جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، دولية محكمة تصدر كل اربعة اشهر.

العدد الأول: جانفي- 2025

مجلة المنارة

للدراسات الإنسانية والاجتماعية

رقم القيد /2025

جامعة الشلف مجلة المنارة العدد الأول جانفي 2025

Chlef University, Al-Manarah journal,

Hassiba Benbouali University of Chlef

Faculty of Humanities and Social Sciences

Al-Manarah Journal for Human Studies is an international court, issued every four months.

No. 01 January 2025

journal Elmanarah

For Human And Social Studies

العدد التجريبي

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية

مجلة المنارة

للدراسات الإنسانية والاجتماعية

مجلة دولية علمية محكمة

تصدر كل أربعة أشهر متخصصة في الدراسات الانسانية والاجتماعية، تصدر عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة حسيبة بن بوعلي الشلف-الجزائر.

العنوان: مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة حسيبة بن بوعلي قطب أولاد فارس بالشلف.
الهاتف /الفاكس : 044354988
البريد الالكتروني : secr.doyen.faculte@gmail.com

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية

المدير الشرفي للمجلة أ.د/ العربي غويني – **مدير جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف**

مدير المجلة مسؤول النشر: أ.د/ محمد جعرير – عميد كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

رئيس هيئة التحرير: أ.د/ داود خليفة

سكرتير المجلة: د. قشوش صابر

هيئة التحرير:

- أ.د. مصطفى مغزاوي
- ، أ.د لونيس زهير.
- أ.د. بوكبشة جمعية.
- أ.د. رحال سامية.
- أ.د.شبوب محمد.
- أ.د. بوزار نورالدين.
- أ.د. سلطاني فضيلة.
- د. حواص فاطمة.
- د. معروف حفصة.
- د. سهلة حليمة.
- د. بوزياني عبد الحق.
- د. فوكة محمد.
- د. تيتبرت نصيرة.
- د. عبد العزيز خيرة.

الهيئة العلمية الاستشارية:

أ. د. محمد الصالح بوقشور (جامعة الشلف)، أ.د. بوبكر الجيلالي (جامعة الشلف)، أ.د. ضامر وليد عبد الرحمن(جامعة الشلف)، مغزاوي مصطفى (جامعة الشلف)، أ.د. بلبولة مصطفى (جامعة الشلف)، أ.د.بلعالم عبد القادر (جامعة الشلف)، أ.دة مذكور مليكة (جامعة الشلف)، أ.د. بلعاليه ميلود (جامعة الشلف)، أ.د. شارفي عبد القادر (جامعة الشلف)، أ.د. سعداوي زهرة (جامعة الشلف) ، أ.د. زيان محمد (جامعة الشلف)، أ.د. داود خليفة (جامعة الشلف)، أ. د. فارح مسرحي (جامعة باتنة)، أ.د. عبد اللاوي عبد الله (جامعة وهران 2)، أ.د. ميسوم ميلود (جامعة الشلف)، د. شايب الطيب (جامعة الشلف)، د. عياش محمد (جامعة الشلف)، د. بوغالم جمال (جامعة الشلف)، حميدي بوجلطية خيرة (جامعة الشلف)، د. زوبير رشيد (جامعة الشلف)، د. عجوط محمد (جامعة الشلف) ، د. باب العياط نورالدين (جامعة الشلف)، د. تريعة سعيد (جامعة الشلف)، د. بوحجلة محمد (جامعة الشلف)، دة. أميرة سامي (تركيا)، د. بن مسمية ثريا (تونس)، د. مجدي عز الدين (السودان)، د . غيضان السيد علي (مصر)، دة. دوللي الصراف (لبنان)، د. عماد عبد الرزاق (مصر)، د. طواهري ميلود (تلمسان)

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية

توطئة

مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مجلة علمية دولية محكمة تصدر كل أربعة أشهر عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الشلف تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصلية المرتبطة بالتخصصات العلمية لأعضاء الهيئة التدريسية والباحثين في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالشلف وغيرها من الجامعات المحلية والعربية والدولية، مع اهتمام خاص بالبحوث المتعلقة بمجالات الفلسفة والتاريخ وعلم النفس وعلوم التربية وعلم الاجتماع...الخ، وتقبل أيضا الأبحاث المقدمة إلى مؤتمرات علمية محكمة والمراجعات والتقارير العلمية وترجمات البحوث الأخرى ذات الصلة.

أهداف المجلة

- المساهمة في تنمية العلوم الإنسانية والاجتماعية وتطبيقاتها من خلال نشر البحوث النظرية والتطبيقية، مع التأكيد على الجودة العالية لهذه البحوث وارتباطها بالواقع العربي حاضرا ومستقبلا.
- إعطاء أكبر فرصة لذوي الاختصاصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية وطنيا أو دوليا لنشر بحوثهم ودراساتهم ذات الحلول الواقعية للمشكلات.
- إيجاد وعاء بحثي عالمي لخدمة الباحثين في مختلف مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- زيادة الحصيلة العلمية المتنوعة من خلال نشر الأبحاث المحكمة.
- نشر الأبحاث الأصيلة والمبتكرة بما يخدم المجتمع ويحافظ على القيم.

العنوان: مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة حسيبة بن بوعلي قطب أولاد فارس بالشلف.

الهاتف /الفاكس : 044354988

البريد الالكتروني : secr.doyen.faculte@gmail.com

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية

شروط النشر

- ✓ ترحب المجلة بمشاركة الأساتذة والباحثين من كل الجامعات والمراكز البحثية الجزائرية والأجنبية وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتخصصة في قضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية وفقا للقواعد الآتية:
- ✓ ـ أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية، ودقة التوثيق.
- ✓ ـ أن يكون البحث مكتوبا باللغة العربية أو بإحدى اللغتين الأجنبيتين: الإنغليزية ـ الفرنسية
- ✓ ـ أن يكتب على آلة الكمبيوتر بخط Sakkal Majalla 14 في حالة المقال باللغة العربية باستثناء عنوان المقال (خط 16) وبخط Times New Roman 12 في حالة المقال باللغة الأجنبية .
- ✓ ـ خط الهوامش بالنسبة للغة العربية وللغة الأجنبية Time New Roman 10
- ✓ ـ أن يرفق البحث بسيرة ذاتية مختصرة لصاحبه.
- ✓ ـ أن يرفق البحث بملخصين أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الانجليزية
- ✓ ـ هوامش الصفحة: أعلى: 2 سم، أسفل: 2 سم، أيسر: 2 سم، أيمن: 2 سم

- ✓ المقالات المنشورة على المجلة تعبر عن آراء أصحابها ولا تلزم مجلة المنارة للدراسات الإنسانية والاجتماعية بأي حال.

فهرس العدد

عنوان المقال	الكاتب	ص
الكلمة الافتتاحية	أ.د. محمد جعرير/مدير المجلة	**7**
النقد الثقافي المقارن وتقبل الآخر	د. أميرة سامي محمود حسين	**8**
أنتربولوجيا اللغة عند هومبولدت	أ.د. بلبولة مصطفى	**28**
أزمة النهضة في العالم العربي المعاصر	أ. د. جيلالي بوبكر	**44**
إيطيقا الترجمة عند ريكور	أ.د. ميلود بلعاليه دومه	**73**
توظيف العلوم الإنسانية والاجتماعية لفهم ومعالجة ظاهرة التعصب في المجتمع العربي	أ.د. مصطفى مغزاوي	**87**
صدى تأميم الأملاك الشاغرة في الجزائر، مارس 1963 ففي الصحافة الفرنسية: لوموند نموذجا	أ.د. بلعاليه ميلود/ با. بيبي عابد	**103**
قراءة على القراءة الحداثية للنص الديني	د. باب العياط نور الدين	**124**
الحدث اتلكلامي صناعة مكتسبة عند بن خلدون	أ.د. ثابت قسول	**136**

الكلمة الافتتاحية

أ.د/ محمد جعرير
عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
مدير المجلة

أسعد، بصفتي مدير مجلة المنارة على مستوى كلية العلوم الإنسانية، بصدور العدد التجريبي لهذه المجلة التابعة لكليتنا وكلي أمل في أن يكون هذا العدد مؤشرا على بداية جديدة وخطوة سديدة في سبيل إرساء دعائم تقليد علمي داخل كليتنا، مبعثه الحرص على المساهمة الجماعية الجادة في تطوير المعارف وإبراز الكفاءات والمؤهلات البيداغوجية والأكاديمية وطنيا ودوليا .

يأتي هذا العدد إذن كدعوة مفتوحة لجميع الأساتذة والباحثين، سواء من داخل كليتنا أو من خارجها، من داخل جامعات الوطن أو من خارجه، إلى الإلتفاف حول منارتهم بالإسهام الجاد والمتواصل بمقالاتهم ودراساتهم من أجل دعمها وإثرائها بما يتوافق وطموحاتهم البحثية ونشاطاتهم البيداغوجية، كل ذلك انطلاقا مما تجود به قرائحهم وطاقاتهم العلمية.

مع خالص الشكر والامتنان لكل من ساهم في إعداد وإثراء مواد هذا العدد وفي إخراجه إلى النور

النقد الثقافي المقارن ومفهوم تقبل الآخر

د/ أميرة سامي محمود حسين
كيرشهير آخي أوران - تركيا

الملخص:

يهدف النقد الثقافي المقارن إلى تناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقاتها بالآخر، ومدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسات الثقافية ، فالنقد الثقافي لا يدور حول الفن والأدب فقط ، وإنما حول دور الثقافة والفلسفة ويصوغ وعيا بين الجوانب الجمالية والفلسفية والانثروبولوجية، ومن هنا تبتدئ علاقة النقد الثقافي المقارن بالآخر وتقبله فعدم تقبل الآخر في حوار الثقافات يؤدى إلى قتل لهوية وثقافة الأنا ويؤدى إلى عدم القدرة على صنع النقد البناء فلابد وأن يتبدل المشهد الحالي من خلال التركيز على النقد الثقافي المقارن حيث أن الصيغة الذاتية في الدرس الثقافي تأتى من " موضوعية الذات" ولهذا يصطبغ الدرس الثقافي دائما باللون الشخصي غير الموضوعي، ومن خلال النقد الثقافي المقارن لدراسات التوازي أو دراسات التأثير والتأثر بين الأنا والآخر نستطيع أن نغير مفهوم تقبل الآخر ورأيه وثقافته ونصنع النقد البناء وتطور الذات أمام انفتاح أفق الغيرية .

Abstract:

Comparative cultural criticism

and the concept of accepting the other

Comparative cultural criticism aims to address issues related to cultural practices and their relations with others, and the extent to which these relationships affect the form of cultural practices. Cultural criticism does not revolve around art and literature only, but about the role of culture and philosophy and formulates an awareness between aesthetic, philosophical and anthropological aspects. From here begins the relationship of comparative cultural criticism with the other and its acceptance. Failure to accept the other in the dialogue of cultures leads to the killing of the identity and culture of the ego and leads to the inability to make constructive criticism. The current scene must be changed by focusing on comparative cultural criticism. Whereas the subjective form in the cultural lesson comes from "objectivity of the self," and for this reason the cultural lesson is always colored with a personal, subjective color. Through comparative cultural criticism studies of parallelism or studies of influence and influence between the ego and the other, we can change the concept of accepting the other, his opinion, and his culture.

Keywords: Constructive criticism, culture, Comparative studies, The Ego and the Other.

مقدمة

كان و لا يزال موضوع الآخر من أبرز مجالات الأدب المقارن، حيث نشأ الأدب المقارن ونما في تقاطع الطرق بين الأدب القومي والأدب الآخر، والبحث عن الهوية، وتجاهل الفروق والصراعات لينادى بتقبل وحب الآخر والتساوي معه، وهذا ما أشار إليه بول ريكو بقوله في كتابه عن الذات عينها كآخر بأن: "المعارضة عينية الطبع تكون بالإبقاء على الذات عينها بحيث تفتح مجالا للمعنى علينا أن نملأه"[1]

وفى مطلع القرن العشرين شرع بعض المقارنيين الغربيين – الذين كانوا يؤكدون فضل الأدب المقارن على الدراسات الثقافية- في محاولة للتقريب بين الأدب المقارن والنقد الثقافي ودمجهما في نظام منهجي واحد يجمع بين الأدب المقارن وبين النقد الثقافي أطلق عليه الدراسات الثقافية المقارنة Comparative Cultural Studies التي يرتكز إطارها النظري والمنهجي على مجموعة من المبادئ المستعارة من الأدب المقارن والدراسات الثقافية، ومن مجموعة الأسس المرتبطة بالبنيوية ونظريات الاتصال والأنظمة والثقافة والأدب.[2]

وتهتم الدراسات الثقافية المقارنة- بالتركيز على كيفية تكوين الظاهرة أو النص – أكثر من اهتمامها بالمحتوى أو الموضوع بالجوانب التطبيقية إلى جانب المنطلقات النظرية والمنهجية ومما لا شك أن اعتماد الدراسات الثقافية المقارنة على المقاربات التجريبية واهتمامها بالسياق – لمختلف مكوناته البرجماتية والإيديولوجية والسياسية والثقافية تفرضها في الواقع الرغبة في التركيز على آليات إنتاج النص أكثر من العناية بشكله أو محتواه، كما أن ذلك الاهتمام يتطابق بالطبع مع تراجع المناهج النقدية التي كانت ترتكز على البنيوية.

ومع تطور مجالات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي المقارن حدث تغييراً في مفهوم تقبل الآخر حيث تم التركيز على التعدد الثقافي، وإعادة اكتشاف دور الصورة المرئية في التحولات التي تحدث في الثقافات الراهنة. ويعود تطور مفهوم تقبل الآخر داخل الدراسات المقارنة المعاصرة إلى تطور جملة من المجالات المعرفية الأخرى مثل الأدب الانثوي وأدب ما بعد الاستعمار وتاريخ الفن، وعلم الجمال، ودراسات النوع الاجتماعي(الجندر) والفلسفة، والمسرح، وغيرها من المجالات التي تهتم بتحويل الثقافة المعاصرة بتأثير الصورة حيث درس المقارنون موضوع صورة الآخر في الآداب الغربية وصورة السود داخل الخيال العربي في العصر الوسيط وكيف غيرت التكنولوجيا الحديثة للصورة علاقة الإنسان بالعالم والأنا بالآخر [3].

وقد أحدثت هذه الرؤية الجديدة لمعرفة الآخر تطورات خاصة بدراسة صورة الآخر، احتل الآخر فيها مكانا جديدا في الدراسات الإنسانية منها:

1- وضعه في تقاطع العديد من المعارف، مثل الاثنولوجيا والانثروبولوجيا والابسيتمولوجيا[4] والتاريخ، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والنقد الأدبي والثقافي وغيرها من مجالات المعرفة والثقافة.

2- ترميزه للخيال الاجتماعي للبيئة التي ينتمي إليها الكاتب، فالصورة لها مكانا في العالم الرمزي الذي نسميه "خيالي" وهذا لأنه مرتبط بنظام اجتماعي يطلق عليه ما يسمى خيالا اجتماعيا ، فرؤية الآخر اليوم لا ترتبط فقط بواقع ما يتم

---

[1] - بول ريكو:" الذات عينها كآخر" ترجمة د.جورج زيناتى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى،بيروت،2005م،صـ266

[2] - GAIL FINNEY: The Reign of the Amoeba: Further Thoughts about the Future of Comparative Literature https://stateofthediscipline.acla.org/entry/reign-amoeba-further-thoughts-about-future-comparative-literature

[3] - طارق بوحالة : النقد والثقافي وأنساق الغيرية

http://www.oudnad.net/spip.php?article1122

[4] - Epistemology إبستيمولوجي: تعنى علم المعرفة، وهى فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومفاهيمها ومصداقيتها حسن مجيد العبيدى:" من الآخر إلى الذات"، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2008م، صـ12

تصويره، بل بالإضافة إلى خيال الراوي وأيديولوجيته بكل ما يحيط به من تخيلات ، ورغبات ، ومصالح في المجتمع، تحدد وضعيه الآخر وتمثله مع مراعاة أن لدى الباحث أو الفيلسوف مخزون من الأفكار التي توجه رؤيته للآخر وان لم تحددها نهائيا.

3- معرفة موقف وموقع المشاهد من الآخر، موضوع نظرته ومنظوره فارتبطت الدراسات الجديدة بمفهوم الآخر الذي تأثر بظهور المعذبين في الأرض والمقهورين، وبالأقليات الاثنية التي قد تهدد استقرار الدول العظمى، حتى لو كان ذلك بغرض استيعابهم من قبل المستعمر، لذا لاحظ بعض المثقفين أن دراسات ما بعد الاستيطان انتشرت في الولايات المتحدة الأمريكية مواكبة لاتساع الاستثمارات الأمريكية في العالم الثالث.

1- مفهوم الآخر

- يعد مفهوم تقبل الآخر في الدراسات المقارنة منطقا إنسانيا قوامه علاقة التوازي أو التأثير والتأثر بين الأنا والآخر من خلال أدوار متباينة ومتشابكة ومتعاكسة بين الأنا والآخر ولتحديد الأنا بمختلف أبعاده لابد من وجود الآخر [5] فعدم الوصول والتواصل مع الآخر هو أن تموت محروما من الهواء و الحياة [6]

وقد يكون الآخر بشكل عام فرداً، أو جماعة، أو أمة أو قريباً أو بعيداً أو صديقاً أو عدواً [7]، ومن هذا المنطلق فان الآخر قد يكون يهوديا وقد يكون عربياً وقد يكون أوروبياً فالآخر هنا يندرج تحت ظاهرتي الاتفاق والاختلاف مع الأنا فيتفق في ظواهر معينة أو عصر زمني معين ويختلف في اللغة والهوية والإطار الجغرافي والحضاري.

2- الاختلاف والآخر.

إن عدم نقد " الآخر" في الحوار الثقافي للاختلاف بينه وبين "الأنا" وعدم إثارة الجدل حول هذه الاختلافات، والتعامل بنهج ثابت وسلوك محدد، سيكون سببا للانخراط في المفهوم الذي يخفى الواقع المتعدد، ويوحد المتعدد والمختلف من عادات الكلام، ولغة التفكير وسطوة المفهوم، إذن فلسفة الاختلاف هي تمرد على تقليد في تفكير تميز بكثافة حضور مقولات الذات والإنسان ، فهي ثورة على الفلسفات الميتافيزيقية التي تجعل الإنسان أو الذات محور مشروعها، أنها تريد مجاوزة الميتافيزيقا من اجل التشريع للتفكير على نحو آخر، فالقول بوجود الاختلاف مع الآخر لن يكون كشفا أو اكتشافا فليس وجود الاختلاف مشكلة في حد ذاتها وإنما المشكلة الحقيقية هي نزعة العداء للاختلاف مع الآخر وذلك باستخدام المنهج المقارن ودوره النقدي التقويمي الايجابي ضد الاختلاف، "فتأكيد الاختلاف تأكيد لخطورة منع التفكير لان أسس المشكلة هي قتل الاختلاف والتخلص منه في منع التفكير والاعتداء على التفكير وبالتالي الاعتداء على اللغة وقتل الاختلاف وإشاعة الصمت"[8] لذا يثير النقد الثقافي المقارن كثيرا من الأسئلة يمكن تصنيفها إلى أسئلة لها قيمتها في البحث المقارن وإثراء المعرفة والثقافة منها ما يلي:-

- ماذا تريد الأنا من الآخر؟

- هل تريده جزءا ظاهريا بغض النظر عن جوهره أو تحوله قلبا وقالبا إلى العلمانية أو الدينية؟

- هل استطاعت الأنا أن تؤثر ظاهريا في الآخر؟

---

5 - طارق بوحالة : النقد والثقافي وأنساق الغيرية، المرجع السابق.

6 - كارلوس ليسانكو:"الكاتب والآخر"، ترجمة نهى ابو عرقوب، مراجعة أحمد خريسى، أبو ظبى، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث، كلمة،2012م، صـ190

7 - شاكر عبد الحميد:" الذات والآخر في عملية الإبداع"(سطور) مجلة ديسمبر، 1996م، صـ63

8 - أحمد برقاوى :" الاختلاف والاعتراف"، http://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%81-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D9%81-4136

- هل المسألة لم تتعد مجرد التأثير الشكلي في الآخر، وبقي جوهر " الآخر " على ما هو عليه؟

- هل فشلت الأنا في مهامها مع الآخر؟

- هل حددت الملامح العامة للعلاقة بين الأنا والآخر؟

هل جاء التركيز بشكل أعمق على موقف "الآخر " أم بني على أساس العلاقات المتبادلة بين الأنا والآخر؟

موقف الآخر عندما يكون " أجنبيا" من الأنا عندما تكون " عربيا "؟

كلها أسئلة تتطلب وعيا بالدراسات المقارنة التي تعقد بين الفكر القومي والعالمي، أو بين الفكر العربي والغربي، كما تتطلب المزيد من البحث حول مفهوم الآخر وأهم ما حققته الدراسات النقدية المقارنة على مستوى الفكر والثقافة.

هكذا تطرح الدراسات المقارنة أنواع مختلفة من الأسئلة عندما يلاحظ أن دراسة الأدب أو الفلسفة تتجلى في مجتمعات وظروف مختلفة، يتساءل الباحث فيها عن الصفات المشتركة بين هذه التجليات، وكيف يختلف بعضها عن البعض الآخر، وهل هناك انساق تتكرر في الأدب أو الفلسفة، وما هي طبيعة هذا التكرار، فامتد منهج النقد الثقافي إلى مجال دراسة الأنساق الثقافية الكبرى ودراسة الأنماط المختلفة في ثقافات الشعوب[9]

أن مثل هذه التساؤلات تختلف من حيث النوع عن تلك التي تثار حول "التأثير" فقط والتي تميل نحو دقة التوثيق والإثبات، يتضح لنا إذا طرحنا تساؤلات من هذا النوع فإنها تدور حول الأشكال والأنواع الأدبية والفلسفية أو مدى كون الأدب أو الفلسفة ظاهرة اجتماعية ونوعية هذه الظاهرة، وكيف يمكن أن ننظر إلى الأدب أو الفلسفة على أنها إدراك وبناء لعقل بشرى " عالمي" أنها تساؤلات تنطوي على مخاطر، ولكنها في الوقت نفسه تنطوي على آمال خصبة، وتثير الأسئلة المطروحة حول الفلسفة والأدب أسئلة حول الثقافات،وأبنية اللغة ونظمها ، والعلاقة بين الأدب والمجتمع والفلسفة، والتاريخ والفن والفكر الإنساني.

خلاصة ما سبق أن الاختلاف يعنى الانفتاح –الانفتاح على الآخر والاعتراف به ومفارقته دون إلغائه علاقة الأنا والآخر، إذا الأنا لا وجود لها إلا من خلال الآخر، الذي به يكون الاتفاق والاختلاف، حيث تتمايز الهويات من خلال المفارقات بين الأنا والآخر" فلكي تعرف الآخر لابد أن تراه من حيث أنت" اعترافا بالأنا في الآن ذاته للآخر ذلك انه لا يستقيم هوية للآخر وللانا دون الآخر"[10]

3- الآخروالنقد الثقافي المقارن:

موضوع الآخر مفهوم أساسي في الدراسات المقارنة، فالمقارنة تقوم بين الذات والآخر للنص الأدبي أو الفلسفي في لغتي ولغة الآخر،وتهتم بصورة الآخر في الآداب القومية وتقييم المقارنة علاقات التأثير والتأثر وتضع الحدود بين الثابت والمتحول.

ومع ازدهار الدراسات المقارنة في العقود الأخيرة واستيعابها للتطور في العلاقات القائمة على دراسات التوازي أو التأثير والتأثر في ظل التطور التكنولوجي أصبحت جسدا قابل للاختراق بمهارة في التطورات التي تنمو حولها، فأخذ متخصصي الدراسات المقارنة من المجالات الأخرى للمعرفة بحيث تثرى دراساتهم الأدبية والنقدية والفلسفية ويواصلوا التحرك في هذا الاتجاه مما يعكس عليهم التغيير والاستمرار والتطور وتجنب الركود من خلال الاستفادة والاندماج مع التخصصات الأخرى بشرط الحفاظ على الهوية القومية لهم. واستيعاب الدراسات المقارنة للدراسات الثقافية سوف

[9] - حفناوى بعلى:" مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن،الدار العربية للعلوم ناشرون،الطبعة الأولى ، بيروت 2007م،صـ223
[10] -على حرب:" خطاب الهوية،سيرة فكرية"، منشورات الاختلاف، الجزائر ، طـ2، 2008م،صـ43

يؤدى إلى الانفتاح في البحوث متعددة التخصصات وسيكون مفيدا جدا في تقوية العلاقات بين مجالات متنامية التخصصات تتبئ نظرة مستقبلية وتتغذى على غيرها من المجالات المتعددة في ظل انتشار التخصصات المتنوعة.[11]

وذلك لأن من أهم عوامل ازدهار أي حضارة هو مدى احتكاكها بالحضارات الأخرى واستفادتها منها، وفى هذا السياق نذكر مقولة الأديب الفرنسي ميشيل مونتاني صاحب الرسائل المشهورة عن أهمية أن يحك الإنسان رأسه برأس الآخر ليزيد من فهمه لنفسه وفهمه للعالم؛ فمنذ القدم دأبت الثقافات المختلفة على إثراء بعضها. وأخذت العلاقة بين الثقافات أشكالا متنوعة مثل المحاكاة والتقليد والترجمة والتأثر والتأثير والتثاقف والتداخل وكذلك الغزو والتهجين والهيمنة.

ومن الصعب اليوم أن نتصور وجود ثقافة ما تطورت بمعزل عن الثقافات الأخرى، ومن الملاحظ كذلك أن الانحطاط كان مصير أي حضارة حاولت أن تنكفئ أو تنغلق على نفسها[12]. وإذا كانت العلاقات بين الثقافات قد نشأت منذ القدم فلا شك أنه بفضل تطور وسائل الاتصال والتكنولوجيا وارتفاع عدد الناس الذين ينتقلون من بلد لآخر، قد قربت أكثر بين الثقافات وضاعفت من مضامين العالمية التي تحتويها كل ثقافة.

وبما أن أية ثقافة تحتوي على عناصر أصيلة وعناصر مستعارة من الثقافات الأخرى فليس من الممكن دراسة مختلف المكونات الثقافية لحضارة ما إلا من خلال مقارنتها بالمكونات الثقافية الموجودة في الثقافات الأخرى التي احتكت بها في مرحلة ما من تاريخ تطورها. لهذا بعد أن انتهى عصر الاكتشافات الجغرافية وتمكن العلماء من الاطلاع على ما لدى الشعوب الأخرى من معطيات ثقافية وعلمية تختلف عما لديهم بدأوا يلمسون الحاجة إلى دراسة معارفهم من خلال مقارنتها بما لدى الآخرين، وشرعوا منذ منتصف القرن التاسع عشر في استخدام المقارنة بشكل واسع في كثير من مجالات المعرفة، فظهر علم الأديان المقارن وعلم اللغة المقارن وعلم التشريح المقارن والقانون المقارن والتربية المقارنة والأدب المقارن... وغيرها من العلوم المقارنة.

وبسبب ارتفاع مستوى تداخل الثقافات في هذا العصر (عصر العولمة) بات من المستحيل دراسة أي ثقافة خارج إطار المقارنة، فاليوم يمارس السياسيون وعلماء الاقتصاد والتاريخ والاجتماع والانتروبولوجيا والنقاد المقارنة الثقافية وذلك بهدف الكشف عن مميزات كل ثقافة ودرجة تداخلها مع الثقافات الأخرى. وبما أن المقارنة أصبحت قدر أية دراسة علمية جادة فقد سعت دول عدة إلى تضمين مناهجها التعليمية أبعادا عالمية مقارنة من مرحلة التعليم الثانوي وذلك لغرض تدريب المدرسين على تنمية فهم العالم لدى الطلاب وتدريبهم على ممارسة المقارنة الثقافية وتقدير حجم التشابهات والاختلافات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم[13].

وبالنسبة للأدب المقارن، فهو منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر أخذ يفرض نفسه علميا وثقافيا ورسميا ، وشهد عقد التسعينات من القرن العشرين طرح عدد من التساؤلات حول جدوى الأدب المقارن.

وتزامنت هذه التساؤلات مع ازدهار الدراسات الثقافية (التي يطلق عليها عربيا النقد الثقافي) لا سيما في الجامعات الأمريكية، وأبدا بعض المتخصصين الغربيين في الأدب المقارن غضبه حينما ظهرت بعض دراسات النقد الثقافي تناولت ظواهر مثل الأدب الشعبي والأساطير وسبق للأدب المقارن أن درسها بالأسلوب نفسه وقبل أكثر من مئة سنة.

ذكر (GAIL FINNEY جايل فينى) أن الأدب المقارن يتضمن في الحقيقة عددا كبيرا من الميادين المعرفية ويعد علاقة الدراسات الثقافية مع الأدب المقارن بأنها أحد حقول الأدب المقارن المدينة بالفضل لهذا النمو في مجال الدراسات

[11]- GAIL FINNEY: The Reign of the Amoeba: Further Thoughts about the Future of Comparative Literature

[12] - أرمان ماتلار: التنوع الثقافي والعولمة" تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت 2008م،صـ20-21

[13] - محمد غنيمى هلال:" الأدب المقارن"، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،2001م، صـ70-71

النقدية الثقافية ، ويرى أن مسار الدراسات النظرية والتطبيقية التي أنجزت حتى اليوم في إطار الأدب المقارن تبين أن هذا التخصص - الذي يتقاطع ويتداخل مع عدد من العلوم الإنسانية الأخرى - يتضمن في ميادين بحثه المتعددة والمتنوعة، وفي مكوناته المنهجية التي يتم رفدها باستمرار مما يستجد من طرائق للبحث والتحليل، ما يؤهله لدراسة مختلف التجليات الثقافية لأي مجتمع وكذلك الحوار بين الثقافات، والعلاقة بين الأدب ومختلف العلوم الإنسانية.[14]

إن الباحث إذا ما دخل رحاب تخصص الأدب المقارن فإنه ينبغي أن يتطهر من مزلقين متضادين أحدهما وهم التفوق المطلق على الآخر الذي دون الرؤية الدقيقة، والمزلق الآخر هو هذا الإحساس بالنقص إزاء الآخر.

ويظل الباب مفتوحاً لإثراء هذا التخصص بالجديد في هذا الشأن علماً بأن ثمة مجالات وآداباً أخرى يمكن أن تكون مادة لدراسات مقارنة جديدة، ومنها تلك التأثيرات المتبادلة بين الأدب العربي والآداب الشرقية التي تظهر أكثر اقتراباً من الأدب الغربي كالأدب الهندي والفارسي والتركي والصيني والياباني وسواها من الآداب الشرقية الأخرى، إن عطاءنا الأدبي والفلسفي يتيح لنا من خلال مادة الأدب المقارن رؤية أكثر شمولاً له، ويضفى عليه دلالات أغزر وإيحاءات أبعد أثراً.

نماذج لدراسة الآخر دراسة مقارنة:

1- السيرة الذاتية بين الشرق والغرب وتطور الرؤية النمطية للآخر في العصر الحديث دراسة مقارنة بين رفاعة الطهطاوي ومونتسكيو

إن الالتقاء الحضاري بين المجتمع العربي الإسلامي، والحضارة الأوروبية في بداية القرن التاسع عشر الميلادي جديرة بالتأمل، والتدبر، وإمعان التفكير؛ لأنه قد صبغت وجهة العالم الإسلامي، والأوروبي، وحددت مسارهما النفسي، والفكري، والفلسفي لفترة طويلة، فقدم علماء النهضة سيرة ذاتية لكل من الشرق، والغرب، كما نجد ذلك في كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" لرفاعة الطهطاوي[15] الذي يقدم لنا السيرة الذاتية للغرب من منظور شرقي، وفي المقابل نجد تصوير السيرة الذاتية للشرق من منظور غربي في كتاب" رسائل فارسية" لمونتسكيو[16]، وهذه الرؤى لكل من المؤلفين كانت ذات تيار فكرى كبير ذو أبعاد فلسفية، سياسية، واجتماعية، وثقافية، وفنية ترمى إلى صبغ حياة الأمم بعامة بما يتفق وعصر النهضة.

ومن نتائج المقارنة بين هذين العملين:

1- التركيز على التعلية من شأن الآخر أو التدني له مما أدي إلى افتقاد عنصر المساواة وتطور الرؤية النمطية للآخر التي جمدت حدود الشرق والغرب فظهر الصراع والاختلاف بين الأنا والآخر في هذه الدراسات، والاصطدام بالواقع على قراءات وتصورات خيالية عن الآخر، وعلينا قبل البدء في الدراسة المقارنة بين مثل هذه الأعمال علينا أن نقسم الصراع إلى مستويات:

1- الصراع مع الذات في اكتشاف الآخر في الأنا، المختلف والغريب الذي يكشف مع ذلك لتركيب العالم والذات معا.

2- الصراع مع الأسرة ومع المجتمع المتمثل فيها بشكل عام.

3- الصراع أو الصراعات المختلفة التي تميز السياق الاجتماعي للكاتب.

14- GAIL FINNEY: The Reign of the Amoeba: Further Thoughts about the Future of Comparative Literature
انظر أيضا عز الدين المناصرة:" المثاقفة والنقد المقارن. منظور إشكالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1995م.

15 - رفاعة رافع الطهطاوي:" تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، القاهرة

16 - MONTESQUIEU: Persian Letters, Translated by MARGARET MAULDON With an Introduction and Notes by ANDREW KAHN, Oxford University Press, 2008
مونتيسكيو:" رسائل فارسية" ترجمة أحمد كمال يونس، مراجعة عبد الحميد الدواخلى، دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية، الكويت،1992م

وهنا نذكر أن المجال مفتوحا أمام الباحثين من اجل تغيير هذه التصورات، وأنه على الكاتب أن يتمتع برؤية أكثر قابلية للفهم الصحيح وإدراكا لوقائع وتناقضات المجتمعات

كما لا يفوتنا أن نذكر أن المنهج الفلسفي برز عند رفاعة الطهطاوي ومونتسكيو في مواضع متعددة، فقد قرأ رفاعة الطهطاوي مؤلفات "روسو"، و"فولتير"، و"مونتسكيو"، ولا شك أنه في حديثه الفكاهي عن الباريسيات والباريسيين، وعن سرعة تنقلهم من زى إلى زى، ومن بدعة إلى بدعة، فظهر تأثر رفاعة الطهطاوي بصفحات شهيرة لمونتسكيو في الرسائل الفارسية .

أما منهج مونتسكيو تمثل في المقارنة والمقابلة، فقارن مفاهيم وليس معلومات فقط، وهذا المنهج متجذر لدى الكاتب، ويبدو أن المقارنة عند مونتسكيو كانت مبنية على مراجع متنوعة ، فأبرز في هذا المضمار مقارنته على الخصوص بين النظامين الغربي والشرقي، وهو نفس المنهج الذي سار عليه رفاعة الطهطاوي ، والذي أظهر تأثره بما قرأ من مؤلفات للكتاب الفرنسيين.

2- الأنا والآخر في الدراسات الأنثوية / دراسات الجندر

وجه هذا العلم اهتمامه بدراسات النوع، وظهرت لنا حركة نقدية نسائية أسهمت بدورها في نمو هذه الدراسات،[17] وقد نشرت مؤسسة المرأة والذاكرة حديثا سلسلة" ترجمات نسوية" بعنوان النسوية والجنسانية،[18] وهى دراسات تهدف إلى إتاحة المعرفة الثقافية الصادرة في المؤسسات الأكاديمية الغربية من خلال نقلها إلى اللغة العربية بهدف التعريف بها وتشجيع التفاعل الفكري معها بالفهم والنقد والتطبيق ومناقشة هذه الدراسات وموقعها من اهتمامات الأدب والدراسات المقارنة ونظرياته الحديثة التي يجب أن تكون محل اهتمام الباحثين، فقد شهد القرن العشرين ظهور تحرير النساء وتحالفات النساء العالمية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا ، وقد تم تأسيس الدراسات النسائية في المؤسسة الأكاديمية بالولايات المتحدة الأمريكية ودمجها ضمن الخطاب النسوي الغربي بشأن القهر واسع الانتشار الذي تعانى منه النساء المسلمات.

وقدرنا أن نتلقى نفايات الغرب الفكرية في محاولة لإعادة تصنيعها في صورة شرقية دون مراعاة لبلد "المنشأ" الذي صدرت عنه هذه النفايات ولا لمتطلبات البلد الذي فرض عليه استيرادها، فالمصطلح ومفهومه ودلالاته صناعة غير عربية مائة بالمائة، فقد انعكس ذلك بوضوح على المتلقي العربي، فتباينت المفاهيم والدلالات، بل وشكل المصطلح ذاته فهو تارة أدب نسائي وتارة أخرى أدب نسوى، وثالثة أدب أنثوي، ورابعة أدب المرأة...الخ

* والأدب النسائي هو الأدب المرتبط بحركة تحرير المرأة وحرية المرأة وبصراع المرأة الطويل التاريخي للمساواة بالرجل، [19] وهو ذلك الأدب الذي يتناول قضايا المرأة.

* الأدب النسوي هو الأدب الذي تكتبه المرأة مستسلمة فيه لجسدها والذي نلمح فيه الاكلاشيهات الكتابية [20]، ومصطلح النسوي أو النسوية يربط معناه بالحركة النسوية الغربية بكل ما تحمله من مواقف رفضتها المرأة نفسها.

---

17 - قد خصصت سوزان باسنيت الفصل السادس من كتابها الأدب المقارن مقدمة نقدية (أوكسفورد 1993) ترجمة أميرة حسن نويره هذا الكتاب ضمن المشروع القومي للترجمة (128) ونشرة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1999م.

18 - مجموعة من الباحثين:"النسوية والجنسانية"، ترجمة عايدة سيف الدولة، صادر عن مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2016م.

19 - أشرف توفيق:" اعترافات نساء أديبات"، دار الأمين، القاهرة،1998م، صـ10

20 -المرجع السابق

* الأدب الأنثوي هو ما كتبته المرأة من أدب في مقابل ما كتبه الرجل دون أن يحوي هذا المصطلح أحكاما نقدية تعلى أو تحط من قدره وإذا أقرارنا بوجود أدب أنثوي نطرح سؤالا حتميا في هذا المقام وهو هل هناك أدب أنثوي مقابل أدب رجالي أو ذكوري؟

قضية شائكة أخرى تجاوز حقل المصطلحات الملغوم وتكشف وجوه التناقض عن عملية استيراد المفاهيم الغربية. ورغم هذا شهدت السنوات الأخيرة من القرن العشرين محاولات لإنهاء تهميش الآخر بالمعنى العرقي والجنوسي ومحاولات للتخلص من الثنائيات التي كرستها الديكارتية منذ القرن السابع عشر باعتبارها من أقوى أدوات التهميش والتغريب [21]

والدراسة المقارنة بين الأنا والآخر في دراسات الجندر أو النوع لابد أن تسهم في تصحيح كثير من المفاهيم وتبرز كثير من الحقائق عن:

1- صورة المرأة في الشرق والغرب.
2- قضايا المرأة في الشرق والغرب.
3- علاقة المرأة بالآخر.
4- المرأة وأثرها في سلوكيات الآخر.
5- مكانة المرأة عند الآخر.
6- علاقة الآخر بالمرأة.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات من أجل معالجة الموضوعات القومية والعالمية التي تركز على وضع المرأة لا يمنع مطلقا من الاطلاع على ما توصلت إليه الدراسات الأمريكية بشأن المرأة الغربية شرط الحفاظ على هوية المرأة الشرقية ومكانتها وعدم التقليل من قيمتها وشأنها والبقاء دائما مع الأصلح للمرأة.

3- الدراسات الاستشراقية والآخر

رؤية الآخر عند الرحالة عن الشرق وحتى في كتابات الغربيين – نجدها مشروطة بمصالح الذات، إذ أن صورة الآخر جذابا أو مخيفا، تحجب حقيقة الرغبة في معرفة الآخر من أجل السيطرة عليه، لذا ارتفعت بعض الأصوات لإدانة الهيمنة الأوروبية على الدراسة الأدبية، وكان من أهم الدراسات النظرية التي كشفت المركزية الأوروبية هو ما تناوله ادوارد سعيد حيث وجه نقدا سياسيا إلى الاستشراق فاضحا رؤية الآخر للمستشرقين[22]، وواضعا علاقة السلطة والمعرفة في قلب رؤية الآخر دون استبعاد الغزو المسلح للاستعمار الذي يعتقد انه وصل إلى ذروته في القرنيين التاسع عشر والعشرين ورأى في الوسائل المختلفة للسيطرة منظومة مكتملة ، منها سياسات الإدارة الاستعمارية والمؤسسات المشرفة على الدراسات الاستشراقية في المعاهد والجامعات وحتى في الكتابات الأدبية والفلسفية بوعي أو بدون وعى.

4- تاريخ الاستيطان الغربي للأراضي العربية والعلاقة بالآخر

إذا كانت العلاقة بالآخر دائما موجودة في تاريخ الشعوب، نجدها قد اختلفت بين نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر فيما يخص المنطقة العربية الاستيطان الصهيوني للأراضي الفلسطينية، واحتلال العراق

[21] -هيلين توماس: "الأجساد الثقافية:الاثنوغرافيا والنظرية "ترجمة أسامة الغزولى،المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة،2010م، صـ16

[22] - ادوارد سعيد:"الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق" ترجمة د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006م، صـ330

ومحاولات أمريكا للهيمنة على الدول العربية وربما العالم أجمع ولنتذكر ما قاله عبد الكبير الخطيبي [23]ومازال قابلا للصدق:" نعرف الخيال الاستيطاني تحويل المكان إلى التجاور، والتقسيم ، والعسكرة، وتقطيع المدينة إلى أثنية ، دفن ثقافة الشعب المستوطن، وعندما يكتشف تغريبه يسرح هذا الشعب شاردا، في الفضاء الممزق لتاريخه، ولا شيء أكثر سوءاً من تمزق الذاكرة ، وسوف نرى كيف يؤثر هذا الفعل الاستيطاني على التبعية للآخر حيث ستكون هذه البؤر الثقافية جسر انتقال لثقافة الآخر في ثقافة الأنا مما يؤدى إلى ضياع وحدة الثقافة الوطنية وظهور محاولات البحث عن الأصالة الضائعة في الأعمال الأدبية والفلسفية[24].

5- دراسات ما بعد الاستيطان في موضوع الآخر:

كتب الناقد الفرنسي تسفيتان تودوروف في موضوع الآخر "نحن والآخرون" [25]وله عنوان فرعى ذو دلالة :" التفكير الفرنسي في التعدد الإنساني" وسوف نجد مفهوم التعدد مقترنا بمفهوم الثقافة ،"تعدد الثقافات" وفى هذا الكتاب يتعامل تودوروف مع مفهوم الآخر بشكل مختلف عما كان يجرى في المناهج السابقة للأدب المقارن، فيستبدل بالمقارنة بين صورة الآخر والواقع طرح مشكلة المشاهد لهذا الواقع التي تختلف طبقا لماهية ووظيفة هذا المشاهد: فيقارن الباحث بين الراحل الذي يستهدف إخضاع الآخر لديانته أو نمطه الحضاري المستعمر فيفرض هيمنته على الآخر، ورجل الأعمال الراغب في الاستفادة المادية من الآخر فلا يرى فيه إلا ما يفيد أغراضه، يبيع له بالغالي ويشترى منه بالرخيص، والسائح الذي يرى الحجارة والآثار ولا يهتم بالناس، والسائح الانطباعي ذو التذوق الرفيع والذي يتفنن في جماليات الآخر ولا يراه حقا وغيرها من الأمثلة التي تستهدف تبنى قيم الآخر ليكشف آفاق أخرى جديدة في صورة الآخر.

الخاتمة

1- ساهمت الدراسة في إبراز الفرق بين الدراسات الثقافية والدراسات المقارنة فالأولى تحاول إدماج الآخر للثقافة السائدة والثانية تجتهد في محاولة فهمة ورد الاعتبار له واحترامه فالموقف الأول يسوده التقليدية بينما الثاني يتميز بنقد العرف ومحاولة تقديم رؤية أخرى جديدة وعميقة.

2- من خلال المقارنة بين صورة الأنا والآخر نستطيع أن نحدد أبعاد متعددة تعكس لنا واقع الشخصية، صفاتها، اهتماماتها، فكرها، تفاعلها، في المجتمع القومي والدولي.

3- إن تتبع خطوط الصورة من خلال البحث المقارن تعطينا شكلا مميزا للآخر وترسم النمط الإنساني له من خلال مواقف معينة من داخل المجتمع المحيط به.

4- تكشف الدراسات المقارنة بما يتمتع به نمط الآخر بصفات سلبية كالجبن والكذب، وعدم الإحساس بالواقع المحيط، كما تكشف أهم صفاته الايجابية التي قد نجدها مثلا في حسن المعاملة مع الآخرين ورعايتهم والاهتمام بهم.

5- يحقق النقد المقارن القدرات التالية:

أولا- القدرة على استيعاب مفهوم تقبل الآخر.

ثانيا- القدرة على التفكير النسبي الذي يحترم الخصوصيات والاختلاف بين الأفراد والمجتمعات.

---

[23] - عبد الكريم الخطيبى: "النقد المزدوج"دار العودة، الطبعة الأولى، 1980م.

[24] -حسن حنفي:" مقدمة في علم الاستغراب"، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م، صـ24

[25]- Tzvetan Todorov: Nous et les autres, Paris ,ed. du Seuil.1989

ثالثا- القدرة على اتخاذ مواقف ايجابية تجاه الآخر وجعل الهوية كمبدأ للتماسك والترابط مع الانفتاح على الثقافات الأخرى في إطار التعايش والإيمان بالجوار والحق في الاختلاف،

6- لهذه الدراسات بلا شك مستقبل واعد، فرغم التباسها وربما أغراضها الخفية، فالعلوم الإنسانية ليست بالشفافية المطلوبة ومازالت الأيديولوجيات تؤثر فيها سلبا أو إيجابا.

7- إن لهذه الدراسات نتائج ايجابية منها:

أولا- الاعتراف بالتعدد، تعددية البشر واللغات والثقافات حتى إذا كانت المساواة بينهما غير متحققة حتى الآن.

ثانيا- سوف نجد ثراء منهجيا هاما، إذ يضاف إلى الثراء الشكلي للنظريات الأدبية الجديدة اللجوء إلى المناهج الاجتماعية والانثروبولوجية والتاريخية بصفة عامة ، وأخيرا تتجدد في هذا الإطار علاقة الأدب بالمعرفة وتزيد من وعينا بالعالم وبأنفسنا .

المصادروالمراجع

1- المراجع العربية:

1-	أشرف توفيق	" اعتر افات نساء أديبات"، دار الأمين، القاهرة،1998م
2-	حسن حنفي :	" مقدمة في علم الاستغراب"، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م
3-	حسن مجيد العبيدى:	"من الآخر إلى الذات"، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2008م
4-	حفناوى بعلى:	" مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن،الدار العربية للعلوم ناشرون،الطبعة الأولى ، بيروت 2007م،
5-	رفاعة ر افع الطهطاوي:	"تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، القاهرة.
6-	عبد الكريم الخطيبى:	"النقد المزدوج"دار العودة ، الطبعة الأولى، 1980م
7-	عز الدين المناصرة:	المثاقفة والنقد المقارن. منظور إشكالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، 1995م.
8-	على حرب:	"خطاب الهوية،سيرة فكرية"، منشورات الاختلاف، الجز ائر، ط2، 2008م
9-	محمد غنيمى هلال:	"الأدب المقارن"، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،2001م

2- المراجع المترجمة:

1-	ادوارد سعيد:	"الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق" ترجمة د.محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006م
2-	أرمان ماتلار:	التنوع الثقافي والعولمة" تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت 2008م
3-	بول ريكو:	الذات عينها كآخر" ترجمة د.جورج زيناتى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت،2005م
4-	سوزان باسنيت:	"الأدب المقارن مقدمة نقدية" ترجمة أميرة حسن نويره هذا الكتاب ضمن المشروع القومي للترجمة (128) ونشرة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1999م.
5-	كارلوس ليسانكو:	"الكاتب والآخر"، ترجمة نهى ابو عرقوب، مراجعة أحمد خريسى، أبو ظبى، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث، كلمة،2012م
6-	مجموعة من الباحثين:	"النسوية والجنسانية"، ترجمة عايدة سيف الدولة، صادر عن مؤسسة المرأة والذاكرة ، القاهرة، 2016م
7-	مونتيسكيو:	"رسائل فارسية" ترجمة أحمد كمال يونس، مراجعة عبد الحميد الدواخلى، دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية، الكويت،1992م

8-	هيلين توماس:	"الأجساد الثقافية:الاثنوغرافيا والنظرية "ترجمة أسامة الغزولى،المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة،2010م

3- الدوريات العربية:

1-	شاكرعبد الحميد:	" الذات والآخرفي عملية الإبداع"(سطور) مجلة ديسمبر، 1996م

4- المراجع الأجنبية:

1-	MONTESQUIEU:	Persian Letters, Translated by MARGARET MAULDON With an Introduction and Notes by ANDREW KAHN, Oxford University Press, 2008
2-	Tzvetan Todorov:	Nous et les autres, Paris ,ed. du Seuil.1989

5- المواقع الالكترونية:

1-	GAIL FINNEY: The Reign of the Amoeba: Further Thoughts about the Future of Comparative Literature https://stateofthediscipline.acla.org/entry/reign-amoeba-further-thoughts-about-future-comparative-literature
2-	طارق بوحالة : النقد والثقافي وأنساق الغيرية http://www.oudnad.net/spip.php?article1122
3-	أحمد برقاوى :" الاختلاف والاعتراف" http://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%81-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D9%81-4136

أنثروبولوجيا اللغة عند "فيلهلم فون همبولدت"*

أ.د. مصطفى بلبولة
.جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف.

