ISSN 2437-119X

المدير الشرفي للمجلة: أ.د. بلحاكم مصطفى (مدير الجامعة)
مدير المجلة: أ.د .جرادي العربي
رئيس التحرير: د.براهيم أحمد

هيئة التحرير العلمية (*):

.أ.د/ مولفي محمد (جامعة وهران،الجزائر)
.د/ الزاوي الحسين (جامعة وهران،الجزائر)
.أ.د/ عبد اللاوي محمد (جامعة وهران،الجزائر)
أ.د/ محمد مسعود قيراط(الشارقة،الإمارات)
أ.د/ لزعر مختار(جامعة مستغانم،الجزائر)
أ.د/ حسين الانصاري (جامعة لاهاي)
.أ.د/ عبد الرزاق قسوم (جامعة الجزائر)
.د/ عبد الكريم العجمي الزياني(جامعة البحرين)
.د/ سوحي بن نوبيلة(جامعة الكيبك مونتريال،كندا)
.أ.د/ جين داهي (جامعة كوبنهاجن)
.أ.د/ دهوم عبد المجيد (جامعة الجزائر)
.د/ مصطفى الكيلاني (جامعة سوسة ،تونس)
.أ.د/ عمر بوساحة(جامعة الجزائر)
.د/ رشيد الحاج صالح(جامعة الفراث،سوريا)
.د. جمادي محمد (جامعة مستغانم،الجزائر)
د/ مرقومة منصور (جامعة مستغانم،الجزائر)

(*)ونتبه بأن هناك أعضاء إستشاريين غير دائمين، ترد أسماؤهم في كل عدد مطبوع، حسب مشاركتهم فيه.

الفهـــــــــــــــرس

المدخل إلى ربيع فكري جزائري.... * آن الأوان لننصت لبعضنا * 07

بصديق زهرة

فلسفة القيصاريا– العودة– نحن– يوبا الثاني 33

مونيس بخضرة

الكتابة الفلسفية في الجزائر بين التنظير والممارسة. 68

أحمد ماريف

قراءة تفكيكية لكتاب فلسفة الثورة الجزائرية.– في فكر الأستاذ/ الدكتور: بخاري حمانة 84

رايس زواوي

ماهية العقلانية عند جيلالي ليابس من خلال مؤلفاته 97

فكروني زاوي

الفلسفة وتحديات العصر– قراءة في كتابات البخاري حمانه 116

كرد محمد

أهمية الزمن في فكر عبد الرزّاق قسوم. 130

واسيني أولاجي

مفهوم القطيعة بين التراث والحداثة في فكر محمد اركون. 143

وسيلة عيسات

التوفيق بين الحداثة والتراث في فكر البخاري حمانه " 160

عبد العالي حميدات

النص الديني وإستراتيجية القراءة لدى محمد أركون 188

قسول ثابت

محمود اليعقوبي" مُؤلفًا ومُترجمًا في المنطق 205

مغربي زين العابدين

الخطاب الفلسفي الحديث في الجزائر 220

كرام ياسين

راهن المرجعية الفلسفية لإصلاح المنظومة التربوية في الجزائر –(جون ديوي نموذجا) 242

يحياوي بختة

فلسفة انجلز حسب مولفي محمد 265

بومحرات بلخير

دعوة للنشر في مجلة دراسات إنسانية

يسر مدير مجلة ***دراسات إنسانية*** دعوتكم للإسهام بنشر أبحاثكم العلمية الأصيلة المتعلقة بمجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، والمكتوبة بإحدى اللغات العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية والتي لم يسبق نشرها.

شروط النشر:

1- ***دراسات إنسانية***، تهتم بنشر الأبحاث المتعلقة بالدراسات الإنسانية والفلسفية، الاجتماعية، والفكرية والأدبية والأنتروبولوجية. وهي مجلة علمية أكاديمية محكمة، تهتم بالأبحاث الأصيلة، التي لم يتم نشرها سابقاً، والمعَالجَة بأسلوب علمي موثق.

2 - ترسل المقالات وجوبا في شكل ملف مرفق عبر البريد الإلكتروني للمجلة المدون أدناه، ويشترط أن يكون المقال مكتوبا ببرنامج Microsoft Word (نوع الخط بالعربية : *Traditional Arabic*، مقاسه: 14)، (أما اللغة الأجنبية فنوع الخط : Times New Roman، مقاسه: 12)، يراعى في حجم المقال كحد أقصى 15 صفحة، بما فيها المصادر، الهوامش، ويجب أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً؛ ويرفق الباحث ملخصاً عن البحث لا يزيد عن 5 أسطر بلغة تحرير المقال (نوع الخط : *Traditional Arabic*، مقاسه : 12)، مع ضرورة إدراج الكلمات المفتاحية (*Les Mots clés*)؛ وننبه على ضرورة احترام علامات الضبط.

3 – ترفق المادة المقدمة للنشر بنبذة عن الباحث متضمنة اسمه بالعربية وبالحروف اللاتينية؛ وفي حالة وجود أكثر من باحث يتم مراسلة الاسم الذي يجب أن يرد أولاً في ترتيب الأسماء.

4 – مادة النشر تكون موثقة كما يلي:

بالنسبة:

– للكتب: اسم المؤلف، "عنوان الكتاب"، دار النشر (الناشر)، مكان النشر وسنة النشر، رقم الصفحة.

– بالنسبة للمجلة: اسم المؤلف، "عنوان المقال"، عنوان المجلة، العدد، مكان النشر وسنة النشر، رقم الصفحة.

– بالنسبة لمراجع الانترنت: اسم المؤلف، "عنوان المقال"، تاريخ التصفح، العنوان الإلكتروني كاملا (يشمل الملف).

– بالنسبة لبحث في أعمال ملتقى أو مؤتمر: اسم المؤلف، "عنوان البحث"، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر/ملتقى اسم ورقم الملتقى، المؤسسة المنظمة، تاريخ الانعقاد.

– رسالة ماجستير أو دكتوراه: اسم المؤلف، عنوان الرسالة، رسالة دكتوراه/ماجستير، غير منشورة لنيل شهادة.... في (التخصص)، الجامعة، الدولة.

5 – توضع الإحالات والمراجع والمصادر في آخر المقال، وترقم بالتسلسل حسب ظهورها في النص (مراجع المقال هي فقط تلك المراجع والمصادر المقتبس منها فعلا).

6 – تخضع الأوراق المقترحة للتحكيم العلمي قبل نشرها،كما يحق للمجلة (إذا رأت ضرورة لذلك) إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها ؛ والمجلة غير ملزمة برد المقالات غير المقبولة للنشر.

7 – على صاحب المقال متابعة سير عملية نشر مقاله، من خلال موقع المجلة **http:// univ-mosta.dz**

وننبه على أن كل مقال يخالف شروط النشر، لن يؤخذ به، والمجلة غير معنية بإعلام صاحب المقال بذلك.

8- ترسل المقالات وتوجه المراسلات عن طريق البريد الإلكتروني فقط:
dirassatinsania@univ-mosta.dz

المدخل إلى ربيع فكري جزائري....

* آن الأوان لننصت لبعضنا *

بصديق زهرة

جامعة عبد الحميد بن باديس * جامعة مستغانم

إن الفلسفة اليوم أكثر من أي وقت مضى تتعرض لعدة هجمات وتحديات شككت في قيمتها والجدوى من تعاطيها، بعدما كانت الفلسفة الملكة المتوجة إزاء هذه المجايلة وهذا الزمن الذي طغت فيه العلوم التطبيقية والتقنية، ونحن في العشرية الثانية من الألفية الثالثة نعيش ونحاول أن نعيش في أمن واستقرار، فترة من أكثر الفترات تقدما وتطورا ولا ندري إن كان هذا التطور نعمة أم نقمة؟ هذه التقنية التي وجدها الإنسان سمنة على عسل ،وربما الإفراط في الحرية لهذه التقنية عاد إلينا بالسلب لعدم حسن استعمالها من جهة، ومن جهة أخرى تحيل إلى فكر جاهز واجترار فكري، مثال ذلك شبكة التواصل الاجتماعي الفايسبوك؛ فمتى يكون المستخدم الفايسبوكي مرضي ومتى يكون معرفي ثقافي؟ كذلك لما توفره هذه التقنية من منافع وامتيازات تشمل أكثر أطوار الحياة والعيش داخل المجتمعات، في حين آخر تغوص بهم في عالم التقوقع والخمول والدوغمائية، فقد أصبح يعاب على الفلسفة عدم يقينيتها وأنها ضرب من ضروب الثرثرة والكلام الفارغ أو تبحث في الميتافيزيقا السيئة السمعة بتعبير فولتير.

فالتفلسف اتخذ مجموعة من المفاهيم منها: القلق- الدهشة- الشك- السؤال..هذه المفاهيم التي تعتبر أصل كل المعارف والتي اكتشفها العقل البشري، من حين لآخر تتغير هذه المفاهيم لتصبح أكثر فعالية وحداثية معاصرة. فالفكر الفلسفي ارتباطه بالواقع يكون نتيجة جهود حاملي المعاناة الفلسفية.

فما مكانة فعل التفلسف أمام تحديات الفكر العالمي المعاصر وفي الجزائر بالخصوص؟ كيف يمكننا تصحيح هذه الرؤية في زمن انقلبت فيه المفاهيم وكثرة فيه الرقميات؟ هل الفلسفة عاجزة عن الخروج الى الفضاء العمومي؟ .

هل بامكان الفلسفة والفكر الفلسفي أن يستعيد دوره التنويري مثلما كان عليه في السابق؟

يجب على الفكر الفلسفي في الجزائر أن يرسم لنفسه خريطة جغرافية واضحة المعالم، وأن يتخذ مواقع متعددة في الأوساط الاجتماعية، والقصد من ذلك الجمع بين النظري والتطبيقي وإخراج الفلسفة إلى الواقع الاجتماعي الراهن أو ما يسمى بالبراكسيس praxise ، والإعلان على كل المناهل العلمية، فالفلسفة يجب أن تتسم بمبدأ التخاصص (اشتراك التخصصات) والبحث في الراهني، فالواقع المعاش يهمل أهمية ودور الفلسفة في حياة الإنسان دون وعي، ولأن حياة الانسان تعتمد في كل لحظة على السؤال وبالتالي التفلسف، لذا

وجب القضاء على فكرة عدم اللامبالاة بالفلسفة؛ **فكيف يمكن للفلسفة أن تكون بنت زمنها وأن عليها التفكير في الواقع الفعلي؟** .خاصة بعد ظهور موجة فكرية تنادي بالطرح القيامي (بلغة الفلاسفة التحليليين) الذي يحيل إلى نهاية الفلسفة.

هل الفلسفة في الجزائـــــر مازالت بعيدة عن المطلوب؟ وهل واقع الفلسفة في الجزائر مجرد نظريات في برجها العاجي وبحوث في رفوف المخابر أكلها الغبار أم نزلت وحاكت الواقع؟ أم هي محصورة على النخبة والمتخصصين فيها وفقط واللذين يعدون على الأصابع (جدران الجامعة)؟

- **وهل صحيح أن الفلسفة فقدت هيبتها بعدما كانت الملكة المتوجة في وقت مضى؟ أو بتعبير آخر هل تراجعت الفلسفة عن مكانتها بما يسمح البعض الإعلان عن موتها؟**

تاريخ العرب الحديث والمعاصر عبارة عن مجموعة من مشاريع وتيارات وسجالات متباينة الأبعاد منبثقة عن مسائلة تاريخية قوامها كيف ننجز التقدم ونسهم بالجهد الانساني لبناء المستقبل.

من جملة الأسباب التي جعلت الفكر العربي يمر بوضعية غير عادية، أنه كثيرا ما يتكلم لغة تفتقر إلى التأسيس النقدي، سواء على مستوى المفهوم أو على مستوى التطلعات.[1]

[1] فرحان صالح، هموم الثقافة العربية، دار الحداثة، بيروت- لبنان، ط1، 1988، ص 6

إن الخطاب العربي المعاصر قليلا ما ينطلق من تحليل الواقع، وبعبارة أخرى فالأسئلة الكبيرة التي نطرحها كثيرا ما تمليها علينا مطامحنا، ورغباتنا أكثر مما يمليه الواقع والممكن. ولذلك، فعندما نقول أن الوضعية العربية الحالية غير عادية فنحن نصدر الحكم في هذا الحكم لا من الواقع، بل نحن نريد أن نقول: إن الوضعية العربية الراهنة لا تلبي مطامحنا أي لم نتمكن بعد من إنجاز نهضة كاملة[1].

إن الانطلاق في طرح السؤال من راهنية الحال والمطامح الى سؤال الآمال هو عمل مشروع، فهو يعكس الحيوية والطموح، ولكنّه محفوف بالمخاطرة حينما لا يكون مصحوبا بنظرة نقدية واعية وصحية.

إن الزمن الذي نعيش فيه اليوم هو زمن مكثف متداخل غالب عليه الطابع التقني والتكنولوجي، زمن موجي متداخل،فالذي يقلقنا ليس هو بطء تقدمنا وإنّما هو تقدم الآخر من الضفة الأخرى.

سيظل هاجس التأخر الحضاري يلاحقنا فهو المعبر عن لحظة تفكيرنا، حيث يبقى الملاذ الآمن بزوغ فكرنا نحو المستقبل لنعيد تركيب المعادلة الثلاثية: "المستقبل- الماضي – الحاضر" في محاولة تحقيق طفرة مثلما حققها الآخر الحضاري، إزاء الشعور بعصاب مرضي من حيث تعريف العصاب الذي صاغه فلييب ريفrif Philip: "يعني عجز الإنسان عن الإفلات من قبضة الماضي" أي عقدة التشبث بالماضي ذات الطبيعة

[1]المرجع السايق، ص 8.

النكوصية والشعور بحالة مأساوية وانفصامية ينتمي فيها الأنا إلى الماضي، بينما ينتمي فيها الحاضر إلى الآخر، حيث أن الأنا العربي يجد نفسه يتحدد بماض يريد تجاوزه وبحاضر لم يعد له، **الأمر الذي يجعله مذهولا إزاء مستقبل مجهول**.

في الحقيقة إننا أمام صعوبة كبيرة في اكتشاف قواعد اللعبة المعقدة، التي حكمت التأثير المتبادل بين العوامل الداخلية والخارجية، لما آلت إليه الحالة العربية إن التجربة الواقعية للمشروع العربي قد أثبتت، خاصة بعد هزيمة ونكسة حزيران/يونيو 1967، أنّ هناك أزمة فعلية في بنية هذا المشروع.

يقول راسل:" لكي تفهم عصرا أو أمة من الأمم ينبغي أن تفهم فلسفتها"، من هنا إذا كان للفلسفة مستقبل فإن وعيها بتاريخها أمر ضروري، ويجب أن يظهر في مختلف مجالاتها من جهة تتبعها ووعيها بالجديد والإشكالي في العصر والمرحلة التي نعيش فيها، فعلى مجلات الفلسفة إذا أن تساهم في معالجة وحل المشكلات المطروحة على الإنسان، ومهما اختلف الفلاسفة في تقويم حاضر ومستقبل الفلسفة، إلا أنهم على قناعة تامة بأن مستقبل الفلسفة يكمن في أسئلتها.

أخيرا نقول أن مهمة إنجاز فلسفة عربية عمل كبير لابد أن تشتغل عليه نخب من المفكرين والمثقفين، من جهة أخرى أن مستقبل الفلسفة هو"**فلسفة العقل**"، فلو حاولنا إسكات العقل فمعنى ذلك أن نقول للفلسفة وداعا.

إن اهتمام الإنسان بدراسة مستقبله ومحاولة فهمه ارتبط بشكل واضح بالتحولات الكبرى والأزمات التي عاشها الإنسان في مجتمعه، ولقد شهد النصف الأخير من القرن 20 اهتماما واضحا أحدث تطورا كميا وكيفيا في الدراسات المستقبلية، ولقد بدا الاهتمام بالدراسات المستقبلية في منتصف الثلاثينيات إلى منتصف الأربعينيات لهذا القرن، وظهر هذا في صورة محاولة صياغة جديدة للدراسات المستقبلية وصياغة ألفاظ ومعايير جديدة، حيث كان عام 1943 ظهور مصطلح أطلق عليه: "**علم المستقبل**"*، وأكد بعض الكتاب أن معرفة المستقبل تكون نافعة لأنها تساعد في تلافي أخطاء الماضي ومشكلات الحاضر وتنقية المستقبل من كثير من المعوقات التي تحاصر إمكانات الإنسانية وإبداعاتها[1].

*علم المستقبل: كانت البداية العلمية لدراسة المستقبل في أوائل القرن 20 على يد العالم الاجتماعي: كولم جلفلن الذي كان أول من اشتق اسما لهذا العلم وهو ملتنولوجي وهي كلمة يونانية تعني " علم المستقبل". وهو علم ينتمي إلى دائرة العلوم الاجتماعية التي تدور حول الانسان وعالمه ومجتمعه ، وهو تخصص علمي جديد يحاول فيه الباحث تكوين صور مستقبلية متنوعة محتملة الحدوث وفي ذات الوقت يهتم بدراسة المتغيرات التي يمكن أن تؤدي إلى احتمال تحقيق هذه الصور المستقبلية، وهذا العلم يهدف إلى رسم صورة تقريرية محتملة للمستقبل قدر المستطاع. طارق عبد الرؤوف عامر، الدراسات المستقبلية، مفهومها- أساليبها- أهدافها، دار السحاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص ص 28،23.

[1]طارق عبد الرؤوف عامر، الدراسات المستقبلية، مفهومها- أساليبها- أهدافها، دار السحاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 16.

إن دراسات المستقبل تعني البحث عن بدائل للأجل الطويل، مستهدفة خلق الوعي حول تحديات المستقبل، حيث أن مثل هذه الدراسات لها أهمية كبيرة في تطور الفكر النظري والإيديولوجي، وفهم الحياة ومحدداتها، وفي صياغة الأهداف والغايات[1]. فالتفكير في المستقبل يعتمد على أسس فكرية ونظرية ومنهجية[2].

إننا بطبيعة الحال لا نرى الأمور من منظار كارثي وثمة فارق كبير بين أن نلاحظ أننا لا نتقدّم وبين أن نقرر أننا لا نستطيع التقدم، فذلك موقف نقدي ، وهذا موقف تشاؤمي، وفي جملة الأسباب التي تحملنا على رفض التشاؤم أنه بطبيعة الحال موقف سلفي يصادر على أن الحاضر مهما يكن سيئا، فإن المستقبل لابد أن يكون حتما أكثر سوءا منه، ولكن المعادلة تبقى على كل حال صعبة، إذ كيف نستطيع أن نكون تقدميين، فنحافظ على إيماننا بالمستقبل على الرغم من قانون التدهور الذي يحكم حركة الحاضر، بدون أن نسقط في الوقت نفسه في الطوباوية؟ وبانتظار جوانب تتمخض عنه حركة الوعي الاجتماعي والثقافي نفسه[3].

---

[1] المرجع السابق، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص 29.

[3] جورج طرابيشي، مفهوم التقدّم، من عبادة الماضي إلى الموقف السحري من المستقبل، مجلة الوحدة، مجلة فكرية ثقافية شهرية، تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية، محور العدد: مفهوم التقدّم، ص 57.

إن النقد يظل هو الموقف الممكن والبديل الوحيد أمام المثقف التقدمي عن لاعقلانية التفاؤل الطوباوي أو التشائم السلفي، وربما كان هذا بالتحديد الدور التاريخي الذي ينتظر الأنتلجنسيا العربية في المستقبل المنظور: فعوضا عن **أنتلجنسيا مدّاحة** كما كانت بالأمس، وعن **أنتلجنسا بكّاءة** كما تميل اليوم، إلى أن تكون، يمكن أن تكون أنتلجنسيا **الغد نقّادة**، وليس للتقدمية في الوقت الحاضر معنى آخر[1].

إن في فكرنا الفلسفي الجزائري والعربي عامة يطرح مسائل متكررة مستندة على الثنائيات، وخاصة أنه لا يوجد طرح غير المسألة التراثية، وكأنه لا همّ لنا إلاّ التراث، فالعمل الإبداعي في الفلسفة يكاد يكون منعدما. فقد أرجع الدكتور" عبد الرحمن بوقاف" ظاهرة عجز الفلسفة عن الخروج إلى الفضاء العمومي، لمسألة غياب النص المرجع .فالعالم العربي يعيش على وقع النص التراثي.وهذا الأخير ليس محل إجماع بل محل محاكمة وبالتالي فهو لا يصلح لأن يكون نصا منجزا.

الكثير من يعتبر أن الفلسفة والتفلسف أصبحا غير مرتبطين بالواقع، وأن الفلسفة هنا تعيش بعيدا عن هموم الناس، وأنها عاجزة عن الخروج إلى الفضاء العمومي، فالعالم العربي على العموم يعيش على وقع النص التراثي (قضية الأصالة والمعاصرة)، وفي هذا الصدد يطرح الدكتور **بومدين بوزيد***إشكالية مهمة وهي: هل الفكر العربي المعاصر لا يزال

[1] المرجع السابق، ص 57.

يراوح مكانه باعادته لطرح إشكاليات أصبحت في حكم المتجاوز؟ هل استطاع أن يطرق قضيا حيوية مستقلة تمس قضايا الدولة والمواطن والطبيعة بشكل إبداعي خال من التقليد والصياغات التجميعية التلفيقية؟

لماذا هذه الإنتكاسات في ميزة الفكر العربي المعاصر رغم المجهودات النظرية التي أبدعها مفكرون عرب منذ بداية ما يسمى بالنهضة العربية؟ يقول **الدكتور بومدين بوزيد:**" قد تكون أيضا مرجعيات غربية من مناهج وطرق تتحول إلى شرح وتبسيط وتكرار عند مفكرينا اليوم، وخصوصا عند بعض من يدعون للحداثة والتجديد، فالمتن هنا الذي يشكل سلطة على العقل قد يكون تراثيا وقد يكون غربيا ومعاصرا لنا[1].

نريد أن نبعد عن انظارنا ونحن بصدد البحث في الفكر العربي*كل منقول عن لغة أجنبية، لأنه ليس فكرا عربيا، وكل قديم لأنه ليس فكرا معاصرا، سنرى بعد ذلك ماذا بقي بين أيدينا مما أنتجناه إنتاجا مبتكرا وأصيلا، أي نقوم بعملية **الغربلة والفرز** لتظهر عملية **الإنكشاف؛**

---

1 بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الإختلاف، لبنان/الجزائر، ط1، 2009، ص 32.

*العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم ، يقوم على مفاهيم غير دقيقة وعلى منهج غير واضح، فلن يصلوا إلة فهم مصيرهم مادامت تعابيرهم تقريبية، المشكلة في المفهوم مازال لم يقعد بعد هل هو فكر عربي أم فلسفة عربية.

فأين عسانا واجدون هذا الفكر الذي نريد أن نضعه موضع البحث والتحليل؟

إن استثمار التطورات الحاصلة في مجال المعرفة الإنسانية لن يؤتى أكله إلا إذا كانت لنا القدرة على الإجتهادبتبيئتها واستلهام إبداعنا، التي حصلت في ثقافتنا العربية الاسلامية، التبييء ليس معناه التلفيق، ومحاولة فقط إيجاد اللفظ العربي المقابل للمفهوم الغربي، ولكنه إبداع يتم أثناء العملية التفكيرية حول الظاهرة المراد دراستها، يقول **بومدين بوزيد**" للأسف وضعية العلوم الإنسانية في الجامعات العربية سيئة، ففي الجزائر مثلا يوجه الطلبة الأقل معدلات نحو شعب هذه العلوم،كما أن الطلبة الفاشلين في الشعب العلمية يلجأوون إلى الفلسفة أو علم الاجتماع أو علم النفس من أجل إكمال دراستهم الجامعية، والإستفادة من المنحة الجامعية قبل أن يستقبلهم الشارع كبطاليين، عن معاهد هذه العلوم تحولت إلى مدرجات للطلبة المنتظرين البطالين مسبقا، كما أن مناقشات الرسائل الجامعية في المعاهد لا يتم بشكل جدي بل أصبحت الماجستار أو الدكتوراه كمذكرة ليسانس[1]. وأصبح ما يسمى بظاهرة **البلاجيا (الكوبي كولي)** وترجيح الإقصاء.

يقول **بومدين بوزيد:**" علينا أن نسير نحو شيء يسمى :" **مجتمع المعرفة**"، أي كيف ننجز أو كيف يكون لنا ميلاد مجتمع للمعرفة تقوم

1 بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، مرجع سابق، ص 17.

فيه المعرفة على أسس جديدة، مجتمع المعرفة يقتضي من جهة أن الثروات السابقة تغير شكلها وممضمونها، أي أن الثروة المعرفية والمعلوماتية هي الثروة الحقيقية[1].

وبحسب الآخر تحدث **بن مزيان بن شرقي*** عن عنصرية الحداثة الغربية، واستشهد بهيجل الذي كان يعتقد أن الأفارقة ليسو اهل للثقافة، وأوضح أن فكرة التقدم في الغرب قامت على الإقصاء.

تتطرق مقالات** بن شرقي إلى مواضيع مختلفة بصيغة فكرية تأملية، قدم فيها نظرة حول عدد من القضايا التي تشغل عددا من الجزائريين و العرب، ومنها مسائل: التفتح – الحوار – العدالة– الكتابة – الحوار – المصالحة...وهو يتناول هذه القضايا، ويسعى من خلالها إلى تحديد وتوضيح بعض المفاهيم التي يكثر تداولها في الخطاب اليومي ويعتريها اللبس،بعدما أن لاحظ من خلال استماعه إلى حوارات الناس ونقاشاتهم اليومية، استعمال هذه المصطلحات من دون تحديد أو إدراك معانيها الحقيقية، واعتبر أن الفلسفة اليوم تهتم أكثر بتحليل الخطاب بغية خلق أنماط من التواصل مقتفيا أثر الأستاذ زكي نجيب محمود في

---

[1] المرجع السابق، ص 172.

***بن شرقي بن مزيان:** أستاذ بجامعة وهران، له عدة كتب من بينها: التاريخ والمصير، التاريخ وكونية الإختلاف، دروس في فلسفة التاريخ، مجموعة مقالات : الفلسفة والفضاء العمومي.

** حوالي 19 مقالة منشورة في يومية " الخبر الجزائرية "، الفلسفة والفضاء العمومي– التحديد والتوضيح.

تصحيح الأنماط التداولية للغة اليومية، ويقول **بن شرقي** :" أن الوضعية اليوم بحاجة إلى مراجعة في فكرنا العربي". ويرى بن شرقي أن للفلسفة استعمالات وأدوار يجب أن تقوم بها، ومنها تحديد وتوضيح المفاهيم والنقد والتشخيص وهو في صلب العمل الفلسفي، كما أن الفلسفة حق وواجب على كل إنسان مهما كانت صفته وموطنه وجنسه ولغته، وقال بن شرقي أن هذه المقالات تساهم في تحرير العمل الفلسفي من رقابته النسقية والأكاديمية ليخرج إلى أنماط الإستعمال اليومية، وحاول تبسيط مختلف المفاهيم التي تناولها لتكون في متناول كل قارئ انطلاقا من مبدأ " نزول الفلسفة من أبراجها العاجية إلى الشارع". يقول بن شرقي في الواجهة الخلفية لكتاب" التاريخ والمصير":

"إن تفكيك الحلم العربي هو ما أردت تسميته هنا بالتاريخ والمصير- قراءات في الفكر العربي المعاصر، وكنت أتمنى أن أسميها الفلسفة العربية المعاصرة، ولكنني خفت أن القارئ العربي لا ينتبه إلى ما أريد أن أطرحه، ويتهمني مرة أخرى بالحلم..الوهم والجنون...أنتم اللذين ستشاركونني في هذا الحلم، نحن لسنا بحاجة إلى تبيان حدود وعينا والكشف عن أوهامنا التي طالما شكلت وعيا زائفا لدينا، حين كنا نظن أنها الحقيقة[1].

[1] بن شرقي بن مزيان، التاريخ والمصير- قراءات في الفكر العربي المعاصر، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران- الجزائر، ط1، 2001.

هل من ضرورة لكن نتفلسف نحن العرب اليوم؟

يجب أن نفهم ما هو هدف شعب أو أمة ما، إذا كان يهدف أو يتمثل في أن نعيش فقط، فلا ضرورة هنا للتفلسف، بما أننا سنستهلك أفكار غيرنا، أما إذا أردنا أن نكون فاعلين في عالمنا هذا، فعلينا أن نتعلم العلوم ونسيطر على التكنولوجيا ونستعملها أحسن استعمال، ولتكون فيها لنا إضافات وإبداعات ويستدعي ذلك أن نرتقي بالفكر إلى أعلى مستواه، أي التفلسف الذي يفيد التعقل.

أخيرا نقول أن مهمة إنجاز فلسفة عربية عمل كبير لابد أن تشتغل عليه نخب من المفكرين والمثقفين، من جهة أخرة أن مستقبل الفلسفة هو" فلسفة العقل "، فلو حاولنا إسكات العقل فمعنى ذلك أن نقول للفلسفة وداعا.

سيكون أمامنا اليوم و مستقبلا قضايا فكرية تحتاج إلى جهد إبداعي عربي متميز يتجاوز الشرح والإجترار الفكري.

إن الخطاب العربي المعاصر قليلا ما ينطلق من تحليل الواقع، وبعبارة أخرى فالأسئلة الكبيرة التي نطرحها كثيرا ما تمليها علينا مطامحنا، ورغباتنا أكثر مما يمليه الواقع والممكن. ولذلك، فعندما نقول أن

***بوعرفة عبد القادر**: ولد1967 بالعين الصفراء رئيس قسم الفلسفة. أستاذ تعليم العالي ، جامعة وهران، من بين مؤلفاته: الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، أعلام الفكر والتصوف بالجزائر، الحضارة ومكر التاريخ، مقدمات في السياسة المدنّية...

[1] فرحان صالح، المرجع السابق،ص 8.

الوضعية العربية الحالية غير عادية فنحن نصدر الحكم في هذا الحكم لا من الواقع، بل نحن نريد أن نقول: إن الوضعية العربية الراهنة لا تلبي مطامحنا أي لم نتمكن بعد من إنجاز نهضة كاملة.

على الفلسفة أن تتسلح بالنقد الذي يمثل ظاهرة صحية وضرورية للفكر الجاد، الفكر البناء وليس الهدّام،، فالنقد يمثل الحركة لا السكون. فنحن نعاني من جفاف فكري، ومعالجته تكون عن طريق فتح النوافذ أمام النقد، فنحن بأمس الحاجة إلى الجانب النقدي، وعلى الذات أن تتجرأ على النقد بكل أشكاله ومعانيه.

إن المرتكز الفلسفي الذي يستمد منه صاحب المشروع الأدوات التحليلية في استنطاق الظاهرة التراثية، قد تكون هناك أسباب عدّة في توجه الفكر الذي هو أعلى درجة من الباحث الذي قد يتقلص عمله في نطاق أكاديمي بحت، وقد يكون من بين هذه الأسباب أن المرجعية النظرية وهي عادة إنجاز غربي أثبت نجاحه في الفلسفة المعاصرة، تنتمي إلى عصر رائد في مجالات علمية وتكنولوجية واقتصادية... ومن ثم فعلى الفهم الجيد لواقعنا أن يعاصر زمن المعاصرة إذا أراد اللّحاق بها[1]. فهؤلاء فهموا أن سر الحداثة في أسبابها فأتقنوها فصاروا قادرين على

[1] عبد الرحمن بوقاف، غياب المشاريع الفكرية في الجزائر، الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، المرجع السابق، ص 365.

ربح المعركة، وأولئك تصوّروا سرّها في نتائجها فبقوا مستهلكين في أدنى المنتجات فضلا عن العلوم.[1]

لكن المشكلة أننا نقوم باستنساخ الموضوعات من الغرب داخل الثقافة العربية، ليس هو الغرب الحالي وإنما هو غرب القرون الفارطة، لذلك تراهم يحاولون نسخ الوضع الغربي ليقلدوه بحثا عن تحقيق ما هو محقق في الغرب دون معرفة شروطه الفعلية، أي نقل الوضع الغربي لتحقيق مثيله عندنا فهنا نقصد بذلك : **نحن والفكر المستورد**.

لقد كان الأمل في أن تؤدي الجامعة دورها الطبيعي في إنتاج النخب الفكرية التي يمكن أن تبني للمجتمع مشروعا فكريا، ولكن هذا ما لم يحدث، لماذا؟

إذا كنا نسلم بأن النخب الثقافية هي وحدها المؤهلة لإنتاج المشاريع، فإن الجامعة هي التي تنتج هذه النخب، لكن الجامعة لم تؤدي دورها الكامل في المشهد الثقافي، فلقد كانت دائما وما تزال تعاني ضعفا في قدراتها العلمية، وهذا لا يعود إلى سبب سياسي، بل إلى انطلاقاتها كذلك، وإلى سياسة جزأرة التعليم التي بدأ انتهاجها في السبعينات والتي سمحت أحيانا بوجود مدرسين لا يحملون حتى الماجستار ، لقد اضطر القائمون على التعليم العالي الى ارسال بعثات طلابية الى الخارج خدمة للأعمار العلمي للجامعة، لكن المشكلة في أن

[1] أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان،دار الفكر، دمشق- سوريا، ط1، 2001، ص 124.

كثيرا من هؤلاء لا يعودون، ثم إن أغلبهم لا يصلون الى مستوى الدكتوراه.[1]

إن الجامعة لم تحقق بعد إنتاج المشاريع الفكرية، ولم توفر فضاء التجاوز، ونحن هنا بصدد الحديث عن ثنائية"**الحضور والغياب**"، حضور الجانب النظري والاجترار الفكري أحيانا وغياب المشروع . ونظر اًلكون الجامعة الجزائرية منبين أهم مؤسسات التعليم في المجتمع، والتيتسعى إلى تحقيق التنمية وتفعيل البحث العلمي من خل التطوير وتعديل البرامج والمناهج التعليمية التي تتماشى ومتطلبات الفرد، واحتياجات الواقع الآني والمستقبل يم عا ل تمسك بالقيم من أنماط سلوكية سواءً للأستاذ والطالب وتزويدهم بخبرات التي تمكن كليهما من خوض غمار التغيرات الاجتماعية اللاحقة بهم.[2]

إذ اًتبدو العلاقة الجدلية واضحة بين الجامعة والمجتمع على أساس أن تطور المجتمع وظهور الحاجة المتجددة فيه توجِب آليات لتحقيق برامج تعليمية في المنظمات والمؤسسات الفاعلة في كافة القطاعات المجتمعية بدون استثناء لاسيما الجامعة كفضاء بحث يتسعى إلى الموائمة بين

[1] المرجع السابق، ص 375.

[2] بعلي محمد، الفضاء الجامعي بين التأصيل والتحديث، مجلة الحوار الثقافي، عدد خريف وشتاء 2013، تصدر عن مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السّلم، جامعة مستغانم،الجزائر، ص 21.

التراث الحضاري والمنظور المستقبلي لأجل الحفاظ على القيم والموروث الثقافي المميّز[1].

فالجامعة تقوم بدور أساسي في تنمية المجتمع من مختلف الجوانب سواء أكانت سياسية، جتماعية، ثقافية تربوية...فهي تقدم خدمة لكافة المجتمعات من خلال طرحها ومعالجة الاشكالات.

ليس الخطاب الفلسفي هو الخطاب الجامعي الأكاديمي أو خطاب المؤسسة الفلسفية، بل هو كذلك ذلك الخطاب القائم خارج المؤسسة الرسمية والذي ينتشر في الكتابات السياسية والتاريخية والأدبية والصّحفية، وفي العلوم الانسانية وخاصة التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والأدب.[2]

من حيث الكتابة نجد غلبة الثقافي والفكري والإيديولوجي والسياسي على الفلسفي والعلمي، ومن هنا نجد انتشار بعض الدراسات التي تنتمي إلى مراحل سياسية وصفت في حينها بالفلسفية ولا تعدو أن تكون اليوم أكثر من كتابات سياسية وحزبية لا تحمل أي صبغة فلسفية، كتابات انتهت بانتهاء السلط المساندة لها، ولعلنا لا نبالغ إن قلنا أن الخلل الكبير في التكوين والدراسة الفلسفية، جاءنا من تلك الكتابات التي لم تخلص للبحث الفلسفي بقدر اخلاصها للسياسي والديني، نقول أن تلك الكتابات لم تعي أهمية التأسيس

---

[1] المرجع نفسه، ص 21.

[2] زواوي بغورة، الخطاب الفلسفي في الجزائر،بين النقد والتأسيس، المرجع السابق، ص 202.

للخطاب الفلسفي في الجزائر كأنموذج، وإذا أردنا الاحتكام إلى التاريخ نقول أنها كتابات عجزت عن الإمساك بالتحليل الفلسفي، لذلك لم تعد اليوم تنتمي إلى التراث.[1]

يرى مالينوفسكي:" أن أحسن وصف لأية ثقافة يجب أن يقوم على معرفة نظمها الاجتماعية وتحليل هذه النظم التي تتألف فيها هذه الثقافة".[2] وكما يقول محمود امين:" ليست مجرّد أزمة مفروضة من الخارج وإنّما هي أزمة البنى والهياكل الداخلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية".[3] **نحن لسنا عاجزين وإنّما نحس بالعجز في بواطننا.**

المشكلة بقيت في طريقة التفكير والمنحى الصحيح الذي نفكّر به، فأزمة الفكر لا تنفصل عن أزمة المجتمع، لأن الفكر يتشكّل وفق معطيات الواقع المعاش (الفضاء العمومي)، فالفكر هو انعكاس للواقع.فالحديث عن الثقافة الجزائرية بالخصوص والعرب على العموم هو حتما الحديث عن النخبة المثقفة، فالتخلف الذي نشكو منه يقتضي أن يكون للنخبة المثقفة دور واضح وفعّال في تسيير شؤونها، والمشاركة

---

[1] المرجع السابق، ص 206.

[2] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة- المفاهيم والإشكاليات..من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1، 2006، ص91.

[3] علجية يموتن، الأزمة في الخطاب العربي المعاصر،مجلة الحوار الثقافي، عدد خريف وشتاء 2013، تصدر عن مخبر حوار الحضارات، والتنوع الثقافي وفلسفة السّلم، جامعة مستغانم، الجزائر، ص 102.

في تحديد مصيرها، لكن هناك بعض النخب تضطر إلى الهجرة الخارجية.

إن واقع الكتّاب اليوم في الوطن العربي لا يختلف عن واقع أسلافهم، فإنهم يعيشون ظروفا صعبة، تحد من طاقاتهم الإبداعية قد يلجأ بعضهم إلى الصمت خوفا من البطش، وقد يهاجر البعض الآخر إلى أوروبا أو أمريكا الشمالية بحثا عن أجواء ملائمة للتعبير الحر، ولكن الأغلبية الساحقة تبقى صامدة وتنتج أدبا وفكرا ذا مستوى عالمي وتعيش واقعا متدهورا على كل المستويات.[1] وفي ظل هذه الثقافة الاستهلاكية أصبح الرجوع إلى مسائلة التراث في شكله الأكثر ظلامية دون أنتاج جديد وإبداع،. فالإبداع في الفكر الفلسفي هو إبداع في تحليل الكون والعالم ومواقف الحياة الإنسانية.والمبدع لديه روح المخاطرة والرغبة في العمل.

إن لم ترتبط الكتابة بالحرية تسقط عنها الإبداعية، وتفقد بذلك إحدى خصائصها، غير أن الإشكالية مرتبطة أساسا بالكاتب في حد ذاته، وبتكوينه الثقافي والنفسي، وبقدرته على التعبير والإنفلات من كل القيود، والطرح الأكثر واقعية هو مدى ما يشعر به الكاتب من حرية، فالحرية بهذا المعنى ليست شيئا خارجا عن الذات، نستعيره عند الحاجة،

[1] المرجع السابق، ص 09.

بقدر ما هي جوهر هذه الذات الكاتبة.[1] فغياب الحرية عن المجتمع العربي يعني ذلك بقاء الأمة على حالها خامدة وجامدة، ويعني ذلك حالة التراجع الحضاري للمجتمع العربي في تدهور مستمر، فغياب عنصر الحرية معناه غياب قدرة الإنسان على صنع حضارته ومستقبله.

إن الغريب في الكتابة الفلسفية أننا نجد مفكر يختبأ في حياة المذاهب الفلسفية الكبرى، نجده يتحدث بلسان الآخر، ويقول ما قاله الآخر فلا ينسب لنفسه شيئا، كما قال فلان أو مفكر ما، **إذا ماذا تقول أنت؟**.

على الكاتب أن يتحلى بالجرأة في الكتابة ليس تعصبا لأفكار ما دون براهين علمية وأسباب منطقية، يجب على الكاتب أن يتحلى بالهدوء والاعتدال بعيدا أن التعصب والتزمت، وبجراته في عرض الأفكار التي يدافع عنها ويتبنها ويناقشها، مع الاعتراف بآراء الآخرين.

لا توجد لدينا جرأة في الكتابة لذلك ترانا ننتج فلسفة متحفظة وخائفة لا تريد أن تواجه وتكسر الطابوهات.فجلنا يعلم مخاطر الكتابة وبخاصة حينما يتعلق الأمر بالممنوع والمحرم، سواء في المجال السياسي أو العقيدي،كذلك الذي لديه صلة بالمواضيع الدينية خاصة، فالكثير تراوده الشجاعة على الكتابة في المواضيع المسكوت عنها واللامفكر

[1] عادل صياد، الحرية وإبداعية الكتابة، مجلة الثقافة، تصدر عن المكتبة الوطنية الجزائرية، العددان 03- 04، 2004، ص 17.

فيها، فهنا نجد أن المفكر الغربي كسر هذه الطبوهات عن طريق استراتيجية التحليل النقدي و تصحيح الأخطاء.

إن الكلام عن الفضاء الثقافي في الجزائر يقودنا مباشرة إلى تفكير العلائق بين المثقف/ المفكر والفضاء الثقافي الذي يشكل موضوع اهتمامه، وكذا المسافة التي بينهما، أي بين الذات المثقفة وموضع/ فضاء ثقافتها، وما نخلص إليه مبدئيا من وجهة نظرنا النقدية الفلسفية هو أنه لا الذات المثقفة ولا الفضاء الثقافي الذي أنتجته في الجزائر قد استطاعا أن يحققا كينونتـ"نا" التاريخية بما هي المؤجل الذي نستشرفه في أفق الثقافي، وذاك للسبب الآتي: إن الذات المثقفة /الجزائرية قد أعفت نفسها من مهمة صناعة التاريخ، لأنها أحالت نفسها إلى لحظة تاريخية تكاد أو تقترب من إعدام هويتها وكينونتها، وهي بالضبط اللحظة التاريخية الماضوية التي أضحت تتحكم في زمام المستقبل الثقافي الذي لم يحن زمانيا بعد، ونقصد بالضبط الحدث الثوري/ الاستقلال السياسي، وذاك لأن ما ندعوه مثقف جزائري لم يفكر البتة في ما يعنيه التفكير خارج التاريخ الفعلي الزمني المنتهي، إن ثقافة المستقبل بما هو المستشرف الذي نكونه لا يمكن تفكيرها إلا من خلال فتح أفق/ فضاء لا زماني للثقافة، إن فضاء الثقافة يأتينا من المستقبل[1].

[1]. لكحل فيصل،الفضاء الثقافي في الجزائر " قراءة نقدية فلسفية"، جريدة الخبر، الإثنين 08 ديسمبر 2014، ص6

حرية الفكر المأمولة في الجزائر هي ذاتها يمكن أن تصنع فضاء ثقافيا جزائريا لا يتحرج من ذاته ولا يشعر بالدونية ولا بالوهن النفسي والاجتماعي المصطنع /أو/ المفروض قصرا وتعسفا. السؤال المطروح هنا لماذا لا يزال النظر إلى الثقافة في الجزائر على أنها سليل الماضي وسجن لحرية الفكر وقيد بوساطة السياسي والديني والسلطوي؟ هل يكمن المشكل في المثقف أم في الفضاء الثقافي؟ أم فيهما معا؟ أم لازلنا لم نفهم الثقافة بعد؟ يقول المفكر الفرنسي أندري مالرو- Malraux.Andre "1976م" بأن "الثقافة هي دين القرن العشرين"، إن الثقافة بمعناها العميق هي ذاتها مفكرة في أفقها كـ "كينونة" منفتحة على مستقبلنا المجهول/ الحدث، المعلوم / الحضور.

نحن نعاني من جفاف فكري، ومعالجته تكون عن طريق فتح النوافذ أمام النقد، فنحن بأمس الحاجة إلى الجانب النقدي.

ونحن نستهدف أن تتغلغل الفلسفة في الواقع العملي حتى يمكن أن يحكم العقل العالم كما كان يستهدف هيجل وكل فيلسوف إنساني عظيم، وكما يقول الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط(1724- 1807) لا تنحصر مهمة أستاذ الفلسفة في تعليم تلاميذته بعض الأفكار الفلسفية بل تنحصر في تعليمهم كيف يفكرون" ولاشك أن الشباب

كما يقول هيجل(1834 – 1919) يحملون معهم آمال رفاقهم من الشيوخ وعلى هذه الآمال يعتمد تقدم العلم والعالم في وقت واحد[1] .

العرب بحاجة فعليا إلى مشروع، لكن كن يؤتى ثماره فلابد من أن يعمل بالتوازي مع سائر المشروعات الإقليمية بدافع من الرغبة في التكامل والتنافس وتفادي الصّراع.

ويتعين الوضع في أن يعتمد المشروع العربي على نهضة شاملة في جميع المجالات، مثل قطاعات التعليم، والبحث العلمي، والصناعة، والتجارة بشكل يمثل دعما كبيرا لهذا المشروع.

يجب أن يقوم المشروع العربي على مساهمات من أكبر قدر من المجتمع العربي، فالإستبداد يجب أن يختفي من المشروع العربي الجديد، لأن المشكل أنه ثمة مشاريع كثيرة غائبة ولم تطبق وقد طواها النسيان، حيث يقتضي المشروع الثقة بالنفس والطموح.

المطلوب هو صياغة مشروع عربي عصري يفهم لغة عصره، ولديه القدرة على فك شفرات التقدم الذي

إن التطلع إلى المستقبل لا يقاس بالتمدن والوسائل المادية والتكنولوجيا، وإنما يقاس بأبعاد أخلاقية إنسانية سامية، ترفع الإنسان إلى مكانته

[1] مجاهد عبد المنعم مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتاوزيع، القاهرة، د(ت، ط)، ص 13.

الحقيقية التي تميزه عن باقي الكائنات، ويكون ذلك بالفكر العقلي السليم.

* مستقبل الفلسفة مرهون بمستقبل العرب أنفسهم، وبالأخص موقوف على استعداداتهم لابتكار فلسفة جديدة، فلسفة المستقبل العربي ذاته، وإن كان الركود الفلسفي في أساسه أمر مشترك بين جميع الثقافات التي تعجز في فترة من الزمن عن اكتشاف مبدأ التجديد .

* لازلنا بحاجة إلى فلسفتنا المعبرة عن هويتنا وعن كينونتنا الجزائرية، **فالجزائر ليست عاقر** فقد أنجبت باحثين ومفكرين في داخلهم روح فلسفية .

فالفلسفة بيننا نعيشها ونتكلم بها لكن لا يعرف قيمتها إلا من مارسها وفهم دورها وعرف معانيها وتعمق فيها، حبنا للفلسفة فاق كل الحدود لأننا نتنفسها رغم كل ناقد لها، إننا لا نتصور حياة دون فلسفة، ولا نتصور مجتمعا يخلو من الفلسفة والتفلسف.

* يمكن أن ترتبط الفلسفة بحياتنا اليومية في البيت والشارع والسوق مع ذلك تبقى فلسفة.

تبقى الملتقيات والأيام الدراسية من ضمن المجالات التي تطبق فيها الفلسفة على أرض الواقع، فلسفة- قراءة- كتابة وذلك من خلال المناقشات وعرض المشاكل والإنتقادات، وكل ذلك فلسفة فكيف لنا بعد ذلك أن نقول أين الفلسفة والتفلسف، ولماذا هي بعيدة عن المجتمع؟.

لابد من إعادة الاعتبار للمثقف الحقيقي الحر والمسؤول، لأن هناك الكثير من أنصاف المثقفين والمفكرين الذين يكرسون أفكارهم وتصوراتهم من أجل الظفر بالسلطة والمناصب السياسية، غير أبهين بالدور الحقيقي الذي يجب أن تؤديه الثقافة في توجيه أمور المجتمع والسياسة والاقتصاد والتاريخ. لأن المثقف الجزائري يقترب أكثر فأكثر من السلطة لتلبية مصالحة الخاصة.

علينا أن نبحث عن المثقف الحقيقي لا المثقف الطفيلي أو المتناهي (العلامة البشير الإبراهيمي)، فالمثقف كالطبيب المعالج فهو يقوم بعملية فحص وتشخيص وفهم الحدث وتحليله ونقده. لان ما نشاهده اليوم هو "حالة بؤس النخبة والمثقفين" وهي حالة تعبر عن عقم فكري وفشل نضالي.علينا أن نفهم جدلية الحضور والغياب المتعلقة بالمثقف.

وفي هذا نجد"الدكتور حسن حنفي الذي يعرف الأزمة التي تعيشها الأمة العربية اليوم في غياب الحوار في حياتنا المعاصرة نتيجة لأننا لسنا أحرارا في تفكيرنا، ولأننا لانسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والإعتراف بحقه في إبداء الرأي" إنّ حالة الركود التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم كلّه تعزى إلى عدم وجود حوار متبادل وذلك هوّ الآخر يرجع عدم وجود حرية الفكر التي تعتبر هي الأخرى أساس بنّاء الكيان العربي المستقل عن الآخر حتى لا نصبح تابيعين لغيرنا بل مبدعين حتى لانصبح لصيقين بهم أتم الإلتصاق بل منفصلين عنهم وهذا

مايقودنا إلى الإستناد إلى قول شكيب أرسلان"لماذا تقدم غيرنا وتأخرنا نحن؟"

إن الواقع الفعلي والحقيقي لممارسة الفلسفة في الجزائرلا يمكنه الخروج والقفز خارج أسوار الجامعة وحتى الخروج ماوراء الجدران، أما الخوض فيها خارج الأطر الأكاديمية فهذا محضور لأن المجتمع الجزائري لم يتقبل بعد" الفلسفة " بالمقارنة مع تقبّله بعض العلوم والأفكار الأخرى فالمجتمع الجزائري مازال ينظر إلى الفلسفة وعملية التفلسف على أنّها تهكّم وتلاعب بالعقل أو هو سفسطة، بل ما هو شائع هو القول المتداول بين اوساط الجزائريين:" تفسلف الحمار مات جوعا"،أو "الفلسفة لا تأكّل خبزا"، أو" الفلسفة: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"، أقوال عديدة وافتراءات باطلة في حق الفلسفة وهذا يعود إلى سوء الفهم و الإستيعاب الصحيح لهذه الفلسفة وما تحمله من حكمة. وعن عدم الوعي وعن الجهل بالدور الفعّال الذي يمكنها إحرازها والمساهمة الكبيرة التي يمكن أن تحققها بدفع عجلة التقدم بتنبيه العقل وتلقيحه، بالأفكار البنّاءة التي يمكن أنّها تساهم مساهمة إيجابية لا الأفكار الهدامة التي تجمّد حركة الفكر أو يمكن أنّها تؤدي به إلى الإنحراف عن المسار الصحيح.

الفلسفة بطبيعتها الإستشكالية والنقدية ترفض جميع الدوغمائيات المحنطة، فهي تبعث ثقافة الفرح وليس البؤس، وإذا بعثت البؤس فالبؤس مدعاة للتجديد والتغيير نحو الفرح، هي معادلة عكسية تبوح دائما نحو

الأفضل،ما زلنا في امنس الحاجة إلى دعم معرفي منهجي، نعم إذا غابت الفلسفة وروح التفلسف غاب الشعور بالحاضر وتبلبلت المعرفة بالماضي وتلاشت فكرة إستشراف المستقبل.

إن الفكر بخير ومتوافر من خلال الهياكل التعليمية والمراكز الثقافية، وكأن تواجد الفكر أضحى مرتبطا بتواجدها

ليس المهم أن نفكر داخل إطار الثنائيات ونخص بالذكر التراث والحداثة، المهم الإنصات لبعضنا.

الفلسفة إنصات لمشاكل الناس وهي وحدها تقاوم الوهم والتبعية، فلسفة قابلة للتجديد في كل لحظة، وتصليح للعطب والعلل.

الإنصات لبعضها هو محاربة كل أشكال الإستبداد، التعالي، النرجسية، الإفراط في العزلة الاجتماعية، الدوغمائية، فالأصوات الجارية أقلام مكتوبة، حضور رغبة ملحة تتمثل في تدشين مرحلة جديدة من الكتابة الفلسفة.

علينا أن نؤثث الفلسفة بنصوص متنوعة وبأقلام مختلفة وفق التخاصصية الفكرية وبعدها نستدعي النقد كآخر مرحلة." **إذا الأوان لننصت لبعضنا "**

فلسفة القيصاريا

العودة– نحن– يوبا الثاني

د. مونيس بخضرة/ جامعة تلمسان

تمهيد:

يعد سؤال الفلسفة في الجزائر، سؤال ممكانات عديدة بتعدد الفراغات المتراصة والمتجاورة التي ظلت قائمة في بنيات الوعي الجزائري، سواء في حضوره تاريخي(الوعي الحدثي) أو في ملامسته للأشياء وجدله معها(الوعي الظاهراتي). الوعي الأول يترك للمؤرخين وللمختصين في تحليل الذاكرة، لتبسيط لحظاته العنفية والتسامحية وإحصاء عدد الأفراد ووصف المواقع وذكر الشواهد التي شهدت المعارك بصفة مستمرة، والتي لم تختف ولو للحظة من هذا التاريخ. أما النوع الثاني وهو بيت قصيد دراستنا هذه. الذي يظهر في تحليل اللحظات المنيرة التي توّج فيها العقل الجزائري في تاريخه، وأحسن فيها مساءلة نفسه والعالم معا، وهي اللحظة نفسها الذي كان فيها العقل اليوناني يبني عالمه جديد من رماد الشرق، ونقصد بها القرون الخمسة الأولى ما قبل الميلاد إلى غاية القرن السادس للميلاد، وهي المدة التي شهدت عصر التنوير الجزائري بامتياز، لما شهدته من حركية ثقافية متميزة لا تضاهيها أية حركة بعدها.

قول في العودة retour: كثير ما ارتبط فعل العودة بمواطن محددة وأشياء نعرفها، وسبق لنا وأن عشنا تجاربها وتفاعلنا مع تأثيراتها وانعكاساتها على الشعور والذاكرة، مما يعني أن العودة فعل حضور لم

تختف معالمه من الذات، فهو عمل يفتح طريق اختفت معالمها بسبب النسيان والهجران من دون أن تمحى علامات الوطن والقصد الأصلي فينا، وهذا يعنى أن صيغ العودة المتعددة هي ضرب من فعل تسامح خاص، غالبا ما يكون بعد المراجعة وصدمة حقيقة الشيء الذي سنعود إليه بنوع من التأنية واليقين. وإذا ما تناولنا العودة في سياقات مختلفة في الفن والتاريخ والفلسفة والمعرفة بصفة عامة، سنجدها مشروطة بما هو ماضي، فهي أداة نستحضر بها الماضي وبها نجعله يشاركنا حاضرنا، فهي فعل مشحون بالبراكسيس وبكل ما هو عملي، وعمليتها تجعل من الماضي مجاورا للحاضر كلما تطلب الأمر ذلك.

منذ قدم، ظلت العودة سبيل نجاة وحماية، وقانون هدي الأنبياء والرسل، وسبيلا متينا للعلماء والفلاسفة، بهدف ربط حلقات التاريخ ببعضها البعض، برباط المصلحة وتصحيح الأخطاء والهفوات، على غرار عودة أفلاطون إلى سقراط، وعودة أرسطو إلى أفلاطون، وعودة يوبا الثاني إلى قايصاريا، والنبي موسى إلى القدس، والنبي محمد(ص) إلى مكة، ونبي عيسى إلى الناصرة، وهيجل إلى التاريخ، ونيتشه وهيدغر إلى الإغريق. فهي بهذه المعاني بمثابة مشروع كامل يتخذ من إعادة بناء العلاقات وترميمها من جديد مقصدا أساسيا له لا يمكن أن نحايد عنه في أي لحظة من اللحظات، وبقدر ما هو عمل مادي هو أيضا عمل سيكولوجي فريد من نوعه، حضورهما ضروري في بناء المعرفة والواقعة معا.

من هذا التبصّر، تتضح أهمية العودة في قدرتها على العودة. قدرة تجعل منها فعل إرادة خالص، يجب أن يكون حاضرا معنا في منازلة الحقائق وفي تفكيك النزل والحوادث لاستحضار ما يمكن استحضاره، فهو فعل يساعدنا على التأسيس وفتح أفق جديدة ومغايرة.

