الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة مستغانم - عبد الحميد بن باديس
كلية العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة موسومة بـ:

# الثقافة بوصفها نمطا حضاريا
# عند فرناند دومون

إعداد وتقديم الطالب:
شاشو محمد

إشراف الأستاذ الدكتور:
قواسمي مراد

لجنة المناقشة

| | | |
|---|---|---|
| أ.د العربي ميلود | جامعة مستغانم | رئيسا |
| أ.د قواسمي مراد | جامعة مستغانم | مشرفا |
| أ.د مرقومة منصور | جامعة مستغانم | مناقشا |
| أ.د بلحضري بلوفة | جامعة مستغانم | مناقشا |
| أ.د سواريت بن عمر | جامعة وهران 02 | مناقشا |
| أ.د. ثابث قسول | جامعة سيدي بلعباس | مناقشا |

السنة الجامعية 2019-2020

# كلمة شكر

أحمد الله تعإلى وأشكره على ما أمدني به من عزيمة وإصرار لإتمام هذا العمل المتواضع. والذي أتمنى أن يكون ذا منفعة لغيري.

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور "قواسمي مراد" الذي وجهني وعرفني "بفرناند دومون" وشرفني بتوجيهاته المعرفية والمنهجية في هذه الرسالة.

كما أتوجه بالشكر إلى الأستاذ الدكتور "العربي ميلود" على توجيهاته المنهجية والمعرفية، وإلى كل أساتذة شعبة الفلسفة بمستغانم كلٌ باسمه على كل حرف وكل كلمة كانت بمثابة سندٍ في حياتي المعرفية والخاصة.

وكذلك أتوجه بالشكر الجزيل أيضا للدكاترة المكونين للجنة المناقشة والذين وافقوا على مراجعتها واثرائها بتدخلاتهم وملاحظاتهم.

# إهـــــــداء:

**إلى أول معلم لي في الحياة.. إلى والدي "رحمه الله"**

**إلى التي تمد بغير حساب.. والدتي حفظها الله ورعاها.**

**إلى زوجتي سندي ورفيقة دربي.. إلى أولادي "قرة عيني": محمد ياسر وبشرى ملاك.**

**إلى إخوتي فردًا فردا وكل عائلة شاشو... إلى عائلة: خفيف، بحري، حملاوي، تامي، درعي.**

**أهدي هذا العمل المتواضع.**

# مقـــــــــدمـــــة

## مقـــدمـــــــــــــة

المتتبع لمسار الفلسفة المعاصرة يدرك منذ الوهلة الأولى توجهها نحو الواقع ومحاولة استنطاقه وفهمه بتعقيداته وتعدديته، فالنجاحات التي حققها العلم اتجاه الواقع والحياة بصفة عامة فرض على الفاعلين في الفلسفة الى أن يتوجهوا الى العالم المعيش أين يعيشون ويحيون، الى عالم الفعل والسلوك ومقاربته بمنظور آخر يتجاوز حدود العلم الحديث والمنهج الإمبريقي. لعلنا هنا نستحضر الانفتاح العقلاني الفلسفي الجديد الذي خصنا به ارنست كاسيرر Ernst Cassirer اتجاه الثقافة وأشكالها الرمزية والتعبيرية ودرسه النقدي، على اعتبار أنها المفتاح لفهم الواقع وادراكه في تعدديته وتعقيداته، وما العلم إلاّ رمزا وشكلا تعبيريا للثقافة يساهم من زاويته في فهم العالم وادراكه. لهذا، ومن وجهة النظر الكاسيررية أصبح لزاما على كل الفاعلين الفكريين والفلسفيين طرق الثقافة كموضوع "راهني" يستوجب التوقف عنده واعطاءه حقه من الدراسة والبحث.

والثقافة، هذه الكلمة التي تحضر في كل الأمكنة، وتتجاذبها منصات وألسنة، تباينت تعريفاتها بتباين المجالات والاختصاصات والتوجهات، إلاّ أنها ظلت مرتبطة بالإنسان سواء بوصفها تقليد يسبقه أو بوصفها أفقٌ ينشده، فبين الماضي والمستقبل تبقى "الثقافة" مكان الإنسان وأمانه، منها تتحدّد الرؤى وعبرها تُطبع السلوكيات والأفعال.

لقد غدت الثقافة بهذا المعنى محركا رئيسا لكل تشييد حضاري أو بناء انساني. لعلّ هذا ما يبرر الاهتمام المتزايد بدراسة الثقافة ومقاربتها ليس كماضي تراجعي انتهى أو كأعمال ميتة، وإنما راحت تركز جهودها حول كيفية بعثها بصور جديدة مختلفة عبر انماط تربوية فاعلة حية، تراعي إنيّة "الذات" وتحدياتها، لخدمة الإنسان وتطوير الذات بما يمكّن من بناء حضارة.

نستحضر في هذا **المقاربة الفلسفية الدومونية للثقافة**، التي كانت من منطلق واقع عايشه "دومون"، فما شهده مجتمعه من صراعات واقصاءات، وتصنيفات هويّاتية، عرقية وإثنية دفعه لأن يطرق موضوع "الثقافة" على اعتبار أنها المعادلة التي ينبني عليها الواقع، وتربط الماضي بالحاضر والمستقبل. بين الثقافة الأولى أو ما يسميه "دومون" بـ "**المعطى** ": **هذا** الذي يكتسبه الفرد بحكم انتمائه لبيئته وما تحمله من عادات وتقاليد وفنون وأعراف دينية وأسطورية، أي هذا

الذي يدخل ضمن **ذاكرة** الشعوب والجماعات، وبين ثقافة ثانية: يعتبرها "**التركيب**" وطريقة تمكن الذات من تطوير نفسها انطلاقا من هذا "المعطى" السابق والمترامي الأطراف، ووفق ما يتماشى وطموحاتها والتحديات التي تواجهها الذات في راهنيتها.

بهكذا معنى كان الانشغال الدوموني بالثقافة، أو بالأحرى "التأمل في الثقافة" لإعادة بعثها بثوب يراعي السياق التاريخي والاجتماعي الذي عليه الذات، أين أخذ "التأمل" هنا شكلا من أشكال البحث فيما كان وتشكل إنسانيا واجتماعيا، أي في "الحدوث"، وفهمه في بداياته، في أصله الأول، فـ "فعل التأمل" كما ارتآه "دومون" راح يبحث في أغوار الإنسان وتشكيلاته الاجتماعية المتعددة ليعيد تشكيله وبعثة بلون وثوب مختلف عبر طرق الأشكال الرمزية والتعبيرية للثقافة ومحاولة صياغتها عبر "العقل" بمنظور وشكل آخر.

كان الرهان بالنسبة لدومون "تأمل" الواقع بتعقيداته، خيباته وآماله، ومواجهة تلك "الأيديولوجيات" المرصودة التي هزت المكان، معها ارتهن المصير الفردي والجماعي، وجعلت "الذات" تواجه مأزقا وجوديا. والحديث عن الأيديولوجيا يقودنا إلى الحديث عن مجموع الخطابات المهيمنة والفاعلة في المجتمع والفضاء الواحد، والتي حتى وإن تعددت بتعدد المجالات، سواء كانت دينية، اجتماعية، اقتصادية، تربوية، علمية..إلخ، فقد اصطفت، من منطلق هويّاتي، في خطابات سياسية غرضها الهيمنة والانتشار، النبذ والاقصاء. لقد سعى دومون من وراء دراسته لمجموع الخطابات هو تبيان دورها وأدائها داخل المجتمع، أي دورها اتجاه الأفراد والجماعات أولا، ومن ثمة علاقتها بالممارسات السياسية على أرض الواقع، فالقصد هنا تبيان الدور الوظيفي لهذا الخطاب الشامل في بناء الوعي الفردي والجماعي.

وعليه فقد كان الاختيار لهذا الموضوع وللفكر الدوموني في عمومه له مايبرره، أي له اسباب ذاتية وأخرى موضوعية، فمقاربتنا للثقافة حتى وان اختلفت الخصوصيات كانت من أجل الواقع، فتجارب الآخرين تبقى ملهمة، معنى هذا أن مجتمعاتنا تبقى بحاجة إلى مثل هذه الدراسات التي تهدف في معظمها إلى انتشالها من حالة التخلف والتقهقر والخلافات التي تعاني منها على كل المستويات. لقد عمل دومون على مقاربة "الثقافة" انطلاقا مما يوجد في علوم الإنسان والمجتمع من مناهج وتصورات. هذه المقاربة كانت تهدف إلى بعث الثقافة، عبر

العقل، بثوب آخر لتجاوز خيبات الواقع. معنى هذا أن دومون لم يقصي الماضي بل عمل على استنطاق رموزه وعلاماته. من هنا يتناول هذا البحث موضوع الثقافة بوصفها نمطا حضاريا بالدراسة والتحليل، اذ تتمثل الإشكالية الأساسية في الاسئلة التالية: كيف نجعل من الثقافة ملاذ الإنسان ومكانه الآمن بعدما كانت سببا في مأساته وشتاته؟ وفيما تتمثل التوجهات والإستراتيجيات الفكرية والمفاهيمية المعتمدة من قبل دومون؟ وكيف كانت مقاربته للثقافة والحضارة؟ وما مفهومها؟

هكذا تغدوا الغاية من هذا البحث هو توضيح الرؤية النقدية الدومونية، والتي سيسعى إليها البحث بفصوله المتتالية، إذ يتألف البحث من مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة.

يجد الدارس للفكر الدوموني تميزا وتفردا للمفاهيم المستعملة، والتي في مجملها مستمدة من روح العصر الفكرية والعلمية، فمفاهيم مثل المضاعفة الثقافية، والثقافة بوصفها معطى، وبوصفها بناء هي مفاهيم دومونية بامتياز وجب التوقف عندها.

مثل هذه التساؤلات وغيرها سيحاول الفصل الأول الموسوم بـ: الثقافة والحضارة من الأزمة إلى الآفاق من الرسالة أن يناقشها بغية الوصول إلى تواصل احسن مع الفكر الدوموني في عمومه وفي هذا البحث على وجه الخصوص، فكانت إضاءة المنطلق الدوموني قاعدة لبحثنا، لنتوجه بعدها إلى المفاهيم المفصلية في فكر دومون، والتي كانت مفاهيم عملية بامتياز، لينتهي الفصل بتبيين الرؤية الفلسفية الدومونية فيما يخص علاقة الثقافة بالحضارة.

ثم يأتي الفصل الثاني الموسوم بـ:" فلسفة الثقافة عند دومون والذي حاولنا فيه تبيين مفهوم هذا سياسة الفكر النقدية، فيبدأ الفصل بتناول حدود الفلسفة العملية، والروح النقدية الدومونية، ليصل إلى الهيرمينوطيقا النقدية للثقافة والقراءة الفينومينولوجية والأنثروبولوجية لها.

أما الفصل الثالث فجاء عنوانه "البعد التطبيقي في فلسفة دومون"، والذي عالجنا فيه المقاربة التربوية والسياسية الدومونية عبر ما يسمى "الثورة الهادئة" كإستراتيجية سياسية وأيديولوجية

تبنى من خلالها الذات الحضارة وتشيد برؤى وتوجهات العقل وأحكامه.

في النهاية لابد من خاتمة لإستخلاص أهم الأفكار المتوخاة من البحث، ومحاولة طرح الحلول والرؤى الدومونية العديدة والمتعددة، هذا ما يجعل من موضوعنا موضوعا مفتوحا متجددا قابلا للتطور والتطوير، خاصة أنه يرمي إلى اثراء المكتبة العربية والجزائرية بمثل هذه المواضيع لإخراج المجتمعات العربية والاسلامية من مأزقها الذي طال أمده.

فحال الأمة جعل الاهتمام بالثقافة في تزايد مستمر، فالكل يحاول فهمها من موقعه، هذا ما جعلنا نصادف قراءات عديدة مختلفة، منها ما هو اجتماعي، انثربولوجي، وفلسفي لتحاول وضعه على محك النقد حتى تكون الفائدة أعم وأحسن، وهنا نتوجه إلى الدراسة الأكاديمية التي قدمها الدكتور شوقي محمد الزين في كتابه المعنون بـ: الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة غي الغرب وعند العرب"، والذي كان أحد المراجع التي اعتمدناها في بحثنا.

أما على المستوى المنهجي، فقد اعتمدنا على المنهج التحليلي نظرا لملاءمته وطبيعة هذا الموضوع، حيث توجهنا إلى تحليل سياسة الفكر والاستراتيجية المنهجية المعتمدة من قبل "دومون"، وكذا عند طرحنا للنصوص الأصلية له، هذا إلى جانب اعتمادنا على المنهج الوصفي، حتى نقرب المفاهيم الدومونية من القارئ، وينبغي الاشارة إلى أن عمل هذه المناهج كان متداخلا في مرات عديدة.

يبقى إلا أن نشير إلى أنه واجهتنا صعوبات عديدة، تمثلت في طبيعة البحث نفسه والتي نجد فيها دومون يستعين بآخر ما جادت به العلوم الإنسانية والاجتماعية من مفاهيم ومصطلحات، كما صعوبات جمة لتحصيل المصادر والمراجع في بداية بحثنا هذا.

# الفصل الأول:

# الثقافة والحضارة..من الانغلاق إلى الانعتاق

# المبحـــث الأول:

## الثقافة وصور الأزمة

## 1/ –أبعاد الأزمة:

### 1-1/-الأزمة بين الخصوصية والكونية:

في كتابه حراسة الكيبيك أكتوبر 1970: الانسداد-la vigile du Québec octobre 1970: l'impasse– يقرّ دومون بوجود أزمة داخل المجتمع "الكيبيكي" تحتاج إلى تأمل وفحص نقدي عميق يأخذ بالأسباب، للنظر في محن مجتمعه وتوجّس مستقبل أفضل له، حيث يقول: "نحن في قلب الأزمة التي لم يكن من الممكن بعد حصر معالمها واستشفاف المآل، الجميع يعرف الآن بأن الكيبيك اجتازت هزات قاسية منذ عشر سنوات، أكثر بكثير من معظم المجتمعات الأخرى"[1].

لقد كان بذلك العقد السادس من القرن الماضي بمثابة "الانفجار" لما سبق*، أين تسارعت الأحداث بشكل درامي، مفزع وخطير، دفعت كل الفاعلين داخل الكيبيك، كما كندا، إلى دق ناقوس الخطر، والعمل على تجاوز هذه الأزمة بما يخدم البعد الإنساني والحضاري للجنس البشري، فالأزمة المشهودة ليست وليدة اللحظة، وخيوطها موغلة، متشابكة، لكنها لم تطفو إلى السطح بالشكل المأساوي العنيف الاّ بعدما توفرت الإمكانية لذلك، إذ أنه "ليس من الصعب جدا

---

[1] Fernand Dumont, la vigile du Québec octobre 1970 : l'impasse ?, HURTUBISE HMH ? LTée, 1970, p11.

*الاحداث الدموية التي شهدتها الكيبيك شهر أكتوبر من سنة 1970 لم تأتي من فراغ وانّما جاءت نتيجة تراكمات وأسباب عديدة سابقة، فالصراع السياسي الظاهر، هو في الأصل صراع ذو خلفية هوياتية (قوميّة) مستترة، خاصة ذلك الذي كان بين القوميتين اللتان كانتا ولا زالتا مهيمنتين على الساحة الكندية عموما وحتى العالمية، ونقصد بهما: القوميّة الفرنكفونية، والقوميّة الانجلوسكسونية، في مقابل قوميّات عديدة تسبح في نفس الفضاء، لكنّها تبقى على الهامش. كل هذا في ظل فكر سكولاستيكي كنسي، ودوغمائيات دينية (الفرانكفونية يمثّلها المذهب الكاثوليكي والانجلوسكسونية يمثّلها المذهب البروتستانتي) كانت لا تزال فاعلة، وهو ما جعل من المجتمع الكيبيكي مجتمع ذو هويات منغلقة رافضة لأّيّ "**آخر**" **مختلف**. . يضاف الى ذلك المنحى التقني والصناعي المتصاعد للمجتمع الكيبيكي الذي أدى الى ظهور طبقة عمالية ومؤسسات اجتماعية ذات خلفية تقنية وحداثية، أي ظهور هويّة ذات طابع خاص أكثر فردانية واستقلالية عن الهويّات السابقة، فالتطور التقني أدى إلى ظهور "ذات عمالية/حضرية"، وهو ما يعني أن بناء هذه الأخيرة الهويّاتي انفصل وانفلت عن المعطيين السابقين وهو ما زاد من تعميق الأزمة والفجوة وأدى بالتالي الى خلق مجتمع ذو نمطيّة عيش تختلف في جوهرها عن النمطيّة التقليدية السابقة والمألوفة. هذا النوع من النمط الوجودي سرعان ما تحول الى ثقافة جديدة، وراح بذلك يسود ويهيمن على باقي الأجيال اللاحقة، وغدت بذلك هذه الثقافة النموذج modèle السائد والمألوف عند هذه الأجيال. "يبدو بالنسبة للأجيال الجديدة –والقول هنا لدومون–أن الحياة الحضرية هي الحياة الوحيدة المعقولة". أنظر – Fernand Dumont la vigile du Québec octobre 1970: –l'impasse ?, HURTUBISE HMH ? LTée, 1970, p33.

أن تستشف بعض التشابه الشديد بين هذه المواقف الشعبية والفكر المعبّر قبل الحرب. إزاء التصنيع l'industrialisation، وإزاء الأزمة أيضا، بحيث تشخيصات الوُطانيّات* nostalgiques كان قد طُرِحَ! ومع ذلك نحن من دون شك متشددون جدا بالنسبة لقومتينا الغابرة nationalisme d'antan، وأسابيعنا الاجتماعية. وبالنسبة إلى المدرسة الاجتماعية الشعبية والكثير من المذاهب doctrines التي نراها الآن قد شاخت. كان هناك أيضا، ايديولوجيات الفقراء. المثقفون كما الشعب كانوا محرومون إزاء الوضعيات الجديدة. هم أيضا كانوا قد لجأوا إلى سحب الوضعيات القديمة والأفكار التقليدية"[1]، للاستفادة والتعاطي مع ما يتماشى والوضعية الجديدة التي عليها الكيبيك، والتي يُفْتَرَضُ أنها تتجاوز أيّ إطار قوميّ ضيق لهذا الطرف أو ذاك. وعليه، يتمحور الحديث هنا حول وضعيات ورؤى تحاول اجترار كل ما هو ماضوي ارتكاسي، ونبذ كل ما هو مختلف عن القومية (الهوية) الأم في صورتها الأولى، وأخرى جديدة غير مألوفة غزت المجتمع الكيبيكي تتماشى وطابع "الحداثة"، كما هو الحال في المجتمعات الغربية عموما.

ما نفهمه هنا بصورة مبدئية، ومن خلال ما سبق، أن المجتمع الكيبيكي كان محل سجال بين نزعتين مختلفتين: الأولى ذات طابع قوميٍّ ارتكاسي متعدد المشارب، تنشد كل ما هو تقليديٍ ومحافظ غير معتبئة بالمكان والزمان المختلف، وثانية مختلفة ذات طابع "حداثي" و"تقاني" أكثر انفتاحا واستقلالية، تتجاوز وتقصي في نفس الوقت الإطار والتوجه التقليدي والقوميّ الضيق الذي ألفته المجتمعات طويلا. معنى هذا أن هذه الثقافة الجديدة حتى وان كان هذا الأخير يتماشى والبعد التعددي داخل الفضاء الكيبيكي، إلا أنه في المقابل فصل الجماعات عن ثقافاتها الأولى المتواترة والمألوفة.

---

*المقصود بالوطانيّ هنا هو الحنين الى كل ما هو متعلق بالوطن الأم أو بما يسمى بالأبابة، أي التَّوْق والحنين الى ذلك المكان الذي يحتل ويسكن المخيال الجمعي لهذه الجماعة أو تلك والذي تركته ذات يوم على إثر هجرتها الى العالم الجديد كما الحال في القارتين الأمريكيتين بصفة عامة، وهو بذلك مجموعة تصورات ورؤى ذات الطابع العاطفي محفوظة في الذاكرة الجماعية والفردية، وهو ما يدفع "الجماعات" كل مرة الى محاولة استرجاعه بطريقة أو بأخرى (أي اجتراره وتكراره) في مكان غير المكان وزمان غير الزمان.

[1] Ibid. p31.

هذا السجال –في عمومه–اصطبغ بألوان عديدة، تنوع بين ما هو فكري، ديني، سياسي، علمي..الخ، وروّجت له مستويات ومجالات مختلفة، من منظمات عمّالية وحقوقية، الى الأحزاب السياسية، وإلى الكثير من الحركات الاجتماعية الفاعلة* التي عملت على بناء "وعي" مشتّت يتنافى والضرورة التاريخية للكيبيك.

بلغة نيتشه Nietzsche نحن أمام جسد عليل، تحكمه **قوى** عديدة اختل ميزان الفضاء معها، فخلق حالة من الوهن والمرض، معها ارتهن مصير الإنسان والمجتمع. الجسد هنا "هو المعيار في تحديد **فكرة الثقافة وقيمة الحضارة**"[1]، وعبره تبعث الحياة أو تندثر، وفقا لمعادلة سلامة الجسد أو اعتلاله.

إن الأمر هنا يتعلق بحالة من الوظائفية غير المنسجمة يعانيها الجسد، اختل معها النظام الاجتماعي، فأفرز وضعا مأزوما، وواقعا اجتماعيا ملغما. نتحدث هنا عن حالة مرضية أخلّت بميزان القوى، فأفرزت حالة من التعبير والتأويل الخاطئ، فمثلما يؤدي المرض إلى حالة من انعدام "الشهية" وعجزٍ في "الهضم" واختلالٍ في الافراز الهرموني لمختلف الأعضاء الحيوية للجسم، فـ "الانغلاق الذاتي" بوصفه مرضا واحتباسا "قيميا (أخلاقيا)" و"ثقافيا"** يؤدي إلى رداءة في "التأويل" وعجز في "البناء"، وهو ما يعني أن "الذات" تعيش حالة من "العدمية" تمنعها من التطوّر والبناء الحضاري، فـ "العدمية تعني "غياب الهدف، الجواب على السؤال لماذا؟ –ما

---

* في الواقع اصطفت معظم الحركات الاجتماعية الفاعلة وراء أحزاب سياسية تمثلها، بحيث سعى كل حزب لبسط هيمنته ثقافيا على الآخر أو اقصاءه وعزله حتى وصل في الأخير الى المطالبة بالانفصال والاستقلال، وفي هذا يقول دومون: "نحن باختصار في غضون العقد الأخير تساءلنا كثيرا عن ضعفنا الجماعي وعن **القوى** التي كانت ضاغطة علينا. أصرت لا سيما في بداياتها على الفدراليات les fédéralistes، وعلى الانفصال les indépendantistes في الثانية...فالمصير بقي على مستوى التربة. لقد عرض نفسه للتأملات وللارتباطات التي يمكنها التعبير، من موقعنا الأكثر تنوعا والأكثر مواجهة، كنا نؤمن أنه باستطاعتنا تطوّيع المستقبل بقوة المحاجة ومن حلم الغاضبين ."أنظر( : la vigile du Québec octobre 1970 (Fernand Dumont l'impasse ?, HURTUBISE HMH ? LTée, 1970, p12.

[1] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، لبنان، الجزائر، المغرب، ط1، 2014، ص615.

**نقتبس هنا فكرة "الاحتباس الحراري" كظاهرة طبيعية تهدد الحياة البشرية لإسقاطها على "الانغلاق الذاتي" كظاهرة إنسانية تهدد المجتمعات الإنسانية وتطوّرها الحضاري.

معنى العدمية؟ أن تنخفض قيمة القيم السامية"[1]. بلغة أخرى نحن أمام حالة من الوهم illusion[2]، والوهم غير الحقيقة، يجافي الواقع، ويَفْتِكُ بالجسد، معه تُهْدَرُ الحياة، ويُفْقَدُ الإيقاع، وينعدم التجانس الوظائفي بين أعضاء المجتمع، ليصبح معه الإنسان عاجزا عن إعطاء معنى لحاضره ووجوده، وللعالم الذي يحيى فيه. لقد تعددت القوى بحيث "يمكننا –والقول هنا لدومون– أن نعدد ونصنف الأزمات المتنوعة التي انهالت علينا منذ عشر سنوات"[3].

بهذا المعنى نحن أمام أزمة ذات بعدين: بعد يشبه ما شهدته المجتمعات الغربية الحديثة، والتي نعني بها **أزمة العلوم** وتداعياتها على الإنسان والمجتمع، فـ "منذ بداية الأزمنة الحديثة، وبالأخص منذ قرن، كانت المهام الرئيسية للفكر الغربي ترتكز على توضيح وتحليل أزمة الإنسان crise de_ l'homme _، الأزمة الدينية ، الأزمة الاجتماعية crise sociale، أزمة الحضارة crise de civilisation ...إلخ"[4]؛ وبُعْدٌ آخر مختلف خاص ومتعلق بالنسيج الاجتماعي والثقافي للكيبيك، المتعدد الأقطاب والأعراق والمشارب، ما يجعلنا في النهاية أمام أزمة مركبة ومعقدة، أو بالأحرى أزمة عنقودية ذات أوجه عديدة، تراكمت وامتزجت فيها إفرازات التطور العلمي في صورته التقنية والامبريقية، مع النزعات التقليدية والانغلاقية ذات الطابع القوميّ، والتي مثّلتها القوى السياسية على أرض الواقع. "يتضح من الصراعات الأيديولوجية التي أرهقتنا–والقول هنا لدومون– أن اليساريون كما اليمينيون أساؤوا تأمين تقاليديهم وجذورهم. المواضيع القديمة ذات النزعة القومية، ظهرت في طباق لمواضيع جديدة مثل العلمانية laïcisme والاشتراكية socialisme. في الواقع هذه المواضيع القديمة تجدد عمقها الملهم؛ ربما يعود الماضي عبر استعادة هذه القيم valeurs الملهمة. ففي الوقت الراهن، الأيديولوجيات متعددة. ومن دون شك نحن نتشارك كذلك مع قلق المجتمعات الغربية، التي لها تقاليد كبيرة

[1] فريدريك نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب القيم، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ط، 2011، ص13.

[2] Fernand Dumont,les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1, Ed : les presses de l'université Laval, Québec, 2008, P 608.

[3] Fernand Dumont, la vigile du Québec octobre 1970 : l'impasse ?, op.cit. p 163.

[4] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec, 2008, p 7.

عاشتها لفترة طويلة"[1]، والتي سلكت دروبا يتشابه بعضها مع الدروب الوعرة التي سلكتها الكيبيك*.

هذا الصراع السياسي/الأيديولوجي الواسع، يخفي خلفه انتماءات ثقافية مختلفة لها حضورها الفعلي في الواقع، وما الممارسات الاجتماعية على أرض الواقع الاّ امتداد لتصوّرات مصدرها ثقافة ما، سواء تلك "**الحديثة**" منها أو "**التقليدية**"، وهو ما يعطي الانطباع على أن دومون توجه أولا الى البحث والتفكير في من يقف خلف هذه الممارسات، والعمل على دراسة منظومات القيم التي تتجسد عبرها الهياكل الاجتماعية والتنظيمية لكل جماعة، والتي نقصد بها هنا **الثقافة**. "تبعا لدومون يجب التفكير في السجلات الثقافية les registres culturels كأنها مستقلة وأولية بالنّسبة الى الأوضاع التاريخية الحادِثة أين تجسدت من خلالها الحياة العينية لكل جماعة وهذه الصراعات الداخلية"[2].

**لقد أدرك بذلك "دومون" أن فهم الواقع يمر عبر دراسة "الثقافة"** بكل أشكالها التعبيرية الفاعلة في الواقع، بما في ذلك العلم نفسه كأحد تجلياتها الفاعلة في عصرنا هذا. هذا المسار

---

[1] Fernand Dumont, la vigile du Québec octobre 1970 : l'impasse ?, op.cit. p38

*يتحدث دومون هنا عن بعض أوجه التشابه في الأزمة بين ما شهده المجتمع الكيبيكي والمجتمعات الغربية، والتشابه بالنسبة له يكمن في نقاط عدة، وفي نفس الأسئلة والتوجسات الوجودية والمعرفية التي عاشتها تلك المجتمعات مثل:" دلالة التقدم الاقتصادي la signification du progrès économique، وكيف يتجاوز الفقراء حلم الرخاء abondance؟_لقد_ سارت على هذا الدّرب كل من: فرنسا، ألمانيا، إنجلترا والولايات المتحدة الامريكية، عبر طرق غاية في التنوع، مع قلق ظاهر أقل عنفا على ما نبدو عليه، من العذابات التي هي مألوفة لدينا"، لكن هذا التشبيه لا يلغي الاختلاف بين الأزمتين، ما يعني في النهاية خصوصية الأزمة الكيبيكية، وهو ما يعني أن التساؤل الدوموني يبقى مختلفا فيما يتعلق بالإشكالية الثقافية وعلاقتها بالمصير، وهي إشكالية صيغت من الواقع وافرازاته، حيث يقول: "أيّ رؤية للتاريخ كوّنا، أي حماسة للمستقبل يمكن أن تبثه الطوباوية utopie في مجتمعاتنا؟ نحن أدركنا الوعي العالمي la conscience universelle، لكن عبر الطرق التي لم تكن متوقعة أبدا".

أنظر(.la vigile du Québec octobre 1970 : l'impasse ?, HURTUBISE HMH ? LTée, 1970, p38 (Fernand Dumont

[2] Danièle Letocha : entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, sous la direction de : Simon Langlois et Yves Martin, les presse de l'université Laval, institut québécois sur la culture, Québec, 1995. P24.

كان قد رسمه "ارنيست كاسيرر "Ernst Cassirer"، وتبناه العديد من الفلاسفة والمفكرين من بعده، بما في ذلك "دومون" نفسه، فعملية فهم الواقع تتطلب التوجه إلى "الثقافة" ونقدها انطلاقا من رؤية "مرنة" تنهل من كل الحقول، وتستعمل كل الوسائل بما يتماشى و"روح" القضية التي يرافع عنها دومون.

إذن والحال هذه لا حرج من التذكير بالأثر الفلسفي والنقدي الذي تركه "ارنست كاسيرر" أحد رواد تيار الكانطية الجديدة*[1] على مختلف الدراسات التي كانت تعنى بالثقافة وبالأشكال التعبيرية والترميزية وعلاقتها بالواقع والعالم والإنسان، وهنا نعود بالتحديد إلى فعاليات المؤتمر الألماني -الفرنسي الذي عقد بمدينة دافوس بسويسرا في تاريخ: 17 مارس 1929م، والذي دارت حيثياته حول موضوع: ما هو الإنسان؟ أين وقعت لأول مرة مواجهة فلسفية وفكرية بين راعي الوجودية "مارتن هايدغر **Martin Heidegger**"، وممثل الكانطية الجديدة "كاسيرر"، فالأول انطلق من الطرح الأنطولوجي للغة مؤكدا ضرورة "هدم (destruction/zertorung) الميتافيزيقا الغربية ممثلة بالعقل والفكر والمنطق. في حين حاول كاسيرر أن يدافع عن ضرورة اجراء نقد شامل لميراث الكانطية، بحيث لا يقتصر الطرح فيه على مشكلة المعرفة بل ينفتح على بعد جديد هو نظرية الثقافة، باعتبارها نقدا للثقافة"[2].

لقد عمل بهذا كاسيرر على نقد الميراث الكانطي برمته ومحاولة تطعيمه بمدارس ومذاهب معرفية تخدم الطابع النقدي لهذا الميراث؛ كل هذا من أجل الانفتاح على بعد جديد يُعْنَى بدراسة الرموز والأشكال التعبيرية التي لها حضور في الواقع وفي الحياة، أي الانفتاح على نقد بُعْدٍ معرفي جديد لم يتم تناوله من قبل، ونقصد هنا تحديدًا "الثقافة"، والتي أصبحت تعرف معه بفلسفة الأشكال الرمزية (la philosophie des formes symbolique) أو فلسفة متعالية

---

* "تتميز الكانطية الجديدة بمحاولتها تطبيق المنهج الكانطي على قضايا المعرفة والقيم، وتتشكل من تيارين كبيرين، تيار مدرسة بادن الذي يتزعمه ريكرت، أستاذ هيدغر، ووينديلبود ولاسك، ويهتم هذا التيار بشكل عام بمسائل القيم . وهناك تيار آخر، هو تيار مدرسة مربورغ ويتزعمه كوهين وناتورب وكاسيرر. ويهتم هذا التيار عموما بمشكلة نظرية المعرفة، وفكرة النظام المرتبطة بالمنهج المتعالي، ومحاولة ربط المنهج بكل الوقائع الثقافية للعلوم وللثقافة على حد سواء". أنظر (الزواوي بغورة ،الفلسفة واللغة ،نقد النعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ،دار الطليعة ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،2005 ،ص62.)

[2]– الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص61.

للثقافة، بحيث لم يعد البراديغم العلمي يكفي لوحده لفهم متغيرات الواقع ومتطلباته، وما الأزمة الثقافية التي عانت منها أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلا نتيجة لهيمنة هذا البراديغم على الساحة الفكرية والثقافية الأوربية، لذا أصبح من الضروري التوجه إلى دراسة ونقد كل مظاهر الثقافة بما في ذلك العلم نفسه كأحد تجلياتها في هذا العالم، كما أصبح لزاما دراسة مختلف الأشكال الرمزية وعدم الاكتفاء بدراسة اللغة في معزل عنها، فاللغة أحد روافد الثقافة تتفاعل مع كل أشكالها ما يكسبها ألوانا عدة، بحيث يكون أثرها الدلالي والبلاغي امتدادا للشكل الثقافي المعطى، سواء كان ذلك المعطى علميا، دينيا أو أسطوريا ...إلخ. إننا بهذا لأول مرة أمام فلسفة خاصة ومتعلقة بالثقافة تعنى بالأشكال التعبيرية والترميزية، حيث سعى "كاسيرر" بهذا إلى انشاء منطق للثقافة أو بالأحرى "نحو لغوي للأشكال الثقافية الأساسية وخاصة اللغة والدين والأسطورة والفن والمعرفة العلمية"[1]، بحيث أصبح من الضروري أن نفهم أن الأشكال الثقافية تتحدد بجانبها الوظيفي ودورها التعبيري والترميزي داخل هذا العالم، وأن الثقافة "بطريقة غامضة تستدعي الحياة اليومية"[2].

تأسيسا لما سبق نجد أن الأزمة هنا بالنسبة "لدومون" "**أزمة ثقافة**" في أوسع أوجهها، فالقوميّون كما الحداثيون ينطلقون ويخفون خلفهم انتماء ثقافيٌ معين، أعطى هذا الانتماء لكل جماعة **معنى** معين هو بمثابة المقوِّم لسلوكها الخاص، وهو ما دفع دومون _كما كل الفاعلين الاجتماعيين في الكيبيك_ إلى "الاضطلاع بمهمة التفكير في زمنه في بداءة الأمر _كما يقول ليتوشا_(...) ومن أننا مجبرون على التفكير وعلى العيش بوصفنا الوارثون للحداثة، وأنه لهذا العنوان سنهلك أو نحيا. لا يمكن للمرء أن يختار مكانه في التاريخ. من الذي يختار؟ هو الوضوح والقوة في التأويلinterprétation "[3]، بما يخدم الكيبيك، ولا شيء آخر غير الكيبيك.

---

[1]–المرجع السابق، ص78.

[2] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p03.

[3] Danièle Letocha : entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit. p 23.

**1-2/_ الصراع باعتباره ممارسات اجتماعية متباينة:**

يتحدث دومون عن الصراع بوصفه ترجمة "لممارسة اجتماعية"[1] على أرض الواقع، أي أن كل ممارسة اجتماعية هي بالمحصلة تجسيد لصور منبثقة من رؤية معينة في العالم، ومع تعدد الزوايا _في المكان الواحد_ تعددت الرؤى، التي تكون في الغالب مستحضرة من "أمكنة" أخرى، الحاضر منها والغابر في مكان غير المكان، ليؤدي ذلك في النهاية إلى الصدام والصراع، معها ضاعت صورة "الكيبيك" في حاضرها كحاضرة تجتمع فيها كل الأمكنة. إننا بهذا في هذه الحالة أمام نماذج ثقافية مختلفة تحتل المكان نفسه، وهو ما يعني أننا بالمحصلة أمام أنظمة معرفية واجتماعية متباينة. بعبارة أخرى أصبح لكل جماعة نظامها المعرفي والاجتماعي الخاص بها تبعا لانتمائها الثقافي، العتيق منه والحديث، فهناك من يستمد معناه من اللاهوت، وهناك من يستمده من الأسطورة، وهناك من يستمده من التقنية وافرازات الحداثة، وهو ما أدى في النهاية إلى "صدام اجتماعي مرصود".

إن الثقافة بهذا هي "هيئة الشروط للممكن من المعنى – configuration des conditions de possibilité du sens–، الشروط التي تحدد التمثّلات les représentations والقيادات les conduites، والأنظمة العامة، والألسنة les langages"[2]، وهي بذلك من أعطى الإمكانية لكل جماعة من أن تبني نظامها الاجتماعي الخاص من دون تلتفت إلى الزمان والمكان المختلف. بعبارة أخرى "كل نموذج ثقافي يعطى إذا المفتاح la clef الذي يجعل من المكان الخاص معقولا intelligible محجوزا بالخيال، بالفنون، بالعقل، بالقيم، بالإمكانية، بالفردانية، بالجماعية..إلخ، في فعاليتهم التاريخية. هو يقوم بالتأسيس، وليس التوجيه أو الوصف"[3]، وهو ما يقودنا إلى القول بأن الكيبيك كمكان هي مكان بوليموليسي[4]، يخفي خلفه

---

[1]Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p 4.

[2] Danièle Letocha: entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, op.cit. p24.

[3] Ibid. p 24.

[4]ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، فنون الأداء العملي، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، دار الأمان، لبنان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011، ص64.

**رؤى تتصارع**، وكل "رؤية في العالم" أو "تصوّر العالم"، هو ذاتِيُ المنشأ والطرح، أي أنه "ذاتيٌ في جوهره"[1]، ما يجعلنا في النهاية –وكما حدّد ذلك دومون– أمام صراع ثقافي واسع مثّلته ذوات عدة، وأخذت معه الذاكرة هنا منحاً سلبياً لكنه صحيٌّ في نفس الوقت*، اتجاه الإنسان والمجتمع، فأصبحت تعبر عن الشتات، وانعدام الأفق، "أكثر" ممّا تعبر عن "التشارك" و"الوحدة" و"الأمل"، وراحت بهذا كل **ذاكرة**** تغذي المواضيع ذات النزعة "الذاتية" والتوجه السياسي "الاثنومركزي"، عكس ما يفرضه الطابع الذي عليه المجتمع الكيبيكي، فمثلما يمكن أن تكون الذاكرة بمثابة المعلم والمرجعية لبناء الذات والمجتمع بما يخدم البعد الإنساني، أي في الصورة الإيجابية البناءة، يمكن أن تكون سلبية تقصي وتهدم وتلجم الآفاق، بحيث "تقدم لنا الوهم الخادع: ما مضى لم يتناوله الفضاء بصورة نهائية لأن ثمة إمكانا لاستعادته بفضل الذكرى"[2].

لعل "الكيبيك" كما تحدث ميشال دو سارتو "مدينة* مركّبة من أمكنة حادّة ذات تضاريس بارزة"[3]، يَسْتَحْضِرُ فيها الماضي ممارساته من دون "وعي" بالمدينة، فالكل فيها يمشي ولا يدري إلى أين يمضي، ينظر من دون أن يناظر. أجسادهم سجينة لكل ما هو ارتكاسي، لكنها في المقابل تخضع "للنص الحضري وطلاقته، يكتبونه دون أن يتمكنوا من قراءته. ينتفع هؤلاء

---

[1]الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، دار الأمان، منشورات ضفاف، الجزائر، المغرب، لبنان، ط1، 2014، ص 432.

*الصراع من وجهة نظر دومون ذو وجهين، وجه سلبي يهدد الوجود والإنسان، ووجه صحي يدفع الذات إلى أن تفكر في حاضرها ومستقبلها، أي بما يمكنها من وعي ما هو كائن "أي الواقع" بصورة صحيحة.

** بالنسبة لدومون تعتبر الثقافة ذاكرة، وهو تحديد سنرتكز عليه في بحثنا هذا حول الأزمة، على أن نعود اليه في المبحث الثاني بصورة مفصلة وعميقة.

[2]جويل كاندو، الذاكرة والهوية، تر: وجيه أسعد، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص9.

*أستعير هنا "المدينة" كما رسمها "ميشال دو سارتو" في كتابه: ابتكار الحياة اليومية، كرمز معبر عن "التجمع البشري" المختلف المشارب، وكعنوان بارز للحضارة الحديثة. بتعبير آخر، المدينة مكان المتناقضات المتواطئة، إنها ابداع "بانورامي"، و"المدينة–البانوراما هي إيهام أو سيمولاكر "نظري" (أي بصري) بمعنى لوحة يصبح شرط إمكانها نسيان الممارسات أو تجاهلها(...) تحيل هذه الممارسات المكانيّة إلى شكل خاصّ من العمليات ("أنماط الأداء") وإلى "مكانية أخرى" (تجربة "أنثروبولوجية" شاعرية واسطورية للمكان وإلى تقلب معتم وأعمى للمدينة المسكونة. مدينة نجعية أو مجازية تسلّل في النص الجليّ للمدينة المخطّطة والمقروءة". أنظر (ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، فنون الأداء العملي، تر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق ص 182–183).

[3]ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، فنون الأداء العملي، تر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 180.

الممارسون من الأمكنة المتوارية، ولهم بها معرفة عمياء على غرار التلاحم الجسدي الغرامي"[1]، الذي يبقى ولعه حاضرا، خِصْبًا، تستحضره الذكرى بكثير من الهُيَام، معه يُسْتَلَبُ "العقل"، أو بالأحرى يشلُّ تحت وطأة الحماسة وعنفوان الماضي. لقد حفظت الذاكرة بهذا هذا النسج المعقد من الوجود، بكثير من الشجون، وتجسدت عبرها ممارسات في مكان غير المكان. يريدون المدينة جميلة، لكنها محتلة، يريدونها من دون خلق création جديد يقوّض الأسس، أسس الأمكنة الغابرة التي احتلت المدينة، على الرغم من أن "تخطيط المدينة مفاده التفكير في تعددية الواقع نفسه واضفاء قيمة فعلية لهذا التفكير في المتعدّد، أي المعرفة والقدرة على الربط أو المفصلة"[2].

**1-3/-أزمة ثقافة أم أزمة لغة؟:**

هذا التمايز الجليّ لمختلف "الممارسات الاجتماعية" هو بالمحصلة تمايز في الكلام/اللغة langage، والذي يعتبر الوجه الجليّ لكل ثقافة، وكل لغة هي تعبير عن نموذج مصغر للثقافة في صورتها الكلية، إنها الناقل الأمين لمعنى كل "ذات" فاعلة عبر التاريخ أعطت الإمكانية للإنسان من خلاله لكي يؤسس حاضره، وهذا عبر استحضار صوره المتجسدة عبر التاريخ عبرها حتى وإن كانت من أمكنة أخرى لتجسيدها مرة أخرى على أرض الواقع، والتي يمكن أن لا تعبر بالضرورة عن الصورة الراهنة للمجتمع. يقول دومون: "كنا قد لجأنا أيضا إلى اللغة langage بوصفها نوع لنموذج مصغر للثقافة بأسرها أين عثر الإنسان أخيرا على السّند والضمان، وأحيانا الاعفاء من بحثه عن نفسه"[3].

إن خط السير هذا الذي تبناه "دومون" جعله يركز دراساته على الكلمة/اللغة باعتبارها مفتاح ومحور العملية الثقافية برمتها، وبوصفها أيضا أصل الأزمة في الواقع، على اعتبار أن مجتمعه "حوض" تصب فيه ألسن عدة، وكل لسان يخفي خلفة انتماء ثقافي معين، "فالثقافة بالنسبة للإنسان هي المسافة بين الذات وذاتها. وهي في نفس الوقت أصل الكلمة la parole

---

[1] المرجع نفسه، ص183.

[2] المرجع السابق، ص184.

[3] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p 4.

وموضوعها"[1]. بهذا المعنى نفهم أن اللغة/الكلمة/الكلام كما تجلت مع دومون لها أدوار عدة في الواقع، عبرها يتعرف الإنسان على ذاته، وعبرها يبنيها، وعبرها أيضا يستطيع من خلال المسافة من أن يتناول الكلمة من جديد ليعبر هو بنفسه عن ذاته بشكل مختلف فيتمكن من خلالها من إعادة بنائها بشكل جديد يراعي راهنيتها. عبر الكلمة إذن يستطيع الإنسان إدراك علاقته بالعالم الذي يحيى فيه أي علاقته بذاته وبالآخر، إذا ما اعتبرنا اللغة هنا الوجه الجلي لمجموع الرموز التي أوجدها الإنسان لنفسه بحكم ضرورة العيش في هذا العالم في وحدة كلية تمكّنه من إيجاد نمط حياة ووجود خاص به. بعبارة أخرى، "ظهرت الكلمة هنا خالقة للنظام الاجتماعي"[2]، بوصفها أداة بناء وتكوين للإنسان وللأنظمة الاجتماعية، "فالكلمات لم تعد وظيفتها التعبير عن طبيعة الأشياء، ولا أن تبيّن الترابط بين الأشياء، وليس دورها وصف الوقائع وإنما تبعث المشاعر في الإنسان، وأن تهز العواطف لا أن تعبر عن الأفكار البسيطة. مهمة اللغة(...) هي أن تدفع الناس إلى القيام ببعض الأفعال "[3]. بهذا المعنى نحن أمام مهمة مضاعفة تقوم بها اللغة تتجاوز الإطار التجريدي والتداولي إلى ما هو محسوس وملموس، والعكس صحيح أيضا، فالعالم هذا الفسيح الغامض المتعدد الألوان لا يمكن فهمه وادراكه الاّ من خلال اللغة والكلام الحيّ، ولا يمكن بناؤه الاّ من خلالها أيضا باعتبارها أحد الأشكال الرمزية الأساسية والمفتاحية للثقافة. يقول دومون: "تتجاوز اللغة langage الذي نبحثها هنا ما نفهم عادة من هذا الحد. انما اللغة بالنسبة الينا تلقائيا هي عالم الالفاظ. لكن النظرية البنيوية توسعه ليشمل الكون الإنساني"[4]. الملاحظ هنا أن دومون لم يخرج عن الإطار العام الذي رسمته المدارس البنيوية والفلسفية حول اللسان واللغة وعلاقتها بالعالم والإنسان، هذا الذي جعل من الاستعمالات الالسنية واللغوية المَعْلَم السيميائي الدلالي للعقل الإنساني، أي بما يمكّن الإنسان نفسه من فهم وترسيخ كل الأفعال والتصورات والسلوكيات داخل هذا العالم في نفس الوقت.

---

[1]Ibid. p 6.
[2]Ibid. p 4.
[3]–الزواوي بغورة ،الفلسفة واللغة ،نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص66.
[4] Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. P623.

لعل عودة دومون إلى الثقافة لفهم واقعه المأزوم، وإلى "االلغة" على وجه الخصوص له ما يبرره، على اعتبار أن أصل الأزمة مقترن باللغة، وبالثقافة بصفة عامة، فـ "اللغة ليست مدرسة للحكمة فحسب، ولكنها مدرسة الحماقة أيضا"[1]، فمثلما يوجد الوجه المضيء للثقافة يوجد الوجه المظلم لها كذلك. ألا يوجد في هذا العالم المرعب دولٌ وشعوبًا تقصى وتصنف وتذل انطلاقا من الثقافة واللغة؟! ألا يوجد احتقار أو تفضيل للإنسان عن آخر انطلاقا من الثقافة؟!.

بالوصول إلى نقطة التحليل هذه نجد، انطلاقا من دومون، أن اللغة هي الأداة الفاعلة في الواقع، عبرها تبنى وتتبلور الأنظمة الاجتماعية، وهي من يُكْسِبُ الأفراد والجماعات مفاهيمًا وتصوراتًا وسلوكياتٍ خاصةٍ بهم، وهي بذلك الوجه الجلي للأزمة أيضا، "ففي المنطقة [يقصد هنا دومون منطقته التي عاش فيها ذات اللسان والثقافة الفرانكفونية]، تحدث الإنجليزية كان يعتبر كما لو أنه طفاح معرفي، يشبه تقريبا فسح المجال إلى الميتافيزيقا، وآباؤنا لم يفشلوا في تذكيرنا بذلك. إنه الانفتاح على التعالي Transcendance الذي انضاف من الآخر l'autre والذي انتهى أيضا ببتّ الانسجام الأول"[2] الذي كان عليه المجتمع الكيبيكي في صورته الأولى، أي في بنيته الثقافية الفرانكو–كيبيكية. من هنا نفهم بأن أصل أزمة الثقافة اقترن باللسان وبمختلف الأشكال التعبيرية ذات الصلة* والتي تعتبر بالنسبة لدومون **محدد قومي وهوياتي** للأفراد والجماعات. "ليس الكلام مجرّد وسيلة في التعبير، بل هو أيضا هويّة البشر"[3].

إذا بالنسبة لدومن تعتبر اللغة نشاط رمزي لا ينضب في توليد المعنى واستجلائه، وبهذا هي الأداة الفاعلة لدى مختلف القوى، والتي حتى وإن تعددت فإنها تنتمي في الغالب إلى قوتين: الأولى محافظة تقليدية، والثانية تطورية تجديدية، إنها الوسيلة المثلى الحاملة لرؤية هذا الطرف أو ذاك، وهي أصل الأزمة أيضا. "يتحدث دومون عن تجزئة الدلالات

---

[1] إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مر: أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د. ط، 1975، ص37.

[2] Dumont, Fernand. Genèse de la société québécoise, dans Œuvres complètes de Fernand Dumont, Études québécoises, tome III, PUL, Québec, 2008, p480.

*نقصد الدين والتقليد والأسطورة وكل الأشكال التعبيرية للثقافة.

[3] شوقي محمد الزين، الحرية جوهر السياسة، سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنة أرندت، ضمن مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 05، ص31.

significations، عن الحزن، وعن حضور الأبابة nostalgie "[1]، والذي يعني اجرائيا محاولة القوى الفاعلة استنساخ تلك التجارب التاريخية في مكان غير المكان، بحيث راحت كل "ذات" تسعى إلى احتلال "المكان" من دون الالتفات إلى "الآخر" المختلف، ومتجاهلة بذلك المعطى الماثل أمامها والمتمثل في التعدد "الثقافي" و"العرقي" وكذا التوجه "الحداثي" و"التقني" الذي عليه المجتمع الكيبيكي، والذي يحتم معنى آخر غير ذلك المتوارث. هذه الحالة يصفها دومون بدقة إذ يقول: "إذا كان في نهاية المطاف بعض الصفات الجوهرية للثقافة الفعليّة actuelle، يبدو أنها مقيمة في الأحاسيس الممزقة المتعذر جبرها بين عالم المعنى le monde du sens وتلك الأشكال العينية من الوجود"[2]. هذه الحالة التي كانت عليها الكيبيك والتي يصفها "دومون" ببراعة جعلت الفرد الكيبيكي يعيش حالة اغتراب كما يذكر دانيال ليتوشا: "يبدو (...) أن كل خطاباتنا منبثقة في النهاية من إحساس غامض والذي يوحي بتأجيل التوفيق بين الإنسان والعالم إلى أجل غير مسمى"[3].

بين الكلمة ذات المرجعية الحديثة والأخرى ذات المرجعية التقليدية، وبين الكلمة ذات الألسن المختلفة عاشت الكيبيك كفضاء يحوي ثقافات متعددة أزمة وجودية، من خلالها، أصبح مصير الإنسان مبهما، فالكلمة أصبحت أكثر من أي وقت مضى "أقل قربا من الأشياء" [4]ومن العالم الذي نحيا فيه، وأفرزت في المقابل معنى آخر مختلف عما هو في الواقع وهو ما أحدث بالتدريج شرخا في الدلالات والرؤى وتحولت بذلك من كونها رمزٌ للاجماع والانسجام إلى كونها رمز للتفرق والتشرذم، ومن كونها أداةٌ للتشييد والبناء إلى كونها أداة للهدم.

**1-4/التقنية وميلاد ثقافة جديدة:**

من وجهة نظر سارج كانتا serge Cantin لم يطرح سؤال التقنية بوصفه سؤالا حول الإنسان، في صورته الفلسفية والأنطولوجية إلا بعد "انبثاق المجتمع التقني la société

[1]Danièle letocha, entre le donné et le construit le penseur de l'action sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit.p23.
[2]Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p04.
[3] Ibid. p23.
[4] Ibid. p09.

technique، وهذا يعني أن المجتمع أين التقنية قد تخلص من معوقاته التقليدية والرمزية والدينية حتى وصل إلى ديناميكيته الخاصة، ومنطقه الدنيوّي"[1]، فالتطور العلمي في صورته التقنية والصناعية أفرز بالتدريج نمطية عيش مختلفة عن تلك التي تعودت عليها المجتمعات سابقا، وتشكلت عبرها ذوات عمالية وحضرية تراعي هذا البعد التقني والصناعي، وهذا التقسيم في العمل للمجتمع الذي أفرزه العقل في صورته الحديثة، حيث أصبح "**الإنسان الحداثي**" أكثر تحررا وفردانية، ما يعني انفصاله الجزئي أو الكلي عن منظومة القيم في صورتها الأولى، أي انفصاله عن الثقافة الأولى.

من هذا المنطلق نجد بأن "التقنية" حلت محل الانسان نفسه بوصفه عضوا فاعلاً وأساسيا في نسج أية معادلة أو علاقة إنسانية واجتماعية، وأفرزت بذلك مجتمعا "حديثا" مختلفا له ميكانيزماته الوجودية التي تختلف في جوهرها عن الميكانيزمات الوجودية للمجتمع التقليدي، والتي كان "الفرد" فيها أكثر قربا وتعلقا بالجماعة مما عليه الحال في المجتمعات الحديثة، وأصبح الناس بذلك "ينظرون الى الثقافة، انطلاقا من عالم يُشعرهم بأنه عالم مصنوع وأن نموذجه هو الآلة"[2]. بهذا المعنى نحن أمام ميلاد "ثقافة جديدة" تحمل قيم "الحداثة/التقنية"، عبرها تشكلت ذوات ذات طابع انساني مختلف يحاكي البعد التقني والصناعي الذي أصبحت عليه المجتمعات الحديثة؛ وعليه، ووفق هذا المعنى، تعتبر "الثقافة الحديثة" أحد أطراف هذه الأزمة.

لقد كانت التقنية بوصفها "العقل الأداتي" بالنسبة للمجتمعات الحديثة بمثابة "السلطة المرافقة، ومرشدها، فالعقل الغربي la raison occidentale واظب على عمله في تغيير سلوكيات الناس وفي وسطهم الوجودي بدءا من: التمدن l'urbanisation (...)؛ إلى التصنيع l'industrialisation (...)؛ وصولا إلى صناعة الثقافة fabrication de la culture. وحتى في طريقة الأكل، في التوطّن habiter، وفي المعتقد croire؛ لقد كانت أشبه بصناعة

[1] Serge Cantin, la technique et son autre. Philosophie de Fernand Dumont, dans revue esprit, paris, la France, n°276, 2001, p84.

[2] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p621.

التمهير* apprentissage...في العقلانية rationalisation، والتماسك cohérence، والتنظيم organisation، مد وجزر كبير، واجتياح بصورة متزايدة حتى أيامنا هذه"[1].

إن السؤال الذي يثيره دومون حول التقنية يشبه في جوهره ما تطرق اليه هيدغر[2] Heidegger، والذي يتمحور حول المصير والوجود الإنساني برمته، "فهذا التمكين الذاتي autonomisation وهذا الانتشار الذاتي autodéploiement للتقنية (...) أظهر في المقابل، بصورة متزايدة دائما، طرحها لسؤال غيريته، وسؤال معنى الحياة sens de la vie والتعالي transcendance"[3]، فالتقنية بهذا عبر هيمنتها المادية المتزايدة، وزخمها الرفاهيّ المتسارع، ذهبت إلى التشكيك في كل ما هو روحي ووجداني يدخل في تشكيل الإنسان وبنائه الاجتماعي، وإقصاء بذلك كل **البنى المتعالية** "كالدين" و"الأسطورة" واعتبارها عديمة الفعالية، هشة لا جدوى منها، بالمقارنة مع **البنى التحتية** التي خلقتها الحداثة من صناعة، وتقنية، ومادة.

لقد تبنى بذلك المجتمع التقني مسارًا تشكيكيًا مع كل الرؤى التي منبعها الثقافات التقليدية، وهذا عبر وضع مسافة منها أولا ثم رفضها بالتدريج ثانيا، وعندما نتحدث عن رؤى العالم التي أفرزتها هذه الثقافات، فإننا نتحدث عن الرؤى التي أفرزها الدين وأفرزتها الأسطورة وكل الأشكال التعبيرية الأخرى للثقافة أي التقليد بصفة عامة؛ ومع حضور التقنية في مجتمعاتنا وتطورها، أفرزت هذه الأخيرة من جهة ثانية رؤى جديدة خلقت منظومة اجتماعية مختلفة كلية، أدت بصورة تلقائية إلى اقصاء كل الرؤى ذات الطابع الوجداني، واعتبرتها **وهمًا** لا يخدم الواقع، "أو

* طريقة تتيح إقامة علائق بين عدد من المنبهات والاستجابات في الكائنات الحية يتأتى عنها اكتسابها مهارات خاصة للتكيّف مع بيئتها (قراءة نفسية).

[1] Dumont Fernand, Le sort de la culture, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 2 philosophie et science de la culture 2, Ed : les presses de l'université Laval, Québec, 2008, p. 92.
[2] Serge Cantin, la technique et son autre. Philosophie de Fernand Dumont, op.cit. p84.
[3] Ibid. p84.

هي على الأقل ليست واقعية بدرجة الباقي من الواقع الاجتماعي. والباقي إنما هو الاقتصاد والتكنولوجيا والتنظيم"[1].

لقد عمل ماركس كما يذكر دومون بهذا على كشف "الصلة بين بنية المجتمعات الحديثة ومقاصد علم الاجتماع. فتقنيات الإنتاج لم تتح، نتيجة تطورها، ادخال العقل في معالجة المادة فحسب، وانما أثارت الظنون في رؤى العالم التي كانت راسخة بصورة تلقائية في الثقافات حتى ذلك التاريخ"[2]، بحيث بدأت التحولات التدريجية في الرؤى والتصورات مع بداية العصر المانيفاكتوري manufacturière، أي مع بداية ظهور التصنيع*، الذي تبناه تاريخيا المجتمع البورجوازي، والذي هو بمثابة التنظيم التاريخي l'organisation historique للتصنيع بحسب وجهة النظر الماركسية، ما ولّد بالتدريج **معقولية intelligibilité** خاصة ومتعلقة بالنمطية الصناعية حلّت محل المعقوليات السابقة ذات الطابع "الديني/الميتافيزيقي" و"الوجداني"، "فالمجتمع الصناعي أضحى إذا مكان المعقولية في المجتمعات السابقة"[3]، وراح يلغي ويتبنى في نفس الوقت رؤى وصورا خاصة وفقط بالطبيعة التقنية* في جميع الأوساط التي شملها التصنيع. هذا يعني أن المجتمعات في صورتها الحديثة "منقادة إلى وضع الثقافات في مسافة بفضل هيمنتها المسجلة أكثر فأكثر على وسائل الإنتاج"[4]. لقد عمل المجتمع الصناعي

---

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p 609.

[2] Ibid. p613.

*يقول كارل ماكس: "إن الحجاب الذي كان يخفي عن أنظار الناس أساس حياتهم المادية، أي الإنتاج الاجتماعي، أخذ يرفع خلال العصر المانيفاكتوري، وتم تمزيقه نهائيا مع الحدوث الصناعي الكبير"( انظر الأيديولوجيات ص613).

[3]Ibid. p613.

* يذّكر هنا دومون بالخطاب الذي ألقاه الرئيس الأمريكي جورج. ف. كندي John Fitzgerald Kennedy سنة 1962، والذي راح يؤكد في خطابه أن حلول المجتمع هي تقنية وإدارية، ولا تتطلب أية حلول أخرى، ما يعني تأكيده لعدم جدوى الرؤى الأخرى التي منبعها الثقافات، ولهذا وجب تجاوزها والانخراط في االرؤى التي تفرزها التقنية، وهو ما ينتقده ويرفضه دومون في معرض تحليله وصياغته لنظريته في الثقافة، حيث يقول كندي: ان مشكل الستينات، إذا ما قوبل بأنواع المشكلات التي واجهناها في الثلاثينات، يتطلب تحديات قوية يجب أن نقدم لها إجابات تقنية، لا إجابات سياسية. ج. ف. كندي، خطاب من 21 ماي 1962 في واشنطن، وخطاب 20 جوان 1962 في جامعة يال yale"، انظر (اليديولوجيات، ص613).

[4] Ibid. p613.

بهذا على محاصرة البنى التي لا تشملها المعقولية الصناعية والتقنية ووضعها محل شك ومن ثمة محل رفض.

هذا النوع من التشخيص كان أساس استراتيجية التحليل العلمي لماركس، الذي عمل –حسب دومون– على تعميم généralisation هذا النوع من العقلانية المنتشرة في الحياة الاجتماعية على كل توجهاته الفكرية، وانطلاقا من هذا النموذج العقلاني ذو الخصوصية الصناعية المنتجة (اقتصاد السوق) أصبح الإنسان معها منطقه كمنطق أية سلعة منتجة، "فانطلاقا من نمط المعقولية التي تقدمه الصناعة، يتم تصور المجتمع بأسره، بما فيه الثقافة بوصفه انتاجا"[1]، وهو ما يقودنا إلى القول بأن كل التمثّلات représentation المندرجة في الثقافة، أصبحت كما يذكر دومون "لا بوصفها معطيات، وإنما بوصفها نتاجات، انها قاعدة منهجية، إنها وجهة نظر يوحي بها نمط الوجود في مجتمعنا"[2] الحديث.

لعل هذا المبدأ من التحليل هو ما دفع ماركس–حسب دومون–إلى أن يلغي أي فاعلية وحضور للثقافة في التاريخ*، وعلى أن ينظر إلى الحضارات على انها نتاج البراكسيس المادي praxis matérielle، وعليه فالنتيجة التي توصل اليها دومون حتى هذه النقطة هو أن "مجال الواقع الاجتماعي الذي كان يستخدم في بادئ الامر نموذجا modèle للتحليل أصبح هو نفسه سبب cause القطاعات الأخرى"[3].

وهو ما جعل المجتمع يعيش حالة من **التشيء* chosification**، وأصبح كل شيء في المجتمع الحديث خاضع لمنطق علاقات وقوى الإنتاج، أي تحكمه قوانين العلاقات الاقتصادية،

---

[1] Ibid. p613

[2] Ibid. p613.

* في كتاب الأيديولوجيات الألمانية يتحدث كارل ماكس عن ذلك قائلا: "إن الاخلاق والدين والميتافيزيقا وكل أيديولوجيا أخرى، كما كل اشكال الوعي التي تناظرها، لا تحتفظ بظاهر الاستقلال. إنها من دون تاريخ وليس لها تطور، والبشر هم الذين طوروا الإنتاج المادي والعلاقات المادية في الوقت الذي بدلوا فيه واقعهم الخاص وطريقة تفكيرهم وافكارهم. فليس الوعي conscience هو الذي يحدد الحياة، وانما هي الحياة من يحدد الوعي" (انظر: الأيديولوجيات، ص614).

[3] Ibid. p613.

بما في ذلك الإنسان نفسه الذي أصبح كأي سلعة موجودة في السوق، شأنه شأن عالم الأشياء والعالم الطبيعي، وهو ما زاد من **اغتراب** الذات وبعدها عن مرجعياتها الثقافية الأولى التي أسست عبرها وجودياتها على مرّ التاريخ. ما يعني هنا تحكم التشيؤ في **الوعي الإنساني**، أين أصبح البشر مثل الدمى تتحكم فيها النظم الاجتماعية التي هم من صنعها، وضحايا للآلة التي كانوا هم من ابتكرها.

**1-5/الأزمة في بعدها العلمي:**

لقد افرز الانجرار المفرط لتطبيق مناهج العلوم التجريبية على الإنسان والمجتمع نتائج كارثية كادت تعصف بالمجتمعات الإنسانية قاطبة، أين ساد الاعتقاد بعدم جدوى البعد الروحي والوجداني في تشكيل وبناء الذات، واعتباره راسبا وزائدا وجب التخلص منه، وهو ما انتقده ورفضه دومون، فمع "مجيء علوم الإنسان، وقبل ذلك بفترة ليست بالهينة من ظهور العلوم الطبيعية... كان من الواجب أن يطرد من سماء الفكر، الفكرة التي بدا أنها تحوم فوق العالم، مفاهيم مسبقة-**أصنام idoles كما يقول بيكون Bacon**-حتى تكون ممارسة المعرفة أكثر اهتماما بإجراءاتها، وحتى تتمكن من تشييد ورشاتها"[1]. بهذا المعنى غزت العلوم الدقيقة والإمبريقية كل مناحي الحياة في العصر الحديث، وراح الكل يسعى وراء اكسير هذه العلوم ونتائجها المبهرة، ليطبقها على الإنسان والمجتمع علّه يصل إلى نفس النتائج المحققة على الطبيعة. فإمكانية التنبؤ بحدوث "الظواهر الطبيعية" والسيطرة عليها، دفع "الفاعلين" في علوم الإنسان والمجتمع أن ينشدوا نفس الدرب، وإلى أن يطبقوا مناهج العلوم التجريبية، على أمل تحقيق نفس ما حققته هذه العلوم على "الظواهر الاجتماعية".

انطلاقا من هذا المعطى راح الكل يعمل من أجل الوصول إلى ما يوصف في الأوساط العلمية على أنه حقيقة Vérité، ونبذ التصورات والحقائق التي تحفظها الذاكرة الموروثة لكل جماعة

[1] Ibid. p631.

والتي لا تتوافق مع الحقيقة العلمية، وتَشَكَلَ بذلك تصنيف تقابلي بين ما هو منتمي للعلم وما هو دونه، بين **الحقيقة والمتخيل l'imaginaire**.

والمتخيل لا يرتبط برؤية شعب لآخر أو جماعة لأخرى فقط، بل يرتبط بالجماعة نفسها، فكثير من الجماعات تشكلت لديها تصورات –بكثير من الانفعال والعاطفة–بسبب التقادم عن أجيال تسبقها، ما يجعل من هذه التصورات **بنية فوق التاريخ**، إنها تصورات ورؤى تحفظها الذاكرة، وأصبحت بمرور الوقت وتراكم الأزمنة تقاليد وعادات يجهل الكثير مصدرها ومنشأها، وأصبحت تلامس اللاوعي الإنساني، لكنها تدخل في بناء الذات وتشييد الواقع. المتخيَّل له دور تشييدي، أي أنه يعمل على بناء الواقع وتشييد الذات، "فالخيال l'imagination لا يصنع صورا بعيدة عن الواقع ...فهو ينشئ الواقع وليس مجرد عرض له"[1].

وما قيل عن ملكة الخيالl'imagination يمكن أن ينطبق على الكلام/اللغة، فهي أيضا "تكوّن –الواقع–بدلا من أن تكون دبلجة له، أو هروبا منه"[2]. وهو ما بينه علماء اللسان من خلال حديثهم عن "**القيمة الاصطناعية la valeur factive**"[3]، فقد "جُعِلَ على وجه الدقة من اللغة **تقنية technique**"[4]، أي أنها شكل من أشكال البراكسيس الاجتماعي المكونة للذات والواقع بصفة عامة.

وأمام هذا التقابل بين الحقيقة [نقصد الحقيقة العلمية] والثقافة أصبح **المعنى** sens في الأزمنة الحديثة أكثر ارتباطا بالحقيقة العلمية، وأصبحت "الذات الفردية والجماعية لا تغزو بمعنى للتاريخ، ومن ثمَّ، معناها الخاص إلا على حساب الحقيقة. فالمعنى يصبح في النهاية مقابلا للحقيقة"[5]. هذه المصادرة أدت في نهاية المطاف إلى عزل الذات عن تاريخها، وعن جميع التصورات التي تكوّن الذات وتبني المجتمع.

---

[1] Ibid. p634.
[2] Ibid. p634-635
[3] Ibid. p635.
[4] Ibid.
[5] Ibid. p 632.

لقد أدت هذه المصادرة العلمية بدعوى "**التحرر**" ووضع **المسافة** مع كل الموضوعات المراد دراستها إلى أزمة على مستوى **المعنى**، وهو ما حذر منه دومون، تحذير من موت وفقدان المعنى بدعوى "الدقة" و"الموضوعية"، **فالتحرر** هنا هو " بصورة أوضح التخلص من ما حدث، القديم إجماع unanimité ضمني implicite وهش fragile، والذي أنتج وعيا ذاتيا أصبح متصدعا بصورة قطعية من خلال الاستراتيجيات المكوّنة* للحداثة"[1].

لكن موضوع العلم وميدانه كما تجلى مع التيار التجريبي بدءا من بيكون يختلف عنه في العلوم الإنسانية، فموضوع العلوم الإنسانية –كما يقول دومون– "ليس الطبيعة ولا التمثّلات التي يقوم بها الإنسان، بل هي كما سماها ماركسMarx "بلطف **نزاع الإنسان مع الطبيعة la querelle de l'homme avec la nature**"[2]، والقصد من وراء هذا التحديد هو استحالة الفصل في ظل هذا النزاع بصورة "**الأولويّة a priori** بين ما هو في خانة **الأفكار les idées** وبين ما هو واقعي réel، بين البطلان la fausseté والحقيقة la vérité"[3]، لان الفصل بحجة انشاء العلم يعني تشويها لعلوم الإنسان والاجتماع، ولكل المدارس والمذاهب التي أسست هذه العلوم.

لقد عملت الثقافة الحديثة ممثلة في **العقل الأداتي** على تحرير الفرد من أقدم اندماجاته، وكيّفته بما يتماشى وطبيعة الاليات التقنية والصناعية التي أفرزتها، مولّدة بذلك أنظمة اجتماعية خاصة بها، بدءا من تقسيم العمل إلى ابسط فعل داخلها، "**فالعقل الأداتي**" بهذا عمل على بناء نظام سيميائي* système sémiologique خاص ومتعلق **بالمجتمع التقني**، ما يعني أن

---

* formalisant: قعّد الاستنباط، وضع القواعد المتبعة في تكوّن القضايا والاستنباطات في العملية العقلية

[1] Danièle Letocha : entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, op.cit. p 23.

[2] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p 633.

[3] Ibid. P 634.

* نقصد بالنظام السيميائي "النظام الرمزي العام الذي يغطي المجتمع كالقبة المقدسة بحسب تعبير جورج بلانديه george balandier"، وعلم السيميائيات يختلف عن علم الألسنيات، أين نجد أن علم الالسنيات "يهتم فقط بنظام العلامة اللغوية، أما علم السيميائيات فيهتم بدراسة كل أنظمة العلامات غير اللغوية: أي كل المناخ الرمزي الموجود في المجتمع والمحيط، من

الثقافة الغربية في نسختها الحديثة "تميل إلى ألاّ يكون تصورها الذي ميكانيزماته اقتصادية وتقنية، أكثر من وصفه واقعيٌ réelle أيضا"، ولكن "الإنسان لا يجد فيها تلقائيا الصورة لهذه النوايا intentions والتبرير لهذه الأفعال actions"، وهو ما دفع **العقل الأداتي** إلى وضع "رسم خيالي schèmes للسلوك والمثل idéaux التي عرضت عبر الثقافة موضع شك suspicion"[1]، وخلق création في مقابلها ثقافة بديلة تتماشى وطبيعة التقنية و"المادة"، فالملاحظ هنا –كما لاحظ ذلك دومون– أن الحضارة في نسختها الحديثة أهملت بصورة كبيرة الوظائف التي كان يؤديها "الرمز" و"العلامة" في نسختهما وصورتهما التقليدية في عملية توليد المعنى، وبناء الذات، وتنظيم الجماعات، وبالتالي تم الاستغناء تحت وطأة الاغراء "التقني" و"المادي" على كل أنظمة الدلالة التي كان يفسّر ويبرر البشر عبرها أفعالهم وسلوكياتهم، "فمن وجهة نظر "حداثية" و"تقنية"، مثل هذا التجانس الذي نجده في المقدّس sacré وفي المدنس profane، في الرمز symbole وفي السلوك procédé، يشكل "توفيقية لا تطاق – un intolérable syncrétisme–""[2]، وجب التحرر منها وبناء ذات وعالم متناسقان مع "التقنية"، وهو ما يعني أيضا أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال _حسب دومون_ فصل تشكيل العالم عن تشكيل الذات، إنهما من وجهة نظر دومون متلازمان في البناء والتشييد، وتشكيل العالم الجديد يستلزم بالضرورة تشكيل "ذاتٍ" ذاتَ خصوصية "تقنية" في نفس الوقت، "ففي ظل هذه العقلنيات، كذلك كما في أقل الأنماط التحسّسية، مهمة تكوين العالم هي متلازمة مع مهمة أخرى ألا وهي مهمة تكوين الذات sujet"[3].

---

طريقة تنظيم الشوارع والساحات العامة، إلى أنظمة إشارات المرور، إلى آداب التحية السائدة، إلى اللباس والأزياء النسائية والرجالية، إلى المطبخ وطريقة تنظيم البيت من الداخل. كل ذلك يشكل النظام السيميائي الرمزي لمجتمع" أو جماعة ما. انظر إلى( محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر وتع: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، د.س، ص199_200).

[1] Ibid. p 625.

[2] Serge Cantin, la technique et son autre. Philosophie de Fernand Dumont, op.cit. p85.

[3] Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p647.

لقد دفعت بذلك أسبابا موضوعية دومون إلى أن يطرق موضوع الثقافة ومساءلته، والعمل عبره على كشف "المشاحنات" داخل المجتمع "الكيبيكي" من وراء ذلك، والتي راحت تصادر بذلك كل "إرادة" تنشد مستقبلا افضل. "إن الثقافة–من وجهة نظر دومون–تعرض نفسها بوصفها اشكالية عندما تفكك هذه العقلنات السطحية، وتقدم نفسها بوصفها موضوعا عندما تنظر إلى نفسها على أنّها وهمية. لقد نشأ علم اللّغة من حذر ازاء اللغة، ومثله سائر العلوم الإنسانية التي وجدت نقطة انطلاقها من شك منصب على الإنسان"[1].

### 1-6/ الصراع الأيديولوجي ومأزق الهوية:

مما سبق نجد أن الوضع بصورة أدق داخل "الكيبيك" هو عبارة عن **ايديولوجيات** متصارعة تختلف في المشارب والمصادر، لكنها تحتل المكان نفسه. فـ "الإيديولوجية هي نظرة في العالم، لكنها نظرة غير بريئة أو منفصلة الأغراض، بل قد تتقنّع بالأقنعة اللغوية من أجل الإقناع الفردي أو الجماعي، بالوسائل البلاغية كالحجاج أو بالوسائل الكفاحية كالعنف أو الدعاية والترويج"[2].

