتت، ويتعدد المركز، ويتبدد التأويل، وتتكاثر القراءات، ويغدو النص ذلك الواحد المتعدد. (وغليسي، 2008، الصفحات 377-378).

وتشظي النص حسب رأي عبد القادر فيدوح: « إثارة السؤال وتحريك التراكم المعرفي يحفز المشاعر وينتصر على الثوابت فيه، تقوم صياغته في بنية فهمه على متغيرات القراءة التي تخلق فيه الجديد، وتزيج عنه الثوابت، لكشف مكوّناته، وهو ما يجعل القارئ يتعدد ويتغيّر بتغير القراءات، وشيء طبيعي أن تتغير القراءة نحو تطوير الفهم استجابة لمتغيرات العصر ومتطلباته المستحدثة فيه، طبقا لما نسعى إلى تحقيقه في لحظات الكشف والرؤيا » (فيدوح، 2009، صفحة 81)؛ وهو ما يعني أنّ النص وفق هذا التصرّوّر في حركة مستمرة، الحركة التي تتجدّد بتجدّد القراء الذين يضيفون عليه من فيض قراءاتهم، وعليه قد يتوالد النصّ الواحد إلى ما لانهاية بحسب القراء وتعدّدهم. كما يتفقّ فيدوح مع دريدا في كون القراءة التفكيكية/ التقويضية عمليّة إيجابية، وهكذا يضعنا فيدوح أمام مصطلحي التطوير والتطور، مع انتصاره للأوّل على حساب الثاني.

3.3.3- التطوير/التطور:

فرّق عبد القادر فيدوح بين مصطلحي التطوير والتطور بقوله: « إذا اتفقنا على أنّ القراءة خلق جديد للنص، فإنّه ينبغي أن يكون فهمنا لفعل هذا الخلق مسائرا لحركة "التطوير" مائلين ما أمكن عن التطور؛ بغرض العمل في السير نحو الاتجاه الصاعد قصد شموليّة فهمنا لمدرجات واقع النص وتجلياته التي تعكس محتوى التجربة الإنسانية ومن ثمّ يكون فهمنا لمدرجات الحقيقة نابعا من "تطوير" وعينا نحو تعدد قراءتنا في طابعها الإيجابي الذي تنحوه بفعل عامل "التطوير" مقابل التطوّر في معناه الشمولي الذي يشكل الرابط بين السلبي والإيجابي في علائقه المتداخلة. (فيدوح، 2009، صفحة 81)

ومن هنا يكون فعل "التطوير" في قراءة التأويل نابعا من واقع الكشف بعد الفهم والإدراك، في حين يكون فعل "التطور" لدلول التأويل خاضعا للشرح والتحليل بين الذات والموضوع، وهذا ما يميّز النص، ويجعل منه تفسيرا قصديا، يتطابق مع الخانة التي نرسمها له، ضمن إطار قولية الاتجاه، من دون أيّة دوافع تحريرية لانبعاثه. (فيدوح، 2009، صفحة 81).

وعلى هذا الأساس، فإذا كان التطور -في تصوّر عبد القادر فيدوح- : يهتم بالتغيير سلباً أو إيجاباً، فإنّ مفهوم التطوير يشمل: التغيرات المستمرة للفهم الإيجابي في اتجاهه التصاعدي (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016)

4.3.3- المعنى/ الدلالة:

يتضمن المعنى في تعامل عبد القادر فيدوح محتواه الدلالي من خلال فعاليات التجربة الكاملة المستمدة من ردة الفعل التي يثيرها النص في الذهن «لأنّ إشكالات المعنى نابع عن فعل الفهم» (فيدوح، 2009، صفحة 67) وأما الدلالة التي ترد في كتاباته فإنها نابعة من القدرة على الفهم، من منظور أن قدرتنا على التفكير في معنى النص قائمة على فهم الدلالة المعبرة عن شيء ما، وباتحاد الدلالة والفهم يصدر ما يسمى بإنتاج المعرفة. (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016).

ومن هذا المنظور، فإنّ المعنى هو التصور الذي يرتسم في ذهن المتلقي إبان قراءته الأولى أما الدلالة فهي القدرة على فهم الرسالة المشقّة الكامنة في ذلك المعنى، وكأنّنا بإزاء المعنى ومعنى المعنى باصطلاح عبد القادر فيدوح.

5.3.3- الاختلاف: Différance

إنّ الاختلاف في تصوّر دريدا يؤدي إلى تأجيل (إرجاء) المعنى، والنص في نظره تأجيل دائم للمعنى؛ لأنه لا يحيل إلى فكرة قاطعة معصومة موحدة، بل على لعبة دلالية متنوعة؛ وهكذا يرى دريدا "أنّ المعنى مؤجل باستمرار في لعبة الدوال في اللغة، يجب دائماً الوصول إلى المعنى، لكن الوصول إليه لا يحدث أبداً، وهي الفكرة التي استوحاها من دي سوسير الذي يرى أنّ العلامات لا تدل بذاتها وإنّما باختلافها عن غيرها (وغليسي، 2008، الصفحات 360-361).

ويوظف عبد القادر فيدوح مصطلح الاختلاف بدلالة قريبة من هذا التصور الدريدي يقول فيدوح: «إذا سلمنا أن فلسفة الاختلاف تقوم على التباين بين إحدى مقولتي طرفين فإن الاختلاف في منظوري ينبني على فعل التجاوز المتواضع عليه في المعارف وتخطي مقولة المعنى المثل الذي لا يقبل رأي الآخر، في مقابل الإقرار بالرأي

الراجع بما يمثل للذات بناء المعرفة وممارسة التفكير. ومن ثم فإنَّ الاختلاف حق مشروع لتعزيز مشروعية التفكير» (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016).

6.3.3- الأثر: Trace

الأثر « مبدأ أساس للكتابة، ليس مكانيا ولا زمنيا، لكنه يتعلّق بالمعيش (الذاكرة) ويشكل الأصل المطلق للمعنى (...) إنّ مفهوم الأثر يلغي التدرج الذي نقيمه بين الصورة السمعية والصورة الخطيّة»، وقد أورده دريدا على أساس أنّه « أصل الأصل (...) هو الأصل المطلق للمعنى عموما، وهو ما يعادل قوله مرّة أخرى.. الأثر هو الاختلاف الذي يفتح الظهور والدلالة؛ ولأنّ المعنى اللغوي للأثر لا يكاد يخرج عن الشاهد الدال على بقاء الشيء الغائب وشروعه بالإمحاء، فإنّ بنية العلامة تتوقف " في نظر دريدا على أثر ذلك الآخر الذي هو الغائب، وبالطبع لا يمكن الحصول على هذا الآخر في وجود تام أو كينونة تامة؛ وهذه العملية أشبه بمحاولة الجواب على سؤال طفل أو البحث عن معنى كلمة في المعجم، حيث يؤدي كل دال إلى دال آخر، إلى ما لا نهاية...» (وغليسي، 2008، صفحة 365).

وتكمن قيمة الأثر في تصور عبد القادر فيدوح: « في المادة التي نستمد منها تصوراتنا، ومن هنا يكون لمفهوم الأثر علاقة بالمؤول الذي يستهلك الأثر، أو النص، أو الخطاب. ولعل المتفق عليه في الدراسات النقدية أن الأثر يتألف من جمال المضمون في "التسامي"، وجمال الشكل من حيث التناسق والتناغم والتكامل. ومن ثمة فإنّ الأثر الفني موضوع جمالي قابل للتأويل» (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016).

ومن هذا المنطلق يظهر التقارب في الرؤية، فإذا كان الأثر في تصور دريدا هو أصل الأصل الذي يتعلّق بالمعيش الذاكرة فإنّ الأثر في تصوّر فيدوح هو المادة الذي نستمد منها تصوراتنا والتي سنّها بأيّ شكل من الأشكال جماعة لغويّة بعينها.

7.3.3- الكتابة: l'écriture

تتلازم القراءة والكتابة في الدرس التفكيكي المعاصر، تلازما عضويا كبيرا، فلا وجود لهذه بغير تلك. وإذا كان بارت **Barth** قد هام بالقراءة هياما وعشقا صوفيا، فإنّ جاك دريدا قد فعل بالكتابة أضعاف ذلك؛ إذ أحلّها محل السميولوجيا، وعدّ

اللسانيات جزءا منها (محاكي صنيع دي سوسير حين بشر بميلاد السيميولوجيا). فقد وقّف مؤلفاته وخاصة (**de la grammatologie**) على ترسيخ مفهوم الكتابة، والثورة على مفاهيم الكلام والصوت، داعيا إلى إقامة مكتوب الغياب على أنقاض منطوق الحضور، من خلال الدعوة إلى كتابة خالصة (**une pure écriture**) تقتل الكلام (**parole**)، وتحل محله. وإذا كان جاك دريدا Jacques Derrida قد ذهب هذا المذهب، فإنّ رولان بارت قد ميّز بين نوعين من القراءة: (وغليسي، 2008، الصفحات 368-372)

- نص القراءة أو النص المقروء (**readerly text, texte lisible**): أي النص المغلق الميت الذي لا يقبل إلاّ قراءة أحادية استهلاكية.

- ونص الكتابة أو النص المكتوب (**writery text, texte scriptible**): أي نص التعددية القرائية المفتوح، المتغير، المتجدد باستمرار، الذي يتيح للقارئ أن يعيد كتابته بشكل تأويلي متغيّر بتغيّر القارئ أو طقوس القراءة (وغليسي، 2008، الصفحات 368-372).

وهو التصور الذي تبناه عبد القادر فيدوح حينما عدّ الدرس النقدي المضاهي للإبداع قد انتقل « من تحليل الكتابة إلى كتابة إبداع مستمر، وخلق لاحق لنص سابق، يلح على طرح السؤال » (فيدوح، 2009، صفحة 80)، فمصطلح الكتابة حسب رأيه هو: « فعل الوجود الإبداعي والمعرفي، وهي شكل الأثر الخالد الداعي إلى التفكير في خارطة العلوم والمعارف وبالكتابة تتم قدرة الإنسان على الخلق. وعلم الكتابة .. هو ما يحفز المعاني أن تتكلم فينا، أو تدعونا إلى أن نتكلم عنها. وأن نتعامل مع الكتابة يعني أننا نتعامل مع علاقاتها باللغة لتأسيس معنى جديد » (فيدوح، حوار مع عبد القادر فيدوح، 2016)

8.3.3- الحوارية: Dialogisme

يدل مصطلح الحوارية بلاغيا على "الإجراء القائم على إدخال حوار متخيّل في ملفوظ ما وقد استعمل في تحليل الخطاب، تبعا لباختين، للإحالة إلى عمق البعد التفاعلي (**Interactive**) للاستعمال اللغوي: الشفوي أو المكتوب"، انطلاقا من أنّ

مستعمل اللغة لا يستعملها لذاته في مناجاة ذاتية دائمة، كما أنّه ليس أوّل من استعملها؛ إنّ المتكلم ليس آدم **le locuteur n'est pas Adam** على حد تعبير باختين. (وغليسي، 2008، صفحة 390)

ولأنّ باختين (**Mikhaïl Bakhtine (1895-1975)** قد وظّف (الحوارية)، في وقت متقدّم للدلالة أيضا على ما سماه المتأخرون (تناسبا)، فقد كان ذلك داعيا كي يميّز س. موران (**S.Moirand**) ضمن المنظور الباختيني بين حواريتين (وغليسي، 2008، الصفحات 390-391-392)

- الحوارية التناسبيّة (**Dialogisme Intertextuel**)؛ الدالة على الاستشهاد (**Citation**) في أوسع معانيه.

- الحوارية التفاعليّة (**Dialogisme Interactionnel**)؛ التي تحيل إلى التجليات المتعددة للغة المتبادلة.

لكنه، وفي مستوى عميق، لا يمكن الفصل بين وجهي الحواريّة هذين؛ لأن كل تلفظ بالنسبة إلى باختين، حتى في شكله المكتوب الجامد، هو جواب على شيء ما، وحلقة في سلسلة أفعال الكلام، وأنّ كل فعل تسجيلي هو امتداد لأفعال سابقة (وغليسي، 2008، الصفحات 390-391-392).

ومن هذا المنطلق أكّد الناقد عبد القادر فيدوح بأنّ راهن النقد الأدبي في طابعه المشروط لتحليل الأثر، يمنحنا القدرة على تتبع الأعمال الأدبيّة والفكريّة، وفق ما تستكشفه الملامح التي توضح اتجاه النص، من حيث كونه كيانا يجمع فرضيات متعدّدة على الجمال الإبداعي؛ فإذا كان النقد الأدبي القديم حسب وجهة نظره يعدّ موجهها ورقيبا لما ينتهي إليه بإصدار الأحكام بناء على خلفيات تحدّدها قواعد مضبوطة، فإنّ نظرية القراءة، والنقد المعاصر على وجه العموم يحتوي على قدر كبير من الليونة، بوصفه مسهما وليس طرفا في ممارسته للعمليّة الإبداعية، نظرا إلى ما تتخذ هذه الأخيرة من احتمالات دلالية تسمح بتعددية المعاني التي تتفاعل معها المتعارضات (فيدوح، 2009، صفحة 88)

ذلك أنّ النص من منظور فيدو ووفق النقد المعاصر» لم يعد يحمل القوالب الجاهزة، من حيث كونه علبة سوداء للنفسانيين الذين يتخذون منه مادة توضيح اتجاه المؤلف...، وأكثر من ذلك فإنّ النقد المعاصر لم يعد يتبنى أحاديّة التصرّو في طرحه لبعض الفرضيات التحليليّة كما أنّه يتجاوز الطروحات الضيقّة التي تعتمد اللغة، بوصفها بنية قائمة على مبدأ ثابت» (فيدو، 2009، الصفحات 88-89)، ففيدو يؤكّد بأنّ النقد المعاصر أصبح يحث على التحوو مع النصوص في سبيل الكشف عن مضامينها الجوآنية وصولاً إلى الفهم ومن ثمة المعرفة، وبناء عليه فقد استبدل أحادية المعنى وثباته بتعدديّة المعنى واحتماليته.

4.3- الحقل التأويلي:

ومن المصطلحات المفتاحية في هذا الحقل:

1.4.3- التأويل:

التأويل هو « في الأصل الترجيح وفي الشرع صرف الآية عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى { يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ } إن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً » (الجرجاني، 1985، صفحة 52)، ويخص هذا التعريف، بالطبع الشريعة، أما البحث عن جذور الدراسات التأويلية فيخبرنا هيرش **E. D. Hirsch** (1928م) بأنّ بداية هذه الدراسات كانت مع الكتب المقدسة فقد انطلقت هذه الدراسات لتوازن بين معنيين: (مفتاح، 1990، الصفحات 90-91)

*أحدهما: المعنى الحرفي، ويقصد به، هنا، العهد القديم (التوراة).

*والآخر: المعنى الروحي، ويقصد به هنا، العهد الجديد (الإنجيل).

وقد تمّ تجاوز هذه الثنائية، إلى ثلاثية فصار النص وفق المنظور الجديد، يحتوي على:

- المعنى الحرفي أو (التاريخي).

- المعنى الأخلاقي.

- المعنى الروحي (الصوفي).

وتحوّلت هذه الثلاثية بدورها إلى رباعيّة، وهي:

- المعنى الحرفي.

- المعنى التمثيلي.

- المعنى الخلقي.

- المعنى الغيبي. (مفتاح، 1990، الصفحات 90-91).

هذا من حيث نشأته القديمة، كما شكّل التأويل محورا مهماً في الدراسات

البلاغية العربية خاصة إذا تعلّق الأمر بالحقيقة والمجاز.

وإذا كان التأويل في الفلسفة القديمة يهدف إلى فهم حقيقة النص، فإنّه يُعنى في

الفلسفة الإسلامية الحديثة " بما وراء المنتج النصّي "؛ وهذا يعني أنّه في التراث التّوقيفي

قائم على تعزيز مقولة " لا اجتهاد مقابل النص " باعتماد التفسير المأثور، في حين هو في

الفكر الفلسفي الحديث يضع المعرفة في حقيقتها موضع السؤال المستمر، حيث يكمن

الفارق بينهما في أنّ طروحات التأويل عند أهل الحديث وعلماء الكلام تركز على مفهوم

الألوهيّة، وما يتبعها من وجوب المعرفة بالأدلة الشرعيّة، في حين تكمن مباحث النظر

التأويلي عند علماء الفلسفة الحديثة في استقصاء العقل باستقراء النص. ومن هنا

يكتسي السؤال عند الفلاسفة المحدثين أهميّة قصوى، تتمثّل في طلب الفهم المؤدي إلى

إشباع طريق النظر في التفكير، والاستنتاج، إلى أن يصل إلى سبل الاقتناع بأسس

الإثبات وهكذا نجد أنّ المقوّم الشرعي والترجيح العقلي هما الوسيطتان الضروريتان

لحقيقة التأويل الفلسفي. (فيدوح، 2006، صفحة 9)

ويقوم مفهوم التأويل في الدراسات الحديثة على إعادة ما نملكه من رصيد

معلوماتي، وبلورته في سياق التجربة لإعطاء سلطة النص صفة التحرّر من قيود خلق

الصور التي تحفّز الانعكاس الإدراكي لمعنى التأويل. (فيدوح، 1993، صفحة 29)

إنّ خصوصيّة التأويل تكمن، بحسب فيدوح، « في البحث عن الأنساق العامة

التي تتجلّى في اكتناه الذات المبدعة بوصفها الكيان المرجعي لاستحضار تصور نتاج

الضمير الجمعي في تعامله اليومي، ذلك أنّ التأويلية لا ترتبط بـ " الماحدث " كإطار

مرجعي ثابت، وإنّما نزوعها إلى شبكة الاحتمالات صفة متداولة " لما يحدث " لاستكشاف

البعد التأملي بحيث يخلق من النص الأول نصا ثانيا يتشظى في نص آخر...» (فيدوح، 1993، صفحة 30).

ومن هنا ندرك دور القارئ في الدراسات الحديثة، في عملية إنتاج النص عبر المقولة الشهيرة بأنّ القارئ، خالق، أيضا للنص، فإذا كان النص، وفق هذه النظرية هو مجموعة من الأسئلة والمشاعر والثوابت، تقوم صياغته في بنية فهمه على متغيرات القراءة التي تخلق فيه الجديد وتزيح عنه الثوابت لكشف المكونات فيه الأمر الذي يجعل من القارئ، أيضا متغيرا ومتجددا بتغير القراءات (غريب، 2002، صفحة 147) وهكذا تتسع القراءة التأويلية إلى إدراك أسئلة النص لا الاستيعاب الظاهري في القراءة « ذلك أنّ تساؤل النص وفق تنوع القراءة ونوعية الاستيعاب الباطني يتخذ طابع القراءة المنتجة لنص لاحق، يمنح النص السابق فعالية الدفع إلى الاستشراف» (فيدوح، 1993، صفحة 25).

2.4.3- الفهم / التفسير:

ساوى عبد القادر فيدوح بين الفهم والتفقه، حيث يقول: « فإنّ في صيغة "فقه" ما يشير إلى دلالة الفهم، وإنّ التفقه في الشيء لا يخرج عن هذا الترجيح، وكأنّ مصطلح التفقه جاء ليربط العلاقة المشتركة بين الفهم والتأويل. وبما أنّ تأكيد دور الذات يقوم على إمكان الفهم، فإنّ إشكالات المعنى نابعة عن فعل الفهم. وليس غريبا أن يكون مصطلح التفقه في أنظمتها المعرفية العقدية، والأدبية، والفلسفية، وما شابه ذلك من المعارف الإنسانية، بخاصة، بعيدا عن الافتراضات الترجيحية المعطاة للفهم الذي يتوخاه المرء ليكفل لنفسه التأمل والتدبر، وهذا ما دعت إليه الفلسفات الحديثة، ونظرية التأويل على وجه الخصوص، التي اعتبرت الفهم أحد طرائق التأويل» (فيدوح، 2009، الصفحات 67-68).

أمّا التفسير والتأويل فقد فرّق بينهما في مؤلفه إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر مستشهدا بابن فارس، على اعتبار أنّ التفسير هو التفصيل؛ أي كشف الشيء وتبليانه وشرحه والإفصاح عنه، على غرار التأويل الذي يُعتبر أوسع من التفسير بحيث لا يفصح ولا يوضح، بل يومئ ويوحي ويشير ويرمز، وبالتالي ففضاء التأويل اللامتناهي لا تحدّه

قصديّة، ولا يقف عند مجرد الإفادة، بل هو على العكس من ذلك. كما اعتبره ابن فارس، مستوى دلاليًا، يتجاوز إباحيّة المعنى، وتفصيليّة التفسير، ويتعدّاهما إلى إمكان تأويلي مفتوح وغير محدود، ومن هنا كان انفتاح الدلالة عند العرب ملتقى لعدّة معارف فكرية، وفلسفية، ولغوية (فيدوح، 2009، صفحة 105).

هذا ويجد المتصفّح للمنظومة المصطلحية لدى فيدوح مصطلحات تنتهي إلى الحقل الأسلوبي، من قبيل: الانزياح الحذف، التقديم والتأخير، الالتفات (...)، هذا ناهيك عن مصطلحات أخرى يمكن إدراجها ضمن حقل نظرية القراءة، من قبيل: القراءة الواعية القارئ الضمني، أفق التوقّعات (...)، وهكذا تبقى منظومة عبد القادر فيدوح المصطلحيّة مفتوحة بانفتاح آفاق القراءة التي لا تكتفي بالإبانة القاصرة للنص، بل تحاول الكشف عنه من زوايا متعدّدة.

4. خاتمة البحث:

في ختام هذه الورقة البحثية التي خصّصت بالدراسة والتحليل تجربة عبد القادر فيدوح في توفيقها مصطلحيا ومفاهيميا بين حقول معرفية عدّة، نخلص إلى أنّ: احتواء العمل الإبداعي يستدعي قراءة منفتحة بانفتاح آفاق الإبداع الإنساني؛ في تعبيره عمّا يختلج مُبدعه من قلق وجوديٍّ دائم، يتمحور أساسا حول علاقة الذات المبدعة بكل ما يحيط بها من موجودات ماديّة، وسلوكيات اجتماعية ومعتقدات دينيّة، وبذلك تبنّأت القراءة النقدية مكانا يضاهي في أهميته الإنتاج في صورته الأولى، كما تبنّأ القارئ سلطة تضاهي سلطة المبدع بمساهمته الفعّالة في فك التشفير اللغوي الذي يتجاوز ظاهر النص/المعنى السطحي نحو باطنه المضمّر المحمّل بأنساق ثقافيّة بعينها، ومن هذا المنظور زواج عبد القادر فيدوح في مشروعه النقدي منذ تشكّل الرؤية إلى تأسيس وتعميق الطرح بين حقول معرفيّة تجلّت في مصطلحات مفاهيم أثبتت مرونة التعامل مع الخطاب الإبداعي، كما قرنت بين الكتابة الأدبية والنقدية، وهو ما ظهر جليا في لغته النقدية التي طفحت شعريّة في أولى أعماله النقدية، وبمقارنته الشعرية لخطاب النقد في آخرها (أعماله)، ليؤكّد بذلك نسبة الحقيقة الإنسانية، ومن ثمّ نسبة الظفر بها في تجلياتها الفنيّة المختلفة.

5. قائمة المصادر والمراجع:

1.5 قائمة المصادر:

- عبد القادر فيدوح. (1993). *دلائلية النص الأدبي* (دراسة سيميائية للشعر الجزائري الحديث) . الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية .
- عبد القادر فيدوح. (1994). *الرؤيا والتأويل*. الجزائر: دار الوصال .
- عبد القادر فيدوح. (2006). *معارج المعنى في الشعر العربي*. سورية: دار صفحات .
- عبد القادر فيدوح. (2009). *إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر*. سورية: دار صفحات.

2.5 قائمة المراجع:

- اسكندر غريب. (2002). *الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي*. مصر: المجلس الأعلى للثقافة .
- عبد السلام المسدي. (2004). *الأدب وخطاب النقد*. لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- علي بن محمد الجرجاني. (1985). *التعريفات*. لبنان: مكتبة لبنان.
- محمد مفتاح. (1990). *مجهول البيان* . المغرب : دار توبقال .
- ميجان الرويلي، سعد البازغي. (2000). *دليل الناقد الأدبي*. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- يوسف وغليسي. (2002). *النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية* . الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية.
- يوسف وغليسي. (2008). *إشكالية المصطلح ف الخطاب النقدي العربي الجديد*. لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون.

3.5 مقابلة:

- عبد القادر فيدوح. (12، 02، 2016). حوار مع عبد القادر فيدوح. (عفاف مودع، المحاور).

جدلية الفهم والمعنى The dialectic of understanding and meaning

ط.د: شهرزاد حمدي

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2- الجزائر.

الملخص:

تجمع العقل الانساني علاقة وطيدة بمطلب الحقيقة؛ إذ يحاول باستمرار الكشف عنها وتحقيق معانيها؛ فهي الغاية التي يسعى إليها منذ بداية وجوده. ويعتمد لأجل ذلك مجموعة من الآليات العقلية، أهمها آلية الفهم، وتأتي أهمية هذه الآلية بوصفها طريقاً أساسياً نحو الإمساك بما يسمى بالمعنى، معنى الأفكار، الأشياء والحياة ككل. ضمن هذا السياق تولد جدلية بينهما، تتضح معالمها في الوظيفة المزدوجة التي يؤديها المعنى، بين سجنه للفهم مع آليات أخرى كالتفسير والتأويل تهدف لمثل هدفه، وبين تحريره من سجنها والاستقلالية به، لتتشكل جدلية بين الفهم والمعنى.

الكلمات المفتاحية: الفهم _ المعنى _ الجدل _ الحقيقة _ آلية _ التبعية _ الاستقلالية.

Abstract:

The human mind has a close relationship with the demand for truth he's constantly trying to uncover them and make sense of them, it's the end he's sought from the very beginning of his existence. A range of mental mechanisms are adopted for this, the most important of these is the mechanism of understanding, the importance of this mechanism comes as a fundamental way of holding the so-called meaning, the meaning of ideas, things, and life as a whole. Within this context a dialectic is generated between them, they are clearly defined in the dual function of meaning, between his imprisonment for understanding and other mechanisms, such as explication and interpretation, he erases the same object, and between his release from her prison and his independence, there's a dialectic between understanding and meaning.

Key words: Understanding _ Meaning _ Dialectic _ Truth _ mechanism _ Independence _ Dependence.

تعد غاية الحقيقة من أبرز الغايات التي يسعى العقل الإنساني إلى إدراكها، ومن أجل موازنة حركتها، فإنه يمثل لآلية يُراهن عليها كمنفذ لنجاة هويته المفكّرة وترسيخها وكذلك تحيينها عبر البحث والاكتشاف، وهذه الآلية هي الفهم كميزة إنسانية خالصة أكّدت على شغف الإنسان وطموحاته وتطلّعاته لكشف المستور وفهم حقيقته، حيث يقصد مقصد الفهم لمعرفة حقائق الأمور وإدراك الدلالات الأصلية وتحصيل المعارف والتحوّل نحو شق طريق فكري عميق، وفي المقابل كسر أقانيم التقديس وإزالة حُجب اللافهم وتحطيم حواجز التعقّل وموانع الإدراك والاستيعاب. ومن أهم الإشكالات المطروحة ضمن علاقة أيّ آلية فلسفية مع مجموعة أخرى من الآليات، نجد إشكالية المعنى والدلالة التي تتحدّد وفق الاستخدامات ومدى النجوع والفعالية، وفي هذا السياق تندرج آلية الفهم في جدلية مع المعنى المؤسّس بمعنية آليات أخرى، ليكون المعنى سجن الفهم ومحزّره في الوقت ذاته، وعليه: كيف يجعل المعنى كملمح جوهرى للتفلسف آلية الفهم تابعة لغيرها في الوقت الذي يضمن استقلاليتها؟

1_ الفهم كآلية لعملية تكوين الفكر

يعبّر الفكر عن نتاج إنساني معقّد تتداخله العديد من الطرق والوظائف، فهو المرحلة الختامية لجملة من المراحل السابقة التي تتراوح بين التحليل والتفسير والإستنتاج وغيرها، إذ يمثل ثمرة جهد عقلي مكثّف من أجل فهم عمل وهدف ذلك العنصر أو تلك القضية. ومن أبرز وأهم الآليات التي يستند عليها العقل الإنساني لبناء منظومة فكره، نعر على آلية مميّزة هي آلية الفهم كأداة مهمة نحو بلوغ غاية تحصيل منتوج فكري يحمل سمات ذلك الفهم بعينه، فالفكر متضمّن للفهم على صيغة الإستغراق التي تجعل منه لبنة أولى للفكر يتماهى والذات الإنسانية المفكّرة، قصد تحقيق مطمح الوصول إلى بنية فكرية تشكّل في جوهرها نمطا معيّنًا من الفهم، ولأن آلية الفهم من أكثر آليات الفكر حركية وإنتاجًا، تتداعى عليها سجلات ونقاشات مختلفة، من أبرزها نقاش المدلول.

2_الفهم من قبضة المعنى إلى التحرّر بالمعنى

من الوهلة الأولى يبدو أن هناك مفارقة عجيبة يطرحها هذا العنوان، وتناقضًا وحيرة، تتمثل في كون أمر معين يقوم بمهمتين متناقضتين في الآن ذاته، بين أن يكون أداة للتقييد والتضييق ومع ذلك فهو مفتاح للانعتاق والانبثاق. نعم هذا هو حال المعنى كنتيجة لتعقّل اللفظ، لفظ الفهم كوظيفة معقّدة وكأسلوب ينتهجه العقل الإنساني لتحصيل المعارف والعلوم وتشيّد صرح معين من الفكر. وبرؤية تفكيكية تشريحية لمضمون الطرح الذي يبعث على التساؤل بحسّ يرفض أن يمثل للتناقض السلبي ولا يقبل سوى بفهم حقيقة هذه المفارقة وإمكانية الجمع بين عناصرها، فإن الغرض منه القول بأن هناك مجموعة من المفردات تتقاطع وتقع في قلب طريق الفهم لتتقاسم معه المعنى الخاص به، غير أن هذا المجال الذي يأخذ شكل السجن، فإنه يمثل الرهان بالنسبة للفهم نفسه قصد إنتاج معنى مستقل، بالتالي كسر قيود الإتياع عن طريق المعنى الذي كان سببا في هذه القيود. وتبدأ سلسلة المصطلحات المتداخلة دلاليًا مع الفهم، بمصطلح التأويل.

2_1. الفهم والتأويل

يفيد مصطلح "الفهم" (Understanding (E), Entendement (F)، بوجه عام القدرة على الإدراك والتفكير (...) ⁽¹⁾ (إبراهيم مذكور، 1983، ص141). أي أنه دعامة قوية لحصول الوعي والتعقّل وذلك من خلال سعيه لتوضيح الرؤى وإزالة تعميم اللافهم قصد التمكن من الإمساك بحقيقة الأمور وإدراك ماهيتها. والفهم في إصطلاح "أرسطو" Aristote (384ق.م-322ق.م)، "يقال على النشاط العقلي عامة، وحين يقال في مقابل الحدس فإنه يعني الإستدلال القياسي" ⁽²⁾ (مراد وهبه، 2007، ص478). فهو بعيد عن أشكال الصدفة والاعتباط والمعرفة المباشرة الملقاة على العقل دفعة واحدة، بل يتّسم بالمنهجية والترتيب والنسقية المنطقية. غير أن الملاحظ على هذه الفكرة، أن حدودها ضيّقة فهي التي تجعل ضمانة إنتاج الفهم مشروطة بعناصر معينة، كلها تصب في قالب التنظيم، غافلة عن عناصر أخرى موجودة وبفاعلية كالفوضى، الرجحان والتلقائية وغيرها. كما ويفيد الفهم ومنه الفاهمة عند الفيلسوف الألماني

"إيمانويل كانط" Immanuel Kant (1724_1804م)، "القدرة على الحكم(...)" القدرة على التفكير. والحال إن التفكير هو المعرفة بأفاهيم، وإن الأفاهيم هي بوصفها محمولات لأحكام ممكنة على صلة بتصوّر لموضوع لم يزل غير متعيّن⁽³⁾ (إيمانويل كانط، 1987، ص84)؛ بمعنى أن الفهم هو الإستطاعة العقلية لإصدار حكم أو تقييم على شيء معيّن، والإستطاعة على ممارسة التفكير الذي يتضمّن معرفة مجموعة من الأفاهيم بدورها ترتبط بعالم المحسوسات. ومن هنا فالفهم عملية عقلية مركّبة تربط الموضوعات الخارجية بالمعقولات والمقولات العقلية، فمهمة توليد المعاني الجوهرية التي يزخر بها المراد فهمه ليس من السهل بلوغه، لهذا تتسلّح وظيفة الفهم بالجمع بين كيانات الذهن وكائنات الواقع. ومن بين المفردات البارزة في حقله والحاضرة عند كل موعد ماهوي حوله، نجد مصطلح التأويل الذي يتواجد بقوة وبصفة مستمرة في الحياة الدلالية للفهم، فهناك إرتباط وثيق الصلة بين هذين المفهومين عزّزته الكتابات والخطابات التي دائماً ماتجمع وتؤلّف بينهما على أساس إشتراكهما في نفس الوظيفة المتمخّضة عن نفس المعنى الذي يفيض عنهما، كالقول بالشرح وإزالة اللبس، قراءة ثانية عميقة وتكوين الأفكار وبنائها. "في الفرنسية (Sens) Anagogique، في الإنجليزية Anagogic Interpretatio، التأويل مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع، نقول أوله إليه رجّعه. أمّا عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية"⁽⁴⁾ (جميل صليبا، 1982، ص234)؛ أي أنها عودة إلى الحالة الأصلية والأولى وما تحمله من مقاصد قبل أن تتلبّس بها معاني قد تكون في كثير من الأحيان دخيلة عن المعنى الحقيقي. كما يراد من التأويل التنقيب في نصوص الكتب الدينية المقدسة وشرح وتفسير دلالاتها الظاهرة، لاستنطاق مدلولاتها الكامنة وراء المدلول المنكشف بنفسه، وهنا تسقط الحصانة المتجذّرة التي يطبعها رجال الدين لمثل هكذا نصوص وينصبون حاجزاً منيعاً أمام العقل وتحركاته الإستشكالية والنقدية والتحليلية، فالتأويل هو محاولة التعقّل والإجتهاد في الحفر عن المعنى

الذي يتوافق معه العقل وحمولات النقل قناعة وإيماناً. ويجدر التنويه إلى وجود بعض الممارسات التأويلية المتطرّفة والراديكالية، أين تنحو منى جراح وتسلك طريقاً

وعرّاً، فتقول النص ما لم يقله أو تبالغ في إخضاعه لتعليمات العقل، بالتالي تجعله عرضة للتدليس وفقدان صلاحية التقديس. وفي الحقيقة إن إنتفاء القداسة بالنسبة للنصوص المشكوك في صحتها بفعل التحويرات والتعديلات المتكررة لها من طرف القلم البشري لأمر مفروض على العقل القيام به، بيد أن تلك النصوص التي تملك ولو جزئياً تاريخاً حفظ معناها من التحريف وضمن حق العقل في التساؤل وتوليد الإجابات، يكون من المجحف وضعها تحت تصرف التأويلية المغالية التي تضرّ بالحقيقة.

وانطلاقاً من جملة الأفكار المقدّمة، فإن هناك تشابك بين روح معنى الفهم ومعنى التأويل، فكلاهما يفيد التوضيح والتخلّص من ضبابية الرؤى وتضليل الرأي وتعيم المنظور وتشوش التفكير وإحلال إنتفاضة ضد إمبريالية المعنى ودكتاتورية الحقيقة التي سطّرت لها السلطات الحاكمة على اختلاف طبيعتها، في المقابل المضي قدماً لتحصيل المعرفة والمجاهدة في التوصل إلى الحقيقة ولو بصفة نسبية عبر النظر والفحص في الأدوات المفهومية الثابتة وإنشاء مفاهيم جديدة إن ثبت جحود القديمة وجفاء منابعها وذلك بسبب حظرها لكل محاولات التحيين والتجديد والبعث والإرسال، بالإضافة إلى الحفر فيم وراء الدلالات الجاهزة. ويتّحد الفهم والتأويل ويتعايشان معاً ويخدمان بعضهما البعض، حيث يتقلّد التأويل منصب التوضيح وفك الترميز ما إن يُبدي الفهم معارضة في جعل الدلالة واضحة ومن قراءة أولى، وعليه يتم التأكّد والتيقّن من الحاجة إلى التأويلية بالضبط مع سقوط وانحيار الفهم الواضح بذاته⁽⁵⁾ (هانز جورج غادامير، 2007، ص 269)؛ معنى هذه الفكرة أنه في حالة مواجهة القارئ مثلاً صعوبة في فهم النص أو إحدى عباراته بصيغة مباشرة، بحيث يصطدم بصعوبات يُشكّلها كل من الدال والمدلول في تحقيق مطمح الكشف عن المعنى الأول والأصلي، فإنه يضطر إلى طرق باب التأويل بُغية تخطي حواجز اللافهم والعبور إلى مناطق مدجّجة بالدلالات الموجودة خلف هذه الحواجز والموانع، فيتحقّق بذلك الفهم بعدما تعنّت في البداية وهدر طاقاته المُعطاة على نحو مقدّم، إذن يظهر التأويل في اللحظة التي يغيب فيها الفهم المباشر ليعود ويحضر بفضل التأويل الذي أوجده الفهم نفسه.

وتُوطّد هذه العلاقة القائمة بين الفهم والتأويل لما يتعاوض معها منظور

الفيلسوف واللاهوتي الألماني "فريدريك شلايرماخر" **Friedrich Schleiermacher** (1931_1990م)، الذي يرى أنهما "متناسجان لُحمة بسداة تناسج جانبي الكلمة الخارجي والداخلي، وفي الحقيقة كانت كل مشكلة عن التأويل هي مشكلة عن الفهم"⁽⁶⁾ (المرجع نفسه، ص271). ليمثل هذا التصريح حجة تدعم أكثر وتقوّي الروابط التي تربط حدود الفهم وحدود التأويل وتبرز لنا التلاحم والتعالق والإنسجام بينهما وتُثبّت مواقع جسور التواصل وتشقّ وتفتح بشكل أعمق معابر التفاعل بين خدمات الفهم وإسهامات التأويل التي تتلاقى حول نقطة محدّدة، هي نقطة الإشتراك في نفس المشكلة حيث تنزاح المشكلات المطروحة والقلق الفكري والأسئلة المثارة حول عملية التأويل وكيفية ممارسة نَشِطة من أجل الدفع بمحرك الإنتاج الدلالي للدوران ورفع مستوى جودة إنتاجاته، أيّ بلوغ هدف معرفة القصد المراد وإدراك الحقيقة تنزاح وتنسبط على عملية الفهم، ذلك أن سبيل العثور على مقبض التحكّم في المعنى وفهمه على النحو المطلوب يمر عبر طريق التأويل الذي يتطلّع إلى نهاية سعيدة تتلخّص في الظفر بنصيب من إشراقات الفهم.

وتستمر قضية تداخل الفهم ومجموعة أخرى من المفاهيم في طرح وتقديم الأفكار والحجج التي تبرّر بها حدوث هذه العلاقة المتقاطعة الأطراف، تعبّر في أصلها وجوهرها عن علاقة معنى ودلالة، ويقع الدور الآن على لفظ متداول بشدّة في الساحة القرائية التي يتزعّمها كل من لخصّ جهوده وكثّفها لاكتساب ذلك المغطّى والمستور والسعي في إيجاد حل للشفرة الدلالية التي تمنع دخول منطقة الفهم، إنه لفظ التفسير وما يثيره من أسئلة حول تفاصيل طبيعة علاقته مع الفهم.

2_2. الفهم والتفسير

بالإضافة إلى تواجد مصطلح التأويل داخل منظومة الفهم، وتمتّعه بمكانة هامة، خاصة وأن تبرير ذلك يرجع إلى المشاطرة الدلالية، فالكل يبحث عن المعنى وبالتحديد المعنى الأصلي للمعنى وبالطبع سيقع الإهتمام على أحد سُبل معانقة هذا المطمح معانقة عملية تجسيدية، فإن هناك مصطلح آخر ضمن لنفسه مكانة تستدعي إستذكاره

واستحضاره متى توجّهنا بالإنشغال صوب الفهم ومتطلّباته، وهو مصطلح التفسير كأحد أهم المفردات الواقعة وقوعاً بارزاً في سياق عملية الفهم. وبصفة متكرّرة تأخذ قالب التأكيد، يرتد هذا التموّضع إلى الإتفاق حول توليد نفس المعنى، فعلاً قد نصب هذا السبب ذاته همزة وصل بين العديد من العوالم المعرفية وانفتاحها على بعضها البعض، لتصل في فترات معينة متحرّرة من قيود الخصوصية والهويّة الشخصية إلى إلغاء الحدود والفواصل.

ويحقّق الإستعمال المفهومي للفظ التفسير أفهومات لغوية، حيث يرادف في اللغة الفرنسية بكلمة Explication، وكذلك الأمر في الإنجليزية، أي Explication، أمّا في اللاتينية فيُستخدم بكلمة Explicatio، هذا من ناحية المقابلات اللغوية في اللغات الثلاث المشهورة، ويشير التفسير من جانب الإصطلاح والإتفاق الإجرائي إلى الكشف والإظهار، بمعنى توضيح الأمر والخروج باللفظ من الدلالة السطحية إلى الدلالة العميقة، وهذا يحدث إذا كان الكلام يتضمّن لبساً وخفاء، ليأتي ما يزيله أو يشرحه أو يفسّره⁽⁷⁾ (جميل صليبا، 1982، ص314). فالتفسير إذن آلية لتنوير تصوّراتنا وتمثّلاتنا، ثم إنه أيضاً يرادف معنى التبسيط، أي إيضاح الفكرة وتقريب معناها من أجل حدوث عملية الفهم، فالشيء الظاهر يحمل من التعميم ما يجعله معقّداً وصعباً على الوعي والإدراك لهذا ينبري التفسير إلى محاولة التوهين من حدّة ذلك التعقيد وما رافقه من تعثر في الفهم عبر خطوة التبسيط وتبليغ المعنى المنجلي قصد معرفة القصد. لكن قد يحدث وينزلق المفسّر ويجانب الصواب إذا ما فكّك رموز وعلامات المعقّد وما يكتنفه من ثقل دلالي كبير بشكل مبسّط كثيراً، لأن التبسيط يتمركز حول معنى واحد، يرى أنه أصدق المعاني وأشملها وأوضحها بل أصوبها!. وبالعودة إلى الحديث عن المفاتيح الماهوية التي تلقي بها مفردة التفسير عن ذاتها وهويّتها، فإننا ننتهي إلى معلومة مفادها أنها إستراتيجية من أبرز الإستراتيجيات المعتمدة في التعامل مع النصوص والخطابات، حيث تحضر في فلسفة التعاطي المنهجي والمعرفي مع هذه المصادر والمواد الثقافية والإيديولوجية بغرض "الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب"⁽⁸⁾ (علي حرب، 1995، ص21)، وهنا يتمثل ويتعالق التفسير مع الفهم، لأن الغاية الأسمى التي

يثابران لأجلها، هي الوصول إلى الحقيقة وامتلاكها بعدما كانت منفصلة بفعل عوامل إنغلاق النص ورفضه الإدلاء بالمعنى المقصود، ممّا يستلزم وبدافع كسر وخرق هذه الصلابة، تروية النص قبل أن يستبد به جفاء المعنى. إذن هناك جدل وتفاعل كبير بين الفهم والتفسير، جدل علائقي متشابك ومتداخل أنتجه الإشتراك والتقسام الموجود والحاصل حول تأسيس المعنى ذاته، فغرض الإفهام يستند على أداة التفسير، وفي هذا المنحى والمنعطف يتردد على ذاكرتنا قول الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" **Paul Ricoeur (1913_2005م)**: "فسّر أكثر تفهم أحسن"⁽⁹⁾ (بول ريكور، 2005، ص15) في معنى بارز أن التفسير طريق للفهم، فكلّما فسّر المفسّر كل ما استدعاه التفسير تفسيره وقرأ القارئ قراءة ثانية أعمق وشرح الشارح شرحًا واضحًا متناغمًا ومنسجمًا لا يعاني تقطيعًا ولا ارتباكًا، حصل الفهم بشكل أفضل وأرزن وأشمل وتم إنتفاء إعتقاد التشكيك والارتياب من أن الفهم المتوصّل إليه ضرب من هذيان وإخفاقات الملكة الفاهمة.

وإضافة إلى قضية المقاسمة الدلالية، أين يحمل كل من الفهم والتفسير نفس المعنى، فكلاهما يفيد مثلاً الكشف والشرح، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية تظهر علاقة الإتصال بينهما في السعي والإجتهد المشترك للبحث عن ذلك المعنى المخفي، فالتداخل الحاصل مؤسس بفعل تقاطع المعنى المحمول وكذلك المنتج.

ويتعزّز هذا التناسج في كون عمليتي الفهم والتفسير تحقّقان التواصل الفكري الإنساني، "فنحن نفسر شيئًا ما لشخص ما من أجل أن نجعله يفهم، ويستطيع بدوره أن يفسّر ما فهمه منّا لطرفٍ ثالث، هكذا يميل الفهم والتفسير إلى التداخل، ويغضّ كل منهما الطرف على الآخر"⁽¹⁰⁾ (بول ريكور، 2006، ص118)، فالفهم شرط ضروري لتعايش البشرية واحتكاكها وتقاربها مع بعضها البعض، وآلية مهمة لتحصيل المعارف وبناء الأفكار، ويتجسّد هذا الشرط من خلال ممارسة وظيفة تسبقه وهي التفسير بالتالي تتحايت أكثر العلاقة بينهما. إذن فالأمر واضح أن للفهم علاقات كثيرة، هي علاقات معنى ودلالة وهذا راجع إلى طبيعة العقل الإنساني القلق والباحث دائماً عن إجابات تتوافق ومبادئه الأولى، وحيث أن هذه الإجابات لا تُريح عقله بشكل يبعث على الإسترخاء بعد

هيجان فكري فإنه يستمر في حالة من التوتر وهو يحاول الفهم وما يستدعيه من تأويل وتفسير وأيضاً إبداع منهج فني في فن التعامل والتفاعل مع الشيء الذي يخفي حقيقته، وهذا ما يصطلح عليه بالهرمنيوطيقا.

2_3. الفهم والهرمنيوطيقا

إن مُسألة مصطلح معين في شقّه المفهومي لمن الضرورة الإستيمية لمعرفة جزء مهم من ماهيته، ثم إن الوعي بمفهومه هو سبيل للتعرف على المفردات والمصطلحات الأخرى التي تشاركه المحضن الدلالي الذي انبثق منه وعاد ليرسّخ إنتماءه إليه باعتباره الأصل. ولهذا الغرض تتقدّم مفردة الهرمنيوطيقا إلى مُحكمة المفهوم، حيث تعني كلمة الهرمنيوطيقا (فن التأويل)، كما هو الشأن مع الكلمة المتفرّعة والمشتقة عن الإغريقية والتي إلتقت وتداخلت وتمقّصلت مع لغتنا العلمية، تتوزّع في المراتب والمستويات المتنوّعة للتفكير، تدل الهرمنيوطيقا أولاً وقبل كل شيء على ممارسة فكرية دليلها ومرشدها الفن أو الآلية⁽¹¹⁾ (هانز جورج غادامير، 2006، ص 61). بهذا المعنى تصبح الهرمنيوطيقا فناً في التأويل والتفسير والقراءة وغيرها، أي مهارة في ممارسة هذه العمليات، كما هو الأمر مع اللفظ اليوناني الذي تقاطع مع اللغة العلمية واصطلاحاتها، كذلك نلاحظ أن الهرمنيوطيقا تتميز بالشمول والإحاطة الفنية لعدد المستويات الفكرية، حيث تحضر وبفن في كل عملية للتفكير. ولأن المعنى هو أحد العوامل المفصلية لمتقّصلات المصطلحات مع بعضها البعض، فإنه كثيراً ما يقع الخلط ويتم إعلان التطابق فيم بينها، ولنا في لفظ الهرمنيوطيقا ودلالاتها مثلاً وجيهاً، فما الذي يميّزها عن التفسير كمرفاق دائم لها؟ لقد إنتهت الدراسات والبحوث المتعلقة بهذه القضية التي يجب الإنكباب نقدياً وتحليلياً عليها قصد إنصاف الهرمنيوطيقا وتخليصها من قفص الإبهام حول علاقاتها، إلى أفراد ميزة جوهرية تجعل من الهرمنيوطيقا "منهجاً للتفسير Exegesis وأصوله وأحكامه، فإذا كان التفسير وفقاً على الشرح أو التعليق الفعلي، فإن الهرمنيوطيقا هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه"⁽¹²⁾ (عادل مصطفى، 2007، ص 68). إنها الإطار المنهجي الذي يؤطر هذا التفسير ويسطر شروطه من أجل تهذيب ومنهجة تعليقاته وشروحاته وأقواله، فالتفسير

المتحرّر من أي قاعدة بمثابة ضرب من لعبة الممارسة لا غير، ثم إن هذا الأمر مدعاة لإسقاط الإعتبارات والخلفيات الذاتية وتوليد المعنى إنطلاقاً من معناها، كذلك من الممكن أن يضر التفسير الحر بالدلالة الأولى والتي هي محط بحث لأنه لم يحدّد سبباً واضحاً ومنظماً ومسيّجاً يسلكه نحوها بالتالي قد يجدها ويضيّعها أو يجدها ولا يعي أنه وجدها وما تلك الدلالة إلّا وقوع الفهم الحقيقي للقصد المقصود، وهنا تلتقي الهرمنيوطيقا مع الفهم كونه هي الممهد الأول والمعبد الرئيسي لطريق حصوله، حيث تهدف إلى تبليغ المؤوّل أو المفسّر القواعد والمبادئ التي يستندان عليها للإمساك بذلك المعنى المحجوب عنه. هكذا إذن تشترك الهرمنيوطيقا شراكة قيادية توجيهية لإنتاج دلالة الفهم التي يسعى الفهم نفسه لإدراكها، الفهم كعملية عقلية للقبض على الفهم كمعنى يخصّ ذلك الشيء. يبدو أن العملية معقّدة، ولكن هذا هو الأصح والأصوب لاستنطاق ذلك الذي لا ينتهي إلى زمان ومكان تواجدنا ولكنه حاضر على الدوام من خلال تلك الدلالة المعطاة في مرحلة معينة وتطلب تواجدها في كل المراحل عبر استثارها هرمنيوطيقا، بإيجاز: "الهرمنيوطيقا هي فن إمتلاك كل الشروط الضرورية للفهم" (13) (عبد الكريم شرفي، 2007، ص 17)، هي العلة الأولى لمعلول الفهم، علة فنية لنتيجة تعبر عن فن التعقّل.

إذن، قد وصلنا إلى حد أدركنا من خلاله جوهر العلاقة التي تجمع لفظ الفهم بمجموعة ألفاظ التأويل والتفسير والهرمنيوطيقا التي تأبى أن تفارقه، هي ألفاظ ومصطلحات إتفقت وتوافقت دلاليّاً، حيث نلاحظ خروجها المتكرّر من تحت عباءة الحقل الدلالي المشترك، توزّعت حركته وديناميته بين زرع وحصد نفس المعنى، أي الإلتقاء حول المعنى الذي تبثه وتشير إليه هذه المفردات والمعنى الذي تبحث عنه إنتاجاً وطرحاً. ولأن الدلالة هي جوهر التأصيل وهي عنصر المفارقة في هذا الموضوع، فإن الفهم كمصطلح حامل لها يعود وينطلق منها ولكن بصيغة الفردية.

2_4. الفهم والمخرج من مأزق التبعية

ولو أن المخرج هنا لا يعني بإطلاق الانفصال الكلي والقطيعة النهائية، فلا أحوج للمصطلح من حاجته لغيره قصد تثوير وتطوير ذاته وإبراز معناها والأكثر المحافظة عليها

من تهديدات اللامعنى والعدم بإفراغ محتواها وتجفيف منبعها وإحالتها إلى الذبول والأفول. لكن إن يتحوّل هذا المصطلح المقابل إلى قاهر وقامع للتفرد، هنا تنبثق تسويغية البحث عن منفذ لتخفيف هذا التسلّط ولو أنه بصيغة مشتركة. ولقد وجد الفهم نفسه كمثال عن هذه الوضعية مضطراً للمراهنة على من جعله رهينة أي المعنى.

هذا المنهج المعتمد والطريق المسلوك هو ما يترك للفهم كلفظ بارز بروزاً لمعي في عالم الفكر فرصة للتعبير عن ما يختلجه من فيض دلالي وأن يرسم لنفسه مسافة نقدية ذاتية يتحرّك في فلكها إنتاجاً واستهلاكاً، لأن أعباء المعنى تزداد ثقلاً على اللفظ الخاضع لاملأاتها ووصاهاها، غير ذلك فإن الفهم يرفض أن يكون حبيسها ومعتقلها، وضمن هذا النطاق تتجلى التضمينات الدلالية التي يتمتع بها فطرياً وتلك المضافة على الذخيرة والمخزون الخام والأصلي عبر تنقلاته التفاعلية مع الذين ينتمون إلى عالمه ويتواجدون معه وجوداً بالفعل وليس بالقوة. وتشرع المبررات في إظهار نفسها والقيام بالمهمة الموكلة إليها، قصد التبرير لقول إنفصالية الفهم عن عالم المصطلحات الموازية لحركته الدلالية، إنفصالاً بالمعنى يعبر عن إحداث شرخ جزئي في العلاقة القائمة ورسم حد خاص به، وأولى هذه التسويغات والتي تأخذ صفة المحاججات، هي أن الفهم كآلية هامة يرتكز عليها العقل الإنساني لتكوين وبناء منظومة فكرية تتماثل وطبيعة فهمه لتلك العناصر المتمخّور حولها تفلسفه أعمّ وأشمل دلاليّاً من آليات وعمليات أخرى كالتأويل، التفسير والهرمنيوطيقا، فالمعنى الذي يكتسي الفهم ويتغلغل داخل مفاصله، يمثل فضاءً رجباً وواسعاً يتسع لرحلات الإنسان المتعدّدة والكثيرة، والعنيدة على الإصغاء والتوقّف عند محطة فكرية معينة، بل تواصل مسؤوليتها البحثية مادام الحافز والداعم هو الفهم الذي يؤطّر والأكثر يشغل على تنظيم هذه المسؤولية، ليست المعرفية فحسب وإنما الأنطولوجية ككل وامتداداتها الحياتية المتفرّعة. وتأسيساً على المعنى لإنصاف الفهم، والاعتراف بوظيفته الحيوية يُقلّده الفيلسوف الألماني "فلهلم دلتاي" Wilhlem dilthey (1833_1911م) صاحب مشروع فلسفة الحياة، منصّباً محورياً ومركزاً هاماً للغاية في فلسفته على اعتبار أنه التجربة الحقيقية التي يجب أن نخوضها ونحن نتعامل مع ظاهرة تدعى بالظاهرة الإنسانية وردود أفعالها الصعبة

والمتشابكة والمتحايثة، فعملنا يتجلى في أننا نفهم الحياة الإنسانية ونفسّر الطبيعة⁽¹⁴⁾ (سمير جواق، 2016، ص7)، وهو تصريح واضح المعالم ودعوى منكشفة الهدف وتحديد نهائي لوظيفة الإنساني في عالم الإنسانية وهي الإنكباب بالفهم على الحياة البشرية المضغمة بالتغيّرات، فالتفسير عاجز عن إتيانها حقها الماهوي، فلا يمكنه أن يتعدّى مجال العلوم الطبيعية التي تتميز بأنه يمكن حسابها وعدّها وتقنيها، أما علوم الروح (Sciences D'esprit) أو علوم المعنى (Sciences du Sens) فهي عصية على الكم والقياس، لهذا فالحاجة تتمثل في منهج الفهم. إن جعل التفاعل الحيوي مع الظاهرة الإنسانية يتوقّف على الفهم، لإثبات وتأكيد على شمولية معناه الذي يؤصّل تواجده في عمق الذات الإنسانية كأعقد العناصر الحياتية، وذلك راجع كما تعلمه كل ذات واعية لعدد الإعتبارات والمعطيات والمقولات والملكات التي تتمازج داخل مخبرها مما يفضي إلى وصف أحكامنا عنها بأنها مجرد تأويلات قابلة وبصورة مؤكّدة للتغيير عبر تأويل آخر.

وينحى الفيلسوف الألماني "مارتن هيدغر" Martin Heidegger

(1889_1976م)، منحًا أكثر عمقًا وتجذرًا في تعاطيه مع مفهوم الفهم، فهو الدعامة الأولى لوقوع الدازاين في موقع الوجود هناك ومن ثم تحقيق وتمكين وجوده، "الفهم من حيث هو إنفتاح الهناك، إنما يمسّ دومًا جملة الكينونة في العالم، ففي كل فهم عن العالم يكون الوجود هو أيضا قد فهم ويعكس"⁽¹⁵⁾ (مارتن هيدغر، 2012، ص298)، بمعنى أن الفهم إنفتاح على العالم، فينفتح العالم لنا ويحدث الفهم لما يحدث الإنفتاح، وفي خضم هذا الإنفتاح تنفتح الكينونة على العالم حيث تشملها عملية الفهم، لأنها هي من تمارسه وتنفتح به. ولما يتم فهم العالم يأخذ الوجود كذلك نصيبه من الفهم، فهو جوهره ولأن العملية عكسية فإنه لما يُفهم يكون العالم أيضا قد حصل فهمه. وهذا ما يضعنا في قلب فلسفة "هيدغر"، فالدارس لهذه الفلسفة بكل ما تحمله من عدّة معرفية ولغوية ومفاهيم ودلالات، يعلم أن السؤال المركزي الذي إنشغل به "هيدغر" إنشغالا قاعديًا، هو سؤال الوجود المشوّه في مفكّرة الميتافيزيقا الغربية التي منحت إهتمامًا للموجود وهي تحاول تفلسّف الوجود، ولما بحثوا في

الميتافيزيقا فإنهم عالجوها من حيث هي فيزيقا، لأنهم إهتموا بما هو معطى وموجود، غافلين عن ذلك الذي يتواجد خلف الموجود واللامرئي عن المرئي، لهذا السبب يعود الوجود إلى مركز الغنى مع جهود "هيدغر" من خلال الفهم كآلية وجودية متحققة في الوجود ذاته، الذي يتحقق به، فالفهم لا يعبر عن شيء بإمكاننا تحصيله وامتلاكه، بل هو أمر آخر، إنه شكل من أشكال الوجود في العالم أو لنقل عنصرا يتأسس عليه هذا الوجود⁽¹⁶⁾ (نصر حامد أبو زيد، 2014، ص33). لنتبين أهمية الفهم في معادلة الوجود وقضية الإنفتاح عليه.

خاتمة:

هكذا يحصل لنا الإستنتاج بأن معنى الفهم ودلالته تتجاوز الدلالة المتقاطعة مع جملة المصطلحات السالفة الذكر فبحسب فلسفات بعض الفلاسفة من أمثال "دلتاي" و"هيدغر"، هو منفذ التوغل في حيثيات الظاهرة الإنسانية وهو أساس الوجود ولا تحجب الكينونة، ثم إن المعنى الملتصق بالفهم، يوسع من دائرة مهامه وانشغالاته فيتعدى بذلك حدود وأطر تفحص بنية النصوص والخطابات على نحو ما يفعله المؤول أو المفسر أو الهرمنيوطيقي في غالب الأحيان، بل يمثل الفهم لمهمة تفحص الظاهرة الإنسانية والأكثر الأنطولوجيا وتعالقاتها المعقدة. كذلك يتميز المعنى المنبثق من الفهم والذي يعتق صاحبه من أسوار الدلالة المتقاسمة، أنه يجعل منه سبباً وغاية في آن واحد، كيف ذلك؟ يكون الفهم أداة أو سبباً وذلك من خلال إستناد العقل الإنساني على قدراته لبلوغ مطمح تكوين منظومة فكرية بعناصر معرفية وأخرى منهجية شملها الفهم كعلة أولى لوجودها، كما يكون غاية لأن الفكر كثمرة لجهد الفهم، إنما يحمل جزءاً كبيراً منه وبالتحديد من سماته وخصائصه التي تفيض بالطبع عن المعنى والدلالة وهكذا يفعل المعنى بالفهم كوظيفة إنسانية خالصة ما لا يفعله اللفظ، حيث يضيق خناقه وذلك بجعله مرافقا دائماً لمجموعة التأويل، التفسير والهرمنيوطيقا، وفي المقابل يفتح عليه أبواب كانت موصدة في البداية ليصح القول: "الفهم من قبضة المعنى إلى التحرر بالمعنى". ومتى كان الفهم على اتصال مباشر بنتيجة الفكر، فإنه يصبح بذلك أبرز الطرق التي تؤدي إلى تمكين هدف تكوين بنية فكرية من التحقق والتجسيد، إنه

ملاذ العقل الأول للهروب من هوس تلاشي الهوية الفكرية، هوية التعبير عن تفرد الإنسان وأصالته في فهم كل معطيات الحياة من ذات وموضوع وإقامة نسق فكري حولها.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1_ مذكور إبراهيم، 1983، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية
- 2_ وهبه مراد، 2007، المعجم الفلسفي، القاهرة، دارقباء الحديثة
- 3_ كانط إيمانويل، 1987، نقد العقل المحض، بيروت، مركز الإفتاء القومي
- 4_ صليبا جميل، 1982، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني
- 5_ غادامير هانز جورج، 2007، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ليبيا، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع
- 6_ المرجع نفسه
- 7_ صليبا جميل، 1982، المعجم الفلسفي، مرجع سابق
- 8_ حرب علي، 1995، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي
- 9_ ريكور بول، 2005، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة
- 10_ ريكور بول، 2006، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي
- 11_ غادامير هانز جورج، 2006، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي
- 12_ مصطفى عادل، 2007، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع
- 13_ شرفي عبد الكريم، 2007، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف
- 14_ جواق سمير، 2016، دلتاي وصياغة التأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية، المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود
- 15_ هيدغر مارتين، 2012، الكينونة والزمان، بيروت، دار الكتاب الجديد
- 16_ أبو زيد نصر حامد، 2014، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، بيروت، المغرب، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود

حضور هيرمينوطيقا الارتباب في الانثروبولوجيا الفلسفية لبول ريكور
**The Presence of the Hermeneutics of Skepticism in the
Philosophical Anthropology of Paul Ricoeur**

د.ابراهيم كراش ، د. عاشور بن قويدر

جامعة قاصدي مرباح ورقلة- الجزائر.

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على قراءة بول ريكور لهيرمينوطيقا الارتباب التي قوضت فلسفة الذات الناتجة عن الكوجيتو الديكارتية، الشيء الذي أدى إلى تصدع الكوجيتو وتحطيمه مما دفع بريكور إلى تأسيس كوجيتو هيرمينوطيقي في إطار مشروعه الانثروبولوجيا الفلسفية. ومن بين النتائج المتوصل إليه أن مصطلح الذات لم يعد يقتصر على الأنا بل توسع ليشمل كل الضمائر: أنا، أنت، هو، هي...الخ. في هذا التوسع انهارت فلسفة الذات الديكارتية، وتحولت الى هيرمينوطيقا الذات. لذلك سنسعى في هذا المقال إلى توضيح السياق المنطقي وكذا السياق التاريخي لهيرمينوطيقا الذات من هيرمينوطيقا الارتباب في مشروع الانثروبولوجيا الفلسفية لبول ريكور.

الكلمات المفتاحية: الهيرمينوطيقا، فلسفة الذات، كوجيتو هيرمينوطيقي، الانثروبولوجيا الفلسفية.

Abstract:

This study aims to shed light on Paul Ricoeur's reading of the hermeneutic mistrust which has Destruction the philosophy of self-stemming From the Cartesian cogito, which led to the broken cogito, prompting Ricoeur to establish the hermeneutical Cogito in the context of his philosophical anthropological project. Among the conclusions drawn: that the term self is no longer confined to the ego but rather broadened to include all pronouns: I, you, he, she...ect. . In this expansion the Cartesian philosophy of self collapsed, and it became a self-hermeneutic. So in this article we will seek to clarify the logical context as well as the historical context of hermeneutic self-paranoia of Paul Ricourt's philosophical anthropology project.

Keywords: hermeneutic, philosophy self, hermeneutical Cogito, philosophical anthropology

1. مقدمة:

في أعمال ريكور يظهر بوضوح الخطاب الأنثروبولوجي الفلسفي، رغم أنَّ مؤلفاته لا تحمل عنوان الأنثروبولوجيا الفلسفية -إذا استثنينا محاضراته التي جمعت بعد وفاته تحت عنوان الأنثروبولوجيا الفلسفية- إلا أنها تتضمن خطاب أنثروبولوجي فلسفي يبحث في إشكاليات الواقع الإنساني بكل تناقضاته. إذ حاول ريكور من خلال ترحله بين مناطق ومجالات مختلفة ومتعددة البحث في الذات عبر وساطة الآخر، ليخلصها من نرجسيتها ويكشف عن ضرورة انفتاحها على العالم وعلى الآخر، ومن ثم إعادة تأسيسها بمنهج هيرمينوطيقي، أخذاً في الحسبان انفتاح التأويل على التاريخ والايديولوجيا، وعلى الراهن. التزاماً بما سبق أراد بول ريكور أن يُخرج البحث في موضوع الذات الواعية من دائرة العلمية التي تجعل منها شيئاً مثل باقي الأشياء في العالم مهملة بعدها الأنطولوجي من جهة، ومن جهة أخرى إخراجها من انغلاقها الأنطولوجي الذي وضعها فيه الكوجيتو الديكارتي. بيد أن هذا العمل يتطلب استنفاد ما توصلت إليه الأبحاث الهيرمينوطيقية حول كل ما يخص مسألة الذات والوعي، يتعلق الأمر بهيرمينوطيقا الارتياح وبكل ما قدمه أقطاب الشك: نتشه، ماركس، فرويد من نقد لفلسفة الذات، نقد دفع ريكور إلى إعادة تأسيس الكوجيتو بشكل جديد، من هنا يحق لنا طرح التساؤل التالي: كيف استنفذ ريكور مخرجات هيرمينوطيقا الارتياح في تأسيس هيرمينوطيقا الذات ضمن مشروع الأنثروبولوجيا الفلسفية؟ وكيف يمكن إعادة صياغة اكتشافات نتشه وماركس وفرويد في بناء أنثروبولوجيا فلسفية تهتم بالذات الإنسانية؟.

2 الذات في الفلسفة الحديثة

لقد ركزت الفلسفة الحديثة على مشكلة الذات الواعية، وساد الاعتقاد أنَّ جوهر الإنسان هو العقل وأنَّ التفكير والإرادة هي وظائف عقلية يتعالى بها الإنسان عن الجسد ويتحكم من خلالها في انفعالاته، وأقواله، وتم تأكيد هذا الاعتقاد على أسس ميتافيزيقية تؤمن بوضوح الكوجيتو باعتباره مركزاً جوهرياً للوجود والمعرفة لذلك ظهرت فلسفات كثيرة متأثرة بالكوجيتو الديكارتي إنطلاقاً من فكرة الأنا المتعالية الواعية. هذه الفلسفات تشكل في مجموعها فلسفة الذات التي وصلت إلى ذروتها مع فيخته وهيغل :

ففي ميتافيزيقا فيخته تتجلى وظيفة الوعي التي تقوم بفعلين متقابلين، <<الأول: أنا يضع الأنا. والثاني: أنا يضع مقابل الأنا، وهذا الوعي الذاتي يقتضي التوحيد بين هذين المتقابلين في الأنا بمقتضى الفعل المتبادل >> (عبد الرحمان بدوي، 1965، ص 53) << وعند هيغل وعي الذات نابع من داخل الذات ويتم بواسطة تحولات الذات نفسها ولهذا السبب لا يمكن أن يكون مشكوكا فيه >> (عبد الوهاب مطاري، 2011، ص 91)، من هنا يمكن القول أنّ فلسفة الذات تأسست على فاعلية الوعي الذاتي وقدرته على إنتاج المعرفة، واكتشاف الوجود. لكن مع ظهور هيرومينوطيقا الإرتياب في جينياالوجيا نيتشه، والاقتصاد السياسي لماركس، و التحليل النفسي لفرويد أصبح الوعي الذاتي مجرد وهم، فنزع القناع عن حيل الوعي المباشر وكشف عن زيفه، ولذلك ستصبح وظيفة الهيرومينوطيقا حسب ريكور هي تفسير التعارض بين نوعين من التأويل، الأول: التأويل بوصفه تذكرا للمعنى أو استرجاع له. والثاني: التأويل بوصفه تعقب لأوهام الوعي وأكاذيبه >> أحدهما بوصفه جيّ للمعنى من جديد والآخر بصفته تقليص أوهامه وأكاذيبه. >> (بول ريكور، 2003، ص 37)

3 نتشه والتأويل الجديد للذات:-

في جينياالوجيا الأخلاق سيعمل نتشه على إزالة مفهوم الأنا الواعية ، فهي لم تعد تلك الكينونة العاقلة بالمفهوم الأرسطي، ولا الأنا المفكر بالمفهوم الديكارتي، وإنما الأنا أريد التي تعبر عن واقع إرادة القوة حيث تغدو القيم الأخلاقية هي ما يفرضه الأقويا على الضعفاء؛ فالخير والشر هي تأويلات متصارعة لهذه الوقائع. هكذا يعلن نتشه تفويض فلسفة الذات المنحدرة من الكوجيتو الديكاتي من خلال نقده للأنا أفكر، وهو نقد حسب ريكور يعمل على تفنيد إدعاءات التأسيس التي لا زمت فكرة الكوجيتو، ويكشف وهم الوعود الزائفة لفلسفة تقدم نفسها بوصفها علما. يستعمل نتشه في نقد الكوجيتو لغة الخطاب الذي به تكتب الفلسفة في شكل تأويل بلاغي وهذا الأمر لم يكن في فلسفة ديكارت بحجة وضوح التفكير النابع من الحدس المباشر الذي لا يحتاج إلى وسيط لغوي، ويذكر ريكور أنّ مواضع اهتمام نتشه بوظائف اللغة تظهر في كتاباته مولد التراجيديا، ودروس البلاغة ، والحقيقة من الكذب.

ففي دروس البلاغة يكشف عن كون اللغة لا تنفصل عن المجاز، وأن الاستعارة ليست مجرد إضافة بيانية لخطاب قائم، إنما هي جزء من بنية الخطاب ذاته. الأكثر من ذلك هناك مجالا واسعا لوصف الطابع المتناقض الذي يميز كل لغة بالمجاز والكذب والتمويه >> فكذلك إكمال مع لغة الكاذب، إذ ليس لهذه من لغة غير كاذبة تعود إليها كمرجعية لأن اللغة وبما هي لغة قد خرجت من شكل هذه الاستبدالات وعمليات قبل الكلمات >> (بول ريكور، 2005، ص 87)

انطلاقا من هنا سيعمل نتشه على تغيير رمزية الوعي بإعادة فهم معاني الذات وتحريرها من أوهام الوعي الزائف، أو أشكال وعلامات الوهم المدرجة في الحقيقة من خلال استعمال المجاز اللغوي مؤولا الكتابة ذاتها مؤكدا بهذا العمل >> أننا حين نكتب لا نحرص فقط على أن نفهم ولكن أيضا على أن لا نفهم >> (نتشه، 1993، ص 208) ما يتطلب حسب نتشه من المؤول ضرورة اليقظة اتجاه زيف بعض المفاهيم الفلسفية التي تنتج فكرة الذات العارفة؛ مثل مفهوم الذات الخالص التي لا تخضع للزمن ولا تنفتح عن العالم وعن الآخر. كما يجب على المؤول الحد من إبداع المفاهيم السخيفة من نوع العقل الخالص المطلق، لأنها دعوة إلى التفكير من وجهة نظر واحدة بعين ليس لها أي اتجاه، تقييد وظائفها التفسيرية. فسيادة المنظور الأحادي دليل على فقر الحياة وفنائها، في حين أن تعدد المنظور دليل على ثراء المعنى (Sarah Kofman :, 1983 p130). في مقال سنة 1873 بعنوان: >> دراسة نظرية حول الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق >> يقدم نتشه دراسة هيرمينوطيقية حول حقيقة الفهم الإنساني، ومدى مساهمته للحقيقة وتمثله للواقع الفعلي ، فيكشف عن الجانب الخيالي في ملكة الفهم بنوع من التهكم والسخرية، حيث يقول: >> كان ذات مرة في منطقة مجهولة من هذا الكون ... كوكب اخترعت حيوانات عاقلة عليه المعرفة، وكانت تلك المرحلة في التاريخ الكوني مرحلة أكبر كذبة وهي وقاحة الإنسان العارف الذي يضع الفهم في خدمة إرادة الحياة مؤسسا ذلك على وهم يحافظ على الحياة ، حيث يتحول العلم الغريب المعبر عنه بصورة جميلة إلى صورة مجددة وفارغة ... أي ما يميز الفهم هو القدرة على التزوير في سبيل الصراع من أجل الحياة وهي قدرة تقود إلى

الاتجاه نحو الحقيقة >> (Nietzsche Friedrich 1991 III §1)، ولذلك تناسب الحقيقة من التزوير عن طريق اللغة التي هي وسيلة للتزوير، على اعتبار أن الإنسان له قدرة كبيرة على إبداع الاستعارات، ما يجعل الوعي يتطور بالموازاة للتغيرات التي تعرفها اللغة من خلال المجاز والاستعارة، وبناء على ذلك تصبح أفكار الفلاسفة تعبير عن رغبات تهدف إلى فرض تصوراتها وتقديراتها كضرورة مطلقة من خلال الاستعارة التي تصبح نصاً ينتج تأويلاً يفرض المعنى. ولهذا فإن النيتشوي لا بد أن يهدم معنى النص الثابت ليؤسس على أنقاضه معنى آخر. (ريكور، 2003، ص 37)

هذا الهدم سيؤدي بنتشه إلى العمل على تغيير رمزية الأخلاق والوعي، بالبحث في أصل المعنى الذي فيه تستقر الحقيقة، فالجينالوجيا النتشوية تتأس من خلال الهدم، وبالتحديد تهديم منطق الهوية بالطرح الميتافيزيقي الساعي إلى إثبات الوحدة، ونفي التعدد والاختلاف. فتسعى الجينالوجيا إلى الكشف عن التناقضات المتضمنة في منطق الهوية السكوني >> ذلك أن الجينالوجي من أن يسمع الحديث عن المعنى والفضيلة والخير حتى يأخذ في البحث عن إستراتيجيات الهيمنة إنه لا يرى في ذلك إلا لعبة إرادات السلطة >> (عبد السلام بن عبد العالي، 2002، ص 31).

ولأجل إزالة القناع عن إستراتيجيات الهيمنة وتقويضها بحث نتشه في جينالوجيا نشأة العقلانية الغربية عند الإغريق فنأدى بضرورة تهديم وإزالة الثنائيات الميتافيزيقية: خير شر، عقل غريزة، خطأ صواب. فيصف نيتشه فلسفات الوعي من سقراط إلى أفلاطون فديكارت وكانط بأنها فلسفات ثنائية وزهدية Ascétique: ثنائية لأنها تقسم الإنسان إلى نصفين جسد وروح متفاضلين بالقيمة والماهية، وتقيم الفكر داخل الروح، وتقصي الدلالات الأنطولوجية للجسد. وهي فلسفات زهدية كونها امتداد للفكر الديني بأشكال مختلفة؛ تمجد الفضيلة على أساس ديني، ما يستلزم من المؤول الكشف عن المعنى القوي والمخيف للمثال الزهدي، وهذا هو السبب في غياب المثال المضاد له >> إلى حد أن بدت كل مصالح الوجود الإنساني خارج نطاق الغاية الدينية محدودة الأفق. >> (نتشه، 1981، فقرة 23)

وهكذا يعتقد نيتشه أنّ الموروث الفلسفي الغربي ما هو إلا قناع يخفي الفكر الديني، فهو يأخذ معانية من لغة الدين، فتغدو كل شهوة أو غريزة هي عائق في طريق القدرة على الفعل وإثبات الذات، فالنموذج الزهدي لدى الفيلسوف يتمثل في السعي المستمر لتمثل الشروط اللازمة من أجل الوصول إلى أعلى مراتب الروحانية ؛ فالفيلسوف لا يمكن أن يولد وينشأ ويكون له الحق في البقاء إلا إذا كانت له هيئة تأملية روحانية؛ أي هيئة الرجل المتدين ما يعني خضوع الفيلسوف لإرادة السلطة الدينية، وهذا ما يجعله تابعا للقطيع، يحمل معاني جاهزة مفروضة من إرادات الآخرين، الشيء الذي يؤكد ابتعاد الخطاب الفلسفي عن الحقيقة كونه مجرد استعارات أخذت من النماذج الأخلاقية (جيل دولوز، 1993، ص 9). وهنا يتجلى الوعي الزائف بالمفهوم التنشوي؛ الوعي الذي يلغي الجسد في التأسيس للوجود الذاتي. فالوعي مجرد عقل جزئي من عقل كلي هو الجسد؛ الجسد الذي يتلفظ بمصطلح الأنا لأنه هو الأنا عينه. فالاعتقاد بأن الوعي هو الذي يسير الإنسان من الإرادة والعقل بمعزل عن الجسد، اعتقاد خاطئ وهو مجرد وهم. (نيتشه ب.ت. ص 57-59).

4 ماركس ونقد الوعي الزائف :

إذا كان الوعي يمثل المقدمة أو لحظة الانطلاق للكوجيتو الديكارتي، فإنه مع ماركس يصبح نتيجة نصل إليها في الواقع الاجتماعي الذي تحكمه عوامل اقتصادية؛ أي أنّ الوعي يصبح نتاجا لواقع اجتماعي، ومن ثم فالوعي يتأسس تدريجيا تبعا للوضع الطبقي للفرد ومساره التاريخي، فلا وجود لوعي فردي خالص مستقل عن السياق الاجتماعي والتاريخي. وهذا يستلزم أنه لا وجود للأنا أفكر بالمعنى الديكارتي المستقل عن المجتمع والتاريخ والاقتصاد، وأنّ أي افتراض لوجود الأنا أفكر الديكارتي يستحيل أن يكون خارج مقولتي الزمان والمكان فهي دائما في إطار طبقي إيديولوجي. التزاما بهذا الاعتقاد سيركز ماركس على الناحية الاجتماعية في تأويله للوعي من حيث هو عمل وممارسة ناتجة عن علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقته مع المجتمع . وهذا ما جعل ريكور يصفه كأحد أقطاب الشك ، كون الموقف الماركسي يحيل إلى تصدع الكوجيتو وتقويض فلسفة الذات. فالجدل الماركسي تجاوز البحث عن تفسيرات للعالم وتبريرات

وصفية للواقع، إلى البحث في طبيعة الوعي في ارتباطه بالواقع لينفي بذلك وجود الذات الواعية، وهذا في تحوله من نقد اللاهوت والدين إلى نقد الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومن ثم نقد كل استغلال للإنسان مهما كان مصدره. إذ يستحضر مقولة بروميثيوس promethée في تمرده وعصيانه للآلهة مخاطبا هرمس خادم الآلهة >> أنا أكره جميع الآلهة ... تأكد أنني لن أستبدل عبوديتك بمصيري البائس، إنني أفضل أن أبقى مكبلا على هذه الصخرة على أن أكون خادما أميناً لزوس. << (ماركس وانجلز، 1974، ص 13).

رمزية أسطورة بروميثيوس تكمن في الثورة والانتفاضة على المستغل مهما كانت قداسته أو طبقته الاجتماعية، ما يجعل النقد الماركسي شديد الارتباط بالطبقة المستغلة بوصفها السلب أو النفي من جهة، ومن جهة أخرى هذا النقد يهدف إلى فضح سلبيات الواقع وعلى رأسها ظاهرة الاغتراب المادي المرتبط بالاقتصاد، والذي يتجلى في معيار تقسيم العمل وفق قوانين الإنتاج الرأسمالي، وليس على حساب مواهب الفرد ومصلحة المجتمع. فضلا عن تدخل الدولة في طبيعة النشاط الإنساني وأهدافه، فيصبح الوعي الإنساني ضحية علاقات الإنتاج والواقع الذي تفرضه الطبقة البرجوازية من خلال الظروف الاجتماعية السائدة التي هي على صلة وثيقة بالأفكار والإيديولوجية السائدة في المجتمع؛ أي أيديولوجية الطبقة المهيمنة المستغلة التي تتناقض مع الحقيقة. إذ تصوّر لنا الحقيقة بشكل مقلوب؛ فتصبح كصورة إنسان يمشي على رأسه. فالإيديولوجيا لا تعكس حقيقة ما يقوم به الناس في الواقع بل تقدم صورة مقلوبة من نسج الخيال، وهذه الصورة حسب ماركس بدأت مع هيغل الذي استعمل دياكتيكا مقلوبا، ووضع المطلق أو الوعي الإلهي بدل الوعي الإنساني، ما يعني وجود صورتين من الحياة، الأولى: هي الصورة التي يعيشها الإنسان في الواقع. والثانية: هي الصورة التي يكونها الإنسان عن الواقع عن طريق الخيال، ويكون من خلالها أيديولوجيا. وبما أنها ناتجة عن الخيال فهي وهم، وتستعمل بدورها في تزوير الحقيقة. ومن اللافت للنظر أن ماركس حاول تفسير ما يعنيه بأيديولوجيا عن طريق استعمال الاستعارة: >> لقد استعمل استعارة قلب الصورة داخل غرفة معتمة نقطة إنطلاق للفوتوغرافيا ومنذئذ

فإن الوظيفة الأولى المعطاة للإيديولوجيا هي إنتاج صورة مقلوبة للواقع.>> (ريكور، 2001، ص 300) الإيديولوجيا بهذا المعنى تعمل على الإخفاء؛ وفي هذا الإخفاء تبرز أفكار الطبقة البرجوازية المستغلة كإيديولوجيا سائدة، ومهيمنة، بإقناع الناس أن أفكارها هي أفكار الجميع، وأنها تمثل النزعة الإنسانية التي يتوق إليها المجتمع. وهذا ما يبرر سيطرة الطبقة المهيمنة فكل سيطرة تحتاج إلى تبرير إيديولوجي يمنحها الشرعية في تسلطها وبقائها، وهذا ما تسعى إليه البرجوازية فهي تبحث دائما عن خطاب إيديولوجي يضيء عليها الشرعية، خطاب له شيء من الحقيقة، ولا يصور الواقع الفعلي. بل كل همه أن يقنع الناس بأنه يهدف إلى تحقيق مصالحهم على ضوء ما يعتقده المجتمع من أفكار ومعتقدات وتصورات دينية، من هنا كانت وظيفة الإيديولوجيا عند ماركس هي تزيف الواقع للسيطرة على الناس، وكانت مهمة الفلسفة النقدية هي الكشف عن إخفاء الحقيقة وإنهاء تزيف الواقع.

ومن جهة أخرى ماركس يعتقد بأن ما يتبناه الناس من اعتقادات هو وعي زائف أو إيديولوجيا وتبرير، ترجع في الأساس إلى التنظيم الاجتماعي للإنسان الذي يوجه وعي الإنسان، ويحول دون وعيه بالحقيقة، إذ لا يمكن للإنسان أن يدرك حاجاته الحقيقية والواقعية إلا إذا انتقل من الوعي الزائف إلى الوعي الحقيقي؛ >> أي عندما يدرك الحقيقة عوضا عن تحريفها بواسطة التسويغات والتبريرات >> (اريك فروم، 1998، ص 38). لذلك ركز ماركس على التنظيم الاجتماعي كمدخل لتفسير الوعي بوصفه المكتسب بالممارسة في إطار العلاقات الاجتماعية. لا الوعي باعتباره إدراك ذهني للصلة بين الإنسان والأشياء في العالم، ما يجعل الوعي متغيرا ومتطورا؛ بتغير وتطور العلاقات الاجتماعية وتطور وسائل الإنتاج.

هذا التصور الجديد للوعي يتعارض مع التصور الكلاسيكي للوعي بمفهومه الإستيمولوجي الذي ينطلق من مجموعة مسلمات وبديهيات غير قابلة للدحض أو لا يمكن التشكيك في سلامتها وهو ما أكد عليه الكوجيتو الديكارتي الذي وضع كل المعارف والأشياء موضع تشكيك لكون حقيقة ما ليست كما تبدو للعيان، لكن هذا الشك لم

يدفع ديكارت بالتشكيك في الوعي كما هو عندما يبدو لذاته. الذي هو نقطة التقاء المعني والوعي بالمعني.