داخل هذا سبيل تحققت عودة فريدريك نيتشه باستلهامه الروح اليونانية، وهو يعيد قراءة الفلسفة اليونانية في عصرها المأساوي، التي بها أعاد إنزال فلاسفة ما قبل العصر السقراطي إنزالا مغايرا ومختلفا، بما أنه كان إنزالا ثقافيا بالدرجة الأولى، وفي إعادة ترتيب مبادئ فلسفة العصر بما يثبت ويدعم بعضها البعض، وهي النمطية نفسها التي ظهرت بها استطيقا هيجل في عودته لجماليات الشرق، لتحديد معنى الروح وتعرجاته التاريخية الذي سيكون شغل شاغل فينومينولوجيا الروح، وكيف لفن العمارة أن يحمل المعقولية المتخفية في أشكالها وألوانها، التي ستكون منسجمة بشكل كبير في العمارة الإغريقية حينما استطاعت أن تنشأ المصالحة بين الروح والمادة.

نحن والعودة: القارئ لمشهد واقع الفلسفة في الجزائر منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، أي ما يقارب ثلاث وخمسين سنة كلها، حتما سيدرك مدى الفتور والجمود الذي عرفته الفلسفة كنوع من أنواع النشاط المعرفي في هذا المجتمع، رغم أنها حقبة شهدت أسماء مهمة تميزت بمواقفها وأرائها في قضايا مختلفة، من دون أن تحدث أثرا واضحا في معالم

جغرافيا الفلسفة الجزائرية، برغم وجود الإمكانات المادية المؤسساتية والعقلية لتحقيق هذا المطلب[1].

وإذا ما قارنا واقع الفلسفة بواقع الأدب في الجزائر خلال هذه الفترة مثلا، لوجدنا أن الأدب الجزائري عرف تطورا لافتا، سواء من حيث ما كتب فيه من نصوص، أو من حيث نوعية المواضيع الذي أنجزها على غرار نص نجمة والحريق وريح الجنوب واللاّز...إلخ، وهي نصوص كانت علامة فارقة منذ الستينيات والسبعينيات وثمانينات القرن الماضي وبداية العشرية الجديدة. إذ نعتقد أن سر بروزه يعود إلى روح العامة التي سادت هذه الحقب، والتي كانت روح عاطفية وروح مساندة وروح بطولية، وإعادة استلاهم مآثر الأمجاد، وبالتالي كان أدبا واقعيا، استطاع أن يرفع انشغالات الواقع الجزائري رفعا فنيا ونصيا، وهو السبب الذي ساعد على إنجاز النصوص والعبارات وهو مطلب ضروري للمعرفة.

أما الخطابات الفلسفية خلال هذه الحقب فقد ظلت فاترة، باستثناء الخطابات الكلامية التي اقتصرت على الفكر الإسلامي، ولم تكن قادرة على إنجاز النصوص ضمن السياق الكتابي، وعلى إبداع المفاهيم والتصورات المطلوبة الحاملة للدلالات والقصديات. واكتفى المشتغلون على الفلسفة بالشرح الليساني والحوارات غير مقيدة في الكتب والمجلات، وهذا ما يمكننا وصفه بالخسارة الكبرى للعقل الجزائري المعاصر، فقد ضيع فترة ملهمة على التفلسف والإبداع، وفقد عصرا كان مليئا بالأسئلة الإنسانية والأنطولوجية والأكسولوجية والجمالية،

فبدل الاشتغال على هذه المجالات الحيوية، انساق العقل الجزائري إلى قضايا ايديولوجية وهمية وتحدث باسم الطبقة المتفلسفة على حيثياتها بما أنهم الأقدر على خوض مسائل ايديولوجية مثل عبد الله شريط ومصطفى الأشرف من جهة وعمار طالبي وقسوم عبد الرزاق من جهة أخرى، بينما الذين عاصروهم وظلوا متمسكين بفلسفة الفلسفة وجلهم غادر الوطن على غرار جاك دريدا وألبر كامي ولوي ألتوسير ومحمد أركون، فقد استطاعوا أن يقدموا نصوصا عالمية خالدة، وهي علامة فارقة على قدرة العقل الجزائري الفلسفية.

ومن بين الأخطاء المتوارثة في حق العقل الفلسفي الجزائري، هو كثيرا ما يؤرخ له منذ لحظة الاستقلال إلى يومنا هذا، وهو خطأ شائع يعكس الصورة النمطية التي نرى بها جزائريتنا، على أنها بدأت مع هذه اللحظة. وإذا وظفنا براكسيس العودة في تفكيك هذا المستند، سنجد أن الفلسفة في الجزائر قديمة بقدم سؤال بدء الفلسفة نفسه. فهي تعود إلى ما قبل الميلاد، إلى مدرسة قايصاريا(شرشال) مع الفيلسوف والمؤرخ الملك يوبا الثاني، والفيلسوف تريانتوس آفر، والفيلسوف أبو ليوس المدواري (مدوارش- سوق اهراس) صاحب كتاب التحولات وغيرهم من الفلاسفة القدماء، وهذي يعني أن الفلسفة ليست غريبة عن أرض الجزائر بحكم الآثار التاريخية والشواهد الآثارية.

إن الأحكام التاريخية المتوارثة في حق تاريخ الفلسفة الجزائرية، تعود بالأساس إلى التصورات المدفونة في لا الشعور، والتي شوهت تاريخ هذا

المجتمع بأكمله، النابعة من التشوهات التي أحدثها توالي الاستعمار على هذه الأرض منذ ما قبل الميلاد إلى غاية عصرنا الحالي، أي ما يقارب ألفين وخمس مئة عام، وكل استعمار إلا وله براديغمه الخاص الشامل الذي فرضه على الوعي الجمعي السائد، وبما أن براديغمات المستعمرين الذين تعاقبوا على هذه الأرض مختلفة وفي بعض الأحيان متناقضة، خلقت وعيا مشوشا على مستوى اللغة وضبط المفاهيم، وعلى كيفية بناء الأحكام وتقرير الأشياء، وعلى أسالب العيش وبناء مجرى الحياة بصفة عامة، فتاريخ الجزائر هو تاريخ استعمار.

تحت هوة تجزؤ حقب هذا التاريخ، صارت ذواتنا مجزأة وغير مستقرة، فالأنا الجزائرية أنا مترنحة لا مستقر لها، تبحث عن الكينونة الأصلية في هذا الوجود وإذا ما سلمنا أن تاريخ الذات هو تاريخ معنى، فمقصد وجودها هو لتأكيد هذا المعنى وجعله أثرا ظاهرا.

أمام هذا الواقع، صرنا أمام خيارات عديدة، ومعظمها هي خيارات معاناة واستمرار بفراغات مترابطة تعمل على تحقق هذه الاستمرارية، ولم يعد بيدنا إلا خيار العودة. العودة إلى الأصول وإلى مصادر ثقافتنا بحثا عن كينونتنا، وهي عودة من أجل تأكيد ثقافة الإحياء على جميع الأصعدة، وهذا الذي يجعل من فلسفة العودة فلسفة علاجية وآثارية معا، بقوتها الاستشفائية والترميمية، حيث أننا مطالبون أكثر من أي وقت مضى على أن نعود إلى مدارسنا وإلى فلاسفتنا وإلى معلمينا وحكمائنا، ونستحضرهم لمشاركتنا همومنا ومشاكلنا وأزماتنا، عن طريق

فعل المحاكاة والإستلاهم، في مقابل تعلمنا مفهوم الحرية الحقيقي، بعد أن نتحرر من ما فرض على عقولنا، على أن اختلاف معتقداتنا وتعدد لهجاتنا وثقافاتنا هو دليل عدم أخوتنا، وهي أحكام جزافية تعد إحدى أكبر معوقاتنا الحضارية، ولكن الحقيقة أن يوبا الثاني وآفر وأبو ليوس وأوغسطين والأمير عبد القادر ودريدا وأركون ومهيبل وغيرهم، هم إخوة من أبناء هذه الأرض التي انقسم حولها الغزاة.

إن عودة- نحن، هي عودة واقع بأكمله إلى الأصول، وإلى لحظات البدء، فهي تستخلص ترحال بنية حايتية معطوبة تبحث عن النموذجية وعن الرؤية السليمة للأشياء وللحقائق، ولبناء هوية متناغمة ومنسجمة صلبة، تتكيف مع المستجدات وكل ما هو طارئ. فعودة – نحن، هي عودة معنى يعاني من الشقاء ليستثمر في الأسس الأصلية التي تشكل منه تاريخه وتحددت بها ثوابت معالمه. وهي العودة نفسها التي أقامها الفيلسوف الأمير عبد القادر في نصوصه المختلفة في قراءته للوجود وللإنسان الكامل وفي اكتشافه لسلاسة الروح، وأيضا في مراجعته للفلسفة اليونانية في نص المقراض الحاد، وهي تجربة لا تختلف كثيرا عن تجربة يوبا الثاني في نصوصه المسرحية وذوقه الجمالي الذي ظهر في معالم وحدائق قايصاريا، وعلى تحصيله الفلسفي على يد كبار فلاسفة أثينا. فكلاهما حقق حلم أفلاطون وهو حلم الملك الفيلسوف، فقد أظهرا مقدرة عالية في فن الحكم والإدارة، وتوظيف السياسة في صنع الحداثة التي يتطلع إليها الرعية، وكلاهما رفض المستعمر وسلكا خيار المقاومة

وهذا دليل إيمانهم القوي بفضيلة الحرية والسيادة، وكلاهما أيضا أحب الشعر وأوصلا به حكمتهما في الحياة وجعله لغة من درجة أولى. أما أبو ليوس صاحب إنجاز أول نص قصصي فلا يختلف كثيرا عن مولود فرعون وعن كاتب ياسين وعن ياسمينة خضرة والطيب حنصالي وغيرهم، في قدرتهم على إبداع النص الروائي وجعله قادرا على حمل ثقل الواقع المعاش وأسئلته، وآفر لا يختلف عن اسياخم والهاشمي قروابي وأحمد وهبي وحسني وغيرهم في ذوقهم الفني والجمالي وجعله ملهما جماهريا. هم كلهم سليلون الروح الجزائرية وثقافاتها.

إن الإبداع الفلسفي الخلاق، يتطلب بالضرورة خلق النصوص كمتكئات معرفية، التي هي الأخرى تجعل من التواصل المعرفي بين الأجيال أمرا ممكنا، وفي الوقت نفسه تساهم في إيجاد فضاء حيوي لإتيقا النقاش والحوار، الذي يتولد عنه شروط التفلسف من اختلاف وأفكار ونقد وشك. فالنص هو صراط التفلسف وهو قبس سحر الكتابة، ولا يستطيع الشفهي أن يؤدي وظائفه الأساسية، وعليه نحن أمام مسؤولية الكتابة الفلسفية التي تبقى خيارا محوريا في تشييد المدرسة الفلسفية الجزائرية المنشودة، وهي كلها أساسيات تنبني على فعلين مهمين وهما: فعل العودة المشروط بالتأمل والبناء، وفعل الكتابة الذي ينتج النص الفلسفي المطلوب وفق سياق متداخل ومتكامل، ومن دون هذين المبدأين، تبقى الفلسفة في الجزائر أغلوطة.

تاريخ الفلسفة الجزائرية:

تأتي هذه الدراسة لتنقّب على المعالم الفكرية والفلسفية والفنية وتاريخ الأفكار وأعمال الفلاسفة الجزائريين في العصر القديم، لكن هذا العمل محصور في الزمان والمكان. الزمان هو ما يسمى بالفترة القديمة وتبدأ من القرن الرابع ما قبل الميلاد لتنتهي مع نهاية القرن الرابع بعد الميلاد.

لماذا التفكير في هكذا مواضيع؟ السبب بسيط ويمتثل في الحيف الذي لحق تاريخ الأفكار بالجزائر القديمة، سواء تعلق الأمر بالأفكار العلمية أو غير العلمية أو الفلسفية والثقافية بصفة عامة، ومن بين المظاهر هذا الحيف كون أغلب المؤرخين للعلم خاصة للعلوم الصورية والتجريبية، ينطلقون من أفكار مسبقة، غالبا ما يصعب الدفاع عنها، ومن بين هذه الأفكار نكتفي بذكر الأمثلة التالية:

– أن الفكر المغاربي القديم فكر عملي أكثر من كونه نظري. فهو فكر زراعة والعمل وكيفية تخمير الخمور وتربية الحيوانات، وكيفية توزيع المجاري المائية وما شابه ذلك، وسوف نرى أن هذا الاعتقاد غير صحيح على بتة، لأن لدينا أعمالا مغاربية قديمة غارقة في التجريد في ميادين مثل الرياضيات والمنطق والفلسفة[2].

– وقيل أن الفكر المغاربي فكر شفوي، وهذا أيضا غير صحيح لأن المغاربيين القدامى كتبوا في لغات غير لغتهم الأم وهي لغات عديدة. وهذا دليل على أنهم عبروا عن أفكارهم بالكتابة. فمنهم من كتب باليونانية ومنهم كتب باللاتينية ومنهم من كتب بالعربية ومنهم من كتب

بالفرنسية وغيرها. ومن هنا جاء خطا يتمثل في تجريد المغاربيين من أعمالهم وإلحاقهم بالشعوب التي كتبوا في لغاتها.

– ويعتقد أيضا، أن اغلب مؤرخي الأفكار العرب، بأن المنطقة المغاربية كانت منطقة جرداء قبل غزو العرب والمسلمين لها. فلم يكن في نظرهم عند الأمازيغ قبل مجيء الإسلام أي شكل من أشكال الإنتاج الأدبي والثقافي والعلمي والفني. وهذا طبعا خطأ. أو على الأصح يمكن عدها اعتبار ايديولوجي، يهدف إلى محو هوية السكان المحليين والتنقيص من قدرتهم العقلية على الإنتاج الفكري، في مقابل دور المستعمر في بناء مجتمعاتهم.

وما ينطبق عن الفترة القديمة، ينطبق عن الفترة القروسطوية التي تمتد في المغرب الكبير من القرن السابع حتى نهاية القرن 19م، وقد يبدو هذا غريبا لمن يشتغل بالتاريخ، لكن الأفكار في بلادنا، والحق يقال، استمرت قروسطورية أكثر من اللازم. ولكن الذي نريد التنبيه إليه هو أن كثيرا من الأفكار العلمية التي كانت في الأصل من إنتاج مغاربي تم اختلاسها ونسبها إلى شعوب غير مغاربية كما يقول الباحث عبد السلام نميس، ومنها ما شاع في العصور الوسطى، حينما أخذ الأوربيون على المغاربيين ما يسمى بالأرقام العربية، التي هي في الواقع مغاربية، ظهرت لأول مرة في المجتمعات المغاربية، ولم يسبق للمشارقة أن تداولها إلى يومنا هذا.

من كل هذا نستنتج أن القول بكون المغاربة، خاصة القدامى، لم يعرفوا إلا الجبال والخيام والرعي، وأن ثقافتهم كانت منحصرة في قليل من الأفكار البدائية المرتبطة بالجانب العملي للحياة، قول فيه نوع من الحيف والتحريف والمزايدة[3].

ومما سبق، يتبيّن أن المغاربة القدامى، عرفوا كل العلوم التي عرفتها عوام شعوب العالم المتحضر القديم، وبرعوا في أكثرها تجريدا مثل الرياضيات والمنطق والفلسفة.

كما بنوا المدارس حتى في القرى الصغيرة. وعرفوا أنظمة التعليم المؤسس على مراحل(ابتدائي، ثانوي، عالي). ومارسوا المحاماة والجدل الديني والريطوريقا البيانية والقضائية. وأداروا أكاديميات بأثينا وبروما وفي حواضر شمال إفريقيا، وساهموا في خلق وتطوير توجهات فكرية ذات قيمة عملية كبيرة.

لقد عرفت كل المجموعات الحضارية في تاريخها، جوانب من النمو المعرفي في فترة من فترات معينة. بفعل تتدخل عوامل متبعة ومحفزة على ذلك، وفي نمو المعارف من جهة، ومن جهة أخرى، تتدخل عوامل معيقة في تراجعها، وعادة عندما ينمو ميدان علمي معين، تنمو ميادين فكرية منسجمة معه بصورة شاملة. ولا شك أن هذا البناء المعماري الذي هو العلم، قد ترعرع في فترات تاريخية في أحضان ثقافات كثيرة، طبعته كل واحدة بطابعها الخاص، ويمكن القول إن العلم تراث مشترك،

ولازال متركا، يساهم فيه أبناء الثقافات العديدة، بنصيب معين حسب ما يتاح لهم من فرص.

وقد عرف شمال إفريقيا وبالتحديد الفضاء المغاربي، فترات إشعاع علمي متميز، خصوصا في عصر ما قبل الميلاد والوسيط، حيث نمت العلوم العقلية والنقلية، ساهمت في تطور حضاري للمجتمعات المغاربية، ووصلت مختلف العلوم مستوى مهما جعل الأقوام المجاورة ان تتلمذ على يد علمائها وفلاسفتها[4].

ولا ينمو العلم في شكل وضع اليد على حقائق تقدمها الطبيعة من تلقاء ذاتها فقط، ولا في شكل حدس مباشر بدون مقدمات. بل أيضا يشتغل في سياق الثقافي ومجتمعي متكامل، منه يتغذى ومنه يستمد لغته ومفاهيمه وصوره وأدوات التجريب والتعقل والفهم. وعليه، فالعلم يتفاعل مع المناخ الثقافي السائد في المجتمع وهو الذي يصنع علاماته، لأن أسلوب النظر، هو تعبير عن عادات الذهن السائدة، وهو أيضا جزء من طريقة الحياة المعتادة لدى الفاعلين في الفكر عامة. واليات الاستدلال بالذات تتأثر بالمناخ الفكري وجه عام.

ومن بين الأسماء الجزائرية القديمة التي شغلت على المعرفة نجد:

ترينشي آفر أو تيرنتيوس آفر (159 ق م): "أنا إنسان لا يخفى عني أي شيء مما هو إنساني**"**

لقد كان من عواقب الحرب البونية الثانية وانهزام قرطاجة فيها، أن حمل إلى روما صبي أمازيغي أسيرا فاتخذه أحد أعضاء مجلس الشيوخ غلاما

له ثم أعتقه، فسمي باسم سيده تيرنتوس بالإضافة إلى نسبه افر أي الإفريقي، فتضلع في معارف عصره باللغتين اليونانية واللاتينية فألف ستة مسرحيات: كان يطالع بها جمهوره بواحدة منها كل سنة ما بين سنة 166 و160 ق م فصارت له شهرة كبيرة واتهم بالسرقة الأدبية ومن مؤلفاته: الإخوة، ومعذب نفسه، والخصي وهو صاحب قولة شهيرة: ومن إفراطه في حب مؤلفاته، وقيل أنه مات حزنا بأرض اليونان، بعد أن ضيع في البحر مخطوطاته وهو في سن الثلاثين.

أبولاي: ولد حوالي 125 وتوفي 175 م بعد آن تعلم بأثينا، ثم رجع إلى بلده فاتهم بممارسة السحر، فدافع عن نفسه في كتاب بعنوان في السحر، وبعد ذلك تفرغ للتأليف إلى أن أصدر كتابا في إحدى عشر جزءا، وبه وضعه تاريخ الفكر في مصاف الخالدين، وهو كتاب التقمصات. اتخذ الرواية الطويلة لوصف الأوضاع الاجتماعية وتوظيفها في السخرية وكان ذو نزعة صوفية![5].

فلسفة ابوليوس المدواري:

يعد أبوليوس أشهر مناطقة المغاربة القدماء على الإطلاق، ومن مؤلفاته: كتاب فلوريدا وهو عبارة عن مجموعة من خطبه في الريطوريقا البيانية، وكتاب ابوليكا في الريطوريقا القضائية وأخيرا كتاب التحولات، الذي يعد عمله الأساسي، الذي احتوى على أوّل قصة مكتوبة على شكل نثر في تاريخ الأدب الإنساني.

ومن مؤلفاته الفلسفية نجد: كتاب حول اله سقراط، وكتاب حول مذهب أفلاطون،والجزء الثالث منه خصه للمنطق فقط، ولقد وصلنا هذا الجزء بعنوان: "في العبارة"، الذي فيه اهتم أبوليوس أولا بنحت وتصميم المصطلحات تقنية، التي وظفت في اللغة اللاتينية ، فكانت لغة أهل شمال إفريقيا، ولهذا وضع هذا الفيلسوف ولأول مرة ما يعرف اليوم ب: المصطلح ومفهوم القضية، وفي الفصل الأول من هذا الكتاب حاول ابوليوس تقريب قارئه من معنى الخطاب الذي يهتم به فن الجدل. أما في الفصل الثاني فقد تناول القضايا وأنواعها، وفيه ادخل ابوليوس لأول مرة مقولتي الكم والكيف، وفي الفصول الباقية اهتم بمسألة ترابط القضايا وبأنواع الاستدلال وقواعد تحققه. وفي الفصل الخامس عرض ابوليوس ولأول مرة أيضا ما يعرف اليوم بمربع التقابلات. ورغم تأثر ابوليوس بأرسطو والرواقية معا، إلا أنه لم يتردد قط في انتقادهما معا، واعتبر كتابه هذا أهم الكتب المنطقية التي كتبت باللغة اللاتينية(6).

ومن أشهر كتب كتب أبو ليوس نجد:

كتاب فلوريدا: هو عبارة عن مجموعة من الخطب ومحاضرات ألقاها بالمسرح العمومي لمدينة قرطاج، بعضها وجهها إلى قناصلة قرطاج، والبعض الأخر وجهه ضد الفلاسفة، وكان يتميز بالفصاحة.

كتاب ابولوجيا: وهو عبارة عم مجموعة من الحجج صاغها ابوليوس للدفاع عن نفسه أثناء مرافعته ضد أصهاره، في تهمهم له باستغلال أموال زوجته في قضايا علمية ، وهو كتاب في ريطوريقا الخاصة.

كتاب ميتامورفوس: أو الحمار الذهبي، وهو أكثر كتبه شهرة، بما أنه نسخة وحيدة للأدب الرومانسي اللاتينوفوني. وهو يتكون من إحدى عشر فصلا، وفيه يصف مغامرات شاب يسمى لويوس تحول إلى جحش ذهبي بطرق سحرية، وبعد مغامرات كثيرة ملأت القصة رجع إلى حالته البشرية الأولى، وهو كتاب في الديانات الإفريقية القديمة.

كتاب ارماغوراس

كتاب علم الحساب وكتاب الفلك

كتاب الديالوك: وهو ترجمة لمحاورة فيدون، وكتاب اوراتيكوس، وكتاب الجمهورية، وكتاب حياة سقراط.

من بعض أفكاره الفلسفية:

يصنف ابوليوس الكائنات العاقلة إلى ثلاثة أصناف: الآلهة وهي تسكن السماء وليست لها القدرة على مغادرتها، وكائنات البشر وهي تسكن الأرض وليست لهم القدرة على مغادرتها، وأخيرا الملائكة والشياطين، وهم الذين يقومون بدور الوساطة بين الآلهة والبشر. وتتمتع هذه الكائنات بجميع المواصفات التي تسمح لها بالقيام بهذه المهمة، ثقيلة بما فيه الكفاية لتنزل إلى الأرض. وخفيفة بما يسمح لها الصعود إلى السماء، ومن المهام التي تقوم بها، نقل دعاوي البشر إلى السماء وتنقل إلى البشر أفعال الخير الصادرة عن الآلهة(7). ويصنف أبو ليوس الملائكة إلى أصناف حسب المهام: فهناك ملائكة الموت وملائكة النوم وملائكة الشعر وملائكة الذكاء، ولكل إنسان ملك يرافقه وإلى هذا

الصنف ينتمي ملك سقراط، وقد أعجب ابوليوس بسقراط وبملكه، ويعتقد أن قاعدة الحياة هي إرضاء كل واحد لملكه كما فعل سقراط لما تجرع السم تبعا لنصيحة ملكه.

وأما علم المنطق، فقد ترك لنا ابوليوس فصلا كاملا للمنطق في كتاب له حول أفلاطون وهو بعنوان في العبارة.

لم ترد كلمة المنطق في النص الأصلي في كتاب ابوليوس، وقد اختار عبارة أخرى لوصف مبحث المنطق بشكل عام، وهي الفلسفة العقلية. وموضوعه فن الخطابة أو فن المناظرة، ويؤكد ابوليوس أن هذه العبارة اللاتينية متضمنة في عبارة الفلسفة العقلية، وبالنسبة لأبوليوس هو هناك نوع واحد من الخطاب يمكن تناوله في المنطق وهو الخطاب الإخباري، لأنه هو الوحيد الذي يحمل الصدق أو الكذب. فهو خطاب كامل المعنى والذي نعبر عنه اليوم بالقضية، وهذا يعني أن موضوع المنطق عند ابوليوس هو القضايا التي هي أدوات للجدل.

وفي عصره ازدهرت الكتابة باللاتينية بين المغاربيين القدامى، وفيه أيضا ظهر صنف أدبي جديد، هو الأدب المغاربي اللاتينوفوني، الذي يتميز عن الأدب الروماني.

معالم الفكر المغاربي القديم:

التعليم: قلّد المثقفون المغاربة القدامى اليونان والرومان في نظامهم التعليمي الذي بنوه. وهكذا اكتشف المغاربيون أولا الريطوريقا

والدراسات الأدبية بشكل عام. وفي البداية، سواء عند المغاربيين أو عند الرومان، كانت مواد التدريس تنحصر فقط في الأدب الإغريقي ونحو اللغة الإغريقية والريطوريقا والسفسطة والرسم والنحت والموسيقى والرقص. وكانت هذه المواد تعطى إما على شكل دروس جماعية في الأمكنة العامة. وكانت الدروس تعطى باليونانية سواء في روما أو في شمال إفريقيا القديم، ولم تبدأ اللاتينية تحل محل اللغة اليونانية في التدريس إلا مع ظهور كتاب لاتين كبار، خاصة في نهاية الأول مع الأديب كيكرو(106-43ق م) والشاعر فريجل(70-19م) وغيرهما. ولكن رغم ذلك، بقيت الفلسفة اليونانية في مضمونها وفي لغة تدريها، ولقد سيطرت على الساحة الفلسفية الرومانية مجموعة من المدارس اليونانية، وخاصة الفيثاغورية والابيقورية والرواقية، ثم الافلاطونية الحديثة من القرن 3 ق م حتى القرن 5م.

بعد كيكرو كتب بعض الفلاسفة المغاربيين والرومانيين بالاتينية ولكن اغلبهم كان يفضل الكتابة باليونانية. وحتى الذين كتبوا باللاتينية كانت دراستهم الفلسفية باليونانية، يمكن القول نفس الملاحظة على المواد العلمية المدروسة بالتعليم العالي. لقد بقيت هذه المواد تعطى باللغة اليونانية وما كان يدرس باللاتينية أحيانا ليس الا ترجمات لنصوص يونانية الأصل(9).

التعليم النظامي: وإذا أخذنا بعين الاعتبار منطقة قورينا التي كانت مستعمر يونانية منذ القرن 7ق م، فيمكن القول أن التعليم الابتدائي

ظهر بشمال إفريقيا وبروما في الوقت نفسه، أي خلال القرن 6 ق م، ويقوم بهذا التعليم معلم ابتدائي متخصص، وتستغرق مدة التدريس خمس سنوات، خلالها يتعلم التلميذ القراءة والكتابة والحساب.

التعليم الثانوي: لم يظهر التعليم الثانوي عند الرومان الا في القرن(3ق م)، وهي فترة التي كانت فيها الثقافة مزدهرة في قورينا بشمال افريقيا. وكان التبادل الثقافي بين هذه الأخيرة وأثينا من جهة، وبينها الإسكندرية من جهة ثانية في أغنى عصوره، ولم يأخذ التعليم الثانوي عند الرومان صيغته النهائية إلا في أواخر القرن (1 ق م). حيث بدأت نصوص بعض الشعراء اللاتين مثل: فريجل، تدرس بالمدارس الثانوية. ويقوم بالتدريس بالتعليم الثانوي أستاذ نحوي، وتستغرق مدة التعليم سبع السنوات. يعتمد مقرر الدراسة بالثانوي على تلقين النصوص الكلاسيكية شعرا كانت او نثرا، سواء باللغة اليونانية او اللاتينية.

يفسر الأستاذ النص، ويعطي في الوقت نفسه درسا في النحو، ويجبر التلميذ على حفظ الدرس عن ظهر قلب، وعرضه أمام الأستاذ. ومن بين الشخصيات المدروسة: الفيلسوف الامازيغي ابوليوس المادواري (125–180 ق م)، والشاعر فريجل والكاتب كيكرو وأوربيد (480–406 ق م) وهوميروس وهيزيود وديموستين(384–322ق م) وغيرهم، ويقوم الأستاذ النحوي أيضا بتلقين بعض المبادئ في العلوم العقلية مثل الرياضيات والهندسة والحساب والموسيقى وعلم الفلك. ثم ينتقل إلى مادتي فني المسرح والفيللوجيا، وإبتداء من القرن(1 ق م)، أضاف

الرواقيون مادة تقنية أخرى موضوعها الدراسات المنهجية لعناصر اللغة والنحو[9].

التعليم العالي: بحكم استفادة منطقة قورينا من الثقافة اليونانية، ظهرت في هذه الجهة من شمال إفريقيا القديم نظام التعليم العالي قبل ظهوره في روما، أي قبل القرن (1 ق م). ولقد سيطرت على هذا المستوى التعليمي مادة الريطوريقا، ولكن رغم ظهور مدرسة الريطوريقة عند الرومان، لم تكن الدروس تعطى باللاتينية بل باليونانية، سواء في روما أو في شمال إفريقيا. يقوم بالتدريس في التعليم العالي الأستاذ الخطيب، وتشتمل مواد التدريس على الخصوص على مواد خطابية وعلى مواد فلسفية تتكون من ثلاثة تخصصات: الأخلاق، الطب، المنطق، وعلى مادتي الجغرافيا والتاريخ. لكن التعليم العالي القديم كان يعادل بالنسبة لكثير من الطلبة المغاربيين دراسة الريطوريقا فقط. وكانت هذه الأخيرة تمارس في المسائل القضائية والسياسية والبيانية.

أما الفلسفة في التعليم العالي، فقد كانت تعلم داخل مدارس أو على شكل دروس حرة من طرف أساتذة مستقلين، كما ان هناك أساتذة للفلسفة المتجولين .

يبدأ طالب الفلسفة بدراسة الفلسفة ومسائل عامة حول تاريخ الفلسفة، ثم يتفرغ لدراسة فلسفة المدرسة التي ينتمي اليها، وغالبا ما يحتوي المقرر الدراسي على ثلاثة نماذج نظرية: نموذج في مبادئ

المعرفة(المنطق) ونموذج حول العالم(الفيزياء والجغرافيا) ونموذج في علم الأخلاق، وهذا تقسيم عرفه اليونان منذ أفلاطون.

أهم المراكز الثقافية: في العالم القديم كانت العواصم العلمية موزعة كما يلي: الإسكندرية وقسنطينة في الشرق وأثينا وروما في الغرب، وقورينا وقيصاريا وقرطاج في شمال إفريقيا.

1- جامعة قورينا: قورينا هي أول مستعمرة يونانية بشمال إفريقيا القديم وذلك منذ القرن(7 ق م). وباعتبار قرب قورينا من الإسكندرية التي كانت أكثر جامعات العالم القديم بجنوب البحر الأبيض المتوسط ازدهارا، فإن عدوى العلم انتقلت أيضا الى جارتها قورينا. ولقد كان فلاسفة اليونان الكبار من أمثال افلاطون يترددون على مصر وعلى قورينا بالذات طلبا للمزيد من العلم، لقد كان أفلاطون يزور الرياضي الافريقي ثيودورس بقورينا، قصد تعلم الرياضيات حسب ما قاله هو نفسه في محاورة ثياتيتوس(10)، ولقد نشأت في قورينا مدارس علمية وفلسفية منها:

المدرسة الفلسفية القورينية التي تأسست على يد الفيلسوف القوريني اريستيبوس (435-300ق م)، والتي طورت فلسفة اللذة وتجنب الألم، أو ما يسمى اليوم بالمذهب اللذي، وهو مذهب أخلاقي محض يقوم على أساس اللذة الحسية بما أنها الخير الأسمى، وأن السعادة تكمن في الشعو المباشر باللذة الحسية. ومن مصادر هذه الفلسفة، نجد سقراط من جهة وبروتاغوراس من جهة أخرى. فمن تعاليم سقراط، نجد أن السعادة هي

الخير الأسمى، ومن تعاليم بروتاغوراس، أن المعرفة البشرية نسبية، اقتبس هذه التعاليم مؤسس المدرسة نفسه أي اريستيبوس وابنته أريتي وابنه اريستيبوس. فلإحساس بالنسبة لهم هو مقياس للأخلاق ومقياس المعرفة في الوقت نفسه حسب بروتاغوراس، كل معارفنا هي نسبية، لأن الحقيقة هي ما يبدو لنا وبالتالي لا يمكننا معرفة الشيء في ذاته، وإنما ما يمكننا معرفته هو إحساساتنا فقط والانطباعات التي تخلقها الأشياء فينا، حيث أنهم نقلوا هذه التصورات وطبقوها على الاخلاق، وبافتراضهم أن الهدف الاسمى للسلوك الأخلاقي هو تحقيق السعادة، استنتج هؤلاء الفلاسفة أن الوصول الى السعادة يحصل عن طريق إنتاج الاحساسات اللذيذة وتجنب الاحساسات المؤلمة. فاللذة إذا هي الهدف الاسمى للحياة.

ومن أبرز روادها نجد: هجيسياس(4 ق م) والفيلسوف انيسريس(3ق م) وكاليماخوس 315–240 ق م) والفيلسوف كارينياس(214 –129) والفيلسوف اركيسيلاوس(316–241) ويعتبر هذا الأخير مؤسس الاكاديمية الجديدة التي دافعت عن التوجه الاحتمالي والمذهب الشكي في المعرفة.

جامعة قايصاريا(شرشال): يعتبر بعض المؤرخين مدينة قايصاريا (شرشال حاليا)، المدينة الوحيدة التي اهتمت منذ القرن الأول قبل الميلاد بدراسة الفنون والآداب والفلسفة على الطريقة اليونانية، وكانت هذه المدينة عاصمة لمملكة يوبا الثاني الذي مارس في الوقت نفسه،

السياسة والفلسفة، وفي عهد هذا الملك الامازيغي كانت لغة المثقفين الامازيغيين هي اليونانية، وفي إطار التبادل الثقافي بين مملكة يوبا الثاني واليونان، استقدم هذا الملك فلاسفة وعلماء يونانيين. كما رحل علماء وفلاسفة من مدينته مثل هاسدروبال الى أثينا، وفتح فيها مدرسة فلسفية ليحل بعد مدة محل الفيلسوف كارينياديس، ثم حل محله هاسدروبال في رئاسة ما يسمى بالأكاديمية الجديدة التي أسسها ارسيسلياس في القرن الثالث(3 ق م)، ولم يكتف يوبا الثاني باستقدام العلماء والفلاسفة فقط، بل استقدم أيضا الخطباء والنحويين ورجال المسرح وحتى الطباخين. ولقد شرفه اليونان آنذاك بنحت تمثال له ووضعه امام الخزانة الرسمية لمدينة أثينا القديمة ثم منحوه الجنسية اليونانية. والواقع أن يوبا الثاني حقق لأول مرة في تاريخ السياسة ما يسمى بالمدينة الفاضلة التي طالما حلم بها افلاطون، مدينة يحكمها فيلسوف تساعده في تسيير شؤونها جماعة من الفلاسفة، فلا غرابة إذن أن يلتقي كل هذه التقديرات من طرف اعرق مركز حضاري قديم الذي هو أثينا(11).

مارس يوبا الثاني الكتابة باليونانية، رغم كونه تربى بروما. ألف بالخصوص في ميادين الفنون الجميلة والنقد والتاريخ والفلسفة. وكان يملك بقصره متحفا وخزانة كتب هامة، وبفضل اهتمامه بالفلسفة والعلوم والفنون، أصبحت جامعة قايصاريا تضاهي جامعة الإسكندرية

بمصر. فحج اليها شباب كثيرون من كل انحاء شمال افريقيا وحتى من أثينا ومن روما لحضور محاضرات الأساتذة اليونان.

ويوبا الثاني ليس هو الوحيد الذي ألف باليونانية، بل ألف بها أيضا الفيلسوف المغاربي كورنوتوس اللبتي القرن (1م) والريطوريقي المغاربي فرنطو قرن (2م)والفيلسوف أبو ليوس المدواري، لقد عاش هذا الأخير باثينا وكتب باللغتين اليونانية واللاتينية بل وترجم من اليونانية الى اللاتينية كتبا في المنطق وفي الفلسفة، والف أيضا باليونانية كل من تيرتوليانوس ولكتانتوي قرن (3م) وغيرهما.

لكن الرومان في إطار حملتهم الاستعمارية على شمال افريقيا قضوا على مدينة قايصاريا وقتلوا ابن الملك يوبا الثاني المدعو بيطليموس، وبذلك وضعوا حدا للتأثير اليوناني على البلدان المغاربية، وذلك في عهد الامبراطور الروماني كاليكولا (37م-41م)ومنذ ذلك الحين بدأت اللغة اللايتينية تحل محل اللغة اليونانية في كل المجالات الثقافية في منتصف القرن الأول الميلادي[12].

شمال إفريقيا رغم الحروب والاضطرابات السياسية، إلا أنه استطاع أن يصنع لنفسه مكانا خاصا في عالم الفكر. ورغم استيلاء الرومان على قايصاريا، إلا أنها بقيت مشعلا للفكر المغاربي القديم. أما في نوميديا (سوق أهراس)، فقد نشأت مراكز ثقافية أخرى خاصة في المدن التالية: وفي بيزانسيا (جنوب تونس) كانت الثقافة متمركزة في مدينة سوس، وفي مدينة ليبيا كانت مدينتا أويا وليبتيس.

مراكز ثقافية أخرى: بالإضافة إلى المراكز الثقافية المغاربية الأساسية، برزت مراكز ثقافية مغاربية أخرى أقل أهمية، ولكنها لعبت دورا أساسيا في تموين شباب شمال افريقيا على مستوى التعليم الابتدائي والثانوي ومنها:

مدرسة تيبيسا: وهي مدينة تقع في شرق الجزائر ، كانت هذه المدينة مخفرا أماميا لقرطاجة في القرن(7 ق م) وقلعة رومانية ابتداء من (146 ق م) ثم خفقت أهميتها مع دخول الوندال خلال القرنين (5 و6م) وأخيرا اختفت نهائيا مع مجيء العرب في القرن(7م). وكانت بها علماء وفلاسفة كبار.

مدرسة سيرتا: من المعتقد أن الفينقيين هم الذين اسسوا هذه المدينة، لكن من المحتمل أن تكون لها أصول ما قبل تاريخ، غير أن أهميتها كمدينة نوميدية لم تظهر الا ابتداء من قرن(3 ق م)، لما كانت عاصمة للملوك الامازيغ الماسيليين، ووصلت قمة شهرتها في عهد الملك ميكيبسا خلال القرن(2 ق م)، وفي سنة(313 ق م) حملت اسم قسنطينة.

مدرسة هيبوريكيوس(قسنطينة)

تاكاست(سوق أهراس): هي مدينة نوميدية قديمة، اشتهرت بكونها مسقط الفيلسوف القديس أوغسطين والقديس فيرموس في (ق3م) والقديس اليبيوس (ق4م) والقديس يانواريوسٌ (5م).

مدرسة مادورا (سوق اهراس): هي أيضا مدينة نوميدية قديمة، كانت تنتمي الى مملكة سوفاكس (ق3 ق م) ثم ألحقها الرومان بمملكة ماسينيسا (ق3 ق م) مع نهاية الحرب البونية (218–201 ق م) وبعدها أصبحت مستوطنة رومانية كانت مشهورة بمدارسها وعلمائها وفلاسفتها، فهي مسقط الفيلسوف النحوي أبوليوس المدواري، والنحوي ماكسيموس ونونيوس والقديس أوغسطين.

شخصية المثقفالمغاربي : الطريقة الوحيدة التي تسمح لنا باكتشاف شخصية المثقف، هي دراسة انتاجه العلمي والفلسفي والادبي وتتبع سلوكه في حياته اليومية. وهذا ما فعله المؤرخ الفرنسي مونصو في دراسته لعلاء المغاربة القدماء ويمكننا ان نجملها في النقاط التالية:

لقد تأثر المثقف المغاربي القديم حيث الأفكار باليونان، وخاصة بالأفكار الهيلنستية، وهكذا نجده معجبا بالأفلاطونية الحديثة وبالتصوف الديني والفلسفي. أما من ناحية الأسلوب فقد تأثر المثقف المغاربي بالأسلوب الروماني سالسوت، وهو أسلوب مبار يختلف عن أسلوب كيكرو الثقيل.

ولع المغاربة القدامى بالأفلاطونية الحديثة، مما أدى بهم إلى حب التصوف، فهذا الأخير يعد من المكونات الأساسية للحياة الثقافية المغاربية، ومن المسائل التي ارتبطت به حب العمل في اطار الجماعات الدينية وحب الديانات والتأويلات. لقد أخذ المثقف المغاربي بجد كل نزوات الافلاطونية الجديدة والسحر والتنجيم، وقد تقال هذه

الخاصيات على المثقف المغاربي القروسطوي في علاقاته مع الحضارة الإسلامية أو على المثقف المغاربي الحديث والمعاصر في علاقته مع الحضارة الغربية.

أيضا كونه ذا فكر خصب وذا مخيلة حادة، وهناك من يعمم هذه الخاصية لتصبح خاصية للذهنية المغاربية بشكل عام، فهذه الأخيرة يقول مونصو أنها تفضل الصورة على الفكرة وتستجيب للألوان أكثر مما تستجيب للأشكال، وتتلاءم مع الشعر اكثر ملاءمة مع الخطاب البرهاني، وهو السبب الذي جعلهم يتقنون فن الريطوريقا في الحياة اليومية أكثر من إتقانهم للمنطق الصوري، والريطوريقا هي الأسلوب الادبي الأكثر ملائمة للشخصية المغاربية، وحب المغاربي للريطوريقا راجع الى حبه للضجيج والأجواء الجماهيرية.

فميل المثقف المغاربي إلى الخيال، جعله غالبا ما يخلط بين ما هو واقعي وخرافي، وكثيرا ما يخطئ بالإحساس بالمقادير، وبالتالي لا تستهويه الحالات التي تقتضي القياس والموازين.

وشكل عام، يشبه مونصو المثقف المغاربي بالإله الروماني يانوس ذي الوجهين: فمن جهة هناك المظهر الخارجي العقلاني الصافي والمعرفي على الطريقة الغربية، ومن جهة أخرى هناك الهيئة المتلقبة والحالمة على الطريقة الشرقية[13].

يوبا الثاني(25ق م): ولد يوبا الثاني في مملكة نوميديا وهو ابن ملك يوبا الأول الذي عارض حكم روما في الجزائر ووقف سدا منيعا في وجه

بوكد وبوكوس، واحتل مملكتهما مسترجعا أملاك والده، وبعد هزيمة والده تم نقله الى بلاط روما وعاش في كنف الإمبراطور وأغسطس، وهناك تعلم القراءة والكتابة والفنون والفلسفات والسياسة. وقد عيّن قائدا لموريتانيا الغربية (الجزائر والمغرب حاليا)، واستمر حكمه قرابة خمسين سنة وقد عرفت فترة حكمه بالازدهار والاستقرار، ليخلفه في الحكم ابنه بيطليموس وفي توحيد القبائل الأمازيغية.

وما يلاحظ عن شخصيته هو موسوعيتها الفكرية والثقافية، وذات خبرة محنكة في السياسة والتدبير الإداري، وتميز بنباهته ونبله ورفاعة أخلاقه وخدمته للشعب، وهنا يقول الباحث محمد بوكبوط<< لعله من المفيد إلى شخصية هذا الملك المتميزة، فعلاوة على أصله النوميدي الأمازيغي، وتربيته الرومانية، فهو بونيقي، بما ورثه من قومه من حضارة قرطاج، وإغريقي بثقافته وذوقه الفني، ومصري بزواجه من ابنة كليوباترة ملكة مصر، كل هذه الجوانب روعيت بدون شك من طرف الإمبراطور عند اختيار يوبا لاعتلاء عرش موريطانيا) (14)

وقد أقام يوبا الثاني في عاصمته شرشال حكما ديمقراطيا نيابيا تمثيليا، إذ طالب بتكوين مجلس بلدي يتم انتخاب أعضائه من بين المواطنين الاحرار، ويتولى كل مجلس تسيير أمور المدينة على غرار المدينة الرومانية، بالإضافة إنه حقق في عصره طفرة اقتصادية متميزة وازدهارا تجاريا كبيرا، فشجع الزراعة والصناعة والتجارة، وأقام مشاريع صناعية مثل صناعة الأصباغ وتمليح الأسماك(15).

اسهامات يوبا الثاني في مجال الفكر والثقافة: تعد إسهامات يوبا الثاني في مجال الثقافة والفكر أهم إنجازاته السياسية والإدارية والاقتصادية، فقد عرف يوبا الثاني مفكرا ومثقفا وعالما أكثر مما عرف حاكما وسياسيا. ومن مؤلفات يوبا الثاني:

يعد يوبا الثاني من كبار العلماء والفلاسفة الامازيغ الذين عرفوا عند اليونان والرومان واللاتين بسعة المعرفة، والتبحر الموسوعي، اذ كان يمتاز بكثرة العلم وكان كثير السفر والبحث والتجوال وموسوعي المعارف والفنون، وقد الف الكثير من المؤلفات والبحوث في التاريخ والجغرافيا والطبيعيات والآداب والطب. وهنا يقول حسين مجدوبي : لا نعرف من مؤلفات يوبا الثاني سوى تسعة عناوين، ولا نرى كثيرا غيرها، وكانت كلها باللغة الاغريقية، ولم يصلنا أي واحد منها، ولكن بقيت منها مقتطفات كثيرة الإستشهادات المروية عنه بنصها الى حد ما، والمبعثرة في كتب مختلف المؤلفين: مثل بلين، وبولتراك، وأثيني وغيرهم، والحق ان جل هذه المقتطفات قصيرة جدا)[16].

ومن اهم الكتب التي الفها يوبا الثاني نذكر: ليبيكا، وأرابيكا، وموسوعة الموسيقى الضخمة، وكتاب تاريخ روما، الآثار الرومانية وكتب الأشباه (15جزءا) ومختصر الأشوريين (جزءان) ورسالة صغيرة عن نبات أوفورب، وكتاب عن فن الرسم (8أجزاء) وتاريخ المسرح.

وكما يقول اندري شارل جوليان في كتابه تاريخ شمال افريقيا(كان يحسن اليونانية واللاتينية والبونيقية، وكان في تأليفه اخذا من كل شيء

بطرف، فلم يبقى علم واحد غريبا عنه، وكان في إمكانه أن يكتب في كل موضوع بفضل مكتبته الثرية ونساخه الذين لا يعرفون التعب. غير أن تأليفه لم يبق بعده، ولعله من المؤسف ان يكون كتاب لبيكا قد ضاع، اذ ربما وجدنا في كتاباته عرضا لبعض المعلومات عن التقاليد المحلية[17].

المكتبات في عصر يوبا: أنشأ يوبا الثاني خزانات ضخمة في المدن التي كان يشرف عليها خاصة مكتبات قصوره، وقد جمع فيها أنواع من الكتب والمخطوطات القيمة والدراسات، خاصة الكتب اليونانية والمصرية واللاتينية والفينيقية التي وجدت في مكتبة قرطاج، وقد ورثها عن جده الأكبر همبسال، وقد حافظ على النسخة الأصلية من رحلة حانون، وربما يكون قد ترجمها بنفسه الى اليونانية، ويعني هذا انه جمع كل مخطوطات مكتبات قرطاج الزاخرة. ويقول ستيفان أكصيل<< وكان لابد له، لانجاز بحوثه وكتاباته،من خزانة حسنة ومن عدد كبير من الناسخين والملخصين، وربما حتى من المساعدين الذين لهم منزلة أعلى. وكانت ثروته الملكية تجد في هذه المصاريف مساغا كريما، واشتهر عنه انه كان يؤدي الثمن بسخاء[18]>> .

يوبا الثاني والعلماء: استقطب يوبا الثاني نحو عاصمته شرشال كبار الأدباء والفنانين والنحاتين والعلماء والأطباء ومن قرطاجة وأثينا، وفي هذا الصدد يقول ستيفان اكصيل<<بعد قرطاجة، فشرشال، هي الوقع الذي أعطى أكثر النقوش الإغريقية بشمال إفريقيا وأكثرها راجع للعهد

الروماني وغيرها لا يمكن التاريخ له، ولكن اثنين منها على الأقل قد وقع نقشهما قبل استيلاء الإمبراطورية، فقد كان يوبا بفضل إحاطة نفسه برجال من أصل هيليني: كالطبيب أوفرب والممثل ليونيتوس وسكرتارين يساعدونه في تهيئة كتاباته ومهندسين ومثالين وفنانين آخرين، وقع استدعاؤهم للعمل في العمارات التي كان يزين بها عاصمته>>[19].

يعد يوبا الثاني من أهم المؤلفين للموسوعات في التاريخ القديم، ويمكن القول بأن الامازيغ كانوا سابقين إلى التأليف الموسوعات الكبرى. فقد ألف يوبا الثاني موسوعة في ثلاثة مجلدات ضخمة سماها بالليبيات أو ليبيكا، جمع فيها رحلاته العلمية المختلفة، وضمنها كشوفاته الطبيعية والجغرافية المتنوعة، وأرفقها بأحاديثه عن جغرافيا المغاربية، سيما ما يتعلق بالمجتمع الامازيغي على مستوى اللغة والعادات والتقاليد والأعراف، بمعنى أن هذا الكتاب مخصص لتاريخ افريقيا الشمالية .

الفنون: اهتم يوبا الثاني بالفنون اهتماما كبيرا، وهذا دليل على ذوقه الفني الرفيع وتأثره بالثقافات المجاورة ومن أهم الفنون التي استرعت اهتمامه نجد:

الموسيقى: عرف يوبا الثاني بإقباله الشديد على الموسيقى، فخصص لها كتابا كبيرا عرف فيه بمخترع الموسيقى، وأشار فيه الى طبيعة حرفتهم ونوعية الآلات الموسيقية ورصد إيقاعها وألحانها، كما تحدث بإسهاب عن الفنون المجاورة للموسيقى مثل: الرقص والتمثيل والمسرح. وقد أثبت

الباحث الجزائري بوزيان الدراجي بأن يوبا الثاني أنشا معهدا لتعليم الموسيقى بعاصمته القيصرية بشرشال، كما ألف موسوعة موسيقية مهمة، وفي هذا يقول: <<يعلم الجميع المجهودات الجبارة التي قام بها يوبا الثاني في نشر الفنون في بلاده، مثل الموسيقى التي أنشأ معهدا خاصا لها بشرشال، كما قام هو نفسه بتأليف موسوعة موسيقية ضخمة>>[21].

فن العمارة: اهتم يوبا الثاني بتطوير فن العمارة وبتجميل الحواضر وتزينها على غرار الحواضر الرومانية، تقليدا لفن عمارتها وهندسة مبانيها وجمال مدنها خاصة ما شمل عاصمته القيصرية مما يعكس ذوقه الفني ومدى الرخاء الذي شهدته مملكته، فضلا عما يمكن استنتاجه من كون أنها تشجيع الحياة الحضرية يدخل في اطار السياسة الرومانية الرامية الى تدجين الامازغيين.

ويعرف أنه كان شغوفا بالعمارة الجميلة وزخارفها الفسيفسائية، كما كان ميالا الى الفنون الهندسية ووضع التصاميم الفنية الدقيقة، وتعد مدينة شرشال آية في الفن العمراني الجميل وقد سماها بالقيصرية تيمنا باسم القيصر، واعترافا له بالجميل والثناء العميم. وجلب لعاصمته مختلف الفنانين من مصر واليونان فشيدوا فيها القصور الجميلة والهياكل الفخمة ما جعلها محط أنظار الملوك والأمراء كما جلب إليها عددا من الكتاب والشعراء والفلاسفة، وهكذا فقد كانت مدينة بربرية محاطة بالأسوار والأبراج وبداخلها فوروم، أي ميدان عمومي وكابيطول،

أي معبد وقوس النصر تعلوه عربة تجرها ستة خيول. وكانت بها كذلك خزائن لحفظ الكتب وتماثيل الآلهة ومسقيات وحمامات عمومية ومفروشة أرضها بالرخام. ولم تظل مكانة يوبا الثاني الثقافية والعلمية حبيسة تمازغا فقط، بل انتشر صيتها متوسطيا، سيما في بلاد اليونان.

هوامش:

([1])- مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، دار العربية للعلوم – الناشرون، بيروت، ط1 2009، ص34.

(2)- عبد السلام بن ميس، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة،دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها،ط2 2010، منشورات ditlons idgl المغرب، ص05.

(3)- المرجع نفسه، ص07.

(4)- بناصر البعزاتي، العلم والتفكير الإسلامي في العصر الوسيط، منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 94 – جامعة محمد الخامس، 2001 ط1، ص09.

(5)- محمد شفيق، ثلاثة وثلاثون قرن من تاريخ الامازيغيين، منشورات الجامعة، الرباط، ص 82.

(6)- عبد السلام بن ميس، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة،دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها، المرجع السابق، ص94.

(7) – المرجع نفسه، ص115.

(8)- المرجع نفسه ص35.

(9)C f ، Marrou h-l 1937 st augustin et la fin de la culture antique، paris، boccard p 255

(10)- عبد السلام بن ميس، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة،دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها، المرجع السابق، ص36.

(11)- المرجع نفسه ص42.

(12)- المرجع نفسه، ص42.

(13)- المرجع نفسه ص47.

(14)- محمد بوكبوط، الممالك الأمازيغية في مواجهة التحديات، منشورات مركز طارق بن زياد ط1 2002، ص45.

(15)- جميل حمداوي، يوبا الثاني الملك الأمازيغي المثقف، شبكة الألوكة ، الرباط، ص07.

(16)- ستيفان اكصيل، تاريخ شمال إفريقيا، ترجمة محمد التارزي سعود ج8 المغرب ط1 2007، ص228.

(17)- جميل حمداوي، يوبا الثاني المللك الامازيغي المثقف، المرجع السابق، ص09.

(19)- ستيفان أكصيل، المرجع السابق، ص 221.

(20)- المرجع نفسه، ص 257.

(21)- بوزيان الدراجي، القبائل الأمازيغية، ج1 دار الكتاب العربي الجزائر 2003 ص55.

الكتابة الفلسفية في الجزائر بين التنظير والممارسة.

أ. أحمد ماريف / جامعة مستغانم

لقد صدرت في الجزائر مطلع السنوات الأخيرة مجموعة من الكتب ذات الطابع الفكري والفلسفي وهذا ما يوحي بازدهار الفعل والنشاط الفلسفيين في الجزائر ومعظم الكتابات والكتب الصادرة في هذا المجال هي من وضع وترجمة أساتذة جامعيين، أمثال أعمال الدكتور عمر مهيبل (من النسق إلى الذات الصادر عن منشورا الاختلاف،الجزائر ط1،2007) وكذا ترجمة نادية بونفقة لمقال هايدغر"مادا يعني التفكير"

وكذا أعمال وترجمات الدكتور محمد شوقي الزين مثل "فلسفة التأويل" لهانز جورج غادامير،وغيرها من الأعمال المطروحة على الساحة الفكرية والفلسفية التي لاقت رواجا في الجزائر وعند مختلف المشتغلين بالحقل الفلسفي في الوطن العربي ككل، وهي كلها أعمال تشير إلى ازدهار الفعل الفلسفي بالجزائر وتطوره، لكن الإشكال المطروح والذي يطرح نفسه بإلحاح هو كيف نوظف هذه النظريات الغربية والأعمال العربية الجزائرية وترجمتها في واقعنا الفعلي، فترجمة هذه الأعمال والاشتغال عليها أمر مهم وحيوي ،لكن الدوران حول دلك وعدم تفعيل وتطوير هذا الفكر في حياتنا الراهنية والاجتماعية والسياسية والثقافية يبقى عملية تواصلنا مع الغرب لا تتجاوز حدود الترجمة وليس توطين المفاهيم والرؤى، كما انه يبقي عملية الفعل الفلسفي عند في مستوى الحدود النظرية والمؤسسات الأكاديمية.

وعليه ما إجرائية الفكر الفلسفي في الجزائر؟ وما حقيقة إفادتنا من الأعمال الفلسفية في راهننا وممارساتنا العملية؟وكيف هو مستوى الانشغال الفلسفي في الجزائر؟وهل الفلسفة في الجزائر مجرد تنظير يخالف راهنية الفيلسوف والمجتمع ككل؟وما هي الأسباب التي حالت دون حضور الفلسفة في الراهن الاجتماعي والثقافي العربي والجزائري على الخصوص؟فإذا كانت الفلسفة انتماء وولاء للإنسانية وللثقافة ككل فهل هذا ينطبق على فلاسفتنا حقا مثل ما كان ابن رشد يجسد النظر

الفلسفي في سلوكه؟وكيف نستطيع أن نكون فلاسفة خارج الأطر الأكاديمية والتعليمية؟

هذه مجموعة إشكاليات وأخرى سنتناولها بالتحليل والتفصيل أكثر من خلال مقالتنا.

