جامعة ابي بكر بلقايد - تلمسان -
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها

سلسلة كُرَّاسَات المَخْبَر (2)
الفرقة الرابعة: المناهج الفلسفية المعاصرة وإمكاناتها العملية

الاختلاف الثقافي وإشكالية التواصل
الضوابط والمآلات

في إطار «مشاريع البحث التكوين الجامعي» (PRFU)

الأنا والآخر بين الاختلاف والتواصل مقاربة فلسفية بين التصور الغربي والتصور العربي

تأليف جماعي تحت إشراف الدكتور شيخ امحمد

للطباعة والنشر والتوزيع

عنوان الكتاب

سلسلة كُرَّاسَات المَخْبَر(2)

الفرقة الرابعة: المناهج الفلسفية المعاصرة وإمكاناتها العملية

الاختلاف الثقافي وإشكالية التواصل الضوابط والمآلات

في إطار «مشاريع البحث التكوين الجامعي» (PRFU)

تأليف:

تأليف جماعي تحت إشراف الدكتور شيخ امحمد

الناشر

مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها – جامعة تلمسان (الجزائر)

عنوان الموقع والبريد الإلكتروني:

WWW.LABOPHENO.COM

labophenotlemcen@gmail.com

صورة الغلاف (اليوم الأخير في بومبي – للفنان الروسي كارل بريولوف)

الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء المخبر

1443 هـ - 2023 م

©المكتبة الوطنية الجزائرية 2023.

ردمك: 2 - 54 - 828 - 9931 - 978

الإيداع القانوني : السداسي الثاني 2023.

حقوق الطبع محفوظة للمختبر.

مقدمة السلسلة

يطيب لمخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية جامعة تلمسان الجزائر، أن يفتتح هذا الموسم الجامعي الجديد بسلسلة من الإصدارات تحت مسمى: "كراسات المخبر" تتمثل في مطبوعات أكاديمية من إنجاز الأساتذة والطلاب الباحثين والطالبات الباحثات في إطار مشاريع البحث الجارية ضمن أنشطة المخبر، سواء العادية منها كالوثائق التي ينجزها الأساتذة داخل فرق البحث الخاصة، أو سنداتهم البيداغوجية المختلفة... أو تلك الوثائق العلمية المنجزة في إطار المشاريع الجامعية للتكوين (PRFU) والمشاريع الموضوعاتية.

أ د. احمد عطار (مدير المخبر)

cafephilo13@gmail.com

تقديم

إن اشكالية التواصل من أكثر المواضيع التي اثارت رواجا عند المفكرين والمثقفين في مختلف كتاباتهم في أيامنا، وهذا لضرورة هذه الأداة الإنسانية حتى تؤسس لأساليب التوافق بين مختلف الحضارات والثقافات، وردم هوة التباعد بينها، وعملية الممارسة لفعل التواصل تطورت مع مرور والوقت وكذا الحاجة الضرورية لها جعلته ينتقل من مجرد مفهوم من المفاهيم الكثرة والعديدة التي تسخر بهم معاجمنا وقواميسنا اعتباره علما له أسس وقواعد تسيره، نستطيع التحكم في آلياته ونحقق غاياته دون الوقوع في إشكالات، فالتواصل هو عملية تمكننا من التوافق مع ذواتنا أولا ثم الآخرين، إذ أن الوعي بالذات ينقلنا إلى إدراك الآخرين، وبدون هذا الوعي يفقد الأنا القدرة على التواصل، وعليه كان تواصل مع الآخر مسألة ضرورية، والإختلاف بين الأنا والآخر هو أمر جد طبيعي، وجزء من طبيعة البشر، لكن المطلوب هو الإنسجام والتوافق بينهما وقبول كل منهما لرأي آخر .

يقوم النخبة باستعمال هذه المفاهيم بعفوية وبسهولة دون التدبر فيها والوقوف عندها، خاصة تلك المترجمة من اللغات الأجنبية من دون وعي وإدراك لها، وعليه كان من اللازم الوقوف عند مثل هذه المفاهيم وتحليلها داخل خطابها الذي وردت فيه أول مرة ونشأة،

يقوم الفكر الغربي من وجهة نظر الفكر العربي بنشر ثقافته من خلال الحداثة التي يروج عنها أنها كونية وعالمية، بمعنى أن العقل الإنساني هو عقل واحد وتاريخ البشر هو واحد، غير أن هذا التصور يحمل فكرة أنه هو مؤسس المجتمع الإنساني، متناسيا التطور الإنساني وكل التطورات التي مر بها في تشكل ثقافته وتطوره، مهملا الروافد التي شكلته وصقلته وهي تلك الحضارات والثقافات الأخرى وهو ما يحمله إلى محاول فرض ثقافته على الآخرين أو الترغيب وهو الأمر الذي يأخذنا إلى تهميش الآخر وتقزيم حضارته وثقافته.

أما من منظور الغربي ففكر الآخر هو فكر متخلف يحتاج إلى توجيه وترقية، حتى يستطيع تجاوز مرحلة الضعف والتأزم التي يعيشها، ولعل حالة التدهور التي تمس كل

جوانب حياته من سياسية وحقوقية وإجتماعية وإقتصادية وثقافية خير دليل على صحة هذا التصور .ومن هنا توجب طرح الإشكالية التالية :

إلى أي مدى يمكن أن نؤسس لمشروع فكري موحد وكوني يستوعب جميع الذوات على اختلاف ثقافاتها وتوجهاتها ومرجعياتها من خلال تواصل وحوار عادل وبناء ؟

هل يجب ان يؤدي الاختلاف إلى تصادم بين الأنا والأخر؟

كيف يكون الحوار البناء بداية تأسيس تواصل إيجابي ؟

الدكتورشيخ امحمد

الاختلاف الثقافي وتصادم الأنا والآخر

الدكتور شيخ امحمد[1]

تأسيس المفاهيم

مفهوم الهوية:

معنى الهوية في الموسوعات الحديثة فنجد معناها قد تغير فهي ما يحمل من صفات جوهرية، وهي « مقولة تعبر عن تساوي وتماثل موضوع أو ظاهرة ما مع ذاته،أو تساوي موضوعات عديدة مع بعضها، فالموضوعات أ وب يكونان متطابقين من حيث الهوية إذا وفقط إذا كانت كل الصفات والعلاقات التي تميز أ مميزة أيضا للموضوع ب والعكس بالعكس»[2]، وكذلك تعني الهوية لغويا « أن يكون الشيء هو هو وليس غيره، وهو قائم على التطابق أو الإتساق في المنطق»[3].

فإن هوية الشيء هي « ثوابته «،التي « تتجدد» ولا «تتغير».. تتجلى وتفصح عن ذاتها، دون أن تخلى مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة !.. وإنها كالبصمة بالنسبة للإنسان، يتمييز بها عن غيره، وتتجدد فاعليتها، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارىء الطمس والحجب، دون أن نتخلى مكانها ومكانتها لغيرها من البصمات [4].

إذن الهوية هي» ما يشخص الذات ويميزها..

مفهوم الأنا والآخر

إن الأنا كما الآخر، ليس رقعة جغرافية، وإنما نحن ننظر إلى الأنا بإعتبارها مجموعة القيم الأصيلة، والمبادئ العليا التي اكتسبها من التجربة التاريخية، فحينما نستخدم مصطلح الأنا أو الذات، فإن المقصود من ذلك هو القيم المعيارية المتعالية على الزمان والمكان، مع محاولة تجربة إنزال تلك القيم المعيارية المطلقة على الواقع

(1) أستاذ محاضر قسم فلسفة - تلمسان، الجزائر.

(2) م. روزنتال، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطباعة، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 1981، ص 564 و565.

(3) حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 2012، ص 10.

(4) محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، قاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1999، ص 6.

النسبي المتحرك والمتغير.

والآخر الحضاري كذلك، ليس مجرد عنوان رمزي، فهو ليس الحركة وليس السكون وليس هو ذاته فقط، إنما يعني مجموع القيم والمبادئ الأساسية التي جاء بها الغرب الحضاري، إضافة إلى تجربته التاريخية.

مفهوم الحداثة

إن تعريفات مفهوم الحداثة كثيرة ومتنوعة من ناحية الكم، فهناك من قال أنها (النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر) ومنهم من قال أنها (ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الذات)، وهناك من يقول أنها (قطع الصلة بالتراث) أو أنها (طلب الجديد) أو أنها(محو القداسة من العالم) أو يقول أنها (التعقيل والعقلنة)أو يقول أنها (الديمقراطية) أو أنها (قطع الصلة بالدين) أو أنها (العلمانية) أو أنها (مشروع لم يكتمل بعد) *[1].

مفهوم العولمة

« العولمة هي الهيمنة الإقتصادية والسياسية وتتجه إلى الهيمنة الثقافية، وتمثل مرحلة أبعد من النظرة الأوروبية السابقة، التي ترى أن التاريخ ينتهي في التاريخ الأوروبي، وأن الحضارة الأوروبية هي قمة تطور البشرية... وقد بات من الصعوبة التمييز بين الحد الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحد الذي تبدأ معه العولمة، سواءا كانت العولمة شكل من أشكال الأمركة العالمية أو كانت فعلا ظاهرة مستقلة، بل يتجه الرأي على أنها الهيمنة الأمريكية..» [2].

لعل العولمة هي اجتياح الشمال للجنوب.. اجتياح الحضارة الغربية ممثلة في النموذج الأمريكي للحضارات الأخرى.

الإشكالية

- كيف يمكن للاختلاف الثقافي أن يكون أساسا في بناء مجتمع كوني يعتمد على تواصل حواري بين الانا والاخر ؟

(1) طه عبد الرحمن – روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب – الطبعة الأولى – سنة 2006 – ص 23 .

(2) عبد العزيز دوري ومجموعة مؤلفيين، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، سنة 2013، ص 235

- كيف نحقق مجتمع كوني أكثر تسامحا وتواصلا بعيدا عن الصدام والعنف ؟
- هل يمكن أن تتعايش الأنا مع الآخر داخل مجتمع كوني واحد دون إقصاء وأكثر إحتراما لخصوصيتها ؟

إن الصراع مع الآخر في إطار إحدى الحضارات العالمية،التي تعرف بالتعدد، تمتاز بالتنوع، لكل منها مميزات خاصة تجعلها متفردة عن غيرها من الحضارات، لكن نجد في الغالب أن الأنا في تعامله مع الآخر يميل في الغالب إلى الآخر الغربي، فهل يكفي الانجذاب نحو الآخر الغربي دون غيره ؟ أم يجب أن نركز على الآخر الشرقي، وإعادة خلق رؤية جديدة من أجل التحرر من الهيمنة الغربية؟

إن عملية الحوار مع الآخر والتي تحدث بين القطبين الغربي والأسيوي هي عملية تبدو أكثر توازن وعدل باعتبارها تحمل كثيرا من العدل والإحترام، وهذا خلافا لما يحدث بين العالم العربي الإسلامي والعالم الأوروبي حيث يتميز حواره بفرض السيطرة وعدم احترام الخصوصية نتيجة عدم تكافؤ الجهتين، ضعف العالم الإسلامي وقوة العالم الغربي في جميع النواحي عسكرية كانت أو اقتصادية، وعليه أليس من الداعي مع هذا أن نغير توجهنا نحو هذا الآخر الذي هو أقرب لنا في الثقافة والتصورات والأفكار ؟

مر العرب في مرحلة العصور الوسطى بنهضة مزدهرة وذهبية في جميع المجالات، لينتقل إلى مرحلة، ساد فيها الفقر والتخلف واستمر حتى وقتنا هذا، ولم يكتشف العرب إلى أي حد هم متأخرون إلا بعد أن تواصلوا واحتكوا مع الآخر، يرى سلامة موسى أنه «لا يستطيع تصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية كالحرية والمساواة والدستور مع النظرة الموضوعية للكون»[1]،وقد اكتشف ذلك من خلال المواجهات العسكرية المتتالية، وعليه وجب التخلص من الجمود الذي نعاني منه وإتباع مبادئ الثورة الفرنسية، من خلال خلق فعل تنويري يقوم على نشر الآداب العربية والوعي الثقافي وكذا الاستقلال الذاتي والخروج من التبعية الاستعمارية، مما نجم عنه ظهور حركات سياسية وقومية وحتى حركات إصلاحية دينية، فقد بدأ الشعور بالتأخر العربي مبكرا كما قلنا وبدا أن سؤال « لماذا تأخر العرب المسلمون وتقدم غيرهم؟ « يشكل التعبير الأوضح والأفصح عن هذا الشعور،

(1) سلامة موسى، ماهي النهضة ؟، مكتبة المعارف، بيروت، سنة 1974، ص 108.

ولعل أبرز المشاكل التي عرقلت تطور هذا الفكر هو أن خطاباته المتنوعة سواء القديمة أو الجديدة لم تتغير ولم تتطور وبقي متشابها، لكن ما هو السبيل لتحقيق هذه النهضة الثقافية ؟ وكيف نتجاوز تخلفنا التاريخي ؟

لقد وقع المفكرون العرب في لبس حول ما هو فكري وما هو سياسي، ومعناه أن الخطاب العربي تأثر دائما بالمؤثرات التي تحيط به مما يبعده في غالب الأمر عن الهم الفكري، فكان لا يخرج عن مواضيع التي تعن بالسياسة وعلاقتها بالفكر والدين، كمفهوم الحرية والمواطنة والعدالة وغيرها من، وكذلك كان من بين المواضيع الأكثر تداولا عند المثقف ودوره في نشر الوعي، هو موضوع الهوية وعلاقته بها، ووجوب العمل على تخليصها من كل الشوائب التي تلتصق بها من خلال الاحتكاك مع باقي الهويات الأخرى، وهذا تحقيق تواصل مع الآخر أكثر أمن،

فمفهوم الهوية هو كونه مصطلح لم يكن معروف من قبل في الثقافة العربية الإسلامية، ولم يعرف العرب هذا المصطلح إلا حديثا، «فموضوع الهوية أو ما يعرف بالخصوصية الثقافية وما يمكن أن تثيره من التباس في علاقتها بظاهرة العولمة، من أكثر المواضيع تداولا في الدوائر الثقافية الغربية وقد بدأ يبحث له عن موطئ قدم في ساحتنا الثقافية العربية منذ نهاية العشرية الأخيرة من القرن الماضي «[1].

فالهوية كما يشير حسن حنفي موضوع فلسفي بالأصالة، عالجه الفلاسفة المثاليون والوجوديون على السواء، المثاليون متيافيزيقيا، وحولوه إلى قانون، قانون الهوية، والوجوديون نفسيا منعا للانقسام الذات على نفسها ومن ثم إنكار الوجود الإنساني، وقد يصبح عند بعض الفلاسفة القانون الأول في الفكر وفي الوجود مثل « فيتشه «، والغيرية ليست قانونا مستقلا بذاته مغايرا، بل هو نفي للهوية « اللاأنا «، ويكون القانون الجدلي الموضوع :الأنا، نقيض الموضوع : اللاأنا، مركب الموضوع « الأنا المطلق «[2] .

إن الهوية هي إرث تاريخي صنعه تداخل عدة عوامل منها اجتماعية واقتصادية وثقافية وحتى إيديولوجية، بالإضافة لتأثيرات من المحيط الخارجي والداخلي، وزاد عملية

(1) نصر الدين بن غنيسة، عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، منشورات الضفاف بيروت ومنشورات الإختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2012، ص 15.

(2) حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة 1، 2012، ص 9.

التواصل بين الثقافات المختلفة تطور عملية الإتصال والنقل، فالحديث عن الثقافات وردها إلى التفاعل التاريخي بين الأمم والشعوب، لا يعني عدم التسليم بالخصوصيات الحضارية المكونة لهذا الشعب أو ذاك، التي تعمل على صيانة وجوده وإرثه الثقافي والتاريخي التي تبرز تفرده وإسهاماته وإبداعاته الخاصة. لكن يجب أن نتجنب التوصيفات التي تصطنع الحدود المغلقة والفاصلة بين الثقافات أو التي تجعل الأمم والشعوب وحدات حضارية مستقلة، وتتنكر للثقافة الإنسانية الكونية التي تعدها أسطورة، بل البعض يتحدث صراحة عن رفضه لهذه المثاقفة التي لا يرى فيها إلا القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتها على غيرها [1].

إن صدام الأنا بالأخر بدأ مع عصر النهضة العربية، لكنه لم يقدم أي دور إيجابي للنهضة، وأبعد ما وصلت إليه استراتيجيات الفكر النهضوي لم تتعدى كونها دفاعية وآنية في مواجهة الآخر «فلقد فشلت حركة النهضة العربية في تحقيق أهدافها، ولم تستطع تغيير الواقع تغيرا جذريا، ولا حتى تطويره أو تجديده.

طريقة التفكير في الفكر العربي جعلته حبيس التقليد والكراهية للآخر، وقد اختلفت ردود الفعل حوله فهناك من كان رده عدم الاكتراث والتجاهل للأمر، وهناك من كان ينظر إلى الآخر على أنه خطرا على الهوية العربية الإسلامية وهذا خلق وعي يحمل مناعة عدائية لأي طرح يدعو إلى التواصل مع الآخر، فعملية الانتقال نحو التقدم لا يمكن لها أن تنبع من خارج نطاق المجتمع، وعليه فعملية التواصل مع الآخر صنعها دوما ذلك الوعي النابع من بيئة المجتمع المغلقة والمحكومة بالتأخر التاريخي «فليس صحيحا أن الغرب» الآخر «هو– حصرا– الإستعمار والغزو والسيطرة وحب امتلاك العالم، والتفوق والاستعلاء، والعنصرية، والعداء للدين وللإسلام بوجه خاص، كما ترد أوصافه في مفردات خطاب الأصالة، بل هو- أيضا– العلم هو فقط والعقل، الحرية، والمدنية، والتنظيم والإنتاج، في المقابل ليس الغرب هو فقط فلسفة الأنوار، والثورة الصناعية، ومبادئ الثورة الفرنسية، والنظام السياسي الحديث القائم على الدستور والحريات...»[2].

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب،دار الفنية للنشر والتوزيع، سنة 1991، ص 28.
(2) عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة، – دراسة في مقالات الحداثيين–، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2007، ص49.

لن يتمكن الأنا في عملية تواصله الثقافي مع الآخر وأمام الصدمة والذهول الذي عاشه من هول التقدم والتطور الذي وصل إليه الآخر إلى القيام برد فعل لا إرادي ودون وعي، وهذا من خلال التقليد الأعمى الذي يقوم على تأثر وليس التأثير .