من هذا المنطلق راح دومون يركّز دراساته حول الأيديولوجيا ومحاولة فهم آلية عملها في الواقع، وهذا انطلاقا من الكلمة أي انطلاقا من الخطاب السائد والمهيمن، ففي مقدمة كتابه الأيديولوجيات يفصح دومون عن خط السير الذي سيسلكه في دراسته للأيديولوجيات، حيث يقول: "سنتوقف في بادئ الأمر عند مفهوم الأيديولوجيا في اللغة المشتركة la langue commun وفي التفكير العلمي لمجتمعاتنا"[3]، وهو موقف يكشف عن الوضعية التي انطلق منها "دومون" في دراسته لظاهرة الأيديولوجيا وصياغته للمفهوم فيما بعد، والذي نقصد به وضعية المعاينة والملاحظة، معاينة وملاحظة الفضاء الذي يحيى فيه، وهو الفضاء الذي يشهد أزمة وصراعاً بين جماعات ذات خصوصيات متباينة مشكلة لنسيجه الاجتماعي، ومحاولة كل

---

[1] Ibid. P 648

[2] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص435.

[3] Ibid. p601.

واحدة منها على حدى الهيمنة عليه واحتلاله. ودراسة الأيديولوجيا هنا–بالنسبة لدومون–لا يعتمد على النتائج التي تفرزها في الواقع، بل تذهب إلى ما وراء ذلك، ونقصد بذلك مبدأ تكوينها، بمعنى: كيف يربط "دومون" الأيديولوجيا بالمعطى اللغوي كمحطة ارتكاز وانطلاق؟

والتوجه نحو اللغة والعلم بمعناه التقني لدراسة هذه الظاهرة، يعني التوجه إلى الثقافة على اعتبار أن اللغة والعلم عنوان كل ثقافة، وعلى اعتبار أن **الكلمة أداةٌ**[1] **outil** الأيديولوجيا للهيمنة والسيطرة، وإحدى أهم البنى التكوينية للذات والمجتمع، ولو تمعنّا إلى الصراع الأيديولوجي وحدناه قد تجسد في أوجه عدة خاصة السياسي منه، حيث كانت اللغة الأداة الأبرز في اللعبة السياسية، بحيث كان الساسة بارعون في البروباغاند (الترويج والإقناع عبر الكلمة/الخطاب)، وهو ما يعني أن الكلمة هنا تبدت **كسلطة pouvoir بيد السياسيين** بما في ذلك السلطة نفسها؛ تستعمل كل مرة لتفرض منطقها وتوجهها في المجتمع. هذا يعني أن التحكم في الكلمة والتصرف فيها يعطي **المشروعية للأنا** في صراعها مع **الآخر**، فداخل كل سلطة نميّز بين طرفين متقابلين: "ففي الطرف الأول الأمر الصرف للمكره، وفي الطرف الآخر الفعالية الوحيدة المقنعة من الكلمة la parole"[2]. اننا بهذا مع دومون أمام إشكالية صراع **الأنا مع الآخر** والذي تجسد في صورة صراع قومي وصراع جماعات تختلف في بنيتها الثقافية لكنها تستوطن الفضاء نفسه.

### 1–7/–الأزمة في بعدها الهوياتي:

نفهم مما سبق أن أصل الأزمة تمحور حول **حق الكلام ومشروعية الخطاب** بين جماعات تنتمي إلى ثقافات وقوميات متباينة داخل الفضاء نفسه، والذي أدى في النهاية إلى الانسداد. هذا الانسداد الذي تَكَشَّف بصورة واضحة من حالة الصدام والمشاحنات الأيديولوجية

[1] Ibid. p617.

[2] Ibid. p712.

بين مختلف الفاعلين، وهو دليل على أن الصراع كان مبني حول **الانتماء وأولويته، أي أيٌ من القوميات من لها الأولوية الهوياتية في بناء الكيبيك**، ما يعني بالمحصلة أن أزمة المجتمع الذي عايشه دومون هي **أزمة هوية**، ارتهن معها مصير الإنسان والمجتمع، ما دفع **الذات العارفة** كما هو الحال مع كل العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، إلى أن تطرح "طرحا حادا لم يسبق له مثيل، **مشكل هوية الذات**"[1].

من هنا يتبين بأن الجدل الذي تثيره مختلف المشاحنات الأيديولوجية أدى بالمجتمع المعاصر عموما إلى أن "يَبِينَ عن مناطق من الغموض من جهة بنيته وأهدافه والتي تتعلق كذلك بطبيعته العميقة نفسها كما في التحديدات الصارمة التي يقيمها في تكنولوجيته وفي علاماته"[2]، وبذلك أصبح المجتمع المعاصر كما هو الحال بالنسبة للمجتمع الكيبيكي مجتمع تتنازعه هويّات متصارعة أدت إلى حالة من اللاتعيين الهوياتي، يضاف إليه التنامي المتزايد "للمجتمع التقني"، وهو ما جعله يعيش حالة من الانسداد وانعدام الأفق، وهو ما يستدعي ضمنيا ضرورة العمل على بناء هوية خاصة ومتعلقة براهنية المجتمع لا غير. "لا تصبح الهوية مثار قلق وموضوع تحليل إلا حين لا تعود بديهية، حين لا يعود المعنى الشائع محددا سلفا ولا يعود الفاعلون قادرين على التوافق حول دلالة الوضع والأدوار التي يفترض فيهم توليها"[3].

لقد بدت بذلك الكيبيك ساحة من المعالم والمرجعيات الثقافية المغلقة، معها أُسِرَ العقل وأصبح تابعا لقوى مختلفة، تنوعت بين ما هو ارتكاسي تقليدي، وبين ما هو حداثوي علمانوي، وبين هذا وذاك اشتركت جميعها في طابعها الدوغمائي والإقصائي، ما جعل من الكيبيك مجموع هويات منغلقة على ذاتها، "وكأنها تحمل في ذاتها التهديد بالانكماش على الذات والانغلاق، بعكس اتجاه الانفتاح على البحر الشاسع وعلى أفق الحياة الخيرّة الجيدة"[4].

---

[1] Ibid. p626.

[2] Ibid. p626.

[3] كلود دوبار، أزمة الهويات، تفسير تحول، ت: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص32

[4] بول ريكور، الذات عينها كآخر، ت: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط1، 2005، ص360.

إذا والحال هذه **فالحديث عن اللسان، وعن القومية، وعن الدين، وعن العلم هو حديث عن ثقافات تنبثق منها الهويات، والهوية بهذا –كما تجلت مع دومون– تحددها الثقافة**، وهو ما يعني أن "نواة هذه الهوية noyant identitaire"[1] هي الثقافة، عبرها تتحدد خاصية كل فرد وجماعة داخل الفضاء الواحد، والثقافة بوصفها هوّية تعتبر "ينبوع التماسك الداخلي الغائي الذي يسمي كل كائن اجتماعي يتميّز بوجوده الخاص"[2]، ما يجعلنا في النهاية –في الحالة الكيبيكية– أمام مجموع هويات متباينة، تنوعت بين ما هو تقليدي وحداثي، ديني وعلماني، ريفي وحضري، فرانكفوني في مقابل الانجلوسكسوني، الكاثوليكي في مقابل البروتستانتي...الخ. وبالعودة إلى الثقافة بوصفها ذاكرة، نجد بأن هذه الأخيرة كانت المصدر الاولي لكل هوية، فالذاكرة بهذا "تصنعنا، ونحن نصنع الذاكرة "[3]. هذا الديالكتيك الذي لا ينتهي بين الهويّة والذاكرة، تصاغ عبره الهويّة والذاكرة معًا كل مرة، على حسب الوضعية التاريخية والمشروطية الاجتماعية للذات، بحيث "تخصب كل منهما الأخرى بالتبادل، وتذوب الواحدة منهما في الأخرى ويتجدد هذا الذوبان بهدف إنتاج مسار للحياة"[4].

هنا وجب علينا أن نذكر ما أشار إليه "دنيش كوش" كما "دومون" فيما يتعلق بـ"الهوية الثقافية" بوصفها طبيعة ثانية تتلقفها الأجيال بصورة عفوية. إنها بلغة "دومون" معطى يسبقنا، وهذا "المعطى" هو من يحدّد تصوراتنا وسلوكياتنا وانتماءاتنا اللغوّية والدينية..إلخ، أي هويتنا. "من هذا المنظور، تحيل الهوية الثقافية، بالضرورة، إلى مجموعة انتماء الفرد الأصلية. يكون الأصل والجذور، بحسب الصورة الاعتيادية، أساس كل هوية ثقافية، أي ما يعرّف الفرد بصفة بصفة أكيدة وأصلية. هذا التمثّل الشبه الوراثي للهوية والذي يؤدي دور الحامل لأيديولوجيات التجذير يِول إلى تطبيع الانتماء الثقافي"[5]؛ معنى هذا أن "المعطى الهوياتي" يتخذ أشكالا واعية،

---

[1] اليكس ميكشيللي، الهوية، ت: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، سوريا، ط1، 1993، ص12.

[2] المرجع نفسه، ص12.

[3] جويل كاندو، الذاكرة والهوية، مرجع سابق، 2009، ص10.

[4] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[5] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تـ: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص149.

فالأيديولوجيات النازحة للذاتية تهدف ولو بصورة غير مباشرة إلى المحافظة على "الأصول" أي المحافظة على "الانتماء الذاتي" واقصاء ما دونه، وهو ما ينطبق على "الأزمة الهوياتية" كما تبدت في الكيبيك. نتحدث هنا بصورة أدق عن ذلك الصراع الذي اتخذ توجها سياسيا والذي تكشف كقوميتين غايتهما الهيمنة، نعني هنا على وجه الدقة الصراع الهوياتي بين القوميتين الفرانكوكيبيكية والأنجلوأمريكية المنتشرة في باقي كندا كما ذكرنا ذلك سابقا، والذي يعتبر في الأصل صراع جماعات تشكلت واحتلت المكان تاريخيا، عبرها تحدد شكل الأمة/القوم la nation ومسارها، فـ"من المتفق عليه –كما يذكر دومون– أن الوعي القومي la conscience nationale قد عاد ثانية بالنسبة إلى بعض الجماعات مع أواخر الأزمنة الحديثة"[1]، وهو ما دفع الفاعلين الاجتماعيين في ذلك الوقت إلى تحديد الجنسيات*، والتي هي في الواقع انبثاق من الأمة، وهذه الجنسيات تتحكم فيها عناصر وعوامل تاريخية كثيرة، "فالحق droit، والحدود المسماة طبيعية naturelles، واعدادات الإمكانات الجغرافية، واللغة، والدين، والدولة، الخ. كل واحد من هذه العناصر يعتبر ابتدائيا/أوّليا primordial بالنسبة إلى هذه الأمة أو تلك

[1] Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p 670.

*لقد عملت "الدولة الحديثة" كما يذكر "دنيس" إلى العمل على تحديد "الهويات الرسمية" والتي تراوحت بين ما هو "أحادي" وما هو "متعدد". حيث يقول: " **تنزع الدولة الحديثة نحو التعريف الأحادي للهوية، وذلك إما بألاّ تعترف إلاّ بهوية واحدة لتحديد= =الهوية القومية (وهذه هي حالة فرنسا) وإمّا، مع قبولها بتعددية ثقافية ما داخل الأمة، بأن تحدد هويةً مرجعية تكون وحدها شرعية بحق (وهذه هي حالة الولايات المتحدة الأمريكية)** ". أنظر: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تـ: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص158–159.

أما بالنسبة "للكيبيك" فدومون يرى أنها إنْبَنَت في البداية على "هويّة" أحادية، وفي هذا يربط الكيبيك بتشكل الدولة الفرنسية الحديثة التي اعتمدت في بنائها على توجه هوياتي أحادي، وهي في الغالب خطابات "**نظامية بصورة أكبر، انها الأيديولوجيا التي تطمح إلى تشكيل مصير مجموع الشعب، وهي بذلك تشبه الانتقال الاجتماعي، وتشبه الحزب الذي يريد تحديد من هو الفرنسي الحقيقي، أو كبيكي الحقيقي، باسم البلد الفعلي. الدول الشمولية* totalitaire تدفع بهذا الاتجاه إلى الحدود، من المصادرة الرمزية للمرجعية لجانبية الخطاب الذي يزعم في الوقت نفسه التلخيص والفصل من جهة تأويله من الأرثوذكسي**".

أنظر: Dumont Fernand, L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien, Fides, Montréal, 1987, p48.

الظروف"[1]، والقومية بهذا تحدد الجنسيات، وهي بذلك محدد هوياتي أصيل تدخل في تكوينها عوامل عديدة تصبح بمرور الزمن نمطها الأصيل الذي تتكون منه.

وعليه بالنسبة لدومون كل موضوع هوياتي ذا طابع قومي "مجاله الذاكرة" ،"فالقومية هي في بادئ الامر تجمع communauté لإرث تاريخي héritage historique "[2]، ومن الواضح أن مجموع القوميات التي تشكلت داخل كندا كما الكيبيك، انبثقت من خلال "أنماط مختلفة من تماسك cohésion الجماعات les collectivités"[3]، وهو ما تحدث عنه دومون في مؤلفات عدة خاصة في مؤلفه: "مكونات المجتمع الكيبيكي[4] Genèse de la société québequoise، والذي يعود فيه إلى مراحل تشكل المجتمع الكيبيكي تاريخيا، أين راح دومون يسرد فيه التدرج التاريخي والكرونولوجي لتشكل القومية الكيبيكية، والتي كانت في الأصل ذات خلفية قومية فرنسية، لكنها لم تبرز بوصفها وعيا وطنيا الا مع الغزو الإنجليزي [القومية الإنجليزية]، حين استرجع المجتمع الكيبيكي مَاضِيَهُ دفعة واحدة، ما ولّد جملة من المشاعر المبهمة والمتشابكة، والتي امتزجت بين ما هو ماضي بعيد و ما هو حاضر يستعجل الحسم، حسم الانتماء. بحيث لم تنقل هذه الاحاسيس "إلى مستوى المناقشات والتحديدات الصريحة الا بإقامة النظام البرلماني: فإلى مستوى الخطاب، إلى مستوى البرهنة التي اضفيت عليها صفة الرسمية، بدأ الوعي القومي مرتفعا بعد أن واجهت هذه العواطف مصالح الانجلوسكسون والسلطات السياسية الغربية التي تجسدت في الحاكم وفي سلطة تنفيذية تعسفية"[5]، أين أصبح التساؤل منصبا حول المرجعية الهويّاتية الأحق بتمثيل الذات الكيبيكية، ومن هي المرجعية التي لها المقومات الأساسية بعد ذلك في أن تحتل وتهيمن على المكان؟ وتصبح بذلك المرجعية الرمزية الأنسب لبناء حضارة تحفظ كينونة الإنسان. بمعنى آخر أكثر دقة أصبح الفضاء في

[1] Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p 670.
[2] Dumont, Fernand. Raisons communes, dans OEuvres complètes de Fernand Dumont, Études québécoises, tome III, PUL, Québec, 2008, p587.
[3] Ibid. 587.
[4] Dumont, Fernand. Genèse de la société québécoise, dans Œuvres complètes de Fernand Dumont, Études québécoises, tome III, PUL, op.cit. p487.
[5] Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p 671/672.

صورته الرمزية مشكل من مجموع قوميّات، وراء كل قومية ثقافة ولغة معينة، وعبرها تتحدد هويّة كل ذات.

هذا الوصف الذي يورده لنا دومون حول الصراع الهويّاتي، والذي لم ينكشف وينقل الا من خلال الخطابات الرسمية، هو في الواقع صراع سياسي، فلطالما كانت القومية والثقافة الحصان المحبب ركوبه عند الكثير من الساسة ،إذ "يمكن للدولة أن تشجع رؤية معينة عن شعب معين من خلال مواقع رمزية خاصة، في حين تستطيع مجموعات أخرى أن تقدم جغرافيات رمزية بديلة أو تنسب معاني مختلفة جدا للأماكن نفسها"[1]، وهي بهذا ترجمة لتجسيد ارادة القوة عبر المعنى في مكان معين، وتجسيد لهيمنة ثقافة معينة على أخرى .إن السياسة بذلك "الطريقة التي تكتب بها القوةوالمعنى"[2]، وحتى المنتوج والاثر الثقافي العيني في صورته المادية له معنى "قومي" و"هوياتي" يمكن استعماله لاستقطاب "الحشود" وخدمة توجه سياسي معين.

لقد كانت بذلك الكيبيك المثال الذي يجسد لنا الصراع الأيديولوجي الاقصائي، في صورته السياسية، والذي كان ذو خلفية هويّاتية ثقافية بحتة، بحيث كان التركيز منصبا على كل ما له علاقة بالماضي والأصول، متناسين بذلك حاضر مجتمعهم ومستقبله، وكانت بذلك معظم الخطابات مسخرة لذلك المنحى. يقول دومون: "نفس الشيء يمكن قوله عن الشعارات slogans التي تقودنا في نفس الوقت مع الحزب السياسي للسلطة. تقارب مقيت بعض الشيء. نقول بسرعة أنه لا ينبغي الخلط بين الناس في التفكير العميق المدمج مع بعض الشرذمة من السياسيين. لكن الاقتراحات من موريس دوبلوسيس *Maurice Duplessis كانت مسوّغ للجمودية والفساد، وهذا من خلال التصريحات التي طالبت بالأخذ بمصادرها من التقاليد ومن

---

[1] مايك كرانغ، الجغرافيا الثقافية ،أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية ،تر: منتاق سعيد، مطابع السياسة ،الكويت، د. ط، 2005، ص05

[2]–المرجع نفسه، ص05.

*موريس دوبلسيس أحد الوجوه السياسية البارزة في تاريخ الكيبيك الحديث من مواليد 20أفريل 1890 بتروا ريفياريس trois-rivières وتوفي في 07 سبتمبر 1959 بشفيريفيل. امتهن المحامات في بداية مساره المهني والنضالي، ليلتحق بعدها بحزب الاتحاد الوطني parti union nationale الذي أتاح له الامكانية في أن يعين وزيرا أولا في مقاطعة الكيبيك بين فترتي :من سنة 1936 إلى سنة 1939 والفترة: من سنة 1944 إلى غاية 1959.

المحيط، بحيث كانت تظهر هذه التقاليد في مظهر من أطباق المكان المشترك plats lieu communs المتعذر استعمالها بالنسبة للتأويل الصحيح لمشاكلنا وشكلنا"[1].

اذن، ما نستشفه من كلام دومون هو أن التوجه العام لمختلف الايديولوجيات –بما في ذلك الرسمية –كان نحو الانغلاق والانكفاء واستعادة كل ما هو ماضوي في صورته "القومية" التقليدية بشكل انتقائي واقصاء ما دونه–حتى وان كانت في الظاهر تنادي عكس ذلك–، عكس ما تنادي به "روح" المجتمعات الحديثة، الأكثر "انفتاحا" و"تشاركا" مع مختلف الهويات والقوميات المشكلة لنسيجها الاجتماعي le tissu social، وهو ما يعني هيمنة "الخطاب الذاتي" عند معظم الفاعلين السياسيين* في الكيبيك كما في كندا في ذلك الوقت. بهذا نجد أن السياسة قد اقتحمت واكتسحت مجال الوعي، وأضحى الشعب في منظورها "الجمهور أي الحشد بالمعنى الكمي ليتمّ تعبئته في المناسبات الوطنية أو الاحتفالات القومية لأنه يشكّل المادة الدسمة التي تتغذّى منها الهياكل السياسية"[2]. هذا التوجه لم يقتصر فقط على السلطة الرسمية لكنه امتد إلى معظم الفاعلين السياسيين، ووفق هذا المسعى راحت "تعرض الساحة الرمزية نفسها في مستويات منفصلة من أجل عرض شروط المعنى الواقعة في الوعي، وعبر الوساطات المفصلية"[3]، وهو ما جعل الذات الكيبيكية في حالة شتات وتشرذم، جعلت التعايش بين مختلف القوميات أمر صعب التحقق، ورُهِن من خلالها مصير الإنسان والمجتمع ككل.

ومثل هذا النوع من الخطابات والمرجعيات الهوياتية يجد ضالته في المحيط المباشر الذي يتغذى ويتشكل منه الوعي الفردي والجماعي، بحيث "تبقى قريبة جدا من العلامات الوجودية les signes existentiels. منها تكون التقاليد les traditions في أغلب الأحيان شفهية،

---

[1] Dumont Fernand ,la vigile du Québec octobre 1970 : l'impasse ?.op.cit.p35.

*التوجه السياسي المنغلق والمنكفيء على كل ماهو ماضوي قومي كانت له تأثيرات على كل المجالات والمستويات الفاعلة، أو بالأحرى كان بالتوازي مع مختلف الهيئات الاجتماعية بما في ذلك المؤسسات والهيئات ذات الطابع العلمي والمعرفي، وهو ما نجده في الرفض المبدئي للبحوث التاريخية الدومونية التي عملت على تعرية التوجهات الأيديولوجية المهيمنة عبر البحث النقدي في تاريخ الكيبيك طيلة الأربعة قرون الماضية.

[2]شوقي الزين محمد ،الثِّقاف في الأزمنة العجاف ،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق ،ص561.

[3] Danièle letocha, entre le donné et le construit le penseur de l'action sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont ,op.cit.p24.

والتي يتلقاها الطفل أثناء مَجْمَعَتِهِ socialisation الأولى، في دوائر الاسرة والجوار"[1]، بما يمكنه من تشكيل هويته في صورتها العفوية والمباشرة، أو بالأحرى تشكيل شخصيته، والتي نجدها تستمد عناصرها التكونية وخصوصيتها من الدائرة الثقافية التي تسبح فيها، وتكون فردية ونعني بها هوية الأنا*، فعبر هذه الدائرة –والتي يمكن تسميتها بالذات أيضا لأنها اكثر اتساعا وشمولية– تتمكن الأنا من التعبير والتموقع داخل الفضاء الذي تحيا فيه، وعبرها أيضا يتحدد الآخر أو المختلف، والتي هي في الواقع "غيرية autrui معبرة، في حين أن الجماعات من خلال المرجعية هم النحن، هويات مشتركة"[2]، وهذه الهوية الذاتية يسميها لتوشا بالهوية المُتَسلمة identité reçue. "الذين لا ينتمون إلى هذه الألفة العفوية (لأنهم ينتمون إلى شبكة أخرى من البداهة الأولية)، إذا كان بإمكانهم تثقيف دوائرهم ومضامينهم، تبقى الضرورة في الفارق الغيابي من المباشريّة: هنا يحدد الغريب عبر هذه العلاقة مع هذا الشرط الأول للهوية، الهوية المُتَسلمة، مستسلمة ودائمة "[3]. نتحدث هنا عن مجموعة من **الأنا المتفردة،** وكل "أنا" راحت تبحث عن تموقعها داخل الفضاء المتعدد، "فالأمر يتعلق –إذاً-بالرمزية المشتركة

[1]Dumont Fernand, L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien, Fides, Montréal, 1987, p. 48.

*يتوجه دومون في كتاباته إلى مساءلة الأنا على اعتبار أنها صمام الأمان والوحدة المنشودة، والتي عبرها تستطيع الذات (نقصد هنا الذات الكيبيكية كمثال) من تجسيد هوية متعددة الأقطاب في الواقع. ويربط لالاند الانا بالذاكرة أين يعرفها في وعي الفردية التجريبية: "إن أناه (أنا التمثال) هو في آنٍ وعي ما هو عليه وذكرى ما كان عليه ...فليس أناه سوى مجموعة الأحاسيس التي يشعر بها وتلك التي تذكَّره بها الذاكرة". وهي أيضا ما يميِّزُ عن الآخر حيث يعتبرها "الوعي الفردي، من حيث اهتمامه بمصالحه وانحيازه لذاته (ما يتجلى في الخارج من خلال الاستعمال المألوف لكلمتي je أو moi)؛ وتاليا، نزعة إلى ربط كل شيء بالذات. "للأنا صفتان: فهو ظالم بذاته، من حيث أنه يصنع ذاته ضد الكل؛ وهو متنافر مع الآخرين، من حيث إنّه يرغب في استعبادهم: لان كل أنا هو العدو، ويريد أن يكون المستبد بكل الأخرين ". أنظر (أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، اشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص824.).

[2] Nicole Gagnon, L'identité équivoque, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, sous la direction de : Simon Langlois et Yves Martin, les presse de l'université Laval, institut québécois sur la culture, Québec, 1995, P. 178.

[3] Danièle letocha, entre le donné et le construit le penseur de l'action sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont ,op.cit. p29 .

symbolique commune التي اليها يرجع بمماثلة الأعضاء في الجماعة من أجل منحه إلى أناه"[1].

بذلك أصبحت الكيبيك تعيش مأزقا هوياتيا، تعدد بين ما هو **مصنوع [نقصد هنا الهوية ذات التوجه التقني والعلمي]** وما هو معطى وهو ما شكل مَجْمُوعٌ متنافر يسميه "النحن". هذا الأخير يعرض نفسه "بوصفه مؤسسات الخبرة الإنسانية "( l'institutions de l'expérience humaine)"[2]، والتي ترسم عبرها حدود كل "أنا" "ويكون فيها الخطاب ضروريا، لان الوجود حادث غصبا يستدعى للتعبير"[3]. بعبارة أخرى هذا التفرد الهويّاتي الذي لاحظه دومون، يتحدد عبر العلاقة مع الآخر، بحيث أن "الافراد يكونون متماثلين من خلال سلوكهم(...)، إنهم في اختبار الشعور المختلف عبر العلاقة مع الآخرين، بحيث أن هذا الشعور تحول إلى تكتل un groupement والحال هذه، يمكننا أن نحدد التفرد"[4]، كواقع تعيشه الكيبيك.

هذا القلق الوجودي دفع دومون إلى مساءلة الثقافة التي تجسد عبرها هذا النحن، والذي يبقى بحاجة إلى الثقافة نفسها من أجل تشكيل ذات كلية حاضنة وضامة له، فعبرها أيضا يتحدد مصير الذات الكيبيكية، فبين الماضي والحاضر أبان المجتمع الكيبيكي عن مناطق من اللاتحديد والتّيه الذاتي، تبعا لقوى جعلت من الثقافة وسيلة وأداة، وكمنطق للتطويع والترويع، بعدما خلعتها عن أصلها المتمثل في التكوين والبناء بما يخدم الحضارة والوجود الإنساني في صورته الكلية والكونية. "ثمة أمر –والقول هنا لدومون–لا يتطرق اليه الشك هو أن معنى مجتمع من المجتمعات الحديثة مشتت، وأن التعبير عنه يتم بهذا التشتت. بيد أن الإنسان لا يقتصر على أن يتلقى دلالات الثقافة اللامتناهية بأوجه متعددة. إنه هو ذاته من يطرح المعنى. ويؤكد أبسط فعل من أفعاله وحدة المكان الاجتماعي. ويمكن البحث في عمل الذات هذا، عمل

[1] Nicole Gagnon, L'identité équivoque, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit. p178.
[2] Ibid. p 178.
[3] Ibid.
[4] Dumont, Fernand. Genèse de la société québécoise, dans Œuvres complètes de Fernand Dumont, Études québécoises, tome III, PUL, Québec, 2008, p484.

لا تهدف من ورائه إلى أن تعبر عن نفسها فحسب، وانما تهدف إلى ان تكوّن نفسها، عن وحدة الثقافة التي لا تتصف بأنها بنيوية على سبيل الحصر"[1].

[1] Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p 648.

# المبحث الثانـي:

# دلالات الثقافة عند فرناند دومون

## 2-1/ ماهية الثقافة:

المتأمل لفلسفة "دومون" يجد أن هذا الأخير استند على مختلف المفاهيم والتصورات التي بلورتها علوم الإنسان والمجتمع حول "الثقافة"، ليؤسس هو الآخر نظريته حول الثقافة، فدومون في الفصل الأول من كتابه مكان الإنسان-الذي يعتبر المرجعية الأساسية لمختلف تنظيراته- والموسوم ب: مُقامُ الثقافة habiter la culture، يذكر بأن الاثنولوجيون كانوا قد "حدثونا بالأمس عن الثقافة بطريقة أخرى، بوصفها أعرافا coutumes، وطقوسا rites، ولغة langage لمجتمع ما"[1]. هذا التحديد المبدئي للثقافة، والذي يُذَكِّرُ به دومون، يدفعنا بداية إلى البحث عن ماهية كلمة "ثقافة" في مختلف القواميس وفي كل مجالات علوم الإنسان والمجتمع ومساءلتها، بما يتيح لنا بعد ذلك من الوقوف عند ماهية الثقافة عند دومون:

## 2-2/-الثقافة وارتحالة المفهوم:

لم تكن الثقافة كمصطلح ومفهوم مكتمل الصياغة كما هو عليه الحال في وقتنا المعاصر، ولم تكن "موجودة كمقولة، بل كنعت، لم تكن اسما بل كانت رسما، والرسم هو الأثر"[2] الحاضر بيننا اليوم سواء كان ذلك في صورته الروحية، أو المادية منه؛ ولو عدنا كرونولوجيا وتصفحنا أوراق التاريخ الاصطلاحي لهذه الكلمة لوجدناه تنوع بتنوع الحقب التاريخية، والثقافات، والألسن، والذي ارتبط بالجانب العملي والحسي لكل حضارة في أغلب الاحيان، وهو التوجه الذي تؤكده حنة أرندت Hannah Arendt: "بهذا المعنى نفهم من الثقافة على أنها الموقف أو نمط العلاقة التي تحددها الحضارات مع الأشياء الأقل نفعا والأكثر اعتيادية: أعمال الفنانين، الشعراء، الموسيقيين، الفلاسفة، الخ"[3].

---

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p03.

[2] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص47

[3] المرجع نفسه، ص55.

من هنا كان حَرِيًّا بنا اقتفاء تطور مفهوم كلمة الثقافة تاريخيا مع كل حضارة، وانطلاقا من الطابع "الابستيمي" لكل عصر، بما يمكننا من فهم التحديد الذي وضعته حنة أرندت أمامنا، سواء كان ذلك مع الحضارة الرومانية، أو اليونانية، وحتى العربية والإسلامية منها، وهو ما يفرض علينا أيضا تحديدها انطلاقا من الألسنة الثلاث: اللاتينية، الإغريقية، والعربية:

بداية، اذا ما توجهنا إلى اللسان اللاتيني وجدنا أن كلمة "الثقافة" كمفهوم وحد اصطلاحي ذاتي ومستقل لم يكن موجودا، بل كانت متداولة كجانب عملي، بحيث "كانت الإحاطة في السياق اللاتيني هي الزراعة"[1]، وهي احاطة وجودية، ارتبطت بالبيئة، أين كان الاعتناء بالأرض وتربية المواشي الجانب المهيمن على الحياة العملية لأفراد تلك الحضارة. هذه الدلالة العملية للثقافة سرعان ما راحت تنزح نحو "ما هو انساني"، بحيث نجد تطورا في استعمال الكلمة، والذي راح ينتقل بالتدريج من الطبيعة الزراعية والحيوانية إلى الطبيعة البشرية، وأصبح المعنى هنا مجازيا مقترنا بالطبيعة البشرية عنه من الطبيعة الزراعية والحيوانية. هذا الاسقاط المعنوي أشار اليه أولا شيشرون، حين أسقط الاعتناء بالأرض على "العبادة"[2]، وهنا حصل الاسقاط والتحويل من ما هو حسي إلى ما هو روحي ونفسي، ما يعني تحولا في الأداء، وفي الفعل.

نفس الشيء تقريبا نجده في السياقين الاغريقي* والعربي**، ومن بعده مختلف السياقات الخاصة بمختلف اللغات الحية الفاعلة أيامنا هذه، حتى وان اختلفت في الدلالة والمعنى، حيث

---

[1] المرجع السابق، ص49.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* مدلول الثقافة في الحضارة اليونانية ارتبط بالصناعة والأداة، وهو ما تذكره حنة ارندت في كتابها أزمة الثقافة، حيث تقول: "بينما كان الرومان يعتبرون الفن كشكل من الزراعة، كعناية بالطبيعة، فإن الاغريق كانوا يعتبرون الزراعة كعنصر من الفبركة، كشيء ينتمي إلى المهارات التقنية التي بفضلها يقوم الإنسان ككائن مهموم أكثر من غيره من الكائنات بترويض الطبيعة والسيطرة عليها"، ومن هنا كان الاسقاط المعنوي للثقافة لينتقل من تدبير الصنائع والأدوات قصد الاستعمال بما يسهل حياة الافراد، إلى التدبير العقلي وتسخير أدواته في بناء الوعي وتربية الأجيال. أنظر: محمد شوقي الزين، الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص54

** نفس الشيء ينطبق على اللغة العربية التي كانت فيها كلمة ثقافة مرتبطة بالإطار الذي رسمته شبكة المفاهيم القروسطية، والتي تختلف عما هو متعارف عليه الآن، ما يؤكد عليه حسي مؤنس قائلا: "فليس في معاني لفظ "ثقف" ما يتفق مع المعنى= =الذي نريده نحن اليوم من كلمة ثقافة، بل نحن لا نستعمل كلمة ثقف ويثقف بل نقول تثقف ويتثقف بمعنى اطلع اطلاعا

نجد أن معنى "الثقافة في الكلمة Culture معنى مجازي انتقلت اليه الكلمة من المعنى الحسّي الأصلي وهو معنى الزراعة أو التربية (المادية). ولهذا تدخل كلمة Culture في تركيب كلمة الزراعة في الإنجليزية، كما تستعمل لما يقوم به البكتريولوجي من زرع "الميكروبات" ونحوها. ونظير ذلك أن كلمة الثقافة في العربية مجاز مأخوذ من تثقيف الرمح أي تسويته"[1].

لقد انتقلت بذلك دلالات الثقافة مما هو محسوس منتج إلى ما هو روحي وفكري، فعلى سبيل المثال وبالعودة دائما إلى الكلمة في اللغة الفرنسية، نجد أن المدلول قد تطور وانتقل من الدلالة اللاتينية والذي كان متمحورا حول حرث الأرض والاعتناء بالزرع إلى الاعتناء بالكفاءات وتطويرها، وهذا التطور في الدلالة جاء مطابقا لسيرورة العصر، وإطاره الإبستيمي الذي شهد تطورا في علوم الإنسان والمجتمع، منفصلا بذلك على الدلالات السابقة، وعن القواميس الكلاسيكية المختلفة، خاصة الإعتقادي منها السائد أيام القرون الوسطى، فالثقافة "في بداية القرن السادس عشر، كفت الكلمة عن الدلالة على حالةٍ (حالة الشيء المحروث) لتدل على فعل هو فلاحة الأرض، ولم يتكون المعنى المجازي الا في نهاية القرن السادس عشر، اذ بات ممكنا أن تشير كلمة ثقافة، حينذاك، إلى تطوير كفاءة، أي الاشتغال بإنمائها"[2].

---

واسعا في شتى فروع المعرفة، حتى أصبح رجلا مثقفا"، أنظر: حسين مؤنس، الحضارة، سلسلة عالم فاعلون، الكويت، ط2، 1998، ص340. فالثقافة في لغة الضاد ارتبطت في القاموس الاعتقادي واللغوي بالحرب (تسوية الرمح مثلا)، ما أعطاها دلالات عملية: الحذاقة، والفطنة.. مثلا ليتطور إلى الفهم وسرعة التعلّم لكنه بقي حبيس الاطار التداولي ولم يرتقي إلى الاطار المفاهيمي، وهذا ما يقوله زكي الميلاد في كتابه المسألة الثقافية، أين يُذَكِرُنا بأن كلمة ثقافة كانت "حاضرة عند ابن خلدون (1332–1406) بالصيغ المختلفة التالية: الثَقافة (بفتح الثاء) للدلالة على النباهة في اختلافها عن الفضاضة؛ الثقافة (بكسر الثاء) للدلالة على الشدّة والشوكة؛ الثِقاف للدلالة على مجموعة من القيم الذهنية والفكرية واللغوية في الكسب والتعلّم؛ وأيضا على الدراية والخبرة في القيام ببعض المهامّ أو الوظائف مثل الملاحة: "وتكررت ممارستهم للبحر وثِقافته؛ والتثقيف للدلالة على اكتساب الملكة في البلاغة أرفع شأنا من المرحلة السابقة على الإسلام لما في ذلك الكسب من اتّصال بالقرآن وبعلومه وأصوله". أنظر محمد شوقي الزين، الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق،ص61–62.

[1] ت. س. إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ت: شكري عياد، التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص27.

[2] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ت: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص17.

ولم يتوقف تطور مفهوم الكلمة هنا، بل أصبحت مرادفة لمفهوم الحضارة، بحيث "تطابقت كلمة الحضارة والثقافة في القرن الثامن عشر كما تعني عملية التقدم الفكري والروحي والمادي"[1]، والملاحظ هنا أن دلالة الكلمة اصطبغت بإفرازات العصر الذي غلب عليه الاتجاه الرومانسي والتنويري، خاصة الفكر الألماني منه، "فهي تنتمي إلى روح عصر التنوير وعقيدته في التصور الذاتي العلماني المتقدم والمتطور مرحليا"[2]، وأصبحت بذلك كلمة "الثقافة" مقترنة وتدل على "أسلوب حياة مميز"[3].

هذا الانزياح والتطور في دلالة كلمة الثقافة أعطى لها الامكانية لتتبلور كمفهوم متكامل مرتبط بالإنسان وخصوصياته الاجتماعية المتعددة، وهو المفهوم الاثنولوجي الذي بلورته الأنثروبولوجيا anthropologie، ونقصد بذلك ما جاء به تايلور Tylor حول الثقافة بوصفها "هذا الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[4]، وهو المفهوم الذي أصبح مفهوما كونيا تتداوله مختلف الألسنة والمنصات الفكرية والبحثية، وهو أيضا التعريف الذي توقفنا عنده أولا، وذكرنا به دومون. غير أن دومون في المقابل لا يتوقف عند هذا الحد، بل عمل على صياغة مفهوم للثقافة بصورة أخرى، صورة فلسفية تراعي السياق التاريخي والاجتماعي، أو بالأحرى صورة لـ **فلسفة ثقافية** لتدل على "الرؤية الفردية أو الجماعية، النقدية والعملية، في إدراك الحياة وصناعة مقوّمات هذه الحياة"[5]–كما وضحنا ذلك سابقا–.

بهذا المعنى نحن أمام مفاهيم تنشد عتق الثقافة من ما هو مغلق، واخراجها من مأزقها لأن الثقافة وجدت من أجل ازدهار الإنسان وتطوره، ولهذا فدور الذات العارفة هنا هو توحيد

---

[1] تيري ايجلتون، فكرة الثقافة، ت: شوقي جلال، مكتبة الأسرة، القاهرة، د. ط، 2012، ص07.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص31.

[5] الزين شوقي محمد، الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص167.

الثقافة انطلاقا من ثقافات موجودة في نفس المكان والزمان، لكنها في نفس الوقت آتية من مكان غير المكان، وزمان غير الزمان، محاولة بذلك تجاوز حالة الشتات والتيه، للخروج من المنغلق الهويّاتي الذي عايشه دومون. بهذه الرؤية نجد أنفسنا أمام مفاهيم عملية بالدرجة الأولى، وهذه المفاهيم لا تقصي نظيرتها التي أوجدتها علوم الإنسان، بل ترتكز عليها، لكنها في المقابل تختلف عنها انطلاقا من الرؤية والحاجة. فما مفهوم الثقافة عند دومون؟

**2-3/الثقافة عند دومون:**

**2-3-1/-الثقافة بوصفها ذاكرة:**

يبدو أن "دومون" قد لامس منذ نعومة اظافره واقعا مضطربا، مشحونا، مرشحا للانفجار في أيّة لحظة تستتّب فيه الشروط لذلك، فالفضاء الكيبيكي كما الكندي أشبه "بالفسيفساء"، تسبح فيه العديد من الثقافات والأعراق، والتي جاءت من كل بقاع العالم لتستوطن فيه، وتشكل هذا "العالم الجديد"*. بعبارة اخرى هذا التعدد في الثقافات والأجناس الذي يحوزه المجتمع الكيبيكي يحكي قصة "الهجرة"، والهجرة هنا كحدث évènement لا تقتصر على انتقال الافراد والجماعات من منطقة إلى أخرى، بل تتجاوز هذا الإطار السطحي إلى ما هو أعمق وذو معنى، والذي نقصد به هجرة كل ما هو روحي ووجداني أيضا. هجرة "**تاريخ**" و"**إرث**" حيّ محرك لهذه الجماعة أو تلك، وهو ما جعل من هذا الفضاء فضاءً خِصباً حبلٌ بالتصورات والرؤى، حول الإنسان، والعالم، والوجود بصفة عامة.

دائما وفي كتابه مكان الإنسان يتحدث "دومون" في الفصل السادس عن: الثقافة بما هي وعي تاريخي[1] -la culture en tant que conscience historique-، فالإنسان يحتاج إلى ينابيع الثقافة، منها يتشكل وعيه ويبنى، ليخلق عبرها انماطا في الوجود، تكون الحضارة _بما هي بَعْثٌ للحياة_ معها ممكنة. إنها (أي الثقافة) قوة تُسْتَحْضَرُ معها الصورة في كل

*معروف تاريخيا أن الأمريكيتين (أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية) **عالم جديد** تشكل من أجناس وثقافات مختلفة جاءت من كل بقاع العالم، وهو ما أعطى لهذا الفضاء السبق في أن يكون متنوعا وخصبا بالتصورات والرؤى والمعاني، وهو ما أدى في النهاية إلى التصادم والصراع من أجل الهيمنة على المكان.

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p127 .

الأزمة، بما هي تعبيرات الإرادة la volonté عن الحاضر، وبما هي توق للماضي واندفاع نحو المستقبل وبناءٌ له أيضا. إن الذاكرة بهذا تحفظ كينونة الإنسان وتبعثها كلما دعت الحاجة إلى ذلك بما يخدم وضعها التاريخي، لأنه "من دون ذاكرة سيكون الإنسان مغمورا في فعلية رتيبة actualité monotone، ولن يأخذ المسافة التي تسمح له الاستغراق في الماضي والمستقبل"[1].

إن الثقافة بهذا تعتبر بالنسبة للجماعات كما الافراد _من وجهة نظر دومونية_"**ذاكرة** **mémoire**، تحفظ قيمهم، وتنظم حياتهم، وتبني وجودهم. كل ذاكرة بهذا تعطي الامكانية للإنسان لكي ينسجم مع ما حوله في هذا العالم في وحدة كلية، ما يجعل منها **رؤية في العالم أو تصور العالم *vision du monde الموروث**، المستمد من الثقافة، منها تبنى الجماعة ويتشكل الإنسان بما يتماشى والسُلَّمِ القيمي في بيئته. بهذا المعنى نجد أن "رؤية العالم" منبعها الثقافة، وهي متأصلة في كل اشكالها التعبيرية "كرؤية رمزية للحياة"[2]، القابلة للتمثّل représentation والتجسيد في أيّ مكان وزمان، عبرها يتقوّم الواقع ليبعث كل مرة من جديد.

إذا "**فالثقافة بوصفها ذاكرة**" كما تجلت مع دومون نجدها تحفظ تجارب الذات عبر التاريخ، ما يعطي الامكانية للإنسان من أن يَعِيَ العالم ويدركه ويندمج فيه، وهذا من خلال مختلف الوسائط والذخائر الروحية والمادية التي توفرها له، وهو ما يجعلها ملجأه الدائم القابل للتمثّل،

---

[1] Ibid.

* يخصص دومون في كتابه العمدة: مكان الإنسان، الثقافة بوصفها مسافة وذاكرة le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire، فصلا كاملا، _هو الفصل الرابع _ عن رؤى العالم والمشاركة في الثقافة visions du monde et participation à la culture، بالجمع، بما يحاكي واقعه وصراع الرؤى الذي عاينه وعايشه، والذي هو بالمحصلة نتاج الثقافات الفاعلة في هذا الفضاء، ما جعل الكيبيك في النهاية تعيش مأزقا وجوديا.

عموما تتميز رؤى العالم بالكلية، لها فاعلية في الواقع يتجاوز الإطار النظري، أي انها تبني وترسخ الجماعات في التاريخ، وبوضعيات شتى. يتحدث كارل ياسبرز Karl Jaspers عن رؤية العالم مبرزا البعد العملي والنظري فيها قائلا: "ماهي رؤية العالم؟ انها شيء كلي أو شيء عالمي. ليست الرؤية في العالم مجرد معرفة، ولكن تتبدّى في مناهج التقييم وتنظيم الحياة والمصير وفي السلم الواقعي للقيم. أو بتعبير آخر: عندما نتحدّث عن "تصورات العالم"، فإننا نقصد الأفكار القصوى والكلية للبشرية، سواء من وجهة نظر ذاتية للتجربة المعيشة والسلطة والعقلية، أو من وجهة نظر موضوعية لعالم متشكّل كموضوع". أنظر (الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص433.).

[2] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص 432.

والتصور، والبناء، اذ يمكن اعتبارها بمثابة "المرتكز" والقاعدة الخلفية له، عبرها يبني علاقته مع ذاته ومحيطه، وعبرها تسهل عملية اندماجه في الحياة العملية لمجتمعه، وحتّى في عملية إقراره لمصيره ومستقبله، ما يعني أن البشر عموما يعثرون على "معناهم وتاريخهم في العادات والأساطير المجمع عليها"[1]. إنّها بذلك الخزان الذي لا ينضّب نبض الحياة معه، بها تتجدد طاقات الإنسان، وتشيّد الحضارات بما يتناسب والبعد الإنساني الفسيح للثقافة، "فالحضارة، بكل بساطة، معناها بذل المجهود، بوصفنا كائنات إنسانية، من أجل تكميل النوع البشري، وتحقيق التقدم من أي نوع كان، في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي"[2].

**2-3-2/-الثقافة بوصفها معطى وبوصفها بناء:**

**2-3-2-1/الثقافة بوصفها معطى(الثقافة الأولى):**

هذا التحديد الأولي بالنسبة لدومون بوصف الثقافة على أنها ذاكرة، يجعلنا أمام ثقافة تتبدى كإرث تاريخي، وكعتبة أولى يستمد منها الفرد مفاهيمه وسلوكياته بما يتيح له فهم العالم وادراكه والاندماج فيه. عبرها أيضا تتشكل هويته، وهي بهذا تسبق الإنسان، بوصفها "معطى donné"، حيث نجدها في شكل مجموعة من العادات والتقاليد والفنون والرموز..الخ. "الثقافة الأولى –والقول هنا لدومون–هي معطى donné. يتلقفها البشر بحكم الألفة (التعود) في شكل معاني، ونماذج، وفي شكل ذخائر شعبية (أمثال شعبية) متفق عليها: إنها مجموع الأفعال، والأعراف، والعادات، والتقاليد كشبكة كاملة مطروحة من قبل أو كل ما يعرف تلقائيا في هذا العالم كما في المنزل"[3].

---

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p 04.

[2] ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، مر: زكي نجيب محمود، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، د. ط، 1963، ص05.

[3] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p32

ان الثقافة بوصفها "معطى" توجه وتعلّم الأفراد بما يحتاجونه في حياتهم، وهي بهذا تغذي الوعي الفردي والجماعي. إنها بذلك تشير إلى النموذج المثالي والعفوي الأول الذي يصطدم به الأفراد في حياتهم، وفي هذا العالم، ما يجعل منها الأداة التي يكون بها تكوين الذات، وهي بذلك الثقافة الأولى la culture première التي نتلقفها حين نولد. إنها بذلك الأثر الذي يسبقنا، "والمعنى sens الذي يتوجه نحو الذات دائما، ونحو الحس المشترك، من دون صدع ظاهري: إنها طريقة العيش التي امتحنت عبر الزمن، والتي تحضر بوصفها حكمة أو حصافة"[1]، وهذا المعنى تنقله لنا مختلف الرموز والاشكال التعبيرية للثقافة الأولى ليوجّه الحاضر ويبنيه، والمعنى هنا يستمد سلطته بحكم الأقدمية، وبحكم رسوخه في المجتمع. إن الثقافة الأولى بهذا تلعب دورا تنظيميا داخل المجتمع، لتحافظ على تماسك الجماعات والمجتمعات، وعليه فهي تطرح مرجعية قيمية كاملة ومتكاملة، "فالتساتل التلقائي بين البشر هو نتيجة لهذا الأساس السحيق. والذي لا يلائم بالضرورة الجوهر العقلي"[2]، وهذا لا يعني أنه غير منطقي أيضا، لكنه يدخل في بناء الذات كمعطى عفوي.

والثقافة الأولى بالنسبة لدومون ليست الثقافة الشعبية، بل هي كل ما تغرف منه الذات من قيم ورموز. يقول دومون: "يجب أن لا نخلط الثقافة الأولى بالثقافة الشعبية. أتكلم عن الثقافة على اعتبار أنها وسطا، تلك التي نستحم فيها (...). حينئذ لا يهم ما إذا كانت من وسط شعبي، أو بورجوازي، أو من وسط آخر، فنحن جميعا نحيا في الثقافة التي نتلقاها"[3].

لكن هل يتوقف الإنسان عند الثقافة الأولى التي تسبقه والخارجة عن ارادته؟ فالإنسان عبر التاريخ يعرف وضعيات وضرورات اجتماعية مختلفة –كما هو الحال في الكيبيك–، ففي "العالم حيث انقطاع الوضعيات صيرورة نظام، فالكلمة مطلوبة بلا كلل، لسد الثغرات ولإطلاق المعنى

[1] Danièle Letocha : entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, sous la direction de : Simon Langlois et Yves Martin, op.cit. p30.
[2] Ibid.
[3] Fernand Dumont, Témoin de l'homme, Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 2000. P95.

من أجل هذا المكان والزمان (الآن وهنا)"[1]، وهو ما يجعله أمام حتمية البحث عن غطاء ثقافي آخر، أي البحث في كل مرة عن ثقافة أخرى، والإنسان لا يكتفي بتلقي المعنى في شكل علامات أو رموز، بل يتجاوز ذلك إلى الإنتاج والطرح، طرح العلامات والرموز بما يتوافق وضرورات الواقع، وهو ما يؤكده تورين Touraine، فعندما نتحدث عن المنتج producteur "فهذا يعني الإنسان l'homme، ليس بوصفه منتميا إلى زمرة أو إلى جماعة عينية وفقط، ولكن بوصفه عنصرا من جهاز تنظيم d'organisation système-، الذي وظيفته انتاج المنتجات produits أو الرسائل messages"[2]، وهو ما يجعلنا في النهاية أمام ميلاد ثقافة أخرى، يسميها دومون **الثقافة الثانية** la culture seconde، ويعتبرها أيضا البناء construit والتركيب synthèse.

**2-3-2-2/-الثقافة بوصفها بناء (الثقافة الثانية):**

يؤكد دومون على أن الثقافة الثانية تتولّد كل مرة نتيجة ضرورات تاريخية، ومتغيرات وجودية، لأن الإنسان بطبعه دائما ما يسعى وراء المعنى، المعنى الذي يفتح آفاقا، وتبعث عبره الحياة مرة أخرى، لتجاوز حالة الانسداد الذي تهدد مصيره ووجوده، وهو ما يعني ان الثقافة الثانية" تسربت عبر التصدّعات التي تريد الأولى اخفاءها، إنّها توحي إلى أن الوعي لا يمكن أن يكون مسجونا لا في العالم ولا في حد ذاته. من هذا الانزعاج، راحت تصنع أجزاء في عالم آخر"[3].

وحتى نفهم ذلك بكثير من التفصيل دعونا نذهب مع دومون إلى عالم الشغل أين تقسيم العمل فيه مختلف، وهو عالم تختلف ميكانيزماته الوجودية عن العالم التقليدي، ذلك أن هذا العالم يحكي شبكات متراصة من العمليات أكثر تعقيدا بحكم هيمنة التقنية الآخذ في الانتشار،

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p39.
[2] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p621.
[3] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p. 86-87.

وهو ما يتطلب طرحا للمعنى بصورة أخرى، "لكن **فرض معنى لوضع**، حتى مع ذلك المعدِّ بدقة متناهية، فإنه يتطلب أن يكون المعنى مطروحا هناك بطريقة ما"[1] في الواقع، على شكل علامات لها حضورها وفعاليتها، والمعنى بهذا "يجب أن يسترد أكثر ما أمكن ذلك من العلاقات الموجودة بين المعالم المتواطئة univoque. وينبغي من أجل فعل هذا، أن يكون المعنى sens مفروضا أحسن بكثير من كونه متلقى، وأن نرد الدلالات الشائعة التي تطوف حول الأفعال des actes من العمل"[2]، ويقصد دومون بالعلامات المنظمة للعمليات تلك التي تدفع إلى قيام وضع دلالي للعمل كالمصنع، وطريقة تقاضي الأجور وتبادل السلع، إلى العلاقات بين العامل والمنتج والعامل والمستهلك، وأحيانا النهوج المحفزة والدافعة للولاء للمشروع... الخ، وهذه العلامات تدفع إلى انبثاق ميكانيزمات وعمليات وجودية مختلفة، وهو ما يؤدي في النهاية إلى ظهور قيم جديدة مختلفة عن تلك التي تسبقها، وبالتالي ظهور ثقافة بديلة. هذا لا يعني أن العلامات تحل محل الرموز بل تعطيها لونا آخر، ومعنى يتناسب والوضع الدلالي. من "كل هذا، نجد ان العلامات les signaux لا تحل محل الرمز symbole: انها صور مصغرة منه. وإذا لزم الأمر إعطاء معنى أولي لكلمة براكسيس* praxis، فمن دون شك فهي تطابق لمعنى السيرورات المصغرة."[3]

ومعنى هذا أن النظام الرمزي السابق لم يُلْغَى كلية من حياة المجتمعات الحديثة، بل تم استعارة الكثير منه ودمجه، لكن في المقابل أضيفت اليه عناصر جديدة، فلو ذهبنا إلى رمزية الولاء في صورته التقليدية وجدنا أن الولاء كان مرتبطا بعناصر عديدة، كالقبيلة، الشيخ، القائد، القومية، الدين ..الخ، لكن الولاء في المنظومة الرمزية الحديثة مختلف. هذا لا يعني الغاء العناصر السابقة جميعها، كما لا يعني الإبقاء عليها، وانما تم الغاء البعض منها، واضافة

---

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p 637.

[2] Ibid.

*ينتقد ويرفض دومون التوجه الماركسي القائل بأسبقية العنصر المادي على الثقافة، بحيث يرى عكس ذلك، واعتبار الكلمة منشأ لكل براكسيس، "بوصفها فعلا"، يؤثر في الواقع. أنظر: (الأيديولوجيات، ص 614)

[3] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p637.

عناصر جديدة أفرزتها طبيعة الحداثة، والتي أعاد نظامها الرمزي تركيبها وصياغتها بلون آخر يحمل قيم الحداثة، والدولة الحديثة.

إن الرمز بذلك مفتوح على أبعاد وآفاق جديدة، عبره يبنى عالم آخر، بطريقة يمكن تسميتها تركيبا synthèse، وطريقة في إضفاء المعنى على المعطى وأقلمته بما يتماشى والسياق، ما يجعل من الثقافة الثانية نفسها معطى أيضا على اعتبار أنها امتداد للثقافة الأولى، وبفضل التقادم والتداول داخل الوسط الفاعلة فيه، وهي بذلك لا يختلف دورها عن أي ثقافة أخرى. "إنها حقا متضمنة فيها (أي في الثقافة الأولى): انها ليست تكملة زائدة من خارج الثقافة المشتركة. إنها هنا بمثابة المعنى المقدم بصورة جليّة، ولأجل ذلك، تؤلّف وتجمع في عنصر جديد(...) بيد أنه لا ينبغي أن تكون أقل تحقّقا أولا من كونها الثقافة المعطى donné –بوصفهم لها من جهة أخرى، على طريقتهم، كإجراءات عفوية للروح esprit–. هذا المعطى يستأنف الأسئلة وينخرط غالبا مع هذه التغييرات في المواضيع(...) وكل ما من شأنه أن يتم تلقائيا عندما يفكر في الثقافة الثانية"[1].

إن الثقافة بهذا من وجهة نظر دومون هي التي تحدد الأفعال الإنسانية وتصوغها**، على حسب طبيعة الوضع والمقتضيات الاجتماعية، وهي التي تعطي للذات الشرعية للأفعال كغطاء قانوني، بما يتوافق والإرادة. "الثقافة برمتها يمكن أو يجب أن يكون منظورا اليها بوصفها براكسيس. علم الفعل science du faire هو أيضا علم الثقافة، لكنه علم الثقافة من وجهة نظر معينة"[2]

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p 76.

**وجب التنويه إلى أن الفعل "دال على العلم من حيث أنه لا فعل يتم دون وعي حتى وان كان ذلك الوعي مرتابا في أمره أو مرتهنا إلى ما يتم فيه دون علمه. أما دلالة الفعل على الكلام فمن حيث أن الكلام ليس حادثا عرضيا بل هو صانع أحداث في ارتباطه بصيغة الحياة الإنسانية التي لا يني فيها الفاعل عن قول فعله والتي تظل فيها التصرفات مبهمة ما لم تنخرط في الفضاء اللغوي الذي يقولها". أنظر: عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، دار نهى، صفاقس، تونس، ط1، 2007، ص17.

[2] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p 620

والأفعال الإنسانية بذلك تنتمي إلى دائرة ثقافية ولغوية معينة، هذه الدائرة هي بمثابة ذاكرة ومَعْلَمْ رمزي، منه يستقي الإنسان أفعاله، أي أن الفعل نتاج تلك العلاقة الموجودة بين الإنسان وذاته وعلاقته بالعالم، بما هو مُنْتَجٌ مألوف أو جديد، مستمر أو متغير***، وهو ما تؤكده روث بنيدكت Ruth- Benedict– في كتابها نماذج الثقافة، حيث تقول: "الثقافة على غرار الفرد تمثّل نموذجا من التفكير والفعل"[1].

والإنسان بوصفه منتميا إلى عالم ما، فهو فاعل على نحو ما، فبقدر تلقيه للمعنى فهو يغيّره، فاتحا وخالقا في نفس الوقت آفاقا جديدة، لفعل انسانيٍ مختلف انطلاقا من الحاجة التي يفرزها الراهن المعيشي، وهنا يربطنا دومون دائما بالبراكسيس، "ونعني بالبراكسيس التولّد والنشوء والقدرة

*** الفعل بصفة عامة نتاج علاقات موجودة في العالم الموضوعي للإنسان، فمن جهة أولى –كما بيّن سارتر– في الفعل تبطّن للخارجانية وتجسيد للجوانية أو تذييب للموضوعي وموضعة للذاتي، ومن جهة ثانية يُدخل الفعلُ الوحدة في الكثرة لكنه يسلب هذه الوحدة أو هذه الشملية (synthèse) في نفس الآن بما يدخل عليها من عصيان الهشاشة أو العطوبية التي وان أجبرت على الخضوع للشملية فإنها ما تنفك تنزع باتجاه تأكيد حق الكثرة، ومن جهة ثالثة الفعل يرسم المنفصل في المتصل ويدخل المتناهي في اللامحدّد اذ بالفعل نخضع لتأثير العالم في نفس الآن الذي يمتد فيه فعلنا في العالم، ومن جهة رابعة بالفعل تدخل الغائية في السببية وبه تنقلب الغائية لتصبح واعزا وذلك الانقلاب هو الذي يمنع الغائية من التأقنم.
اجمالا هذا التقالب بين الخارج والداخل وبين الوحدة والكثرة وبين المنفصل والمتصل وبين علة الفعل وغايته ليس تقالبا بين حدود ثابتة بل هو مرور متعاكس للواحدة في الأخرى من هذه التكونات التي تشي بأنه لا شيء له وجه واحد. فأفلاطون ومن قبله أرسطو كان بيّن في الغورجياس أمرا يبدو وكأنه مفارقة، إنه العنصر المشترك بين الفعل والانفعال حيث ما يكونه فعل الفاعل يكون أثره الذي يتحمله المنفعل. فالأفعال الصادرة عن الفاعل يكونه أثره الذي يتحمله المنفعل(...). إذن، الانفعال ذاته من حيث هو قبول وتحمّل انما يتم في فضاء الفعل، ومن يقبل التأثير هو الذي يعرف ذاته ويعترف بها فاعلة كذلك. فلا يمكن للمرء أن يفعل ما لم يكن منفعلا ولكنه لا يكون منفعلا ما لم يكن فاعلا. وليس الأمر ها هنا من قبيل تحصيل الحاصل بل هو تعبير عن الكيان العلائقي للفعل اذ كيف الفعل ما لم يكن استجابة انطولوجية وعملية لإقتضاءات الوجود في العالم وكيف الفعل كذلك ما لم يكن مبادأة تغييرية للعالم ولما في العالم؟ فـ "المكونات الأولى لتجربتنا العملية معمولة من علاقة دينامية بين "الفعل والانفعال" و"النصر والهزيمة" و"الهيمنة والاستسلام". وما يحدد بدءا المضامين القصدية لإرادة الفعل ليس هو البتة نجاح أفعالنا وإنما هي التجربة المعيشة امبريقيا وبشكل مباشر، تجربة المقاومات المعروضة على فعل الإرادة المحض". جملة هذه التقالبات بين يفعل وينفعل لا تقول علاقة الإنسان بذاته وعلاقته بالعالم فحسب بل هي تقول كذلك إنه لا أحد يفعل منعزلا ذلك أنّ الفعل حتى وان كان يصدر عن الفاعل الفرد فإنه لا يصدر عنه منعزلا بل العزلة ذاتها مرادفة للحرمان من الاقتدار. فالفعل الذي ينعزل ولا يتمفصل في شبكة الأفعال ولا ينتظم وفق علاقات، إما أن يلغي ذاته وإما أن يتجمد خارج الصيرورة المبدعة. أنظر: عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، رجع سابق، ص21/20/19.

[1]محمد شوقي الزين، الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص85.

على الايجاد، قدرة تتضمن الانشائي والصنعي والاتيقي وتحمل في ذاتها تمامها وغايتها الواعية في صلب الزمن الحاضر. ذلك أن الحاضر وحده هو زمن الفعل"[1].

نفهم من المثال الذي أورده لنا دومون فيما يتعلق بعالم الشغل أن "البراكسيس هو فكر لأنها فعل، ولكنها فكر من حيث أنها فعل، أو إذا شئنا، بما هو استعادة بنى الفاعلية المادية des structures de l'activité matérielle، ومشاركتها في العلاقات المتبادلة الاجتماعية"[2]، وهو ما يعني قدرة البراكسيس على خلق ونسج علاقات اجتماعية وإنسانية بصورة تتماشى والطابع التقني/المادي المهيمن على المكان، وعليه "وفي هذا الاتجاه، توحي الماركسية Marxisme إلى انشاء علم طبيعي للإنسان من المغري تسميته تكنولوجيا Technologie"[3]، ولكن وفق المعنى الذي تتولد وتنسج عبرها علاقات، ففن المهندس حسب اللغة المتداولة والعادية هو فن خاص ومتعلق بصنـع الآلات والذي مجاله التقنية، وداخل هذا العالم (عالم المصنع) تخلق création علاقات لا تكفي الأساليب التي تفرزها الصناعة وحدها لتحليلها، وعليه داخل هذه المنظومة الصناعية تنسج علاقات اجتماعية بين الناس ومع العالم المادي كذلك، والذي يبقى مرتكزا على الثقافة السابقة. وفق هذا الطرح فنحن أمام مستوى أوسع من التقنيات المادية والاجتماعية، أي أمام "علم كامل للفعل، علم طبيعي للإنسان كانت الماركسية قد أعطت لنا مخططاته الأولى"[4].

**2-4/- اللغة والرمز وفق التصوّر الدومونـي:**

يجعل دومون من اللغة محور العملية الثقافية، وهو بهذا لا يختلف مع كلود ليفي ستراوس واكسكول (uexkull ) وكذلك مع كاسيرر حين يجعل من اللغة الخط والعتبة الفاصلة بين الوضعية الطبيعية والوضعية الثقافية بالنسبة للإنسان، متجاوزا بذلك الطرح السابق الذي كان يجعل من الأشياء المصنوعة العلامة الفارقة والمميزة بين الحالتين: الحالة الطبيعية والحالة

[1] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مرجع سابق، ص200.

[2] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p620.

[3] Ibid.

[4] Ibid.

الثقافية. يقول ستراوس :"لقد تصورنا لمدة طويلة كما تصور الكثير من الأنثروبولوجيين، ان العلامة المميزة للثقافة هي الأشياء المصنوعة (...).أعترف أنني لست متفقا مع هذا الرأي، وبأن أحد أهدافي كان دائما هو أن أضع الخط الفاصل بين الثقافة والطبيعة لا في صناعة الأدوات، بل في اللغة المنطوقة. وكيان الثقافة يقوم في هذا"[1]. واللغة الحاملة للمعنى قوة، سواء كان ذلك كنظام خاص بها أو بيد سلطة ما والتي حتى وإن تعددت فإنها تنتمي في الواقع إلى قوتين: الأولى محافظة تقليدية والثانية تطورية تجديدية–كما ذكرنا ذلك سابقًا–، فهي الوسيلة المثلى الحاملة لرؤية هذا الطرف أو ذاك. إنها تمثل أولا القوة التقليدية لأنها تنقل الأصل الأول والمنطلق الإنساني السابق عبر ما يمكن تسميته الوظيفة التواصلية، وفي نفس الوقت فإنها تمثل القوّة التطورية والتجديدية لأيّ مجتمع كان، لمقدرتها على **التضاعف**. هذا الصراع الخلاق بين القوتين يتيح للغة كشكل رمزي أن تكون مفتاح كل تطور وتغيير، وكفاعل يفتح الآفاق باستمرار للإنسانية، فالتغيير هنا ليس في البنية والشكل والصوت وانما في المعنى والدلالة بما ينعكس على الواقع المعاش إيجابا.

كما يرى دومون أن "اللغة سمّت الأشياء قبل أن أقول ذلك بدوري "[2]. بهذا فنحن أمام **معطى** مفاهيمي خاص بسياقي التاريخي والجماعي الذي وُجدْتُ فيه، والإنسان لا يستطيع التواصل والفهم والادراك إلاّ من خلال هذا **المعطى** الذي يوفر له معنى معين حول الإنسان والعالم والوجود، هذا المعنى لن يتأتى الا من خلال وسيط اللغة. "إنها توصل العالم الأكثر رحابة بالعلامات التي لها ايقاعها على حياتنا، والتي تجعل من العالم الفضاء الغير غريب عن مشاعرنا، ولكنه الأمصار أين نتعرف دفعة واحدة على التوافقات الإيجابية أو السلبية، لمقاصدنا"[3]، فالتداول اللغوي بين البشر ليس صوتا وحرفا يقع وقعه على السمع وفقط، بل هو مفاهيم وتصورات تتجاوز المجال الحسي نحو المجال العقلي الادراكي، إنه يحمل معنى عن

---

[1]–كلود ليفي ستراوس، اللغة عي الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة، ضمن سلسلة: دفاتر فلسفية مختارة، الطبيعة والثقافة، ت:محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2013، ص33.

[2]- Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p10.

[3] Ibid. p 149.

شيء أو واقع معين، بمعنى آخر التداول اللغوي بين البشر يحمل **رؤية/تصور** عن كل ما يحيط بالإنسان ويحيا فيه ."اللغة هي التي تشكل العالم المشترك للأفراد والجماعات، وأن ادراك العالم الخارجي لا يتم إلاّ بواسطتها، وأنها أحد الأشكال الرمزية"[1].

إنها بهذا تعمل على خلق حالة وجودية للإنسان تتيح له إمكانية العيش المشترك، لها مفاهيمها المعرفية وتنظيمها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وشكلها الثقافي الخاص بها، ما يعني أن علاقة الإنسان بالعالم هي علاقة لغوية ورمزية. إذا "االلغة langage تتأرجح دوما من طرف إلى آخر: من المطالبة بصياغة العالم الموضوعي [عبر الكلام النفعي **utilitaire**، الذي نتواصل به طيلة أيام الأسبوع]، إلى ذلك الذي يكوّن نفسه constituer بوصفه عالما من الذات soi"[2]، وهو ما يعني أن علاقة الإنسان بالعالم **علاقة معنى** بالدرجة الأولى، لأن تلك الرؤية هي نتاج تفاعل داخلي بين ملكات الإنسان، ونقصد بذلك العقل والخيال المتجسد في المخيلة والمخيال والتي تترجم إلى دلالات منطوقة ومسموعة ومرئية، فكل الأشكال الرمزية تندرج داخل الرحم الكونية المولّدة لمعنى ما، إنها تنتج أنظمة سيميائية ودلالية تتجلى في علامات وفي حروف حتى توفر للإنسان عناصر الكلام الحي، أي تتيح له إمكانية تشكيل الكلمات والعبارات لكي تعطي للوجود البشري تصوّرات دالّة أو أنظمة معنوية. بهذا المعنى نجد أن الثقافة الأولى "هي تضامن الوعي مع نفسه ومع العالم، واتصالية في الفضاء والزمان، مملكة مألوفة حيث الإنسان والطبيعة متفقان في تجمعهما هذا. إنّها تثبت السلطة من نوايانا"[3].

### 2-4-1/-اللغة بوصفها وسطا وبوصفها أداة:

دائما ومن خلال البراكسيس يشرح دومون كيف تنبثق الثقافة الثانية؟ فبعد أن شرح ذلك انطلاقا من تقسيم العمل، راح يشرحه انطلاقا من اللغة langage على اعتبار أنهما مختلفان، بحيث يعتبر أن تقسيم العمل يؤدي إلى تعقد هذه اللغة انطلاقا من تعدد الأدوار فيه، وهو ما يجعلها تمتاز باستقلالية نسبية نوعا ما، لكن "على مستوى الإنتاج المادي اللغة حاضرة مسبقا

[1]- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص63.

[2]Ibid. p53.

[3]Ibid. p86.

بوصفها فكرًا"[1]، أي أنها نابعة من وسط آخر، وسط أكثر اتساعا وشمولية. غير أن العالم المادي يحتاج إلى اللغة دوما، بل هي من وجهة نظر دومون "محمولة بوصفها مكوِّن للفعل"[2]، وهي بذلك أداة كما هو الحال بالنسبة للوسائل المادية.

يرتكز دومون في هذا على الدراسات التي اجراها كلٌ من ماركس Marx وانجلز Angels، مستشهدا على وجه الخصوص بما طرحه ماركس حين قال: "اللغة هي الوعي الواقعي والعملي"[3]، وهنا يطرح دومون مثالا لتقريب رؤيته هاته والبرهنة عليها، بحيث يفترض أن ينظر أحد المارة إلى غصن موجود في نافذة منزل ما، ويفترض في نفس الوقت ألا يبقى النظر في المستوى العادي بل يتجاوز ذلك إلى "رؤيته من خلال فعل ممكن"، على أن يراه مثلا: قضيب نقاب un bâton fouisseur، أو سلاح، أو قصبة صيد...الخ. فالوعي هنا أصبح شيئا حتى يصبح الشيء نفسه وسيلة. وهذا الشيء عبر التقاء الإمكانات التي يقترحها والخيارات التي سينتجها، يعرض نفسه مرة أخرى في وعي جديد، والذي يتلاشى بدوره بوصفه وسيلة، وتتخذ الوسائل بذلك دلالات متعددة تضاف إلى صفتها كأداة، وبهذا تصبح الأشياء –التي هي وسائل تبديل العالم المادي–علاوة على ذلك وسائل التبادل[4].

من جهة ثانية ينتقل دومون من اللغة "بوصفها **أداةً outil إلى اللغة بوصفها وسطا milieu**"[5]، التوجه مبني ومستقى من التجارب الإنسانية في اللغة؛ فهناك عالم قيلت فيه الأشياء بأشكال وأدوار عدة وهو ما يعطي الامكانية للكلمة بأن تؤدي أدوارًا عدة ومضاعفة، تجعلها قادرة على أن تعبر عن العالم وعن الإنسان والوجود بكل مكوناته وابعاده، وعلى أن تصيغه بأوجه عدة وفق ما يتماشى والقصد الجمعي أو الفردي للذات*، أي ضمن ما يدخل دائرة

[1]Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p617.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4]Ibid. p617/618.
[5]Ibid. p626.

* يستند دومون في هذا على ما طرحته المدارس البنيوية، وفي هذا يورد لنا ما طرحه ليفي ستراوس في كتابه الانتروبولوجيا البنيوية anthropologie structurale حول التواصل: "اعتبارا من اليوم، هذه المحاولة ممكنة على ثلاثة مستويات: إذ أن=

الوعي الإنساني واضاءاته، "فالقول هو تملّك اللغة من جديدréappropriation du langage لأن الإنسان يرضى بأن يتنازل عن ملكيته للذات في هذا الموضوع الخارجي الذي هو اللغة. وبمجرد ما ان أتلفظ يرتبط خطابي بعالم الأشياء التي قيلت"[1]. إذًا فاللغة بالنسبة لدومون هي امتداد للإرادة، بحيث يمكن أن ينظر اليها بوصفها شيء يوقظ النوايا، ويمكن بهذا ارجاعها إلى "هذه الارادات volontés الخاصة في القول"[2]. إنها تتساب مع القصد الخاص والعام، أي بما يتناسب والوضعية التي يوجد عليها الإنسان، كما هو الحال في اللغة الشعرية، فالشاعر يريد عبر الشعر الاستغراق في العالم وإعادته إلى الوعي، ولكنه يعود اليه "بوصفه شيئا جديدا وعلى القارئ فك رموزه"[3].

إن اللغة بهذا فكر وموضوع لا يقبل الانفصال، بحيث نجده في دوائر عديدة، وهذه الدوائر تنتمي جميعها إلى الثقافة الإنسانية، وهو ما يجعلنا أمام تحديد آخر للغة، فالعلاقة مع اللغة هنا بالنسبة لدومون علاقة كمون**immanence ، " فماهي كمونية العلاقة هذه –يقول دومون–

---

=قواعد القرابة parenté والزواج mariage تستخدم لضمان تبادل الزوجات بين الجماعات، مثلما تستخدم القواعد الاقتصادية لضمان تبادل الخيرات والخدمات، والقواعد اللغوية linguistique لتبادل الرسائل"، فعلى مستوى القرابة، تفترض هذه الأخيرة الحب l'amour من بين أشياء أخرى، خصوصياته ، مفاجآته ومخاطره، والكثير من الاحداث والمشاعر التي لولا الكلمة نفسها لما كانت مفهومة بالنسبة الينا. القرابة راسخة أيضا في ظروف تاريخية عينية، مثل تلك التي تبنّتها البورجوازية الحديثة من التحالفات التقليدية الأكثر تحفظا. لكن كل هذا يعود إلى المعاش vécu. ويكفي بذلك سلك سبيل مقابل، والذي هو مشروع كذلك، لقاء إدراك القرابة بمثابة النظام système الذي منه القُلَّب variantes الوجودية، مهما كانت متنوعة، كما أنها ليست مجرد حوادث عرضية وفقط. إذا فالقرابة هي مجموع الخطابات الممكنة التي تستطيع المؤسسات أن توحي بها.

وهذا الطرح الستراوسي بالنسبة لدومون طرح منهجي، لكنه يتحول إلى آخر أنطولوجي على اعتبار أنه متعلق بطبيعة nature المؤسسات الإنسانية كافة، وعليه فانحراف هذا الخطاب الذي ندعوه اللغة هو كلي اذاً: فما صُرِحَ به علنا يقال من قبل المؤسسات الإنسانية قاطبة، وهو ما يجعلنا أمام تحديد آخر للغة يختلف عن الطرح الماركسي. "فليست البراكسيس هي التي تستوعب s'assimile اللغة، بل هي اللغة التي تجعل من كل براكسيس منظومة محددة سلفا". أنظر:(الأيديولوجيات، ص623)

[1]Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p618.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

** الحديث عن أن علاقة اللغة بالواقع **علاقة كمون immanence du rapport** يقودنا إلى البحث عن العلاقة بين اللغة والمعنى، وأسبقية من على من؟ هذا التساؤل الذي ظل يتأرجح لقرون بين حدّي هذه الإشكالية، وهذا البحث نفسه يقودنا إلى البحث في جانب آخر عن علاقة "اللغة بالفكر"، وهو بحث انبرى له العديد من الفلاسفة والتيارات الفلسفية، الغربية منها

والعربية، منذ الفلسفة اليونانية مرورا بفلسفة القرون الوسطى إلى الحديثة منها والمعاصرة، وعلى الرغم من كل الاجتهادات والرؤى الفلسفية و"رغم كل ما تقدَّم، يمكننا القول إن القرن العشرين سعى إلى توحيد الفكر واللغة. وتبدَّى ذلك من خلال نظريتي النسبية العامة والميكانيكا الكوانتية. وعلى الرغم من أنه لم يتم توحيد النظريتين حتى الآن في منظوريهما المختلفين للعالم، لكن يمكن القول إنهما طرحتا معاً أول شكل توحيدي للغة والمعنى، وذلك بتوحيد النسبية العامة للهندسة والمادة، وتوحيد الكوانتية للوعي والموضوع". راجع: موسى ديب الخوري، اللغة والمعنى، من الموقع الالكتروني معابر:
www.maaber.org/nineth_issue/epistemology_2.htm.