ملخص:

يروم هذا المقال بيان الإسهام الكبير لفيلهلم فون همبولدت في الأنثروبولوجيا؛ ذلك العلم الذي أريد له أن يقدم إجابة عن السؤال "من هو الإنسان؟"، وهو السؤال الذي طرحه كانط وتركه بلا جواب،حيث حاول همبولدت أن يجيب عنه من خلال الدراسة الأمبيريقية للّغة والتأمل الفلسفي فيها من أجل تأسيس أنثروبولوجيا مقارنة.

وسأحاول أن أبين فيه أن المشروع الأنثروبولوجي لهمبولدت كان مركزا على اللغة، بعد أن كان في البداية مجرد مخطط ضَمَّنه مقالَتَيْهِ اللتين لم يكملهما: "مخطط أنثروبولوجيا مقارنة" و"القرن الثامن عشر".

وتكمن أصالة المشروع الهمبولدتي في قناعته الراسخة بأن اللغة هي موضوع الأنثروبولوجيا بامتياز، وأنها هي التي تحدد ماهية الإنسان. وتبعا لذلك، فقد أعاد تعريف الإنسان من خلال علاقته باللغة، وهو ما قاده إلى مفهوم "رؤية العالم"؛ المفهومِ المركزي في فلسفته ولسانياته ومشروعه الأنثروبولجي.

Abstract

language anthropology by Wilhelm von Humboldt

This article aims to highlight the enormous contribution of Wilhelm von Humboldt in anthropology which claims to be “the science of man”, trying to answer the question asked by E. Kant; but left unanswered:” Who is man?”. W. Von Humboldt aimed to answer this question by studying language experimentally and philosophically in order to establish a comparative anthropology.

I will elucidate that Humboldt’s anthropological project, which was, primitively, only a vague outline in his unfinished: “Plan of a comparative anthropology” and “Eighteenth Century”, subsequently, focused on language. The originality of the Humboldtian project is that he was convinced that language is the best object of anthropology and can determine the essence of man. As a result, he redefined man related to language, something which led him to the central concept in his philosophy, anthropology and linguistics: “world view”.

مقدمة:

لقد أعاد "همبولدت" قراءة "كانط"، وكان ذلك مصدرا أساسيا لاهتمامه بالجانب الأنثروبولوجي، حيث كان لهذه القراءة المعمقة أثر في دفع تفكيره العلمي وتوجيهه، إذ كان يبحث عن جواب للسؤال الذي طرحه "كانط" في فلسفته: « من هو الإنسان؟». وانطلاقا من نقدية كانط، فقد كان "همبولدت" يحمل هاجس تأسيس علم يبحث في الإنسان، علمٍ جديد تمتزج فيه الروح العلمية القائمة على التجريب مع الروح الفلسفية التأملية. وهي الرؤية نفسها التي كان يحملها "كانط" بالنسبة إلى هذا العلم الجديد، حيث كان يرى أن جدوى هذا العلم، في جانبه الميداني القائم على الرحلات واستكشاف الجماعات البشرية المختلفة، تبقى مرهونة بتأسيس فلسفي، فقبل أن نبحث في هذه الجماعات البشرية البعيدة، يجب أولا أن تكون لدينا معرفة نظرية نؤسسها أولا انطلاقا من معرفتنا بالإنسان المحيط بنا، « فمعرفة العامّ يجب إذن أن تسبق معرفة الخاص إذا أردنا أن تكون الأولى منظَّمة وموجَّهة بالفلسفة، وهو شرط بدونه لا تؤدّي أية معرفة مكتسبة إلا إلى تلمّسات وأفكار متهافته دون أن تشكل علما أبدا »[1].

هذا العلم هو الأنثروبولوجيا المقارنة التي كان "همبولدت" يرى أنها تملك أُسُسَها الفلسفية في النقدية الكانطية، ولكنه كان يرى أنه من الضروري إدماجها في كل العلوم الجديدة التي أفرزتها الأبحاث الأمبريقية، مع الربط بينها وترتيبها بشكل منظم. أما المنهج، فهو منهج يجمع بين النظر والتجريب[2]. وقد أبان "همبولدت" عن اهتمامه" الشديد بالمنهج المقارن في مقالته "مخطط أنثروبولوجيا مقارنة"، ذلك المنهج الذي سيطبع بشكل واضح تَشَكُّلَ مفهوم التنوع عنده.

1 ـ مبادئ الأنثروبولوجيا المقارنة عند "همبولدت":

لقد أولى "همبولدت" اهتماما بالغا لعلاقة الإنسان بالمحيط الطبيعي، وهو يعتبر خاصيتي « قابلية التأثر » و« التلقائية » العنصرين اللّذَيْن يتدخلان معا في تكوين العلاقة التي يبنيها الفكر البشري مع العالم. ومعنى "قابلية التأثر" عنده، هو تلك القدرة التي تسمح للإنسان بتطوير ذاته وإثرائها بفضل ما يمده به محيطه فيزيائيا وإيديولوجيا. وأما المقصود بالتلقائية، فهو كل الإبداعات والتغييرات التي يحدثها الإنسان في الطبيعة[3]. وبعبارة أوضح، يمكن أن نترجم "قابلية التأثر" إلى "الانفعالية" و"التلقائية" إلى "الفاعلية". وتبدو هنا المسحة الكانطية واضحة، حيث يذهب "كانط" إلى أن أهم موضوع يمكن للإنسان أن يطبق عليه معرفته وتجربته في العالم هو الإنسان، لأنه هو الغاية القصوى بالنسبة إلى نفسه، ومعرفته للإنسان هي أرقى نموذج لمعرفة العالم، إذ يقول « إن معرفة الإنسان ومعرفة نوعه كمخلوق أرضي موهوب بالعقل هي إذن معرفة العالم بامتياز، رغم أن الإنسان لا يشكل إلا جزءا من سكان الأرض »[4]. إن الأنثروبولوجيا ـ ذلك العلم الذي يحتل مكانا وسطا بين الفيزياء والميتافيزيقا ـ تهتم أساسا بتحديد التغييرات التي يحدثها المحيط الطبيعي في الإنسان وتلك التي يكون الإنسان نفسه مصدرا لها، وتأخذ هذه الدراسة في نظر "كانط" منحيين، بحيث يمكن أن تتناول الإنسان بالدراسة من زاوية فيزيولوجية وزاوية عملية، « ففي الدراسة الفيزيولزجية للإنسان، نهدف إلى البحث في ما تفعله الطبيعة بالإنسان، أما في الدراسة العملية، فنريد، عكس ذلك، أن نعرف ما يفعله أو ما يستطيع ويجب أن يفعله الإنسان بنفسه من حيث هو كائن حر»[5].

لكن يجب ألا يكون هذا التقاطع بين أنثروبولوجيا "كانط" ومشروع "همبولدت" مدعاةً للاعتقاد بأنه كان للأولى أثر على الثانية، وذلك لسبب بسيط، هو أنه شرع في كتابة مقالتيه** ـ اللتين لم تكتملا ـ عام 1795،("مخطط أنثروبولوجيا مقارنة" و"القرن الثامن عشر") أي قبل أن يظهر كتابا "كانط" (الأنثروبولوجيا) و(أسس ميتافيزيقا الأخلاق)، ولهذا يعتقد "روبر لورو" «أنه يمكن فقط أن نفترض أن صدى أفكار "كانط" في الأنثروبولوجيا قد وصلت إلى "همبولدت" عن طريق دفاتر الطلاب أو بأية طريقة أخرى »[6].

إن المهمة التي كان يريد "همبولدت" إلحاقها بالأنثروبولوجيا المقارنة شبيهة بتلك الوظيفة التي يؤديها علم التشريح المقارن الذي يُمَكِّن من معرفة خصائص جسم الإنسان ووصف بنائه الداخلي على أساس المشابهة من خلال دراسة الحيوانات، « فعلى غرار علم التشريح المقارن الذي يسمح بشرح تركيب جسم الإنسان من خلال دراسة الحيوانات، يمكن ـ في إطار الأنثروبولوجيا ـ تحديد السمات الذهنية الخاصة بكل أصناف البشر »[7]. ويبدو جليا أن ما يقصده "همبولدت" بـ"السمات الذهنية" لدى الأمة هو بالضبط ما يكافئ "الطبع" لدى الفرد، إذ يعبر عن ذلك بقوله إنه « حركات النفس البشرية، أي أفكارها وإحساساتها وميولها وقراراتها وطريقة تَشَكُّلها وتتابعها والترابطات التي تكشف عنها»[8]. وهكذا، فإن « الأنثروبولوجيا المقارنة تهدف إلى إثبات طباع أصناف الإنسان في كليتها، ولكنها تهتم على وجه الخصوص بطباع الأمم والعصور»[9].

لكن هذا لا يعني أن "همبولدت" كان يقصد بالأنثروبولوجيا معناها الذي ساد في القرنين التاسع عشر والعشرين، أي ذلك العلم الذي يدرس أساسا الفيزيولوجيا المقارنة للأجناس البشرية وبصورة استطرادية الجانب الذهني لديهم. إن الأنثروبولوجيا التي كان يفكر فيها "همبولدت"، حسب تعبير "روبير لورو"، هي في أساسها ضرب من « علم النفس الخاص بالأفراد في تنوعهم الحقيقي، إنها علم للطباع. إنها أنثروبولوجيا تهدف إلى وصف الشخصيات الخاصة الأصيلة التي تنطوي، حسب رأيه، [= "همبولدت"] على نوعين من الملامح: الملامح الفطرية الخاصة بكل فرد، والملامح الناتجة عن انتمائهم إلى الجماعات البشرية المختلفة»[10].

وإذا كانت أنثروبولوجيا "همبولدت"، باعتبارها علم طباع بمعنى من المعاني، تبدو امتدادا لتقليد بعيد منذ القرن السادس عشر في أوربا مع "ماكيافيل" و"جيوردانو برونو" و"مونتاني"، ثم بعد ذلك في القرن السابع عشر مع "فرانسيس بيكون" و"ليبنتس"، حسب ما يذهب إليه "روبير لورو"[11]، فإننا نستطيع أن نُعْزِي اهتمامه بعلم يدرس الإنسان إلى ميوله الشخصية وإلى طموحه في النهوض بمعرفة واقعية تتعلق بالإنسان في بعده الفردي، وتدرس طباعه، إذ نجده يصرح هو نفسه بهذا الميل وهذا الطموح في سيرته الذاتية قائلا « منذ طفولتي المبكرة، أتذكر أنني كنت دائما أركز انتباهي على الناس من حولي، وكنت أقارن بعضهم ببعض، وكنت أقيس كل واحد منهم بأولئك الذين كنت معجبا بهم »[12].

ويحدد "همبولدت" أربع قواعد أساسية تشكل قوام المنهج الأنثروبولوجي المعتمد في وصف الطبع:

ـ القاعدة الأولى: « يجب الحكم عليه [الطبع] حسب قيمته الذاتية واتساقه الداخلي وليس حسب قدرته على بلوغ هذا الهدف أو ذاك، كما يجب ألا نحكم عليه أيضا حسب النوعية الموضوعية لما ينتجه، أو على الأقل، يجب ألا يكون هذا هو المعيار الوحيد، وأخيرا، يجب ألا نخلط بين الإنسان وأعماله »[13].

ـ القاعدة الثانية: « تتطلب من الملاحِظ أن يرسم بطريقة تجريبية، قدر المستطاع، الكيفية التي تتطور وفقها القوى الروحية وتفعل »[14].

ـ القاعدة الثالثة: « عند وصف الطبع، يجب أن نبدأ دائما بما يظهر مباشرة للحواس، أي الأفعال والتعابير، قبل المرور إلى ما هو أقل ظهورا، أعني التكوين الداخلي للطبع؛ إن هذا الأخير لا يمكن إدراكه، وإنما استنتاجه فقط »[15].

ـ القاعدة الرابعة: « يجب ألا نبدأ أبدا بالتكوين الطبيعي والملمحي للفرد معتبِرين إياهما مصدرا للمعرفة المباشرة للطبع الداخلي، وإنما يجب دراستهما بدقة ومقارنتهما بإتقان بالنتائج المحصل عليها عن طريق مناهج أخرى من أجل تبريرهما أوتعريفهما بمزيد من الدقة »[16].

من هذه القواعد المنهجية التي حددها "همبولدت"، يمكن استنباط مختلف المبادئ التي وضعها للدراسة الأنثروبولوجية، وهي المبادئ ذاتها التي سوف تستعمل في دراسة اللغات فيما بعد. فمُجمَلُ هذه القواعد ينصّ على مبدأ

الاتساق الداخلي للموضوع باعتباره موجِّها للدراسة وقبوله كَبُعْدٍ أساسيّ لها، كما ينص على ضرورة التمييز بين الأسباب والنتائج، فطبع الإنسان لا يتجلى بالضرورة في ما ينتجه من أعمال. وثمة مبدأ آخر يعكس انشغال "همبولدت" بضرورة التدرج المنهجي المنظم الذي يبدأ بوصف العناصر المحسوسة لينتهي إلى تلك التي لا نقف عليها إلا عن طريق الاستنتاج.

وتكشف القاعدة الرابعة عن روح الحيطة والاحتراز الذي يطبع تفكير "همبولدت"، إذ يؤكد ضرورة مقارنة نتائج الدراسة بنتائج تُحُصِّلَ عليها باستعمال مناهج أخرى.

إن الباعث الذي كان يحرك "همبولدت" في أبحاثه هو أن يجعل من الأنثروبولوجيا نقدا للفلسفة، أو أن يزاوج بينهما، ويمزج بذلك بين البعد الأمبيريقي والبعد الترنسندانتالي، أو ـ بلغة "كانط" ـ بين البَعدي والقبلي، وهو بهذا يعيد طرح "هردر" الذي كان يسعى إلى « "تَحَوُّلٍ كوبرنيكي" للفلسفة كلّها إلى أنثروبولوجيا»[17]، ولكن "همبولدت" لم يُحدِث ذلك التحول الجذري، وإنما اكتفى بالمزاوجة بين المجالين.

ولكن أين موقع اللغة من مشروعه الأنثروبولوجي؟

2 ـ من الدرس الأنثروبولوجي إلى الدرس اللغوي

من الأهمية بمكانٍ التميزُ بين مرحلتين كبيرتين في حياة "همبولدت" الفكرية، تكون سنة 1799 حدا فاصلا بينهما، وهي السنة التي سافر فيها إلى إسبانيا للمرة الأولى، حيث شكل اكتشافه للّغة والأدب الباسْكِيَيْن الإرهاصات الأولى لانكبابه على دراسة اللغات بشكل جدي ومستقل، وذلك لأن اشتغاله باللغة قبل هذا التاريخ لم يكن يحتل سوى موقع ثانويّ باعتبارها مجرد موضوع غير متميز ضمن موضوعات أخرى كثيرة. فهو يصرح في رسالة كتبها إلى أستاذه "فريدريك أوغست وُلف" في نهاية عام 1799 أثناء إقامته بإسبانيا قائلا: « أشعر بأنني في المستقبل سأتفرغ بشكل حصري إلى دراسة اللغات، وأن مقارنةً معمّقةً لعدة لغات، تُجرَى بطريقة فلسفية، هي عمل قد يكون بمقدوري النهوض به، بعد بضع سنين من الدراسات الجادة »[18]. وابتداءً من عام 1800، أصبح مشروع "همبولدت" الأنثروبولوجي الفضفاض مختزلا في اللغة ومركزا عليها.

لكن إذا كان عام 1799 مَعْلَما بارزا تتحدد به لحظة التحول الفعلي في تفكير "همبولدت"، فإن ذلك لم يحدث بصورة فجائية، حيث إنه أثناء سفره إلى باريس عام 1797 كان قد التقى ببعض المفكرين الفرنسيين، كما قرأ "كوندياك" ليجد نفسه على اتصال مع تَوجُّهٍ فلسفي مغاير لذلك الذي أَلِفه في ألمانيا، فكان لإقامته في باريس نتائج معتبرة بالنسبة إلى علاقته بالفلسفة خارج ألمانيا، حيث اكتشف، حدود الفلسفة الألمانية وقوتها في الوقت نفسه من حيث هي فلسفة تأملية. وتتمثل هذه الحدود التي أدركها آنذاك في الفلسفة الألمانية في خُلُوّ الكانطية وحتى ما بعد الكانطية من الدرس اللغوي. فكل ما كان ذا أهمية في مجال الدرس اللغوي كان حصل في فرنسا آنذاك، وهو الأمر الذي سمح لـ"همبولدت" بأن يكتشف عالم اللغة عن طريق الفلسفة. وليس مستبعدا أن يكون لآراء "روسو" و"كوندياك" على وجه الخصوص أثر كبير في اهتمام "همبولدت" بالدرس اللغوي، وبخاصة إذا عرفنا أن آراءه في اللغة تتقاطع كثيرا مع آراء هذين الفيلسوفين.

من هنا، يمكن القول إن إقامته في باريس فتحت له آفاقا فكرية جديدة في مجال اللغة حتى قبل أن يسافر إلى إسبانيا التي اكتشف فيها اللغة الباسكية حيث كانت نقطة التحول الفعلية، وبخاصة بعد رحلته الثانية إلى هذا البلد عام 1801 أين أخذت إقامته مدة أطول. ويصرح هو نفسه فيما بعد، حسب ما ينقله عنه "جون كيليان"، بأن إقامته في باريس شكلت مرحلة حاسمة في حياته الفكرية[19].

إن التحول الذي ميز فكر "همبولدت" بانتقاله من الاهتمام بالأنثروبولوجيا إلى التركيز على دراسة اللغات ليس عفويا ولا اعتباطيا، كما أنه ليس تنكرا مجانيا للدرس الأنثروبولوجي، وإنما كان يحركه وعيه بأن اللغة هي ذلك الموضوع

الأنثروبولجي بامتياز الذي يحدد ماهية الإنسان، فكانت بداية هذه المرحلة الثانية في حياة "همبولدت" العلمية محطة جديدة لإعادة تعريفه للإنسان بالنسبة إلى اللغة، وهي المرحلة التي ستقوده إلى مفهوم "رؤية العالم" فيما بعد.

إن تقسيم الحياة الفكرية لـ"همبولدت" إلى مرحلتين يفصل بينهما عام 1800، يعني في واقع الأمر تقسيمَها إلى مرحلة طغت عليها الأنثروبولوجيا الفلسفية ومرحلة أخرى ازدهر فيها التفكير اللغوي لديه، ولكن المرحلة الأولى كانت تحضيرا للثانية وطريقا إليها. فهل معنى ذلك أن نمط التفكير الأول اختفى نهائيا عند "همبولدت" بعد أن أدى وظيفته؟ وبعبارة أخرى، هل المرحلة الأولى (الدرس الأنثروبولوجي) مجرد تحضير للثانية (الدرس اللغوي) أم هي جزء منها؟

يذهب "جون كيليان" إلى أن هذا الوضع شبيه إلى حد بعيد بالحالة الهيجلية، حيث إن هناك صعوبة حقيقية في تحديد العلاقة بين الطريق المتبع وبين ما يؤدي إليه، فليس من السهل البتُّ فيما إذا كانت "فينومينولوجيا" "هيجل" تمهيدا لنسقه أم هي جزء منه[20]. كما أن "كانط" الذي يبدو، حسب "جون كيليان"، أنه يميز بين العمل التحضيري المؤسِّس وبين النسق في ذاته، معتبرا "النقد" إعدادا وتهيئة "للميتافيزيقا"، يصرح في مقام آخر أنه بتأليفه لنقد العقل الخالص، لم يقدم عملا إعداديا فحسب، بل قدم نسق الفلسفة الترانساندانتالية[21]، وبالتالي، يبدو أن هذه المشكلة ـ مشكلة علاقة المنطلق بالمآل إذا جاز لنا هذا التعبير ـ يطرحها هذان الفيلسوفان نفسهما، فلا "هيجل" ولا "كانط" بيَّنا هذه العلاقة بشكل صريح، حيث بقي لديهما دائما منطقة ظل تعبّر عن ضرب من التردد لديهما، وسبب ذلك أنهما مهتمان باستمرار بوحدة النسق لديهما، وهذا ما يفسر صعوبة البتّ في تلك العلاقة. وفي مقابل هذا يبدو أن المشكلة لم تطرح مع "همبولدت" بالصورة نفسها، لأنه لم يكن فيلسوفَ نسقٍ صريحٍ.

في واقع الأمر يمكن اعتبار الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية انتقالا من الممكن إلى الواقع، حيث كانت مرحلة ما قبل 1800، أعني مرحلة الأنثروبولوجيا الفلسفية، شرطا تأسيسيا لعلم اللغة، وفي الوقت نفسه ومن خلاله، شرطا لفلسفة اللغة، ومعنى هذا أنه كانت هناك فلسفتان؛ فلسفة ما قبل اللسانيات وفلسفة ما بعد اللسانيات، ومن ثم فإن الخط الرابط بين هذه المحطات خط مستمر بلا انقطاع، وبالتالي لا يمكن الحديث عن أية قطيعة بين المرحلتين.

إن فلسفة "همبولدت" قبل التحول (ودون الحديث عن أية قطيعة) كانت تهدف في عمومها إلى تكوين تصور صحيح عن الإنسان في ذاته وفي علاقته بالعالم، وكان "همبولدت" في ذلك حريصا ـ على مستوى المنهج ـ على المزاوجة بين الجانب الحسي التجريبي والجانب التأملي الصرف، مفضلا بشكل خاص منهج المقارنة. وقد أطّر ذلك بشبكة من المفاهيم الأساسية مثل القوة والفردية والطبع وقابلية التأثر والتلقائية والوحدة والتنوع...، ولكن البؤرة التي تتمحور حولها كل هذه الفلسفة هي اللغة التي تتوسط بين هذه العناصر، فإذا كان الإنسان كائنا عاقلا وكائنا فاعلا وكائنا اجتماعيا وكائنا تاريخيا؛ فإنه أكثر من ذلك كائن لغوي، « فاللغة هي القوة الأولى التي تملكها الروح الإنسانية، وهي الفضاء الذي تنتشر فيه كل القُوى الأخرى »[22].

انطلاقا من هذه المعطيات، يجب أن نستبعد كل اعتقاد يذهب إلى أن انتقال "همبولدت" من عالم الأنثروبولوجيا وولوجه عالم اللغة كان ضربا من الإشراق المتزامن ـ صدفةً ـ مع رحلته إلى إسبانيا واكتشافه للغة الباسك، والحقيقة أن الأنثروبولوجيا الفلسفية كانت إرهاصا قويا لديه في اكتشافه عالم اللغة، حيث إن اللغة لم تكن غائبة تماما عن فكره قبل أن يتفرغ نهائيا للدرس اللغوي، كل ما هنالك هو أنها لم تكن ظاهرة على السطح.

إذا ثبت لدينا أن التحول الذي عرفه تفكير "همبولدت" من حيث الموضوع لم يكن تحولا مفاجئا، وإنما حصل بشكل تدريجي، فمعنى هذا أن المرحلة التي سمّيناها مرحلة الأنثروبولوجيا الفلسفية كانت حُبلى بالإرهاصات الأولى للدرس اللغوي، حيث كانت لـ"همبولدت" مع صديقه "شيلر" مراسلات عام 1795 تكشف عن نوع من الجهد المنظَّم الموجَّه إلى الاهتمام باللغة في شموليتها، يختلف عن ذلك الاهتمام بها على مستوى الترجمة وفي بعدها الفيلولوجي، وكان ذلك،

حسب "جون كيليان"، بإيحاء من التَّسَاُتلِ الحاصل بين ثلاثة محاور في البحث، تتمثل في النشاط الفيلولوجي المكثف لـ"فريديريك أوغست وولف" (وليس كريستيان "وولف")، وما كان يقوم به "شيلر" على مستوى الترجمة وتعميقه لماهية الشعر، وما يمكن أن يكون قد أوحى به المقال الذي نشره "فيخته" في تلك الفترة، أي في عام 1795[23]. ولكن هذا الجهد الموجَّه إلى الدرس اللغوي لم يأخذ شكلَ عملٍ متكامل، بل كان في شكل نُتَفٍ وشذرات متناثرة عُثر عليها في بعض المراسلات والمسودات.

3 ـ البعد الأنثروبولوجي للّغة

إذا كانت أنثروبولوجيا "همبولدت" ـ كمشروع ـ تتخذ من الطبع وسمات الأمة موضوعها المركزي، فإنه كان يرى أن اللغة تمثل الفضاء المشترك أو لحظة التركيب بين تنوع الطباع الفردية والطبع المشترك لدى الأمة. ولهذا فقد زاد اهتمامه أثناء سفره إلى إسبانيا بملاحظة الظواهر اللغوية وعلاقتها بسمات الأمة، وبخاصة لغة "الباسك" والجماعات التي تتكلمها، فكان ذلك فرصة لتأسيس مفهومه للّغة تأسيسا أمبيريقيا، وهو البعد الذي كان يراه ضروريا لبناء أية نظرية. وكان يرى في اطلاعه على هذه اللغة لحظةً مهمةً و"سعيدة" ـ على حد تعبيره ـ لأنه سيكون لذلك تأثير واضح في أبحاثه اللغوية[24]، وهي اللحظة التي يبدأ فيها التزاوج بين البحث اللغوي والبحث الإثنوغرافي في التجلي، لينكشف الارتباط الوثيق والانتماء المتبادل بين لغة الأمة ورؤيتها للعالم. فاللغة ـ كما يقول ـ « هي الوسيلة المطلقة والحسية على أية حال، التي عن طريقها يعطي الإنسان صورة لنفسه وللعالم في الوقت نفسه، وبالأحرى، يصير واعيا ذاتَه من خلال إسقاطه لعالَمٍ خارجَه »[25].

إن "همبولدت" يربط ربطا وثيقا بين إمكانية قيام العلوم الإنسانية عموما، وعلى رأسها الأنثروبولوجيا، وبين علوم اللغة، « فمثلما أن الموضوع المعروف متعلق بملَكة المعرفة عند "كانط"، فإن العلوم الأنثروبولوجية عند "همبولدت" مرتبطة بعلوم اللغة، وموضوع هذه العلوم متعلق ببنية اللغة»[26]. وبهذه الكيفية فإنه يضع الأبحاث اللغوية في مركز الأنثروبولوجيا لإمكانية الوقوف على البنية العميقة للنشاط الإنساني. ومَرَدُّ ذلك هو أنه كان يرى بين الإنسان في فردانيته وبين الإنسانية ارتباطا باطنيا، وهذا هو المجال الذي تجعل فيه اللغةُ الواسطةَ بين الطرفين ممكنةً، تلك الواسطة التي تعتبر أساسا وضمانا للوحدة داخل التنوع.

4 ـ من التأمل الفلسفي إلى المعاينة الأمبيريقية. أو بين وحدة اللغة وتنوع الألسن:

لقد كان "همبولدت" قبل عام 1820 مهتما بدراسة اللغة بشكل عام، بحيث كان الغالب فيها الطابع الفلسفي التأملي، ولكنه ابتداءً من هذا التاريخ، بدأ يبتعد عن هذا الخط، أعني عن دراسة اللغة على صورة النحو العام أو نظرية اللغة، ليهتم بدراسة اللغات في تنوعها دراسة ميدانية. ولكن ذلك لم يكن ليمنعه من الربط بين هذا التوجه العلمي الأمبيريقي وبين الدراسة التأملية للّغة، فكانت أعماله، إذن، مزيجا بين المسلكين، وكان خط التوجيه لمشروعه يقضي بضرورة « استقصاء أمبيريقي واسع إلى أبعد حد ممكن حسب الأسر الكبرى للّغات، ويكون متبوعا بنوع من التفكير ـ يجب ألا نتردد في وصفه بالفلسفي ـ في اللغة وخصائصها. فالهدف مزدوج: اللغات الخاصة واللغة عموما، فلا وجود لأحدهما دون الآخر في نظر "همبولدت" »[27]. ولكن تفكيره في دراسة اللغات يعود إلى قبل هذا التاريخ، وإن لم يكن ذلك يحتل موقعا مركزيا لديه.

وهكذا يظهر أن تفكير "همبولدت" في اللغة بدأ بدراسته للّغات الخاصة. ويشير "يورغن ترابنت" إلى أن الرسالة المشار إليها آنفا والتي بعث بها إلى أستاذه "فريدريك أوغست وُلف" في نهاية عام 1799 أثناء إقامته بإسبانيا، كانت محطةَ تَحوُّلٍ في نظرة "همبولدت" للّغة، حيث لم يكن يبتعد قبل هذه اللحظة عن التصور التقليدي الذي يرى فيه أنها نظام من العلامات الاعتباطية، أما الجديد الذي تضمنته هذه الرسالة، فهو تعريفه للّغة بأنها « ملَكة توليد الأفكار والإحساسات

الداخلية والأشياء الخارجية بعضها من بعض بفضل وسيط محسوس، هو في الوقت نفسه عمل الإنسان وتعبير عن العالم، أو بالأحرى، هي ملَكة الوعي بالذات...»[28].

إن اللغة بهذا المعنى هي الربط بين الفاهمة والحساسية، أو بين التلقائية وقابلية الاستقبال، وهي العناصر التي يستطيع بها الإنسان أن يعي ذاته ويعي العالم. وبهذا يكون "همبولدت" قد قدم حلا للمشكلة التي طرحها "كانط "عندما يقول في "نقد العقل الخالص" إنه من الضروري « أن نلاحظ أن هناك أصلين للمعرفة الإنسانية، قد يصدران من جذر واحد، ولكنه **مجهول** بالنسبة **إلينا**، وهما الحساسية والفاهمة»[29].

ولكن اللغة ـ من حيث هي ملَكة إنسانية عامة ـ تبقى، بهذه الصفة، موضوعا فلسفيا، و ليس لها وجود فعلي ملموس إلا من خلال تمظهرها في اللغات الخاصة، ومن ثم فكل مقاربة فلسفية للّغة لا بد أن ترتكز على الفحص الأمبيريقي التاريخي الدقيق لمختلف اللغات. فمظهر الحذق في فكر "همبولدت" اللغوي « يكمن في الاتحاد بين البحث الفلسفي العام وبين التنقيب الذي يمتد إلى أبعد حد من تنوع اللغات »[30].

ومعنى هذا أن المقصد الأساسي لفكر "همبولدت" ليس فلسفيا وإنما هو أنثروبولوجي، أي إنه لم يكن يهدف إلى ما هو ترنسندنتالي شمولي بقدر ما كان تفكيره موجَّها إلى ما هو أمبيريقي تاريخي، والأمبيريقي التاريخي إنما يُطلب في **تنوع الألسن** لا في **وحدة اللغة**. ولذلك كان المشروع العلمي الذي أعلن عنه "همبولدت" مبكرا هو مشروع أنثروبولوجيا مقارنة، موضوعها « مقارنة التمظهرات الذهنية للإنسان الأكثر تنوعا على مستويات التاريخ الأكثر تنوعا »[31].

إن اللغة كملَكة تبقى تجريدا عقليا، أو بعبارة أخرى، إن وجودها هو وجود بالقوة، أعني وجودا كامنا في الطبيعة البشرية، ولا يكون لها وجود بالفعل إلا من خلال تجسدها في مختلف اللغات الخاصة، فهي « تظهر في الواقع فقط كتنوع. فعندما نتكلم عن اللغة بشكل عام، فإن ذلك تجريد من عمل الفاهمة »[32]. ومن هنا، يمكن الحديث عن مستويين للّغة؛ أما المستوى الأول، فهو كونها ملَكةً أو استعدادا مشتركا بين البشر؛ وبالتالي، فهي **واحدة**، وأما المستوى الثاني، فهو وجودها الفعلي، أي تمظهراتها من خلال اللغات المختلفة، وبالتالي فهي **تنوع واختلاف**. وهذا المستوى الأخير هو الذي يشكل موضوع الدراسة عند "همبولدت""، ولكن من غير أن يكون هناك فصل بينه وبين المستوى الأول.

لكن اهتمام "همبولدت" بالدراسة المقارنة للّغات لم يجعله يبتعد عن تلك الشمولية التي تقتضيها وحدة النوع البشري. ولهذا، فهو يعتبر من الأوائل الذين اهتموا بجِدّيةٍ بدراسة ثقافاتٍ ولغاتٍ مختلفة، وهو أمر جعله يبتعد عن التقديس الذي كان يبديه آخرون لبعض اللغات دون غيرها، وهو ما نجده في التوجه العام الذي كان ينحوه النحو المقارن الذي كانت بؤرة اهتمامه اللغات الهندو-أوروبية، مهمِّشا بذلك اللغات التي تنتمي إلى أسر أخرى. أما "همبولدت"، فيرى أن « كل لغة تنظم العالم والفكر بطريقة خاصة، وكل اللغات يمكنها أن تقول كل شيء بوسائل مختلفة »[33].

ولما كانت اللغة تاريخية، فهذا يعني، من جهة، أنها موروثة، ومن جهة أخرى، أن الأفراد الذين يرثونها يساهمون في تغييرها. وبما أن هناك ارتباطا عضويا بين اللغة والفكر، فإن هذا يكشف عن الطبيعة التاريخية للفكر، لأن اللغة لا تتجسد إلا من خلال اللغات المختلفة. ويلزم عن هذا، أن ذلك التنوع هو تنوع أساسي وعميق، لأنه في واقع الأمر يكافئ تنوعا في رؤى العالم. ولكنه، مع ذلك، "**تنوع**" في "**الوحدة**"، حيث إن تفرُّدَ اللغات يتم وفق نوع من التوافق الكوني الذي يفضي إلى الوحدة الأساسية للنوع البشري. فمهما كان التنوع كبيرا، فإن ملامح التشابه تبقى قائمة بين اللغات، وأساس هذا التشابه هو وحدة الطبيعة البشرية، بحيث يدخل الاختلاف والتشابه ضمن علاقة جدلية. يقول "همبولدت" في هذا المعنى: « بما أن اللغة هي صورة تَفَرُّدِ الأمة [...] فإن تنوع اللغات ظاهرة طبيعية ومفهومة. ومن جهة أخرى، فإن التشابه الذي يسود بجانب الاختلاف يجب ألا يكون مبعثا للدهشة، ذلك لأن الاختلافات القومية الكبيرة نفسها تصب دائما في الطبيعة البشرية العامة»[34].

لكن هذا الثراء في رؤى العالم الذي يمنحه تنوع اللغات لم يجعل "همبولدت" يغفل عن العوائق التي يفرزها أمام التواصل بين البشر، لأنه لا يرى في التنوع مجرد اختلاف سطحي لا يتجاوز مستوى الأصوات كما كان سائدا في الثقافة الأوروبية وعند اليونان، بل هو اختلاف عميق يجب أخذه بعين الاعتبار من حيث إنه يعيق التفاهم بين الناس. إلا أن ذلك لا يشكل حاجزا نهائيا أمام التواصل والتفاهم الكونيين، لأن هناك دائما إمكانية لتعلم اللغات الأخرى بفضل ما تمنحه وحدة الطبيعة الإنسانية من قابلية مشتركة في استعمال اللغة.

إن مفهوم "الصورة الداخلية للّغة هو المفهوم المركزي الذي يتأسس عليه تنوع اللغات، ولهذا السبب يجعل منها "همبولدت" ـ أعني الصورة الداخلية للّغة ـ الموضوعَ المميز للبحث اللغوي. إنها ذلك الجانب المتخفي من اللغة الذي يحتوي فرديتها التي لا تُختزَل، والتي تفرض على الدراسة اللغوية حدودا لا يمكن تجاوزها، بحيث لا يمكن الوصول إلى جلاءٍ تام لهذا الموضوع، كما لا يمكن للتحليل الفلسفي أن يمسك بكامل الطبيعة الإنسانية. ففي كلتا الحالتين، هناك منطقة معتمة تفلت من المعرفة، فعمل الفكر هو تقدمٌ وترقٍّ متأنٍّ على مسافة واحدة بين الغموض الكلي والوضوح المطلق. وليس تنوع اللغات مجرد تأويلات متنوعة لكائن واحد، بل إن دور اللغة يتجاوز ذلك بكونه أمرا حاسما في تكوين التمثلات، حيث تعبر كل لغة عن رؤية أصيلة ومتميزة للعالم تكون فرديتها مرهونة بها، تلك الرؤية التي تمثل الفضاء الذي يتحرك فيه الإنسان. فتنوع اللغات هو تنوع للرؤى التي تشكل العالم. وليس من العسير هنا أن نلاحظ التشابه الكبير بين "رؤى العالم" التي يتحدث عنها "همبولدت" و"مونادات" ليبنتس***. فمثلما أن "المونـاد" يعكس العالم بكامله من وجهة نظر خاصة، فكذلك لغة كل أمة هي "رؤية خاصة للعالم". ويقول "أرنست كاسيرر" معبرا عن هذا التشابه بين الفكرتين: « حسب "ليبنتس"، إن الكون ليس معطىً إلا من خلال انعكاسه في المونادات؛ فكل واحد منها يمثل كلية الظواهر من « وجهة نظر فردية »، ومع ذلك، فإن مجموع وجهات النظر هذه والانسجام الحاصل بينها هو الذي يشكل ما نسميه بموضوعية الظواهر، أي واقعية العالم الظاهراتي. وبكيفية مشابهة لهذا تماما هنا [عند "همبولدت"]، فإن كل لغة خاصة تصبح واحدة من وجهات النظر هذه [رؤية للعالم]، ومجموع رؤى العالم هذه، لا غير، هو ما يشكل مفهوم الموضوعية التي هي في متناولنا»[35].

إن تنوع اللغات يوازي في حقيقة الأمر تنوع الأمم، فكل أمة ـ حسب "همبولدت" ـ « هي صورة روحية للإنسانية مميَّزة بلغة معينة ومفرَّدة...»[36]. ومعنى هذا أن اللغة ليست سوى الأمة عندما تعبر عن ذاتها وفرديتها. ويترتب على هذا أن هناك تفاعلا بين الطرفين يصل إلى حد التماهي بينهما، وبالتالي، فإن التفاعل الذي يحصل بين الأمم، من صراع وهيمنة واحتلال الخ... يصبح مباشرة تفاعلا بين اللغات، ومن ثم يمكن القول إن تنوع اللغات ليس أمرا محسوما ونهائيا، وإنما هو في حركة مستمرة. وهو بهذا يعكس حقيقة مزدوجة؛ فمن جهة يبدو كظاهرة في التاريخ الطبيعي، أي كنتيجة حتمية لتنوع المجموعات الإثنية وتَفَرُّقِها، ومن جهة أخرى يبدو كما لو كان يعبر عن غائية خفية لتشكل الأمم.

وهكذا، فليس التنوع اللغوي ظاهرة سطحية تعبر عن نسبوية لا معنى لها، وإنما هو تنوع متجذر في تلك الفردية التي تميز كل أمة عن غيرها، كما أنه ليس حالة طرأت في لحظة تاريخية معينة، بحيث يمكن رده في آخر الأمر إلى وحدة أصلية. فرغم أن "همبولدت" يقول بوحدة اللغة من حيث هي ملَكة ووحدة البشرية، فإنه يذهب إلى أن كل تنوع يرتد دائما إلى تنوع آخر، لا إلى عدد متناقص من العناصر ينتهي إلى عنصر واحد[37]. وبهذا يبدو تصور "همبولدت" في تعارض تام مع فرضية وجود لغة أمٍّ انحدرت منها جميع اللغات، وأن تعدد اللغات ليس ظاهرة بدأت مع ما يسمى بـ"بلبلة" الألسن، وإنما هو ظاهرة متلازمة مع تعدد المجموعات الإثنية، وبالتالي، فإن اللغات هي نتاج لعبقرية الشعوب والأمم، من حيث هي تعبير عن أفكارهم وعواطفهم وعاداتهم وتجاربهم الخاصة. فخصوصيات لغة الأمة هي على صورة روح تلك الأمة التي تتكلمها. وليس في تعدد اللغات وتنوعها ما يدعو إلى النظر إليها بعين الريبة، بل إن ذلك هو مصدر ثرائها، إنه "تنوع في وحدة"، حيث إن تَفَرْدُنَ اللغات يتم في تناغم كوني مصدره وحدة الجنس البشري. كما أن هذا التنوع لا يؤول إلى وجود

تراتبية أو تفاضل بين اللغات، ما دامت كلها تشترك في طبيعة واحدة، رغم أن "همبولدت" لا يتردد في اعتبار بعضها أرقى من بعض على المستوى النحوي، أما على مستوى «الخصوصيات والامتداد الجغرافي أو على مستوى ثقلها السياسي، فكلها جديرة بالاحترام، وتدخل ـ إذا ما توفرت لديها بعض شروط النضج ـ في مدونة للدراسة العلمية...»[38]، أي الدراسة الأنثوبولوجية.

إن رد الاعتبار للتنوع اللغوي ـ بهذه الجرأة ـ يأتي في ظرف دقيق جدا يستتبع رهانات ثقافية وسياسية، ظرفٍ كانت فيه "الإديولوجيا" الأنوارية تدعو بشدة إلى نوع من المواطنة العالمية. أما على المستوى النظري، فقد أفصحت آراء "همبولدت" عن طموح علمي لتأسيس "لسانيات" تعترف بالقيمة الإبستيمولوجية للتنوع اللغوي، وتأخذ في الحسبان كل مظاهر هذا الاستعداد الطبيعي، « فلأول مرة أصبح ممكنا قراءةُ تنظير للوظيفة المعرفية للّغة ووضعها في علاقة مع الجانب التعبيري والتواصلي والتاريخي والاجتماعي »[39].

النتيجة:

انطلاقا من هذا، يبدو جليا أن اهتمام "همبولدت" بظاهرة تنوع اللغات يحركه اهتمامه بالدرس الأنثروبولوجي الرامي إلى معرفة الإنسان من جميع جوانبه، كما يبدو هذا الاهتمام مرتبطا بالبعد الإيطيقي لديه، وذلك لأن مجال حرية الإنسان يزداد اتساعا بقدر ما يتسع أفقه اللغوي.

إن تنوع اللغات، إذن، يتجاوز حدود التنوع في الأصوات والفونيمات إلى تنوع في الفرديات، وهو نفسه تنوع الأمم التي هي بدورها ـ تماما مثل اللغات ـ فرديات ووحدات متميزة.

ولكن إذا كان "همبولدت" يقول بتنوع اللغات الخاصة في إطار وحدة اللغة لدى الإنسانية، فكيف يمكن ـ في الوقت نفسه ـ تفسير هذه الفردية الإنسانية واللغوية من جهة، ووحدة الإنسانية من جهة أخرى؟

لا يعتبر "همبولدت" الفردية حالة ثابتة ونهائية، بل صيرورة وتطور، فالفردانية عنده « تمنح للإنسان الإمكانية الوحيدة **ليقترب** دائما أكثر من الكلية التي يتعذر الإمساك بها»[40]، ذلك لأنه لا وجود لفردية في نظره إلا بالنسبة إلى كلية (totalité) مثالية لا تعني شيئا آخر سوى الإنسانية. وهنا يتجلى دور اللغة التي تجعل عملية الاقتراب هذه ممكنة، وتقحم الفردية والكلية في علاقة تركيب عن طريق الكلام.

ومن جهة أخرى، فإن اللغة تُحدث علاقة تركيب بين الفرد والأمة، هذه الأمة التي هي بدورها فردية، فنكون بذلك أمام تركيب مزدوج، ولكن هذا التركيب يبقى دائما في طور الإنجاز.

وهكذا يظهر أن اللغة تقوم بدور الوساطة على جميع المستويات وهي وحدها تَكُون دلالة على مدى نجاح المحاولات الإنسانية أو فشل في بناء ذاتها وترقيتها، وهذا هو الموضوع الحقيقي الذي يجب أن يكون محل اهتمام الأنثروبولوجيا التي هي العلم الذي يدرس الإنسان بامتياز، وبالتالي، فلا مندوحة لهذا العلم من أن يتخذ اللغة في شموليتها والألسن في خصوصياتها التاريخية موضوعا له، « فليس ثمة معرفة بالإنسان إلا عن طريق معرفة اللغة التي يتركز فيها كل ما هو إنساني».

الهوامش:

[1]*اسمه الكامل هو (Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand Freiherr von HUMBOLDT)، ومشهور بـ"فيلهلم فون همبولدت"، وبالفرنسية (Guillaume de HUMBOLDT)، ولد في 22 جوان من عام 1767، بمدينة بوتسدام، فيلسوف ولغوي ألماني، له معرفة واسعة باللغات. تشبع بالأفكار الرومانسية، وكانت له اتصالات كثيرة مع أقطاب هذه الحركة. نظر إلى اللغة نظرة مغايرة للأطروحات التي كانت سائدة في عصره، فكانت له آراء ثورية في هذا المجال. ويعتبر واحدا من المنظرين الذين استلهمت القومية الألمانية مبادئها منهم. أسس جامعة برلين التي تحمل اليوم اسمه. شغل مناصب عليا في الدولة، واعتزل العمل السياسي والديبلوماسي عام 1820 ليتفرغ لأبحاثه اللغوية والأنثروبولوجية. له عدة أعمال في فلسفة اللغة واللسانيات، أشهرها على الإطلاق كتابه الذي يحمل عنوان (Introduction à l'œuvre sur le kavi) والذي نشر بعد وفاته. ضّمن هذا الكتاب أهم آرائه وأفكاره الفلسفية واللغوية والتي أشهرها قوله بأن لغة كل أمة تحمل "رؤية خاصة للعالم"، وهي فكرة ستشكل فيما بعد مضمون الفرضية الشهيرة التي تسمى بـ"فرضية وورف ـ سابير". توفي الثامن من أفريل عام 1835.

[1] – KANT Emmanuel, *Anthropologie*, trad. J. TISSOT, éd. Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1863, p. 4.(préface).

[1] – CHABROLLE-CERRETINI Anne-Marie*, La vision du monde de Wilhelm von Humboldt : histoire d'un concept linguistique,* ENS EDITIONS, 2007, p.26.

[1] – *Ibid*. p.22.

[1] – KANT Emmanuel*, Anthropologie*, op. cit. p.1 (préface).

[1] – Ibid. pp. 1-2.

**المقالتان هما "مخطط أنثروبولوجيا مقارنة" (Plan d'une anthropologie comparée)، و"القرن الثامن عشر" (Dix huitième siècle)، وشرع "همبولدت" في كتابتهما على التوالي عامي 1795 و1797، ولم تنشرا إلا في عامي 1903 و1904، وهما مقالتان غير مستقلتين بعضهما عن بعض، كان يهدف "همبولدت" من خلالهما إلى تأسيس نظرية في معرفة الإنسان تحت اسم الأنثروبولوجيا المقارنة. ورغم أنه لم يُنْهِهِمَا، فإنه حاول أن يُضَمِّن الأولى المبادئَ والطريقةَ التي تستند إليها هذه النظرية، وحاول في الثانية أن يطبق هذه الطريقة وتلك المبادئ في وصف القرن الثامن عشر.(Robert LEROUX, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1958, p.5)

[1] – LEROUX Robert, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, op.cit, p.12.

[1] – Humboldt, cité dans (Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit., p. 24.

[1]– Humboldt, cité dans (Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit., p.30.

[1] - Humboldt, cité dans (Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit., p.30.

[1] – LEROUX Robert, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, op.cit. p.6.

[1] – ibid. pp. 7-8.

[1] - HUMBOLDT Wilhelm (von), *Fragment d'une autobiographie* in *De l'esprit de l'humanité et autres essais sur le déploiement de soi* (dont un fragment d'autobiographie), textes choisis et présentés par Yves WATENBERG, trad. Olivier MANNONI, éd. Premières Pierres, 2004, op.cit. p. 42.

[1] – HUMBOLDT, cité dans Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit. p.32

[1] – HUMBOLDT, cité dans Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit. p.32

[1] – HUMBOLDT, cité dans Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI ,*La vision du monde,* op. cit. p.33

[1] – HUMBOLDT, cité dans Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI , *La vision du monde,* op. cit. p.33

[1] – TRABANT Jürgen, *Traditions de Humboldt*, trad. Marianne ROCHER-JACQUIN, éd. La Maison des sciences de l'homme, Paris, 1999, p.49.

[1] – HUMBOLDT, cité dans (Jürgen TRABANT*, traditions de Humboldt … op.cit*. p.32)

[1] – QUILLIEN Jean*, L'anthropologie philosophique de Guillaume de Humboldt*, éd. P.U. de Lille, 1991, p.578..