لقد أصبحت عقدة الدونية عند الأنا وصدمته أمام تفوق الآخر، جعلت الوعي العربي يقوم بالتقليد دون أي تقصي أو تمييز، وفي المقابل نرى تيار آخر معاكس تماما لهذا حيث انتهج سياسة رد الفعل العنيف والمتمثل في الرفض والتعالي عن كل ما يصدر عن الآخر وبالتالي الاختباء العودة إلى الماضي والتراث كطوق نجاة للأنا، يؤكد طه عبد الرحمن على «أن بؤس المقلد الحداثي بؤسان: بؤس ورثه عن الدهراني وبؤس كسبته يده، إذ اختار العبودية الفكرية التي ألزمته بطقوسية مخصوصة، فاجتمع له الأسوآن : بؤس الأصل وبؤس النقل..إذ يقنط أيما قنوط من الخروج من بؤسه المزدوج ساقطا في التعبد لفكر غيره من أرباب الحداثة الدهرانيين»[1].

إن ضعف الأنا وعجزها في مقابل قوة الآخر وتفوقه لم يسمح بأن يكون العقل هو المحور الرئيسي الذي يدور حوله تساؤلات الأنا فتجاهل إشكالية العقل العربي والإسلامي، بل أنه لم يكلف نفسه عناء حتى البحث في العقل الغربي والآليات التي مكنته من الوصول إلى هذا الحد من التفوق، والاكتفاء بصنع الثنائيات والتي لم ترق به إلى مستوى التقدم ولا حتى حل بعض الإشكالات التي تواجهه ولم تتجاوز هذه الثنائيات سوى يتعدى هذا مجرد تضاد لا يقدم أي منفعة للفكر، وهذا التضاد لن تكون له من نتيجة سوى أخذنا في اتجاهين:

- أولها هو الخضوع للآخر القوي والإنسياق معه إلى حد الذوبان فيه
- وثانيها هو معارضة هذا الآخر ورفض جميع ما جاء به والذي يعني الرجوع إلى الماضي والتحصن بالتراث القديم، مما يوصلنا إلى تضييع اللحظة الراهنة،

إن الظروف الصعبة التي مرت بها المجتمعات العربية، بالإضافة إلى عدم قدرة الفكر العربي على ضبط وترتيب أولوياته، وكذا الاقتباسات المتنوعة والمناهج المتعددة دون فهم أو إدراك بضرورتها المعرفية وفعاليتها في المجال المراد استخدامها فيه، مما قطع الطريق أمام الفكر العربي للوصول إلى لحظة التنوير التي وصل إليها الفكر الغربي بعد

(1) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2014،ص173.

نهضته والتي تجسدت في عصر الأنوار، ولعل الأمر يرجع لعدم تخلص الفكر العربي من خطاباته التي إما تكرس التبعية المطلقة أو المقاطعة الرديكالية، فالخطير في الأمر ليس في أن الفكر العربي قد أضاع تلك اللحظة التنويرية بل في كونه لا يعي أنه فقدها وفقد فرصتها، لأنه فقد القدرة على التفكير الشمولي بالإضافة إلى التفكير الاجتماعي.

و أمام هذا كان لابد من خلق موقفا أكثر وسطية وتوازن مع الآخر، يتعدى فكرة الرفض المتعصب وفي ذات الحال يتحاشى أن يذوب الأنا في حالة الذهول بالآخر، فعليه أن يكون أكثر من هذا إذ يجب أن يكون أكثر وعيا بقراءة كل من الأنا بمعارفه الماضية والآخر بمذاهبه ومناهجه، بحيث يستطيع هذا الوعي أن ينحصر متطلباته وحاجاته المعيشية في الحاضر معتمدا على معارف الآخر، أمينا لماضيه، فأي تطور حضاري قابل للتحقيق إذا تم التوفيق بين ماضي تم فهمه واستيعاب معارفه وبين منجز الآخر من مناهج علمية وتطور علمي بانفتاح واعي وتجاوب عقلاني؟.

قائمة المصادروالمراجع:

- م. روزنتال، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطباعة، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 1981.
- حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب، دار الفنية للنشر والتوزيع، سنة 1991
- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 2012
- سلامة موسى، ماهي النهضة ؟، مكتبة المعارف، بيروت، سنة 1974
- طه عبد الرحمن – روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب – الطبعة الأولى – سنة 2006 .
- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2014.
- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة،، – دراسة في مقالات الحداثيين–، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2007
- عبد العزيز دوري ومجموعة مؤلفيين، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2013.
- محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، قاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1999
- نصر الدين بن غنيسة، عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، منشورات الضفاف بيروت ومنشورات الإختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2012

ما معنى التَّدبُّرُ فلسفيًّا في التواصل ؟[1]

د.بلقناديل عبد القادر[2]

1/ التواصلُ la Communication[3]: من التصوُّر إلى المفهوم

في الاصطلاح العلمي والتكنولوجي، وتحت تأثير (علم التحكّم والقيادة)[4] أو la cybernétique، فإنّ التّواصل (أو التَّواصلية) يعني كل عملية إرسالٍ (أو بثٍّ trans-mission) للبنيات. كل سيرورة يتمّ بواسطتها إرسال-بثُّ معلومةٍ[5] l'information من مصدر إلى مستقبل...

لقد أجمع المتخصّصون على أنّ (السّبرنتيقا) هيّ النظرية العامّة لجميع العمليات المُراقبة والمنفّذة من طرف الآلات. آلاتٌ رُكّبت بحيث تكون آثارها أو منتوجاتها متلائمة ومعايير محدّدة، أوعلى مقاسِ وضعيات غير مُستقرّة. من هنا حصل الاقتناع بإمكانية تصور تماثل مدهش بين ما تقدّمه هذه النظرية، وما يجري في عالَم الكائنات الحيّة... كالفعل المتبادل للأجزاء بعضها على بعض وعملية الأثر الرّاجع feed-back أو حلقة الضَّبط[6]

2/ من الإرسال-البثّ إلى تواصل الذَّوات الواعية

التَّواصل في هذا المقام هوّ ذلك الفعل الَّذي بواسطته يخرج الوعيُ la conscience مِن فردانيته وانعزاله ليدخل في علاقة تفهميَّة compréhension أو تعاطُفيّة sympa-

(1) يقول الأستاذ (النقاري حمو) في « معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية « أن (التدبُّر) ... تفكُّرٌ ناظرٌ في الأواخِر والتَّوابع والعواقب والآثار؛ إنه تفكيرٌ في دُبُرِ الأمور؛ إنه تفكيرٌ يُمْعَنُ النَّظر فيه ومن هنا قيل الرَّأيُ الدَّبَريُّ والجواب الدَّبريُّ إن كان الرَّأي والجواب واقعيْن بعد إمعان النَّظر. (ص 174)

(2) أستاذ محاضر – قسم الفلسفة – جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان الجزائر

(3) مفردة « التواصل» هي الترجمة العربية للأصل اللّاتيني « communicatio» الَّتي تعني «فعل تمييز الأمور بعضها عن بعض» وقد تدل أيضًا على «فعل الفصل في الأمور». إلا أن المشهور من دلالتها هوّ العبارة الفرنسية « mettre en commun» بمعنى جعل أمرٍ ما أو شيء ما مشْتَرَكًا بين جماعة من الناس... أو الظواهر والأشياء... يشير مصطلح التواصل communication إلى مختلف صور التبادل في هذا الكون. ويدل الأصل (الإيتيمولوجي) اللاتيني للكلمة communicare القديمة التي تعني كل ما يجعل الأمور مشتركة وكل ما يجري تقاسمه في هذا العالم...

(4) WIENER N. : **Cybernétique et Société** ; EDI. 10 /18 UGE ; PP. 43-48, 166-169

(5) SHANNON C. E. et WEAVER W. : **Théorie Mathématique de la Communication**, Retz, PP. 12-62

(6) بلقناديل ع.: **مفهوم الحياة في البيولوجيا النظرية**؛ ص. 143 رسالة ماجستير من جامعة وهران-الجزائر -2005 2006 (غير منشورة)

thie مع وعي الغير la conscience d'autrui.

من يقول « التَّواصُلُ » يقول ما هو مشتركٌ بين مجموعة من الموجودات...

لنتخيَّل عالَمًا لا يكون فيه بين الأشياء والموجودات أي نوع من أنواع الترابط يشد بعضها إلى بعض... سيكون كل شيئ منعزلا في مكانه وموضعه، وضمن ديمومته الخاصَّة، بدون أن يكون له أيُّ شيئ يشترك فيه مع البقية...

ثانيًا؛ مثل هذا العالم سوف لن يكون بالفعل عالَمًا إنَّما هو عماءٌ مطبقٌ(كاوس) قد يتكون من عدد لا نهائي من العوالم الصَّغيرة...

أمَّا إذا كان باستطاعتنا التحدُّث عن عالمنا هذا أو عن الواقع؛ فإن ذلك سيكون عن كل ما يشكل وجودنا ويتَّخذ صورة مجموعة تكون عناصرها في علاقات بعضها مع بعض.

حتَّى أنه قبل أن تبدأ الموجودات العاقلة والنَّاطقة في تبادل الأفكار المُثلى والأقوال، الأمر الَّذي يحيلنا مباشرة إلى جهة التواصُل، يوجد هناك تواصل مباشرة عندما تكون ثمَّة علاقة ما بين شيْئيْن:

عادة ما يُقال بأنَّ (كرة البيلياردو مثلا) توصل حركتها، أي طاقتها الحركية للكرة الأخرى... أو أنَّ هذا الموقد الذي في الغرفة، يوصل الحرارة التي ينتجها، أي طاقته الحرارية لتعم فضاء المسكن وهكذا دواليك.

كذالك الحيوانات فهي بالطبع تتواصل فيما بينها: فالقردة تصرخ لتحذر بقية أفراد العائلة بالخطر المحدق...

إلاَّ أنَّ الموجود الإنساني الَّذي يتواصل أوَّلاً وقبل أيّ شيئ آخر بواسطة الكلام فقد وجد له ميلا لتفضيل الضَّجيج الَّذي تحدثه الحيوانات: الصُّراخ والغناء... ومع ذلك يشيع القول بأنَّ الأداة الأولى للتَّواصل الحيوانيّ ليست سمعية إنَّما هي شمِّية: الحشراتُ؛ الثَّديات...تتواصل، قبل أيّ شيئ آخر، بواسطة الرَّوائح.

في نطاق الواقع الفزيائي، ما يجري توصيله هو الطّاقة. أمَّا في العالم الحيواني وسائر الكائنات الحيَّة فما يتحقَّق اتِّصاليًّا بين عناصرها هو الإعلام:

أ يكون الإعلام محايثًا للحياة تمامًا مثلما تكون الطَّاقة ملازمة للمادَّة.

يدور رهان هذه المناقشة أساسًا على ما يلي:

ولاً؛ في علم النَّفس الكلاسيكي، الَّذي طالما ظلّ وفيًّا لخطّ مذهب الأناوحدية So-lipsisme الدِّيكارتي، أُشتهر بتأويل هذه العلاقة باعتبارها استدلال بالمُمَاثَلة([1]) Un raisonnement par analogie.

وثانيًا؛ لدينا التيَّارات الفينومنولوجية والوجودية الَّتي يقول أنصارها بأنَّ التواصل هُوّ واقع مباشر وحدسيٌّ intuitive. تقبل المقاربة الفينومنولوجية لـ (هوسّيرل Hus-serl E.) بوجود عملية تمكُّنٍ تمثيلية analogique للغير([2])، إلّا أنّها تتمّ مباشرة وبدون استدلالٍ raisonnement.

تعترف هذه النظرة بوجود قرابة مع الغير... لكنَّها، إضافة إلى ذلك، تقرُّ بالغرابة تجاهه، بما هوّ «غيرٌ لي أنا... معيش لا يُختزل في تجربتي أنا لا يرد لفهمي أنا...» وبناء عليه ليست العلاقة مع الغير هي علاقة فيما بين الذَّوات الواعية، إنَّما تعود بالفعل إلى علاقة بين ذوات مدرِكةٍ-نشِطةٍ تتكلَّم مُتجسِّدة([3]) وهي مبثوثة بواسطة الجسَدِ.

3/ تواصُلُ الذَّوات الواعية: الغير

الاعتراف بأنّي ذاتٌ كائنة un sujet existant، هوّ قبل أيّ شيء آخر، اكتشافٌ لِفَرَادَتي ma singularité وإقرارٌ بوحدتي وعُزلتي ma solitude.

ها هوّ الـ (كوجيطو) الدّيكارتيُّ بالمناسبة، خير مثال يُضرب: يبذل (ديكارت) قصارى جهده مشكِّكًا في كلّ شيء، ومع ذلك يظلّ هناك يقينٌ لا يخترق: فعل الشكّ عينه، هذا الَّذي يتواجد بنفسه باعتباره ذاتًا مُفكِّرةً. لكن هناك يقين، وهوّ اليقين الوحيد « أنا شيء مفكّرٌ». هذه الأشياء الَّتي أحسُّها والَّتي أتخيّلها، ربَّما لا تكون شيئًا خارج أناي أنا وفي حدّ ذاتها. فإذا كنت، وأنا أكتشف يقين كينونتي الخاصّة، لن يكون باستطاعتي والحال هذه، الإقرار بكينونة أيّ شيء آخر، ناهيك عن كينونة ذوات واعية أخرى غيري أنا تظلّ أمرًا إشكاليًّا. إنَّ وعيي أنا هوّ الوجود الوحيد الَّذي باستطاعتي تجربته

(1) Deuxième Méditation de DESCARTES : les chapeaux et les manteaux

(2) HUSSERL E. : Méditation Cartésienne ; 1929 – Analyser par P. RICOEUR ; 5 e ; Varin ; P. 74

(3) MERLEAU-PONTY M. : phénoménologie de la perception ; Gal, II, IV, P. 398

مُباشرةً، وكلّ ما عاداه سوى مجرّد موضوع له، فقط مشهد خالصٌ لهذا المُشاهِدِ المتفرّدِ.

4/ بين التَّواصُل والإرسال-البث-التَّبليغ

بالإضافة إلى وظيفة التَّعبير فإنَّ التَّواصل هوَّ أيضًا من أهمّ وظائف اللُّغة الإنسانية:

التَّعبيرُ؛ فعل إظهار للواقع بفضل أداة اللُّغة.

التَّواصلُ؛ فعل إرسال بثِّ تعابير تصدر من لدن وعيٍ ما تُجاه وعي آخر.

لقد برعت التِّقنية في تعدُّد جِهات التواصُل، فقامت بتوسيع نطاقها لتعمَّ سطح كرة الأرض بالكامل. وما يُطلقُ عليه اليوم اسم «العوْلَمة» يعود في جانب كبير منه إلى اتِّساع رقعة التَّواصل ليطال كافة أماكن العالم.

لقد أصبحت تقنيات التَّواصل اليوم بالغة القُوة لدرجةٍ وصلت فيها إلى الحطِّ من قيمة فعل الإرسال (البث-التبليغ)، هذا الإرسال الَّذي يستحيل على أيّ ثقافة أن تكون وأن تستمرَّ بدونه: لاحظوا جيّدًا هنا، بأنَّ التَّواصل-الإتّصال نشاطٌ أُفُقيٌّ يضع الأفراد المتعاصرين في علاقة أفقية بعضهم ببعض...

أمَّا الإرسال-البث-التبليغ فهو حركة عمودية. بحيث تأتي الرِّسالة من الماضي لتقع بين يدي أهل الزَّمن الحاضر... وبهذا يكون التَّواصُل قد عمل على تأزيم الإرسال-البث-التبليغ !!!

وفي موضع آخر، هناك استعمال أيديولوجيٌّ لفكرة التَّواصل سينتهي بسرعة إلى خيانته: عندما يُقال بأنَّ الحكومة قد بثت إرسالية، لاوجود هنا لتناظر بين الإرسال-البث والإستقبال... هاهو (ألبير كامو) الَّذي سبق له وأن ترجم هذا الميل عندما قال:» لقد جرى تعويض الحوار بواسطة الإرسالية (التعليمة)».

تحويل « الأشياء المادية « (إبان القرن 14 الميلادي)

الوصول أو وسيلة الوصول بين شخصين أومكانين. أي فعل المرور من مكان إلى آخر (القرن 17 الميلادي)

خط يربط... أو ممر واصل، أو فتحة عبور... هنا تكون دلالة التواصل بمعنى

الإتصال أي النَّقل.

الاتصال بمعنى الوقائع والمعلومات المنقولة أو محتوى الاتصال...

الاتصال بمعنى « فعالية الحوار « والتفاعل وحتى الجِماع... (القرن 15 الميلادي)

الاتصال بمعنى فعالية الإرسال أو نقل الرسائل التي تنطوي على معلومات أو معارف وأفكار (القرن 17 الميلادي)

التركيز على التواصل بمعنى الوِصال الجنسي بين التعاشقين وذلك طوال القرن 18 الميلادي.

التواصل-الاتصال بمعنى المشاركة في أمر ما أو خاصية ما بين عدة أفراد: القرابة العائلية أوالقرابة الدينية المقدسة (القداس المسيحي، الآذان في أذن المولود، الخِتان...) مما يمتن العلاقات ضمن الجماعات المتضامنة أوالطوائف. بهذا المعنى كان المتكلم الأنغلوسكسوني يفتتح تعليقه بالقول إنه يرغب في أن « يشارك بشيئ ما جمهورة أي يقاسمهم أفكاره وتجربه.

5/ تساؤلاتٌ... موجَّهة

ماهوّ التواصل؟

كيف يجري إرسال المعنى الذي نعطيه للكلمات؟

هل يقتصر فعل التواصل فقط على إرسال رسالة ما؟

كيف يتمكَّن الغير من فهمنا؟

ما الذي قد يحول دون تحقُّق علاقة التواصل؟

نحن جميعا، ألا نفهم بعضنا البعض؟

ما هو المشترك في التواصل؟

هل يقتصر التواصل على الكلمات فقط؟

هل التواصل شيئ حيوي؟

أي شيئ هو المُعاكس للتواصل الأصيل؟

التواصل ظاهرة ممتدة ذات نطاق واسع: الخلايا هي دائما في تواصل داخل المتعضي. الحيوانات تتواصل كيميائيا فيما بينها... وبني الإنسان أيضا في تواصل مستمر.

أما التواصل اللَّفظيُّ فيشير إلى هذه القدرة على الدخول في علاقة وتراسل بالمعلومات.

لذلك فكل تواصل يقتضي:

المُرسل

المُتلقي

قناة الإرسال

الشفرة المُشتركة فيما بين متراسِلَيْن اثنين أو أكثر.

والمُلاحظ أنَّ التواصل لا يقتصر على ماهو لغويٌّ فقط. ثمة:

تواصل بواسطة الجسد

تواصل بواسطة الإيماءات

تواصل بواسطة الكتابات

تواصل بواسطة التصاوير images

هذه جميعا حوامل véhicule للرسالة.

