مجلة متون

مجلة دورية أكاديمية محكمة تصدرها

Moutoune

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة مولاي الطاهر - سعيدة

المجلد الرابع عشر– العدد الثاني – ماي 2021

EISSN : 2600 – 6200 /ISSN : 1112 - 8518

متون

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة

المجلد	العدد	الشهر	السنة
14	02	ماي	2021
Année	Mois	Issue	Volume
2021	Mai	02	14

المدير الشرفي للمجلة	مدير المجلة
ا.د فتح الله وهبي تبون	ا.د بكري عبد الحميد

رئيس التحرير
اد. حفيان محمد

الرقم الدولي الموحد للدوريات	1112-8518	ISSN
الرقم الدولي الموحد الالكتروني	2600-6200	EISSN
رقم الايداع القانوني	2008-5014	Dépôt légal

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

عنوان المجلة			
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة د مولاي الطاهر سعيدة			
الهاتف:	048477688	الفاكس	048477688
حي النصر سعيدة 20000 الجزائر			
رابط المجلة في البوابة	https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/146		
رابط المجلة في موقع الكلية:	https://www.univ-saida.dz/ssh/?page_id=6367		
حقوق النشر:	محفوظة لمنشورات كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية		
الطبع:	تلمسانNPUدار النشر الجديد الجامعي		

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

كلمة العدد

جاء هذا العدد من مجلة متون ليدعم الأعداد السابقة بدراسات جديدة لباحثين من داخل الوطن وخارجه، إذ يلتقون –من خلال أبحاثهم- في منهج واحد يعتمد البحث الدقيق، والتنقيب العميق، والرأي السديد المبني على الأدلة العلمية؛ المتفتحة على مستقبل الدراسات التي سيكون فيها –لا محال- المجال مفتوحا لأصحابها؛ سواء بالتأكيد أو التعديل أو التوسع في سبيل إثراء المعرفة العلمية .

وبهذا تكون هيئة تحرير مجلة متون قد تجاوزت كل العقبات لتُطلع قرائها الكرام على بحوث جديدة، متوخية من وراء ذلك كله نشر المعرفة، وتعميمها على المهتمين بمجالي العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة.

ع/ هيئة التحرير:
د . عبد الحفيظ موسم

فهرس المحتويات

المداخلات	الصفحة
الفلسفة والطب عند جورج كانغلام د. بن سعيد محمد، المركز الجامعي نور البشير-البيُض/ الجزائر	05 - 17
أهمية الدرس الابستمولوجي في اكتساب مهارات التفكير النقدي لدى طلبة الفيزياء د. تونسي محمد، جامعة عمار ثليجي بالأغواط/ الجزائر	18 - 35
الأنتروبيا: أو عندما ينتج النظام من الفوضى. داود خليفة، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر	36 - 48
الوظيفة الرمزية للأسطورة في فلسفة نيتشه فاطمة صياد، جامعة الشلف، الجزائر	49 - 61
هابرماس ونقد إيديولوجيا حقوق الإنسان: بين معاييرها الكونية وتطبيقاتها المحلية د- جواق سمير، جامعة قسنطينة 02، الجزائر	62 - 77
تجليات الخطاب الكانطي في الفكر الفلسفي الراهن عبد الحليم بن حجبة، جامعة الشلف، الجزائر.	78 - 91
منهج ابن حزم في الاستدلال بالسّنة النّبوية و أثره على أحكامه الفقهية صفية السبيعي، جامعة القنيطرة، المغرب	92 - 123
قيم الحرب والسلم في فكر برتراند راسل قدور نورة، المركز الجامعي (نور البشير) البيض، الجزائر	124 - 134
عنحمية الفيلسوف: كيف كان يأكل نيتشه ؟ محمد صلاح بوشتله، جامعة القاضي عياض مراكش، المغرب	135 - 157
التّجلّيات التّراثيّة الإسلاميّة من خلال كتاب"المُسْتطْرَف في كلّ فنّ مُسْتَظْرَف"للأبشيهي(ت852ه)	158 - 173

د.عثماني أم الخير، جامعة خميس مليانة،الجزائر.	
تدبير التكوين المستمر في التعليم الواقع والتحديات –الجزائر أنموذجا . عقون مليكة، جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر الجزائر	174 - 182
الآباء المدمنون على الكحول وتأثيرهم في تكوين هوية الفتاة المراهقة - دراسة عيادية- د. بزراوي نورالهدى، جامعة تلمسان، الجزائر د. نعيمة عثماني، جامعة سعيدة، الجزائر	183 - 193
حول شرعية نسب ابن الزنى وتوريثه عبد الله الجباري، المغرب	194 - 200
Regard historique sur une Algérie Post-coloniale **Historical look at a post-colonial Algeria** **Dr. BELKAID Amaria** **Dylandimed / Lettres et langues / université de Tlemcen Algérie**	201 – 209

الفلسفة والطب عند جورج كانغلام

The Philosophy of Medicine by George Canguilhem

د. بن سعيد محمد Bensaidmed67@gmail.com	المركز الجامعي نور البشير-البيّض/ الجزائر

الإرسال: 14/ 04/ 2021 **القبول:** 26/ 04/ 2021 **النشر:** 14/ 05/ 2021

ملخص: جورج كانغلام Georges Canguilhem**(1904-1995)**، فيلسوف وابستيمولوجي ومؤرخ وطبيب، من جنسية فرنسية، اهتم بالابستيمولوجيا وفلسفة العلوم الطبية والبيولوجية، تميزت اسهاماته في هذا المجال، بتدشين تقليد فلسفي جديد يقوم على المزاوجة بين الفلسفة والطب، وذلك بتركيزه الكبير على أهمية البعد الفلسفي في الطب.لقد أراد كانغلام تأسيس مشروعية تاريخية وابستيمولوجية للفلسفة الطبية، تستهدف طرح مختلف المشكلات والقضايا الانسانية المصيرية الكبرى، كقضايا الوجود والتقنية، وحدود العلم، والبيوايتيقا، والحي والحياة، انطلاقا من اعتقاده أن المسافة بين الفلسفة والطب قصيرة بالمقارنة مع بعض القطاعات المعرفية الأخرى.

الاشكالية: كيف حدد جورج كانغلام طبيعة العلاقة بين العلم والفلسفة، من خلال علوم الحياة، لاسيما حقلي الطب والبيولوجيا؟ وما قيمة اسهامه الابستيمولوجي؟

كلمات مفتاحية: الفلسفة؛ الطب؛ فلسفة الطب؛ البيولوجيا؛ البيوايتيقا.

Abstract: Georges Canguilhem (1904-1995), a French philosopher, epistemologist, historian and physician. he was interested in epistemology and the philosophy medical and biological sciences. Besides, his contributions in this field were distinguished by the inauguration of a new philosophical tradition based on the combination of philosophy and medicine, with a great emphasis on the importance of Philosophical dimension in medicine. Canguilhem sought to establish a historical and epistemological legitimacy of medical philosophy, aimed at presenting various major fateful human problems and issues such as: issues of existence and technology, the limits of science, bioethics, that is based on his belief that the distance between philosophy and medicine is short compared to other sectors of knowledge.

The problematic: How did George Canguilhem define the nature of the relationship between science and philosophy, through life sciences, especially the fields of medicine and biology? What is the value of his epistemological contribution?.

Keywords : philosophy ; medicine, medical philosophy ; biology ; bioethics.

- جورج كانغلام: سيرة ومسار فكري.

أ- الحياة والأعمال:

هو من مواليد 04جوان 1904 بمنطقة ريفية تدعى "كاستينلو داري" Castelnaudary" بالجنوب الفرنسي، تلقى تعليمه في مسقط رأسه، لينتقل عام 1921 إلى العاصمة باريس، ويتابع دراسته في ثانوية "هنري الرابع" ويتعرف على الفيلسوف "إيميل شارتيي"(Emile Chartier) الشهير بالاسم المستعار"**آلان**"(**Alain**)الذي عاش في الفترة مابين(1868-1951)، والذي أثر في بداية التكوين الفكري لكانغلام الشاب، تأثيرا بالغا، فلقد تعرف عليه وهو طالب ثانوي، درس على يديه لمدة ثلاث سنوات(1921-1924)، تعلم وتبنى الكثير من أفكاره حول طبيعة الحياة المسالمة، وأيضا دافع عن بعض المواقف السياسية لأستاذه والتي كانت تدعو إلى نزعة انسانية تنادي بـ" سلام راديكالي"، أو "السلام مهما كان الثمن". لقد كان الفيلسوف آلان منحازا إلى فلسفة عملية مؤسسة على القيم الانسانية الكبرى،الحرية والعدالة، والوعي والعقل،فأيقظ في طلبته روح النقد والرفض، ومناهضة النزعة العسكرية السائدة. وفتح الأبواب أمام تلامذته للتعبير والكتابة في هذا الاتجاه منذ عام 1921 حيث كان قد أسس جريدة أسبوعية أسماها"آراء حرة"(Libres Propos)، وهو المنبر الذي استغله كانغلام للدفاع عن فلسفة أستاذه، فكتب العديد من المقالات الرافضة للحرب، ولعسكرة المجتمع ، واعتبرها دمارا وتعطيلا لعملية التغيير، وكل من يدعو إليها فهو في الحقيقة من جهة، يدعو إلى زحف نحو الموت، يطال الطبقات البسيطة الفقيرة والمسحوقة، وإلى مجد وافتخار الطبقة البورجوازية المستفيدة منها من جهة ثانية، يقول:" إن الحرب تعظم حفلات الرقص وسهرات الأوبرا ، وترفع من شأن الاستعراضات الكولونيالية، والاحتفالات المختلفة،، كل هذا تصنعه الحرب، وهو في حد ذاته حرب"[1].ظل كانغلام وفيا لخط فلسفة آلان حتى منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين،لكنه سرعان ما ثار على هذه السلبية المفرطة، بعدما تبين له أن مبررات بقاء النزعة المسالمة لم تعد قائمة، بل إنها صارت شكلا من أشكال الاستسلام والقبول بالأمر الواقع، لقد تبين له أن الأوضاع قد تغيرت بوصول "هتلر" إلى الحكم في ألمانيا فعارض المد النازي، لأنه يحمل مشروعا عنصريا، وكان يقول :"لا يمكن أبدا التعامل مع هتلر".كما أن النظرة اللاتاريخية التي كانت مهيمنة عند آلان دحضها حدث الحرب العالمية الثانية، فتبين لكانغلام أن أستاذه لا يفهم جيدا حركية التاريخ، فهجر فلسفته[2].

واجمالا، فإن النزعة السلبية المفرطة عند آلان، هي التي جعلت كانغلام ينتفض ضدها، رغم بقاء نوع من الاحترام والود بينهما استمر حتى وفاة آلان عام 1951.

تجاوز كانغلام فلسفة أستاذه بفعل الاحتلال والمقاومة والاتجاه إلى دراسة الطب، فناقش أطروحته عام 1943 والموسومة بـ"السوي والمرضي"،وهو منخرط في صفوف المقاومة الفرنسية للاحتلال النازي، حيث شارك ببسالة في معارك كثيرة مقاتلا وطبيبا معالجا للجرحى، وبعد التحرير، عاد ليواصل نشاطه العلمي والمعرفي في جامعة ستراسبورغ، وفي الفترة مابين 1948 و1955 تولى منصب مفتش عام للفلسفة، ليناقش أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ" تكوين مفهوم المنعكس في القرنين 17و18"عام 1955.

تولى كانغلام ادارة معهد تاريخ العلوم والتقنيات بجامعة السوربون التي كان يرأسها الفيلسوف والابستيمولوجي الفرنسي الشهير غاستون باشلار(Gaston Bachlard 1889-1962)،ليحال على التقاعد بعد ذلك عام 1971. عرف عنه

[1] -G. Canguilhem, "civilité puérile et honnête",Libres Propos,20aout 1929,p392.

[2] -Jean -Francois Braunstein , "Canguilhem avant Canguilhem",Revue d histoire des sciences ,2000 , 35/1;p16

اخلاصه وصرامته وتفانيه وتواضعه ونكران الذات، وكان يعتبر نفسه ادنى من اولئك الابطال الذين عرفهم في ساحات الوغى، والذين ادوا واجبهم، مدافعين عن شرف الوطن والقيم[1].

كانت حياة كانغلام، ذات صبغة عملية خالصة، فهو من الفلاسفة الملتزمين، فمنذ بداية مشواره العلمي وهو يرافع من اجل قضية العدالة ، رافضا تلك الراسمالية المتوحشة، ومدافعا عن الحرية حتى اخر رمق من حياته، ولقد قدم لنا الفيسلوف الفرنسي ميشال فوكو(1926-1984)M.Foucault- وهو التلميذ المباشر لكانغلام-، على انه فيلسوف صارم وجدي، ومكانته مركزية في تاريخ العلم، وابستيمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية، حيث يقول:" في كامل النقاش الفكري الذي سبق حركة 1968 أو تبعه، من السهل أن تجد مكانا لأولئك الذين أخذوا من قريب أو بعيد، تكوينهم على أيدي كانغلام"[2].

ويضيف فوكو قائلا:" إن هذا الرجل صاحب الاعمال المضبوطة والمتنوعة، والموجهة اساسا الى تاريخ العلوم،الذي هو مجال متخصص جدا، يضع نفسه دائما خارج النقاش، فلا نجد كانغلام في نقاشات كانغلام"[3].

- **كانغلام والتأثير النيتشوي:** ربط كانغلام فلسفته بفلسفة نيتشه مند بداية تشكلها الأول،وفي عام 1932 نشر مقالا يعترف فيه برجوعه إلى نيتشه أو (فيلسوف المطرقة)، ولقد اعتبر الكثير من الدارسين ومن بينهم ستيغلر (Stiegler)،أن مفهوم المعيارية المركزي هو من أصول نيتشوية مع بعض التعديل بل إنها تذهب إلى أن:" كل المفاهيم الصحية وكذا المرضية التى في الإبيسبمولوجيا الكانغيلامية , هي نفسها المفاهيم النيتشوية فآلية إبداع مفاهيم جديدة لم تكن تمتلكها إيبيستيمولوجيا كانغلام , ومفهوم المعيارية نجد نيتشه قد عبر عنه بمفهوم الحياة كإرادة القوة " فلا يمكن انكار الجذور النيتشوية داخل النص الكانغلامي. إن معنى الحياة في السياق الفلسفي النيتشوي، يمكن الوقوف عليه عن كثب عند قراءتنا لكانغلام[4].

ب- **الأعمال والكتابات:** لم يكتب كانغلام كتب ومؤلفات طويلة، لأنه كان يمارس البحث الإبيبستيمولوجي المتخصص، كما كان مرتبطا في عمله بالواقع، لكنه كان جديا في طرح المشكلات. وفضّل أسلوب المقالات والمداخلات المركزة. ولقد تم جمع تلك المقالات والدروس في كتب ومختارات أثناء حياته، وبعد وفاته، ويمكن تصنيف أعماله على كثرتها وتنوعها إلى مرحلتين أساسيتين :

1 . أعمال ومقالات ما قبل دراسته للطب , وتحديدا ما قبل رسالته **" السوي و المرضي "**.

2 . أعمال ومقالات ما بعد **" السوي والمرضي"** .

أعمال المرحلة الأولى، لا تخلو من حماس واندفاع الشباب، ويبدو فيها تأثير أستاذه "آلان " واضحا . وأما أعمال المرحلة الثانية، فتتميز بوضوح الرؤية عنده،حيث نلمس دقة منهجية وتخصصا واضحا في إبيستيمولوجيا قطاعية، هي علوم الحياة " الطب والبيولوجيا " حيث تمحورت تلك المقالات والإعمال حول القيم والمعايير في الطب , و المعقولية الطبية و الحياة والحي والوسط .....إلخ , ويمكن اختصار حياة وأعمال هدا الفيلسوف الطبيب من خلال الوصف البليغ لتلميذه فوكو الذي يقول "هذا الرجل متقشف الإنتاج، ومحدد المجال عن قصد، إذ انتقاه بعناية ضمن حقل خاص في تاريخ العلوم، ورغم

[1] -B -Saint Sernin "Georges Canguilhem a la Sorbonne", revue de métaphysique et de morale,9eme annee,no 01,janvier- mars 1985,p91(numéro spécial consacre a Georges Canguilhem ,Gallimard , Paris ,2001)

[2] -Michel Foucault,"la vie:l experience et la science " revue de metaphysuque et de morale,9eme annee,no 01,janvier- mars 1985,p04(numero special consacre a Georges Canguilhem ,Gallimard ,Paris,2001)

[3] - ibid,p1582

[4] -Stiegler, " De Canguilhem a Nietzsche:La normativite du vivani", dans lectures de Canguilhem,le normal et le pathologique,G.Leblanc edition,Fontenay-aux-Roses,2000,p92.

أنه ليس بمبحث ذائع الصيت،إلا انه في صلب المناقشات العلمية والفلسفية والتي يحرص كانغلام على أن لا يظهر فيها أبدا ."[1]

2- جورج كانغلام: الفلسفة الطبية .

لماذا اختار كانغلام الطب كمجال للبحث الابيستيمولوجي، بالرغم من ادراكه انه حقل معرفي وفني بعيد عن الفلسفة، ويتميز بالصعوبة والتعقيد؟ .

إن الاجابة على هدا السؤال تقتضي الوقوف على تاريخية و مسار الفلسفة الفرنسية المعاصرة . وبالعودة إلى تلميذه الفيلسوف ميشال فوكو،الذي قسم الفلسفة إلى قسمين: فلسفة للتجربة والذات، وفلسفة للمعرفة والعقلانية و المفهوم :

يمثل القسم الأول، فلاسفة مشهورون أمثال **برغسون ولا شولي، و مان ديبيران**، وأشهر من يمثل القسم الثاني **باشلار ،وكويري و كانغلام**. وتمتد جذور هذه الفلسفة إلى **أوغست كونت و هنري بو انكاري**... . لقد أراد كانغلام تأسيس فلسفة علمية، تستلهم وضعية كونت، بل وتتجاوزها وتتحرر منها. هذه الفلسفة التي قررت أن تحصر إهتماماتها في مجال محدد وضيق من أجل فهم العقلانية العلمية من جهة،ورصد الخط العام الذي سلكه الفكر العلمي، والعقلانية الإنسانية على مر التاريخ من جهة ثانية. ولهذا نجد كانغلام ضمن هذا الجيل الذي تخصص كل واحد منه في حقل علمي معين .فكما أنه توجد إبيستيمولوجيا عامة تخص العلم ككل، كذالك نوجد إبيستيمولوجيا محلية أو جهوية، تهتم كل واحدة منها بالإشكالات المعرفية لكل علم على حدة [2]. فلكل علم إذن مشكلاته الخاصة به، فمثلا مشكلة تفرد الظواهر الحيوية في البيولوجيا هي مشكلة معرفية خاصة بالفكر البيولوجي لا يشاركه فيها سواه وهكذا في كل العلوم .

لقد توجه كانغلام إلى دراسة الطب خدمة للمشروع الإبيستيمولوجي، لا سيما وأن الطب وعلوم الحياة بصفة عامة، هي علوم حديثة النشأة، وتعد بمستقبل كبير . علاوة على كونها علوم أقرب إلى الواقع البشري اليومي و المعاش، فالطب والصحة يستأثران باهمام الإنسان والمجتمع..... وبالرجوع إلى الفلسفات في التاريخ نجد أنها كان تهدف إلى بناء أنساق ميتافيزيقية، إنطلاقا من إشكالية واقع معرفي معين، كما هو الحال مثلا عند فلاسفة اليونان الأوائل (طاليس , فيثاغورس , أنيكساغورس , أفلاطون , أفلوطين .....) .

إن الفيلسوف في نظر كانغلام لا يهتم بشؤونه الداخلية، فهو يتطلع إلى العلوم لكي يظل في علاقة وصفية ونقدية معها، ومن ثم، فالفلسفة بدون العلم والعلوم لا تملك موضوعا من أساسه، وهذا عكس العلوم فالكيميائي يهتم بالكيمياء، والفيزيائي يهتم بفيزيائه.... وكأن الفيلسوف عندما يهتم بإشكالات العلم المعرفية يكون كمن يتدخل في شؤون غيره، يقول كانغلام " إن الفلسفة تفكير، بالنسبة لها كل مادة غريبة عنها تعد صالحة، وأن كل مادة صالحة هي بالنسبة لها غريبة عنها "[3]. الفلسفة إذن في منظور كانغلام ليست إنتاجا لخطاب فكري جديد، بل هي تفكير موضوعه هو الخطابات العلمية واللاعلمية، كما أنها ليست تفكير في الفراغ أو هي منافسة للعلم، إنها تفكير حول العلم والثقافة، والأسطورة والمجتمع .

يعتبر كانغلام الطب أقرب علم إلى الفلسفة من أي علم آخر، فمن الناحية التاريخية لعبت الفلسفة دورا في نشأته وبلورة مناهجه وعلميته، ومن ناحية إبيستيمولوجية هناك وشائج تربط الطب بالفلسفة من حيث أسسه، لاسيما من ناحية

---

[1] -Michel Foucault"la vie:l experience et la science ",p1582.

[2] -Gaston Bachelard**: L'engagement rationaliste**,P.U.F,Paris,1972,p69.

[3] - G. Canguilhem: **le normal et le pathologique**,P.U.F,Paris, coll ."quadrige ",1993, (1[er]edition1966 , réédition de:**essai sur quelques problemes concernant le normal et le pathologique**,publication de la faculté des lettres de Strasbourg,1943,augmente de nouvelles reflexions concernant le normal et le pathologique 1963-1966),p09.

فعل الشفاء الذي يؤسس الممارسة الطبية برمتها [1]. ولقد ألّح جان بياجي على دور "الأزمة" في بعث التفكير الابيستيمولوجي داخل العلم،حيث يقول : "إن المناسبات التي يظهر فيها دائما التفكير الإبستيمولوجي هي الأزمات التي يمر بها هذا العلم أو ذاك , وان علة هذه الأزمات هي الثغرات المتعلقة بالمناهج التي تستخدم في هذه العلوم، وأن تجاوز هذه الازمات مشروط بإختراع مناهج جديدة "[2].

وإذن، هل عاش الطب أزمة ؟.

يجيب العالم البيولوجي والفيلسوف **كلود برنار(C.Bernard)**،أن الطب يعيش الآن أخطر أزمة من ذي قبل فلقد كانت الأزمة فيما سبق، تكرس التبعية النهائية لعلم الطب للفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) فالمرض عبارة عن خلل وظيفي أو كمي للحالة السوية، فلا وجود لاستقلالية وجودية للمرض، وهو ما أدى لاحقا بكلود برنارد إلى دمج الطب مع الفيزيولوجيا بصفة نهائية [3]. وأما الأزمة الحالية فيكمن بعدها الأول في عجز الفيزيزلوجيا في أن تكون أساسا للطب, فهي لم تقدم له من الناحية الفعلية والواقيعية أي جديد. لذلك لاحظ كانغلام أن الوضع كان مقلوبا في الأزمة الأولى، وحتى تكون الأمور طبيعية يجب الإعتراف أن الباثولوجيا هي أساس الفيزيولوجيا .فالمرض يجلب الإنتباه للوظائف الفيزيولوجية وقت إختلالها .إن هذا الطريق الذي يبحث في إسهامات ماقدمه الطب للبيولوجيا، غالبا ما يتجاهله الباحثون في مجال علوم الحياة, رغم أن المرض قبل أن يكون موضوعا للمعالجة، هو في الأصل تجربة فردية معاشة . ولقد تفاقمت الأزمة مع الفشل النسبي الذي لاقاه الطب من الناحية المعرفية والعلاجية، لذلك يقترح كانغلام ضرورة تحرير الطب ،وذلك بتغيير مركز الثقل فيه من المخبر إلى العيادة من جهة، وإحداث ثورة منهجية ومفاهيمية تجعل من الطب علم مستقل بذاته [4].

ألح كانغلام على الطابع الإنساني للطب، فهو العلم الوحيد الذي يبحث عن المعرفة لغاية العلاج والشفاء والتداوي، وهو ما يجعله قادرا على طرح مشاكل ومسائل إنسانية تتعلق بالمريض ومعاناته، وفي نفس الوقت يثير إشكالات أخرى معرفية تتعلق بعلاقة الطب بالعلوم الاخرى كالفيزيولوجيا و الكيمياء ....إلخ. يقول كانغلام: "إننا ننتظر من الطب على وجه ألتحديد، أن يلج بنا إلى مشكلات إنسانية حقيقية .. إن الطب كان يبدو لنا وما يزال، كتقنية أو فن في ملتقى طرق عدة علوم، أكثر منه علم مستقل وقائم بذاته "[5].

إن الطب بالنسبة لكانغلام، هو مدخل إلى قضايا إنسانية لطالما دارت حولها النقاشات الفلسفية، وهو كذلك، لأن جميع روافد المعرفة البشرية ومصادرها تصب فيه. فكل العلوم والتقنيات والفنون إنما تشكل استمرارا خارجيا ومتواصلا مع مختلف الوظائف الحيوية للإنسان التي غايتها حفظ البقاء، ولذلك ينظر كانغلام إلى التقنية على أنها تواصل واستمرار للوظيفة المعيارية للحياة .

إن الطب هو الوحيد الذي يجمع بين المعرفة والعلاج، ويجعل من الصحة والحفاظ عليها وإعادتها إلى المرض هدفه الأسمى. وهو لم يظهر أبدا مع الأصحاء الأسوياء بل مع المرضى المشوهين، فهو لم يدع أبدا أنه علم الصحة [6]. من وجهة نظر كانغلام فإن علم للصحة خاص بالسوي يقتضي القدرة على وضع وابتكار النماذج، وهذه القدرة لا تمتلكها إلا الفلسفة

[1] -D.Lecourt(sous direction):**Dictionnaire de la pensée médicale**, P.U.F,Paris."quadrige ",2004, pp548-549.

[2] - J.Piaget: **logique et connaissance scientifique**, Paris ,Encyclopédie de la Pléiade ,Gallimard ,1967 , pp 7-8.

[3] - Jean -Francois Braunstein ," **l école française de philosophie de la ledecine**",Revue des sciences philosophiques,tome74,Paris,J Vrin,janvier 1990,p 39.

[4] -G. Canguilhem: **" La nouvelle connaissance de la vie"**. in : Etude d histoire et de philosophie des sciences, p360.

[5] - G. Canguilhem: **le normal et le pathologique,** op. cit, p 07.

[6] - G. Canguilhem, **le normal et le pathologique,** op. cit, p 07.

والحياة ذاتها [1]. فالصحة مفهوم فلسفي ولا يمكن حصرها وتحديدها موضوعيا ولا نستطيع إثبات وجودها إلا حين تغيب، وتلك هي المفارقة[2]. وعلى هذا الأساس تكون الفلسفة باعتبارها قدرة على إنتاج النماذج , هي وحدها القادرة فهم الصحة، لأن هذه الأخيرة هي حالة متعلقة بالحي والحياة اللذين هما بدورهما قدرة على إنتاج النماذج.

- مفهوم الفلسفة الطبية عند كانغلام:

يؤكد كانغلام أن موضوع الطب هو المرض والذي يتعذر على المناهج البيولوجية الإحاطة الكاملة به، لأن له جانب ذاتي يتعلق بالتجربة الذاتية للمريض، ومن الطبيعي أن يجد أنصار استقلال الطب عن البيولوجيا في هذا الموقف تأييدا لوجهت نظرهم، ويضيف كانغلام : " لا وجود لباثولوجيا موضوعية "[3]. لأن وجود الطب كان دائما مرتبط بوجود المرضى و الأمراض وليس العكس، وعلى هذا فالمرض ليس مجرد عارض بل هو بعد أساسي، ومكون رئيسي لماهية الحي. فالمقاربة العلمية الموضوعية للمرض لا تعتبر المرض حادثة مفصلية في حياة المريض، وبذالك فهي تتجاهل أهم شيء في الكائن الحي، لاسيما الإنسان وطبيعته المعيارية التي تؤهله لأن يكون شريدا خارج المعايير و القوانين في حال الصحة والمرض [4].

إن الطب والممارسة الطبية، أهل لاستقلالية تجعل من الضروري قيام إبيستيمولوجيا طبية أو فلسفة طبية. لكن إذا كانت الفلسفة تهتم بالطب فهل العكس ممكن ؟ أي هل يمكن للطب أن يؤثر في الفلسفة؟. لا شك أن الفلسفة المعاصرة التي تريد أن تفهم الإنسان ككل، قد استفادت من الطب باعتباره من أقدم العلوم التي تمس حياة الإنسان في الصميم .

إن تركيز كانغلام على الطب ومشكلاته المعرفية كإبستيمولوجيا جهوية، ليس هدفه منها الوقوف عند حد الطب والمؤسسات الطبيبة فقط، بل هدفه أبعد وأعمق، فهو يريد معالجة إشكالات البحث العلمي في علوم الحياة خصوصا في الطب و البيولوجيا والفيزيولوجيا، ومن ثمة المرور إلى محاولة فضح المؤسسات التي تدعي حماية النظام . إن كانغلام لا يريد معالجة الإشكالات العامة المتداخلة بالمضامين المعقدة، وإنما يريد دراسة علمية تتطرق من فحص عينة ثم محاولة إقامة فلسفة ذاتية انطلاقا من دراسة علمية للطب تأخذ بعين الاعتبار تفرد الكائن الحي .إن الطب و المؤسسات الطبية في تصور كانغلام يعاني من مشكلات خطيرة صرفتها عن مهمتها الأولى التي تأسست من أجلها. يحلل كانغلام ذلك من خلال مثال المستشفى : فالمستشفيات المعاصرة تعاني هيمنة الإدارة البيروقراطية عليها، و التي حادت بها عن مهمتها الأولى والتي هي تنظيم العلاج والشفاء. فعندما تصبح المؤسسة أولى من المهمة التي وجدت من أجلها، سيستشري الطغيان وتسود البيروقراطية، وعوض أن تكون مكانا لطلب الشفاء، تصير مكانا لإنتاج أمراض جديدة .إن اختيار كانغلام لمبحث الطب يبرره كون الفلسفة في نظره تبحث دوما عن إثارة و تسليط الضوء على مشكلات جديدة، أو إعادة طرح أخرى قديمة بناءا على المعارف الجديدة .

- المنهج الفينومينولوجي في الإبيستيمولوجيا : وظف كانغلام المنهج الإبيستيمولوجي بتحليل ونقد نشأة المفاهيم والمعارف الطبية، وعمد إلى تطعيمه بمنهجية أخرى تستهدف الكشف عن المعاني والماهيات، يقول أحد الباحثين عن هذه المنهجية :" إن كانغلام وحتى يضرب بقوة لا يهاجم تلك المؤسسات الطبية مباشرة كما يفعل عالم اجتماع التنظيمات، أو كما يفعل عالم النفس المختص في الإختلالات الوظيفية للجماعات إنه يقوم بتأمل فينومينولوجي خالص، ثم يرتقي إلى المشكلة الأساسية التي تؤسس هذا المركب . مصنع العلاجات . "[5]. إن المنهج الفينومينولولجي يأتي بعد أن يؤدي المنهج

---

[1] - G. Canguilhem, " **qu' est qu' un philosophe en France aujourd'hui?**",in: Commentaire, printemps1991 , repris dans: L.L Grateloup,Anthropologie philosophique, Paris, Hachette, pp338-339.

[2]- G. Canguilhem, **La sante concept vulgaire et question philosophique,** Toulouse, Sables,1998, p14.

[3] - G. Canguilhem, **le normal et le pathologique,** op. cit, p 156.

[4] - G. Canguilhem, **le normal et le pathologique,** in: la connaissance de la vie, op. cit, p156.

[5] - F.Dagognet,**Georges Canguilhem, philosophe de la vie**, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, le plessis Robinson(Essonne),1997 , pp 13-14.

الإبيستيمولوجي . التاريخي مهمته التي تتمثل في البحث في المفاهيم الحيوية وظروف تشكلها، والإشكالات التي انبثقت عنها، فمثلا عند البحث عن الحي، يقوم المنهج الإبيستيمولوجي بالبحث عن شروط سويته، لكن إذا بحثنا عن الحي الإنسان من ناحية كونه وعيا وذاتا مركزية لا تقبل الاختزال في قوانين الوسط ولا في الآليات الفيزيائية . الكيميائية، فهنا يأتي دور المنهج الفينومونولوجي، ونستطيع القول أن اعتماد كانغلام على المنهج الفينومنولوجي هو بهدف الكشف عن معيارية الحي باعتبارها تمردا أو مروقا وقلقا. إن حاجة الفيلسوف إلى هذا المنهج هي من أجل إدراك ماهيات ومعاني تلك الأنشطة الحيوية بغية ربطها فيما بينها، ويمحورها حول قطب أساسي هو الحي الإنسان, فقبل العلوم والتقنيات والفنون، كان الحي، وكانت الحياة .

إن مفهوم السوي عند كانغلام، لا يكون إلا وفق معيار، وذلك المعيار يتنوع ويتعدد بحسب التجارب المعاشة. ومن ثمة فالمعايير تتميز بأنها ليست نهائية أو مطلقة. ومفهوم السوي لا يمكن أن يكون مفهوما جامدا أو ساكنا، بل يتغير بتغير المعارف المكتسبة والعلوم. يقول :"إن مفهوم السوي ليس مفهوما استاتيكيا أو مسالما، بل هو مفهوم ديناميكي وسجالي"[1]. والمرضي عند كانغلام ليس خروجا فوضويا عن معيار ثابت. إن المرض حالة جديدة من الحياة يعيشها المريض لها معاييرها الخاصة، وهي مستقلة عن الحالة السوية. و العلاج إن أتى بالشفاء، فإنه لن يعيد الحالة السوية الأولى، بل يأتي بحالة سوية جديدة. و إجمالا فإن المرضي عند كانغلام، ليس حالة طارئة من الحالة السوية، بل هو حالة أنطولوجية جديدة تتميز باستقلال في معاييرها وموازينها. إن المرض تجربة إنسانية أصيلة مثله مثل الصحة، إن المريض عند كانغلام مريض كله، وهو ليس مريض كالآلة بحيث يصيب قطعة من محركها عطب.إن المرض هو مرض الذاتية المتفردة المتآزرة .إن للذاتية دور بالغ الأهمية في تحديد السوي والمرضي، أو في العلاج والوصول إلى الشفاء. ولذلك كان من الضروري مشاركة المريض وتوعيته في الشفاء من مرضه، فإن كان غير مسؤول عن الإصابة بالمرض فإنه ليس كذلك في طلب حالة جديدة من التوازن(الشفاء) , إن المرض عند كانغلام يسمح بالولوج إلى معنى وماهية الحياة . وإجمالا فالحي البشري عند كانغلام سواء كان سويا أو غير سوي، يعيش وفق ذاتية متفردة قوامها معيارية مبدعة لمعايير وقيم جديدة، تختلف في حالة المرض عنها في حالة الصحة في درجة خصوبتها وقدرتها على الإنتاج والابتكار .

☚- **الطب والبيولوجيا :** حين يتساءل كانغلام عن ماهية الممارسة الطبية وماهية العلاج، يريد من خلال ذالك فضح الممارسات البعيدة عن روح الطب والمعرفة والعلاج . فالمؤسسات التي أنشأت من أجل الصحة والمريض تحولت مع مرور الزمن، إلى أجهزة بيروقراطية ذات بعد إداري و إجرائي بطيء ، غابت فيها الصحة وهمش فيها المريض[2].

لا يخفي كانغلام إذن امتعاضه تجاه المؤسسة الطبية، حيث طغيان الإجراءات الإدارية التي غطت عن معاناة المريض، وكأن المريض لم يعد غاية في ذاته، بل صارت الغاية هي تسيير هذا الجهاز الثقيل [3].

إن الكائن الحي البشري لا يدل نشاطه على مجرد استجابة محلية كما تذهب المدرسة الترابطية في علم النفس، فهذه الإرتباطية في رأي كانغلام لا تصلح لتفسير الكائن الحي، لأنها تختزله في خطاطات مجردة على شكل منبه . استجابة، ذلك لأن الحي لا يحيى إلا ككل، وموته تعني تفكك ذلك الكل، بحيث يذهب كل جزء إلى حال سبيله بحسب قوانين المحيط والبيئة، يقول كانغلام : " إن العضوية الحية هي نمط من الوجود يتميز بالحضور الدائم، والهيمنة المتواصلة على جميع أجزائها وفي كل واحد منها، فخصوصية العضوية تكمن في أنها تحي ككل، ولا تقدر على الحياة إلا ككل" [4].

إن تصور كانغلام لسلوك المعيارية البيولوجية ككل، ورفضه للنزعة الترابطية كان بفعل قراءته لعالم بيولوجي، هو غولدشتين، ولفيلسوف وجودي هو ميرلوبونتي. بعد مضي عشرين عاما عن صدور كتابه الأساسي الأول (السوي والمرضي)،

[1] - G. Canguilhem, **le normal et le pathologique,** op. cit, p 116.

[2] - F.Dagognet, **Georges Canguilhem, philosophe de la vie**,op.cit,p 09.

[3] -Idem, pp 13-14.

[4] - G. Canguilhem, " **Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société**",cahiers de l'alliance israélite universelle ,n⁰ 92,sept- oct. 1955, p 68.

يعاود كانغلام فتح إشكالية السوي والمرضي من جديد لتأكيد وترهين افكاره المختلفة الواردة في ذلك الكتاب، في ضوء المستجدات العلمية والواقع العلمي،الذي عرفته علوم الحي والحياة، وفي طليعتها الطب والبيولوجيا. ففي عام 1963 قدم كانغلام درسا عنوانه (تأملات جديدة تخص السوي والمرضي)،حيث طرح نفس الإشكالية ونفس الأطروحة. الإشكالية هي (السوي والمرضي) و الأطروحة هي (المعيارية الحيوية) لكن من منظور مغاير يتعلق بعلاقة المعيارية الحيوية بالمجتمع والحياة الاجتماعية .

يستهل كانغلام التحليل و المعالجة، برفضه لتلك النزعة العضوية التي تؤكد على الإتصال بين الظواهر البيولوجية والظواهر الاجتماعية، وهي النزعة التي أعطاها كونت صبغة علمية. كما رفض كانغلام أيضا الفكرة الوضعية الزاعمة أن المجتمع يشبه الوضعية الحية في شكله، وأدائه لوظائفه أو هو امتداد لها .

ويعترف كانغلام أن بين المجتمع والعضوية الحية الكثير من التشابهات، إلا أن ذلك لا يسمح ببناء تصور نظري يبني أحدهما على نموذج الأخر ،أو أن فهم أحدهما يؤدي إلى فهم الأخر . فمفهوم الضبط لدى أنصار العضوانية الذي بنو عليه تصورهم النظري، القاضي بوجود تماثل في الشكل والوظيفة بين الظواهر الحية والظواهر الاجتماعية، على اعتبار أن كليهما مزود بآلية تسمح لهما بالتوازن العام والحفاظ عليه. قارب كانغلام بين العضوية والمجتمع، وخصائص العضوية السوية والمرضية، والمجتمع السوي والمرضي، ولاحظ أن في حالة العضوية تكون المعايير ذاتية خاصة بالعضوية ذاتها . " فالكائن الحي البشري يكون مريضا إذا كان يعاني من اختلال وظيفي أو عضوي حقيقي مصاحب بشعور المعاناة والألم و المشقة، بمعنى أن نموذج الحكم على سلامة العضوية ليس نموذجا خارجيا مستقلا عنها، بل هي نموذج نفسها "[1].

وفي المقابل، في حالة المجتمع نكون أمام معايير خارجية، أي ليست نابعة من المجتمع ذاته، وخلافية أي تتعدد في الحكم على حالة المجتمع، بحكم تعدد أسباب وعوامل إيديولوجية، ولذلك فإن نموذج المجتمع ليس فقط خارجا عن المجتمع , بل المشكلة أنه غير قابل للتصور وغير معروف[2]. والمفارقة الكبرى تظهر حين يكون الاتفاق على تشخيص الاضطرابات والأزمات، ووقوع الاختلاف حول طريقة العلاج المثلى. إن رفض العدوانية لأنها إيديولوجية علمية، فهي نزعة تسحب وتستعير مفاهيم وأنساق نظرية من مجال معرفي هو البيولوجيا، وتسقطها على مجال معرفي أخر هو علم الاجتماع . ينتهي كانغلام إلى نتيجة لخصها في قوله " عذرا سوف أصدمكم , إن المجتمع لا يملك غائية خاصة به , إنه وسيلة , المجتمع ضرب من الآلة أو الأداة أكثر منه عضوية "[3]. وعلى العكس من ذلك، تتمتع العضوية الحية بذالك الانسجام والتناغم،وتتلقى ما يكفيها من غذاء وأوكسجين بعدالة تكاد تكون مطلقة. هذه العدالة البيولوجية هي التي أطلق عليها العالم" **كانون**" (حكمة الجسد).أما حينما نتأمل المجتمع، فالعدالة فيه تفرض بالقوة والقانون، ومن ثمة فإن الحالة الطبيعية السوية للمجتمع هي، الفوضى و الأزمات و القلاقل، لأن الأفراد والجماعات غالبا ما تعترض تلك العدالة، فالمجتمع إذن لا يملك طبيعة، أو مثلا أعلى يضبطه أو يعيش وفقه .

يرفض كانغلام إذن، وجود معيارية اجتماعية بكيفية نهائية، ومن الواضح أنه لم يحل المشكلة المتعلقة بالمجتمع، واكتفى بالإلحاح على وجود معقولية علمية تتعدد بتعدد المجالات المعرفية، مرافعا على ضرورة عدم الإسقاطات والتداخلات،كي لا تتحول إلى إيديولوجيات تعرقل الفكر العلمي، عكس المعيارية الحيوية تماما التي تصلح لتفسير إشكالية التوفيق بين المتناقضات، أو الجمع بين الحلول المتوازية، فالعضوية الحية باعتبارها نظام غائي، هي نموذج ومثال .

إن أصول ومصادر المعيارية الحيوية عند كانغلام، نابعة من قراءاته المستفيضة والعميقة للأعمال العلمية و الفلسفية المؤثرة في أفكار عصره، وهو كما يذكر في كتابه "السوي والمرضي"، مدين لعالم الأعصاب الألماني غولدشتين

[1] - G. Canguilhem, " **Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société**",p 67.

[2] - Ibid,p 68.

[3] - Ibid,p 71.

صاحب كتاب "بنية العضوية" (1934) ،حيث استلهم بعضا من الأفكار ، ،ومن بعض النظريات في علم النفس التي طبقها في مجال الطب وفي فيزيولوجيا الأعصاب، كما لا يخفي كانغلام اعترافه بقرائته للفيلسوف الوجودي الفرنسي موريس ميرلوبونتي خصوصا كتابيه" فينومينولوجيا الإدراك" و"بنية السلوك" .

إن المعيارية الحيوية عند كانغلام، تتميز بأنها قدرة إبداعية مجددة وليست إحتفاظية خالصة، كما يمكن اعتبارها فلسفة مبنية على معطيات ووقائع الطب والبيولوجيا، دون أن يعني ذلك التدخل في تلك الوقائع أو تغييرها. إنها فلسفة تقترح قراءة منهجية جديدة للحي بصفة عامة، والإنسان بصفة خاصة. إنها أيضا "أنثروبولوجيا بيولوجية" تحاول أن تفهم وتفسر الأبعاد المختلفة للإنسان من خلال الحياة .

- **المعقولية الطبية :** يأتي كانغلام في طليعة الأطباء و الفلاسفة الذين اهتموا بمكانة الطب في المنظومة التقنية المعاصرة، فالطب في رأيه هو فن قبل أن يكون علما، له موضوعه المستقل الذي هو المرض . ومسألة الطب هل هو علم أو فن قديمة الطرح . فتصنيفه مع الفنون يعود إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي ميز بين المعرفة والتقنية، وكان حين يتحدث عن(الفن)و(الصناعة)،ويذكر الطب كمثال على ذلك . يقول كانغلام :" إن الطب يبدو وما يزال كذلك، كتقنية أو فن في ملتقى طرق علوم عدة، أكثر من كونه علم مستقل وقائم بذاته "[1] . لكنه رغم ذلك له معقولية خاصة به. إن الطب العلمي أو التجريبي الذي نشأ في القرن التاسع عشر، والذي تخلى عن التقليد الطبي الكلاسيكي، وإتجه إلى تفسير الأمراض توجها وضعيا ,يعتبره كانغلام، أنه بدأ نظريا مع كلود برنارد فقط. أما من الناحية العملية فهناك جهود سابقة لعبت دورا حاسما، لقد بلغ الطب موضوعيته وقمته العلمية حسب كانغلام، مع اكتشاف وتوظيف علم البكتيريا الذي أدى بدوره إلى اكتشاف ونشأة علم آخر، هو علم المناعة. ويذكر كانغلام بعض العقبات التي اعترضت مسيرة الاستدلال الطبي، والتي تم تجاوزها من خلال معقولية جديدة "**لا برناردية**" (Non -Bernardienne)كما يقول كانغلام، تأسست على أنقاض العجز البرناردي.

هل ينصب إهتمام الطبيب على المريض أم على المرض ؟.

لا يخفي كانغلام عدم رغبته في المنحى الذي اتخذته المعقولية الطبية، عندما حصرت اهتمامها في المرض حيث يكون الخاسر الأكبر في هذه العملية هو المريض. فبدأ بالتأكيد على أن الطب لم ينشأ مع الأفراد الأسوياء ، وإنما نشأ مع المرضى [2]. ويخلص كانغلام إلى نتيجة مفادها : "لا توجد الأمراض , بل يوجد المرضى "[3].

إن الشفاء من الأمراض والحفاظ على الصحة من الأهداف الأساسية للطب، وبحسب حركية الظواهر الحيوية وأحوال الصحة والمرض، يعتقد كانغلام أن الشفاء حالة جديدة، لأن المعيارية تنشد باستمرار حالات توازن جديدة ،والعلاج الذي يقدمه الطبيب لا يجلب بالضرورة الشفاء، لأن العلاقة بين ذلك الفعل وحالة الشفاء تقوم على الصدفة والاتفاق، ولذلك فإن الطبيب الواعي هو الذي يؤكد لمريضه أن العلاج الذي يقدمه له ليس سوى تجربة جديدة، يقول كانغلام :" إن الالتزام الأول للأطباء بصفة عامة تجاه مرضاهم، هو أن يعترفوا علانية بالطبيعة الخاصة لأنشطتهم العلاجية، وهي أن المعالجة في الحقيقة هي القيام بتجربة .....وفي الشفاء مسؤولية فردية على المريض القيام بها، انطلاقا من قبول المرض، إلى الثقة والإقبال على الشفاء، مرورا بالموافقة على العلاج. فالطبيب تتوقف مسؤوليته عند حد توفير الشروط الموضوعية الممكنة للعلاج، بينما هناك شروط ذاتية لا يصل إليها الطبيب، تقع على المريض مسؤولية التكفل بها [4].

---

[1] - G. Canguilhem, **le normal et le pathologique,** op. cit, p. 07.

[2] - G. Canguilhem, **le normal et le pathologique,** op. cit, p 139.

[3] - Ibid,p 139.

[4] - G. Canguilhem, " **Une pédagogie de la guérison est elle possible?** ",Nouvelle revue de psychanalyse , XVI, 1978, p 13.

وإذا كان العلاج في حقيقته تجربة جديدة فما هي مبررتها ؟ ومن يتحمل مسؤولية فشلها : هل هو الطبيب ؟ أم المشرع ؟ أم المؤسسة الطبية ؟

تأصيلا لتحقيق تحليل إبستيمولوجي وأخلاقي، يعود كانغلام إلى الفيلسوف الألماني كانط (1724. 1804) الذي يصنف الطب إلى جانب الإلهيات والحقوق، باعتباره مجالا أكثر حرية, فالطبيب لا يخضع لالتزامات أو قوانين أو مبادئ تنظيمية وانضباطية عكس الحقوقي أو اللاهوتي . ولذلك فمهنة الطب باعتبارها فن تتدخل في أدائها مهارات ومؤهلات الطبيب، إلى جانب مكتسباته العلمية و المعارف التي حصلها . ومن أخلاقيات الممارسة الطبية منع التجربة الطبية العشوائية، وحظر الجراحة على الحي الإنسان على غير الطبيب المتخصص. و يؤكد كانط أن مسؤولية التدخل أو التجريب لا تقع على الطبيب وحده (حين اجتهاده) بل تتعداها إلى رجل القانون، ورجل الدين والسياسي، وقد حدث ذلك مع بعض الأمراض المعدية كالجذري. فتجربة الكشف عن العلاج وإنتاج معرفة أولية عن المرض، مسؤولية مشتركة تتحمل تبعاتها جهات متعدد .

يؤكد كانغلام على مشروعية وراهينية وجدية الاعتبارات الأخلاقية الكانطية، فينبغي وضع جملة من الالتزامات تكون عبارة عن قواعد يسير بمقتضاها الأطباء الممارسين ويلتزمون بها . ومنه فإن الطبيب حينما يجرب في العلاج، فإن تلك الإباحة تتأسس من الناحية الأخلاقية في كونها من أجل المريض .

يخلص كانغلام إلى ضرورة إصلاح تعليم الطب، من خلال التأكيد أن ذلك التعليم يبدأ بعلم الأمراض و الباثولوجيا، لأن الفيزيولوجيا عاجزة , حيث يقول :"يقدم لنا تاريخ الفيزيولوجيا العصبية و الفيزيولوجيا الغددية أمثلة حاسمة عن حالات كان الكشف فيها عن الاضطرابات والإختلالات الوظيفية، يتوقف على الملاحظة العيادية واستقراء علل الأمراض، وفي الوقت الذي يجهل فيه الفيزيولوجيون ابتداء , الميكانيزمات السوية الضابطة التي اختلت أو انحرفت "[1].

☚- **المهمة الجديدة للفلسفة :** تضطلع الفلسفة حسب كانغلام بمهمتين أساسيتين كاملتين : تتمثل الأولى في المسايرة عن كثب لحركية الفكر العلمي، حتى وإن بدت في تلك المهمة أنها متطفلة في نظر البعض، إلا أن ذلك في الواقع يتوافق تماما مع روحها التي تعني الإهتمام إلا بما يعنيها، و أما الثانية فتأتي بعد ذلك، أي بعد حصد الوقائع والمعطيات وترتيبها، وهي مرحلة ينعتها كانغلام بلحظة الإقلاع .

يتبنى كانغلام بعض الأفكار النيتشوية على هذا الصعيد، ومنها الفكرة القائلة بأن العلم هو نشاط من بين أنشطة أخرى كالفن والأخلاق، وأن المعرفة العلمية ليس لها الأولوية على بقية الأنشطة الأخرى .فكما أن الأخلاق فضيلتها الخير، والدين فضيلته الخلاص، فإن العلم فضيلته الحقيقة. وهذه الأخيرة ليست أكثر من قيمة من بين القيم الأخرى . يستنتج كانغلام من هذا الفهم النيتشوي للحقيقة، إلى التصريح صادم مفاده " لا توجد حقيقة فلسفية "[2]، ففكرة الحقيقة ليست من فضائل الفلسفة ولا من غايتها، إنها قيمة تخص العلم. ولما كانت الفلسفة ليست نشاطا معرفيا، فهي إذن ليست بحاجة إلى الحقيقة كشرط لقيامها،ولكن هذا لا يعني الحط من قيمتها، بل يضعها في مقامها الصحيح. وهو البحث عن المعنى والماهية و الطبيعة وهو ما يجعلها نشاطا " ما بعد معرفي ". إنها في تصوره بمثابة حكم بين مختلف الأنشطة البشرية، إنها تنسق بين القيم .

لكن ما علاقة الفلسفة بالحياة البيولوجية ؟

لا شك أن كل المحاولات الفلسفية عن الحياة ظلت دون جدوى لغاية الآن، ولذلك يعتبر كانغلام أن الحي يمكن أم يكون موضوعا لبحث فينومينولوجي، مما يسمح بتبرير الكشف عن معنى الحياة . والماهية عند كانغلام سابقة ومحايثة للبنية

---

[1] - G. Canguilhem," **la constitution de la physiologie comme science" ,** in: C.Kayser (sous la direction) ,physiologie, tome1: **historique, fonction de nutrition**, Paris, Flammarion,(2eme édition)1970,p.20.

[2] - G. Canguilhem, **"Philosophie et science" ," Philosophie et vérité** ",Cahiers philosophiques, hors série , juin 1993 ,p 28.

البيولوجية للكائن الحي، وهي مشتركة بين الأحياء. وأما المعنى فهو لاحق، ومن ثمة فهو مضاف وخارجي، وهو يتوقف على الحي الإنسان فقط. وإجمالا فإن ماهية الحياة عند كانغلام تقوم بقدرتها المعيارية المبدعة المنتجة للمعايير، كما يكمن معنى الحياة في إعتبار الحي الإنسان، مركزا وذاتا متميزة عن محيطها ومتفوقة عليه.

تتميز المعيارية الحيوية عند كانغلام بأنها :

.تعبر عن قدرة مزدوجة (الضبط والتمايز)يقول :"إن الحياة هي تقويم للأشياء والتجارب والخبرات، كما أنها اختيار و رفض، لوسائل ووضعيات وحركات "[1]

. اندفاعية من جهة، وإنكفائية من جهة أخرى.

. هي قدرة حر تجعل الحي متفردا ويحيا خارج المعايير، فكل موقف يعيشه هو خبرة جديدة يحياها لا يشاركه فيها أحد آخر، فالصحة مثلا ،حالة ذاتية لا تقوم وفق معيار خارجي، وحالة المرض لا يقررها الطبيب بل المريض، بناء على وعيه وشعوره بالألم والمعاناة. فالتجربة الفردية هي العامل الحاسم في تحديد الصحة والمرض.

وبالعودة إلى ثنائية الطب والبيولوجيا، يؤكد كانغلام أن الطب باعتباره علم الإنسان المريض، والبيولوجيا باعتبارها علم الإنسان المعافى، فهما معا أدوات أساسية لتأسيس أنثروبولوجيا تجمعهما وتتجاوزهما في نفس الوقت. فالفيزيولوجيا في تصوره لا تستطيع أن تستوعب الطب داخلها، والباثولوجيا هي مبحث أولي سابق على المعرفة الفيزيولجية، وهي الأساس الذي تبنى عليه. يقول كانغلام عن هذه الأنثروبولوجيا البيولوجية "إن البيولوجيا البشرية والطب، هما بالفعل أجزاء ضرورية لـ (الأنثروبولوجيا)، لكننا نعتقد كذلك أنه لا توجد أنثروبولوجيا لا تفترض الأخلاق، بحيث أن مفهوم السوي في النظام البشري، يبقى دائما مفهوما معياريا وذا أبعاد فلسفية خاصة "[2].

فإذا كانت الأنثروبولوجيا الإنسانية تقتضي أنه لا يمكن دراسة الانسان إلا من خلال أنشطته الثقافية والاجتماعية (الرموز ـ اللغة ـ المعتقدات ـ الطقوس ....)، وإذا كانت الأنثروبولوجيا تعتبر المعايير والأنساق الثقافية منطلقات لفهم الحي الإنسان، فإن أنثروبولوجيا كانغلام تفترض أن دراسة الإنسان يجب أن تنطلق من قاعدة أساسية أولية هي، الحياة والظواهر البيولوجية والحيوية التي تميزها، وتلك المعايير والأنساق هي نتاج قوة حيوية سابقة هي، الحي الإنسان فالانثروبولوجيا إذن، تدرس الإنسان ككائن حي والكيفية التي توصل بها إلى إبداع تلك المعايير والأنساق، والرموز والفنون ... إلخ

3- خاتمة: في ختام هذه الورقة، يمكن تسجيل ملاحظة أساسية وهي، أن فلسفة كانغلام لا تبتعد كثيرا عن فلسفات الذات والميتافيزيقا، وفلاسفتها معروفون بمعارضتهم للمعقولية العلمية، ومن أشهرهم نيتشه وبرغسون وميرلوبوني... والسبب في هذا التوافق هو اختيار كانغلام للطب كمجال لأبحاثه ودراساته، فالطب من جهة علم انساني في تركيزه على المريض ومعاناته، يبدو أنه أساس فلسفة ذاتية متعددة الأبعاد: أخلاقية وبيولوجية ووجودية....، ومن جهة ثانية ، هو علم وضعي يتجاوز المريض إلى الطبيب والمؤسسة الطبية.

إن في ادراك كانغلام إلى هذه الطبيعة المزدوجة المعقدة في دراسته للطب (الفلسفة والعلم)، ما يجعل منه فيلسوف و" دكتور في الطب" كما يصف نفسه، استطاع تقريب المسافة بين تياري الفلسفة الفرنسية المعاصرة : تيار المفهوم والعقلانية، وتيار الذات والتجربة.

✦- الاحالات:

1 - المصادر:

أ- كتب:

[1] - G. Canguilhem, "**Vie**" ,Encyclopédie universalis, Paris, corpus 23,1996, p. 552.

[2] - G. Canguilhem, le normal et le pathologique, op. cit, p 169.

- G. Canguilhem, **le normal et le pathologique**, P.U.F,Paris, coll ."quadrige ",1993, (1erédition 1966 , réédition de:**essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique** , publication de la faculté des lettres de Strasbourg,1943,augmente de nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique 1963-1966 .

ب- مقالات:

1- G. Canguilhem**, "civilité puérile et honnête**",Libres Propos,20aout 1929.

2 -G. Canguilhem: **" La nouvelle connaissance de la vie"**. in : Etude d histoire et de philosophie des sciences.

3- G. Canguilhem, " **qu' est qu' un philosophe en France aujourd'hui?**",in: Commentaire, printemps 1991 , repris dans: L.L Grateloup, Anthropologie philosophique, Paris, Hachette.

4- G. Canguilhem, " **Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société**",cahiers de l'alliance israélite universelle ,n0 92,sept- oct. 1955.

5- G. Canguilhem, " **Une pédagogie de la guérison est elle possible?** ",Nouvelle revue de psychanalyse , XVI, 1978.

6- G. Canguilhem," **la constitution de la physiologie comme science" ,** in: C.Kayser (sous la direction) ,physiologie, tome1: **historique, fonction de nutrition**, Paris, Flammarion,(2eme édition)1970.

7- G. Canguilhem, **"Philosophie et science" ," Philosophie et vérité** ",Cahiers philosophiques, hors série , juin 1993.

2 - المراجع:

أ- كتب :

1 -Gaston Bachelard**: L'engagement rationaliste**, P.U.F,Paris,1972,.

2 -D.Lecourt(sous direction):**Dictionnaire de la pensée médicale**, P.U.F,Paris."quadrige ",2004

3- J.Piaget: **logique et connaissance scientifique**, Paris ,Encyclopédie de la Pléiade ,Gallimard ,1967..

4. - F.Dagognet,**Georges Canguilhem, philosophe de la vie**, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, le plessis Robinson(Essonne),1997.

ب- مقالات:

1 -Jean -François Braunstein , "Canguilhem avant Canguilhem",Revue d histoire des sciences ,2000 , 35/1

2- Jean -François Braunstein ," **l école française de philosophie de la médecine**",Revue des sciences philosophiques, tome74,Paris,J Vrin,janvier 1990

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

3-B -Saint Sernin "Georges Canguilhem a la Sorbonne", revue de métaphysique et de morale,9eme annee,n° 01,janvier- mars 1985,p91(numéro spécial consacre a Georges Canguilhem ,Gallimard , Paris ,2001)

[4] -Michel Foucault,"la vie:l experience et la science " revue de métaphysique et de morale,9eme annee,n° 01,janvier- mars 1985,p04(numéro spécial consacre a Georges Canguilhem ,Gallimard ,Paris,2001) .

أهمية الدرس الابستمولوجي في اكتساب مهارات التفكير النقدي لدى طلبة الفيزياء

The importance of the epistemological lesson in the acquisition of critical thinking skills For physics students

د.تونسي محمد (tounsimod@gmail.com)	جامعة عمار ثليجي بالأغواط/ الجزائر

الإرسال: 2021/04/05 **القبول**: 17/ 04/ 2021 **النشر**: 14/05/ 2021

ملخص: إن الدرس الابستمولوجي مهم بالنسبة لطالب الفيزياء حيث يطلع على المشكلات الابستمولوجية المطروحة في هذا العلم الذي يتطور بشكل متسارع، كما يستفيد من الدراسات النقدية للنظريات الفيزيائية و يكتسب من خلالها مهارة التفكير النقدي ، كذلك لا بد للطالب أن يتعمق في فهمه للنظريات الفيزيائية من خلال معرفة السياق التاريخي لبداية النظرية الفيزيائية حيث يفهم كيف جاءت الحلول و الاعتراضات و النقاشات التي كانت حولها و كيف ظهرت القوانين المكونة للنظرية. إن معايشة الطالب للمشكلات الابستمولوجية المثارة في الفيزياء و معرفته لمختلف النقاشات حولها يكسبه مهارات التفكير النقدي الابستمولوجي حيث يتعرف على أساليب الدراسة النقدية لمبادئ و مسلمات النظريات و إثباتاتها التجريبية و المشكلات المنهجية و الفلسفية التي تثيرها.

كلمات مفتاحية: فيزياء ،ابستمولوجيا ، تفكير ،نقدي،مهارة.

Abstract: The epistemological lesson is important for a student of physics, as he knows the epistemological problems presented in this rapidly developing science. He also benefits from critical studies of physical theories and acquires through them the skill of critical thinking, It is also imperative for the student to deepen his understanding of physical theories through knowing the historical context of the beginning of the physical theory, where he understands how the solutions, objections, and debates that were about it and how the laws forming the theory appeared, The student's encounter with the epistemological problems raised in physics and his knowledge of the various debates around it gives him the skills of epistemological critical thinking, as he gets acquainted with the methods of critical study of the principles and axioms of theories and their experimental proofs and the methodological and philosophical problems that they raise.

Keywords : physics, epistemology, thinking, critical, skill.

مقدمة:

يتناول طلبة الفيزياء فروع علم الفيزياء من نظريات و قوانين بتركيزهم على الجانب الرياضي حيث يتعلمون القوانين و البرهنة عليها و تطبيقها رياضيا و يتعاملون مع الكيفيات الفيزيائية بوصفها رموز مرتبطة بقيم كمية و يتعلمون حل المسائل الفيزيائية عن طريق الاستنباط الرياضي ، الملاحظ في فيزياء اليوم هو أنه طغى عليها الجانب الرياضي بحيث أن هناك نظريات تتركب من بنية رياضية معقدة و تحتاج لممارسة رياضية لفهمها ، الجانب الرياضي مهم و أساسي بلا شك، و مع ذلك فالطالب في حاجة لمعرفة الجانب الابستمولوجي للنظريات الفيزيائية ،حيث أن هناك العديد من الإشكاليات الابستمولوجية المطروحة سواء من الناحية العلمية مثل بعض المسائل المتعلقة بالخلاف حول تفسير ظاهرة معينة أو حل تناقض ما ، أو من الناحية المنهجية مثل بنية النظرية الفيزيائية و علاقتها بالواقع و موضوعية تصوراتها .يمكن للدراسة الابستمولوجية أن تعزز من مهارات التفكير النقدي لطلبة الفيزياء ، و يمكن أن تتدارك ضعف القدرات العقلية المبنية على الحفظ والاجترار عند الطالب، و تدعم ملكة التفكير والفهم والتساؤل والتجريب والنقد ، عندما يتناول طالب الفيزياء دراسة قضية من جميع الجوانب العلمية و الابستمولوجية و التاريخية ستتعزز لديه القدرة على الإحاطة الأكثر شمولية وكيفية إجراء استدلالات سليمة، كل هذا يدفع للتساؤل عن أهمية الدرس الابستمولوجي في تعزيز مهارات التفكير النقدي عند طلبة الفيزياء ؟

1 - مفهوم الابستمولوجيا :

لكي نأخذ فكرة عن مفهوم الابستمولوجيا لا بد من البدء بالتعريف الاصطلاحي و المعجمي لهذه الكلمة، إن مصطلح ابستملوجيا Epistémologie هو عبارة مركبة من لفظتين يونانيتين Epistèmè و تعني العلم ، و Logos التي تعني النظرية أو الدراسة أو النقد ،فالابستيمولوجيا من حيث اشتقاقها اللغوي تعني نظرية العلم أو نقد العلم[1] .ويعتبر الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريديريك فيرييه أوّل من وضع هذا المصطلح ، والكلمة في استعمالها الفلسفي المعاصر تعني الدراسة النقديّة للمعرفة العلميّة وتهتمّ بالبحث النقدي في مبادئ العلوم وموضوعاتها وفرضيّاتها ونتائجها وقوانينها، بغية إبراز بناها ومنطقها وقيمتها الموضوعيّة.

[1] - محمد عابد الجابري ، **مدخل إلى فلسفة العلوم** ،(ط4،مركز دراسات الوحدة العربية،1998)، ص18

يعرف لالاند الابستيمولوجيا بأنها " الدرس النقدي لمبادىء مختلف العلوم ،و فرضياتها و نتائجها ،الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي ،و قيمتها و مداها الموضوعي".[1] كما أن لالاند لا يضم الميتودولوجيا (علم المناهج) للابستيمولوجيا ، رغم أن النقد المنهجي طرف مهم في الابستيمولوجيا ،فلا يكاد كتاب في الابستيمولوجيا يخلو من نقد للمنهج حيث تطرح مسائل مثل إمكانية التجريب ،و مدى جدوى المنهج الاستنباطي في العلوم ...،و لقد اهتم كبار الابستيمولوجيين بالمناهج ،و دار حولها نقاش كبير، و لهذا لا يمكن استبعاد المنهج في نقد أي نظرية علمية. كما جاء في معجم لاروس حول الإبستمولوجيا " بأنها دراسة فلسفية للعلم ، وهي تهتم بميدان أشمل من الميتودولوجيا أو منطق العلم ، فهي تضم من جهة الميتودولوجيا التي تدرس المناهج الخاصة بكل علم ، و مراحل التفكير العلمي بصفة عامة ، و من جهة أخرى مشكل الحقيقة العلمية و العلاقة بين العلم و الفلسفة " [2].هناك مدارس تفرق بين الابستمولوجيا و فلسفة العلوم حيث تهتم الابستمولوجيا بالاشكاليات العلمية المثارة في العلم أما فلسفة العلوم فتهتم بالمشكلات ذات الطابع الفلسفي ،و هناك من لا يقيم أي تفرقة بين الابستمولوجيا و فلسفة العلوم حيث كليهما يصب في إطار الدراسة النقدية للعلوم .

إن النظرة الوضعية التي يمثلها اغست كونت A.Comte أبدت اهتماما بتصنيف العلوم و استخلاص المبادىء و الأفكار المشتركة بينها ، ولقد رأى كونت أن فلسفة العلم هي فلسفة علمية تتخذ من العلوم في حالتها الراهنة موضوعا لها للكشف عن الروابط المشتركة بينها من مبادئ و علاقات في فترة زمنية معينة ،فهي تهتم بما هو مشترك بين العلوم ،قدم كونت أطوارا لتطور التفكير البشري ، و رأى أنه مر بثلاثة مراحل: المرحلة اللاهوتية،المرحلة الميتافيزيقية، المرحلة الوضعية،في المرحلة الأولى كان عقل الإنسان يفكر في الظواهر بالاستناد إلى تفسيرات لاهوتية ،و بعدها صار يفكر من وجهة نظر ميتافيزيقية حيث يستند في تفكيره على مفاهيم و تبريرات مجردة بعيدة عن الخبرة الحسية،و لما نضج العقل البشري أصبح ينظر للظواهر الطبيعية من وجهة نظر مادية وضعية،و لذا فالتناول الصحيح للظواهر الطبيعية يعتمد على استبعاد كل ما له صلة بالميتافيزيقا ،إن كل محاولة لدراسة العلوم دراسة كلية لا بد أن تتجنب ما يفتح الباب للتفكير

[1] أندريه لالاند،**موسوعة لالاند الفلسفية** ، تر:خليل احمد خليل ،ج1 (ط1،بيروت،باريس،منشورات عويدات،1996) ص375.

[2]. Collectif , **Grande Larousse Encyclopédique** , T4, (Paris, Librairie Larousse.1985).p 621.

الميتافيزيقي و لذا يجب إنشاء اختصاص جديد تكون مهمته دراسة التعميمات العلمية مما سيزودنا بفلسفة علمية[1] .

أما الوضعية المنطقية فهي تري أن معارفنا العلمية هي حقائق علمية تصاغ في قضايا،فهذه القضايا هي ما نقوله عن العالم وعن الوقائع ، لكن هل هذه القضايا تعكس لنا ما يجري في عالم الوقائع ؟ ،قد يكون هذا صحيحا إذا أخضعنا هذه القضايا لآلية تحليلية صارمة تجعل من اللغة أداة ناجعة و فعالة لنقل ما يجري في الواقع ، إن الوضعية المنطقية تنظر إلى المعارف الإنسانية من زاويتين ، معارف تهتم بما هو موجود في الواقع و معطيات التجربة ، و معارف تهتم بالبناء اللغوي للعبارات العلمية حيث تهتم بتحليل لغة العلم و هذه هي مهمة فلسفة العلم، أو كما يسميها كارناب R.Carnap منطق العلم ، الذي يرى أن اهتمام فلسفة العلم حسب الوضعية المنطقية "هو العلم سواءا باعتباره واحدا أو فروعا مختلفة ، و يتعلق الأمر هنا بتحليل المفاهيم و القضايا و البراهين و النظريات التي تلعب فيه دورا ما ، مع العناية بالناحية المنطقية أكثر من الاهتمام بالتطور التاريخي أو الشروط التطبيقية السوسيولوجية و السيكولوجية "[2]إن الملاحظ هنا أن الوضعية المنطقية تركز على التحليل اللغوي للمفاهيم العلمية دون الاهتمام بالتطور التاريخي لهذه المفاهيم و خلفيات تكونها، و من هنا فان إمكانية قيام فلسفة نقدية تهتم بمشكلات العلم تظل محدودة طالما أن هذا الاتجاه يحصر الاهتمام بالتحليل المنطقي واللغوي للنص العلمي.

أما باشلار فقد تصور ثلاث مهمات للابستمولوجيا: على الابستمولوجيا ان تعمل على إبراز قيم العلم و المفاهيم الأساسية ،فالمعرفة العلمية تحوي قيم و أفكار و مبادى و يجب الكشف عنها. كذلك على الابستمولوجيا ان تهتم بما تحدثه المعارف العلمية و الأفكار و المفاهيم من اثر في البنية الفكرية السائدة. و عليها ان تقوم بتحديد كل مرحلة من مراحل تطور الفكر العلمي من خلال ما تتميز به كل مرحلة ،حيث ان كل مرحلة جديدة تحدث قطيعة مع المرحلة السابقة حتى تتجاوزها و المقصود بالقطيعة هو إزالة العوائق التي تعرقل تطور المعرفة العلمية [3]. إن المعرفة حسب باشلار تتعرض لاضطرابات و تباطؤات ،و لا بد من تبيان أسباب الجمود المعرفي ،و حتى أسباب النكوص ،و هده الأسباب هي العوائق الابستمولوجية ، و بهذا يمكن تصور المعرفة العلمية بأنها عرضة لأزمات وعوائق تتطور من خلالها ، و لذا " يجب وضع الثقافة العلمية في حالة تعبئة

[1] - محمد عابد الجابري ، **مدخل إلى فلسفة العلوم** ،ص26

[2] - المرجع نفسه، ص28

[3] محمد وقيدي ،**فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار** ،(ط1،بيروت ،دار الطليعة،1980)ص63

دائمة ،و إبدال المعرفة المغلقة و الجامدة بمعرفة منفتحة و نشطة "[1]،ان الابستمولوجيا في نظر باشلارفي حاجة ماسة لتاريخ العلوم ،اذ ان له أهمية خاصة و ملحة في الدراسة الابستمولوجية ،حيث نعرف من خلاله حلقات العلم المتلاحقة ،و القطائع الابستمولوجية التي شهدتها المعرفة،فالدراسة الابستيمولوجية تكشف عن سيرورة المفاهيم العلمية،و مدى نجاعتها في مرحلة ما من تاريخ العلم .

كما أن بياجيه J.Piaget اهتم بالجانب التطوري للمعرفة ،فحسبه علينا ألا نأخذ المعرفة كحالة نهائية و إنما كعملية تطور و نمو Processus ، و لقد ادخل الجانب السيكولوجي في دراسته لتطور المفاهيم العقلية ،فهذه المفاهيم تتطور عبر الزمن و تنمو و تطرأ عليها تحولات يجب كشفها ،و لقد دعيت هذه الابستيمولوجية بالابستيمولوجية التكوينية ،و قد اهتم بياجيه بدراسة العلاقة بين المعرفة و النمو السيكولوجي للمفاهيم[2].

أخذت الابستيمولوجيا تفرض نفسها في العصر الحاضر خاصة مع القفزة العلمية التي تحققت منذ بداية القرن العشرين و ظهور نظريات ثورية أجبرت العلماء على إعادة النظر في مبادئ العلوم و مناهجها و طرق التعامل مع مشكلاتها ،كل هذا اثبت أهمية الدراسة النقدية للعلوم ،اليوم أصبحت الدراسات الابستمولوجية متخصصة في مجالات محددة مثل ابستمولوجية العلوم الفيزيائية أو البيولوجيا أو الرياضيات أو علم النفس أو علة الاجتماع ،حيث تغوص في دراسة مشكلات دقيقة و محددة داخل علم معين أو دراسة مشكلات داخل نظرية علمية معينة ،لقد أضحت الابستمولوجيا تخصصا مهما خاصة في أقسام الدراسات العليا لما لها من أهمية في تعريف الطلاب على مبادئ العلوم و المشكلات المثارة فيها .

2-الأهمية المتبادلة بين الفيزياء و الابستيمولوجيا :

إن العلم عموما و الفيزياء خصوصا ليس نسقاً منغلقاً على ذاته، بقدر ما هو نسق متفاعل، و فاعل في كل الأنساق النظرية العلمية ، فالفيزياء ليست مجرد قوانين و قضايا معزولة، ولا نظريات مستقلة بعضها عن البعض، بل هي في الواقع إطار نظري له أسسه الفلسفية ومسلماته ومناهجه التي تبناها المجتمع العلمي، واعتمدته لحل المشكلات المطروحة. هذا الإطار يسميه توماس كون ب"البراديغم". و هو مجموع الأدوات و التقنيات و المناهج و المفاهيم و القوانين والنظريات المتاحة في حقبة ما و قناعات و قيم و معتقدات المجتمع العلمي و الشروط السيكولوجية التي تساهم في

[1] غاستون باشلار ،**تكوين العقل العلمي** ،تر:خليل احمد خليل ،(ط3،لبنان ،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر،1986)،ص17

[2] محمد عابد الجابري ، **مدخل الى فلسفة العلوم** ، ص42

تكوين المعرفة في فترة معينة، يقول كون في تعريفه للبرادايم : « مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات و القيم و النظريات و القوانين و الأدوات يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين ،و تمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير و الممارسة و مرشدا و دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي معين»[1]. فالبرادايم يمثل المناهج و طرق التعامل مع المشكلات العلمية ومعايير الحلول التي تسلم بها أية جماعة علمية في أية حقبة زمنية ،كما أن تقدم الاكتشافات ينتج عنه تغير المشكلات المطروحة و «يلزم عن ذلك أنه غالبا مع يحتم انبثاق بارادايم جديدة إعادة تعريف العلم المناظر ،هكذا تحال بعض الإشكاليات القديمة إلى علم آخر و قد تعد غير علمية أصلا، أيضا ثمة إشكاليات لم تكن موجودة أو عدت مبتذلة قد تصبح حلولها في ضوء البرادايم الجديدة أمثولة للانجاز العلمي ،و بتغير المشاكل غالبا ما تتغير المعايير التي تميز بين الحل العلمي الأصيل وما هو مجرد تأمل ميتافيزيقي أو مماحكة لفظية أو ضرب من اللهو الرياضي»[2].

إن ما يميز العلم الفيزيائي عن بقية العلوم الأخرى فضلا عن موضوعه الذي هو الوجود المادي،هو أن لنتائجه وقع كبير على الفكر الإنساني و على العلوم المادية الأخرى ، فلا يمكن أن يتجاهل البيولوجي أو الكيميائي نتائج الفيزياء كما لا يمكن أن يتجاهل الفيلسوف النظريات التي تصف الوجود المادي الذي هو وجود كوننا و يكتنفه من نواميس ،و لذا فان للعلم الفيزيائي ما يجعله يشكل الخطوة الأكثر توغلا في العالم المادي . إن التحولات و التطورات التي عرفتها الفيزياء المعاصرة منذ نظريتي النسبية و الكوانتم حتى ظهور نظرية الأوتار الفائقة هي أرضية خصبة لطرح العديد من التساؤلات الإبستمولوجية،كما يتضح أن الفيزياء لها ما يميزها نظرا لدرجة تأثيرها على العلوم الأخرى و شمولية موضوعها.كما أنها عرفت تطورات و تحولات و أزمات عبر العصور،و أفرزت صورا مختلفة و مفاهيم مختلفة، و بدت في العقود الأخيرة و كأنها تحررت من الانطباعات الحسية المألوفة و أضحت تعبر عن درجات عالية من الطموح الإنساني .

إن العلاقة بين الفيزياء و الإبستيمولوجيا علاقة لها أبعاد كثيرة و أول ما يمكننا قوله هو أن الفيزياء تعتبر كمصدر هام للقيم الابستمولوجية ،حيث أن هذه الأخيرة تستمد بشكل أو بآخر من الفيزياء بعض المعايير و الأحكام الإبستمولوجية التي يتعامل بها الفيزيائيون مع المشكلات العلمية،ان التطورات التي تحدث في الفيزياء المعاصرة و المفاهيم التي تظهر فيها و الأزمات التي

[1]- توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة ،الكويت ،1992، ص99.

[2]- دلي شابير، **إشكاليات فلسفية في العلم الطبيعي**، ترجمة: نجيب الحصادي (المكتب الوطني للبحث والتطوير،د.ت)، ص189

تتعرض لها هي في نظر غاستون باشلار دروس يستفيد منها الابستمولوجي [1]، حيث نرى أن أغلب القضايا المثارة،و القيم العلمية في الإبستمولوجيا لها جذور مرتبطة بالفيزياء ،ومثال ذلك مشكلة الحتمية و اللاحتمية فقد أثيرت كمشكلة إبستمولوجية مرتبطة بالفيزياء، من حيث قيمتها كمبدأ للعلم ، إضافة إلى هذا فان مشكلة التجريب و علاقة المفاهيم بالواقع فرضتها النظريات الفيزيائية ،و هي اليوم تناقش ابستملوجيا في العلوم الأخرى ،كما أنها المسألة التي خلفت جدلا محتدما بين الوضعيين و العقلانيين ،وخلفت إرثا ابستيمولوجيا يعتبر مرجعية لا يمكن تجاهلها .