والكمون immanence كما ورد في القاموس الفلسفي للالاند هي: "سمة ما هو كامن، ومكنون immanent، ملازم) **.(مبدأ الكمون)** ، يقال هذا الاسم على أطروحتين فلسفيتين معاصرتين، تؤديان كلتاهما إلى نتيجة دينية، لكنهما تختلفان في توجههما وفي صيغتهما الأخيرة". (أنظر الموسوعة الفلسفية أندري لالاند، ص622).

والاطروحة الأولى كانت لموريس بلوندل والتي تضمنها كتابه الموسوم ب: "**الفعل**". "اشتقاقا وبحسب تصورهما القديم، يدل **الكامن والكمون:** من وجهة **سكونيّة** على ما يكمن في أية ذات **كمونا** دائما وملموسا، ويدلاّن من وجهة ديناميّة، على ما يصدر عن كائن تعبيرا عن الجوهر الذي يحمله الكائن في ذاته".( انظر الموسوعة الفلسفية أندري لالاند، ص622).

أما الاطروحة الثانية فكانت لـ: إد. ليروا، حيث يطلق "اسم **مبدأ كمون** على المبدأ القائل: ليس الواقع مصنوعا من أجزاء متمايزة، متراكبة، فكل شيء هو داخل كل شيء، ففي أدنى تفاصيل الطبيعة، أو العلم، يستكشف التحليل كلَّ العلم وكلَّ الطبيعة، وإن كل حالة من حالاتنا ومن اعمالنا تغلّف نفسها برمّتها وتحيط بكل قدراتنا؛ ان الفكر يتضمن نفسه كليا وكل آن من آونته أو من درجاته". (أنظر الموسوعة الفلسفية أندري لالاند، ص623).

وما جاء في القاموس الفلسفي للالاند نجد له مثيلا في القاموس الفلسفي لجميل صليبا، فالكمون صفة ما هو كامن، وهو مرادف للبطون، ويقابله التعالي transcendance. قال الخوارزمي: "الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم". (مفاتيح العلوم ص84).

"**مبدأ الكمون principe d'immanence** هو القول: ان الكل داخل الكل".

1–فإذا ما طبقت هذا المبدأ العام في المجال الأنطولوجي (الوجودي) دلّ على أن جميع عناصر الوجود تتضمن بعضها بعضا، ولا تؤلف الاّ حقيقة واحدة. ويعد تطبيق مبدأ الكمون على هذه الصورة مقدمة من مقدمات مذهب وحدة الوجود، أو نتيجة من نتائجه.

2–وإذا طبقت هذا المبدأ في المجال العرفاني دلّ على معنيين: الأول هو الكمون المطلق، وهو القول باستحالة وجود شيء خارج الفكر، لأن الفكر لا يعرف الا ما سبق وجوده فيه، ولا قدرة له على معرفة الأشياء المستقلة عنه، أو الموجودة بذاتها. وهذا الكمون المطلق مبدأ من مبادئ المذهب المثالي (والثاني) هو الكمون الإضافي وهو القول أن الإنسان لا يدخل في علمه الاّ ما كان مطابقًا لحاجة من حاجاته، ولا يدرك الحقيقة الاّ اذا كان في نفسه استعداد لقبولها، فكأنما علمه بالشيء وادراكه للحقيقة أمران اضافيان متعلقان بالحاجات والاستعدادات الكامنة في نفسه. وكأن الشيء كامن في الحاجة التي يرضيها كمون الحقيقة في الاستعداد لقبولها، أو كمون الغاية في الوسيلة المؤدية اليها.

3–وإذا طبقت هذا المبدأ في المناظرات دلّ على أن أحسن طريقة توصل المتكلم إلى اقناع خصمه هي أن يضع نفسه في مكانه، وأن يخاطبه على قدر عقله، وأن يشعره بأن ما يقوله له مطابق لمشاغله الفكرية وحاجاته. وطريقة الاقناع هذه مقابلة للطريقة المدرسية التي تحاول اثبات الحقيقة ببراهين عقلية واحدة صالحة لجميع الناس.

–ويسمىّ مذهب الذين يأخذون بمبدأ الكمون بالكمونية immanentisme. أنظر (جميل صليبا، الموسوعة الفلسفية، بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، د. ط، 1982، ص244).

ان لم تكن لغة من اللغات من دون **لفظ** تلهم هذه **الأجزاء pièces** وهذه **القطع morceaux** التي هي الاشكال المتباينة للبراكسيس عندما ينظر اليها انطلاقا من اللغة؟"[1].

إن اللغة هي من ينسج العالم ويحبكه في أشكال وصور متعددة، نمت مع انبثاق الكون، وتطورت بتطوره، ففي "البدء كانت الكلمة، بما هي المبدأ والحق والمعنى"[2]، وهي بهذا امتداد لمبدأ سامي سابق أعم وأشمل، من خلاله تتجسد كل النظم اللغوية والتعبيرية –حتى تلك التي لا تبدو مثل اللغات التي عهدناها*–والتي تكشف بدورها عن أنماط مختلفة في الوجود، وما الإنسان هنا الاّ كاشفا لروعة الملهم والصانع، في أشكال عدّة، بما في ذلك الإنسان نفسه كصورة منه، تتعدد بتعدد الأزمنة والأمكنة، الثقافات والحضارات. "هذا [المبدأ المنظم الذي يمكن الإبانة s'exprimer عنه في صيغ عشوائية] هو لغة كمونية langage immanent ومفارقة transcendant لكل اللغات الأخرى"[3].

هذا الطرح الدوموني –والذي يكشف عن الخلفية الدينية له–يضعنا من جديد أمام علم انساني آخر، مقابل للعلم السابق (التكنولوجيا)، يسميه دومون "علم الكلام Logologie"[4]، ما يجعلنا في النهاية أمام ضربين من علوم الإنسان يتجذران في نمطين مختلفين من تجاربنا الإنسانية المعاشة من اللغة:

---

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p624

[2] موسى ديب الخوري، اللغة والمعنى، من الموقع الالكتروني معابر:
www.maaber.org/nineth_issue/epistemology_2.htm

*القصد من وراء هذا أن كل ما تحويه الثقافة لغة وتعبير، فالرسم تعبير، والمعمار تعبير، والأسطورة تعبير...الخ. " لكن على حذر –كما يقول بول ريكور–، فهذه الرموز لا تندرج إلى جانب اللغة، بوصفها قيم تعبير مباشرة؛ إن هذه الوقائع إنما تأخذ بعدا رمزيا في عالم القول". أنظر: بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، ت: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص22.

[3] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p 624 .

[4] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p624.

"من اللغة بوصفها وسطا مثلما اللغة بوصفها أداة، الذات ليست سوى من خلقها أو الفاعل العرضي لها l'agent épisodique"[1]، وفي كلا الحالتين فإننا نصل مع دومون إلى إمكانية بناء ثقافة جديدة، وبالتالي رسم العالم في شكل جديد وحلة جديدة، تخدم وضعية الذات الإنسانية وطموحاتها، "فاللغة هي أداة: انها تجعل مني طبيعة في انابتها لوعيي في الأشياء، التي بدورها تحوّل الطبيعة إلى وعي–الآلة أو التنظيم–الذين ليسا هما وعيي على الاطلاق. واللغة هي وسط أيضا: انها تضع في العالم دلالات signification، لكنها بالنسبة لأيٍ من الأنا والأنا المتكلم ليست سوى مكان الإقامة العرضي وصدى له"[2].

فالضمائر تستعمل اللغة وتستقي منها ألفاظا تركبها لتعطي معنى ومعاني، أو بصورة أدق تركب حقيقة ما، فالحقيقة هنا تركب كل مرة، وهي بهذا نتيجة تركيب لفظي ومعنوي، وهذا التركيب معرض كل مرة –وضرورات الحياة وتعقيداتها–إلى يُساءل بما يسمح له من الاستمرار أو التفكك نحو تركيب آخر وحقيقة جديدة هي بمثابة الأفق بعد الانسداد، والنور بعد الظلام. "إننا –والقول هنا لدومون–نتكلم لنعيد العالم باستمرار إلى ما هو ذو دلالة بالنسبة الينا، وبالنسبة إلى المكان المؤقت الذي نشغله فيه والمشاريع الأكثر أو الأقل وقتيّة التي نكوّنها فيه. فنحن حينئذ لا نرفض أن تكون اللغة أداة كذلك: وتأكيد هذه الجودة للذات المتكلمة، هو تحويل للعالم على قياسها الخاص، وأن الكلمة تسبقها أو أنها تضطلع ببعض التعديلات من الوسائل الأكثر مادية التي تستعملها. وفي استنادنا على الذوات التي هي النحن وقصدنا، نحن لا ننكر أبدا بأن اللغة ليست أكثر من كونها غريبة عنا في بداءة الأمر، وأنها بوقت طويل قبلنا انحازت لسبل أقوالنا"[3]، وفي كلا الحالتين نجد بصمة للذات، وهو أمر يدل على مقدرتها أولا على ادراك العالم وفهمه كما هو معطى في تعيّناته الوجودية والتاريخية، ومن ثمة يمكنها كمرحلة ثانية تأويله، والتأويل يعني المقدرة على "بناء" صورة معينة تتماشى وايحاءات الذات الظرفية، أي انطلاقا من رؤية واعية **تراعي السياق لتوجه الأداء؛ ما يعني أن اللغة المنبثقة هنا هي لغة منبثقة من**

[1] Ibid.
[2] Ibid.
[3] Fernand Dumont, les idéologies, dans Œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p627/628

**وعيٍ لراهنية الوضع وفهم له، فاللغة التي تركب بالمحصلة تفرز دلالات مختلفة عن الدلالة الأصل على الرغم من أنها امتداد لها، تراعي السياق التاريخي للذات،** وهو ما يجعل من "الحوار الذاتي والحوار مع الاخرين ينطوي على انابة في دلالات مشتركة حيث يصبح التفاعل بين الذوات ممكنا، سواء أكان هذا التفاعل وهميا أم واقعيا. وبعبارة أخرى، انني عندما أتكلم بوصفي موضوع الكلام، فأنا اريد أن أؤكد غاياتي الخاصة، وعلى اللغة أن تتجلى لي بمثابة أداة. وعندما أتكلم، فلأنني كذلك أريد أن تبعث أحاديثي للعالم بمثابة أفق بالنسبة إلي وإلى الآخرين، وعلي أن أصادر بأن اللغة هي وسطنا، فإبراز اللغة الذات لا يعني مطلقا رفض اللغة الأداة، ولا اللغة الوسط، بل هو، على العكس يفترض كلتا الاثنين"[1].

إن الثقافة بصفة عامة هي بالنسبة لدومون دياليكتيك بين ثقافة أولى سابقة وثقافة ثانية تخلق كل مرة بأوجه شتى، انهما يشكلان ضدان لنفس الحركة في الواقع، وهنا مشكل الثقافة المعاصرة. إنهما بمثابة دائرتين متناقضتين ومتباعدتين وكأنهما موجودتين في جانبين مختلفين. وعليه فدائما ما "توجد الثقافة لأن الكائنات البشرية لديها الكفاءة لخلق créer عالم آخر un autre univers على نحو ما هو ضروري لها. واللغة هي الأكثر مقدرة على التجسيد incarnation"[2].

يتبين من هذا أن ما تطرحه الألسن ليس تجريدا فارغا أو مفارقا للواقع، بل هي من يتمثل الذات ويبعثها في أوجه عدة، فتجمعها بعد شتات في ثقافة ثانية بديلة هي بمثابة الأفق والملجأ، وكأنها (أي الألسن) تعمل وفق ما تريده الارادات، إما تكرار وسجن للمعنى أو عتق وفسح له في دلالات وأوجه عدة، لتُجسد بذلك عالما جديدا لا يقل تماسكه و واقعيته عن العالم السابق، فـ "الثقافة الثانية ليست الكل المتناسق المجرّد، كما في الأشكال الحديثة للمعرفة les formes modernes de la connaissance، وليست مخزون المواضيع الرمزية الفردّية والمنفصلة كما في فننا وفي أدبنا، لهذا: و بناء عليه لا يمكن أن يتم اختزالها في اسقاطات على أنها أوعية

[1] Ibid.
[2] Dumont, Fernand. Raisons communes, dans Œuvres complètes de Fernand Dumont, Études québécoises, tome III, PUL, Québec, 2008, p 622.

مفردة consciences singulières أو على أنها الازدواجية في الواقع. الثقافة الثانية هي أيضا واقعية réelle، انها أيضا عينية concrète مثلها مثل الأخرى، مع تلك التي تغير دلالتها signification، وهي أكثر بعدا من منحها لها بطريقة أحادية"[1].

وعليه، وطبقا لمتغيرات التاريخ وظروفه الاجتماعية والوجودية، فالذات–انطلاقا من اللغة– قادرة على أن تضاعف الدلالات وصياغتها، وبالتالي **مضاعفة الثقافة** وفقا لفهم جديد لها، وهذا من خلال استراتيجية تطرحها الذات المفكرة، وتَكْتِيكَاتٍ تتغير لتجاري متغيرات الواقع وضروراته. "هناك إذا لغتان لأن الوعي محصور بين عالمين. العالم في تماسكه الأول، أين عرضنا بثقة الرؤى والأفعال في كل الأيام، حيث الأشياء قد سميت، وحيث الرموز المألوفة تنسج من حولنا انتماءاتنا المتعددة. بالمختصر هي ذلك العالم من الحس المشترك un monde du «sens commun»"[2]، ولكن "بمقتضى الاستقبال المضاعف double للكلمة: بوصفها حقيقة ثابتة comme vérité certaine، وبوصفها حقيقة مجمع عليها comme vérité unanime. فهي عالم آخر من التغيير changement، من الممكن possible، من الشك l'incertitude، من القلق l'angoisse"[3]، وهو ما يعني أن الذات المفكرة منخرطة على الدوام في عملية ترميز لا تنتهي، وبناء عالم منسجم الدلالات كل مرة على حسب الضرورة والحاجة التاريخية، ما يجعلنا أمام ثنائية "العالم كما هو" و"العالم كما يرى أو يفكر فيه". وهذا التضاعف –كما يراه دومون–مقترن بالمسافة التي يجب أن تأخذها الذات مع ذاتها أولا، حتى يتسنى لها التعامل مع الظرف الراهن بموضوعية ومصداقية بما يخدم المكان وتعدديته.

**2-4-2/-الرمز والمضاعفة عند دومون:**

الاشتقاق اللغوي لكلمة رمز نجده في الكلمة اليونانية "symbolon"، والتي هي "مشتقة من الفعل "symballein" الذي يعني "وصل، جمع، قرن"، ذلك أن الإنسان اليوناني اذ ما ابتعد

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p160.
[2] Ibid. p24-25.
[3] Ibid. p25.

وسافر وهاجر، يقوم بقطع سهم أو شيء ما إلى جزأين، يحتفظ بجزء ويعطي الجزء الثاني لصديقه أو أحد أفراد عائلته، وعند العودة واللقاء يتم جمع أطراف ذلك الشيء كعلامة للقاء"[1]، فهو بهذا يشير إلى الربط والوحدة، ما يعني أن الرمز يعبر ومرتبط بخصوصية تلك الثقافة من تلك.

أما من حيث الاصطلاح فللرمز دلالات عديدة تعددت بتعدد الخبرات والتجارب الإنسانية نفسها، فنجده تارة يأخذ "المعنى التماثلي، فالميزان على سبيل المثال، الذي يزين قصر العدالة عبارة عن رمز العدالة، وهنالك المعنى السيميائي الذي يظهر في استعمالنا للرمز في مجال المنطق والرياضيات، كما أن هناك مستوى آخر للرمز هو المستوى البلاغي والمجازي الذي يؤدي أو يستدعي إلى التأويل"[2]؛ إنه بهذا تعبير عن طاقة فكرية في صورة حسية لها نسقها التنظيمي ووحدتها الداخلية المتصلة بالواقع والمتفاعلة معه، والمغيرة له أيضا ان اقتضى الأمر، وهذا ما تعمل فلسفة الثقافة على تبيانه. ما يعني أن "طبيعة علمية الرمز تتمثل في خلق علم يعلو على الإشارة الحسية ويغلفها به ...شأنه في ذلك شأن التصورات بل إنه يخلقه ويكونه ويبنيه وينظمه"[3].

ومرد ذلك بالنسبة إلى كاسيرر هو أن الرمز مر بثلاثة "مراحل أساسية، مرحلة المحاكاة البسيطة "mimétique"وهي مجرد إعادة انتاج شيء من الأشياء، ومرحلة المماثلة "analogique"، وهي تصور شيء من الأشياء من خلال خواصه، والمرحلة الثالثة هي مرحلة الرمزية " symbolique" الخالصة. وتتماثل هذه المراحل مع الوظائف اللغوية، فوظيفة التعبير تتوافق مع مرحلة المحاكاة وإدراك الأشياء، ووظيفة التصور مع العلاقة بين الأشياء وهي مرحلة المماثلة، والوظيفة الدلالية مع مرحلة الرمز –العلامة "[4]. من كل هذا نجده تعبير عن خبرة إنسانية وترجمة لدلالاتها في قالب محسوس، مرئي أو مسموع، وهذا ما تقوله لنا ذاكرة الثقافات

---

[1].الزواوي بغورة التقليد والتجديد في الفن والثقافة، وجهة نظر فلسفية، ضمن كتاب سلسلة الأنوار: الرهانات السوسيو–ثقافية للفنون ،جامعة وهران، د. ط، 2003 ،ص52.

[2].المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[3]مجدي الجزيري، الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، دار الوفاء لدنيا، الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط ،2002، ص25.

[4] الزواوي بغورة، التقليد والتجديد في الفن والثقافة وجهة نظر فلسفية، مرجع سابق، ص53.

والحضارات، سواء المادي منها أو الروحي، ما يجعل منه تعبير يحفظ وجدانيات الذات المتعددة مهما طال الزمان، أي أنه يحفظ ذلك المعقد من المعاش، والذي يعبر عن الإنسان ككينونة، يحمل مشاعره وانفعالاته وآماله، كما يحمله ويدفعه في نفس الوقت على تغيير واقعه كلما استدعت الضرورة والحاجة إلى ذلك، ما يعني أنه يتميز بطابع تكويني كذلك، يعمل على انتاج الواقع وليس انعكاسا له، وهو بهذا حركية ونشاط تعبيري انساني لا ينضّب نبضه ووقعه حاضرا ومستقبلا.

والرمز عند كاسيرر يحمل جانبين: جانب إيجابي وآخر سلبي، "الرمز بوصفه منتوجا والرمز بوصفة عملية، فالرمز المنتوج مجرد أثر فيزيائي يبعث نحو فكرة معينة أو نحو موضوع معين، وتكون وظيفته الإنابة أو الإحالة "substitution" عن الأشياء، أما الرمز العملية، فهو إعطاء شكل للتعبير بواسطة الفكر، وهو ما يسمى بعملية الترميز " symbolisation"، والوظيفة الأساسية للرمز العملية هو البناء، بناء المعطيات الحسية "[1].

بهذا، فالأشكال الرمزية خاصة ومتعلقة بالإنسان دون غيره، فالواقع لا يمكن ادراكه فكريا وفهمه الا من خلال هذا "الوسيط" الذي هو الرمز (الدين، الفن، اللغة، العادات، التقاليد...إلخ)، وهو ما يجعل من إمكانية "القبض" عليه وتجاوز اختلالاته وعلاّته ممكنة، عبر خلق نسق ثقافي جديد يراعي خصوصية الإنسان لا خصوصية الثقافة حتى وان حافظ عليها الإنسان، فالأشكال الرمزية تكوِّن "مجموع الثقافة بوصفها مؤسسة إنسانية خاصة، وهذه الأشكال هي اللغة والدين والأسطورة والفن والمعرفة العلمية. انها بمثابة عناصر لنسق الثقافة، مما يفيد عن وجود علاقات وروابط فيما بينها، وبالتالي فإن الثقافة هي جملة الأشكال الرمزية التي يبدعها الإنسان في تاريخه"[2]. إنها نتاج جهد جماعي مشترك يمثل إرادات حيّة.

وراء كل هذا نجد حضورا لطيف فلسفي سابق، يحضر كل مرة في كل جنبات التفكير الفلسفي لكاسيرر، والذي نقصد به هنا الحضور الكانطي –وهو ما نجده كذلك عند دومون–، جاعلا بذلك من فلسفة الثقافة التي بلورها عنوانا لفلسفة سابقة هي فلسفة "العقل والنقد"، أو بالأحرى

---

[1] المرجع السابق، ص54.

[2] الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد النعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص79.

فلسفة للأنوار، فمن نقد العقل إلى نقد الثقافة، الرمز عنده مفتاح "التأمل" و"التحرر"، لمنح الواقع معنى يتماشى وضرورات الذات وسياقاتها التاريخية والاجتماعية. بهذا نجد أن الفلسفة الكانطية "قد حدّدت مفهوم الرمز من ناحية ارتباطه كسياق contexte بمشكل الرسم التخطيطي schématisme للاستعمال المنهجي لنظريات العقل خصوصا"[1]، سواء كان ذلك في "نقد العقل الخالص"، أو في "نقد ملكة الحكم"، والذي شرح فيه "كانط" خصوصيات الرمز وحدوده المعرفية بوصفه "التفكير الذي يتجاوز التفكير في الحدسla réflexion sur l'intuition، أو المعرفة التي تتجاوز في حدّ ذاتها المعرفة الحسيّة ليغدو في هذا الاعتبار الجميل هو رمز الخير الأخلاقيle beau est le symbole du bien morale"[2].

لقد كان غرض "كاسيرر" بذلك هو التأسيس لفلسفة خاصة بالثقافة، حتى يخضع هذه الأخيرة للنقد العقلي. لكن هذه الفلسفة لا تقوم على منطق عام، كلي وشامل، كما هو الحال في العلوم الدقيقة، بل تقوم على منطق كل ثقافة وخصوصيتها، أي على "نحوها"، و"السياق" التاريخي الذي تتواجد عليه الذات. جاعلا منها بذلك "بنية رمزية" تستوجب الدراسة والتحليل، مفتوحة على ضرورات "الظرف"، وليست مغلقة كما يوهمنا البعض. أي أن "الذات العارفة" تعمل على تحليل بنيتها ونقدها، ودراسة كل أشكالها التعبيرية من دين، وفن، وأساطير، وغيرها من الأشكال التعبيرية التي كان الإنسان قد ابتدعها في "سياق" و"ظرف" تاريخي سابق ومغاير.

هذا التصور يراه **دومون** في **المسافة la distance** التي يجب أن تعطيها الذات العارفة مع نفسها، أي بينها وبين الثقافة التي تنتمي اليها، والعالم الذي تحيا فيه، بما يمكّنها من نقدها "والتأمل" فيها بـ "موضوعية"، فالإنسان في نظره يخلق لنفسه رموزا تعبر عن كينونته ووجوده وعن تجربته المعاشة، وهذه "الثقافة" بالسبة "لدومون" ثقافة "معطاة"، عفوية ومألوفة. لكنه في المقابل دائم الاحتياج لـ "ثقافة ثانية" تركب انطلاقا من تجربته المحلية، عبر أقلمة "الثقافة المعطاة"، وتبيّئتها وفق السياقات والدلالات التي يفرضها "الظرف المحلي" حتى تستطيع "الذات"

---

[1] عليّة الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية–ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2015، ص30.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من أن تندمج وتصبح ذاتاً ذات خصوصية محلية. إن الرمز le symbole بالنسبة لدومون "هو أول توزيع للمعنى في العالم لأنه يكشف الواشجة بين الدلالات les signifants بدلا من طرح علاقة الدال signifant بالمدلول signifie. إنه بالحركة نفسها، توزيعٌ للذوات sujets: إنه يرسخها في وضعيات situations مشتركة بقدر ما يسمح لها أن تعطي معنى إلى موضعها هذا"[1]، فالرمز بهذا وفق المنظور الدوموني منفتح على احتمالات "الظرف" وسياقاته المتعددة، وهو يعطي الامكانية لإعادة التموضع في سياق آخر مختلف عن ما سبقه، في شكل تصورات ورؤى جديدة، كأفق horizon يخدم الحاضر ويبنى عبره المستقبل، أين يرى في "الرمز" على أنه دائم البناء والتركيب، فالذات تنتقي من خلفيتها "الثقافية" الرموز والقيم وتركبها انطلاقا من السياق الإنساني والتاريخي التي تتواجد عليه، أي انطلاقا من الوضعيات والتحديات التي تجد الذات نفسها فيها في هذا العالم. انه بالنسبة اليها "الوسيط" الذي يمكننا من فهم العالم وادراكه، والأداة الفاعلة فيه.

فـ"الذات تسترجع المعنى حيث هي مغمورة immergé من أجل أن تصيغه من جديد reformuler. ويجد الرمزي الاجتماعي symbolique sociale نفسه معينا déterminée في طقس، في حوار، في خطاب، وفي أي براكسيس praxis خاص كان "[2]. هذا يعني أن الرمز يتكرر على حسب السياق، ما يكسبه دلالات عدة؛ كما يمكن أن يُجْتَر في محاولة لتكرار واستحضار صور وتجارب الذات التاريخية، متحولا بذلك إلى أيديولوجيا، وهذه الأيديولوجيا عوضا من أن تكون أفقا تصبح مساهمة في الانسداد كما بينا ذلك سابقا. بهذا المعنى نفهم أن "الرمز" مطروح كـ "أفق" يتماشى ووعي الإنسان لسياقه التاريخي، أو مطروح كـ"أيديولوجيا" دوغمائية منكفئة على ذاتها، كما كان عليه التوجه السياسي العام في "الكيبيك"، الذي عمل على توظيف الخارطة الرمزية في صورتها القومية بما يخدم هذا التوجه أو ذاك، ما جعل من

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p690.
[2] Ibid. p 690.

"الكيبيك" مكان تسبح فيه قوميات منغلقة على ذاتها، وراحت تسعى بذلك كل "هوية" وفق هذا المنحى إلى أن تحتل المكان، من دون أن تضع حسابا لخصوصية المكان نفسه.

بالنسبة لدومون "تتشارك المجتمعات البشرية دائما في هذا الانتقال المضاعف الذي جعلته يحدث بوصفه معطى انتربولوجي donné anthropologique، ثم يبنى بوصفه مرجع référence، مما يربطه حينئذ بالتكوّن الدائم لهويتها الخاصة ولمعنى حاضرها في العالم"[1].

فهذه المجتمعات إذا مطالبة كل مرة من أن تعيد صياغة مفاهيمها الوجودية انطلاقا من الثقافة، بما يمكنها من إعادة بعث "الفعل" وفق الحاجة الآنية للذات. "إذا كان العالم الذي يتصوّره الإنسان أو يشكّل حوله صورة هو ثقافة، فلأن هذا العالم هو "**بناء**" وليس فقط "**معطى**"، ولأن الثقافة هي بناء بتحويل الطبيعي إلى رمزي. إدراك الإنسان للعالم هو فهم له أي تأويل والتأويل هو بناء لصورة معينة ترتبط بالسياق والأداء، ومعنى بناء هذه الصورة هو تثبيتها في اللغة وترسيخها في العادات والتقاليد التي تتخذ شكل آثار ملموسة أو أعمال فكرية أو مؤسسات سياسية وقانونية"[2]، إنه التأويل وفق المقتضى والسياق.

**2-5/- الثقافة المضاعفة بناء وتجديد:**

يرى **جوليان ماسيكوت (julien massicotte) أن دومون** استند وانطلق من واقع معاش خاصة مفهومه المتعلق **بالثقافة المضاعفة**، حيث يعتبر-في كتابه الموسوم ب: الثقافة والهيرمينوطيقا، الترجمة في مجموعة فرناند دومون-"أن كل دراسة نظرية علمية مهما كانت، تستند على مفترضات مستمدة من التجربة المعاشة: على سبيل المثال مفهوم العمل عند كارل ماركس، مفهوم الاكراه عند دوركايم ....الخ، وهو نفس حال دومون من دون شك بالنسبة لمفهومه حول المضاعفة "[3]، فالواقع الكيبيكي فرض على الذات العمل على إيجاد ثقافة ثانية تراعي السياق العام. أولا انطلاقا من الذاكرة الفردية والجماعية المشكلة للنسيج الاجتماعي، أي

---

[1] Jaques Beauchemin, récit d'une émigration de Fernand Dumont, Montréal, Boréal, 1997 , p190

[2] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ص475.

-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] Julien Massicote, culture et herméneutique .L'interprétation dans œuvre de Fernand Dumont, édition nota bene, Québec, 2006, p15.

من الثقافة الأولى الأكثر اتساعا ورحابة. وثانيا انطلاقا من المسافة التي تفرضها الذات المفكرة، أي انطلاقا من العقل الذي يفكر، ليشخّص ويفترض ومن ثمّة يؤول. اننا بهذا أمام حالة من الوعي، وعي الذات لذاتها وللعالم الذي تحيا فيه لتتناسب رؤيتها في هذا العالم مع السياق الذي تتواجد فيه، كأفق عام يخدم تطلعات الإنسان وآماله؛ بمعنى آخر "إذا كان وعينا–والقول هنا لدومون–منخرط بشكل أصلي في رؤية العالم، فإننا نتمثل هذه الرؤية كأفق عام "[1]. إن الذات بهذا تسعى من خلال المسافة التي تضعها إلى إيجاد أفضل رؤية ممكنة، تمكنها من تحويل وترجمة العلامات الموجودة في العالم الذي تحيا فيه إلى أنظمة ومضامين سياقية وتداولية. "فنحن نصرّف اللغة، العالم والكلام بواسطة صوت في موضع آخر"[2].

إن الإنسان بهذا بوصفه ذاتا مفكرة مطالب بأن يفكر دائما بما أن التفكير خاصية إنسانية خالصة، وبما أن ضرورات الحال تدفعه إلى أن يستعمل هذه الخاصية والميزة التي تميزه عن باقي المخلوقات، بما يخدمه ويخدم الوجود برمته، خاصة إذا تمحور التفكير حول "الثقافة" التي تنبثق منها العوالم وتشكل كل مرة بلون "الظرف" وخصوصياته، لأن التفكير أو التأمل انطلاقا من اللغة مثله مثل الدور الذي تلعبه الجرائد كما يبيّن ذلك دومون، "فإذا كانت الجريدة من ينقل لي المعلومة l'information كما يقال، فهذا ليس لأنها انعكاس reflet عن العالم، لكن لأنها الموضوع المندرج بين وعيي والعالم الذي، من هنا، يصبح مولِّدا لعالم آخر"[3]، وهو ما يعني أن اللغة تحتمل نسج خطابات لا خطابا واحدا، فمثلما تقدّم لنا الذات "العالم" انطلاقا من وسائط رمزية خاصة اللغة، سواء كان ذلك في شكلها المنطوق الشفويّ أو المكتوب الموثق في نصوص* يمكن لها (أي الذات) من أن تبعث "العالم" بنفس الوسائط الرمزية في أوجه عدة

---

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p82.

[2]-Ibid.p10

[3] Ibid. p35

*–النص عند بعض الفلاسفة والمفكرين المختصين في "الثقافة"، بما في ذلك دومون نفسه، يحد من النقل الواسع للثقافة ورموزها عكس اللغة الشفويّة، وهذا من شأنه أن يفرزا فهما محددا عن الوجود يحد الآفاق ويسجن المعاني (بمعنى أن اللغة سُجِنَت يوم وضعت لها قواعد وبنى نحوية وصرفية) وهو مشكل تحدث عنه "دومون" بخصوص أزمة التعليم –كما سنرى ذلك لاحقًا–. أنظر: Dumont, Fernand. Raisons communes, dans Œuvres complètes de Fernand Dumont, Études québécoises, tome III, PUL, Québec, 2008, p 657.

انطلاقا من فهمها ووعيها لحاضرها، "وبذلك هي تعيد إنتاج عالم آخر للمعنى، حيث يشكل النّص مفتاحا له من خلال رموزه ومعانيه المزدوجة التي تعطي كنقطة تمفصل بين عالم النّص المؤلِّف وعالم النّص المؤوِّل وتغدو كل قراءة تأويلا لأنها حسب عبارة دريدا تقضي على الكتابة، لتفتح عالم النّص على الذّات والوعي"[1].

إن الإنسان بهذا وتحت مظلة عقله دائما ما يسعى إلى تشكيل "قبّته الرمزية" بشكل يتوافق ومتغيرات الوضع ومخاطره لتخرجه من حالات الانسداد التي تصادفه كل مرّة، "فالعالم هو ثقافة، ترميز تدريجي للتجربة التي يختبرها الناس حول ذواتهم وحول الأشياء. الثقافة بوصفها طبيعة "ثانية" فهي فهم العالم، ذلك الفهم الذي يضع نظاما ثابتا في الاعمال والمؤسسات"[2]. هذه الفكرة التي يعطيها لنا **كريستيان برنر** تتطابق مع مفهوم **الثقافة المضاعفة le dédoublement de la culture** الذي يعطيه لنا دومون على اعتبار أن الإنسان من خلال المسافة التي يعطيها لنفسه يجدد فهمه وادراكه لهذا العالم تبعا للسياق الاجتماعي والتاريخي المتواجد فيه، ما يعني أنه في عملية بناء لا تنتهي، وما يساعده على ذلك هو خصوصية الرمز نفسه والذي نجده منفتحا، قابلا للتضاعف. "فتعبيرية العالم تأتي إلى اللغة بواسطة الرمز بصفته ذا معنى مزدوج"[3]، وهي بهذا يمكن اعتبارها شبكة دلالية متراصة لا تنتهي في توليد المعنى وبعثه، ما يجعل منها نظاما من التواصل يحضر كل مرة بثوب جديد يخدم خصوصية المكان وتنوعاته الاجتماعية والإنسانية؛ تأتي من أزل الأزل لتتخلى عن عتاقتها فترسم صورة للعالم بألوان الحاضر وأولوياته. كتب أوتيغ ortigues عن الرموز قائلا: "إنّها مجموعة المواد مع أولئك الذين تُكَوَّنُ عبرهم اتفاقية اللغة convention de langage، والميثاق الاجتماعي un pacte social، وضمان الاعتراف المتبادل بين الحريات. الرموز هي العناصر المكوّنة للغة من اللغات، والتي تعتبر بالنسبة إلى علاقة بعضها ببعضها الآخر على

---

[1] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلام، دار القدس العربي، وهران، الجزائر، د. ط، د. س، ص22.

[2] – الزين شوقي محمد، الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص438.

[3] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، مرجع سابق، ص23.

أنها تشكل نظام من التواصل un système de communication، أو من التحالف d'alliance، قانون من التبادل بين الذوات"[1]؛ على هذا النحو نجدها تخدم البعد الإنساني فينا، والذي يحتمل آفاقا لا أُفقا تلجأ اليه الذوات في محنها عبر التاريخ؛ ورحابة الإنسانية لا يمكن تختزل في ذات أو جنس أو ثقافة واحدة.

لقد عمل **دومون** بهذا إلى التأسيس لنظرة فلسفية مختلفة يراها كفيلة بمعالجة واقعة المتأزم؛ من خلالها أعطى تصوره ومفهومه للثقافة، بحيث نادى إلى ضرورة وضع مسافة بين الذات وذاتها حتى تستطيع بذلك الذات نفسها من أن تتجاوز اخفاقاتها، وخلق ثقافة بديلة تكون بمثابة الحضن لكل الذوات على اختلاف مشاربها وتوجهاتها، فالثقافة في نظره تبعث كل مرة من خلال "ذات مفكرة" تراعي السياق، لتسوق "الثقافة المعطى" وتضاعفها لتتأقلم وحاجات "الذات"، وهو ما يعني أن الثقافة الثانية استراتيجية متكاملة من الهيرمينوطيقا والترميز، تصاغ عبرها التصورات لترسخ –هذه الثقافة الثانية–كسلوك عام يخدم حدود المكان وتنوعه.

إن **دومون** بهذا يفتح للذات الامكانية للتطور والبناء، وهذا عبر وضع مسافة مع نفسها، أي مع ما تمتلكه من معاني وتصورات، حتى تستطيع "النظر" بواقعية لراهنية الظرف وتحدياته، وإلى مدى صلوحية هذه التصورات والرؤى، لتطويرها، أو تغييرها، أو تجاوزها. إننا بهذا أمام ثقافتين: الأولى سابقة، موجودة أصلا، أما الثانية فتبنى وترسخ باستمرار، انطلاقا من معطيات تفرضها "الجغرافيا الثقافية" للفضاء، لتشكل عبرها الذات عالما خاصا بها يراعي البعد التعددي لها، أو بالأحرى "عالما باروكيا* baroque" تجتمع فيه "الأضداد" كبنيان مرصوص، وكشكل من التثاقف أو المثاقفة، فالإنسان هنا يسعى لأقلمة الثقافة الأولى مع السياق العام والتحدي والوضعية التي يجد نفسه فيها. يقول دومون :"عندما أتناول الكلمة فإنني لا أتقيّد بجعلها صدى اللغة السابقة التي تمنح لخطابي عناصر النطق .آخذ أيضا لحسابي نوعا من المسافة بين

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p637.

*راجع: الزين محمد شوقي، التشكل الحضاري وأنظمة الاختلاف، ضمن مجلة يتفكرون، مجلة فصلية فكرية ثقافية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، العدد: 09، 2016.

معنى أول لعالم مشتت في البراكسيس الخاص بسياقي الجماعي وعالم ثان حيث يسعى مجتمعي التاريخي لاكتساب دلالة منسجمة مع ذاتها كأفق مطلوب. هذه المسافة والقطبان هي ما ينبغي إدراكه من مفهوم الثقافة "[1].

من هنا نجد أن "الثقافة" هي المكان الذي يلجأ اليه الإنسان كل مرة، من خلال المسافة، ليعيد تشييدها وضبطها كلما ضاقت به السبل وتعذرت؛ بمعنى آخر تبقى الثقافة "**مكانه**"[2] **الآمن** مهما اعْتَلَّت وانحدرت القيم الحضارية والإنسانية، حيث يمكن للإنسان من أن يعثر على نفسه مرة أخرى، ويحيا في عالمها مهما كانت انتماءاته وتوجهاته، و[الثقافة–المسافة] بهذا تمكنه من العيش بالاتفاق مع كل آخر مختلف، لأن "الثقافة" من وجهة نظر دومون هي ذلك "الموضوع المندرج في حياة الأشياء والعالم، ومجموع علاقات الوعي مع عالمه(...) فالوعي يُقْبَضُ عليه في ألعاب الثقافة dans les jeux de la culture، ويكشف عن نفسه في تلك المسافة التي شيّدها وفي التوفيق الوطاني الملّح الذي ينعشه"[3]. وفق هذا التحديد نفهم "المضاعفة الثقافية" كما رسمها "دومون" في فلسفة الثقافة الخاصة به.

[1] Ibid. p25.
[2] Ibid. p 05
[3] Ibid.

# المبحث الثالث:

# الثقافة والبناء الحضاري

### 3-1/-من الحالة الطبيعة إلى الثقافة .. دورة تشييد وبناء حضاري:

لقد كان هم "دومون" منذ الوهلة الأولى التي دخل فيها المعترك الفلسفي فيما يتعلق بموضوع "الثقافة" هو كيفية **بناء حضارة انطلاقا من "الثقافة"**. هذه "الثقافة" التي يوجهها ويبنيها "العقل"، محاولا بذلك تجاوز سلبيات التعدد الثقافي "النازح للذاتية" عبر "الانفتاح على الآخر" وتجسيد نمط حضاري معين يأخذ بالإنسان في رحابته واتساعه لا بالانتساب. "عمليا، يمكن القول بأن الحضارة نوع من الانتزاع أو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، وإن الحضارة هي ما يتجاوز ثقافة معينة وخاصة ليرتبط وينتقل إلى ثقافات أخرى"[1]. هل هذا يعني أن الإنسان من وجهة نظر دومون دائما ما يجد نفسه في "حالة طبيعية" تستوجب التثقيف كل مرة؟ وهل "الثقافة الأولى" تبقى "حالة طبيعية" تستوجب التجاوز حتى يتسنى للإنسان من خلال ذلك الوصول إلى "حالة من التحضر" تحفظ كينونته ووجوده؟

لم يضع "دومون" حدا فاصلا بين "الثقافة الأولى" التي تسبق الإنسان والإرادة، و"الثقافة الثانية" التي يبنيها ويركبها الإنسان انطلاقا من "الحاجة" والضرورة عبر العقل والارادة، فالثقافة الأولى كما تجلت لنا مع "دومون" هي أول ما يصادفه الفرد في الحياة، منها يستمد مفاهيمه، تصوراته ورؤاه، وعبرها يتشكل وعيه ويبنى بما يتيح له الاندماج في العالم الذي يحيى فيه، وهذا النوع من "الثقافة" يتميز بالبداهة والتلقائية، وهو "ملقى" و"معطى" في الفضاء المباشر والقريب للفرد بصورة تلقائية، أي في العالم القريب الذي يحيا فيه، لكن سرعان ما يبدأ الأفراد في الانفصال عن هذا "المعطى الطبيعي" بما يتوافق مع اراداتهم ورغباتهم، وهو ما يؤكد عليه "روسو": "إن أقدم المجتمعات، والمجتمع الطبيعي الوحيد، هو مجتمع الأسرة، وإن كان ارتباط الأبناء بالأب لا يدوم الا طالما امتدت حاجتهم اليه لحفظ بقائهم، وحالما تنقطع هذه الحاجة، تذوب هذه الرابطة الطبيعية وإذاك يصبح الأبناء، وهم في حل من واجب الطاعة، والأب، وهو في حل من واجب الرعاية، يصبح جميعهم مستقلين على التساوي، واذا استمر اتحادهم بعدئذ،

[1] زواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص78.

فليس ذلك بالفطرة، إنما بالإرادة، والأسرة نفسها لا يستمر بقاؤها الا على أساس الاتفاق"[1]. هذا يعني أن الإنسان لا يتوقف مع ما هو معطى، بل تجده يسعى إلى "التطور" و"التحرر" وفق مقتضيات حاجاته الراهنة.

ولو عدنا وطرحنا سؤال: ما الطبيعة؟ وبحثنا عن تعريفاتها في الأصل الأول، نعني بذلك الأصل اليوناني، وجدنا هذا التعريف "لطاليس": "الطبيعة إلهية، إن شئنا، لكن ليس بمعنى أنها تشارك في العنصر الإلهي الموجود فوقها، بل بمعنى أنها إلهية بذاتها"[2]، وهو ما يعني أن "الطبيعي" هو كل شيء قائم بذاته، ولم يتوقف اليونانيون عند هذا التعريف، بل أعطوا للطبيعة معنى ثاني يضاف إلى المعنى الأول، ونقصد على وجه الدقة ذلك "المعنى" الذي أعطاه أرسطو "للطبيعة" "عندما يقول بأن طبيعة شيء ما هي فكرته أو شكله sa forme. وكل ماهية يقال عنها طبيعة؛ والطبيعة الأولى هي الماهية"[3]، ولو أسقطنا هذين التعريفين على "الثقافة الأولى" كما يطرحها دومون، وجدنا أن "الثقافة الأولى" **قائمة بذاتها** ولها **خصائصها وميزاتها، تمد الإنسان بمفاهيم وتصورات خاصة بما يفضي إلى تشكيل عالم (شكل) خاص هو بمثابة امتدادٍ لها**، ما يفضي كنتيجة إلى القول بأن "الثقافة الأولى" **حالة طبيعية** توجد عليها الجماعات والأفراد، بل هناك "طبيعات متعددة" قائمة بذاتها في المجتمع الواحد كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة.

وعليه، فالثقافة الأولى الدومونية هي طبيعة، وما الإنسان الاّ امتدادا لهذه الطبيعة، تتمظهر في سلوكه وفي كل أفعاله، مجسدا بذلك معناها في شكل "طقس" أو "حكم" أو "عادة". " ليست الثقافة –والقول هنا لليفي ستروس–مجاورة للحياة أو مركبة فوقها. فهي تستبدل الحياة من جهة؛

---

[1] جون جاك روسو، الحق بين الطبيعة والاجماع، تر: محمد بهاوي، ضمن سلسلة نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، ج07: الطبيعة والثافة، فريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط02، 2013، ص71.

[2] جان فال، معنى الطبيعة، ضمن سلسلة دفاتر فلسفية. نصوص مختارة، إعداد وتر: محمد سبيلا، ج02: الطبيعة والثقافة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط04، 2013، ص09.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومن جهة أخرى، فهي تستعملها وتحوّلها لتحقيق تركيب من طبيعة جديدة"[1]، وهو ما يجعل من كل تركيب ثقافي طبيعة أولى أيضا بالنسبة للإنسان المنتمي اليها، ما يجعلنا في النهاية أمام دائرة اسمها الحضارة تبتدئ بالطبيعة لتنتهي بالثقافة والتي سرعان ما تتحول إلى "حالة طبيعية" هي الأخرى تستوجب "التثقيف" مرة أخرى، وهو نفس ما تصوره "أرسطو" بوصفه لـ "الطبيعة في أغلب الأحيان كدينامية وكمبدأ للحركة"[2].

إن حالة اللاتوافق واللاانسجام التي تشهدها المجتمعات البشرية كل مرة بالنسبة لدومون هي "حالة طبيعية" و"حالة إنسانية" أيضا على اعتبار أن الإنسان جزء من الطبيعة، "ونتيجة لذلك، فالفوضى، والتوّحش أصيلان في العالم وفي الأنا التي تسوّى كل مرة"[3]بالقدر الذي يسمح للإنسان من تحديد "هويته" انطلاقا من راهنية المكان و"ظرفه"، وبما يسمح من تحقيق التوافق بين الجماعات لبناء الحاضر والمستقبل، "لأنه في مجتمع، وهذا يعني وجود تجمع بشري، يجب على هذه الدلالات أن تحقق هوية، ويجب أن تكون مسمات nommées عبر الجماعة نفسها"[4]، وهو ما يعني أن الإنسان دائما ما يعمل على "ترميز الطبيعي" واضفاء معنى له، أي تأويله وتحويل علاماته إلى خطابات مُؤَسِسَة وموجهة للذات، ليبني بذلك "مؤسسته الثقافية" التي من خلالها تتجسد مَظَاهِرٌ للحياة والحضارة بأوجه عدة، فيها تحدد الأدوار بدقة انطلاقا من "حقيقة طبيعية معطاة" أو "حقيقة إنسانية مركبة"، بحيث "يمكن اعتبار –كما يقول ليفي ستروس دائما–كل ثقافة مجموعة أنساق رمزية تتصدرها اللغة وقواعد التزاوج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين. كل هذه الأنساق تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية والحقيقة الاجتماعية"[5].

---

[1] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمن العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص103–104.

[2] جان فال، معنى الطبيعة، ضمن سلسلة دفاتر فلسفية. نصوص مختارة، إعداد وتر: محمد سبيلا، ج02: الطبيعة والثقافة، مرجع سابق، ص10.

[3] Danièle Letocha, entre le donné et le construit: le penseur de l'action, sur une relecture du lieu de l'homme. Op.cit. p31.

[4] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p14.

[5] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمن العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص106.

إن الثقافة بهذا مفتاح كل بناء حضاري، لقدرتها على الترميز وإعطاء دلالة للوضع الذي عليه الذات في شكل خطابات مكتوبة أو مسموعة، وهي بهذا أداة بيد الذات تتوجه إلى كل مجالات الحياة الاجتماعية من: السياسية، إلى التربية، الاقتصاد...الخ، وهي بهذا تؤسس لحقيقة بشرية لها تعيّناتها الوجودية ونواميسها وقواعدها التي تدبّرها، تتبدى في شكل قوانين وأعراف تلزم المنتمين لدائرتها بها، لتنجز ما هو أشبه **بالمعجزة، فالمعجزة** كما طرحتها أرندت هي "كل فعل اذا ما أدركناه ليس من وجهة الفاعل ولكن من وجهة المسار داخل الإطار الذي ينتج فيه ويعطّل التلقائية، فهو معجزة"[1].

إذا فالثقافة التي ينشدها "دومون" هي الثقافة التي تأخذ بالإنسان، لا بالحدود الضيقة للذات والهوّية. صحيح أن "الثقافة" هي من يحدد "الهويّة" عند دومون، لكنه في المقابل يجعل منها مفتاح كل حضارة ينشدها الإنسان، وهذه الثقافة هي الثقافة التي تستعين بالعقل منيرا لدروب الذات عبر التاريخ، أو كما سمّاها ليو ستروس "الثقافة الواعية" التي تتجاوز حدود الخصوصيات المقصية والهوّيات الضيقة. "أقصد بالحضارة –والقول هنا لليو ستروس–الثقافة الواعية بالإنسانية، بمعنى الأمر الذي يجعل من الكائن البشري كائنا بشريا: ثقافة الوعي بالعقل. العقل البشري فاعل على نحوين: بوصفه يضبط السلوك البشري ويحاول إدراك كل ما يقدر الإنسان على فهمه، كعقل نظري وكعقل عملي"[2].

إن الإنسان بهذا مطالب بأن يسعى إلى العثور مرة أخرى على انسانيته التي أضاعها في مسعاه نحو التقدم والرقي، وهو مطلب "أنواري" في الأساس. لعلّ "دومون بهذا ينشد أنسنة humanisme تُحَرِّرُ المجتمعات المعاصرة من براثن القيم الغارقة في الذاتية، وفي نفس الوقت من القيم التي ولّدتها التقنية والتي جعلت الذات تعيش حالة من الاغتراب والتشيء –كما وضحنا ذلك سابقا–.

[1] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمن العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص107,

[2] المرجع نفسه، ص108–109.

**3-2/-الأنسنة المتعالية:**

للإلمام بصورة دقيقة بالأنسنة الدومونية يقترح علينا سارج كونتين serge Cantin التوجه بداية إلى الأنسنة المتعالية l'humanisme transcendantal كما طرحها "لوك فيري Luc Ferry"، حيث يقول: "سوف أسمح لنفسي أولا الاستشهاد بفقرة طويلة من محاولة فيري كمرر حتى ابرز بصورة أحسن المعنى ثم، بالتعاكس، الميزات الأساسية للأنسنة الدومونية"[1]، ويقصد هنا على وجه الدقة كل أنسنة "خارج العالم hors du monde"[2]. هذه الفقرة مقتبسة من كتاب فيري الموسوم بـ: الإنسان المؤله أو معنى الحياة l'homme-Dieu ou le sens de la vie*، وهي فقرة يشرح فيها "فيري" "أنسنته المتعالية"، **فيقول:** "طرح قيم "**خارج العالم**"، سواء اندرجت في نظام العلم، أو الأخلاقية أو الفن، إنما يعرف "تجمعا" من الأشخاص، بدل أن إندراج القيم "في العالم" يفصل بينهم. وإذن، فالإنسية هي انسية مجردة، بالمعنى الذي للفظ حينما يتعلق الأمر بفهم الإعلان الكبير: أن ليس في الانتماءات الاجتماعية تكمن الحقوق، وإنما هي ملازمة لإنسانية الإنسان من حيث هو كذلك، بصرف النظر عن تجذراته الخاصة. إن القيم الكونية هي المدعوة اليوم إلى الجمع والربط، بدل أن التعلقات الخاصة تجازف دوما، اذا لم تفهم جيدا، بالتفريق: فمن الدين اذن تحتفظ اذن الإنسية المتعالية بالروح، بفكرة رابطة اجتماعية بين البشر. إلا أن هذه الرابطة لم تعد معينة في تقليد، في موروث مفروض من الخارج، في عالية ضميرهم، وإنما في السافلة يجب منذ اليوم أن نفكر فيما يمكن أن يكون المماثل الحديث للتقاليد المفقودة: أي هوية ما بعد-تقليدية une identité poste-traditionnelle"[3].

وحتى نتبين بصورة "دقيقة" "الأنسنة المتعالية" عند فيري دعونا نفصل الكلمتين ونفكك هذه الجملة، ونحاول اقتفاء أثر كل منهما. لكننا سنبدأ أولا بالكلمة "الثانية" والتي نقصد بها "التعالي"

---

[1] Serge Cantin, la technique et son autre, philosophie de Fernand Dumont, op. cit. p95.
[2] Ibid., p95.

*ارتأينا أن نعتمد على ترجمة محمد هشام لكتاب "لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة".

[3]لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، افريقيا الشرق، المغرب، لبنان، د, ط، 2002، ص205.

لنصل عبرها فيما بعد إلى "الأنسنة المتعالية" كما تجلت مع "فيري"، وإلى "الأنسنة الدومونية" التي هي محور البحث والتقصي في بحثنا هذا.

يتضح لنا كقراءة أولية لفقرة "فيري" أن "التعالي" الذي جسدته "اللاهوتيات الكلاسيكية" والذي كان مصدرا لكل القيم والمعايير الإنسانية للمجتمعات في صورتها التقليدية، امتد ليصيب أشكالا تعبيرية أخرى زعمت محاربتها وتفكيكها لهذا "التعالي" وانزاله من عليائه ليتناسب وضرورات الحياة الأرضية، فـ ""فيري" أسس في الواقع إنسانيته المتعالية بالانتقال من أعلى التعالي، أو من العمودي: ذلك الذي من الله، إلى مهبط التعالي (سافله)، أو الأفقي: من الإنسان المؤله"[1]، وهو ما يعني أن الفلسفة الحديثة وكذلك المعاصرة حادت عن الطريق الذي رسمته لها "الأنوار"، بل فشلت في ترسيخ قيم تحفظ كينونة الإنسان، وهو ما حذى بفيري كما "دومون" إلى تأسيس أنسنة تراعي ضرورات الذات الاجتماعية والظرفية. ولكن قبل الحديث والتفصيل في أنسنة كل من: "فيري" و"دومون" ماذا يقصد "فيري بالإنسان المؤله"؟ وكيف تحول الإنسان نفسه في نظره إلى إله؟

لا شك في أن "فيري" يقصد تلك الفلسفات التي عملت منذ ديكارت على تحرير الذات من "التعالي ذو الطابع الوثوقي الإلهي" لتجد نفسها هي الأخرى حبيسة "تعالي" من نوع آخر مصدره الإنسان نفسه وليس الاله، وهو التوصيف الذي برعت فيه أقناس أنتوان Agnès Antoine في تحليلها لكتاب فيري: "هناك بعض السذاجة أو الانحراف في اختيار عنوان لكتاب مثل الإنسان المؤله l'homme-Dieu حين نعرف من جهة، دلالاتها في المسيحية، ومن جهة أخرى، المصير destin كمصطلح في فلسفات موت الاله les philosophies de la mort de dieu، حيث رسمت مثلا أعلى واحدا بخصوص الإنسان، والذي تسبب في معظم مآسي القرن العشرين(...). من وجهة النظر المسيحية، الإنسان ليس الإله، وحتى عندما يعتبر نفسه إله فإنه يقع في الانقسام والشر. بالمقابل هو صورة وشبيه الله(...) لكن عبر تأثير الإجابة الحرة في الدعوة الإلهية والالتزام بمدلول الطريق التي نادى بها المسيح christ وليس الأولوّية

[1] Serge Cantin, la technique et son autre, philosophie de Fernand Dumont, op.cit. p95-96.

non a priori"[1]. ما نفهمه هنا كمرحلة أولى هو "نقد" و"رفض" "أقناس" لهذه التسمية (نقصد الإنسان المؤله)، وكمرحلة ثانية نجد أن الفلسفات الحديثة والمعاصرة أسست بالتدريج لما يسمى "الإنسان الأعلى" على شاكلة "الإله الأعلى" المنزه عن الخطأ والزيغ والذي جاء لإخراج المجتمعات من تخلفها وتبعياتها المتعددة، كما هو حال "عالمنا اليوم للأسف"، ومتخلية بذلك عن "محكمة العقل" في صورتها الكانطية والأنوارية وعن "الوعي المستقل"، فـ "فيري لا يؤمن أو لم يعد يؤمن بالكشف السابق على الوعي. الأولوّية يعني بها هنا: في المثولية الجذرية للوعي l'immanence radicale de la conscience"[2]، وهو ما يفرز "وعيا زائفا" لا يتمثل ظرف الذات التاريخي والاجتماعي.

في المقابل نجد أن ما ذكره "فيري" سبقه اليه "دومون" أيضا في العديد من كتاباته، خاصة محاولته الموسومة ب الأنتروبولوجيا في غياب الإنسان l'anthropologie en l'absence de l'homme[3]، حيث راح يعدد ويشرح الأسباب التي أدت بالعقلنات الحديثة والمعاصرة إلى أن تقع هي الأخرى في مأزق "التعالي"، محددا أبرزها في كل من: ""دين الإنسانية la religion de l'humanité" لـ كونتcomte ، و"الدولة الهيجيلية l'état hégélien، والمجتمع الخالي من الطبقية لماركس la société sans classes de Marks، والتوفيق المثالي مع الذات أو سيطرة "اللذة" plaisir في الكثير من التشكيلات المعاصرة من العلاج النفساني psychothérapie"[4]، وهو ما يعني أنها راحت تغرق بالتدريج في التجريد والمثالية، مبتعدة بذلك عن الواقع وعن الأهداف التي سطرتها، ومشكلة بذلك إحدى الصور الدوغمائية والإيديولوجية في التاريخ الحديث والمعاصر، لا تختلف "روحها" عن الدوغمائيات الدينية" و"التقليدية" التي شهدتها البشرية سابقا، ومتحولة من عقلنات تسائل وتتفحّص إلى يقينيات فوق السؤال والفحص. إنها "الأسطورة المؤسِّسة للغرب المعاصر، وما يسميه البعض بـ "الحداثة la

[1] Ibid. p96.
[2] Ibid.
[3] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans l'œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2, philosophie et science de la culture 2, PUL, Québec, canada, 2008, p01-337.
[4] Ibid., p319.

modernité""[1]، وهذا النوع من "اليقينيات المعقلنة" يدعوها دومون بـ "اليوتوبيا Utopie"، أي تلك "اليوتوبيا الكليّة التي توحي بتضامن الأنثروبولوجيا والثقافة"[2]، فهي من وجهة نظر "دومون" تبقى عاجزة عن "النقد" انطلاقا من تصورات توهمها بالكمال وإمكانية التحقق في أرض الواقع تحت أي ظرف أو شرط اجتماعي، وهي بهذا تعطي وعدا زائفا، والعلم الذي أبهر في "الحقل الامبريقي" و"المجال الرياضي التجريدي" بقدرته على التنبؤ ودقة النتائج فيما يخص الظواهر الطبيعية واستبعاده منهجيا لكل ذاتية، يبدو أنه لا يحقق ذلك في "الظواهر ذات الخصوصية الإنسانية والاجتماعية" والتي لا يمكن –إن لم تتطلب قليلا أو كثيرا– فصلها عن الذاتية، بل أصبح أكثر خطورة عندما تحول إلى **أداة** تستعبد الأمم وتدمرها بدل أن تحررها وتطورها، فـ"اليوتوبيات الحديثة –والقول هنا لدومون– سبق وأن أرجأت باستمرار المجتمع الموثوق به. وفي النهاية، لا يوجد فعليّة actualité البشر: أكثر من ذلك التسبيق الذي يبدد حضور الذات في الذات، يحجب أو يهيّج الصراعات اليوم لصالح افتراضية توفيق قادم"[3].

إذا، ما السبيل لتجاوز إخفاقات الفلسفات المتعاقبة؟ وهل تخلى حقا "فيري" عن التعالي؟ وأي نوع من "التعالي" ينشده "فيري" إذا كان لا يشبه "التعالي في صورته اللاهوتية والوثوقية؟ وما السبيل لتجاوز وهم "اليوتوبيات" من وجهة نظر"دومون"؟

بالعودة إلى الفقرة المقتطعة من تحليل "أقناس" لكتاب فيري "الإنسان المؤله" نجد إجابة "للتعالي" الذي يريد "فيري" بلورته، وهو طريق يجمع بين "العقل" و"الوعي" و"التحرير". مزيج أو خلطة بين "الانتماء" و"الاستقلالية"، بين "القطيعة" و"الاستمرارية". هذا الطريق هو طريق "الحب" كما تجلى مع "ادموند هوسرل"، بحيث "يفتح لنا الحب على كل حال تجربة ما نسميه مع " هوسرل Hussrel: "التعالي في محايثة الحياة ": أي أنّه يعطي بعدا مقدسا للمعيش ذاته، دون التردي مع ذلك في الأوهام الميتافيزيقية التقليدية التي فضحتها فلسفات التفكيك"[4]. والحب ظاهرة إنسانية واجتماعية وُجِدَتْ مع الإنسان نفسه، وهي التجربة التي شهدتها –ولازالت– مختلف المجتمعات والشعوب. إنها قيمة إنسانية راسخة تحويها كل الثقافات بكل أشكالها:

---

[1] Ibid. p321.
[2] Ibid. p321.
[3] Serge Cantin, la technique et son autre, philosophie de Fernand Dumont, op.cit. p97.
[4]لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، تر: محمود بن جماعة،دار التنوير، لبنان، مصر، تونس، ط1، 2015، ص64.

دينية، بورجوازية، شعبية، تقليدية، حديثة...إلخ، وهي بذلك سبيل تنشده كل ذات عبر مختلف تجاربها التاريخية. الحب اذا ما تحقق يدفع إلى "التضحية" من أجل أولئك الذين نحبهم، "فالحب يفرض نفسه كبعد من ابعاد المطلق والمقدس في صميم جواز contingence وجودنا بالذات. والدليل على ذلك أننا نستعد لكل شيء من أجل من نحبهم"[1].

من قراءتنا لفلسفة "فيري" فيما يتعلق "بالتعالي" نجد أن هذا الأخير لم يخرج عن الإطار الذي رسمته الأنوار، والمتمثل في "النقد العقلي الحر" لكن بإضافة خصائص "فينومينولوجية" تتوجه نحو "الشعور" و"القصد"، أي إلى كل ما يتعلق بمتطلبات "الذات le soi" وظروفها الراهنة، متوجها بذلك إلى الوعي. إنّ " التعالي في المحايثة "– بحسب فيري –لون من التعالي يختلف عن التعالي الذي كان القدماء يسخرونه لوصف "الكوسموس" أي الكون، (إذ أنّ الالهي عند اليونانيين، باختلافه عن إله المسيحيين، ليس كائنا من خارج العالم، بل هو إذا جاز القول تنظيمه بالذات بما أنه كامل. إنّ كلمة " سام " تُفهم هنا بالنسبة للإنسانية. إنّها تدل على واقع يتجاوز البشر دون أن يكون في مكان خارج العالم. إنّ السمو ليس في السماء بل فوق الأرض)"[2]. كما يختلف عن "التعالي" الذي بلورته "الأنظمة المعرفية القروسطية" التي كانت تقدم "المعرفة الدينية" أو "اللاهوت" على كل معرفة أرضية، أي تلك التي مصدرها "العقل، وهو ما يعني أنه (أي التعالي في المحايثة) "يختلف أيضا عن مفهوم التعالي الذي ينطبق على إله الديانات التوحيدية الكبيرة (إذ إنّه يشير ببساطة إلى واقع أنّ "الكائن الأسمى" قائم، بعكس الإلهي عند اليونانيين، أبعد من العالم المخلوق من قِبَله، أي أنّه في ذات الوقت خارجي ومتفوق بالنسبة للخليقة جمعاء. الأمر هنا يتعلق بسمو لا يحدد مكانه بالنسبة للإنسانية فقط، مثلما هو الحال عند اليونانيين، بل أيضا بالنسبة للعالم نفسه باعتباره مخلوقا يخضع وجوده لكائن خارجي بالنسبة له)"[3]، فالتوجه هنا هو توجه نحو ما هو "أرضي" و"أفقي" أي إلى "الفعل" وتجليات وإلى "الخلفية" التي يرتكز عليها هذا الفعل، ومدى صلوحية هذا "الفعل" داخل هذا "الظرف" لا خارجه، وهو مطالب على الدوام بأن يعتقد، ليس على "الطريقة الايمانية" المستسلمة وانما "على "الطريقة الإنسانية" المرتبطة بالواقع، التي تسائل وتستقصي وتسير "بنور العقل"، أي تلك التي يفرزها "الوعي القصدي"، فـ"الحاجة إلى (المتعالي) هي الحاجة التي جبل

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2] رضا حسن الغرابي، لوك فيري..نحو مبدأ جديد للأخلاق والمعنى، مقال صادر عن صحيفة المثقف. الرابط الالكتروني: http://ns1.almothaqaf.com/a/b12-1/919333

[3] المرجع نفسه.

عليها الشعور الإنساني الأكثر عمقا. ولهذا – والتعبير لأريك فروم –: تجد أنّ الإنسان الذي يحاول أن يعيش دون اعتقاد (لايربط فروم الاعتقاد بدين معين ولا بفكرة إله محدد بقدر ما يعتبره خاصية إنسانية جد مهمة، يمكن أن تتمظهر في أشكال أخرى) يصبح عقيما، دون أمل وخائفا في عمق وجوده"[1]، وهو ما يجعل من "التعالي" ضرورة إنسانية تصاحب الإنسان أينما حلّ وارتحل، ومهما تغيّر الظرف ومعطياته. وعليه فـ "الإنسانية المتعالية" هي تلك التي تتوجه نحو الإنسان تفكك "المعتقدات" و"التصورات" لتبني بعدها معتقدا آخر و"تصورا" آخر بما يتماشى وتحديات الذات "الظرفية"، وهي بذلك جاءت من أجل قيم تؤسس "لحقوق الإنسان"، وجعل "إشكالية القيم" إشكالية مفتوحة عكس ما توهمنا به اليقينيات أيامنا هذه والتي اتخذت "أشكالا" و"أحزابا" أكثر تعقيدا من نظيراتها "الكلاسيكية.

في المقابل من ذلك لا يحيد دومون عن "التوجه" الذي تتبناه "الإنسانية المتعالية لفيري"، فالتأسيس لقيم تحقق "الاجماع" وتحفظ حقوق "الفرد" و"الجماعات" مطلب "دومون" كذلك. كيف لا؟ وهو الذي عايش كل أنواع "القهر" و"العنصرية" و"النبذ" المتبادل بين كيانات مجتمعه. يضاف إلى ذلك التحدي الذي واجه "دومون" هو كيفية غرس "قيم" و"معايير" في بيئة تزعم أن أساسها وبنيتها منها، أي أنها ذات "خلفية ثقافية تقليدية"؛ فالتحدي تمثل في إعادة رسكلة "الذاتيات" ذات الطابع الاقصائي أو "تجاوزها" بما يتماشى و"المعطى" التعددي الذي عليه مجتمعاتنا المعاصرة. ولهذا لم يكتفي "دومون" بمرحلة التفكيك بل تجاوز ذلك إلى البناء–كما هو حال "فيري"–عبر وضع استراتيجيات تربوية مُؤَنْسِنَة تهدف إلى بناء "ذات" ذات طابع حضاري تحقق المطلوب انطلاقا من "الثقافة"، فـ "القيم –كما يقول دومون–ليست نجوما بعيدة تلقي ضوءً مبهما أعلى من البشر. إنّها متجسّدة في حياة الأشخاص والجماعات؛ وهي معرضة للخطر حتما، وتُظِلُّ في ظروف معينة(...). هنالك أخلاق التجمعّات une morale des communautés (...)، والتضامنات العينية des solidarités concrètes، حيث القيم هي وسطنا notre milieu، والتضامنات الأكثر رحابة، حيث القيم هي أفقنا notre horizon(...). إذا كانت القيم هي أفقنا، فإنها تقيم بيننا أيضا. من الضروري أن نتذكر عندما نستمع إلى الأصوات التي تدعونا إلى التفوق على الذات"[2]، وهو مطلب تقتضيه متطلبات "الوضع الذي عليه" الذات"، فالواقع متغير، صعب القبض. إنّه "كموج البحر" لا يستقر على

[1] المرجع السابق.

[2] Fernand Dumont, raisons communes, dans les ’œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 3. Op.cit. p611-612.

حال، فمرات تجده "هادئ لطيف"، ومرات "متموج هائج"، ومرات أخرى "صافٍ ماؤه" ومراتٍ "عَتِيمٌ غامض"، وبين هذا وذاك تبحث "الذات" عن نفسها كلّ مرة، فـ "في تيارات الحياة الاجتماعية المتداخلة، الذات موجودة في كل مكان وليست في أي مكان. أولى الملاحظات تكشف عن تحولات، وانزياحات لا تنتهي: انها دراما أين الذات شخصية تبحث عن نفسها، تضيع عندما تعتقد أنها قد وجدتها"[1].

يتعلق الأمر إذا بالانتقال كل مرة من "العمودي verticale" إلى "الأفقي horizontale"، أو بالأحرى من ""المعنى الحدوث avènement du sens" إلى "المعنى الحدث évènement du sens"[2]. نتحدث هنا عن افلاس المعنى وعدم جدوى الإيديولوجيات والمثاليات، وعن أفول "فلسفات" زعمت ذات يوم أنها جاءت لإنارة الدروب لتبني حضارة مركزها الإنسان، فبنت عكس ما زعمت، مركزية جعلت من الإنسان نفسه شيئا هامشيا، وهو ما يتطلب إعادة "النظر في الفلسفات الحديثة والمعاصرة، أو كما سماه "دومون" وجوبية كتابة "أطروحة عن الاستخدام السليم لليوتوبيات traité du bon usage des utopies"[3]، فالمطلوب هنا يتجاوز الاطار النظري إلى إعادة النظر في كل الأفعال التي نتجت عن "العقل الأداتي" والذي ضحى بالإنسان من أجل وهم "الكمال"، وإعادة النظر كذلك في "اليوتوبيات" المنفصلة عن الواقع والتي لم تتجسّد. بعبارة أخرى يتمحور الكلام كذلك حول مدى صلوحية "المعنى" من عدمه. عن ذلك القادم من الخلف، من زمان غير هذا الزمان، فأعتنقته "الأجيال"، وعن ذلك الذي شيّدته "الحداثة" فضنته أنه "الملاذ الأوحد" و"الأمان المنشود".

إن "دومون" بهذا وأمام الوضع المعقد الذي تشهده المجتمعات المعاصرة يدعونا إلى "التأمل النقدي اتجاه الزمن. إنّه يتساءل في الواقع على أنماط التمثيل représentation للزمن الذي قسم الوعي بين ما هو تقليدي وحداثي: اللحظة، الزمن السحيق، الزمن التاريخي، الذاكرة الجماعية، الزمن الظرفي لأنماط الحياة، الزمن الأصلي والمقدس، الزمن المنسي، الإسقاط الذي يضفي المشروعية على كل تطلع"[4]. نفهم من هذا الكلام أن ما كان "اجماعا بشريا" يتحول مع الوقت إلى تصورات ذات خصوصية "ذاتية"، فيتشبث بها "الناس" رافضين ومقاومين لأي

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p629.

[2] Serge Cantin, la technique et son autre, philosophie de Fernand Dumont, op. cit. p96.

[3] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans les 'œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2, op.cit. p325.

[4] Danièle Letocha, entre le donné et le construit: le penseur de l'action, sur une relecture du lieu de l'homme. Op.cit. p27.

إجماع آخر، وهذا الرفض يجعل الذات أمام "أزمة وعي"، فكل "اجماع" مهما علا شأنه مهدد بالقصور، وما على الوعي الا أن يبني من صور "الذات" التي لازالت في ذاكرة الجماعات ووضعياتها عبر التاريخ "اجماعا آخر" بما يتوافق والإرادة الفردية والجماعية، وهو نفس ما ينادي به فيري وقبله "هوسرل" إذا ما استحضرنا "الأنسنة المتعالية"، بحيث "تتحقق الصّورة الكليّة للتّركيب الترانساندانتالي الزّماني المحايث بصورة منفعلة في الوعي الدّاخلي المستمرّ للزّمان، وهذا بناءً على أنّه لكلّ حالة معيشةٍ ديمُومَتها، ولكن مع تمييز مدّة تجلّي الشّيء في الوعي الدّاخلي عن تجلّيه في العالم الخارجي المفارق من حيث هي مدّة موضوعية بحيث من الممكن تقسيم هذه الديمومة (Durée) إلى فترات متمايزة بخلاف ديمومة الوعي المحايِثَةِ"[1]، وعليه فالذي يصوّب الأفعال هو "الوعي المحايِثِ للأحداث بخلاف الوعي المطلق الذي يبقى مفتوحا على كل التجارب والتصورات التي تحتفظ بها ذاكرة الجماعات، "ومن هنا ينجلي اختلاف ما بين الوعي القصدي والوعي المطلق، فيبدو بأنّ الأفعال القصدية تنبثق ((في الزّمان))، في حين أن الوعي المطلق تحصيل للزّمان لم يعد هو نفسه في الزمان"[2].

لقد كانت غاية "دومون" تركيب رؤية من "الثقافة" التي ينتمي اليها ذات خصائص إنسانية وكونية لتشكيل حضارة. هذا لا يعني خلو تلك "الرؤية" من التناقض الذي لا يقبله العقل، فكثيرة هي التناقضات التي يحيا بها الإنسان، وكثيرة هي التصورات التي يجافيها "ميزان العقل" لكنها تحضر في وجدانيات الكثير من الجماعات والأفراد وسببا في استمراريتها بل وفي تطورها أيضا، "فالمفارقات والمتناقضات تُعْتَبَرُ صوَرًا لـ((التّركيب))، ولكن في الوقت نفسه تقوم حياة الأنا كلّها على هذا ((التّركيب)) القائم لا فقط على تأليف متغيّرات ومتعدّدات الشّيء نفسه بما هو مُدْرك، بل القائم على لمّ شمل الحياة النّفسية بما هي موحّدَةٌ في صورة ((الكوجيتو الكلّي)) (Cogito universel) الذي يقوم على تأليف الحالات الفرديّة للوعي كليّةً بوصفها مختلفةً ومتعدّدةً وقائمةً على فعل التأسيس"[3]، وخدمة للوضعية التي عليها "الذات"، فالتأسيس المطلوب انطلاقا من "الوعي المحايِثِ" هو تأسيس لحاضر "الذات" بما يتوافق والقصد الجمعي انطلاقا من بنى وقوى تتمثلها الذات لكنها تبقى خارج الإطار الزماني والوضعية التي عليها "الذات"،

---

[1] قواسمي مراد، الزمان والزمانية، ضد زمان الحداثة، مقال ضمن مجلة: الكلمة، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري، مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة، بيروت، لبنان، العدد:85، 2014، ص80.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص81.

والوعي هنا مطالب بأن يجمع شتات "الذات" في "وحدة شمولية"، فـ "الوعي، هذا الموقد النقدي الذي يُسَائِلُ، يحاكم، يخلق، ومن هنا يتصرف في الفكر كما في التاريخ"[1].