إن الحديث عن الكتابة الفلسفية بالجزائر يوحي بوجود فعلي للفكر وللفعل الفلسفي كمادة خام متوفرة وبدأت في الازدهار بكثرة خاصة في العشرين سنة الأخيرة سواء من خلال إبداعات مفكرينا ومثقفينا أو من خلال مرجعيات عربية إسلامية أو غربية أروبية وهذا ما يظهر من خلال ظهور وتواجد مفكرين وفلاسفة وباحثين متشعبي التوجهات والتأثرات فبعضهم جابري التوجه، والأخر أركوني والبعض نيتشوي، والآخر فوكوي، ومنهم البنيوي والتفكيكي وإلى ما غير ذلك من التوجهات المختلفة. بالإضافة إلى تنظيم العديد من التظاهرات واللقاءات والمؤتمرات العلمية والفكرية في مختلف أقطار الوطن العربي وفي مختلف الجامعات الجزائرية خصوصا التي طالما أكدت على أهمية تحديد موقف عقلاني وصريح من الواقع والراهن، منظّرة إلى الكثير من الآليات والطرق والمشاريع والأفكار الفلسفية الهادفة أساسا إلى البحث عن راهن عملي بهدف استنبات فكر فلسفي جزائري أصيل ومتأصل في الواقع المعيش وهذا ما لم يتحقق بعد.

فلم تعد الكتابة الفلسفية في الجزائر بتنوّع مشاربها قادرة على الانخراط في هموم واهتمامات مجتمعها، ولا حتى الاهتمام بشؤون لحظاتها التاريخية

والثقافية المتباينة حسب اختلاف الزمان والفضاء، فلم تعد تنخرط سوى على مستوى التنظير والتدوين والقول لا الفعل، وهذا ما جعل منها بحسب التصور الماركسي **"خلاصة روحية لعصرها...وصراعا اجتماعيا طبقيا على مستوى النظرية"[1]**، فأصبح الحس الجمعي المشترك Sens commun هو المسيطر والسيد، وهذا ما أدى إلى غياب الفلسفة كممارسة فكرية بشكل عام.لكن الملاحظ اليوم ومن قبل خاصة،ظهور الكثير من المواقف النافية للفكر الفلسفي وللكتابة الفلسفية الحرة والمتحررة والناقدة لمختلف الاطر السياسية والاجتماعية،وهذا التّبخيس والنفي كان من قبل جهات معينة تريد بسط سيطرة فكرها المطلق على كل الأطر، وبهذا سعت في الجانب التربوي إلى تمهين الفلسفة في المؤسسات التربوية والجامعية ولم تسعى إلى تعميم الفكر الفلسفي وإعطائه مجالا أوسع من الحرية، فأصبحنا أمام دعوة لتمهين الفلسفة ،وهنا بدء دور الفلسفة والفيلسوف في التقلّص والاختزال،فتحوّلت الفلسفة إلى مجرد مادة أكاديمية تدرس في الجامعات والمؤسسات الثانوية وحادت بالتالي عن دورها النقدي والتوجيهي وانعزلت عن المحيط الاجتماعي الذي غالبا ما كان مكان تواجدها الأصلي والفعلي ومجال بحثها النظري والعملي، وهذا الغياب أو التغييب

---

[1] –مصطفى محسن، الفلسفة والمؤسسة ومهام التنويري في زمن العولمة،وقائع اليومان الدراسيان المنظمان من طرف فرقة البحث:أماكن المعرفة، أماكن السلطة،مخبر انثروبولوجيا الذاكرة والتاريخ،وهران 15-15 أكتوبر 2002،منشورات ص 88.

القصدي **للفكر الفلسفي النقدي** هو ليس فقط على مستوى المؤسسة المدرسية والجامعية وحقول البحث العلمي، وإنما غياب هذا الفكر من حياتنا الاجتماعية العامة وكل ما يحيط بها ويؤثر فيها ويتأثر بها وكل الحياة الثقافية،وعليه الإشكال الذي يبقى مطروحا هو التساؤل عن سبب هذا الغياب؟ **أي لماذا هذا الغياب؟** .

الحل لهذا الغياب لن يكون إلا من خلال إعادة بناء ثقافة نقدية جديدة سواء في المؤسسة أو المجتمع، ثقافة منفتحة وجريئة قادرة على طرح الأسئلة الحقيقية لا الزائفة، فنحن **"لا نطمح إلى أن نجعل من كافة المواطنين فلاسفة بالمعنى المدرسي والأكاديمي الضيق ومصادرة كل اهتماماتهم وميولا تهم وانشغالاتهم المهنية والمعرفية...إنّ ما نرمي إليه ...هو إشاعة روح التفكير الفلسفي في فظاءاتنا لتربوية والاجتماعية ودلك حتى يتمكن المواطنين ...من امتلاك القدرة على اجتراح الأسئلة وممارسة النقد، واقتحام التفكير في تفاصيل الواقع الطبيبعي والاجتماعي"**[1]، فما الفائدة من استحضار مناهج واليات فكرية وفلسفية غربية أو عربية وكتابتها في كتب ومؤلفات وفي الأخير لا نستفيد منها في واقعنا وراهننا، فالمنظومات الأخلاقية متوفرة كتابيا ونظريا لكن اجتماعيا الأمر لا يعكس هذه التنظيرات ...لهذا وجب أن يكون الهدف من مختلف الكتابات الفلسفية جعل الفلسفة والفكر

---

[1]-المرجع السابق، ص 71.

والكتابة الفلسفيين فاعلين في الفضاء المؤسساتي والاجتماعي،حاملين لدورهما النقدي والتنويري، فالفلسفة يجب عليها أن تكون مزامنة للواقع والراهن والكاتب هو دائما ابن اللحظة التي ينتج فيها نصّه بمختلف حدود هذه اللحظة وآفاقها، "**فنحن بحاجة إلى فلسفة تراهن على الفعل والتأثير وتائر التغيير والتحويل الاجتماعيين ملتزمة بدلك من أن تجعل من فعلها هذا أكثر إنسانية، وأكثر استجابة للقيم والمعايير والمبادئ لتي يسعى البشر إلى تحقيقها...وإذا كان من بين مهام الممارسة الفلسفية المساهمة في انتاج معرفة تستهدف عقل وفهم الواقع الطبيبعي والاجتماعي في أبعاده الأنطولوجية والابستيمولوجية والاكسيولوجية فإن ذلك لا يلغي دورها في تغيير الواقع أيضا**"[1] ، وعليه فنحن بحاجة إلى رؤية فلسفية منخرطة في شرطها الاجتماعي والكوني الراهني، قادرة على استيعاب واقعها وتحسينه وتطويره والسير به إلى الأمام ملازمة لمختلف تطوراته الراهنة والمستجدة على مختلف المستويات(ثقافية، سياسية ، اجتماعية ، دينية، وطنية، ثقافية ، ...)، وحتى فيما يخص الكتابة الفلسفية ومختلف الكتابات الأخرى في مختلف التخصصات فهي الأخرى لها عيوب وسلبيات لكون أنها غالبا ما تكون وما ينظر إليها أيضا على أنها كتابات تخدم ثقافة الآخرين بدل خدمة ثقافتنا الوطنية الجزائرية المعبرة عن هويتنا الأمازيغية العربية

[1]- المرجع نفسه، ص 88.

المسلمة، إذ نجد التبعية الثقافية حتى من حيث محتوى الكتابة تكون قياسا أو اقتباسا من الغير المختلف عنا، فالكثير من الكتّاب يمدون أعينهم إلى الاشتغال والكتابة عن الآخر سواء العربي المشرقي أو المغربي، أو عن الآخر الأوربي خاصة، وهذا بحسب النقاد يعمل على تغريب المجتمع الجزائري وثقافته، وهذا ما شكّل عقدة لدى الكثير من مثقفينا اتجاه الثقافة المحلية التي دائما تبدو للكثير في مرتبة أقل من الأعمال والكتابات الأوربية والمشرقية، "**فواقعنا هو ذو بنية باتولوجية أو مرضية يستدعي التشخيص والفحص وهذا ما يمكن للمثقف القيام به في هذه الظروف العصيبة من حياتنا الراهنة**"[1] فأولوية المثقف ليس تغيير الواقع بأدوات بالية أو مفاهيم مستهلكة وإنما تغيير هذا الواقع بنقده وتحديثه وليس بتطبيق مناهج بالية وقديمة عليه، ولهذا فنحن بحاجة إلى كتابات فكرية وفلسفية نقدية ذات صلة وثيقة بالواقع اليومي لمجتمعنا ولظروفنا ولمختلف تحولاتنا السياسية والاجتماعية والثقافية، فنحن بحاجة إلى الفيلسوف الطبيب والمشرّع الذي يفحص الواقع ويعالجه من مختلف العاهات والاختلالات، وعليه وجب أن يتواجد الفيلسوف والكاتب والمؤرّخ في "**موقع الحدث**"، "والحدث هو أوسع من أن يكون مجرّد وقائع عابرة يمكن تثبيتها في الخطاب أو

---

[1]–محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف،منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2008، ص14.

تشكيلها" بل هو حقائق نعيشها ونجربها ونتذوقها ونستشعرها روحيا وماديا، وما هو مطلوب منا اليوم هو أن نقدم كتابة فلسفية تحمل في ثناياها قيما معرفية ونقدية أكثر منها قيما نضالية أو إديولوجية أو حتى ذاتية نظرية،تحمل أفكارا ذات ارتباط مع الواقع وتحديدا مع الواقع المعيش لأن كل فكرة هي ابنة بيئتها وظروفها، نحتاج إلى كتابة فلسفية تتجه وتقصد الجسد الفردي والاجتماعي في سلوكا ته العملية والتواصلية، أي قراءة هذا الواقع الذي ننتمي إليهن وبالتالي يجب أن توجد الفلسفة والكتابة الفلسفية في صلب الراهن أي في مسرح الحدث مبتعدة عن كلّ إديولوجيا مهيمنة عليها حتى تكون هذه الكتابة هي الأخرى فاعلة في المجتمع وموجهّة له، **"فمادامت المجتمعات المعاصرة قد خطت عتبة جديدة في التعامل مع الوقائع والتحديات الراهنة سواء على مستوى التفكير والمعالجة أو على صعيد التدبير والممارسة، فإن المقاربات القومية أو هواجس الخصوصية أصبحت تشكل نسيجا مفهوميا مخروبا لا يفي بمقتضيات الحاضر الحيّ أو الزمن الرّاهن"[1]، "فرغم ما عرفته الجزائر المعاصرة من تحولات اقتصادية واجتماعية ومن اضطرابات سياسية عنيفة،فإن الفلسفة بقيت غائبة وبعيدة عن مجرى الأحداث وسجّلت غيابا وصمتا يكاد يكون كليا رغم خطورة القضايا المطروحة على المجتمع الجزائري**

[1] – محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 65.

ومستقبله"[1]، وهذه الحالة من العجز على تفكير ما يجري أثارت فينا أكثر من سؤال وخاصة تلك الأسئلة المتعلّقة بقيمة الفلسفة وأهميتها ودورها في المجتمع وهذا ما يتطلب منّا إعادة تشخيص ومناقشة للممارسة الفلسفية في الجزائر من خلال تشخيص مكانتها في المنظومة التربوية والجامعية بالجزائر،ومن خلال الكتابات الجامعية وغير الجامعية، التي تعد كلها كتابات عامة موجهة للقارئ العام وللطلبة المبتدئين أو حتى المختصين منهم، فنجدها مثلا تقدم نظرة عامة عن حياة الفلاسفة وفلسفاتهم، وهذا لا يلغي من وجود كتابات هامة ومهمة جدا تهتم بالإنسان وأصالته ومستقبله أو تلك التي تهتم بالفنان وعلاقته بالعمل الفني ، وكل تلك الكتابات التي تطرح مشكل الحضارة والإنسان وكل ما يمت بصلة إلى الثقافة الجزائرية المحلية وهنا نستحضر أعمال الدكتور محمد شوقي خاصة عندما يتحدث عن طرحه لفكرة المثقف المتناهي الذي **"يعي تناهيه وارتباطه بلغته المفهومية ولا فرق بين مهنته وبين أي صناعة أو فبركة"**[2]، فالفلسفة لا تُمارس في الجزائر كفكر وكفعل، بل هي تمارس فقط كوظيفة تؤطرها الدولة. لا يعترف الشارع الجزائري بالفيلسوف، لأن المشتغل بالفلسفة هو ذاته لم يستطع أن ينتزع لذاته

---

[1] – الزاوي بغورة،الخطاب الفلسفي في الجزائر، الممارسات والإشكاليات، تشخيص أولى، وقائع اليومان الدراسيان المنظمان من طرف فرقة البحث: أماكن المعرفة، أماكن السلطة،مخبر انثروبولوجيا الذاكرة والتاريخ، المرجع السابق، ص 115.

[2] –محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 81.

مكانا مثلما هو الحال في الأدب أو الدين أو السايسة... نعترف بأن الفلسفة لا تجد لنفسها مكانا في المجتمعات العربية والإسلامية ومن بينها المجتمع الجزائري، لأن المخيال الجمعي يربطها دوما بفكرة الخروج عن الملة، ولعل سلوك المشتغل بالفلسفة اليّوم يزيد في اتساع تلك الهوة، وحال الفلسفة يحيلنا إلى حال الكتابة الفلسفية التي لا يقراها أحد غير المختصين رغم وجود بعض الاستثناءات الناذرة عن وجدت طبعا،وهكذا نقر أن الفلسفة في الجزائر ستظل دوما نخبوية، ونخبويتها تجعلها لا تواكب الواقع كما بأمله الإنسان العادي. إن أكبر عائق أمام الفلسفة والكتابة الفلسفية في الجزائر هو المفارقة بين الفعل والعقل، حيث نلاحظ في الجزائر أن ما يطرحه المشتغل بالفلسفة يخالف سلوكه تماما. لقد كان ابن رشد يُجسد النظر الفلسفي في سلوكه، كما كان ديكارت و كانط .

ولا يفوتنا في هذه الورقة أن نشير إلى بعض انتاجات الكتابة الفلسفية في الجزائر التي نستحضر منها كتابات الدكتور الربيع ميمون(كتاب الدور الديكارتي،كتاب نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية)وهي كتابات اهتمت بتاريخ الفلسفة بشكل عام.أما في الفلسفة الإسلامية فقد اشتهرت كتابات الأستاذ عمار طالبي (كتاب آراء أبي بكر ابن عربي، كتاب اصطلاحات الفلاسفة)وكذا كتابات عبد الرزاق قسوم (كتاب مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد ،كتاب مدارس الفكر الإسلامي المعاصر)، وكتابات الدكتور محمود يعقوبي التي تجاوزت

الثلاثين مرجعا بين مراجع وترجمات، خاصة ما تعلق منها بالمنطق، بالإضافة إلى كتابات الكثير من الباحثين والفلاسفة الشباب في شتى جامعات الوطن وهنا نذكر أعمال الدكتور محمد شوقي الزين الذي عرفت أعماله انتشارا واسعا داخل الوطن وخارجه.

وعليه فإن الكتابة الفلسفية في الجزائر كمادة خام هي متوفرة وأصبحت تعرف انتشارا واسعا واسعا في السنوات الأخيرة مقارنة مما كان عليه الحال في السنوات الماضية، خاصة مع ظهور المخابر البحثية في مختلف الجامعات، ونحن ندرك ونقدر جيدا أن المفكرين والباحثين والحاملين للواء الفكر والفلسفة في الجزائر هو أصحاب مشاريع وأفكار، وكل عمل يخرج من يد كاتب هو ثمرة جهد فكري خاصة عندما نرى البعض كرّس ويكرّس حياته لأجل مشروع فكري محدد ومعين مع العلم أن مهمة هؤلاء هي مهمة شاقة فيها الكثير من التضحيات، لكن ما يثير الانتباه أن مختلف هذه الكتابات هي دائما تبقى في إطار محدد لا تصل إلى الجميع ولا تكون معبرة عن حال الواقع والمجتمع ، ولا تقدم اقتراحات وحلول جريئة خاصة عندما نعرف أن الفلسفة هي فن في الحياة، فن للعيش فكيف تستطيع الفلسفة أن تمدنا بهذا الفن وان تقدم لنا أحسن طرق العيش والحلم والنجاح والتفوق والتواصل وبناء الذات واحترام من يحيط بنا ...ولهذا وجب على الفيسلوف الذي هو صاحب الكتابة الفلسفية أن يخرج إلى الواقع ،أن يخرج هو، أن تخرج كتاباته إلى الناس، أي أن يخرج على الناس بما يكتبه دون أن يكون حاضرا في

الساحات العامة وفيما يجري فيها، وعليه فنحن بحاجة إلى فيلسوف وكتابة فلسفية متناهيين في مقابل فكرة نهاية المثقف أو حتى المثقف النقدي الذي تحدث عنه محمد أركون، والتناهي هو :"**الإقرار بالشرط أو الحد والإقليم، ليكون دور المثقف صناعة مفهومية في ميدانه الفكري وإقليمه المعرفي، فلا يعدو مجرّد مشخّص للوقائع، محلل للغات مفهومية مبدع للمفاهيم ولآليات القراءة وأساليب التأويل...**"[1].

إن واقعنا اليوم بحاجة إلى أدوار فعلية ومواقف شجاعة وصريحة من القضايا التي يطرحها الواقع المتحول، وعدم الاستكانة إلى ما هو جاهز ومستورد، وإلى ما هو بعيد ولا يمت بصلة إلى واقعنا المعاش،وهذا ما يتطلب نخب تعمل وتكتب في إطار متحرر من أي انتماءات حزبية أو سلطوية، أو جماعات ضغط وغيرها...، إن كل من الحرف والدلالة والخطاب والمفهوم هي كلّها مفاهيم تحمل خاصية الكتابة والتعبير، لأن "**الأشياء المعبّر عنها هي بمثابة أشياء تثبت في الذاكرة شأنها في دلك شأن تشكيلات من الجند وزّعت تكتيكيا واستراتيجيا في سوح(ساحات) الوغى،أليس هو ما تعبّر عنه مفردة "الكتابة" بالذات؟ الكتابة هي الوجه المتقمص الآخر ل"الكتيبة" التي في وقت تأزم المواجهة تجتمع وتفترق وتتقدّم وتتأخر(الكر و الفر) في**

---

[1]-محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 79.

هندسة إستراتيجية محكمة"[1]، فالكتابة "أمة الأمم " كما يصفها ابن عربي، لكن هذه الكتابة سيصفها ويعبر عنها مفكرنا الجزائري بختي بن عودة بعبارة **"انسحاب الكتابة"** وهي إشارة ذكية إلى غياب المثقف على مستوى الإنتاج الفكري والسؤال الإشكالي، أي أن حجم الإشكاليات والأسئلة التي بات يطرحها المثقف لا تعكس الواقع وحقيقته، وخاصة غياب النقد.

إن بختي بن عودة سيمارس **"الكتابة التي ينطلق فيها شعاع الوعي من الذات إلى البنية والعكس، أي أن الكتابة تكون بمثابة عملية اختراق مزدوجة للبنية وللمخيلة في أن واحد،فتحدث الكتابة بالمعنى المرئي وهي ليست إلا الكتابة المؤدية إلى المعرفة الدلالية الإرادية والواعية"**[2] وعليه نتساءل هل كتابتنا وبخاصة الفلسفية منها تؤدي غايتها الدلالية والنظرية بطريقة واعية وإرادية.

إن بختي بن عودة يدفع بسؤال الكتابة إلى أقصى مداه حيث تتحوّل إلى مشكلة أنطولوجية على درجة قصوى من الأهمية. وليست فقط مجرّد رسم باهت لكلمات وحروف عارية من المعنى ولا تثير أي قلق أو استفهام، وهذه الكتابة التي تحرّك العقول والنفوس وتغيّر الواقع وتسعى إلى طرح مشاكله وانشغالاته وهمومه هي التي نحن في أمس الحاجة

---

[1] –محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 109.

[2] –عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1،2008، ص79.

إليها، يجب أن يكون الكاتب والمؤلف والفيلسوف مدركا وواعيا بقيمة ما يطرح وما يرغب في استئصاله وإضافته إلى الواقع ولا يجب عليه أن يكتفي بالرؤية الرسولية والعالية لهذا الواقع انطلاقا من كتابات تبقى حاملة لرؤى وتصورات مثالية بعيدة عن رهنية مجتمعها وبيئتها وحتى عن راهنية كاتبها في أحيان كثيرة.

إن مشروع بختي بن عودة تمثل في إعادة بعث مفهوم جديد للكتابة **"كتابة تحيل إلى ذاكرة حية ومستميتة تحاور الأصول لتثور عليها، تبحث الخاصّ لتصل على الكوني، كتابة تهتدي في نسج جينالوجيا لها بوضع الكائن الإنساني في تفاعلاته المتعددة: النفسية، الاجتماعية، الاقتصادية، فلا هي تتحرّر إلى الحد الذي تنقطع فيه علاقتها بالكائن، ولا هي تنزل إلى درجة المعاينة البسيطة،الجزئية،فتحيلها إلى ما يشبه الرمز الرياضي"**[1] ،فالكتابة عند بختي بن عودة هي **"دلك الوجود الفاعل للوعي من خلال تجربة إبداعية نقدية لها شرائطها السوسيو–ثقافية"**[2]، وبهذا تكون الكتابة هي مغامرة غير مضمونة النتائج، وهي أيضا سفر في الممنوع كما يقول نيتشه، وبالتالي فهي فضاء داخل مشروع ما، هو مشروع بيئة،مشروع

---

[1]-المرجع السابق، ص 79.

[2]-نفسه، ص 80.

مجتمع،مشروع، إنسان،مشروع سياسة، مشروع حكم، مشروع ثقافة ومستقبل، فقد كان بختي بن عودة يحلم ببلورة نمط كتابي جديد ومتميز. ويبقى أهم عائق تعاني منه الكتابة الفلسفية في الجزائر هو غلبة الثقافي، الفكري، الديني،العقائدي،الإيديولوجي والسياسي، على الفلسفي والعلمي، **"من هنا نجد انتشار بعض الدراسات التي تنتمي إلى مراحل سياسية وصفت حينها بالفلسفية،ولا تعدو أن تكون اليوم أكثر من كتابات سياسية وحزبية لا تحمل أي صبغة فلسفية، كتابات انتهت بانتهاء السلطة المساندة لها"**[1] فهي كتابات لم تكن تبحث عن الفعل والعمل الفلسفي بقدر إخلاصها لرؤى وتصورات سياسية ودينية معينة، لكن رغم هدا نقول أن الكتابة الفلسفية في الجزائر بدأت تعرف توغلها داخل المجتمع أي داخل بيئتها الخاصة بها، وهذا بفضل المخابر الموزعة على جامعات الوطن. فصرنا نسمع اليوم عن مخابر تبحث وتدرس قضايا الفن، الدين، التصوف، التنمية، التاريخ، الهوية والسياحة،الثقافة... إلخ. هذا ما يعجل القول باقتضاء السير نحو جعل من الفلسفة مجال للممارسة والتمرين على التفكير في راهنية ويوميات الإنسان الجزائري، وعليه فالفيلسوف في الجزائر هو مطالب بأن يكون له دوره ومكانته داخل ما يطرحه الراهن اليومي الجزائري وذلك في الكثير من القضايا (السياسة، الدين، المجتمع، العمران، البيئة، وكل ما

[1] – الزاوي بغوره، المرجع السابق، ص 183.

له علاقة بمجتمعنا)، رغم أننا نلاحظ أن الفلسفة والفعل الكتابي الفلسفي في الجزائر لازالا لم يفعلا فعلتهما في الجزائر.

وعليه فعلى كل الأكاديميين والمثقفين والفلاسفة أن يفكروا في أساليب القطيعة مع كل السلبيات والمفارقات التي غالبا ما يتميز بها الكاتب في كتاباته، حتى نستطيع أن نحول اهتمامنا إلى واقعنا وراهنا وأن تكون كتابتنا الفلسفية لها ميزتها وطابعها الذي يكون مستوحى من الواقع والراهن ومن حقيقة الذات التي هي مجبرة على أن تكون ممارسة لمختلف ترميزاتها ومعانيها الكتابية، لان الفلسفة غالبا ما كانت تنشئ وتنمو في أحضان الحراك الجماعي الذي يسمى بالمجتمع وما الفائدة من الكتابة الفلسفية إن لم تكن مصلحة ومعدلة ومهذبة للمجتمع ولراهنه ولظرفه الذي يمر به، ضف إلى هذا أن الأعمال الفلسفية في الجزائر دائما ما تكون تعبر عن هم شخصي يحمله صاحبه وليس عن هم جماعي، وهذا ما يؤدي إلى نقص في تبادل الأدوار وانتقالها وتجولها وتواصلها وهذه كلها خصائص تتطلبها الفلسفة،لأن الحراك الفلسفي لا ينمو إلا ضمن فضاء جماعي، وهكذا فنحن بحاجة إلى ممارسة فلسفية في أرض الواقع وأن لا نكتفي بالتنظير الكتابي لها، وجب أن نمارس فعل التفلسف ونعيشه ونجعله جزءا من حياتنا اليومية، إن الفيسلوف والكاتب في الشأن الفلسفي مطالب بالانهماك في واقعه ومجتمعه بكل ما يؤطر هذا المجتمع من سلبيات وايجابيات وحينها نستطيع أن نجعل من الكتابة الفلسفية ممارسة في يومياتنا، وهذا ما يساهم من ناحية

أخرى في إظهار قيمة الفكر والفعل الفلسفيين الذي طالما قوبل بالرفض من قبل الكثير من فئات المجتمع، وهنا ستأخذ الفلسفة صبغة فن للحياة.

قراءة تفكيكية لكتاب فلسفة الثورة الجزائرية.
في فكر الأستاذ/ الدكتور: بخاري حمانة.

الدكتور/ رايس زواوي
قسم العلوم الإجتماعية- جامعة سيدي بلعباس.

تمهيد.

يُؤسِّس الأستاذ- حمانة- لفلسفة الثورة بتحكيم لمعنى الأمل المرادف لفكر وقناعة بإستراتيجية- التصالح- أثناء تحطيم أسطورة الحصار التي مارسها المستعمِر في ميكانيزم العزل للثورة عن الإنسان

الثوري بحدّ ذاته، وفعلياً وإن تم له ذلك فقد كان بشكل ظرفي، سرعان ما استطاعت الطلائع الثورية لتوظيف فكرة التجاوز للسياسة المزلّفة للمستعمِر لقوله: « .. **وأنّ تصالحه، مع نفسه أولاً، ومع عصره بعد ذلك، متجاوزةً به تلك الهوّة النفسية والحضارية المُهوِّلة التي ظنّ المستعمِر أنه قد حاصره فيها إلى الأبد لتوصله، من جديد، ومن خلال تلك الحرية السياسية التي استعادتها له، بطلائع أمته العربية والإسلامية.. وبمسيرة عصره** ».

لقد حطم الأمل الذي كان يمثل هاجس الانقلاب الثوري لأسطورة التفوق الحضاري للمستعمِر، بإدراك تجاوز للمختلف (المستعمِر) المزعوم والكاذب، الذي طالما استخف بالثورة وبفكرها الانقلابي ،فبات لمعنى اللامرئي الذي ربطه المستعمر بالثورة بأنّه اللاحدث، عندئذٍ صار الحصار الذي لم يُحسب له حساب أن تحوّل إلى المرئي أثناء الاقتناع بأنّ مجابهة مؤسسة الاستعمار هي الحلّ الوحيد للفكر الثوري الشرعي.

مفهوما الحصار والتجاوز.

لقد ربطت فرنسا على مرّ وجودها في الجزائر بين اللامرئي وسياسة الإجهاض للفكر الثوري بشتى الوسائل للإبقاء على أرضٍ ليست ملكها، فلم تنجح في الاستبقاء ما ليس لها، كون محاولتها أُجهضت مراراً إلى أن تيقنت بقدرة الثورة ومُدبريها، خصوصاً سقوط الجمهورية الرابعة (1946– 1958) وكأنّ ترابط الحدثين اندلاع الثورة

والصراع الداخلي للجمهورية الرابعة، في تشكيل مُحكَم لمعنى الداخل والخارج (الثورة- فرنسا) في سيطرة الخارج (الثورة وفكر الانقلاب) على الداخل (سقوط الجمهورية وتآكله بفعل الصراع) عجلا في مراجعة فرنسا لسياستها إزاء الثورة الجزائرية.

لقد استطاعت فلسفة الثورة باستثمارها الفعلي لمعنى التجاوز للصراع الداخلي للجمهورية الرابعة، لكسب مزيداً من الدعم الداخلي والخارجي العالمي، في تحديد لفهم الارتباط بين الجزائر وفرنسا منذ الثورة وإلى اليوم، بخلاف الارتباط بين الدول المغاربية (كتونس- المغرب) بفرنسا، في عصرنا الحالي، حيث فرنسا أرادت أن تكتب تاريخ الثورة وفقاً لسياسة الحصار التي مارستها على الثورة كمسار وكقناعة ثورية، فلم تتوان أن تصف الثورة بالحدث للتقليل من عِظمها وبأنّ مآلها مثل ما بدأت ستنتهي أياماً، وهذا دائما لتسويفها من أنّ- الثورة- هي صدفة، في حين: « **أنّ الوقائع التي تحمل صفة التاريخية، لا يمكن أن تتحقق دون قصدٍ..أو عقل، بل لابد أن تكون وراءها فكرة كما يؤكد كولينغود ذلك** »،[1] فيقف الأستاذ – حمانه- على ربط الثورة كفكرة بتطبيقها الإيجابي لاستعادة الحريات والحقوق والمصير والهوية من خلال توظيفه لممارسة علم النفس في تحليل شخصية المستعمِر المستند على معرفة طقوس وعادات وسمات القُواد والساسة حتى يتم إحداث الانقلاب على الدخيل وإلحاق الأذى الكلي بمؤسساته وبنياته التحتية لقوله: « .. **تمثلاً كفيلاً بتمكينها من اختراق معطياته الظاهرية،**

وصولاً إلى النفاذ إلى الأسس الفكرية، والنفسية والمادية التي يستند إليها ويستمد رسوخه واستمراره، لتقويضها ودحرها. وليس ذلك التمثل النقدي للواقع الاستعماري، سوى ما نسميه بالفلسفة الثورية »،[2] من خلال الإيمان بالارتباط بين الفكر الثوري والواقع أإثناء تحليل المتضادات التي تتأسّس عليها أية ثورة لخلق توازنها.

يؤمن الأستاذ- حمانه- بفكرة الحفر عميقا في الحدث أو الثورة للكشف عن: « **الأفكار القابعة وراء أحداثها** »[3] حتى يتسنى وصف الثورة بأنها حُبِكت من طرف ثوريين ولسياسة مستقبلية أرادت تغيير الواقع بفكرة أخرى لواقع أحسن، فيعود إلى دراسة الترسبات التاريخية التي شكلّت نفاق المستعمِر، للوقوف على دراسة قريبة من المستحيل الذي أضحى منطوقاً في نظر الثورة الجزائرية، فيبحث الأستاذ وراء الظاهرة لقوله: « **نعتقد أنّه قد آن الأوان للبحث عنهما- ثورة نوفمبر كفكر وفلسفة- وعن أسسها وصولاً إلى إخراج هذه الثورة من دائرة ذلك التناول الحماسي والعاطفي المحض لها إلى مجالات البحث الموضوعي لها.. ».**[1]

الثورة وفلسفة التوقف:

يجعل الأستاذ – حمانه- من دور الشعب في تحريك الثورة عملاً ديناميكياً فعالاً لتجسيده الربط بين فكرة الوطنية وفلسفة الثورة، فيقف عند دور الجماهير الشعبية في الجزائر بأنّها تستحق – *التوقف*- لدراسة

هذا الدور، فيأخذ التوقف عند الباحث الفيلسوف منعرج مُحدِّد للثورة وهام بالنسبة لقادته الثوريين.

يُرسِّخ الأستاذ فلسفة التوقف لدراسة شريحة المجتمع الفعالة للثورة والمهمّشة من دورها في تحريك الثورة التحريرية، فيدعونا إلى إعادة النظر إلى المجتمع لا كوسيط بين مُحركي الثورة ومنفذيها، بل إلى اعتبارهم ضحية أولية لهذا المسخ الاستعماري، ليصل بنا إلى محطة أخرى هي أنّ المسار التاريخي للثورة هو في إعادة قراءته وصنعه من جديد، ليطرح في فلسفة عملية للأجيال يُحسن التعامل معه كواقع مُعاش وحيّ:« **ولكي تحقِّق الفلسفة مثل – ذلك– (...) يجب أن تبلغ درجة من العمق في تمثلها له يجعلها قادرةٌ في النهاية على إحداث هزة عنيفة فيه**»[1] وهذا الارتجاج الذي يناشدُه الأستاذ على التاريخ والثورة هو منهجٌ فكري ممارس حتى نؤسِّس لفلسفة تاريخية مقدمة للمجتمع خصوصاً وللعالم عموماً، حتى تكون دفعاً إلى فهم ميكانزمات تطور العالم، وبتمثل للفلسفة الثورية الحقيقية كوعي وكقناعة وكعمل استثماري: «**يجعل الوعي الفردي والجماعي ينفد إلى الواقع الاستعماري ويتمثل بعمق معطياته...كشرط للخروج بمفاهيم جديدة عنه، تلك المفاهيم التي لا تلبث أن تبدأ في التفاعل داخل ذلك الوعي الفردي والجماعي محدثةً بذلك تلك الهزة العنيفة، التي لا تلبث أن تمتد في دوائر متتالية، ومتسارعة من الذات الفردية إلى الذات الجماعية،**

معلنةً عن ميلاد الثورة »[1] وهكذا يتلقى المجتمع العريض للثورة ولمبادئها بشغف كبير حيث العمل على ممارستها واقعياً مبدأ في حدّ ذاته و: « **تَجسُداً لا يزيد في النهاية الفرد والجماعة، سوى التحاما حولها..** »[2] فيزداد التجاوز، الرفض الفردي والجماعي لأكاذيب المستعمِر، فيتمثل المجتمع العريض للثورة ويتشرّب من مبادئها ولا ينزاح عنها ولو كلفّه ذلك حياته، المهم الحرية والمصير والسيادة..أثناء فكره الفلسفي الثوري..

نفهم أنّ دلالة الواقع كحالة معاشة تحمل معنيين:

- واقع المجتمع المحدِّد استعماريا.
- واقع المجتمع كما ينظر إليه الوعي الثوري بعد الاستعمار.

لهذا، كل تقدم أو وعي بالتغيير إلاّ ويتأسّس: « **على استحالة تقدم العالم الإسلامي بدون فلسفة** »،[1] كتجسيد فعلي وعملي للفكر الثوري واقعياً لتغيير هذا الأخير من حالة إلى حالة، المهم هو التبني بالعمل للفكر الفلسفي الثوري من خلال الانقلاب البعدي[**] فيؤسِّس الأستاذ للجهاز المفاهيمي المرتبط بالثورة، بأنّ حرب التحرير كانت ثورةً وليس عصيان أو تمرد أو شغب أو انتفاضة..

وأمام التغيرات العالمية للدعوة لاستقلال الدول العربية وغير العربية، بعد إعلان اجتماع سان فرانسيسكو 1945 على حقّ الشعوب المستعمَرة في تقرير مصيرها، عندئذٍ: « **استطاعت الفكرة الوطنية، بعد**

نجاح أولئك الشباب الواعي بكل تلك الحقائق الوطنية الدولية، في انتزاع موافقة المؤتمر لهم بتكوين"المنطقة السرية " التي ستشكّل (...) الرحم الذي ستخرج منه فكرة نوفمبر 1954 والثورة المجسدة لها »[2] فحملت كل المقومات الأساسية من لغةٍ ودين ووطن..ثوابت مُتحامَلٌ عليها من طرف المستعمِر، زادت بتمسك الشعب الجزائري بمبادئه لاستئصال حقَّه المشروع من المستعمِر، وخصوصاً اللغة التي اعتبرت بمثابة وطنٌ للكينونة، ما يُبيّن التفاف الشباب خصوصاً وعموم المجتمع بشرعية القضية، وأنّ الجزائر جزائرية، حيث ازدياد الوعي كان بتمثل لفلسفة تحررية أخذت من اللغة والدين والوطن ثورةً مشروعة على الانتهاك بحقّها، فلو لم يتشرب المجتمع الجزائري من دينه ومن عمليات الإصلاح والتوعية والرجوع إلى ماضيه الملء بالبطولات لا ليستمتع بمراحلها ومشاهدها، بل ليستقي منها العِبّر على أنّ عمليات الاسترداد تبدأ للتوّ، وأؤكد على دور الدّين في تفعيل فلسفة الثورة لدى الإنسان الجزائري، دون أن ننسى الدور السياسي والاجتماعي الذي تبناه القادة ورؤساء الحركات والأحزاب في إذكاء روح العمل المسلح ضد المستعمِر لاستعادة حق المواطنة والسيادة والمصير والحرية المشروعة..

يستمرّ الأستاذ في تقديم حجج على عمق فلسفة الثورة بعد أن اكتشفت تزلُّف المستعمِر لشعارات التحضير والتمدين[1] وجعله ما سواه من المجتمع الجزائري عبيداً ووصفهم بالدونية والرتابة، لهذا جلّ الأحياء التي وطّن فيها المستعمِر الشعب الجزائري هي أشبه بالسراديب لضيقها

وكأنها حُمُّ الدجاج، وما يُبيّن سخافة وتراجع اللعبة القذرة للمستعمِر، هو أنّ ما يزيد عن 27 ألف طفل كانوا متشبتين بعقيدتهم وثقافتهم سواء في الزوايا أو الكتاتيب وهذا خلال سنة 1860.

إضافةً إلى هذا كله، فالحياة السياسية نصيبٌ في تقريب الهوة بين طبقات الشعب الجزائري للالتفاف حول قضيته الأم والمشروعة بالوعي والنضال وتكريس الوحدة بين الحركات والأحزاب الجزائرية، وفعلياً، حدثَ شيءٌ من هذا القبيل، بعد سقوط وتنظيم الصفوف تمكّن الوعي من بث فلسفة الثورة لدى المجتمع الجزائري فحمل قضيته بنفسه أمام أكبر الجيوش الغربية (أسطورة فرنسا)، لتتأكد بالنسبة لفرنسا أنّ فلسفة الثورة بمثابة جريان الدم في عروق معتنقيها، فإذا كانت نهاية الأزمة بنهاية الحركة الوطنية، فإنّ هذه الأخيرة ليست هي الشعب الجزائري وفعلياً، تحوّلت من مجرّد- التوقف- إلى ثورة بدأت أكثر فعالية مع 01 نوفمبر 1954.

فالمتتبع أثناء قراءاته لتحليلات – حمانه- يكتشف أنّه أظهر فيها تشريحاً تفصيلياً لكل جزءٍ منها، حتى اللامنطوق أو المستحيل عن الاقتراب منه، وهذا في غاية بيان الفكر الحرّ الذي تميّز به الأستاذ الدكتور الباحث- حمانة- في دراسته للثورة الجزائرية ولفلسفتها.

ورغم الطابع التشنجي الذي تميّزت به فرنسا والمعمرِين إزاء الثورة وقذفها بالأسماء كا: الخارجون عن القانون إلاّ أنّ ذلك لم يزد الشعب الجزائري إلاّ إصراراً على أصالة مطالبه وأحقيته بالسيادة والاستقلال في

أرضه، – ولا أرض مَنْ لا أرض له– وأثناء تقهقرها حينا وإصابتها بالهستيريا حينا آخر، جرّاء تزايد المدّ المتصاعد للثورة الجزائرية، عندئذٍ اقتنعت بغرور مُكابر أنّ هاجس فلسفة الثورة قد بدأ سابقا من التمكُّن بالجزائريين والآن هو يُؤتي أُكله، والأكثر يعترف رجالات الثورة أنفسهم: « **بأنّ سبب الصعوبات، التي بدأوا يعرفونها وسط تصاعد تلك الثورة، هو المساهمة الجماعية، غير المتوقعة، بهذا الشكل وبهذه السرعة للشعب في الثورة** »[1] ما يدل على شدّة نزوعهم إلى المواطنة والمصير والحرية، وهذا لالتفافهم حول قيادتهم ومقوماتهم الوطنية والنضالية لقول الأستاذ– حمانه– : « **ومن هنا فإنّ المهم يصبح لا الاستمرار في التوقف عند مثل تلك" الإشكاليات"، بل إبراز تلك الفلسفة التي كانت وراء تلك الثورة التي حققتها** »،[1] فتحقُّق فلسفة الثورة واقعياً والتفاف الشعب حولها بحملها وتبني نموذجها النضالي كان باستلهامها لمفاهيم ثورية وقيم نضالية وشعارات سياسية وممارسات واقعية لكل التيارات الفكرية الفلسفية التي سبقتها وعاصرتها كذلك، فلم تكن بمنأى عن مجريات الحركات التحررية في العالم العربي وغير العربي.

لقد استلّت ثورة نوفمبر مبادئها النضالية من تاريخها الإسلامي الملء بالعبر والعظات الفكرية والثورية فالحديث عن الثورة، عامة، دينية كانت أو سياسية، لا يكون إلاّ في إطار التكامل بينها وبين ما قبلها، وبين ما

بعدها كون: «**فالثورة لا ترتجل، إنّها اطرادٌ طويل، يحتوي ما قبل الثورة، والثورة نفسها، وما بعدها** »،[2] فعندما تحدث الأستاذ- حمانه- عن الإخفاقات المتمثلة في الصراعات، تحدث عنها لأنّها لم تستفد من التجارب التي قبلها، فلو قرأوا دروس الثورة الصينية، وما تحمله من تواضع والأكثر الاعتدال والاستفادة من نقائصها، لحقّقت الكثير، حيث الصراع بدأ منذ سنة 1958 طبعاً لقلّة التنظيم، كون الثورة انطلقت قبل أن تُنظَّم من الداخل:«**ونتيجة لبروز تلك الصراعات اللامعقولة داخلها، منذ سنة 1958، لا فقط..صفتها كحزب مجسّد للسلطة السياسية وكقائدة للأمة، بل وصفتها الثورية ذاتها** »،[1] لكننا نعتقد بعد قراءاتنا لتحليلات الأستاذ- حمانه- أنّ ميكانيزم- *التوقف*- الذي اعترى سنوات 1958 كان لمراجعة تنظيم الثورة أكثر علمية، وما التعثرات والصراعات في عمل الثورة إلاّ قناعةً على المضي في التفاف عموم الشعب حول قُدُسيّة هذه الثورة التي جاءت كمكسب وطني وقومي، فيضعنا الفيلسوف على منعرج خطير وواقعي في نفس الوقت، وهو أنّ هاجس اليساريون والماركسيون الاشتراكيون وإن كان همهم هم التزوُّد من هذه المبادئ وتوظيفها في عملية تحريك التاريخ الذي بدأ مع نوفمبر 1954، إلاّ أنّها كثيراً ما كانت تخفي وراءها انتهازيين وشبه مناضلين ودعاة للحرية والتحرر.

لقد كشف التاريخ أثناء الصراعات مع سنة 1958، إتاحة الفرصة للوطنيين فقط أن يُعيدوا تنظيم الحركة الوطنية الجزائرية تحت لواء جبهة

التحرير من خلال فلسفة- *التوقف*- لخلق إيديولوجيا ثورية كفيلة بتمثيل الثورة والشعب، وقادرةٌ على مواجهة إيديولوجية المنتهزين ومحبي السلطة همُّهم ليس الثورة ولا الشعب، بل أنفسهم، والتراجع بهذه الثورة إلى نقطة الصفر.

نختلف مع الأستاذ- حمانه- وهو الأستاذ الكبير المعلِّم على أنّ القطيعة تتأسّس على إستراتيجية - **التوقف**- وليس على - **الموقف**، كون الموقف ليس سوى تعبيرٌ عن حالة نفسية- اجتماعية قد تأخذ شكل قطيعة مطلقة، أما التوقف فمعناه مراجعة الأخطاء لتصحيح عملية تقويم عمل الثورة، وعمل الذات في تصالح مع نفسها ومع الآخرين، فهو إشراكُ كل القوى الفاعلة المثقفة وغير المثقفة (المجتمع)، لأنّ ما آتٍ هو قريبٌ منا وما مضى هو ماضٍ قريبٌ نعود إليه دوماً لتصحيح مبادئ الثورة وإستمراريتها.

وعليه، أدركنا أثناء قراءاتنا لتحليلات الأستاذ- حمانه- أنّ الهدف لا يتحقّق إلاّ بمراجعة:« **الفرضيات الخاطئة التي سبقت مرحلته الحاضرة** »[1] حيث استمرار مسار الفلسفة الثورية يكون بتمثل لكل أفكار الحركة التي تبنّت نهج الثورة والتي تكون قد أخفقت في نهجها، لكنها كانت تجربة لفلسفة الثورة كقناعات اجتماعية وسياسية وثقافية ودينية، نجحت في استقطاب المجتمع برمّته حولها، وجعلته يتبنى مبادئها ويعمل بمقتضاها لا كتعاطف، بل كعمل وممارسة وهذه ميزة فلسفة الثورة التي نشأت في رحم الشعب بمختلف شرائحه وتوجهاته، ما دلّ

على إجهاض تنبؤات المستعمِر بنهاية الثورة كما انتهت المقاومات والانتفاضات بنفس المآل، وهنا اخترق الفكر الثوري الشعبوي لكل التوقعات الاستعمارية المزلّفة.

لقد استطاعت فلسفة الثورة أن تؤثر حتى خارجيا في أن يكون لها موالين في الموضوعية اتجاه الجزائر جزائرية، وهذا بفعل ما فرضه الوضع الاجتماعي الثوري في الجزائر، حيث أنّ الجزائر ليست حزبٌ يساري أو يميني أو الشعب أو النصر...بل الجزائر هي الشعب نفسه..

الهوامش والإحالات.

المقالات.

حتى يظل باب الاجتهاد مفتوحاً.

عن الحرية وعن الفلسفة في القرن الحادي والعشرين.

العولمة والتربية ومطلب الهوية.

التراث السياسي العربي والإسلامي والديمقراطية.

الأبعاد العربية للثورة الجزائرية.

ابن تومرت والطرطوشي: من حلم الدعوة إلى حلم الدولة.

الكتب.

تأملات في الدّين والدنيا، ط1، 2012.

فلسفة الثورة الجزائرية، طبعة مزيدة ومنقحة ، د: (س، ط).

Ecrits philosophiques.

1- البخاري (حمانة)، **فلسفة الثورة الجزائرية**، طبعة مزيدة ومنقحة ، د: (س، ط) ، ص 09.

2- المصدر السابق، ص 10.

3– المصدر نفسه، ص 11.

4– المصدر نفسه، ص 12.

5– المصدر نفسه، ص 13.

6– المصدر السابق، ص 26.

7– المصدر نفسه، ص 27.

8– المصدر نفسه، ص 28.

9– المصدر نفسه، ص 31.

10– المصدر السابق، ص 59.

**– استعملنا الانقلاب البعدي، حتى نميزه عن الانقلاب عند الأستاذ– حمانه– والذي قصدنا به فقط الإصلاح للواقع السيئ وهو نفسه يشير إلى فلسفة الثورة..

11– المصدر السابق، ص 71.

12– المصدر السابق، ص 132.

Cf. Bentobal ; Conférence aux cadres le FLN، in Harbi، mirage، 1960.

13– المصدر نفسه، ص 133.

14– مالك بن نبي، **مشكلات الحضارة: بين الرشاد والتيه**، دار الفكر المعاصر– بيروت(لبنان)، فبراير 1979، ص 14.

أنظر أكثر.

بخاري حمانه، فلسفة الثورة الجزائرية، ص 139.

15– بخاري حمانه، المصدر نفسه، ص 143.

16– المصدر السابق، ص 145.

ماهية العقلانية عند جيلالي ليابس من خلال مؤلفاته

فكروني زاوي، جامعة جيلالي ليابس سيدي بلعباس

مقدمة :

كان الراحل "جيلالي ليابس" باحثا ومفكرا يعمل في سبيل حصر إمكانيات الجزائر وبناء توقع علمي كفيل بإخراج البلد من المأزق الاقتصادي والمضي قدما لضمان مستقبل أجيال ما بعد البترول. وكان فوق هذا وذاك، وبهذا وذاك من أبرز الباحثين ، وضعه انتماؤه إلى حقل العلوم الاجتماعية، في موقع بين الفكر ومشروع تحقيقه، فلا هو ذلك المفكر المنقطع إلى التأمل يفهم الواقع بالمجرد، ولا هو ذلك المتمذهب، يتصور حلول الواقع في الأيديولوجية. لقد عمل طوال حياته بدأب ومثابرة وصدق ونزاهة، وتواضع وصبر لكي لا تكون العلوم الاجتماعية مجرد افكار و نظريات، ولكي تنبني الحقيقة السياسية و الاقتصادية على

الحقيقة العلمية بوصفها الحقيقة الواقعية. لقد كان في الفكر، وفي الممارسة، بمعناها الأعمق والأشمل، يجسد على نحو نادر المثال وحدة الفكر والعمل ، ببعديها: الاجتماعي / السياسي، والأخلاقي مؤسسا بذلك مع عدد من المفكرين و الباحثين الجزائريين لمشروع عقلنة الفكر والسياسة، في سبيل عقلنة المجتمع وتحديثه[1].

لذلك سوف نحاول من خلال هذه المداخلة تبيان تصور "جيلالي ليابس" للعقلانية من خلال عدد من مؤلفاته و أعماله، بالإضافة إلى أعمال من كتب عنه و عن أفكاره. وعليه سوف تندرج هذه المداخلة ضمن إطار إعادة تأسيس لعقلانية لم تسمح الظروف التي مرت بها الجزائر ببناء لبنة تراكمية لاستمرارها وبلورتها بما يتفق مع الخصوصية الثقافية و التاريخية للجزائر.

1 – السياق التاريخي و المفهومي للعقلانية :

العقلانية هي الاتجاه الذي ظهر في القرن السادس عشر وما بعده، الذي يقول بأولوية العقل منطلقا في عدة معان متكاملة ومتفاوتة:

1 – البحث عن علل الوجود و بالتالي عن معقولية وراء الحدث.

2 – المعرفة تنشأ عن مبادئ استباقية عقلية وضرورية وليس عن تجارب حسية ، وهنا العقلانية تتجه بمواجهة التجريبية التي تدعي أن كل ما في العقل ناشيء عن التجربة.

---

[1] - Taieb Hafsi et autres, Le développement économique algérien : Quelques idées et des propositions, Ed casbah . Alger .2011. P

3 – إن العقل بحد ذاته شرط في إمكانية التجربة حدوثا وذلك لتنظيم معطيات الإحساس.

4 – الإيمان بأن العقل له القدرة على معرفة و إدراك الحقيقة، وبالتالي مواجهة الموقف الذي لا يرى أي إمكانية لمعرفة الحقيقة بسبب تعاليها حيث يدركها الإلهام.

5 – البحث عن (قوانين) مطابقة لسيرورة الأشياء على أساس أن كل ما هو موجود معقول وأن كل ما هو عقلي موجود .

6 – الإيمان أن الحقيقة موضوعية ونسبية وأن إدراكها عقليا يأتي من موضوعيتها **و نسبيتها في الوقت ذاته.**

ومنه العقلانية هي في الأصل موقف أو مبدأ فلسفي قبل أن تتحول إلى مذهب للمعرفة منذ القرن السادس عشر. وهذه العقلانية ليست اتجاها نقيا وطهرانيا[1] إنما هي وبخلاصة القول العمل الإنساني الذهني لاكتشاف الواقع وفق صور مفهومية دائمة الغنى.

والمذهب العقلاني هو مذهب الإدراك الكلي وهو مذهب متناوب من ديكارت إلى اسبينوزا إلى ليبنتز إلى هيجل. ويمكننا أن نقول بأن المذهب العقلاني هو" النظرية التي ترجع الحكم إلى الذهن لا إلى

---

[1] – **عبد الله موسى**, « إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر دراسة في أعمال محمد عابد الجابري » / *Insaniyat, إنسانيات* [En ligne], 14-15 | 2001, mis en ligne le 16 janvier 2013, consulté le 14 mars 2014. URL : http://insaniyat.revues.org/9652

الإرادة، فلا تفسح المجال للظواهر الوجدانية ولا الإرادية في الأعمال الذهنية"[1].

وليست العقلانية – في التجربة الفكرية الإنسانية عموما والتجربة الأوروبية خصوصا- إلا نشاطا ايديولوجيا يسعى نحو التزام الإنسان ناحية العقل أو ما سمي بالحس السليم، وهذا النشاط بالرغم من أنه قد حقق نجاحا في بدايات عصر النهضة أو ما يسمى عصور الأنوار إلى أن ارتكاسات واضحة قد ظهرت في القرن التاسع عشر والعشرين، وهي ارتكاسات أقرب ما تكون إلى ردود فعل للمحافظين في مواجهة قوى التغيير[2]، وهي أيضا وفي نفس الوقت ارتكاسات في مواجهة العقلانية التي تحولت في بعض جوانبها إلى تجريد يجعلها تصنف في خانة اللاعقلانية، فلسفة شكلانية تجريدية لا علاقة لها بالواقع ومتغيراته.

وهذه اللاعقلانية – الارتكاسية التي تعتبر التيار الأساسي الذي انتقد بشدة الفلسفة الإنسانية في القرنين 19 و20[3]، عندما بين "ماركوز" أن الخاصية القمعية للعقل لا ترجع إلى طبيعة العقل ذاته، وإنما إلى

---

1 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982، ج2، ص 84- 91 .

2 - بودون ريمون ، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية : العمل الجماعي و الحس المشترك، ترجمة جورج سليمان،المنظمة العربية للترجمة ، بيروت 2010 . ص 29 .

3 – جورج لوكاتش ، تحطيم العقل . ترجمة الياس مرقص . دار الحقيقة . الجزء الاول (بدون سنة) . ص 7. 12. 29 .

استعمال اجتماعي مرتبط بالسيطرة والهيمنة والتحكم والكبت سعيا إلى المردودية والإنتاجية كمبادئ لحضارة وهمية. بيد أن مفهوم الحضارة الحقيقي.

2 – موقف جيلالي ليابس من العقلانية :

يرى "جيلالي ليابس أن العقلانية تستمد معناها، ومقوماتها، شكلها ومضمونها، من المعنى الذي نعطيه للعقل، ومن السياق التاريخي الذي تندرج فيه الأهداف أو الغايات التي نتوخى تحقيقها بوساطتها، ومن السمات النوعية التي يفصح عنها العمل البشري والإنتاج الاجتماعي بوصفهما قاعدتها الموضوعية، ومن العلاقات الاجتماعية التي تنتجها، أو تفترضها وتحتاج إليها[1].

فجيلالي ليابس كان يشدد على أن العقلانية هي مذهب التعدد والتنوع في رؤية وإدراك الواقع وهي مرتبطة بالتطور الصناعي والعلمي والتاريخي للمجتمع، وبالتالي لا يمكن الفصل بين العقلانية والتطور التاريخي صناعيا وايديولوجيا واجتماعيا واقتصاديا وليس بأحدها فقط ... فالفصل بين هذه المكونات يجعل ممارستها تنفي وجود جدل وتنوع وتعدد قائم في الحياة كما تنفي حقيقة أن التقدم لا يأتي منفصلا عن سياقه، وأن البشرية لا يمكن / ولم يكن ممكن في أي وقت أن تطرح على نفسها إلا المسائل الصحيحة، أي تلك المسائل التي يمكن طرحها

---

1 - Taieb Hafsi et autres, Le développement économique algérien : Quelques idées et des propositions, Ed casbah . Alger .2011. P

والتي يفترض أن الواقع يدفع نحو الإجابة عنها، وأن القفزات بدون تراكمات ضرب من ضروب المستحيل وشكل من أشكال التصور الإيديولوجي الممذهب للحركة في واقع مصطنع غير معاش [1]...

فالتاريخ حسب "جيلالي ليابس" مؤسس على عقلانية الواقع وواقعية العقل. التاريخ، بوصفه ميدان الضرورة ومحكمة العقل، هو انبساط الروح الإنساني ونموه في العالم، وتوقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى، لذلك فهو يأكد على عدم مطلقية الحقيقة، " ... وانطلاقا من ذلك يصبح شغلنا الشاغل نقد ما عندنا لنعلن موت حقيقة الآخرين وولادة حقيقتنا، فالتغيير مجاله النفس أولا ثم المحيط ثانيا، والتغير يشترط القدرة على الإبداع والقدرة على الإنتاج، وليس على التكديس والاستيراد بل على البناء، لأن العكس يستحيل منطقيا وماديا .... إن لكل شيء معنى، فكل حدث هو حقيقة، وكل حقيقة هي التاريخ. وعليه وجب استيعاب مفهوم التاريخ لتجاوز التأخر الذي نحن عليه".[2] لذلك نجده يمارس نوع من النقد في تمييز المفاهيم ويحذر من التحريفية **(*Dénaturation*)** التي تمس الأنظمة فهي بدورها تمس كذلك المفاهيم، ومنه لا بد من إسقاط كل مفهوم على العصر، وبما أن التاريخ يتطور فالمفاهيم تتغير.

