دراسات فلسفية

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة بكلية العلوم
الإنسانية و الاجتماعية .جامعة الجزائر 2

العدد التاسع

السنة 2013
ISSN 1111-5203

إدارة المجلة

المدير الشرفي للمجلة:	**د. صـــالـــح خـــــنور**
مـــديـــر الـــمجـــلـــة:	**أ.د عـــبد المـــجيد دهوم**
رئـــيس الـــتـــحرير:	**أ.د عبد العزيز بن يوسف**
مساعد رئيس التحرير:	**د.آمـــــال مـــــوهـــوب**

الهيئة العلمية للمجلة

أ.د.عبد الرحمان بوقاف..... أ.د عبد الرزاق قسوم

أ.د عبد الحميد خطاب..... د.كمال بومنير

أ.د. ميلود شكار.....أ.د عمر بوساحة

أ. د مختار عريب .....أ.د رشيد قوقام

قواعد النشر

1- قواعد النشر العامة:

- الالتزام بالقواعد العلمية المطبقة في كتابة البحوث والدراسات الفلسفية و العلمية.
- عنوان المقال يكون في وسط الصفحة و بخط واضح.
- إرسال نسخة من المقال إلى العنوان الإلكتروني :

dirassatfalssafiya@yahoo.fr

- أو إلى العنوان الآتي: قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر 2، شارع جمال الدين الأفغاني، بوزريعة، الجزائر.
- يجب أن لا يكون البحث قد نشر من قبل.
- تخضع البحوث المقدمة للنشر إلى التقييم من طرف خبراء، وخبرتهم هي التي تجيز، أو لا تجيز نشر البحث المقدم.
- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر خاصة بصاحب البحث، ولا يعبر بأي حال من الأحوال على وجهة نظر المجلة، أو مسؤولها أو هيئة تحريرها.

2- قواعد النشر الخاصة:

- الكتابة تكون بـ : **Simplified Arabic16 Word** للنص و **14**للهامش و على الورقة: **A4**
- تخصص الصفحة الأولى من المقال لكتابة المعلومات عن الباحث أو الباحثين وعنوان البحث والبريد الإلكتروني

محتوى العدد:

1- قوقام رشيد: دور الأفكار في التغيير الايجابي.....9

2- محمد شطوطي: الذاتية والفردية من الوجهة الاجتماعية والفلسفية في طريقة الكشف والإبداع.....28

3- **نصيرة جعيداني: إشكالية اللغة** في فلسفة لودفيج فيتجنشتين.....41

4- **آمال موهوب: مصادر المنطق عند ابن سينا**.....53

5- **مسعود لبيوض**: الأبعـــاد الفلسـفيّة في النظـريّة اللغويـّة الرشـديّة من خلال كتاب "الضّروري في صناعة النّحو".....72

6- **نوال بورحلة**: الفلسفة بين النهاية والاستمرار.....87

7- **رشيدة عبة**: ما معنى التناقض المنطقي ؟.....103

8- **آمال علاوشيش**: السّـلم .. مطلبٌ إلحاحيّ.....111

9- **جميلة حنيفي**: الفلسفة في الجامعة الجزائرية.....134

10- **خديجة زتيلي**: النخب الفكريّة الجديدة بعد هزيمة 1967 - محمّد أركون و" نقد العقل الإسلامي"-.....144

11- **ثريا الأبقع**: المسألة السياسية بين موريس ميرلو-بونتي وجون بول سارتر.....164

12- **فريدة أولمو**: فضيلة التسامح "الصفح" في الإسلام.....179

13- **براهمي براهيم وعليوي نوال**: العولمة وأثرها في تغيير اتجاهات المعلمين نحو التربية في الجزائر.....190

14- قوعيش جمال الدين: الحكمة الصوفية والمعرفة العلمية أو التأسيس لعلم البسيكوفيزي....206

15- **بوعلام بن خيرة : الآخر / الغربي في عيون العرب و المسلمين**.....226

-Ziki ALI :Philosophie de l'éducation et l'éducation philosophique.....2

-Galleze OUIZA :Heidegger.....17

كلمة العدد

الأستاذ الدكتور عبد الرحمان بوقاف

رئيس اللجنة العلمية

يتقدم قسم الفلسفة بهذا العدد الجديد إلى القارئ الكريم آملا أن يوفر له مادة علمية وفكرية يرجو من خلالها أن تسهم في إثراء زاده المعرفي.

لعل أوّل ما يلفت انتباه القارئ هو تنوع مواضيع المقالات المقدمة، وليس هذا بغريب عن الفلسفة التي تنزع بطبيعتها، ليس إلى التنوع فقط، بل إلى الاختلاف كذلك ! لكن لماذا هذا المسعى من جانب الفلسفة؟

لا يشك أحد في أن للمعرفة – بغض النظر عن اختلاف فضاءاتها وتنوعها- تاريخا، ويعود هذا إلى أن منبع المعرفة وحاملها، الذي هو الإنسان، كائن تاريخي، ومن ثم كان الناتج يحمل دائما طابع المنتج. وعليه كان الفعل الفلسفي الذي تجده الكتابة الفلسفية يتسم بهذه التاريخية. لكن هذا لا يكفي تأطيرا للسؤال السالف الذكر؛ لذا علينا أن ندقق أكثر في فضاء المساءلة الفلسفية.

الفلسفة لا تختار أن يتنوع إنتاجها الفكري، لأن التنوع ينتمي إلى طبيعة الفكر، وهو سمة لأزمة له، حتى خارج الحقل الفلسفي. والذي يحرك هذا التنوع عدة عوامل، منها ظهور أسئلة جديدة تفرزها تطورات المعرفة والحياة الاجتماعية عموما. أسئلة لا يمكن مقاربتها باللجوء إلى البنيات المقولاتية الموروثة، لأن هذه تكون عائقا في أحسن الأحوال، وقد تكون هي نفسها محل محاكمة نقدية.

يضاف إلى ما سبق الألية التي تحرك الاختلاف والتنوع، وأعني بها الممارسة النقدية. يعد الفعل الفلسفي عاملا جوهريا في تنويع المنتج الفلسفي وتقدمه، وغياب هذا الفعل هو الذي يعشش لتكلس الفكر ودغمائيته. النقد يخرج الفكر من التحجر والتقوقع منقذا إياه من الموت، ذلك أن غياب

النقد عن الفكر والمجتمع يضع هذا الأخير في حالة شلل ويجعله عرضة للاغتراب عن حركية التاريخ وموضوعا للهيمنة.

نحن نريد من أقلامنا الفلسفية، وبخاصة الشابة منها، أن تفكر لنفسها بروح نقدية متجهة نحو المستقبل ومقتنعة بأنه- كما يقول ذلك وليام جيمس- " لا توجد صيغة جاهزة للواقع" يعني هذا أن الواقع في حالة حراك دائم، وعلى الفكر النقدي الحر أن يسلم بهذا الحراك ويواكب تشكله الدائم والدؤوب. بهذا يمكن أن تسترد الفلسفة دورها المفقود حتى الآن.

وختاما أتمنى أن يجد القارئ ما يلبي حاجته الفكرية في هذا العدد.

دور الأفكار في التغيير الإيجابي

الأستاذ الدكتور/ رشيد قوقام
قسم الفلسفة/ جامعة الجزائر2

الأفكار تعتبر عاملا هاما في التغيير الاجتماعي والحضاري، فهي تؤدي دورا إيجابيا جدا، نعني بذلك المنظومة الفكرية الجديدة التي تشرق على أمّة ما، فتنقل إليها الحضارة الإنسانية بعد أن تكون قد خمدت لدى أمة أخرى، حيث تنتقل الأمة المستقبلة للحضارة من حال التخلف إلى حال التقدم والنماء والازدهار.

في البداية يجب أن نوضح بعض الاصطلاحات الأساسية في هذا الموضوع، منها مصطلح التغيير: فهو مشتق من التغيّر الذي يعني التبدّل أو التحوّل، أي انتقال الشيء من حال إلى حال آخر مخالفا له، وقد يكون على الضدّ، وبمعنى آخر جعل الشيء غير ما كان عليه، والمراد بالانتقال حسب قواميس اللغة العربية هو الانتقال من الصلاح إلى الفساد، لذلك قيل: بناتُ غيْرٍ، أي الكذب والباطل.

وكذلك نجد المعنى نفسه في الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة تغيّر، وهي ثلاث آيات: قال الله تعالى: " ذلك بأن الله لم يكن مُغيّرًا نعمةً أنعمها على قوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم"[1].

وقال في آية أخرى:"إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مردّ له" [2].

وقال أيضا:" وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمُهُ" [3].

وقد جاء في دعاء: لا مغيّرين ولا مبدّلين. هذا يعني أن مبدأ التغيير المتداول الآن على أساس الانتقال من الفساد إلى الصلاح لم تشهده المجتمعات العربية الإسلامية عبر تاريخها، بل الشواهد السابقة تدل على أن فكرة التغيير ليست مطلوبة لأنها سلبية، أما التغييرات الحاصلة في تلك

المجتمعات فقد يرجع إلى أفعال فردية كانت مؤثرة في الحياة الاجتماعية، لكن في لحظات تاريخية معينة، وحتى هذا التغيير الواقع لم يكن مقبولا إلا بطول الأمد أو بالقصر، بسبب غياب فكرة التغيير في حدّ ذاتها.

أما في الثقافة الغربية فقد نشأت فكرة التغيير من الشعور بالحاجة إلى الخروج من حال القرون الوسطى إلى حال الحضارة، وهم يعمقون هذه الفكرة من أجل المحافظة على مستوى التحضر والرقي، ويعبرون عن مجال التغيير بعدة مصطلحات مثل:

Alteration قد يترجم بالاستحالة لوقوع التغير في الكيف أو بالفساد لأن التغير يكون فيه الانتقال من حالة سوية إلى حالة شاذة. فهو تغير سلبي.

- **Changement** يترجم بالتغيير لأن الانتقال فيه يكون من حالة سيّئة إلى حالة حسنة، فهو تغير إيجابي.
- **Transformation** قد يترجم بالتحوّل، لأنه يعني التبدّل الجذري.
- **Variable** يترجم بالمتغيّر، المراد الشيء الذي يقبل التغير.

هكذا يكون التغيير في هذا العصر يهدف إلى التقدم **Progrès** عكس التخلف والتأخر الحضاري. والتطور **Evolution** عكس الجمود والثبات على حال واحد. لهذا ارتبط مصطلح التغيير بالدراسات الاجتماعية حتى أضيفت إليه لفظة اجتماعي، وهذه الدراسات تبحث عن التغيّرات الحاصلة في الحياة الاجتماعية عبر التاريخ، حيث أن التغيير الاجتماعي كمصطلح حديث يعني التقدم والتطور والنمو. من هنا جاءت نظريات التطور بتفسير ظاهرة التغيير على أساس إيجابي، لأنها تسير بالفرد والمجتمع نحو الأفضل.وقد يعني التغيير الاجتماعي في نظر علم الاجتماع ذلك الاختلاف المشاهد في البناء الاجتماعي أو العادات والتقاليد أو حتى في الوسائل والغايات [4]. ويمكن أن نذكر بصفات التغير الاجتماعي حسب **Guy Rocher**.

1 – أنه ظاهرة عامة في جميع مكونات المجتمعات البشرية.

2 – قد يؤثر في البناء الاجتماعي كليا أو جزئيا.

3 – أنه يكون في زمان ما، وله بداية و نهاية.

4 – أنه يستمر حتى يبلغ غايته [5].

أما الأفكار الفعالة في التغيير فتتمثل في الأفكار الدينية والفلسفية والسياسية المشيّدة لجهاز الدولة. لكن الأفكار مثل التغيير، منها أفكار ايجابية وأخرى سلبية .وعليه يكون دور الأفكار حسب المنظومة الفكرية التي تحملها الأمة أو المجتمع.

بما أن التغيير يلحق جميع الكائنات الحية، منها الإنسان، يقرّ العقل أن دوام الحال من المحال، لأننا نشاهد أن الصبي يكبر والكبير يشيخ والبذرة تتفق نباتا ثم ينمو، والفقير يغنى والغني يفقر، والحاضر يغيب والغائب يعود، لكن التغيير قد يكون جوهريا أو عرضيا، وإراديا أو عفويا طبيعيا.

لقد أصبح التغيير مطلبا إنسانيا وحضاريا، كما أنه اكتسب أبعادا جديدة، منها سرعته في قلب الأحوال وتعميمه في أن يبدل جوانب كثيرة في الإنسان وأنماط حياته، أما العوامل المؤثرة في وقوعه فمنها الفكرية كجملة الأفكار والأحلام والآمال الحاصلة في الذهن، بالإضافة إلى عوامل أخرى موضوعية.

لذلك سنوضح كيف تؤثر الأفكار وتدفع الإنسان إلى التغيير من خلال بيان أهمية الأفكار بالنسبة للإنسان، وما مصدر هذه الأفكار، وكذلك مستوياتها. ثم نبين أن المجتمع البشري يسير دوما إلى التحضر والترقي. بعد ذلك ننظر في الثورة كوسيلة للتغيير الاجتماعي.

1- أهمية عامل الأفكار في التغيير:

إن عامل الأفكار هام جدا في اندفاع الإنسان إلى التغيير، سواء أن يغيّر ما يتعلق بشخصيته في جميع أبعادها أو أن يغيّر في محيطه الطبيعي والاجتماعي، لكن ذلك التغيير إما أن يكون إيجابيا أو سلبيا، أي أن التغيير مرهون بالدرجة الأولى بتغيير عالم الأفكار، الذي يقود الإنسان. لذلك يقال أن النشاط الفكري هو الذي نتحسس به الطريق [6].

يظهر تأثير الأفكار على مطلب التغيير، من تغير المعرفة الذي يدفع دوما إلى التقدم والتطور الفعال في مجرى التاريخ البشري، وذلك التغيير يؤدي إلى وضع ثقافة وحضارة جديدة. بمعنى أن عالم الأفكار هو بدوره يحتاج إلى أفكار لكي يتجدد، فمن ثمة لا شيء يتغير دون أفكار، لأن تاريخ الحضارة يشهد على أن اكتشاف أفكار علمية جديدة في كل الميادين هو الذي سيغير كل شيء في الإنسان ذاتا أو اجتماعيا، روحا أو مادة.

ويدل على ذلك قول بوانكاري: " الفكر ليس سوى بريق ليل طويل، إلا أن هذا البريق هو كل شيء"[7] وهذا البريق لا يحصل دوما، فهو يأتي من تأمل العقل من أجل المعرفة، ومن سعي الإنسان إلى الكمال، لأن قصور الإنسان ظاهر، لذلك يندفع إلى كسب المعرفة وطلب الكمال عن طريق التغيير في ذاته ومحيطه. ثم أصبح التطلع إلى المعرفة والطموح إلى ما هو أفضل ميزة من مميزات الإنسان، لأن التغيير الذي طرأ على الإنسان عبر العصور كان حلما في الذهن، فصار حقيقة، لذلك عرّف الفلاسفة الإنسان بكونه حيوانا ناطقا أو مفكرا أو اجتماعيا عند أرسطو، وعرّفه شوبنهار بالحيوان الميتافيزيقي، ومهما قيل أن التغيير ليس دائما نتيجة لتصور عقلي مسبق، بمعنى لا يحصل دائما بوعي، بل في بعض الأحيان يحصل بغير وعي، كالتغيير الذي يحدث بردود الأفعال الجماعية، فإننا إذا بحثنا في ردود الأفعال نجد أن هناك أفكارا تقف وراءها [8].

هناك تحليلات كثيرة ترجح تقدم الفكرة على الفعل، قديما وحديثا، في الفكر الفلسفي أو غيره، وحتى من خصوم الاتجاه الفلسفي والعقلي، مثل ماركس الذي يعترف بأن أفشل مهندس أفضل من أمهر نحلة، لأن المهندس تحل في ذهنه البناية قبل الواقع، وهذا يدلّ أيضا على أن فائض القيمة الفكري هو بدوره أتى من التغيير و إليه.

هكذا تشكّل الأفكار منظومة قواعد تحدد الأهداف وترسم خطط العمل، من هنا تؤثر في السلوكات الفردية والجماعية، ولا نعني بهذا التأثير أنه من الأفكار إلى الواقع فقط، فالجدل قائم بين الطرفين المشكلين لحقيقة ما. وفي هذا الصدد يرى مالك بن نبي: أن صناعة التاريخ تقوم على جدلية الأفكار والأشخاص والأشياء [9]، وما الحضارة عنده إلا نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع ما

الدفعة التي تدخل به إلى التاريخ، لأن الحضارة عنده حسب الجدلية السابقة عبارة عن عوامل معنوية و مادية توفّرت واجتمعت لدى مجتمع ما لكي ينهض و يتطور ثم يحمل لواء الحضارة [10].

و يؤكد مالك بن نبي على أهمية الأفكار من خلال تحليل وموازنة بين مجتمعين واحد متقدم وآخر متخلف، فلاحظ أن المجتمع المتخلف لا تنقصه الوسائل المادية (الأشياء)، بل يفتقر للأفكار، حتى لو توفرت لديه الوسائل العصرية فإنه يظل عاجزا عن الإقلاع، لأنه في هذه الحالة يفتقر إلى الفعالية[11].

مثال ذلك المجتمعات المتخلفة التي تتوفر على كافة الموارد الطبيعية، لكنها عاجزة على استخراجها وتحويلها ومعالجتها، خلافا للمجتمعات المتقدمة مواردها محدودة، لكنها تتوفر على مخزون هام من الأفكار، بمعنى أن الأفكار كنز الكنوز، وليست مجرد تصورات أو خيالات تخطر على بال، بل الأفكار الحية تحمل معها الحيوية و الفعالية.

هذا يعني أن الأفكار وحدها لا تؤدي إلى التغيير، إذا لم تتمتع بخصائص وأدوات تساعدها على التحقق، والخروج من الذات إلى الخارج. لكن الأفكار التي تزرع الآن قد لا تغيّر في الحين شيئا، فيُظن أنها غير هامة، فهي في الحقيقة ربما تأثيرها يظهر في المدى المتوسط أو البعيد، كما قد لا تفعل شيئا لعلّة ما أو تعدّل قليلا فقط، و يرجع ذلك إلى فتور رياح التغيير.

و يمكن الاستدلال على أهمية الأفكار في التغيير من ناحية النظريات الفلسفية والاجتماعية، التي تؤكد على التفوق العقلي لدى الإنسان على القوة العضلية، قد تكون القوة العضلية متفوقة في

المرحلة الأولى من ظهور الاجتماع البشري، وما يدعمها من استخدام أدوات أخرى، ثم تطور الأمر حسب فرويد من حال امتلاك الأسلحة على حال استخدامها بمهارة و تطويرها، إلى أن ظهرت صراعات جديدة وهي صراعات في الرأي، الأمر الذي أدى إلى الوصول إلى أعلى نقطة من التجريد، و كان حلها يتطلب أساليب و طرائق أخرى، من هنا بدأ التفوق العقلي [12].

لقد استشف فرويد هذه النتيجة من التاريخ، فلاحظ أن الأفكار الآن تمثل القوة الفاعلة المؤثرة، بخلاف المراحل الأولى، لكن الأفكار تتفاوت وكذلك تأثيرها، بمعنى أن الأفكار الحالية ليست أفضل من السابقة، فالفكرة الأفضل هي التي تمارس سلطة موحدة، فضرب مثلا بفكرة الروح الإغريقية التي عمّت كيان الإغريق وجميع مؤسسات المجتمع الروحية والاجتماعية، بينما فكرة المثل العليا القومية الآن لم تستطع فعل ذلك، بل فعلها كان في اتجاه عكسي [13].

لعل السبب في ذلك أن الأمم في الوقت الحاضر أخذت تلك الفكرة بمأخذ الاندفاع والافتتان، كما تؤخذ ضروب المُودَة (**mode**)، التي يتحمس لها الناس عند ظهورها، ثم يهجرونها بظهور مودة أخرى [14]. فهذا النوع من التغيير يمكن اعتباره سلبيا، طالما أنه ليس مفيدا في الثقافة أو الحضارة، وقد يكون سببا في انهيار الدولة وزوالها إذا زاد عن حدّه، كما جاء في نظرية ابن خلدون أن الترف من أسباب زوال الدول.

أما دور الأفكار الإيجابي فيمكن قياسه بمدى التقدم الناتج بعد أن يبلغ التغيير مداه، حيث يقع التبدّل بشكل واضح وشامل، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في قوله: " وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما تبدّل الخلق من أصله وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلق جديد" [15].

المراد بهذا النوع من التغيير عند ابن خلدون تلك الأحداث الكبيرة التي تؤسس الدول العظيمة الملك، وبسط نفوذها على الساحة الدولية، وقيام هذه الدول يكون بأفكار دينية في الغالب [16] . وفي العصر الحديث يكون بفلسفة راسخة، دون استبعاد تأثير الدين.

لكن يبقى التغيير غير مأمون النتائج، لأن ما ينجرّ عنه من مثالب كلية أو جزئية يجعله سلبيا، مثلما أشرنا إلى مفهومه في الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي لا يوجد تغيير إيجابي على الإطلاق أو تغيير سلبي على الإطلاق، وإنما نصف تغيير إما بالإيجاب أو بالسلب، لكونه يتضمن نسبة معتبرة من الإيجاب أو السلب.

هكذا تكون الأفكار محركا رئيسيا للتغيير، بدليل آخر، وهو أن الأنظمة الاجتماعية وعلى الأخص السياسية قديما وحديثا، تراقب عالم الأفكار لمواطنيها أكثر من مراقبتها لأي شيء آخر، خوفا

من الأفكار ومدى تأثيرها على الناس، حتى لا يتغيروا ممّا هم عليه، والانقلاب على تلك الأنظمة. ومادام أصحاب الأنظمة لا يستطيعون النيل من الأفكار وردّها، فإنهم ينالون من حامليها.

وقد قيل في هذا الشأن:

وإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس بل هو في صدري.

و يقول ليو تولستوي: الجميع يفكر في تغيير العالم، لكن لا أحد يفكر في تغيير نفسه. بمعنى التغيير يبدأ من النفس أي عالم الأفكار نفسه.

2- مصدر أفكار التغيير:

رأينا سابقا أن التغيير الذي تحدثه الأفكار قد يكون إيجابيا أو سلبيا، ويرجع السبب في ذلك إلى نوع الأفكار، لأن فكر الإنسان فيه الغث والسمين، والحق والباطل، والخاص والعام، ولأن أيضا قيمة الأفكار تتفاوت بين الناس، حسب جبلتهم المشكّلة عبر العصور، أي أن فكرة معينة يمكن أن تحدث تغييرا عميقا في حياة أمة أو قوم، و تدفعهم إلى الرقي والازدهار، ولكن قد تحدث عكس ذلك عند الآخرين أو في زمان آخر.

قد تتشكل المنظومة الفكرية من أفكار مستمدة من تراث مجتمع ما أو من إنتاجه في الوقت الحاضر أو تكون مستمدة من فكر مجتمعات أخرى. لهذا يكون مصدر تلك الأفكار التي تدعو إلى التغيير هو ذات الأمة أو المجتمع أو تكون وافدة من الأمم أو المجتمعات الأخرى، و بعبارة أخرى فمصدر الأفكار إما داخلي أو خارجي، فالداخلي هو ما ينتجه النسق الاجتماعي بواسطة تفاعلات بين قوى اجتماعية إما ابتكارا أو استمدادا من التراث. أما المصدر الخارجي فهو ما يأتي بواسطة تأثير المجتمعات الأخرى أو من خلال علاقات التواصل [17].

فالأفكار الداخلية تنبع من رافدين:

الأول: تصدر منه الأفكار عن طريق الإبداع والاجتهاد في شؤون الحياة المختلفة، وتمتلك هذه الأفكار قدرة على التغيير من جهة كونها أصيلة.

الثاني: هو التراث الذي تعتبر أفكاره ذات مصداقية في عيون الناس، لأنها مجربة و أثبت التاريخ نتائجها، مع ذلك، قد لا تفيد في التغيير بحكم أنها صارت معتقدا فيها، وما هو معتقد لا يستطيع أن يدفع إلى التغيير، لأنه بطبيعته يتجه إلى ذاته، أي ما هو كائن وسائد، وإن حاول ممارسة التغيير فإن هدفه لا يتعدى استبدال معتقد بآخر، وبالتالي لا يكون تغييره إيجابيا، مادام لا يدفع إلى التقدم و التطور، وفي الغالب الأعم يكون هذا النوع من التغيير ظرفيا، و تأثيره في الحياة الاجتماعية سطحيا.

إذا تأملنا واقعنا العربي الثقافي والحضاري فإننا نشعر بخيبة أمل، من جراء ممارسة مطلب التغيير الذي لم يصل بنا إلى بر الأمان مما نعانيه من جهل واستعمار وراء استعمار وتسلط وفقر والابتعاد بمسافة كبيرة عن الركب الحضاري، والأسباب في ذلك كثيرة، فمنها خمول وجمود فكرنا و منها إحياء جانب من التراث الذي أكل عليه الدهر وشرب، وهو المتعلق بعصر دون عصر، ومنها التغريب وما يرافقه كالعولمة، لذلك يقول مالك بن نبي: لا يكفي الإعلان عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا تزويدها بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر. وأما إذا أراد المسلمون إثبات صحة أفكار الحضارة الإسلامية بمنطق العصر، فلا سبيل لهم إلا طريقة واحدة، هي إثبات قدرتهم على تأمين خبز اليوم الواحد لكل فرد [18].

هذا يعني أن أصالة الأفكار لا تغني و لا تسمن من جوع في حال انعدام الفعالية، أي أن الفكرة الأصيلة إذا حرفت عن حقيقتها، فهي فكرة وثن حسب اصطلاح مالك بن نبي.

إذن قوة الأفكار التي تصنع التغيير الإيجابي تستمد من أصالتها وفعاليتها. أما الوضع الحالي للعالم العربي والإسلامي فلا يمكنه ممارسة الإبداع لأنه غرق في تقليد التليد، وفي تقليد الغرب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن إحياء التراث و قراءته بوسائل وطرائق إما تراثية في حد ذاتها فالتراث لا يحييه التراث وإما معاصرة غربية وضعت لمنظومة فكرية غير العربية. كما أن الهدف من الإحياء يتعلق بالعودة إلى أنماط حياة أجيال غابرة، حيث يعود الناس فيه إلى تقمص شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الموغلة في القدم، لذلك العرب والمسلمون بعيدون كل البعد عن عصرهم، ماعدا استغلال المتع الشهوانية وما يمنحهم الأبهة والدعة.

وإذا فحصنا جيدا عين المشكلة نجد أن إحياء التراث جعلهم يتمثلون فيه كل كبيرة وصغيرة من الأعراض، مع إهمال شبه تام للجوهر، ومن العجب أن نجعل القرآن الكريم كأنه نزل الآن، والأخلاق تنطلق الآن، وما قبل الآن فهو جاهلية، وكأن عصر النبوة ينطلق الآن.

إن أمثال هؤلاء الناس لا عصر لهم، لا هم من القدماء ولا من المحدثين، بل وضعهم ووجودهم خارج الزمان والتاريخ. لأنهم لا يناقشون بعض القضايا التي يقوم عليها التقدم الاجتماعي و الثقافي والعلمي، مثل قضية التخلف وحقوق الإنسان والحكم الراشد المناسب، وقضية المرأة، وتوظيف الاجتهاد، ومناقشة هذه القضايا لا ينبغي أن تكون ترفا فكريا أو شهوة من أجل الإثبات أو النفي، وأن لا يكون النقاش تمارسه النخب فقط في الصالونات. وقد يتفاداه بعض المثقفين خوفا من التهديدات وسخط أنصار المألوفات وأصحاب النفوذ والمصالح من السلطات والقوى الضاغطة اجتماعيا [19].

هذا أما المصدر الثاني فهو فكر الأمم الأخرى، إن الفكر العربي الإسلامي يعاني من فكر الحضارة الغربية، أيستنير به للخروج من التخلف أم يدسّه في بحر الجهل والتجاهل؟ وعلى الرغم من الخبرة المكتسبة منذ أربعة عشر قرنا، في كيفية التعامل مع الفكر اليوناني وغيره، وبناء حضارة عريقة، فإننا لم نصل إلى الحل المناسب إما للنهوض بالاستعانة بحضارة العصر وإما بالمحافظة على الهوية وترقيتها.

إن تقدم الغرب مدين لأفكار إصلاحية عميقة، ساهمت في تغيير وجه أوربا وخروجه من عصر القرون الوسطى، ثم تلتها أفكار الفلاسفة والعلماء والفنانين، الذين كوّنوا منظومة فكرية شاملة، ثم

حوّلوا تلك الأفكار إلى ميدان العمل. فأثمرت تقدما فكريا وصناعيا، الذي أتاح للغرب أن يسيطر على العالم [20].

ومن نتائج تقدم الغرب في المجال الفكري، هو ميلاد عقلانية جديدة، وانتشارها في جميع المجالات، منها المجال الاجتماعي والسياسي، كتجريد السياسة من القدسية الدينية، والمساواة أمام

القانون، واحترام الحريات الفردية والجماعية، والسيادة للشعب، والفصل بين السلطات، والإنتاج الصناعي و التكنولوجي وغيرها [21].

أما نحن، فرحنا نتجادل حول الانفتاح على حضارة الغرب، أهو في صالحنا أم لا ؟ بدل التفاعل مع الغرب والاستفادة منه، فانتهينا إلى انقسام يدل على هشاشة أفكارنا وضعف منهجنا في إدارة الجدل والحوار. فصرنا أمة منقسمة فريق يعادي الغرب وما يحمله، ويحارب الانفتاح الفكري، لكنه يقلد الغرب في مجالات الحياة المختلفة ويحب متعه، وفريق آخر يقبل بالانفتاح الفكري إلى درجة التفسخ والمسخ والتنكر للتراث والهوية.

يمكن ذكر بعض الأفكار والممارسات الإيجابية من الاحتكاك مع الغرب، كبروز الروح الوطنية التي قاومت الاستعمار الغربي وكبح جموحه في الوطن العربي. غير أن الفكر السياسي لم يستمد من الفكر الغربي إلا بعض الأفكار دون أبعادها، كفكرة الثورة من الثورة الفرنسية، ووضع الدستور، ولم يكن هناك تصور لأبعاد الثورة إلا الاستقلال السياسي، ولا لنظام الحكم الراشد، ولا للسياسة الاقتصادية وغيرها [22].

ولكي تصلح وتثمر وتتحقق الأفكار الوافدة في غير بيئتها نتصور بعض الشروط الموضوعية:

- قابلية التطبيق.
- أن تكون ذات بعد إنساني أو عالمي.
- أن لا تتناقض مع القيم الروحية والاجتماعية للأمة.
- أن تمرّ عن طريق عالم الأفكار، حتى تفهم وتفحص من الداخل.
- أن تتصور فائدتها في التقدم والتطور الحضاري.

هكذا لم يعرف العالم الإسلامي إلى الآن إلا نوعين من الأفكار، الأفكار الميتة والأفكار المستوردة القاتلة [23].

3- **مستويات الأفكار:**

الأفكار ليست ذات قيمة واحدة، كما تختلف أيضا في منابعها كالعقل والعاطفة والذاكرة والحياة الاجتماعية السائدة. لذلك يكون تأثير كل واحد منها في التغيير مخالفا للأخرى، لهذا يمكن تقسيمها إلى مستويين.

المستوى الأدنى، تتعلق أفكاره بالحياة الاجتماعية من الناحية العملية، وتتحالف مع أفكار الفرد المادية وما يرتبط بالشهوات، فمثل هذه الأفكار الساذجة لا تستطيع أن تمارس التغيير الفعال الذي يؤدي إلى التقدم، فتغييرها لا يتعدى كسر الحياة الروتينية، أو كمودة زمنية محدودة.

المستوى الأعلى، تتعلق أفكاره بعالم الأفكار النظري ومصدرها العقل، لأنه هو الذي يدبر شؤون حياة الإنسان، من حيث أن العقل يمنح للإنسان البعد الروحي ويحفظ له كرامته وسلامته المادية والمعنوية، كما يساعده العقل أيضا على اكتساب المعرفة العلمية والطموح في الترقي. وبالتالي في التغيير.

أما مالك بن نبي، فيرى أن الأفكار التي تملأ أو تسيطر على عالم الأفكار نوعان:

النوع الأول: يتألف من الأفكار الأساسية الرائدة، وتمثل المخزون الأخلاقي، كمدبر لشؤون الحياة.

النوع الثاني: يتألف من الأفكار العملية التاريخية، وهي عبارة عن وسائل العمل وتقنياته.

لقد وضع هذا التقسيم على أساس مدى تأثير الأفكار في التغيير، وموضوع التغيير هو عالم الأشخاص، لأن المجتمع لما يكون على عتبة الدخول إلى الحضارة، فيكون في حاجة إلى أشخاص كأدوات اجتماعية لكي يتغيروا، ثم تأتي أفكار ملهمة لتحدد العلاقات الجديدة، وتضبط الطاقة الحيوية، وبعد هذا المنطلق الحضاري تأتي أفكار النوع الثاني لتطويع المادة وعالم الأشياء لحاجات الحضارة [(24)].

يرى مالك بن نبي أن علاقة عالم الأفكار بعالم الأشياء يجب أن تكون متناسبة و منسجمة، وفي هذا الصدد ضرب مثلا برجل المدينة في ملابس ريفية، فهو ريفي مزيّف، ورجل الريف في ملابس الأعياد يبدو مدنيا مزيفا [(25)]. ويعني بذلك أن هذا الرجل لا يلبس كما يفكر أو لا يفكر كما يلبس.

نستشف مما سبق أن الأفكار المجردة لا تفيد وحدها في التغيير، بل تحتاج إلى بيئة ثقافية مناسبة وأساليب وتقنية كأرضية ينطلق منها التغيير، فالأفكار التي تؤدي دور التغيير الإيجابي هي الأفكار التي تحمل في طياتها المثل والقيم العليا، وخاصية المقدس، وهذا مشاهد عبر التاريخ.

4- **المجتمع البشري يسير إلى الأمام:**

ذكرنا سابقا أن المجتمع البشري الكلي يسعى دوما إلى الانتقال من حال التخلف إلى حال التقدم، وكذلك الحضارات فالمتأخرة تعمل دائما على أن تتجاوز الحضارات التي سبقتها، بمعنى لا توجد حضارة متخلفة، لأن الهدف من التغيير الحضاري هو التقدم والترقي، لعل فكرة المجتمع البشري يتطور وفق نظام طبيعي، ويسعى إلى أن يبلغ كماله ويحقق أهدافه ظهرت مع فلسفة هيجل التاريخية، وقد أسسها على مبدأ الحتمية التاريخية، كما جعل المسار متعلقا بالروح، وهي تتجسد من خلال الطبيعة –حركة الشمس– بواسطة تلك المراحل، وهي عبارة عن نسق يعكس مدى تدرج العقل في نموه، وأيضا مدى تحقيق مسعى الروح، وتجسيد المثل العليا على أرض الواقع، أما ماهية الروح فهي الحرية، وتحقيقها يكون بمدى نمو وانتشار الوعي وتمتع كل أفراد البشر بالحرية [(26)].

هكذا يتصور هيجل مسار التاريخ البشري على أنه مبني على وعي وتحقيق الحرية، كأفكار عقلية، كما أن التغيير يكون حتميا، لأنه محتوى في طبيعة الخطة المرسومة لتدرج انتشار إشعاع الحرية، فكل مرحلة تنقضي لما تبدأ ملامح مرحلة أخرى بالبزوغ.

و تلك الخطة تسير في اتجاه مستقيم وليس دائريا، الأمر الذي يجعل الأمة الحاملة للواء الحضارة، لا تستطيع أن تسترجع لواء الحضارة مرة أخرى، فالحضارة المعاصرة غربية بالطابع، فلا تنافسها الحضارات السابقة، لأنها لا تستطيع أن تبعث من جديد، ونجد كثيرا من مفكري العرب يزعمون أن أهل الحضارات القديمة كالصين والهند يشاركون الغرب ندّا لندّ في الإنتاج الحضاري، فنقول: هناك فرق شاسع بين صناع الحضارة والذين يعيشون تحت أجنحتها. أما التذرع بالإنتاج المادي، فإنه لا يعتبر إنتاجا حضاريا للصين أو غيرها من بلدان جنوب شرق آسيا، ولأنهم مقلدون

فقط، وإنتاجهم لا يتعدى الإنتاج المادي، وهو مقلّد أيضا، كما أن دولهم لا تحارب الإنتاج المقلد مثلما يفعل الغرب.

هكذا أصبح التغيير فكرة هامة في العصر الحالي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر ظاهرة وهدف في حياة المجتمع البشري، حيث تسعى بحوث في مجالات مختلفة إلى اكتشاف القوانين المتحكمة فيه، من أجل التحكم في مجرى الحضارة، لكي تستمر آمادا طويلة.

ومادام التغيير سمة العصر، وكان هدفا ومطلبا لدى أهل الحضارة الحالية، لذلك أقاموا له مؤسسات للبحث وأخرى للتخطيط، فبدل أن يترك للصدفة أو للحتمية، صار الآن مشروعا مؤسساتيا في البلدان المتقدمة، أما في المجتمعات العربية فلا أثر لإرادة التغيير، لأنها تنتظر من الفرد أن ينهض بالتغيير أكثر من الجماعة، قال حاكم عربي: على الباحث أن يقدم لنا اختراعه، عندئذ سنعطيه قفة من النقود، وفي الوقت نفسه فإن هذه المجتمعات المنهارة لا يمكن أن تواصل مسيرتها بعقول خاوية ومحشوة بأفكار ميتة، وضمائر حائرة و روابط متهدمة، على حدّ وصف مالك بن نبي لها [27].

إذا كان الغرب يتبنى التغيير المستمر للمحافظة على درجة التفوق الحضاري، فأما نحن فنتبنى المحافظة على الموروث خوفا من الضياع والاستسلام للعصر.

يقول هنري بوانكاري: " فإن الإنسان لا يمكن أن يكون سعيدا بواسطة العلم، ولكنه اليوم أقل قدرة على أن يكون سعيدا بدونه" [28]. يفهم من هذا أننا ما نزال لم ندرك حقيقة العلم،- أي الأفكار- وقيمته، لأننا ننظر إليه بعين غير مبصرة. لذلك قال مالك بن نبي: "إن أقل الناس اقتناعا بالقيمة الاجتماعية للأفكار: هو في الغالب المثقّف المسلم" [29].

5- فكرة الثورة والتغيير الإيجابي:

الثورة **La révolution** اصطلاحا تعني جملة أفكار ونشاط لمحاربة الظلم والاستبداد، وفي أكثر الأحيان لا تكتفي بالتغيير السياسي، فتسعى إلى التغيير الثقافي والاجتماعي وفي أحيان أخرى قد تتجاوز ذلك كله إلى تغيير في جوانب روحية.

كل ثورة تزعم أنها تأتي بالجديد، وتعد الناس بجنة فوق الأرض، ويرافقها شعار التغيير، وقد تشترك الثورات في شعاراتها منذ الثورة الفرنسية الملهمة لكل نزعة ثورية، التي حملت شعارات كبيرة كالحرية والمساواة ومنح السلطة للشعب وفصل الدين عن الدولة ووضع الدستور وإتباع نظام الجمهورية.

غير أن الثورات لا تقود كلها إلى التغيير الإيجابي، ويرجع ذلك إلى عدم وضوح الأهداف أو إمكان الانحراف عنها أو الارتجالية في قيامها وتسييرها أو كونها خالية من الأفكار السامية أو تكون شعاراتها مجرد ألفاظ جوفاء.

لهذا يجب الإعداد للثورة قبل انطلاقها وتستند إلى مرجعية فلسفية أو دينية، ثم حسن تسييرها، لأن العنف والقوة لا يساعدانها على النجاح المطلوب، ثم حسن إدارة المجتمع بعد انتصارها.

بمعنى الثورة مرتبطة بالإنسان ككائن حي، ينبغي أن يكون نموها عضويا وتطورها تاريخيا، أي خلل في أفكارها وأهدافها وتسييرها ستكون النتيجة زهيدة ومخيبة للآمال، فالثورة الفرنسية الرائدة، كان لها مقدمات فلسفية، أمثال فلسفة روسو مع ذلك عرفت خللا في التسيير و ردّة من أشباه الثوريين [30].

وإذا اعتبرنا الإسلام ثورة، لأنه ثار على بناءات المجتمع، وقد غيّرها بما جاء به من أفكار سامية وقدسية دينية، كما أحسن إدارتها، وانتقاء قيادتها وممثليها، وحتى الناشطين فيها ومساندِيها، فنذكر على سبيل المثال الحديث النبوي الشريف: " لا يقاتل معنا إلا من هو على ملتنا"[31] والمراد دعم عبد الله بن أبيّ، رأس المنافقين، ثم نزلت آية تؤيد هذا الموقف وهي قوله تعالى: "لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا" [32]. ينبغي على الثورة أن لا تعتمد على المرتزقة وما إلى ذلك من الرذائل كالغرور و الإفراط في استعمال العنف [33].

لهذا نتصور نجاح الثورة من خلال توفر شرطين أساسيين يتعلقان بالمستويين من الأفكار المذكورة آنفا:

الأول: توفّر المرجعية الفكرية، التي تبيّن فساد ما هو سائد، وما يجب تغييره، مع اقتراح البدائل.

الثاني: أن يكون النشاط الثوري عملا جماعيا ومخططا، لا مجرد تصرفات فردية أو عشوائية مثل الاضطرابات و الاعتصامات و المسيرات وقطع الطرق، فهي غير مجدية في التغيير.

فالمهمة الأساسية للثورة هي انتقاد مظاهر الظلم في المجالات المختلفة وانتقاد السلوكات الثقافية المكرسة للفساد، ويرافق ذلك البدائل، مع استخدام أساليب الإقناع. لأن نجاح الثورة مرهون بمدى اقتناع الناس بمشروعها.

و الملاحظ على النشاط الثوري في الوطن العربي، أن الثورات المقاومة للاستعمار سعت إلى الاستقلال السياسي أولا، ثم بعد نيل الاستقلال حاولت تغيير البناء الاجتماعي، لأن بعضا من أفكارها يهدف إلى ذلك، بحكم الاستعانة بالإيديولوجية اليسارية، لكن بمرور الزمن ظهرت ثورات مضادة وانقلابات عسكرية بقيادة أشخاص أو فئات أو جماعات، ربما تحمل الأفكار نفسها، التي رفعتها تلك الثورات ضد الاستعمار، كما برزت ظاهرة معارضة الثوار لبعضهم البعض الآخر.

يمكن القول أن الثورات السابقة وقع فيها خلل أو انحراف في المبادئ، فإن الجديدة مثلها، وإذا كان في الأشخاص فمن يضمن عدم انحراف الثوار الجدد، وإذا كان في الآليات الثورية فالجديدة مثلها أيضا. لأن الثورات نشأت كالفطريات لم يسبقها إعداد، وليس لها مرجعية محددة، فإنها جاءت كردّ فعل على استبداد الحكام وتهويل الإعلام وسند من الاستعمار الجديد، وهي قائمة على حشد الجماهير وسفك الدماء، بينما فكرة الثورة كما سبق أن أشرنا، هي أفكار سامية تتعلق بالروح والقيم الإنسانية، وليست مجرّد تغيير من أجل التغيير، فهي تشبه الانقلابات العسكرية، في منطلقاتها وآلياتها و مبرراتها، وإنما تولى أمرها الجمهور، لذلك يمكن تسميتها بالانقلابات الجماهيرية، بعد أن انتخبت أو زكت حكامها بنسبة مطلقة منذ أيام قليلة قبل الانقلابات.

هكذا يصنع العرب تاريخا جديدا في عالم السياسة، بالانقلابات الجماهيرية، ومساعدة الاستعمار الجديد على تفتيت الوطن العربي إلى كيانات ذرية يصعب جمعها، لكي يسترجع الكيان العربي عافيته، ويستمر في الوجود، أما علاج استبداد الحكام فيرجع قسط معتبر منه إلى الشعوب التي تنتخب وتزكي دون وعي، طبعا المفكر العربي له قسط آخر، يطول الكلام عنه، سيحلل في مقام آخر.

إن مبررات وأهداف الحراك العربي لا يقنع إلا الجماهير الغاضبة من الأوضاع السائدة، نذكّر بقول لمالك بن نبي: إن بعث الإنسان ليس ثمنه ضمان حقوقه فقط [34]. لهذا من حقنا أن نتساءل عن مصير العرب. ونقلق على مستقبله، ونغار على هويته و تاريخه.

لا ننفي ارتباط الثورة بمصالح الجماهير، بل نفكر في سبيل تحقيق مصالح تلك الجماهير، لأن أساس التغيير الإيجابي كما تقدم شرحه، هو إنتاج أفكار سليمة قبل اندلاع الثورات، أي لا بد من قيام ثورات فكرية متزنة، حتى تتوّعى الجماهير، وتكون في حالة حسن استقبال الثورة. ومن ثمة تساعد على تحقيق أهدافها التي ترجع بالفائدة على الفرد والجماعة. ومن الشواهد التاريخية على تقدم الثورات الفكرية على الثورات الاجتماعية، كالإسلام، والثورة الفرنسية والثورة الصينية.

ينبغي أن نميّز بين الثورة وتمرد الجماهير، وهذا الأخير يعتبر ظاهرة العصر الحالي، أساسها التجمهر والزحام، مما جعل قيمة الأشياء تقاس بمدى تهافت الجماهير عليها، مثل عدد المتظاهرين أو المنشقين أو عدد القراء والطبعات، أو عدد المشاهدين للحفل الخ...، إن هذه القيمة العددية لا توجد قيمة نوعية تقابلها في الحياة الاجتماعية، أي أصبحت العبرة بالشارع، وليس بغيره من الأماكن الشريفة و أهلها.

هذا لا يعني أن الحكام لا ذنب لهم في الوضع الذي عليه العرب اليوم، بل الفساد والانحراف ظاهر من جانبهم، أغلب البلدان العربية عرفت حركات ثورية ضد الاستعمار في القرن الماضي. وكذلك الانقلابات داخلها، لكن الغريب و العجيب أن ثوار العرب تحوّلوا إلى ملوك في إدارة أوطانهم، ماعدا الخطاب السياسي، من أجل شرعية الحكم، حيث نصبوا أنفسهم حكاما وقضاة ومعلمين وخبراء، بالإضافة إلى معاشهم وقصورهم كملوك القرون الوسطى، والأدهى والأمرّ توريث الحكم لأهلهم، والعلو على القانون، إن خيانة مبادئ الثورة وأهدافها لا يستمر طويلا، لأن الله تعالى لا يرضى بالظلم والفساد، كما أن الأجيال ستنتقم لا محالة آجلا أم عاجلا. فالعلاقة بين الأفكار والثورة هي الوفاء.

خاتمة: نستخلص مما تقدم، أن كل بناء له منظومة فكرية يستند إليها، فيكون راسخا، وبالتالي فالتغيير الحقيقي والإيجابي هو الذي يتوغل في أفكار ذلك البناء، وإذا قسنا الأوضاع العربية في كل الميادين بما يجب أن يكون حسب المقاييس العلمية في شأن التغيير، فإن كل الحلول الفكرية والحركات الاجتماعية قد تعثرت، بل في بعض الأحيان زادت الطين بلّة، لأن التخلف والانحطاط لم ينتهيا بعد، بل لم يتقلصا قيد أنملة، حيث نشاهد كل مظاهر الانحطاط الموجودة في الماضي ما تزال قائمة اليوم.

يمكن حصر أسباب ذلك في النقاط التالية:

- الكتابات الفكرية في شأن النهضة والإصلاح والإحياء والمعاصرة تتسم بنضال أصحابها، ونشاطهم لا يختلف عن النشاط الدعوي، أي ليسوا مفكرين أحرارا.
- عدم استشراف المستقبل والأخذ بأسباب الحضارة.
- الفهم السيئ للتراث والتمسك بجزئياته بدل كلياته، وكذلك الإسلام.
- عدم التفاعل مع المحيط الدولي باستراتيجية، بل بمصالح وأهواء.
- تعظيم الجهاد الأصغر على الأكبر.

ومن ملامح التحجر وصعوبة إحداث التغيير والسعي قدما إلى الأمام، ما لاحظه لورنس على العرب في قوله: عدم إخلاصهم لأفكارهم وعقولهم جعلهم عبيدا مطيعين[35]. ثم يضيف: فلم يكن بإمكانهم أن يغيروا أفكارهم وأيضا سلوكهم بسرعة، ولم يكن من السهل إخماد الروح الثابتة الصلبة بينهم[36]. كما يثقون في الأشخاص أكثر من المؤسسات، ليكن في علم الجميع أن إقامة الديمقراطية يحتاج إلى وقت طويل.

الهوامش:

1) سورة الأنفال. الآية 53.

2) سورة الرعد. الآية 11

3) سورة محمد. الآية 15

4) الخولي سناء، التغير الاجتماعي والتحديث، دار المعرفة الاجتماعية، الاسكندرية 1993 ص 15.

5) محمد عبد المولى الدقس، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. ط1 دار مجدلاوي، عمان 1987. ص 16-17.

6) زكي نجيب محمود. ثقافتنا في مواجهة العصر. ط2. دار الشروق بيروت 1979. ص 207.

7) هنري بوانكاري. قيمة العلم. تر/ الميلودي شغموم. دار التنوير بيروت 2006. ص 165.

8) حازم البِلاوي، التغيير من أجل الاستقرار. ط 1 دار الشروق بيروت 1992. ص 20.

9) مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. تر/ بسام بركة، أحمد شعبو. ط6 دار الفكر دمشق. دار الفكر المعاصر بيروت 2006. ص 75.

10) المرجع نفسه. ص 41-42.

11) المرجع نفسه. ص 36.

12) سيغموند فرويد، أفكار لأزمنة الحرب والموت. تر/ سمير كرم. ط 2 دار الطليعة. بيروت 1981. ص45.

13) المرجع نفسه. ص 50.

14) حاتم الكعبي، التغيير الاجتماعي وحركات المودة. ط1 دار الحداثة. بيروت 1982. ص 55.

15) ابن خلدون، المقدمة. دار العودة. بيروت (د.ت). ص 26.

16) المرجع نفسه. ص 124.

17) محمد عبد المولى الدقس، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. ص 20.

18) مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ص 113.

19) تيسير الناشف. السلطة والفكر والتغير الاجتماعي. ط1 أزمنة للنشر و التوزيع. عمان 2003.

20) أنور عبد الملك. تغيير العالم. سلسلة عالم المعرفة رقم 95. الكويت 1985. ص 84-85.

21) علي المحجوبي. العالم العربي الحديث والمعاصر، تخلف فاستعمار فمقاومة. ط1 دار محمد علي، تونس 2009. ص 24-25.

22) جماعة. الديمقراطية في العالم العربي. منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية. بيروت 1959. ص 188-189.

23) مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ص 75.

24) المرجع نفسه. ص 57-58.

25) المرجع نفسه. ص 33.

26) هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ.ج1. تر/ إمام عبد الفتاح إمام. ط2. دار التنوير. بيروت 1981. ص 80-81.

27) مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ص 56.

28) هنري بوانكاري. قيمة العلم. ص 7.

29) مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ص 83.

30) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه. دار الفكر المعاصر. بيروت 2002. ص 14.

31) حديث. لم نعثر له على سند.

32) سورة التوبة. الآية 47.

33) مالك بن نبي. بين الرشاد والتيه. ص 15-16.

34) المرجع نفسه. ص 26.

35) لورنس توماس إدوارد. أعمدة الحكمة السبعة. تر/ محمد نجار. ط2، الأهلية للنشر. عمان 2001 ص33.

36) المرجع نفسه. ص38.

الذاتية الفردية من الوجهة الاجتماعية والفلسفية في طريق الكشف والإبداع

الدكتور محمد شطوطي

في هذا المقال محاولة لتعريف الذات الفردية كعامل أساسي في كل تقدم فالإنسان الفرد هو الذي يمثل الإنسانية في ذاته بكل معطياتها، وبكل معانيها.. فإذا أردنا التقدم والتطور، فإنّ الاهتمام بالذاتية الفردية هو الطريق إليهما لا غير.

1. **مفهوم الذاتية الفردية:**

الذات، أو الأنا، أو الفرد هي ألفاظ تشير في الأصل إلى معنى واحد في شيء واحد، وهو الذاتية الفردية، وهي في ذات الوقت تعبير عن الشيء بأنه (هو، هو) ولا يمكن أن يكون غير ذلك، فالذاتية الفردية هي وحدة النشاط النفسي للفرد[1] وهذا النشاط يختلف من فرد إلى فرد بالتأكيد إنه مبدأ منطقي لا يمكن أن لا يكون، ألا وهو مبدأ الذاتية... وبعضهم يطلق على الذاتية الفردية (الأنا الإنساني)[2] **Le moi Humain** أي الإنسان الفرد الذي ليس له من ينوبه أو أن يكون ذاته... في يوم من الأيام !! ودليلنا في ذلك (أن الذاتية الفردية ترجع كل حكم وجوديا، أو تقديريا إلى أحوال أو أفعال شعورية فردية)[3]، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تكون هي ذات الشعور عند غيرها.

وبمعنى آخر أن الأنا أو الذاتية الفردية هي في طريق الشخصية أو هي تنوبها في كثير من الحالات، كمواقف، فالذاتية الفردية والشخصية شيء واحد عندما تكون مع الآخر...[4]، ولأن الشخصية هي الموضوع الأول والأخير في علم النفس فإن الشخصية مظهر للذاتية الفردية لا غير، وبها نتعرف عنها وليس هناك شيء آخر ولأن (الذات أهم من لفظة الشخص لأن الذات تطلق على الجسم وغير الجسم، والشخص لا يطلق إلا على الجسم)[5] هذا الذي بمظهره يمكن التعرف على الذات (أي الذاتية الفردية) بمعنى أدق والذاتية الفردية هي من مفهومين، مفهوم نفسي وهذا له ما

يبرره في علم النفس ومفهوم اجتماعي له ما يبرره في علم الاجتماع، فالمفهوم النفسي صورته أن الأمر يخص الفرد لا غير... وهي في تباين مع الآخر أبدا... والمفهوم الاجتماعي يستعار في ظروف خاصة جدا بمعنى الوحدة، والاتحاد والمصير فنقول الذات الجماعية...

2. **الذاتية الفردية والذاتية الجماعية:**

الذاتية الفردية هي ما حددناه من ذي قبل بانها تشير إلى الواحد دون أن تتطابق معه أي مع الآخر في كل شيء...

وقد تشترك معه... وأما الذاتية الجماعية فهي تشير إلى وحدة المصير التي هي في طريق توحيد الفكرة حول موضوع ما والعمل بها... غايتها الجميع والمصلحة العامة لا غير إنها تعبير عن ذوات تنطوي تحت ذات الموضوع الواحد، والمصير الواحد... والذاتية الفردية تقابلها الذاتية الجماعية ومنها نقول أن الفرد والمجتمع ثنائية ضرورية لا يمكن أن لا تكون هذه الثنائية، ولا يمكن الفصل بينهما من حيث المبدأ كالتعاون والتكامل... فالفرد عن المجتمع، والفرد في المجتمع، والفرد من المجتمع... والفرد مع المجتمع، ومن الفرد إلى المجتمع...

3. **دور الفرد في المجتمع:**

صورة الفرد تتمثل في الفيلسوف، وفي العالم، وفي البطل وللبطل مواصفات تلك التي يكون بها بطلا يذكره التاريخ على مر الأجيال كفرد (اي ذاتية فردية) كان له الشجاعة والإقدام ما لم يكن لغيره... من الفلاسفة الشيخ الرئيس ابن سينا **(980-1037)**م ومن العلماء ألبرت آينشتاين العالم العبقري **(1879-1955)**م، ومن الأدباء جاك لندن **(1876-1916)**م الكاتب الأمريكي العنيد الذي عرف كل ويلات العذاب والألم، والتشرد، ولكن في الأخير، انتصر، ومن مقولاته: **"**أرى الأشياء على ضوء التاريخ وقوانين الطبيعة[6] ومن المفكرين الأحرار الفيلسوف جان بول سارتر **(1905-1980)**م صاحب كتاب (عارنا في الجزائر) ترجمة الأديب سهيل أدريس وفيه قصة علي بومنجل رحمه الله، الذي قبض عليه وطلب منه أن ينزع ما عليه من ملابس فرفض، ولما سئل عن السبب قال إنني أستحي أن أكون أمامكم كذلك إنه درس في القيم الرفيعة والمعاني الإنسانية العظيمة[7].

وهناك ذوات فردية حققت المعجزات في ثورة لم تكن تعرف المستحيل منها ذات الأمير عبد القادر الجزائري وعندما يذكر اليوم أو غدا، تذكر المقاومة الجزائرية، التي كانت ترفض الاستعمار قلبا وقالبا... وجاءت الثورة التحريرية لتواصل الطريق ومن أبطالها:

العقيد عميروش الذي توفي سنة **1959** رحمه الله مع العقيد الحواس في نفس اليوم بالقرب من مدينة بوسعادة وهما في طريقهما إلى تونس لحضور مؤتمر حول الكفاح المسلح، رحمهما الله وأسكنهما جنة الخلد...[8] والشهيد باجي مختار (سوق أهراس) توفي سنة **1954**م. ومصطفى بن بولعيد (أريس الأوراس) الذي توفي سنة **1956**م ومحمد العربي بن مهيدي (عين مليلة) وله مقولة مشهورة هي: (أنشروا الثورة في الشارع) وسوف ترونها متبناة ومحمولة على أعناق الملايين من الرجال)[9]، وديدوش مراد، وطالب عبد الرحمن الذي كان يلقب بالطالب الكيمياوي وزيغود يوسف[10] وغيرهم ولا ننسى دور المرأة ككاتبة وممرضة، وكجندية في الميدان.

4. **الفرد في التاريخ:**

أبطال التاريخ هم أفراد لا غير وأسماء في التاريخ هم أفراد (ذوات فردية) يصنفون حسب مجالات نشاطهم فمن الفيلسوف بين كتبه، ودفاتره إلى العالم في مخبره وتجاربه إلى البطل في معركته مع العدو فكل واحد منهم اختار كيف يموت، وهذا الاختيار له ما يبرره لا محالة...

5. **مجالات الذاتية الفردية:**

إن مجالات الذاتية الفردية عديدة منها المجال النفسي (علماء)، والمجال الأدبي (كتاب) والمجال الفلسفي (آراء ومواقف) والمجال الاجتماعي (عمال) والمجال العلمي (مخابر)، والمجال اتاريخي (رجالات سياسة) وكل هذه المجالات مجتمعة وغيرها هي من صنع الذوات الفردية لا غير...

وساذكر ههنا بعض الذوات هذه المجالات التي شاركت في بناء المجتمع الإنساني في مجالها[11]:

أ) **المجال النفسي**:

من الأمور التي يجب على الإنسان أن يهتم بها، وهو في هذه الحياة الدنيا صحته الجسمية بالدرجة الأولى، وهو مطلب ضروري لا يحتاج إلى دليل... لكن الذي لم يذكر كثيرا هو الصحة

النفسية وقد أدرك بعض العلماء أنّ الصحة النفسية أساسية في دوام صحة الجسم، ومن هؤلاء العلماء في مجال علم النفس نذكر (فرويد)[12] الذي اهتم بجوانب لم تكن تذكر من ذي قبل إلا قليلا، وله في ذلك مؤلفات عديدة منها كتاب التحليل النفسي، وكتاب الكبت... وغيرهما وقد كانت له مشاركة جادة في معرفة النفس ومناحيها الخفية... وبخاصة اللاشعور هذه المنطقة من الجهاز النفسي كما يراه هو والذي له الدور في استقامة الشخصية السوية، أو في دراسة الشخصية غير السوية...

فالبحث في اللاشعور أدى إلى معرفة بعض السلوكات لم تكن أسبابها واضحة المعالم... فالكبت ليس بالحالة الوراثية وإنّما هو نتيجة حياة الفرد في مجتمعه... وفي هذا العصر نلاحظ أننا في حاجة إلى علم النفس أي إلى معرفة النفس، وميولها والأسباب التي تصيبها كما يصاب الجسم، وقد قيل أن عصرنا هو عصر علم النفس بحق، لأن الإنسان يعيش القلق، والخوف من مظاهر طبيعية وأخرى نفسية لظروف اجتماعية وعاطفية.

فالمجال النفسي اليوم عرف تقدما ملحوظا وله فروع عديدة في مجالات كثيرة علم النفس العام، وعلم النفس الطفل، علم النفس المدرسي وغيرها من العلوم التي خدمت، وتخدم الإنسان في كثر من نواحي حياته الاجتماعية.

ب) المجال الأدبي:

أمّا في المجال الأدبي فهناك أدباء كان لهم الدور في نشر الأدب الرفيع من شعور ورواية وقصة، ومقالة... وهو مجال لا يمكن إهماله، لأنّه يعبر عن الإنسان في مناحيه الاجتماعية والعاطفية، والأخلاقية والجمالية ولا يمكن أن لا يكون هذا المجال الأدبي في حياة الإنسان لأن صورة الإنسان التي تترجم عواطفه ووجدانه والقائمة طويلة بالأدباء الذين كتبوا على الإنسان كي يبقى إنسانا بما فيه، وليس عيبا أن يخطئ، والعيب أن لا يكتب أو أن لا يقرأ، أو أن لا يعبر عن مشاعره (كذات) بين الذوات وكحق له في هذه الحياة.

فقد كان الأدب ولا يزال هو في طريق أن يبقى الإنسان بعواطفه ومشاعره وأحساسيه أفضل من أن لا يكون تلك هي قيمة الإنسان في هذا الوجود.

ج) المجال الفلسفي:

وفي المجال الفلسفي نرى أن الإنسان منذ وجد وهو يفكر، لأن التفكير لصوق به، وبه فقط ينظم حياته وقد عرف الإنسان بالكائن السؤالي... وهذا يدل على أن الإنسان لا يمكن أن لا يفكر، فالتفكير جوهره، وبه يعرف بين الكائنات الحية، وقد أطلق على الذين ساروا في هذا المجالل بالفلاسفة... لأنهم يبحثون عن الحقيقة في عالم معقول، فالعقل ملكة أوجدها الله سبحانه وتعالى في الإنسان كي يميزه عن غيره من المخلوقات وهذا فضل لا يمكن أن لا نذكره على الدوام.

فالفيلسوف هو (ذات) أدركت هدفها فسارت نحو تحقيقه بالتفكير والبحث، لأن الفلسفة تفكير في كل شيء ما عدا الروح عند المسلم[13] على أساس مبادئ العقل إلى مواقف... ورغم اختلاف المواقف بين الفلاسفة فإن الحياة تستمر، ويشعر كل واحد منا أنّه يشارك في فهم الحياة أو هو يحاول أن يفهمها[14] فالحياة معقولة وبالعقل ندرك مناحيها...

د) المجال الاجتماعي:

هناك علماء إلتفتوا بإرادتهم إلى دراسة المجتمعات لأنهم أدركوا بأن دراسة الفرد في المجتمع أو قل دراسة الفرد من خلال المجتمع ضرورة ملحة لمعرفة الشخصية وقوة هذه الشخصية في الواقع العيني فالمجتمع الذي يحترم الفرد (الذات الفردية) هو مجتمع يريد أن يكون بأفراده قوة أمام المحن، والمصائب، فالفرد عند علماء الاجتماع أو قل الذات الفردية هو المجتمع عينه!!؟ ولهذا وجب على المجتمع احترام هذه الذات، والاهتمام بها مهما كان سنها، أو جنسها، أو دينها والتعامل معها، وصورة هذا التعامل هو الحوار، لأن المجتمع هو مجموعة من الأفراد هي التي تكونه... ويرى البعض أن الفرد هو الذي يمثل المجتمع وقد قال أحدهم أن الفرد هو من صناعة المجتمع لا غير... فكلّما كان الفرد بخير كان المجتمع بخير...

ه) المجال العلمي:

هناك علماء بذلوا جهودا لا يمكن أن تنسى مع مرور الزمن لأنهم كانوا في خدمة الإنسانية هي ذوات لم تكن ترى في بحوثها واكتشافاتها إلا سعادة الإنسان فكان العلم، والتكنولوجيا في خدمة

الإنسان حياته في الصناعة والفلاحة والاقتصاد فالمجال العلمي عو نتاج فكر الإنسان من أجل الإنسان وقد أطلق على عصرنا عصر التكنولوجيا شريطة أن يخضعها هذا الإنسان في خدمة السلام والأمان...[15]

و) المجال التاريخي:

هو مجال من لا يريد أن ينسى الماضي، ورجالاته العظماء الذين قدموا لمجتمعاتهم الكثير من الإنجازات والبطولات التي كانت تعريفا لقوة الإرادة في بناء حضارة تتماشى ومقومات لكل مجتمع، وقد أثار عبد الرحمن بن خلدون[16] إلى هذا الأمر في مقدمته بأن الإنسان هو صانع التاريخ لا غير... وهو الذي يعيده، وفي التاريخ حقيقة الإنسان مهما كان جنسه وعقيدته، وأصدق ما في حياة الإنسان الفرد (الذات) أو المجتمع هو تاريخه... فالزمن كفيل بكشف الحقيقة كاملة إذا أردنا نحن الحقيقة، وفي الأخير، فإن التاريخ مدرسة من يريد أن يكون بذاته لذاته، فالتاريخ مدرسة الرجال.

ز) المجال الفني:

هو مجال من أدرك أن في الحياة جمال، وبهاء لا يمكن إهمالها لأنها مصدرا إلهام وإبداع ومن رجالات الفن والخيال الموسيقار العبقري الأصم بيتهوفن[17] الذي كان له السبق في كشف الحياة من تناسق وانسجام... فالموسيقى عالم من أراد راحة نفسه، وابتكارات عقله وقد كان العالم العبقري ألبرت آينشتاين[18] يعشق الموسيقى، فهي رفيقته، وهو في مخبره، أو في تدوين معادلاته الرياضية المعقدة فالموسيقى، حديقة العلماء وهم في عالمهم النظري بعيدا عن المادة، وبكل أنواعها... إنّها عالم من يريد صفاء النفس ونقاوة الوجدان...

ح) المجال التربوي:

في هذا العصر نحن في حاجة إلى فلسفة التربية، التي هي في طريق أن تعبِّد لنا المسالك في الحياة وسط عالم تكنولوجي كثيرا ما كان سببا لمتاعب الإنسان ومشاكله وبالتربية تمكين الفرد من أن يدخل الحياة سلاحه العلم والمعرفة، ففي مجال التربية أو قل علوم التربية تكوين الفرد تكوينا لا يفتقر إلى مقومات خارج المقومات الوطنية بكل صورها...

ط)المجال الاقتصادي:

هو المجال الحيوي الذي تظهر فيه نشاطات الذات وهي بين الذوات، وقدراتها على الإنماء والتطور والإكتفاء الذاتي في كثير من مجالات الحياة فالاقتصاد صورة المجتمع وهو في طريق التحرر من التبعية بكل صورها فالمجتمع الذي يصنع غذاءه هو مجتمع لا يفتقر إلى غيره في شيء... وهناك دراسات جادة في موضوع الاقتصاد غايتها أن الذات إذا أرادت أن تتحرر من كلّ تبعيات الحياة المعاصرة يجب الاهتمام بالذات والعمل على تشجيع كل نشاط يبذل فالمجتمع أفراده والذات الفردية قادرة على تحقيق الكثير إذا عرفنا كيف نوجهها الوجهة الصحيحة... فالمجتمع الذي يحترم أفراده ويحثهم على العمل هو مجتمع يريد أن يحمي ذاته من ويلات الزمن وتقلباته...

والحضارة إذا أردنا الحقيقة دوامها هو في أفراد المجتمع من الوجهة الاقتصادية... صورتها الصناعة والتجارة والبحوث العلمية الميدانية وتشجيع أصحابها نحو تحقيق بحوثهم على أرض الواقع العيني...

ي) المجال الديني:

الذاتية الفردية في المجال الديني، ذاتية لها من الدور في تمتين العلاقات بين أفراد المجتمع وتوحيد مصيره، ولأنّ الدين هو من مقومات المجتمع، فكلّما كان في صالح الذات وتقويمها دون عنف، ودون إكراه فهو في طريق تمكين الفرد من دينه، والعيش في سلام في دنياه... وأعتقد أنّ كلّ الأديان هي في احترام الذات، فكلّما احترمنا الذاتية الفردية كلما اقتربنا من حقيقة حياتنا...

ك) المجال الأخلاقي:

ليس عيبا أن لاَ يكلم الناس بعضهم البعض، ولكن العيب كلّ العيب أن يسلكون سلوكا يحمل الحقد والكراهية، واللاتسامح عندما يتكلمون مع بعضهم البعض، هنا إشكالية الأخلاق برمتها لأنّ حدّ الأخلاق (هو البحث في الأحكام القيمية التي تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية أنّها خير، أو شر)[19]، والمقصود من المجال الأخلاقي ههنا هو الأخلاق العملية التي صورتها سلوك تظهر على الذات وهي بين الذوات.

فالأخلاق صفة تدل على صاحبها لا غير كسلوكٍ طبعًا، ولكن السلوك الذي يصدر عن صاحبه هو ذلك السلوك الذي يمتن العلاقة بين الأفراد في المجتمع الواحد لا ليفرق بينهم... لأنّ ذلك هو في طريق أن يفتقر المجتمع إلى من يرفع من شأنه بين الأمم، فالأخلاق العملية هي ترجمة للنفس (الذات الفردية) لا غير...

والعاقل من أدرك أنّ الأخلاق أرضية من يريد أن يثبت وجوده في هذا الوجود حتى الرحيل.

ل) المجال التجاري:

التاجر في المجتمع هو ذات لها دور لا يستهان به، ويجب أن نلتفت إليه، وأن نشجعه على مساره نحو تقريب ما يحتاج إليه أفراد المجتمع من سلع بكل أنواعها وللتجارة فلسفة صورتها الصّدق في العمل، فالتاجر الذي يصدق في معاملته مع أفراد المجتمع مهما كان مستواهم هو تاجر يريد أن يكون مواطنا صالحا، مشاركا في تنمية المجتمع على أساس حب الوطن والمواطن أو قل هي ذات في خدمة الذوات.

م) المجال الإنساني:

المجال الإنساني مجال فيه دوام بين الذوات ما دامت هذه الذوات في هذه الحياة لأنّ الذات الفردية الإنسانية ليست قادرة أن تعيش بمفردها أو قل بذاتها مع ذاتها دون حاجة إلى ذات أخرى هي ضرورية لإثبات وجودها في الوجود...فالذات الفردية اجتماعية بالطبع بإنسانيتها التي لا يمكن أن لا تكون فيها، وهي بين الذوات والذاتية الفردية في هذا العصر قلقة تبحث عن السبب في أسئلتها، وهي أسئلة مشروعة لأنّها وجدت ذاتها تعيش في فراغ عاطفي تارة، ونفسي تارة أخرى... إنّها تبحث عن من يقف معها في لحظات التأمل... هناك كتاب صدر عن دار المواهب بعنوان (في طريق الذات)[20] يسعى من وراء أسئلته الافتراضية أن يكون عونا للذي يحتاج إلى مرافقة قد يجد فيها خلاصا لحريته... وقلقه.