هذا يعني أن "إنسانية دومون" تتوجه إلى "الثقافة الوسط"، وهي الثقافة الأكثر اتساعا ورحابة كلّما واجه المجتمع حالات من "الانسداد" و"الانحدار"، لتستقي قيمها منها جديد، وتعيد "النّظر" في مضمون "الثقافة الأداة" التي ينبني عليها "المجتمع" ويتكوّن من خلالها "الإنسان"، فالقصد هو "موقف الإنسان من الديمومة Durée، أعني –والقول هنا لدومون–جوهر الثقافة بوصفها مكان الإنسان"[2]، وهو ما يعني التوجه إلى "الثقافة الذاكرة la mémoire de la culture". هذا لا يعني أنها استنساخ "للماضي" و"للتقليد"، بل هي "طريقة فهم للزمانية temporalité التي تمثل représente التقليد"[3]، أي ذلك "الجوهريّ من طبيعة الثقافة la nature de la culture"[4].

إن الثقافة من وجهة النظر الدومونية هذه أشبه بتلك "المدينة" الجميلة ذات الطابع العمراني المتناسق الذي يختزل حقبا تاريخية متنوعة، لكنه لطارئ ما أصبح ذلك "العمران" مُهَدِدًا لسلامة الإنسان، ما يستدعى من هذا الأخير إعادة "الترميم والتصميم والبناء"، ليبعثها "بروح جديدة" تمتزج فيها عتاقة "الماضي"، والهام "الحاضر"، واستشراف "المستقبل"، فعادت كما كانت مكان "الإنسان" و"بيته" و"أمانه"، فـ" المستقبل نفسه من الذاكرة"[5]، وبناء الحضارة بهذا تُجَسِدُه "ألعاب الثقافة" التي يجب على "الذات" أن تجيدها.

ولو عدنا إلى "العلم الحديث"، ذلك العلم الذي شكّل بالتدريج "ثقافة واعية"، ولو نظرنا اليه بوصفه شكلا تعبيريا للثقافة –كما دأبت عليه الكثير من المدارس والمذاهب الفلسفية منذ "كاسيرر"– وجدنا أن "الثقافة" نفسها هي من يبني "الوعي"، فـ "إذا ما اعتبرنا –والقول هنا لدومون– الثقافة موضوعا objet للتأمل، فإنها وسط milieu المعرفة أيضا"[6]، وهي المعادلة التي انبرى "دومون" للبرهنة عليها في الفصل السادس من كتابه "مكان الإنسان"، والذي وسمه

---

[1]Danièle Letocha, entre le donné et le construit: le penseur de l'action, sur une relecture du lieu de l'homme. Op.cit. p28.

[2] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p142.

[3]Ibid.

[4] Ibid.

[5] Serge Cantin, la technique et son autre, philosophie de Fernand Dumont, op. cit. p100.

[6] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p155.

بـ: "الثقافة بما هي وعي تاريخي[1] la culture en tant que conscience historique"، وهو ما يجعلنا أمام دائرة "هدم" و"بناء" يحركها الوعي، دائرة تجمع بين "الثقافة" و"الوعي" و"العالم"، فمثلما يبني الإنسان عالمة من الثقافة بواسطة الوعي، فإنه يهدمه بواسطته أيضا ليعيد بناؤه مرة أخرى، أي ذلك "الوعي" القادر على إخراج الذات من "المآزق" وحالات "الانسداد" التي تصادفه في التاريخ، فالوعي هنا هو ذلك الذي يأخذ بمعطيات "الظرف" الذي عليه "الذات"، وهو ما يعني أن "الذات" في "دياليكتيك dialectique" مفتوح بين "الثقافة" و"العالم"، و"الوعي" هو الذي ينتقي العناصر الثقافية "للذات" فيبني من خلالها عالمها، وبهذا يُثْبِتُ دومون من خلال الدراسات الأنثروبولوجية "أن كل "وعي" سواء أكان، واقعيا أو علمي، قديم أو حديث، محلّي أو عالميّ cosmopolite، ملقِّن أو لا، كل وعي، بناء عليه، يمارس بالضرورة حرية سلبية: القدرة المتراجعة بخصوص المعطى le pouvoir de recul sur le donné. سيكون من السذاجة أن نبحث في "التاريخ الثقافي" على صور تحقق الانقياد الميكانيكي l'asservissement mécanique للوعي تحت سلطة شمولية من المعنى الأول"[2]، بل يجب على الإنسان أن يبحث في "ثقافته" على عناصر تفتح له الآفاق من جديد بعدما حجبتها التشكيلات "الدوغمائية" و"الأيديولوجية" ذات يوم، وأن يضع بصمته بصفته فاتحا لهذه الآفاق، صانعا بذلك حضارة في مفهومها الواسع تأخذ بالإنسان وتنظر اليه في "كَوْنِيَتِه" وليس في "خصوصيته" "لأن الإنسان يحتاج إلى أن يعطي تمثّلا منه هو أن يأخذ مسافة من نفسه. حتى يتحدث مع نفسه، ينبغي على الإنسان أن يتحدث عن العالم. لكن، لفعل ذلك ينبغي أن يتوسّط عنصر من العالم بين العالم والإنسان نفسه"[3].

إن "الثقافة" بهذا هي من يبني "الوعي" والوعي هو من يوجّهها ويدفع بالإنسان إلى أن يصوغ دلالاته منها، أي أن له القدرة على "الانسحاب" وأخذ "مسافة" من "العلاقة" مع الاجماع، وما هو مؤسس في تشكيلات رسميّة تمثل "السلطة"، وهو بذلك يسوّغ للذات فهم الواقع مرة أخرى بصورة مختلفة وبنائه من جديد، أي أن فاعلية "الوعي" هي التي تسوّغ لفهم الناحية البنائية التي تباشرها الذات كل مرّة، فالإنسان يحتاج إلى خلفيّة –هي بمثابة الذاكرة–يستند عليها لشرعنة أفعاله، لكنه مطالب بتعديلها إذا أصبحت لا تتوافق وافرازات "العصر" الذي يتواجد فيه. "إذا

---

[1] Ibid. p127.

[2] Danièle Letocha, entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur une relecture du lieu de l'homme. Op.cit. p 32.

[3] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p21.

كنت قد تخليت –يقول دومون–كليّة عن الرموز الكونيّة وعن اللغة المتفق عليها، فدلالات العالم تنعكس عليّ كمرآة: لن يكون هناك لا حدوث avènement ولا حدث évènement. الثقافة هي بالضبط بِنَاءٌ للوعي"[1]

إن الإنسان –من وجهة النظر الدومونية–مطالب بأن يبني دلالاته كل مرة بما يتوافق والاحداث التي تصادفه في التاريخ، وهو ما يجعلنا أمام ثنائية: الحدوث والحدث.

**3-3/-من الحدوث avènement إلى الحدث évènement أو حركة المجتمعات تاريخيًا:**

**الحدوث (avènement)** لغة يعني اللحظة الأولى لحدوث الشيء وتشكله، وهو بالنسبة "لدومون" ذلك العالم أو المجتمع في صورته الأولى، وهذا ما يوضحه "سارج كانتين" في المقدمة العامة الخاصة بالأعمال الكاملة **لفرناند دومون، فلسفة وعلوم الثقافة، الجزء الأول،** باعتبار الحدوث "حالة من الوجدان والوعي المتعالي la conscience de la transcendance أو من الوجود القبلي préexistence للمعنى عبر علاقته بالكون"[2]، منها تنبثق الرؤى الجلية والكلية للعالم، ويتجسد المجتمع في حالة من التناغم والترابط، أي المجتمع في نشأته الأولى، أين تأسست "القيم"، أو–كما يقول دومون–أين "التقاء القيم والعلامات في موضع دائرة سابقة على العالم، كما لو أن المجتمع مسحوب من حلم، أو كما لو أنه موجود قبلا"[3]، فهذا العالم يمثل "المجتمع التقليدي" الحُبْلُ بالنماذج والتصورات، وهو بهذا امتداد "للثقافة الوسط" أو الثقافة في صورتها الأولى"، و"الحدوث" بهذا يمثل مجموعة "السياقات (السيرورات processus) المختلفة التي تظهر الرؤى الجلية للعالم"[4].

في مقابل ذلك يوجد "**الحدث évènement**" الذي "هو على النقيض من ذلك، المشاعر والوعي المثوليّ conscience immanence للمعنى في التاريخ، وفي البراكسيس"[5]، أو هو كما سماه "مكيافيلي Machiavel" في بداية القرن السادس عشر الحقيقة الفعلية للشيء la

[1]Ibid. p76.
[2]Ibid. p XXVI
[3]Ibid. P 83.
[4]Ibid. p83.
[5] Ibid., PXXVI-XXVII.

verità effetual della cosa"[1]، ويمتاز "الحدث" بمجموعة من السياقات والوقائع الملهمة والدافعة للتغيير والتي تجد مقوماتها من نفسها. و"الحدث" بهذا يعتبر "المفتاح" لإنبثاق معنى جديد ومختلف، وفاتحا للذات آفاقا لم تكن "متاحة" أو "معلومة" من قبل، ولا يعتبر "الحدث" "نموذجا" للفهم وإعادة البناء "الظرفي"، بل يبقى في ذاكرة "الذات" كحدوث يلهم الأجيال ويدفعها، لكن بمنحى آخر يفتح "الآفاق" ولا "يلجمها"، و"الحدث" بهذا لا يقتصر على "ظرفية بعينها" أو على "نموذج" أو "تصور" واحد، ولا على "فئة بشرية" دون الأخرى، بل هو مفتوح على "الإنسانية جمعاء" وعلى "تاريخها" كَمُلْهِمٍ "للذات" حتى تبني مستقبلها بصورة مختلفة*.

وعليه، من "الحدث" –ووفق التصوّر "الدوموني"–تتشكل "الثقافة الثانية" انطلاقا من الثقافة الأولى ذات السيادة، من خلال أقلمتها والسياق العام "للذات" عبر أخذ "مسافة" منها، وهذه "الثقافة الثانية" هي الثقافة الصريحة التي تتمثلها "الذات"، وينبني عليها "المجتمع الحديث".

هذا لا يعني أن "المجتمع الحديث" يختلف عن "المجتمع التقليدي"، أو أن هذا الأخير اندثر بلا رجعة في أيامنا هذه، بل كما يرى "دومون"–وعلى شاكلة أوغست كونت–متداخلان في الواقع، ولهما نفس "التوجه". المجتمع الحديث هو "نفسه خالق créatrice، ومنتج للثقافة"[2].

بالنسبة "لدومون" أصبحت المجتمعات في تاريخها الحديث والمعاصر تعيش على حركتين متناقضتين، فالأولى تنتمي إلى "المجتمعات التقليدية"، وتتميز "بالانكفاء" و"التكرار" والاجترار"، أي محاولة استنساخ "الصور" و"الرؤى" التي يزخر بها "تاريخها الثقافي"، وهي ما يطلق عليها "دومون" بالشخصية القاعدية* la stylisation. أما "الثانية" فهي على العكس من سابقتها تنادي إلى "التحرر" كل انقياد وأن "الصورة" الواجب التقيد بها هي صورة "العلم الحديث" ويسميها دومون "بالمعرفة" connaissance؛ هاتان الحركتان خلقتا "توترا" و"صراعا" داخل هذه

---

[1] Ibid., pXXVII.

*لو عدنا إلى الثورة الفرنسية كحدث تاريخي وجدنا أنها لا زالت المرجعية والملهم للمجتمعات المعاصرة بلا استثناء.

[2] Ibid., PXXVII.

*هذا لا يعني خلو المجتمعات الحديثة على هذا النوع من الحركة أو لا تنادي به، ولكنها كانت الحركة المهيمنة التي تدفع وتحضّ إلى الانقياد الميكانيكي مع "الصورة" المرسومة في ذاكرة ومخيلة هذه المجتمعات.

المجتمعات، وأصبحت معهما المجتمعات "المعاصرة" تعيش حالة من "التشضّي" و"الانقسام"، وارتهن معهما مصير "الإنسانية"، وضُرِبَ "الإنسان" في وجوديته، فهما (أي نموذج الشخصية القاعدية ونموذج المعرفة) قد أديا بالإنسان –من وجهة نظر دومون– إلى الانسداد في النهاية، أي استحالة تأسيس تاريخ جديد للإنسانية من الذي تدعوان اليه مع ذلك"[1].

إذا، بين "الحدوث" و"الحدث" وقع "الاصطدام" وتاه الإنسان، وعايش "الاغتراب" في "عالم" أصبح لا يعرفه ولا يتلمس فيه أدنى شعور بالانتماء. "هذا التوتر الحاد بين المعنى بوصفه "حدثا" والمعنى بوصفه "حدوثا" يظهر الإنسان في وجوده إلى العالم كما لو أنّه لم يحدث من قبل"[2].

بين "فعل" ألفته المجتمعات قرونا، وبين فعل "أفرزه" التطور العلمي في صورته "التقنية" و"الصناعية"، بين صورة "مألوفة" وأخرى "مستجدة"، بين "الأنا و"الآخر". هذا "الديالكتيك مع الذات نفسها أو مع الآخر، قسّم الوعي المهموم الراغب في "التلاقي"، أو في "الاعتراض"، كما جعله مأخوذ بين الارتباط مع "المشهد الطبيعي المألوف أو الاختلاط مع بيئات أخرى، أو كما يسميها في النص (يقصد مكان الإنسان)، بين ما هو في البيت وما هو في موضع آخر"[3].

فانقسم بذلك "العالم" بين صوتين متنافرين، صوت يمجد "الماضي" ولا يرى سواه نموذجا "للحضارة" والخلاص، وصوت آخر على النقيض من ذلك ينادي إلى القطيعة مع كل ما له علاقة "بوجدان الذات" المتوارث وتركيباتها "النفسانية" و"الوجودية" وأن النموذج "الوحيد" هو ما قدمه لنا "العقل الأداتي". هذا النوع من "التباعد" الذي أرهق المجتمعات المعاصرة دفعه إلى التساؤل: "هل محتوم علينا أن لا نعثر مجددا على المكان الحقيقيّ للرّوح le véritable lieu de l’esprit الذي في عالم الحلم فقط، الذي ستكون فيه "المواضيع الثقافية" les objet culturels والعلم la science مجرد شهودٍ عرضيين: أطلال متناثرة مِنْ بَعْضِ نَكْبَةٍ أوليّة

[1] Fernand Dumont, le lieu de l’homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit.p76.
[2] Ibid., P146.
[3] Danièle Letocha, entre le donné et le construit le penseur de l’action, sur une relecture du lieu de l’homme. Op.cit. p32.

التي من شأنها أن تلد تاريخ، والتي لن تكون بعد الآن هكذا لا متناهية l'interminable وعبثية وتائهة في منفانا؟"[1].

لقد فرضت حالة "التيهان" هذه على "الذات" من أن تتموقع مرة أخرى بعيدا وتنظر إلى "الأحداث les évènements" وإلى "الحدوث" بعين "واعية"، جاعلة بذلك مسافة مع نفسها ومع كل "معطيات" العصر. من وجهة نظر "دومون" لا ينبغي "التخلي" و"التنازل" عن "الثقافة الوسط" أو "الثقافة ذات السيادة" ذات الطابع "التقليدي" الأكثر انتشارا والأكثر تداولا لصالح "الثقافة الحديثة" أو "الثقافة الأداة" التي هي بيد "السلطة"، وكذلك –في مقابل ذلك– لا يصح "المناداة" بالمحافظة عليها كما هي، مجافية للواقع ولحركة "التاريخ"، ولا تتسق رؤاها مع أفعال وافرازات الحاضر، وعليه، فالإنسان مطالب بالسعي إلى "ثقافة مضاعفة" تبني "الذات" وتفتح لها الآفاق، ومخرجة لها من "المتاهة" التي وقعت فيها، فـ "تضاعف الثقافة التي وضعتنا في المركز من كل تأملاتنا المتجلية آنيا بوصفها الناتج من هذا التوتر بين "الحدث" و"الحدوث": بين شكلين من الفعل أو من فَرْضِ الدلالات للعالم"[2]هي من ستمكّن الذات من تجاوز "هذه الحالة (نقصد حالة التيهان). هذا لا يعني افتقار "الثقافتين" إلى "الرؤى" و"التصورات" وانما مكمن "الأزمة" في طبيعة هذه الرؤى، والحل في نظره يكمن في "**التوفيق**"، لا بالانفصال عن "الماضي" والانسلاخ عن "الذاكرة" ولا في الابتعاد عن تطورات "العصر" و"ضروراته" "العلمية" و"التعددية"، بل في الاشتغال على "الذاكرة"، والبحث فيها عن "قيم إنسانية" ذات جوهر اشتركي، وهو التحدي الذي اشتغل عليه "دومون" طيلة حياته الفلسفية، فـ"الذاكرة –عند دومون–تطوّرت إلى ورشة"[3]، والإنسان مطالب بالعودة إلى "انسانيته" والبحث عنها في ثقافته لفتح الآفاق بما يمكّن "للذات" من أن تعيد وهجها.

---

Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p 74.

[2] Ibid. p146.

[3] Fernand Dumont, L'avenir de la mémoire, philosophie et science de la culture 1, Ed : les presses de l'université Laval, Québec, 2008, p. 614.

لقد كان بهذا "مشروع" دومون الفلسفي يتمحور حول "**الذاكرة**" وكيفية فهمها "**زمانيا**"، أي انطلاقا من "الوضعية التاريخية" التي عليها الذات، وهو تحدي يهدف إلى إعادة بعث "الذات" وإعادة بناء "العالم" الذي يجب أن تحيا فيه الذات، وهو توجه يستهدف "فعل التأسيس" من منظور "راهنية الذات"، بحيث يجب "أن يقيم في المسافة التي خُلِقَتْ عبر الثقافة، والانتقال من تنظيم الحياة الخاصة، والبنية structure إلى الذات sujet من أجل التعرُّف بدقة على التثان dualité والبحث بلا كلل عن التوفيق"[1].

هذا البناء "الحضاري" انطلاقا من "الثقافة الأولى" هو انتقال من "الطبيعي" إلى "الثقافة" –كما وضحنا ذلك سابقا–، وهو شكل من أشكال "التطور" أو "الانتقاء الثقافي"، وهي "الفكرة" التي انبرى لها "دومون" في مقال سماه: "فكرة التطور الثقافي[2] l'idée de développement culturel".

**3-4/-التطور الثقافي والتغير الاجتماعي والحضاري:**

بالنسبة "لدومون" جاءت "فكرة التطور الثقافي" حتى تساير "الثقافة" التطور والتغير الذي يشهده المجتمع، أي أنها "على الموضة"[3]، فمثلما ينتقي "الفرد" ملابسه وتسريحة شعره لتتلاءم و"موضة زمانه" ينبغي على "الثقافة" أن "تتطوّر" بما يتطابق وافرازات الواقع وتغيراته، وانتشرت "فكرة التطوّر الثقافي" بصورة مُطَّرِدَةٌ في "الدوائر السياسة كما في المنتديات العلمية"[4]. كما أنها منذ "الوهلة الأولى، تفرض نفسها على الذات soi، بوصفها أمر مطلق محتوم من التاريخ الحاضر"[5].

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p158.
[2] Fernand Dumont, L'idée de développement culturel: esquisse pour psychanalyse, sociologie et société, vol. 11, n°1, 1979. P7-31. URI: http: //id.erudit.org/iderudit/001217ar. DOI: 10.7202/001217ar .
[3] Ibid. p07.
[4] Ibid.
[5] Ibid.

و"فكرة التطوّر الثقافي" بهذا مقترنة بالمشهد الاجتماعي العام، بحيث "ينظر اليها أولا بوصفها الفوق–نظرية méta-théorie التي تشير إلى فكرة التغير الاجتماعي"[1]، وقد تبنتها الأوساط "السياسية" خصوصا كإيديولوجيا محركة وجوهرية للعالم الحديث[2]، وهي بهذا امتداد "للوعي العام السائد" المرتبط بمتغيرات العصر. هذا ما يقوله "المشهد السياسي الكيبيكي" مثلا الذي وجه برامجه بشكل عملي بما يتوافق والتغيرات التي شهدها المجتمع "الكيبيكي" من أجل تكوين ذات "كيبيكية" تتوافق ومقتضيات "الظرف التاريخي". "هذه السياسات تطمح إلى تشجيع انتاج production الثقافة من خلال المولِّدات les créateurs واستهلاك consommation الثقافة من قبل السكان"[3].

لقد أصبحت بذلك "الثقافة" تُسَوَّقُ كسلعة، كغيرها من المنتجات المعروضة في "السوق الحياتية"، وفق "بروباغاندا إعلامية وسياسية" مدروسة ومنتقاة بما يخدم "الأيديولوجية العامة" لمختلف الفاعلين السياسيين على "الأرض" وتحقيق الأهداف المرجوة من ذلك، وعليه إذا ما كنا في عالم "السوق والسياسة" فـ "الفكرة الأساسية من السهل الكشف عنها: الثقافة هي إنتاج production؛ وبناء عليه يجب عرضها عبر غايتين من الترابط، من طرفيّ السوق، المنتج producteur والمستهلك consommateur".[4]يستشهد هنا "دومون" "بالسياسة الثقافية" المنتهجة التي شهدها مجتمعه من قبل "السلطة الرسمية"، وقد عنى على وجه الخصوص من قبل وزارة الشؤون الثقافية ومكتب المفوض السامي للرياضة والاستجمام، وكذلك "قطاع التربية" الذي يصنع الأجيال والذي يختص بتربية "الأطفال" و"المراهقين" وتوجيههم بما يقتضيه "الظرف" والتحديات التي يواجهها "الفضاء الكيبيكي"، فالسياسات" عموما لا يمكن عزلها، ولن يُكْتَب لها النجاح بمعزل عن "التربية" التي تعتبر العمود الفقري لأي استراتيجية سياسية متوسطة أو طويلة الأمد.

[1] Daniel Mercure, Fernand Dumont et la sociologie de la culture, Sociologies [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Fernand Dumont, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 23 septembre 2015. URL : http://sociologies.revues.org/158.
[2] Ibid.
[3]Fernand Dumont, L'idée de développement culturel :esquisse pour psychanalyse, sociologie et société, op.cit.p11-12.
[4] Ibid.

لن نطيل الحديث عن "التربية" ودورها ضمن الرؤية الدومونية بعدما خصصنا لها نصيب من البحث والتقصي في الفصل الثالث، لكن وجب "التنويه" إلى أن مشروع "دومون" العملي يجعل من "التربية" أحد أهم المجالات التطبيقية التي تتجسد عبرها الرؤى، خاصة فيما يتعلق بإعادة بناء المجتمع، وتكوين "ذات" تحمل خصوصية الراهن "الكيبيكي" لا غير.

والتوجه إلى "التطوّر الثقافي" و"التربية" يقودنا إلى الحديث عن "الحرية" في صورتها "الأنوارية"، أين تم ربط "التطوّر الثقافي" "بالحرية" و"التحرّر"، أي بالانتقال من "الحالة الطبيعية" وهي "حالة اللاحرية" إلى "الثقافة" وهي "حالة الوعي بالحرية". "فالإنسان خلال تاريخه–والقول هنا لمشيل فوكو–ينطلق من الطبيعة ويتقدم على طريق الثقافة نحو الحرية كما يقول هردر: وسيطوّر هيجل فيما بعد هذه الفكرة واصفا الحالة الأولية التي كان عليها الإنسان بأنها حالة ((اللاحرية))، وواصفا التطور الثقافي بأنه ((تقدم في الوعي بالحرية))"[1].

والتحرير على الشكل الأنواري هو تجسيد للأنسنة، أي أنه مرتبط بـ "عملية الأنسنة"[2] كما وضح ذلك هيجل، فكل عملية "تحرير" من الوجهة "الأنوارية" تهدف إلى "أنسنة" الفضاء واخراجه من حالة "الانسداد التي يشهدها كما هو الحال مع الوضعية الكيبيكية ومعظم المجتمعات المعاصر. بهذا الشكل نحن أمام بناء حضاري لا ينتهي، فعملية التحرير التي تباشرها "الذات" كلما صادفتها حالة انسداد تاريخي مستعينة في ذلك بالعقل في صورته الكانطية وبحدة الوعي هي عملية بناء حضاري.

الظاهر أن "دومون" قد تأثر بالدراسات الانتولوجية الأمريكية حول "التطوّر الثقافي"، فهؤلاء "يفسرون مسألة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة بواسطة مفهوم التطور من العضوي إلى العضوي الأعلى"[3]، وهذا "التوجه" عموما هو امتداد للمدرسة الانجلوسكسونية ممثلة في سبنسر

---

[1] مشيل فوكو، من إنْسَانِ الطَّبيعة إلى إنْسَانْ الثَّقَافَة، ضمن: دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، مرجع سابق، ص25.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص26.

والتي تلقفها فيما بعد الأمريكي كروبر Kroeber الذي أسس "لنظرية التطور الثقافي" في صورتها الأمريكية مع اختلاف في وجهات النظر لمختلف متناولي هذه النظرية فيما بعد.

**3-5/-الحضارة بين الرؤية الصريحة للعالم والرؤية الضمنية له:**

يميز "دومون" بين رؤيتين للعالم الأولى "جلية" والثانية "مستترة"، وكلاهما فاعل في "المجتمع" لكن ما يميّز الأولى بالنسبة لدومون هي أنها في الأصل امتداد للرؤية البورجوازية لتشمل المجتمع كله فيما بعد. إنها منبثقة ومرتبطة بما يسمى بالسلطة أو الدولة التي تمتلك الهياكل ومؤسسات والوسائل، وهي بذلك تهدف إلى تجسيد أهداف ظرفية أو مستقبلية على حسب الحاجة والظرف وبما يمكّن من بناء ذات وحضارة جوهرها الإنسان، و"الرؤية الجلية/ الصريحة للعالم La vision explicite du monde، هذه الكلية من الثقافة الثانية، تعبر عن علاقة المجتمع مع نفسه الذي نتج عن التوترات التي يحيى فيها (تنفح في الحياة) animent، والاستراتيجيات التي تغلفها والتي تسعى إلى التنسيق، دون ان تحقق النجاح في صورته"[1]. أما الرؤية الضمنية فهي امتداد للثقافة الوسط الأكثر انتشارا والتي يستمد منها المجتمع قيمه، والتي "يقصد بها الحياة اليومية التي يسبح فيها الوعي الإنساني العادي"[2]

إن الرؤية الصريحة للعالم هي "معنى معطى أخلى مكانه لمعنى آخر للكشف أو للاكتساب"[3] من أجل فتح جديد يتيح للذات امكانية التموضع في هذا العالم المتسارع الأحداث، والرؤية الصريحة بالنسبة "لدومون" تشتغل وتستمد عناصر قوتها من الثقافة الأولى الأكثر رحابة والأكثر انتشارا، بحيث "لا يمكن للأشخاص إدراك كل القيم الضمنية في النماذج والمعايير التي تعمل فيهم، فلا يمكن لوعيهم المفكر أن يساوي الثقافة الأولى. فكأنهم يختارون ويحبذون في هذه الثقافة بعض المعايير والقيم لجعلها مثال الرؤية الصريحة"[4]، فوراء كل "ثقافة

[1]Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p 154.

[2]الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص480.

[3] Ibid. p141.

[4] Ibid. p82.

صريحة" "ثقافة ضمنية" تشتغل في نفس "الفضاء"، وهي بذلك المرتكز والاساس لكل "ثقافة صريحة"، لتبقى بذلك الخزان الذي يمد "الذات" ببعض القيم والمعايير كلما احتاجت ذلك في رحتلها عبر التاريخ. إن الثقافة "المستترة" هنا أشبه بتلك "المطمورة" التي يخزن فيها الفلاح "غلّته" ليخرجها وقت الحاجة، فالتحولات التي تطرأ على المجتمع وبنياته تدفع "الذات" إلى أن تبحث في "ثقافتها المطمورة" عن قيم ومعايير تتماشى وطبيعة "الظرف" المعاش". "إذا كان ثمة تغيّرات في تصورات العالم، فليس بسبب قرار واضح، ولكن بناءً على تحوّلات عميقة في البنيات الاجتماعية"[1]. هذه التحولات تفرض على "الإنسان" أن يبحث على رؤية تعيد له التوازن بين البعد "الروحي" و"الوجداني" وبين ما هو "مادي"، ولو عدنا إلى أزمة المجتمعات المعاصرة التي شهدت تصدعات وصراعا قيميا، نجد أن "الثقافة المضاعفة" وفق "التصور الدوموني" قد سعت إلى إعادة التوازن للمجتمع المعاصر، بدءً من قبول الآخر إلى العودة إلى "الذاكرة" وصولا إلى وضع "المسافة". "إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء"[2].

ما نستشفه من وراء "المنحى الحضاري الدوموني" ورسمه لمعالم "العالم الجديد" عبر "الثقافة المضاعفة" هو تبنيه للوسطية لتحقيق "السعادة" كما تجلى ذلك مع أرسطو سابقا عبر اعمال "العقل" كحكم يقرر لينتشل "المجتمع" من كبواته، وليبني حضارته "المنشودة". كما نجد للفينومينولوجيا كما تجلت مع "هوسرل" من تعليق الأحكام epoché إلى فينومينولوجيا الزمان تجسيدا للنزعة الشكيّة التي تبني انطلاقا من "الرويّة". رويّة العقل في اتخاذ القرارات، خاصة ما تعلق بالجانب السياسي الذي ينفذ ويتبنى "الاستراتيجيات التربوية" على وحه الخصوص.

بهذا يقدم لنا "دومون" تصوره لحركة التاريخ والانتقال الذي حصل للمجتمعات وانتقالها من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الحديثة، مبرزا خصائص كل مجتمع والاختلافات الجوهرية بينها:

---

[1] Ibid.

[2] ألبرت أشقيتسر، فلسفة الحضارة، مرجع سابق.

بالنسبة لدومون يتميّز المجتمع التقليدي بحضور "الأسطورة" وهيمنتها على الحياة الفكرية والعملية، بحيث كانت تتبدى كـ "تاريخ حقيقي une histoire vraie حدث في بداية الزمن والذي يستخدم كنموذج للسلوكيات الإنسانية"[1]. لقد كانت الأسطورة بذلك بمثابة المعلم الواجب الاقتداء به، وضابط الإيقاع للمجتمعات القديمة؛ منها تستمد التصورات والرؤى، وعبرها تحفظ القيم لترسخ جيلا بعد جيل، كدستور حياة يحدد قوانين المجتمع، ضروراته وأولوياته، فـ "تحت شكل قِصَصٍ يُقتدى بها، رسمت الأساطير القديمة أساس ومصير الأفعال في وسط الوضعيات والأحداث التي بخلاف ذلك لكان الإنسان باهتا في تاريخه"[2]، وهو ما يعني أن المجتمع التقليدي "ثقافته" مبنية على "الأسطورة"، بحيث تعتبر بوصلته في الحياة. هذا لا يعني أن "التجديد" منعدم في "واقع" هذه المجتمعات، لكنه يبقى بعيدا ولا يُحْفَظُ أو يُدْمَجْ في أوسع تخطيطاتها الثقافية، والأسطورة بذلك تقصي "الأحداث les évènements" ولا تستخلص من "التاريخ" ما يمكن أن يكون منطقا كامنا فيها، فـ "الأسطورة تحتفظ بالمعنى الحاسم للعالم من أجل زمانية temporalité أخرى. كما لو أن الزمن يجري وفقا لطبقتين يمكن أن تكون لأحدهما دلالة تتسع بقدر ما تكون الأخرى مغلقة على تكرار الحدث répétition de l'évènement"[3].

كما يجد "دومون" أن إنسان "الحضارات التقليدية" لا يحلل عناصر النظم التقنية المرتبط بها، وهو بهذا لا يخضع لنفس التمييز الذي تشهده "مجتمعاتنا المعاصرة" والتي تترنح بين التقسيم التقني للعمل وبين التقسيم الاجتماعي، ما يجعلنا في النهاية أمام عالمين مختلفين، وهذا "التثاني" كان أحد أسباب أزمة المجتمعات المعاصرة. وعليه، هذا "التقسيم" الظاهر للعيان في مجتمعاتنا المعاصرة هو جوهر الاختلاف مع "المجتمعات العتيقة والتقليدية" ذات "التخطيطات الثقافية" الأحادية والتي كانت تستمد جميعها من "الأسطورة"، فـ "في العمل، يكتفي الفرد بإدخال

---

[1]Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p42.

[2] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p 638.

[3] Ibid. p639.

عملية مُقَوْلَبَة stéréotypée عندما تظهر بعض العلامات signaux؛ التي هي في أكثر الأحيان ايقاعات الطبيعة نفسها المُمَوْضَعَة من قبل الأعراف"[1].

إن الإنسان في هذه الحالة ليس فاعلا مغيرا في "التاريخ" وهو في الغالب مجرد فاعل عرضي فيه، حيث يكتفي "بتلقي" صوره وأشكاله من "معطى" هو فوق التاريخ، وهو ما يعني أن "الحدث" لا يؤثر في المجرى العام لتاريخ "المجتمعات التقليدية" التي تبقى كل الفعاليّات فيها مستمدة من "الأسطورة"، فـ "الفرد –والقول هنا لدومون– ليس بالمبتكر لأن فعاليّته التقنية activité technique مجمدّة على المدى القصير. الفعاليّات ليست متروكة للمزيد من الدنّو لابتذال الحدث: يجد معنى العمل نفسه منقولاً إلى التاريخ المنضّد حيث الفقدان لمعنى العمليّ la pratique هو مؤلّف من قبل الفائض الرمزي surplus de la sympolique. هناك عالمان، وزمنيتان للفعل الإنساني: إن هذا الثمن الذي منحت الأسطورة لقاءه شكلا من التاريخ ومن الذات التاريخية، تنسى نفسها في الزمنية اليومية، وتستعيد كثافتها في مدّة منظمة بوجه آخر"[2].

لقد كانت بذلك "الأحداث" التي تشهدها "المجتمعات التقليدية" مثل "اللاحدث" لا تؤثر ولا تغير في واقع هذه المجتمعات شيئا، بل عملت الأسطورة التي هي الأصل الأول التي تنبثق منه كل الرؤى والتصورات على جعل كل فعل مستجد أو عمل ما مبتكر يتسق مع معناها الواسع الفاعل في الواقع، وراحت بذلك تلعب نفس "الدور" الذي يلعبه "الطقس"، بحيث "يتخذ هذا التبادل بين الأصول وبين العمل الحالي، على الأغلب، صورة طقسية. وهذا ما لا ينبغي أن يثير الدهشة. فبعث البدء في الزمن الحاضر أو غرس المعنى في فعلّيّة التاريخ، أمر لا يعود إلى الذكرى، بل إن على بعض الأفعال actions أن تتحوّل إلى ذاكرة أو إن على الذاكرة أن تصبح أفعالا. والطقس طريقة للتوفيق بين الزمنيتين اللتين تفصلهما الأسطورة في مواضع أخرى(...). وتوفق الأسطورة بهذه الطريقة بين كيف يفعل الإنسان comment faire ولماذا يفعل le pourquoi faire"[3]، وهي بذلك تصادر أي سيرورة تاريخية تمكن الإنسان من أن يبني وجوده بأسس أخرى

[1] Ibid.
[2] Ibid.
[3] Ibid. p640.

غير الأساس الأسطوري. إنها تمنع بذلك كل فعل يختبره الإنسان من معيشه، من ذاته. على الرغم من هذا التحليل الذي يعطيه لنا "دومون" حول الأسطورة الاّ أنه لا ينكر وجود العديد من الأفعال والأعمال التقنية التي ابتكرها الإنسان التقليدي، ولكن –ووفق التصور الدوموني– لم ترقى هذه الأعمال إلى أن تؤسس علاقات اجتماعية وبالتالي عالما موازيا للعالم الأول الذي ينبثق عن الأسطورة.

إن الأسطورة –انطلاقا من قالبها القصصي–وفقا لدومون، تزعم محافظتها على الأصل ووجوبية العودة اليه كل مرة، أصل منبع كل الأشياء ومعانيها في العالم الموضوعي الذي يحيا فيه الإنسان، أي أنها منبع الفعل وتجلياته على أرض الواقع، "فيجد الواقع والقيمة réalité et valeur نفسيهما مرتبطين فيها بنفس المعطى"[1]. لكن في حقيقة الأمر تبقى الكثير من الثغرات التي تتركها الأسطورة على أرض الواقع، فالكثير من الأفعال في المجتمعات القديمة تدخل في خانة "اللاتعيين"، ولا تتوافق مع السلوكات التي تفترضها "الأسطورة"؛ بمعنى آخر يجد "دومون" أن الكثير من الأفعال تهملها "الأسطورة" وهذا لأنها كلية الدلالة وليست بناء أو مجموعا مركبا، "وخلاصة القول إنها تعزو معنى إلى التاريخ، عندما تصطفي ما يبدو أنه يستحق معنى دائما. فهي تصنع ما هو مطلق مع ما هو زمني، وتفلح في ذلك إذ تجعل الديمومة مزدوجة"[2]

هذا لا يعني أن "الأسطورة" اختفى تأثيرها أيامنا هاته (أيام المجتمع الحديث)، فكثير من الجماعات والأفراد لازالت تستمد تصوراتها ورؤاها منها، على الرغم من التطور العلمي والمعرفي الذي تشهده، وهي ميزة المجتمعات حاليا، إذ أن "ازدواجية الثقافة تجد نفسها بحق في هذه المفارقة بين التنوع التجريبي la diversité de l’empirique، الذي ليس نقطة رسمية معترف بها، والنظام الاجتماعي هو الذي يعطيه مكانة كلية بالمقارنة مع القيم العليا"[3].

---

[1] Ibid. p639.
[2] Ibid. p639.
[3] Fernand Dumont, le lieu de l’homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p85.

وهو ما يعني أن "التقنية" في صورتها الحديثة على العكس من سابقاتها استطاعت تشكيل "عالم جديد" ذات ميكانيزمات وخصوصيات اجتماعية مختلفة، ما يعني أن المجتمع في صورته الحالية منقسم بين ثقافتين: الأولى تقليدية والثانية حديثة، فلا الأسطورة تمثّل وحدها الدلالة الكلية والحاسمة للوجود existence، ولا النزعة العلمية تستطيع عزل الإنسان عن خلفيته الثقافية التقليدية (أسطورة، دين، عادات، تقاليد...إلخ) المترامية طيلة عصور من الزمن، بل هما بالنسبة لدومون ثقافتان مكمّلتان لبعضهما البعض في المجتمع، فهما بعتبران مستودع ثقافي، وخزّان رمزي يمد الفرد بكل ما يحتاجه ليندمج في بيئته التي يحيا فيها، وهذا ما "يفرضه التمثيل الكامل في الثقافة وفي التجريبي، في الوعي، في الفعل، وبالطبع مستحيل أن يكون ذلك بالنسبة للإنسان القديم l'homme archaïque مقارنة بالنسبة لنا"[1].

وأمام هذه الأزمة التي شهدتها جل المجتمعات المعاصرة كما هو الحال بالنسبة للمجتمع الكيبيكي والتي جعلت المجتمع المعاصر مشدود إلى رؤيتين مختلفتين، الأولى تقليدية والثانية حديثة والتي أصبحت تهدد "الإنسان" ووجوده، أسس "دومون" توجهه الفلسفي لبناء حضارة أساسها الإنسان، جاعلا من الثقافة التي اعتبرها الذاكرة والاستراتيجية الفلسفية العملية والنقدية متمثلة فيما سماها في "المسافة la distance" الطريق الانجع لبلوغ غايته المتمثلة في البحث عن مكان الإنسان جديد أي بناء ثقافة جديدة والتي تبقى أمان الإنسان وملجأه الدائم. أن نبحث عن كلمتنا بعد ضاعت الكلمات في زمن "التقنية" و"الذاتية المفرطة". "مع ذلك –والقول هنا لدومون–، الكلمة أيضا لم تكن أبدًا جزعة على نفسها: هي من دون شك التماسك الحقيقي للعالم، إنها اللغة عندما يكون مجمع عليها"[2].

[1] Ibid. p42.
[2] Ibid. p10.

# الفصل الثانـي:

# فلسفة الثقافة عند دومون:

**-تمهيد:**

كنا قد أشرنا إلى أن "دومون" انطلق في مشروعة "الفلسفي هذا" من ضرورة اقتضاها واقعه، ما يعني أنه انطلق من "المعيش اليومي"، من أزمة فرضتها "الثقافة"، من الفعل وتجلياته، محاولا بذلك -انطلاقا مما أفرزته علوم الإنسان والمجتمع من عدّة منهجية ومفهمية- فتح آفاقٍ معرفية وفكرية جديدة تؤسس لواقع مختلف يتماشى وضرورات "الذات" التاريخية والاجتماعية.

بهذا التحديد نحن أمام فلسفة عملية، ومشروع فكري أراد من خلاله "دومون" إخراج مجتمعه من المأزق الوجودي وحالة الانسداد التي يعاني منها، والتي أصبحت تهدد كينونة الإنسان. وعليه، سنحاول في هذا الفصل أن نبيّن فلسفة الثقافة عند "دومون"، والتي تبقى أحد الأمثلة الواجب دراستها، فـ "ابستمولوجية العلوم الإنسانية "لفرناند دومون" تحتل مكانا فريدا في الأدب المعاصر littérature contomporaine"[1]، كونها منفتحة على كل العلوم الإنسانية والاجتماعية للعصر بما يُسْهِمُ في معالجة قضيته وواقعه المأزوم. فالهدف هنا الوقوف عند "النقد الدومونـي" الذي يستمد روحه من "التراث الأنواري" وكيف أن هذا النقد يشكل منفذ "دومون" لقراءة الواقع، وتأويل "الثقافة"، بما يفتح الآفاق بعدما أغلقتها "الثقافة" نفسها ذات يوم. ففيما تتمثل فلسفة الثقافة عند دومون؟ وماهي معالمها النقدية والابستيمولوجية؟ وكيف عالج دومون المواضيع ذات الصلة والمرتبطة بالأزمة التي عايشها منذ صغره والتي لها أبعاد عالمية على الرغم من أن طابعها محلي؟

[1] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p109.

# المبحث الأول: فلسفة دومون العملية

## 1/-فلسفة دومون العملية:

### 1-1/-فيما يخص مفهومه للثقافة:

"الثقافة في أزمة"[1]، تلك العبارة التي ردّدها كثيرا "دومون" في عديد المنتديات واللقاءات الفكرية والتي تعبّر وتلخص منطلق مشروعه الفلسفي والفكري، والتي على أثرها أيضا تحددت "السياسة الفكرية لديه": مفاهيمه، تصوراته، رؤيته المنهجية والنقدية، ورؤيته "للثقافة"، وللبناء الإنساني والحضاري، ما يجعل من مشروعه الفكري والفلسفي هذا "مشروع تسوّية بلا انقطاع projet sans cesse compromis"[2]، فسياسة الفكر الدومونية إنبنت على "الضرورة" و"الإمكان". هذه الأزمة التي انعكست بصورة مباشرة على واقعه، أملت إذن على "دومون" ضرورة ولوج المعترك الفكري والفلسفي ورسم "سياسة فكر" واضحة المعالم، التوجهات والأولويات، والتي اتخذت منذ الوهلة الأولى طابعا عمليًا ونقديًا هدفه الاضطلاع بمهمة غاية في التعقيد تتمثّل في وضع كل ما له علاقة بالواقع موضع مساءلة وامتحان، وهو ما يعني أن المعالجة "الدومونية" للأزمة كانت "معالجة نظرية وعملية" داخل موضوع شامل هو "الثقافة"، لأن الثقافة –من وجهة نظر دومون–مصدر كل فعل في الواقع، ومنها تتغذى كل المواضيع.

نتحدث هنا عن منبت الفكر الدوموني عموما، ذلك الفكر الفلسفي ذو الخصوصية العملية والذي تمحورت اهتماماته على موضوع محوري هو "الثقافة" بوصفها سبب الأزمة، وبوصفها أيضا مصدر كل حلٍ على أرض الواقع؛ إنها بالنسبة لدومون مربط الفرس والموضوع الواجب طرقه ودراسته ومفهمته اذا ما أردنا فهم الواقع وتعقيداته، وهو ما جعل نظريته ومفاهيمه حول الثقافة منبثقة من معاينة لهذا الواقع، وهو ما أكده **جوليان ماسيكوت (julien massicote) –كما ذكرنا سابقا–**، حيث يذكر في كتابه الموسوم ب :الثقافة والهيرمينوطيقا، الترجمة في مجموعة فرناند دومون، أن هذا الأخير استند وانطلق من واقع معاش في تحديده لمفاهيم

[1] Ibid. p110.

[2] Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, suivi de: application de la vision épistémologique de Fernand à la science, dans : Actualité de la théorie critique, sous la direction de Benoit Coutu, Edition libre de carré rouge, Montréal, Québec, 2010, p129.

"الثقافة"، بحيث "أن كل دراسة نظرية علمية مهما كانت، تستند على مفترضات مستمدة من التجربة المعيشة: على سبيل المثال مفهوم العمل عند كارل ماركس، مفهوم الاكراه عند دوركايم ....الخ، وهو نفس حال دومون من دون شك بالنسبة لمفهومه حول المضاعفة "[1]، "فالثقافة الأولى" عند "دومون" هي تلك الثقافة المتوارثة والتي تنتشر في "الأسر" و"الجماعات" وفي عموم المجتمع، والتي تحضر على شكل أمثال شعبية وعادات وتقاليد...الخ، أما الثقافة الثانية فهي التي انبثقت من الهيمنة "التقنية" المتسارعة والتي نسجت بالتدريج عالما خاصا ذو قيم محدّدة ومتعلقة بالطابع المادي والتقني للمجتمع الحديث. نفس الشيء يقال بالنسبة للثقافة بوصفها معطى والتي تعني تلك الثقافة التي يولد فيها الفرد وتسبقه ولا إرادة له فيها، أما الثقافة بوصفها بناء فهي التي تنبثق من "العقل" و"الوعي"، أي بما يخدم ضرورات "الذات" الظرفية والاجتماعية، وهي في ذلك امتداد لمفهوم **الثقافة المضاعفة عنده.** هذه المفاهيم جميعا متداخلة ومتناسقة ضمن ما يسمى "نظرية الثقافة" عند "دومون".

ما يميّز فلسفة "دومون" عموما هو أنها لم تنخرط في النقاشات الفلسفية الكبرى من منطلق أكاديمي في صورته التجريدية المحضة–والتي هي خاصية تميزت بها الفلسفة المعاصرة عموما–، أي أنها لم تكن بدافع اللذة المعرفية فقط، بل نجدها تستعين بـ "الرأسمال المعرفي" الذي أنتجته علوم الإنسان والمجتمع لمعالجة المواضيع والقضايا ذات الصلة بالأزمة التي عاينها "دومون"، وهو ما يعني أنه نظّر من منطلق "الحاجة" وواجب الانتماء، ما يجعل منها فلسفة على نفس الدرجة من الفلسفات الرائدة حاليا كما يؤكد على ذلك سارج كانتين Serge Cantin في احدى مقالاته التي نشرت في كتاب "أفق الثقافة" والذي كان بالأساس احتفاءً بدومون وتكريما له، حيث يقول: "على أية حال مهما كانت الدوافع قادرة على كبح ممارسته لهذا النوع من التمارين الأكاديمية بصورة أقل أو أكثر، يبدو لي من المناسب، في اطار العمل الذي هو تكريم للأستاذ والمفكر فرناند دومون، ليس للبحث بأي ثمن على تبعية فكره، لكن على

[1] Julien Massicote, culture et herméneutique .L'interprétation dans œuvre de Fernand Dumont, édition nota bene, Québec, 2006, p15.

الأصح، في مضاهاته لمشروع فلسفي نقول عنه أنه مكرّس"[1] لروح الفلسفة الحديثة والمعاصرة، هدفه انتشال مجتمعه من حالة الانسداد التي شهدها، وهذا بالعمل على توضيح ما عرضه "دومون" في فلسفته والتي كانت ذات طابع عملي، مرتبطة بالظرف وتعقيداته، أي أنها كانت عبارة عن "تأمل ظرفي في الإنسان وفي الثقافة"[2]. مثل هذه المواضيع أصبحت العنوان الأبرز للفلسفة المعاصرة، خاصة بعد خيبات الأمل التي ولّدها "العقل الأداتي" المنبثق في الجموع البشرية المعاصرة. فالحداثة التي خلقت التقنية، أي في شقها المادي والتقني خلقت في الواقع ثقافة ثانية موازية للثقافة الأولى، محدثة بذلك شرخا وحالة من "التشظي" وعدم "التماسك" لم يشهد لها مثيلا في المجتمعات الإنسانية على مرّ التاريخ، كما أصبحت استعمالات العقل الأداتي استعمالات ذات طابع ذرائعي ووحشي، بحيث أصبحت "التقنية" أداة السياسي للإخضاع إن لم نقل أداةً لإذلال الشعوب وتطويعها، وأصبح بذلك الإنسان نفسه الذي اخترع الآلة مهددا من طرفها. وفق هذا "الطرح" الذي يقدمه لنا "كانتين" نجد أن فلسفة "دومون" انحازت إلى الانخراط في مواضيع وقضايا ذات الصلة "بالمعيش اليومي"، وهي بذلك تتشابه وفي نفس مرتبة الفلسفات الرائدة في وقتنا الحالي، وهو ما يؤكده "كانتين" نفسه مشبها إيّاها بهيرمينوطيقا غادامير[3]*، فرؤية "دومون" الفلسفية للواقع والإنسان وتناوله من خلالهما لموضوع "الثقافة" ومعالجته للأزمة التي ولّدتها تنطوي على "حس هيرمينوطيقي"، سواء ما تعلق بالمفاهيم والتصورات ذات الصلّة أو ما تعلق بسبل المعالجة النقدية وكيفية الخروج من المأزق الذي يعيشه مجتمعه، انطلاقا من الثقافة نفسها، من خلال ما سماه دومون بالثقافة المضاعفة. إننا بهذا أمام فعل فلسفي لا يمكن تصنيفه الاّ في خانة الهيرمينوطيقا l'herméneutique.

[1] Serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, sous la direction de Simon Langlois et Yves martin, presse de l'université Laval ,Québec, 1998, p47.
[2] Ibid.

*سنتناول هيرمينوطيقا "دومون" في المبحث الثاني من هذا الفصل.

[3] Ibid.

**1-2/-من الأرض إلى المفهوم أو من الواجب إلى الشخصية المفهومية:**

تحتاج المفاهيم كما يذكر "دولوز" لشخصيات مفهومية، وهذه الشخصيات المفهومية تعتبر "بمثابة الجسر الذي تعبره المفاهيم في ارتحالها وتحوّلها، من النمذجة الذهنية إلى الكثافة المفهومية، من السبق النظري إلى التوزيع العملي"[1]، وهذا حتى يستطيع المرء "معرفة الأرض reconnaissance de terrain"[2]من جديد، ظاهرها وباطنها، فالكثير مما يظهر على سطحها له جذور في باطنها، والكثير مما هو في باطنها يأبى الظهور أو أنه اختفى تحت طبقاتها التي راكمها الزمن، فأصبح في منزلة "الخبأة" منسي متروك ككنز لن يُعْثَر عليه الا بتنقيب. وحال "الثقافة" كحال الأرض فيها الزرع ومنها الثمر، فيها الظاهر وفيها المستتر، فيها "الشعبية" وفيها "العالمة"، فيها "المحلي" وفيها "الوافد"، هي منبت الفعل منه المزروع بنظام وانتظام ومنه المتروك على عشوائيته وغموضه تتوارثه الأجيال جيل بعد جيل. هي الأرض إذن، الحافز والدافع، منها الالتباس ومنها الإلهام أيضا، تلك التي فيها ذكريات الصبى، ومنها نُسِجَتْ أحلام الشباب، وعليها تحيا شعوبٌ وألسن. هي تلك "الأوصال في البؤس، آلامنا تعقّدت من هذه الشعوب الأخرى، والتي أعطت هذا اللّون لجيلنا والتي حددت واجبه. والتي أكسبت أدبنا منذ الحرب أصالته أيضا"[3].

هذا القلق الوجودي الذي عايشه دومون في الأرض التي يحيا فيها كان بمثابة الوقود والدافع إلى البحث عن "معرفة فلسفية" يتجاوز من خلالها كل ما هو ذاتي إلى ما هو انساني، فحتى وان توفرت الرغبة في "المعرفة" و"البحث الفلسفي والعلمي" تأتي "الأرض" لتوجه سؤال البحث وأولوياته، فالفلسفة كما يذكر "دولوز" "لا تنفصل عن أرض المولد"[4].

---

[1] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص242

[2] Fernand Dumont, la culture savante, reconnaissance du terrain, dans la revue Questions de culture, no 1, sous la direction de Fernand Dumont, pp. 17-34. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), 1981, 190 pp. Numéro intitulé : "Cette culture que l'on appelle savante.

[3] Fernand Dumont, la vigile du Québec Octobre 1970 : l'impasse, op. cit, p38-39.

[4] جيل دولوز، فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة، مرجع سابق، ص84.

لقد كان "دومون" بهذا "شخصية مفهومية"*، و"رحالة" أجبرته "الأرض" على أن يجوب حقول المعرفة ليبني عليها من خلال المعرفة نفسها مفاهيماً للحياة، والإنسان، والثقافة، ويخط بنفسه لون الحضارة التي يأملها في تعدديتها وراهنيتها، فـ "من شأن الشخص المفهومي أن يفتح الفلسفة على اللافلسفة مثل الفن والشعر ويساهم بذلك في بناء صورة جديدة للفكر، أكثر مرونة وغنى وأقل صلابة وجفافا. فهو يربطها بالثقافة، بأوسع معاني هذه الكلمة، ويربط بين المسطحات المختلفة لتشكيل تنضيد تتراكم فيه المقولات والإحساسات والأذواق"[1]، بحيث تكون حركتها كتضاريس الأرض وتعقيداتها، لا تتقيد بمسار ولا تتوقف بمكان. فصناعة المفاهيم، والفلسفات عموما أشبه بصناعة العسل، تحتاج إلى حركة دؤوبة لا تكل النحلة معها ولا تمل، تنتقل من زهرٍ لزهر ومن حقل لحقل لتنتج في الأخير ما هو شفاء وخير للناس. "إن الغرض من الفلسفة هو الجدّة: الجديد والجادّ، أي صورة فكرية فريدة ونادرة وعملية حثيثة ومضنية في الاشتغال على القوالب وتشكيل المفاهيم. فليست المسألة مجرد كتابة، أكاديمية أو عفوية، لكن كتابة لها حمولة نظرية، تكتسي خاصية ابتكارية، تتمتع بطاقة إبداعية، تُبرز سمة أسلوبية، تكشف عن حالة وجودية"[2].

والمسار الفكري "لدومون" يحكي ويحاكي قصة انتماء فرضت على صاحبها أن يسلك دربًا يمزج بين الموضوعية والذاتية. فالفيلسوف والباحث مهما سعى إلى الموضوعية يبقى انسانا يحمل مشاعر الانتماء، هذا الانتماء هو نفسه من فرض على "دومون" "النظر" إلى "واقع الحال" من مسافة حتى يعيد لهذا الواقع وهجه وبريقه من جديد. من "الثقافة الشعبية" إلى "الثقافة العالمة"، وبكثير من الألم كان الانتقال. هذا المسار يعبر عنه "دومون" بوضوح حين يقول: "هنا، بالقرب من طاولتي صورة والدي. في عفريتة salopette العمل يقف بجانب العنفة

*الشخصية المفهومية كما حدّدها دولوز هي: "المفكرون، والمفكرون فحسب، وسماتهم المشخصنة انّما تلتقي تماما مع سماتهم النمذجية [البيانية] في الفكر ومع سماتهم التكثيفية في المفاهيم". أنظر جيل دولوز، فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة، مرجع سابق، ص84.

[1]محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص242.

[2]المرجع نفسه، ص245.

la turbine التي كان مسؤولا عنها لوقت طويل في مصنع مونتمورينسي* montmorency. كثيرا ما أوجه عيني اتجاهه قبل معالجة الصفحة البيضاء(...). وهناك، على الحائط المقابل صورة غاستون باشلار* Gaston Bachelar، واحد من بين معلميّ في مرحلة شبابي"[1]، فبين الانتماء والموضوعية، وبين الاستمرارية والقطيعة رسم "دومون" درب بحثه العلمي والفلسفي ونظريته في الثقافة، محاولا بعثها بثوب جديد، ليشيّد من خلالها معالم عالمٍ يتماشى وطبيعة المعطى التاريخي والاجتماعي الذي عليه الذات في تعقيداته وأولوياته.

والثقافة العالمة la culture savante –كما يراها دومون–تمكّن الباحث من استعمال كل ذخائرها، علمية كانت أو نقدية، ألسنية كانت أو دقيقة لإزالة "ألغام الفناء" من الدروب، وفتح أقفال "الثقافة التقليدية" الغارقة في الذاتية. "نتحدث–والقول هنا لدومون–عن الثقافة العالمة، تارة في مقابل للثقافة المسماة شعبية populaire، وطورا من أجل تحديد حقل أكثر اتساعا من ذلك الذي هو معلوم من قبل الابستيمولوجيات والجماليات"[2].

**1-3/–فلسفة دومون العملية والحاجة إلى التناظم interdisciplinarité:**

يستعين "دومون" إذن بعلوم الإنسان والمجتمع وبالثقافة العالمة في مشروعه بما يخدم أهدافه الفلسفية والمعرفية، سواء ما تعلق بـ "المنهج" و"الطريقة" أو ما تعلق بـ "المفاهيم" و"التصورات"، كلٌ على حسب طبيعة الموضوع وخصوصيته، وهو ما يعني أن طبيعة المعرفة المنشودة والتي يستعملها دومون لا تتوقف عند أي "حدٍ معرفي"، فهي تنهل من كل مدخرات الإنسان المعرفية، "المحلي" منه والأجنبي، فالقصد هو البحث عن "معرفة" تنفع الإنسان وتنتشله من محنه. "نحن –والقول هنا لدومون–لن نقف في وجه الطريق المؤدي إلى الحضارة الأمريكية ولا إلى المادية الماركسية matérialisme marxiste، ولا يمكننا حلّ المشاكل الروحية التي نجمت عن تطوّر التقنيات، عبر فيض صوفي للروح، أو عبر العناءات العبثية أيضا مثل سخافات المعرفة

*احدى المدن الكيبيكية التي عاش فيها "دومون" طفولته.

*كما هو معروف أتم دومون دراساته العليا في جامعة السوربون بباريس عاصمة فرنسا، بحيث كانت رسالته في الدكتوراه متمحورة حول فلسفة "غاستون باشلار"، وهو ما مكّنه من الاطلاع عن قرب على الفلسفة الفرنسية وكل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع بصفة عامة.

[1] Fernand Dumont, la culture savante, reconnaissance du terrain, op, cit. p17-18.
[2] Ibid. p17.

الغير نفعية la connaissance non utilitaire"[1]. هذا يعني أن فلسفة "دومون" فلسفة براغماتية أيضا تأخذ من الفلسفة والمعرفة عموما ما يخدمها.

وعليه، فالمأزق الوجودي الذي عايشه "دومون"–كما عايشته معظم المجتمعات الحديثة– أجبره إلى أن يبحث عن إضاءة[2] éclaircissement الدروب المظلمة التي يتسمد منها الإنسان أفعاله وقناعاته وتصوراته. نعني بهذا تحرير القيم التي عطلها الإنسان نفسه والتي أصبح من دونها يعيش مأزقا حضاريا ووجوديا، والخلاص هنا لن يتأتى إلاّ بهذا الطريق النقدي في صورته الأنوارية، طريق يمكّن من الوصول إلى بناء أنسنة من الثقافة نفسها تكون واجهة "الحضارة" المنشودة، وهي الطريق التي رسمها وتصورها "دومون"، والتي تحتاج إلى عُدَةٍ منهجية ومعرفية لا تقتصر على مجال أو جهة فلسفية معينة، بل يجب أن تكون منفتحة ومفتوحة على كل الإرث المعرفي والإنساني، **فالروح النقدية الدومونية** استقت معالمها من مختلف التيارات الفكرية والفلسفية، "وهذه الروح الانفتاحية والحوار مع مختلف التيارات الكبرى في الفكر المعاصر، روح يمكن اعتبارها مسكونيّة* œcuménique"[3]، وهو ما يعني أن فلسفة دومون العملية عملية أيضا في انتقائها للمناهج والتصورات على طريقة المجمع المسكونيّ.

---

[1] Fernand Dumont, dimension d'une recherche chrétienne, la nouvelle abeille, 1948, vol. v.n°05, p02.

[2] Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, suivi de: application de la vision épistémologique de Fernand à la science, op, cit, p129.

* معناه في الصورة الكنسية اجتماع رعاة ومعلمي الكنيسة من جميع جهات المسكونة (العالم) لمناقشة أمر يخص الإيمان المسيحي بهدف حفظ النظام وسلامة العقيدة بين المسيحيين في شتى أنحاء العالم ذلك أن مجامع كنسية عدة إلتأمت في القرون الثلاثة الأولى لأهداف خاصة وفي ظروف طارئة لبحث أمور معينة تهمّ الجميع. غير أن ما يميز مجمع "نيقية" (اسم المدينة التي عُقد فيها المجمع المسكوني الاول) عمّا قبله هو أن المجامع الأولى "كانت أحداثا اكثر منها مؤسِسة"، كما يقول الاب جورج فلورفسكي . وكان مجمع نيقية، بالتالي، نموذجا للمجامع اللاحقة، وذلك لأن إهتداء الإمبراطورية الرومانية جعل الظروف تتغير عما قبل، فاستلزم وضع الكنيسة الجديد عملا مسكونيا هو بالحقيقة موجود وأصيل في الكنيسة ولكنه بان بشكل مرئي اكثر ،لكن **سارج كونتي** استعمله هنا اصطلاحا للدلالة على الروح النقدية الدومونية المنفتحة على كل ما انتجته علوم الإنسان والمجتمع من أدوات وعدة منهجية استعملها دومون لإنقاذ مجتعه ودفعه نحو آفاق جديدة تحفظ كيانه وتؤمن مستقبله.

[3]-serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, sous la direction de Simon Langlois et Yves martin, presse de l'université Laval, Québec, 1998, p48.

نتحدث هنا عن "التناظم[1] interdisciplinarité" كاستراتيجية فلسفية ونقدية دومونية تتداخل وتستعمل فيها كل ما انتجته علوم الإنسان والمجتمع من عدّة وعتاد معرفي ومنهجي للإضطلاع بهذه المهمة المعقدة والوعرة**. فالتناظم من وجهة نظر كونتين ليس تعددية الاختصاص multidisciplinarité ولا متعدد التخصصات pluridisciplinarité، إنّه الاثنين معا[2]. والتناظم بهذا يعمل على "تقريب juxtaposition الأنظمة، ويفترض التفاعل interaction بين الأنظمة"[3] والحقول المعرفية والفلسفية. إنّه يسمح بالاقتراب من المفاهيم والمصطلحات والأدوات العلمية والمعرفية الرائدة وملامستها بما يُمَكِّنُ من تصميم ورسم خارطة فكرية ونقدية متكاملة. أي أن التناظم يُمَكِّنُ من "عبور مصطلحات التعريف، من التواصل البسيط للأفكار إلى التكامل المتبادل للتصوّرات الرئيسية، من الأبستمولوجيا، من المصطلح terminologie، من المنهجية méthodologie، من الإجراءات les procédures، من المعطيات، ومن تنظيم البحث والتدريس ذات الصلة"[4]. بعبارة أخرى وعلى سبيل المثال لا تتوقف الرؤية المنهجية الدومونية في حدود الرؤية المنهجية الوضعية، فالأولى تهمل البعد "الروحي" (أسطورة، دين...إلخ) في وعي البشر وحياتهم في حين نجد أن الرؤية الدومونية تحاول الإحاطة بكل ما هو ثقافي يتجلى ويؤثر في حياة البشر وفي سلوكياتهم. فالبشر لا

---

[1] Serge Cantin, interdisciplinarité et transdisciplinarité chez Fernand Dumont, dans : Laval théologique et philosophique, vol. 55, n° 1, 1999, p. 49-63.

**يشير دانيال ليتوشا Danièle Letocha، وهو أحد المتخصصين في الفكر الدوموني، في مقالته: بين المعطى والبناء: مفكر الفعل، بصدد قراءة أخرى لمكان الإنسان entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur relecture du lieu de l'homme، والتي كانت ضمن كتاب جماعي موسوم ب: أفق الثقافة l'horizon de la culture، والذي ألف تكريما "لفرناند دومون"، إلى حضور كل من "بصمة وتأثير فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche وفرويد" في العديد من مؤلفات دومون. هذا بالإضافة إلى حضور مختلف التخصصات العلمية والمعرفية لمختلف علوم الإنسان والمجتمع، وهو ما يعني لجوء دومون "إلى تعددية الاختصاص والمحافظة على المقولة الفينومينولوجية catégories phénoménologique. الإثنين مهتمان بفعل التعايش مع التقليد. مفهمة الحاضر ودائرة المعتقد الديني قدما بحثاً مثيراً للاهتمام حقا. خاصة معالجة سؤال الثقافة عبر الأنا والآخر يشتهران بأشكال غنية جدا من التمفصلات مخطط العالم، ذاك الدماعي وذاك الفردي". كل هذا لبلورة نظريه حول الثقافة.

أنظر: Danièle Letocha, entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur relecture du lieu de l'homme, op,cit. p41.

[2] Ibid. p51.

[3] Ibid.

[4] Ibid.

يعيشون فقط على الحقائق المحسوسة والتاريخية، وانما يعيشون أيضا على رؤى غير محسوسة كالأحلام والأساطير (قصص، حكايات...الخ)، أي على ما يدعى أنثروبولوجياً بالمتخيل، وهذا ما توفره فلسفة الثقافة الدومونية. هذا المتخيّل نجده في كل الثقافات وعند كل الجماعات، والذي يتطوّر مع مرور الوقت كقوة فاعلة ومهيمنة لا تقل تأثيرا عن الوقائع المحسوسة والملموسة.

هذه الآلية والتي تظهر على أنها خاصية تقنية لا تخلوا من وجود "العقل" و"الحكمة" فيها، كموجه نقدي وفكري لا يقتصر تأثيرها على الباحث وحده، بل يتجاوز ذلك إلى "المشائين الدومونيون"، فالباحث "أستاذ" و"مدرس" أيضا، لا يقتصر دوره على إيصال المعلومة فقط، بل يتجاوز ذلك إلى التوجيه والتمكين، تمكين "الطالب" من ولوج "البحث العلمي" وتطبيق المناهج والمفاهيم والتصورات العلمية بصورة سليمة: المنهج على حسب طبيعة الموضوع، واستعمال المفاهيم والتصورات انطلاقا من طبيعة الإشكالية أو الأزمة التي تم رصدها، وهي بذلك "تحدّد طريقة البحث التي يكون فيها تدريس التناظم مكملا لا غنى عنه، وذلك فقط لأن كل مدرس للتناظم يهدف إلى تحضير الطالب ليطبق بدوره "التناظم"، وإن لم يكن ليصبح هو نفسه "باحث متناظم"، فعلى الأقل يكون لتطوير طريقة تناظم خاصة به لمعالجة القضايا والمشاكل التي سوف يواجهها في مجال البحث"[1]

**2/-الروح النقدية الدومونية:**

"طبعا، يسلم "دومون" ويثق خاصة في قدرة الفكر النقدي"[2] على معالجة المواضيع والقضايا ذات الصلة بالأزمة التي عايشها، والذي سيمكنه من بناء "الثقافة" من جديد بما ينعكس على الواقع إيجابا، فالقصد من وراء "النقد" هو كيفيّة "التفكير" في "الثقافة" بوصفها "ظاهرة" لها حضورها وتأثيرها على كل مناحي الحياة، إذ تعتبر "الفاعل" الأساسي في الواقع. بمعنى آخر، لقد كان "نقد الثقافة"-انطلاقا من **الثقافة بوصفها مسافة**-بمثابة "المفتاح la clèfe" لتعقّل" و"فهم" الواقع، فلا يتعلق الأمر هنا بكيفية الانسلاخ عن ثقافة الانتماء، أي الثقافة "الأم"، بل بكيفية إخراجها من "ذاتيتها المفرطة" النابذة والمقصية لكل "آخر مختلف" و"جديد مبتكر"،

[1] Ibid. p51-52.
[2] Danièle Letocha, entre le donné et le construit, le penseur de l'action, sur une relecture du lieu de l'homme, op, cit, p22.

بحيث تتمثل سياسة الفكر النقدية لدومون "الثقافة" "من دون اسقاط ما هو أصلي"[1]، وهو ما يعني أنها تعمل على "إعادة الأهلية للأحكام المسبقة، وللتقليد"[2]. يتعلق الأمر إذن بكيفية تحرير "الذات" من كل "التصوّرات" و"الرؤى" **ذات الطابع الكلي النهائي** الرافضة للآخر و"للثقافة" الوليدة، وهذا بالاعتماد على التوجه النقدي الذي بلورته الأنوار، كما تجلى عبر العبارة الألمانية l'AufklÂrung"[3]. بهذا المعنى نحن أمام نظام في الإنارة وظيفته أبعاد الظُلْمَة عن العقل لإخراج الذات من انغلاقها، وحتى تصل إلى مستوى من الوعي يؤهلها لفهم واقعها وتجاوز اخفاقاتها، و"في عبارة [العقل] واعٍ بنفسه وبعالمه، تأكيدا على أن الفرد يجد دلالته بمثل ما يجد دلالته بمثل ما يجدها متحقِّقة في مؤسسات تتوفر، في آن، على جوهرٍ وعلى تأمُّل. ولا يصير الوعيُ كونياً إلاَّ بدخوله إلى عالم الثقافة، والعادات، والمؤسسات، والتاريخ"[4]، وهو ما يعني العمل على اخراج "الثقافة" من المأزق والاستعمال الأيديولوجي الضيق الذي حُصِرَتْ فيه، والنأي بها من التوجهات ذات الأغراض الذرائعية الفجة، فالثقافة لا يمكن لها أن تكون بأي حال من الأحوال مقصية أو محتقرة للإنسان مهما كان انتماؤه الثقافي والعرقي.

هذا العمل "النقدي" مرتهن بوجود قاضي مسائل موجه غير مهادن، ثوري تأملي واستطلاعي. هذا القاضي هو "العقل" في صورته الكانطية، "فليس للعقل الهادئ المتأمل من مهمة غير أن يكتشف ويعكس العوامل الملائمة أو غير الملائمة لوظائفية غاية في الاتقان، وظائفية واقع اجتماعي حريص على شرط وجوده"[5]، فالغرض هنا هو تعرية وتحرير الذات والمجتمع من الألبسة الأيديولوجية التي ألبست له والتي جعلته مجتمعا منكفئا رافضا لأي وافد مختلف، وتبيان أن جوهر "الثقافة" انساني، وهذا بالعودة إلى العقل كـ "موجه" و"حاكم" مثلما نادى بذلك كانط Kant ذات يوم في كتابه نقد العقل الخالص حيث يقول:" النداء الموجه إلى العقل كي يعود

---

[1] Serge Cantin, Une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit. p49.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

[4] بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تـ: محمد برادة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 2001، ص221.

[5] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2, op, cit. p612.

فيقوم بأشقّ مهمّاته جميعا، عنيت معرفة الذات، وينشئ محكمة تضمن له دعاويه المحقّة، لكن تخلّصه في المقابل من كل الادعاءات غير المؤسِّسة، لا بقرارات تعسّفية لكن بقوانين خالدة وثابتة؛ هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه"[1]. هذا "العقل" في صورته الكانطية يعتبر بالنسبة "لدومون" مخلّص "الثقافة" من القوى الأيديولوجية الهدامة، وموجها "للذات" بما يتناسب وسياقها التاريخي والاجتماعي، لإخراجها من دائرة الأحكام المسبقة إلى الفهم الصحيح للواقع وظروف الذات التاريخية والاجتماعية.

لقد سعى "دومون" من خلال "سياسة الفكر النقدية" في صورتها "الأنوارية" هذه إلى تجاوز حالة "القصور" التي وقعت فيها "الذات"، وهذا عن طريق إعمال "العقل" بكل شجاعة وحصافة، وهو ما يعني أن عملية التحرير هذه، للشوائب الأيديولوجية، يجب أن تتميزّ بالبصيرة والجرأة والقدرة على المناورة الفكرية بما يضمن "للذات" الاندماج الوجودي داخل فضاء متعدد الأقطاب والمشارب الثقافية، وبما يضمن ويعيد "للعقل" نفسه "آلية عمله" بعيدا عن أي أغراض واستعمالات سياسية وايديولوجية ضيقة، أي العمل ضمن الأطر "الأخلاقية المسؤولة" و"الواعية" بحيثيات المكان والزمان*.

وفلسفة الثقافة عند دومون وان تميزت بطابعها النقدي الأنواري فهي امتداد أيضا لحقبة سابقة تميزت بهذا المنحى والسلوك الفلسفي والتفكري، ونقصد هنا تلك الفترة التي كانت فيها الفلسفة في الأسواق وفي الباحات العامة تُنَاقَشُ فيها المسائل ذات الطابع الوجودي المرتبطة بالمعيش اليومي، وهو ما يعني أن توجه "دومون الفلسفي" هو توجه "يوناني" أيضا، ففلاسفة اليونان كانوا يتساءلون في الأسواق عن الوجود والمصير، وعن الحياة والسعادة، و"دومون" في مسعاه "الأنسني" هذا لم يخرج عن هذا الإطار إذا ما وضعنا أزمة المجتمعات المعاصرة ضمن

---

[1] عمّانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، د.س، ص26

* مثلما قلنا وأكدنا، لا يمكن وصف العمل النقدي الدوموني إلاّ ضمن الاطار النقدي الأنواري لكانط، وهو ما يتجلى لنا بوضوح حين نعود إلى رسالة كانط حول الأنوار حين يقول: "ما هي الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه .قصور عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير، قصور هو نفسه مسؤول عنه لأن سببه يكمن ليس في عيب في العقل، بل في الافتقار إلى القرار والشجاعة في استعمال عقلك أنت. ذلك هو شعار الأنوار". أنظر: إيمانويل كانط، جواب على سؤال: ماهي الأنوار؟ ضمن ثلاث رسائل: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجّه في التفكير؟ تر.تع: محمد بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، د.ط، 2005، ص85.

النطاق الوجودي والإيتيقي، لقد "أعرب عن انشغاله بمسألة الحياة الجيدة Bonne vie–حتى يتحدث كما القدماء–"[1]، محاولا بذلك إيجاد رؤى حول العالم والحياة تتوافق والبعد الوجودي الإنساني في معناه الواسع، أي العمل على فتح الآفاق بعد أن أُغْلِقَت.

**2-1/-الثقافة العالمة:**

إذا ما عدنا إلى الثقافة التي ينشدها دومون والتي أسهب في شرحها في كتابه: مكان الإنسان، الثقافة بوصفها مسافة وذاكرة، وجدناها ثقافة متمردة، متأملة* ومساءلة، تسعى دوما إلى إعادة بعث نفسها بثوب جديد يتناسب ووضع الذات التاريخي والاجتماعي، منتقدا بذلك "التوجه التكراري والانكفائي" للثقافة، فإذا كانت الثقافة مكان الإنسان وأمانه، فهذا يعني عدم النظر اليها "بوصفها الوعي الثابت، ولكن كمسافة لها وظيفة الخلق"[2]. فالقصد هنا يتوجه إلى "ثقافة متأملة" ضمن ثقافة أوسع تضمن للثقافة الجلية من أن تنتقي وتركب منها كل مرّة قيم تتناسب وتوجهات الذات، أي جعلها حيّة تنبض كما الحياة، في سيرورتها التاريخية، تتماشى ومتغيرات الحياة وتعقيداتها.