ان الابستمولوجي يستقي أفكارا من الفيزياء تعبر عن ذهنيات جديدة ، فالابستمولوجية الباشلارية اعتمدت على مفاهيم و دلائل مستقاة من الفيزياء المعاصرة ،و لإيضاح هذا يذكر لنا باشلار بعض الفوائد : ان أول درس يستفيده الابستمولوجي من الفيزياء المعاصرة حسب باشلار هو ان الجدل و التناقض هو ليس صفة سلبية بقدر ما هي صفة ايجابية ،و خير مثال على ذلك هو التكامل الذي تشكله كل من الصورة الموجية و الصورة الجسيمية للإشعاع ، فعلى الرغم من تناقض الصورتين إلا أنهما شكلين لنفس الظاهرة. كما أن الاحتمال يعتبر من الدروس المهمة التي يستفيد منها الابستمولوجي في الفيزياء المعاصرة التي انتقلت إلى دراسة الجسيمات الدقيقة ،حيث أن احتمال الخطأ يشكل جزءا من المعرفة الميكروسكوبية، يقول باشلار "إذا كان الخطأ قد نفذ إلى المعرفة في ميدان معين إلى الحد الذي أصبح عنصرا أساسيا منها ،فان الامكان ينبغي ان يؤخذ في هذا المستوى على انه عنصر ايجابي "[2]، و في هذه النقطة كذلك لا يختلف كارل بوبر K.popper عن باشلار إذ يرى أن الابستمولوجيا عرفت تحولا مع حساب الاحتمالات ، حيث أصبح للاحتمال دور مهم في التعامل مع الأحداث الفيزيائية [3]،إضافة إلى هذا فإن الفيزياء المعاصرة و بالتحديد الفيزياء الكوانتية لفتت انتباه الابستمولوجي إلى فكرة مهمة و هي انه لا يمكن ان نفكر في المجال الميكروسكوبي بنفس الذهنية التي نفكر بها في التجارب الماكروسكوبية ،ان الفيزياء الكوانتية قد فتحت نمطا جديدا من التفكير بعدما كان التفكير الميكانيكي الماكروسكوبي سائدا من قبل ،وبرزت ظواهر ضبابية بعد ما كان يعتقد أن العالم كله منتظم[4].

---

[1] محمد وقيدي ،**فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار** ، ص198

[2] - المرجع نفسه، ص184

[3] -Karl Popper . **La connessence objective**.Tr de langlais par Jean Jacque Rosat.(France .Flammarion .1991) .p226

[4] - غاستون باشلار،**تكوين العقل العلمي** ،ص196

كذالك فان الابستمولوجيا استفادت مما جاء في الفيزياء الكوانتية فيما يخص العلاقة بين الملاحظ و الموضوع ،و كما يرى بوبر فان الموضوع أصبح يلعب دورا مهما و يشكل محورا بالنسبة للملاحظ [1]، إن الفيزياء المعاصرة قلبت التصور الذي كان يعتقد أن الفيزياء تدرس طبيعة موضوعية لها وجودها المستقل عن الإنسان، و هذا يطرح المشكلة المتعلقة بمقدار الموضوعية في معرفتنا للظواهر الذرية ، يجب ألا ننسى الخاصية الأساسية التي تتصف بها الظاهرة الذرية و هي أنها غير قابلة للإدراك بواسطة الحواس، و لا بد من التدخل بواسطة الآلة ، و هذا ما يجعل كل محاولة تكتسي طابعا ذاتيا ، يقول هايزنبرغ في هذا الشأن: " إن القوانين الطبيعية التي نصوغها في نظرية الكم بعبارات رياضية لم تعد تخص الجسيمات العنصرية بحد ذاتها ، بل تخص المعلومات التي نستقيها عنها ، فمسألة البحث عما إذا كانت هذه الجسيمات موجودة في المكان و الزمان لم يعد بمقدورنا أن نطرحها على هذا الشكل"[2] ، فالإنسان لا يمكن أن يفهم العالم المادي و ينقله في نظريات" كما هو"، لقد رأى هايزنبرغ انه لم يعد هناك بحث محض في الطبيعة، وإنما بحث الإنسان في الطبيعة، فالعالم الذري الذي نصفه في نظرياتنا هو عالم من صنعنا إلى حد كبير، و هذا يبين أن الموقف الذي يتشبث بالإدراك الحسي للعالم المادي بغية وجود موضوعية لم يعد مجديا، "و لعل الفيزياء كانت ستظل متمسكة بهذا الاعتقاد لو أن الإلكترون الذي لاحظه الفيزيائيون تصرف كما كانوا يفترضون."[3]

إن هذه الأمثلة تكشف لنا عن ذهنيات جديدة ،و هي التي يشير إليها باشلار بالدروس التي يجب ان يستفيد منها الابستمولوجي ،حيث تطرح وجهات نظر جديدة و مغايرة و لها قابلية للتعامل مع المعرفة العلمية بمرونة ،و هنا يمكن ان نلاحظ نقاط التقاطع بين الفيزياء و الابستمولوجيا . إن هذا التأثير ليس بالغريب خاصة إذا علمنا أن الفيزياء تعتبر العلم المادي الذي يعبر عن الدقة ،فهو يعتبر في نظر الكثير مثلا لكل العلوم ،حتى أن كونت سمى علم الاجتماع بالفيزياء الاجتماعية لأن كلمة فيزياء توحي بالدقة والصرامة ،و لذا فان النظر إلى للفيزياء كمثال للعلوم ينجر عنه الاهتمام بمشكلاتها و الاستفادة من تطوراتها باستخلاص القيم الابستمولوجية

.

[1] -Karl Popper . **La connessence objective.**p445.449

[2] - فيرنر هايزنبرغ ، **الطبيعة في الفيزياء المعاصرة** ، تر: أدهم السمان ، (ط2، دمشق ، دار طلاس للدراسات و النشر، 1994).ص20

[3] - جيمس جينز، **الفيزياء و الفلسفة**، تر: جعفر رجب ، (القاهرة ، دار المعارف ، دون تاريخ)ص271

من جهة أخرى تعتبر الفيزياء العلم الأكثر تقدما فهو يسير بوتيرة متسارعة ،و هو أول ما يتعرض للمشكلات الجديدة ،و لذا لا بد من ملازمة الابستيمولوجيا للفيزياء في مواجهة مختلف المستجدات ،و لقد تكلم اينشتاين عن هذه الفكرة حيث قال : " إن الصعوبات الحالية للعلم ، تجبر الفيزيائي على الالتصاق بالفلسفة بدرجة اكبر من الأجيال السابقة " [1] ، كما أن تصور الفيزياء دون جهد نقدي قد يفضي إلى إفقادها طابعها الصارم ،و لقد أدرك اينشتاين أهمية الدراسة النقدية للعلم حيث رأى أن العلم دون نظرية للمعرفة قد يكون مشوشا و بدائي[2].

3- أهمية الدرس الابستمولوجي في تنمية مهارة التفكير النقدي لطالب الفيزياء:

تكمن أهمية الدراسة الابستمولوجية في تعزيز مهارات التفكير النقدي (Critical Thinking)لدى الطالب ، و مهارة التفكير تظهر في الطرق الصحيحة لاستخدام العقل لتحليل الأفكار و تمحيصها و تبين مكامن القوة و الهشاشة في الحجج و ذلك بغية التعمق في التفكير و الوصول إلى نتائج صحيحة ،لا تظهر أهمية التفكير النقدي في كثرة التفكير أو التفكير بصعوبة أكبر وإنما تظهر في التفكير بطريقة أفضل .إن صقل مهارات التفكير النقدي من شأنه أن يفتح الشهية للفضول الفكري و السعي المستمر للبحث لفهم النظريات و من ثم تبين جوانب قصورها من خلال دراسة الانتقادات الموجهة لها، كذلك يفيد التفكير النقدي في معرفة الأوجه المختلفة للتفكير حول مشكلة علمية ما و هذا سيقود إلى بناء قناعات خاصة و وجهة نظر خاصة و هذا يتطلب الكثير من الانضباط و مزيدا من النضج المتواصل وتوفر الدافع والقدرة في التشكيك في الحقائق غير المريحة. و كما يقال الإبداع هو النظر إلى الأشياء غير المألوفة بطريقة غير مألوفة ،أي أن طريقة التفكير في ظاهرة ما قد تكون السبيل لإيجاد حل لتفسيرها ،و لعل تاريخ العلم مليء بالأمثلة من العلماء الذين تمردوا على طرق التفكير المألوفة و ابتكروا تناولا جديدا لمشكلة علمية ما و هذا ما أدى لنجاحهم في طرح وجهة نظر أكثر موضوعية . من منطلق أن المعرفة العلمية معرفة نسبية و أن تاريخ العلم مليء بالنظريات التي اثبت الزمن عدم صلاحيتها يجب تنمية مهارة النقد و إعادة النظر لدى دارس الفيزياء ،حيث أن التشكيك في الافتراضات و المبادئ يمكن أن يدفع إلى إعادة النظر في النتائج المترتبة عنها ،و لعل ما تميز به العلماء الكبار هو تشكيكهم في أفكار ترسخت في العقول لقد شكّك أينشتاين في المبادئ التي قامت عليها فيزياء نيوتن و اعتقاد العلماء بأن قوانين

[1]- ريتانوف و اخرون،**اينشتاين و القضايا الفلسفية لفيزياء للقرن العشرين**،تر :ثامر الصفار (ط1ندمشق،الأهالي للطباعة و النشر،1990)،ص

[2] -ميشيو كاكو ،جنيفر تريتر ،**ما بعد اينشتاين** ،تر :فايز فوق العادة، (ط1، بيروت، اكاديميا،1991)، ص67

الحركة النيوتونية يمكن أن تصف العالم بدقة و تمكن من إثبات قصورها و نجح في وضع إطار جديد تمامًا للتفكير في الظواهر الفيزيائية.

إن تنمية مهارة التفكير النقدي يؤدي إلى الاستقلالية الفكرية للشخص حيث يؤدي إلى إيجاد قناعات شخصية من خلال التحليل، التفسير، التقييم، والاستدلال حيال قضية ما. التفكير النقدي يؤدي إلى تجاوز استنتاجات الآخرين للخروج باستنتاجات خاصة، و بعدها يمكن مقارنة الاستنتاجات مع ما توصل إليه أصحاب الخبرة لدعم وجهة نظر معينة أو لكشف جوانب قصورها. إن تنمية مهارات التفكير النقدي يمكن أن تعزز من الأداء الأكاديمي حيث أن الطلاب الذين يعرفون كيفية تحليل ونقد الأفكار يكونون قادرين على إجراء معالجات عابرة لتخصصاتهم، واكتشاف المعارف المفيدة والقابلة للتطبيق في الحياة اليومية وفهم المحتوى على مستوى أعمق وأشمل.

إن فائدة الدرس الابستمولوجي تكمن في تعميق نظرة طالب الفيزياء للعلم الذي يدرسه فالفيزياء ليست مجرد قوانين و مسائل بل هي نظريات تولدت من رحم نقاشات فلسفية و جاءت نتيجة تغيير خلفيات تفكير و فتحت بابا أفضل لفهم الظواهر بشكل موضوعي و دعمتها تجارب أثبتت صحتها ، لا بد للطالب من معرفة كل هذا حتى تكون لديه نظرة أشمل و أعمق و هذا ما ينمي مهارة التفكير النقدي عنده، إن معرفة السياق التاريخي لبداية النظرية الفيزيائية مهمة و لا شك حيث أن النظريات الجديدة تنشأ نتيجة أزمة واجهتها النظرية القديمة ،و لما نضع تفكير الطالب في حيثيات الأزمة الابستمولوجية سيفهم بعدها كيف جاءت الحلول، و الاعتراضات و النقاشات التي كانت حولها و كيف ظهرت القوانين المكونة للنظرية ، إن الأزمات التي شهدها تاريخ العلم تبين أن هناك تناقض بين معطى نظري قديم و واقع تجريبي جديد حيث يعجز الإطار النظري القائم على تفسير وقائع جديدة، و هذا يدفع العلماء إلى محاولة إيجاد حل يمكن من خلاله تجاوز الأزمة ،و لعل الشواهد الكثيرة من تاريخ العلم تثبت أن تجاوز الأزمة لا يكون إلا باستبعاد المفاهيم التي شكلت عائقا أمام فهم أفضل للظاهرة ،حيث تكون هناك مراجعة و محاولة نفي مستمر للمفاهيم القائمة حتى تسقط المفاهيم التي تشكل عائقا أمام تقدم علم ما و إحداث القطيعة معها ، لقد فكر غاليلي في ظاهرة سقوط الأجسام بطريقة مختلفة عن أرسطو و اكتشف أن التفسير الأرسطي ينطوي على تناقض و من ثم اكتشف أن سبب تفاوت السقوط لا يرجع إلى كتل الأجسام و إنما يرجع إلى مقاومة وسط السقوط ،كذلك نجد في تاريخ العلم قطائع مع أفكار شكلت عوائق مثل مفهوم مركزية الأرض في الفلك و مفهوم الأثير في الفيزياء ،كل هذه المفاهيم كانت ضمن النظريات القديمة و كانت متجذرة في التفكير و كانت تمثل مفاتيح لحل المشكلات الخاصة بهذا العلم أو ذاك .

لقد مثل كتاب "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية " طفرة علمية و كان مرجعية أساسية للفيزياء حيث اعتمد عليه العلماء والفيزيائيون والرياضيون في بحوثهم و فهمهم للظواهر ، لقد كان هذا الكتاب بمثابة دستور للفيزياء نظرا لما له من تأثير كبير في الفكر العلمي و كان مرجعية لحل مشكلات علم الفيزياء و بقي بمثابة أنموذج مسيطر على الفيزياء لأكثر من قرنين، شرح نيوتن في كتابه مبادئ الميكانيكا و قوانين الحركة و الجاذبية ، و عمل على توضيح الطرق العلمية و تقديم الصيغ الكمية في تفسيره لعدة ظواهر طبيعية مثل ظاهرة المد والجزر وحركة الأقمار والكواكب والمذنبات و قدم الطرق الرياضية الدقيقة الموصلة إلى حل المسائل الفيزيائية ، إن النجاح التجريبي الذي أحرزته فيزياء نيوتن في تفسير عدة ظواهر جعل من انجازات نيوتن محط إعجاب كبار العلماء حتى أن الرياضي الفرنسي لاغرانج عبر عن انجاز نيوتن بقوله إن للكون قانونا واحدا و قد اكتشفه نيوتن ،رغم النجاحات التجريبية التي أحرزتها فيزياء نيوتن و سيطرتها على العقول لقرون إلا أنها عجزت في أواخر القرن التاسع عشر عن تفسير نتائج بعض التجارب و تبينت محدوديتها و عدم صلاحية بعض المفاهيم التي اعتمدت عليها، هذا يوضح أنه مهما علا شأن النظرية الفيزيائية و مهما تمتعت بالشواهد التجريبية إلا أن ظاهرة واحدة أو نتيجة تجربة يمكن أن تجبر المجتمع العلمي على إعادة النظر فيها، و يمكن أن يتخلى عنها العلماء إذا ظهرت نظرية جديدة قادرة على تفسير و استيعاب الظواهر الجديدة ،لقد وضع كارل بوبر مبدأ قابلية التكذيب"falsification" الذي يشير إلى أن القضية العلمية هي تلك القضية القابلة للتكذيب حيث يمكن نقضها بافتراض أساسي، فإذا توافق هذا الافتراض مع تجربة سيعتبر دحضاً صحيحاً ، لقد رأى بوبر أن آلاف الوقائع المؤيدة لا تثبت صدق النظرية صدقاً كاملاً في حين يمكن لواقعة واحدة معارضة للنظرية أن تكذبها ،هذا يوضح أن النظرية التي يمكن أن تعمر لقرون يمكن أن لتجربة واحدة أو ظاهرة واحدة أن تدحضها ،و هذا ما حدث مع فيزياء نيوتن على سبيل المثال حيث أدخلتها تجربة مايكلسون و مورلي في أزمة انتهت بالتخلي عن مبادئ كانت أساسية في فيزياء نيوتن مثل مفهوم الأثير و المكان و الزمان المطلقين ،و تبين أن فيزياء نيوتن عاجزة عن استيعاب الظاهر ذات السرعات العالية لتحل محلها نظرية النسبية التي استطاعت أن تقدم تفسيرا لنتائج تجربة مايكلسون و مورلي.

لا بد لطالب الفيزياء أن يتعرف على تركيب النظرية العلمية مثل معرفة المسلمات التي تنطلق منها ،العلاقة بين القوانين المكونة لها من حيث الاتساق و التماسك ،الإثباتات التجريبية التي تؤيدها، معرفة وضعية الأفكار داخل النظرية مثل الفرضيات أو الأفكار المستنبطة أو الأفكار المثبتة تجريبيا ، لقد رأى بوانكاريه أن مشكلة الميكانيكا الكلاسيكية أنها لا تفرق في دساتيرها بين ما هو تجريبي و ما هو رياضي و بين ما هو اصطلاح و بين ما هو فرضية ،و قد بنيت الفيزياء

الكلاسيكية على أفكار هشة دون محاولة مراجعة طبيعتها و وضعها داخل النظريات ،و من هذه الأفكار ما يسمى بالمكان المطلق و الزمان المطلق و ما ينتج عنهما من حركة مطلقة ،يقول بوانكاريه : « ثمة فرضيات خطيرة و هي الفرضيات الضمنية و اللاشعورية قبل سواها ،و لما كنا نستعملها من دون علم ما ،كنا عاجزين عن التخلي عنها .»[1]

إن معايشة الطالب للمشكلات الابستمولوجية المثارة في الفيزياء و معرفته لمختلف النقاشات حولها يكسبه مهارات التفكير النقدي الابستمولوجي ، حيث أن هناك الكثير من المشكلات المثارة مثل مشكلة النظرية و التجربة ،مشكلة الاستقراء ،مشكلة السببية ،الاحتمالات، لقد دارت نقاشات كبيرة بين الفيزيائيين و فلاسفة العلم حول قضايا ابستمولوجية و فلسفية تخص علم الفيزياء ،مثلا عند ظهور نظرية الكوانتم خلفت انقسامات في مواقف الفيزيائيين من طريقة التعامل مع العالم الذري حيث نجد أن بور و أتباعه يركزون على صميمية الطابع الاحتمالي للنظرية و انه مستمد من طبيعة العالم الذري في حين أن اينشتاين و أنصاره لم يكونوا مقتنعين بصلاحية الاحتمالات كقاعدة لنظرية متكاملة ، و رغم أن الفيزياء المعاصرة قد تطورت منذ الثلاثينات على المسار الذي اقترحه بور ،و قد تم إحراز تقدم مبهر ضمن هذا المسار ،و زاد الاعتقاد أن نظرية الكم متكاملة داخليا و متماسكة إلا أن فئة واسعة من الفيزيائيين ظلوا على قناعة اينشتاين ،لقد ظل اينشتاين مصرا على أن علاقة الارتياب تعبر عن عدم اكتمال فهمنا للعالم الذري، و أن هذا الأخير قابل للفهم على وجه أكثر وضوحا، لقد صرح في إحدى محاضراته: " لا يصدق بعض علماء الفيزياء و أنا واحد منهم أننا يجب أن نتخلى فعلا و إلى الأبد عن فكرة التمثيل المباشر للحقيقة الفيزيائية في الزمن و المكان أو أننا يجب أن نقبل الرأي القائل بأن الحوادث في الطبيعة تشبه لعبة الحظ"[2]،لقد كان اينشتاين يؤمن أن الكون بكل مستوياته يخفي تنظيما محكما ،و قد كان يرى في الصدفة نقصا لا يمكن أن يكتنف الطبيعة و لا العلم.

كذلك يتعلم طالب الفيزياء من خلال الابستمولوجيا تطور المفاهيم الفيزيائية و الأطر النظرية الحاضنة لها فمثلا ليست جاذبية نيوتن هي جاذبية اينشتاين رغم أن نظرية النسبية لا تلغي قانون نيوتن للجاذبية ،و كذلك معامل الانكماش للورنتز رغم أنه كان في الأصل للحفاظ على ميكانكا نيوتن إلا أن اينشتاين استفاد منه و دمجه في نظريته . لقد استفاد اينشتاين من معامل الانكماش الذي قدمه لورنتز و لولا هذه الصيغة لما ظهرت النسبية الخاصة ، فلا يكاد يوجد قانون

[1] - هنري بوانكاريه، **العلم و الفرضية** ،ترجمة :حمادي بن جاء بالله ،ط1،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت،2002،ص 227

[2] - ألبرت اينشتاين ،**أفكار و آراء**، ترجمة رمسيس شحاتة ،(الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر ،1986)،ص109

في هذه النظرية إلا و معامل الانكماش متضمن فيها ،كذلك استفاد اينشتاين من صياغة منكوفسكي لفضاء النسبية الخاصة الذي يجعل من الزمان بعدا رابعا ، كذلك نجد بوانكاريه و ماخ شككا في بعض مفاهيم فيزياء نيوتن مبكرا و عارضا ما كان سائدا و مترسخا في الأذهان ،و قدموا أفكارا جريئة مهدت لظهور نظرية النسبية ،كذلك كانت لكتابات دفيد هلبرت مساهمة كبيرة في صياغة نظرية النسبية العامة ، ، كانت لهلبرت أفكار جريئة حول هندسة الفضاء و علاقتها بالجاذبية ، و قد ذهب الكثير إلى أن هلبرت هو الذي استكمل معادلة الحقل قبل آينشتاين ،ان هذا النوع من التحليل الابستمولوجي يفيد في معرفة الجذور التاريخية لمفهوم معين أو نظرية معينة أو فكرة معينة، حيث أن الكثير من النظريات أو المفاهيم ظهرت في فترات سابقة بشكل متكامل أو على شكل إرهاصات أو ملاحظات معزولة ،حيث يمكن فهم كيف تطورت هذه المفاهيم و أصبحت جزءا من بنية فكرية جديدة.

من خلال الدراسة الابستمولوجية يأخذ الطالب فكرة عن تطور النظريات الفيزيائية حيث يتعلم أن النظريات الفيزيائية المتعاقبة لا تلغي دائما بعضها بالكامل، بل قد يكون هناك إلغاء لبعض المفاهيم التي تبين أنها خاطئة و تبقى مفاهيم أو قوانين ضمن حدود صلاحية معينة ،فعلى سبيل المثال قوانين نيوتن للحركة لا تزال تصلح في السرعات العادية و قانون الجاذبية لا يزال صحيحا لكن المبادئ التي أقام عليها نيوتن الفيزياء الكلاسيكية تبين أنها خاطئة مع ظهور نظرية النسبية في مطلع القرن العشرين ، تعتبر هذه النظرية اشمل من ميكانيك نيوتن حيث تتعامل مع كل السرعات و أقصاها سرعة الضوء ، فثابت سرعة الضوء كسقف للسرعات في الكون الفيزيائي يعتبر من المبادئ التي قامت عليها النسبية و لذا نجد أن ثابت سرعة الضوء "C" حاضر في جميع معادلات النسبية.كما أنها أعادت بناء الفيزياء على أساس المرجع النسبي و ليس المطلق .

كذلك يتعلم الطالب من خلال الابستمولوجيا أن النظريات الجديدة في الفيزياء النظرية ترافقها ذهنية تفكير جديدة و هي ليست فقط مجموعة قوانين جديدة، إن نظرية النسبية لا تفسر ظواهر فيزيائية فقط ، بل إنها غيرت نظرة الإنسان للعالم المادي من خلال تقديمها طريقة نظر جديدة لفهم الأحداث الفيزيائية و أصبحت بمثابة منهج و خلفية تفكير في الفيزياء المعاصرة . كذلك لما ظهرت نظرية الكوانتم غيرت الكثير من مسلمات التفكير المستوحاة من العالم الكبير ، في العالم الميكروسكوبي تبقى لغتنا المألوفة غير كافية لوصف الظواهر الذرية و لا تترجم بشكل دقيق ما يحدث في هذا العالم الغريب، فلا وجود لجسيمات أولية مادية أو حبيبات بالمفهوم التقليدي و

ما نسميه جسيمات يتعامل معها العلماء كأحداث و ليس كأشياء[1] ولهذا أطلقوا عليها اسم كم وما يعنيه من مقدار وليس كيف، فهي مقادير من الطاقة تدرس في السياق الكلي ، وما يحيط بنواة الذرة ليست جسيمات مادية وإنما دفقات احتمالية (كمّات) تشبه تلك الموجات التي تنتج عن اهتزاز حبل مربوط بكرة ثقيلة ونقوم بتحريكه من الطرف الآخر، فكلما نسبر غور المادة يتبين لنا أن العالم الذري لا يتألف من أجزاء منفصلة بل من شبكة علاقات معقدة، كما أن ما نسميه مدار ليس مثل المدار الذي نعرفه و إنما هو سوية طاقة يرتبط فيها الإلكترون مع النواة بكمية معينة من الطاقة، لقد رأى لوي دوبروي أن التصورات المستخلصة من تجاربنا الحسية بعيدة كل البعد عما يمكن تصوره في العالم الذري،إن مفهوم الجسيم الذي نتصوره متناهيا في الصغر بالتجريد من حبة الرمل أو مفهوم القوة الذي نتصوره متناهيا في الدقة بالتجريد من المجهود العضلي لا يمكن أن تمثل شيئا حقيقيا داخل الذرة.تعتمد نظرية الكوانتم على جهاز رياضي معقد لفهم مجريات العالم الميكروسكوبي لدرجة التداخل بين ما هو رياضي مجرد و ما هو فيزيائي ،فهذه النظرية تهتم بالكم و المقدار و ليس الكيف ،و تعتمد على فضاءات هندسية مجردة ،لقد ذهب بعض الفيزيائيين لتفسير طبيعة الموجات بمدلول غير واقعي ، حيث فسر كل من ماكس بورن و نيلز بور الموجات على أنها موجات احتمال و ليست موجات واقعية ، فهي ليست موجات بالمعنى الفيزيائي الواقعي وإنما موجات تجريدية تعتبر ككيان رياضي أكثر منه واقعي [2].كل هذا يوضح إن النظريات المعاصرة غيرت الكثير من خلفية فهمنا للطبيعة و لا بد لطالب الفيزياء أن يعرف كيف ينظر علماء الفيزياء للمفاهيم المعاصرة من زاوية عكسها لواقع ما يجري بالفعل .

يجب على طالب الفيزياء أن يفهم من خلال الدرس الابستمولوجي الأساليب التي تمكن من خلالها العلماء الكبار من ايجاد حلول جديدة و التمرد على طرق التفكير التقليدية السائدة عصورهم ، حيث هناك عوائق نفسية تتمثل في رواسب تفكير و أفكار مسبقة تجعل الباحث حبيسا لها مما تمنعه من التفكير بغيرها من المفاتيح و قد يبعده هذا عن الحلول المناسبة ، لقد رأى باشلار أن ثمة مكبوتات عقلية لدى الباحث العلمي و على الابستمولوجي أن يبحث عنها ليظهر أثرها في البحث العلمي ، فالتحليل النفسي لبنية التفكير القائمة يمكن أن يكشف عن الرواسب التي تشكل عائقا لتقدم المعرفة العلمية ،قد يكون العالم مكبل بأفكار مسبقة ومعتقدات خاطئة ينطلق منها كمرجعية في التفكير والحكم والاستنتاج، توجد شواهد كثيرة من تاريخ العلم تثبت أن

[1] -Erwin Schrödinger , **Physique Quantique et représentation du monde**, trad ; Michel Bitbol ,(édition de seuil, paris 1992) .p47

[2] - فيرنر هايزنبرغ ، **الفيزياء و الفلسفة** ، تر: أحمد مستجير، (ط1، القاهرة، المكتبة الأكاديمية ،1993)،ص28

العلماء الكبار الذين أحدثوا نقلة نوعية تمكنوا من تغيير خلفية تفكيرهم حول مشكلة علمية معينة أو استبعدوا مفهوما كان مسيطرا على العقول و كان يشكل عائقا أمام تقدم المعرفة العلمية ،إن التأثير الذي تحدثه الرواسب الفكرية يجعلها تتحكم في تفكيرنا من حيث لا ندري كما تمنعنا من الشك فيها و محاولة مراجعتها ،لما قام مايكلسون و مورلي بإجراء تجربة سرعة الضوء بالنسبة للأثير اصطدم المجتمع العلمي بنتيجة محيرة و لم يشك أحدا آنذاك في مفهوم الأثير أو في مبادئ فيزياء نيوتن بل ذهب العلماء يلفقون المعادلات بإضفاء معاملات الانكماش و كل ذلك لأجل الحفاظ على مفاهيم فيزياء نيوتن ، لقد حاولوا مراجعة كل شيء إلا الرواسب التي سيطرت على تفكيرهم لقرون ،إن جرأة اينشتاين تكمن في أنه تغلب على تأثيرات الرواسب القديمة و وضع كل "مقدساتها" على محك النقد حتى كشف عن الأفكار التي شكلت عائقا و استبعدها و جعل التفكير بدونها هو السبيل إلى إيجاد حلول جديدة ،في مثال آخر يوضح لنا تاريخ العلم أن الهندسات اللااقليدية تم اكتشافها عندما تجاوز مكتشفيها خلفية التفكير الهندسي القديمة ، لقد تجاوزوا بتفكيرهم مفهوم المسطح المستوي بوصفه الأساس في فهم الأشكال و المجسمات الهندسية الإقليدية ،كما تجاوزوا مفهوم الأشكال الصلبة التي لا تتغير ، لقد رأى باشلار أنه قبل ظهور الهندسات اللااقليدية كانت تأسرنا عادات عقلية يمكن وصفها باللاشعور الهندسي[1]، الذي يستند إلى هذه المفاهيم و يستبعد أي تفكير حول انحناء المستوي و ما يتصل به من وجود أشكال مرنة. يقول باشلار في هذا الصدد" :عندما نبحث في الشروط النفسية لتقدم العلم فسرعان ما نصل إلى الاعتقاد بأنه ينبغي وضع مشكلة المعرفة العلمية في صيغة عوائق أو عقبات... ففي فعل المعرفة ذاته تبرز الاضطرابات كنوع من الضرورة الوظيفية، وبذلك نتبين أسباب الجمود بل والنكوص، وهنا سنكشف عن علل السكون التي ندعوها عوائق إبستمولوجية"[2].

مع تطور البحث الفيزيائي الذي انتقل إلى مستويات أعمق من البحث في المادة و الزمكان و تاريخ الكون الفيزيائي ، و ظهور معطيات تجريبية جديدة طرحت مشكلات جديدة ، خاصة أذا كانت المعطيات التجريبية الجديدة تناقض قوانين فيزيائية أو تناقض المنطق الذي اعتاد الإنسان أن يفكر به ، في هذا النوع من المشكلات تتسم نقاشات الفيزيائيين بطابع فلسفي حيث يلجأ مجتمع الفيزيائيين إلى اقتراح حلول لفك هذه التناقضات و تطرح رؤى و فرضيات مختلفة ، على طالب الفيزياء أن يكون على اطلاع على هذه النقاشات و الفرضيات المطروحة و المبررات التي طرحت على

[1] - غاستون باشلار ، **الفكر العلمي الجديد** ، تر: عادل العوا ،(موفم للنشر،الجزائر،1994)،ص41

[2] - غاستون باشلار ، **تكوين العقل العلمي** ، ص13

أساسها ،و علينا أن نتذكر أن نظرية الكوانتم شهدت في بداياتها نقاشات فلسفية و اختلف الفيزيائيون على العديد من القضايا ، من القضايا المطروحة حاليا على سبيل المثال ظاهرة التشابك الكمي "Quantum Entanglement " و هي ظاهرة ميكروسكوبية غريبة حيث أن جسيمات بعيدة عن بعضها بمسافة كبيرة تتفاعل و كأنها لا تقيم أي اعتبار للمسافة الفاصلة بينها ،و يبدو أن آنية تأثرها مع بعضها تخرق سرعة الضوء و كأنها مجاورة لبعضها، و قد أثبتت التجارب أن جسيمات تتواصل مع بعضها و تشترك في ردات فعل مع أنها بعيدة عن بعضها مكانيا ، فلو قمنا مثلا بالتأثير على لف جسيم فإن الجسيم الثاني المتشابك معه يتغير لفه أيضاً ،ذهب عدد من الفيزيائيين إلى الاعتقاد-رغم عدم وجود دليل- بأن هناك إشارات أنية تسير بأسرع من الضوء حيث ينتقل التأثير من جسيم إلى جسيم آخر بعيد عنه . نجد أيضا تفسير الفيزيائي الأمريكي ديفيد بوهم D.Bohm الذي رأى أن الجسيمين ربما يكونان جسم واحد يظهر لنا من نافذتين للزمكان ، ذلك لأننا لا نتعامل مع الزمكان الميكروسكوبي المتعدد الأبعاد لذلك قد نكشف عن ظاهرة واحدة من نافذتين، فهناك في القاع العميق يتشارك الكل في نسيج هذا الكون حيث أن هناك نظام مترابط" implicate order" .رغم أن هذه الظاهرة مطروحة منذ عقود إلا أن إثباتها تجريبيا وضع مجتمع الفيزيائيين أمام تحدي حقيقي و هي لا تزال محل تفسيرات متباينة و بحاجة لفهم أعمق لبنية الفضاء الميكروسكوبي.

يتضح مما سبق أن الدرس الابستمولوجي مهم بالنسبة لطالب الفيزياء حيث يطلع على المشكلات الابستمولوجية المطروحة في هذا العلم الذي يتطور بشكل متسارع ، كما يستفيد من الدراسات النقدية للنظريات الفيزيائية و يكتسب من خلالها مهارة التفكير النقدي ، كذلك لا بد للطالب أن يتعمق في فهمه للنظريات الفيزيائية من خلال معرفة السياق التاريخي لبداية النظرية الفيزيائية حيث أن النظريات الجديدة تنشأ نتيجة أزمة واجهتها النظرية القديمة ،و لما نضع تفكير الطالب في حيثيات الأزمة الابستمولوجية سيفهم بعدها كيف جاءت الحلول، و الاعتراضات و النقاشات التي كانت حولها و كيف ظهرت القوانين المكونة للنظرية وهذا كذلك ينمي مهارات النقد عنده. معروف أنه من أهداف تعليم العلوم هو تنمية الثقة بقدرات المتعلم على مواجهة المشكلات والصعوبات وإيجاد مواقف تعليمية توقظ الفضول الذهني لديه وتمنحه القدرة على تفسير المعلومات وتنمي لديه روح النقد والتقييم لمختلف الحلول الممكنة ،و يمكن من خلال الدراسات الابستمولوجية تحقيق هذا ،حيث تساعد الطالب على الفهم العميق للمحتوى المعرفي لأن التعلم أساسه عملية تفكير وأن توظيف التفكير في التعلم يحول عملية اكتساب المعرفة من عملية خاملة إلى نشاط عقلي يؤدي إلى إتقان أفضل للمحتوى المعرفي و إلى إعمال مهارات المقارنة و ربط العلاقات و التمحيص و المراجعة و معرفة الافتراضات و التفسير و الاستنتاج والاستنباط وتقويم

الحجج. إن معايشة الطالب للمشكلات الابستمولوجية المثارة في الفيزياء و معرفته لمختلف النقاشات حولها يكسبه مهارات التفكير النقدي الابستمولوجي حيث يتعرف على أساليب الدراسة النقدية لمبادئ و مسلمات النظريات و إثباتاتها التجريبية و المشكلات المنهجية و الفلسفية التي تثيرها . من المعروف أن الفيزياء لها صلة وثيقة بالتقدم العلمي والتكنولوجي والتطورات المتسارعة التي يشهدها العالم اليوم، ولهذا لا بد للطالب أن يكون مواكبا لهذه التطورات و التغيرات، إن علم الفيزياء علم مفتوح النهاية قابل للتغير والتبديل والتجديد والتطوير لذا يجب الاطلاع على النقاشات الابستمولوجية الحاصلة بين الفيزيائيين و فلاسفة العلم حول القضايا الراهنة .

قائمة المراجع :

[1] - ألبرت اينشتاين ،أفكار و آراء، ترجمة رمسيس شحاتة ،(الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر ،1986).

[2]- أندريه لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية ، تر:خليل احمد خليل ،ج1 (ط1،بيروت،باريس،منشورات عويدات،1996) .

[3]- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة ،الكويت ،1992.

[4]- جيمس جينز، الفيزياء و الفلسفة، تر: جعفر رجب ، (القاهرة ، دار المعارف ، دون تاريخ).

[5]- دلي شابير، إشكاليات فلسفية في العلم الطبيعي، ترجمة: نجيب الحصادي (المكتب الوطني للبحث والتطوير،د.ت).

[6]- ريتانوف و اخرون،اينشتاين و القضايا الفلسفية لفيزياء للقرن العشرين،تر :ثامر الصفار (ط1ندمشق،الأهالي للنشر،1990).

[7]- غاستون باشلار ، الفكر العلمي الجديد ، تر: عادل العوا ،(موفم للنشر،الجزائر،1994)

[8]- غاستون باشلار ،تكوين العقل العلمي ،تر:خليل احمد خليل ،(ط3،لبنان ،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر،1986).

[9] - فيرنر هايزنبرغ ، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة ، تر: أدهم السمان ، (ط2، دمشق ، دار طلاس للدراسات و النشر ، 1994).

[10] - فيرنر هايزنبرغ ، الفيزياء و الفلسفة ، تر: أحمد مستجير، (ط1، القاهرة، المكتبة الأكاديمية ،1993).

[11] - محمد عابد الجابري ، مدخل إلى فلسفة العلوم ،(ط4،مركز دراسات الوحدة العربية،1998).

[12] محمد وقيدي ،فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار ،(ط1،بيروت ،دار الطليعة،1980).

[13] -ميشيو كاكو ،جنيفر ترينر ،ما بعد اينشتاين ،تر :فايز فوق العادة، (ط1، بيروت، اكاديميا،1991).

14 - هنري بوانكاريه، العلم و الفرضية ،ترجمة :حمادي بن جاء بالله ،ط1،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت،2002).

15-Collectif , Grande Larousse Encyclopédique , T4, (Paris, Librairie Larousse.1985).

16-Erwin Schrödinger , Physique Quantique et représentation du monde, trad ; Michel Bitbol ,(édition de seuil, paris 1992) .

17- Karl Popper . La connessence objective.Tr de langlais par Jean Jacque Rosat.(France .Flammarion .1991) .

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الأنتروبيا: أو عندما ينتج النظام من الفوضى.

Entropy: Or when a system arises from chaos.

داود خليفة DAOUD KHELIFA* (k.daoud@univ-chlef.dz)	كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف / الجزائر

الإرسال: 28/ 02/ 2021 **القبول**: 31/ 03/ 2021 **النشر**: 14/ 05/ 2021

ملخص:

سعت الفيزياء إلى نمذجة الظواهر والتفاعلات الطبيعية باستخدام العلم الرياضي، عن طريق صهر الظواهر الطبيعية في قوالب رياضية، ومن ثمّ يمكن حساب ووصف هذه الظواهر على شكل اقتران رياضي. لكن النتائج تبين دائما السلوك المعقد للمنظومات الناتج عن المعادلات المفترضة، أي أن هذه المنظومات تبدي حساسية مفرطة للشروط الابتدائية أو للنموذج الرياضي، وحساسية هذه المنظومة للشروط المبدئية، يعني أن التنبؤ الدقيق بمستقبل هذه المنظومة مستحيل، ويعني من جهة أخرى وجود فوضى خلف النظام.

كلمات مفتاحية: الأنتروبيا؛ النظام؛ الفوضى؛ المنظومة؛ الديناميكا الحرارية.

كلمات مفتاحية: الأنتروبيا؛ النظام؛ الفوضى؛ المنظومة؛ الديناميكا الحرارية..

Abstract:

Physics sought to model phenomena and natural interactions using mathematical science, by melting natural phenomena into mathematical templates, and then these phenomena can be calculated and described in the form of mathematical conjunction. But the results always show the complex behavior of the systems resulting from the assumed equations, that is, these systems show excessive sensitivity to the elementary conditions or to the mathematical model, and the sensitivity of this system to the initial conditions, means that accurate prediction of the future of this system is impossible, and on the other hand, it means the existence of chaos behind the system.

Keywords : Entropy; Order; Chaos; System; Thermodynamics.

* - داود خليفة : k.daoud@univ-chlef.dz

مقدمة.

يندرج مقالنا ضمن ابستيمولوجيا العلم المعاصر، حيث تميزت الحقبة المعاصرة بقدرة الفكر العلمي الجديد على تقديم نماذج معرفية صنعتها عدة نظريات، كان من أشهرها: نظرية النسبية وميكانيكا الكم... والكثير من النظريات العلمية الأخرى. وهي نظريات وإن اختلفت عن بعضها البعض إلا أنها تشترك في تصور عام؛ وهو منح الأهمية لما هو غير قابل للتنبؤ، وهي بذلك تحدث تغيرا جذريا للتصور العلمي في العصر الحديث ولثوابت وأسس المنظومة الابستيمولوجية الكلاسيكية القائمة على السببية الحتمية والاطراد والتنبؤ.

وقد صاحب ذلك تغير في بعض مفاهيم العلم الأساسية، وبرزت أبحاث تسعى إلى الكشف عن تفاصيل الظواهر الطبيعية؛ فاستنتج بعض العلماء أن ظواهر الطبيعة غير مطردة وغير منتظمة، وأن خلف النظام البادي لنا الكثير من الفوضى التي لا يمكن توقعها، فانتقل البحث عن النظام إلى البحث عن الفوضى، الأمر الذي أدى إلى قيام نظرية تهتم بدراسة النظم والظواهر الفوضوية.

والسؤال الذي نثيره هنا: كيف يتولد النظام عن هذه الفوضى؟ وهل يمكن أن تكون الفوضى قانونا الطبيعة؟

أما الفرضية المنطلق منها في بناء هذه الإشكالية هي الإيمان بوجود ظواهر أو منظومات لا تخضع للتحديد الدقيق، ومن ثمّ فهي لا يمكن وصفها إلا بكونها نظم فوضوية.

ولأجل الوصول إلى جواب عن الإشكالية المطروحة وإثبات صحة الفرضية اعتمدنا على المنهج التحليلي؛ والذي تمثل في تحليل النظريات والمعطيات العلمية الجديدة التي تثبت وجود ظواهر فوضوية لا تخضع لأي نظام ظاهر. وقد بدأنا بحثنا بالتحديد الدلالي لمصطلح أنتروبيا، ثم كيف ظهر هذا المصطلح لأول مرة في علم الديناميكا الحرارية، ثم حددنا معنى الفوضى أو ما يصطلح عليه بـ"الكاوس" وكيف يتولد النظام من وراء الفوضى، وفي الأخير بيّنا كيف يتفاعل النظام والفوضى في الكون.

1. ما الأنتروبيا؟

الأنتروبيا هي أحد المبادئ الأساسية في الكيمياء الفيزيائية، وهذا المصطلح من اللغة اليونانية يعني "التحول"؛ والذي استخدم للتعبير عن قابلية تحول الطاقة. كما تعني الأنتروبيا "القصور الحراري" وتعني بشكل ما تعبير عن الفوضى. والأنتروبيا هي مقياس الفوضى داخل نظام ما؛ من حيث إن الظواهر الفيزيائية المختلفة التلقائية لابد أن يصاحبها زيادة في العشوائية. والعشوائية

هنا هي كمية فيزيائية كغيرها من الكميات الأخرى كالوزن والكثافة والطول والسرعة، لها رمز ووحدة قياس، حيث يرمز لها باللاتينية (S)، ووحدة قياسها هي جول/كيفلن، وكلما زاد استقرار النظام قلت الأنتروبيا.

استخدم العالم **رودولف كلاوسيوس** 1822 – 1888 R. Clausius هذا المصطلح في هذا العلم سنة 1865م كمقدار في حالة فيزيائية يعطي درجة اللاانعكاس في العمليات الثرموديناميكية وخاصة تحول الطاقة. إن العمليات التي يمكن أن تحدث تلقائيا في الجمل المعزولة كانتقال الحرارة وانتقال الغاز وامتزاج الغازات.. هي فقط العمليات التي تزداد فيها أنتروبيا الجملة. وتستطيع العملية أن تجري تلقائيا حتى الحالة التي تحصل فيها الأنتروبيا على القيمة القصوى في هذه الظروف، فانتقال الحرارة من جسم ساخن إلى جسم أبرد ترافقه دائما زيادة في الأنتروبيا الكلية لهذين الجسمين، وتبلغ هذه الأنتروبيا قيمة عظمى عندما تتساوى درجة حرارة الجسمين (كريبف، ف، دت، 269).

2. الديناميكا الحرارية وظهور الأنتروبيا:

ارتبطت الأنتروبيا بالقانون الثاني في علم الديناميكا الحرارية (الثرموديناميك)؛ حيث يوجد في علم الديناميكا الحرارية ثلاث قوانين أساسية، وحتى يتسنى لنا فهم هذه القوانين وكيف ارتبط مفهوم الفوضى بالقانون الثاني منها، يجدر بنا أن نتابع بصورة موجزة التطور التاريخي لهذا العلم: من الناحية التاريخية تطور في البداية الثرموديناميك الظواهري الذي يعالج الخواص والعمليات الماكروسكوبية المرئية دون الاهتمام بالخواص والعمليات الذرية والجزيئات. ثم نشأ بعد ذلك الثرموديناميك الإحصائي الذي يعتمد على حركة الذرات والجزيئات وتفاعلها (مطلب، م، 1985، 20). وفي منتصف القرن التاسع عشر تحول علم الحرارة إلى الثرموديناميك كجزء من الفيزياء النظرية، مستقلة عن الميكانيك، وذلك بعد دراسة أساليب قياس كميات الحرارة بصورة منتظمة ومعالجة ظواهر التوصيل الحراري رياضيا. كما طور **سادي كارنو** 1796 – 1832 S. Carnot بعض الأفكار المتعلقة بالعلاقة الكمية بين وحدات الحرارة والطاقة الميكانيكية، بعد ما اعتبر الحرارة شكل من أشكال الطاقة.

وقد ساهمت أبحاث كل من **روبرت فون ماير** 1814 – 1878 R. V. Mayer **وجيمس جول** 1818 – 1889 J. B. Jolle **وهلمهولتس** 1821 – 1894 Helmoholtz في صياغة القانون الأساسي الأول للثرموديناميك. وقام **لودفيغ بولتسمان** 1844 – 1906 L. Boltzmann بتفسير الكميات القابلة للقياس في الثرموديناميك مثل درجة الحرارة، الضغط، كمية الحرارة... بواسطة حركة الدقائق الصغرى للمادة، واعتبار الحرارة طاقة حركية للجزيئات (مطلب، م، 1985، 23).

وتمت صياغة القانون الثاني للثرموديناميك من طرف كل من **وليام طومسون** 1824 – 1907 W. Thomson و**رودولف كلاوسيوس** هذا الأخير الذي طور مفهوم **الأنتروبي** الذي ارتبطت به نظرية الفوضى. والحقيقة أن الفيزيائي الفرنسي نيكولاس كارنو 1797 – 1832 هو أول من قال بالقانون الثاني سنة 1824، لما درس تدفق الحرارة في المحرك البخاري، لكن هذا القانون ينسب للفيزيائي الألماني **رودولف كلاوسيوس** الذي افترض أن عملية التعادل أي التوزيع المتعادل للطاقة يمكن تطبيقها على كل أشكال الطاقة وكل الحوادث في الكون، مبينا أن هناك قيمة لها أهمية في عملية التبادل، أطلق على هذه القيمة اسم أنتروبي، لذلك اعتبر بأنه هو مكتشف هذا القانون... وفي الأخير اكتشف **فالتر نيرنست** 1864 – 1941 W. Nernst القانون الثالث المسمى قانون الصفر المطلق اعتمادا على أبحاث **ماكس بلانك** 1858 – 1974 M. Planck و**ألبرت إنشتاين** 1879 – 1955 A. Einstein، ويمكن بسط تلك القوانين على النحو التالي:

القانون الأول أو قانون الشغل والطاقة:

الطاقة الكلية المحتواة في نظام معزول مغلق تبقى ثابتة – ويقصد بالنظام المغلق ذلك الذي لا يستلم طاقة من الخارج - فان اختفت كمية من نوع الطاقة نشأت نفس الكمية من الطاقة من نوع آخر. وإذا أدخل للنظام مقدار من الحرارة ازدادت الطاقة الداخلية للمقدار من ناحية، وأنجز النظام شغلا نحو الخارج (مطلب، م، 1985، 26 - 27) . أي أن الطاقة في النظام تساوي الشغل المبذول زائد الطاقة الداخلية، وأن تغير الطاقة في نظام ما يساوي الطاقة الحرارية (المضافة أو المنتزعة) زائد الشغل (المضاف أو المنتزع). وهذا القانون «هو صيغة لمبدأ بقاء الطاقة، وأن أي عملية قد تخرق هذا القانون لا يمكن أن تحدث تلقائيا» (بوش، جيرد، دت، 473)، بمعنى أن هذا القانون قام على اكتشاف أن الحرارة شكل من أشكال الطاقة (ميكانيكية، كهربائية،كيمائية..) مع إمكانية أن تتحول إلى بعضها البعض بنسب ثابتة.

القانون الثاني أوقانون الأنتروبي:

الحرارة لا تنتقل بذاتها تلقائيا (دون فعل خارجي) من جسم أبرد إلى جسم أسخن، وبصفة عامة: كل حدث في الطبيعة يجري بحيث ينتقل النظام من حالة أقل احتمالا إلى حالة أكثر احتمالا (مطلب، م، 1985، 27)، ويعني أن تدفق الأنتروبية إلى داخل النظام ناقص تدفق الأنتروبية إلى خارج النظام زائد الأنتروبية المتكونة داخل النظام تساوي صفر. فهذا القانون «يحدد العمليات التي يمكن أن تجري عفويا أو تلقائيا (أي بدون شغل من الخارج)، وذلك عندما تكون درجة الحرارة والضغط والتراكيز وغيرها معلومة، كما يحدد كمية الشغل التي يمكن الحصول عليها عندئذ، ويعين مدى السير العفوي الممكن للعمليات، أي حالة التوازن في تلك الظروف» (كريبف، ف، دت، 266)، أي أنه لا يمكن أن تحدث العمليات التي قد تنقص فيها الأنتروبي لنظام

معزول أو في كل عملية يخضع لها نظام معزول، وبالتالي فإنَّ الأنتروبي إما تزداد وإما تبقى ثابتة. وهذا القانون إنما يخبرنا بالاتجاه الذي يجري به تحول الطاقة في النظام؛ ففي النظام المغلق يبقى الأنتروبي ثابتا في العمليات الانعكاسية، ويزداد دائما في العمليات اللاانعكاسية، ونحن نعلم أن العمليات الماكروسكوبية في الطبيعة لا انعكاسية؛ فعند وضع بعض قطع الثلج على ماء ساخن، سنجد أن الخليط يصل بعد فترة زمنية ما إلى درجة حرارة اتزان معينة بين درجتي الماء الساخن والثلج البارد، ولا يحدث مطلقا أن يصبح الثلج أكثر برودة وأن يصبح الماء أكثر حرارة. هذا بالرغم من أن الطاقة تظل محفوظة في الحالتين، أي أن جسمين يجري بينهما تبادل حراري مدة كافية، يوجدان بحالة موحدة تكون فيها درجة الحرارة مقياسا خاصا جديدا لحالة ويكون لكل من الجسمين نفس درجة الحرارة، ويوجدان في توازن حراري، «وهذا يدل على أن الطبيعة اتجاه مفضل لحدوث الأحداث التلقائية، كما لو أن الطبيعة قد أصدرت حكمها الأبدي بألا يكون الزمن انعكاسيا، فالزمن كالسهم يسير في اتجاه واحد فقط. ومن ثم يجب أن تتبع كل العمليات الطبيعية ذلك المسار الذي اختارته الطبيعة لها» (بوش، جيرد، دت، 473).

القانون الثالث أو قانون الصفر المطلق:

ويسمى أيضا نظرية **نيرنست** الحرارية، وينص هذا القانون على أن تجري جميع الأحداث قرب الصفر المطلق دون التغير في الأنتروبي، وعند التقرب من الصفر المطلق يصبح معامل التمدد والحرارة النوعية في الضغط الثابت والحرارة النوعية في الحجم الثابت صفرا (مطلب، م، 1985، 29)، إذن هذا القانون يعالج السلوك الأنتروبي؛ مبينا أن الطاقة الداخلية والطاقة الحرة في درجة الحرارة المنخفضة جدا لا تتغير إلا تغيرا ضئيلا.

إن القانون الأول والثالث في الثرموديناميك لم يؤديا إلى أي مشاكل، إذ هما يتسقان مع أسس الفيزياء الكلاسيكية. أما القانون الثاني - قانون الأنتروبي- فمجال تطبيقه أضيق نظرا لطبيعته الإحصائية، ومن حيث هو يطبق فقط على الجمل المؤلفة من عدد كبير من الجسيمات، أي الجمل التي تعجز قوانين الإحصاء على ضبط سلوكها، وبالتالي يكون هذا القانون أكثر قوانين الثرموديناميك تعقيدا لأنه يقوم على الإحصاء الاحتمالي، وهو بذلك يتناقض تماما مع الفيزياء الكلاسيكية التي تقوم على التحديد المطلق من جهة، ويخبرنا من جهة أخرى أن النظام في الكون يتجه تجاه الفوضى واللانظام.

3. فيزياء الفوضى: أو عندما يتولد النظام من الفوضى

نظرية الفوضى أو علم الكاوس من أحدث النظريات الرياضية الفيزيائية، وهو علم ينتمي من الوجهة الرسمية للرياضيات وهو فرع من فروعها، وهو علم يبحث ببساطة في النظم الديناميكية، وهي النظم التي تتغير عوامل بها، فتتغير نتائج طبقا لها (كلايك، ج، 2000، 11)، أي إن علم

الفوضى، ذلك العلم الناشئ، يتجه إلى دراسة هذه الظواهر لأجل التوصل إلى قوانين تحكم هذه الفوضى.

ويرجع نشوء الفوضى كفرع علمي قائم بذاته إلى أبحاث العالم الرياضي الأمريكي **إدوارد لورنتس** 1917 – 2008 E. Lorenz في الستينيات من القرن الماضي، الذي عمل راصدا للجو لصالح القوات الجوية الأمريكية. وقبل **لورنتس**، انتبه بعض علماء القرن التاسع عشر والقرن العشرين لبعض الظواهر الفوضوية أو الكاوسية مثل **جاك هادمار** 1865 – 1963 J. Hadamard و**بيار دوهم** 1861 – 1916 P. Duhem. وقبلهم **جيمس. ك. ماكسويل** 1831 – 1879 J. C. Maxwell الذي قام بتطبيق الحسابات الإحصائية على جزيئات الغاز ليتوصل إلى فهم وتحليل الآليات المخفية التي تسبب الحركات والصفات الظاهرية للغازات كالحجم والحرارة والضغط. كذلك استطاع **ماكسويل** استخلاص النظام من الفوضى التحتية، وكانت النتيجة أن كثيراً من الحركات الظاهرية المنتظمة أو المحددة مبنية على أسس أكثر عشوائية. وكان من أسباب انتشار وتعمق هذا المفهوم مقارنة ماكسويل لنظريته الحركية للغازات بالظواهر الاجتماعية: مواليد، وفيات، انتحار... لكننا نعتقد أن الأب الحقيقي لنظرية الفوضى هو **هنري بوانكاري** 1854 – 1912 H. Poincaré الذي نشر بحثا سنة 1890 بيّن فيه أن قوانين الفيزياء الكلاسيكية لا تقدم أي حل لمشكلة التنبؤ بحركات الأجسام الثلاثة: الشمس والقمر والأرض، حيث أن اختلافات طفيفة في الشروط المبدئية تحدث اختلافات عظيمة في الظواهر النهائية وتتحدى كل تنبؤ يمكن أن يقوم، فالظروف المحيطة بالظواهر تتميز بالتعقيد والتشابك، ويكفي أن يُخفى عنا عامل صغير لنخفق في تحديد النتائج. كما يمكن أن يكون لسبب صغير جدا يُستعصى إدراكه نتائج كبيرة، وعليه فإن الظواهر تخضع للصدفة لما تؤدي فروق صغيرة في الأسباب إلى إحداث فروق كبيرة على مستوى النتائج. لكن تلك الأفكار لم تتبلور إلا مع اختراع الحاسوب الذي مكّن العلماء من التعامل مع المعلومات على مستوى لم يكن متخيلاً من قبل.

وقد سادت نظرية الفوضى معظم المجالات كالموائع، التنبؤات الجوية، النظام الشمسي، الأسهم المالية المجتمع السكاني والحيواني والنباتي، العضوية الدقيقة ونماذج التسابق نحو التسلح... فكل مجال من هذه المجالات يسمى منظومة، وكل منظومة هي جزء من منظومة أكبر منها. وتتميز المنظومة بالتعقيد، بحيث تتألف من أجزاء كثيرة جدا، فيؤثر كل جزء في الأجزاء الأخرى، كما يتأثر هو بها كذلك.

والموضوع الذي تتناوله نظرية الفوضى هو دراسة النظم المعقدة والديناميكية التي يظهر أنها تبدي سلوكا عشوائيا، والمنظومة التي تبدي سلوكا عشوائيا تسمى منظومة لاخطية Non-Linéaire. وهي منظومة مفتوحة تدخل إليها المواد والطاقة وتخرج منها. وتلك النظم التي تتجه

حركتها صوب العشوائية في صورة فوضى، حتى تبدو القوانين كلها وكأنها عجزت عن تفسيرها. ويتمثل أحد أسباب ذلك العجز في كون المعادلات التي تصف هذا السلوك هي المعادلات التفاضلية اللاخطية، التي لا تجد حلا لها إلا استثنائياً، حيث إن «المعادلات التفاضلية تُعامل التغير في الزمن كمتصل، وليس كمتغيرات مجزأة. ومن المعروف أن هذه المعادلات صعبة الحل» (كلايك، ج، 2000، 64)، أي أن تمييز المنظومة الدينامية بأنها خطية أو غير خطية يعتمد على طبيعة معادلات الحركة التي تصفها، فتكون المنظومة خطية Linéaire إذا كانت المعادلة التي تصفها تفاضلية ولا تحتوى أي من المتغيرات، وبالتالي يمكن تحليلها بشكل مباشر إلى منظوماتها الجزئية وإعادة تركيبها من منظوماتها الجزئية. على سبيل المثال، يمكن تحليل الاهتزازات الخطية للوتر باعتبارها تركيب من الأشكال الاهتزازية البسيطة، والتي يمكن التعامل معها باعتبارها أشكال فردية لأنظمة جزئية أو أجزاء من الاهتزازات الأصلية غير مرتبطة ببعضها البعض. وهذا هو مبدأ التركيب الخطي. يماثل تحليل المنظومة، إذن، تجميع الأجزاء، فالكل هو مجموع الأجزاء، والسلوك الخطي للمنظومة في مثل هذه الحالات يسمى أحيانا المحصلة (Bishop, Causation, 2008, 229)، وبشكل عام تكون المنظومة خطية لما تكون نهاياتها غير مختلفة عن بداياتها أو عن حالات الأولى، ولذلك فإن ما سيحصل في المستقبل البعيد موجود سلفا في الحاضر، والحاضر نفسه مشروط بالماضي بكيفية كلية.

أما في الأنظمة اللاخطية، فهي على النقيض، فكرة التجميع المباشر هذه تفشل عندما تكون سلوكيات مكونات المنظومة مترابطة ومتبادلة بشكل كبير، لا يمكن التعامل مع المنظومة، ولو بشكل تقريبي، كمجموعة من الأجزاء الفردية غير المترابطة، أي الكل يختلف عن مجموع أجزائه. بدلا من ذلك، يخفق مبدأ التركيب الخطي ويصبح مطلوبا نوع من الوصف الإجمالي أو غير المحلي، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لا يمكن وصف المكونات الجزئية بشكل كامل بدون الرجوع إلى بنيات المنظومة على المستوى الأعلى. بمعنى أن المكونات الجزئية مرتبطة بكل المكونات الجزئية الأخرى إلى درجة أنه لا يمكن لأي مكون من المنظومة أن يتغير إلا من خلال فرض بعض التغيير على المنظومة ككل. مثل هذه السلوكيات الكلية يشار إليها عادة على أنها منبثقة (Bishop, Causation, 2008, 229).

إن كل نظام لاخطي بسيط لا يتمتع بالضرورة بخصائص ديناميكية بسيطة. وينطبق ذلك على القوانين التي تحكم التغيرات الجوية، التي يعبر عنها رياضياً بمعادلات تفاضلية غير خطية، مما يعني أن النتائج لن تكون متناسبة مع الأسباب، وبحسب حالاتها المبدئية. كما يمكن للأنظمة اللاخطية أن تؤدي إلى نتائج مختلفة بعد مرور زمن معين، مما يعني أن إمكانية التنبؤ بها محدودة جداً. حيث إن الحسابات المبنية على النتائج التنبؤية لا يعول على دقتها فيما يتعلق بالمتغيرات

المحتملة وآثارها، وأن العديد من الآثار الجانبية تظهر بشكل يخل بالثقة في الكل الحسابات إخلالا كبيرا.

وبالإضافة لما سبق ذكره، فإنه توجد في الطبيعة ظواهر كثيرة تعد مثالاً للحركة الفوضوية منها: تساقط المياه وتشكل الغيوم وحركاتها وتبخر المحيطات، وانفجار البراكين وتشكل السواحل والجبال ونمو الأشجار، وتقلب المناخ والدوامات النهرية والبحرية، وتوزع الإلكترونات الحرة في المواد الصلبة وانطلاق غاز ما، وانتشار حريق أو وباء، بالإضافة إلى الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات البشرية الطبيعية (مواليد، وفيات، أزمات، حروب...). بصفة عامة، يمكن القول إن الظواهر اللاخطية توجد في كل المجالات العلمية، كجريان السوائل، الأرصاد الجوية، فيزياء البلازما، الفيزياء الجيولوجية، جغرافيا المحيطات، الاحتكاك والكسر في بنيات المعدن، المواد المهتزة المترابطة، التفاعلات الكيميائية، تميز الخلايا، الوظائف العصبونية...

كل هذه الظواهر يمكن جمعها في نوعين من النظم:

- **نظم بسيطة** وتعمل بطرق بسيطة كأداة ميكانيكية بدائية مثل البندول أو دائرة كهربائية بسيطة مثل متذبذب جهاز للاتصالات... تخضع لقوانين بسيطة تحديدية ومضبوطة تماما، ومن ثمّ فإن تصرفها على المدى البعيد يكون قابلا للتنبؤ تماما.

- **نظم معقدة** التي تُعنى بأسباب معقدة كجهاز ميكانيكي معقد، أو دائرة لجهاز كهربائي متقدم، أو تعداد جنس من الكائنات في الأحراش، أو تدفق لتيار متدفق..، أو اقتصاد لدولة، وهي نظم ما تنفك عن التغير وهي بعيدة عن الاستقرار وغير قابلة للتنبؤ أو التحكم، إما لأنها تحكم بعوامل متعددة لا رابط بينها، أو لأنها تتأثر بمؤثرات خارجية عشوائية (كلايك، ج، ص 229).

وهذه النظم المختلفة تبدو وكأنها تتصرف بطريقة مختلفة «فالعالم البيولوجي الذي ينكب لسنوات على دراسة الكيمياء العصبية في جسم الإنسان، ومهندس الطيران الذي يستخدم الأنفاق الهوائية لحل مشكلة في الديناميكا الهوائية، وعالم الاقتصاد الذي يحلل سيكولوجية الشراء، علماء كهؤلاء يعلمون أن العوامل التي تتحكم في مجالاتهم مختلفة، فيظنون بداهة أن نظمهم المعقدة لابد وأن تختلف فيما بينها كل الاختلاف» (كلايك، ج، ص 229)، ولقد تنبّه بعض علماء الفيزياء والرياضيات والبيولوجيا إلى أن النظم البسيطة قد تؤدي إلى تصرفات معقدة، وأن القوانين المعقدة قد تنتج عن أسباب بسيطة، حيث أصبح هؤلاء على وعي بالفوضى.

تتميز الظواهر المعقدة بكونها ظواهر فوضوية، من حيث أنها تُبدي سلوكا عشوائيا. والسلوك العشوائي في أي منظومة من النظم ناتج عن عدم القدرة على تحديد الشروط المبدئية لتلك النظم، ومن ثمّ لا يمكن التنبؤ بتفاصيل موضع وحركة كل جزيء في أي منظومة مركبة (الخولي،

ي، 2009، 246)، وذلك إما بسبب عدم تكراره أو بسبب حساسيته للشروط المبدئية، فخاصية اللاتنبؤ هي ما يسمى بالنسق الكاوسي (الفوضوي).

وعدم القدرة على التنبؤ هنا لا تعني إلا شيئا واحدا، هو أن هذه المنظومات لا تخضع للحتمية، أي للنظام أو التحديد، ولذلك نقول عنها إنها تبدي نوعا من السلوك العشوائي غير الخاضع للتحديد الدقيق أو للنظام الحتمي، ومعنى ذلك أنها تفضي إلى الفوضى. والفوضى لا تعني أن هذه النظم ليس لها نظام، وإنما أن هذا النظام لم يتم الكشف عنه بعد، حيث إن الفوضى لا تتراجع أمام النظام، بل بالعكس، فالنظام نفسه يفضي في الكثير من الحالات إلى الفوضى. ومن ثمّ فنظرية الفوضى تحاول دراسة هذا النوع من السلوك لأي منظومة من المنظومات للكشف عن النظام الخفي الكامن وراء الظواهر، فيوجد وراء الفوضى البادية للظواهر نظام عميق، ومسعى العلماء هو محاولة الكشف عنه.

كما أن نظرية الفوضى تهتم بـ«دراسة الآثار المترتبة بعيدة المدى لتغير أولي يبدو بسيطا، يتراكم بفعل العلاقات المتبادلة بين كثرة لانهائية من العوامل والمكونات في النظم المركبة» (الخولي، ي، 2009، 247)، ومعنى ذلك أنه يمكن لاضطرابات عظيمة الصغر وخارجة عن المنظومة أن تؤثر في المنظومة ككل، وهو ما يعبر عنه بتأثير الفراشة Effete papillon، وقد شاع عامل أو أثر الفراشة من محاضرة ألقاها **لورنتس** سنة 1972 في اجتماع للجمعية الأميركية لتطوير العلم، تحت عنوان «القدرة على التكهن: هل تثير خفقة جناح فراشة في البرازيل عاصفة في تكساس؟».

إن أي منظومة يمكن أن تنتج أشكالاً تتراوح بين البسيطة والأكثر تعقيداً، ومن المنتظمة جداً إلى تلك ذات المظهر العشوائي. إن فكرة القواعد البسيطة التي يمكن أن تؤدي إلى سلوك معقد فكرة أساسية في علم المنظومات المعقدة، وهي تمثل جزءا كبيرا من نظرية المنظومات الديناميكية، والتي غالباً ما تعرف باسم نظرية الشواش أو علم الشواش Théorie de chaos.

لقد سعت نظرية الفوضى إلى صياغة معادلات رياضية بسيطة تشرح ظواهر كبرى، فرصدت ظواهر بيّنت أن حدوث تغيّرات بسيطة في المعطيات الأوليّة التي تتعامل معها تلك المعادلات تفضي إلى نتائج هائلة عند الحساب النهائي، وسمّت نظرية الفوضى تلك الظاهرة "الاعتماد الحسّاس على المعطيات الأوليّة"، لأن المنظومة الكاوسية تتسم بكونها شديدة الحساسية لأي تغير في الشروط الابتدائية، إلى درجة أنه لا يمكن الربط بواسطة المعادلات الرياضية بين المدخلات والنتائج (المخرجات). ولكنها بدلا من ذلك تتسم بطبيعة خاصة من حيث إعادة تشكيل نفسها بطرق مختلفة كما هو الأمر – على سبيل المثال – في حال الطقس.

الفوضى والنظام في الكون:

عندما نتحدث عن حفظ أو بقاء الطاقة، فإن التصور الكلاسيكي قائم على قانون عدم قابلية الظواهر الحرارية للارتداد، حيث تنتقل الحرارة في اتجاه واحد من الجسم الساخن إلى الجسم البارد ولا ترتد في الاتجاه المعاكس. وقد أثبت العالم **بولتسمان** أن أسلوب الفيزياء الكلاسيكية في التحديد الفردي اليقيني لا يجدي نفعا هنا؛ ذلك لأن كمية الحرارة في جسم ما تتحدد بسرعات جزيئاته التي تتباين بشكل كبير، وكل جزيء على حده له سرعة خاصة به، ولا يمكن حساب عدم القابلية للارتداد إلا بصورة احتمالية عن طريق حساب متوسط سرعة الجزيء، وكلما زاد هذا المتوسط ارتفعت الحرارة (الخولي، ي، 2009، 122)، فهذه الاحتمالية تعصف بالتصور الحتمي وإقحام الإحصاء والاحتمالات في صلب الفيزياء. إن العلم المعاصر يشمل قوانين أساسية هي في جوهرها احتمالية «لأن القانون الإحصائي أو الاحتمالي إنما يقرر انه إذا كانت لمقادير معينة قيم معينة، لكان ثمة توزيع احتمالي لقيم مقادير أخرى، وإذا كانت بعض القوانين الأساسية للعلم احتمالية هكذا، فلا يمكن لأطروحة الحتمية أن تقوم لها قائمة» (رودولف كارناب، ر، دت، 248).

ففي حالة إمكانية الانتقال التلقائي للحرارة من الجسم الساخن إلى الجسم البارد، وعدم إمكانية سير العملية عكسيا يمكن أن تُفسر على النحو التالي: إذا وجدت في أحد أقسام جملة مؤلفة من جسمين درجة حرارتهما مختلفة، جزيئات تتمتع بطاقة حركية أكبر منها عند جزيئات القسم الآخر، فإنه يجب بنتيجة التصادمات العشوائية التي تحدث بين الجزيئات، أن يتحقق توزع متساوٍ للطاقة الحركية المتوسطة لحركة هذه الجزيئات في جميع عناصر الحجم، الأمر الذي يتحتم معه تساوي درجة الحرارة. ولو جرت العملية العكسية لكان من المفروض أن تتجمع الجزيئات ذات الطاقة الحركية الأكبر أي الجزيئات الأسخن، في قسم واحد من حجم الجملة. وأن تتجمع الجزيئات الأبرد في القسم الآخر (كريبف، ف، دت، 273)، غير أن هذه العملية غير ممكنة، بل إنها تكاد تكون مستحيلة. فإذا كانت أنتروبي نظام ما معزول أو مغلق أكبر ما يمكن، فإن أي تغيير في حالته يعني تناقصًا في الأنتروبي وهذا غير ممكن، أي أنه لا يمكن أن يحدث أي تغيير في حالة النظام.

لكن المشكلة لا تتوقف عند حدود شكل انتقال الحرارة، وإنما تنسحب على حركة الكون جميعا، حيث جنح بعض الفيزيائيين إلى إمكان تطبيق الأنتروبي أي القانون الثاني للثرموديناميك على الكون كله باعتباره نظاما ثرموديناميكيا متناهيا مغلقا يسعى إلى حالة توازن. حيث إن حالة الكون لا تبقى على حالها وإنما تتغير أكثر فأكثر في اتجاه تبديد الطاقة الميكانيكية. وهذا التطبيق إنما يعني بكل بساطة افتراض قدر من فوضى أو اضطراب يقتحم النظام الفيزيائي. إن الكون يتحرك من حالة منظمة ولكنها اقل احتمالا، إلى حالة استقرار لا انتظام فيها ولكنها أكثر احتمالا

(مطلب، م، 1985، 37)، والأنتروبي التي تعد مقياسا للفوضى، تزداد بصورة مطردة في النظم المغلقة؛ فالكون في بداياته كان منظما، ثم بدأت الفوضى بالزيادة فيه تدريجيا، وفي النهاية عندما تتساوى الحرارة بين كل أجزاء الكون تتوقف جميع التفاعلات، وهو ما يعرف بنظرية **الموت** الحراري للكون التي تمت صياغتها لأول مرة سنة 1852م، بحيث «تتحول كل أنواع الطاقة إلى طاقة حرارية، وتختفي الفروق في درجات الحرارة. وينتج من هذا أن المادة تتحول إلى دقائق ليس بإمكانها أن تتفاعل فيما بينها» (مطلب، م، 1985، 37)، أي أن الموت الحراري للكون هو النقطة التي تتبدد فيها الطاقة في الكون. ووفقاً للقانون الديناميكا الحراري الثاني يتعذر على الطاقة أن تجري من مصدر إلى آخر.

ويمكن القول بمعنى آخر أن الأنتروبية الكونية ستصل يوما ما إلى الحد الأقصى وستتعادل الطاقة بعدها، وستظل الطاقة موجودة لكنها لا تستطيع أن تُحدث أي تغيير أو حركة أو شغل، أي لا حياة، بحيث سيظل الكون موجودا ولكن وكأنه متجمدا. وحيث إن الحرارة هي أدنى درجة من التنظيم فإن التبادل يكون من طاقة غير حرارية إلى حرارية، وهو ما يمثل زيادة في الأنتروبيا. وبِفَقْدِ الأنتروبيا العظمى فإن كل شكل للطاقة يمكن تحويله إلى حرارة، وبالتالي فإن كل أجزاء الكون ستتوازن حراريا، مما يعني موت الكون حراريا، وهذه النهاية المحتومة لا يمكن تجنبها.

ولابد من الإشارة أن النظم المفتوحة التي تتسلم طاقة من الخارج، وتسربها إليه، هي نظم غير مستقرة ويصعب تدقيقها. بحيث إن الأشياء تتصرف من حولنا كأنظمة مفتوحة، أي في حالة تبادل مستمر للطاقة والمادة، والاهم من ذلك أنها تتبادل الأنباء والمعلومات مع محيطها، فهذه الأنظمة في حالة حركة وتغير عبر الزمن، لذلك فمن الأفضل اعتبارها كمتموجة (فياض، م، 1995، 128)، فهذه الطبيعة المتموجة لهذه النظم تؤدي إلى اضطراب في النظام المتواجد فيها، وبالتالي نكون أمام حالتين: «إما أن يدمر النظام من جراء اتساع التموجات. وإما أن يتم التوصل إلى نظام داخلي جديد، متميز بمستوى أعلى من التنظيم» (فياض، م، 1995، 128)، أي أنه في جميع الظروف فإن القوانين التي تطبق هنا هي قوانين الإحصاء والاحتمال لا التحديد المطلق.

ما يمكن أن نستنتجه، أن النظم الثرموديناميكية لاسيما الأنتروبية منها لا تخضع للشروط التحديدية أي للحتمية التي أقرتها الفيزياء الكلاسيكية، حيث نجد القانون الثاني منها يتمتع بطابع إحصائي من حيث هو ينطبق فقط على الجمل المؤلفة من عدد كبير جدا من الجسيمات؛ وذلك لأن قوانين الإحصاء لا تطبق تطبيقا دقيقا إلا على هذه الجمل (فياض، م، 1995، 271)، فعند دراسة الجملة المؤلفة من عدد غير كبير من الجسيمات، فإن نتائج القانون الثاني لا تنطبق عليها بصورة دقيقة، أي أن هذا القانون لا يسري على الجمل المؤلفة من عدد قليل من الجسيمات. هذا، ولا نستطيع دراسة الجمل المؤلفة من عدد كبير من الجسيمات بقوانين الميكانيك

الكلاسيكي، لكن فقط بنظرية الاحتمال يمكن تعيين الاحتمال الأكبر أو الأصغر للحالة المعينة للجملة، حيث إن انحرافات هذه الجمل عن هذه القوانين ضعيفة جدا تكاد تكون مستحيلة (مطلب، م، 1985، 272)، فالقانون الثاني في الثرموديناميك يضع المعيار الذي يقاس به الاحتمال الأكبر أو الأصغر لحالات الجمل.

بشكل عام، أن كل العمليات في الحياة تقوم على تحويل الطاقة، والطاقة المنتجة تكون على الدوام أقل مما يستخدم في إنتاجها. وان هناك طاقة مشتتة في أرجاء الكون، ومن دراسة فقْدُ الطاقة أدخل مفهوم الأنتروبيا كتعبير عن الحصيلة الكونية في الطاقة المبددة، والتي تضمنها القانون الثاني للديناميكا الحرارية، الذي ينص على أن كافة العمليات الحرارية تتضمن زيادة الأنتروبيا.

ولما كانت الطاقة المبددة غير قابلة للاسترجاع، جاءت الأنتروبيا تعبيرا عن الخاصية اللاانعكاسية للعمليات الحرارية. ولما كان للكون طاقة مبددة وتكون مشتتة، فإن الأنتروبيا هي أيضا مقياس للعشوائية، والتي قام **بولتسمان** بتكميمها رياضيا، وهي الصياغة التي تعتمد على أن احتمال العشوائية أي الفوضى هو دائما أكبر من احتمال النظام.

وهكذا فإن تجاوز التصور الحتمي أنتج فهما جديدا للظواهر من حيث أن حدوثها لم يعد ضروريا، مما يعني أن «العالم اللاحتمي يستوعب الأنساق الكاوسية ويظل منتظما ومعقولا، تخضع وقائعه للقوانين العلمية، لكن في إطار تعاقب الأحداث الاحتمالي وليس الحتمي، فحلّ الترابط الإحصائي محل الترابط العلّي الضروري» (الخولي، ي، 2009، 247)، وهذا معناه أن الحتمية لم تعد مطلقة وليست كونية شاملة، لأن جميع الأنظمة الفيزيائية الماكروسكوبية ليست بالضرورة حتمية مثل الظواهر الكاوسية، حيث توجد صلة بين الحتمية والمصادفة.

خاتمة:

إن الفوضى ليست من الصفات الجوهرية لنظم الطبيعة، وإنما هي ناشئة عن العجز على قياس حالتها الأولية بدقة كافية. حيث إن الفوضى - بعكس ما يوحي به اسمها -كشفت عن الكثير من النظم والدقة الكامنتين وراء الظواهر التي تبدو لأول وهلة أنها عشوائية وغير منظمة ولا تخضع لأي قانون.

وبالتالي، أصبحت الفوضى مفتاحا جديدا للمعرفة، فهي ليست حالة شاذة أو غير جديرة بالحسبان، بل تفرض حضورها وتؤكد على وجودها من خلال سلوك غير منتظم لأنظمة غير مستقرة... والقول بوجود الفوضى كمقابل للنظام، يعني أن العلم لم يستطع استيعاب الحقيقة كلها، وأن الحقيقة أوسع من أي منهج أو نظرية. والمعرفة الحقيقية هي التي تستطيع سبر الحقيقة

في الفوضى والنظام معاً. فنحن لا نستطيع تعريف النظام أو الفوضى إلا من خلال إضافة أحدهما إلى الآخر.

المصادروالمراجع:

1. بوش، فريدريك، و جيرد، دافيد. (دت). **أساسيات الفيزياء**، تر: سعيد الجزيري ومحمد أمين سليمان، ط1، القاهرة، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية.

2. الخولي، يمنى طريف. (2009). **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

3. ف. كريف، ف. (دت). **الكيمياء الفيزيائية**، تر عيسى مسوح، دط، موسكو، دار مير للطباعة والنشر.

4. فياض، منى. (1995). **العلم في نقد العلم: دراسات في فلسفة العلوم**، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع.

5. كارناب، رودلف. (دت). **الأسس الفلسفية للفيزياء**، تر السيد نفادي، دط، دار الثقافة الجديدة، القاهرة.

6. كلايك، جيمس. (2000). **الهيولية تصنع علما جديدا**. تر: علي يوسف علي، دط، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.

7. مطلب، محمد عبد اللطيف. (1985). **الفلسفة والفيزياء ج2**، بغداد، دائرة الشؤون الثقافية والنشر.