وأقلوها ههنا بصدق أنّ العلاقات الإنسانية في هذا الزمن ليست بالعلاقات التي تظهر في كل حين، فنحن في حاجة إلى العلاقات الإنسانية أكثر من أي علاقة أخرى... لأنّ في ذلك توحيد

للجهود، والمصير... فالخلافات اليوم التي هي بين الدول قد أثرت على العلاقات الإنسانية بين أفراد المجتمع الواحد...

فالذات الفردية اليوم هي في حاجة ماسة إلى أصولها الإنسانية أكثر من ذي قبل في كلّ مجالات الحياة.

ن) المجال الاستشاري:

الإنسان كذات فردية لم تتوقف عن الأسئلة بذلك فقط استطاع الإنسان أن يصل إلى ما وصل إليه... لكن كلّما تساءل عن مصيره وهو بين نتاج التكنولوجية التي كثيرا ما كانت سببا للشقاء، والحزن صورتها الأسلحة الفتاكة، والحروب التي بين القوي، والضعيف...

كل هذا تطلب من العلماء التفكير في فهم هذا العصر الذي كثرت فيه الأزمات، والصراعات....

والضحية هي الذات الفردية وحتى تبقى هذه الذات في مسارها الإنساني أوجد علماء التنمية البشرية علما هو الاستشارة الشخصية[21].

الذي تساعد الذات على تخطي الأزمات أو على الأقل فهم الذات والمعطيات التي في حاجة إليها حتى تنتقل من حالتها التي تعاني منها إلى حالة هي أفضل ولهذا العلم تقنيات خاصة به لا تؤخذ إلا في مراكز التدريب...

ولما تحصلت أنا شخصيا على دبلوم الكوتشينغ **2012**م أدركت أهمية الاستشار الشخصية في التربية والتعليم والعلاقات الاجتماعية وتحسين العلاقات الإنسانية... فالذات الفردية إبداعية إذا أردنا الحقيقة وهي في طريق الكشف والجديد في كل مجالات الحياة، إذا عرفنا كيف نقف بجانبها وكيف نسهل لها التصريف في وسائل البحث، والتنقيب ودليلنا في ذلك الأمم المتقدمة التي شعارها الذات الفردية هي المبدعة لا غير...

س) المجال الطبي:

المجال الطبي وهو من شقين الاول الطب الذي يعالج فيه الجسد، والثاني الطب الذي تعالج فيه النفس لأنّ النفس تصاب كما يصاب الجسد والمجال الذي أريد أن أشير إليه ههنا هو الطب النفسي الذي صار مطلبا ضروريا في زمننا هذا بإعتبار أنّ الذات قلقة على الدوام دون أن تدرك الأسباب العميقة لقلقها...

لقد بدأ بعض المهتمين بعلم النفس أن يكتبوا ويبحثوا في مجال الطب النفسي، فمعرفة النفس من حق الجميع، ولي في ذلك مشاركة[22] حاولت فيها أن اقترب من هذا العلم بمؤلفات نشرت لتكون مؤنسا للقارئ في فهم بعض الحالات التي ليست بالعصيّة على إدراكنا، والعمل بها لتقويمها...

وقد قيل أنّ عصرنا هو عصر علم النفس، فرغم الإمكانيات والوسائل المتوفرة، فالذات قلقة وتبحث عن أسباب قلقها على الدوام، وهذا من حقها... لقد كثرت الأشياء في حياة الإنسان وحار في أمره كيف؟ ولماذا؟ وما هي؟ فصارت هذه الأسئلة وهي مشروعة في طريق البحث عن حلول لها قدر الطاقة البشرية...

وقد ظهرت وهي في ازدياد، ولا شك أنّها أداة مساعدة لحلّ الكثير من المشكلات وأخطرها القلق... هذا الذي يحتاج إلى الطب النفسي، والاستشارة الشخصية وهما في خدمة الذات أبدًا.

إن المجتمع الذي يهتم بالذاتية الفردية في كل المجالات هو مجتمع يريد أن يكون الآن وفي المستقبل بذكر طيب في سجلات التاريخ... وأن (عاطفة احترام الذات)[23] واجبة على كل واحد منا لأن بذلك الاحترام نستطيع أن نكون رجالات ونساء في طريق مجتمع لا يفتقر إلى رجال ولا نساء... وأختم هذا المقال بمشهد إنساني ووطني لا يفتقر إلى شرح ولا إلى توضيح، وهذا المشهد هو يوم إعدام الشهيد أحمد زهانة[24] سنة **1956**م ولسان حاله يقول وهو في طريق المقصلة بساحة سجن بربروس:

اشنقــوني فــلست أخشى حبالا
واعدموني فلست أخشى الحديد
وأقضي يا موت فــي ما أنت قاض
أنا راض إن عاش شــعبي ســعيد
أنا إن مـــت فالــجزائر تــحــيا
حــرّة مــستقلة لــن تــــبــيدا[25]

وفي الأخير إن الذات الفردية هي أساس كل نشاط إنساني واجتماعي، وعليه يجب الاهتمام بها لأنّها مصدر كل تقدم، وكل تطور إذا أردنا أن نثبت وجودنا بين الأمم المتقدمة.

إنّ الاهتمام بالذات الفردية، لهو عين الاهتمام بالمجتمع، أو قل أنّ صلاح المجتمع هو عن طريق وحيد هو الذات الفردية... فإذا أدركنا أهمية الذات الفردية فإننا نكون قد عبدنا الطريق إلى مجتمع لا يفتقر إلى رجال ولا إلى نساء ولا إلى عباقرة وعظماء وفلاسفة.

الهوامش والمراجع:

(1) روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1981، ص216.

(2) André lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, Paris, 1996, P642.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1995، ص107.

(4) Marcel Boll et Français Saud, La personnalité, Masson et cie édition , Paris, 1958, P19.

(5) محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمي، بيروت، لبنان، 1995، ص107

(6) Jack Landon, Histoire de siècles futures, Union Générale, d'édition, Paris, 1974, P24

نص المقولة:

(Je vois les choses à la clarté de l'histoire et des lois de la nature)

(7) جان بول سارتر، عارنا في الجزائر، ترجمة سهيل إدريس، دار عويدات، بيروت، لبنان، (ب.ت)، ص65.

(8) من جيش التحرير الوطني إلى الجيش الوطني الشعبي، الذكرى الخامسة والعشرون لفاتح نوفمبر (1954-1979)م، وزارة قدماء المجاهدين، ص102.

(9) المرجع السابق، ص107.

(10) المرجع السابق، ص115.

(11) أي في مجال تخصصها.

(12) ولد فرويد في النمسا سنة 1856م طبيب نمساوي مات سنة 1939م في لندن يعدّ مؤسس التحليل النفسي من حيث هو طريقة لعلاج الأمراض العصبية عنده عدة مؤلفات من الكبت... والتحليل النفسي... محاضرات في التحليل النفسي...

(13) "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"، سورة الإسراء الآية 85.

(14) موقف برتراند رسل من الفلسفة فهو يرى أنّها لفهم الحياة لا غير (1872-1970)م فيلسوف انجليزي، جائزة نوبل 1950م.

(15) دور كايم (1858-1917)م عالم اجتماع وفيلسوف وضعي فرنسي كان أستاذا في جامعة السوربون بفرنسا.

(16) عبد الرحمن بن خلدون صاحب المقدمة (1332-1406)م، مؤسس علم العمران...

(17) بيتهوفن (1770-1827)م ولد في بون من أهم تأليف الموسيقية نشيد الفرح.

(18) ألبرت آينشتاين (1879-1955)م، عالم فيزيائي وهو صاحب النظرية النسبية الخاصة والعامة... وله كتاب بعنوان كيف أفهم العالم....

(19) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص124.

(20) محمد شطوطي، في طريق الذات، دار المواهب، الجزائر، 2011.

(21) الكوتشينغ، ويطلق عليه في بعض الكتب المرافقة.

(22) محمد شطوطي، كتاب في الطب النفسي، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2011.

(23) أحمد زكي صالح، علم النفس التربوي، ط9، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، مصر، 1966، ص360.

(24) أحمد زبانة: هو أحمد زهانة وعرف بزبانة ولد سنة 1926م بوهران من عائلة متصوفة تنتمي إلى الطريقة الدرقاوية تلقى تعليمه الأول بمسقط رأسه، وانظم في شبابه إلى الكشافة الإسلامية في بداية الأربعينات والتحق سنة 1949م بالحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية.

وفي سنة 1950 حكم عليه بثلاث سنوات سجن بعد عملية بريد وهران... كان من رجالات الثورة بالقطاع الغربي... وقع في الأسر بعد معركة القعدة في 8 نوفمبر 1954م نفذ حكم الإعدام فيه سنة 1956م وهو أول شهيد في الثورة يعدم بالمقصلة رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه، من كتاب بديعة لزهر، دراسات في تاريخ الثورة الجزائرية وأبعادها الإفريقية، ص224.

(25) المقاومة الجزائرية، لسان حال جبهة التحرير الوطني، الذكرى الثلاثون لاندلاع الثورة التحريرية، وزارة الإعلام، الجزائر 1984م، ص8.

إشكالية اللغة في فلسفة لودفيج فيتجنشتين

الدكتورة: نصيرة جعيداني

تنوعت الدراسات واختلفت تأويلات الفلاسفة والباحثين حول إشكالية اللغة في فلسفة لودفيج فيتجشتين **Ludwig Wittgenstein** (**1889م-1951م**)، فهناك من اعتبره فيلسوفا ومنطقيا في المقام الأول لأنه وضع نظرية المنطق نصب عينيه وانطلق منها في بناء نسقه الفلسفي الذي تجسد في فلسفته المتقدمة (الأولى) من خلال كتابه رسالة منطقية فلسفية.

تميزت فلسفته الأولى بنظريته التصويرية أو الاسمية في اللغة التي ما هي إلا صورة للعالم في نظره، فالكلمات والأشياء والموضوعات التي تعبر عنها بأسماء لها ما يقابلها في الواقع، ويتوقف معناها على قدرة اللغة في نقلها لصورة العالم بشرط أن تكون هذه الصورة ناجمة عن الوقائع، "فالمعنى هو الجو المحيط أو المصاحب للكلمة والتي تحمله معها في كل أنواع الاستخدام"[1]

أما إذا لم يكن ميدان القضايا هو الوقائع فإن اللغة هنا لا تستطيع نقل صورة العالم وهذا يعني خلوها من المعنى، وهنا يقول فيجنشتين "ينشأ الخلط الذي يملأ أذهاننا عندما تدور اللغة في فراغ (لغة بدون معنى)، لا حينما تقوم بوظيفتها"[2]، لهذا أدرك فيتجنشتين أن المشكلات الفلسفية القديمة ليست أصلا بمشكلات بل نشأت نتيجة لسوء فهم منطق اللغة أي افتقادها للمعنى وعدم قيامها علي قواعد التركيب المنطقي، فنظر إلى اللغة كتقني أو مهندس يقيم صلاحيتها من المنطق، فحاول تقعيدها واستحواذها على بنية منطقية مثلها مثل سائر التخصصات، وهذا تأكيد في الوقت نفسه على ما تتمتع به من مميزات غالبا ما تكون مخفية في طياتها والتي تكون مصدرا للغموض، لهذا سعى إلى لملمة شتات اللغة و استعادتها لهويتها و بنيتها استنادا إلي قوانين المنطق.

ولأن اللغة التي استعملها الإنسان للتعبير والتواصل والوصف من الصعب الإحاطة بمتاهاتها والتخلص من مفارقاتها، تناول بعض الباحثين أيضا إسهامات فيتجنشتين في مجال الدراسات اللغوية بشكل مختلف، بحيث اعتبروه من المهتمين باللغة التداولية فقط وهي لغة التواصل مع الآخرين.

لقد اتجه فيتجنشتين في فلسفته المتأخرة (الثانية) التي تجسدت في كتابه أبحاث فلسفية اتجاها مغايرا تجاوز دائرة الحدود الضيقة التي فرضها على تناوله للغة في فلسفته الأولى، بحيث بدأ الإطار المنطقي الصارم الذي تميزت به الرسالة في التضاؤل لأنه أدرك أن البنية المنطقية الصارمة التي كان ينادي بها تخرج اللغة عن طبيعتها الحقيقية باعتبارها وسيلة للتفاهم، فاتجه للتعامل مع لغة الحياة اليومية التي هي جزء من الكيان العضوي للإنسان، وتغيرت نظرته للكلمات من اعتبارها مجرد عناصر في حساب منطقي إلى جمل يتحدد معناها عن طريق استخدامها في مواقف حياتية فعلية، لهذا يقول: "إنني حين أتكلم عن اللغة (الألفاظ والعبارات) يجب أن أتكلم عن اللغة في حياتنا العادية"[(3)].

انطلاقا من هذا العرض المختصر لتصور فيتجنشتين للغة من خلال هاتين المحطتين الفكريتين الحاسمتين، نتساءل فنقول: هل تغيير موقف فيتجنشتين من اللغة هو تراجع عن موقفه منها في فلسفته المتقدمة، أو أنه أدرك أن وظيفة اللغة لا تنحصر في وصف العالم أو تصويره بل هي تؤدي وظائف كثيرة متنوعة لأنها جزء من الفاعلية الاجتماعية؟

لكي نتحقق من طبيعة هذا التحول يكفينا أن نتناول بنية الرسالة وبنية الأبحاث الفلسفية واللتان تعكسان وحدته الفكرية.

يتكون الهيكل العام للرسالة من مجموعة القضايا التالية:

- العالم هو جميع ما هنالك
- أن ما هو هنالك أي الواقعة هو وجود القضايا الذرية.
- الفكر هو الرسم المنطقي للوقائع.
- الفكر هو القضية ذات المعنى
- القضايا عبارة عن دالات صدق لقضايا أولية.
- الصورة العامة لدالة الصدق هي: قَ، غَ، ن(غَ)، هذه هي الصورة العامة للقضية.

-إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي أن يصمت عنه[4].

يكشف لنا هذا الهيكل عن ما يلي:

وظيفة الفلسفة عند فيتجنشتين هي توضيح الأفكار من خلال التحليل المنطقي للعبارات وتحليلها إلى عناصر بسيطة لتوضيحها وللتأكد من مطابقتها للواقع الخارجي، وقد اتخذ من تحليله للعالم واللغة غاية تتمثل في علاج الفلسفة من أمراضها المزمنة، "الفلسفة بالمعنى الذي نقدمه لهذا المصطلح هي صراع ضد الضغط الذي تمارسه صور التعبير"[5]، والمقصود من الأمراض المزمنة هو المشكلات الفلسفية الزائفة وهي المشاكل اللغوية التي كانت تمارس ضغطا على الفلسفة، والفلسفة الحقيقية في نظره هي التي تستطيع أن تضع حدا لهذه المشكلات لأن وظيفتها لا تتمثل في عرض الأفكار، فهي ليست مذهبا بل هي نشاط متماسك في التفكير، فهي إما منطقية أو أنها لا شيء وقول يخلو من المعنى، وما ساعد فيتجنشتين على الوصول إلى هذه الفكرة هو منطق جوتلوب فريجة **Gottlob Frege** (**1848-1925**)م وبرتراند رسل **Bertrand Rusell** (**1872-1970**)م، هذا المنطق الذي جعله نموذجا لفئة المنطقي / الفيلسوف[6]، بل هو حاد في الاتسام بالسمة المنطقية، ويقول فيتجنشتين في هذا الصدد:

"إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، فالفلسفة ليست نظرية من النظريات بل هي فاعلية، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية إنما هي توشيح للقضايا"[7]

إن الفلسفة إذن هي نشاط ذهني وتوضيح منطقي للأفكار، فبقدر ما تكون الأفكار واضحة بقدر ما نبتعد عن أهم أنواع الخلط الفكري، ومن أهم أنواع هذا الخلط هو ذلك المتعلق بالمعنى،

بحيث أن لكل لفظ من ألفاظ اللغة العادية معاني مختلفة تتبدل بحسب السياق أو الاستخدام، لذلك هو يطرح موقفه التالي: (لا تسال عن المعنى وإنما اسأل عن الاستخدام)، ولأن هناك بعض الكلمات لا يتحدد معناها بواسطة الاستخدام فيصبح المعنى عنده نوعا من الفراسة، معنى هذا أن القضايا في المجال المنطقي يمكن أن تتجلى بنفسها دون التعبير عنها بألفاظ إذ يكفي أن تظهر كيانها "لأن ما يمكن أن يتجلى بنفسه لا يمكن وصفه باللفظ"[8].

لقد رد فيتجنشتين الفكر إلى لغة ورد العالم الخارجي إلى وقائع، تتكون كل واقعة من شبكة من العلاقات، والعلاقة بين اللغة والعالم الخارجي هي كالعلاقة بين الرسم والمرسوم أو بين الصورة والأصل، ويتوقف صدق أو كذب الوحدات الأولية للغة على وجود أو عدم وجود وحدات العالم الأولية ومطابقتها أو عدم مطابقتها لها، ومن مجموعة الصور اللغوية الصادقة يتكون العلم ومن مجموعة الوقائع يتكون العالم، وهنا يتضح مدى تأثر فيتجنشتين بفكرة راسل عن اللغة باعتبارها مكونة من عناصر بسيطة وهي القضايا التي تعكس وقائع العالم الخارجي، وهذا ما يشير إليه فيتجنشتين نفسه في مقدمة الرسالة بحيث يقول: "لن أشير إلا إلى مؤلفات فريجة التي أنا مدين لها، كما أنني مدين لكتابات صديقي برتراند راسل من حيث استثارة أفكاري هذه"[9]، إلا أن أهم ما يميز راسل هو أنه نادى بضرورة بناء لغة جديدة أكثر ملاءمة لوقائع العالم فهو يرى أن المشكلات الفلسفية ناتجة عن وجود عبارات فلسفية اكتسبت صورا نحوية خاطئة، لهذا يتوجب علينا فحص نحو الجمل، ومتى تمكنا من إعادة صياغتها في ضوء صورتها المنطقية، فإن المشكلات ستختفي حتما[10] وفي مقابل هذا الرأي لم يطالب فيتجنشتين بضرورة بناء لغة جديدة وإنما أكد أن وظيفة التحليل الفلسفي هو الكشف عن منطق اللغة من خلال تعرية هذا البناء "فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمة ومبهمة إذا جاز لنا هذا الوصف"[11].

ترتكز إذن فلسفة فيتجنشتين المتقدمة على نظرية أنطولوجية ترى نوعا من التجانس بين بنية الواقع في عمقها مع بنية الفكر، فإذا كان العالم يتكون من وقائع جزئية تنحل إلى وقائع ذرية فإن الفكر أيضا يتكون من قضايا مركبة تنحل إلى قضايا بسيطة ترتبط فيما بينها بعلاقات، وينتج عن هذا التقابل مجموعة من القضايا الصادقة تجريبيا والتي تقدم صورة مطابقة عن الواقع لأن "الفكر هو الرسم المنطقي للوقائع"[12].

إذا كان التحليل هو جوهر الفلسفة[13]، أو هو الفلسفة بأكملها[14]، فإن فيتجنشتين اعتمد عليه في تحليله للمشكلات الفلسفية بحيث يتم تحليل العبارات التي تصاغ فيها الأفكار تحليلا منطقيا

وردها إلى عناصرها البسيطة لكي تزداد وضوحا خاصة عند مطابقتها للواقع التجريبي، وإذا لم تقم بهذه الوظيفة اعتبرناها لغوا، ويقوم التحليل هنا على تفكيك وتفتيت ما هو مركب إلى وحداته الأولية البسيطة، فالعالم ينحل إلى وقائع[15]، والوقائع إلى بسائط[16]، واللغة إلى قضايا ذرية[17]، والقضية الذرية تنحل إلى أسماء[18]، وهكذا أي أن الغاية من التحليل كمنهج لا كغاية فلسفية هو تحليل اللغة " لأن الفلسفة كلها عبارة عن نقد للغة"[19].

إن المفهوم الجديد للفلسفة التي أساسها التحليل كان أشبه ما يكون بالثورة على الفلسفة التقليدية التي سادت وسيطرت على الفكر الغربي طيلة قرون، فلم تعد قيمتها تتمثل في جمع وتكديس آراء الفلاسفة بحيث يجمعها جيل لجيل، وإنما أصبحت الفلسفة تستمد قيمتها من قدرتها على تحليل وتوضيح المشكلة الفلسفية، وهذا ما أكده موريس شليك **Mortiz Schilck** (**1882-1936**)م حيث يرى بأننا الآن أمام نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة، وقد نبعت البذور الأولى لهذا التحول الجديد من المنطق، وقد أشار ليبنتز إلى بداية هذا الاتجاه، ثم فتح كل من راسل وفريجة الطريق إلى ذلك إلا أن فيتجنشتين (برسالته المنطقية الفلسفية عام **1920**) كان أول من أوصلنا إلى نقطة التحول الحاسمة [20]، وهذا ما يؤكده أيضا ماكسويل شارل وورث **Maxwell Charles Worth** حيث يرى أن فلسفة التحليل تبدأ فعلا من فلسفة فيتجنشتين[21].

انطلاقا من هذه الأفكار نستنتج أن فيتجنشتين دافع في فلسفته المتقدمة عن فكرته المتعلقة بإقامة لغة علمية كوسيلة للتفكير الفلسفي، وكان وجه الحاجة إليها هو وعيه لما تتميز به اللغة العادية من قصور وغموض، فتداخل معاني الكلمات بسبب تداخل وعدم ضبط معاني كلمات أخرى كان وراء مطلبه بإنشاء هذه اللغة من خلال الكشف عن المستوى العميق لها من اخترقنا سطحها أي التركيز على الدقة المنطقية، لقد قدم لنا إذن طريقة جديدة في النظرة إلى المشكلات الفلسفية عن طريق الفهم الفلسفي الجديد الذي كانت اللغة العلمية أساسه.

أما إذا عدنا إلى هيكل الأبحاث الفلسفية فإن نقطة البداية في فهم اللغة في مرحلته المتأخرة هي تصحيحه لبعض المسلمات التي كانت أساسية في مرحلته المتقدمة بحيث يقول: "ويرجع ذلك أساسا

إلى تأكيدي من أن النتائج التي انتهيت إليها من خلال محاضراتي ومذكراتي ومناقشاتي قد أسيء فهمها في أحيان غير قليلة، وأنها كثيرا ما ميّعت أو شوهت بصورة أو أخرى في أحاديث الناس عنها وقد أثار ذلك غروري وشقّ علي أن أخفف عنه"[22].

بعد أن طرح فيتجنشتين أفكاره السابقة التي شكلت مشروع إقامة لغة علمية تبين له أن النتائج التي ترتبت عنها غير دقيقة وأنها أوقعته في نوع من الميتافيزيقا، خاصة وأن القارئ لفلسفة فيتجنشتين المتقدمة يلاحظ تلك الميول المثالية الواضحة في فلسفته والمجسدة في فكرته عن الذرية المنطقية، فعلى الرغم من أنه أبدى نفورا كبيرا من الميتافيزيقا مثل أغلبية فلاسفة التحليل إلا أنه اتجه اتجاها ميتافيزيقيا، بحيث غلب على تحليله للعالم والأشياء والأسماء طابعا أنطولوجيا أضفى على معانيها صفة الوجود الكلي دون أن يقدم لنا مبررا يستند إليه في تبرير موقفه هذا فهو مجرد فرض انطلق منه في بناء نسقه الفلسفي وبالتالي اللغوي، معنى هذا أن تحليله للعالم إلى وقائع ذرية يقابله تحليله للغة إلى قضايا ذرية، فالعالم مؤلف من أشياء كثيرة منفصلة ولهذه الأشياء أسماء تشير إليها في الواقع ويقول عن ذلك: "والقضايا هي العناصر الأساسية لوصف العالم"[23] ولكننا نشير إلى أن فيتجنشتين كان واعيا بذلك الموقف عندما أكد في نهاية رسالته أن من يفهمه سيعلم آخر الأمر أن قضاياه كانت بغير معنى لأنه تبنى الكثير من الأفكار الميتافيزيقية نظرا لتبنيه للذرية المنطقية فهو يقول:

"إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى، وذلك بعد أن يكون قد استخدمها (سلما) في الصعود، أي صعد عليها ليجاوزها"[24].

إن المتمعن في قول فيتجنشتين يلاحظ أنه ميز بين مرحلتين من مراحل التفكير هما:

- مرحلة القضية الذرية.
- مرحلة بعد القضية الذرية.

بالنسبة للمرحلة الأولى وهي مرحلة القضية الذرية فإنها تتحدد من خلال علاقتها بالواقع وفي حدود قوانين المنطق، أما فيما يتعلق بالمرحلة الثانية فإن هناك جانبا آخر لا تستطيع اللغة أن تعبر عنه ولا يمكنها أن تعكسه لنا أي تتجاوزه رغم أنه موجود، فما هي مشروعية التجاوز في نظر فيتجنشتين؟

إن فيتجنشتين اكتشف علاقة التماثل القائمة بين تركيب العالم وتركيب اللغة، ولكن ثمة أشياء في ذاتها هي موجودة ولم ينكر وجودها على الإطلاق ورغم ذلك لا يمكن للمنطق أن يتناولها ولا تستطيع اللغة أن تعبر عنها، إن هذه الأشياء المتجلية يستحيل وصفها بل نعرفها عن طريق المشاهدة والكشف، ويعني بذلك فكرة الوجود الكلي أو العالم بمعناه الأنطولوجي، إن تعبيرنا عن هذا العالم يعني تجاوزنا لحدود اللغة لأن اللغة لا تتناول سوى الوقائع.

إلى جانب ذلك فإن فيتجنشتين أدرك أن وجهة النظر هذه ضيقة ومحدودة لأنها لاتعبر إلا عن جانب واحد من جوانب اللغة المتعددة وهو التسمية، فالاسم الذي نعبر به عن الشيء هو مجرد افتراض نفترض نحن وجوده حتى نبرر استخدامنا للاسم، بحيث يقول: "ولا يسعني إزاء الأشياء إلا أن أسميها فيكون لكل منها علامة تمثلها وبهذا لا يسعني إلا أن أتحدث عنها دون أن أستطيع تقرير وجودها"[25]، أي أنه ضرورة منطقية تتطلبه النظرية عند فيتجنشتين هذه الضرورة التي صنفها غاستون غرنغار **Grilles Gaston Granger** في إطار ما يمسى بصعوبات الرسالة[26].

لقد لاحظ فيتجنشتين أن موقفه هذا يتعارض بالطبع مع واقع اللغة، فاللغة تتكون من كلمات، وتتميز هذه الكلمات بتنوع استخداماتها بحيث تستخدم الكلمة الواحدة في حالات متباينة، يحدد كل استخدام منها معنى معينا في موقف معين، وتتباين معاني الكلمة الواحدة بتباين مواقف استخداماتها، فالكلمة لا تحمل معنى خاصا بها يشكل ماهيتها الثابتة بل يتحدد معناها من خلال ربطها بمواقف معينة، أي أنه أدرك أن الوظيفة الحقيقية للغة هي صورة لحياة الناس لأنها تعبر عن مختلف طموحاتهم وقلقهم وحبهم وحزنهم وترددهم وألعابهم، ويطلق عليها مصطلح ألعاب اللغة، ويقول في ذلك: "سأسمي كل العملية المركبة من اللغة والأفعال المرتبطة بها باسم لعبة اللغة"[27]، والمقصود بذلك هو أن اللغة جزء من الفاعلية الإنسانية أو صورة من صور الحياة.

لقد حدد إذن في فلسفته الثانية مفهوم اللغة من خلال مفهوم اللعب، فكلاهما ممارسة يومية لا تقيدها شروط، كما أن القوانين التي تسيرهما لا تتحكم في كل التفاصيل التي تميزهما بل هي تترك مساحة حرة لأن كلاهما يولد وينمو ويتطور ويموت فيزول وينتهي فتستحدث مفردات لغوية

جديدة غير قابلة للتحديد التام في ماهيتها وتداولها كما تظهر لعب جديدة ليست ثابتة لأنها صورة من صور الحياة، وهذا ما يؤكده فيتجنشتين بقوله: "وهذه الكثرة المتنوعة ليست ثابتة بحيث نعرفها مرة واحدة إلى الأبد، إنما يمكننا القول بأن هناك أنماطا جديدة للغة وألعابا لغوية جديدة تستحدث بينما يكون قد توقف استخدام أنماط وألعاب لغوية أخرى أصبحت مهملة وفي عداد النسيان"[28]، وهذا ما يؤكده أيضا أوستين **Auston, John Laugshan** (**1911-1960**) الذي لا يزعم أن اللغة العادية شيء كامل لا يقبل النقد والتكميل فقد تحتاج إلى زيادة أو نقص وتطوير أي أنها تتطور في الحياة من خلال الاستخدام[29].

كما لجأ فيتجنشتين أيضا في تعبيره عن هذه الألعاب إلى النحو الذي يهتم بالدلالة أكثر مما يهتم بالبناء الداخلي للغة، ويقوم فهم دلالة الكلمات على فهم كيفية استخدامها، ويتحدد ذلك بتحديد قواعد النحو لأن هذه القواعد هي التي تساعدنا في صياغة الجمل والعبارات بطرق مختلفة، فبقدر ما نكون على معرفة دقيقة بقواعد النحو فإننا نستطيع التعبير عن القضايا، فألعاب اللغة هي ألعاب الأفكار التي تكتسب معناها من خلال السياقات المختلفة التي تدخل في تكوينها، فالسياق هو الذي يزيل الغموض ويحدد المعنى، أما الألعاب التي لا تقوم بأغراضها وتكتفي بتصويرها للعالم فحسب، فرغم أنها لازالت تنتمي إلى عالم اللغة إلا أنها لا تستوعب كل أبعادها، ولهذا يقول: "إن ما نسميه بقاعدة من قواعد لعبة اللغة، يمكن أن يكون له أدوارا مختلفة جدا في اللغة"[30].

استحضارا للأفكار السابقة يمكننا الإجابة عن التساؤل المطروح سابقا بما يلي:

رغم اختلاف بنية اللغة التي دافع عنها فيتجنشتين في فلسفته المتقدمة عن بنية اللغة في مرحلة تفكيره المتأخرة، بحيث كانت عبارة عن تصوير للعالم الخارجي "إن الرسم نموذج للعالم الخارجي"[31]، وأصبحت عبارة عن علاج للالتباسات التي تنشأ عن سوء استخدام العبارات، بحيث يشبه مهمة الفيلسوف في هذه الحالة بمهمة الطبيب، فكما أن الطبيب يكشف عن العلل التي تسبب الأمراض ويحاول معالجتها، فكذلك الفيلسوف يكشف عن الأسباب التي تؤدي إلى وجود المشكلات الفلسفية، ويقول في هذا الصدد: "في الفلسفة تعالج المشكلة مثل المرض"[32]، إلا ان هذا

التحول الفكري لم يكن تحولا مفاجئا من موضوع إلى آخر بطريقة تثير الدهشة، ولم يكن أيضا تعبيرا عن وجود تناقضات بين بداياته الفكرية ونهاياته، لكن هذا التحول يعبر عن تدرج في الاهتمام واكب تفكيره عبر سنوات بحيث أصبحت حياته الفكرية أشبه بسلسلة متصلة الحلقات، لا تتناقض وتتكامل كلها في نسق واحد متسق.

رغم الوجاهة التي ميزت موقف فيتجنشتين من اللغة إلا أنه انتبه إلى السطحية التي عالج بها إشكالية اللغة في علاقتها بالواقع، بحيث أدرك أن محاولة الارتقاء باللغة المريضة أي اللغة العادية أمر مستحيل ومشروع تحقيق لغة دقيقة تماثل اللغة العلمية الرياضية غير ممكن، لهذا التفت إلى واقع الاستعمال كما هو لا كما ينبغي أن يكون عليه، ففي كتابه الرسالة وفي تصوره للغة كان العالم هو المحدد كما كان مطلب الوضوح مرتبطا بتحديد الماهية المنطقية، أما في كتابه أبحاث فلسفية فإن اللغة بنظامها النحوي والدلالي وصيغتها التداولية أصبحت هي المنظم المحدد لبنية العالم، أي "إننا نعود بالكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها اليومي"[33]، لكن هذا لا يعني أنه أنكر وجود لغة خاصة بالرياضيات والعلم بصفة عامة إلا أن تحديد وضبط مفاهيم اللغة الجارية يخرجها عن طبيعتها الحقيقية باعتبارها وسيلة للتعامل والتفاهم بين الأفراد، لهذا ربط معنى الألفاظ بالاستخدام الفعلي لها وهذا يسمح بالطبع بإدخال كل ما يطرأ على هذه الاستخدامات من تغييرات في تحديد معناها، ولهذا يقول: "يتوقف المعنى على الاستخدام ويمكن لأي كلمة استخدامها استخداما متعددا"[34].

على الرغم من أن فيتجنشتين أبدى نفورا كبيرا من الميتافيزيقا إلا أنه لم يعلن بطلانها، فالميتافيزيقا غير ممكنة كخطاب لكن الجزم بأن ثمة حقائق بالإمكان إثباتها أو التحقق منها دون القدرة على قولها لا يفترض قطعا كونها حقائق غير موجودة، لهذا يؤكد فيتجنشتين أن ما لا يمكن أن نتحدث عنه ينبغي أن نلتزم الصمت تجاهه، ولكن مع ذلك اعتقد أن ما لا يمكن التحدث عنه موجود على نحوما رغم أن اللغة لا تتناوله، فنحن نشعر مثلا ويصعب علينا التعبير عن هذا الشعور كالتجربة الصوفية الوجدانية، "فالواقع أن ما لا يمكن التعبير عنه موجود، وهذا يظهر نفسه وهو الجانب الصوفي"[35]، فإذا كان الموقف الرافض للميتافيزيقا عموما يرى أن ما لا يمكن الحديث عنه

غير ناتج عن محدودية اللغة وإنما ناتج عن عدم وجوده كموضوع للتحدث عنه فإن فيتجنشتين يرى أنها مستحيلة بسبب عدم قدرة اللغة على تقديم تأكيدات لغوية بشأنها لهذا يقول: "في جوابنا عن التساؤل حول ما إذا كان الفلاسفة قد نطقوا دائما وحتى الآن باللامعنى، نستطيع أن نقدم الجواب التالي: كلاّ، إنهم لم يفعلوا ذلك"[36].

انطلاقا من هنا نستنتج أنه:

من الخطأ القول أن فيتجنشتين اهتم أولا بلغة المنطق وحدها ثم اهتم بلغة الحياة الجارية وحدها أو أن نقول أنه تراجع عن موقفه من اللغة الذي تبناه في فلسفته الأولى، وإنما ما نستخلصه من هذا التحليل هو تبنيه لبنية لغوية قائمة على التعريف الإشاري ويسند للكلمة دور الإشارة في الواقع ثم يقلص من حجم هذا النموذج الإشاري برجوعه إلى اللغة العادية لأن ضرورة ابتكار لغة مثالية لم يكن من أجل التعبير الأمثل أو التخاطب الأمثل بل كان ينادي بوجوب استخدام المفردة الأمثل والعبارة الأمثل في الموضع الأمثل، لهذا قال: "....إن عبارة في لغتنا منظمة أو صحيحة على النحو الذي توجد عليه أي أننا لا نسعى لبلوغ مثل أعلى أو لغة مثالية"[37]، كما أن اللغة التي تنحصر وظيفتها في إطلاق الأسماء على الأشياء فقط ضيقة وغير مستوعبة لكل أبعادها، لأن بعضها يقرر وبعضها يؤكد وبعضها الآخر يأمر، إلى غير ذلك من المهام لأن اللغة تعبر عن لائحة من الاستعمالات اللامتناهية والقابلة للتغيير حسب نسق الاستعمال.

معنى هذا أن فيتجنشتين لم يلغ نظرته الأولى للغة ولم نجد في كتابه الأبحاث الفلسفية نصوصا تشير إلى ذلك، كما أنه لم ينكر الوظيفة التقريرية للغة في تسمية الأشياء لكنه يضيف لها وظائف أخرى لهذا التجأ إلى الواقع الاجتماعي بدلا من الالتجاء إلى التجريد العقلي.

ومهما كان ارتباط فيتجنشتين في البداية بالنزعة الإسمية ثم كان انتقاله إلى النزعة التداولية إلا أن المهم في كل هذا هو أن السبيل الوحيد لفهم القضايا الفلسفية لا يكون إلا بالرجوع إلى اللغة لأنها أساس التعبير عن المشكلات الفلسفية.

الهوامش:

(1) Wittgenstein (Ludwig), investigations philosophiques, traduit de l'allemand par pierre Klassonski, Paris, librairie Gallimard, 1961, sect 117, P166.
(2) Ibid, sect 132, P169.
(3) Ibid, sect 119, P166.

(4) فيتجنشتين (لودفيج)، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968، ص ص 19-20.

(5) Wittgenstein (Ludwig), Les cours de Cambridge 1930-1932, traduit par Elisabeth Rigal, édition trans, Europe Repress, 1988, P1.
(6) Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique, Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science ; editions du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1970, P91.

(7) فيتجنشتين (لودفيج)، المصدر نفسه، الفقرة 112، 4، ص91.

(8) المصدر نفسه، الفقرة 1212، 4، ص92.

(9) المصدر نفسه، المقدمة.

(10) Russell (Bertrand) , our Knowledge of the external World, 2nddition, George Allen and unwin, london, 1926, P14.

(11) فيتجنشتين (لودفيج)، المصدر نفسه الفقرة 112، 4، ص91.

(12) المصدر نفسه، الفقرة 3، ص71.

(13) Ayer (alfred Jules), langage vérité et logique, traduction et introduction par Joseph ottaha, Paris, Flammarion, P66.

(14) زكي نجيب (محمود)، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة الطبعة الثانية، 1980، ص14.

(15) فيتجنتشتين (لودفيج)، المصدر نفسه، الفقرة 2، 1، ص63.

(16) المصدر نفسه، الفقرة 01، 2، ص63.

(17) المصدر نفسه، الفقرة، 001، 4، ص82.

(18) المصدر نفسه، الفقرة 22، 4، ص99.

(19) المصدر نفسه، الفقرة، 0031، 4، ص83.

(20) Pitcher (G), The philosophy of wittgenstein, Englwood Cliffs, USA, 1964, P164.
(21) Voir Maxwell (Charles Worth), Philosophy and linguistic analysis, 2nd impression, USA, Duquesne University, Paris, 1961.
(22) Voir Wittgenstein(Ludwig), Investigations philosophiques.
(23) Wittgenstein (Ludwig), les cours de Cambridge, P25.

(24) فيتجنشتين (لودفيج)، المصدر نفسه، الفقرة 54، 6، ص163.

(25) المصدر نفسه، الفقرة، 221، 3، ص74.

(26) Gilles (Garton Granger), Ludwig wittgenstein, éditions seghors, Paris, 1969, P58.
(27) Wittgenstein (ludwig), Investigations Philosophiques, sect 7, P118.
(28) Ibid, sect 23, P125.
(29) Auston (John Langshaw), Philosophical papers, oxford university press, 1961, P130.
(30) Wittgenstein (Ludwing), investigations philosophiques, sect 53, P141.

(31) فيتجنشتين (لودفيج)، المصدر نفسه، الفقرة، 12، 2، ص67.

(32) Wittgenstein (Ludwig), investigations philosophiques, sect 265, P214.
(33) Wittgenstein (Ludwig), Investigations philosophiques, sect 116, P166.
(34) Ibid, sect 21, P124.

(35) فيتجنشتين (لودفيج)، المصدر نفسه، الفقرة 45، 6، ص162.

(36) Wittgenstein (Ludwig), les cours de cambridge, P4.
(37) Wittgenstein (ludwig), investigations philosophiques, sect
(38) Ibid, sect 38, P13

مصادر المنطق عند ابن سينا

أ / أمال موهوب ، أستاذة محاضرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة ،جامعة الجزائر (2)

الملخص:
موضوع هذا المقال هو تحديد أصول المنطق عند ابن سينا (980-1037م)، حيث يمثل المنطق السينوي مرحلة أساسية من مراحل تطور المنطق عند المسلمين.
ولهذا الغرض سنبيّن كيفية انتقال المنطق اليوناني إلى ابن سينا في القرن الحادي عشر الميلادي.

Résumé :

Le sujet de cet article est de déterminer les origines de la logique chez Avicenne (980-1037) du fait qu'elle représente l'une des étapes essentielles dans l'évolution de la logique chez les musulmans.

Pour cela nous démontrons le passage de la logique grecque vers Avicenne au XI siècle.

إنّ أصعب ما يمكن أن يقدّمه الباحث هو ضبط تعريف دقيق لعلم من العلوم، ولذلك – في اعتقادنا- أنّ أفضل طريقة لتحقيق هذا الغرض هي ' الممارسة' وهي المقدمة التي انطلق منها روبير بلانشي (1898 -1975)**Robert Blanché** في الفصل الأوّل المعنون " مفاهيم أولية" «**Notions Préliminaires**» من كتابه مدخل إلى المنطق المعاصر[1] ورغم ذلك سنحاول الاستعانة ببعض التعريفات المذكورة إمّا في الموسوعات أو في الكتب المتخصصة.
فنبدأ أوّلا بتحديد المعنى الاشتقاقي لمصطلح "المنطق" فأصل المصطلح في اللّغة اليونانية هو " لوجوس" (**Logos**) ويعني القول، واللغة والخطاب. وترد كلمة قول(**Logos**) كجنس منطقي

ضمن تعريف القضية (**Proposition**) أو المقدمة(**Prémisse**) وذلك باعتباره " لفظا دالا، الواحد من أجزائه قد يدل على انفراده على طريق أنّه لفظة، لا على طريق أنه إيجاب"[2]، والمقصود بذلك أنّ القول مثل:' إنسان' يدل على شيء، لكنّه لا يدل على أنه موجود أو غير موجود، وحتى يصبح إيجابا أو سلبا لا بد من إضافة شيء آخر إليه.

إنّ أرسطو**Aristote** (384 – 322 ق.م) لم يعرف كلمة منطق بل استخدم بدلا منها اصطلاح " التحليلات والعلم التحليلي"، والأرجح أنّ هذا المصطلح من وضع شراحه:" أرجح ما قيل في هذا ما افترضه(برنتل)...تبعا لإشارة من (بوتينيوس) من أنّ من الممكن أن تكون من وضع شراح أرسطو، وضعوها اصطلاحا من أجل أن يقابلوا بين الأورجانون لأرسطو وبين الديالكتيك عند الرواقيين"[3].

أمّا المصطلح في اللّغة العربية فيشير إلى النّطق أو الكلام، ولا يعني ذلك النطق الظاهري فقط أي خروج الألفاظ من فم المتكلّم فقط، بل تدل أيضا على إدراك المعاني العقلية الكلية التي يكون الإنسان على وعي بها أثناء الكلام إضافة إلى دلالتها على الإنسان(الحيوان النّاطق).

فإذا رجعنا إلى المادة اللّغوية للفظة " منطق" نجد أنّها تتكون من مادة: ن – ط – ق، وهذه الأخيرة في اللّغة العربية تفيد معاني تختلف باختلاف الوزن والسياق الذي ترد فيها. إذا استندنا إلى ما ورد في معجم لسان العرب لنستقرئ معاني هذه اللفظة نجد:

" نَطَقَ النَاطِقُ يَنْطِقُ نُطْقًا"، تعني " تَكَلَّمَ" ومنه "المنطق" أي " الكلام"، و "كلام كل شيء هو منطقه"، ومنه قوله تعالى: " علمنا منطق الطير..." سورة النمل الآية 16، ونقول" تناطق" الرجلان، بمعنى " تقاولا " و " ناطق كل واحد منهما صاحبه"[4].

نجد كذلك في المعجم نفسه : " المِنْطِقُ" بمعنى " البليغ"، و كتاب " ناطق" أي " بَيِّنَ " و"المِنْطَق" و "المِنْطَقَةُ" و" النطاق" "شقة أو ثوب تلبسه المرأة ثم تشد وسطها بحبل"، والجمع " نُطُقٌ"، ونقول" انْتَطَقَتْ" المرأة و" تَنَّطَقَتْ" إذا شدت نطاقها على وسطها، و" انْتَطَقَ" الرجل

أي "لبس المِنْطَق" وهو كل ما شددت به وسطك. ويقال كذلك : " نَطَّقْتُ الرجل تَنْطِيقًا" أي "شد في وسطه".

المنطق إذن، حسب ما سبق، يتعلّق بالإبلاغ والبلاغة من جهة، وبالتبيين والبيان من جهة ثانية، وبالشد والعقل من جهة ثالثة. وعليه، فإنّ مفهوم " المنطق" في أصله اللّغوي يحيل إلى معاني مختلفة باختلاف الأوزان التي جاءت عليها، فهو يحيل إلى معنى الكلام وإلى معنى البلاغة وإلى معنى البيان وأخيرا إلى معنى العقل(5).

إذن كلمة " النّطق" تدل على صفة مميّزة للإنسان فهو الكائن الوحيد الذي يستخدم اللّغة استخداما شعوريا واعيا، مدركا لمعانيها المجرّدة؛ وفي ذلك يقول التهانوي:" وإنّما سمّي بالمنطق لأنّ النّطق يطلق على اللّفظ وعلى إدراك الكليات وعلى النّفس النّاطقة، ولمّا كان هذا الفن يقوّى بالأوّل، ويسلك بالثاني مسلك السداد، وتحصل بسببه كمالات الثالث، اشتق له اسم منه وهو المنطق" (6).

ولقد استقر تركيب المصطلح العربي 'المنطق' على يد المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي في القرن الرابع الهجري حيث يرى أنّه مشتق من النّطق ولهذه اللّفظة ثلاث معان:

1 – القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللّسان عمّا في الضمير.

2 – القول المركوز في النّفس، وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ.

3 – القوة النفسانية في الإنسان التي بها يميّز التمييز الخاص بالإنسان دون سواه من الحيوان، والتي بها يحصل للإنسان المعقولات والعلوم والصنّائع و بها تكون الروية، و بها

أيضا يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال.

ومن هنا يظهر لنا أنّ هذا العلم يتضمّن دلالة كلا من النطق الداخلي، والخارجي والفطري(7).

أمّا من النّاحية الاصطلاحية فالمنطق هو العلم الذي يبحث عن القوانين العامة للفكر بصرف النظر عن موضوع هذا الفكر، فهو الذي يحدد القواعد العامة التي إذا رعاها الإنسان فإنّه يعصم ذهنه من الوقوع في الخطأ. ولهذا السبب لم يذكر أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم: علوم نظرية، كالعلم

الرياضي، وعملية كعلم الأخلاق، وصناعية كالشعر[8]، وعلى هذا الأساس جُمعت أعمال أرسطو المنطقية فتُعرف بالأورغانون أو الآلة.

ونجد المناطقة المسلمون أيضا يعتبرون المنطق آلة للعلوم فيعرّفه الفارابي في كتاب إحصاء العلوم كالآتي: " صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل، وتسدّد الإنسان نحو الطريق الصواب،ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات،والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات،والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط. وذلك أنّ في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلا، وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنّه فطرت على معرفتها واليقين بها. وأشياء أخرى يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق،وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمّل وعن قياس واستدلال؛ففي هذه دون تلك يضطر الإنسان الذي يلتمس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق "[9].

إذن يعتبره الفارابي علما ضروريا لمعرفة الصواب من الخطأ، فيصفه بأنّه ' رئيس العلوم' لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيسا حاكما عليها.

والمنطق عند ابن سينا هو " الصناعة النظرية التي تعرف أنّه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمّى بالحقيقة حدا. والقياس الصحيح الذي يسمّى بالحقيقة برهانا. وتّعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحد الاقناعي الذي يسمّى رسما، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الاقناعي الذي يسمّى ما قوي منه وأوقع تصديقا شبيها باليقين جدليا، وما ضعُف منه وأوقع ظنا غالبا خطابيا، وتعرف أنه عن أي صورة ومادة يكون الحد الفاسد وعن أي صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمّى مغالطيا و سوفسطائيا...وأنّه عن أي صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقا البتة، ولكن تخييلا يرغب النفس في شيء أو ينفرها... وهو القياس الشعري"[10].

إن المنطق عند ابن سينا هو صناعة نظرية تشتمل على ما يمكنّنا من التعرّف على أنواع الحدود وأنواع الأقيسة(*)، ومنها إلى التعرّف على كل صنف من أصناف المخاطبات العلمية الخمسة(**) وذلك انطلاقا من نوع الحد والقياس الذي تستعمله كل مخاطبة، فإن كانت مادة

الحد صحيحة وصورة القياس كذلك صارت المخاطبة الناتجة عن صحة مادة وصورة القياس علما برهانيا، وقد يكون الناتج من المخاطبة شبيها بالعلم البرهاني ولكنه في الحقيقة، ليس كذلك، بل مجرد سفسطة يراد بها الظهور بالحكمة والعلم.

نستنتج ممّا سبق أنّ للمنطق دور التعريف لأجل التمييز والوقوف على أنواع الحدود وأنواع الأقيسة؛ وإذا تأملنا هذا النص نجده يستثمر مفهومين أساسيين هما: مفهوم " الحد " ومفهوم " القياس ".

إنّ كل واحد منهما بمثابة الجنس الذي تدخل تحته أنواع، وهذان المفهومان ينتميان إلى مبحثي المنطق الرئيسيين: مبحث التصور ومبحث التصديق(***). ذلك أنّ الشيء الموصل إلى التصور، كما يقول ابن سينا: " قد جرت العادة بأن يسمّى قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحوه، وأن يسمّى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب حجة فمنها قياس، ومنها استقراء ومنهما يُصار من الحاصل إلى المطلوب"(11).

إذن إذا عرف الإنسان مبادئ القول الشارح وكيفية تأليفه من جهة وعرف مبادئ الحجة وكيفية تأليفها من جهة ثانية، صار قادرا على التمييز لما يفرض عليه من الأقاويل وعندئذ تصبح له بمثابة الآلة التي تزوّده بالقدرة على التمييز بين الصحة والخطأ؛فصار المراد بالمنطق عند ابن سينا: " أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل

في فكره"(12)، من خلال هذا التعريف يحدّد ابن سينا الغرض من المنطق ويقصد بالفكر هنا، الانتقال الذي يقوم به الإنسان من أمور حاضرة في ذهنه وهي التي تمثل المقدمات إلى أمور غير حاضرة فيه وهي التي تمثل النتائج.

إنّ الإنسان عند قيامه بهذا النشاط الفكري يرّتب الأشياء التي يراها تفيده في بلوغ المجهول، وإذا رتبها صار له لا محالة في هيئة وصورة. وهذا الترتيب وهذه الهيئة: " قد يقعان على وجه صواب، وقد يقعان لا على وجه صواب، وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب، أو موهما أنه شبيه به"[13]، وهذا ما يجعل الإنسان الذي رتب أموره يضل في فكره إذا لم يتسلّح بما يميّز به وجه الصواب عمّا ليس بصواب ،أي لم يحصّل الأمرين السالفي الذكر: مبادئ القول الشارح ومبادئ الحجة، فيتعلم الإنسان " ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة".[14]

لقد حدّدنا من خلال ما ذكرناه بعض المفاهيم الأساسية التي يستخدمها ابن سينا عندما يتحدث عن " المنطق " كمفهوم الآلة القانونية، مفهوم الانتقال من أمور حاضرة إلى أمور غير حاضرة فيه، مفهوم الترتيب والهيئة ومفهوم الصواب والشبيه بالصواب... وإجمالا يعتبر ابن سينا المنطق آلة باعتباره خادم العلوم فيقول: " وإنّما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم، لأنّه يكون علما منبّها على الأصول، التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم، باستعمال المعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيرا إلى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، وكذلك يكون مشيرا إلى جميع الأنحاء والجهات التي تصل الذهن،

وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك"[15].

إذن يحدّد ابن سينا موضوع المنطق وهو " الاستدلال"، حيث يحدّد القواعد التي بموجبها ينتقل الذهن من أمور نسلّم بصحتها (مقدمات) إلى أمور أخرى تلزم عنها (نتائج)، فالفطرة لوحدها غير كافية للتمييز بين الصحة والخطأ.

وقد نظم ابن سينا قصيدة في المنطق يبدأ فيها بتعريفه:

وفطرة الإنسان غير كافيه في أن ينال الحق كالعلانيه
ما لم يؤيد بحصول آله واقية الفكر عن الضلاله
فيها بيان الحق كيف يُطلب وأنّه لأي شيء يصعب
وما الذي يغلط الأنسانا متى أراد الحق و البيانا[16]

إذن يدرس المنطق صورة الفكر، والمقصود بصورة الفكر العلاقات الكائنة بين الأجزاء بغض النّظر عن الأجزاء نفسها، فقولنا مثلا: العدد إمّا زوجي أو فردي يختلف عن قولنا: الإجابة إمّا صحيحة أو خاطئة من حيث المحتوى لكنّهما تتحدان في الصورة، فالصورة هي : إمّا ق أو ك[*].

ومن ثمّ بات من الضروري أن يكون للإنسان معيار أو قانون يميّز صحيح الحد والقياس عن غيره[17].

ممّا سبق ذكره نستنتج أنّ هذه التعريفات تجمع على أنّ المنطق هو الوسيلة التي بفضلها يتم التمييز بين التفكير الصحيح والتفكير الفاسد، فهو دراسة الاستدلالات الصحيحة التي تقوم باستنتاج صوّر قضايا من صوّر قضايا أخرى باعتبار الصورة وحدها والتي من أجلها سمّي المنطق بالصوري (**Logique Formelle**).

ثالثا- جذور المنطق عند ابن سينا

لقد اهتم ابن سينا بدراسة المنطق فيعتبره آلة لسائر العلوم في كتاب الإشارات والتنبيهات ، ويشبهه بالميزان في كتاب البرهان من كتاب الشفاء كما يعتبره علما قائما بذاته في كتاب القياس من كتاب الشفاء، ولقد ألّف في المنطق الكتب الآتية[18]:

1- الشفاء(مجموعة أجزاء) منها القياس، الجدل...
2- النجاة.
3- الإشارات والتنبيهات.
4- منطق المشرقيين.
5- عيون الحكمة.

6- رسائل في الفلسفة والمنطق، حققها وجمعها: عبد الأمير شمس الدين.

7- رسالة في الحدود.

ولقد عرف ابن سينا مشقة بغية التحقق من مدى صحة النظريات التي كان يطالعها، مستعينا بطريقة يسمّيها " التظهير"وهي أخذ بطاقات لمقتبسات من النصوص التي يقرأها لكي يقوم بالربط بين هذه النصوص المقتبسة ومعالجتها وتحرّى الحقيقة فيها[19]. ويذهب نيقولا ريشر في تطور المنطق العربي إلى اعتبار ابن سينا المنطقي الوحيد الذي يتمتع بالأصالة[*] في القرن الحادي عشر فقد كانت الصورة المنطقية لرسائل المنطق العربية تظهر على هيئة شروح لأحد كتب أرسطو المنطقية، أمّا رسائل ابن سينا فقد كانت رسائل مستقلة.

وعندما عاد أسلوب الشروح مرة أخرى بصورة قوية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، لم يرجع المناطقة إلى الرسائل الأرسطية ليجدوا موضوعا جديرا بالشرح، بل انصبت شروحهم على ملاحظات ابن سينا والكتب المدرسية التي وضعها تابعوه ومقلّدوه. وقد أحدث هذا الاتجاه تغييرا في مجرى دراسة المنطق، حيث تمّ الانتقال من هدف إتقان الرسائل الأرسطية إلى استيعاب كتاب مدرسي معين[20].

إنّ الإطلاّع على ما ألّفه ابن سينا في المنطق يجعلنا نلاحظ أنّه يقدّم للفلسفة الإسلامية من جهة، فلسفة أرسطية، فالشفاء مثلا موسوعة أرسطية كاملة حيث يعرض النّظرية المنطقية (في قسم المنطق) عرضا مماثلا للعرض الأرسطي، ففي قسم القياس- على سبيل المثال- يتناول البحث في المقدمة، أنواع القياس، عكس القضايا المطلقة وذوات الجهة، والقياس الحملي... ومن جهة أخرى يقدّم لنا فلسفة خاصة " الفلسفة المشرقية" والتي ظهر منها قسم منطق المشرقيين حيث يصرّح في هذا الكتاب:" وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا- أعني الذين يقومون منّا مقام أنفسنا- وأمّا العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في (كتاب الشفاء) ما هو كثير لهم و فوق حاجتهم"[21].

و لذلك فقد شهد الكثيرون[*] لابن سينا بالتحرّر من التبعية المطلقة لأرسطو في المنطق، ومن الشروح التقليدية لمنطقه مستخدما مصطلحات تتناسب مع اللّغة العربية فقد كان حريصا على جعل نظرياته

ملائمة للمادة اللّغوية التي يستخدمها؛ إذن درس ابن سينا أرسطو ولكنّه عقد العزم على تبيين قصوره محاولا تجاوزه لوضع منطق جديد هو منطق المشرقيين.

ويمكن توضيح ذلك بتحديد المراحل التي مرّ بها فكر ابن سينا، ففي مرحلة أولى(*) اطلّع على فلسفة أبي نصر الفارابي وعلى ما خلفه من شروح لمنطق أرسطو فكان أمينا في نقل وشرح المنطق الأرسطي، وتليها المرحلة التي درس فيها المنطق الأرسطي دراسة تحليلية نقدية، أمّا المرحلة الأخيرة فتتميّز بكونها مرحلة الإبداع حيث تتميز نظرياته بالاستقلالية عن النظريات الأرسطية.

إذن لقد عرف ابن سينا –أوّلا– فلسفة المعلّم الثاني أبي نصر الفارابي، فقد كانت مؤلفاته وشروحه المرجعية المنطقية التي انطلق منها ابن سينا في المرحلة الأولى، وتؤكد بعض الدّراسات أنّ كل ما أنتجه هو شرح وتبسيط لما أنتجه الفارابي(**).

لقد كان للفارابي دورا هاما في تاريخ الفلسفة الإسلامية بفضل –خاصة– شروحاته حول فلسفة أرسطو حيث شرح كتبه وعلّق عليها وعلى وجه الخصوص كتبه المنطقية، ويؤكد على ذلك عبد الأمير الأعسم في قوله: " أنّ ابن سينا استثمر استيعاب الفارابي لمنطق أرسطو استثمارا شاملا في كتاب (الشفاء) على نحو لا نظير له عند الفلاسفة العرب"[22]، وقد ذكر ابن سينا في سيرته الذاتية أنّه لم يفهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو رغم أنّه قرأه أربعين مرّة إلى أن اطلع على شرح الفارابي لهذا الكتاب.

لقد هيأ الفارابي المادة المنطقية للذهنية العربية فشهد له مؤرخو المنطق بقدرته على تبسيط المنطق لجعله مفهوما حتى لقب بالمعلّم الثاني، وفي مقابل ذلك أدرك خصوصية اللّسان العربي ممّا توجب الاهتمام بعلاقة النحو العربي بالمنطق الأرسطي.

فلقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية– كما أشرنا سابقا– في بداية القرن الثالث الهجري عملية هامة هي نقل التراث اليوناني وعلى وجه الخصوص الفلسفة والمنطق إلى مجالها المعرفي(*)، الأمر الذي أملته الضرورة الحضارية للأمة العربية الإسلامية التي كانت تعيشأوج ازدهارها في هذه الحقبة الزمنية؛

وقد كانت أوّل مشكلة اعترضت المترجمين أثناء النّقل لغوية بالدرجة الأولى ومن ثمّ ارتبط الإشكال اللّساني بالإشكال المنطقي منذ البداية.

فقد واجهت عملية النقل مشكلة كبيرة هي عدم النقل المباشر حيث لم ينقلوا من اليونانية إلى العربية مباشرة إذ كانوا غالبا ما يقومون بذلك عبر اللغة السريانية، حيث أن أغلب التراجمة كانوا من السريان وكانت معرفتهم باللغة اليونانية ضعيفة وباللغة العربية محدودة، بالإضافة إلى أنهم كانوا من النساطرة وأصحاب الكنيسةَ؛ فكانت نزعتهم الدينية تطغى في بعض الأحيان على أمانتهم العلمية إضافة إلى الصعوبات المعرفية واللغوية سواء السريانية أو العربية[23].

لقد اعتمدوا على طريقتين في النقل الأولى هي الطريقة اللّفظية[*] وهي تضع أمام كل لفظ ما يقابله من اللّغة المنقول إليها، والثانية هي الطريقة المعنوية[**] وهي التي تتم فيها ترجمة العبارات بما يقابلها في اللغة الأخرى. ولكن رغم اهتمام هذه الطريقة بالمعاني مقارنة بالطريقة الأولى إلاّ أنّها لم تحل الإشكالات اللّغوية والمعرفية للنّص المنقول فبقي النّص غامضا ومستعصيا على الفهم[24]، فالنّقل قد تم من حضارة إلى حضارة أخرى مختلفة في الزمان والمكان والهوية واللّغة والعقيدة.

إذن اختلط الإشكال المنطقي بالإشكال اللّساني، وتداخلت مسائلها إلى حدّ لم يجد الفيلسوف الفارابي بدّا من الدخول في إشكال " لغوي- فلسفي" غير وجه المعرفة اللّغوية بالنسبة لهذا العلم الجديد[25]؛ فأصبحت بذلك الصدارة للمعنى ولم يعد اللّفظ هو المقصود في ذاته لأنّ : "الصعوبة في المعاني فهي على وتيرة واحدة لا يمكن أن تغير لأنّنا لا نتمكن أن نقلب أفعال الطبيعة، والألفاظ يمكننا قلبها وتغييرها، لأن نحن اخترعناها ووضعناها، فيمكننا أن نقلبها كيف نشاء"[26].

لقد أدى ذلك بالفارابي إلى إحداث تغييرات على مستوى بعض الألفاظ العربية حتى تتلاءم مع المعاني الجديدة المنقولة التي لا يوجد ما يقابلها في ثقافة العرب وفكرهم آنذاك، وهذا ما لم يقبله الكثير من علماء اللّغة. فقد ألّف في مجال الأدوات المستعملة في المنطق وقد اقتفى أثره اللاّتين في العصور الوسطى،فألّفوا أوّل رسالة لهم في الحروف وهي « **Syncatégorémata** » .[27]

إنّ الإطلاع على نصوص الفارابي يجعلنا ندرك الأهمية التي تكتسبها بالنسبة لتاريخ المنطق في الثقافة العربية الإسلامية فيما يخص رسم حدود مجال كلا من النّحو والمنطق في التداول المعرفي العربي والإسلامي(*). فلقد جاء في كتاب التنبيه على سبيل السعادة النّص التالي: " وكما أن صناعة النّحو تقوّم اللّسان حتى لا يلفظ إلاّ بصواب ما جرت به عادة أهل لسان ما، كذلك صناعة المنطق تقوّم الذهن حتى لا يعقل إلاّ الصواب من كل شيء. وبالجملة فإنّ نسبة صناعة النّحو إلى الألفاظ هي كنسبة صناعة المنطق إلى المعقولات، فهذا تشابه ما بينهما، فإمّا أن تكون إحداهما هي الأخرى أو أن تكون إحداهما في الأخرى؛ فلا"[28].

إذن يرى الفارابي أنّه إذا كان المنطق يخص العقل فإن النّحو يخص اللّسان والألفاظ، ولكل واحد منهما قوانين خاصة به فالنّحو يضبط الألفاظ فيما بينها، والمنطق بقوانينه يضبط المعاني والأفكار. وعلى هذا الأساس فإنّ العقل لا يستطيع أن يفكر في المعاني التي تنطوي عليها بغير اللّغة ومنه كان اشتباه لفظ النطق في اللغة اليونانية.

إنّ المشاكل التي طرحتها المعاني والألفاظ المنطقية والفلسفية، وكل المفاهيم المنقولة من الفكر اليوناني هي مشاكل فعلية؛ فكان على الفارابي إيجاد حل لهذه الإشكالات. وقد ساعده في ذلك تمكنّه من العربية وإلمامه بكثير من لغات عصره.

لقد أتاح له تفتحه على اللّغات الأخرى ضبط المعاني والمفاهيم والألفاظ الدالة عليها، واختلاف ذلك من أمة لأخرى؛ فكان عمله ضروريا لتوضيح وتعليل التغيرات التي تحقق بعض الألفاظ والصيغ على مستويات مختلفة: المقولي، والدلالي، والوظيفي والتداولي في المجال الجديد.

إذن انتقل ابن سينا من الإطلاع على مؤلفات وشروحات الفارابي لمنطق أرسطو إلى شرح المنطق الأرسطي شرحا وافيا، وذلك ما يظهر جليا في كتاب الشفاء لإيمانه بأنه خير سلف حيث يقول:" ... مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم [أرسطو]... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى (المشائيين) من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائيين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه"[29]، ولكن في مرحلة لاحقة، عزم

ابن سينا على القيام بدراسة نقدية(*) للمنطق الأرسطي قائلا: " فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكل شيء وجهة، فحق ما حق وزاف ما زاف"(30). ومن تمّ يمكن الحديث عن مرحلة ثالثة يُعلن فيها صراحة ابن سينا عن عزمه لتقديم فلسفة جديدة وهي الفلسفة المشرقية(**) (الفلسفة ما هي في الطبع) مغايرة لفلسفة أرسطو ومنطقا مغايرا للمنطق الأرسطي وهذا ما يؤكده في قوله: " ولي كتاب غير هذين الكتابين[الشفاء واللواحق] أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يبقى فيه من شق عصاهم ما تبقى في غيره، وهو كتابي في "الفلسفة المشرقية"، أما هذا الكتاب فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائيين مساعدة، ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب"(31).

لقد ورد هذا القول في مدخل منطق الشفاء وبالتالي يمكن أن نستنتج أنّه إمّا أن يكون قد ألّف كتاب منطق المشرقيين في الوقت نفسه الذي ألف فيه كتاب الشفاء،فهما بذلك متزامنين أو أنّ منطق المشرقيين أسبق إشارة لقوله: " ولي كتاب".

واعتمادا على هذه الملاحظة يمكن القول إنّ هذا التقسيم المتعلّق بمراحل تطور فكر ابن سينا ما هو إلاّ تقسيم منهجي لا يعتمد أبدا على التسلسل الزمني، بعبارة أخرى القول إنّ فكر ابن سينا قد تطور من مشائية ملتزمة إلى فلسفة مشرقية- في اعتقادنا- هو قول غير صائب، فقد كان ابن سينا منذ البداية عازما على تأسيس فلسفة مختلفة عن الأرسطية للخاصة: " وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره- إلاّ لأنفسنا- أعني الذين يقومون منا مقام لأنفسنا"(32). وفي هذا السياق تذهب الباحثة الفرنسية جواشون(*) التي بحثت في الفلسفة السينوية إلى القول إن ابن سينا أوّل من وضع لغة فلسفية عربية(33).

إذن لقد أنهينا في هذا المقال الحديث عن المقصود بالمنطق والكيفية التي انتقل بها إلى المجال التداولي الإسلامي ومن تمّ كيف وصل إلى الشيخ الرئيس ابن سينا.

الهوامش:

(1)-Robert Blanché, Introduction à la logique contemporaine, (Paris : Librairie Armand Colin, 1968), p 9.

(2)- أرسطو، العبارة، ضمن منطق أرسطو، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، (الطبعة الأولى، الكويت: وكالة المطبوعات، لبنان: دار القلم، 1980)، الجزء الأوّل، المقالة 4، 180ب، 25-30، ص 102، 103.

(3)- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، (الطبعة الخامسة، الكويت: وكالة المطبوعات، 1981)، ص 3.

(4)- ابن منظور، لسان العرب، مادة نطق، إعداد وترتيب: يوسف خياط ونديم مرعشلي، (بيروت: دار لسان العرب)، ص 663.

(5)- حمو النقاري، المشترك المنسي،(تطوان، المغرب: دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، 2000)، ص 24

(6)- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، (الطبعة الأولى، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، الجزء الثاني، ص 1561.

(7)- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، (الطبعة الثانية، القاهرة: دار الفكر العربي، 1948)، ص 45.

(8)- جول تريكو، المنطق الصوري، ترجمة: محمود يعقوبي،(الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1992)، ص 21.

(9)- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 45، 46.

(10)- ابن سينا، كتاب النجاة، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (الطبعة الأولى، بيروت: دار الجيل، 1992)، ص 10.

(*)- لقد كان اهتمام المناطقة المسلمون بالحد والقياس، اهتماما بالأصول النظرية التي تتأسس عليها المعرفة والعلم، فجعلوا كل معرفة وعلم إما تصورا وإما تصديقا، الأوّل يكتسب بالحد والثاني يكتسب بالقياس.

(**)- تتفاضل هذه المخاطبات فيما بينها، ذلك أنّه لّما كانت أنواع الحدود متفاضلة وكانت أنواع الأقيسة كذلك، وجب أن تكون المخاطبات التي تستعمل هذه الحدود والأقيسة متفاضلة فيما بينها حسب ما تستعمله كل واحدة منهما وكيف تستعمله، وهذه المخاطبات هي: المخاطبة البرهانية، المخاطبة الجدلية، المخاطبة الخطابية، المخاطبة السفسطائية والمخاطبة الشعرية.

(***)- مبحث التصور والتصديق: التصور هو أن تدرك الأشياء التي تدل عليها الأسماء فتمثلها بذهنك، كأن تتمثل الشكل الهندسي المكون من ثلاثة أضلاع عند سماعك اسم المثلث. أمّا التصديق فينشأ عندما ترتبط التصورات فيما بينها لتتشكل قضايا يمكن البث في حكمها إمّا بالنفي أو بالإثبات، فالحكم يكون بعد حصول التصور. يذكر ابن سينا في الإشارات والتنبيهات أنّ الشيء قد يُعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث:له ثلاثة أضلاع و قد يُعلم تصورا معه تصديق في قولنا مثلا أن كل مثلث زواياه مساوية لقائمتين (180°).

(11)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا،(مصر: دار المعارف،1960)، القسم الأوّل، ص 184،185.

(12)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 167.

(13)- المصدر نفسه، ص 175،176.

(14)- المصدر نفسه، ص 177.

(15)- ابن سينا، منطق المشرقيين، تقديم: شكري النجار، (الطبعة الأولى، بيروت: دار الحداثة، 1982)، ص 24.

(16)- ابن سينا، القصيدة المزدوجة في المنطق،(ط 1، القاهرة: دار الخلود للتراث، 2008)، ص 3.

(*)- ق و ك متغيرات ترمز للقضايا المذكورة في المثالين.

(17)- أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا،(مصر:دار المعارف، 1961)، ص 3

(18)- نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ص 175.