---

1 - جيلالي ليابس ، في حوار أجرته معه جريدة "**Algérie Actualite** " عدد 1428، بتاريخ 10 – 17 فبراير 1993 .

2 – المرجع السابق .

فجيلالي ليابس كان يؤمن تبعا لتكوينه السوسيولوجي بفكرة أن الكائن البشري يسلك بوحي من مصالحه وميوله وأحكامه القبلية ،فأفكاره تنشا بتأثير من قوى ثقافية واجتماعية وبيولوجية ونفسية خارجة عن نطاق سيطرته على عكس ما أكدت عليه فلسفة الأنوار عندما شددت على عقلانية واستقلالية الكائن البشري في بناء أفكاره وأطلاق أحكامه على الأمور. وهكذا يتفق جيلالي ليابس مع فكرة أن العقلانية هي شيء نسبي وخاص، فما دامت الأحكام و الأفكار هي محددة مسبقا من طرف قوى خارج عن سيطرة صاحبها، فهذا ينفي مصداقية أو عقلانية حكم أو فكرة بمقابل عقلانية حكم أو فكرة أخرى قد تختلف مع الأولى. فكل العقلانيات سواء. أي لا توجد عقلانية صحيحة وأخرى خاطئة .

يصرح جيلالي ليابس أن "أشد المنتصرين للمذهب العقلي يكتفي كل يوم في أحكامه العلميو بدراسة واقع لا يعرفه معرفة عميقة، وأن اشد أنصار المذهب الواقعي تزمتا من جهة أخرى، يعتنق أسلوب التبسيط المباشر كما لو أنه، بوجه الدقة، يقر مصادر المعلومات التي يقرها صاحب المذهب العقلي" [1].

إذن هناك اتجاهات ومذاهب "عقلانية " كثيرة، ومختلفة، كالعقلانية الديكارتية، والعقلانية الهيغلية، والعقلانية الوضعية وما يتصل بها من

---

1 – تقديم جيلالي ليابس لترجمة **عادل العوا لكتاب غاستون باشلار الفكر العلمي الجديد** .

التجريبية والتطورية والبراغماتية والعلموية، والعلمانوية، والعقلانية الكنطية، وثمة العقلانية المنفتحة أو العقل المنفتح ذروة العقلانية المعاصرة. ولعل العقلانية الكلاسيكية كانت تختلف في البديهيات، والمبادئ، لا في الأهداف والغايات، والاختلاف في البديهيات والمبادئ يؤدي إلى اختلاف في النتائج، فالنتائج غير الأهداف، الأولى تنتمي إلى الموضوعية والثانية تنتمي إلى الذاتية وإلى الذاتوية.

لقد كان من نتائج هذه العقلانيات الكلاسيكية بروز عقلانية دينامية منفتحة أعادت النظر في مبادئ العقل وتصوراته، قصد استيعاب المعارف والوقائع الجديدة.

وقد لا نغالي إذا قلنا أن جيلالي ليابس " يتبنى موقف "باشلار" إزاء العقل فهو ليس واحدا وثابتا، بل متعددا ومتنوعا بحسب تعدد وتنوع المجالات المعرفية من رياضيات وفيزياء... وهو فضلا عن ذلك بناء متغير منفتح يساير تحولات المعرفة والواقع.

وهذا يعني أن العقلانية المعاصرة لا ترى ثمة مذهبا واقعيا مطلقا ولا مذهبا عقليا مطلقا ، أي أنها لا تحدد بنية العقل داخل بنية صورية ثابتة منغلقة، ولا تحدده داخل بنية دينامية منفتحة تساير تحولات المعرفة والواقع، وإنما ضمن بنية خارج العقل تنتقد العقل وتزيل الفوارق والحدود بين العقلي واللاعقلي في الإنسان.

إن نزعة نقد العقل هي إحدى المظاهر المميزة للعقلانية المعاصرة، وإذا كان العقل بمبادئه هيمن لمدة طويلة على العقلانية الكلاسيكية،

واعتمد على مبادئ اعتبارها أزلية، إلا أن مساره التاريخي قاده إلى اللاعقلانية، حيث إعادة الاعتبار إلى ما كان يعتبر خارج دائرة العقل، وإبراز التداخل الموجود بين العقل واللاعقلي: فالعقل يتحول إلى لاعقلي، واللاعقلي من مكونات العقل نفسه.

وهكذا يجب على المفكر أن يحور لغته لكي يترجم مرونة الفكر المعاصر وحركته، وعليه أيضا احترام هذا الازدواج الغريب الذي يطلب الاعراب عن كل فكر علمي بلغة واقعية و لغة عقلية معا.

3 – عناصر العقلانية وتجلياتها في فكر جيلالي ليابس :

كان "جيلالي ليابس" يعتقد أن العقلانية التي تسود الخطاب الفكري المعاصر تقتصر على شكل واحد من أشكالها، و هي التجريبية ، لكنها تجريبية متأخرة عن تلك التي تهدف إلى استخدام التجريب كمنهج لتحقيق تراكم معرفي يتحول إلى ايديولوجيا أو نظرية استخدام. وفي المقابل ذلك نجد أن الخطاب السياسي المعاصر يستعمل ويلجأ إلى الدوغمائية المذهبية و يحاول تقديمها على نفس شاكلة الوجدانية ، على أنها الخلاص والايديولوجيا المتكاملة في مواجهة النقص الذي اعترى التجريبية. وعليه اعتقد "جيلالي ليابس" أن التجربة العلمية ما هي إلا تطبيق للعقل ونظرا لذلك فإنه يعتقد أن الفكر هو عامل تطور عندما ينقد الواقع [1].

---

1 – يوضح جيلالي ليابس هذه الفكرة من خلال تقديمه لترجمة **عادل العوا لكتاب غاستون باشلار الفكر العلمي الجديد** .

فالعقلانية من هذه الزاوية ذات طابع ممارساتي محض. ذلك أن التحديدات أو التعيينات الفكرية الفلسفية لمقولة العقل و العقلانية، إنما تنفي بقدر ما تثبت تناقضات الواقع المدرك، فلكل ثقافة معقوليتها الخاصة ولكل نظام معرفي عقلانيته الخاصة أيضا[1]. وهو قول مناف للمقولة الأساسية التي تقوم عليها العقلانية الغربية.

ومن ثم فإن "جيلالي ليابس" لا يسعي لتقديم محددات وتعريفات ابيستمولوجية للمفاهيم والأطر الرئيسة للعقلانية، فهي في تصوره جملة الفعاليات الذهنية التي تحكم- بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة - رؤية الإنسان إلى الأشياء وطريقة تعامله في مجالات الحياة المختلفة.

وفقا لذلك يمكننا الجزم أن تصور "جيلالي ليابس" للعقلانية يتلخص في محاولة الإجابة عن تساؤلات رآها واجبة وضرورية تبعا لوضعنا الحضاري وهي كيف نعقل عالمنا، كيف نفهم، ونعقل واقعنا؟ فالانتقال من سؤال الماهية إلى سؤال الكيفية هو انتقال من التجريد العقلي والتأمل المحض إلى العقلانية بوصفها ممارسة. وهو، أي سؤال الكيفية، سؤال يضع مسالة المنهج، الطريقة، أساسا للفكر والعمل. في هذه الركن بالضبط

[1] - Liabès D., 2006, Entrepreneurs, privatisation et libéralisation, in Djerbal D et Benguerna M, La quête de la rigueur : hommage à Djillali Liabes . Ed Casbah 2006 pp 135-184.

يكمن تميز " جيلالي ليابس" الذي اتخذ من مسألة المنهج كمدخل لبناء رؤيته وتصوره للعقلانية*.

وعليه فالعقلانية في فكر "جيلالي ليابس" ذات مستويين أحدهما يتعلق بالعقل، و اتساقه ، وبالكيفية التي ينتج بها الأفكار و مدى ترابطها مع الواقع العياني أو يقاربه أو يطابقه. وبالصرامة اللازمة لنزع طابع العصمة والقداسة عن الأشخاص والأفكار والمذاهب والمناهج والظاهرات .. والمحافظة على حقوق العقل وبسط سلطانه على المعرفة. ويتعلق الثاني بممارسة نتاجات ذلك العقل. بحيث أننا نحاكم تلك الأفكار عندما تجرب في الواقع ، و أن نجربها عندما نحاكمها. ذلك أن فعالية العقل تكمن في ارتباطه بالتجربة، حيث يمكن أن نطبق عليه مقولات الفهم. أما ما يتعالى على التجربة، وهو موضوعات الميتافيزيقيا، فليس بمقدور العقل الخالص أن يتوصل بصددها إلى معرفة أكيدة. وإنما ينتج فقط آراء متعارضة، حيث يصير العقل جداليا وسجاليا، ذلك أن المجال

---

* يمكن بصفة عامة أن نشير إلى أن رؤية جيلالي ليابس للعقلانية يمكن تتبعها بصورة متكاملة من خلال :

- Liabes D, Une approche strictement économique du secteur privé en Algérie est-elle
possible, La Revue du CENEAP, n° 2, juin, 1985 , pp 118-137
- Liabès D , Entrepreneurs, privatisation et libéralisation, in Djerbal D et Benguerna M, La quête de la rigueur : hommage à Djillali Liabes . Ed Casbah 2006 pp 135-184
- Liabès D , Sur la bourgeoisie privée, in Djerbal D et Benguerna M, La quête de la rigueur : hommage à Djillali Liabes . Ed Casbah 2006, pp 17-48.

الوحيد الذي يمكن للعقل أن ينتج فيه معرفة يقينية هو المجال التجريبي العملي (ارتباط العقل بالتجربة). بمعنى أنه لا بدا للتجريب من أن يذعن للبرهان والحجة، كما أنه لا بدا للبرهان أو الحجة من أن يرجع إلى التجريب . ذلك أن العقلانية هي ميدان التأويل والعقل، في حين أن الواقعية هي التي تزود العقلانية بالمادة المطلوبة لإعطاء تأويلاتها .

لقد قرأ " جيلالي ليابس" الفكر الأوربي مسلحا بالتراث النقدي قراءة غير متذهبة، وغير أيديولوجية. كما قرأ التجريبية لجون لوك وغيره، والفلسفة الوضعية وخاصة "جون لا شيه" و"أوجست كورنو" قراءة نقدية . هذه القراءة المزدوجة جعلته يطابق بين العقلانية والتجريبية مأخوذا في تطوره التاريخي من جون لوك إلى باشلار مرورا بديكارت وكانط وهيغل وماركوز؛ وجعلته ينظر إلى الفكر كعامل تطور عندما ينقد الواقع، فالفكر ينتج مقولاته خلال ممارسته لما هو تجريبي. إن تصور ماركوز وباشلار وكرانجي تصور هادف وراهن، وإن العقلانية قبل أن تكون فلسفة هي منهج عمل وممارسة، وفق شروط تاريخية محددة لواقع أو عالم هو بذاته نتاج ومكون للعقل.

إذن العقلانية هي مزاوجة بين العقل والتجربة، عقل الواقع بما هو واقع جدلي متغير ومتحرك، إمكاني واحتمالي. إن "كون العقلانية هي مزاوجة"، أي عملية تعرف وتعقل مطردين، قوامها انبساط الذات في العالم وفي التاريخ، بتوسط العمل والممارسة ، واستعادة موضوعية العالم والتاريخ إلى الذات العاقلة والعارفة، ومن ثم، فإن العقلانية في نظره هي

الفكرية أولا، والواقعية ثانيا، بالتلازم الضروري. إن مقولة الواقعية في وعيه مؤسسة على مبدأ: "كل ما هو واقعي عقلاني، وكل ما هو عقلاني واقعي"، وعلى مقولة هيغل المركزية: "مكر العقل" أو "مكر الله"، هذه المقولة التي تشكل ركيزة الموضوعية؛ مكر العقل ضد مكر البشر، منطق الواقع والتاريخ ضد حسابات ونوايا الرجال ودوافعهم الشخصية وأهدافهم، وعليه فإنه لم يكن يرى من معنى سيئ للمثالية سوى الذاتوية أو الإرادوية التي تخرج الواقع من الرأس. والموضوعية ليست بحال من الأحوال الحتمية والقدرية إلا بقدر ما تعنيان الضرورة والرهان الذي يحيل إليها الواقع.

يواجه القارئ ، في فكر جيلالي ليابس، عناصر عقلانية مستمدة من الفلسفة الوضعية الحديثة والمعاصرة، وتواجهه، بوجه خاص، عناصر هيغلية وباشلارية ؛ لكنها بوصفها كذلك، لا تعدو كونها عناصر مختلفة ومتخالفة. أصالته وتفرده، تكمن في إطلاله على المناطق المختلفة التي يقيمها الفكرالاجتماعي: "فلسفة ،الاقتصاد والتاريخ وعلم الاجتماع.. إلخ" من خلال ثقافته الموسوعية وسعيه الدائب إلى "تثقيف عقله" والتقدم باستمرار في معرفة الحقيقة تبعا للمنهج الذي اتخذه لنفسه في الفكر والعمل. وجعل كل علم من تلك العلوم شاهدا و محاكم للعلوم الاخرى، من أجل معرفة أوثق. ففي نظره ، الغائية هي الماهية الحقيقية لسائر العلوم الاجتماعية وإلا فلا فائدة من علم ولا من معرفة. من هنا نستطيع أن نفهم معارضته الماركسية بالعقلانية وهي أهم ما يميز تصوره

للعقلانية والأدق معارضة الماركسية بالغائية،إذ لابد من إضافة العلل الغائية التي هي مجال حرية الانسان. ولعل جهده الفكري، تركز على إبراز العلاقة الواقعية العقلية، التاريخية، بين الفكر والعمل، بين الذات والموضوع بين الحرية والضرورة، بين المثالي والواقعي. وعلى جعل العقل يعمل بمفاهيم العام والخاص والفردي من أجل الخاص والفردي بوصفها الواقع الحقيقي، العياني، ومن هنا نستطيع أن نفهم اهتمامه بحقوق الإنسان، والمواطن بوصفها حقوق الفرد أولا وأساسا، ويتضح لنا أن هذا الاهتمام السياسي يرتكز إلى جذر فلسفي عقلي لا يرى وجودا فعليا للإنسان إلا في الفرد، ولا يرى ماهية حقيقية للفرد إلا في المجتمع[1] .

2– العقلانية في الجزائر حصيلة تقاطع الايديولوجيا والثقافة :

ليست العقلانية بالنسبة لجيلالي ليابس أبنا شرعيا ، للأيديولوجيا بشقيها الفلسفي والاقتصادي، فهي بالنسبة له مشروع دولة، فالعقلانية الممارسة في الجزائر ليست إلى مسبقا من المسبقات السياسية الضرورية للنهضة والتقدم والتغيير ... هذا التوصيف قد جعل فكرة (العقلانية) عند النخبة الجزائرية كغيرها من الموضوعات والمجردات، تفتقد إلى " السيرورة" في فهمها الصحيح ، ذلك أن العقلانية امتازت في الجزائر

1 - Djilali liabes , la falsification de l'histoire collective . Algérie Actualité . N , 1229 de 4 – 11 mai 1989 .

بأنها مطلب وجداني لبعض الفاعلين، لا يميزون سيرورتها الفلسفية ولا يستندون إلى عمقها التاريخي .

فالعقلانية كفكرة أو منهج أو مطلب ضلت ملتبسة بالنسبة لفهم النخبة الجزائرية، ملتبسة على الصعيدين: الايديولوجي –والثقافي. وهذا الالتباس ينطلق من كون التراث الايديولوجي الوطني والشعبي لم يعاصر ويعايش سيرورة مشابهة لتلك التي عرفها تاريخ العقلنة في أوربا[1].

ظهرت العقلانية في الساحة السياسية بوصفها عملية استيراد لمجموعة من النظريات والأفكار والتصورات الجاهزة، وكانت في كل الأحوال منزوعة من سياقها الاجتماعي الذي ولدت فيه، وبما هي كذلك فإن" عقلانية النقل " المعتمدة من طرف الدولة الجزائرية خاصة في السبعينات تمثل نفيا أو إقصاء حقيقيا لكل تفكير عقلاني وموضوعي، وأضحت غير قادرة على النمو والتطور إلا بمقدار قوة صلتها المباشرة بمصدرها الأصلي وبقدر ما يحيل إليه، واقتصرت أشكال إبداعها على صياغة القيم والأفكار المنقولة صياغة محلية، وهكذا فقد بقينا قاصرين تماما عن امتلاك أي إمكانية للإبداع الأصيل.

لقد نشدت الحركة الوطنية، إعادة إنتاج معرفتنا بذواتنا، وذلك بالانخراط الواعي في مشروع الدولة الوطنية، التي مثلت "النمط النموذجي" على حد تعبير "جيلالي ليابس"، ويملأ فضائنا ويكون شبكة مرجعية

---

[1] – جيلالي ليابس ، في حوار أجرته معه جريدة "**Algérie Actualite** " عدد 1428، بتاريخ 10 – 17 فبراير 1993 .

لعلاقاتنا الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية، والفكرية، ويحل نهائيا إشكالية هويتنا، وينجز الحدث التاريخي: حدث ميلاد الدولة الحديثة من خلال مشروع ثقافي حضاري يكون نموذجها المستقبلي. لكن مفارقة هذا المشروع تكمن في انطوائه على أدوات معرفية متناقضة حملت شيئا من الجدة تمثلت في الرغبة في التعامل مع الواقع من منظور إيديولوجي سعيا منها لإنهاء بعض ما كان يسمى بالمسائل أو المشكلات الخاطئة . كما أنها حملت انطواء على الذات ورفضا لبعض " البديهيات "الفكرية " باسم الوطنية ، وباسم الثورة، وباسم الغزو الثقافي . إلا أن هذا المشروع انتهى سياسيا حين عجز عن تجاوز مرحلة الاستقلال الوطني، وانتهى اجتماعيا حين لم يقطع مع الولاءات القبلية والاثنية والجهوية، كما انتهى اقتصاديا حين لم يضع خطة واقعية وممكنة لتحقيق التنمية.

وفي نفس السياق رأى "جيلالي يابس " أن إشكالية التوفيق بين التراث الثقافي وانجازات العقل الفكرية (الأوربية أساسا) مثلت قاسما مشتركا بين الفاعلين السياسيين والفكريين رغم اختلافاتهم، الذين استقطبوا من طرف دلالات و رموز المجتمع التقليدي الجزائري ومكوناته من ناحية والقناعات الفكرية الحداثية التي اكتسبوها من خلال تعليمهم من ناحية أخرى، لكنهم تميزوا برغبتهم في فتح أفاق مرجعية جديدة تتميز عن نموذج التراث كما وصل إلينا، كما تميزوا عن الإرث الأوروبي . بهذا

المعنى كان هدف الحركة الفكرية الوطنية إحداث تحول معرفي يترجم إلى نموذج بديل، أي نوع من العقلانية التي تمتزج فيها الايديولوجيا والثقافة. ولقد اكد "جيلالي ليابس" على أن النموذج في هذه الحركة يخرج عن كونه مفهوما عقليا، أي فكريا ، ليتحول إلى بنية معرفية متعددة الأبعاد والدلالات ،إلا أن تلك العقلانية التي نتجت عنه تتحرك على خارطة معرفية خاصة وفريدة، يتداخل فيها المعتقد والنموذج مع المعاش، باعتبارها فعل واحد يحث التحولات لتنعقد وتكشف عن علاقة مشوهة ومصطنعة مع الواقع .

لقد برز التيار الوطني كحركة سياسية أكثر منه كحركة فكرية لها خصوصيتها واجتهاداتها ورؤاها وقراءاتها للعصر. لقد كان هذا التيار ذا طابع أمبريقي –إن جاز التعبير– يرى في أفكار الاشتراكية مصدرا يغنيه عن أي اجتهاد أو تنظير أو إضافة. ولعل غياب التنظير والاجتهاد يمثل السبب الذي حدا به في النهاية إلى الفشل السياسي والاقتصادي والاجتماعي وإلى السقوط في دوامة الآنية بدون أي تصور واضح للمستقبل[1] . لقد أنتج التيار الوطني في الجزائر سياسيين، لكنه لم ينتج لا مفكرين ولا منظرين.

وبتالي لم تفتح ممارسة العقلانية في الجزائر خاصة في القطاع الاقتصادي مجالا لحوار بأفاق واسعة حول الممكن وغير الممكن في واقعنا

---

1 - Djilali liabes , la falsification de l'histoire collective . Algérie Actualité . N , 1229 de 4 – 11 mai 1989 .

المعاش. هذا المطلب الوجداني قد حرم الفاعلين والنخبة الجزائرية في معاركهم المزعومة بمواجهة اللاعقلانية السائدة من أن يؤسسوا لقاعدة تنظيرية عميقة لعقلنة الواقع المدرك، أو على الأقل لعقلنة جوانب من الممارسة الواقعية كالسياسة والتعليم والتسيير الاقتصادي... إلخ[1]. لقد برز واضحا بالنسبة " لجيلالي ليابس أن إشكالية التخلف تأتي أساسا من زاوية حقيقية فشلنا أو عجزنا عن فهم واقعنا برؤية علمية عقلانية تساعدنا على إنتاج الحلول الصحيحة والملائمة لنا ، فالعقلانية المستوردة و التي ضن حكامنا أنها خلاص بلدنا ، جعلتنا نقع في دائرة مغلقة بدايتها ونهايتها تتلخص في مفاهيم و نظريات جاهزة . وإزاء هذا الواقع فبدلا من محاولة تجذير أسس نقدية مستوحاة من تاريخنا و ثقافتنا تستكشف واقعنا ، فإننا انزلقنا نحو الحلول السهلة والمتمثلة تبني نموذج العقلانية الغربية، دون تمحيصات نقدية[2]، وبعيدا عن إرادة حقيقية لامتلاك شروط الإنتاج الذاتي للمعرفة، وبالتالي عجزنا عن إنتاج نظام معرفي أصيل خاص بنا وبواقعنا ومشكلاته.

خلاصة :

إن العقلانية بالنسبة لجيلالي ليابس هي مشروع اضطراري بالنسبة للعرب، وهو اضطراري بقدر ما يمثل المدخل الاشتراطي لدخول العصر وبناء هيكلة مؤسستية متماسكة تحمل إمكانيات التقدم وتلفظ

---

1 -ibid .

2 - ibid ·

احتمالات الارتكاس وتبتعد عما يمكن ما يسميه بالتوفيقية التي تعتبر إحدى أهم الكوامن في احتمالات الارتكاس .

ومما يجدر الإشارة إليه أن رؤية جيلالي ليابس" للعقلانية في الفكر والممارسة العملية تشترط المحافظة على المسافة الواقعة بين الذات والواقع، ذلك أن تلك المسافة تسمح للذات بـ:

- الرؤية المنظورية والموجهة للواقع .
- الاستشراف المستقبلي وعدم الاعتماد على الانيات والاحداث الراهنة.
- ممارسة النقد بمنطق تاريخاني على التجليات اللاعقلانية في مجتمعاتنا.

الفلسفة وتحديات العصر
قراءة في كتابات البخاري حمانه

د/كرد محمد
جامعة معسكر

لابد أن نشير في بداية هذه المداخلة إلى مسألة منهجية ضرورية، تتمثل في أننا سنقتصر على تقديم جملة من المفاهيم المتعلقة بفلسفة البخاري حمانه، والتي ترتبط أساسا بتحليله للوضع الفلسفي والفكري في العالم العربي والإسلامي وذلك من خلال التركيز أكثر على كتابه ((تأملات في الدنيا والدين)) حيث يتضمن الكتاب تأملات أو مقالات يبلغ عددها أربعة وثلاثين مقالة، هي في الأصل عبارة عن محاضرات ثقافية وعلمية ودينية، ألقيت أو نشرت في مناسبات مختلفة، منذ النصف الثاني من القرن الماضي، وسأقوم بدراسة أربعة نصوص من هذا الكتاب تعد منطلقا لتحديد ماهية ((الثورة)) وعلاقتها بمفهوم ((التغيير))، النص الأول (الثورة والقرآن) والنص الثاني (أي ثائر أنت يا محمد) والنص الثالث (الثورة العربية في الأدب الجزائري)، وتكمن الغاية من دراسة هذه النّصوص الثلاثة في تحليل فلسفة البخاري حول مفهوم الثّورة وعلاقته بمفهوم التغيير.

تتلمذ البخاري حمانه بالمدرسة الابتدائية الفرنسية–قمار وذلك سنة 1945ليواصل دراسته بجامعة الزيتونية–الشعبة العصرية 1954 ثم جامعة القاهرة (قسم الفلسفة1960، مارس عدة وظائف خلال مسيرته الفكرية من أهمها رئيس للاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين – القاهرة، موظف بالسفارة الجزائرية بالقاهرة – قسم الجامعة العربية من سنة 1964 إلى سنة 1966، مارس أيضا مهام مدير وكالة الأنباء الجزائرية بالقاهرة و المشرق العربي من سنة 1966 إلى سنة 1972 ثم رئيس لدائرة علم النفس وعلوم التربية من سنة 1972 إلى سنة 1980ومدير لمعهد الفلسفة ما بين 1980 – 2000، له دراسات عديدة ومتنوعة تتناول مسائل فلسفية مختلفة وباللغتين العربية والفرنسية*، حاور عدد كبير من زعماء العالم عندما كان صحفيا بالقاهرة في الستينيات حاور عبد الناصر وياسر عرفات والقذافي والملك سعود وجعفر النميري وتيتو

* –نذكر منها: القرآن والثورة سنة 1984،–الإدراك الحسي عند الغزالي سنة 1986، – التعلّم عند الغزالي سنة 1986، –ابن خلدون حياته و أثره 1984،–فلسفة الثورة الجزائرية 2005،– Ecrits sur La Palestine، 2006،–Ecrits philosophiques,2010، –Les sciences socials aujourd`hui, 1984–، –أصداء الثورة الجزائرية في العالم ، Bruxelles.، -Les relations algéro- Ouest Allemandes,Hambourg,1989، –الفلسفة العربية المعاصرة –1988، -Contemporary Essays on -La nature : Société Romande de philosophie ،Charles.S.Peirce. 2000 .Lausanne- Genève,(Suisse),1996. –ابن رشد : فيلسوف الشرق و الغرب ، 1999 (جزآن).

والحبيب بورقيبة إضافة إلى العديد من كبار الفلاسفة الفرنسيين والألمان والأمريكيين والعرب، شارك في العشرات من المؤتمرات العالمية بكل دول العالم وحاضر بكبريات الجامعات في فرنسا وأمريكا والشرق الأوسط* بل هو عضو في العديد منها كأكاديميات الفلسفة في فرنسا وألمانيا وايطاليا وكندا والمجر وسويسرا اليابان وأمريكا وعمان والقاهرة وطهران وتونس وبغداد والرباط**.

- والكتاب الذي بين أيدينا ((تأملات في الدنيا والدين)) هو جزء مكمل لما سبق وأن قدمه الأستاذ البخاري حمانه من بحوث في

---

*- نذكر منها: المؤتمر الثاني للفكر الإسلامي-طهران-إيران 1984، -المؤتمر الدولي للفلسفة البراغماتية –هارفارد 1988 –الولايات المتحدة الأمريكية، -المؤتمر الدولي للجمعيات الفلسفية الناطقة بالفرنسية لوزان-سويسرا 1994 "الطبيعة" ، -المؤتمر الدولي للجمعيات الفلسفية الناطقة باللغة الفرنسية- كوبيك-كندا 1998،-المؤتمر الدولي حول العلاقات الجزائرية –الألمانية الغربية، هانبورغ 1989،-المؤتمر الدولي حول العقل و مستقبل العقلانية .جامعة نيس، فرنسا،-المؤتمر الدولي حول الإنسان و التفكير . جامعة NANTES ، نانت فرنسا 2004.

**-عضو مؤسسة للجمعية الفلسفية العربية ، عمان . الأردن 1987 – نائب رئيس الجمعية، -عضة الجمعية الدولية للفلسفةالبراغماتية، هارفارد ، الولايات المتحدة الأمريكية 1988، -عضو رابطة الجمعيات الفلسفية الناطقة بالفرنسية (ASPLF) فرنسا 1994، - عضو:،Les societés de philosophie de langue française، Society for advencement of American philosophy . New-York , 1989، عضو استشاري Siences and ،Inamory fundation for Advenced Technology ,Basic: Creative Arts and Moral Science , Kyoto .Japan,1994-2000

مجالات مختلفة منها ما يرتبط بتاريخ الفكر العربي ومنها ما يعالج مسائل ترتبط بواقعنا اليوم، وهي من نفس المستوى العالي لأعماله السابقة من حيث الدقة والموضوعية وسلامة اللغة وجودة الأسلوب، لا يعيبه إلا كون بعض ما فيه قد سبق وأن تم تقديمه من قبل المؤلف في أعمال أخرى ارتبطت بالمشاركة في ملتقيات ومؤتمرات دولية.

الثورة والتغيير:

يفتتح البخاري حمانه تأمله الأول الموسوم بـ(القرآن والثورة) يبتقديم مفهوم الثورة مستندا في ذلك على نصوص قرآنية، ولا يتم ذلك إلا بعد أن يذكرنا بأن الثورة كلمة معاصرة لم تصبح شائعة ومتداولة إلا بعد سنة 1789م أي بعد الثورة الفرنسية، ثم ينتقل بنا المؤلف بعد هذه الإشارة إلى تقديم التعريف الشائع لها من حيث هي في التداول العام "تبدل عنيف في السياسة وفي نظام الحكم[1]" إلا أن هذا المعنى، كما يستنتج المؤلف لا يعبر عن حقيقة الثورة، ومن هنا يستبعد البخاري المفاهيم التالية (الانقلاب، العصيان، التمرد، الإصلاح) ويخرجها بالتالي من دائرة ما يتضمنه مفهوم الثورة، فإذا كانت هذه المفاهيم تتضمن بداخلها مفهوم التبدل في إطاره السياسي أو العسكري إلا أن ما ينقصه ليرقى إلى مستوى الثورة إنما هو غياب مخطط واضح المعالم يسبق فعل التبدل.

[1] _البخاري حمانه: تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، الطبعة الأولى، 2012، ص: 23

سيكون هذا النقد بمثابة المنطلق الأول الذي يستعين به المؤلف في تحليله لمفهوم الثورة، أما منطلقه الثاني فتمثل في استنباط مفهوما خاصا من القرآن الكريم، وهو المفهوم الذي ينظر إلى الثورة من حيث هي انفصام في التاريخ أو خط يقسم الأزمان والأفكار والعادات والتقاليد ومواضيع الاهتمام والقوانين وأساليب التفكير والتعبير، إن مثل هذا التعريف لهو، في نظر المؤلف، أقدر على الكشف عن حقيقة وماهية الثورة وذلك لما في القرآن من شمولية تجعل منه المصدر الأكثر تشاركا بين الناس هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو أكثر التعريفات علمية لاعتبار ما يتضمنه من قدرة على تمييزه عن غيره من الحركات التغييرية الأخرى سواء كانت مسلحة كالحركات الانقلابية أو غير مسلحة كحركات العصيان والتمرد التي تقوم أساسا على الرفض دون اعتماد أرضية تنظيرية قائمة مسبقا.

تختلف الثورة، إذن، عن الانقلاب الذي يهدف في الغالب إلى الاستيلاء على الحكم بدلا عن الأقلية أو الأكثرية الممسكة به، وتختلف عن العصيان الذي هو انتفاضة مسلحة ضد السلطة، وعن التمرد الذي يكتفي بقول (لا) دون مخطط سابق يهدف إلى تغييره، وعن الإصلاح الذي لا يقطع الصلة بالماضي بشكل تام وإنما هو استمرار له في بعض أوجهه.

إن المفهوم القرآني للثورة يمكن تحديده بأنه: "ضرورة وإمكانية التغيير الروحي والمادي المستمر للإنسان نحو الأفضل"[1]، يستعمل البخاري، إذن، مفهوم (التغيير) بدلا عن مفهوم (التبدل) وذلك يعود بالسنية للمؤلف لِتَضَمُن النصوص القرآنية لهذا المفهوم "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ " سورة الرعد الآية 11.

إن القراءة المتأملة لهذا التعريف الذي يستنبطه البخاري حمانه من النص القرآني تكشف لنا إحدى المفارقات التي تحملها فلسفته، فالتعريف السابق يبدو (وهذا من خلال ما تقدمه دراسة الأستاذ بوعرفة عبد القادر في مقاله "جدلية الثورة والتغيير في القرآن في فلسفة البخاري حمانه) منسجما مع ما يقدمه الفهم الماركسي للثورة من حيث هي تغير أو تبدل جذري وانعطاف اجتماعي (أي ثورة اجتماعية)، أو هي قطيعة بين لحظتين متناقضتين وفق جدلية تاريخية تعمل ضمن نطاق اجتماعي، إلا أننا نلتمس في تعريف البخاري حمانه رؤية تأويلية تجعل من هذا التعريف (الماركسي) الأرضية التي يستند عليها في فهم النصوص الدينية التي تتكلم إما بشكل مباشر أو غير مباشر عن الثورة، ومن هنا يصبح التعريف (الماركسي) أقرب إلى روح النص القرآني، إلا أن هذه الرؤية التأويلية تأخذ منعطفا يجعلها تبتعد عن الطرح الماركسي عندما يكشف البخاري عن طبيعة هذا التغيير المأمول والذي لا يمكن

[1] _ البخاري حمانه: تأملات في الدنيا والدين، ص 24

أن يكون إلا تغييرا للذات أو للنفس الإنسانية نحو الأفضل ومعنى ذلك أن التغيير يجد منطلقه في المادة والروح معا، وبهذا التأويل يكون البخاري قد شكل قطيعة في جانب معين مع الطرح الماركسي الذي يحصر الإنسان في ما هو مادي فقط، فالمادة والروح معا يشكل كل ذلك منطلق التغيير، ومن هنا تلك الرؤية التكاملية التي تجعل من الإنسان عقل وقلب وجسد وروح، "وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا" القصص، الآية 77.

يؤكد البخاري حمانه على أن القرآن الكريم لا يتضمن لفظ ((الثورة)) وإنما يتضمن لفظ ((التغيير))، فلفظ ((التغيير)) وفق الرؤية التي يقدمها البخاري إنما يشير بالضرورة إلى لفظ ((الثورة))، "إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" الرعد، الآية 11، ومن هنا يمكن استنباط الفهم القرآني للثورة من حيث هي "إمكانية التغيير الروحي و المادي المستمر للإنسان نحو الأفضل"[1]، فالثورة التي لا تحدث تغييرا لا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال ثورة.

وقد يتجلى لنا من خلال هذه القراءة التقاطع الذي يمكن أن يربط فكر البخاري بما تؤكد عليه الفلسفة الهيغلية من أن التاريخ هو تقدم إلى شيء أفضل، أي أن دافع الروح يبحث عن النمو، فالهدف هو الروح في اكتمالها، فصيرورة الزمن، بالمنظور الهيغلي، يتجه دوما من الأدنى إلى

[1] – المصدر السابق، ص: 25

الأكثر كمالا، ومن هنا نجد صعوبة في تصنيف فكر البخاري ضمن اتجاه فكري معين وعلة ذلك تقاطع هذا الفكر مع تيارات فكرية مختلفة إن لم نقل متناقضة في حالات كثيرة، وهذه الميزة قد نلتمسها في مفكرين من أمثال هيدغر أو دريدا أو بنيمين وغيرهم كثير.

يقوم البخاري بنقد الفلاسفة والمفكرين من أمثال أفلاطون جون جاك روسو ومونتاني الذين قالوا بأفضلية الماضي على الحاضر وعلى المستقبل بالتالي، وهو في نقده هذا يجد السند في النصوص القرآنية الدالة على أن التغير يسير دوما نحو الأفضل، فالشباب، الذين هم تمثيل لصورة المستقبل، كانوا دوما موضع ثناء وتمجيد في القرآن الكريم ((شباب أهل الكهف، سيدنا إبراهيم عليه السلام وموقفه الرافض لشرك أبيه وذويه) "ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا" (الكهف، الآية 12)، "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ" (الزخرف، الآية 26).

يتضح لنا من خلال ما سبق أن البخاري وإن حاول إعادة قراءة مفهوم الثورة بمنظور إسلامي اعتمد فيه على الأسلوب الفينومينولوجي الذي عاد من خلاله إلى النصوص القرآنية مباشرة إلا أنه استند في حالات معينة على القراءة الهيغيلية لحركة التاريخ الإنساني وفي حالات أخرى على الفهم الماركسي للثورة.

يمكن الاستناد على هذا الفهم وهذه الرؤية التي تجمع بين النص القرآني والرؤية الماركسية والهيغيلية في الوقت نفسه لفهم واقع الثورات العربية

اليوم، فالثّورة التي لا تحدث تغييرا في البِّنية العميقة للإنسان والمجتمع سيصفها التاريخ بالثّورة العقيمة، إن التغيير الذي يشير إليه البخاري يحتوي على عنصر أساسي يجنب الإنسان عنصر المفاجأة ويتمثل في اعتماد الأسلوب التربوي[1]، فكل محاولة تغيير لا تقوم على تخطيط مسبق مهيأ له يكون مصيره الفشل وسرعان ما ينشئ نظاما آخر أكثر ظلما وظلاما من سابقه، تهيئ الإطار الفكري للتغيير يتيح فرصة التوقع والفهم، ويجعله نتيجة لذلك أكثر فهما لما يجري وأقل معارضة ورفضا له وهذا هو الأساس الحديث للتربية اليوم.

يحدد البخاري خلاصة فلسفته فيما يخص ((ماهية الثورة)) وذلك بالرجوع كما تحدد سلفا إلى ((ماهية التغيير)) كما تكشف عن ذاتها في النصوص القرآنية، ماهية الثورة لا يمكن إلا أن تكون مفهوما ثابتا لا يكشف عن ذاته وأصالته إلا بالرجوع إلى النص القرآني، فأهدافها وأسسها قد وضعت سلفا وحددت من قبل الله، وعليه فإن مفهوم الثّورة، شأنه شأن كلمة الله، لا تعرف تبديلا أو تحويلا، ومن هنا يمكن أن نلتمس في فكر البخاري ما يجعله أكثر قربا من الفلاسفة والمفكرين القائلين بأن الحقيقة لا تُحمل إلا على وجه واحد لا غير فهي مرادفة لليقين، ويكون أكثر قربا كذلك من الفلاسفة الذين يعتبرون أن العقل لا يمكنه التفكير خارج حدود النص الديني، نؤمن أولا ثم نتعقل ثانيا،

[1] _ المصدر السابق، ص: 27

لنجعل من التعقل فعلا مرسخا ومثبتا للإيمان، "إن اخص خاصية للثورة في القرآن تتمثل في أن أسسها وأهدافها قد وضعت وحددت من طرف الله وبالتالي فان هذه الثورة، شانها شان كلمة الله، لا تعرف تبديلا أو تحويلا"[1].

إن الثورة التي لا تحدث تغييرا، إذن، لا يمكن أن توصف بأنها ثورة، وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أحدث تغييرا جذريا في بنية العقل العربي ودفعه إلى الانتقال نحو الأفضل فهو بالمعنى الذي يشير إليه البخاري بحق ثائر، ومن هنا يمكن الرجوع إلى التأمل الثاني ((أي ثائر أنت يا محمد)) للتأكيد على أن شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام استمدت من القرآن الكريم معالم وقواعد ومفهوم التغيير يقول البخاري: "لأن الثورة في مفهوم رسالتك لا يمكن أن تكون إلا متكاملة، ولأنها لا يمكن أن تكون متكاملة إلا إذا كانت روحية وأخلاقية ومادية في نفس الوقت .. ولأن الإنسان في نظرك كل روحي ومادي متكامل لا يمكن أن يحصر أو ينحصر في معادلات مادية أو غريزية باهتة بل انه قبل كل شيء جسد وروح قلب وعقل وعاطفة ووعي فان مفهومك المتكامل هذا لم يجمد الإنسان في المادة ولم يغرقه في النزعات الروحية المتطرفة في نفس الوقت لذلك لم يعرف الإنسان في مفهوم الإسلام الحقيقي ذلك

[1] ـ المصدر السابق، ص : 46.

الضياع الروحي الذي يعرفه اليوم إنسان القرن العشرين ولذلك أيضا ظل مفهومك هذا للإنسان مفهوما متجددا باستمرار"[1].

الفلسفة والأدب:

يعتمد البخاري على هذا الفهم في محاولة عرض صورة (الثورة الجزائرية) في القول الأدبي الجزائري وهذا ما يمكن التماسه بالرجوع إلى تأمله الثالث ((الثورة العربية في الأدب الجزائري المعاصر)).

إن مقالة البخاري ((الثورة العربية في الأدب الجزائري المعاصر)) إنما تكشف لنا علاقة الجوار التي تربط بين الفلسفة والأدب، فقد نجد الفيلسوف والأديب يتجاوران ويلتقيان لقول الشيء ذاته، إن الفلسفة تقدم نفسها على شكل قراءة تأويلية للنص الأدبي، وهذا ما يجعلنا نجد صعوبة في رسم الحدود الفاصلة بين ما هو أدبي وما هو فلسفي. كما نلاحظ ذلك مثلا من خلال أعمال هيدغر الذي يرى في كل من المفكر والفنان حارسا للكينونة.

يتجاوز البخاري في مقاله هذا التعريف الأكاديمي المتخصص للأدب الذي يجعل منه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتذوقه، وهو يتجاوز في الوقت نفسه التعريف القديم الذي يجعل منه الأخذ من كل

[1] – المصدر السابق، ص ص .211-212.

شيء بطرف، إن الأدب كما يتصوره البخاري يحمل دلالة لهي أقرب إلى التصور الوجودي من حيث هو نداء ملح للحرية الإنسانية والتزام علمي بها، وقد نجد في قول جون بول سارتر ما يؤكد على هذا المعنى: "ليس الأدب سوى ذاتية مجتمعة في ثورة مستمرة ... لأن في مثل هذا المجتمع وفيه وحده، يستطيع الأدب أن يتجاوز التناقض بين القول والعمل"[1].

تبعا للمعنى السابق، سيكون، بالنسبة للبخاري، كل نص سواء كان نثرا أو شعرا أو مقالا تناول كمحور له القضايا السياسية الوطنية والعربية والذي يمتد من بداية هذا القرن إلى غاية منتصفه موضوعا لقراءته الفلسفية.

لقد ظل البخاري ملتزما بالمفهوم ذاته للثورة كما تحدد في مقاله ((الثورة والقرآن)) ليبحث عن هذا الماهية من خلال هذا التأمل في نصوص عمر بن قدور* الشعرية والصحفية، وفي النصوص القصصية والصحفية

---

[1] _ المصدر نفسه، ص: 72

*- شاعر وصحافي جزائري . ولد بالجزائر سنة 1886 وتوفي بها سنة 1930 ، يعتبر عمر بن قدور من رواد الصحافة العربية في الجزائر أنشأ عدة صحف، أهمها وأشهرها جريدة الفاروق، أسس سنة 1914 "جماعة التعارف الإسلامي في شمال إفريقيا "، هو القائل في إحدى مقالاته: "لنا قومية عروقها متينة، وملّة قيمتها ثمينة، وإن أصيب أعضاؤها بخدر أنتجته الحوادث، فالأمل أنه خدر قصير المدة، وسينقطع وتتحرك أعضاؤنا بنشاط تام، فما لنا رغبة في الاندماج بفرنسا، ولا بغيرها من الأجناس، وما لنا رغبة في نيل حقوق تجرّ علينا الويل والدمار".

لكل من علي الحمامي**وأبو اليقظان ابراهيم*** ، وفي نصوص الشاعر محمد العيد آل خليفة، ليختم التأمل بمحاولة قراءة نصوص الشاعر مفدي زكريا قراءة فينومينولوجية هيرمينوطيقية.

إن هذه النماذج، تحضر بالنسبة للبخاري، كعينة لها دلالاتها للمثقفين جمع البعض منهم بين القصة والشعر والبعض الآخر بين الأدب والصحافة ولكنهم التقوا كلهم عند مجموعة من الحقائق لعل أهمها ... فهمهم العميق لمجريات الأحداث التي كانت تجري على الساحة العربية والإسلامية وانفعالهم العميق بالواقع العربي والإسلامي وبالمؤامرات التي بدأت تستهدفه ... ومحاولاتهم تشخيص ذلك الواقع للكشف عن أسبابه وتقديم تصورا لما رواه من حلول كفيلة بوقفه.

نختم مداخلتنا هذه بعرض بعض المقاطع التي عاد إليها البخاري من قصيدة يا شرق للشاعر عمر بن قدور يقول فيها:

**- علي الحمامي: كاتب قصصي ومجاهد ولد سنة 1902 بمدينة (تيارت)، ألّف سنة 1942 كتابًا في الأدب، وهو قصة "إدريس" بالفرنسية، والكتاب فيه توعية بمكر الاستعمار، وتحفيز لمقاومته، أشار الأستاذ مالك بن نبي في هامش كتابه (وجهة العالم الإسلامي) في موضعين ص52 وص91 إلى أهمية تراث الأستاذ علي الحمامي وضرورة نشره.

***- أبو اليقظان إبراهيم: ولد سنة 1888 بالقرارة بالجنوب الجزائري وتوفي بالجزائر العاصمة سنة 1973، من مؤلفاته: فتح نوافذ القرآن، ديوان أبي اليقظان في جزأي،- سلّم الاستقامة في سبعة أجزاء .،-تاريخ صحف أبي اليقظان،-ملحق لسير الشّمّاخي في ثلاث حلقات، الإسلام ونظام العشائر في الإسلام، -الجزائر بين عهدين الاستقلال والاستغلال، -الإباضية في شمال إفريقيا في ثلاث حلقات، خلاصة التّاريخ الإسلامي للجزائر، في ثلاثة أجزاء.

يا شرقُ، هل هذه المصائب تنجلي أو ينتهي الغليان من ذا المرجلِ؟
يا شرقَنا حتى متى نجني المنى؟ أم ذي المنى عنوان ما لم نعمل؟
يا شرقَنا إني ظننتك ناهضًا فجعلتَ ظني الماءَ وسط المُنْخل
يا شرقُ، ما لعقول قومك لا تعي نصحًا من الماضي إلى المستقبل
يا شرقَنا، إني أعيذك أن تُرى متغافلاً عنهم فتسقط من عل

لقد كانت الثورة الجزائرية حدثا عربيا وإسلاميا مميزا في النصف الثاني من القرن العشرين،هزت الجماهير العربية الثائرة في اليمن وفلسطين وغيرهما،وانتصارها لم يكن بالشعارات والأحلام والخيالات، وإنما بالإنجازات والتضحيات،تضحيات هي الأكبر التي قدمها شعب عربي أو مسلم في العصر الحديث[1].

الخاتمة:

يجب التأكيد على أن هذه المداخلة لا تتناول كل المواضيع والأفكار التي يتضمنها كتاب (التأملات) فقد اقتصرت على تقديم إشكالية واحدة من مجموع ما تتضمنه ((التأملات)) من إشكاليات متعددة ومتنوعة والاشكالية كما ذكرنا ذرنا ذلك سلفا هي تلك التي تؤكد على العلاقة التأسيسية بين سؤال الثورة وسؤال التغيير من حيث هما متعالقين ومترابطين، وحاولت أن أنظر من خلالها إلى فلسفة وفكر البخاري حمانه، فالكتاب ككل ((التأملات)) يستدعي بذل جهد وتركيز أكبر في تفكيك مضامينه وتناوله بعمق ووعي وتبصر، نظرا لكونه يمس صميم الوجود العربي الإسلامي، إننا نلاحظ أن كتاب ((التأملات))

[1] _ المصدر السابق، ص: 245

يبقى بما يحمله من مقالات وإشكاليات مادة خصبة تسمح لقارئها بممارسة فعل التفلسف بأن يفكر مع وضد البخاري، بقي أن أقول في ختام هذه المداخلة بأن شخصية البخاري الفكرية شخصية جديرة بالاهتمام.

أهمية الزمن في فكر عبد الرزّاق قسوم.

الدكتور / واسيني أولاجي
قسم الفلسفة– جامعة سيدي بلعباس

لقد قام المفكر عبد الرزاق قسوم بالتطرق إلى كثير من المواضيع الفلسفية، إذ عمل على تفسيرها متتبعا في ذلك منهجا جديدا، فامتازت رؤيته بتحليلات نقدية عمل من خلالها على إبراز الخلل الذي أعاق العقل العربي الإسلامي، ومنعه من أن يكون عقلا مبدعا، كيف لهذا الفكر أن يسترجع قوته ويتمكن من تجاوز العوائق التي تثبطه وتمنعه من النهضة، تلك أسئلة شغلت فكر عبد الرزاق قسوم وحاول أن يقدم لها جوابا من خلال إسهاماته الفكرية، ونظرا لأن فكرة الزمان مهمة في معادلة الحضارة أخذت حيزا كبيرا في كتاباته.

تعتبر فكرة الزمن من أصعب المسائل التي فكر فيها العقل الإنساني، حيث نالت اهتمام الفلاسفة والمفكرين والعلماء قديما وحديثا، وبذلك اعتبر حجر الزاوية في ميادين شتى من المعرفة الإنسانية، إننا نعيش في زمان نحس به ولكن لا نستطيع إدراك ماهيته، وقديما قال أبو البركات

البغدادي " **فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود أعني بوجود ذاته... وكذلك الزمان يشعر به كل إنسان، وأكثر الناس جملة ويشعر بيومه وأمسه وغده بالجملة ما مضى زمانه ومستقبله وبعيدة وقريبة، وإنّ يعرف جوهر الزمان وماهيته، وكذلك الوجود يشعرون بآنيته وإن لم يشعر بماهيته**"[1]، إنّ عدم إدراك ماهية الزمان أنتج تباينا كبيرا في المذاهب التي تناولته بالدرس والتحليل، إنها إشكالية ارتبطت بمصير الإنسان ووجوده.

إنّ الابستومولوجيا المعاصرة تعتبر إشكالية الزمن جوهر المباحث المعرفية وأهمها، لما لهذا الإشكال من أهمية علمية ونفسية وأخلاقية، إذ اهتمت بفكرة الزمن لما تفرزه من قيم تمنح للزمن بعدا إنسانيا ذلك لأن الزمن رهين مصير الإنسان الأبدي، اتجاه نفسه والعالم، كل حادثة أو ظاهرة اجتماعية كانت أو طبيعية لا تجد ماهيتها إلا من خلال التقسيم الإجرائي للزمن الذي تخضع له، وهكذا تستمر مع الإنسان الأسئلة الأنطولوجية، التي تتمخض عن سؤال الإنسان وعلاقته بالوجود والعدم، باعتباره كائنا فانيا، فلا يمكن فك ألغاز الوجود إلا من خلال استحضار مفهوم الزمن، فصعوبة إدراك الزمان فتح المجال أمام تنوع كبير في الرؤى، اختلفت باختلاف المرجعيات الفكرية والفلسفية، فقد

[1] – أبو بركات البغدادي ، المعتبر في الحكمة، ج3، طبعة دار المعارف العثمانية ، حيدر آباد بالهند، 1939، ص 63.

اهتمت الفلسفة اليونانية بإشكالية الزمن منذ المدرسة الطبيعية، فالزمان عند أنكسيمندريس هو أشبه بالقانون الكلي الذي تخرج منه الأشياء، وارتبط مفهوم الزمان في الفلسفة الإسلامية بوجود الله، ذلك لأنّ أساس انطلاقتها هو التوحيد، فكل أفكار الفلاسفة المسلمين تنطلق منها فهي مصدر تأملاتهم لهذا جاءت فكرة الزمان منسجمة معها، فالقارئ لما خلفه هؤلاء الفلاسفة من الكندي والفارابي إلى ابن سينا كل حسب تصوره الخاص ينطلق من النسبي إلى المطلق، من الزمانية إلى السرمدية، من الفيزيقا إلى الميتافيزيقا، إذ الكندي يعتبر مهمة الفلسفة هي تثبيت الحجج على ربوبية الله وإيضاح وحدانيته.

فإذا جئنا إلى ما كتبه المفكر عبد الرزاق قسوم حول إشكالية الزمن نجده يدخل ذلك في إطار توجيه الفكر العربي الإسلامي إلى إدراك أهميته في قيام النهضة، وصناعة الحداثة، وهذا ما ذهب إليه أدونيس، حيث يعتبر أنّ الحداثة هي أن يعي الإنسان نفسه في الزمن، ومن تم ذهب قسوم إلى التنقيب في التراث وعمل على إبراز أهمية الزمان في فلسفة ابن رشد، إنها العقلانية في قمتها، ولما سُئل عبد الرزاق قسوم من مجلة النور لماذا كان الاهتمام بابن رشد؟ أجاب: " **كان ولا يزال الجامع المشترك للثقافات والحضارات والديانات، فإنه يعود له**

الفضل في نقل الفكر اليوناني إلى الفكر اللاتيني عبر الفكر الإسلامي"[1].

يبدأ عبد الرزاق قسوم في كتابه أثر مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد بتتبع الجذور اليونانية للفكر الرشدي في قضية الزمان، وذلك انطلاقا من التعريف الذي قدمه ابن رشد " **الزمان لا يفهم إلا مع الحركة، الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة، والزمان ليس هو شيء غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة، لزم الزمان عن الحركة أشبه بلزوم العدد عن المعدود... حتى لو توهمنا قوما حبسوا أنفسهم منذ الصبا في مغارة من الأرض لكن تقطع أن هؤلاء يدركون الزمان"**[2].

إنّ ربط الزمن بالحركة هو مفهوم أرسطي محض، كما أن الزمان ينتفي في غياب التغير، هذا ما كان يعتقده هروقليطس، وما المغارة التي ذكرها ابن رشد في هذا القول إلا أسطورة الكهف لأفلاطون، فلا وجود للزمن في غياب الحركة والتغير والزمن لا معنى له في غياب الشعور، فإذا كان الزمن هو غير الحركة، فالزمن ينعدم في غياب الحركة.

إنّ إثبات الزمن يعتمد على الوجود الموضوعي للأشياء، الحركة المسافة السكون، يتكلم أرسطو عن أهمية التغيير في إحداث الزمان " **ذلك أنه**

---

[1] – حوار مع عبد الرزاق قسوم، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، العدد 11، اسطنبول، 2015.

[2] – أبو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، بيروت، الطبعة العربية الكاثوليكية، 1930، ص 627.

متى لم تتغير نحن في فهمنا أصلا، أو تغيرنا ونحن لا نشعر لم نظن أنه كان زمان"[1]، ويربط ابن رشد مفهوم الزمان بالوجود مثل برمنيد س.

والتمييز بين مفهومي الأزل والزمان مفهوم أفلاطوني محض بذلك سبق جميع الفلاسفة، فالأزل كل ما يمكن أن يقال عنه فهو موجود وليس له ماض ولا مستقبل، بل هو أبدي حاضر لا يمكن حصره، وهو ثابت لا يمكن قياسه، لا يبل ولا يبيد، أما الزمان فهو مخلوق مع العالم، من خلال نظام صارم يقترن فيه الليل بالنهار، ودوران الشهور والسنين التي شكلت مفهوم العدد، وبذلك يكون أفلاطون قد أخرج الزمن من الجانب الفيزيقي الطبيعي إلى الجانب الميتافيزيقي، يعلِّل عبد الرزاق قسوم اهتمام ابن رشد بالفلسفة اليونانية برفض ضمني للفكر الشرقي الذي كان غارقا في الفكر الميتولوجي، ف :" **يأتي سر تعلق ابن رشد بالفكر اليوناني، وإعجابه وتأثره بمنهجه من كون أن الفكر اليوناني كان بمثابة رد فعل معاكس للفكر الشرقي**"[2].

يلتقي كثيرا ابن رشد عند ما يتكلم عن الآن مع التصور الأرسطي، حيث يقول فيه أرسطو " **فمن الجزئي الأكثر شيوعا، أحدهما قد كان ولم يكن بعد، والآخر سيكون، ولما يكن بعد، فالماضي لا يمكن بعد**

---

[1] – أرسطو طاليس، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمان بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة، 1984، ص 412.

[2] – عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة أبو الوليد ابن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 24.

يكون في حياتنا والمستقبل ليس في أيدينا بعد أكثر أو أقل بعدا، فهناك العنصران اللذان يتألف منهما الزمان... فليس الآن الأحد للزمان وهو الذي يفصل الماضي عن المستقبل"[1].

إنّ الآن الذي تكلم عنه أرسطو آن غامض إنه آن خارج الزمان، والآن عندما نتكلم عنه في الفلسفة المعاصرة نربطه بالوجود، وهنا لابد من ذكر هيدغر في ربطه بين الحاضر والوجود، وإذا جئنا إلى فلسفة ابن رشد " **لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن، الآن هو سيال، الآن ليس يمكن أن يوجد لا مع الزمان الماضي، ولا مع المستقبل، فهو ضرورة بعد الماضي، وقبل المستقبل الذي يجوز وجود آن للحاضر، أو حاضر ليس قبله ماضي، فهو يرجع الزمان والآن"**[2].

لقد تشبع الفكر الرشدي بالفلسفة اليونانية، وهذا يتجلى في ما كتبه وخاصة في إشكالية الزمن.