6/ مع (يورغن هابرماسJ. HABERMAS))[1](

لقد أراد الفيلسوف الألماني المعاصر (هابرماس-Habermas) المولود سنة 1929 ضمن مؤلفه الشَّهير»نظرية الفعل التَّواصلي» طرح رؤية جديدة للمجتع الإنساني تقوم على فكرة التواصل.

يتعلق الأمر عند هذا الفيلسوف بالتأسيس لـ»عقلانية تواصلية» اعتبرها امتدادا

(1) J. HABERMAS : **Théorie de l'Agir Communicationnel** ;

واجتهادا على طول الفلسفة الألمانية الحديثة خصوصا النقدية الكانطية.

بما أن تلويحات فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية أخذت تتخلى تدريجيا عن الإعتقاد بـ«العقل الكلي» وأصبحت «النسبية» هي الخاصية الملازمة لكل خطاب... وبذلك فقد ثبت بأنه من المستحيل في هذا العصر التأسيس لـ«معايير كلية»... هاهي نظرية (هابرماس) تبين لنا – بعكس ماهو شائع- أن العقل التواصلي، كما جرى صياغته، هو ما يسمح للفلسفة الغربية المعاصرة الخروج من هذا المأزق المعرفي والتخلص من فكرة المطلق بعيدا عن الروح المأساوية الَّتي أشاعها أنصار أيديولوجيا تيارات ما بعد الحداثة في العالم الغربي.

بالفعل، فقد اكتشف (هابرماس) أن للعقل وظائف أخرى غير الوظيفة « التكنوعلمية « المُهيمنة، الَّتي تسببت في هذا «الإغتراب» الشَّامل للإنسان الحديث والمعاصر خصوصا في المجتمعات الغربية الصِّناعية. اغتراب يدينه (هابرماس) نفسه، وهاهو يؤكد بأن للعقل وظيفة تواصلية أيضا... تضرب بجذورها عفويا في أعماق أرض اللغة والخطاب. وهي كذالك في صميم الحياة اليومية لكل النَّاس.

هذه العبارات الَّتي يبثها أيّ كان من الناس، فإن الغرض منها هو التوصل إلى بلوغ فهم الغير وجعله يفهمنا بدوره. إنها عباراتٌ نريدها أن تكون ذات صلاحية تتطلع:

نحو أعلى مستويات الدِّقة

نحو أعلى درجات الإعتدال

نحو أعلى مقاصد توخِّي الصدق

لهذا السبب من الممكن – وإن تم الوقوف على فشل الأنساق الميتافيزيقية الكبرى- التَّوصُّل إلى إجماع حول المعايير الإيتيقية والسياسية للدخول في أي مناظرة بطريقة محاجج عليها.

هذا ما يجعلنا الآن نفهم جيّدا رهانات المناظرة الطويلة الأمد التي يقودها (هابرماس) ضد الخطابات المأساوية واليائسة لأنصار مابعد الحداثة.

كيف يجري التواصل مع الغير؟

هل التواصل ممكن رغم اختلافنا الجذري؟

نعم، بحوزتنا وسائل مشتركة لمد جسور التواصل (الكلمات، التراكيب، اللسان...) لكن؛ في الواقع كل واحد منا يصبغ عليها معنى ما: هل من الممكن رفع هذا الخلاف؟

لقد ظل مفهوم التواصل موضعا للكثير من سوء الفهم... بسبب المعنى المعاصر الذي طالما تلبسه في علوم الإعلام والإتصال (الإشهار – السياسة – الإعلام اليومي)

أمَّا لدى (هابرماس) لا يتعلق الأمر بنشاط استراتيجي يهدف إلى مشروع ما... أوواقع ما تحت غطاء ترقية ألئك الذين يمثلونه والحط من شأن سلبياته والأضرار الناجمة عنه...

أمَّا (هابرماس) يرى أن التواصل هو نشاط إبتدائي تستطيع بفضلة ذاتان اثنتان التوصل بكل عفوية عل الدخول في حالة وفاق في ما يتعلق بمشروع أو نشاط مشترك يخص أمرا للتقاسم

وبذلك يكون التعريف «الهابرماسي» للتواصل باعتباره كل ما ينتج بين شخصين اثنين أوأكثر عندما يتكلمون بجدية عن شيئ ما كائن أوما ينبغي أن يكون في هذا العالم، وذالك من غير أن يدَّعي أي منهم صواب أوصلاحية الإقرارات أوالقضايا المقدمة في البين.

7/ مع (فارنسيس جاك Francis Jacques))[1]()

هاهيَّ مشكلة «الغير» تتحوّل جذريًّا انطلاقًا من تصوّر التَّواصليّة. أو القابلية للتّواصل عند الانسان. وبذلك سيكون لدينا ما يلي:

مضوع جديد للفلسفة (يعيد تحديد جهة وجود الظَّاهرة التواصلية)

تعويض استراتيجية تواصُل الذَّوات الواعية (كما هو سائد عند الفينومنولوجيين) بواقع تواصل الخِطابات.

التَّسليمُ بأسبقيَّة المقام التَّواصلي على الوضع الإعلامي.

لم يعد يكفي – كما كانت الأمور سائدة إلى غاية منتصف القرن 20 – الانطلاق

(1) F. JACQUES : l'Espace Logique de l'Interlocution ; PUF ; 1985 ; P. 55

من فرضية « انفجار الوعي» للخروج من «فلسفات الوعي»؛ حيث ما تزال الصعوبة المشتركرة حول «عزلة الأنا» Solipsisme راسخة الأمر الَّذي أدى إلى استحالة التأسيس لتواصل واقعي وفعليٍّ... لكن فيم يتمثل بالضَّبط؟

أولاً؛ إنه علاقة هيّ في آن واحدٍ شخصية وعقلانية.

علاقة يجري فيها تشغيلُ لُغة مشتركة، ذات نطاق كونيٍّ-كلّي، ومع ذلك فهي في الوفت عينه فردية ومابينشخصيَّة.

علاقة يتم فيها الاشادة بالمستوى الثقافي للشُّركاء وبمعقولية ما يقومون به.

باسم الكلام la parole (أوالقول) وهذه الفكرة المُثلى عن التَّواصل المنجز، يجري اليوم الاعتراض بشدّة قوية على الفينومنولوجيا، وخصوصًا تلك الَّتي أسسها الفيلسوف الفرنسي (موريس ميرلو-بونتي M. Merleau-Ponty).

بواسطة دعاوى المفهمات التداولية pragmatique وعلى الخصوص تيَّار الحِواريَّات Dialogique الَّذي يقوده الفيلسوف (فرانسيس جاك F. Jaques) في اللُّغة؛ فقد جرى إدخال تعديلٍ عميق في تلك المقاربة الفينومنولوجية لمشكلة الغيرية l'altérité لقد أعادت الحِواريات النّظر كليًّا في ما أطلق عليه أسبقية المَعيش.

لقد أصبحت تحاليل (فرانسيس جاك) تبدو لنا اليوم حبلى بدروس مهمة في هذا الشأن:

هاهوّ(ف. جاك) يلوم (ميرلوبونتي) على إهماله لذلك البعد الجوهريّ للغيْرية، الَّذي هوّ بُعد «اللُّغة». في الوقت الَّذي كان قد أولى فيه للكلام واللُّغة مكانة مرموقة، فقد انتهى إلى أنَّ الكلام يمثِّل الإيماءة le geste الأكثر تعبيرية: إيماءة فكرٍ يضرب بجذوره في اللُّحمة، فاتح المابينذاتي على الميزة المثالية وعلى الرمزية.

المصادروالمراجع

- النَّقاري حمّو: معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية؛ المؤسسة العربية للفكر والإبداع (إبداع) الطبعة الأولى 2016 بيروت.
- بلقناديل عبدالقادر: مفهوم الحياة في البيولوجيا النظرية (بحث في تشكل النظرية العمة للحياة في النموذج العلمي الحديث) رسالة ماجستير 2005-2006 من قسم الفلسفة جامعة وهران-الجزائر.
- WIENER N. : Cybernétique et Société ; EDI. 10 /18 UGE
- SHANNON C. E. et WEAVER W. : Théorie Mathématique de la Communication, Retz.
- Deuxième Méditation de DESCARTES : les chapeaux et les manteaux
- HUSSERL E. : Méditation Cartésienne ; 1929 – Analyser par P. RICOEUR ; 5 e ; Varin
- MERLEAU-PONTY M. : phénoménologie de la perception ; Gal,
- J. HABERMAS : Théorie de l'Agir Communicationnel ; éd. FAYAR 1987
- F. JACQUES : l'Espace Logique de l'Interlocution ; PUF ; 1985

الخطاب المسرحي وآليات التواصل في العرض المسرحي

د.بولنوار مصطفى[1]

يعدُ المسرح مساحة مكثفة وهائلة من عملية التواصل سواء على مستوى النص وبنيته أو عبر كل ما يتجسد فوق الخشبة، لذا كان الاهتمام منصبا إلى موضوع الخطاب المسرحي وكيفية تحققه وأساليب تحوله من النص المكتوب إلى المشاهد والمعروض على الخشبة، و» المسرح فن ديناميكي ذو طرفين تشكل اللغة فيه الجسر الذي يمتد بين المؤلف والممثل إلى المتفرج، إنها الأداة التي تؤمن العلاقة المحددة بين الأداء والتقبل والمسرح. فن يوجد فقط في لحظة الفعل المسرحي ذاته، فن لا تكلف فيه، محدود بالظرف والزمان والمكان، ويجب أن يكون سهل المنال من حيث الشكل، واضح المنطق، مفهوم اللغة»[2].

إذن المسرح فن له ركائز ووسائل ونتائج، وهو وسيلة تواصل تقوم على وسائل جمالية أصلها الخيال والإبداع وهو فن يقوم على النصوص وتمثيلها.

1-مفهوم المسرح:

أخذت كلمة مسرح théâtreمن» الكلمة اليونانية theatron والتي تعني مكان الرؤية والمشاهدة العينية»[3]. أما في معجم لسان العرب لمؤلفه (ابن منظور) فقد جاء معنى المصطلح في مادة» (سرح) بمعنى «المسرح» بفتح الميم مرعى السرح وجمعه المسارح»[4]. وفي هذا الصدد يقول الشاعر:

فلو أن حق اليوم منكم إقامة وإن كان سرح فقد مضى فتسرعا[5]

أما اصطلاحا فإننا نجد أن التعاريف، ومن بينها:

أ.ما قدمته «ماري إلياس» و»حنان قصاب حسن» في المعجم المسرحي : المسرح هو مكان يقام فيه العرض المسرحي.

(1) أستاذ محاضر – قسم الفنون جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان الجزائر

(2) تمارا الكساندروفنا بوتينتيسيفا، ألف عام وعام على المسرح العربي، ت: توفيق المؤذن، الفارابي ط1990،2، ص21.

(3) ينظر: شكري عبد الوهاب، النص المسرحي، دار فلور للنشر، ظ2001،2، ص09.

(4) ابن منظور، لسان العرب المحيط، تصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت مج2، ص182.

(5) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت لبنان، ج2، ص162.

المسرح شكل من أشكال الكتابة يقوم على عرض متخيل قوامه الممثل والمتفرج.

المسرح عبارة على مجمل أعمال أو إنتاج كاتب مسرحي، فيقال مسرح «راسين» ومسرح «شكسبير».

هو مجمل الأعمال التي تنتمي إلى عصر معين أو مدرسة محددة أو توجه ما، فيقال المسرح اليوناني، والمسرح الكلاسيكي والشعبي»[1].

ب شكري عبد الوهاب (النص المسرحي): أشار المؤلف شكري عبد الوهاب إلى مجموعة من التعاريف من أهمها تعريف الدكتور إبراهيم حمادة: الكلمة يونانية الأصل Dramومعناها الحرفي يفعل أو عمل يقوم به، ثم انتقلت الكلمة إلى لغات الدول وتعني مدلولين:

الأول: النص المستهدف عرضه فوق المسرح أيا كان جنسه أو مدرسته أو نوعية لغته، ويتقلد أدوار شخصياته ممثلون يقومون بتأدية الفعل ونطق الكلام.

الثاني: المسرحية الجادة «الدرامية»[2]* ذات النهاية السعيدة أو الأسفية والتي تعالج مشاكل هامة علاجا مفعما بالعواطف على أن لا يؤدي إلى خلق إحساس فجعي مأساوي.

- الناقد الألماني فريتاج (1716-1895) : لا تقتصر المسرحية على تقديم أو عرض العواطف والأحاسيس لذاتها، ولكن كي تؤدي في النهاية إلى الفعل الدرامي في فن المسرح.

-الألدرس نيكولا : المسرحية هي فن التعبير عن الأفكار الخاصة بالحياة في صور تجعل هذا التعبير ممكن بواسطة ممثلين، وأن يثير الاهتمام في قلوب جمهور محتشد

---

(1) ماري إلياس وحنان قصاب، المعجم المسرحي مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض، مكتبة لبنان ناشرون، ط1 1997 ص424.

(2) * الدراما (drama) : ظل تاريخ الدراما لفترة طويلة مرادفا لتاريخ المسرح من جهة ولمجموعة من الأنشطة معه في بعض خصائصه وتشمل فنون السيرك والإيماء، ومن هنا جاء استخدام مصطلحي «دراما ودرامي «في سياقات كثيرة، فمباريات كرة القدم والسباقات والحوادث الكبرى كلها يأخذ طابعا دراميا لأنه يتضمن قوة الحدث والانفعال اللذين يشكلان أحد المكونات الأساسية للدراما .لكن الفرق بين هذه الأنشطة والدراما بمعناها الدقيق يكمن في أن هذه الأنشطة حقيقية بينما تقوم الدراما على عنصر الخيال وهذا يكشف عن عنصر أساسي في الدراما وهو التمثيل .ينظر: ماري إلياس وحنان قصاب، المعجم المسرحي، ص194.

أما أصل الكلمة من الفعل اليوناني(dram)) ويعني فعل، ويدل على كل ما تحمله (الإشارة أو الخطر) كما تطلق الكلمة على كل الأعمال المكتوبة للمسرح مهما كان نوعها. ينظر : عدنان خالد عبدالله، النقد التطبيقي التحليلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1986،1،ص121.

يسمع كل ما يقال ويشهد ما يجري.»[1]

أما مسرح الطفل خاصة فهو جنس أدبي له شروطه الفنية ووظائفية ومرتكزاته الأدبية، بل هو أكثر صعوبة من مسرح الكبار. لأنه أشد إلحاحا على الجانب الفني، انطلاقا من تأليف النص انتهاء إلى فوق المسرح[2]، ويعرفه كولد برغ بأنه: « تجربة مسرحية رسمية تقدم خلالها مسرحية لجمهور من الأطفال، والهدف منها هو تقديم أفضل تجربة مسرحية للجمهور، ومن أجل هذه الغاية يوظف مسرح الأطفال جميع تقنيات وقواعد المسرح «[3]، أما الدكتور روجي ديلديم جعل مسرح الطفل مسرحا للإبداع الذي يخص الأطفال والمقدم من قبل ممثلين كبار، حيث يقدمون من خلاله بطرق أكثر فنية بعض المشاكل الفنية التي تهم وتحسس بمشاكل الطفل.

ولكن تعريف أستاذ سالم أكونيدي يشمل ما سبق، حيث يستنتج أن مسرح الطفل هو مسرح موجه للأطفال أساسا، ويقوم بتوجيهها لهم ممثلون بالغون ولا يمت للأطفال إلا من حيث المحتوى، أما الشكل فتعتمد فيه تقنيات المسرح وقواعده[4].

2-المسرح والمجتمع:

المسرحية هي أكثر الفنون الأدبية حاجة إلى نضج الملكة وسعة التجربة والقدرة على التركيز والإحاطة بمشاكل الحياة والإنسان، لا لأنها تتعمق في جذور الحقائق الإنسانية وتكشف عنها الغطاء فحسب، بل لأنها الفن الذي لا يأخذ زمام أمره إلا فنان يستطيع أن يتذوق مشاعر الآخرين، وأن يتجاوز ذاته ليمر إلى ذوات غيره، فنان قادر على التأثير في المجتمع الذي يعيش فيه ويتأثر به، فنان يضع في حسبانه أنه يصدر أفعال الناس مرئية ممثلة، وأنه حينما يجعل شخصياته حية تقول وتفعل، ويحركها فإنما يحرك أنماط حية في المجتمع.

فالمسرحي يفسر الإنسان للإنسان، ويصور ما ينطوي عليه، فمن رؤية الماثل على الخشبة يمكن أن تدرك الكثير عنه، اسمه، شخصيته، انتماؤه، عقيدته، مكانته

(1) شكري عبد الوهاب: النص المسرحي، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، ط2،2001، ص9-13.
(2) مروان مودان : مسرح الطفل من النص إلى العرض، مطبعة النيل الدار البيضاء، ط1، 2015، ص07
(3) مروان مودان : المرجع نفسه، ص07.
(4) سالم أكونيدي : المسرح المدرسي المفهوم الأهداف الممارسات، اللقاء الجهوي الأول للمسرح المدرسي، ديسمبر1994، مراكش ص4

وحتى أبعاده وصفات مجتمعه.

فالمجتمع والمسرح ثنائيتان متلازمتان، بل وجهان لعملة واحدة، لأن المسرح ما هو إلا مجموعة من الكلمات والصور والإشارات التي إذا ما تحركت تحرك معها المنظومة الاجتماعية والجمالية عند كل من المؤلف والمخرج والممثل ثم المتفرج. فالمسرح لا يرتكز إلا على ما هو حقيقي، ولكي يصل الإنسان إلى معرفة ذاته بذاته يجب أن يخلق نفسه بنفسه، وما دام هو المسؤول عن صياغة أعماله وتحديد صفاته فيها، فقد وجب عليه أن يلحظ ويرقب نفسه في ماضيه وحاضره وأن يعيد النظر من جديد إلى المجتمع الذي ينتمي إليه وفي قيم العالم الإنساني كله.

وذلك قصد الوصول إلى الأصوب والأصلح من خلال وعي وإدراك حقيقيين «وإذا كان الوعي الصحيح أساس السلوك العقلاني، فإننا نرى أن أي تغيير في مجتمع ما، لا يمكنه أن ينبثق إلا من صميم ذلك المجتمع»[1].

والمسرح مع كثرة المذاهب فيه والمدارس، لا يُعد إلا فكرا يقوم على النظرة المعبرة عن الإنسان ورؤية واعية للحياة. فجل الأعمال المسرحية تسعى إلى توفق الحياة والطبيعة الإنسانية ومعالجة المشاكل الاجتماعية وخاصة الآفات والمفاهيم التي تستوجب إصلاحا.