8. Robert, Bishop & Downward. (2008). **Causation in Fluid Conviction in Sythese**, V160.

الوظيفة الرمزية للأسطورة في فلسفة نيتشه

The symbolic function of myth in Nietzsche's philosophy

فاطمة صياد fatima sayed أستاذ محاضر –أ- (sayedfatima81@gmail.com)	التخصص الدقيق فلسفة	المختبر/ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية/ جامعة حسيبة بن بوعلي -الشلف/ الجزائر مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بجامعة وهران 2

الإرسال: 12/ 02/ 2021 **القبول:** 31/ 03/ 2021 **النشر:** 14/ 05/ 2021

ملخص:

يحمل الفكر الفلسفي في طيات تاريخه المتعاقب ميزتين اساسيتين هما: إما أنه يتخذ طابعا عقليا يكون بموجبه تفسير وفهم مختلف الظواهر باعتماد العقل، وإما أنه يتجه إلى اللامعقول حيث يفهم الاشياء باعتماد الاساطير والنزعة اللاعقلية المتحررة من قيود العقل، هذه الاخيرة التي تضرب بجذورها في القدم منذ الحضارات القديمة، مرورا بالفلسفة اليونانية خاصة في عهد الشعراء الأوائل هوميروس وهزيود، وصولا إلى المرحلة السقراطية التي أصبح بموجبها فهم الظواهر في إطار العقل، أين أصبحت الأسطورة بدورها تخدم العقل لا الخيال، وهو ما يعرف بالأمثولة.

وقد ظلّ هذا الاتجاه سائدا لفترة طويلة، إلا أن الفترة المعاصرة شهدت رجوعا الى النزعة اللاعقلية من قبل بعض الفلاسفة في فهم العديد من المسائل وهو ما ترتب عنه صراع بين المعقول واللامعقول، والذي حمل رايته بشكل خاص الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه، إذ شكلت الأسطورة لديه منطلقا أساسيا في فهم وتفسير مختلف الظواهر وحل مشاكل الحياة.

كلمات مفتاحية: الأسطورة – الوظيفة – نيتشه – فكر فلسفي- النزعة اللاعقلية.

Abstract:

Philosophical thought in its successive history has two fundamental advantages: Either it has a mental character by which the various phenomena are interpreted and understood by the adoption of reason, or it turns to irrationality, where things are understood by the adoption of mythology and irrationalism free from the constraints of reason, the latter rooted in age since ancient civilizations, through Greek philosophy, especially in the reign of the early poets Homeros and Haziod, and up to the Socratic stage by which phenomena have become understood within reason.

This trend has been prevalent for a long time, but the contemporary period has seen a return to irrationalism by some philosophers in understanding many issues, which has resulted in a conflict between reasonable and irrational, and which I have seen, in particular, by the German philosopher Friedrich Nietzsche, whose myth has been an essential platform for understanding and interpreting different phenomena and solving life's problems.

Keywords : Myth - Career - Nietzsche - Philosophical Thought - Irrationalism.

مقدمة:

إذا كان الفكر الأسطوري جزء من التفكير الفلسفي يقوم على مجموعة من القصص الخرافية والمعتقدات الشعبية واعتماد اللامعقول في فهم مختلف الظواهر، فعند نيتشه يمكن القول أن الأسطورة ليست عنصر عرضي في فلسفته بل عنصرا جوهريا فيها باعتبارها ذات حضور في كل مراحل فلسفته، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل: لماذا لجأ نيتشه إلى التفكير الأسطوري في بناء فلسفته؟

من أجل الإجابة على هذا السؤال لابد أن نبحث جذور هذا التفكير الفلسفي المتميز الذي يرتبط بعدة عناصر لعل أهمها هي:

السيرة الذاتية والمسيرة الفكرية:

يقول فؤاد زكريا:«شيء واحد اتفق عليه كل من كتب عن نيتشه، وأكده هو ذاته في كتاباته، وأعني بأن فلسفته قد امتزجت بحياته وأصبحت تكون قطعة منها» (زكريا،دت، 17) فهو في رأيه يجعل حياته في هوية مع فكره، ويقضي على كل حد فاصل بينهما، لذا فكل مميزات فكره ولاسيما الصفات الأسطورية له، ترتبط دون شك بحياته، لذلك لابد من إلقاء نظرة ولو سريعة عليها:

هو فيلسوف ألماني ولد في 15 أكتوبر من عام 1844، في بلدة ريكن قرب ليبتسج تيتم باكرا من والده الذي كان قسيسا بروتستانتيا، هذه الحادثة أثرت في حياة نيتشه وجعلته يوظف الأسطورة في تحديد شخصية أبيه التي عبر عنها الدكتور مصطفى غالب قائلا: «ويظهر ان وفاة أبيه وهو في سن الخامسة جعلته يرسم له صورة أسطورية، ويمتدح فيها صفات لاشك أنه لم يلمسها فيه عن كثب» (غالب، 1988، 12) وذلك لأنه بعد ذلك عاش في بيئة نسائية خالصة طبعت شخصيته بميزتين أنثويتين، دفعتاه للبحث عن وسيلة تخشنه وتجعله صلبا وهما الحساسية والرقة (ألفا، 1992، 512) ولم يجد السبيل إلى ذلك إلا في عالم الأسطورة، ويمكن أن نفصل مراحل حياته أكثر كما يلي:

- تلقى في طفولته تكوينا دينيا، باعتبار أن معظم أفراد أسرته كانوا رجال دين، حيث تلقى تربية دينية قاسية جعلته في مرحلة لاحقة يتمرد عليه ويوجه للروح الدينية أعنف الانتقادات حتى سمى نفسه عدو المسيح.
- في عام 1858 التحق بمدرسة بفورتا ثم غادرها إلى جامعة بون، وعندما انتقل أستاذه في اللغويات إلى ريتشل بجامعة ليبتسج تبعه إليها، خلال تلك الفترة تخصص في دراسة اللغويات والآداب الكلاسيكية بعد أن كان ينوي التخصص في اللاهوت.
- في عام 1867 تعرف على فاغنز الذي تأثر بموسيقاه بشكل كبير كما أعجب هو بدوره بفلسفة نيتشه رغم حدوث انفصال بينهما فيما بعد.
- في عام 1869 صار أستاذا مساعدا لفقه اللغة بجامعة بازل.
- في عام 1870 نشبت حرب بين ألمانيا وفرنسا فتطوع في جيش بلاده ولما كان ضعيف البنية عمل ممرضا، وبمخالطته للمرضى والجرحى أصيب بأمراض مختلفة عكرت صفو حياته، فعاد إلى الجامعة بذلك.
- في سنة 1888 أصيب بالجنون، وظل يصارع الأمراض المختلفة وخاصة الصرع وضعف البصر إلى غاية وفاته سنة 1900.

كان هذا بالنسبة لحياته اما فلسفة وأفكاره فيمكن ان نحددها من خلال الإشارة أولا إلى المصدرين الأساسيين اللذان استمدا منهما فلسفته وتفكيره حسب ما عبر عنه سعيد محمد توفيق قائلاً: « لقد رأى نيتشه أن موسيقى فاغنز هي تجسيد لفلسفة شوبنهور أو لإرادة الحياة، وكما أعجب بكل منهما فقد ثار عليهما» (توفيق، 1980، 269) ، وبالتالي فقد تأثر بشوبنهور في كتابه عن التراجيديا التي تصور حياة الإرادة مليئة بالعذاب والألم الذي يرجع في نظره إلى تحلل روح الموسيقى بظهور الفلسفة السقراطية وذلك بعودة الحوار والجدل ممثلا في شخص سقراط، كما أخذ الموسيقى من فاجنر، وهو ما ترتب عنه كتاب نيتشه- ميلاد المأساة من روح الموسيقى- حاول من خلاله تحديد العلاقة بين الدراما الفاغنرنية والمأساة الإغريقية، بالدعوة إلى عصر تسوده الغريزة وانطلاق الحياة والقطيعة مع العقل المجرد، ولكن تطور العلاقة بين فاغنر ونيتشه انتهى إلى الانفصال باعتبار أنه في نظر نيتشه ظل وفيا للروح الأبولونية.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن نيتشه قرأ الفلسفة اليونانية وتأثر بها كما هو الحال مع الشعراء الأقدمين، حيث ألقى درس عن هوميروس والفيلولوجيا القديمة سنة 1969، فالأفكار

الهوميرية واضحة في فلسفة نيتشه التي تعتبر الطبيعة حية مريدة وتستهزئ بالآلهة بالإضافة إلى تأثره وإعجابه بفلسفة هيراقليطس، ومن جهة اخرى نجده يوجه أعنف الانتقادات إلى الفلسفة السقراطية.

من هنا وانطلاقا من هذه المصادر تشكلت فلسفة جديدة مع نيتشه تعتبر ثورة وانقلاب على الفلسفات السابقة باعتبارها بداية لفلسفة الحياة والنزعة العدمية، ترتكز على مبدأين أساسيين هما الفردية واللامعقول، وأصبحت المهمة الكبرى لدارس فلسفة نيتشه كما يقول فؤاد زكريا ليس أن يتساءل المرء: لماذا كان نيتشه فيلسوفا عقليا فرديا متناقضا مع نفسه، وإنما أن يتساءل لماذا كان نيتشه فيلسوفا لا عقليا فرديا متناقضا مع نفسه؟ فإذا توصلنا إلى هذا التعليل فعندئذ تكون المشكلة قد حلت (زكريا، دت، 12). هذه الدعوة إلى اللامعقول والثورة على كل ما هو عقلي هي التي تؤسس لمفهوم الأسطورة عند نيتشه .

مفهوم الأسطورة في فلسفة نيتشه:

إن تحديد حقيقة الأسطورة في فلسفة نيتشه يرتبط بطبيعة فلسفته التي حاول من خلالها معالجة قضايا عصره بالدعوة إلى الفردانية والإقبال على الحياة ونقد العقل المجرد والدين والقيم، فكيف تؤسس هذه المعطيات لمفهوم الأسطورة لديه؟

يمكن الإشارة إلى مدلولين للأسطورة في فلسفة نيتشه هما:

- الأسطورة التي يستعملها لا تخالف معناها المتداول باعتبارها قصة خرافية أبطالها الآلهة والقوى الطبيعية التي تتحكم في الظواهر.
- الأسطورة التي يوظفها هي اتجاه لا عقلي أو دعوة إلى اللامعقول في تفسير الظواهر المختلفة بالحملة على كل ما هو عقلي والدعوة إلى انقلاب عليه في مختلف المسائل المتعلقة بالمعرفة والقيم والوجود.

انطلاقا من المفهومين السابقين فإن للأسطورة عند نيتشه مميزات تجعلها تختلف في طبيعتها واستعمالها لدى الفلاسفة الآخرين، فهي تناقض التصور الأفلاطوني لها الذي ربطها بالعقل وجعلها خادمة له، وحاول من خلالها كذلك تأسيس المعرفة المتعالية، والقيم الحقيقية، بينما نيتشه يربطها باللامعقول، ويهدف من خلالها إلى الإطاحة بالعقل، ومحاولة التأسيس للمعرفة المحايثة المرتبطة بالحياة والثورة على القيم المجردة، وهو ما عبر عنه فؤاد زكريا قائلا: «فأصل المعرفة ليس في المعرفة الخالصة، أو المنطق المجرد، وإنما هي عامل لا عقلي، ولا منطقي

أعني هو نفع الحياة» (زكريا، دت، 68) ، فالبحث عن نفع الحياة هو الهدف الذي تطمح إليه الأسطورة عند نيتشه. كما سعى نيتشه من خلالها إلى الإطاحة بالميتافيزيقا التقليدية حيث انتقد كل أسسها كالعقل ومبادئه كالهوية والسببية والكوجيتو الديكارتي المعروف "أنا أفكر إذن أنا موجود" باعتبار أن مبدأ الهوية مزيف لأنه مجرد وسيلة يصطنعها العقل لإيقاف الصيرورة والتحول المرتبطة بالأشياء، وانتقد كل ما هو أخلاقي ديني، رافضا فكرة الماهيات الخالصة ووجود عالم المثل، وهو بذلك يثور على الميتافيزيقا ويقدم لها تعريفا ساخرا قائلا: هي العلم الذي يبحث في الأخطاء الأساسية كما لو كانت هي الحقائق الأساسية.

كينونة الميتوس النيتشوي ومراحله:

انطلاقًا من مدلول الأسطورة وخصائصها التي تُرادف اللامعقول فإنها ذات حضور في كل مراحل فلسفة نيتشه يمكن أن نحددها بالاعتماد على التحليل الذي يقدمه فؤاد زكريا حول مدى حضور اللامعقول في فلسفة نيتشه (زكريا، دت، 49) كما يلي:

المرحلة الفنية الرومنتيكية التي تمتد من 1869 إلى 1876م وهي المرحلة التي كان واقعا فيها تحت تأثير شوبنهاور وفاجنر، وانتهت بتخلصه منهما، وكان فيها حضور اللامعقول والأسطورة من خلال قول نيتشه بالأبولونية والدينوسية (تعرف كذلك بالديوننوسوسية نسبة إلى ديونوسوس إله الخمر والمرح عند الإغريق) كمنطلقين لتفسير الظواهر، فهناك ميل واضح لدى نيتشه إلى النزعة اللاعقلية، واتجاه مباشر إلى الاندماج بالطبيعة التلقائية في صورتها الأولى، قبل أن يشوبها العقل الخالص، فهو اتجاه إلى الإقبال نحو الحياة.

- المرحلة الوضعية النقدية التي تمتد من 1876 إلى 1882 وفيها تأثر نيتشه بالمنهج العلمي، وهنا وظف نيتشه أسطورة العود الأدبي، كما حرص في هذه المرحلة على توجيه النقد إلى مقومات الحياة الإنسانية في العصر الحديث، وفيها كذلك ظل نيتشه وفيا للامعقول من خلال حملته على الميتافيزيقا ونقده للأخلاق الشائعة والدعوة إلى قلب القيم، وردها إلى أصولها الحيوية النفعية، وهنا يرى أن الحياة أصل لكل معرفة ونقد العقل المتعالي المجرد، وهنا رغم وجود الأسلوب العقلي الهادئ الذي تميزت به كتابات نيتشه في هذه الفترة واتخاذه المنهج العلمي مثلا أعلى من خلالها، الا ان ذلك لم يمنعه من أن يواصل اتجاهه الناقد للعقل، ومن أن يكون أيضا من أنصار اللامعقول.

- المرحلة الصوفية الخالصة التي تبدأ من كتاب زرادتشت، من سنة 1883م وتستمر حتى سنة 1888م، وفيها تميز تفكير نيتشه بالاستقلال التام، وبدأ يشير في طريقه الخاص، واتخذ أسلوبه عن طريق التدفق الصوفي لا التحليل النقدي وهي مرحلة كذلك ذهب إليها نيتشه وهو لا زال يحمل على المذاهب الميتافيزيقية الخالصة وعلى المؤمنين بالعقل المجرد، من خلال قوله بأسطورة زرادتشت التي تمثل تصوف متعلق بالأرض يمجد الحياة ويتغنى بالطبيعة التلقائية وهو ما ندركه كذلك في الإنسان الأعلى الذي تسوده حياة الغرائز والإرادة.

تأسيسا على ذلك ندرك أنه لا يمكن وصف تفكير نيتشه بالمتناقض بل هناك مبدأ واحد يقوم عليه وهو نقد المعقولية التجريدية أو الميتافيزيقا، وتمجيد الحياة وإعلائها والتعلق بالطبيعة الأرضية، وهو ما ندركه بوضوح في مختلف الأساطير التي وظفها نيتشه في فلسفته.

تجسيد الاسطورة في فلسفة نيتشه:

إن نزعة نيتشه إلى اللامعقول جعلته يوظف الأسطورة بمفهومها الحقيقي في مختلف آرائه، وهو ذاته يؤكد أهميتها قائلا: إن الأمة تبدع في طور شبابها الأسطورة والشعر وتنتج في مرحلة انحلالها الفلسفة والمنطق، فقد أنجبت اليونان في شبابها هوميروس وأشيل وأعطتنا في دور انحلالها يوربيدو المنطقي المخروط دراميا، والعقلاني المدمر للأسطورة والرمز والعاطفي الهادم للتشاؤم المأساوي في عصر الرجولة، وصديق سقراط الذي استبدل الجوقة الديونوسية بحشد أبولوني من الجدليين الخطباء (غالب، 1988، 18) ، وبالتالي فنيتشه سيعود إلى الأساطير الشرقية واليونانية ويؤسس أساطير جديدة انطلاقا من نقد العقل والدين والأخلاق والميتافيزيقا، وأهم هذه الأساطير هي:

أسطورة ديونيس وأبولو (يسمى كذلك أبولون وهو إله الحكمة عند الإغريق) وهي التي وظفها نيتشه في كتابه "مولد المأساة من روح الموسيقى" وقد عبر عنها مصطفى غالب قائلا على لسان نيتشه«ويحدثنا من خلالها عن إلهين عبداهما الفن الإغريقي قديما وهما ديونيس أو باخوس إله الخمر والعربدة والمرح، إله الحياة المتصاعدة، إله الغبطة في الفعل، إله الانفعال الانذهالي والوحي، إله الغريزة والمغامرة والمعاناة الجسور، إله الغناء والموسيقى والرقص والدراما، ويتكلم من خلالها كذلك عن أبولو إله السلام والفراغ والطمأنينة والهجوع والانفعال الجمالي والتأمل الفكري، إله النظام المنطقي والهدوء الفلسفي، إله التصوير الزيتي والنحت والشعر

الملحمي. وكان الفن اليوناني يتجسد في اتحاد المثلين الأعليين- اتحاد القوة الرجولية القلقة المتبرمة، قوة ديونيس، والجمال الأنثوي الهادئ، جمال أبولو» (غالب، 1988، 5).

انطلاقا من هذا النص ندرك ان نيتشه يعود إلى اليونان في هذه الأسطورة ليقسمهم إلى قسمين الشعراء رمز التطور يمثلون الروح الديونيسية، والفلاسفة انطلاقا من سقراط رمز للانحطاط يمثلون الروح الأبولونية، وقد عبر عن ذلك قائلا:« إن ما يعتبر علامة انحطاط لدى سقراط، ليس الاضطراب الفوضوي للغرائز الذي كان قد اعترف به فحسب، بل كذلك تضخم ملكة الجدل وخبث الكسيح الذي يميزه» (نيتشه، 1960، 20)، أفول الأصنام وذلك لأنه يمثل سيادة الروح الأبولونية والحكمة ورفض الحياة، هذه الثنائية في التصور يفسر بها نيتشه التاريخ والحضارة والفن، فالعنصر الديونيسي رمز للحماسة والاندفاع واللاعقلانية هو باختصار رمز للإرادة، وهذا العنصر يظهر في الموسيقى والتراجيديا، والعنصر الأبولوني يمثل رمز لمبدأ التفرد والوضوح، ويتجسد في الفنون التشكيلية، كما يعتبر جوهر التراجيديا أيضا هو الألم، ولذلك كانت الاحتفالات الديونيسية القديمة تعرض في المقام الأول ألام الإله وهي تحتاج إلى مبدأ شكلي أبولوني يخلع على الألم الصور الواضحة الجميلة والتي تكون أحداثها الحوار والشخصيات وهو ما تجسد في فلسفة سقراط وأفلاطون، الإغريق المزيفين، المضادين للإغريق (نيتشه، 1960، 18) في مقابل ذلك يرى أن فلسفة شوبنهاور ((1788-1860م)، فيلسوف ألماني تأثر بكانط والفلسفة الهندية) تجسد الروح الديونيسية التي أسس لها من خلال موسيقى فاجنر كذلك، لكنه ثار على هذا الأخير فيما بعد لأنه وضع القيم الموسيقية في مكانة ثانوية بالمقارنة مع الأفكار العقلية، حيث اعتبر هذا الموقف وفاء للروح الأبولونية، هذه النظرة الثنائية ندرك من خلالها أن الحقيقة عند نيتشه مرتبطة بعالم التغير والصيرورة الذي نعيش فيه وبصورة أوضح متعلقة بالحياة وهي تحدد الشروط اللازمة لنموها، وهي ليست جوهرا مفارقا يوجد في عالم آخر مجرد مستقل عنها، وهو ما جعله ينتقد كل الفلسفات السابقة له التي تقوم على هذه الفكرة ويمتدح فلسفة هراقليطس على خلافها في قوله: «استثني اسم هيراقليطس((حوالي 540-840 ق م)، فيلسوف يوناني من الطبيعيين.) مع كامل الاحترام له» (نيتشه، 1960، 26) ، وذلك لأنه لم يقل بفكرة الثبات التي تبلورت مع الفلسفات الأخرى، فالحقيقة هي المطابقة للروح الديونيسية، وهذه القسمة الثنائية تنطبق كذلك على الأخلاق التي يمثل تاريخها صراع بين الروح الأبولونية التي تجسدت مع أخلاق العبيد وهم اليهود والمسيح، والروح الديونيسية التي تجسدت مع أخلاق السادة وهم الإغريق

الأوائل والرومان وقد حققت انتصارا في عصر النهضة بسقوط المسيحية، بينما أكبر انتصار حققته أخلاق العبيد كان مع الثورة الفرنسية وسقوط النبلاء على يد الطبقات الشعبية.

وبالتالي فهذا التصور الأسطوري القائم على الثنائية الأبولونية والديونيسية يحمل فلسفة جديدة تحدث قطيعة مع الفلسفات السابقة التي اعتمدت على العقل والتجريد وتنكرت للحياة والعالم المحسوس، باعتبارها تدعوا إلى العودة إلى الحياة ومعالجة مختلف المسائل المعرفية والأخلاقية والفنية والوجودية انطلاقا من حياة الإنسان ذاتها، فهذه النظرة لا تعكس تراجع إلى الوراء كما يظهر لنا، بل هي قفزة نوعية في تاريخ الفلسفة فرضتها معطيات العصر الجديدة بعد عصر النهضة والتقدم العلمي، وهو ما يتجلى بوضوح في الأسطورة اللاحقة.

أسطورة العود الأبدي:

من أجل فهم هذه الاسطورة لابد أن نوضح بعض التفاصيل المتعلقة بها كما يلي:

- **جذورها:** عبر عنها الدكتور فؤاد زكريا قائلا:«لفكرة العود الأبدي تاريخ طويل في الفلسفة بل قبل الفلسفة، فأصولها ترجع إلى عهد الأديان القديمة التي قامت على أساس أسطوري لا يمت إلى العلم أو المنطق العقلي بصلة» (زكريا، دت، 138).

كما ظهرت لها بوادر في فلسفة انكسمندر (انكسمندر أو أنكسمندريس (610-457 ق م) فيلسوف طبيعي يوناني جاء بفكرة اللامحدود كأصل للأشياء.)حين قال بعدد لا متناه من العوالم، وإن كنا لا ندري إن كانت هذه العوالم تتعاقب أو توجد معا، والذي يعزز أنها تتعاقب هو اعتقاد انكسمندر بالفناء الكوني، مما يبين وجود تعاقب بين أحوال مختلفة للعالم، الامر الذي يقترب مما تقول به نظرية العود الأبدي وإن لم نتأكد على أنها تتكرر بنفس الحوادث.

وتظهر الفكرة أكثر وضوحا عند هراقليطس، لاعتقاده بأن النار هي عنصر الكون الأساسي تلتهم العالم بين فترة وأخرى، فيعود العالم بعد ذلك عودا مماثلا لصورته السابقة من خلال دورات معينة.

كما توجد الفكرة كذلك عند أنباذوقليس((490-430 ق م) فيلسوف يوناني طبيعي قال بفكرة العناصر الأربعة.في قوله بوجود تتابع أبدي لعوالم متتالية تتكون ثم تفسد.

هذه الآراء السابقة تدقق الفكرة التي تظهر بحذافيرها لدى الفيثاغورثيين(الفيثاغورثيين هم فرقة فلسفية اهتمت بالرياضيات والفلك والموسيقى تنسب إلى فيثاغورس (572- 479 ق م).

باعتبارهم رأوا أن الزمان يعود كما سار من قبل، فتتكرر كل حوادث العالم كما تتكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها.

هذه الأصول السابقة لفكرة العود الأبدي تعكس وجود تأثر لدى نيتشه من اليونان في القول بها، ولكن القدرة عند نيتشه ذات مفهوم آخر يحمل مدلول فلسفي وعلمي عميق يقوم على قواعد ثابتة، فكيف يمكن تحديد ذلك؟

- **مفهومها:** العود الأبدي هو وجود تكرار أبدي لدورات الكون، كل منها مماثلة من جهة، وأبدية الزمن من جهة أخرى الامر الذي يتطلب ممارسة القوة بلا انقطاع، وهو ما يترتب عنه إعادة تكرار الحالات السابقة في الفترات اللاحقة بنفس أشكالها.

انطلاقا من هذا المفهوم فإنها تقوم على قاعدتين اثنتين (زاهر، 1979، 139) هما تناهي القوى وأبدية الزمن، فإذا ما كان في المادة من قوة التشكل متناهيا ومحدودا على حين أن الزمان أبدي يبتلع في جوفه كل ما هو محدود، فإن معنى ذلك أن يستنفذ كل شخص عبر القرون ما يتاح له من الصور المتغيرة، ثم يعود إلى الصورة القديمة ليعيش نفس حياته السابقة بكل ما فيها من دقائق وتفاصيل، فمن الضروري القول بتكرار هذا العود بما يتناسب مع أبدية الزمن، ومن الضروري أن يعم هذا التكرار الأشياء والأشخاص جميعا، فكل شيء يعود لأحواله الأولى.

الدلالات الفلسفية والعلمية لفكرة العود الأبدي: لهذه الفكرة أبعاد فلسفة وعلمية نحددها كما يلي:

- إن تصور الكون على انه قوة محدودة وهو ما يؤكد الروح العلمية التي تنطلق من محدودية القوة الكونية المتحكمة في الظواهر بعيدا عن الروح الدينية التي تؤمن بالإطلاقية والغيبيات.
- هذه الفكرة تفسر بوضوح المذهب الآلي باعتبارها نتيجة له، فالعالم في رأي هذا المذهب آلة عمياء، من شأنها أن تفسر بنفس الحالات مرات لا متناهية.
- هذه النظرية تؤكد سيادة القانون العلمي ولا تجعله عرضة للتحول والتغير.
- تعتبر خير وسيلة للتوفيق بين فكرة الثبات كما وجدت عند الإيليين وفكرة التغير كما وجدت عند هيراقليطس، فقد ظلت هذه الإشكالية مطروحة عبر الفلسفة اليونانية، والجديد الذي أضافه نيتشه لها هو انه أكسب التحول صفة الوجود، فلم يعد يقول بتحول دائم بل أصبح يرجع التغير إلى ذاته، ويمكن القول أنه تغير ثابت.

– الفكرة تعكس خلود الحياة وأبدية العالم الذي نعيش فيه، وهو ما يترتب عنه دعوة إلى التعلق بالعالم الأرضي وتوجيه الأفكار نحو الحياة وعدم خشية الموت باعتبار أن عقب كل موت حياة.

– الفكرة تؤكد حب المصير ففيها قبول للحياة وليس استسلام، أي إقبال على الحياة بكل ما تحمله من آلام ومتاعب، فهي تبعث الأمل في النفوس والتطلع إلى الحياة بدل الاستسلام والعجز.

– الفكرة ترتبط بقاعدة أخلاقية هي "عش حيث ترغب في حياة ثانية" التي تعتبر استبدال لقاعدة كانط افعل بحيث تصبح قاعدة سلوكك لتكون قانونا يسري على الجميع، فنيتشه يدعوا إلى قاعدة أخرى وهي سلوك أفضل طريق نحو الحياة لأنه سيظل يسلك ذلك السلوك مرات لا متناهية.

من خلال تحليل فكرة العود الأبدي ندرك أن نيتشه قد وظف التفكير الأسطوري حتى عندما كان وضعيا يميل إلى العلم، وكل هذا من أجل هدف واحد هو الإيمان بالحياة والكفاح في سبيلها.

أسطورة زرادشت:

تتعلق هذه الاسطورة بالمرحلة الصوفية من فلسفة نيتشه التي يتواصل فيها تحقيق حلمه المتعلق بربط الحقيقة بالحياة والأرض، ومن أجل هذا الهدف استعار في هذه القصة اسم زرادشت الفارسي الذي ينسب إليه القول بالخير والشر كقوتين تتنازعان حياة الإنسان (نيتشه، دت، 30) ، ولكن في شكل جديد ربطه بدستور أو تعاليم يطمح إلى تحقيقها في الواقع جسدها في كتابه المعروف "هكذا تكلم زرادشت".

فزرادشت شخصية أسطورية، عندما بلغ 30 سنة من عمره هجر وطنه وبحيرته وسار إلى الجبل واعتزل به لمدة 10 سنوات ثم نزل إلى الغابة ليلتقي بشيخ عجوز ينظم بعض الترانيم والأناشيد ليتعبد بها، تعجب زرادشت لحاله عندما انفرد وتساءل: ألم يسمع هذا الشيخ بأن الإله قد مات، ثم انتقل إلى المدينة ليعرض فكرة الإنسان المتفوق بالإضافة إلى فكرة موت الإله.

يمكن فهم هذه الأسطورة من خلال الشخصيات المختلفة فيها والتي تمثل رموز تحمل معاني دقيقة، بدءا من زرادشت الذي يرمز إلى انقلاب في التاريخ وتمرد على القيم المتعارف عليها، فهو حسب نيتشه أول مفكر لا أخلاقي، وأول من أبصر في معركة الخير والشر العجلة الحقيقية في مسيرة الأشياء، ويجيب نيتشه على أسباب استعمال زرادشت بأنه أكثر صراحة من أي مفكر آخر، وأن تعاليمه وحدها تمتاز بالصراحة وتبين أن انتصار الأخلاق على ذاتها حب للحقيقة.

لتوضيح مدلولات الاسطورة سنشرح فكرتين أساسيتين واردتين فيها، وهما:

أولا: موت الإله والإنسان المتفوق: فكرة موت الإله هي الموقع الذي يؤسس تعاليم زرادشت عن طريق مثال الشمس فسعادة هذه الأخيرة أن تتزود الأشياء التي تنيرها بفائض نورها ونيتشه هنا كذلك يشبه نفسه بالشمس ذاتها، فهو يبشر بتعاليم جديدة على لسان زرادشت، بعدما كان الإله يفرض تعاليمه، ولكن بموته تغيرت، فموت الإله هو نهاية المثالية التجريدية التي تتنكر للعالم المحسوس وتجعل الحقيقة متعالية، وبناءا على ذلك يرى نيتشه أن هناك الإنسان الذي يفهم هذه التعاليم وهو الذي يخلق نموذج يتفوق على ذاته وهو الإنسان المتفوق، الذي يمثل معنى الحياة الأرضية وذلك لأنه يحسن استخدامها فلا يرى في العالم الآخر إلا مجرد وهم، لذلك يجب هدم كل ما هو ميتافيزيقي في المعرفة والأخلاق والتعلق بالحياة للوصول إلى الحقيقة.

ثانيا: التحول الثلاثي للعقل: وهو نموذج للأسطورة الحقيقية باعتبار نيتشه هنا يبني قصة جديدة تضم مجموعة من الحيوانات بالإضافة إلى الطفل، وهي ما عبر عنه نيتشه قائلاً: «سأشرح لكم تحول العقل في مراحله الثلاث، فأنبؤكم كيف استحال العقل جملا، وكيف استحال الجمل أسدا، وكيف استحال الأسد أخيرا فصار ولداً» (نيتشه، دت، 43) هنا يبين نيتشه انبثاق الإنسان المتجاوز عن طريق التحول التالي:

الجمل هو الإنسان الذي يقوم بأعسر الخدمات، ويجعل من نفسه ممرا لسلطة أقوى منه، فهو يتحمل أثقل الأحمال كالجمل الذي يسارع إلى طريق الصحراء عندما يرفع الحمل عن ظهره، هكذا يندفع هو أيضا نحو صحرائه وهناك في الصحراء القاحلة ينقلب إلى أسد.

الأسد هو الإنسان المتحرر، المنطلق، الباسط سيادته في الصحراء يواجه التنين الذي يمثل كلمة "يجب عليك"، ويتغلب عليه حيث ينطق دائما بكلمة "أريد"، فالتنين يرمز إلى كل الشرائع التي كانت سائدة، بينما الأسد يسعى إلى تغييرها إلى سنن جديدة ولكنه يعجز لذلك سيتحول إلى طفل لمواجهة الواجب.

الطفل سيقوم بما عجز الأسد عنه، لأنه تجديد ولعب وعجلة تدور على ذاتها، فهو حركة البداية، لأن العقل يطلب الآن أن يجد دنياه، وبالتالي فالطفل يقابل شخصية زرادشت، لأنه يخلق قيم جديدة تمثل معنى الأرض والحياة.

هذه الأحوال الثلاث تتأسس منها تعاليم زرادشت في الوصول إلى الحقيقة، يتبين من خلالها أن الإنسان يكون محملا بالأوهام التي أتت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية جسدها في الجمل، ثم يسعى في المرحلة الثانية إلى التخلص منها بالمواجهة دون خوف او خطر جسدها الأسد

الذي يواجه التنين الذي يأمر بالخضوع لها، ليصل في الأخير إلى الطفل وهو إبداع قيم جديدة من صنع الذات الفردية كالقوة والرجولة وحب الحياة أي صفات الإنسان المتفوق، وهو ما يؤسس لمفهوم إرادة القوة عند نيتشه الذي يمثل مبدأ تحقق الحياة والحصول عليها.

خاتمة:

ندرك من خلال هذه الدراسة التحليلية المختصرة للأسطورة في فلسفة نيتشه انها ذات أهمية كبرى، إذ تمكننا من فهم فلسفته في كبرى قضاياها كالميتافيزيقا والمعرفة والأخلاق، كما تمكننا من فهم الفلسفات السابقة له وخاصة الفلسفة اليونانية، بالإضافة إلى ذلك يتبين لنا مكانة الأسطورة في الفكر المعاصر باعتبارها ليست خرافات وأوهام انتهت منذ الأزمنة القديمة كما هو معتقد، بل هي أفكار ذات طابع فلسفي وعلمي وديني واخلاقي، يعتبر حضورها ضروريا في الفلسفة المعاصرة ومن الضروري إعطائها مكانتها الحقيقية في مختلف الدراسات وخاصة فلسفة نيتشه التي لا تفهم إلا بفهم بنية الأساطير التي يستعملها ومدلولاتها، فالبحث فيها يحمل نتائج مختلفة منها مسألة المعرفة الحقيقية التي تتعلق بالحياة الأرضية، ويتبين من خلالها قيمة الميتافزيقا باعتبارها مجرد أوهام وأخطاء اعتقد العقل أنها مجرد حقائق، وبالتالي بين تاريخ الفلسفة الداعية إلى الحقيقة المجردة المتعالية المتنكرة للواقع والحياة اللذان وجب أن تتأسس عليهما، كما بين من خلالها بعض مشاكل إنسان القرن العشرين كالرغبة في الحياة والفردانية، كما أنها تحمل قيم دينية لا يمكن إنكارها كاظهار زيف المسيحية واليهودية التي يؤمن بها أصحاب هذه الديانات وقيامها على أفكار خاطئة لا يمكن تطبيقها في حياة الإنسان ولاسيما في الفترة المعاصرة. وبالتالي ففلسفة نيتشه بما فيها الأسطورة حلقة حاسمة في تاريخ الفكر الفلسفي تحمل في كل جوانبها مشكلات الإنسان المعاصر مما يتوجب الاهتمام بها ودراستها بعمق وشمولية مستقبلا.

قائمة المراجع:

1- فرديريك نيتشه، (دت)،هكذا تكلم زرادشت، ترجمة جديدة متكاملة، بيروت: منشورات المكتب العالمي.

2- فريدريك نيتشه، (1960)، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية ومحمد الناجي،(ط1)، إفريقيا الشرق.

3- فؤاد زكريا، (دت)،(نيتشه، ط2)، مصر: دار المعارف.

4- مصطفى غالب، (1988)، نيتشه -في سبيل موسوعة فلسفية- بيروت: منشورات دار مكتبة الهلال،.

5- سعيد محمد توفيق، (1980)، ميتافزيقا الفن عند شوبنهاور،(ط1)، دار التنوير للطباعة والنشر.

6- رفقي زاهر، (1979)، أعلام الفلسفة الحديثة- رؤية نقدية-،(ط1)، دار المطبوعات الدولية.

7- الأستاذ دوني إيلي ألفا، (1992)، مراجعة: جورج نخل، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، (ط1)، بيروت، لبنان: دار الكتب العالمية.

8- عبد الرحمن بدوي،(دت)، موسوعة الفلسفة،(ط2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

9- محمود يعقوبي، (1998)، معجم الفلسفة، الميزان،

هابرماس ونقد إيديولوجيا حقوق الانسان: بين معاييرها الكونية وتطبيقاتها المحلية

Habermas and the Criticism of Human Rights Ideology: Between their universal standards and their local applications

د- جواق سمير philo.samirdjouak@gmail.com	فلسفة العلوم والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة	كلية العلوم الانسانية والاجتماعية / جامعة قسنطينة2/ الجزائر

الإرسال: 05/ 03/ 2021 **القبول**: 29/ 04/ 2021 **النشر**: 14/05/ 2021

ملخص:

يُحاول هذا المقال الوقوف عند أوجه المآخذ والاعتراضات التي يُثيرها هذا الفيلسوف على برنامج حقوق الانسان، بين كونية المعايير والقيم التي تدعمها حقوق الانسان وتطبيقاتها ضيقةُ الأفق، إذ هي –حسب "هابرماس"- مجرد شعارات يختفي الغرب من ورائها ويستخدمها وفقاً لمصالحه وايديولوجيته الخاصة. في ذاتِ السياق لا يتردد في توجيه نقدٍ لخطابات الحضارات الأخرى (غير الأوروبية) حول حقوق الانسان، بعد أن يقوم بعرضها وتبيانِ مواطن ضعف حُججها، وكل ذلك بما يُلاءم مشروع العقلانية التواصلية الهادف نحو التفاهم والاجماع.

إن هذه الرؤية النقدية حول سوء استخدام حقوق الانسان لا تنفصل عن مشروعه الأعم لـ "هابرماس"، وهو بناء مساء انساني مشترك ومجتمع تواصلي كوني يستوعب الانسانية المتعددة لغوياً وثقافياً ودينياً، لذلك يجعل من حقوق الانسان وسيرانها على الجميع القاعدة الشرعية الوحيدة الممكنة وإن كان ذلك لا يزال بعيد المنال عن التحقُق.

كلمات مفتاحية: مركزية حقوق الانسان؛ الوظيفة الايديولوجية؛ الكونية؛ المحلية؛ العقلانية التواصلية.

Abstract:

This article attempts to capture the gaps and objections raised by this philosopher about the human rights program. Between the universality of the norms and values claimed by human rights and their applications, whose horizon is narrow, Habermas sees that these norms are only slogans that the West hides behind and uses them for its own ideological interests. In the same perspective, Habermas does not hesitate to address a critical discourse to other (non-European) civilizations; all this is done to the extent of communicational rationality that aims at understanding and consensus.

This critical vision of Habermas, concerning the use of human rights, is not detached from his essential project, namely the construction of a common human voice and a universal communicational society surrounding linguistic, cultural and religious plurality. As a result, Habermas makes human rights the only legitimate rule that can be applied to everyone, even though this is still an unattainable goal.

Keywords: centrality of human rights ; ideological function; universality; locality; Communicative rationality.

توطئة:

يُعد الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" (1929-...) اليوم واحداً من أهم الفلاسفة المعاصرين، وأكثرهم دفاعاً عن القيم التي جلبتها الحداثة والعقلانية، المواطنة، الديمقراطية وحقوق الانسان، وسنحاول في هذه الدراسة الوقوف عند أوجه الانتقادات والاعتراضات التي يُقدمها لبرنامج حقوق الإنسان، وهي الانتقادات التي يستثمرها "هابرماس" ضمن مشروعه الأعم وهو تأسيس مسار مشترك ومُجتمع تواصلي ديمقراطي كوني بحيثُ يستوعب الجميع بغض النظر عن الخلفيات الثقافية والعقدية واللغوية وهو ما يضمن الانتقال من نظام الدولة – الأمة (القومية) إلى نظام ما بعد الدولة-الأمة (الكونية).

في هذا الصدد، يُستحسن الإشارة إلى أن تعاطي "هابرماس" مع موضوعة حقوق الإنسان كان عبر ثلاث وجهات أساسية ومتكاملة، في **الوجهة الأولى**، نظر إلى هذا الموضوع في سياقه التاريخي مع حرصه الشديد على إبراز مضمونه الفلسفي[1]، وفي **الوجهة الثانية** تناوَل هذا الموضوع في إطار نقدي[2]، وفي **الوجهة الثالثة** تناوَل مسألة حقوق الانسان ضمن فلسفته الحقوقية والسياسيَّة والتي عبرت عنها مؤلفاته الأخيرة وذلك بما يتلاءم والتحولات السياسيَّة والحقوقيَّة والثقافيَّة التي يشهدها الواقع المعاصر، خصوصاً تلك التي عقبت نهاية الحرب العالميَّة الثانيَّة، هو الأمر الذي صيّر مسألة الحقوق وما يرتبط بها من مسائل كالديمقراطية والمواطنة، شأناً دولياً وعالمياً[3].

---

[1]- هناك ملاحظة على قدر كبير من الأهمية يجدر بنا الاشارة اليها هنا، وهي طبيعة التواشج الحاصل بين ما هو تاريخي وفلسفـــــي في متن "هابرماس" الفكري، إلى درجة يصعب على كل باحث ومشتغل على ذلك المتن إقامة الفصّل والتمييز بينهما، إذّ إن فيلسوف التواصلية هنا لا يكتفِ بالسرد التاريخي بل يعملُ إلى ابراز مضمونه وتأويله الفلسفيّ تماشياً مع مشروعه الأعم وهو التأسيس لمجتمع تواصلي كوني، وفي اعتقادنا أن ذلك هو أحد الخصائص المميزة للمتن الهابرماسي.

[2]- وفعلاً لقد عالج "هابرماس" مسألة حقوق الانسان من منظور نقدي، من خلال حديثه عن بعض الانتقادات التي وجهت لحقوق الانسان، سواءٌ أكان ذلك النقد آتيا من الغرب نفسه، أو من خلال الانتقادات التي وجهتها خطابات الحضارات الأخرى، وهي المسائل التي سنتحدث عنها في هذه الدراسة.

[3]- خاصة عند حديثه عن اضفاء الشرعية في النظام السياسي في الدولة الدستورية، أو حديثه عن التواشج والتعالق بين حقوق الانسان والديمقراطية.

ومن المعلوم لدى المشتغلين حول المتن الفكري والفلسفي لـ"هابرماس"، مقدار الأهمية التي اتسمَّتْ بها مسألة "حقوق الانسان" والذي يتخذُ من هاجس إقامة مجتمع تواصلي يستوفي شروط المواطنة الدستورية هدفاً مركزياً له، وهو الهاجس الأساسي الذي يثوي داخل كل مُؤلفاته ولمدةٍ تُقارب الستة عقودٍ من الزمن، أي بدءاً من مُؤلفه الأركيولوجي للفضاء العمومي وصولاً إلى كتاباته السياسية المتأخرة مروراً بـ"نظرية الفعل التواصلي"، فكان من الطبيعي جداً أن تأتي رؤيته النقدية لبرنامج حقوق الإنسان كرؤية شاملة تتبصّر الخروج من الاستخدامات الايديولوجية وتطبيقاتها الضيقة لهذا البرنامج وتوظيف كونية معايير الحقوق الانسان بحيث يسهلُ إيجادُ قاعدة لتنظيم العيش المشترك لكل الأفراد والمجتمعات والحضارات.

وتبعاً لهذا التأسيس؛ يُمكن صياغة الأسئلة الرئيسة لهذا المقال كالتالي: ما هي أوجه الانتقادات والمآخذ التي يثيرها "هابرماس" حول حقوق الانسان؟ ما التفسير الملائم لحقوق الانسان بحيث يستوفي وجهة نظر جميع المجتمعات؟ وإلى أيّ مدى يستوعبُ برنامج حقوق الانسان التقاليد الحضارية الخاصة بكل مجتمع؟ ما السبيل إلى تنظيم معايير العيش المشترك للأفراد والجماعات ذوي تقاليد متنوعة باسم منظومة حقوق الانسان؟

1- حقوق الإنسان والغرب: من الدفاع عن حقوق الأفراد إلى تبرير الهيمنة

أكيد ليس من مرام هذه الدراسة ولا من غاياتها الوقوف عند السياق التاريخي لنشأة مفهوم حقوق الإنسان وتتبع صيرورته التاريخيَّة، ونجدُ حُجتنا من وراء قيامنا بهذا الإجراء، تحاشياً للتكرار وابتعاداً عنه، خاصَّة ونحنُ نعلمُ جيداً، أن من بين الخصائصِ المُميزة للمتن الفكري لفيلسوفنا، أنْ يتواشَّجَ فيه التاريخي بالفلسفي، ويتقاطعَ فيه الاجتماعي بالسياسي وبالايتيقيّ، وهو التقاطع الثاوي خلف سعيهِ لتشييد مُجتمع ديمقراطي تواصلي يضمُ جميع الأفراد مهما تعددّت روافدهم الفكرية والعقدية واللغوية. ومن ثمَّة سنتجنبُ هذا السياق التاريخي توخياً للدقة وسنُركز على موضوع هذه الدراسة بما هو الرؤية النقدية التي يُقدمها "هابرماس" لبرنامج حقوق الانسان.

فيّ مقالته الموسومة بـ"الجدل البين - ثقافيّ حوّل حقوق الإنسان" «Le débat interculturel sur les droit de l'homme»، فيّ كتابه الرئيس "الاندماج الجمهوري"[4] «L'intégration Républicaine»، يُثير فيلسوف التواصليَّة العديد من المآخذ والاعتراضات على برنامج حقوق الإنسان، إذ يرى "هابرماس" أن حقوق الإنسان تحمِلُ رأساً ذو وجهين، وهو يشبهها هَهُنا، برأس الآلهة الرومانيّة

[4] - Jurgen Habermas, Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, essais de théorie politique, traduit de l'allemand par R- Rochlitz, Fayard, 1998, pp 245-257.

"جانوس" «Janus January»، -وهو مثال يقوم فيلسوفنا في كل مرة باستحضاره لتبيان الطابع الثنائي لحقوق الإنسان-، فهي من جهة توحي بمضمون قيمي وأخلاقي، ومن جهةٍ خرى فهي تتخذُ شكل الحقوق القانونيَّة droits juridiques، وفي هذا السياق تحديداً، يرى فيلسوف النظريَّة التواصليَّة أن حقوق الإنسان من الزاويَّة الأخلاقيَّة: تحمل **"وجهاً بشرياً" «visage humain»**، ولكنها منّ الزاويَّة القانونيَّة: تقوم بحمايَّة الأفراد التابعين إلى جماعةٍ قانونيَّة une communauté juridique، أي إلا إذا كانوا بوصفهم مواطنين ينتمون إلى الدولة القوميَّة [5].

وتبعاً لمَّا سبق، يرى "هابرماس" أنّ هناك توترٌ خاص وقلقٌ فريدٌ من نوعِهِ يحدُثُ بين المعنى الكوني لحقوق الإنسان le sens universel des droits de l'homme، وبين الأوضاع المحليَّة لتجسيدها les conditions locales de leur mise en œuvre. وفعلاً، فلئن كانت فعالية حقوق الإنسان تكمن في تطبيقها على كل الناس، فإن الهاجس الأساسي الذي امتلكَّ وعي فيلسوفنا هنا، يتمثَّل أساساً في كيفيَّة بلوغ هذا الهدف؟[6]، ويُمكننا في حقيقة الأمر، وعلى ضوء هذه النظرة أيضاً، أن نتخيل أن الانتشار العالمي لحقوق الإنسان يُوحي بدلالة تأويليَّة واحدة، وهي أن جميع الدول المشاركة فيه قد تحولت بالفعل إلى دول حق وقانون وديمقراطيَّة، وأن يمتلك كل فرد فيها الحقَ في اختيار جنسيته، كمّا يحق لكل فردٍ فيها التمتعَ بحقوقه كاملةً كمواطن في هذا العالم، وهو فعلاً ما تنُصُّ عليه المادة 28 من إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان[7]، إذ تُحيل هذه المادة إلى نظام دولي / عالمي un ordre mondial، يَتِمُ بمقتضاه تحقيقُ كل الحقوق والواجبات المذكورة فيّ متن هذّا الإعلان، وبذلك فنحن نتوصّل إلىّ حقٍ كوسمو-سياسيّ droit cosmopolitique مُؤسّس بشكلٍ جدُ فعال، إلا أن ذلك في أعيُنِ "هابرماس" بعيدٌ جدا عن إمكانيَّة التحقق الواقعيّ [8].

ولتدليل على طرحه هذا، يستقي "هابرماس" حُجته أيضاً من دستور 1791، إذّ جاء في أحد مواده التي تتقاطعُ مع إعلان حقوق الإنسان والمواطن la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen، والذي يرى أن لكل مواطن الحق في التكلم والكتابة، وذلك لأن الحق فيّ حريَّة تبادل الآراء والأفكار، تُعَدُ فيّ حقيقة الأمر، منّ أهم حقوق الإنسان وأثمنُها علىّ وجه الاطلاق، وهو ما انتهى

[5] - Jurgen Habermas, Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN : L'Intégration Républicaine, op cit, p245.

[6] - Ibid , p246.

[7] - جاء فيّ المادة 28 منّ الاعلان العالمي لحقوق الإنسان المؤرخ فيّ 10 ديسمبر1948 ما يليّ : **"لكل فرد حقُ التمتع بنظام اجتماعيّ ودوليّ، يُمكّن أنّ تتحقق فيّ ظله الحقوق والحريات المنصوص عليها فيّ هذّا الإعلان تحققاً تاماً".**

[8] - Jurgen Habermas, Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p246.

إليه دستور 1793، إذ إن المتأمل في هذا الدستور يُلاحظ على أن أهم ما جاء ثاوياً فيه، القول بأن لكل مواطن الحق في التجمع بشكل جماهيري وعمومي، كما لهم الحق في التعريف بآرائهم والتصريح بأفكارهم، وبأيةِ وسيلةٍ كانت سواء الصحافة أو الجريدة ..الخ[9].

من جهةٍ أخرى، ولمَّا كان هاجس فيلسوف النظريَّة النقدية التواصليَّة هو البحثُ عن للانتقال من نظام قومي يستندُ على وحدة اللغة، التاريخ، الثقافة والمعتقد الواحد إلى نظامٍ ما بعد قومي يستوعبُ الانسانية المختلفة لغوياً وثقافياً وعقدياً، فإن هذا الفيلسوف لا يُخفي تخوّفه الشديد على إثر الانتقال من نظام إلى آخر، وموطِنُ توجُس "هابرماس" هها، يكمُنُ أساساً في الوضعيَّة غير الواضحة للمؤسسَّات والمحاضَّرات التي تتجاوز الحدود الوطنيَّة الضيقة (ما فوق- وطنية) supra-nationales، والتيّ حتى ولو بإمكانها أنّ تُحظى بنوعٍ من الشرعيَّة، ومن ثمَّة وفيّ ظلّ هذه الوضعيَّة غير المُستقرة، فإنَّ حقوق الإنسان تُعد القاعدة الشرعيَّة الوحيدة المُمكنة la seul base de légitimation possible، بيد أنه ولئن وُجدَّت ترحاباً واعترافاً وقبولاً منّ قبل الجميع، فإن التطبيق والتأويل الجيّد لمضمون حقوق الإنسان –حسب "هابرماس"- لا يزال موضِّع جدلٍ وخلافٍ ونقاشٍ[10].

وليس بعيداً عن هذا، لا يتردد فيلسوف التواصليَّة فيّ توجيه نقدٍ آخر لحقوق الإنسان، فلئن قُدر أن يكون التاريخ الأوروبي لتفسير حقوق الإنسان وتطبيقها ليس إلا في حقيقته تاريخُ زعزعة الصفة المركزية، أو الازاحة من المركز décentrement، إلا أن ما يُوصَّفُ بأنّه يُمثِل حقوقاً مُتساويةً للجميع فهو لم يلمس المضطهدين opprimés والمهمشين marginalisés والمنبوذين exclus إلا لاحقاً، وفضلاً عن ذلك، ففي نظر "هابرماس"، لم يُعترف بالعمال والنساء واليهود والشاذين جنسياً واللاجئين لهم الحقُ في المعاملة كبشرٍ إلا بعد تجارب نضاليَّة سياسيَّة صعبة وطويلة [11] .

---

[9]- Jurgen Habermas: L'espace public , Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, 17 Edition, Payot, Paris, 1992, p80.

[10]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p246.

[11] - Ibid, p247.

- نقرأ لـ "هابرماس" في هذا السياق: ""على كلّ، إن المشاركين في مناقشةٍ ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافُقٍ حوّل ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع إلاَّ إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتياً إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر بغية تحقيق (...) زحزحة تدريجيَّة للانا عن المركز Décentrement، وبالمرة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها، ومن ثمة التخلي عنّ تلك النظرة المركزيَّة في تعامل

أما النقد الآخر الذي يُوجهه "هابرماس" لاستخدامات دول المركز لحقوق الإنسان، فهو يتمثَّل في **"الوظيفة الإيديولوجيَّة"** «**la fonction idéologique**»، فمن وجهة نظره، إن مطلب المساواة في تطبيق حقوق الإنسان وسيرانها على الجميع، كان يُستخدم في حقيقة الأمر، كوسيلةٍ لحجب عدم المساواة الفعلي الذي يُطال اللاجئين والمهمشين والمنبوذين...الخ، كما أشرنا سابقاً، الأمر الذي يجعلُ الشك يتسربُ إلى درجة القول بأن حقوق الإنسان لا تَقتَصِرُ إلا على هذه الوظيفة الأيديولوجيّة، ولذلك، يتوصل "هابرماس" إلى نتيجة مفادها، *أن حقوق الإنسان لا تُستخدم إلاّ كدرعٍ لعموميَّةٍ وهميَّةٍ يُخفيّ الغرب الإمبرياليّ من ورائها ذاتيته ومصالحه الخاصَّة* [12].

وهيّ الأطروحة -أيّ الاستخدامات الأيديولوجيَّة من طرف دول المركز لحقوق الإنسان- التي تناولها الباحث "عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي" بإسهابٍ شديد في مؤلفه الضخم الموسُوم بـ **"المركزية الغربيَّة وتناقضاتها مع حقوق الإنسان"**، ففي الفصل الثالث مثلاً وتحت عنوان **"تناقضات المركزيَّة الغربيَّة مع حقوق الإنسان"** يرى أن: "حقوق الإنسان أصبحت مُجرد قيمة نفعيَّة في الثقافة السياسيَّة، إذ تُشكِّل أداة نافعة للدعاية، ولخدمة مصالح الدول الكبرى، ولا شيء أكثر"[13].

ولمناقشة هذه المسألة يُستحسن بنا العودة إلى أطروحة "هابرماس" حول **"الدعاية والرأي العام"**، إذ يُحلِّل "هابرماس" مفهوم الرأي العام، بوصفه مفهوماً شديد الصلة بالفضاء العمومي كما تجسد في القرن الثامن عشر مع النموذج البورجوازي[14]، وهو وإن نجدُهُ يُقِرُ بتلكَ الصِلة،

الفهم مع العالم القائم".- يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر –لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص ص 22-23.

[12]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p247.

[13]- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الانسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة – المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2014، ص 422 .

[14]- يُعرف "هابرماس" الفضاء العام بقوله: "إنّ المجال العام أولاً وقبل كل شيء مجال حياتنا الإجتماعيَّة حيثُ يُوجد شيء عنّ الرأي العام يقترب منّ التبلور، ويكون الوصول إليه مُتاحاً منّ قبل جميع المواطنين، وجزء منّ المجال العام يتجلى فيّ المحادثة اليوميَّة، حيثُ يجتمعُ أفراد خاصين لتشكيل كيان عام، بعد ذلك لا يتصرف هؤلاء كأعضاء في نسق دستوريّ معرض لقيود قانونيَّة في بيروقراطيَّة الدولة، فالمواطنون يتصرفون علىّ أنهم كيانٌ عام عندما يتباحثون بطريقة غير محددة، أيّ أنّ هناك ضمان لحرية التجمع والترابط وحرية التعبير عنّ آرائهم العامة عنّ قضايا ذات طابع عام"- نقلاً عن: - علي عبود المحمداوي: الاشكالية السياسيَّة للحداثة من فلسفة الذات إل فلسفة التواصل،- هابرماس أنموذجاً-، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، لبنان- الجزائر، الطبعة الأولى، 2011، ص 231.

فإنه يُفصِحُ عن رفضه الشديد لصنفٍ منّ صُنوفِ **"الدعايَّة"** «**La Publicité**»[15]، إذ يرى صاحب نظريَّة الفعل التواصليّ هَهُنا أن هناك نوعين من أشكال الدعايَّة Deux formes de Publicité، أي الدعاية النقدية والدعاية الخادمة لمصالح السلطة وأنَّ الرأي العام هو ما يُمثل تقاطعاً مُشتركاً بينهما، وقد تحدث "هابرماس" عن هذه المسألة في الفصل السابع من كتابه الأركيولوجيّ حول الفضاء العام، الموسُومِ بـ**"مفهوم الرأي العام"** «**Publique Le concept D'opinion**»[16]، وبمقتضاه يرى "هابرماس"، أنَّ الصنف الثاني من الدعاية يُستخدم كوسيلةٍ لفرضِ الهيمنة والسيطرة، إذ تكون وظيفة هذه الدعاية هي ترويج السلع الاستهلاكية وتمجيدٌ للبرامج السياسيَّة والمؤسسات، والشخصيات، في حين تغفلُ عن دورها النقدي الذي هو الدور الرئيس والأساسي المفترض أن تقوم به الدعاية، وبالتالي بلورة رأي نقدي مشترك بين مجموع المواطنين ضد السلطة السياسية-الاجتماعية، ويكون خادماً للصالح العام[17]. وقد انتهى "هابرماس" إلى القوّل أنه بعد أن انحرفت وسائل الإعلام والميديا عن دورها في تشكيل وصناعة الرأي العام والتعبير عن الهَّم المُشترك والمصلحة الجماعيَّة لفائدة المصلحة الخاصَّة، هو ما أدى في نهاية المطاف، حسب "هابرماس"، إلى **"تخريب مبدأ الدعاية"Subversion Du Principe De Publicité**[18].

فمن الغني عن البيان، أن إعمال "هابرماس" لمفهوم الرأي العام أتى تعبيراً عن اختياره العقلاني المُؤمنِ بالحاجَّة إلى التعبير عن الصالح المشترك والكوني والعام، وهي أحدُ الغايات الأساسيَّة التي تروم الفلسفة التواصليَّة إلى تحقيقها، في ظل قناعةٍ راسخةٍ منه أنّ الفضاء العموميّ هو "الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحوّل بفضله وعبرهُ إلىّ

- Voir: J Habermas; The puplic Sphere, An Encyclopedia Article, Tran Sara Lennox, New German Critique, no.3, Autum, 1974, p49.

[15]- هناك ملاحظة هي على درجة كبيرة منّ الأهميَّة يُستحسنُ بنا في عقابِ هذا الموقفِ الإشارة والتنبيه إليها، وهي الفرق الذي يُقيمه "هابرماس" بين **العموميَّة** ومفهوم **الدعاية**، هذه الأخيرة التي تُفيد في بعض معانيها، وسيلة منَّ وسائل التأثير في الرأي العام، وهي أحد الأدوات التي تتوسَّل بها الدولة من أجل تضليل الرأي العام وتزييف الحقائق وتشويهها، وجعلها في خدمة مصلحة الدولة وبالتالي تابعةً لها، لتُصبح من ثمة فارغة منَّ أيّ معنى أو وظيفة نقديَّة. –رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مجلة دِلتَا نُون، يُصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام، دمشق – سوريا، العدد الثاني، ديسمبر 2014، ص 198.

[16] - Jurgen Habermas : L'espace public, op cit, p p 246-260.

[17] - Ibid, p 246.

[18] - Ibid, p204.

مواطنين تجمعهم أراء وقيم وغايات واحدة، فالتبادل العقلانيّ لوجهات النظر حوّل مسائل تخص المصالح العامة هو الذي يتيح فرز الرأي العام، وهو وسيلة المواطنين في الضغط على الدولة"[19].

وبالجملة، يرى صاحب "نظرية الفعل التواصلي"، أن برنامج حقوق الإنسان يُستخدمه الغرب لتغطية مصالحه، وحتى وإن كانت هناك خطابات غربية نقدية لهذا البرنامج، سواءٌ في شاكلة **الخطابات الناقدة للعقل la critique de la raison** أو **الخطابات الناقدة للسلطة la critique du pouvoir**، وفي كلتا الحالتين فالغرب يختفي من ورائها[20]، ففي الحالة الأولى أي الخطاب النقدي للعقل؛ فحسب "هابرماس"، إن فكرة حقوق الانسان تُعبر عن صورة العقل الغربي المتمركز حول ذاته، والذي يجدُ جذورهُ الأولى في الفلسفة الأفلاطونية على وجهِ التحديد، ومن ثمَّة فهو ذو سياق نشوء خاص ومحلي وفي مقابل ذلك يزعُمُ أن مقاييسه كونية ومعاييرهُ صالحة للجميع كما ينصُّت لكل الأصوات، زد على ذلك، حتى وإن كانت هناك خطابات نقدية للعقل فعلاً، فإن ما يغيبُ عنها هو أن خطاب الأنوار يتميز بالعودة إلى ذاته من أجل تصحيح مساره ضارباً بذلك عرض الحائط الحضارات الأخرى، خطاباتها وتقاليدها ورؤاها وتصوراتها الخاصة للحق والباطل. ومن ثمَّة، فعوض أن يُستخدم برنامج حقوق الإنسان لشمل الآخر مهما تعدّدت روافده الفكرية وأصوله الاثنية فهو يعمل بالمقابل على اقصائه وتهميشه[21].

أما في الحالة الثانية، أي نقد السُلطة، فإن هذه الخطابات الناقدة للسلطة في أعيُنِ "هابرماس"، تُنكر الحق بوصفه كونياً، وتجد هذه الخطابات حُجتها في الامتياز الوراثي والجيني، أي أفضلية الـ "أنا" على الآخر، وهكذا حسب رؤية هذا الفيلسوف، فخلف شعارات الكونية والعالمية تثوي إرادة تنفيذ فردية تخصُ جماعة دون غيرها، وهو ما يُفسر أن استخدام هذه الشعارات من طرف الغرب كان دوماً لتمرير مصالحه الفردية الخاصة ولتبرير هيمنته باسم الدفاع عن الحق والقانون والديمقراطية. وهو ما يُفسر أيضاً أن برنامج حقوق الانسان يبقى رغم تنوع الخطابات النقدية (للعقل او للسلطة) أسير المركزية الغربية[22].

وتبعاً لذلك، تأتي نصيحة فيلسوف التواصليَّة "يورغن هابرماس" للمثقفين الغربيين بضرورة الخروج من خندقهم الضيق الذي أوقعهم أسرى المركزية الغربية، وذلك لن يكون مُمكناً إلا من

[19]- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2005، ص7.

[20] - Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p247.

[21] - Ibidem, p247.

[22]- Ibid, p248.

خلال الانفتاح على خطابات الحضارات الأخرى غير الأوروبية حول حقوق الانسان وحول الخطابات الغربية ذاتها الناقدة للعقل وللسُلطة، ويُنوه "هابرماس" في ذاتِ السياق، إلى أن ثمَّة مُجتمعات غير أوروبية لها تقاليدها الثقافية والدينية واللغوية الخاصّة هي بصدّد مواجهة تحديات ورهانات **الحداثة الاجتماعية la modernité sociale** تماماً مثلما واجهتها أوروبا سابقاً وهي تسعى إلى التحوّل والانتقال نحو تأسيس مجتمعات ديمقراطية ودستورية[23].

وهو ما من شأنه أن يُسهم عظيم الإسهام في تقديم برنامج ملائم لحقوق الانسان بحيث يستوفي آمال وطموحات ورؤى المجتمعات الأخرى. وسنحاوّل في الآتي من هذه الدراسة فتح النقاش الفكري بخصوص خطابات الحضارات الأخرى القائم حول حقوق الانسان.

2- حقوق الانسان وخطابات الحضارات الشرقية: النقد والنقد المضاد

تفتح الخطابات النقدية للحضارات غير الأوروبية سجالها الفكري حول حقوق الإنسان أن معاييرها تأخذ أصولها الأولى انطلاقاً من الخلفية الثقافية للحضارة الغربية كما تنهلُ معاييرها من حداثةٍ اجتماعية غدتْ كونية الانتشار دون أن تُراعي خصوصيات كل مجتمع وتقاليده، هويته وقيمه الخاصة[24]، إلا أنه من وجهة نظر "يورغن هابرماس"، فإن دائرة السجال الفكري يتمحوّر بالأساس حول النزعة الفردانية L'individualisme والطابع العلماني Le caractère laïque لحقوق الانسان، اللذان يستندان على القيمة المركزية لمفهوم الاستقلال الذاتي ولا يتعلق الأمر بتاتاً بالفروقات الحضارية والقيمية لكل منطقة على أخرى[25]. وسنحاول التفصيل في هذا الأمر فيما هو آتٍ من هذه الدراسة.

يذهب "هابرماس" إلى القوّل أنه منذ اعلان حكومة سنغفورة عن القيم المشتركة Les Valeurs partagées (1991) بالإضافة الى الاعلان المشترك الذي توصلت إليه الدول الاسيوية (1993) تمخض سجال فكري بين ممثلي حكومات هذه الدول حول مسألة حقوق الانسان والذي تجلى بوضوحٍ في مؤتمر فيينا Vienne لحقوق الانسان، حيث كان مدار النقد هَهُنا لبرنامج حقوق الانسان حول مسألة النزعة الفردية التي لا تتلاءم والتقليد المحلي لهذه الدول، إذ تُسبق الجماعة على الفرد، ومن ثمَّة فهي لا تُقيم فصلاً وميّزاً بين القانون والأخلاق، فهما في عُرف المجتمعات الأسيوية وجهان لعملةٍ واحدة، وتجد هذه المجتمعات حُجتها في اعتبار أن مجتمعاتها السياسيَّة

[23] - Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p248.

[24] - Ibidem.

[25] -Ibid, p249.

شهدّت نهوضاً حضارياً واجتماعيا واقتصادياً من خلال التفاني في أداء الواجبات الجماعية أكثر من التمتُعِ بالحقوق الفردية، ومن هنا يتضِح وجود تعارض في مقولات الفهم لحقوق الانسان بين **التقليد الآسيوي** الذي يُركز على الخلق الجماعي وما على الأفراد سوى الخضوع له و**التقليد الغربي** الذي يُركز على فردية الحقوق [26].

لا حاجة بنا إلى التذكير في هذا الصدد، أن صاحب "نظرية الفعل التواصلي" يعرض لنا الفكرة ثم يناقشها، يطرح النقد ويُمارس عليه نقداً مضاداً، أو ما يُسميه بـ **"نقد النقد"**، وهي الاستراتيجية التي يتعبها هذا الفيلسوف والتي يُعرف بها على أوسّع نطاق، حيث يكشفُ لنا في هذا السياق، أن هذه الخطابات النقدية للدول الاسيوية اتجاه النزعة الفردية الأوروبية لحقوق الانسان ليس من روائها تحقيق أيّ هدف معياري وإنما عكس ذلك هناك هدف استراتيجي خفي ومستتر يثوي خلف هذه الخطابات، هذا الهدف يتعلقُ بشكلٍ مباشر من أجل حِفاظ مُمثلي حكومات هذه الدول على هيمنتها السُلطوية وتبرير ذلك سياسياً واجتماعياً واقتصادياً من خلال استثمارها في أولوية الحقوق الحضارية والاجتماعية والاقتصادية للدولة، لذلك نجدها تُنافح بقوة وتدافع بحماسة عن الحقوق الجماعية في حين تعمل بجدٍ على تأجيل الدفاع عن الحقوق الفردية (حرية الرأي والاعتقاد، المساواة، التعليم، المشاركة السياسية ..الخ) بل وهي تعمل على غلق كل أفقٍ يُمكن أن يؤدي إلى المطالبة بالحقوق الفردية، من أجل ضمان بقائها الآمن في السلطة[27].

حسب رؤية "هابرماس"، إن الحجة التي تستخدمها **"ديكتاتوريات النمو"** تتمثل أساساً في اعتبار أن هذه الحقوق ستظّل مؤجلة إلى أن تبلغ الدولة وضعاً اقتصاديا وثقافيا واجتماعياً متطوراً، إذ إنه من المنطقي جداً أن نضمن أولاً التطور الحضاري للدولة لكي نتطلع ثانياً إلى تحقيق حقوق الأفراد. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، إن ما يقف وراء الأطروحة الشرقية المضادة للنزعة الفردية الأوروبية لحقوق الانسان، في كونها تُشكل تهديداً خطيراً تصورهم للعائلة ولنمط الحياة والثقافة الهوياتية المحلية والقيم الخاصة بهذه المجتمعات نظراً للفروقات الحضارية بين كل مجتمع وآخر [28].

[26] - Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p p249-250

[27] -Ibid, pp 250-251

[28] -Ibid, pp 251-252.

أما النقد الثاني فهو يتعلق بخطابات الحضارات الأخرى للطابع العلماني لحقوق الانسان والتي في نظرها تُقصي بقية الرؤى الدينية للعالم عبر فصّل الدين عن السياسة. من وجهة نظر "هابرماس" إن الإضفاء العلماني للشرعية بواسطة حقوق الانسان يتركز في مفهوم التشريع الذاتي التي تُعبر عن إرادة الجميع الناتجة عن الاستخدام العمومي للعقل L'usage public de la raison في فضاء عمومي مفتوح أمام الجميع، ومن ثمة تتحول هذه الإرادة إلى مُشرّع للقوانين والاحكام والمعايير الكونية، وهكذا تغدو السيادة السياسيَّة بوصفها قاعدة لإضفاء الشرعية، فهي تمتازُ أولاً في كونها حيادية أيّ لا تميل إلى جانبٍ معين (ديني) على حساب آخر (علماني) أو العكس، وثانياً باعتبارها كونية لأنها ناتجة عن إرادة جميع الأفراد مهما تعددت خلفياتهم الثقافية والعقدية[29].

من جهةٍ أخرى، فإن الاعتراض الأساسي الذي يُثيرهُ "هابرماس" حول ادعاء الحقيقة الكلية والمطلقة من وجهة نظر الفهم الأصولي لأيّ من الأديان الثلاثة (الاسلام، المسيحية واليهودية)، إذ إن فكرة امتلاك الحقيقة حسب هذه الشرعيات الدينية هي فكرة لا تقبل النقاش حولها بل يجب التسليم، التصديق والأخذ بها وإن استلزم الأمرُ فيجب فرضها بواسطة **العنف السياسي La violence politique**[30] حتى وإن لم تكن تتوافق مع رؤى وتوجهات مُعتقدات الآخرين وهو ما يُخالف منطق العقلانية التواصليَّة الهادف إلى التشاور والتفاهم[31]، وعلى ضوء ذلك يتساءل "هابرماس" هَاهُنا: كيف ينتظر هؤلاء التسامح المتبادل إذ كانوا هم بأنفسهم لا يعلمون بأخلاقيات التسامح أمام تعددية الرؤى العقدية الأخرى؟ كيف بإمكانهم توجيه النقد لحيادية الدولة من الناحية السياسيَّة في حين تمتازُ نظرتهم للعالم بنزعة حيادية تُقصى الأطراف الأخرى؟[32]

---

[29]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p253.

[30] -Ibid, p254.

[31]- نقرأ لـ"هابرماس" في هذا الصدد: ""لا يمكن من وجهة نظر الدولة الليبرالية، اعتبار الجماعات الدينية جماعات "عقلانية" إلاَّ إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الايمانية بالعنف، وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين، وعن الامتناع والتلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجوم انتحارية".- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانيَّة، نحو نسالة ليبيرالية، نقله إلى العربية جورج كتورة، مراجعة أنطوان هاشم، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص ص 126-127.

[32]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, 254.

في هذا الصدّد، يُنبه "هابرماس" إلى ضرورة ترجمة المحتويات الدينية ومحتوى كل خطاب يسعى إلى تحقيق التفاهم إلى لغة (عقلانية) مفهومة لدى الجميع[33]، وهو ما من شأنه أن يُقيم أفقاً للتواصل والتشاور بين مختلف الأفراد بغية بلوغ التفاهم والاجماع، فالاعتراف المتبادل بحق الجميع في المساهمة والمشاركة في النقاش العام داخل الفضاء العمومي بصرف النظر عن الخلفيات الثقافية والعقدية سيسهم عظيم الاسهام في تقريب وجهات الرؤى حول المسائل المشتركة، ومن ثمة "يعتبر هذا التطلع الذي وضعته الدولة الليبيرالية امام الجماعات الدينية في صالح هذه الجماعات، لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع كله"[34].

بالعودة إلى المسألة موضّع النقاش هنا، فإن "هابرماس" يُحمِل الغرب أيضاً مسؤولية عدم الانفتاح على خطابات الحضارات الأخرى، وهو ما يصفه بـ "التواصّل المفقود"؛ ففي ظل غياب علاقات التواصل والاعتراف والاستعداد المشترك من طرف الغرب لرؤية ذاته في أعين الآخر الغريب ووفق تقاليده الخاصة فلن يكون هناك تعلُم متبادل بين الطرفين، وعلى هذا الأساس لا يمكن بأي حال من الأحوال انتقادُ خطابات الحضارات الأخرى حول حقوق الانسان كما لا يمكن تغيير نظرتها إلى مبادئ حقوق الانسان في كونها ذاتُ أفقٍ ضيقٍ في تطبيقاتها واستخداماتها[35].

وكل ذلك يكشفُ لنا عن الهاجس الأساسي الذي أرق وعي "هابرماس" منذ أولى مؤلفاته إلى آخرها، وهو كيفية إيجاد سبيلٍ للعيش السياسي والاجتماعي والثقافي المشترك، من هُنا أرسى "هابرماس" ترسانته المفاهيميَّة في: التسامح، التضَّامن، التفاهم والتواصل بينَّ الذَّوات بدلاً منَّ التمركز والانغلاق، وهنا يأتي دور أنموذج العقلانيَّة التواصليَّة وأخلاقيات المناقشة في تقريب وجهات النظّر المختلفة وتبينها جميعاً، بدلاً منّ الصراع والنزاع، وكلّ ذلك، يأتي منّ مخاوف "هابرماس" للعودة إلى الماضي السياسي السيء كيهودي عانَّ الويّل من الحزب النازي، وكمثقفٍ شهّد عن قُربٍ كوارث الحرب العالميَّة الثانيَّة، وما سببته من ممارساتٍ عنصريَّة وإقصائيَّة.. الخ، هنا، أمكَّن تفهّم رغبته الجامحة، في تأسيس مُجتمع سياسي كوني، يقول "هابرماس": "لو كان لنا

[33]- يورغن هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد-العراق، دار تنوير للطباعة والنشر، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص ص59-60.

[34]- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة –العقل والدين-، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص61.

[35]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p256.

أن نتعلم درساً من الأزمنة الماضية، فهو أن الوقت المناسب قد حان للمجتمع الدولي متعدد الثقافات لتطوير دستور سياسي"[36].

لا حاجة إلى التذكير، في سياق هذا الموقف، أن رؤية "هابرماس" للعقلانيَّة التواصليَّة ولمشروع الحداثة والأنوار تبقى القاعدة الأساسيَّة التيّ ينتهضُ عليها فكره برمته، كما أنه لا حاجة إلى التذكير أيضاً، أنها رؤيةٌ تأسست علىّ أنقاض نقده للآراء والتصورات حوّل مركزيَّة الذات والعقلانيَّة الأداتيَّة التي كان يشهدُها عصره، وما تضمنته تلك التصورات في أحشائها من مُمارسات إقصائيَّة للآخر المُختلف وتهميشٍ لكل أجنبي، ومن ثمَّة، يمكن تفهم دعوة "هابرماس" إلى إقامة "دستور سياسيّ لمجتمع عالمي متعدد تأخذ في عين الاعتبار الحاجة إلى منظومة قانونية تشكِّل حقوق الإنسان مضمونها المعياري والأخلاقي، وتكون في الآن ذاته صلاحية كونية وقادرة على الاعتراف بالتنوع، وعلى التعبير عنه، فليست الوحدة الكوسموبوليتية منّ منظور "هابرماس" فرضاً لشكل محدد منّ النظم والمعايير القانونيَّة، بقدر ما هي مسار منّ أجل بناء مُشترك إنسانيّ معين"[37].

في هذَّا الإطار، تأتي أهميَّة المشروع الفلسفيّ الذي صاغهُ وأرسى دعائمه صاحب مُدونة "نظريَّة الفعل التواصليّ"، في تقديم بديلٍ يتجاوز به نقائص العقلانيَّة الأداتيَّة ومآزق النزعة المُتمَحورة حوّل العقل والذَّات، وحقيقٌ بالذكر هنا، أنَّ هاجسَ مُجاوزة العقلانيَّة الأداتيَّة التي كرسَّت للعداء والصراع، في أعيّنِ هذا الفيلسوف، لا ينفصِّل عن هاجسِّه الأوّل والأعَّم، وهو بناء مجتمع حواري وعقلانيّ وكونيّ، يقوم علىّ الاختلاف وروح التسَامح مَهمَا تعددَّت وتباينَّت المَرجعيَات الثقافيَّة والحُمُولات العَقائديَّة، من جهة، واتاحة الفرصّة لجميع المواطنين من أجل المشاركة في اتخاذ القرارات ومناقشة المسائل التي تهّم الصالح العالم، ولذلك يرى "هابرماس" بأنَّ "الدولة الدستورية الديمقراطية (لا توفر) الحرية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها، بل تجندهم عن طريق حرية التواصل للمشاركة في المناقشات العامة حول المواضيع التي تهم الكل"[38].

---

[36]- يورغن هابرماس: هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني، حوار مع إدواردو مندياتا، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017، ص15.

[37]- المنجي السرباجيّ: دستور سياسيّ لمجتمع عالميّ أم دستور مشترك للانسانيَّة؟ قراءة نقدية لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية عند هابرماس، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية –الرباط، العدد الحادي عشر، 2017، ص 245.

[38]- - يورغن هابرماس: جدلية العلمنة –العقل والدين-، مصدر سابق، ص 51.