[1] - Ibid. p.582.

[1] – ibid. p. 583.

[1] –Ibid., p. 585

[1] - Ibid. p. 591.

[1] – HANSEN-LØVE Ole, *La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt,* éd. Vrin, Paris, p.19.

[1] - HUMBOLDT, cité dans (Ole HANSEN-LOVE, La révolution copernicienne… *op.cit.* p.25)

[1] – *Ibid*. p.26.

[1] – THOUARD Denis, (présentation) in : Wilhelm von HUMBOLDT, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, trad. Denis THOUARD, éd. Seuil, Paris, 2000, p. 50.

[1] - HUMBOLDT, cité dans (Jürgen TRABANT*, traditions… op.cit*. p.33)

[1] – KANT Emmanuel, *critique de la raison pure,* trad. Alexandre J.-L. DELAMARRE et François MARTY, éd. Gallimard, p. 86.

[1] - TRABANT Jürgen, *traditions de …op.cit.* p.40.

[1] – *ibidem*.

[1] - HUMBOLDT, cité dans (TRABANT Jürgen, *traditions de …op.cit. p. 127)*

[1] - THOUARD Denis, (présentation) in : Wilhelm von HUMBOLDT, *Sur le caractère…*,op.cit. p. 13.

[1] – HUMBOLDT, cité dans (TRABANT Jürgen, *traditions de …op.cit. p. 137)*

***الموناد لفظ يوناني الأصل، ومعناه الوحدة، ويترجمه عبد الرحمن بدوي في موسوعته إلى "الأُحَاد"، ويعرفه ليبنتس بقوله: «إن الموناد الذي سنتحدث عنه هنا ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط يدخل في تكوين المركّبات، وكونه بسيطا يعني أنه ليس ذا أجزاء » (*La Monadologie*, édition critique établie par Emile Boutroux éd. Librairie générale française, Paris, 1991. pp. 123-124). وكل موناد ـ حسب ليبنتس ـ يمثل الكون كاملا من زاويته الخاصة، أي إن كل موناد هو مرآة فردية تعكس الوجود بكامله.

[1] – CASSIRER Ernest, *La philosophie des formes symboliques, 1- le langage,* trad. (de l'allemand) Ole HANSEN-LOVE et Jean LACOSTE, éd. Minuit, Paris, 1972, p. 107.

[1] – HUMBOLDT, cité dans (Ole HANSEN-LOVE, *La révolution copernicienne… op.cit.* p.81)

[1] – HANSEN-LØVE Ole, *La révolution copernicienne… op.cit*., p.82.

[1] – CHABROLLE-CERRTINI Anne-Marie, La *vision du monde de Wilhelm von Humboldt…*op. cit., p. 70.

[1] - Ibid. p. 71.

[1] – HUMBOLDT Wilhelm, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais* (*La recherche linguistique comparative dans son rapport aux différentes phases du développement du langage*, *La tache de l'historien*, *Le duel*) trad. Pierre CAUSSAT, éd. Seuil, Paris, p. 158 .

[1]*اسمه الكامل هو (Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand Freiherr von HUMBOLDT)، ومشهور بـ"فيلهلم فون همبولدت"، وبالفرنسية (Guillaume de HUMBOLDT)، ولد في 22 جوان من عام 1767، بمدينة بوتسدام، فيلسوف ولغوي ألماني، له معرفة واسعة باللغات. تشبع بالأفكار الرومانسية، وكانت له اتصالات كثيرة مع أقطاب هذه الحركة. نظر إلى اللغة نظرة مغايرة للأطروحات التي كانت سائدة في عصره، فكانت له آراء ثورية في هذا المجال. ويعتبر واحدا من المنظرين الذين استلهمت القومية الألمانية مبادئها منهم. أسس جامعة برلين التي تحمل اليوم اسمه. شغل مناصب عليا في الدولة، واعتزل العمل السياسي والديبلوماسي عام 1820 ليتفرغ لأبحاثه اللغوية والأنثروبولوجية. له عدة أعمال في فلسفة اللغة واللسانيات، أشهرها على الإطلاق كتابه الذي يحمل عنوان (Introduction à l'œuvre sur le kavi) والذي نشر بعد وفاته. ضّمن هذا الكتاب أهم آرائه وأفكاره الفلسفية واللغوية والتي أشهرها قوله بأن لغة كل أمة تحمل "رؤية خاصة للعالم"، وهي فكرة ستشكل فيما بعد مضمون الفرضية الشهيرة التي تسمى بـ"فرضية وورف ـ سابير". توفي الثامن من أفريل عام 1835.

[1] – KANT Emmanuel, *Anthropologie*, trad. J. TISSOT, éd. Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1863, p. 4.(préface).

[2] – CHABROLLE-CERRETINI Anne-Marie*, La vision du monde de Wilhelm von Humboldt : histoire d'un concept linguistique,* ENS EDITIONS, 2007, p.26.

[3] – *Ibid*. p.22.

[4] – KANT Emmanuel*, Anthropologie*, op. cit. p.1 (préface).

[5] – Ibid. pp. 1-2.

**المقالتان هما "مخطط أنثروبولوجيا مقارنة" (Plan d'une anthropologie comparée)، و"القرن الثامن عشر" (Dix huitième siècle)، وشرع "همبولدت" في كتابتهما على التوالي عامي 1795 و1797، ولم تنشرا إلا في عامي 1903 و1904، وهما مقالتان غير مستقلتين بعضهما عن بعض، كان يهدف "همبولدت" من خلالهما إلى تأسيس نظرية في معرفة الإنسان تحت اسم الأنثروبولوجيا المقارنة. ورغم أنه لم يُنْهِهِمَا، فإنه حاول أن يُضَمِّن الأولى المبادئَ والطريقةَ التي تستند إليها هذه النظرية، وحاول في الثانية أن يطبق هذه الطريقة وتلك المبادئ في وصف القرن الثامن عشر.(Robert LEROUX, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1958, p.5)

[6] – LEROUX Robert, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, op.cit, p.12.

[7] – Humboldt, cité dans (Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit., p. 24.

[8]– Humboldt, cité dans (Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit., p.30.

[9] - Humboldt, cité dans (Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit., p.30.

[10] – LEROUX Robert, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, op.cit. p.6.

[11] – ibid. pp. 7-8.

[12] - HUMBOLDT Wilhelm (von), *Fragment d'une autobiographie* in *De l'esprit de l'humanité et autres essais sur le déploiement de soi* (dont un fragment d'autobiographie), textes choisis et présentés par Yves WATENBERG, trad. Olivier MANNONI, éd. Premières Pierres, 2004, op.cit. p. 42.

[13] – HUMBOLDT, cité dans Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit. p.32

[14] – HUMBOLDT, cité dans Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI, *La vision du monde,* op. cit. p.32

[15] – HUMBOLDT, cité dans Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI ,*La vision du monde,* op. cit. p.33

[16] – HUMBOLDT, cité dans Anne–Marie CHABROLLE–CERETINI , *La vision du monde,* op. cit. p.33

[17] – TRABANT Jürgen, *Traditions de Humboldt*, trad. Marianne ROCHER-JACQUIN, éd. La Maison des sciences de l'homme, Paris, 1999, p.49.

[18] – HUMBOLDT, cité dans (Jürgen TRABANT*, traditions de Humboldt … op.cit*. p.32)

[19] – QUILLIEN Jean*, L'anthropologie philosophique de Guillaume de Humboldt*, éd. P.U. de Lille, 1991, p.578..

[20] - Ibid. p.582.

[21] – ibid. p. 583.

[22] –Ibid., p. 585

[23] - Ibid. p. 591.

[24] – HANSEN-LØVE Ole, *La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt,* éd. Vrin, Paris, p.19.

[25] - HUMBOLDT, cité dans (Ole HANSEN-LOVE, La révolution copernicienne… *op.cit.* p.25)

[26] – *Ibid*. p.26.

[27] – THOUARD Denis, (présentation) in : Wilhelm von HUMBOLDT, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, trad. Denis THOUARD, éd. Seuil, Paris, 2000, p. 50.

[28] - HUMBOLDT, cité dans (Jürgen TRABANT*, traditions*… *op.cit*. p.33)

[29] – KANT Emmanuel, *critique de la raison pure,* trad. Alexandre J.-L. DELAMARRE et François MARTY, éd. Gallimard, p. 86.

[30] - TRABANT Jürgen, *traditions de …op.cit.* p.40.

[31] – *ibidem*.

[32] - HUMBOLDT, cité dans (TRABANT Jürgen, *traditions de …op.cit. p. 127)*

[33] - THOUARD Denis, (présentation) in : Wilhelm von HUMBOLDT, *Sur le caractère…*,op.cit. p. 13.

[34] – HUMBOLDT, cité dans (TRABANT Jürgen, *traditions de …op.cit. p. 137)*

***المونـاد لفظ يوناني الأصل، ومعناه الوحدة، ويترجمه عبد الرحمن بدوي في موسوعته إلى "الأُحَاد"، ويعرفه ليبنتس بقوله: «إن المونـاد الذي سنتحدث عنه هنا ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط يدخل في تكوين المركّبات، وكونه بسيطا يعني أنه ليس ذا أجزاء » (*La Monadologie*, édition critique établie par Emile Boutroux éd. Librairie générale française, Paris, 1991. pp. 123-124). وكل مونـاد ـ حسب ليبنتس ـ يمثل الكون كاملا من زاويته الخاصة، أي إن كل مونـاد هو مرآة فردية تعكس الوجود بكامله.

[35] – CASSIRER Ernest, *La philosophie des formes symboliques, 1- le langage,* trad. (de l'allemand) Ole HANSEN-LOVE et Jean LACOSTE, éd. Minuit, Paris, 1972, p. 107.

[36] – HUMBOLDT, cité dans (Ole HANSEN-LOVE, *La révolution copernicienne*… *op.cit.* p.81)

[37] – HANSEN-LØVE Ole, *La révolution copernicienne*… *op.cit*., p.82.

[38] – CHABROLLE-CERRTINI Anne-Marie, La *vision du monde de Wilhelm von Humboldt…*op. cit., p. 70.

[39] - Ibid. p. 71.

[40] – HUMBOLDT Wilhelm, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais* (*La recherche linguistique comparative dans son rapport aux différentes phases du développement du langage*, *La tache de l'historien*, *Le duel*) trad. Pierre CAUSSAT, éd. Seuil, Paris, p. 158 .

المراجع:

1) HUMBOLDT Wilhelm (von), *De l'esprit de l'humanité, et autres essais sur le déploiement de soi* (dont un fragment d'autobiographie), textes choisis et présentés par Yves WATENBERG, trad. Olivier MANNONI, éd. Premières Pierres, 2004.
2) HUMBOLDT Wilhelm (von), *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais* (*La recherche linguistique comparative dans son rapport aux différentes phases du développement du langage*, *La tache de l'historien*, *Le duel*) trad. Pierre CAUSSAT, éd. Seuil, Paris.
3) HUMBOLDT Wilhelm, Sur *le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, trad. Denis THOUARD, éd. Seuil, Paris, 2000.
4) CASSIRER Ernst, *La philosophie des formes symboliques, 1- le langage*, trad. (de l'allemand) Ole HANSEN-LOVE et Jean LACOSTE, éd. Minuit, Paris, 1972.
5) CHABROLLE-CERRETINI Anne-Marie, *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt : histoire d'un concept linguistique,* ENS EDITIONS, 2007.
6) HANSEN-LØVE Ole, *La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt,* éd. Vrin, Paris.
7) KANT Emmanuel, *Anthropologie*, trad. J. TISSOT, éd. Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1863.
8) KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure,* trad. Alexandre J.-L. DELAMARRE et François MARTY, éd. Gallimard ,1980.
9) LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Monadologie,* édition critique établie par Emile BOUTROUX, éd. Librairie générale française, Paris, 1991.
10) LEROUX Robert, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, éd. Les Belles Lettres, Paris.
11) QUILLIEN Jean, *L'anthropologie philosophique de Guillaume de Humboldt*, éd. P.U. de Lille, 1991.
12) TRABANT Jürgen, *Traditions de Humboldt*, trad. Marianne ROCHER-JACQUIN, éd. La Maison des sciences de l'homme, Paris, 1999.

أزمة النهضة في العالم العربي المعاصر، بين البواعث والتجليات

الدكتور جيلالي بوبكر
جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر

الملخص

أزمتنا معقدة عميقة متفاقمة باستمرار، صنعت في الكثير منّا اليأس والقنوط وغياب الأمل في قومة حضارية، ترتبط بأسباب كثيرة بعضها ذاتي حالّ فينا وبعضها موضوعي حالّ في الظروف والتحديات المعاصرة، والسبب الرئيسي يتمثل في أخلاقنا التي لا ينسجم فيها القول مع الفعل والنظر مع العمل، ولا مناص من الاعتراف بأنّ الأمم المتقدمة المعاصرة رغم أزماتها الروحية فهي ذات أخلاق عالية في التعامل مع الإنسان والعقل والعلم والعمل باحترام، وبالتالي فأيّة محاولة للتفكير في حلّ أزمتناخارجالبعد الأخلاقي عبث ومضيعة للوقت.

الكلمات المفتاحية: الأزمة، الأخلاق، العقل، العلم، العمل، الدين، التربية

Abstract

Our deep complex crisis, which in many of us has caused despair and a hopeless in itself and in her society, is linked to many reasons, some subjective and some objective, caused by contemporary circumstances and challenges. The main reason is that our morality is incompatible with action and consideration. Despite its spiritual crises, contemporary society has high morals in dealing with man, mind, science and work with respect. Therefore, any attempt to think about solving our crisis outside the moral dimension is futile and wasteful.

Keywords: Crisis, Ethics, Mind, Science, Work, Religion, Education

مقدمة:

يعيش عالمنا العربي المعاصر أزمة نهضة عميقة متفاقمة باستمرار، شملت كل جوانب الحياة الروحية الفكرية والمادية العملية، بحيث لم يسلم أيّ قطاع من تأثيرها الخطير ومظاهرها وتداعياتها السلبية، في مقابل عالم متقدم عرف النهضة والتطور في جميع مجالات الحياة، واحتكر ذلك من دون اعتبار لقيمة الإنسان عامة ولحقوقه في الحياة الكريمة، ومن دون اعتبار لمحاسن السلوك ومكارم الأخلاق.اختلف المفكرون والمثقفون في تشخيص أسباب الأزمة وأصولها الأولى، إذا ما كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو تربوية أو دينية أو أخلاقية، وكثيرا ما تُرد أزمتنا إلى طرف واحد فقط علما بأنّ كل الجوانب المذكورة يؤثر الواحد منها على الآخر ويتصل به ممّا يوحي بأنّ بعضها يمثل الأسباب والبعض الآخر يمثل النتائج. في هذا البحث وقفنا على الأزمة بخيوطها ومظاهرها وتداعياتها وركّزنا على الأسباب الأولى والأساسية المسئولة عن وضعنا الحالي المأزوم، وفي حالة النجاح في تشخيصها بداية صحيحة في اتجاه التخلّص منها.

1- بين الأزمة والو اقع:

يتفق المفكرون والساسة وعامة الناس في عالمنا العربي المعاصر على أنّ حياتهم عامة يطبعها الفساد حتى صار جزء لا يتجزأ منها، إذ لا يمكن لأيّ جانب فيها أن تقوم له قائمة من دون فساد في الأنفس وإفساد لهذا الجانب وذاك، ولا يختلف اثنان على تدهور أوضاع بلادنا وسائر البلاد العربية والإسلامية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على الرغم مما صنعه الشعب الجزائري من بطولات وأمجاد تجسّدت في ثورته على الاستعمار الفرنسي وفي استقلال الأرض الجزائرية عن فرنسا، وبالرغم من القيّم التاريخية التراثية الأخلاقية والدينية المثلى الخالدة الرّاسخة في الذات الجزائرية والمتغلغلة في وجدانها، البطولات والأمجاد والقيّم العليا التي من المطلوب تُشكّل الرّصيد المعنوي والروحي للأمة الجزائرية، تدفعها بقوّة في اتجاه البناء الحضاري المعاصر من خلال استثمار القوّة المادية التي تزخر بها البلاد، القوّة البشرية والموقع الجيوسياسي الاستراتيجي الهام والثروة الطبيعية بكافة أنواعها، فتخرج من عالم التخلّف والانحطاط المطبوع بالاستبداد والفساد في الداخل والتبعية إلى الخارج مع أوهام الاستقلال والحرية والكرامة.

وما حلّ بالجزائر من تخلّف وانحطاط تعرفه سائر البلاد العربية وتعيشه شعوب العالم الثالث قاطبة بدرجات متفاوتة، ولم تستطع الكثير من دول العربية ودول أمريكا الجنوبية وغيرها أن تتخلّص من الانحطاط الفكري والضعف الاقتصادي والاضطرابات السياسية والنزاعات المسلّحة على الرغم من امتلاكها الطاقة وقدرتها على امتلاك التكنولوجيا استيرادا واستهلاكا لا إنتاجا، فأزمة العالم العربي والإسلامي حقيقة وواقع، عميقة تتسع باستمرار، ترتبط بالماضي وتتفاقم مع مرور الوقت بسبب تعقيد الحياة وتشابك أوضاعها ومشكلاتها وقطاعاتها، وبسبب دخول التكنولوجيا المعاصرة المتطورة باستمرار عالم الحياة بجميع مناحيها، الحياة التي صارت تختلف تماما عما عرفه الإنسان في الماضي في المجال الفكري والعلمي والعملي، بروز إنسان المعرفة والعلم والتقانة واختفاء الإنسان الكلاسيكي البدائي فكرا وعملا.

وحال العرب والمسلمين المقصيين من مواكبة العصر ضعيف فاسد فيخضم التدفق المعرفي العلمي الهائل والتطور التقني المذهل خاصة في وسائل الإعلام والتواصل، عرفوا الإقصاء منذ البدايات الأولى للنهضة الأوربية، حيث ارتبطت حياتهم بأزمة الاستعمار الذي احتل الحقول والعقول وانتهك الأعراض وعمل على تشويه قيّم الهوية وعناصرها، وبقي الاستعمار السياسي والفكري والثقافي حتى بعد الثورات التحررية وتحرير الأرض من الاحتلال، حيث غرقت الشعوب العربية والإسلامية وغرقت أنظمتها السياسية في التبعية للقوى الكبرى التي تمتلك قوة العلم وقوة التكنولوجيا وقوة المال والاقتصاد وقوة العسكر، فتحولت إلى شعوب غائبة عن الإبداع والعمل المنتج تعيش على الاستهلاك لا الإنتاج وعلى

الاستيراد لا التصدير، تنفق من عائدات النفط والثروات الطبيعية الأخرى، الحياة السياسية يطبعها الاستبداد، والحياة الاجتماعية يعمّها الفساد، والحياة الفكرية والثقافية تفتقر إلى إستراتيجية ليس فيها سداد ورشاد، والاقتصاد متوقف عن الإنتاج والنّماء إلاّ من استيراد منتجات الغير واستهلاكها والإنفاق عليها من العائدات النفطية والثروة الطبيعية الجاهزة فهو اقتصاد ريعي فاشل يكرس التبعية ويعزز الاستعمار بمختلف أشكال، "فالقراءة الدقيقة للواقع العربي الراهن تكشف بوضوح عن أنّ المجتمع العربي مصاب بشلل على كل صعيد، وأنّ العجز شبه التام يكاد يكون القانون الأساسي الناظم لحركته. فالمجتمع العربي محكوم بإيديولوجيات وممارسات اجتماعية تكاد تسلبه سمات المجتمع المدني وتجعله أقرب إلى أن يكون تجميعا ميكانيكيا لكتل بشرية هي أشبه بحزمة من الحطب لا يربط أعوادها بعضها مع بعض سوى حبل خارجي"[1].

أما في الجانب الديني والتربوي والأخلاقي وهو جانب لا يمكن فصله عن جوانب الحياة الأخرى تطغى الخلافات القاتلة على الدين ويطغى الفشل على التربية في جميع مكونات المنظومة التربوية ويسيطر الانحلال الأخلاقي، في هذا الجوّ المظلم الأسود التشاؤمي تكثر أقلام وتتعالى صيحات الباحثين توصيفا للأزمة الأم الأصل التي هي وراء كل الأزمات والمعاناة التي نعيشها وتحديدا لها ولمكوناتها، إذا ما كانت أزمة واحدة بعينها في السباعية أم السباعية ذاتها وكاملة وهي سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية وفكرية أو تربوية أو دينية أو أخلاقية، وفي كل الحالات الكينونة العربية الإسلامية المعاصرة في خطر وجودا في الحاضر وفي الماضي وفي المستقبل وكل المؤشرات الراهنة توحي بأننا مازال الوقت طويلا عن فجر النهضة، فالأزمة قويّة عميقة ورمية ولود، وإن كان غيرنا في العالم المتقدم يعاني هو الآخر من أزمات شتى في التربية والدين والأخلاق والاجتماع، لكنّ أزمتنا أشد وأعمق وأعقد، "إننا نعاني من انعدام وضوح الرؤية، ومن فقدان الاتجاه.. وهم يعانون من قلّة وضوح الرؤية ومن فقد الاتجاه الصحيح .. ونحن نعاني من الضعف الذي يجعل كثرتنا غثاء كغثاء السيل، لا فعل لها ولا تأثير .. وهم يعانون من تضخم القوة المتوحشة التي تهدد الوجود بالفناء... ونحن نعاني من فقر الإبداع لافتقارنا بخصوصيتنا، ولانعدام الانتماء إلى مشروعنا الحضاري الذي يفجر فينا طاقات الإبداع .. وهم يعانون من خلل ثمرات الإبداع..."[1]

2- بين الأزمة والفكر:

إنّ مسؤولية المفكر والفكر والثقافة عامة عظيمة وخطيرة، فالفكر شاهد ومشهود وشهيد، فهو يدلي بشهاداته على حال الزمان والمكان، مُطالب بتحرّي الدّقة والصدق والكفاية في تسجيل شهاداته في المنطلق والمنهج والغاية. والفكر أداء ومردود، نظر وعمل، مادة وروح، منجزات في الزمان والمكان، يسجّلها التاريخ ويحكم عليها الإنسان، فنكبة سقراط ومحنة أحمد بن حنبل وغيرها مما يعبّر بجلاء عن الصراع الأبدي بين الخير والشر وبين الحق والباطل وبين الجمال والقبح وبين الخطأ والصواب، كل من ذلك يحوي في أسبابه وسببه وإفرازاته إما بذور الخير واتجاهات الحقّ والعدل والحرية والكرامة وإما منابت الشر ونوازع السوء والظلم والقمع والاستبداد وإذلال الآخر وامتهان كرامته، لذا خلّد التاريخ وإلى الأبد قصص العظماء وسيّرهم ومواقفهم مدوّية إلى الأبد ينهل منها الإنسان اقتداء واعتبارا وتتشبّه بهم الأجيال المتعاقبة تأسّيا وإتباعا، كما دوّن التاريخ من دون رحمة أو شفقة أسماء عديدة في سجل المغضوب عليهم ورمى بهذه الأسماء في مفرغات السوء والشر لتكون عبرة لمن يعتبر. وكثيرا ما جار التاريخ على الإنسان وعلى صيرورة الحوادث، فالتاريخ في عصرنا "ظل على ما هو عليه لا بسبب وجود متعيّن بل لأنّه اتّخذ لنفسه نمطا معينا للوصول إلى المعرفة: فإما أن يدرس الوقائع في فرديتها القائمة بذاتها، وإما أن يعتبرها مجرد مظاهر يبحث خلفها عما اختبأ من ثوابت لا يعتريها التغير"[1]. وتحت وطأة شدّة

الصراع بين الفضيلة والرذيلة كثيرا ما ينكسر الحقّ ويعلو الباطل تحت سطوة الجهل أو قوّة المال أو قوّة الحديد والنار أو حتى قوّة الحيلة والمكر والخبث لأنّ الناس كثيرا ما يأسرهم المال أو السلطان، فيكون الفكر النيّر الحق شهيدا مثلما كان سقراط ضحية الكلمة الطيّبة النبيلة الصادقة ومثله أحمد بن حنبل ومثلما كان شهداء الدين والتوحيد في الإسلام وفي غيره وشهداء الوطن في الجزائر الحديثة والمعاصرة وفي غيرها وشهداء العدل وشهداء الحرية والكرامة والعزّة وشهداء الحق والخير عامة.

فالدور المنوط بالفكر والثقافة تسجيل الشهادات مع الحرص على ضمانها بالدقة والصدق المطلوبين ليكون دورا فاضلا مشهودا بالخيرية لا غير، وأن يستشهد القائمون على هذا الدور في سبيل شهاداتهم لأنّ التردد أو التراجع عن ذلك انتكاسة لما يجب أن يكون عليه أهل الحق والعدل والجمال والخير عامة، فيُفسح المجال لاستئساد أهل الباطل والجور والاستكبار، الجهلة وضعاف النفوس، فينزل غضب الفطرة السليمة على البشر، وتحلّ بهم لعنة السماء، بسبب غياب التوازن الطبيعي الإلهي في الحياة، بما تصنعه أيادي الإجرام. ولما كان الفكر بهذه الدرجة من التأثير على الحياة والدفع بها في اتجاه القوّة والمنعة أو في اتجاه الضعف والسلبية، فهو كثيرا ما يكون لدى العديد من المفكرين والمثقفين وحتى عامة الناس بعيدا عن المطلوب من الدقة والصحة والعمق والكفاية، فيؤدي ذلك إلى اختلال الفكر ذاته واختلال العلاقة بين الفكر والحياة وواقع في جميع جوانبها، فكثيرا ما يخطأ الفكر في التصور والتحليل والتركيب والاستنتاج فلا يربط الظاهرة بالشروط التي أحدثتها على أساس مبدأ العلية الكافي أو مبدأ الحتمية كما هو في المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية والتكنولوجية بل يربط الظاهرة بإفرازاتها وتداعياتها ونتائجها السلبية أو الإيجابية وهي متعددة ومتداخلة ومتشابكة ومعقدة متوهما وموهما غيره بأنّه وقف على أسبابها، هذا ما يفعله الكثير في قراءاتهم لواقع الدول والشعوب التي تعاني التخلف والانحطاط مجسدا في الفساد والاستبداد الداخلي وفي التبعية للخارج، بحيث يربط الكثير أزمة هذه الشعوب والأمم ربطا علّيا بما أفرزته هذه الأزمة ذاتها لا بما الدواعي والأسباب التي أحدثتها وأوجدتها، حيث ينصب الاهتمام بعوارض ومنتجات الأزمة لا بالأزمة ذاتها وبما تخلّفه المشكلات من آثار على الحياة لا بالمشكلات عينها وفي هذا مجانبة للحقيقة وانحراف عما تتطلبه الأوضاع المتأزمة من ضرورة وجود رؤية صحيحة ثاقبة وإستراتيجية مضبوطة تتحدد فيها الأساليب والأهداف بما يسمح بتحويل الإستراتيجية والفكر إلى واقع ملموس وتسخير جميع الإمكانات المتاحة النظرية والعملية بما من شأنه يحقق التنمية الشاملة والتطور والازدهار في السياسة والاقتصاد والثقافة والفن والعلم والتكنولوجيا وسائر مجالات الحياة، أما عند العجز عن وعي الواقع وعن إيجاد نظرية صحيحة تفسّره ففي ذلك خطورة كبيرة على كل محاولات التنمية والإصلاح والتغيير والنهضة.

3- بين الأزمة والسياسة:

الربط الموضوعي لأزمة الجزائر خاصة وأزمة العالم العربي والإسلامي عامة وأزمة العالم الثالث بشكل أعمّ بأصولها ودواعيها الحقيقية، الربط المؤسس بين الاثنين، بين الأصل والفرع، بين المرض والأعراض، بين أثر السير والمسير، بين البعرة والبعير، بين المنبع والمجاري، بين المشكلة وإفرازاتها ونتائجها، بين العلة والمعلول بالمنظور المنطقي والرؤية العلمية، المنظور الجامع بين جميع ظروف الزمان والمكان، البعيد عن الأحادية والارتجال والعفوية، تجده لا يردّ الأزمة إلى الفساد والاستبداد في الأنظمة الحاكمة وفساد الحكام وإفسادهم لأوطانهم وقمع الحريات الفردية والاجتماعية وطغيان النفاق السياسي والتبعية السياسية وغياب مشاركة الجماهير والأفراد الحقيقية في اختيار نظام الحكم وفي انتخاب ممثليهم وحكّامهم وقتل كل المبادرات السياسية على مستوى الفرد والجماعة، وهي أوضاع وظروف تطبع بقوّة الحياة السياسية

الراهنة في بلادنا العربية والإسلامية وفي سائر البلاد المتخلّفة في مختلف أصقاع المعمورة، بل يعدّ كل ما لحق بالسياسة والحكم والدولة من شرور ومآسي ونكسات ليس هو السبب في تخلّف الشعوب وتدني أوضاعهم في الحياة بجميع قطاعاتها بل كل ذلك إفرازات وآثار من صنيع الأزمة الأم التي لم تُعالج في صميمها فأدّى ذلك إلى تفاقمها مع غياب كل أمل في تجاوزها لأنّ ما مضى أحسن وأفضل مما هو لاحق، في وقت صار فيه رجل الدين لعبته السياسة ورجل السياسة لعبته الدين، هذا ينافق في السياسة باسم الدين وذاك ينافق في الدين باسم السياسة، "فالإسلام ليس مجرد ذكريات وتاريخ، بل هو قبل كل شيء ممارسة للحياة وإذا كان الإسلام عقيدة دينية يحكمها منهج إلهي، فالذي يحكم السياسة حتى الآن هو قانون الغلبة"[1].

طغى الاستبداد على الحياة عامة، في كل مؤسسات المجتمع العربي والإسلامي من دون استثناء، فاعتُقل العقل ومعه الفكر والرأي وغابت الحرية وسيطر الجمود في الفكر والممارسة، وصار الاستبداد ميزة الأمة العربية والإسلامية قديما وفي عصرنا، "قال الخليفة الأموي الوليد بن يزيد مهللا لما أتاه نبأ وفاة أحد معارضيه:

فنحن المالكون للناس قسرا نسومهم المذلّة والنكالا

ونوردهم حياض الخسف ذلا وما نألوهم إلاّ خبالا"[1].

فاللحاكم مثلما للعالم من دور وتأثير على الرعية، إن صلح الحاكم وصلحت بطانته صلحت أحوال الرعية، وإن فسدت أحوال الحاكم وأصابها الاعوجاج والانحراف عن جادة الصواب فسدت أحوال الرعية وفي معنى المثل الجزائري في هذا السياق "العصا عوجاء من أعلى لا من أسفل"[1] إشارة إلى فساد الرعية بسبب فساد رأس نظام الحكم، والجنة في الإسلام لا يدخلها حاكم جائر، وحكّامنا فاسدون في أنفسهم ومفسدون لأوطانهم وشعوبهم، وأنظمة الحكم لدينا في كثير منها غير مستمد من قيّمنا الحضارية وهويتنا التاريخية لا تراعي حاجاتنا ومطالبنا في الحياة الكريمة وتعول كثيرا على القوى الكبرى في تشريعاتها، الأمر الذي جعل الشعوب تتهم الحكام بالعمالة وبالإضرار بمصالحها القومية والدينية والاجتماعية وتسحب الثقة منهم وتتمرد عليهم وتعمل لإسقاط أنظمة الحكم بمختلف الوسائل والأساليب، والحراك الثوري العربي الإسلامي الراهن يعكس بجلاء وبقوّة ما آلت إليه علاقة المحكوم بالحاكم من صراع على البقاء، ناهيك عن التبادل العدواني بين الأنظمة العربية وزعمائها وبين الطوائف الدينية الإيديولوجية بتوجيه من قوى خارجية، الأمر الذي عمّق الأزمة وعقّد الوضع أكثر فأكثر، "في المحنة الكبرى التي تمر بها الأمة العربية، والخيبة الثقيلة التي نعيشها يردد البعض أنّ النظام العربي سقط سقطة لا قيام له منها فقد فشل ليس في ردع العدوان الخارجي فحسب ولكنه فشل في ردع عدوان العرب بعضهم على بعض أيضا وترتيبا على ذلك زادت مخاوف الدول العربية الصغرى من مطامع الدول العربية الكبرى وتضاعف اعتمادها على القوى الأجنبية لتحقيق أمنها القومي"[1].الأمر الذي جعل كل نظام حكم في العالم العربي يحسب للحرب في الداخل أو في الخارج بسبب الخلافات السياسية والنزاعات الدينية والطائفية والحدودية الضيقة، "والشيء الغريب حقيقة أنّه كلما ألمّ بنا خطب لجأنا إلى عقد مؤتمرات القمّة في نطاق الجامعة العربية ومعنى ذلك أنّ أعضاء القمّة يرون أن الجامعة ملاذ ومأوى ولكن أي نوع من المؤتمرات يتم وقد فقدت إرادتها الأمر الذي ينتهي بها دئما إلى الشجار والانقسام والفشل...؟ !!"[1].

4- بين الأزمة والمجتمع:

قد يردّ البعض الأزمة الأم إلى الحياة الاجتماعية، معلّلين ذلك بالطابع التراثي والحياة البدائية والريفية والعقلية المطبوعة بالقسوة والغلظة والشدّة في المجتمعات التاريخية التراثية التي مازال فيها التراث منهج الحياة ومحورها في المنطلق والمسار والهدف وفي ارتباط حاضر الإنسان بماضيه ومستقبله، فينحرف المجتمع القطيع عن السير في سبل الحضارة والمدنية ونظام الحياة الذي يُنتج التطور والازدهار ويؤسس للمجد والسؤدد، النظام الذي عرفته البشرية في الكثير من مراحل عمرها الطويل، ونظام الحياة الاجتماعية في البلاد العربية والإسلامية المعاصرة وفي سائر البلاد المتخلّفة مستمد في جانبه الاجتماعي من الموروث الثقافي والفكري ومن الإرث الاجتماعي في التربية والأخلاق والعادات والتقاليد والأعراف وفي العمل والإنتاج والاقتصاد وفي الدين وفي الحياة عامة التي تشهد فيها شبكة العلاقات الاجتماعية اختلالات كثيرة تسببت في غياب تجانس القيّم الاجتماعية السائدة في عالمنا المعاصر مع القيّم الموروثة الدينية والثقافية وفي وغياب الانسجام بين الجماعات المكونة للدولة والمجتمع والأمة على المستوى السوسيوسياسي والعقدي والإيديولوجي وغياب أواصر التماسك الاجتماعي، كل هذا في الوقت الذي يعيش فيه العالم المتقدم المعاصر الديمقراطية وما فيها من تعددية وحرية فردية واجتماعية وتداول على الحكم، ويحيا المدنية وما يلزم المجتمع المدني المعاصر من تحديث مادي تكنولوجي وحماية حقوق الإنسان ومحاربة الفقر والجهل والمرض والمحافظة على البيئة والقضاء على النزاعات والحروب وعلى أسلحة الدمار الشامل، فأصبح العالم المتقدم في عصرنا على الرغم ما فيه من مشكلات مختلفة تقليدية موروثة وأخرى أفرزتها الحياة المعاصرة ينعم بالاستقرار والأمن والازدهار في مختلف مناحي الحياة في مقابل التخلّف والاستبداد السياسي والفساد الاجتماعي والتبعية بمختلف أشكالها المطبوع عليها العالم الثالث وعالمنا العربي والإسلامي المعاصر جزء منه.

وفي هذا الجو المتوتر اضطرب الإنسان في مجتمعنا العربي والإسلامي فكرا واجتماعا وسيطر عليه القلق وبالخصوص الشباب، "القلق الذي يعيشه أبناء هذا العصر والشباب منهم على وجه الخصوص، ولا يدرون كيف يخرجون منه وهو قلق ناشئ عن الصراع الذي يدور في نفوسهم بين القديم الموروث والجديد الطارئ نتيجة لالتقاء الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فأهل هذا العصر - وشبابهم بخاصة – يريدون ألا يُحرموا من الاستمتاع بكل ما يستمتع به الغربي، ولكنهم يقفون موقف القلق والحيرة أمام ما يحرّمه الإسلام من هذه المتع والملذات وأمام ما يستنكره المجتمع ويرفضه العرفوتأباه التقاليد من هذه العادات"[1]. أما توجه العالم وفق منظور ومنطق العولمة أحدث اختلالا كبيرا في شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الدولة المحلية وفي المنظومة الدولية والأممية، الأمر الذي عزّز "مخاطر العولمة على المقهورين في العالم أشدّ ضررا وأبلغ تأثيرا على حياتهم، خاصة هؤلاء الذين هم في مقاومة الاحتلال، وفي مواجهة لهيب الحرب، وفي معارك الجوع والجهل والمرض"[1].

5- بين الأزمة والاقتصاد:

يرى البعض أنّ التخلّف العام الذي ألمّ بالبلاد العربية والإسلامية في عصرنا والمآسي التي تعيشها والمشكلات التي تتخبط فيها ترجع في الأصل إلى ما هو اقتصادي وإلى كل ما يرتبط بالحياة الاقتصادية من إنتاج ووسائل إنتاج وعلاقات إنتاج وغيرها في كافة القطاعات الاقتصادية، أما المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية فهي أعراض أفرزتها الأزمة الاقتصادية لكونها الأزمة الأم التي هي وراء كل أزماتنا وأحوالنا المنهارة والمتردية باستمرار، فالعمل غير فعّال وغير منتج وهو شرط تطور الاقتصاد وازدهار الحياة عامة، ووسائل العمل بدائية لا تواكب العصر في منتجاته التكنولوجية

ومناهجه التقنية، وإن وجدت التكنولوجيا فهي غير محلية الصنع بل مستوردة تُعزّز التبعية الاقتصادية التي بدورها تُعزّز التبعية السياسية والثقافية وبالتالي تُعرّض التابع للاستعمار بمختلف أشكاله، أما الإنتاج الاقتصادي في القطاع العام أو في القطاع الخاص في جميع المجالات الاقتصادية من دون استثناء فهو هزيل في الكم والنوع غير قادر على دخول السوق الحرّة ومنافسة المنتج الاقتصادي العالمي لأسباب كثيرة بعضها ذاتي وبعضها موضوعي،وفي جو لجأت فيه "العولمة إلى استخدام كافة الوسائل والأساليب المشروعة وغيرها لضمان سيطرة المركز الكاملة على الاقتصاد العالمي في جميع عناصره وقطاعاته وعلاقاته، ومن عناصره الجانب المالي، أُنشأت لغرض الاستحواذ على رؤوس الأموال والفوائد للاستيلاء على الاستثمار العالمي مؤسسات مالية عالمية تديرها وتتحكم في تسيير الأموال بها، كالبنك العالمي وصندوق النقد الدولي، هذا الأخير لعب الدور الذي لعبه الاستعمار الكلاسيكي في البلدان التي اقترضت منه"[1].

ولمّا كانت حياتنا الاقتصادية والاجتماعية استهلاكية غير منتجة، فنحننعيش على الواردات ولا تصدر إلاّ الثروة الطبيعية التي تستثمر في استخراجها وتسويقها الشركات الأجنبية وتتلقّى بلداننا العائدات النفطية وغيرها من دون إنتاج وتصدير، في مقابل دول أخرى لا تملك الثروة الطبيعية مثل اليابان لكنّها في مصف الدول الأكثر تصديرا لمنتجاتها الاقتصادية حتى أنّ الأسواق العالمية الكبرى في الغرب الأوربي وفي الولايات المتحدة الأمريكية الدولة الأكثر تقدما في العالم المعاصر وفي غيرها من بلدان العالم صارت هذه الأسواق مستعمرات يابانية اقتصاديا بالنظر إلى البضاعة اليابانية المصدرة إليها، وهذا ما يخشاه الغرب لأن المعركة المعاصرة معركة إنتاج ووسائل جبهة اقتصاد التفوق فيها يضمن قوّة الدولة وسيادتها وخسارة جبهة الاقتصاد يترتب عنها خسارة جبهات أخرى في الأمن والسياسة والثقافة وغيرها مع فقدان السيادة والسقوط في التبعية، وهذا هو حال البلاد العربية والإسلامية ودول العالم الثالثاقتصاديا، التي تحولت في منطق العولمة الاقتصادي والتجاري والمالي "إلى سوق مفتوحة تتحكم فيه قواعد وإجراءات الرأسمالية العالمية التي لا تعترف إلا بالأقوياء ولا تقرأ البتة حسابا للضعفاء والفقراء"[1].

في بلادنا لا قيمة للعمل باعتباره شرط بناء الاقتصاد وتطويره وأساس الحياة الكريمة، ولا إنتاج اقتصادي قويّ كمّا وكيفا في مستوى المنتجات الاقتصادية المعاصرة وبالمعايير العالمية العلمية والتكنولوجية، ولا شبكة علاقات اجتماعية اقتصادية تسمح بتطوير الإنتاج وتضمن الاكتفاء الذاتي وتحيل الحياة الاقتصادية بما فيها من سواعد وجهود ورؤوس الأموال والثروة الطبيعية إلى منبع رزق ومصدر إنتاج المال وتزكيته وتحقيق التنمية الشاملة، لأنها شبكة مختلة بسبب غياب آليات وقوانين وتقاليد وثقافة راسخة تمجد العمل ووقت العمل وتحترم رب العمل لكونه رب العمل لا لغاية أخرى وتبني الثقة بين أطراف العملية الإنتاجية، العامل ورب والعمل ووسائل العمل ومنتجات العمل وغيرها، ما زاد في تعفن الأوضاع الاقتصادية وفسادها هو أن الشعوب العربية والإسلامية شعوب استهلاكية تستورد وتعيش على العائدات النفطية وغيرها فهي تميل إلى الكسل والخمول لا إلى الجد والاجتهاد والمثابرة فقضى عليها التواكل ولم تبذل الأنظمة الحاكمة الوسع في فرض إستراتيجية تدعم النهوض الاقتصادي المأمول في ظل النظام الرأسمالي السائد الذي كثيرا ما يبرر به البعض فشل السياسة الاقتصادية والعجز عن التنمية الشاملة بحيث لا يمكن الفصل بين الإيديولوجي والاقتصادي والنظام الرأسمالي في كثير من جوانبه يتعارض مع القيم الموروثة في العالم العربي والإسلامي ولا يعكس حاجيات ومطالب الإنسان العربي المسلم الأمر الذي جعل هذا الأخير متخلّفا ولم يجد سبل الخروج من أزمته العميقة.

6- بين الأزمة والثقافة:

يمكن البدء بما كتبه أحد الباحثين في العالم العربي والإسلامي المعاصر يصف آثار وتداعيات عالم الثقافة في المجتمعات العربية الراهنة: فالمجتمع العربي محكوم بمنظومة قيّم ثقافية شاملة موظّفة بإتقان لتكريس التجزئة في الوطن العربي وربط هذا الأخير بالسوق الرأسمالية العالمية، وتعميم الجهل، وتعميق التخلف وترويج نمط الحياة الاستهلاكية المجنونة وخنق المشاعر القومية ولجم أي نزوع بنائي لدى الجماهير وإيقاظ المظلم من الماضي الغابر وجعله جاثما باستمرار على صدر الحاضروممسكا بتلابيبه"[1]. وعلى الرغم من عدم قدرة أي أمّة من الأمم التخلّي التام عن تاريخها وتراثها وثقافتها وسائر الأفكار والعادات والتقاليد الموروثة عن الأسلاف لأنّ التراث سنّة كونية وضرورة حضارية وحتمية في التاريخ، نجد الكثير من الباحثين يربطون أزمة العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر بالحياة الفكرية والثقافية التي تشهدها شعوبه ربطا سببيا حتميا، ويعتبرون النماذج الثقافية والفكرية والأنثروبولوجية العربية الإسلامية الراسخة في فكر وسلوك العرب والمسلمين يحيون عليها ولا يرضون عنها بديلا هي المسئولة عن انحطاطهم وعجزهم عن استيعاب الراهن الحضاري ومواكبته، حيث خلت العلوم الدينية الإسلامية العقلية والنقلية والنقلية العقلية من التعاطى الإيجابي مع التطور الذي شهدته العلوم الإنسانية والاجتماعية في حضارة الغرب الحديث والمعاصر وأن تكون في مستوى هذا التطور، أما العلوم التجريبية الطبيعية والتكنولوجية وكذلك العلوم الدقيقة عرفت ازدهارا كبيرا في عصرنا لم تستطع ثقافة العرب والمسلمين الراهنة التي يغلب عليها الطابع التراثي التاريخي استيعابه والتعامل معه على سبيل الشراء والاستهلاك لا على سبيل التجديد والإبداع والإسهام في تطوير العلم والتكنولوجيا.

أما الجانب الفكري والفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية الراهنة يتأرجح بين التراث والوافد فهو تراثي محض أو تغريبي بحت أو توفيقي بين الاثنين وقد يكون تلفيقيا، ولا وجود لفلسفة عربية إسلامية حديثة ومعاصرة استطاعت أن تهضم الفكر الغربي المتشعب والمتنوع في المنطلقات والأسس وفي المناهج والأهداف، وتنطلق من الواقع المعيشي ومن التراث لتؤسس لنهضة حقيقية عكس ما يحدث الآن من تغيير في أشكال الحياة ومظاهرها لا في المضامين الأمر الذي يزيد في تعميق الأزمة وتفاقم المشكلات وتعزيز التبعية الفكرية والثقافية، فالعلوم والتكنولوجيا المتطورة المعاصرة التي يُقبل على شرائها واستهلاكها العالم المتخلّف تتضمن قيّما تعكس فكر وثقافة وأهداف الشخصية المنتجة، وهي قيّم قد لا تكون بريئة من محاولات غزو الغير ثقافيا والمساس بسيادته التاريخية وبكرامته الفكرية وطمس هويته في الوقت الذي تحافظ فيه كل أمة من أمم العالم المتقدم على ذاتها وتُسخر ما لديها من إمكانات لذات الغاية، وإذا كانت مظاهر الحياة الثقافية شتى، أفكار في الدين والعلم والفلسفة والأدب وغيره وأعمال في الفن والتقنية وغيرها مما هو عملي أنثروبولوجي من أعراف وعادات وتقاليد، هذه المظاهر في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر ارتبطت لدى الأكثرية بالتاريخ والتراث وعجزت عن التكيّف مع الواقع الراهن الذي تسيطر فيه ثقافة الغرب وقيّم حضارته متمثلة في قيّم الحداثة التي قامت عليها النهضة الأوربية وأبرزها العقلانية والعلمانية والحرية والعلمية والديمقراطية والتحديث وما رافقها من مبادئ تخص حقوق الإنسان والمحافظة على البيئة وفظ النزاعات بين الدول وحماية الشعوب من الحروب وأسلحة الدمار الشامل، وهي قيّم شعارات لا ممارسات لأنّ مبادئ الحداثة والتحديث تنطلي على شعوب وأمم العالم المتقدم لا العالم المتخلّف.

إنّ التركيبة الثقافية في البناء الحضاري الراهن ذات طابع مادي استهلاكي آني لا اعتبار فيه لمطالب الفكر والروح والوجدان في حين مازالت الثقافة العربية الإسلامية روحية دينية مشحونة بالعواطف والمشاعر لم تستطع استيعاب ثقافة الغرب ولم تقدر على مواجهتها وتجاوزها لغياب شرطي التقدم الفكري والثقافي وهما الحرية والإبداع، فثقافتنا

تكرارية اجترارية للموروث التاريخي أو للوافد الخارجي أو توفيقية تلفيقية بين الموروث والوافد ولم تبدع فتتجاوز الموروث والوافد وتشارك في الإعمار الثقافي والحضاري الراهن، و"القضية بسيطة هي أننا ...كنّا موزعين بين تكوين تراثي تقليدي شامل من الوجهة العقائدية والأخلاقية والمنهجية وبين استعارة هشّة ومصطنعة لمنظومة من الأفكار والمناهج لا تتفق مع تكويننا المذكور، فتأزّمنا فكرا وممارسة وأزّمنا الجماهير معنا فحدث ما حدث"[1]. طال أمد الأزمة وتفاقم كيانها وازدادت عمقا وفشلت كل المحاولات، و"المطلوب في هذه الحالة ليس قراءة التراث لتبني هذه الفكرة ورفض تلك وإنّما إعادة تفسير شامل لمسار حركة التاريخ العربي من الوجهة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والعقائدية وذلك لتوضيح الأسباب الحقيقية المحركة للأحداث التاريخية الصانعة لها ومن ثم إعادة صياغة شخصية الإنسان العربي على هذا الأساس"[1]. والتاريخ لا يتحرك صوب المستقبل إلاّ بتغيير مخزون الضمائر وهذا أحد المفكرين الغربيين المعاصرين يصف كيف تحرّك التاريخ وشيّد نهضة قويّة في أوربا حيث يقول: "وفي أعماق الضمائر أضاع التاريخ من قيمته حتى أفلس بل إنّ نفس الشعور بالتاريخية كان يسير إلى الزوال. وإذا تولى الناس عن الماضي فلأنّه تراءى لهم غير مؤكد، غير محقق، غير صحيح. لقد فقد الناس الثقة بمن يدّعون معرفته، فأما إن أولئك كانوا يخطئون، وإما أنهم كانوا يكذبون، فيحدث ما يماثل الانهيار الشديد وصار الناس لا يرون شيئا مؤكدا إلا الحاضر، فانتقل السراب من الماضي إلى المستقبل"[1].