5 فرويد وتقويض الوعي باللاوعي :-

بالانتقال إلى فرويد في اكتشافه لللاوعي ومنهج التحليل النفسي، يمكن القول أنه شكل صدمة نرجسية ثالثة للإنسانية التي تعرضت من قبل إلى ثلاث صدمات: صدمة كوسمولوجية تمثلت في الثورة الكوبرنيكية التي ألغت مركزية الأرض كما كان يتوهم الإنسان الديني السابق، فأصبحت الشمس هي المركز فانقلبت المركزية الكونية، إذ كان الإنسان يعتبر نفسه في مركز الكون، إلا أنه تفاجأ باكتشاف علمي يؤكد أن الأرض ما هي ذرة صغيرة في هذا الكون . الصدمة الثانية: بيولوجية عندما جاء داروين و أعلن أن الإنسان أصله حيوان، وهنا أيضا صدمة للإنسان الذي كان يعتبر نفسه مخلوقا على صورة إله أو نصف إله . الصدمة الثالثة: هي صدمة سيكولوجية والتي مثلها فرويد عندما أكد أن ما يتحكم في الإنسان هو لا وعيه وليس وعيه، والوعي ما هو إلا جزء بسيط وسطحي في الحياة النفسية للإنسان.

فعلى غرار كوبرنيكوس وداروين قدم فرويد استدلالات مادية تثبت جملة من الافتراضات النظرية تتعلق بالبنية المعقدة للذات، لكن المميز للاستدلالات المادية الفرويدية أنها تدمج اعتبارات فلسفية في تصور فرويد للتأويل مثل: النشوء العيني، الصيرورة، الاهتمام بالماضي لتفسير الحاضر، وسيطرة اللاوعي. >> هذه الاعتبارات تؤكد على أهمية الرجوع للبعد المزدوج للوعي وللمرض بالنسبة لكل أنثروبولوجيا فلسفية >> (نبهة قارة ، 1998، ص 30) تبحث في هيرمينوطيقا الذات . فالحالات النفسية السوية أو المرضية تعتبر علامات ورموز يؤدي تأويلها إلى الكشف عن أسباب و دوافع خفية أدت إلى وجودها، وحقيقة السلوكات غير السوية يجب البحث عنها في اللاشعور الذي يضيء و يبرز الظاهر المجهول من السلوكات و التصرفات المدركة، بهذا يغدو التحليل النفسي استجلاء لكلام خفي تضمهره الذات في داخلها. ومن هنا يصبح الخطاب الإنساني بعيد عن المعنى الذي يمنحه الوعي له ، والسمة الجوهرية للمخاطب الإنساني هي الغموض بالنسبة لصاحبه، إذ تمارس الحالات النفسية اللاشعورية ضغطا

على أفعال الذات يستعص عن الوعي وهذا ما يؤكد أنّ فرضية اللاشعور لازمة ومشروعة على حد قول فرويد >> سنكتفي بأن نهزكتفينا ردا على اعتراض من يعترض علينا بأن اللاشعور ليس له من وجود بالمعنى العلمي للكلمة وأنه لا يعدو أن يكون بابا للنجاة وصور مجازية من صور الكلام. والحق أنّ هذا الاعتراض ينقض نفسه بنفسه في الحالة التي نحن بصدها وذلك ما دام اللاشعور الذي يريد المفكرون أن ينكروا عليه كل واقعية يتسبب في حدوث ظاهرات لها من الواقعية الملموسة ما للفعل الوسواسي.

<< (فرويد ، ب ت ، ص 48-49)

التأكيد على واقعية اللاشعور يتضمن فلسفة للذات جديد ومناقضة لفلسفة الذات المنحدرة من الكوجيتو الديكارتى: إذ يغدو استجلاء حقيقة النفس اللاشعورية نفي لكل ذات أصلية ولأننا الميتافيزيقي الذي يسيطر على شخصية الإنسان، فليس هناك كوجيتو أصلي يتمتع بالوضوح والبداهة، ولا ذات تتميز بالثبات والدوام. وإنما هناك تأويل تاريخي للذات يسعى إلى الكشف عن حقيقة الحاضر بالعودة إلى الماضي أو الأصل، استنادا إلى مسلمة مفادها أنّ الذات تتشكل تدريجيا تبعا للنمو النفسي للفرد في علاقته مع الآخر ضمن الواقع الموضوعي. أين ترسم حدود المحظورات، والطابوهات التي يقرها الأنا الأعلى كمؤسسة رقابة على تصرفات الذات. فتصبح الذات حلبة صراع بين الهو والأنا الأعلى ينتهي بالكبت الذي يرسخ تبعية الذات إلى ماضى الطفولي، هذا التصور الفرويدي للذات من شأنه >> أن يميز طبيعة التأويل الذي تستخدمه تجربة التحليل النفسي تأويل مجاله الكلام وما ترمز له ردود الأفعال اللاإرادية، تأويل ينتقل من قراءة الدال إلى الكشف عن المدلول الأصلي لأن... الأعراض العصابية مثلها مثل الهفوات والأحلام ذات، وأنها وثيقة الارتباط بحياة المرضى الحميمة ... وحين تواجهنا فكرة بلا معنى وفعله بلا هدف يجب أن تهتدي إلى الماضي ...<< (فرويد ، ب ت ، ص ص 38/39) ومع ذلك لا يمكن الإدعاء بأن >> هذا الدال يطابقه مدلول واحد فظروف الحالة الراهنة قد تكون متعددة ومتنوعة أكثر مما يتصور المحلل النفسي>> (نبهة قارة ، 1998، ص 2)، مما يفرض تأويلات متنوعة حسب قراءة وفهم كل محلل، إذ يغدو التأويل أفضل طريقة لفهم الذات وتقديم صورة عن الوضع الإنساني وعن الإنسان

المتألم والفاعل والسارد. ريكور وتبعاً لقراءته المتميزة لفرويد أشار بوضوح إلى أن كتابه <<...ليس كتاباً في علم النفس ولكنه كتاب في الفلسفة فالمهم بالنسبة لي هو الفهم الجديد للإنسان الذي أدخله فرويد...>> (ريكور، 2003، ص 8) منطلقاً من سؤال أساسي ومحوري وهو << أي فهم للذات سينجم عن هذا التفسير وأي ذات تقترب أن تفهم؟ >> (ريكور، 2003، ص 8) . ريكور بطرحه لهذا السؤال فتح حوار مع التحليل النفسي وتأويله للذات من أجل إيجاد أساس أنثروبولوجي فلسفي لهيرمينوطيقا الذات، متخذاً منحنى نظري في مقاربة المشروع التأويلي الفرويدي، على اعتبار أن مراحل تطور الذات عند فرويد تماثل مراحل تطور الكائن الحي عند داروين، وكذا التطور الاجتماعي عند سبنسر، فالبحث عن أصل الذات ومراحل تكوينها عند فرويد هو البحث عن أصل الكائن الحي ومراحل نموه عند داروين << وقد يكون عبثاً أن ننكر أن تكون الفرويدية في قصدها الأساسي مختلفة عن ضرب من نظرية تطورية أو نشئية أخلاقية >> (ريكور، 2003، ص 161) فقد أكد فرويد على دور الواقع في نمو الأنا في مرحلة الرضاعة، فالأنا تظهر من أجل تلبية رغبات الهو بشكل عقلائي يقبله المجتمع الذي يتحكم في الأنا، في حين أن الهو يحكمه مبدأ اللذة والنفور من الألم بغض النظر عن العواقب الناتجة. المجتمع أو الأنا الأعلى وما يمثله من قيم وعادات وأخلاق تعمل على تشكيل نواة الذات الموروثة عن سلطة الأبوين مهمتها << حفظ الذات وهي تؤدي هذه المهمة فيما يتصل بالعالم الخارجي بتعلمه كيف يتعرف على التنبيهات وبمراكمتها في (الذاكرة)الخبرات التي تمدد بها هذه التنبيهات المفرطة في قوتها بالهرب وبتوصله أخيراً إلى تعديل العالم الخارجي على نحو موائم ولصالحه>> (فرويد، 1986، ص 09)

إن الأساس الذي ينطلق منه فرويد في تفسير الذات هو: أن الإنسان يتضمن في داخله رغبات وقوى خفية ، توجه سلوكه وتحدد تصرفاته وردود أفعاله. مجموع هذه الرغبات والقوى الخفية هو ما يشكل اللاوعي. هذا التصور الفرويدي للبناء النفسي للإنسان يجعل من الذات مكان للصراعات بين مختلف الرغبات والحاجات ويشكل الجنس أو اللبيدو الأساس القوي والفعال لهذه الصراعات، بالإضافة إلى التنشئة الاجتماعية، والأخلاقية. وهذا يؤكد تناهي الإنسان من جهة، ومن جهة أخرى تعدد

جوانبه الداخلية والخارجية ما يجعله مفتوحا على كل الاحتمالات الممكنة نظرا لبنيته المتعددة والمتنوعة إلى درجة التناقض، وعلى هذا الأساس قدم فرويد إمكانية هائلة للتأويل، إذ كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال و سلوكات وخطابات هي موضوعات خصبة للتأويل.

ريكور في كتابه صراع التأويلات يناقش التأويل من منظور التحليل النفسي، وكيف أنّ التأويل يحيل إلى الارتباط بين الوعي واللاوعي الذي ينتج عنه ثلاث قضايا، القضية الأولى: تتعلق بكيفية إعادة التفكير في الوعي وتأسيسه بشكل يجعل من اللاوعي يمثل الآخر بالنسبة للوعي. القضية الثانية: تتعلق بإمكانية التأسيس للنقد بالمفهوم الكانطي، نقد يُمكن من اكتشاف اللاوعي. القضية الثالثة: وتتمحور حول مدى إمكانية التأسيس لخطاب أنثروبولوجي فلسفي قادر على استيعاب حيل الوعي واللاوعي بعيدا عن نقد أنماط الوعي. في هذه القضية الأخيرة يرى ريكور أنّ الهدف الأساسي لتأويلات فرويد إزالة القناع عن الوعي الزائف. ومن أهم تأويلات فرويد للبناء الثقافي في الذات تأويله لمسرحية أوديب ملك سلفيكس المؤلف التراجيدي الشهير، فمسرحية أديب تدور أحداثها الأسطورية حول قتل أديب لأبيه وتزوجه لأمه من دون علم. فرويد يؤولها برغبة الابن في التخلص من الأب الممثل للسلطة والقمع ومنع الرغبات، في المقابل العودة إلى الأم ترمز للخير المحظور، إذن أديب يرمز للرغبة الكامنة في النفس الإنسانية. على النقيض من هذا التفسير ريكور يفسر عقدة أديب تفسيرا غائيا إلى حد بعيد: فأديب لا يرمز للرغبة بل يرمز لسعي الإنسان نحو المعرفة، والكشف عن الحقيقة وبذلك يكون أديب قد دفع ثمن الحقيقة.

ومن أهم تأويلات فرويد في الجانب الثقافي الحضاري تأويله لنظرية الوهم حين يتساءل فرويد حسب ريكور عن الوظيفة الاقتصادية لإله البشر >> في ميزان التخليات عن الغرائز الجنسية والإشاعات المستبدلة والتعويضات التي يحاول الإنسان أن يتحمل الحياة بواسطتها.<< (ريكور، جانفي 2005، ص 172) أين يقر فرويد بأن مفتاح الوهم هو قسوة الحياة، وبذلك تتحول الثقافة فتصبح وظيفتها ليست فقط اختزال رغبة الإنسان وعقلنتها وفق مقتضيات الواقع، بل أيضا الدفاع عن الإنسان ضد

طغيان الطبيعة، ويمثل الوهم في هذه الحالة الشكل والنموذج الذي تستعمله الثقافة في عقلية الرغبة والدفاع عن الإنسان. من هنا يرى فرويد أنَّ الإنسان يخلق الوهم بخلقه للآلهة سعيا منه لإزالة الخوف وتجنب الشر وظلم الطبيعة، معتقدا أنها تسير الواقع وبإمكانها أنَّ تحقق الأفضل للإنسان، إذ الدين والوهم كلاهما يعبر عن الآخر، ويرتبط كل من الدين والوهم مع العصاب. فكل مرحلة من تاريخ البشرية تعبر عن درجة تمسك بالماضي الأزلي سواء بالنسبة للأفراد أو الجماعات، وهذا ما يحيل إلى الانخراط المنظم في مجال العصاب الديني الجماعي اللاوعي >> فالدين الذي يضعه الإنسان لا يرضيه إلا بتوسط التأكيدات الثابتة بمصطلحات البرهان أو الملاحظات العقلانية ... من أين تأتي هذه النواة التمثيلية للوهم >> (ريكور، جانفي 2005، ص 172)

تحليل فرويد للنواة الأولى للوهم ولأصل الدين كان عبارة عن دراسة تاريخية، ففي كتاب الطوطم والحرام يحلل فرويد أسطورة الطوطم ومضمونها؛ كون الإنسان كان يعيش في قبائل بدائية صغيرة وكل قبيلة يحكمها ذكر شديد البأس يستأثر بكل النساء ويقتل كل من يتمرد من الأبناء، مما يدفعهم إلى التحالف ضده فيقتلون له ولكن لكي لا يهلك الأبناء أنفسهم في الصراعات يشرعون عقدا اجتماعيا ويؤسسون للمحظور، يحظر زواج المحارم ويسنون شروطا للزواج الخارجي أي أن يتزوج خارج العشيرة. (فرويد ب ت، ص 165) من هنا سيتأسس المجتمع على خطيئة مشتركة وجريمة أرتكبت بالتكافل، ويتأسس الدين على أساس الشعور بالذنب والندم، فالدين حسب فرويد يرجع في أصله إلى الجريمة الأولى. هذا التفسير للدين والوهم أدى بفرويد إلى استكشاف أهم غريزتين في الإنسان >> وبعد طول تردد، وطول أخذ ورد قررنا التسليم بوجود غريزتين أساسيتين فقط الإيروس التدمير تاناتوس، وتقع في نطاق الإيروس غريزتا حفظ الذات و الحب الموضوعي >> (لابلاش، 1987، ص 12) إذ يعتقد فرويد أنَّ سر الحياة يكمن في هذين الغريزتين المتصارعتين مفترضا أنَّ التطور الحضاري يمثل هذا الصراع بين الإيروس وتاناتوس.

6 الكوجيتو الهيرمينوطيقي في الانثروبولوجيا الفلسفية :-

المشاريع الثلاثة لهيرمينوطيقا الارتياح تتفق في النظر للوعي -الذي قدمته فلسفة الذات المنحدرة من الكوجيتو الديكارتي- بوصفه وعيا مزيفا، ورغم استئنائهم للشك الديكارتي إلا أنهم وجهوا الشك نحو الوعي في حد ذاته، ذلك أن الخطأ الذي وقع فيه ديكارت هو جعل الوعي بمنأى عن الشك؛ فقد شك في كل شيء ماعدا الوعي وهذا ما جعله يدور في حلقة مفرغة شبيهها ريكور بأسطورة سيزيف على حد قوله: " إن أنا الكوجيتو حين تترك لذاتها تصبح مثل سيزيف المحكوم عليه بحمل صخرة يقينية والصعود بها في كل لحظة عكس انحدار الشك. " (ريكور، نوفمبر 2005، ص 8/81)

على هذا النحو انتقلت الفلسفة من الشك في الأشياء إلى الشك في الوعي، وفي هذه اللحظة تم تسجيل ميلاد الكوجيتو المتصدع على يد أقطاب الشك الثلاثة، لكن ريكور وتبعاً لقراءته المتميزة لهيرمينوطيقا الارتياح يحاول استنفاد هذا المشروع في بناء انثروبولوجية فلسفية تساعد على ترميم الكوجيتو المتصدع حين يشير إلى أن: "...هؤلاء المعلمين الثلاثة للشبهة ليسوا معلمي الريبة الثلاثة؛ أنهم بالتأكيد الهدامون الثلاثة الكبار، ولا ينبغي لذلك نفسه أن يوقعنا في الضلال مع ذلك؛ فالتهديم، يقول عنه هيدجر في كتابه الوجود والزمان، مرحلة لكل بناء جديد ... ففي ما وراء التهديم إنما تطرح المسألة التي مفادها معرفة ما يعني أيضا الفكر والعقل بل الإيمان." (ريكور، 2003، ص 38)

بعد إطلاعه على أعمال فلاسفة الشك الثلاثة، وفي إطار التأسيس لخطاب أنثروبولوجي فلسفي عمل ريكور على تأسيس هيرمينوطيقا الذات كحل وسط للصراع والسجال بين الكوجيتو الديكارتي وفلسفات الذات الناتجة عنه من جهة، ومن جهة أخرى فلسفات الرجة (الارتياح) الرافضة لمفهوم الذات الواعية، فالذات تتجاذبها نزعتا التعظيم والتحقير وهذا ما يجعل ريكور يتخذ موقفا وسطا. فهو ضد موت الذات من جهة، ومن جهة أخرى هو ضد بقائها كما كانت مع ديكارت وفلسفة الذات من بعده، هذا الموقف الريكوري كان نتيجة لتطور العلوم الإنسانية التي أزالَت اللبس والغموض على مفهوم الذات بفضل مناهج وطرق معالجة مشكلة الذات التي تختلف عن المناهج

الكلاسيكية، وبالتحديد المنهج المباشر الذي يبدأ بالذات وينتهي عندها. فكيف سيؤسس ريكور لهيرمينوطيقا الذات؟ وما هو التصور الجديد الذي يقدمه الخطاب الأنثروبولوجي الفلسفي لمفهوم الذات ؟

الموضوع الأساسي لكتاب "الذات عينها كأخر" هيرمينوطيقا الذات التي ستكون أساسا عمليا تطبيقيا لمشروع الأنثروبولوجيا الفلسفية، إذ أنّ المشكلة المركزية التي ركز عليها ريكور هي تطوير مفهوم الفاعل الإنساني، أين يعمل على تمييزه وتوضيحه من خلال أطروحاته التعيين أو بالأحرى التفرد أو التفريد individualisation هذه المصطلحات الفلسفية تحدد إجراءات لغوية خاصة بالتعيين تختلف عن الأشياء بالنسبة للفرد. و الغاية من هذه الإجراءات اللغوية إعادة نحت مفهوم الهوية الذاتية كرد على تصدع الكوجيتو وتحطيمه من طرف فلاسفة الشك (نيتشه، ماركس، فرويد). من هنا فإن مشكلة تعيين الفرد هي الخيط الموصل إلى البحث في هيرمينوطيقا الذات، وبصفة عامة في مشكلة الذاتية في الأنثروبولوجيا الفلسفية من خلال اللغة التي تشكل الأساس المشترك وموضع الالتقاء بين اللسانيات والفلسفة.

انطلاقا من إهتمامه الفينومينولوجي الهيرمينوطيقي عمل ريكور على مقارنة مفهوم الذات، وانطلاقا أيضا من ما توصلت إليه فلسفة الذات من جهة، ومن جهة أخرى النتائج المتوصل إليها في التحليل النفسي والألسنية، سعى إلى تأسيس أنثروبولوجي فلسفي جديد لهيرمينوطيقا الذات. في هذا التأسيس يعتقد ريكور أنه من الخطأ الانطلاق من الوعي والاستبطان الذاتي لمعرفة حقيقة الذات، أو الانطلاق من اللاوعي ونكران الذات من أجل التوصل إلى مفهوم الذات والعقل والوعي. فالوعي واللاوعي ليسا متناقضين بالشكل والصورة التي تقدمها سواء الفلسفة الكلاسيكية أو فلسفات الوجة، لأن اللاوعي يمثل الآخر بالنسبة للوعي؛ فهما متكاملان ويشكلان وحدة اسمها الذات الإنسانية. على اعتبار أن الإنسان يشكل وحدة متكاملة لثنائيات متعددة الحرية والضرورة، التناهي واللاتناهي، العقل والغريزة، الوعي واللاوعي... إلخ.

لكن كيف يمكن تحصيل فهم مطابق لحقيقة الذات المشكلة من ثنائيات متعارضة ؟ يجب ريكور بأنه >> لا يوجد فهم للذات بدون أن يكون موسطا بعلامات، أو

رموز، أو نصوص، ويتطابق فهم الذات في نهاية الأمر مع التأويل المطبق على هذه المصطلحات الوسيطة.>> (ريكور، 2001، ص 22) ما يحيل إلى أنّ الهيرمينوطيقا تنسحب أيضا على فلسفات الوعي التأملية التي تدعمها تأكيدات جون نابير والذي حسبه >> أن التحليل التأملي يكشف عن كل خصوصيته إذ يفاجئ اللحظة التي يستثمر فيها الفعل الروحي نفسه في العلامة التي توشك أن تنقلب ضده مباشرة >> (ريكور، جانفي 2005، ص 265) وهكذا عوض البحث عن وساطة حدس الذات لذاتها، فالهيرمينوطيقا تكرر مهمة لا متناهية وهذا ما يوجب علينا >>... أن نستملك من نحن نكون عليه من خلال التعبيرات المتعددة لرغبتنا في الوجود وذلك لأننا لا نمتلك أنفسنا مباشرة، ولكننا نكون على الدوام غير متساوين مع أنفسنا ... وإذا كان كذلك فإننا نفهم حينئذ العالم الحسي كله وكأنه نص يحتاج إلى تفكيك ... لأن الفكر ليس حدسا للذات بواسطة الذات لأنه يستطيع أن يكون، ويجب أن يكون تأويلية >> ((ريكور، جانفي 2005، ص ص 268 / 269) على هذا النحو فإنّ ما يسعى بول ريكور إلى تأسيسه من خلال أنثروبولوجيا الذات هو الكوجيتو الهيرمينوطيقي (Jean Greisch : 2000)، الذي يتم ترميمه وتعديله بناء على انتقادات فلسفات الرجة ، بمعنى اهتمام الذات بذاتها وفي الوقت نفسه الاهتمام بالآخر و الاعتراف بالكثرة والتعدد و الاختلاف: في الجسد والرغبة والرمز والثقافة ..الخ. الكوجيتو الهيرمينوطيقي يفترض من الذات أن تطرح على نفسها السؤال التالي >> من أكون أنا المتقلب باستمرار...>> (ريكور، نوفمبر 2005، ص 338) في هذا السؤال تأكيد على الوساطة التأملية للذات المعبر عنها بضمير المتكلم (أنا)، لكن هذا لا يعني الانطواء على الذات، لأنّ أي تأكيد للذات لابد أن يبدأ بالسؤال >>من؟<< والذي يظل في إجاباته نظريا وعموميا ما لم يتم تفكيكه لأربعة أجزاء قصد استجواب من يتكلم؟ Qui parle، من يفعل؟ Qui agit، من يروي ذاته؟ Qui raconté، من هو الفاعل الأخلاقي؟ Qui est le sujet moral، من هنا يصبح مصطلح الذات يعبر عن الشخص في شموليته لكن بأي معنى يصبح مفهوم الذات تعبير عن الكوجيتو الهيرمينوطيقي؟ الإجابة عن هذا السؤال تكمن في التأسيس الأنثروبولوجي لهيرمينوطيقا الذات الذي يقتضي الانفتاح على كل ماله علاقة بمفهوم الذات سواء

أكان التاريخ ،أو الآخر ،أو العالم. ولهذا يصبح مفهوم الذات في الخطاب الأنثروبولوجي بديلا عن ضمير المخاطب أنا؛ فالذات في الاستعمال الأنثروبولوجي الفلسفي تعكس كل الضمائر النحوية أنا، أنت، هو... الخ وحتى الضمائر غير الشخصية لكل واحد، أيا كان، أحد الناس ... الخ وفي هذا الصدد فإن الذات عينها كأخر تستلزم أن تتضمن الذات الغيرية ،فحضور الآخر شرط ضروري لتأسيس الذات ،من هنا >> فإن هيرمينوطيقا الذات (التأويلية) تستطيع أن تؤكد أنها تقف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخمه وعظمه ديكرت والكوجيتو الذي أعلن نشته سقوطه وإنهياره >> (ريكور، نوفمبر 2005، ص 103)

7 الخاتمة:

في الأخير يمكن القول أن فلسفة بول ريكور تمثل مشروع بناء أنثروبولوجيا فلسفية يحاول هذا المشروع الإجابة عن سؤال الفلسفة الأول ما هو الإنسان ؟ لكن مع تعديل صيغة طرحه إلى من هو الإنسان؟ لذلك يمكن إيجاز النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية :-

(1) أن فلسفة الذات الناتجة عن الكوجيتو الديكرتي تمثل مرحلة ضرورية لتأسيس الأنثروبولوجيا الفلسفية لكنها لا تكفي لأنها تحصر مفهوم الذات في " الأنا أفكر " القائم على الوعي الذاتي الذي يؤدي إلى الانغلاق الانطولوجي، وإقصاء الآخر المختلف.

(2) لذلك عمل ريكور على قراءة أعمال فلاسفة الارتياب من اجل إعادة بناء هيرمينوطيقا الذات الفاعلة التي تستلزم حضور الآخر كذات فاعلة لا منفعة، وبهذا يتغير السؤال الميتافيزيقي "من أكون؟" بالسؤال الإتيقي " ما الذي أستطيع فعله؟ " ما يعني التلازم في الحضور بين الإتيقا وهيرمينوطيقا الذات في مشروع الأنثروبولوجيا الفلسفية لريكور.

أن ميزة التفكير الريكوري هي عدم البقاء عند مستوى هيرمينوطيقي وأنطولوجي عام ، إنما الانعطاف من خلال العلوم الإنسانية من أجل إثراء هيرمينوطيقا الذات، وذلك بإجراء حوار مع العلوم الإنسانية، من هنا تتجلى أيضا سمة هيرمينوطيقا ريكور كونها لا

تتجه الى تأسيس منهجا خاصا للتأويل بقدر ما تسعى إلى موضعة مسألة الفهم بعد هيدجر وغادامير في مستوى أكثر عمقا. حيث يصبح الفهم دلالة (علامة) على محدوديتنا الأنطولوجية، هذا الانعطاف الذي قام به ريكور من خلال العلوم الإنسانية يستنفذه في التأكيد على أطروحته المتمثلة في ترميم الكوجيتو المتصدع، من خلال رسم طريق وسط بين فلسفة الذات المنحدرة من الكوجيتو الديكارتى، وفلسفات الشك التي عملت على تقويض فلسفات الذات. فالهيرمينوطيقا مع ريكور لم تعد مجرد قراءة للنصوص للكشف عن المعاني الكامنة وراء المعنى الظاهر، وإنما أصبحت الطريق الأساسي لفهم الذات الإنسانية.

المصادر والمراجع

أولاً: بالعربية

- (1) اريك فروم: 1998 ، مفهوم الإنسان عند ماركس ، ترمحمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع سوريا.
- (2) بول ريكور: 2001 ، من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل ، ترجمة محمد برادة المركز الفرنسي للثقافة.
- (3) بول ريكور: 2003 ، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة وجيه اسعد، أطلس للنشر والتوزيع سوريا.
- (4) بول ريكور: جانفي 2005 ، صراع التأويلات ، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة بيروت.
- (5) بول ريكور: نوفمبر 2005 ، الذات عينها كأخر، ترجمة جورج زيناتي ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- (6) جيل دولوز: 1993 ، نيتشه والفلسفة ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت.
- (7) عبد الرحمان بدوي: 1965، المثالية الألمانية، دار النهضة العربية، بيروت.
- (8) عبد السلام بن عبد العالي: 2000 ، أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجازة الميتافيزيقا " ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء.
- (9) عبد الوهاب مطاري : 2011 ، مقدمة في الانثربولوجيا، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.
- (10) فرويد سيغموند : ب ت، النظرية العامة للأمراض العصابية ترجمة جورج طرايشي دار الطبيعة للطباعة والنشر بيروت.
- (11) فرويد سيغموند: 1986 ، مختصر التحليل التفسير، تر جورج طرايشي، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت.
- (12) فرويد سيغموند: ب ت، الطوطم والحرام، تر جورج طرايشي، دار الطبيعة للطباعة والنشر بيروت.
- (13) فرويد سيغموند: ب ت، النظرية العامة للأمراض العصابية ترجمة جورج طرايشي، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت.

- (14) فريديريك نيتشه : 1981 ، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
- (15) فريديريك نيتشه : 1993 ، العلم المرح، ترجمة حسان بورقبة، إفريقيا للشرق الدار البيضاء.
- (16) فريديريك نيتشه : ب.ت، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت..
- (17) كارل ماركس وانجلز : 1974 ، حول الدين، ت زهير حكيم، دار الطليعة ، بيروت.
- (18) لابلاش : 1987معجم التحليل النفسي، تر مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت.
- (19) نبهة قارة : الفلسفة والتأويل: 1998 ،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- ثانيا: بالفرنسية
- 1) Jean Greisch : 2000.le cogito herméneutique librairie philosophie J.vrin .paris
- 2) Nietzsche Friederich: 1991Le livre du philosophe, traduit par Angèle Kremer-Marietti, Aubier-Flammarion, paris.
- 3) Sarah Kofman 1983: Nietzsche et la métaphore, Editions galillé, (S.L) ,

جهود المستشرق لويس ماسينيون في التأريخ للمصطلح الصوفي.
**The efforts of the orientalist Louis Massignon in the history
of the term mystic.**

الأستاذ : لغرام عبد الجليل

جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي – الجزائر.

ملخص:

تروم هذه المداخلة إلى الوقوف على منهج لويس ماسينيون في التأريخ للمصطلح الصوفي من خلال كتابه (تاريخ المصطلحات الفلسفية العربية) وهو البحث الذي عالج فيه كثيرا من المصطلحات الصوفية، وتتبع أصول كل مصطلح معتمدا في ذلك على المراجع الفكرية الإنسانية، ومبرزا عملية التأثير والتأثر بين الثقافات المختلفة. وقد اقتصرنا في مداخلتنا على مصطلح العشق والمحبة وكيف أرتخ له ماسينيون؟ وما هي المراحل التي مر بها المصطلح؟ ومن كان له قدم السبق في طرحه؟ وما مدى تأثير أدباء الصوفية بهذه التيارات؟

الكلمات المفتاحية: المصطلح الصوفي، المراجع الفكرية، التيارات، المصطلحات الفلسفية

summary:

This intervention aims to stand on Louis Massignon's approach to the history of the Sufi term through his book (The History of Arabic Philosophical Terms), a research in which he treated many Sufi terms, and traced the origins of each term based on human intellectual references, highlighting the process of influence and vulnerability between cultures. different. I confined my intervention to the term love and love, and how do I date Massignon? What are the stages that the term has gone through? Who was the first to put it forward? And to what extent were Sufi writers affected by these currents

Keywords: Sufi term, intellectual references, currents, philosophical terms

1. مقدمة:

يعد المستشرق لويس ماسينيون أول من حاول رد المصطلح الصوفي إلى الأصول القرآنية حتى رأى أن التصوف الإسلامي في أصله وتطوره صدر عن إدانة تلاوة القرآن الكريم وممارسته وأن القراءة المستمرة لهذا النص أعطت التصوف خصائصه المميزة كإقامة مجالس الذكر المنتظمة والذكر في مجموعات بصوت مرتفع وإلقاء الأناشيد في السماع والموضوعات المنظومة والمنثورة الداعية إلى التأمل وكتب بحثاً في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي ضمن أعماله في التعرف على تاريخ المصطلحات الفلسفية العربية، لكن ماسينيون قدم نظرية محدودة لهذه الفكرة تحتاج إلى جهد تطبيقي شامل كما أن أغلب المصطلحات التي تخيرها ليرد أصولها إلى القرآن الكريم كمصطلحات النور والنار والطائر والشجرة والكأس والشرب وغير ذلك وهي في مجملها ألفاظ قرآنية موضوعة على معاني معبرة عن فلسفة.

ويعتبر المستشرق الفرنسي رائداً في دراسته عن التصوف فقد كتب المنحى الشخصي لحياة الحلاج، ونشر للحلاج كتاب الطواسين ونصوص أخرى عن أخبار الحلاج شاركه في جمعها المستشرق بول كراوس وله أيضاً بحث في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية وغير ذلك من الأعمال ونقل عنه وحاكاه في منهجه كثير من المستشرقين أمثال: شاخت وبوزورث في كتاب تراث الإسلام.

مدخل مصطلحي:

أ- مفهوم المصطلح:

_ لغة:

لقد تعددت تعاريف ومفاهيم المصطلح في المعاجم اللغوية القديمة وحتى الحديثة وحملت في طياتها مفاهيم ودلالات عدة وإن تقاربت في ألفاظها: المصطلح مصدر ميمي للفعل "اصطلح" من مادة "صلح" ودلالة هذه الكلمة في المعاجم العربية تحددت بأنها ضد الفساد. (الجوهري، 1999)

وجاءت في مقاييس اللغة: "أن الصاد واللام والحاء أصل واحد تدل على خلاف الفساد"، ويعني الاتفاق. (الرازي، د س)

كما جاء في لسان العرب أن: "الصلاح ضد الفساد، وصلح، ويصلح صلاحا وصلوحا واصطلحوا وصالحوه وأصلحوه، مع تشديد الصاد، وقلبوا التاء صادًا وأدغموها في الصاد بمعنى واحد والإصلاح نقيض الفساد". (ابن منظور أ.، مادة صلح) وجاء في كتاب العين أن "صلح" "الصلاح": نقيض الفساد (....) والصلاح تصالح القوم بينهم: (....) والصلح: نهر بميسان. (الفراهيدي، 2003) وقال تعالى: « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوها بينهما». وقال أيضا: فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم». كما وردت أيضا في المعاجم العربية الحديثة لنفس الدلالة أو قد أضيف لها دلالة جديدة.

ورد في معجم المحيط قول: " صلح الشيء يصلح وصلوحا وصلاحا من باب نص ومنع وفضل ضد الفساد أو أزال عنه الفساد بعد وقوعه (...) باب وتصالحا وإصلاحا واصطلحا واصطلحا خلاف تخاصما (...) الصلح والسلام وهو اسم من المصالحة مذكر ومؤنث. (البستاني، صفحة 1146)

وكذلك في معجم الوسيط أيضا أن جدر: "صلح وصلوحا أي زال عنه الفساد، وأصلح في أمر، لما هو نافع، وأصلح الشيء زال عنه الفساد. (الوسيط، 2004)

_ اصطلاحا:

كما تعددت تعاريف المصطلح يتعدد واضعها وكذلك بتعدد المجالات والاختصاصات فكل يعرف حسب تخصصه إلا أن هناك سمات جوهرية مشتركة بين كل التعاريف، ومن بين هذه التعاريف نجد: قول الجاحظ: "هو تحيزوا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتغلوا لها من كلام العرب بتلك الأسماء وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له لغة العرب اسم، فصاروا بذلك سلفا لكل خلفا. (الجاحظ، 1998)

كما أن المصطلح في رأي قدامة بن جعفر أنه إبداع فيقول: "مع ما قدمته لما كنت أخذا في معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليه احتجت أن أضع بما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها وقد فعلت ذلك والأسماء لا منازعة

فيها، وإن كانت علامات، فأضع من وضعته من هذه الأسماء وإلا فليخترع من أي ما وضعته منها فإنه ليس ينازع في ذلك".

وأيضاً " المصطلح هو مفردة صيغت وفق خصائص اللغة، للدلالة على ماهية شيء محدد وحصلت على اتفاق المتخصصين"

طرح أنه: "أداة البحث ولغة التفاهم بين العلماء، وليس هناك علم بدون قوالب لفظية تؤديه، وهو متأهم قضايا تنمية اللغة للوفاء بمتطلبات العصر". (بلعيد، 2003) وقد عرفه الجرجاني بقوله: " عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينتقل عن موضوعه الأول وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما وقبل: الإصلاح إخراج الشيء من معنى لبيان المراد، وقيل: الإصلاح لفظ معين بين قوم معينين". (الجرجاني، 2004)

ويتكلم الشاهد البوشيخي عن المصطلحات باعتبارها مفاتيح العلوم قائلاً: " فحسب أن المصطلحات باعتبارها مفاتيح العلوم قائلاً: " فحسب أن المصطلحات هي خلاصة البحث فيها في كل عنصر، ببدايتها يبدأ الوجود العلني للعلم وفي تطورها يتخلص العلم، وهنا من البديهي لا تفهم تلك الصناعة ولا آثار أولئك القوم إلا بمعرفة تلك الألفاظ". (البوشيخي، 1990)

حسب التعاريف في عمومها على اتفاق طائفة مخصوصة على شيء أو أمر مخصوص بمفهوم مخصوص في مجال مخصوص.

وبتعريف آخر: "أن كلمة المصطلح تطلق في أوساط الناس اليوم يراد بها المعنى الذي تعارفوا عليه، واتفقوا عليه في استعمال اللغوي الخاص أو في أعرافهم الاجتماعية حتى يصبح مألوفاً". (السامرائي، 1990)

وهناك تسميات عديدة مختلفة عن المصطلح في اللغات الأوروبية فتصنع لهذا المفهوم كلمات متقاربة النطق والرسم، من طراز (terme) الفرنسية و (term) الإنجليزية، و (termin) الإيطالية و (termino) الإسبانية، و (البرتغالية)، وكلها مشتقة من الكلمة اللاتينية (terminus) بمعنى الحد أو المدى أو النهاية. (وغييسي، 2008)

يتبين لنا أن اللغات الأوربية قد تناولت هي الآخر كلمة مصطلح، كما تبدو وأنها متفقة من حيث النطق والحد وتؤدي المعنى نفسه.

ب_ مفهوم التصوف:

_ لغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور: صوف: الصوف للظأن وما أشبه، الجوهري: الصوف للشاة والصوفة أخص منه. ابن سيده: الصوف للغنم كالشعر للمعز والوبر للإبل، والجمع أصواف وقد يقال الصوف للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع، حكاها سيبويه وقوله:

حلبانة ركبانة صفوف تخلط بين وبروصوف.(منظور، 1374-1955)

وفي أساس البلاغة للزمخشري: صوف: فلان يلبس الصوف والقطن أي ما يعمل منهما، وكبش صاف وصوفاني ونعجة صافة وصوفانية، كثيرا الصوف وصاف الكبش بعد زمره يصوف ويصاف صوفا، "ولا أفعل ذلك ما بل بحر صوفة".

ويقال: كان آل صوفة يجيزون الحاج من عرفات أي يفيضون بهم ويقال لهم: آل صوفان وآل صفوان وكانوا يخدمون الكعبة ولعل الصوفية نسبوا إليهم تشبيها بهم في النسك والتعب أو إلى أهل الصفة فقل: مكان الصفية الصوفية بقلب إحدى الفاءين واوا للتخفيف أو إلى الصوف الذي هو لباس العباد وأهل الصوامع(الزمخشري، 1998) وورد في تاج العروس من جواهر القاموس قال:

تصوف، يتصوف، تصوف، فهو متصوف، وهو من الصوف وقيل أيضا: صوف، يصوف، مصدر صوف، صوف الحيوان، كثر صوفه، وكذلك صوف، يصوف تصويفا فهو مصوف، والمفعول مصوف، ومنه صوف الخروف: ظهر عليه الصوف...وصوف النبات أو الكرم: ظهر عليه ما يشبه الصوف، وصوف الرجل: جعله من الصوفية.(الزبيدي، 2000)

وجاء في المعجم الوسيط:

صاف: الكبش صوفا: ظهر عليه الصوف، فهو صائف وكثر صوفه فهو أصوف وهي صوفا.

(صوف) النبات: ظهر عليه ما يشبه الصوف، وفلانا جعله من الصوفية.
(تصوف) فلان: صار من الصوفية.
(التصوف) طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح. و (علم التصوف): مجموعة المبادئ التي يعتمد عليها المتصوفة والآداب التي يتأدبون بها في مجتمعاتهم وخلواتهم.
(الصوف) : الشعر يغطي جلب الضأن، ويمتاز بدقته وطوله وتموجه، وصوف البحر: شئ على شكل هذا الصوف الحيواني يطفو على سطحه ج (أصواف).
(الصوفان): نبات عشبي من الفصيلة المركبة يظهر له زغب يشبه الصوف.
(الصوفاني): نسبة إلى الصوف على غير قياس، والأصوف (الصوفة): القطعة من الصوف.
(الصوفي): من يتبع طريقة التصوف والعارف بالتصوف...
(الصوفية): التصوف.
(الصواف) : بائع الصوف.
(الصيف): يقال ثوب صيف: يغلب الصوف في نسجه. (مصطفى، وأحمد حسن ، دت) وجاء في كتاب العين للفراهيدي:
صوف: الصوف للظأن وشبيهه، وكبش صاف ونعجة صافة، وكبش صوفاني ونعجة صوفانية، وزغبات القفا تسمى صوفة القفا.
(ويقال لواحدة الصوف صوفة) وتصفر صويفة، والصوفانة: بقلة زغباء قصيرة.
صوفة: اسم حي من تميم، وآل صوفان الذين كانوا يجيزون الحجاج من عرفات يقوم أحدهم فيقول: أجيزي صوفة، فإذا أجازت قال: أجيزي خندق.
فإذا أجازت أذن للناس في الافاضة (وفيهم يقول أوس بن مغراء:
حتى يقال أجيروا آل صوفانا).
_ اصطلاحا:

عرفه الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات: " الوقوف مع الآداب الشرعية، ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر،

فيحصل للمتأدب في بالحكمين كمال، وهو مذهب كله جد، فلا يخلطونه بشئ من الهزل، وقيل تصفية القلب عن مواقف البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو أولى على السرمدية، والنصح لجميع الأمة والوفاء لله تعالى على الحقيقة، وإتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشريعة، وقيل ترك الاختيار، وقيل بذل المجهود والأنس بالمعبود، وقيل حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك، وقيل الإعراض عن الاعتراض، وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التفرغ عن الدنيا، وقيل الصبر تحت الأمر والنهي، وقيل خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التطرق، وقيل الأخذ بالحقائق، والكلام بالدقائق، والإيثار في أيدي الخلائق". (الجرجاني ع، دت)

يعرف ابن خلدون التصوف فيقول: "هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة". (خلدون، 1423هـ-2002م)

التصوف MYSTICISM: للتصوف بوجه عام معان ثلاثة في جميع الأديان والفلسفات:

أولاً: وهو تعريفه العام: الاعتقاد في إمكان الاتحاد المباشر بين العقل الإنساني والمبدأ الأساسي للوجود أي كان ذلك المبدأ، وينتج عن هذا الاتحاد أسلوب جديد للحياة من جهة، وطريقة جديدة للمعرفة من جهة أخرى ينفرد بها أصحابها عن غيره من الناس. ثانياً: هو جميع المعتقدات والرياضيات العقلية والخلقية المتعلقة بالاتحاد المتقدم، فيقال مثلاً إن الظاهرة الجوهرية للتصوف هي الإشراق، أي الحالة التي يشعر فيها الروح بقطع علاقتها بالبدن واتصالها بكائن كامل ولا نهائي هو الله، وقد يكون ذلك الكائن داخل النفس أو خارجها، وهناك مقامات ومراحل أجمعت على وجودها جميع مذاهب

التصوف غربية كانت أو شرقية وهي التشوق إلى الكمال، فالجهود في سبيل التطهر، فخرج النفس للاتحاد بالكمال، ثم عودة النفس إلى الحياة، الدنيا، متأثرة باتحادها مع الكمال وسلوكها سلوكا جديدا خيرا مما اتصفت به قبل هذا الاتحاد.

ومع استثناء الأديان فإن فلسفة أفلاطون تعتبر الأساس الرئيسي لأغلب نظم التصوف في الغرب، ولها آثار كذلك في التصوف الشرقي.

ثالثا: يستعمل التصوف في موضع الظم بمعنى تلك المعتقدات والمذاهب السياسية والفلسفية التي تستند إلى الشعور والإلهام أكثر من اعتمادها على المنطق والتفكير هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يطلق هذا اللفظ ويراد به أية نظرية تتجاهل الحقيقة الملموسة في سبيل اعتقادها بالغيبيات، أما آداب الشرق والغرب فإننا نجد للتصوف فهما أكثر كبيرا، فقد ازدهر عند العرب أدب صوفي وأهم مثال له في الشعر قصائد عمر بن الفارض، وفي أوروبا الغربية تيار متصوف هام ازدهر في العصور الوسطى أولا على يد الرهبان ورجال الدين، ثم ازدهر ثانية من القرن السابع عشر وخاصة في ألمانيا وإسبانيا وإنجلترا. (وهبه، والمهندس، 1944-1984)

(2) تطور المصطلح الصوفي:

ظهرت محاولات متعددة في التراث الصوفي، ومنذ وقت مبكر، تتصدى لشرح ألفاظ الصوفية ومصطلحاتهم، وانشغل أغلب الذين كتبوا عن التصوف بمحاولة تقريبية إلى الآخرين، وشرح الألفاظ الجارية على السنة الصوفية وحاولوا جاهدين أيضا التنبيه على أن دلالة الألفاظ عندهم تحمل معان خاصة، وأن طبيعتها النوعية طبيعة رامية، يصعب على غيرهم استيعاب دلالتها أو فك شفرتها، وقد كان لهؤلاء دور رائد في وضع علم الاصطلاحات، حتى قال المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون: ((إنهم تقريبا وضعوا علم الاصطلاحات)). (ماسينيون، 1991)

ومن أقدم ما خلفوه في تلك المحاولات، القسم الذي عقده أبو نصر السراج الطوسي (ت: 387هـ) في كتابه اللمع تحت عنوان (كتاب البيان عن المشكلات)، (السراج و الطوسي، 1960) شرح فيه الألفاظ الجارية في كلام الصوفية بين مقصودهم منها. ثم يتكرر الأمر نفسه بطريقة أوسع عند أبي القاسم عبد الكريم القشيري (ت: 465هـ) في

رسالته المشهورة، فنراه يفرد بابا خاصا لتفسير ألفاظ الصوفية وشرح مدلولها. (القشيري و عبد الكريم، 1974) ويتواصل الجهد عند أبي الحسن علي بن عثمان الهجويري (ت: 465هـ) (الهجويري و بن عثمان، 1974) ومن بعده أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) (الغزالي، د.ت) ثم شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي (ت: 632هـ) (السهروردي، 1971) ثم ظهرت معاجم خاصة عند محي الدين بن عربي (ت: 638هـ) (بن عربي، 1948) وعبد الرزاق الكاشاني (ت: 735هـ) (الكاشاني، 1996) وعلى الرغم من كون المحاولات السابقة لكتاب المصطلحات كثيرة ومتكررة، إلا أن التركيز فيها كان على إظهار المعنى الدلالي للمصطلح الصوفي (بن عربي، 1948، الصفحات 139-140-141). فلم يتناول أحدهم البحث عن العلاقة بين المصطلح الصوفي وأصوله القرآنية وإنما يُكتفى بذكر بعض الشواهد القرآنية إن وجدت وذكر الشواهد النبوية بغض النظر عن كون الحديث صالحا للاحتجاج من عدمه، فمثلا في رسالة ابن عربي التي وضعها لشرح اصطلاحات الصوفية لا يوجد سوى ثلاثة شواهد قرآنية، كل شاهد ورد في شرح مدخل اصطلاح لا علاقة للمصطلح فيه بالشاهد. (بن عربي، 1948، الصفحات 139-140-141)

وحتى الدراسات الحديثة للمصطلح الصوفي سار المنهج فيها على طريقة القدماء وهو التركيز على ابراز المعنى المقصود عند الصوفية.

(3) قراءة في كتاب محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية:

يحتوي الكتاب على أربعين محاضرة شملت مصطلحات في شتى العلوم تلخصت وفق الآتي:

- _ محاضرات في اصطلاحات المنطق
- _ محاضرات في معنى العدد وأصنافه وحساب المعلومات **arithmétique**
- _ محاضرات في اصطلاحات الطبيعة المادة والذرة والاحتمالات.
- _ محاضرات في الحياة والتناسل وأصل الأنواع والنشوء والارتقاء والغريزة
- _ محاضرات في معنى النفس الإحساس والفكر والإرادة والروح والعقل
- _ محاضرات في العشق والمحبة

_ محاضرات في الإلهيات والوجود والوحدة والاتحاديون والحق والدين والإنسانية ومذهب أصل الأديان

ألقيت هذه المحاضرات في الجامعة المصرية القديمة خلال عامي: 1912/1913 على طلبة مصريين، وقد التزم منهج دقيق حدده في بداية المحاضرات ولم يحد عنه طوالها وهو البدء بذكر المصطلح العربي إن كان موجودا ثم تعقب تطور معانيه عند مختلف المذاهب الفلسفية الإسلامية ثم الرجوع للأصل اليوناني وإتباع نفس المنهج معه مع الحرص على ذكر المقابل الفرنسي والإنجليزي وأحيانا الألماني واللاتيني. أما إذا كان المصطلح مستحدثا فهو يتولى ترجمته إلى اللغة العربية، وبالرغم من الإيجاز العلمي الذي التزم به طوال هذه المحاضرات وهو إيجاز لا يعيب بأي حال من الأحوال بل يخدم منهج صاحبه وهدفه، فهو يكثر من ذكر المصادر الأساسية بالنسبة لكل مسألة بل بالنسبة لكل مصطلح وهو دائما يحسن اختيار هذه المصادر مما يتيح لتلاميذه ولقرائه الاستزادة إن أرادوا. صحيح أن تلك المحاولة لتأسيس قاموس مصطلحات سبقتها محاولات أخرى سواء على أيدي العرب مثل الكندي والفرايبي والجرجاني والتهانوي أو على أيدي المستشرقين منذ القرن التاسع عشر مثل:

**dictionnaires arabesdozy : supplement aux
G w freytag : arabic latin lexicon**

ولكن محاولة ماسينيون تبقى فريدة من نوعها من حيث دقة المنهج وشمولية الموضوعات، وسيلاحظ القارئ أن اهتمام ماسينيون بالتصوف خاصة بما يكشف عن اهتمام مبكر لهذا الفرع من فروع الفلسفة فمعظم المراجع التي يذكرها مراجع صوفية ويكاد يكون المرجع الأساسي في كل المحاضرات هو رسائل إخوان الصفا. ففي المحاضرة الثالثة والعشرين يعالج موضوع العشق والمحبة الأكثر شيوعا عند الصوفية فيقسمه وفق الآتي:

(1) العشق الطبيعي amour physique

أ_ لسان حال العشاق: راجع شرف الين رامي: أنيس العشاق يقول للعشق درجات سبع في مذهب STENDHAL رافع كتابه في الحب DE LAMOUR وهي:

(1) التعجب **ADMIRATION SIMPLE** ،

(2) الحنان **TENDRE** ،

(3) الرجاء **ESPERANCE**

(4) اللذة في الشعور **plaisir de sentir**

(5) التبلور الأول خيالي **premiere cristallisation imaginaire**

(6) الشك **doute**

(7) التبلور الثاني **deuxieme cristallisation**

وفي روايات الهنود مثل روايات **kalidasa** تدقيق في تسمية أحوال الإرادة المائلة أي العشق وقد قالت الشعراء، العشق خدعة الطبيعة لإبقاء النوع بالتناسل (البستاني، صفحة 69) وقال روجاس **rojas** في الرواية الإسبانية المشهورة **la celestina** قبل القرن التاسع عشر العشق سنارة الطبيعة، وهذا يوافق لرأي أصحاب النشوء والارتقاء بفيزيقا الحب: يذكر فيه الغرائب مثل موت الزهرة **vallisneria** المذكرة لتلقيح زوجها على وجه الماء، وموت العنكبوت المذكر المفترس بواسطة زوجته في وقت الجمع. ولكن العشق الطبيعي أقل درجة في الحب، وقد شرح أفلاطون هذه المسألة أحسن شرح في رسالته النادي **syposium** أو **banquet** و بين فيها تدرج النفس في مقامات الحب (Gourmont، sans date) الأبيات المشهورة لابن الرومي في العشق الطبيعي وشدة الشوق إلى الإتحاد الحقيقي:

أعانقها والنفس بعد مشوقة إليها وهل بعد العناق تداني

وألثم فاهها كي تزول صبابتي فيزداد ما ألقى من الهيمان

كأن فؤادي ليس يشفى غليله أن يرى روحان ممتزجان

وجاء في كتاب الزهرة لابن داود الأصفهاني (ت: 297هـ) أن المذاهب في أصل العشق هي:

(1) مذهب المغناطيس المذكور في النادي لأفلاطون في الأبيات المذكورة لجميل

العذري:

تعلق روعي روحها قبل خلقنا ومن بعد ما كنا نطافا وفي المهد

فزاد كما زدنا فأصبح ناميا وليس إذا متنا من إنصاف العهد

ولكمه باق على كل حادث وزائرنا في ظلمة والقبر واللحد

- مذهب طالع النجوح وهو مذهب بطليموس
- مذهب الطبائع وهو مذهب جالينوس
- أصل الحب الإلهي

(2) الحب العذري: amour platonique

حكاية القبيلة (بني عذرة)

مشهورة قوم إذا عشقوا ماتوا لأن في نسائهم صباحة وفي فتياهم عفة
وراجع الحديث (من عشق فكنتم وعف وصبر ومات فمات شهيدا) جمع له
الجوزي في الباب الثامن والعشرين من كتابه ذم الهوى. وقال ابن داود الأصفهاني
الظاهري على هذا المذهب بالتفرقة بين اللذة المحظورة والنظر المباح وهذا فاسد وأنشد
شعرا:

أحب إلي من الصبر عنك فؤاد جريح وطرف قريح
إذا ما سألتك عطفًا تريح به مهجتي فإنا المستريح
ولا تنجز الوعد خوف السلوى فأنا على زفرتي شحيح

ومذهب العذري هو مذهب شعراء القرون المتوسطة المسعى ب: amour
courtois وقد بينه ribeiro حقيقة اقتباسه من العرب في زمان ابن قزمان القرني
ومن أشهر عذري الغرب guido guinizelli وهو أستاذ dante و dante نفسه في
ديوانه vita nova و jaufra rudel الذي مات في حبه للملكة melisanda وهي في
طرابلس الشام وهو في فرنسا.

(3) المحبة في الصوفية amour mystique

قال ابن داود الأصفهاني في كتابه الزهرة ((وقد رسخ بعض المتصوفة أن الله عز
وجل أن الله جل ثناؤه إنما امتحن الناس بالهوى ليأخذوا أنفسهم بالطاعة من يهونه
وليشق عليهم سخطه وسيرهم رضاه فيستبدلوا بذلك على قدر طاعة الله عز وجل إذا
كان لا مثل ولا نظير وهو خالقهم غير محتاج إليهم ورازقهم مبتدئ غير ممتن عليهم فإن
أوجبوا على أنفسهم طاعة من سواه كان هو تعالى أخرى بأن يتبع رضاه)) وقد سرق

المسعودي هذا البحث في المروج الجزء الثامن الصفحة 384. والمتصوف الموماً إليه هذا هو أبو حمزة البغدادي وهو أول من تكلم ظاهراً في وجود الحب الإلهي بخلاف الفقهاء وكان في مذهبه نوع من الخطر وهو إباحة النظر إلى الوجوه الجميلة ومن تلاميذه من كان يسجد لكل صورة حسنة (مذهب الحلمانين).

المذهب الثاني في المحبة مذهب الحلاج وهو شهيد المحبة وقتيل الاشتياق والمحبة عنده ذات الذات الإلهية ومحبة العبد إلى الرب عز وجل أفضل عملاً من الإيمان بالله بخلاف الرأي العام عند العلماء في زمانه، جاء في كتاب الشطحات لروزبهان البقلي (ت: 606هـ) الذي أشار إلى مذهبه علماً بأشعاره وعملاً في محنته وصلبه على الخشبة في بغداد وهو القائل:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

المذهب الثالث هو مذهب الإمام الغزالي، حيث ذكر في إحياء علوم الدين الباب في البيان أن المستحق بالمحبة هو الله وحده ولذلك شرح دلائل أربعة والدليل الرابع هو ((حب كل جميل لذات الجمال لا لحظ ينال منه وراء إدراك الجمال)). (الغزالي، د.ت، صفحة 214)

المذهب الرابع، مذهب المصري ابن الفارض وقصائده مثل نظم السلوى أشهر من أن يذكر إلا ابتداءها ((شربنا على ذكر الحبيب)) و ((هو الحب فأسلم بالحشا)) وفوقها كلها الآتي:

قلبي يحدثني بأنك متلقى روحي فذاك عرفت أم لم تعرف

أما من حكم الصوفية في المحبة الحكم الآتية للجنيدي ((المحبة دخول صفات المحبوب على البذل من صفات المحب))، (القشيري وعبد الكريم، 1974، صفحة 20) ولأبي يعقوب السوسي ((لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة))، (القشيري وعبد الكريم، 1974، صفحة 98) قيل للنصر أباذي ليس لك من المحبة شيء، فقال: صدقوا ولكن لي حسراتهم فهو إذا احترق فيه (أي في الله). (القشيري وعبد الكريم، 1974، صفحة 94)

خاتمة:

رائد المدرسة الفرنسية في دراسة التصوف الإسلامي لويس ماسينيون يعتبر صاحب النظرة العلمية المنصفة، لأنه اتخذ لإثبات نظريته مصدر التصوف منهجا علميا دقيقا، يتمثل في بحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصادرها الأولى مظهرا بذلك العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام و كان لها تأثير في تكوينه وتطوره وقد كتب في ذلك كتابه (بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي) وانتهى في بحثه هذا إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة هي :

- 1_ القرآن الكريم وهو أهمها.
 - 2_ العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه والنحو وغير ذلك.
 - 3_ مصطلحات المتكلمين الأوائل.
 - 4 _ اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة الميلادية الأولى من لغات أخرى كال يونانية والفارسية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة.
- يلاحظ من خلال الدراسة أنه اعتمد على هذه المصادر كما اعتمد على غيرها خصوصا المصادر اليونانية في التأريخ للمصطلح الفلسفي قد ساهم ذلك في ثراء شمولية المدينة و ثرائها.

قائمة المصادر والمراجع:

1. Gourmont, r. d. (sans date). *physique de l'amour*.
2. ابن منظور، أ. (). مادة صلح. (لسان العرب، Vol.) ج. (4) القاهرة: دار المعارف.
3. البستاني، ب. (s.d.). قطر المحيط، مادة صلح (Vol.) ج. (4) بيروت.
4. البوشيخي، أ. (1990). مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ. (éd.) ط. (2) بيروت، لبنان: دار الآفاق الجديدة.
5. الجاحظ، أ. ع. (1998). البيان والتبيين. (éd.) ط. (7، Vol.) ج. (1) ت. ع. هارون (Éd.)، القاهرة: مكتبة الخانجي.
6. الجرجاني، أ. (2004). التعريفات. (éd.) دط. (ت. ص. المنشاوي (Éd.)، مصر: دار الفضيلة.
7. الجرجاني، ع. ب. دت. (كتاب التعريفات. (éd.) دط. (ع. أ. الحنفي (Éd.)، القاهرة: دار الرشد، طبع، نشر، توزيع.
8. الجوهري، إ. ب. (1999). الصحاح، مادة صلح (Vol.) ط. (1) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
9. الرازي، أ. (أ. د. س. (مقاييس اللغة، مادة صلح (Vol.) ج. (3) ت. : هارون (Éd.)، بيروت: دار الجيل.
10. الزبيدي. (2000). تاج العروس من جواهر القاموس. (éd.) ط. (1، Vol. المجلد التاسع، (17/18) بيروت: دار الكتب العلمية.
11. الزمخشري. (1998). أساس البلاغة. (éd.) ط. (1) ت. المعري (Éد.)، بيروت، لبنان: مكتبة لبنان، ناشرون.
12. السامرائي، إ. (1990). عن المصطلح الإسلامي. بيروت: دار الحداثة.
13. السراج & الطوسي، أ. (1960). (Éds.) للجمع في التصوف (Vol.) تج: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور. (القاهرة: طبعة دار الكتب الحديثة.
14. السهروردي، ش. أ. (1971). عوارف المعارف (Vol.) ج. (5) ت. ع. محمود (Éد.)، القاهرة: مطبعة السعادة.
15. الغزالي، أ. ح. دت. (الإملاء عن اشكالات الإحياء (Vol.) ج. (1) طبعة فيصل الحلبي دار إحياء الكتب العربية.

16. الفراهيدي، ا. ب. (2003). *العين، ترو* (Vol. مج). 3ت. :. الهنداوي (Éd.) ، بيروت، لبنان :دار الكتب العلمية.
17. القشيري & عبد الكريم، أ. (1974). (Éds.). *الرسالة* (Vol. تح :عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف). القاهرة : طبعة دار الكتب الحديثة.
18. الكاشاني، ع. ا. (1996). *لطائف الإعلام في إشارات أهل الكلام*. ت. س. الفتاح ، (Éd.) دار الكتب المصرية.
19. الهجويري & بن عثمان، أ. (1974). (Éds.). *كشف المحجوب* (Vol. تح : إبراهيم الدسوقي). القاهرة : طبعة دار التراث العربي.
20. الوسيط، م. (2004). *مجمع اللغة العربية، مادة التاريخ* (éd. ط. 4).
21. بلعيد، ص. (2003). *اللغة العربية العلمية* (éd. دط). (الجزائر : دار هومة للطباعة والنشر).
22. بن عربي، م. ا. (1948). *اصطلاحات الصوفية*. حيدر اباد، :جمعية المعارف العثمانية.
23. خلدون، ع. (1423). هـ. 2002-م. (لمقدمة éd. دط Vol. تح : درويش الجودي). بيروت : المكتبة العصرية.
24. ماسينيون، ل. (1991). *تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية*. ت. ز. الخضيرى ، (Éd.) طبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية.
25. مصطفى، ا. &، أحمد حسن، ا. (Éds.). دت. (معجم الوسيط éd. دط Vol. ج. 1-2، معجم اللغة العربية). اسطنبول، تركيا : المكتبة الاسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.
26. منظور، ا. (1374-1955). *لسان العرب* (éd. ط Vol. 1، المجلد التاسع). (بيروت ، لبنان : دار صادر).
27. وغيلسي، ي. (2008). *إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد* (éd. ط. 1) (الجزائر : دار العربية للعلوم).
28. وهبه، م. &، المهندس، ك. (1944-1984). (Éds.). *معجم المصطلحات العربية في اللغة والآداب* (éd. ط. 2). بيروت : مكتبة لبنان.

الذاكرة عند حبسي بروكا - تناول نفس معرفي بالوسط الإكلينيكي الجزائري

memory Broca's aphasia a psychocognitif approach in the
Algerian clinic environment

الدكتورة: بقعة حميدة

كلية العلوم الاجتماعية (جامعة الجزائر)

ملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على ما إذا كانت حبسة بروكا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية، وإي المستويين أكثر اضطرابا وقد تم صياغة فرضية عامة تمثلت في: تثير حبسة بروكا اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية تختلف من حالة إلى أخرى، أما الفرضية الجزئية: تثير حبسة بروكا اضطرابات على مستوى الذاكرة السمعية أكثر من الذاكرة البصرية لدى المصاب وقد تم تطبيق اختبار لكل من الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية، على عينة تمثلت في حالتين تعانين من حبسة بروكا، لهما تقريبا نفس المواصفات، وقد توصلت النتائج إلى أنه فعلا حبسة بروكا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية وتختلف درجة الاضطرابات من حالة إلى أخرى، كما اتضح أن اضطرابات الذاكرة السمعية لدى المصاب بحبسة بروكا أكثر إصابة من اضطرابات الذاكرة البصرية.

كلمات مفتاحية: الذاكرة؛ الذاكرة البصرية؛ الذاكرة السمعية؛ حبسة بروكا

Abstract:

This study aimed to determine whether Broca's aphasia provokes disturbances at the level of visual memory And auditory memory and which level is more disturbed. A general hypothesis has been formulated: Broca's aphasia provokes disturbances in the level of visual memory and auditory memory that differ from case to case. As for the partial hypothesis; Broca's aphasia provokes more disturbances in the level of auditory memory than visual memory in the patient A test for visual memory and auditory memory was applied to a sample of two cases suffering from Broca's aphasia, with almost the same specifications. In the end of this study ,The results concluded that

Broca's aphasia actually provokes a disturbance at the level of visual memory and auditory memory, and the degree of disturbance varies from case to case. It also turned out that auditory memory disorder in a person with Broca's aphasia is more affected than visual memory disorder.

Keywords: Memory; visual memory; auditory memory; aphasia; Broca's aphasia.

1. مقدمة:

يعتبر الدماغ المركز الرئيسي الذي يتحكم في كل الوظائف الحركية والقدرات المعرفية التي يكتسبها ويتعلمها الإنسان في حياته، وهو معرض لاضطرابات عضوية أو وظيفية كباقي أجزاء الجسم، ومن بينها نجد الاضطرابات العصبية المكتسبة أي الحبسة، التي أدت إلى ظهور عدة تيارات لدراساتها بدءا بالتيار الميكانيكي الذي ظهر قبل القرن العشرين، حيث اعتمد فيه العلماء على تشرح وفيزيولوجيا الجهاز العصبي الذي اعتبروه كتلة متجانسة توزع الطاقة الحيوية على الجسم، كما اعتقد أصحاب هذا التيار أن ما ينتج عن الآفة العصبية ما هو إلا خلل أو عجز في عملية الإنتاج اللغوي، وبالتالي ينفي وجود أي تأخر في الوظائف العقلية كالذاكرة.

لكن بظهور التيار الديناميكي في بداية القرن العشرين أدخل أصحابه العامل النفسي في دراستهم، حيث بينوا أن إصابة النصف المهيمن من المخ بأفة عصبية يؤدي حتما إلى خلل في العمليات المعرفية واللغة وأن ما هو مصاب عند الحبسي ليس طريقة إنجاز الكلمات أو الكتابة عموما، وإنما الرموز الذهنية الموافقة لهذه الكلمات، فالحالة عاجز على الاستحضار الذهني للكلمات، وهذا ما يدل على أن الحبسة اضطراب في الوظيفة التصورية.

ومن بين رواد هذا التيار الذين كان لهم الفضل في تغيير مجرى الأفكار حول الحبسة من اضطراب لغوي بحث إلى اضطراب نفس- لغوي نجد " Pierre Marie " الذي بين أن العمليات المعرفية تشكل قاعدة أساسية وضرورية لظهور اللغة، واضطراب هذه الأخيرة في الحبسة يعود إلى اضطراب في العمليات المعرفية.

هذا ما فتح مجال لدراسات جديدة تعتمد أساسا في تفسيرها للاضطرابات الناتجة عن الحبسة. وبما أن موضوع الذاكرة من الموضوعات الهامة من حيث علاقته بالحبسة، فقد تطرق رواد المدارس السيكلولوجية المعاصرة إلى دراسة هذه العلاقة من زاوية جديدة.

فحسب " Hecaen Angelergues " (1965) بين أن الدراسات حول الحبسة هي دراسة تلك الآليات التي تهتم بتمثيل وتنظيم مختلف العمليات المعرفية المكتسبة واللغة ".

وهذا ما دفعنا لدراسة هذه الوظيفة المعرفية أي الذاكرة، باعتبارها من أهم العمليات العقلية لدى الإنسان، والتي لها دور في إعادة التربية وتثبيت جميع الاكتسابات، وبما أن لكل حاسة من حواسنا ذاكرة خاصة بها، ارتأينا أن ندرس أبرزها وأوضحها وهي: الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية لدى المصاب بحبسة بروكا.

تعتبر الذاكرة من أهم وأعقد الوظائف المعرفية لدى الإنسان فهي تمثل وحدة مركزية لمعالجة المعلومات و الاحتفاظ بها وهذا ما يجعلها تحتل مكانة لها أهميتها في ميدان البحوث العلمية.

وفي بحثنا هذا أردنا دراسة الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية، نظرا لدورهما الفعال المتمثل في التقاط وتسجيل المعطيات الحسية، فهما تعملان على تخزين المعلومات واستحضارها.

وكما أن الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية تدخلان ضمن الذاكرة الحسية، فإن الصور البصرية والسمعية أسهلها في الاستحضار من الصور الحسية الأخرى، وهذا ما بينه الغزالي في قوله: " الذاكرة هي تمثيل واستعادة الصور المحفوظة وأسهل هذه الصور استحضارا هي الصور السمعية، والبصرية، وأنه لا يمكننا تذكر شيء لم يسبق لأن إدراكه فالذاكرة لها دور التعلم الذي هو سوى تنظيم مباشر ومستمر للمعطيات الإدراكية الحسية ".

لذلك ونظرا لفعالية التذكر البصري والتذكر السمعي أردنا أن ندرسهما عند المصاب بحبسة بروكا، علما أن هذا الاضطراب يصيب النصف الأيسر والمهيمن من الدماغ، والذي تنتمي إليه جل العمليات المعرفية بما في ذلك الذاكرة.

وبناء على هذه العلاقة القائمة بين الحبسة عموما والذاكرة بأقسامها، أردنا معرفة إن كانت الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية مصابتان أم لا، فإن كانتا مصابتان، بحثنا عن أيهما أكثر اضطرابا.

فهذا ما استقطب اهتمامنا وجعلنا نطرح السؤال التالي:

إذا كانت حبسة بروكا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية فأى المستويين أكثر اضطرابا ؟
تتمثل فرضيات هذه الدراسة فيما يلي:

الفرضية العامة:

تثير حبسة بروكا اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية تختلف من حالة إلى أخرى.

الفرضية الجزئية:

تثير حبسة بروكا اضطرابات على مستوى الذاكرة السمعية أكثر من الذاكرة البصرية لدى المصاب.

2. أهداف الدراسة:

- هذه الدراسة هي إضافة الى الدراسات السابقة في مجال الحبسة.
- هذه الدراسة تفتح المجال أمام دراسات جديدة تخص الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية عند المصابين بالأنواع الأخرى للحبسة.
- التعرف

على مستوى ودرجة الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية عند المصاب بحبسة بروكا.

3. أهمية الدراسة:

- تسمح لنا هذه الدراسة باختبار صحة فرضياتنا وذلك من خلال التعرف على ما إذا كانت حبسة بروكا تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية، وائي المستويين أكثر اضطرابا.
- تسليط الضوء على أهم عملية معرفية وهي الذاكرة ودراستها عند المصاب بحبسة بروكا باعتبار أن الاضطراب يصيب النصف الأيسر والمهيمن من الدماغ.

4. تحديد مصطلحات الدراسة:

- تنطوي الدراسة الحالية على مجموعة من المصطلحات التي وجب ضبطها قبل التفصيل فيها، ومن أبرزها نذكر:

1.4. الذاكرة:

- هي إحدى العمليات المعرفية الذهنية الأساسية في حياة الإنسان، والتذكر هو عملية ذهنية تستحضر إدراكا ماضيا سابقا، فهو استحضار ما سبق أن احتفظ به أحدنا في ذهنه (محمد الهاشي، 1982، صفحة 211)

2.4. الذاكرة البصرية:

- هي القدرة على استرجاع أو تمييز أو إعادة تكوين مواد سبق عرضها أو التعرض لها بصريا (ملحم، 2002، صفحة 337)

3.4. الذاكرة السمعية:

- هي المعلومات المخزنة بواسطة الجهاز السمعي، إذ تحتفظ الذاكرة السمعية بالجوانب الظاهرية للصوت (مثل درجة الصمت والرتابة والإيقاع...) وسعتها غير محدودة تقريبا، تتراوح مدة الاحتفاظ بالمعلومات في الذاكرة السمعية عموما بين 1.5 و 5 ثوان، تبعا لحالة.

4.4. الحبسة:

هي اضطراب على مستوى الفهم واستعمال الرموز اللفظية أو الكتابية للغة، وتكون ناتجة عن إصابة في نصف الكرة المخية الأيسر(-85 PP: A. Domart, 1990, (86)

5.4. حبة بروكا:

هي إصابة التلفيف الجبهي الثالث الأيسر(F3) من أعراضه ضعف التعبير الشفهي، الخرس، القولبية، اضطرابات نطقية، نقص الكلمة (, Rondal. J.A., 1977, (P:140

5. الدراسات السابقة:

- دراسة الوزاعي رزيقة (2006):

كان عنوان الدراسة " العرض الجبهي دراسة نفس عصبية للإنتباه الإنتقائي والذاكرة العاملة لدى المصابين بالعرض الجبهي".

وقد طرحت التساؤلات التالية: ماهي المكونات الأكثر تضررا للذاكرة العاملة ؟ وهل هناك علاقة بين اضطراب المنفذ المركزي والانتباه الانتقائي ؟

وقد استعملت منهج إكلينيكي على أربع حالات وطبقت رانز (شروب) لتقييم الانتباه الانتقائي واختبار ذاكرة الأرقام والترتيب المباشر لتقييم الحلقة الفنولوجية والاختبار العكسي لتقييم المنفذ المركزي واختبار (بينتون) للذاكرة البصرية الفضائية. وتوصلت النتائج أن المصابين بالعرض الجبهي يعانون من اضطراب في المنفذ المركزي أكثر من الحلقة الفنولوجية والمفكرة البصرية الفضائية وهذا ما ثبت العلاقة بين المنفذ المركزي والانتباه الانتقائي.

- دراسة (Anne dalymple , Sarah stamfield et Blind walter):

قام الباحثون بأخذ عينة من المصابين بحبة بروكا لتقييم الذاكرة البصرية فقاموا ببناء اختبار خاص بالذاكرة البصرية الذي يتكون من (68) بند حيث تمثلت هذه البنود في أشياء مختلفة ومتشابهة في نفس الوقت وقسموها إلى مجموعات.

كان تطبيق الاختبار مقيد بمدة زمنية محدودة على المرضى وكانت النتيجة بأن حبسي بروكا ليس لديه مشكل على مستوى الذاكرة البصرية حسب النتائج فكانت

الإجابات على العموم صحيحة (Rééducation de l'aphasie, fiches)
(d'exercices,2016)

- دراسة كريمة مجاهد (2010):

بعنوان " التقييم النفس عصبي لاضطرابات الذاكرة العاملة والمرونة الذهنية لدى الراشدين المصابين بصدمة دماغية خفيفة وشديدة ".

بطرح التساؤلات التالية هل توجد اضطرابات تمس كل من مكونات الذاكرة العاملة والمرونة الذهنية لدى المصابين بصدمة دماغية خفيفة ؟ وهل توجد اضطرابات تمس كل من مكونات الذاكرة العاملة والمرونة لدى المصابين بصدمة دماغية خفيفة ؟
وهدفنا الدراسة إلى التعرف على مظاهر اضطرابات كل من الذاكرة العاملة والمرونة الذهنية التي يعاني منها المصابون بالصدمة الدماغية من خلال إجراء عملية التقييم النفس عصبي، لدى (10) حالات.

وقد استخدمت الباحثة منهج دراسة حالة، مستعملة الأدوات التالية: اختبار " جافستون " للتوجه وفقدان الذاكرة، اختبار المهمة المزدوجة لبادلي، واختبار تتبع المسار.

وأظهر النتائج وجود اضطرابات شاملة في الذاكرة العاملة.

- دراسة مقراني ليامنة (2009):

بعنوان " تقييم القدرات الحسابية ومعالجة الأعداد عند المصاب بحبسة بروكا بتطبيق رائر Lillois De Calcul Tic 2 ". وقد تم طرح التساؤل التالي : هل يمكن تقييم الحساب عند المصاب بحبسة بروكا بتطبيق اختبار Lillois De Calcul Tic 2 ؟ تحت التساؤلات الفرعية التالية: ما مدى تأثير المستوى الدراسي على تقييم القدرات الحسابية ومعالجة الأعداد عند المصاب بحبسة بروكا ؟ وما مدى تأثير نوع الإصابة على تقييم القدرات الحسابية ومعالجة الأعداد عند المصاب بحبسة بروكا ؟ باستعمال منهج دراسة حالة على (04) حالات مصابين بحبسة بروكا. وقد أسفرت النتائج في الفرضية الجزئية الأولى أنه يمكن تقييم الحساب ومعالجة الأعداد عند حبسي بروكا. وفي

الفرضية الجزئية الثانية تحققت كذلك وهي تأثر نوع الإصابة له دور فعال في تقييم القدرات الحسابية ومعالجة الاعداد.

6. إجراءات الدراسة الميدانية:

اعتمدنا في دراستنا على المنهج الوصفي المقارن، ويقصد به الطريقة التي ترتبط بظاهرة معاصرة قصد وصفها وصفا دقيقا وتفسيرها علميا، فهو بذلك يشبه الإطار العام الذي تقع تحته كل البحوث التي تصف الظواهر.

وتوضح الفروق بين المتغيرات التي تهدف إلى الكشف عن الأسباب الكامنة وراء سلوك معين ومعطيات سابقة مستخدما في ذلك طرق الملاحظة المباشرة والمعايشة الفعلية والتتبع.

7. حدود الدراسة:

1.7. الحدود البشرية: طبقت الدراسة على حالتين تعانين من حبسة بوركا.

2.7. الحدود المكانية: تمّ إجراء الدراسة في العيادة متعددة الخدمات بحي محي الدين والواقع في الجزائر الوسطى، وهو تابع لمستشفى مصطفى باشا الجامعي.

08- عينة الدراسة:

الحالات المتغيرات	(ط . أ) 60 سنة	(ص . م) 58 سنة
المستوى الثقافي والاجتماعي	- إطار سامي في الدولة، - مفرنس، - متزوج واب لـ 03 أطفال، - يقيم بالعاصمة	- إطار سامي في الدولة، - مفرنس، - متزوج واب لـ 03 أطفال، - يقيم بالعاصمة.
أسباب الاضطراب	إصابة وعائية دماغية (A.V.C)	إصابة وعائية دماغية (A.V.C).
نتائج الفحص العصبي	- إصابة النصف الأيسر للكرة المخية أدى إلى شلل نصفي أيمن، - (La Corna Radiate)	- إصابة النصف الأيسر للكرة المخية أدى إلى شلل نصفي أيمن، - (La Corna Radiate)

نتائج الفحص الأرطوفوني	..(ADroite	.(ADroite
- نقص الكلمة، - اضطرابات نحوية وتعبيرية، - الاحتفاظ بالفهم، - ألكسيا أقنوزية (Alexie) .(Agnosique	- نقص الكلمة، - اضطرابات نحوية وتعبيرية، - الاحتفاظ بالفهم، - ألكسيا أقنوزية (Alexie) .(Agnosique	- نقص الكلمة، - اضطرابات نحوية وتعبيرية، - الفهم سليم نسبياً، - صعوبات على مستوى اللغة الكتابية.
ملاحظات	- لا يعاني من اضطرابات التعرف السمعي، - يستعمل نظارات أثناء الاختبار.	- لا يعاني من اضطرابات التعرف السمعي، - يستعمل نظارات أثناء الاختبارات.

9. أدوات الدراسة":

وضع هذا الاختبار من طرف **Andre Rey** في سنة 1942، يتضمن هذا الأخير

شكل بسيط "ب" وشكل معقد "أ"، ويم تطبيقه بطريقتين،

إما عن طريق النقل (**La Copie**) أو طريق الذاكرة (**La Reproduction**)

بواسطته يمكن معرفة النشاط الإدراكي عند المفحوص، ويعطي لنا هذا الاعتبار علامات
حول امتداد ووفاء الذاكرة البصرية، ويطبق من سن الثامنة إلى ما فوق.

- كيفية تطبيق شكل ري البسيط "ب" :

يطبق هذا الاختبار فردياً، وهو سريع، حيث قدمنا صورة الشكل أفقياً
للمفحوص وأعطيناه ورقة بيضاء غير مسطرة، طلبنا منه نقل الشكل حيث قدمنا له
التعليمة التالية:

[naqal hēd arāsm allirāk tšūf jēh ɛal warqa kēmaqdar]

نترك المفحوص يعمل لبعض اللحظات بدون أن ننسى تشغيل المزمان
(**Le Chronographe**)، وعند انتهائه نتركه يرى الشكل مرة ثانية ثم نخفيه عنه
ونشغله لمدة معينة ثم نطلب منه بعد ذلك رسم الشكل عن طريق الذاكرة وفي هذه
المرة لا نقوم بحساب الوقت وكانت التعليمة كالآتي:

[duka bla matšuf héd arasm gawadhelli jalwarqakéma qdant]

- كيفية تطبيق شكل ري المعقد " أ " :

تم تطبيق هذا الشكل بنفس الخطوات التي مر بها شكل ري البسيط إلا أن البنية الكلية للشكل معقدة، مما يجعل نقله صعبا قليلا وذلك لقياس النشاط الإدراكي، التنظيمي التحليلي والذاكرة البصرية والتعليمات التي قدمها للمفحوص كانت نفسها في شكل ري البسيط " ب " .

- رائز مونريال تولوز 86 (النسخة الجزائرية)

(Montréal- Toulouse 86, version Algérienne)

يعتبر رائز مونريال تولوز 86 أهم رائز لساني نفس معرفي يستعمل في ميدان الحبسة وقد أنشأ سنة 1986، من طرف فرقة بحث فرنسية- كندية تضم مجموعة من الباحثين وهم:

(Nespoulous J.L., Rascol A., Lecours A. R., Lafond, Johannetie Y., Got F)

وقد تم تكييفه بالوسط الثقافي اللساني النفسي الاجتماعي الجزائري، من طرف الأستاذة نصيرة زلال. وهي النسخة التي اعتمدناها في دراستنا وذلك في إطار اتفاقية (Le Mirail Toulouse) ويتكون هذا الرائز من:

اختبارات اللغة الشفوية، اختبارات اللغة الكتابية، الاختبارات التعرفية (Gnosie) الاختبارات البراكسية (Praxia).

وما يهمنا نحن هو الاختبار التعرفي وبالتحديد التعرف السمعي، وفيما يلي سنحاول أن نعرض البنود الرئيسية التي يتكون منها، والتي ستعملت في بحثنا، والهدف من هذا الاختبار هو معرفة مدى تعرف المفحوص على مختلف الأصوات المسموعة:

• ما هو هذا الصوت ؟

• سماع التسجيل:

1/- ضجيج السيارة،

2/- أصوات الحيوانات (قط، كلب، عصفور)،

3/- الأنغام الموسيقية المرجعية:

- مألوف.
- حوزي.
- قبائلي.
- شاوي.
- شعبي.
- وهراني.
- صحراوي.

- كيفية تطبيقه:

قمنا بتطبيق هذا الرائز اعتمادا على المسجل (Magnétophone) ليتمكن
المفحوص من سماع الأصوات، وقد تم ذلك وفقا للخطوات التالية:
سجلنا مختلف الأصوات المطلوبة في الاختبار والمتمثلة في حركة المرور وأصوات
الحيوانات، وقمنا بعرضها على المفحوص وذلك بإسماعه كل صوت على حدى ونفس
الطريقة طبقناها على المفحوص الثاني والتعليمة كانت كالتالي:

[asmaɣ hédʒut ɔ sʕyyɛ qulli tɛɣmɛn]

طلبنا من المفحوصين اختيار نوع واحد من الأغاني الموجودة في الاختبار، فوقع
اختيارهما على نفس النوع، والممثل في " الشعبي " أي أغنية " يا دازيريا لعاصمة " :
عبد المجيد مسكود، لأن كلاهما سمعا هذه الأغنية من قبل.
فقمنا بإسماع المقطع الأول من الأغنية للحالة (01) ثم طلبنا منها إعادة هذا
المقطع وذلك بعد أن قدمنا لها فترة زمنية معينة.

نفس الطريقة طبقناها على الحالة (02)، ولا يفوتنا ذكر الصعوبات التي
تلقيناها مع هذه الحالة، حيث انه بعدما طبقنا عليها الاختبار الأول لشكل ري البسيط
والمعقد، وكذا أسمعناها مختلف الأصوات انقطع المفحوص عن متابعة الحصص

الأرطوفونية بسبب مرض ألزيم الفراش، وذلك قرابة شهرين فهذا ما عطل متابعة بحثنا أي- المقطع الأول لأغنية الشعبي- فبعدما طالت هذه الفترة ولم يعد المفحوص، ساعدتنا المختصة الأرطوفونية بإرشادنا إلى مقر سكنها، حيث عاينا الحالة وبالتالي أكملنا تطبيق الاختبار بنفس الطريقة التي طبقناها مع الحالة رقم(01) والتعليمة كانت كالتالي:

[aʒmaɛ héd lmaqtəɛ mēl xunja ò ɛawəd xani hule bēlɛɛəhn]

- الملاحظة:

إعتمدنا على هذه الوسيلة كثيرا، بإعتبارها عنصر أساسي في أي بحث علمي منهجي ودقيق حيث قمنا بملاحظات عديدة قبل وأثناء تطبيق الاختبارين على الحالتين.

10. عرض النتائج ومناقشتها:

*- النتائج العامة لشكل ري البسيط:

1- نتائج الحالات:

يمثل هذا الجدول علامات الحالتين في اختبار شكل ري، حيث أقصى علامة يمكن التحصل عليها هي (31) نقطة.

نتائج الحالات		الحالات
شكل ري البسيط		
على مستوى النقل	على مستوى الاحتفاظ	
29/31	19.5/31	(أ-ط)
22/31	8/31	(م- ص)

2- نتائج الحالات بالنسب المئوية:

يمثل هذا الجدول نسب النجاح التي حققها كلا من الحالتين من خلال اختبار شكل ري.