وتبعاً لهذا التأسيس، وبما أنّ العقلانيَّة التواصليَّة تروم إلى التذّوات ومُشاركة الآخر، كما الإصغاء والإنصات له والاعتراف به، من جهة، ورفض مظاهر الكراهيَّة والتهميش والعنصريَّة والاقصاء، منّ جهةٍ أخرى، في أُفقٍ منّ المواطنة الموسُومَة بالكونيَّة والعالميَّة، التي تتطلبُ حسب هذا الفيلسوف الألماني، جُهداً جماعياً منّ خلالِ تأويلٍ صارمٍ لمبادئ الدستور، وجعلها كونيَّة وفقاً لمُتطلبات التعدديَّة الثقافيَّة والعقديَّة، والمنظوريَّة في تعدّد الرُؤى والتصورات حوّل العالم والحياة، واحترامها جميعاً، لنستمع إلى قوله: "وهكذا فإننا نلاحظ في مناقشاتنا الحالية حول إصلاح الدولة وسياستنا اتجاه الأجانب (...) بأن الأمر لا يتعلق بوثائق فردية بل أيضا بتأويل صارم لمبادئنا الدستورية وضمنيا بكيفية فهمنا للتعددية وتصوراتنا للعالم ولمعتقداتنا الدينية على ضوء تنوع أساليبنا الحياتية الثقافية"[39]

إلاّ أنّ ما يُعاب على أطروحة "هابرماس"، هي وإن ادعت لنفسِهَا جنساً من التشاور العقلانيّ الموسُوم بالكونيَّة، فإنّ "هابرماس" لم يبذل أيَّ جُهدٍ للحديث عنّ المُجتمعات غير الغربيَّة إلاّ فيّ مناسبات قليلة ونادرة، ومنّ ثمّة، فهو ولئنّ نذر جهده الفكريّ لتقويض المركزيَّة الغربيَّة فإنّه قد بقي سجيناً لأيديولوجيتها، لذلك حقٌ علينا أنّ نقوم بطرح النقد ذاته الذيّ وجهَهُ بعضُ المفكرين والدراسين لـ"هابرماس" فيّ شأن هذّا الموضُوع، ومنهم الباحث "عادل البلوانيّ" إذّ يقول فيّ هذّا الصدد: "إنّ هابرماس لم يظهر في يوم ما اهتماما كبيرا بمجتمعات غير المجتمعات الغربية، فجل كتاباته تزكي هذا الطرح، إذّ لا نكاد نلمس خروجا عنّ هذه القاعدة إلاّ لماماً، وفي سياقات محددة وبشكل فضفاض وعام، وذلك من قبيل حديثه عن العولمة وعلى بلدان العالم الثالث والبلدان الفقيرة، أو عن الاصوليات الدينية ومشاكل الارهاب الدولي"[40]

بل إنَّ هذا النقد يصدُقُ على كلِّ أعلام مدرسة فرانكفورت النقديَّة، بمَّا فيهم "هابرماس"، خاصّة في نظّرة فلاسفة هذه المدرسة إلى "العقلانيَّة والتنوير من منظور غربي وحسب، وبذلك وقعت في التمركز حوّل الذاتية الغربية التي تصورت ولا تزال تتصور إلى حدٍ كبيرٍ أنَّ تاريخها هو التاريخ العالمي"[41].

---

[39]- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة -العقل والدين-، مصدر سابق، ص ص51-52.

[40]- عادل البلواني: النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطيَّة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، 2014، ص 09.

[41]- كمال بومنير: النظرية التقليدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، لبنان – الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص35.

وفيّ هذا الصدد أيضاً، يُوجه الباحث التونسيّ "المنجي السرباجي" نقدا لـ"هابرماس" في تصوره لإمكانية انتاج مشروعية سياسية عالمية لا تتعارض مع مقتضيات السلم وحقوق الانسان، ففيّ نظّر هذا الباحث حتىّ وإنّ فيلسوف التواصليَّة قُدر له أنّ يجتهدَ فيّ تقويض المركزيَّة الغربيَّة فهو ينطلق منها، فـ ""هابرماس" يسلم بوجود رابط وثيق بينّ تطوّر حقوق الانسان وبين قُدرة العقلانية الغربية على نقد موروثها الخاص، لكأنَّ التاريخ الأوروبي هو الذي يُقدم الصورة النهائية والوحيدة عن انبثاق حقوق الانسان وتطورها"[42].

ولعّل مُختصر القوّل، قد تكونَ مُتفقاً مع "هابرماس" أو مُفكراً ضده، إلاّ أنّه لا يسّعُكَ كمّا لا يسَعُ أيَّ باحثٍ أو مشتغلٍ على فكره وفلسفته، مُؤيداً أو ناقداً، سوى الإقرار بأنّ "ما يُعطي قيمة لأطروحات "هابرماس"، إيمانه العميق، في ظل واقع الهيمنة المعيش، بجدوى بناء كونية إنسانية تحمل مسألة الاختلاف على محمل الجد، والتزامه المستمر بالدفاع عنّ نمط منّ الديمقراطية التداولية قادرة على استيعاب مختلف المواقف والآراء، حيث لا تحظى بالمشروعيَّة إلاّ المعايير والقيم (الأخلاقية أو القانونيَّة) التي تكون موضع اتفاق بين المعنيين بها"[43].

وعلى سبيل الختام، يُمكن القول أن الرؤية النقدية لـ "هابرماس" حول حقوق الانسان يُحركها هاجسٌ واحدٌ ووحيدٌ، وهو بناء مجتمع تواصلي كوني يستوعب جميع الذوات مهما تعددت خلفياتهم الثقافية واللغوية والعقدية بحيث يجعل من حقوق الانسان القاعدة الشرعية الوحيدة لهذا المجتمع السياسي الكوني، من هنا يأتي نقدهُ للمركزية الغربية والاستخدامات الايديولوجية لحقوق الانسان وهو نقدٌ لا ينفصل عن دعوته إلى الحوار والتفاهم والبينذاتية وإلى إقامة علاقات تواصل واعتراف وتعلُم متبادلة بين الغرب والحضارات الأخرى، وأن يمتلك كل طرف الاستعداد الكلي في رؤية ذاته وتقاليده في أعيُن الآخر المختلف الغريب وإن كان ذلك لا يزال بعيداً جداً عن التحقق الواقعي.

[42]- المنجي السرباجيّ: دستور سياسيّ لمجتمع عالميّ أم دستور مشترك للانسانيَّة؟ قراءة نقدية لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية عند هابرماس، مرجع سابق، ص244.

[43]- المرجع نفسه، ص245.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً- قائمة المصادر

1- Jurgen Habermas: L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, 17 Edition, Payot, Paris, 1992.

2- Jurgen Habermas, Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, essais de théorie politique, traduit de l'allemand par R- Rochlitz, Fayard, 1998.

3- يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر –لبنان، الطبعة الأولى، .2010

4- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانيَّة، نحو نسالة ليبيرالية، نقله إلى العربية جورج كتورة، مراجعة أنطوان هاشم، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

5- يورغن هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، دار تنوير للطباعة والنشر، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

6- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة –العقل والدين-، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

7- يورغن هابرماس: هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني، حوار مع إدواردو مندياتا، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017.

ثانياً- قائمة المراجع

1-حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2005 .

2-علي عبود المحمداوي: الاشكالية السياسيَّة للحداثة من فلسفة الذات إل فلسفة التواصل،- هابرماس أنموذجاً- ، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان- الجزائر، الطبعة الأولى، 2011.

3- عادل البلواني: النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطيَّة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، 2014 .

4- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الانسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة – المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2014.

5- كمال بومنير: النظرية التقليدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، لبنان – الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

ثالثاً: مقالات المجلات

1- رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مجلة دِلتَا نُون، يُصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام، دمشق – سوريا، العدد الثاني، ديسمبر .2014

2- المنجي السرباجي: دستور سياسيّ لمجتمع عالميّ أم دستور مشترك للانسانيَّة؟ قراءة نقدية لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية عند هابرماس، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية –الرباط، العدد الحادي عشر، 2017.

تجليات الخطاب الكانطي في الفكر الفلسفي الراهن

Manifestations of kantian discourse in current philosophical thought

عبد الحليم بن حجبة *	جامعة حسيبة بن بوعلي. الشلف.

الإرسال: 29/ 03/ 2021 **القبول**: 17/ 04/ 2021 **النشر**: 14/ 05/ 2021

أمام أصالة المشروع الفلسفي الكانطي وحيوية البارادیغم النقدي نكتشف دائما أن الكانطية لم تكن مجرد لحظة عابرة في التاريخ، بل حضورا مستمرا رافق التحولات الكبرى للفلسفة، هذا ما نسعى إلى توضيحه في هذه الدراسة التي نحاول من خلالها أن نقف على تجليات الخطاب الكانطي في الفلسفة الراهنة.

الكلمات االمفتاحية:

كانط; الخطاب; الراهن; الفكر المعاصر; النقد.

مقدمة:

تجليات الخطاب الكانطي في الفكر الفلسفي الراهن من هذا العنوان الطموح سنحاول أن نتلمس حضور الخطاب الكانطي، في الحوار الفلسفي الراهن حتى نكتشف جليا، أن الفلسفة الكانطية لم تكن مجرد لحظة عابرة في تاريخ الفلسفة، بقدر ما كانت حضورا قويا رافق التحولات الكبرى للفلسفة، وفضاء فكريا خصبا لفلاسفة التفوا حول البراديغم النقدي، رغم كل التغيرات الفلسفية والثقافية والاجتماعية التي تفصلنا عن "كانط".

لعل الدافع القوي الذي حفزنا إلى هذا العنوان يرجع إلى سببين: أولهما دهشتنا إزاء كثافة حضور الفلسفة الكانطية في الفكر الفلسفي المعاصر، كما تبين لنا ذلك، رغم ما يحتوي هذا الحضور من اختلافات عديدة و فورقات متفاوتة حول قراءة وتأويل الخطاب الفلسفي الكانطي.

وثانيهما هو حيوية البراديغم النقدي على فرض وجوده أمام إشكاليات الوجود الإنساني، فأصالة التأسيس الكانطي للمشروع الفلسفي جعله يصنف ضمن الفلسفات الخالدة، إن كنا لا نبالغ في ذلك، إذ لا يكاد يوجد موضوع يتعلق بمجال المعرفة الإنسانية لم يمتد إليه فضول" كانط"، و هذا بشهادة الكثير من الفلاسفة. فقد اعترف « آلان رونو" أحد المختصين في دراسة

"كانط" في كتاب صدر سنة 1997 بعنوان "كانط اليوم" بالحضور الأساسي لنقدية "كانط" في الفلسفة المعاصرة حين قال : تظل النزعة النقدية اليوم مرجعا فلسفيا أساسيا وليس هذا وحسب، بل ظلت دائما كذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر ورافقت تحولات الفلسفة»(1)، كما نجد " ادموند هوسرل" هو الآخر يبجل "كانط" في أكثر من مناسبة ويحمد له ما خلفه من أثر، « فقد أكد هذا الأخير في دراسة له حول "كانط" بمناسبة مرور مئتي سنة على ولادة "كانط"، بجامعة "فريبورغ " بتاريخ 10 ماي 1924، أنه لا يمكن لأي كان ينتمي للعصر الحديث أن ينفلت من تأثير "كانط" بما في ذلك من يعارضونه بشدة، يقول : إنها لحقيقة شبه عادية أن نلاحظ أن لا أحد في عصرنا هذا بما في ذلك من يعارض الكانطية بشكل جذري يمكنه أن يستثني ذاته من الخضوع لتأثير هذا الفكر القوي»(2)، ولم يكن "آلان رونو" و"هوسرل" وحدهما من اعترفا بأصالة "كانط" داخل الحداثة الفلسفية، فقد سبقهما " شوبنهاور" إلى ذلك حين قال: « لقد أحدث كانط داخل الفلسفة ثورة كبرى لا نظير لها، فقد وضع حد لسيادة السكولائية(3) ودشن أخيرا داخل الفلسفة مرحلة جديدة»(4).

إن اعترافات من هذا القبيل تؤكد بدون شك الاهتمام الراهن والواسع بالفلسفة الكانطية، مما يجعلنا نتساءل عن سر هذا الحضور القوى و الفريد من نوعه، فهاجسنا الرئيسي يتمثل في محاولة إبراز بعض أشكال تعامل الحوار الفلسفي الراهن مع فلسفة كانط ، مركزين على تحليل موجز لبعض المسائل التي تتقاطع مع النموذج الإيتيقي الكانطي، فنحن لا نود تقديم عرض شامل لكل أشكال تعامل الفكر الفلسفي الراهن، مع فلسفة "كانط"، لا لأن مثل هذا العمل يفوق طاقتنا فقط، وإنما لاعتقادنا أن اختبار قدرات البراديغم النقدي عبر تفاعله مع الفكر الفلسفي الراهن يحتاج إلى جهد أكبر وبحث أوسع يصلح لأن يكون عملا مستقبليا إن شاء الله.

(1) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسة، د ط، إفريقيا الشرق، 2010، المغرب، ص 57.

(2)عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسة، المرجع نفسه، ص 57.

(3) السكولائية (scolastique): التعليم الفلسفي و اللاهوتي التابع للقرون الوسطى و المؤسس على التقليد الأرسطي، كما فهمه أهل اللاهوت.

(4) المرجع نفسه، ص 58.

ولكن ما هي النقاط والمسائل التي يتقاطع فيها الفكر الفلسفي الراهن مع الخطاب الفلسفي الكانطي؟ وما هي المستجدات التي أحدثتها الثورة الكوبرنيكية الكانطية والتي مازال الفكر المعاصر ينبض من خلالها؟

1 ـ العقل حدوده ومستوياته:

تظهر راهنية المشروع الكانطي الفلسفي في ارتقائه بالعقل إلى درجة وظيفية توليفية عليا للمعرفة والممارسة الأخلاقية، فإذا كانت فلسفة التنوير قد رفعت العقل إلى درجة أرقى فجعلته قيمة القيم، عندما أكدت الثقة في قدراته على تطوير المجتمع، فإن "كانط" عكس قيمته أكثر في الفلسفة العملية(1). عندما أقر لأول مرة بوجود عقل عملي قائم بذاته ومستقل تماما عن العقل النظري، موضحا قصور العقل النظري على تأسيس القيم الأخلاقية، «فداخل اللحظة الكانطية أصبح التفكير في العقل البشري يتم انطلاقا من الوعي بحدوده، وهذا ما يقتضي نقدا جذريا للعقل بمختلف ملكاته»(2)، وكأننا مع "كانط" نشعر لأول مرة بضرورة النظر في طبيعة العقل، من حيث فحص طاقته الذاتية ومجال قدراته على تأسيس المسائل النظرية و العملية، ومن حيث النظر في مستوياته وطبيعة اهتماماته، من هذا المستجد الفلسفي، يمكن أن نكتشف كيف تبلورت مشكلة العقل، قدراته ومستوياته كمسألة فلسفية جوهرية في تاريخ الفكر الفلسفي، لتصبح عنوانا حاضرا في أكثر من موقف فلسفي راهن.

إذا كان جل الفلاسفة قبل "كانط" تكلموا عن عقل واحد ينتقل من مشكل إلى آخر حسب وعي الإنسان، فلم يفصل بين مستوياته وقدراته، حيث بقي مضمون هذا المفهوم محتفظا بمعنى قار، فإنه مع "كانط" حدث الفصل بين العقل النظري والعقل العملي، ولعل هذا التمييز له ما يبرره، ولو أننا لا نود الوقوف عند هذه المسالة لأن همنا الأساسي هو كشف قيمة هذا الفصل و انعكاساته على الفلسفة الراهنة، ولكن لا بأس من الإشارة إلى بعض الدوافع فيما يلي:

ـ إن تميز "كانط" بين القيمة الأخلاقية و الوجود يعتبر دافعا على فصله بين العقل العملي والعقل النظري، فالوجود في نظر "كانط" هو موضوع العقل النظري، بينما القيمة الأخلاقية فلا يمكن إستنتاجها من الوجود، وتأسيسها على العقل النظري الخالص.

(1) محسن الخونى، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، الطبعة الثانية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2009، ص 48.

(2) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 69.

ـ عجز العقل النظري وعدم قدرته على تحديد المسائل الأخلاقية والميتافيزيقية بسب محدودية قدراته، وتناقضه عند الخوض في مثل هذه القضايا، فالعقل النظري قاصر، متناه وهذا التناهي يمنعه من التوصل إلى حدس ذهني واضح، والحال أننا بحاجة إلى إدراك واجبنا الأخلاقي بصورة واضحة.

ـ إننا لا نحتاج في تأسيس القيم الأخلاقية، إلى معايير طبيعية أو معارف علمية أو تفكير معمق، ذلك أن العقل في المجال العملي لا يعلل ولا يحاجج.

إن الاكتشاف الرائع الذي توصل إليه "كانط" يظهر بدون شك في مشروعه النقدي الذي يقوم على اختبار قدرات العقل المعرفية والعملية، فإن «كان صاحب الفلسفة النقدية قد ظل يؤمن بنزعة عقلية، إلا أن نزعته العقلية قد اتسمت بطابع خاص، جعل من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتي، يقوم فيها العقل بالتعرف على مداه و حدوده ومضمونه»(1).

إن أصالة المشروع النقدي الكانطي تظهر فعلا في المحاولة الجادة التي قام بها كانط لأول مرة عندما عمد إلى اختبار قدرات العقل، فالمهمة الفلسفة الكانطية لا تقتصر فقط على شرح دستور العقل وتحديد معالم المعرفة الإنسانية، بل تمتد إلى التمييز بين ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق، بين الاستعمال النظري والاستعمال العملي للعقل، إنه الاتجاه نحو مساءلة العقل عن حدوده وقدراته، ورسم «جغرافيا العقل الإنساني، بتوضيح موضوعاته وطبيعة اهتماماته، أي مصالحه»(2)، فمن الأطروحات الكبرى التي نبهنا إليها كانط، هي القول بوجود مصالح مختلفة للعقل حسب اهتماماته واستعمالاته المتنوعة.

عندما «نقرأ "نقد العقل الخالص" لكانط من البداية إلى النهاية نفهم أن مشروع النقدية منذ البداية هو توضيح مختلف وظائف العقل البشري حسب ما تتطلبه المصالح الأساسية الواضحة للإنسانية أي المصلحة المعرفية والمصلحة العملية والمصلحة الميتافيزيقية»(3). لكن هل فلسفة التمييز بين مستويات العقل، واستقراء مصالحه المختلفة، سؤال فلسفي خاص بكانط ؟ أم هو سؤال استمر حضوره في الفكر الفلسفي الراهن؟

(1) زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، د ط، دار مصير للطباعة، الكويت، د س، ص 200.

(2) رجاء العتيري، في طبيعة العقل، الطبعة الأولى، دار سحنون،تونس، 1999، ص ص 86/85 .

(3) المرجع نفسه، ص 84.

إن مسألة التحديد الذاتي للعقل من حيث مستوياته ومصالحه، فكرة مازالت تستقطب اهتمام الفكر الفلسفي الراهن، فهذا التميز الذي أحدثه "كانط" في مستويات العقل مازال «صالحا مع إدخال أنواع أخرى من التميز، مثلما فعل "هابرماس" عندما ميز بين عقل وسائلي و عقل عملي وعقل تواصلي وتحريري»(1)، ومثلما فعل "باشلار" عندما تكلم عن العقل العلمي كعقل نظري من جهة و الفكر العملي الذي يبحث عن الحلول العقلانية في مجال القانون و السياسة و الأخلاق من جهة أخرى.

يعترف الفكر الفلسفي الراهن بوجود مصالح متميزة للعقل الإنساني، فـ"هبرماس" في كتابه "المعرفة و المصلحة"، راح يصنف المعرفة العلمية المرتبطة بالمصلحة البشرية إلى ثلاثة أنواع هي المصلحة المعرفية والمصلحة العملية والمصلحة التحريرية، أما "باشلار" من جهته فقد أخذا «مفهوم المصلحة في الاستعمال العادي والواسع، فقابل بين المصلحة النفعية الذرائعية والمصلحة النظرية المعرفية والفكرية البحتة»(2).

من الواضح أن الخط الذي شقه "كانط" نحو مساءلة العقل عن مدى حدوده وقدراته، مستوياته وطبيعة مصالحه، لم ينته حضوره، ولو أن طرق المساءلة والاختبار لهذا العقل تعددت دلالتها في لغة الخطاب الفلسفي الراهن، وكأن «هذه الفلسفة العقلانية النقدية المنفتحة تملك قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعا خصبا للمفكرين والفلاسفة»(3).

2 ـ النقد بين التأصيل الكانطي وجدلية الحداثة:

إن راهنية "كانط" تبدأ أيضا في اللحظة التي قرر فيها الانخراط في صيرورة الحداثة بمساءلتها وممارسة النقد عليها، فقد بلغت الفلسفة النقدية مع "كانط" «قمة الأنوار في ألمانيا وأحدثت ثورة شبيهة بالثورة الكوبرنيكية في تصور العالم، وهذا ما صرح به "كانط" شخصيا سنة 1781، عند صدور "نقد العقل الخالص" معتبرا أن هدفه من هذا العمل هو إحداث تغير جذري

(1) المرجع نفسه، ص 92.

(2) رجاء العتيري، في طبيعة العقل، المرجع نفسه، ص 92.93.

(3) جمال محمد أحمد سلمان، انطولوجيا الوجود ايمانويل كانط، د ط، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ص09.

في طريقة التفكير»(1)، إنها مهمة النقد التي تأصلت مع "كانط" وأصبحت شعارا للفلسفة ومنهجا لها، وهذا «ما سيغير جذريا معنى التفلسف. لن يكون مجرد شك كما كان الأمر عند "ديكارت"، ولا مجرد تعبير عن الرأي المشترك عما يحدث داخل الطبيعة البشرية كما كان الأمر عند "هيوم"، سيصبح تأصيلا جذريا لكل المفاهيم التي بواسطتها يدرك الإنسان راهينيته»(2)، هكذا يصبح النقد مع "كانط" جوهر التفلسف الذي نؤسس به لكل تجربة ممكنة نظرية أو عملية، ونرقى معه إلى مستوى كوني ميتافيزيقي ميدانه العقل.

أمام هذا التأسيس الكانطي المتعالي للعمل النقدي «دشن كانط حداثته وحداثة كل سؤال فلسفي جديد»(3)، كما أنه مهد الطريق أمام الكثير من النظريات الفلسفية التي اجتهدت في توظيف النقد شعارا ومنهجا لها، «فقد سعى فلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى تقديم النظرية النقدية التي يجتهدون في بنائها وتوضيحها كوريث شرعي للعقلانية الكلاسيكية منذ كانط الذي يمثل بالنسبة لهم الطبقة الأخيرة من الأرضية الفلسفية السميكة التي يقفون عليها»(4) لأنهم عند ما يمارسون النقد ويتمسكون بالعقل، فإن الخلفية التي يرتكزون عليها غالبا ما تعود إلى الفلسفة الكانطية، بوصفها المرشد الحكيم لفلسفة الحداثة، فلو قمنا مثلا «بربط مباشر بين النقد كمفهوم رئيسي في النسق الكانطي، والنقد كصفة جوهرية للنظرية النقدية، لقلنا إن مدرسة فرانكفورت امتداد و إحياء لفلسفة كانط »(5)، لأنها سارت على هدى الخط الذي شقه كانط، عندما أعلنت أنها نظرية نقدية في المقام الأول، وليست نظرية في المعرفة أو الحقيقة، فهي «محاولة جادة لإيجاد بديل نظري نقدي واضح المعالم للوقوف أمام التيارات الفكرية والفلسفية التقليدية »(6).

(1) هانس يورج زاند كولر، كانط والنقد..ثورة في طريقة التفكير وفلسفة الديمقراطية، ترجمة :خيرة عماري،مجلة أيس العدد 03، دار الأخبار للصحافة، الجزائر، 2009، ص 11.

(2) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، المرجع نفسه، ص 60.

(3)عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، المرجع نفسه، ص 61.

(4) محسن الخوني، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت مرجع سابق، ص48.

(5) المرجع نفسه، ص 49.

(6) إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، دار الساقي، لبنان، 2012، ص 122.

إن النقد الذي أعلنه كانط، لم يكن بمعنى فلسفي تماما، وإنما اتخذ بعده العملي أيضا، فقد أحدث قطيعة مع الفلسفات التي سبقته، لأنه أصبح ضرورة للخروج من الأزمة التي أصبح يتخبط فيها العقل في جانبه النظري، كما في جانبه العملي.

فأما الجانب النظري فقد تجلى المأزق في قصور كل من العقلانية والتجريبانية عن «إدراك الحقيقة بسبب اعتماد كل منهما على طريق واحد من طرق الحقيقة، فواحدة تعتمد مغالاة مفرطة على العقل والأخرى على التجربة، الأمر الذي جعلهما يعجزان عن تقديم الحل الشافي لإشكالية المعرفة الإنسانية»(1)، وعلى العكس من ذلك حاول "كانط" تجاوز هذا الصراع عندما أعلن أن مرتكزات هذا الحل تكمن في العقل والتجربة معا.

أما الجانب العملي فقد تجلى المأزق في عجز المذاهب الأخلاقية التقليدية، عن تأسيس حقيقي للقيم الأخلاقية، أين عمد كانط إلى تقويض فلسفتهم، وكشف ضعف منطقهم وتهافت حجتهم، وقد أشرنا إلى ذلك بالتفصيل في الفصل الأول من هذا البحث.

إن المنحى الذي سلكته النظرية النقدية، لم يخرج عن المسار الكانطي، فقد ارتبط اسمها بالبحث الاجتماعي، فهي قبل كل شيء نظرية نقدية للمجتمع تركز على الجانب الاجتماعي العملي في السلوك، وتمارس النقد كضرورة للخروج من الأزمة التي يتخبط فيها العقل والحضارة، وكأننا أمام قرابة شديدة بين مشروع جدلية التنوير والنظرية النقدية وكأن "هوركهايمر"و "أدورنو" يترسمان خطوات كانط في أكثر من نقطة، في ربط التنوير بالعقل وفي ممارسة النقد كمنهج لتجاوز أزمات العقل البشري(2).

إذا كان "كانط" قد احدث تغييرا أساسيا في طرق التفكير، حين أدمج مفهوم النقد، وأعلنه معولا هداما لأوثان الخرافة و السحر و الخوف، و أشكال الوصايا الميتافيزيقية واللاهوتية من أجل تحرير العقل من حالته السلبية، والدفع به كي يمارس حريته، و يعيد ترتيب علاقته بالدين والميتافيزيقا، الطبيعة والأخلاق، عندما يشيد الأسس التي يرتكز عليها بيت الحقيقة، فكذلك النظرية النقدية بدورها اتخذت من النقد قاعدة جوهرية لها «إزاء أوضاع ألمانيا والتحولات

(1) الشريف زيتوني، ، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، تصدير/ د محمود يعقوب، د ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص 161.

(2) محسن الخونى، المرجع نفسه، ص161.

الفكرية والسياسية في المجتمع الحديث»(1)، فالبعد النقدي «يأخذ مصداقيته حين يقترن بالحذر من كل أشكال الميتافيزيقا، وفلسفات الهوية والنزعات النسقية التي تستلهم منهجا جدليا مفتوحا، وحينما يمارس فعله ضد اختصاصات متعددة»(2).

هذا وإذا كان "كانط" قد كشف عن هذيان العقل النظري وتناقضه عند الخوض في المسائل الميتافيزيقية، مما يتوجب عليه أن يعرف قدراته فلا يتجاوز حدوده، ومنزلته التي تتحدد بحسب موضوع بحثه، فكانت مرتكزات الحل (الميتافيزيقي) في مسلمات العقل العملي «فالعقل الذي يدخل في تناقض مظهري مع ذاته لا يجد خلاصه أو شفاءه إلا بتقويض أمر النقيضات إلي العقل العملي الذي يوجد مصالحة العقل مع ذاته و ليس مع الواقع»(3). فكذلك عمدت النظرية النقدية بدورها إلى كشف فظاعات العقل الأداتي داخل النظام الاجتماعي، فالعقل الذي يتحول إلى فاعل أداتي يفقد عقلانيته ويصبح عنصرا لاعقلانيا لأنه يفرز بربرية جديدة أساسها المعرفة التقنية، التي تصير عقلانية سياسية تحد من فردا نية الفرد وتقيد سلوكه ورغباته.

3 ـ الإيتيقا ومطلب الموضوعية: براديغم الذات و براديغم الحوار:

إن المسعى الجاد الذي أراده كل من "كارل اوتو ابل" من خلال التداولية الترنسندنتالية و"يورغن هبرماس" من خلال التداولية الشاملة، يوضح بعمق انحيازهما للإرث الفلسفي الكانطي، فقد رأى كل من المفكرين ضرورة التركيز على فكرة الموضوعية العملية كما أقرها "كانط" بإضفاء الصبغة الكونية على القيم الأخلاقية والتأصيل الحقيقي للعقل العملي، من هذا الهدف المشترك يمكن القول: إن إيتيقا الحوار تسعى بحرص شديد إلى إعادة بناء إيتيقا كانط من خلال:

ـ فعل التواصل الذي يعني كما يرى «"جان كازنوف" جعل الشيء مشتركا أي الانتقال من حالة فردية إلى حالة جماعية اجتماعية عبر الفعل اتصل الذي يتضمن من بين ما يتضمن الإخبار، الإبلاغ و التخاطب، كما يقوم بنقل الرسائل والرموز المحملة بالدلالات والمملوءة

(1) المرجع نفسه، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3)المرجع نفسه، ص 24.

بالإيحاءات، ثم إن التواصل بما هو نشاط تبادلي وعقلاني فإنه يتم بصور شتى كالأصوات، الإشارات و الصور، ولكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل»(1).

إن "هبرماس" كثيرا ما حاول أن يوضح أن«الإنسان كائن إيتيقى تواصلي، انطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة»(2).

ـ ومن خلال تمجيد الأخلاقية الكانطية في صياغتها للأمر القطعي، كقانون كوني بفضله يمكن تحقيق ضرورية وكلية القيم الأخلاقية، أي كونيتها بتجاوز كل ما هو فردى ذاتي وتقني مصلحي. «فالفعل الأخلاقي هو دائما ذلك الفعل الذي لا يقبل الاستثناءات أو التغير، و إنما يسري على كل الكائنات العاقلة، فهو قانون كوني و ليس مرتبطا بأي ظرف أو حالة استثنائية»(3)، من هذا المنظور يتبين أن إيتيقا الحوار عملت على تأصيل الموضوعية والصورة الكونية، المستمدتين من الفلسفة الكانطية، وذلك من خلال بلورة معنى الأمر القطعي على ضوء المنعرج اللغوي كمعيار يمكن أن يحقق الاتفاق والكونية المتضمنة في الأمر القطعي. فبصرف النظر عن مختلف التأويلات والمناهج التي يتم بواسطتها مقاربة مسألة اللغة، فقد أجمعت كلها على أن اللغة تمثل أرقى أنواع التخاطب والتواصل(4). خاصة أنها الوسيلة المثلى التي تستطيع أن تحقق الحوار الحجاجي و تخلق نوعا من التفاعل بين الذوات بتجاوز سؤ الفهم وتحسين التواصل بين البشر.

إن الفكر الايتيقي المعاصر أصبح يفترض منعطفا جديدا، من براديغم الذات إلى براديغم الحوار والعلامات اللسانية، إذ في وسع المفكر أن يتوجه شطر الاتصال والتأويل، «فاللغة تحيل على الاتفاق على القبول على الاتصال الشفاف، على الاختيار المستنير لجملة أفراد يتحاورون»(5).

من الواضح أن مسألة إرساء الموضوعية العملية والتأسيس الكوني للقيم الأخلاقية، سؤال مازال يحظى باهتمام بالغ في الحوار الفلسفي الألماني، فإذا لا حظنا كيف اشتغل "كانط"

(1) يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهبل، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف الجزائر، 2010، ص 8 / 9 .

(2) المرجع نفسه، ص 8 .

(3) سمير بلكفيف، ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، 2011، الجزائر، ص 21 .

(4) يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 09 .

(5) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، الطبعة الأولى، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، 2001، ص 75.

على فكرة صياغة مبادئ راسخة في المجال العلمي والأخلاقي، من أجل تأسيس فعلي ومشروع للقيم الأخلاقية، بتجاوز كل بعد نسبي. فإن بلوغ المعنى الحقيقي لمفهوم الإيتيقا بما هو «بحث في التأصيل الفلسفي واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية »(1) مفهوم أخذ يتجدد استكمالا للمشرع الإيتيقي الكانطي، وتحقيقا لمطلب الموضوعية والكونية كما أقرته الحداثة، سعى منظرو إيتيقا الحوار إلى تحديد الشروط الجوهرية للأخلاقية «فقد حاول "ابل" في كتابه " إيتيقا المناقشة " أن يضع لنا خريطة طريق لما يمكن أن نسميه نظرية إيتيقية ترنسندنتالية، يمكن لكل مسكون بالبحث في مجال القيم والمعايير أن يسترشد بها»(2)، حيث وضع في الفصل التمهيدي من كتابه، مجموعة متطلبات يمكن للإيتيقا المناقشة أن تستوفي شروطها من خلالها، وسنلاحظ كيف أنها تتقاطع في أكثر من مسألة مع المتطلبات التي حددها "كانط"، ومنها :

1 ـ على «إيتيقا المناقشة أن تقر بأن اللجوء إلى مؤثرات أخلاقية مصطنعة يعني ولوج مجال يتناقض مع وضعها الخاص، فمفاهيم مثل الشفقة، التعاطف، الحب، الكرم لا يمكن النظر إليها بوصفها مبادئ بديلة لإرساء أخلاق معينة، مع ذلك يمكن النظر إليها على أنها مصادر محفزة ضرورية في مستوى الممارسة التجريبية»(3)، إن خطابا من هذا النوع يذكرنا بالخطاب الكانطي عندما عمد إلى نقد الفلسفات الأخلاقية التقليدية التي ربطت القيم الأخلاقية بمقولات الوجدان والعاطفة والشعور، ومبدأ السعادة. يقول كانط: «إن مبدأ السعادة بوسعه أن يكون قاعدة، ولكنه لا يزودنا أبدا بمثل تلك القوانين التي تكون للإرادة الخيرة »(4).

2 ـ ضرورة الاتفاق الضمني بعدم انسياق العقل إلى مجرد القانون الطبيعي للأفراد والاعتراف الصريح بإدانة صورته الأداتية، و المصلحة الفردية، و الإقرار باحتمال أن لا تكون أخلاقية، نلاحظ كيف ينسحب هذا التأويل على المقاربة الكانطية خصوصا في أهم مسألة تقوم عليها الأخلاق الكانطية، وهي عدم إمكانية «تصور إلزام ذاتي داخل الأفعال التقنية والأفعال البرغماتية، لذلك لا يعتبر" كانط" القواعد المحددة لها قواعد عملية بالمعنى الدقيق العملي، ففي

(1) يورغن هابرماس ، المرجع نفسه، ص06.
(2) المرجع نفسه، ص10.
(3) يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص11.
(4) جمال محمد أحمد سلمان، انطولوجيا الوجود ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص24.

هذه الأفعال يغيب مبدأ الحرية المتعالية وكذا الاستقلال الذاتي للإرادة، فلا يقوم الحقل العملي الأخلاقي إلا على أساس أفعال هي واجبات مطلقة»(1).

ما يمكن استخلاصه إذا هو أنه مهما كان شكل البراديغم، الذات أو الحوار، فنحن إزاء المطلب نفسه ، وهو مطلب الكونية الأخلاقية والموضوعية العملية، سواء تحقق عن طريق الأمر القطعي ونداء الواجب الأخلاقي كما هو الشأن عند "كانط"، أو عن طريق الحوار بمشاركة أفراد المجتمع مشاركة فعلية كما أقره "هابرماس" على إثر "ابل ".

4 ـ كانط في الفكر العربي المعاصر:

إن حضور الفكر الفلسفي الكانطي في الفكر العربي المعاصر لا يقل عن حضوره في الفكر الغربي، «حيث تمتلك فلسفته العقلانية النقدية المنفتحة قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار، بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعا خصبا للمفكرين والفلاسفة العرب لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة، وإيجاد رؤى فلسفية متميزة انطلاقا من المشكلات التي قدمتها الفلسفة النقدية »(2).

الحقيقة أننا لسنا بصدد إحصاء شامل لكل ما كتبه الدارسون العرب المتفلسفون عن كانط شرحا وتفسيرا وإحصاءا و تأويلا لنصوصه الفلسفية، وإنما غرضنا يتجه إلى رصد حضور الخطاب الكانطي في الفكر العربي المعاصر وكشف راهينيته. فأين يتجلى الخطاب الكانطي في الفكر العربي المعاصر؟

يمكن أن نلاحظ الحضور الكانطي في الفكر العربي المعاصر ظاهرا في أكثر من عمل:

ـ في ذيوع المصطلح الفلسفي الكانطي وتوظيفه في أكثر من دراسة و عمل فلسفي عربي، خير دليل على موقع هذا الفيلسوف داخل النص الفلسفي العربي المعاصر فاستعمال «النقد الذاتي "لعلال الفاسي" والنقد المزدوج " لعبد الكبير الحطيبى" والنقد الحضاري "لهشام شرابي"ونقد العقل العربي" لمحمد عابد الجابري" ونقد العقل الغربي" لمطاوع صفدي"»(3) مثال واضح عل ذلك، و هذا على سبيل الذكر لا الحصر.

(1) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 124.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، كانط وانطولوجيا العصر، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص 09.

(3) المرجع نفسه، ص 11.

ـ في بعض المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة، التي اهتمت بالبحث في قضايا التراث «وموضوع الأصالة والمعاصرة، وفي منهج التأثر والتأثير، والتي وجدت في دراسة كانط مجالا لعقد مقارنات بينه وبين الفلاسفة العرب المسلمين، من أمثال "الغزالي" و "ابن رشد"، معتقدة أن مثل هذه الدراسات ستؤصل للفلسفة العربية الإسلامية بإزاء كانط الألماني»(1)، ويظهر هذا التأثر في «مناقشة إشكالية التنوير مقابل التراث العرفاني، بمقابلة التفكير الإشراقي الصوفي بالتفكير العقلاني، حيث توقف "ناصيف نصار" أمام فيلسوفين أثر كل منهما في تراثه للإجابة عن سؤال كيفية تحقيق النهضة العربية الثانية في دراسة كانط والغزالي»(2).

ـ في بعض الاجتهادات العربية التي حاولت انطلاقا من فلسفة "كانط" «تقديم رؤى فلسفية يمكن تسميتها مذاهب فلسفية أو عناصر أساسية في المذهب الفلسفي، كما يتمثل ذلك في محاولة " زكي نجيب محمود" في الجبر الذاتي و"توفيق الطويل" فيما أطلق عليه المثالية المعدلة في الأخلاق»(3).

يخصص "توفيق الطويل" الفصل الأخير من كتابه الرئيسي "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" لتوضيح نظريته الأخلاقية التي أطلق عليها اسم "المثالية المعدلة"، حيث ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساسا متجاوزا مجمل الانتقادات المختلفة التي وجهت إلى فلسفته يقول "توفيق الطويل": «وقفنا على أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية إبان تاريخها الطويل ونريد الآن أن نعرف أي هذه المذاهب أوفى بمطالب الأخلاقية وأدنى إلى تحقيق مقتضياتها، وأن نسجل ما يبدو لنا أصدق تعبيرا عن الكمال الخلقي المنشود، وقد قلنا في مقدمة الكتاب وفي تعقيباتنا التي ذيلنا به فصوله: « إنا ندين بالولاء لنوع من المثالية المعدلة التي برئت من التزمت وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة»(4)، ويضيف قائلا: « تهدف المثالية المعدلة إلى تحقيق الذات بإشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، لأن

(1) حسين مجيد ألعبيدي، من الأخر إلى الذات دراسات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة والفكر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الطليعة و النشر، بيروت، 2008، ص 135.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، كانط وانطولوجيا العصر، المرجع نفسه، ص 11.

(3) أحمد عبد الحليم عطية، كانط وانطولوجيا العصر، مرجع سابق، ص 10.

(4) توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960، ص 343.

الإنسان في هذه المثالية يبدو فردا في أسرة، ومواطنا في امة، وعضوا في مجتمع إنساني»(1)، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس، ويرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه.

أما عن كانطية "زكى نجيب محمود" فتظهر في سياقات متعددة من كتاباته وخصوصا أطروحته حول " الجبر الذاتي"، فقد تأثر صاحب هذه النظرية بمقولة كانط الأخلاقية القائمة على مفهوم الذات العاقلة وفكرة الإرادة، يقول: «إن المعيار الخلقي الذي آخذ به واعتبره صادقا هو الآتي: إن الذات الحقة هي التي يمكن أن توصف حقا بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذي نشغله في أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة»(2)، يبدو "زكى نجيب محمود" وكأنه يسير على خط الأخلاقية الكانطية ويكاد يقترب من قوله بالذات المثالية فالأخلاق عنده تعنى «السلوك تحت سيطرة العقل وهو مصدر التشريع، فهو ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة، فالإنسان مصدر القانون الذي يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة»(3)، من الواضح أن القول بحرية الإرادة كأساس للقيم الأخلاقية، يؤكد كانطية زكى نجيب محمود إلى حد بعيد، قد يحتاج هذا الكلام إلى توضيح أكثر:

يقصد "زكى نجيب محمود" بقوله: إن الإرادة حرة ومشروطة في الوقت نفسه أي أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب في سلوكها الأخلاقي، ولكن هذا السبب هو الفاعل الأخلاقي نفسه، وكأن الأسباب التي تقوم وراء الإرادة هي مقدمات تقوم في طبيعة الإرادة وطبيعة الفاعل الأخلاقي، حريتها تكمن في عدم تقيدها بباعث خارج الإرادة ذاتها «فبمقدار ما يكون الفاعل مكتفيا بذاته في تفسير الفعل الإرادي فهو حر إلى هذا الحد في هذا الفعل، بإنجازه له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا»(4) هذا ما يعنيه "زكى نجيب محمود" بالجبر الذاتي، يذكرنا هذا الموقف الفلسفي بموقف كانط من الإرادة الطيبة التي تستمد حكمها الأخلاقي من ذاتها فلا تتقيد بباعث خارجي أو تقع تحت سيطرة نزوة عابرة، حرة مستقلة فهي المشرع والمشرع له في الوقت نفسه.

إن راهنية كانط تستمر أكثر في رسم معالم فلسفة "زكى نجيب محمود" الأخلاقية ليس فقط في تمييزه بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي، عالم الحرية الفردية والإرادة

(1) المرجع نفسه، ص 346.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، المرجع نفسه، ص39.

(3) أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص 39. 40.

(4) المرجع نفسه، ص 40.

الخيرة، وإنما في رفضه تأسيس القيمة الأخلاقية على المنفعة أو المصلحة الذاتية وإقامتها على الواجب.

ـ الخاتمة:

ختاما يمكن القول أنه رغم تميز الفكر الفلسفي عموما بانفتاحه وتفاعله مع أشكال التراث البشري في صيرورته التاريخية، إلا أن قوة الخطاب الكانطي على فرض وجوده كانت حاضرة ومتميزة على الدوام أيضا، سواء على مستوى جهازه المفاهيمي أو نسقه الفكري أو باراديغمه النقدي، وربما يعود ذلك إلى:

ـ ثراء اللغة الألمانية ومطلقية فكرها المنفتح على المثالية والتأويل، ما جعله قابل لأن ينطبق على فلسفات متباينة، أكثر من أن ينحصر في مذهب بعينه، لأنه يتيح فرصة التوجه نحو الإمكان بدل التقيد بمحدودية الواقع.

ـ أصالة الطرح الكانطي في إحداثه لمفهوم النقد الذي يعني رفض الاستكانة والمهادنة ومحدودية الرؤية، ويدعو في المقابل إلى الانتقال من نقد الواقع إلى نقد الفكر ذاته، حتى صار هناك نقد للعقل الخالص ونقد للعقل العملي، والعقل الأداتي، والديني، والعربي، وهو الخط الذي حرصت على إتباعه واستكماله الفلسفات الثورية والتحررية الواعدة.

ـ انفتاح الفلسفة الكانطية على مجالات الثقافة كلها لا على نظرية المعرفة فقط، فقد انخرطت في مناقشة حدود المعرفة والعقل والفهم والأخلاق والفن والميتافيزيقا والسياسة والدين وقيم الحرية والسلام، ما جعلها أرضا خصبة للكثير من الفلسفات والعديد من الرؤى والنظريات الراهنة

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

منهج ابن حزم في الاستدلال بالسّنة النّبوية و أثره على أحكامه الفقهية

Ibn Hazm approach in inferring the Sunnah and its effect on his jurisprudential rulings.

صفية السبيعي Safia sbii		Ibn Tofail doctoral studies center, the faculty of humain and social sciences, Kenitra, Morocco

الإرسال: 05 / 12 / 2020 القبول: 15 / 03 / 2021 النشر: 2021/05/14

Abstract: Taking into account the broadness of Ibn Hazm doctrine approach, which is considered to be an extension and a resurrection of the apparent doctrine in the East, I preferred to limit this research article to Ibn Hazm's approach in inferring the Sunnah of the Prophet, and its effect on his jurisprudential rulings; and that is through:

_ Exploring the status of Al-Sunnah and its significance in the apparent doctrine law. _ Exploring Ibn Hazm's approach in dealing with the Sunnah at the level of devotion and peremptory.

_ Exploring Ibn Hazm approach in dealing with Sunnah at the level of restoration.

To finally explore Ibn Hazm jurisprudential examples in terms of worship and interaction.

على سبيل التّقديم:

يمثل المذهب الظّاهري التّيار الرّافض لإخضاع النّصوص الشّرعية للرأي والقياس، انطلاقًا من اعتماده على نسق فكري منهجي خاص، يمثل التّمسك بظاهر اللّغة وظاهر الشّريعة سمته الأساسية؛ كما يمثل هذا المنهج الاتجاه المضاد لحركة

المستهينين بالنّصوص[1]،أو يمكن اعتباره الطّرف المقابل للمنهج المقاصدي باعتباره المحدد لسلم المصالح والمفاسد، الضرورية منها والحاجية والتّحسينية؛ وهذا ما يرفضه أعلام المذهب الظّاهري خاصة ابن حزم[2]. موضوع بحثي هذا. حيث أغلق باب ما يسميه الأصوليون بـ :"مسالك التّعليل"، وحرم وفسق كل تساؤل عن مقاصد الشّارع وأسرار الشّريعة، واعتبره "دين إبليس، وأنه مخالف لدين الله"[3].

ونظرا لشساعة مشروع ابن حزم الفكري ومنهجه الفقهي - الذي يعد امتدادا للمذهب الظّاهري بالمشرق وبعثا له من جديد، وتأصيلًا ونصرة له – فقد آثرت الاقتصار في هذا البحث على: "منهج ابن حزم في الاستدلال بالسّنة النبوية وأثره على أحكامه الفقهية."وذلك من خلال:

- بيان مكانة السّنة ومرتبتها في أصول الاستنباط الظّاهري.

- بيان منهج ابن حزم في التّعامل مع السّنة على مستوى القطعية: من حيث ذاتها، ومن حيث روايتها.

- بيان منهج ابن حزم في التّعامل مع السّنة النّبوية على مستوى الأصحية.

لأتناول أخيرا نماذج من فقه ابن حزم في بابي العبادات والمعاملات. والتي توضح بجلاء أن ظاهرية ابن حزم هي منهجية لا مذهبية.

أولاً: مكانة السّنة ومرتبتها ضمن أصول الاستنباط الظّاهري:

---

[1]. حسب تعبير سعيد الأفغاني في مقدمته لتحقيق كتاب **"ملخص إبطال القياس والرّأي والاستحسان والتّقليد والتّعليل"** لابن حزم، دار الفكر، بيروت، ط 2- 1969م.

[2]. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ولد سنة 381هـ، نشأ في بيت له سلطان في الدّولة وثراء وجاه، تعرض لمحنة صرفته عن السياسة إلى العلم فبرع فيه وناظر وصار إمامًا وصاحب رأي ومنهج، من غير تقليد لأحد غير الصّحابة وكبار التّابعين، ألّف في مختلف مجالات العلم والمعرفة، مثل:**"المحلى"**في الفقه، و**"الفصل في الملل والأهواء والنحل"**،و**"الإحكام في أصول الأحكام"**، وغيرها توفي في 456هـ (انظر ترجمته في: **"الأعلام"**، ج4، ص 254-255 و**"الدّخيرة في محاسن أهل الجزيرة"**،ج1، قسم، 1، ص167-171 و**"العبر"**ج3ص241 و**"وفياتالأعيان"**.."ص325-326) .

[3]. ابن حزم، **"الإحكام في أصول الأحكام"**،دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1- 1405هـ . 1985م .مجلد 2، ج 8، ص113 بتصرف.

يتلخص منهج ابن حزم فيما يتعلق بالقرآن الكريم في تعويله على ظاهر النّص.

أما فيما يخص السّنة النّبوية الشّريفة، فقد اتخذ موقفا واضحا من الحديث النّبوي على مستوى الأصحيةوالقطعية، وكذا على مستوى الفهم، وتميز بخصوصيات، أولها: أن القرآن والسنة عنده في مقام العلم بالشريعة واحد، وهو مقام النّصوص، لا يقدم أحدهما على الآخر، ولا يرد بالآخر. لذا نجده يقول: "والقرآن والخبر الصّحيح بعضها مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطّاعة لهما(...) قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله، ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون، ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون"[4]"[5]، وهو بذلك يبين أن القرآن إذا حظي بالسبق فإنما لأنه هو الأصل الذي به ثبتت السّنة، واستمدت قوتها؛ وهو في هذا ينظر نظر الإمام الشّافعي الذي يعتبر القرآن والسنة جزئين أو قسمين، أحدهما يتمم الآخر، ويسميهما النّصوص. وهو رأي الإمام أحمد كذلك، كما نص عليه ابن القيم رحمه الله في "أعلام الموقعين عن رب العالمين".

فإذا كان القرآن هو أساس الشّريعة لأنه: "كلام الله تعالى المعجز، المنزل على الرّسول صلى الله عليه وسلم بواسطة الملك جبريل الأمين، المتواتر لفظه جملة وتفصيلا، المتعبد بتلاوته، المكتوب في المصاحف"[6]، فإن السّنة هي المفسرة لنصوصه المبينة لمعناه، بتوضيح مشكله وتعيين مبهمه، وتخصيص عامه وتقييد مطلقه ... وهي إضافة إلى هذا، وحي من عند الله عز وجل، مأمور باتباعها استقلالا من غير عرض

---

4. سورة الأنفال، 21/20.

5. ابن حزم،"**الإحكام في أصول الأحكام**"، المصدر مذكورمج 1، ص96.

6. أبي حامد الغزالي "**المستصفىفي علم الأصول**" رتبه وضبطه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1- 1413هـ 1993م. ص81. وعجاج الخطيب، **"أصول الحديث- علومه ومصطلحه"** دار الفكر بيروت 1409هـ 1989م. ص34.

على الكتاب، وذلك كما قال ابن القيم[7] في بيانه لمعنى قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله وإلى الرّسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا» [8]:" فأمر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرّسول تجب استقلالا من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقا، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه عليه الصّلاة والسلام أوتي الكتاب ومثله معه". فالسنة إذا هي في نفس مرتبة القرآن، لا تفاضل بينهما.

يقول ابن حزم في قصيدته التي تضمنت أصول الظّاهرية:

"وسَوِّ كتاب الله بالسنة التي أتت عن رسول الله تنجو من الرّدى

سواء أتت نقل التّواتر أو أتت بما قد روى الآحاد مثنى وموحدًا"[9]

وقد خلص ابن حزم إلى هاته النّتيجة بعد أن صح عنده أن الوحي قسمان: متلو معجز، ومروي منقول غير معجز، وقد جاء الأمر بطاعتهما معا بلا فرق. وهو على هذا يكفر من استحل خلاف ما صح عنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، مستدلا بقوله تعالى مخاطبا نبيه: «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما»[10]. فيقول: "إن الله تعالى قد أقسم - وقوله الحق . إنه ليس مؤمنا . وصدق الله تعالى ـ وإذا لم يكن مؤمنا فهو كافر، ولا سبيل إلى قسم ثالث"[11].

---

7 . في: **"أعلام الموقعين عن رب العالمين"**راجعه وقدم له وعلق عليه:طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، بلا تاريخ. ج 1 ص 48.

8 . سورة النّساء، الآية: 59.

9 . " **نوادر الإمام ابن حزم**"خرجها وعلق عليها أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1- 1403هـ 1984م.السّفر الثاني، ص 114.

10 . سورة النّساء، الآية: 65.

11 . ابن حزم، **الإحكام**، المصدر مذكور، مج 1، ص97.

ولهذا فالحديث النّبوي عنده يفيد العلم اليقيني والقطعي سواء كان آحادا أو تواترا. والتزامه بالظاهر لا يقتصر على القرآن بل يتعداه إلى السّنة النّبوية الشّريفة، وهذا ما جعله يخالف الجمهور في مسائل هي في مرتبة المجمع عليه بينهم، والتي سأبينها من خلال استطلاع منهجه على مستوى قطعية السّنة وأصحيتها، بعدما تطرقت إلى مكانتها ومرتبتها ومنهجه في التّعامل معها على مستوى الفهم.

منهج ابن حزم في التّعامل مع السّنة النّبوية على مستوى القطعية

يقسم ابن حزم السّنة في دراسته لها إلى قسمين:

القسم الأول: من حيث ذاتها أو ماهيتها.

القسم الثّاني: من حيث روايتها.

1. من حيث ذاتها: تتفرع إلى ثلاثة فروع: قول وفعل وتقرير. فالقول هو: الحديث الذي قاله النّبي صلى الله عليه وسلم في مختلف المناسبات والأغراض.

والفعل هو: ما نقل إلينا الصّحابة من أفعاله صلى الله عليه وسلم مثل وضوئه واعتكافه ونحو ذلك.

أما التّقرير فهو: كل ما أقره النّبي عليه الصّلاة والسلام، مما صدر عن بعض أصحابه من أقوال وأفعال بسكوت منه وعدم إنكار، أو بموافقته وإظهار استحسانه وتأييده، فيعتبر ما صدر عنهم بهذا الإقرار والموافقة عليه صادرا عن الرّسول صلى الله عليه وسلم[12].

فهذه الأقسام أثبت الجمهور حجيتها على مراتبها في ذلك، فإن كانت تدل على الوجوب، كان الفعل واجبا؛ وإن كانت تدل على النّدب فكذلك، وهكذا.

إلا أن ابن حزم يخالف الجمهور في ذلك، فيعد السّنة الدّالة على الوجوب من هاته الأقسام هي الأقوال فقط، أما أفعاله صلى الله عليه وسلم فحكمها القدوة له، والتأسي به. والأسوة مستحسنة وليست واجبة، بدليل قوله تعالى: «لقد كان لكم في

[12]. عجاج الخطيب، **أصول الحديث**،مرجع سابق، ص19-20 (بتصرف).

رسول الله أسوة حسنة»[13]، ولو كانت الأسوة واجبةلكان النّص: لقد كان عليكم، لأن لفظ الإيجاب إنما هو علينا لا لنا[14]؛ وهي على ذلك ما لم تقترن بقول، مثل قوله عليه الصّلاة والسلام: "صلوا كما رأيتموني أصلي"، "خذوا عني مناسككم". أو قامت قرينة على أنها قائمة مقام القول، كإزالته صلى الله عليه وسلم ابن عباس عن يساره ورده عن يمينه في الصّلاة، فإن الفعل في هذه الحال قائم مقام القول، فهو قول في معناه بهذه القرينة"[15]. أو كانت تنفيذا لأمر من القرآن أو السّنة. وهذا هو مذهب أهل الظّاهر جميعا، وهو متفق تمام الاتفاق مع منهجهم الذي يسيرون عليه، وهو أن الوجوب لا يفهم إلا من الأقوال، لأنها هي التي يكون بها التّبليغ الذي أمر به الرّسول صلى الله عليه وسلم.

أما إقراره عليه السّلام فحكمه الإباحة.

وقد بين ابن حزم أقوال غيره من الفقهاء.على عادته في ذلك.وانتهى إلى الرّاجح منها، فقال في باب (أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي الشّيء يراه عليه السّلام أو يبلغه، فيقره صامتًا عليه، لا يأمر به ولا ينهى عنه): " قال قوم من المالكيين، أفعاله عليه السّلام على الوجوب، وهي آكد من أوامره، وقال آخرون منهم الحنفيين: الأفعال كالأوامر، وقال آخرون من كلتا الطّائفتين ومن الشّافعيين، الأفعال موقوفة على دليلها، فما قام منها على أنه واجب صير إليه، وما قام دليل أنه منها ندب أو إباحة صير إليه، وممن قال بهذا من الشّافعيين أبو بكر الصّيرفي وابن فورك، وقال سائر الشّافعيين وجميع أصحاب الظّاهر: ليس شيء من أفعاله عليه السّلام واجبًا، وإنما ندبنا إلى أن نتأسى به عليه السّلام فيها فقط، وألا نتركها على معنى الرّغبة عنها (...) إلا ما كان من أفعاله بيانا لأمر أو تنفيذا لحكم، فهي حينئذ فرض، لأن الأمر قد تقدمها، فهي تفسير الأمر.

---

[13].سورةالأحزاب، الآية: 21.

[14] . ابن حزم، **الإحكام**، المصدر مذكور، مج1، ج4،ص 465.

[15].المصدرنفسه،مج1، ج4، ص 467.

قال علي: وهذا هو القول الصّحيح الذي لا يجوز غيره"[16].

فحكى الخلاف في المسألة، وبين الرّاجح والصحيح عنده، وإن كان الجمهور على عدم التّفريق بين السّنة القولية والفعلية والتقريرية.

وقد لخص ابن حزم قوله في هذه المسألة في الأبيات التّالية:

وقل لرسول الله سمعا وطاعة إذا قال قولا أو تيمم مقصدا

(...)

وأفعاله اللائي تبين واجبا من الله فاحملها عليه وماعدا

على أسوة لا زلت مؤتسيا بها وليس بفرض والسعيد من اقتدى

وإقراره الأفعال منه إباحة لها فمحال أن يقر من أفسدا

وما صح منه مسندا قل بنصه وإياك لا تحفل بما ليس مسندا[17]

2. السّنة من حيث روايتها:

يقسم ابن حزم السّنن من حيث روايتها إلى قسمين: خبر متواتر وخبر آحاد، ويعرف الأول بقوله: "هو ما نقله كافة بعد كافة، حتى تبلغ به النّبي صلى الله عليه وسلم" مبينا أن المتواتر "لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه، لأن بمثله عرفنا أن القرآن هو الذي أتى به محمد صلى الله عليه وسلم، وبه علمنا صحة مبعث النّبي صلى الله عليه وسلم، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة وعدد الصّلوات..."[18].

وقد ذكر أن النّاس اختلفوا في حد التواتر، وساق أقوالهم وقدم حججهم، وذهب في الأخير إلى أن عدد التواتر لا يحد ولا يمكن إحصاؤه،وأنه لا تواتر في أقل من اثنين. والسبيل إلى معرفته هو التّأكد من استحالة تواطؤ المخبرين على الكذب، فإن

---

16. المصدر نفسه،مج1، ج4، ص 458.

17. " **نوادر الإمام ابن حزم**". المصدر مذكور ،السفر الثاني ص113- 114.

18. ابن حزم، **"الإحكام**، ج1، مج 1، ص 102.

استحال تواطؤهم في كل طبقاته، عد الخبر تواترا وإن لم يتجاوز اثنين، وإن أمكن فهو غير متواتر مهما يكون العدد كثيرا. وهو في هذا يعتمد على أمرين:

أولهما: البديهة والحس، أو ما سماهما "بالضّرورة والطّبيعة الإنسانية[19]: فإنه من علم النّفس المجبول فيها، أنه إذا جاء خبر من اثنين فأكثر، "وتيقنا أنهما لم يلتقيا، ولا دسسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به، ولا رهبة منه، ولم يعلم أحدهما بالآخر، فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر. بلا شك. من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه"[20].

وثانيهما: هو الاستقراء والتتبع لأحوال النّاس، الذي بين له بأن كثيرا من الأخبار يعتمد في تصديقها على التّواتر الذي قد يثبت بخبر اثنين لم يلتقيا فأكثر، مثل العلم بتاريخ الأمم والملوك، والعلماء والبلدان...

وبناء على هذا، ذهب جمهور العلماء. بما فيهم ابن حزم. إلى أن المتواتر حجة في الدّين، يكفر جاحده بخلاف الآحاد الذي هو. حسب تعبير أبي حامد الغزالي. "ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التّواتر المفيد للعلم"[21] أو كما قال ابن حزم: "هو ما نقله الواحد عن الواحد، واتصل برواية العدول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم".

وقد ذهب الحنفية والشّافعية وجمهور المالكية وغيرهم إلى أنه يفيد الظّن ويوجب العمل. مبينين أنه لا تلازم بين إيجاب العمل وإفادته علم اليقين، وإنما يكتفى لوجوب العمل به بالظن الرّاجح، وخالف الإمام أحمد وبعض أهل الحديث وداوود الظّاهري وابن حزم، فقالوا: إنه يفيد العلم لأنه لا عمل من غير علم.

---

19. المصدر نفسه،ج1، مج1، ص 104.

20. المصدر نفسه،ج1، مج1، ص 105.

21. أبي حامد الغزالي"**المستصفى في أصول الفقه**"، المصدر مذكور، ص116.

وقد اعتذر لهم الامام الغزالي بأن قال: "وما حكي عن المحدثين[22] من أن ذلك يوجب العلم، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، إذ يسمى الظّن علما، ولهذا قال بعضهم: يورث العلم الظّاهر، والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظّن"[23].

إلا أن ابن حزم حينما يقرر أنه إنما يفيد اليقين ويوجب العمل والاعتقاد معا مادام مسندا صحيحا، فإنه يدلي بحججه وبراهينه التي تبين أنه لم يقصد بقوله ما عناه الغزالي.

وأول هاته الدّلائل: أن السّنة الشّريفة هي .كما سبق الذكر.وحي، والوحي ذكر، والذكر محفوظ بنص الآية الكريمة: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» [24] وهو إن لم ينقل إلينا كله بطريق التّواتر الفعلي فعلى الأقل ينقل بطريق فردية" وقد صح بيقين افتراض الله علينا قبول ما رواه لنا الثّقاة.

ومن الباطل المتيقن- مع حفظ الله تعالى الدّين - أن يلزمنا قبول شريعة باطلة، لم يأمر الله تعالى هو بها قط"[25].وقد ساق في إثبات رأيه أدلة من قالوا إن خبر الواحد لا يقبل في الأمر الذي يكون من شأنه أن يعرفه النّاس جميعا، كأذانه عليه الصّلاة والسلام وإقامته، وبين بطلانها.

ثم ناقش بعض الحنفية الذين يشترطون الشّهرة أو الاستفاضة فيما إذا كان الخبر يأتي بحكم زائد على القرآن الكريم. كما ناقش المعتزلة في عدم إثباتهم العقائد بحديث الآحاد وبين بطلان قولهم.

ورد على من قال بأن خبر الواحد يفيد العمل دون العلم، مبينا أن هذا يعني إمكان أن يكون كذبا أو موهوما فيه.

---

22 . الملاحظ أن الغزالي لم يحك الخلاف عن غيرهم، ولعل ذلك راجع إلى اعتباره الإمام أحمد من المحدثين، أما داود بن علي وابن حزم فإذا لم يعدهما منهم، فذلك قد يكون لاعتباره أن خلافهما لا يخرق الإجماع.

23.أبي حامد الغزالي"**المستصفى**.." المصدر مذكور، ص116.

24. سورةالحجر، الآية: 9.

25.ابن حزم،**النبذة الكافية في أحكام أصول الدّين**،تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية- بيروت ط1،1985م، ص33.

وخلص أخيرا إلى موقفه الواضح، وهو أن خبر الرّاوي الثّقة عن مثله مسندا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مقطوع به على أنه حق من عند الله، موجب صحة الحكم إذا كان جميع رواته متفقا على عدالتهم، أو ممن ثبتت عدالتهم.

ولسنا هنا بحاجة إلى ذكر أدلته وتفنيده لأدلة من خالفه، وإن كان ذكرها من الأهمية بمكان، وذلك لأن هذا البحث من شأنه بالدرجة الأولى بيان منهجه أولا فيما يتعلق بالسنة النّبوية، ثم أثر ظاهريته في التّعامل مع النّصوص ثانيا. وإن جاءت الإشارة إلى ذكر مخالفيه فذلك لكي يُعلَم منهجه في تقرير الأصول والفروع، والذي لا يتم عنده إلا بعد استقراء كل الأقوال والتعرف على أدلتها وبيان مدى صحتها أو بطلانها، فيلتزم صحيحها ويرد باطلها. وهذا ما يجعلنا نقول إن ظاهرية ابن حزم منهجية لا مذهبية، لأنه لم يكن كشأن تابعي المذاهب، وإنما كانديدنه تتبع الدّليل أينما وجده أخذ به، وإن خالف الإمام داود الأصبهاني، وهذا ما جعل الكثيرين يسمون اجتهاده الفقهي بالمذهب "الحزمي" وأتباعه "بالحزمية " نسبة إليه.

إن ابن حزم حين يعتد بخبر الواحد الثّقة ويجعله حجة فإنه يفرق بين الرّواية والشهادة، من حيث أن الرّواية تقبل من الآحاد ولا يشترط فيها تعدد، بينما الشّهادة لا تقبل من واحد إلا إذا عضدتها يمين صاحب الحق، هذا مع أن كلاهما يحتمل فيه الكذب، وهو يبين الفرق بينهما من وجوه:

أولها: أن الله تعالى ضمن لنا حفظ الدّين وإكماله، في حين ترك أمر المحافظة على النّفس والعقل والمال والعرض إلى النّاس يطبقون فيه حكم الله، ولذلك ما كان النّبي عليه الصّلاة والسلام يخشى الخطأ في الأمور الشّرعية التي يحكيها عن ربه بينما كان يخشاه في القضاء بين النّاس.

وهذا "لأن الله لم يضمن لنا قط أن الشّهود لا يشهدون إلا بحق، وقد بين لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم قد يشهدون بباطل؛ إذ يقول عليه السّلام: "فمن

قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذ فإنما أقطع له قطعة من النّار"[26] مبينا صلى الله عليه وسلم أنه قد يحكم لغير صاحب الحق به إذا كان ألحن بحجته من الآخر.

الثّاني: أن القضاء بشهادة العدول مبنية على يقين لا شك فيه، بدليل أنه يفسق القاضي الذي لايقضي بشهادة العدول.

الثّالث:أن الرّواية حكاية للشرع الذي فرض علينا فيه أن نقول: نهانا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وأمرنا بكذا، ولم يأمرنا تعالى قط بأن نقول شهد هذا بحق، ولا حلف هذا الحالف على حق، ولا إن هذا الذي قضينا به لهذا حق له يقينا[27] وهذا التّفريق كله راجع الى النّزعة الظّاهرية البحتة التي لا تتجه إلى الأخذ بالعلل والمقاصد، ولا تتجاوز ظواهر الألفاظ. في حين نجد من الصّحابة من كان لا يكتفي في الرّواية بالواحد من غير يمين، كعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، الذي كان يحلف من يروي حديثًا على صدقه في الرّواية، وأبي بكر الصّديق - رضي الله عنه - الذي كان لا يقبل حديثًا إلا اذا رواه اثنان، فكان لا يرى فرقا بين الرّواية والشّهادة[28].

ولقد نتج عن تقرير ابن حزم - وأهل الظّاهر عمومًا . عدم أفضلية المتواتر على الخبر المسند الصّحيح، وعدم جواز التّرجيح بين النّصوص بكثرة عدد قائليها لأنه لا تفاضل بينهما بل هما في مرتبة واحدة. وهذا ما جعله يتساهل في الحكم بالتواتر على كثير من الأحاديث التي لا تصل إلى هذه المرتبة عند الجمهور.

منهج ابن حزم في التّعامل مع السّنةالنّبوية من حيث الأصحية:

يتبين مدى تعويل ابن حزم على النّص من موقفه منه على مستوى أصحيته أو قبوله ورده، فإذا كان الجمهور يميز في الحديث بين "الصحيح والحسن والضعيف ثم

---

[26]. «**صحيح البخاري**» كتاب الحيل، "باب إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت.."رقم الحديث6967 (9/ 25) تحقيق محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1- 1422ه.

[27]. أبو زهرة،**"ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه"** دار الفكر العربي بلا تاريخ، ص 338 (بتصرف).

[28]. لكن لا يعني هذا أنه ليس بين الرّواية والشهادة فرق في اعتبار العدد، فلا شهادة في الاسلام بأقل من اثنين، أو شاهد ويمينه؛ في حين قبلت أخبار الآحاد من آحاد الصّحابة كحديث: "إنما الأعمال بالنيات..." وإنما شدد الشّرعفي أمر الشّهادة لتعلق الحقوق بها.

بين مراتب كل منها للترجيح حال التّعارض "[29] فإن ابن حزم لا يعتمد هذا التّقسيم لأنه يعني أن إفادة الصّحيح للعلم متفاوتة وأن الثّقة بالراوي تتفاوت من شخص لآخر، في حين نجد أن منهجه الظّاهري يقوم على أن الرّاوي إما أن يكون ثقة فهو حجة أبدا إلا اذا ثبت بالدليل خطأه، إما باعترافه أو بشهادة شخص حضر معه مجلس السّماع، أو المشاهدة وأما غير ثقة فلا يؤخذ عنه أبدا.

لهذا نجده يقسم الحديث إلى صحيح وضعيف فقط، ولا يفرق بين صحيح وحسن وبالضرورة لايفرق بين صحيح لذاته وصحيح لغيره.

أما ما قال من أن التّقسيم إلى صحيح وحسن وضعيف يعني أن إفادة الصّحيح للعلم متفاوتة، فلأنه لو قبل بهذا التّقسيم لنقض ما حاول إثباته من أن خبر الآحاد الذي توفرت فيه الشّروط السّالفة الذكر يفيد العلم القطعي دون تفاوت ولا اختلاف.

وأما قوله أن هذا التّقسيم الثّلاثي يعني أن الثّقة بالراوي تتفاوت من فرد لآخر والثقة إما أن تكون أولا تكون، فإن هذا ما وصل إليه بعد استقراء وتتبع الأدلة التي وجدها تبطله وذلك - كما قال - أنه "لايخلو كل أحد في الأرض من أن يكون فاسقًا أو غير فاسق. فان كان غير فاسق كان عدلا ولا سبيل الى مرتبة ثالثة.

فالعدل ينقسم إلى قسمين: فقيه وغير فقيه، فالفقيه العدل مقبول في كل شيء، والفاسق لايحتمل في شيء. والعدل غير الحافظ لا تقبل نذارته، لأن شرط القبول الذي نص الله تعالى عليه ليس موجودا فيه، ومن كان عدلا في بعض نقله، فهو عدل في سائره، إلا بنص من الله تعالى أو إجماع في التّفريق بين ذلك، وإلا فهو تحكم بلا برهان، وقول بلا علم، وذلك لايحل"[30] لهذا غلَّط ابن حزم من قال بقبول فلان في الرّقائق دون الأحكام، وبوجود العدل والأعدل منه رغبة منهم في ترجيح خبر الأعدل على من هو دونه في العدالة، وقد جرت صنائع أهل الحديث على التّرجيح أكثر

---

[29]. المكي اقلاينة،"**ابن حزم و أثره في الدّراسات الحديثية**" رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط تحت إشراف د. فاروق حماد. ص 671.

[30]. ابن حزم، **الإحكام**، المصدر مذكور، ص137.

بالضبط لا بالعدالة فيما يتعلق بالعدل والأعدل منه، لأن العدل قد يضبط ما لم يضبطه الأعدل منه. فأثبت إمامنا أن الله عز وجل لم يفرق بين خبر عدل، وخبر عدل آخر أعدل منه، وأن من فعل ذلك فقد قفا ما ليس له به علم وهو بذلك عاص لله تعالى.

ثم إن الأقل عدالة يمكن أن يعلم ما لا يعلمه من هو أتم منه فيها، والأمثلة على هذا كثيرة[31] فينتهي الى أننا متعبدون برواية الثّقة أما غيره فليس بحجة في نقله.

والثقة عنده هو: "العدل الضابط لما يرويه، البريء من الفسق، السّالم من مجرحات العدالة والضبط". وهو بهذا يتساهل في الحكم بالتوثيق لمن عرف في ظاهره بذلك دون تتبع منه، لهذا فهو يكتفي من العدالة "بالطّاعات وألا يرتكب الشّخص كبيرة ولا يعلن صغيرة، فلو استتر في الصّغائر ما أخل ذلك بعدالته"[32] وهو يبين عن التّزامه بالظّاهر في حكمه على الأشخاص أيضا - وإن كان على سبيلالدّعابة - في إنشاده لأبيات، ارتجلها حين "مرّ يوماً هو وأبو عمر ابن عبد البر صاحب الاستيعاب بسكّة الحطابين من مدينة إشبيلية، فلقيهما شاب حسن الوجه، فقال أبو محمد: هذه صورة حسنة، فقال له أبو عمر: لم نر إلاّ الوجه، فلعلّ ما سترته الثّياب ليس كذلك، فقال ابن حزم ارتجالا:

وذي عدل فيمن سباني حسنه يطيل ملامي في الهوى ويقول
أمِن حسن وجه لاح لم تر غيره ولم تدر كيف الجسم أنت قتيل؟
فقلت له: أسرفت في اللوم فاتئد فعندي رد لو أشاء طويل

---

31. الملاحظ هنا ان ابن حزم حين ينفي التّفريق بين العدلوالأعدل منه، يثبته ويستدل به من وجه آخر؛ وذلك حين يقول:"وأيضا فقد يعلم الأقل عدالة ما لا يعلمه من هو أتم منه عدالة (...)وقد (...) رجع عمر إلى خبر مخبر أخبره عن إملاص المرأة، ولم يكن ذلك عند عمر، وذلك المخبر بينه وبين عمر في العدالة درج" (**الإحكام**، ج 1، ص 139) فإن المتأمل يظهر له التّناقض المتمثل في النّفي والإثبات في نفس الوقت.

32. أبو زهرة، **ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص343-344.

ألم تر أني ظاهري،وأنني ... على ما بدا حتى يقوم دليل."[33]

وابن حزم وإن تساهل في التّعديل، فإنه بالمقابل غلب عليه التّشدد في التّجريح، وذلك لأنه ابتداء "لا يبني إلا على القطعي، أما ما احتمل واحتمل سقط به استدلاله، إذ هو ظن، والظن ليس بحجة في الشّريعة. لذا فإن أقل هفوة يقترفها الرّاوي يعتبرها ابن حزم مسقطة لعدالته، ولا تطمئن النّفسإلى ما ينقله. وما كان كذلك فهو ساقط مردود الرّواية لاستجازته التّلبيس على المسلمين "[34] وهو بذلك يطرح الرّجل بالكلية عند وجود أقل كلام فيه وذلك لأنه "يتابع بعض الأئمة في التّجريح دون الالتفات لكلام غيرهم[35]، كما فعل مع عمروبن شعيب وعبد الرّحمان بن ثوبان اللذان طرحهما بالكلية مع العلم بأن عمرو بن شعيب حديثه في عداد الحسن عند المحدثين، فنجده يرد رواية سيء الحفظ بإطلاق، وذلك لاعتقاده أن من ساء حفظه لم يتفقه فيما سمع، والله أمرنا بقبول نذارة من تفقه فيما سمع في قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم»[36] فيشترط في الرّاوي الحفظ والفقه معا. ويجعل سوء الحفظ والخطأ مساويا للوضع، ولا يخفى ما في هذا من غلو وتشدد.

كما أنه يرد روايات كثيرة ممن لم تثبت له عدالته، فيجرحهم بالجهالة سواء جهالة العين أو الحال أو هما معا، أو عدم الشّهرة بالنقل أو الحفظ.. ويتوقف في أخبارهم.

وقد بلغت هاته الأحكام أقصاها عندما جهل بعض الصّحابة أمثال: عجير بن عبد يزيد وغالب بن أبجر وعبد الله بن ثعلبة، بل إنه تكلم في صحابي عدل هو عامر

---

[33]. شهاب الدين المقري،**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ط1 ، 1997،ج2، ص83.

[34]. المكياقلاينة،**ابن حزم و أثره في الدّراسات الحديثية**،ص675.

[35]. "**تجريد أسماء الرّواة الذين تكلم فيهم ابن حزم جرحًا وتعديلًا مقارنة مع أقوال أئمة الجرح والتّعديل**" أعده عمر محمود أبو عمر وحسن محمود أبو هنية، مكتبة المنار، ط1، 1408هـ 1988م، ص 26 – 27.

[36]. سورة التّوبة، الآية: 122 وانظر**النبذة الكافية**، المصدر مذكور، ص 33.

بن واثلة اللّيثي[37]. وإنما كان هذا لقلة إحاطته بسير علماء ورجال المشرق، ولأن أخبار من جهلهم من الصّحابة لم تشتهر. كما أنه جهل بعض كبار العلماء كالترمذي، وقد أنكر عليه هذا بعض الأئمة، من بينهم الإمام الذهبي الذي يقول: " ولي أنا ميل إلى أبي محمد لمحبته في الحديث الصّحيح ومعرفته به، وإن كنت لا أوافقه في كثير مما يقوله في الرّجال والعلل"[38].

وقد وقع ابن حزم في أوهام شنيعة وأغلاط فظيعة، وهي في أغلبها راجعة إلى ثقته في حفظه. فكان يتسرع ويهجم في الحكم على الرّجال تعديلا وتجريدا، وعلى المرويات فيحتج ببعضها في كتابه ويضعفها في آخر[39].

ومن أوهامه في الرّواة عده الاختلاف في اسم الرّاوي من موجبات جهالته مطلقا، مع أن هذا لا يصح دائمًا ؛ فإن منهم من لم يعرف إلا بكنيته، فاختار له شخص ما اسما، بينما اختار له آخر اسما آخر، ولا خلاف في أنه معروف مشهور، فعد ذلك من شذوذه وأوهامه[40]. وبناء على هذا فإن الضعيف عند ابن حزم هو: كل حديث لا يرويه إلا ضعيف أو مجهول أو ما كان غير متصل الإسناد، ولهذا فهو لا يقبل المرسل الذي لم يذكر فيه الصّحابين كما لا يقبل الحديث الذي انقطع فيه السّند في أي طبقة من طبقاته، لأنه ليس على ثقة بأن من سقط من السّند هو على الصّفة التي أمر الله تعالى معها بقبول نذارته وهي التّفقه في الدّين.

أما بالنّسبة للمرسل فلا تجب به حجة عنده، إلا اذا انعقد الاجماع على مضمونه، وآنذاك تكون الحجة في الاجماع لا في نفس المرسل.

---

37. **تجريد أسماء الرّواة**، المصدر مذكور، ص 27.

38. الحافظ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**،تح، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بلا تاريخ، ج 13، ص 381.

39 . مثلًا حديث عمران بن حصين الذي رواه مرفوعًا: "أسرينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عرس بنا ..."الحديث. وفيه قوله: "لاينهاكم الله عن الرّبا ويقبله منكم"، وقد احتج به ابن حزم في **المحلى**(ج 4، ص 45) صراحة، ثم نجده يضع هذا الحديث في"**الإحكام**" ويقول بأنه باطل من وجوه ويسوق هاته الوجوه. (انظر:علي رضا، "**المجلى في تحقيق أحاديث المحلى**"، تح علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1 -1415ه 1995مص 53).

40 . المكي اقلاينة، **"ابن حزم و أثره في الدّراسات الحديثية"** مرجع سابق، ص67.