(19)- محمد خير حسن عرقوسي، حسن ملاّ عثمان، ابن سينا والنفس الإنسانية،(الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982)، ص 50.

(*)- يقول نيقولا ريشر:" بالنسبة لمؤرخ المنطق العربي يكون القرن الحادي عشر جديرا بهذا الاسم الذي وضعناه عنوانا لهذا الفصل " قرن ابن سينا" ذلك لأنّ فيما عدا ابن سينا لم يكن هذا القرن خلوا من الموهبة المنطقية الأصلية فحسب، بل لأنّ ابن سينا كان بلا منازع من بين أفضل المناطقة العرب.

وإذا نظرنا إلى الفارابي وابن رشد بوصفهما منطقيين وجدنا أنّهما وحدهما اللذان يمكن مقارنتهما بابن سينا، وكلاهما كان يجتهد ليكون في أعماله المنطقية شارحا لأرسطو وتابعا له على وجه لا يمكننا معه أن نتبيّن إلاّ قدرا قليلا من الأصالة في كتاباتهما" (تطور المنطق العربي، ص 177،178).

(20)- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ص181.

(21)- ابن سينا، منطق المشرقيين، ص22.

(*)- نذكر على سبيل المثال مهدي فضل الله:آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، محمد المهدي المسعودي: ما يجب أن تعرف عن ابن سينا، محمد عزيز نظمي سالم: تاريخ المنطق عند العرب، محمد مرسلي: دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر.

يقول أحمد موساوي في مقاله الموسوم:" طبيعة العلاقة بين المنطق والواقع" الصادر بمجلة دراسات فلسفية العدد السابع (2011، ص 51)" وقد مرّ المنطق في المجتمع العربي الإسلامي الوسيطي بثلاث مراحل أساسية متمايزة: المرحلة الأولى هي مرحلة الترجمة والهضم واستغرقت من منتصف القرن الثامن الميلادي إلى ظهور الكندي(800- 876م). وتبدأ المرحلة الثانية مع الكندي الذي هو أوّل من وضع باللّسان العربي مؤلفات خاصة بالمنطق...وقد خطى المنطق في تطوراته خطوة أخرى مع الفارابي (870- 950م) الذي لقب بالمعلم الثاني على أساس أنّ أرسطو هو المعلّم الأوّل للمنطق

وقد سعى الفارابي إلى إزالة التناقض الظاهري بين القضية الحملية والقضية الشرطية...أمّا الخطوة الجبارة فقد خطاها ابن سينا (980-1037م) بتحليلاته للقضية الحملية ولاكتشافه لمنطق العلاقات. ومع ابن سينا صار المنطق يطبق في كل العلوم السائدة آنذاك''.

(*)- يقول في هذا الصدد عادل فاخوري:''لاشك أن ابن سينا اقتبس مادة الشفاء عن الفارابي، يكفي أن تقابل ما بين شروحات الفارابي وكتب ابن سينا الموافقة لها حتى يتأكد لنا الشبه الكبير في الأفكار والتركيب ويجعلنا نجزم أن ابن سينا متمم للفارابي وليس خصما له...''.(منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ص25).

(***)- نذكر مثلا موقف ابراهيم مدكور **في** L'organon d'Aristote dans le monde arabe حيث يؤكد أنّ الإنتاج السينوي هو شرح لما أنتجه الفارابي، وبالتالي لما خلفه أرسطو حيث يقول: '' أنّ المنطق العربي نسخة طبق الأصل عن منطق أرسطو''.

(22)-عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، (تونس: الدار التونسية للنشر،الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991)، ص 82.

(*)- يرجع أهل التاريخ انتقال التراث اليوناني إلى المجال الثقافي الإسلامي إلى فتوحات الاسكندر، فقد أدت هذه الفتوحات إلى : '' تأسيس مدرسة الاسكندرية ومدرسة أنطاكيا اللّتين نقل منهما السريان ثقافة اليونان...بدأ السريان بنقل الآثار اليونانية إلى اللّغة السريانية قبل نقلها إلى اللّغة العربية''(جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973، ص 95) ومن بين الأوائل الذين نقلوا من الإرث اليوناني إلى السريانية نذكر القس بروباس(النصف الأوّل من القرن الخامس الميلادي)، وبعدما فتح العرب بلاد الروم وفارس:'' استعانوا بالنساطرة و اليعاقبة، وبعلماء مدرسة حران على نقل الكتب الفلسفية من اليونانية أو السريانية إلى العربية، واستمرّ هذا النقل زهاء ثلاثة قرون'' (جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 96). ولعل أهم فترة في عملية النقل وأكثرها نشاطا تتمثل في العصر العباسي وخاصة في عصر المأمون، فقد أنشأ بيت الحكمة وجعل منه مؤسسة رسمية ومكتبة للترجمة. ومن أهم المصنّفات التي ترجمت ونقلت إلى

المجال الثقافي الإسلامي – خلال عملية النقل- مصنفات أرسطو المنطقية(الأورغانون) وكتب شراحه كشروح الاسكندر الأفروديسى لكتاب التحليلات، وشروح ثامسطيوس و فورفوريوس... ونذكر من أهمّ المترجمين:

- إسحاق بن حنين(ت 910م) نقل إلى العربية كتاب العبارة و الخطابة لأرسطو وإلى جانب ذلك له ترجمة كاملة لكتابي التحليلات الثانية و الجدل إلى السريانية.

- أبو بشر متى بن يونس القنائي (ت 940م) غلب على مدرسته في النقل والترجمة الاشتغال بكتب أرسطو المنطقية والطبيعية فله ترجمة عربية لكتاب التحليلات الثانية، الذي نقله إسحاق بن حنين إلى السريانية، كما نقل إلى السريانية كتاب السفسطة، وله شروحا لأربعة كتب منطقية لأرسطو وهي: المقولات، العبارة، القياس، البرهان، كما له شرحا لكتاب إيساغوجي لفورفوريوس.

- أبو زكريا يحي بن عدي(ت974م) تلميذ أبي بشر متى، نقل إلى العربية من كتب أرسطو كتاب الجدل الذي نقله إسحاق بن حنين إلى السريانية وكتاب السفسطة و كتاب الشعر.

- أبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة (331-398ه) نقل من السريانية إلى العربية كتاب المقولات وكتاب السفسطة. وله إلى جانب ذلك كتاب أغراض أرسطوطاليس المنطقية وكتاب معاني إيساغوجي. (من كتاب جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 101،100).

(23)- نيقولا ريشر،تطور المنطق العربي، ص130.

(*)- طريقة يوحنا بن البطريق(770-830م) مترجم كتاب " التحليلات الأولى" وابن ناعمة الحمصي (780-840م) مترجم كتاب " الإلهيات" و "السفسطة".

(**)- طريقة حنين ابن إسحاق (803-871 م)، لقد أحدث هذا الأخير ثورة كاملة في الترجمة العربية للنصوص اليونانية فقد استحدث ما يلي: ضرورة العودة إلى النّص اليوناني الأصلي، سواء لجعله أساسا لترجمة مباشرة إلى العربية أو لوضع ترجمة سريانية موثوق بها؛ يمكن عندئذ وضع ترجمة

عربية جيدة. وجمع المخطوطات المتعددة للوصول إلى نص موثوق به إضافة إلى ترجمة النصوص وفقا للمعنى وليس النقل الحرفي. وعلى هذا الأساس أعدّ حنين نصا سريانيا جديدا لكل كتاب من الأورغانون فقد أعدّ بنفسه، مع ابنه إسحاق وبمساعدة أبي عثمان سعيد بن أيوب الدمشقي وابراهيم بن عبد الله الكاتب ترجمة عربية لجميع هذه الكتب، ماعدا كتاب " التحليلات الثانية" وكتاب " الشعر" (من كتاب نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ص 148).

(24)- يقول عمر فروخ في وصف هذا الوضع: " عندما اندفع العرب إلى الفلسفة اليونانية لم يجدوا أمامهم سوى نصوص مشوهة وآراء منحولة وكان العبء الذي ألقي على عاتقهم ثقيلا... لكن شغفهم بالعلم واحترامهم للفلاسفة السريان حملهم على أن يتهموا أنفسهم بقلة الفهم لهذه النّصوص فمضوا في جدال وتعليل طويلين...وإنّ ما يدعو إلى الإعجاب العظيم بالعبقرية العربية أنّ العرب استطاعوا من هذا الرّكام المشوّه الذي قدمه النقلة السريان إليهم، أن يهبوا العالم فلسفة تركت على العالم الوسيط أثرا أبعد من الأثر الذي كان للفلسفة اليونانية نفسها بما في ذلك فلسفة أرسطو نفسه"(العرب والفلسفة اليونانية، ص 15،16).

(25)- فاطمة الحمياني، حروف المعاني بين المناطقة والنحاة من القرن الثالث إلى التاسع الهجري، (الطبعة الأولى، الرباط: مطبعة الأمنية، 2006)، ص 11،12.

(26)- أبو الفرج بن طيب، تفسير إيساغوجي لفورفوريوس، (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 45.

(27)- وهي ليست أوّل رسالة في " الحروف" كما يدعي الكثير من المؤرخين الغربيين، فقد ألفت في القرن السادس الهجري بينما ألف الفارابي كتاب الألفاظ في القرن الثالث الهجري، ومن ثمّ وجب تصحيح ذلك تاريخيا وعلميا. (Mohamed Morsli : La notion de proposition chez les Logiciens arabes du moyen âge, thèse de doctorat, université Laval, Québec, Canada,1993, n°12017, p158-159).

(*)- تجدر الإشارة إلى أن الفارابي كان معاصرا للزجاجي إضافة إلى العلاقة التي كانت تجمع ابن السراج بالفارابي، فقد كان ابن السراج صاحب كتاب الأصول في النّحو، أستاذ الفارابي والزجاجي في النّحو، كما كان الفارابي أستاذ ابن السراج في المنطق والموسيقى.(أبو بكر محمد بن السراج، الأصول في النّحو، المقدمة).

(28)- الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق وتقديم وتعليق: جعفر آل ياسين، (الطبعة الأولى، بيروت: دار المناهل، 1988)، الجزء 1، ص 80.

(29)- ابن سينا، منطق المشرقيين، ص 19، 20.

(*)- يقول عبد الأمير الأعسم: " من المدهش حقا أن نجد أنّ ثلث التحديدات السينوية مفقودة عند أرسطو"(المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 72).

(30)- المصدر نفسه، ص 20.

(**)- لم يُنشر من الفلسفة المشرقية إلاّ الجزء المتعلّق بالمنطق الموسوم بـ منطق المشرقيين.

(31)- ابن سينا، الشفاء، القياس، مراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، تحقيق: سعيد زايد، (الطبعة الأولى، مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1964)، ص 17.

(32)- ابن سينا، منطق المشرقيين، ص 22.

(*)- ترجمت كتاب الإشارات والتنبيهات، إلى اللغة الفرنسية وأصدرت معجما للمصطلحات الفلسفية السينوية.

(33)- A.M. Goichon ،La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, (2eme édition, Paris : librairie d'Amérique et d'Orient, 1984), p 13.

الأبعـاد الفلسفيّة في النظريّة اللغويّة الرشديّة
من خلال كتاب "الضّروري في صناعة النّحو"

د. مسعود لبيوض
أستاذ محاضر "ب"
جامعة الجـزائر 2

ملخّص:

يسعى هذا المقال أساسا إلى النظر في المؤلفات المبكرة التي صنّفها ابن رشد الحفيد في مجال اللغة من أجل تفحّص الأبعاد الفلسفية التي قام عليها. كما يهتم بمقارنة أفكاره مع ما طرحه ابن مضاء القرطبي في هذا المجال، وينظر في تأثير اتّجاه الموحدين في أعمالهما.

Résumé :

Cet article vise à examiner si la contribution d'Ibn Rochd dans le domaine linguistique est fondée sur une vision philosophique. Nous essaierons aussi de comparer ses idées avec celles de son contemporain Ibn Madhaa, et d'envisager l'impact de la tendance « dhahirite » des Almohades dans leurs travaux.

الكلمات الدالة: النّحو، الصّناعة، القياس، الظّاهرية.

مقدمة:

لم يحظ الجانب اللغوي عند ابن رشد بدراسات جادّة كغيره من الميادين الفلسفية والعلمية والشّرعية، وهذا راجع أساسا إلى غياب المصادر الكافية من أجل الإحاطة بهذا الجانب. والآن وقد ظهر بعضها، قد نستطيع أخيرا تلمّس الخلفية الفلسفية التي تأسّس عليها هذا الإسهام، والنظر في كيفية تعاطي ابن رشد مع المباحث اللغوية..فهل كان إسهام الشارح الأكبر في ميدان اللغة يصدر عن رؤية فلسفية؟ أم إنّ تآليفه المبكّرة كانت خالية من هذا البعد بالنظر إلى أنّه لم يكن قد بلور مذهبه الفلسفي بعد؟

1ـ اكتشاف "الضّروري في النّحو":

إذا كنّا نجد في علوم الشّريعة وفي الكتب المتعلقة بالعقيدة والكلام خاصّةً وفرةً من المؤلفات الرّشدية تسمح لنا بتتبع آرائه في الجانب الذي نبحث فيه، فإنّه فيما يتعلق باللغة لا نملك الشيء

الكثير، بل نستطيع القول إنّ ما لدينا اليوم -إذا استثنينا كتابه في أصول الفقه الذي يتناول بعض المباحث اللغوية وتلخيصه لكتاب الشّعر الأرسطي- هو فقط كتاب واحد هو "الضّروري في النّحو"، وهو الكتاب الذي كان وجوده إلى وقت قريب محلّ تشكيك[1]، ولم يُعثر عليه إلا مؤخّرًا. أمّا "مقالة في الكلمة والاسم المشتقّ" التي تذكرها كتب التراجم[2]، فهي ليست -في نهاية المطاف- متعلقة بالنّحو بل هي تنتمي إلى مجال المنطق[3].

سنسعى إذن إلى البحث عن أهمّ معالم النظرية اللغويّة عند ابن رشد من خلال هذا الكتاب الذي تمّ اكتشافه وتحقيقه مؤخّرا اعتمادا على مخطوطة وحيدة وُجِدت بإحدى المكتبات الخاصّة في "موريطانيا". ولكن قبل ذلك لابدّ من لمحة سريعة نذكر فيها ما جاءت به المصادر حول اهتمام ابن رشد بهذا المجال. فلا شكّ أنّ أبا الوليد قد تلقّى تكوينا مبدئيّا في علوم اللغة؛ إذ تذكر كتب التراجم أنّه أخذ العربيّة عن أبي بكر بن سمحون الذي كان نحويا أديبا وشاعرا بليغا (ت564هـ). وتذكر التّراجم أيضا أنّ ابن رشد كان ذا حظّ وافر من علوم اللسان العربي، كثير الإنشاد والتمثّل بشواهد شعرَي حبيب [أبي تمام] (ت232هـ) والمتنبّي(ت354هـ).[4] وهو الإلمام الذي يمكن تبيّنه أيضا بالرّجوع إلى تلخيصه لكتاب الشّعر الأرسطي.

ولابدّ في البداية من أخذ لمحة سريعة عن مضمون كتاب "الضّروري في صناعة النّحو". فكما هي عادة ابن رشد، يستهلّ الكتابَ بذكر الغرض من تأليفه. وكما هو الحال في المختصرات يقول إنّ غرضه هو أن يذكر "من علم النّحو ما هو كالضّروري لمن أراد أن يتكلم على عادة لسان العرب في كلامهم، ويتحرىّ في ذلك ما هو أقرب إلى الأمر الصّناعي، وأسهل تعليما وأشدّ تحصيلا للمعاني."[5] ويمكننا أنْ نستخلص من هذا القول أمرين أساسيين: أوّلهما أنّ ما ذكره في هذا الكتاب هو ما يصنّفه في خانة "الضّروري"؛ أي ما لا يمكن الاستغناء عنه في الموضوع، والحدّ الأدنى منه على نحو ما قلنا في بداية الفصل الثاني بخصوص المختصرات؛ فهذا هو الغرض غالبا من هذا النوع من التأليف. وثانيهما رغبة ابن رشد في تناول المسائل تناولا "صناعيا"، فالنّحو بالنسبة إليه - كما نفهم من مقاطع كثيرة من الكتاب- هو صناعة، والصّناعة عنده هي "التي تحيط بأمور كليّة يصل بها

الإنسان إلى الغرض المطلوب بتلك الصناعة."[6] ويكون الاقتراب من مرتبة الصّناعة من خلال البحث عمّا هو كلّـيّ، وذلك أنّ ترتيب التعلم يقتضي أن يتمّ الانتقال من الأعرف إلى الأخفى، والكليّات أعرف وأسهل من الجزئيّات، كما أنّها أكثر نفعا للمتذكر والمبتدئ. ومعرفة القوانين والكليات- وهي الأقاويل العامّة التي تُعرف بها جزئيات كثيرة- تكون أتمّ إذا عرّفت بأسبابها، ولذلك ينبغي أن تقدَّم هذه الصّناعة التي غرضها معرفة أشكال الألفاظ بأنواعها ولواحقها، المتبدّلة وغير المتبدّلة، بشكل كلّي يُمَكـّن المتعلم من النّطق بأشكال الألفاظ التي جرت عادة أهل ذلك اللسان أنْ ينطقوا بها. ويتابع ابن رشد استهلاله للكتاب بالكشف عن منفعة الصّناعة، وهي في رأيه منفعةٌ بيّنة بنفسها تتمثـّل في فهم كتاب الله وسنّة نبيّه وجميع العلوم التي يكون تعلمها بقول سواءٌ أكانت علمية أو عملية، ومن فوائدها أيضا عمل الخطب والأشعار. كما تحدّث عن أقسام الصّناعة مثلما سنذكر لاحقا، وعن تصنيفها ضمن العلوم التي تُراد لغيرها لا المقصودة لنفسها، وأنّها مسدّدة للذهن في الألفاظ أوّلا وفي المعاني ثانيا، وهذا يدلّ على إدراكه للتداخل والتمازج بين هذين الجانبين المهمّين في صناعة النحو؛ نقصد نحو الألفاظ الذي يسدّد الألفاظ التي ينطق بها، ونحو المعاني الذي يسدّد منه المعاني التي ينظر فيها.[7] بعدها تناول ابن رشد السّبب الذي دعا إلى تسمية الصّناعة بهذا الاسم.[8] وتطرّق بعدها إلى الحديث عمّن أُخذ العلم، وذكر أنّ ذلك تمّ عن البصريين والكوفيين. كما تناول لاحقا نوعية التعليم الذي يستعمل في الصّناعة، فعدّد أربعة أمور هي الحدود والرّسوم والتمثيل والقياس. ولكنه رأى أنّ جـُلّ ما في الصّناعة ثبت بطريقين وهما السّماع والاستقراء، ويُبدي بالمقابل موقفا رافضا أو متحفّظا على الأقلّ إزاء القياس فيقول:"وقد يستعمل أهل هذه الصّناعة القياس فيما جهل سماعه؛ أنّهم يقيسون المجهول على المعلوم، وهو ضعيف، وربما أفرطوا حتى يردّون السّماع بالقياس."[9]

ويتناول ابن رشد أيضا في استهلاله للكتاب ترتيب المسائل النّحوية عند السابقين من النّحاة ويذكر ما دعاهم إليه. وبحسب رأيه فإنّ البسيط من كلّ شيء ينبغي أن يسبق المركّب، يقصد أنّ الترتيب العلمي-الصّناعي يقتضي أن يكون البدء بتناول الألفاظ المفردة أوّلا، ثمّ المركبة ثانيًا

واللواحق ثالثا (أي الألفاظ الزائدة على أشكال بنيتها). غير أنّ النّحاة سبّقوا النظر في الإعراب – وهو بحسب ما سبق ينتمي إلى الجزء الثالث– لأنّه أشهر أجزاء الصّناعة وأكثرها فائدة. ولكنّهم انتبهوا إلى أنّهم في حاجة قبل ذلك إلى معرفة الألفاظ المفردة فجعلوا النظر فيها مقدّمة للنظر في الإعراب، وخلطوا معه علم التركيب. أمّا ابن رشد فيعرض رأيه في مسألة التّرتيب، فيرى في الصّناعة جزءين أساسيين: أوّلهما جزء الألفاظ المفردة، يتناول فيه أشكال تلك الألفاظ وهي أشكال التثنية والجمع والمذكر والمؤنث وشكل الإخبار عن المتكلم والحاضر والغائب. ويعطي لهذا الجزء أهميّة كبيرة قد تفوق الأهمية التي يكتسيها الجزء المتعلق بالإعراب، والسّبب في ذلك –مثلما سيتّضح لاحقا– يعود إلى أنّ الألفاظ المُفردة ضروريّة في كلّ مخاطبة وفي جميع الألسنة واللغات. أمّا الجزء الثاني فهو في الإعراب والمعربات. ثم يضيف ابن رشد إلى هذين الجزءين جزءين آخَرَين أوّلهما هو بمثابة تمهيدات لما يأتي بعده من الأجزاء، ويدرس الألفاظ المفردة والمركّبة، ويضيف في الأخير جزءا رابعًا يتعلق بما سمّاه "ما يفي من معرفة أشكال الألفاظ المفردة ومن معرفة أشكال أطراف الكلم التي لا تسمّى إعرابا."[10]

وهكذا جاء الكتاب مكوّنا من أربعة أجزاء: تناول الجزء الأوّل جملة من المقدّمات، تتعلق بمعرفة أجناس الألفاظ الأوّل المفردة التي منها يأتلف الكلام وكذا أنواعها، ولدراسة الأقاويل المركّبة وأنواعها أو ما يعرف بـ"القول التام". أمّا الجزء الثاني من الكتاب، فقد خصّصه للحديث عن الأشكال التي تكون في الأسماء وفي الأفعال. وهذه الأشكال ثلاثة أجناس هي شكل التثنية والجمع، وشكل التذكير والتأنيث، وأشكال إخبار المتكلم الثلاثة (عن نفسه: منه القول، عن الحاضر: إليه القول، عن الغائب:فيه القول). أمّا الجزء الثالث من الكتاب فهو مخصّص للتعريف بحقيقة الإعراب والمعربات وموجِبات الإعراب(العوامل)، ولمعرفة أنواع الإعراب وعلاماته، وهي الأشكال التي تدلّ على تلك الأنواع. ويفصح فيها عن رغبة قويّة في إحصاء أصناف الإعراب وتحصيلها تحصيلا علميا من خلال البحث عن الكليّ مثلما سنبيّن لاحقا. ويتناول ابن رشد بعد هذا الجمل المعربة التي هي الجمل التامّة المفيدة وما اتصل بها. ولمّا كان الكلام التامّ المفيد يتفرّع إلى أربعة

أقسام هي الكلام الخبري والأمر والنهي والنّداء والاستفهام رأى أنْ يخصّص لها أربعة أبواب لتناول القوانين/ الكليات في كل قسم منها. تناول الأوّل (الكلام الخبري) في الجزء الثالث من الكتاب، وتناول البقية في الجزء الرابع. وهنا يشير ابن رشد إلى أنّه تفرّد بهذا النوع من العرض وأنّه لم يُسبق إليه. فيقول: "وهذا النّحو من التعليم لم يسلك بعد، ولم يشر أحدٌ أنه أدخل في باب الأمر الصناعي وأربط للمعاني."[11]

كانت هذه نظرة مقتضبة على محتويات الكتاب. وبطبيعة الحال والمقام، ليس غرضنا من هذا العرض هو الإلمام بجزئيات النظريّة النّحوية عند ابن رشد، بل أخذ نظرة إجمالية عن المساهمة والتأليف الرّشدي في هذا المجال. والذي يهمّنا بشكل خاصّ هو تقصّي الأبعاد الفلسفية التي تظهر عبر ما أورده من مسائل العلم، وكذا ما تضمنّه كتابه من ردود على النّحاة فيما يتعلق بأصول النّحو وطريقة بنائه وأدواته..

2ـ انتقادات ابن رشد للنّحاة:

وقبل أن ننظر في طبيعة الإسهام الرشدي في هذا المجال، يجب طرح التساؤل التالي: لماذا يؤلّف فيلسوف قرطبة في هذا المجال وهو يعلم أنّ النّحاة أكثروا فيه التصنيف والتأليف؟ أليس في ما قدّموه كفاية؟

إنّ هذا يحيلنا مباشرة إلى جملة الانتقادات التي وجّهها ابن رشد إلى النُّحاة في مواضع متفرّقة في كتابه. وهو منذ البداية يرى أنّهم تكلفوا من إعطاء أسباب الكليّات التي يضعونها في صناعة النّحو فوق ما تحتمله الصّناعة. فلقد بالغوا – والمتأخّرون منهم خاصّة– فأكثروا من التّفريعات والتعليلات ما لا يحتمله علم النّحو إلى درجة أنّهم أكثروا من "تشغيب وتفتـّق للقوانين."[12] أي تفتيتها بشكل يصعِّب تحصيل الصناعة، والحلّ في نظره هو التوسّط في ذلك. فاستمرارًا لمناداة ابن رشد بجعل النّحو صناعة ترشد إلى ما هو كليّ نجده ينادي بحصر الجزئيات وضبطها في قوانين عامّة ممّا يؤدّي إلى تيسير النّحو، خاصّة على المبتدئين والصّغار، إذ ينبغي لهؤلاء أن يحفظوا القوانين أوّلا، ثم لهم إذا

بلغوا مرحلة الفهم أن يفهموا أسبابها وانقسام الكلام إليها وانحصاره فيها، إلى أن يتمكنوا من تفصيل ما في كلّ قانون حتّى يحيطوا بجزئياته، وهذا يجعل تحصيل العلم سهلا وتامّا وفي زمان يسير.

وترتبط بهذه المسألة قضية أخرى في غاية الأهمية؛ فقد أشار ابن رشد مرارا إلى أنّ مقصوده هو الارتقاء بالنّحو إلى درجة الصّناعة. ومن الجليّ أنّ الصّناعة لا تخصّ العرب وحدهم، ولذلك ينبغي أن يكون منهج التأليف فيه منطقيا؛ أي ملائما للترتيب المشترك بين جميع اللغات، فليست طريقة بناء النّحو ومسائله من ابتكار ابن رشد، بل هي مثلما يشير في مواضع عديدة من كتابه"الطريقة المشتركة لجميع الألسنة." وفي هذا، وبعد أن تحدّث عن الترتيب الذي اتّبعه النّحاة – وقد فضّلوا البدء فيه بالجزء المتعلّق بالإعراب– نجده يقول: "وأمّا الترتيب الذي سلكناه نحن في هذا الكتاب، فإنّا رأينا أن نقدّمَ أوّلا من أمر الألفاظ المفردة ما الاهتمام بمعرفته مساوٍ للاهتمام بمعرفة الإعراب بل لعلّه أكبر، وهي كالأمور الضرورية في كل مخاطبة، وهو مشترك بجميع الألسنة.."[13] وبما أنّ من النّحو ما هو عام ومشترك بين الألسنة واللغات، ومنه ما هو خاصّ بلسان العرب، فإنّ ابن رشد يشير إلى هذا في ثنايا كتابه، فإذا تعلق الأمر بشيء مشترك بين اللغات أشار إلى ذلك، وإذا كان خاصّا بلغة العرب نبّه إليه.[14]

والحقّ أنّ ابن رشد ليس أوّل من نبّه إلى مسألة اشتراك الألسنة في منهجيّة التعاطي مع النّحو من بين مفكري المسلمين. إنّ لأبي نصر الفارابي كلاما مميّزا في هذا، إذ نجده يشير في كتاب "إحصاء العلوم" إلى أجزاء علم اللسان المشتركة بين الأمم ويفصّل القول فيها.[15] وبطبيعة الحال لا يتمكّن المرء من فعل هذا ما لم يكن مطّلعا وعارفا بلغات عديدة مثلما هو شأن المعلّم الثاني.

ومن أوجه النـّقد التي وجّهها فيلسوف قرطبة إلى النّحاة تقصيرهم في إدراك حقيقة الإعراب وحصر أنواعه؛ ففي نهاية الجزء الأول من الكتاب –المقدمات– نجده يلقي باللائمة عليهم لأنّ عملهم كان يفتقر إلى المنهجية الملائمة التي تمكّن من تقديم النّحو على الوجه الصّحيح قائلا: "والقصد من هذا الكتاب إنّما هو إحصاء أنواع الإعراب وجهته ونوعه في هذه الجمل، وإعطاء الأسباب الفاعلة للإعراب في جملة جملة، وهو شيء لم تصنعه النّحاة ولا حصرت الإعراب من جهة

الجمل المختصّة بأصنافه وأسبابه الخاصة بجملة جملة وهي التي قلنا إنها تُعرف بالعوامل"[16] ويؤكّد ابن رشد في مواضع كثيرة على أنّ الحصر العلمي يتطلب حصر الأنواع من قبل أسبابها وموادّها.[17] وكان في بداية الكتاب قد عاب عليهم عدم تنظيم المادة العلمية وخلط الكلام في علم التركيب مع الكلام في المعربات ولم يفصلوا بين الأمرين، وهم إضافة إلى ذلك لم يتبعوا طريقة علمية محدّدة وواضحة، ولم يسلكوا "في حصر قوانين الإعراب والمعربات طريقا من الطّرق الصناعية ولاسيما قدماؤهم وإنّما المتأخرون، فقد تجدهم سلكوا في ذلك بعض السلوك."[18] وممّا يبيّن هذا أنّهم استخدموا في إحصاء أنواع الإعراب بدل القسمة الصّحيحة التي لا تداخل فيها، قسمة غير حاصرة أفسدت عليهم المنهج. وهذا له أهميّة كبيرة عند ابن رشد، لأنّ "كلّ صناعة لم تستعمل فيها بعد القسمة الحاصرة الغير متداخلة فهي صناعة ناقصة."[19] ومن جهة أخرى يرى أبو الوليد أنّ النّحاة مقصّرون في جانب آخر هو عدم بيان الحكمة في اختصاص نوع ما بحكم؛ فلقد كانوا يتطرّقون إلى الأنواع وأحكامها دون أن يوضّحوا الحكمة من ذلك، أي من تعلق الأحكام بتلك الأنواع، وهو باب من أبواب تقصيرهم، وفي هذا نجده يقول: "وهذه الحكمة هي التي رام النّحاة الوقوف عليها، فلم يوضّحوها كلّ الإيضاح."[20]

ويتّضح ممّا سبق أنّ في الاستيعاب الرّشدي لصناعة النّحو الكثير من الأبعاد الفلسفية؛ فرغم أنّ الكتاب متعلق بالنّحو أساسا، إلا أنّ البعد الفلسفي لم يغِب عنه. وتظهر لنا هذه الميزة في مواضع كثيرة من الكتاب لعلّ أبرزها ما تعلق بثنائية المادّة والصورة وأيضا اهتمامه بالبحث عن الأسباب. فعند تمهيده لتناول أنواع الإعراب قال: "وسنقف إن شاء الله تعالى على جهة معرفة أنواع الإعراب من هذه الجهة، فإنّ الجمل هي التي تنزل من أنواع الإعراب منزلة المواد، والإعراب لها بمنزلة الصورة، والعوامل بمنزلة الأسباب المقتضية لوجود تلك الصور في الموادّ لأنها تفهم المعنى الواقع في الجملة." [21] ثم يزيد الأمر وضوحا بقوله: "ولمّا كان كلّ موجود مركّبا من مادّة وصورة فالمعرفة التامّة به أنّها تكون بمعرفة صورته ومادته والسّبب الموجب لكون الصورة في المادّة."[22] وهذا القول يبرز لنا جليّا الفهم والاستيعاب الكليّ الذي يتناول به ابن رشد صناعة النّحو.

ويوضّح ابن رشد أنّ ما دفعه إلى التصنيف في هذا المجال ليس هو نقص في أجزاء الصّناعة، بل هي صناعة استوفى أجزاءَها نُحاةُ العرب كما قال. إنّ ما دعاه إلى ذلك هو ضعف المنهجيّة التي عملوا بها كما أوضحنا. أمّا هو فقد أراد أنْ يكون تأليفه فيها على المجرى الصّناعي الذي يقتضي قبل كل شيء التأكيد على الكليات والقوانين لكي يتمكن بعد ذلك من أراد التفصيل فيها من استقصاء الجزئيات واستثناء ما لا يدخل منها في تلك الكليات.

3ـ أصول النّحو بين ابن رشد وابن مضاء القرطبيين:

ويمتدّ نقد ابن رشد لعمل النّحاة إلى نقد بعض الأصول التي بنوا عليها علمهم ومنها القياس الذي يحتلّ مكانة مرموقة عند النّحاة؛ فمن المعلوم أنّ هؤلاء لم يهتمّوا فقط بالتأليف في النّحو، بل صنّفوا في ما يسمّونه "علم أصول النّحو" وإن كان هذا قد تمّ في زمان متأخّر إذا استثنينا بعض المؤلفات المبكّرة في "العلل النّحوية". ويرى ابن الأنباري أنّ علم أصول النّحو يهتم بـ"أدلّة النّحو التي تفرّعت عنها فروعه وفصوله." والفائدة المرجوّة منه تكمن في "التّعويل في إثبات الحكم على الحجّة والتعليل والارتفاع من حضيض التقليد إلى يفاع الاطّلاع على الدليل."[23] فأصول النّحو إذن –التي يقسّمها ابن الأنباري إلى ثلاثة: نقل وقياس واستصحاب حال– هي الأسُس التي بُنيت عليها المسائل والتطبيقات النّحوية ووجَّهت عقول النّحاة في آرائهم وخلافهم. ولقد كان هؤلاء يولون القياس أهميّة كبيرة منذ إدخاله إلى الدّراسات النّحوية على يد عبد الله بن إسحق الحضرمي ومرورا بالخليل بن أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه اللذين جعلا منه منهاجا في النّحو العربي ووصلا به إلى الذّروة.[24]

والقياس في النّحو هو"اعتبار الشيء بالشيء بجامع" أو هو "حمل أصل على فرع بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع"[25]ويمكن تعريفه أيضا استنادا إلى ابن الأنباري دائما على أنّه: "حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه، كرفع الفاعل ونصب المفعول في كلّ مكان، وإن لم يكن كل ذلك منقولا عنهم."[26] وهذه التّعريفات تصبّ في معنى واحد، وتبيّن قرب القياس النّحوي من حيث بنيته من القياس الفقهي وإن كانت بينهما فروق مهمّة. وليس ههنا موضع

التفصيل في الأمر، ولكنّ من المهمّ الإشارة إلى أنّه لا يوجد من النّحاة العرب القدماء من أنكر القياس مطلقا.[27] وبالتالي لا نجد جدلا قويّا كذلك الذي نجده في مجال الفقه وأصوله بين مثبتي القياس ونُفاته. على أنّ هذا لا يعني اتفاق النّحاة في درجة الإقبال علي القياس والتوسّع فيه لأنّ بعضهم كان يميل إلى أصول أخرى أكثر مثل السّماع والرّواية. ومن جهة أخرى لم يمنع تبنّي النّحاة الأوائل للقياس من التطرّق إلى الشّبه الواردة عليه. فقد عقد ابن جنيّ (ت392هـ) مثلا بابا في كتابه الشّهير "الخصائص" في الردّ على من اعتقد فساد علل النحويين لضعفه هو في نفسه عن إحكام العلة. ويورد في هذا الباب مجموعة من الشّبه ويردّ عليها.[28] وهذا أيضا ما فعله ابن الأنباري عندما تحدث عن شبه المنكرين للقياس وعمل على دحضها واحدة تلو الأخرى.[29]

ممّا يدلّ على أهميّة القياس في النّحو ما يردّده النّحاة بقولهم إن النّحو كله قياس.[30] وقد ذكرنا آنفا نصّا لابن رشد يتحفّظ على القياس وينسبه إلى الضّعف وينتقد استعمال النّحاة له. وهذا موقف نجده قريبا من موقف معاصره ابن مضاء القرطبي[31] (ت592هـ) الذي صنّف كتابه الشّهير "الردّ على النّحاة" مُنكرا فيه نظريّة العامل في النّحو.[32] وهي النظريّة التي جعلت النّحاة يكثرون من التقدير الذي يؤدّي إلى عدم التمسّك بحرفية الآيات، الحرفية التي كان أهل الظاهر يعتدّون بها. كما نادى ابن مضاء بتعميم نفي العلل والقياس على مجال النّحو. ومن الرّاجح أن يكون مضمون كتاب "الردّ على النّحاة" مرتبطا بالمناخ الفكري والسياسي الذي كان ينتمي إليه صاحبه. ونقصد بذلك عصر الموحّدين الذين ثاروا في مجال الفقه على المذاهب الفقهية المختلفة واتّخذوا من المذهب الظاهري والعودة إلى الأصول والاجتهاد شعارا لدولتهم. وقد نقل ابن مضاء هذا الاتجاه من الفقه إلى النّحو، فأراد أن يخلّصه من كثرة الفروع وكثرة التأويل والظنون.[33] فهل هي الغاية نفسها التي توخّى ابن رشد الوصول إليها؟

لابد من الإشارة إلى أنّ تاريخ تأليف كتاب "الضّروري في صناعة النّحو" قد يرجع إلى فترة مبكّرة من حياة ابن رشد،[34] هي فترة المختصرات. وإذا كان معلوما أنّ تاريخ تأليف كتاب الرّد على النّحاة هو سنة 580هـ فإنّ هذا يقود -إذا صحّ ذاك الترجيح- إلى نفي أيّ تأثّر لابن رشد

بمضمون كتاب ابن مضاء ما دام سابقا عليه بل العكس هو الوارد. ولكن من الأجدر تناول الموضوع ليس من زاوية تأثّر أحدهما بالآخر بل من زاوية المناخ الفكري-السياسي المشترك الذي كانا يعيشانه وهو عصر الموحّدين.

لقد عاش فيلسوف قرطبة في كنف دولة الموحدين، وكانت صلاته بأمرائها وثيقة في أغلب الأوقات، غير أنّ من الثابت أنّ ابن رشد لم يكن ظاهريّ المذهب والاتّجاه. أمّا في النّحو فنحن لا نجد ما يشير إلى رفض نظريّة العامل مثلما فعل معاصره ابن مضاء. فهدف ابن رشد لم يكن تدارك مسألة من مسائل النّحو أو الاستغناء عن جزء أو عن نظرية منه، بل إنّه يطرح بعمق بنية النّحو العربي ذاتها ويرى أنّ السّبب فيما في النّحو العربي من صعوبات هو طريقة التأليف فيه وبالتالي تدريسه وتعليمه، فهي طريقة يغيب عنها الطّابع الصناعي-العلمي.[35]

ورغم أنّ حديثه عن القياس في كتابه "الضّروري في صناعة النّحو" جاء شديد الاقتضاب فإنّ موقفه منه واضح تماما؛ فهو لا يرى القياس بتلك الأهميّة التي كان أولاها له النّحاة الأوائل، بل يراه من الأصول الضّعيفة، ولعلّه يريد أن يشير إلى تلك الخلافات التي غالبا ما تطبع عمل النّحاة فيما يتعلق بالقياس واضطرابهم فيه. ومن المفيد-كما ذكرنا- أخذ روح العصر بعين الاعتبار، أين رُفع لواء التجديد والاجتهاد والعودة إلى الأصول، وهو ما يعتبر معطى ثقافيا جديدا على الساحة العلمية في الغرب الإسلامي. هذه الرّوح التي تجلّت عند ابن رشد في سعيه إلى تأسيس رؤية جديدة على مستوى النظر الفقهي.[36] فقد جاء نقد ابن رشد للقياس متوافقًا مع الموقف الرّسمي لدولة الموحّدين، وفي هذا يقول محمد عابد الجابري: "ومعلوم أنّ انتقاد ابن رشد للقياس في مجال علم الكلام كما في مجال الفقه وإبطال ابن مضاء للقياس في النّحو يعبّر عن اتجاه واحد في التفكير يرجع إلى ابن تومرت وابن حزم"[37] غير أنّ من المهمّ أيضا أن لا يكون الأمر محصورا فقط في هذا الجانب، لأنّ من الخطأ –في تقديرنا- القول إنّ ابن رشد انخرط في هذا الاتّجاه انخراطا كليّا، وهذا ما يمكن إسناده اعتمادا على مجموعة من الشّواهد منها على سبيل المثال لا الحصر مخالفة ابن رشد للسياسة الموحّدية في موقفها الصّارم من الكتابات الفقهية الفروعية ومن الاختلاف الفقهي، فكتب

الفـروع بحسب رأي الموحّدين هـي التي أنسـت المسلمين كتاب الله وسنّة نبيّه، ولذلك دعوا إلى العودة إلى الأصول. أمّا ابن رشد فإنّه، خلافا لهذا الموقف، يهتم بالمجالين، الفقه والخلافيات، بل يصرّح أيضا بنيّته تصنيف كتاب آخر بعد الفراغ من كتاب البداية يتناول فيه الفقه المالكي ومسائله المشهورة "التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها"[38] تماما كما فعل الإمام ابن القاسم (ت191هـ) في "المدوّنة". ولذلك يمكن القول إنّ ابن رشد وإن استفاد من دعوة الموحّدين إلى الرّجوع إلى الأصول ومحاربتهم التقليد الفقهي وبالتالي انتصارهم للاجتهاد، فإنّنا نوافق تماما وجهة النظر التي تفيد أنّه كان مترفّعا عن الظّرف السياسي ولا ينصت إلاّ إلى ما يمليه الواجب العلمي.[39] ولذلك فإنّ نقد ابن رشد للقياس في المجالات المتعددة وإن جاء مسايرا للموقف الرّسمي لدولة الموحدين، فإنّه -في نظرنا- يرجع بالدّرجة الأولى إلى قناعة ابن رشد بضعف هذا القياس في حدّ ذاته، وإلى سوء استعماله أيضا. ونجده في خاتمة الكتاب يفترض مسبقا أنّ ثمّة من نُحاة الأندلس من سيتّهمه بالخلط بين العلمين، النحو والمنطق، وبعد تأكيده على أنّ المنصفين سيلاحظون أنّ المنهجيّة التي اتّبعها في كتابه أكثر ضبطا للمعاني، وأدخل في الأمر الصّناعي، قال: "ولكن ربّما عابه قومٌ لمفارقته المعتاد، وأنكروه لما في طبيعة الأقاويل المشهورة من الاستعباد، وربما قالوا خلط صناعة المنطق بصناعة النّحو، وهذا كله جهل بالطريق الصّناعي."[40]

خاتمة:

وإذا أردنا أن نستخلص من كل سبق ما يهمّ موضوعنا، فإنّ بالإمكان القول إنّ الكتاب وإن كان يوجّه الكثير من الانتقادات إلى النّحاة، فإنّ الغرض من تأليفه لم يكن هو هذا؛ أي إنّه ليس من نوع الكتب التي تهتمّ أساسا بالخلافيات وبمحاولة الفصل بينها على نحو ما صنع المهتمون بذلك، وعلى نحو ما صنع ابن رشد نفسه في مجال الفقه أو علم الخلاف. إنّ كتاب "الضّروري في صناعة النّحو" إذ يجادل النّحاة في طريقة التأليف وترتيب المسائل، ويبيّن تقصيرهم وأوجه الخلل في أعمالهم، وإذ يذمّ التحجّر والجمود، وعدم تقبّل النّصح والتجديد بسبب ما يسمّيه سطوة العادة والمشهور، فإنّ الغاية المتوخّاة كانت هي معالجة منهجية بناء النّحو، وطريقة التأليف فيه، والارتقاء به إلى مرتبة الصناعة، وكل ذلك اعتمادا على خلفية فلسفية راسخة.

الهوامش:

1- يقول جمال الدين العلوي مثلا عن هذا الكتاب:" ونخشى أن يكون هناك خلط بينه وبين الضّروري المنطق." المتن الرشدي، الدّار البيضاء: دار توبقال، ط.1، 1986، ص.25.

2- ابن عبد الملك المراكشي، الذّيل والتكملة، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ط.1، 1973،ج.6، ص.23.

3- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 2001، ص.77.

4- ابن عبد الملك المراكشي، المرجع السابق، ص.22، وابن الأبّار، التكملة لكتاب الصّلة، مدريد: مطبع روخس، 1886، ج.1، ص.269.

5- ابن رشد،الضّروري في صناعة النّحو،تحقيق منصور علي عبد السميع،القاهرة:دار الفكر العربي،ط.1،2002،ص.3

6- النّحو لغةً هو القصد. وهو المعنى المستعمل في هذا العلم لأنّ معظم ما فيه يدلّ على مقاصد الكلام وأنحاء المخاطبات. ولذلك سمّي علم النحو. ويشير ابن رشد إلى سبب محتمل آخر يعود إلى ما قيل في شأن الإمام عليّ بن أبي طالب الذي قال لأبي الأسود الدؤلي بعد أن ألقى إليه أبوابا في الفنّ:"انحُ هذا النحو." وقال له لاحقا بعد مراجعة ما كتب: "نعم ما نحوت." الضّروري في صناعة النّحو، ص.6.

7- المصدر نفسه، ص.(9)

8- المصدر نفسه، ص.10.

9- المصدر نفسه، ص.(11)

10- المصدر نفسه، ص.137.

11- المصدر نفسه، ص.9.

12- الضّروري في صناعة النحو، الصفحات.9، 10، 24، 30، 53، 54، .

13- والجدير بالذكر أنّ هذه هي الغاية هي التي يذكرها أيضا في مستهل تلخيص كتاب الشّعر. يقول: "الغرض في هذا القول تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشّعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو الأكثر، إذ كثير ممّا فيه هي قوانين خاصّة بأشعارهم وعادتهم فيها، وإمّا أن تكون ليست موجودة في كلام العرب، أو موجودة في غيره من الألسنة.." تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشّعر، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي،1971.

14- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة: دار الفكر العربي، ط.2، 1949،ص.46- 52.

15- هذه الأجزاء السبعة العظمى هي:"علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركّبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تركّب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وقوانين الأشعار."

16- الضروري في صناعة النّحو، ص.29.

17- المصدر نفسه، ص.58.

18- المصدر نفسه، ص.8.

19- يقول ابن رشد: "وهذا هو السّبب الذي دعانا إلى وضع شيء في هذه الصناعة مع توجّه الأمر إلينا به، وإلا فما كنا نضعه لأنّ الصّناعة الموجودة عن نحويي العرب في زماننا هذا قد استوفت جميع أجزاء الصناعة، لكن على المجرى الصناعي، ونحن نريد أن يكون إحصاؤنا لذلك أوّلا بأقاويل كلية.."المصدر نفسه،ص.59

20- المصدر نفسه، ص. 56.

21- وانظر منصور علي عبد السميع، المرجع السّابق، ص.25

22- المصدر نفسه، ص.

23- المصدر نفسه.

24- ابن الأنباري، لمع الأدلة في أصول النّحو،تحقيق سعيد الأفغاني، دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1957، ص.80.

25- انظر محمد الحباس، النحو العربي والعلوم الإسلامية، إربد:عالم الكتب الحديث، 2009، ص.49. وانظر أيضا محمد عيد، أصول النحو العربي في نظر النّحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، القاهرة:عالم الكتب، ط.4، 1989، ص.5.

26- ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص.93.

27- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب،(مع كتاب لمع الأدلة) ص.317،45.

28- المرجع نفسه.

29- منها على سبيل المثال ما تعلّق بقـول النّحويين إنّ الفاعل مرفوع رغم أننا نرى ضدّ ذلك إذ نقول:"ضُرب زيدٌ" فنرفعه ونقول "إنّ زيدا قـام" فننـصبـه وإن كان فاعـلا. ثم يردّ عليهم بأنّ الفاعل عنـد النّحاة هو كل اسم ذكـرته بعد الفعل وأسـندت إليه الفعـل، وليس الفاعل عنـدهم هو الفاعل في المعنى، بل قد يكون مفعولا به في المعنى كقولك "مات الرجل." فالموت وقع عليه وهو من الله سبحانه، ومع ذلك فالرجل فاعل بالمعنى. انظر: محمد الحباس، المرجع السابق. ص. 318.

30- انظر الفصل الثاني عشر من كتاب لمع الأدلة (في حلّ شبه تورد على القياس) ص.100ـ105.

31- يقول ابن الأنباري: "اعلم أنّ إنكار القياس في النّحو لا يتحقق لأنّ النّحو كله قياس، ولهذا قيل في حدّه النّحو علم . المستنبطة من استقراء كلام العرب، فمن أنكر القياس فقد أنكر النّحو. ولا نعلم أحدا من العلماء أنكره لثبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة.." لمع الأدلة، ص.95.

32- هو أحمد بن عبد الرحمن المشهور بابن مضاء ولد بقرطبة سنة 512هـ وتوفي بأشبيلية سنة 592هـ. كان لغويا وفقيها ظاهريا وقاضيا في بجاية وفاس، وقاضي الجماعة في مراكش. محمد عيد، المرجع السابق، ص.3.

33- أحدث الكتاب فور نشره سنة 1947 ضجّة كبيرة في الأوساط العلمية والأدبية، بين متحمّس لأفكار ابن مضاء (منهم محقـّق الكتاب شوقي ضيف) وبين متحفّظ ورافض لها.

34- يجب أن نلاحظ هنا اتفاق ابن مضاء مع ابن رشد في نقـده للنّحاة بخصوص مبالغـة هؤلاء في التفريع والتعليل. وقد ذكرنا سابقا رأي ابن رشد في هذا. أمّـا ابن مضاء فيـقول: "وإنّي رأيت النحويّـين ـ رحمهم الله تعالى ـ قد وضعوا صناعة النّحو لحفظ كلام العرب من اللّحن، وصيانته عن التغيير، فبلغوا من ذلك إلى الغاية التي أمّوا، وانتهوا إلى المطلوب الذي ابتغوا، إلا أنّهـم التـزموا ما لا يلـزمهم ، وتجـاوزوا فيها القـدر الكـافـي فيما أرادوه منـها، فـتوعّرت مسالكها، ووهـنـت مبانيـها، وانحطّـت عن رتبـة الإقنـاع حججها." الردّ على النحاة، تحقيق شـوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط.2، 1982، ص.72.

35- هذا ما يرجّحه مثلا الجابري (ابن رشد سيرة وفكر، ص. 76) والغريب هو أنّ محقق كتاب "الضّروري في صناعة النّـحو" لم يهتم إطلاقا ـ رغم عمله القيّم- ببحث تاريخ تأليف الكتاب ولو بشكل تقريبي، وكأنّ الأمر لا يحمل أيّة أهمية. كما أنّ الكتاب–مثلما أشار الأستاذ د. عمار طـالبي في حديث خاص- جـاء تلبيـة لرغـبة من طرف سيـاسي لم يحـدّده ابن رشد. وهو الإشكـال الذي وُجـد أيضا في كتـاب السيـاسة. ولا نـدري إن كـان محـقّق الكتاب قد أغفـل هذا الأمر عن قصد أم أنّه لم ينتبـه إليه.

36- www.hekmah.org انظر: السيّد محمد الطنطاوي، "ابن رشد وإعادة بناء النحو العربي".

37- إبراهيم بورشاشن، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط.1، 2010، ص. 84.

37- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص. 77.وانظر أيضا: "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد" ضمن: نحن والتراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. 4، 1985، ص.211، 257 .

38- بداية المجتهد، تحقيق أبو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ج.2، ص.575.

39- إبراهيم بورشاشن، المرجع السّابق، ص.99.

40- **الضروري في صناعة ال**نحو، ص.138.

الفلسفة بين النهاية والاستمرار

بقلم : د / نوال بورحلة
أستاذة محاضرة (ب)
جامعة الجزائر -2-

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى توضيح مسألة في غاية من الأهمية، و هي هناك فعلا موتا للفلسفة ؟ كما ادعى بعض المناطقة و الفلاسفة، و حجتهم في ذلك أنها فكر لم يعد بمقدوره التفاعل مع متطلبات العصر، و بالتالي فهذا الفكر يعيش في حالة احتضار. أم أن الفلسفة بوصفها نشاطا فكريا إنسانيا و بما تملك من حس نقدي قادرة على التنوير و التوجيه و التنبيه ؟

عندما نستعرض المشهد الفكري عبر محطاته التاريخية يستوقفنا، من حين إلى آخر، صدور الحكم على الفلسفة بالنهاية، فتارة استند الحكم إلى شرعية دينية على أساسها أنهم من يشتغلون بالفلسفة بالكفر والزندقة والخروج عن تعاليم الدين، وتارة أخرى استند الحكم بنهايتها إلى العقل بحجة أن في التقيد بالعقل والاحتكام إلى الممارسة النقدية إغراقا في التأمل وابتعادا عن حلول العملية.وفي كثير من الأحيان استند الحكم بنهايتها إلى نجاح العلم خاصة في القرن العشرين واكتساحه مجالات الحياة، الأمر الذي جعله- العلم- يحتل المقام الأول من الاهتمام وهذا على حساب باقي الفروع المعرفية والفكرية.

مما لا شك فيه أن عصرنا هو عصر سيادة العلم، لقد نفذ العلم بشكل يدعو إلى الدهشة إلى عمق حياتنا اليومية، فأصبح بهذا الاعتبار مرجعية أساسية في تحديد تصورنا عن العالم والله والإنسان والطبيعة. لقد أصبح العلم بما حققه من مكاسب -سواء كان على مستوى العلوم الفيزيائية أو على مستوى البيولوجيا أو حتى على مستوى المعلوماتية- مرجعية من خلاله تتحدد قيمنا وسلوكنا و توجهاتنا السياسية والاقتصادية والإيديولوجية. لقد أزاح العلم الإنسان من المشهد التاريخي وكف الإنسان أن يكون محور هذا العالم وغايته الأولى، وبسقوط الإنسان سقطت معه بعض القيم التي

اتخذتها بعض التيارات الفكرية - الانسانوية مثلا- منطلقا لتأسيس فلسفي تأطر به نظرتها إلى التاريخ، والعقل، الإنسان، وإلى القيم مثل الأخوة، المحبة، والكرامة. وانطلاقا من هذه الفكرة دخل العالم في مفارقة مثيرة فرضها التوجه العام السائد وسياسة الدول المالكة للتكنولوجيا، و مفاد هذه المفارقة أن العلم اليوم هو الذي بإمكانه صناعة الإنسان والتاريخ وليس الإنسان.

ولم تكن الفلسفة بوصفها نشاطا فكريا ونقديا بمعزل عن هيمنة العلم. ذلك أن الشغف بالعلم وما حققه من نتائج أدى إلى عزل الفلسفة إلى درجة جعلت كل من يحمل اسم الفلسفة يواجه انتقادات لاذعة، فهمشت الفلسفة وانتقدت وأعلنت ثورة ضدها ومنه أعلن عن نهايتها و نهاية الميتافزيقا. وكفت الفلسفة تحت هيمنة العلم عن التطلع إلى أن تستعيد دورها الريادي و النتيجة المترتبة على ذلك أنها أصبحت في القرن العشرين – بعدما حدد نشاطها- مجرد تابعة أو خادمة للعلم بعدما كانت تتصدر المعرفة.

تعرضت الفلسفة في الفترة المعاصرة إلى كثير من الانتقادات، وهذا على الرغم من الدور الهام الذي لعبته طيلة مسيرتها الفكرية والنقدية والحوارية مع مختلف الميادين المعرفية ولا سيما العلم. فتارة وصفت الفلسفة بأنها أفكار وادعاءات كاذبة، وفكر ليس لها مضمون ولا موضوع لتكون بهذا المعنى عبارة عن أفكار تكرر بعضها البعض كما عبر عن ذلك " التوسر"، وتارة وصفت بأنها فكر تجاوزه الزمن وعليه لا بد من العمل على إزاحته كما عبرت عن ذلك الوضعية المنطقية؛ هذه الأخيرة التي تستند إلى الممارسة العلمية بصفتها السيّاق الذي يبرر وجدودها. ويتضح هذا في البيان التي[*] نشرته عام 1929. إذ من خلاله ثم الإعلان عن ظهور تصور علمي للعالم يقوم على أسس منطقية وعقلية وليس على تأويلات ميتافزيقية.

لقد كان لحركة فينا اختياران إما العمل على استبعاد الفلسفة-الميتافزيقا- وإما حصرها في ميدان ضيق وهو تحليل لغة العلم. وقد استقرت الوضعية على الاختيار الثاني في أن تصبح مهمة الفلسفة هي تحليل لغة العلم. ونجد تأكيد لهذه الفكرة لدى "كارناب" **(R.Carnap)**. أحد أعضاء حركة فينا الذي يرى أن مهمة الفلسفة هي تناول لغة العلم بالتحليل والتفسير إذ يقتصر

عملها على التحليل المنطقي لجمل العلم و أفاهيمه، وفي هذا الإطار يقول: «يجب استبدال الفلسفة بمنطق العلم أي بالتحليل المنطقي لمفاهيم العلوم وجملها، لأن منطق العلم ليس سوى النحو المنطقي للغة العلم».[1] ويقصد "كارناب" بـــ " النحو المنطقي للغة"...نظرية الصور اللّغوية لتلك اللّغة، أي البيان المسستم لقواعد الصورية التي تحكمها، وفي الوقت نفسه تطوير النتائج التي تنبع من هذه القواعد.[2] انطلاقا من هذه الفكرة أصبحت مهمة الفلسفة عند الوضعية المنطقية ليس بناء الأنساق الفلسفية المتكاملة ولا التوصل إلى معتقدات فلسفية معينة ولكنها نشاط يحلل بنية العلم والتصورات الأساسية فيه. أي أنها تهتم بالتحليل المنطقي للقضايا (**propositions**) والمفاهيم المتعلقة بالعلم التجريبي. سمح هذا التعريف للفلسفة بتحديد وبطريقة أكثر دقة ووضوح وظيفة الفلسفة ومجال عملها، وهذا بالمقارنة مع الفلسفة التقليدية. وضمن هذه الرؤية يرى "كارناب" أن مجال عمل الفلسفة متعلق ومرتبط بالعمل التجريبي؛ أما وظيفتها فهي توضيح القضايا العلمية وتحديد معانيها.[3]

ترى الوضعية المنطقية أن العلم وحده كاف للوصول إلى المعرفة الكونوالتقيد بالمنهج العلمي يسمح بالقضاء على كل التفسيرات المتافزيقية التي هي في حقيقة الأمر تأويلات وهمية دون أي محتوى علمي.لقد سمح المنهج العلمي حسب الوضعية المنطقية بكشف زيف إدعاءات الميتافيزيقا على أن في متناولها البحث في كنه الأشياء. لكن وحسب هذه الحركة أثبت العلم أنه يمكن البحث عن الحقيقة دون أن يكون هناك أي داع إلى معرفة متعالية وعميقة.

ما هو جدير بالذكر أن طرح أعضاء حلقة فينا لفلسفة أساسها الفهم العلمي للعالم لم يأت من فراغ، بل كان بمثابة طبيعية للتصورات التي استجدّت في مختلف ميادين العلم والتي جعلت من الضروري تصور فلسفة علمية موازية[4]. لقد وجد أعضاء حلقة فينا في التطور العلمي الدعم اللازم لتصوراتهم العلمية، مما سهل الأمر لهم في فرض هيمنتهم في مجلات فكرية هامة في الفكر الغربي ونشر توجههم الفكري- التخلص من الميتافزيقا واتخاذ العلم منهجا- في ميادين معرفية مختلفة مثل الفيزياء، علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد. وفيما يخص تأسيس علم الفيزياء، عملت الحركة

على تطهير هذا العلم من الشوائب الميتافزيقية، وهذا بواسطة طرق علمية وبشكل خاص وفق مسلمات وفرضيات يتحقق من صدقها في الواقع. فإذا أردنا التوصل إلى القوانين التي يخضع لها العلم فلا سبيل أمامنا حسب حركة فينا إلا البحث الذي يقوده العلم التجريبي وليس إلى ما يفرضه علينا العقل البشري من تطورات. وقد عمل" ماخ " الذي يعد الأب الحقيقي لحلقة فينا على تنقية الفيزياء وبشكل عام النظريات العلمية من الميتافزيقا.

لقد طرح " ماخ" العديد من الأسئلة حول عمل الفيزياء مثل: ما هي الأسباب التي تجعلنا نقبل بنظرية فيزيائية؟. ما هي المشاهدة؟. ما هو القياس؟. ما هو القانون العلمي وغيرها من الأسئلة التي تصنع موضوع تساؤل علم الفيزياء. انطلاقا من هذه الأسئلة بدأ "ماخ" سلسلة من أبحاث علمية مخصصة للبحث في قوانين ومبادئ مختلف فروع الفيزياء. وكانت الفكرة الموجهة لهذه الأبحاث هي أن يقين نظرية ما يأتي فقط من المشاهدة، أي من الأحاسيس وبما أن النظرية حسب "ماخ" تتضمن خليط من المشاهدات والتصورات التي لا تربطها بالمشاهدة أي صلة، فيجب في هذه الحالة تنقية النظريات الفيزيائية من كل عنصر لا يمكن مشاهدته، فالنظرية في رأيه ليست سوى تنظيم لأفعال ومعطيات المشاهدة. إن الصلة الوحيدة بالواقع تتم بواسطة الأحاسيس، فالأحاسيس هي المعطيات النهائية التي تقوم عليها معرفتنا ولا وجود لمعطيات خلف الأحاسيس، كالجوهر، والشيء في ذاته، العلّية، وفكرة القوة، فكلها مفاهيم ميتافزيقية ينبغي استبعادها من مجال العلم.[5]

وبالنسبة إلى علم النفس فقد ساد اعتقاد مفاده أن هذا العلم فقد موضوع دراسته وهو الروح الإنسانية، هذه الروح التي تضاءل مجال الاهتمام بها نظرا إلى ظهور الفيزيولوجيا التي حققت نتائج هامة في فهم الإنسان. إن السلوكية تقوم على محاولة تفسير كل ما هو نفسي برده إلى سلوكيات جسدية يمكن إدراكها حسيّا، يكون بهذا المعنى السلوك الجسدي معطى أساسي في فهم الإنسان. ويعد - نذكر على سبيل المثال لا الحصر- "هربت فايجل **"Herbet feigel**[*]. أحد الأعضاء الذين اهتموا بعلم النفس حيث سعى في أبحاثه إلى تفسير الإنسان عن طريق ما يصدر عنه – الإنسان- من أفعال وسلوكيات، وقد استعان" فايجل " لتدعيم وتعزيز أبحاثه بأحدث ما توصل

إليه العلم و لاسيما في مجال علم الفيزياء. انطلاقا من هذا بنى موقفه على أن الحالات الذهنية الخاصة بنا مرتبطة بعمليات الجهاز العصبي المركزي. وبذلك يمكن تفسير السلوك والتنبؤ، – حسب فايجل– وهذا بالعودة إلى الفيزيولوجية .

نفهم مما سبق ذكره أن علم النفس الحديث والممثل في المدرسة السلوكية المتأثرة بالعلم الوضعي تسعى إلى إلغاء أية صياغة فرضية **Hypothèse** ميتافزيقية تحاول تفسير طبيعة المسارات النفسية أو العقلية والتي بإمكانها أن تصاحب سلوك الإنسان.(6)

أما الاقتصاد السياسي فلقد رأت الوضعية المنطقية أن الاقتصاد مادة خصبة قابلة لأن تصاغ صياغة علمية، أي أنه بالإمكان إخضاع الممارسة الاقتصادية للحساب. ويشير بيان حلقة فينا أنه جرى العمل منذ قرابة القرن على تخليص الاقتصاد من شوائب الميتافزيقا. ولا يشكل تطهير الاقتصاد من الميتافزيقا صعوبة بالنسبة إلى الوضعية، وهذا لأن بعض المفاهيم التي يتضمنها الاقتصاد مثل الاستيراد، والتصدير هي أقرب إلى الإدراك الحسي والواقع منه إلى التأمل. وبالإضافة إلى هذا ساد اعتقاد لدى أعضاء حلقة فينا أن العالم الغربي سيكون مضطرا لأسباب اقتصادية للاعتماد بدرجة كبيرة على التصنيع. وهذا سيؤدي حتما إلى تضاؤل الأفكار الميتافزيقيةوتزايد الاعتماد على العلوم الطبيعية، نظرا لحاجتنا الماسة إليها في تكنولوجيا التصنيع وبالتالي سيصبح الجو الثقافي العام ملائما أكثر لسيادة الطريقة العلمية في التفكير. وقد عمل " أتونيورات "(*) **otto neurath**، على نشر تصور أعضاء الفهم العلمي للعالم وتطبيقه في مجال الاقتصاد: أي عمل على إضفاء الصبغة العلمية على الاقتصاد السياسي، ويتجلى هذا في محاولته "أتونيورات" في التأثير على ستاليين "بإدخال الحساب والقياس على الماركسية وهذا لان الوضعية الممثلة في" أتونيورات" تعتقد أن الماركسية شبيهة في أسسها بما تدعو إليه الوضعية المنطقية، ذلك أن ماركس في حد ذاته حسب حركة– فينا – عمل بروح علميّة معادية للميتافزيقا.(7)

ولم يكن علم الاجتماع بمعزل عن هيمنة العلم الوضعي. فقد تم فيه الإعلان عن موت الإنسان والميتافزيقا، وهذا عندما بدأ علماء الاجتماع يتعاملون مع الظاهرة الإنسانية كمادة قابلة أن تسري عليها القوانين العلمّية من حساب وقياس وكم،مما أفقدها طابعها الروحي الإنساني. لقد

عمل الاتجاه العلمي في ميدان علم الاجتماع على تفكيك ما يوحد هذا العلم وهو الطابع الإنساني عن طريق تقسيمه إلى تخصصات متباينة أو إلى قطاعات. فلم يعد علم الاجتماع بناء على ما قرره التوجه العلمي سوي مجموعة قطاعات للحياة الاجتماعية مثل: علم اجتماع العمل علم اجتماع الأديان، علم اجتماع الفن...الخ.[8]

وهكذا تمت إعادة بناء كل من الاقتصاد، علم الاجتماع، علم النفس على أساس علمي مادي والغاية من ذلك هي إجتثاتث الميتافيزيقا. إن التيار الذي يدعو إلى العلم وحده دون الأخذ بالمعارف الأخرى يتعدى حسب" لوكور" من وهم مفاده أن العلم بإمكانه أن يحقق التقدم، والأخذ بالمنهج العلمي يسمح في نهاية المطاف بتعميم تصور أعضاء فهم العلمي العالم في أن الفلسفة يجب أن لا تكون في مقدمة المعارف، وبهذه الطريقة لن يكون هناك مجال للحديث عن الفلسفة. بناء على ما سبق ذكره يحق لنا أن نتساءل: هل انتهت الفلسفة؟. وهل لم يعد للفلسفة اليوم من فضاء تمارس فيه نشاطها الفلسفي؟.

إن اللافت للانتباه أنه في الوقت الذي تعالت فيه أصوات مناهضة لحركة الفكر الفلسفي والداعية إلى نهايته أصبح هناك إلحاح على ضرورة عودة الفلسفة في ممارسة نشاطها النقدي والتنويري؛ وهذا على الرغم من النفي والإنكار الذي تعرضت له من قبل الاتجاه الذي يريد أن يخضع الفلسفة لخدمة المعرفة العلمية .إن العودة إلى الفلسفة يعني أن الإنسانية اليوم في وضع حرج وأن الإنسان المعاصر بدأ يشعر أن أسطورة الانتصار على الذات وعلى الطبيعة باتت تبعث مخاوف كبيرة وتثير أسئلة محيرة. والعودة إلى الفلسفة يعني التفكير في طبيعة التفكير الذي وصلت إليه الإنسانية اليوم لاسيما في ظل التقدم التكنولوجي، أي التفكير في القيم الجديدة التي طرحتها التكنولوجية، ذلك

بأن التطور التكنولوجي قد زعزع وأطاح ببعض القيم التي كان يعتقد أنها ثابتة. إن التفكير في القيم الجديدة يعني التفكير في امتدادات التقنية وقد تحولت إلى أداة تتحكم في الطبيعة وفي الإنسان، كما يعني هذا التفكير في انغلاقات البحث البيولوجي وانزياحه عن أخلاقيات العلم، ويعني أيضا التفكير في تلاعبات السياسة التي تمجد الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان في مكان وتطيح بها في مكان آخر.

إن عالمنا المعاصر أصبح يبعث على الشك والريبة أكثر مما يبعث على الطمأنينة. لهذا كله لم يعد هناك مناص من العودة إلى الفلسفة و من استمرار السؤال الفلسفي باعتباره « تنبيها ضروريا مستفزا للعبث والسكينة الوهمية والإشباع المكلس للذكاء».[9] وعليه فإذا لم يتسن للفلسفة أن تقود الفلسفة العالم كما ادعت الوضعية ذلك فإنها ستبقى دائما في هذا العالم فاعلة وقادرة على التنوير والتوجيه والتنبيه وخطابا شاملا يطال جميع نواحي الفكر.[10] ولعلّ ما يبين استمرار حضور الفلسفة وضرورتها اليوم بروز مواضيع جديدة[*] هي نتاج الحضارة المعاصرة من بين هذه الموضوعات نجد موضوع البيئة .

أ – مفهوم البيئة:

تعتبر البيئة أحد موضوعات الفلسفة المعاصرة. إن اهتمام الفلسفة بمجال البيئة هو تحد تواجهه الفلسفة والذي يفسر من جديد على أنها نمط من التفكير من الصعب تجاهله. ونجد تأكيدا لهذه الفكرة لدى "هانزيوناس"[*] فيلسوف و مؤرخ ألماني الذي يقر أن الحوار الفلسفي المعاصر يدور مضمونه حول أربع مسائل هامة وهي: البيئة، البيوتيقا، الهندسة الوراثية والطاقة.[11] يدّل هذا الإقرار على استمرارية السؤال الفلسفي وعلى تعايش هذا السؤال مع القضايا العامة التي تمس صميم الوجود الإنساني منها تلك المتعلقة بالبيئة.

لقد صارت الطبيعة تعيش اليوم حالة اغتراب نظرا للاعتداءات الكثيرة التي يمارسها الإنسان عليها بفضل التطور التقني والتي فاقت ممارستها من حيث طبيعتها ونطاقها ما كانت تمارسه

الأجيال السابقة. من هذا المنطلق أصبحت الحاجة إلى الفلسفة أكثر من ضرورية للحد من الاغتراب الذي يهدد الطبيعة والذي انعكس سلبا على الإنسان .

لقد اقترح "ارنست هيكل"[*]مصطلح الإيكولوجيا سنة1866، وهو مصطلح يوناني الأصل مركب من حدين (**oikos**)تعني المسكن و(**logos**)تعني العلم والمعنى الكامل لهذا المصطلح هو علم البيت**la science de la maison** يدل هذا التعريف في الثقافة اليونانية على المأوى لا على الطبيعة. غير أن "أرنست هيكل" استطاع أن يضفي على هذا المفهوم معنى بالغ الاتساع والجدة.