نتائج الحالات		الحالات
شكل ري البسيط		
على مستوى النقل	على مستوى الاحتفاظ	
93.54%	62.90%	(أ- ط)
70.96%	25.80%	(م- ص)

*- النتائج العامة لاختبار التعرف السمعي:

1- نتائج الحالات: يمثل الجدول الموالي علامات الحاليتين في اختبار التعرف السمعي، حيث أقصى علامة يمكن التحصل عليها هي (10 نقاط).

الحالات	نتائج الحالات في الأغنية
(أ- ط)	5.5/10
(م- ص)	3.5/10

2- نتائج الحالات بالنسب المئوية: يمثل الجدول نسب النجاح التي حققها كلا من الحاليتين من خلال اختبار التعرف السمعي:

الحالات	نتائج الحالات في الأغنية
(أ- ط)	%55
(م- ص)	%33

*- مقارنة نتائج الحالات: تظهر من خلال الجدول الموالي:

الاختبارات الحالات	اختبار شكل ري	اختبار التعرف السمعي	المجموع
الحالة رقم (01)	%64.80	%55	%119.80
الحالة رقم (02)	%48.14	%33	%81.14
المجموع.	%112.94	%88	%200.94

وللمقارنة بين نتائج الذاكرة البصرية ونتائج الذاكرة السمعية نطبق القانون الآتي:

$$X^2 \sum \frac{(O - E)^2}{E}$$

X^2 : هي قيمة تجريبية المحسوبة ودرجة الحرية DF = 1

$$X^2 : \text{المجدول في مستوى } 0.005 \leftarrow \alpha \leftarrow 0.00$$

وبتطبيق نتائج الجدول على هذه الصيغة نجد:

$$E = \frac{\text{مجموع أفقي} \times \text{مجموع عمودي}}{\text{مجموع كلي}}$$

$$E_1 = 67.33 \quad 0_1 = 64.80$$

$$E_2 = 45.60 \quad 0_1 = 48.14$$

$$E^3 = 52.46 \quad 0_3 = 55$$

$$E^4 = 35.53 \quad 0_4 = 33$$

$$X^2 = \frac{(64.8-67.33)^2}{67.33} + \frac{(48.14-45.60)^2}{45.60} + \frac{(55-52.46)^2}{52.46} + \frac{(33-35.53)^2}{35.53}$$

$$X^2 = 0.09 + 0.14 + 0.14 = 0.18$$

$$X^2 = 0.53$$

منه:

$$X^2 \text{ المحسوبة} = 0.53$$

$$0.00 < 0.53 \leftarrow \leq X_2$$

يظهر من خلال النتائج المتوصل إليها والمتمثلة بعد تطبيق مقياس كاي 2 أن X_2 المحسوبة (0.35) < من X^2 المجدولة (0.00) عند مستوى $\alpha = 0.005$ ودرجة 1 = DF وهذا يدل على أن الفروق لها دلالة إحصائية أي فروق حقيقية بين الاستيعاب في الاختبارين.

11. تفسير نتائج الدراسة:

انطلاقاً من النتائج المحصل عليها من خلال تطبيق اختبار شكل ري البسيط والمعقد واختبار التعرف السمعي على الحالتين المصابتين بحبسة بركا وبناءً على تحليل النتائج، لاحظنا أن مستوى التذكر البصري والسمعي للحالتين منخفض وهذا راجع لنقص الانتباه والتركيز للذات يعتبران من العوامل الأساسية لعمل الذاكرة.

وبمقارنة نتائج الحالتين في اختبار شكل ري البسيط والمعقد نلاحظ فروق في عملية الاستحضار أو الاسترجاع، فمثلاً الحالة الأولى حافظت على ذاكرتها لكن بصفة

عامة في اختبار شكل ري البسيط، حيث قدرت نسبة نجاحها بـ 62.90% مقارنة بالحالة الثانية التي كانت نسبة نجاحها أقل من الحالة الأولى والتي حددت بـ 25.80%. وكذلك بالنسبة لاختبار شكل ري المعقد فقد كانت نسبة نجاح الحالة الأولى والمحددة بـ 36.11% أكبر، من نسبة نجاح الحالة الاثنية والمحددة بـ 27.77%. ونفس الفروق بين الحالتين وجدناه في اختبار التعرف السمعي حيث كانت نسبة نجاح الحال الأولى والمحددة بـ 55% أكبر من نسبة نجاح الحالة الاثنية والمحددة بـ 33%.

وانطلاقاً من نتائج هاتين الحالتين نستنتج أن هذا الانخفاض في مستوى التذكر البصري والتذكر السمعي يؤدي إلى حدة الإصابة (حبسة بروكا) التي تؤثر بدرجات متفاوتة على ميكانيزمات عمل الذاكرة، وهذا ما يحقق الفرضية العامة والقائلة أن الحبسة تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية الذاكرة السمعية تختلف من حالة إلى أخرى.

أما فيما يخص تطبيق مقياس كاي² وبالمقارنة بين نتائج الحالتين في اختبار التذكر البصري والتذكر السمعي وجدنا أن التذكر السمعي أكثر إصابة من التذكر البصري أي هناك فروق بين النتائج لها دلالة إحصائية أي فروق جوهرية بين الاستيعاب في الاختبارين، وهذا ما حقق الفرضية الجزئية القائلة بأن الحبسة تثير اضطرابات على مستوى التذكر السمعي أكثر مما تثيره على مستوى التذكر البصري.

خاتمة:

حاولنا من خلال الدراسة التطرق لأهم عملية معرفية لدى الإنسان وهي الذاكرة، وتمحورت دراستنا حول درجة إصابة الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية لدى المصاب بحبسة بروكا وذلك باستعمال كل من اختبار شكل ري بنوعية البسيط والمعقد واختبار التعرف السمعي على عينة تتكون من حالتين مرضيتين لهما نفس المتغيرات.

وبعد تحليل النتائج كفيًا وكميًا ومقارنتها باستعمال اختبار كاي²، اتضح لنا أن: حبسة بروكا فعلاً تثير اضطرابات على مستوى الذاكرة البصرية والذاكرة السمعية وتختلف درجة الاضطراب من حالة على أخرى.

كما اتضح أن اضطرابات الذاكرة السمعية لدى المصاب بحبسة بروكا أكثر من اضطرابات الذاكرة البصرية. وبهذا تحققت فرضية العمل التي افترضناها في بداية الدراسة.

أما عن الآفاق التي تطرحها هذه الدراسة فتمثل فيما يلي:

- إجراءها على عينة كبيرة
 - إجراءها على الأنواع الأخرى للحبسة
 - تناول هذا الموضوع في الدراسات العليا اعتماداً على رسالة الماجستير للدكتورة " سعيدة براهيمى " الخاصة بكيفية تحليل النغم الموسيقي.
- وأخيراً نقترح على الأخصائيين الممارسين في الميدان أنه عند تناول اضطراب الحبسة ينبغي الانطلاق من إعادة تأهيل الذاكرة البصرية أولاً كونها أقل إصابة حتى نصل إلى المستوى السمعي.

المراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية:

1/- أحمد محمد عبد الخالق. (1993). علم النفس أصوله ومبادئه . دار المعرفة الجامعية.

2/- عبد الحميد محمد الهاشي. (1982). أصول علم النفس العام . الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

3/- فيصل الصبّاغ. (1992). موجز الأمراض العصبية .سوريا: مطبعة جامعة دمشق.

4/- ملحم سامي محمد. (2002). صعوبات التعلّم .الأردن : دار المسيرة.

5/- نصيرة زلال. (1999). محاضرات تعلم النفس العصبي و الافازيا . الجزائر: معهد علم النفس وعلوم التربية.

ثانياً: المراجع باللغة الأجنبية:

1- Lecours. A. R .(1979) . **Aphasie** . Paris : Ed Flammarion.

2- Lapp Daniell. (1989). **Comment Améliorer sa Mémoire a tout Age** . Paris : Bordas.

3- Rondal, J.A .(1977) . **Troubles du Langage** . Bruxelles :Pierre Mardaga.

4-Zellal.N, (1995). **Redéfinition du concept aphasie à travers une réinterprétation psychologique des déficits**. Revue ORTHOPHONIA n° 02O.P.U.

5- Pialoux .P. (1975). Précis D'orthophonie. Paris : ed Masson.

جوتلوب فريجه Gottlob Frege من إبستمولوجيا العدد إلى أنطولوجيا
الأفكار

**Gottlob Frege, From Epistemology number to Ontology
ideas**

ط.د: فطيمة حيمان

المدرسة العليا للأساتذة- بوزريعة- الجزائر.

ملخص:

سعى جوتلوب فريجه في مشروعه الإبستمولوجي اللوجيستيقي إلى تقويم وتطوير علم الحساب برده إلى المنطق الرمزي كما تصوره، ضمن هذه الرؤية يقدم لنا فريجه تصورًا جديدًا انتقل فيه من مسألة معرفية إلى قضية أنطولوجية؛ من بحث كيفية معرفة الأعداد إلى بحث فكرة الوجود، وجود الأعداد بوجه خاص. وانتهى إلى إقرار عالم أفلاطوني للأفكار الموضوعية الرياضية والمنطقية، ومن هذا الباب تأتي مشروعية التساؤل: هل تبرّر الضرورة الإبستمولوجية الإقرار بواقعية كيانات لازمانية بافتراض انتمائها إلى عالم مستقل؟ أم أنّ ذلك دليل إخفاق العقل في فهم حقائق تفوق مجال حدوده؛ بحيث يدفعه تعثره إلى اللجوء إلى الخيال الإبداعي لتعويض قصور الفهم العقلي والتفسير العقلاني؟

كلمات مفتاحية: جوتلوب فريجه، المشروع اللوجيستيقي، العدد، التصور، الأفكار الموضوعية.

Abstract:

In his logistic epistemological project, Gottlob Frege sought to evaluate and develop arithmetic by restoring it to symbolic logic as he envisioned it.. Within this vision Frege presents us with a new concept in which he moved from a cognitive question to an ontological issue; It ended with the adoption of a Platonic world of objective and mathematical and logical ideas, and this comes the legitimacy of the question: Does the epistemological necessity justify the recognition of the reality of entities necessary to assume that they belong to an

independent world? Or is this evidence of the failure of the mind to understand the facts beyond the scope of its limits?

Keywords: Gottlob Frege, logistic project, the number, the concept, the objectives ideas.

مقدمة:

بالرغم من أنّ كتابات فريجه نالت التقدير لتقدمها معالجة وافية وعلى أوسع نطاق لقضايا المنطق وفلسفة اللغة، إلا أنّ قراءة نصوصه تبرز بوضوح اهتمامه بمسألة المعرفة العلمية بصفة عامة والمعرفة الرياضية في علم الحساب على وجه الخصوص، وما مشروعه اللوجيستيقي إلا محاولة تعديل وتطوير دائمين لعناصر قيام المعرفة الموضوعية؛ إذ وضع نظريته المنطقية بغرض إنقاذ المعرفة الرياضية من النزعات الذاتية والنسبية التي تشوه طبيعتها الموضوعية. وكان ذلك دافعا قويا لبحث سبل تحقيق الموضوعية كمطلب أساسي لتأسيس وتبرير المعرفة الرياضية في علم الحساب، فاقترح أنّ سبيل ذلك هو بيان أنها معرفة للحقائق المنطقية الواضحة بذاتها والتي تعدّ أكثر القوانين المنطقية عمومية وتشكّل أساسا لكل عملية استنتاجية.

وفي هذه الورقة البحثية نحاول تسليط الضوء على نظرية فريجه في العدد باعتباره الموضوع الرئيسي لعلم الحساب، من خلال بحث إطارها الإبيستمولوجي وخلفيتها الفلسفية، وكذا أهم مقوماتها، ومدى اتساقها بوصفها نظرية في الفلسفة وفي الرياضيات معا مزجت بين الجانبين الإبيستمولوجي والأنطولوجي. إنّ قراءتنا التحليلية لهذه النظرية وتحليل نظرة فريجه المتميّزة لطبيعة وتعريف العدد، تعدّ محاولة تتوخى الإجابة على العديد من الأسئلة التي حاولنا الإجابة عليها في متن البحث، وأهمها:

- ما موقف فريجه من العدد؟ هل شكل موقفه هذا قطيعة مع المواقف السابقة في ضوء تبيانته تهاافتها- وذلك من خلال نظريته المتميّزة لطبيعة وتعريف العدد؟ ما علاقة العدد بالفكرة حسب فريجه؟ ما مدى واقعية عالم الأفكار عنده؟ وما طبيعة علاقته بالعالمين النفسي والفيزيائي؟

- ثم إلى أي حدّ تنسجم نظريته هذه مع مقتضيات التفكير العلمي المنطقي؟ هل قامت على مبررات واقعية ومنطقية أم أنها حادت عن قواعد المنطق وحقائق العلم لتسقط في بوتقة ميتافيزيقية لا مبرر لها؟

ولعل الإجابة عن هذه الأسئلة تكشف لنا مدى خصوصية وتميّز فلسفة فريجه في العدد، بادئين بنبذة مختصرة عن مشروعه الإبستمولوجي في بعده اللوجيستيقي ونزعته المنطقانية.

أولاً: جوتلوب فريجه والمشروع اللوجيستيقي

فريدريك لودفيغ جوتلوب فريجه (1848-1925) Friedrich Ludwig Gottlob Frege، فيلسوف، عالم رياضي ومنطقي ألماني معاصر، يعتبر من أبرز الرواد المؤسسين للفلسفة التحليلية المعاصرة، يعدّ وبحق من أهم مصادر الفلسفة التحليلية المعاصرة إلى جانب مور، راسل وفجنشتاين. أعماله هي أولاً أعمال فيلسوف ومنطقي يهتم بمشكلة أسس علم الحساب، وهو من الذين يعتقدون أن هذه الأسس لا يمكن أن توجد إلا في دائرة القوانين المنطقية. كما اهتم بتأسيس كتابة رمزية للفكر (كتابة التصورات) (Begriffsschrift). يتركز مشروعه الفكري في عمومته على ميدان فلسفة الرياضيات والمنطق وفلسفة اللغة، ويعتبره الكثير من بين الفلاسفة الأكثر تأثيراً من خلال ما طرحه من أفكار وما تركه من أعمال ومواقف اشتهرت بطابعها الثوري ونزعته النقدية التجديدية.

يقول في تعريف مشروعه الإبستمولوجي اللوجيستيقي: "إنّ مشروعي في تجسيد نموذج منهج علمي دقيق في الرياضيات، يمكن تسميته إقليدياً، أرغب في وصفه كذلك. من المؤكد أننا لا يمكن أن نطلب البرهنة على كل شيء، لأنّ ذلك مستحيل، لكن يمكننا أن نطلب ذكر كل القضايا التي نوظفها بدون البرهنة عليها، حتى نميّز مقومات البناء الكامل. هكذا، ينبغي أن نعمل على تقليص، بقدر الإمكان، من عدد هذه القوانين الأولية، بالبرهنة على كل ما هو قابل للبرهان. أطلب أيضاً، وفي هذا أذهب أبعد من إقليدس، ترقيماً مسبقاً لكل كيفيات الاستدلال المستعملة [...] بعد تفكيك هذه

العمليات إلى مراحل منطقية بسيطة، يمكننا الاقتناع بأن لا شيء آخر غير المنطق، يفيد كأساس". (Frege,1893, p.318)

ثانيا: النزعة المنطقانية: نحو الصرامة المنطقية في علم الحساب

المنطقانية: *logicisme* هي النزعة التي ترمي إلى منح المنطق الصدارة في البحث الفلسفي مستبعدة الاعتبارات السيكلوجية والأخلاقية محاولة ردّ جميع العلاقات إلى علاقات منطقية؛ هي نزعة مذهبية ظهرت في بداية القرن العشرين قوامها توظيف أدوات المنطق الجديد لردّ الرياضيات إليه. تُقدّم "إيديوغرافيا" فريجه حساب القضايا والمحمولات وعرضا وحيزا لردّ منطقي لعلم الحساب، مشروع تأسيسي واصل محاولة تجسيده في "أسس علم الحساب" ثم في "القوانين الأساسية لعلم الحساب". (Denis Vernant,2003, p.633.)

كان فريجه إذن أحد دعاة هذا المذهب المنطقاني؛ وهو اتجاه فلسفي يدعو إلى ردّ التصورات الرياضية الأساسية إلى تصورات منطقية خالصة، والذي تبلور في صورته النهائية في كتاب راسل الشهير *Principia Mathematica* الذي اشترك فيه مع وايتهد. لكن منطقانية فريجه متميّزة عن منطقانية راسل؛ فهي تعني عند الأخير أنّ كل الرياضيات قابلة للترجمة إلى المنطق وأنّ مبادئ الرياضيات قابلة للردّ إلى مبادئ منطقية. بينما تكمن عند الأول في إرجاع علم الحساب إلى المنطق، أي منطقة علم الحساب وتعني أن كل علم الحساب قابل للاشتقاق من حساب القضايا، حساب المحمولات ونظرية المجموعات مجتمعة. (Ali Benmakhlouf, 2002, p.40.) ويتضمن الموقف اللوجيستيقي إمكانية بل وضرورة التعبير عن كل أشكال المعرفة باستعمال مفاهيم مستوحاة من المنطق، ومن ثمة إمكانية استخلاص واشتقاق الحقائق الرياضية انطلاقا من مبادئ منطقية.

إنّ النزعة المنطقانية عند فريجه هي الأطروحة القائلة بأنّ علم الحساب لا يقوم على أيّ حدّ أو قضية من طبيعة غير منطقية (Jean Largeaut,1970,p.460). أي أنّ علم الحساب جزء من المنطق، وبالتالي يمكن لهذا الأخير أن يتحدث عنه ويحلّله. وفي المقابل يرفض فريجه أن يكون علم الحساب تابعا لعلم النفس أو أن تكون له علاقة

بالحساسية، (Frege, 1969, p.118) إذ لا يمكن أن نحدد قوانين علم الحساب؛ فالأعداد لا تأتي عن طريق الاستبطان ولا بالتذكر، إنها لا توجد بداخلنا، إنها موضوعية وليست ذاتية، إنها واحدة بالنسبة إلى الجميع.

ولتجسيد هذا المشروع اجتهد فريجه في اتجاه تقديم أسس لعلم الحساب من خلال تقديم تعاريف تمكن من معرفة كيف أن المفاهيم الأساسية في علم الحساب هي مفاهيم منطقية خالصة، محاولا تقديم صياغة جديدة لعلم الحساب؛ بناء علم الحساب اعتمادا على مصادر الفكر الخالص أو المنطق، ولبلوغ هذا الهدف كان لابد له من تقديم علم الحساب على شكل صوري (صورة علم الحساب)، وهذا يعني توظيف لغة رمزية، ولعل هذا ما صاغه منذ كتيبه الأول: "الآن، وبينما نتناول مسألة إلى أي نوع من نوعي الحكم تنتهي قضايا علم الحساب، فإن عليّ أن أفحص أولا إلى أي مدى يمكن التوغل في علم الحساب بواسطة الاستدلال وحده مستندا فقط إلى قوانين المنطق التي تتعالى على كل الجزئيات؟ وللإجابة على هذا السؤال كان المطلوب نظرية استدلال استنباطي متكاملة يمكن من خلالها التأسيس لسلسلة من الاستدلالات الخالية من الثغرات. بينما كنت أنشد تلبية هذا المطلب الصارم، وجدت عائقا في عدم ملاءمة اللغة؛ ثقل التعبير يعقد العلاقات ويمنع بلوغ الدقة التي يتطلبها هدي. من هذه

الحاجة انبثقت فكرة الكتابة الرمزية، موضوع بحثنا هنا." (Frege, 1999, p.5)

(6.) لكن غايتنا هنا ليست إبراز ملامح المشروع الفريجي، بل استحضار جانب أساسي فيه هو النزعة المنطقانية Logicisme عند فريجه.

استنادا إلى دراسات مايكل داميت (Michael Dummett) باعتباره متخصصا في أعمال فريجه، يمكن الحديث عن نوعين من النزعة المنطقانية؛ هناك النزعة المنطقانية التي تسمى المفاهيم والنزعة المنطقانية التي تسمى القضايا. الأولى تردّ أو تختزل المفاهيم الرياضية في المفاهيم المنطقية، أي أن الأمر يتعلق بالبرهنة على أن المفاهيم الرياضية لا يمكنها أن تختلف عن المفاهيم المنطقية، وهذا النوع هو ما يحرك فريجه، والعبارة المتكررة في هذا السياق ترتبط بكيفية البرهنة على أن المفاهيم الأساسية في علم الحساب تردّ إلى مفاهيم المنطق. أما النوع الثاني فيتجه إلى اعتبار أن

المبرهنات الرياضية تستنبط من المنطق، وبذلك تؤول النزعة المنطقانية إلى توضيح أنّ المبرهنات الرياضية هي حقائق منطقية. انطلاقاً من هذا التمييز يمكننا القول إنّ المشروع الفريجي يستدعي الأخذ بلوجيستيقا المفاهيم، ذلك أنّ الاستدلال الرياضي يقوم على قوانين منطقية وبشكل أدق على مفاهيم منطقية. (محمد أكيل، 2016، ص223).

وعليه، تتضمن النزعة المنطقانية - في نظريته - تحليل حدود علم الحساب الأساسية إلى حدود ومفاهيم منطقية خالصة من خلال إعادة تعريف المفاهيم الحسابية الأساسية (العدد، المساواة، المتتالية...) بمفاهيم منطقية، وهذا ما حاول القيام به في كتابه الثاني حيث حاول إنجاز ثلاث مهام علمية هي: 1- إثبات الاستقرار الفلسفي والرياضي، وعدم ملائمة رياضيات وفلسفة وعلوم عصره بخصوص تأسيس الأعداد. 2- استعراض أسس العدد التي أقامها على المنطق الرمزي الذي طوّره، وهكذا افترض إمكانية ردّ الأعداد إلى المنطق. 3- وهذا يثبت الأطروحة الفلسفية بأنّ علم الحساب جزء من المنطق (إن كان هذا التأسيس صحيحاً).

لكن النزعة المنطقانية لا تتوقف عند هذا الحد بل تتضمن أيضاً بحسب فريجه: تقديم نسق منطقي استنباطي محكم يكفل المقدمات الضرورية لاشتقاق قضايا علم الحساب، من خلال ترجمة أوليات وقواعد الاستنتاج الرياضي إلى أوليات وقواعد الاستدلال المنطقي، وهذا ما عمل على تجسيده في كتيبه الأول الذي تضمن نظرية منطقية في الاستنباط والاشتقاق تكون أساساً لكل عملية برهانية في المنطق وعلم الحساب، وتعريفاً منطقياً لمفهوم المتتالية الرياضي، والذي هدف من خلاله تقديم أسس منطقية دقيقة لبراهين علم الحساب. بهذه الكيفية يمكن ردّ العقلانية الحسابية إلى العقلانية المنطقية ونقل الصرامة الاستنباطية من المنطق إلى علم الحساب.

ثالثاً: نظرية العدد

شكلت آراء فريجه في الأعداد وجهة نظر متميزة تمحورت حول طبيعة العدد وتعريف الأعداد في إطار نزعته المنطقانية التي أقامها على تحليلات منطقية وآراء فلسفية خاصة؛ انطلق من قناعته أنّ حقائق الرياضيات مجرد اختصارات تعريفية

لحقائق المنطق، وأنّ الأعداد كائنات منطقية لها موضوعيتها واستقلالها عن العقل، لكن منطقيتها تفترض معقوليتها، أي إمكانية وقابلية إدراكها والكشف عنها بالعقل، وبشكل مباشر بدون وسائط. لأجل ذلك، ولمنع تسلل أي عنصر دخيل حدسي أو سيكولوجي إلى علم الحساب حاول وضع أساس منطقي لمفهوم العدد، باحثاً عن تعريف العدد بمفاهيم منطقية بحتة، ويمكن فهم ذلك على ضوء بحثه لطبيعة وتعريف العدد وتبرير معرفتنا له.

1. طبيعة العدد: أو بالأحرى موضوعية العدد

- ماذا يمكن أن يكون العدد؟ هل هو إبداع أم إصطلاح؟

وفقا لفريجه، فإنّ رياضيات معاصريه والسابقين عليه لم تحقق خاصية اليقينية ولم تبرز القيمة التي يميّز بها هذا العلم، لعجزهم عن الكشف عن البداهة والوضوح الذي تتميّز به المعرفة الرياضية لارتباط محتواها بصلات منطقية؛ بكلمات فريجه: " إذا ما سألنا فيما تكمن إذن حقا قيمة المعارف الرياضية؟ فإنّ الجواب ينبغي أن يكون التالي: إنّ القيمة لا تتعلق بما هو معروف بل بكيفية معرفته، وإنّ درجة الوضوح والبداهة في الصلات المنطقية أهم من محتوى المعرفة هنا".

(Frege, 1994, p.187) يصف فريجه هذا العجز بأنه يكشف عن جهل للتحليل الصحيح لقضايا الإستيمولوجيا الرياضية. لهذا يعدّ تجاوز هذه النظرة بما فيها من جهل أهم دافع منح فريجه مبرّراً قوياً لنزعتة المنطقانية التي ستعمل على شرح التحليل المعرفي الصحيح للمعرفة الرياضية وهو بالضبط التحليل المنطقي الذي سيقود إلى الكشف عن الأساس المنطقي لعلم الحساب، ولذلك أسس نزعتة اللوجيستيقية على أساس جديد هو العدد؛ اهتم بمسألة طبيعة المفاهيم الأساسية لعلم الحساب وأولى عناية خاصة بطبيعة مفهوم العدد باعتباره الموضوع الرئيسي لهذا العلم، وانتهى في مناقشته للتعريفات المقدمة حول طبيعة العدد إلى نتيجة مفادها أنّ: " العدد ليس تجريدياً من الأشياء على نحو ما نجرّد اللون أو الوزن أو الصلابة،

كما أنه ليس صفة للأشياء على نحو ما تكون هذه الخصائص لها، ... إن العدد ليس شيئاً فيزيائياً، ولا أمراً ذاتياً، ليس تمثلاً. لا ينشأ العدد من إضافة شيء إلى شيء آخر."

(Frege,1969,p.174-175)

في كتابه "أسس علم الحساب" تساءل فريجه عن مصدر العدد، بما أنّ الحدس لا يقدم أية صورة عن مثل هذا المفهوم؛ فلا توجد أعداد في الخارج بل أشياء معدودة، ولو كان تمثلاً ذاتياً لاختلف باختلاف الأفراد، ولما احتجنا إلى التساؤل حول مصدره: "إن لم نملك أي تمثّل ولا حدسا عن عدد كيف يمكن أن يعطى لنا؟" (Frege,1969,p.188) وكان قد استهل مقدمة هذا الكتاب بالإشارة إلى عدم وجود إجابات مرضية عن مثل هذا السؤال عند الرياضيين؛ فالبعض اعتبره مستعصيا على الإجابة، في حين اعتبره آخرون تساؤلاً غير مقبول كونه واضحاً بذاته لا يحتاج إلى تحديد. (Frege,1969,p.116) ولذلك باءت كل المحاولات والمجهودات التي بذلت في هذا المجال بالفشل، مما يقتضي البحث عن سبيل جديد لتفسير طبيعة العدد يتفق ومشروعه الإصلاحية لتقويم وتطوير علم الحساب.

أدرك فريجه صعوبة فهم وتحديد طبيعة العدد؛ فهو يسمّي الأشياء دون أن ينتمي إليها، ذلك أنّ العدد يمكننا من تصنيف أشياء العالم، ومقارنتها، وتنظيمها، لكنه لا يتحدث بشكل مباشر عن الموضوع بل عن اسمه، وبالضبط عن مفهومه، إنّ العدد يرتبط بالمفهوم وليس بالأشياء نفسها، فيقال العدد عن المفهوم؛ إنّ إعطاء عدد هو قول شيء عن تصور: "... إسناد عدد هو ذكر تحديد موضوعي لتصور..." (Frege,1969,p.226) ومنذ البداية يتشبّث فريجه بالاستعمال المنطقي للفظ أي التصور، منتقداً كل التفسيرات المخالفة واصفاً إياها بالسذاجة: "أسّي ساذجاً كل تصور يعتبر العدد ليس عبارة حول تصور أو ما صدق تصور." (Frege,1971,p.144) الحقيقة أنّ فكرة العدد وطبيعته لم تعالج في ضوء أسسها الفلسفية والمنطقية إلا من خلال مبادرة فريجه، هذا الأخير تنبّه إلى أنّ التغلب على الصعوبات التي يثيرها البحث في طبيعة العدد يقتضي منحاً فلسفياً في البحث، لذلك وجد نفسه منقاداً إلى

البحث عن براهين فلسفية بقدر يفوق ما يمكن أن يبرهن عليه الرياضيون. (Gottlob Frege, 1969, p.118) ولذلك يقتضي البرهان حول طبيعة العدد تبريراً منطقياً لا تفسيراً وصفيّاً نفسياً/تجريبيّاً.

(Frege, 1969, p.122)

بنى فريجه تصوره لطبيعة مفهوم العدد على نظرة إبستمولوجية تضمنت دفاعه عن موضوعية الأعداد من خلال تحديده لنوع وطريقة معرفتنا لها؛ انطلاقاً من تجاوز السجلات التي دارت بين المدارس الفكرية الفلسفية (التجريبية والسيكولوجية والصورانية)، عارض القول بالمصدر التجريبي الحسي الذي ينأى بالعدد عن ماهيته الحقيقية، ويجعل تصوراتنا للأعداد متغيرة وذاتية مختلفة من فرد لآخر، كما أنّ التفسير السيكولوجي يجعل مفهوم العدد ذاتياً بعيداً عن الموضوعية، ورفض تدخل التمثيلات الذاتية في بناء مفهوم العدد، كما ميّز بين الأعداد والعلامات التي ترمز إليها مؤكداً أنّ العبارات التي تشير إلى الأعداد لا تكتسب موضوعيتها من أمثلة حسية لها في الواقع، بل إنّنا نسلم بموضوعيتها ولو لم نجد مقابلاً حسيّاً نلاحظه، فكل عبارة عددية تؤكد أمراً موضوعياً عن تصور ما، فالإنسان يتصور ما أراد من الأعداد مثل الألف³ 10، البليون⁷ 10، إنها ليست رموزاً فارغة بل هي تعبير عددي له معنى محدد حتى لو لم نتمكن من إدراكه، فهذا الرمز موضوعي يمكن أن نعرف خصائصه دون اعتماد على حدس أو إدراك، فهو موضوع له كيان واقعي مستقل عما يرمز أو يشار إليه. (محمد محمد قاسم، 2001، ص 73).

وبخصوص الموضوعية فإنّ فريجه حاول أن يعكس الروح التأسيسية والموضوعية لعصره، ذلك أنّ الموضوعية تعبّر عن مقولة فلسفية تنطبق على كل ما هو مختلف عن الذوات ومستقل عن إحساساتها وحدوسها وتمثلاتها؛ ما هو موضوعي مرتبط بالعقل، مما يعني أنّ العقل هو الذي يحقق موضوعية العدد. (Frege, 1969, p.155)؛ فالعدد ليس مكانياً، ولا فيزيائياً كحصوات مل، وليس ذاتياً كالتمثيلات، بل إنه غير قابل للإدراك بالحواس وموضوعي. أساس هذه الموضوعية لا يمكن أن يكون في انطباعات الحواس الذاتية، بل في العقل وحده.

(Frege,1969,p.156) وهكذا ينتهي إلى دحض التصور السيكلوجي (Frege,1969,p.156) واعتبار الأعداد كيانات موضوعية مستقلة عن حواس الأفراد وإن كنا ندركها بالحس أثناء قيامنا بعملية العدّ، كما أنها مستقلة عن ذاتنا الداخلية (تمثلاتنا وذكرياتنا وانطباعاتنا): إنها موضوعات قائمة بذاتها لها كيان واقعي يتميّز بالاستقلال والموضوعية والثبات، تدرك ولا تبتكر من طرف الذات الإستيمية، فنحن لا نبتكر الأعداد بل نكشف عن وجودها فقط. لكن ما أهمله فريجه ولم يهتم به مطلقاً هو الكيفية التي ندرك بها هذه الموضوعات الموضوعية

المستقلة؛ رافضاً كل صورة للحدس الرياضي الذي يتنافى مع الموضوعية المفترضة للأعداد، معتبراً أنّ طبيعتها المنطقية تفترض معقوليتها فهي معطاة للعقل بشكل مباشر بدون أية وسائط.

2. تعريف العدد ومبدأ السياق: ما هو العدد؟

بما أنّ الأعداد كيانات مستقلة عن عالم الإنسان النفسي، وعن عالم الأشياء التجريبي، وبما أنّ العدد مرتبط بالتصور، وتحديد عدد يعني إسناد خاصية لتصور، فإنّ تعريف العدد يقتضي دعماً وتبريراً منطقيّاً يتطلب حسب فريجه بحثاً جديداً في القضية المنطقية، صورتها المنطقية ومكوناتها وأنواعها، وبحثاً في الأسماء وخاصة أسماء الأعلام؛ صنّف فريجه اسم العلم على النحو التالي: - ما يدل على شخص معيّن. - ما يدل على كائن خرافي لا سبيل إلى وجوده كقولنا "العنقاء". ما يدل على جملة اسمية أو وصفية تشير إلى شيء محدّد كقولنا "المعلم الثاني" لوصف الفرابي. - ما يدل على أشياء دافع فريجه عن وجودها الموضوعي رغم عدم وجودها الحسي كالأعداد وقيم الصدق والمدد الزمنية. (هنى محمد الجزر، 2014، ص 441 الهامش 3+ ص 442) بحث كشف عن مواقف جديدة في النظر إلى الأسماء والقضايا بحيث ظهر عنده تميّز حاسم بين معنى الاسم ودلالته وبين معنى القضية ودلالاتها، وذلك في إطار نظرية منطقية أصيلة اتخذها أساساً لموقفه اللوجيستقي في ردّ التصورات الأساسية لعلم الحساب إلى تصورات منطقية بحتة؛ ألا وهي نظرية المعنى والدلالة التي تكشف عن المكانة التي تحتلها اللغة في نسقه المنطقي والفلسفي.

إنَّ البحث عن تعريف العدد يتحدّد في إطار ثلاثة مبادئ أساسية هي: " ضرورة فصل فصلا تاما السيكلوجي عن المنطقي، الذاتي عن الموضوعي، وضرورة بحث معنى الكلمات لا منعزلة بل مأخوذة في سياقها، وأخيرا ضرورة عدم إهمال الاختلاف بين التصور والموضوع." (Frege,1969,p.122) وعلى المبادئ نفسها أسس نظرية المعنى والدلالة؛ فالمبدأ الأول يهدف إلى رفع الغموض الذي يمكن أن يحدث بين عناصر البحث، ويؤكد اعتراض فريجه على وجهة النظر الذاتية من خلال تمييزه الحاسم بين نظامين معرفيين مختلفين منطقي وسيكلوجي. بينما يؤكد المبدأ الثاني أنَّ الكلمة ليست لها حمولة دلالية خارج السياق الذي ترُدُّ فيه؛ فالكلمات لا تحمل معنى إلا في إطار قضية تامة ترد فيها، (Frege,1969,p.186-187) وإعطاء تعريف يعني الكشف عن معنى الكلمة.

وبالتالي هذا المبدأ هو القادر على تجاوز التعريفات العامة والفضفاضة، وتقديم شروط التعريف خصوصا وأنَّ فريجه يودّ تعريف مفهوم العدد. يتبيّن ذلك بجلاء تام في قوله: " يتجلى العدد كموضوع قابل للمعرفة حتى وإن لم يملك أية واقعية فيزيائية أو مكانية، ولا كما يمكن أن يتصوره خيال. وضعنا عندئذ مبدأ أنَّ معنى كلمة يجب ألاَّ يحدّد منفصلا بل ضمن سياق قضية. وأعتقد أنَّ، وحده هذا المبدأ يسمح بتفادي تصور فيزيائي للعدد دون السقوط في تصور سيكلوجي." (Frege,1969, p.226)

من الواضح أنَّ المقصود في جميع النصوص السابقة هو معنى القضايا الرياضية ومضمون الألفاظ العددية الواردة فيها، لكن فريجه أشار في نص آخر إلى أنَّ هذا المبدأ ينطبق على كل قضية تعرّف موضوعاً: " لا تحمل الكلمات معنى إلا في إطار قضية؛ المقصود إذن هو تعريف قضية يظهر فيها لفظ عددي، هذا الوصف يُبقي أيضا مجالا لاختيارنا الحر. لكننا أثبتنا سابقا أنه بألفاظ عددية من المناسب فهم موضوعات مستقلة، هكذا نملك نوعا من القضية ينبغي أن يحمل معنى، هو معنى قضايا تترجم فعل تعرفنا على موضوع." (Frege,1969,p.188)

من هنا يتضح لنا كيف انتقل فريجه من بحثه في مفهوم العدد وتعريفه إلى تبني مبدأ منهجي أساسي عمل به في كل أبحاثه اللاحقة المتعلقة خاصة بنظريته في المعنى

والدلالة، هو مبدأ السياق الذي يشكل مقارنة للغة ويفسّر ويبرّر كيف وصلتنا الأعداد من جانبين: إبستمولوجي وأنطولوجي؛ إن كان كل عنصر قضية لا يمكن أن يدرك إلا في سياق القضية فهل يسمح هذا بالقول بأن كل عنصر يملك معنى ووجودًا سابقًا عن معناه اللغوي ودلالته الواقعية؟ فصل فريجه في هذا الجانب الأنطولوجي حين ميّز بين المعنى والدلالة وطبّق هذا التميّز على الحدود والقضايا العددية؛ فالأعداد رموز ذات معنى، هي حقائق منطقية تتمتع بوجود خاص مستقل عن ما تدل عليه من موضوعات. (Frege, 1969, p. 226)

وبما أن الأعداد موضوعات منطقية؛ يبدأ تعريفها من زاوية علاقة منطقية محضة هي التطابق الثنائي واحد بواحد بين ماصدقات تصورين، لأنه لا يمكن الحديث عن العدد إلا في ضوء انتمائه إلى تصور؛ فعبارة عدد -كما رأينا- تتمحور دائما حول تصور، وكل عدد يعرّف بعلاقة تطابق ثنائي واحد بواحد، مثلما يعرف اتجاه مستقيم بمجموعة مستقيمات متوازية فيما بينها موازية لبعضها البعض: "هكذا، نستطيع تقديم التعريف التالي: العبارة "التصور F مطابق عدديا للتصور G" تحمل المعنى نفسه للعبارة "هناك علاقة $\emptyset$ تجمع واحد بواحد الموضوعات التي تندرج

تحت التصور F مع الموضوعات التي تندرج تحت التصور G" أذكرُ أن: العدد الذي ينتمي إلى التصور F هو ما صدق التصور "مطابق عدديا للتصور F" وأضيف العبارة "ن عدد" تحمل المعنى نفسه لـ "هناك تصور بحيث ن هو العدد الذي ينتمي إليه". (Frege, 1969, p. 198)

وبذلك تتجلى براعة فريجه في التحليل، اتخذ طريقة تنازلية في التحليل؛ من مبدأ عدم إمكانية الحديث عن عدد إلا في إطار انتمائه إلى تصور، إلى إقرار أن الحديث عن تصور لا يكتمل إلا في ضوء تصور آخر، والتماثل أو التطابق العددي بين ما صدقات تصورين هو الأساس الذي تنطلق منه دراسة الأعداد وتعريفها. ومثلما أن وجود التصور تابع لاندراج أفراد تحته، كذلك ما صدق التصور يتحدّد بالأفراد الذين يندرجون تحته، ولذلك لا يكتمل الحديث عن تصور إلا في إطار تصور آخر. لهذا رفض فريجه اعتبار العدد تصورا؛ لأنّ للأعداد وجودًا ذاتيًا مستقلا لا يتوقف على أمر

آخر غيرها، ويُعدّ هذا الوجود مستحيلاً بالنسبة للتصورات. وبما أنّ تعريف العدد غير ممكن إلا في إطار تصور ينتهي إليه، فإنّ تعريفه بهذا المعنى يتم بالمفهوم لا بالماصدق، أي بالخاصية المشتركة بين الأفراد المندرجين تحت التصور، وبهذا تحلّ هذه الفكرة مشكلة الأعداد اللانهائية، فلا حاجة إلى عدّ الماصدقات لتعريفها. لكن مع ذلك، نكرّر التأكيد، العدد ليس مفهوماً ولا تصوراً، بل كيان من نوع خاص (حقيقة موضوعية مستقلة).

3. مفهوم العدد في ضوء الفكرة

طبقاً لمبدأ السياق الذي يحتل مكانة مركزية في نسق فريجه، يجب تركيز الانتباه دائماً على قضية تامة، هنا فقط تحمل الكلمات حقيقة معنى، وفي حالة الأعداد المقصود هو تعريف معنى قضية يظهر فيها لفظ عددي، وبما أنّ معنى القضية - وفقاً لنظرية المعنى والدلالة - هو الفكرة التي تعبّر عنها؛ فهل يمكن استنتاج من ذلك أنّ العدد هو فكرة ؟

إنّ ما ينطبق على الأفكار ينسحب على الأعداد أيضاً من حيث درجة وكيفية معرفتنا لها؛ فليس لدينا معرفة مباشرة بالأعداد في ذاتها بل معرفة بقضايا عنها، وبما أنّ الأعداد تقدّم لنا في إطار قضايا، فهذه الأخيرة هي ما يؤلف بنية المعرفة الرياضية في علم الحساب. هكذا تنطبق أغلب خصائص الفكرة على العدد. (Frege, 1969, p. 216) بالتالي ليست الأعداد نتاج ذهن فردي، ولا هي أشياء ملموسة بل حقائق موضوعية موضع اتفاق بين جميع الأشخاص، تقع خارج نطاق الزمان والمكان، تخضع لقوانين منطقية خاصة يمكن الكشف عنها: قوانين الأعداد ليست قوانين الطبيعة، بل هي قوانين قوانين الطبيعة، لكن في إطار أحكام تظهر فيها قوانين

الطبيعة. (Frege, 1969, p. 188) بالإضافة إلى كون الأعداد غير مدركة إلا في

نطاق قضايا.

هذا ما يجعلها أنموذجاً ممتازاً للأفكار الموضوعية التي تحدث عنها فريجه في إطار نظريته في الأفكار، والتي قبل فيها وجود عالم أو مجال ثالث للأفكار الموضوعية. ومن الأفكار الرياضية التي تحدث عنها أيضاً، الفكرة الواردة في نظرية فيثاغورس والتي

ذكرها في مقالته "الفكرة". (Frege,1971,p.184-193) ومن هنا نتساءل: ما مدى واقعية عالم الأفكار عند فريجه؟ هل اكتفى بالتسليم به بلا برهان أم قدّم براهين تثبت واقعيته على غرار ما فعل أفلاطون بالنسبة لعالم المثل؟

رابعاً: نظرية الأفكار

أعلن فريجه منذ البداية أنّ موضوع بحثه هو الأفكار في ذاتها؛ هذه الأخيرة غير ممكنة الإدراك إلا في سياق قضايا تعبّر عنها باعتبار القضية تمثيلاً لفكرة؛ تعكس أجزائها أجزاء الفكرة، وهذا يطرح إشكالا لأنّ الفكرة لا تدرك إلا في إطار الثوب الحسي للقضية؛ وهذا الأخير لا يعكس الفكرة في صفائها ونقائها لاختلاطه بالجانب الحسي البعيد كل البعد عن المجال الموضوعي المستقل للفكرة. رغم ذلك؛ اعترف فريجه بعدم إمكانية الاستغناء عنه لضرورته، فلا مجال لتجاوزه باعتباره شرط إمكانية معرفة الفكرة. (Frege,1971,p.180 et note1) ولهذا لا يمكن تحديد المفهوم الفريجي للفكرة بمعزل عن القضية، لأنّ معرفتها لا تتمّ أصلاً إلا في إطار القضية.

1. مفهوم الفكرة وخصائصها

يقصد فريجه بالفكرة أمراً موضوعياً مستقلاً محل اتفاق الذوات المفكرة، كما أنّها تتمتع بواقعية واستقلال يضمنان لها الوجود الثابت، الدائم، والكامل في ذاته، خارج الزمان والمكان. يقول في تعريفه لها: "أسمّي فكرة [Gedanke] ما يمكن السؤال عن صدقه أو كذبه؛ أحصي إذن ضمن الأفكار ما هو كاذب تماماً مثل ما هو صادق. قلنا بكيفية مشابهة: "الحكم هو ما هو صادق أو كاذب" أستمعمل كلمة "فكرة" تقريباً بالمعنى الذي تردّ به كلمة "حكم" في كتابات المنطقيين". (Frege,1971,p.173 et note1) وفي موضع آخر من المقالة نفسها نقرأ التعريف التالي: "ما سميت به فكرة تربطه علاقة قرب شديدة مع الحقيقة. ما أقبله على أنه صادق، ما أحكم عليه بالصدق باستقلال عن فعل تفكيري فيه؛ فعل التفكير في الفكرة لا ينتهي إلى الوجود الحقيقي للفكرة". (Frege,1971,p.191)

من هنا يتّضح لنا أنّ أهمّ ما يمكن أن تعرّف به الفكرة الفريجية، في الإطار غير الكافي وغير الملائم للغة، هو الوجود الحقيقي المستقل، وعلاقة القرب الشديدة التي

تربطها بالحقيقة، إذ تحمل في ذاتها قيمة حقيقتها التي تنحصر في قيمتي الصدق أو الكذب؛ هي ما يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب وفق تعريف فريجه. وهذا ما يقودنا إلى خصائص الفكرة عند فريجه؛ ففي مقارنته، في إطار نقده وتعليقه على النزعات الذاتية (النفسانية، والشكلانية، والحدسانية)، بين الفكرة والتمثلات أو الصور الذهنية من جهة، وبينها وبين الأشياء المادية من جهة أخرى، انتهى إلى استخلاص الخصائص التي تميّز الفكرة عن بقية الموضوعات الأخرى الخارجية كالأشياء المحسوسة، والداخلية كالانطباعات الحسية والذكريات والخيالات الذاتية، وقد حصر هذه الخصائص في: الواقعية، الاستقلال بذاتها، الثبات والأزلية، التأثير في العالمين الداخلي والخارجي وعدم التأثير بهما والمعقولية.

2. وجود الأفكار: واقعية العوالم الثلاثة والعلاقة بينها

سَلَمَ فريج في مقالته "الفكرة" بنظرية أنطولوجية أقرّ فيها بوجود عوالم ثلاثة متميزة من الناحية الأنطولوجية هي: عالم الأفكار الموضوعية، والعالم النفسي، والعالم الفيزيائي. (Frege, 1971, p. 192-193) ولم يقدّم حججا لإثبات عالم الأفكار بل اكتفى بالتسليم به بناء على ضرورته، أما بالنسبة للعالمين النفسي والفيزيائي فقد بدأ - على نحو مشابه لمنهج ديكرت - بإثبات وجوده الخاص لينتقل إلى التسليم بوجود الموضوعات الفيزيائية للعالم الخارجي ووجود الآخرين وذواتهم الواعية. ولإثبات وجود النفس استعمل حجة أكد فيها أنّ التسليم بأنّ كل شيء تمثّل ذهني يتضمن تناقضا لأنّ هذه الأخير يقتضي وجود حامل له وإلا ما أمكن وجوده، هذا الحامل لا بد أن لا يكون ذاتيا وإلا ما كان كذلك، وهذا دليل على خطأ التسليم بأنّ كل شيء تمثّل ذاتي؛ إذ لا بدّ من وجود على الأقل حامل لهذه التمثلات يختلف عنها ويضمن لها الوجود؛ هذا الحامل هو النفس أو الذات الواعية الـ "أنا". وبهذا توصل إلى إثبات وجود النفس كموضوع مستقل عن التمثلات الذاتية وكحامل لها.

انتقل بعد ذلك إلى إثبات وجود الآخرين وذواتهم الواعية، ووجود العالم الخارجي، ولم يقدّم في ذلك برهانا قائما بذاته بل استند إلى البرهان الأول؛ إذ رأى أنه

ما دامت الذات ليست تمثلاً فليس هناك تعارض من حيث المبدأ من التسليم بوجود أشياء أخرى نعرفها ليست تمثلات؛

كالأجسام المادية، وبوجود ذوات واعية تملك تمثلات ذاتية خاصة بها كما تملك نفسنا تمثلاتها الذهنية الخاصة، لكن وجود العالم الخارجي عند فريجه لا يتمتع بيقين مماثل ليقين وجود الذات؛ إذ انطلق من طرف يقيني يقينا مطلقا لا يحتاج إلى برهان هو "الأفكار الموضوعية" واتجه إلى طرف ظني هو العالم الخارجي، مروراً بالنفس التي تتوسطهما. وهنا يختلف فريجه مع كانط؛ هذا الأخير أكد أنّ وعينا بذواتنا يتضمن معرفة موضوعات العالم الخارجي بفضل مقولات العقل القبلية ومن ثم ارتبط عنده يقين وجود العالم الخارجي ارتباطاً وثيقاً بيقين وجود الذات. أما عند فريجه، فلا يستتبع يقين وجود الذات يقين وجود العالم الخارجي؛ إذ تبقى نسبة من الشك فيه على الرغم من أنّ التسليم بوجوده ينطلق من برهان وجود الذات.

3. عالم الأفكار وعلاقته بالعالمين النفسي والفيزيائي

يتسم العالم الثالث أو عالم الأفكار بالموضوعية والاستقلال، يضمّ كيانات ثابتة لا زمن لها هي الأفكار التي تؤثر في الحالات النفسية وفي الأشياء المادية. ولإبراز طبيعة هذا العالم ومحتوياته قدّم فريجه مقارنات ميّز فيها بين الذاتي والموضوعي؛ إذ ميّز الأفكار عن التمثلات الذهنية، كما ميّزها عن الأشياء المادية؛ التمثلات الذهنية ذاتية بحاجة إلى حامل يضمن وجودها أما الأفكار فهي موضوعية مستقلة بذاتها. (Frege, 1971, p. 182-184) وبما أنّ الأفكار متعذرة الإدراك الحسي لاستقلالها بذاتها، فهي بذلك تتفق مع التمثلات الذهنية، أما الشيء المادي فتتفق معه في كونهما ليسا من إبداع الإنسان وإنما موضوع اكتشاف؛ محتوى قضية تاريخية أو جغرافية مستقل عن وجود المؤرخ والجغرافي، وسابق عن معرفتهما بكل قضية، والأمر نفسه ينطبق على قضايا الرياضيات وعلم الحساب. (Frege, 1969, p. 219) وعلى الرغم من أنّ للفكرة واقعها الموضوعي المستقل فإنها تختلف في ذلك عن الشيء المادي في أنها لا تدرك إدراكاً حسياً. ومثلما تؤثر الفكرة في الإنسان وفي الأشياء بوساطته، كذلك لعالم الأفكار تأثير على عالم الحالات النفسية الداخلي وعلى العالم المادي الخارجي، وهو تأثير من طرف

واحد هو الطرف الأقوى أي عالم الأفكار؛ وبيان ذلك هو الأثر الذي يحدثه إدراك فكرة بمعناها الموضوعي في ذهن مدركها، وانتقال هذا الأثر من خلاله إلى العالم الخارجي. تُحدث الفكرة تغييرات تطرأ على العالم الداخلي لمن يفكر فيها، ولا يظهر هذا الأثر عليه لأنّ التغيرات التي خضع لها ثانوية غير محسوسة لأنها تمت في عالمه الداخلي الذي لا يطلع عليه غيره، لكن ذلك لا يمكن أن يبرّر نفي الواقعية عن الأفكار ونسبتها إلى الأشياء وحدها لأنّ أثرها واضح مشاهد.

وعندما تتجاوز الفكرة نطاق الإرادة الداخلية وتبرز في نطاق العالم الخارجي يتضح تأثيرها وتتحقق فعاليتها في الواقع دون افتقارها لهذا الواقع لأنها مستقلة عنه أصلاً؛ ومثال ذلك عندما نفهم فكرة كمنظرية فيثاغورس، أو أيّ قانون علمي وندرك صدقها نبدأ في تطبيقها في الحياة العملية. (Frege,1971, p.194.)

وقد حدّد فريجه معنى تأثير عالم الأفكار على العالم الخارجي مروراً بالنفس؛ حيث نفى أن يتم بكيفية مباشرة أو بمعنى آلي؛ إذ رفض تصور الأفكار قوانين طبيعية، كما رفض أن تكون قوانين الطبيعة أفكاراً، وقد أشرنا إلى ذلك بخصوص قوانين الأعداد بوصفها مستقلة تمام الاستقلال عن قوانين الطبيعة بل هي قوانين قوانين الطبيعة كما أشار فريجه. وهذا ما يؤكد على أننا نكشف عن الأفكار وندركها ولا نبتكرها ابتكاراً، وعلى واقعية بمعنى خاص للأفكار؛ واقعية ميّزها عن واقعية العالمين النفسي والمادي، مؤكداً لها الثبات والأبدية والاستقلال بذاتها عن كل شيء سواها، ونافيا عنها التبعية لواقع آخر غيرها.

4. إدراك الأفكار

يذهب فريجه إلى أنّ إدراك الأفكار يتم بفعل التفكير الموضوعي، وعن طريق اللغة غير الكافية، وغير الملائمة في ذاتها، (Frege,1971, p.173) مؤكّداً على ضرورة تمييز، في معرفة الفكرة؛ أموراً ثلاثة هي: فعل التفكير، فعل الحكم، وفعل الإثبات. (Frege,1971, p.175 et note2) فعل إدراك الفكرة لا يعني إبداعها بل الكشف عنها، أي الدخول في علاقة معها ومن ثم إبراز قدرتها التأثيرية على المدرك لها، وعلى غيره، وعلى الأشياء (العالم الفيزيائي). ولذلك يفترض فعل إدراكها وجود ذات

تدركها، أي تفكر فيها، والتعبير عن فكرة يختلف عن إثباتها أي تقرير صدقها؛ ذلك لأنَّ التعبير عنها يتمُّ في الإطار الزمني للقضية، أما فعل إثباتها، فيكمن في الصورة اللزامانية للقضية (بنيتها المنطقية)، ولذلك لم يعط فريجه للقضية أهمية أكبر من الفكرة التي تعرضها، وتقرّر صدقها أو كذبها في إطار البنية المنطقية للقضية؛ فصدق الفكرة كامن في ذاتها، وإثباته لا يحتاج إلى كلمات مثل "صادقة"، "ثابتة" أو "حقيقيّة"؛ بل إلى الصورة التقريرية للقضية التي إن فقدت لا تعوّضها الكلمات، ولذلك اللغة بدون بنية منطقية صحيحة وقوية لا قيمة ولا معنى لها. (Frege, 1971, p.193)

خاما: الجانب الإبستمولوجي

نصل الآن إلى الغرض الأساسي من ورقتنا البحثية هذه، وهو إبراز إجماع موقف إبستمولوجي وآخر أنطولوجي في فلسفة فريجه من خلال اتحاد عنصرين متلازمين هما: الموضوعات الرياضية والمنطقية باعتبارها مستقلة عن الذات العارفة وعن الحقيقة الحدسية، وعالم يضم هذه الكيانات الواقعية هو عالم "الأفكار الموضوعية" أو "المجال الثالث". رأى أنّ حل المشكلات المعرفية يقتضي صياغتها في لغة منطقية رمزية صارمة القواعد دقيقة المصطلح، قاداته اهتماماته المعرفية بعلمي الحساب والمنطق إلى محاولة تعديل وتطوير العلمين، وإلى طرق مسائل متعلقة بطبيعة ووجود حقائق العلمين وتبرير معرفتنا لها. وانتهى إلى اتخاذ موقف أنطولوجي ارتبط بموقف إبستمولوجي يشبه الأنطولوجيا الأفلاطونية، وذلك في إطار نظريته في الأفكار بما فيها الأعداد التي اعتبرها كيانات مستقلة بذاتها، واخترع عالما لها. ولذلك من الصعب الحديث عن موضوعية الأفكار بالمعنى الذي قصده فريجه دون ربطها بمعنى خاص للواقعية أقرب إلى الواقعية الأفلاطونية، ومن الصعب كذلك الفصل بين ما هو أنطولوجي وما هو إبستمولوجي عند فريجه؛ فقد اهتم بالمعرفة الموضوعية ثم جعل للأفكار المكونة لها عالما مستقلا عن العالمين النفسي والمادي، والأفكار عنده تؤدي دورًا إبستمولوجيًا وتكتسب واقعية بانتمائها إلى عالم مستقل في الوقت نفسه. ولذلك لا تناقض بين التسليم بواقعية تتجاوز الأسباب الإبستمولوجية، والتسليم بمفهوم أنطولوجي يضمن لها الموضوعية والاستقلال بوجودها خارج الزمان والمكان.

خاتمة:

بعد هذا العرض البسيط لفلسفة فريجه في العدد نعتقد أنه أصبح بإمكاننا الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في البداية ألا وهو: هل تبرّر الضرورة الإستمولوجية الإقرار بواقعية كيانات لازمانية بافترض انتمائها إلى عالم مستقل؟ أم أنّ ذلك دليل إخفاق العقل في فهم حقائق تفوق مجال حدوده؛ بحيث يدفعه تعثره إلى اللجوء إلى الخيال الإبداعي لتعويض قصور الفهم العقلي والتفسير العقلاني؟

انتهينا، بعد عرض آراء فريجه، إلى نتيجة هي التسليم بضرورة وجود مجال أو عالم ثالث هو ميدان الأفكار الذي سلّم به فريجه، وسواء كانت ضرورة التسليم به إلى جانب العالمين الفيزيائي والنفسي؛ مبعثها حل مشكلات إستمولوجية واجهت فريجه بصدد موضوعية الأعداد وضمان صدق قوانينها، أم البحث عن سند أو مصدر أول للأفكار بما فيها الأعداد يضيفي علمها يقينا وثباتا رآه فريجه في عالم مستقل عن الخبرة الإنسانية؛ فالنتيجة واحدة وهي تسليم فريجه بوجود مجال مستقل يحوي الأفكار الثابتة، والقضايا، وقيم الصدق، والأعداد، والحقائق المنطقية. وليس أمامنا سوى الاعتراف بأنّ فريجه عندما قال بعالم مستقل للكيانات الموضوعية، كان يفسّر ما رآه من علاقة بين الثابت والمتغيّر؛ فسواء توصلنا إلى قانون باستقراء وقائع تدرج تحته وتدل عليه أو توصلنا إليه باستنباطه من قوانين أعمّ وأشمل منه، فالقانون موجود قبل قيامنا بالاستقراء والاستنباط، أي قبل اكتشافنا له. ويبقى القول بهذا العالم الواقعي المستقل للأفكار الموضوعية ليس من ابتكار فريجه؛ إذ لم يفعل في نظريته غير التذكير بواقعيته، أما فضله في ذلك فيعود إلى أنّه كان حلقة وصل بين قدماء رأوا في الفكرة نصيرا للثبات والموضوعية، ومعاصرين نادوا بالفكرة في ضوء نتائج العلم المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

1. Gottlob Frege, 1996, Lois Fondamentales de l'Arithmétique(1893), préf et intro dans, la notion de nombre chez Dedekind, Kantor, Frege, J.P.Belna, édition Vrin, Paris.
2. Gottlob Frege, 1969, Les Fondements de l'Arithmétique, trad. et intro.fr. Claude Imbert, éditions du seuil, Paris
3. Gottlob Frege, 1994, Défauts Logiques dans Les mathématiques(1898-1899), trad. H.Sinaceur, in, Ecrits posthumes, trad.fr. sous direction de Philippe de Rouilhan et de Claudine Tiercelin, édition Jacqueline Chambon, Paris.
- 4.Gottlob Frege, 1999, Idéographie, trad.fr. Corine Besson, Librairie philosophique J.Vrin, Paris.
5. Gottlob Frege, 1971, Compte rendu der Arithmetik I de E.G.Husserl(1894), in, Ecrits Logiques et Philosophiques, trad.fr.Claude Imbert, Paris, éditions du seuil, Paris.
6. Gottlob Frege, 1971, Recherches Logiques, 1- La Pensée, in, Ecrits Logiques et Philosophiques, trad.fr.Claude Imbert, éditions du seuil, Paris.

ثانياً: المراجع:

باللغة العربية:

1. د. محمد محمد قاسم، 2001، في الفكر الفلسفي المعاصر، رؤية علمية، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.
2. د. محمد محمد قاسم، 1991، جوتلوب فريجه نظرية الأعداد بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.
3. د. هنى محمد الجزر، 2014، القضية الحملية الأرسطية وموقف المنطق الرمزي منها(فريجه نموذجاً)، مجلة جامعة دمشق - المجلد 20- العدد 3+4.
4. محمد أكيل، 2016، أسس علم الحساب عند فريجه، مجلة المخاطبات، عدد 20 أكتوبر، عدد خاص جوتلوب فريجه، سوسة تونس.

5. Ali Benmakhlouf, 2002, Frege le nécessaire et le superflu, Librairie philosophique J.Vrin, Paris.
6. Bruno Leclercq, 2008, introduction à la philosophie analytique, la logique comme méthode, 1^{ère} édition, éditions de Boeck, Bruxelles, Belgique.
7. Denis Vernant, 2003, Grand Dictionnaire de la philosophie, sous la direction de Michel Blay, Larousse, CNRS édition, Paris.)
8. Jean Largeaut, 1970, Logique et philosophie chez Frege, éditions Nauwelaerts, Louvain, Paris.

مشكلات الترجمة وتأثيرها على أصالة فكر ابن رشد:

Translation problems and their impact on the authenticity of Ibn Rushd's thought:

ط.د: صديق بحري، أ.عمارة ناصر.

جامعة عبد الحميد ابن باديس مستغانم. الجزائر

ملخص:

تدفع مداخلة بحثنا الى تقديم أهم نتائج مشكلات الترجمة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ومدى تأثيرها على أصالة وفهم فلسفة ابن رشد ، ونخص بذلك مترجميه من الفلاسفة والمفكرين اليهود واللاتينيون ، خاصة ما تعلق فيها بفلسفته العلمية وبأصل العالم ووجود الله وكذا علاقة الفلسفة بالدين وغيرها من القضايا الابدستيمولوجية ، التي شغلت حيزا واسعا من الجدل .

فبعد أن أصيبت مؤلفات ابن رشد بالضياع والتفكيك عادت مجددا بفعل الترجمة فيما بعد وبقوة فكريا منيرا للعقول تتباهى بدراسته أكبر الجامعات العالمية ، فقد أرسيت ترجمة شروحه على أرسطو الى اللاتينية لعدة عقود لتصبح جزءا من التراث الارستوطاليسي في أوروبا كلها ، ولكن رغم ذلك فإنهم لم يوفوا بترجمة فلسفته وفكره الأصيل ، سواء جهلا منهم بمبادئ الترجمة الفلسفية أم عمدا وذلك لما كان يضمّره الغرب للشرق من حقد ، حيث شوّهت أفكاره وطمست مبادئه الاساسية .

الكلمات المفتاحية: الترجمة ، ابن رشد ، اللغة ، العلوم،الابداع،الحوار،الحضارة، الاخلاق.

Summary of the intervention :

Our research intervention leads to the presentation of the most important results of translation problems in the social and human sciences and the extent of their impact on the originality and understanding of ibn Rushd's philosophy, and especially his translators of Jewish and Latin philosophers and thinkers, especially what relates to his scientific philosophy and the origin of the world and the existence of God as well as the relationship of philosophy to religion and other epistemological issues, which occupied a wide area of controversy, after ibn Rushd's writings were lost and abused again

by translation later and strongly a enlightened thought of the minds boasting of studying the largest universities in the world, The translation of his commentaries on Aristotle into Latin was established for several decades to become part of the Aristotelian heritage in all of Europe, but nevertheless they did not live up to the translation of his philosophy and original idea, whether ignorant of the principles of philosophical translation or deliberately and that of the hatred that the West had in the East, where his ideas were distorted and his basic principles were obliterated.

Keywords: translation, Ibn Rushd, language, science, creativity, dialogue, civilization, morality.

. مقدمة .

يعد أبو الوليد ابن محمد بن محمد ابن احمد ابن رشد أعظم الفلاسفة والعلماء في العالم بصفة عامة وفي المغرب والأندلس بصفة خاصة ، اذ عاصرت أسرته دولتي المرابطين والموحدين وكانت من أعرق الاسر وأكثرها شهرة ، فقد توارث جيلا بعد جيل مهنة القضاة وبعض أهم الوظائف و المناصب بالدولة . الاندلس . وقد اشتهر ابن رشد بغزارة فكره ومؤلفاته حيث اختلف المترجمون في حصر عددها ، اذ ألف العديد من الكتب والرسائل التي لم تصلنا إلا بعضها نقلها العديد من المترجمين الى اللغة اللاتينية في العصر الوسيط والى اللغة العبرية ، كما اتبع قاضي قرطبة منهجية واضحة في الشروح ، حيث نظر الى فلسفة "أرسطو" نظرة شاملة مستعينا في كل شرح بمؤلفاته كلها ، فقد وفق ابن رشد الحفيد في شرح فلسفة أرسطو فلم يشرحه أحد مثلما شرحه هو ، حتى أطلق عليه اسم " ، الشارح" ، اذ أن طريقته تمتاز أنها مميزة ودقيقة يتبع فيها أرسطو فقرة بفقرة ، بالشرح والتعليق بل عبارة وذلك بدقّة نادرة وفهم عميق ، بحيث اختلف عن جميع الشارحين الذين سبقوه وتجاوز الشرح الى التعليق والتفسير والتلخيص وتبين فيما بعد من خلال دراسة شروحه أنه كان وفيًا لمذهب أرسطو من جهة ومجتهدا من جهة أخرى ، اذ كان تارة يؤيد المعلم الأول وتارة يبدى برأيه بيد أنه وعلى الرغم من اقتراب فلسفة ابن رشد من فلسفة "أرسطو" غير أنها تختلف عنها اختلافا متباينا في الكثير من الآراء وأهم المحطات الفكرية والفلسفية

، فقد أشتهر هذا العبقرى بمحاولته الفكرية والفلسفية في الجمع بين الشريعة والفلسفة في كتابه المعروف "بمناهج الأدلة" ، لكنه من خلال هذا الأخير نجد أنه قد انحاز قليلا عن أهل السنة ، فأثار سخط المتكلمين من الأشاعرة وأتباعهم وربما هذه النقطة التي أوغرت صدور أعدائه ، فألصق به التهم وافتروا عليه ، بل بلغ بهم الأمر حد التكفير ، فنزعت منه السلطة وسجن ونفي إلى أن مات ، ولم يكن ابن رشد أسعد حظا في الأندلس والمغرب ، ولم يكن يهود الأندلس ومسيحيو أوروبا أكثر ابقاء وأحفظ عهدا من المسلمين لابن رشد الذين عرفوا كيف ينتفعون بآثاره وآرائه الخاصة لكنهم لم يوفوا بحق النعمة إذا كان لهم قدح معلى في تشويه آرائه الدينية إذا نسبوا إليه أقوالا لم تتعارض وعقيدته الدينية إذا حاكوا على اسمه أساطير شبيهة بتلك التي افتارها عليه خصومه وأعداء عقله ، إذ استقى اليهود والأوروبيون خاصة ، وذلك بفعل الترجمة ، وعيه نتساءل : ما هو مفهوم الترجمة وما هي أساليبها ؟ وإذا أساء المؤرخون الأوروبيون واليهود في استخدامهم لفعل الترجمة ، فكيف أثر ذلك على فهم فلسفة ابن رشد وفكره ؟

1. أثر الترجمة على فهم فلسفة ابن رشد:

لم يكن فكر ابن رشد في تاريخ الفكر الانساني والفلسفي غير ذي بال ، حيث طوته صفحات التاريخ وأصبح نسيا منسيا حقبة طويلة من الزمن ، فلم يكن يعرف عند ذويه إلا برجل دين فقيه وقاضي ورث النبغة والذكاء والفتنة أب عن جد ، حيث أصيبت مؤلفاته بالضياح والتنكير ، لتعود فيما بعد وبقوة فكريا بل سراجا وهاجا منيرا للعقول مجددا للأفكار تتباهى به وتتفاخر أكبر الجامعات العالمية والمراكز العلمية ، وهو ما قامت به عديد الدول العربية والغربية رغبة منها في تحرير موسوعة رشدية تكون بذلك مرجعا علميا يتوافق ومكانته الفكرية وسلطته العقلية المجيدة "فأصبحت تعقد له الندوات وتكتب مخططاته من مراجع رسمية وتنسخ له وترجم في لغات مختلفة ، تماما مثلما فعلت الأكاديمية الأمريكية للقرون الوسطى (د/ أحمد شحلان، 1999) كما أجمعوا على أن ابن رشد أفضل شراح أرسطو لذلك بلغت مبادئ ابن رشد في ذلك الزمن منتهى النفوذ والانتشار واضطروا إلى مراجعة كتبه وإعادة ترجمتها

وطبعها اجابة للذين كانوا يطلبونها من كل صوب (فرح أنطون، 1993)بمعنى انه قد تضافرت الجهود وسخرت لجمع جل النصوص قصد نشرها سواء كنصوص عربية يتواضع المختصون بعد التحقيق في صحتها تتوافق والمبادئ والقيم ولا تتعارض والشرع ، أو كنصوص لاتينية ذات قيمة تاريخية أو ترجمة عبرية تقترب من ما جاء به التوراة ،"فلابن رشد مكانة رفيعة في تاريخ الفلسفة عامة ، ولكنها مكانة متشعبة الوجوه فقد أرست ترجمة شروحه على أرسطو الى اللاتينية بين (1217 م ، 1256م) شهرته على أسس ثابتة في الأوساط الفلسفية ، كشارح أرسطو غير منازع ، وأصبحت شروحه تلك المصادر الرئيسية لدراسة أرسطو منذ ذلك الفكري أصبح فيما بعد الحين حتى أواخر القرن السادس عشر ، كانت احدى النتائج المباشرة لترجمة تلك الشروح ، ان انتاج ابن رشد جزءا من التراث الأرسطوطاليسي في أوروبا الغربية (د/ طراد حمادة).وبالتالي فشرحات قاضي قرطبة ابو الوليد هي الشروحات التي قام فيها بتلخيص فلسفة أفلاطون من الافلاطونية المحدثه ، حيث اهتمدى اليها بعد مرور ما يزيد عن أكثر من اربعة قرون في تمازج فلسفة المسلمين مع الفلسفة اليونانية التي كانت في شكلها الاقرب الى اللأروسطوطاليسية المشائية .

وهو ما حدث بالفعل حيث اهتم اليهود ايما اهتمام بترجمة كتب ابن رشد ، اذ لعبت الترجمة العبرية دورا رائدا في ترجمة اهم مراجع ابو الوليد ابن رشد فأدت المهمة على ما يجب ، حيث اوصلت أفكار الشارح الى المهتمين بالفلسفة والتاريخ ، فحسب الكثير من الفلاسفة المعاصرون أنه لو لا اليهود لما انتشرت فلسفة ابو الوليد ابن رشد في العالم ، رغم أنني لا أوافق هذا الطرح أو الاعتراف اذ أن الطبيعة في ذاتها لا تقبل الفراغ فلو لم يصل عن طريق اليهود الذين أخذوا فلسفته ليسا حبا في ابن رشد او فلسفته وإنما لتقريب فلسفة القدماء و فلسفتهم من التوراة على نفس الطريقة ، وصل عن طريق أجناس آخرون ، ففكر البشر عميق عمق البحار او المحيطات يمتد الى حدود بعيدة تتضارب فيه كل النسمات التي تحرك أمواجه ، لكن رغم ذلك يبقى من الاجحاف أن ننكر فضلهم على التعريف والاشهار بابن رشد ونشر فلسفته للعالم ، بيد أن هناك نقطة مهمة لا بد أن نقف عنها ونعرج عليها وهي أننا لم نجد في هذا الاجتهاد

خطة واضحة لاسترجاع النص المفقود الأصل الى فكره ولغته ، والمعنى الذي حرره بها ابن رشد ، فضلا عن عدم الاجتهاد في نقل عقيدته وما كان ينوي الوصول اليه من خلال فلسفته ، دون أن ننسى أخطاء الترجمة في مجملها العام ، سواء اتوقفنا عند الترجمة اليهودية أو اللاتينية ..

2. ترجمة اليهود لفلسفة ابن رشد:

لقد تبنى يهود الأندلس الفلسفة العربية الاسلامية وأضافوا عليها صبغة يهودية لبناء فلسفة وطنية حيث نفذوا من خلالها الى الفكر اليوناني كما عرفه العرب ، فنفذوا من خلالها الى علم الكلام والفكر الاسلامي والعلوم العربية على أوسع نطاق ، واجتهدوا كل الاجتهاد من أجل جعل هذا الفكر الفلسفي والعلمي موافقا للديانة اليهودية وكان من الضروري أن يؤدي هذا النهج الى خلق ما كان يعرف بمشكلة العقل والنقل أو الفلسفة والشريعة .

. بفعل الترجمة تسللت الفلسفة الى ثغور الفكر اليهودي كالتحوي واللغة والتفسير وأصول الفقه والشريعة وتسربت أفكار القرآنيين الى مناهج التفسير والبحث الغوي على الخصوص ، فلقد استطاع اليهود بحنكتهم الوصول الى فهم فلسفة ابن رشد جيدا ليؤسسوا الى الهدف الاسمي لديهم وهو ترجمة هذه الفلسفة الى اليهودية لتقريب ما يمكن أن يتطابق والمعتقد اليهودي ، ولقد جاء في الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية أن الفلسفة الاسلامية كان لها التأثير البالغ على نشأة الفلسفة اليهودية ، فلقد كانت رسائل اخوان الصفا هي الاساس الذي أقام عليه يوسف بن صديق وسلمان بن جبرول وموسى بن عزرا فلسفتهم ، وعلى فلسفة الغزالي تتلمذ الميموني ويهوذا اللاوي وطبعت الصوفية الاسلامية الاتجاهات المشابهة عند اليهود ، ويظهر تأثير الفلسفة الاسلامية في اليهود من خلال فلسفة ابن ياقورة وسعديا الفومي خاصة في علم الكلام المعتزلي ، كما ترجموا أهم كتب ابن رشد متأثرين بفلسفته اذ كانوا يصفونه بالحبر الاعظم "، هذا وعرف اليهود الفلسفة العقلية من خلال احتكاكهم المباشر بالمسلمين ، فقد ترجموا كتب ابن باجة وبقيت فلسفته فيهم الى غاية القرن السادس عشر للميلاد وترجموا كتب ابن سينا ، واستخدم موسى ابن ميمون الذي يعتبر أشهر الفلاسفة اليهود

تأثراً بفلسفة المسلمين خاصة ابن رشد وذلك من خلال برهانه . واجب الوجود . في اثبات وجود الله. (د/ أحمد عبد الحليم عطية) هذا وقد اختلفت آراء اليهود حول هذه المواضيع كلها بل مواقف الفكر الواحد منهم تبعاً للظروف والأحداث حيث انقسمت مواقفهم الى المواقف متباينة ، الموقف الاول :هو موقف لمتمسكين بالنص المقدس دون غيره مثل يحيى بن يقودا مؤلف كتاب فرائض القلوب ، ويهودا اللاوي صاحب كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين وابرافنيل صاحب التفاسير والكتب الفقهية المتعددة بالاضافة الى ابن كيرول ، بينما الموقف الثاني : هو الموقف الذي تبني فيه أصحابه الفكر الارسطي أو الاغريقي بصفة عامة مثل موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين على الخصوص اسحاق البلاك في شروحه على الغزالي وأبناء تبون في رسائلهم ومقدمات ترجماتهم للكتب العربية واليهودية ، خصوصا ترجماتهم كتب ابن رشد وابن ميمون .

لكن الموقف الذي شد انتباهنا وجذب اهتمامنا هو الموقف الثالث بين السابقين اي موقف الموفقين بين الفلسفة والدين مثل ابراهام بن داود الطليطلي في كتابه العقيدة الرفيعة وابن وقار في مقالة الجامعة بين الفلسفة والشرعية وهو نفس اتجاه أو فلسفة ابن رشد "وبالتالي نجد أن انصار الاتجاه الاول تتجلى فلسفتهم في محاولة فهم النص المقدس لخدمة الديانة اليهودية والدفاع عن أسسها واثبات مبادئها ، مع ترجمة والبحث في بعض مؤلفات التلموديين ، على خلاف أنصار الموقف الثاني فقد اهتموا بفهم وترجمة الكتب العربية التي اشتغلت اساسا على فلسفة اليونان ، أو بالأحرى فلسفة الحكماء الثلاث :سقراط ، أفلاطون ، ارسطو. على رأسهم أرسطو طاليس . بينما نجد أنصار الموقف الثالث فقد ذهبوا الى نفس السياق الفلسفي الذي ذهب اليه فيلسوفنا ابو الوليد ابن رشد بل اعتمدوا في بناء موقفهم على فلسفته عملاً بما جاء في كتبه عن طريق الترجمة وذلك في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين العقل والنقل ثم بعدها الى فلسفة موسى ابن ميمون. الذي كان الفاعل الكبير في اذاعة فلسفة ابن رشد بعد وفاته ، اذ يعتبر من أكبر علماء اليهود وقد سموه " بموسى الثاني" وهو المعروف عند العرب بابن عبيد الله ، وقد روي من طرف

بعض المؤرخين أن ابن ميمون كان من تلامذة ابو الوليد اذ أنه قد أقام في جواره مدة من الزمن ، بل من قال ضيفا بمنزله في قرطبة الى أن تم نفيه من موطنه ، لكن هناك من اكد ضعف هذه الرواية اذ أن بن ميمون رحل من قرطبة قبل اضطهاد ابن رشد لمدة ثلاثين سنة خوفا على نفسه من جور الحكام الذين كانوا يحاربون المشتغلين بالفلسفة في بعض الازمان ، غير أن ما ثبت عن بن ميمون أنه كان تلميذا لأحد تلامذة ابن باجة ، ولم يذكر ابن رشد إلا نادرا ، وأول مرة ذكره كان في سنة 1191 للميلاد بكتاب كتبه من مصر في ملجئه الى احد تلامذته يوسف بن يهوذا وهذا نص من الكتاب "لقد وصلني من المدة الاخيرة كل ما كتبه ابن رشد وألفه في تلاخيص أرسطو إلا كتاب الحس والمحسوس ، وقد ظهر لي أنه قد أصاب كل الاصابة ، ولكنني لم أتمكن الى الان من البحث في مؤلفاته بحثا وفيها (فرح أنطون، 1993، صفحة 44) ومنذ ذلك الحين أخذ موسى ابن ميمون يبحث في فلسفة ابو الوليد في زمن واحد مع دراسته لفلسفة أرسطو وذلك حتى يقيم مقارنة على خلفية أن فلسفة ارسطو هي الاصل ، ليستخرج بعدها من الفلسفتين فلسفة يمكن تطبيقها على الدين اليهودي ، بمعنى أن بحثه في الفلسفتين كان بغرض التقليد واقصد بذلك ابن رشد ، فمادام أنه قد سبق نجاح فلسفة التوفيق في الدين الاسلامي فانه من غير المستبعد أن ينجح تطبيقها علي الشريعة اليهودية "فقال أن العالم غير قديم أي أن المادة غير أزلية كما يقول الفلاسفة ، ولكنه مع ذلك فانه لا يعتقد القول بقدم العالم كفر لأن بذلك يمكن تطبيقه على الشريعة (فرح أنطون، 1993) وهو يعتقد في شخصية العقل أي انقسامه في الانسان حتى يصير كل عقل فيه نفسا قائمة بذاتها ما يخالف اعتقاد قاضي قرطبة في هذا الموضوع من بعض الوجوه ، والسبب في هذه المخالفة رغبته في تسوية وتوفيقه بين حزب الفلسفة وحزب الدين اليهودي ، وهذه الرغبة جعلته يؤؤل مسألة البعث وحشر الاجساد تأويلا ظهر فيه ارتبাকে واضطرابه ، خوفا من أن يقع في شبه بتعاليم المسيحية (فرح أنطون، 1993) بمعنى أن حرصه على ان لا يتعارض ما جاء في فلسفة ابن رشد وفكره وبين شعائر اليهودية دفع بابن ميمون لتأويل ان لم نقل طمس وتظليل وتحريف فلسفة وأراء ابن رشد حيال ترجمته لكتبه ، فنشأة الالهية لم يجسر أن ينسب الى الله

تعالى صفات خصوصية كالوجود والوحدة والأولية لأن هذه الصفات تجر الى غيرها وهذه الى غيرها وهلم جرا ، لذلك قال المؤرخ العربي المقرئى :ان موسى ابن ميمون هذا كان يعلم أبناء وطنه الكفر والتعطيل (فرح أنطون، 1993) أي أنه كان يترجم فلسفة ابن رشد ورأيه خاصة في القضايا الإلهية وخلق الكون ما يتوافق وعقيدته حتى لو كان ذلك لا يمثل الدين الاسلامي وعقيدة ابن رشد سواء من بعيد أو من قريب ،وبالتالي فان هذا الطرح هو احدى اهم مشكلات الترجمة التي أثرت على فهم فلسفة ابن رشد بل شوهت اصالة فكره و اوقعت من جاؤوا بعده في حيرة و تناقض وهو نفسه ما حدث مع مترجميه من المسيحيين الى اللاتينية.

. ان المتضلع في علم الترجمة يعرف حق المعرفة مشكلاتها وكيف أنها ان لم توضع محل الجد ، عادت بالسلب على أصالة فكر المؤلف ، "علاوة على أن ترجمة النصوص الفلسفية أمرا ليس بالسهل وهذا لشدة تعقيدها وتداخلها اذ توجب الدقة في الحرفية والأسلوب خاصة اذا تعلق الامر بترجمة تصور المؤلف (ترجمة واعداد زيد العامري الرافي ، أكتوبر 2018) اذ كما تنص عليه قواعد الترجمة هو أنه لابد من تناول النص المراد ترجمته كما جاء أو كما يبدو في صياغته الأصلية مع فهم الى ما يرمي الوصول اليه المؤلف رغم الصعوبات والقيود الزمنية أو التاريخية

وهو نفسه ما حدث مع أبو الوليد بن رشد بعد موته خاصة ما تعلق بمؤلفاته التي استشهد فيها بالآيات القرآنية أو بالأحرى تلك التي تطرق فيها في فهمه للدين او شرحه للنص القرآني ، اذ كيف وجدنا من خلال بحثنا في أهم الكتب الرشدية التي ترجمت سواء من طرف اليهود او اللاتينيين في القرون الوسطى ، حيث أن المترجم العبري أو المسيحي في ترجمته للآيات القرآنية الواردة في كتب أبو الوليد قد أضفى عليها نوع من الذاتية ، وأقصد بذلك ذاتية المترجم وتشيعه ، اذ لا ينكر الواحد منا ان المترجم لا يمكنه أن يتخلى مهما كانت عقلانيته عن ديانته او انتمائه (عاداته ، تقاليده) فالضمير الجمعي دور رائد في ذلك ، فضلا عن الطمس والتضليل والخلط بين معناها ومعنى ما لورد في التوراة أو الانجيل ، " ان العداوة القديمة التي استمرت أجيالا بين أهل الشرق والغرب بسبب اختلاف الدين كانت ولا تزال الى الان سببا في أن جهل

بعضهم أحوال بعض وأساء كل منهم الظن بالآخر وأثرت في عقولهم حتى جعلتها تتصور الاشياء على غير حقيقتها (فرح انطون ، قدم له د/ طيب تيزيني) علاوة على تهاون بعض المترجمين وعدم جديتهم وإدراك مدى خطورة الأمر وحجم المسؤولية في هذا العمل ، " اذ لاشيء يبعد الانسان عن الحقيقة أكثر من أن يكون عند النظر اليها تحت سلطان شهوة من الشهوات ، لأنه ان كان مخلصا في بحثه محبا للوقوف على الحقيقة وهو ما ينذر وجوده فلا بد أن شهوته تشوش عليه في حكمه ، وأدنى أثارها أن تزن له ما يوافقها وتستميله اليه ، وان كان من الذين لا منزلة للحق في نفوسهم وهم السواد الأعظم ضربوا دون الحق أستارا من الأكاذيب والأوهام والأضاليل مما تسوله لهم شهوتهم حتى لا يبقى لشعاع من أشعة الحق منفذا الى القلوب (فرح انطون ، قدم له د/ طيب تيزيني)، فلقد تأثرت كتب ابن رشد في ترجمتها الى هذا النوع من الخيانة ان لم نقل اغتصابا على رجعية دينية تضمهر كل أنواع الحقد والكراهية سولت لنفسها الكذب والبهتان ، فألصقت بشخص ابن رشد وفلسفته تهما هو برئ منها ، لكنها مع ذلك قد أثرت في اصالة فكره فتولدت عنها مشكلة فلسفية أخرى اسالت حبر ذوي التربية العلمية " والمحروم من هذه التربية لا يسهل عليه أن يبني أحكامه على مقدمات صحيحة لأن الجاهل يستمد حكمه من احساسه لا من عقله ، فهو لا يستحسنه بخلاف المتنوع على الابحاث العلمية فان عقله لا ينخدع بإحساسه وانتمائه لها فان عرض له أن يشتغل بالنظر في حال جاره أو عدوه استعمل الطريقة التي ألفها وسلم بها تؤدي اليه في النتائج وخضع لها ولو كانت مخالفة لما يهواه " (فرح انطون ، قدم له د/ طيب تيزيني، صفحة 35) اذا أن للترجمة كما للبحث العلمي أخلاقه ومنهجيته ، فعلى المترجم أن يتقيد بهذه القوانين من باب الانسانية أو من باب التربية والأمانة فضلا عن أنها طريقة لتقرير الحق وإعلان للصواب اذا ما يوجب على المترجم احقاق الحق في القول بعيدا عن تأيد ما يعتقد وأن يتجرد الوطنية والعداوة للملة والدين وهذا هو المرض الذي وجب على الباحث بل نخص بالقول المترجم أن يبادر الى علاجه ، السبب الرئيسي يعود الى ندرة الترجمات الصحيحة للقرآن الكريم ، اذ لم نجد في بحوثنا إلا القليل منها وقد استوجب اعادة النظر فيها والتشكيك في مصداقيتها " كما يظهر في

ملاحظتنا لنهيج ترجمة الاستشهادات القرآنية أن المترجمين لم يكن لهم أدنى علم بلغته أو موضوعه ومن الأكيد أن اهتمامهم بترجمة نصه كاملا ما كان ليقع ، اذ كفاهم ما عانوا من الاحبار ومن بعض الطوائف من عتاب كلما رامو ترجمة مؤلف عربي اسلامي ، وقد ترد فكر المترجمين عن عملهم ذلك في مقدمات ترجماتهم للنصوص الفلسفية أو بعض الترجمة الأدبية ، وعانى بعض أعلام اليهود ومتنورهم من اللغويين والأدباء ، النقد الشديد لأنهم استشهدوا بالقرآن (د/ أحمد شحلان، 1999، صفحة 651) وربما هذا من ابرز الأسباب قلة الترجمات القرآنية ، فالصراع الديني أو الطائفي ان أصبح التعبير دور في تواجد هذه الاشكالية ، بمعنى أن هذا الصراع السكولاستيكي كان سببا في افتقار المكتبات اليهودية بالأخص من ترجمة نزيهة للقرآني رغم انها كانت تزخر بأهم المخطاطات الفكر الانساني عبر عصور متعددة ، الا أننا نجدها خالية من أي ترجمة كاملة وواضحة وصحيحة للقرآن الكريم " باستثناء مخطوطة فريدة توجد حاليا بأكسفورد ، ونعتقد أن المخطوطة تتضمن مجموعتين : المجموع الأول هو ترجمة قسم من القرآن الكريم من اللاتينية الى العبرية والمجموع الثاني وهو ترجمة للقسم اللاحق من اللغة العبرية (د/ محمد عابد الجابري) وبالتالي نقول أن الترجمة مهما تقيدت بشروطها وحرصت على ابقاء اصالة من قامت بترجمته ، فإنها ستفتقد نوعا من محتوى من ما جاء في الكتابة الاصلية ، فكيف بترجمة عن ترجمة أخرى بل الأمر من ذلك هو ترجمة نص مترجم من لغة الى لغة أخرى عن ترجمة أخرى ، اذن : ستكون كتابة بل ترجمة فاقدة لليها يستحيل قراءتها أو فهمها ، وان تم قراءتها فقد طمس هوية كتابة صاحب الفكرة الاولى وهو نفسه ما حدث لابن رشد .