وما زاد في تفاقم الوضع الفكري والثقافي في اتجاه التدهور والانحطاط في عالمنا العربي والإسلامي ظاهرة عولمة في الثقافة المعاصرة من خلال فرض ثقافة العولمة، ثقافة الحداثة وثقافة ما بعد الحداثة وقيّم الغرب الأوربي وأمريكا الشمالية الفكرية والمادية والعملية في الحياة عامة، كل هذا صار يمثل التوجّه الثقافي العام الأوحد الذي تفرضه قوى المركز في معادلة المركز والأطراف في سياق العولمة عامة والعولمة الثقافية خاصة على جميع شعوب العالم، بما في ذلك الشعوب العربية والإسلامية التي تئن تحت وطأة الاستعمار ومخلّفات الاستعمار وتحت ضربات الغزو الفكري والثقافي الموجعة في قلب الهوية العربية الإسلامية ناهيك عن الآلام التي تعانيها أمتنا العربية والإسلامية بسبب الذين يطعنون كرها ومكرا في قيّم ورموز هويتنا الدينية والثقافية.

يستغل المركز كل الوسائل والأساليب المتاحة المشروعة وغير المشروعة لتمرير المخطط الثقافي والمشروع الفكري للعولمة الثقافية وللجمع بين ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، أي التوحيد بين الانتشار والانصهار، انتشار ثقافة العولمة التي هي ثقافة المركز القويّ الطاغي المتجبّر وانصهار ثقافة من في الأطراف الضعيف المتهيّب المقهور المغلوب على أمره، المركز يستغل سائر وسائل الإعلام والاتصال ووسائل التثقيف والمثاقفة والتجارة والمال والاقتصاد والسياسة والفن والعلم والتكنولوجيا وغيرها وحتى الجيوش وقوة الحديد والنار إن استدعت الضرورة ذلك، في ظل هذه الأوضاع الثقافية والفكرية الفاسدة المتعفنة لم تستطع أمتنا الحياة على الموروث وحده ولا هي تمسّكت به ولا أن تحيا على الوافد وحده ولا اندمجت فيه بل تعيش حقيقة أزمة مشروع فكري وثقافي وهي أزمة يعدّها العديد من المفكرين والمثقفين بأنّها المعضلة الأمّ التي وراء تخلّفنا.

7- بين الأزمة والتربية:

لا شك في أنّ المنظومة التربوية وبما تتأسس عليه من مبادئ وقيّم وبما تتحدد به من مكونات مختلفة ومن وسائل ومناهج وأهداف تُشكل أساس بناء الإنسان الفرد والمجتمع، تحافظ على الكيان الإنساني الفردي والاجتماعي وتؤثر فيه بشكل ملموس سلبا أو إيجابا، تمنحه القدرة على التطور والازدهار أو تدفع به في اتجاه التخلّف والانحطاط، وذلك للدور الذي تلعبه الأطراف الفاعلة والمؤثرة في المنظومة التربوية، متمثلة في الأم والأب والأسرة والمدرسة وسائر مؤسسات

المجتمع السياسية والثقافية والإعلامية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية عامة، ولكل منظومة تربوية في أي مجتمع سياستها وفلسفتها يُحددها أهل الحل والعقد في المجتمع، وتتباين الفلسفات التربوية بتباين الشعوب والأمم في حضاراتها وثقافاتها ودياناتها، أما التربية في المجتمعات العربية والإسلامية كمنظومة اجتماعية وكفلسفة وكممارسات وكمناهج ونتائج معتلّة مثلها مثل بقية القطاعات الأخرى.

يردّ الكثير من المثقفين علل وأمراض العالم العربي والإسلامي إلى اعتلال التربية وفسادها، وهو أمر يؤكده الواقع المعيشي ولا يختلف حوله اثنان، فالمناهج التربوية في بلادنا العربية الإسلامية تقوم على الاستبداد، تعتقل العقل وتقتل الروح الإبداعي في الناشئة، "هو اعتقال العقل المسلم وتجميده واسترخاصه والحط من شأنه...وقد تمّ هذا الاعتقال على ثلاثة محاور، هي التعليم والتدين والسلطة"[1]. لكن هذا الوضع لا يؤهل التحليل الموضوعي لوضع التربية ولظروف الأزمة العميقة للجزم بأنّ الأزمة الأم والأصل هي أزمة تربية، لأنّ فساد التربية واختلال المنظومة التربوية وفشل فلسفة التربية في بلادنا له عوامله وظروفه الذاتية والموضوعية، على الرغم من أننا نملك من التاريخ التربوي المضيء ومن القيّم التراثية المُشرقة في التربية ومن المعالم التربوية الحضارية الراقية ما يسمح لنا باحتلال الصدارة والقمّة في الميدان التربوي بين أمم العالم، بحيث لم تعد القيّم التربوية الموروثة في الأسس والمناهج والأهداف كفيلة بضمان نشء مكفول الإعداد البدني القويّ والتكوين النفسي والعقلي السليم والتنشئة الاجتماعية اللاّزمة، ولم نستطع إيجاد إستراتيجية تربوية قادرة على الجمع والتوحيد بين الموروث والوافد من دون تلفيق في التربية، تدعم بعث التراث وإحياء قيّمه الغرّاء وتستفيد من التطور الذي عرفه العصر وتستجيب لسائر التحدّيات التي تفرضها المرحلة الراهنة، لأنّنا لا نقدر على الحياة من دون هويتنا وتراثنا وتاريخنا ولا من غير خوض غمار معركة الاندماج في الركب الحضاري.

في ظل الوضع الصعب والخطير الذي تعيشه التربية في بلادنا لم يتحدد المشروع التربوي المنشود ولم تتضح معالمه، والمشروع التربوي في أي مجتمع هو أساس بناء إنسان هذا المجتمع، الإنسان الفرد والإنسان الجماعة، وعدم وضوح المشروع التربوي في المجتمع في حقيقته غياب مشروع بناء المجتمع، يعرّض المجتمع للعواصف من مختلف الأشكال والألوان، فلا يعرف الاستقرار ولا النماء والازدهار، لأنّ مشروعنا التربوي غير قار فهو منقسم على نفسه سياسيا ودينيا وطائفيا ومذهبيا، انقسام سلبي يحكمه صراع وجود وبقاء أي صراع تناحر واقتتال لا صراع عمل وإنتاج وتعاون، على عكس ما يجري لدى الأمم المتقدمة، الصراع فيها في اتجاه الأفضل والأقوام في التربية وإعداد الأجيال، ولأنّ المشروع يتأرجح بين كونه عربيا إسلاميا وكونه تغريبيا وبين كونه يجمع بين الاثنين، و"المطلوب أولا القدرة السليمة على التفكير، وليس المطلوب أولا عملية التوفيق بين ثقافتين أو اللجوء إلى أساليب النعام بدفن رؤوسنا في تراب الماضي وذكرياته أو اللجوء إلى أساليب القرود نقلد ما نراه في المجتمعات الصناعية المتقدمة والمتفوقة عسكريا وماديا، دون أن نستوعب معنى التقدم الذي نقلده ونخضعه لما نصلح به حياتنا"[1].فالمشروع لا يعكس بصدق مطالب وحاجيات الأمة في الحياة عامة لتأثره بالتطورات المعاصرة ولا يتماشى مع العصر ولا يستجيب لتحدّياته لأنّه ينطلق من قيّم الماضي ويهدف إلى بعثها من جديد.

مجتمعاتنا العربية والإسلامية بلغت قمّة الانحدار التربوي بسبب الفشل التام الذي انتهت إليه المؤسسات التربوية والاجتماعية وما تميّزت به مناهجنا التربوية والتعليمية من انحطط وجمود، "ويتمثل هذا الجمود في الأهمية الكبيرة التي تعطى للاتجاهات والعادات التقليدية، وأنماط الحافز والشهرة، والأشكال التي تتخذها بنية المؤسسات الاجتماعية في المجتمع والتي تعرقل التنمية...ولكي نتغلب على هذه الأزمة فإنّه من الضروري أن يقوم كل المجتمع والنظام التعليمي

بإجراء تعديلاتجوهرية وأن تتم الملائمة بينها"[1]. والتعديلات الجوهرية "تتطلب بوضوح أمرين أساسيين، أولهما أن يقتنع الناس المنغمسون انغماسا مباشرا في التعليم بأنّ التجديد هو الطريق الوحيد للخروج منت الأزمة...وأما الأمر الآخر اللازم لانتشار التجديد فهو النظم التعليمية ينبغي أن تجهز نفسها بوسائل التجديد"[1].ولم تقف مؤسساتنا التربوية عند الفشل بل راحت تُسهم في إفساد الأجيال أفراد وجماعات وباستمرار، فالأسرة لم تعد تضطلع بالدور التربوي المنوط بها لتفككها وانفتاحها على قيّم أخرى غريبة عنها واستعمالها للتكنولوجيا المعاصرة خاصة تكنولوجيا الإعلام والاتصال والإشهار التي جرّت على الأسرة وابلا من الويلات تسبب في إعاقتها تربويا وأخلاقيا، أما الظروف المأزومة التي تعيشها المدرسة في المعلم والمتعلم وفي عمليتي التعليم والتعلم وفي المناهج والمواد التعليمية وفي كافة مكونات الفريق التربوي وفي محيطها وفي الوصاية عليها وفي سياسة التعليم وفلسفته، كل هذا جعل بلداننا في ذيل قائمة بلدان العالم بالنسبة لنتائج التعليم المحصودة، ناهيك عن الأمية والجهل الذي يوصف به الطلبة والأساتذة في جامعاتنا، بحيث تُمنح الشهادات العلمية الجامعية وهي لا تعكس المستوى العلمي والبيداغوجي والتربوي لحاملها ففيهم من الضعف العلمي والتربوي واللغوي ما يضعهم في درجة الجهلة والأميين العجزين عن منافسة ذوي الشهادات في البلدان المتقدمة، أما عن المؤسسات الاجتماعية الأخرى ذات الطابع التربوي، مثل وسائل الإعلام والتواصل والمسرح والمكتبات ودور النشر والمؤسسات الاقتصادية والأمنية وغيرها مثلها مثل الأسرة والمدرسة، بل هي تُلقي اللّوم على الأسرة والمدرسة بحكم طبيعة مهامهما وتعتبرهما مسئولتين عن فساد التربية والنشء، وفي هذه الحالة تغيب المسئولية وتتوزع على أطراف عديدة من دون إستراتيجية تربوية مضبوطة تحدد المشروع التربوي بدقة وبكفاية في الأسس والمناهج والأهداف فتزداد الأوضاع تعقيدا وتأزما، ويزداد معها المجتمع فسادا في أفراده وجماعاته وفي حياته عامة وينعدم الأمل في الخلاص.

8- بين الأزمة والدين:

إذا كان في الإنسان جانب إيماني روحاني فطري يدفعه نحو معرفة الغيب ويربط حياته نظرا وفكرا وعملا وممارسة في المبدأ والمسار والمصير بالدين وما يحتويه من معاني وقيّم، وإذا كان بطبعه ميّالا إلى المعتقد الديني وإلى التجاوب مع الشعائر والطقوس والعقائد الدينية، هذا يعني الدين يمثل أحد المرجعيات الرئيسية للمعرفة الإنسانية التي تحدد نمط حياة الإنسان وتوجهها وتتحكّم فيها، مثله مثل العقل والعلم، حتى أنّ الدين جاء لأجل ترشيد العلم الذي هو من إنتاج العقل، والناس نوعان مؤمن بالدين وكافر به ملحد، والكافر بالدين له دينه ومعتقده الخاص، والمعتقدات الدينية التي عرفها الإنسان ولازال يعرفها كثيرة جدّا ومتنوعة، الفكر الإسلامي يقسّم الدين إلى قسمين، وحي سماوي إلهي أوحى به الله لأنبيائه ومُرسليه ليصححوا أخطاء البشر في حياتهم وليكونوا شهداء على الناس ويمثله الإسلام، ووحي إنساني أرضي أوحت به عقول الناس وأنفسهم ضعفا وقصورا وخوفا ورهبة وطمعا ورغبة وتمثله سائر المعتقدات الدينية غير السماوية، وأمام صعوبة الحياة وجد الإنسان ضالّته في الدين مثلما وجدها في العلم وفي الأخلاق والفلسفة والفن وفي كثير من المرجعيات المعرفية النظرية والعملية، وامتزج الدين وتلاحم مع كافة جوانب الحياة ومرجعياتها لكونه عقائد إيمانية فكرية نظرية وشرائع عملية تطبيقية يرى الإنسان بأنّ الاستغناء عنها أمر مستحيل.

بزغت شمس الإسلام في بلاد العرب ثم انتشر ضياؤها في مختلف أصقاع المعمورة، وكان للعرب ولغتهم وثقافتهم دور هامّ في نشر تعاليم الإسلام في العالم المترامي الأطراف وفي بناء حضارة رائدة لم تكن حكرا على العرب وحدهم بل أسهمت فيها شعوب مختلفة الأجناس والألوان والثقافات وحتى الديانات وذلك بفضل قوّة الإسلام وعظمته في دفع أتباعه نحو قيّم التوحيد والإيمان الصادق الصحيح والوحدة والتعاون والتسامح والعمل والإبداع، القيّم التي حرّرت الإنسان من

ربقة العبودية والجور والفرقة والانقسام والتخلّف والانحطاط في الفكر والمعتقد وفي السلوك وفي الحياة عامة، القيّم التي افتقدتها الشعوب أفراد وجماعات في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر تحت تأثير عوامل كثيرة موضوعية مثل الاستعمار والغزو الفكري والثقافي والانفتاح على الآخر فكرا وثقافة وتكنولوجيا ومن دون حساب أو رقابة والعمالة للآخر والعولمة وغيرها، وعوامل ذاتية كثيرة أهمّها ضعف الإيمان بالله واختلال الفكر وعدم التطابق بين النظر والعمل والانقسام والفرقة والتخلّي عن قيّم الإسلام العليا السمحة التي عرفها المسلمون الأوائل وكانت وراء نهضتهم وحضارتهم والاشتغال بالدنيا على حساب الدين، الأمر الذي جعل المسلمين يعيشون بحق أزمة عميقة في دينهم ودنياهم.

أزمة العرب والمسلمين في العقل الإسلامي فيما يكتبه أحد الكتاب:"...ومن كبريات أزمات الثقافة والفكر في العالم العربي والإسلامي أزمة الإبداع وهي مسئولية فردية وجماعية وتاريخية"[1]. فأزمة المسلمين في دينهم يعكسها حالهم في الحياة عامة،فكرا واعتقادا وتعبدا ومعاملات، فهو حال مختل ضعيف وفاسد، بحيث لا ينسجم فيه المظهر مع المخبر ولا الأصل مع فروعه ولا المعتقد مع الممارسة ولا القول مع الفعل ولا الفعل الدنيوي مع الفعل الأخروي، حياة أغلب الناس يطبعها النفاق والرياء والتناقض، تناقض في فهوم القرآن والسنّة بل تناقض في الفهم الواحد لكتاب الله وسنّته، تمذهُب وتناقض بين المذاهب إلى حد الحرب والاقتتال، وللأسف هذه الحال المتردّية المزرية تُحسب على الإسلام وليس فقط على المسلمين لدى الأمم المتقدمة ولدى مثقفيها وعلمائها ومفكريها بقد وبغير قصد، حيث أصبح الإسلام متهما في عقائده وشرائعه بالقصور والتخلّف والانحطاط وهو سبب أزمة المسلمين ومتهما بممارسة العنف والإرهاب وعدم قدرته على استيعاب قيّم الحضارة المعاصرة المادية والفكرية وعلى التطور والازدهار، وهو حكم جائر يجانب للحقيقة بحيث لا يميّز بين الإسلام والمسلمين، فشتان بين قيّم الإسلام وأحكامه وتعاليمه في الكتاب والسنّة وبين من يحملون اسم الإسلام ويدّعون الانتماء إليه وتمثيله والدفاع عنه والإسلام منهم براء لما هم عليه من فكر مُناف لعقائده وسلوك مُباين تماما لشرائعه، فالفكر جامد راكد فاسد والسلوك متعفّن لا خير فيه حريص على الموبقات وعلى كل الفواحش ما ظهر منها وما بطن، معظم الناس فاسد في ذاته مفسد لغيره ولوطنه ولدينه.

كل محاولات النهضة باءت بالفشل لكن "على الرغم من الحلقات المفرغة من المحاولات الفاشلة للحلول والبدائل التقليدية، تاريخية كانت أم دخيلة أجنبية، فإنّ الرؤية الإسلامية لا تزال غير واضحة، حيث يشوب هذه الرؤية خلط كبير بين العقيدة والفكر وكأنهما شيء واحد لهما ذات الطبيعة المطلقة والقداسة الأبدية"[1]. فالحال الفاسد المتعفّن جعل المسلمين ومن ورائهم الإسلام في موقع المغلوب الضعيف المتهيّب وفي قفص الاتهام بالانحطاط والعنف والإرهاب خاصة ممن يكيدون للإسلام والمسلمين من القدماء أو من الجدد المعاصرين من أصحاب الديانات والثقافات الأخرى البغيضة الحاقدة مثل أصحاب المسيحية المتطرفة وآل صهيون والماسونية وسائر الاتجاهات الدينية والثقافية الموروثة والجديدة المعارضة للإسلام في السرّ والعلنية، ومادامت هذه الاتجاهات في موقع قوّة يمتلك أهلها التقدم العلمي والتكنولوجي والسيطرة العسكرية، فالقوّة مسخرة ضد الإسلام والمسلمين المضطهدين في مختلف بقاع الأرض بغير شفقة لا رحمة، وردود الأفعال العنيفة لبعض الجماعات الإسلامية على الاضطهاد الذي يتعرّض له المسلمون زاد في درجة اتهام الإسلام والمسلمين بالإرهاب والإسلام براء من هذا وسلّط عليهم أقصى العقوبات المادية والمعنوية ووجد أعداء الإسلام ضالتهم في ذلك، فتفاقمت مشكلاتهم وتعمّقت أزمتهم وازدادت أوضاعهم تأزما ولا أمل في نجاتهم.

لما صارت العولمة عقيدة العصر الذي نعيش فيه ودين رجال الاقتصاد والمال والأعمال والإعلام وأباطرة السياسة والحكم أخذت صبغة العالمية عنوة وتعسفا باعتبارها المنظومة الثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية والأمنية

والعسكرية يعكسها النظام العالمي الجديد ومن ورائها الأبعاد العقائدية المسيحية المتطرّفة المتحدة مع الصهيونية العالمية والماسونية التي تعكس آمال وتطلّعات القوى في المركز التي تسعى جاهدة وبكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة إلى الهيمنة على العالم بأسره وفرض هذه المنظومة القيمية المادية والمعنوية، ولا سبيل لشعوب الأطراف وأنظمتها السياسية والاجتماعية والتراثية والتاريخية الوقوف أمام رياح العولمة التي تجرفها باستمرار من خلال الغزو الثقافي والفكري والعلمي والتكنولوجي، ومن خلال القوّة العسكرية وفرض شرائع وقوانين عن طريق هيئات أممية سياسية واقتصادية وثقافية وأمنية وعسكرية وباسم حقوق الإنسان والديمقراطية وغيرها من الوسائل والأساليب المشروعة وغير مشروعة من شأنها تحمي القويّ الظالم وتزيد في قهر الضعيف المظلوم، وتكرّس هيمنة المركز على الأطراف، فتحوّل العالم إلى غابة، القويّ فيها يأكل الضعيف، وإلى ليل مظلم مخيف رهيب، وإلى بحر هائج فيه للسمك الصغير الحق في أن يسبح أما السمك الكبير فله الحق في أن يأكل، في هذا الجو المأزوم بشدّة وبحدّة وباحتدام الصراع العربي الإسلامي غير الندّي علميا وتكنولوجيا وماديا وهو صراع ديني وفكري وسياسي واقتصادي وحضاري مع الاستعمار بمختلف أشكاله ومع التبعية بجميع أنواعها ومع الصهيونية العالمية ومع المسيحية المتطرفة ومع جميع التيارات الدينية والسياسية والفكرية والفلسفية الحاقدة على الإسلام والمسلمين، لا يجد المسلمون لضمان الغلبة في حلبة الصراع وتحقيق التفوق إلاّ سبيل التجديد الحضاري والنهوض الاجتماعي ولا سبيل غيره، والتغيير يبدأ من الذات ثم يشيع في المجتمع. عملا بالقرآن الكريم:

"إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتيغيّرواما بأنفسهمّ"[1]. والحرص على تمثّل القيّم الخمس في النظر والعمل: الدين،العلم،العدل،الوحدة، والعرض.

9- بين الأزمة والأخلاق:

قال تعالى في نبيّه الكريم محمد عليه الصلاة والسلام: "وإنّك لعلى خلق عظيم"[1]. وقال عليه الصلاة والسلام: "إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[1].

قال أحمد شوقي:

"إنّما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا."

وقال حافظ إبراهيم:

"لا تحسبنّ العلم ينفع وحده ما لم يتوّج ربّه بخلاق."

تأكّد في القرآن الكريم في أكثر من مشهد قصصي أو وصفي أو تميزي بين الخير والشر وبين والقبح والجمال وبين الحق والباطل أو تربوي توجيهي أو وعدي أو وعيدي في العقيدة وفي الشريعة ما يتعلق بالإيمان والعقائد أو ما يخص السلوك العملي من عبادات ومعاملات وسائر جوانب الحياة من دون استثناء، أنّ مكارم الأخلاق شرط الاستقامة في السلوك البشري وسلامة الحياة الإنسانية، وأنّ رذائل الأخلاق سبب فساد السلوك البشري وشقاء الحياة الإنسانية وبؤسها، ولولا تحلّي الإنسان بالمحامد والفضائل نيّة وفكرا وتطبيقا لافتقد خصائصه الإنسانية المميّزة له عن المخلوقات الأخرى وما أكثرها ولصار المجتمع الإنساني قطيعا حيوانيا تحكمه شريعة الغاب.

كثيرا ما يُوصف الإنسان بأنّه كائن أخلاقي ويكتسب الهوية المميّزة له على هذا الأساس، على الرغم من كونه كائنا له الكثير من المميزات والخصائص مثل العقل والشعور والاجتماع وغيره، إلاّ أنّ مكارم الأخلاق لا تقف عند تميزه عن غيره فقط بل تُقدّره وتكرّمه وتنزله منزلة لم ينزلها أحد على وجه الأرض، تهبه القوّة الفردية بالثقة في النفس والشجاعة والكرامة والكرم والنبل والعفة والإيثار وغيره، كما تمنحه قوّة الجماعة بالمحبة والعدل والإنصاف والتسامح والتعاون والتكافل والتضامن وغيره، فيستقيم حال الإنسان على المستوى الفردي والاجتماعي معا، وتغيب أسباب الفساد في الحياة الفردية والاجتماعية، فيعم الأمن والاستقرار وتتوفر شروط ولوازم البناء التاريخي والأعمار الحضاري، لقد ثبت في التاريخ والواقع وأكّد عليه الكثير من العلماء والمفكرين والمصلحين واتضح في الأديان والكثير من الأنظمة والشرائع التي عرفتها الإنسانية أنّ أي محاولة في سبيل النهوض الحضاري إن لم تقم على الأخلاق الحميدة تواجه صعوبات ولا يستقيم حالها ومآلها الفشل عاجلا أم آجلا، أما الحضارة التي تُعمّر طويلا وتُخلّد مآثرها وأمجادها تلك التي تتأسس على قيّم دينية نيّرة سامية ومبادئ أخلاقية فاضلة.

قال صلى الله عليه وسلم: "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلاّ تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير"[1].ففي الحديث أمر والأمر واجب والواجب إلزام إن لم يُلتزم به فتبعة ذلك العقاب، وفي الحديث تحذير من عواقب عدم الالتزام بالواجب وهي الفتنة والفساد على مستوى الفرد وعلى مستوى الأسرة ثم على مستوى الأمة والإنسانية جمعاء. ويتضح من الحديث النبوي الشريف ومن أحاديث أخرى كثيرة وقبل ذلك من القرآن ومن التاريخ أنّ الأخلاق غير الدين، قد يتخلّق المرء بالخلق الفاضل ولا يكون متديّنا بل قد يكون ملحدا وقد يتخلّق بالخلق السيئ ويكون متديّنا، كما استطاع العقل بما أوتي من قوى أن يتدبّر الوجود الإنساني وسلوكه في الحياة ويميّز بين الخير والشر والقبح والجمال والحق والباطل، ويؤسس لمعرفة معيارية تمثل ما يجب أن يكون عليه الفعل الإنساني، تستند هذه المعرفة إلى عدد من المعايير التي يتم بموجبها معرفة الخير في الأفعال والقيام بها ومعرفة الشرّ في الأفعال واجتنابها، ولما كان العقل بمفرده معرّض للزيغ والضلال جاء الوحي لاهتداء العقل والإرادة، وعليه ارتبطت الأخلاق نظرا وعملا بعدد من القوى والمعطيات الإنسانية كالنفس الإنسانية والإرادة الإنسانية والضمير الإنساني الفردي والاجتماعي والحرية الإنسانية الفردية والاجتماعية والمسئولية الفردية والاجتماعية والدين والثقافة والفن والسياسة والاقتصاد وكافة جوانب وقطاعات الحياة لما للأخلاق من دور كبير في تحديد وتوجيه الحياة الإنسانية برمتها ولما لها من قوّة التأثير عليها.

عرف العرب منذ القديم البعيد مكارم الأخلاق، سجّل التاريخ أمجادهم في الشجاعة والبطولة والكرم والإباء والشهامة والنبل والعزّة والكرامة، كما دوّن مآثرهم في الاتحاد والتعاون والتكافل والتضامن، ومازالت هذه المكارم تتحلّى بها مواقفهم وأفعالهم حتى الآن لكن ليس بالصورة التي كانوا عليها في القديم، طبعا الجانب المشرق الأخلاقي لدى العرب قديما كان في مقابل جانب مظلم أسود أخلاقي تجسد في الكثير من المبادئ والقيّم السلوكية مثل وأد البنات والنعرة القبلية والنهب والمسموح به خارج القبيلة الحروب لأتفه الأسباب والعزّة بالإثم والشرك وغيره. وبعد مجيء الإسلام ونزول الوحي على النبي العربي بلسان عربي أقرّ القرآن وأقرّت السنّة مكارم الأخلاق التي وجد العرب عليها، وتمّت محاربة كل ما هو سيئ فاسد مفسد في حياتهم، فتشكّلت حياة جديدة بأخلاق جديدة أضافها الإسلام إلى الموروث الأخلاقي العربي فأتمّ مكارم الأخلاق، وصار الرصيد الأخلاقي العربي بعد الإسلام يتمتع بالتمام والكمال الإسلامي وبطابعه الإنساني العالمي يخاطب ويرضي العقل والوجدان الإنساني عامة ويتجاوب إيجابيا مع سائر الديانات والثقافات والحضارات السابقة والمعاصرة له.

بواسطة الرصيد الأخلاقي العربي الإسلامي انفتح العرب على العالم وعلى كافة شعوبه وثقافاته تعارفا وتوحّدا لضمان راحة الإنسان المادية والروحية في الدنيا وفي الآخرة، وصارت أخلاق الإسلام ذات الطابع الرسالي الشمولي العالمي الحضاري هي المرجعية في النظر والعمل في جميع الأمصار التي تعرّفت شعوبها على الإسلام وتواصلت مع المسلمين، كما استطاعت أخلاق الإسلام المجيدة الخالدة أن تبني حضارة قويّة استفادت من الحضارات التي سبقتها والتي عاصرتها واحتوت جميع الثقافات والأفكار، ولم تُقص طرفا ولم تعمل على أساس الجهة أو العرق أو الطائفة أو المذهب بل احترمت العقل والإنسان وكانت أصيلة، التفوق فيها للتقوى والعمل الصالح للفرد والجماعة والأمة والإنسانية جمعاء وللإبداع والازدهار الثقافي والفكري والمادي، فضربت أروع الأمثلة في التواصل والحوار والتسامح والتعايش السلمي في وئام وأمان وسلام وفي الحرية الدينية والفكرية وفي ضمان جميع حقوق الإنسان المدنية وفي تنظيم الحياة وفي حرصها الدءوب على تحقيق التوازن بين الله والإنسان بين الأرض والسماء بين العقل والنقل بين المادة والروح بين الأخلاق والسياسة بين الدنيا والآخرة، بذلك جمعت الحضارة الإسلامية بما امتلكت من أخلاق رفيعة ومبادئ نزيهة بين جميع الثقافات وجميع شعوبها وصححت مسار حياة هذه الشعوب والأمم وأثّرت بقوّة وبجلاء في الحضارة الغربية التي جاءت بعدها التي انحرفت من جهتها عن المسار الأخلاقي الرفيع الذي شهدته حضارة الإسلام والذي انتهى بها إلى عالم مليء بالشقاء والشرّ والفساد وانعدام الأمل في الوصول إلى برّ النجاة.

إنّ العالم العربي والإسلامي المعاصر يعيش أزمة أخلاقية عميقة خانقة متفاقمة باستمرار، تعدّدت مظاهرها وتداعياتها وأعطت صورة سوداء قاتمة سلبية عن الحياة في جميع قطاعاتها بالنسبة للأفراد والجماعات والأمة، أزمة اختلط فيها الخير بالشر والحسن بالقبح والحق بالباطل والخطأ بالصواب، سقطت القيّم الفاضلة والمثل العليا من قاموس حياتنا الراهنة ولم يعد الاهتمام منصبا إلاّ على مظاهر الحياة المادية وحاجات البطن وعلى المال من دون اهتمام بمطالب الروح الفكرية والثقافية والدينية والأخلاقية التي هي النصف الثاني للإنسان بحيث لا يستطيع أن يعيش بدونه، الأمر الذي غذّ النزعة المادية الحيوانية في حياة الناس ونمّ الميول والاتجاهات الشهوانية لديهم، وصار معيار الصدق في القول وفي الفكر والمعرفة والثقافة عامة ومقياس السلامة والاستقامة في السلوك في الواقع المعيشي هو الربح المادي النفعي الآني من دون أدنى اعتبار للفضيلة المفقودة وللرذيلة المجلوبة ومن النظر إلى المنطلقات والمسارات والوسائل والسبل المعتمد عليها في الحصول على المنفعة المادية الآنية فكثيرا ما تُنتهك الحرمات وتُداس الفضائل وتُمارس الرذائل في سبيل مصلحة خاصة ضيقة آنية على حساب المصالحة العامة وعلى حساب مكارم الأخلاق.

لقد غرق العرب والمسلمون في الفساد الاجتماعي والانحلال الأخلاقي وفي التفسخ والمسخ السلوكي منذ أن أقصى حكامهم الأخلاق من الحياة السياسية وأبعدوها عن ممارسة السلطة والحكم فانعكس ذلك على الرعية التي أصبحت كولاتها تُعلن الحرب على كل مخالف وتعرّضه للخطر، وازداد الانحلال الأخلاقي توسعا وتفشيا مع مرور الزمن ومع الانفتاح على الغرب ونهضته وحضارته، وشكّل الاستعمار أحد أسباب المسخ الثقافي والأخلاقي والفكري الذي عرفته الكثير من الشعوب العربية والإسلامية في جميع البلدان التي تعرّضت للاحتلال الغربي الحديث والمعاصر، من خلال ممارسات شتى وبأساليب ووسائل شتى تستهدف القضاء على أخلاق العرب والمسلمين وعلى دينهم ولغتهم وثقافتهم وتاريخهم، وكان للقيّم التي تأسست عليها النهضة الأوربية الحديثة وهي قيم الحداثة والتحديث دورها البارز في صرف الحياة العربية الإسلامية عن موروثها الأخلاقي والديني شارك في ذلك التغريبيون من الحكام وممن يُحسبون على الفكر والثقافة والعلوم، فبجهودهم وحتى بعد تحرير الأرض من الاستعمار انتشرت قيّم الحداثة في شكلياتها لا في مضمونها،

وتصارع الفكر الغربي اللّيبرالي مع الثقافة الاشتراكية، وكان الانتصار لأحدهما أو لهما معا على حساب الفكري الإسلامي في الأخلاق والمناهج والأهداف وعلى حساب اللّغة العربية التي تحوي هوية الأمة ولسانها وتراثها وتاريخها.

بفعل انتشار قيّم الحداثة خارج الغرب الأوربي وخاصة في مستعمراته، عرّض هذه المستعمرات لغزو ثقافي وفكري كاسح تجاوب معه التغريبيون بإيجابية كبيرة واستفادوا منه واستولوا على مراكز السلطة وصناعة القرار فحافظوا على مصالح الاستعمار ومثلّوه أحسن تمثيل في فرض ثقافته والدعوة إلى العيش وفق أملاءاته ومحاربة قيّم وتراث ودين وتاريخ الأمة، فبعدما كان الاستعمار ينفق على مستعمراته خلال الاحتلال صار يستعمرها من دون إنفاق بعدما تحرّرت الأراضي المحتلة، فهو يدير شؤونها السياسية والاقتصادية وينهب خيراتها وثرواتها الطبيعية وتعيش على ثقافته، حيث أصبحت شعوبنا الإسلامية المعاصرة تتشبّه في حياتها بمظاهر الحياة الغربية الأوربية والأمريكية في التفكير واللّباس والطعام وفي كل جوانب الحياة حتى أننا لا نستطيع التميز بين ما هو تغريبي وما هو عربي إسلامي في كثير من البلدان الإسلامية.

إنّ الحداثة رسّخت قيّمها وصرنا نعمل على تعظيم الإنسان لا خالق الإنسان وتمجيد العقل والعلم لا الوحي الرباني الذي يدعو إلى إعمال العقل وإلى بذل الوسع في العلم وإلى فصل السياسة والسلطة ونظام الحكم والحياة السياسية عامة عن الدين والأخلاق، وما زاد في تكريس التبعية وتقوية غلبة الآخر وتعميق ضعفنا هو تخلفنا وعجزنا التام عن إنتاج ما نأكل وما نلبس وما نسكن فيه وما نركبه وكل شروط ولوازم الحياة، خاصة بعد التفوق العلمي والتقدم التكنولوجي الذي حققه العالم المتطور في العمل ووسائل العمل وفي الإنتاج في جميع جوانب الحياة زراعة وصناعة وتجارة وخدامات ونقل واتصال وإشهار وبحث علمي وتكنولوجي وغيره، إذ صار عالمنا المعاصر عالم العلم والتكنولوجيا، التكنولوجيا التي تحتكرها الأمم المتقدمة من دون اعتبار للعالم المتخلّف ولحقوقه على الرغم من أنّ المواثيق الدولية التي شرّعتها العولمة في إطار النظام العالمي الجديد تنصّ على احترام حقوق الإنسان وعلى حقّه في العلم والتكنولوجيا وفي العيش الكريم، لكنّ هذا يبقى مجرد شعارات زائفة، فما يجري في الواقع يندى له الجبين إذ تمارس القوى الكبرى أقسى صنوف المعاملات السيئة مع الأمم المستضعفة، منها ما يجري على الأراضي الفلسطينية وفي العراق وفي أفغانستان وفي غيرها من البلاد العربية الإسلامية وفي مختلف بقاع المعمورة.

إنّ تكالب القوى الكبرى على ثروات الشعوب المتخلّفة وحربها الضروس على ثقافاتها وأديانها خاصة على الدين الإسلامي وتعاليمه واتهامه وأهله بالتحجر والتخلف والعنف والإرهاب وتفوّق هذه القوى العلمي والتكنولوجي والعسكري وازدهارها الاقتصادي وفرض هيمنتها في السلم والحرب وبالقوة وبغيرها كل هذا زاد في المسخ والانحلال الذي تعرفه حياتنا في المغرب العربي وفي مشرقه وفي سائر البلاد الإسلامية، ومظاهر الانحلال الأخلاقي وتداعياته كثيرة كانت لها عواقب وخيمة على العروبة الإسلام والمسلمين، تفككت الأسرة ولم يعد لها الدور التربوي والأخلاقي والتعليمي الذي يحفظ للشخصية العربية الإسلامية كيانها ووجودها واستمرارها وفسدت العلاقات بين مكوناتها بين الأم والأب والأولاد والآباء والأجداد وغابت أواصر التماسك الأسري الدينية والأخلاقية التي جعلت من أفراد أمة الإسلام أسرة واحدة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى الرغم من التقدم في مجال العلوم والتكنولوجيا وفي تنظيم المجتمع والحياة عامة فقدت المدرسة الدور المنوط بها ولم تقدم ما عليها في مجالي التربية والتعليم وذلك لاستحالة الرسالة التعليمية التعلمية التربوية للمدرسة إلى وظيفة وإلى أرقام وإحصائيات ناهيك عن فساد العلاقات بين مكونات المدرسة الروحية المعنوية والمادية والتنظيمية والبشرية فلم تعد قائمة على حب العلم والتعلم والتربية لدى المعلمين ولدى المتعلمين ولا على الاحترام

المتبادل بين أعضاء الفريق التربوي والإداري داخل المؤسسة التربوية ولم يعد العلم الذي تقدمه المدرسة معولا عليه في ظل وجود مؤسسات تعليمية خاصة شرعية وشرعية منافسة وفي وجود جهات تقوم بتعليم أبنائها خارج الوطن العربي والإسلامي ولم تنل المدرسة حقّها من الاهتمام والعناية والاحترام لا من قبل السلطة ولا من قبل عامة الناس مما جعل الناس يعزفون عن التوجه نحو العمل في قطاع التربية والتعليم الذي أصبح سببا في الفقر ومثارا للاستهزاء والسخرية.

لا الأم ولا الأسرة ولا المدرسة ولا الشارع ولا مؤسسات المجتمع ذات الطابع التربوي استطاعت أن تقوم بواجباتها التربوية وتحفظ لمكارم الأخلاق وجودها ودورها في حياتنا الأمر الذي جعل الأجيال من عقود من الزمن ضائعة تائهة طائشة في مهب رياح العصر كريشة لم يفلت أيّ منها من فساد الفكر والأخلاق إما أن تعيش عالة في بلادها أو تتحول إلى قنابل في اتجاه الإرهاب أو تنتحر في البحار بحثا عن ملاذ في الغرب الأوربي الملفوف بأنياب العولمة المتوحشة أو تهجر إلى ما وراء البحار لتُسهم في البناء الحضاري الغربي المعاصر وتدعم العولمة والنظام العالمي الجديد، في هذا الجو الأخلاقي الفاسد الذي لا كرامة ولا احترام فيه للإنسان ولا لمجهوداته وكفاءاته وهو مكرّم من الله أيّما تكريم ولا تقدير للعقل والعلم ومكارم الأخلاق وإنّما لسلطان الهوى والميل والشهوة والغريزة لا نجد من بيده سلطة القرار يدافع عن القيّم الدينية أو المبادئ الأخلاقية ولا نجد تقاليد في الفكر والسلوك تحترم العمل وتقدس الرغبة فيه وتتمسك بشروط النهوض والمدنية والتحضر وتقدّر القانون وعيا واستيعابا وامتثالا وتصون إيمانا راسخا وتمسكا فيه عزيمة وإصرار بقيّم العدل والحق والحرية من جانب الأفراد والجماعات.

أما مظاهر الفساد الأخلاقي وتداعياته في المجتمع كثيرة جدا وللأسف عمّت كافة قطاعات الحياة فهي في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والتعليم والثقافية والفن والفكر والإعلام والمؤسسات الأمنية والعسكرية وغير ها. ففي الكتابة والتأليف لدي الكتاب والمثقفين يكتب أحدهم:"...نحن الكتاب والمثقفين، مُملون بأفكارنا وبأسلوب كتابتنا. أول ما يجابهك حين تقرأنا (إذا كنت أنت كاتبا أو مثقفا، حين تقرأ نفسك) هذه الجدّية السخيفة وهذه المعرفة المتعالية. كأنّ ما تقوله هو أهمّ ما يمكن للعصر أن يسمعه أو كأنّ الحقيقة الساطعة ترفرف فوق كل كلمة تخطها أو تقولها"[1]. ويكتب آخر في قطاع الإعلام وعمل الصحفي:"أصيبت الصحافة بكل آفات التحضر من تكلّف وتعقيد، إلى عناية فقط بطاهر الأمور، إلى نقص كبير في فهم الحرية والديمقراطية، إلى نقص واضح كذلك في فهم المسؤولية. وذلك فضلا عن الفقر الشديد إلى مجموعة الصفات الإنسانية التي يتمتع بها البشر في أطوار حياتهم الأولى"[1]. ويكتب آخر في قضية الإبداع والتقدم:"أصبح الجميع يعيشون في حسرة على ما فات في كافة ميادين الإبداع الفكرية والفنية والأدبية والتاريخية والسياسية والاجتماعية، ولما كانت شعوب العالم العربي والإسلامي تاريخية تراثية، وقع الصراع بين دعاة القديم والتمسك بالتراث وبين دعاة الجديد والتمسك بالوافد، لذلك قصر عمر النهضة وقصر عمر التحرر الوطني وغاب التقدم المنشود"[1].

لم يسلم أيّ قطاع اجتماعي في بلاد العرب والمسلمين من التأزم الخلقي والأدبي والإنساني، سيطرة الأنانية والأثرة على الجميع والتهاب مشاعر الحقد والكراهية والبغضاء والغلّ في نفوس الناس تجاه بعضهم البعض، وفقدان الثقة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم الثقة الشرط لاستقامة الدولة وأحوال الراعي والرعية، وسيطرة جميع الظواهر الخطيرة مثل الوصولية والتملق والرشوة والسرقة والنهب واغتصاب الأعراض وانتهاك الحرمات والاستبداد السياسي وانتشار الخمور أم الخبائث والمخدرات والاتجار بالأعراض وأعضاء جسم الإنسان وغيرها، فأصبح عالمنا العربي والإسلامي مضرب المثل في الإجرام والإرهاب والتخلّف والانحطاط، ومرتعا للمجرمين وللجريمة المنظمة وغير المنظمة من طرف أهله

وأبنائه ومن قبل آخرين من مجتمعات أخرى، متهم في دينه وثقافته وتراثه وتاريخه، كرامته غير محفوظة وعرضه منتهك، فهو لم يستطع مواكبة الركب الحضاري العلمي والتكنولوجي، ولم يستطع أن يضمن الاكتفاء الذاتي لشروط حياة كريمة، ولم يستطع التمسك بقيّمه الدينية والأخلاقية التراثية، ماضيه ضائع وحاضره شريد ومستقبله مجهول.

يظهر من توصيف الأزمة الأخلاقية وعرض مظاهرها وتداعياتها أنّها أخطر الأزمات، لا الأزمة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية أو التربوية أو حتى الدينية في درجة خطورة الأزمة الأخلاقية، من دون أن ننسى تأثير كل أزمة من هذه الأزمات على الأخرى وتعميقها، وفي الوقت الذي لم ينتبه فيه البعض إلى خطورة الأزمة الأخلاقية ومدى الدور الذي تلعبه في إيجاد المشكلات وخلق الأزمات، ويردّ أزمة المجتمع العربي والإسلامي وتخلّفه إلى السياسة أو المجتمع أو الدين أو غيره، ويشير إشارة عابرة إلى تأثير الأخلاق، فهذا البعض لا يميّز بالدقة الكافية بين العلة والمعلول والسبب والنتيجة، فإذا كانت الأخلاق صفات روحية فكرية نظرية ميدانها الفكر والوجدان والشعور والنيّة والإرادة وعملية تطبيقية مادية مجالها الواقع والتطبيق العلمي والعملي والجسماني والسلوك الملموس الملاحظ، بعضها فاضل مستحسن محمود وبعضها مذموم قبيح مستهجن، فإنّ الفكر قد يكون فاضلا وقد يكون قبيحا، وفي الوقت ذاته الفعل الملموس هو فكر في الأصل والمبدأ قد يكون فاضلا وقد يكون قبيحا.

وأيّ فعل في السياسة أو في التربية أو في الاجتماع أو في الاقتصاد أو في الثقافة أو في الدين أو حتى في الأخلاق فهو فكر مجسد في عمل مجلب للنفع أو الضرر محكوم عليه بالاستحسان أو الاستهجان، من هنا ترتبط كل قطاعات حياة الإنسان بالأخلاق في حركتها وفي نشاطاتها وفي نتائجها ارتباطا سببيا وحتميا، بحيث لا يمكن الحديث عن أي قطاع ما بأنه سلبي أو إيجابي من دون ربطه بالفكر الذي حرّكه والأنشطة التي جرت فيه إذا ما كانت مؤسسة على مكارم الأخلاق أو مبنية على الرذائل والمذمومات، فما بني على حسن الخلق من فكر وعمل في أي قطاع كان جاءت نتائجه محمودة وتداعياته طيبة ومظاهره مستحسنة أما ما تأسس على سوء الخلق من فكر أو سلوك في أيّة ناحية في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية الروحية والمادية جاءت آثاره وخيمة ومستهجنة، فالأصل في حسن الأفكار والأفعال أو قبحها وكذلك نتائجها أخلاقي لا هو سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو تربوي أو غيره، فالأزمة الأم والأصل في مجتمعنا العربي الإسلامي المعاصر أخلاقية بالدرجة الأولى، وكل الأزمات والمشكلات المآسي في حياتنا سببها الأزمة الأخلاقية، إنّ الاستبداد السياسي وكل المشاكل السياسية والفساد الاجتماعي وجميع المشكلات الاجتماعية والضعف الفكري والثقافي والتدهور الاقتصادي وضعف التربية والتعليم والتكوين والانحراف الديني العقائدي والشرعي يعود إلى التخلّي عن مكارم الأخلاق وممارسة الرذيلة وسيطرتها على العقل والفكر والقلب والشعور والوجدان والروح وفي الحياة عامة، فالغرب تسيطر عليه الرذيلة في حياة الأفراد الخاصة وطابع حضارته ماديا لكنّ شعوبه تمتلك من الأخلاق الفاضلة الكثير بمقدار أهّلها ويؤهلها لامتلاك شروط النهوض والتحضر والتطور، فهي شعوب تحترم نفسها وتقدّر الإنسان كقيمة للإنتاج فتكرّمه وتقدس العمل وشروط النجاح والتفوق وتحترم العلم والعلماء والإبداع والمبدعين وتُطبق القانون معيارها في ترتيب الناس في العمل الكفاءة العلمية والأخلاقية على عكس ما يجري في عالمنا العربي الإسلامي المعيار فيه للعلاقات الخاصة العائلية والطائفية والولاء لصاحب المال والجاه والسلطان، فإلى متى ننتبه إلى أصل أزمتنا القيمي الأخلاقي الأدبي ونتحلى فكرا وممارسة قلبا وقالبا بالخلق الفضيل فننعم بالخير العميم. ومن هنا"تبرز قوّة الإسلام الإيجابية ومصداقيته ويظهر منهجه الكامل وتتجلى روحه المتوازنة في الشرائع والشعائر، وفي الأخلاق والمعاملات وفي سائر أوامره ونواهيه"[1]. لكونه يجمع بالضرورة بين الفكر والمماسة والخلق القويم.

خاتمة:

يعاني عالمنا العربي الراهن بحق وفي الواقع أزمة معقدة عميقة وخيوطها متشابكة تتفاقم يوما بعد يوم، تركت أثارا خطيرة على حياتنا عامة، إذ حوّلت مجتمعاتنا إلى مواطن للفساد والاستبداد والجريمة بمختلف أنواعها وإلى أسواق تجارة الرذائل والمنكرات في الفكر والثقافة والسياسة والاقتصاد وفي كل مناحي الحياة، ويرتبط وضعنا المتردي المأزوم بدوافع كثيرة بعضها ذاتي حالّ فينا وبعضها موضوعي حالّ في الظروف والتحديات المعاصرة، أمّا السبب الرئيس المسئول عن أوضاعنا المزرية يتمثل في أخلاقنا التي لا ينسجم فيها القول مع الفعل والنظر مع العمل، أخلاق ذميمة مستهجنة تجعل أفعالنا قبيحة، ففساد الأخلاق في أفعالنا النظرية والعملية في حياتنا عامة هو المسئول الأول عن فساد هذه الحياة، وكل المآسي التي تعانيها شعوبنا هي نتائج أزمة الأخلاق، ولا مناص من الاعتراف بأنّ الأمم المتقدمة المعاصرة رغم أزمتها المادية والأخلاقية فهي ذات أخلاق عالية في التعامل مع الإنسان والعقل والعلم والعمل باحترام وتقدير، وبالتالي فأيّة محاولة للتفكير في حلّ هذه الأزمة من دون الانطلاق من الأزمة الأخلاقية عبث ومضيعة للوقت.

الهوامش:

1- حامد خليل:أزمة العقل العربي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، سنة 1991، ص .53

2- محمد عمارة:أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة، 1990، ص 9

3- بول فيين: أزمة المعرفة التاريخية فوكو وثورة في المنهج، ترجمة إبراهيم فتحي،دار الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دون طبعة، سنة 1998، ص .25

4- فتحي غانم: أزمة الإسلام مع السياسة، دار أخبار اليوم، القاهرة، مصر، دون طبعة، سنة 1998، ص .41

5- نبيل هلال هلال:الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين،دار الفكر العربي،القاهرة، مصر،طبعةالأولى،سنة 2004، ص 11.