لقد كان العلماء في منتصف القرن التاسع عشر يدرسون النباتات والحيوانات كل واحد على جانب، ولم يكن هناك اعتقاد أنه توجد علاقة بينهما. لكن مع "أرناست هيكل" أصبحت دراسة الطبيعة تقتضي دراسة الكائنات الحية (الحيوان والنباتات) مع بعض حيث أن أية محاولة حسبه في إحداث قطيعة في العلاقة التي تربط تلك الكائنات الحية تؤدي إلى نتائج وخيمة على الطبيعة. انطلاقا من هذه الفكرة أصبحت تعني الايكولوجيا العلم الذي يدرس علاقة الكائنات الحية من حيث تغذيتها وتنفسها وطرق تواجدها إضافة إلى محاولة دراسة العوامل المؤثرة في العيش كالحرارة، الرطوبة...الخ.[(12)]

وما هو جدير بالذكر أن أرنست هيكل لم يذكر عند دراسته للبيئة الإنسان وإنما اقتصر اهتمامه على الحيوان والنبات فقط ولكن بدءا من سنوات السبعينيات بدأ الإنسان يذكر في النقاشات المتعلقة بالبيئة باعتباره جزءا من الطبيعة ومسؤولا عنها.ومن ثم لم يعد مشكل التلوث على سبيل المثال محصورا فقط في صحة الأسماك والحيوانات وفي الأنهار وإنما ينطبق على الإنسان أيضا. وبهذا اصطبغت البيئة بصبغة إنسانية بعد ما كانت محصورة في الحيوان والنبات.

وقد أصبحت عبارة الإنسان الإيكولوجي (**L'homme écologique**) دليلا على ارتباط الإنسان بالطبيعة على أساس أن صحته الجسدية والنفسية مرتبطة بمدى مسؤوليته اتجاه المحيط.[(13)] بناء على ما سبق ذكره نستنتج معنيين للبيئة :

المعنى الأول:ويتعلق بالبيئة الطبيعية، وهي الدراسة العلمية للحياة في وسطها الطبيعي ونقصد بذلك المظاهر التي لا دخل للإنسان في وجودها، مثل المناخ، الحيوانات، النبات، التضاريس، البحار، الصحارى، الأودية...الخ.

المعنى الثاني: البيئة المشيدة أي كل ما صنعه وأنجزه الإنسان، ومنه يقوم هذا المعني على الفعل المؤسس على الاعتقاد القاضي بأن الوسط البيئي لا بد أن يكون محميا من الأخطار الناتجة عن الإنسان والناتجة عن التقدم العلمي والتقني.(14)

لقد سبب التقدم العملي اختلالا في التوازن البيئي في العالم وانتشار الظواهر المضادة للحياة من تلوث شامل، تهديم الأغلفة الجوّية والقضاء على كثير من مظاهر الحياة كانقراض النباتات والحيوانات والحشرات. لقد انعكس التطور العلمي والتقني على المحيط وهو بدوره انعكس سلبا على صحة الإنسان.وفي هذا السياق أكدت الجمعية العالمية للبحث من أجل المحيط والصحة **sires**(*) أن المحيط يلعب دورا هاما في تكاثر الأمراض. إن المحيط يؤثر على صحة الإنسان وذلك على مستويين:

أ- **المستوى الأول:** يلعب المحيط دور المنبه للمريض(**facteur déclenchant**)، وهذا عن طريق الاعتداءات المتكررة من طرف الإنسان على المحيط الطبيعي، والنتيجة المترتبة على ذلك تلوث الهواء، الماء، اندثار المساحات الخضراء.

ب- **المستوى الثاني:** يلعب المحيط دورا مسهلا (**facteur facilitant**)، وذلك عندما تتضافر العوامل التي تسبب الضرر بالإنسان، التلوث، الضجيج...الخ.

وحري بنا في هذا السيّاق أن نذكر أن سبب اختلال التوازن البيئي وانتشار المرض يعزى إلى الفكر ذي التوجه المادي. لقد ألحق هذا التوجه ضررا بالطبيعة وأنشأ واقعا مغايرا ذهب عكس ما طمح إليه الإنسان، وهو العيش في بيئة متوازنة نظيفة وصحية. إن هدف هذا النمط من التفكير هو تحقيق المنفعة حتى لو كان هذا على حساب الطبيعة. ويظهر هذا جليا من خلال اهتمامه بمجال البناء وتمويل المشاريع السكنية على حساب المساحات الخضراء أو الغابات، واهتمامه بمجال النقل بحيث

حرص الفكر المادي على إنتاج السيارات والشاحنات والقطارات والترويج لها دون الاهتمام للأمراض الناتجة عن الغازات السامة المنبعثة من تلك الآلات. كما تركز اهتمامه على الزراعة الصناعية القائمة على مواد كيميائية لتسهيل عملية الإنتاج وتحقيق الربح.

لقد أخل الاقتصاد المادي بنظام البيئة التي لم تعد قادرة على حماية نفسها مما ينذر باحتمال وقوع كارثة بيئية أشد مما هي عليه الآن، فلم تعد البيئة قادرة على تجديد مواردها الطبيعية، واختل التوازن بين عناصرها المختلفة، ولم تعد هذه العناصر قادرة على تحليل مخلفات الإنسان، أو استهلاك النفايات الناتجة من نشاطاته المختلفة، وأصبح جو المدن ملوثا بالدخان المتصاعد من عادم السيّارات، وبالغازات المتصاعدة من مداخن المصانع، وأصبحت التربة الزراعية ملوثة نتيجة استعمال المكثف للمخصّبات الزراعية والمبيدات الحشرية. وحتى أجسام الكائنات الحية لم تسلم من هذا التلوث.

لقد أهمل الإنسان كثيرا البيئة وانشغل بتحقيق احتياجاته ومتطلباته وجرى وراء التكنولوجيا دون أن يتفطن إلى أن هذا يتسبب في الإخلال بالتوازن الطبيعي للبيئة، فساهم بذلك في تلوث الماء، والهواء وأفسد التربة الزراعية. وقضى على مظاهر الحياة في كثير من الأماكن. ونظرا إلى خطورة هذه الوضعية أصبحت الحاجة إلى التفكير في حل يقلل من الخطر الذي يهدد البيئة أمرا في غاية الضرورة، أي التفكير في سياسة إيكولوجية تحترم الطبيعة وتعمل على الحفاظ على صحة الإنسان. كما تعمل على رفع التحدي من أجل إقامة عالم جديد أقل تكلفة وأقل تبذيرا، وعلى توعية أرباب العمل والشعب من المخاطر الناجمة من المغالاة في عملية التصنيع وإجبارهم في الوقت نفسه على تقبل معايير جديدة قائمة بالدرجة الأولى على مبدأ الاحترام والمسؤولية.[15]

إن الفلسفة هي وحدها التي يمكن أن تقوم بهذا الدور التوجيهي، التحسيسي والتنويري. وهي بأسئلتها الأخلاقية الدائمة تحاول أن توقظ ضمير العالم وضمير من يعبثون بالطبيعة وبالإنسان. من هذا المنطق فإن الفلسفة الإيكولوجية ومن جملة المعاني التي تتضمنها تعني إعلان السلام العالمي أو السلام الأخضر بين أبناء الكون كلهم، كما تعني الحق في العيش في بيئة نظيفة ونقية، والتمتع بهواء الطبيعة،وسلامة الجسد وبالمناظر الجميلة والتحرر من مخاطر التكنولوجية الخانقة. ونعني في الوقت

نفسه مسؤولية الإنسان اتجاه المحيط وتتمثل هذه المسؤولية ليس في التفكير في وضع حلول آنية ومؤقتة وإنما التفكير في بيئة مستديمة. ذلك أن المسؤولية تحتم التفكير حتى في الأجيال القادمة**future génération** وفي نوعية الحياة التي سوف نورثها لهم، والمشاكل البيئية التي سوف يواجهونها. تلك المشاكل هي نتيجة أخطاء.

إن فلسفة البيئية هي التفكير في وضع معايير أخلاقية صارمة للإنسان في علاقته بالطبيعة بسنها مبدأ الاحترام بالدرجة الأولى.[16] كما تعني الفلسفة الإيكولوجية حسب" أرنه نيس **Arne Naesse**" فيلسوف نرويجي ذلك الفكر الذي يحاول إضفاء الطابع الإنسي على الطبيعة عن طريق تقليص الهوة التي تفصل الطبيعة عن الإنسان. ومن وجهة النظر تسعى هذه الفلسفة إلى إدماج الإنسان في الطبيعة وتعميق تلك العلاقة، لأن الحياة الجديرة بأن تعاش حسب "أرنه نيس" هي الحياة التي يتعايش فيها الإنسان الطبيعة معا. إن الطبيعة في منظور "أرنه نيس" منبع الجمال ومصدر الحكمة حيث يتأمل فيها الإنسان ذاته والعالم من حوله والمكان الذي يستطيع أن يتخلص فيه الإنسان من أنانيته وفردانيته.

إن الفلسفة بوصفها نشاطا إنسانيا تهتم بالقضايا التي تمس صميم الإنسان ومادامت هي كذلك فالمهمة كما يقول "يوناس" «توكل إليها ولا أن تختزل كما أريد لها إلى تمرين منطقي وتحليلي:«تحليل لغة العلم».[17]

يعيش العالم اليوم حسب "يوناس" حالة إيكولوجية خطيرة، وهذا نتيجة التطور الصناعي والتقني، إذ فرض هذا التطور المذهل والمخيف في الوقت نفسه سلوكيات جديدة وموضوعات جديدة ونتائج جديدة لم تكن تعرف سلفا[18]. إن هذا التطور من وجهة نظر "يوناس" سابقة في التاريخ الإنساني، إذ لم تعرف المجتمعات القديمة مثل هذا الزخم العلمي والتكنولوجي الذي أحدث خللا في النظام البيئي، فقد عاشت المجتمعات القديمة في بيئة يسودها النظام والاستقرار فلم تعتد على الطبيعة ولم تفسدها بل على خلاف هذا كانت تسعى إلى حماية البيئة والمحافظة عليها وعلى التناسق والانسجام الدائم لها. إن الطبيعة كما يرى "يوناس" كانت في أيدي

أمينة، أما الإنسانية اليوم فإن لها من القوّة المادية والتقنية والعلمية والمعنوّية ما يمكنها أن تهدد وتعبث باستقرار النظام البيئي. وهذا لأن قدر الكوكب كما يقول« بين أيدي من يملكون التكنولوجية».[19]

إن المجتمعات المعاصرة حسب "يوناس" تعيش حالة خطيرة من جرّاء التهديدات المتواصلة على الطبيعة الأمر الذي جلب البؤس والتذمر، فكثرت الأمراض وانتشرت الأوبئة وقل الاهتمام بالطبيعة. يرجع "يوناس" سبب ذلك إلى لا مبالاة الإنسان بالأخطار التي تهدده نفسيا وجسديا وتهدد مستقبله،وإلى لامبالاة رجل السياسة الذي يحمله "يوناس" سبب تدهور البيئة.

وما هو جدير بالذكر أن "يوناس" لم يقف موقفا مضادا من التطور العلمي والتقني، وإنما يحذر من الغلو والتمادي في التطور الصناعي والتقني على حساب الطبيعة والإنسان وفي هذا يقول:

أنا لا أنتقد التقنية ولا الحضارة التقنية كما هي

ولا أعتبرها بمثابة انحراف الإنسانية، الواجب

الوقوف ضدها، أنا بصدد عرض ما يحدث.

و النتائج المرتبة على ذلك[20].

لا يقف"يوناس" ضد المنجزات العلمية ولا ضد الإنتاج الصناعي فهو لا يقف على سبيل المثال ضد السيّارات،وإنما هو ضد ما يصدر من هذه السيارات من غازات تؤثر سلبا على الإنسان وعلى الطبيعة.وباعتباره فيلسوفا فهو يخاطب الضمير العالمي،يحاول تحسيس المجتمعات، الناس، أرباب العمل، ورجال السياسة من خطورة الوضع ويحثهم على الاهتمام بالطبيعة وبالإنسان وعلى إيجاد الطرق الأكثر نجاعة في التقليل من المخاطر التي تهدد البيئة، يخاطب "يوناس" الإنسان بوصفه المسؤول الأول عما آلت إليه الإنسانية. لقد صنع الإنسان وسائل تسمح له بالقضاء على نفسه وعلى مستقبله، يقول "يوناس": «لقد أصبحنا نحن البشر نشكل أكبر خطر على الطبيعة أكبر مما كانت تشكله هي علينا، أصبحنا خطرا على أنفسنا...ولهذا لا بدّأن نقاوم».[21]

تعيش الإنسانية حسب "يوناس" في مفارقة كبيرة، فلقد حوّل التقدم العلمي والتقني الإنسانية من حالة سيطرة الطبيعة على الإنسان وخوفه منها وعبادتها إلى حالة سيادة الإنسان على الطبيعة. هذه المفارقة تستدعي من وجهة نظر "يوناس" التفكير مليا وبصفة جدّية ومسؤولية في مسؤولية الإنسان إزاء ما يبدع وما يخطط وما ينتج وما يخلف من آثار. وبهذا المعنى فإن الإنسان هو وحده المسؤول عن هذه المفارقة التي وضعت الإنسانية اليوم في مأزق إيكولوجي وصحي خطيرين.

إن الإنسان حسب "يوناس" هو نتاج ما ما يقدم من أعمال، لهذا على الإنسان مهمة البحث عن كيفية تقليص أخطار التطور العلمي والتقني. انطلاقا من هذه الفكرة يحث" يوناس" الإنسان على أن لا يخضع مصيره ولا أن ينخدع بهذه الحتمية(*) التي هي من نتاج حريتنا، وإنما عليه كشف عيوبها وإصلاحها حتى يضمن سلامته وسلامة محيطه. إن على الإنسان أن يعيد النطر فيما تعلم وما يعرف وما يظن أنه يعرف. بناء على هذا يرى "يوناس" في العودة إلى الفلسفة أمرا في غاية الأهمية فهي بوصفها خطابا توعويا وتربويا وما تملكه من براهين وحجج ومن وضوح الرؤية بإمكانها أن تساهم في التقليل من خطر الإنسان الذي يش كل خطرا على الإنسان وعلى الطبيعة. إن الفلسفة ومن وجهة نظر"يوناس" تبعث في الإنسان روح المسؤولية. إنها تخاطب وعيه وشعوره وتوجه سلوكه عن طريق المساءلة و النقد والإرشاد، وإنها تعلمنا كيف نحترم أنفسنا ونحترم الآخر واحترام محيطنا أي الطبيعة. ومن وجهة النظر هذه يكون في استطاعة الفلسفة التقليل من المخاطر التي يشهدها عصرنا عن طريق التربية.[22]

يرى"يوناس"أن الإنسان مزود بالمعرفة ومن وجهة أخرى بالتجربة، وباعتباره كائنا حرا فبامكانه الاختيار بين موقف وموقف آخر، وبين فعل وفعل آخر أو بين رأي ورأي آخر. انطلاقا من هذه الفكرة تنبثق مسؤولية الإنسان. إن الإنسان المعاصر مسؤول عن ما أنتجه من كوارث تهدد البيئة.وفي سياق حديثه عن المسؤولية يرفض "يوناس" أن تكون فكرة الواجب التي تحدد مسؤولية كل إنسان قائمة على مبدأ المنفعة، لأن هذا المبدأ يخفي دوافع أنانية ولا تهدف إلى الصالح العام. إنه يدعو إلى أن تكون فكرة الواجب قائمة على مصلحة أعم وأشمل.

يرفض "يوناس"أن يقوم الواجب الذي يحدد مسؤوليتنا على فكرة التبادل (**la reciprocite**) والتي مفادها أن واجبي هو الصورة التي يرى فيها الآخر حقا من حقوقه، وهذا الآخر الذي بدوره يرى حقا من حقوقي يكمن في الواجب الذي يقوم به هو.يرفض "يوناس" هذا النوع من المسؤولية لأنها لا تنطوي على مصلحة أعم وأشمل وإنما على مصلحة ظرفية ومؤقتة، فإذا ما انتهت هذه المصلحة وحقق الناس غايتهم تخلوا عن حقوقهم وواجباتهم أي عن مسؤوليتهم.

يرى "يوناس" أن المبدأ القائم على فكرة التبادل لا ينطوي على أنانية مضمرة فحسب وإنما على رؤية محددة وظيفة للمستقبل فرضتها الحسابات الضيقة والمصالح المتبادلة. لهذا يرفض "يوناس" أن تكون المسؤولية قائمة على أساس فكرة الحقوق والواجبات، ونجد تأكيدا لهذا في قوله« يجب أن يكون مبدأ المسؤولية مستقلا عن كل فكرة مؤسسة على الحق أو المبادلة. إن ما يجب حسب يوناس أن يحكم ويوجه ويربط العلاقات الإنسانية ليست فكرة الحق والواجب»، وإنما الالتزام الأخلاقي الذي يضمن سلامة مستقبل الإنسان والطبيعة. إن الأخلاق هي التي تدفعنا إلى احترام بعضنا واحترام ما حولنا أي الطبيعة وهي التي تدفعنا على تهذيب سلوكنا وتوعية ضميرنا اتجاه الطبيعة. إن الأخلاق حسب "يوناس" هي التي تجبرنا على التخلص من المصالح المؤقتة الآنية والتفكير في الشروط والإمكانيات الممكنة والتي بواسطتها يمكن ضمان سلامة الأجيال القادمة. يسمي "يوناس" هذا النوع من التفكير أو الأخلاق بأخلاق المستقبل والتي من بين أوليتها الاهتمام بأجيال المستقبل. من هذا المنطق يرى "يوناس" أن الفلسفة بجانبها الأخلاقي عليها أن ترسخ في الإنسان مواقف ثابتة وشاملة مواقف أقل شراهة (**avide**) وأقل طمعا (**cupide**) مواقف متوازنة ومعتدلة.[23]

الهوامش:

1 - نقلا عن وداد الحاج حسن، ردولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية،دار البيضاء، المركز العربي، 2001 ص. 101 .

2- المرجع نفسه، ص. 101.

3 - Rudolf Carnap, l'ancienne et la nouvelle logique , trad : Ernest Vuillemin, (Paris : Librairie Hermann Cie Editeurs, 1933), p.1.

4 - , Le Problème De La Logique Et La Science, trad : Ernest Vuillemin, (Paris : Librairie scientifique Hermanne, Cie Editeurs, 1935), p. 1.

5 - Dominique Le Court , A quoi sert donc la philosophie, Paris, delta et sonten cola, 1996?. p. 42.

6 - من بيان حلقة فينا ضمن كتاب وداد الحاج حسن، ردولوف كارناب و نهاية الوضعية المنطقية ، ص ص. 291،292

7 – المرجع نفسه، ص 291 – 292

8 - المرجع نفسه.ص 291 – 292

9 – عبد القادر المذنب، الفلسفة فكر و بيداغوجيا.ص8

10 – المرجع نفسه ، ص 8

11–Hans Jonas, une éthique pour la nature,trad :Sylvie coutrine damany, (Paris : desclee de bouwer ,2000), p141 .

12- أرنست هيكل 1834-1919) **Haeckel Ernest Heinrich**) بيولوجي ألماني درس الطب والعلوم الطبيعية تحصل على شهادة الدكتوراه سنة1857. تعرف على شارل داروين وأصبح واحدا من مريده جل كتبه وأبحاثه تنصب حول تطور الكائنات الحية.

13 – David Burnie , tout ce que vous voulez savoir sur l'écologie, (Paris : Le persaux clercs,2000), p. 6.

14 - Philips Saint-Marc, l'écologie au secours de la vie,un medcin pour demain , (Paris : Frison-Roche, 2004), p. 10.

15- Ibid , p. 7.
16- Stavros Dimas, « sur l10'environnement l'Europe a un devoir moral », l'usine nouvelle, n0 3041, février , 2007,p p. 26,27.
17 - Michel Metayer, La philosophie Ethique enjeux et débats actuels ,pp. 239،255
18 - Hans Jonas ,Une Ethique pour la nature ,p. 15.
19 - Hans jonas , Principe responsabilité une Ethique pour la civilisation, technologique, trad : -Jean greish, (Paris : Cerf, 1990), p.
20 - Ibid., p. 30.
21 - Hans Jonas , Une éthique pour la nature, p .119.
22 -Ibid., , p. 140
23 - Hans Jonas, Une Ethique pour la nature , p .27.
24 - Hans Jonas, Une Ethique pour la nature , p 87.

ما معنى التناقض المنطقي ؟

د/ رشيدة عبة
أستاذة محاضرة (ب)
قسم الفلسفة
جامعة الجزائر (2)

ملخص:

ما معنى ''التناقض المنطقي'' ما المقصود من العبارة ''مبدأ عدم التناقض'' ما علاقة ''التناقض'' بمصطلح ''الضد'' ومصطلح ''الكذب'' ومصطلح ''النفي''؟.

هي أسئلة إجابتها في طيات هذا المقال، والسبب الأساسي الذي دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع هو كون مصطلح التناقض لفظ ملتبس وكثيرا ما لا يأبه لهذا الالتباس، فمن الباحثين المعاصرين من أساء فهم التناقض المنطقي وجعله مرادفا لمفهوم التضاد، ومنهم من يعتقد أن لفظ التناقض والكذب والنفي لا يختلفان من حيث المفهوم، ولذا فمن الضروري التمييز بوضوح تام بين المفاهيم التالية: التناقض، التضاد، الكذب وأخيرا النفي.

للتناقض دور كبير في عملية الإثبات والنفي؛ فإذا عجزنا عن إقامة الدليل على صدق قضية ما؛ فإننا نلجأ إلى نقيضها،لأن النقيضين لا يصدقان معا ولا يكذبان معا. فالتناقض الذي نستعمله في الاستدلال على صدق القضايا أو كذبها يعرف بأنه'' اختلاق قضيتين في الكيف والكم بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى''[1]. أمّا عند أندري لالاند فالتناقض ''يشير إلى علاقة بين إثبات ونفي عنصر ما من عناصر المعرفة، وخاصة بين حدين أحدهما نفي للآخر مثل:(أ) و لا (أ) أو بين قضيتين إحداهما نفي للأخرى مثال قولنا: ك صادقة و ك ليست صادقة. أو إلى نوع من التعارض يحصل بين الكلية الموجبة (كل أ ب) والجزئية السالبة (بعض أ ليس ب) وبين الكلية السالبة (لا أ ب) والجزئية الموجبة (بعض أ ب)''[2] ، ففي مربع التقابل مثلا: الكلية الموجبة (كل البجع أبيض) والجزئية السالبة (بعض البجع ليس أبيض) متناقضتان. وكذلك شأن الكلية السالبة (لا بجع أبيض) والجزئية الموجبة (بعض البجع أبيض). لكن ينبغي أن نشير في هذا السياق من الحديث أننا وجدنا في

بعض المراجع العربية من ابتعد أو نقول أساء فهم التقابل المنطقي بالتناقض ؛ فيمنى طريف الخولي مثلا تقول في كتابها فلسفة كارل بوبر: "إن العبارتين الكليتين" كل البجع أبيض" و"كل البجع أسود" لا يناقضان بعضهما (لأن التناقض يكون بين "كل البجع أبيض "و "كل البجع ليس أبيض") غير أنهما لا يتضمنان أكثر من أنه ليس هناك بجع..."[3]

يتضمن هذا النّص على خطأ منطقي مفاده أن صاحبته جعلت التناقض المنطقي بين قضيتين كليتين الأولى الكلية الموجبة القائلة: "كل البجع أبيض" والثّانية، كلية معدولة المحمول القائلة" كل البجع ليس أبيض" في حين – كما أشارنا سلفا– وكما أشار إلى ذلك روبير بلانشي (R, Blanché) في كتابه: المدخل إلى المنطق المعاصر " أن القضية على شكل (س) أ س مضادة للقضية على شكل (س) ~ أ س أو على شكل ~ (∃ س) أ س أي منافية لها"[4]. وعلى هذا، فالتقابل المنطقي بالتناقض يكون بين الكلية الموجبة القائلة: "كل البجع أبيض " والجزئية السالبة القائلة:" بعض البجع ليس أبيض" فينبغي التمييز بوضوح بين التناقض والتضاد .إذن فالذي أشارت إليه يمنى طريف الخولي، هو التضاد الذي يكون بين قضيتين كليتين؛ الكلية الموجبة القائلة: " كل البجع أبيض " والكلية السالبة القائلة " كل البجع ليس أبيض"؛ وكما هو معلوم التناقض يختلف عن التضاد إذ يجب التمييز بوضوح بينهما، فالتناقض أقوى من التضاد وهذا الأخير يعبر عن نوع من التعارض بين مفهومين أو قضيتين كقولنا الحرارة والبرودة، السواد والبياض، فالضدان لا يجتمعان معا وقد يرتفعان بمعنى لا يصدقان معا وقد يكذبان معا[5] مثال قولنا:

القضية	حكمها
1 – '' كل إنسان خالد''	قضية كاذبة
'' لا إنسان خالد ''	قضية صادقة
2 – '' كل إنسان صادق ''	قضية كاذبة
'' لا إنسان صادق ''	قضية كاذبة
3 – '' كل إنسان مائت''	قضية صادقة
'' لا إنسان مائت''	قضية كاذبة

أمّا التناقض لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا ؛ بمعنى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا، مثال قولنا:

القضية	حكمها
1 – '' كل أسد لاحم ''	قضية صادقة
''بعض الأسود ليست لاحمة ''	قضية كاذبة
2 – '' لا أسد مجتر''	قضية صادقة
'' بعض الأسود مجترة ''	قضية كاذبة
3 – '' لا إنسان صادق''	قضية كاذبة
'' بعض الإنسان صادق''	قضية صادقة

و لكي يتم التناقض بين قضيتين لا بد من توافر شروط فيها وهي:

الشرط الأوّل:

لابد من اختلاف القضيتين من حيث الكيف؛ بحيث تكون إحداهما موجبة، و الأخرى سالبة؛ مثل: '' محمد مجتهد'' '' محمد ليس مجتهدا'' و '' كل الطلاب حاضرون''، '' بعض الطلاب ليسوا حاضرين''.

الشرط الثاني:

اختلاف القضيتين في الكم، ما عدا الشخصية، فيكون الاختلاف فيها في الكيف فقط... فالقضايا الثلاثة: الكلية والجزئية والمهملة يشترط فيها الاختلاف بين القضيتين في الكيف والكم...

الشرط الثالث:

اتحاد القضيتين في الأمور الثمانية الآتية:

1ـ في الموضوع: فإذا اختلفت القضيتان في الموضوع فلا تناقض بينهما. فليس هناك تناقض بين '' علي قائم''، '' زيد ليس بقائم''؛ لاختلافهما في الموضوع.

2ـ في المحمول: فإذا اختلفت القضيتان في المحمول فلا تناقض بينهما؛ فليس ثمة تناقض بين '' علي نائم''، '' علي ليس بناجح'' لاختلافهما في المحمول.

3ـ في الزمان: فإذا اختلفت القضيتان في الزمان فليس بينهما تناقض؛ وذلك مثل: '' محمد مسافر'' أي غدا، '' محمد ليس مسافرا'' أي اليوم؛ وذلك لاختلافهما في الزمان.

4ـ في المكان: فإذا اختلفتا في المكان فليس بينهما تناقض. فليس ثمة تناقض بين '' زيد يعمل'' أي في البيت، '' زيد لا يعمل'' أي في الجامعة.

5ـ في الإضافة: فإذا اختلفتا في الاضافة فلا تناقض بينهما. مثل: '' محمد تلميذ'' أي لعليّ، '' محمد ليس تلميذا'' أي لمحمود. وكذلك: '' زيد أب'' أي لبكر '' زيد ليس أبا'' أي لمحمد.

6ـ في القوة والفعل: فإذا اختلفت القضيتان، فكانت احداهما بالقوة، وكانت الأخرى بالفعل. فليس هناك تناقض بين '' علي نائم'' أي بالقوة '' علي ليس بنائم''، أي بالفعل؛ وذلك لاختلاف القضيتين من حيث القوة والفعل.

7ـ في الجزء والكل: فإذا اختلفتا في ذلك فلا تناقض. فليس ثمة تناقض بين '' هذا الحصان أسود'' أي جزؤه'' هذا الحصان ليس أسود'' أي كله.

8 ـ الشرط: فإذا اختلفت القضيتان في الشرط؛ بحيث كانت إحداهما بشرط كذا، والأخرى بشرط مختلف فلا تناقض بينهما، مثل: "عليّ أهل للنجاح" أي بشرط كونه مجتهدا. " عليّ ليس أهلا للنجاح"؛ أي بشرط كونه مهملا.

هذه هي الأمور الثمانية التي اشترط المناطقة اتحاد القضيتين فيها حتى يصح وقوع التناقض بينهما[6].

انطلاقا من لفظ التناقض تم بناء مبدأ عدم التناقض، المعروف في المنطق الكلاسيكي (منطق أرسطو ومنطق ثنائي القيمة) فكل العمليات العقلية التي يقوم بها العقل تعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو المبدأ الذي عبر عنه أرسطو بقوله " من المحال أن يكون المحمول الواحد ثابتا للموضوع الواحد ومنفيا عنه في آن واحد ومن جهة واحدة". والمراد به استحالة الجمع بين شيئين متناقضين في آن واحد، لأن العقل لا يقبل تصور شيئ وهو في غير اتفاق مع ذاته، كقولنا: (محمد صادق) و(محمد ليس صادقا).

ومبدأ عدم التناقض ضروري لبناء الأحكام بناء صحيحا سليما، وحسب أرسطو هذا المبدأ هو أوثق المبادئ جميعا أي أكثرها بداهة ويقينا ووضوحا[*]، إذن فهو غير قابل للبرهنة، وحتى إذا حاولنا البرهنة عليه فسوف نسقط أوّلا: في التسلسل اللانهائي أي سوف يكون المبدأ نفسه مفترضا مسبقا في مقدمات البرهان الذي نقدمه على المبدأ المذكور باعتباره مبدأ كل برهان.

"أما نحن فقد بينا منذ قليل أن من المحال على الشيئ أن يكون وأن لا يكون في الوقت الواحد، واعتمادا على هذه الاستحالة فقد بيّنا أن هذا المبدأ أوثق المبادئ جميعا، لا جرم أن بعض الفلاسفة يطالبون بالبرهنة على هذا المبدأ. لكن ذلك بجهل كبير منهم، لأن من الجهل حقا عدم التمييز بين ما يحتاج إلى البرهنة وما لا يحتاج إليهما، فمن المحال إطلاقا البرهنة على كل شيئ : إلا ذهب الأمر إلى ما لا نهاية له بحيث حتى ولو وقع ذلك لما كانت هناك برهنة. وإذا كانت هناك حقائق يجب أن لا تطلب البرهنة عليها فإنه يجب أن يقال لنا بالنسبة إلى أي مبدأ يجب ذلك أقل مما يجب بالنسبة إلى هذا المبدأ ؟.

إذن أرسطو يؤمن بوجود اللامبرهنات، فليس كل شيئ في هذا الوجود قابل للبرهنة، ومن بين الأشياء التي لا يمكن البرهنة عليها يذكر أرسطو مبدأ عدم التناقض الذي عرفه بقوله: "من المحال على الشيئ أن يكون وأن لا يكون في الوقت الواحد". فكل محاولة للبرهنة عليه ستقعنا في التسلسل اللّانهائي.

ثانيا: البرهنة على مبدأ عدم التناقض تجعلنا نسقط في المصادرة على المطلوب(**) "ومع ذلك يمكن أن نثبت عن طريق التقييد استحالة أن يكون الشيئ الواحد وأن لا يكون بشرط أن يقول الخصم شيئا ما فقط، فان لم يقل شيئا، فمن العبث محاولة التحدث مع شخص لا يستطيع أن يتحدث عن أي شيئ، فمثل هذا الإنسان من حيث هو كذلك شبيه عندئذ بالنبات. لكني أقول أن الإثبات عن طريق التقييد شيئ آخر غير البرهنة: إذ البرهنة الحقيقية تأخذ مظهر المصادرة على المطلوب. لكنها أمام تفنيد لا أمام برهنة، فنقطة الانطلاق بالنسبة إلى جميع الحجج من هذا النوع هي مطالبة الخصم لا بأن يقول أن شيئا ما موجود أو غير موجود، ولكن بأن يقول على الأقل شيئا له معنى لديه أو لدى الغير. وهذا أمر ضروري إذا كان يريد أن يقول حقا شيئا ما، وإلا فإن مثل هذا الإنسان لا يكون في الحقيقة قادرا على التفكير لا مع نفسه ولا مع غيره..." .

في هذا النص لم يحاول أرسطو البرهنة على مبدأ عدم التناقض(*) لأنه في نظره بديهي والشيئ البديهي لا يحتاج إلى البرهنة، أي ما لا سبيل إلى برهانه، بل حاول البرهنة على استحالة البرهنة على مبدأ عدم التناقض. فلو استخدمنا طريقة البرهان بالخلف للبرهنة عليه فإن هذا سيوقعنا في المصادرة على المطلوب، لأن البرهان بالخلف هو إثبات صدق نتيجة بإثبات بطلان نقيضها فإذا كانت القضية المراد إثباتها هي : " لا يمكن أن يكون الشيئ الواحد موجودا ومعدوما في آن واحد"، فإن نقيضها سيكون: " يمكن أن يكون الشيئ الواحد موجودا ومعدوما في آن واحد" إذا ثبت بطلان هذا النقيض فهذا يعني أن القضية القائلة: "لا يمكن أن يكون الشيئ الواحد موجودا ومعدوما في آن واحد" صادقة، ولكن هذه العملية في نظر أرسطو لا تعد برهنة وإنما تأخذ شكل المصادرة على المطلوب.

في سياق الحديث وجدنا في بعض المراجع من أساء فهم أرسطو في هذه المسألة حيث يقول عبد السلام بن ميس في كتابه قضايا في الابستيمولوجيا والمنطق " ولكن دفاع أرسطو عن هذا المبدأ كان ضعيفا، ولم يكن بمقدوره الدفاع عنه دون السقوط في حالة المصادرة على المطلوب، لأن كل برهان على مبدأ عدم التناقض يفترض عدم التناقض"[7]. إذن المنطق الأرسطي اعتبر مبدأ عدم التناقض بديهي، بينما المنطق الكلاسيكي وخصوصا بمجيئ برتراند راسل ووايتهيد اللذان وضعا صيغة لما يسمى اليوم بالمنطق الكلاسيكي في بداية القرن العشرين، اعتبره تحصيلات حاصل للأنساق الصورية. فلقد أعطي لمبدأ عدم التناقض معنى جديد مع الاحتفاظ به كأساس لمنطق ثنائي القيمة، القضية أ ^ ~ أ تعتبر تناقضا ولا مكان لها سواء في المنطق الأرسطي أو في المنطق الكلاسيكي. وبهذا يكون مبدأ عدم التناقض ~ (أ ^ ~ أ) أساسي بالنسبة للمنطق التقليدي والمنطق الكلاسيكي.

كما يجب أن نميّز أيضا بين مفهوم التناقض و مفهوم الكذب ومفهوم النفي، فالكذب قيمة صدقية يرمز لها بالرمز (0) بينما النفي أو السلب فهو عامل منطقي له قيمة منطقية ثابتة ورمزه (~) أو (ليس) أو (لا) إنه عامل أحادي يعبر عن قضية واحدة ولا يربط بين قضيتين وإنما يستعمل لتقرير نقيض قضية واحدة، وعندما يدخل على القضية الواحدة فإنه يحولها من حالة الكذب إلى حالة الصدق أو العكس. بمعنى يعكس قيم صدق القضية الأصلية." إن النفي عامل صدق حقا. وبالفعل فإنه يكفي أن نعلم إن كانت قضية من قضايا (ق) دون ن نعرف معناها، صادقة أو كاذبة، لنعلم ما هي قيمة الصدق التي تملكها القضية الجديدة (~ق) التي نكونها بنفي الأولى: وهي القيمة العكسية"[8]. إذن ليس كل قضية منطقية قضية كاذبة، فقد تكون قضية منفية صادقة أو كاذبة، وهذا ما يبيّنه الجدول التالي:

ق	~ق
1	0
0	1

" الصدق نرمز له بالرمز (1) والكذب بالرمز (0)".

الهوامش والمراجع:

(1)ـ محمو محمد مزروعة، المنطق القديم عرض ونقد، مكتبة كنوز المعرفة، جدة، ط2، 2006، ص 178.

(2)- André, Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, édition, P .U.F , Paris, 1968.p183. 2eme

(3)ـ يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر(منهج العلم منطق العلم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1989، ص: 394

(4)- Robert, Blanché, Introduction à la logique contemporaine, op cit, p 148

(5)- André, Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie op-cit, p 184.

(6)ـ محمو محمد مزروعة، مرجع سبق ذكره، ص 179-180.

(*)- الواضح هو الجلي الذي لا يحتاج إلى برهان، وقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم حول أي الحقائق إن وجدت هي واضحة بذاتها.

(**)- المصادرة على المطلوب (Pétition de principe) هي مغالطة منطقية تتمثل في جعل القضية المطلوب برهانها جزءا من البرهان، كأن تأتي في سياق معطى فتفترض عين الشيئ الذي عليك إثباته، فتعتبر أمرا متفقا عليه ما هو محل خلاف وأمرا مبرهنا ما يطلب برهانه. (لمزيد من التفاصيل راجع لالاند في معجمه: Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie ص 764.

(7)- عبد السلام بن ميس : قضايا في الابستيمولوجيا والمنطق، ط 1، شركة النشر والتوزيع- المدارس-، الدار البيضاء،2000، ص 117.

(8)- روبير بلانشي: المدخل إلى المنطق المعاصر، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2005، ص 50.

السّلم .. مطلبٌ إلحاحيّ

د. آمال علاوشيش
جامعة الجزائر(2)
- قسم الفلسفة -

الملخّص:

باللّغة العربية:

يعتبر السّلم إشكالا آنياً يفرض تناوله بإلحاحٍ، خصوصاً في عصرٍ تسوده الحروب والفتن والاضطرابات العالميّة، ولذلك تتعدّد مستوياته ومجالاته، فعلى خلاف ما يعتقد الكثيرون ينطلق السّلم من الخاصّ إلى العامّ، أي من الذّات إلى الآخر أو من الفرد ليشمل المجتمع، ولهذا فنحن لا نقصد السّلم في المستوى السّياسي فقط، إنّما السّلم الذّي يتحقق في الحياة عامّة، السّياسية منها والاجتماعيّة والاقتصاديّة والبيئية والبيولوجية على حدّ سواء، لأنّ الحياة البشريّة المتكاملة والمنسجمة أعقد من أن تستقيم بجانبٍ من الجوانب دون الأخرى.

الكلمات المفتاحية: السّلم، الطبيعة البشرية، البيئة، البيوتيقا، العلاقات الدّولية...

باللّغة الأجنبية:

Dans cet article nous proposons d'élaborer une petite étude sur la notion de la paix, considérée à nos jours comme une problématique d'urgence surtout avec les guerres et les perturbations contemporaines mondiales. Dans cette optique, la paix est réalisable sur différents plans et dans divers domaines, dans la vie politique, sociale, économique, écologique et biologique. La paix relève du domaine du privé avant de pénétrer le publique et nulle vie humaine ne peut être harmonieuse sans la complémentarité et la complicité de ses différents aspects.

Mots clés : paix, nature humaine, relations internationales, écologie, bioéthique…

يعبّر السّلم (**Paix**) عن راهنيّة إشكالٍ وانشغالٍ بل ومعضلةٍ تفرض تناولها بإلحاحٍ في الواقع المعاصر، خاصّة وهو تصوّر يصعب ضبطه نظراً لتداخله مع عديد المفاهيم المساوقة كالعلم والتقنية

والأخلاق والسّياسة وغيرها من المفاهيم الّتي باتت بحاجةٍ هي الأخرى إلى إعادة تحديدٍ وذلك من خلال العلاقات الّتي تربطها، فحالة العالم الرّاهنة والخوف من الحرب بأنواعها تبيّن بأنّ التقدّم العلميّ متى عدِم الاحتكام إلى مجموعةٍ من المعايير الأخلاقيّة والضّوابط السّياسية فإنّه قد يزيد في حجم الكارثة الّتي قد تجلبها المهارة إذا أسيء توجيهها.

ولأنّ السّلم في الواقع ليس مجرّد غايةٍ تهفو المجتمعات البشريّة إلى تحقيقها، إنّما يعكس الرّغبة في الوصول إلى واقعٍ اجتماعيٍّ جديدٍ يكون بديلاً لذلك الّذي باتت فيه الحرب هي الأداة الّتي توحّد البشر على المستوى الأخلاقيّ وكأنّها الغاية الّتي كانوا ينشدونها دائماً، فإنّه عند الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل (1872-1970) يعّبر عن مشروع بناء مجتمعٍ جديدٍ يقترب من النموذجٍ أو المثالٍ الّذي يصنعه الفيلسوف ويجتهد لتحقيقه، من خلال محاولة وضع معايير للمجتمع الأمثل الّذي يستطيع تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة لأفراده.

في البداية يجدر بنا أن نميّز السّلم عن السّلامنظراً لتداخلهما في المجال التّداولي، فالأوّل لغة مشتق من الفعل الثلاثي: سلَم- سلِم- سلُم و هي مرادفات تدلّ في معانيها على حالة تفاهمٍ وتوافق بعيداً عن الحرب، عكسه الحرب ومنه معنى سِلميّ أي ليس له طابع عدوانيّ أو حربيّ أو عنيف.

ومن معانيه أيضاً الاستسلام والطّاعة والصّلح وترك المنازعة والموادعة أي ظهور بوادر لغياب الحرب، فتدلّ من جهةٍ على البراءة (أو الفطرة)، الخير(أو الفضيلة)، النّجاة (أو العافية) أي الخلوّ من العيوب والآفات والأخطار، وما يشبه هذا المعنى ورد في لسان العرب لابن منظور حيث يفيد السّلم نقاء السّريرة وصفاء القلب وسداد القول[1]، ويعني الأصل الّتي يجب أن يكُون عليها النّاس، لهذا أمرنا اللهّ بإيثارها على الحرب إذا جنح العدوّ لها ورضي بها باعتبارها علامة المسالمة، ويجب أن يكون أساسه العدل والحقّ والمساواة، سِلْم تعلُو أحكامه على أحكام السّياسات والمصالح الدّولية، يدُوم طويلاً فتستثمره الأمم كبيرة وصغيرة في المشرق والمغرب[2]. وبهذا فهو لا يكُون إلاّ بين خصومٍ متحاربين أو أعداء متربّصين،ينبع من غير الذّات أي من واقعٍ تمليه ضرورة خارجية وحاجة ماسّة.

وللإشارة فإنّه وبعد انقسام العالم إلى معسكرين بعد الحرب العالمية الثّانية، راحت الرّأسمالية تستخدم السّلم بمعنى السّلام تمييزاً لفترة الحرب عن الهدوء، في حين أنّ المعسكر الشّرقي الشّيوعي كان يستخدم مفهوم السّلم والتّعايش بين الشعوب وهو مفهوم أقرب إلى الواقع، وبذلك يعبّر السّلم عن غياب الحرب أو بالأحرى عن انتهاءها وهو ما ينطوي في الواقع على ضرورة استقرار النّظام، بخاصّة وأنّ فكرة التعايش السّلمي تحمل في دلالتها عداءً دفيناً، تُبذل في سبيل التّخفيف من حدّته أو القضاء عليه مجهودات جبّارة لتسوية الخلافات على أساسٍ من العدالة، والسّلم بهذا يتضمّن السّلام باعتباره وضعاً يشعر فيه الفرد بالأمان والسّكينة والاستقرار، وهو مشتقٌّ من سلامة **(salut-safety)**، ولكنّه لا يرادفه حيث يخلط الكثيرون بينهما، فالسّلام **(Paix-Peace)** بمعنى صلُح وسلِم أي أمن، ويعني نجا من آفةٍ وبرئ منها، ومعناه كما يقول جميل صليبا (تجرّد النّفس عن المحنة في الدّارين) وهو في تعريفات الجرجاني.

والسّلام اسم من أسماء اللهّ تعالى،والسّلامة تعني الخلاص والنّجاة وله معنيان: (الأول) عامّ وهو النّجاة من آفةٍ مهلكةٍ، و(الثّاني) خاصّ وهو عند علماء اللاّهوت النّجاة من عذاب الجحيم وإدراك السّعادة الأبديّة[3]، وفي هذا السّياق يظهرُ أنّ للسّلام مفهُوم معنويّ رُوحيّ حيث يعيش الفرد في تواصُلٍ وراحَةٍ مع نفسه وخالقه، في بيئةٍ يسُودها العدل والمساواة بعيداً عن الخوف والقهر والظّلم وكلّ ما من شأنه أن يثير القلق والاضطراب، فهو بمثابة نوعٍ من الهدوء والسّكينة يسُود الإنسان من الدّاخل ويدفعه إلى التّعامل مع الآخرين بالأسلوب ذاته أي بسكينةٍ مماثلةٍ، فيكون السّلام بذلك سلماً داخلياً أي حالةً نفسيةً ذاتيةً منبعها الشّعور بالمحبّة والثّقة بالنّفس وبالآخر، وبهذا يُوحي بالقرب والأخوّة والانتماء والأمان، فيكون بذلك معطى أخلاقياً، بينما السّلم يوحي على النّقيض من ذلك بالحذر وربّما الأمن. من هذا المنطلق يتأكّد وجود اقترانٍ ضمنيٍّ وتداخلٍ بين المفهومين سواءٌ من النّاحية اللّغوية أو في مجال التّداول.

والسّلم بهذا المعنى الواسع له مستويين: داخليّ وخارجيّ، وهو ينتج من نزعتين أو اتّجاهين متعارضين هما: الانفتاح والانطلاق، الأوّل يحصل عليه المرء عندما يحدّد لنفسه عالماً صغيراً خاصّاً

يعيش فيه وينغلق بداخله متجنباً خوض المناقشات واتّخاذ المواقف، متنصّلاً بذلك من المسؤوليات قدر المستطاع، بخاصّةٍ وأنّ المجتمعات الصّناعية تمنح فرصة ذلك بما توفّره من سبل الاستهلاك ووسائل الإعلام،هذا الفرد ستقترب حياته من الموت بدرجاتٍ متزايدةٍ[4]، وهو ما يمكن أن نسمّيه بالسّلم السّلبي، ويكون عادةً محدوداً قابلاً للزّوال بزوال الظّروف الّتي تفرضه أو لظهور فرصةٍ لانتهائه، أمّا الثّاني أي السّلم الخارجيّ فصاحبه يتوجّه إلى العالم وينفتح عليه ليدرك ضرورة تحسين أوضاعه فيقدّم نصيباً من المساعدة مهما كان ضئيلاً، لأنّه يمتلك إيماناً بمستقبل الإنسانيّة بخاصّةٍ وأنّ الحياة الاجتماعيّة في المجتمعات الصّناعية بشكلٍ خاصّ توفّر مناخاً للحرب بميزانياتها المالية الحربيّة الضّخمة، وإنتاجها العسكريّ الّذي يشكّل قاعدةً هامّةً في اقتصادها[5]، وهذا يفضي إلى أنّ السّلم الخارجيٌ هو في الواقع سلمٌ اجتماعيّ يتحقّق بمُرور الوقت ويتطلّب من المرء وعياً بالواقع ومتطلّباته، وهو ما يمكن أن ندعوه بالسّلم الإيجابي لأنّه لا يقُوم على مجرّد انتفاء العنف المسلّح، إنّما يعمل على معالجة أسبابه ويحرص على حلّ النّزاعات بالطرق السلميّة والودّية.

في السّياق ذاته يندرج المعنى الّذي أشار إليه المثال الأخلاقيّ الرّواقي عند الحديث عن سلم النّفس (**paix de l'âme**)، بمعنى غياب الاضطرابات وطمأنينة النّفس الداخليّة وراحة الضّمير(**ataraxie**) والّتي اعتبرها الرّواقيون الفضيلة بعينها، لأنّ هذه الأخيرة تجعلنا نتوافق مع أنفسنا وذواتنا، وهو ما يتجسّد لدى الشخص الحكيم (**le sage**)، ففي غياب الأهواء والشّهوات (**l'apathie**) تتحقّق الفضيلة الّتي تعدّ الخير الأسمى وبالتّالي تتخلّص النّفس من أمراضها، وذلك في مُقابل ما يعرف بسلم العالَم (**paix du monde**) الّذي يُشير إلى نمُوذجٍ لعالمٍ يسوده القانون بشكلٍ كلّي مُستبعداً كلّ لجوءٍ إلى العنف لحلّ النّزاعات سواءٌ بين الأفراد أو بين الدّول، وهو المعنى الّذي نجده عند كانط بشكلٍ خاصّ[6].

هذا ولا يفُوتنا أن نؤكّد في الإطار ذاته أنّ واقعنا المعاصر في حاجةٍ إلى أن يبثّ ثقافة السّلم الإيجابيّ في أفراده، من خلال زرع القيم والمبادئ الدّاعية إلى السّلم مع الذّات من جهة، ومع اللهّ والبيئة من جهةٍ أخرى، وكذلك مع الجسد من خلال البحوثات الجينية، وهي ثقافةٌ تلتحم مع السّياسة

والاقتصاد والاجتماع والطّب وكافّة الميادين المرتبطة بحياة البشر، فتعزّز قيم الحوَار والتّعايش والمنهج التّوفيقي وكذلك العدل الاقتصاديّ والتّكافل الاجتماعيّ، هذه الثّقافة الّتي ينبغي أن تتجسّد تدريجياً في القناعات والأنماط السّلوكية الاجتماعيّة المختلفة. في هذا الإطار فإنّ السّلم ليس بالمطلب الهيّن إحرازه لأنّه يتّسع ليشمل عديد المستويات، الفردية منها والدّولية، كما تمتدّ دائرته إلى مجال البيئة الطّبيعية والبيولوجية.

1- **السّلم بين الأفراد:**

تكُون الحيوانات في نظر راسل سعيدةً طالما هي في صحّةٍ جيّدةٍ وفي حوزتها ما تأكله، ونعتقد أنّ الواقع نفسه من شأنه أن يصدُق على الإنسان أو على الأغلبيّة من البشر إلاّ أنّ الوضع ليس كذلك[7]، وهذا دليلٌ على أنّ سلوك الإنسان أكثر تعقيداً، حيث لا يمكنه أن يقف عند مستوى تلبية الحاجات الضّرورية أو الغريزيّة فقط، فهو بالفعل تحرّكه استعداداتٌ ودوافعٌ ورغباتٌ وميولٌ، إلاّ أنّه مخلوقٌ عاقلٌ بالدّرجة الأولى يستخدم فكره لتكييف الطّبيعة الجغرافيّة من حوله، ورغم أنّه في بداية صراعه مع الحياة كانت تُعيقه طفولةٌ دائمةٌ إلاّ أنّه استطاع تدريجياً أن يتعلّم كيف يستخدم النّار ويروّض الحيوان ويزرع الأرض، ثم عرف اللّغة " مكسبه الأسمى"[8] الّذي سمح له بالتّواصل مع الآخرين ونقل خبراته إليهم.

ولأنّه لم يقف أمام الطّبيعة موقف المتفرّج المُستسلم أو المأخُوذ بشسَاعتها وألغازها،فقد واجهها بكلّ ما تحتويه من أخطارٍ مُتصدّيًا لكوارثها الكبرى،وتمكّن من قهرها وتسخيرها لإشباع حاجاته المختلفة والمتنامية باستمرارٍ مُضيفًا لها الشّيء الكثير، ومعنى ذلك أنّ سُلوك الإنسان هو الّذي أبدَع الحضارة، فلم تكن حياته جزءًا من الطّبيعة أو امتدادًا لها. ولكن وبرغم كلّ ما حصل عليه من معرفةٍ ودرايةٍ في جميع المجالات ظلّت معرفته غير تامّةٍ أو كاملةٍ، لأنّها لو كانت كذلك لعلمنا كلّ شيء عن أنفسنا وعن العالم وعلاقتنا به[9]، ولكان واقعنا أحسن حالاً بكثير.

لقد كان عنف الإنسان في البداية موجّهاً ضدّ الطّبيعة من أجل أن يتّقي شُرورها، ولكنّه تدريجياً أصبح ضد أقرانه من البشر، الّذين يعيشُون كما يقول راسل خارج وحدته التّعاونية- جماعته- وإلى

يومنا استطاع بذكائه أن يغيّر محيطه،بينما ظلّت غرائزه وعواطفه بصُورةٍ إجماليةٍ لتلاءم عالماً أكثر بدائية وضراوة[10]، ولعلّ هذا ما يفسّر الازدواجية أو التّنافر القائم بين ما حقّقه له العلم من جهةٍ وبين سُلوكه العُدواني من جهةٍ أخرى، فالعلم من خلال المستوى الّذي ارتقى إليه يُفترض فيه أن يُساهم في ترقية سلوك البشر، إلاّ أنّ الواقع يبرز العكس حيث ازداد قسوةً وشراسةً وتدميراً.

إنّ تأمّلاً بسيطًا في حياة المُجتمعات المعاصرة يُبرز طغيان ظاهرة العنف واستفحالها، بخاصّةٍ مع التّقدم الهائل الّذي أحرزته التّكنولوجيا الحربيّة، والسّبب في نظر راسل هو صراع الانفعالات الّذي كانت نتيجته فقدان السّعادة الّتي راح يتمتّع بها قلّة بينما الأغلبيّة من النّاس تحيا في بُؤسٍ ورُعب. يقول راسل: " إنّ الدّافع إلى النّشاط البشري كلّه هو إمّا الرّغبة أو النّزعة "[11]، وهو بهذا يُعارض أخلاق الواجب بشكلٍ صريحٍ، لأنّ السّلوك الّذي يقُوم على هذا الأخير يحتاج إلى أن يرغب فيه صاحبه حتّى يؤدّيه، فالرّغبة تتحكّم في الجزء الواعي الّذي يشرف عليه توجيه الإرادة باعتبار الإنسان ذاتاً تريد الحُصول على أشياء كثيرةٍ ممّا تتصوّر أنّه يجلب لها السّعادة والرّضا ويصاحبها دائماً وعيٌ بموضوعها، فتتحكّم بجانبٍ من نشاطنا،وهي بذلك – الرّغبة **le désir**– تقتضي زمناً حتّى تتحقّق لأنّ الشّعور بالحاجة وإحرازها يستغرق وقتاً يتعلّق أساساً بسنُوح الفرصة لإشباعها، لهذا كان من الخير للنّاس ألاّ يحصلوا على كلّ ما يرغبونه حسب هيراقليدس، لأنّ الرّغبة تستهلك صاحبها، وهي شبيهةٌ بالخط اللاّمتناهي كلّما سار عليه الإنسان بعُدت عنه نقطة النّهاية[12]، أمّا الجانب الآخر من السّلوك كما يقول راسل فهو الجزء الغريزيّ " الّذي تتحكّم فيه نزعاتٌ تدفعنا نحو أفعالٍ بذاتها "[13]، والمقصود بالنّزعة هو ذاك الميل أو الدّافع (**impulsion**) الّذي يقودُنا إلى القيام بسلوكٍ ما، وهي تلعب دوراً كبيراً كمصدرٍ لنشاطنا لأنّها كثيراً ما تجرّ وراءها رغباتٍ وهميّةٍ، علماً أنّ " الرّغبات ليست إلاّ ستاراً للنّزعات "[14] أي للدّوافع، وبالتّالي فهي أكثر قوّة.

إنّ الخلافات الّتي يُمكن أن تنشأ بين البشر بسبب خصائصهم الطّبيعية – والحال هنا شبيه بفلاسفة العقد الاجتماعي – طالمَا لم تصل إلى حدّ الحرب أو التّدمير، هي في الواقع خلافاتٌ مثمرةٌ بل إنّها متنفّسٌ أو أسلوبٌ علاجيّ يُتيح تفريغ الطّاقة الكامنة في وجدانهم، ويتعين عليهم بمقتضى ذلك

تطوير النّظم والمؤسّسات وبالتّالي المجتمع وكأنّهم يُوظّفون طاقات الحياة لديهم. وبالتّالي فإنّ الإنسان الّذي يريده راسل هو الّذي ينفضُ عنه غُبار الأوهام العذبة والأحلام الجميلة ليُجابه الحقائق المرّة دُون أن تخُور قواه أو تتخاذل فيحيا بأهداف إيجابيّة، متحرّراً في الوقت ذاته من سجن الرّتابة والكآبة والملل، ومنه فإنّ أوّل ما يهدّد السّلم ويعيقه هو تلك الرّغبات الأنانيّة والتملّكية والانفعالات التّدميرية الّتي تحكُم طبيعة البشر وتخلق العداء والضّغينة بينهم بخاصّةٍ عاملي الخوف والحقد، والمخرج من هذا الوضع إنّما يكمن في تقوية الدّوافع الإبداعيّة التّعاونية الّتي تتماشى والاعتبارات الأخلاقيّة، والّتي وحدها من شأنها أن تعيق الحرب، هذه الأخيرة الّتي تبدأ في عقول البشر قبل أن تشقّ طريقهاإلى أرض الواقع، والدّليل أنّ الفترات الّتي عاشتها البشريّة وارتاحت فيها من ويلات الحروب أقّل بكثيرٍ جداً في عمْر الزمن من الفترات الّتي نعمت فيها بالسّلم. من هذا المنطلق يتبيّن لنا أنّ السّلم مفهومٌ إنسانيّ يمكن التّعامل معه وتطبيقه بين البشر لأنّه يقوم على منع الحروب وتحقيق الأمن بينهم من خلال تهذيب طبيعتهم.

2- **السّلم في العلاقات الدولية:**

ينطلق راسل من سؤالٍ محوريّ هو: لماذا استعمل النّاس حتّى الآن ذكاءهم في صنع عالمٍ لا يتمتّع به إلاّ قلّة ؟

إنّ حبّ القوّة بدرجةٍ معقُولةٍ في نظره هي الباعث الأوّل على أغلب النّشاط السّياسي، حيث أنّها سمةٌ لرجل السّياسة، وامتلاكه لها إنّما يعبّر عن الطّموح الشّخصي الّذي وحده يوفّر له الطّاقة والقدرة على القيام بما ينفع المجموع[15]، ففي أعمال السّياسة هناك دائماً قوتان تحويان في الآن معاً الخير والشرّ، وهُما الباعث الاقتصاديّ وحبّ القوّة[16]، هذه الأخيرة إذا مُورست ضمنَ الحدُود المعقولة ساهمت في تحقيق السّعادة، أمّا إذا جُعلت غايةً في ذاتها فإنّها تقُود بلا شكّ إلى الانهيار الأدبيّ والأخلاقيّ إن لم يكن الانهيار الخارجيّ، وهذا ما جعله يُصّرح بأنّ القمع السّياسي والقمع النّفسي من النّاحية التّحليليّة النّفسية يتلازمان[17]، ولذلك كان من وظيفة الحاكم أن يعمل على أن تسُود رغبات النّاس الجماعيّة أي المشتركة الّتي من شأنها خدمة الصّالح العامّ الّذي يشكّل هدف السّياسي الحكيم.

كما أنّه ممّا يزيد في الرّعب السّائد في العلاقات بين الدّول هو حجم الكراهيّة والحقد والخوف نحو أعداء محتمَلين، وهي مشاعرٌ طبيعيّة كامنة في الإنسان، الأمر الّذي جعل التّنافُس على أشدّه بخاصّةٍ بين الكتلة الشّيوعية والدّول الغربيّة، ونتيجة استمراره لا محالة هي " التّدمير المُتبادل "[18]، وكأنّ الإنسان يستشعرُ من خلال ذلك مُتعةً في القضاء على نوعه البشريّ.

في هذا السّياق يؤكّد راسل على الاستخدام السيّء أو السّلبي للعلم وللطّاقة الذرّية، ويستند في ذلك إلى تصريحات أينشتين (1879-1955) بحيث إذا لم يُوضَع حدّ للحرب الذرّية فإنّ فناء الحياة أمرٌ حتميٌّ، والمطلُوب هو تغيير الأساليب السّياسية الّتي إذا ظلّت على ما هي عليه فإنّ تقدّم المهارة العلميّة " سيجعل القنابل أكثر فاعليّة وصُنعها أقّل تكلفةً وسينشأ عن عددٍ كافٍ منها سُحباً محمّلةً بالإشعاع تتقاذفها الرّياح وتدفعها هُنا وهناك دُون اعتبار للحدُود السّياسية..."[19]. والنّتيجة ستكُون أشدّ ضراوةً مع الأسلحة البكتيريُولوجيّة.

إنّ الزّيادة في المهارة لابدّ أن تُصاحبها زيادة في الحكمة الّتي تتناسب ومتطلّبات العصر، والمطلُوب لتحقيق ذلك أن يتمّ استبدال انفعالاتنا البدائيّة المدمّرة " بحكمةٍ تقُوم على إدراك الخطر المشترك "[20]، فالكراهيّة تُولّد كرهاً وكلّما زادت حدّته كان الضّرر النّاجم عنه أكبر ومطلق، والمعنى أنّ التّعاون وحده يشكّل سبيلاً لإنقاذ البشريّة لأنّ المآسي الّتي جرّتها الحربين العالميتين إنّما هي من صنع شخصيّات معيّنةٍ من قبيل هتلر، ولا يمكن عدّها نتيجةً حتميّةً لظُروفٍ خارجيّةٍ بصفةٍ مطلقة، فالصّراع الّذي يعكس سياسة القوّة هو من أجل السّيادة على العالم.

في هذا السّياق تعُود إشكاليّة الجدَل السّاخن بين السّياسة والأخلاق إلى الواجهَة لتُطرح من جديدٍ وبشكلٍ دَائمٍ بسبب مناظر القمع والدم والجُوع والعنف المحمُوم والجثث الّتي تتجدّد كلّ يوم. واقعٌ مريعٌ مفخّخٌ وملغّمٌ يمُوت فيه يومياً الآلاف من البشر عبر العالَم لأنّه لم يسبق للسّياسة أن ابتعدت عن الأخلاق كما في عصرنا، ويُمكن وسمه وتوصيفه بغابةٍ شرسَةٍ الكُلّ فيها ذئابٌ بشريّةٌ مفترسةٌ تتربّص بغيرها الدّوائر بلغة هوبز، وهو ما يحيلنا لا محالة إلى الطّرح الماكيافلّي للمسألة من

جهةٍ، وإلى طرُوحاتٍ مُغايرةٍ أخرى مثل تلك الّتي نادى بها دُعاة السّلم أمثال مارتن لوثر كينغ **Martin Luther King(1929-1968) والمهاتما غاندي Ghandi (1869-1948).**

إنّه الواقع المُزري الّذي فصَل الأخلاق عن السّياسة والّذي أفرزه تبنّي فلسفات القوّة الّتي تأسّست على مفاهيم المنفعة والتّمايز وإرادة القوّة، وراسل ينتقدها جميعاً لأنّها جعلت من الإنسان وسيلةً لا غايةً ونظرت إليه بوصفه ذاتاً مُفردةً أو ذاتيّةً مستقلّةً منفصلةً عن المجمُوع أو الجماعة، وهو ما يتجلّى بوُضوح عند فيخته (1762-1814) ونيتشه (1844-1900).

يؤكّد الطّرح السّابق على ضرورة تدخّل الأخلاق في السّياسة وهي كما تصوّرها راسل إنّما هي ضرورةٌ ترتبط بالمجتمع الدّولي، وبصورةٍ خاصّةٍ بالصّراع القائم بين الشّرق والغرب، هذا الصّراع الّذي اتّخذ في عصرنا أوجهاً جديدةً منذ انهيار الاتّحاد السّوفياتي عام 1989، والمخرج الوحيد لمثل هذا الوضع الّذي يهدّده السّباق نحو التسلّح وامتلاك أسلحة الدّمار الشّامل، وبالتّالي تحقيق السّلم، إنّما يكمن في خلق حُكومةٍ عالميّةٍ (**Gouvernement mondial**)، طبعاً على افتراض انهزام أحد الطّرفين المتصارعين.

لقد قاده رفضه وعداؤه الشّديد للشّيوعية إلى استشراف هذا الوضع مُوضّحاً استحالة أن يسُود مثل هذا النّظام العسكريّ التُوتاليتاري المستبّد بقاع العالم، لأنّه مُؤسّسٌ على الحقد والكراهيّة والمرارة، وبالتّالي فإنّ الحلّ المتبقّي أمامنا هو أن ينتصر الغرب وهذا أيضاً ليس بالحلّ الأفضل لأنّ التفوّق العسكريّ سيكُون هو الفيصل، والمعنى أنّ إنشاء حكُومةٍ عالميّةٍ إنّما يكُون نتيجة تراضي بين الدّول وبين الأمم القويّة بشكلٍ خاصّ، والسّياسة هدفها هو خلق القناعة بأنّ الحرب لم تكن يوماً الفاصل إنّما التّفاوض السّلمي وحده، وأولى الخطوات في تحقيق ذلك هو الحدّ من نشاط الدّعاية العدائيّة والسّماح بتبادلٍ حرٍّ للمعلُومات بين الطّرفين وفي الاتّجاهين[21].

إنّ استقرار المجتمع وبالتّالي أمنه وسلامته رهنٌ بالقضاء على هؤلاء المُتعصّبين الّذين سيطرت على عقولهم فكرة أنّ الطّرف الآخر شرّير، ووحدها سياسة التّراضي كفيلة بحلّ المشكلة والخُروج من هذا الوضع الّذي يعُود إلى ضعف الوعي السّياسي، هذا الأخير الّذي يُصوّر أبشع مصيرٍ وأسوء

صُورةٍ عن الطّبيعة البشريّة وكأنّ المبارزة القديمة تعُود في شكلٍ جديدٍ، وهو الوضع الّذي تجسّد بصفةٍ فعليّةٍ في ظاهرة الحرب الباردة.

ولأنّنا نعيش في نظر راسل واقعاً دولياً متشابكاً فإنّ مفهوم المواطنة سيكتسي طابعاً كلّياً لا محالة، وبالتّالي ضرورة التّسليم بالمواطنة العالميّة، والتّركيز على أن يكُون التّاريخ الّذي يُدرّس تاريخاً عالميّاً يُرسم من قبل منظّمةٍ دوليّةٍ، وطالما هناك فوضى دولية فليس هناك ما يبرّر أن يكُون تزايد الهيمنة في الدول كلّ على حدى هو في صالح الإنسانيّة، لأنّ من شأن ذلك أن يزيد في الشّراسة والتّحطيم المصاحب للحرب، ويكون العجز أي عدم القدرة وحده السّبيل الّذي بإمكانه حماية الجنس البشريّ، بمعنى أنّ تنمية

الكفاءة القتالية لمختلف الدّول دُون أن تكُون هناك وسيلة تمنع الحروب هو في الواقع فتح المجال أمام الدّمار الكونيّ[22].

في هذا الإطار يمْكن فهم دعوة راسل الجريئة والصّريحة إلى خلق نظامٍ عالميّ يمكنه أن يسنّ من القوانين ما بوسعه أن يضع حدّاً للسّباق نحو التسلّح، لأنّ في ذلك سير نحو الفناء. إنّ الجنس البشري يظهر عبقريةً فذّة في مواطن معيّنة، إلاّ أنّه يبدُو في مواطن أخرى في قمّة الغباء والبلادة وذلك بإصراره على أن يحْيا حياةً مليئةً بالفزع والخوف تنذر بكلّ أنواع الخراب والدمار، هذا الأمر يجعله في تهافتٍ دائمٍ على امتلاك القوّة والعظمة بغرض تحقيق إيمانه الشّخصي واستعباد الآخرين في الوقت ذاته، وهو ما يهدّد السّلم بشكلٍ مباشرٍ.

هذا، وقد بذلت في هذا المسعى محاولات دوليّة جماعيّة في العصر الحديث، منها عصبة الأمم (S .D.N) والأمم المتّحدة (ONU) ومحكمة العدل الدّولية، غير أنّ مستجدّات الرّاهن السّياسي تبرز فشلها من النّاحية العملية بدليل التدخّلات العشوائية في سياسات الدّول الداخلية والمساس بسياداتها الإقليميّة، حيث تُوحي كلّ المؤشّرات إلى سعي قوى الاقتصاد والسّياسة الغربيّة إلى خلق حياةٍ نمطيّةٍ تحاول تعميمها على العالم بأسره في ظلّ ظاهرة العولمة.

هذا المستقبل كانت تهدّده أسلحة الدّمار الشّامل ولا تزال وإن اتّخذ التّهديد أشكالاً مختلفةً، يحمل في طيّاته حسب راسل تناقضاتٍ ومفارقاتٍ جمّةٍ، فهو يتألّف من جهةٍ من حياةٍ سعيدةٍ – أو هكذا تبدُو للوهلة الأولى- ومن جحيمٍ تكنولوجيّ من جهةٍ أخرى، وارتفاعٍ في مستوى الحياة جلب الاستحسان والرّضا، وقلقٍ متزايدٍ من اجتياح التّقنية لهذه الحياة حتّى في أدقّ تفاصيلها، أملٌ وطموحٌ وحياةٌ وموتٌ في آنٍ واحدٍ. من هذا المنطلق بالضّبط دعا إلى الاستثمار في الإنسان الّذي يملك كلّ المقوّمات من أجل أن يُنشأ عالماً أفضل ويُبدع مستقبلاً إنسانيّاً أفضل كذلك بكثيرٍ.

طالَما لم يتخلّى الإنسان الغربيّ عن أنانيته وقوميته المُتعصّبة وديانته الجديدة المتمثّلة في عبادة القوّة فإنّه لن يُحرز تقدّماً حقيقيّاً على الإطلاق، وإنّما مُجرّد قشرةٍ من التمدّن والحضارة الّتي تُخفي تلذّذاً بالموت وخَلاصاً وهميّاً وقسوةً لا تُعقل، وبالتّالي فإنّ ما نشهده من عولمةٍ وأمركةٍ وتدميرٍ واجتياح كلّ شيءٍ يدعُونا إلى استنفار قوانا وإرادتنا الواعية ومعارفنا وأفكارنا ومشاعرنا حتّى نضع حداً لهذه النّزعة الجامحة نحو الانتحار، ولزخم الاندفاع في الاتّجاه المجنُون الّذي نتيجته هلاكُ الإنسانيّة جمعاء.

إنّ الواقع الّذي يحكُمه الشّك والرّيبة يشكّل أكبر خطرٍ على السّلم العالميّ، وجوهر المشكلة إنّما يكمُن في أنّ نظرياتنا السّياسية هي أقلّ ذكاءً ممّا وصلنا إليه من مستوى علميّ، ومن معرفتنا ومهارتنا بالطّرق الّتي تؤدّي أكثر من غيرها إلى أن تجعلَ الحياة سعيدةً ومُشرقةً أيضاً. في هذا السّياق تُعتبر مقاربة الألماني يورغن هابرماس ذات قيمةٍ كبيرةٍ لأنّ المطلُوب هو أن ننتقل من مفهوم الأخلاق كما انحدَر إلينا من ثنايا الميتافيزيقا التقليديّة، لنؤسّس مفهُوماً جديداً تفرضه الأوضاع الاجتماعيّة المُعاصرة جرّاء التّراكُمات المعرفيّة الّتي عرفتها، لتُصبح مهمّتها هي بلورة المبادئ الّتي تنظّم العلاقة بالآخر، بخاصّةٍ في ظلّ الانقلابات الاجتماعيّة المتجدّدة الّتي تمسّ الفرد والجماعة على حدّ سواء، ولعلّ الإفرازات الخطيرة للتّطور التّقني على الطّبيعة وعلى الإنسان أبرز مثالٍ، وحتّى يتحقّق ذلك في نظر هابرماس لابدّ من تحقيق تواصُل من نوع جديد يقوم على أخلاقيات حوارٍ خاصّةٍ، لأنّ عصر العولمة الّذي نحيا في ظلّه ينقلنا بشكلٍ عفويّ من حالةٍ فرديّةٍ إلى حالةٍ جماعيّةٍ واجتماعيّةٍ، بخاصّةٍ في مستوى العلاقات الدوليّة.