3. مشكلة الترجمة وفائض المعنى :

. على غرار مشكلة الترجمة وتأثيرها على أصالة وفهم فلسفة ابن رشد ، نجد في جمع كتبه ونشرها أو اعادة صياغة كتابتها أو شرحها ولا أقصد بذلك نحوى لغات اخرى بل أقصد في اللغة الام لدى ابن رشد أي اللغة التي الف بها كتبه ، أنها تعاني هي الأخرى من أخطاء أقل ما نصفها أنه كارثية تحمل صفة العشوائية ، والتي تتمثل في وضع علامات التوقف والفواصل والنقاط وتحديد بداية المعنى ونهايته أو الرجوع الى

السطر لبداية معنى جديد..... أذ أن لهذه العلامات دور كبير في فهم معاني الأفكار وقراءة الى ما تؤول اليه الجمل والكلمات " وهي العلامات التي يفترض فيها . في كتابات الحديثة والمعاصرة . أنها تعكس جدل فكر الكاتب وتنقل تموجاته بعينها الى فكر القارئ ، ان هذه الأخطاء في وضع الفواصل والنقط وتقسيم النص الى فقرات ، والتي يساهم المحقق أحيانا في تعميقها بإضافة كلمة أو عبارة من عنده ، غير مشروعة ولا مفيدة بل تشوه المعنى تشويها (د/ محمد عابد الجابري) فغالبا ما يعمد الشارح أو القارئ المحقق الى اضافة كلمة أو معنى أخر بنية التنميق أو التقريب أي محاولة تقريب المعنى بأسلوبه وهو يعتقد بذلك أنه قد أزداد على النص ومعناه فهما وتبسيطا ، بينما الحقيقة هي أن هذا النوع من الأعمال غير مشروع لأنه في غالب الأحيان يفقد النص الأصلي بريقه بل حقيقته ، علاوة عن أنه غير مفيد أو بالأحرى غير مشروع ، بل الى أعمق من ذلك تماما فهو يشوه المعنى ويفقده أصالته وهذه الأخطاء قد تبدو لفاعلها دون أثر سلبي بل على العكس من ذلك ، اذ تعتبر في جوهرها احدى أهم الاسباب التي ظلت المهتمين بالفلسفة الرشدية في فهم موقفها وتحديد آلياتها "أقول ان مثل هذه الأخطاء قد جعلت نصوص ابن رشد نصوصا غامضة يتطلب فهمها من القارئ ، أن يتحول هو نفسه الى " محقق" وأن تكون كقراءة القدامى يفهمون المعاني و تموجاتها دون فواصل ونقاط" (د/ محمد عابد الجابري) ومنه نجد أن التقاء الأخطاء وتراكبها وتقاطعها في أحيان أخرى يجعل فهم النص الرشدي صعبا بل ان مثل هذه الأخطاء لحي أكثر خطورة من تلك الأخطاء الواضحة التي تعمد فاعلها تشويه ابن رشد ، فالزيادة في المعنى الأصلي كما النقصان فيه ، بل قد يتعداه خطورة ، فضلا عن أن هذه الزيادة وقد أصطلح عليها " محمد عابد الجابري" في شرحه لكتاب فصل المقال لابن رشد "بالفائض في المعنى" وبعد : فقد توقفنا عند هاتين الملاحظتين بهدف جعل القارئ يدرك أن عبارة ابن رشد يشوهها شيء من التوتر في معظم الأحيان ، وأن هذا التوتر ليس ناتجا عن ضعف في الأسلوب أو عدم امتلاكه كامل اللغة بل هو علامة على وجود " فائض في المعنى ، وراء العبارة الرشدية التي تأتي في الغالب مركزة لا حشو فيها ولا استطراد ، تعكس جدلا فكريا قويا يفرض نوعا من النظام و الترتيب على الافكار

المتزاحمة والمتدافعة التي تشكل قوام المفكر فيه لحظة الكتابة ، والتي لا يمكن للغة مهما كان امتلاكنا لها قويا و معيقا أن تغبر عنها دفعة واحدة (د/ محمد عابد الجابري، صفحة 43)

. لكن هل يمكن أن نعتبر أن ابن رشد كان مختطفًا ؟..

4. توما الاكوييني وابن رشد (الترجمة المسيحية):

لا يختلف ارو بيان على تسمية العصر الوسيط بعصر الظلمات وذلك لما عايشوه من ظلم وتسلط من الكنيسة ورجالها ، ولم يكن المخرج من ذلك سوى طريق الثورة ، على رأسها الثورة الفكرية أو بالأحرى الفلسفية فعمدوا الى اتخاذ فلسفة ابن رشد وأرائه سبيلا لتحرير الفرد الاوروبي من قبضة الكنيسة التي كبلت العقول وحجرت الازدهان عقودا من الزمن ، ولا ينكر المؤرخون والمستشرقون اليوم بالدور الرائد الذي لعبته فلسفة ابن رشد في تجاوز هذا الهتان ، وذلك طبعا بعامل الترجمة التي ازدهرت اياما ازدها في اوربا حينها ، " ومهما يكن من اختلاف الهدف والغاية كل فريق بدور عظيم في خلق أسطورة ابن رشد في الغرب وتشويه فلسفته ، فاتهم لديهم ، كما اتهم لدى غيرهم من قبل ، بأنه امام الملحدين وعمدة المارقين ، وعدو الدين ، ثم نسبت اليه ، بعد هذه التهمة المزعومة الكبرى ، جميع البدع والثرهات في العالم الغربي المسيحي ، تلك البدع التي ما كان أبعدّه عن التفكير فيها ، بل التي لم يفكر فيها قط لكنها نسبت اليه رغما عنه (د/ محمود قاسم)، وبيان ذلك أن توما الاكوييني بدأ أولا بإقتباس آراء ابن سينا والغزالي والفرايبي ، فلما انتهى واقتبس ما شاء أن يقتبس وجد أن هناك انتاجا ضخما قويا يترجم الى اللاتينية ، وكان هذا الانتاج الجديد القوي هو انتاج أبي الوليد ابن رشد ، فاتجه الى لأراء هذا الفيلسوف فأخذها وضمها الى آراء سبق أن ارتضاها من قبل ، دون أن يفتن ما قد يجره اليه هذا الأمر من تناقض في مذهبه الخاص ، وإنما لا نتجنّى في ذلك عليه بل نستطيع أن نرجع الى مثال من هذا التناقض والجمع بينهما ، وكان لا يجد غضاضة في أن يناقض نفسه في تعريف الروح ، فيقول تارة انها غير مستقلة عن البدن ، ثم يعود فيقول انها جوهر مستقل حتى يبرهن على خلودها (د/ محمود قاسم، صفحة 38)

على الرغم الاختلاف الكبير بين الديانة النصرانية و الاسلامية في كثير من الاتجاهات والعقائد نجد أن الكثير من الأفكار الدينية والفلسفية التي التقت بل تشابهت بصفة كبيرة حد المطابقة مع فلسفة ابن رشد ، وان هذا الاتفاق لا يمكن أن يكون مجال للصدفة أو توارد الخواطر ، وإنما يرجع في الحق الى نوع من الاقتباس في الأقل ، حتى لا نقول انه نوع من المحاكاة أو الترجمة الحرفية " لذلك وجب أن نقف عند نقطة مهمة وهي أن هذا المجد الذي ينعم به الاكوييني بين قومه وبين محبيه وأتباعه حد الساعة يعود بالفضل الى أبي الوليد ، فسيحان الله ما ألطف روح ابن رشد وما أكثر سخاءه ونعمة علمه ، فحتى بعد موته عاد علمه وفلسفته بالخير ليس على محبيه و المتأثرين والمقتنعين بنبل رسالته وعقلانياتها بل حتى على أعدائه واشد مخصمييه ، فلقد اتفقت فلسفة المسيحيين والمؤرخون على نقطة قد نعتبرها خاطئة المنطلق والنشأة وهو أنهم نظروا الى الفيلسوفين على أنهما خصمين يستحيل معهما رفع الخلاف ، لكن الحقيقة هي أنه قد يخطأ من يعرف هذا الفيلسوف بالمخاصم لدى "ابي الوليد ابن رشد "لأنه وببساطة وحسب بحثنا وجدنا أنه اما من المتأثرين به وهو كاذب الادعاء بعدائه، وإما أنه سارق فلسفة ابن رشد و ومختطفها وليس هذا التصريح بدافع التشيع والانتماء وإنما هدفنا الاول هو محاولة رفع الخلاف بين مذهب كل من الفيلسوفين للكشف عن الحقيقة وربما هي احدى أهم الاهداف الاساسية من بحثنا ، ففي حالات كثيرة وجدنا في قراءتنا لفلسفة "توما الاكوييني " وطريقة طرحه وتفكيره أن فيها نوعا من التأثير بابن رشد بل نوع من التشابه الذي يستحيل معه الفصل بين الرأيين "الى أن نعجب كيف أحل هذا الاخير لنفسه أن يكتسب الحق الذي يعلمه كل العلم ويعرف مصدره خير معرفة وان يساهم في نصيب كبير في تشويه مذهب " ابي الوليد ابن رشد " ، وأن يؤكد ما ادعاه معاصروه من أن الفيلسوف المسلم كان مارقا ملحدا " (د/ محمود قاسم، صفحة 39).

كما أن الوقوف من خلال بحثنا على بعض كتب وأراء المستشرقين وجدنا بعض التهم الموجهة " لتوما الاكوييني " سواء التي سعت مباشرة الى نقد فلسفته وتعريه فكره أو حتى التي عملت على محاولة شرحه ، ومثال ذلك " أزين بالأسويوس " الذي دَوّن كتابا

خصص في عناصره ما أخذه توما الاكوييني من ابن رشد و من الفلسفة الاسلامية ككل "وقد بين " أزينز بالأسّيوس" بأدلة حاسمة ونصوص عديدة أن كثير من نظريات "ريموند مارتن" مأخوذة عن ابن رشد: مثال ذلك نظريته في العلم الألهي ، وهي تلك النظرية التي بعث بها الفيلسوف المسلم الى أحد أصدقائه يكشف له فيها عن حل ممتاز لهذه المسألة ، وتسم تلك الرسالة باسم صنميّة في العلم الالهي ، كذلك فعل "ريموند مارتان" بعد أن أخذ النظرية بحذافيرها وتفصيلها ، لأنه لم ينسَ أيضا أن يعطيها عنوانا يدل على المصدر الذي استعارها منه وقد سماها رسالة صديق. (د/ محمود قاسم، صفحة 41)

" لما درسنا الآراء الدينية لدى ابن رشد وتوما الاكوييني دراسة فاحصة فاجأنا وجه الشبه الكبير بين وجهة نظر كل منهما: فلقد وجدنا أوجه شبه قوية في المنهج ، وفي الآراء والأمثلة وأحيانا أوجه شبه تدعو الى الدهشة في الألفاظ والمصطلحات ، مما يدعوا الى العجب حقيقة أن يهتدي توما الاكوييني الى نفس النتائج التي اهتدى اليها أبو الوليد من قبل ، مع اختلاف المقدمات التي عليها كل منهما مذهبه (د/ محمود قاسم، صفحة 32).

خاتمة :

لم يكن المسيحيون واليهود ليترجموا كتب ابن رشد حبا فيه أو في فلسفته بل رغبة منهم في تقفي فلسفة أرسطو ، اذ لم يجدوا بد الى فكر ابن رشد الذي جعلوه جسرا نحو أرسطو ، فلقد كانت فلسفة ابن رشد فلسفة أرسطية دون منازع وهو ما يظهر في منهجيته من خلال الشروح ، فقد اتبع ابو الوليد منهج أرسطو مستعينا بكل مؤلفاته مثل " شرح ما بعد الطبيعة " و " كتاب النفس " فضلا عن " الملخصات " التي كانت تعريفا واضحا بفلسفة أرسطو ونشرها لعامة الناس وليس للمتخصصين فقط ، لدرجة أن لقب بأرسطو العرب ، اذن أن ابن رشد أراد في فلسفته أن يصحح أراء الفيلسوف اليوناني من خلال كتابه " تهافت التهافت " الذي رد به عن كتاب الغزالي " تهافت الفلاسفة " ، بعد أن كفر الغزالي الفلاسفة المسلمين في مسألة السببية وروحانية النفس وكذا قدم العالم ، اذ وضعوا نظريات موسعة في هذه المسألة حاولوا فيها التوفيق بين الأدلة العقلية في الفلسفات القديمة وبين الأدلة النقلية من القرآن الكريم فانقسموا الى فرق ، فرقة وافقت القدماء في القول بقدم العالم مثل الفرابي وابن سنا وفرقة خالفت القدماء ووضعت نظرية تقول بخلق العالم وأن الله هو صانع هذا العالم ومبدعه مثل الكندي والغزالي ، الا أننا نجد بن رشد قد مثل موقفا ثالثا يخالفهما اذ حاول التوفيق بين الحدوث والقدم ، لكن في حقيقة الأمر الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ليس في التسمية ، كما أراد ابن رشد ان يقنعنا به ، لأن القول بقدم العالم ينفي الخلق تماما ، فقاضي قرطبة أخذ بفلسفة أرسطو في أزلية المادة الأولى أو الهيولى ، وليس الحق عنده سوى تحريك تلك المادة لإخراجها من القوة الى الفعل ، والله عنده ليس خالق العالم ، لأن الخلق هو ايجاد ما لا يوجد بتاتا ، بل هو " مخترع " كما دعاه في " مناهج الأدلة " أي إنه يوجد الأشياء من شئ موجود بنفسه أي من الهيولى

قائمة المراجع:

1. ابن رشد والفكر الوسيط ، في الفكر العبري اليهودي ، فعل الثقافة العربية الاسلامية في الفكر اليهودي العبري ، الجزء الاول من المطبعة الوراقه ، مراكش 1999 الدكتور أحمد شحلان ص23
2. فرح أنطون ، فلسفة ابن رشد ، المواجهة ، 1993 ص70
3. الدكتور طراد حمادة ، ابن رشد في فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال ، أهم الموضوعات في الفلسفة دار الهادي، لبنان
4. بيروت ص78. الدكتور أحمد عبد الحليم عطيه ، الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية ، كتاب الشباب ص78
5. فرح أنطوان ، المواجهة فلسفة ابن رشد ، الاسكندرية ، 1993 ص44 .
6. نفس المصدر السابق.
7. نفس المصدر السابق.
8. نفس المصدر السابق.
9. الترجمة والفلسفة ، حالة شروحات ابن رشد ، مجلة الكلمة تشارلز بيثروث . ترجمة واعداد زيد العامري الرافعي ، العدد138 اكتوبر2018
10. فرح أنطون ابن رشد وفلسفته ، قدم له الدكتور طيب تيزيني ، دار الفرابي ص352
11. نفس المصدر السابق ص35
12. نفس المصدر ص35
13. ابن رشد والفكر الوسيط / في الفكر العبري اليهودي ، فعل الثقافة العربية الاسلامية في الفكر اليهودي العبري ، الجزء الاول من المطبعة الوراقه ، مراكش 1999 الدكتور أحمد شحلان ص651
14. الدكتور محمد عابد الجابري ، فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال أو وجوب النظر المقلّي وحدود التأويل ، (الدين والمجتمع)، مركز الدراسات الوحدة العربية ص58
15. نفس المصدر السابق .
16. نفس المصدر السابق ص58.
17. نفس المصدر السابق ص43.

18. الدكتور محمود قاسم ، الفيلسوف المفترى عليه ، ابن رشد، سلسلة في الدراسات الفلسفية والاخلاقية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، مصر ص 35
19. نفس المصدر السابق ص 38
20. نفس المصدر السابق ص 39
21. نفس المصدر السابق ص 41
22. نفس المصدر السابق ص 32

فلسفة مشروع المجتمع عند عبد شريط ابن خلدون في مواجهة ابن رشد
والفارابي

**The philosophy of the community project at Abdellah Cheriet
Ibn Khaldun versus Ibn Rushd and Al-Farabi**

د.واحد مراد

جامعة خميس مليانة (الجزائر)

ملخص:

يستعيد عبد الله شريط التموقع الفلسفي الذي وقف عليه ابن خلدون إزاء ابن رشد والفارابي في نقده للخطاب الجزائري المعاصر وإذا كان ابن خلدون قد ابدع علما جديدا وهو علم الاجتماع وذلك لأنه تحرر من سلطة أرسطو وأفلاطون واهتم بالتفكير بواقعية وعلمية في الواقع الاسلامي والعربي في مقابل خضوع الفارابي وابن رشد لفكر ومنطق تفكير افلاطون وارسطو وقد ضلّا حبيسا منطقهما

فكذلك إنّ أي مشروع مجتمعي جزائري إذا أراد أن يضع قدمه في النهضة فلا بدّ من التحرر من أسر النماذج الغربية الفكرية ومن أسر المنهجيات المستوردة والتفكير في الراهن الواقعي بأدوات محلية تماما كما فعل ابن خلدون

كلمات مفتاحية: مشروع مجتمع، الخلدونية، ابن رشد، الواقعية، النظرية، الطوباوية

Abstract:

Abdellah Cheriet repeats Ibn Khaldun's position in his criticism of Ibn Rushd and Al-Farabi in order to criticize contemporary Algerian discourse. Abdellah Cheriet notes that Al-Farabi and Ibn Rushd were influenced by the thought of Plato and Aristotle. That is why they did not innovate.

Therefore, in Abdellah Cheriet belief, if any Algerian social project wants to set its foot in the Renaissance, it must be liberated from the captivity of Western intellectual models and from imported methodologies and thinking about the real present with local tools, as Ibn Khaldun did

Keywords: Society project; Khaldunian; Ibn Rushd; realism; theory; utopia

1. مقدمة:

كثيرا ما تستعاد في مشاريع النهضة العربية، رموز فكرية تاريخية لكي تعبّر عن توجّه معين للنهضة التي يجب أن تكون، فهناك دعوات إلى الرشدية وهناك دعوات إلى الخلدونية وهناك من يدعو إلى اقتفاء أثر عقلائية الكندي وابن سينا والفارابي وتطويرها. وقد يُعارض هذا الخط بالدعوة إلى احياء كتب الغزالي وابن عربي والسهورودي. على هذا الأساس قد شكّل التراث الفلسفي للفلاسفة المسلمين للمفكرين العرب المعاصرين عنوانا لطبيعة المسار الذي يجب أن تسلكه النهضة العربية الحديثة في المستقبل. ولا تعني استعادتهم التماهي مع فلسفتهم بقدر ما هو استلهاهم خطوط فلسفتهم الكبرى لكي تكون مشروع مجتمع.

ولم تكن الساحة الفكرية الجزائرية بعد الاستقلال بعيدة عن هذا السّجال، فقد عرفت صراعا فكريا حول تصور طبيعة مشروع المجتمع الجزائري المستقبلي، فقد دفع البعض إلى استلهاهم التجربة الاشتراكية والبعض الآخر دعى إلى استلهاهم التجربة الليبرالية وهناك من دعي إلى تجاوز الثقافة الجزائرية التقليدية وإحلال ثقافة فكرية ومنهجية حديثة جديدة. ويعتبر عبد الله شريط أحد هؤلاء الذين شاركوا في المعركة الفكرية بعد الاستقلال محاولا تقديم تصور جديد ومختلف لمستقبل مشروع المجتمع الجزائري، لقد كان الأساس الفلسفي للنهضة عند شريط التوضع ضمن الموقع الذي وقفه ابن خلدون إزاء الفارابي وابن رشد، سيصبح ابن خلدون بالنسبة إليه هو عنوان أو كإطار عام لمشروع مجتمعي الذي يجب أن تسير عليه جزائر ما بعد الاستقلال ذلك أنّه يمثل العقلانية والتاريخية والواقعية، فكيف يستلهم عبد الله شريط الخلدونية في تصوره لمشروع جزائر ما بعد الاستقلال، وكيف يوظف عبد الله شريط ابن خلدون في الرد على خصومه، و ما الذي يجعل ابن خلدون في نظر عبد الله شريط في مواجهة مع الفارابي وابن رشد؟

2. الطوباوية في الخطاب الجزائري المعاصر:

يرى عبد الله شريط أنّ الفلسفة البنّاءة والحقيقية هي تلك التحليلات الفكرية والنقدية التي تنصب على دراسة الواقع العملي و الفعلي وتحاول فهمه من

خلال معطياته الذاتية، لا أن تقوم على استلهاهم أفكار ومناهج من هنا وهناك وتحاول اسقاطها على مجتمع غريب منتظرة نتائج ايجابية.. فمن شروط الفلسفة الواقعية: تحليل الواقع من خلال أدواته بالاعتماد على الثقافة العالمية الناتجة عن تاريخه ويتعلق الأمر باستخدام ألفاظ ومفردات ومفاهيم بسيطة، وليس من خلال استيراد مفاهيم اجنبية. فالممارسة الفكرية التي تكون بهذا المعنى ليست إلا تعالي ثقافوي يتعالى عن فهم الواقع ويتبجح بالمفهوم الغربي كمعبود فكري مقدس. فهؤلاء المثقفين " كل ما في رؤوسهم من مفاهيم للبناء والتسيير هي المفاهيم الفرنسية والغربية المعقدة التي خلقت لشعوب أخرى غير شعوبهم وبلاد تختلف أوضاعها جميعا عن أوضاع بلدنا" (شريط، 1981، ص 139)

لهذا فالانطلاق في التغيير الحقيقي للمجتمع الجزائري لا يجب أن يكون من فوق من خلال فرض مناهج وقوالب فكرية تحاول أن تحصره فيه، كما أن طبيعة اللغة المثالية لن تغير من الواقع المزري للجزائريين في شيء، فالنهوض بالمجتمع الجزائري يمر عبر دراسة علمية تحليلية للسلوك ولل فعل والفكر الصادر والنابع من داخل هذا المجتمع " ونحن اليوم ما نزال متخلفين عن القرن الثامن عشر في ميدان التفكير وتنظيم التفكير وما نزال مكتفين عن عجرفة وكسل بكلمة: يجب أن نفعل كذا ولا يجب أن نفعل كذا دون بحث في الاسباب التاريخية أو الاجتماعية أو الطبيعية التي جعلتنا نتصرف على هذا النحو أو ذاك في حياتنا الخاصة أو العامة" (شريط، 1981، ص 132)

فمن مميزات الخطاب المثالي المتعالي أنه يستعمل لغة متعالية في خطابه لتغيير المجتمع الجزائري باسترسال لغة أخلاقية ووعظية متغافلا عن التحليل العقلاني لهذا المجتمع، فحسب عبد الله شريط، الأوامر الاخلاقية والمالينبغيات (ينبغي أن) لا تكفي لتغيير الاشياء وتحقيق التنمية والنهضة، لذلك، فالخطاب الذي منطلقه يجب أن، ، وعليك أن، ومن اللازم أن، هو خطاب يذكرنا بأفلاطون وبفلسفته المثالية المتعالية التي تحتقر الواقع والممارسة، حيث يقيم الفيلسوف في برج عاجي ويصدر توصياته من فوق، وبذل هذه " يجب" علينا أن ندرس المجتمع الجزائري من الداخل، من خلال قراءة التصرف أو السلوك علميا وتاريخيا للبحث في أسبابه الحقيقية، وعن جذوره

وكيف أصبح بهذه الصورة أو تلك وهكذا إذا تمت معرفة الاسباب يمكن بذلك من معالجة ظواهر التخلف المنتشرة في سلوكيات وتفكير الانسان الجزائري .

1.2. جذور الطوباوية في الخطاب الجزائري:

ولكن السؤال الذي يطرح هنا هو: من أين أتت هذه الطوباوية والفوقية التي تسم الخطاب الفلسفي الجزائري وكل الخطابات الأخرى. يعتقد عبد الله شريط أنّ الطوباوية التي تتجذّر في هذا الخطاب تعود أصولها إلى طبيعة التفكير السائد في الفلسفة الاسلامية في القرون الوسطى. ذلك أنّ فلاسفة الإسلام تفلسفوا وفكروا بعيدا عن مشكلات الواقع والمجتمع الذي كانوا يعيشون فيه. سواء تعلق الأمر من حيث منطلقاتهم المنهجية أو من حيث تموقعهم الفكري. وهذا ما يبينه ابن خلدون ف: "قد حكم ابن خلدون على الفارابي في الشرق بأنّه أضلّ السبيل لأنّه درس المجتمع كما يجب أنّ يكون قبل أن يفهمه كما هو كائن. وحكم على ابن رشد بنفس الضلال لأنّه درس المجتمع العربي بقوالب ارسطو الفكرية. ولكن كلا المنهجين الضالين الزائفين ما يزلان مسيطرين على عنايتنا الثقافية بالمجتمع إلى اليوم بأشكال أخرى" (شريط، 1981، ص 164، 165)

وهذا واضح من خلال اهتمامات الفارابي الذي اتجه إلى التفكير في حل التعارض القائم بين فلسفتي أرسطو وافلاطون وفكر في ما يجب أن تكون عليه السياسة الفاضلة والمدينة السعيدة وخصال الحاكم المثالي، هذه المواضيع بعيدة عن واقع الدولة الاسلامية عصرئذ، بهذا تجاهل عقل الفارابي التفكير في الزمنية التاريخية الاسلامية وما يحدث فيها. من هنا كانت فلسفته مثالية ، أي كانت منصبية ومؤسسة على ما يجب أن يكون، وعلى ما ينبغي فعله، كالبحت عن صفات الحاكم المثالي وواقع الدولة السعيدة. هذه الطريقة في التفكير كانت سببا في نأيه عن معالجة مشكلات الدولة الاسلامية الواقعية. أما ابن رشد فقد بقي محكوما بمنهج وبمصطلحات أرسطو حيث تحوّل معلم اليونان عند فيلسوف قرطبة إلى ما يُشبه الصنم، وهذه النظرة التي حكمت فلسفتنا الاسلامية في نظر عبد الله شريط لا تزال حاضرة بهذا الشكل أو ذاك في الحياة الفكرية العربية المعاصرة فالبعض من المفكرين يستوردون مناهج غربية ليطبقوها في دراسة

الواقع والتراث العربي والاسلامي وهم بهذا يستعيدون أخطاء ابن رشد ، ومنهم من يفكر من منطلق مثالي حول قضايا الدولة والمجتمع وهم بهذا يستعيدون أخطاء الفارابي

وفي ظنّ عبد الله شريط ، الخروج من هذه المثالية ومن هذا الاغتراب المنهجي لا يكون إلاّ من خلال معرفة الواقع بكل تفاصيله والابتعاد عن تمجيد الذات وتبجيلها لأنّ ذلك يُبعد من فهم مشكلات الحاضر كما أنّ لوم الاستعمار على التخلّف، سيُبرئ الذات عن مسؤوليتها المباشرة عنه، فالنرجسية والاعجاب بالماضي يُعبي النظر إلى الحقائق القاسية الراهنة التي يعانيها الواقع الجزائري والعربي ورفع اصابع الاتهام للإشارة إلى الاستعمار كونه سببا في التخلّف لا يعكس الحقيقة ، بل إذا أردنا التقدم ووضع قدم نحو الحداثة يمر ذلك عبر معالجة الذات معالجة صريحة ونقدية لا عاطفة فيها ولا مهادنة، بهذا يمكن أن نكوّن نظرة موضوعية وعلمية عن انفسنا وعن واقعنا يقول عبد الله شريط " أمّا مفكرونا فلا يترددون في فتح مناقشة عريضة بأننا خير الأمم وحضارتنا أعظم الحضارات التي عرفتها الانسانية وأنّ كل ما نحن فيه من بلاء وتأخر هو من أثر الاستعمار اللعين....وهذا الجانب من الجواب الصحيح ولكنه نصف الحقيقة. إنّنا نتخذ من هذا الجواب ذريعة لكي لا نفعل شيئا ولا نفحص عيوبنا ونتحدث عنها بصراحة ، صراحة الرجل القوي المؤمن بنفسه . صراحة الأمة الواعية السليمة من المرض ونبحث عن الطريق الطبيعي للخروج من عمر الطفولة والشهوة وأمراض المراهقة وندخل في عهد النضج والرجولة والقانون المحترم" (شريط، 1981، ص 21)

وإذن معادلة النهضة حسب عبد الله شريط : تنطلق من القطع مع تلك المناهج الغربية والفرنسية المستوردة التي يُحاول فرضها على أرض الواقع، ذلك لإنقطاع الصلة بينهما، وايضا القطع مع تلك الطريقة في معالجة المشكلات المطروحة، طريقة: ما ينبغي أن يكون ، أو ما ينبغي فعله ذلك لأنّ هذا، ليس إلاّ طرح أخلاقي فوقي لا يقدّم تحليلات ولا معطيات ولا معلومات عن الواقع وما هو إلاّ تمنيات أو وصايا ، بل لا بد من النظر التأملي في مشكلات الواقع. وهذا التأمل لا يجب أن يُستلب أو يُقطع ويُشوش بتبرئة الذات عن مسؤوليتها المباشرة عن الاوضاع المتخلفة بأن يُرمى كل شيء عن

الاستعمار بكونه سبب كل مشكلاتنا، كما أنّ التغني بأمجاد الذات يبعد من تناول الحقيقة الواقعية المرة التي يجب أن تنصب عليها فعاليات النقد والمصارحة والموضوعية. بهذا يمكن الانتقال بالذات من مرحلة الطفولة والمراهقة والشهوة - فالمرهق لا يقبل أي نقد على شخصه بل ينزع نحو النرجسية وحب الذات والاعجاب بها - ، إلى مرحلة النضج الحقيقية لأنّ " البحث عن الحقيقة في كل شيء هو الذي قاد أوروبا والغرب والعالم المتحضر إلى بسط سيطرتها على الكون الأرضي والانتقال بعده إلى العالم العلوي. ومن بين بحثهم عن الحقيقة يبحثون عن حقيقتنا نحن، التي لا نريد أن نبعتها بأنفسنا فكانوا أعرف بها منا وأدرى بأنفسنا وأوضاعنا عنا من أنفسنا" (شريط، 1981، ص 169)

2.2. الإزدواجية السلبية للعقل الجزائري:

يرى عبد الله شريط من خلال تأملاته لكثير من قضايا المجتمع الجزائري، أنّ الانسان الجزائري محكوم في حياته بازدواجية حضارية متناقضة ، و الاغرب أنّ الازدواجية لا تشكل لدى هذا الفرد أي حرج أو أي قلق بالرغم من انتمائهما إلى عالمين حضاريين مختلفين ، وتتبدّى هذه الثنائية في الحياة الاجتماعية والسياسية بل وفي العقلية الخاصة بكل فرد منا وهو ما يعكس حجم التوتر الحضاري لدى الانسان الجزائري، وتتمثل هذه الازدواجية كما يقول في " اجتماع البداوة الفكرية والحضارة المادية والافراط فيهما معا : لا نرضي من مستوردات الحضارة الحديثة إلا بما كان من آخر المنجزات التقنية الآلية وفي نفس الوقت لا نتمسك من تقاليدنا إلا بما كان مُوغلا في التأخر الفكري ولكننا بدون حرج أو شعور بالإثم نجتمع النقيضين تحت سقف واحد وتشمله في الشخص الواحد نفس البدلة ونفس الجسم والفكر" (شريط، 1981، ص 149)

فالشخص يمكن أن يمتلك آخر ما انتجته التقنية الغربية في صناعة السيارات و اقتناء ما تنوع من أجهزة إلكترونية و حواسيب وهواتف، وفي الآن عينه، نجد هذا الشخص يتعامل في حياته من منطلق بدوي قبلي من خلال ارتكاز علاقاته العملية على القرايبات الجهوية والعرقية واللغوية كأساس مُحدّد في تعامله الاجتماعي والسياسي

والاقتصادي. كما نجد الشخص الذي انفتح على التقنيات الغربية المتطورة لا يزال يفكر بطريقة سحرية وخرافية في تفسيره لمنطق سير الاشياء ، بل ويذهب إلى المشعوذين والسحرة ليستعين بهم في تسيير شؤون حياته.

ولاشك أنّ هذه الإزدواجية سلبية، تفصم وتفصل بين الشيء الواحد تُؤثر بشكل كبير على النهضة والتنمية والحقيقة كما يؤكد شريط أننا " نحن العرب – ومعنا الأمم المتخلفة كلها – ما نزال ننظر نظرة ازدواجية لكل شيء : الدين في الكتب شيء، وفي واقع الناس شيء آخر واللغة التي نكتب بها في واد والتي نتخاطب بها في واد آخر والسياسة التي نُسطّرها في موثيقنا ودساتيرنا غير السياسة التي نعيشها ونطبقها في واقعنا العملي" (شريط، 1981، ص 106)

إنّ انفصال القيمة والمقول عن الواقع العملي، ينتج عنه ثنائيتين متناقضتين تزيد من بؤس الواقع وتخلّفه فهذا التشدّد بين ما يقال وما هو ممارس يحوّل الخطاب التنموي والفلسفي عموما إلى خطابات فارغة تفقد صلتها بالواقع، فما فائدة القيم والاخلاق والدساتير والشعارات إذا لم تكن تُطبق على أرض الواقع، لأنّ الواقع يتغير بتفعيل الشعارات والقيم فعليا، أمّا إذا بقيت على مستوى التصور والمثال فليس لها أي فائدة تذكر، فالواقع يغيّره ما يؤمن به الناس، وإذا هم لم يهبطوا بتلك القيم إلى واقعهم ويُجسّدونها فإنهم بذلك سينتجون التخلف ويكررون نفس الاخطاء. وهذا ما نلاحظه على مستوى دول العالم الثالث فهي تملك أحسن الدساتير والمواثيق ولكن تطبيقها على أرض الواقع غائب، كما أنّ القانون لن يكون له نتائج ايجابية إلا إذا تم تطبيقه وهكذا فإنّ القيم الأخلاقية لن يكون لها عطاء وخصوبة إلا إذا تم تجسيدها في الواقع ويظهر بذلك أثرها. وهذه الازدواجية هي التي تشل المجتمع من التقدم والحركة، لأنّ النظرية منفصلة عن الواقع.

ينتقد عبد الله شريط تلك النزعة النظرية التي يتخبّط فيها العالم الثالث ، والجزائر على سبيل المثال لم تخرج بعد من تلك النزعة التنظيرية في مشاريعها النهضوية، فبدل من البحث عن الخطوات العملية والواقعية التي أدّت إلى فشل المشروع التنموي والنهضوي يتجه الانسان الجزائري والعربي إلى صياغة نظريات نهضوية أكثر مثالية،

المشكل الحقيقي في نظر شريط متعلق بالتطبيق وبكيفية وبآلياته ولا يتعلق بالنظرية. يقول عبد الله شريط " وهذا ما يسمى بالفقر في الفكر العملي عندما يطغى عليه الفكر النظري عندئذ يصبح مقياس الجودة في التعاليم ليس هو قابليتها للتطبيق او تقرير ما يمكن منها والاستغناء عما لا يقبل التطبيق... بل يصبح مقياس الجودة في التعاليم هو درجة ما تبلغه من الكمال النظري وحده" (شريط، 2009، ص 383) . فالسياسي الجزائري لا يبحث عن الأخطاء التطبيقية للنظرية وما هي المشكلات الواقعية التي تطرحها النظرية وما الآليات والوسائل التي من خلالها يمكن تطبيقها على أرض الواقع بل رواد التنمية عندنا يسارعون الى التفكير في نظريات جديدة تكون أكثر تجريدا ومثالية من سابقتها الامر الذي يوقعنا في نفس الدائرة وللأسف " عندما لا ننجح في تطبيق التعاليم التي سطرناها لا نحاسب أنفسنا بل نعتمد إلى معالجة الفشل التطبيقي بتقرير واجبات نظرية أخرى أكثر كمالا من الأولى ونظن أننا بذلك سننجح أكثر ولكننا في التعاليم الجديدة أيضا نغفل عن الأهم وهو النظر في الوسائل التطبيقية، فيصادفنا فيها الفشل ما صادفناه في الأولى ، ثم نبقى ننتظر أن تأتي التعاليم الجديدة بثمرتها الشبيهة من تلقاء نفسها أيضا، ولعلنا نعجب أن لا تأتي مع ذلك هذه الثمرة، فنقرر اجتماعا جديدا ونقرر تعاليم جديدة ونظريات أكثر إغراقا في الكمال من الثانية لإعتقادنا دائما بأن النتيجة المرجوة إذا لم تحصل فلأن النظرية كانت قاصرة فنبحث عما هو أكمل منها ونضخم التعاليم أكثر فأكثر ولكننا في هذه المرة أيضا لا نبحث عن أسباب الفشل في مظانّه ولا نتفطن إلى أنها ليست في النظرية ولا في التعاليم بل هي في الجزء الذي أهملناه منذ البداية وهو البحث في وسائل الإنجاز البشرية والتنظيمية والمادية والنفسية بالخصوص". (شريط، 2009، ص 383، 384) . وهذا يعني وجود تضخم في النظرية جزاء تعديلها المتكرر فكلمنا فشلنا في مشروع ما، نتجه إلى توجيه أصابع الاتهام إلى بنية النظرية في حين أنّ الأزمة كامنة في كفاءات تطبيقها وطبيعة الواقع الذي تطبّق عليه، سواء عادت هذه الأزمة إلى طبيعة الانسان النفسية أو من حيث سوء تطبيق النظرية.

3. ضرورة المنهج الخلدوني في دراسة المجتمع الجزائري:

وإذا كانت الطوباوية والمثالية الفكرية لا يمكن أن تحل مشكلات المجتمع الجزائري وكذا الأمر نفسه مع المناهج الغربية التي تزيد من تعقيد تصورات مشكلات الواقع ، فإنّ طموحاتنا إلى تغيير المجتمع عمليا من خلال الثورة الصناعية أو الزراعية أو الاقتصادية أو بأي نظام كان، لن يُؤتي أكله وثماره إلا إذا سُبِق بدراسة المجتمع علميا فالتحرر من الأوهام المثالية والتزييفات المنهجية المتعالية والخطوات العملية غير المحسوبة ينطلق من فهم الواقع علميا. ف" الخلاص من هذا الزيف المضاعف في حياتنا وفكرنا هو بذل المجهود الفكري الذي تهرّبنا منه لحد الآن في المجال الاجتماعي، بذل مجهود في فهم واقعنا علميا قبل أن نعدم إلى تغييره عمليا"(شريط، 1981، ص 164) ولكن كيف يمكن دراسة المجتمع علميا وما هو المنهج المناسب في ذلك؟ نلاحظ أنّ شريط يرفض تلك المناهج المستوردة من الغرب في دراسة المجتمعات العربية والاسلامية ؟

لا شك أنّ المنهج الخلدوني هو المناسب في دراسة الواقع الجزائري وهو ما يفضلهُ صاحب كتاب معركة المفاهيم أمّا ايجابيات المنهج الخلدوني في دراسة الواقع والثقافة الجزائرية والعربية فيذكرها عبد الله شريط في قوله: "الأوّل أنّ منهج ابن خلدون في الثقافة الاجتماعية هو المنهج العلمي الذي أرسى قواعده ومثّن أصوله على مرّ العصور جميع عباقرة الانسانية من ارسطو إلى جون ديوي أو ماركس...والأمر الثاني هو أنّ ابن خلدون نفسه، تحرّر من تحكّم العادات الفكرية التي سار عليها أسلافه في الثقافة الاجتماعية وتحرّر في الوقت نفسه من التقليد اليوناني التجريدي الذي ولع به الكثير منهم وهو من ثم يعتبر إنّ شئنا سددنا الأكبر فيما ننزع إليه اليوم من التحرر من نفس العبوديتين الفكريتين اللتين نعانيهما في عصرنا الحالي: عبودية أسلافنا بمناهجهم الخطابية السطحية وعبودية من يهروننا في العصر الحالي بتقنياتهم الآلية وبقوالهم الفكرية التي لا تنطبق تماما على وقائع حياتنا الاجتماعية"(شريط، 1981، ص 163) ويمكن أن نعدد خصائص المنهج الخلدوني حسب عبد الله شريط :

أولا : في كونه منهج يمتاز بالعلمية والعقلانية وأنّه لا يختلف عن المنهج الارسطي أو الديكارتي أو الماركسي في دراسة مشكلات الواقع .

ثانياً: في كون منهج ابن خلدون تحرّر من السطحية التي سار عليها تدوين التاريخ فالمؤرخون الذين اتوا قبله، اتبعوا منهج الروايات وتكديسها دون نظر وتحقيق أمّا ابن خلدون فاتّجه نحو التعليل العقلي والبحث عن القوانين التي تنظم سير المجتمع والدول.

ثالثاً: في كون ابن خلدون لم يجعل ارسطو أو افلاطون كنموذجين يحتذي بهما في بحثه المعرفي بل قد تحرر من سلطتهما المعرفية واتجه نحو فهم الواقع والدولة من خلال المعطيات والأحداث الموجودة لديه أو التي عايشها. فالروح الخلدونية هذه، يجب استعادتها اليوم في وقتنا الحالي من أجل نقد تلك التحليلات السطحية التي يتبعها بعض المفكرين العرب ونقد ايضاً تلك الاعمال التي تطبق المنهجيات الغربية في دراسة التراث العربي والاسلامي.

فابن خلدون كان علمياً وواقعياً في دراسة المجتمع الاسلامي ولم يحبس فكره عند هذا المفكر أو ذاك بل انطلق من الاحداث التي عايشها في عصره وقد لاحظ سقوط الدول وصعودها وعاش عن قرب حياة الملوك والأمراء وتنبّه للصراعات الخفية والظاهرة التي تحكم العلاقات بين الافراد فيما بينهم والأسباب التي تحكم عمر الدول، فمن تجاربه الشخصية والواقعية وبمعرفته لكل طبقات المجتمع، ترسبت لديه معرفة علمية ارتفعت لتتجسّد فيما بعد في كتابه المقدّم الذي هو نتاج خبرته المُحيّنة للحياة، أمّا الفارابي فكان بعيداً عن فهم الواقع بسبب إكتفائه بالتفكير في إطار المثالية الافلاطونية وأمّا ابن رشد فقد كان مُكبّلاً بالمنهجية الارسطية. من هنا يحاول عبد الله شريط أن يجد تموضعا في الفكر الجزائري باستعادة التموضع والتموقع المعرفي الذي وقف عليه ابن خلدون ازاء الفارابي وابن رشد " لقد حكم ابن خلدون على الفارابي في الشرق بأنّه أضلّ السبيل لأنّه درس المجتمع كما يجب أن يكون قبل أن يفهمه كما هو كائن. وحكم على ابن رشد بنفس الضلال لأنّه درس المجتمع العربي بقوالب ارسطو الفكرية." (عبد الله شريط، 1981، ص 165، 164)

وعلى العكس من الكثير من المفكرين العرب الذين تبنوا موقفا راديكاليا من التراث الاسلامي من خلال رفضهم له، اتجه عبد الله شريط إلى الإعلاء من شأنه

باعتباره المنبعث الذي تنطلق منه النهضة، بل إنّ هذا التراث يحمل كنوزا يكفي فقط تأملها وبعثها من جديد ليكون لها أثر ايجابي في الواقع، وعلى ذهنية الانسان العربي. يقول في نص في غاية الاهمية" وتراثنا مهما تجاوزته الأحداث والثقافات المعاصرة ما يزال يحتفظ بقوة على أن ينبعث إلى الحياة من جديد وفي تراثنا الثقافي سواء منه المكتوب في عصور حضارتنا، أو الحي المائل في حياتنا الاجتماعية من عادات وقوانين وعقائد وتقاليد وفنون وآداب. إنّ في كل ذلك لثروة زاخرة بالإمكانيات ولكنها ظلت مخزونة كثروتنا البترولية، بدون استغلال بحيث يستطيع أبناء الامة العربية اليوم إذا تفتنوا لكنوزهم الثقافية بأنواعها أن يستخرجوا منها مناهج خاصة بهم وقادرة على خدمة مجتمعهم والنهوض به نهضة ثقافية في الميادين الاجتماعية" (شريط، 1981، ص 162)

فلا يتعلق الامر باستيراد مناهج غربية من هنا وهناك ونقلها لتكون قوالب ذهنية لدراسة المجتمعات العربية والاسلامية فهذا النقل غير منطقي لأنّ هذه المناهج مقتطعة من بيئتها ومنقولة إلى ثقافة اخرى مغايرة ولهذا يحصل التشويش والتعقيد والبعد عن الحقيقة في نتائجها البحثية، فالتراث العربي والاسلامي يحمل مناهج تناسب المجتمعات العربية ولكنها غير مكتشفة تماما كالثروات الباطنية ك-البترول والحديد والذهب والفضة-. وكمثال على غنى التراث العربي بالكنوز المعرفية يُنوه شريط إلى: منهج ابن خلدون فهو لا يقلُّ عقلانية وعلمية عن المناهج الأخرى. بهذا يحاول عبد الله شريط أن ينتقد تلك النزعة التبجيلية والتقليدية لما هو غربي ولما هو فرنسي خاصة ، حيث يُوجّه الانظار إلى هنا، إلى التراث العربي الاسلامي بدل تولية الوجوه نحو الشمال نحو الغرب. بل يمكن أن تكون قيم هذا التراث قيما عالمية تصنع الحضارة المعاصرة. ف" الحل هو أنّ لنا قيما لها قيمتها الحقيقية...وهذه القيم ما تزال من ناحيه تصلح أن تكون محركا للشعب..وهذه القيم من ناحية أخرى إذا عُدِلت وأُدخلت عليها الحياة وزالت عنها علائق اليبوسة وُبُعِثت فيها حيوية الشباب والفطرة السليمة والتنظيم تستطيع أن تكون مُعَدِّلًا للحضارة التي فقدت هذا العنصر- عنصر القيم الأخلاقية والروحية"(شريط، 1981، ص 163)

4. دور الاخلاق في النهضة:

الكثير من المفكرين العرب يتجاهلون دور الاخلاق في نهضة الأمم وتقدمها، بل وقد يكون هذا الذي تناسوه واهملوه ولم يولوه له اهتماما هو سر سبب تخلف المسلمين فبدل التفكير في إعطاء هذا الجانب أهمية كبرى في الحياة الفكرية الجزائرية والعربية والاسلامية المعاصرة اتجه البعض إلى نقد العقل العربي، وهناك من سار على طريق نقد العقل الاسلامي ومنهم من اتجه الى نقد وتفكيك النصوص المقدسة ، في حين يرى عبد الله شريط أن أزمة المجتمع العربي قائمة في أخلاقه بالدرجة الاولى فعندما يتساءل عن أزمة الدولة في الوطن العربي يقول: " وماذا نفعل لكي تكون لدينا ثقافة الدولة؟ نعمتد أولا على الزمن، تطور الزمن لا بد منه. لكن، لا بد من مجهود فكري وثقافي وتعليمي وسياسي بالخصوص وأخلاقي لكي تتكون لدينا ثقافة الدولة هذه ، المشكلة التي خرجنا منها هي المشكلة الحقيقية هي التي وضعها سقراط عندما قال: الأخلاق هي التي تقوم عليها الدولة وليس الدولة بمعنى الحاكمين فقط ولكن الحاكمين والمحكومين." (سيف الاسلام، 2018)

ولعلاج مشكلة الأخلاق وغياها من الممارسات الاجتماعية يؤكد عبد الله شريط على ضرورة المعالجة العلمية والابتعاد عن الاساليب البالية التي عفى عنها الزمن وذلك باستعمال المناهج العلمية المستحدثة من تراثنا وهو يدعو الى ضرورة "إدخال الفكر العلمي، إلى حياتنا الأخلاقية وإلى أن نخرج بها من الأسلوب البدائي الذي ظلت تعيش فيه إلى اليوم، وهو أسلوب الوعظ الساذج وإسداء النصائح اللفظية، والفخر بالماضي، غير متفطنين إلى أن هذا الأسلوب لم يعد يؤثر في أجيالنا الحديثة التي تكوّن عندها فكر رياضي ولم تعد تتأثر حتى في المسائل المعنوية والأخلاقية، إلا بما نزع نزعة علمية، وتتماشى مع هذا الفكر العلمي الذي يطغى على العلم الحديث". (نقلا عن: صايم عبد الحكيم، 2011)

فلا تقوم الدولة على التغني بالذاتير المثالية ولا على الخطابات الديمقراطية- ولا على تكديس الثروة المادية بل تقوم الدولة على مؤسسات تمارس الأخلاق في تطبيقاتها العملية حيث يصبح للأخلاق مؤسسات تسهر على الحفاظ عليها . اشار عبد

الله شريط إلى هذا المعنى في كتابه المعنون بالفكر الأخلاقي عند ابن خلدون عندما تساءل عن سر بقاء الدولة فـ " هل تقوم الدولة وتعظم على القوة المادية أم على المبادئ والمثل؟ الواقعيون يرون أنّ الدولة لا تكون ولا تعظم إلا بالقوة المادية (ميكافيلي القرن 16 ونيتشه القرن 19) والميثاليون (جان جاك روسو ومنتسكيو ق18) يرون أنّ القوة الحقيقية للدولة هي قوة المبادئ والشرائع والأخلاق . أمّا ابن خلدون فيعتبر القوة المادية ويُسمّيها العصبية والقوة المعنوية والأخلاق ويُسمّيها بالخلال لأبد منهما معا للدولة وأنّ القوة المادية وحدها أو قوة العصبية إذا لم تسندها قوة من التشريع الديني و من الأخلاق الحميدة عند رجالها فإنها سرعان ما يتطرق إليها الوهن والضعف وتتلاشى. كذلك الإعتماد على الأخلاق والمبادئ وحدها دون قوة مادية من العصبية والعشير تسندها لا تستطيع بها الدولة أن تقف على رجلها ولا أن تقوى على البقاء" (شريط، 1984، ص45). فالتفكير الواقعي يقوم على التفكير في المشكلات التي نعانيها، ومن أهم هذه المشكلات في الحاضر، غياب أخلاق فردية تبني الدولة فلا يمكن للثروات المادية ولو كانت طائلة أن تحقق بناء دولة حقيقية ما لم يصحبها ممارسة أخلاقية متزامنة مع هذا البناء المادي. لا شك أنّ شريط لا يوافق على تلك المشاريع الفلسفية الضخمة التي تغيب دراسة الواقع وتتجه نحو انتهاج طرائق تفلسفية غريبة كنقد العقل وتفكيك النصوص فمهمة الفلسفة الواقعية تقوم على أمرين في غاية الأهمية :

الأول: ضبط المفاهيم لأن الحياة لا تقوم إلا على قيمة المفاهيم في حياتنا العلمية والثقافية والسياسية.

والثاني: التفكير ضمن مشكلات الواقع المحلي: فلا يجب للعقل الفلسفي أن يتفلسف ضمن مفاهيم ليست من داخله.

5. صهر المفاهيم ووظيفتها التاريخية:

يقول عبد الله شريط في معرض حديثه عن أهمية الأفكار في النهضة: "إنّنا لا نستطيع أن نبي بيتا من الحجر إلا إذا سبقه بيت من أفكار ونحن لا نملك شيء عنه في تصوراتنا الذهنية. لهذا قيمة المفاهيم في حياتنا، العلمية والثقافية والسياسية عموما،

والمفاهيم في المجتمعات الناشئة كثيرا ما تأخذ طابع المعركة" وللخروج من هذه المعركة التي تستنفذ طاقتنا يجب علينا ألا نتعصّب لمفهوم معين بل تقتضي العلمية أن نُقلبه على مختلف زوايا النظر والنقد كما أنّ المفهوم هو ما يقع بين الثبات والتغير فلا يمكن أن يحافظ المفهوم على حمولته الدلالية والوظيفية لدى مجتمع يتغير من جيل لآخر وهذا لا يعني أن يكون الإنسان بدون مفاهيم ثابتة بل عليه أن يراعي فيها الواقع التاريخي الذي يحياه المجتمع وهذا ما يبين أن عبد الله شريط يدافع عن أهمية توضيح الأفكار العلمية والثقافية والاقتصادية قبل البدء في البناء والتنمية أي يتعلّق الامر بتمحيص طريقة تفكيرنا والكيفية التي ننظر بها إلى الواقع من خلال تبين حقيقة تلك المفاهيم التي نداولها بغير فهم ويمكن أن نستخلص العلاقة القائمة بين التنمية والاقتصاد عند الشريط في النقاط التالية:

- الاهتمام بنقل المعرفة الواضحة بالدرجة الأولى قبل نقل المصانع والابتعاد عن المفاهيم المثالية والغامضة التي تُمثل عسري فهم الناس من العامة وتشكل أيضا جدلا وغموضا لدى الأوساط المثقفة، فالتنمية يجب أن تُقام على أفكار واضحة وعلى مسار بَيّن مفهوم من طرف الكل أي ضبط المفاهيم بوضوح لحل المشكلات، يقول شريط " علينا إثارة مشاكلنا الثقافية بوضوح... لأن طرحها بوضوح هو الذي يعيننا على أن نعثر على حل صحيح في النهاية" (نقلا عن: عبد الحكيم صايم، 2011).

- الاهتمام بعملية نقل الأفكار والمبادئ الأخلاقية إلى السلوك في العمل اليومي فما فائدة الشرائع الدينية والوضعية إذا لم يتم تحويلها إلى واقع عملي، وإذا لم يتم تجسيد النظريات على أرض الواقع سيتموضع المجتمع في دائرة عود أبدي معيدا إنتاج تخلفه في كل مرة.

- التنمية لا تقوم على نقل المصانع وللحدثة التقنية والمادية إلى مجتمع لا يعرفها بل لا بد أن يتزامن مع هذا النقل أو يسبق بإعادة الاعتبار للإنسان في كل أبعاده النفسية والاجتماعية والتاريخية حتى يستطيع هذا الانسان معرفة استعمالها العقلاني ونتاجها فيما بعد.

- استخدام اللغة العربية وتطويرها من أجل أن تكون لغة المجتمع، وتجاوز الفرنسية كون أن هذه الأخيرة لا تصل إلى الجماهير بالمجتمع لا يتقدّم إلا بأدواته و بوسائله الذاتية التي يمتلكها

- كما يدعو شريط إلى إعادة الاعتبار للتفكير النقدي لمواجهة التخلف ووثوقية الأحكام. والطرح الموضوعي والمنهجي للمشكلات. " والطرح الموضوعي لها يدفع إلى مواجهتها بأسلوب منهجي، والمنهجية أعمق ثورة عرفت بها الإنسانية إلى اليوم، لأنها الوحيدة القادرة على تعليمنا شيئا جديدا" (نقلا عن: عبد الحكيم صايم، 2011)

6. خاتمة:

من أهم النتائج التي توصلنا إليها، أنّه لم يكن ابن خلدون بالنسبة إلى عبد شريط مجرد عالم اجتماع أو فيلسوفا للتاريخ بل يمثل نموذجا يجب أن يحتذي به العقل الجزائري المعاصر في رسم مسار مجتمع مستقبلي، لأنّه إذا كان ابن خلدون قد أبدع علما للإجتماع فبسبب تجاوزه لسلطة افلاطون وارسطو والتزامه بالروح العلمية وبالواقعية فإنّ هذه الروح الابداعية يمكن استعادتها اليوم إذا تجاوزنا تلك التبعية للغرب وللشرق سواء من حيث تجاربهم الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية، أو من حيث مناهجهم الفلسفية.

فالإبداع الخلدوني تمثّل في تجاوز سلطة الآخر والنهضة الجزائرية المعاصرة عليها أن تكون خلدونية في روحها بأنّ تتمثل العلمية والواقعية وأنّ تتجاوز عبادة وتقديس الافكار والمناهج التي ينتجها الآخر لكي يكون لها مشروع مجتمعي الخاص وذلك من خلال اكتشاف التراث من جديد وتحليل الواقع بمعطيات العلم وفهمه بالتحليل الموضوعي. ابن خلدون بالنسبة لعبد الله شريط ممثّل لمجتمع جزائري محافظ على هوية تمت بصلة بالنص المقدّس وباللغة الوطنية وبابن خلدون محرّرا من أسرار الآخر الفرنسي في مقابل مشروع مجتمع علماني عنوانه ابن رشد والفارابي اللذان لم يتخلّصا من ارسطو وافلاطون.

5. قائمة المراجع:

- ¹⁻ شريط، عبد الله، معركة المفاهيم، (1981)، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- ²⁻ شريط، عبد الله، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون، (1984)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- ³⁻ شريط، عبد الله، الأعمال الكاملة، (2009)، منشورات سهيل، الجزائر.
- ⁴⁻ محمد سيف الإسلام بوفلاحة، (2018)، عبد الله شريط المفكر الرائد والفيلسوف المناضل، موقع: www.raialyoum.com (اطلع عليه يوم 10 سبتمبر 2021)
- ⁵⁻ صايم عبد الحكيم، (2011)، سؤال الأخلاق في فكر شريط، www.djazairess.com (تم الاطلاع عليه يوم 06 سبتمبر 2021)

فلسفة المناعة النفسية في مواجهة الضغوط المهنية
**The philosophy of psychological immunity in the face of
professional pressures**

د.كريمة محيوز

جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله - (الجزائر).

ملخص:

تهدف الدراسة الحالية الكشف عن فلسفة المناعة النفسية في مواجهة الضغوط المهنية وهي دراسة نظرية تحليلية لاهم ما جاء من أبحاث ودراسات حول الموضوع ، ولقد أسفرت عن نتائج أهمها، المناعة النفسية القوية تقي من الاثار السلبية للضغوط المهنية-ضرورة اتباع أساليب شخصية معينة للتحكم في الضغوط المهنية بالموازات مع الأساليب التنظيمية.

كلمات مفتاحية: المناعة النفسية-الضغوط المهنية-تقوية المناعة النفسية- التحكم في الضغوط

Abstract:

The current study aims to reveal the philosophy of psychological immunity in the face of professional pressures, which is an analytical theoretical study of the most important research and studies on the subject, and has yielded the most important results, strong psychological immunity protects from the negative effects of professional pressures - the need to follow certain personal methods to control professional pressures in parallel with organizational methods.

Keywords: Psychoimmune - Occupational Pressures - Strengthening Psychological Immunity - Stress Control.

1-مقدمة:

وجد الانسان في هذا الوجود وهو يملك جسدا متكامل الأجهزة تربطه علاقات متناسقة بشكل دقيق وفي مقابل ذلك يمتلك نفسا تجعله يتميز ويختلف عن الكائنات الحية الأخرى ونجد أن كلا من الجسد والنفس يتعرضان للأمراض والعلل ، فكما يصاب الجسد بالسل والربو والحساسية وغيرها تصاب النفس بالاضطرابات النفسية والعقلية كالاكتئاب والوسواس وغيرها ، لهذا أوجد الله عز وجل مناعة جسمية ضد

الامراض العضوية ومناعة نفسية ضد الامراض النفسية لكي يحافظ على الذات وقيمتها ويحميها (محمد زيدان، 2013، صفحة 814)

والمناعة النفسية حسب وولاه (Olah,2004) عبارة عن تكامل مجموعة من أبعاد الشخصية السلوكية والمعرفية والدافعية والتي تقدم للفرد مناعة يستطيع من خلالها التعامل مع الضغوط ومقاومتها وتدعيم الصحة النفسية وهذا حتى لا تتطور المشكلة النفسية إلى اضطراب نفسي خصوصا إذا تم تدعيم النظام المناعي النفسي بشكل فعال يجعل الفرد يتكيف ويحسن التعامل مع مختلف الصعوبات والمشاكل التي تواجهه في حياته (الشريف، 2014، صفحة 48)، كما أشار ستيفن لوك steven loche من جامعة هارفارد إلى أن ضعف خلايا المناعة في الجسم لا يرجع إلى شدة الأزمات وضغوط الحياة اليومية، بل إلى نظرنا لهذه الأزمات وتفسيرنا لها وتقديرنا لقدرتنا وكفاءتنا في مواجهتها، فأجهزة المناعة في الجسم لا تعمل بطريقة عشوائية انعكاسية، بل تعمل بتوجيه من الدماغ، فكل فكرة وإحساس وميل وانفعال يؤثر على أجهزة المناعة بمعنى أن تأثر المناعة النفسية سيؤثر على المناعة الجسدية للفرد هذا ما يجعل الاهتمام بالجانب النفسي من المواضيع المهمة التي يجب أن نوليها العناية خصوصا مع كثرة الضغوط الحياتية في عصرنا الحالي وخاصة في مجال العمل أين تتعدد مصادر الضغوط منها ما هو ناتج عن بيئة العمل ومنها ما هو ناتج عن الفرد نفسه ومنها ما هو ناتج عن تفاعل كليهما ، يؤكد علي عسكر في هذا السياق ان الفرد يؤدي عمله ضمن شبكة من العلاقات والمسئوليات والإجراءات وضمن محيط بشري تتباين فيه الدوافع والتوقعات والاطر المرجعية وهذه الظروف تجعل الفرد عرضة لاستجابات سلوكية وربما تتحول الى مصادر للضغوط لديه وتقلل من كفاءة الفرد في اداء العمل، إلا أن تغيير ظروف العمل ليس في مقدرة الفرد ولكن تغيير الفرد لنفسه يمكن التحكم فيه وهذا بجعله يعتمد على أساليب تقييه من الوقوع في النتائج الوخيمة لهذه الضغوط بل تجعله يتحكم ويسيطر عليها ولا يكون هذا إلا إذا قوى مناعته النفسية . (عسكر، 2000، صفحة 91)

فما هي المناعة النفسية؟ وما علاقتها بالضغوط المهنية؟ وكيف يمكنها أن تحمينا من الآثار السلبية للضغوط؟

2-أهداف الدراسة:

- 1- التعرف على ماهية المناعة النفسية
 - 2- ابراز العلاقة بين المناعة النفسية والضغوط المهنية
 - 3- التطرق لاهم الأساليب المقوية للمناعة النفسية
- ## 3-أهمية الدراسة:

ترجع أهمية الدراسة في كونها تتناول متغيرين مهمين في حياة الإنسان وهما الجانب النفسي والجانب المهني وكيفية الربط بينهما بما يحقق التكيف السليم للفرد مع مختلف الضغوطات المهنية ، كما يعتبر موضوع المناعة النفسية من المواضيع الحديثة ذات الصلة بعلم النفس الإيجابي الذي بات يتصدر الدراسات الحديثة نظرا لأهمية ابراز قيمة الانسان كإنسان له فعالية ومكانة وذات قادرة على مجابهة صعوبات ومشاكل الحياة فكيف يمكن أن يستغل الفرد ما لديه من قدرات بالشكل السليم الذي يجعله مرنا ومقاوما وقويا في ظل عالم باتت تغلب عليه الماديات والتكنولوجيات المليئة بالتحديات والتي لا تقبل الضعفاء المترددين المستسلمين بل تؤمن بالمغامرين المقبلين الثابتين لوجودهم والمقدرين لذواتهم والمطورين لها بما يتماشى مع مختلف التغيرات وخاصة المهنية منها.

4: عناصر الدراسة:

1.4-ماهية المناعة النفسية (Psychological –Immunity) : ت

عرف المناعة النفسية لغة و حسب المعجم الوسيط بأنها الحصانة ضد الشيء ومقاومته و هي عكس العدوى (إبراهيم و عبد الحليم، 2004، صفحة 65) أما اصطلاحا فحسب اولاه (Olah,2005) : هي نظام موحد متكامل لأبعاد الشخصية المعرفية و السلوكية و الانفعالية و الاجتماعية و البيئية التي تعمل كمصادر مرنة ومقاومة تنعي قدرة الشخص و مقاومته و حصانته النفسية على تحمل الإجهاد

والتهديدات و التوتر و الضغوط النفسية و الجسمية التي تواجهه فهي تعمل كمضادات نفسية من اجل تحقيق التوافق و الصحة النفسية (تيسير العمري، 2020، صفحة 77) ، أما عصام زيدان (2013) فيعرفها بأنها قدرة الفرد على حماية نفسه من التأثيرات السلبية المحتملة للضغوط و التهديدات و المخاطر و الإحباطات و الأزمات النفسية و التخلص منها عن طريق التحصين النفسي باستخدام الموارد الذاتية و الإمكانيات الكامنة في الشخصية مثل : التفكير الإيجابي، الإبداع ، حل المشكلات، ضبط النفس و الاتزان و الصمود و الصلابة و التحدي و المثابرة و الفعالية و التفاؤل و المرونة و التكيف مع البيئة . (تيسير العمري، 2020، صفحة 78) . من خلال هذه المفاهيم تبدو المناعة النفسية في امتلاك شخصية مقاومة و متكيّفة مع مصاعب الحياة و ضغوطاتها إيجابية في تفكيرها مستعملة أفضل الاليات للتحكم في انفعالاتها و حل مشكلاتها متغلبة على المشاعر السلبية محولة كل صعوبة إلى تحدي يزيد من قوتها و مرونتها و صلابتها و يقيمها من مختلف الازمات النفسية بما يحقق لها التوافق مع نفسها و بيئتها.

ولكن ما هو مصدر هذه المناعة وهل يولد بها الانسان أم يكتسبها من خلال خبراته في الحياة؟ للإجابة على هذا السؤال نورد ما توصل إليه مرسى: فحسبه المناعة النفسية منها ما هو طبيعي موجود عند الإنسان في طبيعة تكوينه النفسي الذي ينمو من خلال التفاعل بينه و بين البيئة، فالشخص صاحب التكوين النفسي الصحي يتمتع بمناعة نفسية طبيعية عالية ضد الأزمات و الكروب، ولديه قدرة عالية على تحمل الإحباط و مواجهة الصعاب و على ضبط النفس، فلا يتأزم ولا يضطرب بسرعة. ومنها ما هو مكتسب طبيعياً بحكم الخبرات و المهارات و المعارف التي يتعلمها من مواجهة الأزمات و الصعوبات السابقة، حيث تعتبر هذه الخبرات و المهارات تطعيمات نفسية تنشط جهاز المناعة النفسية و تقويه . وهذا يجعل تعرض الفرد للإحباطات و الصعوبات و العوائق المحتملة مفيداً في تنمية قدرته على تحمل الأزمات و اكتساب الخبرات التي تنشط المناعة النفسية لديه. وهناك مناعة نفسية مكتسبة صناعياً وهي تشبه المناعة الجسمية التي تنتج من حقن الجسم عمداً بالجرثومة المسببة للمرض بعد إضعافها للتقليل من

خطورتها، وتبقى مناعتها في الجسم لمدة طويلة، فكذلك المناعة النفسية المكتسبة صناعياً تتم عن طريق تعرض الفرد عمداً لمواقف مثيرة للقلق والتوتر والغضب المحتمل، مع تدريبه على التحكم في انفعالاته وأفكاره ومشاعره، وتعويدته على طرد وساوس القلق وهواجس الخوف والجزع والغضب واحلال أفكار إيجابية ومشاعر مبهجة بدلاً منها. (ابراهيم مرسى، 2000، الصفحات 96-97) وهذا طبعا يتم تحت اشراف مختص نفسي في ذلك .

وبالتالي فالمناعة النفسية مثلها مثل المناعة البيولوجية وراثية تولد مع الانسان وتقوئها أو تضعفها خبرات الحياة فالإنسان وبفعل ما يمر به من أزمات ومشاكل ومحن خصوصا إذا لم يكن ذو شخصية قوية يمكنه فقدان أو ضعف مناعته النفسية والتي من أهم أعراضها، ضعف مقاومة الفشل والاستسلام له وعدم النضج العاطفي وعدم الثبات الانفعالي والانغلاق والجمود الفكري ومقاومة التغيير والانعزالية وضعف التفاعل مع الآخرين، قلة الإحساس بالمتعة والفرح والسرور في الحياة والميل إلى الحزن والتشاؤم. (تيسير العمري، 2020، صفحة 95). كما يمكن لهذه الخبرات أن تقويه وتحصنه مما يجعله يتصف بصفات إيجابية من بينها النظر إلى التغيير على أنه تحد اعتيادي بدلاً من أن يشعر بالتهديد، القدرة على التحرر من مشاعر الخوف والشعور بالذنب والقلق يجد الفرد في إدراكه وتقويمه للمواقف الصعبة والضاغطة الفرصة لممارسة اتخاذ القرار، يلتزم بأداء الواجبات التي يكلفونه بها بدلاً من الشعور بالغرابة، يشعر أن لديه القدرة على التحكم في الأحداث بدلا من شعوره بفقدان القوة و المقاومة النفسية (حمادة ولؤلؤة، 2000، الصفحات 237-238)

-اذن المناعة النفسية المرتفعة تمنح الفرد قوة في الشخصية فنجدته مقداما على مواجهة الصعاب واثقا في نفسه متحكما في أحداث يومه، هذا ما يسعى مناعة مكتسبة طبيعياً، هذا بالنسبة للأشخاص الطبيعيين المتكيفين مع الظروف لكن هناك من يحتاج لمساعدة نفسية من أجل تقوية مناعته النفسية وهذا عن طريق عملية التدريب والتمرين العمدي لمواقف الحياة.

نلاحظ من خلال هذا التشابه درجة من التناسق بين جهازنا المناعي النفسي والمناعي البيولوجي وذلك من أجل تحقيق الهدف ذاته لعضويتنا: وهو التوازن والتناغم والتواصل والترابط والحفاظ على سلامتنا النفس-الجسمية.

2.4- تفسير عمل نظام المناعة النفسية: من خلال هذا العنصر سنوضح كيفية عمل جهاز المناعة النفسي وذلك اعتماداً على آراء بعض المختصين من العلماء، منهم:

وجهة نظر اولاه "Olah": نشأت نظرية "اولاه" للمناعة النفسية من خلال الاستناد إلى مجموعة من الأبعاد المعرفية والسلوكية والانفعالية والاجتماعية والدافعية والشخصية والبيئية والنفسية وتتمثل في:

المجال الأول: محور الاعتقاد، و يتألف من: التفكير الإيجابي، الإحساس بالسيطرة، الإحساس بالتماسك، الإحساس بالنمو الذاتي والمجال الثاني: فيسمى المحور التنفيذي والخلاف الرقابي، و يتألف من: التوجه نحو التحدي، التغيير، الرقابة الاجتماعية، توجه الفرد نحو الهدف، المفهوم الذاتي المبدع، قدرة الفرد على حل المشكلات، التأثير الذاتي (الفعالية الذاتية)، التحشيد الاجتماعي، و قدرة الخلط الاجتماعي.

المجال الثالث هو محور تنظيم الذات، التزامن أو التماشي السيطرة على الاندفاع، السيطرة العاطفية و سيطرة الفرد على الغضب حيث أن هذه الأبعاد تزود الفرد بالمناعة النفسية ضد التوتر وتعزز النمو النفسي والجسمي وكذلك تؤدي وظيفة المقاومة والحصانة. (تيسير العمري، 2020، صفحة 107)

و الغرض من دمج هذه الأبعاد من أجل جعلها منظومة نفسية إيجابية شاملة ومتكاملة ومتفاعلة و مترابطة حيث أن شخصية الفرد تشكلها جوانب و أبعاد كثيرة معقدة ومتشابكة و من الصعب أن تحمي أو تقي أو تصمد أو تدافع عن نفسها ضد التهديدات الخارجية أو الداخلية كالتعرض للشدائد والمصائب والمحن، و كذلك الأحداث والمواقف الصادمة والضاغطة بكافة أنواعها والتي تستنزف الطاقة والقوة والمقاومة النفسية، لذلك يكون من الصعب أن تعتمد على بعد أو بعدين من أبعاد

الشخصية و إهمال باقي الأبعاد ، وهذا التكامل أو الترابط بين هذه الجوانب و الأبعاد يدعى بنظام أو منظومة المناعة النفسية

- وجهة نظر كاجان " 2006 " (kagan) :يعمل نظام المناعة النفسية كفلتر للوسائل العاطفية التي تحملها الأنشطة، العلاقات، الأحداث، المواجهات اليومية، من خلال رسائل ومشاعر عاطفية يدركها الفرد ويتفاعل معها ومشاعر لا يدركها ولكنها تنتج ردود أفعال وذلك كأحد عمليات الدماغ الوجداني والتي تظهر مشاعر الخوف والقلق والهيّاج النفسي إثر التعرض لخطر أو تهديد. و يمكن توضيح ذلك بأنه أحيانا لا يدرك الفرد الخطر حتى تنبهه مشاعره به ، مثل القفز من المكان عند سماع صوت ضجيج عال أثناء انشغال التفكير بشيء آخر كرد فعل انعكاسي ، و هنا فإن نظام المناعة النفسية يؤدي وظيفته و يجعل الفرد يدرك النتائج و يسمح بتقييم ردود الأفعال و تنتج استجابات عاطفية إضافية مثل: (الحرص ، الانزعاج ، العجز ، أو قبول الذات) و هذه تأتي كتقييم لرد الفعل ، بمعنى أن هذا النظام يعطي الفرد رد الفعل و التقييم عليه أيضا ، و هنا يتم إدراك الفعل و التقييم و يصبح محدد لردود مختلفة بالمرات القادمة ، و هذا ما يسمى الطبيعة التعزيزية لنظام المناعة النفسية . (تيسير العمري، 2020، صفحة 78)

3.4- المناعة النفسية ومواجهة الضغوط المهنية:

اولا- ماهية الضغوط المهنية:

لم تترك الضغوط مجالا من مجالات الحياة إلا واقتحمته ومن أهم هذه المجالات التي ظهرت فيها الضغوط بكثرة مجال العمل، فالدراسات التي أجريت حوله كانت تهدف إلى الكشف عن نتائجه المرتبطة بمحيط العمل وتحديد تأثيرات الأنشطة المهنية المختلفة على العامل من جهة، والكشف عن نتائجه على مستوى الفرد والتنظيم من جهة أخرى . ولقد تعددت تعاريف ضغوط العمل ولم يتفق جميع الباحثون على تعريف واحد لها ويعود السبب في ذلك لاختلاف نظرة كل باحث إلى الضغوط فبعضهم ركز على البيئة الخارجية للفرد، وبعضهم ركز على مقدار الضغوط التي يشعر بها الفرد واعتبرها الآخرون ناشئة عن صعوبات ومعوقات تقف أمام الفرد.

عموما هناك تعريفات كثيرة للضغوط نذكر أبرزها: تعريف لوثنانز ، أنه انحراف جسماني أو نفسي أو سلوكي لأفراد المنظمة (بطاح، 2006، صفحة 150) ويعرفه سيزلاجي وآخرون بأنه تجربة ذاتية تحدث اختلالا نفسيا أو عضويا لدى الفرد، وتنتج عن عوامل في البيئة الخارجية للمنظمة أو من بيئة العمل نفسه أو الفرد نفسه. ويوضح العديلي 1993 ضغط العمل بأنه الجانب النفسي والتغيرات التي تحدث داخل الفرد عندما تكون متطلبات بيئة العمل التي على الفرد مواجهتها تفوق طاقته وإمكاناته وهذا بالنسبة له يعتبر تهديدا يمارس ضغطا نفسيا عليه (عباصرة و بني أحمد، 2008، صفحة 107) ويعرفها ماكلين Maclean على أنها تلك القوى أو العناصر الموجودة في بيئة العمل والتي تسبب الإجهاد أو الانحراف عما يجب أدائه أو تنفيذه، كما يحدد ماكلين (1980) متغيرين أساسيين يؤديان بالعامل إلى تجاوز حدود الاحتمالات، ومنها تنتج ضغوط عديدة مرتبطة بالعمل وهذين المتغيرين هما: -العبء الكمي: يعني عمل يفوق قدرة الفرد ويرتبط بنقص تقدير الذات وانخفاض الدافعية والتغيب عن العمل -العبء الكيفي: الضغوط التي تنشأ حينما يكون هناك تباعد واختلاف في إدراك العاملين بين ما يستلزمه العمل وما يطلبه منه (حسين و حمدات، 2008، صفحة 121)

ويعرفها فرانش وكابلين (Frensh Kaplan) أنها رد فعل اتجاه خصائص بيئة العمل والتي تمثل تهديدا للفرد (عبد المجيد محمد، 2005، صفحة 18)

ويمكن تعريف الضغط المهني على أنه إجهاد نفسي ناتج عن التفاعل بين الفرد وبيئة عمله تنتج ردود أفعال جسمية أو نفسية أو سلوكية، التي تعتبر استجابة تكيفيه يقوم بها الجسم في مثل هذه الحالات مما يؤثر سلبا على أداء الفرد في عمله (وصيفي عقيلي، 2005، صفحة 593)

وضغوط العمل عند فريد ورونالد وفيراس حالة عدم توافق بين خصائص الفرد وخصائص بيئة العمل تؤدي إلى ردود فعل فيسيولوجية ونفسية وسلوكية (علي حسين السيسي، 2002، صفحة 356)

ويعرف كيللي (Killy) الضغوط المهنية بأنها تجربة ذاتية يدركها الفرد نتيجة لعوامل او مسببات متعلقة بالبيئة التي يعمل فيها بما في ذلك المنظمة حيث يترتب عن هذه العوامل أثار او نتائج جسمية ، نفسية او سلوكية على الفرد وتؤثر بدورها علي أدائه في العمل. (Killy, 1994, p. 95)

تتفق التعاريف أعلاه على أنّ الضغوط المهنية أو ما يعرف أيضا بـضغوط العمل هي مجموعة من المؤثرات الناتجة عن ممارسات ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بنظام العمل أو طبيعته تؤدي إلى تغيّرات نفسية وجسمانية وسلوكية على الموظف تظهر في ردود أفعاله أثناء أدائه لمهامه تكون أكبر من قدراته على التحمل والتأقلم مع هذه المؤثرات.

وتمر هذه الضغوط بمراحل حدّدها الطبيب النفسي هانز سيللي بثلاثة مراحل هي: المرحلة الأولى « الإنذار أو التنبيه للخطر » : وفيها يجهز الجسم نفسه لمواجهة التهديد أو التحدي الذي يربكه بإفراز هرمونات من الغدد الصماء ويترتب عليها سرعة نبضات القلب وزيادة نسبة السكر في الدم اما المرحلة الثانية « المقاومة » : وفيها يحاول الجسم إصلاح أي ضرر أو أذى ناتج عن الصدمة الأولى ويشعر الفرد في هذه الحالة بالتعب والقلق والتوتر ويحاول مقاومة مسببات الضغط فإذا استطاع النجاح والتغلب على المشكلة فإن أعراض الضغط تزول. وتسمى المرحلة الثالثة « الإنهاك » : تظهر هذه المرحلة إذا لم يستطع الفرد التغلّب على مسببات الضغط واستمر يعاني منها لفترة طويلة، فإن طاقة الجسم على التكيف تصبح منهكة ومجهدّة، وتضعف وسائل الدفاع والمقاومة ويتعرض الفرد للأمراض وارتفاع ضغط الدم والقرحة والأزمات القلبية. وتعتبر هذه المرحلة حادة وخطيرة وتشكل تهديدا لكل من الفرد والمنظمة، فعقل وجسم الإنسان لها حدود للتحمل والمقاومة، وكلما زاد معدل تكرار الإنذارات والمقاومة أصبح الفرد أكثر إرهاقا في عمله وحياته، وزادت قابليته للأمراض البدنية والنفسية، بذلك فالضغط المهني لدى الفرد لا يأتي دفعة واحد بل كما راينا يمر بمراحل ليصبح أمر سلبي فوجود مقدار من الضغط المهني ضروري لتوليد الدافعية وتحريك سلوك الفرد لتحقيق أهدافه وأهداف مؤسسته وهذا مايسمى الضغط الإيجابي أما الضغوط السلبية: فهي

عبارة عن تلك الضغوط التي يكون لها انعكاس سلبي على المورد البشري وعلى المؤسسة على حد السواء، حيث تسبب للمورد البشري انخفاضاً في الدافعية وشعور بالإرهاق والقلق والتشاؤم من المستقبل. أما بالنسبة للمؤسسة فإن الضغوط السلبية تحملها تكاليف باهظة ناتجة عن انخفاض الرضا الوظيفي للموارد البشرية، وكذا حوادث العمل والتسبب الوظيفي... الخ هنا أكيد لا نتكلم عن الضغوط البسيطة أو المتوسطة الشدة وإنما نتحدث عن الضغوط الشديدة والتي تستمر لوقت طويل (عيشاوي و الصديقي، 2015، الصفحات 24-25)

كما تتعدد مصادر الضغوط المهنية فمنها من تنتج عن البيئة المادية نتيجة توفر ظروف مادية غير ملائمة مثل ضعف الإضاءة، الضوضاء، عدم توفر وسائل التهوية والتدفئة... الخ ومنها الناتجة عن التفاعلات الاجتماعية بين الموارد البشرية داخل مواقع العمل مثل الصراعات التي قد تحدث بين الأفراد أو الجماعات مع الرئيس المباشر... الخ ومنها الناتجة عن النظام الشخصي للمورد البشري وهي التي تنتج عن الفروقات الفردية ما بين الموارد البشرية، كاختلاف الجنس، الاختلاف في العرق أو الديانة... الخ (قبلان، 2004، صفحة 87)

ثانياً: العلاقة بين المناعة النفسية ومواجهة الضغوط المهنية:

مما سبق تبين لنا أن الضغوط المهنية تختلف من فرد لآخر فلماذا هذا الاختلاف وما دور المناعة النفسية في ذلك؟ هذا ماسنوضحه في هذا العنصر اعتماداً على آراء بعض العلماء والدراسات في هذا المجال.