لذا أكد عالم الاجتماع الفرنسي (إميل دركايم E.durkheim) على اجتماعية الظاهرة الأدبية بقوله: «أن الأدب ظاهرة اجتماعية، وإنه نتاج نسبي يخضع لصروف الزمان والمكان وهو عمل له أصول خاصة به وله مدارسه، ولا يبنى على مخاطر العبقرية الفردية، وهو اجتماعي أيضا يتطلب جمهورا يُعجب به ويقدِّره»[2] وفي كلام إميل إشارة صريحة إلى أن روافد الأدب هي روافد اجتماعية خالصة ونتاج أعماله لا يمكن تذوقه إلا من طرف المجتمع.

والمسرح بوصفه أحد الأجناس الأدبية يعتبر «أكثر الفنون ارتباطا بالحياة فهو نشاط إنتاجي جماعي جدلي تتحول فيه الممارسة الإبداعية إلى ممارسة اجتماعية معرفية، عبر عمليات الإرسال والتلقي وإعادة إنتاج الدلالة بصورة مستمرة مع كل

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع لبنان، ط4، 1981، ص27.
(2) نهاد صليحة، المسرح بين الفن والحياة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة2000، ص10.

غرض في سياق توأمة الحوار الدائم مع الواقع المتغير»[1].

وللمسرح أهمية لا تتمثل فقط في كونه أبا الفنون، بل لكون الحياة الإنسانية نفسها عبارة عن مسرح كبير يتبادل فيه الناس أدوارهم المختلفة بشكل واقعي ليس فيه خشبة معينة، فخشبته الحقيقية هي نشاط الإنسان بكل حيوية وتنوع.

ومن أهم ما أقره الدارسون حول المسرح أنه فضاء يلتصق بالمجتمع، وتحول المسرح إلى علم يدرس في ضوء علم اجتماع الفن الدرامي والذي ساهم في تأسيسه فلاسفة ومفكرون كثر منهم(ابسنIbsen)و (غولدمانGoldman)وحيث التصق المسرح بالمجتمع محاولا في كل اتصال أن يعبر عن الضمير الجمعي في ديناميكية تفاعل بينه وبين المجتمع، كما يعد المسرح الميدان الخصب للكاتب المسرح، فمن خلاله يمكن أن يشرح الظواهر الاجتماعية السلبية مبينا للمتلقي- القارئ المشاهد – أسبابه ومدى خطورتها على المجتمع. لأن المسرحية مرآة العصر[2].

وبارتباطه الوثيق بالمجتمع ظهر علم يدرس دور المسرح في المجتمع يسمى علم اجتماع المسرح/سوسيولجيا المسرح Sociologie du Théâtre [3]* «والذي يحاول دراسة العلاقة المتداخلة التي تربط الممارسة المسرحية بتطور المجتمعات الإنسانية في ديناميكية متبادلة قوام هذه العلاقة هو الممثل الذي يحاول في كل عرض مسرحي التأثير في الجماعة الإنسانية التي تنتمي إليها وبعملية نقدية نجد الممثل في معالجته لتلك الظواهر الاجتماعية السلبية يشرك المتلقي/الجمهور في العملية المسرحية ليستخلص معه العبر ويشاركه في إيجاد الحلول الكفيلة لمشاكله اليومية التي يعاني منها، ونظرا لهذا الدور الفعال والوظيفة الرئيسية للمسرح في المجتمع بات لزاما على المسرح اليوم وأكثر من أي وقت مضى، أن يساير هذا التطور الاجتماعي بمفهومه الواسع بهدف رسم معالم تواصلية جديدة تجعله يمارس دورا رياديا في بناء الصرح الاجتماعي وتجعله يترك بصمات لكل الأمراض الاجتماعية»[4] .

(1) نهاد صليحة، المرجع نفسه، ص11.

(2) فوزي فهمي، المفهوم التراجيدي والدراما الحديثة، هلا للنشر والتوزيع، 2002، ص154.

(3)

(4) أحمد صقر، في النقد المسرحي ‹تاريخ النقد ونظرياته، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2001، ص120.

3- الخطاب المسرحي وأهميته في التواصل مع المتلقي:

الكلمة هي الخطاب المسرحي الذي تتمثله جنسا أدبيا قرائيا مستقلا ومختلفا عن شكله المعروض على خشبة المسرح؛ ودراستنا للنصوص المسرحية, ضمن مراحلها التاريخية ومعطياتها الأدبية يختلف عن مشاهدتنا لنفس النصوص على خشبة المسرح، بل والانطباع يختلف عند مشاهدة نفس العرض عدة مرات» فالنّص المسرحي باق إلى الأبد بعد تأليفه وعرضه ولكن العرض يختلف من فترة لأخرى، فهو دائم التغيير»[1] وهذا يوحي بوجود قراءتين مختلفتين، إحداهما تشتغل على النص ككلمة مقروءة والأخرى على العرض كصور سمعية بصرية على الرغم من التقاء القراءتين في مفصل أو أكثر من مفاصل العمل الدرامي.

إن أغلب النصوص المسرحية هي نصوص قرائية، مادامت لم ترتق خشبة المسرح بعد، فإن ارتقتها تحولت إلى أفعال درامية تختلف طرق تناولها عن الكلمات المقروءة، مما سيوصلنا إلى استنتاج يتجسد في اختلاف لغتي النص والعرض، مما يوجب علينا ابتكار قراءتين مختلفتين للغتين مختلفتين.

والفعل من العناصر الرئيسية في الدراما المسرحية الذي بدونه لا يمكن للعمل المسرحي أخذ حالته النهائية، ويتمتع الفعل بوجود حيوي في أغلب الأجناس الأدبية، وعلى رأسها القصة والرواية لكنّه فيها يتسم بطابع ذهني تحليلي بحت، أمّا في المسرحية فهو يتجسد على هيئة حركة أو مجموعة حركات يقوم بها الممثلون في كل لحظة من لحظات العرض المسرحي بل وقد ينشئون مسرحا داخل مسرح[2]* فيشكلون بواسطته كل ذلك صورة العرض النهائية التي تعكس المعنى المراد إيصاله إلى الجمهور «الذين هم بمثابة مرآة عاكسة لمجموع العلامات الصادرة عن الممثلين على الخشبة... إن للمتفرج دورا لا يستهان به في إنجاح العرض عن طريق الملاحظات والمواقف الصادرة عنه في كل مرة تحرك أو تكلم فيها الممثل»[3] مما يشكل تفاعلا بين المخرج والممثل والمتفرج لهذا لا تمتلك الدراما المسرحية القدرة على استبعاده مثلما تستطيع ذلك مع بعض عناصرها الأخرى.

---

(1) عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، دار الاختلاف، ط1، 2001، ص45.

(2) المسرح داخل المسرح : أسلوب دراسي يقوم على إدخال مسرحية داخل مسرحية بغض النظر عن حجم أي من المسرحيتين يؤدي ذلك إلى بنية مركبة فيها حدثين أو حكايتين تتواضعان ضمن مكانين وزمانين متباينين فيحصل نوع من القطع الدرامي في لحظة معينة من الحدث الأساسي مما يجعل الخشبة تنقسم إلى حيزين مكانيين هما حيز اللعب، وحيز الفرجة فهي صالة وخشبة.

(3) عمر بلخير، المرجع نفسه، ص43.

فالفعل المعروض إذن هو فكرة النص التي يقدمها المخرج بشكل حركات منطقية تشكل في مجملها صورة أو صورا لأفعال الفكرة تجعل أمر قراءتها عيانيا أمرا واردا وممكننا من هنا نستنتج أن لغة العرض تختلف اختلافا كبيرا عن لغة النّص، وقراءة لغة كل منهما تختلف عن الأخرى مما يوجب علينا البحث عن أدوات جديدة لتفعيل قدرتنا على تناول كل منهما على انفراد، وبماأن الصورة تتكون من مجموعة أعمال تتأسس على كم هائل من الحركات المنطقية التي تشكل في نهاية الأمر فكرة العرض المراد إيصالها إلى المتلقي إذن يمكننا استخدام الصورة كأداة لقراءة العرض قراءة بصرية.

مما تقدم نجد أن ثمة صفة اتصفت بها الكلمة والفعل على حد سواء هي دراميتها، وصفة درامي تطلق على أي خطاب فني أو أدبي، يستوفي كل أو بعض شروط الدراما الأساسية الآتية :

-1 الفعل –2 الصراع 3 الحبكة 4الشخصيات 5 الحوار 6 العقدة 7 الحل .غير أن صفة الدرامي لا تسقط عنه لمجرد الاستغناء عن واحدة أو أكثر من هذه العناصر فقد يخلو الخطاب المسرحي من الحوار تماما، دون أن تسقط عنه صفة الدرامية كما في التمثيل الصامت أو يخلو من الشخصيات البشرية كما في مسرح الدمى، ولكننّا لو أسقطنا عن ذلك الخطاب الفعل أو الصراع لاستحال علينا تسميته دراميا لأن هذين العنصرين هما جوهر كل خطاب مسرحي.

ويستطيع المسرح وحده كفن وعمل أدبي ممثل أن يحقق الكثير من الفوائد المختلفة فتتجلى بذلك أهميته على العديد من الأصعدة ولعل أبرزها:

أ-الأهمية النفسية: لازال العلماء وأطباء علم النفس يؤكدون على نجاعة العلاج النفسي الذي يحققه المسرح «إذ يعد العلاج الدرامي/البسيكو دراما (Psychodra-mie)[1]* من أنجح الوسائل الطبية لمعالجة بعض الأمراض المتعصبة بواسطة التحليل الإجرائي لشخصية ما، فالخشبة (Salle/Scene)[2]** تساعد المريض على اكتشاف تلك

(1) البسيكودراما (Psychodrame) : كلمة مركبة من Psycho :الروح،Drama :الفعل، وتعني الدراما النفسية وتطلق الكلمة على المعالجة النفسية باستخدام التقنيات المسرحية، ويعد الطبيب الروماني مورينو(1892/1974)أول من استخدمها في كتابه الموسوم (بسيكودراما)، ينظر : ماري إلياس وحنان قصاب، المعجم المسرحي، ص100 101

(2) الخشبة (Scène/Salle) : هي الحيز الذي يتحرك فيه الممثل أثناء العرض المسرحي، ويتم فيه تصوير العالم

الاضطرابات والأفكار السلبية الناشئة من الاحتكاك بين الواقع المفروض، والخيال المرغوب فيه، فيغدوا بذلك المسرح متنفسا للمريض يزاوج بين السلوك الحقيقي والسلوك المفترض-المصطنع»[1]وهذا ما سماه أرسطو بالتطهير (Catharsis)[2]*** « فالنظرية الطبية الأرسطية تعمل على تفعيل دور المسرح بجعله علاجا لكل داء نفسي كإعادة التوازن للانفعالات المضطربة التي يعاني منها الفرد»[3] .

ب-الأهمية التربوية: «منذ أن ظهر المسرح بوصفه فنا وهو يعمل على تكوين الفرد وتهذيب سلوكه وتهيئته تربويا بهدف دمجه في المجتمع، لهذا لا غرو اليوم أن يصبح المسرح أحد الوسائل التربوية الهامة كيف لا والدراسات التربوية تؤكد أن المسرح يسهم بنسبة عالية في التواصل وتلقين المتلقي/المتفرج مبادئ التربية»[4]. ومن أسمى الأهداف التربوية التي سعى المسرح إلى تحقيقها نجد:

- تكثيف الزاد المعرفي والتربوي للفرد.
- الرقي بالقيم الأخلاقية الفعالة والإيجابية مثل الحب والتعاون والوفاء والتضحية.
- ترسيخ المبادئ الإنسانية الحقيقية الخالية من العنف والشذوذ.

ج-الأهمية الاجتماعية : لعل أهمية المسرح الاجتماعية تكمن في قدرته على تحقيق نهضة شاملة في المجتمع لم تستطع ربما وسائل الاتصال الأخرى تحقيقها، مثل وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، ويعود ذلك إلى طبيعة المسرح في حد ذاته، فهو يسعى في كل لقاء مع المتلقي سواء كان قارئا للنص أو مشاهدا أن عبر عن بعض الأنماط السلوكية السائدة في المجتمع ويعمل على تغييرها إلى ما هو أفضل .

وإذا ما عدنا إلى المعجم المسرحي لباتريس بافيس فإننا سنجد أن أكثر مميزات الخطاب المسرحي تداولا بين الدارسين هي كالآتي:

- أن الخطاب المسرحي يتصف بخاصية المشهدية والحركية. كما أن قابليته للترجمة الركحية ترتبط بإيقاعه وبلاغته وخصوصيته الصوتية.

الخيالي الذي يمثله الحدث. ينظر ماري إلياس وحنان قصاب، المعجم المسرحي، ص182.

(1) ينظر: أرسطو، فن الشعر، تر: إبراهيم حمادة، ص120.

(2) *** التطهير (Catharsis): يراد تطهير النفوس من الانفعالات السلبية والقيم الأخلاقية الدنيئة. ينظر: دريني خشبة، أشهر المذاهب المسرحية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 1999، ص14.

(3) ينظر: أرسطو، فن الشعر، ترجمة شكري محمد عباد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص120.

(4) ينظر محمد إسماعيل الطائي: المسرح التربوي (الفن والتربية)، الموقع .http://www.google:masroheon com/468.htm

- أن الفاعلين في الخطاب المسرحي ينبغي البحث عنهم في الأماكن التي لا نتوقع وجودهم فيها إلى درجة أن الفاعل الإيديولوجي والفاعل النفسي غالبا ما يظهران كما لو أنهما خارج المركز من حيث لا يقدم الإخراج عنهما سوى صورة تقريبية وهمية.
- أنه يتسم بعدم الثبات، فالممثل والمخرج يفضلان التمايز عن النص، وإعادة صياغته وبنائه حسب المقام اللفظي.
- أن للخطاب المسرحي جدلية متفاوتة، فهو دائم الارتباط بالتغيرات الدرامية ووفق الصراعات الدرامية ونهاياتها.[1]

ولقد وضع كير إيلام نموذجا للتواصل في الخطاب الدرامي، آخذا في الحسبان كل عناصر الإرسال والتلقي في العملية التواصلية، فانطلق في نموذجه من مصادر الإرسال واللذين يمكن حصرهم في : المؤلف، المخرج، مصمم الديكور، الموسيقي، ثم ذكر جهاز الإرسال والمتكون من : جسد، صوت، أغراض، ديكور، إضاءة، ثم يعدد بعد ذلك قنوات الإرسال وهي : الكلام، الإيماءات، الموسيقى، ثم المستقبل ويتمثل في مجموعة من المتفرجين الذين يتلقون الدلالات الخطابية بواسطة الحواس. ويمكن للمتلقي والذي يحوز على وظيفة المستقبل التفاعل مع الرسالة المسرحية والانتقال إلى وظيفة مرسل «عبر التصفيق والتصفير والوقوف والصراخ، أو الانسحاب من العرض»[2] وهذا ما يبين فاعلية المتلقي في العملية التواصلية مع العرض المسرحي وأن له تأثيرا متبادلا مع الممثل والمخرج، وأن تفاعله مع معطيات العرض وأداء الممثل وعناصر السينوغرافيا المسرحية سيولد ردود أفعال على كل فعل مسرحي إما بالتعمق فكريا أو الضحك على الموقف أو التصفيق إعجابا أو الصراخ تنديدا وإنكارا.

4- الطابع التواصلي في الحوار المسرحي:

إن ما يميز المسرح عن باقي الأجناس الأدبية هو الحوار وصفة الآنية فيه. ويعتبر الحوار أوضح جزء في العمل الدراسي والأقرب إلى أفئدة الجماهير وأسماعهم. ويعبر به الكاتب عن فكرته ويكشف به عن الأحداث المقبلة والجارية في مسرحية[3]. ومن خلال

(1) ماري إلياس وحنان قصاب، المعجم المسرحي، ص150
(2) جلال زياد، المدخل إلى السيمياء في المسرح، وزارة الثقافة، عمان، ط1 1992، ص105
(3) عادل النادي. مدخل إلى فن كتاب الدراما. مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله تونس ط1 1987 ص4.

ما ذكرنا تتجلى القيمة الحالية لعنصر الحوار في البناء الدرامي للمسرحية وهو أولا مطية الكاتب للإعلان المباشر أو الخفي عن فكرته التي لن تتجلى إلا باكتمال حوارات ستخوض مسرحيته وهو كذلك سبيل الملتقي الرصيد للكشف عن أحداث المسرحية واستخلاص حكايتها فهو أداة التخاطب في المسرحية وهو السمة التي تشيع الحياة والجاذبية في المسرحية[1].

وعلى الرغم من أن الحوار في المسرحية يقترب من المحادثة العادية في الحياة إلا أنه يختلف عنها جوهريا ويرتقي عليها. فهو اقتصادي ودلالي دائما ولا مجال للاعتباطية فيه[2]. فهو مركز ومنتقي بعناية فائتة. وله هدف محدد أي أنه درامي يتوالد وينمو من نقطة إلى نقطة. وهذا النمو هو السلاح الرئيسي في يد الكاتب لنمو الحكاية. وهذا التواصل والنمو يجب أن يتم بسرعة ودون توقف متى يستوفي الكاتب كل أركان التأليف المسرحي في المدة الزمنية القصيرة المتاحة له.

كما يجب في الحوار أن يخضع لشيء من التنويع والتمايز ويبرز تفرد الشخصيات وتباينها. وأن يكون مساعدا للمثل على الإلقاء وان يكون رشيقا.

ولا تعد كتابة الحوار المسرحي رحلة يسيرة بمكان. نظرا لما يتصف به من أهداف تواصلية وأبعاد فنية وتقنية وجمالية. وما يتميز به من مقومات تصويرية وبلاغية ذات دلالة كفيلة بإغفال الصورة وفهم المعنى. ومن شدة تعقيده فإنه لا يتأتى لجميع الكتاب والأدباء لأنه كما يقول جولسور دي «فن قاسي بالغ العسر يأبى على نفسه استباحة مالا تبيحه الآداب والفنون جميعا».

وللحوار المسرحي وظائف بارزة تعطيه صفته الدرامية. أولى هذه الوظائف تطوير الحبكة والحكاية المسرحية. فهو الذي ينقل الفعل من التمهيد إلى التعقيد إلى الحل. وهو الذي يكشف عن جوانب الصراع ويؤججه ويرمي به التأزم. وثانيهما تصوير الشخصيات. فمن خلال الحوار نتعرف على الشخصيات وأفكارها ودوافعها وميولاتها وأبعادها ونعرف مدى تأثير الفعل عليها وثالثهما الإمتاع والتصوير. وهذا ما يقف مع رأي تشارلي مورجان الذي يرى أن من الاستعمالات الرئيسية للحوار ثلاثة: تطوير القصة.

(1) عادل النادي مدخل الى فن كتابة الدراما، ص 24.
(2) ماري الياس وحنان قصاب المعجم المسرحي، ص 134.