إنّنا نعيش في زمن هيمنةٍ علميّةٍ صارخةٍ أفرز علاقاتٍ دوليّةٍ قائمةٍ على منطق القوّة، الأمرُ الّذي يجعل طرح سؤال حول إمكانيّة قيام إتيقا جديدة أمراً مُلحاً، وهي المسألة الّتي ترتبط بالنّتائج الأخلاقيّة للعلم بلا مُنازع، والمعنى أن يتمّ إخراج العقل إلى المجال العامّ، لتتحقّق المشاركة في الحوار من خلال الممارسة والتمرّن على مناقشةٍ بينذاتية مُتبادلَة، تفترض درجةً من المسئوليّة[23]، وكذلك شرُوطاً اقتصاديّةً واجتماعيّةً وثقافيّةً[24]، فيكُون التّواصل بذلك وحده قادراً على تحقيق الاتّفاق بواسطة عملٍ حجاجيّ يقُوم على المناقشة والإقناع ولا يستند إلى اللّجوء إلى القوّة، وقد استوحى هابرماس إتيقا المناقشة من أخلاقيات كانط باعتبارها تقُوم على مبدأ كونيّ هو الأمر المُطلق إلاّ أنّه ركّز على كونيّة المصالح المشتركة بين بني البشر الّذين ينبغي أن يقفوا على قدم المساواة، والمعنى الجليّ من ذلك أن الفيلسوف يملك إيماناً بإمكانية إصلاح الأوضاع الهشّة للعالم الرّاهن بما تتضمّنه من صراعاتٍ دمويّةٍ، عالمٌ لا يُؤمن إلاّ بالقوّة والدّمار. هذه القوّة الّتي تسعى مُختلف القوى السّياسية إلى تبرير استمرارها بحجّة إقامة المؤسّسات الديمقراطيّة والشّواهد على ذلك لا حصر لها بينما المطلُوب هو إرساء لغة الحوَار المتبادَل الّذي لا غنى عنه في ظلّ المعطيات الحالية للعالم.

يتبيّن ممّا سلَف أنّ الحديث عن الأخلاق والسياسة يفرض نفسه نظراً لتجدّد دواعي طرح إشكالية العلاقة بين المجالين وبشكلٍ لا يتوقّف، فالطّبيعة البشريّة ما تنفكّ تزيد في طغيانها وجبروتها مُفسحةً المجال لتحقيق أكبر وأسوء ما فيها من رغباتٍ وأهواء مدمّرة، هذه الأخيرة الّتي بالإمكان تهذيبها دُون قمعها ضمن نظامٍ سياسيّ يحُول دُون تغييب حرّيات البشر واستباحة حقوقهم، حتّى لا تمُوت بداخلهم البنية الأخلاقيّة الإنسانيّة، وهو ما لا يتسنّى إلاّ من خلال إرساء عقدٍ اجتماعيّ ينبني على أسسٍ ديمقراطيّةٍ حقّة، يعدّ احترام القانون وحقوق الإنسان مناخه الأمثل حتّى نتمكّن من بناء علاقةٍ صحّيةٍ بين الأخلاق والسّياسة، ولأنّ المسألة عند راسل ترتبط بالعلاقات بين الدّول فإنّ المُواطنة الكونيّة الّتي نادى بها إيمانويل كانط والحكومة العالميّة الّتي تحتكر السّلطة العسكريّة وإنتاج الأسلحة، وتأسيس أخلاقيات حوارٍ حضاريٍّ وحدها من شأنها تحقيق واقعٍ إنسانيّ أفضل، بخاصّةٍ في ظلّ ثورة الاتّصالات والمعلوماتيّة الّتي جعلت الشّعور بالانتماء والتّضامن يتّسع ويتنامى، الأمرُ

الّذي من شأنه أن يُسهم في خلق موقفٍ عالميّ يقُوم على ضرورة الاعتناء بالجنس البشريّ قبل أن تفنيه حربٌ كونيّة أخرى قد تندلع في أيّ لحظة.

3- **السّلم في مجال البيئة:**

لقد جعلنا الواقع الّذي نحياه نشهد على ضياع الفرديّة الإنسانيّة تحت ضغط الحياة العلميّة المعاصرة، حيث أمسكت الحضارة العلميّة الصناعيّة بخناقنا وضيّقت صدورنا، هذا العصر برزت فيه قيمتا الحريّة والعقلانيّة بروزاً واضحاً، وهما قيمتان تعرّضتا خلال القرن الأخير لأعنف الهجمات، فقد نبّهنا فرُويد إلى ما في الطّبيعة البشريّة من اللاّعقلانية، وعرَض ماركس نظريةً مؤدّاها ضرورة الحدّ من الحريّة الفرديّة،والعلم الّذي يُفترض أن يؤكّد هاتين القيمتين تولّدت عنه التّقنية أي التّطبيقاتٍ التكنولوجيّة، فجاء هذا الولد الشّيطاني ليضع سلطاناً لا يُحدّ في أيدي المسكين بزمام الأمور، والّذين بحكم أوضاعهم البيروقراطيّة حوّلوا أفراد النّاس في مخطّطاتهم وفي إحصاءاتهم إلى نكراتٍ تعرف بالأرقام، فأفقدوهم حرّياتهم الشخصيّة إلى حدّ كبيرٍ، كما خضعُوا إلى نوازع اللاّعقل أحياناً كثيرةً جداً.

صحيحٌ أن التّقنية في ذاتها عقلانيّة الطّابع، لكنّها من وجهةٍ أخرى قد تؤدّي إلى أن تكُون القوّة الاجتماعيّة والسياسيّة في أيدٍ يحرّكها الهوى وحبّ السّيطرة بدلاً عن العقل ومنطقه السليم، ولعلّ الفساد والضّرر الّذي ألحقه الإنسان بالطّبيعة مثالٌ بارز. إنّ الأبحاث العلميّة المعاصرة أضاءت بالفعل في جانبٍ من استخداماتها طريق البشريّة إلى التقدم، ولكنّها شهدت في جانبٍ آخر من هذا الاستخدام تدميراً كبيراً في حياة البشر الماديّة والرّوحية وتدميراً أكبر في الطّبيعة (البيئة والمحيط الخارجيّ للكوكب والمناخ). ممّا جعل العلم ينزاح عن أهدافه ووظائفه.

إنّ الإنسان بما أُوتي من عقلٍ وذكاءٍ هو في غاية الذّكاء فيما يخصّ الوسائل ولكنّه أشدّ حماقةً وغباءً فيما يخصّ الغايات وهو ما يؤكّد عليه راسل في كلّ مرّةٍ، الأمر الّذي يجعله كثيراً ما يُلحق الأذى بنفسه وبغيره، ولهذا فهو برغم تحمّسه للعلم نجده دائم التخوّف من نتائجه وآثاره الضّارة بالمجتمع الإنسانيّ، ولا يمكننا أن نخُوض في العلم وتأثيراته الإيجابيّة والسّلبية على الواقع الإنسانيّ إلاّ

من خلال التطرّق إلى جانبه التقنّي، الأمر الّذي يفرضُ علينا طرح جملةٍ من الأسئلة من قبيل:ما طبيعة العلاقة بين العلم والتّقنية، وما نوع الآثار الّتي تخفيها التقنية خلف كشُوفاتها الإيجابيّة وتحوّلاتها النّوعية على الإنسان والطّبيعة على حدّ سواء ؟

هي تساؤلات لابدّ من أن تثار من خلال عرض بعض المواقف الفلسفيّة الّتي ناقشت مفهوم التّقنية باعتبار الغاية الّتي تهدف إلى تحقيقها، بخاصّةٍ وأنّنا نعيش عصراً يدّعي النّجاعة العلميّة الّتي بوسعها أن تستجيب لكلّ مطالب الإنسان، ممّا يفترض مسئوليته تجاه نفسه وبني جنسه وتجاه الطّبيعة أيضاً وذلك في الحاضر والمستقبل على حدّ سواء كما يقول هانس يوناس **H. Jonas** (1903-1993)، ومن ثمّ الحاجة إلى ضرُورة ضمان شرُوط وجُودٍ كفيلةٍ بضمان إقامتنا في مستقبل عالَمٍ هشّ ومهدّد لا خيَار فيه أمام المرء سوى الانسياق داخل وتيرة تقدّمه السّريع والمُفرط، بسبب ما أفرزته ديناميكيّة القيم الموجّهة للحداثة كالحرّية والمساواة وما انجرّ عنها لاحقاً من انصياغ الفرد للّذة والاستهلاك تحت غطاء الفردانيّة، وهو الأمر الّذي يفترض رهاناً على إمكانيّة استعادة قيمة العقل باعتباره حكمةً وتعقّلاً، عبر إنشاء نوعٍ من المُصالحة بين الإنسان والطّبيعة أي بين مملكة الحرّية والضّرورة، وفي هذا الإطار يشكّل هاجس الخوف على مستقبل البشريّة المنطلق المشترك.

إنّ العقلانيّة الّتي افتتحها ديكارت، والّتي أفرزت قيم الحداثة الّتي انطبعت بديناميكيّة الفعل البشريّ الّذي استثمر التّقنية في تحويل العالم وثم توظيفها ضدّه، يضعُنا لا محالة أمام إحراجاتٍ لم تكن مُتوقّعة باعْتبار أنّ الهيمنة تجاوزت حدُود الطّبيعة لتصبح هيمنةً على الإنسان، فلم يعد مالكاً للطّبيعة فحسب بل سيّداً لطبيعته الخاصّة أي جسده وهو ما يتجلّى بوضُوحٍ في الأبحاث الوراثيّة الّتي سمحت بالتحكّم في بنية الكائن البشريّ متنبّئةً بصناعةٍ مخبريّة للإنسان كما في ظاهرة الاستنساخ **(clonage)**، وهو ما يضعُنا أمام طرحٍ جديدٍ لقيم الخير والشّر باعتبار أنّ الثّورة البيولوجيّة لن تمسّ الفرد بعينه إنّما الأجيال القادمة برمّتها، الأمر الّذي يشكّل تهديداً لهويّة الفرد وكينُونته ويؤذن بواقعٍ يسُوده قلقٌ أنطولوجيّ.

والمعنى أنّ العلم في مظهره التّقني لم يعُد بالإمكان أن يظلّ مُحايداً من النّاحية الأخلاقيّة حيث اتّخذ طابعاً مؤسّساتياً صناعيّاً وعسكريّاً أيضاً، ولا بدّ من الاعتراف بالتطوّر الّذي أحرزه من خلال الآفاق الواسعة الّتي فتحها للفعل الإنسانيّ (**l'agir humain**)، إلاّ أنّه أثناء ذلك أفرز إحراجاتٍ راحت بدورها تتجدّد باستمرارٍ وكأنّه يجمع بين الوعد (**promesse**) والوعيد (**menace**) في وقتٍ واحدٍ.

إنّ الجدل السّائد هنا إنّما يتعلّق بتقدّمٍ يكُون دائماً بحاجةٍ إلى خلق مشاكل جديدةٍ وكأنّه يتغذّى منها حتّى يتسنّى له حلّ المشاكل الّتي خلقها وأفرزها هو نفسه. هذا النّوع من التقدّم يتحوّل ليصبح تدريجياً إلزاماً ذاتياً، الأمر الّذي يجعلنا حسب يوناس بحاجةٍ إلى أخلاقياتٍ أو إتيقا جديدةٍ هي إتيقا المسئوليّة الّتي تبعث فينا الشّعور بالمسئولية تجاه الإنسانيّة جمعاء أي الجنس البشريّ برمّته كما أكّد على ذلك راسل، فتتعلّق بالأجيال القادمة الّتي لم تُوجد بعد ولكنّ وجودها ذاته سيكُون مهدّداً إذا لم نفعل شيئاً، وفي هذا السّياق طرحت الأخلاق اليوناسية إشكاليّةً جديدةً وهي: كيف نشعرُ بمسئوليتنا تجاه ما لم يُوجَد بعد ؟ أو كيف نخاف من شيءٍ لا يهمّنا الآن؟ شيءٌ لا نراه ولا نعيشه ؟

نعتقد أن هذا لا يُعتبر إشكالاً بقدر ما يُعبّر عن قمّة الشّعور بالمسئوليّة، لأنّه سيبعث فينا الأخلاق الكانطيّة من جديدٍ لكن ليس باعتبارها أخلاق واجبٍ وضميرٍ، فالفعل الأخلاقيّ لا يحصُل بمقتضى مفهُوم الواجب الذي يُعدّ أساس الإلزام عند كانط، إنّما لابدّ له من محفّزٍ(**stimulant**) يقعُ خارج الفعل الأخلاقيّ (**l'agir moral**)، أي ينبغي له أن يرتبط بمادّة الفعل وبمضمُونه أو بنتائجه ليعبّر عن اندماج الكائن مع الحياة، ممّا يجعلُ أخلاق كانط مجرّد أخلاق مبادئ في نظر يوناس لأنّها لا تأخذُ في الحُسبان فكرة الإنسان الّتي ينبغي لها أن تعوّض الأمر القطعيّ. يقول يوناس: " افعل بحيث تتوافق نتائج أو آثار فعلك مع استمراريّة حياةٍ إنسانيّة أصيلةٍ على الأرض"[25].

لا بدّ أن نشعر في نظر يوناس بمسئوليتنا تجاه ما هو هشّ (**fragile**)، وهو ما من شأنه أن يطوّر فينا الشّعور بالغيريّة. والمعنى خلق إتيقا جديدةٍ تعبّر عن أخلاق مستقبلٍ قادمٍ، تفرض علينا أن نعيَ الآثار البعيدة للتّقنية العلميّة وسلبياتها المبكّرة على وجُود الإنسانيّة وكذلك لسببٍ آخر هو

الاضطرابات البيئيّة الّتي تسبّبها للعالَم أو الطّبيعة، فنخشى عليه من التّشويه أو التّلاشي بسبب سلُوك الإنسان اللاّمسئول في سياقٍ كونيٍّ يتزايدُ الاستهلاك فيه بشكلٍ مفرطٍ وغبيّ.

في هذا الإطار، فإنّه إذا كان السّلم مع الذّات أمراً ضروريّاً للسّلامة النفسيّة والسّلم مع الآخر حاجةٌ مُلحّة لبقاء الجنس البشريّ، فإنّ السّلم مَع الطّبيعة لا يقلّ أهمّية عنهُما بل ويُضاهيهما، والمعنى أنّه ينبغي عقلنة استراتيجيّة العقل في التّعامل مع المُحيط الطّبيعي الّذي يحْوينا ويأْوينا في آنٍ واحدٍ.

4- **السّلم في الميدان البيوطبّي:**

أمّا في ميدان الطّب والبيولوجيا والوراثة حسب راسل، فقد ساهمت منجزات التّقنية في نظره في تحسين واقع حياة الفرد وترقيته، ويتوقّف على الخصوص عند المجال الأخير حيث تمكّن الإنسان بفضل التّعديلات الوراثيّة على النبّات والحيوان أن يُحرز فوائد جمّة، ولا شكّ بأنّه سيُفكّر في تطبيقها على البشر- وهو ما جسّدته ظاهرة الاستنساخ - فعن طريق الرّغبة في تحسين النّسل (**l'eugénisme**) برغم ما تثيره هذه المسألة من تحفّظاتٍ وتساؤلاتٍ، قد يفكّر في خلق نوعٍ خاصٍّ من البشر الأشدّاء الّذين يفُوقون في ذكائهم وقدراتهم كلّ ما عهدناه منهم، يكُونون بمثابة آلاتٍ صمّاء تأتَمر وتُنفّذ وهو ما كان بوسع الاتّحاد السّوفياتي أن يهدّد به، وبالتّالي فإنّ التّقنية العلميّة بهذا المعنى بوسعها أن تمثّل مصلحةً استراتيجيّة (**intérêt stratégique**)[26] ، وهي مسألةٌ تطرح اليوم في صميم النّقاشات الفلسفيّة البيو إيتيقيّة.

هذه المسألة أكّد عليها راسل مشيراً إلى أنّ الجسم البشريّ لن يُنظر إليه في المستقبل على أنّه مجرّد شيءٍ يجب أن يُترك لينمو وفق القوانين الطّبيعية دونما تدخّلٍ بشريٍّ، إنّما على أنّه مادّة غفل لتنفيذ بعض غايات الإنسان، وهي النّظرة الّتي سيُتناول الجنين من خلالها[27]، ولعلّ هذا ما يظهر بجلاءٍ في تقنيات الإخصاب في المختبر والأمومة البديلة، والأدوية النّفسانية واستخدام الهندسة الوراثية في تصنيع الأطفال، وهي ثورة لا تزال في مهدها، والإنجازات الّتي تحقّقت مثل مشروع إكمال الجينوم البشريّ، إنّما ينذر بوقوع تغيّراتٍ أكثر خطورةً في المستقبل[28].

وحول هذه النّقطة تلتقي أفكار االفيلسوف الأمريكي المعاصر سلوترداىك مع الألماني فريدريك نيتشه في اعتبار أنّ تاريخ الإنسان هو تاريخ ترويضٍ وانتقاءٍ، وذلك من منطلق أنّ البشريّة تمضي وفقاً لمسارٍ تحسينيٍ، أو بعبارةٍ نيتشويةٍ في صيرورةٍ نحو القوّة، وكأنّ نبوءة الإنسان المتفوّق ستتحقّق في المستقبل بمقتضى مبدأ التّحسين الجينيّ، وهي المسألة الّتي سيناقشها هابرماس في كتابه: مستقبل الطبيعة البشرية، نحو نسالة ليبرالية، حيث ينتقد ما يسمّى بالتّنقية اللّيبرالية في قضايا ثلاث هي: الحرّية، الكرامة والمساواة، واضعاً من خلال ذلك الجنس البشريّ كأفقٍ للسّؤال الإيتيقي.

تعدّ الحرّية (**Liberté**) مبدأ مقدّساً وهذا بالضّبط ما يتيح الاعتقاد في حقّ الفرد في أن يختار صورته ويقوّم عيوب رصيده الجينيّ، حتّى يحسّن ذاته ويرتقي بها وكـأنّ بالعلم يحرّره من قدرٍ معيّن، بينما الواقع يؤكّد في هذه الحال الحرمان من الحرّية لأنّ الوالدين هُما من يقومان بالاختيار وليست الذّات الّتي يقع عليها الفعل، والّتي ستكون مجرّد موضوعٍ للفعل، ونحن نعلم أنّ أوّل شروط الاختيار هو الوعي والإرادة اللّذان لا يتوفّر عليهما الطفل، وهو ما لا يتماشى مع منطق هابرماس الّذي يفترض تواصلاً بين ذاتيتين حرّتين أو وحدتين مستقلّتين من النّاحيتين السّياسية والأخلاقيّة، والمعنى أنّ الآباء في هذه الحالة يتمتّعون بحرّيةٍ انتقائيّةٍ في مقابل لاحرّية الأبناء من النّاحية الإيتيقيّة، وبهذا ينبغي علينا مناهضة حرّية التّحسين الجينيّ.

يقول هابرماس: "..وبالفعل منذ اليوم الّذي يتصوّر فيه البالغون الإعداد الوراثيّ الّذي يتمنّونه لمولودهم كإنتاجٍ يكفي إعطاؤه شكلاً أو بحسب تخيّلهم أن يتصوّروا لهذه النّهاية " تصميماً " خاصّاً بهم. إنّهم يمارسون مع هذا " المنتج " الّذي تمّ التحكّم فيه وراثياً شكلاً من أشكال التدخّل بأخذ استعداداتٍ تشكّل تعدّياً على الأسس الجسديّة في العلاقة العفويّة مع الذّات والحرّية الأخلاقيّة لشخصٍ آخر، إنّه تعدٍ مهما كان الحكم عليه... بإمكان الأولاد الّذين يولَدون بهذه الطّريقة فيما بعد مساءلة الّذين رسموا خارطتهم الجينيّة وتحميلهم مسئولية ما ترتّب عن ذلك من نتائج غير محمودةٍ بنظرهم، والنّاتجة عن نقطة الانطلاق العضويّة في سيرتهم.."[29] ، ويضيف قائلاً: ".. من لا يستطيع تحمل حظّه، لن يبقى له سوى الاستسلام أو الحقد.."[30].

إنّ مثل هذه التدخّلات من شأنها أن تسيء إلى الكرامة البشريّة (**Dignité humaine**)، لأنّها تشيّء الجنين وتجعل منه بضاعةً تُقتنى بحسب الطّلب محوّلةً إياّه إلى مادّةٍ مختبريةٍ، وحينها لن يتمتّع بحقّه الإنسانيّ والأخلاقيّ، بخاصّةٍ ونحن نعلم أنّ للجنين حقّاً في الحياة لا يجوز المساس به متى بلغ درجةً معيّنةً من التّطور، والمعنى انتفاء كلّ معنى للكرامة حيث يكون وجود الطّفل حينها ومستقبله رهناً بما يحدّده الانتقاء الجينيّ من منطلقٍ رغائبيّ محض فيعامله كشيئ وليس كشخصٍ مستقبليّ.

يقول هابرماس:" إنّ "الكرامة الإنسانية" بمعنى أخلاقي أو قضائي، هي كرامة مساوية لهذا التّوازي في العلاقات. إنّها ليست صفة نملكها مثل الذّكاء بالفطرة، أو كأن يكون لنا عيون زرق، بل هي الإشارة إلى ما هي "عدم المساسية" الّتي لا يمكن أن يكُون لها معنى إلاّ في إطار علاقاتٍ بين أشخاصٍ يعترفون بعضهم ببعضٍ في إطار تبادلٍ متواز وحرّ.."[31].إنّ من شأن السّيطرة بالتدخّلات التّقنية في علم الوراثة البشرية أن تنقلب إلى فعل تسلّطٍ على الذّات، وبالتّالي كما يقول هابرماس على لسان هانس يوناس، أن تمارس سلطة أهل الحاضر على أهل المستقبل، الّذيم سيكُونون موضوعاتٍ لا دفاع عندهم، وهو ما سينشأ نوعاً من العبوديّة اللاّحقة للأحياء تجاه الموتى[32].

أمّا عن مبدأ المساواة (**Egalité**) فيتقاطع هابرماس مع نصّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وكذلك مع راسل في اعتبار النّاس متساوون بحكم المولد، حيث ساوت الطّبيعة بينهم، وبالتّالي فإنّ من شأن التّعديلات الجينيّة أن تؤسّس لتراتباتٍ أو تفاوتاتٍ مقصودةٍ ومبرمجةٍ بين البشر، وهو ما من شأنه أن يهدّد وحدة المجتمع، بخاصّةٍ في مجتمعنا التّقني المعاصر الّذي ومن منطلقٍ اقتصاديّ وسياسيّ وعنصريّ إيديولوجيّ يتعمّد تجاهل التّمييز بين التّعديل العلاجيّ (تشخيص أمراض ما قبل الولادة لتجنّب الأمراض الوراثية..) والتّعديل الإنتاجيّ (تعديل السّمات الوراثية لغايةٍ تطويريةٍ..)، " حيث من الصّعوبة بمكانٍ احترام خطّ الفصل ما بين انتقاء العوامل الوراثية غير المرغوب فيها، والتوسّع الذّاتي بالعوامل المرغوب فيها.."[33] ، وهو ما سيشكّل خرقاً صارخاً وجوهرياً للدّيمقراطية وأساسها الأخلاقيّ.

إنّ الحرّية النّسالية الّتي يدعو إليها اللّبيرالوين في نظر هابرماسمن شأنها أنتفقد الإنسان صفاته المميّزة فتصيبه بنوعٍ من الوعي الّذي يسبّب الدّوار عندما يدرك أنّه كان موضوعاً لتدخّلٍ جينيّ سابقٍ عن ولادته عمل على برمجته وراثياً عندما تلاعب بسماته الوراثية، متسبّبة بذلك في نوعٍ من الاغتراب الذّاتي الّذي ينتجه الاستخدام الأداتيّ[34]، وهو كما يضيفيطرح مسألةً أخلاقيةً تنعكس في الخطيئة الأبوية للأهل الّذين حدّدوا القدر الوراثي لأبنائهم تبعاً لخياراتهم الشّخصية[35]، وحينها من حقّنا أن نتساءل عن موقع مبدأ المساواة في مجتمعٍ ديمقراطي تعدّدي يمنح حقاً متساوياً لكلّ مواطنٍ في أن يحيا حياةً مستقلّةً.

يقول يوناس: " إنّ البروميتيوس المنطلق نهائياً والّذي وهَبه العلْم الحديث قوة لا عهد بها لأحدٍ ووهَبه الاقتصاد زخماً لا حُدود لمَداه، يتطلّب قيوداً أخلاقيّةً من شأنها أن تعمل -بفضل حواجز يجري وضعُها عن طواعيّةٍ واختيارٍ- على الحيلُولة دُون أن تصبح قوة الإنسان وبالاً عليه ولعنةً "[36]. والمقصود أنّ ما كانت التّقنية الحديثة تلوّح به من نجاحاتٍ برّاقةٍ قد تحوّل إلى خوفٍ وخطرٍ لامحدُودٍ، بحيث استحالت إلى وحشٍ ينبغي تدجينه، والمطلُوب لاتّقاء شرُوره أن نستبقَ الخطَر (**l'anticipation du danger**)، وموضوع الرّهان لا يقتصر على مصير الكائن البشريّ، بل يتعدّاه إلى صورته، كما لا يقف عند حدّ سلامته الجسديّة بل يشمل أيضاً سلامة نوعه وبقاءه.

في هذا السّياق فإنّ فكر الفلاسفة من أمثال راسل وماركوز وهانس يوناس وآخرون، رغْم تميّزه بتصوُّر مُرعبٍ عن الحداثة بحيث يبدُو معه العلم والتّقنية وكأنّها رجسٌ من عمل الشّيطان، إلاّ أنّها إنّما تعبّر في الواقع عن ندَاء استغاثةٍ لا بدّ أن يمتدّ صداه داخل العقول في جميع بقاع العالم في ظلّ الكونيّة الّتي نحيا في ظلّها ليشْمل كلّ البشَر في جميع مستوياتهم المعرفيّة، ومن كلّ التخصّصات علّه يصل بعدها إلى قناعةٍ فعليّةٍ لدى أصحاب القرار ممّن بيدهم الحلّ والعقد. وحده هذا الأسلُوب يمكنه أن يحفظ الإنسانيّة من دمَارٍ وتلاشي قد يكُون آجلاً نوعاً ما ولكنّه أكيدٌ لا محالة.

من المؤسف أن نقول أنّ العلم والتّقنية أصبحا يمثّلان أهمّ مواطن الضّعف في حضارتنا المعاصرة وأنّ التحكّم في الإنسان من النّاحية البيولوجيّة والتّعديلات الجينيّة الّتي أفرزتها البحوث

البيوطبّية من شأنها أن تطرح مشاكل جديدة وتهدّد بزوال الهويّة الذاتيّة او هويّة النّوع[37] كما يسمّيها هابرماس، بخاصّةٍ في إطار مطلب الكونيّة وخلق هويّةٍ عالميّةٍ عبر المناداة بحكومةٍ عالميّةٍ ومواطنٍ عالميٍّ، بينما لاشيء يعلُو على الإخاء الإنسانيّ وعلى كون كلّ فردٍ إنّما هو مواطنٌ في الإنسانيّة جمعاء. ينبغي أن يحسّ المرء أنّ الكون هو بيته وبيئته النّهائية من دون أن يسيء ذلك إلى فرديته وهويّته القوميّة الخاصّة، ولهذا لا يحب راسل أن تطمس المعالم الفرديّة في ثنايا الإيحاءات التّكييفية، لأنّ السّلم إنّما يتحقّق بكياناتٍ مبتكرةٍ خلاّقةٍ.

في الختام فإنّ هاجس راسل الرّئيس وهاجس جلّ الفلاسفة أمثال ريمون آرون (1905-1983) وكارل ياسبرس (1883-1969) وإيمانويل كانط (1724-1804) وألدوس هكسلي (1894-1963) وغيرهم هو تحقيق السّلم الّذي لا يتأتّى إلاّ عن طريق حكُومةٍ عالميّة واحدة تحتكر القوات المسلّحة، وتسهر على نشر العلم والمعرفة والرّفاه في جميع أرجاء العالَم بالتّساوي، كما تعمل على خفض معدّلات الزّيادة السّكانية بما يحفظُ الغذاء والتّربة في العالَم، وهي الرّؤية الّتي ظنّها صعبة لكن مُمكِنة وضروريّة لاستمرار تقدّم الإنسان وحضارته، وواقعنا المعاصر يكْشف يومياً بأنّها فكرةٌ أكثر وأشدّ طوباويّة من جمهوريّة أفلاطون، لأنّعالم اليوم أكثر تشظّياً ممّا كان عليه أيّام راسل، حيث عددُ الدّول يزدَاد والفتن تشتدّ، والأسلحة الفتّاكة تزداد فاعليّةً وفتكاً، والفقر يتضاعف والملايين من البشر يمُوتون في الحروب المفتعلة الّتي ما فتأت تندلع من حينٍ إلى آخر لأسبابٍ تجد تفسيراتها في طبيعة البشر المعقّدة وطبيعة القادة أو الحكّام بشكلٍ خاصّ.

إنّ الضّرورة تدفع إلى إنشاء عالمٍ هادئٍ لأنّ العنف الّذي يكتنفه ليس من طبيعته ولا أصلاً فيه بقدر ما هو نتيجة تراكُم إحباطاتٍ تتطوّر إلى ثورةٍ فحربٍ، فالتوتّرات الفرديّة المتراكمة عبر الحياة هي الّتي تنتهي في شكل انفجارٍ على المستوى الجماعيّ من خلال سلسلة ردود أفعالٍ. ينبغي أن نفهم السّلم العالمي على حقيقته بأن نُحاول حلّ المشكلة من جذورها، في التوتّرات المتراكمة داخل كلّ فردٍ منّا وأن نفهم أنّ انفجار الحرب إنّما هي صيرورةٌ انتهينا إليها بفعل تراكم المتفجّر لمدةٍ طويلةٍ، فالحرب تفترضُ العنف وحتّى نحُول دون وقوعها، من الضّروري أن نحلّ ما في قلوب البشر من عقدٍ،

فيتمتّع كلّ واحدٍ بمعرفةٍ عميقةٍ بذاته، معرفة بآليّات العنف، حتّى يتطوّر داخل كلّ واحدٍ منّا وعيٌ أعلى ووضوحٌ أكبر بوُسعه أنْ ينير تعامُل الأنا مع هذه الآفة.-

لقد آمن راسل بواحديّة المصير البشريّ على كلّ الأصعدة كونيّاً وسياسيّاً واجتماعيّاً وهذا غاية التّعميم، ورؤياه السّياسية لعالمٍ يشترك في ذات المصير هي قيد التّنفيذ اليوم، وهي رؤيا استشرافيّة لهذا العالم الجديد، حيث الرّغبات المنسجمة أو الائتلافيّة ذات أفقٍ أُخرويٍ وإنسانيّ وعالميّ، ومن هنا فلا شيء يعْلو على الإخاء الإنسانيّ وعلى كوْن كلّ فردٍ إنّما هو مواطنٌ في الإنسانيّة جمعاء ليحسّ أنّ الكون هو بيته وبيئته النّهائية. وبالتّالي فإنّ طموح الإنسان إلى سعادةٍ لا متناهيّة وواقع طبعه المتناهي يجعله يقترب من كانط ليتأرجح بين المنفتح اللاّمتناهي للطّموح والتّناهي المحدود لطبيعته.

إنّ الغرض من هذه الورقة هو أن نبيّن أنّ السّلم إنّما ينطلق من الذّات، من داخلها ليشمل الآخر فيكتسي بعداً فردياً واجتماعياً في آنٍ واحدٍ على اعتبار أنّ الإنسان منشطرٌ بين هذين القطبين، وهو بذلك ذو طابعٍ إيجابيٍ مشرقٍ، كما أنّه سلمٌ مع اللهّ ومع العالم على حدّ سواء تكتسب الذّات من خلاله الطّمأنينة والشّعور بالأمان، ولأنّ الحياة اليوم قد تجاوزت إطار الدّولة الواحدة فقد أصبح من الضّروري أن يشمل السّلم العالم برمّته، بالخصوص مع تنامي ظاهرة العولمة وتهديدات الهويّة وظهور المواطن الكونيّ والأخطار العالميّة الّتي تتربّص بالبشريّة قاطبة في شتّى مجالات الحياة، بخاصّةٍ منها ميدان التّكنولوجيا الحيويّة وما أفرزته من عديد القضايا بدءاً بأطفال الأنابيب ووصولاً إلى وضع الخريطة الجينيّة للإنسان، ومروراً بالأرحام المستأجرة والبنوك الحيوية والموت الرّحيم، وزرع الأعضاء والتحكّم في الدّماغ والاستنساخ، وما تثيره اليوم من الجدل الفلسفيّ والقانونيّ والدّيني.

الهوامش:

- **باللغة العربية:**

1- ابن منظور الأنصاري، لسان العرب المحيط، قدّم له عبد اللهّ العلايلي، مجلّد3، (بيروت: دار لسان العرب،1998).

2- يورغن هابرماس، إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010).

3- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة البشرية، نحو نسالة لبيرالية، ترجمة: جورج كتورة، (لبنان: المكتبة الشرقية، 2006)، ط1.

4- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، الجزء2، (1890-1940)، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون،2002)، ط1.

5- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1994).

6- راسل، هل للإنسان مستقبل؟ ترجمة: سمير عبده، (بيروت: دار المسيرة،1982)، ط 2.

7- راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة: ز. ن. محمود، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، د.ط.

8- راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية،1960)، د.ط.

9- راسل، نحو عالم أفضل، ترجمة: دريني خشبة، عبد الكريم أحمد، (القاهرة: العالمية،1956).

10- هيراقليدس، جدل الحب والحرب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت: دار التّنوير،2006)، ط2، شذرة 110.

11- راسل، الزّواج والأخلاق، ترجمة: عبد العزيز ابراهيم فهمي، (القاهرة: دار الهناء: 1957)، ط1.

12- فرنسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري، عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006)، ط1.

- **باللغة الأجنبية:**

13- Serge Mongeau. Par ce que la paix n'est pas une utopie,(Algérie :Editions El Hikma,2000).

14- Russell .La conquête du bonheur, trad :N .Robinot, (Paris :Editions Payot,1951).

15- Russell. .Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les évènements politiques et sociaux de l'antiquité jusqu'à nos jours Trad :Hélène Kern. (Paris :Editions Gallimard,1952),7è édition.

- **المقالات:**

16- Fabien Lamouche .paix de l'âme et du monde :Kant et les stoïciens. In :analyse et réflexions sur Kant. Vers la paix perpétuelle.(Paris :Editions Ellipses ,2002) .

الفلسفة في الجامعة الجزائرية

حنيفي جميلة
أستاذة محاضرة ب
قسم الفلسفة ، جامعة الجزائر2

يقاس تحضر الشعوب والأمم بمقدار شيوع الفلسفة فيها، وما الفلسفة سوى ذلك التفكير النقدي الحر والتحليلي الذي لا يرضى بمقتضيات التقليد والعرف والعادة، خاصة إذا كانت في صورة بالية بل يخضع الأمور لعملية غربلة وتمحيص تستجيب لمقتضيات العقل والمنطق. والفلسفة –كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس–«ترى المألوف كما لو كان غريبا والغريب كما لو كان مألوفا. وتستطيع أن ترقى بالأشياء إلى أعلى وتهبط بها إلى أسفل.إن الفلسفة تحيط بكل موضوع وهي توقظنا من سباتنا القطعي وتقوض من آرائنا المطبوخة»[1]. وإن شيوع الفلسفة وتقدمها دليل على تقدم العلوم والمعارف، ذلك لأن القلب النابض لعملية التقدم إنما يكمن في إعمال الفكر والنقد البناء. ولكن إذا تعطلت الفلسفة عن أداء دورها الحضاري، كما هو الشأن في مجتمعنا، فمن المستعجل البحث عن مكمن الداء. ولأجل هذا نحاول في هذا المقال تناول وضع الفلسفة في الجامعة الجزائرية حيث لم يعد اليوم خافيا على أحد أن الفلسفة تعاني اضمحلالا وانحسارا خطيرين. ومن الأهمية بما كان كشف الغطاء عن الأسباب المتوارية خلف هذا الوضع المقلق، سواء المتعلقة بالطالب، أو الأستاذ في حد ذاته.

الأسباب المتعلقة بالطالب:

سوء التوجيه:

يجد الطالب نفسه في قسم الفلسفة من دون رغبة منه أو اقتناع، وذلك راجع إلى سياسة التوجيه المتبعة، فقد أصبح من النادر جدا أن يضع الناجح في البكالوريا الفلسفة ضمن اختياراته الأولى للدراسة والتكوين في الجامعة. وهذا يثير في الحقيقة مشكل تدريس الفلسفة في الثانوي، ومدى استيعاب التلاميذ لهذه المادة وتقبلهم لها وفهمهم إشكالياتها وقضاياها. بعد النجاح في امتحان

البكالوريا، يضع الطالب الفلسفة في أسفل الاختيارات معتقدا أنه لن يوجه إليها وإذا به يوجه إليها بالفعل، وذلك لأنه لم يتحصل على العلامات التي تؤهله لدراسة تخصصات أخرى كاللغات، وهو التخصص المطلوب أكثر .ونظرا إلى أن هذه التخصصات يشترط القائمون عليها معدلات معينة فإن الطلبة الذين لم يستوفوا هذا الشرط يوجهون إلى العلوم الإنسانية بما فيها الفلسفة. والحقيقة أن مشكل التوجيه هذا لا يخص الفلسفة بعينها، ولكن الفلسفة تعانيه أكثر من غيرها من التخصصات.

إذن المطلوب أن يدرس الفلسفة من يرغب فيها، وليس الراغب عنها والمقتاد إليها مكرها لأن ذلك يجلب مضرة كبرى للفلسفة. فهي لن تستفيد شيئا من هذا الطالب ما عدا النقمة على الفلسفة، والنظر إلى مستقبله بعين متجهمة سوداوية، يذهب إلى حد الشعور بالنقص مقارنة بالطلبة الآخرين الدارسين للعلوم الاجتماعية (علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم المكتبات، والتاريخ) واللغات. كما أن هذا الأمر لا يتوافق مع احترام مبدأ الرغبة في التعلم، فنظريات علم النفس تؤكد أن الرغبة والميل يشكلان دافعا قويا للتعلم واستيعاب الدروس بسرعة وجودة. ونتساءل كيف يمكن للراغب عن الفلسفة أن ينجح في دراستها أو إضافة شيئا لها بل هو عبء عليها.فما أجمل أن تدرس الفلسفة وأنت مقبل عليها برغبة وميل حينئذ تكتشف جمالها وسحرها في تعارض طروحاتها وتنوع مفاهيمها وتعدد مصطلحاتها.

-ضعف مستوى الكفاءة اللغوية:

إن معظم طلبة الفلسفة ما عدا القلة منهم يفتقرون إلى أداة اللغة الأجنبية سواء الفرنسية أو الانجليزية أو الألمانية لا كلاما ولا كتابة .وبالتالي فهم عاجزون عن قراءة أصول أمهات الكتب الفلسفية وتفوتهم بذلك فرصة اكتشاف كنوز النصوص الأصلية لروني ديكارت **René Descartes** أو جون لوك **John Locke** أو إيمانويل كانط **Emmanuel Kant** أو وليام جيمس **William James**.لا يعقل أن يمضي الطالب سنوات في مشواره الجامعي من دون أن يطلع على أي مصدر بلغته الأصلية. وشتان أن يقرأ النص في لغته الأصلية وأن يقرأه مترجما، خاصة أن الترجمة في زماننا هذا، وفي مجتمعاتنا عموما يغلب عليها في غالب الأحيان المطلب التجاري النفعي

على المطلب العلمي، فكثيرا ما يتفاجأ القارئ بالفرق الشاسع بين النص الأصلي والنص المترجم، فكاتب النص ينطلق من بيئة معينة وسياق اجتماعي وسياسي متضمن في ثنايا النص، وهذا لا يمكن للترجمة أن تنقله فزمن الكاتب وزمن المترجم مختلف. لذا يمكن للطالب الذي يقرأ باللغة الأجنبية أن يتصل مباشرة بالفيلسوف من دون وساطة، تكون في أحيان كثيرة حاجزا معيقا للفهم والاستيعاب.

ومن الأضرار الناجمة عن عدم امتلاك ناصية اللغة الأجنبية ما نلاحظه بكل أسف عند إعداد الطالب لمذكرة الليسانس، فالمتصفح لقائمة المصادر والمراجع يجدها كلها بلغة واحدة هي اللغة العربية، بينما الفيلسوف موضوع البحث فيلسوف فرنسي أو إنجليزي. ومن الخطورة بمكان أن تمتد هذه الظاهرة إلى طلبة الماستر، فمن العيب أن يتحصل الطالب على شهادة الماستر في الفلسفة حول موضوع يندرج ضمن الفلسفة الغربية ولم يطلع ولو على كتاب واحد بلغة الفيلسوف الأصلية. والأمرّ من هذا أن العزوف عن القراءة داء شائع لدى الطلبة مما أدى إلى تراجع مخيف في مستوى اللغة العربية ذاته فما قلناه عن أعلام الفلسفة الغربية ينطبق أيضا على أعلام الفلسفة الإسلامية، فهل يا ترى يقرأ الطلبة الفلسفة الأولى للكندي، المدينة الفاضلة للفارابي، تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي وغيرها من الكتب المحورية الأساسية في وحدة الفلسفة الإسلامية.

-ضعف مستوى الطالب:

ليست الفلسفة ميدانا معرفيا قائما بذاته بل تربطها علاقات وثيقة بمواد أخرى سواء اجتماعية من علم النفس، علم الاجتماع، والتاريخ أو علمية من رياضيات، وفيزياء، وبيولوجيا، أو أدبية من موسيقى وشعر أو مسرح ورواية. وبالتالي من المفترض أن يكون لدى الطالب رصيد من المعارف الأدبية والاجتماعية والطبيعية التي سوف تيسر له فهم بعض المعضلات الفلسفية وتعينه على فهمها وإدراكها على أحسن صورة، فالفلسفة معرفة شمولية مركبة من معارف مختلفة. وكما يقول الفيلسوف الفرنسي ألان **Alain** "كل معرفة مفيدة للفيلسوف بقدر ما تفضي إلى الحكمة". وعلى سبيل المثال لا يمكن للطالب فهم بعض مسائل الفلسفة الوسيطية **Philosophie Médiévale** المسيحية إذا كان لا يعرف شيئا عن الديانة المسيحية وعن خصائص العصر الوسيط.

ومن غير الممكن له أيضا إدراك عمق التغيير الذي حدث في الأنوار **Lumières** إذا كان لا يعرف شيئا عن السياق التاريخي والاجتماعي لتلك الحقبة. كذلك لا يمكنه أن يدرك عمق العلاقة الجميلة بين الأدب والفلسفة إذا كان يجهل أعلام الأدب العالمي ولم يقرأ لوليام شكسبير **William Shakespeare**أو لموليير **Molière** أو لألبير كامو **Albert Camus** أو لجوزيف كونراد **Joseph Conrad**.

ومما يسهم أيضا في الضعف الملاحظ لدى طلبة الفلسفة هو كونهم ينتمون إلى الشعب الأدبية في الثانوي، وبالتحديد شعبة العلوم الإنسانية حيث تصنف الفلسفة ضمن المواد الأدبية. وهذا في الحقيقة تصنيف يحتاج إلى إعادة نظر لأن الفلسفة مادة وسط لا هي مادة علمية بحتة ولا مادة أدبية بحتة، اهتماماتها لا تنحصر في المسائل الأخلاقية والسياسية والاجتماعية بل تمتد إلى قضايا الفيزياء، الرياضيات، والبيولوجيا. وهكذا يجد طالب الفلسفة صعوبة في استيعاب وحدتي المنطق الرياضي وفلسفة العلوم نظرا إلى افتقاره إلى أسس هذين العلمين وصعوبة استيعاب إشكالاتهما الفلسفية.

الأسباب المتعلقة بالأستاذ:

ضعف الكفاءة اللغوية:

من المؤسف ملاحظة ضعف الكفاءة اللغوية لدى الأستاذ على وجه العموم مع ما يوجد من تباين في التكوين الفلسفي للأساتذة. ويمكن اعتبار هذا الضعف أمرا متوقعا من ناحية أولى ما دام أن هذا الأستاذ، هو نفسه ذاك الطالب الذي كان أمس يعاني نقصا في الكفاءة اللغوية. ولكنه من ناحية أخرى أمر غير مقبول بتاتا، لأن الجدير بالأستاذ ألا يتوقف عن مسار التعلم، فمن العيب أن يدرك نقصا معينا في تكوينه، ولا يسعى إلى تمامه أو تعوزه الإرادة الكافية للقيام بذلك.

اعتماد منهجية التلقين:

يعتمد بعض الأساتذة على منهجية التلقين وسرد المعلومات، فالأستاذ المحاضر يعمد إلى الإملاء والأستاذ المطبق يلجأ إلى النصوص، محاولا استنطاقها بصفة فردية من دون إشراك الطلبة في ذلك، وتركهم «سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة» [(2)]. وبذلك

ينقطع جسر الحوار مع الطالب، ويضيع الهدف من الدرس الفلسفي و المتمثل في التفكير النقدي الحر، وإشاعة لغة الحوار وسلطته على طريقة المنهج السقراطي "منهج التهكم والتوليد" **La Maïeutique .**

والمفترض أن الغرض من كل المقررات الفلسفية المختلفة هو حمل الطالب على تعلم استعمال فكره بحرية، والتمرس على هذه الحرية من دون الأخذ بمذهب فلسفي معين بالضرورة سواء بالتأييد أو الرفض أو الإدانة ، وتنمية الحس النقدي والوعي بالذات والثقة بالنفس والتعبير عن الرأي بشجاعة، والدفاع عنه بقوة الحجة، وعدم قبول فكرة والإقرار بها إلا بعد تحليل ونقد. وإيقاظ الوعي من بلادته ورتابته والتحرر من التبعية الفكرية، ومن التلقي السلبي للمعارف، ومن الآراء المسبقة، والعادات الفكرية المعيقة للتقدم، ومن التعصب والعاطفية السلبية. وبذلك يتم الارتقاء بسلوك الطالب ليصبح مواطنا حرا مسئولا متشبعا بقيم التسامح والحوار البناء والتواصل الحر.

عدم تجديد المعارف:

يعاني الأستاذ أيضا نقص مواكبة التطورات الحاصلة في التخصصات الفلسفية المختلفة مثل فلسفة الأخلاق، والفلسفة الاجتماعية والسياسية، وفلسفة العلوم والمنطق، وفلسفة اللغة وهي المجالات الأكثر تطورا ومدعاة للاهتمام في راهن الفضاء الفلسفي المعاصر. ومن المؤسف ألا يجدد الأساتذة برامجهم ويفضلون تكرار المضمون نفسه طيلة سنوات بلا ملل ولا كلل بل حتى أسئلة الامتحان التي يقدمونها للطلبة يغلب عليها الحفظ والتذكر، فهي ليست أسئلة تعليل ونقد وموازنة بل أسئلة حفظ. ومن تبعات هذا النقص أن الطلبة يكررون أيضا في مذكرات الليسانس المواضيع نفسها، فتقريبا جل المذكرات متعلقة بالعقد الاجتماعي لدى جان جاك روسو أو جون لوك أو توماس هوبز مثلا، بينما توجد وجوه فلسفية أخرى راهنة جديرة بالبحث والاهتمام والدراسة. ناهيك عن الضعف الرهيب لهذه المذكرات من حيث مستوى التحليل والتركيب المنطقي للأفكار،

وولوع الطالب بالسرد ونقل المعلومات من دون نسبها إلى مصادرها أو مراجعها. والأمر يزداد سوءا بتهاون الأساتذة في هذه المسألة وتسامحهم فيها.

عدم الربط بين الدرس والواقع:

إن عدم ربط الإشكاليات الفلسفية محل الدراسة بالواقع المجتمعي الراهن يجعل الفلسفة تبدو في نظر الطالب إنشاءات عقلية نظرية محضة لا علاقة لها باليومي المعاش. وعليه لا بد من إيلاء عناية خاصة لما يسمى "الفلسفة التطبيقية" **Applied Philosophy** التي تعنى بمشكلات الإنسان في الواقع المجتمعي اليومي و« يقصد بها البحث عن الإجابات الفلسفية التي تتطلبها جماعة تعيش في مجتمع معين، ولما كانت الفلسفة بصفة عامة محاولة لصنع المعنى لقضايا وأمور الإنسان في عالمه، فإن الفلسفة التطبيقية تبغي الارتباط بالواقع الحي المعاش، والارتباط بالحس العام المشترك الموجود في مجتمع الطالب. وتحاول الفلسفة التطبيقية بكل أعمالها تكوين هذا المنظار عند الطالب الدارس، ومن ثم فليس من المهم في الفلسفة التطبيقية أن نزيد حظ الطالب من المعرفة الفلسفية، بل الأهم أن نعلم الطالب كيف يكون إنسانا في مجتمعه وكيف يحق له أن يعيش»[(3)].

بطبيعة الحال لا شك أن معرفة أسباب الداء سوف تساعد على إيجاد الدواء والبلسم الشافي الذي سوف يمكن الفلسفة من استعادة حضورها الفعلي في جامعتنا والإسهام في النهوض بالفعل العلمي والثقافي عموما. وذلك من خلال اتخاذ بعض التدابير المنهجية والتقويمية على الصعيد البيداغوجي والتنظيمي والتي يمكن إيجازها في الأتي:

على الأستاذ استعمال النصوص من المصادر، وعدم اللجوء إلى المراجع إلا في الحالات القصوى وذلك حتى يتعود الطالب على القراءة للفيلسوف مباشرة ويتخلص من عقدة الخوف من المصدر. وإن العودة إلى الأصل قمينة بالإمساك بالأفكار على وجهها الصحيح وبطريقة أكثر وضوحا أفضل من أية وساطة مهما كانت جودتها.

ألا يقتصر تدريس وحدة اللغة الأجنبية على القواعد والنحو لأن الطالب أخذ كفايته من قواعد اللغة ونحوها في مرحلتي المتوسط والثانوي. كما لا ينبغي أن تتحول هذه الوحدة إلى وحدة لترجمة المصطلحات إلى اللغة العربية بل لا بد من تحليل النصوص، وحث الطالب على الكلام باللسان الأجنبي والكتابة به أيضا.

ضرورة إدراج فلسفة القانون، فلسفة الدين، وفلسفة التربية لأن لهذه التخصصات الفلسفية أهمية لا تحتاج إلى برهان.

ضرورة إيلاء المزيد من الاهتمام للفلسفة الإغريقية لأنها تعتبر اللبنة التأسيسية المنهجية لكل الفلسفات اللاحقة.

ضرورة إسناد وحدتي اللغتين الفرنسية والانجليزية إلى أساتذة مؤهلين من ذوي الاختصاص لتدريسها.

على المنظومة التعليمية أن تولي الاهتمام ذاته إلى المواد كلها من دون إيثار مادة على أخرى منها الفلسفة التي تعتبر مادة أدبية. فمن الخطأ الاعتقاد أن التقدم يكون فقط في المجال العلمي والتقني، وأن مواد العلوم الإنسانية تأتي في المرتبة الثانية لأن التقدم لا يكون في مجال دون أخر إنما لا بد أن يشمل جميع المجالات الإنسانية والعلمية على حد سواء. فالحضارة الإسلامية إنما ازدهرت نظرا إلى تطور المعارف الفلسفية العلمية الأدبية والفقهية ككل. و«إن الاحتكاك بالفلسفة وإدراك نفوذها يعود بالخير على طلاب العلوم والآداب معا فالفلسفة بشعرها تناجي الأذهان الأدبية ولكن منطقها يقوم عودها ويداوي طراوتها. والفلسفة بمنطقها تناجي الأذهان العلمية ولكنها تنعشها بمجالاتها الأخرى وتنقذها من الآلية الفنية الجافة غاية الجفاف وعلى ذلك فطلاب الآداب والعلوم ينبغي أن يلتمسوا عند الفلسفة روحا منتعشة بالحياة وهواء طليقا وأساسا عقليا أصيلا»[4].

على أستاذ الفلسفة أن يتدرج في تلقين موضوعات الفلسفة ومسائلها وأن يقوم بذلك خطوة خطوة لأن تلقين العلوم لا يؤتي بثماره ولا يكون مفيدا إلا إذا تم على التدريج شيئا فشيئا وخطوة خطوة ، حيث يبدأ الأستاذ بتسليط الضوء على السياق الفكري والاجتماعي والسياسي والتاريخي للموضوع حتى يتسنى للطالب أن يستوعب مبررات طرح المشكلة، وأن يكون مهيأ بعدها لقبول ما يورد عليه لفهمها، فلا يمكن مثلا في موضوع الفينومينولوجيا البدء بتعريفها مباشرة من دون العودة إلى وضع الفلسفة في بدايات القرن العشرين، وتأثير النزعة الوضعية والفلسفة التحليلية في انحسار دورها والتضييق عليه. هذا يعني أن التعليم يبدأ من تفكيك المسائل إلى أجزائها البسيطة شيئا فشيئا حتى يكون الطالب مهيأ لاستيعاب الخطوات الموالية لأنه «إذا ألقيت عليه الغايات في البدايات، وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كل ذهنه عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم نفسه، فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه»[5].

ضرورة ملاءمة برامج الوحدات الفلسفية مع مستجدات الراهن فعلى سبيل المثال من المهم دراسة الفلسفة الأخلاقية لدى اليونان ثم المسلمين، لكن من الأهم في الفترة الراهنة تناول معضلات الأخلاق البيولوجية كالموت الرحيم، الإجهاض والاستنساخ...الخ. كذلك لا ينبغي اختزال الفلسفة الإسلامية في الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد وإغفال أسماء أخرى ذات حضور متميز في تاريخ التفكير الفلسفي في الإسلام من أمثال أبو حامد الغزالي والرازي. أضف إلى هذا حبذا لو يتم التطرق إلى المسائل التي ما تزال تحتفظ براهنيتها لدى هؤلاء الفلاسفة مثل المسألة السياسية والأخلاقية والدينية. كذلك لاحظنا أن مقرر وحدة فلسفة اللغة ينقصه تناول النظريات المعاصرة لفلسفة اللغة مثل البنيوية لدي فرديناند دو سوسير **De Saussure**، الوظيفية لليونار بلومفيلد **L.Bloomfield**، اللسانيات التوليدية **Linguistique Générative** لنعوم تشومسكي **Noam Chomsky** ، والتداولية لجون أوستين **Austin** وجون سورل

J.Searle . فمن غير المعقول أن يدرسها الطالب في قسم اللغات ولا يدرسها الطالب في قسم الفلسفة.

حث الطلبة على إنجاز بطاقات القراءة باختيار فصول معينة من أمهات الكتب الفلسفية، وتكليفهم باستخراج الإشكالية والحجة. والحرص على عدم قبول إنجاز بحوث جاهزة مستقاة من الشبكة العنكبوتية أو منقولة من الكتب. والحرص أيضا على عرض هذه الأعمال بالمحاورة والنقاش بلغة واضحة ودقيقة وليس بطريقة الإملاء.

يمكن القول في الأخير أن استعادة الفلسفة لعافيتها في جامعاتنا مرهون بيد الأستاذ فهو الوحيد القادر على منح الفلسفة مكانتها اللائقة في المجتمع، وذلك بتبيان جدواها في تناول معضلات الإنسان المختلفة والمتجددة على كافة المستويات. وعليه أيضا تقع مسؤولية محاربة فكرة أن الفلسفة معادية للدين التي ما تزال جذورها مغروسة بمتانة في ذهنية المجتمع حيث جرى الاعتقاد أن الفلسفة كلام باطل لا طائل من ورائه، مضر بالمعتقد الديني مما ينفر الطالب من تحصيلها مغبة عدم الانتفاع بها. كما يجعله أحيانا يبدو بمظهر المتورط فيها، لا حيلة له، يخجل حتى من الإفصاح أنه طالب فلسفة، مفضلا أن يكون طالب علم الاجتماع أو علم النفس أو طالب علوم شرعية.

إن كل ما يمكن أن نتعلمه من الفلسفة هو التفلسف كما رأى كانط والتفلسف معناه ممارسة التفكير وإعماله في مجالات مختلفة من علوم وأخلاق وسياسة ودين وفنون، وبفضل هذه الممارسة ننمي لدى الطالب القدرة على التفكير العلمي الموضوعي المنافي للخرافة والأسطورة والوهم بجميع أشكاله. كما ننمي لديه القدرة على الوعي بالمشكلات التي يفرزها الواقع الاجتماعي.

الهوامش:

(1) ويليام جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، (القاهرة:المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر)، ص16.

(2) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص343.

(3) سعاد محمد فتحي محمود، اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة وتدريس الفلسفة للأطفال، الطبعة الأولى، (القاهرة: إيتراك للنشر والتوزيع،2004)، ص14.

(4) ويليام جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ص17.

(5) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص458.

النخب الفكريّة الجديدة بعد هزيمة 1967
- محمّد أركون و" نقد العقل الإسلامي"-

د. خديجة زتيلي
قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2

أحدثت هزيمة 1967 التاريخية خيبة أمل كبيرة في العالم العربي، وكشفت عن إخفاق الأنظمة السياسيّة في تحقيق تطلّعات شعوبها، وعن انتكاسة مشروع التنوير العربي الذي راهنت عليه النخب العربية الطلائعية وجيل المثقفين الأوائل. إذ لم تكن الهزيمة عسكرية، أو سياسية، أو اقتصادية وحسب، بل كانت ثقافية أيضا، فالمبادئ التي راهن عليها العرب طويلا من أجل نهضتهم وتقدّمهم، أصبحت محض أكذوبة بعد مواجهتهم العسكريّة الخاسرة مع قوة إسرائيل، وتمكّن هذه الأخيرة من نسف أحلامهم. كما فاقم خطاب الثورة الرنان هذه الأزمة، ذلك الخطاب الذي أطنب في الحديث عن منجزاته في حقبة الخمسينيات من القرن الماضي، والذي كان يزعم أن العرب أصبحوا يملكون زمام أمورهم بأيديهم.

في هذه المتون التاريخية عادت الأسئلة النهضوية، التي طرحها جيل الرواد الأوائل إلى الساحة: أسئلة من قبيل تخلّف المجتمع العربي وعدم مجاراته للحضارة الحديثة وللأمم المتطوّرة ، والأنكى من ذلك أن الفرد العربي أصبح متّهما بالتواطؤ في أزمته إن بشكل أو بآخر، صحيح أن لأزمته أسبابها الداخليّة والخارجيّة ولكنّه وحده من يتحمل، الآن، نتائجها الكارثية على أكثر من صعيد. كانت الهزيمة إذن حدثا ثقافيا وضربة موجعة للمشروع الحداثي النهضوي العربي ،لا شك في ذلك .

في خضمّ هذا الجدال التاريخي المكاشف للذات، بين فريق يحاول أن يفهم ما جرى وآخر يتطلع إلى المستقبل أملا في إيجاد البدائل الناجعة للواقع المأزوم والمهزوم، نشأت حركة فكرية جديدة اجتهدت في قراءة المشاريع النهضوية السابقة، ومراجعة اليقينيّات التي آمنت بها تلك المشاريع، وإعادة النظر في أسئلة الماضي والراهن بوعي جديد يتطلّع إلى إضفاء مضامين جديدة على مفاهيم: التراث – المعاصرة – العقلانية – الحرية – العدالة – المواطنة – الديمقراطية – الحداثة – الدولة

الوطنية – التسامح – وغيرها من المفاهيم التي تندرج في هذا السياق. ويمكن القول أن ما كتب منذ سبعينيات القرن الماضي، يختلف في طريقة التناول والمعالجة مع ما كتب قبل الهزيمة، أو لنقل أنّه سيتم التدقيق في ما اعتبر في الماضي محض يقينيات تعلو على مستوى النقد، ومراجعة المنظومات الفكرية المغلقة المنتجة لها. و يمثّل هذا النشاط دلالة بالغة على ظهور وعي جديد أحرجته الأزمة وصاغت توجّهاته اللاحقة، ودفعته لإنتاج فكر جديد عقب هزيمة 1967.

يحاول هذا المقال الوقوف عند الحيثيات التاريخية لتلك الهزيمة – من منظور فكري وليس كرونولوجي – وأثرها في إنتاج الوعي العربيّ الشقيّ، كما يحاجج في الوقت نفسه في كيفية طرح موضوع " نقد العقل العربي" في مقاربة تتوسّل بمنهجيات علمية جديدة ، فضلا على إعادة قراءة التراث بعقل نقدي. وسيجري التعاطي– في هذا المقال – مع مشروع المفكّر الجزائري (محمد أركون) في نقده للعقل الإسلامي، كنموذج من مشاريع كثيرة ظهرت بعد الهزيمة التاريخية، حاولت توطين الفكر النقدي ما استطاعت إلى ذلك سبيلا. إنّ المواجهة التاريخية بين العرب وإسرائيل صنعت منعطفا تاريخيا هاما في العالم العربي وفرصة لمراجعة الذات و لحصر الأضرار البليغة التي لا نزال نعانيها إلى يومنا هذا.

أوّلا - هزيمة 67 الفوات التاريخي ووهم الثورة

أعادت المشاريع الفكريّة العربية – بعد هزيمة 1967 – صياغة سؤال النهضة من جديد، بعد أن اكتشف العرب تأخّرهم عن ركب الحضارة والحداثة وتخلّفهم على جميع الأصعدة، ففي أعقاب تلك الهزيمة التاريخيّة المريرة استأنف خطاب " النهضة العربية الثانية " – (المصطلح لعبد الله العروي) – مساره الجديد مستنفرا كلّ أدواته المعرفيّة بغية تحصيل آفاق جديدة، وكان ذلك بوعي مهجوس يحاول قدر الإمكان تفادي التظليلات الإيديولوجية السابقة.

لقد شكّلت الهزيمة تلك لحظة مفصلية كاشفة للذات، وأبانت عن فوات تاريخي وفشل في مشروع التنوير العربي راهنت عليه أجيال فذهبت أحلامهم أدراج الرياح. إن تراجع مشروع التنوير عن أهدافه ومنطلقاته، وولوجه في نفق مظلم قد عبّرت عنه، بكل وضوح، هزيمة 67 ومآلاتها

المعروفة. وفي إبّان ذلك كانت المسؤوليات ملقاة على السياسات الاستبدادية في الوطن العربي وعلى كل أشكال قمع الدولة وأجهزتها البوليسيّة، وعلى المنظومة الدينية التي تحوّلت هي الأخرى لشكل من أشكال القمع والهيمنة والتسلّط ، وعلى فشل المنظومات التعليمية في الوطن العربي واجترارها لأساليب تربويّة عتيقة أدّت إلى مزيد من التخلّف والتأخر في مجال التنمية ومواكبة الحضارة الحديثة. لقد أحال زمن الهزيمة إلى مراجعة المسلّمات واليقينيات، التي أدّت إلى بؤس الوعي العربي، والتي تشدّق بها أصحابها طويلا، وفي المحصلة لم يعد الاطمئنان إلى تلك اليقينيات من الأهمية بمكان، فقد بات بلوغ نهضة عربيّة جديدة والتأسيس لفضاء فكري نقدي معاصر وجادّ من أهم أولويات المرحلة.

استفاق جيل الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي على ''وهم الثورة ''، ذلك أنّ الثورات التي كانوا قد راهنوا عليها لإحلال قيّم سياسية جديدة والتخلّص من قوى الاستبداد الداخلي والخارجي لم تف بالغرض المطلوب، فالواقع المرير كان أبلغ من أي وصف يذكر، لقد كان حجم الدمار كبيرا للبلاد والعباد واستشرى الحزن العميق في النفوس. « إنّ حدثا مثل الهزيمة لا يمكن أن يكون في عداد التفاصيل التي يترفّع عليها وعي، فكيف بوعي حسب نفسه جزءا من المشروع الذي تعرّض لذلك القدر الهائل من الشروخ. بهذا المعنى كانت الهزيمة حدثا ثقافيا، وليس مجرّد حدث في الثقافة .. بهذا المعنى تبدو مفصليّة في وعي جيل الثورة من المثقّفين والمفكّرين »(1).

كانت الثورات في منتصف القرن العشرين بمثابة الحامل الاجتماعي لأفكار الناس من أجل الاستقلال الوطني وإحلال قيم العدالة، الحرية، الديمقراطية، والمساواة في فرص العمل والتعلّم، وكذا تبوّء المناصب المختلفة، فاستمات الناس – من أجل ذلك – في الانخراط فيها والنضال من أجل مبادئها، مستفيدين في هذا المسعى من التغيّرات التي كانت تحصل في العالم في مجال العلوم والمعارف « كان كلّ شيء يجري في ساحة الأفكار وحوادث السياسة شديد الاتّصال بظاهرة الثورة » (2). فصناعة المستقبل المشرق كانت هدف الثورات، ولكن يبدو أنّ الهزيمة أجهضت كلّ تلك الآمال.

ثانيا - الوعي العربي الشقيّ: نحو عقلانية نقدية جديدة

لكّن بقدر ما انهار الوعي العربي بانهيار القيم التي راهن عليها، وآلت فكرة الثورة عنده إلى نوع من الرهان الخاسر، بقدر ما صقلت الأحداث المأساويّة هذا الوعي فـ « قلّصت منسوب الإيديولوجيا فيه، ورفعت معدّل الروح النقديّة في نظرته إلى الأشياء..»(3). ولعل هذا الأمر يندرج في المفهوم الفلسفي للثورة وكيف يعمل الوعي الشقيّ على إنتاج مسارات جديدة له ، لأنه لم يعد يطمئنّ إلى يقينياته السابقة.

في فصل يحمل عنوان " البحث عن الحقيقة "، من كتابه الذي يتناول هزيمة 67 يقول (محمّد حسنين هيكل)، أحد أهم الكتاب الذين عاصروا تلك الهزيمة وكتبوا عنها بإسهاب، ما نصّه: « كان لابدّ أن تكون أوّل خطوة في المراجعة هي المعرفة اليقينيّة لما جرى ؟ وكيف جرى ؟ ولماذا جرى ؟ وكانت هناك حقيقة أوليّة تفرض نفسها على أي محاولة للمراجعة، وهي أنّ الحرب مع إسرائيل كان يجب أن تكون حرب الأمة العربيّة كلّها وليس حرب جزء منها فقط »(4). لنص هيكل في هذا السياق دلالة واضحة وبالغة ، فالعرب أمام عدوّ تاريخي يتربّص بهم، وقد تمكّن منهم هذه المرّة وأحدثت ضرباته جرحا غائرا لا ينسى، ولذلك تعدّ مخاطبة أسباب وحيثيات ما جرى وتحديد المسؤوليات هو من الأهميّة بمكان في نظر هيكل. والأهمّ من كلّ ذلك لماذا تعيدنا هذه الهزيمة إلى نقطة البدء فيعاني مشروع النهضة العربيّة من جديد من الإخفاقات الثقيلة، إذ « كيف تهزم فكرة قوميّة متسلّحة بالشرعيّة الشعبية العارمة في وجه دويلة صغيرة يفتقر مشروعها إلى الشرعيّة التاريخية ؟! »(5).

قد تكون إحدى الإجابات على هذا السؤال: أن البيت العربي لم يكن هيكله منيعا، وأنّه لم يكن محصّنا بالشكل الكافي فتداعى بسهولة جراء ذلك، فهناك فجوة واسعة ، في المجتمع العربي، بين المبادئ والأهداف بسبب ظاهرة الاستقطاب الإيديولوجي، أضف إلى ذلك كلّه الاستخدام الانتهازي للدين والسياسة، فلم تنتصر – جراء ذلك – الأفكار التي نودي بها في مجتمعاتها. كانت الاتّهامات تكال مرارا وتكرار إلى المشاريع الفكرية النهضويّة السابقة، التي ادّعت أنّها عصيّة على

الاستهداف والاختراق. ونتيجة لذلك كلّه تهيأت الأرضية لظهور مشاريع نقدية معاصرة بعد هزيمة 67 التاريخيّة، تحاول تقديم قراءة نقدية جديدة للعقل العربي أو الإسلامي بتعبير المفكّر الجزائري محمّد أركون.

سأحاول في هذا المقال أن أستعرض المشروع الفكري لمحمّد أركون في خطوطه العريضة – على سبيل المثال لا الحصر – بوصفه من إنجازات مرحلة ما بعد الهزيمة وكيفيّة تصوّره للتراث والحداثة، هذا و سأقف في هذه الدراسة عند عناصر التجديد فيه، وكيفية تصورّه لانطلاقة حضارية جديدة تبدأ أساسا من قراءة تاريخيّة للأصول تكون عقلانية ونقدية، ومن فهم عميق وصحيح للتراث يخلع عنه كلّ صفات التقديس والتنزيه، بغية الوصول بالذات العربيّة إلى الانخراط في العصر وفي الحداثة والتنوير برؤى متبصّرة مقدّرة لمسؤولياتها التاريخية أحسن تقدير وحريصة أشدّ الحرص على التجاوز.

ثالثا - العقلانيّة النقديّة المعاصرة

"نقد العقل الإسلامي" عند محمّد أركون

1 – من الإسلاميّات الكلاسيكيّة إلى الإسلاميات التطبيقيّة

يهدف مشروع أركون في نقده للعقل الإسلامي إلى تأسيس علم للإسلام (**Islamologie**)، أو ما يسمى " الإسلاميات التطبيقية "، و إذ يفعل ذلك فمن أجل تأسيس علم للإسلام يستقّل عن باقي العلوم الإنسانية، ويؤكّد أركون أنّه يقترح مفهوم الإسلاميات التطبيقية ليكون بديلا علميّا ومنهجّيا ناجعا في مقابل " الإسلاميات الكلاسيكية "، هذه الأخيرة التي تجنّت – حسب رأيه – على الدراسات الإسلاميّة وشوّهتها ولم تنفذ إلى أعماقها البتة.