لعل دومون بهذا يريد ثقافة عالمة[3] لا تقتصر حدودها على الحدود العلمية في صورتها التقنية والامبريقية بل تتجاوزها نحو حدود أخرى طبيعية، ووجدانية، وجمالية في نفس الوقت، هذه الثقافة هي التي تطرق باب الذوق le gout في مقابل باب الحقيقة la vérité[4] العلمية. "انها المعيار الوحيد لما هو صحيح vrai وما هو باطل faux، لما هو جيد Bon أو ما هو سيء الذوق mauvais gout"[5]، وهي بذلك ثقافة مرنة قادرة على أن تنزل إلى الأرض لتمشيطها وتنقيتها من الشوائب والتصنيفات التي حلّت بها، فلو عدنا واستحضرنا المثال السابق

---

[1] Martin David-Blais, Pierre Noreau, la culture, l'action et le doute : essai sur le lieu de l'homme, dans : l'horizon de la culture, hommage à fernand dumont, op, cit. p74-75.

*يخصص دومون مبحثا كاملا–هو المبحث الأخير من كتاب مكان الإنسان– موسوم ب: الثقافة والتأمل la culture et réflexion (ص155–158) يشرح فيه تصوره ورؤيته فيما يخص التأمل في الثقافة ونوع الثقافة التي يجب على المجتمعات المعاصرة التأسيس لها.

[2] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme mémoire et distance, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome01, op, cit, p156.

[3] Fernand Dumont, la culture savante, reconnaissance du terrain, op, cit. p23

[4] Ibid. p18-26

[5] Ibid. p24.

بخصوص المنهجية الوضعية وجدنا أن هذه الأخيرة توجهت إلى دراسة المعرفة المثبتة والمعبر عنها في النصوص. أما المعاش الضمني والخفي فقد أهملته المنهجية الوضعية، ذلك الذي نجده في الواقع وفي الحياة اليومية المعاشة وهو غير معبر عنه في النصوص المثبتة والمكتوبة. هناك بعد روحي ضمني ومتعالي للإنسان يعطيه السكينة وإمكانية العيش، وجب دراسته وتحليله وكشف فعاليته على الجماعات والأفراد وهذا ما أهملته الدراسات الوضعية والمادية بصفة عامة، فالإنسان لا يشبه الظواهر الجامدة، هو ذلك المعقد من الوجود المتشعب المشارب والرؤى والتأثيرات.

من جهة أخرى لم يكن "دومون" راضيا على التصنيفات الاجتماعية الموجودة على أرض الواقع والمبنية على الأصول العرقية والثقافية، ولهذا كان لزاما عليه إعادة بعث "الأرض" وتوزيع "الجمهور" فيها بمنظور آخر، منظور مبنيٌ على "الكفاءة" و"الفعالية" داخل "الفضاء" و"الوطن" الواحد؛ إنّه لمن "المفيد–يقول دومون–التمييز بين "الجمهور النشيط public actif" و"الجمهور السلبي public passif "[1].

إن الغرض من "الثقافة العالمة" هو إعادة ترتيب البيت وتحديد الأولويات من منظورٍ يخدم الذات. بالنسبة لدومون هناك فرق بين الثقافة الشعبية أو العاملة والثقافة العالمة، فالأولى تسبق الثانية، وهي بذلك امتداد لتاريخ الذات الذي يسبق المجتمع في صورته الحديثة والمعاصرة، "وتكمن العلة في هذا التمييز، أي بين شريحة لها ثقافة ولكن لا تتمتع بنفس القيم الاجتماعية التي تفيد النجاح في المراحل الدراسية والتكوينية أو الظفر بالمناصب والوظائف"[2].

وفق هذا التحديد نحن أمام ثقافتين: الأولى ثقافة صريحة موجهها العقل، هي أداةٌ للرسمية (الدولة)، أي أننا أمام استراتيجيات تربوية (تثقيفية) وسياسية تعمل عن طريق هياكل ومؤسسات تمثلها ترسيخ قيم المواطنة والتعايش، والثقافة الثانية ثقافة منتشرة لها السيادة، وهو ما يجعلنا في النهاية أمام دائرة ثقافية ضمن دائرة ثقافية أوسع منها، أو بالأحرى نحن أمام ثقافة صريحة مغمورة في ثقافة أوسع هي بمثابة السند والمتكأ القيمي للذات. "لا يمكن للأشخاص إدراك كل

[1] Ibid.

[2] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص480.

القيم الضمنية في النماذج والمعايير التي تعمل فيهم؛ فلا يمكن لوعيهم المفكر أن يساوي الثقافة الأولى. فكأنهم يختارون ويحبذون في هذه الثقافة بعض المعايير والقيم لجعلها مثال الرؤية الصريحة"[1]. لعل الغرض هنا هو إعادة بعث الحياة في الذات وفي المجتمع انطلاقا من رؤية كلية تتحدد من خلالها الأدوار والمعايير الاجتماعية بما يتماشى وظرفية الذات وطموحاتها الآنية والمستقبلية، وهو ما يعني أن الثقافة الصريحة تنهل من الثقافة المستترة ما تحتاجه من قيم بما يعزز حضورها في الجماعات والمجتمع بصفة عامة، فـ "الرؤية الجلية للعالم la vision explicite du monde، هذه الكلية من الثقافة الثانية، تعبر عن علاقة المجتمع مع نفسه التي تنتج عن التوترات التي تحييه، والاستراتيجيات التي تلفه، والتي تحاول التنسيق من دون أن تنجح في ذلك حقا"[2]، ولهذا نجد المجتمعات الحديثة تسعى كل مرة لتغيير رؤاها وتوجهاتها التربوية والسياسية انطلاقا من التحديات والمتغيرات التي يفرزها هذا العالم الذي تنتمي اليه.

**2-2/-الثقافة والتأمل أو الثقافة بوصفها مسافة:**

حريٌ بنا هنا العودة إلى ذلك المسار الذي انبنت عبره هذه "الثقافة"، والذي بدأ مع الفلسفة الحديثة. هذا المسار خلق بالتدريج ثقافة مُسَاءِلة، كان همها خدمة الإنسان والبحث عن الحقيقة بمناهج وأدوات معرفية تباينت في بداياتها بين ما هو عقلاني وتجريبي، لتصل مع عصر كانط فَلْسَفَةً نقدية محركها العقل والوعي، ونقصد هنا عصر الأنوار، لكن هذا العصر قابله صعودا في التقنية كذلك وفي المناهج العلمية ذات الخصوصية "الصارمة" و"الدقيقة" في تناولها ومعالجتها لمختلف "الظواهر" ذات الخصوصية الطبيعية.

كما نعرف، أبهرت العلوم الامبريقية والدقيقة المجتمعات الإنسانية قاطبة لما قدمته لها من "خدمات" "ورفاهية"، ولقدرتها على "التنبؤ"، فأصبح العلم (احدى صور المعرفة) في صورته الامبريقية والدقيقة "موضة" العصر وعلى الجميع الاقتداء به وتطبيق مناهجه، وهو ما حصل مع الظواهر ذات الخصوصية الإنسانية والاجتماعية أيضا. "يمثل هذا العمل الميزة المضاعفة

[1]Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance, p82.
[2] Ibid.

لبيان هذه المبادئ الإبستيمولوجية والعمل على تطبيقها في المجال الواسع لتاريخ الفن والأدب، متجها من الأكسيوم الذي لا يوجد وفقا له من شيء سوى المعرفة الصارمة بالمبادئ التي لا يمكنها أن تكون سوى ذات نظام فيزيائي"[1].

لقد تم بذلك الانتقال الابستيمولوجي من المجال الطبيعي إلى المجال الإنساني، فالنصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهد نشأة مجالات معرفية جديدة انصبت اهتماماتها على دراسة الإنسان والمواضيع ذات الصلة مثل: الثقافة، التاريخ، الأنثروبولوجيا ...الخ، والتي تندرج جميعها ضمن ما يسمى علوم "الإنسان" و"المجتمع". لكن هذا الانتقال واجهته عوائق ابستيمولوجية ومنهجية تمثلت في اختلاف "الطبيعة الطبيعية" عن "الطبيعة الإنسانية"، وأصبح هاجس الفاعلين في علوم الإنسان والمجتمع منصب حول مدى مشروعية حمل هذه المجالات لـ "صفة العلم"[2]، ليتطوّر النقاش حينها إلى "سجال حول المنهج querelle de la méthode"[3]. هذا المسار انبرى له العديد من الفلاسفة، نذكر منهم لا حصرا: الوضعيين positivistes عموما، وويلهم دالياي Wilhelm Windelband، إلى تين Taine، وصولا إلى ارنست كاسيرر الذي عمل على وضع منطق خاص بالثقافة وعلومها – وهو ما أشرنا اليه سابقا–، فالأمر يتعلق "بضرورة إقامة منطق خاص بهذه العلوم المفتقدة له حاليا، خلافا لما يوجد في الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء"[4].

يرفض كاسيرر ذلك التمييز الذي إنبنت عليه الفلسفة الحديثة، والذي تأرجح بين موضوعات عالم الطبيعة وموضوعات عالم الثقافة والتاريخ، فمن وجهة نظره يكمن الفرق في طريقة التناول والمعالجة وليس في طبيعة الموضوعات، لأن موضوعات التاريخ والثقافة مادية هي أيضا، حيث يقول كاسيرر في هذا: "ليس للموضوعات التاريخية واقع منفصل ومستقل، وهي متجسدة

---

[1]قواسمي مراد، الممارسة النقدية والممكن الهيرمينوطيقي في علوم الثقافة عند كاسيرر، ضمن: أعمال الملتقى الدولي يوم الفلسفة، الفلسفة والممارسات الثقافية، جامعة د مولاي الطاهر سعيدة، قسم العلوم الاجتماعية، فرع الفلسفة، د.ط، 2012، ص69.

[2]فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، بحث في فلسفة الثقافة عند ارنست كاسيرر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر، لبنان، ط1، 2017، ص155.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]المرجع نفسه، ص156.

في موضوعات فيزيائية. لكن على الرغم من هذا التجسد، فهي تنتمي إلى بعد سام، وليس شكلها المادي سوى احدى سماتها، وليست هي أكثرها أهمية"[1]، وهو ما يعني أن تمثّل مجموع الأفكار التي تحرك الواقع يتوقف على ما تركه الإنسان من آثار محسوسة وملموسة، وعليه، لا يمكن إدراك وفهم الدين أو اللغة أو الفن، أي الثقافة–ذات البعد الروحي والمادي في نفس الوقت–، الاّ من خلال آثار حاضرة بيننا، وهو ما بينته الأعمال التاريخية والأنثروبولوجية.

لقد كانت غاية كاسيرر تحرير العلوم الثقافية والتاريخية من افتتانها المفرط بالعلوم الوضعية والنفسانية "دون أن يهمل المنطق الداخلي للمعرفة العلمية"[2] ذات الخصوصية التفسيرية، وهو بذلك يستثمر في الحداثة ومنطقها المنهجي، حيث "عمل على استثمار هذا المنطق ليقرأ به علوم الثقافة ويكشف في هذه العلوم عن بنية داخلية حيوية وديناميكية. فهو يتجاوز ما يسمّيه الجوهر نحو الوظيفة وله في ذلك كتاب بالمقولة ذاتها (الجوهر والوظيفة 1910). ويقصد بذلك وظيفة العلوم الثقافية وديناميتها وليس جوهرها الثابت. وهو ما عمل على تبيانه في (منطق علوم الثقافة 1942) بتعبئة ثقافة فلسفية واسعة سليلة التراث النقدي الكانطي، ويستعمل علبة من الأدوات المفهومية تعبّر بشكل بارز عن توجّهه النقدي وأقصد بذلك مفهوم الشكل الرمزي الذي هو عملية تجسيد الفكر في الوقائع الملموسة التي تتخذ صيغة آثار أو أعمال أو صنائع أو روائع"[3].

لقد شهدت "العلوم الثقافية" بهذا تحولا عميقا في أسسها المنهجية والمعرفية أعاد إليها مصداقيتها التي فقدتها سابقا أمام التطوّر العلمي، لكن هذا الأخير كان نفسه سببا في أن أعاد إليها "صفة العلم" بعدما ظنّت أنها فقدتها، مرتبطة بذلك "بمفهوم الصورة (علوم مفهوم الصورة). إنها مفارقة أزمة الأسس crise des fondements التي قطفتها علوم الطبيعة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، التي ستمنح لعلوم الثقافة نوعا من المصداقية بإعادة تأهيل

---

[1] المرجع السابق، ص157.

[2] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص518.

[3] المرجع نفسه، ص519–520.

مفهوم الصورة forme، وبالتالي حدث حينها، ثورة في نمط التفكير"[1]، فالفيزياء النيوتونية والكلاسيكية بصفة عامة تختلف عن الفيزياء الذرية والمعاصرة. بعبارة أخرى هذا التطوّر الذي شهدته مختلف العلوم الإمبريقية، والفيزيائية، والدقيقة، كان له تأثيره المباشر على "علوم الثقافة"، فهذا التطوّر من الفيزياء الميكانيكية والتحليلية إلى الفيزياء الذّرية والعلائقية، وتطوّر العلوم البيولوجية ومفارقاتها المنهجية والعملية، وتطوّر المنطق الرياضي ومفاهيمه الدقيقة والتجريدية، **هذا التطوّر الذي امتزج بين القطيعة والاستمرارية في نفس الوقت،** كان له انعكاساته المباشرة على "علوم الثقافية"، وهو ما يعني أن "البحث الحديث يعطي دلالة جديدة لسؤال التكوين genèse الذي لا يتنازل عنه، ولكن يشتمله تحت سؤال البنية: ومنه هنا فإنه تمت إقامة مفهوم الشمولية في معانيه ودلالته الأساسية المعروفة: فقد أصبح علم النفس الأصلي علم النفس الصوّر"[2].

وعليه، والحال هذه، كان لهذا التطوّر المعرفي والمنهجي للعلوم ذات الخصوصية الإمبريقية والدقيقة–والذي يعتبر "الدرب المطوّل للتأمل كما يسميه ريكور"[3]–تأثيرا مباشرا وايجابياً على "علوم الثقافة" وتغييرا جوهريا وعميقا في مقارباتها المنهجية والمفهمية في معالجة الثقافة كظاهرة لها تأثيرها المباشر على الواقع من دون إهمال الفوارق الموجودة بين العلوم السابقة الذكر و"علوم الثقافة"، أي من دون اهمال خصوصية "الحدث الثقافي" المرتبطة بالإنسان والواقع المعاش والسيرورات المرتبطة بهما، وهو ما يتطلب في النهاية "منهجا نوعيًا من التأويل، هيرمينوطيقا خاصة بالغة الصعوبة ومعقدة"[4]، وفي هذا تجاوز للعلوم الحدسية التي لا تكفي لفهم الواقع ومختلف الأعمال والأفعال الإنسانية ذات الخصوصية الواقعية والمعاشة، والتي تتطلب معالجة خاصة وعميقة. "إنّه لا يكفي لذلك، من أجل رؤيتها [رؤية الأعمال] أمامنا بما هي مادة أولية بسيطة، إذ علينا التعمّق في معناها، وعلينا أن نفهم ما لديها لتقوله لنا، فعلى

---

[1]قواسمي مراد، الممارسة النقدية والممكن الهيرمينوطيقي في علوم الثقافة عند كاسيرر، مرجع سابق، ص74.

[2]المرجع نفسه، ص75.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]المرجع نفسه، ص76.

التحليل الإمبريقو–سببي للصيرورة والتحليل التاريخي–هيرمينوطيقي للآثار أن يتوصلا إلى تحليل الصورة"[1].

لقد شهدت "علوم الثقافة" بهذا تغييرا في تركيبتها الإبستيمولوجية والمعرفية، والذي كان العلم في صورته الإمبريقية والسببية إحدى أهم البنى الابستيمولوجية الخاصة بها –وليس كلها–، وهو ما يعني أن "العلم الحديث" يبقى محطة تحتاج إلى محطات معرفية أخرى تكملها لتصل علوم الثقافة في النهاية معرفة متكاملة خاصة ومتعلقة بدراسة الظاهرة الثقافية، والقصد هنا الوصول إلى فلسفة للصور الرمزية "تفهم، في الأخير، تحليلا للفعل"[2]. بعبارة أخرى ما كان لهذا المسار النقدي والمنهجي أن يكتمل (الثقافة بوصفها مسافة) إلاّ بعد دمج الفينومينولوجية الخالصة كما تجلت مع مختلف الفاعلين في علوم الإنسان والمجتمع بدءً من هوسرل في معالجة الظاهرة الثقافية، وما العلم الحديث (في صورته الإمبريقية والدقيقة) الاّ شكلا تعبيريا واحدا من بين أشكال تعبيرية أخرى، ووسيطا واحدا من بين وسائط أخرى لفهم الواقع. بهذا المعنى يجب أن نفهم "الثقافة بوصفها مسافة، أي تلك الثقافة النقدية التي تشكلت عبر مسار انبرى له العديد من الفاعلين في علوم الإنسان والمجتمع، وهي بذلك الثقافة التي تعمل على تغيير نفسها بنفسها وتسائل نفسها بنفسها بما يسمح كلّ مرة ببناءها، وفتح الآفاق من جديد.

هذا المسار وان اختلفت مقارباته الفلسفية والعلمية فإنه يحكي قصة "**البحث عن المعنى**"، معنى عن الحياة، وعن الذات، وعن الوجود، سواء كان بالبحث عن تطابق الذات مع صورها التاريخية أو عن طريق التشكيك في كل الصور التي ورثتها الذات من تاريخها المترامي الأطراف، والبحث عن صُوَرٍ بديلة لها في مقابل ذلك، فجوهر الأزمة التي بحث "دومون" عن مخارج لها هنا تمثل في أحقية "التمثيل".

كما أننا نجد أنه على الرغم من الانتقاد الموجه من طرف "دومون" إلى "التقنية" وإلى "العلم" في صورته الامبريقية في جانب معين وضحناه سابقا، **الاّ أنه يسلم بضرورة الاستفادة من هذه الثقافة الثانية**، التي وفرت وسائط للفهم، على نحو ما يمكن الإنسان من تجاوز ذاتيته

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المفرطة، أي على نحوٍ يمكنه من "وضع" عاطفته ومشاعره الحبلى بالأحكام المسبقة على جنب ولو لبرهة من الزمن، فالعلم خلق ما يسمى "الموضوعية" في مقابل "الذاتية". هذه "الموضوعية" تدخل ضمن استراتيجية نقدية كاملة أكثر اتساعا تشمل كل صور المعرفة، والتي يسميها دومون هنا بالمسافة la distance، "بإختصار، يمكننا أن نقول أنه في هذه المسافة يكمن جوهر مفهوم فرناند دومون للثقافة"[1]، وهذه "الثقافة" هي ثقافة "متأملة" "نقدية" "مسائلة" بامتياز تأخذ بكل المصادر المادية منها والعقلية لدراسة الواقع، تجمع بين "التطابق" و"الشك"، أي أنها مبنية على "الضرورة"، هذه الأخيرة تحدد طبيعة المنهج والأداة الابستيمولوجية الكفيلة بدراسة الموضوع، فتارة على سبيل المثال لا الحصر نجد مع دومون الحضور الدالتايي في تناول مسألة التاريخ عبر ثنائية "الحدث" و"الحدوث" [كما وضحنا ذلك سابقًا]، وتارة أخرى نجد الحضور "الهوسرلي" في تناول نفس المسألة عبر الاستراتيجية الفينومينولوجية، وهو ما يعني أن تناول المسائل المعرفية تقتضيه "الضرورة".

في السياق نفسه يعتبر دومون كما هوسرل Husserl، أن الفكر الطبيعي ليس سريعا على الإطلاق في إعادة طرح البحث حول صحة المعارف: الفكر الطبيعي تبنى تلقائيا وضعية واقعية للمعرفة سواء في أصغر وحدات المعرفة gnoséologie [إذا رأيت وإن اعتقدت أنها طاولة، هو أن الطاولة هنا] كما في حالة الفعاليات الأكثر تعقيدا والأكثر بناءً"[2]، وحجة هوسرل في هذا أن "تساؤلات المعرفة هي فعل الفلاسفة الذين وحدهم من يتساءل عما يمكن أن يجيز التأكيد على أنه [يوجد طاولة أمامي][3]. هذا الموقف على سبيل المثال وان تبناه "دومون" لا يتوقف عنده، فهذا "الطرح الهوسرلي" يبقى موقفا أوليا لمواجهة تحديات "المعرفة" و"الواقع"، فعملية القبض على هذا الأخير وفهمه تتطلب كل حدود المعرفة بلا استثناء، أي تلك الثقافة المتأملة المبنية على "الشك" و"المطابقة" لإستجلاء الحقيقة وفهم الواقع. "بالنسبة لدومون، الشك

[1] Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, suivi de: application de la vision épistémologique de Fernand à la science, dans : Actualité de la théorie critique, op, cit. 2010, p130.

[2] Martin David-Blais, Pierre Noreau, la culture, l'action et le doute : essai sur le lieu de l'homme, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit. p78.

[3] Ibid.

مع الحداثة هو جيد وأحسن خروج من دائرة الفلاسفة المحترفين من أجل أن يصبح "الفعل" معمما والذي هو لزومات تتجاوز الميدان التفكُّريّ spéculatif"[1]، والشك هنا ليس على طريقة مدرسة "الشكّاك"، تلك المدرسة التي برزت في آخر مراحل "الفلسفة اليونانية"، بل على الطريقة الديكارتية المؤسّسة للمعرفة والباحثة عن "الحقيقة"، "فإذا أردنا أن نقرر شيئا محققا في العلوم، كان من الضروري أن نشرع في العمل من جديد، فنطرح كل ما دخل عقلنا من معارف، ونشك في جميع طرق العلم وأساليبه، مثلنا مثل البناء يرفع الأنقاض ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه"[2]، وما يقع على العلم يقع على الثقافة بوصفها مصدر المعارف التي لا تقتصر على العلوم في صيغتها الحديثة، بل على كل الأشكال التعبيرية للثقافة سواء كان مصدرها دينياً أو أسطورياً أو تقليدًا ...الخ، وعليه فالشك هنا ضروري لإعادة البناء، بناء حياة وحضارة بنفس المكونات الثقافية لكن بلمسة مختلفة يمتزج فيها الحاضر مع الماضي، فالغرض هنا اثبات وجود "الأنا" بالتفكير بصيغة الحاضر كما طرحه الكوجيتو الديكارتي. فـ "لما كان الشك تفكيرا فأنا أفكر، ولما كان التفكير وجودا فأنا موجود: ((أنا أفكر وإذن أنا موجود))"[3]، وهو ما يعني أن "التفكير" يدفعني إلى أن **أتناول** "**الكلمة**" من جديد لأسس عبره "وجودي" بلون عصري وافرازاته التاريخية والاجتماعية.

إذن، لقد ساهمت "الحداثة" في بناء وخلق الثقافة/المسافة، هذه الثقافة هي في المجمل ثقافة تتميّز ببعدها النقدي المسائل لكل ما في هذا الوجود، وهي ثقافة تختلف عن سابقتها، تمزج بين ما هو "مطلق" مع ما هو "نسبي". "في كلمة: لقد أعطت الحداثة la modernité الفرصة لتطوّر ثقافة المسافة la culture de la distance و"المطابقة المُخَفَّفة congruence atténuée" وشروط انبثاقها وعواقبها المتعددة"[4]، أي بما يمكّن من فتح الآفاق وتعديد الاحتمالات لبناءٍ ثقافِيٍ آخر مختلف، وبما يؤسس لحضارة إنسانية بوجه وطعم مختلف،

---

[1] Ibid.

[2] يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط05، 1986، ص66.

[3] المرجع نفسه، ص66-67.

[4] Martin David-Blais, Pierre Noreau, la culture, l'action et le doute : essai sur le lieu de l'homme, dans : l'horizon de la culture, hommage à fernand dumont, op, cit. p77.

والرجوع إلى الأصل هنا من أجل البحث عن تطابق للصور الوجودية ليس رجوعا "اجترارياً" اعمى يلغي سياقات أخرى فاعلة في "الوجود" تختلف في المضمون والآلية عن سياق "الأصل الأول"، فـ "الانطباع عن المطابقة هو مظلّل، في الوقت نفسه لأن المعارف والاعتقادات يبدو أنها فقدت أهميتها السياقية في الماضي ولأن تراكم التنافرات بين الخبرة اليومية ومخططات التمثيلات التكاملية أصبحت كبيرة أكثر فأكثر لدرجة خلق ازعاج متزايد في موضوع المعرفة"[1].

هذا المزج بين أدوات المعرفة ومفاهيمها في بعدها النقدي والشكي، يمكّن الإنسان –كما يذكر "دومون"–من تحرير الرؤى والتصورات والمفاهيم عن الحياة والوجود من منظور آخر يوازن بين الماضي في اطلاقيته ويقينيته وبين الحاضر في نسبيته وتعدداياته المختلفة، فـ "دومون" لا يدعوا إلى "إعادة بناء" كامل سلسلة العناصر التي تداخلت، لكنه يقدم تشكّل جديد مفترض من بعض الميكانيزمات الأصلية"[2].

لقد عمل دومون بذلك على وضع الثقافة الكيبيكية (نقصد الذاكرة التي تجمع بين الثقافتين الفرانكفونية والأنجلوسكسونية) برمتها موضع النقد بمفهومه الشامل، إذ أخضع الثقافة ككل للنقد بمفهومه الحديث كما تجلى مع عصر الأنوار وخاصة مع كانط، وكما تجلى داخل الحركة العامة لما أنتجته كل علوم الإنسان والمجتمع من أدوات ومناهج، أي داخل الحركة العامة للمعرفة المعاصرة والثقافة العالمة، فدومون أراد من خلال دراسته لواقعه وعالمه المعيش أن ينتصر للإنسان، وأن يتخذ موقفا واضحاً في المكان الذي يحيا فيه يكون في مستوى آماله وتطلعاته، فالنقد هنا يتوجه نحو القيمة la valeur بوصفها الميزان المعياري القادر على حفظ كينونة الإنسان ووجوده.

يبدو أن فكرة "الثقافة بوصفها مسافة" التي يطرحها "دومون" لا تتوقف عند الحدود الإبستيمولوجية كما رسمتها الفلسفة الحديثة، ونقصد هنا على وجه الدقة ذلك المسار المعرفي والنقدي في صورته الكانطية، فدومون عمل من خلال "الثقافة بوصفها مسافة" على بناء

[1] Ibid.
[2] Ibid. p79.

وتشكيل معنى جديد مختلف يتماشى والشروط التاريخية والموضوعية للذات*، ومحاولا بذلك إضفاء دلالة خاصة على العالم الذي يحيى فيه.

تأسيسا على ما سبق نجد أنه قد ساد توجهان لفهم "الواقع" وسبر أغواره، "فتارة يتم الانطلاق من الاقتصاد والتقنية لبلوغ الرمزي الجماعي، الذي يعرّف عندئذ بأنه مجموعة الانماط المحددة عبر الشروط الاجتماعية الأكثر مادية"[1]، وطورا يتم "التوجه من الرمزي إلى العناصر الاكثر المادية، والذي ينظر اليها بوصفها انعكاسprojection أو حتى بوصفها خلق création للأنماط الثقافية "[2]. هذا التوجه من التحليل والدراسة للواقع الاجتماعي يعتبره دومون "طريقتين لقراءة وفهم الواقع الاجتماعي في بعديه الرمزي والمادي، "بالإضافة إلى ذلك، معالجة المتخيل imaginaire واللغة langage في الحياة الاجتماعية: العلامات les signaux والرموز les symboles"[3]، سواء كان ذلك المنبثق من "المجتمع التقليدي" أو "المجتمع الحديث".

يرتكز "دومون" في هذا التوجه على الطرح والوصفة التي سنّها دوركايم Durkheim في كتابيه:

الأول: **الأشكال الأولية للحياة الدينية les formes élémentaires de la vie réligieuse**، والذي يشرح فيه "دوركايم" كيفية تَجَسُّد الرمزي الديني المتداول في المجتمعات التقليدية في الواقع، أي تجسد الرمزي الديني ذو الطابع الروحي–أحد أهم الرموز الثقافية الفاعلة تاريخيا في المجتمعات الإنسانية–في أشكال اجتماعية محسوسة، سواء كان ذلك في شكل عبادات أو سلوكيات محددة تتقيد بها الجماعات والافراد، فهذه الأخيرة تعطي للإنسان معنى معين عنه وعن الوجود والحياة، كما أنها تقدم له وعدا بالخلاص لكل فعل خيّرٍ يقوم به وفق ما يحدده الدين من معايير قيمية، وهو ما يجعل من هذا الشكل التعبيري الثقافي إحدى أهم البنى

* تفتح لنا "الهيرمينوطيقا النقدية" في صورتها الدومونية، والتي سنستعرض دلالاتها وحدودها المعرفية والنقدية لاحقا، آفاقًا جديدة نحو المعنى، فالهيرمينوطيقا النقدية الدومونية تسعى من خلال الفهم والنقد والحوار إلى تشكيل رؤية مختلفة حول العالم تُمَكِّنُ من إعادة بناء الذات وبعث الثقافة بما يتوافق والأهداف الآنية والمستقبلية للذات.

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p635

[2] Ibid.

[3] Ibid.

التأسيسية للفعل الإنساني، وضابطا للإيقاع القيمي والأخلاقي في المجتمع، ووسيطا أساسيا لفهم الواقع اعتمدت عليه المجتمعات الإنسانية طويلا، ومن خلاله راحت العديد من التيارات والاقطاب الفكرية والفلسفية تفسر واقع المجتمعات الإنسانية.

أما الكتاب الثاني فهو: **التقسيم الاجتماعي للعمل**[1] **la division sociale du travail**، والذي يذكر فيه "دومون" أن "دوركايم" يعتبر أن "التقنيات الأكثر مادية تنطوي على الخيال imagination واللغة langage. غير أنها تسعى إلى تحويل هذا المتخيل imaginaire إلى سلسلة من العلامات signaux، وإلى شبكة من الدلالات المتواطئة significations univoques. العمليات الصناعية والتقسيم التقني للعمل فرضا الخطاب الذي له نفس المعنى sens بالنسبة للعاملين المعنيين ألا وهو: **مجانسة الاتصال une homogénéisation de la communication**، أين أصبحت علاقة الإنسان مع الآلة في النهاية، في نفس النسق كما هي تمفصلات العناصر التقنية فيما بعضها"[2]

هذا التحليل "لدوركايم" للمجتمعات "التقليدية" و"الحديثة" والذي يذكّرنا به "دومون"، يقودنا إلى القول بأن المجتمعات الراهنة تستمد "تمثيلاتها les représentations من ثقافتين الأولى "تقليدية" يغلب عليها الطابع "الروحي" و"الوجداني" والثانية "حديثة" يغلب عليها الطابع "العلمي" في صورته "التقنية" والامبريقية"، وعليه فما فرضته "الحداثة" "على العكس من ذلك، المتخيل l'imaginaire واللغة langage، أين تسود الرمزية symbolysme ليسا تمثلا représentation غريبا عما يبوح به متخيل آخر ولغة أخرى. وقت الفراغ ليس مجرد عكس العمل؛ إنه يكشف عنه في الجوف، فيما بين السطور، أو بوصفه مبعِّد* repoussoir. كما أن وقت الفراغ يستتر معبرا عن نفسه تحت حافز العمل وتحت علامة الأجر المجردة le signe

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p635

[2] Ibid. p636.

* معنى كلمة repoussoir في الفنون التشكيلية هو ذلك الجزء من اللوحة أبرز ألوانا من سائر الأجزاء وغايته تبعيدها أما دومون فقصده هنا أن "وقت الفراغ" الذي أفرزته الثقافة الثانية ليس انعكاس وفقط للعمل ولكنه يكشف عن "ثقافة أخرى"، ثقافة أولى أكثر اتساعا توجد وتُتَداول في المنازل وفي "الفضاء العام" والتي أخفتها "الثقافة الثانية".

abstrait du travail، فإن العمل والأجر يستتران ويعبران عن نفسيهما تحت وقت الفراغ للعامل الصناعي"[1].

**3/-أنطولوجيا الثقافة وفلسفة الفعل عند دومون:**

إننا بهذا -كما يذكر دومون-أمام عالم تتنازعه نزعتين وجوديتين الأولى "روحية" والثانية "مادية"، وهو ما أدخل العالم في مأزق وجودي، والمسافة هي الوحيدة القادرة على أن تجد رؤية جامعة لهذا التنافر وهذا الشتات الوجودي المحسوس على أرض الواقع. يتعلق الأمر إذن بالبحث في أنطولوجيا الثقافة لتجاوز حالة الانسداد التي تشهدها المجتمعات الإنسانية، فـ "هذه الأزمة المستمرة، هذه الصعوبة في بناء اجماع حول العالم الذي نعيش فيه"[2] هي نتاج لهذه الأنطولوجيات، ولتجاوزها "يجب أن نبحث في أنطولوجيا الثقافة ontologie de la culture، عن سبب هذا التضاعف"[3].

والتوجه بالبحث والسؤال إلى "أنطولوجيا الثقافة ontologie de la culture" هو توجه لفهم الواقع وتجلياته المختلفة، للخروج من دائرة "الصراع" إلى دائرة "التعايش"، ومن دائرة "الانغلاق" إلى دائرة "الانفتاح"، كما يعتبر البحث في سؤال الأنطولوجيا بصفة عامة بحث في "الفلسفة" على اعتبار أن هذه الأخيرة أحد مباحثها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هو بحث في الحياة، وفي مفاصلها المختلفة التي تنبثق منها هذه الحياة، وهو استشكال دأبت عليه الفلسفات المعاصرة*التي كان همها-ولازال-إخراج الفلسفة من طابعها "الميتافيزيقي" إلى الطابع

---

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit.p636/637

[2] Brigitte Dumas, D'une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humaines, dans L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont, op, cit. p. 110.

[3] Ibid.

*: هذا لا يعني عدم وجود دراسات واجتهادات فلسفية اهتمت بـ "الحياة" وبـ "الفعل الإنساني" ومصادره قبل الفلسفة المعاصرة، فتاريخ الفلسفة والمعرفة عموما يحفظ لنا مذاهب واتجاهات فلسفية وفكرية اجتهدت في هذا المنحى، سواء كان ذلك في الفترة الأولى أو الفترات اللاحقة من الفكر الفلسفي حسب التقسيم الابستيمي لها، بدءً من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة القروسطية والحديثة وصولا إلى الفلسفة المعاصرة، فـ: "اللحظة السقراطية هي اللحظة التي وجه فيها الفلاسفة اهتمامهم إلى الإنسان وتغاضوا عن الطبيعة، فذلك لا يعني أنّ الانشغال الفلسفي ما قبل-السقراطي كان موجّهاً كله إلى الطبيعيات ولا موقع للإنسان ولا لفعله فيه. إذ يكفي لتأكيد هذا الحضور أن نشير إلى مفاهيم "الجور" عند أنكسمندر و"الحكمة" عند هرقليطس وضروب التطهر الفيثاغوري والصداقة بما هي حظّ الإنسان عند أنباذوقليدس والاعتدال والاكتفاء الديمقريطين"، أنظر: عبد العزيز=

"العملي" المرتبط بالمعيش اليومي ومتغيراته المعقدة، أي العمل على ملامسة "الفعل الإنساني"، "هذا الأخير الذي يتواجد على مستوى اللسان، وعلى مستوى مسطح الاستعمال"[1].

لا مناصة إذن من العودة في عجالة إلى استحضار الجهود التأسيسية لفلسفة "الفعل" والتي تمحورت معظمها حول إعادة بعث الكينونة، وإعادة بعث الإنسان من ورائها بما يتماهى ومقتضيات الظرف الذي عليه الذات، فمنذ نيتشه وفلسفته حول الحياة ازداد الاهتمام بفلسفة "الفعل" وتجلياته المختلفة في الحياة. نفس الاهتمام نجده على سبيل المثال عند كل من: هيدغر في كتابه الكينونة والزمان، سارتر وبحثه الدؤوب حول "الوجود"، ماركس وبحوثه حول "البراكسيس"، بول ريكور وتوجهه نحو "السرد الحقيقي والتاريخي"، لكن اللحظة التأسيسية البارزة لهذه الفلسفة تجلت مع المدرسة البولونية، "إذ: من بين فلاسفة الفعل –ولهم ما يطابقهم في المدرسة الهيغلية الألمانية وفلسفتها للفعل–نعد ترنتوفسكي الشخصية الأهم. فقد أراد أن يبني أوّل نسق فلسفي "وطني" حتى يتمكن بفضله من تقريب الشعب البولوني من أوروبا ومساعدته في تعبيد طريقه إلى الحرية[2]". أما بالنسبة لسيزكوفسكي فقد عمل في أبحاثه على مساءلة فلسفة التاريخ الهيغيلة. "وكان مفاد اعتراضه الرئيس أنّ هيغل لم يعالج خاصّةً إلا الماضي، ومن ثمّ ففكره التاريخي لم يسم إلا إلى جزء من تاريخ الإنسان وغضّ الطرف عن المستقبل واضعاً إياه بين قوسي تأملاته المجردة[3]"، وهو ما رفضه سيزكوفسكي الذي ارتأى سلك طريقا آخر ألفته الذات الغربية، ألا وهو درب "الحرية" و"التحرير" كما تجلى مع "الأنوار" ليؤسس "فعلا" يلائم الحاضر وافرازاته، وهو ما يعني تأسيسه "للإنية" بما ينسجم مع العالم، "فما: تتطلبه الحرية الحقيقية ليس مجرد الوجود الإمكاني (بالقوة) بل الوجود بالفعل وليس السلب بل الإيجاب وليس النشاز بل التناغم. إنّ الفعل المؤسّس للحسم ليس كافياً في الحرية، بل إنّ ما تحتاجه

---

=العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة الحرية عند موريس مرلو–بونتي، دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2004، ص 481.

[1]ربوح بشير، فلسفة الفعل، إشكال فلسفي بأفق تأسيسي، مقال ضمن: مجلة مؤمنون بلا حدود، المرجع الالكتروني: https://www.mominoun.com

[2]المرجع نفسه.

[3]المرجع نفسه.

الحرية هو الحرية العملية التامة والواقع المتناغم. ينبغي أن تكون الحرية فعلاً وليس مجرد نيّة[1]".

على هذا النهج سار "دومون" في فلسفته حول الثقافة، محاولا تحرير الفعل من كل الاستعمالات الأيديولوجية المدمرة التي لاتزال تشكل عقبة أمام التطوّر والبناء، وهو ما يعني لزوما وقوفها حاجزا أمام أية دراسة موضوعية للواقع، وكل المواضيع المرتبطة بالإنسان والمجتمع كذلك. إننا بهذا أمام محاولة بحثية تمحورت حول **ملاءمة** "**الفعل**" **كانت** "**الثقافة**" **الموضوع الأساسي فيها**، فـ "هذا التماسك الذي نحن عليه هو مقدّم عبر الدلالات المتراكمة من الثقافة الأولى التي تتوجه نحو "الأوعية الفردية les consciences singuliers. لكن بما أن الإنسان يحتاج أن يقدم تمثيلا، فإنه يخلق مسافة. إنها مهمة الثقافة الثانية لبناء أفق الثقافة هذا من المسافة نفسها: تضاعف الثقافة، تضاعف اللسان، تضاعف الوعي"[2].

فالتوجّه إلى "الثقافة" مردّه البحث عن التمثّل représentation الأمثل كما ذكرنا، والذي من خلاله يستمد الإنسان سلوكه منها، أي السعي إلى بناء ثقافة يمكن من خلالها بناء إنسان، وتشييد حضارة تتماشى و"الطابع الاجتماعي" للفضاء الذي تحيا فيه الذات انطلاقا من الثقافة نفسها، أي انطلاقا من ثقافة مسائلة ومتأملة تعطي الإمكانية للذات من أن تضع مسافة مع نفسها، فـ "بفضل هذا التضاعف لعالم الفعل، يمكن للإنسان أن يرى، من مسافة من نفسه، نتاج أفعاله(...). هذه المسافة والقطبان اللذان يشيران إلى ذلك هو ما ينبغي فهمه من فكرة الثقافة"[3]، ولهذا يتحدث دومون عن التركيب synthèse من خلال هذه المسافة التي تتيحها الثقافة نفسها (أي الثقافة الأولى والثانية) لفتح الآفاق من جديد؛ تركيب رؤى وتجسيدها بما يخدم الواقع وأولوياته. هذا التركيب يجمع بين الأصول ووضعية الذات في وقتها الحالي.

لقد انبثق عن التصنيع والتقنية "مواضيع ثقافية" لم تكن مألوفة سابقا، وخلقت معها منظومة قيمية تتناسب وطبيعتها –كما شرحنا ذلك سابقا–؛ والتي كانت نازحة أكثر إلى "الفردانية"

---

[1] المرجع السابق.

[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p109.

[3] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme mémoire et distance, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome01, op, cit. p22-25.

مخترقة بذلك المنظومة القيمية السابقة الأكثر جماعية. هذا يعني أن "مواضيع الثقافة الثانية" أعطت فهما مختلفا للواقع وللثقافة يتناسب وخصوصياتها، ما أكسبها في النهاية مجموعة قيم متكاملة خاصة ومتعلقة بها.

مبدئيا يرى دومون أن المجتمعات الإنسانية مهما تطورت تبقى مرتبطة بصورة أو بأخرى بماضيها، ذلك الذي يتوارى أمام صخب الحياة وتطورها السريع. هذا "التطوّر" الذي تشهده المجتمعات المعاصرة جعل الذات تعيش حالة من "التيه الهويّاتي"، وهو خلق في المقابل أزمة وجودية كذلك. بالنسبة لدومون "من المستحيل اعداد قائمة جرد عنها ومن فكّ التركيب من هذه الثقافة الأولى. إنها الثقافة نفسها التي، دون الانكباب في شفافيتها لكن في خلق مواضيع ثانوية موهوبة des objets seconds privilégies، تسمح لي في نفس الوقت من أخذ مسافة معها وجها لوجه وأن أملك وعيا شاملا لدلالتها"[1]. هذه المواضيع الثانوية التي أفرزتها "العلوم الحديثة" عموما تخلق على الدوام مجموعة علائق؛ كما تفرز فهما جديدا تنبثق عنه رؤى جديدة حول العالم، والمثال الذي أوردناه سابقا فيما يخص الجريدة كوسيط وكموضوع ثانوي جديد يشرح كيف يؤدي إلى تشكل "وعي مختلف" للعالم" و"للوجود" و"الأشياء" بصفة عامة.

لفهم الواقع إذن يتوجه "دومون" بداية إلى البحث في الثقافة نفسها عن "الشخصية القاعدية la stylisation" ومساءلتها بوصفها مصدر الصفات والافعال المشتركة لجماعة ما، بما يمكن من إعادة بعث هذه "الثقافة" في الجماعات والأفراد بمنظور آخر، فالقصد هنا هو التعرف أولا على خصوصية "الجماعة" ومن ثمة إعادة دمجها في العالم مرة أخرى، وهو ما يعني أن الشخصية القاعدية "لا تتعلق بإحلال للمعاني من الاخرين، بل هي بالأحرى نقل ما للدلالة، والحركة التي يمكن للإنسان من خلالها التعرف على نفسه. الشخصية القاعدية هي "إعادة فتح reconquête" لمعنى العالم. من دون هذا الانفكاك مع الكون الأول من العالم لن نتمكن من رؤية الثقافة"[2].

---

[1] Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, op, cit.p13O.

[2]Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p110.

بالنسبة لدومون الموضوع الثقافي l'objet culturel "يجسّد الحدوث من الدلالة الذي يعبر عن تعذر تجميد المعنى مرة واحدة للأبد. تكوّن المعنى محكوم عليه بالاستئناف الأبدي"[1]. هذا التحديد والتحليل الذي وصل اليه دومون هو ما يجعل من إعادة فتح الآفاق للثقافة أمرا ممكنا، ويجعل من إعادة ترتيب البيت وبناءه انطلاقا من مناهج أفرزتها الثقافة الثانية نفسها أمرا ممكنا أيضا، فالتضاعف حتى وان افرز أزمة وجودية في المجتمعات الحديثة، أفرز في المقابل أدوات ووسائل تمكنه من تجاوز ذلك، وهو ما يدخل ضمن المعرفة الإنسانية عموما.

من وجهة نظر "دومون" التضاعف لا يرتبط بالحداثة فقط، بل يتعلق بكل توتر يحدث بين "الحدوث" و"الحدث" في التاريخ، بين شكلين من حدوث المعنى الذي هو حولنا، وهو ما جعلنا في النهاية أمام تضاعفات عدة شهدها تاريخنا البشري؛ هذه التضاعفات كانت تفرز في كل مرة وعيا جديدا للواقع والثقافة، وبالتالي نظامًا وبناءً اجتماعياً مختلفاً. يستحضر "دومون" هنا أشكال تاريخية واجتماعية للاستدلال على ذلك، ونخص بالذكر هنا ما حدث بين "الأسطورة" التي تمثل الثقافة الأولى، و"المسيحية (الدين)" التي تمثل الثقافة الثانية. "مثل المجتمعات القديمة، المدينة اليونانية لجأت إلى النَشْكَوْنِيَّة cosmogonie التي تضمن ديمومة النظام الزمني في الوسط والذي ينبعث منه الوعي الفردي. نحضر إذن، عبر ممارسة الكلمة، لـ" فتح البراكسيس conquêt de la praxis. هي المسيحية التي كرّست ازدواجية الوعي الإنساني والكوني وميلاد المعرفة notion والشخص. الأسطورة هي من سِجِلِ "الحدوث" بينما تقوم المسيحية ببناء الوعي التاريخي من الحدث"[2].

ما يميّز المجتمعات الحديثة والمعاصرة بالنسبة لدومون هو أنها تعاني من التخلي التدريجي للأنظمة والتقاليد الموروثة، أي التخلي التدريجي عن ما تحفظه ذاكرة الجماعات والشعوب من قيم لقيم أخرى أفرزتها "الحداثة"، وهو ما خلق في النهاية انفصال شبه جذري بين الثقافة الأولى والثقافة الثانية، ولم تستطع هذه المجتمعات أن تؤسس لعالم يجمع بين العالمين التقليدي والحديث، لمكان بصيغة الحاضر وتحدياته المتراكمة والمركبة، حيث يقول دومون في هذا: "ما

[1] Ibid.
[2] Ibid.

ينقصنا في الثقافة الحالية، هو مجموعة التوسيطات الجديدة المنسوجة في الحياة اليومية، بين الثقافة الأولى والمنتجات الاستثنائية من الثقافة الثانية. التوسيطات التي لا ترشّح نفسها لتلغي المسافة التي تبني حرية الفن والمعرفة بل اجمالها/مراجعتها باختصار récapituler إذا جاز التعبير، في تحمّل (أخذ على عاتقه) الممارسة الاجتماعية الكلية لكي يتم إعادة حقن/غرس réamarrés الموضوع الثقافي والعلم في هذا العالم نفسه، فمن الضروري أن يكون مكان الإنسان في الزمان la durée والمعنى sens، أي إعادة تهيئته على مقاسه"[1].

الموضوع الثقافي بالنسبة لدومون هو "إعادة فتح للدلالة "[2]، ومقاربتها من خلال ما تتيحه المعرفة–على اعتبار أن المعرفة هي عملية ثانية من التضاعف–، وهو ما يعني هنا "تخفيض الدلالة بدلا من ازاحتها"[3]، بحيث يشترك الاثنان في تأسيس عالم من المعنى المستقل عن حدوث الدلالة التي قدمت التطابق وفي كثير من الأحيان تناقض التمثلات المشتركة[4].

**يفترض هنا "دومون" "ازدواج الفعل والدلالة"[5] في أصل تقابل الموضوع الثقافي والموضوع العلمي. المعرفة يجب أن تُفْهَمُ ضمن المعنى المحدد لفهم العالم من خلال العلم والتقنية،** وهو ما يعني أن الموضوع الثقافي والموضوع العلمي تخليا معاً عن البراكسيس المألوف من أجل الاستشهاد بالدلالة المنتجة بالتوازي مع الدلالة المعطاة. فضلا عن ذلك، "فهما متقابلان لأن المعرفة العلمية حرّرت، قلّلت، جزّأت، أطالت، ووضّحت منطق الفعل"[6]، وهي بذلك "شرح واطالة المنطق الأكثر قواما للفعل"[7]، وهو ما جعلنا في النهاية أمام معلومات منتجة، والتي سيتم الاحتفاظ بها بسبب طبيعتها العملية والوظيفية. لقد كان الهدف من وراء ذلك تشييد

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme mémoire et distance, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome01, op, cit. p148.
[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p111.
[3] Ibid.
[4] Ibid.
[5] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme mémoire et distance, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome01, op, cit. p57.
[6] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p111.
[7] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme mémoire et distance, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome01, op, cit. p 59.

مواضيع تطيل الفعل لتحل محّل المواضيع المعطاة في الثقافة المشتركة. "الشخصية القاعدية انتجت مواضيع ثقافية مستقلة في الثقافة التي نابت"[1].

[1] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p111.

# المبحث الثانـي:

# الـهيرمينوطيقا النقديـة للثقافة

**1/-الهيرمينوطيقا النقدية:**

"على الرغم من أنه لم يُظْهِرْ انتسابه للهيرمينوطيقا، إلاّ أنني لا أعتقد -يقول "**سارج كانتين**"- أنه من المبالغة أن تقدَّم رؤية في فرناند دومون على أنه هرمينوطيقيا"[1]. بهذه العبارة يقدم "كانتين" دومون الهيرمينوطيقي"، ففي مقالته الموسومة بـ: الهيرمينوطيقا النقدية للثقافة -والتي اشرنا اليها سابقا- ينبري "كانتين" للبرهنة على أن أعمال دومون الفلسفية والفكرية هي أعمال ذات توجه هيرمينوطيقي أيضا.

مثلما وأكدنا سابقا، كان هم "دومون" اخراج مجتمعه من أزمته الوجودية والمعنوية التي وقع فيها، وهو ما يعني وجوبية طرق الواقع وتعقيداته ومحاولة "**فهمه**" بما يمكّن من فتح الآفاق أمامه فيما بعد، والحديث عن الفهم بصورة عامة يقودنا إلى الحديث عن **الهرمينوطيقا المعاصرة**، وإلى أن نتقصى عن ذلك المسار الذي ابتدأ مع **شلاير ماخر فريديريك** والفلسفة الألمانية لينتهي منفتحا ومطعما بمشارب فلسفية ومعرفية نقدية مختلفة كما تجلى ذلك مع **بول ريكور في هرمينوطيقيته النقدية* وقبله مع أرنست كاسيرر**.

من الواقع إذن كانت الانطلاقة الفلسفية والفكرية، ومنه تحددت الضرورات النقدية الهيرمينوطيقية والتحديّات الفلسفية والمعرفية، سواء كان ذلك في عملية "تحديد الثقافة بوصفها وعيًا تاريخيًا conscience historique في كتاب مكان الإنسان"[2]، أو في عملية "التمييز الأساسي بين الحقيقة la vérité والملاءمة Pertinence في كتاب الأنثروبولوجيا في غياب الإنسان، أو أيضا في مسألة التوفيق réconciliation مع الماضي التي نجدها في دراسته السامية بخصوص الكيبيك"[3].

**الهرمينوطيقا النقدية**، وكما حدثتنا الفلسفة المعاصرة، في معالجتها لواقع المجتمعات تذهب إلى ما يقع ويقف خلف هذا الواقع حيث منابت الكلمة وكلّ فعل إنساني بكل أشكاله وألوانه، أي

---

[1]Serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit. p54.

*يطلق على الهيرمينوطيقا النقدية كما تجلت مع بول ريكور مسميات عدة، ففي مراجع يطلق عليها: الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية، وفي مراجع أخرى تسمى: الهيرمينوطيقا ما بعد البنيوية.

[2]Ibid.

[3]Ibid.

إلى ذلك المحرك الخفي لسلوكيات البشر وقناعاتهم، ونقصد هنا الرمز (الثقافة)، فالعودة إلى الرمز ومحاولة فهمه هي عودة لفهم العالم ومن ثمة هي عودة لفهم الإنسان أيضًا، "وما دام الإنسان _كما يقول كاسيرر_ قد خرج من العالم المادي فانه يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية. وكل التقدم الإنساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقويها"[1].

بلغة "جيل ديلوز" يعتبر الرمز "مسطحًا فلسفيًّا Plan d'immanence"[2] ونقطة الارتكاز لكل فلسفة "بول ريكور" كما "دومون"، عبره صيغت كل الإشكاليات الفكرية والفلسفية، ليكون بذلك "المفتاح" لكل المسائل "الأنطولوجية"، فمهمة الفهم هنا [ومن ورائه الهيرمينوطيقا طبعًا] هو اخراج المجتمع من حالة الصدام بين ما هو تقليد متوارث وبين ما هو حديث مستجد إلى حالة البناء، أي فتح الآفاق من جديد بما يراعي الذات وسياقها التاريخي والاجتماعي. "بل إنّ كلّ تأويل ينطوي على تجديد ماضي الرّؤية والمنهج، لأن كلّ تأويل لا بدّ أن يحمل أثر الحدث واللحظة التاريخية أي أثر الزمن انطلاقا من العودة التفكرّية للأقوال والنصوص المؤسّسة لكيان هذه الثقافة، بما هي وحدة تتضمّن في داخلا كثير من الحركة والدينامية"[3].

والحديث عن الأقوال والنصوص هو حديث عن اللغة بوصفها مفتاحٌ لفهم الواقع وتغييره أيضا. ففي رحلته الهيرمينوطيقية والنقدية هذه توجه "دومون"، كما هو حال أغلب فلاسفة العصر، إلى اللغة باعتبارها الأداة والوسيط القادر على حمل الدلالات والمعانى، وكذا ابداعها على نحو ما يمكّن من تجاوز الانسدادات التي هي أمام الذات، واللغة المقصودة هنا هي تلك "اللغة حيّة" كما الحياة، هي تلك التي تتوجه إلى الأفراد والجماعات تتطوّر معهم وتساهم في تطويرهم أيضًا، وهو ما يجعل منها أداةً للتأثير والتدليل، وليست اللغة هنا "ذات أبعاد لسانية

---

[1]أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، تر: إحسان عباس، مر: محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، لبنان، د. ط، د. س، ص67.

[2]عليّة الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص 103.

[3]المرجع نفسه، ص142.

فحسب، وإنما هي تكتنه جل الثقافة البشرية، ففيها تسكن المفاهيم المنطقية وبها تتجلى جماليات الإبداع، وفيا تتمظهر خصائص كل قول واحساس"[1]؛ والمقصود بهذا، وكما شرحنا ذلك، هو أن اللغة مرتبطة بسياقات الذات المختلفة؛ إنها منخرطة ومرتبطة بصورة أو بأخرى بتاريخ الذات عبرها تتمكّن الذات من فهم العالم وفهم نفسها في نفس الوقت، وعليه "ففعل الكائن تاريخي، لأنه يتوازى مع راهنية الذات، وليست الا الذّات التي يمكن أن تسحب من اللغة تاريخيتها، فكل لغة تقع خارج الفهم أو لا تجد إمكانية استعادة معانيها المكتوبة فهي خارج تاريخ الفعل، ومنه فإن كل فهم وتأويل هو إلحاق الذات بوجودها"[2]، فالذات لا يمكنها أن تفهم نفسها وترى العالم إلاّ من خلال اللغة. هذه الأخيرة تتبدى لنا من خلال النصوص كتركيب بنيوي (بنية) تتداخل فيها مجموعة من العناصر التعبيرية لها وظيفة التعيين، تعيين الأشياء في العالم الخارجي، أي بما يمكّن من ربط الذات بالعالم ربطا حيويًا، وهو ما يجعل من اللغة "كائن حي" أيضا تساير متغيرات العالم، تتطوّر معه وتطوّره، وهذا ما أشار اليه هومبولت* حين اعتبر اللغة والحياة "مفهومان لا ينفكان عن بعضهما"[3]. وفق هذا التحديد تعتبر اللغة "كائن حي"، يتغذى من الحياة كما تتغذى الحياة منه، والعالم حسب المفهوم الماركسي للغة لا يمكن تغييره الاّ عبرها، منها تتشكّل الذات وعبرها يبنى العالم كل مرة بدلالات متعددة ومختلفة، فالقصد هو البحث عن معنى للحياة انطلاقا من سياق الذات التاريخي والاجتماعي أي ضمن سياقها الظرفي، وليس انطلاقا من سياق آخر مختلف. كل هذا انطلاقا من اللغة، بحيث "عندما تتغيّر اللغة في بنيتها وعمليتها، في مادتها ودلالتها، فإنها تساهم في تغيير العالم الذي تعيّنه وتشير إليه. فلا تأتي

---

[1] إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2008، ص121.

[2] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص56.

*للغة بالنسبة لهومبولت وظيفة مزدوجة: "وظيفة التعيين بالتدليل على الأشياء والتصوّرات؛ وظيفة الربط بالجمع بين الحروف والأصوات للحصول على مفردة مفهومة وبالجمع بين المفردات لتشكيل جملة مفيدة وبالجمع بين الجمل لتشكيل نص مقروء. تأتي هذه العمليات من قدرة الذهن على تشكيل تصوّر حول العالم الذي يتحرّك فيه ويتواصل به. فهو يعقد معه علاقة تصويرية أو تشكيلية بالأنسجة النصية والحبائك الخيالية. ليست اللغة وصفا للعالم فحسب، بل هي أيضا بناء لهذا العالم وبناء للإنسان الذي ينتمي إلى هذا العالم". أنظر: محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، مرجع سابق، ص395.

[3] شوقي محمد الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص395.

الحركة ولا يتم الفعل سوى بلغة حية وناطقة، أي بفكر فاعل وديناميي. وينعكس هذا النشاط اللغوي والفكري على الذات التي تعقد مع المحيط علاقة تشكيل دلالي ورمزي وليست فقط علاقة تواصل ميكانيكي"[1].

كما هو معروف، لم يكن الاهتمام والتوجّه إلى الهيرمينوطيقا وليد الصدفة أو بغرض الترف المعرفي، بل أفرزته حالة اللافهم وعتامة المعنى الذي ولّدتها الميتودولوجية الإبستيمية لهذا العالم **وبنيته الرمزية والدلالية** وهو ما خلق "**أزمة معنى**" لم يشهد لها العالم مثيل من قبل، وأمام هذه الأزمة والعتمة بدأ العالم يفقد تماسكه الأول لأن "الدلالية هي ما يشكل بنية العالم"[2]، وأصبح الإنسان بذلك يعيش حالة من **الاغتراب**، وهو ما يستوجب هيرمينوطيقا من نوع خاص، هيرمينوطيقا لها القدرة على إعادة بعث المعنى، أي تأويل العالم وفهمه بشكل ومنحى جديد، والإنسان بما هو وحدة "طبيعية وثقافية" له المقدرة على الترميز وصياغة الرؤى والصور وبناء الدلالات وتركيبها.

لقد كان التحدي بالنسبة لدومون كما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة المشتغلة بالثقافة يتمثل في كيفية التوفيق بين مختلف الأشكال الرمزية (الدين، اللغة، العلم، الأسطورة، الفن..إلخ) في وحدة مركبة لتؤدي وظيفة واحدة، فـ "قد تتناقض هذه الأشكال (...)، لكن الأمر الجامع بينها هو الأداء الرمزي، هو كيفية تشكيل صورة عن الإنسان وتصوّر حول الوجود يختلف في المادة (المضامين البحثية) ولكنه يتماثل في الصورة (الظواهر الفعلية)"[3]، وَمَنْ غَيْرُ الهيرمينوطيقا في صورتها الدومونية وقبلها الكاسيررية والريكوروية مقدرة على ذلك.

لقد كانت بذلك **الهرمينوطيقا النقدية** أحد الأسلحة التي وظفها "دومون" لفهم مجتمعه وتجاوز الانسداد الحاصل على أرض الواقع، والذي كان مصدره "الثقافات" التي تبدت كصراع

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص46.

[3] شوقي محمد الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص522/521.

أيديولوجي، وبالتالي تبقى احدى مهام الهرمينوطيقا "الكشف عن المضامين الأنطولوجية للتوظيفات الداخلية الموضوعة تحت عنوان تأويل الذّات"[1]، ومنه:

ما المقصود بالهيرمينوطيقا النقدية؟ وما دلالات الهيرمينوطيقا النقدية الدومونية؟ وما هي المواضيع والحدود التي طرقتها الهيرمينوطيقا النقدية الدومونية؟ وبعد هذا وذاك: كيف تعاملت الهرمينوطيقا النقدية الدومونية مع التقليد أي مع الثقافة؟ وما السبيل لتجاوز الأحكام المسبقة والسلطة التي أفرزتهما الأيديولوجيات المهيمنة على واقعه؟

**1-1/_الهيرمينوطيقا النقدية ..الدلالة والمنحى:**

بالنسبة لدومون تندرج الهيرمينوطيقا النقدية ضمن عمل نقدي متكامل سبق وأن شرحناه ضمن الإطار العام "للثقافة بوصفها مسافة"، هذا العمل وان كان لا يتقيد بمسار أو لون نقدي معرفي وابستيمولوجي معين إلاّ أنه كان من أجل هدف واحد وهو الخروج من الانسداد التاريخي والاجتماعي الذي تعاني منه الذات، انطلاقا من مُسَبِبِه، أي انطلاقا من الثقافة نفسها سبب الأزمة والانسداد، وهو ما يعني ضمنيا ضرورة العمل على بناء وتركيب ثقافة ثانية تراعي السياق العام للذات انطلاقا من **الذاكرة** مصدر كل تصور وفعل اجتماعي، أي **من الثقافة الأولى التي منها الانتماء.** هذا العمل الفلسفي التي فرضته الضرورة يحتاج إلى "فهم خاص" وإلى عمل "هيرمينوطيقي نقدي" يؤدي إلى إمكانية "**نقد الأيديولوجيات**"، وفي هذا يشبّه ويربط "سارج كونتين" **المقاربة الهرمينوطيقية الدومونيّة بالمقاربة الهرمينوطيقية الريكورية** والتي سماها بـ: "زحزحة الموضع الأولي للسؤال الهيرمينوطيقي، وإعادة صوغ السؤال الأساسي للهيرمينوطيقا بكيفية تتيح لجدلية معينة بين تجربة الانتماء وبين المباعدة الاستلابية أن تصبح هي الدافع والمفتاح لحياة الهيرمينوطيقا الداخلية؟"[2]*. هذه الفرضية التي يضعنا فيها "كونتين"

---

[1] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص57.

[2] Serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit. p47.

*ارتأينا هنا الاعتماد في هذا الاستشهاد الذي يوظفه "سارج كونتين" في مقالته الموسومة بـ: "الهيرمينوطيقا النقدية للثقافة" une herméneutique critique -de la culture والمقتطف من كتاب بول ريكور المعنونة بـ: Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,

تدفعنا، وكما يصرّح بذلك، إلى البحث في دروب الهيرمينوطيقا النقدية الريكورية كمحطة أولى من بحثنا هذا، لنعرج من خلالها على معظم أعلام الهيرمينوطيقا المعاصرة، وسنعتمد في هذا على المسار الذي رسمه ريكور في كتابه "من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل"، وخصوصا في المقال والجزء الموسوم بـ: "الهيرمينوطيقا ونقد الأيديولوجيات"[1]. هذا لا يعني تقديم عرض مفصل عن هذا المسار بل سنقتصر هنا على تقديم ما يخدم قضيتنا ألا وهي "المقاربة الهيرمينوطيقية النقدية الدومونية" كما انبرى لها "كانتين"، فـ "ما قدمته الحركة الهيرمينوطيقية لدومون –والقول هنا لكانتين–ليست أقل شأنا مقارنة بما قدمه غادامير خصوصا. لكن قبل وبغية تسليط الضوء أكثر على هذا السلوك النوعي الدوموني، أود إجراء ذلك أيضا قدر الإمكان بالتوازي مع غادامير. وللقيام بذلك سأعتمد على التحليل الذي قام به ريكور عبر مصطلح "الوعي المعرض لتأثيرات التاريخWirkungsgeschichtliches Bewusstsein*"، والذي يعتبر مفتاح الهيرمينوطيقا الغادامييرية "[2].

وفق هذا التحديد الذي يقدمه "كانتين" تندرج "هيرمينوطيقا دومون النقدية"، كما هو الحال بالنسبة للهيرمينوطيقا النقدية المعاصرة عبر مختلف أعلامها، في معالجة القضايا ذات الطابع الوجودي والمرتبطة بالواقع وأزماته المتعددة، وهو بذلك لا يخرج عن المنحى الأنطولوجي الذي

---

Paris. Seuil, 1986, p. 365.– على الترجمة المعتمدة في كتاب: بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تـ: محمد برادة، حسَّان بورقية، مرجع سابق، ص288.

[1] Ibid.

* في شرحه لهيرمينوطيقا "غادامير"، والتي عكف من خلالها هذا الأخير على إعادة الاعتبار لـ"الحكم المسبق"، "التراث"، السلطة"، يقسم "بول ريكور" هذه الأخيرة إلى ثلاثة مجالات أساسية: "المجال الاستيتيقي"، و"الجال التاريخي"، و"المجال اللغوي". فـ "**في المجال الاستيتيقي، تكون تجربة الإمساك بـ، هي ما يسبق دائمًا وتجعل الممارسة النقدية للحكم التي وضع كانط نظريتها تحت عنوان حكم الذوق ممكنة. وفي المجال التاريخي، يكون الوعي بكوني محمولا بتقاليد هو ما يستبقني ويتيح كل ممارسة لمنهجية تاريخية على صعيد العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأخيرا في مجال اللغة الذي يخترق بكيفية ما المجالين السابقين يكون تشارك الانتماء إلى أشياء قيلت من خلال أصوات كبيرة لمبدعي الخطاب هو ما يسبق ويتيح كل اختزال أداتي للغة وكل تطلع إلى استيعاب بنيات نصوص ثقافتنا بواسطة تقنيات موضوعية**". في مقابل هذا التقسيم يصرح "بول ريكور" أن مناقشته الفلسفية بخصوص هيرمينوطيقا غادامير قد تمحورت حول المجال الثاني [المجال التاريخي]، وأنه من خلال هذا المجال يربط المناقشة بالمجالين الأخريين، حيث "**انتقل الوعي الاستيتيقي والوعي التاريخي إلى داخل الخطاب. وبذلك فإن نظرية الوعي التاريخي تكوّن العالم الصغير لمجموع الكتاب والصورة المصغرة للجدال الكبير**". أنظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تـ: محمد برادة، حسَّان بورقية، مرجع سابق، ص264

[2] Ibid. p50.

رسمه "غادامير" وقبله "هيدغر" و"المتمثل خصوصًا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهيرمينوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص، وهو ما أسماه هيدغر بـ (لمنعطف الأنطولوجي الحاسم ontologische wendung) في تجربة الفهم"[1].

وعليه، إذا ما نظرنا إلى الوسط الذي عايشه "دومون" بوصفه فضاءً للصراعات الأيديولوجية، سواء تلك التي طابعها "ذاتي–منغلق" والتي تأتي من بعيد، ونقصد بها تلك التي تأتينا من **التراث والتقليد tradition**، أو تلك التي استحدثتها افرازات العصر العلمية والتقنية والتي تعتبر هي الأخرى، وفق التصوّر الكاسيرري، **أحد أوجه الثقافة في صورتها الحديثة**، وهو ما أفرز في النهاية خطابات أدت إلى عدم الفهم الصحيح للواقع، وجدنا أن الهيرمينوطيقا النقدية الدومونية كانت بمثابة **فلسفة تأويل** عكفت على معالجة إشكالية مجموع التصورات التي ترنحت بين ما هو "ذاتي " وما هو "علمي"، أي ما هو "أيديولوجي"، والتي إن تشابهت فإنها تتشابه في إقصاء بعضها البعض.

بعبارة أخرى نتحدث عن "**الثقافة بوصفها ذاكرة**" تلك التي تنبثق منها "التصورات" و"الرؤى"، والتي نحصرها هنا في خانة "**التصوّر التاريخي**" المنبثق من التقليد/التراث. هذا المعطى السابق على الذات وراهنيتها، والذي يتبدى كـ "سلطة" وكـ "أحكام مسبقة" يطرح على الذات تصوّرات حول "**شيء ما**" في مقابل افتراضات وتصورات أخرى نسجتها "الذات" حول "**الشيء نفسه**" في الحاضر والتي أوجدها الطابع العلمي والتقني والتعددي (تعدد الثقافات والذوات) للعصر، وأمام هذه الثنائية، ثنائية الماضي والحاضر وجدنا أن "هيرمينوطيقا دومون" تعالج نفس الإشكالية التي عالجها "غادامير" والمتمثلة في "إشكالية الفهم" من وجهة نظر **موضوعانية objectiviste وذاتوية subjectiviste**، فـ "نشاط الفهم هو إعداد مشاريع في القراءة تنسجم مع موضوع الفهم، حتى وإن كانت هناك افتراضات ذهنية(anticipations) تتطلع إلى إدراك موضوع الفهم قبل تحقيقه كمشروع قراءة راهن يصحح الافتراضات المسبقة، العشوائية

[1] هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تـ: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، الجزائر، لبنان، ط2، 2006، ص13.

والاعتباطية، حضور الشيء (و"الشيء نفسه") هو الذي يحدد نشاط الفهم كمشروع حاضر وراهن، ويحدد مشروعيته كفهم حيوي وخلاق"[1].

لا يتعلق الأمر هنا بتقديم أو اقصاء تصوّر عن الآخر. نقصد تقديم التصوّرات الموروثة عن التصوّرات الحديثة والتي أوجدتها السيرورة التاريخية ومتغيرات الذات عبر التاريخ كما فعلت ذلك **الأنوار**، أو اقصاء تصورات الآخر وتحقيرها، إذ أنه لا يهم من الأساس "أن نضخم الميتوس muthos بدلا من تعظيم اللوغوس logos، ومن أن نرافع من أجل القديم على حساب الجديد(...)، ومن أجل الماضي الأسطوري le passé mythique ضد مستقبل اليوتوبيا العقلانية le future des utopies rationnelles"[2]؛ وعليه، فقد تمحورت الإشكالية الهيرمينوطيقية حول كيفية التعامل مع التصوّرات القادمة من الماضي والتي لقيت اقصاءً من نظيرتها العلمية التي هي في نفس الفضاء. هذه الحالة الاجتماعية والمعرفية تحتاج إلى موقف هيرمينوطيقي نقدي يمزج بين الفهم والنقد، وهو ما يعني أن الهيرمينوطيقا النقدية هنا تتبدّى كمشروع راهني همّه اخراج الواقع من مأزقه وانسداده. يتعلق الأمر إذن في كيفية التعامل مع اشكالية "الحكم المسبق"، ذلك الذي يفرض سلطته ومنطقه على الجماعات والأفراد، "هذا الذي يعثر في الواقع على أصالته، لكن انسداده أيضا "[3](قوبل بالرفض من قبل الأنوار)، وهو ما يقودنا إلى البحث مجددا "عبر الرومانسية الألمانية لمفترضات فلسفة الأنوار*، وبشكل أكثر

---

[1] هانز غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، التفكيك وفن التأويل، تـ: محمد شوقي الزين، من الرابط الالكتروني: .http://www.aljabriabed.net/n16_08azin_gadami.htm

[2] Ibid. p49.

[3] Serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit. p49.

*حتى نفهم هذا الجدال الذي وقع بين "الرومانسية" و"الأنوار"، والذي أعاد طرحه العديد من الفلاسفة عند تناولهم للمسائل ذات الطابع الوجداني المرتبطة بالعالم المعيش خاصة "غادامير" و"هابرماس" وبعدهما "بول ريكور"، علينا العودة إلى نشأة الأنوار أولا، هذه الحقبة التي تُخْتَصَرُ في كلمة واحدة ألا وهي "التحرير" بلغة كانط، تحرير الإنسان من كل القيود والأحكام المسبقة التي شيّدها الإنسان عبر الإنسان نفسه [أي عبر العقل]. والأنوار كحقبة فلسفية ومعرفية هي في الحقيقة رد فعل لما ساد قبلها، ونقصد هنا أن ما شهدته هذه الحقبة من تفرد للنزعة الإنسانية مرده ما كان سائدا في العصور الوسطى، أين كانت المفاهيم اللاهوتية المرجع الأساس والوحيد لأي تفسير ومنطلق فكري ومعرفي بما في ذلك التاريخ، والذي فُسِرَ وارتبط بـ "المطلق" بلغة ذلك العصر، " حيث يفسر المفهوم اللاهوتي حركة التاريخ على أنها مجرد تجلي لإرادة الذات الإلهية في العالم، و المفهوم اللاهوتي للتاريخ هو أكثر المفاهيم بدائية، وهو مرتبط ارتباطا وثيقا بالجهود الأولى التي بذلها الفكر الإنساني لاستشفاف العالم

تحديداً في نفي فقدان الثقة المطروح بخصوص الحكم المسبق discrédit jeté sur le préjugé عبر الكلمة الألمانية l'AufklÂrung"[1].

لا ينكر بول ريكور دور الهيرمينوطيقا الرومانسية في بناء الهيرمينوطيقا النقدية، فـ "دلتاي" على سبيل المثال كان له الفضل في استحداث براديغم جديد إلى الهيرمينوطيقا حين أخرج هذه الأخيرة من "النصوص المقروءة" إلى "النصوص المرئية"، فالهيرمينطيقا بوصفها مفتاحًا لفهم الواقع يجب أن تتوجه من خلال "النصوص" إلى "فهم" شبكة العلاقات الإنسانية ومختلف الممارسات الفردية والاجتماعية، أي الحياة النفسية للمؤلف. بالمجمل "يهدف فن التأويل إلى فهم وتفسير أفكار الآخرين عبر علاماتهم. يحدث الفهم عندما تستيقظ التمثلات والإحساسات في نفسية القارئ وفقا للنظام والعلاقة الكائنين في نفسية المؤلف"[2]. لكنه في المقابل يراها أحد المحطات الهيرمينوطيقية والفلسفية التي حنت إلى "الماضي" وغرقت في "الذاتية"، ويجب التعامل معها عند إعادة طرح السؤال الأساسي للهيرمينوطيقا بالطريقة التي "تعترف بحقه في نقد الأيديولوجيات(...)والتي من شأنها أن تبين الضرورة من الأساس نفسه لهذه المتطلبات الخاصة"[3].

بالنسبة لبول ريكور يمثل ردّ الفعل الرومانسي على الحركة النقدية كما تجلت في العبارة الألمانية l'AufklÂrung الأساس الأول لمشكلة الهيرمينوطيقا، وهو في نفس الوقت يعتبر "فشل جوهري للهيرمينوطيقا" في التعامل مع الإشكاليات ذات الطابع الوجداني المرتبطة بالعالم المعيش، أي أن "إعادة تأهيل الأحكام المسبقة préjugé، التقليد/التراث tradition، والسلطة المتحققة عبر الهيرمينوطيقا الرومانسية عكست الإجابة فقط دون عكس السؤال"[4]. معنى ذلك

---

الخارجي. فإن أبسط مفهوم يستطيع الإنسان أن يكونه عن الطبيعة، هو أن يرى فيها حوادث ناتجة عن فعل إرادة أو عدة إرادات شبيهة بإرادته، وليس ظواهر مترابطة تخضع لقوانين ثابتة". أنظر: مجدي عز الدين حسن، صراع الأفيال: هابرماس وغادامير وريكور، التأويل والتاريخ، من الرابط الالكتروني:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=298876&r=0

[1] Serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit. p49.

[2] محمد شوقي الزين، كلافيس هيرمينوطيقا، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، من الرابط الالكتروني:
www.aljabriabed.net/n28_06azzin.(2).htm#_edn6

[3] Ibid.

[4] Ibid.