6- مثل شعبي جزائري أوردته بالعربية الفصحى وهو بالدارجة الجزائرية: "العصا عوجاء من فوق".

7- أمين هويدي:أزمة الأمن القومي العربي،دار الشروق، القاهرة، مصر،الطبعة الأولى، سنة 1991، ص .78

8- المرجع السابق: ص .80

9- محمد محمد حسين:أزمة العصر، دار عكاظ للطباعة والنشر، الرياض،المملكة السعودية، الطبعة الأولى، سنة1979، ص .9

10- جيلالي بوبكر: العومة مظاهرها وتداعياتها، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، الطبعة الأولى، سنة 2011، ص .55

11- المرجع السابق: ص .52

12- المرجع السابق: ص .80

13- حامدخليل:أزمة العقل العربي، ص .55

14- المرجع السابق: ص .35

15- المرجع السابق: ص .43

16- بول هازار: أزمة الضمير الأوروبي، ترجمة جودت عثمان، مطبعة الكاتب المصري، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة1945، ص .350

17- نبيل هلال هلال: اعتقال العقل، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2003، ص .12

18- فتحي غانم: : أزمة الإسلام مع السياسة، ص .43

19- ف.كومبز: أزمة التعليم في عالمنا المعاصر، ترجمة خيري كاظم، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ص .43

20- المرجع السابق: ص .229

21- حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات الحاضر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، سنة 2007، ص .81

22- عبد الحميد أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1991، ص .50

23- قرآن كريم: سورة الرعد، الآية .11

24- قرآن كريم: سورةالقلم، الآية .4

25- حديث نبوي شريف: صححه الألباني.

26- حديث نبوي شريف، رواه الترمذي وغيره.

27- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، لبنان، سنة 2001، ص.1

28- بول هازار:أزمة الضمير الأوربي، ص .3

29- جيلالي بوبكر: التراث والتجديد بين قيّم الماضي ورهانات الحاضر، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، سنة 2011. ص 80.

30- جيلالي بوبكر:بين الحضارة وفكرنا العربي المعاصر، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2012، ص 243.

إيطيقا الترجمة عند بول ريكور

د. بلعاليه دومه ميلود
جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

الملخص:

إن عمل الترجمة عند ريكور هو الدليل العملي على إمكانية فهم الذات لذاتها عبر توسط الآخر، ومن ثم إمكانية التطلع إلى حياة جيدة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة. إن عمل الترجمة هو بمثابة بينة على حيوية الإجراء الهرمينوطيقي من جهة، هو بمثابة اختبار للفعل الإنساني باعتباره اختبارا إيطيقيا بالأساس من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: ريكور، الإيطيقا، الهرمينوطيقا، الترجمة، الفلسفة

Abstact :

The work of translation in Ricœur is, on the one hand, a work of interpretation, namely a fundamentally hermeneutic approach, that is to say, is only the concrete proof of the possibility of self-understanding by the mediation of the other, but on the other hand, translation is a possibility of accessing the good life with and for others in just institutions, that is to say an essentially ethical test.

Key words ; Ricoeur, Ethics, Hermeneutics, Translation,philosophy

مدخل:

إن تأويلية ريكور المناضلة جهد تحكمه قصدية إيطيقية بامتياز، لأن استهداف "الحياة الجيدة" عنده بمثابة " تيلوس" فهم الذات، وأن مثل هذا الاستهداف لا يمكن أن يدرك إلا ضمن تصور شامل للذات الإنسانية "كذات متعددة"، وإذا كان من المشروع فلسفيا أن نتحدث عن وحدة إنسانية ما، فلا أمل في وحدة جوهرية، وإنما فقط من منظور"الوحدة التماثلية للفعل الإنساني". لذلك فإن تأويلية ريكور "المناضلة" تقدم نفسها كفلسفة عملية، تدعونا لإعادة استملاك معنى الوجود الإنساني، لا وفقا لمقولتي الجوهر والعرض، بل وفقا لمقولتي القوة والفعل، وهما مقولتان يؤولهما بول ريكور على ضوء مبدأي "الجهد" (Conatus) و"الرغبة"(Appetitus)، بحيث لا ينفصل معنى الوجود الإنساني عن معنى فعل الوجود "كجهد ورغبة"، أي "كفعل" تتمكن بواسطته الذات من تحقيق ذاتها "كذات قادرة". لكن قادرة على ماذا ؟ إنها في النهاية، بحسب ريكور، "ذات قادرة" على فهم ذاتها عبر توسط كلمة الآخر، ومن ثم يجد هذا الفهم ترجمته الإيطيقية في " التطلع إلى العيش الجيد، مع الآخرين ، ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة". إنها إذن القصدية الإيطيقية للذات، وهي التي تجد نموذجها الأثير في "نسق الترجمة" أو بعبارة أدق، في "براديغم فعل الترجمة" . فبأي معنى يمكن أن يكون فعل الترجمة فعلا إيطيقيا بامتياز؟ أي كيف يمكن أن نسترشد بنموذج الترجمة في التأسيس لما يسميه ريكور بنموذج الحياة الجيدة؟

ريورو برنامج الإيطيقا الصغرى:

يتساءل "بول ريكور" منذ محاولة صياغته النهائية لمشروعه الأخلاقي عن إمكانية التمييز بين مصطلح "الأخلاق" بمعنى « Ethique » كما انحدر من الاستعمال اليوناني لكلمة (Ethos) وبين مصطلح " الأخلاق" بمعنى « Morale » كما اشتق من الاستعمال اللاتيني لكلمة (mores) . وبالرغم من أن لا شيئ، حسب ريكور، يجيز هذا التمييز من الناحية الإيتمولوجية على الأقل، إلا أن تحكيم منطق الاستعمال الدلالي للكلمتين يعد مؤشرا على وجود التباس مفهومي يوحي بإمكانية القيام بعملية استثمار دلالي جديد، أو بالأحرى "إعادة تملك" جديدة، يصير معها الفرق بين الكلمتين بيّنا، إن لم نقل حاسما.

تحيل كلمة "إيتيك" في معجمية "ريكور" الجديدة إلى الأخلاق من منظور غائي، تماما كما كانت تعنيه لدى "أرسطو"، حيث يتم التأكيد على المنحى الطبيعي الذي للأفراد في تحصيل السعادة أو الحياة الجيدة والخيرة، أي، والقول لريكور، هي بمثابة "استهداف حياة كاملة وفق أفعال نقدرها على أنها خيرة" (Ricœur,1991 : 259)، بينما تحيل كلمة "أخلاق" إلى الجانب الإلزامي الموسوم بالمعايير، الذي تنطوي عليه القيم الأخلاقية من حيث هي قواعد كلية قبلية. وليس خافيا أن هذا الاستعمال الأخير ينحدر مباشرة من التراث الكانطي، ذلك أن "أول فرضية ينطلق منها "كانط" هي أنه يوجد "عقل عملي" إلى جانب العقل النظري، وأن للثاني كالأول مستويين: ما قبلي يتعلق بشروط إمكان جميع الأحكام الاختيارية، ومستوى بعدي مكون من الرغبات واللذات والمصالح والأحكام المسبقة والادعاءات اللاعقلانية" (ريكور ، 2001، 152) .

إن الأخلاق إذن، من حيث تصنيفها التراثي، تنقسم ابتداء إلى مستويين: المستوى الأول مستوى إيطيقي، يحمل بصمة ما يمكن أن ندعوه، في إثر "ماكس شيلر"، "بالتجربة الأخلاقية"، أو ما يدعوه "ريكور" في مواضع أخرى "بالتخلق" (Ricœur,2000 :37) ، مأخوذا في معناه الأعم ـ كشعار ـ على أنه : "التطلع إلى العيش السعيد (أو الحياة الطيبة)، مع الآخرين ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة"(ريكور، 2005: 345 - 396)، إنه الشعار الذي يضعه "ريكور" لتحديد ما يسميه " بالقصد الإيطيقي" (La visée éthique) أو بعبارة أخرى "الاستهداف الإيطيقي" .

أما المستوى الثاني فهو مستوى " الأخلاق الواجبية، من أجل تمفصل هذا التطلع [إلى الحياة الطيبة] داخل معايير تتسم في آن واحد بادعائها الكلية الكونية (صلاحها لجميع البشر)، واحتوائها قيدا وإكراها". غير أن هذا التصنيف الناتج عن مواجهة تراثين، أحدهما أرسطي والآخر كانطي، لا يستنفذ كل رغبة "ريكور" في تشييد مشروع فلسفته الأخلاقية، والتي يضعها تحت مسمى برنامج "الإيطيقا الصغرى" (Dosse, 2008 : 628) .

إن رغبة "ريكور" في الانفتاح على تجارب العصر، بما فيها من صراعات، وإيمانه بمشروعية تعدد التأويلات، حتى وإن تصادمت، تجعله دائما يبحث عن "طرق جديدة" لاستكشاف الممكن المتجذر في صلب هذه التجارب وهذه التأويلات ذاتها، أي في كنف الصراع نفسه، وهذا دأبه وديدنه في جميع أبحاثه، فلا غرابة إذن أن يعمل على أن يتجاوز إكراهات التصنيف الثنائي السابق ذكره، ليستكشف عبر هذه المواجهة بين التراث الأرسطي والتراث الكانطي، طريقا ثالثا، يكون بمثابة إسهامه الفلسفي الحقيقي في مجال الأخلاق، إنه طريق "الحكمة العملية" (La sagesse pratique) . وبناء عليه نحن أمام نظرية أخلاقية قائمة على ضرب من الاستئناف الإيجابي لسؤال الأخلاق على ضوء إعادة تملك التراث الفلسفي العريق من جهة، وعلى ضوء الطابع الصراعي الذي أفرزته الحداثة في شكليها، التقني والسياسي، على مستوى العلاقات الإنسانية. غير أن الرهان الأساسي الذي تعمل عليه إيطيقا ريكور هو رهان سياسي بالدرجة الأولى، و ذلك لكون السياسة هي المجال الذي تمتحن فيه النظرية الأخلاقية ويمنح للقواعد الأخلاقية مبرراتها أو مشروعية وجودها.

إن "بول ريكور" يدرك تماما أن بعد "نيتشه" لم يعد بالإمكان الحديث عن "قيمة مطلقة"، أو بعبارة "أوليفيي مونجان"(O.Mongin) "استحالة الرجوع إلى "قيمة القيم" (مونجان، 2003: 86)، وتاليا تلاشي إمكانية التأسيس النهائي للقيمة الخلقية، ولكن بالمقابل يؤمن "ريكور" بإمكان قيام "تجربة جديدة" للقيم، تنبع من صميم المفارقات والصراعات التي تسم بقوة وجودنا المعاصر، وذلك لأن "الصراع نفسه يدخل في التكوين الأصلي للإنسان، فهو يعكس فكرة "اللاتناسب" (La disproportion) الملازمة أنطولوجيا للإنسان: بين الجسم والروح، بين الحساسية والعقل، اللذة والسعادة ...

إن هذه العلاقات اللاتناسبية تولد بالنسبة لعلاقتنا بالآخرين و بأنفسنا ضربا من "الخصوبة" على صعيد التأويل الإيطيقي والسياسي، حيث بقدر ما يولد لدينا هذا الصراع الشعور بالأسى، لعدم قدرتنا على تغييره جذريا، بقدر ما يذكرنا بأهمية اختيار التصرف الملائم والأفضل لهداية حياتنا الخاصة والعامة على حد سواء، وعلى هذا يمكننا الحديث، في إثر "بول ريكور"، عن ضرب من "امتحان الأخلاقي والسياسي بواسطة المأساوي" (Ricoeur, 1990 : 283)، إذ يوكل إليهما مهمة تقديم الحلول العملية للصراعات التي لا يمكن للشعور المأساوي إلا أن يتحمل قدرها.

كما تجدر الملاحظة هنا أنه علينا القبول بهشاشة الحلول التي لا يمكنها أن تتأسس على ضرب من الحجاج العقلي الخالص، بل كل ما في الأمر أنها قادرة على أن تأخذ مكانة "توافقات هشة"، لها ما يبررها داخل المفهوم الأرسطي "للحذر" (Prudentia)، ولعل هذه الملاحظة تأخذ كامل معناها في المجتمعات الديمقراطية الحديثة، حيث هي الوحيدة التي تكون فيها "كل الصراعات مفتوحة"، ولهذا سيكون مهمة الأخلاقي هو الوصول إلى نوع من "التوازن المعقول" بين "خطابات مؤسسة جيدا" وبين "قناعات راسخة جيدا" (Ibid. : 335)، وهو الأمر الذي يفرض، لدى ريكور، توسط الإيطيقا بالسياسي .

إن مرور الإيطيقا بالسياسي في حل المشكلات الأخلاقية، لا يسمح بالانتصار لضرب من الأخلاق الصورية المحضة على غرار أخلاق الواجب الكانطية، كما لا يسمح بدفع القيم الأخلاقية صوب تجارب فردية أو جماعية معزولة، لأن في

كلتا الحالتين يفقد المشروع الأخلاقي مبرر وجوده على المستوى المفهومي والتطبيقي معا، إذ الاحتفاظ بالقواعد الكلية للواجبية، على حساب إهمال التجارب التاريخية والسياقية، يفترض تأسيسا لعلم أخلاق غير معني بأي مضمون حياتي ممكن، وفي هذا انتصار لدوغماتية، نحن مطالبون، في إثر نيتشه وماركس وفرويد، بتحطيمها، كما أن الارتباط بالحالات الفردية والجماعية كمبرر للخيارات الأخلاقية الممكنة، دون الرجوع إلى معايير كلية وإلزامية، سرعان ما يقود إلى ضرب من العدمية أو على الأقل النسباوية الأخلاقية التي لا تقرها "الحكمة العملية" (Ricœur, 2000 :39) من حيث هي ، بنظرنا على الأقل، أشبه بما يمكن أن ندعوه "بعتبة البراديغم" في مجال الإيطيقا الجديدة التي يدعو إليها "بول ريكور". فكيف يتشكل هذا البراديغم الإيطيقي الجديد؟

ذكرنا سابقا، أن "ريكور" يصف مشروعه الأخلاقي "بالأخلاق الصغرى" ، ولهذا الوصف دلالته الفلسفية، حيث تنطوي العبارة على فكرة نهاية، أو على الأقل، تراجع الصروح أو البناءات الكبرى للأخلاق، التي تأخذ معنى "النسق الكبير" على غرار "النسق الكانطي" مثلا. وهذا له ما يبرره في وعي "ريكور" بالقياس إلى طبيعة اللحظة التاريخية والفلسفية التي نعيشها، ومن ثم لنوعية الأسئلة الجديدة، حيث لم يعد اختزال القيم إلى مجموعة من المبادئ العامة أو المعايير الكلية أمرا ممكنا في ظل "وضعيات" إنسانية شديدة الخصوصية والفرادة، كما لم يعد السؤال: ما معيار التمييز بين الخير والشر؟ هو السؤال الجوهري، بل نضطر أحيانا إلى طرح السؤال: ما العمل عندما يتعارض شر مع شر آخر؟ أو ضرر مع ضرر آخر؟ هل على الطبيب أن يصارح مريضه بحقيقة مرضه المميت؟ ما الذي يسمح من الناحية الأخلاقية بقبول "الموت الرحيم؟ ... فأسئلة من هذا القبيل تكاد تكون وليدة "وضعيات" غير مسبوقة في التاريخ السابق على عصر التقنية.

إن "الإيتيقا الصغرى" إذن هي جملة من "الاقتراحات" الذكية التي تؤكد على ضرورة "استئناف" التفكير الفلسفي حول سؤال الأخلاق في ضوء متغيرات جديدة شكلت، بلغة "حنا أرندت" (Hannah Arendt)، شرط الإنسان الحديث، الأمر الذي فرض على "ريكور" السعي إلى إعادة ترتيب أولويات النظرية الأخلاقية بحيث تنسجم مع متطلبات العصر وتطلعات "الإنسان" الجديد، أو بالأصح، إنسان الزمن الجديد. ولذلك جازفنا في تسمية هذه "الاقتراحات" "بالعتبة البراديغماتية" في مجال الإيطيقا المعاصرة، خاصة بعد أن اخترق "نيتشه"، بانقلابية سؤاله الجذري، براديغم "الإيطيقا الميتافيزيقية".

تمثل اقتراحات "ريكور" (Ricœur, 1990 :201) الجديدة برنامجا أو "مسطرة" عملية تتحدد كما يلي:

- أولوية الإيطيقا على أخلاق الواجب
- ضرورة أن يمر الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار
- حق المعيار باللجوء إلى الاستهداف، حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة...

يشكل هذا البرنامج الريكوري جوهر النظرية الأخلاقية عنده، حيث يتناسب كل اقتراح مع بعد معين في الفلسفة الأخلاقية، أو مع لحظة من لحظاتها الأساسية: اللحظة الأولى هي اللحظة الأرسطية التي يهيمن فيها بعد "الاستهداف الإيطيقي" (Visée éthique) لما هو خير، وهو بعد غائي (Téléologique)، أما اللحظة الثانية فهي اللحظة الكانطية حيث تهيمن فيها فكرة "المعيار الأخلاقي" (La norme morale) لما يفرض نفسه كإلزام، وهو البعد الواجبي (Déontologique)،

أما اللحظة الثالثة فهي اللحظة الريكورية بامتياز، حيث تتجه فيه الفلسفة الأخلاقية صوب "الحكمة العملية" (Sagesse pratique) .

اعتبارا من هذا الترتيب يمكن القول أن البراديغم الإيطيقي الذي يدعو إليه "ريكور" يتكون من ثلاثة أبعاد أساسية للذات: البعد الغائي أو التليولوجي وهو بعد "الاستهداف الإيطيقي"، البعد المعياري أو الديانتولوجي وأخيرا البعد العملي "الموقفي" أو "الحالي"(نسبة إلى الحالة أو الموقف)، وهو ما يسميه ريكور "بالحكمة العملية".

يسلم "ريكور" ابتداء بأولوية "الإيطيقا"(Ethique) على "الأخلاق"(Morale)، أي على أسبقية "الرغبة" المتجذرة في الذات على "القانون"، إذ أن الإيطيقا، كما أتتنا من "أرسطو"، هي ما يتعلق بالحياة الجيدة والخيرة، أو اختصارا، بالسعادة، وهذه الأخيرة هي المطلب الأساسي أو التطلع الأصيل لكل فرد، ومن ثم هي تشكل "القصد"أو الاستهداف الإيطيقي (Visée éthique) الأول، قبل اللجوء إلى أي "معيار" أو "قاعدة" عقلية إلزامية، إنها أشبه "بالحق الطبيعي".

بناء على هذا الاعتبار يعرف "بول ريكور" ذاته "الاستهداف الإيطيقي" بقوله : " لندعو الاستهداف الإيطيقي باستهداف الحياة الخيرة (أو الجيدة) مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة" (Visée de « la vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes). (Ricœur, 1990 :201)

فعل الترجمة كبراديغم إيطيقي:

لماذا يلجأ ريكور إلى تحليل فعل الترجمة على ضوء منظور الإيطيقا تحديدا؟

أولا: لأن قوس الترجمة يمثل، بحسب ريكور، رحلة الذات عبر الآخر، وهي الرحلة التي تذكرنا بطابعي التناهي والعرضية لكل لغة .

ثانيا: لأن مطلب الحياة الجيدة لا يطرح إلا بالنظر لمفارقة "الذات / الآخر" أي مدى إمكانية التفكير في وجود الذات عبر المرور بالآخر، ومن ثم ضرورة طرح مسألة "العلاقة بالغير" أو بصيغة أخرى، إمكانية ترجمة الغريب. يقول ريكور: "بدون محنة الغريب لما أمكننا أن نستشعر غرابة لغتنا الخاصة، ولانتهينا إلى ضرب من المونولوج الطويل مع الذات" (52 : 1997,Ricœur). فعنصر الغرابة الأصلية هو الذي يشكل الرهان الحقيقي لفعل الترجمة باعتبارها "محنة (Epreuve) اغتراب. بهذا المعنى فإن الترجمة هي أفضل طريقة لتقريب الغريب، ومن ثم رفض ادعاء الغيرية المطلقة، لأنه من غير الممكن تصور علاقة بالآخر دون أن تحول هذه العلاقة بشكل ما الآخر المطلق إلى آخر نسبي.

ثالثا: إن تجربة الاغتراب هذه أو "محنة الغريب"" ، كما يسميها أنطوان بيرمان، تستكشف بطريقة صريحة في مسألة تعددية اللغات باعتبارها "علامة التعددية الإنسانية"، ومن ثم مشروعية الحديث عن "التعددية المعنوية للغيرية" (Polysémie de l'altérité) المبنية أساسا على ترجمات لانهائية لتجاربنا، بدء من تلك الحميمة إلى تجارب الأشخاص الآخرين ، في الحاضر أو الماضي.

. إن تجربة الترجمة كامتحان لعنصر الغرابة في اللغة (الداخلية والخارجية) هي بمثابة امتحان للفهم، أي لقدرة الذات على "تقريب الغريب"، ومن ثم التواصل معه بالرغم من المسافة والتباعد.

. يقترح "ريكور" بعض الصيغ الإيطيقية التي تمنح لفعل الترجمة قيمة براديغماتية، نقف في فضاء هذه الورقة، على ثلاثة منها:

1/ صيغة الضيافة اللغوية (Hospitalité langagière): لها مدلول إيطيقي يتمثل في "الاعتراف" بهوية الآخر كآخر أجنبي من جهة، وبقدرة الذات على "رعايته" كقريب (أي كنمط وجود مختلف للذات عينها). وبالنتيجة سنسعد سويا بفعل الترجمة لأن المترجم الجيد يمكننا من أن نتقاسم تجربة الغربة/الغرابة ذاتها، ولكن فقط على نمطين ديالكتيكيين مختلفين: فمن جانب الذات / المضيفة يتحقق من جهة الوعي بشرطنا المتناهي، أي بعدم كفايتنا بذاتنا كذات معزولة، من خلال إدراكنا للنقص الذي يعتور لغتنا، ومن ثم لتجربتنا، أي إدراك حظنا من الاغتراب الملازم لذاتنا. ومن جهة ثانية نستكشف داخل لغتنا "أفقا واعدا" لمدى قدرتنا على الاستعمالات الجديدة وغير المسبوقة داخل لغتنا الأم، ومن ثم للجذر الإيطيقي المتمثل حسب ريكور في "تقدير الذات" (Estime de soi) كذات قوية حقيقية. أما من جانب الآخر / الضيف فإنه يشعر أيضا وعلى الطريقة التبادلية بنفس ما تشعر به الذات، إذ سيواجه ذاته وقد صارت مؤولة على نحو آخر، وأن لغته لم تعد ملكه لوحده، ومن ثم فإن حظه من الغرابة لا يقل عن حظ أي واحد آخر في نفس وضعيته.

2/ صيغة المساواة المنصفة (Equité-égalité): ما تعكسه الضيافة اللغوية على المستوى الإيطيقي إذن هو نمط الحياة الجيدة مع الآخرين ومن أجلهم، لكن يبقى مع ذلك الآخر غريبا عني، بقدر ما أبقى بدوري غريبا عنه، ومن ثم نصطدم بمفارقة الغرابة الأصلية للآخر أو غيرية الغير المطلقة بعبارة "ليفيناس"، كما لو أن هذه الأخيرة تبلغ سقفا من التحدي لا يعد معه إمكان الحديث عن سعادة مكتملة للترجمة. وفعلا لا توجد سعادة مكتملة بفعل الترجمة إلا على صعيد تطلعي، أو بعبارة "ريكور": صعيد أفق الرجاء، الأمر الذي يمنح للآخر الغريب حق المطالبة بالإنصاف. ومن هنا "يتحول فعل الترجمة، كما يقول ريكور ذاته، إلى فعل إنصاف لعبقرية الغريب، أي بمعنى إنشاء المسافة العادلة بين مجموعة لغوية وأخرى. فلغتك هي مهمة بقدر ما هي لغتي مهمة أيضا، وهنا تكمن صيغة المساواة المنصفة باعتبارها صيغة للاعتراف بالتعددية" (Ricœur,2001 :32-40).

3/ صيغة المعادلة دون تطابق (Equivalence sans adéquation): تأتي هذه الصيغة كحل عملي يقدمه فعل الترجمة لمفارقة الأمانة/الخيانة الملازمة لما يسميه بول ريكور، احتذاء بعمل الداكرة وعمل الحداد عند فرويد،: "عمل الترجمة" (Le travail de la traduction). أي ضرورة اللجوء إلى ضرب من التعويض عن خسارة الأصل بربح ما يسميه ريكور "الاعتراف بالاختلاف الذي لا يمكن تجاوزه بين الذاتي والأجنبي"، أي أن الثمن الوحيد الذي يسدد هذا الدين نحو الأصل هو "الإبقاء على محنة الغريب"، أو بمعنى آخر، ضرورة الاستسلام لعمل الترجمة، أي ضرورة "قبول الفارق بين المطابقة والمعادلة، أي القبول بمعادلة من دون مطابقة" (نفسه: 19). ذلك أن الترجمة لا تهدف إلا إلى معادلة مفترضة... ولأن الطريقة الوحيدة التي ننقذ بها ترجمة ما، وهو ما يمكن أن نقوم به دائما، هو أن نقترح ترجمة أخرى مفترضة نعتقد أن تكون أجمل أو مختلفة" (نفسه: 44)، فأن نترجم معناه أن "نقول نفس الشيء بطريقة مغايرة" (نفسه: 45).

ما هو الصدى الإيطيقي لهذه الصيغة النموذجية للترجمة؟

إنه ببساطة الإقرار بعدم قابلية اختزال الآخر في الذات أو الذات في الآخر. إنه الإعتراف بهوية الذات كهوية لا تتأول وجودها إلا على نمط الوجود الإيطيقي، أي على نمط "الذات عينها كآخر" حسب العنوان الجميل لكتاب ريكور.

إن عمل الترجمة عند ريكور هو الدليل العملي على إمكانية فهم الذات لذاتها عبر توسط الآخر، ومن ثم إمكانية التطلع إلى حياة جيدة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة. إن عمل الترجمة هو بمثابة "تجذير للأخلاقي في الإيطيقي"، إذ علينا، والقول لبول ريكور، "أن نطرح الذات قبل أن نفرض القانون (Il faut qu'on pose le soi avant d'imposer la

(loi" . بهذا المعنى نستطيع القول فعلا بأن الترجمة هي بمثابة براديغم إيطيقي عند ريكور وأن الإيطيقا هي بمثابة التحقق الفعلي لنسق الترجمة.

قائمة المصادر و المراجع

أولا: باللغة العربية:

1. بول ريكور:"الكوني والتاريخي"، ترجمة حسن بن حسن، مجلة مدارات فلسفية، العدد6، 2001، الرباط، المملكة المغربية
2. بول ريكور، "الأخلاق والسياسة"، ترجمة عبد الحي أرزقان، مدارات فلسفية، العدد السادس، صيف 2001، الرباط
3. بول ريكور، الذات عينها كآخر،
4. أوليفي مونجان": "إلتزام وقيمة"، ترجمة عبد السلام محمد طويل، أوراق فلسفية، العدد 8، ديسمبر 2003، القاهرة

ثانيا: باللغة الأجنبية

1. Paul Ricoeur, Soi-meme comme un autre, Seuil, 1990
2. Paul Ricoeur, « Ethique et morale » in : Lectures I, Seuil, 1991
3. Paul Ricoeur, « L'universel et l'historique » in : Magazine littéraire, no 390, septembre 2000
4. Fronçois Dosse, Paul Ricoeur, Les sens d'une vie (1913-2005), La Découverte, Paris, 2008
5. P. Ricœur, Lectures I. Autour du politique, Editions du Seuil, 1991
6. Ricœur, Sur la traduction, Paris, Bayard,1997
7. Ricœur, Le juste2, Editions Esprit, Paris 2001

الإنسانية والاجتماعية لفهم ومعالجة ظاهرة التعصب في المجتمع العربيّ

أ.د/ مصطفى مغزاوي
-جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

الملخص

- التوطئة.
- مفهوم ظاهرة التعصب في فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية: تباين المبنى ووحدة المعنى.
- ظاهرة التعصب في المجتمع العربيّ: التفسير والأسباب من مختلف زواياالعلوم الإنسانية والاجتماعية.
- معالجة العلوم الإنسانية والاجتماعية لظاهرة التعصب في المجتمع العربيّ : قواعد تنظيريّة وآليات تطبيقيّة.
- الخاتمة.

Abstract

- Introduction
- The phenomenon of fanaticism in the human and social sciences
- The Phenomenon of Fanaticism in the Arab World: Explanation from a Social Science Perspective
- The treatment of the phenomenon of fanaticism by the human and social sciences in the Arab world: Rules and mechanisms
- Closing

التوطئة.

تُـقدّمُ العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة خبرة علميـة ومنهجيـة ذات قيمـة عاليـة في دراسـة وتحليـل وتفسـير ظـاهرة التعصب خبرة لا يمكن الاستغناء عنها بأي وجه من الوجوه بحيث يمكن القول إن كل حديث يتناول هذه الظاهرة ولا يرجع لهذه الخبرة والاستفادة منها يعد ناقصاً ومبتوراً.

فمن الخطأ معالجة ظاهرة التعصب بكل أشكاله معالجة أمنية بوليسيّة، مستبعدين أو متجاهلين المعالجة العلمية التي تضمنها بنجاح فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية، ومن الخطأ أيضاًالتعامل مع ظاهرة التعصب كموضوع تاريخي مضىوانقرض وانصهر في مدنيّة القرن الحادي والعشرين، والواقع يشهد خلاف ذلك، فالتعصب سمة لا تكاد تنفكّ عن المجتمعات العربية في المشرق والمغرب في البدو والحضر على المستوى الشعبي والمستوى الرسمي.

والتعصّب كمرض ينتاب الإنسان في مجتمعه لا شكّ أنّنا نجد التشخيص والدواء في ميدان المعرفة الإنسانية والاجتماعية، فكيف يُمكن تفعيل هذه المعرفة مُجتمعةً لمعالجة ظاهرة التعصّب في المجتمعات العربيّة وقايةً وتشخيصاً وعلاجاً ؟ .

- مفهوم ظاهرة التعصب في فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية: تباين المبنى ووحدة المعنى.

مفهوم التعصب من المفاهيم الإشكاليّة التي تتنوّع في المعنى والمدلول بحسب النمط والسياق، ومع ذلك فكله فإنَّ التعصب في مختلف صوره وتجليّاته يؤكد على على جوهر واحد قوامه الانقياد العاطفيّ لأفكار وتصوّرات تتعارض مع الحقيقة الموضوعيّة.

أُخذت كلمة التعصب من العصبية ، و هي أن يدعوا الرجل إلى نصرة عصبيته ، و الوقوف معها على من يُناوئها ، ظالمة كانت أو مظلومة . و من معانيهما أيضا –أي التعصب و العصبية- المحاماة و المدافعة و النصرة، و يكون ذلك على مستوى الأفكار و المشاعر ، و الأقوال و الأفعال (1) .

يُعرّف قاموس العلوم الإجتماعية التعصب بأنه " غلوّ في التعلق بشخص أو فكرة أو مبد أو عقيدة بحيث لا يدعُ مكانا للتسامح وقد يؤدي للعنف والاستماتة " (2) .

يُفهم من هذا التعريف الجامع بأنّ التعصب سواء أكان سلبيا أم إيجابيا هو " موقف عاطفيّ وصارم تجاه جماعة من الناس " (3) وبالتالي فإنّ التعصب قوالب جاهزة وأحكام مسبقة تصدرها انفعالات عاطفية في حالة من الجمود العقلي.

وللتعصب في العلوم الإنسانية والاجتماعية صورتان، صورة مع، وصورة ضدّ، فتارة يكون التعصب مع شيء ما، كالتعصب لشخص أو فكرة، وتارة يكون التعصب ضد شيء ما، كالتعصب ضدّ معتقد أو عشيرة.

وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية تتضحُ الأشياء بضدّها،فالتعصب ضد التسامح،والانغلاق ضد الانفتاح، والتحجر ضد التفكر، ورفض الآخر وعدم قبوله ضد التواصل معه والتعايش والتوافق، والعصبية والحمية ضد التجرد للحق والانتصار له، فمعاني التعصب ممقوته مذمومة وضدها هذه المعاني الجميلة المحمودة.

وفي كل الأحوال التعصب حالة خاصة من التصلب الفكري، يُفضي إلى رؤية العالم في إطار جامد من الأبيض والأسود مع ميل إلى استخدام العنف بمختلف أشكاله في التعامل مع الآخرين، وليس للتعصب صورة واحدة بل أشكال مختلفة، أهمها (4) :

1 –التعصب الفكري: وهو التفكير دائما بصفة أحادية مع إلغاء الرأي الآخر ورفض تقبله ونقاشه. وهو إلغاء العقل، برفض فكر الآخر وعدم قبوله والاستماع إليه وترك التجرد والإنصاف في الحكم عليه والتشدد في التعامل معه ونقده بألذع الصور وتكوين صورة وإطار معين لفكر المخالف مشوبة بكثير من الأخطاء والمغالطات، وهو مخالف لسنة الاختلاف التي خلق الله عز وجل الناس عليها.

2 - التعصب الديني والتعصب المذهبي هو تعصب شخص أو جماعة لدين مُعَيَّنٍ أو حتى لمذهب في دين معين، فقد يكون التعصب في الديانة الواحدة نفسها ، وهو ما يُعرف بالتعصب المذهبي، هذا التعصب الذي فرّق المسلمين وجعل لهم أربعة منابر في الحرم المكي حول بيت الله ومنع الشافعي يصلي خلف الحنبلي والحنبلي خلف المالكي وهلمّ جرا وأغلق باب الاجتهاد في وجه الأمة، والتعصب الطائفي الذي أشعل نار الفتنة والقتال بين طوائف الأمة كتعصب الخوارج ضد الصحابة وقتالهم.

3 – التعصب العرقي أو القومي أو القبلي: وهو التعصب على أساس النوع البشري أو الانتماء القبلي، أي الانتصار للقومية التي ينتسب إليها لمجرد القومية، ويتنكَّر التعصُّب العرقي أحيانًا في ثوب المصلحة الوطنيَّة، ويتكلَّم أحيانًا أخرى باسم مصلحة القبيلة أو العائلة أو الأسرة، لعلَّ أخطر ما في التعصب العرقي أنَّه عدو مجهول؛ أي: لم يُدرِك الكثيرون إلى الآن خُطورته وآثاره المدمِّرة، فالكثيرون يعتَبِرُونه جُزءًا من الانتماء الوطَني، أو القَبَلي، أو القومي؛ ولهذا يتمسَّكون به، بل يُدافِعون عنه، وهم لا يَشعُرون أنهم يُدافِعون عن الباطل، والتخلُّف، والجهل.

4 – التعصب للنوع: كتعصب النساء للنساء، والرجال للرجال مع إلغاء مبدأ تفضيل الناس على أساس التقوى والكفاءة والموهبة والمهارة كل بحسبه.

5 – التعصب الرياضي: وهو الحب الشديد لفريق أو رياضة دون غيرها وعدم تقبل النقد له، ويكفي في بيان ضرره أنه بلا ثمرة، والألعاب الرياضية وسيلة وليست غاية فكيف يتعصب لها،ولكن ثمة من يستفيد من التعصب لها بكافة فروعها تجاريا وسياسيا.

6 – التعصب العنصري: التعصب على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي كتعصب أهل الثراء والجاه على من دونهم في المكانة، بسبب الجنس كتمييز الذكور ضد الإناث أو اللون كتمييز الأبيض ضد الأسود أو الأرض والوطن كالتمييز الحاصل ضد المهاجرين واللاجئين ، أو القبيلة كالتمييز ضد أبناء القبائل الأخرى واحتقارهم.

7 - التعصب الحزبي: وهو التعصب للفئة أو الحزب أو الجماعة التي ينتسب إليها الفرد والانتصار لها بالحق والباطل، وإضفاء صفة العصمة والقداسة عليها، وذكر مزاياها ومحاسنها ومهاجمة غيرها بذكر عيوبها وسيئاتها ويعظم حزبه ويحتقر غيره.

ظاهرة التعصب في المجتمع العربيّ: التفسيروالأسباب من مختلف زو ايا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

التفسير الديني لظاهرة التعصب:

يَعتبر الإسلام التعصب سلوك جاهلي محظور شرعا، عملت النصوص الشرعية على إبطاله والتحذير منه لما له من أثار سيئة مدمرة كإثارة الفتن وغرسْ مشاعر الحقد والكراهية، وسفك الدماء بين الناس، ومنع الآخرين من ممارسة حقوقهم المشروعة، كحق التعبير وإبداء الرأي.

واعتباره سلوك جاهلي بمعنى ربطه بالجهل، فالإسلام والعلم يقابلان الجهل والكفر، ويتضح جليا التفسير النبويّ لظاهرة التعصب في حادثة اجتماعية وقعت زمن النبي صلى الله عليه وسلم لها ما يشابهها في زمننا الحاضر،فعنالمعروربنسويدقال : "رأيتأباذررضياللهعنهوعليهبُردٌوعلىغلامهبُرد،فقلت: لوأخذتَهذافلبستهكانتحلّة،وأعطيتهثوباًآخر،فقال: كانبينيوبينرجلكلام،وكانتأمهأعجميةفنلتمنها،فذكرنيإلىالنبي - صلىاللهعليهوسلم- فقاللي: (أسابتفلاناً؟) ،قلت: نعمقال: (أفنلتمنأمه؟) ،قلت: نعم،قال: (إنكامرؤفيكجاهلية) ،قلت: علىحينساعتهذهمنكبرالسن؟،قال: (نعم،هماإخوانكمجعلهماللهتحتأيديكم،فمنجعلاللهأخاهتحتيدهفليُطعمهممايأكل،وليُلبسهممايلبس،ولايكلّفهمنالعملمايغلبه،فإنكلفهمايغلبهفليُعِنْهعليه) "(5) .

فالإسلام منع أن يكون معيار التفاضل بين الناس، قائماً على أساس العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس، ووضح أن هذا الاختلاف إنما هو دليل على قدرة الله تعالى عز وجل، وليس للتفاضل، قال تعالى:" وَمِنْآيَاتِهِخَلْقُالسَّمَوَاتِوَالأَرْضِوَاخْتِلافُأَلْسِنَتِكُمْوَأَلْوَانِكُمْإِنَّفِيذَلِكَلآيَاتٍلِّلْعَالِمِينَ" (6).

من أهم أسباب التعصب عامة والتعصب الديني خاصة – باعتباره اكثر ألوان التعصب انتشارا - هو سوء الفهم عن الدين والتعصب للرأي وعدم الاعتراف بالرأي الآخر وخاصة في الأمور الاجتهادية، فبسبب سوء الفهم والتعصب للرأي يجعل المتطرف الأمور الاجتهادية أمورا مقطوعة ليس فيها إلا قولا واحدا وهو قوله ورأيه، فقد قرّر القرآن تقريرًا صريحًا، وتأصيلاً واضحًا لحقيقة حياتية، مفادها: أن الأصل في طبع المجتمع البشري، هو التباين والاختلاف، وأن السعي لصبغه بلون واحد -من خلال إرغامه على توحيد مشاربه على رأي واحد- هو ضرب من المستحيلات ليس إلا ،قال الله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (7) ، فالاختلاف والتنازع البشري طبيعة إنسانية، وظاهرة اجتماعية متأصلة في المجتمع لا مناص منها، وبالتالي فإن مَن يحاول حمل الناس على رأي واحد، هو في الحقيقة كناطح صخرة، أو نافخ في وادٍ. (8) .

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: "إن أولى دلائل التطرف هي التعصب للرأي تعصبا لا يعترف معه للآخرين بوجود، وجمود الشخص على فهمه جمودا لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق... والعجيب أن من هؤلاء من يجيز لنفسه أن يجتهد في أعوص المسائل وأغمض القضايا ويفتي فيها بما يلوح له من رأي. وافق فيه أو خالف، ولكنه لا يجيز لعلماء العصر المتخصصين، منفردين أو مجتمعين أن يجتهدوا في رأي يخالف ما ذهب إليه"(9) ، والتعصب لا يهتدي بالإنسان إلى سواء السبيل، لأنه لا يجعل من الحكمة ضالته أنى وجدها فهو أحق بها كما جاء في الأثر (الحكمة ضالة المؤمن حيث ما وجدها فهو أحق بها)(10)، والتعصب لا يهتدي بالإنسان إلى سواء السبيل، لأنه يغلق عليه منافذ المعرفة

والوصول إلى علوم الآخرين ومعارفهم واكتساب الحكمة أنى كان مصدرها ومنبعها، والذي لا يستمع القول لا يتبع أحسنه كما في قوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب)(11)، والتعصب يجعل الإنسان على قول واحد يتحيَّز إليه بشدة وينافح عنه بغلظة ولا يقبل الاستماع إلى قول آخر ينازعه أو يتضايف معه أو يتفاضل عليه.

ومما يُفسِّرُ به علماء الشريعة ظاهرة التعصب سلوك التنطع والذي يعني في جوهره : "مُصادَرة اجتهادات الآخَرين في المسائل الاجتهاديَّة، أو تجاوُز الحدود في التعامُل مع المخالف، والتنطُّع في أداء العبادات هو التعمُّق، أو مُجاوزة الحد في الأقوال والأفعال، ويدخُل فيه الزيادة على المشروع، والتِزام ما لم يلزم به الشارع، والورع الفاسد، ونحوه" (12).

ومما يُفسر به علماء الشريعة ظاهرة التعصب أيضاً سلوك التقليد، ومنشأ التقليد الغلوُّ في الرجال، وإنزالهم مَقام العِصمة، ومَواضع العظمة، فيرد قول النبي برأي الولي، وقول العاقل بتخريف الجاهل، ويتبنَّى العُقَلاء ما يَرُوق للسُّفَهاء، وهذا من تعظيم أقوال المقلَّدوإيثارها على غيرها من الآراءدُون تدبُّرها، والتقليد المذموم هو ما أدَّى إلى التعصُّب لمذهبٍ أو عرق أو تراب، وألزم به الغير، وردَّ ما عَداه اعتقادًا بعِصمة المقلَّد، ويزداد سوءُهوتحتد خُطورته إن قاد للنزاعوأشعل فتيل الصراع وتجرَّأ على إبطال الحقواحقاق الباطل.

ويَعتبرُعلماء الشرع التقليد من مَقامات الجمود، وعَلامات التخلُّف والرُّكود، وسببه الولع بمخلَّفات الآباء، حين يعدُّ تعظيمهم من تعظيم أقوالهم ومُعتقداتهم، ولو بدا شُذوذها وبُطلانها، أو جِيء بما هو أهدى منها، فهي إنما قبلت؛ لا لأنها عظيمة البيان قويَّة البرهان، بل لأنَّ قائلها عظيمُ أهلِ المكان، فقوَّتها من قوَّة مركز قائلها، أورد عليها دَلائل وبيان، أو ساقها تشريعًا بلا برهان.

ومن دوافع التعصب لدى علماء الشرع التمذهب المقيت، ومن صور العصبية أيضاً التعصب الديني، ومنه المذهبية المذمومة التي يقدم فيها الأتباع قول المذهب على قول الله ورسوله، والصورة الأضيق من صور هذا النوع هي صورة التعصب للشيخ حتى لو خالف الدليل الصحيح من الكتاب والسنة، قال ابن تيميَّة: ولا يجوز لأحدٍ أن يرجِّح قولاً على قولٍ بغير دليل، ولا يتعصَّب لقول على قول، ولا لقائل على قائلٍ بغير حُجَّة، بل من كان مقلِّدًا لَزِم حكم التَّقليد فلم يرجِّح ولم يزيِّف، ولم يصوِّب ولم يُخطِّئ، ومن كان عنده من العلم والبيانِ ما يقوله سُمِع ذلك منه، فقُبِل ما تبيَّن أنه حق، ورُدَّ ما تبيَّن أنه باطل، ووُقِف ما لم يتبيَّن فيه أحدُ الأمرين، والله تعالى قد فاوتَ بين الناس في قُوَى الأذهان كما فاوت بينهم في قوى الأبدان (14) .

التفسير النفسي:

التعصب هو نمط من السلوك يتصف بالتحيز الظاهر والميل الشديد الذي يتداخل فيه ويتمازج العامل النفسي مع العامل الذهنيويتمحور حول شيء ما، إما تجاه فكرة أو مبدأ أو معتقد وإما تجاه شخص أو عشيرة أو جماعةبشكل يكون ظاهراً ومنكشفاً عند الآخرين.

يَعتبرُ علماء النفس المتعصبضحيَّة اختلال نفسي بسبب عدم استقامةفكره ومن ثَمَّ مشاعره وسلوكياته، فهو قد انحرف بنوع عصبيته إلى أحد طرفي الإفراط أوالتفريط وفي كلا البديلين فهو قد وقع في مصيدة البطالة الفكرية والوجدانية، ومن ثَمَّالسلوكية،بل في كثير من الأحيان ينحرف بعصبيته من أن يكون عاطلاً عن الإنتاج إلى إنسان ذيعزيمة فولاذية في إنتاج ما يضره من نوايا وأفكار وأقوال وأفعال لينقل بإنتاجه من المعدلالصفري إلى المعدل السالب،

فالمتعصب مختل نفسياً بلا جدال، حيث انحرف من الاستقامةالداخلية في ذاته وانحرف عن الاستقامة الميدانية في حياته، ويحتاج منا جميعاً إلى مساعدةسريعة ممثلة بالوجبات العلمية الصحيحة لذلك المختل حتى لا يؤثر على تركيبة المجتمع الذييفترض أن تكون منسجمة ومتكاملة لأداء دورها الإنتاجي بشكله الأمثل بمايعني أن الآخر هنا يجري استحضاره بطريقة منقوصة ومشوّهة (15).

وذهنية التعصب لا تحتمل إلا صورة منقوصة ومشوّهة عن الآخرولا تتعامل معها إلا بطريقة نمطية وتوظيفيةولا تتقبل صورة نزيهة وموضوعية عن الآخر، فمثل هذه الصورة النزيهة والموضوعية يمكن لها أن تنتقص من الذاتوتقلل من شأنها وشأن مكانتها ومنزلتها أو تمس من هيبتها وشوكتها (16) .

هناك مجموعة من الأسباب النفسية تُنتجُ الفرد المتعصب في المجتمع العربي، منها العقلية أو المعرفية: وهي عبارة عن الإطار المعرفي والإدراكات التي يكوّنها الإنسان عن نفسه ومجتمعه وعن الآخرين كأفراد ومجتمعات، وهناك الأسباب الانفعالية، حيث يتكون التعصب نتيجة وجود مشاعر الكره والنبذ أو نتيجة تعارض المصالح والأهداف، ويحصل التعصب أيضاً نتيجة انفعال الخوف فقد تخاف جماعة معينة من جماعة أخرى ترى أنها تهدد مصالحها أو تهدد وجودها فينشأ التعصب المبني على الصراع بين الجماعات، وكذلك لأسباب الواقعية أو ما تسمى السلوكية، وهنا التعصب يكون مبنياً على صراعات واقعية وهي التمييز بين الجماعات، أو حرمان بعض الجماعات دون غيرها، وهناك ما يسمى بالحرمان النسبي أي أن الحرمان ليس حقيقياً بل يشعر الشخص بأنه محروم وهو العكس.

من التفسيرات النفسية لسلوك التعصب استعلاء وتضخم الأنا، فشخصية المرء في أكثر حالاتها اعتدالا بين الهو والأنا العليا، حيث تقبل بعض التصرفات من هذا وذاك وتربطها بقيم المجتمع وقواعده، حيث من الممكن للأنا أن تقوم بإشباع بعض الغرائز التي تطلبها الهو في صورة متحضرة يقبلها المجتمع ولا ترفضها الأنا العليا، فللإنسان نزوعات وميولات نفسية منحرفة ومعيبة قد لا تستطيع الأنا أن تتحكم وتسيطر على افرازاتها وتداعياتها، فهذا المظهر من مظاهر الأنا ذات النزوعات السلبية تتجسد في شكل أوهام وارهاصات لا أساس لها في الواقع، ومن سمات ومؤشرات هذا التضخم والانحراف في الأنا، بروز مجموعة من السلوكيات والتصرفات الغارقة في الغرور والأنانية والفخر والاعتزاز بالذات بشكل مرضي وتعسفي على شروط الواقعية والموضوعية (18) .