وهو في هذا يأخذ ببعض منهج الإمام الشّافعي، الذي لا يقبل المرسل إلا بمسوغ، كأن يكون المرسل من كبار التّابعين، وأن يكون الحديث المرسل قد قوي برواية حديث متصل في معناه تلك - وهذه هي المرتبة الأولى من مراتب الإرسال – أو أن يؤيده مرسل آخر، أو يؤيده قول الصّحابي في موضوعه، أو يتلقى المرسل أهل العلم بالقبول"[41] فتكون الحجة في ذلك التّلقي لا في نفس المرسل، وهذه المرتبة هي أضعف مراتب الإرسال.

ولئن كان ابن حزم يوافق الشّافعي في هذا، فإنه يختلف معه في المرسل الذي أيده مرسل آخر، فإن هذا الأخير - أي الشّافعي - يقبل الاثنين إذا أرسلا من كبار التّابعين مثل مجاهد وسعيد بن المسيب، الذين عرفوا بأنهم إذا أرسلوا فإنما يرسلون لكثرة من رووا عنهم من الصّحابة.

أما ابن حزم فإنه لا يعتبر القول مسندا إلى النّبي صلى الله عليه وسلم إلا اذا صرح الصّحابي بأن النّبي عليه السّلام قاله أو نحو ذلك. فلابد من التّصريح أو ما يدل عليه؛ وهو بهذا لا يعتبر من الأحاديث ما قال فيه الصّحابي السّنة كذا أو أمرنا بكذا، فهذا لا يعد إسنادا عنده "لأنه يحتمل أن يكون مبنى ذلك أنه سمع النّبي صلى الله عليهوسلم قولا في ذلك، ويحتمل أنه اجتهاد منه، ومتى دخل الاحتمال لا ينسب ذلك القول إلى النّبي صلى الله عليه وسلم؛ واجتهاد الصّحابي عند ابن حزم ليس حجة في الدّينفلا يجوز تقليده ولا من دونه. ولذا يقول:"إذا قال الصّحابي السّنة كذا، وأمرنا بكذا، فليس هذا إسنادا، ولا يقطع على أنه عن النّبي صلى الله عليه وسلم، ولا ينسب إلى أحد قول لم يروأنه قاله له، ولم يقم برهان على أنه قاله، وقد جاء عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال: "كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتينهاناعمر، فانتهينا. وقال بعضهم: السّنة كذا وإنما يعني أن ذلك هو

41. انظر الشافعي،**"الرسالة"**، تح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، بلا تاريخ. ص461-463.

السّنة عنده على ما أداه إليه اجتهاده"[42] وهذا مظهر آخر من مظاهر التّزامه بالمنهج الظّاهري؛ حيث أنه لايأخذ إلا ما كان ظاهر لفظه يفيد أنه منسوب إلى النّبي صلى الله عليه وسلم، فلا يصل ما أرسله التّابعي، ولا يفرض أن هذا التّابعي اذا أرسل فهذا يعني أنه سمع من كثيرين لا واحدا، كما كان يصرح بذلك البعض كإبراهيم النّخعي الذي كان يقول: إن قلت عبد الله (أي ابن مسعود) فعن عبد الله وحده، وإن أرسلتها فعن عبد الله وغيره، فكان هذا - وغيره مما ذكرنا - دليلا على ظاهريته في دراسة الرّواية والرواة كما بالنسبة لفهم الشّريعة.

وقد كان نتيجة هذا أن الحديث الضعيف عنده لا يتقوى بطرقه وشواهده وإن كثرت، وهو يعلل هذا بأن ما لا يقوم بنفسه لا يمكنه أن يؤيد غيره ويعضده لأنه هو في نفسه لاتجب به الحجة.

أما مذهب ابن حزم في التّدليس، فقد صرح به غير ما مرة في كتبه. والمدلس عنده قسمان:

-"أحدهما: حافظ عدل ربما أرسل حديثه، وربما أسنده، وربما حدث به على سبيل المذاكرة أوالفتيا، أو المناظرة، فلم يذكر له سندًا، وربما ذكر بعض رواته دون بعض، فهذا لا يضر ذلك سائر رواياته شيئا، لأن هذا ليس جرحة ولا غفلة، لكنا نترك من حديثه ما علمنا يقينا أنه أرسله، وما علمنا أنه أسقط بعض من في إسناده، ونأخذ من حديثه ما لم نوقن فيه شيئا من ذلك. وسواء قال: أخبرنا فلان، أو قال: عن فلان، أو قال: فلان عن فلان، كل ذلك واجب قبوله ما لم يتيقن أنهأورد حديثا بعينه إيرادا غير مسند، فإن أيقنا ذلك، تركنا ذلك الحديث وحده فقط وأخذنا سائر رواياته.

- وقسم آخر: قد صح عنهم إسقاط من لا خير فيه من أسانيدهم عمدًا، وضم القوي إلى القوي تلبيسا على من يحدثه، وغرورا، لم يأخذ عنه، ونصرا لما يريد تأييده من الأقوال، مما لو سمى من سكت عن ذكره لكان علة ومرضا في الحديث، فهذا رجل

---

42. ابن حزم، **الإحكام**، المصدر مذكور،ج 2، ص 72.

مجرح، وهذا فسق ظاهر واجب اطراح جميع حديثه، صح أنه دلس فيه أو لم يصح أنه دلس فيه، وسواء قال سمعته أو أخبرنا أو لم يقل، كل ذلك مردود غير مقبول لأنه ساقط العدالة غاش لأهل الاسلام باستجازته ما ذكرناه"[43]

وهو بهذا يدخل تدليسالإسنادوالشّيوخ[44] في القسم الثّاني، ولا يفرق بينهما كما فعل أغلب أهل الحديث والفقه. وجعل كلاهما في مرتبة واحدة يصير فاعلهما مجروحا ومردودالرّواية مطلقا سواء بين السّماع أو لم يبين، ولو لم يعرف أنه دلس إلا مرة واحدة. وهذا تشدد لم يوافقه عليه أغلب العلماء إن لم نقل كلهم.

وإذا كان ابن حزم- والمذهب الظّاهري عموما. قد تشدد وخالف الجمهور في كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة فإنه أبطل باقي أصولهم بما فيها الاجماع (كما هو في اصطلاح الجمهور وليس ابن حزم) والقياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل.

نماذج من فقه ابن حزم في باب العبادات وأحكام الأسرة

حكم قراءة القرآن، ومس المصحف للجنب والحائض والكافر:

ذهب ابن حزم إلى أن قراءة القرآن والسجود فيه ومس المصحف جائز لغير المتوضئ والجنب والحائض.

أما قراءة القرآن، فقد اتفق أنها جائزة لغير المتوضئ، واختلف في الجنب والحائض؛ فقالت طائفة: لا تقرأ الحائض ولاالجنب شيئا من القرآن، وهو قول روي عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وعن غيرهما كالحسن البصري وقتادة والنخعي.

---

43. ابن حزم، **الإحكام**، المصدر مذكور ص 136-137

44 . **تدليس الإسناد** هو أن يروي المدلس عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه، موهما أنه لقيه وسمعه منه، ثم قد يكون بينهما واحد وقد يكون أكثر. ومن شأنه ألا يقول في ذلك "أخبرنا فلان" ولا "حدثنا" وما أشبهها. وإنما يقول: قال فلان أو عن فلان ونحو ذلك.**وتدليس الشّيوخ** هو أن يروي عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه أو يكنيه، أو ينسبه أو يصفه بما لا يعرف به. **مقدمة ابن الصّلاح**، ص34-35.

وقال مالك: للحائض أن تقرأ ما شاءت من القرآن، وأما الجنب فيقرأ الآيتين ونحوهما، وقال أبو حنيفة لايتم آية.

وقد رد ابن حزم القول الأول، لاستناده على حديث يدخل ضمن السّنن الفعلية التي لا تلزم عنده، والتي لا تقتضي أكثر من القدوة والتأسي. وهو ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه:" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يحجزه عن القرآن شيء ليس الجنابة ". حيث قال: " وهذا لا حجة لهم فيه، لأنه ليس فيه نهي عن أن يقرأ الجنب القرآن، وإنما هو فعل منه عليه السّلام لا يلزم"[45]. وإذا كان ابن حزم قد قرر هذا فلاتفاقه مع منهجه الذي خطه لنفسه، والذي عماده أن الوجوب لايفهم إلا من الأقوال التي يكون بها التّبليغ - كما رأينا من قبل - حيث بين أنه لا يعتبر السّنة دالة على الوجوب إلا إذا كانت قولية فقط، أو فعلية مقترنة بقول أو بقرينة قائمة مقام القول، فإذا لم تكن كذلك فلا حجة فيها.

وأما من قال: يقرأ الجنب الآية أو نحوها، أو قال: لايتم الآية أو أباح الحائض ومنع الجنب، فقال بأنها أقوال فاسدة، لأنها دعاويلا يعضدها دليل من القرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة، ولا من الإجماع ولا من قول صاحب، ولا من قياس، ولا من رأي سديد.

لأن بعض الآية والآية قرآن بلا شك، ثم إن من الآيات ما هو كلمة واحدة مثل "مدهامتان"[46] ومنها كلمات كثيرة كآية الدّين[47]. فلا معنى لإباحتهم قراءة هذه الأخيرة دون إتمامها، ومنعهم من قراءة "مدهامتان" أو إتمامها .

وأما مس المصحف للجنب والكافر، فقد ذهب إلى جوازه خلافا للجمهور -مالك وأبيحنيفة والشافعي - الذي منع ذلك استنادا إلى قوله تعالى: «لا يمسه إلا

---

[45] . ابن حزم،**المحلىبالآثار، شرح المجلى بالاختصار**، تح: عبد الغفار البنداري 1408ه 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت. كتاب الطّهارة، 90/1.

[46]. سورةالرّحمن، الآية: 63.

[47].سورةالبقرة،الآية:281.

المطهرون»[48]. فبين ابن حزم أنه ليس في الآية دليل على اشتراط الطّهارة أو الاسلام في مس المصحفلأنها خبر وليست أمرا، يقول: "فإن ذكروا قول الله تعالى: «في كتاب مكنون، لا يمسه إلا المطهرون»، فهذا لا حجة فيه، لأنه ليس أمرا وإنما هو خبر. والله تعالى لا يقول إلا حقا؛ولا يجوز أن يصرف لفظ الخبر إلى معنى الأمر إلا بنص جلي، أو إجماع متيقن.

فلما رأينا المصحف يمسه الطّاهر وغير الطّاهر، علمنا أنه عز وجل لم يعني المصحف وإنما عنى كتابا آخر"[49] وهو الذكر الذي في السّماء، لا يمسه إلا الملائكة. وهذا هو ما جعل داود بن علي يقول بأن القرآن مخلوق، ويعلنها أمام الملأ.

وقد جاء في "تاريخ بغداد" أنه قال عندما سئل عن القرآن الكريم:"القرآن الذي قال الله تعالى "لا يمسه إلا المطهرون"وقال:"في كتاب مكنون" غير مخلوق، وأما الذي بين أظهرنا يمسه الحائض والجنب فهو مخلوق"[50].

وقد كان هذا أحد الأسباب التي جعلت العلماء يتكلمون فيه ويتهمونه بالابتداع في الدّين،وإذا كان ابن حزم قد وافق داود على جواز مس الحائض والجنب والكافر المصحف الشّريف، فإنه خالفه في القول بخلق القرآن، وفي هذا دليل على أن ظاهريته كانت منهجية لا مذهبية، إذ لايرى حرجًا في مخالفة إمامه، إذا وجد أن الحق يجانبه.

- فرضية الزّواج: اتفق جمهور العلماء بما فيهم ابن حزم على أن الرّجل إذا كان قادرا على الإنفاق ووجدت دواعي الزّواج، وتأكد الوقوع في الزّنى إن لم يتزوج، فإنه في هذه الحال يكون زواجه مطلوبا على وجه اللزوم والفرضية. وذلك لأنه أصبح الطّريق للكف عن الحرام. أما اذا كان الرّجل في حال اعتدال نفسي، وآتاه الله من التّقى ما يستطيع أن يكبح به جماح نفسه، فهو محل خلافبين الظّاهرية والجمهور.

---

48. سورة الواقعة، الآية: 82.

49. ابن حزم**المحلى**، المصدر مذكور،1/ 98.

(50) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، تح. بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، بيروت. ط1 – 1422ه 2002م.ج9، ص 342.

أما ابن حزمفيعتبر الزّواج فرضا لازما على كل الرّجال القادرين على الإنفاق، ولا فرق عنده بين من يخشى على نفسه الزّنى، أومن لايخشاه على نفسه، فكلاهما عليه أن يتزوج؛ ولا يجوز له أن يمتنع إلا أن يتسرى؛ إذالتّسري يقوم عنده مقام الزّواج. وهو بهذا يخالف الجمهور - الحنفية والحنابلة والمالكية - الذين ذهبوا إلى أن الزّواج في حال الاعتدال يكونمندوبا. في حين ذهب الشّافعية إلى أنه في هذه الحال لايكون فرضا ولا مندوبا ولكنه يكون مباحا، لأنه عندهم ليس من جنس العبادات، بل هو من قبيل المباحات، كالطعام والشراب وغيرها من مطالب الجسم، أما العبادات عندهم فهي مطالب الرّوح.

وقد استدل ابن حزم بصريح قوله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشّباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء"[51] وقد علمنا أن أهل الظّاهر يعتبرون كل طلب يدل على اللزوم، إلا إذا قام دليل من نص آخر يبين أنه على غير ذلك، وما دام ليسهناك نص آخر فقد حملوا هذا الحديث على اللزوم والوجوب، وكذا على العموم، لاعتبارهم أن اللفظ العام يبقى على عمومه لأنه الظّاهر إلى أن يثبت من ظاهر نص آخرأنه لم يرد به العموم.وما دام أن اللفظ في الحديث عام وأنه لم يرد نص آخر يدل على أنه خاص بالرجل الذي يخشى على نفسه الوقوع في الزّنى،فإنه يحمل على عموم الرّجال القادرين على الإنفاق، الذي يخشى منهم على نفسه الفاحشة والمطمئن.

وإذا كان ابن حزم قد قرر هذا الرّأي، فلأنه يتوافق مع منهاجه في الاستدلال الذي اختاره لنفسه، والذي أساسه حمل النّصوص على ظواهرها ما لم يرد ما يدل على غير ذلك.

إلا أن الملاحظ أن ابن حزم لم يأخذ هنا بظاهر النّص كله، لأن هذا الاخير يأمر بالزواج وحده دون أن يخير بينه وبينالتّسري. في حين أن ابن حزم يجعل الفرضية

---

51. أخرجه البخاري في كتاب النكاح باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من استطاع الباءة فليتزوج، فانه أغض للبصر وأحصن للفرج" وهل يتزوج من لا إرب له في النكاح؟ حديث رقم 5025.

منصبة عليهما معا، إذ يساوي بينهما. أي أنه لابد أن يكون من الرّجل المكلف أحدهما. فعلى أي شيء إذا اعتمد ليجعلالتّسري مساويا للزواج؟.

أما إذا قصد أن الحصانة والصيانة تحصل بالتسري، فمعنى هذا أنه يعلل النّصوص، ولا علة عنده لشيء من أحكام الله تعالى أصلاً.

وقد تلمس أبو زهرة[52] دليلًا يتفق مع منهج ابن حزم الذي التّزمه، فقال بأنه يمكن أن يكون قد اعتمد في ما ذهب إليه على قوله تعالى في آية التّعدد: «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم»[53] حيث جعل الله تعالى الزّواج مساويا للتسري بملك اليمين.

- التّفريق بين الزّوجين بحكم القاضي:

يقرر ابن حزم أنه لا يسوغ التّفريق بين الزّوجين إلا بأحد أمور ثمانية، ذكرها فقال: "ما يقع به فسخ النّكاح بعد صحته ثمانية أوجه فقط:

أحدها: أن تصير حريمة برضاع[54].

والثاني: أن يطأها أبوه أو جده بجهالة أو بقصد الزّنى.

والثالث: أن يتمالتعانهوالتعانها.

*والرابع:*أن تكون أمة فتعتق، فلها الخيار في فسخ نكاحها من زوجها أو إبقائه.

والخامس: اختلاف الدّينين، إلا في جهة واحدة، وهي أن يسلم وهي كتابية، فإنهما يبقيان على نكاحهما.

وينقسم اختلاف دينهما في غير الوجوه التي ذكرنا خمسة أقسام:أحدهما: أن يسلم هو، وهي غير كتابية، وثانيه: أن تسلم هي وهو كافر، كتابي أو غير كتابي، فلو

---

[52]. في كتابه: **"ابن حزم:حياته وعصره، آراؤه وفقهه"** مرجع سابق، ص489.

[53]. سورة**النساء**، الآية: 3.

[54]. أي محرمة، وذلك بأن ترضع من أمه، أو يرضع من أمها، وإن كان في كبرهما. فإن رضاع الكبير عنده - وكذلك عند طائفة من السلف، وهم عائشة رضي الله عنها وعطاء والزهري واللّيث بن سعد وابن القيم من المتأخرين - يحرم كرضاع الصّغير.

أسلما معا فهما على نكاحهما.وثالثها: أن يرتد هو دونها، ورابعها: أن ترتد هي دونه، وخامسها أن يرتدا معا، ففي كل هذه الوجوه ينفسخ نكاحهما.

والسادس: (أي من وجه الفسخ) أن يملكها أو بعضها.

والسابع: أن تملكه أو بعضه.

والثامن: موته أو موتها"[55].

هذه إذا هي الأسباب التي تسوغ الفرقة بين الزّوج وزوجته بعد صحة زواجهما بغير الطّلاق والخلع، وعلى هذا لا ينفسخ الزّواج عند أهل الظّاهر عموما - وابن حزم خاصة- لغياب الزّوج أو لعيوب فيه ولا لتضرر الزّوجة. وهو بهذا خالف جمهور الفقهاء لتمسكه بظاهر النّصوص، واستصحاب البراءة الأصلية.

وأساس موقف ابن حزم هذا هو أن الطّلاق بيد الزّوج لا بيد أحد سواه، وإن كان بالزوجة ضرر منه يعزر. فإذا امتنع مثلا عن الإنفاق، أجبر عليه ببيع بعض ماله إن كان ذا مال، وإلا فنفقته واجبة على زوجته إن كانت غنية، وعجز هو عن الكسب. وذلك بمقتضى ظاهر قوله تعالى: «وعلى الوارث مثل ذلك»[56]والذي جاء في سياق الكلامعلى النّفقة، وما دامت هي وارثة له فتجب عليها نفقته إذا عجز عن الكسب. يقول في المحلى: "فإن عجز الزّوج عن نفقة نفسه، وامرأته غنية كلفت النّفقة عليه، ولا ترجع عليه بشيء من ذلك إذا أيسر إلا أن يكون عبدافنفقته على سيده لا على امرأته. وكذلك إذا كان للحر ولدا أو والد، فنفقته على والده أو ولده، إلا أن يكونا فقيرين، برهان ذلك قول الله عز وجل: «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لا تكلف نفس إلا وسعها، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك»[57].

هذا وإن ابن حزم كما يقرر منع التّفريق لانعدام النّفقة يمنعه للعيوب أيضا.

---

55. انظر: ابن حزم "**المحلى..**" المصدر مذكور، 10/202-212

56. سورة البقرة، الآية: 231.

57. سورة البقرة، الآية: 231.

وهناكذلك يحق لنا التّساؤل: على أي نص أو إجماع أو دليل مستمد منهمااعتمد ابن حزم في تقرير هذا الحكم؟ إذ الواضح أنه أخذ فيه بمجرد الرّأي، فيكون بذلك خالف أصوله.

نماذج من فقه ابن حزم في باب المعاملات

بعد أن تعرضنا لذكر نماذج من الفقه الظّاهري في باب العباداتوأحكام الأسرة، خاصة تلك التي يتجلى فيها التّفكير الظّاهري، آن لنا أن نأخذ نماذج من فقهه في باب المعاملات، لنرى مدى التّزامه بمنهجه في هذا الباب، خاصة فيما يتعلق بالاستدلال بالسنة. وأول هذه النّماذج:

- الإشهاد في البيع:

لم يعتبر جمهور الفقهاء الإشهاد في البيع، ولا الكتابة في الثّمن المؤجل، أو أيدين فرضا لازما، وذلك لاعتبارهم أن قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدينإلى أجل مسمى فاكتبوه، وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب، وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا، فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فلملل وليه بالعدل، واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشّهداء،أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، ولا ياب الشّهداء إذا ما دعوا، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلاأن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم، فليس عليكم جناحألا تكتبوها، وأشهدوا إذا تبايعتم، ولا يضار كاتب ولا شهيد، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم، واتقوا الله ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم، وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة»[58].

[58]. سورة البقرة، الآية: 282.

فقوله تعالى هذا إنما جاء على سبيل الإرشاد، لا من قبيل التّكليف اللازم الحتم، وذلك بدليل أن النّبي صلى الله عليه وسلم عقدبيوعات كثيرة، ولم يُشهد عليها وقت عقدها، وفي هذا دليل على أن الإشهاد ليس فرضا، لأنه لو كان كذلك لما وسع النّبي صلى الله عليه وسلم تركه.

و قد خالف ابن حزم الجمهور في هذه المسألة التي أخذ فيها بظواهر الألفاظ، وبمنهجه الذي يقتضي أن كل أمر هو للوجوب ما لم يرد نص آخر أو قرينة معتبرة تدل على أنه على غير ذلك، وما دام أنه لم يرد ما يصرف الأمر عن وجوبه إلى سائر وجوهه - بل على العكس من ذلك،فإن الآية جاءت الأوامر فيها مغلظة مؤكدة، لا تحتمل تأويلا - فإنه يبقى الإشهاد لازم في كل بيع، سواء كان في كثير أم قليل، يأثم تاركه إذا قدر على الإشهاد ولم يفعل، دون أن يؤثر هذا في العقد الذي يعد تاما، اذ لم يجعل لعدم الإشهاد أثرا في البيع، لأنه لا دليل على بطلان البيع وإنما الدّليل فقط على لزوم الشّهادة فيه.

أما إذا كان الثّمن مؤجلا، فيجب مع الشّهادة الكتابة إن أمكن فإن لم يوجد الكاتب سقط الفرض، وإن وجد صح البيع وثبت الإثم.

و قد رد ابن حزم على من استدل ببيوعات النّبيصلى الله عليه وسلم التي لم يشهد عليها بأنها ليست بذات سند قوي، وعلى فرض صدقها فلعلها قبل نزول الآية، ولا حجة له في هذا ما دام لم يتأكد من سبقها لنزول الآية.

إجارة الأراضيالزّراعية :

خالف ابن حزم في هذه المسألةالجمهور من الفقهاء- من بينهم أبو سليمان داود بن علي إمامه،وشيخ أهل الظّاهر - حيث قال بأن الأراضي الزّراعية لا تجوز إجارتها بحال من الأحوال، ويبطل عقد الإجارة إذا كانت هي موضوعه. يقول في المحلى: "ولا تجوز إجارة الأرض أصلا، لا للحرث فيها ولا للغرس فيها ولا للبناء فيها، ولا لشيء من الأشياء أصلا، لا لمدة مسماة قصيرة ولا طويلة ولا لغير مدة مسماة، ولا بدنانير ولا بدراهم، ولابشيء أصلا - فمتى وقع فسخ أبدا. ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزء

مسمى مما يخرج منها أو المغارسة كذلك فقط، فإن كان فيها بناء قل أو كثر جاز استئجار ذلك البناء وتكون الأرض تبع لذلك البناء غير داخلة في الإجارة أصلا"[59].

فالأرض عند ابن حزم لا يمكن أن تكون موضع إجارة، بخلاف الدّور التي يجوز إجارتها، والتي يمكن أن تكون الأرض تابعة لها. وعلى هذا تنحصر طرق الانتفاع بالأرض في ثلاثة أوجه يحددها فيقول: " لا يحل في زرع الأرض إلا أحد ثلاثة أوجه:إما أن يزرعها المرء بآلته وأعوانه وبذرته وحيوانه. وإما أن يبيح لغيره زرعها ولا يأخذ منه شيئا، فإن اشتركا في الآلة والحيوان والبذر والأعوان دون أن يأخذ منه للأرض كراء فحسن، وإما أن يعطي أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وأعوانه وآلته بجزء ويكون لصاحب الأرض مما يخرج الله تعالى منها مسمى، إما نصف وإما ثلث أو ربع أو نحو ذلك أكثر أو أقل، ولا يشترط على صاحب الأرض البتة شيء من كل ذلكويكون الباقي للزارع قل ما أصاب أو كثر. فإن لم يصب شيئا فلا شيء له، ولا شيء عليه، فهذه الوجوه جائزة، فمن أبى فليمسك أرضه"[60].

وقد اعتمد ابن حزم في قوله هذا - كما يصرح هو بنفسه- علىنصوصيعتبرها صريحة في هذا المجال، وهي ما بين قول صريح للنبي صلى الله عليه وسلم، أو حكاية لنهي، أو حكاية لفعل. ولا يهمنا هنا سرد هذه النّصوص بقدر ما يهمنا الإشارة إلى أن هذا الرّأي الذي ذهب إليه ابن حزم هو بلا شك .كما قال الشّيخ أبو زهرة[61] -ينزع منزع الاشتراكية[62]، وذلك لأنه يتجه إلى أن الأرض لا يكون خيرها إلا للعاملين عليها أو المشتركين في غرمها وغنمها، في حين أن الإجارة تقتضي أن يأخذ الأجرة، سواء أنتجت الأرض أم لم تنتج.لأنها مال مفروض يجب أدائه بمقتضى العقد الملتزم به. وهذا قد يضر بالمكتري إذا لم تنتج الأرض شيئا، أو أنتجت قليلا لا يغطي المال الذي صرف فيها،

---

59. ابن حزم، **المحلىبالآثار، المصدرمذكور**، ج7، ص13.

60. ابن حزم، **"المحلى بالآثار" المصدرمذكور**،ج7ص44.

61. أبو زهرة،**"ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقه"** مرجع سابق، ص 572.

62. هذا من الإسقاطالمصطلحي الذي كان من سمات مفكري عصر النهضة.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

والجهد والكد الذي بذل لها، في حين أن المالك للأرض إذا زرعها بنفسه فله غنمها وعليه غرمها؛ وإذا زرعها مع غيره على شطر منها، فإن أنتجت فلهما وإن لم تنتج فعليهما، هذا بتعطيل أرضه، وذاك بضياع ماله وجهده وكده؛ وبهذا تكون القسمة عادلة.

خيار الشّرط :

" خيار الشّرط هو أن يكون لأحد العاقدين حق فسخ العقد اللازم مدة معلومة، وهو يدخل في كل العقود اللازمة القابلة للفسخ كعقد البيع والإجارة وغيرها من العقود اللازمة التي تقبل الفسخ"[63].

وقد ذهب الفقهاء الأربعة إلى أنه جائز إلا أنهم اختلفوا في مدته، فالإمام مالك جعل مدة الخيار يومين، وأبو حنيفة والشافعي جعلاها ثلاثة أيام، وغيرهم اعتبروه جائزا في أي مدة من غير تحديد.

وقد خالف ابن حزم هؤلاء جميعا، فقرر أنه إذا اشترط في البيع خيار الشّرط فإنه يبطل، لأنه شرط ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله، والأصل عنده أن الشّروط لا يجب الوفاء بها إلا اذا ورد نص لوجوب الوفاء؛ ولم يرد ذلك النّص.وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط ". يقول: " كل بيع وقع بشرط خيار للبائع أو للمشتري أولهما جميعا، أو لغيرهما، خيار ساعة، أو يوم، أو ثلاثة أيام، أو أكثر أو أقل، فهو باطل تخير إنفاذه أو لم يتخير". وبهذا يكون قد خالف جمهور العلماء تمسكًا بظاهرية النّص، وبحرفيتها.

وبهذا يتبين لنا بوضوح مدى استقلالية ابن حزم في طريقة تفكيره ومنهاجه، الذي يعتمد على نظرية خاصة للمعرفة تؤمن بأن طريق الوصول إلى الحقيقة يعتمد على أصول أربعة :

" النّصوص الدّينية، كما هي في القرآن والسنة.

---

63. أبو زهرة، "ابن حزم:حياته وعصره، آراؤه وفقه"، ص 566.

اللغة من حيث دلالتها الظّاهرة المتعارف عليها عند أصحابها.

الحس السّليم وبديهة العقل.

الاكتساب بالاختبار والنقل بالتواتر"[64].

هذا وقد أبان ابن حزم عن موقفه العلمي من شيخه داودبن علي، وارتباطه بالظاهرية في عديد من المواضع، وصرح به غيرما مرة فقال: "ولا يجهل علينا جاهل فيظن أننا متبعون مذهب الإمام أبي سليمان داودبن علي، إنما أبوسليمانشيخ من شيوخ، ومعلم من معلمين، إن أصاب الحق فنحن معه اتباعا للحق، وإن أخطأ اعتذرنا له، واتبعنا الحق حيث فهمناه"[65].

خاتمة:

لا يسعني – في الأخير – إلا أن أقول كما قال محمد المنتصر الكتاني: "أحب الحق وابن حزم، فإذا اختلفا أحببت الحق وحده"[66]. فقد كان ابن حزم فعلا ذلك الرّجل ذا الثّقافة الواسعة والأفق الرّحب، غير هياب لشيء في سبيل إعلاء ما يعتقد أنه الحق. وكان هاجسه الذي يرنو إليه هو بناء الشّرع على القطع، ودعم المنقول بالمعقول، وذلك عبر كسر حاجز التّقليد، وإقلاق العقل الاسلامي وتحريكه من سكونه وجموده في اتجاه الاجتهاد والدليل والاستقلال في الرّأي والبعد عن التّعصب المذهبي. وقد كانت هذه هي الإشكالية التي حكمت خطاب ابن حزم، وتمحورت حوله، وحددت وجهته، ومنحته سمات خاصة، خالف بها جمهور العلماء.

إلا أنه لسنة الله تعالى الجارية في خلقه، وهي أنه عز وجل أبى أن يعصم إلا أنبيائه، خلط الدّر الثّمين بالخرز المهين. ففي الوقت الذي دعا فيه إلى التّحرر من

---

[64] . عبدالحليم عويس " **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التّاريخي والحضاري**" دار الاعتصام، القاهرة 1979م، ص401.

[65] . انظر الكتاني، مقدمة كتاب "**المورد الأعلى في اختصار المحلى**"، مجلة معهد المخطوطات مجلد 4 – 1958م، نقلا عن "**ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التّاريخي والحضاري** "، عويس ص369.

[66] .لجنة موسوعة الفقه الإسلامي "**معجم فقه ابن حزم الظّاهري**" دار الفكر، بلا تاريخ، ص 82.

الجمود على تقليد المذاهب الأربعة المشهورة، آثر عليها مذهبا جامدا يقف عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة لا يتجاوزها، وقد كان لإيثاره هذا المذهب أثره فيما أخذ عليه من الوقوع في العلماء، فخرج بذلك من التّسامح الدّيني الذي كان بينهم إلى التّفرق والتباغض والطعن في الدّين والحكم بالفسق والضلال.

وهذا ما جعل الكثيرين يقولون بأن جمود جمهور المسلمين على المذاهب الأربعة مع تسامحهم الدّيني، كان خيرا من تحرر ابن حزم منها، مع ذلك الأسلوب الذي يقضي على هذا التّسامح، ويضيف إلى تفرق المسلمين في العقائد وتباغضهم فيه، تفرقا آخر في الفروع يكون أسوأ أثرا وأعمق ضررًا. هذا إضافة إلى أنه يجرؤ من لا يحسن فهم الكتاب والسنة على الاجتهاد والنّهل من معين النّصوص مباشرة، ضابطه في ذلك الأخذ بظاهر الشّريعة وعموميتها.

على سبيل الختم:

وختاما أقول: إن ابنحزم مازال حقه مغبونا، إذ إن أغلب الدّراسات التي خصصت له ولفقهه يغلب عليها ميل إلى ربطه كليا أو جزئيا بالمذهب الظّاهري في المشرق، وقليلا ما نجد إشارة إلى خصوصية منهجه الحزمي، والتي إن حدثت فإنها لا تعدو أن تكون مجرد إعجاب لا يأخذ طريقه إلى مستوى التّحليل والدراسة. وعلى هذا يبقى باب البحث مفتوحا لكل ذي همة، حتى نوفي الموضوع حقه.

وبالله تعالى التّوفيق والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

صحيح البخاري. تحقيق محمد زهير بن ناصر لناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى 1422هـ.

صحيح مسلم بشرح النّووي. دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.

- أ -

"الإحكام في صول الأحكام" ابن حزم الأندلسي. دار الكتب العلمية – بيروت. الطّبعة الأولى 1416هـ/1985م.

"أصول الحديث – علومه ومصطلحه" د.محمد عجاج الخطيب. دار الفكر – بيروت 1409هـ 1989م.

"أعلام الموقعين عن رب العالمين" ابن قيم الجوزية، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرّؤوف سعد، دار الجيل بيروت، بلا تاريخ

"الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين" الزّركلي. دار العلم للملايين، طبعة 10 شتنبر 1992م.

. ت .

"تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، بيروت. ط1 – 1422هـ 2002م

" تجريد أسماء الرّواة الذين تكلم فيهم ابن حزم جرحا وتعديلا، مقارنة مع أئمة الجرح والتعديل" أعده عمر محمود أبو عمر وحسن محمود أبو هنية. مكتبة المنار الطّبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

. ح .

"ابن حزم الاندلسي وجهوده في البحثالتّارخي والحضاري" د.عبد الحليم عويس. دار الاعتصام – القاهرة 1979م.

"ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه" أبو زهرة. دار الفكر العربي، بلا تاريخ.

"ابن حزم وأثره في الدّراسات الحديثية" المكي اقلاينة. رسالة لنيل دبلوم الدّراسات العليا، بكلية الآداب والعلوم الانسانية، الرّباط تحت إشراف د فاروق حمادة.

.ر.

" الرّسالة" للإمام الشّافعي، تحقيق أحمد شاكر، المكتبة العلمية – بيروت، بلا تاريخ.

.س.

"سير أعلام النّبلاء" الحافظ الذهبي. تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بلا تاريخ.

.ع.

" العبر في خبر من غبر" الحافظ الذهبي. تحقيق: فؤاد رشيد الطّبعة الثّانية، مطبعة حكومة الكويت 1984م.

.ف.

" الفصل في الملل والأهواء والنحل"ابن حزم. تحقيق د. محمد ابراهيم نصر، ود.عبد الرّحمن عميرة. دار الجيل ت بيروت 1985م.

.م.

" المجلى في تحقيق أحاديث المحلى" ومعه الصّناعة الحديثية عند ابن حزم. دراسة وتحقيق علي رضا بن عبد الله، دار المأمون للتراث . دمشق، الطّبعة الأولى، 1415هـ 1995م.

" المحلى بالآثارشرح المجلى بالاختصار" ابن حزم. تحقيق د. عبد الغفار البنداري 1403هـ 1988م دار الكتب العلمية. بيروت.

"المستصفى في علم الأصول" الإمام أبي حامد الغزالي. رتبه وضبطه: محمد عبد السّلام عبد الشّافي. دار الكتب العلمية، بيروت. الطّبعة الأولى، 1413هـ 1993م.

" معجم فقه ابن حزم الظّاهري" لجنة موسوعة الفقه الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بلا تاريخ.

" مقدمة ابن الصّلاح في علوم الحديث" تصنيف الإمام ابن الصّلاح. دار الكتب العلمية، بيروت 1409هـ 1989م.

" ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل" ابن حزم، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت الطّبعة الثّانية، 1969م.

.ن.

" النّبذة الكافية في أحكام أصول الدّين" ابن حزم. تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. دار الكتب العلمية. بيروت، الطّبعة الأولى 1985.

" نوادر الإمام ابن حزم"خرجها وعلق عليها أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1- 1403هـ 1984م.

"نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"شهاب الدين المقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى -1997.

.و.

"وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزّمان" لأبي العباس شمس الدّين بن خلكان. تحقيق: إحسان عباس، دار صادر. بيروت، بلا تاريخ.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

قيم الحرب والسلم في فكر برتراند راسل

War and peace values in the thought of Bertrand Russell

قدور نورة Leonnourakaddour62@yahoo.com	المركز الجامعي (نور البشير) البيض الجزائر

الإرسال: 2021/04/14 **لقبول**: 2021/04/19 **النشر**: 2021/05/14

ملخص:ملخص:شكلت مواضيع الحرب والسلام محور آخر من محاور فلسفة "راسل" السياسية، ويعتبر الحرب هي صراع بين مجموعتين تحاول كل فيها أن تقضي على أكبر عدد من المجموعة الأخرى أو إصابتها بالعجز- بقصد تحقيق هدف معين ترغب في تحقيق وعادة ما يكون هذا الهدف هو القوة أو الثروة ،وأن هناك علاقة وطيدة الصلة بين العلم والحرب وذلك من خلال بدايتها الأولى، والسلام عند (راسل) لن يتأتى إلا مع الحكومة العالمية التي ستملك كل القوات المسلحة وستبدأ بنشر العلم والمعرفة والرفاهية في العالم بالتساوي، ثم تقوم على خفض معدلات الزيادات السكانية مما يحفظ الغذاء والتربة في العالم.

كلمات مفتاحية: الحرب ؛ السلام ؛العلم ؛ المجتمع ؛الثورة الصناعية.

Abstract :(English)

Issues of war and peace constituted another axis of Russell's political philosophy. He considers war to be a struggle between two groups in which each tries to eliminate the largest number of the other group or make it impotent - with the intention of achieving a specific goal that it wants to achieve, usually this goal is strength or Wealth, and that there is a close relationship between science and war, through its first beginning, and peace at (Russell) will only come with the world government that will possess all the armed forces and will begin to spread knowledge, knowledge and prosperity in the world equally, and then it is based on reducing the rates of population increases, which saves Food and soil in the world.

Keywords : war ; peace ; science ; society ; industrial revolution.

مقدمة:

شهد تاريخ البشرية ألواناشتى من الحروب المحلية والعامة، والتي يبدو فيها الإنسان بصورة أنانية وحيوانية شريرة مفترسة، والتاريخ حافل أيضا بصورة أخرى للإنسان الوديع والمسالم الذي يخشى الحرب ويهابها بل يكرهها ويعمل للقضاءعلي أسبابها ويرنو إلى العيش في عالم تسوده المحبة والتسامح، ويظهر أن الحديث عن السلم يرتبط بالحرب وأخذ الثأر وعدم الاستقرار الذي عرفته البشرية عبر مراحل تاريخه، وأنه مفهوم يعكس تلك المأساة والذي تغيب معانيه إلا إذا ارتبط بمفهوم القتل والقتال وهو في الأخير بهذا المعنى نتاج له، بحيث لا يمكننا أن نتكلم عن السلم إلا بعد حدوث المأساة والشعور بالحاجة إليه في حياتنا وعرف موضوع السلام ظهورا واسع الصيت بعد الحرب العالمية الثانية.

لقد اعتبرت الحرب ظاهرة إنسانية، وأنها من الويلات التي تصيب البشرية،وحرمتها تشريعات الإنسان الوضعية وقبلها الرسالات السماوية، و منها العدوانية أما الحروب الدفاعية قيل عنها استخدام مشروع للقوة،ووصفها "غاستون بوتول" أنها أروع الظاهرات الاجتماعية بلا خلاف"(توهيل، 1998، صفحة 57)، وأن علاقة الإنسان بها قديمة،ففي العصر الحجري الأول كان يعيش على الطبيعة فابتكر أدوات تساعده على صيد الحيوانات، وبتطور العلاقات الإنسانية تحول لصيد الإنسان (توهيل، 1998، صفحة 119)،وكما كان للديانات السماوية دورا مهما في لجم الصراع ووضع ظاهرة الحرب في حدودها المعقولة من معالجتها من خلال رسالة تهذيب النفس الإنسانية ونزع فتيل الانتحار في سلوكها،فالإرادة الإلهية هي دائما مع الحق والعدل والسلام من أجل البناء وتحقيق السعادة للبشر وإن كان فلاسفة الإغريق أسسوا أرضية خصبة لفعل الخير ونبذ العنف والصراع.

وهذا ما جعل فكرة السلم فكرة قديمة، اتجه لها حكماء العصور الغابرة ، وحمل لواءها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد عندما نبذوا التفرقة بين الإنسان وأخيه الإنسان من فروق الدين واللغة والأوطان، ونظروا للناس كأنهم أسرة واحدة قانونها العقل ودستورها الأخلاق(كانط، 1952، صفحة 7)، وإلى نفس الفكرة دعا "الفارابي" في" آراء أهل المدينة الفاضلة"في القرن العاشر، وإن كان القرن الثامن عشرةفي أوربا يحمل فكرة الأب "دوسان بيير" (1658-1743) مشروعا لإنشاء حلف دائم من جميع الدول المسيحية ، والقصد منه حماية أوربا من أي اعتداء خارجي .

ومن أكثر مشاريع السلام حضورا في الفكر الإنساني ما عرضه "ايمانويل كانط" فلسفة الصراع من أجل السلام، فالتاريخ يتجه بالأمم إلى التخلص من العنف والحرب والعدوان مما دفعها إلى التعاقد فيما بينها لحفظ السلام، ويتوسع "كانط" في السلام من خلال "مشروع السلام الدائم " ليقدم الشروط لذلك حيث يحاول التأكيد على أن الإنسان مدني بطبعه ، ويجب أن لا يكون المجتمع همجيا أو على بدواته الأولى، ولابد أن ينظم تنظيما يتيح للفرد ممارسة حريته ويحقق غايته الأخلاقية ولتحقيق هذه الغاية هو الحرية، انطلاقا من مبدأ عام " الحق هو مجموع الشروط التي تلاءم بين حريتنا وحرية الغير، وفقا لناموس شامل للحرية "(كانط، 1952، صفحة 25) أكبر شرور البشرية هي الحروب، وما معاهدات السلام إلا هدن مؤقتة فلابد من هيئة أمم قائمة على الحق، ويكون لها الحق على الإشراف على الأمم المتمدنة.

وما إن اشتعل فتيل الحرب العالمية حتى انفجر "برتراند راسل" الذي بقى مدفونا مدة طويلة تحت أثقال المنطق وفلسفة العلم واضطرم كاللهب المشتعل وأدهش العالم بشجاعته الفائقة ومحبته وعطفه على الإنسانية فراح يصب على أعظم رجال السياسة سيلا من النقاشات والتعليقات واستمر بعد طرده من كرسيه من الجامعة وعزله كأنه "غاليليوا" آخر في حي ضيق في لندن وأحدث هذا التحول العجيب في شخصية "راسل" بلبلة وارتباك دفعتهم إلى مقاومته فترة من الزمن بتعصب ممقوت لا يتفق مع ما عرف عن الإنجليز من تسامح ، ووجد نفسه منبوذا رغم عراقة أصله منبوذا وطريدا فأعتبر خائنا لوطنه، وسعى إلى ضرورة السلم كحاجة ملحة والسعي لتجسيده وإن الإشكال الذي يطرح:ما هي الأسباب التي تقف وراء هذه الشرور في حياتنا؟ ما هي القوى المحركة والدافعة إلى العدوان؟ وهل صحيح أننا ننحو في حياتنا الطبيعية إلى تفضيل حرب الكل ضد الكل كما صورها "هوبس" ؟ وهل يفوق حب الدمار والقتل والإبادة

يفوق في صدورنا حب البناء واحترام حياة الإنسان وإذا كان الجواب بالإيجاب؟ما هي دوافع الحرب؟ وكيف يمكن تجسيد السلام؟ كيف تتجلى الحكومة العالمية له؟قبل ذلك نعرض لمفهومي الحرب والسلام:

1/ الحرب: وإنها حالة صراع مسلح بين دولتين أو عدة دول ينطلق بإعلان الحرب وينتهي باستسلام أحد الأطراف، أو توقيع معاهدة السلام بين الدول (سعيفان، 2004، صفحة 142).

قديما : تعرف الحرب في القانون الدولي القديم (محمد و الفار، 1975، صفحة 9)بأنها نزاع مسلح بين دولتين أو أكثر يترتب عليه استبدال حالة العداء بحالة السلم ويكون الغرض منه الدفاع عن حقوق أو مصالح الدول المتحاربة ولابد أن تتوفر لها عناصر أربعة :أولها عنصر عضوي يتعلق بأطراف النزاع ، ثانيها هو عنصر الإرادة يتعلق بالرغبة في القتال ،أما ثالثها هو عنصر مادي يتعلق بوقوع الاشتباك المسلح، وأخرها عنصر السببية ويتعلق بتوافر المصلحة الوطنية .

ويقول "بن خلدون" "بأن الحرب أنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله وأصلها إرادة الانتقام بعض البشر من بعض ويتعصب لكل منهما أهل العصبية، فإذا تذمروا لذلك الطائفتان فإن إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع وعندها تكون الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل" (خلدون، 1965، صفحة 270/ 271).

2/السلام :لغة : يعني أحيانا السلم من الفعل الثلاثي:سلم، مسالم،السلامة، السالم،سلم، مؤنث سلام ويقصد بهذه المفاهيم إلى معنى البراءة والسلامة من كل ما يحمل شرا ومن العيوب،أو العافية من كل بلاء، ويراد فيه في كلام العرب الصلح والبراءة والآمان (مصطفى، د.ت، صفحة 446)، بالتالي اتصاله بقيمة الخير والجمال، ويقصد به ما يلي (عابد و أخرون، صفحة 639) .

أ- اسم من أسماء الذات الإلهية (السلام)"هوالله الذي لا اله إلا هو الملك القدوس السلام" (سورة الحشر ،الآية 23)

ب - اسم من أسماء الجنة "لهم دار السلام عند ربهم "(سورة الأنعام،127).

ج - اسم من أسماء الشجر "والشجر رمز البركة والخير.

د - والسلم خلاف الحرب والآمان والنجاة لقوله" يأيها الذين آمنوا ادخلوا قي السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان"(سورة البقرة 208)

وفي اللغة اللاتينية(pax) ويعني حالة الوئام التي تكون عليها الدولة أو الجماعة من غير بادرة حرب، أو هي وفاق بين طرفين يحملان أسباب الصراع .

والسلام بالفرنسية (paix)وبالانجليزية (peace) وباللاتينية (pax) وهوالمعنى المتعارف عليه، حالة أي أمة أو دولة ليست في حرب، كما أنه يعني العلاقات غير الصراعية بين الناس وانعدام أي الأعمال العدوانية أو أي عنف داخل مجموعة بشرية كما يعني الوفاق بين أعضاء مجموعة بشرية متقاربة ومتصلة الروابط لإقرار السلام (wehmeier، صفحة 932).

ومن الناحية السياسية : السلام هو مصطلح يستخدم في العلاقات الدولية ليشير إلى انعدام العدوان الدولي، ومع وجود روابط بين مجموعة من الدول وتصدق على بعض النظم التي نجحت في تنظيم العلاقات بين دولتين أو أكثر، وعملت على استقرارها سياسيا، وأنه الحالة التي تقوم بين الدول من عدم اشتراكها في الحرب أو إنهاء لحرب، والسلم الحقيقي ليس مجرد عدم وجود خصومات قائمة بل ينطوي على استقرار النظام (النبهاني، 2008، صفحة 164)[1].

1/ دو افع الحرب عند راسل:

[1]- يحي محمد النبهاني ، معجم مصطلحات التاريخية، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع ،الأردن،2008 ،ص164.

شكلت محاور الحرب والسلام محورا آخرا من محاور فلسفة "راسل" السياسية، ويعتبر الحرب هي صراع بين مجموعتين تحاول كل فيها أن تقضي علي أكبر عدد من المجموعة الأخرى أو إصابتها بالعجز- بقصد تحقيق هدف معين ترغب في تحقيق وعادة ما يكون هذا الهدف هو القوة أو الثروة "(عويضة، صفحة 75)، حيث أن علاقات الأفراد تؤكدها الحرب من خلال صراع بين قبيلتين في الماضي تستأصل إحداهما الثانية وتضم إقليمها، ولكن الغريب هو استمرار الحروب، مما دفعهلرفض الحرب العالمية الثانية مع الألمان لم عدم وجود فيها منافع بل مساوئها أكثر من منافعها، لكان الإنسان أكثر ثراء لو لم تقعا هذان الحربين .

إن ملاحظة الأولية لهذا التعريف تجعلنا نضع بعض التحفظ من الناحية القانونية أو السياسية، حيث تتجلى لأول وهلة أن الحرب بنظره مجرد وسيلة لقتل أكبر عدد ممكن من الأفراد الفريق الآخر، ولكن ما يرفع التحفظ وهو عودتنا إلى منهج "راسل" تحليله لظاهرة الحروب وذلك نظرا لما يمكننا توضيحه من خلال تحليله لأسباب الحرب بتحليله لها بطابع سيكولوجي من خلال ربطه هذه الظاهرة بدوافع السلوك الإنساني بشكل عام و وبغريزة القطيع التي أخذت شكلها المعاصر بما يسمى بالقومية، إذ يمكن التنبيه إلى أن الهدف النهائي للحرب هو تحقيق مصلحة معينة تستهدف المتحاربون تحقيقها، إذا قد نتصور إن هذه المصلحة لأول وهلة هي الدافع الوحيد للحرب، في حين أن الحقيقة بعيدة كل البعد عن ذلك.

إذ أن هناك أسبابا دفينة في وجدان الإنسان، وهي ما يطلق عليه "راسل" دوافع الحرب، وإن ما يرغب الفرقاء المتحاربين في تحقيقه فما هو في حقيقة الأمر إلا محركات عارضة لهذه الدوافع الدفينة، فالتحليل المنطقي يبين أن الحروب التي تبغي تحقيق مكاسب اقتصادية يترتب عنها خسائر مضاعفة، ، إذن الحقيقة في النهاية تتمثل في أن الحرب تنشب لأن جانبا كبيرا من البشر لديهم من دوافع العدوان أكثر مما لديهم من دافع الائتلاف.

خلص "راسل" إلى أن كل وجوه النشاط البشري تنبع من الدوافع والرغبات، ونلمس التقارب بين "راسل " و"فرو يد " عندما تكون لدينا دوافع ولا نطلق لها العنان ، سوف تبحث عن متنفس آخر فتطفو على الشعور في شكل رغبة في القيام بنشاط معين من شأنه أن يحقق لنا في النهاية إشباعا بدلا من الإشباع الذي كان يستهدفه الدافع الأصلي، فهذه الرغبات ما هي إلا ستار يخفي دوافعنا الدفينة، ولكن لايجعلنا نعتقد أن كل دوافعنا تتحول إلي رغبات ذات نتائج ضارة، بل تتحول أحيانا إلى سلوك مثمر وبناء، وأبرز الأمثلة على نتائجها الحميدة هي الأعمال الفنية والأدبية، علينا توجيه رغباتناويرفض دعوة بعض الدعاة الأخلاقيين من القمع التام للدوافع لا يقل شرا عن إطلاق العنان لها في مسار غير صحيح، فلئن كانت الدوافع العمياء هي مصدر النزوع إلى الكراهية والحرب، فإن الدوافع المشرقة هي مصدر العلم والفن والحب(راسل1، د.ت، صفحة 142).

يتفق "راسل" مع الفوضويين والاشتراكيين أن أسباب الحروب الحديثة هي الرأسمالية، ويشير إلى أن عوامل رأسمالية معينة تعمل على إشعال الحرب وأول هذه العوامل هو ما يتطلبه المال من إيجاد حقول جديدة لاستثمار في البلاد المتخلفة، أما العامل الثاني هو الصحافة التي هي مصدر الحرب الحديثة، حيث أن إصدار جريدة كبرى يتطلب رأسمال ضخم، وملاك الصحف هم من الرأسماليين، ويحددون الأخبار التي يسمح بقراءتها.

إتفقمعهم في أهمية هذان العاملين في إثارة الحروب ومع تغافلهم عن عامل يعتبر أساسي ولم يولوه أهمية كبري هو "نزعة حب القتال " التي تنمو عند رجال الذين لديهم عادة إصدار الأوامر مما يضاعف المجال لحوافز السلطان عند الجريئين من الرجال(راسل2، د.ت، صفحة 26)، فوجود أشخاص تعودوا السلطة يزيد من خطر الحرب، وطالما هذاالخطر فإن حربا وشيكة الوقوع فيستحيل تجنب سلطة الدولة، وإن الحرب هي التي أنجبت سلطان الدولة الحديثة المفرط(عوض، 1966، صفحة 111).

2/ علاقة الحرب بالعلم:

يرى "راسل" أن هناك علاقة وطيدة الصلة بين العلم والحرب وبينها من خلال بدايتها الأولى مع "أرخميدس" الذي ساعد "ابن عمه" "سيراكوزا" في الوقوف معه ضد هجوم الرومان سنة(212ق.م) على مدينته، لقد لعب العلم دورا هاما وحاسما في الحروب فالنار اليونانية أبقت الإمبراطورية البيزنطية لوقت ما، كما أن ظهور المدفعية ساهمت في زوال النظام الإقطاعي مما جعل مهارة رماة السهام اليونانيين تنتهي لتحل محلها مهارات رجال عصر النهضة في العلوم الحربية .

يبين"راسل" كيف أن الحروب الحديثة تختلف عن القديمة فكم كان القدماء يفتخرون بالجنود الذين يتميزون بالشهامة والشجاعة، ولكن اليوم فيزيائي نووي واحد يعادل أكثر من العديد من فرق المشاة إن ما يضمن الانتصار في الحرب هوالاستخدام لأحدث الأساليب العلمية لم يعد الحماس الجماهيري، ويكمن الاختلاف بين الحروب القديمة والحديثة أن القديمة كانت أشد ضراوة وأكثر إهلاكا للأرواح من الحروب العلمية الحديثة نتيجة للتحسينات التي قدمها العلم في مجال الصحة ومحاربة الأوبئة، وأن شرور وتأثير الحروب الحديثة على معنويات الأفراد يكون كبيرا وأكثر فداحة، ولا يمكن وضع شروط وقوانين عامة في الحروب بدليل أن بعض الحروب الماضية كانت بنفس مستوى الحرب العالمية الثانية، من حيث التدمير والإخلال بالنظام في أماكن الحرب، .

يظهر "راسل" نوعين من الحروب "حروب خسائرها كارثية وأخرى تكون فيها الهزيمة فحسب ، ولكن المؤسف أن العالم الآن يتجه نحو النوع الأول من الحروب بسبب القنبلة الذرية، وبدرجة أكبر القنبلة الهيدروجينية، مما يوضح مساوئ العلم الجديدة إضافة إلى السابقة، ومما يثير الخوف والشك حول أثره على الإنسانية، و مما جعلهيبين وربما أن الإنسان يعيش آخر عهوده ويدين للعلم بإبادته.

وإن قررنا الحفاظ على الجنس البشري فعلينا القيام بتغيرات جذرية في طرق تفكيره وشعوره وسلوكاته، وعلينا "أن نتعلم أن لا نقول "كلا الموت ولا العار "(راسل3، 2008، صفحة 110) ، والشيء الوحيد هو منع الانفجار والتفاؤل على أن تحل الحكمة مكان الحرب مع مرور الزمن، وأن يتعلم البشر ضبط العواطف وعليه الخضوع للقانون حتى مع اعتقادنا أنه غير عادل وجائر، يجب الاختيار بين هلاك الجنس البشري وبقاءه وهو قرار الاختيار بين التعقل و الموت، ولكن معنى التعقل هو الخضوع للقانون كما تقرره السلطات الدولية، والخوف من اختيار الموت والأمل في السلام .

3/ مفهوم السلام عند راسل:

وربما كان هذا الهاجس الأبرز لديه يتلخص في السلام، الذي لن يتأتى إلا مع الحكومة العالمية التي ستملك كل القوات المسلحة وستبدأ بنشر العلم والمعرفة والرفاهية في العالم بالتساوي، ثم تقوم على خفض معدلات الزيادات السكانية مما يحفظ الغذاء والتربة في العالم، وهذه الرؤية صعبة في الوقت الراهن،ولكنها ممكنة وضرورية في يوم ما، وضرورية لاستمرار الإنسان وتقدمه وحضارته.

ومنذ بداية الحرب العالمية الأولى في (أوت 1914) يرى أن الناس ليسوا عقلانيين بقدر ما كان يعتقد، مما استدعى تغيير أسلوب حياته تغيرا جذريا، وكان أول أثر لها من يأس وألم،وسرعان ما تبدلت حالته النفسية من اليأس السلبي إلى التمرد الايجابي ضد الحرب، مما جعله شخصية مهمة ومعروفة، قال "راسل" :"ليس هناك من عمل يستغرق كل حواسي ولم يخامرني فيه تردد مثل عملي في الدعوة إلى السلام التي تحمست لها خلال الحرب، ولأول مرة أجد شيئا يستغرق كل كياني، فألقى بنفسه داعية للسلام بمعارضة الرأي العام"(وود، 1984، صفحة 95) .

وأقر"رسل" أنه لا سلام ما دامت أنظمة التعليم تعبئ الناس بنوازع الحرب، فلابد من إعادة النظر في مقومات البناء الاجتماعي ومراجعتها، وفي حديثه عن الحرب قال: أن أسلم طريق يسلكه المتحاربين هو إقرار السلام بأفضل الشروط الممكنة، قال:" أن الحرب جعلتني أشعر بأهمية البناء الرهيبة وتشييد الأشياء الايجابية، إنني لا أريد أن أظل صوتا صارخا في البرية، إنني أود أن أصبح صوتا يسمعه الناس ويستجيبون له، وأن أقول أشياء يهتم الناس

بسماعها"(وود، 1984، صفحة 103)ويمكن اعتبار أن مقالات الحرب كان لها أثر بالغ في ذيوع صوت "راسل" وخاصة مع نشر كتاب "مبادئ إعادة البناء الاجتماعي"، وكانت كتاباته وخاصة في السجن تنادي بحرية الروح الإنسانية وقدرة العقل على التحرك دون قيود حتى لو كبلت الجسد "إنني حر ولسوف يكون العالم حرا كذلك".

استمرت حركته السلمية، ولم يكن داعية تقليديا لدرجة مناداته بأن تملك بريطانيا بحرية قوية لتدوم وتصمد، ومع تطور الطيران دعا إلى قوة الطيران، وإنه تنبأ بأن الحرب القادمة ستكون "أنه إذا كان لأحد الأطراف أن يكسب الحرب القادمة فسيكون هو الطرف الذي يظهر شبابه أكبر قدر من الذكاء في ميداني"الكيمياء والبكترولوجيا". وفي كتاب "أي الطرق تؤدي إلى السلام (1936)" يصور فيه موقفا سلميا،ويستاء على الحرب العالمية الثانية، وتنبأ بخسائر كبيرة في الأرواح بأوربا، وتختفي الحركة الصناعية والحكومات المستقرة وبانتشار الأوبئة(Ayer، 1988، صفحة 20).

وترآت له أن الدعوة الوحيدة في هذه الظروف سوى السلام كسياسة عاقلة، "فإذا شن"هتلر"هجوما على هذه الدولة في ظل حكومة تدعوا إلى السلام فسيلقى هو وقواته الترحيب والتحية الودية التي يلقاها السائحون"، وهذا التصرف ربما يغير من نفسية الألمان ويجعل الحرب أمر سخيف.

اعترف "راسل""أن النزعة الإنسانية الأصيلة تثور غضبا لمجرد التفكير فيما قد يحدث إذا ما جلسنا مكتوفي الأيدي إزاء النازيين، وأكد أن القوة أمر ممكن لإنشاء حكومة السلام العالمية، لقد كان يعتقد أن الشيء الوحيد المهم هو الدعوة إلى السلام هو " جعل الرأي العام أكثر تشككا في قيمة الحرب والتسلح، وأن الحكومة في حالة الحرب ستكون في مواجهة مقاومة سلبية، كما عمل هو في الحرب الأولى مناشدا الحس السليم والإنسانية مشددا على الاستفادة من السلام والحرية، وسوف يدرك الناس عدم جدواها، وعلى الرغم من الصعوبات التي وجهها إلا أنه أدان الحرب على نطاق واسع.

أن نهاية الحرب حملت لراسل السعادة ولكن لم تدم طويلا فالنظرة القاتمة عادت من جديد مع "هيروشيما " فأضحي متشائما للغاية من مستقبل الحضارة الإنسانية، مع تطورالحرب النووية، لأول مرة أصبح انقراض الجنس البشري ممكنا مما ينبئ بحرب عالمية أخرى، بينت التقارير الصحفية المتكررة عن استعمال الغازات والأسلحة الكيميائية والجميع يغفل عنها .. بقوله "إنني أعارض العدوان الأمريكي اليوم بحزم كما عارضت العدوان النازي في (1939) للسبب ذاته، فتهدئة هؤلاء الذين يقترفون جرائم الحرب والعدوان السافر لن تثمر، بل تعمل على زيادة شهيته للعدوان، إن المعتدين يجب أن يعزلوا '(راسل4، 1967، صفحة 142).

إن وسيلة تحقيق السلام الدائم هي حكومة عالمية التي تملك حق الطاعة ووسائل لفرض القانون الدولي والتي تحتفظ باحتكار في الأسلحة الحديثة والخطيرة وإعادة توزيع الثروة على جميع الشعوب، حيث لا تحقد أمة فقيرة على أمة غنية وبخفض معدل النسل في جميع بلاد العلم وبخلق جو للتفتح المواهب الفردية في العلم والفن والأدب، ويتصور بوضوح كيف ستكون حالة"مواطني العالم" بتصرف بحرية وكيفية اختفاء القومية وكره الأجانب والتمييز ستنتهي بنسب السلطة للحكومة العالمية، وإن الزمن سيعفو عن مشاعر الكره والشعور بالتفوق بين الأمم، وإن العالم ما بعد الحرب الإنسانية، سيكون أكثر تسامحا واستعدادا لسماع مقترحاته، برفض الرجال ما يفرق بينهم، سيظهر بدلا من ذلك شراكة واقتناعا لاتخاذ تدابير جدية لحماية العالم من حروب مستقبلية.

إن السبيل لمنع الحرب هو السبيل الوحيد لتحقيق سلام عالمي، بواسطة الاتفاق بين الدول طواعية وبالاختيار، جامعة القوات المسلحة، مع خضوع لسلطة دولية متفق عليها، ولكن في الوقت الراهن هي بعيدة الأمد وخيالية(راسل5، يناير1961، صفحة 110)، ولكن انشغاله الرئيسي هو بقاء الجنس البشري، هناك مشكلتان لابد أن نوليهما عناية وأولهما نزع السلاح ولابد من الحد من توسيع رقعة النشاط الذري من خشية على السلام بتوسيع دائرة الدول المنتجة

للأسلحة النووية، وأن يقتصر إنتاج الأسلحة الذرية على أمريكا وروسيا حتى الوصول إلى تسوية عامة دولية، وثانيهما إجراء بعض التعديلات في الحدود الإقليمية لبعض الدول، يجب إرغام الدول على قبولها لصالح السلام العالمي.

لقد استعرض"راسل"رأيه في بعض المشاكل الدولية التي يرى أن حلها سيكون دعامة للسلام العالمي وسعي إلى تقسيم المشاكل الدولية إلى ثلاث مناطق(عوض2، صفحة 63) :

- تتمثل المنطقة الأولى في أوربا وأنه يجب توحيد ألمانيا لإدامة السلام، لهذا اقترح الحد من تسلح ألمانيا .
- يعتبر الشرق الأوسط المنطقة الثانية يراها أنها لائمة على الغرب، وحلفها الوحيد والصديق هو الاتحاد السوفيتي.- المنطقة الثالثة هي شرق أسيا :علينا عدماستبعاد الصين من الأمم المتحدة وأن تعود "فرموزا" إليها من جديد .

لما تحل كل هذه المشكلات يمكن أن يكون الجو مناسبا لإنشاء حكومة عالمية وكان يدرك "راسل" أن الحكومة العالمية قريبة من الخيال وبعيدة كل البعد عن الواقع، ولكن أراد للإنسانية أن تسعى لتحقيقها .

يمكن أن تكون الأمم المتحدة نواة للحكومة العالمية واقترح العديد من الاقتراحات من أهمها(عوض2، صفحة 64):1- سلطة عسكرية عليا : يجب أن تتوفر الحكومة العالمية سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، مع سلطة عسكرية قوية لا تقاوم،لا بد لهذه الهيئة العالمية من إنشاء جيش عالمي قوي يضمن للقرارات الدولية الاحترام والتنفيذ، كما لا تملكالدول الأسلحة النووية وتكون سلطة التجنيد وصناعة السلاح مخولة للحكومة العالمية.

2- تقسيم العالم إلى مناطق فيدرالية يراعى فيها التساوي في عدد السكان قدر الإمكان تمثيل العالم تمثيلا صحيحا، وجميع الفيدراليات خاضعة لسلطة الحكومة العالمية ودستور الهيئة التشريعية هو فيدرالي، ويجب على الدول المنفصلة المحافظة على استقلالها في كل شيء لا يتعلق بالحرب والسلام.

3- يجب إلغاء حق الفيتو المعمول به في مجلس الأمن الذي هو مخول لعدد معين من الدول، فهذا الحق من شأنه أن يعطل تنفيذ سائر القرارات .

4- إن السلام هو الغرض الأساسي للحكومة العالمية، فلا يحق لها أن تتدخل في المسائل الداخلية للفيدراليات، لها حق حرية اختيار الدين والأنظمة التي تحلو لها .

5- ولمنع تعكير صفو السلام يجب أن ننشئ قوة ضاربة تابعة للحكومة العالمية ولغرض احتكارها للأسلحة الذرية، ودور السلاح الذري مثل دور البارود في الماضي قصد منع أي دولة تخول لنفسها الاستقلال عن الحكومة العالمية .

6- يجب أن يحوي الجيش العسكري كل الجنسيات بغية منع الجنود التابعين لجنسية واحدة من التكتل في صعيد واحد .

7- سيادة القانون تخول لكل فيدرالية حق التمثيل في مجلس التشريع العالمي بحسب عدد السكان، مع ضرورة وجود دستوريين : أحدهما يتعلق بالعلاقات بين الفيدراليات الفرعية والعالمية والآخر يرتبط بالفيدراليات الفرعية بضمانة من الحكومة العالمية.

وفي حديثه عن حدود السلطة المخولة للمجلس العالمي يصادق على معاهداتالسارية ويمكنه تعديلها وإدانة النظم التعليمية التي تمارس سياسة قومية عنيفة تهدد السلام، مما يستدعي إنشاء مجلس تنفيذي يكون مسؤول أمام المجلس التشريعي، وتكمن وظيفته في ازاح الستار في أي انتهاك للدستور العالمي لأي دولة قومية .

كما لم يغفل عن ضعف القانون الدولي فحاول أن يحله بمنح تنظيم قانوني القوة لحل المشاكل كمحكمة العدل الدولية "بلاهاي" ، ويظهر بوضوح نشاطهبدعوته إلي وجود قانون دولي يحاكم مرتكبي جرائم الحرب، بدعوته لمحاربة مجرمي حرب الفيتنام من الأمريكيين .

ولم يتخوف "راسل" من خطر السيطرة العسكرية، ويعتبرها ستكون أقل صعوبة مما كانت عليه في الدول القومية، ولكن يجب ضرورة الانتباه إليه من الحكومة المدنية، ولكن ما حكمه على الخوف ؟

يرى "رسل" إن الخوف عائق نفسي يعترض سبيل الحكومة العالمية، فالخوف الدائم من الأعداء الخارجين، فالتماسك الاجتماعي لا يتوفر إلا بالخوف من الأعداء فبالغريزة ينقسم الأفراد إلى أصدقاء وأعداء ويقول "راسل" التعاون الدول ويدعو إلى قواعد الدين والأخلاق والمصلحة الاقتصادية، حتى مجرد الرغبة في البقاء البيولوجي ولكننا دائما نريد المزيد من التطاحن والشحناء وتفسير ذلك حاجة الإنسان لأعدائه وهذا الدافع الذي ورثناه عن الغابة، وأنه من أصعب الأمور التي تواجه توحيد العالم هو رغبته الغريزية في المنافسة، ويجب علينا التغلب على الطبيعة اللاشعورية المفترسة الكامنة فينا، ولكن هذا ليس بالمستحيل ويتم التغلب عليه بسيادة القانون وإيجاد المخارج بريئة للتنفيس عن رغباتنا في التنافس (راسل5، يناير1961، صفحة 30)، ويكون أكثر وضوحا عندما يعهد إلى شخص راشد برعاية أطفال أشقياء لا ينصاعوا للأمر، وبما أنه الهدوء فإنهم لا يحملون على الطاعة، ولكن إن حدث حادث مخيف فسيبحثون عن شخص يحتمون به ويطيع أوامره وهذا ما ينطبق على الكبار، وأن الحكومة العالمية إذا توطدت بشكل واضح ولن يكون لها أعداء تخافهم ستكون معرضة للانهيار، بسبب افتقار إلى حافز التماسك.

إن الوطنية تكون واضحة بشكل كبير في الحرب، فينصاع الأفراد لأوامر الحكومة الكريهة، وهذه الطاعة لا توجد في حالة السلام المستقر، ولن تكون الحكومة العالمية بحاجة إلى دافع الولاء لأنها لن تجابه أعداء من الخارج، ولكن يجب التنبيه إلى أن الفشل في الولاء للحكومة العالمية معناه حرب علمية ستصبح على الأبواب، هل بالإمكان إيجاد عامل يساعد على التماسك الاجتماعي أكثر من العداوة للدول الخارجية؟

يعتبر" راسل" أن هذا ضرب من التشاؤم لأن كل هذا يعتمد بأسره على التعليم فالتطورات الفنية التي أحرزتها الثورة الصناعية، أدت إلى زيادة حجم الدول، وبحكم أن كوكبنا محدود فلابد من إقامة حكومة عالمية، كان حجم الدول يحدد أساسا التوازن بين قوتين متعارضتين، من جهة نجد حب السلطان والقوة من جانب الحكومة، ومن جهة نجد حب الاستقلال من جانب المحكومين، والمرحلة التي تجد هذين القوتين نفسيهما في حالة توازن هي مرحلة من التطور تعتمد تكتيك سائد وأسلوب إنتاج خاص وعلى الرغم من تطور العديد من الأدوات، إلا أن اكتشاف البارود لم يزد من حجم الدول فحسب، بل زاد أيضا من قوة الحكومة المركزية، ولكن لم يخلق الظروف الفنية التي ينبغي توفرها لإنشاء الحكومة العالمية (راسل3، 2008، صفحة 41).

ما فضل التجديدات في الحكومة العالمية ؟ لقد كانت لابتكارات الإنسان من سكة الحديد والتلغراف، وأخيرا اختراع الأسلحة النووية التي أدت الفوضى الدولية الراهنة وقد جعلت بالإمكان إقامة حكومة عالمية نتيجة إلى ثلاث ابتكارات علمية، وتتمثل في القدرة على التدمير للأسلحة النووية الحديثة، السرعة الفائقة التي تستطيع بها الأسلحة الوصول إلى أهدافها، أيضا تكاليفها الباهظة، فكل هذه التجديدات تزيد من إمكانية التضخم من حجم الدولة المستقرة، ولكي تعمل الحكومة العالمية بيسر فلابد من مساواة اقتصادية وحتى يتحقق ذلك، فتظل المجتمعات الفقيرة تحمل شعور الحسد للغنية ،وكما يجب على الحكومة العالمية أن تملك المواد الخام للصناعة، وأن توزعها حسب مبدأ العدالة والقدرة على الاستعمال ومساعدة الدول التي تفتقر لها على اكتسابها .

تخوف "راسل" من حرب عالمية ثالثة بسبب الحرب الباردة بين أمريكا وروسيا في سباقهما المتواصل نحو التسلح" لعل أول وأسهل خطوة لتحقيق السلام تكون باتفاق بين الجانبين للحد من نشاط الدعاية العدائية، والخطوة الثانية ينبغي أن يكون السماح للمعلومات الصحيحة بأن تعبر الستار الحديدي،فكل إنسان يدرك أن الروس في الوقت الحاضر لا يسمح لهم بأن يعرفوا الحقائق الغرب "فإذا بدأت الحرب بتدمير المدن الكبرى وقطع المواصلات تماما وإشعال النار في آبار البترول، وهذا ما يحدث في الغالب.

على الرغم من أن السلام ضروري وأهميته من قبل معظم دعاة الحرب أنفسهم ومن قبل "راسل" الذي يجمل مزياه بأنه يوفر للبشر أرواحهم ومواردهم التي تبددها الحرب ولو أحسنوا استغلالها لعادت على البشر بالنعيم

والرفاهية، وإن السلام هو المناخالملائم لنمو الطاقات الإبداعية التي يشلها الخوف والكراهية والتدهور الاجتماعي والانحطاط الخلقي بوجه عام، وإن مع التطور العلمي والتكنولوجي لم يعد السلام ضامنا للرفاهية لا لنمو الإبداع الإنساني، بل أصبح كذلك ضامنا لبقاء الجنس البشري.

راسل و آفاق المستقبل:

إن مشروع "راسل" رغم أنه قريب إلى اليوتوبيا "إلا أنه حاول أن يتخلص من الحرب لما عايشه مع الحربين من دمار شامل بأن يحقق حكومة عالمية تكون نواتها الأمم المتحدة، شريطة الأخلاق التي تدعم الحياة السياسية،وإلغاء النزعات المسيطرة التي تدفعها الرغبات النفسية،كما أنه وفق في تعداد أسباب الحرب والتي تمنع السلم وخاصة صراع الأقوياء مع الضعفاء كالاستعمار، والتسابق من أجل التسلح...في بحث عن السيطرة.

لكن رغم ذلك سجل على "راسل" بعض الانتقادات تتمثل فيما يلي:

- ولو سلمنا معه أن مستقبل الإنسانية كله يتوقف على ظهور هذه السلطة المركزية التي يراها ضرورية لحماية السلام، ولكن حين نلتفت من حولنا لا نجد أي دليل يبين أن العالم قد أصبح واعيا ونضج في الوقت الحاضر،لظهور الحكومة العالمية، بل نرى أن ظهور هذه الحكومة العالمية في المستقبل القريب،وقد يعرض العالم لزعزعة كبيرة أشد خطورة من أوجاعه الحالية.

-إن قيام دولة قومية بتوحيد العالم،سوف يؤدي بالضرورة إلى قيام دولة إمبراطورية لا تغرب عنها الشمس، مما ينتج عنه استرقاق الأمة الكبيرة أو اتحاد من الأمم تملك وسائل البطش للشعوب القليلة الأفراد والموارد.

-ومنه فإن فكرة خلق حكومة عالمية مهمتها حفظ السلام بين الدول،وتحل كل النزاعات وتؤمن السلام العالمي للعالم،فهي فكرة ساذجة وبعيدة عن الواقع، وطابعها خيالي، وهي أقرب إلى اليوتوبيا فالوعي السياسي للشعوب يفرض عليها عدم الاستكانة لأي قوة خارجية، فمن غير الممكن اتحاد الدول ضمن سلطة واحدة وبالتالي وجود حكومة عالمية أمر مستحيل في ظل هذه الظروف الدولية المتعاكسة الاتجاهات .

-كما أن فكرة الدمار الشامل بسبب الأسلحة النووية، لقيت رواجا كبيرا بعد سنوات من الحرب العالمية الثانية، لاعتقادهم أنها ستؤدي لفناء البشرية،ولكن استطراد التاريخ يبين أن الاعتقاد أن الإنسان يستطيع العيش مع القنبلة الذريةبأن أرباب الأعمال يضعون العراقيل باستمرار أمام المشروعات الهادفة إلى إلغاء بعض الأسلحة ومنعها دوليا ويقاومون كفاح الجماهير الشعبية من أجل نزع السلاح الشامل .

ولو حاولنا تحقيق السلام الذي تتوق إليه البشرية لابد أن يقوم على علاج حاسم لعوامل الحرب والصراع، وأن يقوم على علاج ناجع لعوامل الضعف أو العجز في الجهود المبذولة من أجل السلام.

وإذ مكننا أن نؤكد أن الصراعات المذهبية وفرض العقائد والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالقوة أمران يهددان السلام، ولإنقاذ السلام ينبغي أن يترك للشعوب الحق المطلق في اختيار النظم التي تلائمها وتحقق لها ما تسعى إليه من كفاية في الإنتاج وعدالة في التوزيع هدفهما تحقيق الرفاهية.

ولابد أن يتحول الصراع المذهبي بين الدول إلى تعاون بين الشعوب لتحقيق الرفاهية للجميع،أي أن الصراع الحقيقي يجب أن يقوم بين شعوب العالم كلها وبين معوقات التقدم أن يكون هناك اتفاق واتحاد جماعي تتفق فيه شعوب العالم كلها لآفاق جديدة توفر الرزق والعدالة والرفاهية للجميع .

وإن كان نزع السلاح يعتبر مظهرا عمليا لفكرة السلم الدائم، وذلك بتوفير جو الثقة والطمأنينة، مع استخدام العلم لأغراض سلمية، بدلا من زيادة حمى التسلح، ومع توفير ضمانات كافية لمنع قيام أي عدوان، وذلك تحت إشراف منظمة دولية توفر لها قوة مادية تجعلها أقوى من أي دولة.

لا يمكن أن نفصل مستقبل السلام عن الأوضاع الاقتصادية في العالم كله، وصورة هذه الأوضاع، سواء من ناحية الموارد أو الثروة، أو من ناحية الإنتاج والاستثمار والأسواق وتوزيعها وينبغي أن تصحح وفقا لاحتياجات الشعوب في ظل التعاون الايجابي، الذي يهدف إلي الرفاهية والعدل للجميع، ولا لمصلحة فئة على حساب فئة أخرى في جو الحب المتبادل بين البشر، هذا الحب المتبادل هو السلام الحقيقي .

خاتمة:

وبما أن الحرب تقوم أساسا على الدوافع النفسية الدفينة التي تجد مناسبات للظهور بفعل بعض العوامل التي تكون أسبابا مباشرة، وإنه لإقرار السلام ومعالجة ظاهرة الحرب لابد من أن يلتزم ببذل الجهد على مختلف المستويات من حيث أساليب العمل سواء تعلق الأمر بالإصلاح الاجتماعي والتربوي والإصلاح السياسي، على كلا المستويين البعيد والقريب، فالحرب شأنها شأن أي داء يحتاج إلى علاج، ويتمثل الحل في إضعاف دوافع الهدم والعدوان وتقوية دوافع الإبداع والبناء، وهي مهمة يقع عبؤها علىعاتق النظام الاجتماعي السائد وعلى طبيعة مناهج التربية والتعليم واتجاهات وسائل الإعلام والدعاية .

يرى "راسل" أن السلام على المستوى العالمي هو ما ينبغي تحقيقه، بسلطة عليا وقوة مسلحة تناط بها مهمة ردع الأفراد في المجتمع الدولي، ومنعهم من استخدام القوة بشكل غير مشروع إزاء بعضهم البعض، وربما يكون لتلافي الأمم المتحدة لبعض نقائص عصبة الأمم، يبعث على الأمل في النفوس،تكون مثل هذه المنظمة الدولية الخطوة الأولى في سبيل تحقيق سلطة عالمية فعالة، فلتحقيق السلام الدائم والأكيد يجب أن نسعى وراء المساواة الاقتصادية .