إنّ موضوع الزمان قديما بحثته الفلسفة اليونانية انطلاقا من مواضيع الله الإنسان والطبيعة، فالإنسان بفاعليته ينتج الأحداث، ولا حدث إلاّ في زمان، والطبيعة تعتبر وعاءها فحركات الكون تنتج لنا الزمان، التقلب المستمر لليل، والنهار، والذات الإنسانية مهمّة في هذه المعادلة، إن

---

[1] – أرسطو طاليس، كتاب الطبيعة، المصدر السابق، ص 428.

[2] – أبو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، ص 68.

العالم لا يدرك نفسه، وإنّ ما يمكن ملاحظته من فلسفة الزمن عند ابن رشد، إلى جانب تأثر ابن رشد بالفلسفة اليونانية نظرته للزمن كانت محاطة بكثير من العلوم الدينية، لقد نشأ ابن رشد نشأة دينية، حيث كان جده من أكبر القضاة وإمام المسجد الكبير في قرطبة، وصاحب مؤلفات كثيرة في الشريعة الإسلامية.

هذا ما سيدفع ابن رشد إلى التكلم عن الزمان الذي يرتبط بمفهوم الأبدية، والأزلية والكون والإنسان، فكثيرا ما كان يستعين ابن رشد بالآيات القرآنية، وذلك لتوضيح رؤيته لفكرة الزمان الميتافيزيقي، فالعالم بالنسبة إليه أزلي، فهناك وجود قبل هذا الوجود، ومن هذه الآيات قوله تعالى: " **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**"[1] عالم قبل خلق العالم كان عرشه فوق الماء، وفي آية أخرى يقدمها لنا ابن رشد لينتصر لفكرة قدم العالم، قوله تعالى: " **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**"[2]، ومن هنا تبرز فكرة قدم العالم عند ابن رشد كرد على أبي حامد الغزالي، لقد ساعد النقاش الذي دار بين المتكلمين والأشاعرة والمعتزلة في بلورة مفهوم الزمان عند ابن رشد، فكتاب تهافت التهافت جاء متماسكا قويا في أفكاره لا لأي شيء، إلاّ لأنّ أبا حامد الغزالي كان هو الآخر قويا في حججه، فعمل على

[1] – سورة هود، الآية 7.

[2] – سورة الدخان، الآية 11.

تصحيح كثير من المسائل الفلسفية وكان كتاب ابن رشد تصحيحاً لهذا التصحيح.

في رأي عبد الرزاق قسوم أنّ الأخذ بالعنصر الديني أخرج ابن رشد من فئة المشائيين " **العنصر الديني وهو العنصر الذي كان ابن رشد يضعه غالبا نصب عينه أثناء تأملاته الفلسفية، وهو الذي حال في نظري دون حشره ضمن قائمة المشائين**"[1]. تظهر أهمية الزمان عند ابن رشد عندما ربطه بحياة الإنسان اليومية، وهذا أشبه بالفلسفة المعاصرة، وهذا ما دفعه إلى شرح أرجوزة الشيخ الرئيسن وفيها يتكلم ابن سينا عن زمن الأمزجة، وزمن الفصول فلم يكتف ابن رشد بالتكلم عن الزمن الفيزيقي بل تعداه إلى زمن الفقه أين يتفاعل المسلم مع المواقيت التي تنظم حياته الدينية. بالرغم من تباعد الزمان يبقى المنهج الرشدي أقرب إلى المنهج المعاصر، ومن الفكر الرشدي وضع " **يكاد الدارس يسلم إسهاما في وضع بعض المفاهيم الخاصة بالزمان السائدة في يومنا هذا** "[2]، إنّ الهدف الرئيسي من تطرق ابن رشد للزمن الفيزيقي هو الوصول إلى الزمن الميتافيزيقي، ففي الزمن الفيزيقي يكون الزمن تعداد الحركة " **فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من**

---

[1] – للإستزادة. أنظر فعاليات مؤتمر حول ابن رشد1978:

عبد الرزاق قسوم، مشكلة الزمن في فلسفة ابن رشد، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للفنون، المطبعة، الجزائر، 1986، ص 274.

[2] – مؤتمر ابن رشد ، المرجع السابق، ص 282.

حيث انقسامه إلى متأخر، ومتقدِّم، وألا يبقى المتقدم منه مع المتأخر"[1] فعندما كان الزمان هو لاحق من لواحق الحركة، فالأزلية هي نتيجة هذه الحركة الأزلية، فالزمن هو أشبه بالخط المستقيم امتنع فيه التناهي، إنّ أبا الوليد يرفض فكرة الأشاعرة للزمان حينما تقسمه إلى ماض، حاضر، ومستقبل لأنّها تمنع من أن يكون الزمان لا متناهيا فلا زمن إلاّ الزمن الأزلي.

إذا كان المفهوم الرشدي للزمان يضع الأشياء بداخله فالفلسفة الحديثة والمعاصرة المتمثلة في كل من هيجل، برغسون وبشلار تجعل الزمان داخل الأشياء

يختم عبد الرزاق قسوم كتابه " **مفهوم الزمان عند ابن رشد" بقوله "إذا لم يكن لعامل الزمان من نتيجة، فحسب أيمثل عاملا ضروريا لبناء إنسان روحي دائم... يستنير بنوره الفكر الإنساني على تنوع تياراته ومدارسه**"[2].

إنّ اللحظة الرشدية أنارت الطريق أمام الفكر الأوروبي، وساهمت في زمن النهضة في الوقت الذي طمست في موطن ولادتها لتعلن عن أفول حضارة برمتها.

---

[1] – أبو الوليد، كتاب السماع الطبيعي، حيدر أباد، 1947، ص 107.

[2] – مفهوم الزمان عند الوليد ابن رشد، المرجع السابق، ص 227.

عندما تطرق عبد الرزاق قسوم إلى الزمن في الفكر العربي المعاصر، والذي كان موضوع أطروحة دكتوراه التي تحصل عليها في جامعة سوربون سنة 1979، يبدأ أول ما يبدأ بالتكلم عن معنى اللغة العربية في مفرداتها الدالة على الزمن، وكيف أنها دقيقة في معناها، فتأخذ كلمة زمن معنى حين، مدة من الزمن: شهران أو ستة أشهر، دهر يعرفه الجرجاني إنّه الآن الدائم، أما الوقت هو جزء لا يتجزأ من الزمان والأبد هو الخلود، وهذه الدقة في اللغة العربية لمفهوم الزمان يؤكده لويس غردات (Louis Gardet)

« Zaman est le vocable le plus général، pour désigner le temps aussi bien dans les chronologies anciennes qu'en grammaire، astronomie (astrologie et philosophie) »[1]

إنّ هذه الشهادات عكس ما أدعاه البعض على أن اللغة العربية نشأت في بيئة صحراوية لم يعر العرب فيها أهمية للزمن وفي هذا يقول عبد الرزاق قسوم: " **كل لحظة تمثل بالنسبة للعرب حادث بداية أو نهاية سفر أو استراحة أو استقرار في مكان أو الإقلاع عنه**"[2]. بعد ذلك يعرج عبد الرزاق قسوم إلى فكرة أخرى هامة في تميز الفكر العربي

[1] - Louis GARDET, Les cultures et le temps, Paris UNESCO, 1975, p 224.

[2]– A. GUESSOUM, l'idée du temps , dans la penseé contemporaine. دار البصائر، الطبعة الأولى، الجزائر، 2003، ص10.

الإسلامي بالزمن المنفصل، فالزمن هو مجموعة من المدد أو اللحظات، فحقيقة الزمن في انفصاله ماضي، حاضر، مستقبل.

وهذا ما يؤكده لويس ماسينيون (Louis Massignon)

« Que le premier travail élaboré par les penseurs musulmans، ignore donc la durée continue et n'envisage que les atomes du temps، des instants ânât »[1]

إنّ هذه الرؤية الذرية للزمن نابعة من العقيدة الإسلامية، إن الزمن هو مجموعة من المدَد، فعندما يعرفه ابن حزم يجعل منه مدة بقاء الجسم ساكناً أو متحركاً، فمتى جرى العدد والتركيب على الزمن أصبح له بداية وله نهاية، ومن ثم فهو مخلوق عندما ينتهي عبد الرزاق قسوم من هذه الفكرة ينتقل إلى فكرة أخرى أساسية رسمت خيوط الزمن قديما وحديثا عند مفكري الإسلام إلى يومنا هذا قد ظلّ الإنسان العربي يقدِّس الماضي بل يجعله أساس مرجعياته، فلا نتقدم إلا لنرجع إلى الوراء، وفي هذا يقول عبد الرزاق قسوم " **إنه ماضي يلاحق الحاضر يضفي عليه نوعاً من السكون والثبات، وهذا ما يكبل الحاضر ويمنعه من المضي قدما**"[2]، ومن تم ينصحنا قسوم بالرجوع إلى المفكر الغربي (George Mead) صاحب مؤلف (فلسفة الحاضر) إنّ الماضي

---

[1] - L . Massignon, Le temps dans la pensé arabo*islamique, opero, Mirnora. Liban, Dar el Maarif, 1963, p 606.

[2] – عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في الفكر العربي الإسلامي، دار البصائر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005، ص 90.

كان منطلق كل المحاولات الفلسفية التي قام بها المفكرون العرب، فعملوا على تصحيحه، وتجاوز كثير من الأفكار التي اعتبروها هي سبب تأخر العرب في إنتاج النهضة، والحضارة، وهذا يذكرني بإنسان حضارة واد الرافدين الذي يجعل من الماضي مستقبل له " **إنسان حضارة واد الرافدين يختلف عن ما نعتقده نحن في تصوره للزمن، إذ يعتبر الماضي أمامه العبارات التي تدل على الزمان في اللغة الأكادية والسومارية الماضي والمستقبل هما دلالتان مرتبطتان بمفهومي القَبل، والبَعد، الماضي الحقيقي يوجد أمام الإنسان، وهذا الأخير يتقدم نحو المستقبل عن طريق الرجوع إلى الوراء**"[1].

فكيف نتحرّر من هذه الرؤية السلبية للزمن؟ هنا يبين قسوم تأثر كثير من المفكرين العرب المعاصرين بالفلسفات الغربية، وهنا نجد دعاة المذهب الوجودي في الوطن العربي، وعلى رأسهم عبد الرحمن بدوي الذي اقتبس أصول مذهبه من زعيم الوجودية هيدجر وتأثر بآراء كيركيجورد وياسبرس، فيصبح الزمان هو المقوم الأساسي للوجود، فالواقع سيد فيه، إن الموجود لا يدرك ذاته إلا من خلال الظواهر التي يعيش فيها، ولا يتأتى ذلك إلا بفضل الحرية، ومن تم يصبح الماضي، والحاضر، والمستقبل زمناً واحداً، وإذا جئنا إلى المذهب المادي الذي يتزعمه في العالم العربي الحديث شبلي شميل الذي اقتنع بصحة مذهب

[1]– L. Couloubaritsis et J.-J. Wunenburger , les figures du temps, presses de Strasbourg, 1997, p 10-11.

النشوء، له مفهوم خاص للزمان يتناسب، ورؤيته المادية للأشياء يبدأ قسوم بتعريف المذهب المادي بقوله:

« Le matérialisme philosophique، est donc une doctrine qui vise à nous expliquer l'univers tout entier de sa réalité à partir de la matière et par le jeu des forces matérielles »[1]

ومن تم يستند قسوم إلى تصوُّر ماركس للزمن، فهو عبارة عن مجال التطوُّر الإنساني، إذن بهذا التعريف يأخذ مفهوم الزمن طابعا ماديا، إن الصراع من أجل الحياة هو الذي يعطي للزمان معناه.

إلى جانب ذكر هذه المذاهب الفلسفية قام قسوم بمعالجة فكرة الزمن عند أصحاب الاتجاه الروحي، إصلاح حال الإنسان بإحياء قواه الروحية، وهنا لابد من ذكر عثمان أمين وقام بذكر الاتجاه العلمي بقيادة زكي ونجيب محمود، فأصحاب هذه النزعة بحثوا في الزمن من وجوهٍ علمية بحتة، وهنا برز المفهوم البيولوجي، والمفهوم النفسي للزمان، كما لا يمكننا أن ننسى المذهب السلفي الذي اهتم به كثير من مفكري الإسلام المعاصر إستنادا إلى ما قاله السلف لا يصلح حاضر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها.

رغم كل هذه المحاولات التي تنوعت في مشاربها والتي أرادت أن تقدم حلا لإشكالية الزمان قديما، وحديثا، يبقى مفهوم الزمن صعب المنال، كما أكّد ذلك القديس أوغسطين عندما لا يسألني أحد عن الزمن

[1] عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 112.-

أفهمه وأدركه، ولكن بمجرد أنه يُطرح علي السؤال ما الزمان؟ أعجز عن الإجابة عنه.

ممفهوم القطيعة بين التراث والحداثة في فكر محمد اركون.

وسيلة عيسات قسم علم الاجتماع. جامعة وهران

مقدمة

شهد الفكر العربي المعاصر مجموعة من التغيرات والتحولات افرزت نوعا من التحديات و التي باتت الزاما عليه مواجهتها والتعامل معها بطريقة تمكنه من مواكبة مختلف التأثيرات الخارجية والداخلية لمختلف هذه التحديات... هذه التحولات والتغيرات التي فرضتها مجموعة من الظواهر كالعولمة والحداثة، بالإضافة الى ظهور بعض التيارات الفكرية والفلسفية الغربية. وعندما نقول تحديات فذلك يرجع الى مجموعة من العوامل الداخلية كالتخلف والتبعية الفكرية والعلمية والثقافية، وعوامل خارجية كما سبق الذكر كالعولمة و الحداثة، التقدم التقني والتكنولوجي، العلمانية... مما ادى الى ظهور مجموعة من الثنائيات الجدلية، كإشكالية الحداثة و التقليد، الاصالة و المعاصرة، الصراع القيمي بين كل ما هو

قديم و جديد و كيفية الموازنة بينهما بمقابل الوازع الديني، بمعنى ان اهم اشكال يواجه المجتمعات العربية هو اشكالية الحداثة و الاسلام.

ومحاولة لطرح نوع من المساءلة للتراث الديني الاسلامي في علاقته مع الحداثة و متطلباتها.

ويكاد يكون هناك شبه اجماع بين هؤلاء المفكرين و غيرهم بان دراسة مسالة الحداثة لا يمكن ان يتم بإغفال مسالة التراث او الدين الذي يقوم عليه المجتمع، اي انه من الغباء ومن الصعوبة في نفس الوقت على اي باحث او مفكر البحث في مسالة الحداثة دون ان يأخذ بعين الاعتبار التراث او الاسلام كقاعدة اساسية ينطلق منها و نفس الشيء بالنسبة للمجتمعات العربية اذا ما ارادت تطبيق الحداثة والعمل بمبادئها. ما دفع بهؤلاء المفكرين الى محاولة تفكيك وتأويل واستنطاق التراث العربي والمنظومة القيمية التقليدية للمجتمع العربي وعلاقتها بالحداثة...؟

2-في مفهوم الحداثة عامة:

ارتبط مفهوم الحداثة كمذهب فكري بعصر النهضة بانفصال المجتمعات الاوروبية عن سلطة الكنيسة و من ثمة انتقل المصطلح الى الفكر العربي محملا بتفسيرات فلسفية و دينية بعيدة كل البعد عن معناه الحقيقي. فالحداثة تعني الحرية و الانطلاق و التغيير بدون اي قيود شريطة عدم الانزياح و الخروج عن الثوابت و القواعد الاساسية، وخاصة التراث والدين. فهي كل ما يطرا عن الاساليب و الاشكال من تغيير و يعتبر

جديدا و حديثا متطورا مقارنة مع ما قبله بحيث يتوافق ويتلازم الشكل مع المضمون لان كلاهما يسير جنبا الى جنب لتجنب الصراع.

تأخذ الحداثة ملامحها الاساسية في الفلسفة الوضعية la positivisme التي احدثت نوعا من القطيعة مع التصورات الكنسية التقليدية مؤكدة اهمية المعرفة العلمية والعقلانية في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية واعتماد المنهج العلمي الذي يعتمد على الموضوعية اساسا. فالعقلانية تعد الركيزة الاساسية للحداثة كما عبر عن ذلك الان توران A.Tourain. فالحداثة هي رفض التصورات القديمة. فهي تمثل القطيعة مع الغائية الدينية التقليدية، وهي انتصار للعقل في شتى مجالات الحياة... فغاية الحداثة هي بناء مجتمع عقلاني. بمعنى انها تشكل ولادة مجتمع جديد يحكمه العقل وتسوده العقلانية وبالتالي رفض كل الاساليب والاشكال والتصورات التي لا تستند الى اسس عقلية علمية... وهذا ما دعت اليه فلسفة التنوير. لكن بالمقابل اذا اردنا تحقيق الجانب الايجابي في الحداثة لابد من محاولة تحقيق التوافق بين الذات الفردية و العقل. فمن مخاطر الحداثة حدوث هذا الانفصال بين العالم العقلي و العالم الذاتي سواء على مستوى الفرد او المجتمع ككل.

فالحداثة في ابسط تعريفاتها هي عملية تاريخية معقدة في سياق عالمي تتم تدريجيا و ببطء شديد. فهي ليست مجرد تغيير في أنماط العيش، إنها أسلوب و فلسفة في الحياة وتعبير عن ثقافة مجتمعية. فالحداثة يقول **هابرماس Habermas** لا يمكنها ليس بإرادتها و لا تقبل استعارة

المعايير التي تسترشد بها من عصر لآخر، والتي بموجبها تأخذ وجهتها، فهي تستخرج بالضرورة معياريتها من ذاتها. وبالتالي تكون الحداثة بمثابة **انبثاق وضع جديد**، أي أنها مرتبطة **بوعي ذاتي** ينبع من رغبة الفرد المستمرة في التغيير[1].

وهذه هي الخاصية الجدلية للحداثة.. بمعنى انه لا يمكن الحديث عن مجتمع حديث إلا بالرجوع إلى القيم الأصلية التقليدية وانطلاقا منها والتي تشكل حجر الزاوية في بداية أي تغيير. هذه القيم وهذا التاريخ الذي لا يجوز لنا اعتباره هدفا نتوجه نحوه ونسعى للعودة إليه، بل يجب علينا أن نجعل منه نقطة استناد تدفعنا للأمام أي الانطلاق من التقليدي والتوجه نحو الحديث. فالتاريخ هو الذي يساعدنا في تحليل وفهم الحاضر، على أساس أن هذا الحاضر تأسس من خلال الركائز والأسس الموجودة في الماضي[2]بمعنى ان الحداثة هي المعبر عن ذات المجتمع وخصوصيته الثقافية والقيمية، وامكانية التحول والتغيير انطلاقا من هذه الخصوصية. اي من خلال اسقاط الحاضر بقيمه الحديثة على قيم وثقافة المجتمع التقليدية التي تعبر عن الماضي وذلك بمحاولة استنطاق الجذور الفكرية والثقافية. وهو ما يسميه **افاس بوني Ives**

[1] J.Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris, 1988 ; P 08.

[2]Djamel Guerid. L'exception algérienne. La modernité à l'épreuve de la société. Edition Casbah. Alger. 2007.P27

Bonny "بذوبان وانحلال القيم التقليدية داخل الحداثة"[1] فاذا اردنا تطبيق الحداثة بشكلها الصحيح يجب ان نأخذ منها روحها ومعناها الحقيقي، ونترك اشكال ممارستها لطبيعة المجتمع الاصلية.

فالجدلية التي تمثل خاصية اساسية في الحداثة هي دراسة محتوى الفكر نفسه لا شكله، اي دراسة القوانين الاساسية للتغير الحاصلة في المجتمع. بمعنى انها تقوم على الحركة. فالأشياء والمجتمع على حد السواء هما في تغير مستمر ودائم والتناقض هو قانون تغيره وتحوله. فعلى حد تعبير هيجل الديالكتيكا تشكل احد مظاهر المنطق، فهي تبين عملية الانتقال من مرحلة الى اخرى او من حالة الى حالة اخرى لضدين متناقضين ومتعارضين من خلال انحلال وذوبان احدهما في الاخر لكن مع التركيز على كل ما هو ايجابي في عملية الذوبان والانحلال[2].

ففكرة التغيير والحداثة والانفتاح يجب ان تكون مصاحبة بالوعي بمدى انسجام تلك الاشكال ببنية المجتمع. اذ يقول **دوميناشDomenach** "يعتبر حديثا كل موضوع او فرد تبث انه يتوافق مع عصره"[3]التغيير يكون تبعا لتغيير الافكار لكن مع المحافظة على الثوابت. اذ يرى بعض المفكرين وعلى راسهم محمد اركون ان الحداثة والتجديد عملية حضارية

---

[1] Ives Bonny,Sociologie du temps présent,Modernité avancée ou postmodernité?,Opcit,p 157

[2]G.W.F.Hegel, Propédeutique philosophique, Trad Maurice De Gandillac, Ed Gonthier, Paris, 1949, P132.

[3] Jean- Marie Domenach, Approche de la modernité, Ellipses, Paris, 1995, P15.

تعمد بالدرجة الاولى الى اكتشاف التراث اي الماضي وهو حاجة ملحة فالحاضر ما هو الا تراكم للماضي. فعالم الاجتماع اوغست كونت يرى بان الحضارة ظاهرة بشرية كونية تطورت من البسيط الى المركب المعقد... وهي ظاهرة تتطور باستمرار نحو الافضل. ويرى هنتنغتون ان انتشار السلع الغربية لا يعني بالضرورة انتشار الثقافة الغربية، ويرى انه لدى تعرض البلدان لعملية التحديث قد تتغرب بأشكال سطحية دون ان تفعل ذلك على صعيد الابعاد الاكثر اهمية للثقافة مثل اللغة والدين والقيم... ثم يتساءل هل يتعين على المجتمعات الغير غربية اذا ارادت ان تتحدث ان تتخلى عن ثقافتها الخاصة وتتبنى عناصر الثقافة الغربية...؟ ولماذا نتحدث دائما عن ثنائيات استقطابية وصفت بصدام الحضارات، الصراع بين التقليد والحداثة، بين الماضي والحاضر...؟ فالتغير التاريخي الذي احدثه الاسلام في النظم والاخلاق والقيم الدينية هو في حد ذاته بمقياس الحداثة او وجه من اوجه الحداثة...

فالمجتمعات العربية على راسها الجزائر اصبحت في امس الحاجة الى منظومة قيمية جديدة حديثة قادرة على دمج متطلبات العصر وصياغة مفاهيم تناسب المنظومة القيمية للمجتمع، على اساس مبادئ الحوار والتفاهم والاحترام على اعتبار ان الحداثة لا تملك نفس مفهوم العولمة، بمعنى انه ليس هناك حداثة عالمية واحدة...من خلال مكونات ثقافة المجتمع الداخلية وقابليتها للتواصل والتطور والتغيير المتجدد. اي انطلاقا من ذات المجتمع. ولقد برزت مجموعة من الدراسات التي حاولت تحليل

وفهم واقع المجتمع العربي وتأثير ظاهرة الحداثة على أفراده وثقافته وقيمه وعلى الهوية الوطنية.

3-الحداثة في بمفهوم اركون:

تتميز الحداثة بأولوية الذات والتي يستمد منها الانسان يقينياته، وتعد المرجع الاول له كذات فاعلة وليس من تعاليم عقيدة معينة. كما ترتبط الحداثة ارتباطا وثيقا بالعلم والعقلانية من خلال علاقتهما بالعقل الذي يبتعد كل البعد عن كل ما هو غامض ومبهم او خيالي (اسطوري)، والذي يبعد كل الخرافات والاساطير في تفسير وتأويل الاحداث. وبالتالي يصبح العقل في هذا المجال المصدر الاساسي والمرجع الاول للعلم والمعرفة والحقيقة والتي تساعد الانسان على اكتشاف القوانين التي يسيطر بواسطتها على الطبيعة.

ما وصل اليه اركون في ما يخص الحداثة بعد قراءته لواقع المجتمعات العربية منذ قيام دول الاستقلال هو عبارة عن تحديث مادي تمثل في ادخال منتجات تقنية عليها من دون ان يرافق ذلك تغيير عقلي او ثقافي – وهي حقيقة لا يمكن لاحد منا ان ينكرها او يرفضها باي حال من الاحوال– وبالتالي يصبح المشكل في هذه الحالة وكما ذكر مالك بن نبي هو في الاساس مشكل افكار[1]، هذا التغيير الفكريو الثقافي والعقلي كان هو الاساس في انتاج هذه التقنيات في الغرب،

[1]مالك بن نبي مشكلة الأفكارفي العالم الإسلامي، ترجمةبسام بركة، احمد شعبو، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1988، إعادة 2002.

وهذا ما يجعل المجتمعات العربية وعلى راسها الجزائر تعيش حالة من الفصام والصراع القيمي وذلك لوجود فجوة بين ما هو كائناو قائم وما ينبغي ان يكون او ما يطمح اليه الفرد... فالحداثة بالنسبة لأركون هي ليست المعاصرة. كذلك يرى انه لابد لنا من التمييز بين الحداثة الحقيقية والحداثة السطحية. لان هناك فرق بين الحداثة المادية (السطحية) والحداثة العقلية (الفكرية). بمعنى ان استيراد الدول العربية للمنتجات التقنية كما سبق الذكر لا يعني دخول هذه الاخيرة في الحداثة الا من الناحية الشكلية الاستهلاكية، بل لابد من التغيير في البنية الثقافية والفكرية. فيرى انه اذا ما اردنا تطبيق الحداثة بشكلها الصحيح لابد ان نأخذ منها روحها ومعناها الحقيقي اي مضمون الحداثة من خلال محاولة فهم ما هي الحداثة بالدرجة الاولى، ثم نترك اشكال ممارستها لطبيعة المجتمع الاصلية و تراثه...

فإخفاق الحداثة عربيا وفي المجتمع الجزائري على وجه الخصوص يعود اولا الى سوء الفهم والاستيعاب قبل التطبيق. فمنطق الحداثة هو منطق جدلي لأنه خاضع لاحتواء كل ما هو تقليد قديم وكيفية تجاوزه. كما لابد من ان يتوفر على شروط ذاتية للتغيير، اي من خلال وعي جدلي مع التقليد. هدا التغيير الذي يجب ان يقوم وفق قاعدة عقلانية و هي اهم اسس الحداثة، اذ ليس ثمة حداثة مناذ ليس ثمة حداثة من دون عقلنة (...) اليس الفكر الحديث هو ذلك الذي يكف عن الانحباس

داخل المعاش لكي يصير علميا وتقنيا...[1] اين يصبح العقل المصدر الوحيد والاساسي للمعرفة والذي يرفض ويستبعد الخرافةو الاساطير في تفسير ودراسة الظواهر التي ترتبط بالإنسان. "فلا وجود لحداثة الا باعتبارها تفاعلا متناميا للذات والعقل، للوعي والعلم"[2] ولكن بعيدين عن علاقة التابع بالمتبوع التي حددها ابن خلدون[3]. فالحداثة هي تجربة ليست ضد التقليد وانما ضد منطق التقليد وهيمنته[4] من خلال منطق جدلي قائم على نوع من الصراع ليس لإلغاء احد الطرفين وانما محاولة محورته او كما سماه هيجل بصراع الاضداد. "اي انها حصيلة لعبة معقدة بين القديم والحديث، داخل هده اللعبة تتكون صورة اخرى عن التجربة الانسانية غير صورة المحافظة والتشبث الدوغماتي بالماضي وقيمه وحدها دون غيرها. ليست الحداثة مجرد رفض دوغماتي للماضي بل هي وعي جديد بدلك الماضي"[5].

4-ثنائية الحداثة و الاسلام في فكر اركون:

[1] Alain Touraine, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1992, P 209.
[2] Ibid, p 212.

[3]عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، لبنان.

[4] Ives Bonny, Sociologie du temps présent, Modernité avancée oupostmodernité ?,ArmandCollin, Paris,2004, P 157

[5]عبد الحق منصف، الاخلاق و السياسة، كانت في مواجهة الحداثة، بين الشرعية الاخلاقية و الشرعية السياسية، افريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص 32.

هل يمكننا التحدث عن وجود معرفة علمية عن الاسلام في الغرب، ام بالأحرى عن وجود متخيل غربي عن الاسلام؟[1] أي ماهي نظرة الغرب للإسلام...؟

ان من بين اهم الثنائيات الجدلية التي حاول اركون فهمها و تفسيرها بطريقة نقدية وتحليلية هي ثنائية الاسلام/الحداثة او التفكير الاسلامي والحداثة، وهذه العلاقة التي ينظر اليها الجميع على اساس الصراع والتعارض الدائمين... فيرى اركون انه لإدخال الحداثة الى المجتمعات العربية لابد من نقد العقل او الفكر الاسلامي – او بالأحرى نقد واعادة التفكير في النظرة او الرؤية التقليدية للفكر الاسلامي- فالخطاب الاسلامي الحالي قد زاد من تلك التصورات التقليدية الموروثة عن الاسلام الذي اصبح مجرد طقوس عبادية لا اكثر ولا اقل. هذا هو الاسلام في نظرهم مع الغياب التام للبعد الفكري والروحي والحضاري. هذا الاسلام المجرد الذي يقف في نظرهم في وجه أي محاولة للتطور او التغيير... ولقد زاد هذا التصور السكوني الجامد للإسلام في نظر الغرب[2] فتطبيق فكرة الحداثة غير ممكن ان يحدث خارج نطاق التقاليد او التراثو بالدرجة الاولى الدين (أي الاسلام)-اذا ما تحدثنا عن

---

[1] محمد اركون، الفكر الاسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص35.

[2] محمد اركون، الاسلام، اوربا، الغرب، رهانات المعنى و ارادات الهيمنة، تر هاشم صالح، دار الساقي،،ط2، بيروت، لبنان، 2001، ص13.

المجتمعات العربية-. فالدين هو في حد ذاته حداثة، والحداثة الامتن هي المعتمدة على التيار الديني والتراث... وبالتالي اذا ارادت المجتمعات العربية المشاركة في الحداثة لابد لها من الانطلاق من تراثها (الاسلام) لكن من خلال اعادة قراءته وتحليله، أي القيام بعملية غربلة لهذا التراث لكن بمقاييس الحداثة وليس الماضي. والإسلام الحالي في نظر اركون هو عبارة عن اسلام تجريدي بكل ما للكلمة من معنى. فهو اسلام غريب بعيد كل البعد عما سبقه ومستخدما فقط وبشكل كلي من اجل التغطية على الحداثة المستوردة من الغرب ورفضها ومقاومتها.

وبهذا المعنى اصبح الاسلام سببا وجيها لرفض الحداثة، وقوة تستعمل سلبا لصدها ومقاومتها على اعتبارها حداثة غربية بكل سلبياتها وايجابياتها، "ومن اهم هذه المكتسبات الايجابية للحداثة قدرتها على دمج العامل الديني نفسه داخل استراتيجية موسعة ومنفتحة لإنتاج المعنى والسيطرة عليه. وهكذا افسدت المكتسبات الايجابية للحداثة اثناء عملية نقلها الى درجة انها شوهت وفتتت الوظائف الروحية الكونية للقيم الاكثر رسوخا للإسلام (يحصل ذلك كما لو اننا خسرنا الحداثة و الاسلام في ان واحد)"[1]. فبالإضافة الى مفهوم الحداثة المليء بالشوائب والفهم والتأويلات الخاطئة لحد اليوم "فان المصطلحات الثلاثة: اسلام، اوروبا، غرب، تعرضت لادلجة مهووسة ومبالغ فيها،

[1] المرجع السابق ، ص 18.

ولهذا السبب ينبغي ان نعيد التفكير فيها لكي نحل الصورة التاريخية (الواقعية) محل الصورة الإيديولوجية، وينبغي ان نوضح الامور من جديد وان ننظر اليها بشكل نقدي"[1]

فالجدلية الموجودة في فكر اركون بين الحداثة والتراث (الاسلام) تكمن في ان هذا التراث تعاد قراءته على ضوء الحداثة، والحداثة في حد ذاتها تنطلق من التراث، وبالتالي فالتفاعل متبادل. فمنطق الحداثة منطق جدلي وذلك من خلال عملية احتواء القديم (التراث) وتجاوزه وليس الغاءه، وهذا الجديد لا يلبث حتى يصبح في يوم من الايام قديما ولابد من تجاوزه وهكذا. فالحداثة ليست مجرد مفهوم يقول اركون بل هي مرحلة تاريخية، مرحلة تحول تاريخي وفكري في الاساس. وهي لا تعني مجرد التطبيق وانما معناها الاستيعاب قبل التطبيق، فهي نمط من المعرفة يصعب استيعابه دون فهم الشروط الذاتية للمجتمع، أي لابد من العودة الى ذات المجتمع من خلال محاولة بناء القديم وفق الجديد والتراث وفق منطق الحداثة... والاسلام بهذا المعنى لم يكن ابدا حاجزا في وجه التحول والتغير والتفتح والابداع... فهناك نوع من التداخل بين الاسلام والحداثة او كما سماها اركون "بالتداخل التفاعلي بين الحدث الاسلاميو الحداثة"[2]

---

[1] نفسه ، ص 5.

[2] المرجع السابق ، ص 19.

وبهذا الشكل من التحليل واعادة الفهم، اركون لا يحاول اعادة كتابة تاريخ الصراع و التنافس والنبذ المتبادل بين الطرفين (الاسلام/حداثة)، بل يهدف من وراء ذلك الى فهم افضل لسبب الصراع بين الظاهرة الدينية والحداثة منذ القرن السادس عشر. ما سر الصراع بين الرؤية الدينية للعالم ورؤية الحداثة للعالم بدلا من ان تكون الرؤيتين متكاملتين...؟ فليس الاسلام كدين يقول اركون هو سبب كل المشاكل التي تندلع حاليا في كل المجتمعات العربية والاسلامية. ليس هو سبب كل انواع الفوضى الاجتماعية والسياسية وخاصة المعنوية التي تعاني منها هذه المجتمعات منذ الاستقلال وحتى اليوم[1] وانما طريقة قراءتنا وتفكيرنا للإسلام والتراث التقليدي للمجتمع بصفة عامة. فالمشكل ليس في الاسلام وانما في فكر الافراد...

5- مفهوم القطيعة عند محمد اركون و الدخول الى الحداثة:

يقول اركون " هكذا ترون ضمن اي اتجاه احاول توجيه فكري وعقلي. وانا لا اقول بذلك فقط ضمن اطار الفكر العربي الذي اشعر بالانتماء اليه، لأني ربيت فيه وترعرعت ثقافيا وفكريا، وانما اقول بهذا العمل وتلك المهمة بصفتي عضوا من اعضاء الاسلام، ومساهما في التجربة الاسلامية للوجود"[2]

---

[1] المرجع السابق ، ص67.

[2] محمد اركون، العلمنة و الدين، الاسلام، المسيحية، الغرب، بحوث اجتماعية، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط3، بيروت، لبنان، 1996، ص77.

يعتبر مفهوم القطيعة من اهم المفاهيم التي اثارت جدلا في فلسفة اركون نظرا لسوء فهمها او بالأحرى تأويلها الخاطئ من قبل بعض المفكرين. اذ يقول محمد اركون " ان الفكر الاسلامي المعاصر في حاجة ماسة الى ان يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الانتاج الميثولوجي (اي الاسطوري او الخرافي) والاستهلاك المخيالي للمعاني الى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية، لاهوتية، فلسفية، سياسية او ثقافية..." [1] فالقطيعة عند اركون هي بمثابة العملية الاستكشافية التحليلية والنقدية للفكر والتراث العربي الإسلامي والتقاليد، "فتجربة الغرب التاريخية منذ اكثر من قرنين تثبت لنا على ان الغرب ما استطاع انجاز اعماله الكبرى ال بعد ان تخلص من الافق الديني القروسطي (اي التصور المظلم والمرعب للدين،- وليس الدين في حد ذاته – التصور الذي يقتل في الانسان حس المبادرة والحركة ويدعوه للاستكانة والاستسلام ورفض الانخراط في العالم) "[2] واخذ المبادرة للتغيير.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما هي نوع هذه القطيعة الاركونية ان صح التعبير، والى ماذا تهدف في حقيقة الامر ...؟ هل هي قطيعة مع التراث والمنظومة القيمية ومع الاسلام خاصة كما يفسرها البعض،

---

[1] محمد اركون، من فيصل المقام الى فصل المقال، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، لبنان، 1995، ص4

[2] المرجع نفسه ، ص 30.

والتي تهدف الى الغاء كل هذه العناصر والغاء الاهتمام بها وتجاوزها في عملية الانتقال والتحول من مرحلة الى اخرى جديدة حديثة وفق عملية التغيير باعتبارها (اي التراث، القيم الاسلامية، الدين...) تجارب قديمة قد تجاوزها الزمن ولم تعد لها اي اهمية تذكر...؟؟؟ بمعنى هل علينا الغاء كل هذه المرحلة والانتقال مباشرة الى ما هو حديث مختلف من خلال البدئ من الصفر. او انها العكس تماما هي قطيعة تهدف الى خلق ما نسميه بعملية التغيير التراكمي، وذلك من خلال اعادة قراءة التراث وتحليله بواسطة عملية نقدية نحاول من خلالها البناء والتغيير انطلاق من هذا التراث وذلك بإعادة محورته وصياغته بطريقة تتماشى مع منطق الحداثة. اي البناء على كل ما هو تراث اسلامي تقليدي وهذا هو مضمون ما نسميه بجدلية الحداثة. فالقطيعة عند اركون ليست قطيعة كلية كما يدعيها البعض، والتي مفادها انه ليس هناك اية علاقة بين الماضي والحاضر. وفي نفس الوقت لا يؤكد محمد اركون ان هناك صلة حتمية بين الماضي (التراث) والحاضر... في كلا الحالتين لا يمكن ان نحقق التقدم او ما نسميه حداثة. وبالتالي فالقطيعة الاركونية هي قطيعة وسطية ان صح التعبير. بمعنى انه لابد لنا ان نفتش داخل الماضي ونبحث عن التراث والقيم الانفع للمجتمع العربي عامة. اي غربلة هذا التراث واختيار القيم التي تتماشى مع منطق الحداثة، ثم نعمل على تطويرها والعمل عليها وبلورتها لكن من الداخل اي من ذات المجتمع بإعادة صياغتها بحيث يتماشى الشكل مع المضمون. فبالنسبة لأركون

فان ممارسة القطيعة يكون من داخل التراث لا من خارجه. اي قطيعة داخلية كما سماها اركون... وهو نفس معنى الحداثة. فاركون لا يدعو ابدا الى الغاء التراث الاسلامي خاصة، وانما يدعو الى اعادة قراءته بطريقة عقلية علمية وتفكيكية تحليلية. وهذا بالفعل ما يحدث ليس فقط في المجتمعات الغربية الحديثة بل كذلك في المجتمعات العربية. "فقد اصبح العقل (في الغرب) قادرا على ان ينظر للأمور بطريقة تساؤلية، منفتحة، لا دوغماتية. انه ينظر بطريقة تساؤلية للمجال المخلوق من قبل العقل بدون التصور الديني، والمجال المخلوق من قبل العقل مع التصور الديني. وبالتالي فالمسالة الحديثة المطروحة اليوم لم تعد: هل انت ضد التصور الديني/ او مع التصور الديني في المطلق. وانما المسالة المطروحة علينا في العصر الراهن هي: كيف يمكن ان ندمج كلا الموقفين الذين ظهرا في التاريخ حتى الان (...) كيف يمكن ان اتوصل الى ايمان جديد يتجاوز الايمان القديم ويحتضنه ويكون بحجم حداثة العالم؟"[1]اي بمنطق الحداثة وهذا ما دعت ايه القطيعة الاركونية والتي قلنا عنها انها قطيعة وسطية.

خاتمة:

يعتبر اركون من بين اهم المفكرين العرب ان لم نقل الوحيد الذي تتسم دراساته وافكاره بنوع من الشجاعة والجرأة خاصة في تناوله موضوع

[1] المرجع السابق، ص 31-32.

الدين والتفكير الاسلامي، مما جعل افكاره ترفض من قبل بعض القراء والمفكرين كذلك. وسبب الرفض لفكر اركون هو وجود وجه واحد للإسلام او الدين وهو الخطاب الاصولي، وذلك لانهم يروا في ذلك خروج عن الشريعة او الكفر والخروج عن الاسلام.

وجد اركون ان العالم الاسلامي هو الوحيد الذي بقي يتخبط في مشاكل اجتماعية وثقافية واقتصادية... هو الوحيد المتعارض لحد اليوم مع منطق و قيم الحداثة، والسبب حسب اركون هو ثقافي محض اي وكما ذكر مالك بن نبي قبله ان المشكل هو مشكل افكار في الاساس. كذلك من جهة اخرى هناك حركة العلمنة التي درسها اركون والتي في نظره لا يمكن ان تتم الا بعد اعادة صياغة وتصحيح علاقتنا مع التراث والتاريخ... وبهذا الشكل اركون لا يهدف ابدا الى قطع العلاقة مع الدين وانما يدعو للبحث عن طريقة للتعايش والحوار لكل التيارات والهويات الفكرية والثقافية... فمن جهة يدعو المسلمين الى القيام بعملية نقد داخلية لقيمهم و ثقافاتهم للتعايش مع القيم العصرية. ومن جهة اخرى يدعو الغرب الى تغيير فكرهم عن العرب والمسلمين والثقة في امكانية حصول تغيير وتحول جذري...

« لقد كانت هذه اللغة في القرون الوسطى حتى بداية النهضة هي لغة العلم في جميع أنحاء العالم ... وتستطيع اليوم بخصائصها الذاتية أن تكون إحدى اللغات العلمية على مستوى العالم بأسره».

«إن الأمم بماضيها، الأمم بحاضرها ومستقبلها، وإذا كانت الأمة تجهل ماضيها، تفقد الثقة في حاضرها، ولا يمكن أن تنطلق في مستقبلها، وتبقى دائماً معقدة».

"التوفيق بين الحداثة والتراث في فكر البخاري حمانه "

عبد العالي حميدات

قسم العلوم الاجتماعية جامعة السانية وهران

لا ريب أن الباحث البخاري حمانة يحتل مكانة متميزة في الفكر الجزائري المعاصر، إنه من جيل ترك أثره العلمي وروح النقد في تكوين أجيال من المثقّفين والباحثين الذين كانوا طلبة عنده، وينظر إليه على أنه صاحب رؤية نقدية، ولاسيما فيما يتعلق بدراساته حول الإمام أبو حامد الغزالي الذي يُعد فكره من الموضوعات المهمة التي شغلت بال واهتمام الدارسين قديما وحديثا، ونالت القسط الأوفر من دراستهم، إذ ألف في مجال السيرة الذاتية عبد الدايم أبو العطا " **اعترافات الغزالي أو كيف أرخ الغزالي نفسه** ". وفي مجال الأخلاق كتب زكي مبارك " **الأخلاق عند الغزالي**"، وكتب خواجه أحمد " **الآداب التعاملية في**

فكر الإمام الغزالي"، كما كتب محمد البهي **"الغزالي فلسفته الأخلاقية والصوفية "**.

وفي مجال علم الحديث كتب محمد بن عقيل بن علي المهدلي " **الإمام الغزالي وعلم الحديث** " . وعن مفهوم الإنسان ألف عيسى عثمان " **الإنسان عند الغزالي** " ترجمة خيري حماد، وألف زكي محمود عدل الدين سالم كتاب " **الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه** ".

وفي مجال السياسة كتب محمد أيت **"السلطة السياسية عند أبو حامد الغزالي"** وفي مصادر المعرفة ألف محمد إبراهيم الفيومي **"الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل"**، وألف سليمان **دنيا** " **الحقيقة في نظر الغزالي"**، أمّا باحثنا البخاري حمانه فقد كتب بحثا حول **"الإدراك الحسي عند الغزالي" : دراسة نفسية مقارنة**، وأيضا " **التعلم عند الغزالي"**.

من خلال هذا نرى أنّ فكر الغزالي قد تميز بالتنوع المعرفي داخل موسوعيته العلمية، جمعت مجالات دينية ومعرفية شديدة التنوع منها الكلام والأصول والمنطق والفلسفة والأخلاق والسياسة والتربية...الخ، حيث أماط هذا التنوع المعرفي اللثام عن خاصية فريدة تميز الغزالي عن غيره من رجالات الثقافة العربية الإسلامية، وهي المزج بين الرغبة الجامحة في الاطلاع والإحاطة بشتى ضروب المعرفة، وبين السعي الجاد والمحموم أحيان نحو اليقين وامتلاك الحقيقة، وفي اعتقاد حمانه، هذا ما جعل

الغزالي حصة كبيرة من دراسات الباحثين المعاصرين أكثر من حصة أي شخصية أخرى، وهي حصة، فيما يرى البخاري، لم ينافسه أحد فيها إلا العلامة عبد الرحمن ابن خلدون.

وعلى هذا الأساس حاول المفكر البخاري حمانه أن يقدم طرحا متميزا لمواجهة النتيجة البائسة لذلك الاستسلام التام للحداثة الغربية بصفتها قمة الإبداع البشري، وضياع الخصوصيات التاريخية لشعوب ما يسمى بـ" **العالم الثالث**"، ومن ثم ضياع فرصة البناء عليها للتعامل مع المشكلات الأخلاقية والاجتماعية والنفسية، فتطرق الباحث لموضوع الإدراك والتعلم اللذين يعتبران من أهم مواضيع علم النفس الحديث والمعاصر لدى الإمام الغزالي التي قد تبدو لنا أغرب. بالإضافة إلى تدليل المفكر البخاري حمانه على أصالة فكر الغزالي في أكثر من نقطة في الدراسات النفسية الحديثة والمعاصرة، بالرغم من أنه لم تكن للإمام نظرية قائمة بذاتها وإنما كانت فقط أراء وأفكار حاول باحثنا البخاري من خلالها استخلاص مفهوم الإمام للتعلم، وهو المفهوم الذي وصفه الباحث بأنه مفهوم معرفي قصدي روحي.[1]

ومن هنا نجد أنفسنا أمام عرض منهجي، حول طريقة حمانه في عرض أفكار الإمام الغزالي، وهي منهجية ترتكز على قراءة تهدف الوصول إلى سبر فكر الغزالي ونزع أستار الحجب عن رؤيته الحضارية التي تنزع إلى

[1] : حمانه البخاري، التعلم عند الغزالي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د(ط)، 1987، ص147

حداثة التفكير، الذي يراه المفكر حمانة أنه لايمكن أن نعزله عن حقله المعرفي ولا على خلفياته الفكرية التي عملت على بلورته.

وعلى ذلك الأساس تطرق باحثنا أولا إلى العوامل التي أثرت في مفهوم الغزالي للتعلم وشكّلتْه بالصورة التي جاء بها، ومن أبرز هذه العوامل، والتي يرى أنّ الغزالي نفسه لم ينكر تأثره بها واستفادته وإعجابه بالبعض منها، وهي عوامل، حسب رؤية حمانه، ذات طابع تاريخي واجتماعي وشخصي، وأبرز هذه العوامل:

أولا انتماء الغزالي إلى ثقافة الإسلامية العربية تتميز بسيماتها المحددة ومبادئها الواضحة التي تلتقي حولها الغالبية العظمى من المسلمين. وأيضا مذهبه الصوفي

ثانيا تأثر الغزالي العميق بمشاكل مجتمعه، وشعوره بمسؤوليته هو بالذات للخروج به من تلك الغمة والظلمة .

ثالثا العامل الذي كان له أثر في مفهوم التعلم عند الغزالي يتمثل في تجاربه الشخصية في هذا الميدان بالذات فالغزالي عاش معلما ومات معلما[1].

ومن خلال مفهوم الغزالي للتعلم يتوصل المفكر حمانة إلى فكرة مؤداها أنّ التعلم يخضع عنده في مفهومه وطرقه وأهدافه لمفهومه للإنسان ولغايته المتمثلة في معرفة الله والوصول لتلك السعادة الأخروية، التي لا

[1]: المرجع السابق، ص 35

تعادلها سعادة. فحمانه يرى أن التعلم بالنسبة للغزالي هو نشاط إنساني غايته السعادة "هذه السعادة سواء كانت مادية أو معنوية ليست سوى تحقيق الكمال الذاتي للإنسان [...] لأن سعادة كل شيء ولذاته وراحته في الوصول إلى الكمال الخاص به"[1] .

فباحثنا برؤيته هذه قد وضعنا أمام فكرة كانت ثاوية وراء مفهوم الغزالي للتعلم، وهي أن القصدية تتحدد في السلوك عند الغزالي، وبالتالي فهو نتيجة المعرفة والإدراك لا للمؤثر الذي أثر فيه عند حدوثه، وفي نفس الوقت يتضح الطابع الروحي لكل ما ينتج عن ذلك التفاعل بين الإنسان وتلك المعطيات.[2] وهذه الرؤية استشفها البخاري على العكس تماما من رؤية النظرية السلوكية التي ترى أنّ التعلّم هو سلوك ناتج عن مثيرات، فعندما يحدث المثير فإنّ الاستجابة تحدث بكيفية آلية .وعلى غرار هذا نجد الباحث عبد المجيد سيد أحمد منصور يرى " أن الغزالي صاحب نظرية "سبق الوهم إلى العكس "وهي نظرية تسبق نظرية بافلوف الخاصة بالتعلم الشرطي، حيث سبق الغزالي بقرون طويلة إلى تفسير السلوك الإنساني والاستجابات المقترنة وتعليلها بالوهم، الذي يتقابل مع معنى الاشتراط في علم النفس المعاصر، فالغزالي يسمي هذا

---

[1]: زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص164

[2]: البخاري حمانه، التعلم عند الغزالي، ص147

القانون – سبق الوهم إلى العكس– ولهذه التسمية مبرراتها وسببها، أما بافلوف يختار له اسم أخر هو الفعل المنعكس الشرطي" .[1]

فحمانة يرى أنّ الإمام قد أولى للتعلم أهمية كبيرة، باعتباره خاصية الإنسان الأساسية ووسيلة إصلاحه وسعادته الدنيوية والأخروية يقول الغزالي موضحا ذلك :" أن العلم شريف بذاته من غير النظر إلى جهة العلوم، حتى إن علم السحر شريف بذاته وإن كان باطلا، وذالك أن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب من العدم، ويقع الباطل والضلالة في هذا القسم، فإذا الجهل حكمه حكم العدم، والعلم حكمه حكم الوجود، والوجود خير من العدم، فإذا كان الوجود أعلى من العدم فالعلم أشرف من الجهل، فان الجهل مثل العمى والظلمة، والعلم مثل البصر والنور".[2]

ومن هنا يعرف الغزالي التعلم الإنساني هو" اكتساب العلوم واجتلابها إلى القلب"، كما أنّه "إعادة العلم الأصلي للنفس "[3]، كشف الغطاء عما حصل في النفوس بالفطرة"، وهو الرجوع بالنفس إلى جوهرها

---

[1]: عبد المجيد سيد أحمد منصور وآخرون ، السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، مكتبة الأنجلوا المصرية، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص297

[2]: الإمام الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي–الرسالة اللدنية –، مراجعة إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص241

[3]: المرجع نفسه، ص249

وإخراج ما في ضميرها إلى الفعل". بالرغم من أن هذه التعاريف يظهر لنا أنّها تختلف ظاهريا إلا أنها تتفق في المضمون .

يذهب المفكر البخاري حمانه في هذا الصدد إلى أن الغزالي حين يقرر أن التعلم ليس بجلب الإنسان شيئًا من الخارج بل ينبعث من القلب، فإنه يسبق إلى حقيقة يقرّها علماء النفس اليوم الذين يرون أن التعلم والتربية يتمثل دورهما الأساسي في صقل الملكات والقدرات الموجودة لدى الفرد وتوجيهها الوجهة الصحيحة وليس في خلق تلك الملكات أو القدرات .[1]

وقد تنبه الباحث حمانة إلى تفريق الغزالي بين مفهومي التعلم والتعليم، حيث يرى أنّ التعلم بالنسبة للإمام "كشف الغطاء عما حصل للنفوس بالفطرة"، والتعليم إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة" فيوضح لنا البخاري أن الغزالي يوجه طالب العلم إلى غاية شريفة وهدف نبيل وهو أن تكون غايته الشريفة إحياء شريعة الإسلام، لأنه إذا علم وجب عليه أن يعمل بما علم .

فالباحث البخاري حمانه يرى أنّ هذه التفرقة بين التعلم والتعليم[2] نفسها نجدها عند كورت كوفاكا kurt koffa (1886–1941) أكثر

---

[1]: البخاري حمانه، التعلم عند الغزالي، ص43

[2]: المرجع السابق، ص44

ثلاثى الجشطالت إنتاجًا،[1] الذي يفرق بين التعلم باعتباره تغير في أداء الكائن الحي من ناحية معينة، وبين عملية التعليم باعتبارها طريق مؤدي إلى ذلك التغير.[2]

بالرغم من مفهوم الغزالي لفطرية التعلم، إلا أنه يضع شروطا يرى أنّها لا بد أن تتوفر حتى يخرج من القوة إلى الفعل، يلخصها لنا الباحث في:

النضج :يقصد بالنضج عملية النمو والارتقاء النفسي مقابل عملية التعلم والاكتساب، فهو جودة الذهن واكتماله، ذلك أن النضج عامل أساسي للتعلم الذي لا يمكن أن يحصل إلا به[3].

الدافع أو الميل :تعتبر الدوافع من أهم المواضيع في علم النفس، لأنها تفسر السلوك، أي تفسر لماذا يقوم الإنسان بهذه التصرفات التي تتنوع حسب المواقف البيئية، والتي تحقق نوعا من التلاؤم بين الإنسان والبيئة التي تحيط به .[4]

تتمثل الدوافع، في نظر علم النفس الحديث، الطاقة الشعورية الذاتية التي تحرك وتوجه السلوك، يرى الباحث يحي هارون محمد أبو عاجة أن

---

[1]: محمد شحاته ربيع، تاريخ علم النفس ومدارسه، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 2004، ص258

[2]: روبرت ودورث، مدارس علم النفس المعاصر، ترجمة كمال سوقي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، د(س)، ص194

[3]: البخاري حمانه التعلم عند الغزالي، ص49

[4]: كامل محمد محمد عويضة، رحلة في علم النفس، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص12

الإمام الغزالي كان من أوائل من اهتموا بدراسة الدوافع بكل الوسائل البحثية المتاحة له في ذلك الزمان، وأهمية الدوافع عنده تتضح في أنّ طبيعة الإنسان لا تخلوا من الدوافع والميول، حيث يذكر الإمام الغزالي في كتابه " إحياء علوم الدين " الجزء الرابع أنّ "كل إنسان لا يخلوا في مبدأ خلقه من إتّباع الشهوات أصلًا" [1]

وفي هذا الصدد يشير المفكر حمانه إلى أنّ الغزالي يتفق مع علم النفس الحديث في تفريقه بين الغريزة والدافع. فالدافع هو الغريزة التي ارتفعت لمستوى الشعور وتحددت بالتالي بمطلب أو هدف يحولها إلى رغبة ثم إلى ميل وعمل لتحقيقها لأنّ" النية انبعاث النفس وتوجهها وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضًا إمّا عاجلًا أم أجلا ".[2]

كما يضيف البخاري إلى ذلك أهم شرط في التعلم بالنسبة للغزالي ألا وهو التدريب لأنه لا يكفي الإنسان أو الحيوان أن يكون ناضجًا وأن يكون لديه دافع أو ميل لكي يتعلم أو يكتسب مهارة بل لا بد أن يكتسب مهارة، أي أن يتوفر عنصر التدريب. بحيث يرى أنّ التدريب يحقق بالمواظبة على نمط واحد من الأفعال على الدوام مدة طويلة، "كما أن البدن لا يخلق كاملًا إنما يكتمل بالنشوء والتربية، فكذلك

---

[1]: يحي هارون محمد أبو عاجة، الإمام الغزالي ونظريته في إعلاء الدوافع وتعديل السلوك، مجلة دراسات تربوية، العدد 226، 2014، ص22

[2]: : البخاري حمانه التعلم عند الغزالي، ص 53

النفس تخلق ناقصة وإنما تكتمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم ".[1]

ومن جهة أخرى نجد الباحث محمد شحاته ربيع يحاول تحديث فكر الغزالي بقوله أنّ الغزالي يؤكد – قبل السلوكية بقرون طويلة – على أنّه يمكن تغير السلوك المعوج[2].

مبررا هذا بقول الغزالي أنّه "لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت المواعظ والوصايا والتأديبيات"[3] . من أجل ذلك يرى الباحث شحاتة أنّه لا يمكن إنكار أبدا إمكانية تعديل سلوك البشر بينما سلوك الحيوان الأعجم قابل للتعديل والتغيير؟ بالتالي فهو يرى أن البشر أكثر ميولا لتعديل سلوكهم من الحيوان.[4] هكذا يبدو لنا دور التدريب في تكوين العادة إلى الكائن الحي لكن ما يجب أن نشير إليه هنا هو أن التدريب ليس حركيا "أليًا" كما ذهب في ذلك ثورنديك(1873–1949) الذي رأى أن التعلم يحدث بطريقة المحاولة وحذف الأخطاء نتيجة لتفوق

---

[1]: المرجع نفسه، ص57

[2]: محمد شحاته ربيع، التراث النفسي عند علماء المسلمين، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2004، ص616

[3]: وحفاد يحيى صالد العسكري، الغزالي وجون ديوي ونظرتهما إلى الطبيعة الإنسانية، لجنة البحث والدراسة في التراث النفسي، العدد2، 2013، ص165

[4]: محمد شحاته ربيع، التراث النفسي عند علماء المسلمين، ص617

الآثار الطيبة وذلك بطريقة" آلية" لا تعتمد على الفهم[1]. بل يتجاوز هذا الأخير إلى أخلاقي نفسي ذهني.هذا الأخير يقودنا إلى الحديث عن عامل آخر من عوامل التعلم وهو الفهم.