فحسب هانس سيللي " Selye (1956)) حياتنا النفسية و تصرفاتنا في الظروف الطبيعية ما هي إلا تعبير عن التوازن بين إمكانياتنا على تحمل التجارب التي نمر بها و قوة هذه التجارب و وطئتها ، فلكل واحد منا قدرة معينة أقرب ما تكون للمناعة النفسية على تحمل الإرهاق و الشدة . و ما زاد على هذا الحد فهو كفيل بالإخلال بهذا التوازن سواء كان بالقدر الذي يستطيع التوافق معه أم إلى الحد الذي يؤدي إلى الانهيار بسبب استنزاف جميع الطاقات الممكن للفرد الاستعانة بها في عملية التحمل وأنه من الممكن إصابة أي فرد بانهيار مناعته النفسية إذا توفر الإرهاق الكافي

الذي يخضع إليه. (تيسير العمري، 2020، صفحة 78) أما مايكين " Maykin Bamm "و الذي يعد ممن أسسوا فن مهارات مجابهة الضغوط و التي تعتمد على التدريب على التحصين ضد الضغوط النفسية، حيث تشبه هذه العملية طريقة التحصين البيولوجي ضد الأمراض العامة (أي المناعة البيولوجية) وهي تقوم على أساس مقاومة الضغوط عن طريق برنامج يعلم الفرد أن يواجه أو يتعامل مع مواقف متدرجة من الضغوط، و هذا الأسلوب متعدد الأوجه نظرا لما يحتاجه من مرونة في مواجهة المواقف المتنوعة للضغوط ، و كذلك لوجود فروق فردية وثقافية أيضا لتنوع أساليب المواجهة (تيسير العمري، 2020، صفحة 79) بالنسبة لـ (Wolpe " 1958) فقد قدم في كتابه العلاج النفسي عن طريق الكف بالنقيض شرحا لفنية التحصين التدريجي و هي فنية من فنيات تعديل السلوك . و مصطلح التحصين كما صاغه وولب يشير إلى الفنية التي يستخدمها المعالج لإنجاز هدف محدد هو إبدال الإستجابة . ويصور على أنه إضعاف لعادات استجابات القلق العصبية بأسلوب تدريجي وذلك يعني إكساب الفرد مناعة نفسية و تنشيطها تدريجيا مقابل إضعاف استجابات القلق (تيسير العمري، 2020، صفحة 96)

أما عن الدراسات التي تجمع بين المناعة النفسية و الضغوط المهنية فقد بينت دراسة دوبي وشاهي (Dubey,Shahi, 2011) حول دور المناعة النفسية في تخفيف الضغط ، والانهك النفسي لدى اصحاب المهن الطبية ، وعلاقتها باستراتيجيات المواجهة لدي عينة من اطباء الطواري في كوبنهاجن اشارت النتائج الى ان المناعة النفسية لديهم كان لها تأثير على الضغوط والانهك واستراتيجيات التكيف حيث ان ذو المناعة المرتفعة هم أقل تأثرا بالضغط و لانهك النفسي ، وجود علاقة عكسية بين المناعة النفسية والضغوط والاحتراق النفسي ، وأن المناعة النفسية تعمل بالتوازي مع المناعة الحيوية ومثلها وانه يمكنها التغلب على الضغوط النفسية .وأوضحت دراسة كفين (Cohen,1988) أن الافراد ذوي النظام المناعي القوي هم أقل تأثرا بالضغط النفسي كما أشارت دراسة سيلان (Szelesne,2006) الى ان التأثيرات الديناميكية بين خبرات الطفولة التي تحدد نمط

الحياة، والمناعة النفسية التي تعتمد على مقاومة الضغوط الناتجة عن التعامل مع هذه الخبرات وإدراكها ودمجها في خصائص الشخصية، تلعب دورا أساسيا في خفض إدراك الضغوط السلبية. كما بينت دراسة جومبر **Gombor, 2009** على أن المناعة النفسية المرتفعة أدت إلى انخفاض درجات الإنهاك النفسي، وكانت بمثابة العامل الوقائي ضد الإنهاك النفسي. وتشير دراسة كوبر (Cooper, 2001) إلى أن 73 % من العاملين يتأثر إنجازهم سلبا بالضغط النفسي في العمل وأكدت العديد من الدراسات الارتباط الوثيق بين الجانب النفسي والجانب البيولوجي للفرد، حيث وجد بعض الباحثين أن هناك علاقة وثيقة بين الجانب الانفعالي والجانب البيولوجي ، و لاحظ أنه أثناء حالة الفرح ينشط الجهاز المناعي لدى الفرد ويرتفع معدل الخلايا المناعية، عكس حالة الحزن والكآبة التي يلاحظ أثناءها تدني مستوى نشاط الجهاز المناعي وانخفاض في معدل الخلايا المناعية (عبد الناصر محمد مسحل، 2018، صفحة 12) مما يبين العلاقة بين الحالة النفسية والحالة الجسمية وكذا قابلية الفرد لمقاومة مختلف الصعوبات والضغوطات فحالاته النفسية تزيد من قوته على مجابهة الأمراض الجسمية وكذا الأمراض النفسية خصوصا الناتجة عن الضغوط النفسية عامة والمهنية خاصة. في نفس السياق يرى الشيناوي أن الشخص الصحيح نفسيا هو الذي يمكنه السيطرة على انفعالاته المختلفة و التعبير عنها حسب ما تقتضيه الضرورة و بشكل يتناسب مع المواقف التي تستدعي هذه الانفعالات و يدخل في ذلك عدم اللجوء إلى هذه الانفعالات أو إنفاذها أو الخجل منها من ناحية ، أو الخضوع لها تماما بالمبالغة في إظهارها من ناحية أخرى (الشناوي، 1994، صفحة 39) و ترى المطوع (2001) أن صميم الاتزان الانفعالي يكمن في تلك المرونة التي تمكن صاحبها من مواجهة جميع المواقف، ليست المألوفة فقط بل الجديدة أيضا بدرجة تمكنه من الوصول إلى حد خلق و ابتكار استجابات جديدة، و هو حالة وسط بين التردد و الاندفاعية و يظهر الاتزان الانفعالي عندما نلتقي بالجمود نقيضا للمرونة سواء كان هذا الجمود عبارة عن اندفاعية إقدام أو ترددية إحجام (البراغيثي، 2017، صفحة 25)

4.4-عوامل تقوية المناعة النفسية المساعدة على مقاومة الضغوط النفسية عامة:

لكي نجنب أنفسنا ويلات الضغوط؛ علينا إذا أن نعرف كيف نحمي أنفسنا ونرفع من مستوى صحتنا النفسية، أو بعبارة أخرى، علينا أن نقوي من مناعتنا النفسية ويستلزم ذلك العديد من الإجراءات منها:

- إعطاء أهمية خاصة للوازع الديني الذي يعطي للإنسان مناعة قوية فالإيمان بقضاء الله وقدره وإتباع تعليماته تجعل الإنسان يتحرر من الخوف والقلق و يرضى بحياته و يكون أكثر تقبلا للضغوط و المصاعب التي تعتبر ابتلاءات من الله يؤجر عليها. (رمضان محمد الشريف، 2016، صفحة 16)

- يجب على الفرد عند تعرضه إلى أي مصدر قلق أن يقلل من أهمية ذلك القلق لأن ذلك يعطي أهمية في المحافظة على سلامة الجهاز المناعي النفسي.

- تعزيز الثقة بالذات ويتطلب ذلك أن يكون الفرد واقعيًا في التعرف على ذاته و يحدد إمكانياته وطاقاته بدقة ودون مبالغة ويتحرر من الصور الذهنية التي يرسمها له الآخرين ويتبنى صورة خاصة لذاته كما يراها هو، يرسم لنفسه هدفًا ويسعى لتحقيقه، على أن يكون الهدف متماشيًا مع إمكانياته ولا يفوقها؛ حتى لا يصاب بالإحباط، وتبنى هدفًا طويلاً وتقسيمه لأهداف قصيرة، ومكافئة الذات مع كل هدف ينجز والمكافأة قد تكون نزهة أو وجبة محببة أو الالتقاء بصديق أو مشاهدة برنامج محبب أو اقتناء كتاب جديد أو حيوان أليف أو تحقيق أمنية وكل إنجاز سوف ينعكس على مدى تقدير الذات وسيدفع خطوة للأمام.

- يتوجب على الفرد أن يكون يقضا لكل ما يحيط به وأن يحصر الأشخاص والمواقف والأحداث التي تشعره بالضغط ويتجنبها قدر الإمكان ولا يعني ذلك أن يكون جباناً وغير قادر على المواجهة، وإنما يعني تفادي ما يمكن تفاديه دون خسائر.

- تعلم كيفية تنظيم الوقت بحيث لا ننجز أعمالاً متعددة في وقت واحد، نبدأ بالأولويات ونترك هامشاً إضافياً من الوقت تحسباً للظروف الطارئة.

- تجنب الإرهاق ولا نعمل لفترات طويلة ونأخذ قسطاً من الراحة عندما نعمل لفترة طويلة ونذكر أن المهم هو جودة ما ننتجه لا كم ما ننتجه.

- نتعلم المرونة في التعامل مع ضغوط الحياة، ولا نسمح لها بأن تشوه مظهرنا وتفقدنا طبيعتنا. ونقدر أن هنالك أشخاصا ومواقفا وظروفا تفرض نفسها علينا فرضا وأننا مهما بذلنا من جهد فسيطرنا عليهم محدودة وأننا نحتاج إلى الصبر.

- التركيز على نقاط القوة والتفكير في الحلول بدلا من الاكتفاء بتحليل المعوقات والغوص في تفاصيلها

- نحسن الظن بالآخرين ونكون إيجابيين ونحاول أن نلتمس لهم الأعذار ونسامحهم لأن ذلك يدعم مناعتنا، ونتذكر القول المأثور (رب ضارة نافعة) ما يعني أن ننظر دائما للجوانب الإيجابية من المحن التي نمر بها.

- نضحك من قلبنا وننس الهموم والمتاعب، إذ تشير الدلائل إلى أن الضحك يرفع الروح المعنوية ويضعف من قدرة الجسم على تفادي بعض الأمراض، فالتجارب أثبتت أن من يتابعون البرامج المسلية والمضحكة يتمتعون بقدرة فائقة في الحفاظ على جهازهم المناعي.

- نضعف عدد معارفنا ونعزز روابطنا الاجتماعية، ونتعرف على المزيد من الأصدقاء، ونقض معهم أطول فترة ممكنة ونضعف نشاطنا الاجتماعي بالاشتراك في أعمال تطوعية أو حضور ندوات وأمسيات أدبية. (قاسم حسين، 2019)

إن ما سبق يعد وقاية نفسية، لكنها وحدها لا تغني، فهناك جانب بيولوجي علينا مراعاته، حيث يحتاج جسدنا للراحة والنوم، من ست إلى ثمان ساعات يوميا للنوم والراحة تأثير قوي على صحة الفرد وقدرته على مواجهة الضغوط النفسية، وهناك أيضًا ممارسة الرياضة وأسهلها المشي في الأماكن المفتوحة.

كما أن نوع الغذاء الذي نتناوله له علاقة بالمناعة النفسية، فهناك أغذية تضعفها وأغذية تقويها ومن الأفضل حسب قاسم حسين أن نتناول من كل الأصناف باعتدال وتنوع.

5.4-عوامل تقوية المناعة النفسية المساعدة على مقاومة الضغوط المهنية:

نتحدث في هذا العنصر على الأساليب التي ينبغي أن يتبعها الفرد لإدارة الضغوط

المهنية لأنها تدخل ضمن تقوية مناعته النفسية ضد هذه الضغوط بالإضافة الى ما

سبق ذكره حول كيفية التعامل مع ضغوط الحياة عامة أين يجب على الفرد تغيير نمط حياته وتفكيره وتعامله لكي يواجهها فالأمر ينطبق على مجال العمل الذي يقضي الفرد فيه وقتاً طويلاً من حياته فعليه أن يعرف كيفية تقوية نفسه للتأقلم مع ضغوط العمل التي هي أمر حتمي لا مفر منه ، يأخذنا الحديث هنا عن الأساليب الفردية رغم عدم نفينا بأن الأساليب التنظيمية مهمة في تقليل ضغوط العمل ، تجدر الإشارة أنه يجب إدراك مجموعة من الحقائق المرتبطة بالتعامل مع الضغوط في العمل لاسيما إدراك حقيقة مهمة تتمثل في أن " الضغوط المهنية عملية مستمرة، والهدف من مواجهتها هو تخفيف آثارها على الفرد والتنظيم، فالتعامل مع الضغوط المهنية يبدأ من منطلق تقليص الآثار الناتجة عنها، والبحث عن مصادرها التنظيمية، ومحاولة علاج لأي خلل في تطبيق النظام الإداري يترتب عليه مستويات مرتفعة من الضغوط ويتوقف نجاح المجهودات المبذولة لإدارة الضغوط المهنية على مراعاة جملة من المبادئ المهنية" : الأساسية، أهمها ما يلي (فلية و عبد المجيد، 2005، الصفحات 314-315)

- الإدارة مسؤولة عن سلامة وأداء الفرد بالإضافة إلى مسؤولية الفرد ذاته وحماية نفسه من التعرض لمسببات الضغط- لكل شخص أسلوبه الخاص في الاستجابة أو التعامل مع ضغوط العمل وذلك لاختلاف ثقافات-المنظمات والفروق الفردية بين الأفراد الذين يعملون بتلك المنظمات

- المنظمات دائمة التغيير مما يفرض على الفرد مطالب وأدوار جديدة تقضي تطوير مهاراته وتعديل

سلوكياته من أجل مواجهة تلك الأدوار الجديدة في العمل.

كما يتطلب اختيار وتطبيق الاستراتيجية المناسبة لمواجهة الضغوط المهنية القيام بإجراء تشخيص دقيق لمعرفة مسببات هذه الضغوط ومصادرها المختلفة وأثارها على كل من الفرد والمنظمة، كما يجب أن تكون عملية "التشخيص عملية مستمرة ويستخدم فيها مختلف الأساليب العلمية من مقابلات، واستقصاء واختبارات، وتقارير وسجلات، وأن يقوم بها فريق من المتخصصين في الطب النفسي، والطب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وخبراء الإدارة والتنظيم (فلية و عبد المجيد، 2005، صفحة 315)

كما نشير إلى أنه ليس هناك منهج واحد لإدارة الضغوط المهنية داخل المنظمات، وتتوقف فعالية أي منهج على مدى ملائمة الظروف الفرد والتنظيم، وتكلفته، واقتناع الأفراد بأهميته وفعاليته، كما تجدر الإشارة أن إدارة الضغوط المهنية تختلف من حيث مستوى صعوبة أو سهولة استخدام كل أسلوب، حيث يتطلب تطبيق بعض الأساليب تغيير بعض اتجاهات الأفراد وآرائهم بخصوص مواقف معينة في حياته العامة أو العملية، كما تتطلب بعض الأساليب تدخل الأخصائي الاجتماعي أو الطبيب النفسي لمساعدة الفرد على الخروج من الموقف الضاغط الذي يعايشه (فلية و عبد المجيد، 2005، صفحة 316). ونؤكد أن استخدام أي مدخل من مداخل إدارة الضغوط المهنية يتطلب أن يتوفر في أساليبه الشروط التالية :

- أن تتسم تلك الأساليب بالفردية والخصوصية، فأسلوب مواجهة ضغوط العمل الذي يصلح لفرد ما ليس بالضرورة أن ينجح مع شخص آخر وذلك بسبب الفروق الفردية بين شخصيات العاملين واختلاف مثيرات ضغوط العمل التي يواجهونها - أن تكون مبنية على أساس تفضيلات الفرد وعمله بدلا من فرضها على الشخص لأنه في هذه الحالة ستكون مصدرا آخر للضغط- أن تكون متعددة الأبعاد تستخدم أساليب متعددة تجمع بين أنشطة الفرد العقلية والبدنية والعاطفية والاجتماعية-أن تتسم بالمرونة وقابليتها للتعديل والتكيف مع ظروف الفرد والمنظمة التي يعمل بها. (العديلي، 1993، صفحة 167)

من خلال ماسبق ذكره يتبين لنا أن التحكم في الضغوط المهنية ليست مسألة فردية وإنما تشارك فيها جميع أفراد المنظمة بما تتخذه من إجراءات تنظيمية لسنا بصدد الحديث عنها كون موضوعنا يركز على الأساليب الشخصية وخصوصا ما تعلق منها بتقوية المناعة النفسية، لهذا سنذكر البعض من هذه الأساليب:

- إغماض العينين والتنفس العميق- تحريك الكتفين والقدمين المشي السريع في المكتب أو في مكان العمل لمدة دقائق -تناول فنجان من القهوة أو الشاي أو غسل اليدين أو مسح الوجه - الحركة عامل هام في تخفيف الضغوط -تحسين ظروف العمل-تغير المكاتب والطاولات داخل المكتب -التخلص من التراكمات في العمل - وضع

قائمة الأولويات لتنفيذ الأعمال-تنظيم العمل وجدولته وبرمجته- إصلاح الأعطال والمقابس الكهربائية والهاتف- تمارين الاسترخاء وسماع الموسيقى الهادئة في المكتب - قراءة كتاب ممتع في الباص إلى المكتب أو في أثناء أوقات الفراغ- العلاج بالعطور- تدليك العضلات تدليكا عميقا لتحريك الدورة الدموية -تدليك أخمص القدمين بالماء الساخن (عبد الكريم يوسف، 2019)

هذه الأساليب ورغم بساطتها إلا انها تزيد من المناعة النفسية المساعدة على مواجهة الضغوط حيث ان تكرارها يبعد الروتين والملل لدى الفرد العامل ويحسن ميزاجه مما يقلل توتره واحساسه بالضغط.

5-خاتمة:

استعرضنا من خلال هذه الدراسة موضوعا مهما كونه يتعلق بجانبين مهمين ، حالة الفرد النفسية وحالته المهنية فبقدر تحكم الفرد في انفعالاته وسلوكاته بقدر ما يستطيع مجابهة ضغوطه المهنية ، حيث استنتجنا أن المناعة النفسية تقويها أساليب عدة ذكرناها مفصلة تمحورت حول ضرورة أن يكون الفرد إيجابيا في حياته بحيث يؤمن بان الحياة مليئة بالصعاب والتحديات التي عليه مواجهتها بالإصرار والتحدي والإرادة القوية، كما عليه أن يكون مرنا ومتكيفا مع مختلف التغيرات في حياته العامة والمهنية حيث ذكرنا بعض الأساليب المهنية التي تقلل الضغوط دون أن ننسى ارتباطها بأساليب تنظيمية نحن لسنا بصدد الحديث عنها.

نوصي في الأخير بضرورة التدريب على تقوية المناعة النفسية سواء بأساليب شخصية يكررها الفرد أو عن طريق أخصائي نفسي يوضح الخطوات المناسبة لجعل الفرد ذو مناعة نفسية متكيفة ومرنة ومتغلبة على مختلف الضغوط لأنها شيء مصاحب للإنسان لا يمكنه تفاديها بل عليه السيطرة عليها وتحويلها لصالحه من أجل تحقيق أهدافه وأهداف منظمته.

6-قائمة المراجع:

المراجع العربية:

- 1-إبراهيم مرسي كمال .(2000). السعادة وتنمية الصحة النفسية ، مسئولية الفرد في الاسلام وعلم النفس (ط 1) .القاهرة: دار النشر للجامعات.
- 2-أحمد بطاح .(2006). قضايا معاصرة في الإدارة التربوية (ط1). الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- 3-أنيس إبراهيم، و منتصر عبد الحليم وآخرون. (2004). المعجم الوسيط (ط4). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- 4-رابعة عبد الناصر محمد مسحل. (2018). المناعة النفسية وعلاقتها بكل من الكفاءة المهنية والضغط المهنية لدى العاملين بالجهاز الاداري بالدولة. تاريخ الاسترداد 07 16 2021، من جامعة الازهر: https://jsh.journals.ekb.eg/article_29608.html
- 5-رحمة تيسير العمري. (2020). بناء مقياس المناعة النفسية لدى الراشدين في المجتمع الجزائري مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر تخصص علم النفس العيادي. أم البواقي، قسم العلوم الاجتماعية، الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي.
- 6-رولا رمضان محمد الشريف. (2016). فعالية برنامج ارشادي لتدعيم نظام المناعة النفسية وخفض اضطرابات ما بعد الصدمة رسالة ماجستير. تم الاسترداد من الجامعة الاسلامية غزة: <https://www.mobt3ath.com/uplode/books/book-17141.pdf>
- 7-سعد الله عيشاوي، و عبد الحليم الصديقي. (2015). الضغوط المهنية وعلاقتها بالأداء الوظيفي لدى أساتذة الطور الابتدائي: دراسة ميدانية بالمدارس الابتدائية مقاطعة المقارين ولاية ورقلة، مذكرة ماستر غير منشورة. الوادي، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية: جامعة الشهيد حمة لخضر.
- 8-شعبان علي حسين السيسي. (2002). علم النفس أسس السلوك الإنساني بين النظرية والتطبيق. الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.
- 9-صالح قاسم حسين. (18 08، 2019). المناعة النفسية: علاج فعال ضد اليأس. تاريخ الاسترداد 01 27 2020، من شبكة النبأ المعلوماتية: <https://m.annabaa.org/arabic/psychology/20278>

- 10-عبد العزيز عبد المجيد محمد. (2005). *سيكولوجيا مواجهة الضغوط الكبرى*. القاهرة: مركز الكتاب للنشر.
- 11-عبد اللطيف حمادة، و حسن لؤلؤة. (2000). الصلابة النفسية والرغبة في التحكم لدى طلاب الجامعة. *مجلة دراسات نفسية*، مجلد 2 (العدد 12)، 237-238.
- 12-عسكر علي. (2000). *ضغوط الحياة و أساليب مواجهتها*. (ط 2). دار الكتب الحديثة.
- 13-عصام محمد زيدان. (2013). *المناعة النفسية مفهومها وأبعادها وقياسها*. مجلة كلية التربية (ع 51)، 811-882.
- 14-علاء الشريف. (2014). *المناعة النفسية وعلاقتها بالاغتراب النفسي لدى طلاب الجامعة*. مجلة كلية التربية (ع 36)، 48.
- 15-عمر وصيفي عقيلي. (2005). *إدارة الموارد البشرية المعاصرة* (المجلد ط 1). عمان الاردن: دار وائل.
- 16-فاروق عبده فلية، و السيد محمد عبد المجيد. (2005). *السلوك التنظيمي في إدارة المؤسسات التعليمية* (ط 1). عمان: دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة.
- 17-محمد المحروس الشناوي. (1994). *نظريات الإرشاد والعلاج النفسي*. القاهرة: دار الغريب.
- 18-محمد حسين، و محمد حمدات. (2008). *السلوك التنظيمي والتحديات المستقبلية للمؤسسات* (ط 1). عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع.
- 19-محمد عبد الكريم يوسف. (21 04، 2019). *استراتيجيات إدارة الضغوط في الحياة والعمل*. تاريخ الاسترداد 11 07، 2021، من مجلة الثقافة الجزائرية: <https://thakafamag.com/?p=22667>
- 20-محمود البراغيثي. (2017). *المناعة النفسية العصبية، الصحة النفسية والإرشاد النفسي*. مصر: جامعة عين شمس.
- 21-معن محمود عباسرة، و مروان محمد بني أحمد. (2008). *إدارة الصراع والأزمات وضغوط العمل والتغيير*. الأردن: دار حامد للنشر والتوزيع.
- 22-ناصر محمد العديلي. (1993). *إدارة السلوك التنظيمي* (ط 1). الرياض: معهد الإدارة العامة.

23- نجاح قبلان. (2004). مصادر الضغوط المهنية في المكتبات الأكاديمية في المملكة العربية السعودية. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية.
المراجع الأجنبية:

24- Killy, j. (1994). the executive time and stress management program. *journal of personality and social psychology* (23(06)), 95.

القيم الوطنية في الوثائق المرجعية للمنظومة التربوية الجزائرية:

الدلالة والانسجام

الدكتور: بكير حاج سعيد¹ الدكتور: قدور كرومي

¹المدرسة العليا للأساتذة . بوزريعة . الجزائر.

ملخص الدراسة:

تناولت الدراسة، القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية للمنظومة التربوية الجزائرية، من خلال محاولة الإجابة عن السؤال التالي: ما هي القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية، وما هي دلالتها؟ وهل هي منسجمة فيما بينها؟ قام الباحث بتقديم، يتضمن أهمية القيم الوطنية وعلاقتها بالمنظومة التربوية، ثم قام باستقراء للقيم الواردة في الوثائق المرجعية المحددة لمسار المنظومة من حيث التنظير ومن حيث الممارسة، فتمّ حصرها في ستة مجالات، فيما مجموعه 58 قيمة وطنية، ثم بحث حول دلالة القيم، هل هي واضحة أم لا؟ فتوصل إلى أن الدلالة واضحة في مجموع القيم إلا أن بعضها بقي غامضا يحتاج إلى توضيح وبيان، ثم بحث انسجام القيم الوطنية فيما بينها، فوقف على كثير من الانسجام والتكامل وعلى بعض التنافر والتعارض، خصوصا ما تعلق بالقيم المصاحبة لعملية الإصلاح التربوي، وما تعلق منه بالقيم العالمية، ثم ختم الدراسة بعرض لأهم النتائج، وأهم التوصيات التي يجب الأخذ بها، تثمينا للدراسة، وتفعيلا لموضوع القيم في المنظومة التربوية.

1 . مقدمة:

في خضم التغيرات العميقة التي تشهدها الحياة المعاصرة، وفي خضم الصراعات المستعرة هنا وهناك كل لحظة وحين، عسكريا واقتصاديا وثقافيا ومعرفيا، وفي خضم التغيرات التي تقوم بها كل دولة في هيكلها السياسي وفي نسيجها الاجتماعي، وفي مؤسساتها الرسمية، تبرز الحاجة الماسة إلى معرفة القيم التي يتميز بها كل نظام تربوي، وخصوصا ما تعلق بالقيم الوطنية، باعتبار أن المنظومة التربوية هي مناط الصراع، وهي في نفس الوقت أداة الصراع، فأصبح النظام التربوي في كل هذه الاضطرابات المنظّمة أو

الفوضوية، مربوط الفرس ومُرجح الموازين، في الدول القوية، وهو الحلقة الأضعف وبوابة الداء، في الدول الضعيفة، فبالمنظومة التربوية يتم المحافظة على الوطن ولواء وانتماء، ويتم بناء الوطن عمارة ونماء، ولا يتم هذا إلا من خلال منظومة قيمية، تحمل الهوية وتحملها، في هذا الموضوع "القيم الوطنية والمنظومة التربوية"، جاءت هذه الدراسة وفق العناصر الآتية:

1.1. إشكالية الدراسة:

الوثائق المرجعية لكل منظومة تربوية هي المنطلق وهي الأساس لكل تشريع تربوي ولكل تعديل أو تغيير يمس المدرسة والمناهج وكل لواحقهما، ولا يمكن أن نتصور الوثائق المرجعية إلا أصلا لكل عمل يمس المدرسة والمناهج وكل ما يتعلق بهما، ولا يمكن أن تكون المناهج بكل تفاصيلها إلا مظهرا للقيم الواردة في الوثائق المرجعية، فهل الوثائق المرجعية للمنظومة التربوية في الجزائر واضحة الدلالة في هذا الشأن؟ وهل هي منسجمة فيما بينها؟

1.2. أسئلة الدراسة: تسعى الدراسة إلى الإجابة على الأسئلة الآتية:

1. ما هي القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية؟
 2. هل القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية واضحة الدلالة؟
 3. هل القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية منسجمة فيما بينها؟
- ### 1.3. أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلى ما يلي:
4. التعرف على القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية للمنظومة التربوية في الجزائر.

5. الوقوف على مدى وضوح دلالة القيم الوطنية.

6. تبين مدى انسجام القيم الوطنية في الوثائق المرجعية.

1.4. أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة في أنها تتطرق إلى موضوع حساس وهام وهو القيم الوطنية، والأهمية تتضح أكثر حينما تكون الدراسة متعلقة بالمنظومة التربوية، وعلى

الأخص بالوثائق المرجعية التي هي المنطلق لكل عمل تربوي، سواء كان تأسيساً أو إصلاحاً، فتسعى الدراسة للكشف عن القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية، ومدى وضوحها وانسجامها، ويُتوقع بالتالي أن تكون عملاً مساعداً لكل الدراسات النقدية التي تتناول البعد الوطني والقيمي في المنظومة التربوية.

5.1. حدود الدراسة:

تتناول الدراسة القيم الوطنية دون غيرها من القيم، وتلتزم الدراسة فقط بالقيم الواردة في الوثائق المرجعية للمنظومة التربوية في الجزائر، والتي اعتمدت بداية من فيفري 2008، وتتعلق بكل من القانون التوجيهي للتربية الوطنية المؤرخ في 23 فيفري 2008، وكذا المرجعية العامة للمناهج الصادرة في مارس 2008، وكلا الوثيقتين تعدّان المرجع الأساس لكل عمل تربوي بيداغوجي أو تشريعي يمس المنظومة التربوية الوطنية، واستثنت الدراسة وثيقة أخرى هامة وهي الدليل المنهجي لإعداد المناهج، الصادرة من اللجنة الوطنية للمناهج في 2009، وهذا لكونها نتاج تفصيلي للمرجعية العامة للمناهج، تتناول الكثير من النصوص الواردة في الوثيقتين السابقتين لكن بتفصيل أكبر، كونها تتناول مواضيع دقيقة في المناهج التعليمية، وكذا التطبيقات العملية لها في كل الأطوار التعليمية.

6.1. التعريف بمصطلحات الدراسة:

6.1. أ. الوثائق المرجعية: يُقصد بالوثائق المرجعية، كل الوثائق التي تعتبر الأساس الذي يُبنى عليه النظام التربوي والتعليمي في كل دولة من الدول، وهو الموجه في وضع القوانين المتعلقة بالتربية والتعليم، وهو الضابط له ولكل النظم التي تسير القطاع، وكذا الغايات التي توضع من خلالها المضامين المختلفة، من كتاب التلميذ ومنهاج المعلم ومختلف الوثائق المرافقة، وهي في الجزائر أربعة وثائق مرجعية:

- الدستور الجزائري المعدّل في نوفمبر 2008.
- القانون التوجيهي للتربية الوطنية 04-08 المؤرخ في 23 جانفي 2008.

• المرجعية العامة للمناهج الصادرة من اللجنة الوطنية للمناهج في مارس 2009.

• الدليل المنهجي لإعداد المناهج الصادرة من اللجنة الوطنية للمناهج في 2009.

يُعتبر الدستور الجزائري هو الوثيقة المرجعية الأقوى، غير أن الوثيقة المرجعية المتخصصة في مجال التربية والتعليم هي: "القانون التوجيهي للتربية الوطنية" 04-08 المؤرخ في 23 جانفي 2008، والذي يعتبر المرجع الأول والأساس في قطاع التربية والتعليم، فهو يهدف "إلى تحديد الأحكام الأساسية المطبقة على المنظومة التربوية الوطنية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة 1) أما الوثيقة الثالثة، فهي: "المرجعية العامة للمناهج" الصادرة من اللجنة الوطنية للمناهج الصادرة في مارس 2009، وهي التي "تضع الإطار المفاهيمي للمناهج العام الذي يشمل كافة برامج المواد، ويكون الإطار الموحد الذي تتضافر فيه غايات المنظومة التربوية" (الدليل المنهجي لإعداد المناهج/ص7)، ومن ناحية أخرى فإن "هذه المرجعية - ذات الميزات التقنية والمنهجية - تمثل وثيقة توجيهية موجهة أساسا إلى تأطير أعمال التصوّر والإعداد والتكيف للمناهج والاستراتيجيات البيداغوجية، إنها أولى المرجعيات ووسيلة مصادقة على المناهج في آن واحد" (المرجعية العامة للمناهج/ ص4).

أما الوثيقة الثالثة، فهي "الدليل المنهجي لإعداد المناهج" الصادرة من اللجنة الوطنية للمناهج في 2009، وهي الوثيقة التفصيلية التي تُعد المرجع الأول لكل من يتولى إعداد المناهج الدراسية والكتاب المدرسي خصوصا، وهي تستمد كل نصوصها من وثيقة المرجعية العامة للمناهج، وهي مكيفة مع القانون التوجيهي للتربية المعدل في 23 جانفي 2008، وهذا الدليل المنهجي "على شكل دفتر أعباء، وهو موجه أساسا إلى المجموعات المتخصصة للمواد المكلفة بإعداد المناهج، يوضح السمات والمميزات العامة للمناهج ... ويقدم توجيهات تمكن من استدراك النقائص الملاحظة في المناهج السابقة، تصحيح المناهج وتحسينها" (الدليل المنهجي لإعداد المناهج/ص5).

هذه الدراسة تكتفي فقط بوثيقتين أساسيتين، تعتبران المرجع الأول في إعداد المناهج، وهما: القانون التوجيهي للتربية الوطنية، والمرجعية العامة للمناهج، ولا تعتمد بالمقابل على الدستور الجزائري المعدل في 2008 باعتباره مرجعا عاما شاملا لكل نواحي الحياة، وكذا لا تعتمد على وثيقة الدليل المنهجي لإعداد المناهج؛ لأنها تُعتبر تفصيلا دقيقا وتقنيا للمرجعية العامة للمناهج.

1. 6. ب. القيم الوطنية:

قِيَمَة: مفرد جمعها قِيَم، وهي من مادّة "قَوَم"، وهو أصل الكلمة، وجاء في لسان العرب: "والقيمة واحدة القيم، وأصله الواو؛ لأنه يقوم مقام الشيء" (ابن منظور/ 2003 / ج 7 ص 544 إلى 549). وعند تتبع أصل الكلمة في اللغة العربية وفي مصادرها، نجد لها الكثير من المعاني والدلالات، كلها منبثقة من أصل مادة الكلمة "قَوَم". منها بمعنى القيمة المادية، ويُقصد بها تقويم الشيء. "والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم، تقول: تقاوموه فيما بينهم" (ابن منظور/ 2003 / ج 7 ص 544 إلى 549)، وفي المعجم الوسيط: "قيمة الشيء؛ قدره، وقيمة المتاع؛ ثمنه، وقيمة من الإنسان؛ طوله جمع قِيَم، ويقال: ما لفان قيمة: ماله ثبات ودوام" (مجمع اللغة العربية/ المعجم الوسيط/ 2004/ ج 2 ص 768)، وهذا هو المعنى المتعارف عليه للقيمة.

أما في الاصطلاح: فيُعرّف روكيش (Rokeach): القيمة بأنها "معتقد ثابت نسبيا ويحمل في فحواه تفضيلا شخصيا أو اجتماعيا لغاية من غايات الوجود أو لشكل من أشكال السلوك الموصلة إلى هذه الغاية" (خليفة عبد اللطيف/ 1992/ ص 40) يكاد يكون هذا التعريف أكثر التعاريف شمولية لموضوع القيمة، فهو ينطلق من المعتقد؛ الذي يصفه البعض بالمبادئ والبعض بالمعايير والبعض بالتقدير الموجه للموضوع، وهذا المعتقد هو منطلق الأحكام أو التفضيلات، ويذكر صاحب القيمة؛ الذي يمكن أن يكون فردا كما يمكن أن يكون جماعة، فالقيمة تكون على مستوى الفرد كما يمكن أن تكون على مستوى الجماعة، وترتبط بغاية من غايات الوجود، ولا ترتبط بمواضيع بسيطة أو اهتمامات جانبية.

أما التعريف الإجرائي الذي تعتمد الدراسة فـهو: "القيمة، معتقد يتعلق بغايات يسعى الإنسان إلى إدراكها، وبمعايير لدى الأفراد والجماعات، تكون دافعا للحكم بالتفضيل أو عدمه في مختلف الأشياء والموضوعات بصورة تبدو كأنها بديهية".

أما الوطنية اصطلاحا فهي: "مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين شخص طبيعي وبين مجتمع سياسي (الدولة) ومن خلال هذه العلاقة يقوم الطرف الأول بالولاء ويتولى الطرف الثاني مهمة الحياة، وتتحد هذه العلاقة بين الشخص والدولة عن طريق القانون" (العناتي وطربية /2007/ ص15)، ويرتضي الباحث تعريف الوطنية على أنها "شعور وجداني يربط الإنسان بوطنه بكل مكوناته، تدعوه إلى الانتماء له والاعتزاز به والاستعداد للتضحية من أجله" أما الجوانب الأخرى التنظيمية التي تنجر عن الوطنية كالالتزام فذلك أمر آخر، فالوطن وحبه أمر والقيام بالواجبات تجاهه وتجاه مجموع الناس أمر آخر واحترام الحاكم والانصياع لأحكامه أمر آخر، لهذا نجد أن الكثير ممن كانوا يُعدون من الخارجين عن القانون والمطلوبين، ومن الذي يعتبرون متمردين، في الصفوف الأمامية حين الحاجة إلى الدفاع عن الوطن وهم الوقود الأول الذي تسعبرهم الحروب، فتَمَّت فرق واضح بين الوطنية كعاطفة ووجدان والوطنية كالالتزام وانضباط، ويمكن أن نجد العكس أيضا أناسا ملتزمين بكل العهود والمواثيق والواجبات السياسية والاقتصادية ولكن استعدادهم لخدمة الوطن أو الدفاع عنه شبه منعدم، فارتباطهم بالوطن لا يعدو أن يكون ارتباط مصلحة لا يريد لها أن تزول سواء كانت هذه المصلحة سياسية سلطوية أو كانت اقتصادية مالية، وللتوضيح أكثر يمكن التمييز بين الأمرين حين التطرق إلى الفرق بين الوطنية والمواطنة.

واستحضارا لتعريف القيم الذي اعتمد في هذه الدراسة، فإنه يمكن القول أن الوطنية إنما تظهر من خلال مجموعة معتقدات سامية تتعلق بالوطنية يسعى المتعلم إلى إدراكها وتمثلها، هذه المجموعة نرتضي أن نطلق عليها القيم الوطنية، فهي متعلقة بموضوع الوطنية من كل النواحي، العلمية والوجدانية والعملية، وتكون في النهاية معايير

للحكم لدى المتعلم، تساعده على اتخاذ المواقف الإيجابية تجاه موضوعات الوطن والوطنية وما تعلق بهما.

1. 6. ج. الدلالة: نقصد بالدلالة، ما تشير إليه القيمة من معانٍ، من حيث الوضوح ومن حيث الدقة، فتكون القيمة إما واضحة المعنى أو على العكس من ذلك مشوشة، وإما أن تكون مضبوطة دقيقة أو تكون عامة غير منضبطة، وهذان الحدان: الوضوح والدقة يشيران إلى معنى الدلالة.

1. 6. د. الانسجام: هو التوافق والتكامل وهو عكس التعارض والتناقض، وهو "انساق العناصر المختلفة انساقا موفقا ينتهي إلى أثر موحد، كانساق الوظائف في الكائن العضوي، والأنغام في الهارمونيّات الموسيقية" (مجموعة من الأساتذة/1983/ ص25)، والانسجام في القيم يمثل التناسق المرجو، ويمكن هنا إيراد تعريف عبد اللطيف خليفة للنسق القيمي الذي يُعرّفه بأنه "مجموعة من العناصر المتفاعلة فيما بينها لكي تؤدي وظيفة معينة، ويُسهم كل منها بوزن معين حسب أهميته ودرجة فاعليته داخل النسق" (خليفة عبد اللطيف/1992/ ص30)، فالانسجام أو التناسق يتجلى في هذا التعريف من خلال ثلاثة حدود:

1. الأول: أنها مجموعة من القيم وليست واحدة وهي متعددة ومتنوعة.
2. الثاني: أنها متفاعلة بينها ومتكاملة ومترابطة ولا يمكن أن يستغني بعضها عن بعض.
3. الثالث: أن لها هدف واحد في النهاية وتسعى إليه وهو الداعي إلى ضرورة الانسجام والتناسق.

والانسجام في المنظومة التربوية وفي المناهج خصوصا، له معنى خاص، وإليه يشير المشرّع التربوي الجزائري قائلا: " ينبغي البحث عن الانسجام بين مختلف مكونات المنهاج الشامل، وعلى اختيار الأهداف والوضعيّات التعلّمية والمخططات الدراسية المعتمدة، والوسائل والسندات والنشاطات المقترحة واستراتيجيات التقويم الملائمة، كما ينبغي أن تخدم هذه الاستراتيجيات والأهداف الانسجام المنشود" (المرجعية العامة

للمناهج/ص24) فالانسجام شامل لكل نواحي المنهاج التعليمي ولكل تفاصيله، والمعنى المقصود هنا، هو عدم تعارض القيم الواردة أو تناقضها، بل على العكس من ذلك هو تناسقها وتكاملها، فتظهر في النهاية على أنها مجموعة من القيم وهي ليست واحدة، منسجمة تأخذ كل قيمة منها حجمها الطبيعي حسب الأهمية وحسب المرحلة العمرية، فلا يظهر بينها التنافر والتناقض، ولا يظهر فيها النشاز.

7.1. منهج الدراسة:

بما أن الدراسة تتناول الوثائق المرجعية للمنظومة التربوية، وتريد الوقوف على دلالتها ومدى انسجامها؛ أي تتناول بالدراسة نصوصا، فإن المنهج المعتمد هو المنهج الوصفي التحليلي، أما الأسلوب المتبع فهو تحليل المحتوى؛ بالوقوف على النصوص الدالة على القيم الوطنية في الوثائق المختارة، ثم تحليلها بالنظر إلى وضوح دلالتها وبالنظر إلى مدى انسجامها فيما بينها، فالمنهج وصفي تحليلي والأسلوب هو تحليل المحتوى.

2. القيم الواردة في الوثائق المرجعية

القيم هي الغاية، وهي الموجّه للعملية التربوية ولكل جهد تربوي منظم تقوم به المؤسسات التعليمية، ولا يمكننا بتاتا الفصل بين منظومة القيم في أي مجتمع سواء صرح بها أو لم يصرح، وبين منظومتها التربوية أرادت ذلك أم لم ترد، ويظهر ذلك بجلاء ووضوح عند التطرق إلى العلاقة الوثيقة بين الإيديولوجية والتربية في المجتمعات المختلفة أو في الأنظمة التربوية المختلفة، والقاعدة في الأخير أن "لكل أمة مجموعة من القيم آمن بها أفرادها تسعى جاهدة إلى تعليمها لتلاميذها" (يوسف سناء/ 2011/ص50) المواطنين الصغار بالتعبير المدني الاجتماعي.

هذه العلاقة العميقة والوثيقة وهذه الحقيقة الصريحة الواضحة هي التي وردت في الوثائق المرجعية للمنظومة التربوية في الجزائر، فقد ورد في الدليل المنهجي لإعداد المناهج ما نصه: "ويمثل اختيار القيم وتنظيمها أول مصدر لتوجيه المنظومة التربوية وغاياتها، وكذا طبيعة المنهاج واختيار المضامين" (الدليل المنهجي/ص16)، وتطبيقا لهذا التوجه القيمي في المنظومة التربوية الجزائرية، كان النص صراحة على

غايات التربية الوطنية والتي كانت في مجملها قيما تتعلق بالوطنية؛ وقد وردت في المادة الثانية من القانون التوجيهي للتربية الوطنية، وهي كما يلي:

تسعى المنظومة التربوية الوطنية الجزائرية إلى تحقيق الغايات التالية:

1. تجذير الشعور بالانتماء للشعب الجزائري في نفوس أطفالنا.
 2. تنشئتهم على حب الجزائر والاعتزاز بانتمائه.
 3. التعلق بالوحدة الوطنية ووحدة التراب الوطني.
 4. التعلق برموز الأمة.
 5. تقوية الوعي الفردي والجماعي بالهوية الوطنية.
 6. ترقية القيم المتصلة بالإسلام والعروبة والأمازيغية.
 7. ترسيخ قيم ثورة أول نوفمبر 1954 ومبادئها النبيلة لدى الأجيال الصاعدة.
 8. المساهمة من خلال التاريخ الوطني في تخليد صورة الأمة الجزائرية.
 9. تقوية تعلق الأجيال بالقيم التي يجسدها تراث بلادنا التاريخي والجغرافي والديني والثقافي.
 10. تكوين جيل متشبع بمبادئ الإسلام وقيمه الروحية والأخلاقية والثقافية والحضارية.
 11. ترقية قيم الجمهورية ودولة القانون.
 12. إرساء ركائز مجتمع متمسك بالسلم والديمقراطية.
 13. إرساء ركائز مجتمع متفتح على العالمية والرقى والمعاصرة.
- في هذا العنصر من الدراسة، يعرض الباحث القيم الواردة في القانون التوجيهي للتربية الوطنية وكذا في المرجعية العامة للمناهج، محاولا استخلاصها من النصوص الواردة في كلا الوثيقتين، باستعمال أسلوب تحليل المحتوى، واكتفى الباحث بالقيم الصريحة الواردة دون الضمنية التي تحتاج دائما إلى التفسير والتأويل، فالقيم الصريحة واضحة من خلال الكلمات الدالة عليها والتي لا تحتمل التأويل.

بتتبع النصوص في الوثيقتين الوارد ذكرهما، خُصّ الباحث إلى مصفوفة من القيم مُقسمة إلى خمسة مجالات هي:

أ . القومي الوطني، ب . الانتماء الإقليمي والعالمي، ج . السياسي، د . الاجتماعي، هـ . الاقتصادي، و. الثقافي.

ولما تم جمع القيم الصريحة جاءت مجموعة القيم الواردة في الوثائق المرجعية على النحو التالي:

قيم المجال القومي الوطني	قيم المجال السياسي
الانتماء إلى الوطن	العدالة
حب الوطن	المساواة
الاعتزاز بالوطن	الحرية
الاعتزاز بمبادئ الإسلام	السلام
معرفة مكوّنات الهوية	الحوار
معرفة رموز السيادة	الديمقراطية
وحدة التراب	حقوق الإنسان
الاعتزاز باللغة العربية	الدفاع عن الحق
الاعتزاز باللغة الأمازيغية	الاحترام التام للاختيارات الأساسية للأمة
معرفة الحقوق والواجبات	حقوق الأقليات
المحافظة على البيئة	المساواة بين الجنسين
قيم مجال الانتماء الإقليمي والعالمي	نبذ العنف
الانتماء إلى المغرب العربي	نبذ التمييز العنصرية
الانتماء إلى إفريقيا	الشعب مصدر السلطة
البُعد الإنساني	المطالبة بالحقوق
المنظمات الدولية	قيم المجال الاجتماعي
الانتماء إلى البحر الأبيض المتوسط	احترام الآداب العامة
التفتح على الحضارات والثقافات الأخرى	خدمة المجتمع
قيم المجال الاقتصادي	التعايش السلمي
الثروات الطبيعية	التضامن والتعاون

المشاركة	التنمية الدائمة للبلاد
احترام الغير	الحرف والمهن
روح المسؤولية	العمل
القيام بالواجب	التكيف مع الظروف الاقتصادية
الطموح	المثابرة
المبادرة	المنافسة
الاستقلالية	
قيم المجال الثقافي	
التفتح على الثقافات	حب العلم
اكتساب المعرفة	الابتكار
التفكير المنهجي	التراث الوطني
التمكن من التكنولوجيات الحديثة	الاعتزاز بالثقافة

3. دلالة القيم : لماذا الدلالة؟

لأن التنصيص على القيمة غير كاف لبلوغ الهدف المرجو منها، بل لكي تبلغ النصوص القيمية هدفها يجب أن تكون دلالتها واضحة لدى المتلقي، وبالتالي تكون موحدة لدى الذي يصوغها والذي يتلقاها على السواء، ثم يمكن بعد ذلك أن تأتي النصوص التشريعية أو الكتب المدرسية مواكبة لما تم الاتفاق عليه، فحين تكون الدلالة واضحة لدى جميع المعنيين بالعملية التربوية فإن الهدف يكون واحدا، والمشاريع تكون متنوعة ولكنها دائما في نفس الاتجاه، وتتضح أهمية هذا الأمر أكثر، عندما يفتح المشرع الجزائري باب التأليف لمجموعات مختلفة ومتنوعة، فتأتي الخلفية الفكرية الواضحة الدلالة لتجمع هذا الشتات ولتصنع من التنوع ثراء إضافيا للمنظومة التربوية لا تنافرا وتضاربا، لهذا كله وجب الانتباه إلى موضوع الدلالة للقيم الواردة في الوثائق المرجعية، والحرص على أن تكون واضحة محددة.

3.1. المجال القومي الوطني:

1. الانتماء إلى الوطن والاعتزاز به:

في هذه القيمة نجد أن المشرع الجزائري اهتم كثيرا بها، فقد جاءت النصوص واضحة لا غبش فيها ولا لبس، فنجد عبارة الشعور بالانتماء والاعتزاز تكررت عدة مرات، فنجد مثلا عبارة: "تجذير الشعور بالانتماء للشعب الجزائري في نفوس أطفالنا وتنشئتهم على حب الجزائر وروح الاعتزاز بالانتماء إليها" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة2)، ونجد كذلك عبارة أخرى واضحة قوية وهي: "تعزيز هويتهم بما يتماشى والقيم والتقاليد الاجتماعية والروحية والأخلاقية النابعة من التراث الثقافي المشترك" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة45)، وكلا العبارتين تدلان بكل وضوح على تعزيز الانتماء والاعتزاز بالهوية.

أقوى من هذه العبارات وأوضح منها ما ورد في المرجعية العامة: "على المناهج أيضا التحضّر للمنافسة التي لا بد منها بتعزيز التعلق بالهوية" (المرجعية العامة/ص15)، فالنص لا يكتفي فقط بالإشارة إلى ضرورة التعلق بالهوية، بل أكثر من ذلك فهو يؤكد على ضرورة ذلك وعلى أنها مهددة بالمنافسة الخارجية، والمقصود بالخارجية يمكن أن تكون المنافسة الاقتصادية وبالتالي يسعى التلميذ إلى الاستعداد لها، ويمكن أن تكون المنافسة الثقافية التي يمكن أن تأخذ المواطنين وتسليمهم أخلاقيا وقيمية دون شعور منهم، وهذه الاعتزاز في رأي المشرع التربوي هو الكفيل بالحماية والكفيل كذلك بتهيئة النفوس للمنافسة القوية.

2. معرفة عناصر الهوية:

جاءت النصوص المتعلقة بمعرفة هذه القيمة كذلك قوية وواضحة الدلالة، فهي لم تترك مجالا للشك أو الريبة في الثوابت الوطنية، بما يتماشى مع النصوص الواردة في الدستور الجزائري، فجاء النص القوي الدلالة على النحو التالي: "تقوية الوعي الفردي والجماعي بالهوية الوطنية، باعتباره وثاق الانسجام الاجتماعي وذلك بترقية القيم المتصلة بالإسلام والعروبة والأمازيغية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة2)،

فالنص يدل صراحة على أن ثوابت الوطن ثلاثة: الإسلام، العروبة، والأمازيغية، وورد نص آخر يُدلل على أهمية الانتباه لهذه الثوابت وعلى أنها اختيارات أساسية للأمة الجزائرية، فجاء ما نصه: "وعلى النشاطات التي يتضمنها المنهاج الموجه للتلميذ لا سيما البرامج الخاصة بالمواد أو الموضوعات أن تضمن: تكوين ضمير وطني يرتكز على الاحترام التام للاختيارات الأساسية للأمة والرموز الممثلة للأمة الجزائرية (العلم الوطني، النشيد الوطني على الخصوص، العُملة الوطنية)" (المرجعية العامة/ص14) وهي تمثل عناصر السيادة الوطنية، وبالتنصيب عليها وتخصيص النشيد الوطني، فإنه لا لبس يتطرق إليها، سواء تعلق الأمر بالمؤلف أو المعلم أو المتعلم، لهذا جاءت نصوص تطبيقية عملية لهذه القيمة، وهو نادر الحصول في الوثائق المرجعية؛ أن تُصحب قيمة في هذا الحجم من الأهمية بنصّ تطبيقي عملي، فورد في ما يلي: "يتم رفع العلم الوطني وإنزاله مصحوبا بأداء النشيد الوطني، في جميع المؤسسات التربوية العمومية والخاصة" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة20).

فالملاحظ إذن أن الدلالة في هذه القيمة واضحة وقوية لا لبس فيها، وهي لا تحتمل التأويل، وأكثر من هذا فقد وردت بنص تطبيقي يؤكد ما يبين طرق تطبيقها.

3. الاعتزاز بالإسلام:

وردت هذه القيمة واضحة الدلالة إلى حد ما، فبالنظر إلى الاعتزاز بالإسلام والدعوة إلى تبني قيمه ومبادئه كان الأمر واضحا لا لبس فيه، وهذا ما نلاحظه في النص الآتي: "تكوين جيل متشبع بمبادئ الإسلام وقيمه الروحية والأخلاقية والثقافية والحضارية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة2)، فهذا النص واضح الدلالة في إطاره العام، أما في الإطار التفصيلي فإن الدلالة تكاد تنحصر في جوانب خاصة من الاعتزاز بالإسلام، فالنص الوارد في المرجعية العامة يحاول تفصيل الاعتزاز بالإسلام فيما يلي: "على البرامج الجديدة أن تُحدث قطيعة مع ما كان يُدرس في هذه المادة سابقا، والذي كان في بعض الأحيان يتناقض مع حاجات الطفل ونموه النفسي وقدرات استيعابه (مواضيع تتعلق بالموت بعذاب القبر، الطلاق، العنف ...) ينبغي أن يُركز تعليم الدين على القيم الإنسانية التي يحث عليها الإسلام السَّمح، التسامح، الكرم، الأخلاق

الحميدة، العمل والاجتهاد الفكري، الأولوية للبُعد الروحي" (المرجعية العامة/ص42)، فهذا النص يحرص على تبني قيم إسلامية معينة دون غيرها من القيم، وكذا الاهتمام بجانب على حساب جوانب أخرى، فإن النص يرى صراحة عدم الاهتمام بمواضيع مثل الموت وعذاب القبر، وكذا الطلاق والعنف، وليست العلاقة واضحة بين هذا وذاك، إذ أن الموت وعذاب القبر يتعلق بالغيبيات، بينما الطلاق يتعلق بالأسرة وبأحكامها الموجودة في كل الشرائع وفي كل الأديان، ولم يوضح النص ما المقصود بالعنف الذي ينبغي الابتعاد عنه، ومن جهة أخرى نجد أن النص يقتصر على ما في الإسلام من المعاملات مع الآخرين والاعتراف بهم والتحاور معهم والإحسان إليهم ومعاملتهم بالأخلاق الحميدة، ويصرح بأن الأولوية للبُعد الروحي.

من هنا يتضح أن دلالة هذه القيمة واضحة وقوية في إطارها العام، وأقل وضوحاً في جانبها التفصيلي، ولو أن المشرع صرح بما يريده من هذه القيمة، إلا أن تنزيلها في الواقع دون مُصادمتها للإطار العام فيه الكثير من نقاط الظل، إلا إذا اعتبرنا أن النص الثاني الوارد في المرجعية العامة هو تخصيص للنص العام، فهو من هذه الناحية واضح إلى حد بعيد، دون النقاش في مدى قبول هذا التفصيل أو رفضه.

4. الاعتزاز باللغة العربية:

في موضوع الاعتزاز باللغة العربية كانت دلالة القيمة واضحة وقوية جداً، وهذا ما نلمسه في كل النصوص الواردة في الموضوع، مثل: "على المدرسة أن تعمل على استعادة التلاميذ الثقة بلغتهم، والاعتزاز بثقافتهم، مما يعزز لديهم الشعور بالانتماء للأمة وتأكيد هويتهم الثقافية والحضارية، فيتزودون بالثقة الكافية لفتحهم دون عقدة على مختلف الثقافات واللغات الأجنبية" (المرجعية العامة/ص43)، فالنص الصريح يؤكد على الاعتزاز باللغة والثقة فيها، وكونها مما يعزز الانتماء والولاء للوطن، ومما يبرز الهوية الوطنية لكل المواطنين، ويزيد وضوحاً أن هذه الاعتزاز يسمح لهم بالفتح على الثقافات الأخرى، ويؤكد نفس الدلالة والمعنى نص الآخر: يطالب المدرسة أن تضمن للتلميذ "التحكم في اللغة العربية، باعتبارها اللغة الوطنية والرسمية، وأداة اكتساب المعرفة في مختلف المستويات التعليمية ووسيلة التواصل الاجتماعي وأداة العمل

والإنتاج الفكري" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة4)، فهو يعتبر أن التحكم في اللغة دليل على الوطنية، وكذا وسيلة للتفوق العلمي والتواصل الاجتماعي، وهو إلى جانب ذلك وسيلة من وسائل الإنتاج، فالقيمة تبرز أن اللغة العربية، ليست فقط مادة دراسية أو لغة ولسانا فقط، بل هي أكثر من ذلك وسيلة للتواصل والإنتاج العملي الميداني في كل نواحي الحياة.

وكما جاء التنصيص على كون اللغة العربية هي لغة العلم والتواصل والإنتاج، جاءت النصوص التشريعية تبين هذه الأولوية والأهمية جاعلة تعليمها أمرا واجبا وطنيا وواجبا قانونيا لكل من ينتمي إلى الوطن وينضوي تحت المنظومة التربوية الوطنية، فجاء النص صريحا واضحا: "يتم التعليم باللغة العربية في جميع مستويات التربية، سواء في المؤسسات العمومية أو المؤسسات الخاصة للتربية والتعليم (القانون التوجيهي للتربية/ المادة33).

مما سبق يمكن القول إن دلالة القيمة كانت قوية وواضحة في إطارها العام أو إطارها التفصيلي، فهي تجعل منها عنصرا من عناصر الهوية، وكذا تؤكد على تطبيقاتها الميدانية وعلى جدواها فكريا واجتماعيا.

5. الاعتزاز بالأمازيغية:

على غرار الاعتزاز باللغة العربية، جاء الاعتزاز بالأمازيغية واضحا، من خلال النصوص التي تنص صراحة على ذلك، منها ما ورد في القانون التوجيهي، "ترقية وتوسيع تعليم اللغة الأمازيغية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة4)، إضافة إلى اعتبار أحدا مكونات الهوية الوطنية، جاء التنصيص صراحة على أنها اللغة الأم في الجزائر، وهو ما ورد في النص التالي: "الأمازيغية: إرث وتراث مشترك بين جميع الجزائريين، وترتكز على العمق التاريخي الراسخ في الواقع المعاصر للجزائر والمغرب ككل، بهذه الصفة فإن الأمازيغية تمثل اللغة الأم وواقع لسانی وطني هام، واقع ثقافي وحضاري وطني، أحد الأبعاد الرئيسية للهوية الوطنية" (المرجعية العامة/ص44)، وهذا النص لا يدع مجالا للشك في أهمية اللغة الأمازيغية وما يوليه المشرع التربوي الجزائري له، ففي الإطار العام النص كان واضحا وصريحا، والدلالة كانت قوية لا لبس فيه.

أما في الجانب التفصيلي فإن هذه القيمة توضح على أن المقصود بالأمازيغية ليس فقط اللسان، ولو أن النص كان صريحا على اللغة واللسان مثل ما سبق، ومثل النص التطبيقي بوجوب إدراج اللغة الأمازيغية: "يُدرج تعليم اللغة الأمازيغية في المنظومة التربوية، من أجل الاستجابة للطلب المعبر عنه عبر التراب الوطني" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة34)، بل إن المقصود يشمل كذلك التاريخ والثقافة وكل ما يتفرع منها من الفنون في مجالات الحياة اليومية، فالنص الوارد يصرح بأنه: "ينبغي التكفل بالبُعد الأمازيغي في التعليم المرتبط بالتاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع، والثقافة والفنون، وهذا في كل مستويات المنظومة التربوية" (المرجعية العامة ص44)، فالمقصود بالأمازيغية هو كل التراث الاجتماعي والعلمي والعملية والفني، الذي يتعاطاه الإنسان في حياته اليومية.

فالدلالة إذن قطعية واضحة بأن الأمازيغية يجب الالتزام بها في كل النواحي العلمية التي يتعامل معها المتعلم، سواء تعلق الأمر باللغة أو بمختلف أنواع العلوم مثل التاريخ والاجتماع والفنون.

6. وحدة الوطن والتراب:

قيمة وحدة الشعب ووحدة التراب، واضحة جلية في الوثائق المرجعية، فقد نصت صراحة عليها، وحرصت على أن تكون من أهم القيم، فجاء النص صريحا: "[تنشئهم على] التعلق بالوحدة الوطنية ووحدة التراب الوطني ورموز الأمة" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة2)، فالمطلوب هو التعلق، والمضمون هو وحدة الوطن ووحدة التراب، وكذا الرموز التي تمثل هوية هذا الوطن، وتنص الوثيقة المرجعية مرة أخرى على وجوب "مساعدة التلاميذ على امتلاك القيم التي يتقاسمها المجتمع الجزائري" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة2) وهذه القيم التي يتقاسمها ليست إلا مظهرا من مظاهر هذه الوحدة، وهذه الدلالة الواضحة في الإطار أعقبها تفصيل لهذه القيمة، حينما تم النص على وجوب أن تكون المناهج تحتوي على القاعدة المشتركة بين كل المواطنين، أن هذا المضمون يشمل الجغرافيا والتاريخ والدين والثقافة، وهي مجالات الوحدة الضرورية لكل الشعوب والمجتمعات، فجاء النص كما يلي: "في المجال التربوي

يعني ذلك أن تقدم برنامجا يحتوي على قاعدة مشتركة من القيم والمواقف والكفاءات، وبناء على ذلك فإنه من الضروري ترسيخ الارتباط بالقيم التي يمثلها الإرث التاريخي والجغرافي الديني والثقافي" (المرجعية العامة/ص13).

من هنا تظهر أن دلالة القيمة واضحة، ومع هذا يمكن أن نلاحظ أن صفة الوطن ليست واضحة، فيُوصف أحيانا بالوطن وأحيانا بالأمة وأحيانا بالمجتمع، مثل النص الذي يصفه بالمجتمع: "تنشئة التلاميذ على احترام القيم الروحية والأخلاقية والمدنية للمجتمع الجزائري والقيم الإنسانية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة5)، وهو ما يجب ضبطه أو على الأقل توضيح المقصود منه، حتى يرفع اللبس مادام الأمر متعلق بالوحدة في التراب وفي القيم وفي كل شيء.

7. معرفة التاريخ والاعتزاز به:

من القيم الواضحة الدلالة، هذه القيمة التي أكد عليها كثيرا المشرع التربوي، فهو يؤكد على معرفة التاريخ بكل تفاصيله والاعتزاز به، والنص واضح في الغايات: "ترسيخ قيم ثورة أول نوفمبر 1954 ومبادئها النبيلة لدى الأجيال الصاعدة والمساهمة من خلال التاريخ الوطني، في تخليد صورة الأمة الجزائرية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة2)، ولا تعني ثورة أول نوفمبر 1954، إلا حقبة تاريخية هامة من تاريخ الجزائر، وأن هذه التاريخ مرتبط بالأمة الجزائرية، وبتبيان صورتها لدى مواطنيها ولدى الناشئة، وتفصيل هذه القيمة جاء في نص آخر يبين المقصود من هذا التاريخ، فجاء ما نصه: "معرفة كافية بالتراث الجغرافي والتاريخي (بتواريحه وأماكنه، أبطاله ونجاحاته الهامة ومساهماتها في الحضارة العالمية) وذلك ما سيولد وينمي لدى التلميذ ارتباطه بأرضه وإرثه الحضاري المتوغل في القدم" (المرجعية العامة/ص14)، فالنص يبين الجوانب التي يتعين على المتعلم التعرف عليها، ويبين ثمرة هذه المعرفة التاريخية، وهو الاعتزاز بالإرث التاريخي والارتباط به وبهذه الأرض التي يعيش عليها، فالقيمة لا تستهدف فقط الجانب المعرفي، بل تستهدف أكثر من هذا الجانب الوجداني، وهو الاعتزاز والارتباط العاطفي.

وللدلالة أكثر والتفصيل في موضوع التاريخ، جاء النص الذي يبين الحقبة التاريخية المقصودة، وهي كل الحقبة التي مرّ عليها الوطن الجزائري، فعلى "المتعلم أن

يستلهم من ماضيه الوطني بشتى مظاهره دون أن يفضل فترة تاريخية معينة عن أخرى، وفي هذا السياق فعلى برامج التاريخ أن تُكون المتعلم في إطار مبدأ الجنسية الجزائرية" (المرجعية العامة/ص35)، ولأن هذا النص واضح جدا فهو لا يستدعي الشرح ولو كان يستدعي النقاش، فهو يرفض المفاضلة بين حقبة تاريخية وأخرى، سواء تعلق الأمر بالحقبة الحجرية أو الوثنية أو الإسلامية أو العثمانية أو الاستعمارية، فالنص يرفض قطعاً المفاضلة، بل يجعل المرجع في كل ذلك هو الجزائرية بكل أبعادها وبكل تاريخها، ولا يحق لأحد أن يُفاضل بينها، ولو أن الجمع بين النصوص المتعلقة بهذه القيمة، تجعل تاريخ الثورة التحريرية هو الأولى بالاهتمام، إلا أن النص الصريح بعدم المفاضلة يرفض ذلك.

وللتعامل مع موضوع التاريخ الوطني يأتي النص التالي يوضح التعامل معه، حين يتعلق بالمقارنة ليس بين الحقب التاريخية، بل المفاضلة بينه وبين تاريخ العالم، فالنص يصحّ بكل وضوح بما يلي: "لا بُد وأن يقدر التلميذ مكانة الجزائر في التاريخ العالمي دون مبالغة أو انتقاص، وعليه أن يعي ما يُوجد الجنس البشري وتنوعه" (المرجعية العامة/ص35)، فالنص يرفض أن يُبالغ أي جزائري في الافتخار بوطنه وتاريخه، وهذا . لعمرى . ما لا يمكن تحقيقه عملياً، إذ إن الاعتزاز بتاريخ الوطن لا يعني إلا أن يعتبر المتعلم أن تاريخ وطنه أفضل وأهم وأحسن، فإذا كان الانتقاص من التاريخ مناقض للاعتزاز، فإن عدم المبالغة كذلك انتقاص، لأن الموضوعية المطلوبة لا تتماشى مع الاعتزاز الذي يعني أول ما يعني تفضيل الوطن وتاريخه على سائر الأوطان، وهذه هي الموضوعية الصحيحة حينما يتعلق الأمر بالوطن.

فيمكن القول إذن إن الدلالة كانت قوية وواضحة في موضوع معرفة التاريخ والاعتزاز به، إلا أن التحفظ واضح فيما يتعلق بعدم المبالغة؛ فهو يחדش الافتخار المطلوب، بل يقدر فيه.

8. المحافظة على البيئة:

وردت هذه القيمة صريحة في الوثائق المرجعية، إلا أنها جاءت مختصرة دون أي تفصيل، فجاءت مرتبطة بالثقافة العالمية فيما نصه: "حماية البيئة والتفتح على

الثقافات والحضارات العالمية" (المرجعية العامة/ص24)، وفيما نصه كذلك: "على المناهج التربوية أن تعمل على التوعية بالرهانات المرتبطة بحفظ السلام وذلك بتقاسم القيم المتعلقة بمستقبل الإنسانية؛ حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، والدفاع عن البيئة..." (المرجعية العامة/ص15)، وكأن حماية البيئة والمحافظة عليها أمر خارجي يتم الاستجابة له، وليس داخلها يسعى المواطن إلى تحقيقه في الواقع.

فدلالة النص على القيمة دلالة واضحة وصريحة لا لبس فيها، إلا أن التحفظ المسجل هنا هو إيراد دون أي تفصيل، وربطه كذلك بالثقافات العالمية والمطالب الإنسانية.

2.3. مجال الانتماء الإقليمي والعالمي:

1. التفتح على الثقافات الأخرى:

كان النص على هذه القيمة صريحا واضحا في غايات المنظومة، فورد ما نصه: "إرساء ركائز مجتمع متفتح على العالمية والرقى والمعاصرة" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة2)، وهذا الوضوح نجده كذلك في قول المشرع: "تمكين التلاميذ من التحكم في لغتين أجنبيتين على الأقل للفتح على العالم، باعتبار اللغات الأجنبية وسيلة للاطلاع على التوثيق والمبادلات مع الثقافات والحضارات الأجنبية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة4)، فالمشرع التربوي هنا ربط بين تعليم اللغات الأجنبية والفتح على الثقافات، فجعلها وسيلة إلى هذه القيمة.

كان المطلب واضحا وصريحا وهو التفتح والتعرف والتبادل وعدم الانغلاق فقط على الثقافة الوطنية المحلية، فكانت الدلالة واضحة صريحة لا لبس فيها.

2. احترام القيم الإنسانية:

هذه القيمة وردت كذلك صريحة، داعية إلى احترام القيم الإنسانية، فورد ما نصه: "تنشئة التلاميذ على احترام ... القيم الإنسانية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة5)، فالمقصود هنا ليس فقط التعرف عليها والتبادل معها بل أكثر من ذلك، هو احترامها والتعايش معها، وهو ما يفصله النص الثاني: "الفتح على الحضارات

والثقافات الأجنبية وتقبل الاختلاف والتعايش السلمي مع الشعوب الأخرى" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة 45).

فدلالة القيمة إذن جاءت صريحة واضحة لوجوب التفتح على الثقافات واحترامها والتعايش معها.

3. معرفة حقوق الإنسان والدفاع عنها:

وردت هذه القيمة كذلك بوضوح في النص التشريعي، مشيرة إلى أن المواطن كما هو مطالب بالاندماج في المجموعة الوطنية، كذلك مطالب بأن يندمج في المجموعة العالمية، ليس فقط على سبيل التعارف والتعايش بل أكثر من ذلك، بل بمبدأ التعرف على الحقوق الإنسانية والدفاع عنها، "بالإضافة إلى حفظ وتعزيز الاندماج في المجموعة المحلية والجهوية والوطنية، فإن الفرد يجب أن يُبنى مواقفه وسلوكاته ليتمكن من العيش مع مواطني العالم، لذا فإن تكفل المناهج بالانشغالات المتعلقة باحترام الغير والاعتراف بحقوقه، لا سيما معرفة الحقوق الإنسانية والدفاع عنها بكل مكوناته" (المرجعية العامة/ص16)، فالمطلوب هنا واضح وهو الدفاع عن حقوق الإنسان أيا كان موطنه وأيا كان دينه، وأن الذي يجمع هو الإنسانية، فجاء النص كما يلي: "على المناهج التربوية أن تعمل على التوعية بالرهانات المرتبطة بحفظ السلام، وذلك بتقاسم القيم المتعلقة بمستقبل الإنسانية: حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، والدفاع عن البيئة..." (المرجعية العامة/ص15).

فدلالة القيمة إذن واضحة، تجمع بين التعرف والتبادل والتعايش والاحترام، والأكثر من ذلك تطالب بالدفاع عن كل ما هو حق مكفول لكل الناس في هذا الكون.

4. الانتماء العالمي:

قيمة الانتماء إلى الوطن وردت صريحة قوية في البداية، وكذلك قيمة الانتماء العالمي وردت صريحة، فكما هو مطلوب منه الانتماء المحلي، فكذلك مطلوب منه الانتماء الإقليمي والعالمي، فجاء النص ليحدد الفضاءات التي يعمل المواطن على الانتماء إليها: "على هذه البرامج أن تهتم بتاريخ العالم وحضاراته، وأن تعني بالميادين التالية: المغرب العربي ... عالم البحر الأبيض المتوسط ... إفريقيا والعالم الثالث"

(المرجعية العامة/ص35). فالقيمة واضحة صريحة في المطلوب، واضحة كذلك في التفصيل، إذ المطلوب الانتماء إلى الأبعاد الإقليمية؛ المغرب العربي وإفريقيا والبحر الأبيض المتوسط، ومع الوضوح والصرحة الواردة في هذه القيمة، إلا أنه يُسجل . بكل وضوح . إغفال المشرع التربوي الانتماء إلى بُعدين هامين وهما: البُعد العربي والبُعد الإسلامي، فلم تتم الإشارة إليهما كلياً، رغم أن الجزائر لها انتماءات تنظيمية عربية وإسلامية واضحة وقوية، وليس لها انتماءات متعلقة بالبحر الأبيض المتوسط أصلاً، وليس لها انتماء فاعل بالمغرب العربي، فالسؤال هنا لما تم إغفال هذا البُعد، رغم أنه يشكل جزءاً هاماً من الثقافات العالمية وارتباطاً وتشاركاً واضحاً في أجزاء هامة من الهوية، وهي الدين واللغة والتاريخ وحتى الجغرافيا.

مع كل هذا يمكن القول إن المشرع التربوي كان واضحاً وصريحاً في الخيارات المتعلقة بقيمة الانتماء الإقليمي والعالمي، ولم يكن هناك لبس ولو تم تسجيل بعض التحفظات.

3.3. المجال السياسي:

في هذا المجال وردت الكثير من القيم واضحة دون تفصيل، ولو أنه يمكن القول أنها جاءت هذه القيم الكثيرة والمتعددة والمتنوعة تفصيلاً لأمر عام وهي قيم الديمقراطية ودولة القانون، فالمشرع التربوي يصرح قائلاً: "إن الميزة الأساسية للدولة الجمهورية هي الدولة الديمقراطية، والديمقراطية بصفاتها إيديولوجية ونظام سياسي هي الوسيلة التي تمكن من ترسيخ قيم الجمهورية كالمواطنة والتضامن واحترام الغير ... وعلينا في المجال التربوي أن نتذكر أن الديمقراطية قيمة غلبا علينا نقلها للأجيال بل أكثر من ذلك فهي ممارسة وسلوكات يجب ترسيخها" (المرجعية العامة/ص12)، فالْمُنْظَرُ وَالْمُنْظَمُ للبناء الفكري التعليمي يحرص من باب المصلحة على توضيح الحدود الأساسية وحتى التفصيلية لطبيعة النظام السياسي الفعلي أو المطلوب، وهو ما يؤكد النص الوارد في غايات المنظومة التربوية بكل صراحة قائلاً: "ترقية قيم الجمهورية ودولة القانون" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة2)، لهذا جاءت النصوص المتعلقة بالديمقراطية والجمهورية ودولة القانون عديدة منها:

▪ مساعدة التلاميذ على امتلاك القيم التي يتقاسمها المجتمع الجزائري والتي تستند إلى العلم والعمل والتضامن واحترام الآخر والتسامح، وبضمان ترقية قيم ومواقف إيجابية لها صلة؛ على الخصوص: مبادئ حقوق الإنسان والمساواة والعدالة الاجتماعية (المادة 2).

- إرساء ركائز مجتمع متمسك بالسلم والديمقراطية (المادة 2)
- تنمية الحس المدني لدى التلاميذ وتنشئتهم على قيم المواطنة بتلقيهم مبادئ العدالة والإنصاف وتساوي المواطنين في الحقوق والواجبات (المادة 5).
- منح تربية تنسجم مع حقوق الطفل وحقوق الإنسان وتنمية ثقافة ديمقراطية لدى التلاميذ بإكسابهم مبادئ النقاش والحوار وقبول رأي الأغلبية وبحملهم على نبذ التمييز والعنف وعلى تفضيل الحوار (المادة 5).
- القدرة على الإصغاء واحترام سلطة الأغلبية وحقوق الأقليات (المرجعية العامة/ص 23).

فجاءت القيم التي أُشيرَ إليها في هذا المجال عديدة ومتنوعة، مستقاة من النصوص السابقة فكانت على النحو التالي: العمل، التضامن، احترام الآخر، التسامح، المساواة، العدالة الاجتماعية، السلم، الديمقراطية، العدالة، الإنصاف، حقوق الطفل، وحقوق الإنسان، قبول رأي الأغلبية، نبذ التمييز والعنف، الحوار، المواطنة، والتضامن، احترام سلطة الأغلبية وحقوق الأقليات.

مما سبق يظهر أن الدلالة في القيم السياسية كانت واضحة في إطارها العامة، وكانت كثيرة ومتنوعة، ولو أنها تحتاج إلى تعريف وتفصيل أكثر، إلا أن اللافت أنها متعددة ومتنوعة ولا تضارب بينها، بل يخدم بعضها بعضا.

3.4. المجال الاجتماعي:

تظهر في المجال الاجتماعي مجموعة من القيم الاجتماعية الهامة والأساسية، جاءت لكي تحقق الهدف من التوجه الاجتماعي للمنظومة وفق رؤية المشرع، وهو "إعداد التلاميذ بتلقيهم آداب الحياة الجماعية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة 5)، ويشير

كذلك بكل صراحة إلى أن المطلوب من التعليم أن يضمن "تعلّيمًا مشتركًا لكل التلاميذ، يسمح لهم باكتساب المعارف ... أو المشاركة في حياة المجتمع" (القانون التوجيهي للتربية/م44)، ويشير كذلك بكل وضوح إلى أنه "لا ينبغي أن يقتصر دورها على الدور الاجتماعي وتأكيد الهوية الوطنية بالمفهوم التقليدي للعبارة، بل يجب أن تتعداها للتكفل بالمطالب الاجتماعية والسياسية، الاقتصادية والثقافية نتيجة العصرنة وتوسع المبادلات الدولية" (المرجعية العامة/34)، فالتنمية الاجتماعية، وخدمة المجتمع هما من أهم غايات المنظومة التربوية، لهذا جاءت النصوص الأخرى تفصيلية مشيرة إلى هذه القيم وغيرها، منها:

- الاحترام: "يجب على التلاميذ احترام معلمهم وجميع أعضاء الجماعة التربوية الآخرين" (القانون التوجيهي للتربية/م20).
 - الانضباط: "مراعاة قواعد الحياة في المجتمع" (القانون التوجيهي للتربية/المادة5)، وكذا ما نص عليه المشرع من أنه "يتعين على التلاميذ الامتثال للنظام الداخلي للمؤسسة، لاسيما تنفيذ كل الأنشطة المتعلقة بدراستهم وكذا المواظبة واحترام التوقيت والسيرة الحسنة واحترام قواعد سير المؤسسات والحياة المدرسية" (القانون التوجيهي للتربية/المادة20).
 - المسؤولية: "إعداد التلاميذ بتلقينهم آداب الحياة الاجتماعية وجعلهم يدركون أن الحرية والمسؤولية متلازمتان" (القانون التوجيهي للتربية/م5).
 - المبادرة: "التماسك الاجتماعي والتحضّر لخدمة المجتمع، وتنمية روح الالتزام والمبادرة وحب العلم في الوقت نفسه" (المرجعية العامة/ص23).
 - التضامن: "تنمية روح الحريات الفردية وتعزز روح التضامن والتماسك الاجتماعي" (المرجعية العامة/ص14)، وكذا النص الوارد أن المدرسة تساهم "بقسط وافر في بناء تضامن وطني يتعدى الأنانية والفردية" (المرجعية العامة/ص13).
- فالقيم الواردة إجمالاً، هي واضحة الدلالة، من خلال تنوعها وتعددتها، وهي تتحدث عن مجال واحد وهو المجال الاجتماعي، وهي تدعم وتوضح بعضها بعضاً.

5.3. المجال الاقتصادي:

جاءت القيم المتعلق بالمجال الاقتصادي مثل العمل والمنافسة، مقترنة بخدمة الوطن واقتصاده، والسعي إلى تحقيق الاستقلالية والكرامة، والتنمية الدائمة، لهذا يرى الباحث أنها كانت صريحة واضحة الدلالة إلى حد بعيد، فينص المشرع التربوي على أن من أهداف المنظومة: "توعية الأجيال الصاعدة بأهمية العمل، باعتباره عاملاً حاسماً من أجل حياة كريمة ولائقة والحصول على الاستقلالية، وباعتباره على الخصوص، ثروة دائمة تكفل تعويض نفاذ الموارد الطبيعية وتضمن تنمية دائمة للبلاد" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة 5)، ف قضية النمو الاقتصادي ليست قضية خاصة بالمتعلم أو المواطن في المستقبل بل هي قضية وطنية بامتياز، يجب على الجميع حملها، فتشير النصوص إلى قيم هامة في المجال الاقتصادي، منها: العمل، المنافسة، الاستقلالية، المبادرة، الإبداع، الالتزام، فجاءت النصوص على النحو التالي:

- "تكوين مواطنين قادرين على المبادرة والإبداع والتكيف وتحمل المسؤولية في حياتهم الشخصية والمدنية والمهنية" (القانون التوجيهي للتربية/ المادة 5).
 - "إن البرامج الجديدة مطالبة بأن تكون ذات بعد استشرافي أداتي مدرجة في أهدافها التربوية ... التحلي بروح الالتزام وبالمبادرة وتحمل المسؤولية والقدرة على التصور المسبق للأمر" (المرجعية العامة/ص15).
 - "تبرز قيمة العمل والمنافسة بالاستحقاق" (المرجعية العامة/ص14).
- فالهدف من التعليم ليس فقط تعليم بعض المهن أو إعدادهم لها، بل هو الاستعداد لأي تطور حاصل أو سيحصل في مجال المهن والحرف، والقيمة المستهدفة هنا، هي التطور والمرونة والاستعداد للتغيير الدائم، عن طريق مواكبة الجديد بل والأكثر من ذلك استشرافه قبل الوقوع فيه، فجاء النص صريحاً، "إن المناهج التربوية تسعى إلى إدراج في أهدافها ... تطور الحرف والمهن وسوق العمل" (المرجعية العامة/ص15)، فليس هدف المدرسة أن "تحضر الشباب لممارسة حرفة من الحرف فحسب، بل تحضرهم للتكيف مع الحركة الدائمة للمهن" (المرجعية العامة/ص16)، وهذا

التخصيص يظهر البُعد الوطني للمجال الاقتصادي، على أنه ليس قضية شخصية تتعلق باكتساب المال، بل هي قضية وطنية تتعلق باستقلال الوطن وتنميته. فالدلالة في القيم الاقتصادية إذن واضحة لا تُبس فيها، وهي واضحة وبتعدددها، ولو أن الإشارات كانت قليلة إلا أن القليل الوارد واضح ولو كان ناقصاً.

6.3. المجال الثقافي:

من الصعب إيجاد تخصيص للثقافة والعلم كقيمة واضحة، إلا أن مجمل النصوص تشير ضمناً إلى هذه القيمة، فالمنظومة التربوية في عملها الدؤوب، تهدف إلى تعليم الناشئة وتثقيفهم، وبالتالي فإن قيمة العلم والثقافة، قيمة أساسية جوهرية عامة تخدمها سائر القيم الأخرى، إلا أنه يصعب إيجاد نصوص صريحة تربط بين العلم وخدمة الوطن.

في مجال الثقافة نجد الإشارة واضحة إلى أن من أسس إعداد المناهج "وتنمية روح الالتزام والمبادرة وحب العلم في الوقت نفسه" (المرجعية العامة/ص23)، وهي إشارة واضحة إلى أهمية حب العلم كقيمة أساسية في المنظومة التربوية وفي إعداد المناهج، ونجد أن الاعتزاز بالثقافة الوطنية من أهم غايات وأهداف المنظومة التربوية، وهو ما يُشير إليه المشرع التربوي في قوله: "على المدرسة أن تعمل على استعادة التلاميذ الثقة بلغتهم، والاعتزاز بثقافتهم، مما يعزز لديهم الشعور بالانتماء للأمة وتأكيد هويتهم الثقافية والحضارية، فيتزودون بالثقة الكافية لتفتحهم دون عقدة على مختلف الثقافات واللغات الأجنبية" (المرجعية العامة/ص43).

ويشير المشرع التربوي كذلك إلى قيمة أخرى مرتبطة بالعلم والثقافة وهي الابتكار والإبداع، فورد النص الصريح التالي: "تكوين مواطنين قادرين على المبادرة والإبداع" (القانون التوجيهي للتربية/المادة5)، ويحث المشرع على قيمة ذات أهمية كبرى كذلك، وهي التمكن من أدوات المعرفة وعلى التفكير المنهجي، فينص صراحة على: "تحكم [الناشئة] في أدوات المعرفة الفكرية والمنهجية بما يسهل عمليات التعلم والتحضر للحياة العملية" (القانون التوجيهي للتربية/المادة4)، فالنصوص واضحة في التمكن العلمي، والسعي إلى الإبداع فيه، وهي قيم أساسية في المجال الثقافي والعلمي، والأكثر

من ذلك فإن المشرع وتوضيحا لهذه القيمة يشير وسائلها، فهو ينص صراحة على الوسائل الحديثة في التعلم والحصول على المعلومة، فيقرر ضرورة "إدماج تكنولوجيات الإعلام والاتصال الحديثة في محيط التلميذ، وفي أهداف التعليم وطرائقه، والتأكد من قدرة التلاميذ على استخدامها منذ السنوات الأولى للمدرسة" (القانون التوجيهي للتربية/المادة4).

يشير المشرع التربوي كذلك في موضع آخر إلى اعتبار أنواع الفنون كلها من العلوم التي يجب التمكن منها، وليس فقط العلوم النظرية والتقنية العملية، بل يحث كذلك على "ضمان تكوين ثقافي في مجال الفنون والآداب والتراث الثقافي" (القانون التوجيهي للتربية/المادة4)، وهي إشارة واضحة إلى توسيع مجال الثقافي للمتعلم وعدم جعله محصورا فقط في العلوم النظرية والتطبيقية، بل يجب أن تشمل كذلك الفنون والآداب، وهي زيادة في إيضاح قيمة الاعتزاز بالثقافة وحب العلم بكل أنواعه.