ضرورة العودة والنظر إلى الموقف الذي اتخذته الفلسفة الرومانسية من الأنوار، والذي يعتبره "غادامير" أنه اقتصر "على التحوّل من: لأجل إلى ضد، أو بالأحرى من ضد لأجل، دون أن تنجح في زحزحة الإشكالية نفسها وفي تغيير أرضية النقاش"[1]، وهو ما يتطلب من وجهة نظر "غادامير" العودة إلى ذلك التعارض الذي كان قائما بين [العقل] من جهة والثقافة (الحكم المسبق، السلطة، التراث) من جهة أخرى، وهو ما عبر عنه صراحة "غادامير" في العديد من محطاته الفلسفية خاصة في كتابه العمدة حول الهيرمينوطيقا والموسوم بـ: "الحقيقة والمنهج"[2]، بحيث كانت غاية الحقبة الأنوارية النظر إلى مختلف المسائل ذات الطابع الإنساني والاجتماعي من وجهة نظر عقلية صرفة مقصية بذلك أية خلفية ثقافية (دين، أسطورة، شعر...الخ). بعبارة أخرى عملت الأنوار على فهم التاريخ من منظور عقلي مقصية في منهجيتها "أية أحكام مسبقة"؛ بحيث أعتبرته حكما خاطئا طالما لا يحوز على مصداقية العقل. هذا التوجه "الأنواري" اتجاه "الثقافة" و"التراث" وكل ما له علاقة **بالماضي والانتماء** قابله أيضا توجها "هيرمينوطيقيا رومانسيا" مماثلاً ممثلا في كل من "رانكه Rank" و"درويزن Droysen" و"دلتاي dilthey" ومعهم "شلايرماخر"، والذي كانت غايته إيجاد منهج بديل عن المنهج الامبريقي المستخدم في العلوم الطبيعية لفهم القضايا والمسائل ذات **الطابع التاريخي**؛ معنى ذلك أن الرومانسية كمحطة فلسفية وهيرمينوطيقية كانت عبارة عن رد فعل وفقط على المرحلة السابقة، وهو ما انتقده غادامير لاحقا. تلك هي إذن "نية غادامير المعلنة بألا يسقط من جديد في الأخدود الرومانسي"[3]؛ بحيث عمل من خلال مشروعه الهيرمينوطيقي على تجاوز ما يسمى "المدرسة التاريخية" في سعيها للموضوعية. "لذلك يعلن غادامير أن مهمته تحرير الوعي

---

[1]بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص266.

[2]جورج هانز غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسين ناظم، مراجعة: جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007.

[3]Ibid.

التاريخي من صبغة نموذج الذاتية، وتخليصه من السمعة السيئة التي ألحقتها به المدرسة التاريخية" [1].

يتساءل "ريكور" من خلال النقاش الذي يفتتحه بين كل من هيرمينوطيقية "غادامير" ونقد "يورغن هابرماس Jürgen Habermas" إن كان "غادامير" قد تجاوز حقا الاخفاق الرومانسي في تناوله لمسألة الهيرمينوطيقا، فكل "السؤال هو معرفة ما إذا كانت هيرمينوطيقا غادامير قد تخطت فعلا نقطة انطلاق الرومانسية الهيرمينوطيقية"[2]، وإذا كانت هيرمينوطيقيته للتقاليد "تفلت من لعبة القلب التي ترى أن الرومانسية الفلسفية منغلقة داخلها أمام تطلعات أي فلسفة نقدية"[3].

**2-/الهيرمينوطيقا والمنعطف الهيدغري:**

لا ريب، يستثمر غادامير في المسار الهيرمينوطيقي الألماني بما في ذلك **المقاربة الهيرمينوطيقية الهيدغرية** فيما يتعلق بمسألة "الرجوع إلى "الشيء نفسه"، بحيث "استند "غادامر" على المبدأ الهايدغرى لـ(البنى المسبقة للفهم) . في مجاوزته لقطيعة عصر الأنوار مع (التراث، السلطة، الحكم المسبق) . المتمثل في: أننا لا نستطيع (الفهم) دون الاستناد إلى (فهم مسبق) لما نود فهمه!"[4]؛ فالغرض هنا من الهيرمينوطيقا تجاوز حالة اللاتعيين وحالة اللغط الذي يشهدها الفضاء الاجتماعي الواحد المتعدد الثقافات واللغات والألسن والمشارب المعرفية، بحيث "يطرح هنا فن التأويل نفسه كـ "وسيط(médiateur) " ليوفق بين التصورات المشكلة حول جوهر الشيء والتصور التاريخي الذي يقدمه التراث. يتنازع المؤول شبه توتر بين انتمائه إلى تراث معين وبين قراءاته التأويلية والموضوعية لما يطرح أمامه من مواضيع ومسائل للمعالجة. بتعبير آخر، يتردد المؤول بين تواجده وتموقعه ضمن سياق خاص يعبر عن خصوصيته في الرؤية والمعالجة وبين مواضيع تنتمي إلى سياق آخر"[5].

---

[1]سمير جواق، نقد الوعي التاريخي الشائع أو الفهم المغترب في العلوم الإنسانية، قراءة في موقف غادامير، من نموذج الموضوعية للمدرسة التاريخية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، د. ط، 2016، ص04.

[2]بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص267.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]مجدي عز الدين حسن، صراع الأفيال: هابرماس وغادامير وريكور، التأويل والتاريخ، من الرابط الإلكتروني: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=298876&r=0

[5]هانز غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، التفكيك وفن التأويل، مرجع سابق، ص.

لقد كان للمقاربة الهيرمينوطيقية الهايدغرية مفعول السحر في إعادة بناء الهيرمينوطيقا المعاصرة، حيث شهدت هذه الأخيرة تحولا جذريا في معالجتها لإشكالية "الحكم المسبق" و"التقليد"، بحيث أستطاع بذلك إيجاد المعادلة الفلسفية القادرة على جمع وربط العقل بالتصورات والأحكام المسبقة التي مصدرها "الثقافة"؛ فلقد "بيّن تحليل هيدغر الزماني للدزاين Dasein، بحسب اعتقادي–والقول هنا لغادامير–، أن الفهم ليس فقط فهماً لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو وجود الدزاين نفسه. وأنه لبهذا المعنى استعمل مصطلح الهيرمينوطيقا. فهو يدل على الوجود الحيوي الأساسي للدزاين الذي يشكّل تناهيه وتاريخيته، ومن ثمّ هو يشمل مجمل تجربته للعالم"[1]، وهو ما يعني أن الهيرمينوطيقا بعد دلتاي **والمطعمة بفينومينولوجية هوسرل** –ولكن بلمسة هيدغرية–قد اتخذت مسارا مختلفا وحيزا أوسع للفهم ألا وهو الحيز الأنطولوجي بصفة عامة، و"بالتالي يكون فهمنا للنص على أساس (توقعات) المعنى المستمدة من (علاقتنا السابقة) بالموضوع. وبالتالي فثمة علاقة حوار جدلي هنا بين (العقل) و(التراث) ممثلا في التصورات المسبقة، أو بالأحرى لم يعد (التراث وأحكامه المسبقة) عنصرا غريبا على (العقل) أن يتطهر منه، بل أصبح آلية من آليات العقل نفسه. ف (الحكم المسبق) لا يعني أنه حكم خاطئ بالضرورة، بل يكون مشروعا أو غير مشروعا، ذا قيمة إيجابية أو سلبية، وهو أولا وأخيرا يمدنا بفرضيات ذات طبيعة توقعية تساعد وتُعين على عملية الفهم والتأويل"[2]؛ وبصورة دقيقة أصبح الفهم مع "هيدغر" كينونة مكونة للدزاين، وهذا لن يتحقق الا بفهم أنطولوجي مسبق للكينونة في نفس الوقت، وهو ما يعطي الامكانية لتأويل آخر تفتح من خلاله الآفاق، وهذا ما عبر عنه في كتابه: "**الوجود والزمن**". إن الفهم عند هيدغر "ليس شيئا يملكه الإنسان في بعض الظروف. الفهم هو نفسه وجود الإنسان في العالم وهو أساس كل التفسيرات اللاحقة. الفهم إذًا

[1] هانز غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص36.

[2] مجدي عز الدين حسن، صراع الأفيال: هابرماس وغادامير وريكور، التأويل والتاريخ، مرجع سابق، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=298876&r=0

هو الصورة الأصلية لوجود العالم في تجليه لنا، وليس مقصورا على موقف معيّن نتعامل معه. الفهم بعبارة أخرى، هو تكشف الأفق العام للإنسان في العالم"[1].

من هذا المنطلق يعتبر هيدغر أحد الوجوه البالغة التأثير في الهيرمينوطيقا النقدية المعاصرة، وأصبح الفهم عنده مقترنا بالتاريخ، متجاوزا بذلك "الثنائية الدالتايية" في الفهم، ونقصد هنا التمييز الذي وضعه دلتاي بين "الفهم العلمي" "والفهم التاريخي"، ومتجها بذلك إلى ما يقع خلف المفاهيم والتصوّرات والرؤى، وأصبح الفهم معه لا يرتبط بالوعي أو اللاوعي، بل هو ما يدخل في خانة "التكشف"، فنظرية المعرفة ذات الأساس المنهجي العلمي كانت تقيم أبحاثها على بنيات ذات طابع موحد من الظهور والوجود، أي أنها تتوجه إلى الأشياء القابلة للظهور والملاحظة، لكنها في مقابل ذلك لا تستطيع الوصول إلى الأشياء التي تجيد "التخفي"، وهو ما أدى إلى "أزمة في الوعي"، فالعلم لا يتمثّل، وليست له القدرة على أن يتأوَّل، أي أنه لا يفكر. "لقد استلزم المنعرج أن يتحوّل موضوع الفهم من اللغة إلى الماوراء–لغوي، ومن علاقة التواصل الخطيّة إلى فضاء عمقي يخرج بالدلالة من ثنائية الدال والمدلول إلى البحث في مدلول الدال ومدلول المدلول. وعند ذلك يتولدُ تاريخ جدليّة للتأويل بأن يتنزل الميتا–لغوي ضمن استراتيجية فكر فلسفيّ جديد عندما تثار قضية الوجود المنسية ويصبح المشغل الأول هو التفكير في معنى الوجود، ذلك الاهتزاز الكبير الذي أحدث شروخا عميقة في نظرية المعرفة التقليدية وأنتج انقلابا بطرح سؤال سابق في الماهية عن نظرية المعرفة يستلزم مقارعة الوجود بالوجود قبل تمثل الصلة بين الموضوع والذات"[2].

مع "هيدغر" كان التحوّل من فهم النصوص والكلمات إلى ما هو أعمق وأوسع، ونقصد بهذا أن الفهم مع "هيدغر" توجه مباشرة إلى الوجود، أي إلى ما يجاور البنى التعبيرية للغة، والتي لا يمكن للسانيات وفقه اللغة وحدهما مجاراته، متجاوزا بذلك "**الفهم المُقَعَّد**" **بآلياته الوضعية**، وأصبح الرجوع إلى الأشياء مع "هيدغر" هو رجوع إلى الأصل، وبحث عن حقيقة الوجود،

---

[1]إبراهيم أحمد، هيدغر وإشكالية الفهم اللغويّ للوجود، ضمن كتاب: اللغة والمعنى، مقاربات في فلسفة اللغة، إعداد: مخلوف سيد أحمد، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2010، ص218/217.

[2]المرجع نفسه، ص218.

"وبهذا، سيصبح الدازاين يعين المكان الذي ينبجس منه سؤال الكينونة، مكان الظهور، مركزية الوجود الإنساني هي مركزية الكائن الذي يفهم الكينونة فحسب. ويتعين على نظامه ككائن أن يكون لديه فهم أنطولوجي مسبق للكينونة"[1]. لعلنا بهذا مدعوون من خلال "الفهم الهيدغري" إلى اثبات وجودنا ووجود ماضينا (تراثنا/ثقافتنا) بوصفهما تجربة حياة معاشة تنبجس منهما الآفاق.

كما يعتبر النص وفق التعبير "الريكوروي" الغيابات الرمزية التي تنتشر بهيئات مختلفة وغير منطقية ضمن الذات، والكتابة هنا هي من يرصدها، ليصبح النص مع "تذكير"، يذكرنا بأفعال "الذات" ويكشف عنها، وهو أيضا "تجاوز" لها، فالنص لا يتوقف عند فكرة واحدة، بل هو تسلسل للأفكار وبالتالي هو تسلسل "للأفعال". هذا "الكشف" و"التجاوز" لن يتأتى إذن إلاّ _وكما حدثتنا هيرمينوطيقا بول ريكور النقدية_ من خلال **الكتابة**، على اعتبار أنها الأداة القادرة على تحويل ونقل الرمز من اللاّدلالة إلى الدلالة ومن اللاتعيين إلى التعيين، فداخل كل رمز "شيئًا لا دلاليا، بقدر ما فيه من شيء دلالي"[2]، والمقصود هنا هو ترسيم دلالات الرمز عبر الكتابة؛ هذه الأخيرة لها القدرة على أن تنقل الدلالات الأولى للرمز وتثبيتها في نص مفتوح ومتاح للقراءة، لتعيد طرحها ومن خلال القراءة بمعنى آخر؛ هذا "الجدل" الذي بين "القراءة" و"الكتابة" يؤدي إلى انفتاح الذات على نفسها كل مرة بوجه جديد، أي أنه يؤدي إلى العثور على "الكينونة" دعامة فهم العالم، والنص بهذا المعنى يريد أن يقول، والقراءة هي من يتيح له ذلك، وهذا ما يسمى "**بالانتظار الهيدغري**"، بحيث "فهم نص ما، هو أن نكون مستعدين لتركه يقول شيئا ما، لأن الوعي المشكل في التأويل يجب أن يكون مفتوحا بسهولة على تغاير النّص، يعني أن نضع في الحسبان: أننا مسبوقين، بكون النّص ذاته يعرض في تغايره، ويمتلك كذلك إمكانية معارضة حقيقته العميقة"[3].

---

[1] إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، مرجع سابق، ص139.

[2] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2006، ص84.

[3] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص27.

**3-/الهيرمينوطيقا الغاداميرية واشكالية الحكم المسبق:**

لقد كان هم "غادامير" بالاعتماد على "الهيرمينوطيقا الهيدغرية" إعادة الاعتبار "للحكم المسبق" كمفهوم وحكم وجب التعامل معه كواقع له حضوره ودلالاته على الأفراد والجماعات والمجتمع بصفة عامة. بعبارة أخرى كان هم غادامير "توسيع سؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانية"[1] وهو ما يعني أن "غادامير" قد عمل على تجاوز الصراع الذي كان بين الرومانسية وبين فلسفة الأنوار كعتبة أولى، وتجاوز "الهيرمينوطيقا الرومانسية" في نفس الوقت، لتصبح معالجة التصورات والرؤى الموروثة سواء كانت في صيغة أدبية أو فنية أو فلسفية "لا تنصب فقط على رؤى ومقاصد المؤلف وإنما أيضا تقيم الأثر من خلال قدرته المعيارية ودوافعه التي تحفز الأفراد على إبداع أنماط حياتية جديدة. والانفتاح الحيوي على الأثر. عكس شلايرماخر وبيتي، ينتقل غادامير من المنهج إلى الحقيقة، لأن علاقة القارئ بالأثر الفني أو الأدبي أو الفلسفي هو علاقته بالحقيقة كانفتاح وانكشاف بالمفهوم الذي يمنحه هيدغر لكلمة aletheia الإغريقية (تعني الحقيقة كانفتاح وكشف): فهم الأثر الفني هو فهم حقيقته"[2]، وهذا يعني أن هذه "الحقيقة" هي امتداد لما هو "معاش" و"مجرب" و"ممارس"، وهي بذلك ضمن "التاريخ" وليست "مفارقة له" أو "متعالية عليه"، ما يجعل منها "حقيقة محايثة" تدفع بالإنسان من خلال المعنى الراهني المتولّد إلى تجديد رؤاه وتصوراته من منظار آخر يأخذ بعين الاعتبار "اللحظة الراهنة" و"الانتماء [علاقتنا بذواتنا]" في نفس الوقت، أي أنها تؤدي إلى انصهار الآفاق fusion d'horizon وإعادة بعثها من جديد. بهذا المعنى نجد أن "غادامير" قد أخذ بعين الاعتبار "الحكم المسبق" هذا الذي يفترض ويهندس التصورات والرؤى (والذي اعتبر معيقا للبداهة والوضوح في عصر الأنوار وجب التخلص منه). "فقبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر، تتشكل هندسة قبلية تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص وضمن منظور معين، تعبر عن السيلان أو التدفق (flux) اللانهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى

---

[1] سمير جواق، نقد الوعي التاريخي الشائع أو الفهم المغترب في العلوم الإنسانية، قراءة في موقف غادامير، من نموذج الموضوعية للمدرسة التاريخية، مرجع سابق، ص4.

[2] محمد شوقي الزين، كلافيس هيرمينوطيقا، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، من الموقع الالكتروني: www.aljabriabed.net/n28_06azzin.(2).htm#_edn6

الموضوعي (النص/الأثر) والافتراض المسبق يدل على انخراط الوعي في سياق تاريخي ولغوي خاص. فكل فهم أو تأويل يتجه من القارئ إلى المقروء يؤطره عامل اللغة والتاريخ ليس كعائق إبستمولوجي للفهم وإنما كتوجيه منهجي ينير السبيل الذي يسلكه الوعي في رصد موضوعاته"[1].

وبالتالي، فقد تحولت "الثقافة/التراث" مع "غادامير" من "موضوع متموضع" أمام المؤول إلى "شريك" في "الحوار"، سواء كان هذا "الحوار" مع "الذات" نفسها أو مع مختلف "الذوات" التي تسبح في نفس الفضاء، فالتراث وان تعددت مشاربه الاّ أنه ينتمي إلينا ويربط نفسه بنا [بالإنسان نقصد]؛ بعبارة أخرى نتحدث هنا عن "الفهم" بوصفه "مشاركة"، ذلك الذي يفترض مفاهيم مختلفة المشارب والأوجه سواء تلك التي تحملها الذات أو يحملها الآخر حول "الشيء نفسه". هذا التشارك في المفاهيم حول الشيء نفسه هو الذي يؤدي إلى احتمالات دلالية خلاقة مختلفة ينعتق معها المعنى بأوجه عدة، والانفتاح على الآخر وفهمه من وجهة نظر "غادامير" لا يعني وضع أنفسنا بين قوسين، أي ادعاء الموضوعية وتجريد أنفسنا من أيّة أحكام مسبقة لفهم نفس الشيء عند الآخر، فالقصد من وراء الفهم هو البحث عن شيء "نتعلمه" و"نتثقفه"، عن تشكيل وعيٍ من "الفهم "، و"التأويل" بهذا يمزج بين الأصول وما هو وافد من الأجنبي، و"هذا التأثر أو هذه الحساسية (réceptivité) لا يمكن اكتسابها بـ"حياد" موضوعاتي: (neutralité objectiviste) فليس من الممكن ولا الضروري ولا المبتغى أن نضع أنفسنا بين قوسين. فالموقف التأويلي لا يفترض سوى الوعي الذي بتمييزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنه يصفها كما هي وينزع عنها طابعها المتطرف. وبتحقيق هذا الموقف، نمنح للنص إمكانية ظهوره مختلفا والكشف عن حقيقته الخالصة ضد الأفكار التي نتصورها مسبقا ونواجهه بها"[2].

**4/-الهيرمينوطيقا الغادامیرية في مقابل النقد الهابرماسي:**

هذا الموقف "الغادامیري" من الفهم له ما يبرره، فبالإضافة إلى الضرورة الملحة التي يفرضها الواقع وتعقيداته هناك موقف فكري وفلسفي آخر دفع "غادامير" إلى أن ينحو في اتجاه

---

[1] المرجع السابق.

[2] هانز غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، التفكيك وفن التأويل، تـ: محمد شوقي الزين، من الرابط الإلكتروني: http://www.aljabriabed.net/n16_08azin_gadami.htm

بناء فلسفة تأويل تأخذ بعين الاعتبار "الأحكام المسبقة" و"التراث"، ونقصد هنا على وجه التحديد "هابرماس"، وهو ما يعبر عنه صراحة حين يقول: " الشخص الذي يعتقد أنه متحررا من الأحكام المسبقة، ومعتمدا على موضوعية إجراءاته، وينكر أنه هو نفسه مشروط بالظروف التاريخية، فإنما هو يجرب قوة الأحكام المسبقة التي تسيطر عليه من دون أن يعي ذلك.... والشخص الذي لا يعترف بسيطرة الأحكام المسبقة عليه سوف يخفق في رؤية ما يُظهر نفسه في ضوء هذه الأحكام. فالعلاقة هنا مثل علاقة الأنا- الأنت. والشخص الذي يتأمل نفسه خارج تبادلية علاقة كهذه يغير من هذه العلاقة ويدمر رباطها الأخلاقي"[1]، كما أن "الشخص – يضيف قائلا–الذي يتأمل نفسه خارج إطار العلاقة الحية بالتراث يدمر المعنى الحقيقي لهذا التراث بنفس الطريقة بالضبط. إذا أردنا فهم التراث يجب على الوعي التاريخي ألا يعتمد على المنهج النقدي الذي يقارب به مصادره، كما لو أن هذا سيحفظه من الاختلاط بأحكامه وأحكامه المسبقة. فيجب عليه، في الواقع، أن يفكر ضمن تاريخيته الخاصة. فالتموقع في تراث ما لا يحد من حرية المعرفة، بل يجعلها ممكنة[2]".

لقد كانت غاية "غادامير" من وراء معركته الفلسفية رد الاعتبار للـ "الأحكام المسبقة" بعدما أبعدتها الأنوار بدعوى "الموضوعية" و"الحياد" في مسعاها نحو "الحقيقة"، وهنا الاختلاف، فالهيرمينوطيقا في صورتها الغادامرية ليس غايتها الحصول على الحقيقة بل فهم ما في الحقيقة. "الهيرمينوطيقا ليست منهجا للحصول على الحقيقة، الهيرمينوطيقا في نظر غادمير ليست منهجية للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة (...) وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم"[3].

هذا المنحى الفكري والفلسفي فيما يخص الهيرمينوطيقا، والذي يتحدث عنه غادامير يرفضه "هابرماس" بدعوى أنه لا يرقى إلى "النقد" كما تجلى ذلك مع "المدرسة الكانطية النقدية" في عمومها، وهو ما يعني عدم قدرته على التعامل مع "التراث/الثقافة" وما يترتب عنهما من "فهم"

---

[1] مجدي عز الدين حسن، صراع الأفيال: هابرماس وغادامير وريكور، التأويل والتاريخ، مرجع سابق.

[2] المرجع نفسه.

[3] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص23.

و"وعي خاطئ" مصدره "أحكام مسبقة" و"تصورات مفترضة"، وفي هذا يقول "بول ريكور": "يمكن أن نقصد مباشرة النقطة الحرجة التي انتقدها هابرماس منذ تأليفه لـ "منطق العلوم الاجتماعية"، وأعني بها تصور الوعي التاريخي وإعادة الاعتبار في شكل استفزاز، لثلاثة مفاهيم مترابطة هي: الحكم المسبق، والسلطة، والتقليد"[1]. نتحدث هنا عن أسبقية "النقد" على "الفهم" في نظر "هابرماس"، ذلك الذي يضمن "الموضوعية" ويؤدي إلى "الكشف" ومن ثم "التحرر"، وهو ما دفع "هابرماس" إلى العمل على"استكشاف بُنى عالم الحياة وبصورة خاصة اللغة والفعل التواصلي والوعي الأخلاقي. إن عالم الحياة مؤسس على اهتمام بالتحرير–الانعتاق، وإن الاستخدام المشوّه والمحرّف للعقل واللغة هو وحده الذي يجعل من الصعب تقدير ذلك. وفي الواقع فإن التحرير هو الأساس الحقيقي للحياة الاجتماعية، وبالتالي للحياة الإنسانية. فالمهمة هي إذاً تقديم نظرية من شأنها أن تجعل الوضوح الكلي في الفكر والأسلوب أمرا ممكنا في هذا الصدد"[2].

وعليه، يقترح "هابرماس" نقدا بديلا لـ "هيرمينوطيقا غادامير" للتراث/الثقافة. نقصد هنا "نقد الأيديولوجيات"، وهو ما يعني أيضا تقديم البديل لمفهومي: "الحكم المسبق" عند "غادامير" و"البنى المسبقة للفهم" عند "هيدغر"، ونعني بذلك مفهوم "المصلحة"، حيث " يعارض مفهوم (المصلحة) كل تطلع نظري من جانب الذات، نحو التموقع خارج منطقة الرغبة، وهو تطلع يجد هابرماس جذورا له عند كل من أفلاطون، كانط، هيغل، وهوسرل. ومهمة فلسفة نقدية هي، بالذات، نزع القناع عن المصالح المنحدرة من مشروع المعرفة[3]".

في هذه المسألة الفلسفية، نقصد مفهومه للمصلحة، يميّز "هابرماس" بين ثلاثة مستويات من المصلحة، ألا وهي: المصلحة التقنية، والمصلحة العملية، والمصلحة التحررية، بحيث تقترن الأولى بمجال العلوم التجريبية والتحليلية، والثانية بمجال العلوم التاريخية والتأويلية وهو المجال الذي يختص بالتواصل البشري وعملياته، أما المجال الثالث من المصلحة فهو المقترن بعملية

---

[1]بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص263.

[2]مجدي عز الدين حسن، صراع الأفيال: هابرماس وغادامير وريكور، التأويل والتاريخ، مرجع سابق.

[3]المرجع نفسه.

"التحرر" وهو المجال الذي ارتبط بحقل العلوم الاجتماعية والنقدية. من هنا نجد أن "هابرماس" قد فرق بين مستويات للفعل: بين ما هو أداتي، وتواصلي، وآخر تحرري، بحيث يجد "هابرماس" في هذا الأخير "الوظيفة النقدية" القادرة على تحرير الذات في عمليات التواصل التي تقيمها، والتي تترتب عنها جملة "الإكراهات" و"السيطرة" و"العنف". إننا بهذل مع "هابرماس" أمام "منهج للتأمل الذاتي" الذي غايته تحرير الذات من شوائب "الفعل التواصلي". هذا الأخير كان مؤسسا، من وجهة نظر "هابرماس"، على "السيطرة" و"العنف" ولم يكن مؤسسا ومبني على "منطق تكافؤ الذوات"، ولهذا فقد كانت غاية هابرماس من "التحرر" هو الوصول إلى فعل "تواصلي" "يستند إلى عملية تعاونية للتأويل يتصل فيها المشاركون في وقت واحد بشيء ما في العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، حتى عندما يشددون على واحد فقط من هذه المكونات الثلاثة في أقوالهم[1]".

مما سبق، نجد أن "هابرماس" لم يستصغ ما ذهبت إليه "هيرمينوطيقا غادامير" فيما يخص "الفهم"، وتحديدًا ما يتعلق بـ "التفاهم المتبادل بين الذوات" والذي يرى أنه بناه على أساس "مفهوم الحكم المسبق". هذا الأخير يعتبر بالنسبة لغادامير "حجر الأساس" لأي اتفاق ممكن أن يحدث بين الذوات، واللغة هي المحرك الرئيس لأي "تفاهم" و"فهم" ممكن في هذا الوجود، لكن "هابرماس" وإن كان يقر بدور "اللغة" وأهميتها في هذا الوجود إلا أنه يتناول مسألة "التواصل" من وجهة نظر مختلفة، "فمن منظور نقد الأيديولوجيات عنده، فإن (تشوهات) اللغة لا تأتي كنتاج لسوء استخدام اللغة نفسها وإنما من علاقتها بالعمل والسلطة، بمعنى آخر فإن تشوهات عملية التواصل المرتبطة بالظاهرة الاجتماعية للسيطرة والعنف تجد التعبير الصادق لها في اللغة، وهو الأمر الذي حذر منه "هابرماس" ولفت الانتباه إليه، فليست كل عملية تواصل بالضرورة متحررة من التأثير الاجتماعي المرتبط بالسيطرة والعنف"[2].

لقد سعى "هابرماس" بهذا من خلال "فلسفته النقدية" للأيديولوجيات إلى تنقية "اللغة" من الممارسات الذاتية السلبية التي ألصقت بها، والوصول إلى فعل تواصلي "نقي" من كل إكراه

---

[1] المرجع السابق.

[2] المرجع نفسه.

وإرغام، وهو ما حذا بـ "هابرماس" إلى ضم الفلسفة الماركسية والتحليل النفسي إلى فلسفته النقدية معتبرا إياها "علوم نقدية". فالماركسية والفرويدية فسرت "الحقائق ذات المظهر الموضوعي على إنها ليست سوى وسائل أيديولوجية أو انعكاسات لمتطلبات نفسية جنسية، فبدلا أن يسألا عما إذا كان القول صحيحا، يميلان إلى السؤال عن خلفيته ونتائجه"[1].

لا يختلف "هابرماس" عن العديد من فلاسفة جيله من "المدرسة الكانطية" في تطعيم هذه الأخيرة بمذاهب ومدارس فلسفية وفكرية مختلفة، لكنه يختلف عنهم في التناول، أي أن تطعيمه هذا مبني على رؤية نقدية وفلسفية خاصة به، وهو ما نلمسه في تناوله "للظاهرة الاجتماعية"، فمن وجهة نظرٍ خارجية، نقصد بهذا رؤية مختلف المدارس والمذاهب الحديثة لهذه "الظاهرة"، فالأيديولوجيا بوصفها "نمط للوعي الاجتماعي، إن هي إلا بنية ظاهرة تخفي (حقيقتها) ودوافعها خارجها أو تحتها أو في لا شعورها. فهي عند (الأنوار) بمثابة تقليد يحملها الفرد، وأنشأها الاستبداد، أساسها زوغان العقل. أما عند ماركس فهي بمثابة وعي مقلوب يعبر عن أفكار طبقة سائدة من مصلحتها زيغان الوعي، وهي تجسد مصالحها التي تريد ألا تكون مرئية، أما عند نيتشه فهي أوهام المستضعفين، حقيقتها الحقد والغل وتأتي لتساعد الضعيف على تحمل الحياة واستمرارها. وعند فرويد، فهي كما ذكرنا، بمثابة تبريرات أو تصعيدات، وحقيقتها الرغبة المكبوتة أو الضائعة[2]".

**5/-الهيرمينوطيقا النقدية من بول ريكور إلى دومون:**

مثلما وسبق أن أشرنا سابقا اعتمد "بول ريكور" في بناء هيرمينوطيقيته النقدية على الجدل والنقاش الفلسفي والمعرفي الذي ميّز هذا العصر، خاصة الجدل الذي كان بين "غادامير" و"هابرماس"، أي أن "ريكور" عمل على إيجاد صيغة هيرمينوطيقية تجمع بين الفلسفتين. هذه الهيرمينوطيقا لا تخضع لـ "التراث/الثقافة" بصورة مطلقة أو تلغيه كما أنها أكثر انفتاحا على "الفلسفة النقدية". إننا مع "ريكور" أمام "روح فلسفية منفتحة" على كل الميادين الفلسفية والمعرفية التي أفرزها "الفكر المعاصر"، فالقصد هنا تعميق البرنامج الهيرمينوطيقي وإخصابه "بالانفتاح

[1] المرجع السابق.

[2] المرجع نفسه.

على آفاق أخرى من الفكر: الفينومينولوجيا، التحليل النفسي، الفلسفة الأنجلوسكسونية"[1]. هذا يعني أن "الهيرمينوطيقا النقدية لريكور" بوصفها فلسفة تأملية لم تخرج عن المسار المنهجي الذي رسمته "البنيوية"، وبهذا كانت مهمة ريكور "مقابلة البنيوية كعلم، بالهيرمينوطيقا المقررة كتأويل فلسفي للمضامين الأسطورية المحجوزة داخل التراث"[2]، والقصد من هذا هو التوجه من خلال "الهرمينوطيقا النقدية" إلى الثقافة [الرمز] ومساءلتها على اعتبار أن الأسطورة أحد الأشكال التعبيرية والثقافية تدخل في بناء وتركيب الذات وفهمها يعد مفتاحًا لفهم الذات والوجود، "فتأويل الرمزية لا يكون هيرمينوطيقيا إلا في المعيار الذي يكون فيه فهما للذات نفسها وفهما للوجود، وخارج هذا العمل هو لا شيء"[3].

بعبارة أخرى تطعيم الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا وبالتحليل النفسي وبالفلسفة الأنجلوسكسونية له ما يبرره وهو ما سنبينه في النقاط التالية:

1- الفينومينولوجيا كما تبدّت مع "هوسرل" تدفعنا إلى "العودة إلى الشيء نفسه" لاستنطاقه وفهمه، وهذا يعني أن هدف ريكور كان العودة إلى البنى الأوليّة [كل الأشكال الثقافية التعبيرية والرمزية] التي تدخل في بناء وتركيب "الذات" ومحاولة فهمها بما يمكّن من فهم "الحاضر" وتعدد‌ياته المختلفة. "العودة إلى الأصل" والبحث في دروبه ومحاولة فهمه يمكّن "الذات العارفة" من "وعي" الحاضر من خلال صور الماضي، فـ "البحث عن الأصل (ursprung) هو أن يكون الوعي "مندفعا نحو.." أو مندفعًا إلى الأمام نحو ..." (être pro-jeté)، وهذا الإندفاع نحو (pro-jet) هو جملة الكمونات والممكنات التي تتكشف للوجود في الحاضر ولا تتكشف هنا والآن إلاّ على ضوء التحديدات التي تلقتها في ماضيها: يتجدد اللاحق بما حدد في السابق"[4].

---

[1] Serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit. p48.

[2] عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع، ص89.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] الزين شوقي محمد، الفينومينولوجيا وفن التأويل، من الموقع الإلكتروني: http://www.aljabriabed.net/n16_07azinl.(2).htm

2–تحيل الفينومينولوجيا "الذات العارفة" إلى التجربة المعيشة. إنها تعري الحاضر كما هو في إنِيَّتِه. لا يمكن اعتبار الحاضر كزمان آني يختلف عن الماضي (كزمان يمكن استحضاره ذهنياanamnestic ) وعن المستقبل (كزمان يمكن التنبؤ بهpronostic ) على غرار ماهية "النفس الممتدة Distention animi "عند أغسطينAugustin ؛ بل هو سيلان لا نهائي وتدفق دائم للحظات التجارب المعيشة المنخرطة في نظام الزمانية، يجعل الوعي يتصل اتصالا مباشرا بموضوعه "هنا" و"الآن hic et nunc "ويدرك ذاته كوعي خالص"[1]. والفينومينولوجيا بهذا تجعل من الحياة بنية مترابطة ومتراصة، مجموعة من الأجزاء لا يمكن فهمها كحاضر الا عبر هذه الأجزاء التاريخية منها.

3–من فهم الذات إلى فهم الآخر: تعمل الفلسفة الهيرمينوطيقو–فينومينولوجية كما تبدت مع "هيدغر" ومن بعده مع "غادامير" على الانفتاح على مختلف التجارب المعيشة والممارسات والسلوكيات التي يضمها الفضاء نفسه من خلال ما يسمى بـ "تجربة الجسد". "كل إدراك للآخر لا بد أن يمر بتجربة "الجسد". هذه القاعدة الفينومينولوجية تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب المعيشة والممارسات لأن "كل معرفة تبتدئ بالتجربة ولأن "الجسد" ايضا هو المساحة الطوبولوجية (topologie) والأنطولوجية (Ontologie)التي تتحرك فيها وتنتقل عبرها جملة التجارب المعيشة والممارسات والسلوكات. ليس فقط لأن الجسد الحامل للإدراك الحسي عبر الأعضاء التي تتصل اتصالا مباشرا بالعالم الخارجي بل ولأنه يحمل أيضا إدراكا حدسيا يجعل الوعي الخالص والمتعالي يدرك موضوعه مباشرة"[2]. هذا يعني أن "الوعي" بالإضافة إلى ما يمده له "الإدراك" في صورته الحسيّة من خبرات وتجارب "معاشة" يستقل عبر "التعالي" و"الإدراك" في صورته الحدسية لفهم "الأشياء" الموجودة في العالم الذي يحيا فيه، سواء كان ذلك انطلاقا من "القصدية المتضمنة فيه" كما تبدى ذلك مع "هوسرل" أو من خلال "اندفاعه الأنطولوجي" نحو الموضوع الذي يعنيه كما تبدى ذلك مع هيدغر. والجسد بهذا هو ذلك "المبدأ والمسار لأنه الموضوع أو

---

[1]المرجع السابق.

[2]المرجع نفسه.

الظاهرة–الموجودة في العالم–والمتصلة والمرتبطة بالمواضيع والظواهر الأخرى. الإحساسات والانطباعات والعواطف والهيجانات والآلام واللذات كلها تجارب تخترق الجسد وتتموقع على هامشه في نقطة اتصاله بالأشياء وانفتاحه على العالم. هكذا تدرك الأجساد والذوات بعضها البعض بحكم انتمائها إلى عالم مشترك معطى لمجموع هطه الإدراكات كتجارب معاشة. والإدراك الموضوعي لهذا العالم تحدده ماهية التواصل الذاتي"intersubjectivité"[1].

4–من جهة أخرى يحيل التحليل النفسي كما تبدى مع "فرويد" و"المدرسة التحليلية" بصفة عامة "التأمل" على بعد آخر وهو اللاوعي، فالتأمل هنا لا يقتصر على الشعور بل يتوجه إلى اللاشعور أيضا، وهذا لتفسير مجموع الأحاسيس الموروثة والتي تحضر في شكل عادات وتقاليد [أي الثقافة] ولا ندرك أصلها على وجه الدقة لكننا نتمثلها لتتمظهر كسلوك في حياتنا، وفعل التفكّر بهذا "هو ضرب من أركيولوجيا التحليل النفسي التي أدرجها بول ريكور لفهم الذات التي هيمنت عليها على مدى قرون كاملة عملية الفهم الخارجي للإنسان، على أنه ذات تختزل في "الأنا أفكر إذا أنا موجود"[2]

بالعودة إلى ما قاله "كانتين" بخصوص "هيرمينوطيقا دومون" نجد أنها تندرج ضمن الإطار العام للهيرمينوطيقا النقدية المعاصرة كما تجلت مع بول ريكور وقبله "غادامير" و"هيدغر" خصوصًا، وهو ما سنوضحه تباعا:

إن العودة إلى "الثقافة" بكل أشكالها التعبيرية هو عودة إلى الأصل لفهم الواقع والأزمة الوجودية التي تعاني منها الذات، فالإنغلاق الذاتي الذي عانى منه المجتمع الكيبيكي فرض عل "دومون" العودة إلى المسار الثقافي الذي انبت عليه "الذات". هذا المسار يعتبر أصل كل ما هو موجودعلى أرض الواقع والذي عايشه "دومون" منذ صغره. فلا يمكن إدراك "الشيء نفسه" أو ماهية الشيء كما هو معطى للوعي الخالص إلا في عنصر "التراث"، ضمن سياق محدد. يصبح هنا التراث "القبلي (a priori) "الضروري لانكشاف الشيء نفسه كماهية يدركها الوعي؛

[1]المرجع السابق.

[2]عليّة الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص44.

وبالتالي تنعكس المسألة في الفكر الفينومينولوجي والتأويلي من فهم الوجود إلى كينونة الفهم، الفهم كوجود في علاقة مع الشيء نفسه: "المسألة الرئيسية في "الوجود والزمان" ليست هي "كيف نفهم الوجود (Comprendre l'être) "وإنما "كيف نفهم، هو الوجود على نحو ما [1]" "(comprendre, c'est être). لقد كانت الأزمة بمثابة الدافع للبحث عن بنية هذا الوجود، أو –بتعبير أصح–كانت الأزمة بمثابة الجرح الدافع للبحث والتفكير في الأزمنة التي تشكّل عبرها هذا الوجود–وهو ما وضحناه سابقا [الإشكالية الزمانية temporalité]، "ولحظة الانبثاق أو الانفصال هي لحظة تجزيء أو تقطيع كلية الكائن إلى لحظات زمنية كتجارب معيشة في الحاضر الحي(Le présent vivant) ؛ ومن ثم ينخرط هذا الكائن في نظام "الزمانية La) " temporalité)الذي يجزئ ويرتب التجارب المعيشة ضمن سيلان (flux) زماني مستمر. بتعبير آخر، ليست التجارب المعيشة للكائن سوى لحظات أو فترات تحول الزمن (le temps) كبنية للتفكير (noèse) إلى زمانية (temporalité) كوظيفة تجزيئية لهذا التفكير (noème) "[2].

ما يعني أن فعل التأمل الدوموني للثقافة هو في الأصل في كيان الإنسان نفسه، من الداخل، أي في تفسير كل الأشكال التعبيرية [الرموز] التي شكَّلَها الإنسان ولا زال يتشكل منها، وهذا الفعل هو فعل نيتشوي جينيالوجي وفوكوي أركيولوجي راح يعمل على من خلاله على تفكيك المكوّنات الرمزية التي تعتري هذا الإنسان وعلاقاته الجماعية والفردية، الشعورية واللاشعورية واستنطاق كل العلامات والدلالات الصامتة داخلهما محاولا بذلك تجاوز نرجسية الوعي إلى اللاوعي.

كل هذا يدفعنا إلى القول بأن فلسفة التأمل عند "دومون" راحت تبحث في داخل هذا الإنسان، الذي تأكد مع فلاسفة "الارتياب" أنه لا ينطلق من الوعي فقط بل من اللاوعي أيضا، وهذا ما دفع "دومون" إلى الاشتغال على اللاشعور، لا على الشعور فقط، لتكون هنا عملية التفسير التأملي في قلب الثقافة الموروثة، أي تفسير الأحاسيس للجماعات والأفراد متجاوزًا بذلك

[1] الزين شوقي محمد، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مرجع سابق.

[2] المرجع نفسه.

الادراك المباشر لسلوكياتها الخارجية. إن التأمل المنشود هنا "هو امتلاك جهدنا مجددًا من أجل الوجود أكثر مما هو تسويغ للعلم والواجب"[1]

**6/–دومون والحضور الغادامیري:**

لقد عاشت الكيبيك صراعا "ذاتيا" أدى إلى الانسداد. هذه الحالة التي تتمثل في إصرار كل "ذات" على إعادة استحضار صورها من دون الآخر في نفس المكان أوجب تدخل "الهيرمينوطيقا النقدية لتجاوز ذلك، فالوهم اللاصق أوجب خلق المسافة التاريخية والتي منها مطلوب رعاية التفكير (التأمل/ التبصر) بخصوص التاريخ"[2]، ما يعني "أن دومون قام بإستدعاء هذا المكان المشترك عن طريق كل ما هو هيرمينوطيقي "[3].

إن الغاية التي يريدها دومون هنا ليس التطابق بالمعنى الإكويني (توما الإكويني) الساعي والباحث عن الحقيقة المتطابقة كلية مع الواقع، بل بالمعنى الغادامیري (جورج هانز غادامير) الساعي "لدراسة سؤال الفهم كتطبيق( adoequatio)"[4]، فالأول أراد الوصول إلى الحقيقة بالبحث عن تطابق كلي بين "العقل والأشياء للوصول إلى الحقيقة ،لأن الحقيقة كانت تعني بأن يتطابق الذهن مع حالة العالم "[5] ،أما الثاني فغايته تقريب الذات نحو العالم لفهمه واستيعابه للوصول إلى إمكانية أكبر للانسجام معه ."فتقسيم المقولة (ad-equatio) من شأنه أن يبرز ليس التطابق التام بين الذهن والشيء ولكن العوم في **أفق مشترك** ،أي النقل (ad) الذي يسعى لأن يتناسب (equatio) مع الشيء المراد فهمه .تنتقل الذات نحو العالم لتتناسب معه (نسبة أو علاقة )وتسبح في **أفقه** وهذا هو **الفهم بالمعنى التأويلي** عند غادامير"[6]. ما يعني أن الذات بصدد استنطاق العالم بوصفه علامة لكشف المكنون فيه بما يخدمها داخل سياقها الثقافي والاجتماعي، وهذا ما يجعل من تلك الرؤية رؤية نسبية لها زاويتها الخاصة بها،

---

[1] عليّة الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص44.

[2] Serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op.cit. p58

[3] Ibid. p57.

[4] – محمد شوقي الزين ،الثّقاف في الأزمنة العجاف ،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،مرجع سابق ،ص478.

[5] –المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

[6] – المرجع نفسه ،الصفحة نفسها

فمهما علا الجهد البشري فهو نسبي يفهم أشياء وتخفى عنه أشياء أخرى .هنالك أمور تكون صالحة وأخرى لا ،ليحدث العكس في وقت لاحق. "ما أود قوله –والقول هنا لدومون–أن عالم "الحس المشترك" له استقبال مضاعف للمصطلح: بوصفه حقيقة ثابتة ( comme vérité certaine) ، وبوصفه حقيقة مجمع عليها (–comme vérité unanime–) .هنالك عالم آخر من التغيير ،من الممكن ،من عدم اليقين "[1].

إن دومون بهذا يميز بين رؤيتين: الأولى ثابتة ،سكونية ،حبلى باليقينيات والنماذج الساكنة، وأخرى متموجة تتغير بحسب المقتضى والغاية. إنّه يأخذنا من رؤية تنتمي ابستيميا إلى الرؤية القروسطية والتي كانت تعمل على تجسيد هذه الرؤية وفق نظام سكولاستيكي (مدرسي) تكراري اجترارري، أي أن رؤيتها ترسيخ الإلهي في الأرضي وفق مبدأ كنسي–ديني يجعل من المقدس قدوة يجب الاقتداء به ويحرم النقاش حوله. "إن الترسيخ الديني، وفقا لأولى البداهات، هو ممارسة ترتبط فيها الإشارات بمعنى مؤكد بصورة صريحة "[2]، إلى نظرة أخرى تنتمي ابستيميا إلى الرؤية الحديثة الهادفة إلى تحرير الإنسان من أي قيد جاعلة من العقل الحَكَمُ والفيصل في هذا العالم.

[1] fernand dumont ,le lieu de l'homme ,la culture comme distance et mémoire ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1 ,op.cit ,p25

[2] Fernand Dumont, les Idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome1, op.cit. P656.

# المبحث الثالث:

## الأنثرويولوجيا والدراسات الفلسفية والفينومينولوجية للثقافة

**1/- الأنثروبولوجية والفلسفة:**

البحث في انطولوجيا الثقافة هو بكل بساطة بحث في الإنسان، والبحث في الإنسان هو الموضوع الذي اهتمت به الأنثروبولوجيات المعاصرة ايضا، ولو عدنا وحاولنا ضبط مفهوم الأنثروبولوجيا نجد بأن كلمة "أنثروبوس" في اللغة الاغريقية تعني "الإنسان"، وكلمة لوغوس تعني الخطاب، وهو ما يعني أن الأنثروبولوجيا خطاب يتمحور حول الإنسان، وموجه إليه أيضا. وعليه، "يمكن الإقرار بأن الأنثروبولوجيا الفلسفية هي فلسفة الإنسان، فلسفة ذات ركائز أنطولوجية كما يذهب بول هبرلين: إن السؤال النهائي لكل أنثروبولوجيا هو الدلالة الأنطولوجية للإنسان، أياً كانت صيغة السؤال"[1].

بالنسبة لدومون الأنثروبولوجيا تقدم لنا إجابات عن الثقافة، حيث يقول ذلك بوضوح: "الأنثروبولوجيا هي الإجابة عن الثقافة L'anthropologie est une réplique de la culture"[2]، إنها تجعل من الإنسان محور اشكالياتها، ككائن يقتضي منها البحث عن وجودياته المختلفة، أي البحث في الذات وصورها المختلفة، ففهم الذات وادراكها لن يتأتى الاّ بإدراك الآخر، وهذا ما نادى به برنار غروتيسن: "اعرف نفسك بنفسك. ما الإنسان؟ إنه السؤال الذي هيمن على الفكر طيلة قرون وتشكّل فيها عالم الإنسان. يسعى الإنسان إلى فهم ذاته وتصوّرها في أشكال مختلفة"[3].

يعتبر كتاب الأنثروبولوجيا في غياب الإنسان L'anthropologie en l'absence de l'homme أحد البحوث الأساسية ضمن مشروع "دومون" الفكري حول الثقافة، والذي ابتدأه فعليا في كتابه: مكان الإنسان. هذا الكتاب عبارة عن دراسة نظرية تشرح طبيعة "الأنثروبولوجيا الفلسفية" وفي نفس الوقت طبيعة "العمل الأنثروبولوجي" في صورته العلمية والإمبريقية، وهذه الدراسة تنقسم إلى برنامجين متلازمين لبعضهما البعض: الأول هو "لدراسة دور وقانون

---

[1] شوقي محمد الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص253.

[2] Fernand Dumont, L'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, philosophie et science de la culture, tome02, op, cit.p07.

[3] شوقي محمد الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص253.

الأنثروبولوجيا في الثقافة"[1]، في حين تمحور الثاني حول امتحان "لزومات تحوّلات الثقافة عبر العمل الأنثروبولوجي"[2]، فالأنثروبولوجيا بالنسبة لدومون هي الجسر الموصل إلى المعرفة بصفة عامة. "الأنثروبولوجيا تعتبر هنا بموجب المفهوم الأكثر رحابة. إنها تشمل علوم الإنسان، الفلسفة، (...) وحتى الأيديولوجيات نفسها"[3]، فمن خلال الأنثروبولوجيا يستطيع الإنسان معرفة ذاته ومعرفة العالم الذي يحيا فيه بتنوعاته وتعقيداته المتعددة، كما تمكننا من طرق ابيستيمولوجية "دومون" وفهم خطوطها العريضة، إنها تكشف لنا بالتدريج عن رؤيته ومقاربته الأنثروبولوجية والفلسفية للثقافة، أي الفلسفة الأنثروبولوجية لدومون.

نتحدث هنا عن ذلك البحث العلمي العملي الذي انبرى له دومون لفهم الواقع من خلال الثقافة. "يتعلق الأمر بالأخذ بين حدّي المسألة وهما: العلوم التجريدية والعلوم التجريبية، أو النظرية والتطبيق كما يُقَال في الأعراف الفكرية. فالممارسات البشرية انجرّت عنها "نظرية" في السلوك البشري لمعرفة حقيقة الإنسان، ومر ذلك عبر الأنثروبولوجيا التجريبية التي تلاحظ وتربط بين الملاحظات الجزئية وتنظّمها في جدول يُبرز الخصوصيات والسمات"[4]؛ انها الدراسة التي تجمع بين العقل والتجريب، وبين الموضوعية والذاتية، فهناك فرقا بين الأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا الفلسفية بين تلك التي افترضت و**إنبنت في غياب الإنسان** كما وصفها دومون وبين تلك التي **توجّه لتبني انسانا وتشكل حضارة من خلال الثقافة والتربية،** فالأنثروبولوجيا عثرنا عليها في موضع آخر "من حيث نعتقد أننا عثرنا عليها. لقد إنبنت في غيابنا"[5]، ويجب أن تبنى أيضا في حضورنا، فالهدف من وراء هذه الدراسات هو البحث عن الإنسان في واقعيته وليس كفكرة ميتافيزيقية كما دأبت عليه الفلسفات سابقا، فـ "مثلما تطمح إلى

---

[1] L'anthropologie, p354.
[2] Ibid. p65.
[3] Fernand Dumont, L'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, philosophie et science de la culture, tome02, op, cit.p03.
[4] شوقي محمد الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص253.
[5] Fernand Dumont, L'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, philosophie et science de la culture, tome02, op, cit.p05.

النقد، فالأنثروبولوجيا يجب أن تخلق التنافس لتمثيلنا الخاص"[1] حتى تُمَكِّنَ "الذات العارفة" من إعادة بناء الإنسان بما يتماشى وضرورات الواقع وتحدياته المتزايدة.

**1-1/ظل المعرفة في الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية:**

لقد كانت الانثروبولوجيا بالنسبة لدومون "الكاشف المهدي" لهذا العالم، من خلالها نتمكن من اكتشاف الذات ومختلف الذوات والثقافات والعوالم الموجودة في عالمنا، وهو ما يعني أنها في رحلة البحث هذه تكشف لنا بالتدريج عن مختلف المعارف والأفعال والسلوكيات الإنسانية، أي معرفة الإنسان في شموليته: لغته، كيف يفكر؟ أفعاله وسلوكه؟ عاداته وتقاليده...الخ. إن الأنثروبولوجيا بهذا تسعى لإضاءة الطريق أمام الإنسان من خلال المعارف التي تمدّها له سواء ما تعلق بذاته وثقافته أو ما تعلق بالآخر وثقافته لأن الأنثروبولوجيا "قبل كل شيء أسست طريقة لولوج المعرفة التي انتجت خطابا خاصا بالإنسان"[2].

هذا التحديد الذي نتحدث عليه هنا بخصوص الأنثروبولوجيا بوصفها خطابا حول الإنسان ما كان ليكون من دون الأنثروبولوجي l'anthropologie، والذي يعتبر بالنسبة لدومون المسؤول الأول عن انتاج هذا الخطاب والمعرفة الإنسانية عموما، فهو "من يزعم بأنه يتحدث عن الإنسان، عن هذا الموضوع الافتراضي objet hypothétique والمتسائل حول الكيفية المنتهية إلى حلّ معه"[3].

ما نفهمه هنا هو أن الأنثروبولوجي يطبّق المنهجية العلمية للوصول إلى أهدافه الإبستيمولوجية، فهو يفترض ويلاحظ ليبني ويكتشف ما هو جديد ومختلف، وهو ما يعني أن عمل الأنثروبولوجي يعتمد على المقاربة الميدانية الإمبريقية، وهذا ما يؤكد عليه معظم الباحثين الأنثروبولوجيين، بحيث تعتبر من وجهة نظرهم "خطوة ذات أهمية بالغة، وأن البحوث بدونها تكون غير ذات جدوى، منهم على سبيل المثال مؤسس التيار البنيوي ليفي ستروس كلود

[1] Ibid.
[2] Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, op, cit.p132.
[3] Fernand Dumont, L'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, philosophie et science de la culture, tome02, op, cit.p05.

Lévi-Strauss Claude، وكذا مؤسس التيار الوظيفي البنائي فرانز بواس "Franz Boas"[1]. هذا الطريق من الدراسة والبحث بالنسبة لدومون الطريق الأمثل لفهم الواقع المعاش، وملامسة الأفعال والتصرفات الإنسانية، واكتشاف صيرورات الأحداث التي انبثقت عنها هذه الأفعال والسلوكيات، والمعاينة الإمبريقية "تعتمد أساسا على المنهج الوصفي التحليلي، وكذا المنهج المقارن بواسطة عدد من التصميمات، كالدراسات الاستطلاعية، ودراسة الحالة، وتحليل المضمون، والدراسات المسحية أو ما يسمى بالمسح الاجتماعي"[2]. بالمختصر يمثل عمل الأنثروبولوجي هنا الميدان الأمثل الذي تطبق فيه كل ما انتجته علوم الإنسان والمجتمع من عُدَّةٍ مفهمية ومنهجية، هذه الأخيرة تعتبر بذلك سلاح الأنثروبولوجي لتجسيد الموضوعية؛ إنها بالأحرى "مسار الموضوعية le chemin de l'objectivité"[3] المؤدي في النهاية إلى الانفصال ولو لبعض من الوقت عن الحس الجمعي le sens commun ومختلف المعارف السابقة، فالأنثروبولوجي "لا ينبغي عليه أن يكتفي بإلغاء ذاتيته الخاصة بل عليه أن يقطع أيضا التيار الذي يسمح لأوعية أخرى autres consciences من أن تقارن بإنتاجه الخاص"[4]. هذا التحديد يجعلنا نكتشف العمل الجبار والشاق للأنثروبولوجي. إنه عمل فينومينولوجي بامتياز، فتعليق الأحكام المسبقة وتعليق أي انتماء ليس بالأمر الهين لاكتشاف ما هو جديد والوصول إلى الحقيقة كما هي، وكما هي معطاة.

وفق هذا المنحى يرى "دومون" أن الدراسات الأنثروبولوجية قد مكّنت المجتمعات المعاصرة من البت في أزماتها المنبثقة من الثقافة ومعالجتها انطلاقا مما تتوصل اليه هذه الأبحاث؛ هذه الهجرة والدراسة الموضوعية توجه الذات وتعتبر بذلك شرطا ضروريا لبناء "معرفة قصدية

---

[1] مرقومة منصور، الأنثروبولوجيا [علم الإنسان]، المنهج والموضوع، منشورات مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، ص31.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, op, cit.p132.

[4] Fernand Dumont, L'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, philosophie et science de la culture, tome02, op, cit.p06.

savoir objectif"[1]، كما أنه يراها (أي هذه الهجرة) السبيل لبناء تاريخ صحيح وواقعي، حيث يقول: "كان من الضروري أن نؤمن بإمكانية الانفصال عن البشر بالنسبة للأنثروبولوجي، في رؤيتهم من مسافة، لإنشاء تاريخ الأنثروبولوجيا بعيدا عن البشر"[2].

بالمختصر، تعتبر الدراسات الأنثروبولوجية بالنسبة لدومون "ظل المعرفة l'ombre de la connaissance"[3]، وظل المعرفة مفهوم معقد وضبابي عند دومون، بحيث "يكمن ظل الأنثروبولوجي في الخطاب الذي يحمله عن البشر. هذه الخطط لا يمكن تجسيدها إلاّ من خلال المسافة المأخوذة من الثقافة الأولى التي تفترض الممارسة العلمية la pratique scientifique"[4]، ومع ذلك، فهي ليست مجرد ممارسة علمية بالنسبة لدومون، إنّها ممارسة أكثر نطاقا من المعرفة العلمية. من أجل توضيح أكثر دقة لمفهوم ظل المعرفة هذا، يأخذ دومون ممارستين للمعرفة: الكتابة l'écriture والتاريخ l'histoire.

يتوجه "دومون" في البداية إلى الكتابة بوصفها منطلق "التأمل" التاريخي والأنثروبولوجي للذات؛ إنّها البوابة لاكتشاف هذه الذات الممزقة التي تبقى فيها الثقافة الأولى مبعدة وغامضة، والكتابة هي الأمل لجمع شتاتها بعد أن تتأمل وتفحص آثارها الروحية والمعنوية منها. "الكتابة تنسخ التاريخ من أجل أن يظهر كموضوع للتدقيق؛ يجب أن استشف ظل التاريخ، والحالة هذه، من أجل أن أجعل التاريخ ذو مغزى والذي يسمى واقعي réelle. الكتابة تأخذ شكل رعاية لِظِلِ التاريخ"[5].

بهذا المعنى نجد أن الكتابة بالنسبة لدومون هي ما يقابل ما هو حقيقي؛ إنها لمواجهة ما هو واقعي وهي بذلك إخراسٌ للثقافة الأولى، بحيث يقول دومون ذلك بكل وضوح: "الكتابة هي في

---

[1] Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, op, cit.p133.
[2] Fernand Dumont, L'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, philosophie et science de la culture, tome02, op, cit.p06.
[3] Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, op, cit.p131.
[4] Julien Massicotte, culture et herméneutique, l'interprétation dans l'œuvre de Fernand Dumont, op, cit.p127.
[5] Fernand Dumont, L'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, philosophie et science de la culture, tome02, op, cit.p67.

بداءة الأمر لتشييد الصمت"[1]. أن تحقق في الوثائق ومختلف الكتابات يعني أن تتموضع بجانب من الواقع، هذا التموضع ضروري لأنه ينتج ان صح التعبير قانون خاص في الثقافة، وهو ما يمكن في المقابل من ملامستها واستعادة الفعل الإنساني بما يتماشى والسياق العام للذات؛ هذه الرؤية الدومونية هي رؤية لمعالجة التاريخ والأنثروبولوجيا ومن ورائهما الثقافة، وهي **بذلك تجسد وتستند حرفيا على مفهوم "الثقافة المضاعفة"**. وعليه، فـ "قانون le statut الأنثروبولوجي هو نتاج من دراما الثقافة. إنّه يَفْتَرِضُ ويُجَسِّدُ انفكاكًا dislocation غير عادي عن الثقافة"[2].

أما ثانيا يذكر "دومون" أن التاريخ كدراسة هو أيضا الظل، وهذا من خلال التمييز بين التاريخ ومعرفة التاريخ، يجعلنا نفهم أن إنتاج التاريخ هو حقا ظل التاريخ، فمن خلال علوم التاريخ أصبح ظل التاريخ هذا ممكنا لأن هذا العلم يسمح لنا من أن نستخلص الواقع اليومي الذي نحيا فيه. "العلم التاريخي بالمعنى الذي نعرفه في الأزمنة الحديثة هو بحسب المظاهر apparence المختلفة جذريا عن القصة الأسطورية في سالف الزمان"[3]. إنهما بالنسبة لدومون مختلفان–وهو ما وضحناه سابقا–إذ أنه إذا ما أُرِيدَ للظل أن يبرز يجب على الإنسان أن يراه، أي يجب على الإنسان أن يَعِيَ بنفسه تاريخه وتاريخ العالم الذي يحيا فيه حتى يستطيع في المقابل خلق التاريخ أيضا بوجه وشكل آخر بما يحقق للذات أهدافها وتطلعاتها الآنية والمستقبلية، **وهو ما يعني قدرة الذات العارفة على الاستخلاص والبناء انطلاقا من معرفة التاريخ.**

نتحدث هنا عن القبض على الوعي والامساك عليه، هذا القبض العقلي rationnelle والحديث moderne يقول للإنسان بأن "الحقيقة من المفترض أنها تجد نفسها في التاريخ نفسه. إنها تظهر وتكشف عن نفسها"[4] من خلاله، وهو ما يمكّن من إعطاء صورة واقعية للذات.

---

[1] Ibid. p53.
[2] Ibid. p67.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

ظل الأنثروبولوجي، ظل التاريخ، ظل الكتابة، جميعهم متضامنون في أنهم يشهدون على التضاعفية الخاصة بما تعيشه المجتمعات المعاصرة. هذه الإزدواجية تسمح ببناء عوالم من الفكر مثلما توفر موقعا لذلك الذي يفكر، فـ "ظل الأنثروبولوجي، ليس قريب من هذه الذات الخاصة، الذي من أجل استدعاء عالم الإنسان، يجب أن ينفصل عن الأنا. الظل هو من أين هذا العالم، هو معلق من غيابه، وهذا عبر ما ينظر اليه بفضل الآخر. الخروج من الذاتية Désubjectivation، منذ لحظتها الأولى ترتكز على توضيح الظل بدلا من مسار الأنا اتجاه الغير autrui أو اتجاه الأشياء"[1].

الظل هو اذن شرط إمكانية الأنثروبولوجيا ليمنح في ذلك وضعاً للأنثروبولوجي، ومهمة لتنجر من وراء ذلك. ووضع الأنثروبولوجي بهذا هو نتيجة لتصدع الثقافة المشتركة الذي "يصبح أول لحظة ابستيمولوجية للأنثروبولوجيا"[2]. هذا الانفصال هو مرافق لإرادة البناء، بناء ثقافة بديلة ومجتمع بديل من ورائها تحفظ كينونة الإنسان ووجوده، فالأنثروبولوجيا قبل أن تصبح معرفة هي "بقايا الثقافة وبناءات الثقافة"[3] أيضا. إن المهمة النقدية الدومونية تتمثل إذن في مراجعة الهياكل الإبستميائية لكل نظام معرفي مؤثر داخل الفضاء العمومي الكيبيكي، قصدنا هنا كل نظام معرفي لكل جماعة عبر حقبها التاريخية الطويلة والمعقدة، واعتبارها معطى سابق له فعاليته في الواقع، وهو بذلك يتمظهر في سلوك الأفراد، كما أنه ينظم الجماعات سياسيًا واجتماعيا وتشريعيا (قانونيا) وتربويا (ثقافيا)، والأنثروبولوجي يدرس الثقافة بوصفها خطابا يخلع الشرعية على كل أنواع الهيمنة والتسلّط: من سياسية واقتصادية إلى نفسية ورمزية..الخ.

[1] Ibid. p65.
[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p114.
[3] Ibid.

**2/- من الأنثروبولوجيا إلى القراءة الفينومينولوجية للثقافة:**

بالنسبة لدومون الثقافة الحديثة وبصورة أدق الثقافة الغربية سلكت التفرّد[1] singularité، وهذا التفرّد كان نتيجة للوعي الذي افرزته العلوم الحديثة، والذي راح يُفْقِدُ المجتمعات الأكثر رسوخا والتقليدية تماسكها بالتدريج، بحيث نجد أن "عمل العقل في الثقافة عندئذ ارتكز على تفكيك مسار الفعل، لإزالة الأوهام عن الذات وعن التقاليد من أجل انتاج تاريخ آخر من الحدث"[2]، وهو ما يعني أن عمل العقل الحديث تمحور في البداية حول أحقية وشرعية التصورات لكنه في المقابل كان عليه طرح تصورات بديلة موازية للتصوّرات الأخرى. و"**بعبارة أوضح، حدث الانتقال من الحدوث avènement أو من الإظهار révélation إلى التكوّن genèse. التكون الذي، في النهاية، ليس تاريخي بل هو نظري théorique**"[3]. هذا التحديد الذي أشار اليه "دومون" في تحليله للأزمة التي ألمت بالمجتمعات الإنسانية عموما بما في ذلك مجتمعه يستمده من ارنست كاسيرر -الذي استشهد بتحليل هوبز Hobbes في ذلك*-، والذي يرى فيه أن المجتمع قد دُعِيَ لكي يمتثل أمام محكمة العقل لإستجوابه حول شرعية وأحقية أسسه ومستنداته، وهو ما يعني ضمنيا وجوبية قبول الوجود الاجتماعي من أن يعامل كما هي الوقائع الفيزيائية، والتي يسعى التفكير إلى معرفته واكتساب خصوصياته بما يمكّنه في النهاية من بعثه من جديد بشكل يوازي الحقيقة العلمية، وهو ما أدى في النهاية إلى تقسيم الكل إلى الأجزاء التي يتركب منها، وفي هذا يعطينا "هوبز" مثالا عن الدولة، فالإرادة العامة للدولة ينظر اليها "كما لو أنها مبنية من ارادات جزئية، وبأنها تكوّنت من اتحاد هذه الأجزاء. فليس ممكنا بغير هذا الافتراض الأساسي أن تصبح الدولة جسما corps لكي تخضع للطريقة عينها التي أثبتت جدارتها في اكتشاف قوانين العالم المادية"[4]. على هذا النحو بنى "هوبز" تصوراته السياسية، وهذا من خلال ربطها بفلسفة الطبيعة، وعلى هذا النحو أيضا انبنى الوعي الحديث الذي

---

[1]Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p111.

[2] Ibid.

[3] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p643.

*أنظر : Ernest Cassirer, La philosophie des Lumières, trad. Quillet, Fayard, 1966, p53.

[4]Ibid.

يختلف في جوهره عن الوعي التقليدي الذي ألفته المجتمعات الإنسانية طويلا والذي كان يُسْتَمَدُ من الأسطورة ومن مختلف الديانات، أي من مختلف الرموز الثقافية، "ولكي تبلغ هذه النظرة إلى الأشياء، يجب أن تعرف الذات نفسها بوصفها فردا، أي أن تتخذ بعدا بالنسبة إلى الأدوار الاجتماعية التي كان الإنسان يتلقاها سابقا من الخارج بوصفها نظاما"[1]، فالفرق هنا واضح بين أن يكون دورك دور المتلقي للأدوار والأنظمة، وبين أن يكون دورك انطلاقا من تصور مجموع إشكالية تعمل على التحقق من هذه الأدوار وهذه الأنظمة بما يمكّن الفرد من إعادة التموضع فيها وإعادة صياغة القواعد الوجودية في نفس الوقت.

بهذا المعنى والتحديد "الدوموني تجسد "التفرد" الذي خلق أزمة تشتت الذات وتشرذمها، أي انبثاق عالم جديد مقابل للعالم القديم المتجمع والمتماسك، وإعداد العلوم التجريبية وتعميمها لم يكونا كافيين حتى ينشأ علم الطبيعة الحديث، بل كان لابد أن تنبجس منها رؤية حول العالم. لقد كانت هذه الأزمة سببا في استكمال "تكوّن" علوم الإنسان بما يتماشى وخصوصية الإنسان، فعلوم الإنسان "تعكس الحركة التي تشكلت من خلالها الثقافات والتقاليد. لقد انطلقت من تحدي القيادات والوضعيات من خلال توفيقية syncrétisme الدلالات المكتسبة. (...)هدف علم الإنسان يكمن والحالة هذه، في النهاية، في إعادة بناء تاريخ جديد، يكون في اظهار كيف، عوضا من أن يكون وجود حدوث المعنى أتى من موضع آخر بوصفه مقترحا من التقاليد السابقة، فإن التاريخ هو من ينتجها عبر الأحداث"[2].

بالنسبة لدومون حتى يتجسد هذا العمل العقلاني في الثقافة يجب توفر شرطين على الأقل، وجود ثقافة نقدية، ووجود ثقافة أكثر اتساعا هي بمثابة متكأ وقاعدة خلفية، حيث يقول: "من الضروري أن تسمح الثقافة الأكثر اتساعا، ومن دون شك تقتضي ذلك"[3]. لعل دومون بهذا يقصد الثقافة بوصفها مسافة كما شرحناها سابقا، تلك الثقافة التي تتجاوز حدودها المعرفة العلمية نحو المعرفة الإنسانية والتي تتجسد عموما في علم الإنسان بصفة عامة. هذه العملية

[1] Ibid.
[2]Fernand Dumont, la dialectique de l'objet économique, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec, 2008, p176.
[3] Ibid.

لوضع الثقافة على مسافة من نفسها –بحكم تعريفها–تعني أن "الثقافة هي قبلا، بطريقة ما، الأنثروبولوجيا"[1].

إذن علوم الإنسان تَدَخَلَت حين وجدت الإنسان قد تخلى عن الثقافة الكلية، فمن الضروري أن توجد هذه العلوم اقتراح استبدالي، تقاليد اجتماعية بديلة تحل محل التقاليد المفقودة، وهنا يعيد دومون استحضار مشكلة تطبيق علوم الإنسان لأنهم لا يستطيعون أبدا عكس renverser الثقافة المشتركة في عملها المتمثل في إقامة توسيطات ضرورية لـ "الأوعية الفردية les consciences singulières"[2] الذي يؤكد الدلالات. علوم الإنسان في بحثها عن الإيجابية ملزمة بالتعرف ثانية في مواضيعها على الأساس المعياري: "التعرّف على الطبقات المتوالية من المعايير المتضمنة عبر الحياة، حتى يكتشفها البشر أنفسهم، لتحرير اطالتها في معايير جديدة لترقيّتها: لا توجد هنا فواصل جذرية مع التحليل المسمى إيجابي"[3]. بالنسبة "لدومون" هذه المعيارية ترافق التقعيد formalisationوالتَبْدِيهْ axiomatisation أولا وقبل كل شيء لأنها هي أساس الفعل نفسه.

يعتبر دومون العلوم الإنسانية وفق هذا المنحى "**فينومينولوجيا une phénoménologie**"[4] لأنها لا تستطيع ادخار économie الوعي. الفينومينولوجيا التي تتعلق بإبطال "وهم اللامعيارية non-normativité للوعي"[5]. والتوجه إلى دراسة فينومينولوجيا الوعي الثقافي غرضه دراسة ظاهرياته وتجلياته عبر مختلف الحقب التاريخية للذات، فقراءة المجتمع الأسطوري تختلف عن قراءة المجتمع الحديث كما تختلف عن المجتمع الديني، وهو ما يعني أيضا أن الفلسفة الفينومينولوجية كما تجلت مع "هوسرل" تسعى إلى تجاوز الرؤى (نقصد هنا رؤى العالم) ذات الطابع النهائي إلى رؤى ذات طابع لانهائي.

---

[1] Ibid.
[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p112.
[3] Fernand Dumont, la dialectique de l'objet économique, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec, 2008, p205.
[4] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p112.
[5] Fernand Dumont, la dialectique de l'objet économique, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec, 2008, p307-308.

بالنسبة لدومون كان العالم القديم عالما منسجما بصورة تجعل من العمل والمعنى مجموعة تتماشى والارادات الجماعية والفردية، إنه يجسد مثالا عن التوفيقية، لكن حالما زالت هذه التوفيقية، أصبحت مختلف الصور المتمايزة، بل والمتناقضة، متاحة لتنسجم مع عقلانية أخرى أفرزتها الحداثة، أي إمكانية انسجامها مع عقلانية البحث عن المعنى التي أفرزتها الضرورة التقنية. في هذه الحالة نجد أن الذات تحتمل وجهين: "فهي من جهة، تحدد نفسها بوصفها فاعلا agent مسؤولا عن بناء العالم وتشييئه. وهي من جهة ثانية، تتصور نفسها بمثابة أنا moi متراجعة عن بؤرة القيم"[1]، وهو ما أعطى للعالم صورتين منفصلتين الأولى عامة والثانية خاصة، إنهما بذلك تعبير عن "التثان" الذي شهدهما العالم الحديث: عالم التقنية.

تقبل الذات–أو هذا ما تفترضه المجتمعات الحديثة–هنا، كما يذكر دومون، من أن تكون فاعلة بقواعد خارجية، أي تلك القواعد التي فرضتها التقنية وفرضها الاقتصاد من مردودية وانتاجية وكل الجوانب الإجرائية المتعلقة بها. هذا المثال يوضح الانزياح الذي شهدته المجتمعات الإنسانية، ويوضح كيفية تصور الجماعة على أنها حقل تجريب واسع يمكن استنتاج طرائق ناجعة يستفاد منها لاحقا، "وعلى هذه المصادرة، يستند المعمل كما تستند عليها قطاعات واسعة سياسية وإدارية"[2]، فلقد عملت الذات على خلق دوائر من العلاقات الصناعية ذات خصائص إنسانية، أي خلق عوالم وفضاءات عمومية ينبغي النظر اليها على أنها إنسانية، وأنها احدى الأمثلة التي انتجتها العقلانية الحديثة التي يجب أن ينظر اليها ودراستها بما يمكّن من الاستفادة منها على نحو ما.

فالقصد هنا هو أن يتم النظر إلى هذا المثال بوصفه "عالم من الكَيْفِيّ/ التحكمي arbitraire، ومن الشعور، ومن الخاص، ومن والآراء المبتسرة. فكلما كانت الذات محددة من الخارج بوصفها فاعلا، كلما ازدادت غوصا في اعماقها بوصفها أنا"[3]، وهي بهذا تعمل على إعادة تشييد العالم ووعيه وفق منظورات عدة ينبغي التحقق منها وتأكيدها. لقد دأب العقل في

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p645.
[2] Ibid.
[3] Ibid. p646.

الثقافة بهذا على التفريق لكن أيضا على تخليص الدلالة والقيمة والمعيار والمعلومة ووضعها ضمن الاطار الذي تمليه الضرورة. "علوم الإنسان طرحت للمناقشة العادات بصورة مستمرة والأيديولوجيات كذلك. لكن(...)هذه التخصصات تتميز من خلال عجزها على التأسيس لوعي عالمي في رحم الحياة. في استخدام الملاحظة كما هو الحال في بناء النماذج، الباحث دائم العودة إلى زمنية المعيش: ليس عن طريق بعض القصور من العلم في الحالة الحالية من تطوره، بل عبر الضرورة الملازمة لإدراك الموضوع"[1].