الفهم :يرى الغزالي" إن الإنسان لا يدرك إلا ما هو واصل إليه " فالفهم عند الغزالي لا يتوقف تحقيقه على المعلم، وهنا نجد أنفسنا إزاء تحديد شروط المتعلم عند الغزالي الذي يضع له بدوره قواعد أهمها السؤال عن المشكلات الغامضة يقول الغزالي موضحا ذالك : "اعلم أن السؤال عن المشكلات عرض مرض القلب إلى الطبيب والجواب له سعي إلى لإصلاحه مرضه "[2]

يضيف الغزالي بالإضافة إلى المسائل الصعبة "حضور القلب "حث يقول :"إذا قرأت العلم أو طالعته ينبغي أن يكون علمك يصلح قلبك. "[3] "الاسترشاد"حيث يقول :"أن يكون مسترشدا فكل مالا يفهم من كلام الأكابر يحمل على قصور فهمه وكان سؤاله للاستفادة لكن يكون بليدًا لا يدرك الحقائق فلا ينبغي الاشتغال بجوابه ".[4]

---

[1]: عبدالرحمن عيسوي، معالم علم النفس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، 1984، ص120

[2]: الإمام الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي – أيها الولد –، مراجعة إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص283

[3]: المرجع السابق، ص286

[4]: المرجع نفسه، ص284

وهذا ما يدلل عليه أحمد عرفات القاضي أن الشروط والمهام التي تحدث عنها الغزالي أشار إليها رجال علم التربية المعاصرين، ويدلل على ذلك لما ذهب إليه آرثر هيوز أن مهمة المعلم تقوم على مساعدة الأطفال على تكييف أنفسهم مع بيئتهم الروحية والاجتماعية[1]

لكي يتبين لنا بوضوح مقاربة الباحث البخاري حمانه بين الحداثة والتراث، سوف نعرض بصورة موجزة، وافية بقدر الإمكان لنظرية تولمان في التعلم، ثم نذكر" بنظرية الغزالي "وبنقط التقائهما واختلافهما .

الغزالي وتولمان :

يعتقد المفكر البخاري حمانه أن نظرية العالم الأمريكي ادوارد تشيس تولمان في التعلم (أقرب النظريات المعاصرة إلى نظرية الغزالي chace (Tolman Edward1886-1959

بالرغم من تلك الفواصل الزمنية والعلمية والحضارية. حيث يرى أن تولمان مثل الغزالي أمضى حياته في التدريس مدة أربعين سنة في جامعة كاليفورنيا ببركلي، تمكن من خلالها من إقامة نظريته في التعلم، تمامًا كما أقام الغزالي من قبل أثناء تدريسه في نظاميتي بغداد ونيسابور، فلسفته التربوية والدينية والاجتماعية .

كما يذهب إلى أن كل من تولمان والغزالي حددا موقفهما من قضايا عصرهما، فإذا كان الغزالي عمل من خلال مؤلفه الأشهر "إحياء علوم

---

[1]: أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة عند أبي حامد الغزالي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص68

الدين "على الإصلاح الجذري لمجتمعه الإسلامي[1]، فقد كان تولمان صاحب ضمير اجتماعي يقظ، ذلك أنه ترك التدريس في جامعة كاليفورنيا ليلاً يوقع القسم الذي طولبوا به من قبل ماركثي عام 1950 عمل تولمان من خلال كتيبه المسمى " الدوافع نحو الحرب "عام 1942 حلل فيه الأسباب النفسية للحرب، وقدم فيه اقتراحات سياسية واقتصادية وتربوية لتغيير مجتمعه.[2]

هذه بصورة موجزة العوامل التي أثرت بكل من الغزالي وتولمان في تشكل مفهوم التعلم والصورة التي جاء بها، ونتيجة لهذا يمكن القول أن يتميز المعلم عند الغزالي وتولمان بمجموعة خصائص نفسية ومعنوية، الأمر الذي يؤدي به إلى عدم شغل ذهنه ووقته بما يعوقه عن هذه المهمة التي تعد أشرف المهام وأعظمها في إعداد الأجيال .

نظرية تولمان:

بالرغم من أن تولمان ابتدأ مسيرته العلمية كأحد أعلام المدرسة السلوكية، إلا أنّه أخذ بالابتعاد عنها، من حيث إنّه اعترض على اعتبار أن عملية التعلم مجرد تكوين ارتباطات بين مثيرات واستجابات على

---

[1]: البخاري حمانه، التعلم عند الغزالي، ص142

[2]: فاخر عاقل، التعلم ونظرياته، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة السابعة، 1993، ص313

نحو ألي ميكانيكي تقوى أو تضعف وفقًا لآليات العقاب والتعزيز وفرص التدريب.[1]

لا يتم التعلم في رأي تولمان بين مثيرات واستجابات كما هو الحال في نظرية التعلم الارتباطية وإنما يتم التعلم بتتبع المتعلم لعلامات تهذبه وترشده للوصول إلى هدفه.فكأنما هو يتبع خريطة معينة حتى يصل إلى هدفه، فهو يتعلم معان ولا يتعلم حركات ويتعلم دلالات وعلامات لها معان معينة.[2]

على ضوء ما سبق يرى تولمان أن التعلم يتمثل في بناء وحدات تركيبية معرفية (تشبه الوحدات البنائية الشكلية) استناد إلى خبراتنا الماضية ادراكاتنا واعتقاداتنا، بكيفية تجعلنا نتوقع أو ننتظر ظهو بعض الأشياء أو الأحداث أو المواقف نتيجة لتلك المعطيات.[3]

وهكذا يتسم السلوك عند تولمان بالقصدية بمعنى :بلوغ الهدف يزيل التوتر الذي كان في البداية .فالسلوك إنما يكتسب وحدته من هذه

---

[1]: عماد عبدالرحيم الزغول، نظريات التعلم، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، الطبعة الثانية، 2006، ص157

[2]: محمد ملحم، سيكولوجية التعلم والتعليم، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الطبعة الثانية، 2001، ص258

[3]: البخاري حمانه، التعلم عند الغزالي، ص143

القصدية التي تسبغ عليه دلالته هذه القصدية تتضمن الخصائص التالية[1]:

للسلوك وجهًا معرفيا :ذلك أن السلوك حين يتجه إلى هدف معين إنما يتوقع مسبقًا هذا الهدف لذلك فهو يتضمن معرفة الوسائل المؤدية إلى هذا الهدف.

للسلوك وجهًا انتقائيا: يعد تطبيقًا لقانون أقل جهد مكن

للسلوك وجهًا توافقيا :إذ يتوافق السلوك مع ما يحدث من تغيرات في المواقف حتى يحافظ على وجهته الأصلية .[2]

يدلل تولمان على صحة ما ذهب إليه بتجارب أشار فيها إلى أن الفئران تتعلم من خلال التجارب في المتاهة بنية المنطقة أو مخطط المكان ليس عبر سلسلة من الارتباطات بين المثيرات والاستجابات. ففي إحدى أبحاثه، تم تصميم تجربة بحيث لا يستطيع الفأر التوجه نحو الطعام، بل تم تدريبه على الوصول للطعام بعد اجتياز ممر واحد طويل يدور في متاهة إلى أن يصل إلى مكان الطعام، وذلك بسبب إغلاق الممرات المختصرة. في حين عندما أعطى الفرصة للتوجه نحو الطعام مباشرة من

---

[1]: محمد مصطفى زيدان، نظريات التعلم وتطبيقاتها التربوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د(ط)، د(س)، ص148

[2]: المرجع نفسه، ص149

خلال فتح ممر مختصر، فعل ذلك وسلك الممر المختصر متجهًا نحو المكان الذي يوجد فيه الطعام.[1]

يفسر تولمان ذلك بأن الفأر طوّر تدريجيًا صورة البيئة، بحيث استخدم هذه الصورة للوصول إلى الهدف.إذ سمى تولمان هذه الصورة " الخريطة المعرفية "، أي إن الفئران تنمي "خريطة معرفية " بالمتاهة .[2]

إذا نظرنا إلى الأنواع الستة من التعلم التي ميزها في إحدى مقالاته النظرية المتأخرة عام 1949، ففي حين كان يختلف كل من سكنر مع غثري وميللر فيما إذا كان يوجد نوعان أم نوع من التعلم أعلن تولمان عن وجود ستة أنواع .

1. النوع الأول: من التعلم هو تشكيل التكثفات cathexes. وهو مفهوم استعاره من نظرية فرويد التحليلية. والتكثف هو ميل للبحث عن أهداف معينة وذلك عن طريق اختيار دافع ما .
2. النوع الثاني: فيشمل عقائد على عقائد المعادلة Equivalence Beliefs وهذه العقائد تشبه ما قاله سكنر عن المعززات الشرطية. إنها

---

[1]: رافع نصير زغلول، عماد زغلول، علم النفس المعرفي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 2003، ص35

[2]: ستيوارت هـ هولز، وآخرون، سيكلوجة التعلم، ترجمة فؤاد أبو حطب، أمال صادق، دار ماكجروهيل للنشر، الرياض، د(ط)، د(س)، ص114

ليست مجرد اعتقادات بأن الجوائز أو العقوبات سيحصل عليها في بعض الأوضاع ولكنها ادركات بأن الوضع معادل أو العقوبة.[1]

3. النوع الثالث :تشكيل التوقعات في المجال Field Expectancies وهي عبارة عن ادركات لطريقة تنظيم العالم والعلاقة بين الأمور.و هي في الواقع نفس ما قد سماه تولمان سابقا "بالتوقعات الاشارية الشكلية."

4. النوع الرابع : Field Cognition Modes أنماط الإدراك المجالي هي طرائق لتعلم بعض الأمور بصورة أيسر من بعضها الأخر .

5. النوع الخامس :Dirve Discrimination تمييز الدوافع يتميز هذا النوع في قدرة الكائن الحي على التفريق بين الدوافع المختلفة كالعطش والجوع وما يترتب عن ذلك من تمييز بين الأهداف والغايات .

6. النوع السادس :Motor Patterns تعلم الأنماط الحركية المتعددة التي تساعد الفرد على تحقيق الأهداف.ذلك أن الفرد حين يدرك أن فعلا سيؤدي به إلى تحقيق هدف معين، هذا يشكل دافعًا لدى الفرد في تعلم مثل هذا الفعل .[2]

تلك خلاصة موجزة لنظرية تولمان القصدية. لقد مات تولمان وختم آخر فصل في كتبه عام 1959 بجملة تلخص ما قاله في علم النفس، لقد اعترف بوجود بعض الشك في أن تصمد نظريته في وجه النقد العلمي، لكنه قال أن هذا أخر ما يهمه. لقد استهدى بنوره الخاص

---

[1]: فاخر عالقل، نظريات التعلم، ص309

[2]: عماد عبد الرحيم الزغول، نظريات التعلم، ص168

واتبع ميله الذاتي وهذا أعظم ما يستطيع أن يفعله عالم أعظم من ذلك أنه سر من عمله على حد قوله.[1]

في الحقيقة هذا ما يحاول الباحث البخاري حمانه إثباته في مدى أوجه التقارب بين تولمان والغزالي .قبل الإشارة إلى ما توصل إليه الباحث لابد لنا أن نشير إلى ما توصل إليه تولمان كما صرح في نهاية أخر كتبه انه من نوره الخاص[2]، ربما هو نفس ما قاله الغزالي "قذف الله في قلبي نورا "[3]

في ضوء ما سبق يذهب الباحث عادل محمود بدر أن رؤية الغزالي في كتابه"المنقذ من الضلال " لتعبير وضوح عن أن التجربة النورانية فيه – من حيث أنها تجربة النور الذي قذفه الله تعالى في صدره – ذات مضمون عقلي، وهذا المضمون العقلي ليس واضحًا فقط في الترابط العضوي الذي عبرت عنه التجربة بين العقل الإنساني في صورته المتعالية، كأنا متعالية، أو كنقطة نور ميتافيزيقية، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ويرى أن هذا المضمون العقلي واضح أيضًا في تحقيق الغزالي لتكاملية المعرفة الإنسانية، من خلال تحقيق تكاملية الملكات الإنسانية[4]

---

[1]: فاخر عالقل، نظريات التعلم، ص315

[2]: المرجع نفسه، ص315

[3]: الإمام الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي – المنقذ من الضلال –، مراجعة إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص582

[4]: عادل محمود بدر، التجربة النورانية عند الغزالي "من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية "، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الأولى، 2006، ص141

إلا أن المفكر البخاري حمانه يرى أن كل من الغزالي وتولمان يفترقا في القول في أن المعرفة الذوقية التي هي غاية كل معرفة والتي لا تخضع لتجرب أو تحليل بل حتى إلى الوصف، وهي المعرفة التي لا تزداد إلا تأكيدً لذلك الاتجاه الروحي الذي ميز الغزالي لا عن تولمان فحسب بل عن كل المفكرين المسلمين.[1]

يعتقد المفكر البخاري حمانه أن تولمان يلتقي مع الغزالي في تأكيده على الطابع الكلي للسلوك والإدراك (ووسيلة ذلك السلوك عند كل منهما)ورفضهما للتفسير الآلي له. [2] وهذا ما ذهب إليه الباحث عبد الكريم العثماني حيث رأى:" أن الغزالي أقرب إلى المذاهب الحيوية في تفسير السلوك، ويدلل على ذلك أنها ترى أن السلوك لا يمكن تفسيره بمبادئ ميكانيكية لأن فيه قوة دافعة ولا بد من إدخال فكرة الغرض والغاية".[3]

يذهب سيد أحمد منصور إلى أن: "الغزالي يعطي أهمية كبرى للثواب والعقاب ودورهما في التعلم وفي هذا يقول الغزالي: إن النفس ....متى توهمت شيئًا خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها تحركت إلى الجهة المطلوبة"[4]، وهو ما أورده تولمان في أنواع التعلم كما سبق وأن أشرنا

---

[1]: البخاري حمانه، التعلم عند الغزالي، ص150

[2]، المرجع نفسه، ص149

[3]: عبد الكريم العثمان، الدّراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، دار غريب للطباعة ، القاهرة، الطبعة الثانية، 1981، ص171

[4]: عبد المجيد سيد أحمد منصور وآخرون ، السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، ص300

النوع الثاني التي تتمثل في أن الإدركات التي يشكلها الفرد هي معادلة للتعزيز والعقاب .[1]

وفي نفس الاتجاه يواصل البخاري حمانه حيث يرى أن:"كل من الغزالي وتولمان يلتقيان في الطابع القصدي للسلوك والتعلم، ذلك أنه نتيجة لاعتقاد الفرد بوجود نظام للكون يجعل بعض الأمور أو الأشياء والمواقف، تلعب دور الإشارات إلى أمور ومواقف أخرى أرقى، بالإضافة إلى هذا يرى أن كليهما لا يهتمان بالقدر الكافي لأنواع أخرى للتعلم مثل التعلم العارض والتعلم الحسيب الحركي .[2]

من جهة أخرى اهتمام كل منهما بدور المتغيرات المتداخلة في التعلم، وهي المتغيرات التي يطلق عليها الغزالي اسم الميل والدافع والغريزة، والدافع والجهد والعمل . بالرغم من هذا التشابه بين الغزالي وتولمان إلا أن هناك مسائل أساسية وجوهرية تفصل بينهما.

تتمثل النقطة الأولى في اهتمام تولمان على التعلم لدى الجرذان التي أعجب بها إلى حد أهداها أحد كتبه، في حين ظل اهتمام الغزالي بالإنسان وسعادته . [3]

---

[1]: عماد عبد الرحيم الزغول، نظريات التعلم، ص167

[2]: البخاري حمانه، التعلم عند الغزالي، ص149

[3]: المرجع نفسه، ص150

المدرسة الشكلية : La Gestalt Theorie

من المدارس النفسية الرئيسة التي ظهرت في بداية العقد الثاني من القرن العشرين هي المدرسة الجشطالت أو كما تسمى أحيان " بالمدرسة الكلية أو الشكلية أو مدرسة مذهب الصيغة[1] Configuration

وهي مدرسة ألمانية في الأصل، حيث ظهرت أول ما ظهرت في ألمانيا على أيدي مجموعة من علماء النفس الألمان حوالي 1912. وكان من بين هؤلاء العلماء الذين أسهموا في تأسيس المدرسة النفسية "ماس فيرتيمر "Max Werthiemer 1943-1880، وكيرت كوفكا Kurt koffak1941-1886، وولف غانج كوهلر Wolfgaong kohkar1967-1887، وكير لفين Kurt Lewin1947-1890.[2]

مبادئها :

أول ما يجب أن نشير إليه هنا هو أن هذه المدرسة كغيرها من المدارس ابتدأت بثورة على الأفكار السائدة حيث ثارت بصورة خاصة على المدرسة الرابطية، تلك النظرة التي قامت على التحليل الجزئي لتلك الظواهر باعتبارها عناصر متجمعة يمكن تحليلها وتركيبها شأنها شأن أي

[1]: عمر محمد التومي الشيباني، أسس علم النفس العام، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة الأولى، 1996، ص113

[2]: أحمد محمد عبد الخالق، مبادئ التعلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية، 2001، ص190

ظاهرة طبيعية أخرى، فقد برز رد فعل المدرسة الشكلية بصورة خاصة في ميدان الإدراك لأنه وسيلة لاتصال الكائن الحي بالبيئة.[1]

ترى أن التعلم يحدث نتيجة للإدراك الكلي للموقف وليست نتيجة إدراك أجزاء الموقف المنفصلة، فالموقف الكلي يفقد كثير من خصائصه وصفاته إذا حلل إلى أجزاءه. الكل ليس مجرد إضافة أو جمع الأجزاء بعضها البعض.[2]

يقول على زيعور فيما كتبه عن هذه المدرسة النفسية بخصوص الفكرة السالفة التي ترتكز عليها هذه المدرسة :"تشدد الشكلية على مبادئ تنطلق منها وتركز عليها، من أهمها:أن الكل يزيد عن مجموع أجزائه ..... فالمربعية أو المثلثية غير موجودة في كل مستقيم يتألف منه المربع أو المثلث.... والنغم الموسيقي العام غير موجود في كل صوت موسيقي مأخوذ بمفرده .... وإن الأجزاء تأخذ صفاتها من الكل الموجودة فيه [3]

في ضوء ما تقدم يبدو لنا أن موضوع علم التفس عند الجشطالتين هو السلوك من حيث معناه ومن حيث أنه يشمل على الظواهر النفسية

---

[1] : عصام نور سرية، سيكولوجية التعلم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2006، 68

[2]: رجاء محمود أبو علام، التعلم أسسه وتطبيقاته، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، د(ط)، د(س)، ص44

[3]: عمر محمد التومي الشيباني، أسس علم النفس العام، ص117

كما تحدث في بيئة معينة أو بعبارة أخرى التجربة المعاشة L'Expéricnoo vécue .[1]

انطلاقا من هذا الأخير نجد من بين المقولات التفسيرية التي يعتمد عليها الجشطالت في تفسيرهم للظواهر السيكولوجية قانون تنظيم المجال الإدراكي على اعتبار أن المبدأ العام كما سبق وأشرنا الذي يقرره علماء هذه المدرسة الإدراك وسيلة لاتصال الكائن بالبيئة الخارجية .[2]

من بين قوانين التنظيم الإدراكي هو أن الكل أكبر من مجموعة الأجزاء وذلك بفضل العلاقة الديناميكية التي توجد بين الأجزاء وبعضها [3]، يرتبط التنظيم الإدراكي بقانون أخر هو إدراك الكل سابق على الأجزاء بمعنى أن كل إدراك شكل على الأرضية العناصر السائدة تتميز عن طريق كونها شكلا والعناصر التابعة إنما تندرج في الأرضية، ذلك أن الشكل يخضع في إدراكه لمجموعة من القواعد والقوانين التي تبين العلاقات الدينامكية بين أطرافه. [4]

من خلال المبدأين السابقين يمكن أن نستشف مبدأ آخر وهو قانون الشكل الجيد هذا القانون ما هو إلا تلخيص للمبدأين السابقين، وهما

---

[1]: محمد جاسم محمد، نظريات التعلم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان ، الطبعة الأولى، 2006، ص161

[2]: المرجع نفسه، ص160

[3]: أحمد محمد عبد الخالق، مبادئ التعلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية، 2001، ص 190

[4]: فاخر عاقل، علم النفس التربوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1990، ص150

أن الكل اكبر من ألأجزاء وأن إدراك الكل سابق على إدراك الأجزاء المكونة له .

هكذا فان عامل إدراك العلاقات التي ينشئها المجال الإدراكي المحيط بالحيوان في الموقف الذي يتعلم فيه وعامل تكوين فكرة عامة للحل الصحيح للمشكلة التي يواجهها الحيوان يتضمنان وجود قدرة أرقى من خاصية الحفظ الآلي لنتائج المحاولات الناجحة والارتباط الآلي بين المواقف المثير ورد الفعل هذه القدرة تصبح بصير واستبصار .[1]

الغزالي والمدرسة الشكلية :

نتعرض الآن لظاهرة الإدراك عند الغزالي والمدرسة الشكلية، يلتقي الغزالي مع المدرسة الشكلية في أكثر من نقطة حول ظاهرة الإدراك .

ترى المدرسة الشكلية أن عملية الإدراك ليست مطلقة الحدوث إنما تتأثر بعوامل معينة سوف نلخصها فيما يلي :

النضج العقلي :يقصد به أن النشاط العقلي له مستويات معينة، فكل إنسان يختلف مستويات نضجه تبعاً لصور النمو.

النضج الجسمي :يقصد به إمكانية التكوين العضوي على إجراء السلوك المتضمن في عملية التعلم.[2]

---

[1]: محمد مصطفى زيدان، نظريات التعلم وتطبيقاتها التربوية، ص166

[2]: محمد جاسم محمد، نظريات التعلم، ص162

تنظيم المجال : التعلم وظيفة مباشرة لعوامل تنظيم المجال الموجودة في الكائن الحي مثال وضع الموز على خط نظر واحد ييسر للحيوان أن يدرك الحل المباشر للمشكلة، بالتالي إزالة العائق وصل إلى الهدف والتوتر الناشئ عن الجوع وإدراكه للموز وجعله يتخذ موقفًا إزاء التوتر الذي يزول إلا إذا حصل على الموز وأكله، فسلوكه يتغير ويصبح متوازنا عندما تتكرر التجربة.

الخبرة : يرفض الجشطالت أن الخبرة هي المفسرة للعمليات الإدراكية والخبرة لديهم تلعب دور كبير في عملية التعلم والإدراك، لذلك استبدلوا الخبرة بكلمة أخرى هي "الألفة"Intimacy فهي لا تقتصر على المعرفة المجربة بموقف معين أو شيء معين، بل تتضمن الألفة وجود خطة أو فكرة معرفية عن الظاهرة الموجودة في الخبرة المباشرة للفرد .[1]

وهو ما ذهب إليه الغزالي عندما يضع شروط التعلم، التي يرى انه لا بد أن تتوفر حتى يخرج من القوة إلى الفعل.

النضج :يقصد بالنضج عملية النمو والارتقاء النفسي مقابل عملية التعلم والاكتساب، فهو جودة الذهن واكتماله، ذلك أن النضج عامل أساسي للتعلم الذي لا يمكن أن يحصل إلا به.[2]

---

[1]: سامي محمد ملحم، سيكولوجية التعلم والتعليم، ص350

[2]: المرجع نفسه، ص351

الدافع أو الميل :تعتبر الدوافع من أهم المواضيع في علم النفس، لأنها تفسر السلوك، أي تفسر لماذا يقوم الإنسان بهذه التصرفات التي تتنوع حسب المواقف البيئية، والتي تحقق نوعا من التلاؤم بين الإنسان والبيئة التي تحيط به .[1]

لا يكفي الإنسان أو الحيوان أن يكون ناضجًا وان يكون لديه دافع أو ميل لكي يتعلم أو يكتسب مهارة بل لا بد أن يكتسب مهارة، أي أن يتوفر عنصر التدريب.

التدريب:يعرفه الغزالي بأنه المواظبة على نمط واحد من الأفعال على الدوام مدة طويلة، ثم يبين الغزالي أهمية التدريب بالنسبة لعملية التعلم فيقول :"كما أن البدن لا يخلق كاملا إنما يكتمل بالنشوء والتربية، فكذالك النفس تخلق ناقصة وإنما تكتمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم ".[2]

الفهم :يرى الغزالي" إن الإنسان لا يدرك إلا ما هو واصل إليه "يرى الباحث أن الغزالي ركز كما فعلت المدرسة الشكلية بعد ذلك على ظاهرة الإدراك بصورة عامة والإدراك البصري بصورة خاصة .

يذهب الباحث أن الشكلية ترى أن الشكل هو إحدى المعطيات الأساسية لظاهرة الإدراك حيث يرى أن الشكلية تذهب إلى أبعد من ذلك حين ترى أن الشكل لا يفرض نفسه فقط كعنصر أساسي في

---

[1]: كامل محمد محمد عويضة، رحلة في علم النفس، ، ص12

[2]: البخاري حمانه التعلم عند الغزالي، ص 53

الإدراك بل انه يفرض نفسه حتى في عمليات التذكر والتخيل ألابتكاري بحيث أنه لا يمكن للتذكر أن يتم وللتخيل الابتكاري أن يتحقق إلا انطلاق من شكل كلي معين . [1]

وهو ما ذهب إليه الغزالي حيث يقول الإبصار يدرك الألوان والأشكال ثم الخيال يتصرف في المحسوسات فيركب من المرئيات أشكالا مختلفة والتركيب من جهته.ثم يبين كيف يفرض الشكل نفسه في كل مظاهره النفسية حتى في حالة التخيل أو للتخيل حيث يقول : والعجب أنك إذا تأملت الشكل متلون لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته وهما حظا الشم والذوق، وإذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر وهو الشكل مع أن الخيال يتصرف في مدركات الحواس الخمس جميعًا ولكن لما كان ألفه لمدركات البصر أشد وأكثر صار طلبه لحظ البصر، الشكل أغلب وأبلغ .[2]

إدراك الحركة :La preception du mouvement

وجدت المدرسة الشكلية في ظاهرة الخداع الحركية أي إدراك حركة مكانية حيث لا توجد أشياء تتحرك، أحد الأسس الهامة لتدعيم فكرتها حول الطابع الكلي للحياة النفسية بصورة عامة وللإدراك بصورة خاصة فظاهرة وجود حركة ظاهرة لا يناقش فيها أحد اليوم بعد أن ثبت أن

---

[1]: البخاري حمانه، الإدراك الحسي عند الغزالي "دراسة نفسية مقارنة "، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د(ط)، د(س)، ص117

[2]: المرجع نفسه، ص 118

إدراك حركة الشيء من ليس مجرد إدراكه لأوضاعه المختلفة، بالتالي لم يعد ممكنًا قبول تفسير هذه الحركة . [1]

لا تبتعد المدرسة الشكلية عن الغزالي كثيرً في مفهومه لظاهرة الحركة عن المفهوم الشكلي فهو يدلل أولاً وكما فعلت الشكلية على وجود هذه الظاهرة حيث يقول :"فإذا كنت لا تصدق الخداع الحركي، فصدق عيناك فانك ترى قبسًا من نار كأنه نقطة ثم تحركه بسرعة حركة مستقيمة فتراه خطا من نار وتحركه حركة مستديرة فتراه دائرة من نار".[2]

بهذا يعتقد المفكر أن الغزالي يسبق لأول مرة في تاريخ دراسة خداع الحركة إلى التمييز، بين نوعين من الخداع الحركي : خداع يتمثل في الحركة السريعة المتمثلة في حركة نقطة النار، التي نراها نتيجة لحركتها السريعة وكأنها خطا أو دائرة وهذا ما يطلق عليه اليوم بعملية ملاحقة الحركة الدقيقة والسريعة جدًا ويعطينا الباحث مثال على ذلك تنفس الفراشة Micro-copie Temporelle، أما النوع الثاني في الخداع الحركي هو النوع الناجم عن الحركة البطيئة جدً "تفتح الوردة " Télescopie Temporelle [3]

---

[1]: المرجع السابق، ص 120

[2]: أبي حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1990، ص 110

[3]: البخاري حمانه، الإدراك الحسي عند الغزالي، ص122

خاتمة :

في الأخير أقول من خلال دراسة فكر البخاري حمانه، فقد تجلى لنا، أنّه نفذ إلى اللامنطوق في فكر الغزالي ألا وهو "علم النفس"و كشفه عن أصالته في هذا الموضوع. وهي الأصالة التي تقرب الغزالي في أكثر من نقطة في الدراسات النفسية الحديثة، مثل هذا الموقف لا يجب أن يندهش لها الباحث على اعتبار أن الإطار الذي نتحدث فيه هو إطار ديني يخص شخصية لم تشتهر إلا نتيجة لموقفها الديني، والفاصل الزمني الذي يفصل الفترة التي نتحدث عنها بالنسبة للوقت الحاضر ولواقع الدراسات النفسية في العالم الإسلامي والعربي ذلك الواقع الذي يحتاج إلى دراسات أوسع كيفًا وكماً، ليتماشى مع الدراسات النفسية اليوم، بالإضافة إلى الأفكار المسبقة التي استقرت في بعض الحقول نتيجة لمحاولات التشويه التي لا يزال يتعرض لها التراث الإسلامي العربي من طرف بعض المستشرقين .

في هذا السياق يمكن القول أن البخاري حمانه قد استطاع تحطيم ذلك التجاوز والإغفال من طرف مؤرخي علم النفس الحديث والمعاصر لدور المسلمين والعرب في هذا الميدان .إذ يبدأ هؤلاء في تأريخهم لتطور علم النفس بالمفكرين اليونان مارين بالمفكرين الغربيين في العصور الوسطى لينتهوا إلى ميلاد علم النفس الحديث أو التجريبي، دون أن يشيروا إلى دور المفكرين المسلمين والعرب في هذا الميدان .

النص الديني وإستراتيجية القراءة لدى محمد أركون

د.قسول ثابت

جامعة سيدي بلعباس، الجزائر

لا يميّز "محمد أركون" في التراث الإسلامي بين النصوص الدينية: قرآنًا وسنةً، فجميعها في نظره لابد أن تخضع للمناهج المعاصرة، حتى يمكن الوصول إلى الفكر الذي يكون قادرا على تشكيل أساس صحيح لأية نهضة ممكنة، من خلال خرق الممنوعات التي طالما حاصرت العقل والحركة والتي أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبنائية للإسلام ثم سكرت وأغلقت عليها[1].

فَ "أركون" يريد إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن من خلال التعامل معه كنص خصب خاص بالحوارات المفتوحة مع كل الذين اختلفوا معه، وهو يقول: "إن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس به، وإنما تعني فهما أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيرا لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح سلطوية أو شخصية، ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم ليس بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام وحتى بالمقدس الذي كان سائدا أيام النبي".

ومن البديهي أن المقدس يتغيّر ويتحوّل بتغيّر العقائد والأديان، فليس مقدس العرب الوثنيين هو نفسه مقدس العرب المسلمين، وليس

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي– قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 31.

مقدس المسيحيين هو نفسه مقدس المسلمين، غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن الإسلام في نصوصه الأصلية لم يكن المقدس الذي صنعته مجموعة لها مصالحها السياسية أو المادية، بل أنه بالأساس الوحي الصادر عن الله[1].

ومن هنا، نجد "أركون" يوظف استراتيجية الزحزحة، وتسليطها على القناعات واليقينيات الإسلامية، حتى يتبيّن أن تلك القناعات قامت على أرضية غير سوية وهذا في إطار الأخذ بالحفر الفكري كما يقول ميشال فوكو، أو في محاولة التفكير في اللامفكر فيه، وذلك فالزحزحة (*Déplacement*) عند "أركون" يقصد بها كل تغيّير يطرأ على الإشكالات التقليدية أو مقاربة جديدة للمشاكل المطروحة، التي تأخذ محل المقاربات السابقة أوتلغيها أو تزيحها عن مكانها[2].

والإشكاليات التقليدية المتحدث عنها هي يقينيات العقل المسلم وخاصة الجانب العقائدي كالإيمان بأن القرآن كلام الله، وحجية السنة، وأن الإسلام رسالة عالمية، وغيرها من الأمور والمقاربات المقترحة التي قدمتها الحداثة الغربية للنص الديني اليهودي والمسيحي باعتمادها على

---

[1] قاسم شعيب: تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007، ص 34.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، 2005، ص 14

المعارف الحديثة ومحاولة مسايرة الحداثة الغربية وتطبيقات العلوم الإنسانية في الغرب[1].

إن تعامل "أركون" مع النص القرآني وهو النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية، يقوم على أساس إعادة النظر في قداسته والكشف عن آلياته من خلال البحث في طبيعته اللغوية وتاريخ تكوّنه ومراحل تشكيله واستقراره على الصورة التي هو عليه اليوم، ويقترح "أركون" استراتيجيات معرفية وتاريخية لتفكيك آليات التقديس، فأنسنة النص تقوم على فلسفة محايثة تعارض فلسفة التعالي والمفارقة وتقطع مع كل فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية إلى عالم آخر، غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان.

ويمكننا أن نجدد في هذا السياق، ثلاثة مفاهيم أساسية عند "أركون" تكشف عن استراتيجية في تجدير النصفي التاريخية وهي: مجتمعات الكتاب الشفهي المكتوب، الحدث القرآني[2].

فهذه المفاهيم حسب "أركون" يتبيّن كيف تخلع طابع التقديس، والمفارقة، والتجريد، والتعالي، عن الكثير من التصورات والمعاني في مسارات بشرية إنسانية محايثة، وفي هذا السياق، يميّز "أركون" بين مستويين من كلام الله: الكلام المطلق والكلام النسبي.

---

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي- قراءة علمية، ص 35.

2 مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف دار الأمان، الرباط، ط1، 2006، ص 159.

إن مستوى كلام الله في كليته ونهايته، ومستوى كلام الله الموحي إلى البشر بواسطة الأنبياء والرسل، فكلام الله لا ينفذ، ونحن لا نعرفه بكليته، فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى عليه السلام، ثم عيسى عليه السلام، وأخيرا إلى محمد صلى الله عليه وسلم ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه، ونظرية الكتاب السماوي ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتاب يحتوي على كليات كلام الله الموجودة فقط في السموات فمهما يكن من أمر فإننا نجد في الخطاب القرآني تجليا أرضيا لكلام الله[1].

وهذا يعني أن القرآن هو تجلي جزئي أرضي وبشري من خلال الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه تجسد في لغة بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع الميلادي، وتوجه إلى عقول بشرية وارتبط نزوله بحوادث اجتماعية واقتصادية في شبه الجزيرة العربية، وأن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله[2].

---

[1] محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الشاطئ، بيروت، ط3، 1996، ص 83.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22

إن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل، هو جزء من كلام الله اللانهائي وأصول هذه الفكرة في التمييز بين مستويين من كلام الله تعود إلى المعتزلة في نظريتهم القائلة بخلق القرآن، فلما كان الكلام صفة من صفات الفعل، لا من صفات الذات وفق تصور المعتزلة، لأن صفات الفعل تتعلق بوجود العالم، ومعنى ذلك أن كلام الله حادث وليس قديم، وبالتالي فإن القرآن مخلوق.

والقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام، وإنما يعني إدخال بُعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة، وهما من صنع البشر، ويجب أخذهما بعين الاعتبار فيما يتعلق بالجهد المبذول، وذلك يعني الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك بها[1]، أي أن القرآن له بعده الإلهي المفارق، كما له بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته وكل تفكير في الوحي لا يفصل بين هذين البُعدين.

فالنصوص الدينية ليست مفارقة للبيئة الثقافية واللغوية التي تشكلت في إطارها، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصًا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما هو خارج اللغة وسابق عنها لا تمت لنا نحن البشر بصلة، ولا تمتلك الأدوات المعرفية الإجرائية لإخضاعه للدرس[2]. بمعنى أن الكلام الإلهي يصبح في متناولنا عندما يتموضع في لغة بشرية بداية

---

[1] محمد أركون: العلمنة والدين، ص 61.

[2] نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995، ص 119.

من اللحظة التي نطق فيها النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي، لأن المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ، والمقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة، والوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم فهو إذن خطاب عربي، فضلا على أن حيثياته أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث وممارسات تقع في الزمان والمكان، ومن هنا جاءت أناسية الوحي وزمنيته[1].

فأنسنة الوحي تعني الوحي العلمي والتاريخي بالنصوص الدينية، فالذي يهم "أركون" ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته، وإنما الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية، والمتجسد في لغة بشرية شفوية في البداية ثم مكتوبة بعد ذلك، أي أن "أركون" دنيوي في فهمه للوحي، وغرضه هو نزع آلة القداسة عن ظاهرة الوحي والخطاب النبوي من خلال تعرية آلة التقديس والتعالي، فدراسة الوحي دراسة علمية تعني مقاربته بصفته تركيبة لغوية واجتماعية، فما كان قد قيل وعلم وفسر وعيش في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغي أن يدرس بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة لدى الجميع[2].

---

[1] علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط2، 1995، ص 77.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 21

في سبيل تحقيق ما يسميه "أركون" الزحزحة المنهجية والابستيمولوجية للفكر الديني والوحي من الأرضية اللاهوتية التقليدية إلى آفاق البحث الحرّ عن المعنى، يقترح التمييز بين مفهومين، وهما: مجتمعات أم الكتاب، ومصطلح أم الكتاب، مصطلح ذو بعد بيولوجي يحل مكانه أركون مصطلح "مجتمع أم الكتاب" أو الكتاب العادي، والهدف من ذلك هو تبيان أن المفهوم اللاهوتي للكتاب ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد ونتداوله بين أيدينا، ومن المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتمثلة بنظام الدولة[1].

وكل الأديان حسب "أركون" مضطرة إلى استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس والعادي لكلمة من أجل نشر نظرياته الثلاثة عن الوحي، فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي يكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون ولما انتشر، لكن علم اللاهوت الذي انتشر في أحضان الطوائف، وبالتالي فإن التقديس انتقل من أم الكتاب إلى الكتاب وبواسطة العقل التأويلي[2].

وهذا يعني إعادة الكتاب إلى مشروطيته التاريخية والثقافية، ونزع علاقات التمويه والرؤى الأسطورية عن ظاهرة الكتاب، والانتقال من

---

[1] محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي – من فيصل التفرقة إلى فضل المقال تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.

[2] محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 21.

المتعالي إلى المجال البشري وخلع رداء التقديس على السلطات السياسية[1]. وحتى يميّز "أركون" بين الكتاب بالمفهوم الشائع عن الكتاب المقدس، يعطي مثلا على ذلك في كيفية تشكل الأناجيل، وهي الكيفية التي ظهر من خلالها التفمصل الوظائفي بين الكتاب بالمعنى العادي وبين الكتاب بالمعنى المقدس للكلمة، فمن المعروف أن كتابة الأناجيل قد اختارت الإغريقية كلغة كتابة بدل الآرامية لغة المسيح، لأن الإغريقية كانت أقوى ثقافيا وأكثر انتشارا، ولأن لغة المسيح كانت عبارة عن لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية التي لا يمكن مقارنة رأسمالها من حيث الكتب بالرأسمال الذي كانت تتمتع به اللغة الإغريقية[2].

وهذا الأمر برهان بالغ الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام به الكتاب العادي، ففي تخلي اللاهوتيون المسيحيون على الصيغة الأولية للرسالة من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى[3].

ويفسر "أركون" العلاقة بين أم الكتاب والكتاب العادي تفسيرا أنتربولوجيا ثقافيًا من خلال استدعاء فكرة الصراع بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، فالعقل الكتابي هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته ونظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن من الفعال

---

[1] محمد أركون: المرجع السابق، ص 58.

[2] المرجع نفسه، ص 58.

[3] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 81.

بين أربع قوى وينتهي بها الأمر إلى الهيمنة على كل الساحة الاجتماعية وهذه القوى هي الدولة والكتابة والثقافة[1].

ومن ثمة فإن مفهوم مجتمعات أم الكتاب تستدعي بُعدين للتراث، وهما: أولا: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العلمية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي، وثانيا: سوسيولوجية التلقي أي الكيفية التي تتلقى بها الصفات الاجتماعية واللاتينية للتراث[2].

وينتهي "أركون" إلى تحديد مراحل ما يسميه بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب المقدس والكتاب العادي حيث يلخصها في أربع مراحل وهي:

- حدث تدشيني: توراة، أناجيل، قرآن -تاريخ أرضي- تاريخ النجاة في الدار الآخرة.
- الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للوحي- التابعون-الأمة المفسرة-التوليد الخيالي للتراث الحي-الذاكرة الجماعية الحية.
- المدونات المكتوبة والنقل الشفهي للتراث الحي.
- قراءات مفسرة وصراع التفاسير[3].

---

[1] محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي، ص 59.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82.

[3] المرجع نفسه، ص 91.

إن لفظ القرآن لا يطلق إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة، أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به[1]، أي أن الإسلام كغيره من الأديان كان في البداية عبارة عن خطاب شفهي سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين ما رسوا دورهم كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب.

ففي إطار تحليل "أركون" لإشكالية تاريخ النص القرآني، أي المصحف يعمل على تجاوز الرواية التقليدية للتراث الإسلامي، حيث يشكك "أركون" في عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية، فهذا لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق لأن بعض المخطوطات أتلفت كمصحف ابن مسعود، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة والمشروعية[2].

وهذا الأمر تثبته الألسنيات الحديثة في تصور "أركون" حيث يقول: أن من أهم المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص

---

[1] كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر أركون، ص 168.

[2] محمد أركون: العلمنة والدين، ص 46.

الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا، فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية[1].

وما يترتب عن ذلك هو أن المصحف الذي نملكه اليوم، ليس هو القرآن كما نزل، بل تعرض إلى التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة، ولا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر برؤية تاريخية إلى هذا التحوّل، كما يطرح إشكالية الانتقال هذه من زاوية تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي والتمييز بينهما، وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون، وهذا شيء يعرفه علماء اللسانيات بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة[2].

ويقصد "أركون" بظروف الخطاب، مجمل الظروف والحيثيات والملابسات التي جرى فيها الفعل الكلامي الصادر عن النبي صلى الله عليه وسلم والموجه لمستمعيه المؤمنين به والرافضين له، فما عدى معاصري الرسول لم يعش المؤمنون الظروف الخاصة للخطاب، أو ما يعرف بأسباب النزول، ولكن هذه الأسباب لم يكتف بها الصحابة بما أنهم عايشوها بل أن الأجيال اللاحقة هي التي سعت إلى معرفتها، ولم

---

[1] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هشام صالح، بيروت، ط1، 1996، ص 53.

[2] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000، ص188.

تدون جزئيا إلا في فترة متأخرة بعد جيلين أو ثلاثة على أدنى تقدير، ومن الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب[1].

ومنطق هذا التحليل هو الذي جعل بعض الباحثين إلى التمييز بين ثلاثة مستويات وهي القرآن والمصحف والكتاب، لأن الممهاة بينها هي ممهاة إيديولوجية. فالقرآن يمثل الرسالة الشفوية، أما المصحف فيمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فخضع تبعا لذلك لظروف تاريخية وسياسية بالغة التعقيد، أما المفهوم الثالث وهو الكتاب فهو مصطلح أصولي تم اعتباره مرادفا للقرآن والمصحف رغم أن دلالته موجودة في النص القرآني[2]. من هنا نجده يميز بين القرآن والإسلام، أو بين الحدث القرآني *Le Fait Coranique* وبين الحدث *الإسلامي* *Le fait Islamique* أو بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، ويشير "أركون" أن أول من استعمل مصطلح الظاهرة القرآنية هو مالك بن نبي في القرن الماضي، ولكن ضمن منظور تبجيلي تقديسي[3].

ويقصد "أركون" بالحدث القرآني واقعة لغوية وثقافية ودينية، قسمت الفضاء العربي إلى مجالين: مجال الفكر المتوحش، ومجال الفكر العالم، وهذا التقسيم يميّز بين المجتمع الجاهلي قبل القرآن الكريم، والمجتمع

---

[1] عبد المجيد الشرفي: الإسلام في رسالة التاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص 48.

[2] نادر حمامي: إسلام الفقهاء، دار الطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006، ص 53.

[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 12.

السياسي المنظم بعد القرآن الكريم، مع ظهور الدولة الإسلامية التي أسسها محمد صلى الله عليه وسلم سنة 622م[1].

وغرض "أركون" هو بيان العلاقة القائمة بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، والتأكيد أنهما لا ينطبقان، فالحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة في الزمان والمكان، ولا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت، وإنما تتطلب استراتيجية جديدة في التحليل، أما الحدث الإسلامي فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين أو كما يعتقد التراث التبجيلي، فالتراث لا يهتم بالنقد التاريخي وإنما يهتم بترسيخ النموذج الصالح[2].

ولذلك فإن التمييز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي يهدف إلى الكشف عن تاريخية كل التحولات والعمليات التي انبثقت تحت تأثير الحدث الإسلامي، فالقرآن لا يتعالى على التاريخ، والحدث الإسلامي هو حدث تاريخي لأنه نتاج الاستراتيجيات الإيديولوجية، فالإسلام حسب "أركون" يمكن مقارنته في ثلاثة مستويات وهي:

- إسلام أول، نطلق عليه اسم الدين القوي
- إسلام ثان، أو دين أشكال

---

[1] المرجع السابق، ص 187.

[2] محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 12

- إسلام ثالث، أو دين فردي.

والعلاقة بين هذه المستويات يمكن إدراكهما عندما نفرق ونفصل في كل الشيء المعاش المشترك ويوزعه بين التعالي والمحايثة، بين الرغبة الصوفية والطقوسية، بين الاجتهاد والتقليد، بين الانفتاح والانكماش[1].

أما النص النبوي، أو السنة النبوية تأتي في المرتبة الثانية في التشريع الإسلامي بعد النص القرآني، ولا يزال النص النبوي يشكل مرجعية عمل لدى المسلمين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وهذه المكانة التي يحتلها النص النبوي معترف بها في الخطاب الحداثي، الذي يعتبر "أركون" نصوص السنة إلى جانب النص القرآني تراثًا حيًا[2].

من هذه المكانة التي يولها المسلم للنص النبوي والتي جعلته يجتهد في تحصيل الحديث وخدمته، وتأسيس علوم صارت تعرف بعلوم الحديث، ومن هنا نجد الخطاب الحداثي يناقش ما يتعلق بالسنة النبوية لأجل زحزحة هذه القناعات المتكونة ولإبطال حجيتها والقول بتاريخيتها، لأن الحداثة كما يقول "أركون" هي عبارة عن إحداث قطيعة مع التراث، سواء كان عاما كالتراث القديم الموجود عند جميع الأمم أو التراث المكتوب والمقدس مثل التراث الإسلامي[3].

---

[1] محمد أركون: من مفهوم الإسلام إلى كيف الإسلام اليوم، مجلة الفكر العربي المعاصر: تعريب قسم الترجمة، مركز الإنماء القومي العربي العدد 56-57-1988، ص47.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 21.

[3] المرجع نفسه، ص 22.

و"أركون" في زحزحته للقناعات المتعلقة بالنصوص النبوية يتناول عدة أمور أولها مصطلح السنة في حد ذاته، ثم نظرته إلى السيرة النبوية، بالنسبة لمصطلح الحديث يميز "أركون" المصطلح بالمعنى المتداول عند علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء ومحدثين وهذا لم يكن إلا في عهد عمر بن عبد العزيز[1]. أما الخطوة الأخرى التي كرست مفهوم السنة في نظر "أركون" هي مجهودات الإمام الشافعي التي صارت السنة بفضل جهوده هي المصدر الثاني للتشريع، وهي الخطوة التي يعتبرها من النص النبوي إلى مرتبة أصول الدين وأضفت عليه القداسة[2]. وبمفهوم المخالفة، يفهم أن السنة في نظر "أركون" ليست بنص مقدس وإنما أضيفت عليها القداسة وهذا الكلام يتفق فيه دعاة الحداثة، أي أن الحديث اختلط بالموروثات الثقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة فيما بينها ويعبر ذلك "أركون" بوضوح فيقول: "في الواقع أن الأحاديث النبوية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي وهي تعكس بعض المجريات البطيئة من لغوية ونفسية وهذه المجريات جميعها أدت إلى تشكيل الروح الإسلامية العامة والعقلية الإسلامية بالمعنى الانتربولوجي لأنها تعطينا معلومات عن التفاعلات المتبادلة بين تعاليم النص القرآني الذي كان في

[1] المرجع السابق ، ص 22.

[2] المرجع نفسه، ص 23

طور الانغلاق وبين الأحداث أو المعطيات العرفية والثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها الظاهرة القرآنية"[1].

ويذهب "أركون" في تحليل السيرة إلى حد أنها في نظره تكرر إنتاج أو توليد الممارسات المعروفة في علم الدلالة بالتلاعب، أي عملية الإقناع والكفاءة والاستخدام والإقرار أو التصديق أي التوصل إلى العملية التأويلية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكاية السردية في مرحلتها الأولى البدائية[2].

وهذا ما يجعل حسب "أركون" أن الجزء الخرافي من سيرة النبي هو أكثر طغيانا على الجانب التاريخي بسبب العقائد الشعبية والتهويلات والمبالغات، ومن أجل قراءة السيرة النبوية ضمن منظور المعرفة الجديد، يقترح أركون ثلاثة توجهات هي كالتالي:

- المنشأ النفسي والاجتماعي والثقافي للخيال الإسلامي، ووظائفه وإنتاجه كالثورة العباسية، وحركة الإخوان، والثورة الإسلامية في إيران.
- أسلوب السرد كوسيلة لإنتاج كل دلالة تغذي الخيال بشكل خاص ونسيج حبكة من الأحداث من أجل تشكيل رؤية أو تقوية بعض العقائد أو إعلاء قيم معينة أو تخدير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد.

---

[1] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 201.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، ص 83.

- الشروط التاريخية والثقافية لتحول خيال جماعي، أي المرور من مرحلة الخرافة أو الأسطورة إلى مرحلة التاريخ، أي المرور إلى المرحلة الراهنة للمجتمعات الإسلامية في الفكر الإسلامي[1].

فالقراءة الجديدة لخطاب السيرة النبوية حسب "أركون" تقتضي تفكيك بنية الخيال ووظائفه كما تقتضي دراسة فن السرد ودوره في إنتاج الدلالة التي تغذي الخيال والرؤى التي تقوي العقائد وتعلي قيم معينة، وبالتالي نجد "أركون" يتعامل مع النص القرآني مثلما تعامل الغربيون مع نصوصهم المقدسة أي أن نقده يطال النص القرآني ذاته، ولا يتوقف عند التراث التفسيري لهذا النص[2].

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي- قراءة علمية، ص 76.

[2] مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في تفكير أركون، ص 268.

"محمود اليعقوبي" مُؤلفًا ومُترجمًا في المنطق

د.مغربي زين العابدين
أستاذ باحث من الجزائر، جامعة سيدي بلعباس

تقديم:

يُعدُّ الاشتغال بالمنطق من المباحث الفكرية الصعبة التي تتطلب تمكناً في مفاهيمه، وتمرساً في تطبيقاته، والصعوبة تأخذ وجهاً آخر، عندما يجد الباحث نفسه أمام ندرة في الكتب المنطقية المتخصصة في شرح مصنفات القدامى، والمترجمة للكتب المعاصرة باللغة العربية. نتحدث عن هذه الندرة، في الوقت الذي نجد فيه بعض محاولات الباحثين العرب موجهةً لسدّ هذا الفراغ البحثي الدقيق، والذي لم يخل -وللأسف- مِن عثرات مسّت الجانب التأريخي، المفاهيمي، والابستيمولوجي لمبحث المنطق. ولا نهدف من بحثنا هذا، عرض ونقد جل المؤلفات المنطقية باللغة العربية في السياقات السابقة، بل سنوجه مقالنا إلى إبراز إسهامات أحد أعلام الفكر الجزائري، الذين اشتغلوا بالمنطق تأليفاً وترجمةً، فكانت لهم إضافات ليس فقط كمية شملت المكتبات العمومية والأكاديمية، بل كذلك، إضافات نوعية حرص صاحبها على الإبداع في حقل قلّ ما نعثر فيه عن مفكرٍ عربيٍّ مؤهلٍ للخوض فيه.

إنّه المفكر المنطقي الجزائري "محمود اليعقوبي" من مواليد الأغواط بالجزائر سنة 1931، والذي استطاع بما يملك من مهارات في التأليف،

من تقريب مباحث المنطق للطالب والأستاذ الجزائري، بلغة رصينة محكمة، خاصةً، عندما يتعلق الأمر بفعل الترجمة. ونظراً لأهمية حضوره في الوسط الفلسفي الجزائري، فقط خُصَّ شخصه المحترم بعدَّة تكريمات داخل وخارج أسوار الجامعة؛ بمكان عمله بالمدرسة العليا للأساتذة بالجزائر العاصمة؛ وببعض جامعات الوطن.

وسنحاول فيما سيأتي ذكره، إبراز إسهامات "محمود اليعقوبي" في مبحث المنطق، وتلك الإضافات يمكن تفريعها إلى قسمين هامين؛ الأوّل يخص تأليفه في المنطق، والآخر يخصّ ترجمته لبعض أعلام المنطق والابستيمولوجيا، كما هو موضّح في الشكل التالي:

(العناوين التالية حسب تاريخ طبعتها)

أولاً: التأليف في المنطق، نذكر:

- ابن تيمية والمنطق الصوري- الأصول التجريبية لنقد المنطق المشائي، سنة 1992؛
- مسالك العلة وقواعد الاستقراء، سنة 1994؛
- دروس في المنطق الصوري، سنة 2009؛
- المنطق الفطري في القرآن الكريم، سنة 2010.

ثانياً: ترجمة أعمال منطقية، منها:

أ. لِـ "روبير بلانشي *Robert Blanché*":

المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، سنة 2004

La Logique et son histoire D'Aristote à Russell

العقل والخطاب – دفاع عن المنطق الفكري، سنة 2010

Raison et discours Défense de la logique réflexive

المدخل إلى المنطق المعاصر، سنة 2005

Introduction à la logique contemporaine

ب. لِ "جيل تريكو *Jules Tricot* "

المنطق الصوري، سنة 1992

Traité de la logique formelle

ج.لِ "دوني فرنان *Denis Vernant*"

مدخل إلى فلسفة المنطق، سنة 2006

Introduction à la philosophie de la logique

لقد أسهمت الكتابات المنطقيّة للمفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" في تقريب المتن المنطقي للدارس، فقد كانت عضده في بناء الدرس المنطقي، فضلاً عن الباحث المختص في المنطق الذي عزّز بحثه بمفاهيم منطقيّة دقيقة، دقة نقل المفكر "محمود اليعقوبي" المفهومَ من مصدره الأصلي إلى اللسان العربي أثناء ترجمته لمؤلفات الابستيمولوجي "روبير بلانشي"؛ والفيلسوف "دوني فرنان" –على سبيل الذكر–.

وكان هذا الحرص الشدّيد في الحفاظ على المتن المنطقي من لدن المفكر الجزائري يهدف إلى تمكين المطلعين والدَّارسين من اكتشاف الحق والحقيقة، وصور الحجة والبرهان[1]، وهو حرص يفرضهُ الحقل

[1] اليعقوبي، محمود، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط 3، 2009، ص7.

المشتغل فيه، الذي عادةً ما يُوصف بأنَّه "صناعة" تستوجب امتلاك معاني المفهوم، ومهارة في تطبيقاته، لاسيما أمام تعقيدات بعض مسائل المنطق وعملياته، بالإضافة إلى تضارب الآراء في القيمة العملية لبعض قواعده واستدلالاته، خاصةً إذا تعلق الأمر بالمنطق الأرسطي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هو حرصٌ تفرضهُ شخصية المشتغل في المنطق، إنّه "محمود اليعقوبي"، والذي عادة ما يُوصف بالشخصية الصبورة الدؤوبة التي لا تعرف الكلل؛ المثابرة الصَّارمة الناقدة؛ تُجيد فن القراءة والتَّواصل؛ المخلصة للغة العربية والمتضلعة في قواعدها؛ والمتشبعة بالمبادئ الوطنية الجزائرية والقيم الحضارية الإسلامية. إنّها خُصال يُعاينها الطالب الذي صاحب أستاذه طيلة مشواره الدراسي، وكذا الأستاذ الذي رافق المفكر "محمود اليعقوبي" في نشاطه التعليمي[1]، فضلاً عن الذين لم تكن لهم فرصة التكوين المباشر، غير أنّهم تتلمذوا ونهلوا من مؤلفاته الفلسفية والمنطقية، والتي تعدُّ تجربة رائدة سجلتها الذاكرة الثقافية الجزائرية. هذه الخصال التي عُرف بها "محمود اليعقوبي" وأخرى، يضيق المقام لذكرها، اجتمعت في شخصية المفكر الجزائري لتجعل منه شخصيّة متميّزة، تكون موضوع الإشادة والاعتزاز ضمن أعلام الفكر الجزائري.