اشترط "راسل" ليكتب النجاح للحكومة العالمية الإقلال من الدوافع الباعثة إلى الحرب، و المساواة الاقتصادية في مستوى المعيشة لتحقيق السلام الدائم والأكيد،ولكي تثبت قواعد الحكومة العالمية يجب أن يدرك الناس استحالة الفوضى والعنف الدائم لأنه سيهدد الإنسانية مع تواجد أسلحة الدمار الشامل وزيادة التسامح مع تخلي عن جانب إثبات الذات القومية، وسيكون من العسير ضبط النفس لو استمرت المشاعر القومية في التكريس .

لقد أصبح من المهم معرفة ما إذا كان بوسع البشرية أن تفكر في الانتحار أو أن تختار السلام، فقضية المستقبل تشغل بالنا وضمائرنا، فهناك خطر الموت الجماعي ولكن بالمقابل هناك الأمل بالحياة، وتبقى أكبر النجاحات متلازمة مع أكبر الأخطار، والجميع يؤكد أن البشرية سوف تعرف مزيدا من المحن، ولكنها رغم ذلك لن تندثر، وهذه هي حكمة الساعات الأخيرة، وسوف تبقى دوما فكرة الاختيار بين الأفضل والأسوأ ماثلة أمام الإنسانية ولكل شيء حسابه في الحرب وحسابه في السلام .

ومن الحكمة التفكير في آثار الحرب بدلا من البحث عن فهم السلام، فالانتصار في الحرب ليس حلا للمصاعب والنزاعات التي تدفع الإنسان للمعركة، ومن المرجح أن الحرب تزيد من النزاعات، وإذا كان كذلك ألا يمكننا القول أن السلام يفضي إلى السلام ؟ وهل الحرب أيضا تفضي إلى السلام ؟ وهل السلام ممكننا في ظل هذه الظروف المتأرجحة بين الصراع العسكري والصناعي ؟

قائمة المصادروالمراجع :

1. القرآن الكريم برواية ورش.
2. إبراهيم مصطفى. (د.ت). *المعجم الوسيط*. تركيا: مجمع اللغة العربية (المكتبة الإسلامية) ،ج1، (دط).
3. ابن خلدون. (1965). *مقدمة ابن خلدون* . القاهرة: .المطبعة الميرية .طبعة جديدة .
4. أحمد سعيفان. (2004). *قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون ،ط1.
5. أحمد عابد، و أخرون. *المعجم العربي الأساسي*. - احمد عابد وآخرون ،المعجم العربي الأساسي ،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم(لاروس).

6. ألان وود. (1984). *برتراند راسل بين الشك والعاطفة*. (ترجمة رمسيس عوض، المترجمون) بيرةت: دار أندلس ،ط1.
7. إيمانويل كانط. (1952). ،*مشروع السلام الدائم، ايمانويل كانط ، مشروع السلام الدائم*. (ترجمة حسن عارف، المترجمون) مصر: المكتبة الأنجلوالمصرية، الطبعةالأولى.
8. برتراند راسل1. (د.ت). *المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد ، د ط ،د ت . ص 142*. القاهرة: المكتبة الأنجلومصرية ، دط.
9. برتراند راسل2. (د.ت). ، *السلطان (أراء جديدة في الفلسفة والاجتماع)*. (ترجمة خيري حماد، المترجمون) بيروت: منشورات دار الطليعة للطباعة والنشر ،دط.
10. برتراند راسل3. (2008). *أثر العلم في المجتمع*. (ترجمة "صباح صديق الدملوجي" مراجعة "حيدر حاج اسماعيل"، المترجمون) مصر: المنظمة العربية للترجمة ،ط1.
11. برتراند راسل4. (1967). *جرائم الحرب في الفيتنام*. (محمود فلاحة، المترجمون) دمشق: مطابع وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي.
12. برتراند راسل5. (يناير1961). *السلطة والفرد*. (شاهر الحمود، المترجمون) بيروت: دار الطليعة ،ط1.
13. رمسيس عوض. (1966). *برتراند راسل المفكر السياسي* . القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.
14. رمسيس عوض2. *برتراند راسل الانسان* . مصر : الدار القومية.
15. كامل محمد محمد عويضة. *برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة* . بيروت: دار الكتب العلمية.
16. عبد الواحد محمد، و يوسف الفار. (1975). *أسرى الحرب دراسة فقهية وتطبيقية في نطاق القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية*. بيروت: عالم الكتب ،دط،.
17. يحي محمد النهاني. (2008). *معجم مصطلحات التاريخية*. الأردن: دار يافا العلمية للنشر والتوزيع .
18. محمد توهيل. (1998). *علم الاجتماع السياسي "قضايا العنف والحرب والسلام*. الأردن: دار المستقبل للنشر والتوزيع ،ط1.
19. Alfred Jules Ayer, *Bertrand Russll*, The university of Chicago ,Chicago,the university of L.T.D, London,*1988*
20. Sally wehmeier ,oxford ,Advanced learner's dictionary ,new edition,oxford .up,6edition .

عنحمية الفيلسوف:
كيف كان يأكل نيتشه ؟

محمد صلاح بوشتله	فلسفة	جامعة القاضي عياض مراكش

الإرسال: 2021/04/10 **القبول**: 2021/04/18 **النشر**: 2021/05/14

ملخص:

الكتابة والقراءة كلاهما يستلزمان معدة جيدة، واعتلال المعدة يسبب اعتلالات أخرى تشوه مُنتجات الكاتب من نصوص غير متزنة وغير عميقة بالمرة، لذا كان نيتشه يفتخر بمعدته: «معدتي: أهي حقّا معدة صقر؟ ذلك أنها تُفضل لحم الخرفان على كل أكل (...) مغذى بأطعمة بريئة، وبما قلّ، متأهبًا نافذ الصّبر أرنو إلى الطّيران، إلى الفرار ذلك هو طبعي؛ فكيف لا يكون لي في هذا شيء من طبع الطّيور إذًا». المعدة أو بيت الدّاء كما يشترك في تسميتها الأطباء منذ جالينيوس ومعه الصّوفية على مرّ التّاريخ، ويُوافقهم في ذلك **الإنجيل**، لا ينسحب داؤها على الجسد المرتبط بها مباشرة وإنما على النّصوص الصّادرة عنه. إن المعدة هي محبرة الفيلسوف ومصدر إلهامه الحقيقي بحسب نيتشه، ويصل بخطورتها إلى درجة أن يجعل منها نيتشه هي سبب انتكاسة العقل الجرماني. في هذه الورقة سنحاول الوقوف عند موقف نيتشه من الطّعام، وتأثير الأخير على الكتابة.

على سبيل التقديم:

«عليك أن تأكل ليس بفمك فقط،بل بعقلك كذلك،حتى لا تقودك شراهة فمك إلى الهلاك.»**نيتشه**

كل فلسفة عند نيتشه تعبير عن حياة صاحبها، ورشح عن تجاربه، ونِتاج لقائمة مأكولاته، وقد تكون قائمة لمجموع علله وأمراضه المتفاقمة، وكذا أسفاره وأمكنته المفضلة التي يداوم على زيارتها، وتواريخه التي لا ينسى كتابتها في نهاية أي مكتوب له، وكأنها جميعًا مَن تُوقّع أعماله، أي شريكته في الإبداع والتّفتق، فكما أن كل فلسفة هي تعبير صارخ عن حالات نيتشه، وحالات الفلاسفة عمومًا البسيكوباتية المرضية وانفلاتاتهم، وعن خرجات مجونهم المتقدة، منذ ديوجين إلى زمننا هذا، ولا ننسى، هنا، أن أولى محاضرات نيتشه الجامعية كانت لاستكناه معالم شخصية هوميروس وفضحها، إنه خبير نفس بشري كما يحلو له أن يُقدّم نفسه، يحمل مصباح ديوجين للبحث في ثَنيات سيرة كل فيلسوف وطياتها، ليعطي لمحات ولُمعًا عن شخصية الخبير النفسي ذاته السّيد ف. نيتشه.

لأن الكتابة، كما الفلسفة، رشح تجارب، ستأخذ كثير من شذرات أعماله طابع يوميات، لا نصوص متصلة ومستمرة، يومياته هو، ومعها حتى يوميات فلاسفة العصور الأكثر قِدمًا، يكتبها بالنّيابة عنهم، فيبحث في علاقة فلسفة سقراط بزوجته، ويصف جولاته اليومية، ويهمز ويلمز في رجولة سقراط وخبايا بيته، ولا يجد حرجًا في الحديث عن بطن أفلاطون، حاشرًا أنفه في خبايا السّيرة وأسرارها، ثم ينتقل ليقدّم ملفات فيما يخصّ علاقة الكتابة والتّفكير بمؤخرة فلوبير مثلًا، وبعلاقة الفلسفة السّياسية لدى أفلاطون ببطنه، وفي علاقة الأبيقوريين بالطّعام. وعن هذا الأخير سيكون مدار كلامنا، وبالضّبط علاقة نيتشه بقائمة مأكولاته وبمعدته، وفي علاقة الأخيرَيْن بطريقة الكتابة وتأثيرهما الخطير على نيتشه وعلى نوعية مكتوباته.

المعدة أو بيت الدّاء كما يشترك في تسميتها الأطباء منذ جالينيوس والصّوفية على مر التّاريخ، ويُوافقهم في ذلك **الإنجيل**،ولو أنه يرى أنه ليس ما يدخل الفم هو ما ينجس البشر، وإنما ما يخرج منه هو ما ينجسهم. ومعهم جميعًا يمكن ضمُّ عدد من الفلاسفة، حيث تبقى المعدة والأمعاء عاملًا خطيرًا ومُهمًّا في العملية الإبداعية، وفي نشاطها، لأنها قد تصير هي محبرة الفيلسوف ومصدر إلهامه الحقيقي، وليست فقط سببًا مباشرًا في قوام جسده وتماسكه أو علة انحلاله، وبالتّالي فهي من تُفاقم من انحطاط الكتابة وتَماوُتها وتردّيها نحو عوالم الرّكاكة والرّثاثة إن أسأنا التّفريط فيما نرمي به إليها من أنواع الخضار واللّحوم. فأن يرتكب شعب عظيمٌ خطأ جسيمًا في التّغذية يعني أنه يؤسس دينًا جديدًا بعاهات جسيمة، فانتشار البوذية لدى نيتشه، وليس

ظهورها، إنما «يُعزَى بقدر كبير إلى إفراط الهندوس في استهلاك الأرز والاقتصار عليه تقريبًا»[1]، الشّيء الذي جعل نيتشه يستفهم في غرابة «هل نعرف الآثار المعنوية للأطعمة؟ هل توجد فلسفة للتغذية؟»[2].

إن الجسد السّليم، الذي يتكلم بكل إخلاصٍ وبكل صفاء، هو كالدّعامة المربعة من الرّأس حتى القدم، وليس بيانه إلا إفصاحًا عن معنى الأرض. فما الجسد إلا مجموعة آلات مؤتلفة للعقل[3]، ولا يمكن لهذا الجسد السّليم أن يكون سليمًا إلا بطعام في المستوى المطلوب، طعامًا صحيا، يليق بعقل متحرك ومناور، وبإعداد أقدام صلبة وكَفوءة، بإمكانها حمل الكائن وجعله يتسلق بسهولة ويرقص بتناسق. المعدة أو الطّريق الملكي إلى قلب الرّجل، تبقى شيئًا يُعوّل عليه نيتشه، لأجل، لا فقط، صحّة جيدة، بل من أجل ذوق في الكتابة جيد وله مُكنة في اقتراح الأفكار الجيّدة والجديدة، لهذا ظل نيتشه فخورًا أيما فخر بمعدته، وبأسنانه، كما هو فخور بقدميه اللّتين لا تكفّان عن المشي، والركض بين سفوح الجبال والوعار والوهاد، فيقول: «معدتي: أهي حقا معدة صقر؟ ذلك أنها تفضل لحم الخرفان على كل أكل (...) مغذى بأطعمة بريئة، وبما قل، متأهبًا نافذ الصّبر أرنو إلى الطّيران، إلى الفرار ذلك هو طبعي؛ فكيف لا يكون لي في هذا شيء من طبع الطّيور إذا»[4].

1. موائد أهل الحكمة والفكر:

«أن يكون هؤلاء العلماء، فاترون!

أن تسقط الصّاعقة في غذائهمحتى يعتاد فمهم على تناول النار!»

نيتشه

إن الطّعام يظل مثله مثل الكتابة، فمثلما يهب الحياة للكاتب وهو حي، فإن الكتابة تهبه الحياة بعد صعوده مقطورة الموت، إنهما يهبانه معجزة الانبعاث من جديد، فالكتابة وإنشاء الكلام الجيد هي معيار يوم القيامة، بالنّسبة لأهل الشّعر والفكر، بحسب كاتب كبير هو المعري الذي كان له نظامه الغذائي الخاص، حيث يصير القول الجيد، في **رسالة الغفران**، وحده عِيارًا للتنعم بنِعَم الجنة، ويصير التعبير الحسن وعدًا بالسّلامة من جحيم الآخرة، ما دام الكلام واللّغة نعمتا

1- فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، ترجمة وتقديم: حسان بورقية، محمد الناجي، الدّار البيضاء: أفريقيا الشّرق، 1993، الشّذرة: 134، "المتشائمون باعتبارهم ضحايا"، ص. 136.

2- المصدر نفسه، الشّذرة: 7، "ملاحظات للمثابرين"، ص. 57.

3- المصدر نفسه، الشّذرة: 340، "سقراط محتضرا"، ص. 200.

4- فريديرك نيتشه، **هكذاتكلم زاردشت**، ترجمة: علي مصباح، دار الجمل، ص. 365.

الله لنا في الدّنيا فكان علينا استثمارها بشكل جيد. وليكون الثّواب بقدر الإجادة والتّمكن وطول ذات اليد فيها حبكة وقافية، لذا نجد في **رسالة الغفران** سؤالان يتكرران لدى المعري في رسالته: «لمن هذا الشّعر؟»، «ولمن هذا القصر؟»، فإن المثوبة بالحسنى هي بقدر إحكام اللّغة شعريًا، وفي هذا حفظٌ لأعظم هدية ونعمة من الإله إذ الكلمة زهرة الفم، وأعظم هدايا السّماء لبني البشر كما يؤكد هولدرلين.

حتى في اليوم الموعود، في جنة الخلد، وبالتحديد جنة أبي العلاء الذي رأى الأكل منقصة معيبة، وإحدى العورات التي يجب التستر حين إتيانها، فإنه شعراءه وأدباءه لا يلتئمون، في مخيلته ومعها في جنته، إلا على موائد المنادمة والأكل يتَنَشّدون غريب الأوزان مما سمح به المرزوقي وخليل أو ما خانوهما فيه في الدّار الباقية، أو ممّا نُظم في دار الأحزان، دون أن يكون همهم هو الكتب وحدها، ومطارحات الفكر، ولا أن يكون حلمهم الوحيد هو أن تكون الجنة على هيئة مكتبة كما اعتقد بورخيس، بل هي أيضًا مجال شهي بما لذ وطاب أيضًا. فهذا ابن القارح يصنع مأدبة في جنان الخلد يجمع فيها من أمكنه «من شعراء الخضرمة والإسلام والذين أصّلوا كلام العرب وجعلوه محفوظًا في الكتب وغيرهم ممن يتأنس بقليل الأدب»[5] ورغم انتماءاتهم الثّقافية الأكاديمية جدًا، خاصّة في تخصص الشّعر فإن ضيوف ابن القارح بالإضافة إلى افتتانهم بالأدب فإن فتنتهم بالطّعام لا يمكن مجاراتها «فلا تستقيم المأدبة عنده ولا تكون تامة كاملة، إلا إذا امتزج فيها الطّعام بالكلام امتزاج الجسد بالرّوح»[6] لهذا يلمّح المعري المحب للعدس والزّيت، والتّين، والدّبس[7] إلى أنّ الخلود يكون مملاّ، أو بالأحرى لا معنى له إن كان بلا «منادمة»[8] و«نزهة»[9]، حسب ما كان يسمّى «في الدّار الفانية» إنها أشياء بالغة الأهمية وذات جدوى حيث يصير الطّعام والشّراب أهم من الإيمان بعقيدة مثلا، ولنتذكر هنا الشّاعر الأعشى الذي كان سببًا في رجوعه عن الإيمان بالدّين الجديد إلى جانب صدُّ قريش له هو حبُّه للخمر أيضًا. وبأسلوب شهي يثير الجائع والشبعان على حد سواء، يصف لنا أبو العلاء طبيخ أهل النعيم وحفلاتهم فيقول: «فإذا اجتمع من الطّحن ما يظن أنه كاف للمأدبة، تفرّق خدمه من الولدان المخلّدين فجاؤوا بالعماريس. وهي الجداء. وضروب

5- أبو العلاء المعري، **رسالة الغفران**، تحقيق: عائشة عبد الرّحمن بنت الشّاطئ، القاهرة: دار المعارف، ط. 9، 2009، ص. 104.

6- عبد الفتاح كيليطو، **بحبرخفي**، الدّار البيضاء: دار توبقال، 2018، الرّباط: مطبعة الأمنية، ص. 43.

7- طه حسين، **مع أبي العلاء في سجنه**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص. 56.

8- أبو العلاء المعري، **رسالة الغفران**، ص. 169.

9- المصدر نفسه، ص. 175.

الطّير التي جرت العادة بأكلها : كأباجالعكارم، وجوازل الطّواويسوالسّمين من دجاج الرّحمة وفراريج الخلد، وسيقت البقر والغنم والإبل فارتفع رُغاء العكر ويُعار المعز وثؤاج الضّأن وصِياح الدّيكة لعيان المُدْية وإنَّما هو جدٌّ مثل اللّعب، فلا إله إلاّ الله الذي ابتدع خلقه من غير رويّةٍ، وصوَّره بلا مثال. فإذا حصلت النّحوض فوق الأوفاض، والأوفاض مثل الأوضام بلغة طيىء؛ قال. زاد الله أمره من النَّفاذ: أحضروا من في الجنَّة من الطّهاة السّاكنين بـ «حلب» على ممرّ الأزمان، فتحضر جماعةٌ كثيرةٌ، فيأمرهم باتّخاذ الأطعمة، وتلك لذّةٌ يهبها الله، عزَّ سلطانه، بدليل قوله تعالى: «وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذُّ الأعين وأنتم فيها خالدون. وتلك الجنَّة التي أورثتموها بما كنتم تعملون. لكم فيها فاكهةٌ كثيرةٌ منها تأكلون» فإذا أتت الأطعمة، افترق غلمانه الّذين كأنَّهم اللّؤلؤ المكنون، لإحضار المدعوّين، فلا يتركون في الجنَّة شاعرًا إسلاميًا، ولا مخضرمًا، ولا عالمًا بشيءٍ من أصناف العلوم، ولا متأدَّبًا، إلاَّ أحضّروه. فيجتمع بَجْدٌ عظيمٌ والبجد: الخلق الكثير (...) فإذا قضوا الأرب من الطّعام، جاءت السّقاة بأصناف الأشربة، والمسمعات بالأصوات المطربة»[10].

ولنتذكر هنا بلوتارخ «Plutarque» تلميذ الفيلسوف الأفلاطوني أمونيوس ومؤلف كتاب: **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**والحضي عند مونتاني، في مناظراته التي تتزامن مع جلسات الشّراب في كتابه **حديث المائدة**، وبينما يأخذون الكلمة يرافقهم أخذ ألذ الطّعام، ولنتذكر هنا كذلك، سؤال نيتشه الاستنكاري: «وهل نحن في الحياة إلا جُلاس مائدة كبرى»[11]؛ جلاس مأدبة، لهذا لسنا في حاجة إلا جلسات تأمل طويلة، وتفكير ذهني شاق وإنما «يمكننا، ونحن على مائدة الطّعام، أن نحصل على معلومات تخص أدق أسرار الفنون»[12]، وهكذا كانت مائدة أبيقور الخالد المنسي عند الفلاسفة[13]. مائدة تتكون من «جنينة، بعض التّينات، بعض جبنات صغيرة، وثلاثة أصدقاء أو أربعة تلك كانت عند أبيقور مأدبة غنية»[14].

2. نيتشه وجدوى الحديث عن الطّعام:

«ياكريتون، إني مدين

10- **رسالة الغفران**، ص. 271.

11- فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، ص. 14.

12- نيتشه، فريدريك (1844-1900)،**المسافر وظله**، ضمن **إنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة**، أفريقيا الشّرق، 1998-2001، ج. 2، الشّذرة: 102، "الحاسة الوسيطة"، ص. 151.

13- فريديرك نيتشه، **المسافر وظله**، ضمن **إنسان مفرط في إنسانيته**، ج. 2، الشّذرة: 227، "أبقور الخالد"، ص. 178.

14- المصدر نفسه، الشّذرة: 192. "فيلسوف"، ج. 2، ص. 178.

بديك لإيسكيلاب»

سقراط

سؤال الأكل وهمّ سدّ الرّمق يبقى مطروحًا دومًا حتى في آخر لحظات علاقتنا بالحياة، وإقدامنا على عوالم الموت، وهنا يذكرنا نيتشه بنداء سقراط «ياكريتون، إني مدين بديك لإيسكيلاب» هاته «الكلمة الأخيرة» المضحكة والفظيعة كما يصفها نيتشه[15] تخفي لدى سقراط شهوة لإشباع معدته، قبل أن يغادر عالم أثينا نهائيًا، إلى جانب أن احتساء السّم قد يكون مضرًّا أكثر من الموت ذاته، إن هو أخذه على الرّيق مباشرة، إذ لربما، إن لم يكن منه بدّ، قد يُنصح باستهلاك الدّواء بعد وجبة كاملة، لا قبلها، إن كان أخذ السّم في هذا الوضع الأثيني المقرف دواءً، فسقراط لم يكن زاهدًا وفاضلًا كما يشاع، بل سيد الشّهوات المقززة كما يصفه نيتشه، كذلك الأمر بالنّسبة لأفلاطون الذي كان يملك غريزة سياسية في بطنه[16] كما يلمز نيتشه ويهمز، أفلاطون الذي كان يتخذ موقفا سياسيًا من الطّعام، فمرة يراه مُضِرًّا ومرة مقبولًا ومصيريًا، بحسب السّياق والضّرورات في **محاورة جورجياس** يعاتب عليه، بينما في **المأدبة والقوانين** يعطي نصائحًا مهمة عنه وفي **الجمهورية** نجده بجانب أكثر من موقف منه؛ تنحو كلها نحو التناقض.

لقد منح نيتشه الطّعام نفس التقدير الذي منحه للفن، والأدب، والكتابة، فمكتوباته تصير طعاما، وقراؤه يصيرون أكلة، وفلسفته تصير وصفة[17] طعام، ليظهر الطّعام كشيء أساسي في فلسفته، كما هي كل الوجبات لها اعتبار لديه ومنزلة خاصة، بما في ذلك وجبة العشاء الذي يزهد الحكماء فيها، وينصحون بغضّ الطّرف عنه، إذ يضع له نيتشه فصلًا كاملًا في عمله **هكذا تكلم زاردشت**، عَنونه بـ «العشاء السّري»، فلإلحاحية الطّعام والجوع سيقاطع الرّائي/ العرّاف كلمة زاردشتالمتفتقة بالحكمة أمام ضيوفه، ليعبّر لهم عما هو أهم من كلمة زاردشت تلك، عن جوعه ونهمه وشوقه إلى الطّعام، معاتبًا زارا وموجّها اللّوم له: «أفما دعوتني إلى تناول الطّعام أم هل ترى أن تُشبعنا كلامًا وخطبًا؟ لقد تحدثتم كثيرًا عن الموت بردًا وغرقًا واختناقًا، ولكن لم يذكر أحد منكم بَليَّتي أنا وهي **الخوف من الموت جوعًا**.»[18]، ليُردف العراف متوعدًا ومنبهًا إلى منزلة الطّعام من الصّحة البشرية والتّشافي الممكن: «ولم يذكر أحد منكم الخوف من الموت عطشًا، أما

15- فريدريش نيتشه، **غسق الأوثان، أو، كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة؟**، ترجمة: علي مصباح، بيروت: منشورات الجمل، 2010، ص. 27.

16- فريدريك نيتشه، الفجر، ترجمة: محمد الناجي، الدّار البيضاء، أفريقيا الشّرق، 2013، الشّذرة: 496، ص. 250.

17- **العلم المرح**، ص. 27.

18- فريديرك نيتشه، **هكذا تكلم زاردشت**، : كتاب للكل ولا لأحد، ترجمة فيلكس فارس، طبعة هنداوي، ص. 319.

أنا فبالرغم من أنني سمعت تدفق الفصاحة كالنهر فإنني لا أرتوي منها بل أطلب خمرًا؛ لأن الخمر وحده يرتجل الصّحة ارتجالًا ويقضي على المرض بالشفاء العاجل»[19].

الشّبع أولا، ثم تجيء الحكمة ويأتي معها التّحذلق أيضًا، ويأتي الفهم الجيد الذي ما هو إلا مرآة للأطعمة ذات الجودة، لذا ينصح زاردشت تابعه بأن يكون مرحًا وأريحيا مثله، يحتفظ بعاداته، يمضغ حبوبه جيدًا، ويشرب ماءه ويمتدح خصال مطبخه. وعليه إلى جانب كل هذا، وهذا هو الأهم، أن يكون فرحًا في الولائم فيطَّرح عنه الهموم، ويبقى مستعدًا لاقتحام الصّعاب قويًّا صحيحًا[20].

يتكرر لدى نيتشه الحديث عن قضايا التغذية ومشاكلها، في غير ما مكان، في **هذا هو الإنسان**، و**هكذا تكلم زاردشت**، و**إنسان مفرط في إنسانيته**، و**العلم المرح**، و**أصل الأخلاق** حتى وإن كان يعالج قضايا بعيدة عن الحديث عن القضايا الحقيقية للتغذية، غير المشكلة الأولى ليست في جدوى الفاكهة أو أهمية مربى الفاكهة لتجاوز مذاق نص مرّ أو حدث شديد المرارة كما حدثنا نيتشه في أحد نصوصه، وإنما في إيجاد ثمن الفاكهة، وثمن اللحم، هذا الغذاء الدّيونيزوسي بامتياز، وهذه المشكلة الحقيقية هي التي تكلف بها معاصروه بدون شاعرية وحسن ذوق ككارل ماركس مثلا الذي أمد البروليتاريا بجهاز مفاهيمي وفتح لهم كوة حلم لتأسيس مجتمع يشترك فيه النّاس: الكلأ والطّعام ووسائل الإنتاج، وإن بالنّضال وليّ يد المستحوذين والطّبقات الأخوذة التي لم يجد نيتشه بُدّا من مُدارعتهم إن هو تعلق الأمر بالطعام قائلا: «إن خير ما في الأرض لي ولأتباعي وإذا مُنع عنا ننتزعه عنوة واقتدارًا بأيدينا، أجود وألذُّ غَذاء، وأنقى سماء وأكثرها صفاء، وأقوى الأفكار وأجمل النّساء»[21]. بشكل قد يظهر شراهة نيتشه وشراسته إن تعلق الأمر بالغذاء.

لقد رأى نيتشه أنه من الأجدى أن يخصّص شذرات كاملة عن الخبز وفقرات صالحة عن الفاكهة واللّحم وتحديد علاقته بها، رغم أن أثينايوسفي كتابه **مأدبة الحكماء** يرى أن الشّاعر الحكيم لا يجب أن يتحدَّث عن أكل الخضراوات والأسماك والطّيور لأن ذلك علامةٌ على جشعه، ولأنه من غير اللائق أن يمضي وقتَه في تحضير الأكل أو حتى التّفكير فيه بنهم وشوق، بشكل يجعلنا نطرح سؤالًا قد نراه مخجلًا، وقد لا يراه نيتشه كذلك، هل كان نيتشه جشعًا لحد يجعله يعتني بالكلام عن الطّعام ودوره الحيوي في تشكيل هوية الكتابة والإبداع الفلسفي لديه؟ هل كان

19- المصدر نفسه، ص. 319.

20- المصدر نفسه، ص. 220.

21- المصدر نفسه، ترجمة: فيلكس فارس، ص. 220. و**هكذا تكلم زاردشت**، ترجمة: علي مصباح، ص. 526.

أكولًا إلى حدّ يخصص فيه صفحات لعرض موقفه من المطبخ ومن طُرق الطّهي في كتابه الذي يقوم مقام السّيرة الذّاتية **هذا هو الإنسان** الذي أظهر فيه علو كعب في تذوق الطّعام ومعرفة واسعة بأسرار المطبخ؟ أليس يشبه في حبه للأكل ديوجين الذي كان يتقيأ من أجل أن يتناول وجبة أخرى، غير أن نيتشه يمتنع عن شرب القهوة لأنها قد تفسد الطّعام في معدته؟

قد تكون الأسئلة السّالفة عادية جدًّا بالنّسبة لنيتشه المهووس بالأكل، وبكل ما هو إغريقي، خاصة وأن ملاحم هوميروس في **الأوديسا** كانت حافلة بالمأدبات والموائد الحافلة بأنواع الطّعام وصنوف الطّير، وبنصائح مهمة حول الغذاء والأطعمة وجلسات الشّراب، نصائح وأنظمة، شبيهة بنواميس أفلاطون، إنها أشياء بالغة الأهمية، بشكل لا يمكن نعتها بالتّافهة أو الصّغيرة أو الحقيرة، يقول نيتشه: «قد يسألني سائل لم هذا الكلام عن هذه الأشياء الصّغيرة والتّافهة حسب الأحكام المعروفة؟ وسيقال لي: «أنني لا أفعل بهذا سوى الإساءة لنفسي، خاصة وأنني مؤهل حسب رأيهم للانخراط في مهمات كبرى»، جوابي سيكون: «إن هذه الأشياء الصّغيرة من غذاء وأمكنة واستجمام؛ أي مجمل دقائق الولع بالذّات، لهي في كل الأحوال أهم من كل ما ظل إلى حد الآن يؤخذ على انه مهم. من هنا ينبغي أن يبدأ المرء بإعادة التّعلم»[22].

3. عن مائدة نيتشه:

«لم أعرف وقتًا آخر

أكلت فيه بمثل تلك المتعة»

نيتشه

الحديث عن الأكل والموائد هو ليس حديثا عن أمور مهملة، بل هو جوهر الحياة وأي تهميش لهذه الأشياء البسيطة بحسب نيتشه، قد يستحق منا توجيه اتهام مباشر وقاس بنفي الذات بل ومقت الحياة واحتقار الجسد، والاشتغال المنحط على مصائد الضعفاء بالحديث الموحش عن نكران الحياة والتّزهد فيها، والانتقام من عُشّاقها بطرق بشعة وسامّة جدًا، بالدعوة إلى الارتفاع قليلا عن عيوب الحياة والصّوم عنها، وإن كان هو نفسه يعيب على نفسه أنه كان حتى بلوغ سن النّضج لا يتغذى إلا بصفة رديئة[23].

إن الحياة الطّيبة والرّائقة تسير لدى نيتشه بتواز مع الكتابة المستغرقة في عطائها ومعهما تنتصب التّغذية الجيدة والنّهمة التي لا جوع فيها ولا نصب، ومعهما يحضر كذلك النّوم

22- نيتشه، فريدريك (1844-1900)، هذا هو الإنسان، دار الجمل، لبنان، بيروت، ص. 60.

23- المصدر نفسه، ص. 39.

الهيء، يقول نيتشه عن سبعين يوما عاشها في بحبوحة الإبداع الفوّار والعيش السّعيد يعالج مشاكل آلاف السّنوات القادمة: «لم أعرف وقتًا آخر أكلت فيه بمثل تلك المتعة، ولا عرفت نومًا أفضل»[24].الأكل الجيد شرط للكتابة المبدعة والمجنحة، شرط لا يمكن تهميشه ولا تَعدّيه، ولا يمكن الاستدارة عليه، فالأشياء التي قد يراها البعض صغيرة من دقائق الولع بالذات تبقى الأهم من كل المتطلبات التي ظلت البشرية تثمن فيها، لهي مجرد «خيالات ومجرد أوهام وبعبارة أكثر شدة أكاذيب طالعة من عمق الغرائز السّيئة لطبائع مريضة ومضرة بالمعنى العميق للكلمة»[25].

كما تتكون مائدة نيتشه من كمية كبيرة، بشكل غير معتاد، من الفاكهة والتي كان يعتقد مدير الفندق الذي يسكنه، أنها السّبب الأهم في المشاكل المتعددة التي كان يعاني منها نيتشه في معدته، وفي المساء بعد ساعات من المشي يتناول بعض البسكويت والخبز مع العسل الذي كان يأتيه من نومبرج، وكمية «لا تصدق» من الفاكهة مرة أخرى، وأكواب الشّاي التي كان يُعدّها لنفسه في غرفة الطّعام، الشّاي الذي اعتبره مولدًا للكدر[26]، ومع ذلك فهو ينصح به لعلاج العقل الألماني الذي خنقته الجعة والجرائد، كشكل من الحمية طبعا إلى جانب قراءة مقالات النّقد[27]. خاصة وأن «أصل العقل الألماني: ألم في الأمعاء... العقل الألماني عسير الهضم، لا يستطيع إنهاء أي شيء»[28]. ومع ذلك ينصح بشربه لكن بنسبة قليلة لكنها قوية ومركزة صباحًا، فكلما كان غير مركز كلما أضر بالصحة وعكّر اليوم كله.

كان نيتشه شرها في الأكل، لهذا يذكر بنوع من الندم أنه حتى منتصف عمره، أي كراشد وما يزال يأكل بطريقة نزيهة مع الأسف، لينقلب على سيرة طفولته في الأكل، إلى سيرة غير نزيهة بالمرة، إنه كان ذا معدة رواقية تطحن كل شيء[29]، خاصة ما دام أن المشي الطّويل الذي يقضي فيه

24- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ص. 62.

25- المصدر نفسه، **ص.** 60.

26- المصدر نفسه، ص. 41.

27- فريديرك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 324، "نظرات أجنبية"، ج. 2، ص. 98.

28- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ترجمة محمّد النّاجي، **ص.** 60.

29- في الشّذرة 306 المعنونة بـ «الرواقيون والأبيقوريون» يتكلم نيتشه عن معدة الرّواقي فيقول: «يختار الأبيقوري الحالة والأشخاص وحتى الأحداث التي تناسب تكوينه الثّقافي، ولأنه انفعالي إلى أقصى حد فإنه يتخلى عن الباقي كله – أي عن أغلبية الأشياء تقريبًا – لأن ذلك سيكون طعامًا حارًّا وثقيلًا بالنّسبة إليه. بالمقابل، يتمرن الرّواقي على ابتلاع الأحجار والهوام وأطراف الزجاج والعقارب، وعلى عدم الاشمئزاز من ذلك، فمعدته يجب أن تصير غير آبهة بكل ما تفرغ فيها صدفة الوجود، إنه يذكر بطائفة عيساوة العربية التي نجدها في الجزائر: ومثل فاقدي الإحساس هؤلاء

طرفًا من يومه يؤدي عملَ الغثيان عند ديوجين؛ لمعاودة الأكل أو للتغلب على عسر الهضم، خاصة وهو المحب النّهم للحوم المشوية كما ينبه، وقليل اهتمام بالخبز الذي لا يُضعف ذوق المواد الغذائية الأخرى فقط، بل ويمحوه، ورغم اعتراف نيتشه بأنه يدخل في كل وجبة طويلة[30]. غير أنه يربأ بنفسه بأن يواظب عليه، فالناسك كما يقول زاردشت «لا خبز لديه، فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بلحم الخراف أيضًا، لديَّ خروفان، فليُذبحا وليعدًّا، ليعطّرا، فإنني أحب لحم الخروف معطرًا، ولدي أيضًا أعشاب وأثمار تكفي أهل الشّراهة، وأهل الذوق وعندي من الجوز وسائر المُغلقات ما يشغلنا كسره وكشف خفاياه. سنجلس عما قليل لنتناول خير غذاء، ولكن على الجميع أن يمدوا سواعدهم للعمل وليشتغل الملكان كالآخرين؛ لأن زارا وهو ملك يمكنه أن يكون طباخًا أيضًا. وفرح الجميع بهذا الاقتراح ما عدا المتسول المتطوع الذي كان يأنف من اللحوم والخمور والتوابل، فقال: اسمعوا ما يقول زارا في شراهته! فهل يتسلق الإنسان الجبال ليتنعم بوليمة؟»[31].

هوس نيتشه باللحم، ربما هو من جعله يعنون إحدى شذراته بـ«خطر النّباتيين»، حيث يعتقد أن الاستهلاك المفرط للأرز يدفع صاحبه إلى استعمال الأفيون والمخدرات، تمامًا كما يدفع استهلاك البطاطس المفرط إلى تعاطي الخمر، إلا أن تأثيره اللاحق الأشد دقة، هو أن يخضع الانسان لأشكال التفكير والاحساس التي تفعل فعل المخدرات[32]. غير أن شبيه نيتشه في أكثر من صفة واختيار وهو إ. سيوران الذي رأى في نيتشه لا فيلسوفًا وإنما مزاجًا، سيلجأ إلى الخُضر المسلوقة وإلى الحبوب، بعد أن أصيب بالتهابات معدية بسبب نظام غذائي رهيب ونهم، وبسبب

يحلو له أن يكون له جمهور مدعو لمشاهدة عرض فقد – حساسيته، وهو بالضبط ما لا ينصح به الأبيقوري عن طيب خاطر: في الحقيقة إن لهذا «حديقة»! قد تكون الرّواقية منصوحا بها كثيرا لرجال يرتجل معهم القدر ويعيشون في منتصف عهود قاسية، عالة على رجال أجلاف ومتقلبين. لكن الذي يتنبأ إلى حد ما بأن القدر سيسمح له أن يغزل غزلا طويلا فحسنا سيفعل باتخاذه إجراءات أبيقورية: فقد فعله كل رجال العمل الرّوحي حتى الآن ! ستكون بالنّسبة لهم أفدح الخسائر أن يفقدوا انفعاليتهم الرّقيقة وأن يتلقوا في المقابل جلدا الرّواقيين الشّائك واللاسع». (فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، ص. 181.).

30- فريديرك نيتشه، **المسافر وظله**، ضمن **إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 98، "شيء مثل الخبز"، ج. 2، ص. 151.

31- فريديرك نيتشه، **هكذا تكلم زاردشت**، ترجمة فيلكس فارس، طبعة هنداوي، ص. 319.

32- فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، الشّذرة: 145، خطر النباتيين، ص. 140.

الإفرازات القوية للمرارة التي ربما أخذ منها عنوان كتابه **قياسات المرارة** *Syllogismes de l'amertume*.

4. الفلسفة والغذاء:

«ظللت حتى منتصف عمري كراشد آكل

(...) بطريقة نزيهة»

نيتشه

يؤكد نيتشه في **العلم المرح** أن هناك علاقة واضحة بين ما نتحصّل عليه من فلسفة ومجموعة الأمراض التي تعاود صاحب تلك الفلسفة، إنها تعكس شخصيتنا المعافاة أو المريضة، فسؤال ماذا يعنينا أن يسترجع السّيد نيتشه عافيته؟ يبقى فارغًا أمام الأسئلة المغرية التي تبحث عن العلاقة بين الصّحة والمرض[33]، يقول: «كان الحدث الأعظم في حياتي هو الشّفاء»[34]. كل فلسفة هي سيرة ذاتية للألم أو مجموعة آلام قد تكون آلامًا شرجية حادة مثلا، أو قرحة معدة، أو ضعف جنسي قاهر وعنّة، كما هي أرشيف ملاصق لتاريخ مجموعة من أعضاء جسد بعينه، فتكون الفلسفة إما مسايرة وانهزاما أمام مرض أو دواء بعينه، أو في مقام مرهم، أو مُهدئ، وقد تكون مجرد ترف جميل[35]، نستسلم له أو نركب عليه، لذا فقد تكون الخلافات في تأويل فلسفة ما هي خلافات في الحقيقة في تحديد بنية جسد ما، وقياس درجة احتقانه وعيائه أو قوته، فالحماقات المتهورة للميتافيزيقا هي أعراض مرضية للبنيات الجسدية المعتلة الخاصة بأصحابها، والقذارات الخفية القابعة في الأعماق القصوى لبعض الطّبائع، إنما هي متأتية من فساد الدّم[36] ومن الأمعاء بخاصة، الشّيء الذي يطرح معه التساؤل عم إذا كان المرض هو من يُلهم الفيلسوف؟.

كان أبيقور صاحب جسد عليل، وآلام معدته كانت تمنعه الأكل بشراهة ونهم، لذا كان يقف في مسألة إشباع اللّذات عند ما هو ضروري وآني فقط، لهذا كان يرى أن كرش الكائن بيت لرغباته التي ينبغي إشباع نزواتها في حدود الطّبيعي والضّروري؛ أي بالخبز والماء فقط، فتكون الحمية الملائمة لمرضه هي مبادئ فلسفته، ووصفتُه التي ستجني على أجساد تلامذته بدعوى أنها طريقهم لتحصيل السّعادة، وعلى عكسه تماما كان ديوجين الذي حرر عنه نيتشه مقالة وهو في

33- فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، ص. 44.

34- فريديرك نيتشه، **ضد فاغنر**، ص. 7.

35- فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، ص. 44.

36- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ص. 33.

سن الثّالثة والعشرين، والذي كان نهمًا شرهًا يضطر نفسه إلى التقيّؤ كي يقدر على الابتلاع من جديد. نيتشه هو الآخر قد يشبهه في حبه للأكل، وفي غثيانه المتكرر الذي قد يكون سببه تخمر الفواكه في معدته، أو إفراطه في تناول اللحم العصي على الهضم، اللحم الذي كان يتجنبه سقراط، ونبه فرفريوس في كتابه **عن التقشُّف** إلى الامتناع عن تناوله باعتباره وبقية الأطعمة أعداء للحكيم ومضادات لأي حكمة جيدة، واكتفى المعري بالعدس عنه. ويشبهه نيتشه في اعتبار، أيضًا، أن وجبة ثرية وباذخة هي أيسر هضمًا من وجبة غير كافية، لذا فعلى المرء تحسّس حجم معدته جيدًا، فكل المفاسد تأتي من عدم التّناسق مع كفاءتها وحجمها، وعدم الانضباط لما تحتاجه، وبالتالي تعرضها ومعها كل ما ينتجه العقل البشري لأضرار بالغة.

لم يكن نيتشه يحب الاختلاط بالآخرين عند أخذ وجبته، شبهها في هذا بأبي العلاء شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشّعراء الذي في الأكل عورة يجب أن تستر[37]. فكلما كانت غرفة الطّعام مزدحمة ساعة الغداء إلا وفضّل تناول الطّعام بشكل أكثر خصوصية، في عزلة محتاطًا ممن حوله، غداءٌ عادة ما يتكون من شرائح اللّحم البقري الذي يوفر، بحسب جالينوس في كتابه **عن قوى الأطعمة**، موادَّ غذائية غنية وغير سهلة الهضم، ويجعل قوام الدّم أغلظَ من الحد المناسب، فإذا أكله شخصٌ ما يميل بطبعه إلى الكآبة والسّوداوية، كالحالة التي كانت تعتري نيتشه، فتناوله (أي اللّحم البقري) حتى الشّبع، قد يصيب المرء بغض النّظر عن الكآبة والسوداوية بأمراض أخرى كالجرب والحكة التي كانت تصيب نيتشه غير ما مرة، وبالإضافة إلى حمى الرّبْعِ وداء الفيل، هذا الكائن الأخير الذي يؤكد نيتشه أنه يحبل بأفكار في نفس المدة التي تحبل فيها أنثى هذا الكائن؛ أي ثمانية عشر شهرًا. ورغم أن نيتشه يعلم بخطورة اللحوم على صحته غير أنه لا يرغب في مفارقته، فحبه تجاه لحوم الخراف يبقى الأقوى، يشبه في هذا الفيلسوف الفارابي.

حالة لا سكون المرض التي قد يكون سببًا فيها آلام نيتشه المعدية، حالة كانت تعجب نيتشه لأنها تهبه المزيد من الأفكار وتجوّد عملية الكتابة لديه، لذا يقول: «إننا نكتب بأحشائنا»، الأحشاء من تقوم بعملية مصّ مستخلصات القوت، وتقوم بتصنيف الصّالح والطّالح من الغذاء، وبداية التصنيف الصّحيح والخاطئ يبدأ من هنا، ومن هنا يفتتح الوجع والأنين سُوّره. الكتابة بالأحشاء تنبئ بخصوصية للألم ومنزلة لجدواه وكلها قد ترتبط من جهة الدّرجة والحدة بسوء عملية الهضم، كما يؤكد نيتشه نفسه، والذي يتكلم في مشاكل الصّحة كطبيب متخصص لا كحاشر لأنفه فقط، هذه المعاناة التي جعلت نيتشه يعترف: «لا أريد أن أتخلى أبدا، (...) عن فترة

37- طه حسين، **مع أبي العلاء في سجنه**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص. 43.

السّقام البالغ هذه، حيث ما تزال فائدتها حتى اليوم، بالنّسبة لي، غير مستنفدة بعد: كما أنني واع بما فيه الكفاية، بكل الطّائلة التي تمنحني، قطعًا، إياها التّغيرات اللامتناهية لحالتي الصّحية عن كل نموذج خشن للعقل»[38] الشّيء الذي يجعلنا غير قادرين على الفصل بين تاريخ الرّوح وأرشيفات خوار الجسد المريض المنصَهرَيْن في مداد الكتابة فأن تكتب معناه أن تتخلص من الغصص وتربأ بمصارينك عن عصارات المرارة التي تزيد من ضعف الأمعاء. يقول نيتشه: «يبدو لي أيضًا أن الكلمة الأكثر فجاجة، والرسالة الأكثر خشونة تظل أكثر فضلًا وأكثر شرفًا من الصّمت. فأولئك الذين يركنون إلى الصّمت هم الذين يفتقرون دومًا إلى اللياقة وسماحة القلب. إن الصّمت اعتراض، لكن تجرع الغصص ينتج عنه حتمًا فساد الطّبع، بل إنه يفسد حتى المعدة. كل الصّموتين هم من المصابين بسوء الهضم. واضح إذا أنني لا أُحبذ أن لا تحظى الفظاظة بما تستحق من الاعتبار، إنها في نظري الشّكل الأكثر إنسانية للتعبير عن التناقض، وهي إحدى فضائلنا الأساسية في ظل الميوعة الحديثة»[39]. تذوق النّصوص الجميلة والملهمة قد تتدخل فيه تربيتنا الغذائية، وبخاصة تطور جانب التذوق فينا، ولهذا كان نيتشه يعطي للذوق قيمة؛ وهو أستاذ الطّهي ومنتقد الطّهاة الذي يحكم على جودة الطّبخ وطريقة الأطعمة ومدى جماليتها وصحيتها، فمن لا ذوق له على مستوى الموائد لن يكون له أي ذوق في حضيرة الفن، يقول: «غالبًا ما حمل الذّوق، وهو الحاسة الوسيطة حقا، الحواس الأخرى على تبني نظرته للأشياء ونفث فيها قوانينه وعاداته»[40]. لذا «يمكننا، ونحن على مائدة الطّعام، أن نحصل على معلومات تخص أدق أسرار الفنون: ما علينا إلا ملاحظة ما نتذوقه، اللحظة التي نتذوقه فيها، الذوق الذي نجده فيه، وكم من الوقت نجده فيه»[41]. فكلا من الطّعام والفن يقومان على الذّوق، أي الحاسة الوسيطة، وفساد ذوق الطّعام يفسد تذوق ما هو فني «ما أشد خبلنا! إذا بدأنا وجبتنا بأكل العقبة (dessert) والتلذذ بالحلاوة تلو الحلاوة، فلا نندهش إذا افسدت معدتنا وكذلك شهية الطّعام الصّلب والمغذي الذي يدعونا إليه الفن»![42]، لذا فإن أعقد المواقف الفنية قد تحلّ وتحسم القول فيها لقمة واحدة من الطّعام، من مثل «في ما إن كنا سننظر إلى المستقبل بعين غائرة أم متفائلة؟»[43] فعدم الرّضى والقدح في العالم إنما ورثه

38- فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، ص. 46.

39- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ص. 28.

40- فريديرك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 102، الحاسة الوسيطة، ج. 2، ص. 151.

41- فريديرك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 102، "الحاسة الوسيطة"، ج. 2، ص. 151.

42- المصدر نفسه، الشّذرة: 174، "ضد فن الأعمال الفنية"، ج. 2، ص. 59.

43- المصدر نفسه، الشّذرة: 184، "قرابة «المتشائمين»"، ج. 2، ص. 173. 174.

الجيل الحالي عن سوء تغذية واضطراب في الأكل، أي عن جوع أصاب سلالتهم في الماضي فـ«حتى فنانونا وشعراؤنا نتنبه أحيانا، رغم الترف الذي قد يعيشون فيه، أن لهم قرابة رديئة، أن أسلافا مضطهدين وناقصي التغذية قد مرروا في دمهم ومخهم عناصر كثيرة تعاود الظهور في الموضوع كذا أو الفرق المقصود كذا في عملهم. حضارة الإغريق حضارة رفاهية، رفاهية قديمة، لقد عاشوا خلال عدد من القرون أفضل منا (بكل المعاني، خاصة في بساطة أكثر من حيث المأكل والمشرب)، وهو ما منحهم في نهاية المطاف تلك العقول الحازمة والدقيقة، لذلك الدّم المتدفق بسرعة، مثل الخمرة الصّافية، الذي أظهرته أفضل مزاياهم ليس من خلال نشوة معتمة وعنيفة بل في وضوح ساطع الجمال.»[44]. لذا كان الإغريق دون ملل أو بملل ناقص، فالملل الذي يصيب العقول الدّقيقة والمثقفة إنما يكون حينما تجد هذه العقول نفسها أفضل ما تقدمه الأرض عديم الطّعم والذّوق «وبما أنها قد اعتادت أن تتناول طعاما يكون دائما مختارًا، وأن تشمئز من الأطعمة غير الشّهية، فإن خطر الموت جوعا يتهددها هنا، - لأن أفضل أنواع الطّعام قليلة جدًّا، بل إنها تكون أحيانًا منيعة وصلبة إلى حد أن أقوى الأسنان لا تستطيع أكلها»[45].

5.عن الطّعام الطّعم أو الفيلسوف وطبيب الجهاز الهضمي:

«على المرء أن يعرف حجم معدته»

نيتشه

تأثير الطّعام قد لا يتوقف عند إصابة شخص له علاقة مباشرة معه، وإنما قد يمتد ليصيب سلالة بأكملها وشعبًا بأسره، وبأثر رجعي، بفشل ذريع في حكمتها وقواها العقلية والحيوية كالخمول أو بانتفاضة عقلية جموحةومثوتبة[46]، من هنا يحسم نيتشه بأن مشكلة العقل الألماني إنما تكمن في مطبخ الألمان وفي أمعائهم، فمصدر كل الأحكام المسبقة إنما هي الأمعاء كما يؤكد

44- فريديرك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 184. "قرابة «المتشائمين»"، ج. 2. ص. ص. 173. 174.

45- المصدر نفسه، الشّذرة: 369. "الملل"، ج. 2. ص. 106 .

46- «حيثما يشرع اشمئزاز عميق من الوجود في الاتضاح تبدو للعيان الآثار البعدية للخطأ الجسيم في التغذية الذي جعل شعبٌ عظيم من نفسه مرتكبه. هكذا فإن انتشار البوذية (وليس ظهورها) يُعزى بقدر كبير إلى إفراط الهندوس في استهلاك الأرز والاقتصار عليه تقريبا، وإلى الخمول التام الذي ينتج عنه. لربما كان من الملائم تفحص عدم الرّضى الأوربي في العصور الحديثة من جهة المشروب الذي يتعاطاه أسلافنا، خاصة من عاش منهم في القرون الوسطى، تحت تأثير الميولات الجرمانية: القرون الوسطى، هذا يعني تسمم أوربا بالكحول. إن الاشمئزاز الألماني من الحياة ذبولٌ شتوي محض، دون نسيان آثار جو القبو وفوحان المقلاة الخاصين بالمساكن الألمانية.» (فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، الشّذرة: 134، "المتشائمون باعتبارهم ضحايا"، ص. 136.).

نيتشه. جالينوس في كتابه **عن قوى الأطعمة** يُعدّد تأثيرات الطّعام على الفكر وتحسين جودته، وبالتالي إنما يمكن أن نقيّم حسن أو قبح المكتوب شعرًا كان أو نثرًا من خلال الرّجوع إلى أرشيف أمعائه ووصفات مطبخه. إن ثمة علاقة لا فيزيولوجية فقط بالمعدة ومعها بقية أطراف الجهاز الهضمي كله، بل وبما نكتب وبما نقرأ؛ لأن لها علاقة أكبر بصحتنا النّفسية واعتلالاتنا البسيكوباتية التي ترفع رأسها مرة مرة في نصوص نيتشه تريد هي الأخرى أن تتكلم وتشجب وتعارض وتقسو وتبكي وتضحك وترقص.

تصير الأطعمة والمعدة مع نيتشه ، في غير ما مرة، كنقطة أو بالأحرى كتيمة أساسية في العمل التخييلي المهم عن سيرة نيتشه[47]، الذي كتبه خبير نفسي، إذ يحاول توصيف كل ما يحيط به بطريقة تعود به رأسا نحو متعلقات المعدة النيتشوية التي لا يخجل نيتشه عن تصدير همومها إلى القراءة، وتحويلها إلى موضوع إلى جانب موضوعاته الفلسفية الأخرى، وكأنها لا جزء من سيرته وفقط، بل جزء من فلسفته، لذا ربما تحضر مفاهيم طبيب أمراض المعدة والجهاز الهضمي في كثير من تحاليله، فهو مرة يتبرأ من اللّغة الألمانية لأنها ثقيلة وعسيرة على الهضم، ومرة يعترف أنه بحاجة إلى أضراس أشد لهضم أفكار أحدهم، ومرة يحتاج إلى شيء حلو يغير به طعم ما يقرؤه، إذ يقول: «إنني أتناول قدحًا من مربى الفواكه؛ كي أزيل طعم حكاية حامضة»[48]. والقراءة بالنّسبة لكاتب منحط أو عبقري ثقيل قد تسبب له عسرًا في الهضم، ومغصًا مَعديا لا يحتمل، فقراءة شكسبير تسبب له تشنجات شنيعة للغصص[49]، يقول مثلًا: «ينبغي دائما أن تكون الكتابة انتصارا، وبتعبير أدق، انتصار على الذات يجب نقله إلى الآخرين لينتفعوا به، إلا أن هناك مؤلفين عسيري الهضم لا يكتبون إلا حين لا يستطيعون هضم شيء ما، بل بمجرد ما يعجزون عن مضغه: إنهم يسعون عن غير قصد، من خلال غيظهم، إلى إثارة سخط القارئ لكي يمارسوا عليه بعض السّلطة، ومعنى ذلك أنهم يريدون هم كذلك أن يحققوا انتصارًا ولكن على الآخرين»[50]. بل إن مجرد القرب من أي ألماني يسبب له سوء هضم[51]، وهناك نصوص تشبه أكل الخبز وحده دون طبق يغير طعم الخبز.

47- إرفينيالوم، **عندما بكى نيتشه**، دار الجمل، ط 1، 2015، الفصل 11.

48- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ص. 28.

49- المصدر نفسه، ص. 49.

50- فريديرك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 152. "الكتابة من أجل الانتصار"، ج. 2، ص. 51.

51- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ص. 50.

لدى نيتشه، أي فلسفة جيدة، إذن، تعني بالمقابل نظام غذائي وصحي جيد، متزن، ومتين، وتعني أيضا فيلسوفًا بأسنان شرسة وأضراس وأنياب قوية تُهرمش وتسحق كل ما يلقى إليها، والطّبيب الجيد من بإمكانه فهم فلسفة فيلسوف ما، ولأن الأمر يتعلق بالقرن التاسع عشر حيث لم تتناسل التخصصات من داخل الحقل الطّبي بعد، كان يمكن لنيتشه أن يقول بجرأة وبشجاعة بضرورة المرور عبر طبيب أمراض الجهاز الهضمي «gastro-enterologue»؛ لجس نبض فلسفة وثقافة شعب معينين، لتقييم حالة هذه الفلسفة والتدقيق في مجمل طبائعها المرضية التي تتجاوز الجسد إلى النص وتفتك بمعانيه كما يفتك الغداء الفاسد في الجسد ويُفسد روحه.

بأذنه الشّريرة التي يستعين في التغلب على وهنها بمجسات شقية تسمع ذبيب فكرة في حجم نملة وتنصت لحركاتها البطيئة، وقدرته العالية على التنبه للأعضاء العليلة بالتحديد والكشف المبكر عن الوساوس الغبية والغيبية، كي لا تتحول الأخيرة إلى أوهام متوحشة يصعب اقتلاعها من ذهنية شعب بأكمله، سرعان ما تصير أوراما ودماميل موحشة، فإن ظهور الطّبيب في صيغته المعاصرة لنيتشه هو الكفيل بأن يدخل الأطباء الذين يدعون شفاء الرّوح لا الجسد إلى جحورهم، ويغلقوا أمام كساد تجارتهم دكاكينهم التي يبيعون فيها أوهام الما وراء، فبفضل مناهجه العلمية سَهُل على الطّبيب الرّبط السّريع للعلة بالنّتيجة، ولم يعد ممكنا الاستثمار في علل الما وراء، وبرشاقة ديبلوماسية ينفذ إلى خبايا القلب وثنيات الرّوح وذلك برهافة حس شُرطي أو محامي[52]، فعلى الأقل هو لن يحتاج إلى الإيمان بالمعجزات لأنه يعرف فاعلية الوصفة الطّبية وليس في حاجة إلى تلمس الصّليب طلبًا للعون والمدد لأنه يعرف المعونة التي يقدمها الدّواء للجسد المريض فنيتشه يكره كل من يخر عاجزًا يائسًا أمام الصّليب المسيحي[53].

رغم أن في قدرة الطّبيب أن يبتر العضو ويقتلعه نهائيًا، تمامًا كما يفعل نيتشه، بدون شفقة، تماما شأن أي طبيب في غرفة العمليات، حينما لا يرى إلا الاستئصال حلًّا، لا يرى نيتشه إلا استعمال المطرقة، لكن بشفقة تتجاوز الطّبيب، إذ دون تخدير وبلا تحذير يهوي على معبودات البشر، حلا منه، لتهشيم الأوهام والأصنام مهما كانت العلاقة الحميمية التي تجمعها بالقطيع المريض؛ أيتام الوهم الكبير، ولهذا كان أمل أو منتهى منية نيتشه في مجيء فيلسوف طبيب تنهض مهمته على دراسة مشكلة الصّحة الاجتماعية لشعب ما، لحقبة ما، لجنس ما، للإنسانية

52- فريديرك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة: علي مصباح، الشّذرة: 243، "مستقبل الطّبيب"، ص. 216.

53- فريديرك نيتشه، **ضد فاغنر**، ص. 121.

جمعاء[54]، خاصة المتعلقة بعلل بيت الدّاء أمعاؤه، فعلى الفيلسوف أن يكون فيه كثير من جالينوس وكثير من أبقراط، وهكذا كان الفارابي وابن سينا فيهما كثير من ابن بختيشوع الطّبيب والرّازي، وابن رشد كان فيه كثير من ابن زهر صاحب الكنانيش العلاجية،ولنذكِّر هنا بانبهار الأطباءُ بالفلسفة وتأثّر الفيلسوف بالطب، ولنذكُر أن جالينوس في أحد أعماله **عن العادات** يستعين بـ **محاورة طيماوس**لأفلاطون، وكذلك أفلاطون في **الجمهورية** يستعين بأبُقراط في حديثه عن الأغذية، لهذا عَنون كتابًا خاصًا بـ**عن آراء أفلاطون وأبقراط** ليجمع بين الحكيمين، فالفلسفة على صعيد آخر هي مقاربة في العلاج، والفيلسوف غالبًا ما يؤدي دور الاستشارة السّريرية، يعالج نفسه بما يقرأ ويعالجها بما يكتب، لهذا كان كِتاب شوبنهاور الذي تصوره نيتشه بأنه كُتب له خصيصًا، علاجًا للحالة ما قبل معرفته بشوبنهاور، وكتابه **إنسان مفرط في إنسانيته** أيضًا كان علاجًا من مرضه بالرومنطقية، يقول: «كتتمة ومضاعفة لعميلة علاج ذهني، أي كمعالجة ذاتية من داء الرّومنطيقية، على النّحو الذي ابتكرته ووصفتْه لي غريزتي التي ظلت معافاة خلال تلك الفترة من إصابتي بأخطر نوع من الرّومنطيقية. والآن، وبعد ست سنوات من المعافاة، سأقدّم (...) **إنسان مفرط في إنسانيته**»[55]، هذا الكتاب الذي يعتبره مجموعة من التعاليم الصّحية لاعتلالات ثقافة الشّعب الألماني الذي حُكم على نيتشه به، فالمرض الذي ينخر جسد الألماني هو سوسة الثّقافة المقرفة يقول نيتشه: «كنت أرتعد وأمضي في طريقي وحيدًا من بعدها (..) وإذا أنا مريض، بل أكثر من مريض، متعب بسبب الإحباط السّاحق وخيبة الأمل في كل شيء مما تبقى لنا (...) متعب من جراء القرف (...) من كل تلك الأكاذيب المثالية وميوعة الضمير (...) متعب أخيرًا بسبب الحزن»[56].

الفلسفة لها طبيعتها العلاجية، والفيلسوف له مقارباته الطّبية والغذائية، ما دام أن الإنسان كائن مريض وليس فقط مهددا بالمرض، بل والفيلسوف نفسه كائن يعتل ويضعف أمام أحد أمراض العصر، وأمام غرائز الانحطاط التي يسعى بغباء وبلادة نحوها، فيتدهور توازن الفكرة لديه بفقدان شهوات الجسد لا اتزانها، فيسقط بعيدا إلى القاع مع الدّواب والمحار والقرضيات الصّغيرة التي نشأت عن أشباهه في البلادة كما يذهب إلى ذلك أفلاطون، إن كل فلسفة هي تسويق لعلاجات وفي نفس الوقت إخفاء بأدوات بلاغية وبرهانية لاعتلالات لا حصر لها.

54- فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، ص. 45.

55- فريديرك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ص. ص. 9. 10.

56- فريديرك نيتشه، **نيتشه ضد فاغنر**، ص. 122.

قد يكون المرض وطريقة تحديده أو قياس مدى حدّته سببًا في نقمة فيلسوف على فلسفة فيلسوف آخر، فنيتشه ،مثلا، لم يغفر لسقراط اعتباره للحياة مجرد مرض عضال. ليتهم سقراط بكونه رجلًا سمجًا ومريض، وعدّه عدوًا للحياة.

6.عن الاجترار:

«أصل العقل الألماني؛

عقل طالع من أمعاء كدرة»

نيتشه

إن الكتابة ومستوى جودتها إنما يتعلقان بصحة جيدة المرتبطة هي الأخرى بطبيعة التغذية الرّديئة أو الجيدة، ونوعية الطّبخ، فالإعداد الجيد لكتابة نصّ، لا يبدأ بتحضير جيد لأرشيف النّصوص والوثائق المعتمدة والجذاذات التي سيستند عليها صاحب النّص الموعود، وإنما يبدأ الأمر من المطبخ الذي يركن إليه الكاتب أوقات جوعه. ومن هنا فالأغذية التي تخرب المعدة لا تكتفي بدمارها، بل تخرب الأسلوب وتجني على طريقة التعبير، وتدمر بشكل سيء الذوق الجيد في اختيار الكلمة، مادام الوهن لا ينتج إلا وَهنا على وهن يشبهه وتشويشا وضبابًا مقيتا.

وكي لا يقع الكاتب والمفكر في مطبّات هو بمنأى عنها، يجب أن يخبر جيدًا حجم معدته، ويتعرف على كفاءتها في الهضم، لهذا كانت حمية نيتشه غريبة ومتميزة بعيدا عن نظام الطّهي الألماني، ومواقفه منه مقيتة ورافضة، فـ«كم من المساوئ والخطايا التي يمكن أن يسجّلها لمرء على حساب المطبخ الألماني عمومًا ! الثّريد قبل الوجبة (...) اللحوم المطبوخة جدًا، والخضار المصنوعة المتحوّلة دهنية ونشوية، والحلويات الفاسدة (...) وإذا ما أضفنا (...) الحاجة إلى الشّراب بعد الأكل التي عند الألمان العريقين (...) فإنه بإمكاننا فهم أصل العقل الألماني؛ **عقل طالع من أمعاء كدرة**»[57]، ليصل بنا إلى نتيجة واضحة لديه، وغير واضحة للمولعين بالمطبخ الألماني؛ وهي كون العقل الألماني لا يمثل إلا حالة سوء هضم؛ تقوده إلى حالة عدم الحسم في أي شيء يقف أمامه **فكل الأفكار المسبقة إنما تأتينا من أحشائنا**[58]. من هنا تأتي مطالبته بوصفات جيدة، من مطابخ أوربية وعالمية أخرى، هذا دون مطالبته الحكيم بأن يتوفر على أسنان متوثبة ونشطة تطحن كل شيء، حتى لا تصاب معدة القارئ والمثقف والكاتب بأي أضرار جانبية، فطبيب الأسنان ينقص

57- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ص. 39.

58- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ص. 40.

منها ليقويها ويفحصها، لأن «مَلكةَ الاجترار» رهينة بسلامتها[59]، فما يتمناه نيتشه لقارئه، إلى جانب أغذية متكاملة، هي أسنان كفوءة ومعدة تجاريها في كفاءتها، يقول في قصيدة «لقارئي»:

«أسنان قوية ومعدة سليمة،
هو ذا ما أتمنى لك
وإن فهمت كتابي!
مؤكد أنك ستتفهمني.»

الفم المجرد من الأسنان – كما يقول نيتشه – خليق به ألا يتناول جميع الحقائق. وتمارين القراءة الجيدة يجب أن تحذو حذو الأبقار الجيدة، ولو على حساب انتمائها لبني البشر، الحديث لصالح الانتماء لصنف الأبقار المجترة، فالاجترار هذه الملكة التي طمسها النّسيان اليوم طمسا تاما، وبسبب ضياع هذه الملكة التي يوقف عليها نيتشه كل شيء، «سينقضي وقت على كتاباتي قبل أن تصبح «قابلة للقراءة»- تلك الملكة التي تقتضي أن يكون للمرء طبيعة كطبيعة البقرة، لا أن يكون له طبيعة «الإنسان الحديث»: وأعني بها ملكة الاجترار»[60] بالإضافة إلى أمعاء مرحة ونشطة غير قابلة لأن تكون مرتعا للغازات وعسر الهضم الذي لا يمكن لأمعاء الكاتب أن تحسم فيما يجب استهلاكه أو الاستغناء عنه شأنه في هذا شأن عدم حسمه في أفكاره وطرق التعبير عنها يقول نيتشه: «أعرف إلى حد ما امتيازاتي ككاتب؛ وفي بعض الحالات المنفردة قد ثبت لي أيضًا إلى أي حد يمكن لمعاشرة كتاباتي أن «تفسد» الذوق. لن يمكن للمرء بعدها تحمل بقية الكتب، وبخاصة الكتب الفلسفية. إنه امتياز لا مثيل له أن يلج المرء هذا العالم السّامي والدقيق كل وهن في الرّوح سيصد عنها نهائيا وإلى الأبد، وكذلك كل **عسر هضم: ليست أعصابًا ما يحتاجه المرء، بل أمعاء مرحة. ليس فقر الرّوح فقط وعطن هوائها هي التي تصد عن كتبي، بل أكثر من ذلك الجبن وعدم النّقاوة ورغبة الانتقام الدّفينة المعششة في الأمعاء**: كلمة واحدة مني تكفي لنشر كل الغرائز السّيئة على صفحة الوجه. لدي من بين معارفي العديد من الحيوانات المخبرية التي تمكنني من اختبار ردود الفعل العديدة وذات الإفادة المتنوعة التي تثيرها كتاباتي[61].

7. فيلسوف دون دهون:

59- حسان بورقية، تقديم **العلم المرح**، ص. 20.

60- نيتشه، فريدريك (1844-1900)، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب حسن قبيسي، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981، ص. 17.

61- فريديرك نيتشه، هذا **هو الإنسان، ص.** 71.

عسر الهضم والأمل في أمعاء مرحة كانت مأمول أغلب الفلاسفة، وكانت همهم الصّحي الدّائم، وإن السّبب فيها حبهم للحم بمختلف شُعبه. ابن رُشْد الذي لطالما تأفف من ألم وعسرِ هضمٍ غالبًا ما يُلمُّ به[62] وتكرر في مكتوباته تبرحه الدّائم من آلامٍ معدية لديه، يتضح أنه كان شديد العناية بما يأكل في أفق التغلب أو حتى التحايل على علّته التي رافقته منذ مراهقته، والتي يؤكد أنه لم يحسن متابعة علاجها، ورغم أنه لا يجد مُراغمًا في مجاراة أفلاطون من كون الحَفَظة من أجل أن يحافظوا على صحتهم التي هم في حاجة إليها كما هي الكلاب أحوج إلى حدة النّظر ورهافة السّمع، يجب عليهم أن يقتصروا في أكلهم على الأغذية البسيطة كالثّرائد البسيطة المطبوخة في الماء والملح والزّيت[63]، فإنه يذكر بأهمية اللّحم المشوي مع تذكير بأهمية لحوم الفراريج الفتيّة بما هي أوفق اللّحوم لصحة الكائن البشري وأفضلها كما نبه ابن رشد نفسه في كتابه الكليات[64]، والتي ظلت وفق اللحوم عنده المفضلة، فبعد لقائه بالسّلطان المنصور وتقريب الأخير له، بعد خوف من ابن رشد على نفسه، أرسل فيلسوفنا خادمًا له إلى بيته ليصنعوا له قَطًّا وفراخ حمام مسلوقة[65] فرحًا واحتفالا بالنّجاة. وقبل ابن رشد كان الفارابي الذي وإن لم يكن معتنيًا بهيئة ولا منزل ولا مكسب فإن صاحب طبقات الأطباء يذكر لنا أنه كان معتنيا بغذائه، متساهلًا في المسكن والملبس غير متأفف من ثقل ميزانية طعامه، فقد كان يتغذى بماء قلوب الحملان[66] اعتقادًا منه ربما بصحة التصور الأرسطي الذي يرى تركز العقل في القلب، كذلك الأمر بالنّسبة لابن سينا الذي عانى كثيرًا من جهازه الهضمي، وبخاصة من القولون الذي كان يحقنه بحقن مخدرة كي يتم أعماله الفلسفية وكي يواظب على إتيان الجواري والقيان كما يحكي تلميذه المقرب الجوزجاني.

62- عن عسر الهضم هذا يقول أبو الوليد: «كما عرض لي ذلك وأنا فتى، فأكسب معدتي سوء مزاج لست بعد أقدر على دفعه، وذلك أيضا مع سوء المعالجة لي في ذلك الوقت، فإني ما كنت حينئذ حذقت شيئا من أعمال الطّب.» (ابن رُشْد، الكليات في الطّب، تحقيق وتعليق سعيد شيبان، عمار الطّالبي؛ مراجعة أبو شادي الرّوبي؛ تصدير إبراهيم بيومي مدكور، ص. 180.) المعدة وآلامها اللعينة هاته هي التّي كانت سبب وفاة ابن رُشْد ونهايته بحسب أحد الرّوايات الملفقة (ربنان، ابن رُشْد والرُّشدية، ص. 61.)

63- ابن رُشْد، **الضروري في السّياسة**، **مختصر كتاب السّياسة لأفلاطون**، نقله إلى العربية: أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجَابرِي، منشورات دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.1، 1997م، ص. 98.

64- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد (1126-1198 م) (520 هـ- 595 هـ)، **الكليات في الطّب مع معجم بالمصطلحات الطّبية العربية**، تقديم وتحليل: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص. ص 323.322.

65- ابن أبي أصيبعة،**عيون الأنباء عن طبقات الأطباء**، بيروت، 1965، ص. 530.

66- المصدر نفسه، ص. 603.

نعم «ليس كل مبدع مدخّنًا بالضرورة؛ بينما يرتبط الإبداع بالتدخين من النّاحية الفطرية؛ إذ يمكن أن تكون مبدعًا بالفطرة أو حشّاشًا حتى كما الأمر بالنّسبة لشكسبير أذكى البشر بحسب سيوران، وأحيانًا كثيرة يتحول التدخين إلى هواية أو عادة؛ حيث يكون مجرد فعل، ولا طعم بعد عدة لفافات، فالتفاعل مع التبغ ليس دائمًا لخلق فكرة أو استدعاء الوحي، لكن من الممكن أن يعطّل نفاد التبغ طقس الكتابة؛ كونه طقسًا من الطّقوس عند البعض ولا يمكن التركيز في غيابه»[67]أما المشروبات الكحولية فكان يراها نيتشه مُضرة بالنّسبة له؛ يكفيه كأس واحد من النّبيذ أو البيرة في اليوم كيما تتحول الحياة لديه إلى "وادي دموع"، يقول «كي أعتقد أن الخمر يبعث الانشراح فلا بد لي أن أكون مسيحيًا؛ أعني بذلك أن أكون مؤمنًا، وهو أمر يعد بالنّسبة لي أنا بالذات عبثًا»[68]. فالخمر عنده؛ تترك الرّوح فاترة وكأنها تناولت مخدرًا، كلها رغبة في النوم[69] ليكتب في شذرة بعنوان: «شارب الماء يتحدث»، موجها الخطاب ربما لمن دعاه للشرب، «استمر أنت إذن في شرب خمرك التي أبهجتك طوال حياتك، - فماذا يهمك أن أكون شاربًا للماء بكثرة؟ أليس الخمر والماء عنصرين مسالمين وديين يتعايشان دون لوم؟»[70]، ومع أنهما متعايشان فـ «من الأفضل الاستغناء عنها والاقتصار على الماء، وتحويل هذا الماء دوما، بتلقائية، بواسطة شعلة باطنية، بواسطة الرّقة الباطنية للروح، إلى خمر»[71]، لذا فكأس واحدة صغيرة من الخمر كانت تزعجه كأنها كلب، فعقل ينساب فوق المياه وحدها، وهاته النقطة كانت تجعله حقيقتها على خلاف مع كل الناس الذين يدعونه للشرب.

صحة العليل وآلامه المعدية ربما لم تقوى على نسبة الكحول التي في الخمر، فنسبة الكحول يجب أن تكون موجودة فقط في المؤلفات فقط، خاصة دورها في الاشتعال[72] لا في التدويخ وإفتار القوى، بل إنه يرى أن جزءا من مساوئ العقل الألماني إنما أتته من الشّرب بعد الأكل، وذلك كله رغم أن ديونيزوس إلهه المفضل، هو إله الكروم والخمور، إنه رفض لأحد النّعم

67- سامر إسماعيل، صورة المثقف العربي والتدخين.. نصوص النّيكوتين! من سجائر إمبريالية وأخرى اشتراكية إلى الطّقس والأبخرة، ضمن **مجلة الفيصل**، يناير 28، 2018.

68- فريديرك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ص. 40.

69-**إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 154، "موسيقى "مرحة""، ج. 2، ص. 164.

70- فريديرك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 347، "شارب الماء يتحدث"، ج. 2، ص. 103.

71- المصدر نفسه، الشّذرة: 109، "الحياة دون فن كالحياة دون خمر"، ج. 2، ص. 38.

72- يكتب نيتشه في الشّذرة: 101، المعنونة ب، «مؤلفون كالكحول»: «كثير هم الكتاب الذين ليسوا لا عقلا ولا خمرا، بل كحولا: قد يلتهبون، وحينها يمنحون بعض الدّفء.» **إنسان مفرط في إنسانيته**، ج. 2، ص. 151 .

الدّينوزوسية، ويا للأسف، لقد ودّ أن يحتفظ لنفسه بالصّحو اللازم مع اللّطافة الممكنة اللتين هما الامتياز الأرستقراطي للأثيني، رغم ألا أحد «وضع في خمرة من الماء أكثر مما وضعه الإغريق!»[73]. إن الخمر تذكره بفعل ودور المسيحية وهي التدويخ ونسيان العالم، لهذا يقرن الكحول كأحد أهم الأشياء التي تقتبسها العشائر المتخلفة من أوربا قبل كل شيء مع المسيحية، ليَعدّهما تحت خانة: المخدرات الأوربية. مؤكدا أن سبب هلاك تلك العشائر المسكينة بأسرع ما يمكن؟ إنما بالمخدرات الأوروبية[74] التي منها الكحول والتي يصفها نيتشه بالسّم الأوربي[75] الذي سمّم أوربا[76]، وإيمان نيتشه بالخمر إنما يمكن أن يكون في حالة واحدة هي أن يكون مسيحيا «لم أدرك ذلك إلا لاحقا رغم كوني قد جربته في طفولتي. فقد اعتقدت وأنا بعد طفل صغير بأن شرب الخمر يعتبر، مثل التدخين، مما يتباهى به الشّباب؛ ولكنني أدركت فيما بعد أن ذلك عادة سيئة. ربما يكون لخمر نورمبرغ دور في هاته الصّلابة. **فلكي أومن بأن الخمر ترفه عن النفس يجب أن أكون مسيحيا**،»[77]، قبل عثوره واستقراره على هذا الرّأي فقد كان نيتشه شرابا للخمر ويجده مناسبا له «أدخل في عالم من الحزن كلما تناولت كمية صغيرة من الخمر الممزوجة بالماء، أما عند وجود كمية كبيرة فأشعر كمن له تجربة كبيرة في شرب الخمر. لقد كنت أشربها بشجاعة حتى وأنا طفل صغير. وكثيرا ما كنت أشرب كميات كبيرة من شراب الماء السّاخن والحامض، حين كنت تلميذا في مدرسة بْفورتا، فأحرر مقالتي باللاتينية وأنقلها في ليلة واحدة مجتهدا في جعلها بقوة وتماسك مقالات ساليست الذي أقتدي به ؛ كان ذلك مناسبا أكثر من غيره لبنيتي كتلميذ، ولكنه لم يكن يناسب بنية ساليست بتاتا، وإن كانت المدرسة تعارض تلك الممارسات.»[78].

علي سبيل الختم:

«إن يفكر من خلال عملية الهضم»

نيتشه

وهو يوزع اتهاماته للقساوسة والميتافزيقيين ممن ألفوا استعمال لغة تتسم بالنّفاق والخداع وازدراء للأشياء اللّصيقة بالحياة، إن لم تكن هي الحياة، من مثل قولهم أن الهدف

73- **إنسان مفرط في إنسانيته**، الشّذرة: 336. "صوفو كلية"، ج. 2، ص. 216.

74- **العلم المرح**، الشّذرة: 147، "سؤال وجواب"، ص. 141.

75- فريديرك نيتشه، **العلم المرح**، الشّذرة: 42، **"**عمل وملل"، ص. ص. 78. 79.

76- المصدر نفسه، الشّذرة: 134، "المتشائمون باعتبارهم ضحايا"، ص. 136 .

77- فريديرك نيتشه، **هذا الإنسان**، ترجمة محمّد النّاجي، **ص.** 22.

78- فريديرك نيتشه، **هذا الإنسان**، ترجمة محمّد النّاجي،ص. 22.