مما سبق يتضح أن دلالة القيم الثقافية والعلمية واضحة في إطارها العام، المتعلق بطلب العلم وحبه، والسعي إلى التمكن المعرفي وامتلاك أدواته، أما الجانب المتعلق بالمقصود بالثقافة الوطنية التي يعتز بها أو بالتراث الوطني، فإن الموضوع يحتاج إلى توضيح وبيان، نظرا لأهمية القيمة، وكذا لكون الموضوع فكري نظري؛ يحتاج إلى الكثير من التفصيل والتمثيل العملي.

4. انسجام القيم

لماذا الانسجام؟

لأنه لا يكفي أن تكون القيم واضحة جلية فقط، بل الواجب أن يكون هناك انسجام بينها، والمقصود بالانسجام هو التناسق المرجو بين القيم المحددة والمطلوبة بعضها مع بعض، والانسجام المقصود هنا ليس بين القيم الواردة في الوثائق المرجعية وما هو خارجي، مثل الكتاب المدرسي أو اللوائح التنظيمية، أو الأنشطة المدرسية، أو غيرها من المؤسسات التربوية التي لها علاقة مباشرة بالتربية والتعليم، إنما الانسجام المقصود هنا هو داخلي؛ بين القيم نفسها الواردة في الوثائق المرجعية المحددة.

عموما يمكن القول أن الانسجام واضح بين القيم إلى حد بعيد، فلم يُلاحظ هناك أي تناقض بين القيم فيما بينها، ولا بين أهدافها ومراميها، بل إن القيم يخدم بعضها بعضا ويكتملها كذلك، خصوصا ما تعلق منه بالثوابت الوطنية، وعناصر الهوية الوطنية، وهذا دليل واضح على وحدة المشرع، ووحدة الفكرة ووحدة الصياغة، إلا أنه مع هذا الانسجام العام، يمكن إيراد الملاحظات التالية:

1. وردت بقوة ووضوح كبير قيمة الاعتزاز بالإسلام والعروبة، بالتركيز عليهما وإعادةتهما عدة مرات تبينا لأهميتهما، ولكن لما تعلق الأمر بالانتماءات الإقليمية، ذكر الانتماء إلى المغرب العربي وإفريقيا والبحر الأبيض المتوسط، دون ذكر الانتماء إلى العالم الإسلامي ولا العالم العربي، رغم التركيز الكبير على هذين البُعدين العربي والإسلامي في الهوية وعناصرها، وفي الثوابت الوطنية، وهو خلل واضح بين هاتين القيمتين، فإما أن المشرع يجب عليه الإشارة إلى البُعد العربي والإسلامي في الانتماء، تماشيا مع الاعتزاز بهما في عناصر الهوية، وإما أن المشرع يعدل عن التركيز على البعدين في عناصر الهوية وهو ما لا يمكن تصوره لأنه يتعلق بالانتماء القومي الوطني، أما الآخر فيتعلق بالانتماء الإقليمي الخارجي، مع أن الجزائر كدولة هي عضو فاعل في كلا البُعدين، سواء تعلق الأمر بالجامعة العربية أو بمؤتمر العالم الإسلامي، وهذا الخلل الواضح يمس في الصميم انسجام القيم بعضها وبعض.

2. تم التركيز في القانون التوجيهي للتربية الوطنية على البُعد الأمازيغي كونه مُكونا أساسيا من مُكونات الهوية الوطني، إلا أن التركيز عليه كان دون المستوى مقارنة باللغة العربية، من حيث التأكيد على أنها لغة العلم والثقافة وأنها رافد هام للاعتزاز بالهوية، وكذلك لم تتم الإشارة إلى الاعتزاز بها، بل تمت الإشارة على أنه مطلب وطني "للطلب المعبر عنه عبر التراب الوطني" (القانون التوجيهي للتربية/المادة 34)، وكأنه جاء تلبية للطلبات وليس نظرا لكونه جزء من الهوية الوطنية التي لا يمكن النظر إليها على أنه مطلب وطني، بل لأنه واضح وجلي لا يحتاج إلى أن يكون محل مطالبة أو ترصية لمن طالب به، فعرض البُعد الأمازيغي كعنصر أساس للهوية الوطنية ليس منسجما تماما مع مكانته، ولا مع طرق عرض البُعد العربي كما ورد في الوثائق.

3. وردت قيمة الاعتزاز بالإسلام واضحة صريحة وقوية، "تكوين جيل متشبع بمبادئ الإسلام وقيمه الروحية والأخلاقية والثقافية والحضارية" (القانون التوجيهي للتربية/المادة 2)، إلا أن هذا النص الواضح يصطدم، بقيم أخرى مثل قيمة المساواة بين الجنسين دون تحديد محتواها، فالثقافة الإسلامية في ميراثها، وفي نصوصها التشريعية التي مطلوب من المتعلم أن يتشبع بها، واضحة في موضوع المساواة بين الجنسين، إذ هي لا تعتمد مبدأ المساواة بل تعتمد مبدأ العدالة، ومعلوم أنه لَجق هذا المبدأ شطط كبير من خلال العادات والأعراف الاجتماعية، فكيف يمكن التوفيق بين ما هو من صميم الشّرع الإسلامي المطلوب احترامه والاعتزازه، وبين المساواة بين الجنسين التي هي مقيدة بمبدأ العدالة، هذا التعارض الواضح، سيظهر في عدة تطبيقات في حياة المتعلمين داخل المدرسة وكذا في النصوص المدرسية، حين يتعلق الأمر بقوانين الأحوال الشخصية وتنظيم أمور الزواج والطلاق والميراث، فمطلوب إذن العمل على إعادة النظر في هذا الخلل ومعالجته، والسعي إلى أن تكون القيمتين: الاعتزاز بالإسلام وقيمة المساواة منسجمتين غير متناقضتين، ومعلوم أن موضوع المساواة موضوع فلسفي خاض فيه الفلاسفة بين من قيده ومن أطلق له العنان، وفي كل الحالات وجب سد هذا الخلل.

4. نفس الكلام يُقال حين يتعلق الأمر بموضوع الطلاق أو العنف أو غيرها من المواضيع، التي لا يمكن بأي حال من الأحوال حذفها من النصوص الشرعية ولا من التعاملات اليومية للبشر في دنيا الناس في العالم الإسلامي أو في غيرها من العوالم والمجتمعات، فالواجب أن تكون هذه الموضوعات واضحة الخلفية وواضحة المصدر، حتى يتلافى المعلم والمتعلم على السواء التناقض والتضارب، بل تكون القيم في النهاية منسجمة بعضها مع بعض.

5. الخاتمة:

1.5. نتائج الدراسة

مما تم عرضه سابقا، وانطلاقا من الأسئلة التي طُرحت في بداية الدراسة، نعرض النتائج الآتية:

- تم وضع مصفوفة للقيم الواردة في الوثائق المرجعية والتي تتكون من ستة مجالات رئيسية، وينضوي تحتها 58 قيمة، بين قيمة رئيسة وقيمة فرعية، ورد ذكرها كلها في الوثائق.
- إن القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية واضحة الدلالة في إطارها العام، إلا أنها تحتاج إلى التوضيح أكثر في القيم التفصيلية التي يُنتظر منها فيما بعد أن تكون المُلهمة لواضعي المناهج وللمعلمين والمتعلمين على السواء، وقد تم تبين القيم الواضحة الدلالة وخصوصا المتعلقة بالهوية والانتماء، وتلك التي تحتاج إلى توضيح أكثر، وبالتالي فإنه من الضروري العمل على توضيحها وتفصيلها ليكون مفهومها واضحا لدى جميع العاملين في القطاع التربوي.
- عموما يمكن القول إن القيم الوطنية الواردة في الوثائق المرجعية منسجمة فيما بينها، إلا أن الملاحظات والتحفظات حول الانسجام بين القيم، حامت حول القيم الإسلامية وبعض القيم المعروضة مثل المساواة وبعض المواضيع الأخرى، وكذا حول الأمازيغية باعتبارها عنصرا من عناصر الهوية الوطنية.

2.5. توصيات الدراسة:

في ختام هذا الدراسة، وبعد عرض النتائج، يمكن أن ننتهي إلى التوصيات الآتية، التي نحث على العمل لتجسيدها:

1. إعادة النظر في مصفوفة القيم التي تُبني عليها المنظومة التربوية لتكون مضبوطة محددة، وواضحة المعالم.
2. نشر مصفوفة القيم في الوسط التربوي لتكون معلومة لدى جميع أطراف العملية التربوية.

3. العمل على توضيح كل القيم وشرحها ورفع أي لبس فيها.
 4. إرفاق الوثائق المرجعية بملاحق تبين بعض التطبيقات العملية لكل قيمة؛ رجاء أن تكون مساعدة للمعلمين.
 5. العمل على تلافي التعارض أو التناقض بين القيم ولو بين المجملية والمفصلة.
- ختاماً أرجو أن تكون هذه الدراسة قد وفقت في بحث الإشكالية، وكذا الإجابة على الأسئلة المطروحة، وأن يكون مُلهما لبحوث ودراسات أخرى تتناول القيم الوطنية في الوثائق المرجعية وفي المناهج التعليمية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. وزارة التربية الوطنية / عدد خاص فيفري 2008/ القانون التوجيهي للتربية الوطنية/ وزارة التربية الوطنية . الجزائر.
2. وزارة التربية الوطنية/ اللجنة الوطنية للمناهج / مارس 2009/ المرجعية العامة للمناهج/ وزارة التربية الوطنية . الجزائر.
3. وزارة التربية الوطنية/ اللجنة الوطنية للمناهج / 2009/ الدليل المنهجي لإعداد المناهج/ وزارة التربية الوطنية . الجزائر.
4. ابن منظور/ 2003/ لسان العرب/ دار الحديث، القاهرة . مصر.
5. العناتي خاتم وطربية محمد عصام/ ط 1 - 2007/ التربية الوطنية والتنشئة الأسرية / دار الحامد عمان . الأردن.
6. خليفة عبد اللطيف / أبريل 1992/ ارتقاء القيم / سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت.
7. صيني سعيد إسماعيل / الطبعة الثانية 2010/ قواعد أساسية في البحث العلمي نشر شبكة الألوكة (www.alukah.net)، دون ذكر دار النشر، وقد تولى المؤلف الطباعة.
8. يوسف سناء علي أحمد/ / 2011/ تربية المواطنة في ضوء التحديات المعاصرة / دار العلم والإيمان . مصر.
9. مجمع اللغة العربية . مصر/ ط 4 سنة 2004/ المعجم الوسيط/ مكتبة الشروق الدولية، مصر.
10. مجمع اللغة العربية . مصر/ 1983/ المعجم الفلسفي/ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة . مصر.

السيولة وتجلياتها في مقارنة باومن النقدية للحدثاثة الغربية
*La liquidité et ses manifestations dans l'approche critique de
Zygmunt Bauman de la modernité occidentale*

الدكتور: أحمد أمبارك الدكتور: محمد أمين بكيري

جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة (الجزائر).

ملخص:

تتمحور هذه الدراسة الموسومة بـ: "السيولة وتجلياتها في فلسفة باومن- النقدية للحدثاثة الغربية في ضوء فلسفة البولندي "زيغمونت باومن" حول الحدثاثة السائلة، التي حاول من خلالها تقديم مقارنة نقدية عملت على تحليل ونقد مختلف التجليات التي رسمتها الحدثاثة الغربية في مسيرتها وانتقالها؛ من الصلابة التي دشّنها عصر التنوير وصولا الى رفض السيولة وسرعة التغيير، وفي هذا المسعى النقدي يكون زيغمونت باومن قد حمل على عاتقه استقراء الواقع الإنساني في هذه المرحلة والتساؤل حول حقيقة هذا الوضع الإنساني في عصر التحولات المتسارعة والتحديات الكبرى التي فرضتها الحدثاثة السائلة بفضل النزعة الاستهلاكية التي تعمقت آثارها في عصر العولمة، وفيها يتضح الكثير مما يعنيه باومن بالسيولة، سيولة البشر بتدفقهم وسيولة المال والهويات بتغيرهما المستمر، ومن هذا المنطلق يبدو أنّ الاهتمام بهذا الإشكال المحوري لدى باومن تظهر أهمية هذه المقاربة النقدية للكشف عن أهم مظهرات السيولة وتجلياتها في طرح باومن النقدي حول الحدثاثة الغربية.

تنتهي هذه الدراسة إلى أهم انعكاسات السيولة على الانسان والفكر والأخلاق التي ارتبطت بدورها بنظام العولمة وعلى ما فرضه من تهديد للبشر والإنسانية جمعاء.
الكلمات المفتاحية: الحدثاثة، الحدثاثة السائلة، الحدثاثة الصلبة، السيولة.

الترجمة باللغة الفرنسية للملخص:

L'étude dont le titre est - La liquidité et ses manifestations dans l'approche critique de Zygmunt Bauman du modernisme occidental – porte sur la modernité liquide, à travers laquelle il a tenté de présenter une approche critique sensé analyser et critiquer les différentes manifestations forgées par la modernité occidentale dans son parcours et son passage de la solidité inaugurée par l'époque des Lumières au

rejet de la liquidité et de la vitesse du changement et Dans cette entreprise critique, Zygmunt Baumann s'est chargé d'extrapoler la réalité humaine à ce stade et d'interroger la vérité de cette condition humaine à l'ère des transformations rapides et des défis majeurs imposés par la modernité liquide grâce au consumérisme qui a approfondi ses effets dans l'ère de la mondialisation. Donc, il devient clair qu'une grande partie de ce que Bauman entend par liquidité, la liquidité des êtres humains avec leur flux, et la liquidité de l'argent et des identités avec leur changement constant. De ce point de vue, il semble que l'intérêt de Bauman à cette problématique montre l'importance de cette approche critique pour révéler les manifestations les plus importantes de la liquidité et ses manifestations dans la proposition monétaire de Bauman sur la modernité occidentale.

1. مقدمة:

يرتبط ظهور الحداثة في العالم الغربي بالمد الطبيعي الذي دخلته أوروبا منذ العصور الوثنية، وصولاً إلى العصور اللاحقة التي تزامنت بكل أنواع المذاهب الفلسفية المتصارعة، لكن اختلف النقاد في تاريخ نشأة الحداثة ودلالاتها والموقف منها، لكنهم يجمعون على مصدرها الغربي، فغالبيتها الباحثين يرون أن بدايات الحداثة بدأت مع أواخر القرن التاسع عشر على يد شعراء فرنسا "شارل بودلير" و"رامبو"، و"ملارميا"، وذلك مع بداية الرمزية ونهاية الرومانسية، كما يجمع الكثير من الباحثين على أن بدايتها كانت في فرنسا؛ حيث ركزت على سيادة العقل والتعقل والعقلانية وهي المقولات التي عرفها عصر الأنوار بالدعوة إلى إلغاء الحكم السياسي المطلق وإعلان حقوق الإنسان وحرية الفرد، وفصل الدين عن الدولة، وترسيخ دولة القانون وإطلاق المجتمع المدني وترسيخ روح المواطنة، وتحديث المجتمع وإقامة توازن بين الروح والجسد، فالحداثة هي الصورة التي تجلّى فيها حلم العالم الغربي في البحث عن عالم مثالي والانسلاخ عن الكنيسة وعلى سلطتها الروحية.

لقد كان لظهور العلم أثر كبير في خروج أوروبا من هذه الخرافات التي فرضتها الكنيسة لتدخل عصراً جديداً بلغ أوج تطوره العلمي مع الثورة الصناعية في إنجلترا

والثورة الفرنسية في عام(1789)، وعليه يمكن القول: الحداثة حركة نقدية مناهضة لتقاليد الكنيسة، مهدت لظهور الحضارة الغربية؛ حيث شهدت أوروبا ثورات علمية مع غاليلي وكوبرنيكوس لخصت بداية التحرر من الفكر الرجعي حيث قدمت الأولوية للفكر العلمي الذي أدخل أوروبا في العصور الحديثة وكانت الحداثة بمختلف تجلياتها، حيث ابداع الإنسان لوسائل الحياة والرفاهية التي قابلها تراجع مخيف في ظل حضارة العولمة. لقد تناول كل معطيات الحداثة بالنقد والتحليل ليصل إلى أن الحداثة غيرت كل المفاهيم الصلبة لتصبح سائلة، فكانت حداثة، الحب، الثقافة، الأزمة، الأخلاق، كلها سائلة تماشيا مع معطيات الحداثة السائلة.

من الحداثة الصلبة إلى الحداثة السائلة:

زيعمونت باومن هو أول من نحت مصطلح الحداثة السائلة وهو واحد من رواد ما بعد الحداثة، ولذلك أردت قبل الخوض في مصطلح السيولة الذي نحتة زيعمونت باومن أن أقدم تعريفا موجزا لهذا المفكر العالم الناقد.

« زيعمونت باومن ZygmuntBouman » فيلسوف وعالم اجتماع بولوني الأصل، من عائلة يهودية، يحمل الجنسية الانجليزية وهو من الفلاسفة الماركسيين البارزين في النصف الثاني من القرن العشرين وينتسب إلى المدرسة النقدية والتجديدية تأثر بجورج زيمل، وأنطونيو غرامشي، وروبرت كاستل، وبير كورديو، اهتم في الخمسينات والستينات بالاشتراكية البريطانية وحركة العمال وهاجر من بلده بحجة معاداة السامية واستقر في بريطانيا كأستاذ للفلسفة بجامعة ليدز إلى حين تقاعده. (همام، 2020، صفحة الحداثة والخوف وكوروناص04)

ألف باومن موسوعة السوائل ونظم مجموعة كتب، الحداثة السائلة، الحياة السائلة، الخوف السائل، الحب السائل، الأزمة السائلة، المراقبة السائلة، الثقافة السائلة، الشر السائل، وكلها كتب تقدم نموذجا تفسيريا للزمن المتغير وفهم التحول العظيم في الحياة الإنسانية، تحول مفزع، وضع إنساني مختلف يعكس مأساة الحداثة وزوال كل ما هو صلب ويقيني وثابت، اشتغل أستاذا منذ 1971 في قسم علم الاجتماع

ومنذ ذلك الوقت كانت كتب باومن تنشر باللغة الانجليزية، ويعد باومن من أبرز أوجه الحركة المناهضة للعولمة النيوليبرالية.

(<http://aawsat.com/home/article828101>، بلا تاريخ)

لقد عمل باومن على محاولة إذابة الكيانات الثابتة وتمييعها من داخل الحداثة وهو ما سنتناوله في لاحق هذا المقال.

من الحداثة الصلبة إلى الحداثة السائلة (تحولات الحداثة):

تضاربت أقوال الفلاسفة والمفكرين بين رافض ومهلل لا لشيء إلا لكون «مفهوم الحداثة مفهوما عائما، يلغي ذاته باستمرار، بيد أنه استطاع أن يخلف فينا ردود فعل متناقضة وتواترا نادرا بين الانتكاس والانهار، بين الدعاية اللامشروطة، والرفض التام...» (الشيكر، 2006، صفحة 09)

لقد مهد الفلاسفة لمفهوم الحداثة فضاءات للحوار والنقاش وأكدوا على أنها حالة نهوض وتغيير في أنماط التفكير والحياة، تغيير في الحياة الثقافية والاجتماعية والعلمية والأخلاقية والاقتصادية حيث يقول ألان تورين في هذا الشأن: «نمط خاص في مقابل كل صنوف التقليد وضروب الثقافة الإرثية التي تتمسك بنقطة زمنية أصلية، وتشبث بمرجعية متعالية، وأمل مقدس. (تورين، 2010، صفحة 15)

الحداثة هي الثورة على جوانب الحياة الكلاسيكية لتفتح المجال أمام العقلانية والتطوير، الحداثة مشروع فكري نهضوي يحاول أن يخلص البشرية من الخرافة وهيمنة الكنيسة إلى التنوير والعقلانية، فهي ملازمة للأنوار ومتشعبة بالنجاحات، وتحرير الإنسان من الهلع والخوف الدائمين، ويصير الإنسان سيدا بما يملكه من أدوات وتقنيات متطورة.

لقد قدم باومن وصفا دقيقا للحداثة في كتابه الحداثة والهولوكوست قائلا: «شهد عصر التنوير تأليه الطبيعة، وشرعنة العلم بوصفه دينها الحنيف، والعلماء بوصفهم أنبياء وغدت الحقيقة والخير والجمال، أي كل ما هو كائن، وكل ما ينبغي أن يكون، أشياء يمكن إخضاعها للملاحظة الدقيقة المنهجية. (باومن، الحداثة والهولوكوست، 2014، صفحة 140)

إن الحادثة بهذا المعنى نور أشرق على كل مجالات الحياة، لتصبح مرنة، سهلة، إنها الانتقال من الجهل إلى العلم وأنواره وهي وبهذا المعنى مرحلة صلبة متينة من مراحل تطور العقل البشري في هذا العصر، فما المقصود بالحادثة الصلبة وماهي مميزاتها الجوهرية كما جاء على لسان زيغمونت باومن فيلسوف السيولة؟.

1- في مفهوم الحادثة الصلبة:

يؤكد باومن في قوله: « الحادثة الصلبة هي تلك التي دشنها عصر التنوير في القرن الثامن عشر تأسيسا على التحولات والإرهاصات التي تنامت منذ انتهاء العصور الوسطى وتصلبت في عصر العقلانية». (باومن، الأخلاق في عصر الحادثة السائلة، 2016، صفحة 11) إن مفهوم الحادثة الصلبة هو ذلك العصر المليء بالإنجازات الصلبة. جاءت الحادثة الصلبة لتؤكد قدرة الإنسان على بسط روح العقل والتنوير في قوله: «جاءت الحادثة الصلبة لتؤكد مركزية الإنسان وقدرته على بسط سلطان العقل على الطبيعة الجامحة وتسخيرها لخدمة البشرية وتقدمها». (باومن، الأخلاق في عصر الحادثة السائلة، 2016، صفحة 07)، وأصبح الإنسان مصدر خطر على الطبيعة من خلال تطويعها لصالحه، وفي ظل مركزية الإنسان احتاجت الحادثة كما جاء على لسان باومن إلى « أهل تخطيط وتنظيم مرسومون تصورهم للفردوس الأرضي جنة الخلد هنا ...». (باومن، الأخلاق في عصر الحادثة السائلة، 2016)، ويبدو لنا في المرحلة الصلبة كانت كل دولة تضبط خريطتها الجغرافية مع جيرانها ضبطا دقيقا وفي هذا السياق يقول زيغمونت باومن: « فكان من سمات حادثة تلك الحقبة ثبات ووضوح الحدود والمعاليم». (باومن، الأخلاق في عصر الحادثة السائلة، 2016، صفحة 11)

تمظهرت تجليات الحادثة الصلبة في تكريس مبادئ الليبرالية من خلال تفعيل ما يسمى بالرأسمالية الثقيلة والتي تجسدت في المشاريع الضخمة والمعدات، والعمال، هذا فضلا على ارتباط رأس المال بالأرض وهو ما يبشر بعالم أفضل في ظل الديمقراطية، لكن هل صدقت هذه الوجوه التي تغنت بها الحادثة الصلبة؟. يجيب باومن في مقولته الشهيرة قائلا: « حالة من التحديث الوسواسي القهري الادماني، وتحسين الأشياء

باستمرار، وهي بذلك أشبه بسيف حاد يستهدف دوما الواقع». (باومن، المراقبة السائلة، 2017، صفحة 105)

2- في تحولات الحداثة الصلبة إلى حداثة سائلة:

تميز مفهوم الحياة في هذه المرحلة التي برزت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية في الأربعينيات من القرن العشرين وتسمى هذه المرحلة عند الكثير من الباحثين (مرحلة ما بعد الحداثة)، التي إعتاد باومن على تسميتها بالحداثة السائلة، ذلك أن الصلابة في المرحلة السابقة قد زادت وتفككت بفعل عوامل كثيرة متداخلة وقد أولى باومن في كتابه " الحداثة السائلة" اهتماما كبيرا بهذه المسألة خاصة في مقدمة هذا الكتاب الذي يطرح فيه سؤالاً مفتاحياً حول المنهج الذي يتبعه في دراسة عصر الحداثة السائلة فهو يؤكد على استبدالها بمصطلحات أخرى وعدم لجوؤه للمفاهيم القديمة المتعارف عليها في الأوساط البحثية، هذا ما يساعده في توصيل فكرته إلى القارئ بدقة ويؤكد هذا في السياق: "إن عاداتنا القديمة والمصرّة على البقاء في تنظيم توازن القوى بالاستعانة بأدوات مفاهيمية مثل المركز والأطراف، والسلم الهرمي، والأولوية والثانوية، هي أقرب إلى أن تكون معيقة من أن تكون معينة لنا، أن تكون معمية من أن تكون ضوءاً يقودنا".

لا شك في أن هذه الرؤية الباومنية تتوافق مع هذا الطرح المتعلق بالحداثة السائلة، لهذا فإن باومن يلفت النظر إلى عدد من المصطلحات التي يستخدمها خلال البحث والتي قد تكون جديدة للقارئ الذي لم يعتاد على أفكار ورؤى باومن، يتناول باومن من خلال كتاب الحداثة السائلة اشكاليتي التحرر والحرية، وهي دعوة صريحة للتخلص من القيود وقوامها أن الإنسان يملك الإرادة الكاملة في التغيير، لكن يؤكد باومن على أن هذه الحرية مرتبطة بالخوف والتردد الملازمين للإنسان خاصة في محاولة نقل هذه الحرية الشاملة للمجتمع.

أطلقت الحداثة الغربية على حسب باومن عالم الثراء والرفاهية، غير أنه مجرد مظهر زائف نظراً لسيطرة السلطة الممثلة بفئة صغيرة شرعت في التحكم في كل ما حولنا، وبهذا أصبحنا نستسلم للجهل والغباوة وهنا إشارة من باومن إلى ضغط

الرأسمالية التي تسعى إلى الإبقاء على نماذج من الهيمنة والعناية بالوسائل لا الغايات، ولعله يرجع لثقافة الإدمان على الاستهلاك وقيم التسوق وخداع القيم الرأسمالية من خلال كثرة الخيارات. ونشرت الحداثة الغربية في عصر السيولة وهم الحماية وتوفير كل ما يحتاجه المواطن لكن تحت سمة التحضر من جهة، والحرية والاستلاب من جهة أخرى، إنه عصر السيولة المروّج لها في غياب سلطة، إنه سعي نحو التقدم اللانهائي، وتحول للعمل إلى سلعة وإلى وظيفة قصيرة الأجل علاوة على المرونة وتغيير الوظائف كل حين، إنه زمن دائم التحول حسب باومن وعليه تصر على لذة الاشباع من أجل المزيد من الاستهلاك، وهو ما يجري كذلك على العلاقات الإنسانية التي تحولت إلى التمتع وتراجع للوظائف وأصبح الاهتمام بما هو متوفر دون النظر إلى المستقبل، فالعالم أصبح حافلا بالأشياء التي يجب التخلص منها وخاصة تلك التي لا تستعمل إلا مرة واحدة بما في ذلك البشر على حد تعبير باومن، لقد تحولت الروابط الإنسانية إلى أشياء تستهلك، لقد أصبح عصر الحداثة السائلة أسير الروابط المرنة وتعالّت الأهداف الفردية، وعليه يمكن القول أن الحداثة الصلبة التي دشنها عصر الأنوار كانت بدايتها في القرن السابع عشر وارتسمت أنوارها في نزعة الإنسان المسيطرة على الطبيعة وهي لحظة فاصلة بينها وبين ظهور ملامح عصر جديد يرسم صورة لعصر جديد مغاير يعيد النظر في مركزية الإنسان ويرسم صورة الإنسان في واقع الحداثة السائلة، إنسان الحداثة الباكرا الذي نضج وأصبح بلا روابط. (باومن، الحياة السائلة، 2016، صفحة 109)، وتؤكد لباومن ظهور عصر استهلاكي، مفكك الوحدة، متوحش حذر، مجتمع نمطي، منتج ثقافة الاستهلاك، لقد عملت الرأسمالية على تفكيك العلاقات الاجتماعية واستبدال الوحدة بالمصلحة وسيطرة النزعة الفردية. (باومن، الحب السائل، 2016، صفحة 28)

أصبحت العلاقات الإنسانية ملفوفة بالمنفعة والبعد الذاتي، وارتفع إيقاع الحياة، وهدمت العلاقات الإنسانية وتحطمت القيم فصارت هشة بسبب الخوف من المجهول في عالم الحداثة السائلة أصبح الشر متمكنا من النفوس ومتأصلا في الفرد، إنها ملامح العصر السائل التي تسير بسرعة فائقة وتتجه نحو العدمية وفقدان البوصلة، إنه عصر هشاشة الروابط الإنسانية وأزمة القيم في الأخلاق وغياب البديل

حسب باومن، لقد تحولت الثقافة من الصلابة إلى السيولة وأصبحت النزعة الاستهلاكية هي المهيمنة والخوف من المجهول والزيادة من الحذر والتوجس وفي هذا الجزء سنتطرق بالتحليل والنقد لأهم مظاهر السيولة وتجلياتها في مقارنة باومن النقدية للحضارة الغربية .

شهد العالم المعاصر تطوراً تقنياً وعلمياً هائلاً يعكس هيمنة التكنولوجيا على كافة مجالات الحياة وهيمنة العقلانية على الفرد والمجتمع خاصة و بات العالم يسير نحو السيولة كما قال زيغمونت باومن، لقد فتح المجال أمام ظهور الإنسان السائل على حد تعبير باومن والتحرر من كل المرجعيات الصلبة التي تحكم في حياته، وهو ما انعكس سلباً على تفكير الإنسان المعاصر وسلوكه، إن ميلاد فكرة الحداثة السائلة وأقول كل ما هو صلب أدى إلى رفض جميع القيم التنويرية والدعوة إلى التشكيك والتفكيك ورفض الانسجام. (جدروان، 2020، صفحة 02)، وتحول الإنسان على لسان إريك فروم **Erich Fromm 1900، 1980**، إلى كائن همه الوحيد هو أن "يملك المزيد ويستخدم أكثر..." (فروم، 2010، صفحة 70)، حيث أصبح العيش في كنف الآلة يحاصر الإنسان من كل الجوانب وسلب منه إنسانيته فلزمه الخضوع بإرادته للعبودية. وفي هذا الإطار يؤكد زيغمونت باومن على الحالة المزرية للإنسان المعاصر التي قد تؤدي التقنية حتماً إلى موته اجتماعياً وإنسانياً، ولم تعد التقنية توظف في سبيل إيجاد وسائل مناسبة تقود إلى تحقيق غايتنا، بل صرنا على العكس من ذلك، نسمح لغاياتنا بأن تحددها الوسائل المتاحة.

لقد أصبح الإنسان اليوم في خدمة التقنية، مما غيّر من طبيعة العلاقة بين الإنسان وذاته وهو عالم من الاستيلاء والاعتراب تغلغل في عالم الصناعة، وانعكس على حياة البشر وأضحى يعمل لصالح التوجيهات الشمولية التي تهدد الوجود البشري برمته. وهذا ما يرمي إليه بقوله: «إن التغيرات التي تأتي بها التقنية في أيامنا، هذه غدت تؤثر في أفراد المجتمع، كما باتت تفكر في إمكانية نشوء بعض التوجهات الشمولية. (باومن، قوة الكلمات حوارات وأفكار، 2017، صفحة 25).

كما عمل النظام الحداثي الجديد على القضاء على العقل البشري وجعله في مأزق على حد تعبير يورغن هابرماس في دراسة له حول موضوع التقنية والعلم. (هابرماس، 2003، صفحة 05) إن فشل الإنسان في ربط علاقات طويلة المدى والتواصل المباشر بينه وبين غيره، وقيام تواصله على علاقات افتراضية سهلة الاستخدام مقارنة بالعلاقات الواقعية، حيث فقد عواطفه النبيلة واختصرت العلاقات في الصورة فقط، الأمر الذي أثر على سيولة العلاقات البشرية، مما يعني زوال الإنسان وموته في الخطاب الفلسفي المعاصر. بذلك صار الإنسان مجرد سلعة للاستهلاك تسوق من تسليع الفرد وإعادة تسليعه في كل وقت ليصبح سلعة قابلة للتبادل في الأسواق الإلكترونية. (جدروان، 2020، صفحة 09)

على ضوء ما تقدم يمكن القول أن الحداثة الغربية اليوم أفرزت الإنسان السائل المتبدل والمتغير، البعيد عن الثوابت الصلبة وغابت عنه معايير الإنسانية وأصبح يؤمن بقيم استهلاكية مصلحية في عصر سائل نرجسي، علاقاته فضفاضة، منتهك الذات تعيش الخوف والقلق والأمن، إنها ملامح انهيار الحداثة الصلبة وبزوغ الحداثة السائلة التي شكل الإنسان أجدى مظاهرها وتجلياتها ويصف باومن هذا الوضع الإنساني المريب في العالم المتقدم وما يحصل فيه من تحولات وتغييرا كبرى بقوله: «وقعت تحولات جوهرية متداخلة أو هي جارية في الوقت الراهن، وقد خلقت وضعاً جديداً، بل وغير مسبوق لطرق الحياة الفردية ولعل أبرز مظاهرها انتقال الحداثة من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة». (باومن، المراقبة السائلة، 2017، صفحة 105).

II- المجتمع الاستهلاكي:

إن تحول المجتمع في ظل الحداثة السائلة إلى مجتمع الاستهلاك، جعل الناس يعتمدون إلى الترويج لمنتجاتهم، «فالمجتمع الاستهلاكي يقوم على وعد بإشباع الرغبات البشرية بما يفوق ما كان بإمكان المجتمعات الماضية كافة أن تشبعه ويحلم بإشباعه». (باومن، الحياة السائلة، 2016، صفحة 113)، لقد تحول الإشباع إلى إدمان ويبقى المستهلك يطلب المزيد من الحاجات، إنها سيولة الترويج للسلع المعروضة مهما كانت

قيمتها، وهي مصدر الضمان في مجتمع الاستهلاك تحت شعار: (اشتر، استعمل، أرم) هذه الأسس الاستهلاكية للمجتمع الحدائي الغربي، مجتمع يمجّد السوق الاستهلاكية وهو ما يؤكده ألان تورين حينما يقول: «إن المجتمع الحديث صار اليوم خاضعا إلى منطق السوق ... وإلى الاقتصاد على عقلانية الأدوات والاستهلاك الجماهيري». (تورين، 2010، صفحة 364).

إنها متلازمة الاستهلاك التي تغطي على متلازمة الإنتاج التي كانت عماد الأزمنة الصلبة، إذ تجد المستهلكين يميلون إلى استعمال الأشياء بسرعة ثم التخلص منها، بل أنهم يفضلون السلع الأقصر عمرا بعدما كان في الماضي الرواج للسلع الدائمة، ليكون بذلك المجتمع الاستهلاكي. «مجتمع الإسراف والتبذير، ومن ثم فهو مجتمع النفائات». (باومن، الحياة السائلة، 2016، صفحة 117).

إنها مسافة قصيرة بين السوق الاستهلاكية وسلّة المهملات، أو مراكز النفائات على حد تعبير باومن، لقد تم إغراق السوق بالبضائع بكل ما يدر الريح هذه الأيام، وذلك أن المنافسة الاقتصادية التي تفرضها السوق في كل وقت يفتح المجال أمام التغيير والتحول لأن: «الإمكانات في عالم المستهلكين لا متناهية، والأهداف المغرية المفروضة لا يمكن استنزافها». (باومن، الحياة السائلة، 2016، صفحة 126)

أصبحت العلاقات الإنسانية محل بيع وشراء، و يفتح المجال لتسهيل سبل الطلاق وتجديد الحياة، وباختصار فإن نظام السوق الاستهلاكي يعمل على جعل كل شيء قابلا للبيع والاستبدال، وشعار المستهلكين هو البحث عن الجديد، ثياب جديدة، حب جديد، أكلات جديدة...، إنها: «الحياة المتمركزة حول الاستهلاك التي لا بد أن تستغني عن القواعد والضوابط، إنها تهتدي بهدي الإغراء والرغبات المتزايدة والأمني المتقلبة على الدوام». (باومن، الحياة السائلة، 2016، صفحة 127) وغدت سياسة التسوق الاستهلاكية دليل الحرية وفي هذا يقول باومن: «في المجتمع الاستهلاكي تمثلت المشاركة في التبعية الاستهلاكية وفي التبعية العالمية للتسوق الشرط الضروري لكل حرية فردية...». (باومن، الحياة السائلة، 2016، صفحة 169)

باختصار فإن المجتمع الاستهلاكي جعل المستهلكين سلعا تباع وتشتري، سلعا قابلة للتغيير لأن: «الغرض المهم للاستهلاك في مجتمع المستهلكين ليس إشباع الحاجات والرغبات والامتيازات، بل تسليع المستهلك أو إعادة تسليعه إنه رفع حال المستهلكين إلى حال السلع القابلة للبيع». (باومن، الحياة السائلة، 2016، صفحة 140)، وبذلك يمكن التخلص من البشر المستهلكين على شكل نفايات بشرية فهل المجتمع البشري عند باومن مجتمع نقابات؟، وإن كان كذلك كيف يصوره باومن؟

يؤكد باومن على أن الصناعة الوحيدة المربحة هي القدرة على التخلص من النفايات البشرية على حد تعبيره وذلك أن الرفاهية لا تتحقق إلا بسرعة التخلص من البضائع وبعثها إلى مستودع النفايات بل على إنتاج معدلات ضخمة من النفايات البشرية لأنها أهم صفات الحداثة السائلة: «إن أفضل ابتكار حديث آخر هو صناعة التخلص من النفايات». (باومن، الحب السائل، 2016، صفحة 169)

ومن هذا الوضع البائس الذي يصوره باومن الوضع الحالي للعالم الحديث ويدعو إلى وجوب تطهيره والاعتناء به ويطلق عليه نظام الستة في المجتمع السائل ويعتبره مجرد غطاء لأسطورة الأمن والسلام التي بشرت بها الحداثة الزائفة. وإجمالا يمكن القول أن ثقافة الاستهلاك دمرت كل الروابط الإنسانية والحياة الأسرية ومست فيه الميوعة صميم العلاقات الإنسانية. لقد انعكست على الجانب الوجداني للأفراد وغيرت العلاقات الحميمة لتحل محلها المكالمات القصيرة والرسائل الالكترونية وغاب الأمن والاستقرار وانتشر الخوف والقلق وعدم الاستقرار بل أصبحت الدول تستثمر في الخوف وصناعته وذلك لتحقيق أهدافهم السياسية، «مثل الأموال الجاهزة للاستثمار في كل شيء، يمكن أن يحقق رأس مال الخوف، أي نوع من الربح سواء كان تجاريا أو سياسيا، فالسلامة الشخصية صارت منفذ بيع رئيس...». (باومن، الحياة السائلة، 2016، صفحة 101). وصارت مقاومة الخوف مؤرقة في عصر الحداثة السائلة حياة مربكة، مزعجة وما من سبيل لإيفائه، سوى التكييف من أدوات المراقبة التي أصبحت تجارة رابحة، ولم تتمكن الدولة في ظل العولمة الجارفة من حماية الأفراد مما يفتح

المجال أمام الأفراد لإيجاد حلول فردية بأنفسهم ولمشاكلهم العالقة رغم الإمكانيات المحدودة.

لكن هل يقدم لنا باومن وصفا صحيحا للحدثا السائلة والتي هي حالة من الفوضى واللاأمن وتفكك للعلاقات الإنسانية وهو أمر تساءل عليه باومن في قوله: «إن المرء ليتساءل كيف استطاع النوع البشري المهيباً بنزعات مدمرة كتلك أن يظل على قيد الحياة حتى الآن...» (باومن، الأخلاق في عصر الحدثا السائلة، 2016، صفحة 140) فمجبب هذا التساؤل بأن هناك سبل للانفراج والخروج من الأزمة الراهنة ويؤكد هذا في قوله: «إنها مسؤوليات لنا تجاه عالم نعجز أن نكون مسؤولين عنه، فثمة أسباب للعمل الآن كما كنا سنعيش للأبد، كما كنا سنحيا أبدا لتحمل المسؤولية عن كلامنا وأفعالنا، أنه شعور بالعيش للمستقبل وإن لم يكن مستقبلا». (باومن، المراقبة السائلة، 2017، الصفحات 152-153)، إنه تأكيد على أن البشر يعيشون على كوكب واحد، ويحكمهم مصير واحد وكذلك هم يفكرون في الحياة الآمنة للجيل القادم ويقصد دور علماء الاجتماع المعاصرين الذين يجب أن يقدموا حلولاً جذرية و استعجالية، إلى جانب تعزيز التضامن الدولي والاعتماد على حقوق الإنسان ومنابعها الأخلاقية لتبديد الفوارق العرقية والإيديولوجية وحماية الإنسانية جمعاء وهنا يقدم باومن الأمل من أجل تجاوز الأزمة بتضافر جهود الجميع بخصوص الخبراء من أجل البحث عن أنجع السبل لتجاوز هذا الوضع المأساوي.

III- تحديات التعليم في حقبة الحدثا السائلة:

يؤكد باومن على أن «الحياة الاستهلاكية هي حياة من التعلم والنسيان السريعين». (باومن، الأخلاق في عصر الحدثا السائلة، 2016، صفحة 197) فالفرد في الحياة الاستهلاكية ينسى كل ما استهلكه، والحياة السائلة هي حياة اللحظة، ولهذا اعتبر باومن النسيان مثل التعلم والحياة السائلة لا ترتبط بالامتلاك والشعور بالإشباع مجرد وهم وأن الأشخاص المستهلكين منبوزين اجتماعيا، كما أن الحياة الاستهلاكية تلزم الفرد على الاختيار «قد نختبر الخضوع لمطالب الواقع الصارمة على أنه تدريب على الحرية وإجراء لتوكيد الذات» (باومن، الأخلاق في عصر الحدثا السائلة، 2016،

صفحة 199) أي إن الحداثة السائلة هي التي تجعل الإنسان يعيش حياة اللحظة، دون الرجوع إلى الماضي، لقد طرأ تغيير في منظومة التعليم في عصر الحداثة السائلة، فلم تعد صلبة، في «العقود الأخيرة الماضية تحت تأثير سرعة التغيير الحديثة التي طرأت على الطرف الاجتماعي الذي وجد فيه الطرفان الأساسيان في عملية التعلم المعلمون والمتعلمون على حد سواء أنفسهم ملزمون بالتصرف». (باومن، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، 2016، صفحة 240) وهذا يعني أن التعليم في زمن الحداثة السائلة يغير بالتغير الذي حدث في مختلف الميادين، حيث أصبح مجرد حشو للمعلومات دون الاهتمام بالجانب المعرفي، لذلك يتم النسيان بسرعة، فالحداثة هنا، سائلة تعتمد على الإسراف والتبذير و«لم تعد الثقافة في الحداثة السائلة تبدو كثقافة تعلم وتراكم كما كانت الثقافات المدونة في تقارير علماء التاريخ والاثنوغرافيين ولكنها عوضاً عن ذلك تبدو كثافة انسلاخ وانقطاع ونسيان...». (باومن، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، 2016، صفحة 240) لقد تم نسيان المنتجات السابقة من التعليم بفضل سيولتها وتغيرها المستمر.

لا يمكن في مقال مختصر كهذا أن نلم شتات جميع الأفكار التي تحدث عنها باومن في جميع كتبه لكننا نحاول أن نتبع أهم ارتدادات مصطلح السيولة في فلسفة باومن النقدية والتي تعبر عن الوضع الراهن الذي اختاره زيغمونت باومن لشرح لنا بوضوح تمظهرات السيولة على الحداثة السائلة والذي يحتوي على ما سيفسره باومن في كتبه اللاحقة، لذلك ركز باومن على البعد السوسيولوجي للحداثة وهو وصف جميل على لسان مترجمة حجاج أبو جبر حينما يقول: «جعل الكاتب كتابة الحداثة السائلة رسالة في زجاجة مغلقة، وألقى بها في بحر ليلتقطها قارئ مجهول من الشرق أو الغرب، ويحاول فهمها واستيعابها والعمل بها. - حجاج أبو جبر: أستاذ الأدب والنقد في أكاديمية الفنون في القاهرة، ساهم في عدة ترجمات منها موسوعة السوفورد للبلاغة وموسوعة تاريخ الأفكار كما صدر له كتاب: نقد العقل العلماني-.

لقد شرح لنا باومن الحداثة الصلبة التي تسعى إلى الهيمنة على العالم وبناء الدولة، وصناعة القومية الصلبة والسعي لليقين إلى الحداثة السائلة التي تقوم على

منطق الاستهلاك والقيم والعلاقات في ظل العولمة (باومن، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، 2016، صفحة 08) لقد غيرت الحداثة مقومات العيش الإنساني وأعدت تعريف الزمان والمكان لمنحهما معاني مقترنة بال رأسمالية وأعدت طرح: ماذا نعني بالإنسانية؟ خاصة مع ظهور العولمة ليضع الحداثة الغربية أمام اختبار دقيق يهدف إلى دور العولمة في تعميم قيم الحداثة أم هي مجرد إيديولوجيا لفرض الهيمنة، إنها حياة التحديث الوسواسي القهري الإدماغي على حد تعبير باومن (باومن، الحداثة السائلة، 2016، صفحة 20) وفي تحول عظيم صار المجتمع سائلا، وحلت الروابط الإنسانية وأصبح اللهث وراء كل جديد ويعزي باومن كل هذا إلى التفكيكية بمعنى الفصل بين القدرة على فعل الأشياء والقدرة على تحديد الأشياء الذي يجب فعلها وما يصاحب كل هذا من غياب للقدرة الإنسانية الفاعلة.

مشروع باومن في ميزان النقد:

على الرغم من أن زيغمونت باومن هو من بين أفضل علماء الاجتماع الأجانب الذين عرفت كتاباتهم انتشارا ورواجا في العالم العربي، إلا أنه لم يلق الكثير من التعليقات أو الأعمال التمهيدية التي تقدمه للقراء في الجزائر. ومع ذلك، فإن عالم الاجتماع الإنجليزي هذا، والذي هو من أصل بولندي، والمولود عام 1925، لا يتوقف عن نشر كتاب تلو الآخر، والذي نجد الكثير من علماء الاجتماع والفلاسفة والصحفيين أصبحوا يوظفونه لفهم الحداثة التي تزداد صعوبة تعريفها. وقد أصبحت الفكرة المركزية التي قال بها، ونعني بذلك فكرة "الحداثة السائلة"، مفتاحاً رئيسياً لفك رموز أسرارها.

يمكننا أن نلوم باومن على فقر جهازه المفاهيمي: لأنه إذا ظهر مفهومان في جميع أنحاء عمله، يقطعانه ويشكلانه، فهما بالفعل مفهوم الحرية والأمن؛ مفهومان كان ألكسيس دو توكفيل قد وظفهما في كتابه "الديمقراطية في أمريكا"، حيث "يتناول علم السياسة الخاصة بتوكفيل الحرية كما مورست في مجتمع موجود بالفعل، هو المجتمع الأمريكي" (مانسفيلد، 2016، صفحة 12)، و"بالنسبة إلى توكفيل، الحقوق مشتقة من الفضيلة؛ الفضيلة الموجودة في العالم السياسي، ستشجع تلك الفضيلة الفرد على

المخاطرة بأمنه للدفاع عن الحرية " (مانسفيلد، 2016، صفحة 39). لقد كان هدف توكفيل من توظيف هذين المفهومين في كتابه الشهير هو تسليط الضوء على التناقض التأسيسي للأنظمة الديمقراطية. " إن مشكلة الديمقراطية يمكن أن تلخص بالشكل الآتي: إن المحرك الأول للديمقراطية هو كلف الإنسان الديمقراطي بالمساواة وهواه الغالب فيها. ولما كان كلفه بالمساواة يغلب حتى كلفه بالحرية، أصبح من الممكن أن يواكب تكلفه بالمساواة الاستبعاد كما يمكن أن يواكب بالحرية. أي إن الاستبعاد والاستبعاد يمكن أن تتواجد مع أنظمة لها طابع ديمقراطي، بل إن المبدأ الديمقراطي – إن لم يهذب ويوجه – يميل إلى السير في اتجاه نظم استبدادية أقسى من أي نظام استبدادي قاساه الجنس البشري من قبل: إما استبعاد فرد واحد على جميع الآخرين، وإما استبعاد الأغلبية على الأقليات، وإما استبعاد الكل على الكل. هذا هو التناقض الكامن في الديمقراطية " (توكفيل، 1962، صفحة 07).

ومع ذلك، فمن خلال مفهومي الحرية والأمن الغامضان نسبياً، بدأ باومان نقده للمجتمعات الشمولية، والحدثة، وما بعد الحدثة، والمجتمعات ذات الهشاشة المنهجية، والمعروفة باسم المجتمعات "السائلة"، أي الموضوعات السوسولوجية ذات أبعاد وامتدادات مقلقة، سواء في نطاقها ومداها أو في تعدد معاني دلالاتها. يتضاعف هذا الانزعاج من خلال حقيقة أنه لا يمكننا أن نمنح مكانة محددة لعالم الاجتماع البولندي: فهو ليس لا كاتب مقالات ولا منظر ولا حتى رجل ميدان، بل هو نوع من "المشاهد الملزم" لنصف القرن الماضي، وهو مفكر انتقائي، يصنع مشروعه من كل "الانتقادات الاجتماعية" وكل الأمراض التي عرفها نصف قرن، يجب الاعتراف بتلك نجاحات مشرفة في المشهد الاجتماعي المعاصر.

قد يرى البعض في هذا علامة على انتهازية باومن، والتي يبدو أنها تختمر أكثر فأكثر في البصمات النظرية وظواهر الحدثة المعاصرة غامض وانتقائي وانتهازي – هذه هي تقريبا السمات الأكثر مكروهية في المرحلة الحالية لإعادة الطابع التجريبي لعلم الاجتماع. لكن هذه السمات المزعجة تنقلب بسهولة ضد أولئك الذين يرغبون في محاكمته بشكل متسرع. من المؤكد أن جهاز بومان المفاهيمي جد فقير. إن القول بأن

المجتمعات الشمولية هي انبثاق نموذجي للحدثة من خلال المبالغة في تقديم الأمن على الحرية، بينما على العكس من ذلك، فإن المجتمع ما بعد الحداثي يبالغ في تقديم الحرية على حساب الأمن، قد يبدو كاريكاتوريًا، لأنه من الواضح أنه تم العثور على هذا المخطط نفسه بالفعل عند توكفيل للتمييز بين المجتمعات الديمقراطية ومجتمعات الأنظمة القديمة، ولعل ذلك يعود إلى أن توكفيل " وجد أن التدفق والحركة والسرطان هي السمات الغالبة في جميع أنحاء الولايات المتحدة " (جوزيف، 2010، صفحة 35)، وهي فكرة تحيل إلى السيولة عند باومن؛ ولأن الغموض الفني إلى حد ما لهذه المفاهيم يسمح لنا بقول كل شيء. لكن هذا دون الأخذ في الاعتبار فترة المراقبة الطويلة بشكل خاص والتعنت أو العناد الذي يقوم به بومان بإجراء مثل هذه التشخيصات؛ مدة طويلة يمكننا تقسيمها إلى أربع مراحل للتأمل والتفكير.

بدأ كل شيء بالنسبة له بنقد الشمولية. نقد متفق عليه، سيقال اليوم، لقد تم التفكير في هذا الموضوع في جميع الاتجاهات منذ الخمسينيات. لقد تم التركيز والتشديد على تضخم الأمن الذي يجعل من الممكن وضع البيروقراطية و معسكرات الإبادة على نفس المستوى. في الثمانينيات، تبع ذلك تفكير طويل إلى حد ما في مفهوم التناقض والازدواجية. لم يعد بومان يفكر في هذين المفهومين بطريقة حصرية وساذجة - فالكثير من الأمن يضر بالحرية والعكس صحيح -، ولكنه يكتشف في نفس الوقت كل من أمراض الحرية والحاجة إلى الأمن (على سبيل المثال في عدم الاستقرار). " ولا يعتقد المجتمع الحديث أنه من الممكن أن يكون آمنا بدون الأخذ بمقاييس لحراسة أمة عن وعي وترو، (...) يكون سبب المنع هدف الإدارة إذا كان هناك سبب للاعتقاد أن الاختيار المعين أو المحدد قد يجعل الناس يتصرفون بطريقة تضاد السلوك المطلوب لاستقرار النظام الاجتماعي وثباته، إن هذا هو التضاد أو التناقض بين التبعية والاستقلال، بين الضبط والانضباط الذاتي، بين التنظيم والحرية " (باومن، الحرية، 2012، صفحة 28).

إنه ضمن هذا السياق يكتشف ظاهرة الاستهلاك الجماهيري، ومن خلاله يكتشف حرية مستلبة بشكل غريب. لأن حرية المستهلك ليست أكثر من أيديولوجية

الاختبار الحر من خلال نظام محدد بشكل ضيق وقيود ضمنية. هذه المرحلة الثالثة هي بطريقة ما اختبار لمفهوميه الرئيسيين، مدركين في تناقضهما. لكن في المرحلة الرابعة، التي تجاوز فيها بومان السبعينيات من عمره، أظهر تمامًا موهبته باعتباره خبيرًا ومختصًا في التشخيص للأزمة الحاضرة، كما يقول الألمان. وهي استعارة مادية ونقدية (مرتبطة بالنقود) على حد سواء، تقودنا إلى عالم من العلاقات المبرمجة مسبقًا، حيث يتم التكيف والتوفيق بين الحرية والأمن وفقًا للقيود النظامية - مع الحفاظ على الأوهام التي تحملها هذه المفاهيم تاريخيًا.

إذا كانت الحداثة، وفقًا لنيكلاس لوهمان (Luhmann Niklas)، تخضع لعملية تمييز وظيفي، "فالنظرية تعالج تمايز نسق الفعل وتبعات التمايز المستمر دائمًا وتتوافق بلا ريب مع التصورات الدوركايمية حول تقسيم العمل أو مع تقليد علم الاجتماع عموماً الذي وصف المجتمع الحديث بالمجتمع المتمايز" (لومان، 2010، صفحة 49)، فإن الجانب الآخر من هذا التكاثر للأنظمة الفرعية المجهزة بوسائطها الخاصة هو عملية تمايز يعطينا بومان صورة بليغة عنها. سواء تعلق الأمر بالحب، أو الحياة، أو الحداثة، أو الزمن، أو الخوف، فإن سيولتها لا تدل فقط على هشاشتها أو عدم أهميتها، ولكن أيضًا تدل ظهور قطبيات في الماضي- وبالتالي إمكانات الصراع -، فإنه في الوقت الحالي لم تعد تظهر اليوم سوى مجالات اللامبالاة (الأخلاقية، السياسية أو الثقافية) واللااكترات أو ااضفاء طابع اللامبالاة. لطالما نظر بومان إلى علم الاجتماع باعتباره مشروعًا لتحرير الأفراد - "حرب ضد عملية شمولية الوجود ومن أجل استقلالية الإنسان"، لكن باومن لا يهتم بالملصقات التي غالبًا ما تحل محل التأمل من خلال مجرد التسمية البسيطة. إنه قاص أو راو، وليس منظرًا. هذا النوع يمكن أن يزعم عالم الاجتماع المحترف، لكن يبدو لي أن هناك مكانًا ضروريًا حتى للمسافرين بلا حدود مثله. نتذكر أنه حتى في البانوراما الفرنسية، كان هناك جان بودريار الذي استكشف بسعادة المجالات الأكثر تنوعًا، من التحليل النفسي إلى علم الأحياء، ومن مونوغرافيا الأشياء إلى التصوير الفوتوغرافي، إلى حد كبير أرعب منتقديه. وهذا يعني أن الحدود يسهل اختراقها في النوع الأدبي لعلم الاجتماع، وأنه بدلاً من عزلها بالجدران وفصلها عن

بعضها البعض، يجب أن تظل مفتوحة، مع خطر كسر الأبواب المفتوحة، وخلط الأنواع والقيام بـ" تأملات غير شرعية .

إن أي شخص يعرف شرائع وقيود هذا النوع من الممارسة الأكاديمية سيجد أن مهمتنا تبدو مغامرة حقيقية. إن محاولة التعامل مع هذا الكم الهائل من المنشورات ونظرية مثل نظريته حول "السيولة" تجعل من الصعب مقاربتها، دون الوقوع في التفاهة الصحفائية، تحديدًا حقيقياً. لكننا سنكون رغم صعوبة المحاولة قد نجحنا في هذا الرهان لو تمكنا من تجاوز الوقوع في المدح أو السماح لنفسنا بالتأثر بالإحراجات المختلفة التي كان من المفترض أن يثيرها هذا المؤلف، وذلك بتتبع نشأته وتطوره بأمانة كبيرة. لذلك يمكننا بدون فخر أن نعتبر محاولتنا هاته مفيدة للغاية التي نقترحها هنا ونوصي بها لأي شخص يرغب في المغامرة أكثر في منعرجات العالم السائل لزيغمونت باومن.

خاتمة:

حاول باومن تسليط الضوء على ظاهرة الميوعة وتجلياتها في المجتمع الغربي وأراد الوقوف على سلبياتها وتمظهراتها، كما حاول توضيح العقليات التي تحول دون نشر فوائدها وذلك بلغة علمية تفسيرية نقدية، فواقع الأمر عنده أنه لا يوجد قالب تعرض للتحطيم إلا وحل محله قالب آخر، وما أطلق سراح الناس من سجونهم القديمة إلا ليدخلوا في سجون التوبيخ والعجز عن نقل أنفسهم في الأماكن الجاهزة التي وضعتها الحداثة الغربية وفي المرجعيات الاجتماعية والسياسية التي تفككت، لقد كانت المهمة التي تواجه الفرد هي كيفية استخدام حريته لإيجاد الحلول المناسبة بحيث يمثلون للقواعد السلوك التي أقرت الحداثة بأنها صحيحة وملائمة. (باومن، الحداثة السائلة، 2016، صفحة 47).

لقد تمظهرت السيولة في عصر القلق والخوف في كل مراحل الحياة ولم تنجح التكنولوجيا في حمايتها أو إنقاذها، لقد امتدت السيولة من سيولة الحركة إلى سيولة المشاعر والعواطف، لقد تغيرت المفاهيم وتبدلت وبدأ الصراع بين ما كنا نتصور، وبين ما هو مطروح في الواقع، فلا هدوء سبب الخيارات اللامتناهية.

وشكل فكر باومن النقدي وموقفه من الحداثة الغربية ومآلاتها الكارثية على الإنسان نافذة مطلّة على الواقع المعاش، والذي أخضع فيه باومن الفكر الإنساني المعاصر إلى فحص دقيق فهو يصف مختلف أمراضه بدقة وعمق ويعرض أفكار جديدة وأصيلة وشديدة الأهمية لما لها من دور في فهم الوضع الراهن من عصر السيولة، لقد شكل حال الإنسانية في تغلبها المحور الرئيسي لفكر باومن الذي عمل فيه على شرح الحداثة الغربية عبر مسيراتها وانتقالها من الصلابة إلى السيولة وسرعة التغير، إذ أصبح التفكيك من السمات العادية وهو نتيجة حتمية لعملية الاذابة والتميع التي تركّزت بصمتها على شكل العلاقات الإنسانية، هي فلسفة تدعو إلى التحرر من الماضي ورافق هذا التحول ظهور المجتمع الاستهلاكي الذي مس كل مناحي الحياة.

لقد غدت الهويات متغيرة باستمرار وانتشر الخوف وعدم توفر الأمن، وغابت الوحدة، وافتقر الإنسان لأدوات التعايش، وما زاد فكر باومن تألقاً هو راهنيته لكل ما يعانيه الإنسان المعاصر من أزمات فهو يعرض الأفكار الأصيلة ويصفها بدقة وعمق لكن كيف يمكن الخروج من هذا المأزق وكيف يمكن أن نسترد إنسانية الإنسان، وما هي مسالك الخروج على ضوء هذه المسئلة النقدية للحداثة.

إن النتيجة التي يصل إليها باومن في نقده للحداثة الغربية أن هذه الحداثة حاولت الخروج بالإنسان من الخضوع إلى السيادة، إلا أن ذلك أدى إلى تراجع الإنسانية في سلم القيم والأخلاق، حيث طغت المادة ورأس المال الفاحش فظهر الصراع والحروب وزاد تمرد الإنسان وطغيانه وأراد أن يصبح متألهاً وهذا ما خلق انهيار لمنظومة القيم وفقدان الشعور بالذات وأصبحت هناك حياة سائلة تفتقد للقيم الجمالية والاحساس بالوجود، لقد أصبح إنسان الحداثة مجرد رقم عند الرأسماليين وأصبح العلم تابعاً للسلطة والمال لذا يرى باومن أن أكبر تحدي للبشرية هو تأسيس سلم القيم وإعادة ترتيبه لتجنب مستقبل مجهول وضمان الاستقلال والحرية.

أرجع باومن في نقده للعولمة وتأثير إيديولوجياتها إلى سيادة نظام العولمة، لذا فتحليله الفكري منطقي يضع السيولة متزامنة مع تحولات العولمة وتحدياتها، لكن يجب أن نؤكد هنا أن تناول باومن للعلاقة بين الأخلاق والسيولة والحداثة والعولمة أخذ

تفسيرا ميتافيزيقيا من خلال تحليله لما وراء الدولة ولما وراء السياسة والأخلاق ما بعد الحداثة، لكنه أسرف في التمييز بين ما بعد الحداثة والحداثة السائلة ولم يقدم في اعتقادنا التوضيحات اللازمة، ورغم ذلك يجب أن نؤكد أن الكثير من القضايا التي أثارها باومن يجب أن تبحث بعمق في مدى ملائمتها لواقع هويتنا العربية وذلك على ضوء متغيرات العصر التي نحيها لخلق نوع من المثاقفة بين الحداثة الغربية والحداثة العربية، وإن صح التعبير تشكل الدراسات الباومنية من زاوية أكاديمية على تشجيع الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية على تناول مثل هذه الظواهر الأخلاقية الجديدة وذلك لتقديم رؤية حول المشكلات الجديدة للعلوم الاجتماعية.

1. قائمة المصادر والمراجع
2. إبستان جوزيف. (2010). ألكسي دو توكفيل: المرشد إلى الديمقراطية. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر.
3. إريك فروم. (2010). ثورة الأمل نح تكنولوجيا مؤسنة. مصر: مكتبة دار الحكمة للنشر.
4. ألان تورين. (2010). نقد الحداثة. (عبد السلام الطويل، محمد سبيلا، المترجمون) المغرب: إفريقيا الشرق.
5. ألكسيس دي توكفيل. (1962). الديمقراطية في أمريكا. القاهرة: عالم الكتاب.
6. زيغمونت باومن. (2012). الحرية. القاهرة: مكتبة مدبولي.
7. زيغمونت باومن. (2014). الحداثة والهولوكوست (الإصدار 1). (حجاج أبو جبر ودينا رمضان، المترجمون) القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.
8. زيغمونت باومن. (2016). الأخلاق في عصر الحداثة السائلة. أبو ضبي: هيئة أبو ضبي للسياحة والثقافة.
9. زيغمونت باومن. (2016). الحب السائل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
10. زيغمونت باومن. (2016). الحداثة السائلة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
11. زيغمونت باومن. (2016). الحياة السائلة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
12. زيغمونت باومن. (2017). المراقبة السائلة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
13. زيغمونت باومن. (2017). قوة الكلمات حوارات وأفكار. العراق: دار المدى.
14. مجاج خليل، جدروان. (2020). الإنسان السائل: نحو انطولوجيا رقمية سائلة عند زيغمونت باومن. مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، صفحة 02.
15. محمد البقالي. (2018). سؤال المهنية والأيديولوجيا في الصحافة: الحالة المغربية أنموذجًا. الدوحة: مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
16. محمد الشيكري. (2006). هيدجرو سؤال الحداثة. المغرب: دار إفريقيا الشرق.

17. محمد همام. (2020). الحداثة والخوف وكورونا. 04.
18. نيكلاس لومان. (2010). مدخل إلى نظرية الأنساق. بغداد: منشورات الجمل.
19. هارفي سي مانسفيلد. (2016). مقدمة قصيرة جدًا. القاهرة/مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
20. يورغن هابرماس. (2003). العلم والتقنية كأيديولوجية. ألمانيا: منشورات الجمل.
21. <http://aawsat.com/home/article828101>. (بلا تاريخ).

الروابط المنطقية بين النحو والمنطق (دراسة مقارنة من خلال منطق القضايا عند
(ابن سينا)

**logical links between grammar and logic a comparative study
through the logic of issues at Ibn Sina**

أ. ناصر حاج عزام

جامعة الجزائر 02- (الجزائر)

ملخص:

نروم من خلال هذا المقال إلى القيام بدراسة الروابط المنطقية وعلاقتها بالنحو العربي عند المناطقة المسلمين من خلال منطق الشيخ الرئيس، ونهدف من خلال معالجتنا لهذا الموضوع إلى ضبط مواطن الاختلاف والتشابه بين الطرحين المنطقي والنحوي للروابط المنطقية، متبعين في ذلك منهجا تحليليا مقارنا، انتقلنا بواسطته إلى مقارنة هذه الروابط المنطقية من منطق ابن سينا إلى ما توصل إليه المنطق المعاصر في ميدان منطق القضايا.

كلمات مفتاحية: المنطق؛ النحو؛ الشرط؛ الوصل.

Abstract:

The present article intends to study the logical links and their relationship with Arab grammar in the Muslim logicians via the logic of Avicena. In doing so, our treatment of this subject area also aims to establish the differences and similarities between the logical and grammatical propositions of logical links. In order to meet our objective, a comparative analytical approach was utilised to compare these logical links from the logic of Avicena to the findings of contemporary logic in the field of logic of issues.

Keywords: Logic ; Grammar; Condition; Conjunction.

1-مقدمة:

إن من مميزات اللغة العربية أنها اللسان الذي اعتمد عليه الفكر الإسلامي بما فيه المنطقي والنحوي، جعل ضرورة البحث عن العلاقة بين مكونات هذا الفكر ضرورة ملحة لا بد من تحصيلها خصوصا أن الحديث عن الفكر هو حديث عن اللغة و اللغة لا

يمكنها أن تستقيم دونما قواعد نحوية ومنطقية، إلا أن الجدل الواسع و الكبير بين النحويين والمناطقية منذ أن انتقل الإرث الفكري اليوناني إلى الفكر العربي الاسلامي يجعلنا نحاول الولوج في غياهب هذين العلمين لمعرفة مدى التقارب والتباعد بينهما خصوصا فيما يتعلق بالروابط المنطقية التي تعتبر من أهم المباحث الأساسية في ميدان الصناعتين النحوية والمنطقية، وهذا ما يدفعنا إلى طرح مجموعة من التساؤلات نعتقد أنها ستكون كفيلة من أجل إبراز العلاقة الموجودة بين الصناعتين، ولعل أهم هذه التساؤلات: ما طبيعة العلاقة بين المنطق والنحو؟ كيف تجاوز المناطقية المسلمون مشكلة العلاقة بين المنطق والنحو؟ وما مواطن الاختلاف والتشابه بين الدالتين المنطقية والنحوية للروابط المستخدمة في منطق القضايا من خلال منطق الشيخ الرئيس؟

2- الدلالة المنطقية والنحوية للروابط المنطقية :

إن الحديث عن الروابط المنطقية يعد من أهم المباحث الأساسية في ميدان المنطق سواء أكان تقليديا أم معاصرا، حيث نجد المعلم الأول يقول في الرابطة: "إنما سائر الأقوال كلها فإنما تصير واحدا برباط يربطها" (أرسطو، 1980، ص 103)، ويقصد أرسطو (384-322 Aristo ق.م) من خلال هذا النص الرابطة المنطقية في القضايا الحملية التي كانت المحور الأساسي الذي أقام عليه أرسطو منطقته من خلال نظرية القياس، والتي حاول المناطقية العرب ترجمتها بالفعل "كان" أو "يكون" أو الضمير "هو" وكانت أولى البدايات في محاولة البحث عن بديل لهذه المعاني للفظ الربط "أستين est" في اللغة اليونانية مع الفارابي والذي كان يعتقد بقيمة و أهمية الرابطة كعنصر أساسي وأكد في بناء القضية الحملية حيث نجده يقول: "ثم في سائر الألسنة- مثل الفارسية والسريانية والسغدية- لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلها، لا يخصصون بها شيئا دون شيء، ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالخبر عنه، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسما أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطا بالموضوع ارتباطا بالإطلاق من غير ذكر زمان، وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطا في زمان محصل ماضي أو مستقبل استعملوا الكلم الوجودية، وهي كان أو يكون أو سيكون أو

الآن، و إذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطا به من غير تصريح بزمان أصلا نطقوا بتلك اللفظة وهي بالفارسية "هست" وفي اليونانية "إستين" وفي السغدية "استي" وفي سائر اللسان ألفاظ أخرى مكان هذه" (الفارابي، 1990، ص 111)

إلا أن الاختلاف الموجود بين البنية النحوية للسان العربي والبنية النحوية للسان اليوناني جعل ابن سينا (أبو علي) (980-1037م) (Avicenne)، في تحليله لمشكلة الرابطة يؤكد على أنها ميزة نحوية لا أكثر ولا أقل وأن حذفها لا يؤثر على السلامة المنطقية للقضية الحملية ويظهر هذا من خلال قوله: "إنما تترك اعتمادا على الذهن أو تعويلا على حال من الأحوال اللفظية التي تلحق أحدهما أو كليهما لحوقا يدل على هذا المعنى، وحينئذ يكون قد دل على هذا المعنى دلالة لفظية، وإن لم تكن مفردة مخصصة بها" (سينا، 1952، ص 38).

وبما أن الرابطة المنطقية في القضايا الحملية عند الشيخ الرئيس عنصر غير أساسي يمكن حذفه في اللسان العربي، فإن اهتمامنا سيكون منصبا على الروابط المنطقية الموجودة في القضايا الشرطية والتي تعتبر فيها الرابطة عنصرا أساسيا لا يمكن حذفه حتى يستقيم التركيب اللغوي والمنطقي لهذه القضايا، ومن بين أهم هذه الروابط: رابط الفصل، رابط الوصل، رابط الشرط،... وفي ضبط مفهوم الرابط القضوي، فإنه يتوجب علينا التأكيد على أن الرابط القضوي هو تلك الأداة التي إذا دخلت على قضية واحدة أو أكثر أدت إلى قضية مركبة" (موساوي، 2007، ص 77)، والروابط القضائية تنقسم إلى نوعين أساسيين:

-رابط قضوي أحادي: يوجد رابط واحد فقط يمثل هذا النوع من الروابط وهو رابط النفي.

-رابط قضوي ثنائي: هناك العديد من الروابط الثنائية وهي مجال اهتمامنا في هذه الورقة البحثية ..

1-2- رابط الشرط بين النحو والمنطق:

1-1-2- حرف الشرط عند النحويين:

في ضبط الجملة الشرطية يذهب السكاكي (1160 - 1229 م) إلى التأكيد على أن الجملة الشرطية هي جملة خبرية مخصوصة (السكاكي، 1987، ص 441)، ووظيفة أدوات الشرط من الناحية النحوية هي الجزم ومن أهم هذه الأدوات يمكننا حصر أدوات الشرط الآتية مع تحديد وظائفها والتي تتمثل في ما يأتي:

الأداة إن: تعتبر أم حروف الجزاء، تستعمل في المعاني المحتملة المشكوك في كونها تختص بالأفعال المستقبلية

الأداة لو: لما كان سيقع لوقوعه تمنع الثاني لامتناع الأول

الأداة أما: حرف شرط و تفصيل وتوكيد بدليل لزوم الفاء في جوابه ويقدر بـ "مهما"

الأداة من: لمن يعقل "مهمة"

الأداة متى: معناها أي حين

الأداة ما: لما لا يعقل "مهمة" وهي الدالة على إذ ما وحيثما

الأداة لما: لما وقع لوقوع غيره وتشبه في هذا "لو"

الأداة لوما- لولا: لابتداء وجواب، والأول سبب لما وقع ولما لم يقع.

الأداة حيثما- إذ ما: وهي في الجزاء بمنزلة "إن" وتمنع من الجزاء إذا تجردت عنها "ما"

الكافة عن الإضافة

الأداة إنما: لقصر الصفة على الموصوف أو الموصوف على الصفة وقد تكون للحصر

كالنفي والاستثناء.

في حين تتمثل أدوات الجزاء في النحو العربي في ما يأتي:

الأداة إذا: وهي في الشرط لما لا بد من وقوعه، وفي الجزاء مفاجئة و في هذا تشبه

أداة "الفاء" في الجزاء.

الأداة: الفاء: ما بعدها مسبب عما قبلها أي أن ما قبلها يكون علة لما بعدها،

تفيد الاتباع و التعقيب وهي المختصة بالجواب في الشرط.

الأداة اللام: تفيد تأكيد ارتباط إحدى الجملتين بالأخرى في الشرط.

الأداة إذن: تفيد الجواب و الجزاء (الحمياني، 2006، الصفحات 266-267)

2-1-2- رابط الشرط عند المناطقة

من بين الأدوات التي يستخدمها المناطقة في تركيب قضية من قضيتين نجد أدوات شرط مختلفة و متنوعة لا تختلف كثيرا عن الحروف التي يستخدمها النحويين ولقد أحصى الفارابي في كتابه: الألفاظ المستعملة في المنطق ضمن الروابط في المنطق العديد من أدوات الشرط نذكر منها: "إما، إن كان، كلما كان، متى كان، إذا كان، لما وإذ، أما، لكنّ ولكنّ وإلا أن، كي واللام التي تقوم مقامه، لأن ومن أجل ومن قبل، فإذا..." (الفارابي، د.ت، الصفحات 54-55).

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن المناطقة المسلمين في تقسيمهم للقضايا الشرطية ساروا على نهج المدرسة الميغارية-الرواقية والتي تميز منطقها بكونه منطق قضايا في حين كان منطق أرسطو منطق حدود، وتعد القضية بهذا المعنى الوحدة الأساسية للمنطق الميغاري-الرواقي الذي يستبعد التصورات المجردة و يقوم على الوقائع أو إن صح القول منطق الوقائع (وادفل، 2016، ص 145).

ومن بين الأدوات التي يستخدمها المناطقة المسلمين في ضبط القضايا الشرطية "كلما كان...ف...." ويتضح لنا من خلالها رابط الشرط بمفهومه المعاصر في منطق الشيخ الرئيس من خلال القضية الشرطية المتصلة للزومية غير التامة: وفي هذا النوع من القضايا يلزم المقدم التالي ولا ينعكس مثال ذلك: كلما كان هذا إنسانا فهو حيوان، والمقصود بلا ينعكس أنه لا يمكننا القول عن كل حيوان أنه إنسان فقط لأن هناك أنواعا أخرى يمكن أن تتصف بصفة الحيوانية كالنبات و الحيوان (سينا إ، د.ت، ص 232).

ويرمز المنطق المعاصر لرابط الشرط بالرمز ← □ :

وإذا حولنا المثال السابق إلى صيغة رمزية ، بحيث نرمز للمقدم بالرمز "ب" وللتالي بالرمز

"ج" نحصل على الصورة الرمزية التالية : ب ← □ ج

وقيم صدق رابط الشرط يمكن توضيحها من خلال القاعدتين التاليتين:

- يكون الشرط صادقا كلما كذب المقدم أو صدق التالي.

- يكون الشرط كاذبا كلما صدق المقدم وكذب التالي (موساوي، 2007، ص 94).

وبالتالي يمكن أن نستنتج القيم الصدقية للقضية الشرطية اللزومية غير التامة من خلال الجدول الآتي: حيث نرمز لكل من: كلما كان هذا إنسانا بـ ب فهو حيوان بـ ج - وللصدق بـ (1) و الكذب بـ (0).

ب	ج	ب ← ج
1	1	1
1	0	0
0	1	1
0	0	1

ومن بين الأدوات التي يستخدمها المناطق في حديثهم في القضايا الشرطية أيضا الحرف "إما... وإما..."، والذي يتضح من خلاله رابط الفصل الاستبعادي بمفهومه المعاصر في منطق الشيخ الرئيس من خلال القضية الشرطية المنفصلة الحقيقية: (مانعة الجمع والخلو): في هذا النوع من القضايا يعطينا ابن سينا المثال الآتي: "إما أن يكون العدد زوجا وإما أن يكون فردا" (سينا إ، دت، ص 242).

ويتضح من خلال هذا المثال أنه يمنع الجمع بين الشئيين أي أن العدد يجب أن يكون زوجا أو فردا ولا يمكنه الجمع بين الصفتين، ولا يمكن رفعهما معا أي أنه يجب أن تتوفر إحدهما في الشيء. ويرمز المعاصر لرابط الفصل الاستبعادي بالرمز W:

وإذا حولنا المثال السابق إلى صيغة رمزية، بحيث نرمز للمقدم بالرمز "ب" وللتالي بالرمز "ج" نحصل على الصورة الرمزية التالية: $W: \text{ب} \rightarrow \text{ج}$ ، وقيم صدق رابط الفصل الاستبعادي يمكن توضيحها من خلال القاعدتين التاليتين:

- يكون صادقا في حالة كذب أحد طرفي القضية.
- يكون كاذبا في حالة صدق طرفي القضية معا أو كذبهما معا (موساوي، 2007، ص 125)، وبالتالي يمكن أن نستنتج القيم الصدقية للقضية الشرطية المنفصلة الحقيقية من خلال الجدول الآتي: حيث نرمز لكل من: العدد زوجا بـ ب و العدد فردا بـ ج.

و للصدق بـ(1) و الكذب بـ(0)

ب	ج	ب W ج
1	1	0
1	0	1
0	1	1
0	0	0

ومن بين الأدوات التي يستخدمها المناطق أيضا في التعبير عن القضايا الشرطية "إما أن يكون....أو يكون" والذي يتضح من خلاله رابط التنافر بمفهومه المعاصر في منطق الشيخ الرئيس من خلال القضية الشرطية المنفصلة غير الحقيقية مانعة الجمع والتي يعطينا فيها ابن سينا المثال الآتي " في جواب من يقول: إن هذا الشيء حيوان شجر: إنه إما أن يكون حيوانا، وإما أن يكون شجرا" (سينا إ،، د.ت، ص 251). يتضح لنا من خلال المثال الذي قدمه الشيخ الرئيس أنه في هذا النوع من القضايا الشرطية لا يمكن الجمع بين الصفتين في تقرير الحكم فإما أن نقول عن هذا الشيء حيوانا أو نقول عنه شجرا و لا يمكن الجمع بينهما مع إمكانية ارتفاعهما معا أي أن هذا الشيء يمكن أن يكون شيئا آخر غير حيوان أو شجر.

ويرمز المنطق المعاصر لرابط التنافر والذي نرمز له بالرمز: |

وإذا حولنا المثال السابق إلى صيغة رمزية، بحيث نرمز للمقدم بالرمز "ب" وللتالي بالرمز "ج" نحصل على الصورة الرمزية التالية: ق | ك، وقيم صدق رابط التنافر يمكن توضيحها من خلال القاعدتين الآتيتين:

- يكون كاذبا في حالة واحدة وهي صدق المقدم وصدق التالي.
- يكون صادقا في باقي الحالات الأخرى التي يكون فيها إما أحد طرفيها كاذبا أو كلاهما كاذبا (موساوي، 2007، ص 125)، وبالتالي يمكن أن نستنتج القيم الصدقية للقضية الشرطية مانعة الجمع من خلال الجدول الآتي: حيث نرمز لكل من: يكون الشيء حيوانا بـ ب

و يكون الشيء شجرا ب: ج ، وللصدق ب: (1) و الكذب ب: (0)

ب	ج	ب □ ج
1	1	0
1	0	1
0	1	1
0	0	1

ومن بين الأدوات التي يستخدمها المناطق أيضا في التعبير عن القضايا الشرطية " كلما كان...ف.... وكلما كان...ف....."والذي يتضح من خلاله رابط التشارط بمفهومه المعاصر في منطق الشيخ الرئيس من خلال القضية الشرطية المتصلة للزومية التامة والتي يقول فيها الشيخ الرئيس: "وأما الإتصال التام فجعلوه ما يلزم فيه المقدم التالي ، كما لزم التالي المقدم ، كقولهم: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجود فالشمس طالعة" (سينا إ، د.ت، ص 232)، ويرمز المنطق المعاصر لرابط التشارط بالرمز $\leftrightarrow$ □ :

وإذا حولنا المثال السابق إلى صيغة رمزية، بحيث نرمز للمقدم بالرمز "ب" وللتالي بالرمز "ج" نحصل على الصورة الرمزية الآتية:

(ب □ ← ج) ∧ □ ← ج) أو بعبارة مختصرة أكثر: (ب □ ← ج)

وقيم صدق رابط التشارط يمكن توضيحها من خلال القاعدتين الآتيتين:

- يصدق التشارط كلما صدق المتشارطان معا أو كذبا معا.

- يكذب التشارط كلما صدق أحد المتشارطين وكذب الآخر (موساوي، 2007،

ص 96)، وبالتالي يمكن أن نستنتج القيم الصدقية للقضية الشرطية المتصلة للزومية التامة من خلال الجدول الآتي: حيث نرمز لكل من: كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ب:

ب و النهار موجود فالشمس طالعة ب: ج ، وللصدق ب: (1) و الكذب ب: (0)

ب	ج	ب ↔ ج
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	1

الملاحظ من خلال رصد أدوات الشرط بين النحو والمنطق يجد أن هناك مواطن اختلاف وتشابه بين الصناعتين في التعامل بين هذه الحروف والأدوات يمكن توضيحها من خلال النقاط الآتية:

إنه وبالعودة إلى القضايا الشرطية المتصلة فإن الأداة المستخدمة للربط بين المقدم والتالي هي حرف "الفاء" والتي قلنا في الحديث عن معناها أنها تفيد الاتباع والتعقيب وهي المختصة بالجواب في الشرط، وهذه الدلالة هي ذاتها في المنطق عند الشيخ الرئيس، والتعريف الذي أوردناه للقضية الشرطية المتصلة يؤكد هذا الاتفاق حيث قال فيه: "على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه..."، أضف إلى ذلك ملاحظتنا أن الفاء عند النحويين تفيد أن ما قبلها علة لما بعدها، وهذا يوافق ما ذهب إليه الشيخ الرئيس في أن اللزوم يكون علة لوجود اللزوم .

ومن بين نقاط التشابه أيضا بين الدالتين النحوية والمنطقية نجد أن بعض الحروف التي كان يستخدمها الشيخ الرئيس في بناء القضايا الشرطية ، مميزا بينها من حيث القوة والضعف حيث نجده يتوافق تماما مع أهل النحو في معنى الأداة "إن" والتي تعتبر أم حروف الجزاء في النحو، وهي أقوى حروف الشرط عند الشيخ الرئيس، وهذا ما يؤكد قوله: "فيشبه أن تكون لفظة "إن" شديدة القوة في الدلالة على اللزوم، و"متى" ضعيفة في ذلك، و"إذا" كالمتوسطة..." (سينا إ، د.ت، ص 235).

ومن بينها أيضا أن الشيخ الرئيس لا يعتبر الأداة "كلما" أداة شرط على الرغم من أنه استخدمها للدلالة على القضية الشرطية الحقيقية في المثال الذي أوردناه في هذا النوع من القضايا التي تدل على رابط التشارط " كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة"، وهذا ما يؤكد قوله: "...وكذلك لفظة" كلما "لا تدل أيضا على اللزوم..." (سينا إ، د.ت، ص 235)، وفي البحث عن أسباب هذا التعارض الذي يظهر عند الشيخ الرئيس فإنه يعود إلى القاعدة المتعلقة بعدم فرض الشرط الوجودي المستمد من الأنطولوجيا الإسلامية التي تفصل بين الوجود و الماهية والتي تظهر بوضوح في منطق الشيخ الرئيس و في مواقع مختلفة من منطق سواء تعلق الأمر في تحليله للقضايا الحملية أو القضايا الشرطية حيث نجده

يقول في كتابه الإشارات والتنبيهات: "ومعناه أن الشيء الذي نفرضه في ذهن انسانا، كان موجودا في الأعيان أو غير موجود، فيجب أن نفرضه حيوانا ونحكم عليه بأنه حيوان" (سينا إ.، دت، ص 226)، والأداة كلما تلزم حدوث الفعل، لأنها تقتضي عموم الأفعال، والأفعال تتعلق بالحوادث التي تقع في زمان، ومكان وبالتالي تجعل أحد طرفي القضية سواء تعلق الأمر بالمقدم أم التالي كائنا لا محالة عند كون الآخر أي عند وجوده وهذا لا يتماشى مع قول الشيخ الرئيس: "المقدم في الشرطي المتصل يدل على الوضع فقط، ليس فيه أن المقدم الموضوع موجود أو ليس بموجود" (سينا إ.، دت، ص 235)، هذا الموقف الذي اتخذه ابن سينا مع الأداة كلما، لا يختلف عن الموقف الذي اتخذه النحاة منها وهذا ما يؤكد السكاكي في قوله: "أما الشرط فقد وقفت على كلماته في علم النحو، وعلى تحقيقه في علم المعاني، ولكن الأصحاب ألحقوا بكلمات الشرط "كلما" وإن كانت أصول النحو تأبى ذلك، لما تقرر أن كلمات الشرط حقها أن تجزم وليس هو من الجزم في شيء، وإنما هو "كل" الشمول داخل على "ما" المصدرية المؤدية معنى الظرف، على نحو:... كلما أكرمتني أكرمتك، لإضافته إلى الظرف، مفيدا معنى: كل وقت إكرامك أي أكرمتك" (السكاكي، 1987، ص 490).