وتصوير الشخصية وخلق الجو أ الحالة[1]. أو بعبارة كما يقول روبرت إس جرين: إن الحوار أيا كانت وسيلته له وظائف ثلاث: إعطاء المعلومات والتعبير عما ينطوي عليه العواطف وتطوير الأحداث حتى تمضي إلى العقدة[2]. إضافة إلى كل هذا يأتي عنصر لا ينقص أهمية عما ذكرنا سلفا وهو مساعدته على إخراج المسرحية. حيث يرى الكثير من المخرجين أن الحوار الجيد هو الذي يحتوي على مفاتيح وإرشادات تساعد الممثل على أن يقرأ كما ينبغي أن يكون.

خاتمة:

وآخر القول هو أن الرسالة الجوهرية للمسرح هي تلك التي تتجلى في الفضاء المسرحي حيث يتجسد الخطاب المسرحي، ويأخذ شكله النهائي من خلال عملية المسرحة والانتقال من المقروء إلى المعروض والمشاهد، وليس النص المكتوب فقط الذي يعتمد على الصيغة اللغوية في التعبير، باعتبار ا، الخطاب المكتوب يحمل في طياته رموزا متعلقة بالإنسان وقضاياه في المجتمع والتي تحتاج إلى تجسيد صوتي وحركي، فالجانب الأدبي من الخطاب متمثل في الملفوظات اللغوية من خلال الحوار والجانب المسرحي يتمثل في الفضاء الدرامي البصري يكملان بعضهما البعض من أجل الغاية الكبرى وهي الاتصال والتواصل مع المتلقي.

(1) عادل النادي، المرجع نفسه.ص 33.

(2) ينظر عادل النادي، المرجع نفسه، ص33.

قائمة المصادروالمراجع:

1- ابن منظور، لسان العرب المحيط، تصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت مج2

2- أحمد صقر، في النقد المسرحي ‹تاريخ النقد ونظرياته، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2001

3- أرسطو، فن الشعر، ترجمة شكري محمد عباد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967

4- تمارا الكساندروفنا بوتينتيسيفا، ألف عام وعام على المسرح العربي، ت: توفيق المؤذن، الفارابي ط،1990

5- جلال زياد، المدخل إلى السيمياء في المسرح، وزارة الثقافة، عمان، ط1 1992

6- دريني خشبة، أشهر المذاهب المسرحية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 1999

7- سالم أكونيدي : المسرح المدرسي المفهوم الأهداف الممارسات، اللقاء الجهوي الأول للمسرح المدرسي، ديسمبر1994، مراكش

8- شكري عبد الوهاب: النص المسرحي، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، ط2001،2

9- عادل النادي. مدخل إلى فن كتاب الدراما. مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله تونس ط1 1987

10- عدنان خالد عبدالله، النقد التطبيقي التحليلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1986،1

11- عمر بلخير : تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، دار الاختلاف، ط1، 2001

12- فوزي فهمي، المفهوم التراجيدي والدراما الحديثة، هلا للنشر والتوزيع، 2002

13- ماري إلياس وحنان قصاب، المعجم المسرحي مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض، مكتبة لبنان ناشرون، ط1 1997

14- محمد إسماعيل الطائي: المسرح التربوي (الفن والتربية)، الموقع http://www. google:masroheon.com/468.htm

15- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت لبنان، ج2

-16 مروان مودان : مسرح الطفل من النص إلى العرض، مطبعة النيل الدار البيضاء، ط1، 2015
-17 نهاد صليحة، المسرح بين الفن والحياة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة2000
-18 هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع لبنان، ط4، 1981

حوار الحضارات اختلاف أم تواصل ؟

د.دكار محمد أمين[1]

تعتبر الدراسة المقارنة للحضارات علما جديدا قائما بذاته ينطوي ضمن الأطر المعرفية الجديدة في مجالات العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، حيث تتلاقح فيه مجموعة من العلوم على رأسها علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والسياسة في حقولها المختلفة[2].

ونستطيع القول أن ابن خلدون ومن خلال مؤلفه الشهير «المقدمة»، قد نظَّر وأصَّل فيه لعلم العمران البشري الذي يعرف حاليا بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، يمكننا القول أنه أصَّل للدراسات الحضارية المقارنة بشكل عام في مرحلتها الأولى، قبل أن يضع لها منهج يضبط عملية البحث داخل هذا الحقل ويقعّد القواعد ويؤصل وينظِّر للمفاهيم، ويرسم لها حدودا وإطارًا عامًا يفصل بينها وبين غيرها من الدراسات الإنسانية الحديثة. ولا بد أن نوضح فكرة هامة، وهي أن الدراسة المقارنة للحضارات هي الأقرب إلى مجال دراسة التحولات الاجتماعية والثقافية الكبرى في مجتمعات إنسانية متقاربة المنزع متجانسة الميول مترابطة حلقات التفاعل البشري في مرحلة زمنية محددة[3].

وكل هذه المعطيات على اعتبار أن الحضارة هي عصارة هذه التفاعلات والتحولات في ميادين الإبداع الإنساني، على اختلاف مناحي هذا الإبداع.

وفكرة الحضارات تشترك في صفة واحدة وهي اختلافها عن المجتمعات البدائية، وهذه المجتمعات أكثر عددا بكثير من الحضارات، لكنها أفرادًا- أقل عددا من أفراد الحضارات بكثير([4])، ومن هنا يأتي خطأ فكرة وحدة الحضارة التي وصفها فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي بالضلال، والقائلة بأن ثمة حضارة واحدة وهي الحضارة

(1) أستاذ محاضر بجامعة سعيدة .الجزائر

(2) عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط- 2002ص 02.

(3) نفسه- ص 03.

(4) أرنولد تونبيي: مختصر دراسة للتاريخ-ج1- تر: فؤاد محمد شبل- الدائرة الثقافية في جامعة الدول العربية- القاهرة- 1966 ص21.

الغربية[1].

هناك شبه اتفاق بين الباحثين في مجال الدراسات الحضارية، في تحديدهم للحضارات الرئيسية القديمة منها والحديثة، إلاَّ أن الاختلاف يبقى قائما حول عدد الحضارات، وبالتمعن في العناصر الثقافية الأساسية التي تعرف الحضارة، يمكن لنا الحديث عن ست حضارات رئيسية معاصرة ([2]) هي:

1. الحضارة الإسلامية.
2. الحضارة الغربية.
3. الحضارة الهندية.
4. الحضارة الصينية.
5. الحضارة اليابانية.
6. حضارة أمريكا اللاتينية.

ولكل واحدة من هذه الحضارات سماتها البارزة وخصوصيتها المميزة لها التي تجعلها متفردة في جوانب كثيرة، لكن هذا لا يمنع من أنّ هذه الحضارات تشترك في سمات وخصائص معينة هي من طبيعة الروح البشرية المجبولة على الفطرة السليمة أساسا([3]) وسنحاول أن نعرض بتركيز واختصار أهم خصائص الحضارات خاصة الحضارة الإسلامية والغربية مع إسقاط على باقي الحضارات.

الحضارة الإسلامية:

1- ثقافة ربانيّة([4]): مصدرها الرئيسي الوحي، الكتاب والسنة، إنها ثقافة تجمع بين الحديث في الدين والحديث في السياسة وشؤون الملك والدولة أي أنها تجمع بين القوة الروحيّة والقوة السياسية والمادية.

2-.ثقافة إنسانية عالمية (العموم والعالمية)([5]): إنها ثقافة لا تفرق بين إنسان وآخر، فهي صالحة لأن تكون ثقافة لكل إنسان بغض النظر عن لونه ودمه وموطنه،

(1) نفسه- ص21.
(2) عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة- ص11.
(3) عبد العزيز بن عثمان: مرجع سابق- ص11.
(4) عز الدين الخطيب التميمي وآخرون: نظرات في الثقافة الإسلامية- دار الشهاب الجزائر- 1988- ص21.
(5) نفسه- ص 22.

فهي عامة لجميع البشر، وهي ليست خاصة بقوم ولا محصورة بمكان ولا محدودة بزمان، بل هي حضارة تحارب كل دعوة للعنصرية. وفي حديث للنبي e يقول: «ليس منا من دعا إلى عصبيَّة».

3- ثقافة شمولية: من حيث التأثير، إضافة إلى الشمول في الناحية الإلزامية ومن ناحية ما تضمنته الشريعة الإسلامية وغطته في المسارات والوجهات: حياة، أخلاقًا، معاملات، جنايات وحكما، روحًا وتهذيبًا وسلمًا وحربًا. هذا جعل الحضارة الإسلامية في منأى عن العنصرية والاقصائية، وهي شاملة من حيث أنها ثقافة لم تتناول جانبا في حياة الإنسان دون جانب، بل عالجت جميع شؤونه.

4- ثقافة ذات قيم سامية([1]): إنها ثقافة مبنية على الإيمان بالله واليوم الآخر وهو يمثل للمسلمين أقوى دوافع الخير، وأقوى باعث لوجود القيم والمثل في الحياة إنها ثقافة أخلاقية، أخذ فيها البعد الأخلاقي حظًا ونصيبا وافرًا.

ب-.الحضارة الغربية:

1- النّزعة المادية في السلوك وتفسير الكون مع إنكار للغيب وما وراء الحس. فهي تؤمن بالمادة وحدها لتفسير الكون والمعرفة والسلوك.

2- اضطراب الرؤية الخاصة بفكرة الألوهية.

3- النزعة العلمانية، وهي نتيجة حتمية للفكرتين الأولتين، فهي تنزع دائما إلى الفصل بين الحياة الدينية الروحية والحياة الاجتماعية.

4- الصراع: فهي حضارة قائمة على الصراع، فالإنسان الغربي في حالة صراع دائم في مختلف علاقاته سواء مع غيره أو مع الطبيعة أو بين الإنسان والإله، وهناك اضطراب بين الإنسان وعلاقته الثلاثية.

- علاقته مع خالقه.
- علاقته مع نفسه.
- علاقته مع غيره.

5- النظرة الإستعلائية الفوقية التي لا تعترف إلاّ بالحضارة الغربية وحدها ويتجلى

(1) عز الدين الخطيب التميمي: نظرات في الثقافة الإسلامية- ص26.

هذا جليّا في الحربين العالميتين الأولى والثانية، خاصة هذه الأخيرة مع جملة الأفكار التي طرحتها النازية.

6- التقدم التكنولوجي الهائل الحاصل على مستوى العلوم المادية خاصة.

7- الاستثمار في النفس البشرية وفتح المجال أمام حرية العقل وعدم تكبيله مما جعل الإنسان الغربي مبدعا.

8- التنظيم المحكم وبعد النظر خاصة في المجالات الإستراتيجية.

إن كل هذه المعطيات تساعدنا في بلورة رؤية ولو سطحية عن مفهوم الحوار الذي أخذ حيّزا كبيرا في الفكر العالمي المعاصر، حيث يعد مفهوم الحوار في الفكر السياسي والثقافي المعاصر من المفاهيم الحديثة العهد بالتداول، يجمع أهل الاختصاص على أن مفهوم الحوار مفهوم سياسي إيديولوجي ثقافي حضاري وليس مفهوما قانونيا([1]).

إن الحضارات بطبيعتها لا تعترف بالحدود السياسية للدول التي تنضوي تحت لوائها([2]) ولا تقييم كبير وزن لمبدأ السيادة الذي تتمسك به هذه الدول ولا تؤكد بأية حال وحدة أراضي الكيانات السياسية التي تنتمي إلى حظيرتها.

ولهذا فالعلاقات الدولية تقوم أساسا بين دول ذات سيادة ووحدة أرض، ينبغي أن تكون موضع إحترام من جانب أي طرف يدخل في علاقة مع أي منها، كذلك فإن «حوار الحضارات» الفعلي أو المفترض أو المرجو يعني قيام علاقة دولية بين كيانات سياسية مستقلة عن بعضها بعضًا وتمتع بالسيادة ووحدة الأراضي([3])، ولهذا فإنه يبدوا عندها البديل المطروح عن «العولمة» التي أفرزها النظام العالمي الجديد السبيل الأمثل لتجاوز أزماتها التي يشكوا منها أهل الجنوب، وبالتالي فإن هذا يجعله في موضع سباق معها في القرن الذي نفتتح به الألفية الثالثة([4]).

وفضلا عمّا تقدم فإن الحضارات عامة تقوم على ديمومة زمانية تشمل الماضي والحاضر وتمتد إلى المستقبل، في حين أن الحديث عن علاقات دولية راهنة يعني أننا

(1) عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة- ص17.

(2) أحمد يوسف أحمد: النظام الدولي والنظام العربي- بحث في أنماط الإرتباط- معهد البحوث والدراسات العربية- القاهرة- 1991- ص52.

(3) نفسه- ص 64.

(4) ناصف حتي النظرية في العلاقات الدولية دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان- 1980- ص267.

إزاء منظور آني لا ينسجم تمام الانسجام مع المنظور التاريخي الذي يفترضه مفهوم الحضارة([1]).

إنه من الضروري تفحص المفاهيم التي يضمها البحث حتى نتبين مضامينها بالنسبة إلى أي باحث في هذا الموضوع الشائق الشائك.

ولنبدأ بمفهوم «الحوار» فنحن نتحدث عن نشاط إنساني يقوم بين كيانات حضارية وينبغي أن نتعرف على طبيعة هذا النشاط ووظيفته وحدوده.

هل نتصور «حوارًا» يقوم بين الحضارات مؤسسا على الفهم الباختيني([2]) للحوار(بوصفه خصيصة متأصلة من خصائص اللغة الإنسانية) الذي يؤكد الوجه التفاعلي التوليدي المستمر للغة من خلال الافتراض الدائم لطرف آخر يتلقى ما ينطق به المرء حتى عندما يحدث نفسه؟

هل نتصور «حوارًا» يقوم بين الحضارات مؤسسا على الأنموذج الأفلاطوني الذي عرفناه في حوارات أفلاطون الساحرة التي تنور وتفهم وتعمق الوعي من خلال الحوار الذي تقيمه بين طرف واع عارف خبير وآخر أقل وعيا ومعرفة وخبرة يتسامى ليبلغ ما يليق به من مستوى معرفي بالاستيضاح حينا وإثارة الاعتراضات حينا آخر والانقياد بإيحاءات الآخر حينا ثالثا؟

هل نتصور «حوارًا» يقوم بين الحضارات مؤسسا على الأنموذج القرآني، والسلوك النبوي في الخطاب الآخر ودعوته إلى الدين الحنيف وهدايته إلى الصراط المستقيم؟

هل نتصور «حوارًا» يقوم بين الحضارات مؤسسا على اللقاء الثقافي وعنده سوف يتحتم علينا أن نفكر في مسألة فاعليته وكفاءته ونطور الطرق اللازمة لقيامه وفقا للشروط المطلوبة لنجاحه([3]).

أم علينا أن نفكر في «أنموذج» جديد خاص بهذا الحور وعندها ربما يكون علينا

---

(1) المرجع السابق- ص162.

(2) انظر؛ نماذج من دلالة هذا المفهوم في: جميل صليبا- المعجم الفلسفي الجزء الأول- مادة حضارة دار الكتاب اللبناني- بيروت- لبنان- 1982- ص475-477.

(3) عبد الله الأشعل نحو حوار جدي بين «الإسلام والغرب» القضايا الساخنة- الحياة- العدد 13282- الثلاثاء 20 تموز 1999- ص23.

أن ننظر في الأطراف التي نستحسن اشتراكها في وضع هذا الأنموذج وتحديد طبيعته ووظيفته وأدواته وقنواته ومستوياته وغير ذلك من الأمور اللازمة لأدائه الفاعل في تطوير العلاقات الإنسانية.

وفضلا عما تقدم، إنا علينا أن نفكر في الوظيفة التي نتوخى من خلال ممارسة هذا النشاط الإنساني، فهل نريد من حوار الحضارات أن نحول «الآخر» إلى مثيل «للأنا» أم أن يقلص الفجوى بين «الأنا» «والآخر» أم أن يسعى إلى كلمة «سواء» بين «الأنا والآخر» يمتثل لها كل منهما امتثال الراضي القانع بها؟. وأخيرا هل «حوار الحضارات» الذي نبتغيه سيوظف أكبر منه كتكوين وعي ثقافي يتخذ منظورا للعلاقات الإنسانية التي نرجوها في الألفية الثالثة. أم أنه سيكون في بعث روح بين «الدولة الثقافية»([1]) من جديد والتي يراد لها أن تحمي السلام العالمي؟ أم أن «الحوار» نفسه هو الهدف والغاية بين «الآنا» و«الآخر» شيء آخر غير الحوار؟

وثمة أمر آخر وهو أن الحوار بين الحضارات سيتم لا محالة في زماني «الحاضر» و«المستقبل»الذي سيغدو حاضرا عند حلوله، ولكن الزمن فيض وديمومة ولا يمكن بحال من الأحوال أن يدع المتحاورون الماضي لشأنه، إذ أنه سيضل ماثلا في أذهانهم على نحو من الأنحاء، وسيلقي لا محال بظله على الحاضر وعلى الحوار في آن معا ومعنى هذا أيضا أن على المتحاورين أن يتخذوا لأنفسهم موقفا من هذا الماضي الذي يمكن أن يكون أحد المعوقين الرئيسيين يحولان دون تحقيق الحوار بين الحضارات.

تمثل أطروحات «هاتنتغتون»[2] وأطروحات الفكر الغربي بصفة عامة حول حقيقة «التهديد الإسلامي» تيارا فكريا يقدم رؤية كونية أو رؤية لعالم من منظور الغرب لهذا العالم ولوضع الغرب فيه، ومن ثم رؤية للعلاقة مع الإسلام والمسلمين ودلالتها بالنسبة لوضع الغرب العالمي ودوره.

ولا ينفل هذا التيار الفكري- بحكم العلاقة الوثيقة بين الفكر وبين الحركة في

(1) انظر؛ صاحب السمو الملكي الأمير تشارلز: إحساس بالمقدس بناء الجسور بين الإسلام والغرب- مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية- أكسفورد- 1997- ص10.

(2) أصل كتاب هاتنتغتون مقالة نشرها في مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية فأثارت صدى هائلا لم تشهده المجلة منذ تأسيسها وقد أعاد هاتنتغتون تقديم نظريته هذه للجمهور في سفر ضخم بنفس العنوان بعد أن حذف علامة الاستفهام، وهذه إشارة سيميولوجية تعني أن الطرح انتقل من مستوى الفرضية التي تحمل وجهات نظر مختلفة، إلى مستوى النظرية الراسخة القائمة على عدد كبير من الوقائع والبديهيات المسلم بها.