ولبعض علماء النفس تفسير آخر حين يربطون ظاهرة التعصب بالتكوين النفسي للشخصية، فيتحدثون عن شخصيات مهيأة بتركيبتها النفسية لممارسة التعصب والتمييز كسلوك ضد الآخرين ليس لأنها تخدم فكرة أو جماعة أو تحركها مشاعر الخوف على الهوية ولكنها مضطربة في ذاتها تحب أن تمارس التمييز والتعصب ضد الآخرين، ومن هذه الشخصيات الشخصية العدوانية، فهي عدوانية ضد الآخرين، مهما بدر منهم، والشخصية المضادة للمجتمع هي شخصية تخريبية، لديها نقمة داخلية على كل ما هو صحيح وتعمل ضد أهداف المجتمع وتتمنى انتشار الفوضى (19).

التفسير الاجتماعي:

أكدت كثير من الدراسات الاجتماعية أنَّ المجتمعات العربية تحمل الكثير من عناصر التعصب والتشرذم، مما يجعلها تعيش منفصلة جغرافياً وسياسيا وفكرياً رغم أنّ ما يجمعها أكثر مما يُفرّقها، وتأسيساً على هذا الواقع الأليم يمكن القول أن التعصب إنما ينشأ ويتشكل في أرضية ومناخ القطيعة والانغلاق عن الآخر، وعلى خلفية البناء والتكوين الأحادي والمنقطع عن معارف الآخرين وعلومهم وإنجازاتهم، والذي يُخرج ذهنيات لا ترى الحق إلا عندها وما سواها إلا في

ضلال، وتصوّبُ نفسها دائماً وتُخطِّئُ غيرها،فيأتي التعصب بأنواعه ليفكك أواصر المجتمع ويدمر قدرته الذاتية على العمل كفريق متكامل في القدرات، بل يفتح الأبواب لدخول أمراض القلوب الفتاكة إلى ذوات الأعضاء ليلعب التعصب بأنواعه كمقراض يقرض العلاقات والطاقات المشتركة في مشروع الحياة الجميل، ويبدأ المتعصب غروراً وكبراً وعجباً الارتقاء إلى سلم الخواء معتقداً أنه يرتقي بذاته فوق الجميع ليساعدهم، ولا يدري المسكين أنه وقع في مستنقع العصبية النتن محاولاً أن يجر مجتمعه إلى واقعه المرير، وهذا خلاف العديد من المجتمعات الغربية التي تمتلك القدرة على العمل كفريق منسجم متكامل يشد بعضه بعضاًحباً مسئولاً وتناغماً في القدرات حسب مواهب كل عضو (19) .

ولعلماء الاجتماع تفسيرات أخرى لظاهرة التعصب منها : تسرب سمة التصلب إلى الفرد أو الجماعة، وهي عبارة عن جملة من الأعراض التي تحوي في طياتها الجمود العقلي وثنائية التفكير القطعي، فإما أن يُقبل الشيء قبولاً مطلقاً أو يرفضه رفضاً مطلقاً بغض النظر عن محتوى الشيء أو معقوليتهعبر التعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها ويصل الحد إلى رفض المناقشة (20) .

ومن التفسييرات الاجتماعية لظاهرة التعصب أيضا سمة التسلطيةالتي تصيب الفرد والجماعة، وهي سمة تجعل الشخص يمجد القوة ويستخف بمن هو أضعف منه، ويدافع عن الشخصيات الديكتاتورية المتحكمة، وينظر إليها بنوع من الإعجاب والتمجيد، والتسلطية مركب نفسي يجمع بين الرغبة في الهيمنة وتقديس السلطة، والرغبة في الخضوع المطلق لها، ويميل الشخص التسلطي إلى تمجيد أصحاب النفوذ والقوة والطبقية، والاستخفاف بالضعفاء وفرض الرأي بصورة مستبدة وفردية (21) .

هناك أسباب اجتماعية أخرى ترتبط بالعدالة الاجتماعيةكتهميش المنتجين وذوي الكفاءات العلمية والعملية والتركيز على الانتماءات العائلية والقبلية في منح المناصب والإمتيازات، وتصاعد المصالح الفئوية وتقديم مصلحة الجماعة الصغيرة أو الفئة على مصلحة الوطن، وغياب سمة التسامح والتعاون في المجتمع وارتفاع حدة الصراعات، وغياب آليات التفكير الناقد والتفكير الموضوعي القائم على الأدلة والشواهد وارتفاع مستوى المعلومات المزيفة وانتشار الشائعات، فضلاً عن غياب التفكير العلمي المنهجي وانتشار طرق التفكير الخاطئة، كلها أمراض اجتماعية تضمن بيئة مناسبة لنموّ ظاهرة التعصب وتكاثر المتعصبين في المجتمعات العربيّة.

إضافةً إلى التفسير النفسي والاجتماعي والديني لظاهرة التعصب عموما وفي المجتمعات العربية خصوصاً يُمكن أن نفسر تنامي ظاهرة التعصب في المجتمعات العربيةبالتضليل الإعلامي، والملاحظ أنَّ الكثير من القنوات الفضائية، ومواقع التواصل الاجتماعي على شبكة الإنترنت -للأسف الشديد- تتبنّى تلك التوجهات المتطرفة في تغريدات عوالمها الافتراضية، لإثارة الفتنة المذهبية والجهويّةوالطائفيّة والكراهيَّة ومختلف الأشكال التعصبيّةبين أبناء المجتمع الواحد، لا سيما وأن الموروث الحضاري، والتراكمات الفكرية والتاريخية العربيّةمُثقلة بإرهاصات التعصب، ويجتهد بعض الإعلاميين الإنتهازيين وتجار الإعلام في استحضار قضايا خلافية عفا عنها الزمن، وينفخون في رماد قضايا خلافية لا طائل من إعادة إحيائها، وهذا يُمثِّل أحد الأسباب الرئيسة التي تقف وراء بيئة التعصب الراهن بكل أشكاله، والذي يتم تناقله من جيل إلى آخر، عن طريق وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي في واقعها الافتراضي، ثُمَّ تباركها قوى أجنبيّة لا تزال حتى الآن تعمل في هذا السياق، على قاعدة: "فرِّق تَسُد"، إمعانًا في إلحاق الضرر بالعرب والمسلمين.

زيادة على ما ذكرنا من تعليلات دينية ونفسية واجتماعية وإعلامية يمكن استعراض مجموعة من العوامل الأخرىالتي تُعلل نموّظاهرةالتعصب في الوطن العربي ، منهاالبنية السياسية،فجوهر السياسة العربية مازال تقليديا

فالأبوية والعائلية تمثل سمة أساسية في بنيتنا السياسية العربيةالمؤسَسَة على الولاءات لا الكفاءات، كلها تعيد وبشكل ضمني تأكيد ممارسات التعصب عبر ما يسمى توزيع المناصب الحساسة أو المناصب المفتاحية، وهذا الواقع من الطبيعيّ أن يدفع نحو تعاطي أفكار الغلو والتطرف.

من خلا هذا الاستعراض السريع والمُركَّز لتفسير لظاهرة التعصب من مختلف جوانب المعرفة الإنسانية يتضح لنا أنه من المغالطة البيِّنة تفسير ظاهرة التعصب في المجتمعات العربية تفسيرا أحاديا، فالظاهرة متأصلة متشعبة ومركبة، رأينا كيف استطاعت فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية معاينة وملامسة الأسباب والدوافع والخلفيات انطلاقا من خصوصيات المجتمع العربي، وكما كان شأن المعرفة الإنسانية والاجتماعية ملامسة الأسباب بعناية من شأنها أيضا معالجة الظاهرة معالجة تستجيب أيضا لخصوصيات الفرد في المجتمعات العربية.

إسهام العلوم الإنسانية والاجتماعية في تخطي المجتمع العربي لظاهرة للتعصب: قواعد تنظيرية وآليات تطبيقية.

تُسهم فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية مُجتمعةً في معالجة التعصب بكل أشكاله في المجتمعات العربية، من ذلك إسهام فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية على تشجيع مبدأ الشورى ومحاربة الاستبداد بالرأيبالتأكيد على أهمية الشورى، والعمل بها، من خلال بيان النصوص النظرية من وحي الكتاب والسنة، والتطبيقات السلوكية من وحي السيرة النبوية والصحابة الكرام، والصفحات المشرقة من تاريخنا الإسلامي، وهذا المبدأ من شأنه أن يُكسب المواطن العربي المسلم صفة المشاركة والمعايشة ويُحرره من قيود العصبية والأحادية (22).

وتتسرّب المعرفة الإنسانية والاجتماعية في نفسية الفرد، فتعمل على تخليصه من سوء الظن، لأنه سلوك يولد نظرة الكراهية والحقد اتجاه الآخر وهي مقدمات التعصب المقيت، وعلاج ذلك يكون ببيان أن حسن الظن يقود إلى حسن العمل وأن إساءة الظنتقود إلى إساءة العمل، وأن سوء الظنّ يتأوَّل أفعال بعض الناس، على أسوأ التأويل، ولذا جاء في الحديث " إياكموالظنَّ،فإنَّالظنَّأكذبالحديث " (23)، فمن كان عقله مبني على الظن الذي هو أكذب الحديث، إنحرف تفكيره، وكثر خطأه، ومتى سلِم من سوء الظن، سلِم تفكيره، وقلَّ خطؤه.

وعالجت العلوم الإسلامية كل ما يتعلق بمظاهر الغلو في الاعتقاد والتفكير، وأسال علماء الشريعة الحبر الغزير في هذا الميدان (24)، بنشر وبيان النصوص التي توضح أن التعصب باب من أبواب الشيطان التي يدخل منها إلى عقل الإنسان ليهدم تفكيره، ويُضله عن الصراط المستقيم، وبيان أنَّ الحقَّ أحقُّ أن يُتَّبع، وأنَّ التعصب يتعارض مع الإخلاص لله تعالى، فالإخلاص يقتضي التجرد من كل هوى، وميل، ومحبة، وأن لا يبقى في القلب إلا محبة الله تعالى، والبحث عن رضاه وحده، ولو سخط من أحبه، أو يميل إليه .

ويعكف الباحثون والمتخصّصون في فروع العلوم الإسلامية على كشف الشبهات التي يستند عليها بعض الغلاة والمتطرفون في تأويل وتبرير تعصبهم، ولنقف على مثال يوضح ذلك، منها المبدأ النبوي " انصرأخاكظالماأومظلوماقالوايارسولاللهذاننصرهمظلومافكيفننصرهظالماقالتأخذفوقيديه" (25) ، والصحيح أنّ له مفهومين: الأول: جاهلي المغلوط يقتضي العصبيّة المقيته، وأما المفهوم الديني النبوي الصحيح: فهو عندما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انصر أخاك ظالماً، أو مظلوماً ، فقال رجل: يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إذا كان ظالماً، كيف أنصره ؟ قال: تحجزه، أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره، فالوقف مع الحق والصواب، هو نصرة للجميع، وانتصار على الظلم والشيطان .

ومن الأدوية الفعالة التي تقترحها العلوم الإسلامية إخلاص النية وضبطها والتجرد في الوصول إلى الحق والعمل به، وهو ما سوف يقطع الطريق على الشيطان وأهواء النفس أن تضل أو أن تطغى، ما دامت بغيتها الوصول إلى الحق بدليله، والانغماس في العمل بعيداً عن النقاشات الحادة والجدال الذي لا يأتي بخير، وما دام العاملون يتميزون بالإخلاص والتجرد في طلب الحق فلن يتردد أحدهم في اتباعه متى ظهر حتى لو كان على لسان غيره من الاتجاهات أو الحركات، ونُقل عن الإمام الشافعي أنه قال: «ما ناظرت أحداً إلا قلت: اللهم أجْرِ الحق على قلبه ولسانه؛ فإن كان الحق معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته» (27).

أما صفة التسامح فهي نتاج الصناعة المعرفة الإسلامية بامتياز، فهي ابتكار إسلامي خالص، وحقيقة إسلامية محضة، وليست ظاهرة مستوردة، أو مستنسخة على الإطلاق، مما يستوجب أن يسعى الجميع بإخلاص لتفعيلها، والتوعية بانعكاساتها الحميدة على الأمة في تكوين مجتمع فاضل خالٍ من الغل والضغينة، مقابل المخاطر والنكبات والمساوئ التي ترتبت على التطرف والغلو.

بالإضافة إلى ما سبق فإنَّ العناية بالعلوم الإنسانيةوالاجتماعية مُجتمعة وحُسن توظيفها يُكسبُ الفرد والمجتمع جملة من القيم التي من شأنها كسر شوكة التعصب والحدّ من خطره، من تلك القيم الملحةنشر ثقافة قبول الآخر وعدم التعصب للرأي، وعدم الانجرار وراء العصبيات الحزبية وغيرها والتي تساعد على تفكك الأمة وضياعها، ونشر ثقافة الحوار والنقد البنَّاء والتعايش السلمي وتقبل الحوار بين الثقافات والأديان، والاعتراف بالخطأ وتقبل النقد من الآخرين، ومقاومة الفتن والإعلام المضلل، والتعاون مع الآخرين والاستفادة مما عندهم من معارف وخبرات، إضافة إلى ضرورة تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، ونشر ثقافة التسامح والتعاون، وثقافة التفكير الناقد المبني على الموضوعية والأدلة والشواهد.

بالإضافة إلى ما سبق فإنّ التسلح بالعلوم الإنسانية والاجتماعية على المستوى الفردي والاجتماعي من شأنه أن يُثمر قيم فردية وجماعية كاحترام مشاعر الآخرين، وتقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة مع عدم إهمال وتهميش الأخيرة وعدم استخدام الصالح العام ذريعة لضرب المصالح الخاصة، والتعايش السلمي وتقبل الحوار بين الثقافات والفئات المختلفة، تقبل النقد من الآخرين والاعتراف بالخطأ، وتنمية مفاهيم تقويم الذات.

ومن الثمار الطيبة للاستثمار في العلوم الإنسانية شيوع ثقافة الحوار كمهارة اتصالية، فالفرق بين المعلومة وطريقة إيصالها كالفرق بين السيارة وقائد السيارة، وكما يحتاج قائد السيارة لمهارة القيادة، يحتاج المحاور إلى فن قيادة المعلومة إلى عقل مستقبلها، فنحن غالباً ما نختلف مع أحبائنا، نمارس معهم إرهاباً اتصالياً بالقسر والجبر، وبممارسة سلطاتنا معهم، وأولها سلطة الوالدين مع الأولاد، وسلطة المعلم مع الطلبة ، والرشيد من فرق بين المعلومة وطريقة نقلها مؤمناً :أننا لا نملك عقول الآخرين ولكن نملك فقط الطرق على باب العقول وبلياقة تناسبصاحب الدار ولذلك كان لزاماً على كل إنسان يريد أن يمارس دوره الحضاري فوق الأرض وأن يتعلم مهارة الاتصال الفكري مراعياً فنون الحوار التي منها : أننا لا نملك عقول الآخرين، هناك مسافة بين عقلي وعقل مستمعي، لكل عقل باب مفتوح وباب مغلق، ومن الكياسة الدخول إلى عقل مستمعي منبابه المفتوح، مراعاة زاوية التفكير الأخرى، احترام الرأي المخالف وعدم التحقير، وممارسة الحب المسئول مع محاوري، الشفقة على المخطئ في حال الفشل في إصلاحه، محاولة البحث عن مساحات مشتركة للاتفاق، ما هو نصيبي من الخطأ في حواري مع مستمعي، تنشئة الفرد ضمن أسرته على احترام الآخرين، وكظم الغيظ والصبر في كل الأحوال.والشتم و كظم الغيظ والصبر في كل الأحوال.

التوصيات:

وفي الختام قواعد وفوائد مستقاة من وحي العلوم الإنسانية والاجتماعية في حركية ترويضها لظاهرة التعصب وكبح جماحها والحدّ من خطورتها، من ذلك:

1- الانطلاق من قاعدة جازمة بأنَّنالا نستطيع أن نزيل الخلاف أو نلغيه ولكن نستطيع تقليل دائرته والتعايش السوي السليم معه، ولابد لنا من التأدب بآداب الإسلام في التعامل مع المخالف.

2 - التأكيد على أهمية ثقافة الحوار والعمل على اكتساب فنون المحاورة، وبالتخصيص في بيوتنا مع أزواجنا وأبنائنا وبالتخصيص في المدرسة مع أولادنا شباب الغد بمشيئة الله تعالى وصناع المستقبل وكتّاب التاريخ.

3- تجنيد العلوم الإنسانية والاجتماعية لتفسير ومعالجة التعصب بكل أشكاله في المجتمعات العربية عن طريق العناية بمختلف فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية تكوينًا وتوظيفًا، وعدم إقصائها أو استبعادها في معالجة التعصب واعتمادها كعلاج بديل عن سياسة القمع والتنكيل التي أثبتت فشلها.

الهوامش:

1 - ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، د ت ، ج1 ص: 607 .

2 - مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1983 م، ص: 49.

3 - علي أسعد وطفة، التعصب في العالم العربي خطر وجودي: أين معادلة التسامح في التربية العربية ؟، منشورات جامعة الكويت، 2012م.

4 - عن أشكال التعصب وأنواعه أُنظر مثلا : "لا للتعصب العرقي"؛ عيد الدويهيس، دار الكويت، ط(1)، 1999، ص.2

5 - متفق عليه واللفظ للبخاري والقصة في صحيح البخاري - كِتَاب الْإِيمَانِ - بَاب الْمَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا بِارْتِكَابِهَا إِلَّا بِالشِّرْكِ.

6 - سورة الروم، الآية : 22 .

7 - سورة :المائدة: الآية: 48.

8 - أُنظر دراسة : الدكتور حسن الجوجو، التعصب المذهبي والتطرف الديني وأثرهم على الدعوة الإسلامية، الجامعة الإسلامية بغزة – كلية أصول الدين، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر (8-7 ربيع الأول 1426هـ ، 17-16 أبريل 2005م).

9 - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، ص : 23 - 24.

10 - يُنسب الأثر إلى حديث للنبي صلى الله عليه وسلم، لكني وجدت أنه ضعيف النسبة، لكن معناه سليم ، أُنظر :العقيلي | المصدر : تهذيب التهذيب، الصفحة أو الرقم: 151/1 .

11 - سورة الزمر، ص: 17 - 18 .

12 - التطرف الديني والرأي الآخر؛ صلاح الصاوي، الآفاق الدولية للإعلام، (دون معلومات نشر)، ص :.10

13 - أُنظر الدراسة القيمة للدكتور : بليل عبدالكريم، أسباب الاختلاف بين الناس، شبكة الألوكة، دراسة بتاريخ : 2012/6/17 ميلادي - 1433/7/27 هجري.

14 - ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية،مجمعالملكفهدلطباعةالمصحفالشريف،المدينةالنبوية،المملكةالعربيةالسعودية، ج:35، ص: 233.

15 - زكي الميلاد، التعصب والتعصب المذهبي، وسبل التقريب ، رسالة التقريب، مجلة تصدر كل شهرين، العدد (72)، ربيع الأول وربيع الثاني 1430هـ / 2009م، ص: 38 .

16 - أُنظر : معتز سيد عبد الله. الاتجاهات التعصبية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989م، ص 49.

17 - أُنظر : فرويد ، الأنا والهو، دار الشروق الطبعة الرابعة، 1982.

18 - أُنظر : حاتم بن سعيد الغامدي ، ينتج التعصب الفكري عن أسباب اجتماعية ونفسية (الشرق) ،2013/03/10 م - العدد 462 .

19 - زكي الميلاد، المرجع السابق، ص: 39 .

20 - أُنظر: حاتم بن سعيد الغامدي ، المرجع السابق.

21 - نفسه .

22 - علي محمد الصلابي، الشورى فريضة إسلامية، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة 01، 1431هـ / 2010، ص:74 23 - صحيح البخاري، برقم : 5905 .

24 - عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة: دراسة علمية حول مظاهر الغلو ومفاهيم التطرف والأصولية، الطبعة: الأولى 1412هـ ، مؤسسة الرسالة، ص: 81 وما بعدها.

25 - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم الحديث : 2312، دارالريان للتراث، سنة النشر: 1407هـ / 1986م.

26 - انظر: عبد الوهاب السبكي،طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، الطبعة: 02، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الجيزة، مصر،1413هـ/1992 م، ج: 01، ص: 303 .

27 - ممن أبدع في بيان هذا الموضوع: شوقي أبو خليل، التسامح في الإسلام: المبدأ والتطبيق، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1993. ومن غير المسلمين : أوشو، التسامح: رؤية جديدة من أجل حياة زاهر، ترجمة الدكتور علي حداد، دار الخيول للنشر والتوزيع.

صدى تأميم الأملاك الشاغرة في الجزائر،مارس 1963 في الصحافة الفرنسية:لوموند نموذجا

بيبي عابد /أ.د/ بلعالية ميلود
جامعة حسيلة بن بوعلي الشلف

الملخص:

اعترضت السياسة الاقتصادية للحكومة الجزائرية برئاسة أحمد بن بلة غداة الاستقلال صعوبات تتعلق بالانعكاسات السلبية للسياسة الاقتصادية الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، فالاستقلال الاقتصادي الوطني لم يتحقق دفعة واحدة، بعد أن ارتبط باقتصاد فرنسا مدة طويلة، والتجارة الخارجية كانت مرتبطة بالسوق الفرنسية بنسبة 80%، مما جعل السوق الجزائرية في حاجة دائمة إلى المنتجات فرنسية المنشأ، بل أن فرنسا كانت تنظر إلى الواردات الزراعية الجزائرية على أنها نوع من أنواع المعونة الاقتصادية.

كانت السنة الأولى من الاستقلال سنة انطلاق النشاط الاقتصادي في الجزائر، حيث قام العمال والفلاحون بمساعدة الحكومة على إعادة المؤسسات الزراعية والصناعية والخدمية إلى الانتاج، وحمايتها من التخريب، بعد أن توقفت عن الإنتاج، وتحولت إلى أملاك شاغرة.

كما أن سنة 1963 عرفت نشأة القطاع العمومي، وجاء إعلان قرارات التأميم في شهر مارس، لتعطيه الإطار القانوني ليصبح القطاع الحيوي في التنمية الوطنية، رغم مشاكل القطاع، ومنها:صعوبة التمويل لإدارة الانتاج وتسويقه، وصعوبة تسويق منتجات القطاع العمومي، بسبب المنافسة الأجنبية، وضعف التنسيق الاقتصادي نتيجة تداخل السلطات الإدارية في تسيير القطاع العمومي، ولذلك تطلب الأمر إعادة تنظيم القطاع العمومي.

إن استشفاف مسعى الحكومة الجزائرية في تنظيم الاقتصاد الوطني، يتطلب تحليل السياسة الزراعية بعد تأميم الأملاك الشاغرة، وخاصة فيما يتعلق بتنظيم التسيير الذاتي، من جهة، ومن جهة ثانية، رصد صدى قرارات مارس 1963 في الصحافة الفرنسية من اليمين ومن اليسار، من خلال جريدة لوموند.

الكلمات المفتاحية: الحكومة الجزائرية- أحمد بن بلة- الجمعية الوطنية التأسيسية-قرارات مارس 1963، أحمد محساس،الأملاك الشاغرة-التسيير الذاتي- السياسة الزراعية-هنري بورجو- القطاع العمومي.

ABSTRACT:

The nationalization of vacant property in Algeria, march 1963, resonated in the french press : Le Monde as an example

The economicpolicy of the algeriangovernmentheaded by Ahmed Bin Bella, afterindependence, encountereddifficultiesrelated to the negativerepercussions of the french colonial economicpolicy in Algeria, as national economicindependencewas not achieved in one go, afteritwaslinked to the french economy for a long time, and foreigntradewaslinked to the french market by 80%, which made the algerianmarket in need. Permanent products of french origin. Indeed, France viewedalgerian agricultural imports as a form of economicaid.

The first year of independencewas the year of the start of economicactivity in Algeria, whenworkers and peasantshelped the government to restore industrial and service agricultural and agricultural institutions to production, and to protectthemfrom sabotage, aftertheystopped production and turnedinto vacant properties.

The year 1963 knew the emergence of the public sector, and the nationalizationdecisionswereannounced in march, to giveit the legalframework to become the vital sector in national development, despite the problems of sectorism, including: the difficulty of financing to manage and market production, the difficulty of marketing public sectorproducts, due to foreigncompetition, and weaknessEconomic coordination is the result of the overlapping of the administrative authorities in the management of the public sector. Therefore, the public sector has to bereorganized.

Detecting the Algerian government'sendeavor to regulate the national economyrequiresanalyzing the agricultural policyafter the nationalization of vacant properties, especiallywith regard to organizing self-management, on the one hand, and on the other hand, monitoring the echo of the March 1963 decisions in the French pressfrom the right and the left, especiallythrough Le Monde newspaper.

Keywords :

Ahmed bin Bella-the algeriangovernment- Constituent National Assembly-march 1963 decisions- Ahmed Mahsas-vacant properties-self-management-agricultural policy- Henri Borgeaud-the public sector.

المقدمة:

ارتكز الاحتلال الفرنسيعلى تبريرات مدرسة الاستعمار الفرنسي، القائلة أن الجزائر أرض فراغ، وأن غاز جديد يطرد غاز قديم، في انتهاك حرية الجزائريين في ممارسة عقيدتهم الإسلامية وحماية ممتلكاتهم والتمسك بعاداتهم وتقاليدهم وخاصة بعد قرار إلحاق الجزائر بفرنسا في 22 جويلية 1834. وتحول الجزائريون إلى لا شيء بمقتضى قوانين فرنسا أجبرت ثورة أول نوفمبر 1954 فرنسا على المفاوضات التي انتهت بالتوقيع على اتفاقيات إيفيان في 18 مارس 1962.

كان إقدام فرنسا على تفجيرات نووية في الهوقارفي الذكرى الأولى للتوقيع على اتفاقيات إيفيان. سبباقويا في تأميم الأملاك الشاغرة، فما هي الخلفية التاريخية لجرائم فرنسا في حق الأملاك الجزائرية؟ وكيف تصرفت الهيئة التنفيذية المؤقتة في الأملاك الشاغرة خلال الفترة الانتقالية؟ وما التشريعات التي أصدرتها الحكومة الجزائرية لتنظيم الأملاك الشاغرة قبل التأميم في 18 مارس 1963؟ وما هي أهم التعليقات الصحفية الفرنسية تجاه صدى التأميم من خلال جريدة لوموند؟

1- التعريف بجريدة لوموند:

لوموند LeMonde، وتعني باللغة العربية، جريدة فرنسية تأسست سنة 1944، بناء على أمر الجنرال ديغول[1]، غداة تحرير مدينة باريس من الاحتلال الألماني لتحل محل جريدة الوقت، وكان ديغول يريد تأسيس جريدة كبرى ذات صيت عالمي لتحل محل جريدة الوقت LeTemps التي تم حظرها عن النشر من قبل سلطات الاحتلال الألماني[2]. ولتكون جريدة لوموند ضمير فرنسا، وصوتها في العالم ما بعد الحرب العالمية الثانية حسب مزاعم ديغول[3].

بمقتضى تلك الأوامر قام الصحفي هوبير بوف-ميري Hubert Beuve-Méryبتكوين شركة ذات مسؤولية محدودة، برأسمال مائتي ألف فرنك فرنسي قديم، موزع على مائتي سهم[4]. وكان هو المدير التنفيذي للشركة ورئيس تحرير جريدة لوموند[5] في الفترة الممتدة من 1944 حتى 1969. وكانت الجريدة تصدر في صفحة واحدة فقط حين صدر العدد الأول في 19 ديسمبر[6].

حافظت ججريدة لوموند الفرنسية على سمعتها الجيدة وصورتها الحسنة في المجال الإعلامي خارج فرنسا، كأكبر وأعرق الجرائد وأكثرها جدية وسعيا وراء الحياد والمهنية[7]. وكان خط تحرير الجريدة إلى غاية استقالة ديغول في شهر أفريل سنة 1969، يوصف بكونه ذا اتجاه يسار الوسط، وهو ما يطابق موضوع المقال وإطاره الزمني[8]. غير أن بعض النقاد الإعلاميين يعتقدون أن جريدة لوموند أصبحت حاليا متحيزة، بينما كانت في الماضي كثيرا ما توصف بالوسط اليساري[9]، ولهذا فقد دعمت انتخاب المترشح الاشتراكي فرانسوا ميتيرانFrançois Mitterandفي الانتخابات الرئاسية سنة 1981 ضد المترشح الديغولي جاك شيراك JacquesChirac على أساس أن التناوب السياسي للأحزاب في الحكومة من شأنه أن يعود بالنفع على فرنسا[10].

كانت جريدة لوموند الفرنسية العريقة تعتبر رمز المصداقية والمهنية في عالم الصحافة العالمية، فمنذ ظهورها سنة 1944 وهي جريدة ذات الثقافة المتميزة والتي يتمتع فيها الصحافيون بسلطة كبيرة، حيث يملكون حصة 60% أي ثلثي رأسمال الشركة تقريبا، رغم مساهمة المجموعة المالية لاغارديرLagardèreGroupeالفرنسيةوبريساPressaالإسبانية على 18%[11].

وخلافا لغيرها من الصحف العالمية مثل نيويورك تايمزNewYorkTimes وديلي تلغراف Daily Telegraphوواشنطن بوست Washington Post، فإن جريدة لوموند الفرنسية لا تعد صحيفة تحقيقات وفضائح سياسية بالدرجة الأولى، فهي تركز بدلا من ذلك على التحليلات والتعاليق والآراء[12]، فالجريدة الفرنسية تولي أهمية أكبر لتقديم تفسيرات لقرائها وشرح الأحداث وخلفياتها أكثر من سعيها وراء نشر الأخبار والفضائح.

كانت لوموند الفرنسية كذلك صحيفة التحليلات وصحيفة فرنسا المرجعية، وبذلك كانت الصحيفة المختارة للنخبة الفرنسية وأيقونة صحافية وثقافية وذات استقلالية تحريرية، لأن العاملين فيها يملكون حصة ضابطة وحق الاعتراض (فيتو) على رئيس التحرير ورئيسهم التنفيذي[13]. وهي بذلك تعتبر مرجعا مهما للرأي العام ومنبرا للرأي الحر يحسب له حساب في الوسط السياسي والثقافي الفرنسي والعالمي.

وهذا ما ميزها عن الصحافة الفرنسية اليمينية أو اليسارية في التعامل مع صدى قرارات مارس 1963 القاضية بتأميم الأملاك الشاغرة في الجزائر، فاقتبسنا منها تعاليق الجرائد الفرنسية وقتذاك.

أما رئيس تحرير جريدة لوموند الفرنسي الحالي فهو إيريك فتورنو Eric Fottorinoمنذ 2007، والذي كان أن يخرج الصحيفة من أزمتها المالية لتستعيد مجدها وثقة جمهورها المحلي والعالمي[14] وإما أن تستمر في الغرق وسط الانتقادات بعدم الاستقلالية وابتعادها عن الحياد والمهنية في تغطيتها لبعض الموضوعات.

2- الخلفية التاريخية لجرائم فرنسا في حق الأملاك الجزائرية (1830-1962)

تدور أطروحة مدرسة التاريخ الاستعماري عن تاريخ الجزائر الحديث، حول فكرة انتقال الجزائر من مستعمرة للإمبراطورية العثمانية المتخلفة إلى وصاية فرنسا المتقدمة بفضل الاحتلال الفرنسي. وانطلاقا من هذا التوجه الاستعماري، أرسلت فرنسا حملة ضد الجزائر في 30 جانفي 1830 بدعوى الانتقام من الداي حسين باشا الذي أهان القنصل الفرنسي دوفال أمام السلك الدبلوماسي في الجزائر بالنسبة للرأي العام الفرنسي، غير أن هذا التبرير بالعدوان على الجزائر يجانب الحقيقة والتاريخ، فالحملة الفرنسية ضد الجزائر كان لها أهداف خفية كشفتها محاولة إضفاء الشعبية على الملك شارل العاشر المكروه من الشعب، والرغبة في التنصل من دفع دين تجارة الحبوب لخزينة الجزائر كان على ذمة حكومة الثورة الفرنسية التي عانت من الحصار القاري[15]، يضاف إليها التطلع إلى منافسة بريطانيا في تكوين إمبراطورية استعمارية. ورافقت الحملة الفرنسية ضد الجزائر دعاية قوية تروج لمقولة تحرك فرنسا لتخليص الجزائريين من الاستعمار التركي[16]. وتم الإنزال الفرنسي يوم 14 جوان 1830 في منطقة سيدي فرج غرب العاصمة، وبعد قتال مرير في معركة اسطاوالي يوم 19 جوان، تقدم الغزاة الفرنسيون نحو الجزائر العاصمة، الذي انتهى بسقوطهاوتوقيع الداي حسين باشا اتفاق الاستسلام في 5 جويلية بصفته رئيس الدولة الجزائرية مع الكونت دي بورمون قائد الحملة الفرنسية، ونصت المادة الخامسة من هذا الاتفاق على ما يلي: "تبقى ممارسة الديانة المحمدية حرة، ولن ينال من حرية السكان من جميع الطبقات ولا من دياناتهم وممتلكاتهم وتجارتهم وصناعتهم"[17].

وهكذا وعدت فرنسا بحرية الدين واحترام الممتلكات، غير أن إلغاء الكيان الدولي للجزائر بمقتضى اتفاق الاستسلام، قد رمى البلاد في غياهب المجهول، حيث وجد الغزاة الفرنسيون أنفسهم وجها لوجه أمام الشعب الجزائري الذي يختلف عنهم في الدين واللغة والتقاليد، كما وجدوا أنفسهم كذلك أمام مقاومة شعبية شديدة تعبيرا عن رد الفعل الوطني الذي لم يتقبل فكرة استسلام الداي واختفاء الدولة الجزائرية الحديثة.

سادت حالة من الفوضى والاضطراب في الجزائر خلال السنوات الأولى من الاحتلال الفرنسي، وهي فترة التردد التي طبعت الموقف الفرنسي تجاه الجزائر. فقد بدأت هذه الفترة مع قيام الثورة الباريسية في 27 جويلية 1830 والتي أطاحت بحكم شارل العاشر أيام معدودة من سقوط مدينة الجزائر، وكان للجيش الفرنسي في الجزائر بداية الاحتلال كامل الحرية في خنق رد الفعل الوطني الجزائري ضد هذا الاحتلال[18].

لمحاولة التهدئة أرسل الملك لويس فيليب لجنة تحقيق عرفت باللجنة الافريقية، التي سافرت إلى الجزائر يوم 28 أوت 1833، وزارت مدنا عديدة منها العاصمة، البليدة، وهران وعنابة، وعادت إلى باريس يوم 19 نوفمبر، وقدمت تقريرا استنكرت فيه تصرفات الجيش الفرنسي في الجزائر، ولكنها أوصت بالإبقاء على الجزائر ملكا لفرنسا تحت اسم الممتلكات الفرنسية في إفريقيا الشمالية[19].

بناء على توصيات هذه اللجنة قررت فرنسا إلحاق الجزائر بمقتضى المرسوم الملكي المؤرخ في 22 جويلية 1834. إن قرار دمج الجزائر بفرنسا أكدت عليه بنود دستور الجمهورية الثانية سنة 1848 الذي نص على أن "الجزائر كانت تشكل جزءا مكملا لفرنسا"[20]. ومن خلال مرسوم سنة 1834 ودستور سنة 1848، يتبين أن فرنسا أصدرتهما دون احترام لاتفاق الجزائر سنة 1830، ومن غير استشارة الجزائريين، لأن القرارين جعلا من الجزائر أرضا شاغرة مع ما يترتب عن ذلك من تغييرات قد تزيل الكيان الدولي للجزائر، وتطمس معالم شخصيتها الوطنية وتمنع التطور الطبيعي للمجتمع الجزائري. وجاء المرسوم المشيخي المعروف بـ"سناتوسكونسولت"، الذي أصدره الإمبراطور نابليون الثالث يوم 14 جويلية

1865 استنادا للقرارين السابقين، ونص هذا القرار على أن: "الجزائريون رعايا فرنسيون لكنهم يخضعون لأحكام الشرع الإسلامي، فإذا طلب أحدهم الجنسية الفرنسية، فإنه يحصل عليها، ولكن في هذه الحالة يصبح خاضعا للقانون الفرنسي"[21].

وهكذا فإن الجزائريين، قد أصبحوا فرنسيين من ناحية، ورعايا فرنسيين من ناحية أخرى، وأن الجنسية الفرنسية لا تتناسب مع حالة المسلم. واستمر العمل بهذا القرار الاندماجي مع تعديلات إجرائية جاءت بها إصلاحات شهر فيفري 1919، وبنود القانون الأساسي الخاص بالجزائر سنة 1947، لذلك كان على الحركة الوطنية الجزائرية تطوير أدواتها في مقاومة سياسة الإلحاق .

وإذا كان المستوطنون الأوروبيون يحلمون في إقامة إقطاعية يحميها الجيش الفرنسي في الجزائر ويكون الأهالي عبيدا لهم، فإن الحرب السبعينية مكنتهم من ذلك عقب انهيار الامبراطورية الثانية واستغلال الكومون الباريسي (مجلس بلدية باريس)، هذا الانهيار في إصدار ثلاثة قرارات اندماجية:

-قرار إنشاء حاكم مدني في الجزائر.

-قرار إلحاق شؤون الجزائر مباشرة بفرنسا.

-قرار كريميو الذي قضى بتجنيس يهود الجزائر دفعة واحدة[22].

كما رأت الجمهورية الثالثة في ثورة الحاج محمد المقراني عام 1871 سببا قويا في مصادرة الأراضي وتفتيت العائلات الجزائرية الكبيرة[23]، واستجابة لضغط الكولون الذين سيطروا على مراكز اتخاذ القرار المالي والسياسي في فرنسا، جاء قرار 23 أوت 1898 الذي يمنح للحاكم العام كامل السلطات في إدارة شؤون الجزائر ما عدا العدل والتربية[24]، وقسمت الجزائر إلى منطقة مدنية في الشمال ومنطقة عسكرية في الجنوب، وأصبح للحاكم العام مجلس استشاري يتكون من النواب الماليين، ويضم جزائريين من العمالات الثلاث موالين ولاء مطلقا لفرنسا. وأخيرا جاء قرار 19 ديسمبر 1900 الذي أنشأ الحكم الذاتي المالي للجزائر، وهو بذلك وضع مصير الجزائر بأيدي الأقلية الأوروبية[25]

بناء على قرارات الإلحاق المتلاحقة منذ اتفاق الاستسلام، فإن الجزائريين بعد إلغاء الكيان الدولي للجزائر، أصبحوا تحت النظام الاستعماري الفرنسي لا مواطنين فرنسيين ولا جزائريين وطنيين، لأن هذه القرارات جعلت منهم رعايا لفرنسا وعبيدا للمستوطنين.

ظلت السياسة الاستعمارية الفرنسية في اضطهاد الجزائريين الوطنيين، حتى أجبرت الثورة الجزائرية الحكومة الفرنسية على المفاوضات التي انتهت بالتوقيع على اتفاقياتإيفيان في 18 مارس 1962.ومنها اتفاقية الضمانات التي تتعلق بأمن الأفراد وحرية الحركة بين الجزائر وفرنسا[26]. واحتفظت فرنسا بكثير من الامتيازات لعل أخطرها ما تعلق بالضمانات للأقلية الأوروبية، وسبقت الإشارة إلى أن فرنسا طالبت أن يحتفظ المستوطنون الأوروبيون في الجزائر بالجنسية المزدوجة، وما تحمله من انتهاك صريح للاستقلال الوطني[27]، وسويت هذه المسألة بمنح المستوطنين مهلة ثلاث سنوات يظلون خلالها رعايا لفرنسا، ويستطيعون في نفس الوقت ممارسة الحقوق المدنية الجزائرية، وبعد هذه المدة عليهم الاختيار بين الجنسية الجزائرية أو الفرنسية، فإذا اختاروا الأولى أصبحوا مواطنين لهم الحقوق وعليهم الواجبات بمقتضى التشريع الجزائري على أن تراعي الجزائر خصوصياتهم الثقافية واللغوية والدينية والمحافظة على قانون

أحوالهم الشخصية. وكان المستوطنون يعرفون باسم الجزائريين الخاضعين للقانون المدني العام، مما يستوجب أن يكون لهم تمثيل عادل في المجالس العامة، وفي الوظائف السامية للدولة، وإذا بلغ عددهم في مدينة خمسين شخصا أو يزيدون دون أن يحصلوا على مقعد في المجلس البلدي، يجب تعيين مندوب يمثلهم، وإذا كانوا أغلبية في إحدى الدوائر تكون الإدارة المحلية تحت إشرافهم. كما نصت على ضرورة تمثيلهم في القضاء بجميع درجاته، طالما أن أحد المتقاضين ينتمي إلى فئة الجزائريين الخاضعين للقانون المدني العام، وأن يكون ثلث المحلفين في القضاء الجنائي منها، وإذا كانت المحكمة تتألف من قاض واحد فيجب أن يعين له مساعد فرنسي[28].

نصت الاتفاقية كذلك على أنه لا يجوز مصادرة أملاكهم، إلا بعد دفع تعويض عادل يكون موضوع اتفاق مسبق، وأن يستعملوا اللغة الفرنسية في جميع معاملاتهم، وخاصة في الإدارة والتعليم والقضاء والإعلام، علاوة على ذلك تتألف محكمة للضمانات من قاضيين جزائريين وأخرين من هذه الفئة تختص في النظر في كيفية تنفيذ الضمانات. أما إذا اختاروا الجنسية الفرنسية، فإنهم يعتبرون أجانب في الجزائر، ويتمتعون بنفس الضمانات التي يكفلها القانون الدولي للأجانب، فضلا عن ذلك نصت الاتفاقية على امتيازات خاصة، منها حق دخول الجزائر والإقامة فيها بمجرد حمل بطاقة التعريف الشخصية أو جواز السفر وحق التملك وممارسة جميع المهن وحق نقل الأموال والمساواة مع الجزائريين في الضرائب وقوانين الإصلاح الزراعي مع إمكانية استفادة الجزائريين من تسهيلات في الإقامة والعمل بفرنسا[29].

يبدو أن فرنسا حرصت من خلال هذه المبادئ، وخاصة فيما يتعلق بحقوق الأقلية الأوروبية في الجزائر على منحها وضعا قانونيا متميزا، إذ جعلت من المستوطنين رعايا لفرنسا في الجزائر، يتنقلون بحرية مع التزام الجزائر بترسيم هذا الوضع في مجال القضاء والإدارة والتعليم والإعلام والإعفاء من الخدمة العسكرية وحرية تنقل الأشخاص والأموال، وهذا الأمر يتعارض مع طبيعة الاتفاقية الدولية، ذلك أن السيادة الوطنية التي يشكل القضاء أحد رمزها تبدو محدودة في هذا الجانب، ومع ذلك فقدت هذه الضمانات خطورتها بعد أن غادر معظم المستوطنين الأوروبيين الجزائر، ولم يبق من الأقلية الأوروبية سوى الذين قبلوا التعاون مع الجزائريين خلال الثورة التحريرية، ولم تدع الحاجة بعد الرحيل الجماعي للكولون إلى إقامة محكمة الضمانات. ولم تشر الاتفاقية إلى مصير الجالية الجزائرية بفرنسا وحقوقها من باب المماثلة مع الأقلية الأوروبية في الجزائر.

وهكذا ترتب على السياسة العقارية الاستعمارية الفرنسية في الجزائر من الناحية القانونية حالة غير سوية ورثتها الجزائر غداة استقلالها، كما نشأت تركيبة عقارية جديدة لم تكن معروفة قبل الاحتلال سنة 1830، والمعطيات تبين واقع الأملاك الجزائرية خلال الفترة الانتقالية (19 مارس-20 سبتمبر 1962):

- ملكية الدولة بمساحة 5.233.729 هكتار منها: الأملاك العمومية: 539.515 هكتار والأملاك الخاصة: 4.694.214 هكتار.
- ملكية البلديات: 4.179.050 هكتار.
- ملكية الخواص مثبتة بسند 5.177.040 هكتار.
- ملكية الخواص غير المثبتة بسند: 4.000.356 هكتار.
- الملكية الجماعية: 2.070.000 هكتار[30].

3. تصرف الهيئة التنفيذية المؤقتة في الأملاك الجزائرية (19 مارس-20 سبتمبر 1962)

اتهمت الهيئة التنفيذية المؤقتة بالتفريط في مصالح الجزائر مرتين من خلال الأوامر والمراسيم التنفيذية لاتفاقيات إيفيان خلال الفترة الانتقالية، حيث قامت بالتوقيع على اتفاقيات تنازلت بموجبها لفرنسا في مجال بيع الأملاك الجزائرية، غير أن أعمال الهيئة التنفيذية وخلفياتها لا زالت بعيدة عن الدراسة الأكاديمية.

رغم أنها أصدرت أمرامتعلقاباسترجاع الأملاك الشاغرة للدولة الجزائرية، وهو الأمر رقم 020/62 المؤرخ في 24 أوت 1962، المتضمن حماية وتسيير الأموال الشاغرة[31]، وصدر هذا النص الأول في المجال الفلاحي للمحافظة على الأملاك المهملة بالرغم من أنه ساوى بين الذي غادر التراب الوطني نهائيا وبين الذي غاب مؤقتا فأقر إمكانية إدارة وتسيير هذا الصنف من الأملاك من طرف عامل العمالة، وخاصة إذا تبين أنه لم يستغل الأملاك لمدة شهرين تبدأ من تاريخ نشر الأمر في الجريدة الرسمية[32].

نعتقد أن هذه المعطيات من شأنها مساعدة الدارس لأعمال الهيئة التنفيذية المؤقتة على كشف أسباب الفشل في تحقيق ما أسند إليها من مهام، ثم الوقوف بعد ذلك على الانحرافات التي دفعت بها إلى تقديم التنازلات للطرف الفرنسي، وتأكد هذا المسعى من خلال الالتزام بتشكيل القوة المحلية، ومحاولة عرقلة دخول جيش التحرير الوطني بأسلحته، هل كان لهذه التصرفات هدف إقامة دولة جزائرية ذات سيادة محدودة خلال الفترة الانتقالية تحت غطاء الاستقلال والتعاون.

من المهام الاقتصادية والاجتماعية التي أسندت للهيئة التنفيذية المؤقتة وضع نواة للإدارة الاقتصادية الجزائرية في شكل مديريات للتجارة الداخلية والخارجية، الصناعة، التكوين، الطاقة والوقود واستغلال البترول، غير أن الرحيل الجماعي للأقلية الأوربية وتهريب رؤوس الأموال وتخريب المؤسسات الإنتاجية، ساعد على تغيير طبيعة مهام الهيئة التنفيذية المؤقتة، وعجل بإنهاء الامتيازات والحقوق الممنوحة للأقلية الأوروبية بموجب اتفاقيات إيفيان، ولذلك اصطدمت الهيئة المؤقتة بمشكلة الشغور في الإدارة والأملاك، فكان عليها التكيف مع تردي الوضع الأمني في إعادة النشاط الاقتصادي والاجتماعي[33].

4. التشريع الجزائري لتنظيم الأملاك الشاغرة تمهيدالقرارات التأميم في مارس 1963

إن مستقبل العلاقات بين الجزائر وفرنسا حددته مبادئ السياسة العامة للدولة الجزائرية بعد الاستقلال، وليست الاتفاقيات، إذ دلت ممارسة الدولة الجزائرية للسيادة الكاملة بواسطة التأميم في الإشراف الفعلي على الموارد الوطنية، وخاصة فيما تعلق بالإصلاح الزراعي. ولذلك عكفت الحكومة الجزائرية برئاسة احمد بن بلة[34] ووزير الفلاحة والإصلاح الزراعي أحمد محساس[35]، بعد أن منحتها الجمعية الوطنية التأسيسية برئاسة فرحات عباس[36] في 26 سبتمبر 1962، على تجسيد فكرة إعادة الأراضي والأملاك إلى الدولة الجزائرية،وخاصةأنها اعتمدت على نصوص الثورة الجزائرية، ومنها برنامج طرابلس المدعم لملكية الدولة لوسائل الإنتاج، حدث ذلك بالرغم من العراقيل التي تضمنتها اتفاقية إيفيانفي 18 مارس 1962،حيث كادت شروطها لا سيما شرط حماية الأوربيين أن تقف حجر عثرة في وجه الدولة الجزائرية[37].

للوقوف على وضعية الأملاك الوطنية ونطاقها بعد الاستقلال، ارتأينا أن نعرج على ثلاثة نصوص تنظيمية هي:

- المرسوم رقم 03/62 المؤرخ في 23 أكتوبر 1962، المتضمن تنظيم المعاملات العقارية الشاغرة[38]، ونص هذا المرسوم على أنه تحظر جميع التصرفات، البيوع والإيجارات المتعلقة بالأملاك الشاغرة باستثناء تلك

التي تكون لفائدة لجان التسيير الذاتي المنشأة بموجب المرسوم 02/62 المؤرخ في 22 أكتوبر 1962 أو لحساب المجموعات العمومية.فحسب هذا النص كل العقود والاتفاقات المبرمة ابتداء من الفاتح جويلية 1962 في الجزائر أو خارجها تعد باطلة الأثر، كما أن المرسوم فرض على كل الذين أبرموا عقودا مع الفرنسيين أن يصرحوا عليها في غضون 15 يوما تبدأ من تاريخ نشر هذا المرسوم، وإلا فهي تحت طائلة البطلان، وعلى إثر ذلك تدمج هذه الأملاك ضمن الأملاك الشاغرة. وكان المنع والحظر مفروضا على المعاملات العقارية المبرمة في الفترة الممتدة بين الفاتح من نوفمبر 1954 إلى غاية 05 جويلية 1962[39].