[1] ينظر: التربية والابستيمولوجيا، مجلة علمية محكمة تصدر عن مخبر التربية والابستيمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة –الجزائر–، العدد الأول، كنوز الحكمة، 2011.

إنَّ الكتابة في مباحث المنطق بالغاية التي انطلق منها المفكر والهدف الذي رسمه، لم تكن عمليّة سهلة، فقد أوجبت عليه الضرورة المنهجيّة والمعرفية، **أوّلاً**، أن يتمرس بتدريس المنطق، وقد كان له ذلك، منذ سنة 1985 بمعهد الفلسفة بجامعة الجزائر، ليحرّر لاحقاً دروساً في مباحث المنطق مُطعماً إياها بالأقوال والمواقف المتداولة بين المنطقيّين القدماء والمحدثين من الشرق والغرب معاً[1]؛ **ثانياً**، أن يعكف على ترجمة مختلف أعمال المنطقيّين والابستيمولوجيّين المعاصرين، من أمثال: "روبير بلانشي"، وقد نَالَ هذا الفيلسوف، الحظ الأكبر، والنصيب الأوفر في ترجمة أعماله على باقي المفكرين الذين خصّهم قلم "محمود اليعقوبي" بنقل مؤلفاتهم؛ **ثالثاً**، أن يستدرك ما بدا من نقص وإهمال في كتب تاريخ المنطق، التي لم تشر إلى أعمال العرب في الصناعة المنطقيّة. ونعتبر العامل الأخير، أهم نتيجة توصّل إليها المفكر "محمود اليعقوبي"، والتي جسدت بالفعل ما كان يسعى إليه المفكر، حيث كان ينشدُ دوماً تأصيل إسهامات المناطقة العرب والمسلمين في مباحث المنطق، وبالأخص نظرية القياس.

الترجمة وبواعثها لدى المفكر "محمود اليعقوبي":

تحتل الترجمة –على الرغم من وعرة مسالكها– مكانةً بارزة في أعمال "اليعقوبي"، فقد استطاع على ضوء إتقانه للغة العربية، وكذا،

[1] اليعقوبي، محمود، دروس المنطق الصوري، ص7.

اللغة الفرنسيّة، خوض معركة الألفاظ والمعاني والتراكيب النّحوية من لسان إلى آخر، وفي هذا الإطار، يقول: «أنا على علم بأن النقل من لغة إلى لغة تختلف عن اللغة الأصلية بالقواعد وبطرق نظم الكلام، ليس الأمر سهلا، ولا يفي بالغرض دائماً، إذ يكون على الناقل أن يختار بين الترجمة الحرفية والترجمة المعنوية»[1]، غير أنَّ الترجمة الحرفية لنصٍ مَا، قد تُسيء مضمونه وتُخرجه عن دلالات صاحبه، لذا، نجد المفكر يُفضل ترجمة المعاني، بنقلها من معاني اللغة الفرنسية إلى معاني اللغة العربية، وهو يصطفي لذلك أفضل الألفاظ والتراكيب التي تَفي المعنى المقصود في المتن الأصلي[2]. إنَّها استراتيجية أهلت المفكر الجزائري من توطيد بنية النص المنطقي باللغة العربية ليقدمه للقارئ العربي في حلة منقحة ومهذبة، محافظاً على لغة المتن ومضمونه.

وإذا ما استطلعنا إنجازات المفكر في موضوع الترجمة، نجدها خصبة وغنية؛ فمن جهة الخصوبة، الأمر فيها، يتوقف على امتلاك المفكر "محمود اليعقوبي" رصيداً لغويًّا رصيناً؛ عربياً وفرنسيًّا معاً، فالمفكر الجزائري كان مُلماً بالثقافة العربية والغربية، وبالأخص الفرنسية، والمشتغل في الترجمة يدرك القيمة النوعية التي يمكن أن يضيفها استيعاب المترجم ثقافة النص الأصلي، كما يدرك في الوقت ذاته، قوة امتلاك

---

[1] نقلاً: نورية خالف، ترجمات الأستاذ محمود يعقوبي للدراسات المنطقية، مجلة التربية والابستيمولوجيا، ص 238.

[2] المرجع نفسه، ص ص 238، 239.

اللغة في فهم النص المترجم. هذا بالإضافة، إلى تمكنه من مادة ذلك الفن المراد الحديث عنه، ألا وهو "المنطق"، وفي هذا السياق، نستحضر مقولة لِـ "الإمام الجويني" يقول فيها: «حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد، [ذلك] الفن، وبحقيقته [وفنّه] وحدِّه»[1]. أمَّا كونها غنيّة، فهذا ما تمّ معاينته في مضامين كتبه المنطقيّة المترجمة، التي عرفت تبدلاً في أطوار الكتابة المنطقيّة؛ فمن رصدِهِ لتاريخ المنطق من خلال مراحله التاريخية المتعاقبة إلى فلسفة المنطق، وهو طور يُعرف بالعلاقة الثلاثية بين: المنطق؛ النَّحو؛ والفلسفة.

هذا عن الترجمة وخصوصيتها، أمَّا عن البواعث الذاتية والموضوعيّة التي دفعت المفكر الجزائري إلى الإقبال على فعل الترجمة، فنجدها متكرّرة تقريباً في كل تقديم للكتاب، ففي ترجمة مُؤلَف "المنطق الصوري" لِـ "جول تريكو"، يقول في تقديمه: «فلقد حداني على ترجمة هذا الكتاب شعوري بحاجة طلبة الفلسفة إلى مثله»[2]، وفي مقام آخر، يقول في تقديم ترجمة مُؤلَف "المنطق وتاريخه": «إنَّ الذي زين لي نقل

---

[1] الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، جزء1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص7.

[2] جول، تريكو، المنطق الصوري، ترجمة: محمود يعقوبي، مقدمة المترجم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص 5.

هذا الكتاب إلى اللغة العربية، هو خلو مكتبتنا من تاريخ عام للمنطق»[1].

ونظراً لأهمية حضور الابستيمولوجي "ر. بلانشي" في تاريخ الفكر الغربي المعاصر، فقد وجد المفكر الجزائري ضالته في مؤلفاته، ويمكن ردُّ ذلك إلى:

أوَّلاً، لما يُميّز سيرة صاحبها؛ فـ "روبير بلانشي" (1898-1975) من أعلام الفكر الفرنسي، خريج المدرسة العليا للأساتذة بـ "باريس"، اشتغل أستاذاً في التعليم الثانوي، ثم في التعليم الجامعي، وكان حريصاً على إظهار مسائل المنطق وقواعده، وتبيان علاقته بالرياضيات؛

ثانياً، طبيعة عقلانية "بلانشي"، التي تباين عقلانية بعض معاصريه الفرنسيّين، من أمثال: "غاستون باشلار"، بحيث اتّسمت عقلانيته بالطابع المنطقي الصوراني، وهو يؤمن أنَّ المنطق يتطور ويتقدم لأنَّ له تاريخ يعطيه في كل مرة انبعاثاً جديداً.

إنَّه التَّقارب الذي نتلمسه في شخصيّة "محمود اليعقوبي"، من خلال سيرته المهنية، وفي طبيعة الانشغال الذي ظل يؤرقه، والمتمثل في حاجة القارئ العربي إلى كتب في المنطق تعرفه بتاريخه.

بيدَ أنَ المميّز في هذا الانشغال، هو الباعث الموضوعي، والمتمثل في حرص المفكر "محمود اليعقوبي" على إصلاح تاريخ المنطق، من خلال

---

[1] روبير، بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة: محمود اليعقوبي، تقديم المترجم، دار الكتاب الحديث، 2004، ص أ.

ما بدا فيه من نقصٍ لبعض حقبه الزمنية التي أُقصيت من كتابات أبرز المفكرين الغربيّين والعرب المعاصرين، ونخصُّ بالتَّحديد، الإسهامات المنطقية للعرب والمسلمين في تاريخ المنطق، وتلك الإسهامات تمثل محوراً منطقيًّا إضافيًّا لمباحث المنطق عموماً، ولنظرية الاستنتاج خصوصاً، وقد تطرق إليها المفكر الجزائري بنوعٍ من التّفصيل في كتابه المتميّز "دروس في المنطق الصوري"، والذي قال عنه أحد المشتغلين بالمنطق في الجزائر، وهو الأستاذ "لعموري عليش": «هو كتاب يختلف عن كل الكتب المنطقية التي ألفت في المنطق باللغة العربية في نصف وأواخر القرن العشرين في العالم العربي، من حيث العرض لموضوعات المنطق، ومن حيث الدقة في التعبير عنها، والربط بين موضوعات المنطق، ومدى التوظيف المعرفي والمنهجي فيما بينها»[1]. ونحن بدورنا نحيل القارئ العربي إلى هذا المؤلَف ليعاينَ الإثراء المنطقي لنظرية الاستنتاج لدى العرب المسلمين القدامى والمحدثين. وفي هذا الإطار، يحدثنا المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" عن المفكرين الغربيّين الذين أسقطوا حقبة منطقية في غاية الأهمية من التاريخ العام للمنطق، قائلاً: «وقد أراد (أي روبير بلانشي) أن يكون تاريخه للمنطق هذا شاملا لتطور المنطق البشري، غير أنه في الواقع جهل أو تجاهل مساهمة العرب في تطوير المنطق الصوري، وكان في إمكانه أن يعرض هذه المساهمة وأن لا يغفلها

[1] لعموري عليش، الأستاذ الدكتور محمود يعقوبي عميد الفلسفة والمنطق في الجزائر، مجلة التربية والابستيمولوجيا، ص 205.

أو يتغافل عنها، وهي في متناوله لو أنه رجع إلى الترجمات اللاتينية العديدة للكتب المنطقية العربية»[1]، إنَّه السهو نفسه الذي وقع فيه "جول تريكو" وهو يرصد مسائل المنطق الصوري في حدوده اليونانية والأوروبية فقط، دون أن يعير اهتمامًا لتلك المسائل في الفكر العربي الإسلامي[2]. هذا الاستدراك، مكَّن المفكر الجزائري من توسيع دائرة تاريخ المنطق من سياق تاريخ غربي ضيّق إلى سياق عربي إسلامي فسيح، مبرزاً فيه معالم التراث المنطقي لدى المشرق والمغرب. وقد أفصح "محمود اليعقوبي" عن دعوته في تأصيل المنطق لدى العرب والمسلمين في مقالٍ له، كتبَ فيه: «والذي نود لفت الانتباه إليه هو أن المنطقيين العرب القدماء في آخر ما ورثه المتأخرون منهم في القرن التاسع الهجري قد هيكلوا نظرية القياس الاقتراني الشرطي المتصل والمنفصل في صورة شاملة»[3]، ليواصل قوله: «جميع الأقيسة الاقترانية الشرطية التي رتبها المنطقيون العرب في تركتهم المنطقية التي عرضها واحدٌ منهم هو الإمام محمد بن يوسف السنوسي في القرن التاسع الهجري هي أقيسة منطقية صحيحة لم يعرفها قدماء اليونان من أرسطيين ورواقيين، بل جهلها

---

[1] روبير، بلانشي، المنطق وتاريخه، تقديم المترجم، ص ب.

[2] جول تريكو، المنطق الصوري، مقدمة المترجم، ص 5.

[3] محمود يعقوبي، مساهمة المنطقيين العرب القدماء في توسيع صور الاستنتاج (نظرية الأقيسة الاقترانية الشرطية)، مجلة الباحث، تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، العدد الخامس، 2011، ص 110.

المشتغلون بالمنطق في أوروبا في العصر الوسيط وتابعهم في جهلهم هذا كل المنطقيين في أوروبا إلى يومنا هذا، بل تابعهم في هذا الأمر حتى المشتغلين بالمنطق في الوطن العربي من الذين اقتفوا آثار المنطقيين الأوروبيين، ولم يطلعوا على كل الآثار المنطقية التي تركها لهم أسلافهم العرب من ابن سينا إلى السنوسي»[1].

إنَّه نصٌّ في غاية الأهمية الابستيمولوجية، يجدّد المفكر الجزائري من خلاله، نداءه إلى إعادة النظر في تاريخ المنطق بأدوات عقلية نقدية تتَّسم بالموضوعيّة والحيادية، ومعلناً في الوقت نفسه، أنَّ المنطق، من جهةٍ، هو إرثٌ تتقاسمه الإنسانية عامة، كلّ حقبة بحسب إنجازاتها، ومن جهة أخرى، هو صرحٌ لم يكتمل بنيانه، ففي كل فترة تعرف مباحثه اتساعاً وتجديداً. إنَّها معانٍ تعكسُ فهماً مخالفاً للنص الكانطي، والذي صرَّح فيه، بأنَّ المنطق لم يخط خطوة واحدة نحو الأمام منذ أرسطو[2].

ما الذي يمكن أن تقدمه مؤلفات المفكر "محمود اليعقوبي"؟

يبدو ممَّا قيل، إنَّ التّأليف في المبحث المنطقي، يعدّ من المباحث الفلسفيّة التي تكتسي خصوصيّة ودقة، لأنَّ البحث فيه والتوغل في مساربه يتوقف على ضبط المفهوم، ولما كان تعامل المفكر الجزائري مع النص الأجنبي، باتَ من الضروري استحداث مصطلحات جديدة تواكب، من جهةٍ، تطور المنطق في شكله الحديث والمعاصر، ومن جهةٍ

---

[1] المرجع السابق، ص ص 110، 111.

[2] كانط، عمّانوئيل، نقد العقل المحض، تر :موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د(ط، ت)، ص31

أخرى، تحترم خصوصية ثقافة المترجم. وفي هذا المقام، يقول: «لعل الناظر في ترجمة هذا الكتاب [=المنطق وتاريخه لدى "ر. بلانشي"] يُحس بالحاجة الملحة إلى إبداع مصطلحات منطقية حديثة تستطيع أن تعبر بأمانة عن المفاهيم المنطقية الجديدة، إن كان من العارفين بمشاكل المنطق الحديث، ومن العارفين بخصائص اللغة العربية التي عرف بعض الناطقين بها في الماضي أن يجعلوا منها لغة منطقية ذات كفاءة عالية في الأداء المنطقي»[1]. معاني هذا النص تذكرنا بمقاصد التأليف في المنطق لدى "أبي حامد الغزالي"، والتي يمكن إيجازها في محاولة تقريب المتن المنطقي الأرسطي بالخصوص، إلى لغة الضاد[2]، فدرجة الوفاء للغة العربية نراها متقاربة بين المفكرين، لاسيما عندما تتعارض المعاني مع المباني، فيجد المترجم نفسه –كما يقول "محمود اليعقوبي"– مضطراً لأن ينقل المعنى من لغة لكي يضعه في مبنى لغة أخرى، فضرورية أداء المعاني المنطقية بالألفاظ العربية، جعلت المفكر حريصاً على الالتزام بها، حتّى تقيه بعض العبارات غير السليمة التي وظَّفها المترجمون الأوائل لنقل التراث المنطقي اليوناني إلى اللسان العربي[3].

---

[1] روبير، بلانشي، المنطق وتاريخه، تقديم المترجم، ص ث.

[2] ينظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويّة وخصوصيّاته الإسلاميّة، دار المشرق، بيروت، ط1، 1989.

[3] جول تريكو، المنطق الصوري، مقدمة المترجم، ص 6.

هكذا، يمكننا القول إنَّ المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" من أعلام الجزائر شارك وما زال يشارك في بناء المنظومة الفكرية، وإصلاح بعض حقولها، منها المنطقية، بإسهاماته في التدريس، والإشراف، والتأليف، والترجمة، ونعدّه من القلائل الذين يشتغلون على مشروع فكري أرسى دعائمه من تجربته في الترجمة، ومن تأثره البالغ بالتراث الفكري لدى العرب والمسلمين. ولنا في شخصه المحترم أسوة حسنة نقتفي أثرها في مسالك البحث الفلسفي والمنطقي، خاصة إذا تعلق الأمر بالترجمة باعتبارها تأليفاً وإبداعاً، لاسيما والمشهد الفلسفي الغربي المعاصر باللسان العربي، يعيش في كثير من الأحيان، فوضى الترجمة، فهو لا يكاد يفرق بين نقل النص وترجمته، متبنياً في ذلك الترادف الوارد في التصوّر الكلاسيكي بين المفهومين، وهو التصوّر نفسه الذي أورث الفكر العربي الإسلامي أخطاء فادحة في ترجمته للتراث الفلسفي والمنطقي اليوناني، ومازال يُخلِّف في وقتنا الحالي، إخفاقات أخرى للنص الفلسفي الغربي إلى اللسان العربي، ولنا في ذلك شواهد كثيرة لا تغيب عن الباحث في الفلسفة.

بالعودة إلى مؤلفات المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" لاسيما منها المترجمة، تستوقفنا عدّة دروس، فنحن لا نكاد نستوعب درساً بيداغوجياً، أو منهجياً، أو معرفياً، إلاَّ ونعثر على درس آخر، لا يقل أهمية عن سابقه، وما أحوج الباحثين العرب الذين يشتغلون في حقل ترجمة النصوص الفلسفية الغربية إلى اللسان العربي إلى مثل هذه

الوقفات لتثمين أعمالهم المترجمة. وسأكتفي بدرس واحد أفصحت عنه هذه التجربة الفذة لدى المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي"، فالترجمة عنده، تجاوزت مفهوم "النقل"، أي نقل النص من إطار لغويٍّ إلى آخر، وارتبطت أكثر بعملتين فكريتين جديدتين نعتبرهما فلسفيتين، هما: "الفهم" و"إعادة الصياغة". فحسب النصوص المترجمة من قِبل المفكر، نرصد قدرته على فهم معاني النص أوّلاً، ثمّ محاولة إعادة قراءته أو التعبير عنه في مبنى لغوي آخر، ما يجعل القارئ أمام إبداع فلسفي لنص مترجم، كيف لا، والمترجم رسم لنفسه مسلكاً من ثلاثة أطوار؛ مبتدئاً بالتدريس، ومثنياً بتحرير الدروس، ومثلثاً بالترجمة. والمسلك الذي اختاره المفكر الجزائري في الترجمة هو المسلك ذاته الذي تدافع عنه الدراسات الغربية المعاصرة، والمتمثل في ضرورة امتلاك المترجم فهماً وتأويلاً للنص الأصلي، ثمّ محاولة إعادة صياغته بلغة فلسفية جديدة، وهذا التنبيه المهم المستخلص من تجربته في الترجمة، هو ما يدفعنا إلى البحث عن علاقة الترجمة بالتأويل مثلما طرحتها الباحثة الفرنسية "Marianne Lederer" في كتابها الموسوم La traduction aujourd'hui. Le modèle interprétatif. وإلى جانب هذا الفائدة في الترجمة، نعثر على إصرار المفكر في تجديد دعواته المتكرّرة لإظهار إسهامات العرب المسلمين في مجال المنطق أمام تستر غير مبرر لبعض أقلام الفكر الغربي لهذه الحلقة من حلقات تاريخ المنطق من "أرسطو" إلى وقتنا الحالي، لاسيما إذا تعلق الأمر بإسهامات أعلام الفكر المنطقي الجزائري، من

أمثال: "الشيخ السنوسي"، "الأخضري"، "سعيد قدورة"، والقائمة مفتوحة تحتاج إلى منْ يقلب صفحاتها وينفض الغبار عنها.

ونحن في خاتمة هذه الصفحات، نتوجه بالشكر الجزيل إلى المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" لمجهوداته المعتبرة في التأليف والترجمة، ونشيد بالقيمة العلمية والفلسفية التي حملتها مصنفاته، والتي كانت إضافة نوعية للفكر العربي المعاصر.

الخطاب الفلسفي الحديث في الجزائر

أ: كرام ياسين

جامعة: محمد لمين دباغين – سطيف2 –

مقدمة:

لقد تشكل الخطاب الفلسفي الحديث في الجزائر في لحظة متزامنة مع الخطابات التي أفرزتها الميادين الفكرية الأخرى؛سواء في الأدب أو فيالدين أوحتى في الفن.وهذه الخطابات كلها عرفت نفس المناخ السياسي والثقافي والاجتماعي الذي طبع الجزائر في تلك الآونة. وقد عرفت الكتابة الفلسفية الحديثة في الجزائر عدة أسماء ثقيلة أمثال: الشيخ أبوعمران الذي قدم أطروحة دكتواه قيّمة حول المعتزلة، وعبد الله شريط حول الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، وعبد المجيد مزيان بنظرياته الاقتصاديةوكريبع النبهاني حول الفلسفة الجمالية.[1] فقد خلّف هؤلاء المفكرون وأمثالهم تراثا فلسفيا ثريا يحتاج إلى ابرازه والاستثمار فيه. وبل يبدو أن أمر الاهتمام بفكرهم واجب يقع على عاتق الأجيال اللاحقة.

وسعيا وراء هذا الواجب اخترنا في هذا المقال الحديث عن فكر **كريبع النبهاني**(*) وبالتحديد حول فلسفته الجمالية. والذي اخترنا أن يكون

---

[1]BenmézianeBencherki «*La recherche en philosophie :Un rapide tour d'horizon* » Les Lettres françaises, n° 74,2010,p. 6.

*كريبع النبهاني Coribaa Nabhani:مفكر جزائري. ولد عام 1918م بأولاد جلال ببسكرة. تلقى تعليمه الابتدائي والمتوسط في مسقط رأسه. ثم انتقل إلى الجزائر العاصمة ليواصل

عنوانه ب: **تجلي الإنساني في الفن عند كريبع النبهاني**. ونحن نعد لهذا المقال تبين لنا إلى أي مدى يعد كريبع النبهاني مفكرا أصيلا ومتميزا. وأعتقد أنه لن يكون مجاملة منا إن قلنا عنه أنه فيلسوف يستحق الاهتمام والتقدير. وحتى وأن فكره لم يستثمر بعد إلا أن الذين درسوا عنده وحتى زملائه في التدريس كانوا ولازالوا يشهدون على فكره العميق وروحه النزاعة إلى كل ما هو إنساني.وقد يرجع السبب، طبعا وهو سبب من الأسباب، في عدم الاهتمام بفكر كريبع النبهاني، على الأقل في الجزائر، إلى تعريب التعليم المدرسي والجامعي. فلما كانت كل كتبه باللغة الفرنسية فإن الجمهور العريض من طلبة الفلسفة لا يستطيع التعامل المباشر مع أفكاره. لهذا فإن ترجمة كتبه تبقى ضرورة ملحة تُلقى على عاتق أهل الاختصاص. ومن الأسباب أيضا يمكن أن نشير إلى أن

تعليمة الثانوي. لينتقل فيما بعد إلى فرنسا لإكمال مشواره الدراسي في الجامعة. ثم عاد إلى الجزائر بعدما تحصل على شهادة الليسانس في الفلسفة. لكنه لم يلبث طويلا حتى شد الرحال مرة أخرى إلى فرنسا للعمل ومواصلة الدراسة على الرغم من أن والده أبدى رفضهفي ذلك. وفي فرنسا تحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة السربون. 1967م والتي كانت تحت إشراف أستاذه وصديقه غاستونباشلار. ليعود بعدها إلى الجزائر. ليدرّس بقسم الفلسفة بجامعة بوزريعة بالجزائر العاصمة. توفي كريبع النبهاني عام 2004م مخلفا وراءه انتاجا فكريا معتبرا. حيث شارك بعدة مقالات في مجلات ودوريات جزائرية وفرنسية. كما ألف العديد من الكتب القيمة ونذكر منها: قصائد طفل 1935. أحزان العربي1904. الأفارقة يتساءلون1955. الخير والشر من منظور القرآن1966. فلاسفة الإسلام 1980. الإنساني العالمي: الفلسفة الجمالية1989. وهذا الكتاب كان في الأصل أطروحته في الدكتوراه. فلاسفة إنسانيون 1995 ... مقال في البعد الجمالي للإنساني.وكانت كتبه كلها باللغة الفرنسية.

الإعلام، سواء المكتوب أو المسموع أو المرئيلا يذكر هذه الشخصية الفلسفية إلا نادرا هذا إن لم نقل لا يذكرها أصلا. ويبدو لي أن السبب الرئيسي، والذي يضاف إلى السببين السابقين، في أن كريبع النبهاني لم يحظى بالاهتمام يرجع إلى ندرة مؤلفاته في الأسواق فكل النسخ التي طبعت، وعددها قليل على ما يبدو وهذا يظهر جليا عندما نسعى للحصول عليها، قد استنفذت ما يجعل أمر إعادة طبعها من أولى الأولويات. وأنا أذكر هذه الأسباب حتى أبين أن الخلل ليس في أفكار كريبع النبهاني وفي أنها ليست جيدة بما يكفي حتى تجلب القراء إليها. وإنما لأبين أن المعطيات الموضوعية لبروزه كمفكر أصيل ومتميز هي غائبة وغير متوفرة.

إن القارئ لكتاب كريبع النبهاني المعنون ب: "**الإنساني العالمي: فلسفة الجمال**"، وهو الكتاب الذي اعتمدت عليه في اعداد هذا المقال، يكتشف أن هناك شيئا ما يجعله يتميز عن باقي المفكرين الآخرين الذين ينتمون إلى الثقافة العربية الإسلامية وهو أن فلسفته الجمالية اتخذت طابعا عالميا على خلاف المفكرين الآخرين الذين نجد انتماءاتهم الدينية أوالثقافية أواللغوية بارزة جدا. فكريبع النبهاني لم يكن فكره محليا أو إقليميا أو ذو طابع ديني وإنما كان عالميا بامتياز. ونحن نقرأ له الكتاب الذي ذكرنا نتبين أن كاتبه لا يدافع عن انتماءاته ولا عن دينه ولا عن نقد أو إصلاح عقل الثقافة التي ينتمي إليها وإنما كان إنسانيا، كان عالميا، كان يهمه النوع البشري، تهمه الإنسانية جمعاء وليس

ثقافته المحلية أو الإقليمية أو انتمائه الديني أو اللغوي. بكلمة واحدة: كان وطنه الذي ينتمى إليه هو الإنسانية.

في هذا الكتاب قدم كريبع النبهاني تصّوره حول فلسفته الجمالية. حيث يعتقد أن موضوع الفن ليس الجمال وإنما موضوعه هو **الإنساني**، أو بالأحرى حياة **الإنساني**. **والإنساني**، حسبه،يمثل مركز الإنسانية، هو الكائن النموذج الذي يشترك فيه كل الأفراد، هو منتشر في كل الثقافات وفي كل الشعوب وكل الحضارات ومباطن لكل فرد. وما قام به كريبع النبهاني هو تعقب تمظهراته عبر التاريخ.

يعلمنا النبهاني أن **الإنساني** يعشعش داخل كل إنسان، هو محايث ومباطن لكل فرد من أفراد الإنسانية. لا يتجلى إلى العيان إلا عندما نتجرد من الصدفات التي ورثناها من مجتمعاتنا والتي عملت على تشكيلها الثقافات والمعتقدات أو الموروثات أو حتى الحكومات التي ننتمي إليها.لأن الإنساني لا تصنعه هذه الكيانات المختلفة وإنما هو نابع من الطبيعة البشرية، التي يشترك فيها كل الأفراد، ويتصرف وفقا لها. ويعتقد النبهاني أن الفن هو الوسيلة الوحيدة التي بإمكانها التعبير والكشف عن **الإنساني** بكل كثافة. لأن الفن بصفته مطلقا وموضوعيا يعد النمط التعبيري الوحيد الذي يملك من الإمكانات ما يتيح له استيعابه.

وهذا يقود إلى القول أن الفنان الحقيقي في منظور كريبع النبهاني هو الذي يعبر في مؤلفه الفني عن **الإنساني**. وقد أرجع سبب سقوط بعض

الأدباء أو الفنانين عموما في النسيان، وتجاوز الزمنلهم، إلى أنهم لم يعبروا عن **الإنساني**في فنهم.وكأن قيمة الفن الحقيقي لا تبرز إلا حينما يهتم **بالإنساني** ويجعل منه موضوعا. وإذا كان العديد من الفنانين يدّعون أنهم يعبرون عن **الإنساني** في أعمالهم الفنية وهم في الحقيقة غير ذلك، فإن الأولى، أولا، نجيب عن السؤال التالي: ما هو **الإنساني** عند كريبع النبهاني؟حتى يتسنى لنا التمييز بين الفنان الحقيقي والفنان المزيف. وكيف يمكن الولوج إلى هذا الإنسانيوفهمه؟ ولماذا يعول النبهاني على الفن من دون الميادين التعبيرية الأخرى في الكشف عن الإنساني؟.

ما مفهوم الإنساني**l'Humain؟**

دور الفن عند كريبع هو الكشف عن **الإنساني** والتعبير عنه. ولما كان دور الفن هو ما ذكرناه فإن السؤال الذي يتبادر إلى أذهانناوالذي ينبغي طرحه هو: ما معنى**الإنساني** في فكر كريبع النبهاني؟ إنه، في معناه العام، كل تمظهر عميق وحقيقي وواقعي للروح البشرية[1]. وفي اعتقادنا أن هذا التعريف هو بحاجة إلى كلام آخر يوضحه ويشرحه أكثر حتى يتسنى لنا الفهم الجيد لفحواه. وهو ما سنقوم به في هذه السطور الموالية.

يرى النبهاني أن كل فرد من أفراد الإنسانية يحمل ذاتا تتكون من طبيعتين أو ماهيتين الأولى: ثابتة، واحدة وغير متغيرة وهي تمثل جوهر

[1]Nabhani Korriba, *humain universel: philosophie esthétique*, entreprise nationale du livre, Alger, 1989, p36.

كل انسان وأخرى متغيرة، متعددة ومختلفة من شخص لأخر. مايعني أن كل فرد يحمل في ذاته شخ يتين الأولى: تعبر عن الروح الإنسانية التي تسري داخل كل الأفراد وهي عالمية وكونية وواحدة ومشتركة بين كل البشر، أما الشخصية الثانية: فهي متعددة ومتغيرة من فرد لآخر مايعني أنها شخصية سطحية فوقية تعمل على تشكيلها البيئة والثقافة التي ينتمي إليها الأفراد[1]. إذن الإنسان له بعدين الأول يتميز بالمطلقية والعالمية والانفتاح والثاني يتميز بالمحدودية والانغلاق. الأول هو هذا البعد **الإنساني** الذي يعبر عن الروح الإنسانية التي يتمتع بها كل فرد أما الثاني فهو ذلك الذي عملت البيئة الثقافية والفكرية والعقدية والمناخية على تكوينه وبلورته. الأول يمثل الماهية التي يشترك فيها كل البشر وتجعلهم موحدين كونه القاسم المشترك بينهم أما الثاني فهو الذي يعمل على صنع الفوارق وخلق خصائص ومميزات تجعلهم مختلفين عن بعضهم البعض من حيث اللغة والثقافة والعادات والتقاليد والمعتقدات.

الإنسان دائما ينتمي إلى أمة إلى جماعة ما يستمد منها ثقافته ولغته ويتعلم عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها. ولا يوجد أبدا إنسان مجرد أي إنسان منعزل دون انتماء ما يعني أن كل فرد يحمل ثقافة ما تعبر عن انتمائه وهويته وتجعله يتميز عن الأفراد الآخرين الذين ينتمون بدورهم إلى ثقافات وهويات مختلفة.

[1]Ibid em.

والإنسانية، كما نعلم، مختلفة باختلاف شعوبها وثقافاتها ولغاتها وعاداتها وتقاليدها ومعتقداتها وكل هذه الشعوب والثقافات تساهم في الكشف عن **الإنساني** وفقا لمعاييرها وخصائصها ومميزاتها.وحتى وإن اختلف الأفراد في التعبير عن مشاعرهم وأحاسيسهم وعواطفهم وأفكارهم ومعتقداتهم فإن ما يعبرون عنه لا يمكن أن يكون إلا ما هو إنساني لأن جميع الأفراد والشعوب والثقافات ينتمون إلى ماهية واحدة أو كيان واحد هي الإنسانية. ومنه فإن كل الأفراد والشعوب والثقافات تساهم مجتمعة في الكسف عن **الإنساني العالمي** أو **الإنساني الأصيل**. وهذا الانساني العالمي أو الانساني الأصيل هو هذا **الإنساني** الذي تشترك فيه كل الثقافات وكل الشعوب ويشترك فيه كل الأفراد.

وهذا **الانساني الأصيل** يميزه كريبع النبهاني عن **الانساني الزائف**(*) الذي يتجلى في مظهرين: **الإنساني الفاسد**: وهو الإنساني الذيأطلق العنان لأحاسيسه وشهواته الأنانية الضيقة الملتصقة برغبات الجسد وغرائزه، إنه الإنساني الذي لا يتعدى حدود مصلحته الشخصية. أما المظهر الثاني من مظاهر الإنساني الزائف فهو **الإنساني المجتمعي أو القومي**: ويقصد به **الإنساني** المنغلق على مجتمعة،على ثقافته، على بيئته ومحيطهويرفض الانفتاح على الأفراد والشعوب والثقافات

* هذه الثنائية عند كريبع النبهاني بين الانساني الأصيل و الانساني الزائف تذكرنا بالثنائية الهيدغرية والمتمثلة في الدازين الأصيل والدازينالاأصيل أو الزائف.

والمعتقدات الأخرى. أما **الإنساني الأصيل**، وهو **الإنساني** الذي يدعو إليه كريبع النبهاني، فهوذلك الذي تخلص من بعض الأخطاء والمكتسبات والهفوات الملازمة له حتى يتجلى على حقيقته أي على صورته الحقيقية غير المنحرفة.أي هو ذلك **الإنساني**الذي لم تنحرف طبيعته الإنسانية بعوامل أخرى دخيلة، سواء كانت عوامل مادية أو فكرية، تدفع الإنسان إلى طاعة أوامر غير نابعة من طبيعته الإنسانية النقية أي أوامر خارجة عن ذاته. وهذا الإنساني يقول، عنه كريبع النبهاني، أنه مباطن ومحايثلكل واحد فينا وواجب كل فرد احيائه في ذاته.[1]احيائه لأن هذا **الإنساني** الأصيل هو دائما مهدد من طرف الإنساني الزائف.

ولكن كيف يمكن لنا أن نميز بين **الإنساني** الأصيل و**الإنساني** الزائف؟ يوجد العديد من الفنانين يدّعون أنهم يعبرون عن **الإنساني**(الأصيل) ومن المؤكد أنه ليس جميعهم كذلك. وحتى نميز بين الذين يعبرون حقيقة في فنهم عن الإنساني من الذين يدّعون فقط ذلك علينا، أولا، أن نعرف مميزات هذا **الإنساني؟**

تعد **العفوية والصراحة والصدق** من ميزات **الإنساني** الأصيل. ولكن أي صدق وأية عفوية وأية صراحة يقصدها كريبع النبهاني؟ فإذا تأملنا سلوكات المجنون نعتبرها صادقة وصريحة وعفوية، والإنسان الذي يطلق

[1]Ibid. P. 17.

العنان لغرائزه ويأتيها طوعا فهو كذلك صادق وصريح وعفوي وهكذا. إن **الإنساني** الصادق والصريح والعفوي، عند النبهاني، هو الذي يعبر عن ذاته للآخرين، أي يعبر عن مشاعره وأحاسيسه وعواطفه وأفكاره ومعتقداته، مع الأخذ في الاعتبار:

1. الحقيقة التي يعبر عنها.
2. ضبط غريزته الحيوانية.
3. مراعات طبيعته البشرية.[1]

أي أن **الإنساني** يكون صادقا وصريحا عندما يكون إنساني في ذاته.ويكون إنساني في ذاته عندما يعبر عن الأشياء كما هي وكما يشعر بها وليس كما تمليها علية بيئته الاجتماعية أو الثقافية أو الدينية. وأن يعبر عن الأشياء كما تمليها عليه طبيعته الإنسانية التي لم تنحرف بفعل العوامل الخارجة عنها مادية كانت أومعنوية. وهذا يعني أن لا ينساق وراء غرائزه الحيوانية حتى يصبح حيوانا وأن لا يقمعها حتى لا يكون متكلفا في سلوكاته ومشاعره،ما يعني أن يتصرف بعفوية.

كيف نكشف عن الانساني؟

إن السؤال عن الكيفية التي من خلالها نستطيع الكشف عن **الإنساني** هو في الحقيقة سؤال عن الطريقة أو المنهج الذي ينبغي اتباعه في

[1]Ibid. P108.

سعينا للكشف عنه. يقول كريبع النبهاني:« إن منهجنا في دراسة الانساني...يعتمد على التعاطف lasympathie حتى نكون في تواصل مع روح المؤلف ونرتمي في احضان **الإنساني** »[1].لكن كيف يكون **التعاطف** منهجا لدراسة **الإنساني** والكشف عنه؟لقد قلنا من قبل أن جميع الشعوب وجميع الثقافات تساهم في التعبير والكشف **الإنساني**، ولما كانت هذه الشعوب والثقافات مختلفة ومتنوعة فإن طريقة التعبير عن **الإنساني** حتما ستكون مختلفة. هذا لأن لكل شعب خصائص ومميزات ينفرد بها وأن لكل ثقافة مكونات خاصة بها. فمثلا الثقافة الأوروبية لها خصائص تميزها عن الثقافة العربية الإسلامية وهذه الأخيرة بدورها تختلف عن الثقافة الهندية أو الفارسية أو الإفريقية أو الصينية وهكذا. ومنه فإن طريقة التعبير عن **الإنساني** في هذه الثقافات ستكون مختلفة باختلافات مكوناتها من عادات وتقاليد ولغات وأفكار ومعتقدات...إلخ. وهذا الاختلاف لاينبغي النظر إليه على أنه شيء سلبي أو أنه عيب من العيوب وإنما ينبغي أن ننظر إليه نظرة ايجابية؛ أي أن نعتبره على أنه ثراء، وليس على أنه اختلاف يقود إلى النتاقض وإنما إلى التنوع والتعدد، هو اختلاف يقود إلى التكامل وليس إلى الشقاق والتفرقة.

[1]Ibid. P. 23.

وكل الأفراد والشعوب والأمم تحاول التعبير والكشف عن **الإنساني** من زاويتها الخاصة بها أي انطلاقا من ثقافتها الخاصة بها. وكلها مجتمعة تساهم في اعطاء صورة كاملة عن هذا **الإنساني العالمي أوالكوني** l'Humain universel

ولما كانت تمظهرات وتجليات **الإنساني** متعددة ومختلفة فإننا لا نستطيع أن نفهم هذا **الإنساني** الذي عبرت عنه الثقافات الأخرى الغريبة عنا لأنه أحيانا لا نتقبل هذا الوصف وهذا التعبير الذي تقدمه لنا الثقافات الأخرى لأنه ببساطة مبادئها لاتتوافق مع مبادئنا وثقافتهم متناقضة مع ثقافتينا وحتما فإننا سنبدي نوعا من رفض الآخر المختلف عنا ثقافيا ولغويا وعقديا... إلخ. لهذا السبب يدعونا كريبع النبهاني إلى الاعتماد على **التعاطف كمنهج للكشف عن الإنساني** لأنه الوسيلة الوحيدة التي تتيح لنا فهم **الإنساني** العالمي.

عندما يقول كريبع النبهاني أن التعاطف هوأداة فهم ومعرفة **الإنساني** فإنه يبدو أنه لا يعول على المناهج التي تستخدمها العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة. هذا لأن موضوع دراسة هذه العلوم لا تحتاج أن نتعاطف معها وإنما التعاطف نجده في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

لكن ما معنى أن نتعاطف؟ التعاطف بمفهوم كريبع هي محاولة فهم الآخر انطلاقا من ثقافته هو وليس انطلاقا من ثقافتنا نحن، بمعنى أن نتجرد من بعض الأحكام المسبقة التي تقدمها لنا ثقافتنا في عملية فهم

الآخر فإذا أردنا أن نفهم جيدا هذا **الإنساني** الذي تعبر عنه الثقافات الأخرى علينا أن نلج إلى داخل هذه الثقافة التي عبرت عنه وأن نفهمه انطلاقا من معايير هذه الثقافة ذاتها وليس من معاييرنا نحن. والتعاطف هو نوع من الموضوعية التي تجعلنا نتخلص من بعض الجوانب الذاتية(الأحكام المسبقة)[1]

ويبدو أن هذه الطريقة التي اتبعها كريبع في فهم **الإنساني** هي نفسها الطريقة التي انتهجها من قبل الفيلسوف الألماني **هردر**(*) في فهم الحضارات والثقافات والحقب التاريخية الأخرى حينما ذهب إلى القول أنه حتى نستطيع أن نفهم الثقافات والأمم الأخرى بكل ما تملكه من خصوصيات وتنوعات علينا أن نتعاطف معها حيث يقول هردر:« الطبيعة الكلية للروح التي تهيمن على كل شيء وتكيف حسب ماهيتها كل الميولات والملكات الروحية الأخرى؛ وبل تتعداها إلى السلوكات الأكثر جمودا. وحتى يكون بمقدورك الشعور بها لا تبني اجابتك من خلال رأي واحد بل حاول أن تتوغل في هذا العصر، في هذه الرقعة الجغرافية، وهذا التاريخ بأكمله. توغل داخل كل هذه

[1]Ibid. P. 24.

*يوهان غونفريغ هردر: فيلسوف وأديب ولاهوتي ألماني (1744م-1803م) يعد من المبشرين الأوائل بالرومانسية في ألمانيا. دخل في سجال فكري مع فلاسفة التنوير. من أهم مؤلفاته: فلسفة أخرى للتاريخ، أفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية، مقال حول أصل اللغة...

الأشياء وحاول أن تحس بها بنفسك. وتلك هي الطريقة الوحيدة التي بإمكانها أن تقودك إلى فهم هذه الكلمة(الروح) » [1].

إذن الطريقة الأفضل، حسب هردر، لفهم الروح التي تسري في الأمم والثقافات والحقب الأخرى هي أن نتعاطف معها والتعاطف يعني أن نغوص في تركيبة هذه الأمم والثقافات، أن نعيش وسطها، أن نتجرد من أحكامنا القبلية. وهذايعني أن لا نحكم عليها من الخارج بأن نطلق عليها أحكاما ذاتية أو معممة.

ويبدو أن امكانية فهم جماعة ما أو ثقافة ما في أي حقبة كانت يجب علينا أن نجهد مخيلاتنا من أجل الولوج إلى مشاعر هؤلاء البشر البعيدين عنا في الزمان والمكان والمختلفين عنا ثقافيا وفكريا، وإذا استطعنا عن طريق مجهود المخيلة أن ننشأ من جديد، داخل ذواتنا، هذا النمط من الحياة الذي عاشه هؤلاء البشر وكيف كانت طبيعتهم وقيمهم وأخلاقهم وعاداتهم وتقاليدهم... إلخ استطعنا بذلك أن نفهمهم. وهذه هي الطريقة الوحيدة التي ينبغي اتباعها إذا اردنا أن نكون موضوعيين في أحكامنا.[2]

كذلك الأمر ينطبق على **الإنساني** الذي يتكلم عنه كريبع النبهاني، فنحن ليس بمقدورنا أن نفهم، دون إساءة، هذا **الإنساني** الذي تعبر

---

[1]Herder, J. G., *une autre philosophie de l'histoire*, Trad. De l'allemand par : Max Rouché, Paris, Aubier, P. 169.

[2] ايزايا برلين، جذور الرومانتيكية، ترجمة: سعود السويدا، جداول، لبنان، ط1، 2012، ص 127.126.

عنه المؤلفات الفنية من روايات وأشعار وقصص وحكايات ولوحات فنية وموسيقى ونحت...إلخ إن لم نتعاطف مع الفنان وشخصياته التي اختارها لتعب أدوار مؤَلَفِه الفني. لأن الفنان ينتمي إلى مجتمع ما، ما يعني أنه ينتمي إلى ثقافة ما إلى مناخ فكري ما لهذا فإننا إن لم نتعاطف مع هذا الفنان فإننا سنسيئ حتما فهم مايريد الكشف عنه في فنه ونسيء أيضا فهم هذا **الإنساني** الذي يريد التعبير عنه.

وفي الحقيقة فإن هذا الإنسان المتعاطف هو نفسه هذا **الإنساني** الأصيل الذي يتكلم عنه كريبع النبهاني لأن الذي يتعاطف يعني أنه يستطيع أن يتخلص من هذه الصدفة التي ورثها من مجتمعه، بمقدوره أيضا أن يفهم الآخر انطلاقا من ثقافة هذا الآخر نفسه وليس من ثقافته هو. بمعنى أنه يتعامل مع الآخر من خلال هذه الطبيعة البشرية التي يشترك فيها كل الأفراد.

إذن **الإنساني** الذي يقصده كريبع النبهاني هو **الإنساني** العالمي المنفتح، **الإنساني**الذي لم تنحرف طبيعته الإنسانية بعوامل أخرى دخيلة عليه لم تنبع من ذاته. هذا **الإنساني** الأصيل هو في مقابل **الإنساني**المزيف المنغلق الذي تشوهت طبيعته الإنسانيةبشوائب أخرى غريبة عنه.

وهذا **الإنساني** العالمي تساهم كل الشعوب وكل الثقافات في التعبير عنه. وحتى نلج ونفهم هذا الإنساني، الذي تشارك كل الإنسانية في التعبير عنه، علينا أن نتعاطف معه. وفي حقيقة الأمر فإن هذا **الإنساني**

الأصيل هو نفسه هذا الإنسان المتعاطف المنفتح على الثقافات الأخرى. ويعتبر كريبع النبهاني الفن على أنه الوعاء الوحيد الذي بمقدوره أن يستوعب هذا **الإنساني** والكشف عنه. والسؤال الذي يسمح لنا بالانتقال إلى العنصر الموالي هو: لماذا يعوّل كريبع النبهاني عن الفن ويعتبره الوسيلة الوحيدة للكشف عن هذا **الإنساني** العالمي؟.

الفن مرآة الإنساني:

يميز كريبع النبهاني بين أربعة أنماط تعبيرية يتجلى من خلالها الإنسان وهي: الدّين، العلم، الفلسفة والفن. ولكل نمط من هذه الأنماط التعبيرية دوره المنوط به. فالدين، مثلا، دوره بث الاطمئنان والراحة في نفوس البشر، أما الفن فدوره هو الكشف عن العفوية الكامنة في الروح البشرية، أما العلم فهو يهتم بالمادة، أما الفلسفة، فهي تعتبر العلم محدود لأنه يهتم بالمظاهر فقط وليس بالحقائق، يهتم بالمعلولات وليس بالعلل، أما الفن عندها مجرد معرفة وهمية، أما الدّين فتعتبره مصدر الخرافة، أما هي فتدعي أنها تعمل العقل وتسعى إلى توضيح الأشياء على حقيقتها.

ويرى كريبع النبهاني أن الفن يهتم "بالأنا"، الدين "بالله"، العلم "بالكون"، والفلسفة "بالعقل". فإذا كانت آراء البشر مختلفة فيما يتعلق بالله والكون والعقل فإن الواقع يبين لنا أنهم متفقون كلهم في ما يتعلقبالأنا من حيث مشاهره وأهوائه وآماله وقلقه ولا أحد ينكرها، فكل البشر يحبون وكلهم يشعرون بالقلق تجاه الموت وكلهم يرغبون فيما

هو جميل...إلخ.[1]فإذا كانت مكنونات الأنا(الأنا العميق) هي القاسم المشترك بين البشر، والفن هو المجال التعبيري الذي يكشف عنه فإنه، بالنتيجة، يمكن اعتبار الفن هو الوعاء الوحيد الذي بإمكانه أن يحتضن جميع البشر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأن الفن له القدرة على احداث التوازن بين الشكل التعبيري والمضمون، بين الروح والتعبير فلما كانت ميزة الروح أنها مطلقة فإن الفن كذلك مطلق وله من الإمكانات ما يتيح له تصوير هذا**الإنساني** المتشعب والدائم التشكل، والذي يشبهه كربيع النبهاني بالنهر الدائم التدفق.

وإذا كان العلم يعبر عن نوع من الموضوعية التي تتجلى فيما يصوغه من حقائق عامةفإن الفن أيضا بدوره يكشف عن نوع من الموضوعية (الفنية) عندما يعبر وببساطة عما يحس ويشعر به كل إنسان.[2] ولهذا فالفن، حسب النبهاني، يكون موضوعي حين يعبر عن مكنونات "الأنا العميق".

فالفن يكتسب قيمة جمالية وفنية عندما تتماشى المشاعر والأحاسيس المعبر عنها مع انفعالات الآخرين وخلجاتهم ومعاناتهم وآمالهم. فالفنان في أثناء تعبيره وتصويره لعالمه الداخلي يعبر كذلك عن جزء من الوعي الاجتماعي وعالم البشر الروحي. ويلقى المؤلف الفي تجاوبا من طرف

[1] Ibid. p. 41.
[2] Ibidem.

الجمهور العريض فقط إذا كان يعبر عن المشاعر الطبيعية المتنوعة عند الأفراد.[1]

إن "الأنا العميق" هو نفسه هذا "الأنا العالمي" الذي يضم كل الأفراد. فالمشاعر النابعة منه (أي من الأنا العميق)يتماهى معها كل البشر ويشعر بها كل إنسان.[2] وقد عبر عن هذا العالم الداخلي ثلة من الفنانين والأدباء والشعراء العظام أمثال: موليير وغوته وشيكسبير ودوستيفسكي وغيرهم. ودور الفنان الحقيقي هو التعبير عن هذا "الأنا العميق" وليس عن الأنا السطحي. لأن حقائق "الأنا العميق" هي حقائق واقعية ومحايثة ومباطنة لكل فرد. وهذا الواقع الحقيقي المحايث لكل فرد يصبح شيئا عالميا عندما يعمل الفنان على اخراجه والكشف عنه من خلال فنه.

لهذا يعتبر **غوته** أن عظمة الفنان لا تبزر حين يكشف عن الأنا السطحي أي عن الأحاسيس الذاتية الضيقة والظرفية وإنما العظيم ذلك الذي يعبر عن الأحاسيس العالمية التي يشترك فيها جميع البشر.وهذا يعني أن الفنان الحقيقي هو ذلك الذي يكشف عن حقيقة ذاته الفردية لبني جنسهلأن الفردي ليس في مقابل العالمي وإنما داخل كل فرد يوجد بعد عالمي.

---

[1]ليكال بولداشيف، قضايا البحث الفلسفية في الفن، ترجمة: زياد الملا، دار المسيرة، لبنان، 1984، ص. 108.

[2]Ibid. p. 101.

ويذهب كريبع النبهاني إلى أن الأديب، أو الفنان بصفة عامة، إذا أراد أن يكون أدبه أو فنه عالميا علية أن يعبر عن "الأنا العميق" أي عن **الإنساني**. ويرى أن التجربة تكشف لنا أن المؤلفين الذي سقطوا في النسيان هم أولئك لم يعبروا عن **الإنساني** وقبعوا في الحدود التي وضعتها عاداتهم وتقاليدهم وأذواقهم ومعتقداتهم.[1] لهذا يدعونا كريبع النبهاني إلى التمرد على هذه القيود التي فرضها الذهنيات وعلى هذه الحدود الجغرافية التي أنشأتها السياسات لأن هذه القيود والحدود ليست أصلية بل هي مصطنعة من طرف الإنسان نفسه. وهنا لا ينبغي أن نتهم كريبع النبهاني عندما يدعونا إلى التمرد على ما هو متوارث بأنه رجعي أو يدعو إلى الفوضى أوإلى هدم كل القيم وإنما التمرد عنده يكون على الأشياء التي تطمس هوية **الإنساني**، على هذه الحدود النابعة من خارج الطبيعة الإنسانية سواء كانت مادية أو فكرية أو روحية. والإنسان يكون **إنساني** إذا خضع فقط للحدود التي تمليها عليه طبيعته البشرية أما ما عدى سواها فهي حدود مصطنعة ينبغي التمرد عليها.

ويبدو لنا أن الدور المنوط بالأديب أو الفنان بصفة عامة ليس سهلا بالمرة لأنه مطالب بإخراج مجتمعه من تلك القوقعة التي يعيش فيها، ومن تلك النمطية المتوارثة في الحياة والتفكير والاعتقاد. صحيح أن الفنان يسعى إلى أن يثير اعجاب الجمهور وأن ينال رضاه إلا أن هذا

[1]Ibid. P113.

لا يعني أن يكون فنه متطابقا مع ذوق الجمهور، وأن عليه احترام التقاليد المتوارثة والأفكار والمعتقدات السائدة بل عليه أن يعبر عن الذوق المشترك[1] أي عن "الأنا العميق" لأن بداخله تقبع الميولات والأهواء والرغبات والمشاعر والأحاسيس السامية التي تكشف عن **الإنساني** وتعطي له صورته الحقيقية. فمشاعر الفرد النابعة من "الأنا العميق" تجد دائما عزائها عند الآخرين لأن هذه المشاعر، وعلى الرغم من أنها فردية، إلا أنها تحمل بعدا عالميا وهذا بالتحديد ما يجعلها تلقى قبولا من طرف الآخرين.

إن الفن يعبر عن ثراء المشاعر والأحاسيس والسيكولوجيا البشرية ودونه يصبح الفرد والمجتمع أبكما فهو وسيلة هامة من وسائل التعبير عن المشاعر الفردية والاجتماعية وفي هذا الصدد يعتبر الفن هاما بالنسبة للمجتمع بقدر ما هو هام بالنسبة لكل إنسان لتنمية المشاعر والأحاسيس.[2]

والفنان إذا أبدى معارضة للفكر السائد في عصره لحساب أفكار أخرى فهذا لا يعني أنه ضد الإنسانية ،كونه يبدي تعارضا تجاه أقرانه، وإنما لأنه يريد تحرير التمظهرات المختلفة **للإنساني**وضمان ديمومته[3]. والفن بذلك يعمل على تجديد المجتمع وانتشاله من تكدساته جراء انغلاقه

---

[1] Ibid. P. 128.

[2] ليكال بولداشيف، المرجع السابق، ص. 52.

[3] Ibid. P. 133.

على الذات ومنه فإن الفن يجعل الحياة في ديناميكية وفي تفاعل مستمرين.[1] ويبدو أن تاريخ الفن نفسه يكشف على تقدم المعرفة البشرية للعالم وعلى تطور السيكولوجيا الاجتماعية وبروز المشاعر والمصالح والطبائع والتصورات والأنماط التعبيرية الجديدة. وهذا ناتج عن الظروف الجديدة لحياة البشر وعلاقاتهم. [2]

وفي الحقيقة الأمر الأفراد هم الذين يتمتعونبالحيوية والديناميكية إلا أن العوائق التي يفرضها المجتمع أو العائلة أو الدين أو أشياء أخرى من هذا القبيل تقف دون أن يعبر الأفراد عن أفكارهم وآمالهم ومشاعرهم. وأحيانا ما ينفلت بعض الأفراد، على الأقل الفنانين، من هذه الرقابة ومن هذه القيود ليعبروا عن الروح الإنسانية العميقة الكائنة بداخلهم. ولما يتخلص الإنسان من هذه الصدفة التي عملت ثقافات والمجتمعات على تكوينها يتجلى على طبيعته النقية ويتعامل مع الآخرين بهذه الشخصية الأصيلة وليس بالشخصية المكتسبة. لكن وللأسف فإنه ليس متاحا لكل البشر التحرر من هذه الشخصية المكتسبة وابراز الشخصية الحقيقية[3].

المبدعون والفنانون غالبا ما يعيشون في صدامات عنيفة مع الأوضاع الراهنة لمجتمعاتهم، هي دائما أوضاع تبدوا لهم على أنها بحاجة إلى تغيير

---

[1] Ibid. P. 128.

[2] ليكال بولداشيف، المرجع السابق، ص. 118.

[3] Ibid. P. 38.

لأن المجمع مهما كان فهو بحاجة إلى التجديد. هم دائما يسعون إلى التمرد على هذه النمطية التي يفرضها المجتمع. والفنانون والمبدعون الحقيقيون هم أولئك الذين نجدهم منطقيين مع ذواتهم، أوفياء لتصوراتهم ويعبرون عن حقائق إنسانية يحس ويعترف بها كل إنسان. والفنانون العباقرة لا ينتمون فقط إلى هذا الزمان والمكان الذي ولدوا ووجدوا فيه، فموطنهم ليس حتمي أن يكون ذلك الذي ترعرعوا فيه وإنما يمكن أن يكون ذلك الذي يطمحون العيش فيه.