الغرب – عن سياسات الغرب العالمية وما تمثله للوضع الراهن للأمة الإسلامية، ولكن ما الجديد في هذه المقالة حتى تستثير كل هذا القدر من النقاش والجدل؟([1])

قد تكون مفاهيم الحضارة والثقافة والهوية التي طرحها «هانتغتون» قد أثارت النقد لعدم دقتها ولتداخلها، وقد يكون مستقبل العالم الصراع بين (حضارات، ثقافات، أديان) لا تعرف العقل والتسوية بقدر ما تعرف التعصب للأنا ضد الآخر. قد يكون النموذج الذي يطرح هذا المستقبل مرفوضا من أصحاب النماذج التعددية العالمية لتفسير السياسات الدولية الذين يعلون من الحوار والتعاون، قد يكون ترشيح « هاتنتغتون « للحدود الإسلامية كحدود دموية يتمحور حول الصراع سواء في مستواه الكلي (بين حضارات) أو في مستواه الجزئي(بين دول من حضارات مختلفة)، قد يكون هذا الترشيح أيضا موضوع هجوم من المدافعين للاعتذار عن الإسلام لما يحويه من اتهامات للإسلام والمسلمين ونظرا لتجسيده الإسلام كعدو المستقبل بالنسبة للغرب وقد يكون تمثل «هانتفتون» نموذج الحضارة الغربية حيث يدافع عن ضرورة استمرار قوته وقيمته ومصالحه هو موضع الهجوم والانتقاد الفلسفي من جانب هؤلاء الذين يتصدون لنقض الأسس الفلسفية والفكرية لهذا النموذج العلماني المادي ولرفض عواقبه على البشرية.

هذه جميعها وغيرها بالطبع كانت القنوات الكبرى التي جرى على صعيدها الجدل والنقاش حول أطروحة صدام الحضارات وهنا نطرح السؤال التالي: ما الجديد في موضوعات هذا الجدل حتى يتصدر الاهتمامات على هذا النحو، وخاصة أن العديد منها قد سبق طرحه من قبل وفي دراسات لآخرين وفي مجالات معرفية مختلفة. فعلى سبيل المثال، وكما أشار «هانتنغتون» نفسه نقلا عن بعض المفكرين، ارتفع الاهتمام بوضع الدين والهوية ودورهما في المجتمعات وفي العلاقات الدولية في عالم ما بعد الحرب الباردة، وسجلت دراسات عديدة آثار الصراعات العرقية والدينية كمصادر لتهديد استقرار النظام الدولي الجديد، بل إن الأحداث والوقائع والتطورات التي كان يتمثل بها لم تكف الدراسات الغربية وغير الغربية عن تحليلها ولو من منظورات مختلفة تبين نتائج هذه القراءة النقدية كيف أن هذه الأطروحات تمثل إقرارا بأن

(1) فادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- دار الكتاب المرجة- دمشق- ط1- 2001- ص182.

الصراع هو منهج الغرب تجاه العالم وتجاه المسلمين بصفة خاصة، لأنه يرى فيهم وفي الإسلام تهديدا ذا طابع خاص، وتنبع هذه الرؤية من كيفية إدراك الأبعاد الحضارية الثقافية الكامنة في الأمة الإسلامية. وتتلخص نتائج هذه القراءة النقدية في المجموعة التالية من النقاط:

-.إذا كان البعض قد رفض أطروحات صراع الحضارات لأنها تقوم على منظور حضاري وليس مادي يفسح مكانا للدين([1])، وهو الأمر غير المعتاد من الفكر والتنظير الغربي في ظل «علمنة دراسة العلاقات الدولية» إلا أن أخذ « هاتنتغتون « للعامل الحضاري كمحرك للحضارات يعتبر تغييرا جوهريا في المنطلقات النظرية، وهو الأمر الذي يقتضي التوقف عنده والتساؤل عن مبررات هذا المنحى: هل يتصل بما أضحى يدب في الحضارة الغربية من ضعف وتآكل في القوة بالمقارنة بحضارات أخرى أخذت تستنهض قواها من جديد؟([2]).

وفي هذا الصدد نلاحظ أن «هاتنتغتون» في ختام تحليله لمبررات اهتمامه بالحضارات كمحرك التفاعلات الدولية يربط بين أثر زوال الأسس الإديولوجية للصراع العالمي وبين جهود الغرب الرامية لدعم قيمه كقيم عالمية والحفاظ على هيمنته العسكرية ودعم مصالحه الاقتصادية، ومن تولد ردود فعل مضادة من قبل الحضارات الأخرى من ناحية أخرى([3]).

2- وتحت عنوان خطوط التقسيم بين الحضارات نجد أن النماذج والأحداث التي يشير إليها لتوضيح المستويين من الصدام بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، وبين الأولى وحضارات أخرى([4]) ليست إلا أحداثا ووقائع درج المحللون على تفسيرها استنادا إلى عوامل أخرى غير صدام الحضارات، ولهذا يتحدد السؤال: لماذا يسميها الآن « هاتنتغتون « بمسماها الحقيقي الذي يصدق عليها من قبل؟ هل يعني هذا أنه بعد أن استنفذ الغرب أرديته وأقنعته السياسية والاقتصادية وحقق من ورائها أهدافه حيث لم يعد له إلا القناع الحضاري؟ ألا يعني هذا أن « هاتنتغتون « لا يشعر أن

(1) فادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- دار الكتاب المرجة- دمشق- ط1- 2001- ص182.
(2) نفسه- ص183.
(3) نفسه- ص183.
(4) فادية محمود مصطفى: مرجع سابق- ص183.

الهيمنة الغربية لن تكتمل بالهيمنة السياسية والاقتصادية فقط ولكن يلزم لاكتمالها الهيمنة الحضارية أيضا من قبلها الهيمنة الثقافية؟

ومع السؤال، وفي هذا الموضع يتراكم مغزى أسئلة أخرى مناظرة سبق طرحها حول نفس المغزى يذكر «هانتنغتون» أمثلة من الصدام والمواجهة- ولكن لا يحدد المسؤول عن انفجارها .الغرب أم المسلمون؟ المسلمون أم شعوب أخرى؟ ولكن يورد خلاصتين لمفكر مسلم ولآخر مستشرق يهودي يقدمان نفس المعنى.

ينقل عن «أكبر أحمد» قوله: «إن المواجهة التالية ستأتي حتما من العالم الإسلامي، إن الصراع سيبدأ من أجل نظام دولي جديد انطلاقا من طغيان الموجة الكاسحة التي تمتد عبر الأمم الإسلامية من المغرب إلى باكستان»([1]).

وينقل عن بارنارد لويس قوله: «إننا نواجه فراغا وحركة يتجاوز كثيرا مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تنتهجها، ولا يقل هذا عن كونه صداما بين الحضارات ربما غير رسمي، لكن لا شك في أنه رد فعل تاريخي لخصم قديم للتراث اليهودي «المسيحي» والحاضر العلماني، والتوسع العالمي لهما معا. إن الاستشهاد بهاتين المقالتين يعني في ضوء تحليل «هانتنغون» السابق لأحد أسباب صدام الحضارات هو أن الغرب أضحى في أوج قوّته تعنيان أن الصدام إنما هو استجابة ورد فعل للتحدي المتمثل في القوة والتوسع الغربي العلماني»([2]).

واعتقد أن القراءة على هذا النحو لهذا الجزء من تحليل «هانتنغون» قد يدفعنا إلى عدم الهجوم على مقولته عن صدام بين الإسلام والغرب، كما فعلت بعض الانتقادات لنفس المقولة دفاعا عن الإسلام ورفضا أن يكون الإسلام صراعيا أو إكراهيا أو عدوانيا أو إرهابيا([3]) بل يمكن أن نتحول في ضوء هذه القراءة أيضا إلى هجوم من نوع آخر على هيمنة الغرب ومظاهرها التي يقرها ويعترف المؤلف بآثارها على الآخر كما سنرى لاحقا، وبهذا ننتقل من المواقف الاعتذارية التبريرية الدفاعية إلى الهجومية، فنحن لسنا مصدر التهديد ولكننا نحن المعرضون للتهديد، ومن ثم فإن استجابتنا ورد فعلنا هي التي تبدو مصدر «الصراع».

(1) أكبر أحمد: الإسلام تحت الحصار- دار النشر الساقي- بيروت- لبنان- 2004- ص51.
(2) نفسه- ص 52.
(3) المرجع السابق- ص 53.

3- وتحت العناوين الأربعة التالية: «الغرب ضد الباقي» «البلدان الممزقة» «الصلة الكونفوشية- الإسلامية» «الآثار الضمنية بالنسبة للغرب»([1]).

وتؤكد قراءتنا لتحليل «هانتنغتون» تحت هذه العناوين ما انتهينا إليه من قبل في هذا البحث ومقصدها ومغزاها، ألا وهو تقرير هيمنة الغرب صدام الحضارات، ومن ثم مسؤولية هذه الهيمنة عن تفجير هذا الصدام من جانب الغرب، ومن ثم تحذير الغرب وتنبيهه لضرورة اتخاذ الإجراءات المناسبة ضد الآخر، بعبارة أخرى([2])، فإن ما يستوجب الاهتمام في فكر «هانتنغتون» هو المقولات الصريحة والواضحة والحاسمة حول الصدام بين الإسلام والغرب صداما حضاريا دينيا وحول التضامن بين شعوب الحضارة الواحدة في مواجهة الحضارات الأخرى وحول سياسات الغرب المرتقبة في مواجهة الحضارات الأخرى وخاصة الإسلامية، ولكن هنا يجب ملاحظة أمر هام هو أن «هانتنغتون» لا يضع فقط الإسلام كعدو مرتقب للغرب ومن ثم ينبري البعض للدفاع عن الإسلام ولكن يبرز أيضا ما يجب أن نعطف إليه بقوة وهو كيف أن الغرب هو عدو للإسلام والمسلمين والحضارات الأخرى.

وفي الحقيقة فإنه يسجل في مقالته الأولى وكذلك في مقالته الثانية أكثر من تحذير للغرب بأن الآخر يصحو ولم يعد مفعولا به بل أضحى فواعل تعود إلى جذورها وترغب في تشكيل العالم بطرائق غير غربية، ومن ثم يحذر بأن هناك خطرا ثقافيا يجيء من الجنوب ويحل محل التهديد الأيديولوجي الذي جاء من الشرق بعد أن انتهى الاستعمار الأوروبي، وحيث أن الهيمنة الأمريكية آخذة في الانحسار فيتبع ذلك كل الثقافة الغربية والحقيقة أننا نستطيع تسجيله بدرجة أكبر وأهم هو الاجراءات التي يوصي بها «هانتنغتون»، وهنا مكمن التحدي الأساس للفكر الإسلامي المعاصر من جهة مجابهة الفكر الغربي المعاصر([3]).

لا شك في أن إشكالية الحوار ما بين الحضارات وتغليبه على فكرة الصدام أو الصراع أصبحت مثار جدل فكري وتحظى باهتمام عالمي اليوم أكثر من أي وقت مضى وبخاصة

(1) نادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- ص201.
(2) نفسه- ص 202.
(3) طارق البشري: مفهوم المعاصرة بين العالمين الغربي والإسلامي- دار الشروق- 1996- ص47، 65.

دول العالم الثالث([1]) بالأخص الأمة العربية الإسلامية وهذا لعدة اعتبارات أهمها:

- الأطماع التوسعية والهيمنة على الكون كانت في الماضي مجرد طموح محدود الامتداد وغير منتظم يراود الفاتحين في الإمبراطوريات أو الحضارات القديمة المكونة صروحها من أقوام متعددة الجنسيات والأديان والثقافات، تتعايش في إطار سياسي عشائري يحافظ على استقلالية ثقافتها وإدارة شؤونها ويلاحظ اليوم وللمرة الأولى في تاريخ البشرية، مع الحضارة الغربية المركزة حول ذاتها الإثنيّة، أنها أكثر تنظيما وحقيقة وواقعيَّة في تهميش هذه الثقافات وتدمير أسسها الاقتصادية على الصعيد العالمي([2]).

(1) نفسه- ص 03.

(2) المرجع السابق- ص348.

قائمة المصادروالمراجع :

- أحمد يوسف أحمد: النظام الدولي والنظام العربي- بحث في أنماط الإرتباط- معهد البحوث والدراسات العربية- القاهرة- 1991-
- أرنولد تونبيي: مختصر دراسة للتاريخ-ج1- تر: فؤاد محمد شبل- الدائرة الثقافية في جامعة الدول العربية- القاهرة- 1966
- أكبر أحمد: الإسلام تحت الحصار- دار النشر الساقي- بيروت- لبنان- 2004
- جميل صليبا- المعجم الفلسفي الجزء الأول- مادة حضارة دار الكتاب اللبناني- بيروت- لبنان- 1982-
- طارق البشري: مفهوم المعاصرة بين العالمين الغربي والإسلامي- دار الشروق- 1996-
- عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط- 2002 .
- عبد الله الأشعل نحو حوار جدي بين «الإسلام والغرب» القضايا الساخنة- الحياة- العدد 13282- الثلاثاء 20 تموز 1999-
- عز الدين الخطيب التميمي وآخرون: نظرات في الثقافة الإسلامية- دار الشهاب الجزائر- 1988-
- فادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- دار الكتاب المرجة- دمشق- ط1- 2001
- ناصف حتي النظرية في العلاقات الدولية دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان- 1980-

الاختلاف في الفكر العربي المعاصر، عوامل النشأة والمآلات

الباحثة جيلي مليكة[1]

انّ مشهد الفكر الفلسفي العربي المعاصر معقد ويتأثر بالعديد من القضايا الصعبة، ضائع منذ عصر النهضة نوع من اليوم، مر بمراحل متعددة، مع خطوط فكرية متناقضة ومشاكل خطيرة. إنه يخضع لمعضلة الخيارات الصعبة، وضغوط التأثير الثقافي وجاذبيته، سواء نحو لتراث أو الماضي، أو إلى الحاضر والحداثة والعصرنة، ثم إلى العولمة. في بعض الأحيان يتم اتهامهم بالولاء والتبعية، فهو يحترم القانون وتقليد الرؤى والنهج الغربية الأخرى، من جهة ومن ناحية أخرى يسعى لأخذ بصمات تتفق مع الماضي وإرثه الثقافي ونماذجه . ومن خلال النظر إلى خلفياته وطموحاته، قد سيطر عليه هاجس الاختلاف الفلسفي عن الآخر سواء كان الاخر القريب- اختلاف داخلي ام الاخر البعيد –الفكر الغربي-، وأيًا يكن التأويل فإن حقّ التفلسف حقّ طبيعي للإنسان، وكذلك حقّ الاختلاف في التفلسف ينبغي أن يكون أيضًا حقًا طبيعي ا، وأجلى مظهر للحرية الفلسفية على العموم [2].ولقد وضعت الفلسفة نفسها منذ بداياتها داخل حوارات وطرحت تساؤلاتها وسعت الى تبرير اجاباتها في شكل حوار، والعصر ابجديد اليوم يكشف من جديد أهمية الحوار والتواصل على مختلف المستويات بما في ذلك المستوى الفلسفي، لا بل وقد يقر البعض بضرورة اقتران الفعل الفلسفي بعملية التواصل.

التواصل:

يقابله في المصطلح continuité فهو يعني من بين المعاني الاستمرارية، ويتضمن أيضا مفهوما آخر يتلامس معه وهو الاتصال communication، والحقيقة أنّ إشكالية التواصل هي محل أشكلة من حيث الدلالة اللغوية ومن حيث اعتباره مفتاح لنظريات فلسفية عدا الفلسفات النّسقية كالارسطية والكانطية او الهيجلية، على عكس الفلسفة المعاصرة حيث يشكل محورا هاما ومحوريا ان لم يكن البناء الفلسفي ذاته من الوضعية المنطقية وفلسفة التحليل اللغوي الى البنيوية والتأويلية، لذلك من المهم

(1) باحثة، قسم الفلسفة – جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

(2) عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 22-21

وضع انطلاقة بسيطة لعرض مدى استجابة كل فلسفة لمفهوم التّواصل واللاتواصل؟.

فهايدغر يعبر عن هذا المستوى اللغوي بمعنى واسع وانطلوجي، ووجه الإشكالية لمقولة «شوبنهاور» هو الإرادة، ويعبّر عنها بإخراج الممكن من أعماق الانسان وتجسيده واقعيا او فعليا فهو وجه من أوجه التواصل .

كما يحدد «باشلار» بشكل جلي الوجه الاخر لجدال التّواصل وهو اللّاتواصل واللّااستمرارية وهو منعطف ابيستيمولوجي بلور صورة جديدة لفكر يقطع كل صلة بموروثه القديم لتأسيس لمبحث فكري جديد هو اللّاتواصل.

دون ان نغفل اركيولوجية «فوكو» التي لا تخفي أولية اللّاتواصلي (المنفصل)، ففلسفته برمتها عودة الى تأسيس اركيولوجيا تقطع كل صلة لها بالتّاريخ والانسان والفلسفة «كل تاريخ يخفي تاريخ اثري اخر .....لانّ التاريخ المكتوب ليس دليل نفسه دائما بقدر ما هو دليل غياب للتّاريخ غير المكتوب»[1].

اما منظور التواصل لدى «هابرماس» فينطلق فيه بحديث عن الحداثة التي هي في جوهرها ابتعاد عمّا هو تقليد وإعادة انتاج لقيم الماضي وتضمن في حركتها احتمالات الازمة وإمكانية تخطيها في ان واحد الى القيام بربط اواصل التّواصل عن طريق تقديم قراءة نقدية تأويلية للتّراث الفلسفي المثالي وإخضاع نظرياته الى إعادة بناء مفاهمية دفعته الى القول بضرورة التّواصل الفكري «عقلنة التّحديث وتحديث العقلنة»[2]، فبرز لنا الالختلاف الفكري وضرورته من خلال رابط تواصلي، فالتجربة الفلسفية العربية المعاصرة تأثّرت بالتيارات الفلسفية الغربية على أنواعها، بدافع الانتفاع بمنجزاتها، لكّنها انطلاقا من منهج جدلية علاقة الفكر النظري بواقع المجتمع العربي فقد التزمت بقضايا عصرها، وبالوضعية الحضارية التي يعيشها العالم العربي، واستطاعت التفكّر داخل المجال الفلسفي الغربي والتّفاعل مع مذاهبه من منظور هذا العالم، فجسّدت معاناته[3]،... فما واقع الاختلاف في الفكر العربي المعاصر من خلال صراع الانا والآخر، وماهي بوادره ومآلاته ؟.

(1) مطاع صفدي، التاريخ المختلف، الفكر العربي المعاصر، عدد 43، 1987،ص 12.
(2) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1971م، ص 5.
(3) برقاوي، أحمد، العرب وعودة الفلسفة، دمشق، دار طلاس، 2004، ص 117-116.

نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر:

مقومات النشأة وعودة الفكر الفلسفي العربي المعاصر:

إن نشأة هذا الفكر وعودته إلى مجتمعنا العربي كان نتيجة حركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية من كل أرجائها، فنشأ علم، ونشأ فن وتجدد أدب، وتجددت فلسفة» . وكان قوام الفكر الفلسفي في هذه الحركة الشاملة حسب زكي نجيب محمود هو الدعوة إلى «الحرية والتعقيل»، فأما التعقيل فهو «:أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون نزوة الى الهوى، وان يقيموا النهضة العربية الحديثة»: على أساس من منطق العقل، بدل أن يركنوا إلى عاطفة القلب وحدها»[1].

لقد كان لانعكاس المتغيرات الاجتماعية والتاريخية والسياسية في العالم العربي ظهور تيارات فكرية شهدها النصف الأخير من القرن العشرين والتي نقصد بها الفكر العربي المعاصر.

ولقد ادّى أيضا موقف الفكر العربي المعاصر من الحضارة الغربية والهزيمة السياسية التي تمخضت عن ميلاد جدلية او جدليّات فكرية حسب تنوّع استجابة المفكّرين والباحثين العرب والمسلمين، تميزت بأخذ الطابع الأيديولوجي الممزوج حتميا بعلاقة الانا بالآخر نحو السّعي الى تأسيس فكر شمولي لا يخلو من التأثر الغربي-الاخر-.

لقد عرف تشكّل مصطلح الفكر العربي لحظتين: ميلاد الفلسفة الإسلامية، وهو ذلك التّقاطع الفكري الذي حصل بينها وبين الفكر اليوناني ونشوء السّؤال من ما هو ديني الى ما هو فلسفي، فهي قراءة وتقاطع مع الاخر تبعا لبطولاتها (قوّة الانا).

أمّا اللّحظة الثّانية فهي ظهور الفكر العربي المعاصر الذي تمخّض بعد هزيمة نابوليون وأيضا هزيمة 1967 التي نتج عنها التقاطع الفكري ولكن حاملا ازمة وعنصر الانهزام الذي لم يكن سياسيا بقدر ما كان هزيمة وعي وذات وفكر حيث وضعت كل إنجازات الامة

1- كيف يجيب الفكر العربي المعاصر عن اشكاليات عصره:

لقد احدث التّباين الثقافي والقيمي تغيرا في تطور الفكر العربي للحياة والطبيعة وبالتالي احدث تصادما بين الحضارات سواء داخلي (في الحضارة الإسلامية العربية)

(1) زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1957م، ص 152

او خارجي (الغرب) وذلك بتنمية قدرتنا على فهم قيم غيرنا وثقافتهم وحداثتهم دون ان يعني هذا الفهم انّنا نوافقهم ونتبنى قيمهم، بل قد نعترض على هذه القيم والموروثات الأجنبية عنّا ونرفضها مع وجود تفهّمنا لها.

ويرجع هذا التّصادم الى كون العلاقة التّواصلية تتّصف بصفتي «التّغاير والتّباين» الذي يعني عدم قابلية المقايسة، أمّا نشوء الاختلاف في الفكر العربي فهو نتيجة الظروف التّي ترتّبت عن هذا التّصادم:

-1 **ظرف حداثي**: ويقصد به «عقلنة العالم».

وهو احد تعبيرات «طه عبد الرحمن» والذي الزم بتقدّم العقل بدل تمكّنه او إعماله، وانتصار العقلانية والحداثة[1] والتي قامت لدى الغرب تحت شعار التّعارض بين الدين والعقل.

-2 **ظرف أيديولوجي**: «ويتمحور حول تمكن الليبيرالية «.

وهي التي تنادي بالممارسة المطلقة لحرّيات الافراد دون تدخّل الدّولة تحت شعارات المساواة والعدل، والفصل بين السياسة والأخلاق، بل وتقديم السّياسي على حساب الأخلاقي.

-3 **ظرف استراتيجي**:» صدام الحضارات».

والذي تمخّض عنه إشكالات وخلافات واختلافات في الفكر العربي وخصوصا في معالجة القضايا الثّنائية كجدليات الانا والآخر التي أوقفت عجلة التقدم والتنوع الفكري وحبسته داخل حلقة محاولة بناء موقف تجاه الاخر سواء كان الماضي الذي يمثل الثرات، او الاخر الغربي[2].

الاختلاف الفكري وبواعثه :

الأصل في الاختلاف ان يكون ليّنا لا يمنع من التّواصل، وهذا الاختلاف الهادف يقع تحت اقسام كبرى:

- الاختلاف في المفاهيم: ذلك انّ المفهوم هو ابسط الوحدات الفكرية التّي تأخذ في الانتظام، ومشكلة نطاق مفهومي يختلف داخل المجتمع الواحد باختلاف الفئات،

(1) جيلالي بوبكر، العولمة مظاهرها وتداعياتها، نقد وتقييم، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011، ص 85.
(2) جيلالي بوبكر، التّراث والتّجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، عالم الكتب الحديث، الأردن،2011، ص 58.

فإذا كانت تختلف في المجتمع الواحد، فكيف حالها ضمن الامّة او الحضارة؟.

ويحمل كذلك الاختلاف في المفهوم اشكالا كـ: التقديم والتّأخير، التّداخل والتّباين، الإتّساع والضّيق، التّعميم والتّخصيص، الاحتمال والتّفصيل.

- الاختلاف في الاحكام: أي اسناد المفاهيم الى الافراد او الذّوات.
- الاختلاف في القيم: أي لا يمكن التّفكير في الواقع بمعزل عن الاحكام الفكرية والحيادية والعقائدية والخلقية....

بناءا على المقدمات والأسباب الممهدة لظهور حركات ومنظورات فكرية من شانها رسم المسار وتحديد عملية التوجه الفكري ومعالجة القضايا العربية على ضوء التغيرات الداخلية والخارجية، فقد تأثرت بجملة من المواقف والتحديات تمخضت عنها نشوء الفكر العربي المعاصر ...

لقد كان لانعكاس المتغيّرات الاجتماعية والتّاريخية والسّياسية في العالم العربي ظهور تيّارات فكرية شهدها النّصف الأخير من الفرن العشرين والتي نقصد بها الفكر العربي المعاصر، ولقد أدّى أيضا موقف هذا الأخير من الحضارة الغربية والهزيمة السياسية التي شهدت ميلاد جدلية او جدليّات فكرية حسب تنوع استجابة المفكرين والباحثين العرب والمسلمين، فقد تميزت بأخذ الطّابع الأيديولوجي الممزوج حتميّا بعلاقة الانا بالآخر نحو السعي الى تأسيس فكر شمولي لا يخلو ابدا من الأثر الغربي.

لقد عرف تشكّل مصطلح الفكر العربي لحظتين: ميلاد الفلسفة الإسلامية؛ وهو ذلك التّقاطع الفكري الذي حصل بينها وبين الفكر اليوناني ونشوء السّؤال من ما هو ديني الى ما هو فلسفي: فهي قراءة وتقاطع مع الاخر تبعا لبطولاتها (قوّة الأنا).

أمّا اللحظة الثّانية فهي ظهور الفكر العربي المعاصر الذي تمخّض بعد الهزيمة التي الحقها نابليون، وأيضا هزيمة 1967 الّتي نتج عنها التّقاطع الفكري أيضا ولكن حاملا أزمة وعنصر الانهزام الذي لم يكن سياسيا بقدر ما كان هزيمة وعي وذات وفكر، حيث وُضعت كلّ إنجازات الأمّة وبالأخص المجتمع العربي اختبارا للاشتراكية والمجتمع الجديد وللإيديولوجية وللطبقات التي نهضت بها»[1].

(1) حافظ ياسين، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، دار الخطاب، الطبعة الثانية، دمشق، 1997، ص121.

فأصبح الوعي متّجها نحو تحليل ضعف الأنا وقوّة الآخر وذلك تبعا لسؤال: لماذا تأخّرنا؟ أين موقع وموقف الانا من الآخر؟.

هذه الهزيمة التي لحقت العالم العربي والتي تركت غموضا حول الأسباب والمآلات لحقتها مجموعة من التّحوّلات منها ضعف الدّعوة الى الوحدة العربية مع تنامي شعارات جديدة تحاول التّنصّل من الانتماء العربي نحو القُّطرية والإقليمية والعرقية، فيقول الجابري:» لقد أصيب هؤلاء بنكسة على صعيد الوعي أعمق وأدمى من النّكسة الحربية التي أصابت الجيش المصري عام 1967، لقد انفجرت في وعيهم كلّ المخاوف التي كانت تشوّش عليهم حلمهم الثّوري والتي دأبوا على كبتها....فتحولت الأيديولوجيا العربية النّهضوية من التّنظير للثورة إلى التّنظير للسقوط»[1].

مرجعيّات الفكر العربي المعاصر:

لا تنفكّ الإشكالية الكبرى من الخروج عن ثنائية الغربية والعربية، التراث والحداثة، ومثلها من الثّنائيات التي أرغمت الفكر العربي وحاصرت مشاريعه وباتت متاهة الخوض في ايّ مشروع تنظيري:

التّراث: من منظور الفكر العربي مسؤولية شخصية وقومية وأممية تؤطّر تاريخه الحضاري، فأصبح جلّ الاشتغال والاهتمام الفكري في محاولة تجاوز ازمة قراءة هذا التّراث وإعادة بناءه وفق مقتضيات معاصرة، هذا المخزون النّفسي ذو التأثير الشّعوري واللّاشعوري يقف حائلا امام أيّ محاولة لتجاوزه تيمّنا من بعض المفكرين بالتّجربة الغربية في تجاوز التراث وتحقيق النّهضة.

فالتّراث في البحث الغربي المعاصر وحتى في الفكر الإسلامي يمثّل منطق البحث والدّراسة، فاصبح شغل العقل العربي هو موقفه من هذا التّراث؟، هل يحتمي بتاريخه وتراثه الماضي، ام يساير التّيار الجديد حتى يحظى بنصيب من التّقدّم المادّي والمعنوي الذي تمّ للحضارة الغربية؟. ويرجع ذلك لأمرين:

«أوّلهما أنّ التراث مشروع الأبواب على ماض مقدّس، وثانيهما أنّ التّراث ملتحم بحاضر متخلّف»[2]، وكذا كان الحال مع المفكّرين: «حسن حنفي» «التراث والتجديد»، او على

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000، ص 132،133.

(2) جدعان فهمي، نظريات التراث، دراسات عربية وإسلامية أخرى، الشروق للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، عمان،

الشكل النّقدي مع «محمد عابد الجابري»، و«محمد اركون»، فالتراث موضوع البحث والدراسة، وظهور اتجاهات منها ما يدعو الى العودة الى السّلف «الاتجاه السلفي»، ومنها من يدعو الى القطيعة التّامة مع التّراث « الاتّجاه العلماني»، واخر توفيقي...

ولكن قراءات ومظاهر الفكر العربي المعاصر أظهرت اهتماما بإبراز جوانب القصور والخطأ في القراءات التي قدّمها فكر النّهضة للتّراث، وما يميّز هذه الدّراسات المعاصرة للتراث مقارنة مع الدّراسات السّابقة «المنهج التي اتّبعه الفكر والذي تميّز بالانفتاح على مكتسبات الفلسفات والعلوم الاجتماعية والإنسانية التي اعتمد عليها أصحاب هذه الدّراسات في تنظيم التفكير في مخزونها التّراثي العربي وإعادة تأويله وتفسيره»[1].

الهوية: ومن بين مظاهر الاختلاف في الفكر العربي المعاصر مسألة الهوية والتي هي مميّزات الأمّة من لغة وثقافة وقيم، والتي اختزلها الفكر العربي المعاصر في إشكالية: من نحن؟ كيف نحدّد هوّيتنا: بالإسلام أم بالعروبة؟، فثار الخلاف بين دعاة الهوية الإسلامية كمقوم وحيد لهوّيتنا، ورفض القومية كونها مقولة علمانية تناقض الدين، وانّ الحضارة الإسلامية لم تكن يوما عربية وإنّما إسلامية، ولم تكن قومية وإنّما عقيدية.

أمّا أصحاب الاتّجاه القومي فقد حاولوا التّأكيد على الرّابط العربي في تحديد الهوية، وهو مفهوم لم يظهر إلّا متأخرا بعد إعلاء الاتراك شأن العنصر التّركي والدّعوة إلى التّتريك، وما جاء الّا كرد فعل سياسي في العلاقة مع الاخر (التركي).وفي الحقيقة أنّ القوميين اختلفوا في تحديد مقوّمات الامة فهي لدى بعضهم «اللغة والتّاريخ، فاللغة هي روح الامة وحياتها، إنّها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري وهي اهم مقوّماتها ومشخصاتها ...امّا التّاريخ فهو بمثابة شعور الامة وذاكرتها»[2]. في حين حاول البعض إيجاد روابط غير معنوية، وبروز نزعات كالفرعونية، والقومية السورية .....وهي روابط قابلة للانفكاك بالتدخل السياسي والديمقراطي والمجتمع المدني... دون ان ننسى اثارة إشكاليات أخرى: كالديمقراطية، العولمة، الانا، الاخر، الاصالة، المعاصرة...

1985،ص 13.

(1) الحبيب سهيل، وصل التّراث بالمعاصرة، قراءة نقدية في طرح الماركسيين العرب، مكتبة علاء الدين، الطبعة الأولى، تونس، 1998،ص22.

(2) ساطع الحصري، آراء واحاديث في الوطنية والقومية، ضمن كتاب الاعمال القومية لساطع الحصري، القسم الاوّل، سلسلة الثراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص 22.

لازال الفكر العربي المعاصر يحاول تجديد موقعه من خلال ثنائية الحداثة وما بعد الحداثة مع انّ كل النبوءات تشير الى ان المشروع العربي لن يكون الّا حداثيا ذلك انّه لايزال يصارع نزاعات اللاعقل في محاولة لتقويض العديد من مسلمات التراث لان توظيف فكر الاختلاف يشترط توظيف الفكر بشكل عقلاني اكثر من منطلق ان العقل هو أساس الاختلاف، بعيدا عن منطق الثّنائيات، وانّ كل محاولة لتجديد الفكر ابيستيمولوجا –على ضوء التغيير الغربي- جدير ان ينطلق من معالجة إشكالية المنهج والتأويل، ممّا قد يجعل التّعامل مع الموروث بعيد عن النّظرة العدائية لفكر الآخر – سواء كان الاخر العربي او الغربي- .

فالفكر الذي يسعى الى خلق التجديد والاختلاف الخلاق هو الفكر الذي يحول الازمات الى معارف وابداعات معرفية كما نادى «باشلار»، « فأن يُشخّص المرء الحاضر معناه أن يقول ما هو حاضر، أن يقول فيم يختلف حاضرنا اختلافا جذريا عن كل ما عاداه، أي عن ماضينا، ولربّما كانت هذه هي المهمّة الموكولة للفلسفة الآن»[1]

على الرغم من كلّ هذا التأثير والتوظيف لفكر ما بعد الحداثة وما ينطوي عليه من فلسفة الاختلاف، فإن هذا الفكر لا تزال فعاليته محدودة على مستوى الأفق العام الثقافي للعالم العربي، لأنّ هذا الأفق لا يعيش حالة حداثة أو ما بعد حداثة فعلية.

ولا بدّ من الاندماج في خطاب المعاصرة أو فكر الاختلاف «الذي أعلن تمرّده ضد استعباد العقل العلمي والسلطة، ولما تمارسه الأيديولوجيات المتشنّجة من شمولية طاغية، وعسف على الفرد، باسم العولمة أو الإنسانية. وبهذا نفتح مجال انتشار فضاء فكري متحرّر من ضغط الأيديولوجي، ما يفضي إلى تغيير علاقتنا بوجودنا وبالآخر وبالعالم وبالحقيقة».[2]

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أنّ الفكر الفلسفي في العالم العربي، بحاجة إلى الدّعم والتوسّع والتعمّق والتجدّد الدائم. لأن هذا الفكر، ببعده العقلاني التحرّري والنقدي والثوري والتنويري يسهم في هدم حصون التعصب والدوغمائية، وقد يكون الرافعة لبناء مجتمع متقّدم وديموقراطي، على مستوى روح العصر، ودولة الحقّ وإمكانات الإبداع.

(1) ميشيل فوكو، (حوار اجراه مع برنار هنري ليفي)، مجلة بيت الحكمة، العدد 1، السنة 1986، ص 20.
(2) عبّود، نديم مقداد، بين القطعية والخلق، بيروت، دار الحداثة، 1999، ص 40،41.

قائمة المصادروالمراجع:

1- عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006 .

2- عبّود، نديم مقداد، بين القطعية والخلق، بيروت، دار الحداثة، 1999 .

3- ساطع الحصري، آراء واحاديث في الوطنية والقومية، ضمن كتاب الاعمال القومية لساطع الحصري، القسم الاوّل، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.

4- ميشيل فوكو، (حوار اجراه مع برنار هنري ليفي)، مجلة بيت الحكمة، العدد 1، السنة 1986.

5- جدعان فهمي، نظريات التراث، دراسات عربية وإسلامية أخرى، الشروق للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، عمان، 1985 .

6- الحبيب سهيل، وصل التّراث بالمعاصرة، قراءة نقدية في طرح الماركسيين العرب، مكتبة علاء الدين، الطبعة الأولى، تونس، 1998.

7- حافظ ياسين، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، دار الخطاب، الطبعة الثانية، دمشق، 1997.

8- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000.

9- جيلالي بوبكر، العولمة مظاهرها وتداعياتها، نقد وتقييم، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011.

10- جيلالي بوبكر، التّراث والتّجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، عالم الكتب الحديث، الأردن،2011.

11- زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1957م

12- مطاع صفدي، التاريخ المختلف، الفكر العربي المعاصر، عدد 43، 1987.

13- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1971م.

14- برقاوي، أحمد، العرب وعودة الفلسفة، دمشق، دار طلاس، 2004 .

15- عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006

قيمة الاختلاف في تأويل الذات عند بول ريكور

الباحثة عشي أنيسة[1]

المقدمة

قد شغلت مسألة العلاقات الإنسانية فكر الكثير من العقول الفلسفية، وذلك من حيث الأسس والمفاهيم القائمة عليها خاصة في الحقبة المعاصرة من تاريخ الفلسفة، أين أصبحت العلاقة السائدة في الفكر الغربي تحكمها الأنانية والتمركز حول الذات، الأمر الذي تصدى له الكثير من الفلاسفة وعلى رأسهم الفرنسي بول ريكور إذ سعى إلى تأويلها وإخراجها من عتمة التمركز حول نفسها إلى انفتاحها على الآخر ليظهر بذلك مفهوم الاختلاف القائم بين الذات ونفسها أو مع غيرها كقيمة ثقافية تساعد على اكتساب المعارف والتأسيس للعيش المشترك مع الآخر بدلا من إقصائه.