ففي مقدّمة كتابه نحو نقد العقل الإسلامي يفصح عن غرضه من هذا المشروع العلمي قائلا: « في عام 1973 رحت أرسم لأوّل مرّة الخطوط العريضة للمهام الفكريّة والاستراتيجيات المعرفيّة لما كنت قد دعوته باسم: علم الإسلاميات التطبيقية. وفرّقته عن علم الإسلاميات الكلاسيكية أو ما يدعى عموما الاستشراق »(6). ولكن لماذا يتحدث أركون عن "نقد العقل الإسلامي" وليس عن "نقد العقل العربي" كما هو وارد عند (محمد عابد الجابري) مثلا ؟ في هذا السياق يشرح أركون

مفهومه للعقل الإسلامي قائلا: « نقصد بالعقل هنا العقل الديني بالطبع وبالتالي العقل الإسلامي كما العقل اليهودي أو العقل المسيحي. فعلى الرغم من الاختلافات العقائدية والطقوسية الشعائرية بين الأديان الثلاثة إلاّ أنّ نمط العقل السائد فيها يبقى واحدا أو متشابها. إنّه عقل دينيّ لاهوتي تمييزا له عن العقل العلمي الفلسفي الحديث »(7).

سيجري التركيز في العقل الإسلامي – كما يفصح عن ذلك مشروع أركون – على نقد الأفكار الدينيّة والحفر فيها عميقا وكذا تحليلها ونقدها والرجوع إلى سياقاتها التاريخيّة وهذا بالاستعانة بالمنهج التاريخي. إنّها النظرة التي سيلقيها على العقل والتي « تتفحّص بطريقة ملحّة جدّا محلاّت التبلور لما سيصبح لاحقا الاعتقاد الدوغمائي، أي الأرثوذكسيّة(8) بصفتها تعبيرا عن الأغلبيات السوسيولوجيّة أو العددية الموحّدة المتراصة بغية ترسيخ أنظمتها في الاعتقاد وللاعتقاد »(9). فهل تكمن جرأة الرجل في الاقتراب من هذا العقل ومن تسمية الأشياء بأسمائها والذهاب إلى المشكلات مباشرة دون لفّ ودوران؟ وما مدى صحّة التعقيب الذي يسوقه (هاشم صالح) في هذا السياق عندما يقول: « قناعتي هي أنّ الجابري لم يتجرأ على مواجهة المشكلة اللاهوتية وجها لوجه فقرّر خوض المعركة مع العقل العربي لا العقل الإسلامي. وهذا تحايل على الموضوع في نهاية المطاف أو تهرّب من المواجهة.. ثم إنّه مع احترامي له، لا يمتلك التكوين المنهجي الكافي ولا العدّة المفهوميّة والمصطلحيّة للقيام بنقد العقل الديني في الإسلام. وحده أركون من بين كلّ المثقفين المسلمين والعرب يمتلك ذلك الآن » (10).

لن أجادل، في هذا المقام، في مدى صحّة موقف هاشم صالح من عدمه ، ولكن سأقول أنّ أركون كان، بالفعل، جريئا في أطروحاته تلك على جبهتين: الجبهة الأولى أنه تجرأ على القول رغم سطوة النظرة السلفيّة للتراث الديني في أيامنا هذه على امتداد الشارع العربي، والجبهة الثانيّة أنّه طرح إسلامياته التطبيقيّة و بدائله المنهجيّة في بيئة ثقافيّة غربيّة لم تؤمن يوما إلاّ بالإسلاميات الكلاسيكيّة و قيّم الاستشراق التقليدي. ويمكن القول بهذا الصدد أنّ فكره – بسبب طرافته – انتقل بحوب الدوائر العلمية في كلّ أنحاء العالم، ولقد حضي باستماع الغرب في أكثر من مؤتمر علمي عالمي وحلقة دراسيّة

وندوة ، فخطابه الفكري بقدر ما كان موجها بالدرجة الأولى إلى العقل العربي والإسلامي، كان موجّها أيضا إلى العقل الغربي ضد الإسلاميات الكلاسيكية و الاستشراق، قد يكون الغرب فهم رسالة أركون، في الآونة الأخيرة ، فأقبل على قراءة فكره والتوقّف مليّا عند عناصر التجديد فيه.

نشر أركون أطروحته للدكتوراه سنة 1970 بعنوان: النزعة الإنسانية والعقلانية العربيّة في القرن الرابع الهجري، ويمكن القول أنّ مشروعه الفكري والفلسفي بدأ بالتبلور منذ سبعينيات القرن الماضي حيث حاول تشخيص المرض في العالم الإسلامي وحالة التخلّف والضياع التي يعاني منها، واضعا نصب عينيه فكرة البحث عن حلول عمليّة لإخراجه من حالة الضياع تلك، وستستمرّ هذه الأطروحة في كتابه الهام: نقد العقل الإسلامي، بل وإن الكتاب قد وضع لهذا الهدف. ويستخدم فيه أركون أساليب نقديةجديدة تتفحّص بنيته الداخليّة لغربلته ودراسته دراسة تاريخيّة لا تكون فوق النقد أبدا. ويؤكّد كلامه بقوله: « أنا لا أفصل التنظير عن التطبيق من هنا عنوان العلم الذي أحاول بلورته لفهم التراث العربي الإسلامي وتشخيص مشاكل المجتمعات العربيّة والإسلاميّة: إنّه علم الإسلاميات التطبيقية »(11).

2 - من المنهج الفيلولوجي إلى المنهج التاريخي

ينتقد أركون الإسلاميّات الكلاسيكية / التقليديّة أو (الاستشراق) ويحاول جاهدا تجاوز المنهج الفيلولوجي(12) إلى المنهج التاريخي(13) في تحليلاته ودراساته النقديّة للتراث العربي والإسلامي، مستفيدا في ذلك من الفتوحات العلمية والمنهجيّة للقرن العشرين، مقترحا قراءات متعدّدة للتراث الديني تستند على العلوم الإنسانيّة كافة: علم التاريخ، علم النفس، علم الاجتماع، علم اللسانيات ، علم الدلالات اللغويّة ، الأنثروبولوجيا ، علم الأديان المقارن .. ساعيا أن لا تنغلق القراءة النقديّة داخل المثال الغربي وتوجّهاته المنهجيّة، وكأنّه مصدر للكونيّة المطلقة(14). فهو في نظر أركون نموذجا إنسانيّا واحدا للمعرفة والتقصّي وليس النموذج الإنساني الوحيد. فهناك ثقافات عالميّة كثيرة

ولا يجب أن تعدّ الثقافة الغربية هي وحدها الموجودة على الساحة الفكريّة وحسب، أو هي التي يجب أن يستند إليها المرء في كلّ الأحوال.

إنّ الموقف الأركوني من المعرفة بشكل عام، و من قراءة التراث بشكل خاص، هو الذي حدا بالباحث (كمال عبد اللطيف) إلى القول: « من المؤكّد في تصوّرنا أنّ أعمال الجابري و أركون على وجه الخصوص(15)، قد ساهمت في بناء أطروحات مطورة لكفاءة التعقّل والتنظير في الفكر المعاصر، سواء في المستوى القومي أو في المستوى العالمي، وذلك بحكم منطلقاتها الأساس في التعامل مع مفاهيم و مناهج الفكر الإنساني في أبعاده المختلفة، وبحكم النتائج التي ترتبت عن أعمالها في مقاربة الظواهر التراثيّة »(16). ويأتي تعقيب كمال عبد اللطيف هذا، في سياق قراءته ونقده للعقلانيّة المعاصرة ولمنجزاتها.

إنّ أركون ينبّهنا، دوما، إلى ضرورة مراعاة مختلف الثقافات وقيّمها الفكريّة إذا أردنا أن نفهم الوضع الإنساني في أبعاده المختلفة، وينسحب هذا الطرح على دراسة ونقد تاريخ الفكر الإسلامي، الذي أحاطت به تفاصيل ثقافيّة وعقائديّة مختلفة وديانات غير إسلاميّة في عصوره الأولى. ومن هنا تأتي ضرورة عدم الاعتماد على التاريخ الرسمي فحسب، أثناء نقد العقل الإسلامي، بل يجب الالتفات إلى مختلف الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية المواكبة لهذا التاريخ ، ولفت الانتباه إلى الصراعات العديدة التي كانت تحصل بين المعارضين والأتباع في تلك الفترة التاريخيّة البعيدة.

فالتراث، بشكل عام، هو خلاصة بشريّة وهو يخضع على الدوام لصيرورة تاريخيّة وثقافية واجتماعيّة تساهم فيها مؤثرات عديدة وهذا حال التراث الإسلامي، ولعلّ هذا ما تجاهله الاستشراق عندما استخدم المنهج الفيلولوجي وركّز جهوده على التراث الرسمي والعقلي فحسب. من هنا تأتي أهميّة استحضار التراث بشكل علمي وموضوعي يراعي المؤثرات السياقيّة التي واكبته، لا استحضاره بكيفيّة إيديولوجية للافتخار به في المناسبات ، أو لكي يكون وسيلة لتعبئة الجماهير الشعبيّة في مرحلة تاريخية معيّنة ضدّ قناعات و سياسيات أخرى معارضة.

إنّ ما يعاب على الاستشراق أنّ أهدافه كانت استعمارية وتوسّعية بحتة، فالاستشراق الذي ذاع صيته في القرن التاسع عشر وسخّرت له الجهود الكبيرة من طرف السياسيين، والعلماء، ورجال الدين، والعسكريين، وحتى المفكرين، كان نزوعه عرقيا وعنصريا ولم تكن أهدافه هي معرفة الحقيقة. ولذلك ظلّت الإسلاميات الكلاسيكيّة، في هذا السياق التاريخي، تحت وطأة النزعة الاستعماريّة التوسّعيّة والمفهوم السلبي للعقل الإسلامي وللمسلمين والعرب بوجه عام. إذ يلاحظ أنّ الاستشراق التقليدي لم يوفّق في النظر بعين نقدية وموضوعية إلى التاريخ العربي وإلى التراث الديني الإسلامي، وانطلاقا من مبادئه وأهدافه ذات الأساس غير العلمي وغير الموضوعي وغير الإنساني، ظل فهم الغرب للإسلام ناقصا مشوّشا وغير سليم، ولم يتم التفاعل مع المضامين التراثية العربيّة بشكل موضوعي وإنساني.

استنجد أركون في بحوثه بالمنهج لتجاوز الإسلاميات الكلاسيكيّة، وبهذا الصدد تقول (نائلة أبي نادر) معقّبة على هذه المسألة، مظهرة قوة الرجل وعبقريته: « المنهج هو الباب الذي أوصل أركون إلى الفضاء النقدي الواسع، وهو الذي أحاط عمله بهالة من المصداقية والجرأة. إنّ كيفية تعاطيه مع النص، القرآني أو التراثي، أمر قد جعله يفرض نفسه بقوة على المنابر الأوروبيّة التي تضع مسألة المنهج في المحور في تقييم جدّية الأبحاث »(17). لقد تعامل أركون مع المنهج التاريخي باقتدار كبير – هذا المنهج الذي دشّنته مدرسة الحوليات الفرنسيّة – وتحامل في الوقت ذاته على المنهج الفيلولوجي الثابت والجامد في تعاطيه مع التاريخ، وهو المنهج الذي استخدمته الإسلاميات الكلاسيكية على نطاق واسع.

حاول أركون عن طريق استخدامه للمنهج التاريخي أن ينتقد منظومات الفقه القديم، وأن يجعل كلّ الحقائق موضوع نقاش وأن يرفع صفة المطلقية عنها، ولم يكن استخدامه لهذا المنهج من السهولة بمكان في سبعينيات القرن الماضي ولم يكن قبوله في الدوائر العلميّة الفرنسية وفي جامعة السوربون على وجه الخصوص بالسهولة التي نتصوّرها اليوم ؟ فكيف بباحث أو بالأحرى بطالب في الدكتوراه يريد أن يقلب المواضيع رأسا على عقب وهو يقترح منهجا بديلا عن ذلك الذي درج عليه الفكر

الغربي أو، بالأحرى ، الفكر الفرنسي مند عقود، قد لا نبالغ إذا قلنا أنّ المنهج الفيلولوجي كان في تلك الأيام بمثابة " الدستور العلميّ " الذي يستعصى على المرء تغييره أو مناهضته .

كان الخوض في مثل هذه المسائل، في نهاية الستينيات من القرن العشرين، ضربا من ضروب المجازفة، ويذكر أركون في نصوصه مدى القلق الكبير الذي كان يعانيه جراء اختياراته العلميّة والمنهجيّة في أكبر وأعرق مؤسّسة علمية وجامعية في فرنسا بل وفي أوروبا فيقول: « كان ينبغي عليّ أن أراعي و أجامل حتى أساتذتي في السوربون لماذا؟ لأنّهم كانوا قد بقوا تقليديين من الناحيّة المنهجيّة. لقد ظلّوا بمنأى عن هذا الغليان الفكري والتجديد المنهجي لمدرسة الحوليات وطفرة العلوم الإنسانيّة التي ذكرتها للتوّ. لقد ظلوا متشبّثين بالمنهجيّة الفيلولوجيّة القديمة للاستشراق الكلاسيكي »(18). ولهذا يمكن القول عطفا على ما سبق أن الرجل كان له السبق العلمي، بلا منازع ، في تطبيق المنهج التاريخي على تاريخ الفكر الإسلامي في مرحلة تاريخيّة حساسة كان فيها في ديار الغرب.

3 – **نقد التراث الفكري والديني: نحو الخروج من الانغلاق الدوغمائي**

في نقد العقل الإسلامي يغوص أركون عميقا في السياق الفلسفي والعلمي للتاريخ الإسلامي، محاولا في الوقت نفسه تناول عصر الإيديولوجيات التي أطنبت في الحديث عن التراث دون أن تقوم بتحليله أو النفاذ إلى عمقه، إنّه يحاول قراءة التراث قراءة جديدة تحفر في الفكر حفرا إبستيميّا (19) كالذي قام به الفيلسوف الفرنسي المعاصر(ميشيل فوكو) في كتابه الشهير، الكلمات والأشياء وهو يتناول بالنقد تاريخ الحضارة الغربيّة.

ينتقد أركون بصرامته المعهودة وبصراحته المباشرة الأفكار الدوغمائيّة والاتّجاهات المسيطرة من الشيعة والسنّة – على حدّ سواء – في التاريخ الإسلامي، تلك الاتّجاهات التي أغلقت باب الاجتهاد وزجّت بالعقل الإسلامي في منظومات فكريّة مغلقة. ولذلك نجده في كتابه الهام: تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائيّة المغلقة (20)، يفكّك الانغلاقات الدينيّة والسياجات العقائديّة من خلال نقده للعقل اللاهوتي والتعصّب الفكري والديني وظاهرة

الأصوليّة، وهذا بهدف إخراج العقل الإسلامي من النظرة الضيّقة ومن المذهبيّة والطائفيّة التي تعصف به في العقود الأخيرة. فهو يسعى إلى تفكيك التراث ونسف السياجات العقائدية المغلقة في الماضي والحاضر، والتي تظل نتائجها كارثية على الإنسان العربي ما لم يتم البحث، في كلّ مرّة، عن البدائل العقلانيّة الناجعة وإجراء مراجعات نقديّة لكلّ الممارسات غير العقلانيّة في سبيل تحرير الوعي الإسلامي. إنّنا – يضيف أركون شارحا مقاصده إزاء هذه المسألة – مدعوون للتخلّص من عقائد القرون الوسطى وادّعاء امتلاك الحقيقة المطلقة من طرف أيّ طائفة أو فريق ما، واتهامه للآخر بالظلال والكفر، ودون التخلّص من هذه العقد والأمراض « لن نستطيع تحقيق أيّ انفتاح فكري أو علمي على الخارج »(21) يؤكّد أركون.

بدأ الانسداد التاريخي عندما انتصر منطق الحنابلة على منطق المعتزلة قبل ألف عام، وتعدّ هذه الأطروحة من أهم الأطروحات التي انبرى أركون للبحث فيها بوعي عميق وبجرأة كبيرة، وهو هنا لا يخفي امتعاضه وتعجّبه من انهزام فكر المعتزلة – الفكر الأكثر عقلانية في تاريخ الفكر الإسلامي– أمام فكر الحنابلة الأرثوذكسي، الذي يتمظهر في الفكر المعاصر في التيارات السلفيّة و في الأصوليات الوليدة، فيعاني المسلمون اليوم من انقطاعهم عن ماضيهم المشرق – العصر الذهبي للفكر الإسلامي الذي تمثله المعتزلة – من جهة، وانقطاعهم عن مستجدّات العصر والحداثة من جهة ثانية. هذا ويركّز أركون جهوده في هذا السياق على إبراز الجانب الإنساني والعقلاني في التاريخ الإسلامي، لذلك نجده لا يخفي أبدا إعجابه الشديد بالخطاب المعتزلي العقلي. فالعقل الحديث كما يتصوّر« يتميّز عن كلّ تجليّاته السابقة بكونه اكتسب القدرات الفكريّة والعلميّة للخروج من الانغلاق الذي طالما استدرجته إليه انحرافاته الأسطوريّة التاريخيّة والأسطوريّة الإيديولوجيّة في اصطدامه بالواقع. هذا ويقال أنّ الحركة المتواصلة لتاريخ الغرب تكمن في قدرته على الخروج من الأزمات ... »(22).

لقد سعى الفكر الحداثي الغربي، حثيثا، لمحاربة المنظومات التاريخيّة المغلقة للعصور الوسطى وظاهرة التعصّب الديني والمذهبي لكي يعلي من مكانة الإنسان ومن شأن العقل، وقد تمكّن بالفعل من تجاوز انغلاقاته العقائدية وحرّر حتى الدين من صبغة التزمّت، فأعطى له أبعادا إنسانية وروحيّة

جديدة وتخلّص شيئا فشيئا من سطوة الإيديولوجيات التي كانت لا تؤمن بشرعية الاختلاف. أما المشكلة الأساسيّة المطروحة على المسلمين اليوم في نقد العقل الإسلامي فهي: « في كيفيّة الانتقال من مرحلة العقل الديني إلى مرحلة العقل العلمي أو العلماني الفلسفي من دون التضحيّة بجوهر الدين أو مثله الأخلاقيّة العليا وروحانيته. وهذا يعني أنّ نقد العقل الإسلامي لن يؤدي إلى الإلحاد أو العدميّة كما يخشى بعضهم و إنّما إلى إيمان جديد » (23). فتفكيك الرواسب التراثيّة، وكسر اليقينيات المطلقة، ومساءلة التاريخ الإسلامي بمناهج علميّة حديثة سيؤدي، لا محالة، إلى تديّن عقلاني مستنير.

تنصبّ الجهود العلميّة والفكرية لأركون في هذا الهدف: مقاومة الظاهرة الأصوليّة لا الظاهرة الدينيّة، كيف لا وهو من تجرّأ على نقد الظاهرة الدينيّة كما لم يفعل أحد من قبله من المفكرين بنفس أدواته المنهجيّة ومعارفه العلميّة، فأضاء على النصّ القرآني بشكل غير مسبوق فكان ، في نظر الكثيرين ، أكبر حفار أركيولوجي في تاريخنا الفكري (24) . غاص أركون في تحليل الدين عميقا بمناهج علميّة حديثة وأفضت تحليلاته في هذا المجال إلى التفريق بين: الظاهرة القرآنيّة والظاهرة الإسلاميّة، فالأولى تتعلّق بالنصّ المقدّس، أماّ الثانيّة فتتعلّق بالتراث الفقهي والتفسير، وكل كتب الشروح المتعلّقة بالعقائد والمذاهب الدينيّة التي تسعى جاهدة إلى الوصول إلى حقيقة النصّ القرآني. ويعدّ الحدث الإسلامي متأخّر عن الحدث القرآني، وهو مرتبط بعمليّة التدوين وفكر الفقهاء وكتّاب السيرة...(25).

فنقد العقل الإسلامي(26)جعل أركون ينخرط انخراطا عميقا واعيّا في بنيته الداخليّة، فيحلّل بشكل عميق الظاهرة القرآنيّة والظاهرة الإسلاميّة، وهذا من أجل تتبع المسارات التاريخيّة لهذا العقل وخاصة خلال القرون الأولى منه. وحسب تقدير أركون ، ثمّة مسائل كثيرة تحتاج إلى نقد تاريخي وإلى حفر أركيولوجي في طبقات العصور المتراكمة، ويتعلّق الأمر بالقرون الستة الأولى من الإسلام التي لا تزال لاهوتيّة وأسطوريّة وفوق النقد. إذ تقتضي الدراسة العلميّة والموضوعيّة تسليط النقد على تلك الفترة التاريخيّة، بغية غربلتها والنظر إلى التراث الإسلامي نظرة تجديدية له من شأنها أن

تضيء على جوانبه العقليّة والإنسانيّة، و تنبّه في الوقت نفسه إلى زواياه المعتّمة والأسطوريّة التي يجب أن نطرحها جانبا، لكي نتخلّص من إضفاء صبغة القداسة والتنزيه عليها.

فبدون مواجهة الذات التاريخية، في تراثنا الفكري والديني، مواجهة حقيقية تطرح العناصر السلبية واللاعقلانية جانبا، لا يمكن بأي حال من الأحوال التحرر من الماضي والانطلاق نحو المستقبل، بل ستتفاقم أزماتنا في علاقتنا مع ماضينا وتراثنا ويستمر وعينا مأزوما. واليوم بعدما تضخّمت مشاكلنا ووصل أفقنا إلى طريق مسدود بات، من الأهمية بمكان، أكثر من أي وقت مضى، مخاطبة تراثنا الديني والفكري خطابا عقلانيّا بأدوات علمية ومنهجية حديثة، تحفر عميقا في بنياته وطبقاته التي لا تزال مكلّسة ومتحجّرة.

4 - الإشكاليّة الدينيّة بين التنوير وظاهرة الأصوليّة

يقول المفكّر (طيّب تيزيني) في موضوع الإشكالية الدينيّة في الفكر العربي: أنّ « النظريّة الدينيّة (هنا الإسلاميّة) فتعيش ثنائية الوعي والتاريخ، والمطلق والنسبي، والمقدّس والعادي. حدث ذلك خصوصا في مراحل متأخّرة من التاريخ العربي الإسلامي، أي في مراحل نزُر فيها الاجتهاد وهيمن التقليد العقيم...»(27). هذا و يُقدم النصّ الفقهي – في هذا السياق – حسب الكاتب طيّب تيزيني على أنّه فوق النقد وفوق التاريخ رغم أنّ عصورا طويلة من التخلّف والانحطاط والتفاسير السطحيّة قد اخترقته، وأعادت إنتاج منظوماتها الفقهيّة القديمة في اجترار ممّل لا طائل من ورائه.

واليوم تتفاقم – بشكل مخيف – النظرة السلفيّة للتراث الديني ويزداد معها تصاعد الإيمان التقليدي والتعصّب المذهبي والطائفي، وتنمو بشكل سريع ظاهرة الأصوليّة الدينيّة، ويزداد خطرها، بوجه عام، على الفكر الحرّ وعلى تكريس النقد كآلية للتغيير، فالأصوليّة « نظام عقائدي مغلق على ذاته ومسيّج بالأسوار الشائكة ويعتقد أنّه يمتلك الحقيقة المطلقة »(28). وهنا تتعارض (النظرة الأصوليّة / اللاتاريخية) مع (النظرة التاريخيّة)، فالبحث التاريخي ينزع القداسة عن الأشياء والصور الأسطورية لها، ويتخلّى عن عبارات الفخر والتبجيل الجوفاء، وعن الصور المثالية النمطيّة الموروثة أبا

عن جدّ، ليواجه الحقيقة عارية متسلّحا في هذه المهمّة بـ: المنهج التاريخي، وبالموضوعيّة العلميّة للوصول إلى الحقيقة.

إنّ مواجهة الأصوليّة يهدف إلى« تقديم صورة أخرى عن التراث الإسلامي »(29)، بالاعتماد على المنهج التاريخي الذي يرصد التطورّات التاريخية للشريعة وللمذاهب الدينيّة ولأصول الفقه والتفسير. وتلك هي النظرية التي تبنّاها أركون في تعاطيه مع التراث الديني ومع ظاهرة الأصوليّة ، وهو لا يتوانى في كلّ مرّة من التذكير بضرورة عدم انتصار " النظرة الأرثوذكسية " المنغلقة على الذات في المنظومات الفكريّة والدينيّة الماضيّة والحديثة إذا أردنا تحرير الوعي الإسلامي. ثم أنّ هذا الأخير، في رأيه، لن يتحرّر أيضا من دون النظر إلى الغرب والحداثة وما بعد الحداثة (30) نظرة تاريخيّة لا تتعصّب للرأي، ولا تناصب الآخر العداء المجاني، لكي لا تخرج من دائرة التاريخ الإنساني.

يلتمس أركون للحركات الأصوليّة والسلفيّة المسيطرة على الشارع العربي والإسلامي اليوم بعض العذر، قائلا: « هذه الحركات تعاني من فقر فكري مدقع لسببين: أولهما أنّها مقطوعة الصلة مع الفكر اللاهوتي الإسلامي الكلاسيكي الجاد، وثانيهما أنّها مقطوعة الصلة أيضا بالبحوث العلميّة والفلسفيّة الحديثة.. والواقع أنّ الجمود الفكري واللاهوتي يسيطر على عقلية قادة هذه الحركات..إنّها وريثة عصور الانحطاط الاجترارّية التي لم تبدع شيئا »(31). ولا شك أن الحركات تلك عبّرت في الماضي و تعبّر اليوم، بشكل واضح وصريح، عن فشل مشروع التنوير العربي وعن الانسداد التاريخي.

فمعركة التنويريين العرب اليوم هي العمل على جبهتين، أولا: العودة إلى التراث العقلي في الحضارة الإسلاميّة والتركيز عليه بشكل كبير، وتعليمه لطلاب المدارس والجامعات والتشجيع على الإقبال عليه في البحوث والدراسات الجامعيّة. ثانيا: تمكين الناشئة من اللغات الأجنبيّة وثقافاتها من أجل المقارنة بين التجارب الإنسانيّة المختلفة فهذا من شأنه أن يخلق روح المنافسة عندهم، وكذا الاهتمام الكبير والجاد بحركة الترجمة، ونقل التراث الإنساني العالمي إلى اللغة العربيّة، فلن نخرج من

ورطة التخلّف إلاّ بسياسات تعليمية رشيدة تتبنّى قيم النهضة والحداثة والتنوير. كما وأنّ الإصلاح الديني يجب أن يكون مواكبا للإصلاح السياسي، ودون ذلك لن تتقدّم المجتمعات العربيّة قيد أنمله في مشروع الاستنهاض المأمول.

لن يكون الطريق إلى الهدف طيّعا وسريعا، ولن يظهر الوعي لدى الناس بالسهولة التي قد نتصورّها في لحظة تفاؤل، ففي الأثناء ينبّهنا أركون إلى أنّه: « ينبغي العلم بأنّ الفكر السياسي التحريري والقانوني النقدي يظلّ معطّلا أو معرقلا عندنا من قبل الفقهاء التقليديين حراس الأرثوذكسية السنيّة كما الشيعيّة من جهة، ثم من قبل الأنظمة التي حكمت بلادنا بعد الاستقلال ورحيل الاستعمار من جهة أخرى. ومعلوم أنّ هذه الأنظمة الضعيفة الشرعيّة قد سطت على الدين وأمّمته لكي تخلع عليها بعض المشروعيّة في أعين الجماهير»(32).

هل نعيش اليوم المرحلة التي تسبق التنوير؟ فنقول أنّ الحركات الأصولية التي تتكاثر اليوم بشكل ملفت للعيان تجعل من التنوير ضرورة ملحة ؟ هل يمكن أن نستفيد من الدرس الفلسفي الغربي الذي يعلّمنا أنّ بطش الأصوليات الدينية في العصور الوسطى وهيمنتها على رقاب الناس زمنا طويلا جعل من التنوير مخرجا ضروريا ومآلا حتميا؟ هل التنوير قادم، لا محالة، في بلداننا العربيّة والإسلاميّة بالنظر إلى واقع الحال؟ هل يمكننا، على المدى المنظور، استيعاب مشروع أركون الفلسفي في نقده للعقل الإسلامي وأطروحاته لتحريره من السياجات الدوغمائيّة المغلقة، نحو إسلام مستنير يتحاور مع قيم الحداثة الغربيّة بدون تشنج ولا مزايدة ؟ والشعور بحرقة الرجل ومرارته للمآلات الراهنة للفكر الإسلامي وللواقع العربي المأساوي؟ قد نحتاج إلى بعض الوقت لاستيعاب هذه الأسئلة الحائرة ؟ ولكّن المهمّ في الأمر أن لا نضيع أعمارنا في مراوحة المكان وإعادة طرح السؤال التنويري؟

إنّ مفكّرا بقامة أركون لا تفيه هذه الدراسة حقّه وتحتاج نصوصه، التي تمتد على ما يزيد من الأربعين عاما، إلى المزيد من التمعّن والنظر، فقد حاولت – قدر ما يسمح به موضوع هذا المقال– أن أقترب من فكره وأتوقّف عند أطروحاته، غير المسبوقة، في تجديد العقل الإسلامي والصياغة المعرفيّة

والمنهجيّة له بالكيفيّة التي كان يرومها الرجل الذي تجاسر على تناول الكثير من الأطروحات الحساسة في العقل الإسلامي ونأى بنفسه عن خطاب المبالغة والتقديس والتنزيه، ونبش في البنيّة الداخليّة للعقل الإسلامي ليعلن بكلّ صراحة ودون مواربة أنّ تراثنا الديني لا تزال جوانب كثيرة منه مكلّسة متحجرّة منذ قرون طويلة من الزمن، وهو يحتاج اليوم إلى الحفر فيه عميقا بأدوات معرفيّة ومنهجيّة جديدة.

لا مندوحة للذات العربية والإسلاميّة عن التصالح مع ماضيها لكي تعبر بسلام إلى المستقبل، ولا يمكننا أن نحدّد موقعنا من الحداثة و من العصر إذا لم نفصل في علاقتنا مع تراثنا وماضينا ونحدّد كيف يجب التعاطي معه. لقد هزّ أركون اليقينيات الكلاسيكيّة، واعتبر أنّ الحلّ الحضاري للعرب والمسلمين لا يكمن إلاّ في التديّن العقلي المستنير. ولعلّ مسلكيّة الرجل تأخذ أهمّيتها وفاعليّتها، في هذا السياق، من كونها تنحاز بوضوح إلى التمرّد على النظرة السلفيّة للتراث على الصعيد الأول وعلى النظرة المتطرّفة للحداثة على الصعيد الثاني، والدعوة إلى خطاب يعنيه بشكل كبير الانخراط في التراث وفي العصر في فضاء نقدي. لقد أسهمت كتابات أركون، بشكل جوهري، في تحريك السجال في قضايا هامة ومتعدّدة بين الشرق والغرب و الدعوة الملحّة إلى تجاوز" المركزيّة التراثية " كما " المركزية الغربية المعاصرة " – إن جاز لنا هذا التوصيف – إلى خطاب يصالح بين الاثنين.

الهوامش:

(1) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2009)، ص، 43.

(2) المرجع نفسه ، ص، 21.

(3) المرجع نفسه ، ص، 27.

(4) محمّد حسنين هيكل، حرب الثلاثين سنة: الانفجار 1967، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط 1، 1990)، ص، 796.

(5) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ص ، 211.

(6) محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر، هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2009)، ص ص 25 – 26.

(7) المرجع نفسه، ص، 74.

(8) المؤمن الأرثوذكسي عند أركون هو، المؤمن التقليدي المسجون داخل سياجات عقائدية وفكريّة مغلقة على ذاتها لا تقبل النقاش.

(9) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص، 77.

(10) هاشم صالح في مقدّمة ترجمته لكتاب أركون، نقد العقل الإسلامي، ص، 7.

(11) محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ص، 29.

(12) المنهج الفيلولوجي: يرفض أركون تطبيق هذا المنهج على دراسة التراث العربي، والإسلامي منه بشكل خاص، وفي هذا السياق يوجّه نقده إلى الاستشراق وعلى وجه التحديد الألماني منه في القرن 19. من مقتضيات هذا المنهج دراسة معاني الكلمات وتتبّع منشأها وعلاقتها في الفضاء النصّي أو التناصي، وقد يلجأ أحيانا إلى دراسة مقارنة بين النصوص أو بين اللغات بحثا عن أصل المعنى ومدى أصالة النص من حيث انتمائه إلى مؤلفه. والدارس الفيلولوجي في سياق النص الأركوني ليس جزءا

مما يدرس، فهو شيء والنصّ شيء آخر، ومن ثمّ لا يشكّل موضوعه همّا حضاريا بل همّا أكاديميّا على أكر تقدير، وهو في هذا يسقط من اهتمامه البعد الاجتماعي التاريخي المعيش وتعقيداته.

(13) المنهج التاريخي: يحاول هذا المنهج أن يدرس النصوص في حركيّتها التاريخية من حيث تفاعل المتلقّي مع مقتضيات النصّ، لذلك يكون هذا المنهج أكثر ملاءمة لدراسة التراث العربي الإسلامي وفهم حامل هذا التراث.

(14) محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائيّة المغلقة، تر، هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2011)، ص، 60.

(15) التركيز مضاف إلى النصّ، بغية لفت انتباه القارئ إلى أهميّة الموقف من أركون في الدرس النقدي المعاصر.

(16) كمال عبد اللطيف، « تيارات العقلانيّة والتنوير في الفكر العربي»، في: حصيلة العقلانيّة والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 2005)، ص، 201.

(17) نايلة أبي نادر، « أركون والمنهج النقدي: محطّات ومصطلحات» في: محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان (حلقة نقاشيّة)، تحرير عبد الإله بلقزيز، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، 2011)، ص، 114.

(18) محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ص، 25.

(19) هناك مصطلح " الإبستيميائي" و "الإبستيمولوجي"، وهما لا يحملان نفس الدلالة عند أركون، ولكن لا ريب أنّهما يتكاملان لفك لغز الخطابات الاجتماعيّة القديمة .. وتعني الإبستيميّة: « مجمل العلاقات التي وجدت في فترة ما من فترات التاريخ بين مختلف مجالات العلم والمعارف ومختلف الخطابات التي قيلت في القطاعات العلميّة المتنوّعة التي تشكّل النظام المعرفي لتلك الفترة. وبالتالي فالإبستيميه يعني نظام الفكر أو النظام التحتي العمقي الذي يتحكّم بفكر فترة كاملة من فترات التاريخ ». أنظر، بهذا الصدد، أركون، نقد العقل الإسلامي، ص، 310 وما يليها.

(20) هو القسم الثاني من كتابه: الهوامل و الشوامل: حول الإسلام المعاصر، وقد صدر بعد بضعة أشهر من رحيله، ويذكر تلميذه الوفيّ ومترجمه الأمين هاشم صالح، أنّ أركون كان قد اتفق مع دار الطليعة ببيروت ومع مسؤول النشر فيها على طبع الكتاب، ولم يكتب لأركون أن يراه بعد صدوره.

(21) محمّد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص، 208.

(22) محمّد أركون، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، تر، محمود عزب، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2010)، ص، 163.

(23) هاشم صالح، في مقدّمته لكتاب أركون، الهوامل و الشوامل: حول الإسلام المعاصر، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2010)، ص، 10.

(24) أنظر المقدّمة المستفيضة والقيّمة التي كتبها هاشم صالح للترجمة العربيّة التي أنجزها لكتاب أركون، تحرير الوعي العربي.

(25) محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ص ص، 276 – 277.

(26) يجب التنبيه في هذا السياق إلى مفهوم " العقل الإسلامي الكلاسيكي" عند أركون، وهنا أريد أن أحيل القارئ إلى نص أركون مباشرة، وهو أفصح – في نظري – من أي شرح أو تعقيب. يقول أركون في توضيح هذه العبارة ما نصّه: « لا ينبغي الخلط هنا بين العقل الإسلامي الكلاسيكي والعقل الكلاسيكي في السياقات الإسلامية. فالأول دينيّ محض أمّا الثاني فيشمل الديني وغير الديني. ينبغي العلم بأنّ العقل الكلاسيكي يشمل مجمل ما ندعوه بالعلوم العقليّة...». أنظر، أركون، نقد العقل الإسلامي، ص، 85، وما يليها.

(27) طيّب تيزيني، الأصوليّة بين الظلاميّة والتنوير،(دمشق: الدار السوريّة اللبنانيّة للنشر، و دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر، ط 1، 2012)، ص، 20.

(28) هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، (بيروت: دار الساقي، ط 1، 2010)، ص، 123.

(29) هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويريّة: القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2008)، ص، 184.

(30) يستخدم أركون مصطلحا جديدا هو: " العقل الجديد المنبثق الصاعد" قائلا: « لم أذعن للموضة العابرة ولم أعتمد مصطلح ما بعد الحداثة و إنّما اخترعت مكانه مصطلحا جديدا هو: العقل الجديد المنبثق الصاعد. وأعتقد أنّه الأفضل والأكثر تعبيرا عن حاجياتنا الفكريّة حاضرا ومستقبلا ». راجع هذه الفكرة، وتصوّر أركون للمهام الملقاة على هذا العقل في كتابه: نقد العقل الإسلامي، ص، 32 وما يليها.

(31) محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص، 46.

(32) محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ص، 70.

المسألة السياسية بين موريس ميرلو-بونتي وجون بول سارتر

أ.ثريا الأبقـــع
أ/مساعدة (أ) قسم الفلسفة
جامعة الجزائر2

Résumé :

Il est rare que des commentaires philosophiques, le nez dans le guidon des années (1945-1960) puissent avoir encore tant de résonances dans nos préoccupations présentes ! Comment une pensée politique au défi des événements peut-elle être si datée et profondément enracinée dans son temps, jusque dans ses bévues si actuelle ?

Par la présente lecture, nous espérons soulever un questionnement qui tisse deux courants philosophiques intimement liés sur plusieurs dimensions à savoir l'existentialisme Français dans une analyse phénoménologique des événements chez deux philosophes Français de l'époque : (1961-1908) Jean-Paul Sartre(1980-1905) et Maurice Merleau-Ponty(1961-1908) .

عرف القرن العشرين صراعات ونزاعات ومعارك فكرية وأدبية وفلسفية وعقائدية حامية عكست التقلبات والأزمات والحروب التي عرفها العالم خلال فترة الحربين. ظروف ساخنة، يتوقع العالم تغييرا أساسيا في خرائط الدول وبوادر حرب كونية. عالم أنهكته الحروب وأثقلته مظاهر العنف والعدوان. يمتلئ المسرح السياسي الدولي بالوجود الاستعماري الجاد الدؤوب، يسعى الفلاسفة ومن بينهم موريس ميرلو-بونتي**Maurice Merleau-Ponty** (1908-1961) وجون بول سارتر**Jean-Paul Sartre** (1905-1980) - قيد المناقشة - إلى رصد كل غموض بانقلاب موازين الأشياء، وإن اختلفا أحيانا في الطرح. يأخذ الواقع المعاش-الراهن- أهمية مركزية ضمن المقولة الوجودية. يتخذ معظم الوجوديين من الفينومينولوجيا منهجاً لمقاربة الواقع ومعايشته وفهمه، بالرغم من أن كثير من أتباع المذهب الفينومينولوجي ليسوا وجوديين.

يحاول هذا البحث إثارة القضية السياسية الفرنسية في تماس المقاربة الوجودية-الفينومينولوجية بين الفيلسوفين من خلال النقاط التالية:

1. ثبت الموضوع.
2. فواصل تاريخية.
3. الجدلية الديالكتيكية خداع شامل.
4. التباس الرؤى وتداخل الوظائف في الدور السياسي للمثقف.
5. الوضعية السياسية في قراءة فينومينولوجية.

1. ثبت الموضوع:

موريس ميرلو-بونتي و جون بول سارتر، من أقطاب الفكر الفرنسي المعاصر، ومن أكثر المفكرين الغربيين- في حقبة الحرب الباردة-التباساً وإثارة للجدل في علاقته بالماركسية، وبالتجارب الاشتراكية، اتخذا موقفاً نقدياً صارماً من النظرية الماركسية ومنهجها الجدلي وتطبيقاته. يدرج اسمهما ضمن أعلام الفلسفة الوجودية، شاركا في تأسيس وافتتاحية مجلة الأزمنة الحديثة (أكتوبر1945) اللسان الرسمي للفلسفة والسياسة، لتحل في دار غاليمار محل"المجلة الفرنسية الجديدة" التي منعت من الظهور لميلها نحو العمالة (بعد تحرير باريس). شملت هيئة التحرير الأولى ريمون آرون، سيمون دوبوفوار، ميشيل، وألبيرلايرس أوليفي، جون بولان، أندري جيد، أندري بروتون وموريس ميرلو-بونتي كرئيس تحرير لها وموجهها السياسي، لكنه ما لبث أن استقال (1950 عند اندلاع الحرب الكورية) عنها لسوء تفاهم أيديولوجي وسياسي حدث بينه وبين سارتر، وبالرغم من الانفصال عن المجلة، "بقي الزميلين على "حميمية" تشهد عليها إحدى عشر سنة من النضال والحوار السياسي ضمن الحركة السياسية اليسارية، وفي التوطئة التي قدم بها سارتر كتاب"علامات" (1960)، بعد وفاة ميرلو-بونتي"[1]

حاضر ما بعد الحرب مثير للدهشة؛ لحظة تاريخية، تجبرنا على التوقف والتساؤل. تعيش باريس، صانعة الثورة في التاريخ، ضربا جديدا من ضروب البربرية، صراعا داميا ومدمرا؛ حرب

مركبة عصية على الفهم والإدراك، إنها ليست كسائر الحروب، لها كم من وجه، يتدخل فيها أطراف يصعب حصرهم، تختلط فيها أهداف متناقضة، وشعارات متنافرة. تحمل في طياتها ثقل الانهزام.

ينتمي الفيلسوفان إلى جيل نهل وترعرع بين حربين ضروسين، ليقف في هذه الظروف الصعبة، ويقولا كلمتهما بوجوب إعادة النظر في "فلسفة الأمس" من أجل فلسفة اليوم" تأسيس تاريخي جديد، لحرية الفكر مثلما طالب بها ديكارت، مع ربط الحوادث التاريخية في منظور عالم مدرك ومعاش.

2. **فواصل تاريخية:**

أثناء تقلب الأحداث السياسية والاجتماعية (1939) يساند الحزب الشيوعي الفرنسي معاهدة عدم الاعتداء الموقعة بين الاتحاد السوفيتي (ستالين) وألمانيا النازية (هتلر)، إلا أن فرنسا وإنكلترا أعلنتا الحرب على ألمانيا إثر احتلال هذه الأخيرة وتوسعها إلى الإتحاد السوفيتي وفي نفس السنة (جويلية1941). تحتل ألمانيا فرنسا.

يقع سارترأسيرا في يد الألمان (1940) يكتب بعض مسرحياته أثناءالاعتقال. يطلق سراحه عام 1941 فيساهم في إنشاء المقاومة الفكرية، من أجل دعوة المثقف إلى الالتزام بمسؤوليته.

تصطدم الوجودية بوضع سياسي لم يكن في الحسبان، مايو 1945 تنسحب القوات الألمانية من فرنسا، في السنة نفسها يتقدم ميرلو-بونتي بأطروحته الثانية الموسومة "فينومينولوجيا الإدراك" تحت إشراف أميل برهييه. الفرضية الأساسية للنص محاولة تجاوز المفهوم العام للإدراك بصفته أحد معطيات المباشر: "إعادة "تأسيس تاريخي لحرية الفكر وربط للحوادث التاريخية في منظور عام مدرك ومعاش"[2].

بعد انتهاء الحرب المسلحة وبدء الحرب الباردة، يحتل الاتحاد السوفيتي أوروبا الشرقية، يؤسَّس سارتر حزب "التجمع الديمقراطي الثوري (1948)، ثم يختلف معه.

ينتقد، في مقالات ودراسات عديدة (مجلة الأزمنة الحديثة، 1950) كل ما يتعلق بمصادرة الحرية الفردية داخل الإطار البيروقراطي للدولة الستالينية وممارساتها لمواطنيها، فيفضح وجود معسكر للعمال العبيد في الاتحاد السوفيتي. ويدين فيها التدخل السوفيتي (أحداث المجر وبولونيا و براغ) بعد أن كانت الستالينية- في نظره- ضرورة تاريخية لبناء الاشتراكية، فيكتب شبح ستالين (1956).

يتعذر التصور الفينومينولوجي للحياة المدنية، فينشر سارتر مقالا يستنجد فيه الحزب الشيوعي الفرنسي: بعنوان "الشيوعيون والسلم" (1952)، دون المرور بالسلم الإداري، ملغيا مقالا لميرلو- بونتي: "يدوم اتصال هاتفي ساخن بين الزميلين، قرابة ساعتين، متبوعا بثلاث مراسلات مطولة"[3] حول دور المثقف، قضية الكمونة وتصورهما للأدب ومعنى النضال السياسي وكذلك في اختلافهما الفلسفي وحتى الشخصي وقضايا أخرى.

يكتب ميرلو-بونتي "نثر العالم" ردا على مقال لسارتريصدر به الأزمنة الحديثة بعنوان: ما الأدب؟: "ليس المهم أن نحدد معنى للأدب ولا لموضوعه، ولا حتى سبب وجوده في مفهوم الالتزام الوجودي لجدلية الأدب، بل المهم هو تحديد لمعنى النثر ضمن منظور خمس أدباء هم:**Montaigne**. ستاندال **Stendal**. بروست**Proust**. بروتون **Breton**. وأرتو"[4] ..**Artaud** ويثير في المؤلف نفسه أهمية "اللغة غير المباشرة" من أجل إزاحة الستار عن تناقض الوضع السياسي المشبع بفكر وجودي وقابليات أخرى للتصور، أمام ملابسات العقل الفلسفي كما هي في معاناة الفيلسوفين.

كان ميرلو-بونتي يأمل من الأدب شيئا آخر، غير سرد الأحداث وتسجيلها، إلا أن تدريسه لـ"علم نفس الطفل - فيما بعد- وتفرده بقراءة "دوسوسير" سمحا له باكتشاف الأهمية التاريخية والثقافية للغة وحرراه من هذا الاعتقاد الزائف.

إلتزم بتقديم محاضرتين في الأسبوع (أيام الاثنين والخميس)، بكوليج فرنسا (1953-1952) بعنوان العالم الحسي وعالم التعبير: بحث في الاستعمال الأدبي للغة.

مايو 1968 تفشل الثورة والاحتجاجات التي اجتاحت الجامعات الفرنسية وبعض الجامعات الأوروبية، والتي كان سارتر شخصية محورية فيها، تجوب الثقافة الحسية -الشعبية الحي اللاتيني، تنزل الفلسفة إلى الشارع، إلى الحياة والمنزل، والمقاهي كي تعتق الفرد من العوائق الاجتماعية والسياسية.

الوجودية موضة في أوروبا وأمريكا في القرن الماضي. التجربة الوجودية في الإحساس ً المرهف اليسبرزي وهشاشة الوجود الإنساني والمضي نحو الموت الهيدجري والشعور بالتقزز والغثيان السارتري.

3. **الجدلية الديالكتيكية خداع شامل:**

يحاور سارتر -في نقد العقل الجدلي(1947)- فكرة الحتمية التاريخية لدى إنجلز، والقول بوجود قوانين موضوعية خارجية تسيّر التاريخ الإنساني عدا الوعي والإرادة الإنسانيين، والقول بأن الفكر يولد التناقضات، فينتج عن الترابط والتكامل والحركة وحدة الأضداد طبقا للمادية الديالكتيكية.

إذا كانت المادية تنكر الغائية المتعالية، وتُحيل حركة العقل إلى المادة، وتلغي الذاتية برد العالم- ومن ضمنه الإنسان- إلى نظام يتكون من أشياء تربط بعضها البعض روابط كونية، فإن سارتر يخلص إلى نتيجة لا تخلو من مفارقة: "المادية مذهب ميتافيزيقي"[5]، تقوم على استدلال مسبق، قبلي: ديالكتيك خارجي وآخر داخلي؛ الأول يقر بأن التاريخ يسير متقدماً وحتمياً نحو غاية هي الاشتراكية (في مقولة إنجلز للتناظر بين التاريخ الاجتماعي والارتقاء البيولوجي)، مادامت "العمليات التاريخية محكومة بقوانين التاريخ، مثلما أن الجسيمات محكومة بقوانين الطبيعة"[6]، والثاني الإطاحة بفكرة الحتمية والقوانين الموضوعية التي تتحكم في حركة التاريخ خارج نطاق إرادة

الأفراد والمؤسسات، مع التأكيد على أن التاريخ فعل الإرادة البشرية، لا غير "فإن الديالكتيك الماركسي يرى أن التاريخ الإنساني ينبغي أن يُفهم باعتباره حصيلة الأفعال الإنسانية".

يناقش سارتر أفكار إنجلز في الطبيعيات (في معنى الانتقال من الكم إلى الكيف)... "ما يقدمه (إنجلز) على أنه إجراء علمي –في حقيقة الأمر– حركة بسيطة انتقال من الكيف (أو الصفة) المحسوس بوصفه مظهراً خدّاعاً وذاتياً أي الواقع الساذج، ليرجع إليه مرة أخرى –بعد المصابرة– إلى عالم العلم (الكم أو العدد) وإلى عالم الحس الخالص بوصفه حقيقة الكون. البحث العلمي–إذن– "لا يهتم بتوضيح العبور من الكم إلى الكيف.

يقبل سارتر مبدأ الديالكتيك القائل بتحكّم الكل في الأجزاء، وميل الفكرة إلى الاكتمال والإثراء، وبأن الارتقاء يسير–لا في خط مستقيم مثل ارتقاء العلة إلى المعلول–وإنما في تركيب متعدد الأبعاد تضم فيه كل فكرة في ذاتها جملة الأفكار السابقة عنها.

يُقبل هذا المبدأ في مستوى الأفكار لأنها تركيبية، ولا يكون هيجل–حينئذ– في منظور سارتر– قد أوقف الجدل على رأسه لمّا "سحبه على الأفكار بدلاً من المادة. فالمادة، تتميز بالعطالة. وإذا كان عصب الديالكتيك هو الفكرة الكلية فإن العلم كمي، والكمية نقيض الوحدة الجدلية لأن عناصرها تترابط بمفهوم المعية "ولا تتأثر الوحدة العددية بوجود وحدة عددية أخرى معها، إنها تظل ساكنة معزولة في قلب العدد الذي تكوِّنه، الأمر الذي يسمح بعدّها، وإلاّ فلو كان هناك حادثان يقعان لطرفين بحيث يبدّل كل منهما الآخر لصعب علينا تمييز أحد الطرفين عن الآخر. وهكذا يصير العلم نقيض الديالكتيك.

في المنظور الماركسي يحل الديالكتيك محل الحتمية الميكانيكية، يرى سارتر أن الماركسية تلجأ إلى تفسير الأشياء والمواقف بالعلاقات السببية السائرة في خط مستقيم. كما يفرّق بين الرابطة العلّية التي تسير في شكل خطي، حيث تظل العلة خارجية بالنسبة لأثرها ولا تكون في آثار العلّة أكثر مما في العلّة، وبين التقدم الديالكتيكي الذي يستدير إلى ما تجاوز من مواقف، ويحتضنها جميعاً؛ لأن المركّب

يضم دوماً أكثر مما في الموضوع ونقيضه. أما أن تميّل العلم الديالكتيك بعضهما على بعض، كما تفعل المادية، فهذا يعني أن تضم بالقوة منهجين ينفي كل منهما الآخر.

سيقود هذا التخريج سارتر إلى أن يجد في محاولات الماركسيين دراسة الكيانات الفوقية كانعكاسات لطريقة الإنتاج مغالطة في إبراز أوجه التناقض داخل النظرية المادية،والتباس بين التقدم الديالكتيكي والحتمية البيئية واللحظة التاريخية. وأيضاً بإشارته إلى تصوير المادية منهجاً وأسلوب تفكير حياناً، وأسلوب حياة حياناً آخر (عند الماديين) سيعد هذا شكلاً من أشكال التفكير التقليدي ووسيلة من وسائل الهروب من الذات.

أدرك سارتر طبيعة انتمائه البورجوازي، في إيمانه بالحريات السياسية، والحصانة الفردية، وسلطة الذات. الخ.. لكنه شعر بضرورة مساندة البروليتاريا: "نحن مازلنا بورجوازيين بثقافتنا، بطريقتنا في الحياة، وبجمهورنا الحالي، لكن الموقف التاريخي يحثنا على الانضمام إلى البروليتاريا لبناء مجتمع بلا طبقات.

كان سارتر يرفض الربط الحتمي بين الدعوة إلى تحرير الطبقة العاملة والمادية: أنا أعلم أن لا خلاص للإنسان إلاّ بتحرير الطبقة العاملة، وأنا أعلم هذا دون ما داعٍ لأن أكون مادياً، ومن مجرد استقصاء الواقع. وأعلم أنه من صالح الفكر أن يكون مع البروليتاريا لكن هل يستوجب مني ذلك أن أطلب من تفكيري الذي قادني إلى اكتشاف هذه النتيجة أن يحطم نفسه". أي أن يلغي استقلاليته وفعاليته النقدية.

يتساءل سارتر في المادية والثورة: عن طبيعة العلاقة "بين العمل الثوري وإيديولوجيته؟"[7].

وكأن بسؤاله، محاولة لإثارة عدم التوافق بين النظرية والتطبيق في الفكر الماركسي(؟).

بالرغم من مسحة التشاؤم التي لا تتلاءم مع تفاؤل الماركسية، تعامل سارتر مع الماركسية ، باحترام فائق، لا بانقياد أعمى، واستثمر أدواتها المنهجية، وآمن بأنها نظرية الطبقة العاملة وفلسفتها في الفعل الثوري، وظلت في نظره الفلسفة الوحيدة القابلة للتطبيق في القرن العشرين.

التفات الوجودية إلى التجربة المباشرة إنقاذ للماركسية، بالرغم من أنها "لا يمكن أن تحل محلها. يمكنها فقط أن "تمكن البروليتاريا من الوصول إلى الوعي الذاتي"[8].

4. **التباس الرؤى وتداخل الوظائف في الدور السياسي للمثقف:**

إن البحث في الدور السياسي للمثقف والعلاقة بينه وبين المفكر، وحدود التماس بينهما، ونقاط التقاطع بين وظيفتهما ومجالاتهما، يتطلب نقل هذا البحث إلى حقل العمل العام، خاصة في مجال الاجتماع والسياسة، لتتحدد طبيعة كلَ منهما منفرداً، وكذلك الفضاءات التي يعمل فيها وتتجلى في حدودها قدراته وجدوى فاعليتها، وذلك حتى لا يكون الكلام عنهما تنظيرا لا علاقة له بالواقع.

يعد مفهوم الثقافة أحد المحاور الأساسية في علم الاجتماع، بصفة عامة، والأنثروبولوجيا، بصفة خاصة. يعرفها العالم الأنثروبولوجي الإنجليزي- الذي كانت له الصدارة في الموضوع- السير إدوارد تايلور (1832-1917) **Sir Edward Burnett Tylor** على أنها[9] "ذلك الكل الديناميكي المعقد الذي يشمل المعارف والفنون والمعتقدات والقوانين والأخلاق العادات والتقاليد والفلسفة والأديان التي اكتسبها الإنسان من مجتمعه، بصفته عضوا فيه. "ووفقا لذلك تحتوي الثقافة على الأفكار والاتجاهات العامة المقبولة والمتوقعة، التي يتعلمها الفرد من خلال اتصاله بمحيطه الاجتماعي (الثقافي).

يرى سارتر والعديد من معاصريه (كاموس، ميرلو-بونتي، آرون، و برادل.الخ...) إنه يتعين على المفكر ألا يكتفي بالإعراب عن مواقفه السياسية، بل عليه بإدماجها في نشاطه السياسي. لكن تداخل الوظائف واتساع وتمدد مصطلح الثقافة والفكر في بعض المنعطفات التاريخية، قد يشكل خطأً فاصلاً بينهما: فالرؤية الفكرية أقرب إلى الفضاء الاستراتيجي لأنها تغوص في عمق ما تتناوله من قضايا، وتحاول الإحاطة بمختلف جوانبها وزواياها، لهذا هي "غير معنية بمتابعة تفاصيل اتجاه حركة المجتمع، وإنما يعنيها من هذه الحركة مدى اتساقها مع الرؤية الكلية من ناحية"[10]، وقراءة ما بين سطور الحركة الاجتماعية على المستويين: السلوكي-الفردي والمؤسساتي واستخلاص الاحتمالات والتوقعات، بطريقة استقرائية، لما آلت إليه الحركة.

يلخص سارتر الرؤية الإستراتيجية قائلاً "بأن الثقافة هي في الأساس" موقف "لمفكر مثقف وأكثر، لأنه يحتوي المثقف في صميم بنيته الفكرية ويتجاوزه. بمعنى أن ثقافته ومواقفه تشكل جزءًا من صميم بنية فكره، ولكنها مستوعبة داخل هذه البنية، وما يفرق بينهما:

أن رؤية المفكر أكثر أصالة (تعبير عن رؤيته الخاصة) وأكثر جذرية (تتجاوز الظواهر تتجه إلى جذورها، لمعالجة الفكرة أو الظاهرة في أصولها غير المرئية) وشمولاً (تربط الجزئيات، لا تتعامل معها كوحدات منفصلة، الأمر الذي يتيح لها رؤية اللامرئي فيها).

ورؤية المثقف مستمدة من غيره من المفكرين، ولهذا نجده أكثر قابلية لتبني أفكارا معطاة. وموقفه أقرب إلى الآنية والمباشرة في تفاعله مع الواقع لأنه يتخذ مواقفه تحت تأثير اطلاعه وضغط واقعه الذاتي الخاص. ولهذا نرى كثيرا من المثقفين يغيرون مواقفهم بتأثير من قراءاتهم أو بسبب تغير أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية.

وجرثومة التغيير، على حد تعبير أنطونيو غرامشي[11] **A. Gramsci**، هي التي تعطي للمثقف بعداً سياسياً متعاظماً، فيتحدد الدور السياسي والاجتماعي للمثقف، ويصبح -فيه- العضوي أشبه ما يكون بناقل جرثومة التغيير في المجتمع، وهو المبشر في القطاعات الاجتماعية بالثورة، خصوصاً بين الطبقات التي رشحها ماركس للقيام بمهمة التغيير الثوري.

5. الوضعية السياسية في قراءة فينومينولوجية:

يضرب المرئي واللامرئي (1964)[12] لميرلو-بونتي في الذاتية المجردة المتطرفة لسارتر ضمن صفحات مغامرات الجدل (1947) المؤلف الذي كان ميرلو-بونتي يأمل من ورائه إعادة النظر في كتابه الإنسية والعنف (1947)[13] ، من أجل بناء إنسانية جديدة. "ثلاث مراحل للحدث، الرؤية الحدسية فيها" مجردة وفقيرة من حيث المعرفة:

- "الأولى؛ إدراكية، تصورها حرب أبطال في مواجهة متساوية على الحدود.
- الثانية؛ خيالية، الإحتلال وصعوبة الرؤية.
- الثالثة؛ التوتر؛ تنشب الحرب."[14]

رصد حدسي أولي للحدث (ادراك حسي تجريبي**intuition empirique**) ووعي بالموضوع كمعطي أولي في خصوصيته المادية، ثم رؤية وإدراك حدسي ماهوي **intuition eidétique** أو تركيب جوهري للظواهر يستبعد الصفات العرضية للموضوع من أجل الكشف عن صفاته الثابتة التي يؤدى محوها إلى اختفاء الموضوع نفسه، الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق في تجربة واحدة، وإنما أخرى متعددة، مثلما تقول بذلك الفينومينولوجيا "وصف خالص لمجال محايد هو مجال الواقع المعاش أو الخبرة من حيث هى كذلك وللماهيات التى تتمثل فى هذا المجال"[15]، إنها:

دراسة وصفية للظواهر (الأشياء أو الوقائع) فى الخبرة المباشرة الواعية، الهدف منها الوصول إلى معرفة واضحة للتركيبات الجوهرية الثابتة وغير القابلة للتغير أي ماهياتها، بوصفها حقائق أساسية مبدئية؛ اختزال فينومينولوجي **Phénoménologique réduction** كخطوة أولى يتم من خلالها تحويل ما هو معطى للظاهرة (تمثيل الظواهر داخل الوعى تشوبه إضافات وصفات عرضية تجعله غير واضح كمضمون يشكل وحدة متفردة)، ثم اختزال ماهوي **édéitique réduction** يتم-بالتدريج وبعد جهد- من أجل التمييز بين هذه التركيبات الجوهرية واستبعاد الصفات العرضية كخطوة ثانية وحتى يتم التحقق من صدقها الموضوعي ترد المعرفة المتكونة فى الخطوتين السابقتين إلى الوعى المتعالي (الإختزال المتعالي**transcendentale réduction**) كخطوة ثالثة.

يستند فيليب كوريف[16] **Philippe Corcuff** على نصوص ميرلو-بونتي السياسية التي تثير قضية الكمونة واليسار اللاشيوعي التي تطالب بالعودة إلى الحريات الاقتصادية والسياسية اللارأسمالية وبتجسيد الإمكانيات الدلالية والرمزية للوعي أثناء رصده لموضوعاته؛ عندما يعيد صياغة "الصورة" لظاهرة معينة غير محددة المعالم وغير متميزة الأحكام،"فيعطيها فرصة التجلي بماهيتها المعبرة عن خصوصيتها."[17]

لحظة التوقف عن إصدار الأحكام مرتبطة بلحظة تاريخية، هي لحظة الإطلاع على الأحكام والآراء في موضوع اللحظة التأملية. تحاول نظرية الحصر عند هوسرل أن تعطي للذات العارفة لحظة مثالية من أجل تأمل الموضوع تأملا وصفيا ماهويا، مع توفير شروط إدراك الموضوع من خلال ربطه بالأحوال النفسية للذات التي تتحدد وفق تفاعلاتها مع أحوالها الشعورية.

ليس هنالك ما يسمح للفيلسوف "بتغييب التاريخ أثناء عقلنة الحدث[18]!

يكتب ميرلو-بونتي "نثر العالم" ردا على مقال نشره سارتر في الأزمنة الحديثة بعنوان "ما الأدب". "ليس المهم أن نحدد معنى الأدب ولا موضوعه، ولا حتى لسبب وجوده في مفهوم الالتزام الوجودي لجدلية الأديب، بل المهم هو تحديد معنى النظر ضمن منظور خمس أدباء هم: مونتان، ستاندال، بروست، برتون وارتو"[19].

كان ميرلو-بونتي يأمل من الأدب شيئا آخر غير سرد الأحداث وتسجيلها، إلا أن تجاربه في علم نفس الطفل فيما بعد وتفرده بقراءة "دوسوسير" سمحا له باكتشاف الأهمية التاريخية والثقافية للغة وحرراه من هذا الاعتقاد الزائف، ذلك أن الأدب كمعطي أولي ومباشر قد يكون رد فعل لظرف راهن.

يثير ميرلو-بونتي في المؤلف نفسه أهمية "اللغة غير المباشرة " من أجل إزاحة الستار عن تناقض الوضع السياسي المشبع بفكر وجودي وقابليات أخرى للتصور.

هل الفيلسوف موظف؟[20] ولصالح من؟ ولماذا؟

إن كل محاولة لا تأخذ بعين الاعتبار التجربة الماورائية، تفقد قيمتها، مادام هذا الكيان الهارب من الفكر الذي يأمل في تحديده هو-ذاته- علة وجوده.

على هذا الكيان المطرود من ذاته، المبتدئ، الدائم -لكي يصبح لسان حاله- ألا يرزح تحت التصور الذي يعبر عنه.

توقفت الحرب لتأخذ شكلا جديدا من الصراع، سعي حثيث إلى إيقافها واتقاء أضرارها وويلاتها. ضرورة إعادة قراءة التاريخ في تشكله اللامتناهي وفي مستقبلية الحدث (الذي قد تغطيه

حيل العقل). التعالي ضروري من أجل الفهم وتحكيم العقل في السلوك والمسار، حتى يتيسر لنا مجابهة المعاش وإعادة إنتاجه بصورة من الصور، إعادة بناء وترميم للذات وصناعة المصير. لا يحتاج الفيلسوف أبدا إلى فصل الفلسفة عن التاريخ حتى يبق فيلسوفا، بل يكفي أن يبرز في فكره تأثيره في العالم حتى يكون ذلك الشاهد غير المنحاز والشهيد الملتزم الذي يحقق في الوجود مشاريعه الخاصة والذي يأخذ مصيره بنفسه وبيده فيصبح مسؤولا عن التاريخ لا بالفكر بل بالقرار الذي يلزم فيه حياته لقيمه ويؤكد ذلك بالممارسة وهذا القرار يتجسد في وجوده الحر أو حريته الوجودية، ومعنى ذلك أن الوجود في العالم هو حضور متعين باللحم **chair** في الكون. هكذا فإن نمط التفلسف الوحيد الذي بحوزتنا هو تحرر جذري من أوهامنا في العودة إلى المعيش في معاناته.

لكن بأي معنى يكون الإنسان حرا طالما هو موجود في العالم؟ أو بالأحرى كيف يتحول الإنسان من كائن لذاته إلى كائن في العالم ؟

كيف يمكن أن تتجسد الحرية في الإنسان ككائن في العالم؟

"إذا أخذت نفسي في تكثفها في المطلق فأنا سيل خفي وسابق للإنسانية لم أكتسب صفة بعد"[21].

يرفض ميرلو-بونتي أن تتحدد الحرية بالانتصار على نقيضها وعلى ما ضادها لأنه لا توجد أية علاقة سببية بين الذات وجسدها وعالمها أو مجتمعها فعندما تتوجه الذات على التو نحو نفسها قصد الحضور في ذاتها مشروعا شاملا حيث ليس ثمة بعد لحالات الوعي إلا هذا الشعور بأنها تتعدى صفاتها وبأنها تخضع لها أليست الحرية هي الثمن الذي تدفعه الذات لكي تكون في العالم؟

"ما كان الاقتلاع الأزلي الذي بدأنا به تحديد الحرية ليس مجرد وجه سلبي لالتزامنا الشمولي في عالم معين إذا لم تعبر لامبالاتنا تجاه كل شيء محدد عن انخراطنا في الأشياء جميعا وإذا لم تتحول الحرية الجاهزة التي انطلقنا منها إلى قدرة مبادرة قد لا تستطيع التحول إلى صنع دون أن تستعيد بعض اقتراحات العالم.

يحاول ميرلو-بونتي إثبات حرية جذرية لدى الإنسان تسبق تموضعه في العالم "فالإنسان ليس حرا في بعض الأوقات وعبدا مقيدا في البعض الآخر، بل إنه حر بشكل مطلق وجذري لا فقط لأن وجوده يسبق ماهيته بل لأن "حريته وشموليته لا تقبلان هذا الاختفاء" فإما أن يكون حرا أو لا يكون و"ليس معقولا أن أكون حرا في بعض أفعالي ومحددا في الأفعال الأخرى: ماذا ستكون عليه هذه الحرية المعطلة التي تترك الحتميات تفعل فعلها؟ فإذا افترضنا بأنها تلغي عندما لا تفعل فمن أين تخلق من جديد؟[22] إذا أصبح الإنسان حرا ولو لمرة واحدة فقط فهذا يعني أنه ليس في عداد الأشياء بل في عداد الكائنات وعليه أن يبقى كذلك بلا انقطاع، وإذا بطلت أفعال الإنسان أن تكون خاصة به ولو لمرة واحدة فقط فإنها لن تعود أبدا. وإن فقد سيطرته على العالم فإنه لن يستعيدها أبدا. ينفي ميرلو-بونتي أن يتم الحد من هذه الحرية المطلقة والجذرية بأي اسم كان سواء كان ذلك باسم السببية أو الدافع أو حتى الفعل الإرادي في حد ذاته.

لكن كيف يسمح الوجود الحر للإنسان بأن يكون موجودا في العالم وأن يغيره في الآن نفسه؟ أليس الطموح إلى التغيير، يقتضي الخروج من العالم الطبيعي إلى العالم الإنساني؟ ثم ما هو دور التاريخ في عملية التغيير؟ ألم يقل ميرلو-بونتي:"إن التاريخ لا يمشي على رأسه ولكن صحيح أيضا أنه لا يفكر بأقدامه، علينا ألا نهتم برأسه ولا بأقدامه بل بجسده."[23]

أليس التاريخ هو الذي يعزز وجودنا في العالم ويمنح أفكارنا وأفعالنا وأقوالنا معنى؟

محاولة ضبط زمنية الحدث الإنساني منفلتا من الصورة الحسية وحتى الروائية (الأدب) ليأخذ النص بعدا جديدا في قصديته الراهنة للمدرك (بفتح الراء)، وليصبح مشروعا تاريخيا ومبدئيا في العالم، ليجزم "إن الزمن التاريخي الهيدجري، مستحيل حتى حسب تفكير هيدجر في حد ذاته"[24]. ليس هنالك ما يسمح للفيلسوف "بتغييب التاريخ أثناء عقلنة الحدث"[25].

المصادر والمراجع:

1. Bernet Rudolf, Le sujet dans la nature, Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty, dans Richier, Marc (éd.) et Étienne Tassin (éd.), Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
2. Foulquié Paul L'existentialisme, PUF, Que sais-je, 1966, p30.
3. Grandjean Antoine, Le dialectique sans la médiation : Le jeune Marx et l'abîme qui sépare le social du politique, Les études philosophiques 2008 - n° 4.
4. Hyppolite John. Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Clarendon Press, Oxford, 1963
5. Robinet André, Maurice Merleau-Ponty, Seghers, 2002, p38.
6. Sartre Jean-Paul, Critique de la raison dialectique, P.143.
7. Situations I. Gallimard, Paris, 1947, p.72.
8. Merleau-Ponty : Les lettres d'une rupture, avec une présentation de François Ewald, dans Le Magazine littéraire no 320, dans Maurice Merleau-Ponty, 1994. (Échange épistolaire entre Sartre et Merleau-Ponty en juillet 1953, comprenant trois lettres et un résumé de conférence ; republié dans Merleau-Ponty, Parcours deux, 1951-1961, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, pages 129 à 170.) et cité aussi dans
9. Simone De Beauvoir, Pour une philosophie de l'ambigüité.
10. Merleau-Ponty Maurice, éloge de la philosophie, Gallimard, 1953.
11. Pour la vérité, in. Les Temps modernes, vol. 1, no 4, 1946 (mais écrit en nov. 1945). (Republié in. M. M.Ponty, Sens et non-sens, Paris, éd. Nagel, 1966, et dans la nouvelle éd. de Sens et non-sens avec une nouvelle pagination en 1996 aux éd. Gallimard, NRF, coll. « Bibliothèque de philo. 1996.
12. Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste, Paris, Éditions Gallimard, 1947.
13. Les aventures de la dialectique, éd. Gallimard, 1947,
14. éloge de la philosophie, Gallimard, 1953
15. le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, Gallimard, éd.1983

16. MELANÇON JÉRÔME, Merleau-Ponty et la politique, aux marges de la_philosophie, Thèse de Doctorat, dirigée par Étienne Tassin, 2008.
17. Novotny Karel, Corps, corps propre et affectivité de l'homme (traduit de l'allemand par Marion Bernard), Les études philosophiques 2011 - n° 3
18. OWANDJALOLA Antoine Welo Okitawato, introduction générale à la philo. Phénoménologique, de MERLEAU-PONTY, Univ. Genève, Suisse2004
19. Raynova Yvanka B., Le tournant de Maurice Merleau-Ponty, Thèse dirigée par Étienne TASSIN, 2002
20. تايلور، (سير) إدوارد، الموسوعة العربية الميسرة، إشراف محمد شفيق غربال، ط1، 1965، ط.3. 2009، ص213.