إن القراءة التي يقرأ بها هنا دومون واقعه هي قراءة **فينومينولوجية، أي** على الطريقة **الهوسرلية** "**ادموند هوسرل** ". عندما درس هوسرل مفهوم العدد والذي يؤسس لفلسفة الحساب سلك درب السيكولوجيا، فالغاية هنا ليس الوصول إلى الأصل في صورته الواقعية، وإنّما كان البحث هنا وفقا لأصله السيكولوجي[2]، والسيكولوجيا بهذا تهدف إلى الكشف عن أبسط الأشياء من حيث درجة تعقدها وتركيبها أي الكشف عن البنية الداخلية للمجموع المعقّد من الأفكار (المعنى) على اعتبار أنها مصدر الرؤى وملهم الكون الخلاق ،وتسمى عادة هذه المرحلة من التفكير الهوسرلي "**مرحلة الرد السيكولوجي**" .هذه القراءة أفادت دومون في استحضار والقبض على تجربة الانتماء لكل الثقافات المشكلة للنسيج الاجتماعي الكيبيكي على وجه الخصوص واعطائها بعدا يراعي الراهن المعاش أي بما يتماشى **وخصوصية المجتمع الحديث.**

**3/-الثقافة بوصفها أنثروبولوجيا من الدرجة الأولى:**

الثقافة إذن تعمل بشكل مستمر على نفسها، إنه كذلك عمل تبديهي بقدر ما هو تأويلي interprétation. هذا التبديه الذي يستغرق النظر في اختلافات الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي يمكن أن تكون عبارة عن نتاج أو تنظيم أو إعادة انتاج، أي ذلك التأويل المنخرط في مختلف الأشكال التعبيرية للثقافة، والذي يعطي معنى مختلف للدين والعادات والفن

[1] Fernand Dumont, la dialectique de l'objet économique, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec, 2008, p390.

[2]-يعتمد هوسرل على مفاهيم السيكولوجيا التكوينية (la psychologie génétique) والسيكولوجيا الوصفية ( la psychologie descriptive) للقبض على الأصل النفسي الأول للشيء أو الفكرة المراد دراستها ويرجع ذلك إلى الدروس التي تلقاها وكان حريصا على مزاولتها من استاذه فرانس برانتانو.

وحتى الأيديولوجيات، هذه الأخيرة وضحناها بكثير من التفصيل في المبحث الأول من الفصل الأول من بحثنا هذا، فهي تستعين بالثقافات لتمرير أجنداتها وتحقيق أهدافها ونقصد هنا على وجه التحديد الفكرة التي مفادها "الأيديولوجيا بوصفها وسط وبوصفها أداة"[1].

هذا المثال يوضح لنا كيف تعمل الأيديولوجيا لتبرير مختلف الأفعال التي تقترحها، وهذا بالعمل على اقناعنا أنها تمدنا بثقافات رائدة متفجرة ورائدة، أي بما تحوزه ذاكرة الشعوب والجماعات الإنسانية من قيم متأصلة فيها، وفي هذا يقول لنا "دومون" أن العلم لا يمكنه معالجة الأيديولوجيات في نفس الوقت على أنها "بقايا وموضوع. لا يمكن أن تفهم الأيديولوجيات كما لو أنها من الخارج"[2]، بل يجب الانخراط في دراستها من الداخل، وهي خاصية فينومينولوجية بامتياز.

تعمل الأيديولوجيا وفق هذا المسعى على انتاج ذاكرة من رؤية ومنظور آخر، تؤدي في النهاية إلى تماسك داخلي وإلى تشكيل بنية اجتماعية مختلفة تتماشى والأهداف المرحلية والمستقبلية للذات الرسمية والسياسية، فمثلما كانت تطرح "الثقافة" (الأسطورة) هذا التماسك أصبحت الأيديولوجيا تنتجه، وأصبح بذلك مصير المجتمعات الإنسانية مرتبطا بالأيديولوجيات أكثر منه من الثقافات؛ وبالتالي تكون الأيديولوجيا قد "قدمت–لنا–مجتمعا من الخطاب الذي سعى ليكون مساويا للبراكسيس"[3]. الملاحظ هنا أن التوجه نحو الأيديولوجيا لبناء ذاتٍ ومجتمع هو سمة تميزت بها المجتمعات الحديثة والمعاصرة، بحيث "يمكن تعريف الحداثة من خلال هذه المسافة المتزايدة بين الثقافة المستلمة reçue والثقافة المنتجة produite. ومن هذه المسافة تتلقى الأنثروبولوجيات تفويضها. إنها تستعيد الجدل والمناقشات التي تجري في الثقافة نفسها"[4]، وهو ما يعني أن الذات العارفة ترجع إلى جذور المجتمع، إلى ذلك الذي قبل أن يكون بهذا التحديد وبهذا الشكل، أي إلى المجتمع بوصفه جدلاً.

[1] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p113.
[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p113.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

كما تعتبر الأيديولوجيا رد فعل نفسي للذات من جراء خيبات الامل الناتجة عن الصراعات التي صادفتها عبر ارتحالها في الزمن، ويمكن أن تكون متنفسا للذات من خلال الاستنجاد بمختلف رموز الثقافة. "إن الأيديولوجيا هي استجابة منمّطة للتوترات المنمّطة في الدور الاجتماعي. فهي تقدم متنفَّسا رمزيا للاضطرابات التي يولّدها انعدام التوازن أو الخلل الاجتماعي"[1]

علوم الإنسان والاجتماع تحمل رسالة المجتمع لتكون "علم الصراع"[2]، وهذا من خلال استحضار الصراعات، وهو استحضارٌ للمفاهيم والتصورات والرؤى التي تعبر عن الكلية وعن المجتمع في تشكله الكلي والمتكامل، هذا الصراع بقدر ما هو متنافر هو صراع خلاق يمكن للذات العارفة أن تبني من خلاله مجتمعا يتماشى وطموحاتها الظرفية والمستقبلية.

**4/-الأنثروبولوجيا بوصفها استشكال متصل:**

في رحلة دراسته الأنثروبولوجية والفلسفية رسم دومون مجموعة إستشكالات إتصالية فكرية وتأملية متصلة، والتي تربط الأنثروبولوجيات بالفلسفة والأيديولوجيات وعلوم الإنسان. في الطرف الأول من "الطيف الإدراكي، الفلسفة تمثل المشروع الذي يؤكد التعالي transcendance الخالص والايجابي"[3]، ففهم الواقع من خلال الثقافة هنا ممكن، وهذا بواسطة التأكيد على تفرّد الذات المفكرة. في هذا كَمَنَ عمل دومون في "التحوّل إلى أصالة الوجود وإلى طلب الكينونة"[4].

تتميز الفلسفة بطرح السؤال بلا كلل من دون أن تُلْزِمَ نفسها بالوصول إلى إجابة قارة-لعل هذا سبب الحساسية والعداء المتزايد اتجاهها في أوطاننا العربية والإسلامية-، فمن حق العقل أن يبحث في الوجود ومسبباته الكثيرة أن يبحث في البدايات، وفي الأصول. بهذا فـ "شرعية الفلسفة ليست مضمونة أبدا في الثقافة لأنها ترهن تقدُّم الوجود بإتمام منجزها بحثا عن

[1] كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تـ: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص417.

[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p113.

[3] Ibid. p114.

[4] Fernand Dumont, le sort de la culture, dans l'œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2, philosophie et science de la culture 2, PUL, Québec, canada, 2008.

الأصالة. مشروع الفلسفة هو التعريف الجذري: إنها تدعونا إلى بدايات أزلية في بحثها المطلق والايجابي"[1]، والفلسفة بهذا بفضل طابعها الاستقصائي، الجدلي والنقدي تدفع الذات إلى البحث في تاريخها، ومنه إلى البحث في التغيرات الجوهرية لبنيتها والتي كانت تستمدها من مختلف الأشكال التعبيرية للثقافة، وهو ما يجعل من هذا البحث بحثا في الثقافة أيضا. هذا البحث يصبح ضروريا في ظل الانسداد الذي تواجهه الذات حتى تشكل وعيا متكاملا عن تشكلها أو هذا ما تفترضه على الأقل، وهو ما يسهل عليها إعادة بناء بنيتها من جديد من خلال فتح الآفاق وبعث رؤى كلية يُفْتَرَضُ أنها ليست غريبة عنها. لطالما كانت الفلسفة "خميرة سخيّة للمعرفة العلمية، للدين، وللبراكسيس الاجتماعي. في المقابل، وعبر تمثيل هذه الخميرة، الدين، والعلم، والبراكسيس، فهم تابعون بإستمرار لتقدّم الفلسفة. هذا في كل مرحلة من هذا الديالكتيك المتواصل، وجدت نفسها لتكون محرِّك الثقافة ومحكوم عليها عبر تَقَدُّمِهَا نفسه الذي تلا ذلك، لمتابعة بوجه آخر نقدها المجدِّد"[2].

تبدأ الفلسفة إذن عبر أخذ مسافة من العلاقة مع الثقافة المشتركة، وهنا يكمن شرط إمكانية تشييد نظامها. "لكن في نفس الوقت هي حيّة (أي الفلسفة) عبر حركة مماثلة لحركة الثقافة"[3]، فالفلسفة دائما ما تجد نفسها مطالبة من أن تجد لنفسها مكانا في هذا العالم وهذا ما يحفظه التاريخ سواء كان ذلك مع الدين أو العلم، ومثلما تطرح الفلسفة السؤال على مختلف الأسس الوجودية تطرح السؤال على أسسها من خلال مسافة تضعها مع نفسها.

تبقى الفلسفة من وجهة نظر دومون الفاعل القادر على البحث في دروب الثقافة وأشكالها المختلفة. "إن رغبتها في الفهم، واستجدائها للتعالي transcendance والإخلاء الذي أقامته هم أحسن أقرباء للبحث في الثقافة"[4]، وهي بذلك قادرة من خلال أساليب القراءة والتحليل والتركيب التي تتيحها على فهم الثقافة وبالتالي إدراك العالم بأوجه عدة، وهو ما يجعل منها بلغة "هيدغر"

[1]Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p114.
[2] Fernand Dumont, Chantiers, Essais sur la pratique, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec ,2008. P532.
[3] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p115.
[4] Ibid.

"عقلا جامعا". هذا العقل له القدرة على اخراج "الذات" من حالات التشظي الاجتماعي والاختلال العضوي والنفسي التي تعيشها وتشهدها عن طريق التركيب كما هو الحال عند "دومون"، استخراج مكنونات الثقافة القيمية والرمزية، واستغلالها من خلال تشكيل رؤى حول العالم بما يخدم الإنسان ولا شيء آخر غير الإنسان. "إن "لابدّية" التفكير الفلسفي أو وجوبيته تقتضي أخذ الثقافة مأخذ الجد وجعلها المقولة والمفهوم، القيمة والمعنى، الظرف والصيغة، في أزمنة ارتدّ فيها العلم إلى التقنية أي إلى مجرّد أداة للاستعمال الذرائعي في الترويع الاستراتيجي أو التنويع الاقتصادي؛ وأصبحت فيها السياسة مجرد لعبة شطرنج في تبديل المواقع حسب ضرورة المصالح وهجرتها الروح السجالية والديمقراطية التي شكّلت جوهرها التاريخي مع الفضاء العمومي الإغريقي وحتى الأبنية النظرية في الشرط السياسي للإنسان الحديث والمعاصر"[1].

في الطرف الآخر من المجموعة الاتصالية توجد الأيديولوجيات. هذه الأخيرة ما كان لها لتظهر إلاّ بعد أن أصبحت الثقافات نفسها "تأويلا للشرط الإنساني interprétation de la condition humains"[2]، وهو ما يجعل من الأيديولوجيات ممارسات أنثروبولوجية أيضا والتي غالبا ما تصبح "أَرْحُمٌ des matrices للعلوم الإنسانية"[3]. تسعى الأيديولوجيات بهذا كل مرة إلى سد الثغرات التي يتركها صراع الذوات على أرض الواقع، وصراع الصور التاريخية للذات نفسها، فالصراع هنا يتخذ أشكالا شتى ومظاهر مختلفة؛ بالمختصر فهو "متضمن في ديالكتيك العلامة signe والرغبة Désir"[4]، والخطاب الأيديولوجي بهذا يسعى دائما إلى أن يعبر عن صورة كلية من خلال الحجج والبراهين البلاغية التي يقدمها، وهو بذلك الوسيلة الأنجع لتبيان التقابلات الموجودة بين مختلف الصور الموجودة في المجتمع، ما يجعل منه الميكانيزم الأمثل للربط والوصل بينها، وهو ما يعني في النهاية أنه ومن خلال هذه الصراعات يُبْنَى المجتمع وتحدد فيه القيم والعلاقات والأدوار فيه. معنى هذا أنه ثمة شرطان ضروريان

[1] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص28.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

[4] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p722.

لذلك: "يجب أن يتطلب المعيش ذلك، ويجب على هذا المتطلب أن يظهر في الخطاب الذي يدعوا إلى ممارسات"[1].

إنها بذلك (أي الأيديولوجيا) تحدد مجالات بعينها من الممارسات الاجتماعية لتأكيد نفسها على مساحات ثقافية شاسعة، فالقصد هنا هو بناء مجتمع من صراع وشتات، أو بعبارة أصح تمنح الأيديولوجيات الذوات الشعور من أنها ذوات شرعية من ممارساتها، من خلال مساهمتها في بناء ذاكرة جديدة للشعوب بمنظور آخر يوازي الذاكرات التي كانت تنبثق عن الثقافات، وهي بذلك تساهم في طرحٍ تخطيطيٍ وتقديمٍ حي من ثقافات مختلفة، ما يجعل منها أفقا للمجتمع في كليته وواقعيته. بهذا المعنى فهي تتأرجح بين قطبين من العقلانية والشرعية، ما يجعل منها "قراءة مزدوجة: الأيديولوجيات بوصفها ممارسات للتأويل من خلال الثقافات نفسها، وبناء عليه بوصفها تجسيداً مسبقاً وفاتحة لمعرفة محصورة المعنى؛ الأيديولوجيات بوصفها توكيد affirmation وبوصفها إخفاء dissimulation لسلطة التأويل، وبناء عليه بوصفها دعوة لمهمة إزالة الوهم. عبر هذين المسلكين تولد العلوم الأنثروبولوجية"[2].

وعليه، وبناءً على ما سبق فالفلسفة هنا هي لتوسيع الغياب، والأيديولوجيات تبحث عن ملء الفراغ الذي تشهده المجتمعات، فأين موقع العلوم الإنسانية إذاً؟ بالنسبة لدومون تتموقع العلوم الإنسانية في الوسط، وتتشارك مع الفلسفة والأيديولوجيات في بعض المظاهر، وحتى نفهم ذلك، دعونا نستعرض بعجالة تطور هذه العلوم منذ الحقبة الحديثة. بالعودة إلى النهج الذي تفرضه العلوم الإنسانية والاجتماعية فهو نهج يختلف عن النهج الوضعي ذو الخصوصية الصارمة؛ هذا لا يعني الغاؤه أو تجاوزه فالمنهجية الوضعية تبقى ضرورية وعتبة أولى لدراسة المواضيع ذات الخصوصية الإنسانية. "فالموضوعية تقتصر، إلى حد ما، على ملاحظة ما توحي الجماعة به. وحالما يصبح بإمكاننا افتراض المجتمع افتراضاً مسبقاً بمثابة صورة بفعل التشييء الذي يمارسه على نفسه، فإن بمقدورنا أن نقتطع منه ما نشاء من المجالات وكلها

[1] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit. p115.
[2] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvre complète de Fernand Dumont, tome 2, Op. cit. p88.

صالحة لضروب التحقيق والقياس"[1]، ولكن هذا الذي يتم التحقق منه وقياسه وملاحظته ليتم عبره تجاوز إخفاقات الذات وتشكيل صورة بديلة هو مجال انساني يختلف جوهره عن المادة حتى وان كانت جزءا منه، وعليه، لا يمكن للعلوم الإنسانية أن تتوقف عند الحدود التي تفرضها الإجراءات الوضعية، ويجب لتشكيل صورة الذات النظر إلى السيرورة التاريخية والاجتماعية التي انبثقت عنها الظاهرة المراد دراستها أو الأزمة المرصودة، فالعلوم الإنسانية غايتها في النهاية خلق وصنع **تراكيب عملية** synthèses pratiques تنطلق وتنتمي إلى الخبرة الإنسانية.

كان البحث عن الحقيقة في المجتمعات التقليدية يتوقف على توكيد شرعية الغايات الإنسانية، بينما أسست الحداثة لفجوة بين ما هو عقلي والوجود الإنساني، والعلوم الإنسانية بهذا "وُلِدَتْ من طموح لإفقاد السمعة للثقافة المشتركة ومن التأسيس لمملكة شفافية الظواهر عبر اللجوء إلى الوضعنة"[2]. يدور الحديث هنا عن شرعية التمثيل لكن بقواعد وأسس تختلف عن تلك التي ألفتها المجتمعات الإنسانية؛ هذه القواعد تدعي التزامها بالموضوعية، وأمام هذا الوضع–الذي أفرزته العلوم الوضعية والذي أخرج الإنسان من مكانه المألوف (نقصد هنا الثقافة)–ضاع الإنسان ولم يُعْثَر عليه في النهاية، وعوضا أن تنتج موضوعا واقعياً يستطيع فيه الإنسان من أن يؤسس لوجوده من منظور آخر "أنتجت موضوعا افتراضيا objet hypothétique الذي لم يعد فيه الإنسان سوى حجة"[3].

لقد بدى الإنسان من وراء المعرفة في صورتها الوضعية مفككا دون معالم واقعية يستند عليها لبناء تاريخه من جديد، وبدت كما لو أنها تعمل على أخذ مكان الثقافة المألوفة والمتوارثة.

وعليه، فمن خلال العلوم الوضعية والوضع الذي أفرزته هذه العلوم وُلِدَتْ العلوم الإنسانية. من الفراغ اذن وجدت العلوم الإنسانية الإمكانية لكي تُبْنَى من جديد من منظور آخر يأخذ

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p727.
[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p116.
[3] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvre complète de Fernand Dumont, tome 2, Op. cit. p186.

بسيرورة الإنسان وتجربته، بحيث يجب أن ينطلق علم الإنسان من المصادرة التالية: "**إنني لا أرى الاجتماعي social، إن لي فيه تجربة**"[1].

هذا لا يعني أن المسألة متروكة للوعي وحده لبناء صورة واقعية كلية توازي الصور السابقة للمجتمع. "فليس المجتمع هو ما يمكن لوعيي أن يستنتجه بفعل فحص تأملي ما. لقد ألححنا على هذا الأمر كثيرا –يقول دومون–: ينطوي المجتمع على انعكاسيته الخاصة، على سيروراته الخاصة في الازدواج"[2]، فهناك وعي واقعي وهناك وعي الممكن، والتاريخ لا يمكن أن يُبنَى من دون أهداف كما يذكر "انجلز"، ولهذا يجب البحث في كيف تتكون التصورات وليس في كيف تكون التصورات. هذه قاعدة منهجية ضرورية خاصة ومتعلقة بالعلوم الإنسانية كما يراها "دومون". "إذا ألغى العلم الإنسان من خلال نظرته لفهم الظاهرة، عبر ريادته لعالم الممكنات، ليستخدمه على الفور للعمل على خلق ثقافة. حينئذ تتحرك العلوم الإنسانية في فضاء آخر غير الحقيقة المحصورة أو المراجعة، إذ أنها تتملك الخبرة الإنسانية مع تبعيتها للشرح"[3].

في هذا يفترض "دومون" أنه لا يوجد شيء مؤسس في العلوم الإنسانية غير موجود بالفعل في الثقافة لأن العقلانية هي عنصر ملازم للممارسات الاجتماعية الحديثة والتي دشنت "مشروع ادراكي projet cognitif" للعلوم الإنسانية"[4]، وكلاهما في هذا متصل وغير متصل في نفس الوقت مع الثقافة المكتنفة. إنها في اتصال لأنها تستخلص من الممارسات الاجتماعية المادة لتبني عليها شرحها، في حين تبقى الخبرة الإنسانية ضرورية لنجاح مشروع العلوم الإنسانية في بناء مجتمع واقعي محسوس ومنسجم؛ هذه الخبرة "هي مفصليّة الآن وتوسّطية من خلال العلاقات التي عينتها الذات الإبستيمولوجية من الموضوع. إنه من خلال الظاهر من الخبرات النموذجية exemplaire التي يمكن لفينومينولوجية مجتمع ما نشرها"[5].

---

[1] Fernand Dumont, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, philosophie et science de la culture 1.op.cit. p728.
[2] Ibid.
[3] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p116.
[4] Ibid.
[5] Ibid.

التناقض بين الفهم والشرح هو مؤول على النحو التالي من قبل دومون: في مرحلة الفهم تعتمد العلوم الإنسانية في الحس المشترك على العناصر التي تسمح بعرض الممارسات الاجتماعية. من وجهة النظر هذه، ميكانيزم الفهم يكمن في فحص الدلالات المسنودة إلى أشكال التعبير اللازمة من الخبرة. هذا التطوّر، سيرورة التكوين هذه مخصصة لعالم القصدية l'intentionnalité. أما في مرحلة التفسير/الشرح l'explication العلوم الإنسانية تتحرى في الفضاء بين ما هو مكتسب وبين ما هو ممكن في الثقافة المعطى. إنها تتحرك في المسافة بين السعي عن كمون/امكانية/ إمكان فعل virtualité الثقافة وتخصيص الممكنات. الذات الإبستيمولوجية تعمل في إطار ازدواجية الواقع وما هو شكليٌ formel. لكن الظواهر مشدودة إلى المعايير التي لا يمكنها أن تتخلص من اختيار أفعال ذات مغزى مستوحاة من القيم. يمكن القول عن عملية الفهم أنها "ترافق التفسير طوال مسار البناء النظري لغاية تحقيقها. إن هيمنة الطريقة ليست أبدا في الخضوع للإيديولوجيات (فعل عقل الأيديولوجيا)، حتى لو الخبرة المشتركة هي هدي إلى المخبر"[1].

لعل دومون بهذا يسعى إلى تأسيس ابستيمولوجيا الملاءمة une épistémologie de la pertinence التي هي مقابلةلإبستيمولوجيا الحقيقة. يحدد دومون ثلاثة أنواع من أوجه القصور في الثقافة الغربية التي هي أصل الأنواع الثلاثة للأنثروبولوجيا: "أوهام الذات والمعرفة المدشنة للأنثروبولوجيا العملية l'anthropologie de l'opération، التي من الفعل ومن عتامة الدلالات، والتي من التأويل"[2]:

**4-1/-الأنثروبولوجيا العملية:**

من الآن فصاعدا لا يوجد أي حدود لتوقيف الانحلال البشري في مشروعه لاكتشاف الطبيعة والتاريخ والمجتمع. التغريب la déportation الإنساني إلى خارج ذاته نتيجة فقدان وسطه، قاده لمتابعة مشروع لإنتاج وبناء تمثل كامل للموضوع من استخراج المميزات الأساسية

[1]Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p117.
[2] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvre complète de Fernand Dumont, tome 2, Op. cit. P356.

والمفترضة. مملكة الموضوع أتت بعد مملكة الروح. الثقافة تقدم للذات تماسك أولويّ للعالم. لكنها تكوّنه بوصفه ذاتا عبر العمليات والتمييزات التي تقوِّم معايير الملاءمة والحقيقة. على هذا النحو هو مقابل لمكونات الذاكرة، يعني البحث عن ممكنات وخلق لوسط، خاص بالعلم والثقافة في نفس الوقت.

"الإجراءات الأصلية. الأنثروبولوجيات وسّعت منهجيا الغياب القادم أبعد منهم والذي أحدثة الحراس. من خلال حضور الأنثروبولوجيات توطَّدت المسافة بين عمل التكوين وعمل الذاكرة. هي تثبيت المشاعر بحيث طرق التكوين تكون نهائية، ويستوجب أن يتم متابعتها إلى ما لا نهاية؛ في مقابل أن تكون بناءات الذاكرة وقتيّة في إعادة عملها ثانية وفي تعدديتها"[1].

في حين أن العلوم الإنسانية لا تعمل على تكرار العملية على العمل في الثقافة. إنها تسعى لتقترح بحث مستتير وممكنات شفافة ولبناء وسط تناوبي بواسطة المعرفة. الممارسات الاجتماعية التي نسجها الوعي التاريخي تعتبر هنا العقبة الإبستيمولوجية الأولى من فوق. العلوم الإنسانية تقلل من الملكيات العينية/المتماسكة للموضوع وتبني عوضه عملياتيا. أذا، النظريات والمناهج تعلق المسار المعتاد للفعل والدلالة لتكون قادرة على إقامة مملكة للموضوع. الأنثروبولوجيا العملية هدمت التأليفية اللازمة للعقلنة وللأيديولوجيات التي أسست لعالم ملاءمة الذوات. إجراءات تبديه الأنثروبولوجيا العملية تكون بذلك مُقَارَبَة مماثلة لتلك التي في العلوم الطبيعية.

"كيف يمكن تبديه معرفة الثقافة دون افتراض أنها، في تغيرها(تطورها)، الثقافة نفسها تمدها بتبديه وجودها الخاص؟ (...)هل يجب أن نفترض أنه في الثقافات يوجد العقل الذي هو في نفس الوقت مصدر التفسير الذي ينتج سيرها الخاص والاجابة على العقل الأنثروبولوجي؟ فرضية أكثر مصادفة من كل تلك التي رفعناها، والتي تدعم ربما، والتي ستكون بالتالي الضرورة المحتومة"[2].

[1] Ibid. p204.
[2] Ibid. p197-235.

يبدو أن دومون هنا اقترح الفرضية التي كان قد استبعدها في كتاب مكان الإنسان: "سيقال أن هذه الانعكاسية للثقافة غير ممكنة لأنها تقترح على الأوعية les consciences التي يعيشون عليها على هذا النحو. سوف نتفق بسهولة وبعيدا عن فكرتنا التي يمكن أن توجد كوجيتو خاص بالثقافة"[1]، بحيث لم يتم بناء الأنثروبولوجيا العملية ببساطة في غياب الإنسان، ولكن غيابه هو شرط لإمكانية سعيه الخاص. بالنسبة للعلوم الإنسانية، فإن نظير هذا المشروع هو بالأحرى مفارق. أما والحال قام ابطاله عامل الخطأ وأنشأ في نفس الوقت مجاله في البحث.

**4-2/-أنثروبولوجيا الفعل:**

تنتج انثروبولوجيا الفعل l'anthropologie de l'action عدد هائل من البقايا التي تولد نسخا عنها (عوضها)، والتي تبحث عن وساطات وجودية. يستند الشكل الأصلي للفعل على ديالكتيك وسائل الغايات (أوساط الغايات). مع أنّ الفعل يتوافق مع مناطق التنظيمات، فإنه يحتفظ بالشكل الرمزي المتعذر تبسيطه. انتاج الممارسات الاجتماعية ينطوي على انتاج الدلالات وفكرة الموضوع نفسها هي في خطر، بحيث أنها تقيم في الخارج من مجال التحفيزات والنهايات.

على العكس من المعرفة العلمية، الفعل لا يعرف نفسه لدعوة الموضوع؛ إنه ثمرة للقرار الذي يسبقه أو يلي الانعكاسية. تتحرك أنثروبولوجيا الفعل في فضاء تخصيص الفعل وتفسيره.

"عن أي فكر يقصد سيكون؟ لم تستطع أن تأمل تطابق بعضها مع الموضوع بما أن الفعل يرفض اتهاءه في المعرفة(...). بخلاف ذلك، ولكي نكون متمسكين بالفعل، الفكر الذي لا يمكنه أن يتوّلد من الفعل مثل الذات هو مختلف مع نفسه. الفكر، إن وجد، يجب عليه التمييز بين دياليكتيك الدوافع والنهايات. من صورة الفعل، أنثروبولوجيا الفعل هي وساطة[2].

[1] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p 53.

[2]Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p118.

إنها أكثر من كونها فينومينولوجيا لمجموعة قوانين (مدونة) من المعرفة صحيحة لبنية بحيث (إذ أن) تساعد في إنشاء (تأسيس) وساطات بإستعمال الثقافات الفردية الذين منهم تتشارك في الثقافة العالمية. انثروبولوجيا الفعل تنتج معرفة الفعل شريطة أن تشارك في خلق عالم من أجل (لـ) الفعل. إنها حيّة (منتعشة/نشيطة) من خلال (عبر) مشروع إرجاع المشروعية للممارسات الاجتماعية وفي ذلك فهي مشروع أخلاقي. تهدف الوساطات التي تقترحها إلى التغلب على التناقضات وانشاء "حوار موثوق به un dialogue authentique. "إذا كان هناك أسّس لمثل هذا المشروع، إنها تستند (...) ليس على الأساس الأخلاقي لكن على شروط الانبثاق الأخلاقي"[1].

عالم الفعل يتقاطع مع عالم الأنثروبولوجيا الثلاث. من وجهة نظر انثروبولوجيا الفعل، فإن العملية هي إحدى المتغيرات من بين متغيرات أخرى. انثروبولوجيا توفق بين الأنثروبولوجيا العملية مع بعض الأشياء الأخرى التي هي مكبوحة عبر التحوّل المنهجي للعملية. هذا الشيء الآخر هو مقيم في الفضاء بين القيادة والتفسير/ الشرح l'expression، الممارسة والخطاب. التشاكل بين دائرة الممارسات ومن الرمزية التي تشير إلى دوام سيرورة جمع/تجميع الوجود الإنساني. "الوعي ليس مضاف إلى السلوك ليست أكثر من الإيديولوجيات لا يتم اضافتها إلى البنية التحتية. وتدفق الدلالات هي المميزات الباطنية (الأصلية، الجوهرية، الذاتية) للظواهر الإنسانية"[2].

**4-3/-الأنثروبولوجيا التأويلية:**

يؤكد "دومون" بأن الوجود الإنساني قوامه في الجدل على الدلالات (بخصوص) الدلالات التي من دونها لن تكون أي ممارسة اجتماعية مستحيلة. تولّدت الدلالة من الإنتساب المشترك للمعتقدات التي انتجت "التضامن المرجعي solidarité référentielle". أنثروبولوجيا التأويل ليست وصف لتجربة ليست أكثر من كونها مدونة (مجموعة قوانين) للمعرفة المنهجية

[1] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvre complète de Fernand Dumont, tome 2, Op. cit. p311.
[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p120.

(النظامية، النسقية systématique). التأويل هي ظاهرة ملازمة للثقافات، في حين، وخلافا للمظاهر، مد/اندفاق الدلالات الخاصة للثقافات لا يعرض/يقدم أي اتصال (إتصالية/استمرارية) سهلة بين التأويل بوصفه ظاهرة ثقافية والتأويل بوصفه تجديد البناء للمعنى/إعادة بناء المعنى. فهم كثافة/عتامة l'opacité الدلالات هي أمر ممكن عبر/من خلال مطابقة الأنظمة الرمزية للممارسات. في المرحلة الأولى، يوضح الشك والنقد الوضعية/الموقف/الحالة/الموقف من أجل أن تسمح ب/تجيز في المرحلة الثانية بالانتساب اليقظ إلى الظاهرة المشروحة. في ذلك، أنثروبولوجيا التأويل تلقن الأنثروبولوجيتين الأخرتين "إنه السّبب/الدافع/الباعث لقراءة/الاطلاع المعنى، وَتَمَلُّكه، وإبدال/تغيير الفعالية الخاصة، حتى لو كان مبعثراً في أحيان كثيرة في الفعل وحتى في العملية"[1]. إنها تساهم في تكوين ذات خاصة بوصفها (كـ) جزء لقسم متمِّم للذات العالمية. في إصرارها على ضرورة الانتساب للمعتقدات السابقة من الفهم، فأنثروبولوجيا التأويل تسعى إلى انشاء تجمع مثالي une communauté idéale الذي فيه حوار موثوق به (صحيح) هو أمر ممكن.

ابستيمولوجيا الملاءمة l'épistémologie de la pertinence لدومون تعتمد على مقدمة منطقية والتي هي على أساس/خلفية غياب الإنسان في الثقافة الغربية، والتي كان انبثاقها أمراً ضروريا من العلوم الإنسانية. ايجابيتها لا تعتمد كثيرا على النظريات والمناهج، بل على اسقاط projection لأجل مستقبل عالم أفضل. في حين يبدو أن الأنثروبولوجيا العملية متجذّرة بشدّة في تبديه axiomatisation المصطلحات البضعيّة concepts opératoire والسعي إلى تقليص الثقافة لمعرفة خالصة من أجل تحريرها أخيراً من الوهم/ الخيال phantasme، إنها تصيغ بالأحرى يوتوبيا من مملكة اللوغوس logos في "المدينة العلمية cité scientifique"[2]. من الأسلوب المشابه، أنثروبولوجيا الفعل تطمح إلى فهم الممارسات الاجتماعية. للقيام بذلك، يجب تحويله إلى مجموعة من الوساطات لكي تحافظ على الشكل المفرد للفعل وتخليصه من

[1] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvre complète de Fernand Dumont, tome 2, Op. cit. p317.
[2] Brigitte Dumas, une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humains, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, op, cit.p121.

التناقضات. في ذلك، تستند اليوتوبيا على الحقيقة المطابقة لـ "المدينة السياسية cité politique". على كل حال أنثروبولوجيا التأويل تعمل على تبديد عتامة الدلالات والمعتقدات. إنها تشارك الانتساب إلى المثل المنشأة من "الحوار الموثوق به/الصحيح dialogue authentique" والشفاف والمتوقف على مدينة المؤولين cité des interprétant. الأنثروبولوجيات الثلاث هي نتيجة طبيعية عن ثلاث صور من التقدّم.

" إذا كان صحيحا أن اليوتوبيا هي إذا للأساسات/للأسس، فنحن نعرف بشكل أفضل، ونهائيا، كيف/لماذا يعد غياب الإنسان ضروري لبناء/لتكوين الأنثروبولوجيا. (...) الإنسان غائب لأنه من أجل التأصّيل s'implanté والتطوّر، فالأنثروبولوجيا تحيل/تفوض حدوث الإنسان في المستقبل. الإنسان ليس كذلك، وسيكون، في غضون ذلك، وبفضل هذه المدة، يمكننا شرح ذلك وفهمه. إذا كان الإنسان غائبا فهو لم يمت، كما قيل هو يتساءل."[1]

[1] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvre complète de Fernand Dumont, tome 2, Op. cit. p 356-357– 369.

# الفصل الثالث:

# البعد التطبيقي في فلسفة دومون.

# المبحث الأول:

# الفلسفة من النقد إلى التشييد والبناء:

## 1/-الفلسفة الأنثروبولوجية وبعدها التكويني:

قبل الولوج إلى مختلف المفاهيم والتصورات الدومونية فيما السياسة والتربية كمجال تطبيقي لنظريته الثقافية وجب العودة بداية إلى التساؤل عن المستوى والمنطلق الذي أسس من خلاله دومون فلسفته ونظريته حول الثقافة، والمتأمل لمسار فلسفة دومون منذ بداياته يجد أن الحاجة هي من أملت عليه توجها تنظيريا خاصا حول الثقافة، يحكي ويحاكي واقعه، أي أننا لو وضعنا دومون داخل السياق التاريخي لمجتمعه، فإننا نجد أن فلسفته حول الثقافة ترتكز على افرازات الواقع وضروراته، وأن اهتمامه أصلا بالثقافة وتعاطيه معها طيلة مسيرته الفكرية والفلسفية كان من منطلق ضرورة، وليس ترفا تنظيريا هدفه اللذة العقلية والمعرفية لا غير، وهذا الدور في الحقيقة هو دور الفلسفة عموما، والتي ينبغي أن لا يقتصر دورها على التفسير والتحليل، بل على الصناعة والابتكار، صناعة المفاهيم وابتكارها. "إن الفلسفة –بهذا–هي فن تكوين وابداع، وصنع المفاهيم"[1] كما أشار اليه كل من جيل دولوز وفليكس غتاري.

ولتنفيذ ما يقتضينه الواجب الفلسفي هذا توجه بذلك دومون بداية إلى البحث في دروب الذات le soi وارتحالها عبر الزمن، ما يعني ضرورة البحث داخليا لتحديد أسباب الأزمة ومكامن الخلل تاريخيا، وهو بحث حتى وان تمحور حول "الثقافة" فإنه يطرق في المقابل مواضيع وميادين تنتمي جميعها إلى ما يسمى "علوم الإنسان والمجتمع"، أي أن القراءة الداخلية تتطلب الانفتاح على قراءات وتجارب أخرى خارجية، تدخل في اطار " الفكر والخبرة الإنسانيين"، فالقبض المعرفي الذي ينشده دومون هنا هو داخلي وخارجي في نفس الوقت، وهذا ما يؤكده دومون حين يقول: "كنا قد بدأنا طواعية أو كرها، في سلك دروب معرفة الذات le soi. يجب أن لا نندهش من أن الأبحاث كانت أيضا متنوعة وأنها لازالت مستمرة، تحرير الحياة الداخلية، البحث الناهج في بناء سياسي جديد، التصدي للتقنيات المادية techniques

[1] جيل دولوز فليكس غتّاري، ماهي الفلسفة، تر: مطاع الصفدي وفريق الانماء القومي، مركز الإنماء القومي، اليونيسكو، المركز الثقافي العربي، لبنان، فرنسا، المغرب، ط1، 1997، ص28.

matérielles والتقنيات الاجتماعية–techniques sociales–: كلهم جاؤوا دفعة واحدة، وغالبا في أكثر موجة تأليفية syncretism، والتي لا تزال تلهم التخمر الحالي في وسطنا"[1].

بهذا التحديد الموجز نجد أنفسنا أمام فيلسوف عملي ينطلق من الواقع، يستهدف الفعل وتجلياته، لكنه في المقابل يرتكز على فكر وفلسفة معاصرة تمده بكل ما يحتاجه من مفاهيم وتصورات. "على كل حال –والقول هنا لدومون–نظرية الثقافة بالنسبة لي متضامنة مع فلسفة علوم الإنسان"[2]. هذا التصريح لدومون يوضح التوجه العام لفلسفته وفكره المتمحور حول "الثقافة" و"الإنسان". توجه مفتوح على كل مجالات الفكر وتجليات الفعل، وانفتاح على المعقول واللامعقول، وعلى الصدفة والعلامة والرمز، وعلى فوضى المكان وعتمته. والفلسفة المعاصرة عموما هي فلسفة من أجل الإنسان، تستهدف المعيش اليومي والوجود الإنساني برمته، من أجل استقصائه، وفهمه، وهي بهذا جاءت لتقويض الفلسفات التأملية الغارقة في التنظير والمبتعدة عن الواقع. كما أنّها جاءت لتشخيص العلل والأمراض التي لحقت "بالثقافة"، ومعالجتها لما يخدم المرء والحضارة الإنسانية. "إنّها المفارقة القصوى في المؤسسة الفلسفية: لكي تضمن الاجراء المطلق للثقافة بإسم الكائن، تجعل الفلسفة من ذاتها طلوع الثقافة"[3]، وهو منطلق سليم على اعتبار أن الفلسفة تضمن ديمومة "الثقافة" كأداة لتطويع الذات وبنائها، والتحكّم في الواقع وتغييره، وصنع الحياة وبعثها في صور عدّة، انطلاقا من المكان والزمان الراهن للذات، أي انطلاقا بما يدفع الجنس البشري لما هو أفضل وأسمى. والصناعة المنشودة هنا تتجاوز ما هو نظري تجريدي، إلى ما هو عملي، مستوى الفعل وأدائه، انطلاقا من فكرة، أو رؤية، أو طريقة، أو أسلوب، وهو ما يقودنا إلى القول بأن "نظرية دومون حول الثقافة" كانت نِتَاجَ قراءة تاريخية وفلسفية تستوجب النظر في الإنسان والمصير، وكانت أيضا قراءة تكتسي قيمة بيوغرافية، من حيث أنه عاين منذ صغره كل أنواع الرفض للآخر والصراع الثقافي الذي تجلى أمامه في أوجه

[1] Fernand Dumont, la vigile du Québec octobre 1970 : l'impasse ?, op.cit. p36-37.
[2] Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, op.cit. p05.
[3] Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans œuvre complète de Fernand Dumont, tome 2, Op. cit. 88.

عدة، وهو ما يجعل من فلسفته وتنظيره ذات طابع خاص، لكنها في المقابل نجدها أثْرت الفلسفة المعاصرة، خاصة ما تعلق بالإنسان والثقافة.

كان "كارل ماركس " قد انتقد الفلسفات التأملية السابقة "التي عملت حسبه على اختزال العالم إلى مجرد مجموع أفكار، "فكل فلسفة تسعى للبحث عن مبدأ ثابت من وراء واقع متغيّر هي بالتعريف رؤية معطلة للعالم من منظور ماركس"[1]. إن ماركس بهذا يريد الارتقاء بالنظّر من المستوى التأملي إلى المستوى العملي الفعلي، "أي تحويل الأفكار إلى مشاريع والصور إلى أفعال"[2]، فالغاية هنا الانتقال بالفكرة من النظّر إلى الفعل (البراكسيس) بما ينعكس على كل مناحي الحياة: سياسية، اجتماعية، اقتصادية، تربوية...الخ، أو كما سماها ماركس البروليتارية الفاعلة، أي التي تعمل على تغيير الواقع كلما استدعت الضرورة ووفق رؤيتها للعالم، وهو نفس ما دأب عليه دومون طيلة مسيرته الفكرية.

إن الغاية المنشودة من طرف دومون هو البحث عن قالب جديد من خلاله يعاد بناء الذات، به يتقوّم السلوك والطبع، وتبعث عبره الرؤى، وهو ما يجعل من فلسفة دومون فلسفة عملية تستهدف الواقع للكشف عن مصدر الفعل action واستنطاقه. إذن، **فتضامن الثقافة مع علوم الإنسان** غرضه اخراج "**فلسفة الثقافة**" من التأملات الميتافيزيقية، خاصة ما تعلق بالإنسان، والسؤال "ما هو الإنسان؟" سؤال فلسفي، ثقافي وأنثروبولوجي بامتياز، لأنه "في فلسفة الثقافة سؤال الأنثروبولوجيا هو سؤال مشروع لأنه يرتبط مباشرة بالحقيقة البشرية"[3].

بهذا المعنى نحن أمام فلسفة أنثروبولوجية كذلك، تستهدف الواقع، والممارسات البشرية، قصد نقدها باستمرار، والتعقيب عليها كلما دعت الحاجة إلى ذلك، والنظرية عموما تنتقل من المحسوس الملاحظ (أي من الممارسة) إلى النظري والتجريدي، ليعاد توجيه هذا النظري إلى ما هو عملي ومحسوس، وهو الدور الذي تضطلع به السياسة والتربية، من أجل تكوين انسان وفق مقتضيات السياق التاريخي وظروفه، وهو اجراء يدل على تكاملٍ بين العلم والفلسفة، وهذا

---

[1]– محمد شوقي الزين، الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص462

[2]–المرجع نفسه، ص463.

[3]المرجع نفسه، ص235.

التحديد يجعلنا في صلب فلسفة دومون الثقافية، فلسفة تنهل من كل الحقول المعرفية، وتستهدف كل دروب الإنسان، المتعالي منها والوضعي، لإعادة موضعة الإنسان نفسه في هذا العالم.

الثقافة بالنسبة "لدومون" تشكل إشكالاً انثروبولوجيا مرتهن بالإنسان من حيث هو "رغبة" و"إرادة"، بحيث هذين الأخيرين هما ما يصنع التاريخ والإنسان والثقافات. هذا التحديد وان كان "كانطي"* المنشأ يتبناه "دومون" لتحديد وبناء فلسفته العملية [أي أنها فلسفة ذات خصائص وتوجهات أنوارية]. هذه الأخيرة "تتضمن القواعد الموضوعية للفعل الحر، وهي قاعدة موضوعية للفعل الحر، وهي قاعدة موضوعية تدل على ما يجب ان يحصل، حتى ولو تعذر حصوله تماما، في حين ان الانثربولوجيا تهتم بالقواعد العملية الذاتية اخذة في الاعتبار تصرف الإنسان في الواقع. اذن فالفلسفة العملية هي التي تهدف وحدها لصياغة القواعد الموضوعية للسلوك الحسن واصفة ما يجب ان يكون"[1]. نتحدث هنا عن "فلسفة عملية" تتحرك عبر محكمة العقل وبإيعاز منه تتماشى والإرادة، منه تتحدد الأفعال وتصطفى ليعاد بناؤها بما يتماشى والضرورات الظرفية للذات، فالعقل "حسب كانط هو الذي يعين الإرادة لإنسان يملك الإرادة، فبالعقل تستنبط الأفعال من القوانين، ومن ثمة لن تكون الإرادة سوى عقل عملي، وهذه الإرادة بوصفها ملكة هي التي تختار الفعل الذي يعرف العقل أنه ضروري عمليا"[2].

---

*"كل شيء في الطبيعة –حسب كانط–يخضع لقوانين، والكائن العاقل وحده هو الذي يملك القدرة على السلوك، اي بحسب مبادئ، وبعبارة اخرى هو الكائن الذي يملك الارادة لذلك، ولما كان العقل مطلوبا لأجل استنباط الافعال من القوانين، فليست الإرادة، سوى عقل عملي، واذا كان العقل بغير نزاع هو الذي يعين الإرادة، فان الافعال التي تصدر عن مثل هذا الكائن، والتي تعرف من الناحية الذاتية افعال ضرورية. اي ان الارادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده الذي يعرف العقل، مستقلا عن الميول والنوازع، انه ضروري من الناحية العملية اي انه خير. فاذا لم يتمكن العقل وحده من تعيين الارادة تعيينا كافيا، فمعنى هذا ان الارادة ما تزال تخضع لشروط ذاتية (أو لبعض الدوافع) التي لا تتفق دائما مع الشروط الموضوعية، و بالجملة فانه اذا كانت الارادة ذاتها لا تتفق مع العقل اتفاقا تاما ( كما هو الحال مع بني الإنسان ) فان الافعال التي تعرف من الناحية الموضوعية بانها افعال ضرورية تكون عندئذ من الناحية الذاتية افعالا عارضة، و يسمى تعيين مثل هذه الارادة بمقتضى قوانين موضوعية الزاما... إن تمثل مبدأ موضوعي، من حيث انه ملزم للإرادة يدعى أمرا (عقليا) والصورة التي يصاغ فيها هذا الامر يطلق عليها الامر المطلق".

أنظر: عبد العزيز بومسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ط، 2013، ص146.

[1]عبد العزيز بومسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ط، 2013، ص145.

[2]المرجع نفسه، ص147.

لقد كان هم "دومون" من وراء هذه الفلسفة العملية هو التأسيس لفلسفة انثروبولوجية. هذه الفلسفة تأخذ بالملاحظات التجريبية من جهة، ومن جهة أخرى تأخذ بالفلسفة وكل مكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية التي عملت على مقاربة "الثقافة" كموضوع متعلق بالإنسان ومصيره، "أي تلك التي تستخلص من هذه الملاحظات دلالة معيّنة بالمقارنة مع التجارب اللغوية والتأسيسات الرمزية والتشكيلات الثقافية"[1].

لعلنا بهذا أمام فلسفة تسعى إلى فهم "الإنسان" ومقاربته كمرجعية بشرية جامعة ضامة يتسنى من خلالها تجاوز خصوصياته وتعيّناته عبر التاريخ. فإن كانت العلوم الأنثروبولوجية ذات الطابع والتوجه الإمبريقي تسعى من خلاله وراء الحقيقة الإنسانية فالعلوم الإنسانية والاجتماعية ومن ورائها الفلسفة تسعى إلى فهمها، فالمبتغى هو تلافي حالة الشقاق الذي يشهدها مجتمعه والبحث عبر العقل عن صيغة تركيبية تفتح الآفاق وتبعث الآمال. بعبارة أخرى "الغرض هو الوقاية من تبعثر القوى وتشرذم الدوافع، ويكون العقل رديف هده الوقاية بأن يرافق القوى والدوافع نحو الاكتمال بالتربية والثقافة"[2]، وهو ما يعني أن "الثقافة" التي سعى "دومون" إلى بنائها عبر فلسفة ذات خصائص أنوارية هي ثقافة تُأَصِلُ للإنسان وأدواتها في ذلك التربية والدولة، وهو ما يجعل منها "وسيلة" و"سيرورة". إن الثقافة هنا بلغة "جون كيليان" "هي في الوقت نفسه نتيجة (منتوج) وسيرورة (إنتاج). بوصفها نتيجة، فهي حضارة؛ بوصفها سيرورة فهي "تشكيل ذاتي" (بيلدونغ). الحضارة هي إذن الثقافة (مجمل الابتكارات البشرية) المكتملة بالمعنى الموضوعي للكلمة دون أن يكون للأمم الانطباع بأنها عملت على تقدّم البشرية. البيلدونغ هي الثقافة في مرحلة تشكّلها، هي الثقافة التي وصلت إلى الوعي الذاتي بأنها ثقافة وأنها ليست شيئا آخر سوى الحياة الإنسانية. البيلدونغ هي السيرورة في أنسنة الإنساني؛ وعلى الخلاف من الطابع المجزَّأ للكائن الطبيعي، هي الإمكانية في بناء وحدة منسجمة، أي وحدة تنتسب إلى القوى البشرية"[3].

---

[1] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص272.

[2] المرجع نفسه، ص274.

[3] المرجع نفسه، ص277.

إننا بهذا أما فلسفة –كما يذكر دومون في كراساته التي قدمها "سارج كانتين" في كتاب معنون بـ: على خطى فرناند دومون: كراسات (منشورات دورية) فرناند دومون من أجل مستقبل الذاكرة[1]–تعمل على معالجة "أزمة في الإنسان"[2]، والأنسنة هي السبيل لمعالجتها. إنها "المعالجة الأكثر أصالة والأكثر خصوصية للشروط الإنسانية في الوقت الحالي"[3]. معنى هذا أن "علوم الإنسان وتجديد الأنسنة [بشروط الحاضر] وحدهما القادران على الإجابة عل الأسئلة الحاسمة في عصرنا"[4].

وعليه، تعتبر "تضاعفية الثقافة"، ومن ورائها فلسفة دومون العملية، الرؤية الفلسفية القادرة على تطويع النماذج الثقافية والفكرية المختلفة المشارب بما يتماهى و"الأصل الإنساني"، فهي تنطلق من البناء النظري للعالم، ذلك الذي يمزج بين الفلسفة وكل علوم الإنسان، لتصل إلى ما هو عملي، ذلك الذي يذهب إلى توجيه الحياة وترتيبها وتهذيب الفرد بقيم الإنسانية، فالقصد هنا هو أن "فلسفة الثقافة عند دومون" كان غرضها تشييد أنسنة جديدة محورها الإنسان. هذا الأخير يعتبر الموجه لها عبر "الحكم" و"العقل" كما تجلى ذلك مع "كانط" وفلسفة الأنوار عموما. "يتعلق الأمر بترجمة الإنسانية الجامعة في شخص كل فرد وتجسيدها في حياته وبعد حياته أيضا عبر الصنائع التي يورثها غيره أو أو الآثار التي يتركها للأجيال اللاحقة. ولا يتّم هذا الفعل في الصناعة والابتكار سوى بالتفاعل مع العالم وتحويل قواه المبعثرة إلى أبنية مشيّدة تخص المعرفة والتواصل والاجتماع البشري"[5].

لعلنا هنا بلغة "دومون" أمام ثورة هادئة، تلك التي موجهها "العقل" وأداتها "التربية" و"السياسة"، فالغرض هنا هو اخضاع السياسة إلى الثقافة، وكأنه بذلك ينادي بقلب جملة "تسييس الثقافة" وتحويلها إلى "تثقيف السياسة"، وهو ما تبدّى على أرض الواقع في "الكيبيك"، هذه المقاطعة الكندية التي تتميّز بحكمها الذاتي، والتي وضعت السياسة في خدمة الثقافة، حيث قامت

[1]Sur les traces de Fernand Dumont, les cahiers Fernand Dumont, Sous la direction de serge Cantin, FIDES, Montréal, Québec, n°1, 2011.
[2]Ibid. p53.
[3] Ibid.
[4] Ibid.
[5]محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص403.

بإصلاحات في التربية والتعليم. هذا التوجه هو توجه "رومانسي" أيضا وهو ما عبّر عنه "هومبولت" كذلك في أكثر من موضع.

يتحدث "دومون" عن "الثورة الهادئة la révolution tranquille" بعد ثلاثين سنة من تطبيقها[1]، بوصفها الإستراتيجية المثلى للتغيير[2] في أي مجتمع كان. لكن قبل الوصول إلى مفهوم "الثورة الهادئة" كما تجلى ذلك مع "دومون" علينا مقاربة المفهوم في عموميته، ونقصد هنا "مفهوم الثورة" بوصفه مفهوما ارتبط بالتحرير والإصلاح والتغيير والبناء.

**2/-الثورة، رؤية، تغيير وبناء:**

ارتبط مفهوم الثورة على مدار التاريخ بالأمل والتغيير، تباينت دلالاته من عصر إلى عصر، ومن ظرف إلى آخر، ومن ثقافة لأخرى، ومن مجال إلى آخر، منه ما هو أحمر اللون، دلالة على كلفة التغيير المرتبط بالدم والتضحيات، ومنها ما هو أبيض، دلالة على التغيير الواعي المرتبط بالعقل وأداته في ذلك السياسة والتربية. " يمكن القول إنّ هذا اللفظ يحتمل دلالات كامنة في طبيعة الحياة نفسها :انتقال، تحوُّل، تطوُّر، مجاوزة، قطيعة، انفصال؛ وما ينجرُّ عن هذه الإزاحات من توتُّر في المعطى، وتبدُّل في المشهد، وتحوُّل في المعجم، وتغيُّر في الاستعمال، ... إلخ"[3].

بداية سنتوجه إلى مقاربة "مفهوم الثورة" كما تجلى ذلك مع الفلسفة اليونانية، فمنذ اليونان أيام "أفلاطون" و"أرسطو" كانت "الثورة" تعبِّر عن تغيير الحكم وآلياته، وفي هذا يُقسِّم أرسطو الثورات إلى نوعين: "نوع يؤدي إلى تغيير الدستور القائم، فينتقل من نظام حكم إلى نظام آخر؛ ونوع يغيِّر الحكام في إطار بنية النظام القائم"[4]، والثورة مصدرها من وجهة نظر "أرسطو" الصراعات أو النزاعات في الحكم، سواء كان ذلك في صورته "الأوليغاركية" أو "الديمقراطية"،

---

[1]" Fernand DUMONT, Quelle révolution tranquille ?" In ouvrage sous la direction de Fernand DUMONT, La société québécoise après 30 ans de changements, pp. 13-24. Québec : L'Institut québécois de recherche sur la culture, 1990, 358 pp.

[2] Ibid. p07.

[3]محمد شوقي الزين، الحق في التثوير، الحق في التنوير، سؤال الثورة انطلاقا من نص يوهان بنيامين ايرهارد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، د. ط، 2016، ص08.

[4]عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص07.

ففي الأولى ينشأ النزاع وتثور الجماهير عندما تعي أن الأنظمة السياسية لا تقوم بدورها المنوط بها والمبني أساسا على "العدل" و"المساواة" بين الأفراد. أما في الثانية فعليّة القوم من وجهاء ونبلاء هم من يحرك "النزاع" و"الصراع" لشعورهم بالتميّز عن البقية. و"يبرز في الحالتين شرطٌ هو افتراض أن التساوي بين البشر في إطار جماعة محددة يبرّر المساواة، وأن عدم التساوي يدحضها"[1].

لكن مع "أفلاطون" أخذت الثورة معنى آخر يقصد العودة إلى الأصل والعهد الأول. لعل أفلاطون بهذا يقصد "العودة" لصياغة المفاهيم والتصوّرات والأفعال كما كانت في عالم المثل، أي العودة لصياغة الوجود وبنائه كما كان في مثاليته وعذريته، فأفلاطون في كتابه طيماوس Timaeus تحدث "ضرورة عودة الإنسانية، من خلال العمل على خلاصها، الروحي لا الجسدي، إلى عهدها الأول الذب كان لها وكان فيه الناس سعداء، لأنهم لم يعرفوا فيه الشرور أو الحروب أو النزاعات، ذلك العهد الذي توارى، وكأنه الفردوس المفقود، نتيجة لانقلاب كوني، لا يوضح (أفلاطون) سببه أو أسبابه"[2].

هذا المفهوم تلقفته العديد من القواميس والمجالات خاصة في الثقافة الغربية، فأصبحت كلمة "ثورة" تشير "إلى العودة إلى الذات ... كما تعني كذلك الإعادة لما كان من قبل"[3]، أي العودة إلى "الزمن الجميل" كما رسمه "أفلاطون" لإعادة صوغ "التصورات" و"الرؤى" و"إعادة بناء" "البنى الاجتماعية" من منظور آخر يراعي السياق والتحديات والضرورات. "إن ربط الثورة بعودة ما كان، لا يعني السلب أو النكوص، بل التطور العائد في حركة دورانية ومكررة لنفسها، مثل حركة الطبيعة. من هذا المنظور الإصلاحي توصف التحولات الكونية والطبيعية بالثورة"[4]. أليس هذا ما تُحَدِّثُنا به "فلسفة الثقافة الدومونية"؟ ألم يقصد "دومون" من خلال مفهومه "للمضاعفة الثقافية" العودة إلى الذات وإعادة بناء وتشييد الثقافة؟.

---

[1] المرجع نفسه، ص09.

[2] البخاري حمانة، فلسفة الثورة الجزائرية، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الجزائر لبنان، ط1، 2012، ص41.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسها، الصفحة نفسها.

من جهة أخرى يرتبط المفهوم في الثقافة الغربية بالديانة المسيحية، وتحديدًا بالسيد "المسيح" نفسه الذي يعتبر قدومه شكلاً ثوريًا تغيرت معه المفاهيم والتصورات والأفعال، إن دعوته تعلن عن بدء مشروع تغيير في البنى الاجتماعية والقيمية. فـ "ميلاد النبي وقدومه بين أهله عبارة عن ثورة، لأن ذلك ينبئ عن تغيُّر، مفاجئ أو بطئ، في الأزمنة والانتقال إلى عالم جديد، ولأن هذا البدء أو الشروع (commencement) يتعلَّق أساسًا بقيادة مشروع"[1].

إن الثورة بهذا نقطة انطلاق، أو بالأحرى نقطة بدء لمشروع يهدف إلى تغيير في البنى والآليات، في الذهنيات والتصوّرات. إنه إيذان بحلول زمن جديد معه تُبْعَثُ الحياة بلون وروح هذا الزمن الجديد. "في اليونانية العريقة الفعل (أركاين arkhein) معناه بدأ أو شرع في فعل شيء ما، وفعل البدء نفسه هو عبارة عن قيادة هذا الشروع initium نحو مشروع يتوقَّف عليه شعب أو أمّة. الشروع في فعل شيء هو، في حد ذاته، عبارة عن [ثورة] في شكل مصغَّر، ينجرُّ عنها مصير تغيير في الأحوال وتعديل في الأبعاد. يكتسي هذا الجديد دلالة المفاجأة. فالانتقال إلى أزمنة جديدة قد يكون مفاجئاً ينجرُّ عنه انهيار في بنيات وتشكيلات وبروز أخرى على أنقاضها. يمكن القول إنّ الأزمنة تحمل في سيرورتها بالذات علامات الأزمة: الأزمـ(ـنـ)ـة"[2]. بهذا التحديد تعتبر الثورة "دفع للأمام" وفتح لأقفال "الزمن" وبعث للحياة والذات بوجه ومفهوم جديد، تعاد عبره الأساسات الوجودية لتبنى فوقها أشكال جديدة من الكينونة.

[1] محمد شوقي الزين، الحق في التثوير، الحق في التنوير، سؤال الثورة انطلاقا من نص يوهان بنيامين ايرهارد، مرجع سابق، ص10.

[2] المرجع نفسه، ص10.

**2-1/-الثورة وفق المنظور الأنواري:**

عندما نتحدث عن عصر الأنوار فإننا نتحدث عن الأثر الذي تركه فلاسفة "العقد الاجتماعي" في مجتمعاتهم. نقصد بهذا أعمال كل من: جون جاك روسو، فولتير، ديدروا، هوبز، ليبنتز،...إلخ والقائمة طويلة. هذه الوجوه "رسخت" في المجتمع الغربي مفاهيم وقيم إنسانية مثل: الحرية، المساواة،..إلخ، وهي مبادئ إنسانية بامتياز. فالتحرير يعني "الثوران" على كل "قيد"، وعلى كل "العراقيل" التي منعت الإنسان طويلاً من أن يحكم نفسه بنفسه، ومن أن يكون سيدًا في قراراته. بهذا "الشكل" وعلى هذا "المنحى" جاءت الثورة الفرنسية على سبيل المثال. هذه الأخيرة كان هدفها تغيير "نظام الحكم" بما يتماشى والسيرورة التاريخية (نقصد هنا عصر الأنوار). لعل هذا ما كانت تقصده حنة أرندت في كتابها: في الثورة، حين ربطت الثورة بالسياسة، بحيث تقول في هذا: "الثورات هي الأحداث السياسية الوحيدة التي تواجهنا مباشرة بشكل لا مناص منه بمسألة البداية. ذلك أن الثورات مهما حاولنا تعريفها ليست مجرد تغييرات"[1]. والثورة بهذا "انتقال" و"قفزة" من مرحلة إلى مرحلة أخرى، ومن زمن إلى آخر. إنها بالتعبير العلمي "طفرة" تؤدي إلى تغيير في "البنية" و"الشكل" و"الأداء". "ليست الثورات الحديثة هي التغيّرات المتتالية في الحكم بموجب دورة متكرّرة. كما تصنف عند مفكري الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون أو أرسطو. ولا هي دورة خلدونية من فقدان عصبية على نشوء أخرى، ولا دورة مستمرة من البداوة إلى التحضر (...). الثورة في عصرنا ترتبط بالجدّة والانقطاع في مسار التطور التاريخي. إنها الانقطاع الذي يأتي بالجديد"[2].

لكن الثورة في بدايات عصر الأنوار وفي المجال السياسي خصوصا ارتبطت بالعنف والمصلحة[3]. إنها تعني "التبديل السريع والعنيف، في الغالب، في السياسة وفي نظام الحكم،

---

[1] حنة أرندت، في الثورة، تر: عطا عبد الوهاب، مر: رامز بورسلان، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص28.

[2] عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، الدار العربية للعلوم ناشرون، مرجع سابق، ص39.

[3] حنة أرندت، في الثورة، تر: عطا عبد الوهاب، مرجع سابق، ص37/29.

ذلك التبدل الذي يشكل انفصاما في التاريخ وحدًا فاصلاً يقسم الأزمنة والأفكار والعادات والمعتقدات والقوانين، ومواضيع الاهتمام وأساليب التفكير والتعبير والسلوك والممارسات"[1].

لكن بالنسبة للتغيير المرتبط بالعنف، –والذي تجلى في مواضع تاريخية عدة أدت إلى نتائج كارثية على الإنسان آخرها ما حدث في الحرب العالمية الثانية، وما يحدث في سوريا والعراق، وغيرها من بلدان العالم–، هل هو ما كانت تريده الأنوار حقا؟ ألم يُبنى هذا العصر وفلسفته على العقل والتفكير الهادئ؟ ألم تنادي الأنوار أن لا سيد فوق العقل أي فوق "الكلمة" logos؟ معنى هذا أن هدفها كان من أجل ضمان حرية الرأي والتعبير حتى وإن كان هذا التعبير ذات توجهٍ إرتكاسي يدعو إلى المحافظة على نظام الحكم السابق. هذا يعني أن الأنوار لم يقتصر تأثيرها على المجال السياسي، بل تعداه إلى مجالات أخرى، وهذا ما نادى وعمل عليه كانط صراحة في فلسفته النقدية، نقصد "بذلك إدراج الأخلاق كأفق من آفاق التنظيم الاجتماعي والسياسي، بعدما كان هذا التنظيم يدور في فلك القانون أو التشريع وحده. والاحتكام إلى الأخلاق في فهم سؤال الثورة انجرَّ عنه وضع مسألة حقوق الإنسان على محكّ النظر، لأنّه حول هذه الحقوق اندلعت الثورات عموماً، سواء كانت حقوقاً مادية في العيش الكريم أو حقوقاً رمزية في حريّة الضمير وحريّة التفكير والتعبير"[2]، وهو ما نادى به إير هارد في فلسفته حول الثورة، حيث قام بمقاربة الثورة فلسفيا من وجهة نظرٍ أخلاقية لتحقيق المساواة لتلافي سبب كل "غضب" و"ثوران"، فعدم المساواة بين الأفراد كان السبب في "الثوران"، والمسألة بهذا –من وجهة نظره– "أخلاقية في كلّ إرادة نحو الثورة وليس مسألة قانونية أو دستورية"[3].

وفق هذا التحديد والمقاربة نفهم "الثورة الهادئة" عند دومون، تلك التي تعتمد على العقل وعلى التربية والسياسة. هذه الأخيرة يحركها العقل ومحكمته. لقد هدف "دومون" عبر "الثورة الهادئة" إلى بناء ثقافة ثانية تتجاوز الثقافة الأولى، تلك التي كانت تُسْتَمَدُ منها التصورات والرؤى وتُحدّد

---

[1] البخاري حمانة، فلسفة الثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص44.

[2] محمد شوقي الزين، الحق في التثوير، الحق في التنوير، سؤال الثورة انطلاقا من نص يوهان بنيامين ايرهارد، مرجع سابق، ص13.

[3] المرجع نفسه، ص14.

عبر الهويات والقوميات، فالقصد هنا "بناء" ذاكرة أخرى تحل محل الأولى لفتح الآفاق بما يتماشى والسيرورة التاريخية للذات ووفق جغرافية المكان. لعل الهدف هنا هو صناعة فرد مستقل بحكمه وملكاته انطلاقا مما قالته الأنوار وأسست له، وفي نفس الوقت يجب أن يشعر بإنتمائه إلى وحدة جغرافية وتاريخية هي الأمة، وإلى الدولة من خلال ترسيخ قيم المواطنة.

**2-2/الثورة الهادئة تأمل وبناء:**

في حقيقة الأمر تعتبر "الثورة الهادئة" سياسة انتهجتها الكيبيك لسنوات عديدة، وهي فكرة ومصطلح اهتم به مختلف الفاعلين في الكيبيك بما في ذلك "دومون"، وهي كما يذكر نتيجة وارتداد للنتائج الكارثية للحرب العالمية الثانية[1].

بالنسبة إلى "دومون" تعتبر "الثورة الهادئة" أيديولوجية تعتمدها الرسمية لتجاوز حالة الاحتقان التي يشهدها المجتمع، أي أنها أيديولوجية لتجاوز الأيديولوجيات الأخرى الفاعلة في المجتمع. بعبارة أخرى كان اعتماد الدولة على "الثورة الهادئة" كإيديولوجية غرضه تجاوز الأيديولوجيات ذات التوجه الذاتي المقصية للآخر والتي كانت تُسْتَمَد من الدين ومن التقليد أي من الثقافة بصفة عامة، والثورة الهادئة كانت بذلك نتاج "العمل النقدي" الذي شهدته الكيبيك في كل المجالات خاصة الفكرية منها[2]، والذي انتهى بانتهاج سياسة تؤطرها التربية ويحكمها العقل.

لقد أصبح الأمر مرتبطا بمؤسسات تديرها الدولة تعمل عل خلق وصناعة ثقافة مقابلة للثقافة الأولى. هذه المؤسسات –من وجهة نظر دومون– هي مؤسسات اجتماعية يجب أن تهيكل كل مرة بما يتوافق والسياق العام حيث يقول: "لقد بنينا نظاماً تعليمياً جديدًا من شأنه تعليم الشباب وحتى البالغين"[3].

هذا الوضع يتطلب من وجهة نظر "دومون" تأسيساً لما يسميه "دومون" الثقافة المدرسية[4] la culture scolaire، فالأمر يتعلق بتأصيل للثقافة تلك التي تنبثق منها قيم المواطنة واحترام

[1] Fernand DUMONT, Quelle révolution tranquille ? In ouvrage sous la direction de Fernand DUMONT, La société québécoise après 30 ans de changements. Op.cit. p08.
[2]Ibid.
[3]Ibid. p09.
[4] Ibid.

الأخرى. "يجب أن تكون مفتوحة وتزحف إلى جميع ممارسات الحياة"[1].

في هذا [نقصد المدرسة الثقافية] يصر "دومون" على ما يسميه دمقرطة التعليم –كما سنبينه في المبحث اللاحق من رسالتنا هذه–فالانفتاح والانغلاق على المجتمع على تعدديته يختلف.

بالنسبة لدومون ولدت الثورة الهادئة من رغبة جديدة لهزيمة الأنظمة الاستبدادية القديمة، لإقامة ديمقراطية حقيقية في كيبيك[2]. هذه الأخير يعتبرها "دومون" تقليد أيضا ويجب إعادة ترسيخها وفق منحى آخر يتماشى وراهنية الذات.

لقد كانت "الثورة الهادئة" مع دومون لمواجهة التعددية التي اكتسبها المجتمع، ف التعددية اذا لم ينظر اليها بصورة مختلفة ومفارقة فإنها ستنعكس سلبا على المجتمع ،والذي لطالما أعاد سؤال **الانتماء والهوية** خاصة مع حالة التيهان التي تشهدها المجتمعات الحديثة وطفرة التقدم الصناعي والعلمي .مجتمعات تنزح إلى الفردانية بصورة مفرطة ،ما دفع "**دومون**" إلى أن ينادي في كتابه الموسوم ب :"مصير الثقافة"[3] (le sort de la culture) إلى ضرورة إيجاد انجع الطرق والسبل لمعالجة التعددية/ الكلية في ظل الفردانية التي يشهدها المجتمع الحديث "عمل يحترم ويساوي ،حتى تكتسب مجتمعاتنا التعددية، وحتى ننشرها بين الأجيال "[4] ما يعني ضرورة إيجاد رؤية تتوافق وتطور المجتمع الحديث لكنها في المقابل تحفظ **الانتماء** والهوية ،فالأزمة التي شهدها المجتمع الكيبيكي ومن ورائه الكندي أزمة **انتماء** ،**وهوية** ،**وقيم** ما يعني أنها **أزمة ثقافة** .حيث يسلم **دومون** بأن تجاوز هذا الاختلاف الموجود بين الثقافات المشكلة للمجتمع لا يكون الا من خلال الثقافة نفسها من خلال خلق ثقافة جديدة تكون بمثابة الحاضن الأكبر لمختلف الثقافات الأخرى ،"فوحدة الثقافة هي مشروع جدال رهانه الثقافة حقا"[5]، وهذا لن يتأتى الا من خلال مخاض النقد كما استعرضنا خطوطه العريضة في الفصل الثاني من بحثنا هذا.

---

[1] Ibid.

[2]Ibid. p17.

[3] - Fernand Dumont, le sort de la culture, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2, philosophie et science de la culture 1, Op. cit. p337.

[4] –Ibid. p428.

[5]–fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,philosophie et science de la culture, tome 1,PUL ,Québec ,2008.p

**3/-التوجه السياسي الدومونـي:**

أي مستقبل سياسي يريد "دومون"؟ وأي مجتمع يجب أن يُبْنى؟ هل يعود "دومون" إلى ما قبل الغزو الإنجليزي مثلما فعلت معظم التشكيلات السياسية ذات الخلفية الثقافية الفرانكفونية في تبنيها "الثورة الهادئة؟ أم أنه يأخذ بالثقافة الإنجليزية كأحد البنى المشكلة للذاكرة الكيبيكية؟.

بداية وجب التأكيد على انتماء "دومون" للثقافة الفرانكفونية، لكن هذا لا يعني رضاه عن "الثورة الهادئة" المنتهجة في الكيبيك والتي راحت تتجه نحو احياء الذاتية وهو ما يعبر عنه صراحة في مقاله السالف الذكر: أيّ ثورة هادئة؟ quelle révolution tranquille[1]؛ بحيث انتقد دومون الأيديولوجية السياسية المنتهجة في الكيبيك والقائمة على رؤية تربوية تحاول الانتصار للثقافة الفرانكفونية بمعزل عن الثقافة الأنجلوسكسونية، أي أنها كانت ذات توجهات ذاتية، وهو ما يجعل منها سياسات بعيدة عن "الديمقراطية" وإن كانت تدعي العكس. "الاستقلال هو واجبنا الفوري ويجب تحقيقه على المدى القصير. لكن شعبًا مثلنا لن يعيش أبدًا في هدوء تام. بدون راحة، سيتعين عليه أن يثبت لنفسه وللآخرين أن القومية ليست هي اللعنة التي نتهمها: إنها مجرد قبول شجاع لما نحن عليه في ضوء مسؤوليات كونية أكثر"[2].

من الواضح هنا أن الخط الاستقلالي الدومونـي يختلف عن الخط الذي كان سائدًا في الكيبيك سنوات الستينات والسبعينات والثمانينات، وهذا على الرغم مما شهده "دومون" في صغره. هذا الأخير "تربى" في بيئة عمالية، فوالده كان "عاملا" في مصنع دومينيون للنسيج بمدينة مونتمورينسي، وشهد بأم عينيه الاستغلال الإنجليزي للعمال. لكن كل هذا لم يدفعه إلى تبني نزعة استقلالية انفصالية تقصي الوجود والثقافة الأنجلوسكسونية والتي تحد من الحرية، وإذا انعدمت الحرية لا توجد "ثقافة حية"[3]، فالاستقلال الذي يريده "دومون" هنا في مجتمعه يجب أن

[1]Fernand Dumont, Quelle révolution tranquille ? In ouvrage sous la direction de Fernand DUMONT, La société québécoise après 30 ans de changements. Op.cit.
[2]Langlois Simon, le courage de la liberté: L'indépendance vue par Fernand Dumont, dans revues Cap-Aux-Diamants, N°53, Printemps, 1998, p41.
[3]Ibid. p42.

يكون "مزيج من الإبداع والذاكرة"[1]. معنى هذا أن التوجه السياسي الذي يريد دومون بناءه هو توجه "سياسي" يعترف بالازدواجية الثقافية، وهو بهذا لا يلغي البعد الثقافي الانجلوسكسوني بل يحاول بناء حاضِرٍ وذاكرة من خلال نظام سياسي معيّن يثمن التعددية ولا يلغيها، ويتحرر بذلك من الأيديولوجيات ذات التوجه الهوياتي الذاتي المقصي لأي آخر مختلف.

وعليه، يقترح "دومون" النظام الديمقراطي بوصفه الضامن لأي تعددية منشودة في المجتمع وهو ما يمكّن من المحافظة على الذاكرة في تعدديتها وتنوعها من جهة، ومن جهة ثانية تعتبر الديمقراطية تقليد أي أنها ثقافة وليست نظام سياسي وحسب، حيث يقول: "الديمقراطية هي تقليد، وليست نظام، لأنها لا تتوافق مع أي عقيدة راسخة من جهة الاتجاه الذي يجب أن يتخذه المجتمع، لأنها مُؤَسَسَة سابقا حتى تمنح صوتا للتعددية pluralisme وللمعارضة contestation"[2].

وفق هذا التحديد نجد أن "دومن" يسعى إلى بناء مجتمع من خلال ما هو كائن وليس عبر احياء ما هو غير ممكن، فالكيبيك كمكان يحوي ذاكرة مزدوجة وتاريخ مزدوج، وعلى السياسي والمؤرخ أن ينظر إلى هذا المعطى كما هو، وأن يبني توجهه السياسي ومجتمعه بصفة عامة انطلاقا من "ذاكرة التاريخ والمشاركة في التاريخ"[3].

[1]Ibid.
[2] Fernand Dumont, L'avenir de la mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2, philosophie et science de la culture 2, Op. Cit. p616.
[3]Ibid.

# المبحث الثاني:

# دلالات التربية الدومونية.

**1/-من أزمة في الثقافة إلى أزمة في التربية:**

قبل الوصول إلى "رؤية تربوية" تتمكّن من خلالها الذات من تجاوز أزمتها الوجودية التي مصدرها الثقافة، يتوجه "دومون" إلى تشخيص أزمة "التربية" التي تعاني منها "الذات" الكيبيكية" والتي تنوعت بتنوع افرازات "الثقافات"، بحيث يربط "دومون" أزمة التربية" بـ "أزمة الثقافة"، فلو عدنا إلى "الواقع"، منطلق فلسفة "دومون" وجدنا أن الذات تعاني من أزمة تربوية أيضا.