ومن نقاط الاختلاف بين الصناعتين في القضايا الشرطية المنفصلة فإن الشيخ الرئيس يستخدم الأداة "أو" والأداة "إما" للدلالة على الانفصال والمتتبع لهاتين الأداتين لا يجد أنهما من أدوات الشرط في النحو العربي فالأولى حسب النحاة تنتمي الى حروف العطف وهذا ما سنقوم بتوضيحه في حديثنا عن حروف العطف في النحو العربي، أما الثانية فلقد رفض النحويون أن تكون أداة من أدوات الشرط وهذا ما يؤكد السكاكي في قوله: "واصطلحوا في كلمة التريديد وهي إما على تسميتها كلمة شرط وليست من الشرط في شيء" (السكاكي، 1987، ص 490)

ومن بين أهم نقاط الاختلاف بين النحو والمنطق نجد أن الأول يهتم بروابط الشرط من الناحية الإعرابية، ففي قولنا مثلا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فإن إعراب هذه الجملة يكون إعراب مفردات أو إعراب جمل. في حين يهتم المنطق بالصدق والكذب في هذا النوع من القضايا ففي قولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار

موجود سترتب عن صدق المقدم صدق التالي وبالتالي تكون القضية صادقة وهكذا دواليك بالنسبة إلى بقية القضايا الشرطية التي سبق أن وضحنا قيم صدقها.

2-2- رابط الوصل بين النحويين و المناطقة:

2-2-1-حروف العطف عند النحويين:

في اللسان العربي يستخدم النحويون أدوات كثيرة للدلالة على العطف أو الوصل وهي حروف وأدوات تقوم بوظيفة ربط الجمل ببعضها البعض وكذلك ربط الألفاظ وتتمثل عموما عند أغلب النحويين في تسعة حروف هي: "الواو، الفاء، ثم، حتى، أو، أم، لكن، بل، لا" (مبارك، 1973، ص266) ولهذه الحروف معاني متعددة يمكن توضيحها كما يأتي:

حرف الواو: هي لمطلق الجمع في الحكم بين المتعاطفين تفيد مجرد الربط دون ترتيب ولا مصاحبة في الحكم، مثال ذلك: جاء عمرو ومحمد، يحتمل أن يكون عمر جاء قبل محمد أو جاء مصاحبا له .

حرف الفاء: هي للترتيب فهي تدل على تأخر المعطوف عن المعطوف عليه، مثال ذلك: جاء محمد فأخوه.

حرف ثم: تفيد الترتيب فهي تدل على تأخر المعطوف عن المعطوف عليه منفصلا عنه، مثال ذلك: جاء عمر ثم محمد.

حرف حتى: العطف بها قليل، ويشترط بالمعطوف بحتى أن يكون بعضا مما قبله أي جزءا منه مثال ذلك: أكلت السمكة حتى رأسها .

حرف أو: تستخدم لعدة معاني مختلفة فهي:

- للاختيار بين شيئين بمعنى منع الجمع بين الأمرين مثال ذلك: سافر مع محمد أو عمر.

- للجمع أو التقسيم: مثال ذلك: القضية حملية أو شرطية أو موجهة.

- للشك والإبهام: مثال ذلك: جاء محمد أو عمر.

حرف أم: تفيد السؤال عن أحد الأمرين أو أكثر، مثال ذلك: أسافرت إلى المغرب أم الجزائر؟

حرف لكن: يعطف بها بعد النفي أو بعد النهي ، مثال ذلك: ما جاء محمد لكن عمر، أو في قولنا: لا تكرم عمر لكن محمداً.

حرف بل: هذا الحرف لا يختلف عن الحرف لكن لأنه يعطف بها في النهي و النفي مثال ذلك ما قام محمد بل عمر

حرف لا: يعطف بها بعد النداء و الأمر و الإثبات مثال ذلك: يا محمد لا عمر أكرم زيدا لا خالدا (مبارك، 1973، ص ص 267-268)

2-2-2-رابط الوصل عند المنطقة:

إن الباحث عن رابط الوصل في المنطق التقليدي الإسلامي لا يجد قوانين تخص الوصل، وهذا ما يؤكد عاقل فاخوري في قوله: "لا يسعنا في أن نجد قوانين تخص الرابط "و" الذي لا يحتل مكانا بين تلك الروابط" (فاخوري، 1980، ص 138)، وهذا على الرغم من وجودها في المنطق الرواقى الذي كان من بين أهم الروافد المنطقية التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس كما سبق الذكر، وعليه سنحاول معالجة هذا الرابط وفق السياق الذي وضعه فيه ابن سينا وهو القضايا الشرطية.

ومن بين الأدوات التي يستخدمها المنطقة المسلمين في ضبط رابط الوصل "إذا...ف.."، ويتضح لنا رابط الوصل بمفهومه المعاصر في منطق الشيخ الرئيس من خلال القضية الشرطية الاتفاقية الخاصة والتي يعرفها ابن سينا في قوله: " فيكون المقدم إذا كان صادقا، فإن التالي أيضا صادق، من غير أن تكون هناك علاقة من العلاقات البتة يلتفت إليها وتراعى" (سينا إ، د.ت، ص 234) ويتضح لنا من خلال هذا أن صدق التالي يكون على تقدير صدق المقدم دون الحاجة لأن يكون هناك ترابط بينهما، كقولنا مثلا: إذا كانت الشمس غائبة، فالطالب ناجح و المتأمل لهذا المثال لا يجد علاقة البتة بين غروب الشمس ونجاح الطالب . ويرمز للمنطق المعاصر لرابط الوصل بالرمز □ : ٨

وإذا حولنا المثال السابق إلى صيغة رمزية بحيث نرمز للمقدم بالرمز "ب" و للتالي بالرمز "ج" نحصل على الصورة الرمزية التالية: ب □ ج

وقيم صدق رابط الوصل يمكن توضيحها من خلال القاعدتين الآتيتين:

- يكون صادقا إلا في حالة صدق كل موصولاته

- يكون كاذبا إذا كذبت أحد موصولاته (موساوي، 2007، ص 88)

وبالتالي يمكن أن نستنتج القيم الصدقية للقضية الشرطية الاتفاقية الخاصة من خلال الجدول الآتي: حيث نرسم لكل من: الشمس غائبة بـ ب والطالب ناجح بـ ج وللصدق بـ (1) والكذب بـ (0)

ب	ج	ب 8
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	0

ومن أهم الأدوات التي يستخدمها المنطق المعاصر في دالة الوصل رابط العطف "و" مثال ذلك: ابن سينا منطقي وأفلاطون فيلسوف .

والملاحظ من خلال رصد أدوات الوصل بين النحو والمنطق نجد أن هناك مواطن اختلاف وتشابه بين الصناعتين في التعامل بين هذه الحروف والأدوات يمكن توضيحها من خلال النقاط الآتية:

من نقاط الاتفاق بين النحو والمنطق في الحديث عن رابط الوصل نجد أن الوصل عطف بعض الجمل على بعض، ووصل مجموعة جمل معطوف بعضها على بعض في كلتا الصناعتين النحو والمنطق، وأن الوصل تبديلي بينهما أيضا ولو أنه تبديلي بتحفظ في ميدان النحو كما سبق توضيح ذلك.

ومن بين أهم نقاط الاختلاف بين النحو والمنطق نجد أن الأول يهتم بروابط الوصل من الناحية الإعرابية، ففي قولنا مثلا: ابن سينا منطقي وأفلاطون فيلسوف فإن إعرابها يكون اعراب مفردات واعراب جمل، في حين يهتم المنطق بالصدق والكذب في هذا النوع من القضايا كما وضعنا ذلك في الجدول الصدقي للوصل.

ومن أهم نقاط الاختلاف بين الصناعتين أيضا نجد أن المنطق لا يهتم بذلك الارتباط بين معاني الألفاظ أي أنه يمكن صياغة مثال من جملتين لا علاقة بينهما كقولنا في المثال الأول: إذا كانت الشمس غائبة، فالطالب ناجح فلا وجود لعلاقة بين غياب الشمس ونجاح الطالب، وهذا غير صحيح من الناحية اللغوية لأن أهل اللغة

والنحو يركزون على ضرورة ترابط وتسلسل هذه المعاني فالمثال السابق يعتبر مثالا غير صحيح وغير مفهوم من الناحية اللغوية.

كما أن الصناعتين تختلفان أيضا في استخدام الأدوات التي قمنا بعرضها (الواو، الفاء، ثم، حتى، أو، أما، أم، لكن، لا، بلى) التي لا تدل كلها على العطف بل لها معاني أخرى في المنطق تختلف كل الاختلاف عن معاني العطف فعلى سبيل التمثيل لا الحصر استعمال "أو" كحرف عطف يجعلنا نساوي بين دالتي الفصل والوصل وهذا غير ممكن منطقيا لأن قيم صدق الوصل تكذب عند كذب أحد طرفيها، في حين قيم صدق الفصل تصدق بمجرد صدق أحد طرفيها وعليه هناك فرق كبير بينهما يجعل المساواة بينهما من باب الجمع بين النقيضين، وما يقال على الحرف "أو" يمكن أن يقال أيضا على "أم" لأن لها دلالة الفصل أيضا كما وضعنا في داليتها العطفية.

3-2- رابط الفصل بين النحويين والمناطق:

3-2-1- حروف الفصل عند النحويين:

على خلاف الأدوات السابقة التي قمنا بتحليلها، فإن الحديث عن حروف الفصل في النحو العربي يقودنا إلى نقطة من أهم نقاط الاختلاف الموجودة بين الدلالة النحوية للحروف في النحو والدلالة المنطقية للروابط ذلك لأن الأداة التي تستخدم للفصل في المنطق هي الحرف "أو" والذي بينا في ما سبق أنها جزء من حروف العطف التي تستخدم للاختيار بين شيئين، وللجمع أو التقسيم وللشك والإبهام وعليه فإن البحث في الحروف النحوية يضعنا أمام تعارضات منطقية كثيرة منها هذا التعارض الذي وقعنا فيه في بحثنا عن رابط الفصل المتمثل في حرف العطف "أو" من الناحية النحوية، وعليه يطلق أهل البلاغة على باب العطف اسم الفصل والوصل لأن العلاقة بينهما علاقة تعارض وهذا ما يؤكد الخطيب القزويني في قوله: "الوصل عطفُ بعضِ الجمل على بعض، والفصل تركُّه" (القزويني، 2003، ص 118).

الحرف إما: تؤدي معنى أو مثل ذلك قولنا: هم إما ستة وإما سبعة وهي ليست حرف عطف وإنما تدل على الفصل (الأفغاني، 2003، ص 363).

2-3-2-رابط الفصل عند المنطقة:

على غرار رابط الوصل ، المنطقة المسلمون لم يخصصوا حيزا للحديث عن رابط الفصل و كان متضمنا داخل دراستهم للقضايا الشرطية، وعليه سنحاول معالجة هذا الرابط وفق السياق الذي وضعه فيه ابن سينا وهو القضايا الشرطية.

ومن بين الأدوات التي يستخدمها المنطقة المسلمين في ضبط رابط الفصل "إما أن يكون.... وإما أن لا..."، ويتضح لنا رابط الفصل الضعيف (غير الاستيعادي) بمفهومه المعاصر في منطق الشيخ الرئيس من خلال القضية الشرطية المنفصلة غير الحقيقية مانعة الخلو: ويعطينا في هذا النوع من القضايا ابن سينا المثال الآتي: "إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق" (سينا إ.، دت، ص 252)، يتضح لنا من خلال المثال الذي قدمه الشيخ الرئيس أنه في هذا النوع من القضايا الشرطية أن القضية تمنع الخلو من أحد الأمرين ولا تمنع الجمع بينهما، أي أنه يمكن اجتماعهما بأن يكون زيد في الماء أو لا يغرق ولا يخلو الواقع من أحدهما لأنه لا يمكن القول أن زيد ليس في الماء ويغرق.

ويرمز المنطق المعاصر لرابط الفصل الضعيف بالرمز □: ∨

وإذا حولنا المثال السابق إلى صيغة رمزية حيث نرسم للمقدم بالرمز "ب" وللتالي بالرمز "ج" نحصل على الصورة الرمزية الآتية: □ ∨ ك

وقيم صدق رابط الفصل الضعيف يمكن توضيحها من خلال القاعدتين

الآتيتين:

- يكون الفصل صادقا إذا صدقت على الأقل إحدى مفصولاته.

- يكون الفصل كاذبا إذا كذبت كل مفصولاته (موساوي، 2007، ص 90)

وبالتالي يمكن أن نستنتج القيم الصدقية للقضية الشرطية المنفصلة غير الحقيقية مانعة الخلو من خلال الجدول الآتي: حيث نرسم لكل من: يكون زيد في

البحر بـب وزيد لا يغرق بـ ج ، وللصدق بـ (1) والكذب بـ (0)

ب	ج	ب ∨ ج
1	1	1
1	0	1
0	1	1
0	0	0

الملاحظ من خلال رصد أدوات الفصل بين النحو والمنطق يجد الاختلاف الظاهر الذي أشرنا إليه في بداية حديثنا عن رابط الفصل من الناحية النحوية حيث وجدنا أن الأداة "أو" ذات الدلالة العطفية هي الأداة التي يستخدمها المنطق المعاصر للدلالة على رابط الفصل، كما بينا أن المناطقة المسلمين لم يخصصوا حيزا للحديث عن رابط الفصل، وإنما كان مندرجا ضمن القضايا الشرطية كما هو الحال عند الشيخ الرئيس، أضف إلى ذلك يبقى الاختلاف بين هذه الروابط من الناحيتين النحوية والمنطقية هو اهتمام صناعة النحو بالإعراب في حين تهتم صناعة المنطق بالصدق والكذب في القضايا التي يندرج فيها رابط الفصل.

3- خاتمة:

إنه ومن خلال تتبعنا لأهم الروابط المنطقية في المنطق العربي التقليدي ومقارنتها مع مباحث النحو العربي توصلنا إلى مجموعة من النتائج الجزئية يمكن حصرها في النقاط الآتية:

- من بين أهم النقاط هو تداخل الحروف و الأدوات التي تدل على الربط بين صناعة المنطق وصناعة النحو، حيث نجد أن معاني ووظائف هذه الحروف تختلف بين الصناعتين وعلى سبيل التمثيل لا الحصر حرف العطف "أو" الذي تبين لنا أنه يدل على الفصل في صناعة المنطق، في حين يدل على العطف في النحو، والشئ ذاته يقال للأداة كلما التي نجد الشيخ الرئيس يستخدمها تارة كما فعل المناطقة قبله، ويرفضها تارة كما رفضها النحويون ، وهذا راجع الى تداخل النظرة النحوية مع النظرة المنطقية والتي نجد فيها العديد من نقاط الاختلاف.

- من بين أهم نقاط الاختلاف بين الصناعتين نجد أن النحو يهتم بهذه الروابط المختلفة من الناحية الإعرابية، سواء تعلق الأمر بالشرط، الوصل أم النفي....، في حين يهتم المنطق بالصدق والكذب في هذا النوع من الروابط.

- من بين أدوات الشرط في المنطق العربي ما لا ينتهي إلى أدوات الشرط في النحو العربي بل ينتهي إلى أدوات منها ما هو من أدوات الشرط، ومنها ما ينتهي إلى أدوات العطف ومنها ما ينتهي إلى أبواب أخرى، وبالتالي فكل الروابط المنطقية التي استخدمها الشيخ الرئيس في منطق القضايا كانت مندرجة ضمن تحليله للقضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة، ولم تكن تنتهي فقط إلى حروف الشرط في تصنيفها النحوي، وبمقارنتها مع منطق القضايا في صورته المعاصرة والتي يمكن توضيحها على سبيل التمثيل لا الحصر في الحديث عن الروابط النحوية والتي تتمثل في ما يأتي:

- القضية الشرطية مانعة الخلو: رابط الفصل الضعيف ($\square \vee$) رابطها النحوي: "إما أن يكون.... وإما أن لا..".

- القضية الشرطية مانعة الجمع: رابط التنافر ($\square$) رابطها النحوي: "إما أن يكون....أو يكون"

- القضية الشرطية مانعة الجمع و الخلو: رابط الفصل القوي (W) رابطها النحوي: "إما... وإما.....".

- - القضية الشرطية اللزومية التامة: رابط التشارط ($\square \leftrightarrow$) رابطها النحوي: "كلما كان...ف.... وكلما كان...ف".....

- القضية الشرطية اللزومية غير التامة: رابط الشرط ($\square \leftarrow$) رابطها النحوي: "كلما كان ...ف"....

- القضية الشرطية الاتفاقية الخاصة: رابط الوصل ($\square \wedge$) رابطها النحوي: "إذا...ف"....

- ومجمل القول أن هذا التداخل الموجود بين النحو والمنطق فتح المجال اليوم للبحث عن العلاقة بين المنطق المعاصر واللسانيات التي أصبح فيها موضوع المنطق جزءا لا يتجزأ من ميدان الدراسات اللسانية والثيء ذاته بالنسبة إلى المنطق، وعليه فإن المنطقي اليوم تفرض عليه الضرورة المعرفية التعرف على الأبجديات المرتبطة بالجانب اللساني.

قائمة المراجع:

- ابن سينا (1952)، الشفاء (العبارة)، تصدير: طه حسين باشا، مراجعة: إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنوت، محمود الخضري. المطبعة الأمنية، القاهرة.
- ابن سينا، (1992)، النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت.
- ابن سينا، (1992)، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت.
- ابن سينا، (دت)، الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان الدنيا، القسم الأول، دار المعارف، القاهرة.
- ابن سينا، (دت)، الشفاء (القياس)، تصدير و مراجعة إبراهيم مذكور ، تحقيق محمود الأخضر، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة.
- أحمد موساوي، (2007)، مدخل جديد الى المنطق المعاصر، ج1، معهد المناهج، الجزائر.
- أرسطو، (1980)، منطق أرسطو، الجزء الأول، بيروت، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار القلم.
- الخطيب القزويني، (2003)، الإيضاح في علوم البلاغة "المعاني والبيان و البديع" وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- السكاكي، (1987)، مفتاح العلوم، ضبطه و علق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الفارابي، (1990)، كتاب الحروف، تحقيق محسن المهدي، دارالمشرق، بيروت.
- الفارابي، (دت)، الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له: محسن مهدي، مؤسسة دارالمشرق، بيروت.
- سعد الأفغاني، (2003)، الموجز في قواعد اللغة العربية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان.
- عادل فاخوري، (1980)، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة للطباعة و النشر،، بيروت.

- فاطمة الحمياني، (2006)، حروف المعاني بين المناطقة والنحاة من القرن الثالث إلى التاسع الهجري ، مطبعة الأمنية، مطبعة الأمنية الرباط.
- مبارك مبارك، (1973)، قواعد اللغة العربية، بيروت، دار الكتاب اللبناني بيروت.
- محمد وادفل، (2016)، أصول منطق القضايا دراسة تحليلية نقدية لمنطق القضايا بن الرواقيين والمعاصرين، مجلة المخاطبات، العدد 17.

تأويلية الجسد عند نيتشه

الأستاذ: بن منصور نصرالدين ، الأستاذ: عبد المالك عيادي

جامعة الجزائر 2 - (الجزائر)

ملخص:

ان التأويل عند نيتشه لا يختلف عن التقويم، فكلاهما ينطلق من الجسد، فالجسد هو الذي يؤول ويقوم، فاذا كان التأويل هو تحديد لإرادة الاقتدار التي تعطي معنى للشيء انطلاقا من الجسد فان التقويم هو تحديد لإرادة الاقتدار من جهة ما تعطيه للشيء من قيمة انطلاقا من الجسد، وهكذا تكون قيمة القيم ودلالة المعنى بالجسد، فثمة تحول حقيقي أنجزه نيتشه في تحديد مصدر التأويل والقيم، فلم يعد ذلك المصدر الذات المتعالية انما المصدر الفعلي هو الجسد ذلك الحكيم المجهول كما يلجا نيتشه الى تأويلية الجسد نظرا لأن اللغة في نظره عاجزة لا تستطيع الإمساك بالحقيقة ، بل انها تموه فحسب، فمادامت اللغة شأن ميتافيزيقي ينبغي الانصراف عنه، فالكلمات مجرد رموز تستعمل لإجراء العلاقات بيننا وبين الأشياء ، فما الذي يقصده نيتشه بقوله أن كل شيء يبدأ مع الجسد، بأي معنى يكون الجسد أساسا تأويليا؟ كيف يؤول الجسد؟ ومن الذي يؤول؟

كلمات مفتاحية: الجسد. التأويل. التقويم. الغريزة. ارادة الاقتدار.

Abstract:

Interpretation according to Nietzsche is not different from evaluation, for both of them originate from the body, so the body is the one that interprets and rises. Thus, the value of values and the significance of the meaning are in the body. There is a real transformation accomplished by Nietzsche in determining the source of interpretation and values. That source is no longer the transcendent self, but the actual source is the body, that unknown wise, as Nietzsche resorts to the interpretation of the body, since language in his view is incapable of grasping the truth. Rather, it only camouflages, since language is a metaphysical affair that must be abandoned, as words are just symbols used to conduct the relations between us and things, so what does Nietzsche mean by saying that

everything begins with the body, in what sense is the body an interpretive basis? How does the body turn out? And who is going?
Keywords: the body, interpretation, evaluation, instinct, the will to power.

مقدمة:

ان التأويل عند نيتشه لا يختلف عن التقويم، فكلاهما ينطلق من الجسد، فالجسد هو الذي يؤول ويقوم، فاذا كان التأويل هو تحديد لإرادة الاقتدار التي تعطي معنى للشيء انطلاقا من الجسد فان التقويم هو تحديد لإرادة الاقتدار من جهة ما تعطيه للشيء من قيمة انطلاقا من الجسد، وهكذا تكون قيمة القيم ودلالة المعنى بالجسد، فثمة تحول حقيقي أنجزه نيتشه في تحديد مصدر التأويل والقيم، فلم يعد ذلك المصدر الذات المتعالية انما المصدر الفعلي هو الجسد ذلك الحكيم المجهول، كما يلجأ نيتشه الى تأويلية الجسد نظرا لأن اللغة في نظره عاجزة لا تستطيع الإمساك بالحقيقة، بل انها تموه فحسب، فمادامت اللغة شان ميتافيزيقي ينبغي الانصراف عنه، فالكلمات مجرد رموز تستعمل لإجراء العلاقات بيننا وبين الأشياء، فما الذي يقصده نيتشه بقوله أن كل شيء يبدأ مع الجسد، بأي معنى يكون الجسد أساسا تأويليا؟ كيف يؤول الجسد؟ ومن الذي يؤول؟

ولمقاربة هذه الإشكالية نتعرض لنصوص نيتشه التأسيسية للجسد في فلسفته، ضمن استعاراته الجميلة التي يحرق فيها العقل من سلطة الميتافيزيقا أو ما يسميه بعقل الجسد وعقل الحياة، فقد شن نيتشه هجوما عنيفا على الفلسفة العقلية وعلى رواد هذه الفلسفة وعلى راسهم سقراط وافلاطون وديكارت، واعتبر نيتشه أن هذه الفلسفات تقدم نماذج للإنسان النظري المتطرف وسعى من خلال هذا النقد ان يوجه اهتمام الباحثين والمتخصصين في شتى المجالات الى موضوعات تعنى بالجسد وتدعو الى اكتشاف طاقاته وتحرر قواه الفاعلة من أية سلطة خارجية، فالهدف المرجو من هذا النقد هو اعادة مكانة الجسد ومركزتيه المسلوبة بسبب سلطة العقل التي حاولت أن

تهمش الجسد وتعطل قواه ، وطرح الجسد كأداة للمعرفة، وكيونة بديلة للعقل لا تفهم الظاهرة الانسانية ولا تفسر الا به، بوصفه ممكن القوى الفاعلة.

ان المتتبع لتاريخية الجسد سيلاحظ ان الجسد وقع ضمن تراتبية افضت في كل اشكالها الى ادانته واحتقاره والتقليل من شأنه، فتارة تقف الى جانب العقل وتارة اخرى الى جانب النفس او الروح. ويمكن اعتبار اول محاولة لإعادة الاعتبار للجسد كانت على يد سينيوزا الذي فتح من خلال دراسته لموضوع الجسد طريقا جديدا للعلوم والفلسفة على حد قول جيل دلوز (دلوز، 1993، صفحة 53)، دفع سينيوزا نحو ضرورة البحث في موضوع الجسد، وعدم اقتصر البحث حول موضوعات الوعي والروح. فنحن نجعل ماهية هذا الجسد، وماهية القوى الفاعلة التي فيه. فهو يرى "نحن لا نعرف حتى ما يستطيعه جسم، اننا نتحدث عن الوعي وعن الروح ونثرثر حول كل هذا، لكننا لا نعرف بالذي يقدر عليه جسم، وماهي قواه ". كما ان سينيوزا يعتقد ان الجسد يستطيع بقوانين طبيعته الخاصة ان يقوم بأفعال يندهش لها العقل (دلوز، 1993).

هذه التصورات وغيرها هي التي دفعت الفيلسوف الالماني فريدريك نيتشه الى شن حملة نقدية للدفاع عن الجسد ونقد وتقويض سلطة العقل التي تبنتها الفلسفات العقلية منذ سقراط مروراً بأفلاطون ووصولاً الى ديكارت، والتي أعلنت الحرب على الغرائز وتامرت على الحياة، واختلقت اسطورة التراتب ثنائية العقل والجسد او الروح والجسد. والتي افضت في كل اشكالها وفقا للتصور النيتشوي الى كبت الجسد واحتقاره وعطلت قواه وصادرت الحياة ، ويرى نيتشه ان هذه الفلسفات العقلية خاصة سقراط وافلاطون كانت عبارة عن محاولات للتصدي للانحلال الذي وجدوا انه قد استشرى في الحضارة الاغريقية حسب اعتقادهم، لان العقلانية من وجهة نظر نيتشه تعني ان نستبدل مريضاً يكبت غرائزه الجسدية بواسطة قواه العقلية، وان الخروج من الانحلال يقوم على اعلان الحرب على الغرائز، فالإيمان بالعقل في نظر نيتشه هو نوع اخر من الانحلال ومحاربة الغرائز حالة مرضية (نيتشه ف..، افول الاصنام، 1993).

لقد شن نيتشه هجوما عنيفا على العقل، كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى راسهم سقراط وافلاطون، واولى ملامح هذا الهجوم في كتابه الفلسفة في العصر

المساوي الاغريقي، وهو هجوم غير مباشر على العقل لان نيتشه هاجم رواد الفكر العقلاني، حيث هاجم سقراط وافلاطون واعتبرهم نماذج متطرفة للإنسان النظري، واعتبر فلسفة سقراط بداية مرحلة جديدة من مراحل الفكر الفلسفي اليوناني، ونهاية لمجموعة من الفلاسفة السابقين الذين يسميهم جمهورية العباقرة (نيتشه ف..، 1983).

ولهذا يسعى نيتشه من خلال مشروعه النقدي القائم على تحطيم سلطة العقل، الى اعادة الاعتبار للجسد ليس على مستوى التوصيف فقط بل على مستوى التوظيف ايضا، وذلك من خلال الدعوة الى تحرير قواه الفاعلة، وتفعيل طاقاته العضوية، والتركيز على الجوانب اللاشعورية واللاواعية في الجسد الانساني
إنَّ الجسدَ هو أحدُ الخيوطِ المشتركةِ والموضوعاتِ المتكرِّرةِ في أعمالِ نيتشه. وقد طرحَ نيتشه هذه المسألة في مقدِّمة كتابه *العلم/المرح*، "... كثيراً ما سألتُ نفسي إذا ما كانت الفلسفةُ، في المُجْمَلِ وحتَّى اليوم، تأويلًا للجسد وفي الوقتِ نفسه سوءَ فهمٍ للجسد". (نيتشه ف..، العلم المرح، 2017) وهو بذلك إنَّما يُعرِّضُ عن المثاليَّة، أي الميتافيزيقا الكلاسيكية التي تعلي من شأن الروح والنفس والفكر وتقلل من شأن الجسد ويؤنِّدُ نيتشه سيادةَ الجسد كمصدرٍ لكلِّ تأويل.

إنَّه يخالفُ ديكارت، إذ يختارُ كنقطةَ انطلاقٍ لتأويلاته الفكرةَ التي هي الجسد، لا الفكرةَ التي هي الرُّوح؛ يختارُ من الإنسان الجزء الذي نعرفه جيِّدًا. أنا أعرفُ جسدي أفضلَ ممَّا أعرفُ روحي. وإلى جانب ذلك، فإنَّه لا يفصلُ الرُّوحَ عن الجسد، بل يرى أنَّهما وحدةٌ واحدة، جزآن متواشجان لا ينفصلان. هذه النظرة النيتشوية تؤدي الى تحطيم الذات العارفة لأنها لا تبحث عن مصدر القيم صلب أنا مؤسسة بل تبحث عنه داخل تعدد قوى الجسد: فالجنيالوجيا بحث في الأصل لا بمعنى الماهية الأولى للأشياء أو الذات، بل بمعنى المصدر والنسب والانحدار من عرق أو رابطة دم، وهذا الأصل مشدود الى الجسد وقواه المتصارعة. اذا ما أردنا البحث عن مصدر قيم الخير والشر والمساواة والحقيقة، فينبغي أن نبحت عنه لا في ذات متعالية وانما في حالة الجسد، وفي عسر

التنفس والتغذية ووهن الجسد الذي لا يمثل وحدة شبيهة بوحدة الذات بل هو كثرة وتعدد في القوى المتصارعة.

فلا وجود لما يبرر الحديث عن حكمة الوعي منظوراً إليه من زاوية الفهم الديكارتي، فالوعي في تقدير نيتشه موجه من قبل غرائز الجسد، ونحن في حياتنا خاضعون لرغباتنا وغرائزنا لا لعقولنا: اننا موجهون برغباتنا لا بحاجاتنا المعقولة... ان العالم رغبة (Nietzsche, Aurore, 2013).

وليس الوعي أصلاً لأفعالنا وأفكارنا انما هو مجرد سطح، فالعمق يكمن في الجسد وقواه اللامتناهية، ولذلك فان الفكر المحض غباء محض، وأن نحن طرحنا جانباً الجهاز العصبي الحسي، أي الغلاف الفاني، فلن نفعل سوى أن نقوم بحساب خاطئ (مصباح، 2011).

يبدوا الجسد اذن منبع الفكر، انه المصدر الذي تولد منه بشكل متعرج وغامض كل أشكال الفكر سواء ما تعلق منها بالمعنى أو القيمة. ان كل نشاط ذهني يجد أصوله في حالة الجسد الذي يرتبط به، لذا يعلن زرادشت: يكمن خلف أفكارك وأحاسيسك كائن أكثر نفوذاً، حكيم مجهول يسكن جسديك، انه جسديك (نيتشه ف..، هكذا تكلم زرادشت، 2019).

ما لذي يمكن أن يستقر في النفس من هكذا قول؟

الجسد كائن أكثر نفوذاً من العقل طالما أن العقل أداة لجسدك أداة صغيرة ولعبة في يد عقلك الكبير (نيتشه ف..، هكذا تكلم زرادشت، 2019). ان الجسد لا يقول أنا بل هو أنا في طور الفعل (نيتشه ف..، هكذا تكلم زرادشت، 2019) ومن ثم يجوز القول أن الجسد هو الذات الأصلية

الجسد حكيم مجهول بمعنيين أولهما أنه جرت العادة أن تنسب الحكمة لا الى الجسد بل الى العقل بحيث ظل الجسد حكيماً مجهولاً، وثانيهما أن وحدة الجسد وحدة ظاهرية، وحدة سطح إذ أن ما يمكن داخله تعدد غير معلوم ويصعب الكشف عنه، انه تعدد الغرائز وذكاؤها ولعبها المتواصل ونستخلص من هذه المقاربة النيتشوية لمسألة الذات في علاقتها بمنزلة الجسد أنه لا وجود لأنا محض، فكل أنا انساني هو بمثابة

البناء التاريخي ولا وجود لذات ترستندنتالية بل ثمة طرق بها تحول الانسان تاريخيا الى ذات.

التأويل هو التقويم الذي يقوم به الجسد:

ان الجسد عند نيتشه هو الذي يكشف عن قيم الخير والشر، أي أنه يبحث في جينياالوجيا الأخلاق وينظر في تكون التقويمات الأخلاقية مثل الحسن والقبح، النافع والضار، الخير والشرير، لذلك يرتبط الجسد بالحياة "اذ على الفيلسوف أن يحل مشكلة القيمة عليه أن يعين تراتب القيم". (نيتشه ف.). في جينياالوجيا الاخلاق، (2010)

فهذه التقويمات الأخلاقية من قبيل الخير والشر هي تقويمات لم تحسم بعد علاقتها بالجسد، ولا معنى يمكن أن يحصل لنا من وراء التقابل بين هذه المفاهيم الأخلاقية، فلا بد من ربطها بنشاط الجسد التأويلي.

والبحث الجينياالوجي يرتبط بالجسد كما أنه يرتبط بالتاريخ أيضا، فالجسد هو الموقع لتسجيل الحوادث على اختلافها، تتولد عنه الرغبات وتفكك فيه ذاكرة الغرائز وماضيها، لذلك يفترض نيتشه لدى كل موجود عضوي وجود ذاكرة. فالماضي يتجسد كله في الحاضر، ان التأويل عند نيتشه عملية عضوية والسؤال الذي يطرحه الجسد على غرائزه هو سؤال الذاكرة، ليست الذاكرة عضوا مستقلا عن سائر أعضاء الجسد، فكل عضو هو ذاكرة تحمل في طياتها تجارب ماضية، لكنها تظل معاصرة للحاضر، فيصبح الجسد منظورية تأويلية فالتأويلات يقع اثباتها أو نفيها في علاقتها بالجسد الحي نفسه، ان الجسد لا ينسى بل ان احساساته هي نشاط تأويلي، موجه من طرف الذاكرة نفسها المتعلقة بالماضي الذي يسكنها ويحركها

كل جسد هو إرادة اقتدار، وكل جسد عليه أن يكون سيدا. قويا مهيمن مقتدرا لأنه يحيا والحياة هي إرادة الاقتدار نفسها، لكن ينبغي احتواء هذه الإرادة لتشريع في تجاوز القيم القديمة وخلق قيم جديدة وتكون العودة للإرادة بممارسة التأويل، من جهة ماهو تقويم للقيم عبر غرائز الجسد المقتدرة

علاقة الغريزة بالتأويل:

يسمي نيتشه غرائز الدوافع العضوية التي تفعل داخل الجسد. انها كامنة فيه على نحو يصعب كشفه "مهما يكن المدى الذي تبلغه معرفة الفرد لنفسه، فان الصورة التي يكونها عن الغرائز التي تشكله كفرد ستظل غاية في النقص. فهو قد يتمكن بالكاد من ذكر أسماء الغرائز الفظة لديه: عددها وقوتها، مداها وجزرها، اللعب المتبادل الذي تمارسه، وقبل ذلك كله يظل جاهلا لقانون تغذيتها" (Nietzsche, Aurore, 2013)

ان ما يحدد الغريزة أنها مركز مصغر لإرادة الاقتدار التي يعرفها نيتشه بأنها نزوع الى تنامي المقدرة، وهي سمة كل كائن حي، فإرادة الاقتدار كامنة في كل كائن حي، والخاضعون أنفسهم يطمحون الى السيادة، لأن في إرادة الخاضع بتعبير نيتشه مبدأ سيادة القوي على الضعيف ذلك ان إرادة الخاضع تطمح بدورها الى السيادة لتتحكم فيمن هو أضعف منها، وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها.

ما لحياة اذن سوى إرادة الاقتدار، أعنى أنها نزوع نحو المقدرة، انها تنزع الى تحصيل المقدرة من خلال انشاء المعنى والقيمة (دلوز، 1993)، وكل انتصار لمعنى أو قيمة تنشئها تلك الإرادة انما هو انتصار لها بما هي إرادة وتلك هي حكمتها. غير أن هذه الإرادة تسكن الجسد وتتطابق مع الغرائز، وبذلك تكون حكمتها من حكمة الجسد. تكمن حكمة الجسد اذن في أن الغريزة هي التي تؤول العالم، غير أن المعاني والقيم التي تتولد عن الغريزة، بما هي مركز مصغر لإرادة الاقتدار، تختلف وتتبدل بحسب طبيعة الإرادة، فإرادة الاقتدار يمكن أن تكون مثبتة كما يمكن أن تكون نافية.

الإرادة المثبتة هي التي تقول نعم للظاهر والمحسوس والمتعدد، انها تقول نعم للحياة. أما الإرادة النافية فهي تلك التي تحتقر الظاهر والمحسوس والمتعدد وتختلق عالما آخر هو عالم الحقيقة الباطن، والمعقول الواحد انها إرادة ضد الحياة وهي بالتالي عدمية.

ينبغي أن نضيف الى ذلك أن الجسد ظاهرة معقدة لأنه مكون من قوى عديدة بعضها مهيمن والبعض الآخر خاضع، وفي جسم ما تسمى القوى العليا أو المسيطرة

فاعلة، وتسمى القوى الدنيا او المسيطر عليها ارتكاسيه (دلوز، 1993، صفحة 54). فالفاعل والارتكاسي هما اذن الصفتان الاصيلتان اللتان تعبران عن طبيعة العلاقة بين قوة وأخرى.

ومن ثم فان الجسد هو محل الغرائز، والغريزة عالم مصغر لإرادة الاقتدار التي يمكن أن تثبت الحياة كما يمكن أن تنفيها، وقوى الجسد يمكن أن تكون فاعلة كما يمكن أن تكون ارتكاسيه، وما تطلبه الغرائز انما هو الشعور بالمقدرة، لذلك فهي تحكم ترغب تختار تطيع تسود.

غرائزنا اذن ضرب من التوق والسيادة، ولكل واحدة منها منظورها الخاص، وكل انتصار لمنظور ما يوافقه انتاج تأويل محدد للعالم. وينبغي أن نفهم لفظ التأويل هنا بمعنى مخصوص، انه يعني انشاء المعنى والقيمة وسحبهما على العالم. ففي تقدير نيتشه "أنه لا وجود لوقائع، انما هناك تأويلات، وهي تأويلات قد كانت لحد الآن تقييمات من قبل منظور مخصوص، وبفضلها نحافظ على حياتنا، أعني على إرادة الاقتدار ونمو المقدرة" (Nietzsche, Fragments posthumes, 1978)، ويلزم عن ذلك ان للطبيعة ليس لها قيمة في ذاتها (نيتشه ف..، ارادة القوة، 2011)، انما نحن الذين نمنحها قيمة، لأننا كائنات لا تعيننا الأشياء الا من زاوية علاقتها بنا: هل هي من جنس اللذة أم من جنس الألم. ان غرائزنا هي التي تؤول العالم وتنتج أوهاما منظورية ولكنها نافعة للحياة. وحاصل ذلك أن الغريزة بما هي مركز مصغر لإرادة الاقتدار انما هي مركز تأويل، وكل غريزة تسعى الى ان تفرض تأويلها الخاص للعالم على الغرائز الأخرى. ويكمن الاشكال في معرفة طبيعة الغرائز الظاهرة باننجاس المعنى والقيمة: ما هي خصائص الإرادة التي توجهها؟ هل هي مثبتة أم نافية؟ ماهي خصائص القوى القادرة على إضفاء المعنى والقيمة على الأفعال والأشياء؟ هل هي قوى فاعلة أم قوى ترد الفعل؟ وهل تكون تلك القوى لحظة انتاج تأويل مهيمنة أم خاضعة؟

في تقدير نيتشه أن قوى الجسد قوى فاعلة في الأصل، انها قوى ذات نسق عفوي عدائي همومي مغتصب، غير أن هذه القوى الفاعلة تغدو ارتكاسيه عندما تفصل عن مستطاعها من قبل الوعي: يقول الوعي لغرائز الجسد هذا خطؤك، ولكن عندما

تستبطن الغرائز الشعور بالذنب فتقول هذا خطي، تغدو وهنة ويغدو الجسد مريضاً. ذلك أن الجسد قد يكون معافى عندما يكون وفيًا للأرض تحكمه إرادة مثبتة وقوى فاعلة، وقد يغدو مريضاً معادياً للحياة تحكمه إرادة نافية وقوى يوجهها الحقد على الظاهر والمحسوس، عندما يغدو الجسد عدو ذاته على نحو يفضي بالحيوان الإنسان إلى أن يحمر وجهه خجلاً من جميع غرائزه. وبذلك تنتقل من جسد إلى جسد، من جسد يؤكد على الحياة إلى جسد مريض بداء عدائه لنفسه نتيجة طلاق عنيف مع ماضيه الحيواني... ونتيجة إعلان الحرب على الغرائز القديمة التي كانت مصدر قوته.

إن أي انتصار لمعنى أو قيمة ما من القيم هو انتصار لتأويل من التأويلات، وبالتالي هو انتصار للإرادة التي أنشأتها سواء كانت تلك الإرادة تعبيراً عن النبل أم الوضاعة. وتلك التأويلات تعبر عنها الأخلاق كما تعبر عنها اللغة.

فلقد ذهب نيتشه إلى القول أن الأخلاق لغة رمزية تعبر عن إرادة معينة، إذ ليست الأخلاق إلا تأويلاً أو هي تأويل خاطئ لظواهر معينة، ولهذا وجه نيتشه نقداً لادعاء للأخلاق الغربية في عصر الحداثة والتي كانت سبباً من أسباب الانحطاط والعدمية، وبالمثل فقد اعتبر نيتشه أن قيمة اللغة تكمن بالنسبة إلى الإنسان أنه وضع داخلها عالماً موازياً لعالم الأشياء أنه عالم الأسماء والصفات، غير أنه نسي أنه هو الذي منح الأشياء أسماء وأصبح يعتقد في الألفاظ والأسماء والمفاهيم كحقائق خالدة، ويرى فيها المعرفة العليا للأشياء. وهذا ما رفضه نيتشه إذ لا يمكن الحديث عن حقيقة جوهرية طالما أن اللغة خطاب واستعارات لا تعبر عن حقيقة الأشياء، فالدال عند نيتشه ليس اللغة وإنما هو الجسد، فالجسد هو الذي يمنح للأشياء المعاني والدلالات، والمعاني والدلالات تختلف باختلاف حالة الجسد، فإذا كان الجسد معافى تسيطر عليه إرادة اقتدار مثبتة يؤكد على الحياة كانت المعاني حقيقية، وإذا كان الجسد مريضاً تسيطر عليه إرادة اقتدار نافية للحياة كانت المعاني والدلالات خاطئة، ويصبح الإنسان عديمياً بتعبير نيتشه

خاتمة:

وخلاصة القول وما يمكن أن نستخلصه من نتائج هو أن نيتشه أحدث ثورة كوبرنيكية في مجال الفلسفة، بحيث مع نيتشه أصبح الجسد هو الذي يفلسف وليس العقل أو الذات المتعالية مع ديكارت وغيره من الفلاسفة العقلانيين.

فالجسد مع نيتشه هو الذي يؤول ويقوم، بمعنى أن الجسد هو الذي يمنح المعاني للأشياء وهو الذي يمنح قيمة للأشياء.

إذا كان الجسد تسيطر عليه إرادة اقتدار مثبتة، فهو جسد يؤكد على الحياة وبالتالي هو الذي يمنح معاني وقيم تؤكد على الحياة، أما إذا كان الجسد مريضاً تسيطر عليه إرادة اقتدار تنفي الحياة فهذا الجسد يمنح معاني وقيم لا تؤكد على الحياة وعلى الأرض، ويصبح الإنسان عديمياً

الجسد عند نيتشه يؤول حسب الغرائز التي تسيطر عليه، فالغريزة هي المركز المصغر لإرادة الاقتدار، فإذا كانت الغرائز المهيمنة هي غرائز تسيطر عليها إرادة اقتدار مثبتة فهي غرائز تؤكد على الحياة، وإذا كانت الغرائز تسيطر عليها إرادة اقتدار نافية فهي غرائز تنفي الحياة وبالتالي هناك صراع بين قوى تفعل وقوى ترد الفعل، أي بين قوى مهيمنة وقوى خاضعة.

كما انتقد نيتشه الأخلاق الغربية في عصر الحداثة التي كانت سبباً من أسباب الانحطاط وأدخلت الإنسان الغربي في العدمية، ووجه كذلك نقداً للغة لأن اللغة شأن ميتافيزيقي وتمنح حقائق خالدة للأشياء، وهذا ما رفضه نيتشه لأن الحقائق والمعاني والدلالات تختلف باختلاف حالة الجسد

قائمة المصادر والمراجع:

Bibliography

قائمة المصادر باللغة الاجنبية:

1. Nietzsche. (1978). *Fragments posthumes*. Paris: Gallimard.
2. Nietzsche. (2013). *Aurore*. Paris: Gallimard.

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

1. دلوز ج. (1993). *نيتشه والفلسفة*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
2. علي مصباح. (2011). *نقيض المسيح*. بيروت: منشورات الجمل.
3. فردريك نيتشه. (1983). *الفلسفة في العصر الماساوي الاغريقي* (الإصدار ط2). (سهيل القش، المترجمون) بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
4. فريدريك نيتشه. (2017). *العلم المرح*. (علي مصباح، المترجمون) بيروت: منشورات الجمل.
5. فريدريك نيتشه. (2019). *هكذا تكلم زرادشت*. (فليكس فارس، المترجمون) بيروت لبنان: دارالرافدين.
6. نيتشه ف. (1993). *افول الاصنام*. ت. ح. الناجي (Trans.)، الدار البيضاء، المغرب: افريقيا الشرق.
7. نيتشه ف. (2010). *في جنياالوجيا الاخلاق*. ف. المسكيني (Trans.)، تونس: منشورات دار سيناترا.
8. نيتشه ف. (2011). *ارادة القوة*. م. الناجي (Trans.)، الدار البيضاء: افريقيا الشرق.

حوار الحضارات، من تحيز الهويات إلى فقه التعارف: جذور الهوية الغربية¹.
**The Interactions Among Civilizations: From Identities Bias into
the Approach of Acquaintance.**

أ.كمال جحيش

جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية

ملخص:

تطرح هذه الورقة قضية حوار الحضارات من جهة ارتباطه بالهوية، ذلك أن أغلب وجوه الطرح لهذا الحوار تحيل أسباب فشله على الهويات وانكفاءها على نفسها، وترى أن أهم ما جاءت به الحداثة يمكن اختزاله في التأكيد على هوية الإنسان بالمعنى الحيوي وحسب، حيث يصبح المطلوب هو الخروج من الهويات الثقافية إلى الهوية الدستورية التي تسمح بالتعايش في ظل الدولة الحديثة. أما الهويات التي تأسست على التفاعل الثقافي فهي هويات موهومة، قاتلة، وتعرقل العيش المشترك.

وهذه الورقة تنطلق من فرضية مفادها أن فهم الهويات من الداخل- سواء من جهة بنيتها أو تكوينها-، مرحلة ضرورية لبحث إمكانات التلاقي بينها، ومن هذا المنظور، فإن فهم بنية الهوية الغربية وكيفية تشكيلها، يمثل أحد الركائز الأساسية في إقامة تواصل بناء تكون هي طرفا فيه، من هنا يحق لنا أن نسأل: إلى أي مدى يمكننا الحديث عن هوية غربية واحدة ؟ وهل الغرب واحد حتى نبحث عن جذور هويته؟ ماهي أهم العناصر المكونة لهذه الهوية بحيث يمكننا من خلالها تمييزها عن سائر الهويات الأخرى؟ ماهي إمكانات التلاقي التي تتوفر لدى الغرب من أجل التلاقي البناء؟ هذه بعض الأسئلة نسوقها بين هذه الدراسة محاولين تقديم بعض المقاربات بشأنها وفق منهج تاريخي تحليلي.

كلمات مفتاحية: الحضارات، الهوية، التعارف، الغرب.

¹ تم دعم هذا البحث من قبل البرنامج البحثي العام بعمادة البحث العلمي، جامعة الملك خالد - أبها.

Abstract:

This research discusses the issue of interactions among civilizations in terms of its connection to the identity, because many aspects of tackling this dialogue attribute its failure to the identities and their self-reliance. At the same time, they consider the most important results of modernism can be reduced to vitally assert the identity of all human beings. So, it would be desirable to leave the cultural identities to depend on the constitutional one which paves the way to coexistence within the modern state. But the identities based on cultural interactions are delusional, fatal, and impede coexistence.

This paper proceeds from the hypothesis that understanding identities from within - whether in terms of their structure or composition - is a necessary stage for examining the possibilities of convergence between them. From this perspective, understanding the structure of Western identity and how it is formed is one of the main pillars in establishing constructive communication in which it is a party

Therefore, we have the right to ask: To what extent can we talk about a single Western identity? Is the West one to search for the roots of its identity? What are the most important components of this identity so that we can distinguish it from other identities? What are the possibilities of convergence that the West has for constructive encounter? These are some of the questions we bring to this study, trying to present some approaches to them, according to a historical-analytical approach.

Key words: civilizations, identity, mutual knowledge, west.

مقدمة:

في أي صورة من صور حوار الحضارات غالبا ما تستحضر مفاهيم الهوية ليتم توظيفها بصورة أو بأخرى، غير أن الصورة التي يتم توظيفها بها بشكل مطرد هي في الغالب صورة أحيطت بسياج من الإيديولوجيا، وهو ما يجعل النفاذ إلى هذه الهوية وفحصها أمرا بالغ الصعوبة، لا يرجع أمر هذه الصعوبة إلى هذا السياج الإيديولوجي الذي تشكل حول عناصر الهوية وحسب، بل يرجع أيضا إلى كون بعض هذه العناصر تم

عجن طينتها بماء الإيديولوجيا، وهو ما يزيد أمر فصل عناصر الهوية عن الإيديولوجيا صعبا. هذا التوصيف ينطبق على سائر الهويات بدرجات متفاوتة.

في هذه الورقة سنحاول الكشف عن جذور ومكونات الهوية الغربية، واستقصاء وتتبع بعض الجوانب المتعلقة بتاريخ الأفكار التي شكلت وعي الغرب، وذلك بالاستعانة بما استقر عليه كتاب الغرب وفلاسفته، يرجع مسوغ هذا الاهتمام بالدرجة الأولى إلى كون الغرب يمثل أحد أبرز أطراف حوار الحضارات. سنحاول الكشف عن هذه المكونات وتركيزها في أقل ما يمكن من العناصر وتناولها بشيء من التحليل، مع بذل الوسع في تحري الموضوعية، وقد رأينا من المناسب تناول هذه العناصر من خلال الخطوط الكبرى المشكلة لهذه الهوية وهي في تقديرنا ما يمكن إجماله في ثلاث ركائز أساسية يقع حولها الاتفاق بين كتاب الغرب وفلاسفته، بينما أدرجنا بعض العناصر المؤثرة الأخرى تحت ما يناسبها من أحد الأصول التي تناولناها، وهذه الجذور الثلاثة في تقديرنا هي: المكون اليوناني الروماني، المكون الديني المسيحي والعلم الحديث.

المبحث الأول: المكون اليوناني الروماني

لا يختلف اثنان في أن روح الغرب الحديث تتصل بالثقافتين اليونانية والرومانية اتصالا وثيقا، وهذا ما يؤكده فلاسفة الغرب أنفسهم على صورة لا تحتاج إلى بيان وتدليل، ومع أن هذا قد تم بصورة انتقائية ظاهرة من جهة التماس الأفكار المؤسسة للغرب الحديث، إلا أن هذا أصبح أمرا مسلما به بالنسبة إليهم، يرى هؤلاء أن الحضارة اليونانية أمدت الغرب بحزمة من النظريات الفلسفية والرؤى الرياضية وجملة من القيم الأخلاقية والأفكار السياسية التي مازال صداها يتردد إلى اليوم في العالم الغربي خصوصا، لقد سطر اليونان تجربتهم في الخروج من نظام العشائر أو اللادولة إلى نظام الدولة التي تبسط سلطتها وهيبتها على الجميع، لتنفذ جملة القوانين التي اتفق عليها عموم الشعب وفق منظور ديمقراطي، فأصبحت الدولة هي المنفذة للقوانين وفق سلطة قضائية مستقلة. لقد كانت مساهمة اليونان في هذه الجوانب وفي غيرها على درجة عالية من الأهمية، إلى الحد الذي جعلنا نصفها بـ "معجزة اليونان" (Nemo, 2004, P11-21)

وبالنظر إلى تلك الحزمة من المفاهيم التي تعود إلى الثقافة اليونانية، تلك التي تحفل بها الثقافة الغربية وتحفل بها، يمكن إدراك السبب الذي لأجله يدين الغرب به لليونان في قطاع كبير من صور تفكيره.

فإلى اليونان يرجع فضل الإعلاء من قيمة العقل، وإليه يرجع فضل التنظير لقواعد البحث الفلسفي والرياضي والسياسي، وإليه يرجع فضل الحديث عن العدالة والفضيلة وغيرها(روس، 2011، 41-62).

وليس موقع الثقافة الرومانية بأقل حظا من نظيرتها اليونانية داخل بنية الغرب، بل إنها تحتل مساحة شاسعة داخل الوعي الغربي، فالرومان لا يختلفون عن اليونان من حيث تزويدهم للغرب بكثير من البنى المختلفة، إذ "يعتبر الرومان كما اليونانيون وراء معظم البنى العقلية الغربية، وهم الذين زودوا الغرب بنموذج لغوي...لكن أول ما نقلته روما كانت الأفكار والقيم اليونانية"(روس، 2011، ص64)، على أن الذي يعيننا هنا هو تتبع مسار الأفكار الأساسية التي نمت وترعرعت في البيئة اليونانية القديمة، وكذا الأفكار التي أضافتها الحضارة الرومانية، تلك الأفكار التي تمثل المرجع الأساس للثقافة الأوروبية الغربية الحديثة والمعاصرة، تلك التي ما انفك علماء الغرب وفلاسفته يؤكدون على حضورها القوي الفاعل في تشكيل بنية الغرب الحديث، وتحديد معالم شخصيته، ومن هذا المنظور رأينا التركيز على بعض الأفكار دون غيرها لأهميتها الكبيرة من جهة، ولكونها تساعدنا على ما نحن بصدد البحث فيه، ونخص بالذكر تلك الأفكار التي شكلت أعمدة الفكر اليوناني وأعاد الغرب الحديث والمعاصر إحياءها بعد أن أوجد العلائق التي تربطه به، بناء على هذا رأينا أن هذه الأفكار الأساسية تتمثل في الآتي:

أ- اللوغوس: يمثل اللوغوس أحد المفاهيم المركزية في الثقافة اليونانية بالجملة وفي جانبها الفلسفي خصوصا، فكثيرا ما يرد الحديث عنه بمعنى العقل، وبمعنى المنطق، وبمعنى القوى العاقلة، أو القوى الخفية التي تتحكم في سير الظواهر والأشياء، وغيرها من سائر المدلولات الأخرى الكثيرة التي يحملها هذا المفهوم، والظاهر أن المفهوم يحمل مدلولاً مركزياً يقترب من معنى العقل وما يدور في معناه، وهو ما كان يتردد كثيرا على ألسنة فلاسفة اليونان، ويحمل مدلولات قريبة من هذا في المسيحية، على أن الذي يعيننا في هذا المضممار هو مسألة الانتقال من الميتوس² إلى اللوغوس، وهي تلك اللحظة الفارقة التي انتقل فيها الإنسان من الأسطورة إلى العقل في تفسير الظواهر، وقبل ذلك في طرح الأسئلة المناسبة.

2 الميتوس: من الكلمة الأجنبية Mythe وتعني الأسطورة.

قد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أن مسألة الانتقال هذه من التفسيرات الأسطورية إلى التفسيرات العقلية تنسب إلى اليونان في القرن السادس قبل الميلاد، تلك الفترة التي افتتح فيه عهد التفكير العقلي المنظم، فكانت المدرسة الطبيعية بزعامة طالس، ثم تلتها في الظهور سائر المدارس الفلسفية الكبرى، إلى أن جاء أرسطو الذي يعد خاتمة التفكير الفلسفي المبدع، لمهيم بعد ذلك ذاك الإبداع الفلسفي على ما تلاه، بما في ذلك هيمنة المفاهيم الكبرى التي من بينها اللوغوس.

هذه الفكرة سرعان ما انتقلت إلى المسيحية وشكلت جناحا كبيرا ما كان للمسيحية أن تستمر من دونه، لينتقل اللوغوس إلى الفلسفة الحديثة بصورة جلية، وكأن الفلسفة الحديثة تستعيد المقولات اليونانية القديمة، لكنها توظف لغايات أخرى. والجديد الذي نجده في الفلسفة الحديثة هو توظيف " اللوغوس " من أجل التأكيد على العقل وعلى كونه في الثقافة الغربية المتفردة، تلك التي بطبيعتها عقلانية، وأبرز شخصية نجد عندها حضورا قويا لفكرة اللوغوس هي فلسفة هيغل في العصر الحديث.

ب- الصراع والجدل: هو واحد من أبرز المفاهيم التي وجدت في الثقافة اليونانية القديمة، ولعل أبرز تعبير عن هذه الفكرة ما ورد في أشعار هومر في الأوديسا والإلياذة وكذا في الأساطير المشهورة، وأقرب نموذج لهذه الأساطير أسطورة بروميثيوس التي تصور الصراع الدائر بين الإنسان الباحث عن المعرفة والآلهة التي تحرمه منها، ومع إصرار بروميثيوس على ذلك وسرقته النار المقدسة وإعطائها للإنسان إشفاقا عليه من البرد يعاقب بروميثيوس من قبل الإله زيوس، بأن أمر بتقييده على قمة جبل في القوقاز وسلط عليه نسرا ينهش كبده في كل صباح لتعود فيما بعد كما هي، ويتقبل بروميثيوس العذاب مادام البشر ينعمون بالنار وإبداعاتها. هذه واحدة من الأساطير التي تلخص لنا صراع الآلهة مع الإنسان، لينتقل الصراع فيما بعد إلى عالم الإنسان نفسه، وتتحول حياته إلى حلبة للصراع الدائم.

تم استحضار هذه الفكرة من جديد من قبل الغرب الحديث والمعاصر، - وبالأحرى أنها لم تغب عن ضميره- ليصبح الإنسان في مقابل الله على المستوى الوجودي، والأنا في مقابل الآخر على مستوى الإنسان تحديدا، والذات في مقابل الموضوع على مستوى المعرفة، والفرد في مقابل المجتمع على مستوى الممارسة، ليدخل الإنسان في صراع لا ينتهي في نطاق جدلية تتخلق باستمرار. استعار فلاسفة الغرب الحديث

والمعاصر مفهوم الصراع وأكملوا حلقاته بأن اصطنعوا له فكرة تخدمه وتسوغه ألا وهي الجدل، ليتحول هذا الجدل وما يترتب عليه من صراع إلى فكرة قادرة على تفسير كثير من الظواهر الإنسانية إن لم نقل كلها. على أن هناك ملاحظة نجد من المناسب إبداءها في هذا المقام، وهي أن هذه الثنائية تختفي في مستوى معين، وذلك وفق قانون الجدل نفسه. وهو ما سيتم بيانه لاحقا. وقد يلتبس مفهوم الجدل بمفهوم آخر وهو مفهوم التغير الذي اشتهر به هيراقليطس، ومقولته: "إنك لن تنزل النهر مرتين" بالغة الشهرة، والتغير في حقيقته يمكن عده نقيضا للقول بثبات الماهيات، وهو بذلك يختلف عن الجدل.

ولسنا نأتي بجديد إذا قلنا إن هذه الفكرة التي سكنت ضمير الإنسان الغربي، أضحت مركزا لمنظومته المفاهيمية، وأضحت بذلك محركا لسلوكه الاقتصادي والسياسي، بل وفاعلة في صور إدارته لجميع علاقاته مع غيره، ولا شك أن النزعة الإمبريالية هي أوضح تمثيل لهذه الفكرة، إذ تتجلى هذه الإمبريالية حتى في مضمار الدفاع عن حقوق الإنسان، التي يفترض فيها أن تكون إنسانية شاملة.

لقد كانت هذه الإمبريالية واحدة من أكثر الأفكار إساءة للإنسانية، بما تسببت فيه من مآسي بعيدة الأثر، وبما سببته من شرخ في ضمير الإنسانية من الصعب تجاوزه إن لم ذلك مستحيلا، إذ جسدت هذه الفكرة نزعة التفوق الموهومة، ورسخت فكرة المركز والأطراف التي عليها مازالت تدارسائر العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها.

المبحث الثاني: المكون الديني؛ المسيحية وما يرتبط بها

تشكل المسيحية حجر الزاوية الأساس في تكوين الغرب بالصورة التي يوجد عليها حاليا، فرغم الصراع المبرر الذي شاب علاقة الإنسان الأوروبي - الغربي مع المسيحية، إلا أنه يدين إلهيا بروحه وتوجهاته، ويظهر ذلك في الحماسة الظاهرة المشوبة بشيء غير قليل من الفخر، تلك التي يبديها كثير من كتاب الغرب وفلاسفته عندما يتحدثون عن المسيحية، إذ يرون أن الكتاب المقدس أحد منابع الأفكار الغربية ومهد حكمته وأخلاقه (روس، 2011، ص35). هذه الفكرة هي واحدة من بين أكثر الأفكار تداولاً في الأوساط الغربية حاليا، على أن الحديث عن الغرب لابد أن يقترب به الحديث عن أوروبا، وهذا بالنظر إلى كون أوروبا بالمعنى الجغرافي وما يتصل به من معنى ديني وثقافي هي النواة التي تشكل حولها الغرب، وليس هناك شك أن مركزية المسيحية في إبراز

فكرة أوربا إلى الوجود لا يمكن القفز عليها بوجه من الوجوه، ف"لقد برزت فكرة أوربة من فكرة عظيمة أسبق منها- وهي فكرة العالم المسيحي، وحين انهارت الامبراطورية الرومانية فإن كل ما كان يوحد أولئك الذين كانوا تحت سيطرتها هو المسيحية- أي أن كل أراضيها وشعوبها، مهما تكن حالات المد والجزر في القوة السياسية، كانت موحدة عقليا، وتتمتع بحضارة مشتركة، وكان تراث المسيحية يستكمل بثقافة فكرية غنية، وتوحده اللغة المشتركة، وهي اللاتينية ، ويشترك بالتصورات نفسها، والكتب والمؤسسات المتشابهة على نحو ملحوظ"(روس، 2011، ص35).

هكذا قامت المسيحية بإعادة ترتيب البيت الأوربي ترتيبا جديدا، حيث إنها كانت الفكرة التي تسد الفراغ الحاصل لسبب من الأسباب، ومن ذلك أنها هي من نهض لسد الفراغ في القرن الخامس الميلادي عند سقوط روما على يد القبائل الشمالية، فضلا عن كونها السبب الرئيس في تلاحم الصليبيين واتفاقهم على حرب المسلمين على مدى قرابة ثلاثة قرون فيما عرف بالحروب الصليبية، كما كانت المحرك الأساسي إن لم تكن المحرك الوحيد خلال ما عرف بحرب الاسترداد، وما صاحبها من مآسي تسببت فيها محاكم التفتيش وألحقت الأذى بكل من خالفها بله بمن لم يكن مسيحيا، سواء كان من المسلمين أو من اليهود.

- استمرت المسيحية في أداء دورها في توجيه دفة الوعي لدى الإنسان الأوربي - الغربي إلى وقتنا الحالي، على الرغم من جملة الانتقادات الشديدة التي وجهت إليها طيلة القرون الخمسة الأخيرة، ويظهر تأثير المسيحية في إخراج فكرة أوربا إلى الوجود وتمييز هويتها في تلك المحاولات الداعية إلى إنشاء برلمان أوربي موحد في القرن الثامن عشر،" لقد كان وليام بن (1644- 1718) هو أول من دعا إلى قيام برلمان أوربي، وفي العام 1751، سعى فولتير أوربا نوعا من الجمهورية الكبيرة المقسمة إلى دول عديدة...ولكنها تتوافق بعضها مع بعض، وكلهم يملكون الأساس الديني نفسه...ومبادئ القانون العام والسياسة نفسها، وهي غير معروفة في أجزاء أخرى من العالم، وليس هناك الآن فرنسيون أو ألمان، أو إسبان أو إنجليز، مثلما غامر روسو بالقول قولاً متفائلاً نوعاً ما في العام 1771م: ولكن أوربيون فقط"(كوك وسميث، 2009، ص 37)، فالمسيحية كانت محددًا هامًا لهوية أوربا حتى عند فلاسفة التنوير الذين عرف عنهم عداؤهم الشديد للكنيسة. وعلى الرغم من المحاولات الحديثة التي كانت تستهدف إبعاد المسيحية وإقصاءها عن إدارة الشأن العام خصوصاً الشأن السياسي، إلا أن حضورها بقي فاعلاً

في صور شتى من المشاركة، ولعل أقصى ما تلقته المسيحية من ضربات، ما تم تثبيته في نصوص معاهدة و يستفاليا التي أنهت الحرب الدينية التي أنهكت أوروبا بين 1616 و 1648، تلك المعاهدة التي نصت على إبعاد الكنيسة عن الشأن السياسي، وفوق ذلك إخضاعها مع ممتلكاتها للمراقبة من قبل الحكومات العلمانية، إلا أن هذا لم يزحزح المسيحية عن موقعها أو يبعدها عن التأثير في الشأن العام، بل إن تأثيرها بقي مستمرا وإن كان قد عرف تناقصا تدريجيا مع مرور الزمن بفعل حركة العلمنة.

هكذا تشكل الغرب عبر التاريخ حول نواته الأولى "أوروبا"، فكانت المسيحية هي التي أظهرت أوروبا - الغرب إلى الوجود، وهو ما جعل ريتشارد كوك وكريس سميث يذهبان إلى أنه " ما من شيء أكثر أهمية أساسية لنجاحات الغرب ولطغيانه، ولإخفاقاته من المسيحية، ومع ذلك فالمسيحيون والكافرون بالمسيحية قد يفاجؤون بشكل متساو لدى اكتشافهم كيف قلبت المسيحية العالم القديم بشكل كامل، وحولت علاقات السماء والأرض، ومازالت تحدد طريقتنا في الحياة وتحدد شخصياتنا نفسها" (كوك وسميث، 2009، ص 55)، هكذا يتفق الغربيون حول مركزية المسيحية في تشكل الغرب سواء كانوا من المؤمنين بالمسيحية أو كانوا من غير المؤمنين، بل حتى لو كانوا من خصومها، بل إن أوروبا نفسها لم تكن لتوجد بهذه الصورة لولا المسيحية، وبفضل المسيحية"، وصلت فكرة أوروبا إلى أن تصف لا الواقع الجغرافي وحده ولكن رؤية شاملة - وهي رؤية مجتمع متمدن، متسامح، مسالم، وهو في الوقت نفسه متنوع وموحد، ومتجاوز للقومية وللسياسات، ومؤسس على المعرفة والتقدمات الثقافية، وهو صديق للفنون وللعلوم وللتجارة، وللتقدم في الكرامة الانسانية والحرية والسعادة" (كوك وسميث، 2009، ص 38)، والمسيحية بلا شك تقع في قلب هذه التحولات.

على أن هناك أمرا تجدر الإشارة إليه وتوضيحه، وهو أن المسيحية في أوروبا وفي الغرب عموما ليست ديانة بالمعنى التقليدي للكلمة، بل إنها أقرب ما تكون إلى المعنى الثقافي منها إلى المعنى الديني المتعارف عليه، ولذلك فإن انتساب الغرب إلى المسيحية هو انتساب ثقافي وليس دينيا، فكون المسيحية فكرة جامعة لا يعني أن الغرب يحتفظ لها بمعناها الديني وما يستدعيه من حضور لجانبها الطقوسي، بل إن الرؤية البراغماتية هي الغالبة في النظر إلى المسيحية.

ولعل ما سبق ذكره يفسر لنا خضوع التعاليم المسيحية للتأويل باستمرار، بل يمكن القول بأن نشأة المسيحية ذاتها قامت على تأويلات مركبة لجملة من العناصر

الثقافية التي كانت موجودة في القرن الأول في الشرق القديم، خصوصا التراث اليهودي والتراث الإغريقي، وهذا الأمر لم يعد خافيا، بل إنه أصبح من المسلمات المتداولة عند علماء اللاهوت المسيحي، "فالمسيحية مثل معظم التجديدات المذهلة جمعت فكرتين قويتين سابقتين في الوجود وتيارين من الفكر: الأول يهودي، والآخر إغريقي" (كوك وسميث، 2009، ص56)، حيث قامت المسيحية بعملية مزج بين الأفكار اليهودية والإغريقية منتجة بذلك رؤية للعالم هي أغرب بكثير وأشد إفزاعا من سابقتها، لكنها رؤية أقوى منهما بشكل لا يقبل المقارنة (كوك وسميث، 2009، ص58)، وعلى الرغم من الاختلاف بين رؤية العالم لدى الإغريق وبين نظيرتها لدى اليهود، فإنها كانت تعني ضمنا نتيجة مماثلة داعية للنشاط، فيجب أن يكون البشر مستقلين ذاتيا وأن يتولوا المسؤولية عن أقدارهم، والغايات الإنسانية والإلهية يمكن أن ينسجما (كوك وسميث، 2009، ص58).

كان هذا التطور المستمر في اتجاه تمكين الإنسان من التحكم بصورة أكبر في تسيير شؤون حياته هو في تقدير فلاسفة الغرب يرجع بالأساس إلى هذين العنصرين اللذين شكلا المسيحية، على أن هناك أمرا نراه جديرا بالانتباه إليه وهو أن تجاور بنيتين متعارضتين داخل المسيحية، وفي وقت مبكر، ونعني بذلك التراثين اليهودي والإغريقي، قد ألحقا بالمسيحية الأولى ضررا لم يعد في الإمكان إصلاحه، إذ من المعلوم أن تاريخ المسيحية الأولى يشير إلى فترة فراغ شديدة أضحت معه تلك الديانة لا تمثل إلا طائفة صغيرة لا تأثير لها في المجتمع اليهودي آنذاك، خصوصا وقد اعتبرها اليهود المتحمسون خصوصا الفريسيون فرقة يهودية ضالة، لكن تحولا شديدا القوة كما هو شديد الخطورة أيضا حصل مع ظهور شخصية غريبة الأطوار، وتحمل في طياتها أسرار شديدة الغموض، ونعني بها شخصية شاؤول الذي صار فيما بعد يعرف باسم بولس الرسول، ذلك أن هذه الشخصية تحولت من خصم لدود للمسيحية إلى واحد من أشهر شخصياتها بعد المسيح، لقد كان شاؤول ملما بالثقافة اليونانية، ولا شك أن التحول الذي حدث معه لا يمكن أن تذهب معه ثقافته اليونانية، لقد أعاد شاؤول صياغة اللاهوت المسيحي وأخرجه في صورة جديدة، وكل آرائه تدور حول حياة وموت وقيامة السيد المسيح، ولاشك أن واحدة من أخطر مبادئ المسيحية ألا وهي التجسد تعود إلى بولس، وهي تلخص فكرة يونانية تتمثل في كيفية اتصال الآلهة بالأرض، فالآلهة عند

اليونان ليس بينها وبين الإنسان فرق، فهي تحب وتكره وتنتقم وتتحالف مع بعضها ومع الإنسان ضد خصومها.

هكذا تمكن شاؤول (ت64م) "ذلك المواطن الروماني ذو الخلفية الثقافية اليونانية" (تارناس، 2010، ص 136) القادم من الوسط اليهودي وبحركة بسيطة من إدخال فكرة غنوصية ذات أصل يوناني لتتجاوز مع الموروث اليهودي الذي أمدّه بفكرة المخلص، لتبني ما صار يعرف بالمسيحية، ويتمكن بذلك من نشرها في غير بيئتها الأولى، وينتقل بها إلى العالم الهلينستي، بعد أن وجد معارضة من اليهود لتصبح بذلك مسيحية يونانية - رومانية أكثر منها مسيحية فلسطينية (تارناس، 2010، ص 137)، وما ذاك إلا بفعل العناصر اليونانية التي أدخلها بولس، وبذلك انتصرت الهلينستية مرتين؛ الأولى عندما أدخلت التصور اليوناني للآلهة في صلب الإيمان المسيحي، والثانية عندما نقلت مركز الثقل للمسيحية من فلسطين إلى العالم الهلينستي، وأخرجت بذلك المسيحية الأولى التي كانت تحتضنها الجماعة اليهودية وتصبغ عليها الطابع المحلي الخاص باليهود ولا يتعداهم إلى غيرهم، أخرجتها إلى رحاب العالمية، وأنقذتها بذلك من الاندثار، وهذا بفعل اللوغوس الكوني للفلسفة اليونانية، ذلك أنه "تعالى على جميع التناقضات والنقائص الظاهرة، حيث عقل السماء حاكم للإنسانية كلها مع الكون (كوزموس)، ولكنه كامن مع ذلك في عقل الإنسان وفي متناول أي فرد مهما كانت أمته وشعبه بالقوة (تارناس، 2010، ص 138)".

إن هذه الحركة التي حصلت في وقت مبكر من تاريخ المسيحية فتحت الباب على مصراعيه لحركة نقل وتأويل تتم باستمرار، يستعان فيها في كل عصر بما راج وانتشر من ثقافات مختلفة بل وحتى متعارضة.

ولا شك أن هذه الفكرة التي بثها شاؤول وجدت لاحقا وبوقت وجيز من يدخلها في دائرة النصوص المسيحية المؤسسة، ولتكون فيما بعد الأساس الذي بنيت عليها سائر قواعدها اللاهوتية، ونعني بذلك القديس يوحنا الذي ينسب إليه الإنجيل الرابع، ذلك أن علماء الأناجيل أصبحت لديهم قناعة راسخة أن الإنجيل الرابع يختلف اختلافا واضحا عن سائر الأناجيل الثلاثة، فهو من أول جملة فيه " فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللَّهُ" (إنجيل يوحنا، فقرة 1)، يظهر الأثر اليوناني، ليتأكد من خلال هذه الفقرة: "وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا" (إنجيل يوحنا، 14/1)، وهذا ما أشار إليه تارناس بقوله: "إلا أن علاقة المسيحية بالفلسفة اليونانية لم تبدأ

بفاعلية إلا مع الكلمات التمهيدية للكتاب المقدس حسب يوحنا، "في البدء كان اللوغوس" وبعيد ذلك بدأت عملية اندماج غير عادية بين الفكر اليوناني واللاهوت المسيحي، وتواصلت متمخضة آخر المطاف عن حصول تغيير في هذا وتلك" (تارناس، 2010، ص 139)، إلا أن التغيير الأكثر وضوحا جاء مع الإعلان المسيحي "أن اللوغوس عقل العالم بالذات، كان بالفعل قد تقمص شكل الإنسان في شخص يسوع المسيح التاريخي وأثار اهتماما واسعا في عالم الثقافة الهلينستية. وعبر فهمهم للمسيح بوصفه لوغوسا متجسدا، قام أوائل اللاهوتيين المسيحيين بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفية الإغريقية القائلة بعقلانية العالم السماوية القابلة للفهم من جهة والعقيدة الدينية اليهودية القائلة بعالم الرب الإبداعي المتجلي عن إرادة الرب السماوية المضمي على تاريخ الإنسان معناه الخلاصي، ففي المسيح أصبح اللوغوس إنسانا: أصبح التاريخي والأزلي، المطلق والشخصي واحدا" (تارناس، 2010، ص 141).

- إن وجود الأثر اليوناني البارز في هذا الإنجيل جعل كثيرا من المشتغلين بحقل الدراسات الإنجيلية يقولون إن هذا الإنجيل لكاتب يوناني مجهول، وسواء كان هذا حقيقيا أو ليس كذلك، فإن هذا الإنجيل يدل بوضوح على أن كاتبه ذو خلفية ثقافية يونانية صريحة، ممزوجة بالغنوص، وكثير من النقاد ينفي أن يكون إنجيل يوحنا من عمل أحد الحواريين الذين كانوا شهود عيان لحياة المسيح، ولكنه عمل فيلسوف صوفي غنوصي من أفسس (الكلام، 2009، ص 214).

- فضلا عن التأثير اليوناني فإن هناك عنصرا آخر كان حاضرا وليس من المناسب تجاهله ونعني به التأثير الغنوصي الشرقي، الذي بلا شك مارس تأثيره على المسيحية في فترة تشكل أسسها اللاهوتية.

- إن التعويل العريض على تفسير ما حصل للمسيحية الأولى على الغنوص اليوناني وحده قد يكون سببا في حجب كثير من الحقائق الأخرى المتصلة بذات القضية، ومن ثم فإن هذا يقتضي الالتفات إلى عنصر الغنوص الشرقي الذي تسلل إلى التراث اليهودي، ووضع بين يديه واحدة من أخطر الأفكار التي ذاعت في الشرق القديم، ونعني بذلك تلك الفكرة المحورية في المسيحية المتمثلة في فكرة الخلاص، وهي فكرة كانت رائجة بشكل واسع في الشرق القديم، إذ كان لها وجود في الزرادشتية، كما لدى الصابئة المندائيين، وإذا عرفنا أن يحيي (يوحنا المعمدان في الإنجيل) هو من قام بتعميد المسيح، وأن يحي هو النبي الأكثر تقديرا عند المندائيين، بل هو آخر أنبيائهم، تبين لنا

وجه الصلة بين الغنوص المندائي وكذا الغنوص الشرقي عموما وبين التراث الديني اليهودي، خصوصا الكتابات الدينية التي تم تحريرها زمن الأسر البابلي، أي قبل النبي يحيى بقرون.

- لقد أعطت هذه الفكرة ثمارها على نطاق واسع في البيئة اليهودية، إلى الحد الذي لا يمكن معه فصل التراث اليهودي عنها ولا فهم هذا التراث من دونها، إن رسوخ هذه الفكرة هو الذي جعل اليهود دائمي الترقب لظهور من يخلصهم من سطوة الأغيار، ويحررهم من سيطرة الغوييم، لقد كانوا دائمي الانتظار لظهور ملك نبي من نسل داوود، ولهذا رفضوا أن يكون المسيح هو من جاءت النبوءات مبشرة به، واتهموه لأجل ذلك بالتجديف.

لم يكن تجاور هذين التراثين داخل البنية المسيحية ليمر بسلام عليهما، ذلك أن التناقضات الموجودة بينهما لم تنفك تظهر بين وقت وآخر في صورة أزمات عاصفة، ولا شك أن من بين أشد الأزمات خطورة على المسيحية ما حدث في مجمع نيقية (325م)، وذلك حين حضر التراث الهليني بقوة مدعوما بسلطان الإمبراطور الروماني الذي على الرغم من أنه لم يكن مسيحيا، إلا أن تدخله في سير وقائع المجمع كان حاسما في تغليب الرؤية اليونانية الرومانية، تغليب الروح اليونانية ذات التوجه الفلسفي القائم على اللوغوس، وتغليب الروح الرومانية العسكرية التي تنزع إلى الغلبة والسيطرة، لقد كان تدخل الإمبراطور الروماني حاسما ومرجحا لطرف على سائر الأطراف الأخرى، لكنه رجح الطرف الذي يتوافق في رؤيته مع النزعة الرومانية، إذ كان هذا الذي رجحه على استعداد تام للفتك بخصومه ومخالفيه، عكس الأطراف الأخرى التي بدا وكأنها ترفض حتى مبدأ الجندية من أساسه. هكذا انتصر قسطنطين للروح الرومانية بالأساس، واستطاع أن يوظف الروح اليونانية لأجل ذلك.

ولا شك أن أبرز ظاهرة يمكن ملاحظتها هي أن ما يمكن تسميته باللاهوت اليوناني عرف امتدادا غير مسبوق على يد شخصيتين كبيرتين في التاريخ المسيحي، أما الأول فهو أوغوستين (ت430م) الذي عاش خلال القرن الخامس الميلادي، أما الثاني فهو توما الإكويني (ت1274م) الذي عاش خلال القرن الثالث عشر الميلادي، إذ كان لهاتين الشخصيتين الكبيرتين دور لا يستهان به في التمكين لجناحي التراث اليوناني في المسيحية، ذلك أن الأول قام بدور الوسيط بين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثه وبين المسيحية من جهة أخرى، فيما قام الثاني بالتمكين للرؤية الأرسطية، إلى الحد الذي

تبنّت معه الكنيسة الرؤية الأرسطية للعالم. ويمكن إجمال الأثر الذي خلفه هذا التجاور على المسيحية فيما يأتي:

- أ- نتائج التأثير الأفلاطوني: إن وجود تميز للخط الأفلاطوني داخل المسيحية أنتج لاحقا لونين من النزعة الانسانية داخل المسيحية نفسها، إنسانية مسيحية ذات جذور يهودية متأثرة بشكل واضح بالأفلاطونية وإنسيانة ذات توجه علماني يعود في جذوره إلى الشق اليوناني الروماني، والشكل الأول من الإنسانية حاول أن يستعيد التوجه الإنساني الديني الذي يعود إلى المسيحية الأولى، ويحاول أن يستعيد إنسانية السيد المسيح كما تجلت في تلك الكلمات ذات الأثر الروحي البالغ في نفوس أتباعه، وهذه لم تخل من تأثير أفلاطوني بارز خصوصا وأن " التراث الأفلاطوني كان في نظر عدد كبير من أوائل المثقفين المسيحيين، تعبيرا صادقا عن الحكمة السماوية، القادرة على إضفاء رؤى ميتافيزيقية على بعض أكثر الألغاز المسيحية عمقا"(الكلام، 2009، ص 140).

- لقد امتزج لاهوت أفلاطون بالأفلاطونية المحدثّة في شخص أوغوستين وشكل صورة كان مستعبدا وجودها في السياق المسيحي إلى ذلك الحين، ومنذ أن أدخل أوغوستين الأفلاطونية في اللاهوت المسيحي صارت الأفلاطونية تقدم أفكارا جديدة للإنسان الأوروبي- الغربي، حيث أعاد اكتشاف القيم الإنسانية التي اشتملت عليها الأفلاطونية، ذلك أن هؤلاء الإنسانويين اكتشفوا في الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة تراثا روحيا غير مسيحي ذا عمق ديني وأخلاقي بدا مناظرا لما لدى المسيحية نفسها من هذا العمق. فالأفلاطونية الجديدة تشي بوجود دين كوني شامل أو كلي، وربما كانت المسيحية تجلّيها الأقصى لكنه ليس الوحيد(الكلام، 2009، ص 255)، هكذا نظر الإنسانويون في البداية إلى الأفلاطونية ورأوا أنها تلتقي مع التعاليم المسيحية، لكن تطورا لم يكن محسوبا حصل في هذا الجانب أدى لاحقا إلى تجاوز المنظور الكنسي للإنسان ومن ثم التمرد عليه، لتتطور إلى إنسانية متمردة على التقاليد المسيحية، التي كانت إلى ذلك الحين تشجب قدرة الإنسان على التوغل الفكري أو الروحي المستقل في معنى العالم، من منطلق كون الكنيسة والكتب المقدسة صاحبة السلطة والمرجعية المطلقتين في قضية الفصل النهائي لقضية الحقيقة (الكلام، 2009، ص 201). إن مصادرة الكنيسة لحق الإنسان في المعرفة، وفي التعبير عن حاجاته الإنسانية سواء كانت أرضية أو سماوية بواسطة الفن، حيث لم يكن الفن إلا كنسيا والتعبير به لا يكون

إلا عن الموضوعات الدينية الخالصة، فليس له أن يرسم إلا السيد المسيح وأمه مريم، وأقصى ما يمكنه التعبير عنه هو شوقه إلى الفردوس المفقود، فقد كان الإنسان محروما من التعبير عن آلامه وآماله بكل حرية كل ذلك جعله يبحث عن هذه الحرية في مضارب أخرى غير مضارب الكنيسة، فكانت ردة فعله تمردا غير مسبوق، وقد وجد ضالته في الأفلاطونية ومعها الأفلاطونية الجديدة خصوصا التي قدمت له رؤية جديدة للطبيعة وللإنسان وللسماء (تارناس، 2010، ص256). لقي التصور الذي قدمته الأفلاطونية الجديدة للإنسان بوصفه فيضا إلهيا احتفاء شديدا من قبل الإنسانويين، حيث أصبح ينظر إليه أنه مؤهل لأن "يكتشف في داخله صورة الألوهية اللانهائية. بدا كونا مصغرا جزئيا نبيلًا مجسدا للكون السماوي الكبير. أكد "فيتشينو، ت 1499م" في كتابه لاهوت أفلاطون أن الإنسان ليس فقط "وكيل الرب" بطاقاته الأرضية العظيمة، بل ويكاد أن يكون متمتعًا بعبقرية مؤلف السماوات نفسها من حيث مدى ذكائه، و"فيتشينو" ذلك المسيحي الورع بالغ في إطاره نفس الإنسان مضميا عليها قابلية التحول بمعنى من المعاني، إلى الأشياء كلها، بل وحتى إلى إله، عن طريق الذكاء والإرادة، بالإفادة من هذين الجناحين الأفلاطونيين التوأمين" (تارناس، 2010، ص256). بهذه الصورة التقريبية تطورت الإنسانية، فبعد أن كانت مبنية على رؤية مسيحية استحالَت إلى إنسانية علمانية مع عصر التنوير، وهي إنسانية ترى قدرة الإنسان من الناحية المعرفية على الاستغناء عن الله، بل فوق ذلك صارت تنظر إلى حضور الله على أنه إلغاء للإنسان، وهو ما يمثل انتصارا لجانب التراث الإنساني اليوناني على حساب التوجه الأول الذي كان يرغب في استعادة الصور الإنسانية المتعارف عليها في حياة السيد المسيح، وكلتا الرؤيتين كانتا إلى جانب بعضهما بعضا في بناء المسيحية نفسها. وهناك أمر آخر جدير بأن نلتفت إليه، وهو أن هذا التوجه الأفلاطوني كان له أنصاره داخل الكنيسة خصوصا ممن عارضوا جمود العلم الأرسطي، ومن هؤلاء "جون دونس سكوت، ت1308م" الذي استمد إلهامه من المذهب الأوغوسطيني، ونبذ العديد من مظاهر فيزياء أرسطو مستخدما لتحقيق ذلك حججا من علم اللاهوت (مينوا، 2005، ص334).