الحقيقي من وراء كل شهوة، إنما هو الإنجاب، يعرّج على قولة بعضهم من أننا في الحقيقة أنما «نأكل لنعيش»، ليصفها نيتشه بأنها «كذبة لعينة»، إذ الأشياء المهمة فوق الاستعمال المنافق للغة، وكأن الأكل بالنّسبة لنيتشه يجب أن يكون لذاته لا وسيلة لغاية أخرى تقلل من شأنه، ويجب أن يحظى، كما عنده، بالتقدير الكبير، تماما كما أي شيء من «الأشياء المهمة» في حياة يريدها صاحبها أن تكون مهمة.

التّجلّيات التّراثيّة الإسلاميّة

من خلال كتاب"المُسْتطْرَف في كلّ فنّ مُسْتَظْرَف"للأبشيهي(ت852هـ)

Islamic heritage manifestations
Through the book "Al-Mostaraf in Every Must-Seek Art" by Al-Abshahi (d.852 AH).

د.عثماني أم الخير/أستاذة محاضرة"أ" oumelkheirotmani@gmail.com	تاريخ وسيط	كليّة العلوم الإجتماعيّة والإنسانيّة/جامعة: الجيلالي بونعامة-خميس مليانة-/الجزائر.

الإرسال: 2021/01/13 **القبول**: 2021/04/17 **النشر**: 2021/05/14

ملخّص: (عربية)

تنوعّت المصادر التّراثيّة بين المؤلّفات والمخطوطات، وغيرها، كما اكتنزتها النّصوص، والأشعار، والنّثريات المختلفة، كان أهمّها الظّرْفيّات والأمثال، والحِكَم، والنّوادر، التي تعدّدت الكتب فيها، لكنّها لم تَفُزْ بدراسات تقيّيميّة كافية؛ لاستجلاء ما في مضامينها من تداعياتٍ تخدم الحاضر الذي كُتِبَتْ فيه، والمستقبل الذي جاء بعدها، على اعتبار أنّ تلك المضامين حقائق كانت واقعيّة استعملها أصحابها للتّنَدُربها؛ لاعتباراتٍ عدّة .

وكتاب"المُستطْرف في كلّ فنّ مُستظْرَف" للأبشيهي (ت852هـ/1449م) ذو محتوى طريف ظاهريًا، لكنّه ذو أبعاد أخرى حِكَميّة تخدم مجالاتٍ عدّة: الحكم، الوزارة، الأخلاق، الآداب العامّة، الفنون، وغيرها؛ ما يستدعي ضرورة مقارنة ما جاء فيه، بما ذكره كتاب"البيان والتّبيّين"؛ للجاحظ، وكتاب"الأمثال والحِكَم"؛ للماوردي، وغيرهما، والذّي هو مضمون عبارة عن برنامجٍ إصلاحي تحضيري للمجتمع الإسلامي، بدعوته إلى العودة إلى الله، وكتابه العزيز، وسنّة رسوله -صلّى الله عليه وسلّم-، واتّباع خُطى السّلف الصّالح؛ إذ لا تحَضُّر بدون تفاعلٍ بين الحاكم والرّعيّة، في إطار تشريعي واضح يحفظ التّناصف والهيبة لكلاّ الطّرفين.

كلمات مفتاحيّة: الأبشيهي؛ المستطرَف؛ فنّ؛ مُستظْرَف، العدل، الذّمّة.

Abstract: (English)

Heritage sources varied between works, manuscripts, and others. In it, and the future that followed, considering that these contents were realities used by the owners to train them; for several considerations.

The book "The Extremist in Every Arrogant Art" by Abhishey T 852 AH / 1449 AD has a seemingly funny content, but has other wise dimensions that serve several areas: governance, ministry, ethics, public morals, arts, and others; The statement and the

manifestation of the Almighty, and the book "Proverbs and wisdom" of Mawardi, and others, which is the content of a reform program for the Islamic community, calling him to return to Allah, his dear book, the Sunnah of His Messenger, peace be upon him, and follow the footsteps of the righteous predecessor; Interaction between the ruler and the parish, within a clear legislative framework that preserves the dragon Describe and prestige for both parties.

Key words: Apocheism; Extreme; art; Muster, justice, siblings.

مقدّمة:

يعدّ كتاب "المُسْتَطْرَف في كلّ فنٍّ مُسْتَظْرَف"، من أهمّ المؤلّفات التّراثيّة الأدبيّة المتعدّدة المحتوى يستدعي ضرورة النّظر في مضامينه، بقراءةٍ متأنيّة لماضي وحاضر الأمّة؛ لرسم خطوطها المستقبليّة في كلّ المجالات، فما مدى خدمة محتوى هذا الكتاب لحاضر ومستقبل التّاريخ والحضارة الإسلاميين؟.

أوّلًا، **التّعريف بالأبشيهي:**

الأبشيهي، بهاء الدّين أبو الفتح محمّد بن أحمد بن منصور المصري الشّافعي، والمعروف بالخطيب الإبشيهي المتوفّى بعد(850هـ/1447م)(البغدادي، إ، 1995، 196) ولد سنة (790هـ/1389م) في مديرية الغربيّة، بمكان اسمه "إبشونة" قضى أكثر أيّامه في المحلّة الكبرى قرأ بها القرآن، ودرس شيئا من الفقه والنّحو، وزار القاهرة مرارًا، وذهب إلى الحجّ سنة (814هـ/1413م)، بعد ذلك استقرّ حينًا في القاهرة؛ تولّى الخطابة بعد وفاة والده، كما كان اشتغل بالأدب، توفيّ سنة(852هـ/1449م)(فروخ، ع، 1989، ج3، 848) .

أ- **منهجه ومضمون كتاب المُسْتَطْرَف:** اهتمّ الأبشيهي بالكتابة التّراثيّة المتعدّدة الفنون، وأساليب التّقديم لبلوغ غاياتٍ محدّدة، فوُصف بأنّه كان أديبًا يُحْسن التّحديث والإطراف بالأشعار والحكايات والحِكم، ويعدّ كتاب "المستطرَف من كلّ فنّ مستظرف" أبرز كتبه (فروخ، ع، 1989، ج3، 848) .

وذكر في تقديمه له هدف تأليفه "أمّا بعد، فقد رأيتُ جماعة من ذوي الهممّ جمعوا أشياءً كثيرة من الآداب والمواعظ والحِكم، وبسطوا مجلّدات في التّواريخ والنّوادر والأخبار والحكايات واللّطائف ورقائق الأشعار، وألّفوا فيها كتبًا كثيرة تفرَّد كلّ منها بفرائد لم تكن في غيره من الكتب محصورة، فاستخرْتُ الله تعالى، وجمعتُ من مجموعها هذا المجموع اللّطيف، وجعلته مشتملًا عل

كلّ فنّ ظريف، وسمّيته"المستطرف في كلّ فنّ مستظرَف" (الأبشيهي، ش، 2009، 6)؛ ما يؤكّد أنّه ألّف في نهجٍ ألّف سبقه إليه غيره من قبل، ولعلّ من بين المقصودين الجاحظ الذي ذكره في عدّة شواهد، وكذلك الزّمخشري، وغيرهما، ممّن سأستشهد بما ذكروه في بعض مصنّفاتهم.

ذكر الأبشيهي في كتابه بعض مصادره "واستدللْتُ فيه بآياتٍ كثيرة من القرآن الكريم، وأحاديث صحيحة، من أحاديث النّبي الكريم، وطرّزته بحكايات حسنة عن الصّالحين الأخيار، ونقلْتُ فيه كثيرا، ممّا أَوْدعه الزّمخشري، في كتابه "ربيع الأبرار"، وكثيرًا ممّا نقله ابن عبد ربّه في كتابه العقد الفريد"(الأبشيهي، ش، 2009، 6)، ولم يحدّد هدفًا بعينه؛ بل ترك ذلك لكلّ مطّلع على مصنّفه هذا "ورجوتُ أن يجد مُطالعه فيه كلّ ما يقصد، ويريد، وجمعت فيه لطائف وطرائف عديدة، من منتخبات الكتب النّفيسة المفيدة" (الأبشيهي، ش، 2009، 6)، وتطرّق الأبشيهي فيه إلى منهجه"...وجعلْتُه يشتمل على أربعة وثمانين بابًا، من أحسن الفنّون"(الأبشيهي، ش، 2009، 5).

وأضاف "وضمّنتُه كلّ لطيفةٍ، ونظّمته بكلّ طريفةٍ، وقرنت الأصول فيه بالفصول، ورجوت أن يتيسّر لي ما رُمْتُه من الوصول، وجعلت أبوابه مقدّمة، وفصّلْتها في مواضعها، مرتّبة منظّمة؛ ليقصد الطّالب إلى كلّ باب منها عند الاجتياح إليه، ويعرف مكانه بالاستدلال عليه ...، وهذه فهرسة الكتاب والله سبحانه المهوّن للصّعاب (الأبواب وما فيها)(الأبشيهي، ش، 2009، 6)، آخر الأبواب الباب الرّابع والثّمانون في فضل الصّلاة على النّبي-صلّى الله عليه وسلّم-، وهو آخر الأبواب ختمتُها بالصّلاة على سيّد العباد، أرجو بذلك شفاعته-صلّى الله عليه وسلّم- يوم المعاد(الأبشيهي، ش، 2009، 10).

ثانيًا، التّجليّات الحضاريّة:

ركّز الأبشيهي على دور العقل عند الإنسان في تفعيل السّلوكات الإنسانيّة، وهذا الرّأي تحدّث عنه الفلاسفة، وغيره، بذكره لنوعين من العقل حسب الأداء (الغريزي والتّجريبي)، وربّما في ذلك مدعاةً إلى أنّ التّجربة الحضاريّة ليس سببها العقل الغريزي وحده؛ بل التّجريبي؛ لأنّ الأوّل موجود عند الكلّ، بينما الثّاني، فهو ما يتمتّع به البعض فقط، وهو ما يجعلهم يقدّمون بفضله خلاصاتًا حضاريّة إبداعيّة قد تخرج عن المألوف أو تسايره، وهي التي تقسّم الفئات البشريّة حسب نشاطات عقلها(زراعة، صناعة، تعليم ...).

و خصّ الباب الثّاني، للعقل والذّكاء والحُمق وذمّه، وغير ذلك "واعلم أنّ العقل ينقسم إلى قسمين: قسم لا يقبل الزّيادة والنّقصان، وقِسم يقبلهما، فأمّا الأوّل، فهو، العقل الغريزي المشترك

بين العقلاء، وأمّا الثّاني، فهو، العقل التّجريبي، وهو مكتسب، وتحصل زيادته بكثرة التّجارب والوقائع، وباعتبار هذه الحالة يقال: "إنّ الشّيخ أكمل عقلًا، وأتمّ دراية، وإنّ صاحب التّجارب أكثر فهمًا، وأرجح معرفةً ...وقد يخصّ الله تعالى بألطافه ألفيّة من يشاء من عباده، فيفيض عليه من خزائن مواهبه رزانة عقل، وزيادة معرفة تُخْرجه عن حدّ الاكتساب، ويصير بها راجحًا على ذوي التّجارب والآداب"(الأبشيهي، ش، 2009، 24).

ويشير إلى السّلوكات الإنسانيّة التي تنشأ تبعًا لنوع الفعل الذي أساسه العقل التّجريبي كمشاكلة النّاس لزمانهم أو أزمان غيرهم، باتّخاذ القدوة منهم في المجال الأخلاقي والسّلوكي"، ويُستدلّ على حصول كمال العقل في الرّجل بما يوجد منه، وما يصدر عنه، فإنّ العقل معنى لا يمكن مشاهدته، فإنّ المشاهدة من خصائص الأجسام، فأقول:"يُسْتدَلّ على عقل الرّجل بأمورٍ متعدّدة منها: ميله إلى محاسن الأخلاق، وإعراضه عن رذائل الأعمال، ورغبته لا في إسداء صنائع المعروف، وتجنبه ما يكسبه عارًا، ويُوَرّه سوء السّمعة، وقد قيل لبعض الحكماء: "بم يُعْرف عقل الرّجل؟، فقال:"بقلّة سقَطِه في الكلام، وكثرة إصابته فيه"، فقيل له: "فإنْ كان غائبا؟"، فقال:"بإحدى ثلاث: إمّا برسوله، و إمّا بكتابه، و إمّا بهديّته، فإنّ رسوله قائم مقام نفسه، وكتابه يصف نُطْق لسانه، وهديّته عنوان همّته، فبقدر ما يكون فيها من نُقص يحكم به على صاحبها..."(الأبشيهي، ش، 2009، 25، 26).

والكلام بما فيه من لفظٍ تحدّث عنه قبله مثل: الجاحظ؛ في كتابه "البيان والتّبيّين"، ويستشهد بأقوال خلفاء، قال المنصور لولده: "خُذْ عنّي اثنتين، لا تقُلْ من غير تفكير، ولا تعمل بغير تدبير"، وقال أردشير: "أربعة تحتاج إلى أربعة، الحسب إلى الأدب، والسّرور إلى الأمن، والقرابة إلى المودّة، والعقل إلى التّجربة"، وقال كسرى أنوشروان:" أربعة تؤدّي إلى أربعة، العقل إلى الرّياسة، و الرّأي إلى السّياسة، والعلم إلى التّصدير، والحلم إلى التّوقير"، وقيل:" ثلاثة هنّ رأس العقل، مداراة النّاس، والإقتصاد في المعيشة، والتّحبّب إلى النّاس"(الأبشيهي، ش، 2009، 25، 26).

وحفظ لنا التّراث وصيّة المنصور لولده محمّد المهدي:"يا بنّي، لا تُبرم أمرا، حتّى تُفكّر فيه، فإنّ فكرة العاقل مرآته، تُريه حسناته وسيّئاته، واعلم أنّ الخليفة، لا يصلحه إلاّ التّقوى، والسّلطان لا يصلحه، إلاّ الطّاعة، والرّعيّة لا يصلحها، إلاّ العدل، وأوْلى النّاس بالعفو أقدرهم على العقوبة، وأنقص النّاس عدلًا، من ظلم من هو دونه"(الدّينوري، أ، 1959، 384).

وأمّا ذمّ الحُمْق، فالحماقة مأخوذة من حَمَقَتْ السّوق، إذا كسدَت، فكأنّه كاسد العقل والرّأي، فلا يشاور، ولا يُلْتفَت إليه في أمر من الأمور، والحُمْق غريزة لا تنفع فيها الحيلة، وهو داءٌ دواؤه الموت...، ويُسْتدلّ على صفة الأحمق...، ومَن قلّ عقله، فهو، أحمق...، و أمّا صفته من حيث

الأفعال، فترْك نظَرِه في العواقب، وثقته بمن لا يعرفه، والعُجْب، وكثرة الكلام، وسرعة الجواب، وكثرة الالتفات، والخلُوُّ من العلم، والعجلة، والخِفَّة، والسّفه، والظّلم، والغفلة، والسّهر، والخُيَلاء إن استغنى بطَرْ، و إن افتقر قنْطر، وإن قال أفْحش، وإن سُئِل بخَلَ، و إن سأل ألَحَّ، وإن قال لم يُحْسِن، وإن قيل له لم يفقه، وإن ضحك قهقه، وإن بكى صرخ، وإن اعتبرنا هذه الخلال وجدناها في كثيرٍ من النّاس، فلا يكاد يُعْرَف العاقل من الأحمق(الأبشيهي، ش، 2009، 28، 29).

والظّاهر أنّ الأبشيهي يشير بطريقة أو بأخرى إلى التوّسط في العيش، بإمعان العقل في كلّ شيء، مع التّأكيد على ضرورة الرّجوع إلى كتاب الله، في ما ضمّنه الباب الثّالث، في القرآن، وفضله، و حُرْمَتِه، وما أعدّ الله تعالى لقارئه من الثّواب العظيم والأجر الجسيم، مستشهدًا بقولٍ لعلي-رضيّ الله عنه-:"لاَ خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لاَ فِقْهَ فِيهَا، وَلاَ خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لاَ تَدَبُّرَ فِيهَا"(الأبشيهي، ش، 2009، 31).

- **التّعليم:**

خصّ الأبشيهي الباب الرّابع للعلم والأدب، وفضل العالم والمتعلّم، بإيراده لعدّة أقوال، قال علي-كرّم الله وجهه-:" مَنْ نَصَّبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا أَنْ يَبْدَأَ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ، ولِيَكُنْ تَأْدِيبَهُ بِسَرِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ"، وقيل:" مؤدّب نفسه، ومعلّمها أحقّ بالإجلال من مؤدّب النّاس ومعلّمهم"، وقيل:" من لم يتعلّم في صغره لم يتقدّم في كِبره"، وقال لقمان:" جالسْ العلماء، وزاحِمْهم بركبتيك، فإنّ الله يُحْيِي القلوب بنور الحكمة كما يُحْيِي الأرض بماء السّماء"(الأبشيهي، ش، 2009، 35وما بعدها)، وفي كلّ تلك الأقوال تنبيهٌ إلى فضل المتعلّم، ثقافيًا وسلوكيًا.

و لولا إدراك الخلفاء العبّاسيّين لفضل العلم والتّعلّم؛ لَمَا اهتمّوا بتعليم أولادهم، ولَمَا عقدوا مجالسًا للعلم، وحضروها، ومن جميل ما ذُكِر، تلك الوصيّة الهامّة التي عهد بها الرّشيد إلى مؤدّب ولده "محمّد الأمين" التي جمعت بين الثّقافة والسّلوك إلى مؤدّب، ونصّها: "يا أحمر، إنّ أمير المؤمنين، قد دفع إليك مُهجة نفسه، وثمرة قلبه، فصيَّر يدك عليه مبسوطةً، وطاعته لك واجبةً، فكُن له بحيث وضعك أمير المؤمنين، إقْرِئْه القرآن، وعرِّفه الآثار، وروِّه الأشعار، وعلِّمه السّنّن، وبصِّرْه مواقع الكلام، وبَدْئِه، وامنعه من الضّحك، إلاّ في أوقاته، وخُذْه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه، و رفْع مجالس القوّاد إذا حضروا مجلسه، ولا تمُرّنّ بك ساعة، إلاّ وأنت مغتنم فيها فائدةً تفيده إيّاها، من غير أن تخرق به، فتُميتَ ذهنه، ولا تُمْعن في مساحته، فيستحلي الفراغ، ويألفه، وقوِّمْه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإنّ أباهما، فعليك بالشّدّة والغلظة(المسعودي، ع، د ط، ج3، 254).

- **تفعيل الحِكَمْ والأمثال في الجانب الحضاري:** أورد الإبشيهي في كتابه عدّة حِكَم وأمثال، وهذا دليل كافٍ على تداولها من زمان إلى آخر، حتّى وصلت فترة حياته؛ ما يدلّ على وقْعِهَا في المجتمع وسلوكيّاته، فاهتمّ الأبشيهي بجمع الأمثال؛ لأهميّتها في التّواصل الحضاري بين الأجيال، حتّى أنّنا نجدها في مضامين الأشعار، ويتّفق أغلبها مع مقاصد السّنّة، فكان الباب الخامس، في الآداب والحكم، وما أشبه ذلك؛ إذ اجتمعت حكماء العرب والعجم على أربع كلمات:"لا تُحَمِّلْ بطنك ما لا يطيق، ولا تعْمَل عملاً لا ينفَعُكَ، ولا تغترْ بامرأة، ولا تثقْ بمال..."(الأبشيهي، ش، 2009، 46).

وعَظَّمَ أهميّة الأمثال في الباب السّادس، في الأمثال السّائرة:"اعلم أنّ الأمثال من أشرف ما وصل به اللّبيب خطابه، و حَلَّ بجواهره كتابه، وقد نطق كتاب الله تعالى، وهو أشرف الكتب المنزّلة بكثير منها(الأبشيهي، ش، 2009، 47)، و أمثلة كثيرة قدّمها، ومن الأمثال في الحديث النّبوي كذلك، وهذا يتّفق مع ما ذكره "الماوردي"، في تقديم كتابه "الأمثال والحِكم"...:"...وقد ضمّنتُ كتابي هذا من سنة رسول الله-صلّى الله عليه وسلّم- أحاديث وجيزة الألفاظ، واضحة المعاني، ومن أمثال الحكماء، وأقوال الشّعراء ما كان عذْبَ البديهة، سائر الذِّكْر، وجعلتُ ما تضمّنه من السّنّة ثلاثمائة حديث، ومن الحكمة ثلاثمائة فصل، ومن الشّعر ثلاثمائة بيت، وقسّمتُ ذلك عشرة فصول(الماوردي، علي، 1999م، 49).

ونفسُه مع ذهب إليه صاحب كتاب"**جمهرة الأمثال**":" ...وفارط منّته في مَثَلٍ ضربه، ومثال نصْبِه؛ لينتهي إليه العارف، فيَرْشُد...، ودلّ على فضيلة ذلك في مُحكَمِ بيانه...، فقال جلّ ثناؤه:"يَا أَيُّهَا النَّاس ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ"(سورة الحج، الآية:73)، ثمّ إنّي ما رأيتُ حاجة الشّريف إلى شيء من أدب اللّسان بعد سلامته من اللّحن كحاجته إلى الشّاهد، والمَثَل، والشَّذْرة، والكلمة السّائرة، فإنّ ذلك يزيد المنطق تفخيما، ويُكسبه قَبولًا، ويجعل له قدرًا في النّفوس، وحلاوة في الصّدور، ويدعو القلوب إلى وعيِه، ويبعثها على حِفْظه، ويأخذها باستعداده لأوقات المذاكرة، والاستظهار به، وأوان المجادلة في ميادين المجادلة، والمصاولة في حلبات المقاولة، ولمّا عرفتُ العرب أنّ الأمثال تتصرّف في أكثر وجوه الكلام، وتدخل في جلّ أسايب القول أرجوها في أقواها من الألفاظ؛ ليخفّ استعمالها، ويسْهُل تداولها، فهي من أجلّ الكلام وأنبله وأشرفه وأفضله؛ لقلّة ألفاظها وكثرة معانيها، ويسير مؤونتها على المتكلّم،...، وجسيم عائدتها، ومن عجائب أنّها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب، والأمثال أيضًا نوع من العلم، منفرد بنفسه لا يقدر على التّصرّف فيه، إلاّ من اجتهد في طلبه، حتّى أحْكَمَه، وبالغ في التماسه، حتّى أتقنه ...، وإنّما يحتاج الرّجل في معرفتها مع العلم بالغريب إلى الوقوف على أصولها والإحاطة بأحاديثها(العسكري، ح، 1988م، 9، 10) .

وذهب الزّمخشري نفس المذهب مع العسكري بقوله، في مقدّمة كتابه"**المستقْصى في أمثال العرب**":" فتدبّرتُ شُعَبَ الفنّ الذي أنا كائنٌ بصدده، وقائم بإزائه، فصادفتُ الشُّعبة التي هي أمثال العرب، لَيِّقَة بالميل في صفو الاعتناء بها أو الكدح وعلالته إيّاها، لما آنستُ من تناهي فاقة الأفاضل عن آخرهم إلى استكشاف غوامضها، والغوْص على مشكلاتها، ولاسيّما من انتدب منهم لتدريس قوانين العربيّة، وإقراء الكتب الكبار...، وكَمْ يتلقاك في هذا العصر الذي قرع فيه فناء الأدب..."(الزّمخشري، ج2، 1987م، أ، ب) .

و تحدّث الأبشيهي عن أمثال العرب منها: "حافظ على الصّدق، ولو في الحريق"، "آفة المروءة خلف الوعد"، "طاعةُ النّساء ندامة"، "ظاهر العتاب خير من باطن الحقد"..."، "كثرة العتاب توجب البغضاء"، "يا حبذا الإمارة ولو على الحجارة"، "معاتبة الإخوان خيرٌ من فَقدهم"، "النّفس مولعة بحبّ العاجل"، "لا يُلْدغ المؤمن من الجحر مرتين"(الأبشيهي، ش، 2009، 49، 50).

أمّا الفصل الثّالث، فأورد فيه أمثال العامّة، والمُولَّدِين منها:"التّسلّط على المماليك دناءة"،"الأسواق موائدُ الله في أرضه"، "النّاس أتباعٌ لمن غلب"، "الغائب حُجّته معه"، "والعبد عبد وإنْ ملَك الدّر"،" تزاوروا، ولا تجاوروا"، "تعاشروا كالإخوان، وتعاملوا كالأجانب"،" سفير السّوء يُفْسد ذات البيْن"، "من سعادة المرء أن يكون خصمه عاقلًا"(الأبشيهي، ش، 2009، 51).

كما كان الفصل الرّابع، في الأمثال من الشّعر المنظوم مرتّبة على حروف المعجم، حرف الذّال مثلًا :" ذو عقلٍ يشقى في النّعيم بعقله وأخو الجهالة في الشّقاوة ينعم"؛ حرف القاف:" قد يجمع المال غير آكله،ويأكل المال غير من جمعه"، أمّا الفصل الخامس، ففي الأمثال السّائرة بين الرّجال والنّساء مرتّبة على حروف المعجم، مثلًا في حرف الجيم: "جور القطّ و لاعدْل الفأر"؛ حرف الدّال: "دار الألم خرابٌ ولو بعد حين"، "وكُلُّ من تكلّم بالحقّ كسروا رأسه"؛ حرف السّين:"سَلْ المجرّب، ولا تنس الطّبيب"؛ حرف الصّاد: "صام سنة، و فطَر على بصلة"؛ حرف الضّاد:" ضرْبُ الحبيب كأكل الزّبيب"، "ضرَبَ، وبكَى سبقَ، واشتكَى"؛ حرف الكاف: "كُلُّ من عوّدتَه بأكلك كلّما نظرْكَ جاعَ"؛ حرف الميم: "محبّة بلا حبّة ما تساوي حَبَّة"؛ حرف الهاء: "هانت الزّلابيّة، حتّى أكلها بنو وائل"، ومن أمثال النّساء: "جارة بجارة والعداوة خسارة"، "خلَت زوجها مكروب، وراحت تشوف المصلوب"(الأبشيهي، ش، 2009، 51 وما بعدها)، وكلّ هذه الأمثال تنقل واقعًا يختلف من طبقةٍ إلى طبقةٍ إجتماعيّةٍ في المجتمعات.

- **أهميّة الفصاحة في التّفاعل الحضاري:**

اهتمّ بدور الفصاحة واللّسان في الحفاظ على الهويّة والانتصار للعربيّة، فكان الباب السّابع، في البيان والبلاغة والفصاحة، وذِكْرِ الفصحاء من الرّجال والنّساء، وفيه فصول:" أمّا البيان، فقال الجاحظ: "البيان اسم جامع لكلّ ما كشف لك من المعنى، أمّا البلاغة قيل: أنّ معاوية سأل عمرو بن العاص:" مَنْ أبلغ النّاس، فقال:" أقلُّهم لفظا، و أسهلهم معنًى، و أحسنُهم بديهةً"، و قال أبو عبد الله وزير المهدي:" البلاغة ما فهمته العامّة، و رضيَت به الخاصّة"، وقال البحتري:"خير الكلام ما قلّ وجلّ، و دلّ، ولم يُمْلَ"، وقال الثّعالبي:" البليغ من يحوّل الكلام على حسب الأمالي، ويخبط الألفاظ على قدر المعاني، والكلام البليغ ما كان لفظه فحْلاً، ومعناه بِكْرًا"، وقال الإمام فخر الدّين الرّازي:" إنّها بلوغ الرّجل بعبارته كُنْه ما في قلبه، مع الاحتراز عن الإيجاز المُخِلِ، والتّطويل المُمِلِ"(الأبشيهي، ش، 2009، 69)، وأيًّا كانت التعريفات للبلاغة، فيبقى مدراها الإفهام، كما ذكر الجاحظ(الجاحظ، ع، ج1، 2009م، 35) .

ويتّفق ذلك مع قول الإمام الرّازي في الفصاحة: "اعْلم أنّ الفصاحة خلوص الكلام من التّعقيد، وأصلها من قولهم:" أفصحُ للَبن؛ إذا أُخِذت منه الرّغوة، وأكثر البلغاء لا يكادون يفرّقون بين البلاغة والفصاحة؛ بل يستعملونهما استعمال الشّيئين المترادفين، على معنى واحد، لا في تسوية الحكم بينهما، والذي أره في ذلك أنّ الفصيح هو اللّفظ الحسَن المألوف في الاستعمال، بشرط أن يكون معناه المفهوم منه صحيحًا حَسَنًا"(الأبشيهي، ش، 2009، 69).

وفي الفصل الثّالث، ذكر الفصحاء من الرّجال، فلمّا أفْضت الخلافة إلى عمر بن عبد العزيز أتته الوفود، فإذا فيهم وفْدُ الحجاز، فنظر إلى صبي صغير السّنّ، وقد أراد أن يتكلّم، فقال:" ليتكلّم من هو أسَنُّ منك، فإنّه أحقّ بالكلام منك"، فقال: "يا أمير المؤمنين، لو كان القول كما يقول؛ لكان في مجلسك هذا مَنْ هو أحقّ به منك"، قال:"صدَقْتَ، فتكلَّم"... (الأبشيهي، ش، 2009، 77)، ولا أدلّ على أهميّة الفصاحة وجّه الخلفاء العباسيون أولادهم لتعلّم الفصاحة، فقد أُسند عن إسماعيل بن أبي محمّد اليزيدي قال: "كان أبي يكلّم الأمين والمأمون بكلام يتفصّحان به، ويقول: "كان أولاد الخلفاء من بني أميّة يُخْرج بهم إلى البدو، حتّى يتفصّحوا، وأنتم أولى بالفصاحة منهم"(السّيوطي، ج، 2005م، 235).

ولم يغفل عن ذِكر الفصيحات من النّساء والخُطَب والشّعر والشّعراء، وسرقاتهم، وكبوات الجياد، وهفوات الأمجاد(الأبشيهي، ش، 2009، 87 ومابعدها). ، ولعلّ ذلك ما عبّر عنه أحد المستشرقين "إنّ الكلمات التي ينطق بها النّاس تشير إلى خبرة مشتركة، وتُستخدم هذه الكلمات في شرح وقائع أو أفكار أو أحداث قابلة للنّقل؛ لأنّها تشير إلى مخزون من المعرفة، بهذا العالم يشترك

فيه آخرون، وتعكس الكلمات أيضًا مواقف كُتَّابها ومعتقداتها ووِجهات نظرهم التي يشاركهم فيها آخرون تضطلع اللّغة في الحالتين بالتّعبير عن واقع ثقافي(كرامش،2010م، 15).

- **باب التّمسّك بالله والشّورى للحضارة:**

ركّز الأبشيهي على أهميّة العودة إلى الدّين الإسلامي في التّوكل على الله تعالى، والرّضا بما قسم والقناعة، وذمّ الحِرْص والطّمع، وما أشبه ذلك(الأبشيهي، ش، 2009، 107 ومابعدها). ، شارحًا دور المشورة والنّصيحة والتّجارب، والنّظر في العواقب قال المنصور لولده:"خُذ عني اثنتين، لا تَقُلْ في غير تفكير، ولا تعمل بغير تدبير"، وقال أعرابي:" لا مَالَ أَوْفر من العقل، ولا فقْر أعمُّ من الجهل، ولا ظهْر أقوى من المشورة"(الأبشيهي، ش، 2009، 120).

كما يبدو أنّ الأبشيهي متأثّرًا، بما كان عند الفرس واليونان، فذكر ما كان من جرّاء تفعيلهم للاستشارة" وكان اليونان والفرس لا يجمعون وزراءهم على أمر يستشيرونهم فيه، وإنّما يستشيرون الواحد منهم، من غير أن يعلم الآخر به؛ لمعانٍ شتّى منها؛ لئلا يقع بين المستشارين منافسة، فتذهب إصابة الرّأي؛ لأنّ من طباع المشتركين في الأمر التّنافس والطّعن من بعضهم في بعض، وربّما سبق أحدهم بالرّأي الصّواب، فحسدوه، وعارضوه، وفي اجتماعهم أيضا للمشورة تعريض السّرّ للإذاعة، فإذا كان كذلك، وأُذيع السّرّ لم يقْدِر الملك على مقابلة من أذاعه بالإيهام، فإنْ عاقب الكلّ عاقبهم بذنب واحد، وإن عفا عنهم ألحق الجاني بمن لا ذنب له(الأبشيهي، ش، 2009، 121).

وذُكِر عن الخليفة المنصور أنّه كان صدَرَ من عمّه عبد الله بن علي بن عبد الله بن العبّاس أمور، لا تحتملها حراسة الخلافة، ولا تتجاوز عنها سياسة المُلْك، فحبسه عنده، ثمّ بلغه عن ابن عمّه عيسى بن موسى بن علي وكان واليًّا على الكوفة؛ ما أفسد عقيدته فيه، و أوحشه منه، وصرف وجه ميله إليه عنه، فتألّم المنصور من ذلك، وساء نومه، وتأرّق جفنه، وقلّ أمنه، وتزايد خوفه، وحزنه، فأدّته فكرته إلى أمْرٍ دبّره، وكتمه عن جميع حاشيته، وستره، واستحضر ابن عمّه عيسى بن موسى، وأجراه عل عادة إكرامه، ثمّ أخرج من كان بحضرته، وأقبل على عيسى، وقال؛ "يا ابن العمّ. إنّي مُطْلِعُك على أمرٍ لا أجِدُ غيرك من أهله، ولا أرى سواك مساعدًا لي على حَمْل ثِقَلِه، فهل أنت في موضع ظنّي بك؟(الأبشيهي، ش، 2009، 123).

- **الوصايا والصّمت:**

واهتمّ الأبشيهي بالبناء الإجتماعي الأخلاقي، فتحدّث عن الوصايا الحسنة والمواعظ المستحسنة، وما أشبه ذلك: وبعدها تحدّث عن فائدة الصّمت، وصوْن اللّسان والنّهي عن الغيبة،

والسّعي بالنّميمة، ومدح العزلة، وذمّ الشّهرة، فقال الشّافعي رضيّ الله عنه:" إذا أراد أحدكم الكلام، فعليه أن يفكّر في كلامه، فإن ظهرت المصلحة تكلّم، وإن شكّ لم يتكلّم، حتّى تظْهر"، ثمّ تحدّث عن تحريم السّعاية بالنّميمة(الأبشيهي، ش، 2009، 133 ومابعدها).

و عرّج بعدها للحديث عن المُلْك والسّلطان وطاعة ولاّة أمور الإسلام، وما يجب للسّلطان على الرّعيّة، وما يجب لهم عليه، بإيراد ما أُثر عن البعض؛ إذ قال الحجّاج:" سلطان تخافه الرّعيّة خيرٌ من سلطانٍ يخافها"، وقال أردشير لابنه: "يابنيّ، المَلِك والدّين أخوان لا غنى لأحدهما عن الآخر، فالدّين أسّ، والملك حارس، ومن لم يكن له أسّ، فمهدوم، ومن لم يكن له حارس فضائع"(الأبشيهي، ش، 2009، 142).

و كان نجاح سياسة الخليفتين المنصور، والمهدي، مرتبط بتطبيق العدل؛ فقال المنصور للمهدي: "يا أبا عبد الله،...ولا تُعَمّر بمثل العدل، ولا تدوم نعمة السّلطان، وطاعته، إلاّ بالمال، ولا تُقدّم في الحياطة بمثل نقل الأخبار، وأقدر النّاس على العفو أقدرهم على العقوبة، وأعجز النّاس من ظلم من هو دونه"، قال الخليفة أبوجعفر لوليّ عهده المهدي:"إنّي قد هيأت لك شيئًا تُرضي به الخلق، ولا تغرم من مالك شيئا، فإذا أنا متُّ، فادع هؤلاء الّذين أخذت منهم هذه الأموال الّتي سمّيتها المظالم والنّظر في المظالم قديم، كان الفرس يرون ذلك من قواعد المُلك، وقوانين العدل الّذي لا يعمّ الصلاح، إلاّ بمراعاته، ولا يتّم التّناصف إلاّ بمباشرته، وكانوا ينتصبون لذلك بأنفسهم في أيّامٍ معلومة، لا يُمنع عنهم من يقصدهم فيها من ذوي الحاجات، وأرباب الضّرورات، وسبب تمسّكهم بذلك أنّ أصل قيام دولتهم ردّ المظالم(النّويري، ش، ج6، دط، 266).

ويظهر مدى تأثّر العرب بملوك الفرس، فقيل:"من أخلاق الملوك؛ حبّ التّفرّد، فكان أردشير إذا وضع التّاج على رأسه لم يضع أحد على رأسه قضيب ريحان، وإذا لبس حلّة لم يُر على أحد مثلها، إذا تختّم بخاتَمٍ كان حرامًا على أهل المملكة أن يتختّموا بمثله"، وكان سعيد بن العاص بمكة، إذا اعتمّ لم يُعْتّم أحد بمثل عمامته مادامت على رأسه، وكان الحجّاج إذا وضع على رأسه عمامة لم يجترىء أحد من خلق الله أن يدخل عليه بمثلها، وكان عبد الملك بن مروان إذا لبس الخفّ الأصفر لم يلبس أحدٌ مثله، حتّى ينزعه، وقيل:" من حقّ الملك أن يفحص عن أسرار الرّعيّة فحْص المرضعة عن ابنه"(الأبشيهي، ش، 2009، 143).

أمّا فيما يجب على من صحب السّلطان، والتّحذير من صحبته، فأمّا صحبة السّلطان، فقد قال ابن عباس-رضي الله عنهما- قال لي أبي:" يا بنيّ، إنّي أرى أمير المؤمنين يستخليك، ويستشيرك، ويقدّمك على الأكابر من أصحاب محمّد-صلّى الله عليه وسلّم-، وإنّي أوصيك بخلالٍ ثلاثٍ:لا تفشينّ له سرًّا، و لا تجربّن عليه كذبًا، ولا تغتابن عنده أحدًا(الأبشيهي، ش، 2009، 145).

- **صحبة الحكّام والوزراء:**

ذكر الأبشيهي عدّة أقوال لبعض ملوك الفرس بزرجمهر:"إذا خدمتَ ملكًا من الملوك، فلا تطعه في معصية خالقك، فإنّ إحسانه إليك فوق إحسان الملك، وإيقاعه بك أغلظ من إيقاعه"، وقالوا:"علّم السّلطان، وكأنّك تتعلّم منه، و أشرّ عليه، وكأنّك تستشيره، وإذا أحلَّك السّلطان من نفسه، بحيث يسمع منك، ويثق بك، فإيّاك والدّخول بينه و بين بطانته، فإنّك لا تدري متى يتغيّر منك، فيكونوا عونًا عليك، وإيّاك أن تُعادي من إذا شاء أن يطرح ثيابه، ويدخل مع الملك في ثيابه فعل"، وقال يحي بن خالد:" إذا صحبتَ السّلطان، فدَارِهِ مداراةَ المرأة العاقلة لصحبة الزّوج الأحمق"، وأمّا ماجاء في التّحذير من صحبة السّلطان، فقد اتّفقت الحكماء العرب والعجم على النّهي عن صحبة السّلطان"(الأبشيهي، ش، 2009، 146 ، 147).

أمّا في ذكر الوزراء وصفاتهم وأحوالهم، وأوّل ما يظهر نبل السّلطان، وقوّة تميّزه، وجودة عقله في انتخاب الوزراء، واستنقاء الجلساء، ومحادثة العقلاء، فهذه خلال تدلُّك على كماله، وبهذه الخلال يجمل في الخلق ذكره، وترسّخ في النّفوس عظمته، والمرء موسومٌ بقرينه، وكان يقال:" حِلية الملوك وزينتهم وزراؤهم...فلا يصلح السّلطان، إلاّ بالوزراء والأعوان"(الأبشيهي، ش، 2009، 148).

ولمّا كانت أمور المملكة إلى الوزراء، وأزّمة الملوك في أكُفّ الوزراء سبق فيهم من العقلاء المثل السّائر، فقالوا:"لا تغترّ بمودّة الأمير إذا غشّك الوزير، وإذا أحبّك الوزير فَنَمْ، ولا تخش الأمير، ومثل السّلطان كالدّار والوزير بابها، فمن أتى الدّار من بابها ولج، ومن أتاها من غير بابها انزعج، وموقع الوزارة من المملكة كموقع المرآة من البصر، فكما أنّ من لم ينظر في المرآة لا يرى محاسن وجهه وعيوبه، كذلك السّلطان إذا لم يكن له وزير: "لا يعلم محاسن دولته وعيوبها، ومن شروط الوزير ؛ أن يكون كثير الرّحمة للخلق، رؤوفًا بهم، واعلم أنّه ليس للوزير أن يكتُم عن السّلطان نصيحة، وإن استقلّها، وموضع الوزير من المملكة كموضع العينين من الرّأس، وكما أنّ المرآة لا تريك وجهها إلاّ بصفاء جوهرها، وجودة صقلها، ونقائها من الصّدإ كذلك السّلطان لا يكمل أمره إلاّ بجودة عقل الوزير، وصحّة فهمه، ونقاء قلبه"(الأبشيهي، ش، 2009، 149).

وكان الوزير يعقوب بن داوود(ابن العماد الحنبلي، ش، ج1989،1، ص261)، ويعظ المهدي في تعاطيه شرب النّبيذ بين يديه وكثرة الغناء، ويلومه على ذلك، ويقول:"ما على هذا استوزرتني، ولا على هذا صحبتُك، أبعد الصّلوات الخمس في المسجد الحرام يُشْرب عندك النّبيذ، ويُسمَع السُّماع بين يديك"(بن كثير الدّمشقي، ع، ج5، دط، 526) .

- **دور الحجّاب والكتّاب:**

وفي ذِكر الحجّاب والولاية، وما فيهما من الغرَر والخطر، فقد قيل :"لا شيء أضيع للمملكة وأهلك للرّعيّة من شدّة الحجّاب"، وقيل:" إذا سهل الحجّاب أحجمت الرّعيّة عن الظّلم، وإذا عظُم الحجّاب هجمت على الظّلم(الأبشيهي، ش، 2009، 150)(البيهقي، إ، ج1، دط، 151)، ويتّفق مع ما ذكره الجاحظ:" إنّ الحاجب أحد وجهي الملك، يعتبر عليه برأفته، ويلحقه ما كان في غلظته، وفظاظته، فاتّخذ حاجبك سهل الطّبيعة، معروفًا بالرّأفة، مألوفًا منه البرّ، والرّحمة، وليكن جميل الهيئة حسَن البسطة، ذا قصد في نيّته، وصالح أفعاله، ومُرّه، فليضع النّاس على مراتبهم، وليأذن لهم في تفاضل منازلهم، وليعط كلاّ بقسطه من وجهه، ويستعطف قلوب الجميع إليه، حتّى لا يغشى الباب أحد، وهو يخاف، أن يقّصّر به عن مرتبته، ولا أن يمنع أحدًا مرتبته، وليضع كلاً عندك على منزلته، وتعهدّه، فإن قصّر مقصّر قام بحُسْن خلافته، وتزيّين أمره"(الجاحظ، ع، 2004، 571).

وكان خالد بن عبد الله القسَري لحاجبه:" إذا أخذتَ مجلسي، فلا تحجبنّ عنّي أحدًا، فإنّ الوالي لا يحتجب إلاّ لثلاثٍ: عيبٌ يكره أن يَطّلع عليه أحدٌ أو ريْبة يَخاف منها أن تظهر أو بُخْل يكره معه للرّعيّة، وأكَفُّ لهم عن الظّلم من سهولتهم"، وقيل لبعض الحكماء:"ما الجرح الذي لا يندمل؟" قال:"حاجة الكريم إلى اللّئيم، ثمّ يردّه بغير قضائها"(الأبشيهي، ش، 2009، 150)، وأُثر أقوال عن بعض خلفاء الدّولة العبّاسيّة الأوائل، فيما أصدروه من أوامرٍ لحجبتهم، ممّا يخصّ حُسْن معاملاتهم مع الرّعيّة؛ إذ قال موسى الهادي لحاجبه:" لا تحجُب النّاس عنّي، فإنّ ذلك يزيل التّزكيّة، ولا تلْق إليّ أمرًا إذا كشفته وجدتَه باطلًا، فإنّ ذلك يونغ المملكة، وبنفس السّيرة كان الخليفة هارون الرّشيد الّذي عهد إلى حاجبه أن لا يحبس عنه كتاب أحد قرُب، أو بعُد"(بن قتيبة، ع، ج1، 1999، 219) ؛ (الجاحظ، ع، 2008، 567).

ولكن ابن خلدون له نظرته الخاصّة إلى وضع الدولة مع الحجّاب"إذا كانت الدّولة في أوّل أمرها بدوية، كان صاحبها على حال الغضاضة والبداوة والقرب من النّاس وسهولة الإذن، فإذا رسّخ عزّه، وصار إلى الانفراد بنفسه عن النّاس للحديث مع أوليائه في خواص شؤونه، لما يكثر حينئذ بحاشيته، فيطلب الانفراد من العامّة ما استطاع، ويتّخذ الإذن ببابه على من لا يأمنه من أوليائه، وأهل دولته، ويتّخذ حاجبا له عن النّاس يقيمه ببابه لهذه الوظيفة"(ابن خلدون، ع، 1989، 291).

وتحدّث الأبشيهي عن القضاة وقبول الرّشوة والهدية على الحكْم، وما يتعلّق بالدّيون، وذكر القصاص والمتصوّفة: وفيه فصول، ففي القضاء، وذكر القضاة وأحوالهم وما يجب عليهم، أورد لنا عدّة أمثلة تقدّم المأمون بين يدي القاضي "يحي بن أكثم" مع رجل ادّعى عليه بثلاثين ألف دينار، فطُرح للمأمون مصلّى يجلس فيه، فقال له:"...لا تأخذ على خصمك شرف المجلس"، ولم

يكن للرّجل بينة، فأراد أن يحلف المأمون، فدفع إليه المأمون ثلاثين ألف دينار، وقال :" والله ما دفعتُ لك هذا المال، إلاّ خشية أن تقول العامّة:" إنّي تناولتك من جهة القدرة"، ثمّ أمر ليحي بمال، وأجزل عطاءه(الأبشيهي، ش، 2009، 157، 158)

أشاد الأبشيهي بقيمة العدل، واستشهد بقول "عدل السّلطان أنفع من صبّ الزّمان"، وقيل:" إذا رغب السّلطان عن العدل رغبت الرّعيّة من طاعته"، وكتب بعض عمّال الخليفة عمر بن عبد العزيز -رضيّ الله عنه- يشكو إليه من خراب مدينته، ويسأله مالا يرمّمها به، فكتب إليه عمر: "قد فهمتُ كتابك، فإذا قرأتَ كتابي، فحَصِّن مدينتك بالعدل، و نَقِّ طرقها من الظّلم، فإنّه مرمّمها والسّلام"(الأبشيهي، ش، 2009، 163).

وانتهى الأبشيهي إلى قوله:" ولو تتبّعتُ ما جاء في العدل والإنصاف، وفضل الإمام؛ لألّفتُ في ذلك مجموعًا جامعًا لهذا المعنى، ولكن اقتصرتُ على ما ذكرتُه مخافة أنّ يملّه النّاظر، ويسأمه السّامع...(الأبشيهي، ش، 2009، 157)، مع الإشارة إلى بيان الشّروط التي تؤخذ على العمال وسيرة السّلطان في استجباء الخراج، وأحكام أهل الذّمّة:فيه فصلان:

وفي سيرة السّلطان، في استجباء الخراج، والإنفاق من بيت المال، وسيرة العمّال قال جعفر بن يحي:" الخراج عماد الملوك، وما استعزوا بمثل العدل، وما استنذروا بمثل الظّلم، وأسرع الأمور في خراب البلاد تعطيل الأرضين، وهلاك الرّعيّة، وانكسار الخراج من الجوْر، ومثَل السّلطان إذا أجحف بأهل الخراج، حتّى يضعفوا عن عمارة الأرضين مثَلُ منْ يُقطع لحمه من الجوع، فهو إن شبع من ناحية، فقد ضعُف من ناحية أخرى، وما أدْخل على نفسه من الضّعف والوجع أعظم ممّا دفع عن نفسه من ألم الجوع، ومثَلُ من كلّف الرّعيّة على نفسه من الضّعف والوجع بتراب أساس بيته، وإذا ضعف المزارعون عجزوا عن عمارة الأرضين فيتركونها، فتخرب الأرض، ويهرُب المزارعون، فتضعف العمارة، ويضعف الخراج، وينتج من ذلك ضعف الأجناد، و إذا ضعف الجند طمع الأعداء في السّلطان"(الأبشيهي، ش، 2009، ص 178 ومابعدها).

أمّا عن أحكام أهل الذّمّة، فأورد الأبشيهي أنّ أمير المؤمنين الخليفة جعفر المتوكل أقصى اليهود والنّصارى، ولم يستعملهم، وأذّلهم، وأبعدهم، وخالف بين زيّهم وزيّ المسلمين، وقرّب منه أهل الحقّ، وأبعد أهل الباطل، فأحيا الله به الحقّ، وأمات به الباطل، فهو يُذْكر بذلك، وقال عمر بن الخطاب-رضي الله عنه:"لا تستعملوا اليهود والنّصارى، فإنّهم أهل رشا في دينهم، ولا يحلّ في دين الله الرّشا"، ولمّا استقدم عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- أبا موسى الأشعري -رضيّ الله عنه(من البصرة، وكان عاملًا عليها للحساب دخل على عمر؛ وهو في المسجد، فاستأذن لكاتبه، وكان

نصرانيًا، فقال عمر:" قاتلك الله، وضرب بيده على فخذه، ولَيْتَ ذميًّا في المسلمين، أما سمعتَ الله تعالى يقول:"يا أَيُّهَا الذِّينَ آَمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا اليَهُودَ والنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضهم أَوْلِيَاَء بَعْضٍ"(سورة المائدة، الآية: 5)، وهذا كلّه إقصاء لأهل الذّمّة من الخدمة(الأبشيهي، ش، 2009، 179).

وأضاف مثالًا آخر، "وكتب بعض العمّال إلى عمر رضي الله عنه :"إنّ العدو قد كثر، وإنّ الجزية قد كثرت أفنستعين بالأعاجم؟، فكتب إليهم:" إنّهم أعداء الله، وإنّهم غششة، فأنزلوهم، حيث أنزلهم الله"(الأبشيهي، ش، 2009، 179)، تبعًا لمذهبه الشّافعي، أورد لنا ما قاله أصحاب الشّافعي:" ويلزمهم أن يتميّزوا في اللّباس عن المسلمين، وأن يلبسوا قلانس يميّزونها عن قلانس المسلمين بالحُمرة، ويشدّوا الزّنانير على أوساطهم، ويكون لهم في رقابهم خاتم من نحاس أو رصاص أو جرس يدخلون به الحمّام، وليس لهم أن يلبسوا العمائم، ولا الطّيلسانات، وأمّا المرأة، فإنّها تشدّ الزّنّار تحت الإزار، وقيل: فوق الإزار، وهو الأوْلى، ويكون في عُنُقها خاتم تدخل به الحمّام، ويكون أحد خُفّيها أسود، والآخر أحمر.....وإن امتنعوا من أداء الجزية، والتزام أحكام أهل الملّة انتقض عهدهم... (الأبشيهي، ش، 2009، 180).

وفي تقدير الجزية اختلاف بين العلماء، فمنهم من قال:"إنّها مقدّرة الأقلّ، والأكثر على ما كتب به عمر -رضي الله عنه- إلى عثمان بن جنيف، بالكوفة، فوضع على ما بلغني ثمانية وأربعين درهمًا، وعلى من دونه أربعة وعشرين درهمًا، وعلى من دونه اثني عشر درهمًا، وذلك بمحضر من الصّحابة -رضي الله عنهم- أجمعين، ولم يخالفه أحد، وكان الصّرف اثنا عشر بدينار...(الأبشيهي، ش، 2009، 180)، ثمّ رجع للحديث عن الآداب في حسن المعاشرة والمودّة والأخوّة والزّيارة، وما أشبه ذلك: "اعلم أنّ المودّة والأخوّة والزّيارة سبب التّآلف والتّآلف سبب القوّة، والقوّة سبب التّقوى، والتّقوى حصن منيع، ورُكن شديد بها يمنع الضّيْم، وتُنال الرّغائب، وتنجح المقاصد(الأبشيهي، ش، 2009، 191).

وكلّ ذاك الكلام يتّفق مع ما ذكر صاحب كتاب الآداب: "...وبعد، فإنّ ألطف الكلام موقعًا، وأشرفه موضعًا كلمة حكمة يقتدي بها الإنسان بسناها، فيهتدي، ويتّبع هداها، فيرتدع، ومَثَلٌ سائر يُغْني بإيراده في المحافل عن ألفاظ يؤلّفها، ومعان يتكلّفها، وينزل صاحبه من العلم فوق منزلته، ويرتّب من الأدب في أعلى مرتبته، وقديما قيل:"يكفيك من الآداب أن تروي الشّاهد والمثل، وقد جمعتُ في كتابي هذا ما يصقل الخواطر الصّديّة، ويُجدُّ القرائح الكالّة، ويبعث الإفهام اللّغِيّة، ويقود القلوب الجامحة"(مجد الملك، ج، 1993، 2).

خاتمة: وعليه، فإنّ مضمون كتاب "المستطرف في كلّ فنّ مستظرَف" هو عبارة عن برنامج إصلاحي تحضيري للمجتمع الإسلامي، بدعوته إلى العودة إلى الله، وكتابه العزيز وسنّة رسوله صلّى الله عليه

وسلّم، واتّباع خُطى السّلف الصّالح؛ إذ لا تحضُّر بدون تفاعل بين الحاكم والرّعيّة، في إطار تشريعي واضح يحفظ التّناصف والهيبة لكلاّ الطّرفين.

الكتاب دليل على نوع التأليف في العصر المملوكي، والموسوعيّة التي اتّسم بها المؤلّفون وقتها.

اهتمام المؤلّف بسيّر الماضين، حكمة، ومثلًا، وأقوالًا.

الاهتمام بالفصاحة وقضايا اللغة العربية، وتنقيّتها ممّا علق بها.

التعليقات:

يعقوب:الوزير الكبير الزّاهد أبو يعقوب بن داود بن طهمان الفارسي الكاتب كان والده كاتبا للأمير نصر بن سيار متولّي خراسان، فلمّا خرج يحي بن زيد بن علي بن الحسين بعد مصرع أبيه زيد كان داود يناصح يحي سرّا، ثمّ قُتل يحي، وجال يعقوب بن داود في البلاد، وصار أخوه علي بن داود كاتبا لإبراهيم بن عبد الله الثّائربالبصرة، فلمّا قُتل إبراهيم اختفوا مدّة، ثمّ ظفر المنصور بهما، فسجنهما، ثمّ استُخلف المهدي عليهما....فعظّمه المهدي، وملأ عينه، واختصّ به، ولم يزل في ارتقاء، وتقدّم حتّى وزر له، وفوّض إليه المهدي أزّمة الأمور،وفي 166هـ/783م فيها قبض المهدي عليه؛ لكونه أعطاه هاشميا من ولد فاطمة ليقتله، فاصطنعه، وهرّبه، فظفر به الأعوان، وكان يعقوب شيعيا يميل إلى الزّيدية، ويقرّبهم(ابن العماد الحنبلي، ش، ج، 1989، ص261).

المصادروالمراجع:

1. الأبشيهي، شهاب الدّين محمّد بن أحمد الأبشيهي790هـ/850هـ)،(2009م)،المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، القاهرة، مصر: دار الفجر للتّراث.
2. البغدادي، إسماعيل باشا،(1995م)، هديّة العارفين في أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، لبنان، بيروت، دار إحياء التّراث العربي، م2 .
3. البيهقي، إبراهيم بن محمّد،(دط)،المحاسن والمساوئ، تحقيق، محمّد، أبو الفضل إبراهيم، مصر، القاهرة، دار المعارف،ج1 .
4. جعفر بن شمس الخلافة مجد الملك،(1414هـ/1993م)، كتاب الآداب، عنيّ بتصحيحه وضبط ألفاظه وتفسيرها والدنا، محمّد أمين الخانجي، مكتبة الخانجي، ط2.
5. الجاحظ،(2004م)، رسائل الجاحظ(الرّسائل السّياسيّة)، قدّم لها وبوّبها الدّكتور علي بوملحم، لبنان، بيروت، دار ومكتبة الهلال للطّباعة والنّشر.
6. الجاحظ، المحاسن والأضداد، قدّم له وبوّبه وشرحه الدّكتور، عليّ بوملحم، (2008م)، لبنان، بيروت، دار ومكتبة الهلال للطّباعة والنّشر .
7. الجاحظ،(1430هـ/2009م)، البيان والتّبيّين، لبنان، بيروت، دار إحياء التّراث العربي للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى.
8. الدّينوري، أبوحنيفة، أحمد بن داود ت282هـ)(1379هـ/1959م)، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة الدّكتور. جمال الدّين الشيّال، الإقليم الجنوبي، وزارة الثّقافة والإرشاد القومي .
9. الزّمخشري، العلاّمة الأديب أبو القاسم جار الله محمّد بن عمر ت538هـ)، (11408هـ/1987م)، المُسْتَقْصى في أمثال العرب، لبنان، بيروت، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، ط2.
10. السّيوطي، الإمامجلالالدّين، (1426هـ/2005م)، تاريخالخلفاء، خرّجأحاديثهأحمدبنشعبانبنأحمد، الطّبعة الأولى، مصر، القاهرة، دار البيانالحديثة.

11. العسكري، أبوهلال الحسن العسكري بن عبد الله بن سهل، (1408ه/1988م)، كتاب جمهرة الأمثال، ضبطه وكتب هوامشه ونسّقه الدّكتور أحمد عبد السّلام، خرّج أحاديثه أبوهاجر محمّد سعيد بن بسيوني زغلول، لبنان، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى.
12. عمر فروخ، (أكتوبر1989م)، تاريخ الأدب العربي-من مطلع القرن الخامس الهجري إلى الفتح العثماني في المشرق400ه-93م/1009ه-1517م، ، ط5، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين، ج3.
13. بن قتيبة،(1999م)، الإمامة والسّياسة، تحقيق الأستاذ علي شيري، لبنان، بيروت، دار الأضواء للطباعة والنّشر، ج1 .
14. الماوردي، علي بن محمّد بن حبيب (ت450ه):، (11420ه/1999م)، الأمثال والحكم، تحقيق ودراسة المستشار الدّكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، م ع س، الرياض، دار الوطن للنّشر، ط1.
15. المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين بن علي (ت346ه)،(دط)، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، تقديم الدّكتور يوسف البقاعي، الطّبعة الأولى، لبنان، بيروت، دار إحياء التّراث العربي.
16. بن العماد الحنبلي، الإمام شهاب الدّين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمّد العَكري الدّمشقي 1032ه-1089ه)، (1410ه/1989م)، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حقّقه وعلّق عليه: محمود الأرناؤوط، ط1، دمق، دار ابن كثير، م2 .
17. بن كثير الدّمشقي، الإمام الحافظ عماد الدّين أبو الفدا (ت 701ه/774م)، (دط)، البداية والنّهاية، راجعه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمّد تامر، شريف محمّد، محمّد عبد العظيم، محمّد سعيد محمّد، الجزائر، دار الوّعي للنّشر والطّبع والتّوزيع.
18. كرامش:اللّغة والثّقافة، (2010م)، تر:د.أحمد الشّيمي، مراجعة:عبد الودود العمراني، منشورات: وزارة الثّقافة والفنون والتراث، الطّبعة الأولى، قطر، إدارة البحوث والدّراسات الثّقافيّة.
19. النّويري، شهاب الدّين، أحمد بن عبد الوهاب 677ه/733ه)، (دط)، نهاية الأرب في فنون الأدب، مصر، القاهرة، مطابع كوتساتسوماس وشركاه.

تدبيرالتكوين المستمرفي التعليم الو اقع والتحديات
–الجزائرأنموذجا .

عقون مليكة malika.agoune@univ-mascara.dz	علم اجتماع المدرسة	كلية العلوم الانسانية والاجتماعية جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر الجزائر

الإرسال: 19/ 02/ 2021 **القبول**: 26/ 03/ 2021 **النشر**: 14/05/ 2021

الملخص بالعربية:

يشكل نظام التكوين أثناء الخدمة في الجزائر جوهر التكوين المستمر ،حيث يتولى تأطير ومتابعة التكوين المستمر مفتشي التعليم وأساتذة مكونون وأساتذة المعاهد حسب المواد والأساتذة المهندسون في الإعلام الآلي .

نحاول طرح تساؤلات جوهرية مرتبطة بسياق الاصلاح التربوي : ماهي الآليات والأطر القانونية والتنظيمية للتكوين المستمرفي الجزائر ؟. ما طبيعة وجوهر التكوين أثناء الخدمة في الجزائر ؟.كيف تساهم طبيعة وفلسفة هذه الإصلاحات ومدى تأثيرها على نجاح وفعالية العملية التعليمية ؟.

هذا التشخيص مرتبط بدراسة ميدانية تحاول التعرف على درجة تفاعل الفعاليات المشاركة والمستفيدة من هذا التكوين المستمر أثناء الخدمة ودرجة القبول والتعاطي والقابلية وخاصة من قبل المعلمين والأساتذة ، كما يتم التطرق إلى أهم المعيقات والصعوبات النظرية والإجرائية وتشخيصها.

الكلمات المفتاحية:

-التكوين /التعليم /المدرسة /الاصلاح/التربية /البرامج.

A bstract

The system of in-service training in Algeria forms the essence of continuous training, as the supervision and follow-up of continuous training are undertaken by education inspectors, component professors, and institutes' professors according to the materials and engineering professors in computer science.In this intervention, entitled Management Continuing Education in education, reality, and challenges.Algeria as a case in point.

We try to raise fundamental questions related to what are the legal and regulatory mechanisms and frameworks for continuing education in Algeria?

What is the nature and essence of training while serving in Algeria?

How does the nature and philosophy of these reforms contribute to the success and effectiveness of the educational process?This diagnosis is related to a field study that tries to identify the degree of interaction of the participating activities and the beneficiaries of this continuous training during the service and the degree of acceptance, abuse, and capacity, especially by teachers and professors.

The most important theoretical and procedural obstacles and difficulties are also covered and diagnosed.

Keywords :Management/continuous/ training / education/Reform.

مقدمة:

إن الدعوة إلى الإصلاح التربوي والتعليمي دعوة مشروعة والدافع الأساسي والجوهري إليها ،الارتقاء بنظام التربية و التعليم، وتحسين ظروفه وتجويد أدائه، ورفع كفاءته الداخلية والخارجية، هذا التحسين لن يتم إلى من خلال نظام التكوين المستمر وبهذا يظل النظام التربوي خاضعا للمراجعة الدائمة والتعديل المتواصل والتطوير الهادف والمدروس الساعي إلى ترقية الفرد والمجتمع .

لقد جندت وزارة التربية الوطنية في الجزائر كل الإمكانيات المادية والبشرية من اجل تدريب المعلم والأستاذ إيمانا منها بأن تحقيق أهداف الإصلاح التربوي والتعليمي يتوقف على نوعية تكوين المعلمين وامتلاكهم للمهارات والقدرات اللازمة وكان ابرز عمليات التكوين ما أطلق عليه بالتكوين المستمر لتدارك النقص في الجوانب الشخصية والمهنية للمعلم،كما يسعى إلى تحديث وتطوير الخبرات والمهارات لتتوافق مع احتياجات التربية والتعليم ومستجدات العملية التعليمية.

بناء على ذلك تم الإعلان في سنة 2004م عن الانطلاق الرسمي لأنشطة برامج دعم التربية وهو دعم منظمة اليونسكو لإصلاح المنظومة التربوية ، للمساهمة في إصلاح قطاع التربية و التعليم في الجزائر من خلال القيام بعمليات المساعدة التقنية ودعم جهاز قيادة الإصلاح التعليمي ، وضبط التدفقات وتحسين نوعية التربية والتعليم عن طريق تكوين بيداغوجي مستمر للمعلمين والأساتذة، فضلا عن تعزيز استعمال التكنولوجيات الحديثة للإعلام والاتصال في العملية التعليمية مع التركيز على العناصر التالية :

- تكوين المكونين.
-البيداغوجيا .
-التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال .
-الكتاب المدرسي.

يشكل نظام التكوين أثناء الخدمة في الجزائر جوهر التكوين المستمر ،حيث يتولى تأطير ومتابعة التكوين المستمر مفتشي التعليم وأساتذة مكونون وأساتذة المعاهد حسب المواد والأساتذة المهندسون في الإعلام الآلي .

في هذه المداخلة : المعنونة " تدبير التكوين المستمر في التعليم الواقع والتحديات –الجزائر أنموذجا."

نحاول طرح تساؤلات جوهرية مرتبطة بتدبير التكوين المستمرّ حول الآليات والأطر القانونية والتنظيمية للتكوين المستمر في الجزائر ؟. ما طبيعة وجوهر التكوين أثناء الخدمة في الجزائر ؟. كيف تساهم طبيعة وفلسفة هذه الإصلاحات ومدى تأثيرها على نجاح وفعالية العملية التعليمية ؟.

هذا الاشكالية مرتبطة بدراسة ميدانية تحاول التعرف على درجة تفاعل الفعاليات المشاركة والمستفيدة من هذا التكوين المستمر أثناء الخدمة ودرجة القبول والتعاطي والقابلية وخاصة من طرف المعلمين والأساتذة والمشرفين ، كما يتم التطرق إلى أهم المعيقات والصعوبات النظرية والإجرائية وتشخيصها.

-أوّلا بالنّسبة لمجتمع البحث :إنّ العدد الكلي لمجتمع بحثنا الذي أجريت حوله الدّراسة تكّوّن من 180 فردا ،يشكّلون إطارات في التربية والتعليم ومكلّفون بالتكوين والتبليغ والتنفيذ لمناهج الجيل الثّاني من الإصلاحات التي باشرتها وزارة التربية الوطنيّة. منهم 70 مفتشا و30 مدير مدرسة ابتدائيّة ،وثمانون أستاذا مباشرين للتدريس شكّلوا العنصر الأساسي لهذه الدّراسة الميدانيّة بمقاطعة معسكر الثانيّة.

أمّا عينة البحث: فهي عينة عشوائيّة شملت 30 إطارا تمّ اختيّارهم من بين 180 بعد عمليّة سحب عن طريق القرعة.

وقد تمّ التركيز خلال هذه الدراسة على فئة المفتشين المكوّنة من 16 فردا بنسبة 53.33/باعتبارهم الحلقة بين صنّاع القرار في المنظومة التربويّة ،والموارد البشريّة المنفّذة للاصطلاح ،على المستوى القاعدي

وهم الفئة المعنيّة بالتكوين لأيّ تعليمات تنظيميّة أو معرفيّة أو توجيهيّة ،وقد أسندت إليهم مهمّة شرح وتكوين وتبليغ محاور الاصلاح ،وتفاصيلها ،ومن ثمّ شكّلت هذه الفئة محورا للدّراسة الميدانيّة باعتبارهم صانعي القرار على مستوى مديريّة التربيّة بمعسكر خاصّة .

الاطار الزّماني للدّراسة : استغرقت الدّراسة أربعة أشهر من سبتمبر إلى شهر ديسمبر2018.انطلاقا من صياغة الاشكاليّة وتحديد الفرضيّات ،ثمّ جمع المعطيات ثمّ الشّروع في معالجتها ميدانيّا عبر تقنيّات الدّراسة.

الاطار المكاني: شملت مؤسات التربية والتعليم لولاية معسكر ،ممثّلة في ولاية التربية لولاية معسكر ،ومقر هيئة التفتيش الولائيّة ،ومدارس مقاطعة معسكر.

تقنيات الدّراسة والمنهج المتّبع: اعتمدنا على تقنية الاستمارة بالمقابلة ،واستعمال الملاحظة بالمشاركة ،من خلال احتكاكنا المباشر بالممارسين الفعليين للعملية التربوية ،لذلك توجّب علينا

الاتصال بإطارات التربية بالولاية ،باعتبارهم مبلّغين ومطبّقين لمناهج الجيل الأوّل والثاني (الاصلاحات الجديدة)،وكما أشرنا سابقا فقد اعتمدنا على فئة المفتّشين التربويين الأكثر تمرّسا في الحقل التربوي ،أما طبيعة الأسئلة فقد توزّعت على محورين أساسيّن: اشتغل المحور الأوّل على طبيعة التكوين ونمطه من خلال اصلاحات الجيل الأوّل،

أمّا المحور الثّاني ،فتطرّق إلى ظروف التمدرس ،من خلال مسألة التحوير البيداغوجي ،والتكوين من أجل الاحترافيّة ،ثمّ الحكامة وحسن التدبير.

أمّا بالنّسبة لمنهج البحث ،فقد اعتمدنا على المنهج التحليلي النقدي الذي نعتقد أنّه كفيل بمعالجة هذا الموضوع ،باعتبار أنّ التحليل والنقد إحدى الخصائص الأساسيّة المميّزة لسوسيولوجيا التربية ،واستعماله هنا بغرض الوقوف على سير العملية التكوينيّة ،والكشف على مضامينها ،واستشراف آفاقها في ضوء التحديات التي تواجهها.

المقاربة النظريّة للدّراسة :اعتمدنا في هذه الدراسة على المقاربة الانعكاسية لعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو كاطار نظري للدراسة ،كما أكّد بورديو على استثمار مكتسبات البحث العلمي ،من خلال تحليل شروط اشتغال الباحث ،بحيث يمارس تفكيرا انعكاسيّا ذاتيّا ،بمساعدة ملاحظاته المترتبة على ممارساته العلمية ،(عقون.م،وتيكور قلفاط.أ،2018،98) فالسوسيولوجيا - حسب بورديو-تقدم فرصة للقطع مع الانبهار ،وفضح علاقة المالك بالممتلك ،وهذا ما اعتمدنا عليه انطلاقا من اشتغالنا في الحقل التربوي، نقتفي خطى بورديو في تحليل وانتقاد الممارسات ،والمسارات ،علنا نساهم في تحفيز العطاء ،والتّأسيس لممارسات تكوينية صحيحة .

تحديد المفاهيم :

-التكوين:

لقد أولى الأمر المتضمن تنظيم التربية والتكوين في الجزائرعناية خاصّة بتكوين المعلمين والأساتذة حيث نصت **المادة 49** منه على ما يلي: **"التكوين عملية مستمرة لجميع المربين على جميع المستويات، ومهمته أن يتيح الحصول على تقنيات المهنة، واكتساب أعلى مستوى من الكفاءة والثقافة والوعي الكامل بالرسالة التي يقوم بها المربي".**

يعتبر التكوين المستمرّ للمكوّنين أحد المحاور الأساسيّة للإصلاح التربوي الجديد في الجزائر ،والذي يحتل المرتبة الثانية ،بعد الاصلاح البيداغوجي ،ثم يليه بعد ذلك إعادة التنظيم الشامل للمنظومة التربوية.(بوبكر .ب.27-28-2009) ،وحسب اللجنة الوطنيّة لاصلاح المناهج ،فإن محور التكوين يتمّ الشروع فيه بناءا على ثلاث أسس (أمينة .ي.28:2017)كالآتي:

-تطوير الكفاءات العامّة والبيداغوجيا للمفتشين والأساتذة.

-تنسيق عمليّات التكوين والتقويم.

-إعداد خطة وتنفيذها من أجل تكنولوجيّات الاعلام والاتصال داخل المؤسسات.

-**الاصلاح** :ورد في القاموس الموسوعي للتربية والتكوين بأنّ "إصلاح التعليم هو تغيير أساسي ومهم (changementmajeur)، من حالة أوّلية إلى حالة معلن عنها ومخطّطة " (عقون .م. تيكور.ق.25:2019) ،كما أنّ التطوير يميل إلى التغيير المستمر والعميق ،وهو التجديد.

في الجزائر ،وللتوضيح فقد تمّ تبني سياسة الاصلاح خلال مرحلتين ،سميت المرحلة الأولى ب: اصلاحات مناهج الجيل الأوّل ،والتي تم تنصيبها خلال الموسم الدّراسي 2004/2003.

أمّا المرحلة الثانية فقد سميت ب:اصلاحات الجيل الثاني ،وقد بدأ تنصيبها انطلاقا من الموسم الدّراسي2017/2016 والتي شكّلت محاور التحوير البيداغوجي والاحترافية ،والحكامة في التسيير وتكوين المكوّنين ملامح رئيسة لهذه الاصلاحات.(بن غبريط.ن.7:2017)،إذ تعتبر اصلاحات الجيل الثاني استكمالا لإصلاحات الجيل الأوّل.

-**الاحتر افيّة**: يقصد بها امتلاك الموارد البشريّة لمختلف الكفاءات والقدرات التي تمكن المكوّنين من رفع جودة التعليم ،وتحسينه ،فينتقل من كونه مصدرا للمعرفة ،إلى مرافق ووسيط وموجّه (لخضر.ل.2011:73).

وبناءا على ما سبق ،فإنّ تحقيق أهداف الاصلاح يتوقف على نوعيّة تكوين المعلّمين ،وامتلاكهم للمهارات والقدرات اللاّزمة،إذ كانت أبرز عمليّة تكوين ما أطلق عليه بالتكوين أثناء الخدمة(الجماعي.ع.2009:33)،وهو استكمال للتكوين الأوّلي لتدارك النقص في الجوانب الشخصيّة والمهنيّة للمعلّم،كما يسعى إلى تطوير المهارات لتتوافق مع احتياجات التربية(راشد،ع.2002:177)،باعتباره مجموعة من البرامج والدّورات التدريبيّة،إضافة إلى الورش الدراسيّة وغيرها ،التي تهدف إلى تقديم مجموعة من الخبرات المعرفيّة اللازمة للمعلّمين ،والارتقاء بآدائهم التربوي نظريّا وعمليّا.

تنظيم التكوين المستمرّقبل و أثناء الخدمة:

لقد حدّدت تعليميّة سير العمليّة التكوينيّة المنبثقة عن الوزارة سيرورة نظام التكوين أثناء فترة التربّص التجريبي ،بشكل تناوبي ،خلال ستّة أسابيع ،وقدّر حجمه السّاعي بمائة وثمانون ساعة ،تبرمج فيه مجموعة من الدّروس النظريّة والأعمال التطبيقيّة يتم الاشراف عليها من قبل مفتشي مختلف الأطوار التعليميّة ،وأساتذة المعاهد حسب الموادّ ،اضافة إلى الأساتذة مهندسي الإعلام الآلي.(منشور وزاري:رقم2004.21.)،وجدير بالذكر أنّ مشروع التكوين المستمرّ جاء في سياق الاصلاحات التي اعتمدت عبر برنامج دعم قدّمته منظمّة اليونسكو وموّلته الحكومة اليابانيّة ،وقد

خضعت لهذه الاصلاحات معظم الدول العربيّة بما فيها دول المغرب العربي ،وهو البرنامج الذي يهدف إلى تدعيم كفاءات المكوّنين لضمان تعليم نوعي بإمكانه ولوج عالم التكنولوجيات الحديثة(الثعالبي.08.2005)،هذا الأخير الذي أشرف عليه مختصّون أجانب ،وممثّلي مكتب اليونسكو الاقليمي العربي بالرّباط،مع العلم أنّ اليونسكو ليست من المنظّمات المانحة ،إذ انحصرت مهمّتها في تقديم الخبرة والدعم التقني خلال مرحلتي التصميم والتنفيذ.

-تقييم عملية تكوين المكوّنين:

من خلال الاستبيان الذي قمنا به حول واقع العملية التكوينيّة وأهدافها كانت اجابات المبحوثين صادمة ،لقد اعتبره الأساتذة مجرّد جسر للعبور إلى الترقيّة ،بنسبة 100/،أيّ مجرّد مرحلة لتحسين الوضع المادّي ،نظرا لحجم التفاوت بين الأساتذة المتكوّنين من حيث الفارق في المستوى الدراسي بالنسبة للشّهادات في نفس مراكز التكوين.بينما

تبقى الجوانب المعرفية والعلميّة هامشيّة مقارنة بالسبب المذكور أعلاه.

يمكننا كذلك قراءة واقع التكوين من خلال التصنيف الدولي أو مايسمّى بفحص (P.I.S.A) ،الذي وضع الجزائر في التصنيف الأخير ،حيث احتلت المرتبة الثانيّة والستّين من مجموع اثنان وسبعون دولة حسب مركز التوثيق الاقتصادي والاجتماعي بوهران سنة 2017.فضلا عن معاينتنا الخاصّة كأولياء ،وكفاعلين في الحقل التربوي ،فضلا عن تقارير وزارة التربية الوطنية ،وتصريحاتها في وسائل الإعلام ،التي تصف –في الغالب-النتائج الدّراسيّة لتلامذتنا بالمتوسّطة والضّعيفة في أحايين أخرى لأسباب مختلفة أبرزها :

-عدم استيعاب المفاهيم.

-ضعف التحكّم في المهارات القاعديّة.

رغم بعض الخطابات التي تحاول تلميع صورة المنظومة التربويّة ،ومحاولة صرف النظر عن حقيقة الأزمة التي يعيشها نظام التكوين بالنسبة للأساتذة والتلاميذ على حدّ سواء ،والتي يحاول البعض اختزالها في مجرّد أرقام ،وجوانب تقنيّة ،بدل من تشخيص المضامين والمحتويات ونوعيّة التأطير.

-التكوين الإداري :

تتمثّل محاور التكوين الاداري في كيفية تطبيق التشريعات الاداريّة ،ومتطلّبات تسيير الادارة ،إضافة إلى مقاييس كل من البيداغوجيا ،والنظام التربوي ،باعتبار أنّ المدير في حدّ ذاته هو أستاذ في فترة مدير متربّص.

أمّا بالنسبة لواقع التكوين الاداري وممارسته ،فهو يواجه تحديّات أخرى بخلاف التي يواجهها التكوين البيداغوجي تتمثّل أساسا في إخضاع المدرسة ماديّا لتسيير الجماعات المحليّة (المجلس

الشعبي البلدي) ،حيث صرّح أحد المبحوثين بأنّ :"هذه التبعيّة أصبحت تشكّل عائقا آخر أمام سير العمليّة التكوينيّة ،خاصّة فيما يتعلّق بالعمّال المهنيّين ،وتأمين الحراسة ،وتمويل الوسائل ،كالأقلام ،والسبورات ،وتسيير المطاعم المدرسيّة..." ،ويضيف أحد المبحوثين في هذا السيّاق مايلي :"تتعرّض المدارس ،عدّة مرّات ،وحتّى في المناطق الحضريّة إلى السرقة والسّطو على الممتلكات الإداريّة..."،وقد جاءت نتائج الاستبيان مؤكّدة لهذه القراءات ،خاصّة فيما يتعلّق بالملاحظات الأولى المتمثّلة في مدى استفادة المدراء من العمليّة التكوينيّة ،إذ أكّدت نسبة 76.66/ على محدوديّة التكوين وضعف تأثيره ،لا سيما جانب التّسيير.

-أهداف التكوين :

لعلّ متطلّبات التكوين تستلزم رسكلة (**RECYCLAGE**) خاصّة للمتكوّنين قصد امتلاك المهارات اللّازمة ،وبلوغ مستوى من الاحترافيّة أو المهنيّة (وثيقة الاطار الاستراتيجي :58.2017) ،قصد ربط مختلف المعارف المهنيّة الموظفة في مختلف الكفاءات الضروريّة لممارسة النشاط في الوسط باستثمار مختلف المعارف النظريّة والتجريبيّة والتطبيقية ،ومن أجل بلوغ جملة من الأهداف التي تحقق بدورها عدد من الكفاءات الختاميّة كالآتي :

-الاعتماد على الأساليب البيداغوجيّة النّاشطة التي تضع المتكوّن محورا للعمليّة التكوينيّة.