وبعيدا عن الأطر التي تفرضها الانتماءات المختلفة يعبر الفنانون العباقرة، أصحاب الحس الإنساني، عن بنية مشتركة، عن عمق مشترك. فالفنانون كما يقول النبهاني:« يلتقون في القمم وفي الأعماق لأن الفنان يرى الأشياء من منظور الإنسانية.وكونه يعبر عما يخالج البشر، عن وعي أو دون وعي، فهو بذلك يدغدغ كل القلوب » . [1]

الفنان الحقيقي يستطيع أن يتعالى عن الوسط الذي يعيش فيه وعن الثقافة التي نشأ فيها ليعبر عن الثقافة العالمية وهي الثقافة التي ينتمي إليها **الإنساني**. ويبدو أن كريبع النبهاني يميز بين الثقافة الخاصة والثقافة العالمية بين culture و Culture ويقصد بالثقافة الخاصة تلك الثقافة المنغلقة المحلية المتعلقة بمجتمع أو ببعض المجتمعات أما الثقافة العالمية، والتي يكتبها بحرف التاج "C"، ويقصد بها الثقافة التي يشترك فيها جميع البشر، هي الثقافة التي يستطيع أن يلج إليها الجمهور العريض

[1]Ibidem.

(الإنسانية). ولأن روح الإنسانية ثرية فهي بحاجة إلى هؤلاء الفنانين العباقرة لتجديد الإنسانية ومسايرة تطورها.

والنبهاني يؤمن أن الفن يعبر ويعمل على إثراء هذه الثقافة العالمية التي ينتمي إليها **الإنساني**.[1]

وحتى يكون بمقدور الفن تأدية هذا الدور يجب أن تكون هناك حرية للتعبير والتي تعد مسألة مهمة وضرورية وأساسية للإنسان عموما وللفنان خصوصا.ولما كانت الوسيلة التي يستخدمها الإنسان للتعبير عن ذاته ومايخالجها من أحاسيس ومشاعر وآراء وآلام وأفكار ومعتقدات هي**الفن**. فضمان حرية التعبير تتجلى إلى أي مدى تعد مسألة ضرورية وأساسية.[2] لأنتحرير الفن هو تحرير للإنسان نفسه وإذا كان الفن مقيدا كان الإنسان بدوره مقيدا وكلما رفعنا القيود عنه كلما كلما تحرر الإنسان وزاد وعيه.

وختاما يمكن القول أن الكريبع النبهاني يسعى إلى بعث واحياء **الإنساني** ومنه الإنسانية عن طريق الفن. وبذلك فإن الفنان دوره هو ابرازالتمظهرات المختلفة **للإنساني** عند كل الشعوب وعند كل الثقافات. ويلعب الفن بذلك دور مخلص ومنقذ الإنسانية من النمطية في الحياة ومن التعصب في الأفكار والاعتقاد ومنالجمود في الفكروهذه الأشياء تعمل على قتل كل ما ينبض في الإنسان.

---

[1]Ibid. P. 39.

[2]JamouliOuzidane, *uneverselité esthétique de Nabhani Koribaa*, www.jamouli.com.

راهن المرجعية الفلسفية لإصلاح المنظومة التربوية في الجزائر (جون ديوي نموذجا)

يحياوي بختة

باحثة في الدكتوراه،جامعة مستغانم

تمهيد:

أصبح التعليم اليوم عملية ضرورية في حياة الإنسان كغيره من العمليات التعليمية الأخرى في الحياة ولم يعد التعليم اليوم يقتصر على الجانب التعليمي فقط في المدرسة بل شمل جلّ مجالات الحياة من ثقافة ، سياسة ، اقتصاد ، اجتماع ، فكل مجال من المجالات السابقة إلاّ وله علاقة بالعملية التعليمية فالثقافة على سبيل المثال تتعلم بالاكتساب توجد في المجتمعات المتقدمة كما توجد في المتحضرة وتشمل العادات والتقاليد والمباد ئ وحتى الدين واللّغة باعتبارهما يشكلّان هوية الفرد الثقافية الخاصة بالمجتمع ما جعل تايلور يقول عنها (ذلك الكل المركب الذي يشمل العادات والتقاليد...) وهذا ما يجب أن يتعلّم ، وكذا بالنسبة للمجال السياسي فهو الآخر له أسسه ونظرياته المحددة التي يعتمدها حتى يكون نظام الحكم سديدا وينعكس بالإيجاب على الفرد والمجتمع ويحقق تطوّره وازدهاره، فهو بشكل أو بآخر يخدم الفرد والمجتمع على حد سواء فهوّ الآخر يعتمد على طرق تعليمية معيّنة وكذا الأمر بالنسبة لباقي المجالات الأخرى التي تعتمد هي الآخيرة على الجانب

التعليمي الذي يشكل الأساس الذي تؤسس عليه بقية المجالات الأخرى وهي تتغيّر تبعا لتغير المبدأ الأساسي المشّكل لها.

ما يمكننا قوله هو أنّ التعليم أصبح الركيزة الأساسية والمحوّل في جميع القطاعات الأخرى ، وهذا ما لوحظ في العالم وخاصة في الدوّل الغربية المتقدمة ولتحسين الوضع أكثر وأفضل قامت هاته الدول بالقيام بإصلاحات في شتى مجالات الحياة ومن بين ما قامت به إصلاح المنظومة التربوية .

ومن بين هاته الدول الغربية الكبرى التي مسّتها سياسة الإصلاح نجد الولايات المتحدة أمريكية ممثلة في شخصية فيلسوفها جون ديوي أو كما ينعت بفيلسوف التربية نتيجة لما قام به من عمل في هذا المجال .لقد لاحظ جون ديوي النظام التربوي المعمول به في المدرسة وأستخلص نقائصه وسلبياته وهذا إن دل على شيء إنما يدل عل فشلهم في التربية مما يلزم تغييره فلجأ ديوي إلى ابتكار طرق جديدة في التدريس وهو مايعرف اليوم عندنا المقاربة بالكفاءات بدل من المقاربة بالأهداف مركزا في ذلك على عنصر أساسي ألا وهو الطفل بإعتباره اللبنية الأساسية في عملية التربية والتعليم. والمدرسة هي المختبر الذي يجب أن تنطلق من عملية التفكير في إيجاد الحلول للمشاكل التربوية في حد ذاتها والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . والجزائر هي الأخرى من بين الدوّل المتخلفة التي مسّتها عملية الإصلاح في المجال التربوي كما نجد أنّها اعتمدت المقاربة بالكفاءات في النظام الجديد (ل.

م. د)بدلاً من المقاربة بالأهداف التي كانت من قبل معتمدة في النظام الكلاسيكي .

اعتمادا على ماسبق نطرح الإشكال التالي : **هل يمكن اعتبار فلسفة الإصلاح التربوية الديوية كمرجعية لإصلاح المنظومة التربوية في الجزائر؟ وهل طريقة التعلّم بالكفاءات في الجزائر هي نفسها فلسفة جون ديوي ؟ وهل حققت هاته الآخيرة نجاحاً في بلادنا بالقدر الذي حققته في بلدها الأصلي ؟.**

"والبرغماتية فلسفة تعبر عن مزاج العالم الجديد المعروف بأمريكا، فهي فلسفة لا ترجع في تاريخها إلى أكثر من قرن من الزمان.وهي ثمرة التفاعل بين الأفكار التي حملها المهاجرون الأوروبيون إلى أمريكا وبين البيئة الجديدة التي نشأوا فيها"[1] هذا ما يؤكد أنّ سكانها ليس كلّهم أصلين وإنّما هم مزيج مع قارة أو قارات أخرى ،جاءوا إلى هذا العالم الجديد لأغراض وغايات معيّنة، بالنسبة للمهاجرين الذين نزحوا من أوروبا نحو أمريكا بغية الاعتماد على أنفسهم في أعمالهم من أجل السعي الدءوب إلى تحسين طرق عيشهم لأجل توفير أمنهم واستقرارهم بسبب ماعانوه في بلدانهم الأصلية قبل انتقالهم إلى العالم الجديد (الولايات المتحدة الأمريكية).

---

[1]. فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي 11. جون د يوي . دار المعارف، القاهرة، ط3، 1968، ص82

. الفلسفة البرغماتية:إنّ المعنى الاصطلاحي لكلمة "براغماتية "فهو بصورة محددة يطلق على أحد المذاهب الفلسفية التي ظهرت في أمريكا على يد تشارلس سندرس بيرس(1878) وتطور على يد وليام جيمس و جون ديوي ،يقرر هذا المذهب أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح ،فالفكرة الصحيحة هي الفكرة التي تحققها التجربة، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية"[1]. تبقي الفلسفة البرغماتية بهذا الشكل على أنّها إتجاه فكري كباقي الاتجاهات الفكرية الأخرى ارتبط ظهوره بالولايات المتحدة الأمريكية وتكمن فكرته الأساسية على أساس ما تحققه التجارب التي قادته إلى العمل الناجح و هذا يعني أن قيمة الفعل مرتبطة بنتائجه المتحققة.

أما جون ديوي فيؤكد على أن: "أن لفظ براغماتي لا يعني إلا قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية إلى نتاجها "أو كما قال عنها في موضع آخر: "البرغماتية كاتجاه يمثل ما وفق بيرس في تسميته"العادة المخبرية للذهن "وقد امتدت لشمل كل ميدان يمكن للبحث أن يثمر فيه و يعطي النتائج.

يتبين إذن من خلال النصين المذكورين أن مدلول البراغماتية يتمثل في كونها قاعدة أو عادة معملية للذهن بالإشارة إلى صفتها المنهجية، وباعتبارها طريقة للتأكد والبحث والتثبت من المفاهيم وإخضاعها لمحك

[1]– علي عبد الهادي المرهج، الفلسفة البراغماتية ، دار الكتب العلمية :ط1 سنة 2008، ص17.

الاختبار[1]. وعلى هذا الأساس فإن الفيلسوف البرغماتي جون ديوي يرى أنّه طريقة للتأكد من صحة الأفكار التي يمكن أن يستفيد منها الإنسان في شتى مجالات الحياة والتي عن طريق البحث يمكن الاستفادة من نتائجها في الواقع العملي.فما هذه الفلسفة إلاّ أسلوب جديد لمواجهة الحياة ومشاكلها بالنسبة للشعب الأمريكي ،ولد ونشأ تحت ظروف ألزمت ظهوره في العالم الجديد دون غيره من بلدان العالم الأخرى. وخير تعبير عن ذلك الإصلاحات التي قام بها الفيلسوف ديوي في المدرسة والتربية.

. التربية "إنّ التربية هي الحياة وليست إعدادا للحياة"[2] .فبقى التربية هي الحياة التي يحياها الفرد وذلك أن الطفل منذ ولادته الأولى فهو يتربى وينمو لهذا لايمكن بتر وفصل التربية عن الحياة أو الحياة عن التربية.

---

* المدرسة المعملية la boratory ولو أنّ أسمها الذي جرى على ألسنة الناس (مدرسة ديوي) وسميت المدرسة معملاً لأنها كانت بالإضافة إلى تعليم الناس الفلسفة وعلم النفس واللتربية وكمعامل للطبيعة والكمياء، ولم يكن الغرض منها أن تكون مدرسة تجريبية أو عملية أو تقدمية أو عملية كما توصف المدارس الحديثة اليوم، أحمد فؤاد الأهواني جون ديوي، دار المعارف، القاهرة، ط3، سنة 1986، ص26

[1] محمد جديدي ، فلسفة الخبرة ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، س2004، ص18.

[2] . جون ديوي ، التربية في العصر الحديث ،تر:عبد العزيز عبد المجيد /محمد حسين المخزنجي ، مكتبة النهضة المصرية ،الإسكندرية، س1948/1949،ص5.

يعرف جون ديوي التربية فيقول« أعتقد: أن كل تربية تبدأ عن طريق مشاركة الفرد في الشعور الاجتماعي للجنس البشري. وهذه المشاركة تبدأ في الغالب بصورة لاشعورية منذ الولادة . وهي تشكل باستمرار قوى الفرد وتشبع شعوره وتكون عاداته، وتهذب أراءه ومبادئه، وتثير إحساساته وانفعالاته. وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يشارك الفرد بالتدرج في الكنوز والذخائر العقلية والخلقية التي نجح المجتمع في جمعها، ويصبح وريثا للمدنية كلها»[1]. تدخل التربية إذن في المشاركة الجماعية باعتبارها سلوك حضاري يتشكل في الغالب دون وعينا في أننا نرغب في تشكلّه، فعلى أساسها تتشكل عاداتنا وتقاليدنا وأعرافنا وديننا التي تشكل هويتنا.وتوجهاتنا.

كما أن "التربية الحقة هي التي تأتي باستخدام مطالب الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الطفل في إثارة ميوله، وعن طريق هذه المطالب الاجتماعية يشعر الطفل بدافع له إلى العمل، متأثراً بوشائج تربطه بمجتمعه، وبدافع يخرجه من شعوره الضيّق وعمله المحدود، فيعتبر نفسه مسؤولا عن صالح المجموع الذي ينتمي إليه.وعن طريق استجابات غيره لأنواع نشاطه يتعلم ما لهذه الاستجابات من معان اجتماعية، وتنعكس قيمتها على من حوله»[2].فعلى التربية أن تتماشى

[1] . جون ديوي ، التربية في العصر الحديث ،مرجع سابق، ص17.

[2] . المرجع نفسه، ص17.

مع متطلبات المجتمع كما يجب مراعاة الجانب النفسي للطفل حتى يكون قادر على توظيف ميولاته في محيطه وكما يرغب هو في ذلك.

ويلخص الدكتور فؤاد الأهواني النظرية التربوية كما جاءت في عقيدته في النقاط التالي:

1. "إن التربية ظاهرة طبيعية في الجنس البشري وبمقتضاها يصبح الفرد وريثا لما حصلته الإنسانية من حضارة.
2. تتم هذه التربية لاشعوريا، عن طريق المحاكاة بحكم وجود الفرد في المجتمع وبذلك تنتقل الحضارة من جيل إلى آخر.
3. التربية المقصودة تقوم على العلم بنفسية الطفل من جهة ومطالب المجتمع من جهة أخرى. فالتربية ثمرة علمين هامين هما علم النفس وعلم الاجتماع"[1].

وتبعا لذلك فإنّ ديوي يرى أنّ هناك مبادئ أخلاقية للتربية تختص بمعالجة كل من الجانب النفسي والاجتماعي فقهي هذا يقول ‹‹فإذا ما نظرنا الآن إلى السلوك من وجهة نظر هذه (أعني ، من ناحية ما يتعلق بعملية إنجازه الحالية، أو بمضمونه ،أو بقيمته الملموسة) فإن ذلك معناه أننا ننظر إليه من وجهة النظر الاجتماعية . أي، من المكان الذي يشغله، وليس ببساطة من ناحية علاقته بالشخص الذي يفعله، بل من

[1]. أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي . جون ديوي .، مرجع سابق، ص41.

ناحية علاقته بالموقف الحيوي جميعه الذي يدخل فيه ››[1].فتبقى قيمة السلوك في الواقع العملي من خلال نظرتنا الاجتماعية له.

كما أنّ‹‹النظرة النفسانية للسلوك عليها أن تجيب على مشكلة الفاعلية، أي على مشكلة كيف يعمل الفرد، أما النظرة الاجتماعية فعليها أن تعالج لنا ماذا يفعل الفرد وماذا يحتاج أن يفعله، من زاوية وجهة نظر عضويته في كل أكبر منه››[2]. فعمل الفرد ضروري وأساسية للفرد سواءا راعينا الجانب النفسي أو الاجتماعي في ذلك ومدى فاعليته."وينبغي أن يتعلم كل فرد كيف يعيش وسط هذه البيئة الحضارية التي يوجد فيها، وأن يرتفع إلى مستوى نظمها المختلفة. وهذه العملية من التعلم هي التي تسمى تربية"[3]. فالتربية هي طريقة معايشة البيئة الاجتماعي بكل ما فيها نظم.

‹‹وبظهور الديمقراطية والنهضة الصناعية الحديثة لايمكن التنبؤ بما ستكون عليه المدنية بعد عشرين سنة.ولهذا لايمكن إعداد الطفل لظروف غير معروفة على وجه الدقة...ولايمكن الوصول إلى هذا النوع من التوافق والانسجام إلاّ إذا عنينا بقوى الفرد وميوله وأذواقه. وبمعنى

---

[1]. جون ديوي ، المبادئ الأخلاقية في التربية،تر: عبد الفتاح السيّد هلال، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر/الدار المصرية للتأليف والترجمة ،دط ،س1966،ص22.

[2]. جون ديوي ، المبادئ الأخلاقية في التربية، مرجع سابق ص22.

[3]. أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي. جون ديوي ،المرجع السابق ، ص42.

آخر يجب أن نسير بالتربية دائماً وفقاَ لحياة الفرد النفسية››[1].فمراعاة الجانب التكويني لنفسية الطفل ضروري في عملية التربية.

كما يقول أيضا في هذا المجال : ‹‹أعتقد أنّ الفرد الذي يراد تربيته هو فرد اجتماعي، وأن المجتمع هو وحدة منظمة من الأفراد. فإذا ما نزعنا العنصر الاجتماعي من الطفل لم يبق منه سوى مجموعة من الغرائز والميول والقوى المجردة المعنوية، وإذا نزعنا العامل الفردي من المجتمع لم يبقى به سوى مجموعة من الناس وأفكار وقوانين لا حياة فيها. فالتربية يجب أن تبدأ بدراسة نفسية، وفهم الطفل وقواه الطبيعية وميوله وعاداته››[2]. فليس الجانب النفسي وحده مهم في عملية التربية بل الجانب الاجتماعي هو الآخر مهم في تشكل العملية التربوية ولايمكن إهمال أحدهما بغض النظر عن الآخر.

يرى الدكتور ول ديوارنت "أنّ أعظم كتاب له هو ‹الديمقراطية والتربية›حيث جمع فيه خطوط فلسفته وركزها حول مهمة النهوض بجيل أفضل. لقد اعترف بزعامته جميع الأساتذة والمعلمين، وتأثرت بنفوذه معظم المدارس والجامعات الأمريكية.كما أبدى نشاطا فائقاً وجهوداً كبيرة في تجديد المدارس في أنحاء مختلفة في العالم. وأمضى سنتين في الصين حاضر فيها امام المعلمين حول اصلاح التعليم. وقدم تقريراً إلى

---

[1]. جون ديوي ، التربية في العصر الحديث،مرجع سابق ص19.

[2] . المرجع السابق، ص19.

الحكومة التركية حول تجديد تنظيم المدارس الوطنية في تركيا"[1].يعود الفضل إلى الاصلاح التعليم إلى المفكر التربوي جون ديوي الذي طالب بإصلاح المدارس التركية.

. **المدرسة:** ويعرف ديوي المدرسة في مؤلفه ‹المبادئ الأخلاقية في التربية›فيقول ‹‹إن التلميذ الذي يربى هناك عضو في مجتمع، وأنه يجب استمرار تعليمه والمحافظة عليه على أساس أنّه هو هذا العضو. فمسؤولية المدرسة الأخلاقية، ومسؤولية أولئك الذين يسوسون أمورها، إنّما مردها إلى المجتمع. ذلك أنّ المدرسة في جوهرها منشأة أقامها المجتمع لتؤدي عملاً معينا بالذات . أي لتمارس وظيفة معيّنة محددة في المحافظة على حياة المجتمع وتزويده برفاهية مطردة النمو››[2].المدرسة هي تلك المؤسسة الأخلاقية التي تؤدي دورها في تنمية ورعاية التلميذ من أجل المحافظة على الحياة العامة للمجتمع.

فديوي يصر على قوله بأنّ ‹‹ المدرسة نفسها عبارة عن نظام اجتماعي تمثيلي يمكن تطبيقه على مادة الدراسة في التعليم .كما أنّه يجب تطبيقه إذا كان لابد لنا من التغلب على التفرقة بين كل من العلم والأخلاق››[3].تبقى المدرسة تمثل وحدة النظام الدراسي الذي يساهم في

---

[1] . ول ديوارنت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر:فتح الله المشعشع ،مكتبة المعارف، بيروت،ط6، س1988،ص625.

[2] . جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية،مرجع سابق ص24ص25.

[3] . المرجع نفسه، ص38.

عملية التعلم للمجتمع ككل. وللمدرسة مهام منوطة للقيام بها باعتبارها مؤسسة اجتماعية مسؤولة عن التكفل بحياة الفرد بإعتباره عضواً فعالاً داخل المجتمع والتي يمكننا اختصارها حسب ديوي في النقاط التالية:

"يجب أن تكون ممثلة للحياة الحاضرة، الحياة الواقعية الضرورية التي يحياها الطفل في المنزل وفي البيئة المحيطة به وفي اللعب مع زملائه".كما يجب أن تبسط الحياة الاجتماعية الحاضرة وتسهلها وأن تكون صورة مصغرة لها.فالحياة الحالية معقدة لايسهل على الطفل الاتصال بها وتعرفها بدون أن يضطرب وأن يحيد ويزل. الحياة المدرسية ينبغي أن تكون استمراراً لعمل المنزل ونشاطه الذي تعوده الطفل وألفه من قبل .على المدرسة أن تعرض هذه الأعمال التي يقوم بها الطفل بحياته المنزلية أمامه، وأن تقوم بها بحيث يدرك معناها وحقيقتها شيئا فشيئا".[1] من المهام التي يجب أن تؤديها المدرسة حتى تساير أوضاع المجتمع فكان لابد من الثورة على المدرسة الكلاسيكية، فرأي جون ديوي حول تغير طرق التربية من المدرسة التقليدية إلى المدرسة الحديثة فالدكتور فؤاد الأهواني "تستطيع المدرسة أن توجه الناشئة بما يجعلهم يشاركون في المستقبل في حياة الجماعة.ولتحقيق هذه الغاية يجب العدول عن التربية التقليدية التي كانت تعتمد على الكتب والتي يحفظها التلاميذ عن ظهر

[1] . جون ديوي ، التربية في العصر الحديث،مرجع سابق ص20.

القلب، إلى التربية عن طريق النشاط والمشاركة الفعالة بين الطلبة حتى يحس الطفل ما يتعلمه ليس منعزلا عن الحياة بل مستمدا منها"[1].

إنّ هذا التغيّر الذي اراده الفيلسوف ديوي لأن يكون يساعد عل تنمية قدرات التلميذ وزيادة فاعليتها من خلال المشاورة الجماعية، كما تكسبه الثقة بنفسه وذلك أنّه هوّ الآخر له إمكانياته ويستطيع أن يفيد بها وحتى لايبقى فكره مجرد وعاء للتلقي فقط ويبدو الفرق واضحا من خلال تمييز ديوي بين التعليم في المدرسة التقليدية والمدرسة الحديثة.فقام بما يعرف بإصلاح المنظومة التربوية من خلال استحداث المدرسة الحديثة.

المدرسة التقليدية: يمكننا أن نخلص إلى مفهوم المدرسة التقليدية من خلال قول جون ديوي عندما كان يتجوّل في المدينة بحثا عن وسائل تربوية للأطفال حيث قال‹‹منذ بضع سنوات كنت أجوس خلال حوانيت الإدارات المدرسية في المدينة، علني أجد قمطرات ومقاعد موافقة تماماً من وجهات النظر . الفنية والصحية والتربوية. نجاحات الأطفال. ولقد وجدنا صعوبة بالغة في العثور على بغيتنا وأخيراً فاه أصحاب الحوانيت. الذي كان أكثر ذكاء من بقية التجار . بهذه الملاحظة . أخشى أن لايكون لدينا ما تريد.أنك تريد شيئا يتيح للأطفال أن يعملوا عليه،في حين أن كل ما لدينا مقاعد للإنصات

---

[1]. أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي . جون ديوي ،المرجع السابق ، ص46.

.الملاحظة توجز قصة التربية التقليدية»» [1]. فمن خلال هاته يتضح لنا أن المدرسة التقليدية (الكلاسيكية)كانت تعتمد على إنصات التلاميذ للأستاذ ، دون وجود شيء يتشارك فيه التلاميذ للعمل مع بعضهم البعض ويساعد على الخروج من الجو الروتيني. مما يساعد على خلق جوّ المنافسة والعمل. إنّ المدرسة يجب أن ترتبط بالحياة الواقعية وبالمجتمع حتى تحقق نجاحات للفرد والمجتمع وهذا ما يعيبه ديوي على المدرسة التقليدية بقوله«ولكن المدرسة قد أفردت وعزلت عن الظروف الاعتيادية ودوافع الحياة فصارت وهي المحل الذي يرسل إليه الأطفال من أجل النظام، فتصبح فيه تحصيل الخبرة،وهي أم النظام . أصعب من تحصيلها في أي مكان آخر. ولا يكون ذلك إلاّ حين تسيطر على المدرسة صورة للضبط المدرسي التقليدي بضيقها وجمودها فتصبح في خطر من إهمال النظام العميق والواسع جداً الذي ينتج من انجاز جزء ما في عمل بناء»»[2].فيبقى نظام المدرسة التقليدية ضيّق لامجال فيه لتحصيل الخبرة ولهذا كان العزوف عنه واستبداله بنظام جديد من خلال المدرسة الحديثة.

---

[1] . رالف نوين، تر:محمد علي العريان،قاموس جون ديوي للتربية،مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة، س1964،ص189ص190.

[2] . جون ديوي، المدرسة والمجتمع، تر:أحمد حسن الرحيم ،منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2، 1978،ص40.

المدرسة الحديثة: ‹‹فالشيء المهم الذي يجب أن نحتفظ به في ذهننا في ما يخص إدخال أنواع متعددة من المهن الفعالة إلى المدارس هو أن بواسطة هذه المهن تتجدد روح المدرسة بكاملها. وتنال فرصة لتربط نفسها بالحياة وتصبح بيئة الطفل، حيث يتعلم من العيش المباشر بدل أن تكون مجرد محل لتعليم دروس ذات صلة بعيدة ومجردة بحياة قد تقع في المستقبل وتنال كذلك فرصة لتصبح صورة مصغرة للمجتمع أو مجتمعا في بدء تكونه››[1]. فبناء المدرسة الحديث يكون بإدراج المهن والحرف فيها بدلا من الإنصات بالنسبة للمدرسة التقليدية فالمدرسة الحديثة تساعد التلميذ على التطبيق الواقعي كما أنّ أفراد ها يتعاونون فيما بينهم كما تتعاون خليّة مجتمع النحل والتي تقدم لنا نموذجاً لتعاون أفراد المجتمع الحقيقي والواقعي فيما بينهم. ‹‹حتى في قاعة الدرس بدأنا نتعلم أنّ التعليم الذي ينمي الذكاء وينضج الخلق لايحدث عندما يكون الكتاب المقرر فقط هو صاحب القول الفصل الذي لامعقب لحكمه...وأخيراً بدأنا نفهم أن التثقيف والتوعية والاستنارة منوطة بالأخذ والعطاء وبتبادل الخبرة والأفكار››[2].إنّ هذا التغير الذي قال به الفيلسوف يتلاءم مع التجديد الذي يرغب فيه أي مجتمع من المجتمعات من أجل التطوّر المبنى على تبادل الخبرات والأفكار البناءة.

---

[1]. جون ديوي ، المدرسة والمجتمع، مرجع سابق ، ص40، ص41.

[2]. رالف نوين، تر:محمد علي العريان، قاموس جون ديوي للتربية،مرجع سابق، صص 189-197.

وبالتالي يتم تعلّم التلميذ هنا عن طريق الخبرة الواقعية بدلاً من حصره وربطه بالكتاب فقط. يقول ديوي في مؤلفه الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني :«وكما تبدو الأشياء اعتاد الناس استغلال العمل الحاضر في سبيل «الغايات»المستقبلة لدرجة أنّ الحقائق المتعلقة بتقدير مدى إمكانية إنقاص الاحتمالات المستقبلة لم تعرف بعد ، وما يفعله الإنسان يحدد كلا من سيطرته المباشرة ومسؤوليته»[1].

ولتوضيح دور الحاضر في بناء المستقبل المتغيّر يذهب ديوي إلى أنّ "التربية التقليدية كما هي الآن،تخضع الحاضر الحي لمستقبل بعيد متغيّر،فالإعداد والاستعداد مفتاحها. والنتيجة الحقيقية هي نقص في الإعداد المناسب وفي التكيّف الذكي. ويتحول تعظيم المستقبل عند التطبيق إلى تبعية عمياء للتقاليد، وحساب تقريبي يزداد ارتباكا من يوم إلى يوم، أو يتحول في بعض المشروعات التي تسمى التربية الصناعية إلى مجهود مؤكد من جانب طبقة في الاطمئنان على مستقبلها على حساب الطبقة الأخرى"[2].صحيح أن الحاضر يبنى على المستقبل لكن البناء يكون غير مكتمل وذلك لأنّ المستقبل يبقى مجهولاً كما أنّه يخدم فئة معينة على حساب مصالح الآخرين لذا لايجب التشبث به تشبّثاً أعمى.

---

[1] . جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني،تر: محمد لبيب النجيحي ، مؤسسة الخانجي /مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة / نيويورك، د.ط ،س 1963، ص282ص283.

[2] . جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، مرجع سابق ص283.

هذا عن نمط التربية والمدرسة التي دعا إليهما الفيلسوف ديوي في مجتمعه الأمريكي والفرق بين المدرسة التقليدية والمدرسة الحديثة التي دعا إليها، فيعد هذا الآخير مرجعية في التربية في أمريكا إلى جانب الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو.فما قام به الفيلسوف البرغماتي يعد اليوم ضرب في التربية. وإنّ ما نلاحظه اليوم والذي حصل في بلادنا اليوم في مجال النظام التربوي الجديد فيه ما يشابه الذي حصل في المدرسة الأمريكية فإذا كانت المدرسة الأمريكية تعنى وتعلي من شأن التلميذ فكذلك عرفت المدرسة الجزائرية اليوم إبتداءاً من سنة 2006 ما يعرف بنظام (ل.م. د) بدلا من النظام الكلاسيكي وأصبح التلميذ هو الآخر عنصر فاعل في الدرس داخل القسم أكثر من قبل .وعيه نطرح الإشكال من جديد: **هل يمكن إعتبار فلسفة التربية الديوية مرجعية فلسفية للمنظومة التربوية في الجزائر؟ ماهوّ النظام الجديد المعتمد في المنظومة التربوية في الجزائر؟ وماهي مقوّمات هذا النظام التربوي الجديد ؟ وما مدى نجاحه ؟.**

لقد تغيّر النظام التربوي في بلادنا كغيره من الأنظمة التي تغيرت سواء كان ذلك في بلادنا أو في بلدان أخرى من دول العالم وذلك فالنظام الجديد كان يصبو لتحقيق مردود مستقبلي معيّن تبعا للشروط والعوامل التي يرتكز عليها إنجاز وتقديم الدرس التعليمي إلى التلميذ ، فيكتسب التلميذ من هذه الطريقة التعليمية الجديدة مهارات ما كان ليكتسبها مع النظام التربوي الكلاسيكي الذي يعتمد على المقاربة بالأهداف.

"إلا أن المعاينة الميدانية أثبتت بأن المعلمين، ولأسباب موضوعية عدّة يعود بعضها إلى التكوين والتأطير والبعض الآخر لظروف العمل كانوا لايولون إلاّ أهمية نسبية لهذه المقاربة، وكثيراً ما اقتصرت على الجانب الشكلي والإداري في بداية تعاملهم معها على الأقل. والنتيجة هي تراكم المعارف لدى المتعلم دون إقامة روابط بينها، مما يحول دون إمتلاكه لمنطق الإنجاز والاكتشاف، وبعبارة أخرى، يجد نفسه يتعلّم من أجل أن يتعلّم، وليس لفعل شيء ما، أو تحليل واقع والتكيّف معه استناداً على ما تعلّمه"[1].وهذا ما يحيلنا إلى التمييز بين قديم التربية وحديثها.

إنّ الفرق بين التربية القديمة والتربية الحديثة يبدو واضحاً وذلك أن "عملية التعليم بالنسبة للنوع الأول يكون فيه (معلم/ متعلّم)بحيث تكون السلطة مطلقة للأستاذ، بينما عمليّة التعلُّم في بالنسبة للنوع الثاني تكون السلطة مشتركة بحيث يصبح المتعلّم مشاركاً م في العملية التربوية"[2]. وعليه يتضح لنا أنّنا في النوع الأوّل من التربية القديمة نجد الطريقة الأولى وهي االتعليم بالأهداف أمَّا في النوع الثاني من التربية

[1] . حسين بن عبد السلام،فلسفة التعلم بالعمل عند جون ديوي وأهميتها في إستراتجية الإصلاح التربوي الجديد في الجزائر،مذكرة لنيل شهادة الماجيستيرفي الفلسفة، إشراف عطاء الله زرارقة، س2008/2007، ص91.

[2] . الأستاذ حمادي السايح، محاضرة :من التعليم بالأهداف إلى التعلُّم بالكفاءات ، مقياس تعليمية الفلسفة للسنة الثانية ماستر ، س2013،2012.

نلمس ما يعرف اليوم بطريقة التعلُّم بالكفاءات. فالتعليم يقوم على أساس حشو المعارف في رأس التلميذ فهو لايفكر ،يبقى مجرد أداة لاقطة للمعارف واستقبالها. نمط لايكوّن يقوم على أساس حشو المعارف.

"فلو قارنا بين الطريقتين على سبيل المثال في تقديم مادة الفلسفة لوجدنا أنّ:

الطريقة الكلاسيكية: تقوم على العناصرالتالية:

. التكوين.

. الفلسفة.

. الغاية (الهدف).

الطريقة الحديثة: تقوم على العناصر التالية:

. التكوّن .

. التفلسف.

. الكفاءة."[1]

فتبقى العملية التعليمية في الطريقة الأولى للمعلّم السلطة الأولى وذلك بتقديم معارف المادة ،بينما المتعلّم لاسلطة له وإنما هوّ مجرد وعاء لحشو المعلومات.لها بعد اقتصادي ، أما الطريقة الثانية فلها أهدف معرفية وذلك بتحصيل المعارف وأهداف إجرائية كيف تقدرتوظيفها.

---

[1] . الأستاذ حمادي السايح، محاضرة :من التعليم بالأهداف إلى التعلُّم بالكفاءات2006 .2007 ، مرجع سابق.

ويمكننا إختصار وإيجاز المسار الذي مرت به المنظومة التربوية ف انتقلها من المقاربة بالأهداف إلى المقاربة بالكفاءات في الجدول التالي إذا إتفقنا على أنّ المنظومة التربوية حقا طرأ عليها تغيير في طريقة التدريس وذلك مايعني أنّها مرت بمراحل تضمّنت كل مرحلة جيل.حسب ماوضحه الأستاذ حسين بن عبد السلام في رسالته الموسومة ب "فلسفة التعلم بالعمل عند جون ديوي وأهميتها في إستراتجية الإصلاح التربوي الجديد في الجزائر".

بيداغوجياالمحتويات (التقليدية)	بيداغوجياالأهداف(الجيل1)	بيداغوجياالمشروعات(الجيل2)
. نقل المعرفة من المعلم إلى المتعلّم.	. أهداف سلوكية قريبة المدى	. مقاربة وظيفية بالسعي وراء تكيف المتعلم مع المحيط.
. اعتماد تام على المقرر	. تعتمد ثلاثة مبادئ: العقلنة والفعالية والمردودية.	. اعتماد الطرق النشيطة في التكوين(حل المشكلات والعمل في مجموعات).
. مناهج متنافرة.	. مناهج مجزأة.	. مناهج متضافرة.

وفي الخلاصة، يوجد بين مفهوم الهدف ومفهوم الكفاءة،في آن واحد،انفصال واستمرار، ويؤكد الاتجاه الحالي للبرامج المدرسية على مفهوم الكفاءة ويرمي إلى دعوة المعلمين إلى عدم التدريس بطريقة حرفية جامدة تجزئ المعارف والمهارات، بل تحثّهم على تصور مواقف تعليمية موجهة نحو حلّ المشكلات أو إنجاز المشاريع الذي يستدعي الدّمج بين هذه الرباعية :المعارف savoirs والمهارات savoir-faire

والقدرات savoir-être والاتجاهات) savoir-devenir"[1] .يتحقق هذا في حالة اعتمادنا على المقاربة بالكفاءات وهذا ماتطرقنا إليه سابقا مع التربية الحديثة التي كان يريدها جون ديوي اذ رأى في هاته الطريقة الجديدة(المقاربة بالكفاءات) تساعد التلميذ على تنمية قدراته العقلية والفكرية وذلك بإكساب الخبرة التي تمكنه من تنمية ذكاءه وربطه بالواقع التطبيقي العملي الاجتماعي وحتى لايبقى محصورا في قاعة الدرس فقط.وهو ما يسمى بالإصلاح التربوي. ركّز الإصلاح التربوي الجديد إذن على طريقة التعلّم بالكفاءات التي تعود بالنفع والفائدة على الفرد والمجتمع. لكن تبقى حقيقة ما يمكننا قوله عن منظومة الفكر الجزائري أنّها تبقى في رأيي مجرّد هيئة مقلّدة للمناهج التربوية الغربية فالإنسان يبقى إن بيئته التى ربى وترعرع فيها والفكر هو وليد مجتمعه وزمانه بعوامله والظروف التي أدت إلى ظهوره و قيامه، وهذا ما يعني أنّ الفيلسوف جون ديوي نجح فعلا في التأثير تربويا على مجتمعات أخرى فنجد الكثير من البلدان العربية تضع ديوي الفيلسوف على رأس قائمة فلاسفة التربية وتدرّسه في برامجها ومقاييسها.

كما يمكننا القول أنّ طريقته التربوية الجديدة (المقاربة بالكفاءات) حققت نجاعتها في مجتمعه بالثورة على النظام التعليمي الكلاسيكي الذي يعتمد بالدرجة الأولى على حشو عقل التلميذ بالمعلومات حيث

[1] . حسين بن عبد السلام، ،مذكرة لنيل شهادة الماجيستيرفي الفلسفة، مرجع سابق، ص97.

يقول ديوي في هذا السياق حيث لاتعطي الحرية للتلميذ لأن يبدع خارج إطار القسم" وهذا القصور في . رأيي . يبدو أنه يؤثر في كلا عنصري المدرسة: المعلم والطالب، إذ بالنسبة إلى الإثنين تخلفت المدرسة عن الحركة الاجتماعية المعاصرة العامة، وكثيراً من دواعي السخط والتبرم وأسباب الصراع والإخفاق وخيبة الأمل مردها إلى التباين في نظام المدرسة غير الديمقراطي نسبياً بتأثيره وفعاليته في عقل كلا المعلم والطالب، وبين امتداد وشمول المبدأ الديمقراطي خارج أبواب المدرسة".[1] فقد أثر المجال إيجابياً على التلاميذ خارج المدرسة حيث ساهم ذلك في تنمية ذكائهم إذ استطاع التلاميذ أن يقيموا علاقة الربط بين الدرس النظري والواقع التطبيقي والاجتماعي للعمل في الحياة حتى لا تبقى الأفكار التي أخذها التلميذ مجردات .وفي هذا يقول ديوي"وهذه حقيقة أساسية ومنها تنبعث طرق بناء منتظمة ففي النظام الصناعي الذي مر بنا وصفه، نجد أن الطفل يشارك في العمل لا من أجل المشاركة المجردة، ولكن من أجل الإنتاج، وأن النتائج التربوية التي يحصل عليها حقيقة، ومع ذلك فهي عرضية واعتمادية. ولكن في المدارس نجد أن المهن المتبعة متحررة من الضيق الاقتصادي، فالهدف ليس القيمة الاقتصادية ولكن تنمية القوة الاجتماعية وبعد النظر".[2] فإذا كان ديوي بإعتباره

---

[1] . رالف ن.وين ،قاموس جون ديوي للتربية،، تر:محمد علي العريان،مرجع سابق ص190ص191.

[2] . جون ديوي المدرسة والمجتمع، مرجع سابق ص41.

معلما في المدرسة الغربية الأمريكية ربط المدرسة وعملية التعلم بتنمية القوة الاجتماعية وكسب الخبرات فماذا عن التغيير الذي حدث في المنظومة التربوية في الجزائر ؟ فلا يمكننا إعتبار هذا الأخير إلا تغيراّ في الطريقة وإعادة في البرامج أو بالأحرى لايمكننا عّه إلا تقليداً لمنظومات تربوية غربية بحيث لايوجد أي ربط أو صلة للدروس بالواقع بل تبقى مجرد مجردات وحشو رأس التلميذ بالمعلومات .

ففي بعض التخصصات فقط يكون هناك تربص، ولا يكون هذا الأخير إلاّ في السنة الأخيرة للتخرج من المرحلة الجامعية ،وتكون الفترة المخصصة لذلك وجيزة جداّ ولاتسمح لتزوّد الطالب بالقدر الكافي من الخبرة التي تؤهله للولوج في سوق العمل فيما بعد، بل وفي كثير من الأحيان ما تختم فقط دفاتر التربصات دون إجراء التربص من طرف مدراء المؤسسات من أجل الحصول على الشهادة فقط خاصة في التخصصات الأدبية المهشمة. فأين هي تنمية القدورات الاجتماعية المتعلم وأين تبدأ في منظومتنا التربوية ومتى تبدأ.فهي تبدأ في ختام العملية التربوية ولا تتطور معه. تبقى المقاربة بالكفاءات قائمة كنظام تربوي جديد ولها سلبياتها وايجابياتها كغيرها من الأنظمة الأخرى في حقول أخرى،يمكننا عد إيجابياتها كالتالي:

. التركيز على المتعلّم وذلك بإشراكه في تفعيل الدرس.

. تنمية قدرات التلميذ.

. تمييز الفوارق بين التلاميذ من خلال كفاءاتهم وإمكاناتهم الفكرية (العمل في شكل أفواج).للقيام بحل المشكلات .وكذا إنجاز مشاريع.

. الربط المباشر بين التلميذ والواقع.

الغاية المستقبلية المتوخاة من وراء ذلك.(توظيف المعارف في حل مشكلاتهم وحياتهم اليومية).

أما سلبياتها فهي:

. البرنامج المسطر من قبل الوزارة مكثّف.(إذا راعين الإضرابات التي أصبحت تهدد المدرسة الجزائرية كل سنة).

.كثيراً ما يعتمد المعلمين على الطريقة التعليمية التلقينية.

. الحصص المطلوبة في اليوم كثيرة.

. وقت الحصة لايكفي للإشراك جميع تلاميذ القسم في الدرس، والاستماع لمحاولاتهم وتدخلاتهم وتصويبها وتوجيهها لكثرة عدد التلاميذ في القسم.

. لاربط للدرس بالواقع الذي يعيشه التلميذ (الطفل الذي يسكن في أقصى جنوب الصحراء والدرس يدور حول زرقة البحر وجماله...).

. المدرسة الجزائرية تفتقر لوسائل ومواد العمل اللازمة من أدوات تعليمية وأجهزة لتوسيع الدروس وزيادة عملية الفهم.

فلسفة انجلز حسب مولفي محمد

بومحرات بلخير

أستاذ محاضر قسم علم الاجتماع جامعة مستغانم

يسعدنا في هذا المقام أن نتحدث على فيلسوف جزائري، كرس حياته لخدمة البحث العلمي ولتكوين الطلبة في مجال الفلسفة، اشتغل بالخصوص على الفلسفة الغربية، إنه الفيلسوف محمد مولفي، هو أستاذ بجامعة وهران 2، ولد سنة 1951 بعين تموشنت. حصل على ليسناس في علم الاجتماع بجامعة وهران، ودرجة الثانية في الفلسفة بجامعة باريس10. تحصل على دكتوراه درجة الثالثة من جامعة باريس 10 بعنوان التاريخ والخصوصية ، تحقيق حول مفهوم التوجه لا الرأسمالي" سنة 1981[1]. تحصل أيضا ومن نفس الجامعة على دكتوراه دولة بعنوان "أنجلز ما بعد الرأسمالية : فلسفة، علم، إشتراكية"[2] سنة 1990. له كتاب هام موسوم ب "انجلز : فلسفة وعلوم"[3] الصادر سنة 2004. حيث يبرز من خلال هذا الكتاب الاستقلالية الفكرية التي يتمتع بها انجلز أمام ماركس. يشغل الآن عضوا بمخبر : الأنساق البنيات، النماذج الممارسات. جامعة وهران 02.

الفيلسوف مولفي، يعتبر الفلسفة كملاذ آمن من خلالها يكتب ويقرأ لكشف المعيش اليومي ، الذي يوحي لنا بمجموعة من القيم التي نحن بحاجة إليها، من تحاور، وتواصل، وعيش مشترك. فقد أوجد الكثير من

المقالات التي تصب في هذا أغلبها باللغة الفرنسية. كما أنه اهتم بالعديد من المواضيع الفلسفية منها على سبيل التشبيه لا الحصر:

"حول هيغل والنفي" (4)

"ألتوسير قارئا لمكيافيل" (5)

"الفلسفة والتاريخ عند فوكو"(6)

يحرص الفيلسوف مولفي على إعطاء الأولوية للعمل الجماعي، خاصة في البحث العلمي ، لأنه هو الصمام الأمام لإعطاء نتائج بحث ملائمة ورزينة، وأحيل في هذا الصدد إلى مساهمه الجادة في تأسيس مخبر البحث: تاريخ الفلسفة، جامعة وهران سابقا،حيث كان مديرا له. وعضو مشارك في مركز البحث: فلسفة سياسية، بالمركز الوطني للبحث العلمي، باريس/ ليون.

نلاحظ أيضا عند الحديث على الفيلسوف مولفي محمد ، أنه توجد روابط متينة بينه وبين الفيلسوف جورج لابيكا، حيث اهتم بفلسفته بعد ذهابه من الجزائر، فقد تعاون معه في إيجاد قاموس، الذي يحمل عنوانا "قاموس النقدي للماركسية"،(7) حيث قام بإعداد العديد من المواد الخاصة بالقاموس.

من خلال هذا الإنتاج الفكري الفلسفي العارف بما أنتجه الغرب، سنحاول فقط أن نقدم قراءة تعريفية لهذا الفيلسوف ولكتابه "انجلز: فلسفة، علوم" الذي نراه كتابا مهما، ووسيلة ملموسة لفهم الأطر الفكرية والمرجعيات الفلسفية، التي يستند عليها في تحليلاته وتأملاته

التي تمتاز بالعمق والانفتاح، والبعيدة عن كل دوغمائية انغلاقية ، التي بالكاد تسجن الفكر وتؤرقه.

فكتاب أنجلز نعتبره الشاهد، والذاكرة الوفية، والميزان العادل الذي رجح كفة فلسفة انجلز، وأنصفها بأنها فلسفة مستقلة بذاتها بالرغم من التقاطعات و التجادبات، التي نجدها تشترك مع فلسفة ماركس. فهو بهذا يكشف لنا على خصوصية فلسفة انجلز انطلاقا من مسالة التحول الفلسفي

Le devenir de la philosophie

فمعظم المشتغلين على انجلز من مختصين ومن بينهم مولفي، يجدون فيه المرجع الهام والصارم في فهم وتفسير رهان التحول الفلسفي، حيث يكشف لنا مولفي في كتابه على منهجية انجلز الجديدة، التي اخترقت فكرة التحول الفلسفي التي تستحق منا الوقوف عليه لفهمه وضبطه .

فكتاب محمد مولفي له طموح يسعى لبلوغه، وله إجابة على طلب وحيرة وشك فلسفي ينتاب كل من يشتغل على هده الحقول الفكرية والفلسفية، بعيد كل البعد عن ترويج لأفكار مسبقة، أو الولاء لإيديولوجيات متصارعة التي تغيب علينا مسألة الفهم والإدراك لحقيقة الشيء المراد دراسته "يدرك هذا الكتاب رسم انجلز بما هو مؤسس لذاته الشخصي، بعيدا عن تقديس أو تعصب لأنجلز، الذي يحيلنا بالكاد إلى إسناد الفساد لصديق ماركس"(8). فهذه الإحالة تبين لنا الموقف الصارم اتجاه الحياد، والموضوعية، اثناء البحث في هذه المواضيع ،

المعقدة والمتشعبة التي تحتاج إلى تدبر وتأمل وطول النفس للإلمام بالتحليل الفلسفي دون التفريط بالصرامة العلمي والمنهجية.

فلهذه الدواعي سنحاول أن نوضح المعالم الفلسفية والطرائق المنهجية التي نجدها في طرح الفيلسوف مولفي ، والتي سنركز من خلالها على فكرتين:

الفكرة الأولى: أصالة واستقلالية الفلسفية لأنجلز على ماركس.

الفكرة الثانية: النقد الصارم لإنجلز لدورينغ Dühring والذي خصص له كتاب ب AntiDühring، كما نجد في كتاب مولفي فصل خاص ب دورينغ Dühring المسمى « Dühring éponyme » .

نجد في مؤلف مولفي "انجلز: فلسفة، علوم"، الذي يحتوي على اثنى عشرة فصلا ، كل فصل يخبرنا على تفاصيل مهمة ودقيقة، على كل ما جرى في الساحة الفكرية والفلسفية الغربية، وهذا ما يدل على أننا أمام فكر عميق ورزين، استطاع أن يحيط بهذه المسائل التاريخية والفلسفية المهمة لبلوغ الخيط الرشيد، الذي يمكننا من تتبع حقائق الأمور بتفهم وتبصر، بعيد عن اللغة التكرارية السكولاستكية ،التي توأد التأمل والفكر.

عندما نتتبع سيرورة البحث التاريخي للفلسفة، يحيلنا الفيلسوف مولفي إلى ملاحظة هامة مفادها ، وجود اتصال بين الفكر الفلسفي وأسلافه، وهذا ما يظهر في أمثلة طبعت تاريخ الفلسفة. دفاع أفلاطون على سقراط وعلى مشروع هذا الأخير، وحتى هذه الثنائية بين الشيخ والمريد

نجدها تتجدد مع لوك وليبينز والذي جعلتهما أصدقاء . فمسألة التواصل الفلسفي بين السلف والخلف تظهر أنها الحجز الزاوية، لكشف أصالة الفكر وروح الإبداع، التي اتصف بها انجلز. وبالتالي نحاول أن نعيد هذه المسالة بين انجلز وماركس ودرجة التأثير الذي نجده بينهما؟ من جهة، ومن جهة ثانية فهم درجة التأثير الذي أحدته دورينغ على فكر وفلسفة انجلز؟

للإجابة على هذه الأسئلة، في ما يخص علاقة أنجلز بماركس، سنحرص على أهمية فكرة انجلز كمفكر مستقل، وعندما نقول مفكر مستقل، ليس معناه أنه محايد أو معاكس لماركس ، ولكن ضمن مقاربة فريدة ومميزة ، حاول انجلز أن يقدم مساهمة فلسفية مؤسسة وأصيلة، في إيجاد تأسيس نضري مشترك بينه وبين ماركس.« ينبغي أن نأخذ أيضا بالفعل، منذ بداية الالتقاء سنة 1844، ظهرت لماركس وانجلز، الشرط الآمر لإعطاء مفاهيمهم جديدة على قاعدة علمية، بدأت مساهمتهم منذ هذا التاريخ مع العائلة المقدسة، ولم تكن ممكنة لمرة واحدة لمفاهيمهم الموضحة» .[9]هذه المساهمة أصيلة لأنجلز هو موضوع نضري، كامل ومستقل بذاته، ويحمل من الأهمية لما يطلق عليه بالماركسية، أو المادية التاريخية، أو فلسفة ماركس.

فإذا ما حاولنا شرح ووصف الأطر الفكرية والفلسفية السائدة في تلك الفترة، نستطيع أن نقر أنه بعد القرن 19 م لمسنا وجود هيمنة التيار المثالي "طردت المثالية من آخر ملاذ لها، مفهوم التاريخ" [10]. لهذا

وبدون أدنى شك، أهل انجلز الرابط بين الإشتركية ومفهوم التاريخ . فبراديغمات هذه التأهيل كانت إذن، من جهة، التكامل بين الإشتراكية مع مفهوم التاريخ بدون تدخل المادية، ومن جهة أخرى، مفهوم التاريخ دون تدخل الجدلية. "هكذا إذن، إذا كانت أشكلة الجدلية، عن طريق نشرها في العلوم الطبيعة ، مسألة التكامل بين علمية إشتراكية من جهة ، وجدلية العلوم الطبيعية من جهة أخرى، نستطيع أن نقر حول هذا الرابط، أنه سيتكون ضد دورينغ l'ANTI-DUHRING"[11].

فكتابات انجلز وبالخصوص – ضد دورينغ– تحمل في طياتها الطابع المحايثة مع الواقع، ونبذ العوائق والإكرهات المعاشة، كسبب هام ورئيسي يقف أمام روح ترك التحول l'esprit du laisser-devenir. نستعسير ببعض الأفكار المطروحة وخاصة ، عندما نتطرق إلى ضد دورينغ كشكل مسبق ، الذي يحرص على ترك التحول لأول مرة، حيث به يحرر رأسمال، ويقوم بتغيير ناضج في التعليق على ترك التحول الفلسفي. نستطيع إذن تبيان موقف انجلز "بالنسبة لانجلز، فهو لا يعبر على حقيقة الشيخ، ولا يندمج في فكر محاوره ضمن عالمه المفاهيمي الخاص بالنسبة له، العمل بتطور"[12]. هذا التصريح يسمح لنا بالكشف على نظرة انجلز، التي تبدو أنها أكثر وضوحا بالنسبة لعلاقته مع ماركس، والتي تبدو أنها علاقة مستقلة مع صديقه ماركس.

سنركز في هذا الإطار على الفكرة الثانية، والتي سيكون فحواها علاقة انجلز بدورينغ. لعبا ماركس وانجلز دورا مهما في أوساط العمال والنقابات، حيث أنهم أبلوا البلاء الحسن في الدفاع على حقوق العمال، ووضع النقابات ، وبهذا تركوا أثرا حسنا مازال التاريخ يشيد به لحد الآن. فحاول دورينع ان يستثمر في حقل العمال والطبقة، على غرار ماركس وانجلز "فكانت الامور أن تبقى على حالها إذا دورينغ لم يتمتع بالتعاطف في أوساط الاشتراكيين الديمقراطيين، وخاصة إذا لم يطبع في سنة 1878، دروس في الفلسفة والتاريخ النقدي للإقتصاد السياسي والإشتراكي، كتابيين ينقدان بقوة نظرة ماركس"[13]. بالنسبة لماركس وانجلز، حاولا أن يجيب على دورينغ بكتاب ضد دورينغ، حيت أكد انجلز على الجدلية الهيغلية كحجر زاوية لبلوغ الصرامة العلمية. هذا الجدل المفارقاتي بين انجلز ماركس ودورينغ أثر بشكل كثير على التيار الإشتراكي الديمقراطي.

نستطيع إذن تأكيد أن أنجلز أوضح وعلق وأعاد طبع ما كتبه ماركس ، لكن علينا أن نأخذ في الحسبان أن انجلز كانت دائم يتحمل هذه المهام ويكون وفيا لنوايا ماركس . فقد أخد انجلز على عاتقه مهام التفكير في مسألة مصير الفلسفة، وكيف تصبح ، هذه الأخيرة التي تؤدي إلى عرض وقراءة التاريخ الفلسفة ومقاربة العلوم في زمانه. ختاما نتمنى أننا وفقنا في هذا التقديم وقد وفينا في التعريف بالفيلسوف محمد مولفي،

وبالتالي نتمنى أن نكون أوفياء في عرض أهم الأفكارة التي نراها مناسبة لما طرحه الفيلسوف مولفي.

الهوامش:

1. « Histoire et spécificité .Enquête sur le concepts de voie non capitaliste » .
2. « Engels après le Capital :philosophie , science et socialisme » .
3. Engels : Philosophie et sciences , l'harmattan , paris , 2004.
4. sur Hegel et la négativité ».
5. « Althusser, lecteur de machiavel »
6. « philosophie et histoire chez Foucault »
7. dictionnaire critique du Marxisme
8. « car ce livre entend retracer d'Engels dans ce qu'elle instaure de proprement personnel. Hors de toute Hagiographie et de tout englesianisme, oriente vers les seules perversions imputables au compagnon de Marx »
9. « Il faut prendre également acte que c'est, de leur première rencontre , en 1844, qu' apparut, à MARX et ENGELS, la condition impérative de donner à leurs conceptions nouvelles une base scientifique. Leur contribution commença des cette date avec La Saint Famille, et ne fut possible une fois leurs conceptions clarifiées » - MOULFI Mohamed, ENGELES : PHILOSIPHIE ET SCIENCE , L'Harmattan, 2004, P53p54
10. « Cette idéalisme était chassé de son dernier refuge, la conception de l'histoire » ibid, p93.
11. «ainsi donc , si la dialectique problématise ,à travers son déploiement dans les sciences de la nature , la question de la compatibilité entre la scientificité du socialisme d'une part, et la dialectique des sciences de la nature de l'autre, on peut avancer que c'est autour de cette articulation que va se construire l'ANTI-DUHRING ». ibid, p96.
12. « Pour Engles, il ne lui fallait ni exprimer la vérité d'un maitre , ni intégrer la pensée de son interlocuteur au sein de son propre univers conceptuel dans son cote. work in progress » ibid, p08.
13. « Les choses auraient pu en rester là si Dühring n'avait pas joui d'une certaine sympathie dans les milieux social démocrates, et surtout s'il n'avait pas publié, en 1878,Cours de philosophie et Histoire critique de l'économie politique et du socialisme, deux ouvrage fort critiques à l'égard de Marx » ibid,p73.