- أصدر المشرع الجزائري قانونا بتاريخ 31 ديسمبر 1962 يرمي إلى تمديد العمل بالقوانين الفرنسية التي كانت سارية المفعول باستثناء النصوص التي تمس بالسيادة الوطنية أو التي لها طابع استعماري عنصري أو التي تطال الحريات. وكان ذلك الأمر معقولا، نظرا لأن الجزائر حديثة العهد بالاستقلال فلم يكن لها خيار في ذلك، ولكن لم يكن ذلك ليمنع الدولة الجزائرية من سن جملة من النصوص القانونية الرامية إلى إعادة ما يمكن إعادته إلى نطاق الأملاك الوطنية، بعد الرحيل الجماعي للمعمرين من مزارعهم الذين بطريقة أو بأخرى أثروا سلبا على الاقتصاد الوطني[40]،

عملا بتوجهات المكتب السياسي في تجسيد برنامج طرابلس، شرعت الحكومة الجزائرية في شهر أكتوبر 1962 تطبيق السياسة الزراعية التي قامت بالأساس على الإصلاح الزراعي[41]، واستهدفت الحكومة من هذه السياسة تمكين الفلاحين الجزائريين من الاستمرار في استغلال المزارع التي كانوا يعملون فيها، وساعد رحيل الكولون على تنفيذ برنامج الحكومة في الموسم الفلاحي الأول 1962-1963. وجاءت مبادرة الفلاحين والعمال بتأمين السير العادي للأملاك الشاغرة، وتحمل مسؤولية تطبيق أسلوب التسيير الجماعي للثروات الوطنية[42]. وعجل تفجير القنبلة النووية الفرنسية من جانب واحد في 18 مارس 1963 في الهقار، وتحديدا في الذكرى الأولى للتوقيع على اتفاقيات إيفيان بإعلان الحكومة الجزائرية قرارات التأميم في شهر مارس، حيث صدقت الجمعية الوطنية التأسيسية على لائحة تأييد رئيس الحكومة أحمد بن بلة بشأن القرارات التي اتخذها لتأميم الأملاك الشاغرة في القطاعين الزراعي والصناعي[43]، وخلال انعقاد مؤتمر التسيير الذاتي في الجزائر من 28 حتى 30 مارس، أعلن رئيس الحكومة قرارات تنظيم الأملاك الشاغرة وصدرت بشأنها ثلاث مراسيم تنفيذية هي:

-المرسوم رقم 88/63، المؤرخ في 18 مارس 1963 المتضمن تنظيم الأملاك الشاغرة[44]. ويشمل على تدابير رئيسية تخص المحافظة على الأملاك الشاغرة منذ سنة 1962، وضع مصلحة الأملاك الشاغرة تحت وصاية رئيس الحكومة، وتخويله ضم أملاك جديدة.وسن هذا المرسوم لوضع حد نهائي للأزمة التي أحدثتها هجرة الفرنسيين والأوروبيين، والجزائريين الموالين لفرنسا الذين امتنعوا عن القيام بواجباتهم كملاك حقيقيين، بحيث نصت المادة 11 من المرسوم على أنه يمكن التصريح بالشغورمن قبل عامل العمالة على ما يلي:

-المحلات والعقارات أو جزء منها التي توقف حائزوها على استعمالها لمدة شهرين متتاليين تبدأ من الفاتح جوان 1962.

-العمارات أو جزء منها التي توقف أصحابها عن استعمال حق الملكية عليها لمدة شهرين ابتداء من الفاتح جوان 1962.

وبعد التصريح بالشغور لهذه الأملاك بموجب قرارات ولائية، عملت الإدارة الجزائرية على حصر وجرد هذه الأملاك لضمان تسييرها، وكلفت بهذه المهمة مصلحة على مستوى الولاية تسمى بالمكتب الولائي للسكن[45].

يمكن القول إن هذا القرار يعتبر حدثا هاما في تاريخ الجزائر المعاصر، لأنه وضع حدا نهائيا للمناورات الموجهة ضد الأملاك الشاغرة التي كانت تهدف الى حرمان الشعب الجزائري من ممارسة سيادته الكاملة على هذا القطاع الحيوي.

- المرسوم رقم 63-95، المؤرخ في 22 مارس 1963، المتضمن تنظيم وتسيير المؤسسات الصناعية والمنجمية والصناعات التقليدية وكذلك الأراضي الزراعية الشاغرة[46]. وجاء هذا المرسوم التنفيذي لينظم تسيير المؤسسات الزراعية والصناعية والمنجمية والحرفية، وليحدد شكل وكيفية سير لجان التسيير الذاتي، وهيكلتها.
- المرسوم رقم 63-98، المؤرخ في 28 مارس 1963، المحدد لقواعد توزيع دخل المستثمرات والمؤسسات الواقعة تحت التسيير الذاتي[47] وحدد هذا المرسوم التنفيذي كيفية توزيع الدخل في مؤسسات التسيير الذاتي، إذ كان على المزارع المسيرة ذاتيا تحقيق فائض في الأرباح بعد اقتطاع نفقات التجهيز والأجور على أن توزع 50% من الفائض على العمال، ويوجه الباقي إلى خزينة الدولة[48].

بمقتضى هذه المراسيم التنفيذية شرعت الحكومة الجزائرية في استرجاع السيادة الكاملة على الأملاك الوطنية، فقامت بتأميم مزرعة تراب في 31 مارس 1963 التي كان يستغلها كبير المستوطنين هنري بورجو[49] المعروف بملك العنب[50]. وارتبط تاريخ هذه المزرعة بتاريخ الاستعمار الاستيطاني الفرنسي في الجزائر، فهي لا تبعد كثيرا عن مدينة سطاوالي التي كانت أول مكان دنسته أقدام الحملة الصليبية الفرنسية يوم 19 جوان 1830، وبعد ثلاث سنوات انتزعت سلطات الاحتلال الأراضي من مالكيها الجزائريين ومنحتها لرجال الكنسية طبقا لشعار الغزاة الفرنسيين: الاستعمار باسم السيف والصليب والمحراث.

بعد صدور قانون فصل الدين عن الدولة في فرنسا سنة 1904 انتزعت سلطات الاحتلال هذه الأراضي من الكنيسة، ومنحها للمستوطن بورجو ليجعل منها ملكية خاصة[51]. هذه المزرعة البالغة مساحتها 1800 هكتار كانت تعتبر أراضيها من أخصب الأراضي في الساحل غرب الجزائر العاصمة، ولكن بورجو حولها من إنتاج الحبوب قبل الاحتلال إلى إنتاج أربعين ألف هكتولتر من الخمور، ليقوم بالترويج لها في الأسواق التجارية الأوروبية تحت اسم خمور تراب، وقبل تأميمها كان الجزائريون يتساءلون عما إذا كان بقاء بورجو في أملاكه يتماشى مع مبادئ ثورة أول نوفمبر 1954، من جهة، ومن جهة ثانية، لأن هذه المزرعة كانت تذكرهم بالاستعمار الاستيطاني، فزيادة على استيلائه على أملاك شاسعة، كان هذا المستوطن المساهم الرئيسي في عدة شركات احتكارية فرنسية، منها: شركة باستوس للتبغ وشركة لافارج للإسمنت، كما كان عضوا في مجلس إدارة عدة شركات، منها: الشركة العامة لشمال إفريقيا التجارية للمنتجات الفلاحية، وشركة الفوسفات القسنطينية، وشركة شمال إفريقيا للفلين، كما ترأس مجلس عمالة الجزائر[52].

بسقوط شركة تراب-بورجوTrappe-Borgeaud، أصبحت هذه الأملاك الشاغرة لأول مرة تحت السيادة الكاملة للدولة الجزائرية، وبالتالي زوال الاستغلال المباشر لنحو أربعمائة عامل جزائري كان يرهبهم شبح البطالة والطرد عند نهاية موسم قطف العنب.

وهكذا أصدر عامل عمالة الجزائر قرارا يقضي بتشكيل لجنة التسيير الذاتي للمزرعة، فانتخبت الجمعية العامة للعمال مجلسا يتكون من اثني وثلاثين عضوا وانتخب المجلس لجنة التسيير الذاتي تتكون من سبعة أعضاء واللجنة انتخبت رئيسا للمزرعة المسيرة ذاتيا[53].

لتوضيح المحتوى الحقيقي لقرارات مارس المتعلقة بالتسيير الذاتي، تطلب الأمر تجربة كافية في تنظيم الفلاحين، وتمكينهم من أداء دورهم في بناء القطاع الاقتصادي العمومي، ولذلك قررت الحكومة الجزائرية في 4 أفريل 1963، إنشاء الديوان الوطني لإنعاش القطاع العمومي ليكون بديلا للمكتب الوطني للأملاك الشاغرة[54]. كما انعقد مؤتمر الفلاحين

الجزائـريين في العاصـمة مـن 20 حتى 27 أكتـوبر، لمعالجـة الصـعوبات التي اعترضـت تطبيـق نظـام التسـيير الذاتي[55].واكتملت النصوص القانونية المتعلقة بتأميم الأملاك التابعة للمعمرين الجزائريين،بأنأصدرت الدولة الجزائرية ثلاثة نصوص هي:

- المرسوم رقم 168/63 المؤرخ في 09 ماي 1963، يرمي إلى وضع الأموال منقولة كانت أم عقارية تحت حماية الدولة[56]، وذلك بسبب أن طريقة اقتناءها أو استغلالها أو استعمالها قد ينجم عنه إخلال بالأمن العمومي، أو بالسلم الاجتماعي.
- القانون رقم 176/63 المؤرخ في 26 جويلية 1963 المتعلق بالأملاك المسلوبة التي تمت مصادرتها من قبل الإدارة الاستعمارية لصالح القياد والبشاغاتوالآغات وكل أعوان الاستعمار[57]، ويهدف هذا النص إلى إدراج الأملاك المنزوعة ملكيتها دون وجه حق إلى أملاك الدولة، وذلك لمعاقبة الأشخاص المتعاونين مع السلطات الاستعمارية.
- المرسوم رقم 388/63 المؤرخ في 1 أكتوبر 1963 المتضمن إدراج الاستغلالات الفلاحية التابعة لبعض الأشخاص الطبيعية أو المعنوية الأجنبية ضمن أملاك الدولة[58].

وكان الفيصل في إدراج الأملاك هو الجنسية فمن كانت له جنسية غير جزائرية فإن الدولة تنزع ملكيته بقرار من عامل العمالة بدون تعويض، وأثار هذا المرسوم عدة مشاكل، لاسيما وأنه يتعارض تماما مع بنود اتفاقية ايفيان، وذلك ما جعل هذا المرسوم يحمل الطابع السياسي أكثر منه قانوني.

5- صدى قرارات مارس 1963 في الصحافة الفرنسية من خلال جريدة لوموند

اجتمعت الصحافة الفرنسية من اليمين ومن اليسار المعروفة بميولها الاستعمارية وعداوتها للشعب الجزائري في سياق ردود الفعل على القرار الذي اتخذته الدولة الجزائرية في مارس 1963 القاضي بالإشراف الفعلي على ثرواتها الطبيعية، وعملت على تشويه القرارات الوطنية للتأميم ومطالبة الحكومة الفرنسية برد فعل عنيف ضد الجزائر، نقتبس من تعليقات هذه الصحف بما أوردته جريدة لوموند:

أظهرت جريدة لوفيغارو اليمينية عملية التأميم بمظهر الاحتلال، عندما أكدت أن قرار التأميم مخالف لاتفاقيات إيفيان التي نصت حسب زعم الصحيفة على إمكانية شراء هذه الأراضي فقط بمساعدة الحكومة الفرنسية[59].

أما جريدة كومبا، فقد اعتبرت التأميم سرقة وخرقا لاتفاقيات إيفيان، وعلقت: "إن ذلك سيؤثر على التعاون بين فرنسا والجزائر"، وأنهت تعليقها: "بأن هذا الإجراء يعتبر خطوة خطاها بن بلة نحو اليسار"، ثم فتحت صفحاتها لرئيس جمعية الدفاع عن الفرنسيين الذين غادروا الجزائر، فحمل الحكومة الفرنسية مسؤولية هذا العمل وطلب منها إصلاح أخطائها من أجل الحكم وفرنسا قبل أن يفوت الأوان[60].

أما جريدة أصداء باريس، فقد علقت: "إن هذا التأميم يمكن أن يقوي تكتل المنتجين الفرنسيين للخمور"[61].

حاولت الصحافة الفرنسية أن تضفي مظهر الفخر والاعتزاز على شخصية بورجو، فذكرت صحيفة باري جور بالرعاية الأبوية التي كان يستعملها هذا الإقطاعي، عندما أقام بورجو حفلة كسكسي يوم اندلاع الثورة الجزائرية بمناسبة مرور خمسين سنة على تأسيس شركة لاتراب[62].

أما جريدة لومانيتي الشيوعية، فقد ذكرت بنشاطه في الجزائر، حيث كان رئيسا للشركة في مليانة والتي كانت تنتج خمس وأربعين ألف هكتولتر من الخمور سنويا، بالإضافة إلى عضويته في المجالس الإدارية للشركات الفرنسية المذكورة التي لعبت دورا خطيرا في تخريب الاقتصاد الجزائري وإفقار الجزائريين[63].

أخيرا أوردت جريدة ليبيراسيون تعاليق وكالة الأنباء الجزائرية بشأن وجود أمثال بورجو من الجزائريين في الجزائر، وركزت على تعبير: "وليعلموا أن الأرض لأصحابها ولأولئك الذين كافحوا من أجل تحرير الوطن من أنياب الاستعمار، والثورة ستواصل طريقها سواء رضيت بذلك البورجوازية أم أبت"[64].

الخاتمة:

يبدو أن فكرة قيام الدولة الجزائرية العصرية لم تخمدها مائة واثنان وثلاثون سنة من الاستعمار الفرنسي للجزائر، وما ترتب عنه من اختفاء الشخصية الدولية للبلاد، ومحاولة الادماج وبناء التخلف الاقتصادي والاجتماعي، وساعد رد الفعل الوطني منذ السنوات الأولى للاحتلال على ميلاد فكرة إحياء الدولة الجزائرية والذي عبر عن مسعاه بأساليب المقاومة الوطنية المسلحة والنضال السياسي والتعبير الثقافي. وكان استشراف بيان أول نوفمبر 1954 لإعادة بناء الدولة الجزائرية ذات السيادة ديمقراطية اجتماعية ضمن إطار المبادئ الإسلامية امتدادا طبيعيا لأدبيات الحركة الوطنية الجزائرية.

إذا كانت مرحلة الثورة التحريرية، قد انتهت بتحقيق الهدف الرئيسي وهو الاستقلال الوطني المعلن في المرجع الأساسي للثورة، فإن المرحلة الأولى من إعادة بناء الدولة الجزائرية العصرية، قد انطلقت من وقف إطلاق النار، ورغم أن الهيئة التنفيذية المؤقتة استغلت الصعوبات التي اعترضت تنظيم السلطات خلال الفترة الانتقالية لتمرير قرارات تنفيذية اقتصادية وإدارية واجتماعية تعاكس توجهات برنامج طرابلس من خلال فتح باب التوظيف أمام عناصر المناهضة للثورة في الإدارة وأسلاك الدرك والشرطة، وإبرام صفقات موثقة بأثر رجعي، تخص الأملاك الشاغرة طبقا للأمر رقم 62-20 المؤرخ في 24 أوت 1962 فضلا عن التمكين للشركات الفرنسية في احتكار الاستثمار في قطاع الطاقة والمعادن.

على أن مسعى إعادة بناء الدولة الجزائرية العصرية اتضحت معالمه مع انتخاب نواب الجمعية الوطنية التأسيسية في 20 سبتمبر 1962، وتعيين أول حكومة جزائرية في 26 سبتمبر. وإذا كانت الجمعية الوطنية التأسيسية، قدمت المنظومة التشريعية الأولى التي مكنت الحكومة الجزائرية من تنفيذ مبادئ السياسة العامة لبرنامج رئيس الحكومة أحمد بن بلة، ومنها حل المشاكل الاجتماعية الاستعجالية الموروثة عن الاستعمار الفرنسي.

مهما يكن من أمر، فإنهذه الورقة البحثية مكنتنا من استخلاص الاستنتاجات التالية:

- النجاح في استرجاع الجزائر حقها الطبيعي في الإشراف الفعلي على مواردها الوطنية بمقتضى مراسيم التأميم في شهر مارس 1963، كما أنها استفادت من الاعتراف العالمي بنشاطها الدبلوماسي من أجل القضاء على الاستعمار والتخلص من التبعية الاقتصادية.
- التجسيد التدريجي لتوجهات برنامج طرابلس عام 1962.
- القضاء على آثار الاستعماري الفرنسي، بمقتضى مراسيم مارس 1963، المتعلقة بتأميم الأملاك الشاغرة وإقامة نظام التسيير الذاتي.

- وضع المخطط الثلاثي في السداسي الأول من عام 1963 بقصد إرساء قاعدة صناعية في الجزائر، تقوم على القطب الصناعي للحديد والصلب بعنابة، والقطب الصناعي لتكرير البترول وتمييع الغاز الطبيعي بوهران.
- كانت قرارات التأميم اللبنة الأولى في استرجاع السيادة الكاملة على الثروات الوطنية، في قطاع المالية بتأميم البنوكوالمناجم سنة 1966،والمحروقات في 24 فيفري 1971.

الهوامش:

1- JacquesThibau- Le Monde: Histoired'unjournal, un journaldansl'histoire- J-C. Simoen-Plon-Paris-1978- p239.

2- Laurent Martin-La presseécrite en France auxxe- Le Livre de poche.

3- « Les immeubles du Monde »-(archive)-Univ-Paris1-Phanthéon-Sorbonne.

4-JacquesThibau- Le Monde-Op-cit- p 195.

5-www.histoire.presse.fr.

6- Patrick Eveno-Le journal "Le Monde": une histoired'indépendance-O.Jacob- Paris- p 34.

7- Le Monde.fr- (archive).

8- Ibid.

9- Ibidem.

10- Ibidem.

11- Ibidem.

12- Eric Fottorino- Mon tour du Monde- Gallimard- Paris- 2011- p 151.

13-JacquesThibau- Le Monde-Op-cit- p 198.

14- محمد حسنين هيكل- بصراحة-مؤسسة الأهرام- القاهرة- 1988- ص 72.

15- جمال قنان- دراسات في المقاومة والاستعمار-منشورات المتحف الوطني للمجاهد-الجزائر-1995-ص.132

16-فرحات عباس-ليل الاستعمار- تر/ أبو بكر رحال-المحمدية (المغرب)-1962-ص .46

17- جمال قنان-نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث1500-1830-المؤسسة الوطنية للكتاب-الجزائر-1987- ص .303

18-أبو القاسم سعد الله- تاريخ الجزائر الحديث-بداية الاحتلال-معهد البحوث والدراسات العربية-القاهرة-1970- ص 11.

-Charles-Robert Agéron-Histoire de l'Algérie contemporaine 1830-1964-PUF- Paris- p 25.19

20-Raymond Aron et autres-Les origines de la guerre d'Algérie-Fayard-Paris-1962-p34.

21- Charles-André Julien-Histoire de l'Algérie contemporaine 1830-1870- PUF-Paris-1874-p433.

22- شارل أندري جوليان-تاريخ إفريقيا الشمالية-تر/محمد مزالي وبشير بن سلامة-الشركة الوطنية للتوزيع-تونس- 1989-ص .52

23-يحيى بوعزيز-دور عائلتي المقراني والحداد في ثورة 1871-الجزائر- 1971-ص.42

24-Charles-Robert Agéron-Op-cit-p 85.

25-Ibid-p89.

26-Proclamation des Accords d'Evian- JORF-n° 67-Paris-20 mars 1962-pp 3022-3024

28- Serge Moureaux- Les Accords d'Evian et l'avenir de la révolution algérienne-Paris- 1962-p 198.

29- إدريس بوكرا-تطور المؤسسات الدستورية في الجزائر منذ الاستقلال من خلال الوثائق والنصوص الرسمية- القسم الأول-ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر-1994-ص .11

30- عمر صدوق- تطور التنظيم القانوني للقطاع الزراعي في الجزائر-ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- 1986-ص 29.

31- الأمر 020/62- المؤرخ في 24 أوت 1962- المتضمن حماية وتسيير الأملاك الشاغرة،الجريدة الرسمية- العدد 12- ص 138 .

32-Ahmed Rahmani-Les Biens publics en droit Algérien-éditions internationales-Alger-1996-p 37.

33- المجاهد- العدد 20-تونس- 30 أفريل 1962- ص .11

34- أحمد بن بلة (1916-2012)-مناضل في حزب الشعب الجزائري- عضو المنظمة الخاصة عام 1947 ومسؤول مقاطعة وهران- ثم المنسق الوطني عام 1949- اعتقل سنة 1950- رئيس الحكومة في 26 سبتمبر 1962. للمزيد ينظر: مصطفى سعداوي- المنظمة الخاصة ودورها في الإعداد لثورة نوفمبر 1954 (1947-1954)- رسالة ماجيستر في التاريخ الحديث والمعاصر- جامعة الجزائر-2005- 2006- ص 439-440.

35- أحمد محساس (1923-2013)- مناضل في حركة الانتصار للحريات الديمقراطية منذ 1946- عضو المنظمة الخاصة (1947-1950)- اعتقل مع أحمد بن بلة في سجن البليدة بعد اكتشاف المنظمة الخاصة سنة 1950- تمكنا من الفرار من سجن البليدة والتحقا بالمهجر لتحضير لثورة أول نوفمبر 1954- عضو الجمعية الوطنية التأسيسية (1962-1964) والمجلس الوطني (1964- 19 جوان 1965)- وزير الفلاحة والإصلاح الزراعي من 1962 حتى 1966. للمزيد ينظر: www.aljazeera.net

36 فرحات عباس (1899-1985)-رئيس حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري عام 1937- رئيس للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائريةعام 1958- استقال عام1963. للمزيد ينظر: فراس البيطار- الموسوعة السياسية والعسكرية- ط1- دار أسامة لنشر والتوزيع- عمان (الأردن)- 2002، ج3- ص 854-855.

37- سعيد بوالشعير-النظام السياسي الجزائري- ط2-دار الهدى- عين مليلة (الجزائر)- 1993- ص .39

38- المرسوم رقم 03/62-المؤرخ في 23 أكتوبر 1962- المتعلق بتنظيم المعاملات العقارية الشاغرة-الجريدة الرسمية- العدد 01-الصادرة في 26 أكتوبر .1962

spécial-426 bis-Paris-1982-p 133.°39-Historia-La fin de l'Algérie française 1959-1968-n

40-Centre National de la Recherche Scientifique- Annuaire de l'Afrique du nord(Algérie-Maroc-Tunisie)-éd Centre d'Etudes Nord Africaines-t1- 1962-Paris- 1977- p 145.

41- Ordonnance n° -62-2-du 22 octobre 1962-Instituant des conseils de gestion dans les entreprises agricoles vacantes-p 14.

42-حمدي حافظ- الجزائر بين الأمس واليوم-القاهرة-1964- ص 39.

43- جريدة الشعب- الجزائر- 19 مارس 1963- ص .1

44-Décret n° 63-88-du 18 mars 1963- Portant règlementation des biens vacants- JORA- n°15- pp 282-283.

45-Ibidem.

46-Décret n° 63-95-du 22 mars 1963- Portant règlementation et gestion des entreprises industrielles et minières et industries artisanales ainsi les terres agricoles vacantes- JORA- n°16- pp 298-300.

47-Décret n° 63-98-du 28 mars 1963-Spécifié pour les règles de répartition des revenus pour les fermes et les entreprises situées sous l'auto gestion-JORA- n°17- pp 300-301.

48- أحمد هني-اقتصاد الجزائر المعاصرة- ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر-1993- ص .27

49- هنري بورجو (1895-1964)- كبير المستوطنين الفرنسيين في الجزائر، منحت له سلطات الاحتلال الفرنسي سنة 1843 أراضي شاسعة في الساحل الغربي للعاصمةتمتد من الشراقة حتى اسطاوالي باسم شركة لاترابDomaine Trappe- رئيس بلدية الشراقة من 1932 حتى 1962، ورئيس المجلس الجزائري 1951-1952. للمزيد ينظر: .14 p -Historia-n° 881

50- جريدة الشعب- عدد 94-الجزائر- 1 أفريل 1963- ص .1

51- نفس المصدر-عدد 95-الجزائر- 2 أفريل 1963- ص .3

52-نفسه- ص .4

53- نفسه.

54-Décret n° 63-100-du 4 avril 1963-Portant nouvelledénomination du bureau à la protection et à la gestion des biens vacants et fixant ses attributions-JORA- n°19- pp 314-315.

55-جريدة الشعب- عدد 576- الجزائر- 28 أكتوبر 1963- ص .3

56- المرسوم رقم 168/63- المؤرخ في 09 ماي 1963- المتضمن وضع الأملاك المنقولة والعقارية تحت حماية الدولة-الجريدة الرسمية- العدد 30 الصادرة في 14 ماي 1963- وعدلت بعض أحكام هذا المرسوم في الجريدة الرسمية- العدد 34 - الصادرة في 28 ماي 1963.

57- القانون رقم 176/63- المؤرخ في 26 جويلية 1963- المتعلق بالأملاك المسلوبة التي تمت مصادرتها من قبل الإدارة الاستعمارية لصالح القياد والبشاغاتوالآغات وكل أعوان الاستعمار- الجريدة الرسمية- عدد 32- الصادرة في 30 جويلية .1963

58- المرسوم رقم 388/63- المؤرخ في 1 أكتوبر 1963- المتضمن إدراج الاستغلالات الفلاحية التابعة لبعض الأشخاص الطبيعية أو المعنوية الأجنبية ضمن أملاك الدولة-الجريدة الرسمية- العدد 73 - الصادرة في 4 أكتوبر .1963

59-Le Monde- selon Le Figaro, 30 mars 1963, p 1.

60-Le Monde- selonCombat, 31 mars 1963, p 3.

61-Le Monde- selon Echos de Paris, 30 mars 1963, p 2.

62-Le Monde- selonParis Jour, 1er Avril 1963, p 1.

63-Le Monde- selonL'Humanité, 31 mars 1963, p 1.

64-Le Monde- selon Libération, 2 Avril 1963, p 3.

قراءة على القراءة الحداثية للنص الديني

-أركون و أبوزيد - أنموذجا

د.نورالدين باب العياط
جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

الملخص:

تمثل القراءة الحداثية للنص الديني فتحا جديدا يضاف إلى حركة التفسير والتأويل التي هيمنت -على مدى قرون من الزمن-على التعامل مع النص الديني سواء في الغرب أو في الشرق، هذه الإضافة ميزت تباينا بين القديم والجديد ان على المستوى المنهجي أو المستوى النتائج التي أدت الى اعتبار النص الديني واحدا من مجموع النصوص التي لا بد أن تخضع لمناهج العلوم الانسانية شأنها شأن باقي النصوص، ولا معنى لتعاليها وقدسيتها المطلقة

Abstract

The modernist reading of the religious text represents a new opening added to the movement of interpretation and interpretation that has dominated - over centuries of time - on dealing with the religious text, whether in the West or in the East. Considering the religious text as one of the total texts that must be subject to the curricula of human sciences like the rest of the texts, and there is no meaning for its transcendence and absolute sanctity

مقدمة:

فهم بنية النص القرآني عادة ما تتنازعها اتجاهات مختلفة قد تلتقي في محورية إشكال واحد يتفق في المضمون وان اختلفت التعابير حوله وهو كيف الجمع بين اطلاقية النص القرآني وتعاليه وبين نسبية المتلقي وقبلياته التابعة له في الزمن والمكان أي بتاريخية متجددة دوما ؟ فهناك من" يريد بحث القرآن ضمن سياق التطور التاريخي لإنتاج الأفكار مقيدا مفاهيم القرآن ودلالاته بعصر التنزيل وعصر التدوين اللاحق، فالقرآن لديه - مبنى ومعنى – هو ما كان في ذلك العصر وكل توليد لاحق بالقياس وأشباهه إنما هو من قبيل الامتداد عن ذات المفاهيم بشكل تراكمي، وبذلك يحكم على القرآن أن ليس من طبيعته دخول حقل معرفي مغاير" (حاج حمد،2003: 83-84)

ويقابله تصور آخر على طرفي نقيض تماما، ينظر إلى النص القرآني أنه متعال على الزمن و المكان، وبالتالي أية قراءة لا تراعي التعالي فهي مردودة ، وأي منهج معرفي يجب أن يتحاكم للنص وليس له أن يحاكم النص كما يفعل مع عموم النصوص الأخرى ، وكلا التصورين أغلق على القرآن إمكانية امتداده في الزمان والمكان عبر حقول معرفية متعددة ومتنوعة .

فمن هنا كانت إشكالية تعدد القراءات للنص الديني ومنه النص القرآني، من أعقد الإشكالات التي تواجه البناء المعرفي في الإسلام ، بل هي مشكلة تواجه كل خطاب أيديولوجي معرفي وليست من مختصات النص القرآني وحده ، غير أنها تأخذ شدتها في النص القرآني لاعتبارات القدسية والعقائدية والعصمة باعتباره وحي إلهي ، والتعدد في القراءة بتعدد الخلفيات فمراد المخاطب والمتكلم تولد وجهات نظر متعددة لجهة الزاوية الناظرة فضلا على القبلية الدافعة للناظر وكلها تدخل قسرا في عملية القراءة وتوجيهها .

مع أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين ، نشطت حركة التعامل مع النص القرآني من المسلمين وغير المسلمين بشكل لافت، واعتبرت القراءات المعاصرة إحدى ثمار هذا التعامل ، حاولت تلك القراءات أن تبعث روحا جديدة تجاوزت من خلالها القراءات الكلاسيكية التي حملت عنوان التفسير مرة و علوم القرآن مرة أخرى ، روحا انطلقت بهواجس تختلف عن تلك الهواجس

يمكن أن نجملها فيما يلي :

أ- ثورة العلوم والمعرفة البشرية التي أثرت على المنظومة السائدة للمعارف ، وكانت للعلوم الإنسانية والاجتماعية السبق في هذه العملية ، حيث تولت البحث والنظر في الدين والنصوص الدينية والقضايا المتصلة بها لا كنصوص مغلقة على نفسها وأدواتها بل انطلاقا من النظرة الظاهرية لها وفق تنوع المناهج وتعددها، فعلم النفس مثلا عالج الظاهرة من الوجهة الذاتية، كخبرة دينية كما يعيشها الناس، وحدد"هذه الخبرة الدينية بما هي مجموع بنى ذهنية ودوافع وأنماط سلوكية، ومواقف وتصورات أحدثها في نفسية الفرد اعتقاده بالله وانتماؤه إلى المجموعة الدينية " (الخوري بولس،2002 : 23)

كما أن علم الاجتماع خص الظاهرة الدينية بمعالجة جهة الموضوع فيها ، وتناول "بالتعليل والتحليل التصورات المشتركة والأنماط السلوكية الجماعية ، ونظام الفرائض والنظم التي تتميز بها حياة المجموعة متى اعتقدت بالله " . (الخوري بولس،2002 : 24)

وتتبع علم التاريخ نشأة الأديان ، وأشكالها وتحولها وانتشارها في إطار الحياة الاجتماعية من خلال النظرة المقارنة لتاريخ الأديان ، وهكذا مع باقي المعارف والعلوم المعاصرة ، التي جعلت الفكر الديني منطلقا لها ، وبخاصة النص الديني

فالتصور الحديث - وهو ما تقوم عليه فلسفة الدين - يفسر الدين بوصفه حقيقة مستقلة، بغض النظر عن صحة أو خطأ موضوعاته " فوصف الظواهر الدينية وتفسيرها من أهم أهداف البحث في الرؤية الجديدة للدراسات الدينية ، بينما نجد في الرؤية التقليدية أن البحث الديني يستهدف تعاليم الدين وتفسيرها وتبريرها والبرهنة على صدقها (قراملكي :85)

ب-كان لاشتغال الدراسات الإستشراقية حول الدين، والإسلام منه بخاصة ، الأثر البارز في توجيه الكثير من ذهنية الدارسين المسلمين المعاصرين حول البحث عن الظاهرة الدينية، ومن مظاهر هذا الأثر أن جعل النتاج الاستشراقي "أنموذجا معرفيا" لكثير من الدراسات اللاحقة لباحثين مسلمين أصحاب خلفية معرفية غربية في البحث عن الدين والنص الديني .فالفكر الحداثي "كان متأثرا بالاستشراق من الناحية المنهجية فهو يناقش القضية الدينية وفق رؤية استشراقية سسيولوجية تاريخية تسيطر عليها لغة الاستشراق " (هاشم مناف،2011 : 213)

ج-ثم إن هناك عاملين هامين كانا كفيلين للنظر في التراث ومحاولة تجاوز عقدة الأسلاف هما الزمن والمكان وتحريرهما ، حيث اعتبر الكثير من الباحثين المسلمين المجددين، أن المعارف الدينية للمسلمين أصبحت من الماضي،بل أصبحت لا تعطي الإجابة الشافية عن المتطلبات الآنية التي فرضها الواقع بكل تشكلاته، مؤكدين على وجود مسافة فكرية واسعة بين ما أصله القدماء وبين المعتقد الديني السائد في المجتمعات المعاصرة ، وهذا ما يتطلب من وجهة نظر هؤلاء نظرة تاريخية للدين وتطوره ، وكل ما أنتج على نمط الماضي ، يجسد موقفا محافظا وماضويا."يقف المسلم المعاصر بين زمنين يتباعدان بوتيرة متسارعة : زمن التأسيس الروحي للإسلام في حلقته القرآنية زمن التنزيل الأول على محمد صلى الله عليه وآله وسلم، من جهة وزمنه الخاص المزدحم بالنصوص والتساؤلات والتحديات، من جهة ثانية، وبين اللحظتين التاريخيتين تقف سلسلة من الأفهام والأنساق المعرفية التاريخية، تحول بين المسلم المعاصر وبين التجربة الروحية للجيل الأول من المسلمين بالمعنى الخاص للكلمة " (المقراني ، 2011 : 4)

فهذه العوامل وغيرها بلورت انتشار ظاهرة القراءات المعاصرة والمتحررة للفكر الديني وللنصوص الدينية، لعل أبرزها، محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد . وسنحاول أن نعرج على أهم مرتكزات القراءة الحداثية لهذين الشخصيتين ، ونوضح بعض الملاحظات على الأسس المنهجية لفعل القراءة لكليهما .

1- ملاحظات منهجية على مشروع أركون :

1-1- محمد أركون واحد من أهم المشتغلين على كتابات المستشرقين، في الوقت الذي ادعى نقده لهم وتأسيسه لرؤية مغايرة لطرحهم، فهو يعترف لهم بالجميل، وممتنا لهم على الجهود التي بذلوها في دراسة التراث الإسلامي ، يقول:"أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال "يوليوس فيلهاوزن"و"هوبير غريم"و"تيودور نولدكه"و"فريدريك شوالي" و"جولدسيهر" ...كما وينبغي أن نحيي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال "رودي باريت" و"بلاشير" و"وليام وات ".(أركون،1999: 32) و الملاحظة الأولى التي يمكن أن تحسب على أركون أنه جعل هذا الاعتراف يشمل كل المستشرقين ، مع أن العديد منهم عرفوا بالتحامل على الإسلام، مما يفقد الموضوعية في التعاطي كتاباتهم

1-2- محمد أركون لم يتبنى موقفا محددا ولا منهجا بعينه ، بقدر ما أخذ بالأفكار والمفاهيم والعلوم جملة واحدة ، وقد جاء ذلك بشكل مكثف وغزير، بحيث يصعب ضبطه ، ذلك أن قارئ أركون :" يكاد لا يتبين خطابه المستقل الذي

يتميز به عن الخطابات الأخرى لكثرة اللغات التي يتحدث بها والمناهج التي يستخدمها والأعلام الذين يتقمصهم ومن فرط ما يحشده من المفاهيم والأدوات لنجد أنفسنا مع نص بسيل لا يتوقف من الإحالات إلى مختلف المراجع والمناهج " (علي حرب، 2005: 84) و ربما هذا الأمر أوقع أركون في نوع من الدعاية للمناهج الغربية أكثر من نقدها ودراستها .

1-3- محمد أركون كما أعلن كم من مرة هو عن نفسه وعن طبيعة مشروعه أنه لا يجد براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها، ولا يعطي حلولا نهائية للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى الإثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو تقديم اقتراح فرضيات للعمل" (علي حرب ، الممنوع والممتنع، 2000 :126)، فهو بهذا لا يقرر مذهبا ولا يبني نسقا علميا ، فالعلمية تقتضي الوقوف على النتائج لبناء النظرية ومنها تأسيس للقانون .

1-4-أما القضية التي أثارها أركون بخصوص ما أسماه بـ"الظاهرة القرآنية" بدءا من التسمية فهي ليست بريئة ، بل هي محاولة للتخلص من كل ما يرتبط بالقداسة التي شحنت بها لفظة القرآن "لأن هذه التسمية (القرآن) مثقلة بالشحنات الإيمانية،لا تساعد على القيام بمراجعة نقدية، تحتاج إلى تفكيك ، إن أركون يتضايق من كل شيء له علاقة بالإيمان، من هنا يأتي حرصه على تسوية كلام الله تعالى بكلام البشر وهذا ما لا يقبله عاقل من أي ديانة كان "(أحمد بوعود، ،154:2010)

1-5- كان أركون وفق تقسيمه لقراءات القرآن توقف طويلا أمام القراءة الإيمانية، وحمل بشدة عليها واعتبرها تغلق الباب على أي محاولة تحررية وأنها تعتمد الرفض لكل ما من شأنه الاقتراب من المقدس لأجل المحافظة على الإيمان ، سؤال ملح يطرح نفسه، ما الفائدة من قراءة القرآن إذن إذا كان الإيمان ملغى من دائرة التفكير القرآني، بل هل يصبح للقرآن أية دلالة إذا فرغ من مسألة الإيمان وهي أعظم مسألة في الاعتقاد الإسلامي، إن القراءة "الأركونية" للنص القرآني تفريغ النص من مضمونه الاعتقادي والتشريعي والأخلاقي ، وتحويله إلى وعاء فارغ مهيأ لكل قارئ أن يصب فيه المعاني والمقاصد التي يراها .

1-6-يشيد أركون بالقراءة الألسنية ويعدها "فتحا مبينا" في الدراسات المعاصرة ويراها الأنسب للقرآن، واختارها في قراءته لسورة الفاتحة، وغيرها من السور(محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،2001، :111) وما بعدها والعجيب أنه يقر بأن المدارس الألسنية لم تبلغ من النضج ما يؤهلها لقراءة من هذا الحجم ، وهذا ما يفسره قوله" ومن المعلوم أن مدارس علم الألسنيات هي الآن في طور التشكل والبلورة " (نفس المصدر: 121)، إلا أنه مع إقراره بأنها لا تزال في طور التشكل "يقدم على توظيفها وإسقاطها على القرآن في كثير من قراءاته الإسقاطية ، وهو ما يقلل القيمة العلمية لهاته القراءات ، ويشكك في سلامة النتائج المحصل عليها عبرها "(العباقي ،2010: 252) والأكثر غرابة أن يصدر من أركون وهو الذي يدعي الصرامة والعلمية قوله "نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية ، وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى الكتابات المقدسة " (أركون، القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الديني : 112) يعني أن النتائج محكوم عليها من قبل بالنقصان والضعف .

1-7- وقصد الحصول على أكبر مستوى من التجرد والحياد ، عمد أركون إلى تعويض لفظ "القرآن" و"الآية" بمصطلحات أخرى ، مثل "المدونة النصية "[1].

"والمنطوقة اللغوية" ، ويرجع سبب ذلك بحسبه إلى ما تحمله تلك المصطلحات الأصيلة من شحنات لاهوتية ، تقف حاجزا أمام الدراسات النقدية. (أركون : 119)

ان المحاولات الجريئة والمتعددة التي عمدت إليها القراءة المعاصرة للنص الديني ومنها قراءة أركون من إسقاط معطيات علم الألسنيات على الوحي دونما الاستعانة أو الرجوع إلى العلوم التقليدية التي قامت حول النص القرآني من تفسير وعلوم القرآن وما أنتجته هذه العلوم من أدوات كعلم أسباب النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وغيرها ، فكل قراءة معاصرة تتجاوزها هو في الحقيقة تجاوز مجحف لا يقره المنطق المؤسس للعلم ، فمثل هذه القراءة مدعاة إلى التسيب في فهم النصوص، فضلا على أن المناهج نفسها "تعتبر موضوعا إشكاليا في جميع المعارف النظرية عامة، والإنسانية منها خاصة لصعوبة تحديدها بدقة وبموضوعية من جهة ، ولعدم إمكانية حسم تعددها أو وحدتها في تلك المعارف من جهة أخرى " (محمد مصطفوي ، 2009 :12)

1-8- تنزع القراءة الألسنية بحسب أركون إلى محاولة التسوية بين النصوص في عمومها بما فيها الديني ، وجعل الأدبي منها لا يختلف عنه، وإلغاء كل مميزات النص الديني ، حتى صار المرسل مصدر النص واحد ومطابق في كل الحالات سواء بشري أو إلهي ، فما يقع فيه النص الأدبي من إرباك بفعل إنتاجه في سياقات متعددة بفعل الزمن والمكان وحالات المؤلف القبلية كلها تؤثر في بنية النص الداخلية مما ينعكس على متنه ، فكذلك الشأن في القرآن الذي يقول فيه أركون " قد يبدو غير معقول أو الممكن أن يكون الخطاب القرآني متجانسا ومنسجما ،خاصة إذا علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما " (أركون، 2001 : 114) والمتمعن في مثل هذا الطرح عند أركون يرجعه إلى مبدئه ومقولاته في محاولة التسوية بين القرآن الكريم وكل الخطابات النصية ، وبالأخص منها الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل)، والتي أخضعت للدراسات النقدية ، وصل من خلالها علماء اللاهوت الغربيين إلى اعتبارها نصوصا ليست "وحيا إعجازيا بل كانت نتاجا رائعا للخيال الإنساني الخصب ...جرى تصورها على مدى جيلين أو ثلاثة أجيال ، قبل نحو ستة وعشرين قرنا" (فنكلشتاين ، نيل إشر سيلبرماين، 2005: 23)

يكفي أن نشير هنا إلى الفيلسوف اليهودي سبينوزا في رسالته المشهورة "رسالة في اللاهوت والسياسة" إلى نفي صفة الكتاب المقدس بالسماء، وعده كتاب تاريخ وأنه "جمع من خلال روايات موجودة عند كتاب متعددين، وفي بعض الأحيان كان يقتصر على نسخها ونقلها دون اللجوء إلى فحصها أو ترتيبها"(سبينوزا باروخ، 1997:283)

إن تجاهل أركون لخصائص النص القرآني يضعه في محل انتقاد شديد وإذا كان علماء اللاهوت الغربيين قد أرجعوا الكتب المقدسة لديهم إلى النتاج الإنساني ، فهذا ما لم يحصل مع القرآن ، إلا من خلال أركون ، فالثابت عند المسلمين أن النص القرآن كتاب سماوي ، ولم يصلنا أي رأي أنه أنتج من قبل أشخاص معينين، بل حتى من النبي محمد صلى الله عليه وسلم نفسه ، وهي النتيجة التي يرفض أركون التسليم بها "منقبا عن تاريخ مشترك لمجتمعات الكتاب المقدس ، بحسب تعبيره ، ومصرا على سحبها على القرآن الكريم مع استحالة الطعن في ربوبيته وأحادية مصدره".(العباقي، 2011: 256)

1-9- يشير أركون إلى مفارقة تعترض كل مشتغل بالنص القرآني ، وهي أننا أمام نصين يختلفان من حيث صدورهما ،النص المقروء في زمن نزوله على النبي صلى الله عليه وآله، و النص المكتوب بين دفتي المصحف، ثم يعلن بناء على هذه المفارقة أننا اليوم نعيش على مقدس لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائدا أيام النبي.

والقراءة التاريخية التي يدعو إليه هي تفريغ محتوى النص الديني من مفاهيم العالمية و الاطلاقية ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال إحالته إلى التاريخ، والنظر إليه باعتباره نصا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، فالغاية من "أرخنة" الخطاب القرآني بحسب

تعبير أركون هي العودة بالقرآن بشكل علمي إلى بيئته الأولى العرقية واللغوية والاجتماعية والسياسية، الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي، و القول بأن القرآن الكريم خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان، وبناء على ذلك فما جاء فيه من عقائد وشرائع تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهذا التبدل لا يقصد منه هنا المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعنى به عدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو وقتي، بمعنى أنه جاء لوقت قد مضى، ولم يعد يتلاءم مع الوضع الحالي، وبالتالي، يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب الوضع المستجد ، ذلك أن قراءة النص القرآني كنصّ محكوم بسقف التاريخ والثقافة من شأنها أن تكشف لنا عن الخلفية السياسية والثقافية للتلاعبات الفكرية، وهذا النقد سوف يساهم في تعرية النص . لقد وقع أركون وغيره من الحداثيين في التباس كبير، خلطوا فيه بين مستويين من المعرفة الدينية. المستوى الأول وهو الوحي، فكل ما أوجده الله تعالى وشرعه، بصفته شريعة ودينا كان في دائرة الوحي، وتكون معرفته معصومة لا يشوبها شائبة، فكل ما يرجع إلى الوحي فهو معصوم ، وتلقيه يكون تلقيا معصوما "يرافق المراحل الثلاث للعصمة : العصمة في مرحلة التلقي والعصمة في مرحلة الحفظ، والعصمة في مرحلة الإملاء ، فالوحي معرفة يلهما الله لنبيه دون سواه، ويترتب على ذلك، أن ألفاظ القرآن ومعانيه هي عين الوحي الإلهي ، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يفهم الوحي نفسه من دون اشتباه (جوادي الآملي : 19)

أما المستوى الثاني فهي المعرفة النقلية، وهو مجالها غير مجال الوحي، وليست معصومة، وهي المعرفة التي تتشكل خلف ستار عبارات الوحي والآيات الإلهية والمراد من النقل:"هو إدراك البشر وفهمهم للوحي وليس الوحي نفسه، ذلك أن الوحي نفسه متيسر فقط للأنبياء المعصومين عليهم السلام ، وما هو بين أيدي البشر العاديين هو فهم وتفسير للوحي" (المصدر نفسه :181) وهذا الخلط بين المستويين ، جعل القول بالتاريخية يصدق على المعرفة الوحيانية كما على المعرفة النقلية ، وهذا أول الإشكال .

فإذا قلنا بتاريخية القرآن، فهي- حتى على مستوى قبول هذا الإدعاء -لا نجد من يستوعبه إلا المعصوم وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

2- ملاحظات على أبوزيد:

يقدم نصر حامد أبو زيد النص القرآني على أنه " نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا " (حامد أبوزيد، 1996:9) ويقدمه أيضا بأنه منتج ثقافي إذ يقول " إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي

2-1- بين النص الديني والنص الأدبي : إذا كان النص القرآني نصًّا لغويًّا من حيث بيانه وبلاغته، ومن حيث إمكاناته اللغوية والجمالية، فإنَّ الظروف والغايات التي وجد من أجلها هذا النص تستدعي قراءته قراءة ملمَّة بجميع الجوانب ، فالدراسة اللسانية اللغوية مثلاً للنص القرآني - وإن أبانت عن جانب من جوانب من هذا النص- فإنَّها حتما ستكون قاصرة عن الإدراك الشمولي له .

ثم إنَّ تناول النص القرآني بالدراسة وفق مناهج قراءة النصوص الأدبية كما تشكَّلت في ثقافاتها الأصلية، يلغي الفوارق بين النص الديني والأدبي، تماما كما قد يتجاهل الناقد الفوارق بين نص إعلامي ونص شعري مثلاً ولاء لقالب

منهجي معين. ويمكن ببساطة اكتشاف فروق جوهرية بين النص الديني - المحكم منه خصوصًا- والنص الأدبي، يتحتَّم على الدارس الموضوعي إدراكها ومراعاتها. إن عددا من الخصائص تقرِّب بين النص الأدبي والنص الديني والفلسفي، وربَّما كانت بعض التصورات الأدبية ناتجة أساسًا عن التباس النص الديني والفلسفي بالنص الأدبي حيث يكون استعمال اللغة استعمالاً يخرج بها عن المألوف للوصول إلى درجة التعبير المجازي والاستعاري، لكن هذه الخاصية ليست كافية للتسليم بأنَّ النص الديني أو الفلسفي يستدعي نفس التأويل الذي نمارسه على النص الأدبي.