فضيلة التسامح "الصفح" في الإسلام

الأستاذة أولمو فريدة
أستاذة مساعدة-أ-
قسم الفلسفة جامعة الجزائر2

الملخص:

تندرج هذه الدراسة في مصف البحوث القيمية ذات الطابع الإشكالي؛ الرامية إلى الدفاع عن الأسس الأخلاقية للتسامح في الإسلام من خلال الألفاظ الدالة عليه "الصفح الجميل" و"العفو" و الدفاع عن العقيدة الإسلامية من جهة ثانية.

وتعود أهمية الموضوع إلى الجدل القائم حول المضامين الإنسانية والفلسفية للتسامح وارتباطاتها الدينية بالعنف و اللا تسامح .في الخطاب الفلسفي المعاصر العربي والغربي.

الكلمات الدالة:التسامح ،العفو ،الصفح الجميل ،العنف ،الإسلام ،(الأنا والغير).

Résumé :

Le sujet de notre article est « Le concept de la tolérance en Islam ».
Notre article est axé sur trois points essentiels :
- Le concept de la tolérance en Islam par le mot « Assafh Aldjamil »
-la tolérance constitue une nouvelle naissance pour les valeurs islamiques. « Un esprit large avec pureté et piété ».
-La tolérance le plus Haut degré des vertus.

المداخلة:

جاء في لسان العرب :" سمح ،السماح ،المسامحة ،بمعنى الجود ،وسمح ،وأسمح بمعنى جاد وأعطى عن كرم وسخاء ،ويقال أسمحت نفسه إذا لانت وانقادت ،وسمح لي فلان ،أي أعطاني ،وسامح ،وافقني على المطلوب ،والمسامحة هي المتساهلة،وسمح وتسمح بمعنى فعل شيئا فسهل فيه..." [(1)].

ومنه نستخلص أن التسامح في اللغة العربية كلمة تجمع بين معاني الجود والكرم والانقياد والتساهل ،وهي مرادفة لكلمة الصفح ،والعفو ،والمغفرة ،وكظم الغيض في معناها العام؛ومن ثم كان هنالك تباين وتغاير جذري كبير في معنى التسامح في اللغة العربية وفي اللغات اللاتينية التي يرتبط فيها معنى التسامح بالحروب الصليبية وبتاريخ المسيحية والعلاقات بين شعوبها.

حيث أن لفظ التسامح مشتق من الكلمة اللاتينية**Tolere** ، أى يعانى أو يقاسى، وفى اللغة الإنجليزية مقابلان لكلمة تسامح: الأول، **Tolerence**، والثانى**Toleration** ، مما أدى لتعدد الاجتهادات في تفسير الفروق بينهما. فوفقًا لمعجم وبستر.. تعنى كلمة **Toleration** سياسة السماح بوجود كل الآراء الدينية وأشكال العبادة المناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد، بينما لفظ **Tolerance** يعنى استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد. [(2)] .

فبين التسامح كشعار ترفعه الكنيسة والدول الاستعمارية الأوربية والتسامح في اللغة العربية اختلاف ديني عميق؛ وهذا راجع إلى اختلاف المرجعية الدينية والفكرية لكل أمة من هذه الأمم حيث نجد محمد الطاهر بن عاشور قد عرف التسامح بلفظة السماحة قائلا :"السماحة هي سهولة المعاملة في اعتدال ،فهي وسط بين التضييق والتساهل وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط ،أو هي عبارة عن السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه ،ومعنى أنها محمودة ،ومعنى كونها محمودة أنها لا تضفي إلى ضرر أو فساد"[(3)].

"وجاء تعريف التسامح في مجمع اللغة العربية كما يلي:"هو سعة صدر تفسح للآخرين أن يعبروا عن آرائهم ولو لم تكن موضوع تسليم أو قبول ،ولا يحاول صاحبه فرض آرائه الخاصة على الآخرين."[(4)] ويندرج في سياق هذا التعريف: احترام حرية الآخر ، التعايش السلمي والتبادل الفكري ،حرية الرأي ....الخ .

إلا أن مجال بحثنا في هذا المقال هو التسامح الأخلاقي الذي يدعي بعض الباحثين المعاصرين غيابه واتهام الأخلاق الإسلامية بالعنف والتطرف والتصلب.

إذا كان لفظ «التسامح» لم يرد في الشريعة الإسلامية إلا أنه يشير إلى إحدى خصائص المجتمع المسلم، كما جاءت الشريعة بما يقاربه أو يدل على معناه من ألفاظ تدل عليه ككظم الغيض و التقوى والتشاور والتآزر والتواصي والتراحم والعدل والفضيلة، وكلها من صفات التسامح. كما ورد التسامح بألفاظ أخرى ذات دلالة أخلاقية وإنسانية داعية إلى زرع الفضائل منها:

العفو: و يقتضي إسقاط اللوم والذم فقط وقد جاء قوله تعالى: «خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنْ الْجَاهِلِينَ »؛ وقوله تعالى:« وإن تعفوا أقرب للتقوى » (6)

و العفو إسقاط ما يستحقّه الآخر المخطئ من قصاص أو غرامة ، والآيات والأخبار في تبيان قيمته الأخلاقية والنفسية أكثر من أن تحصى وعلى سبيل الذكر أقوال وأفعال الرسول صلّى الله عليه وسّلم.

قال صلّى الله عليه وآله : « ... والعفو لا يزيد العبد إلا عزّاً ، فأعفوا يعزّكم الله ». (7)

وقال صلّى الله عليه وآله لعقبة :« ألا أخبرك بأفضل أخلاق أهل الدنيا والآخرة؟ تصل من قطعك، وتعطي من حرمك ، وتعفو عمّن ظلمك ». (8)

قال سيّد العابدين عليه السلام : « أنت الّذي سميّت نفسك بالعفو ، فاعف عنّي ». (9)

وكفاه فضلاً أنه من أجمل صفاته تعالى.

إنّ العفو والتجاوز لا يقتضِي الذّلّةَ والضعف ، بل إنه قمّة الشجاعة والامتنانِ وغلَبَة الهوى ، لاسيَّما إذا كان العفوُ عند المقدِرَة.

وكان الصفح من أخلاق السلف و الصحابة والتابعين؛ كما روى البخاري في صحيحه معلقاً حيث قال: وذُكِرَ عن إبراهيم النخعيّ قوله: "كانوا يكرَهون أن يُستَذَلّوا ، فإذا قدروا عفَوا" (10).

وقال الحسن بنُ علي رضي الله تعالى عنهما : " لو أنَّ رجلاً شتَمني في أذني هذه ، واعتذر في أُذني الأخرَى ، لقبِلتُ عذرَه "(11)

وقال الفضيل بنُ عياض رحمه الله : " إذا أتاك رجلٌ يشكو إليك رجلاً فقل : يا أخي ، اعفُ عنه ؛ فإنَّ العفو أقرب للتقوى ، فإن قال : لا يحتمِل قلبي العفوَ ، ولكن أنتصر كما أمرَني الله عزّ وجلّ فقل له : إن كنتَ تحسِن أن تنتَصِر ، وإلاّ فارجع إلى بابِ العفو ؛ فإنّه باب واسع ، فإنه من عفَا وأصلحَ فأجره على الله ، وصاحِبُ العفو ينام علَى فراشه باللّيل ، وصاحب الانتصار يقلِّب الأمور؛ لأنّ الفُتُوَّة هي العفوُ عن الإخوان " [12]

الصفح: تجاوز عن الذنب بالكلية واعتباره كأن لم يكن إذاً فالصفح أبلغ من العفو وأشمل منه ، وما ذُكر العفو والصفح في القرآن إلا تقدم ذكر العفو على الصفح ! لأن الصفح أعمُّ وأشمل.وقد قيل: صفح الشيء: عرضه وجانبه، كصفحة الوجه، وصفحة السيف، وصفحة الحجر.[13] والصفح: ترك اللوم. وقد يعفو الإنسان ولا يصفح. قوله تعالى: «فاصفح الصفح الجميل إن ربك هو الخلاق العليم»[14].

قيل في المفردات: صفح الشيء عرضه و جانبه كصفحة الوجه و صفحة السيف و صفحة الحجر والصفح ترك التثريب و هو أبلغ من العفو و لذلك قال: «فأعفوا و اصفحوا حتى يأتي الله بأمره»[15] و قد يعفوا الإنسان و لا يصفح؛ قال تعالى: «فاصفح عنهم و قل سلام»[16] «أ فنضرب عنكم الذكر صفحا».[17]

و صفحت عنه أوليته صفحة جميلة معرضا عن ذنبه أو لقيت صفحته متجافيا عنه أو تجاوزت الصفحة التي أثبت فيها ذنبه من الكتاب إلى غيرها من قولك تصفحت الكتاب، و قوله: «إن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل» فأمر له (عليه السلام) أن يخفف كفر من كفر كما قال: «و لا تحزن عليهم و لا تك في ضيق مما يمكرون» [18] و المصافحة الإفضاء بصفحة اليد[19].ويقول الله تعالى: «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلاَ تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَكُمْ» [20]

وقال أيضا:'«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»[21]

أن المأمور به هو الصفح الجميل أي: الحسن الذي قد سلم من الحقد والأذية القولية والفعلية، دون الصفح الذي ليس بجميل، وهو الصفح في غير محله، فلا يصفح حيث اقتضى المقام العقوبة .ومن زاوية ثانية الصفح قيمة أخلاقية إنسانية دعى إليها الإسلام في تعامل المسلم مع أخيه المسلم ومع غير المسلم في قضايا الحياة والمجتمع ،وفي المعاملات وأدأب احترام الديانات السماوية.لهذا توجب علينا في هذا الطرح؛ التساؤل والتحري عن الأسس الأخلاقية للتسامح والعفو والصفح الجميل؟.

ولنبد أمن تعريف الأخلاق :" تصور وتقييم ما ينبغي أن يكون عليه السلوك متماشيا في ذلك مع مثل أعلى أو مبدأ أساسي تخضع له التصرفات الإنسانية ويكون مؤازراً للجانب الخيرِّ في الطبيعية البشرية"[22] .وإذا راجعنا هذا القول يتبين لنا أن المبدأ الأساسي الذي تخضع له سلوكيات المسلمين هو الدين أي القرآن الكريم الذي تفسره وتتمم معناه السنة النبوية قولا وفعلا وتقريرا.وعلى إثره عّرف علماء وفلاسفة الإسلام الأخلاق في مؤلفاتهم الفلسفية إذ نجد:

الجاحظ (ت : 255) يعرف الخلق الإنساني برده إلى أحوال النفس ويعتقد أن بعض الأفعال غريزية فطرية والآخرة مكتسبة يقول في كتابه :تهذيب الأخلاق

"الخُلُق : هو حال النفس بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار ، والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا ، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد ،كالسخاء قد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولاتَعمُّل ، وكالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق المحمودة"[22]

أبن مسكويه (ت : 421)

"الأخلاق : حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا روية وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شي فهو غَضبٌ ويهيج من أقل سبب ، وكالذي يضحك مفرطا من أدنى شي يعجبه ، وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شي يناله ، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر أولاً فأولاً حتى يصير ملكة وخلقاً"[23] .

الماوردي (ت : 4500)

الأخلاق : غرائز كامنة تظهر بالاختيار وتقهر بالاضطرار ."[24]

وفي علاقة القيم الأخلاقية بالقيم الدينية يقول الفيروز أبادي :" الدين كله خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين . وهو يقوم على أربعة أركان : الصبر والعفة والشجاعة والعدل . وكل الخصال الحسنة والأخلاق الحميدة تتفرع عن هذه الأركان الأربعة فالصبر مثلا : يحمل على الاحتمال وكظم الغيظ وإماطة الأذى والأناة والرفق وعدم الطيش والعجلة، و جماع حسن الخلق : الصبر والرفق والعفو والإنفاق"[25]

وإن تعدّدت التعريفات حول علم الأخلاق إلا أنّ الجميع يتّفق على أنّ علم الأخلاق يهدف إلى إيصال الإنسان إلى سعادته وكماله، ونذكر هنا تعريف العلامة الطباطبائي حيث يقول:"هو الفنُّ الباحث عن الملكات الإنسانيّة المتعلّقة بقواه النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة، وتميّز الفضائل منها عن الرذائل ليستكمل الإنسان بالتحلّي والاتّصاف بها سعادته العلميّة، فيصدر عنه الأفعال ما يجلب الحمد العامّ والثناء الجميل من المجتمع الإنسانيّ"[26].

إذن، اتّصاف الإنسان بالملكات الإنسانيّة، يوصله إلى السعادة والكمال، وبها تستقيم إنسانيّته ويرتفع عن حيوانيّته. وبناءً عليه فإنّ في داخل الإنسان ثلاث قوى متصارعة، ولكلٍّ منها أهدافها وكمالها واستعمالاتها، ولكي يصل الإنسان إلى السعادة المطلوبة لا بُدّ من إحراز حدِّ الاعتدال فيها، فلا يخرج عنه إلى أحد حدّي الإفراط أو التفريط. ونتيجة لاعتدال هذه القوى واجتماع هذه الملكات ينتج

عنها ملكة وقوّة رابعة تُسمّى بالعدالة، وبها تعتدل القوى الأخرى، ويُعطي لكلٍّ منها حقّها من الاعتدال.

وقد ذكر علماء الأخلاق الفضائل المتفرِّعة عن العفّة وأوصلوها إلى ستٍّ وعشرين فضيلة، وممّا ذُكر من فضائل العفّة: "الحياء، والخجل، والمسامحة، والصبر، والسخاء، وحسن التقدير، والانبساط، والدماثة، والانتظام، وحسن الهيئة، والقناعة، والهدوء، والورع، والطلاقة، والمساعدة، والسخط، والظرف"[27].

معاني هذه الفضائل: [28]

السخاء: هو وسط بين التبذير والتقتير، وهو سهولة الإنفاق وتجنُّب اكتساب الشيء من غير وجه ومبرّر.

حسن التقدير: هو اعتدال في النفقات احترازاً عن طرفي التقتير والتبذير.

الدماثة: حسن هيئة النفس الشهوانيّة في نحو انجذابها واشتياقها إلى اللّذّات والمشتهيات.

الانتظام: مناسبة الشيء للشيء الآخر.

حسن الهيئة: محبّة الزينة الواجبة الّتي تميل إليها النفس.

القناعة: حسن تدبير المعاش من غير خداع ولا طمع.

الهدوء: سكون النفس ممّا تناله من اللّذات الجميلة.

الورع: تزيين النفس بالأعمال الصالحة الفاضلة طلباً لكمال النفس وتقرّباً إلى الله من دون رياء.

الطلاقة: المزاح بالأدب من غير فحش وافتراء.

الظرف: أن يعرف الإنسان طبقات الجلساء ويحفظ أوقات الأنس ويُعطي كلاماً لمن هو أهله من المباسطة في الوقت معه.

المسامحة: ترك الخلاف والإنكار على المعاشرين في الأمور الاعتياديّة إيثاراً للحفاظ على لذّة المخالطة والعشرة.

التسخّط: عدم الاغتمام بالخيرات الواصلة إلى من لم يستحقّها وبالشرور الّتي تلحق من لا يستحقّها. قد أضاف العلامة الطباطبائي صفات أخرى وهي: الدعة، الوقار، الحرّيّة، المسالمة، حسن الكرم، الإيثار، المسامحة، النبل، المواساة [30].

وإذا عدنا إلى موضوع التسامح والصفح والعفو والإيثار نجد القرآن الكريم والسنة النبوية ومعظم دراسات الفقهاء والفلاسفة والمجتهدين أكدوا هذه الصفات الأخلاقية في طبقات النفس الطالبة للحق والعدالة والفضيلة دون إفراط أو تفريط.

و ناحية أخرى، يجب على الإنسان قبل أن يفعل شيئا أو يتركه أن يقوم بعملية وزن وتقييم لتركه أو فعله في ضوء معاني الأخلاق المستقرة في نفسه فإذا ظهر الفعل أو الترك مرضيا مقبولا انبعث في النفس رغبة فيه واتجاه إليه ثم إقدام عليه، وإن كان الأمر خلاف ذلك انكمشت النفس عنه وكرهته وأحجمت عنه تركا كان أو فعلا. [31]

"والنفس السمحة كالأرض الطيبة الهينة المستوية، فهي لكل ما يراد منها من خير صالحة، إن أردت عبورها هانت، وإن أردت حرثها وزراعتها لانت، وإن أردت البناء فيها سهلت، وإن شئت النوم عليها تمهدت"[32]

ويروى أن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المؤمنون هيّنون لينون كالجمل الأنف، إن قيد انقاد، وإن أنيخَ على صخرةٍ، استناخ»[33]؛ والمراد بالهين سهولته في أمر دنياه ومهمات نفسه ... واللين لين الجانب وسهولة الانقياد إلى الخير والمسامحة في المعاملة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما السماحة والصبر فخلقان في النفس .قال تعالى: "وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ "والمقصود أعلى من ذاك وهو أن يكون صبارا شكورا.فيه.سماحة. ويرى (الماوردي) إن لا وجود لشخص كامل وسلوك لا زلل فيه إذ يقول " فأما العفو عن الهفوات ، فلأنه لامبرأ من سهو وزلل ، ولا سليم من نقص أو خلل ، ومن رام سليما من هفوة ، والتمس بريئاً من نبوة ، فقد تعدى على الدهر بشططه وخادع نفسه بغلطه" [34]

ويذهب (الماوردي) إلى أهمية خبرات الفرد وتجاربه في المجال الخلقي حيث يؤكد على دور البيئة فيه وبخاصة الدور الذي تلعبه في تحسين وتوجيه الأسس الفطرية في الجوانب العقلية إذ يقول " اعلم أن النفس مجبولة على شيم مهملة ، وأخلاق مرسلة ، لا يستغني محمودها عن التأديب ، ولا يكتفي بالمرضى عن التهذيب ..... "[35] كما يشير إلى أهمية البيئة الاجتماعية ومدى تأثيرها على القيم الأخلاقية التي يمتلكها الفرد ويعزز رأيه هذا بذكر قول للشاعر :

مجالسة السفيه سفاه رأي ومن عقل مجالسة الحكماء

ويقول حسن البصري أيضا " أفضل أخلاق المسلمين العفو " [36] .

غير أن للتسامح في الدراسات المعاصرة اتجاهات وتفسيرات أخرى إذ نجد الباحث إحسان طالب يقول:

"للتسامح في المضامين العربية اللسانية والخُلقية، معنى غالباً يقترب كثيرا من العفو والمغفرة، لا يُعرف كقيمة منفصلة عن حزمة من المثل الأخلاقية، يسير مفهومه العام جهة المن والتفضل، متحركا من الأعلى نحو الأسفل، فهو تكرم من المتسامح نحو الآخر، أي أنه فضيلة غير ملزمة تدور ككثير من الفضائل في فلك النوافل والمندوبات، خارجة عن مفهوم الحق والواجب. فالآخر المختلف عنا بقناعاته أو انتماءاته الفكرية أو العقدية لا يمتلك الحصانة الحقوقية التي تضمن حقه في حرية التعبير والاعتقاد والممارسة إلا ضمن قاعدة ارتباط الحق المدني بالحق والواجب الإلهي. لقد تمرس العقل العربي في تحليلاته المنطقية على ربط جملة المثل والقيم الإنسانية بالثقافة الدينية كمعيار ودليل وكانت محاولاته تاريخياً تنصب على تدين القيم، فما ارتآه خيراً أقحمه في الدين وجعل منه قيمة دينية متفاعلة مع النص القولي أو الفعلي، وغدا من العسير تحرك الفكر بمعزل عن أحكام الفكر بمعزل عن أحكام مسبقة تصوغها قوالب ثابتة تميز الحقوق بمدى انسجامها أو تنافرها مع قيم الحرام والحلال"[37]

الهوامش:

1- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور:لسان العرب، مج(2)، دار صادر، بيروت، 1955-1956، ص490 انظر:محمد بن أبي بكر الرازي ،مختار الصحاح ،دار الفكر،بيروت ،ص321.

2- عصام عبد الله، التسامح، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006م، ص: .21

3-محمد الطاهر بن عاشور التحرير والتنوير،دار سحنون للنشر والتوزيع تونس

4-مجمع اللغة العربية بمصر عن المعجم الفلسفي ص.44

5-سورة الأعراف، الآية199.

6-سورة البقرة الاية237

7-المحجة البيضاء ج 5، ص318

8-المحجة البيضاء ج5،ص.319

9-جامع السعادات ج 1 ،ص4302

10- **http//www.assakina.com/taseel/16368.html**

11-ابن مفلح الآداب الشرعية ج1 ،ص319

12-ابن عبد البر:آداب المجالسةص.116

13-الراغب الأصفهاني :معجم مفردات ألفاظ اللغة،ص284.انظر:معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج3،تحقيق عبد السلام هارون ،مكتبة الخانجي ،القاهرة 1985،ص.293

14- سورة الحجر،الآية.85

15-سورة البقرة ،الآية.109

16-سورة الزخرف ،الآية .89

17-سورة الزخرف ،الآية5

18-سورة النحل ،الآية.27

19-ويقصد بها ترك التثريب نهائيا راجع الجامع لأحكام القرآن ج2،ص71.

20- سورة النور الآية .22

21- سورة الحجر،الآية85

22- حسن الشرقاوي :نحو الثقافة الإسلامية ، ص 1 ص 238 .

23-الجاحظ :تهذيب الأخلاق ص12

24- تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص 4 ، 5

25- الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ت . محيي هلال السرحان ، بيروت ، 1953 ص 5. : وأيضا أدب الدنيا والدين له ، بتحقيق مصطفى السقا ، بيروت ، 1978م ، (ط . رابعة) ، وقارن بما كتبه علي خليل مصطفى في كتابه : (قراءة تربوية في فكر أبي الحسن الماوردي) ط . أولى ، المدينة المنورة 1411هـ .

26- بصائر ذوي التمييز 2 / 568

27-تفسير الميزان ج1،ص.370

28-ميزان العمل ص113/ .115

29-تفسير الميزان ج1،ص.373

30- المصدر ذاته

31- عبد الرحمان الميداني ،الأخلاق الإسلامية،ج2،ص.467

32-رواه ابن المبارك في الزهد ص1/ .130

33- عبد الرحمان الميداني ،الأخلاق الإسلامية

- 34 – الماوردي: أدب الدنيا والدين ، بتحقيق مصطفى السقا ،ط2 ، مكة ،1978م ،ص226.
- 35-. الالولسي ، جمال حسين ، الأسس النفسية لأراء الماوردي التربوية ، كلية التربية جامعة بغداد ، 1988م .ص62.

36- المروزي ،عبد الله بن المبارك ، الزهد والرقائق ،تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي،مطبعة علي بريس ، الهند ،1966،ص244

37- إحسان طالب :العلمانية ،الدين ،السياسة ،ونقد الفكر الديني مجلة الحوار المتمدن، العدد3007، سنة2010.

العولمة وأثرها في تغيير اتجاهات المعلمين نحو التربية في الجزائر

أ/الدكتور: براهمي براهيم.

قسم علم النفس جامعة الجزائر (2)

الأستاذة :عليوي نوال .

قسم علم النفس جامعة الجزائر (2)

ملخص:

تهدف الدراسة الحالية إلى الكشف عن تأثير العولمة في تغيير إتجاهات المعلمين نحو التربية ، فلا يختلف إثنان أننا نعيش عصر الإنفجار المعرفي والتطور التكنولوجي أين وجد النظام التربوي نفسه أمام حتمية مواكبة هذه التغيرات للإلتحاق بالركب العالمي وهذا لايتم إلا بالتفاعل الإيجابي مع ماتحمله التكنولوجيا من إيجابيات ومن أبرز عناصر العملية التربوية نجد المعلم الذي يلعب دورا هاما في التربية وسنحاول في هذا المقال معرفة وتحليل مختلف التغيرات التي طرأت في إتجاهات المعلمين نحو التربية في إطار ما يتطلبه عصر العولمة.

Résumé :

La présente étude vise à détecter l'impact de la mondialisation sur l'évolution des attitudes des enseignants envers l'éducation, il se distingue deux que nous vivons dans une explosion âge de connaissances et le développement technologique où il a trouvé le système éducatif lui-même L'AD inévitable suivre le rythme de ces changements pour rattraper le monde et ce ne sont pas pris seulement une interaction positive avec la technologie Mathmlh des avantages et Les éléments clés du processus éducatif, nous trouvons un enseignant qui joue un rôle important dans l'éducation et d'essayer dans cet article pour connaître et analyser les différents changements qui ont eu lieu dans les *attitudes* des enseignants envers l'éducation dans le contexte de ce qu'il faut une ère de mondialisation.

الكلمات المفتاحية : العولمة ، التربية ، الإتجاهات.

مقدمة:

لقد شغل موضوع العولمة حيزا كبيرا لدى المهتمين والمتتبعين للتطورات على الصعيد العالمي منذ بداية عقد التسعينات من القرن العشرين وحتى يومنا هذا ، إذ ما يزال هذا الموضوع من الموضوعات الساخنة التي تثير نقاشا واسعا وجدلا حادا في منطقتنا العربية وفي العالم على حد سواء . فالعصر الذي نعيشه اليوم يتميز بالتغيرات السريعة الناجمة عن التقدم العلمي والتكنولوجي ولا نبالغ إذا قلنا أن هناك سيلا أشبه بالطوفان في المعلومات لا سابق له في التاريخ الحديث، حتى أصبح موضوع العولمة وتأثيراتها شعارا أو عنوانا يرفع في أغلب أنحاء العالم وفي مختلف المناسبات ومن جميع الأطياف السياسية والثقافية والإجتماعية والتربوية ، ولا غرابة في ذلك لأن مسألة العولمة لها العديد من الجوانب والزوايا والتأثيرات العميقة في أي مجتمع .

فعالم اليوم بات مفروضا عليه أن يدخل ضمن هذا النظام العالمي الذي يسعى إلى ضم الدول والأمم داخل منظومة شاملة، ولعل من أبرز الميادين التي تأثرت بشكل كبير بما يحدث من تطورات هائلة في المعلوماتية التي شكلت ثورة ثقافية واسعة وخاصة بعد إنتشار الشبكة العنكبوتية العالمية (الأنترنيت) نجد ميدان التربية بالجزائر حيث لا يخفى على أحد أن قطاع التربية والتعليم قطاع أساسي ومرجعي ومنبع للعديد من القطاعات الإجتماعية والإقتصادية الأخرى ، فالتجارب الدولية المعاصرة أثبتت بما لايدع مجالا للشك أن بداية التقدم الحقيقية بل الوحيدة هي التربية والتعليم ،إذ نجد الدول المتقدمة تضع هذا القطاع في أولوية برامجها وسياساتها بهدف تحقيق التنمية والتطور، وقد صدق من قال أن الأمة إذا أصيبت بالنكبات أو كثرة وتكرار العثرات عليها أن تراجع نظامها التربوي والتعليمي .

في ضوء هذا الإنفجار المعرفي ودخول عصر العولمة وثورة الإتصالات وكثرة متغيراتها وتأثيراتها نجد أنفسنا اليوم أمام تحديات تفرض علينا اللحاق بالركب الحضاري العالمي ، وهذا ما يدعونا إلى الإلتزام بمستويات أداء مرتفعة الجودة في التربية والتعليم ،ومن أبرز العناصر الفعالة في

العملية التربوية المعلم إذ لا يقتصر اللحاق بركب العولمة على إدخال الوسائل التقنية إلى المؤسسات التربوية فحسب بل لابد أن يرافق ذلك التركيز على الجوانب الإنسانية المهمة في وعلى رأسها إتجاهات المعلمين نحو التربية الحديثة في ظل ما يشهده العالم من تحولات مست جميع جوانب الحياة ،فالمعلم الذي لديه إتجاهات إيجابية نحو ما تتطلبه التربية من مواكبة لعصر العولمة يستطيع التعامل مع التطورات التكنولوجية بإيجابية والإستفادة منها على أكبر قدر وتطبيقها بكفاءة ، على عكس المعلم الذي لديه إتجاهات سلبية تؤدي به إلى تحاشى التعامل مع المستجدات العلمية والتكنولوجية وقلة استخدامها في التربية .

من هذا المنطلق يبدو واضحا أن موضوع إتجاهات المعلمين نحو التربية في إطار العولمة بات من المواضيع الهامة التي لم تحظى بدراسات كافية في مجال البحث العلمي مع أنه هناك أهمية كبيرة لمعرفة مدى كفاء المعلم حسب التطورات التي يفرضها عصر العولمة والأنترنيت ، ذلك أن مقدار عطاء المعلم في مجال التربية يعتمد بشكل كبير على مدى إنتمائه وحبه وميوله وإتجاهاته نحو المجال حسب ما يفرضه عصر العولمة من تغيرات في مختلف المجالات .

الإشكالية:

تشهد البشرية ظاهرة غريبة تسمى العولمة تهدف لتوحيد فكري وثقافي وإجتماعي وإقتصادي وتربوي ، وذلك من خلال التركيز على الناحية الثقافية عن طريق توظيف التطور التكنولوجي مع ما يوفره من وسائل الإتصال والإعلام والشبكة المعلوماتية (الأنترنيت) وهذا ما حول العالم إلى قرية صغيرة تشابكت فيها العلاقات بين الأفراد والجماعات والدول والأمم داخل منظومة شاملة .

فالعولمة تقوم على محرك أساسي هو تكنولوجيا الإتصال والمعلومات ، هذا ما أدى إلى ظهور مفاهيم وتسميات جديدة مثل مجتمعات المعرفة ، إقتصاد المعرفة وغير ذلك من المفاهيم والمصطلحات التي تكشف لنا أن البشرية دخلت عهدا جديدا صارت فيه المعلومة والمعرفة عاملا حاسما في تحقيق التطور والنمو سواء في المجال الإقتصادي أو الإجتماعي أو غير ذلك من القطاعات الحساسة في المجتمع ولا سيما في القطاع التربوي.

إذ نجد أن المنظومة التربوية تعتبر من أهم ركائز المجتمع وأكبر دليل على ذلك ما شهدته وتشهده المنظومة التربوية الجزائرية من إصلاحات متتالية ، فالسلطات بذلت في السنوات الأخيرة مجهودا معتبرا في إطار الإصلاح التربوي لمواكبة ما يشهده العالم من تغيرات علمية وتكنولوجية مما أدى إلى مراجعة البرامج التعليمية والمناهج الدراسية وتحديثها وفقا لآليات التعليم في عصر العولمة والتكنولوجيا الذي نعيشه اليوم .(طوالبة،1997: 225)

وقصد بلوغ هذا الهدف كان من الضروري إدخال الوسائل التكنولوجية الحديثة مجال التربية والتعليم بغية جعلها أدوات تعليمية وظيفية تهدف إلى تحقيق إنتاجية تربوية ذات كفاءة عالية وجعل التلميذ يساير واقعه، بالإضافة أن المدرسة انتقلت من ثقافة التلقين إلى ثقافة المساهمة في الدرس والتعلم عن طريق البحث الذاتي حيث أدت العولمة إلى سقوط النماذج التربوية التقليدية بصورة مروعة ،وفي ظل هذه التأثيرات التي تفرضها هذه الأخيرة يجري الإعتقاد بأن الأنظمة التقليدية قد تختفي كلية على إيقاع هذه التحولات النوعية العميقة التي تشهدها المعرفة الإنسانية التي تفرضها التقنيات التربوية والمعرفية الحديثة في مختلف الميادين .

وفي معترك التحولات الكبرى يبدو أن الأنظمة التربوية التقليدية عاجزة كليا عن تقديم إجابات قديمة لتحديات جديدة ،إذ مما لاشك فيه أن من أبرز عناصر العملية التربوية المعلم فتطوير دور هذا الأخير في العملية التعليمية حتى يواكب التطورات التكنولوجية المستمرة والمتلاحقة يعتبر جد مهم وذلك حتى يصبح عمله مثمرا أكثر، ففي ظل هذا الإنفجار المعرفي تغير دور هذا الأخير من ملقن للمعلومات إلى موجه ومرشد ومسير للعملية التربوية ، حيث يقوم التلاميذ في نطاق التربية الحديثة بالبحث عن المعلومات والوصول إلى النتائج بأنفسهم لكن هذا لايعني أن العولمة والتطور التكنولوجي ألغت دور المعلم بل بالعكس أصبح دوره أكثر أهمية وأكثر صعوبة لأنه يجب أن يكون ذو كفاءة عالية حتى يستطيع أن يدير العملية التعليمية بإقتدار ويعمل على تحقيق طموحات التقدم العلمي وهذا لن يتأتى إلا إذا كان لدى المعلم إتجاهات إيجابية نحو التربية الحديثة وما تتطلبه من مواكبة لعصر العولمة ، لذا أصبح من المهم دراسة إتجاهات المعلمين في خضم ما يشهده الميدان

التربوي الجزائري من تغيرات وإصلاحات متتالية نابعة من التغيرات العالمية. (الشناق ، 2010: 241)

هذا، وقد دلت العديد من الأبحاث والدراسات أن الحصول على المعرفة ليس كافيا للفرد ولكن إستعمال المعرفة وبناء الإتجاه نحوها هو الأهم، فالإتجاه يعبر عن مدى رغبة المعلم في إمتلاك المهارات اللازمة للتعامل مع الأساليب التدريسية الحديثة في ظل العولمة مثل استخدام الوسائل التقنية لعرض الدرس ، مثل الأنترنيت و غيرها ،حيث تكمن أهمية معرفة إتجاه المعلمين نحو موضوع تسخير العولمة في العملية التربوية في التنبؤ بالسلوك الذي يقوم به المعلم نحو هذا الموضوع ، فالمعلم الذي لديه إتجاها إيجابيا نحو العولمة يستطيع أن يحقق نجاحا في الاستخدام الإيجابي للعولمة في التربية ، على عكس المعلم الذي لديه إتجاه سلبي فنجده يتحاشى التعامل مع ما يشهده العالم من تطور. (Philip,1990 :12)

من هذا المنطلق بات واضحا أنه لا يمكن أن نتصور منظومة تربوية قادرة على الإنفلات من تأثير وجاذبية العولمة بل نجد أنها تفرض نفسها على مختلف الميادين ولاسيما ميدان التربية بأن يكون ضمنها ويتفاعل معها ، لهذا جاءت هذه الدراسة للكشف عن أثر العولمة في تغيير إتجاهات المعلمين نحو التربية وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية:

1 – ما تأثير العولمة في تغيير اتجاهات المعلمين نحو التربية بالجزائر؟

2 – ما هي الآثار السلبية والإيجابية للعولمة على التربية بالجزائر؟

3 – ما دور التربية في مواجهة مختلف سلبيات العولمة ؟

أهمية الدراسة :

– تنبع الأهمية النظرية لهذه الدراسة من قلة الدراسات التي تناولت مدى تأثير العولمة فيما يتبناه المعلم من إتجاهات نحو التربية في الوسط الأكاديمي من الناحية الكمية أو النوعية .

– تكمن الأهمية البالغة لهذه الدراسة في إبراز ولفت الانتباه إلى أهمية إتجاهات المعلمين و كفاءتهم المهنية في إطار ما يشهده العالم من تغيرات جذرية وثورة معلوماتية واسعة.

-كما يمكن أن تساعد هذه الأخيرة المسؤولين في وزارة التربية على الوقوف على مدى أهمية إتجاهات المعلمين نحو ما يشهده العالم من عولمة يجب مواكبتها في التربية ، مما قد يتيح لهم التركيز على الجوانب الإيجابية لهذه الاتجاهات ومحاولة بذل الجهد لتفادي الإتجاهات السلبية أو التخفيف من حدتها بهدف تطوير التربية والتعليم .

أهداف الدراسة :

- معرفة إتجاهات المعلمين نحو العولمة ومدى تأثيرها عليهم في مجال عملهم .
- تنمية إتجاهات ومهارات المعلمين من خلال التوعية بأهمية توظيف العولمة إيجابيا في التربية.
- تطوير الإتجاهات الإيجابية لدى المعلم حتى يكتسب مهارات أساسية تخدم الحاجات الأساسية للمتعلم وتكسبه مهارات التعلم الذاتي والدافعية للتعلم المستمر وإتجاهات إيجابية نحو التربية .

1- تحديد مفاهيم الدراسة:

مفهوم العولمة لغويا:

يعود لفظ العولمة إلى أصلها في اللغة الإنجليزية **GLOBAL** والتي تعني عالميا أو دوليا أو كونيا ، وترتبط أحيانا بالقرية ويصبح معنى المصطلح القرية العالمية أو الكونية. (ثابت، 2003: 18

مفهوم العولمة إصطلاحا:

يعرفها عبيدات أن " العولمة مفهوم معقد له جوانب إقتصادية وإجتماعية وسياسية وثقافية وتربوية وإعلامية ، ولها أنصار ومعارضون وهي الوضع الناتج عن تطور الإتصالات وتطور التكنولوجيا والمعلومات وإلغاء الحدود والفواصل بين الدول فهي محاولة الوصول إلى مجتمع عالمي واحد، له ثقافة رئيسية واحدة فالهدف من عمليات العولمة الاقتصادية والاجتماعية والتربوية وغيرها هو توحيد العالم ومن ينظر إلى العالم الآن يراه سائرا في طريق العولمة أو ما يسمى النظام العالمي الجديد. (عبيدات ، 2000: 111) كما يرى عبد الرزاق أن " العولمة هي ما تفرضه المؤسسات

الكبرى (منظمة التجارة العالمية ، البنك الدولي ، صندوق النقد الدولي) بهدف فرض نماذج وفلسفات تربوية تعليمية خاصة من خلال تطويع وإخضاع الدول الأضعف لشروطها وهيمنتها .

مفهوم الإتجاه لغويا :

يعبر الإتجاه في اللغة عن الوجهة التي يقصدها الفرد حيال موضوع ما.(المفرج ، 2007: 17)

مفهوم الإتجاه إصطلاحا :

يعبر الاتجاه عن رد فعل وجداني ايجابي أو سلبي نحو موضوع أو قضية مثيرة للجدل وحسب جوردن ألبرت **J. Albert** "فالاتجاه هو حالة التهيؤ العقلي والنفسي والعصبي عن طريق إستجابات الفرد لمختلف المواضيع والمواقف المختلفة إما إيجابيا أو سلبيا. (مرسي، 1995: 225)

كما يمكن تعريف الإتجاهات بأنها تكوين افتراضي يتوسط بين المثير الخارجي (موضوع الاتجاه) وإستجابة الأفراد (سلوكيا) وهي إلى حدما ذاتية . (**Berg ,2003 :17).**

2- **أثر العولمة على الإصلاح التربوي بالجزائر:**

ما تزال التربية وستظل أحد أهم المجالات الاستراتيجيات في بناء المجتمع ، وتشكيل معارفه وشخصياته وموارده فالعالم يعيش اليوم بعد أن ودع قرنا واستقبل آخر تميزه تغيرات واضحة وهوما يعرف بعصر العولمة والتي لها بالغ الأثر في سلوك الإنسان ، ومما لاشك فيه أن واقع هذه التغيرات المتسارعة والتحولات الهيكلية المعاصرة مع ما أفرزته من مشاكل على الصعيد العالمي والمحلي حيث أصبحت مهنة التعليم تزداد تعقيدا يوما بعد يوم ، فقد أضحى لزاما على التربية تغيير توجيه غاياتها وتجديد مضامينها حتى تتمكن من إعداد الناشئة حسب تحديات عصر العولمة ، والذي تحكمه مبادئ علمية عالمية تستدعي تزويدهم بمعارف ومهارات وأنماط سلوكية تمكنهم من تحقيق ذواتهم وخلق لديهم روح الإبداع والابتكار عن طريق البحث بأنفسهم عن المعلومات وتطبيقها ميدانيا وبهذا يكون لدينا جيل يعتمد عليه في بناء المجتمع . (حسن ، 2008: 2)

وعليه جعلت تحديات القرن الواحد والعشرين المجتمع الجزائري يجد نفسه في زحام تنافسي بينه وبين الأنظمة المتقدمة في العالم ، حيث أصبحت القضية بالنسبة للمنظومة التربوية الجزائرية قضية تحدي ومطلبا ملحا ومستعجلا يتمثل في النوعية وحسن الأداء وفي هذا السياق من الضروري جدا على جيل العولمة أن تكون لديه القدرة على التكيف مع التكنولوجيا ومستجداتها وتجديد المعارف باستمرار ، ونظرا لهذه التغيرات المتسارعة وما يفرضه عصر العولمة على الواقع التربوي حتم على التربية الجزائرية التكيف مع هذه المتغيرات والاستفادة منها إيجابيا وتوظيفها لخدمة الأهداف التربوية .(بوكرمة ،2006: 67)

إن أثر العولمة على التربية بالجزائر يكمن في إيلاء التربية والتعليم مزيدا من العناية كما ونوعا ، وقد تم ذلك بإعادة النظر في المناهج والتدقيق في محتواها وتطويره حسب ماتتطلبه التغيرات وكان ذلك بتبني فكرة المنهاج الجديد على أساس المقاربة بالكفاءات عن طريق تغيير طرق التدريس وأساليب التقويم وكذلك السعي الدائم إلى توفير استخدام الوسائل التكنولوجية والتقنية في مؤسساتنا التربوية وجعلها في متناول المعلم والمتعلم ، كما نجد أن الإصلاح التربوي بالجزائر أولى أهمية كبيرة لتكوين المعلم وإعداده لمواجهة التأثيرات السلبية للعولمة والتفاعل معها بإيجابية ونجاح حيث نجد أن المعلم في عصر المعلوماتية فقد سلطة احتكار المعرفة وتغير دوره من مجرد ناقل للمعرفة إلى كونه مشاركا وموجها ومرشدا نشطا في العملية التربوية ،حيث أصبح في وقتنا الراهن لايعلم بل يساعد التلميذ على التعلم وهذا ما يستوجب على المعلم تغيير إتجاهاته بإيجابية نحو التربية الحديثة والسعي إلى التفاعل الايجابي مع التكنولوجيا في عصر العولمة .

3- الإتجاهات الحديثة للمعلم في إطار إصلاح المنظومة التربوية الجزائرية:

إن اتجاهات الإنسان كمفهوم نفسي واجتماعي تهدف إلى تدعيم سلوكه حيال الأشياء والأحداث والظواهر المختلفة وتؤثر في كل من عملية الإدراك والتعلم ، وهي مسئولة من جهة أخرى عن قدرة الإنسان على التعرف على مختلف المواضيع والقضايا والمثيرات في العالم الخارجي .(المفرج، 2007: 30)

فالاتجاه هو حالة من الإستعداد العقلي والعصبي التي تكونت خلال التجارب و الخبرات السابقة التي مر بها الإنسان والتي تعمل على توجيه الإستجابة نحو الموضوعات والمواقف المختلفة، ويمكن فهم الإتجاه بأنه عبارة عن دوافع لسلوك الفرد ومؤشر له ومفسر له في نفس الوقت ، وهنا نسعى لمعرفة الإتجاهات الحديثة للمعلم في إطار إصلاح المنظومة التربوية .(زيدان ،2008: 131) ذلك أن قضية إعداد المعلم وتنميته مهنيا لم تعد قضية ثانوية ، ولكنها باتت قضية مصيرية تمليها تطورات الحياة خاصة ونحن نعيش في عصر التحديات والتحولات الهامة وذلك من أجل الإرتقاء بالتربية ، ولما كان المعلم يحضى بهذه الأهمية في العملية التربوية فمن الضروري أن ينال من العناية القدر الذي يتناسب مع الدور الحقيقي الذي يقوم به في إعداد النشىء وتكوينهم ، ولذلك كان من الضروري إعداد المعلمين والتغيير في إتجاهاتهم القديمة في إطار فلسفة تربوية جديدة حيث أصبح المعلم موجها ومنشطا أكثر من كونه ملقنا إذ تغير دوره إلى مرشد لمصادر المعرفة والتعلم ومنسق لعمليات التعلم ومصحح للأخطاء وموجه لما يناسب قدرات كل متعلم وميوله ورغباته وهذا يستلزم معلما من طراز جديد ملائم للأهداف التربوية الحديثة بالتدريب المستمر وتكوين إتجاهات إيجابية نحو ما يشهده العالم من تطورات حتى يكون مواكبا لعصر العولمة .

وحتى يكون هناك تغيير في الإتجاه لابد من إعداد المعلمين وتكوينهم حسب التطورات المعاصرة في التدفق المعرفي والتكنولوجي حيث يؤكد سرحان (1995) في هذا الصدد بأن الإتجاهات الحديثة في إعداد المعلمين يؤدي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى رفع مستوى مهاراتهم وتهتم إهتماما خاصا بإكسابهم مهارات التدريس .

وعليه نستنتج من خلال ذلك أن الإصلاح التربوي بالجزائر والتغيير في إتجاهات المعلمين يهدف في نهاية المطاف إلى الرقي بمستوى المعلم مهنيا وأكاديميا مما ينعكس إيجابا على التلاميذ ويحسن من مستواهم و من ثم إعداد جيل صالح وكفء في عصر يتسارع فيه الإنفجار المعرفي .

4- خصائص المعلم الفعال في ظل العولمة :

مما لاشك فيه أن التعليم مهنة سامية ورسالة مقدسة فالتجارب الدولية المعاصرة أثبتت بما لايدع مجالا للشك أن بداية التقدم الحقيقية للأمم بل الوحيدة هي التربية والتعليم ، وتعتبر العملية التربوية كل متكامل مكون من منهاج ومعلم ومتعلم فهي بذلك تتوجه من شخصية المعلم إلى شخصية المتعلم بكاملها من جسم وعقل وعاطفة وروح ويعمل المعلم على تمكين شخصية التلميذ من النمو بشكل منظم إذ يلعب دورا هاما في تحديد فعالية التعلم ونجاحه، ومن هنا يظهر مدى أهمية إعداد المعلم وتدريبه في ضوء الإتجاهات المعاصرة وفي ضوء ما يشهده العالم من تطور متزايد ومتنامي في الإتجاهات العلمية .

فالمعلم يلعب دورا أساسيا في التأثير على التحصيل الدراسي للتلاميذ وإتجاهاتهم نحو الدراسة والمدرسة الأمر الذي دفع بالعديد من الباحثين إلى دراسة مختلف الخصائص التي يجب أن يتميز بها المعلم الفعال في ظل ما يتطلبه عصر العولمة وهذا ما سنذكره فيما يلي باختصار :

- يتصف المعلم العصري بصفة الباحث المجتهد الإبداعي حيث تتوفر لديه مهارة إيجاد الحلول لمختلف المشكلات التي تصادفه .

- التعلم الذاتي فإذا كنا نتحدث دائما عن أهمية التعلم الذاتي للتلاميذ فهو الذي يمكنهم من تحقيق الذات في مجال التعلم فالمعلمون أولى بذلك .

- يعمل المعلم العصري على إتقان عمله مصداقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه ".

- التوجه العالمي، فالمعلم العصري المواكب لعصر العولمة هو الذي يأخذ بالتوجهات العالمية في عمليات التربية والتعليم ويطبقها ميدانيا على تلاميذه بتطوير أساليب تدريسه لهم .

- يتمتع المعلم الكفء بحيوية ونشاط يؤهلانه للقيام بوظائفه المختلفة طوال اليوم الدراسي ، وهو بذلك يشيع هذه الحيوية وذلك النشاط في تلاميذه ويبث فيهم الحماس .

- المعلم العصري مطالب بتنمية الإتجاهات الإيجابية لدى تلاميذه نحو ثقافة المجتمع والمحافظة عليها والإعتزاز بها وتطويرها فهو يعتبر منارة الثقافة بالنسبة لهم .

- يجب على المعلم أن يكون مرشدا طلابيا، فمن الطبيعي أن يلجأ التلميذ إلى معلمه الذي يثق فيه ويحترمه طلبا للمساعدة والتوجيه فعلى المعلم أن يكون على أتم الإستعداد لتقديم هذه التوجيهات بدقة .

- يجب على المعلم أن يكون ذو خبرة بالتكنولوجيا ، إذ تعد التكنولوجيا أساس العولمة وعلاقتها بالمعلم تكمن في قدرته على إستخدام الآلات والوسائل التعليمية التقنية المتطورة وكذلك إستخدام الشبكة العالمية للمعلومات، وأحسن مثال على ذلك جعل التلميذ متفاعلا إيجابيا مع مايشهده العالم من تدفق علمي واسع وتعويده على إكتشاف المعلومات بنفسه والتأكد منها وإستغلالها ميدانيا وهذا لايتوفر إلا إذا كانت لدى المعلم إتجاهات إيجابية نحو العولمة والتربية الحديثة.

- الإنتماء الوطني ، فالمعلم الكفء هو الذي يتضح فيه تماما حبه للوطن ويظهر ذلك في كل أقواله وأفعاله وسلوكياته ويعمل على بث هذا الإنتماء في تلاميذه .(العيد ، 2011: 118)

5- الآثار الايجابية والسلبية للعولمة على التربية بالجزائر :

*** الآثار الايجابية للعولمة على التربية :**

- زيادة وتوسيع دائرة المعارف العالمية حيث تمثل العولمة ثورة معلوماتية تكنولوجية هائلة يجب إستغلالها إيجابيا في التربية .

- إختفاء بعد الزمان والمكان على خريطة العالم .

- زيادة الإهتمام بالتعلم التكنولوجي الذي يركز على الوعي المهني والجانب العملي التطبيقي والإستخدام المباشر لمختلف الوسائل التقنية المتطورة التي تزيد في كفاءة المتعلم .

- ظهور ما يسمى بمفهوم التربية العالمية كمنهج (**Global Education**) والذي يطبق في الكثير من الأنظمة التربوية لمساعدة التلاميذ على مناقشة القضايا التي تهم العالم، وكذلك إدراك وفهم مدى

التشابك والترابط في المصالح والقضايا والمشكلات الاقتصادية والبيئية والصحية والإجتماعية بين كافة شعوب العالم.

- تعمل العولمة في التربية على ربط المواد النظرية بالتطبيق الميداني في الحياة العملية.

*** الآثار السلبية للعولمة على التربية :**

- تؤدي العولمة إلى ضعف الإنتماء الوطني وزيادة التفكك الداخلي .

- تراجع اللغة الأم في القدرة على مواجهة اللغة الأكثر انتشارا وتداولا على المستوى العالمي وخصوصا اللغة الإنجليزية .

- أفقدت العولمة في المجال التربوي دور المعلم وأهميته خاصة بالنسبة للتلميذ أمام ما تقدمه له الأنترنيت مثلا من غزارة في المعلومات في شتى المجالات .

- فقدان الكتاب المدرسي أهميته في وسط التطور التكنولوجي والتقني ، فلم تعد هناك محدودية في المنهاج بل هناك تعدد في المصادر .

- الغزو الثقافي الخارجي والذي يمارس من الغرب تحت غطاء العولمة .

-إشاعة ثقافة الاستهلاك التي تصور الحياة على أنها مجرد متعة ورفاهية وإشباع للملذات والغرائز ، وهذا في النهاية ينعكس سلبا على التربية النفسية والروحية وخاصة لدى الشباب .

6- دور التربية في مواجهة سلبيات العولمة :

- تجاوز الأنماط التربوية التقليدية التي تعبر دائما عن أهداف قديمة تجاوزها الزمن، ولهذا فإن أردنا للتربية العربية والجزائرية خاصة أن تصبح قادرة على مواجهة العولمة يجب عليها أن تكون إبداعية لا متلقية فقط ، حوارية لا تلقينية ، ديمقراطية لا تسلطية ، إنفتاحية لا إنغلاقية ، .....

- إعتماد القيم الروحية المستمدة من ديننا الحنيف الإسلام كمصدر رئيس لتدعيم الهوية الثقافية العربية الإسلامية .

- التربية بمفهومها المدرسي فقط ضيقة المجال ولا تساعد كثيرا في إحداث التغيير المطلوب في المجتمع ولهذا وجب تبني فلسفة تربوية معينة وواضحة وذلك من خلال إستغلال المؤسسات الثقافية والإجتماعية المتوفرة في المجتمع.

- على التربية العربية أن تستعيد ثقتها بنفسها وفي نفوس المنتسبين إليها وتحررهم من أغلال الإحباط والشك والشعور بالإنهزامية والدفع بهم إلى المشاركة الحقيقية في بناء ثقافتهم ومستقبل مجتمعاتهم وأمتهم .

- يجب إعادة النظر في أهداف كل مرحلة من مراحل التعليم والتركيز على مرحلة التعليم الإبتدائي لإعادة إنتاج مواطنين قادرين على التفكير بأنفسهم والتعامل مع التحديات الراهنة .

- يجب أن تركز أهداف التعليم على الوصول إلى مستويات تعليمية متفوقة بالمقارنة مع المستوى العالمي وليس المحلي .

- ضرورة تكوين التلاميذ على مختلف المهارات بشكل أكاديمي ومهني يتماشى والمعايير العالمية حتى نخلق لديهم القدرة على التكيف مع مختلف المتغيرات .(أ سعد ، 2010: 23)

خاتمة:

يتضح من خلال ما سبق ، أنه في ظل هذه التحولات الكبرى الجديدة وجدت المنظومة التربوية الجزائرية نفسها في مواجهة هذه التغيرات التي تفرضها العولمة ، حيث يفرض الواقع التعليمي والتربوي في المدارس اليوم على كل إنسان أن يكون معلما ومتعلما على الدوام وأن يواكب التطور التكنولوجي الحاصل ، و عليه أصبح إعداد المعلم و التغيير في إتجاهاته من أهم العوامل التي تساعد في تحقيق النهضة التربوية الموجودة التي تؤدي إلى رقي المجتمع في كافة الجوانب حيث أصبحت ترى أن للمعلم دور فعال في مواجهة تحديات القرن الجديد حيث ثورة العلم و التكنولوجيا وظهور الحاسوب و الأنترنيت، لذا أصبح الإهتمام بالمعلم من شتى الجوانب أمرا هاما سواء في إختياره وإعداده وتأهيله لمواجهة تحديات العصر و حتى يتم ذلك بجب إخضاع النظام االتربوي للدراسات

والابحاث العلمية حتى يساير النظام العالمي الجديد أو ما يسمى بظاهرة العولمة في إطار ثقافتنا وعقيدتنا ومعرفة كل مايدور حولنا من إيجابيات هذا النظام والإبتعاد عن سلبياته .

إقتراحات:

بعد كل ما تقدم ، وإثراءا لهذا الموضوع الذي يعتبر موضوع العصر يمكن تقديم الإقتراحات التالية:

1-تنمية وتعزيز مفهوم المراقبة الذاتية لدى المتعلمين وغرس مفاهيم الدين والقيم الأساسية في صدورهم في ظل العولمة.

2-تنمية الوعي بالأبعاد الحقيقية لظاهرة العولمة ولا سيما الأنترنيت وما له من مخاطر على الشباب والمجتمع ككل .

3-ضرورة التركيز على كيفية اختيار المعلمين بحيث تتوفر فيهم صفة الإنفتاح على ما يجري حولهم من تطورات عالمية وعلمية.

4-إخضاع نظامنا التربوي لدراسات نقدية تبحث في وظائفه وبعض نقائصه ، ومن ثم العمل على صياغة أهداف ومناهج تتماشى وطموحات الفرد الجزائري العربي المسلم .

5-إعداد المعلم الذي يجسد القدوة والمثل العليا التي تترجم فلسفة المجتمع التربوية وأهدافها روحا وضميرا وأخلاقا .

6-العمل على تطوير النظام التربوي وتزويده بأنشطة ومناهج قومية إسلامية مواكبة لمتطلبات العصر بحيث تتيح فرص تنمية الشخصية العربية الإسلامية وتمكنها من التعبير عن الإختيارات والرفض والتركيز على التربية الإسلامية والمدنية كأولوية قومية في جميع المستويات من الإبتدائي إلى التعليم العالي.

7-تدريب التلاميذ على إستخدام شبكة الأنترنيت والإستفادة منها في الإطار المحدود.

8-إشراك المجتمع المحلي وأولياء الأمور في تسيير العملية التربوية حتى يستطيع هؤلاء تحمل مسؤولياتهم في مواجهة أخطار العولمة.

9-العمل على التكوين المستمر للمعلمين وتدريبهم على التفاعل الإيجابي وبناء إتجاهات إيجابية نحو العولمة لاستغلالها لفائدة التربية في بلادنا.

المراجع :

I. مراجع باللغة العربية :

1- الشناق محمد قسيم ، حسن احمد علي بن دومي ، (2010): "اتجاهات المعلمين والطلبة نحو استخدام التعلم الالكتروني في المدارس الثانوية الأردنية" ، مجلة جامعة دمشق ، المجاد 26، العدد .1

2- العيد وليد ، (2011): "معلم المرحلة الابتدائية ومدى كفاءته لتدريس المناهج المقررة في الإصلاح التربوي الجديد بالجزائر " . رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الجزائر 2 .

3-بوكرمة فاطمة الزهراء،(2006) :"الاصلاح التربوي في الجزائر" ،مجلة الباحث العدد الرابع،جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر.

4- ثابت احمد وآخرون ، (2003): "العولمة وتداعياتها على الوطن العربي "، مركز دراسات الوحدة ، بيروت ، لبنان .

5- طوالبة محمد ، (1997): "اتجاهات المعلمين والمعلمات نحو استخدام ا لحاسوب لأداء المهام التربوية" ، مجلة أبحاث اليرموك ، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، الجزء 2، العدد.12

6- عبيدات ذوقان ، (2000): "شبابنا أين من العولمة " ، مطابع المؤسسة الصحفية ، عمان الأردن

7- أسعد على حسن ، (2008) : "درجة إدراك المشرفين التربويين في مديريات التربية والتعليم لتأثير العولمة في العملي التعليمية في شمال الضفة الغربية ووسطها "، رسالة ماجستير منشورة ، جامعة النجاح ، فلسطين.

8- مرسي محمد منير ، (2005) : "الاتجاهات المعاصرة في التربية المقارنة " ، عالم الكتب ، القاهرة.

9- حسن يحي ، (2008) : "إ عداد المعلم بين العولمة ومتطلبات الخطة التنموية في دول الخليج العربي "، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر : إعداد المعلم بين العولمة ومتطلبات التنمية ، جامعة الكويت.

10- زيدان أمين بركات ،(2008) :"مركز الضبط الداخلي و الخارجي و علاقته باتجاهات المعلمين نحو مهنة التعليم"،منطقة طولكرم التعليمية ،جامعة القدس المفتوحة ،فلسطين.

II. **مراجع باللغة الأجنبية:**

11- Berg، J .(2003) ." Interaction processionnent student outcomes in cooperative learning groups" . Journal of the elementary schools. N 64.Paris.

12- Philip shlechy .(1990). "Schools for 21 st century" .Jossy Bass . san francisco .Paris.

الحكمة الصوفية والمعرفة العلمية
أو التأسيس لعلم البسيكوفيزياء-

بقلم: د. ثوعيش جمال الدين(*)

مقدمة

إنّ الأصالة قائمة أبدا في الزمن الراهن، فهي التجـدّد المبـدع وهـي الصـيرورة الكلّيـة. وهـي ليست مجرد تراكم للإنجازات الكبرى، بل هي ما نستلهمه اليوم من حقيقة التجربة الإنسانية على مرّ العصور. إنّ تجاربنا الماضية ماثلة فينا. فـإن لم نسـتوحِ اليـوم كلّيتهـا، ولم نبعثهـا إبـداعا دفّاقـا، فإنّنـا سنقضي عليها شيئا فشيئا، وبالتالي نقضي على أنفسنا. علينا ألاّ تتجاوز تاريخنا النفسي والروحي؛ فهذا التاريخ ليس محمّلا بالأحداث فقط، بل هو تجربة مستمرة يقـوم عـلى أساسـها تطورنـا المشـترك مـع الطبيعة. والتطور ليس حالة راهنة، أو درجة تلغي سابقاتها، بل صيرورة ذات تراث عريق.

هذا المنقول هو ما ندعوه بـالحكمة(Wisdom)؛ إنّه حصيلة تجربة إنسانية خلاقة تمّـت عـلى صعيدين: فردي وجمعي. الصعيد الفردي قاد الإنسان إلى وعي متزايد لموقعه في الطبيعة. وهـو موقـع روحي بالدرجة الأولى، كما نلحظ ذلك من أقوال الحكماء عبر العصور: "كونوا كاملين". والصعيد الجمعي بلغ بالإنسانية درب الكلّية، درب وعي الفعل المشـترك المعـبّر عنـه بـــ"تلاقـي الكـون". كذلك، تعتبر الحكمة هي خلاصة تجربة واحدة، تمّت بأشكال مختلفة، وعبر عصور مختلفة؛ ولذلك تم التعبير عنها بصور شتى. غير أنّ جوهرها ظل أبدًا الحقيقة الكامنة، حقيقـة التجربـة الواحـدة ذاتهـا، حقيقة التطور الكلّي.

إنّ العلم يعود اليوم إلى ينابيع الحكمة بعد أن تراجعت هذه الأخيرة، خلال مراحل سـابقة، إلى الفلسفة. ويمكننا فهم هذا التحول في إطار التطور النفسي-/ العقـلي للإنسـان. ذلـك أنّ كفـة العقـل رجحت على كفة النفس خلال العصور التي تلت اكتشاف الأبجدية؛ وبلغ هذا الرجحـان أوجَـه في العصر الحديث، مع التطور العلمي والتقني.

وبذلك، تكون فترة التراجع هي فترة انتقالية في التطور الإنساني، نما فيها الفكر وطوّر فيها العقل أدواته من أجل فهم الظاهرة الكونية. ويُعدّ رجوع العلم اليوم إلى ينابيع الحكمة عودة إلى التوازن النفسي/ العقلي في التطور الإنساني.

وبناءا على هذا، يمكننا إقامة المقارنة بين العلم المعاصر والميكانيكا الكوانتية على أساس تاريخي راسخ، ألا وهو تاريخ التطور الإنساني.

ولعلّنا يمكن أن نلاحظ في دراستنا للحكمة ثبات رموزها وبنيانها المعرفي على مرّ العصور. بينما نجد أنّ العلم الحديث لم يحصّل أبدا معرفة نهائية، إنّما اعتمد على التجربة المتطورة باستمرار، رغم إصراره على اتباع منهج عقلي محدود. فللحكمة مبادئ ثابتة يمكن أن تتلخّص بكلمات بسيطة مثل: الوحدة والكلّية والتطور. أمّا العلم فإنّ نظرياته تتأسّس على التجربة والبرهان؛ ولهذا فإنّ كافة مبادئه قابلة للتعديل بحسب تطور مناهجه.

كذا فقد اعتمدت الحكمة التعبير عن الحقيقة، بالرمز لأنّ الحقيقة غير قابلة للكشف كليّا، بأيّة لغة كانت؛ في حين يحاول العلم باستمرار تطويع لغته لتناسب أوسع إطار للواقع، على الرغم من وقوعه، في معظم الأحيان، في مطبّ تطويع الواقع نفسه للغته. في حالة الحكمة، تكون الحقيقة روح فاعلة وطاقة دينامية؛ بينما يبدو الواقع في حالة العلم آلة معقدة، مهما ألبسناه من صيغ جمالية. الحقيقة، في الحالة الأولى، كلّ واحد مع الوجود؛ بينما يظهر الواقع، في المنهج العلمي، وكأنّه قانون صارم بعيد المنال. إنّ الحقيقة، في الحالة الأولى، أقرب إلى الحياة المتطورة وإلى الكون المتطور وإلى الإنسان المتطور؛ بينما لم يقبل العلم، إلى اليوم، صورة كلّية للوجود تشتمل، في آن واحد، على القانون الآني والديناميّ للتطور.

1- **الإرهاصات العلمية الأولى:**

نهج عدد كبير من علماء الفيزياء الكوانتية في أبحاثهم مقاربات تدعو نحو العودة إلى التلاقي الكوني. وبحسب هؤلاء الفيزيائيين، لا بدّ من فتح الحوار ومن توسيع الأطر والمناظير ومن تطور روحي حقيقي. والعودة إلى عقائد الشرق متكررة في تاريخ الفيزياء الحديثة. فهي ترجع، على الأقل،

إلى زمن أينشتاين (**A. Einstein**) وإدنغتون(**Eddington**). كذلك كان رودلف كارناب (**R. Carnap**) نفسه، يعتقد بوجود قرابة بين فلسفات الشرق الأقصى القديمة والمحتوى الفلسفي للنظرية الكوانتية. فهو يقول في مؤلّفه 'الأسس الفلسفية للفيزياء': "إنّ الفيزياء الحديثة ليست سوى جزء متميز جدّا من عملية تاريخية عامة تهدف إلى توحيد عالمنا الحاضر وتوسيعه. ويمكننا أن نضيف أنّ هذا التوسيع بات اليوم يشتمل حتى على فهم الماضي الروحي للشعوب وإيقاظه من خلال سبره في الحكمة القديمة."[1]

ويضيف: "إنّ تفتح الفيزياء الحديثة يمكن أن يساعد في التوفيق بين المنقولات القديمة والتيارات الفكرية الجديدة. ويمكن للإسهام العظيم الذي قدَّمته اليابان مثلا في الفيزياء النظرية بعد الحرب العالمية الثانية أن يُعتبر دليلا على وجود قرابة بين الأفكار الفلسفية النقلية للشرق الأقصى والمضمون الفلسفي للنظرية الكوانتية." [2] كما أنّ نيلز بور(**Niels Bohr**) كان شغوفا جدا بمبدأي اليينغ واليانغ(**Ying/Yang**) في التاوية الصينية.

ولئن لم يكن جميع هؤلاء العلماء على دراية معمّقة بهذه المعارف القديمة، لكن استمرارية المقارنة بين الفيزياء الكوانتية والحكمة القديمة تبدو واضحة وواعدة، على الأقل على مستوى الرمزية الثقافية، أي على مستوى تلاقح وتطور المعنى الثقافي. وقد كانت للعالم الفيزيائي دافيد بوهم(**Bohm**)[1917م-1992م] خطوة حاسمة في هذا الاتجاه عندما التقى، في مناسبة تاريخية، بجيدو كريشنامورتي(**Jiddu Krishnamurti**)[1895م-1986م] في سنة 1961م. يقول: "لقد اهتممت به (...) لأنّه تحدث عن الراصد والمرصود، وهي المسألة المطروحة في الميكانيكا الكوانتية. ولا شك أنّه كان يستند إلى النفس في حديثه، لكنّني أشعر أنّ شبها كبيرا كان قائما بين المجالين في كلماته."[3]

إنّ الميكانيكا الكوانتية تشكّل اليوم إحدى أعلى القمم التي بلغها العلم الحديث؛ وقد جاءتنا بنتائج ثورية على الصعيدين التطبيقي والمعرفي. وعلى الرغم من أنّها زادت من غموض صورة الكون في مواضيع عديدة وفتحت أبوابا جديدة للأسئلة، إلاّ أنّها كشفت لنا عن إمكانات حقيقية لإيلاج

الوعي في القانون الطبيعي. وهذا هو الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه أية مقارنة بين الحكمة القديمة والميكانيكا الكوانتية.

كذا فمن موجبات هذا البحث إثبات نظرة جديدة بدأت تتبلور بين المفكرين والعلماء، فمع فيض المعلومات والتطورات التقنية الكبرى يثبت عجز المنطق الكلاسيكي عن احتواء هذا الواقع الجديد. ويؤكد الفيلسوف الفرنسي إدغار موران(**E. Morin**)[1921م-]، على ضرورة عقلانية مفتوحة تفسّر لنا كيف أنّ عنصرين متناقضين يصبحان واحدا متماسكا؛ في حين أنّ الديالكتيك يعطينا الانطباع عن وحدة تنقسم. وبهذا يجب أن تكون هذه العقلانية، خلافا لأيّة عقلانية، متجددة باستمرار لتحافظ على حوارها مع اللاعقلي؛ أي أنّ تكون قادرة على النقد الذاتي، وأن تكون متحررة من المنطق ومنفتحة على الواقع المعقد، من دون أن تفقد دقتها ورصانتها. فنرى هكذا عالمنا بكلِّيته الفيزيائية والبيولوجية والعقلية والروحية من دون اختزال.(4)

آن الأوان في أن نفكر بجدية في مسألة إقرار معرفة حدسية وروحية، أن تساهم في النظرة الجديدة إلى الحياة في ضوء الاكتشافات الحديثة للعلم: في أن تفتح الفيزياء الباب على الروح. وأمل فريتجوف كاپرا(**F. Capra**)[1939م-]، وهو آنذاك الفيزيائي النظري في جامعة بركلي(**Berkeley**) في مؤلفه 'تاو الفيزياء' أنّ الغربيين سينضمون يوما إلى مدرسة الفكر الشرقي.

وقد ساهم فيه كلّ من بوهم وبريان جوزفسون(**B. D. Josephson**)، الذي تصدى لفهم العلاقة بين الميكانيكا الكوانتية والباراپسيكولوجيا(**Parapsychology**)، اللذان أكّدا على أنّنا نشهد ثورة مهمة في ميدان العلم، نتجت عن العلوم الأساسية من خلال الانقلاب الذي قامت به في حقل المنطق، وفي الابستمولوجيا، كما وفي الحياة اليومية من خلال التطبيقات التقنية. إلاّ أنّنا نلحظ، في الوقت نفسه، وجود انحراف كبير بين النظرة الجديدة إلى العالم التي تنجم عن دراسة المنظومات الطبيعية وبين القيم التي مازالت سائدة في الفلسفة وفي العلوم الانسانية وفي الحياة على صعيد المجتمع الحديث. فهذه القيم تعتمد، بدرجة كبيرة، على الحتمية الميكانيكية والوضعية أو العدمية. ونشعر أنّ هذا التطرف غير مجد ويحمل تهديدات عظيمة بتدمير جنسنا.(5)

لقد وصلت المعرفة العلمية، بفعل حركتها الداخلية ذاتها، إلى تخوم يمكنها أن تشرع عبرها في الحوار مع أشكال أخرى للمعرفة. ونلحظ، وفق هذا المعنى، ومع الإقرار بوجود اختلافات أساسية بين العلم و"المنقول القديم"، أنّها ليسا متعارضين، بل متكاملان. إنّ التلاقي غير المتوقع والغني بين العلم ومختلف المنقولات القديمة يسمح لنا بالتفكير في ظهور رؤيا جديدة للبشرية، أو حتى عقلانية جديدة قد تقود إلى منظور ميتافيزيائي جديد.