-التكفّل البيداغوجي والفعّال بالأساتذة المتربّصين.

-تغيير الاتجاهات السلبيّة لديهم نحو مهنة التدريس.

تنمية وتأكيد القيم الدّاعمة لسلوك الأستاذ.

-حثّهم على التعلّم الذاتي و الاتجاه نحو التعلم مدى الحياة.

-التأكيد على استخدام الوسائط التربويّة الحديثة في القسم.

أمّا بالنسبة للكفاءات الختاميّة المتوخّاة من سير العمليّة التكوينيّة ،فيمكننا صياغتهابناءا على

-الاستيعاب الكفؤ للمناهج ،أو بتعبير آخر امتلاكها ،والحيّازة عليها ،فكما لا ينبغي للمهندس أو البنّاء استعارة أدوات عمله ،كذلك الأمر بالنّسبة للاحترافيّة ،أي أن تكون لروّاد التكوين المستمرّ مهارات ،وأدوات ،ووسائل تحاكي خبرة الجزّار في ذبح كبش العيد بطريقته ،وتحاكي الدهّان الممارس ،وكيفيّة مزجه للألوان ،كذلك هي الاحترافيّة في الميدان البيداغوجي تستوجب الحذق والتمرّس في قراءة المناهج لإدراك أسسها وأبعادها ،ومن ثمّ استظهار مدى مساهمتها في تحقيق الملمح الشّامل في نهاية مرحلة التعليم الأساسي .

مناقشة النتائج في ضوء الدّراسة :

بعد معاينة واقع التكوين المستمرّ ،سواءا من خلال هذه الدراسة أو من خلال اشتغالنا في الحقل التربوي وبعد الملاحظة بالمشاركة ،انتهينا إلى تسجيل عدد من المآخذ ،أو النقائص والتي يمكن تداركها إذا ما توفّرت الإرادة الحقيقيّة منها غياب التطبيق أو (الفاعليّة التطبيقيّة) كما تصفه الوثيقة الاستراتيجيّة الصّادرة عن وزارة التربية الوطنيّة ،فضلا عن غياب البعد النظري للمعارف المهنيّة المكتسبة ،حسب تقرير الوزارة نفسها ،حيث تظهر عمليّة الاستنساخ والنقل من النماذج الاجنبيّة واضحة (وثيقة الاطار الاستراتيجي:58.2017)،فهذا الوصف الذي تقدمه الوزارة هو إقرار في حد ذاته بضعف **منظومة التكوين رغم ما بذل إلى غاية** اليوم من اصلاحات متكرّرة ،ولعلّ الارتباط بين نوعيّة التكوين في أيّ نظام تعليمي ونوعيّة آداء المعلمين فيه يعتبر أمر متفق عليه بين جميع الفاعلين في الحقل التربوي ،حيث لا يمكن لأي نظام تعليمي أن يرتقي إلى مستوى أعلى من مستوى معلّميه .

فسياسة التكوين المتبعة وما اعتراها من نقص في الاعداد والتكفّل ،والجدية والطابع الاستعجالي ،والارتجالية ،فضلا عن المغادرة الجماعيّة لموظفي القطاع من ذوي الخبرة ،بسبب قوانين التقاعد المسبق وغيرها ،إضافة إلى سياسة التوظيف بالجملة في قطاع التربية ،والذي أصبح مفرغة للبطالة ،وسهل الولوج لحاملي مختلف الشواهد،إضافة إلى صعوبة القضاء على العراقيل الميدانيّة ،التي تقف عائقا أمام التسيير السلس للمؤسساتالتربوية ،سيما ما تعلق بتبعيّها لوصايات أخرى ،الأمر الذي يعطّلها عن أداء وظائفها.

لمعالجة هذه التحديات فإنّ الوزارة الوصيّة توصي بمجموعة من المقترحات أهمّها ما يلي :

-تحسين نوعيّة التكوين في المعاهد والمدارس العليا مع الاستجابة بدقّة لاحتياجات التربية الوطنيّة.

-اقتراح ادراج وحدات في التعليميّة كمقياس علم النفس التربوي ،والتشريع المدرسي ،وتحليل الممارسات المهنيّة في المسارات الجامعيّة ،قصد تحضير الطلبة للالتحاق بسلك التعليم.

-تنظيم دورات تكوينيّة للموظّفين الجدد في المقاييس الذكور سابقا.

تعزيز متابعة المفتشين في الميدان من أجل التكوين أثناء الخدمة ،وتكوين المدرّسين على تقنيّة المقاربة بالكفاءات.

المراجع المعتمدة :

-وثيقة الاطار الاستراتيجي:2016-2030 ،المدرسة الجزائريّة وتحديات الجودة .الديوان الوطني للمطبوعات المدرسيّة .وزارة التربية الوطنيّة .2017.

-القانون التوجيهي للتربية الوطنيّة 08-04 المؤرّخ في 200/01/23

-الثعالبي الطوالبي نور الدين 2005:التحوير البيداغوجي بالجزائر،تر.موسى بختي وآخرون .مكتب اليونسكو الاقليمي للمغرب العربي .الرباط .المملكة المغربيّة.

-بن بوزيد بوبكر 2009 : اصلاحات التربية في الجزائر ،رهانات وانجازات .الديوان الوطني للمطبوعات المدرسيّة.

راشد عبد الله 2002:الاصلاح والتجديد التربوي ،دار العلم للملايين ،بيروت.ب.د.ط.

-عقون مليكة وتيكورقلفاط أحمد 2019: سوسيولوجيا المدرسة والتكوين في الجزائر، دار الأيّام للنشر والتوزيع،عمان الاردن ،ط1.

-لكحل لخضر2010: الاصلاح التربوي في ظل العولمة ،البرنامج الاستعجالي،مجلة عالم التربية.العدد19.الدار البيضاء .المغرب.

-ياسين أمينة 2017:أعمال الملتقى الدولي حول الاصلاحات التربوية -رها نات وتحديّات-المكتبة الوطنيّة الجزائريّة.

الآباء المدمنون على الكحول وتأثيرهم في تكوين هوية الفتاة المراهقة
- دراسة عيادية -
Alcohol-addicted parents and their influence on the formation of the teenage girl's identity
Clinical study

. بزراوي نور الهدى، Nourelhouda Bezraoui أستاذة محاضرة nourelhoudabezraoui@univ- tlemcen.dz	علم النفس الاكلينيكي	مخبر الاضطرابات النمائية العصبية والتعلم / ، جامعة أبو بكر بلقايد-تلمسان- (الجزائر)
نعيمة عثماني Naima Otmani استاذ محاضر naima.otmani@univ-saida.dz	علم النفس الاكلينيكي	مخبر التطوير/ العلوم الاجتماعية والانسانية/ جامعة مولاي الطاهر-سعيدة- (الجزائر)

الإرسال: 19/ 01/ 2021 **القبول**: 05/ 02/ 2021 **النشر**: 14/ 05/ 2021

ملخص:

هدفت الدراسة الحالية إلى معرفة تأثير الآباء المدمنون على الكحول في تكوين شخصية الفتاة المراهقة، من منطلق أن علاقة المراهق بوالديه، وخاصة الأب، تلعب دورا هاما وحاسما في تطور شعوره بقيمته الشخصية وتشكيل صورة حسنة عن ذاته وعن نظام العالم، فيصبح قليل القلق واثق بذاته وبالتالي قادر على تحديد هويته. فحضور الصورة النفسية الرمزية للأب هي الصورة المانحة لذات الطفل وجودها، وهي الحامية الداعمة المساندة لها.

فانطلاقا من أهمية الكشف عن دور الصورة الأبوية في تكوين شخصية المراهق، جاءت هذه الدراسة، حيث قامت الباحثتان باستخدام أساليب إكلينيكية تقوم على المنهج العيادي الوصفي و دراسة الحالة، فكانت الاستعانة بالملاحظة والمقابلة العيادية كما اعتمدتا على اختبار الرورشاخ ، واختبار تفهم الموضوع وطبقناهما على مراهقة.

وقد أظهرت النتائج أن الآباء المدمنون على الكحول لديهم تأثير سلبي في تكوين هوية الفتاة المراهقة

كلمات مفتاحية: الهوية – الفتاة المراهقة – الآباء المدمنون على الكحول

Abstract: (English)

Write your abstract here, maximum 100 Words.

The current study aimed to find out the effect of alcohol-addicted parents on the formation of the personality of the teenage girl, on the basis that the relationship of the teenager with his parents,

especially the father, plays an important and decisive role in the development of his sense of his personal value and the formation of a good image of himself and the world order, so he becomes less anxious and self-confident. Able to determine his identity. The presence of the psychological symbolic image of the father is the image that grants the child's self and existence, and is the protector supporting it.

Based on the importance of revealing the role of the parental image in the formation of the personality of the adolescent, this study came, where the two researchers used clinical methods based on the descriptive clinical approach and case study.

The results showed that alcoholic parents had a negative influence on the formation of the teenage girl's identity.

.Key words: Identity - Teenage Girl - Alcoholic Parents

أ- مقدمة:

يميل العلماء إلى اعتبار المراهقة مرحلة من مراحل الطفولة، حيث يطلق عليهاالبعض اسم «مرحلة مراهقة الطفل»، ذلك أنّها تعقب البلوغ ويحدث بعدها الرشد، وأنّها تمثل أحد مظاهر النمو المختلفة لم تستقر ولم تنضح. تعتبر المراهقة من أصعب مراحل عمر الإنسان. إنّها فترة اهتياج واضطراب وتمرّد، تزداد فيها العواطف كلما ازداد ضغط الكبار وكلما ازداد الحرمان في شتى صوره.

إنّ المراهق الّذي يعاني من القلق في حاجة ملحّة للصورة النفسية الرمزية للأب المطلقة، القدرة الحامية للذات والراعية المساندة لها، ولكنّه لا يوجد ذلك في صورة أبيه الواقعية، الأمر الّذي ينجم عنه قلق أناه واضطراب بنيته النفسية ومن ثمّ نكوص إلى العلاقة الثنائية مع صورة الأم، فتتمظهر لدية كلّ أنواع القلق الطفولية، إذ يمكن القول أنّ الأب السوي الّذي يضطلع بدوره الأبوي الرمزي، يكون خالقا لذات الطفل الّتي تتسم ببناء نفسي سوي، ذات تتسم بالقدرة على تجاوز إحباطات النمو اللاحق، في حين أنّ الأب القاصر العاجز عن دوره الأبوي يتسبب في إحداث قلق أنا الطفل ومن ثمّ اضطراب بنائه النفسي (محمد شحاتة ربيع، 2006).

<u>الإشكالية:</u>

إنّعلاقةالمراهقبوالديه،وخاصةالأب،تلعبدوراهاماوحاسمافيتطورشعورالمراهقبقيمتهالشخصيةوتشكيلصورةحسنةعنذاتهوعننظامالعالم،فيصبحقليلالقلقوانقبذاته

وبالتاليقادرعلىتحديدهويته.

فحضورالصورةالنفسيةالرمزيةللأبهيالصورةالمانحةلذاتالطفلوجودها،وهيالحاميةالداعمةالمساندةلها.

وأماغيابالأبليسعلىالمستوىالجسدي،ولكنعلىالمستوىالنفسيوالمعنويمنشأنهأنيصبحعاملاأساسيابلو جوهريافياضطرابوتفككالبناءالنفسيوفيتقريضعمليةالتطورالنفسيللأبناء،ذلكأنّافتقادالصورةالن فسيةللأبأواستدخالصورتهالواقعيةفيبنيةالذاتكصورةقاصرةعاجزةأوكصورةمتسلطةقاهرةقدتخل قلدىالمراهققلقاشديدامنالعجزوالقصوروفقدانالإحساسبالأمنوبوجودالذات.

و لقد أظهرت نتائج الدراسات أنّ للأب دورا جد أساسي بل ومحوري في تمظهر قلق المراهق عبر إخفاقه في ممارسة دوره الأبوي الرمزي. وهذا لا يعني أنّ الخطأ خطأ الأب وحده، بقصور دوره وتقلصه، بحيث أصبح أبا بيولوجيا كمجرد منجب لحيوان منوي، ومجرد ممول اقتصادي، وبذلك فشل في أن يحقق وجود صورته النفسية الرمزية، ودوره الأبوي الرمزي المتطور الراقي المتجاوز لوجوده البيولوجي الجسدي، ذلك أنّ اضطرابه هو انعكاس أيضا لاضطراب اجتماعي على الصعيد العالي.

هل للآباء المدمنون على الكحول تأثير في تكوين هوية الفتاة المراهقة؟

الفرضية:

يؤثر الآباء المدمنون على الكحول وبشكل سلبي في تكوين هوية الفتاة المراهقة

المفاهيم الدراسة:

- المراهقة: في هذه الدراسة هي الفتاة الّتي تبلغ من العمر 19 سنة، والّتي تعيش جميع التغيرات التي تحدث لها في جميع المستويات داخل البنية الأسرية.
- الهوية: هي كما يعرفها (عادل عبد الله محمد، 2000) على أنّها تنظيم داخلي معين للحاجات والدوافع والقدرات والمعتقدات والإدراكات الذاتية والوضع الاجتماعي للفرد، بحيث كلّما كان هدا التنظيم على درجة جيدة كلما كان الفرد أكثر إدراكا أو وعيا وبتفرده وتشابهه مع الآخرين، وأكثر إدراكا لنقاط قوته وضعفه، أما إذا لم يكن هذا التنظيم على درجة جيدة فإنّ الفرد يصبح أكثر التباسا فيما يتعلق بتفرده عن الآخرين ما قد يفقده ثقته في نفسه وتقديره لها.

ب- المنهج وطرق معالجة الموضوع :

- منهج الدراسة: تم استخدام دراسة الحالة باعتبارها قطاعا طويلا لحياة الفرد يختص بماضيه وبتتبع حياته، وذلك بهدف مراجعة ودراسة وتحليل وتلخيص تلك المعلومات ووضع وزن عيادي لكل منها. فبواسطة دراسة الحالة نستطيع فهم الدوافع والسلوك وأسبابها، وتحديد اتجاه تطورها (المعطي محمد حسن، 1998: 156).
- حالة الدراسة: أقيمت الدراسة على فتاة مراهقة، عمرها 19 سنة، وهي بنت لأب مدمن على الكحول.

- أدوات الدراسة: الملاحظة والمقابلة العيادية، اختبار تفهم الموضوع: باستخدام طريقة فيكاشنتوب (المعدلة) VicaShentoub (Brelet.F et Chabert. C,2003)، اختبار الروشاخ لصاحبه Hermann Rorschach (Anzieu D, Chabert C,1961)

ج- نتائج الدراسة:

- تقديم الحالة

البيانات العامة: "نادية"، فتاة مراهقة تبلغ من العمر 19 سنة، وهي طالبة جامعية، تحتل المرتبة الثالثة وسط عائلة مكوّنة من الأب الّذي يعمل في وجال البناء، والأم، ماكثة في البيت، وأربعة إخوة منهم أختان وأخوان.

السميائية العامة وتاريخ الحالة: "نادية" ذلت قامة متوسطة، سمراء البشرة، ابتسامتها محتشمة تكاد تكون منعدمة، ذات نظرة يملؤها الحزن والحيرة. وأكثر ما يشد الانتباه لدى الحالة هو مظهرها الأنيق، وحرصها على "مواكبة" الموضة.

- ملخص المقابلات:

عاشت الحالة في وسط مشحون بالعنف والصراع، حيث أنّ الوالد مدمن على الكحول منذ أن كان في سن الثانية عشر من عمره، وذلك بسبب موت أبيه وتحمله المسؤولية العائلية.

تتحدث "نادية" عن طفولتها الّتي مرت بشكل عادي حسب قولها. وبالرغم من قسوة أبيها في بعض الأحيان إلاّ أنّ "نادية" كانت تشعر في طفولتها بالسعادة والانبساط.

كان الأب قاسيا في تعامله مع جميع أفراد الأسرة وخاصة مع "نادية"، حيث كان يضربها لأتفه الأسباب وخاصة عند ارتدائها الملابس الضيقة غير المحتشمة في نظره.

تضاعفت قسوة الأب اتجاه"نادية" بعد التحاقها بالجامعة، حيث أصبح يحط من قيمتها وكرامتها ولا يهتم بها ماديا ولا معنويا، كما أنّ دائما ما يقول لها: «ماذا تموتين وأتخلص منك»، إنّ هذه السلوكات إنّما تحدث عندما يكون الأب في حالة سكر عند قدومه إلى البيت لأنّه يعمل خارج المدينة ولا يعود إلى المنزل إلاّ نهاية كل أسبوع.

إنّ علاقة "نادية" بأبيها جد سيئة لدرجة أنّه لا يضمها ولا يقبلها ويحط من قيمتها، وهو السبب الّذي دفع بها إلى الالتحاق برفيقات السوء في الإقامة الجامعية وبالأخص صديقتها "سناء" الّتي تقول عنها أنّها هي من كانت السبب الثاني وراء وقوعها في الخطأ وإتباعها "طريق الهوى" ما أدى إلى فقدانها لعذريتها، الأمر الّذي جعلها تعيش في قلق دائم ومستمر وخوف من مواجهة الأسرة واهتزاز صورتها أمام المجتمع، كما أدى بها إلى تحقيرها وعدم تقديرها لذاتها وشعورها بالنقص لأنّها ليست كالفتيات الأخريات. فهي ترى نفسها غير شريفة وغير طاهرة.

ومما زاد في شعور "نادية" بالنقص، أنّه ليس لديها أب مثل الآباء الآخرين: فهو منغمس في شرب الكحول وبعيد عن أسرته، إنّها تفتقد إلى الشعور بالحنان والأمن. لكن وفي نفس السياق تشير "نادية" إلى أنّها تشعر بالشفقة اتجاه أبيها لأنّ وضعه يحزنها كما تحقد عليه قاس جدا معها.

وأما عن علاقة "نادية" بأمّها فتبدؤها بالقول أنّ الأم هي كذلك لم تسلم من عنف الزوج، وبأنّها تمثل رمز الحب والحنان وأنّها تخاف فقدنها. فعلاقتها بها جيدة، فهي تحاول أن تحميها وترعاها وتمدها بالعطف والحنان. ثمّ تواصل لتصف علاقتها بإخوتها بالحسنة سواء منهم الذكور أو الإناث.

وفيما يتعلق بعلاقتها بالآخرين فتقول عنها بأنّها تتميز بالاحترام التعاطف معهم والحرص على عدم جرح مشاعرهم. كما تغلب عليها مشاعر الحزن والاكتئاب لأنّها دائمة التفكير فيما فعلته وجابها العار لأسرتها ما جعلها تشعر بالندم وتريد التوبة، إضافة إلى رغبتها في القيام بعملية جراحية تساعدها في التخلص من مشكلتها، وعليه فهي تسعى إلى جمع المال بأية طريقة للقيام بذلك.

حدة التكرارات	السلسلة A الصراع النفسي الداخلي	حدة التكرارات	السلسلة B الصراع النفسي العلائقي	حدة التكرارات	السلسلة C سياقات التجنب	حدة التكرارات	السلسلة D بروز السياقات الأولية
+++	A1-1 A1-2 A1-3 A1-4	+++ ++	B1-1 B1-2 B1-3	+	CF-1 CF-2		E1-1 E1-2 E1-3
	A2-1 A2-2 A2-3 A2-4	+++ ++ +++ +	B2-1 B2-2 B2-3 B2-4	+ +++	CI-1 CI-2 CI-3	+	E2-1 E2-2 E2-3 E2-4
++++	A3-1 A3-2 A3-3 A3-4	++ +++ ++	B3-1 B3-2 B3-3		CN-1 CN-2 CN-3 CN-4 CN-5		E3-1 E3-2 E3-3 E3-4
					CL-1 CL-2 CL-3 CL-4		
					CM-1 CM-2		

		CM-3					

تبدو "نادية" عاجزة عن تحديد هويتها كفتاة في المجتمع، مترددة وغير مستقرة في اتخاذها قرار تشقق من خلاله طريقها نحو تحقيق مكانتها في المجتمع. فأحيانا تقرّ بأنّها سوف تقوم بإجراء العملية الجراحية والابتعاد عن الضياع و"طريق الهوى" كما تسميه، وذلك بمساعدة [عض الأفراد الّذين سيدعمونها ماديا ومعنويا، أو يبقى الأمر على ما هو عليه، فتواصل دراستها وتحقق النجاح بإيجاد منصب عمل يضمن لها العيش، ويساعدها على تحمل المسؤولية وبالتالي الحفاظ على سرها وعلى صورتها داخل المجتمع.

نتائج الاختبارات:

نتائج اختبار تفهم الموضوع:

نتائج الاختبار حسب طريقة فيكاشنتوبVicaShentoub:

تحليل اختبار تفهم الموضوع (TAT):

تسمح لنا القراءة الأولية للبروتوكول بملاحظة تعايش "نادية" مع وضعية اختبار تفهم الموضوع (TAT) بشكل نشيط وحيوي، حيث نلتمس تعبئة حادة أمام مادة الاختبار (اللوحات) الّتي كان لها أثر كبير في استثارة وتنشيط تمثلات ووجدان الحالة على مستوى صراعاتها. في حين تمّ تسجيل تذبذب وتردد بين الاعتماد على المواقف الفردية الذاتية واستعانتها بالآخر (أي الحاجة إلى الآخر). وبالنسبة لأساليب المستخدمة، فنجد سيطرة واضحة لسلسلة التبادلات Labilité. فالدخول المباشر فيالتعبير، والتعليقات الشخصية، وكذا الوجدان القوي (B2-2) كلّها عناصر تسمح لنا بتحليل التذبذب والتردد الداخلي للحالة. لكن، ومن أجل المحافظة على توظيف العلاقة، فإنّ "نادية" تعتمد استخدام الوجدان من أجل كبت التمثلات (B3-1) وتدعيمه بشبقية العلاقة (B3-2)، وهذا ما يسمح بالتعبير عن الحركية التقمصية الضرورية لتثبيت الأسلوب العلائقي.

وأما الحضور المكثف للكف، فتلتمسه لدى "نادية" من خلال استخدامها لكلّ من: غفول الشخصيات Anonymat des personnages، والميل العام نحو الاختصار، والإتبتدال أو العامية Banalisation بهدف التخفيف المؤقت للضغوطات الوهمية النفسية، والّتي قد تعاود الظهور أحيانا في صورة تمثلات مكثفة دائما ما تكون واضحة من خلال دلالتها الرمزية.

وأما بالنسبة للإشكالية المطروحة: فإنّ أغلب الإشكاليات تدور حول إشكاليات أوديبية مع تعبئة كبيرة وقوية للرغبات والدفاعات ضمن دينامية نزوية. فيما يظهر قلق الإخصاء بوجود صعوبة في تهيئته كلّما دارت أحداث القصة حول بطل منفرد محاولة تهيئته (إصلاحه وترميمه) من خلال الحاجة إلى السجل العلائقي (الحاجة إلى الآخر). كما يظهر قلق الإخصاء أيضا خلال العلاقات الزوجية من خلال اللجوء إلى تمثلات نمطية للأنوثة والذكورة، حيث أنّ صعوبة التخلي عن

الرغبات الأوديبية تسمح بالمحافظة على شبقية العلاقة بالموضوعات الوالدية. إنّ هذه الاستثارة تزداد شدة مع القلق المعبئ نحو التقارب مع الصورة الأنثوية الغير قادرة على منح وتقديم أمومة احتوائية ومهدئة.

ما يمكنا استخلاصه هو أنّ بروتوكول "نادية" يضعنا أمام صورة مطابقة إلى حد كبير للإشكالية الهستيرية.

نتائج اختبار الروشاخ:

النسب المئوية المتحصل عليها:

المكان		المحددات		المحتوى		
G%	D%	F%	F⁻%	A%	H%	Obj%
23,40	31 ,91	97	3,19	46,80	6,36	
Dd%	DdLG	F†%		Anat%	N%	Sex%
40,42	2,12	73,40		45.45		

ظروف إجراء الاختبار: تم" إجراء الاختبار بكل سهولة

بلغ العدد الإجمالي للإجابات: R = 47، وهذا ما يوحي باضطراب العمليات العقلية، كما يدل على النقص في التفكير ووجود حاجة قهرية للكلام، حيث أنّ الاستجابات تتباين وتختلف من لوحة إلى أخرى تراوحت بين ثلاثة استجاباتكحد أدنى، وذلك في اللوحتين [II] و [IV]، وسبع استجابات كأقصى حد في اللوحتين [VIII] و[X].

فيما يتعلّق بالزمن الكلّي للاختبار: فقد قدر بـ 16 دقيقة و30ثا والّذي يعتبر قليلا نسبة للمعدل العادي، ما يدل على السرعة والعفوية في الملاحظة والخيال.

تحليل نتائج الاختبار:

نسبة G: 23,40%: تدل على أنّ الحالةتعتمد على نسبة عالية من التفكير المجرد.

نسبة D : 31,91%: تعني أنّ الحالة تعتمد على التفكير المجرد وابتعادها إلى حد كبير على التفكير المحسوس والملموس .

نسبة Dd: 40,42%: موقع ظهورها ترافق مع F⁻ في اللوحة [X]، وهو مثير للقلق، ما يشير إلى وجود اضطراب ميّزه سلوك هروبي، كما ظهرت مصاحبة لـ F† في كلّ من اللوحتين [V] و[VI]، ما يعبر عن التفكير المجرد.

DblG وجدت لمرة واحدة، ما يدل على السلوك المعارض الهروبي من وطأة القلق الّذي سببته اللوحة بأكملها (اللوحة II)

نسبة F: قدرت بـ100%: معناه أنّ الحالة لديها إفراط في استخدام الطابع التكويني النشيط (الحركة). كما استخدمت الحالة استجابات من نوع "CF" في اللوحات [II] و[III] و[XI]، ما قد يدل على تمركز الحالة حول الذات من حيث العلاقات، أي أنّ هذه العلاقات يلعب العقل فيها دور كبير لكن تحت سيطرة العاطفة مع وجود قابلية للإيحاء.

نسبةA: 46,80%، وهي نسبة عادية تشير إلى نمطية في التفكير عادية.

نسبةH: % 6,38، ما يعني إسقاط الوضعية الداخلية النفسية للحالة والمتمثلة في الشعور بالنقص وعدم الثقة بالنفس وبالتالي في الآخر.

نسبةAnat: 14,89%، ما يشير إلى حب الحالة للظهور واللمعان.

حساب: TRI = k/C مع k = 0، مؤشر على وجود فقر على المستوى العلائقي، وبأنّ الحالة منبسطة مختلطة لأنّ مج k> مج C. وكون FS (= مج k/مج E) تعاكس فإنّ الحالة تعاني من صراع بين ميولاتها الباطنية والواقع (أي تناقض داخلي بين ما تطمح إليه وما يتم تحقيقه).

نسبة RC: 38,29% : منخفضة، ما يشير إلى نقص الاهتمام باللون مع ميل نحو الانطواء ونفي الانبساط المعبر عليه في TRI.

حساب: FMA = FC< CF+C = 2 + 3<3، و3<5، إذنFC< CF+C، يوحي بأنّ الحالة اندفاعية وينقصها النضج العاطفي (الوجداني).

نسبة IA (مؤشر القلق):21,27% : تعتبر نسبة مرتفعة تعبر عن قلق شديد ناتج عن تراكم صراعات نفسية لدى الحالة.

الاختيارات الايجابية : اللوحة [VIII]، والّتي ترمز إلى القلق أمام الاغتراب (البعد/الابتعاد) على العائلة، واللوحة [VII]، والّتي تعبر عن الانفصال عن الأم.

الاختيارات السلبية: اللوحة [II]، والّتي تعبر عن القلق اتجاه الأحداث البدائية واللوحة [IV]، الّتي تعبر عن القلق أمام الثنائية الجنسية.

تركيب معطيات الروشاخ:

على المستوى العقلي: من خلال الإنتاج الكمي لاستجابات الاختبار ككل، والّذي بلغ (47) استجابة، إضافة إلى أنّ زمن الرجع كان في مجمله أقل من 30'، وهو ما يدل على سرعة الإجابة، يمكن القول أنّ "نادية" لديها حاجة قهرية للكم.

كما تميزها مبالغة في التفكير المجرد على حساب ما هو محسوس وملموس، ما يوحي بوجود كف على مستوى العمليات العقلية. إنّ اعتماد "نادية" على التفكير المجرد وعدم أكثر من اعتمادا على التفكير الملموس قد جعلها تقع في المشكل دون حساب عواقب الأمور الّتي قد تنجم عنه.

وبما أنّ مج G >2 مج K، فهذا مؤشر للطموح العالي جدا.

كما أنّ مج (H+A) لا يساوي ضعف مج (H+Ad) فهو مؤشر على ميل "نادية" للدقة والنقد مع درجة من القلق(حسين عبد الفتاح، 2011).

على المستوى الوجداني: بما أنّ مج استجابات العمق والسطح (والّتي تعد منعدمة) هي أقل من 25 % من مج استجابات الشكل، فإنّ ذلك مؤشر على إنكار أو كبت أو عدم نمو الحاجة للحب (الحاجات الوجدانية)، ما يمكن أن يؤدي إلى اضطراب كبير في التوافق العام. وبما أنّ مج الاستجابات اللونية يزيد عن مج الاستجابات غير اللونية إلى الضعف، فهذا مؤشر على مثالية الحالة مع البيئة الاجتماعية.

تؤكد نتائج واستجابات الروشاخ أنّ "نادية" تعاني عدم نضج وجداني وكف على المستوى الوجداني. كما تبيّن أنّ الحالة تعرف عدم الأمن الشخصي وهذا راجع إلى غياب دور الأب في الأسرة.

على المستوى العلائقي: تعاني الحالة من اضطراب في عملية التكيف وصعوبة التعايش مع الآخرين. كما أثبتت نتائج الاختبار أنّ الحالة تعاني من فراغ علائقي، وهو ما تؤكده النتيجة C< 3، والّتي تعتبر مؤشرا على ضعف الاستجابة للبيئة. إضافة إلى أنّ (مج FC) < (مج FC+C)، فإنّ ذلك يعبر عن ضعف سيطرة الحالة على نزعاتها.

تفسير وتحليل المعطيات

إنّ القراءة الدقيقة والمتمعنة للمعطيات ونتائج الدراسة النفسية والسيكومترية للحالة سمحت باستخراج العناصر الإكلينيكية، ذات العلاقة المباشرة بالفرضية، التالية:

عدم نضج وجداني وكف على المستوى الوجداني

فراغ علائقي

ضعف سيطرة الحالة على نزعاتها

عدم الأمن الشخصي والمرتبط بغياب دور الأب في الأسرة (غياب الصورة الأبوية الحامية للذات والداعمة المساندة لها).

صعوبة في التفاعل والتبادل مع الآخر نتيجة لوجود مثالية تماثل الحالة مع البيئة الاجتماعية.

تمركز الحالة حول الذات من حيث العلاقاتواضطراب في عملية التكيف وصعوبة التعايش مع الآخرين

الإحساس بالذنب اتجاه الوالدين وخاصة الأم الّتي خانت ثقتها فيها كما جاء في تصريحاتها.

تناقض وجداني اتجاه الأب (بين الرغبة في الحصول على حبه وحنانه وحقدها علية كونه السبب الرئيسي لوقوعها في الخطأ نتيجة تحقيره لها ونقده الدائم لها).

صراع مرتبط بالجنس والعلاقات الجنسية، ما تؤكده استجابة الحالة اتجاه اللوحتين السلبيتين: اللوحة [II] المعبرة عن القلق اتجاه الأحداث البدائية واللوحة [IV] المعبرة عن القلق أمام الثنائية الجنسية.

إعاقة على مستوى التوافق العام

عدوانية تؤكدها استجابات "نادية" في اختبار الروشاخ (اللوحتين 2 و3 و9 و10)

مناقشة النتائج:

لقد نصت فرضية الدراسة على أنّ « الآباء المدمنون على الكحول لديهم تأثير سلبي في تكوين هوية الفتاة المراهقة».

ويمكننا القول أنّ الفرضية قد تحققت لدى حالة الدراسة، حيث اتضح أنّ الحالة تعيش في الوقت الراهن حالة من عدم التوازن وعدم الثقة بالنفس وبالآخر مع تقدير منخفض للذات. وكلّ ذلك ناتج عن صراعات نفسية داخلية تعيشها الحالة سببها القلق الشديد، والّذي تحركه مجريات حياتها الّتي تتمحور حول الصورة الهوامية الوالدية Imago parental وخاصة الصورة الأبوية، أي وبمعنى آخر فإنّ فشل الوالدين (الأب العدواني والمتسلط، والأم الضعيفة والمنسحبة رغم وصفها بالحنونة) في لعب الأدوار الموكلة لهما كان له وقعه السلبي الكبير والحاد في توجه "نادية" نحو إقامة علاقات خارج الوسط العائلي sphère familiale، محاولة منها تعويض حاجتها إلى حب وحنان الأب الّذي تقول عنه، سواء أثناء المقابلات أو خلال إسقاطها الصريح عبر اختبار تفهم الموضوع (اللوحة 16)، أو من خلال نتائج اختبار الروشاخ، أنّه قاس، متسلط وغير عطوف (فهو لا يضمها إليه ولا يقبلها ولا يمنحها الأمن والطمأنينة الّتي تحتاجها)، وهذا ما أشارت إليه دراسة عادل عبد الله (1989) بأنّ الآباء المدمنون يعانون من الفقر العاطفي وانقطاع قنوات الاتصال مع المحيطين بهم (في: محمد حسن غانم، 2005: 122).

ومن أهم ما أسفرت عنه نتائج الدراسة الحالية هو الإشكالية الجنسية المطروحة بشكل واضح وصريح أمام قلق الإخصاء، والّذي تمتّ استثارته وتنشيطه من خلال اللوحات [II] و [III]، الأمر الّذي قد يؤكد وجودنا أمام البنية الهستيرية الّتي طرحها بروتوكول اختبار تفهم الموضوع لـ "نادية" ما يحيلنا مباشرة إلى مسألة التقمص الجنسي لدى الحالة، وبالتالي التأكيد على الإشكالية الأوديبية (مشكل التماهيات)، وهذا يعني أنّ فشل الصورة النفسية الرمزية للأب ينجم عنها قلق الأنا واضطراب البنية النفسية للطفل المراهق ومن تمّ نكوص إلى العلاقة الثنائية مع صورة الأم.

المراجع:

1. عادل عبد الله محمد، 2000، دراسات في الصحة النفسية، عربية للطباعة والنشر دار الرشاد، القاهرة، مصر.

2. الغامدي حسين عبد الفتاح، 2011، تكنيك الروشاخ، ترجمة مختصرة بتصرف تكنيك الروشاخ تأليف برونو كلوبفر وهلين ديفيدسونwww.acofps.com
3. غانم محمد حسن ، 2005، سيكولوجية الإدمان والمدمنين، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
4. محمد أحمد ربيع، 2006، الصحة النفسية، الطبعة السادسة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
5. المعطي محمد حسن، 1998، علم النفس الإكلينيكي، دار بقاء للطباعة والنشر، القاهرة.

6-habert. C,1983, Le Rorschach en clinique adulte : Interprétation psychanalytique, Eds. Dunod, Paris, France

7- Brelet.F et Chabert.C, 2003, Nouveau manuel du TAT : Approche psychanalytique, 2ème Eds.Dunob, Paris, France.

8-Brelet.F,1986, Le TAT : Fantasmes et situation projectives, Eds. Dunod, Paris, France

9-Anzieu D et Chabert C, 1961, Les méthodes projectives, Eds. Masson, Paris, France

حول شرعية نسب ابن الزنى وتوريثه

About the legitimacy of the illegitimate child's lineage and eligibility for inheritance

عبد الله الجباري abdellah4144@hotmail.fr	المغرب

الإرسال: 12/ 02/ 2021 **القبول**: 31/ 03/ 2021 **النشر**: 14/ 05/ 2021

ملخص المقال:

يكاد لا يرى المطلع على التراث الفقهي في مسألة علاقة ولد الزنى بأبيه إلا قولا واحدا، وهو عدم نسبته إليه، ومنع توريثه، لكن البحث بيّن لنا مسائل متعددة، منها أن المنع المذكور ليس مجمعا عليه، كما أن المسألة المذكورة لها أكثر من حالة، والنص الحديثي الذي يُستدل به في المسألة لا يؤصل إلا لحالة واحدة، وهذا ما يسمح لنا بالاجتهاد في الحالات الأخرى، وقد تبين لنا أن القول الفقهي المانع كان قولا فقهيا صوبيا في الماضي، ولا يمكن الاستمرار بالعمل به في عصرنا، لما استجد فيه من إبداعات طبية دقيقة، تمكننا من تحديد الأب الزاني وتميزه عن غيره.

الكلمات المفاتيح: ولد الزنى – النسب – الإرث – الحمض النووي

Abstract : Researchers who are familiar with the doctrinal heritage on the issue of the illegitimate child's lineage to his father will find one opinion about the matter, which is not attributing the child to his father as well as preventing him from inheritance. But research has unveiled multiple issues about the topic.The said prohibition is by no means unanimous and the issue can have different cases. Also, the Hadith inferred in the issue is rooted only in one case, which leaves room for juristic deduction to resolve the other cases. It has become evident that the forbidding jurisprudential text, which was relevant in the past, is no longer applicable now due to the new medical innovations which enable us to identify the adulterous father and distinguish him from potential others.

مدخل:

تضمن التراث الفقهي آراء مشهورة وأقوالا منثورة حول ولد الزنى، ومنها أنه لا يُنسب إلى أبيه الزاني، ولا يرث فيه أو في أقاربه، واستقر العمل بهذه الأقوال قرونا عديدة، وآمادا مديدة، حتى استقر في الوعي الجمعي أن الفقه لا يتضمن غيرها، ولا يسمح بالاجتهاد في مجالها.

ورغم ما لهذا القول المقارب من الإجماع من هيبة ومكانة، إلا أننا يممنا وجهنا نحو التراث الفقهي لسبر أغواره، والتفتيش في ذخائره، مع التأصيل والتدليل، لأن القول الفقهي لا يُلتفت إليه إلا إن قوي دليله، واعتضد بالحجة سبيله، فما هو دليل الجمهور في قولهم بعدم شرعية النسب

والمنع من التوريث؟ وما هي حالات هذه المسألة؟ وهل القول الفقهي في مسألتنا صالح لكل العصور؟ أم يمكن تغييره وتبديله بناء على مبدأ تغير الفتوى بتغير العصر؟

أولا: حالات ابن الزنى وأحكامه.

ولد الزنى ليست له حالة واحدة، وتفصيل أحواله كالآتي:

1 - إن كان ابن الزنى من امرأة متزوجة ذات فراش، فإنه ينسب إلى زوجها صاحب الفراش، ولا تُقبل دعوى الزاني ولو أقر بأبوته له، لحديث: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر".

2 - إن كان الولدُ ابن زنى، ونَسبته أمه إلى رجل، دون أن يدعيه، استقر عمل الفقه في هذه المسألة على عدم نسبته إلى ذلك الرجل.

3 - إن كان ولد الزنى من امرأة ليست ذات فراش، ونسبه الزاني إليه، وأقر بأبوته له، فالجمهور لا يُثبت له نسباً لأبيه، ويقول بعدم توريثه، وجعلوا الزنى مانعا من موانع الإرث المرموز لها بقول الفرضيين: **عش لك رزق**.

وقال بإلحاقه بنسب أبيه/الزاني ثلة من أهل الفقه، منهم عروة بن الزبير وسليمان بن يسار والحسن البصري وابن سيرين وإبراهيم النخعي وإسحاق بن راهويه وابن تيمية[1]، ورجحه ابن القيم وقال بقوّته ووضوحه[2]. وانتصر له من المعاصرين العلامة رشيد رضا[3]، والعلامة المحدث عبد العزيز بن الصديق الغماري[4]، والعلامة المقاصدي أحمد الريسوني[5]، وإذا أثبتوا له النسب، أثبتوا لوازمه وأحكامه، ومنها التوريث، قال ابن قدامة في المغني: "قال الحسن وابن سيرين: يَلحقُ الواطئَ إذا أقيم عليه الحدّ، **ويرثه**".

ثانيا: أدلة عدم شرعية النسب والمنع من التوريث.

استدل الجمهور على عدم شرعية النسب ومنع التوريث بعدد من الأحاديث النبوية،

---

[1] سئل ابن تيمية عن نازلة مفادها أن جارية زنت مع رجل ومع غيره، ولما ولدت نسبته إلى ولد ذلك الرجل، واستلحقه، فقال: "إن كان الولد استلحقه في حياته، وقال: هذا ابني، لحقه النسب، وكان من أولاده، إذا لم يكن له أب يعرف غيره". مجموع الفتاوى: 374/31.

[2] ابن قدامة، المغني: 345/6. ابن القيم، زاد المعاد: 381/5.

[3] قال رشيد رضا: "والظاهر أنه يجب على الرجل استلحاق ولده من الزنى، **مع العلم** بأنه ولده، بأن يكون زنى بامرأة ليست بذات فراش في طهر لم يلامسها فيه رجل قط، وبقيت محبوسة عن الرجال حتى ظهر حملها". تفسير المنار: 382/4.

[4] عبد اللطيف جسوس، نجم من أعلام علماء السلف، في علماء الخلف: 169. حكى الأستاذ جسوس عن شيخه السيد عبد العزيز بن الصذيق أنه يصحح الحكم بثبوت النسب وإلحاق الولد ممن ينكره، إذا ثبت عن طريق تحليل الدم، أن دم المولود من دم الرجل المدعى عليه، ويرى الحكم بهذا أقوى من إلحاق الولد بالقافة.

[5] قال الدكتور أحمد الريسوني: "حين يعترف الزاني بولده من الزنى، ويتقدم لتحمل تبعاته ومسؤولياته في ذلك، ينبغي أن نكون بذلك سعداء، وأن نتمسك به، ونساعد عليه ..." نظرية التقريب والتغليب: 373.

الحديث الأول: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر"[1].

الحديث الثاني: "من ادعى ولدا من غير رِشدة، فلا يرث، ولا يورث"[2].

الحديث الثالث: "من عاهَر أَمَة أو حرة، فولده ولد زنا، لا يرث ولا يورث"[3].

ثالثا: مناقشة الأدلة.

أول ما نلاحظه حول هذه الأدلة الشرعية، أن أشهرها وأصحها هو **الحديث الأول، لكنه** ليس نصا في مسألتنا، لأنه وارد في حالة نزاع وخصام بين مدعي الولد، وبين صاحب الفراش، أما الحالة التي نضعها تحت مبضع التشريح في دراستنا، فهي ادعاء الولد والإقرار به من قبل الزاني، حين تكون الأم الزانية غير متزوجة، ولا فراش ينازعه في دعواه.

أما **الحديث الثاني**، فضعيف بإجماع أهل الحديث لانقطاع سنده، رواه سلم بن أبي الزياد، قال: حدثني بعض أصحابنا، وهو رواية عن مجهول أو مجاهيل.

و**الحديث الثالث** وقع فيه الخلاف بين المحدثين تبعا لاختلافهم في مرويات عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

وعضد ابن القيم إلحاق ولد الزنى بأبيه بالقياس، فقال: "والقياس الصحيح يقتضيه، فإن الأب أحد الزانيين، وهو إذا كان يُلحق بأمه، ويُنسب إليها، وترثه ويرثها، ويثبت النسب بينه وبين أقارب أمه مع كونها زنت به، وقد وُجد الولد من ماء الزانيين، وقد اشتركا فيه، واتفقا على أنه ابنهما، فما المانع من لحوقه بالأب إذا لم يدّعه غيره؟ فهذا محض القياس"[4].

ومما أستغربه في هذا الباب، أن كثيرا من الفقهاء تعاملوا بنوع من المرونة في إلحاق الولد بأبيه، فقالوا بأن المطلقة رجعيا إذا لم تقرّ بانقضاء عدتها، وولدت بعد سنتين أو عدة سنين من تاريخ طلاقها، يثبت نسب ولدها من مطلّقها[5]، وقالوا بإلحاق الابن بأبيه بناء على القرعة أو القافة، وهذه إثباتات واهية وضعيفة جدا. وفي المقابل، تشددوا كثيرا في منع نسبة ابن الزنى إلى أبيه، ولو أقرّ به، واعترف ببنوته.

---

[1] متفق عليه، رواه البخاري في مواضع متعددة، منها كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات. ومسلم في كتاب النكاح، باب الولد للفراش، وتوقي الشبهات.

[2] رواه أبو داود، كتاب الطلاق، باب في ادعاء ولد الزنى.

[3] رواه أبو داود، كتاب الطلاق، باب في ادعاء ولد الزنى. الترمذي، أبواب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث ولد الزنى. ابن ماجه، كتاب الفرائض، باب في ادعاء الولد.

[4] ابن القيم، زاد المعاد: 381/5.

[5] عبد الوهاب خلاف، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية: 192.

ومن الغريب أيضا، مرونة الفقهاء في توريث غير أبناء الهالك، وتمسكهم وتشددهم بعدم توريث ابنه من الزنى. فقالوا بالتوريث بالاستلحاق، ومعناه: ادعاء المدعي أنه أب لغيره[1]، ومن أقوالهم في هذا الباب، أن الرجل مصدَّق في إلحاق ولد بفراشه، واشترطوا في الاستلحاق أن يكون المستلحَق مجهول النسب، ولا يُشترط فيه العلمُ بتقدّم ملك أُمّ هذا الولد أو نكاحها للمستلحِق، لذا قال الشيخ خليل: "ولو كذبته أمه"، وللاستلحاق صور، فيها توسّعات غريبة وطريفة، منها[2]:

أ - إذا استلحق الرجل ولدا لم يولد عنده، ولا عُلم أنه ملَك أمه بشراء ولا نكاح، فإنه يلحق به عند ابن القاسم وجماعة من الفقهاء.

ب - القول بتوريث من لا يثبت نسبه، مثل إذا مات شخص، وترك ابنين، وأقر أحدهما بابن ثالث للمتوفى، وأنكر الثاني وكذّبه، فإن النسب لا يثبت، ويثبت استحقاق المال عند متقدمي أصحاب أبي حنيفة.

ج – لو مات صغير مجهول النسب، واستلحقه إنسان بعد وفاته، لحقه النسب، وورثه.

والاستلحاق قد يمارسه الرجل مع من يعتقد أنه ليس ابنا له، قال العلامة ابن عاشور: "وأما إذا قال **لمن ليس بابنه**: هو ابني، على معنى الاستلحاق، فيجري على حكمه إن كان المنسوب مجهول النسب، ولم يكن الناسب مريدا التلطف والتقريب"[3]. وهذا جلي وبيّن أن الفقهاء يلحقون الولد ويورثونه رغم أنه ليس ابنا، ولا يورثونه إلا بسبب عبارة قالها الرجل، وهي: "هو ابني"، فلماذا لا يورثون ابنه من الزنى إن قال عنه نفس العبارة إقرارا واعترافا؟ ولا دليل لهم في الرفض سوى حديث "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، وقد بيّنا أنه دليل في محل النزاع والخصام بين مدعي وبين صاحب فراش، وأنه ليس دليلا في موضوعنا.

والاستلحاق معترف به في منظومتنا القانونية، ففي المادة 158 من مدونة الأسرة المغربية، "يثبت النسب بالفراش أو بإقرار الأب ..."، ونصت المادة 157 أنه متى ثبت النسب بالاستلحاق أو بغيره، فإنه يترتب عليه جميع نتائج القرابة، ومنها استحقاق الإرث، والمادة 145 أصرح وأوضح، ونصها: "متى ثبتت بنوة ولد مجهول النسب بالاستلحاق أو بحكم القاضي، أصبح الولد شرعيا، يتبع أباه في نسبه ودينه، ويتوارثان، ..."، والمدونة تميز بين البنوة الشرعية، والبنوة غير الشرعية.

---

[1] ابن عرفة، المختصر الفقهي: 163/7.

[2] الدسوقي، الحاشية على الدردير: 412/3. الحطاب، مواهب الجليل: 240/5. الجويني، نهاية المطلب: 108/7 – 110.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير: 264/21. والتلطف والتقريب هو أن يقول الرجل للطفل: يا بني، يا ولدي، أو غيرها من العبارات تلطفا وتحننا، لا استلحاقا.

بناء على هذا التمييز، قد يكون الولد ابنَ زنى من شخصين غير معروفين (مجهول النسب)، ويستلحقه الرجل، فيصير بالاستلحاق ابناً شرعياً له. وفي الوقت نفسه، قد يكون الولد ابن زنى من رجل معروف، ويُقرّ به، وتؤكد ذلك الأم، ومع ذلك لا يُعترف ببنوته، ولا تعتبر بنوة شرعية، ولا تترتب عليها نفقة ولا ميراث، وهذا لعمري من التفريق بين المتماثلات.

والذي أراه في هذا الباب، أن هذه المناقشات الفقهية التقليدية عفّى عليها الزمان، وأنها من التراث الماضي، وأرى أنه من اللائق أن يحصر النقاش وفق متطلبات عصرنا، وألا نعتقل فكرنا في عصر من سبقنا، وأن نستحضر أن فقهاءنا رحمهم الله اجتهدوا لعصرهم، وأفتوا وفق ظروفهم، لذا تحدثوا عن إلحاق الولد بالقرعة، وبالقافة، بل منهم من قال بجواز نسبة الولد إلى أبوين أو ثلاثة[1]، وكل هذا مرفوض وغير مقبول في عصرنا.

إذا استحضرنا التطور العلمي والطبي في تحليل الحمض النووي المعروف اختصارا بـ ADN، فإننا نختصر المسألة في ثلاثة أقوال:

الأول: إذا ادعى رجل ابنا بالزنى، ونازعه صاحب فراش، فالقول قولُ صاحب الفراش، والنص واضح في المسألة، صونا للأعراض وحفظا لها.

الثاني: إذا نسبت امرأة ليست ذات فراش ولدا إلى رجل، لا يجوز التمسك بالفقه التقليدي في هذه النازلة، بل لا بد من إجراء الفحوصات الطبية اللازمة لتحديد أبي الطفل، فإن ثبت ذلك نُسب إلى أبيه، وتوارثا، تحقيقا لمصلحة الابن. وفي المقابل، إذا لم تثبت النسبة إلى الرجل اعتمادا على التحاليل المخبرية، وجب التنصيص على إيقاع العقوبات الصارمة والقاسية على الأم، حتى لا نترك مجال الأعراض والأنساب كلاً مستباحا لأي أحد، دون أن ننسى إيقاع عقوبة الزنى – إن ثبت - على الطرفين.

الثالث: إذا اعترف الرجل وأقرّ بولده من الزنى، فإننا لا نسارع إلى إثبات البنوة والنسب، اعتمادا على ما ذهب إليه الحسن البصري وابن سيرين ومن معهما، حتى لا نفتح باب الفتنة على

[1] قال الإمام ابن رشد: "واختلفوا من هذا الباب، في **إثبات النسب بالقافة**، وذلك عندما يطأ رجلان في طهر واحد بملك يمين أو بنكاح، ويتصور أيضا الحكم بالقافة في اللقيط الذي يدعيه رجلان أو ثلاثة، والقافة عند العرب، هم قوم كانت عندهم معرفة بفصول تشابه أشخاص الناس، فقال بالقافة من فقهاء الأمصار: مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والأوزاعي، وأبى الحكم بالقافة الكوفيون وأكثر أهل العراق، والحكم عند هؤلاء أنه إذا ادعى رجلان ولدا، كان الولد بينهما، وذلك إذا لم يكن لأحدهما فراش، مثل أن يكون لقيطا، أو كانت المرأة الواحدة لكل واحد منهما فراشا، مثل الأمة أو الحرة يطؤها رجلان في طهر واحد، وعند الجمهور من القائلين بهذا القول، أنه **يجوز أن يكون عندهم للابن الواحد أبوان** فقط، وقال محمد صاحب أبي حنيفة: يجوز **أن يكون ابنا لثلاثة** إن ادعوه"، وقال ابن رشد تعليقا على هذه الأقوال الفقهية: "وهذا كله تخليط، وإبطال للمعقول والمنقول". بداية المجتهد: 356/2.

مصراعيه، حيث يمكن للرجل الذي لا ولد له[1]، ويريد حرمان إخوته أو أعمامه من الميراث، أن يعمد إلى أحد أبناء الزنى، ويدعي أنه من وقع على أمه، وأنه ابنه. ففي هذه الحالة، سنفتح الباب أم الدعاوى الباطلة، التي قد تترتب عليها مفاسد عظمى، لذا وجب اللجوء إلى الفحص الطبي المخبري، حفاظا على المصلحتين معا؛ مصلحة الابن، ومصلحة الورثة الآخرين؛ وإحقاقا للحق ابتداءً وانتهاءً[2].

وفي تراثنا الفقهي، نجد أنفسنا أمام المعادلة الآتية:

- الابن **يُنسب** إلى أمه، رغم أنه ابن غير شرعي.

الابن **لا ينسب** إلى أبيه، لأنه ابن غير شرعي.

والمسوغ الوحيد المعتمد عليه في هذه التفرقة، هو أن الابن ابنُ المرأة قطعا، لا ظنّا أو شكّاً، ولفقهائنا القدامى العذر في هذا التميز، لِمَا كانوا يفتقرون إليه من معدات وعلوم طبية موجودة في عصرنا.

وإذا ثبتت في عصرنا بنوة الابن من أبيه بالقطع واليقين، بناء على التحاليل المخبرية الطبية، فإننا نصير أمام المعادلة الآتية:

الابن يُنسب إلى أمه، لأنها أحد طرفي الزنى، ولأنه منسوب إليها قطعا.

الابن يُنسب إلى أبيه، لأنه أحد طرفي الزنى، ولأنه منسوب إليه قطعا.

وهكذا نحدث توليفة، نحترم من خلالها المنطق والنصوص والعقل والقياس، دون تقديس التراث، مع احترام أهله وأربابه، وقد وجدت عبارة للعلامة رشيد رضا، يُفهم منها قوله بتوريث ابن الزنى إن استلحقه أبوه، قال رحمه الله في سياق الانتصار لمن قال بتحريم زواج الرجل من بنته من الزنى: "وهذا هو الظاهر المتبادر في حق من علم أنها ابنته، وإن كانت لا ترثه إلا إذا استلحقها، لأن الإرث حق تابع لثبوت النسب، وإنما يثبت النسب بالفراش، أو الاستلحاق، وولد الزنى ليس ولد

[1] لعقمه أو لعقم زوجته أو لمانع آخر.

[2] اللجوء إلى الفحص الطبي المخبري قد يعفينا من بعض الشروط الواردة في التراث الفقهي، والمنصوص عليها في مدونة الأسرة، مثل ضرورة موافقة المستلحَق إذا كان راشدا حين الاستلحاق، وأحقيته في رفع دعوى نفي النسب عند بلوغه سن الرشد إن استُلحِق قبل بلوغه. مع ما يترتب عن هذا الشرط من مشاكل، مثل إذا مات المستلحِق قبل بلوغ المستلحَق، فإن الأخير يستحق نصيبه من التركة، وإذا رفع دعوى نفي النسب بعد البلوغ، يكون ملزما بإرجاع نصيبه إلى الورثة الآخرين، أو إلى ورثتهم إن ماتوا، وقد يكون ذلك سببا لتوريث من تعرّض للحجب بسببه، وقد يضيع جزء من نصيبه من التركة بالاستهلاك أو البيع، فيكون ملزما بإرجاعه قيمةً أو عينا، وقد يطول الزمن بين التوريث ونفي النسب، (15 سنة مثلا)، فتقّل قيمة الشيء الموروث بناء على عوامل متعددة، وهو ما سيترتب عنه حيف في حق الورثة الآخرين، إلخ ما يثار في هذه المسألة، لذا كان الاعتماد على التحليل الطبي حاسما منذ البداية، مانعا من الوقوع في مثل هذه الإشكالات.

فراش، فلا نسَب له، ولا إرث، ما لم يُستلحَق"[1]، وهي عبارة واضحة، تدل على أن ابن الزنى يرث بعد الاستلحاق، وهو قول سديد، ورأي رجيح.

وبعض المتحمسين، يصفون الرأي القائل بضرورة نسبة ابن الزنى إلى أبيه، بأنه يشجع على الزنى ويحض على الفساد، وهذه لعمري تهمة كاسدة، وبيان ذلك من خلال الآتي:

أ - إذا كانت نسبة ولد الزنى إلى أبيه تشجعا على الزنى، فإن عدم النسبة تحارب الزنى ضرورةً، والواقع بخلاف ذلك، لأن عدم نسبة الأولاد إلى آبائهم تشريعٌ معتمدٌ منذ قرون، والزنى لم يحارَب، ولم ينقص، بل هو في اطراد وتزايد.

ب - الذي يزني ويذهب إلى حال سبيله، دون أن يتحمل تبعة فعله، وعاقبة جرمه، يبقى خفيف الأعباء طول حياته، لا يتحمل مسؤولية أبنائه الذين من مائه، وهذا هو عين التشجيع على الزنى. أما إذا شرعنا نسبة أولاد الزنى إلى آبائهم، وأحسّ الزناة أنهم سيتحملون عاقبة جرمهم، وسينفقون على أبنائهم، إلى آخر المسؤوليات التي سيكتوون بثقلها، فقد يرعوون عن الزنى، وقد يكون لهذا التشريع أثر في الحد منه، وليس سببا للتشجيع عليه كما يدعي أولئك المتحمسون.

ج - حين ننسب ابن الزنى إلى أمه، نُحمّلها وحدها مسؤولية ذلك الابن، رعايةً وحضانةً وإنفاقاً، وتدريساً وتربيةً وكسوةً، وهلم جرا من المسؤوليات والتبعات. أما شريكها في الجرم والمخالفة، فلا يتحمل شيئا مما تتحمل هي، ويبقى طول حياته خفيف الظل. وهذا التشريع تفريقٌ بين متماثلين، لأن المرأة زانيةٌ أنجبت، والرجل زانٍ أنجب. فتحميل الأم وحدها مسؤولية الابن، تشريعٌ قديم، كان صالحا في عصور خلت، أما في عصرنا، فهو تشريع لا علاقة له بالعدل، ولا يمت بصلة إلى الإحسان، والله أمرنا بهما معا، "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى".

[1] رشيد رضا، تفسير المنار: 382/4.

Moutoune (متون)/ University dr moulay tahar saida.
Volume 14 N 02 /14 /05/ 2021
ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

Regard historique sur une Algérie Post-coloniale

Historical look at a post-colonial Algeria

BELKAID Amaria **Amaria BELKAID**	Enseignante	Dylandimed / Lettres et langues / université de Tlemcen Algérie

Reçue: 28/02/2021 **Accepté:** 07/04/2021 **Publié :**14/05/2021

Abstract

In this article entitled “Historical view on a Post-colonial Algeria”, which concerns the novel Trips in Postcolonies by Benjamin Stora-, we will try to review the mechanisms which determine and govern the deep structure of the studied text. Indeed, we will try to verify how the author describes and explains the situation of the civil conflict in Algeria of the 90s through the travel story, then we will try to see how the viatic writing approaches and rediscovers the countries of the post -colony. In the sense that our primary concern would be the ablity to consider it as an authentic vector of a society's history

Keywords: travel ; post colony ; history ; memory ; horror

ملخص

هذا المقال الذي يحمل عنوان "نظرة تاريخية إلى جزائر ما بعد الاستعمار"، والمتعلق برواية "الرحلات في ما بعد الاستعمار" للكاتب بنيامين ستورا ، سنحاول مراجعة الآليات التي تحدد وتحكم البنية العميقة للنص المدروس. في الواقع ، سنحاول التحقق من كيفية وصف المؤلف وشرح حالة الصراع الأهلي في الجزائر في التسعينيات من خلال رواية السفر ، ثم سنحاول أن نرى كيف تقترب الكتابة الفياتية وتعيد اكتشاف بلدان ما بعد الاستعمار. بمعنى أن همنا الأساسي سيكون أن نكون قادرين على اعتبارها ناقلًا حقيقيًا لتاريخ الشركة. كل هذا يقودنا إلى طرح السؤال التالي. كيف يمكن للكتابة ذات الاتجاه الذاتي والجانب التاريخي أن تسمح لرويترز بتقديم ذكريات مؤذية وخطيرة في آن واحد ، وكذلك التعريف بأعراف وتقاليد بلد ما؟ للإجابة على هذا السؤال ، يجب أن نعلم أن الكاتب ، من خلال " Voyage en postcolonie" ، يعود للقيام برحلة مدتها ست سنوات بين 1995 و 2002 على التوالي في فيتنام والجزائر والمغرب ، لكننا سنركز بشكل خاص على إقامته في الجزائر. ستكون رحلته مثمرة ، حيث يقوم بتحليل المجتمع.

كلمات مفتاحية: السفر ؛ ما بعد الاستعمار. التاريخ ؛ ذاكرة ؛ رعب.

Introduction

Né le 2 décembre 1950 à Constantine en Algérie, Benjamen Stora est un historien français, dont les recherches portent sur l'histoire de l'Algérie notamment sur la guerre de libération , dans un sens plus large, sur l'histoire du Maghreb contemporain, sur l'Empire colonial français et sur l'immigration en France. Benjamin Stora grandit dans la communauté juive de Constantine, où il assiste à la guerre d'Algérie. Il insiste à se rappeler qu'il a **« vécu tout cela enfant, quand [il a] quitté la ville de Constantine en 1962 » (**STORA, Benjamin, 2016: 7)**.** Durant ces trois longs voyages dans ces pays devenus indépendants qui ont connu, chacun à sa manière, le système colonial français. Stora s'exprime clairement ***« En historien,* j'essaie de faire une analyse critique de l'Algérie. Comprendre cette identité complexe me vaut beaucoup de critiques, de haine, de malentendu. Cela explique mon voyage en ce printemps 1998 » (**STORA, Benjamin, 2016: 81**).** Dans son article, Tania Manca confirme que : **« le voyage comme recherche, recherche du connu, de l'inconnu…, c'est le mouvement, le changement continu des espaces, des lieux, des gens, de l'âme du voyageur » (Tania Manca, 2007, pp-112-118** ***)***

A Travers la mémoire stora va redécouvrir le passé colonial de ces pays où il va relier sans relâche le passé avec le présent. Il annonce qu'**« il était à la recherche de traces de son passé » (STORA, Benjamin, 2016: 55)** et pense fermement que la mémoire est une faculté qui permet de conserver des scènes du passé et revivre des moments révolus pour en faire une étude investigatrice car **« les circulations dans la mémoire d'un pays qui a redécouvert son passé colonial à partir des années 2000, notamment à travers un examen critique du passé algérien » (**STORA, Benjamin, 2016 :11), permet de se remémorer, de se reconnaître et découvrir ce pays et surtout prendre plus de distance vis-à-vis de cette société. La vision de l'exilé lucide alimente le souci d'ancrer le récit dans un espace conflictuel de l'Algérie indépendante où son passé serait une dimension omniprésente qui suscite sa réflexion comme il l'explique dans ce passage **« La mise en récit de sa vie offre un élément de compréhension des phénomènes historiques» (**STORA, Benjamin, 2016 : 7)

Il ne s'agit plus d'une œuvre d'imagination mais d'un récit de voyage, où l'expérience personnelle comporte une vision analytique d'un narrateur témoin, il s'agit donc, de revisiter le passé, où l'auteur soulève la question de la mémoire blessée voire traumatisée.

« Voyage En Post- colonie », de Benjamin Stora raconte ***«l'histoire de trois longs voyages au Viet-Nam, en Algérie et au Maroc, accomplis***

entre 1995 et 2002 » (STORA, Benjamin, 2016: 7). L'auteur explique que: **« les trois pays (…), ont en commun le fait d'avoir été colonisés, mais chacun de manière distincte. Ce rapport différent au passé a été l'occasion de m'interroger sur les histoires coloniales, et postcoloniales »** *(*STORA, Benjamin, 2016: 8).

IL semble prendre pour toile de fond l'Histoire, une dimension qui tiendrait une place prestigieuse au sein du texte. Stora s'adresse aux lecteurs avec amertume pour dire que: **« la guerre civile algérienne continue de me passionner, et de me désoler. J'essaie de comprendre ce qui se passe »** *(*STORA, Benjamin, 2016 *: 49).*

C'est ainsi que ce récit de voyage porte des empreintes assez particulières puisque le passé serait un élément distinctif voire explicatif dans la trame narrative. Mireille Djaider et Najet Khada expliquent que **« le voyage se réoriente donc en itinéraire intérieur qui n'est pas repli sur soi mais expériences de la différence »** (Mireille DJAIDER, Najet KHADA, 1990, P19). Stora déclare que la base essentielle qui fonde les objectifs de son voyage est plus précisément l'intimité de cette expérience, il écrit : **« Khenchela est un lieu mystérieux de mon enfance où ma sœur allait chaque été, et moi jamais» (Stora : 2006 : 16).**

Vouloir revoir son pays natal est un désir étroitement lié aux occupations et aux attentes de la société, il annonce : **« c'est l'occasion encore de suivre l'histoire coloniale, mais de me décaler en observant des paysages historiques devenant des lieux de la (ma) mémoire, de voir à l'œuvre la fabrication du « post-colonial »** (**Stora : 2006** : **11**)

L'écrivain apporte, une vision harmonieuse en étudiant le passé en relation directe avec le présent, pour lui: **« ce rapport différent au passé a été l'occasion de m'interroger sur les histoires coloniales, et postcoloniales »** (**Stora: 2006:** 8).

L'auteur n'hésite guère et à chaque fois d'expliquer l'impact de cet héritage colonial sur l'émergence d'une Algérie conflictuelle pendant une décennie. Stora ajoute que : **« ce livre n'est pas une « enquête de terrain » mais se présente plutôt comme le périple d'un historien, avec une volonté descriptive, une observation de sociétés que j'avais surtout étudiées par le biais d'archives ou de rencontres avec des acteurs de cette histoire »** (**Stora : 2006: 9)**.

L'historien nous livre l'Histoire, cette fois-ci, à travers le regard du voyageur- témoin qui a connu bien cette terre, ce qui nous intéresse le plus, ce sont ses séries de déplacements en Algérie, sa tentation de décrire, d'analyser et d'étudier à travers un regard perceptif des conditions conflictuelles de son pays d'origine. Mon **« Identité s'est**

bâtie fortement autour de la mobilité, de l'exil, et de la traversée des frontières » ((Stora : 2006 : 9). Puisqu'il expose d'autres manières de lire l'Histoire, celle par exemple du témoin exilé. En ce sens qu'Anna Costa le précise en ces termes: **« la littérature produit de très nombreux témoignages sur ces éléments, d'autant que beaucoup d'auteurs ont transposé leurs expériences analytiques dans le champ littéraire »(Anna Costa, 2014: pp- 35-39)**

A travers ce récit de voyage la mémoire se reconstruit, en empruntant d'autres outils d'investigation afin de mener à terme un travail scientifique qui aura pour but d'explorer les spécificités de la société algérienne juive et arabe à la fois, sans oublier la pluralité des civilisations connues sur cette terre.

1. **L'inscription générique**

Le récit de voyage procure un espace particulier pour la compréhension des phénomènes sociaux, qui serait toutefois un élément très récurrent dans l'analyse que l'auteur porte vis à vis de ce parcours viatique.

Notre objectif est de montrer que le récit de voyage peut donner des applications analytiques et explicatives de deux périodes différentes d'un contexte de guerre en introduisant d'autres genres littéraires qui seraient au service de ce récit de voyage.

Le métissage générique dans le récit de voyage en postcolonie, restitue un mode d'écriture que l'auteur estime réaliser. Donc, il préfère introduire sa vie lors du règne colonial pour être un témoin lucide, ainsi la littérature de voyage ouvre plusieurs angles de réflexion.

En effet, elle entretient un lien étroit entre le récit de vie et l'essai historique à travers une étude analytique, où la valeur esthétique constitue une dimension toujours essentielle. Stora explique que *Dans son désir de retour* **: «entrait bien sûr le besoin de revoir ma ville natale, Constantine, mais aussi celui de sentir la société, ses pulsions, ses passions » (ibidem : 59). Il ajoute ensuite que : « Je ne sais comment je vais retrouver ma ville natale, Constantine »***:* **(Stora: 2006:59)**

L'auteur tente d'expliquer l'importance du récit de voyage, il atteste que ces déplacements, ces voyages, et ces moments particuliers où l'histoire peut devenir brusquement « énigme indéterminée », lui permettent l'exploration de soi et des autres. Les réminiscences surgissent, le pays natal de l'enfance laisse des moments qui persistent encore dans le present. Stora revient à son pays natal qu'il n'a jamais pu oublier, il garde les mêmes appréciations **« je suis revenu dans ce cimetière quelques vingt ans après, en 1991, avec ma mère et ma sœur. C'est toujours la même émotion » (Stora: 2006: 58).**

Ce long périple de six années est devenu, par la force des choses, le prolongement d'expériences antérieures : celle de l'exil, celle du travail universitaire, et celle des engagements politiques. L'acte de témoignage rapporte une description minutieuse d'une décennie sombre de l'Histoire de son pays.

Une impression terrifiante d'une guerre qui se répète dans d'autres circonstances à travers un contexte différent, un vif sentiment d'effroi rejoint une vive sensation de frayeur en évoquant des images et des scènes choquantes qui se relient à l'Histoire sanglante de la période coloniale, l'auteur explique : **« La fin du deuil de la première guerre d'indépendance s'est accomplie trente ans après, dans un autre conflit sanglant, entre le pouvoir et les islamistes » (Stora: 2006: : 66)**. **Rôle du récit de voyage**

1.1. Le regard analytique du voyageur exilé

Vivre hors chez soi, constitue une manière qui parait objective pour comprendre ce qui se passe sur sa terre natale. Cette prise de distance permet aussi bien de revivre et d'analyser des scènes atroces en relation avec l'administration française pendant le règne colonial, puisque cet héritage contribue à forger des idées et des convictions comme l'explique l'historien dans ses propos: **« (…) le regard de l'exil permet de voir avec précision ce qui échappe à la formulation savante. Le vécu du moment est toujours dense, fort, au point de prolonger l'histoire de ce pays apprise dans les livres. »** (**Stora: 2016**: **25**).

L'exil forcé à travers les conditions politiques de l'indépendance lui donne de plus en plus le privilège de mieux comprendre le fait colonial et son rôle dans le régime politique actuel parce que: **« Nul peut effacer l'Histoire » (Stora: 2006***: 63)*

Celui-ci s'interroge comme tous les Algériens sur l'origine de la violence fratricide. Il implique son esprit objectif et déductif pour poser : **« Des interrogations sur l'origine de la barbarie et des violences: « nous allons mettre des siècles à nous débarrasser de l'image atroce des égorgements » me disent des amis de Jijel » (Stora: 2006 : 65).** L'espace de la violence caractérise toute une époque **« dans le terrible conflit qui a secoué l'Algérie tout au long des années 1990, qui a causé la mort de plus de 100.000 personnes »** *(***Stora: 2006: 67)** et essentiellement **« En 1993, j'avais senti une atmosphère faite de peur et d'angoisse »** *(***Stora: 2006: 76)** L'auteur explique.

Faire recours à la première guerre c'est-à-dire la guerre d'indépendance, constitue la base première de sa réflexion, en

rappelant le lecteur de cette relation profonde qui existe entre les deux guerres .

La société algérienne a connu de terribles évènements qui ont eu un impacte considérable sur la psychologie de ses enfants. Selon la vision de lnessayiste, la relation entre les deux guerres est inéluctable. Puisque il avance que : **« Trois films évoquent la guerre des années 1990, à travers les souvenirs de la « première » guerre d'Algérie. Entre ce va-et-vient, il n'y a rien que l'absence, qui aussi l'absence d'image » (Stora: 2006: 71)**

Stora signale aussi que **« d'après-colonisation, dans le postcolonial, les mémoires se séparent davantage » (Stora: 2006 : 134),** puisque les mémoires sont multiples celles des pieds- noirs, des harkis, des Algériens, etc.

1.2. La valeur historique qu'apporte le voyageur témoin :

Le voyageur marque désormais un champ libre pour effectuer une série de déplacements, qui favorise la richesse intellectuelle. Ce voyageur témoin apparait comme un dispositif nécessaire qui entrainerait la puissance des autres genres dans le texte et donne sa valeur. Stora déclare qu'en : **« 1991 les bruits de la guerre civile algérienne commençaient à se faire entendre »** (**Stora: 2006** : **58**) l'usage de la description lui permet de mieux imposer la valeur du voyageur témoin qui caractérise la dimension du réel dans sa mission.

Ce va et vient constamment présent dans le texte, constitue une dualité inévitable entre le passé et le présent qui élabore ainsi le centre de la réflexion Storienne.

Le travail de l'historien semble véhiculer le désir de parvenir à démontrer que le passé acquiert une valeur considérable sur le présent. Cette tendance de penser que la guerre de libération, est l'une des causes principales de la guerre civile. La violence et la terreur de cette guerre de libération développent un élément essentiel dans le travail de recherche que l'auteur parvient à défendre.

Stora dans son ouvrage *Les mémoires dangereuses* signale que : **« ces espaces, où se manifeste la violence, on ne peut pas les comprendre sans renvoyer en effet à ce temps colonial »** ***(Stora . 2006 : 111).***

L'espace colonial impose une situation de violence, l'écrivain n'hésite guère à apporter son témoignage, il affirme que : **« Les tombes des années 1957 à 1960 portaient la marque de la cruauté de la guerre d'Algérie » Stora: 2006: 58).**

L'auteur remet en question tous les principes qui le maintiennent à distance de ses émotions et ses appréciations envers

son pays, son but serait évidemment d'élaborer un travail scientifique, selon des critères imposés par le cadre de la recherché.

Stora déclare fermement le but de sa mission, où il estime comprendre la complexité de toutes les mémoires, qui comporte plusieurs aspects qui ne retrouve jamais la paix. En historien, j'essaie de faire une analyse critique de l'Algérie.

Comprendre cette identité complexe me vaut beaucoup de critiques, de haine, de malentendus. Cela explique mon voyage en ce printemps 1998. Il existe en France tellement de groupes porteurs d' « une » mémoire algérienne: pieds-noirs, appelés du contingent, officiers de l'armée française, harkis, émigrés et fils d'immigrés, exilés algériens, récents.

Chacune de ces mémoires étant singulières, séparés de toutes les autres, les rassembler semble impossible (**Stora: 2006: 80-81)**

Stora explique encore et encore la situation de ces combattants oubliés et méprisés, personne ne se souvient de ces militants, un oubli total de la mémoire:

L'université (...) Et puis l'aéroport Mohamed- Boudiaf. C'est le nom de l'un des fondateurs du FLN, mis au secret par ce même FLN transformé en parti unique après 1962. Boudiaf, insulté et calomnié pendant trente ans, revenu au pouvoir puis assassiné en 1992. Avec lui, les héritiers du PPA de Messali Hadj, les plébéiens méprisés du nationalisme, les pionniers du combat pour l'indépendance, ressurgissent dans la mémoire collective dont ils avaient été chassés» (Stora: 2006: 60)

Ce récit de vie parait un terrain fertile pour revoir la guerre des mémoires qui sont dangereuses déjà évoquée dans d'autres œuvres.

2. Représentations des régimes actuels, renforcées par le passé colonial :

Ce voyage en postcolonie a permis de développer et de cerner un champ de vision plus approfondie afin de mieux explorer le passé historique et son véritable ancrage dans le présent. Toutes ces mémoires blessées et traumatisantes suscitent une ouverture de la question coloniale, en consacrant des journées de dialogues et la question primordiale serait de trouver des sources de réconciliation.

L'historien trouve l'espace favorable pours revendiquer ses idées. IL s'interroge particulièrement sur la nature des pouvoirs de l'après l'indépendance et des pratiques coloniales. Cette relation entre ces deux processus semble persistante selon l'auteur de ce voyage.

Effectivement, les pratiques coloniales reliées à la torture et la violence sont gravées dans la mémoire des Algériens, nul ne peut effacer ces scènes traumatisantes de leur esprit. Un quotidien plein de

terreur et d'effroi, ces conséquences se manifestent autrement dans la communauté. La mise en valeur de ces mémoires blessées transmises de génération en génération à engendrer une guerre de mémoires invisible selon Stora.
La répression, la violence et la torture, se sont des processus hérités du fait colonial qui continuent de bouleverser tragiquement la société.
Benjamin Stora dans « la guerre des mémoires » insiste à répéter que : « la guerre des mémoires n'a donc jamais cessé, mais elle vivait dans les secrets des familles » (**Stora: 2006**: **19)**
Rachid Mimouni intervient, à son tour, pour confirmer que: **« la violence (est) comme un des moteurs de l'Histoire » (R. Mimouni: 2000: 52)**. IL faut pacifier le présent *et* que la paix regagne toute la société. La réconciliation de ces mémoires serait un projet d'actualité, qu'il faut accomplir parce que les mémoires blessées ont accumulé la douleur à Travers le temps.

Conclusion

Le voyageur à la fois témoin, exilé et historien, développe une écriture mémorialiste qui devient révélatrice d'un passé vu par le regard d'un enfant, qui a vécu à la période de l'administration coloniale, et qui partage une perspective bien déterminée, puisque l'image de l'enfant procure la naïveté la spontanéité et surtout l'authenticité.

Dans *voyage en postcolonie*, l'aspect historique fonde une source inépuisable au sein du texte, en expliquant les affres et les séquelles de l'Histoire.
Ce récit de Voyage a donné une occasion pour exploiter le Moi dans une vision de connaître l'autre, alors que le voyage a permis de déconstruire l'imaginaire européen de la colonisation et d'instaurer une nouvelle vision sur l'autre, qui était perçu auparavant, à cause de différentes accusations et préjudices, comme le primitif, le sauvage, sans histoire, etc.

L'espace d'énonciation (Juif Français, Algérien), que l'auteur à choisi pour revendiquer ses idées et établir des perspectives, lui a offert plus d' aise pour exprimer ses convictions et surtout de défendre sa thèse.
Le récit de voyage à pu contribuer à la construction d'un essai historique, où les mémoires d'enfance deviennent une source à exploiter pour mieux connaître l'espace colonial, en analysant la pluralité des mémoires et leurs impactes sur l'actualité.

Bibliographie

- CHEIKHI, Beida, (2006), Destinées *voyageuses, La patrie, la France*, presses de l'université Sorbonne, Paris.

- COSTA, Ana, (2014), *écriture de soi, témoignage de l'analyse* in « Ecriture de soi, Ecriture des limites » sous la direction de CHIANTARETTO, Jean, François, Sorbonne, Paris.

- DJAIDER, Mireille, Najet KHADA,(1990) « dans les jardins de l'orient : rencontres symboliques » in Christiane Achour et Dalila Morsly. *Voyager en langues et en littérature, Alger, OPU.*

- Mimouni, Rachid, (2000), Tambéza, Pocket.

- STORA, Benjamin, *(*2015), *Voyage en post colonie,* Ed, Stock, Paris.

- Tani, MANICA, (2006- 2007), "François le Vaillant, connaissances et liberté, deux matrices du voyage", Littérature des grands voyages jusqu'au XVIII siècle, premier semestre.

-STORA, Benjamin ,(2016), *Les Mémoires dangereuses*, Ed, Albin Michel, Paris.

-STORA, Benjamin, (2006), *Les trois exils juifs d'Algérie*, Ed, Stock, Paris.

-STORA, Benjamin, 2007 (1re éd. 1998) *La guerre des mémoires : la France face à son passé colonial (entretiens avec T. Leclère)*, Éditions de l'Aube.