إن النص القرآني -بوجه خاص- يحمل خصوصية تميزه وتمتد به في عمقه الغيبي والتاريخي ليتواصل مع مسيرته في الماضي والحاضر والمستقبل، ويجمعها في خيط واحد، "لأنَّ النص القرآني يحمل صفة اليقين المطلق، وكل ما عداه يدور في فلكه، بينما يتحدَّد فضاء النص الأدبي عند لحظةٍ ينتهي فيها ليبدأ نصٌّ جديد.. والنص الديني فعلٌ في التاريخ، فعلٌ امتدادي يحمل طابع السيطرة المطلقة على الأفكار الأخرى، وهو رؤية ذات نزعة نهائية للعالم تُفسِّره وتغيِّرُه، بينما يحمل النص الأدبي محدوديَّته في التفسير والتغيير، ويحمل أيضًا نسبيته الذاتية والتاريخية".

2-2 – إن للنص استقلاليته الخاصة به ، التي تجعل منه مجموعة من العلامات المغلقة التي لا يمكن فك معناها إلا من خلال دراسة العلاقات القائمة بين عناصره اللغوية والدلالية المكونة له فـ"إذا كانت العربية هي هوية القرآن اللغوية فإن النص القرآني له خصوصيته اللغوية التي لا يمكن الكشف عنها إلا من داخل النص وليس من قواعد اللغة ومبادئها(وجيه قانصوه ،2011 :288)

ذلك أن النص القرآني كان جامعا لأنواع القول السابقة دون أن ينخرط ضمن أحد منها ، جعلته "ينمو في فضاء متعدد الاتجاهات، وأوجد في القرآن خاصية تهديمه للفروقات الأدبية وجمعه لأنواع الكتابة جميعا، فلم يتردد في كتابة ما سبقه بشكل مختلف ، مضيفا إمكانيات إلى النحو ومستحدثا طرائق جديدة في الربط بين العبارات ، واصفا نفسه في الوقت ذاته بأنه خاتمة الرسالات السابقة ، وخاتم الكلام ، مقدما نفسه بوصفه كتابا شاملا كاملا " (أدونيس: 19-36)

يكتسب النص الديني في الإسلامي ومنه النص القرآني أهمية بالغة ليس لكونه نصا مقدسا فحسب يمثل ارتباط السماء بالأرض ، وإنما لما يمثله من نمط معرفي متميز وفعال في كل مساحات المعرفة التي تفرضها الضرورة الزمنية ، ومن هذه الزاوية يمثل النص القرآني أول تمايز بينه وبين الأشكال المعرفية التي تعارف عليها البشر ، ولأن النص في التصور البشري مهما امتلك من تناسق ومتانة في الدلالة إلا أنه محكوم بعوامل الزمن التي تفرض تطورا دلاليا للنص ، وهذا جوهر النظرة الهيرمونطيقا ليصبح النص عندها معبرا عن المعرفة وليس منتجا لها ، أما في التصور الإسلامي فترتكز المعرفة على النص ليس بوصفه مستنبطا للمعرفة فحسب بل ومنتجا لها أيضا " فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفا ضمن جناس وطباق، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى(مصطلح دلالي) متناهي الدقة، فلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافا للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة " (حاج حمد:97) فإذا كانت اللغة في المفهوم الشائع وما تحمله من خصائص ، ترتبط ارتباطا مباشرا بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور فكل أمة تتكلم كما تفكر ، وهذا جوهر الهرمونيطيقا أو التأويلية المعاصرة ، فإن اللغة في التصور الديني - ومنه التصور القرآني خاصة- ينبغي أن لا تأخذ على عواهلها " فالقرآن الكريم يقول {مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا} ، (سورة هود ، الآية 49) فكلمة الصلاة لا تعني غير الدعاء..ولكن في القرآن لها معنى خاص : أقوال وأفعال ودعاء، متفتحة بتكبير مختتمة بتسليم ، ولذلك اضطر الأصوليون أن يقولوا : الصلاة حقيقة في الدعاء مجاز، في أقوال مفتتحة

بتكبير مختتمة بتسليم ،فأدخلوا المجاز كوسيط، وبعضهم قال:لا الصلاة حقيقة شرعية، نقلها الشارع من الغة إلى الشريعة لتصبح حقيقة شرعية ".(طه جابر العلواني،1999: 169)

3-2 رفعت البنيوية شعار "موت المؤلف" بصفته مؤسسا للنص، وأنزلته إلى مجرّد ناسخ للغة، وقطعت بذلك كل الصلات الحيوية بين المؤلف والنص، ممهّدة بذلك لإعلان ولادة القارئ. فالمؤلف مجرّد وارث ومستخدم للغة، واللغة هي التي تتكلم وتبدع المعنى بالارتكاز إلى أفق القارئ الثقافي وظرفه الراهن. وبإخضاع النص للقارئ ينكشف لنا حتمية ارتهان التنزيل الإلهي للتأويل البشري بحيث يمكن القول بأن القرآن قد تأنسن، ذلك أن النص القرآني بمجرد أن يحتك بالعقل البشري يدخل في دائرة الفهم الإنساني ويخضع للسيرورة التاريخية والاجتماعية المحكومة بسقف الخبرة الآنية والتجربة المرحلية والموقف النسبي الذي تمليه ظروف العصر.

والمعضلة هنا تكمن في أننا لسنا مخولين بالحديث عن المعنى بوصفه عنصرا قرآنيا ثابتا قابلا للاستهلاك والتوظيف، وإنما يمكن أن نتحدث عن حقيقة النص المتمثلة حصرا بفهم القارئ وقراءته له، فنتحدث عن إنتاج القارئ وإبداعه الحاصل من خلال تراكم معرفي يضفي على النص أبعادا جديدة لم تكن منظورة من قبل، وهذا يعني أن حقيقة النص وروحه مختزنة في داخل الإنسان، وأن الإنسان بوصفه قارئا للنص مكلف باستخلاص المعنى الحقيقي فيه بما يتناسب وروح العصر. بهذا تتمثل حقيقة النص في نطاق الشرح والفهم فحسب، أما شكل النص فيغدو بمثابة الجسد الذي لا معنى له، ولا حياة له بدون الروح. وبعبارة واحدة علينا أن ندرك أن "فهم النص" قد نسخ "النص" وأنهاه.

بعد "موت المؤلف" على يد البنيوية، أعلنت التفكيكية لاحقا "موت النص". و بذلك أصبح القارئ بمفرده متحكما في المعنى، فهو الذي يسهم في إنتاج النص، ويضفي عليه المعاني والدلالات. ويصبح النص بمثابة حقل ثري بالدلالات المضمرة والمعاني الخفية. ومهمة القارئ هي في أن يجري على النص عمليات حفر وتنقيب ضمن سيرورة لا تعترف بحد نهائي يستقر عليه الفهم، وهذا ما يضفي المشروعية للتأويل باعتباره يعمل في مجال مفتوح غير قابل للاختزال. وحينئذ لن يكون هناك أي نص بمنأى عن التأويل، بما في ذلك النص القرآني نفسه والذي يحتوي على مخزون دلالي هائل وفضاء إيحائي حافل بإمكانيات القراءة إلى جانب كونه نصا متشابها حمال أوجه. وتنبع مشروعية التأويل من الفراغ الذي أصيب به النص وأفقده ثقل المركز، وحوّله بذلك إلى إشارات ودوال تحتاج الى مرجعية تضفي عليها المعنى .

أمام هذا التطور الملحوظ في المناهج الألسنية ، بات النص القرآني وفق النظرة الهرمينوطيقا خارج صناعة المعنى ، فهو مستقيل ، كما أصبح الله مصدر النص الغائب الأكبر في نصه ، ولو أدرك الحداثيون أن "صورة الغياب علامة على جلال المرسل ، وإشارة إلى تفلت الخطاب من كل تحديد ، لأن الحضور إقبار للخطاب وقتل لجمالياته اللامتناهية ... وتعدد القراءات التأويلية للخطاب القرآني ، هي تعبير لا عن زمن نزوله وإنما عن زمن تلقيه ...إذا كانت الدلالة القرآنية تستجيب لحضور القارئ ، في زمنه الخاص ، فلأنها دلالة صائرة وليست منتهية ومهاجرة في الزمن وليست ثابتة فيه ، حية متحركة ، وليست ساكنة ". (عبد الغني بارة ،2008 :420)

المصادر والمراجع :

1. محمد أبو القاسم حاج حمد (2003) منهجية القرآن المعرفية ، أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،ط01 .
2. الخوري بولس(2002) ، في فلسفة الدين ، دار الهادي بيروت لبنان .
3. أحمد قراملكي ، تعريب سرمد الطائي ،مناهج البحث في الدراسات الدينية، معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية ،بيروت .
4. علاء هاشم مناف (2011) أبستمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ، لبنان .
5. عدنان المقراني (2011) التجربة الدينية والنص من التنزيل إلى التنزيل الثاني ، قضايا إسلامية معاصرة ، العدد 47-48،صيف وخريف ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ص4 .
6. محمد أركون (1999) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة : هاشم صالح ، بيروت ، دار الساقي ،ط01 .
7. علي حرب (2005) نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، ط4 .
8. علي حرب (2000)، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب ، بيروت ، لبنان ، ط2.
9. أحمد بوعود (2010)، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ، منشورات الزمن ، الدار البيضاء ، المغرب.
10. محمد أركون (2001)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط01 .
11. الحسن العباقي (2010) ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون ، أنوار للنشر والتوزيع عبد الرحمن لفقيه ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط01
12. محمد مصطفوي(2009)، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي واتجاهاته ، بيروت ، ط 1
13. إسرائيل فنكلشتاين ، نيل إشر سيلبرماين (2005) ،التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، رؤية جديدة لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة على ضوء اكتشاف علم الآثار ،ترجمة وتعليق ، سعد رستم ، الأوائل للنشر والتوزيع سوريا ،ط01 .
14. سبينوزا باروخ (1997)، رسالة في اللاهوت والسياسة ،ترجمة وتقديم حسن حنفي ، مراجعة فؤاد زكريا دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط04 .
15. جوادي الآملي ، منزلة العقل في هندسة المغرفة الدينية ، تنظيم وتحقيق ،أحمد واعظي ،مركز منشورات إسراء ، قم ، إيران .
16. وجيه قانصوه (2011) ، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي ، دار الفرابي ، بيروت ، لبنان ، ط01 .
17. أدونيس ، القرآن وآفاق الكتابة .
18. طه جابر العلواني (1999)، منهجية التعامل مع القرآن الكريم ،قضايا إسلامية معاصرة ، العدد 06 ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العراق، ص 169
19. عبد الغني بارة (2008)، الهرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،ط01
20. نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،ط3

الحدث الكلامي صناعة مكتسبة عند ابن خلدون

د.قسول ثابت
جامعة سيدي بلعباس

الملخص:

يعتبر المفكر "ابن خلدون" في التقاليد الإسلامية، من أكبر مفكري العالم الإسلامي، ففي كتابه المقدمة، يقدم نظرة عليمة مبكرة للتاريخ العالمي، بحيث أثرت نظرته على مختلف العلوم المشتغلة بالإنسان ومعاشه، من بينها: الديموغرافيا، الاقتصاد، العلوم الدينية، وأخرى. في هذا المقال، نعمد إلى توضيح وجهة نظر ابن خلدون على غرار قدامى علماء اللغة في العلوم اللغوية، وفي الوقت ذاته نشيد بإسهاماتهم في الدراسات الألسنية بالمفهوم المعاصر، كما أشار إليها العالم اللغوي "دي سوسير" وشومسكي.

Abstract:

Ibn Khaldun has Islamic tradition as a greatest historical thinker in the islamic world. In his book Muqaddimah, he records an early view of universal history, while many sciences were treated by him, such as philosophy of history, the social sciences, demography, economics, Islamic theology and others. In this article we try to show the importance place taken by science of language, and in the same time, we want to present his contributions in science of language before the writings of some scientists as de Saussure and Chomsky.

Keywords : Tongue (Langue) ; Acquisition ; meaning ; language ; faculty of thinking.

مقدمة:

يعتبر ابن خلدون نشأة العلوم وتقدمها ظاهرة هامة من ظواهر العمران البشري، إذ هي أرقى ما نراها في المدن الكبرى والأمصار المزدهرة، ولما كان طلب العلم فطرة في الإنسان صحّ عنده أن العلوم إنما تنشأ عن حاجة فطرية يسعى الإنسان إلى تحقيقها إمّا بالاقتباس عن الأولين أو بالاستنباط الفكري، وبناء عليه، يقسم العلوم إلى قسمين:

الأولى تشمل العلوم النقلية التي يأخذها طالب العلم من السلف كالفقه والأصول، والثاني تضم العلوم العقلية وهي التي يتوصل إليها بجهده الفكري، وهي طبيعيه في الإنسان، ولذلك كانت غير مقصورة على ملكة أو أمّة[1].

ويشير ابن خلدون إلى وجوب الابتداء بتدريس العلوم النقلية حتى إذا ارتض بها عقل الناشئ، كان إقباله على العلوم العقلية أيسر مأخذ وأسلم عافية. وقد بوّب هذه العلوم على الوجه التالي: العلوم العقلية والعلوم النقلية. فأما العلوم العقلية تشمل علم المنطق والعلم الطبيعي، الذي هذا الأخير يشمل ستة علوم، وهي: الإنسان والنبات والمعادن والطب والفلاحة، والعلم الإلهي ويقصد به علم ما بعد الطبيعة وعلم التعاليم الذي يشمل أربعة علوم هي: الهندسة والحساب والموسيقى والفلك، وأما العلوم النقلية، فتشمل ثلاثة علوم، علم النفس وعلم الكلام والعلوم اللسانية، فعلم التفسير فيه علم القراءات وعلم الحديث وعلم أصول الفقه. أما علم الكلام فيشمل علم التصوّف وعلم تعبير الرؤيا، أمّا العلوم اللسانية فتحتوي على اللغة والنحو والبيان والأدب[2].

والمنطق عنده ميزان لتصحيح العلم، فهو لا يفيد إلا في نطاق ضيق، فالمناطقة غير قادرين على الوصول إلى نتائج في الأمور الإلهية[3].

ويرى ابن خلدون أن العلوم الشرعية لا يمكن أن تقوم بدون أن تعتمد على ما تمده بها العلوم الملحقة والتي حدّدها في علوم اللسان، وهي كلها علوم وسيلة تتوقف عليها العلوم الشرعية أو ما يسميها هو بالنقلية، وفي هذا التصنيف نجد هيمنة النزعة النحوية البلاغية[4].

وعليه اللسان عند ابن خلدون: أربعة، هي: اللغة والنحو والبيان والآداب ومعرفتها ضرورية لأنها قاعدة الأحكام الشرعية.

ولكن هذه العلوم والصنائع لا تستقر ولا يتمكن منها الفرد ولا يستفيد منها المجتمع إلاّ بوجود الملكة كما يشير العلامة ابن خلدون، فالحق في العلم والتفطن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحدق في ذلك الفن المتناول حاصلا[5].

وبنفس المنهج الذي يبرز أثر العلوم والصنائع في الاجتماع البشري أو العمران يتطرق ابن خلدون إلى (علوم اللسان) بفكره التنظيري مركزا على مادة البحث في اللغة العربية، ولهجتها وما طرأ عليها من قوانين التطوّر وما رسخ منها من الثوابت المتمثلة في لغة العلوم والأدب في البلاد الناطقة بالعربية عبر العصور، وفي تناوله لعلوم اللسان العربي يتضح أنه ينطلق من فهم تنظيري لعلاقة الملكة باللغة ومن ثم أثر ذلك في العربية كنموذج للدراسة حيث نهض بعمران الحيوان الناطق أو الإنسان المفكر الذي لا يفتر عن الفكر طرفة عين.

وإذا كان صاحب المقدمة قد اهتم بتعريف اللغة جاعلا الملكة جزءا من هذا التعريف، حيث يقول: اعلم أنّ في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام الفاعل لها فلابد أن تكون ملكة مستقرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم[6].

وعبارة ابن خلدون تشير إلى إدراكه تعدد اللغات والألسن، فميز بين الوضوح والقصد، وبين عبارة المتكلم أي الفعل اللغوي ومحتوى الإبلاغ أي مضمون الإرسال، ويتجسد هذا التميز في طبيعة المقاطع، وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كبر المعاني... وليس يوجد إلا لغة العرب وأمّا غيرها من اللغات، فكل معنى أو حال لابد له من ألفاظ تخصه بالدلالة ولذلك نجد كلام العجم في مخاطبتهم أطول ممّا تفسّره بكلام العرب.

من هنا، يتبيّن لنا من كلام ابن خلدون أنّ الحدث الكلامي، وهو اللغة، ملكة صناعية تروض، كما تروض اليد النجارة والحدادة، دلالةً على أن اللغة قضية مجردة تصاغ بالحدود والقوانين، وعنها يتولد بالقياس الكلام المنطوق والمنجز فعلا، وهكذا يصبح اكتساب اللغة عملية جدلية بين المتلقي والإفراز، لأنها ضرب من الأخذ يتفاعل مع نمط فيكون تحصيل الكلام معادلة تصاعدية بين المنصوص والقياس عليه، ومعلوم أن المنصوص هو معطى متسلط على الإنسان[7]، وفي هذا يبرهن ابن جني أن اللغة تؤخذ قياسا، واشتقاق قوانينها المبدئية هو تكريس لمبدأ الاكتساب بالمحاكاة والتوليد "والقوانين التي وضعها المتقدمون وتقبلوها وعمل بها المتأخرون"[8]، وإلاّ يكون القوم قد جاءوا بجميع المواضيع والمضارعات وأسماء الفاعلين والمفعولين والمصادر وأسماء الأزمة والأمكنة والآحاد والجموع والتكبير والتصغير.

لكن القوم بحكمتهم وزنوا كلام العرب فوجدوه على ضربين: أحدهما، ما لابد من تقبله كهيئته لا بوصيته فيه وإلى تنبيه عليه نحو حجر ودار ومنته ما جدوه يتدارك بالقياس وتخف الكلفة في علمه على الناس فقننوه وفصلوه[9]، فاللغة تعني حضور العقل في كل إفراز لغوي على إلحاق الكلام بجملة الصناعات التي يعبر فيها الإنسان عن مساره تأخذها بالمران والتناول وذلك بالاكتساب والتحصيل ارتباطا اختياريا محوره أن الكلام لكل الصناعات وسائر الأعمال المنسوبة إلى القريحة ودقة الفكر وهنا يلح عبد القاهر الجرجاني على ملكة الاكتساب في اللغة جاء ذلك في مقدمة كتابه " دلائل الإعجاز" "فلكل من عرف أوضاع لغة من اللغات العربية كانت أو فارسية وعرف المغزى من كل لفظة ثم ساعده اللسان على النطق بها وعلى تأدبه أجراسها وحروفها فهو بين في تلك اللغة كامل الأداة بالغ من البيان المبلغ الذي لا مزيد عليه منته إلى الغاية التي لا مذهب عدتها"[10]، وهكذا نتوصل مع ابن خلدون ومن سبقوه إلى ذلك، أن الفكر اللغوي عند العرب يمثل نواة لنظرية متكاملة قائمة على الاكتساب والتحصيل، وأن الحدث الكلامي اكتساب ومواضعة، وهذا ما أشار إليه الفارابي في قوله: "فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشئ الأول لتلك اللفظة ويكون السامع الأول قد احتذى بذلك"[11] .

وقد عقد ابن خلدون في مقدمته بأن "اللغة ملكة صناعية"، وفيه يقرر أن السمع أبو الملكات اللسانية" أعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف التي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصودة للسامع وهذا هو معنى البلاغة"[12] . في كلامه عن اللغة نجد مصطلح "الملكة" يحتل مكانة مركزية في هذه المعالجة اللغوية، ولا يمكن الفصل في نظره بين "الظاهرة اللغوية" والظاهرة الملكية"، لفهم تطور الحركة الفكر

اللغوي في تناوله للظاهرة اللغوية المدروسة. ويؤكد باب "علم النحو" " على أن الملكة اللغوية العربية من أحسن ملكات اللغوية "إنها ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا. فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول وخالطوا العجم: تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي من المتعربين للعجم، والسمع أبو الملكات اللسانية ففسدت بما ألقي إليها مما يغيرها لنحويها إليها باعتياد السمع وخشي أهل العلوم منهم تفسد تلك الملكة رأسا ويطول العهد بها فيغلق القرآن والحديث على المفهوم فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة"[13]. لقد كان حرص العرب منذ القدم على تتبع قضايا لغتهم حرصا لا يهدأ البتة، واللغة تداول من جيل إلى جيل عن طريق السماع وتكرار الاستعمال "هكذا تميزت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال وهذا هو المعنى ما تقوله العامة من اللغة للعرب بالطبع، أي ملكة الأولى التي أخذت عنهم ولم يأخذوا من غيرهم ثم فسدت هذه الملكة لمضر لمخالطتهم الأعاجم"[14] وسبب فسادها أن الناشئ من جيل صار يسمع في العبارات عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب فيعبر بها عن مقصوده لكثرة الخالطين للعرب من غيرهم ويسمع كيفيات العرب أيضا، فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه، فاستحدث ملكة وكانت ناقصة عن الأول وهذا معنى الفساد اللسان العربي، ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية ولصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم"[15]. فاللغة العربية كانت ومازالت أداة مرنة للإيضاح عما تحتاج نفس الإنسان في كل الحالات وفي كل المواقف فهي في آن واحد لغة المحسوسات والتجريد، ولغة العقل والعاطفة، ولغة الاستدلال والخيال، تختلف لهجاتها ومستوياتها باختلاف الأقاليم والأجيال لكن دون مساس بجوهرها، وهذا عين ما انتهى إليه ابن خلدون في عصره، ومازال قائم المفعول حين قال: وما زالت هذه البلاغة والبيان دين العرب ومذهبهم لهذا العهد ولم تلتفتن في ذلك خرشفة النحاة، أهل صناعة الأعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت وأن اللسان العربي فسد اعتبارا بما وقع أواخر الكلام من فساد الأعراب الذي يتدارسون قوانينه، وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم وألقاها القصور في أفئدتهم وإلا فنحن نجد اليوم الكثير من الألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى...وإنما وقفت العناية بلسان مضر لم يفسد بمخالطتهم الأعاجم حين استولوا على ممالك العراق والمغرب وصارت ملكة على غير الصورة التي كانت أولا، فانقلبت لغة أخرى"[16]، ولربما ازداد هذا الوضع تعكرا بعدما حصل من احتكاك بين اللغة العربية واللغات الأجنبية نتيجة الاستعمار المباشر الذي عرفته جل الشعوب العربية في القرن ما قبل الأخير ومنتصفه، فنشأ إلى جانب هذه "الثنائية القائمة بين العامية والفصحى ازدواجية لغوية وثقافية كادت تقتضي في بعض الأحيان على الكيان العربي برمته، وقد أوجد هذه الازدواجية وضعا خطيرا"[17].

فبناء الجملة أو النحو أو التركيب الجملة مصطلحات مألوفة في الكتابات المعاصرة للدلالة على مفهوم واحد يتصل بالقواعد التي تعدد نظام الجملة في اللغة وتجعلها قادرة على أداء المعنى الذي يريده المتحدث. ومفهوم النحو عند الجمهور النحاة اقتصر على ضبط النهايات لحركات اللفظ وسكناته، ووضع الحروف في مواضعها، وتقديم الكلام منطلقا بالتقدم والتأخير، وتوخي الصواب في ذلك، وهو كيفية التركيب فيما بين التكلم لتأدية أصل المعنى مطلقا من مقاييس مستنبطة من استنباط كلام العرب وقوانين مبنية عليها، والنحو هنا يبحث في تأليف الكلام أو تركيب فيما بين الكلام، أي التوصل إلى القواعد المفسرة لنظام تأليف الكلمات في الجملة حتى تؤدي المعنى المراد طبقا لنظام اللغة [18]، ومن هذا التعريف للنحو نجد بأننا لا نستطيع تكوين لغة ما سوى من حيث طرحها كمجموعة صيغ متماسكة من المعاني، فالفعل الكلامي فعل عقلي تعكس فيه الألفاظ والصور الذهنية، وكل حدث فكري يتمخض عنه حدث لغوي، يؤدي إلى تطور الألفاظ والمبادئ وإلى ابتكار صورة جديدة وإعادة صياغة الجملة وفقا للمعان المستجدة الطارئة، فالعلاقة بين الألفاظ

والدلالة يعني أن هناك خط يتحكم بماهية العلاقة وبتطورها عند العرب القدامى تمثل في أهمية دور اللفظ وأسبقيته على المعنى انطلاقا من المسلكين الأعرابي والديني، فلا غنى لأحدهما على الآخر محافظين على قدسية اللفظ، فعلم الفقه مثلا ينطلق من مقاصد اللغة لتناول الأحكام الشرعية وبين المواضعة اللغوية على مستوى الحقيقة والمجاز[19].

علم البلاغة التزم بالمحسنات اللفظية تبعا للوجود الشبه والاستعارة، ولقد لخص ابن خلدون أهمية هذا المنحى من خلال تحليله لأصول الفقه ومجال أبحاثه النحوية قائلا: "ينبغي النظر في دلالة الألفاظ وذلك أن استفادت المعاني من الإطلاق من تراكيب الكلام، يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة والمركبة والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان[20]، فالخصائص اللغوية لا تنحصر في ألفاظها ودلالتها وإنما تتجلى أيضا في تراكيبها وأساليبها وقد تعرض ابن جني لبعض خصائصها التي ذكرها ابن خلدون في قوله: " إنني إذا تحملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة، اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرقة، ما يملك علي جانب الفكر حين يكاد يطمع به أمام غلو السحرة "[21] . يشير ابن خلدون أن أول من كتب في النحو (أبو الأسود الدؤلي) من بني كنانة، بإشارة من على رضي الله عنه لأنه رأى تغير الملكة، فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة، ثم كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهدي أيام الرشيد، للذهاب تلك الملكة من العرب فهذب الصناعة وكمل أبوابها وأخذ عن سيبويه فكمل تفاريعها، واستكثر من أدلتها وشواهدها ووضع فيه كتابه المشهور (الكتاب)، الذي صار إماما لكل ما كتب فيه من بعده [22].

إلا أن هناك رواية أخرى تقول قدم أعرابي في زمن عمر فقال: " من يقرأني بما أنزل الله على محمد فأقرأه رجل فقال: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (التوبة، من الآية 3) بالجرّ، فقال الأعرابي: "أو قد برئ الله من رسوله". إن يكن الله بريء من رسوله فأنا أبرأ منه. فبلغ عمر مقالة الاعرابي فدعاه فقال: يا أعرابي أتبرأ من الرسول (صلى الله عليه وسلم) فقال: يا أمير المؤمنين إني قدمت من المدينة، ولا علم لي بالقرآن، فأقرأني أحدهم سورة (براءة)، فقال عمر ليس هكذا أن الله بريء من المشركين ورسوله (بالضمة)، فقال الأعرابي: وأنا أبرأ مما برأ الله ورسوله منه، فأمر عمر أن لا يقرأ القرآن إلا عالم باللغة وأمر أبا أسود الدؤلي فوضع النحو "[23].

وليس النحو دراسة التراكيب وإنما النظر في ورائها من مقاصد ولذلك كان شديد الصلة بعلم المعاني وفي هذا يقول ابن خلدون: "أعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد في إبانة الكلام ... وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد للدلالة غير الكلمات فيها على الكثير من المعاني[24]، وهذا ما سبقه إليه عبد القاهر الجرجاني إلى الربط بينهما ربطا محكما وقد دفع بعض الباحثين إلى جعلها علما واحدا لتعود الروح إلى النحو بعد أن فقدها، فخصائص اللغة لم تدرس دراسة جدية على الرغم من الجهود التي بذلها النحاة والبلاغيون، وهي خصائص كثيرو من أبرزها الإيجاز الذي يعد من أهم سمات الكلام البليغ.

لقد قال معاوية بن أبي سفيان "لصحار بن عباس العبيدي "ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز" قال له معاوية وما الإيجاز؟ قال صحار: أن تجيب فلا تبطئ وتقول فلا تخطئ "ولذلك كان للكلام العرب يوصف بالإيجاز وان كانوا يطيلون عند اقتضاء الكلام، فقد قيل: لأبي عمروا: أكانت العرب تطيل فقال: نعم لتبلغ، قيل أكانت توجز" قال: نعم ليحفظ عنها"، وتعرض المعاصرون لهذه السمة الواصفة في العربية وتحدثوا عن الإيجاز في حروفها وألفاظها وتراكيبها منطوقة ومكتوبة، وقارنوا بينها وبين اللغات الأجنبية. وإن بهذا الإيجاز حققت كثيرا من الأهداف"[25]، وتوسعت طرائق التعبير بالإعراب وهو الإبانة على المعاني بالألفاظ، ويكاد معظم الباحثين باللغة العربية وفقهها، يجمعون على أن الإعراب

سمة واضحة من سمات اللغة وأنه ضروري وأن الغائه يؤدي إلى لبس في الكلام أو جمود في تراكيبها فهو مثل الطاقة الكامنة فيها[26]، وفي هذا قال عبد القاهر الجرجاني وهو يتحدث عن النحو:" إن الألفاظ المعلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان الكلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف الصحيح من السقيم حتى يرجع إليه ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه[27]، فبالإعراب نميز المعاني ونتوقف على الأغراض المتكلمين، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرهم فهم يفرقون بالحركات، وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات، وأوصفها إبانة عن المقاصد للدلالة على الكثير من المعاني مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور . وليس يوصف ذلك إلا في لغة العرب ... وهذا هو معنى قوله (صلى الله عليه وسلم): أوتيت جوامع الكلم واختصر لي للكلام اختصارا) واعتبر ذلك لمن يحكي عن عيسي وقد قال له بعض النحاة إني أجد في كلام العرب تكرار في قوله، زيد قائم وان زيد قائم، والمعنى واحد فقال: إن معانيها مختلفة، فالأول لإفادة خالي الذهن من قيام زيد، والثاني عن سمعه فتردد فيه، والثالث من عرف بالإصرار على إنكاره، فاختلفت الدلالة باختلاف الأصول[28]، فاللغة من حيث التراكيب دالة على المعاني سواء من حيث معناها الانفرادي من حيث التركيب فإنها لا تخرج عن نظريتين هما:

1-الألفاظ والعبارات المطلقة الدالة على المعاني، وهي الدلالة الأصلية فإن في اللغة من حيث المفردات ألفاظا مثل الكلمات (العين والروح) وفيها ألفاظ مترادفة مثل (كلمني)، وألفاظ مضادة مثل كلمة قروء للحيض والطهارة .

2-كون التراكيب ألفاظا وعبارات دالة على معاني خادمة للألفاظ وعبارات مطلقة فإن كل خبر يقال يقتضي بيان ما يقصد منها بنسبة لذلك الخبر، فتوضع الجملة في شكل يؤدي إلى القصد المخبر والمخبر عنه، والحال الذي وجد عليها والمساق الذي سبقت به الجملة وفي نوع الأسلوب من الإفصاح والإيجاز[29].

القرآن يراعي عند الكلام تعبيرات يقصد منها مراعاة الأدب العالمي فحين أتى النداء من الله إلى العباد جاء بحرف النداء المقتضي للبعد ثابتا غير محذوف يشعر العبد بالبعد ولأن الياء تفيد التنبيه والعبد بحاجة إلى تنبيه عند النداء: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ﴾ (العنكبوت، من الآية 56). أما بالنسبة لنداء العبد لله فقد أتى بالنداء المجرد من الياء كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة، من الآية 286).

وليس الإعراب كما يتوهم دعاة العامية والأنصار الأخذ باللغات الأعجمية أو المتأثرين بالدراسات الأجنبية زخرفيا يزين به الكلام، وإنما هو عنصر أساسي في بناءه، إذا حرف منه سقط جزء من المعنى. وبناءه تعبير لبناء اللغة وتركيبها لأنه عمدت اللغة العربية[30]، ولذلك اهتم به القدماء والمعاصرين في جوانبه المختلفة وبفضل الإعراب الكاتب أو المتحدث يتعرف بالجملة فيراعي دواعي التقديم دون أن ينفي أسيرا للقواعد النحوية الثانية ولولا الإعراب لأصبحت اللغة الجامدة وفقدت حريتها في التعبير وقدرتها على التفنن في القول، فالإعراب صمام الأمان حين تشتبه علينا الأمور وتتعقد[31]، فالتقديم والتأخير في الجملة التي هي أصغر وحدة التي يتم بها الكلام، ولابد من أن يكون مسند ومسند إليه، إي فعل وفاعل ومبدأ وخبر وفيه قال سيبويه: "هذا باب المسند والمسند مما لا يغني منها على الأخر ولا يجد منه المتكلم بد"[32]، ولقد كتب الكثير قديما في هذا الموضوع، أي اللحن في اللغة العربية وصار أحد المفاهيم اللغوية المؤسسة على علم الدلالة وظاهرة اللحن تجسدت خاصة فيما شاع من الأخطاء النطقية في اللغة العربية فاللحن ظاهرة مرضية غريبة عن اللغة العربية الفصحى، والمفهوم منها استخدام الكلمة الفصيحة بصورة خاطئة بوجهة البنية والإعراب بسبب ما شاع من أخطاء عند العامة"[33].

بذلك اشتهرت عبارة اللحن العوام والمقصود من ذلك ارتكاب الأخطاء في الكلام يأخذنا علم الصرف أو علم النحو في العربية الفصحى ا وان يكون التركيب رديئا ا وان يستعمل كلمة في غير موضعها ويكون اللحن مثل الفصاحة مرتبط بعصر معين ويعني ارتكاب خطا في معنى الكلمة الذي ينبغي لنا المحافظة على معناها إلى يوم مثلا 'طرب' يعني في آن واحد الفرح العظيم والجزع الشديد ولكن العامة تكاد تستعمل فقط المعنى الأول وعلى هذا ركز النحاة جهدهم على هذه الظاهرة أكثر مما ركزوه على بناء الجملة والإعراب"[34]، والرأي السائد أن العربية مرت بعدة مستويات في العصر الجاهلي. لكن لا يعني ذلك إمكان تأريخ العصر الذي ظهر فيه اللحن ذلك أن دخول الأعاجم الإسلام إنصاف إلى ما لحن أخطاء راسخة بعدد من الكلمات التي أصابها اللحن واستقر عليها استعمال اللغوي السليم بواسطة التقيد النحوي والصرفي، دون أن يقدر على اجتثاثها اجتثاثا كاملا"[35]، بدأ ذلك منذ النصف الثاني من القرن الهجري وكان العصر الأموي متميزا بتشدده في اللحن ولم يتسامح مع مرتكبي الأخطاء وتفاقم الأمر في نهاية القرن2 ه واستمر إلى القرن 3ه حسب قول الجاحظ. وهذا ما أكده ابن خلدون مما قال أن العربية صارت لغة تلقن بالتعليم والتمرين لا بالفطرة، وفيها يقول:" إلا أن اللغات لما كانت ملكات كما مر تعلمها ممكنا شأن سائر الملكات ووجه التعليم لمن ينبغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف، والمخاطبات فحول العرب أسجاعهم وأشعارهم..."[36]، ومن هنا كان على الطالب أن يتجنب الكلمات المشبوهة التي أصابها اللحن، وشاع بين الناطقين بالعربية حتى أن العمل بالقواعد الإعراب في الحديث صار يجلب الاستنكار والسخرية، وكأن اللحن هو الذي تفوق رغم ما بذله على اللغة من جهود مستميتة بدأ من القرن الثاني إلى القرن الخامس ه"[37].

لكن ما قام به القدامى من الجهود لم يشمل تحليل قضية اللحن، فقده وجودها بل اشتغلوا بوضع مطابقات بين الصواب والخطأ فقد اقتصروا على تطبيق القواعد النحوية والصرفية لتبرير الوضع الخاطئ التي كانت عليه عدة كلمات ملحونات، فزادت الشقة اتساعا بين القواعد التي نسوها وبين الواقع اللغوي، ولا ننكر هنا أن تلك القواعد كانت المعيار الذي مكن من قياس الفاصل الموجود بين المظهر السليم والمظهر الخاطئ في اللفظ والجهد المبذول لمكافحة اللحن، فلا نقاش في وجوب احترام القواعد التي شكلت الأسس في صلاح اللغة، ولكن كان ينبغي التنصيص على القواعد القارة لأن إهمال ذلك عاق تقدم اللغة"[38]، في حين نجد أن ابن خلدون يركز كثيرا على التحول على مبدأين أساسيين وهما المخالطة والمغالبة، أما المخالطة هي احتكاك بالمجاورة فتمثل النقل الاجتماعي العمراني في المسألة اللغوية وهي بذلك نموذج الضغط السوسيولوجي بالمعنى الدوركايمي، وأما الغلبة فهي المحرك الحضاري والسياسي في تطور اللغة، أقر ابن خلدون أن البناء اللغوي وقابلية اللسان أبى العقلنة"[39]، وهذا ما أشار إليه في قوله "ولعلنا نغتاظ عن الحركات الإعرابية التي فسدت في دلالتها بأمور أخرى وكيفيات موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الاول في لغة (قبيلة مضر) ففسدت اللغات وملكاتها مجانا"[40].

الميراث اللغوي في الحضارة العربية ربط اللغة بنسيج الأبنية العلوية في المجتمع وبالتالي ارتبط مصير اللغة بمصير الأنظمة السياسية فغدت اللغة انعكاسا لرسم الحياة الاجتماعية على الصيغة الصراع السياسي بين الأمم ذات اللغات المتغايرة ويوصل ابن خلدون هذا القانون المشتق من استقراء الواقع التاريخي بقوله: " أعلم أن اللغة الأهل الأنصار إنما تكون بلسان الأمة أو جيل الغالبين عليها أو المختطين لها... .لأن البعد عن اللسان إنما هو بمخالطة العجمة، فمن خالط العجم أكثر كانت لغته على ذلك اللسان الأصلي أبعد. إنما نحصل من التعليم فعلى مقدار ما يسمعونه من العجم ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى"[41]، وهكذا تبين لنا أن اللغة العربية عوملت معاملة الكائن الحي، تعيش وتقوى بحكم القوى الضاغطة على مجالها الحيوي طبقا لقانون الحياة، تتعرض لعوامل الإبادة والفناء فتنقرض، وكل ذلك معقود

بناحية الأبنية العلوية في نشاط الشعوب والأمم، فاللغة يسقط أكثرها ويبطل بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم فإنما يقيد لغة الأم وعلومها قوة دولتها ونشاط أهلها وأما من تلفت دولتهم وغلب عليهم عدوهم، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل والحرمة أعدائهم، فمضمون منهم موت الخواطر وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم"[42].

- المواضعة والاكتساب لدى ابن خلدون.

إن موضوع الاكتساب والتحصيل من المواضيع المبدئية في الدراسات الإنسانية قاطبة، وهو من القضايا المعرفية ذات الطابع والشمول، ولعل بديهيات العقل تقود إلى الجزم بأن المعرفة البشرية يتناول حصول الإدراك إنما هو علم اللغة، لأن اللغة سبيل شامل وغير مقيد في كل تحصيل معرفي واكتساب إدراكي ولأن اللغة فضلا عن كونها أداة اتصال بين الإنسان والعالم الخارجي، فإنها تقوم بدور الربط الجدلي الفعال بين العقل من حيث هو أداة التفكير، ومكتسبات العقل من حيث هي موضوع التفكير[43]، والمتفحص في أمر اكتساب اللغة يجد أن أول مراتب قضية الاكتساب من الوجهة الدراسية العامة أنه تعلم مباشر لمواضعات، ومعه بحيث يصبح ممارسة لتلقين اللغة لكونه مواصفة لنواميس الكلام مستخرجة من ذاته.

فتكون هذه المرتبة تعليم اللغة بذات اللغة ومع دوران الكلام على نفسه بالوصف والتلقين حتى تخرج اللغة من وظيفتها المرجعية إلى وظيفة ما وراء اللغة [44]، والمرتبة الثانية في جدلية الاكتساب تتعين بارتقاء الإنسان من ممارسة تلقين اللغة فعليا إلى وصف عملية التعلم، أي النظر إلى تحول اللغة من أداة خطاب إلى أداة تلقين حيث تصبح كلاما في الكلام الملقن بالكلام DESCOURS SUR UN MITATALANGUAGE، أما الثالث المراتب فيمثل فيما له علاقة بجواهر الركائز التي تقوم عليها اللغة. وهكذا تصبح إشكالية التحصيل جسرا تعبره المواصفة اللسانية لتصل إلى ضبط خصائص اللغة في أبنيتها الباطنية[45].

وموروث الحضارة العربية في هذه القضية هو تحديد اللغة بكونها ملكة والملكة مفهوم متعدد الجوانب يمكن أن نحصره في القدرة على اكتساب ما لم يكن مكتسبا فهي تحول المفقود إلى الموجود بعد إثبات حق الملكية فيه وهنا يقرر ابن خلدون "إن اللغة في المتعارف هي عبارة عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني، فلا بد أن تصير ملكة مقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم"[46]. فهي بهذا عنوان حياة الشعوب وثقافتها، ودليل عقليتها ونفسيتها، وقد ركز ابن خلدون في هذا المنحى بالذات على علاقة اللغة بالبيئة التي نشأ فيها، وبالتالي على اكتسابها من قبل أهلها بالارتياد على الحفظ والممارسة، واللغة في نظرة اجتماعية عرفية اصطلاحية لها علاقة بالمؤسسات المحيطة بها (الدين، الدولة، الاجتماع القبلي). يقول ابن خلدون: "أعلم أن اللغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الملة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها... والدين صورة للوجود والملك، وكلها مواد له، والصورة المقدسة على الإعادة، والدين إنما يستفاد من الشريعة"[47]، وتبعا لهذه القاعدة تطورت اللغة وخاصة عند اختلاط العرب، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "اعلم أن ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت، ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مصر التي نزل بها القرآن وإنما هي لغة آخرة من امتزاج العجمة بها " فاللغة عنده مرتبطة بالملكة ثم تطورت ثقافيا واجتماعيا أي لها علاقة بالفرد والجماعة، بالبيئة والعمران وفكرة الملكة عنده تتحدد بالاعتماد على مستويين: الأول أبنية الدوال في الكلام على أبنية المدلولات والثاني بيان مراتب التغيير إبلاغا أو إبداعا لأن الذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني

فهي في الضمائر موجودة عند كل واحد، وهكذا يكون تأليف الكلام بعبارة عن المعاني محتاجا للقوالب التي تفرزها المواضعة اللغوية"[48] .

فمفهوم الملكة اللغوية متطابقا مع مبدأين هما العلم أو المعرفة، ومبدأ الاستطاعة أو القدرة وبينهما من التفاعل العضوي مثل الذي بين الإدراك والتغيير، أي مثل ما بين التلقي والبث أو التفكيك والتركيب. فالجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان، إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يحسن بمثابة المقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه"[49].

هذا ما أشار إليه ابن جني قبل ابن خلدون في "الخصائص"، غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي ولا توقيف إلا أن أبا علي (رحمه الله) قال لي يوما: هي من عند الله، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة، من الآية 31)، وهذا لا يتناول موضع الخلاف، وذلك لأنه قد يجوز تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه وتعالى لا محالة، فإذا كان ذلك محتملا غي مستنكرا سقط الاستدلال به"[50]، فاللغة ابتدعت واستحدثت بالتواضع والإنفاق، ويرسم "ابن جني" صورة لكيفية بناء اللغة بقوله: "كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا فيحتاجوا إلى الإبانة على الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة لتمتاز بها من غيره... فكأنهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم فأومئوا إليه فقالوا: 'إنسان فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به فقالوا: يد، عين، رأس، قدم فتى سمعت اللفظة من هذا عرف معناها"[51]، وفي نفس السياق يرى ابن خلدون أن العرب تضع الشيء لمعنى على العموم ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظها خاصة بها، فرق ذلك عندنا، بين الوضع والاستعمال، واحتاج الناس إلى فقه اللغة عزيز المآخذ، كما وضع الأبيض بالوضع العام لكل ما فيه بياض، ثم اختص ما فيه بياض من الخيل بالأشهب ومن الإنسان بالأزهر، ومن الغنم بالأملاح، حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلها وخروجها على لسان العرب"[52].

من خلال ما تقدم يتبين لنا أن الأسلوب الذي سلكه العرب في المجال اللغوي مكنهم من الوصول بنجاح إلى تلك الغاية التي وضعوها نصب أعينهم، فحافظوا بذلك على سلامة اللغة من خطر تفشي اللحن فيها، إلى جانب الدراسات الفذة التي قام بها النحاة خدمة للغة العربية، الأمر الذي جعلها تمتاز بأنها وحدة اتيح لها أن تدرس دراسات تحليلة لغوية شاملة، ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى جهود اللغويين من جهة، وجهود علماء الاجتماع من جهة ثانية كلهم نذروا أنفسهم لخدمة اللغة العربية دون أن يبتغوا كسبا ماديا.

الهوامش والإحالات:

1- ابن خلدون: تاريخ العلامة ابن خلدون:المقدمة ج1 – مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللساني –بيروت 1968، ص 1051

- المصدر نفسه:1052 2

- السيد الشرقاوي:الملكة اللغوية في الفكر اللغوي العربي-مؤسسة المخطار للنشر القاهرة – ط1 ،2002، ص42. 3

4- المرجع نفسه: ص44.

- نور الدين النفير: فلسفة اللغة واللسانيات: مؤسسة أبو وجدان للطبع والتوزيع، ط1،: 1993:ص28 5

6- ابن خلدون: المقدمة: ص1062.

-المرجع نفسه: ص: 1056 7

- عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية. الدار العربية للكتاب، ط2، 1986، ص: 219

8-ابن جني أبي الفتح عثمان. الخصائص. ج2. تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى بيروت، ط2، ص: 42

9-عبد القاهر الجرجاني. دلائل الاعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، ص: 05 ـ عبد السلام المسدي. التفكير اللساني في الحضارة العربية. ص: 31010

-عبد السلام المسدي. التفكير اللساني في الحضارة العربية. ص: 310 11

12 -ابن خلدون المقدمة . ص: 1057

13-المصدر نفسه.ص: 1059

14-جلال الدين السيوطي. المزهر في علوم اللغة وأنواعها. صححه محمد أحمد جاد المولى، دار الاحياء للكتب العربية، ص: 101

15-عبد الرحمان ابن خلدون. المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون. ص: 1072

16-مضر: هي القبيلة التي نزل القرآن بلسانها.

17-حامد ربيع: مقال العلاقة الاتصالية في المفهوم اللغوي والتطور الاجتماعي للغة العربية والوعي القومي . مركز دراسات الوحدة العربية. ط.1. 1984. ص: 151.

- محمود فهمي نجازي. مدخل الى علم اللغة . دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع. طبعة جديدة.1989.ص: 108. 18

-المرجع نفسه. ص: 112. 19

-ابن خلدون. المقدمة: تاريخ ابن خلدون. ص: 1056. 20

-ابن جني. الخصائص: ج1 ص: 108. 21

-المصدر نفسه. ص: 1057. 22

-ابن خلدون . المقدمة: ص: 1057. 23

- عبد الله الجبوري . رسائل في الفقه واللغة. دار الغرب الاسلامي بيروت، ط1، 1982، ص: 162. 24

-المرجع نفسه.ص: 164. 25

-طلال أحمد العلي وأخرون. اللغة العربية والهوية القومية. ص: 123. 26

-عبد القاهر الجرجاني. ص: 24 27

-عبد الرحمان ابن خلدون. المقدمة: ص: 1074. 28

-محمد الرازي فخر الدين. تفسير الكبير ومفاتيح الغيب. مجلد1، ص: 23. 29

-الفيتوري، الأسس النفسية والاجتماعية للغة العربية. ص: 125. 30

جرار الجهامي. الاشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت، ط1، 1982، ص: 76 31

-ابن خلدون . المقدمة: ص: 1057. 32

-المرجع نفسه. ص: 404 33

-محمد المنجي الصيادي. التعريب في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط4، 1985، ص: 434. 34

-المرجع نفسه. 35

-ابن خلدون. المقدمة:ص: 1070. 36

محمد الصياد. مرجع سابق، ص: 436. 37

-محمد العيد. العوامل الطارئة على اللغة، 1981، ج1، ص: 70. 38

_عبد السلام المسدي. التفكير اللساني في الحضارة العربية. الطبعة الثانية . ص: 98. 39

-ابن خلدون. المقدمة. ص: 1075 40

-المصدر نفسه. ص: 1059. 41

- عبد السلام المسدي. التفكير اللساني في الحضارة العربية. ص: 99. 42

-المرجع نفسه. ص: 210. 43

-المرجع نفسه.ص: 212 44

-المرجع نفسه. ص: 214. 45

-عبد الرحمان ابن خلدون. المقدمة. ص: 1022. 46

-المصدر نفسه. ص: 1031. 47

المصدر نفسه. ص: 1070. 48

-عبد السلام المسدي. نفس المرجع. ص: 216. 49

-ابن خلدون المقدمة. ص: 1053. 50

-ابن جني. الخصائص: ص: 40. 51

52-المصدر نفسه. ص: 40.