وفي حين دعا إلى رفض كلّ مشروع توتاليتاري، وكلّ منظومة فكرية منغلقة، وكلَّ طوباوية جديدة، فإنّنا نعترف، في الوقت نفسه، بالحاجة الملحة إلى بحث حقيقي متعدد المناهج و"عبرمناهجي"(**Transdisciplinaire**)، في تناول دينامي بين العلوم الصحيحة والعلوم الإنسانية والفن والمنقول القديم. وإلى حدّ ما، فإنّ هذه الطريقة مرتسمة في المخ ذاته من خلال التفاعل الديناميّ بين شطريه.[6]

يحجب التعليم التقليدي للعلم، من خلال عرضه الخطّي للمعارف، اللقاء بين العلم المعاصر والرؤى العريقة. وإنّنا لنعترف بالحاجة الملحة إلى البحث عن مناهج تربوية تأخذ في الاعتبار إنجازات العلم التي باتت تتوافق الآن مع المنقولات الثقافية الكبرى والتي يبدو الحفاظ عليها ودراستها بعمق أمرا أساسيا.

2 – جدلية الانطواء والانبساط:

عندما نشر جون بل(**J. Bell**) المتراجحات التي تحمل اسمه(أي متراجحات بل). وقد أمكن بفضلها التوصل إلى تحقيق اختبارات تجريبية حاسمة. وقد تجلّى ذلك، بصفة خاصة، حين تبيَن أنّ الميكانيكا الكوانتية أكثر انحرافا وشذوذا بظواهرها من الفيزياء الكلاسيكية.

يعرض بوهم في مؤلّفيه 'الشعور والعالم'، أو 'المعنى المنبسط' أهم طروحاته حول الفيزياء الحديثة، وهو يقدّم "ثورة ضد الفلسفة الميكانيكية" التي تشكّل القاعدة الرئيسية للعلم الحديث. فالوقت قد حان، بحسب بوهم، لإعادة ترتيب كاملة لمفاهيمنا حول الزمان والمكان والطاقة والمادة والسببية... وعلينا أن نعي، منذ الآن، أنّ "دراستنا للكون هي دراستنا لأنفسنا".[7]

فإذا كان ما نعرفه عن العالم تابعا لبنية الفكر فإنّنا، عندما نبحث في الفيزياء الجوهرية، نكـون في طريقنا إلى توضيح وتفسير بنية الفكر نفسها. كذلك، فإنّ الميكانيكا الكوانتية، التي أعادت الصلة بين العارف والموضوع، تحتّم رؤية جديدة وفهما أكثر انفتاحا. وأهم العقبات، التي لا بدّ للفيزياء الحديثـة من تجاوزها لتحقيق هذا الانفتاح، هي النظرة التجزيئية. ويرى بوهم أنّ "الخطأ الأكبر" في الفلسـفة الميكانيكية هو في كونها فلسفة تجزيئيـة؛ إذ هـي تختـزل الكـون إلى مجـرد تجميـع لكينونـات منفصـلة ومنغلقة على نفسها، وبالتالي، غير قادرة على الاتصال الحقيقي. وتكون الطبيعة، وفقا لهذه النظرة، آلة ضخمة، في حين يكون الإنسان نفسه مجردا من الروح والمعنى. وفي ذلـك انتقـاص للحقيقـة بالنسـبة لبوهم الذي يحتل مفهوم "المعنى" مكانة خاصة عنده. ما معنى الكون؟ ما معنـى الحيـاة الإنسـانية؟ ذلكما هما السؤالان الأساسيان. لقد انفصل الإنسان الحديث، كـما يصرـح بـوهم، عـن العـالم وعـن الآخرين. يقول: "إنّه لا يستطيع رؤية نفسه مرتبطا داخليـا بالإنسـانية ككـل، وبالتـالي، بالشـعوب كافة. وهذا الإنسان يعتقد أنّ الفكـر والجسـم حقيقتـان منفصـلتان. والـدليل عـلى ذلـك هـو عـدد العصابيين والذهانيين المتزايد في العالم، وهو أمر ناجم عن تجزئة النفس." وباختصار، فـإنّ "الفكـر التجزيئي، كما يقول بوهم، يؤدي إلى ولادة واقع لا ينفك يتشتت في نشـاطات غـير منتظمـة وشـاذة ومدمرة". وبالتالي، إنّ حضارتنا عانت وتعاني ممّا يمكننا تسميته بإفلاس المعنى.[8]

يتلخص "الحلّ السيكولوجي" الذي يقترحه بوهم بكلمتـين: "الانطـواء" و"الانبسـاط". فـالكون "نظـام منطـو" (**Implicate Order**)، تحييـه حركـة انفتـاح، فيـتجلّى كـ"نظـام منبسط"(**Explicate Order**). والفرضية الكبرى التي يقدّمها هي عـدم وجـود شيء منفصـل انفصالا كليّا. فكلّ الأشياء والكائنات مرتبطة بعضها ببعض. والإلكترونات نفسها، بحسب بوهم، تنطوي وتنبسط دون توقف: "فالمادة الصماء تتخلّق باستمرار، بالانطواء والانبساط، ناسخة نفسـها بنفسها". وكما يشير بوهم فإنّ "فكرة الانطواء هذه هي فكرة قديمة معروفة منذ زمن بعيـد جـدّا في الشرق". والحق أنّ الفكرة الجوهرية في هذه الفرضية هي الوحدة الكلّية التي تتأسّس عليها الحكمـة القديمة، أينما وُجدت. فهذه الحكمة تقوم على مبدأ "الكل في الكل": الجوهر الواحد واللانهائي

المتجلّي في العشرة آلاف شيء. إنّه التاو الذي تُحدّثنا عنه الحكمة التاوية: "شيء ما تكوّن في السرّ، وُلد قبل السماوات والأرض، في الصمت والخلاء، أحديّا، سرمديّا، حاضرا أبدا ومتحركا أبدا. قد يكون هو أم العشرة آلاف شيء. أنا لا أعرف له اسما، فأسمّيه التاو."[9]

إنّ الوعي والرغبة والإرادة والشعور والفكر كلّها مظاهر لهذه الكلّية؛ ولهذا فإنّها تنطوي جميعا وتنبسط. إنّ الفكر واللغة يشكلان نظاما منطويا، لكنّهما يحتويان أيضا بانطوائهما على المشاعر؛ والعكس صحيح، إذ تتضمن المشاعر منطوية الفكر. وعليه، من الممكن أنّ شيئا مماثلا للفكر موجود في المادة الجامدة، في شكل منطو على الأقل، كما أنّ الحياة متضمّنة في "المادة اللاحيّة". وهذا يقودنا إلى القول أنّ العقل والمادة هما وجهان للحقيقة الواحدة نفسها. ويتفق ذلك تمامًا مع ما جاء في الحكمة القديمة: "التاو ينسل الواحد، الواحد ينسل الاثنين، الاثنان تنسل الثلاثة، الثلاثة تنسل العشرة آلاف شيء، العشرة آلاف شيء تحمل البينغ وتحتضن اليانغ وتحقق انسجامهما بالدمج بين هاتين القوتين".[10]

وهكذا يؤكد بوهم أنّه ليس ثمة تباين بين الموضوع الفيزيائي ومعناه: إنّهما مظهران لحقيقة واحدة شاملة. وهو يرى أنّه لا يوجد سوى دفق وحيد للحقيقة، ويجب، بالتالي، عدم فصل المادة عن الفكر والنفس عن الجسم. يقول:

"قادني التأمل في فرضية بوهر، التي لا يمكن وفقا لها تصور أيّة صيرورة كوانتية فردية، إلى تطوير التفسير السببي للنظرية الكوانتية، وهو يرتكز على رؤية لامثنوية للعلاقة بين الفكر والمادة." وترتكز نظرية بوهم هذه، في جوهرها، على فرضية كلّية تعتمد مفهوم الانطواء والانبساط الذي يحقق التوازن المطلوب للوجود الديناميّ. يقول بوهم: "بما أنّ النظام المنطوي في الطبيعة ليس سكونيّا، بل ديناميكيّ في جوهره، في صيرورة ثابتة من التحول والتطور، فقد دعوته، في شكله الأعم، بالحركة الكلّية. فكلّ الأشياء القائمة في النظام المتجلّي والنظام المنطوي تنبعث من الحركة الكلّية، حيث تكون منطوية فيها ككمونات، لتعود إليها في النهاية. وهي لا تدوم سوى بعض الوقت. وفي أثناء هذه الديمومة ينحفظ وجودُها بواسطة صيرورة ثابتة من الانفتاح والعودة إلى الانغلاق، الأمر

الذي يشيّد في النظام المتجلّي أشكالهَا الساكنة والمستقلة استقلالا نسبيّا. وهذا الوصف الـذي ينطبـق على سلوك المادة، كما تصفها الفيزياء الكوانتية، ينطبق ببداهة أكـبر عـلى الفكـر (...). وبالتـالي فـإنّ الصيرورة العامة للنظام المتضمن هي صيرورة مشتركة للفكر وللـمادة. وأخـيرا فـإنّ ذلـك يعنـي أنّ الفكر والمادة يُبديان تشابهات قوية جـدّا، بحيـث إنّ اختبـارا بسـيطا يكفـي لإظهارهـا. ويبـدو مـن المنطقي، إذن، تعميق الأمر إلى أبعد من ذلك، والإشارة إلى أنّ النظـام المنطـوي يمكـن أن يعـبّر عـن العلاقة الحقيقية بين الفكر والمادة دون إقحام ثنائية ديكارتية بينهما". [11]

إنّ هذه العلاقة الحميمة بين الفكر والمادة تطرح بصورة أوضح إمكانية التأثير المتبادل بين طـرفي هذا التجلّي للمبدأ الواحد. "فكلّ تغيّر للـ"سوما"(**Soma**)[أي للجسم] هو تغيّر للمعنى، وكـلّ تغيّر للمعنى هو تغيّر للجسم." [12]

ويمكن القول بوجود الانبساط/ الانطواء، أو السريان الكامل، بشكل من الأشكال، بين المـادة والطاقة والمعنى، بحيث يشتمل كلّ مصطلح من هذه المصطلحات على المصطلحين الآخرين في هـذا الثالوث. إنّه شكل آخر لوحدة "الحق والطريق والحياة". وبحسب بوهم، "يمكننا القول، بطريقـة ما، بأنّنا المجموع الكلّي لمعانينا." ويظهر التوجّه الروحي لهذه المسألة في السؤال التالي: "أمن الممكـن للكائن الإنساني أن يدخل فعليّا في تماس مع هذه الطاقة الكونية وأن يكون واعيا لها؟" لعل الجـواب السديد يأتينا مباشرة من الحكمة القديمة في أوبنشاد مايتريي: "الإنسان يصبح ما يفكر فيه، ذلكم هو السر الأبدي". [13]

3- مقاربات نظرية حول البسيكوفيزياء:

فيه من العلماء من يفضل دراسة الحكمـة القديمـة في إطارهـا الغـربي، ممثَّلـة بالصـوفي الألمـاني يعقـوب بوهمـه(**J. Böhme**) [1575م-1624م]، وذلـك في مؤلّـف بعنـوان 'العلـم والمعنـى والتطـور: دراسـة في يعقـوب بوهمـه'. يعـارض بـوهم أولا الفلسـفة الميكانيكيـة، ومهاجمـة "العلموية"(الإغراق في المنهجية العلمية)، بما هي تكريس للعلم طريقا وحيدا للمعرفة وتأليه له.

لكن الطريقتين تلتقيان، لأنّ علم العلمويين هو تحديدا العلم الميكانيكي الذي بسببه فَقد العالَم سحرَه؛ أي فقد معناه، وبات غريبا عنّا إلى درجة أنّنا لم نعد قادرين على التواصل معه.

إنّ الديناميّة الداخلية للفيزياء هي التي تستحث على التساؤل حول الحقيقة، وبخاصة حول انتظامها الذاتي. ويقبل الابستيمولوجي الفرنسي برنارد ديسپانيا(**B. d'Espagnat**)[1921-]، بأنّ العلم يعيد فعليّا بعث مسألة المعنى. وهو يرى هذا المعنى الخفي كرابطة بين الشكل والمادة، يتساوق مع "ثالوث بوهمه في كوسمولوجياه" التي ترتكز على ثلاثة مبادئ: "ينبوع الظلمات وقدرة النور والتوالد خارج الظلمات بقدرة النور". إنّه ثالوث الوجود: الأب والأم والابن. وبفضل هذه المبادئ الثلاثة ولدت العوالم الثلاثة المنفصلة بعضها عن بعض والمتداخلة في آن واحد: عالم النار وعالم النور والعالم الخارجي. "هو الذي قضى على الظلام بقدرة النور"، كما جاء في أحد الأناشيد الفيدية المرفوعة إلى إندرا". [14]

ومنه، نرى أنّ الثالوث يشكّل أحد المبادئ الرئيسية في فلسفة الحكمة الروحية التي نود التأسيس لها في عمق الخطاب الفيزيائي المعاصر.

إنّ فيزياء اللامتناهي في الصغر، بحسب تعبير نيكولسكو، هي "وادي الدهشة" الذي يخبئ مفاجآت سحرية للمسافر. ذلكم هو عالم الميكانيكا الكوانتية بالنسبة لمسافر، إذ "يصادف فيه قسيمات كوانتية تظهر له كموجة وكجسيم في آن واحد". لكن ما يصعق هذا المسافر بعد حين هو اللاانفصالية: "إنّها رؤية ساكنَين في وادي الدهشة هذا يقطنان مجرّتين مختلفتين ويتأثران معا في آن واحد ككلّ واحد، ممّا يتجاوز بمراحل قدراته على قبول المجهول."[15]

وعندئذ، فإنّه على المسافر أن يفهم أنّ عليه كسر حاجز عادات الفكر القديمة والانفتاح على رؤيا جديدة للواقع. لكن هذا الانفتاح يضعنا أمام إشكالية جوهرية، عالجها بوهم بأنّ فرض مصطلح "المعلومة الفعالة الذي يشير إلى أنّ للمادة سلوكا فكريّا أوليّا. فثمة سلوك من الطبيعة نفسها متحقق على المستوى الكوانتي، وذلك بالمعنى الذي يتحيّن فيه شكل تابع الموجة عبر حركة

القسيمات". لكن إمكان التواحد في الكلّ يظل قائما في عالمنا الخارجي الكبير، كما يقرّر بوهم، وإن كان هذا التحيُّن لا يظهر على مستوى الفيزياء النيوتونية.[16]

ترى، إلى أيّ حد يمكن لتواحد العارف مع موضوع المعرفة أن يعكس تواحد العارف مع العارفين الآخرين؟ وهل يمكن أن نخلص إلى المعرفة ذاتها عبر تجارب مختلفة؟ يقول إيروين شرودنغر(**Erwin Schrödinger**)[1887م-1961م] في نهاية مؤلّفه الموسوم بـ'مذكرات حول الميكانيكا التموّجية': "من المدهش، على الرغم من انفصال حقل وعيي عن حقل وعي الآخرين، أنّ ولادة لغة مشتركة ونموّها يقودان التعرف إلى تماثل بنيوي واسع لجزء معيّن من تجربتنا المعيشة، وهو الجزء الذي ندعوه بالخارجي". ويستنتج شرودنغر من ذلك حقيقة العالم الخارجي وواقع "أنّنا جميعا تجلّيات مختلفة للواحد".[17]

ولعل اللغة، بتضمّنها للفكر، هي التي تشوش إدراكنا للتماثل البنيوي في تجربتنا، ليس فقط خارجيّا بل وداخليّا أيضا. ويقر فريتجوف كابرا بدور الفكر في تحليل التجربة وتفسيرها على المستويين الصوفي والفيزيائي؛ لكنّه يؤكد "أنّ دوره محدود ولا يستطيع القيام بذلك إلاّ جزئيّا".[18] ويعترف الصوفيون أنّ التجربة الصوفية الفردية تحافظ على خصوصيتها، حتى في إطارها الكلّي، ضمن تدرجاتها المختلفة. ويمكننا أن نتساءل فعلا إذا ما كان بالإمكان تحقيق تجربة كلّية واحدة في تماثلاتها عند عدد من المتصوفة، مادامت الإنسانية جمعاء لم تصل بعد إلى مستوى هذا الاتحاد الذي سمّيناه بـ"التلاقي الكوني".

ويشير كابرا إلى "عجز" اللغة، في كلّ الأحوال، عن التعبير عن هذه التجربة، فيقول: "يتّفق جميع الصوفيين على أنّ المنطق واللغة يجب أن يتراجعا في نهاية الأمر لأنّهما لن يستطيعا إدراك التجربة كليّا. ونجد الأمر نفسه في الفيزياء؛ إذ يمكن للفكر أن يقترب من هذه الحقيقة، لكن ذلك يبقى تقريبيّا ومحدودا. ولن نستطيع أبدا معرفة الحقيقة النهائية بواسطة العلم، علم التقريبات فقط؛ وأقصد بذلك استحالة صلة مطلقة بين الواصف والشيء الموصوف. وهذا ينطبق على الصوفي أيضا؛ إذ ما إن يبدأ بالحديث عن خبرته حتى يخضع للإشراطات العلمية نفسها.

ومع ذلك فإنّ شرودنغر يذهب إلى أبعد من ذلك، فمع خصوصية التجربة الصوفية يظل الوعي الكلّي واحدا في النهاية عبر الخبرات المختلفة. ويؤكد شرودنغر "أنّ الأنيّات المختلفة تشكّل وعيا واحدا"؛ أو بعبارة أدق: "إنّ الوعي نفسه هو الذي يدرك الموضوع بأشكال مختلفة في أنيّات مختلفة". (19)

وبالنسبة له، فإنّ "التعددية التي ندركها ليست إلاّ ظهورا، لكنّها غير موجودة في الحقيقة. وهذا يطابق ما تقول به الحكمة القديمة من أنّ العالم مايا(**Maya**)؛ أي وهم! ونجد في بوذية مهايانة(عقيدة "العقل فقط") تعبيرا عن هذه الفكرة بالكلمات التالية:

هكذا تكون أنواع الوعي تحولات. ما يميّز وما لا يميز هما، بسبب هذا، غير حقيقيين. لهذا السبب، كلُّ شيء عقل.

ويحاول شرودنغر، بأسلوب وصفي بديع، أن ينقل إلينا هذه الصورة بشكل آخر: يتصور إنسانا جالسا أمام منظر طبيعي ساحر يشتمل على لانهاية من الصور البديعة ويتساءل: "ما الذي جعله ينبثق من العدم فجأة ليتمتع للحظة قصيرة بهذا المشهد؟ إنّ كافة شروط وجوده هي أقدم من الصخرة التي يجلس عليها. لقد كافحت البشرية طويلا عبر أجيالها لتكرار هذا المشهد. إنّ هذا الإنسان الجالس على الصخرة يعرف الألم مثلنا، كما وفرحا قصيرا." ثم علينا يطرح شرودنغر سلسلة من الأسئلة المدهشة: "ترى هل هو إنسان آخر؟ ألم يكن هذا الإنسان هو أنتم أنفسكم؟ ما أناكم؟ ما هو الشرط الذي أدّى لأن يكون هذا الكائن الوليد هذه المرة هو أنتم، أنتم تحديدا وليس إنسانا آخر؟ ثم ما هو المعنى المفهوم بوضوح والمتوافق مع علوم الطبيعة الذي يجب إعطاؤه لهذا الفرد الآخر؟" ويجيب شرودنغر ببساطة: "يتجلّى ههنا فكر الفيدنتا الجوهري. فليس من الممكن أن تكون وحدة المعرفة هذه، والشعور والاختيار، قد انبثقت جميعا من العدم (...)؛ بل لنقل بالأحرى أنّها أبدية في جوهرها ولامتبدلة وواحدة عدديّا عند كافة الناس، وحتى عند كافة الكائنات الحاسّة." (20)

إنّ ما بلغته الميكانيكا الكوانتية من توغل في أعماق الوجود المادي قد كشف لها عن وحدة خفية لا تزال مظاهرُها غير مستقرة استقرارا كاملا. فالإلكترون، الذي يمكن أن ينتظر تأثيرنا ليظهر لنا بما

يتوافق وذلك التأثير، لم يعد مجرد قسيم يمكننا تحديده وفقا لنموذج منفصل وآلي. وهذا الإلكترون نفسه، الذي يستطيع أن يكون على صلة آنية بإلكترون آخر بعيد عنه بعدا شاسعا، يفلت من إطار فهمنا للظاهرات ومن نمط تفكيرنا ويلغي أيّ تصور تجزيئي للوجود. فههنا، أمام أعيننا، ثمة وحدة معرفية تتحقق تجريبيا عبر مسافات شاسعة.

"وهكذا، فإنّ الحياة التي تحيونها ليست فقط جزءا من الوجود كلّه، بل هي، بمعنى ما، الكل!" ويتابع: "وهذا ما يعبّر عنه البراهمانيون بالصيغة المقدسة التالية: ذاك هو أنت."

إنّ هذه الوحدة الجوهرية للوجود، التي تتجاوز الوحدة المكانية إلى الوحدة المعرفية، تتجاوز الزمان أيضا إلى حضور آنيّ للكل. يقول بوهم: "هناك نظام كامن واحد، يبرز نفسه عبر مجموعة من اللحظات. وفي الجوهر، كلّ اللحظات هي بالفعل واحدة؛ إذ الآن هو اللانهاية." ويتفق شرودنغر تماما مع بوهم، إذ يقول: "أبدا ودائما لا يوجد سوى الآن. الواحد هو نفسه الآن. إنّ الحاضر هو وحده الذي لا نهاية له." إنّ عبارتي هذين العالمين تعكسان واقع ارتباط التعددية بالزمن: فالزمن هو علّة الموت والحياة؛ أمّا "الآن" فهو الحضور الكلّي، والتجدد الذاتي الأبدي. يقول بوهم: "كلّ شيء، بما في ذلك الإنسان، يموت كلّ لحظة في اللانهاية ويولد ثانية(الانطواء والانبساط). ما سيحدث عند الموت أنّ مظاهر معيّنة لن تولد ثانية في لحظة معيّنة. لكن جهاز تفكيرنا يدفعنا لمواجهة ذلك بخوف عظيم في محاولة للحفاظ على الهوية".[21]

ألا يمكننا مقارنة هذه الكلمات، التي لا يبدو، للوهلة الأولى، أنّها صادرة عن فيزيائي، بكلمات معلّم الزن دوجن كيجن(**Zen Dogen Kigen**) في مقالته 'الكائن والزمن'. يقول دوجن كيجن في حديثه عن الكائن/ الزمن:

الكائن/ الزمن يعني أنّ الزمن يندغم بالكائن. إنّ الإنسان يواحد نفسه بالعالم، أيّ مع الزمن. علينا قبول أنّ ثمة في العالم ملايين الأشياء وأنّ كلا منها هو العالم كلّه. تلكم هي النقطة التي تبدأ عندها دراسة البوذية. وعندما نصل إلى فهم ذلك ندرك أنّ كلّ شيء وكلّ كائن حيّ يمثل الكلّية،

حتى وإن كان لا يعي ذلك. كلّ كائن/ زمن يمثل كلّية الزمن، وكلّ نقطة من الزمن تشتمل على كافة الكائنات وعلى العالم بأسره.[22]

أنا والزمن غير منفصلين(...). عندما لا نفكر في الزمن كشيء يأتي ويذهب فإنّ هذه اللحظة تكون الزمن المطلق بالنسبة لي(...). لا تعتبروا الزمن مجرد شيء يمر؛ ولا تعتقدوا أنّ وظيفته الوحيدة هي أن يمر. فلكي يمرّ الزمن يجب أن يكون هناك فصل بينه وبين الأشياء. وباعتقادكم أنّ الزمن يمر فإنّكم لا تعرفون حقيقة الكائن/ الزمن. وبكلمة واحدة، كلّ كائن في العالم بأسره هو زمن خاص في متّصل واحد.

وتجد حكمة معلّم الزن هذه صداها في تعاليم كريشنامورتي، فالمحلّل والموضوع المحلّل، كما يقول، أليسا ظاهرة وحيدة؟ كذا فإنّ اعتبار الزمن سيالة تمر باتّجاه وحيد يؤدي إلى انفصال الفكر عن الموضوع، وإلى تشتت العالم، وبالتالي، إلى حتمية وجود نقطة بدء بالنسبة لأيّة ظاهرة؛ في حين تساهم هذه السيالة نفسها، كلّما ابتعدنا عن نقطة البدء، في انحراف التوجّه الأصلي للحركة وتبدّده، ممّا يؤدّي إلى الشواش والوهم. وإذا عمّمنا ذلك على الكون أفلا تتطابق نظرة دوجن كيجن، إلى حدّ بعيد، مع النظرة الكوانتية، حيث يؤكد ولادة لحظية متجددة للكون، كما لو بـ"قفزة كوانتية" ، لأنّه ببساطة وجود آني؟

إنّ رموز هذا الحضور الكلّي في الحضارات القديمة عديدة، ولعل أهمها تقاطع خطّي الصليب، العمودي/ الروحي والأفقي/ الزمني، في نقطة واحدة. وكذلك هو رمز الدائرة الكاملة والنقطة الثابتة في مركزها. ولا يتردد نيكولسكو، مع تمسّكه بالمنطق العلمي، في الانطلاق من الرؤية الكوانتية لنشوء الكون، ليصل إلى الخلق الذاتي وإلى الانتظام الذاتي، ومن ثمّ إلى رمزية الخيمياء القديمة، في التعبير عن هذا الحضور دائم التجدد للوجود، فيقول: "إنّ أكثر الصور موافقة لتصوّر هذه الدينامية ذاتية الحقيقة للوجود هي صورة الأوروبوروس(**Ouroboros**)، الثعبان الذي يعضّ ذنبه، وهو رمز غنوصي قديم، كما ورمز كمال التدبير الخيميائي العظيم."[23]

إنهّا صورة أخرى للحضور الذاتي، المتجدّد أبدا والفاعل أبدا. وهذا الحضور هو التاو، الذي لا يمكن وصفه أو التعبير عنه: "التاو الذي يمكن الإخبار عنه(وصفه) ليس هو التاو الأبـدي. الاسـم الـذي يمكن تسميته ليس هو الاسم الأبدي.

حاولنا خلال هذه الدراسة الموجزة عرض الأفكار الفلسـفية لعـدد مـن البـاحثين الفيزيـائيين الذين اهتموا بالحكمة القديمة ووجـدوا قرابـة بـين الأبحـاث العلميـة الحديثـة ونتائجهـا الفلسـفية والتجربة الروحية التي تحققت عبر الأزمنة. ولعل هذا العرض يُبرز لنـا، في النهايـة، أسـاس الحـوار المعرفي الحقيقي الذي يدور حول طبيعة الوجود وعلاقة الإنسان به. وقـد حاولنـا التركيـز عـلى هـذه الناحية فيما يتعلق برؤيا الوحدة والكلّية في كوننا، ولم نهتم لتفاصيل المقارنات التي قد لا تنتهي والتـي قد لا تصح جميعا بين الفيزياء المعاصرة والحكمة القديمة.

ولعل زملاء نيكولسكو في مركز البحث العلمي الوطني يتساءلون حول العديد من المقارنـات التي يقدّمها ضمن رؤيته الصوفية؛ لكنّنا، مع ذلك، نثمّن جرأته على طرح هـذه الأفكـار مـن موقعـه كعالِم، وإن لم تكتسِ أحيانا بالمنطق العلمي. وإنّنا، بدورنا، نسأل زملاء نيكولسـكو إذا كـانوا قـانعين داخليّا بانغلاقهم وبجمود منطقهم؟ وبالمقابل، نجد أنّ أفكار بوهم وشرودنغر أكثر ترابطا ومنطقيـة ضمن مفهوم العقلانية الجديدة التي يناديان بها. ولسنا نشك أبدا في أنّ هذا الحوار المعـرفي لا يـزال في بداياته وأنّه لن ينتهي عند نقطة انفصال.

إنّ النظريات العلمية تتغيّر باستمرار، في حين أنّ الرؤيا الصوفية تبقى نفسـها. ففـيم إذن أهميـة مقارناتنا لهما؟ يعكس هذا السؤال الشكّ في جدوى هذه المقارنات، كما يمكن لبعضهم أن يعتقد.

إنّ العلم يعرف أنّه لا يملك حاليّا الإجابات الصحيحة. لكن يجب أن نعرف أنّنا عنـدما نضـع هذه النظريات، عبر مراحل متتالية مع نماذج جديدة، فإنّ المعرفة لا تتغيّر تعسفيّا، والنظرية الجديدة لا تنسف سابقتها نسفا كاملا. كذلك فإنّ وحـدة الطبيعـة الجوهريـة وسـمة تماسـك الكـون والطبيعـة الديناميّة لهذه الظاهرات لن تنسفها الأبحاث المستقبلية.

كذا يمكننا القول، مع فريتجوف كابرا، أنّ مستقبل هذا الحوار واعد ومشرق. وعلينا أن نثق في النهاية بقيمة التجربة الإنسانية. إنّ مسألة الآلية الكونية هي جوهر هذا الحوار العلمي/ المعرفي. وفي حين كان ديفِد بوهم يصوّر عالَم القسيمات كعالَم حيّ، كان عالم البيولوجيا الفرنسي جاك مونو (**J. Monod**) يقلص الحيّ إلى آلية حيوية/ كيميائية حصرا. وقد نشر برنار دوسپانيا لدى صدور كتاب مونود 'الصدفة والضرورة' بحثا بعنوان "فيزيائي يردّ على جاك مونود"، جاء فيه: "لا شك أنّ بإمكاننا أن نحلم بعلم موضوعي، لكن نظرية بِلْ بخاصة تجبرنا على تغيير نظرتنا. فإذا كانت الميكانيكا الكوانتية صحيحة قطعا فهذا يستجرّ عدم كفاية كلّ فلسفة طبيعية ذات قاعدة ميكانيكية ذرية". [(24)]

يمكننا، بالتالي، أن نلاحظ بسهولة نقطة الافتراق الحاسمة في هذا الحوار، أو فلنقل نقطة التحول التي يمرّ بها العلم. إنّ الإنسان قادر اليوم على الاتصال بالأرض كلّها، وعلى تعديل برنامجه الوراثي، وباختصار، كما يكتب نيكولسكو: "إنّنا نقف على نقطة افتراق طريقين بين التدمير الذاتي والتطور." وبلغة تيار دو شاردان يقرّر نيكولسكو أنّ هذا التطور لا يرتبط أبدا بالتطور الفيزيائي/ الكيميائي، بل هو يتم على مستوى آخر، هو مستوى الثقافة والوعي أو الإنسانية بما هي اتحاد لجميع البشر.

إنّ الفيزياء الحديثة، والعلم الحديث بعامة، بحاجة ماسة إلى هذه النفحات الروحية، ليس فقط على صعيد إعادة التوازن الأخلاقي لحياتنا، بل وحتى على صعيد مفاهيمنا المعرفية. إنّنا أحوج ما نكون اليوم لإعادة الصلة مع حقيقة أنفسنا، ولإعادة إيماننا بوحدة الكون وبوحدتنا معه. وإن كنّا غير قادرين على وصف الحقيقة كاملة، بل وإن كان يتعذر أن نصف المطلق يوما، لكن ذلك لا يمنعنا من احترام تجربة الإنسان الروحية والنفسية على مدى العصور، وبخاصة أنّها كانت تخلص دائما إلى وحدة الإنسان والعالم. في أوبنشاد برهادارانياكا، وهي أشهر وأقدم وأطول أوبنشاد وتعني "كتاب الغابة العظيم"، وقد اشتهرت بفكرة "نيتي نيتي"، أي "لا هذا ولا ذاك" (وهي العقيدة الصوفية التي تقر بعدم إمكانية وصف المطلق). نجد التصريح التالي: لا يوجد في العالم تنوع.

إنّنا نحيا في محيط من الطاقة الواحدة والكلّية، لكن السؤال الذي يراودنا باستمرار، كما يقول مونو: "ماذا يوجد في أعماق هذه الطاقة العظيمة، وفي باطن الارتجاجات الهائلة لهذه القسيمات الأولية التي تنقلب الواحدة منها إلى الأخرى؟ أهي الطاقة الصرف أم العدم؟" إن هذا يذكّرنا بفكرة بوهم؛ لن تتكشف أبدا القوانين الفيزيائية الأولية بعلم يحاول أن يحطم العالم ومكوّناته! ترى، وراء ماذا نسعى من هذا التحطيم المحموم؟ ويعلّق مونو مجددا: "بلى، إنّنا نسعى وراء شيء غير المادة." ويأتينا، مرة أخرى، تصريح أوبنشاد برهادارانياكا: "لا يوجد في العالم تنوع"[25] (Monod J.1993)، بينما تتردد في أذهاننا حكمة أوبنشاد مايتريي: "الإنسان يصبح ما يفكر فيه، ذلكم هو السر الأبدي!".

خاتمة:

إذا قارنا الكون، كما يفترض وصفه الآن بالكون، كما اعتدنا أن نتصوره مسبقا، سيظهر لنا التغيّر المثير للانتباه لا في إعادة تنظيم المكان والزمان، الذي "استحدثه" أينشتين، وإنّما في تحلل كل ما اعتبرناه شديد الصلابة وظهوره في مظهر شوائب رقيقة تنساب في الخواء.

لقد دفعت أزمة العلم في القرن العشرين إلى إعادة التفكير مجددا في أسس التفكير ذاته، حتّى أنّه ينبغي مجابهة المهمة الكأداء ألا وهي إعادة النظر في المشكلة الأساسية لنظرية المعرفة حسب كانط، أو كما يقال: "إعادة العمل بكامله". ليست الأزمة إذن أزمة العلم فقط بل أزمة التفكير البشري؛ وبالتالي فهي أزمة فكرة العلم، وإنّ هذه الأزمة تطال الفلسفة نفسها، في التصور الذي تتصوره لنفسها في علاقتها بمشكلة المعرفة.

فقد دخل عنصر من "اللايقين" في الفيزياء، وبخاصة في الأنساق الميكروفيزيائية، حيث أوضحت نظرية الكم الأصلية لماكس بلانك أنّ المادة "لا متواصلة"، ومن الصعب التنبؤ بالطاقة المشعة التي تنطلق في قذفات أو كميات لا متواصلة، وأوضح مبدأ هايزنبرغ في اللاحتمية

(أو اللا يقينية كما يسمى أحيانا)، استحالة التحديد في أيّ وقت أو في الوقت نفسه، لموضوع سرعة أي إلكترون، لأنّ الطبيعة تمقت الدقة والانضباط أكثر من أيّ شيء.

حتى غودل وهو عالم في الرياضيات والمنطق، توصّل إلى البرهنة على أنّه توجد في نطاق أيّ نظام رياضي منطقي صارم، مسائل لا يمكن إثباتها أو نقضها على أساس من بديهيات ذلك النظام، ومن ثمّ فمن غير المؤكد أن لا تؤدي بديهيات علم الحساب الأساسية إلى نشوء بعض التناقضات. وكان لهذا البرهان الذي عرف باسم 'برهان غودل' أثر كبير في تقدم المنطق الرياضي.

الأهم من ذلك أنّه طرح أول سؤال يتشكك في اليقين الرياضي منذ ديكارت وهو؛ هل الرياضيات تقدم كل ما هو أكيد(اليقين)؟ ... لقد برهن غودل على استحالة برهان صحة كل النظريات الصحيحة ضمن بنية رياضية موضوعية معينة، وعلى أنّه لا بد من توسيع البنية الموضوعية لفعل ذلك. لكن ذلك التوسع يفضي إلى نظريات صحيحة يستحيل برهانها بدون توسيع لاحق. وهكذا تستمر عمليات التوسيع إلى ما لانهاية. إنّ أيّ توسيع جديد غير مبرمج، ولا تفضي- إليه خوارزمية معيّنة، هكذا تكون عشوائية الكون ضمانة لاستمرار الرياضيات.

إنّ أهم ما توصّلت إليه العلوم في الثلث الأول من القرن العشرين هو حقيقة محدوديتها، وعجزها عن تقديم إجابات أبعد أمام بعض المعضلات التي تحكم قوانين الكون، وبالتالي تأكيد نسبية المعرفة وقصورها أمام ألغاز الوجود. وهو ما يعني من الناحية العلمية أنّ العلوم التي كانت تعرف بالعلوم البحتة، والمستندة إلى قوانين لا شك فيها قد فقدت هذه المصداقية، وصارت كغيرها من العلوم الإنسانية(النسبية) التي تملك قدرا محدودا من الإجابات غير النهائية أو الكاملة.

إنّ علم الرياضيات الذي كان لفترة غير بعيدة، يعد العلم النموذجي الذي لا يقبل بأيّ شك ولا يأتيه الباطل، اهتز بشدة وبالتالي اهتزت معه وبسببه كل النظريات المصاغة بشكل رياضي، حيث برهن العلم الحديث منذ غودل أنّه لا يوجد نظام رياضي مغلق منطقيا.

من هنا كان التوجّه إلى التحليل السيكولوجي للمعرفة العلمية والفلسفة الشرقية بالذات، للبحث في الميتافيزيقا عن مخارج لهذه الأزمة الكبيرة، وإعطاء معنى لكل ما هو عسير على الفهم في الكون.

وإذا كانت الفيزياء الكوانتية قد "أثبتت" أنّ العقل لا يستطيع أن يلم بجميع الأمور الكونية، لأنّ الطبيعة ذاتها محكومة بمبدأ اللايقين، وهو ما ساهم في النقلة الأنموذجية في القرن العشرين، فإنّ الأهم هو التقارب بين النظرية العلمية والنظرة الصوفية. على الفيزياء اليوم أن تتاخم الميتافيزيقا، لأنّ العلم لم يثبت حتى الآن وجود الكتلة، ولم يثبت وجود نمط مستقيم، ولم يثبت وجود السطح. لنخلص في النهاية إلى أنّ عالمنا هذا هو عالم ميتافيزيقي.

الهوامش:

أ- المراجع باللغة العربية:

(*)-أستاذ محاضر بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة/ جامعة الجزائر2.

1- ليشان(لورنس)،علم الخوارق - من نيوتن إلى القدرات فوق الحسية- 'الحدود الأخيرة'، ترجمة: مقادسي(متي ناصر عبد الرحيم)، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمّان، ط.1،(2002م).

2- علي(حسين)، الميتافيزيقا والعلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،(2006م). ، القاهرة،(2000م). 3- رودلف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة: السيد النفادي، دار الثقافة الجديدة

ب- المراجع باللغة الأجنبية:

1- Bohm, David, la conscience et l'univers, Editions Alphée, 2007.
2-Capra(Fritjof),Le Tao de la physique, les éditions Tchou, Paris,(1979).
3- Chauvet(Gilbert), La vie dans la matière -Le rôle de l'espace en biologie - Flammarion, Paris,(1995).
4- Espagnat(Bernard d'), Le réel voilé ; analyse des concepts quantiques, Fayard, Paris,(1994).
5- Herman(F. Janssens),L'entretien de la sagesse,Librairie E.Droz, Paris,(1937).
6- Krishnamurati Jiddu et Bohm David, le temps aboli-dialogues, Editions, le Rocher, Paris, 2002.
7-Monod(Jacques), Le hasard et la nécessité -essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne-, Cérès éditions, Tunis,(1993).
8- Morin(Edgar), La méthode (1/ la nature de la nature), Les éditions du seuil, Paris,(1977).
9-Schrodinger(Erwin), mémoires sur la mécanique ondulatoire, traduit par: Jacques Gabay, Félix Alcan, Paris-France,(1988).

-الهوامش والإحالات:

1- كارناب(رودلف) ، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة: السيد النفادي، دار الثقافة، القاهرة، ص.302.

2- المرجع نفسه، ص.303.

3- Krishnamurati Jiddu et Bohm David, le temps aboli-dialogues, Editions le Rocher, Paris, 2002, p.p.: 71-72.

4- Morin(Edgar), La méthode (1/ la nature de la nature), Les éditions du seuil, Paris,(1977), p.19.

5- Chauvet(Gilbert), La vie dans la matière -Le rôle de l'espaceen biologie - Flammarion, Paris,(1995), p.28.

6- Ibidem, p.30.

7- Bohm, David, la conscience et l'univers, Editions Alphée, 2007, p.p.: 51-52.

8- Ibidem, p.53.

9- Op.Cit., p.p.:55-56.

10- Ibidem, p.60.

11- Ibidem, p.p.:64-65.

12-علي(حسين)، الميتافيزيقا والعلم، دار قباء للطباعةوالنشر والتوزيع، القاهرة،(2006م)، ص..89

13- المرجع السابق، ص..95

14- Espagnat(Bernard d'), Le réel voilé ; analyse des concepts quantiques, Fayard, Paris,(1994), p.:69.

15-ليشان(لورنس)،علم الخوارق-من نيوتن إلى القدرات فوق الحسية- 'الحدود الأخيرة'، ترجمة: مقادسي(متي ناصر عبد الرحيم)، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمّان، ط.1،(2002م)،ص..38

16-المرجع السابق، ص..40

17-Schrodinger(Erwin), mémoires sur la mécanique ondulatoire, traduit par: Jacques Gabay, Félix Alcan, Paris-France,(1988), p.: 98.

18-Capra(Fritjof),Le Tao de la physique, les éditions Tchou, Paris,(1979),p.:

19-Schrodinger(Erwin), mémoires sur la mécanique ondulatoire, Op.Cit., p99.

20- Ibidem, p.101.

21- Ibidem, p.102.

22. Herman(F. Janssens), L'entretien de la sagesse, Librairie E. Droz, Paris, (1937),p.p.: 79-81.

23- Ibidem, p.82.

24-Monod(Jacques), Le hasard et la nécessité -essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne-, Cérès éditions, Tunis, (1993),p.: 60.

25- Op.Cit., p.:61.

الآخر/الغربي في عيون العرب و المسلمين
ويبقى سؤال الدهر : أين نحن ...؟

الاستاذ : بن خيرة بوعلام
كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية
جامعة خميس مليانة

Voilà comment vit l'autre occidental depuis des lustres et des lustres subjugué par son développement scientifique et l'essor technologique, il vit avec ce sentiment d'orgueil, de domination, de suprématie et même de narcissisme, étant donné qu'il possède la richesse, la force ainsi que le pouvoir de décision, il vit en même temps un état de dédoublement partagé entre les perspectives annoncées et ce que pratique l'homme occidental qui a divisé le monde en deux pôles (le centre) et (les membres) et ceci selon l'expression du docteur Mohamed Amara (il entend par centre l'occident qui tient les rennes du pouvoir et de la décision à l'échelle mondiale, alors que les membres sont le reste du monde et spécifiquement le monde arabe islamique déssaisi de toute sa force, ce dernier qui est devenu au fil des années et des circonstances dépendant de lui sur le plan philosophique, politique, économique, militaire, morale, culturelle et même artistique

لقد اهتم الفكر العربي المعاصر كثيرا بدراسة الفكر الغربي و مشروعه الاستعماري في مجتمعاتنا العربية و الإسلامية و ذلك على أساس انه واقع موجود وثابت أكيد في الجهة المعاكسة و لا مرد لوجوده (01) ، حيث عني الفكر العربي المعاصر بدراسة "الآخر/الغربي" في كثير من المواطن في عصرنا الحديث ، فكتبت في هذا الصدد الاف المقالات و القيت مئات المحاضرات و الفت عشرات الكتب ، و الحضارة الغربية الحديثة التي شهد العالم اليوم قوتها و امتدادها ، لم تنشأ من

فراغ حسب قسطنطين رزيق في كتابه : " في معركة الحضارة " بل انبعثت من تراث حضاري أصيل تعاونت في تكوينه شعوب عديدة سبقتها في مضمار الحضارة.[02]

إن الآخر في مفهوم اللغة الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة ، غالبا ما ينصرف معناه إلى الغرب وينصرف خصوصا إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية هذا الاخر الغربي الذي اصبح يطرح تحديا حضاريا للامة العربية والاسلامية في وقتنا الحاضر .

و حسب عبد الملك مرتاض في كتابه – الاسلام والقضايا المعاصرة – ان المفكرون العرب والمسلمون في عصرنا هذا حائرون في الأخذ أخذا مطلقا بحضارة الآخر/ الغربي وتبنيها منهجا وسلوكا في الحياة اليومية بين أولي الاتجاه الفكري العلماني والاتجاه الفكري الإسلامي ، فالاتجاه الأول كان ولازال ينادي بضرورة الأخذ بتلك الحضارة الغربية حلوها ومرها ، خيرها وشرها ، وضرورة دخول العصر الحديث واستيعاب تقدمه ، أما الاتجاه الثاني فكان و لا يزال أيضا يحذر من أسس الحضارة الغربية و أصولها المنحرفة ، ويدعونا ان نقصر اقتباسنا منها على أحوج الحاجات و أضيق الحدود العملية والتقنية دون القيمية والأخلاقية . (04)

والحقيقة أن هذين الموقفين من حضارة الآخر/ الغربي موقفين يتبناهما كثير من المثقفين العرب والمسلمين انطلاقا من نهاية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا تبنيا وقبولا من جهة ، ورفضا مطلقا من جهة أخرى ، و أما الموقف الثالث فهو الموقف المعتدل الذي يرى بضرورة التوفيق بين الأمرين و الأخذ بأفضل ما فيهما .

فبعد الثورة الفرنسية مباشرة ، كان الجدل يدور حول تخلف " الشرق " فهناك من كان ينادي بتحديثه من الداخل و هناك أيضا من كان ينادي بتحديثه من الخارج لكن الجانبين كانا متفقين على أن التحديث سيحصل لا محالة و هكذا كان لا بد من صياغة أفكار أولية لتجديد أطروحة الاستعمار على أساس اقتصادي و ثقافي و تنويري و تحديثي ، تلك الأفكار أصبحت هي ايدولوجيا الثورة الفرنسية فيما بعد ، إن عنصر التنوير هو الذي وجه معظم عجلات السياسة الفرنسية في " الشرق " و هنا ظهرت فكرة " تخلف الشرق " الذي لا بد من استعماره من

أجل تحديثه و تلك الفكرة تزوجت بفكرة أخرى مفادها : أن تقدم الغرب لن يتحقق إلا بالانخراط فـي تخلف"الشرق" و بم أن"الشرق" المتخلف هو ماضي أوروبا فـإن مـــــستقبل أوروبا الغربية سيتحقق في مشروع " تحديث الشرق المتخلف" وهو حسب الفرنسيين ليس إلا " مصر " و بما أن العقل هو التاريخ حسب " هيجل " فقد ولد في مصر ثم انتقل عبر الإغريق و الرومان ثم عبر العرب فوجد أخيرا مستقره النهائي في أوروبا. (05)

لكن مصطلح " الاستبداد الشرقي " لا يدعو أن يكون مصطلحا حديثا نسجته الإيديولوجية التنويرية و كما ولد مصطلح الاستبداد "الشرق" كمبرر للدخول في مغامرة كونية جديدة ، إن مصطلح " الغرب " وضع نفسه كذلك على خارطة الأفكار الجديدة - كعقل معرفي جديد - فهو أوروبا و أمريكا و تراثهما الجغرافي و السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي و الديني (06) ، أدى هذا إلى بعث تأويل جديد للحضارة كمصطلح نابع من التصور الغربي، إن حركة التاريخ في نظر الإيديولوجيين الغربيين تختصر في كلمة "حضارة" التي تعرف بعملية تدجين للعنف الجماعي و الفردي و قـد يكون التاريخ لا يتقدم إلا عن طريق العنف كقابلة، غير أن الحضارة ليست موضوعا للتأمل النظري و هي ليست مجموعة من المنجزات العملية و التقنية فحسب أو مجموعة القيم الروحية فقط بل هي عنصر جوهري للحركة التاريخية و شرط ضروري لتطوير الإنسان ذاته ككائن اجتماعي، إن جوهر الحضارة يكمن في نشاط الإنسان الاجتماعي المبدع و المحول للعالم .[07]

و يمكن عبر مسيرة التاريخ بصراعاته المختلفة و تناقضاته الداخلية و بحركاته الثورية و تطوراته المادية و الروحية أن ينكشف مغزى السيرورات الحضارية و تتبع الاتجاهات العامة للتطوير الحضاري، إن قضية دور الإنسان في التاريخ هي إحدى القضايا الكبرى و الأساسية في النظرة الفلسفية للعالم، و هي إحدى القضايا الجذرية في فلسفات التنوير.[08]

لقد سادت في الفكر الاجتماعي نظرة مؤداها أن التاريخ تصنعه النخبة من أبطال و قادة و ملوك و فلاسفة، هذه النظرية لا تر الناس إلا كموضوع لنشاط الأفراد البارزين أو كأداة طيعة بيد الروح

العالمي و العناية الإلهية ، و ليس كعنصر ذاتي مستقل في التأثير التاريخي، إن الفهم المثالي للتاريخ يتطلب جماهير حاملة عن وعي أو غير وعي لهذه الروح .[09]

فدعاة الثورة الفرنسية و مخترعوا التنوير جعلوا من تلك التعريفات نماذج واقعية إذ أصبح الغرب الجديد منتجا كبيرا للتاريخ و الحضارة ، و بحسب تلك التحليلات فإن أوروبا الغربية الحضارية كانت آنذاك في مقدمة الإنسانية ثم يأتي من بعدها "الشرق" الذي أثقلته الأوجاع و الممارسات الاستبدالية .

لقد كانت هناك مواجهة حدثت مع الغرب في القرون الوسطى قبل النهضة الأوروبية إن مسيحيي القرون الوسطى لم يقبلوا أبدا بتفوق العرب و المسلمين فقد كانت هناك نظرة عدائية اتجاه الإسلام في المخيال المسيحي و اليهودي و قد اتخذت تلك الصورة للإسلام في المخيال المسيحي موقفا مسيحيا اتجاه الإسلام بوصفه "الأخر" الخارج عن نظام المسيحية و قد اتخذ منه موقفا معاديا ، و قد وقف اليهود أيضا من قبل الإسلام موقفا يغذيه الإحساس بالتفوق الديني إلا أن هذا التفوق كان يستند على ارث كتابي و على غرور قومي وثقافي ،إن ما رفضه اليهود في دعوة يسوع يرفضونه في دعوة محمد (ص) .(10)

أصبح الإسلام في نظر" الآخر/ الغربي" مزيجا متناقضا من التشوهات إن تلك التشوهات التي شكلت جزءا كبيرا من الوعي الأوروبي الغربي قد انتقلت من مسيحيي بيزنطة إلى مسيحيي أوروبا و رسم الإسلام على أنه ديانة منحلة أخلاقيا و هو لا يعدو أن يكون عقيدة ناتجة عن عقدة الإحباط و الفشل الذي أصاب النبي (ص) في حياته ، مقابل ذلك كانت صورة المسيحية هي صورة البراءة و الشفافية التي تصدت للإسلام العنيف القاسي المتجبر و حتى عندما تمت ترجمة القرآن إلى اللاتينية لأول مرة ضلت صورة الإسلام مشوهة... فالقديس توما الإكويني رغم اعترافه بالشهرة الفلسفية للعرب إلا أنه ظل يحتفظ بقناعة و يقينية حول تفاهتها من حيث مضمون اللاهوتي في كتابه المشهور "الرد على الخوارج" فوضع المسيحية السمحاء في مقابل الإسلام العنيف مؤكدا أن المسيحية انتشرت سلميا بينما الإسلام انتشر بالإكراه و قد فرضه جهلة بدائيون على الآخرين و قد تم

إغوائهم بالملذات الحسية و كذلك بقواعد و أحكام تتناسب مع قدرات العقل المتوسط غير القادر على النفاذ.[11]

و لم تهدأ تلك الحمى المضادة للإسلام إلى حدود النصف الأول من القرن الخامس العشر.. آنذاك أصبحت الحروب الصليبية مجرد ذكرى أليمة للطرفين و لكن بعد أن ظهر الأتراك المسلمين على الحدود أوروبا ثم في وسطها، عادت إشكالية الديانة الإسلامية لتهمين على عقول الأوروبيين من جديد و لكن باتجاه آخر إذ باتت الدعوة إلى التصالح واضحة في كتابات و رسائل الفلاسفة و المفكرين على حد سواء، إنهم أصبحوا على قناعة خاصة بأن الحرب لا تحل أي خلاف و أن لا المسيحية ستنجح في تحويل المسلمين إلى مسيحيين، و لا الإسلام سيكسب كثيرا لو أنه حشد كل قواه من أجل إدخال المسيحيين إلى الإسلام ، و حين وجه البابا بوش الثاني الذي تولى كرسي البابوية من 1458 إلى 1464 رسالة إلى محمد الفاتح العثماني يعترف فيها بالاختلاف بين الإسلام و المسيحية مؤكدا في نفس الوقت بالأساس التوحيدي و الإيمان بالإله الواحد كان واضحا أن أوروبا الغربية قد بدأت تتغير، بتغيير آرائها القديمة في الإسلام و نبيه (ص).(12)

ان موقع العالم العربي له أهمية إستراتيجية نادرة فهو قلب العالم القديم الذي يقع بين ثلاث قارات و المنتج لثلاث ديانات و مسرح العالم القديم الذي يفتح على ثلاث بحار من المتوسط إلى الهندي باتجاه الشرق و الأطلسي باتجاه الغرب ، و هذه الأهمية هي التي جعلت الوطن العربي أرضا خصبة لإنتاج الحضارة و إنتاج صدماتها و تناقضاتها.

يرى عابد الجابري أن ثمة تخلف كبير و تراجع رهيب للعرب و المسلمين و العنصر الحاسم في ذالك التراجع التاريخي المزمن هو انشقاق - توأم القبيلة و العقيدة - أي توأم العرب و الإسلام فمنذ البداية كان الإسلام هو دين العرب و ديوانهم الثقافي و المعرفي، و منذ أن توسعت القبيلة و فتحت أبوابها لقبائل أخرى و شعوب أخرى حتى خرج الإسلام عن سلطة العرب فتخلى العرب تدريجيا عن إسلامهم الأمر أحدث انشقاقا في نوات التوأم، إن توسع القبيلة و اختراقها و ربما انفتاحها على عوالم الفتوحات و التجارة و الثقافات الأخرى و الأجناس المختلفة هو الذي أضعف

العقيدة و ضاعف من الغنيمة في مرحلة أولى ثم أضعف القبيلة و العقيدة و كـذلك الغنيمة في مرحلة ثانية إلى حـد بات فيه الـعرب مهمشين كـقادة و حتى كمفكرين.[13]

و منذ القرن الثامن عشر رد المستشرقون البروتستانة الاعتبار للإسلام فقد رأو فيه تأسيسا لمجتمع جديد، و تشريع جديد حتى أن المفكر "جون جاك روسو" قد اتخذ "محمد" مثالا للمشروع و الباعث لمجتمع جديد و عندما قدم "بونابرت" إلى الشرق لم يدخر جهدا في التنويه بالإسلام و حضارته، فقد تفاعلت تلك الرؤى فأنتجت نخبا متقاربة و مصاغة من قوالب متشابهة و هذا ما جعل إعادة إنتاج ظاهرة رد الاعتبار "للآخر"، إن تشبع النخبة بمفاهيم الليبرالية الغربية الجديدة و رغبتهم العارمة في تقليد "الآخر" المتحضر الحاضن للحضارة الغربية هو الذي جعل – لوثر- بمثابة نبي المسيحية الجديدة الخالية من التعصب و هي النظرة التي استعارها المصلحون الإسلاميون (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده ،...) من مفكري الغرب التنويريين على أن جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و غيرهم تمسكوا بسبق الفعل الديني على المجال المدني و هناك من اهتم الأفغاني بالتقية حين قبل أن يسار تلك الرؤى حتى يكسب أنصارا لصفه. في الغرب: إلا أن الثابت هو أن الأفغاني كان يؤمن فعلا بإصلاح الدين كعماد لإصلاح المجتمع .[14]

إن حسب مفكري الغرب أن العرب و المسلمون لم يقدموا شيئا للحضارة الحديثة خلال القرن العشرين ، و لم يشيعوا في العالم إلا ثقافة الإرهاب حكاما و محكومين... فمنذ زمن طويل اعتاد الغرب المتكبر و المتجبر أن ينتقي من التاريخ الإسلامي الطويل كأطروحة للتسامح و المعرفة و ما عدا ذلك فإن الإسلام مثله مثل اليهودية (في عين المسيحيين) كان منشط لقوى الظلام و الشر و الاستيلاء و الانغلاق ، و بعد قرون من تعذيب اليهود و تطهيرهم من الذنوب تم إلحاق اليهودية بالمسيحية الغفورة ليبقى الإسلام وحده عالما يسكنه الشياطين و البرابرة و في بداية عصر الحداثة انتقلت اليهودية إلى جوار المسيحية كضد للعالم الإسلامي المتخلف إلا أن الإسلام ظل مرتبطا في ذاكرة اليهو- مسيحية، على أنه دين العرب و ثقافتهم و وعيهم التاريخي .(15)

إن الحديث عن الآخر/ الغربي في الفكر العربي المعاصر حديث ذو شجون لما له من أثر بالغ على الفكر في الدوائر الحضارية ، ان الفكر الغربي اعتنق مبدأ التقدم و دخل في القرن الثامن عشر ميلادي (عصر التنوير) الذي آمن رجاله بالعقل حيث انتشرت أفكار التنوير على نطاق واسع في الغرب، و اعتمد الغرب منهج علمي غني بالتقنية مما أدى إلى ظهور نظريات كان لها أكبر الأثر في عالم الأفكار كنظرية داروين في علم الحياة ، و نظرية ماركس في علم الاقتصاد و علم الاجتماع ، و نظرية اينشتاين في علم الطبيعة و قد شرحها زكي نجيب محمود في كتابه: هموم المثقفين .[16]

هذا هو المناخ العام الذي أحاط بالفكر الغربي في القرنيين الماضيين، وكان مبدأ التقدم هو الشيء الثابت الذي قام عليه الفكر الغربي، وكان المفكر العربي احمد صدقي الدجاني قد لخص مجموع الآفاق النقدية و الفلسفية التي خرج بها الفكر العربي الحديث خلال دراسته للآخر/ الغربي الذي مثل تحديا كبير للأمة العربية في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية واقيمت بالقاهرة في ديسمبر2001 و مجموع هذه النتائج هي مايلي :

أولا: تتعلق بجوهر الحضارة الغربية التي ترعرع فيها هذا الفكر فهذا الجوهر تكون من مباعث إيمانية ثلاثة – كما يقول رزيق : أولا و هي الإيمان بالعلم الطبيعي لأنه العلم الحقيقي، و الإيمان بالإنسان بأنه أهم كائن بشري في هذا العالم الطبيعي و هو تاجه و غايته، و الإيمان بالعقل بأنه ميزة الإنسان و مصدر تقوته و هو الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة و قد فعل هذا الجوهر فعله في صنع تقدم الآخر/ الغربي و رسم صورة الحياة في المجتمعات الغربية .

ثانيا: تتعلق بموقف برز في الفكرالغربي و في الحضارة الغربية من وهو موقف يقول بوحدانية الحضارة الغربية و ينكر ما قدمته الحضارات الأخرى، و يبرز هذا الموقف في تأريخ جل المفكرين الغربيين لحضارتهم، و لقد فعل هذا الموقف الغربي من الحضارات الإنسانية الأخرى في نظرة "الآخر" الغربي للآخرين و سلوكه معهم فتعامل بمقياسين و كال بمكيالين ، مقياس و ميزان في مجتمعه و وطنه ، و مقياس و ميزان في أوطان الآخرين و مجتمعاتهم التي استعمرها .

ثالثا: تتعلق بدور هذا الفكر في العملية الغربية الاستعمارية و ممارستها، فقد اقترنت النهضة الأوروبية بالخروج الأوروبي الاستعماري إلى مختلف القارات، و تطور الاستعمار الغربي "الرجل الأبيض" منذ عصر الكشوفات الجغرافية و بلغ ذروته في فترة الانقلاب الصناعي الذي لعب دورا مباشرا في التمكين للآخر/الغربي، و قد جعل الاستعمار الغربي "الرجل الأبيض" يحاصر بقية الأجناس، كما لو كان الجنس الأبيض وحده خليفة الله في الأرض، و كان الفكر الغربي يتعامل مع العملية الغربية الاستعمارية يؤثر فيها و يحركها و يتأثر بها و قد عمل على تفسيرها و في كثير من الأحيان تبريرها .

رابعا: تتعلق بتعدد التيارات و المذاهب و الاتجاهات في هذا الفكر الغربـــــي، فهو حافل بالمدارس الفكرية و قد قامت بين هذه المدارس تناقضات شديدة، و نلاحظ أن أفكار كل مدرسة ارتبطت بزمان معين و مكان معين، و من الملاحظ أيضا أن الصراع اشتد بين هذه المدارس في البلاد الغربية .

خامسا: تتعلق هذه الأخيرة بما عاناه هذا الفكر من أزمات عبرت بمجموعها عن أزمة حادة تعيشها الحضارة الغربية و قد بانت هذه الأزمة الحضارية بوضوح غداة الحرب العالمية الأولى 1914، ثم ظهرت بشكل حاد غداة تفجر الحرب العالمية الثانية عام 1939، فتميز العقد الثالث من القرن العشرين في أوروبا بثورة اجتماعية جانحة حطمت كيان طبقتها الوسطى بانحطاط هبط بمدنها الكبرى إلى مواخير الرذيلة ، كما تميزت الولايات المتحدة الأمريكية بكل النقائض الاجتماعية التي صاحبت كما هو معروف تجربة تحريم الخمور و قد أخذت هذه الأزمة أكثر حدة في أعقاب الحرب العالمية الثانية و بعد بروز خطر الفناء بالسلاح النووي، و يصور لنا "جوزيف كاميلري" هذه الأزمة في كتابه: "الحضارة في أزمة" فيلقي عليها نظرة شاملة حيث يرى: "اختلال توازن أساسي يحد بشدة إن لم يدمر نهائيا قدرة الإنسان على التكيف البيولوجي و الثقافي مع بيئته.." [17]

يحتل مشروع الآخر/الغربي فـــي الـــتاريخ الـحديث و المعاصر مكانة خـــاصة فهو يعتبر محصلة تركيب تاريخي طويل و معقد، ابتدأ منذ القرن الســادس عشر ميلادي و تواصل في إطار تصاعدي و

ما يزال و نحن في مطلع القرن الواحد و العشرين يتعزز بقدرته على البناء رؤية جديدة للعالم ، رؤية ما فتئت تعيد بناء ذاتها بواسطة ثورات المعرفة و التقنية ، إن الآخر/ الغربي يتمثل في هذه الحضارة الغربية و من دون جدال هي إحدى أكبر لحظات المغامرة الإنسانية في التاريخ و لا نستطيع تصور إمكانية تجاوزها أو بناء بديل لها دوت استيعاب مكاسبها.[18]

من خلال قرائتي لكثير من الكتب والمقالات التي تناولت هذا الموضوع ، ومن خلال اطلاعي ايضا على كثير من البحوث و الدراسات التي عالجت هذه الاشكالية التي تتمثل في العلاقة بين الاخر/ الغربي من جهة ، والعرب والمسلمين من جهة ثانية في منظور الفكرالفلسفي العربي الاسلامي الحديث والمعاصر سجلت هذه الملاحظات و النتائج والقناعات التي استخلصتها من الاشكالية التي عالجتها في مذكرة الماجستير والتي تحمل عنوان : " اشكالية الاخر في الفكر الجابري" وكان ذالك في 10 ماي 2006 (19) ، و هي كالاتي :

- إن الثنائيات الفكرية التي تبلور خطاب الفكر العربي المعاصر: الأصالة/ المعاصرة.. التقليد/ الحداثة.. التراث / العصر.. ما تزال مهيمنة على آليات إنتاج الأفكار و التصورات و المنظومات الفكرية العامة في الثقافة العربية المعاصرة ، و لم نتمكن من تجاوزها و بناء بدائلها المبدعة و القدرة على رد الفكر العربي بمنطق جديد قادر على مواجهة معضلاتنا التاريخية بأساليب البحث العلمي الموضوعي و التاريخي، بل الأدهى و الأغرب من كل ذلك هو نمط العودة العنيفة إلى منطق التقليد، حيث يصبح التقليد سيد الحاضر الفكري .
- لم يتمكن الفكر العربي المعاصر من ابتكار الوسائل التي تجنبه، تقليد النماذج الفكرية الغربية و اعتقد أن استيعاب مكاسب العصر الفكرية تتضمن تجاوز التقليد بحكم البنية الفكرية الناظمة لهذه المكاسب ،ان تحصيل مكاسب الفكر المعاصر يقتضي منا مواجهة معضلاتنا الكبرى، و هو الأمر الذي يضفي على منجزاتنا الفكرية طابع الإبداع المواكب لمتغيرات و متطلبات العصر .
- اعتقد ان الباب لا يزال مفتوحا للاجتهاد في إطار الركائزالأساسية للإسلام، بمفهوم أكثر انفتاحا على حضارات الاخر الغربي دون الذوبان في ثقافته و لا يعني بالضرورة استيراد كل شيء من الغرب ، و بخاصة كما يقول – عابد الجابري – أننا نأتي في التوقيت الخطأ ،كما قال بكل وضوح : أن الامتلاء بالثقافة

العربية الإسلامية و هي ثقافتنا القومية هو امتلاء الهوية و بهوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى و بخاصة المهيمنة منها .

- إن مجموع الآراء و المواقف التي جاء بها الفكر العربي المعاصرحول الاخر ، تتضمن جلها جهدا تركيبيا في موضوع التجدد الحضاري، و هي تعكس بشكل أو بآخر بعض خلاصات التجربه النظرية لكثير من مفكري العرب والمسلمين في مجال تأمل واقع الفكر العربي و إشكالاته كمحمد عابد الجابري ، ومحمد اركون ...وغيرهم .

- إن الحداثة الغربية فقدت طابعها الإنساني داخل نظمها و داخل أطرها الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و المعيارية و الدينية، ناهيك عن فقدانها الكلي لذلك الطابع في تعاملها و مثاقفتها للأخرالعربي على وجه الـتحديد ، أو الغير بصفة الـعموم ، فـأصبحت الحداثة الغربية هـدفا للنقد فـي الـغرب نـفسه، فكيف يمكن لنا نحن العرب و المسلمين أن نقيم مشروعنا النهضوي الـعربي الـحداثي على ضوء نـكسات و نـكبات الـحداثة الغربية .؟

- إن إدراك طبيعة التحولات الفلسفية والسياسية والاقتصادية في العالم الغربي الحديث والمعاصر، يعني التعامل بجدية مع مجمل تاريخ الفكر الغربي من الماركسيين و ما بعد الماركسيين إلى الرأسماليين و العولمة و تجلياتها الأخيرة ،ا ن تاريخ الغرب ، و بالأخص الأوروبي/ الأمريكي، شهد تحولات رئيسية في رؤيته للعالم و آخرها العولمة، و لا تزال الإشكاليات الناتجة من الحداثة تعجز الفكر العربي الإسلامي عن التقدم ، و تبدو العولمة عند أغلب المفكرين في العالم العربي الإسلامي ظاهرة محتومة. و الصحيح بمعنى من المعاني أن مصير العالم العربي الإسلامي متداخل أشد التداخل مع الرأسمالية الغربية المنتصرة في الغرب الحديث، و مع ذلك تبقى أسئلة عديدة تنتظر الإجابة : ما ذا تعني العولمة في سياق الرأسمالية الغربية المهيمنة و العدوانية .؟ كيف يمكن الحفاظ على الملامح الأساسية للهوية الإسلامية خاصة أن هذه الملامح قد تم الإعراب عنها في مرحلة ما قبل العولمة.؟ و ما هي الأدوات المفاهيمية التي يجب ابتداعها لإعادة الحيوية للفكر العربي الإسلامي حول العولمة .؟

حينما يكون الاختلاف على مستوى الثقافات تطرح مسالة التثاقف الذي نعني به كل تفاعل يحدث بين ثقافتين ، حيث تنصهر في بوتقة واحدة دون ان يفقد احد الطرفين لهويته ، فالتثاقف هو السمة

الرئيسية لكل الثقافات والحضارات لان التاريخ العالمي برمته هو تاريخ التواصل و التثاقف بين الثقافات و الحضارات المختلفة وهذا الذي نعني به الاختلاف باعتباره المحرك الانطولوجي للتاريخ الانساني .

لقد تطور نظام الفكر العربي في علاقته بالآخرالغربي و ثقافته و هو الأمر الذي يجعلنا نقر بأهمية المشروع النهضوي العربي المتواصل في اتجاه تغيير الواقع العربي، و بلوغه درجة من التطور تمكنه من الحضور القوي في التاريخ دون أن يقتضي الأمر بالضرورة الاستعانة بهذا "الآخر" .(20)

المصادر و المراجع:

(1 jean-paul sartre , l'etre et le néant ,gallimard ,paris ,1943

2) قسطنطين رزيق، في معركة الحضارة ، (بيروت، دار العلم للملايين، 1964)، ص ص 345،355 .

3) عبد الملك مرتاض ،الاسلام والقضايا المعاصرة (الجزائر، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع ،2003) ص 94 .

4) سعيد الصافي ، العرب في عين الغرب ، (مقال بمجلة jeune Afrique، ماي 2004)، ص 28

5) سعيد الصافي ، مرجع سبق ذكره ، ص 29

6) فيصل عباس، الفلسفة و الإنسان ، (بيروت ، ، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي ، لبنان 1997) ص 09

7) فيصل عباس، الفلسفة و الإنسان، مرجع سبق ذكره ص 10

8) فيصل عباس، الفلسفة و الإنسان، مرجع سبق ذكره ص 11

9) عامر ابو زيد ، في انماط الاتصال بين الاسلام والغرب المسيحي ،مقال من شبكة الانترنيت)
12ماي 2007 http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=96412

10) سعيد الصافي ، مرجع سابق ص30

11) سعيد الصافي، مرجع سابق، ص 33

12)) سعيد الصافي، مرجع سابق، ص 35

13) محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص ص 182،183

14) سعيد الصافي، مرجع سابق ص 36

15) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، (دار الشروق ، بيروت، 1981) ، ص .32

16) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، (دار الشروق ، بيروت، 1981) ، ص .32

17) أحمد صدقي الدجاني، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، (مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى، بيروت ، ديسمبر2001)، ص115 (إنها مداخلة للدكتور صدقي الدجان في أعمال الندوة الفكرية التي أقيمت في القاهرة، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية) .

18) كمال عبد اللطيف ، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، (مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2001) ، ص 110.

19) انظرفي مذكرة ماجستير في الفلسفة التي نوقشت في 10 ماي 2006 بقسم الفلسفة / جامعة الجزائر من طرف الطالب بن طرف الطالب بن خيرة بوعلام باشراف د . حمودة سعيدي رحمه الله .

20) كمال عبد اللطيف ، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ، مرجع سبق ذ كره ، ص 110.