-ب- نتائج التأثير الأرسطي: ليس من شك في أن تلك الحركة النشطة التي استهدفت إحياء التراث الأفلاطوني وتراث الأفلاطونية الجديدة بدءا من القرن الثاني عشر، صاحبها أيضا حركة إحياء استهدفت التراث اليوناني في شقه الأرسطي، وبدو

التأثير الرشدي هنا واضحا، بوصفه شارح أرسطو، فقد امتد تأثير ابن رشد إلى توما الإكويني بصورة لا يمكن القفز عليها.

لعل التقليد المسيحي الذي كان سائدا في أوروبا إلى زمن توما الإكويني لم يكن يسمح بهامش كبير من الحرية في التعاطي مع العالم الخارجي، ذلك أن الكنيسة كانت تشيع في الإنسان الأوربي أنها قادرة على التصدي لكل الأسئلة سواء تعلقت هذه الأسئلة بالسماء وملكوته، أو تعلقت بالأرض وشؤونها، كانت إلى ذلك الحين ترى أن الإنسان لا يحق له البحث في عالم الطبيعة، فمن اعتمد على نظره يخشى عليه من الوقوع في تهويمات الفلاسفة الوثنيين، وبالتالي ما هو عن الهرطقة ببعيد، وقد كان هذا المسلك مسنودا بالتقليد العلمي اليوناني، وسادت حينها روح البحث عن الحقيقة في بطون كتب الأولين، لا في عالم الطبيعة، وقد كان من سمات العلم اليوناني أنه لم يكن يلقي بالا للمعرفة العلمية المبنية على التجربة، " فقد كان العلم اليوناني مهتما بالدرجة الأولى بالحياة الإنسانية، فكان علم حياة لا علما رياضيا، لذلك أصاب نجاحا كبيرا في دراسة الإنسان وأعماله، أما في دراسة الطبيعة وعناصرها فلم يصب النجاح إلا قليلا"(راندال، 2013، ص178) ، غير أن هذا الوضع لم يدم، حيث خرج من الكنيسة نفسها من يعترض على هذا التوجه وإن كان على استحياء، فلقد ظهر في القرون الوسطى مفكر يدعى ألبرتوس استطاع بذلك أن يميز بحسم بين معرفة مستمدة من اللاهوت من ناحية، ومعرفة مستقاة من العلم من ناحية ثانية، فاللاهوتي هو الخير في شؤون الإيمان، أما في القضايا الأرضية المبتدلة، فإن العلم يعرف أكثر، شدد ألبرتوس على القيمة المستقلة للمعرفة العلمانية، وعلى الحاجة إلى الإدراكات الحسية والملاحظات التجريبية التي يمكن للمرء أن يسند إليها معرفته بالعالم الطبيعي(تارناس، 2010، ص216)، " تلقف توما الإكويني هذه الفكرة وتبناها، وسواء وصلته من ابن رشد أو من صديقه ألبرتوس، فإنها آتت بثمارها، رأى توما الإكويني أن التعاليم المسيحية لا تتعارض مع العلم الطبيعي، بل إنهما يلتقيان ويتضافران معا، ويسند بعضهما بعضا، وبدا وكأن حوارا مباشرا قد بدأ بين الوحي المسيحي والعالم العلماني(تارناس، 2010، ص216). لم يكن هذا الموقف من توما الإكويني ليحوز رضى اللاهوتيين، إذ سرعان ما رأوا في ذلك تهديدا للإيمان المسيحي، ذلك أن الاعتقاد بوجود عالم طبيعي محكم التنظيم يحد قدرة الرب، ومقلصا لخلق الرب الحر(تارناس، 2010، ص217).

- هكذا نالت الطبيعة تقديرا ملفتا على يد توما الإكويني، كما لقي الإنسان على يديه اهتماما كبيرا، خصوصا عندما رأى أن الإنسان كلما كان حرا كانت عودته لنوع الجميع، وبالفعل فإن الإنسان لا يستطيع أن يحب الرب بحرية، وأن يحقق مصيره الرفيع مالم يكن حرا(تارناس، 2010، ص219).

- كان توما الإكويني يرغب في أن يقيم بنيانا قائما على أساس تقدير العالم الطبيعي دون التفريط في الإيمان، بل إن هذا التلاقي من شأنه أن يجعل اللاهوت أكثر مسيحية(تارناس، 2010، ص228). لقد كان الجهد الذي قام به الإكويني تنويعا لجهد كان قد بدأه قبله لفييف من رجال الدين المسيحي ممن التحقوا بجامعة الأندلس لعلمهم يستعيدون العلم الذي استحوذ عليه المسلمون بزعمهم، إذ كان هدفهم بالأساس البحث عن السبل التي تضمن تفوق الثقافة المسيحية، فعن طريق العلم يمكن التحكم بالتقنيات التي تزود المسيحيين بالتفوق الاستراتيجي(مينوا، 2005، ص212).

- لقد كانت المهمة التي نهض لها توما الإكويني ونجح فيها إلى حد بعيد مهمة توفيقية بامتياز، بين المسيحية والشق الأرسطي من التراث اليوناني عندما أطلق على الميتافيزيقا الأرسطية "العلم السامي" لأن موضوعها اشرف الموضوعات وأكثرها ألوهية(إبراهيم، 1997، ص301)، وهذا دون أن يلزم نفسه بالتضحية بالشق الأفلاطوني من التراث اليوناني، غير أن ما قام توما الإكويني لم يكن ليلقى القبول من النافذين في الكهنوت المسيحي (الإكويني، 1881م، ج1، ص15)، بل لقي معارضة كبيرة، تتجلى هذه المعارضة خصوصا في الأحداث اللاحقة التي ترجمت بحق حركة نكوص رهيبة عما سبق لتوما الإكويني أن ناضل من أجله، فقد ازدادت المخاوف لدى رجال الكنيسة من أن يؤدي النظر في العالم الطبيعي إلى تهديد الإيمان المسيحي والقضاء عليه في النهاية، لذلك رأت الكنيسة التراجع عن الخطوة التي خطاها توما إلى الأمام باتجاه العلم الطبيعي بوصفه داعما للإيمان، والعودة إلى العلم بالمفهوم الأرسطي الجامد.

- لم يكن أحد يتوقع خلال القرن الثالث عشر والرابع عشر أن تتطور الأمور بتلك السرعة، لينقلب التأييد الذي لقيه بعض الشيء أولئك الذين كانوا على طريقة توما الإكويني الأرسطي أو دونس سكوت الأوغسطيني، لتحل محله المعارضة الشديدة بعدهما لأي توجه علمي يعتمد التجريب خلال القرن الرابع عشر، لتحدث القطيعة مع الكنيسة، وتصبح في موقف المعارض الدائم لأي إنجاز علمي يتحقق.

- غير أن الإسفين الذي دقه توما الإكويني في هذا الجمود اليوناني سرعان ما عاد ليهيئ الأرضية لقطف الثمار، لكن هذه الثمار هذه المرة كانت مختلفة تماماً، لقد كان توما يرغب في أن يتطور العلم الطبيعي في كنف المسيحية خادماً لها، بحكم كون العالم تعبيراً عن إرادة الرب، لكن بحكم النكوص عن هذا الحل التوماوي الذي حل بالكنيسة، ومع أن الكنيسة ردت الاعتبار لتوما الإكويني لاحقاً، إلا أنها لم تسمح بأن يمضي الأمر إلى نهايته على الوجه الذي كان قد تصوره الإكويني، إلى أن قطعت الشك باليقين حين اعتمدت المذهب التوماوي عقيدة رسمية سنة 1563م، ولكن تبنيها ذاك كان في شقه الأرسطي الجامد، ذلك أن الكنيسة لم تكن لترضى بأن يتم البحث في العالم الطبيعي بعيداً عن الرقابة التي كانت تفرضها، فغالبا ما كانت تسارع إلى اتهام من لا يتقيد بأوامرها، فيتعرض للزجر والتعنيف، وغالبا ما يتطور إلى التعذيب والقتل، والشواهد على ذلك كثيرة. لقد كان من نتائج إقحام توما الإكويني للعلم الأرسطي وزرعه لبذور المذهب الطبيعي اليوناني داخل النظرة المسيحية للعالم (روس، 2011، ص23) أثره البالغ، بالرغم من تحفظه على بعض مبادئه التي رآها لا تثبت بالتجربة، وإن كان أيضاً خطأ به خطوة بدفعه إلى الأمام نحو التجريب، فلقد أصبح العلم الأرسطي في صورته التقليدية غير مسموح بخرق مبادئه، وهو ما جر إلى رد فعل بالغ الأثر من قبل العلماء الذين رأوا في ذلك مصادرة للعلم وتشويها للحقيقة العلمية، وهو ما ترتب عليه لاحقاً نشوء علم تجريبي علماني، سلط أدواته فيما بعد على تلك القنوات الدينية بهدف إبطالها، فإذا كان ديكارت يظن أن فلسفته قابلة للتوافق مع الوحي الإلهي، فإن أتباعه "راحوا ينتقدون المعتقدات القديمة ويتهمون على مبدأ السلطة والعقائد المسيحية، وأخذت الأمور تتعاضد مع طرح اسبينوزا المتمثل في: الله أو الطبيعة. تهجم العقل في مجرى الأفكار على الإيمان ذاته وناضل بوسويه واليسوعيون دون جدوى ضد العقل الناقد الذي هدد الإيمان المسيحي" (روس، 2011، ص24). لقد أدرك علماء اللاهوت المسيحي هذه المشكلة المتمثلة في الارتباط الوثيق بين التعاليم المسيحية والفكر اليوناني، وطرحوا ما سموه "نزع الهلينة" الذي يتمثل في تخليص المسيحية من التراث الفلسفي الغريب عنها، وفي هذا الشأن يقول البابا بندكت السادس عشر (1927-....): "إن هذا اللقاء بين الإيمان الإنجيلي والفلسفة الإغريقية، كان على قدر كبير من الأهمية ليس من جهة موقف تاريخ الأديان، بل ومن جهة التاريخ العالمي. وهو أمر ما يزال يهمني حتى اليوم. وبالنظر لهذا المشيخ فإن المسيحية بالرغم من أصولها وتطورها البارز في

المشرق، اتخذت سيرها ومصيرها وطبيعتها في أوروبا. ونحن نستطيع أن نعبر عن ذلك بأن هذا المشيخ، مضافا إليه الميراث الروماني، صنع أوروبا، وهو يبقى التأسيس الذي يعبر بالكامل عن الذات الأوروبية. وهذه المقولة التي تذهب إلى أن الميراث الإغريقي المصفى يشكل جزءا جوهريا من الإيمان المسيحي تصادمه عمليات "نزع الهليانة" عن المسيحية، وهي العملية التي سيطرت في النقاشات اللاهوتية منذ بدء الأزمنة الحديثة" (محاضرة البابا بندكت السادس عشر)، وهذه العملية تبدو في نظر البابا محكوما عليها بالفشل، ذلك لأن "العهد الجديد كتب باليونانية، ويحمل الروح اليونانية. والتصغير من هذا الأمر أو ذاك باسم العودة للعهد من جانب المسيحيين يفقد المسيحية روحها الباحثة، وقدرتها حتى على اعتناق الحداثة". وينتهي إلى أن هذه المسألة بالذات "يمكن الوصول إلى وجود تناغم بين القناعة الإغريقية والفهم الإنجيلي للإيمان بالله" (محاضرة البابا بندكت السادس عشر).

- إلى هنا يمكن أن نقول إن المسيحية عاشت ولفترة طويلة على إدارة أزماتها الداخلية الناجمة عن الانزلاق الخطير الذي حرقها عن كونها دينا لتتحول إلى حقل ثقافي متعدد المشارب، وينطوي على تناقضات كبيرة، تظهر بين وقت وآخر إلى السطح، وتختفي تارة، ململمة تناقضاتها ومنكفئة على نفسها.

لقد أصبح ينظر إلى التوجيه المسيحي نظرة نسبية، وفقدت الكنيسة بذلك ومعها تعاليم المسيح إطلاقيتها، صار ينظر إليها نظرة لا تختلف عما ينظر منه إلى سائر الأديان والمنظومات الأخرى التي كانت تعد في نظر الكنيسة من قبيل الهرطقات، هنا تمت علمنة الإنسان بالتدريج بقطع الصلة بينه وبين الدين، أو بينه وبين المعنى، بكل ما يحمله من نتائج على المستويين الوجودي والمعرفي، لتتوج لاحقا بالدعوة إلى إنهاء المسيحية ذاتها، وذاعت التصريحات الشبيهة بهذا النداء "يجب على كل عصر أن يكون لديه شخص شجاع واحد على الأقل يحاول أن يضع نهاية للمسيحية، وهو الأمر الذي لم ينجح به أحد حتى الآن" (بوكانن، 2005، ص 349).

غير أن الثابت في كل هذا، هو أن المسيحية بالرغم من التناقضات الداخلية والهزات العنيفة التي تعرضت لها، تلك التي أوشكت أن تعصف بها، إلا أنها استطاعت أن تجيش الجيوش في حرب صليبية طويلة، وأن تشكل ملاذا تستظل تحته شعوب أوروبا لقرون متطاولة. إذ "ومهما كانت صحة المسيحية الميتافيزيقية الفعلية، فإن الاستمرار الحي للثقافة المتمدنة الغربية بالذات مدين بوجوده لحيوية وانتشار الكنيسة

المسيحية في طول أوروبا في القرون الوسطى وعرضها" (تارناس، 2010، ص 205) ،
وفوق ذلك أن تجري حوارا خارجيا مع خصومها باسم أوروبا كاملة، حوارا وظفت فيه
جميع إمكاناتها الثقافية واللاهوتية، وحتى إمكاناتها العسكرية.

بعد هذه الجولة التي رمنا من خلالها تقديم صورة عن جملة التحولات التي
مرت بها المسيحية، يمكن أن نستنتج أن المسيحية تركيب يهودي يوناني، التقت فيه
المركزية اليهودية بمقولاتها المعروفة خصوصا تلك المتمثلة في الدين الخاص والشعب
الخاص (شعب الله المختار) مع اللوغوس اليوناني، لتشكل مجتمعة ما صار يعرف
بالعقل الغربي المتمركز حول ذاته، الجامع لكثير من الآفات التي تمنعه من إقامة علاقة
إنسانية مع غيره، خصوصا تلك الآفات ذات الصلة باحتقار الآخر وهي فكرة نحسب أنها
يهودية بامتياز.

الغرب المعاصر والمسيحية: هل الغرب المعاصر مسيحي؟ يبدو هذا السؤال من
أكثر الأسئلة إلحاحا، ذلك أنه من خلال الصيحة السابق ذكرها، تلك التي أطلقها
"مارلين مانسون"، وتهيب بمن يضع حدا للمسيحية أن يبادر بذلك، يعتقد لأول وهلة أن
هناك من سيتدبون أنفسهم للقيام بهذه المهمة، إذ بدا حينها أن أمر المسيحية لم يبق
له الشيء الكثير حتى يفرغ منه، غير أن الأمر ليس بهذه السهولة، هذا من جهة كون
المسيحية أكثر تجذرا مما يظن، فضلا عن كون أمر المسيحية لازال يحتل حيزا كبيرا في
وعي الرجل الأوروبي- الغربي، حتى وإن كان التزامه بتعاليمها يأتي في آخر اهتماماته، ولعل
حضور المسيحية في وعي الرجل الغربي عبر عنه الرئيس الأمريكي بوش حين أعلن عن
انطلاق حرب صليبية عشية غزو أفغانستان، حيث وقف العالم مشدوها منتظرا ما
سيحدث، وقد وضع وراء ظهره كل الاحتمالات بخصوص حرب دينية، لكن هذا
الخطاب كان من شأنه أن يعيده إلى الواجهة، من هنا يمكن أن نسأل: أي صورتين
أوفي تعبيراً عن دخيلة الرجل الغربي؟، هل المسيحية حقا في طريق الانقراض لتحل
محلها منظومات أخرى قادرة على تشكيل وعي الإنسان الغربي بصورة أفضل؟، هل
المسيحية قادرة بالفعل على تجييش وتعبئة الإنسان الأوروبي الغربي لينهض بحرب دينية
كان قد جرب ويلاتها من قبل داخل أوروبا وخارجها؟، يبدو أن الجواب عن هذه الأسئلة
ليس بالأمر الهين، بحكم الطابع الليبرالي التعددي الذي يحكم المجتمعات الأوروبية-
الغربية، وهو الأمر الذي يجعل من وجود الدين واللا دين إلى جوار بعضهما أمرا مسوغا،
ويجعل من وجود طوائف أصولية مغرقة في الطوباوية الدينية إلى جوار طوائف أخرى

تسعى لعبادة الشيطان مبالغة منها في رفض الدين أمرا واقعا، كل هذا يجعل من الصعب تقديم جواب قاطع عن هذه الأسئلة، وعلى ذلك فإنه من المهم أن نقف عند جملة من المقاربات الاجتماعية الدينية التي من شأنها أن تقدم ملمحا ولو قريبا يجعلنا نخرج بجواب وإن كان ليس قاطعا، إلا أنه يمكننا من البناء عليه.

قد يكون من نافلة القول التذكير بالحال الذي آلت إليه المسيحية في العصر الحديث، حيث أصبح معلوما أنها تعرضت لهزات عنيفة نالت منها بشكل بارز، حيث تم تقليص دورها في مختلف جوانب الحياة على التدرج، وهذا مكافأة لها على الدور السلبي الذي أدته بامتياز، خصوصا في تحجيمها لقيمة الإنسان الذي وصل إلى حد الهدر، والذي تم التعبير عنه بصور مختلفة، تجلى خصوصا في محاكم التفتيش التي تسببت في موت الآلاف من البشر، وكان بطبيعة الحال أخطر دور قامت به هو الفتك بالعلماء، وعدم الاعتراف بأي طريق للحقيقة غير الطريق الذي تحدده بوصفها ممثلة للمسيح.

كان رد الفعل على جناية الكنيسة هو التمرد عليها، والبحث عن طرق أخرى للمعرفة بعيدا عن الدين ومن يمثله من رجاله، حينها تم الشروع في عملية تفكيك منهجي لجميع المقولات الدينية، وما تركز عليه من أسس بقصد الإجهاد عليه بإثبات تهافته، ولأشك أن الفلاسفة الأوائل قد اشتغلوا على هذا المنحى سواء عن قصد أو عن غير قصد، إذ من المعلوم أن الفلسفة منذ عهد الإغريق كانت متماهية مع الميتافيزيقا ومحملة بمفاهيمها الغيبية وجاءت التجريبية البريطانية في الأساس لتشكك في مصداقية المعرفة الميتافيزيقية بادعائها أن التجربة هي مصدر جميع معارفنا (أبو الفضل، عبود، الخطيب، 2008، ص 38).

أنكر "جون لوك" مقولة الأفكار الفطرية لاعتقاده أن جميع المعارف تأتي من الحواس ثم يتم تنظيمها في أفكار أكثر تعقيدا، وجاء "باركلي" لينكر الوجود المستقل للأشياء بزعمه أن الخصائص الأساسية هي الأخرى أمور ذاتية، وهكذا وباستثناء معرفتنا بأنفسنا وبالله، فإن كل معرفة مصدرها الإدراك الحسي (أبو الفضل، عبود، الخطيب، 2008، ص 32).

ثم جاء هيوم ليواصل تصفية العناصر غير التجريبية لأقصى مداها، حيث أنكر وجود أي حقيقة خارجة عن التجربة وتتخطى انطباعات الحس، وفوق ذلك أنكر أن تكون لدينا معرفة بأنفسنا أو بالله، لأن الانطباعات الحسية لا تعطينا مثل هذه

المعرفة، وهذا هو الذي يبرر موقف هيوم الداعي إلى الإعراض عن الميتافيزيقا، وعلم اللاهوت، وعلم الأخلاق، وهو ما نتجت عنه موجة من الشك لحقت حتى المعارف المتولدة من الخبرة والتجربة، لأنها مبنية على مجرد اقترانات بحكم إنكاره لمبدأ السببية (أبو الفضل، عبود، الخطيب، 2008، ص39). جاء الحل الكانطي لينقذ الموقف المأزوم الذي سببه هيوم بإضافته نزعة شكية على كل المعارف، ليطلق عبارته المشهورة "الإدراكات من غير تصورات عمياء، والتصورات من غير إدراكات فارغة"، لكن الحل الذي قدمه بقدر ما أعاد الثقة في العلوم الطبيعية بقدر ما ألقى بظلال من الشك عن المعارف الغيبية بتأكيدده على استحالة قيام معرفة بالميتافيزيقا، وعليه إنكار قيام أي معرفة دينية.

هكذا اكتملت الصورة في الموقف من الدين ومن المعرفة الدينية بالجملة في قمة العقلانية الحدائية، ليصبح موقف الكنيسة بالغ الحرج، ليتوالى الحديث عن الاستغناء الشامل عن أي معرفة دينية، وما أن أوشك القرن التاسع عشر على الانقضاء حتى أصبح الاعتقاد السائد أن على المسيحية ومعها كل دين آخر أن يبحث عن ملاذ آخر بعيدا عن مواكبة التجربة الإنسانية في مغامرتها الدنيوية.

غير أن الكنيسة سرعان ما كانت تتمكن من استيعاب الصدمات المتوالية، إلى الحد الذي أصبحت معه مستعدة لتبرير ما لا يبرر، بل ومستعدة لأن تلبس ما يستجد من أثواب تنسجها مختلف صور الفلسفات حتى لو كانت متعارضة، وليس أدل على ذلك من قبولها بالتوجه العلماني بل ورعايته في كثير من الأحيان رغم أنها تبدو وكأنها تعارض ذلك. (الإشارة إلى ماكس فيبر).

وربما يبدو مستقبل المسيحية في الغرب يتجه نحو المجهول (بوكانن، 2005، 339)، ذلك أنها تعرض من وقت إلى آخر إلى مضايقات كبيرة حتى في داخل المجتمعات التي يفترض أنها حاضنة لها، ويمكن الوقوف على شواهد كثيرة من هذه المضايقات، تلك التي في مجملها ترى أن المسيحية عليها أن تنسحب من حياة المجتمع بسلاسة، وأن تتخلى عن كثير من مراكزها لصالح حركة العلمنة الزاحفة بقوة.

ومع هذه الصيحات الداعية إلى الابتعاد عن التوجيه الديني، هناك صيحات كثيرة تدعو إلى إحياء الإيمان المسيحي، لأنه الوحيد القادر على إنقاذ الغرب من موت زاحف ببطء، ولعل أقرب صوره شيخوخة الغرب ومن يسير في فلكه، تلك الشيخوخة التي يمكن الحد من أخطارها إذا تم تدارك هذا الأمر، ولا يمكن تداركه إلا بإقناع المرأة

بالإنجاب، وهل هناك من سبيل إلى إقناعها غير الدين؟، ذلك أنه " في الوقت الذي بدأت فيه المسيحية تموت في الغرب، حدث شيء آخر. لقد بدأت الشعوب الغربية تتوقف عن إنجاب الأطفال، وذلك لأن الارتباط بين الإيمان وبين إنجاب العائلات الكبيرة هو ارتباط مطلق، وكلما ازداد الوازع الديني عند شعب، سواء كان مسيحياً أم مسلماً أم يهودياً كان معدل الولادة عنده أعلى" (أبو الفضل، عبود، الخطيب، 2008، ص 340).

لعل من الأمور التي يمكن ملاحظتها هي أن حركة إحياء الإيمان الديني المسيحي تتم وفق رؤية براغماتية، فهي نابعة بالأساس من حاجة المجتمعات الغربية إلى التوجيه المسيحي الذي يضمن لها السيطرة والنفوذ، وهذا هو السبب في تقديرنا الذي يجعل من أي حركة للعودة إلى الدين غير قادرة على الوقوف في وجه العلمنة، " لقد حاولت المسيحية مقاومة العلمنة ولكنها أخفقت. ومكمن الخطورة أنها عندما أخفقت في احتواء تيار العلمنة بدأ رجال الدين المؤثرون من أصحاب الاتجاه التحديثي يستحثون المسيحيين للانضمام إلى هذا التيار، على أن ادعاءهم أن المسار التاريخي الذي انتهى بالعالم إلى العلمانية له جذوره في العقيدة التوراتية وأنه ثمرة من ثمار الكتاب المقدس، يجب أن يفهم على أنه محاولة من الداخل يقوم بها هؤلاء لتخليص المسيحية الغربية من مأزقها التي تسببت فيها هي نفسها" (العطاس، 2000، 49). ذلك أن المسيحية قبلت من أول الأمر أن تنخرط في أي نسيج الثقافي بل ورحبت به، دون أن تراعي خصوصياتها الدينية، حيث إن المسيحية انفردت " وحدها من دون أديان العالم الكبرى جميعاً، بأنها قد حولت مركز ظهورها من القدس إلى روما، علامة على بداية تغريبها وعلى خضوعها التدريجي والمستمر لحشد من العناصر الثقافية الغربية، تلك العناصر التي أدت في المراحل اللاحقة من تاريخ المسيحية إلى نشوء العلمنة وتسارع مسارها واشتداد زخمها" (العطاس، 2000، ص 46).

وفي ظل هذا التجاذب الصريح والشديد في الآن نفسه بين ما يقتضيه الحفاظ على قوة الغرب وسطوته من ضرورة إحياء الإيمان الديني المسيحي، وبين سطوة العلمانية التي تسعى مؤسسات الدول لتمكينها بصورة أقوى بما يتفق والليبرالية، يمكننا أن نخلص إلى أن الغرب لن يتخلى عن مسيحيته، ليس من جهة كونها ديناً، ولكن من جهة كونها مركباً ثقافياً من أمشاج يونانية - رومانية، يهودية، وكون الحضارة الرومانية مبنية على الصراع والغلبة وإقصاء الآخر، وتماهي مسيحية قسطنطين معها يجعل من غير الوارد أن يتخلى الغرب المعاصر عن هذه المسيحية التي تخدمه وتبرر

أعماله العدوانية مهما كانت شرستها، فروح قسطنطين مازالت ماثلة خلف الصورة،
إننا نعتقد أن من يقول غير هذا أو يحتاج ضده إنما يكتب في الصفحة الخطأ.
المبحث الثالث: العلم التجريبي الحديث.

قد يكون هذا العنوان ينطوي على شيء غير قليل من التضليل، ذلك أنه يشير
بصورة غير مباشرة إلى فكرة مفادها أن العلم التجريبي الحديث مقطوع الصلة عن
سائر الأنماط العلمية التي كانت موجودة قبل عصر النهضة الأوروبية، والحقيقة أن هذه
الفكرة هي واحدة من الأفكار التي يراد لها أن تستقر في وعي الإنسان بحيث تصبح مقبولة
لديه دون أدنى مناقشة، بل يمكن القول أن كثيرا من مظاهر الزهو التي بدت على
فلاسفة القرن الثامن عشر وعلمائه مردها إلى هذا النوع من الأفكار، تلك التي ترى أن
كل شيء يمكن تفسيره في نطاق العلم التجريبي بصورته الحديثة، والحقيقة أن هذه
الثقة وإن كانت ضرورية في مرحلة من المراحل من أجل إعطاء الزخم الكافي لدفع العلم
إلى الأمام، إلا أن الزعم الذي صاحب بروز هذه الثقة والقائل بأن هذا العلم يملك
مفعول السحر في الإجابة على كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان، هذا فضلا عن الزعم
بأن هذا العلم هو وليد العصر الحديث بكل تفاصيله، من شأنه أن يولد نتائج سلبية
للغاية لم تكن في الحسبان، ومن هذه السلبيات تلك التي تعمل بصورة خفية وتوحي
للإنسان بقطيعة شاملة، ليست معرفية وحسب، بل قطيعة تمتد إلى رؤية الإنسان
لنفسه، وإلى رؤيته إلى القيم، بل تمتد إلى لتصير قطيعة مع الإنسان نفسه، وهو ما صار
ظاهرا للعيان في صورة مختلفة.

والناظر في تحليل فلاسفة الغرب ومفكره لهذه المسألة يجد أنهم في أغلبهم
يقدمون رؤية مفادها أن هذا العلم إبداع غربي خالص، وهو الهدية الأعظم التي تقدمها
الحضارة الغربية للإنسانية كلها، ويحرصون في كل مرة على التأكيد على هذه الفكرة،
وهو ما يجعل من اللازم الوقوف عند هذه الفكرة وتحليلها وبيان الأسس التي بنيت
عليها، ويمكن تناولها من خلال الآتي:

أ- نشأة العلم الحديث ومساره في المنظور الغربي:

من أكثر الأشياء ملاحظة تلك الثقة المفرطة التي يبدوها كثير من فلاسفة الغرب
تجاه المنجزات العلمية والتقنية، وتجاه الرؤية الجديدة للإنسان التي تشكلت في نطاق
الثقافة الغربية في مجملها، وهذه الثقة يمكن القول بأنها ليست مقصورة على بعض
الفلاسفة والمفكرين، بل إنها أصبحت تشمل قطاعا واسعا من الساسة وصناع الرأي

العام، بل يمكن القول بأن هذه الثقة المفرطة أضحت حاضرة في أذهان المخططين على كل المستويات، وهي التي أدرك خطرها بعض فلاسفة الغرب أنفسهم ممن انتبهوا إلى المزالق الكبرى التي تهدد ليس مسار الحضارة الغربية وحدها، بل تهدد مسار الإنسانية أجمع بحكم الارتباط والتداخل الذي صار يميز شبكة العلاقات العالمية.

تبعاً لهذا أصبح الزهو بما تحقق من منجزات علمية سمة ظاهرة، يمكن ملاحظتها على كل المستويات، والتأمل في أدبيات فلاسفة الغرب ممن تطرقوا إلى هذه النقطة يجدهم في أغلبهم يرجعون في تأريخهم للعلم الحديث إلى لأصول اليونانية القديمة.

لم تكن مساهمة اليونان في نظر هؤلاء في وصولهم إلى الفكرة القائلة بأن المعرفة يجب أن تكتسب بالتجريب، بل إنها تظهر في رفضهم للسحر، "وفي قولهم بأن الحقيقة لم توجد في عالم سماوي كالأشباح، ولكنها توجد في عالم من الخبرة الإنسانية القابلة للملاحظة، واعتقد بعض الإغريق أنهم باستبعاد الأساطير والتفسير الماورائي للكون، يمكن أن تفهم الظاهرة الطبيعية بتعابير فيزيائية ورياضية، وقالوا إن المعرفة جزئية وقابلة للسقوط، ويجب أن تراجع دائماً، حين تبرز دلائل وتفسيرات جديدة" (كوك و سميث، 2009، ص 119). هذه الرؤية يبدو عليها شيء غير قليل من المبالغة، فاليونان معروف عنهم أنهم حققوا إنجازات كبيرة في الرياضيات والفلسفة، لكن فكرة اكتساب المعرفة بالتجربة لم تستقر لديهم، و"كل ما حققوه لم يكن تجريبياً عملياً، بل مناوئاً للتجريب العملي، وكان فلسفات تأملية ومجموعات من الحقائق المناوئة للنظرية، وحرفاً وتقانات معزولة، إنهم لم يحققوا أبداً اختراقاً إلى العلم الحقيقي" (كوك و سميث، 2009، ص 120).

بعد فترة ظهر فيها أن العلم الإسلامي أكثر تفوقاً لكن "في القرن الحادي عشر بدا العلم الأوربي يلحق بعلم الإسلام وعلم الصين، وبدأ مع نهاية القرن الثالث عشر يتجاوزه" (كوك و سميث، 2009، ص 122)، في هذهثناء ساهم الرهبان المسيحيون في اختراع الجامعة، وبدأوا أكثر ميلاً للملاحظة والتجربة ونقلوا الرياضيات والفيزياء إلى قمم جديدة (كوك و سميث، 2009، ص 122)، هكذا تطورت الأوضاع بصورة توجي أن عصر النهضة الذي بدا في النصف الثاني من القرن الخامس عشر نما من تربة أوروبا القرون الوسطى الفكرية الخصبة (كوك و سميث، 2009، ص 124)، وانبثق من هذا العصر علم قائم على التصحيحات والتعديلات المستمرة بحسب ما تلميه التجربة.

أصبح جليا وفق هذه التطورات المتلاحقة، ووفق هذه التفسيرات أن العلم لا يكون إلا غربيا، وقد قال ماكس فيبر: "العلم يوجد فعليا في الغرب فقط في مرحلة من التطور نعتزف بها بوصفها صحيحة اليوم" (كوك و سميث، 2009، ص126)، وقال بيتر واطسون: "في القرن العشرين لم تنتج الثقافات غير الغربية أي مجموعة من العمل يمكن أن تقارن بأفكار الغرب... ومهما تكن القائمة التي تحرص على أن تصنعها عن تجديدات القرن العشرين... فهي تقريبا كلها غربية" (كوك و سميث، 2009، ص127). وهذا يعني الحكم بأن العلم خاصية غربية، وهذه الخاصية لا تشاركه فيها سائر الشعوب والأمم إلا بالقدر الذي لا يجاوز سقف الإنجاز الغربي، "فمن الواضح أن الغرب كان أول حضارة، وكان الحضارة الوحيدة التي تطور العلم تطورا كاملا، وأن الأسبقية التي أعطاهها الغرب للعلم أقدرته على أن يغير طبيعة الاقتصاد والمجتمع وأن يخلق رفاهية عامة داخل الغرب، وأن يحقق معجزات تقانية لم يكن بمقدور العصور الأولى ولو أن تتصورها، وأن يقهر القارات كلها، وإن أهمية العلم الغربي ليست موضع شك، وسواء ظهر على نحو فريد، أو إلى درجة غير معتادة، فهو ليس الأمر المهم، وإن السؤال الأكثر إثارة للاهتمام هو لماذا يكون العلم غربيا على نحو متفوق؟ (كوك و سميث، 2009، ص127)".

قد يعترف كثير منهم بإنجازات الصينيين، في العلوم والتقنية، ولكنها إنجازات محدودة حسب رأيهم، وسبب محدوديتها أنها تفتقد إلى الدوام والاستمرارية، لأنها لم تكن وفق خطة معلومة، لقد سبق للصينيين أن اخترعوا البارود لكنهم اقتصرُوا في استغلاله على الألعاب النارية، ولم يفكروا في استغلاله في تطوير تقنية الأسلحة للدفاع عن أنفسهم، جاء الأوروبيون وأحسنوا الاستفادة من هذا المسحوق الأسود، واخترعوا الأسلحة النارية، واستعملوا البارود في المدافع التي أصبحت حاسمة في الحروب، إذ لم يأت عام 1325م حتى صارت المدفعية سيدة الحروب وأصبحت في متناول كل جيوش أوروبا، وأصبحت جالبة للنصر لمن تكون معه. اخترع الصينيون المطبعة قبل يوهانس غوتنبرغ بمئات السنين، لكنهم لم يقوموا بتطويرها على الوجه المناسب، بل إنهم عادوا وتخلصوا منها، جاء جوتنبرغ واخترع المطبعة الحديثة بالحروف المعدنية، فكان أن انتشر الكتاب في أوروبا بشكل سريع، وانتشرت القراءة والكتابة بصورة غير معهودة.

وليس المسلمون بأحسن حظ من غيرهم من الشعوب، فلقد وصلهم العلم اليوناني، لكن جل جهدهم هو السير على طريقه، ومع أن العالم الإسلامي شهد بعض

الاجتهادات في العلم التجريبي خصوصا، إلا أن افتقادها لروح المداومة أفقدها قيمتها، وها هو ابن الهيثم رغم إبداعاته المشهودة في علم البصريات، إلا أن جهوده ضاعت في بيئة لن تكن لتقدر قيمة ما وصل إليه، جاء علماء أوربا فيما بعد واستطاعوا أن يبنوا عليها أشياء عظيمة. لقد تمكن أحد علماء المسلمين في ظل الدولة العثمانية من بناء مرصد لرصد القبة السماوية، لكنه لم يستطع الانتفاع به، لأن بعض الفتاوى صدرت تحرم هذا الفعل، وسرعان ما تم هدمه بأمر من السلطان وبإيعاز من بعض المشايخ، ولم يقتصر الأمر عند المسلمين على عدم استفادتهم من إنجازات علماءهم فحسب، بل إن الإنجازات التي وصلتهم من الغرب لم يستطيعوا استغلالها. لقد حازت السلطنة العثمانية على المطبعة سنة 1721م أي بعد ظهورها في أوربا بـ 280 عاما، ورغم هذا التأخر في مجارة الأحداث، إلا أن هذه المطبعة بقيت معطلة لمدة طويلة بحجة أن الكتب المنسوخة يدويا هي الأفضل، وأن مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء.

من هذا المنظور فإن العلم الحديث وجد في أوربا التربة الخصبة لينمو ويتزعرع، وقد استطاعت المسيحية بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر أن تفي بالشرط الضروري للظهور الكامل للعلم وهو الايمان باله واحد شامل القوة، إله انتظر خلقه الكامل التفسير العقلاني العلمي، وهذا ما لم تف به الأديان الأخرى (كوك وسميث، 2009، ص133).

فهذا العلم خاصية أوربية غربية بامتياز، وما مشاركة سائر الشعوب الأخرى فيه إلا من قبيل المتابعة والتقليد لا غير. هذه هي الصورة العامة التي ينظر منها الغرب إلى العلم الحديث ومساره، فهو خاصية غربية قديما وحديثا.

ب- النتائج الفلسفية للعلم الحديث: لم يعد خافيا أنه لا يمكن إغفال ما توصل إليه العلم الحديث من نتائج مؤثرة جدا في حياة الإنسان لقد أصبحت هذه التحولات تمس طرائق عيشه، أو تمس طرائق تفكيره، إذ لم يعد خافيا أن العلم الحديث أوجد لدى الإنسان انطبعا بأنه قادر على الإجابة عن كل الأسئلة التي تراوده مهما كانت طبيعتها، تبعا لذلك أقحم العلم التجريبي في كل حقول المعرفة، بغض النظر عن مدى صلاحيته للتطبيق على هذه الحقول.

قد يكون من المناسب التأكيد على أن جملة هذه الآثار يصعب تتبعها في كل امتداداتها، غير أن ما يعيننا هنا هو تتبعها في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية،

بوصفها تمثل النازم المنهجي لحوار الحضارات والثقافات، فما من فكرة في العلوم التجريبية ذات قيمة إلا وأريد تطبيقها في ميدان العلوم الإنسانية، ونقصد بذلك شمول الرؤية المادية للإنسان، إذ صار الإنسان لا يعدو أن يكون كائنا أرقى في سلم الكائنات الحية، ولا يميزه شيء سوى أن الطبيعة منحته قوى إدراكية عالية تمكنه من أن يحتال على سائر الكائنات الحية من حوله.

كانت هذه النتيجة هي ما تم التوصل إليه عند تطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية، وكان الإنسان أحد ضحاياها، حيث تم اختزال هويته في العناصر المادية الظاهرة، لينجر عن ذلك إدخاله في سلسلة من حلقات تطورية فقد الإنسان على إثرها موقعه في الكون، وفقد بذلك كل ميزة كان يخص بها نفسه، ليدرك متأخرا بحسب هذه الرؤية أنه لا رسالة في هذه الحياة تنتظره أصلا سوى أن يكون فائزا في حلبة الصراع الدائم، الشيء الذي أصبح معه الإنسان العصري " في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة، وحبه للمال حبا طاغيا يقتل ما فيه من نضال سام شيئا فشيئا، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة، وقد استغرق في الواقع، أي في مصدر الحس الظاهر للعيان فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده التي لم يسبر غورها بعد" (إقبال، 2000، ص 221).

أصبح معلوما أن مسألة النتائج الفلسفية للعلم الحديث لا تنحصر في مجالات البحث الفلسفي التقليدية، بل إن آثارها تمتد إلى مجالات واسعة من البحث، خصوصا تلك المتعلقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، فقد أمد العلم الحديث أولئك المشتغلين بالعلوم الإنسانية بأدوات جديدة في التحليل، بل ووضع بين أيديهم نتائج ليطمئن اعتمادهم وتوظيفها في ميادين بحوثهم، ولا غرابة بعد ذلك أن نجد كثيرا من علماء الاجتماع مثلا يوظفون ما تم التوصل إليه في مجال العلم التجريبي.

لعل من أخطر تلك النتائج التي يمكن الإشارة إليها هنا، تلك التي تم وضعها بين أيدي علماء الاجتماع ونعني بها مسألة التطور، ومع أن الأسس التي قامت عليها هذه النظرية لم يتم التحقق منها علميا لكونها تستعصي على ذلك، إلا أنها أصبحت لها الكلمة الطولى في تفسير الظواهر الاجتماعية، كما ظواهر الحياة، وهكذا ساد الظن في نهاية القرن التاسع عشر بأنه "حين انتصرت الداروينية والتحولية- ليس من دون عناء- عاد الانسان ابن الطبيعة، وعندئذ بدا أن المذهب الطبيعي عند اليونان قد

انتصر"(روس، 2011، ص25)، وهنا ظهرت كثير من المصطلحات التي تشير إلى تبني هذه النظرية على وجه يوحى بأنها ثابتة من الناحية البيولوجية، فشاعت تبعاً لذلك مصطلحات مرتبطة بها، مثل الصراع، البقاء للأقوى وللأصلح، وهي في جملتها الآليات التي يتحقق من خلالها تطور الكائنات الحية بحسب هذه النظرية، ليتم نقلها إلى مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، لتصبح نفس المفاهيم السائدة في تفسير سير الحياة الاجتماعية. وتم نقلها لتصبح هي المفاهيم الحاكمة في العلاقات الدولية لاحقاً.

كان يمكن أن تبقى مسألة التطور في نطاق البحث العلمي ليتم التحقق منها من حيث صلاحيتها في تفسير ظواهر الحياة أو بطلانها، لكن الذي يبدو أن موافقتها وانسجامها مع صور التفكير الغربي المبني أساساً على فكرة الصراع، تلك التي أفادها من العقلية اليونانية القديمة التي شكلتها روح الأسطورة، خصوصاً تلك الأساطير التي تصور صراع الآلهة مع البشر أو مع بعضها، ومن ذلك أسطورة بروميثيوس، هذه الروح الكامنة لم تكن لتسمح لهذا الأمر أن يسير في طريقه السليم، إذ سرعان ما تم حرقه عن مساره، ليتم توظيف هذه المفاهيم في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل إنها اتخذت ذريعة للحط من قيمة الشعوب التي لم تأخذ حظاً كافياً من العلم الحديث، وفوق هذا صنفت هذه الشعوب في درجة أدنى، لتصير حركة الاستعمار التي كانت قد انطلقت بوقت طول، والاستيلاء على ثروات الشعوب وما صاحبها من استغلال الرقيق الأسود، كل ذلك أصبح مبرراً طبقاً لهذه النظرية، بل إنها أعطت مبرراً آخر وهو أن حركة الاستعمار هي لنشر الحضارة بين الشعوب البدائية، بل وامتد الأمر إلى ما هو أبعد من ذلك ليصل إلى الترويج لنظرية عنصرية بالغة السوء، وهي أن الشعوب الغربية في مستوى أعلى، وهي تمتلك عقلاً أرق مما تمتلكه سائر الشعوب، ومن ثم وجب على هذه الأخيرة أن تكون تابعة دوماً، ولعل أبرز النماذج على هذه الصورة من الرؤية الدونية للآخر تلك التي روج لها بعض المستشرقين.

لقد تم توظيف هذه النظرية وغيرها في مجال البحث في الأنثروبولوجيا، فلم يكن هذا العلم على درجة من الحيادية والموضوعية الكافية، ذلك أن الفكرة الحاكمة لهذا البحث، أو ما يمكن تسميته بـ "ما وراء المنهج" على الأغلب، كانت تقوم على السعي من أجل إثبات تخلف الشعوب الأخرى، وإن كنا لا ننفي وجود نماذج رائعة من البحث الموضوعي، كل ذلك كان من أجل تبرير عقدة التفوق تلك التي عادت لتظهر بشكل بارز،

بعد أن شهد التاريخ ظهورها عند اليهود وكذا عند اليونان والرومان، وذلك حين كانوا ينظرون إلى الشعوب الأخرى نظرة دونية، وأطلقوا عليهم أوصافاً للدلالة على ذلك.

4. خاتمة:

تبين لنا مما سبق أن عناصر الهوية الغربية كغيرها من عناصر الهويات الأخرى، تشكلت تاريخياً عبر سلسلة من التحولات الثقافية، غير أن أهم ما ميزها هو تداخل الديني مع العرقي، لينتج مركباً ثقافياً أكثر راديكالية مما هو متوقع، كان الأساس لتشديد هيكل المركزية الأوروبية، التي أصبحت ناظماً منه تنبثق رؤية ما صار يعرف بالغرب، خاصة وقد ساهمت عوامل أخرى ذات امتداد اقتصادي واجتماعي على التمكين لهذه الرؤية الهويوية، وأصبح من اليسير اكتشاف الرؤية الاستعمارية الكامنة في طياتها تجاه الأنماط الهويوية الأخرى. من هنا يبدو لنا أن حوار الحضارات يبدأ بلا شك من العمل على تفكيك وهم التفوق الهويوي ابتداءً، ونحسب أن هذا لا يكون إلا بمزيد من الفحص للبحث عن أسباب النجاح وتجاوز أسباب الفشل.

أهم المراجع:

- 1- بارتريك جيه. بوكانن، موت الغرب، ترجمة: محمد محمود التوبة. ط1، مكتبة العبيكان، الرياض: 2005.
- 2- توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، ج1، المطبعة الأدبية، بيروت: 1881.
- 3- جاكليين روس، مغامرة الفكر الأوربي، قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011م.
- 4- جورج مينوا، الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي. ترجمة: مورييس جلال. ط1، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق: 2005م.
- 5- جون هرمان راندل تكوين العقل الحديث، ج2. ترجمة: جورج طعمة، المركز القومي للترجمة، القاهرة: 2013م.
- 6- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي؛ فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرنا إلى العالم. ترجمة فاضل جتكر. العبيكان، كلمة ، ط1 1431هـ، 2010م.
- 7- ريتشارد كوك وكريس سميث، انتحار الغرب. ترجمة: محمد محمود التوبة. ط1، مكتبة العبيكان: الرياض: 1430هـ/ 2009م.
- 8- سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ط1، دار النفائس، عمان: 2000م.
- 9- عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات. ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: 1997م.
- 10- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، ط2، دار الهداية، القاهرة: 2000م.
- 11- منى أبو الفضل، أميمة عبود، سليمان الخطيب، الحوار مع الغرب، آلياته، أهدافه ودوافعه. ط1، دار الفكر، دمشق: 2008.
- 12- يوسف الكلام، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، بين إشكالية التقنين والتفديس، ط1، دارصفحات للدراسات والنشر، دمشق: 2009م.
- 13- Philippe Nemo, Qu'est-ce que L'Occident, PUF, 2004, France.

تأثير الوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية-الكف) في تطوير اللغة الشفوية لدى

الطفل التوحيدي

The effectiveness of imitation according to the Teach program in developing oral language (recognition and production) for the autistic child

الأستاذة: ليلي تلمساني

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله- الجزائر.

ملخص:

تهدف الدراسة إلى إثبات مدى تأثير الوظائف التنفيذية على تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي، من أجل تحقيق ذلك قمنا بتطبيق اختبار برج لندن لقياس الوظائف التنفيذية واختبار "الإلوا" لقياس اللغة الشفوية على عينة تتكون من أربعة أطفال يعانون من اضطراب التوحد بدرجة متوسطة حسب نتائج اختبار "الكارس"، تتراوح أعمارهم ما بين 5 إلى 7 سنوات.

أثبتت نتائج الدراسة المتحصل عليها ميدانيا إلى أن هناك تأثير للوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية-الكف) على تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي، أي أن أي خلل في هذه الوظائف التنفيذية يعرقل السير الطبيعي لنمو اللغة الشفوية التي بفضلها يستطيع الطفل التواصل و التفاعل مع البيئة المحيطة به وبالتالي تطوير وظائفه التنفيذية المعرفية الأخرى. تلعب الوظائف التنفيذية دورا مهما حيث يتم تنظيم واستقبال الإحساسات والتي تضمن للطفل القدرة على التواصل والتفاعل مع بيئته وبالتالي تطوير هذه الوظائف المعرفية.

كلمات مفتاحية: الوظائف التنفيذية، المرونة، الكف، اضطراب التوحد، اللغة الشفوية.

Abstract :

The study aims to prove the extent of the influence of executive functions on the development of oral language in the autistic child. The Kars are between 5 and 7 years old.

The results of the study obtained in the field proved that there is an effect of the executive functions (mental flexibility - palm) on the

development of the oral language of the autistic child, that is, any defect in these executive functions impedes the normal course of the development of the oral language, thanks to which the child can communicate and interact with the surrounding environment, and thus the development of its other cognitive executive functions.

Executive functions play an important role in organizing and receiving sensations, which ensure the child's ability to communicate and interact with his environment, and thus develop these cognitive functions.

Keywords: executive functions, flexibility, palm, autism disorder, oral language

1. مقدمة:

إن اللغة ملكة إنسانية عظمى، تتلخص في كونها أرقى وسيلة من وسائل الإتصال، وتطورها يمر بعدة مراحل التي تتيح للفرد استعمالها كأداة للاتصال، وتعتمد في نموها على مدى نضج وتدريب التوافق العقلي التي تقوم عليه هذه المهارة اللغوية وخاصة في بداية تكوينها ، وتعتبر اللغة أهم وسائل التفاهم والإحتكاك وبدونها يصعب نشاط الإنسان المعرفي، وترتبط اللغة بالتفكير ارتباطا وثيقا، فأفكار الإنسان تصاغ دوما في قالب لغوي (أبو الديار، 2012) .

كما تعد اللغة عملية من عمليات النمو العقلي وقد اتضح ذلك في نظرية بياجيه عن دور اللغة في نمو العمليات العقلية لدى الطفل، ويندرج تحت هذه العمليات مجموعة من الوظائف التنفيذية التي تمثل بمثابة محددات أساسية للحفاظ على الاستقلالية وثبات السلوك (المعتوق، 1996)، ويمكننا تعريفها بأنها مجموعة من العمليات العقلية اللازمة لتمثيل ومراقبة السلوكيات المستخدمة للوضعيات الجديدة أو المعقدة وتحكم فيها الفصوص الجبهية، تبرز في السلوكات اليومية للإنسان فاضطرابها قد يعيق الحياة اليومية للفرد (عبد القوي، 2011)

من أبرز هذه الوظائف التنفيذية والتي تشكل موضوع دراستنا هذه، نجد وظيفتي المرونة والكف، حيث تعرف الأولى (المرونة) على أنها القدرة على تغيير

الإستراتيجيات العقلية عندما تصبح تلك المستعملة غير مناسبة لإنجاز مهمة قيد التنفيذ (شتيوي، 2012)، أما الثانية (الكف) فهي القدرة على الإلغاء المعتمد لاستجابة روتينية تفرض مشاركتها في النمط الساري وهو ما يرتبط بالسلوك النمطي والمتكرر .

وهذا ما نجده بكثرة عند الأطفال المصابين باضطرابات مختلفة من بينها التوحد الذي يعتبر من بين اضطرابات النمائية التي تمس الطفل حيث يعاني من مشاكل في التواصل والتفاعل الإجتماعي (Vermeulen et al, 2010)، فهو حالة تتميز بمجموعة من الأعراض والمظاهر التي يغلب عليها الإضطراب في المهارات الإجتماعية والمعرفية وكذلك الإختلال في الإستجابات الحسية للمثيرات (Rogé, 2009) بالإضافة إلى غياب القدرة على التواصل مع الآخرين و غياب اللغة والحديث بالرغم من توافر القدرات اللغوية (نصر، 2002) ، وأيضاً يعرف على أنه اضطراب نمائي شديد، يستمر طول الحياة ويظهر عادة خلال الأعوام الثلاثة الأولى من العمر حيث يؤثر على المحالات التالية : الاتصال اللفظي والغير اللفظي، التفاعل الإجتماعي و التطور الحسي الحركي للطفل (الزريقات، 2004) وحسب التصنيف التشخيصي والإحصائي للأمراض العقلية الطبعة الخامسة أنه اضطراب مجتاح لنمو يؤثر على مجموع الوظائف المعرفية التي تتطور في السنوات الأولى من العمر وخلل في التفاعل الإجتماعي (صعوبات في اكتساب التواصل اللفظي وغير اللفظي) وأيضاً على مستوى السلوك ويصنف ضمن اضطرابات النمائية العصبية كونه يؤثر على النمو . (Cocq, 2016, P28) وقد أشارت دراسات عدة و من بينها دراسة نصر 2002 ودراسة الشامي 2004 إلى أن هؤلاء الأطفال لا يفتقرون إلى اللغة المنطوقة فحسب وإنما يفتقرون إلى اللغة بكل أشكالها. (محمد قاسم، 2001)

ونجد دراسة أنور خمار 2016 التي توصلت إلى أن اضطراب الوظائف التنفيذية (مرونة ذهنية، الكف، التخطيط) تؤثر في اللغة الشفوية لدى حبسي بروكا (شريف وسام، 2011)، وفي دراسة أخرى حول الوظائف التنفيذية والتوحد لنور الهدى

2016 التي توصلت إلى وجود صعوبات على مستوى عملية الكف عند الطفل التوحيدي وكذلك صعوبات على مستوى المرونة الذهنية .

و اعتمادا على هذه الفكرة ومن خلال ما ذكر سابقا سنحاول معرفة مدى تأثير الوظائف التنفيذية (المرونة والكف) في تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي وبناء طرح التساؤل التالي:

- هل تؤثر الوظائف التنفيذية (المرونة والكف) في تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي.
الفرضيات:

- هناك تأثير للوظائف التنفيذية (المرونة والكف) في تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي.
ومن الأهداف التي تهدف إليها هذه الدراسة:

- إبراز دور المرونة والكف في تنمية اللغة الشفوية عند الطفل التوحيدي.
- التعرف على ما إذا كان الطفل التوحيدي يعاني من اضطرابات في المرونة الذهنية والكف.

- إثراء البحث العلمي من خلال نتائج الدراسة الميدانية وفتح أبواب جديدة لدارسات أخرى للتوسع والتعمق أكثر في مجال اضطراب التوحد خاصة مختلف المشاكل المعرفية التي تواجه الطفل التوحيدي وتأثيرها على حياته اليومية.

أما عن أهمية هذه الدراسة فهي أهمية مزدوجة ، نظرية وعملية فمن الناحية النظرية نحن بحاجة إلى معرفة المزيد حول دور المرونة والكف في تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي، ومن الناحية العملية فإن التعرف على هذه المشاكل يساعد الأخصائيين في الميدان على بناء برامج علاجية فعالة لتطوير قدرات هذه الفئة. فمهما كثرت الأعمال والبحوث يبقى هذا الاضطراب غامض و انتشاره مخيف وواسع، حيث تم تسجيل حوالي 70 ألف حالة في الوسط الجزائري في آخر الإحصائيات ومحاولة إيجاد حلول التي تساعد الأطفال للاندماج في المجتمع .

2. تحديد المفاهيم:

1.2 الوظائف التنفيذية : مجموع السيورات التي تلعب دورا هاما في تسهيل تكيف

الفرد مع متطلبات والتغيرات المفاجئة في المحيط الخارجي وخاصة في المواقف الجديدة

2.2 المرونة الذهنية: هي القدرة على الانتقال بطلاقة وبسرعة من نوع معين المحيط.

معين من معالجة المعلومة إلى نوع آخر أي المرور من فكرة إلى فكرة أخرى في وضعيات جديدة وحسب المحيط.

3,2 الكف: يتمثل في القدرة على إيقاف سلوك ما في الوقت المناسب سواء تعلق الأمر بالتصرفات أو الأفكار.

4.2 اللغة الشفوية: هي عملية معرفية غير شعورية يكتسبها الطفل القدرة على

استقبال واستيعاب اللغة في مواقف طبيعية وهو غير واع بذلك ودون أن يكون هناك تعليم مخطط له وهي القدرة على إنتاج الكلمات والجمل لأجل التواصل .

5,2 التوحد: اضطراب نمائي تطوري يظهر لدى الطفل في الأطوار الأولى من العمر،

يتمثل في خلل في التفاعل والتواصل الاجتماعي مع ظهور سلوكيات نمطية تتباين من طفل لآخر .

6,2 الطفل التوحدي: هو الطفل الذي يعاني من اضطراب التوحد، يعاني من

صعوبات في التواصل والتفاعل الاجتماعي والاندماج مع الآخرين.

3. منهج الدراسة:

تتطلب مقننيات البحث العلمي تحديد نوع المنهج الذي يسلكه الباحث

لكي يصل في النهاية على نتائج علمية دقيقة قابلة للتفسير وبناء على ذلك فان المنهج

المناسب الذي اعتمدنا عليه في بحثنا منهج الوصفي لدراسة حالة . تعرف دراسة حالة

على أنها الإطار الذي ينظم ويفهم فيه الأخصائي كل المعلومات والنتائج التي تحصل عليها

الفرد من خلال الفحص العميق لحالة فردية عن طريق الملاحظة والمقابلة والاختبارات

السيكولوجية والفحوص الطبية .وبما أن دراستنا تهدف إلى إبراز دور الوظائف

التنفيذية (المرونة والكف) في تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحدي فان ذلك

يتطلب منا جمع أكبر قدر من المعلومات بشكل دقيق حول الحالات وتحليلها .

4. عينة الدراسة: تتكون عينة الدراسة من 3 أطفال يعانون من اضطراب التوحد بدرجة متوسطة (حسب نتائج اختبار CARS)، تتراوح أعمارهم ما بين 5 إلى 7 سنوات، يتميزون بمستوى ذكاء عادي (حسب نتائج المتحصل عليها من اختبار الذكاء، اختبار رسم الرجل).

5. مكان إجراء الدراسة :

1.5 الإطار المكاني: تم إجراء هذه الدراسة على مستوى مركز وعيل للأطفال المختلفين المتواجد بالشراكة (العاصمة).

2.5 الإطار الزمني: تراوحت المدة التي تم تطبيق فيها اختبارات الدراسة على العينة بين الشهر مارس إلى غاية الشهر ماي 2021 .

6. أدوات الدراسة : للقيام بهذه الدراسة اعتمدنا على عدة اختبارات وهذا بحكم طبيعة الدراسة المتمثلة في تأثير الإلتباه على اكتساب اللغة لدى الأطفال المتوحدين ، في البداية و من خلال الدراسة الاستطلاعية قمنا بضبط عينة الدراسة بتطبيق اختبار "CARS" لتحديد نوع التوحد، ولاستبعاد أي إعاقه ذهنية و التأكد من أن كل أطفال العينة يتمتعون بذكاء عادي طبقنا اختبار الذكاء (اختبار رسم الرجل)، بعدها طبقنا في الدراسة الأساسية اختبار "Nepsy" لقياس المرونة والكف، و أيضا اختبار "ELO" لتقييم اللغة الشفهية للباحث عبد الحميد خومسي.

7. عرض وتحليل نتائج الحالات :

1,7 تقديم الحالة الأولى: (ب.ا)

تقدمت الحالة إلى الفحص الأروطوفوني في 2019/09/12 وكانت الميزانية الأروطوفونية كالآتي:

الطفل (ب-أ) عمره ست سنوات، ولد في 2016/01/06 من أسرة متكونة من طفلين وهو الأكبر بين إخوته، يقطن بولاية البليدة، الأم معلمة في الجامعة والأب موظف، ولا توجد أية قرابة دموية بين الوالدين.

مرّت فترة الحمل والولادة في ظروف عادية والرضاعة كذلك طبيعياً حتى 9 أشهر، لوحظ تأخر في نموه الحسّو الحركي من حيث سن التحكّم في الرأس، الابتسامة، الجلوس، الوقوف والمشي.

وفي سن الثالثة بدأت تخوفات وشكوكات الأم في التزايد وخاصة تأخر ابنها عن الكلام و أيضاً مشاكل في عادات الأكل، وعدم اللعب مع أقرانه واهتماماته ارتبطت بالأشياء أكثر منها بالأشخاص وخاصة تعلقه الشديد باللوحه الالكترونية، وبعد عدة حصص التي تم من خلالها تطبيق مختلف الاختبارات من طرف المختص من أجل التشخيص، تبين أنّ الطفل يعاني من اضطراب التوحد، و تم التكفل به في المركز وبعد سنتين من المتابعة الأرطوفونية لوحظ على الطفل تغييرات إيجابية عديدة أهمها التفاعل والتواصل اللفظي و الغير لفظي مع الآخرين.

طبّقت على الحالة اختبار الوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية والكف) واختبار اللغة الشفوية فتحصّلنا على النتائج التالية:

عرض وتحليل نتائج اختبار الوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية والكف) للحالة الأولى:

جدول 1: زمن التخطيط القبلي للحالة الأولى

رقم البطاقة	زمن القبلي (ثا)	رقم البطاقة	زمن القبلي (ثا)
01	27 ثا	06	45 ثا
02	29 ثا	07	58 ثا
03	30 ثا	08	66 ثا
04	28 ثا	09	79 ثا
05	33 ثا	10	80 ثا

يقدم هذا الجدول معطيات حول متوسط الأزمنة التي استغرقها الحالة حيث امتدت من لحظة تقديم البطاقة إلى لحظة نقل أي وضع كل قرص في عمود غير عموده الأولى، ويظهر من معطيات الجدول بأن القيمة العددية لأزمنة التخطيط القبلي

في تزايد مستمر كلما تم الانتقال من بطاقة إلى أخرى (45-58-66 ثا...) لأن بطاقات اختبار برج لندن مرتبة وفق نظام متدرج أي من السهل إلى الأصعب.

وتوصلت الحالة (ب.ا) إلى الإجابة على 19 جواب صحيح من بين 30 بطاقة بنسبة مئوية قدرت ب: 63.33 %، فقد وفقت في 19 إجابة أي نتائج كانت متوسطة وهذه النتائج لم تتحصل عليها إلا بعد عدة محاولات وكانت في البداية تحاول تحريك قرصين في نفس الوقت أي اضطررنا أن نعيد التعليم 3 مرات وكذلك استغرقت الحالة وقت أطول لأنها توقفت وأعدت الكرة من جديد.

-عرض وتحليل نتائج اختبار اللغة الشفوية ELO للحالة الأولى المطبق يوم

2021.05.02:

جدول 2: تحليل نتائج اختبار الـ ELO للحالة الأولى

الإنتاج المعجمي				الاستقبال المعجمي		نتائج الاختبار
تركيب الجمل		تسمية الأشياء		8/19		
5/10		9/20				
الإجابات الخاطئة	الإجابات الصحيحة	الإجابات الخاطئة	الإجابات الصحيحة	الإجابات الخاطئة	الإجابات الصحيحة	النسب المئوية لنتائج الاختبار
50%	50%	55%	45%	57.89%	42.10%	

من خلال الجدول النتائج المتحصّل عليها الخاصة في بند الاستقبال المعجمي كانت ضعيفة حيث لاحظنا أنّ (ب.ا) لم يتمكن من تعيين بعض الأشياء حيث تحسّل على 42.10% من الإجابات الصحيحة مع وجود تردّد أثناء تقديم الإجابة. وهذا يدل على عدم فهم واستيعاب اللّغة المسموعة وكذا عدم قدرته على فك الرموز المنطوقة.

وفي الجزء الخاص بالإنتاج المعجمي، اتّضح لنا وجود نقص في الرصيد اللّغوي للحالة، حيث تحصّل على نسبة مئوية قدّرت ب 45% من الإجابات الصحيحة في تسمية الأشياء، فمعظم الصور لم تقم بتسميتها، وهذا يدل على عدم قدرتها على تحويل الأفكار إلى رموز لفظية وبالتالي وجود نقص في لغتها التعبيرية، فقد لاحظنا أنّ معظم الصور قامت بتسميتها بمقاطع ليس لها معنى مثل:

[iʃijə]>[parapli]، [iɣu]>[sakado] في حين اتصفت إجاباتها الصحيحة بوجود اضطرابات نطقية المتمثلة في حذف وإبدال الفونيمات بأخرى مثل: [latram]>[lakram] و كذلك وجود أخطاء دلالية مثل: [kursi]>[tabla]، [dawaš]>[faraša] مع وجود خطأ نطقي [kūrsi]>[tabūri]، [huṭa]>[ūkwaɟūm]، [muraf]>[ɣurāf]

[zawaš]>[qafas]، [wa]>[lapras] ويقصد بها هنا القهوة، كما أنّها استعملت في إجاباتها مقاطع معزولة مثل: [ša]>[sišwar]، [ša]>[šapū].

وفيما يخص بند تركيب الجمل، تحصّلت الحالة على نسبة قدّرت ب 50% فكانت تستعمل الإشارات في معظم الصور ومع إصدار بعض الإيماءات رغم تعرّفها على الأفعال ومدلولاتها ولكنّها غير قادرة على التّعبير عنها شفهيًا وهذا ما يوضّح عدم قدرتها على تحويل الرسائل اللّغوية إلى رموز منطوقة. ووجود الصعوبة في اختيار الكلمات المناسبة واستخدامها داخل الجمل حيث كانت إجاباته على النّحو التّالي:

[ma]>[rahujašrab]، [ou]>[rahujakul]، [iʃūf]>[rahujaqra]، [tunubil]>[rahuisug]، [šɟar]>[rahujamšat].

2.7 تقديم الحالة الثانية: (ب.م)

تقدمت الحالة للفحص الارطفوني في 2020/01/09 و كانت الميزانية الارطفونية كالآتي:

ولدت (ب.م) في 29 سبتمبر 2014، تقطن بالجزائر العاصمة، تحتل المرتبة الأخيرة بين إخوتها الأربعة، الأم ممرضة والأب تاجر، لا يوجد أي سوابق مرضية في العائلة وليس هناك قرابة دموية بين الأبوين.

مرّت مرحلة الحمل و الولادة في ظروف عادية، كما كان تطورها الحسو الحركي عاديا من حيث الجلوس، الوقوف ولكن تأخر المشي حتى السن(20 شهر) و خاصة كانت تعاني من تأخر لغوي مما زاد قلق الوالدين.

تمّ الكشف عن اضطراب التوحد في سن الثالثة قبل الالتحاق بالمركز، حيث تم متابعتها من طرف عدة مختصين لكن لم يظهر عليها أي نتيجة، تقدمت الحالة إلى المركز فخضت إلى الفحص الارطفوني حيث تم من خلاله التأكد من التشخيص، وبعد المتابعة الارطفونية للحالة (ب. م) استطاعت اكتساب قدر من الاستقلالية وتطوير اللغة الشفهية.

قمنا بتطبيق عليه اختبار المرونة الذهنية والكف واللغة الشفوية وتحصّلنا على النتائج التالية:

-عرض وتحليل نتائج اختبار الوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية والكف) للحالة الثانية:

جدول 3: زمن التخطيط القبلي للحالة الثانية

رقم البطاقة	زمن التخطيط القبلي (ثا)	رقم البطاقة	زمن التخطيط القبلي (ثا)
01	20ثا	06	38 ثا
02	27ثا	07	42ثا
03	28 ثا	08	49 ثا
04	30 ثا	09	53 ثا
05	35ثا	10	58 ثا

يقدم هذا الجدول معطيات حول متوسط الأزمنة التي استغرقتها الحالة حيث امتدت من لحظة تقديم البطاقة إلى لحظة نقل أي وضع كل قرص في عمود غير عموده الأولي، ويظهر من معطيات الجدول بأن القيمة العددية للأزمنة التخطيط القبلي في تزايد

مستمر كلما تم الانتقال من بطاقة إلى أخرى (38-42-49-53-58 ثا...) لأن بطاقات هذا الاختبار مرتبة وفق نظام متدرج أي من الأسهل إلى الأصعب.

توصلت الحالة (ب. م) إلى الإجابة على 20 جواب صحيح من بين 30 بطاقة بنسبة مئوية قدرت ب: 66.66 %، فقد وفقت في 20 إجابة أي نتائج كانت فوق المتوسط و هذا بعدما كنا نعيد شرح التعليمات جيدا في كل ملحق، إلا أنها وفقت بعد عدة محاولات رغم أنها في البداية كانت تقوم بوضع عدة أقراص في عمود واحد الذي لا يستطيع احتواءها لذلك سجلت كمحاولات خافقة.

-عرض وتحليل نتائج اختبار اللغة الشفوية ELO للحالة الثانية المطبق في يوم 2021.05.06:

جدول 4: تحليل نتائج اختبار الـ ELO للحالة الثانية

الاستقبال المعجمي		الإنتاج المعجمي		نتائج الاختبار	
13/19		تسمية الأشياء		تركيب الجمل	
		12/20		8/10	
النسب المئوية لنتائج الاختبار	الإجابات الصحيحة	الإجابات الخاطئة	الإجابات الصحيحة	الإجابات الصحيحة	الإجابات الخاطئة
	68.42%	31.57%	60%	40%	20%

من خلال نتائج الجدول 4 و من خلال ملاحظتنا أثناء تطبيق الإختبار فقد كانت الحالة (ب.م) في بداية الاختبار خجولة ثم بعدها بدأت تتجاوب مع الأسئلة شيء فشيء، في بند الاستقبال المعجمي تحصلت على 68.42% من الإجابات الصحيحة وهذا ما يدل على قدرتها على فهم اللغة المنطوقة، إلا أنها لم تصب في تعيينها لبعض الصور

مثل: [Lavabo] (لافابو)، [pinsù] (بانسو)، [qmağa] (قمجة)، [pjano] (بيانو)، [sardin] (سردين)، [tabori] (طابوري).

فيما يخص بند الإنتاج المعجمي، ففي الشطر الأول المتمثل في تسمية الكلمات، فقد تحصلت على 60% من الإجابات الصحيحة، وهذا ما يوضّح قدرة الحالة على تسمية معظم الأشياء، وكذا قدرتها على تحويل الأفكار إلى رموز لفظية أو منطوقة، إلا أنّها في بعض الصور مثل: [fartila] (ارتيلة)، [sanāra] (صنارة) لم تعطي لهم أيّ تسمية، فكانت تلتزم السكوت.

كما لاحظنا أنّه في بعض الصور كانت تسميتها صحيحة للأشياء إلا أنّها احتوت على أخطاء منها نطقية المتمثلة في إبدال الفونيمات بفونيمات أخرى: [chapo]>[chapi] و [lakram]>[latram]، و أيضاً وجود أخطاء دلالية مثل: [lampā]>[trisiti] و [hotadarha]>[okwarjūm] وفي بعض الصور استعملت وسيلة الإشارة والحركة للتعبير عن [pjano]، [miqas].

أمّا في الجزء الثاني من هذا البند المتمثل في تكوين الجمل، فكانت نتائجها جيدة حيث تحصلت على 80% من الإجابات الصحيحة، تمكّنت من خلاله تركيب الجمل من فعل فقط [naqra]، [namšaṭ]،....، كما أنّها في بعض الصور استعملت الضمائر مثل [hawjakūl]، وفي جملة [rahoraqad] قالت [nini] وهذا راجع لكونها اعتادت سماع من أمها هذه الكلمات الشبيهة بكلام الصبيان.

ومن خلال النتائج يمكن القول أنّ الحالة (ب.م) تميّزت بقدرتها نوعاً ما على التعبير باستخدامها للغة الشفهية مستعملة كلمات واضحة مع استعمال إيقاع متوازن في النطق.

3.7 تقديم الحالة الثالثة: (ف.ك)

تقدمت الحالة للفحص الارطفوني وكانت الميزانية الارطفونية كالآتي:
الطفل عمره سبع سنوات، ولدت في 2014/01/25، من أسرة متكونة من ثلاثة أطفال وهو الأصغر بين إخوته، يسكن في سويدانية، الأم مأكثة في البيت والأب موظف،

المستوى التعليمي للأبوين جامعي. يعاني الأب من إعاقة سمعية متوسطة، ولا توجد أيّ قرابة دموية بين الوالدين. مرّت فترة الحمل في ظروف عادية وبالنسبة للولادة كانت قيصرية في 40 أسبوع من الحمل.

ومع مرور الوقت لاحظ الوالدين أن الحالة تعاني من نشاط حركي زائد زيادة إلى اللعب بنمطية وتكرارية، لا يأكل كل الأغذية، تأخر في اكتساب اللغة، غياب المبادرة والتلقائية. وبعد الفحص الارطفوني اتضح أن الحالة تعاني من اضطراب التوحد، و بعد المتابعة الارطفونية الحالة (م. ر) استطاعت التحاق بقسم عادي (سنة الأولى ابتدائي). قمنا بتطبيق عليها اختبار المرونة الذهنية والكف واللغة الشفوية وتحصّلنا على النتائج التالية:

-عرض وتحليل نتائج اختبار الوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية والكف) للحالة الثالثة:

جدول 3: زمن التخطيط القبلي للحالة الثالثة

رقم البطاقة	زمن التخطيط القبلي (ثا)	رقم البطاقة	زمن التخطيط القبلي (ثا)
01	9 ثا	06	11 ثا
02	17 ثا	07	14 ثا
03	10 ثا	08	15 ثا
04	11 ثا	09	27 ثا
05	12 ثا	10	24 ثا

يقدم هذا الجدول معطيات حول متوسط الأزمنة التي استغرقتها الحالة حيث امتدت من لحظة تقديم البطاقة إلى لحظة نقل أي وضع كل قرص في عمود غير عموده الأولي، ويظهر من معطيات الجدول بأن القيمة العددية للأزمنة التخطيط القبلي في تزايد مستمر كلما تم الانتقال من بطاقة إلى أخرى لا انه نلاحظ استثناءات بالنسبة للبطاقات

2-3-6-9-10 وهذا راجع لجدة الموقف وكونه يتطلب القيام بتحريكات شبه هادفة ولكون التي لا بد من القيام بها لبلوغ الترتيب الهادف.

كانت النتائج جيدة وما لاحظناه أن الحالة كانت واثقة من نفسها حيث أصابت 28 إجابة من بين 30 بطاقة بنسبة مئوية قدرت ب: 93.33 %، ولكن كانت لديها صعوبة في فهم التعليمات وسرعان ما استوعبت التعليمات جيدا كانت إجاباتها صحيحة.

-عرض وتحليل نتائج اختبار ELO للحالة الثالثة في يوم في يوم 2021.05.04تحصلنا على النتائج التالية:

الإنتاج المعجمي				الإستقبال المعجمي		نتائج الاختبار
تركيب الجمل		تسمية الأشياء		15/19 ————		
8/10		12/20				
الإجابات الخاطئة	الإجابات الصحيحة	الإجابات الخاطئة	الإجابات الصحيحة	الإجابات الخاطئة	الإجابات الصحيحة	النسبة المئوية لنتائج الاختبار
10%	90%	20%	80%	21%	78.94%	

جدول رقم 09: يمثل التحليل النتائج لاختبار الـ ELO الحالة الثالثة

من خلال نتائج الجدول لاختبار اللغة الشفوية كانت الحالة (ف.ك)جُد متحمّسة ومتأكّدة من إجاباتها فنجد في بند الاستقبال المعجمي نتائج جيدة حيث تحصلت الحالة على 78.94 % من الإجابات الصحيحة وهذا ما يدل على إدراكها وتعريفها على أغلب الصور وكذا قدرتها على فهم اللّغة المنطوقة، إلّا أنّها أخفقت في تعيينها فقط لبعض الصور مثل: [Lavābo] (لافابو)، [sandāla] (صندالة)، [pinsù]

(بانسو)، [qmağa] (قمجة) وقد أرجعت عدم معرفتها إلى المدرسة حيث كانت في كلّ مرّة تقول [madarnašfalmsid]، ومن هنا يتضح لنا وجود التلقائية والعفوية في حوارها. فيما يخص بند الإنتاج المعجمي، ففي الشطر الأول المتمثل في تسمية الكلمات، فقد تحصلت على 80% من الإجابات الصحيحة، وهذا ما يوضّح قدرة الحالة على تسمية معظم الأشياء، وكذا قدرتها على تحويل الأفكار إلى رموز لفظية أو منطوقة، إلّا أنّها في بعض الصور مثل: [marš] (مرش)، [sanāra] (صنارة) لم تعطي لهم أيّ تسمية، فكانت تلتزم الصمت.

كما لاحظنا أنّه في بعض الصور كانت تسميتها صحيحة للأشياء إلّا أنّها احتوت على أخطاء منها نطقية المتمثلة في إبدال الفونيمات: [taara]>[tajara] و [lakram]>[laqram]، و أيضاً وجود أخطاء دلالية مثل: [trisiti]>[lampa] و [zğağ]>[okwarjūm] وفي صورة واحدة فقط استعملت الإشارة للتعبير عن [pjano]. أمّا في الشطر الثاني من هذا البند و المتمثل في تكوين الجمل، فكانت نتائجها جدّ عالية، حيث تحصلت على 80% من الإجابات الصحيحة، تمكّنت من تركيب الجمل من فعل وفاعل. كما أنّها استعملت الضمائر في بعض الصور مثل [hawjakūl]، و تميّزت جملها بالوضوح مع استعمال إيقاع متوازن في النطق وسجّلنا لها خطأ نحوي صرفي واحد المتمثل في: [rahitamašti]>[rahitamšat]

ومن خلال النتائج يمكن القول بأنّ (ف.ك) تميّزت بقدرتها عن التعبير عن الأفكار بكلمات منطوقة واستخدامها الصحيح للقواعد اللغوية.

8. مناقشة عامة:

من خلال تحليل نتائج التي تحصل عليها أطفال عينة الدراسة (أطفال مصابين باضطراب التوحد) بعد تطبيق اختبار الوظائف التنفيذية (المرونة والكف) برج لندن واختبار اللغة الشفوية ELO توصلنا إلى أن هناك اختلاف بين الحالات والذي يظهر في أن الحالة الأولى (ب. ا) والثانية (ب.م) تحصلوا على نتائج تحت المتوسطة في بند الاستقبال والإنتاج المعجمي إلّا أنّهم تمكنوا من استيعاب وفهم بعض الكلمات

المتعودين على سماعها في الحصص الارطفونية ولم يستعملوا الضمائر وأدوات الربط والأظرفة الزمانية والمكانية.

كما كانت النتائج في اختبار برج لندن متوسطة حيث كانت لديهم صعوبة في فهم التعليمات وكذلك لهم صعوبة في القيام بالتنقلات لذلك أخفقوا في بعض الإجابات. على عكس الحالة الثالثة (ف. ك) التي تحصلت على نتائج جيدة وواضحة في بند الاستقبال خاصة في بند التسمية ونفس الشيء بالنسبة لبند الاستقبال المعجمي كما استعملت الضمائر وأدوات الربط والأظرفة الزمانية والمكانية. كذلك في اختبار برج لندن فقد تحصلت الحالة على نتائج جيدة كما لاحظنا قوة في التركيز والانتباه لعدد التنقلات وكذلك الأشكال.

نلاحظ من خلال نتائج الأطفال الثلاثة أنه كلما كانت نتائج الوظائف التنفيذية ضعيفة كلما كانت اللغة الشفوية للأطفال فقيرة من حيث المفردات واستعمال الضمائر والأظرفة المكانية والزمانية، فنتائج هذه الدراسة اتفقت نتائج مع نتائج دراسة نور الهدى (2016) التي أظهرت أن هناك صعوبة على مستوى عملية الكف عند الطفل التوحدي وكذلك صعوبات على مستوى المرونة الذهنية وتأثيرها السلبي على اللغة الشفوية أي أن أي خلل في الوظائف التنفيذية (المرونة والكف) يعرقل السير الطبيعي لنمو اللغة الشفوية التي بفضلها يستطيع الطفل التواصل أو التفاعل مع البيئة وبالتالي تطوير وظائفه المعرفية الأخرى.

وبهذا نكون قد حققنا فرضية دراستنا التي تنص على أن الوظائف التنفيذية (المرونة والكف) تؤثر في تطوير اللغة لدى الطفل التوحدي لأننا توصلنا إلى نتيجة أن كل الحالات التي لديها مستوى جيد للوظائف التنفيذية (المرونة والكف) لديها لغة شفوية جيدة وتستطيع التواصل بها.

9. خاتمة:

تلعب الوظائف التنفيذية دورا مهما حيث يتم تنظيم واستقبال الإحساسات والتي تضمن للطفل القدرة على التواصل والتفاعل مع بيئته وبالتالي تطوير هذه الوظائف. وما بينته البحوث والدراسات عديدة هو مدى تأثير الوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية-الكف) على اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي ومن هذا المنطلق حاولنا ومن خلال دراستنا هذه إثبات مدى تأثير الوظائف التنفيذية على تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي من اجل تحقيق ذلك قمنا بتطبيق واختبار برج لندن لقياس الوظائف التنفيذية واختبار ELO لقياس اللغة الشفوية و لقد اثبت نتائج الدراسة المتحصل عليها ميدانيا إلى أن هناك تأثير الوظائف التنفيذية (المرونة الذهنية-الكف) في تطوير اللغة الشفوية لدى الطفل التوحيدي.ومن خلال بوابة بحثنا نقترح أن تكون الدراسات مستقبلية أكثر اهتماما بهذه الشريحة من الاطفال، وذلك بتناول الجانب المعرفي لديهم لتحقيق نتائج أكثر دقة لتصبح مرجع معمول به في الميدان. وفيما يخص أفاق الدراسة نأمل في توسيع مجال العينة حتى تعمم الفكرة وتصبح دراسة إحصائية . التعمق في الدارسة بتطبيق كل محتوى الاختبار من أجل تفسير أدق نتائج اللغة الشفوية عند الطفل التوحيدي.

10. قائمة المراجع :

1. أبو الديار مسعود، البحيري جاد، (2012)، العمليات الفونولوجية وصعوبات القراءة، مركز تقويم وتعليم الطفل، الكويت.
2. احمد محمد المعتوق، (1996)، الحصيلة اللغوية، ط1، دار عالم المعرفة، الكويت.
3. احمد أمين نصر، (2002)، الاتصال اللغوي لطفل التوحد: البرامج العلاجية، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر، الأردن.
4. الزريقات إبراهيم، (2004)، التوحد: خصائص وعلاج، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن.
5. جعفر شريف وسام، (2011). دراسة نفسية عصبية لطبيعة الوظائف التنفيذية عند المصاب بالفصام. رسالة ماجستير، جامعة بوزريعة: الجزائر.
6. عبد الله محمد قاسم، (2001)، الطفل التوحد ومعالجته للمعلومات، ط1، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان-الأردن.
7. عبد القوي سامي، (2011)، علم النفس العصبي الأسس وطرق التقييم، ط3، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
8. شتيوي العبد الله، (2012)، علم وظائف الأعضاء، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن.
9. Cocq.M, Guelfi.JD. (2016). Mini DSM5 : **Manuel Diagnostique et statistique des troubles mentaux** (traduction francais). Masson.Paris.
10. Rogé.B. (2009). **Le dépistage de l'autisme quelle faisabilité**, édition :Enfance, Paris.
11. Vermeulen.P, Degrieck.S. (2010). **Mon enfant est autiste**. Un guide pour parents enseignants, Paris.