ولعله الانشغال نفسه الذي يدفع إلى التساؤل حول كيفية اعتماد الفكر الريكوري لمفهوم الاختلاف كقيمة ثقافية في تأويل الذات الإنسانية وإدراكها؟ وفي التأسيس للعيش المشترك بينها وبين الآخر؟

إن مفهوم الاختلاف يبدوا قديم قدم نشأة الفلسفة منذ العصر الهيليني وذلك بتجلي مظاهره في طرق تفكير الفلاسفة وليس بالاشتغال عليه كمفهوم فلسفي، بحيث كان الاختلاف يدور حول طبيعة طرح الأسئلة الأنطولوجية التي شغلت الفلاسفة الطبيعيين الأوائل في تلك الفترة وهذا يعزى إلى اختلاف الرؤى والتفسير فيما بينهم حتى وإن اتفق البعض منهم في البحث حول موضوع معي.

وقد كان الحوار كأداة للتواصل سواء على مستوى الذات داخليا أي بين الفكر وذاته أو بين الذات وعالمها الخارجي لينتقل فيما بعد السؤال الأنطولوجي إلى أسئلة إبستيمية وأكسيولوجية مرتبطة بالكائن البشري وكل ما له علاقة به خاصة مع رهانات العصر أين أصبحت العلاقات الإنسانية قائمة على الحروب الإيديولوجية نتيجة التعددية الثقافية وحتى العقائدية فضلا عن العلاقة التي سادت الفكر الغربي القائمة على الأنانية والعنف وإقصاء الغير قدر الإمكان في الحين الذي كانت

(1) باحثة، قسم الفلسفة – جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

فيه مساحة إفساح مكان للآخر والتعايش معه هي الاستثناء ليأخذ مبدأ الاختلاف نتاج ذلك طابعا أكسيولوجي ويصبح مفهوما فلسفيا حاضرا بقوة ومركزيا في الفكر الفلسفي المعاصر وفي تأسيس الذات الإنسانية وكذا علاقتها بالآخر.

ولعل هذا ما خاض الفرنسي بول ريكور البحث فيه ويتجلى ذلك في مؤلفه الأساسي « الذات عينها كآخر « الذي شكّل منعطفا كبيرا في فهم الاختلاف كقيمة فلسفية وثقافية تمكّن من تأويل الذات وفق أسس خطاب الاختلاف. كما أن الذات عينها كآخر تدل على عدم إمكان التفكير فيها دون التفكير في الآخر، والغير هنا ليس بالضرورة أن يكون خارج الذات بحيث الاختلاف يملك هوية داخلية كمبدأ يتعين به الاختلاف وكتمييز على ذات غير متعالية بل تتعايش مع تاريخ هويتها فيكون بذلك المغاير والمختلف جزءا من هذا التاريخ ذاته.[1]

وفي هذا السياق نجد نوعان من الاختلاف فإما أن يقع المختلف والمتعارض خارج الذات، وإما أن يقع داخل دائرة صنع الاختلاف، وفي هذه الحالة غيرية الآخر المختلف عن الذات يصبح ضمن قائمة الأضداد والتمايز والتنوع وبهذا لا يكون المختلف المغاير إلا تأويلا للذات أو منعطفا في مسار الوعي بها.

وقد عبر عن هذا هيغل في قوله: « إن التفكير في الذات ضمن الكينونة المغايرة هو الحق». فعلى إثر هذا تميز فلسفة الاختلاف بين الاختلاف المحايث القائم على التمييز بين الكينونة والكائن، والاختلاف المفارق القائم على التمييز بين الهوية والتطابق من جهة وبين المعارض والمغاير من جهة أخرى.[2]

كما قد اشتغل ريكور على نقد التصور الديكارتي القائم على مركزية الذات معتبرا بذلك أن الأنا بالمفهوم الديكارتي لم يدرج ضمن تأملاته المرئية، ولأن الوعي هو الوعي بالشيء وهذا الشيء عبارة عن شيئا آخر من الرموز والعلامات فإن الأنا الديكارتي هو مجرد ومتعالي وهو بذلك حدس أعمى ينقصه بما يسميه فلهم دلتاي بالتعابير التي تصبح فيها الحياة موضوعية. لأن الوعي لا يدرك ذاته إلا بواسطة العلامات والرموز التي تظهر في شكل أعمال في الحياة، وقد تكون نصوصا أو أي منجز علمي وهذا ما

(1) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، 2005، ص 13.
(2) مرجع سبق ذكره نفسه، ص 14.

غاب عن التفكير الديكارتي.[1]

فبالرغم من أن ديكارت أعاد للإنسان ذاتيته التي سلبت منه في العصر الوسيط نظرا لسيطرة تعاليم الكنيسة آنذاك. وأسس لمبدأ الذاتية من خلال الكوجيتو « أنا أفكر إذن أنا موجود «، وأرسى بذلك لمركزية جديدة أساسها الإنسان فتحولت الذات معه إلى حقيقة مطلقة وأصبحت الأنا هي الوجود الفعلي للإنسان.[2]

وقد عبر عن هذا ريكور في قوله: « تبدوا الأنا في جملة الأنا أفكر مرفوعة إلى رتبة اليقيين الأولى ومنخفضة إلى منزلة الوهم الأكبر « لتصبح بذلك الذات المفكرة قادرة على تحقيق غاياتها المعرفية، وبالتالي لا حاجة للآخر في حياتها. وهذا ما تصدى له ريكور ونعته «بالكوجيتو المجروح» لأن هدفه إلغاء الآخر الذي هو ضروري في حياة الإنسان.[3]

وهنا يقر ريكور بأن ديكارت قد وقع في مفارقة عندما ميز بين الأنا والآخر، واستغنى على الآخر من خلال الشك فيه. وركز على الذات ويقينها للوصول إلى الحقيقة عن طريق الاعتراف بالآخر. وما يجب فعله حسب ريكور هو تخلي الذات عن مركزيتها وانفتاحها على الآخر وإنصاتها إليه بدلا من انغلاقها على نفسها. لأن الآخر من خلال الاختلاف أو التوافق معه يقدم العون للذات كي تنفتح على الوجود بأكمله وتدرك معالمه.

كما تتمكن الذات أيضا من فهم ذاتها على ضوء الغير الذي يمثل وجود كينونة الإنسان، وهذه الكينونة مرتبطة ارتباطا وثوقيا بوجود الذات والآخر. إذ يمثل هذا التعاقب محورا أساسيا في بروز التعايش بين الذات والآخر مهما كان الاختلاف بينهما.

وهذا الآخر عند ريكور هو متعدد فقد يكون هو الجسد أو الغير المتجلي كالنص الخطابي أو بطل الرواية أو الخصم على صعيد التفاعل وغير ذلك...[4] ليتضح بذلك الآخر في علاقته مع الذات أنه الجسد، أما الآخر باعتباره غير هو المختفي وراء الخطاب، ومن أجل فهمه استعمل ريكور الترجمة لأنها تعمل على تقريب المؤلف من القارئ والعكس صحيح بغية ترجمة نصوصه وفهمها حتى وإن كان هناك اختلاف في

(1) المرجع نفسه، ص 49.
(2) سارتر جون بول: 1966، الوجود والعدم، ترجمة: بدوي عبد الرحمان، ص ص 588-587.
(3) زيادة معين: 1976، الموسوعة الفلسفية الغربية، ص 625.
(4) ريكور بول، الذات عينها كآخر، مرجع سبق ذكره، ص 106.

الطرح والتصور بينهما.[1]

أما الذات من خلال انهمامها في صميم ذاتها المتماهية تبحث في الأنا نفسه عمّا يكملها، لذا لا معنى لوجود الذات إلا في حضرة الآخر، وليس شريطة أن يكون هذا الآخر مرئي بل قد يكون فعل قصدي تقوم به الذات وهي تصارع في انغلاقها ما يعرف بالصراع بين الوعي واللاوعي ويكون داخل الذات نتاج الاختلاف الذي يؤدي إلى صراع أضداد الأفكار، وهو ما يجعلها واعية ومنفتحة على الآخر ورافضة لكل ذات أصابها الغرور والتعالي.[2]

ليتضح بذلك أن الذات بالمفهوم الديكارتي لها القدرة على التفكير إلا ضمن فكرها وداخل ذاتها، ومن ثم تكون المعرفة معها غاية في ذاتها دون اعتبار الآخر، وهذا ما يعبر عنه ريكور في قوله: « إن الذات أصبحت أسيرة وحطمت نقطة انطلاقها ولا مكان لها من خلال الشك وإهمال الغير الذي يعد مقوما من مقومات الذات لأن الذات التي لا تعي نفسها باعتماد الآخر فكأنها تسير نحو المجهول « وفي هذه الحالة نعته ريكور «بالكوجيتو المجروح» ويجب عليه تضميد جروحه من خلال عالم الآخر وعالم الرموز.[3]

فتواصل الذات الإنسانية مع أشياء العالم والآخر تساعده على اكتساب المعارف وآليات الحوار التي تعزز التواصل بينهم مما يجعل الذات بعيدة حتما عن الانغلاق والإقصاء، ذلك لأن الوفاء للذات عند ريكور يجعل الهوية في انخراط مع الآخر الذي يعد المنبع الأساسي للفهم.[4]

لأن الهوية عند ريكور هي جدل قائم بين التطابق والاختلاف والهوية الذاتية هي صورة لذات قادرة على تعيين ذاتها بوصفها صاحبة أقوالها وأفعالها لكنها في الحين مسؤولة عما يصدر عنها من أقوال وأفعال.[5]

بمعنى الهوية الذاتية أن تحافظ الذات عن التزاماتها الذاتية والاجتماعية

(1) ريكور بول: 2008، عن الترجمة، ترجمة: خمري حسين، ص 21.
(2) ريكور بول: 2005، صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي، ص 151.
(3) قارة نبيهة: 1998، فلسفة التأويل، ص13.
(4) ريكور بول: 2006، بعد طول تأمل، ترجمة: مليت فؤاد، ص 11.
(5) الرجع نفسه، ص 11.

والقانونية والأخلاقية أمام الآخر حتى يتم التأسيس للثقة على أساس الالتزام بالعهد كضرورة حضارية لتأسيس العلاقات الاجتماعية والسياسية والقانونية بحيث يصبح الأنا يحاسب أعماله ومسؤول عنها أمام الآخر والغير.[1]

وقد تشكلت الهوية في تاريخها الفلسفي عبر الاختلاف الثقافي والتعدد العقائدي والتنوع المعرفي، إذ يحرّك كل منهم عجلة الحضارة الإنسانية من زمن لآخر، أي كلما تم الاختلاف في الرؤى والطرح وطرق البحث تغيرت معهم معالم الهوية سواء مع الشخص نفسه أو مع غيره.[2]

ولأن الواقع المعيش يفرض التعامل مع الآخر، فستكون طريقة الخطاب مع الآخر فيها نوع من الاختلاف إلى حد ما، لذا طرح ريكور فكرة الحوار مع الغير والتعرف على لغته إذ يساعد هذا الحوار المتبادل على الخروج من عتمة الذات والانفتاح على الآخر سواء كان هناك اختلاف بينهما أو لم يكن[3] بل هنا يظهر الاختلاف في شكل قيمة ثقافية تزيد من توسيع دائرة المعرفة لمختلف الأشخاص والمجتمعات والعلوم، وتصبح بذلك الذات كباحثة عن المعرفة والآخر كمشارك لها في ذلك.

فعلى هذا النحو يكون توجه الذات أكثر إنسانية حاملة للقيم الأخلاقية وفق قيم الحوار المتفتح والذي يقود إلى تأسيس علاقة متكاملة بين الذات والآخر، مما يساهم في تطوير الذات ويجعل منها ذات مبدعة وليست حبيسة أفكارها، لأن الاختلاف من شأنه أن يزيد من ثراء معارفها بشكل أكثر معقولية[4].

ليصبح بذلك الغير مكونا أساسيا في هوية كل أنا، ومن ثم هوية الغير هي من هوية الذات والعكس صحيح.

هذا وإن الذات الإنسانية تسعى دوما إلى البحث عن البنية الثنائية الحوارية للعيش المشترك سواء كانت العلاقة تحكمها الصداقة والحب أو فكرة العدالة، بمعنى العيش المشترك لا يكون دائما وفق العلاقات الإنسانية بل يمكن أن يأخذ صورته في

(1) ريكور بول: 2005، مرجع سبق ذكره، ص 234.
(2) النشار مصطفى: 2016، جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية، ص 16.
(3) بو علي نابي: 2014، بول ريكور والفلسفة، ص 70.
(4) ريكور بول: 2005، مرجع سبق ذكره، ص 655.

المؤسسات التي توفر الرغبة في العيش المشترك مع الآخر عن طريق الصداقة[1].

أما في حالة الاختلاف مع الآخر الذي يؤدي إلى العنف البشري فهنا أقر ريكور بضرورة أخذ مسافة عن صفة العنف التي يتغذى منها كل وعي بالتضاد مع الآخر، وغالبا ما يتجلى في شكل كلام ولغة لأنها أداة التواصل بين الطرفين، ليؤكد بذلك ريكور على وجوب الفصل بين العنف والخطاب، في حين أشار إلى هذا إيبك فاييل مؤكدا على وجوب الاتفاق على أخلاقيات تحكم الخطاب وتفصله عن العنف قائلا: « إن الإنسان العنيف الذي لا يقبل الخطاب مع إنسان آخر فإنه يحاول التعبير عن ذاته فقط كما يشعر هو لا كما هو واقعي «، وهذا يكون لا يقبل آراء المختلف عنه لذا يلجأ إلى العنف إما تهربا من فكر أقحم شخصه، وإما تجاوزا للحدث بأصله حتى يبرر موقفه وينجيه من الغلبة [2].

كما قد يتراوح هذا النوع من العنف من الفرد إلى الجماعة بغية إقصاء الآخر وإبعاده عنه. لذا أسس ريكور مشروعا فلسفيا من خلال منهجه التأويلي، أي إدراك وفهم الذات من خلال الآخر وذلك بعيدا عن العزلة التأملية كما جاء في اعتقاد ديكارت، لان ما تعيشه الذات من صراعات سيكولوجية وأكسيولوجية مفتعلة وعفوية مع عالمها الداخلي والخارجي سيختزل البراديغم الديكارتي ويتجاوز الكوجيتو « أنا أفكر « بالانفتاح على الآخر بدلا من التمركز حول الذات [3].

ليحسم بذلك ريكور الإقرار باستحالة الفصل بين الأنا والآخر، ويعلن عن علاقة التكامل الموجودة بينهما في تأهيل الذات وبلورة الوعي وإحياء الفكر وإثراء المعرفة ليساهم كل من هذا في توضيح قيمة مفهوم الاختلاف الذي لولاه لما ثار الجدل واشتد النقاش وساد التواصل وحدث الاعتراف وتأسست معالم الهوية في أبهى حلتها الذاتية.

الخاتمة :

في الأخير يمكن القول أن مفهوم الاختلاف أصبح كغاية وقيمة ثقافية يساعد على فهم الذات وإدراك هويتها والانفتاح على الآخر، وبتالي نجد أمام أفق إصلاح انحرافات الذات المتعجرفة كما وصفها ريكور خاصة في فترة الحداثة وما بعد الحداثة ظهر

(1) المرجع نفسه، ص ص 67 – 68.
(2) فايل إريك: 2019، الفلسفة الخطاب والعنف، ترجمة: حمادي أنوار، ص ص 11 – 12.
(3) بن تمسك مصطفى: 2016، الذات المتعددة لدى بول ريكور، ص 06.

الآخر بوصفه غيرية داخلية وخارجية نظرا للصراع والنزاع والخلاف والاختلاف الذي يتضارب بعمق الذات وهويتها، وخارجها أين تعبر وتبرز كينونتها.

فهنا يكمن رهان الإصلاح الريكوري لمفهوم وتأويل الذات والأسس التي تقوم عليها كمبادئ الهوية والاختلاف والغيرية والاعتراف الذي كل منهم يساعد على بناء ذات الأنا وذات الآخر دون إقصاء أحدهما على حساب الآخر، وهذا ما عبر عنه ريكور في قوله: « الوجود في العالم غير منفصل عن وجود الذات، كلاهما يفترض الآخر، فالعالم غير موجود دون ذات فاعلة، والذات لا توجد دون عالم مهيأ لها ».

لنخلص أن الاختلاف ظهر كقيمة حضارية وثقافية تستلزم إعطاء الاعتبار للآخر، وهو يقتضي في ذات الوقت الاعتراف المتبادل الذي يؤسس للعيش المشترك بين الأنا والآخر.

قائمة المصادروالمراجع :

1- النشار مصطفى، جدل الهوية والاختلاف في الفلسفة الهيلينية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المملكة المغربية)، 02 ماي 2016.

10- سارتر جان بول، الوجود والعدم، ترجمة: بدوي عبد الرحمان، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1966.

11- فايل إيرك، الفلسفة، الخطاب والعنف، ترجمة: حمادي انوار، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المملكة المغربية)، 13 نوفمبر 2019.

12- قارة نبيهة، فلسفة التأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، الجزائر، بدون طبعة، 1998.

2- بو علي نابي، بول ريكور والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2014.

3- بوعزة معمر، الذات والانفتاح على الآخر في فلسفة بول ريكور، مجلة رفوف، المجلد 10، العدد 01، جامعة أدرار (الجزائر)، جانفي، 2022.

4- بن تمسك مصطفى، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المملكة المغربية)، 05 أفريل 2016.

5- ريكور بول، الذات عينها كآخر، ترجمة: زيناتي جورج، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

6- ريكور بول، بعد طول تأمل، ترجمة: مليت فؤاد، الدار العربية للعلوم،بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

7- ريكور بول، صراع التأويلات، ترجمة عياشي منذر، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

8- ريكور بول، عن الترجمة، ترجمة: خمري حسين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008.

9- زيادة معين، الموسوعة الفلسفية الغربية، الجزء الأول، معهد الانتماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1976.

الفهرس

مقدمة السلسلة 3

تقديم 5

الاختلاف الثقافي وتصادم الأنا والآخر 7
شيخ امحمد

ما معنى التَّدبُّرُ فلسفيًّا في التواصل؟ 15
بلقناديل عبد القادر

الخطاب المسرحي وآليات التواصل في العرض المسرحي 25
بولنوار مصطفى

حوار الحضارات اختلاف أم تواصل؟ 39
دكار محمد أمين

الاختلاف في الفكر العربي المعاصر، عوامل النشأة والمآلات 51
جيلي مليكة

قيمة الاختلاف في تأويل الذات عند بول ريكور 61
عشي أنيسة