بالنسبة لدومون أدى التطور العلمي السريع في صورته التقنية في البداية إلى ظهور "المجتمع التقني والصناعي". هذا المجتمع الذي أبهر الجميع بتنظيمه التقني ونتائجه دفع بالفاعلين الاجتماعيين خاصة الساسة منهم إلى "مأسسة[1] institutionnalisation كل القطاعات بما في ذلك القطاع التربوي، وهي العملية التي تستهدف تطبيق المناهج التقنية وتطبيقاتها عبر نظام تبادل معلوماتي ومؤسساتي قائم، والتي أصبح يطلق عليها في الأوساط العلمية والمعرفية بـ "العلم التقني technoscience" من أجل الحصول على نتائج أكثر "صحة" و"دقة" و"سرعة". صحيح أن لهذا "الطابع المؤسساتي" إيجابيات عدة لا يمكن حصرها أو انكارها، فهذه الأنظمة ذات الطبيعة "التقانية" التي شملت البنية التحتية الاقتصادية وتنظيمها وسلطاتها وأيديولوجياتها التي تخدم شرعيتها كان غرضها تحرير الأفراد من حالة الغموض والتيهان الذاتيوي و"الهوياتي" الذي كان مصدره "الثقافات"، لكنها في المقابل أدت إلى التخلي التدريجي عن "الأصل" و"الانتماء"، فهذه الأنظمة وإن كانت "تنير قراراتنا. لكن عبر حركة عكسية، فإنها تخفي جذورهم في المجتمع"[2]، وهو ما يعني أننا أمام تخلي جزئي أو كلي عن "الثقافة الأولى"، بعبارة أخرى عن "الأصول" و"الجذور"، مصدر كل "انتماء" و"هوية"، فالسياسة التربوية المنتهجة من خلال "الثورة الهادئة" أدى إلى أزمة أخرى، نقصد هنا أن "السياسة التربوية" التي تبنتها "الكيبيك" أدت إلى "فردانية" أكثر وهيمنة الطابع الوجودي ذو الخصوصية "التقنية" و"المادية"

[1]Fernand Dumont, l'éducation scolaire exige encore réflexion, Un texte publié dans l'ouvrage sous la direction de Fernand Dumont et Yves Martin, L'éducation, 25 ans plus tard ! Et après ? Actes du colloque tenu à Québec, en novembre 1989, à l'occasion du 25e anniversaire de création du ministère de l'Éducation et du Conseil supérieur de l'Éducation, pp. 413-420. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1990, 432 pp.p05.
[2]Ibid.

على الحياة العامة للكيبيك. وعليه، وفق هذا المنظور ينبغي إعادة طرح مسألة "دمقرطة démocratisation" المدارس[1]. من الواضح هنا انتقاد "دومون" للسياسة العامة المنتهجة بخصوص التعليم، والتي كان يغلب عليها التكوين ذو "الطابع المؤسساتي". فالاعتماد على هذا النوع من التعليم يعني تخلي تدريجي أو كلي على الأساليب التربوية التقليدية على الأقل في المؤسسات ذات الطابع الرسمي. هذه الأخيرة اعتبرت التكوين ذو الطابع العلمو–تقني أكثر أهمية وحسما فيما يخص العملية التربوية لتجاوز حالة الشتات التي يشهدها المجتمع الكيبيكي، أي تجاوز ما يسمى بهيمنة "الذاتيات المقصية" على الحياة العامة للكيبيك، وهو ما أنتج في المقابل "ذوات" ذات خصائص عمالية وتقنية، وهو ما انتقده "دومون" وطالب بديمقراطية أكثر في الاختيار والتوجيه [نقصد هنا العمل على تشجيع الأسر على توجيه أبنائهم نحو العلوم الإنسانية والاجتماعية]. لعلنا بهذا مع "دومون" أمام منظومة تربوية تهتم بالجانب التقني والاقتصادي والحرفي للمجتمع، أي صناعة فرد ذو خصائص "تقانية" و"صناعية" أكثر من اهتمامها من صناعة فرد ذو خصائص إنسانية، وهو ما دفعه إلى المطالبة بدمقرطة وأنسنة مناهجها وطرقها التربوية، وهو ما سيؤدي في النهاية إلى توازن أكثر في المجتمع أي بما يخدم الطبقات الاجتماعية المشكلة له وحاجاته المهنية والاقتصادية.

ما نفهمه أيضا مما يقوله "دومون" أن "النظام التربوي" كان ينتقي ويوجه ما يخدم أيديولوجيته، لم يكن منفتحًا على كل "الثقافات" و"الانتماءات"، فالأنظمة اليسارية التي هيمنت لفترات أغلقت "الأنظمة التربوية"، وهو ما يعني أن "القوى الخارجية تؤثر في النظام التعليمي"[2]. هذا "التوجه التربوي" ذو الخلفية الأيديولوجية ذات التوجه الذاتوي لا يخدم المجتمع ولا يؤسس لروابط اجتماعية ذو خصائص مشتركة، فالروابط المشتركة هي موضوع الحياة الاجتماعية. إنها تؤدي في النهاية –كما يذكر دومون–إلى تشكيل مجموعات أكثر تماسكا وهي بمثابة صور "كونية" تناسب وطبيعة المجتمع المتعدد الأقطاب. فنموذج المجتمع التقني هو صورة من بين صور عدة أفرزها التاريخ الإنساني لا تزال فاعلة حاضرة في المجتمع حتى وان غيبتها الأنظمة

[1] Ibid. p06.
[2] Ibid. 07.

السياسية وتوجهاتها التربوية، فالقوة هنا تنتقي وتستحضر صور بعينها كما أنها تحضر وتقصي أخرى، لكنها لا تستطيع القضاء عليها، فالكثير من الصور تبني وتصنع الذوات سرا [مثل الرؤى والصور الدينية]*. نقصد هنا ما افرزته الثقافات الإنسانية من صور ورؤى والتي اقصتها الرسمية من منظومتها التربوية، وهذا ما رفضه "دومون"، حيث نادى بضرورة النظر في السياسة التربوية المنتهجة وإعادة دمج الصور التاريخية بما يتماشى وطبيعة المجتمع. لعلنا بهذا أمام فكرة تستمد جذورها من أرسطو[1] Aristote، فالمدينة هي استكمال ما تعلنه التجمعّات les communautés الأصلية، والقانون والتربية في صورتها الرسمية تصنع المواطنين لكنها لا تلغي هويّاتهم الأصلية، بل يجب عليها أن تتبنى توجها تربويا تنويريا كما يعلن ذلك دومون في أكثر من منبر ومحفل علمي. ومن هنا كانت الحاجة، وفقًا لأرسطو، "إلى أن تفكر الدولة في الترابط الاجتماعي les solidarités sociales الذي أوجدها وإدخال قواعد أكثر عقلانية من قواعد التقاليد"[2]، فالقصد من وراء هذه العملية السياسية هو إيجاد المعادلة التربوية الكفيلة بحفظ كينونة الإنسان ودفع المجتمع إلى التطور والرقي في نفس الوقت، و"الدولة" بهذا مطالبة بأن تحافظ على التوافقات الاجتماعية، وعلى "الرموز" و"الخطابات" المتنوعة للثقافة الأولى.

لا يتوقف "دومون" في عملية تشخيص الأزمة التربوية في حدود السياسة الداخلية، بل يتجاوز ذلك إلى ما هو عالمي، نقصد سياسات الدول ذات الطابع الشمولي، بحيث تستخدم القوى العالمية الثقافة للسيطرة على العالم، أي أنها تعمل على انتاج الثقافة قصد إعادة انتاج الوعي بما يتماشى ومصالحها وأهدافها، "وصناعة الثقافة كأي صناعة لها متطلبات (وسائل انتاج) لتكون قادرة على الوصول إلى المستهلك والتأثير فيه واقناعه، وهي لهذا الغرض تستخدم أساليب الترويج والدعاية كما في صناعة الإعلان. وتعد وسائل التكنولوجيا الحديثة من الوسائل

*هذا الاقصاء التربوي لبعض الصور التاريخية من طرف السلطات الفعلية وان كان يهدف إلى صناعة ذات تتماشى وسوق العمل ذو التوجه التقني والصناعي أفرز في المقابل ذواتا أكثر انغلاقا وتطرفا واقصاءً لبعضها البعض. لقد تُرِكَ المجال إلى الجماعات الموجودة في الفضاء الواحد إلى أن تبني وتصنع ذواتا بما يتماشى وخصوصياتها وليس بما يتماشى والطابع التعددي للمجتمع بعيدا عن أي مراقبة أو توجيه رسمي.

[1] Fernand Dumont, Raisons Communes, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2. Op.cit. p633.

[2] Ibid.

المهمة لترويج الأفكار والقيم المصنعة"[1]. يستشهد "دومون" –في هذا–بالسياسات الأمريكية المنتهجة، فمن خلال "أفلام هوليوود" و"التبادل التجاري الحر" على سبيل المثال تصنع الثقافات في العالم، وهو ما أكده السيد إيجر Eger المستشار السابق للرئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون[2]Richard Nixon، وأصبحت بذلك الثقافة عبر وسائل عدة تسوق للجماهير مثلما تسوق أي سلعة أخرى، وهو ما خلق "وعيا مزيفا" يتنافى والواقع المعاش، وهذه الثقافة والصورة المسوقة هي ما أدى إلى ظهور ما يسمى بـ "الهجرة الغير شرعية" في أوطاننا على سبيل المثال*.

إننا بهذا، كما تقول مدرسة فرانكفورت وخاصة كما يقول هربرت ماركيوز Herbert Marcuse، أمام مفهوم الحاجات المزيفة فسياسات الدول أصبحت تمارس نفس سياسة الدول الرأسمالية بحيث "تؤمن صناعة الثقافة خلق واشباع الحاجات المزيفة وقمع الحاجات الحقيقية. ويقوم مفهوم الحاجات المزيفة على فرض أن الناس لهم حاجات حقيقية ليكونوا مبدعين ومستقلين واحرارا، وتقوم الرأسمالية –لفرض سيطرتها–على طرد وإنكار الحاجات الحقيقية واختلاق حاجات مزيفة ودعمها وإيام الناس بأنهم ينالون ما يريدونه، فرعاية الحاجات المزيفة تتحدد بدور صناعة الثقافة في تشكيل أذواق الجماهير وتفضيلاتهم وتوجيه وعيهم ورغباتهم نحو الحاجات المزيفة"[3]، وهذه الممارسات لم تتوقف عند حد أو مجال بما في ذلك الاستغلال السياسي للفن –كما ذكرنا سابق–وهو ما انتقده "ثيودور أدورنو Theodor W. Adorno" كذلك معتبرا إياها "ثقافة مصنعة" هي الأخرى. إننا بهذا أمام أزمة مضاعفة توزعت بين الممارسات السياسية الداخلية والخارجية وهو ما يتطلب "رؤية تربوية مرنة" تتعدل على حسب السياق العام للذات.

---

[1]معن جاسم الأمين، النقد الثقافي والتأهيل الجامعي، دار ومكتبة عدنان، بغداد، العراق، ط1، 2014، ص80.

[2] Ibid. p635

*هذا لا يعني أن سياسات الدول الامبريالية وصناعتها لثقافة تنافي الواقع هي السبب الوحيد الذي أدى إلى انتشار هذه الظاهرة في أوطاننا، بل هنالك أسبابا أخرى ترنحت بين ما هو داخلي وخارجي ليس المقام هنا لذكرها.

[3]معن جاسم الأمين، النقد الثقافي والتأهيل الجامعي، دار ومكتبة عدنان، بغداد، العراق، ط1، 2014، ص81.

من جهة أخرى يتوجه "دومون" إلى حدود أخرى في تشخيصة للأزمة التربوية، نعني هنا "الكلمة" وعلاقتها بفهم الواقع وبنائه، فإتقان "الكلمة" من اتقان "الحياة المشتركة"؛ بحيث لا يمكن فهم الواقع وتمثله الا من خلال "الكلمة". فبالنسبة له "ربما تكون هذه هي المهمة الأولى الضرورية، سواء لتكوين الوعي التاريخي أو لتبادل المعرفة"[1].

يذكر "دومون" أن مجتمعه قد عانى من مشكلة اتقان اللغة من عدمه، ويقصد هنا اللغة الفرنسية تحديدًا. هذه المشكلة لها تأثير مباشر على النظام المدرسي برمته وعلى الواقع أيضا، بحيث يعتبر التعليم الجسر الذي يوصل الأجيال بثقافتهم واللغة أداته في ذلك، فهي قادرة على نقل الأفكار والتصوّرات وحتى "مشاعر الانتماء"، هذا من جهة. من جهة ثانية ينتقد "دومون" الاهتمام المتزايد بالكلمة "المكتوبة" دون "المنطوقة[الشعبية]" منها، فالسياسات التربوية في بلده لم تُعِدْ بناء تاريخ اللغة على عكس ما حدث في فرنسا التي اعتمدت نظام اللغة المختلطة، ففي نظره تبقى الثقافة الشفوية حبلى بالمعاني وهي لغة اعجازية يجب إعادة النظر إليها*، ولغة الآباء –كما يذكر–كانت متقنة وجميلة على الرغم من أنهم أميين وريفيين ولم يرتادوا المدارس كما هي الآن، على عكس ما هو عليه الحال في الوقت الراهن، أين شهد مجتمعه تقهقرا في المستوى العام للتعليم واتقان اللغة. "يمكن تفسير لون لغتنا القديمة من خلال عدم وجود قيود على الكتابة. لقد استعار كتابنا الماضي زخارف جميلة. ليست القصائد التي صنعها فريتشيت Louis-Honoré Fréchette في تفكيره بفيكتور هوغو Victor Hugo الذي هو عزته، ولكن القصص الأصلية وغير المتوقعة وبعض حكايات عيد الميلاد"[2].

---

[1]Fernand Dumont, Raisons Communes, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2. Op.cit. p637.

* يستحضر "دومون" هنا تلك الزيارة التي قام بها عم والدته، ذلك الامي القادم من الريف والذي كافح لفهمه وكشف أزمنة الأفعال، بحيث كان يسوق اللغة ويحرك مفرداتها مثل البهلوان القديم الذي لم يكن على وعي بمهنته. هذه المهارة –في نظر دومون– لا تكفلها القواعد اللغوية. أنظر: Fernand Dumont, Raisons Communes, dans œuvres complètes de Fernand- Dumont, tome 2. Op.cit. p657.

[2]Fernand Dumont, Raisons Communes, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2. Op.cit. p657.

إننا بهذا مع "دومون" أمام أزمة تربوية مصدرها الثقافة سواء "التقنية" منها أو "التقليدية"، وفهم الواقع وخلفيته الثقافية لن يتم الاّ من خلال التعليم و"الكلمة"، وهو ما يتطلب "رؤية تربوية" تراعي هذين البعدين من الثقافة، وهو ما عكف "دومون" على توضيحه في العديد من كتاباته.

**2/-التربية بوصفها تجسيدا للأنسنة ولتضاعفية الثقافة:**

يرافع "دومون" في رهانه الفكري والفلسفي الذي تبناه، والذي تمحور حول الثقافة، عن التربية باعتبارها طوق النجاة للمأزق الوجودي الذي تعاني منه الذات، فالتربية، بالنسبة له، الناقل الأمين للثقافة، وهي في نفس الوقت وسيلة لإعادة انتاجها reproduction بشكل واعٍ مختلف، فـ " منذ آلاف السنين تم تصوّر التربية l'éducation من قبل المجتمع بوصفها الناقل la transmission لميراث المعارف héritage de connaissance، وللأمثلة d'idéaux ولنماذج القيادة modèles de conduite المحددة بوضوح من قبل المجتمع نفسه"[1]. وعليه، للتربية دور مضاعف اتجاه المجتمع ينتقل من الماضي إلى الحاضر لبنائه؛ هذا لا يعني استنساخ الماضي كما هو بل ينبغي عليها (أي التربية) بعثه بشكل واعي بالظرف الراهن للذات أي انه ينبغي عليها حفظ ما تجوده "الذاكرة" من أمثلة ورموز بصورة مختلفة تتماشى والسياق العام للمجتمع. بعبارة أخرى لا يمكن الحفاظ على "الذاكرة" إذا لم تتبناها الأجيال بصور مختلفة. هذه الأخيرة لن يتسنى لها الاندماج بصورة فعلية وواقعية الاّ من خلال "الثقافة" وعبر "التربية"؛ معنى هذا أن "ما يجعل الفرد إنسانا هو اللغة، الفكر، الأحاسيس، التقنيات، الفنون والأخلاق التي تعلمها"[2].

نتحدث هنا عن ذلك المشترك من عادات وتقاليد وأمثال شعبية وقصص ..إلخ، والذي تتوارثه الأجيال وتتلقفه بصور شتى؛ أعني هنا هذا "الذاتي" من تصورات ورؤى والذي يحدّد سلوكياتنا ويميّزنا عن الآخر، فالمجتمع يقوم بصناعة وتوجيه الأفراد انطلاقا من صورته تبعا "للأصل الأول"، وهذا ما عانت منه "الذات الكيبيكية" التي راحت تغرق في الذاتية، فكل ذات فيها راحت تصنع الأفراد تبعا للأصل والانتماء الثقافي بدءً من الأسرة والمرافق التربوية والتعليمية التابعة

[1] Fernand Dumont, le rôle de maitre : aujourd'hui et demain, dans action pédagogique, CEQ, no. 1979, p50.

[2] غريب عبد الكريم، فلسفة التربية، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013، ص19.

لها، وهو ما يعني أن هذا الكُل راح يفرض " أحكامه على كل فرد على حدة بحكم الرابطة الأصلية والطبيعية التي تمرّ عبر الأسرة في تربية الأحداث وعيالة الأفراد؛ وعبر القيم والقواعد التي يتربّى عليها ويتعلّمها أولا في محيطه المباشر والقريب مثل المدرسة"[1]. إننا بهذا أمام إنسانٍ طبيعيٍ بلغة "جون جاك روسو"، ذلك الذي يبقى ضمن إطار الأصل وطبيعته في عملية التنشئة والبناء أي في عملية الاندماج الاجتماعي. "إن الشخص الطبيعي يعيش لنفسه، فهو الوحدة العددية، وهو الكل أيضا بالإطلاق. ولا يتعلق وجوده إلاّ بنفسه وبنظرائه"[2]. هذا لا يعني خلو ثقافته من معالم رمزية ذات توجه تربوي آخر يدعو إلى التعددية واحترام الآخر، فكل "ثقافة"، وان كانت لها خصائصها وميزاتها، فيها من النور والانفتاح ما فيها. هذا التوجه إلى "الذات" نفسها [نقصد هنا التوجه إلى الثقافة بوصفها ذاكرة] نادى به "دومون" لتجاوز محنة مجتمعه بالاعتماد على التربية أيضا، فالتربية بهذا يتحكم فيها "العقل" ويوجهها على حسب ضروراته التاريخية والاجتماعية، وهذا ما دأب عليه فلاسفة "العقد الاجتماعي" على سبيل المثال، حين راحوا ينظرون باتجاه ترسيخ قيم المواطنة والتعددية، وهو كما يذكر "روسو" "الإنسان الاجتماعي"، ذلك الذي انتماؤه ومقامه "الوطن". "وقيمته ليست في ذاته بل تتعلق بالكل، ونسبته إلى ذلك الكل الذي هو الهيئة الاجتماعية"[3]. هذا "التنظير الأنواري" يبدأ من السياسة لينتهي إلى التربية؛ هذه الأخيرة من وجهة "النظر التنويرية" "تعبير عن حيوية المجتمع وعن بحثه الحثيث عن نماذج تناسب نمط وجوده وطريقة عيشه وسلوكه. فهي تتعدّل بمقدار التحوّل الجاري في البنية الداخلية للمجتمع وتساير تنقّله من وضعية وجودية إلى وضعية أخرى حسب الارتقاء في الذهنيات والتحوّل في الممارسات. فهي تشكل مجموعة القيم التي يلتف حولها الأفراد داخل الكل الذي يربط بينهم برابطة الانتماء والاحتواء"[4].

---

[1] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص330.

[2] جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، تقديم: أحمد زكي محمد، الشركة العربية للطباعة والنشر، د. ط، 1958، ص28.

[3] المرجع نفسه، ص29.

[4] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص330.

تعتبر التربية بهذا من وجهة نظر "دومون" الوسيلة" و"الأداة" التي تستعيد الماضي بطريقة ما، لكنها في نفس الوقت تدفع بالمجتمع إلى الأمام، أي أنها وسيلة لمعالجة "الحاضر" عبر "العقل" لفتح الآفاق أمام الأجيال، وهي بذلك إحدى أهم وسائل "**الثورة الهادئة**" كما تجلت مع "دومون" وتبنتها "الكيبيك" عموما والتي كانت تهدف إلى بناء "ذاتٍ" ذات توجه أكثر انفتاحا على الآخر والتعددية الثقافية.

يعتمد "دومون" في مقاربته التربوية هذه على **التعليم المدرسي** بوصفه إحدى أذرع **الرسمية** [نقصد هنا الدولة] القادر على التغيير بما يتماشى والوضع العام للذات. "التعليم المدرسي l'éducation scolaire –كما يقول دومون–ليس إطالة لأنماط الحياة إذ أنه تدرّب على المعارف والمهارات التي ليست جميعها من الأصل ne sont pas tous en germe في الأيام المألوفة. إنه ليس أقل من كونه منفذ إلى الفن l'art وإلى العلم science المعتمد على اعدادات الوسط، على الانتماءات الطبقية des appartenances de classes، الإثنيات d'ethnies، والأسر familles"[1].

إذن، يتوجه التعليم المدرسي بالنسبة لدومون إلى "الطفل" [بتعبير آخر إلى الأجيال]، فالمدرسة بهذا تعتبر "حلقة" تربوية ضرورية ومكمل أساسي في عملية بناء الفرد وصناعته، وهي بذلك تؤدي "توجها" تكوينيا يختلف عن "الأسرة". إنها تنوب عن الأسر في التعريف بالتراث والثقافة بحيث تقدمهما "وفق نظام تدريجي يتوافق مع قدرات الأفراد؛ وهكذا يتدرج الطفل في تعليمه من البسيط إلى المركب، ومن السهل إلى الصعب، ومن المحسوس إلى المجرد"[2]. كما أنها تنتقي، انطلاقا من مناهج بيداغوجية، من الثقافة مجموع القيم الثقافية والمعالم الرمزية التي تتماشى والتوجه العام للرسمية، والمعلم بهذا مطالب بأن يتحلى بقدر من المسؤولية

[1] Fernand Dumont, Raisons Communes, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2. Op.cit. p 621/622.

[2] غريب عبد الكريم، فلسفة التربية، مرجع سابق، ص51.

الأخلاقية والبنائية بما يتماشى وتطلعات الرسمية، وعليه "أن يكون مربيا éducateur بقدر ما يكون مدرساً instituteur: فهو يواجه نفس الأسئلة ونفس المتطلبات"[1]

إذ أنه إذا نظرنا إلى "المدرسة" وموضعناها ضمن الإطار الاجتماعي العام وجدناها تتماشى وما تريده الرسمية؛ هذا يعني أن دورها "التثقيفي" و"التربوي" الرسمي [نقصد عملها على ترسيخ قيم المواطنة والجنسية nationalité] هو مساهمة في ترسيخ "قيم الثقافة المشتركة* [نقصد هنا أن المدرسة فضاء تلتقي فيه جميع المشارب الثقافية]" على اعتبار أن "المدرسة" مجتمع مصغر، وهو ما يصب أيضا في بناء ثقافة "ثانية" يكون عبرها التعايش الاجتماعي والثقافي ممكنا؛ فالمدرسة تتواجد فيها "تنظيمات اجتماعية رسمية وغير رسمية. إن المدرسة كمجتمع مصغر شبيهة بالمجتمع الكبير"[2].

بالمختصر، يرى "دومون" أن "المدرسة" لا ينبغي أن تكون اجترارًا للأنماط الوجودية، بل يجب عليها إعادة تأويلها réinterprétation بصورة جديدة مختلفة بما يتماشى والمصلحة العامة للمجتمع، وهو ما يعني أن "المدرسة" هي امتداد لشكل ثقافي معين، فـ "الثقافة هي إعداد préalable، بحيث الكُل يستقبل الرمزي symbolique واللغة التي هي بالنسبة لهم خلفيتهم. الثقافة هي أيضا: استعادة المعطى donné لقاء جعله الوعي. نحو هذا المبدأ نسند التوسّع المدرسي"[3]. وعليه، يصبح التعليم الطريقة التي تضمن استمرارية "المجتمع" لأنه من خلال المعرفة والمثل العليا والقيم وطرق التصرف التي يتلقفها "الطفل" ويلقاها، يوجد مجتمع ما. بعبارة أخرى تعتبر "المدرسة" مرجعًا رمزيا مشتركا يفرز معنى لأفعالنا وتفاعلاتنا. إننا بهذا أمام "عمل جماعي" يتضمن أهدافا مشتركة لخدمة المجتمع ككل مثل تعليم "اللغة الرسمية" واتقانها بالنسبة للأفراد الذين ينتمون أو لا ينتمون لها ولا يتقنونها. وبالتالي، فالتعليم يعتبر بالنسبة

---

[1] Fernand Dumont, le rôle de maitre : aujourd'hui et demain, dans action pédagogique. Op.cit. p49.

*نتحدث هنا عن بناء "ثقافة ثانية" عبر "التربية" و"التعليم" مشبعة بقيم "التعايش" و"التسامح" واحترام "الآخر"، و"التعليم" بهذا يعتبر هنا من جهة أخرى تأسيسا لـ "الفلسفة الغيرية"، أي أنه يتوجه إلى الأنا لإعادة بناء "الذات" و"تشييدها"، فكل وجود خاص بالإنسان داخل هذا العالم يجب ان يبنى على اساس الوجود مع الغير.

[2] المرجع نفسه، ص52.

[3] Fernand Dumont, Genèse de la société québécoise, Éditions du Boréal, Montréal, 1993, p351.

لدومون ظاهرة ذات خصائص فردية واجتماعية وحتى سياسية، وهو بذلك "توجه علمي" هدفه معالجة هذا "الشتات" أي "بوصفه اتجاه علمي تمارس وتطبق فيه العلوم الادراكية"*. بعبارة أخرى لا يمكن للتعليم من معالجة "الواقع" واضطراباته من دون الرجوع إلى "العلوم الإنسانية والإجتماعية" خاصة "علم النفس" و"علم الاجتماع"، ولهذا نادى "دومون" على ضرورة إيجاد "صيغة علمية توفيقية" بينهما تدفع بالتعليم إلى ما يمكّن من خدمة "الذات" وضروراتها "الظرفية"؛ بحيث "تشكل الدراسة الوضعية positive للتعليم المنطقة الخلفية الفاصلة un hinterland décisif بين علم النفس وعلم الاجتماع، وفي نفس الوقت، شكل من الفتح على طريقين من الفكر واللذان تم التوفيق بينهما بصورة سيئة في الحالة الراهنة للبحث"[1]، فالتعليم مثلما يتوجه إلى تطوير العمليات النفسية والذهنية للطفل كالذكاء، والتي هي ذات طابع خاص ومتعلق بالطفل، يجب أن يتوجه إلى المجتمع ومشاكله. ينبغي على الفاعلين الاجتماعيين أن لا يغفلوا الطبيعة الاجتماعية للتعليم لأن "المجتمع" هو مصدرٌ للثقافات، للصراعات، للأزمات، والتعليم هو إحدى الدعامات والحلول التي تعتمدها الرسمية لتجاوز ذلك، والقادرة على تشييد ثقافة "ثانية"، ومن خلاله تتجسد **المضاعفة الثقافية** في الواقع. بعبارة أخرى في "المدرسة" تتجسد العملية التربوية في صورتها "المضاعفة"، فإذا كانت "الرسمية" تعمل من خلال التعليم على تجسيد "الرؤية الصريحة" لها، والمدرسة" فضاء اجتماعي مفتوح" تلتقي فيه كل المشارب الثقافية فإنها **تمارس ما تمارسه كل** "**ثقافة**". إنها تُكْسِبُ الفرد عادات وتقاليد ومفاهيم وتصورات "الثقافة المشتركة"، وبهذا يكتسب "الطفل" "هويّة مضاعفة" أخرى بصورة عفوية لا إرادية. إن المدرسة هنا تقوم بما أسميناه في الفصل الأول بعملية "التركيب" أي تشكيل "ثقافة ثانية"، سواء تلك المرتبطة "بالذات المفكرة" ونقصد هنا الرسمية أو ذلك "العفوي" الذي يحصل في "الفضاء الواحد" من خلال **التماس** الذي يحصل بين مختلف "الثقافات" التي توجد في نفس الفضاء. هذا

*يعتبر علم النفس الإدراكي أو كما يسمى بعلم النفس المعرفي، والذي هو إحدى تخصصات علم النفس، أحد أهم العلوم التي ينبغي الاعتماد عليها لمعالجة المشكلات الاجتماعية والسياسية التي يعاني منها المجتمع، وهو ما نادى به كل من جان بياجي Jean Piaget وادوارد كلابريد Édouard Claparède.

[1]Fernand Dumont, Scolarisation et socialisation, dans Contributions à l'étude des sciences de l'homme, numéro 5, Centre de recherches en relations humaines, Montréal, 1962, p. 9

لا يعني تخلي "الطفل" عن هويته، عن انتمائه الأول بل أقلمته وتدعيمه بقيم تراعي السياق العام للذات. يقول دومون: "الثقافة هي بيداغوجيا الأفراد pédagogie des personnes الملازمة لبيداغوجيا التجمّع pédagogie de la communauté. التربية لا تبدأ مع مبادرة المدارس؛ الثقافة كلها تربوية"[1].

وفق هذا التحديد الدوموني للتربية، نجد أن دور المدرسة هنا يتوجه ويعمل على تجاوز "الذاتيات المقصية" لبعضها البعض داخل المجتمع والفضاء الواحد، لكن في المقابل من ذلك هنالك تحدي آخر عانت منه المجتمعات المعاصرة قاطبة، ولا زالت، نعني هنا النزوح المتزايد نحو "الفردانية"، والذي يمكن اعتباره إحدى الأشكال ذات التوجه الذاتي أيضا على نحوٍ ما، فالانزياح المتزايد "للتقنية" شهد ولادة قيم مختلفة أدت إلى اغتراب الذات وإلى انقسام المجتمع وتحطيم صورته الأولى، وهنا أصبح للتربية عموما والمدرسة على وجه الخصوص دور "مضاعف" يتمثل في العمل على تجاوز حالة الانقسام وعدم التماسك التي يشهدها المجتمع من خلال استحداث مناهج ومقررات دراسية وتربوية لتجاوز حالة "الشتات" هذه، وفي نفس الوقت ضرورة التعامل مع "المعلومة" التي توفرها "التقنية"، "فالتربية وثيقة الصلة بالتغيرات العلمية والتكنولوجية المتسارعة التي تحدث، وعلى التربية مواكبة التغيرات باستمرار لتحقيق أهداف التنمية المطلوبة"[2].

من جهة أخرى يعطي التعليم الشرعية للذات في توجهاتها السياسية، فهو يستقي معالمه الرمزية والقيمية من الثقافة ليقوم بترسيخها عبر مناهج بيداغوجية وفي مراحل ممتابعة. فـ"التعليم يشبه إلى حد كبير أكثر مظاهرة ملموسة لشرعية المنظور الاجتماعي"[3]

[1]Fernand Dumont, Raisons Communes, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2. Op.cit. p622.

[2]معن جاسم الأمين، النقد الثقافي والتأهيل الجامعي، مرجع سابق، ص119.

[33]Fernand Dumont, Scolarisation et socialisation, dans Contributions à l'étude des sciences de l'homme. Op.cit. p08.

## 3/-الأيديولوجيا والبناء الاجتماعي والإنساني:

المدرسة بوصفها مكان التربية الثاني، ذلك الذي يعمل على ترسيخ الرؤية الصريحة، تعتبر الخط التربوي للرسمية. و"الرسمية" بعرف "العقد الاجتماعي" تمثل المشترك الاجتماعي. إنها تعمل عبر الخط التربوي الذي تتبناه على المحافظة على الثقافة المنتشرة. إننا بهذا بلغة أخرى أمام خط تربوي أيديولوجي هدفه المحافظة على استمرارية المجتمع بتنوعه الثقافي والمعرفي وتطويره أي فتح الآفاق أمامه بما يمكّن من بناء حضارة انطلاقا من المعطى الثقافي.

### 3-1/- الأيديولوجيا الرسمية:

لفهم الأيديولوجيا بصفة عامة يعطي لنا دومون مثالا عن الأيديولوجيا الرسمية[1]* idiologie officiel تتجسد فيه آلية السلطة والهيمنة عبر الكلمة والخطاب أولا، انها تصطفي وتنتقي، كما يمكن أن تلغي وتقصي، بما يمكنها من تكوين ذاتٍ ذاتَ طابع خاص عبرها يتجسد التماسك والتضامن، وبناء مجتمع يخدم أهدافها وتوجهاتها، أي بما يمكّن الإنسان من ادراك علاقته بمحيطه وبالعالم، حيث تقترح الأيديولوجيا الرسمية "صورة المجتمع المبني

---

[1] Ibid. p.713.

*يخصص دومون الفصل الثالث من كتابه الأيديولوجيات les idéologies المعنون ب: حقل الممارسات الأيديولوجية le champ des pratiques idéologique ليتحدث فيه عن مختلف مجالات الممارسات الأيديولوجية، وهنا يتوجه إلى الأيديولوجيا الرسمية idiologie officiel كعينة تجمع بين مجالات عدة، بما يمكنها من تجسيد رؤيتها على أرض الواقع، واعتبارها دائرة أيديولوجية sphère idéologique كبرى تسبح فيها العديد من الدوائر بما يسمح لهذه الدائرة من بسط هيمنتها وشرعيتها على مختلف الذوات التي تسبح في الوسط نفسه التابع لها، والتي يحددها تباعا: الطقس الديني le rite religieux، الإجراءات القضائية la procédure judiciaire، المهن les professions، عقلنة العمل rationalisation du travail، المدرسة l'école، السياسة la politique، الحركات الاجتماعية les mouvements sociaux، الأمة la nation، العلم la science، وهذا التحديد الذي يطرحه دومون ليس براديغما ثابتا وانما مثالا مرنا، على اعتبار أن هذه الممارسات السالفة الذكر دوائر داخل دائرة أكبر وأشمل تدعى الرسمية، وكل دائرة من هذه تكمل بعضها البعض، كما يمكن إضافة دوائر جديدة أو تعديل واقصاء دوائر أخرى، وهذا المثال الذي يطرحه دومون هو مثال يجسد واقعه المعاش. ان الممارسات الايديولوجية "توحي بوجود نفس العالم. فوجود التشابه بين هذه الممارسات واضحة جدا. هذا فضلا عن أن بعضها يتضمن البعض الآخر، ويندمج غالبا بعضها في البعض الآخر"، وعبر هذه الممارسات تتأسس الأمة، "فلا تستطيع الأمة أن تتغلب على فوارق الانتماء الكثيرة وصراعاته المتعددة من غير الاعتماد على الممارسات الأخرى التي تشكلت هي أيضا بالطريقة ذاتها". أنظر إلى( Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit.p

image d'une société construite، وتنطوي على قرارات تجسد بنى ومعنى متماسك في أوساط محددة من الفعل الجماعي، سواء كانت تلك القرارات قرارات تأكيد أو قرارات اقصاء أيضا"[1]، وهذا كله عبر اللغة والكلام الحيّ، والتي تتجسد في خطابات منفصلة أو خطاب عام حامل لمعناها ومؤكدا له، فداخل المجتمع المتعدد الألسن يجب أن تنتصر لغة السلطة لتجاوز حالة الشتات وفرض سلطتها على الألسن واللغات الأخرى، سواء كان هذا بالإقناع والحجة، أو المصادرة والأمر، والأيديولوجيا بهذا هي "إمكانية الاستعمال بصورة رسمية السلطة المنخرطة أصلا في اللغة"[2] أمام لغات أخرى منافسة لها، وهو ما يعني أن القوة لا تنفصل عن اللغة، وأن للغة منطقها الخاص ومنطق آخر تتمثله، بما يمكن الضمائر من فرض منطقها على الضمائر الأخرى المنافسة، أي على كل ذات متكلمة. وفق هذا المنطق التنافسي نجد أن الايديولوجيا "تعبير ينتصر على التعبيرات الأخرى ويريد أن ينتصر عليها"[3].

حتى يثبت دومون هذا التوجه يتساءل في البداية إن كانت الأيديولوجيا **تمثّل**[4] **représentation** مرتبط –في نظره–بشيء ما. "فما هو إذا هذا الشيء، هذا **الواقع réel** الذي تتحدث عنه الايديولوجيا؟ وأي مجموعة اجتماعية من المجموعات هي؟ [5]. هنا يتوجه دومون إلى الجهة التي يُفْتَرَضُ أنها منبع وقوام أيّ فعل في الواقع، وهو ما يعني توجهه نحو الثقافة، واعتبار **الأيديولوجية ممارسة تستهدف الثقافة**، وتستمد تصوراتها منها، وكل جماعة من هذه الجماعات تعمل انطلاقا من الثقافة على الترسيخ، والبناء، والهيمنة على الوسط الذي تحيا فيه. "الأيديولوجيا هي إجراءات اجتماعية. انها تطرح الثقافة بوصفها أفقا لبعض الأفعال actions التي يبدو أنها تتعلق بها بوصفها كلية. يجب الحديث إذا عن **ممارسات pratiques** بالمعنى الأدق: بدلا من أن تبرز تماسك الثقافة، فهي تؤكده. خاصة أنها تتكوّن عبر التكرار، وتنمو في ظروف وأماكن محددة. انها تتناسل في المؤسسات التي منها السبب

[1] Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p 713.
[2] Ibid. p712.
[3] Ibid. p698.
[4] Ibid. p631.
[5] Ibid. p631-632.

الرئيسي نفسه لوجودها في هذا تتناسل"[1]، بهذا المعنى نجد أن الأيديولوجيا منظومة متكاملة لها جزء نظري ينتهي بما هو عملي ومحسوس على أرض الواقع، أي لها مستويين من الوظائفية في نفس الوقت: مستوى أول حريص على شروط وجوده، يجيد التخفي، ومستوى ثاني حريص على تحقيق الأهداف، فالأول نظري فيه تشيّد التصورات والرؤى، أما الثاني فهو عملي يستهدف الواقع. هذا التثان la dualité في الوظائفية والأدوار لدى الأيديولوجيا يعطي لها الامكانية للاستمرار والعيش والتأثير في الأفراد والجماعات، أي في الواقع. انها تعطي لنفسها الإمكانية في أن تحيا كأولوية priori ضرورية لأي فعل انساني*، وهو ما يدفعنا في نفس الوقت إلى العمل على ملامستها ومساءلتها بوصفها موضوعا للتأمل والدراسة.

إذا وبالمجمل نجد أن دراسة وتحليل ظاهرة الأيديولوجيا بالنسبة لدومون كان من خلال اللغة و "الكلام[2] langage" الحي بوصفه ظاهرة تتجلى فيه ضروب الاختلاف كممارسة يومية ومعاشة يسهل رصدها داخل الفضاء الواحد.

**3-2/الأيديولوجيات سياسات وممارسات تشييد وبناء:**

من أين تتوّلد الأيديولوجيا؟ هذا هو السؤال الذي عكف دومون على الإجابة عليه في الفصل الأول من كتابه الأيديولوجيات les idiologies والموسوم ب: الأيديولوجيا بوصفها راسبا[3] l'idiologies comme résidu.

من وجهة نظر دومون تعتبر الأيديولوجيا باطلة لأنها لا تشير إلى منبعها على الرغم من أنها انعكاس أمين لتصوراتها ورؤاها، أي على الرغم من حضورها ودورها الوظيفي والتكويني داخل

---

[1] Ideologie, p655.

* بالنسبة لدومون للأيديولوجيا طريقة تأثير مشابهة لتلك التي في الأسطورة، اين كانت الأسطورة تدفع بكثير من الاطمئنان الجماعات والافراد إلى المشاركة، إذ يمكن اعتبارها ضابط الإيقاع للمجتمع التقليدي، والرمانة التي تجمع الشتات، منها تستمد القيم وترسخ الرؤى والتصورات. لهذا لم تشرح الأسطورة الا يوم اتاحت شروط وجود أخرى على أن تكون موضع مساءلة وشك. والموقفان موجودان في الأيديولوجيات، اين يتعايش الموقفان فيها بحسب الظروف، بوصفها قيماvaleurs تجمع حولها منتسبيها، وبوصفها موضوعات des objets توضع موضع مساءلة وشك. والايديولوجيا لا تختلف كثيرا في هذا من وجهة نظر دومون، وعادة ما تكون هذه القيم والموضوعات متداخلة يتأرجح فيها المرء أكثر من كونها ثنائيات محددة التقسيم، وحتى العلم نفسه "يتعرف فيها على نقطة انطلاقه دون ان يكون بمقدوره، مع ذلك، أن يجد فيه انقطاعا مع مواقف الناس العامة اتجاه الأيديولوجيات". انظر (فرناند دومون، الأيديولوجيات، ص611).

[2] Ibid. p626.

[3] Ibid. p603.

الجماعة وداخل الوسط الذي تنتمي اليه، وهو ما يجعل منها موضوعا يتطلب التقصي والبحث، وعليه "يمكن الانتقال من محضر الوهم إلى التحليل التكويني _analyse génétique–"[1]

ينطلق دومون في عملية تحليله هذه من أكثر الميادين تأثيرا وثباتا ألا وهو "ميدان البراكسيس المادية _praxis matérielle_"[2]، –وهو براكسيس اجتماعي–للكشف عن مصدر الأيديولوجيا والمرتكز النظري الذي تستلهم منه تصوراتها ورؤاها، باعتبارها وظائفية فاعلة في الوسط ومرجع ثري ينبثق منه هذا الخليط التعددي من الظواهر الاجتماعية، التي شهدتها المجتمعات الحديثة والمعاصرة بما في ذلك مجتمعه.

بالنسبة لدومون هذا البراكسيس يتحول في نقطة ما من عملية التعبير التي تقوم بها الذات إلى أيديولوجيا، أي أن التحوّل هو تحوّل في التداول قبل أن يكون تحوّل في الأداء، على اعتبار أن اللغة كرمز مفتاح كل تصور ورؤية وسلوك، وحتى يتم التحوّل يجب توفر شرطان لذلك، وهما:

الشرط الأول يتمثل في وجوب توفر عنصر من عناصر "البراكسيس الذي بطبيعته يشرح انحراف البراكسيس إلى أيديولوجيا، بحيث يستخدم وسطا مولّدا "[3] لها. أما الشرط الثاني فيتمثل في "معاينة الميكانيزم الاجتماعي الذي يستخدم محركا لهذا الانحراف"[4].

يستعين دومون هنا بالدراسات التي أجراها ماركس حول الأيديولوجيا، فمن وجهة نظر ماركس "فإن الكلام* وتقسيم العمل يستجيبان إلى هذين المقتضيين"[5]، و**الكلام بهذا معطى سابق**، وهو مطروح بما يمكّن الضمائر من استعماله في أقوال وخطابات تحمل معنى معين،

---

[1] Ibid. p614.

[2] Ibid. p614.

[3] Ibid. p614.

[4] Ibid. p614.

* يشير دومون هنا إلى التناقض الذي وقع فيه ماركس حين يعترف بأولوية اللغة في أي براكسيس وهو ما يدحض الفكرة الماركسية القائلة بأولوية المادة على الوعي. يقول دومون: "ربما لم يلاحظ ماركس بوضوح أنه اعترف بهذا الشكل بتفوق للثقافة كان قد سلبها منها في مكان آخر"، لكنه احتفظ بالحرص على إعطاء الكلام مداه بوصفها **فعلا action**. أنظر (_ Dumont _1, op.cit.p614)Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome

[5] Ibid. p614.

بموجبه توجه الجماعات وترسخ قيّم الدائرة الثقافية المعبر عنها في الكلام المتداول. إن الكلام بهذا كما يقول دومون "المعطى الأول لكل براكسيس"[1].

حتى هذه النقطة لاتزال الكلمة ضمن دائرتها الثقافية، يُعَبَرُ عبرها عن العالم وعن المجتمع وعن الواقع، كما أنها متاحة للإنسان بوصفه ذاتا متكلمة التصرف فيها، متنقلا من ما هو محسوس إلى أكثر المفاهيم تعقيدا وتجريدا، "فالكلام ينتقل من أكثر الأشياء عينية إلى ما هو أكثر تجريدا: انه يتحدث عن العالم والمجتمع"[2]، لكن في ظل هذا التوسع تظهر الأيديولوجيا منفصلة بذلك عن الواقع، لأن التصرف في الكلام أمر لا يعود إلى الكلمة نفسها بل هو بيد آمر يتصرف فيها، وهو ما يعني أن التصرف في الكلمة يعطي الامكانية لانبثاق الأيديولوجيا وأن تعبر عنها، وأن "إنتاجها أمر لا يعود اليها ولولا ذلك لاستردت الثقافة تفوقا مؤكدا على البراكسيس المادي"[3]، والتصرف في الكلمة يرفع بهذا من احتمالات انفصالها عما هو واقعي أكثر، فما هو هذا الواقعي الذي تنفصل عنه الثقافة؟ وكيف يحدث؟

بالنسبة لدومون الانفصال هو "انفصال أوامر يمكن تعليمها من الفعل"[4]، فالبراكسيس انطلاقا من منطق آلية عمله "يبعد عن المادة في فصل العمل الموجه بصورة مباشرة إلى الطبيعة عن طبيعة العمل الذي ينصب على الأفكار. هذا ما جعل الكلام ينكفئ خارج الضرورات الأولى للأفعال الأكثر تحديدا"[5]، فالوعي يبتعد عن كل ما هو واقعي ومعاش، "مستفيدا من ايحاءات الكلام langage المنكفئ على نفسه"[6]. هذا بالتحديد ما وقع فيه الكثير من الفاعلين في المجتمع الكيبيكي، وهو أحد الأسباب التي أدت إلى تفاقم الازمة، فالكثير من الأحزاب والحركات الاجتماعية كما الكثير من الفاعلين الاجتماعيين _ بما في ذلك العقلانيون_ تدعي ادراكها للواقع وفهمها له لكنها في الواقع غير ذلك، انها لا تعبأ إلاّ بديمومتها وكيفية استمرارية

---

[1] Ibid. p614.

[2] Ibid. p614.

[3] Ibid. p615.

[4] Ibid. p614.

[5] Ibid. p615.

[6] Ibid. p615.

تصوراتها ورؤاها التي تكون في الغالب مجافية للواقع، ولهذا "نجد أنفسنا _والقول هنا دومون_ نرتب تجريدات abstraction ونحن نعتقد أننا نشرّح الواقع. فالعقلانيون الذين هم الناتج الفرعي لهذه التجريدات يجدون أنفسهم من هنا في نفس الموضع الذي عليه تقسيم العمل division du travail أين استعمال الكلمة maniement la parole فيه أضحى تملُّكٌ أصيل"[1]، وهو ما يتطلب إعادة النظر إلى الواقع من زاوية أخرى غير الزاوية المطروحة سلفا. ما يعني وجوب فهم الواقع انطلاقا من المعنى الجديد الذي فرضه منطق التعددية والمجتمع الصناعي الذي أفرز هو الآخر ثقافة جديدة، وليس التقنع بأقنعة العصر، فالمطلب الملح أمام وضعية كهذه هو وجوب التأسيس لرؤية جديدة تراعي قيم الحداثة أيضا، نقصد قيم التعددية والتشارك والحرية التي أسست لها الأنوار وليس اقصاءها انطلاقا من مخططات ورؤى معدة سلفا لذلك.

هنا، في هذه النقطة بالذات يقدم لنا دومون مثالا حيا من واقعه، يشرح فيه كيف راحت تعمل الأيديولوجيا الدينية* على التوفيق بين جماعات تختلف ممارساتها وانتماءاتها. بين جماعات مخططاتها الثقافية ومنظومتها الفكرية تختلف عن منطق ثقافة المرجعية الدينية التي لاتزال ضمن دائرة الثقافة التقليدية والمنظومة الفكرية القروسطية. بين فعل مرجعيته الثقافية دينية تقليدية وآخر مرجعيته الثقافية حداثية صناعية، أو حتى مابين المرجعيات الدينية المختلفة نفسها.

---

[1] Ibid. p615.

*لتبيان عمل الأيديولوجيا الدينية كحركة اجتماعية فاعلة اتخذ دومون البيان الذي أصدرته رابطة العمال الكاثوليك la ligue ouvrière catholique سنة 1947، كمثال للدراسة والتحليل، أين عمل على تحليل هذا البيان تحليلا نحويا grammaire لكشف ضروب البيان وتوجهاته وأهدافه، فمن خلال هذا الخطاب استطاع دومون كشف وتفسير ممارسات هذه الجماعة.. يقول دومون: "من باطن الخطاب إذا، ووفقا لنصها المكتوب (يقصد هنا رابطة العمال الكاثوليك)، قمنا بتفسير ممارسة الحركة الاجتماعية" هذه.

أنظر ( Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p668)

في الحقيقة سرعان ما تكشفت النقائص**[1] والاختلالات، والتي تبدّت كصراع أيديولوجي _كما ذكرنا سابقا_ كان في الأصل صراع قوميّ/ديني ليتحوّل إلى صراع دموي شهده دومون نفسه، فالغرض الحقيقي كان إدامة "الفعل الكاثوليكي"[2] والسلطة الرسمية التي تقبع خلفه. لقد كان "المخطط المستخدم لفهم المجتمع الكيبيكي مستعارا من موضوعات **المذهب الاجتماعي الكنسي la doctrine sociale de l'église**، وكانت المعطيات المأخوذة بخصوص الوسط مجرّد أمثلة des exemples، وإبانات عنها illustrations"[3]، وهو ما أدى إلى عدم فهم الواقع وادراكه بصورة صحيحة، وزاد في تعقيد الأزمة ومسبباتها، وهو ما زاد من الاحتقان وعجل بالانسداد فيما بعد، "فمفاهيم مثل الرأسمالية capitalisme، والاشتراكية socialisme كانت متداولة، لكنها لم تكن هنا المفاهيم التي يمكن بناء عليه أن تتخذ جذورا لها في الوسط؛ هذه المخططات schémas زادت في نزع صفة الواقعية عن عملية ادراك المجتمع"[4]، وهو ما ولّد وعيا مزيفا منفصلا عن الواقع، وهذا الوعي خلق واقعا من نوع خاص، وبدت التوفيقات التي باشرتها الأيديولوجيا الدينية، والتي هي امتداد للسلطة الرسمية كبناء متراص، لكنه متعدد الأساسات ومعرض للانهيار في أية لحظة. يقول دومون: "ففي الكيبيك الكاثوليكية رسميا سنوات الأربعينيات من القرن الماضي، عرض التوفيق الأيديولوجي بوصفه تركيبا synthèse، لكنه كان كذلك بوصفه شبكة من المتناقضات ما تزال غامضة في اتجاهات المناضلين العمال"[5]

---

** لقد سعت الأيديولوجيا الدينية بوصفها حركة اجتماعية إلى"التوفيق بين التناقض الأولي، بحيث: تم رسميا تأمين تمديد فعل التراتب الديني hiérarchie religieuse، كما تم أيضا تأمين تأطير الطبقة العاملة الكيبيكية. إلى الأيديولوجيا إذًا عُهِدَ عملا خارقا للتوفيق. كان لا بد من التوفيق بين ضرورات أخرى، التوفيق بين التجمع الروحي spirituel وحركة الفعل الاجتاعي".
وقد وفقت الأيديولوجيا الدينية بذلك من خلال اعتمادها على العديد من البرامج التربوية والسياسية المتلاحقة وتسخير كل ما من شأنه خدمة أهدافها وتوجهاتها بما في ذلك العقل الأداتي نفسه من خلال تسخير التكنولوجيا وتقنيات الاعلام لشحن الرأي العام وتعبئة الجماهير عبر ما يسمى بالبروباغاندا. اننا بهذا أمام استراتيجية أيديولوجية براغماتية تعمل وتسهر على تحقيق أهدافها، وهو ما يطلق عليه دومون **برؤية العالم الرسمية** التي لها مؤسساتها الفاعلة في التكوين الإنساني والبناء الاجتماعي، والتي تستعمل لدرء الاختلافات الجوهرية وتأطير مختلف الجماعات الفاعلة.

أنظر ( Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p667_668_669

[2] Ibid. p668.
[3] Ibid. p669.
[4] Ibid. p669.
[5] Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p668_669.

هذا الوضع يقودنا إلى القول بأن الأيديولوجيا **لم تكن لغوا ولا وهما** بقدر ما كانت **واقعا نوعيا وخاصا**، وتحولت معها بذلك كل **ذات le soi** إلى أيديولوجيا أو انزاحت اليها، "فالذات بالمعنى الدقيق بعض الدقة للكلمة تنزاح نحو دائرة الأيديولوجيا sphère idéologique التي تؤلف البراكسيس موضوعها"[1] وفي هذا **المقام (مقام البناء والتشييد)** لا يهم ان كانت الأيديولوجيا محقة أو باطلة، وهو ما يعني أنها يمكن أن تكون **أفقا horizon**، كما يمكن أن تؤدي إلى **الانسداد.**

هذا التحليل الذي يطرحه دومون يدفعنا إلى القول بأن الأيديولوجيا تستهدف الرمز والعلامة، أي الثقافة بما يتيح لها أن ترسّخ قيما، وتكوّن ذواتا وتبني مجتمعات، وهو ما يجعل منها بديلا للثقافات، وتأليفا ذو دلالة خاصة يُبْنَى عبره الواقع. يتعلق الأمر إذا "**بديالكتيك* dialectique** بوسعنا معاينته في مظاهر عديدة يمكن ملاحظتها. ذلك أنه أيسر من أي وقت مضى كما لم يكن قبلا في المجتمع أين القطبان أكثر تحديدا من ذلك الذي كان في عصور التقنية الأولي والأسطورة"[2].

لقد أدى صراع الثقافات هذا انبثاق أيديولوجيات من نوع خاص، والتي كان كل همها إمّا استرجاع الماضي على حساب الحاضر، أي تغليب القيم المحلية الموروثة بما يخدم البعد الهويّاتي لكل جماعة، أو اقصاء الماضي انطلاقا من إنجازات الحاضر، وهذا عبر تغليب انجازات العلم في صورته التقنية والصناعية على حساب الموروث الروحي والوجداني للمجتمعات الإنسانية. "نحن نرى _والقول هنا لدومون_ كيف أصبح التحكُّم في ترتيب

---

[1] Ibid. P619.

*نلاحظ عموما في مختلف كتابات دومون حضورا للخلفية الهيجيلية والمادية التاريخية، كما هو الشأن هنا في عملية انبثاق الايديولوجيا، فدومون يؤكد على أن الأيديولوجيا _كما الثقافة فيما بعد_ هي نتيجة صراع وديالكتيك بين الثقافات التي تحيا في نفس الوسط، وهو ما تقريبا نفس ما يطرحه ماركس وانجلز في تصورهما للتاريخ وللمجتمع، حيث "ينظران اليهما على أنهما مسارح للعمليات prozessen، تجري وفقا لمنهج الديالكتيك أي التحول من الموضوع إلى نقيض هذا الموضوع ليتألف منهما في مرحلة ثالثة مركب موضوع synthèse. إن التاريخ عملية حركة وتغير من النقيض إلى النقيض ثم من المركب إلى النقيضين".

أنظر(عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص407.

[2]Ibid. p636-637.

الأيديولوجيات في هذا القطب أو ذاك من هذا الدياليكتيك، وتحديد الوضعيات والذوات التاريخية. الأيديولوجيات متأصلة في **الرمزية symbolisme** بقدر ماهي منتجة من **العلامة signe**"[1].

إن الرمز بهذا مفتاح كل تشكيل انساني، من خلاله ترسخ الجماعات، وتبنى الذوات. معه تتنوّع الأدوار في التاريخ وتتوزع على حسب الوضعية والغاية والهدف. فالرموز بشكل عام تؤدي أدوارا عديدة ومختلفة بحسب الظروف، فإذا ما استخدمت داخل الإطار التقليدي في صورته الأسطورية والقصصية كانت شيئا، وإذا ما استخدمت داخل الإطار الحداثي كانت شيئا آخر، ونفس الشيء إذا ما استخدمت بين نظام رؤيا رسمي وآخر هامشي، فالرمز بهذا يختلف معناه ودوره. إن الرمز هنا اشبه برمانة يقبع خلفها العالم بفتحها يتكشف العالم ويُفْهَم ويبعث كل مرة كما لو أنه خلق جديد، وبغلقه نغرق في دوائر من التجريد والتكرار والاجترار وانعدام الأفق.

من هنا نجد أن الرمز واحد من حيث بنيته وأدائه، لكن أدواره تتغير بحسب طبيعة الآلية التي تستخدمه. والرمز في حالة البناء يحتاج إلى علامات مطروحة حتى يتسنى له التَجَسُّد في الواقع كمنظومة عامة، كما هو الحال هنا في الحالة الكيبيكية، أين تجلت التقنية ومفرزاتها كعلامات مطروحة، عبرها تشكلت الأيديولوجيات*[2]. فالرسمية بهذا قادرة على صياغة وحبك التصورات والرؤى، بما يدفع إلى نسج واقع خاص ومتعلق بها، وهو ما يعني أيضا أن الأيديولوجيا عالم اجتماعي تحكمه رموز ودلالات قيم مختلفة، بما يُمَكِّنُ أفراد جماعتها من نهج سلوك معين. ما يعني أن الصراعات "متضمنة آنفا في دياليكتيك العلامة signe والرغبة désir"[3]،

---

[1] Ibid. p637.

* الأيديولوجيا في عملية تشكلها تحتاج إلى علامات أيضا، فمنظومة العمل والأجهزة التي طرحها المجتمع الصناعي مثلا هي بمثابة علامات مطروحة عبرها تتشكل الأيديولوجيا وتتبدى كنظام مستقل له فعاليته وحضوره في الواقع. "اذا، قصد الأيديولوجيا هي الان العمل على الحياكة حتى في الرمز نفسه، لكن الأيديولوجيا هي نظام un système، وهذا لا يمكن أن يتم دون اعداد العلامة". أنظر (Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit.

[3] Ibid. p722-721

هذا الكلام يقودنا إلى القول بأن الخطاب الأيديولوجي هو "حالة un cas، الحالة النموذجية لهذا الديالكتيك الفسيح من الدلالة signification التي تكوّن المجتمع. يتم عبره اجترار مجموع الرموز la symbolique الجماعية، وكنتيجة طبيعية، فالوضعيات محصورة، والرمزية symbolisme الأساسية التي تضم العالم الاجتماعي univers social تستثمر في التمثّلات المبنية les représentations construites، والعلاقات الاجتماعية والذوات لها ميزة التماسك، والصياغة الصورية* منها تُسْتَمَدُ من أكثر الرموز الجماعية symbolique اليومية اتساعا؛ من نفس الوضعيات. الأيديولوجيا إذا هي ممارسة. وهذه هي الأشكال المنتجة لهذه الممارسات هي التي يجب دراستها"[1]

إذن فالممارسات الأيديولوجية كما تجلت مع دومون هي بالمحصلة _كما يذكر دومون_ نتيجة "**تضاعف dédoublement**"[2] من الثقافة، وانشطار عنها. إنها "ليست نسخة مطابقة، ناهيك عن أنها ليست تأليف البراكسيس (أو عن الثقافة كما يريد البعض). إنها ناتجة إذا من تفسير exégèse، ومن تأويل interprétation المجال اللامتناهي لفعّاليات activité الناس وأفكارهم. إنها تشكل الهيرمينوطيقا une herméneutique للنص الاجتماعي، لتضحى ممارسة جماعية"[3]، ولكن هذا التحوّل وهذا التفسير والتأويل لن يتأتى ألاّ من خلال وسيط médiateur يقوم بهذه العملية، والذي يحدده دومون في دور ما يسمى بالسلطة pouvoir، سواء كان ذلك داخل حدود الجماعة نفسها أو داخل حدود أوسع لتشمل المجتمع كله كما هو الحال لدى معظم السلطات الرسمية أيامنا هذه، وهي تلعب هذا الدور "ليس من أجل أن تعبر عن معنى المجتمع فقط، وإنماّ لتجعله ملكها الخاص السائد"[4]، وهو ما يجعلنا في النهاية أمام لعبة من المعنى، لا تنتهي منها السلطة، تتغير دلالاته بتغير الأحداث والضرورات والتحديات.

*وضع قواعد متبّعة في تكوّن القضايا والاستنباطات في العمليات العقلية بما يساهم في عملية التكوين والبناء عند دومون.

[1] Ibid. p637/638.
[2] Ibid. p715.
[3] Ibid. p716.
[4] Ibid. p716.

### 3-3/الأيديولوجيا بوصفها سلطة وبوصفها تكوين:

تحدثنا سابقا عن الكلمة بوصفها سلطة تفرض منطقها على الفرد والجماعة، ما يجعل منها أيضا سلطة بيد الفرد أو الجماعة أي بِيَدِ الذات، والمقصود بهذا أنها تستمد منها السلطة الموجودة أصلا في الكلمة حتى تفرض هي سلطتها على الآخر، فالكلمة بهذا مفتاح كل سلطة، عبرها تتجسد النظم السياسية وتبنى. "فقط بالقول والحكاية والسجال والمناظرة والتبادل والتداول يمكن للإنسان أن يبرز طابعه المدني والسياسي"[1].

والأيديولوجيا بما هي تأليف فهي إذا مجموع الاقوال والخطابات والمفاهيم والتصورات والرؤى الممكنة التي تستطيع أن تصدرها وتوحيها وترسخها أدواتها في الافراد والجماعات. إنها مجموع الأفكار والتصورات التي تحمكما الرغبة، بحيث تتخذ شكل صورة مجمعة حول العالم توجه الأفراد والجماعات، وتلزمهم بالتقيد بمسارها والإطار العام لرؤيتها، وهو ما يعني ان الطابع الأيديولوجي طابع انطولوجي على نحو ما بما انه يتوجه إلى الإنسان ككينونة، وتختص به مؤسساته الفاعلة، "فليست البراكسيس من يتمثل الكلام كما هو الامر في التصور الماركسي. بل هو الكلام الذي يجعل من كل براكسيس منظومة معينة بصورة مسبقة"[2]، فالكلمة هي إذا من يلهم وينظم الذات. "انني اتصرف بالكلام حقا، ولكني أنتمي إلى الكلام من جهة أخرى، انه هو من يعين موقعي في العالم"[3].

بهذا المعنى يؤكد دومون على أن الأيديولوجيا كممارسة تعمل على الدوام على خلق création وضعيات بصورة مستمرة بما يسمح بتجاوز حالة الانسداد والشتات، كما يمكن أن تخلق تناقضات جديدة تؤدي إلى الصراع. نتحدث هنا عن أحقية الكلام ومشروعية الخطابات داخل حدود ودائرة السلطة الرسمية، والتي تعمل على ابراز واستخدام السلطة الموجودة في الكلام استخداما رسميا، والأيديولوجيا بهذا "هي إمكانية الاستعمال بصورة رسمية السلطة

---

[1] الزين شوقي محمد، الحرية جوهر السياسة، سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنة أرند، ضمن مجلة: الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، ملف العدد: أسئلة الحرية ورهاناتها، دار المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، العدد: 05، ص31.

[2] Ibid. p624.

[3] Ibid. p622.

المنضوية سلفا في الكلام"[1]، لأن الكلام ومشروعية الخطاب يأتيان من وسط أكثر شمولا من وسط السلطة الرسمية، ونقصد به هنا "الثقافة العالمة". من هنا "يمكن أن تدعى سائر الممارسات الأيديولوجية **سياسة politique**[2]"، على اعتبار أنها دائما ما تسعى إلى أن تنتصر وترسخ سيطرتها عبر الكلام ومجموع الخطابات التي تطرح على شكل برامج واستراتيجيات تربوية تنفذها هيئاتها ومؤسساتها الفاعلة على أرض الواقع، والمثال الذي قدمه لنا دومون وعمل على دراسته (نقصد الأيديولوجية الرسمية والأزمة التي تمخض عنها صراع وصدام) يوضح لنا ذلك بصورة دقيقة، "فالقوة ليست متماهية دائما مع الكلام، ولكنها لا تنفصل عنه انفصالا كليا. ولا يوجد عنف من دون بعض الخطابات التي تكون بمثابة الضامن له، والعكس بالعكس"[3].

هذا التحديد الذي يطرحه دومون حول السياسة انطلاقا من الكلمة والخطاب يتجاوز إطار المفهوم المحدد داخل حدود **الدولة l'état** نحو "المفهوم الأكثر اتساعا والذي يتطابق بالضبط مع مجموعة الممارسات الأيديولوجية في مجتمع ما"[4]، أي توجهه إلى أحد أكثر صور البراكسيس التي تمارسها "الإرادة"، بما يتوافق مع العقل وبما يمكّن من التأسيس لتاريخ جديد. هذا لا يعني بأن مفهومه هذا حول السياسة لا يتطابق والسير الوظيفي للدولة، بل تعتبر هذه الأخيرة الشكل السياسي الرسمي[5] لأشكال عديدة أخرى، والتي يتحقق عبرها ما يسمى بالمجتمع la société، فما تنشئه الرسمية يتم عبر خطابات متنافسة، إنها بالجمع الانشاء الرسمي الذي يتم عبر **خطابات أيديولوجية**[6] **_discours idéologiques_** متنافسة.

إن الخطاب الأيديولوجي بهذا منظومة متكاملة بِيَدِ السلطة تستهدف التمييز والانتقاء، كما أنها تستهدف ذواتا وفاعلين موجودين أو محتملين، والخطاب عموما "ليس مجموعة من المفاهيم بقدر ماهو مجموعة من البرهنات*"[1]، إنه حريص على الاقناع بقدر ما هو حريص على

---

[1] Ibid. p712.
[2] Ibid. p713.
[3] Ibid. p712.
[4] Ibid. p713.
[5] Ibid. p714.
[6] Ibid. p714.

*يشبه دومون عمل الأيديولوجيا بعمل الخطيب L'orateur الملزم بأن يقود ثانية سامعيه إلى اقتناع جديد، عبر مجموعة من الأساليب البلاغية، التي تعمل على تأكيد اجماع تراه سابق وضروري، وهذا عبر ادخال بعض القيم على بعض المعطيات

التكامل، حيث يعمل على تجاوز التناقضات، وإن وجدت يحددها بدقة مع العمل على تجاوزها، فالخطاب الأيديولوجي يجب أن " يُفْهَمَ بوصفه اعترافا بتناقضات antinomies الفعل ومحاولة للتغلب عليها في الوقت نفسه"[2].

---

الجديدة التي يفرزها الواقع، مع تحديد الأهداف والغايات انطلاقا من هذه المعطيات الجديدة، إذ "يُقَدَمُ الخطاب الأيديولوجي بوصفه **معطى donné**، كما يَفْتَرِضُ أن تكون القيم مكتسبة، مثلها مثل **الأوامر impératifs** ينظر اليها بوصفها **طبيعية naturels** "، ويؤكد دومون انطلاقا من هذا على أن البرهنة الأيديولوجية هي **فن خطابة rhétorique وعلم بيان (بلاغة)** أيضا، اذا ما نظرنا اليها من الداخل، أي إلى الحياكة الكلامية التي تصيغها الأيديولوجية، فتماسك الوضع وتحديد الأهداف الذي يرجع إلى رد متبادل بين الفعل والقيمة يُكْشَفُ عنه في أساليب خطابية رائعة تستخدم كحجج وبراهين تستهدف الوسط المتعدد الألوان قصد الاقناع والترويض أو الاخضاع والسيطرة.

وفي هذه النقطة يقدم لنا دومون استشهادا ليوضح طبيعة هذه الأساليب، حيث يرجع إلى الدراسة التي قام بها كل من: بيرلمان Perelman وألبرخت تيتيكا Albrechts-Tyteca والتي وُسِمَت ب: احتمال الاستلاحة (مشابهة الحق) وشدّة الإذعان ( القبول) probabilité de la vraisemblance et d'intensité_ _de l'adhésion ، حيث يتم من خلالها استرجاع أشكال فن الخطابة التقليدي القائم على التقابل "فالبرهنة l'argumentation(...)القائمة على الواقعي réel والظاهري apparent، على الغايات fins والوسائل moyens، على الفعل acte والماهية essence، على الكم quantité والكيف qualité، وعلى ازدواجيات أخرى من التقابل ينظر اليها على أنها أصلية fondamental"، _(هذا الاستشهاد يقتطعه دومون هنا من المؤلف الذي شيّده كل من بيرلمان و ألبرت تيتيكا، والموسوم ب: فن الخطابة والفلسفة rhétorique et philosohie، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1952، ص34)_ وضرورية في معظم التشييدات الخطابية كما هو الحال في الخطابات الأيديولوجية التوفيقية التي تستهدف الواقع، أين تتطابق الواقعة مع القيمة **كفعل منجز ومأمول** في نفس الوقت. ولا يتوقف دومون عند عمل التوفيق هذا الذي تقوم به الخطابة، بل ذهب أيضا إلى **مفهوم المتمانع incompatibilité** واللاتوافق الذي يحدث على أرض الواقع كذلك والذي يتمظهر على شكل خطابات أيديولوجية متناقضة ومتنافسة، بحيث يرجع أصل المفهوم _كما يذكر دومون_ إلى مفهوم سابق هو مفهوم **منطق التناقض logique de contradiction**، ولتبيان ذلك يرجع دومون إلى بحث آخر قام به الفيلسوفان بيرلمان و ألبرت تيتيكا كذلك، والموسوم ب: دراسة في البرهنة traité de l'argumentation، المطبوعات الجامعية الفرنسية، الجزء الأول، 1958، ص264، وهنا يجد دومون أنهما اعتمدا على الدراسات السابقة خاصة الأصول اليونانية لبلورة هذا المفهوم، أو كما يسميه دومون: استخلاصً من تقليد قديم: " فبينما يفترض التناقض بين قضيتين صورية أو منظومة من المفاهيم المتواطئة على الأقل، فإن المتمانع ذو علاقة دوما بظروف جائزة، سواء أكانت القوانين الطبيعية هي التي تكوّن هذه الظروف أم كانت الأحداث الخاصة أو القرارات الإنسانية". والصياغة الأيديولوجية لا تستهدف الحاضر فقط بل تستهدف الماضي لتأكيد النظام الاجتماعي، كما أنها تستهدف المستقبل مثلما هو الحال في مختلف الصياغات الطوباوية utopie، ليصل دومون في الأخير إلى أن مهام الخطاب الأيديولوجي هي : "مضاعفة الثقافة _de la culture_dédoublement، توفيق الفعل والقيمة، تحديد معطى وصياغة طوباوية في مشروع ما".

أنظر( Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p685/686/687/688/689

[1] Ibid. p685.
[2] Ibid. p685.

ان الأيديولوجيا بهذا تسعى دائما إلى التوفيق بين المتناقضات لتجاوز حالة الانسداد التي تصادفها في الواقع، وهذه العملية تختلف باختلاف الدائرة الأيديولوجية، لكنها تتشابه جميعها في الآلية وطريقة الاشتغال، فالإيديولوجيا بوصفها "تعريف وضع بهدف الفعل، عليها أن توفّق بصورة أساسية بين الفعل والقيمة valeur"[1]، وهذه العملية في الحقيقة تعتبر التحدي الدائم والملازم لكل الأيديولوجيات، عليها تجاوزها في كل مرة، وفي كل مرحلة انسداد تصادفها الذات، حيث نجدها مطالبة إلى أن "تعيد الوضع إلى التماسك ramener la situation à la cohérence"[2]، تماسك الجماعة أو الوسط الاجتماعي الذي يخصها*.

والحديث عن الأيديولوجيات بوصفها "**مجالات معيَّنة aires spécifiques، ومجتمعات منشأة sociétés construites**"[3]، هو حديث عن تعبيرات خلابة من نوع خاص تهدف إلى تجسيد كليات واقعية، لكن هذه التعبيرات من وجهة نظر دومون تعبيرات ليست متينة، فكثير من الأنماط الوجودية لم تشملها هذه التعبيرات. إن الأيديولوجيا بهذا "**مسامية poreuse**"[4] تترك فراغات ومنافذ ما يستلزم منها تعديلها كل مرة بما يتوافق والمعطى الجديد الذي يفرزه التاريخ**.

---

[1] Ibid. p685.

[2] Ibid. p685.

*من خلال دراستنا لظاهرة الأيديولوجيا عند دومون نجد أن هذا الأخير قد بنى دراسته هذه على تعريف أولي يعطيه للأيديولوجيا في مطلع كتابه الأيديولوجيات، والذي يمكن اعتباره أيضا فرضية عمل دومون على اثباتها في مختلف فصول هذه المدونة، حيث يذكر بأن الأيديولوجيا هي: "منح معنى للوضع عبر الفعل، والاعتراف بمعنى للوضع بحيث يكون الفعل ممكنا"، فبين الاعتراف والمنح تجد الأيديولوجيا جذورها، بما أنها تحديد للوضع بهدف الفعل، ما يعني قدرتها على الخلق والتشييد بما يتناسب ومتغيرات الواقع وتعقيداته.

(أنظر Dumont Fernand, les idéologies, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, Tome 1, op.cit. p603)

[3] Ibid. p680

[4] Ibid. p680

** في هذه النقطة بالذات يرفض دومون التوجه العام الذي يرى في الأيديولوجيا على أنها توجه مغلق الحدود. لا أحد ينكر بأن الأيديولوجيا مناطق فعل جماعي معيّنة وخاصة، لكنها بالنسبة لدومون دائمة التوسع والبناء بما يتماشى ومتغيرات الواقع، وهذه النتيجة التي توصل اليها دومون راجعة إلى الدراسات المستفيضة التي أجراها على الأيديولوجية الدينية والرسمية، أي= =انطلاقا مما عايشه في مجتمعه من صراع أيديولوجي، وهو بهذا يؤكد على أن الأيديولوجيا مرنة، فمرة نجدها دائمة التشكيل والبناء والتوسع، كما اننا يمكن أن تضيق حدود دائرتها على حسب طبيعة الظروف التاريخية والاجتماعية التي تصادفها.

لقد برزت الأيديولوجيا بهذا كصورة _من بين صور تاريخية عدة_ تنشيء ذواتا وتبني مجتمعات خاصة، وهي بهذا داخل التاريخ لا خارجه، لأنها حريصة على إعطاء معنى متماسك، هذا المعنى يتوجه إلى الإنسان لاحتوائه واحتضانه بما يتماشى وحاجاتها واستعمالاتها، وبما يمكّن من تجسيد حضارة انطلاقا من الثقافة.

**خلاصة نقدية:**

المتأمل للفلسفة التربوية والتعليمية لدومون يجدها تتجاوز الأيديولوجيات وحدودها الضيقة والظرفية، فالقصد من وراء هذه "الفلسفة" بناء قيم "بينذاتية" تخدم البعد الإنساني للثقافة. لعلنا بهذا مع "دومون" أمام دائرة حياة، عبرها يحيى الانسان كل مرة بما يخدم وجوده، مشروطيته الاجتماعية وتطوره التاريخي، والتأسيس بذلك لواقع جديد انطلاقا من الثقافة نفسها. بهذا المعنى نحن أمام "ذات" تنشد "تربية" تنطلق من الثقافة الأولى لتشكل ثقافة ثانية تتشكل منها، أي بما يخدم "المعيش اليومي" في تعدديته واختلافاته. بعبارة أخرى ترتبط فلسفة "دومون" "التربوية" و"التعليمية" بالثقافة، "تربية ليس بالمعنى الأخلاقي الضيّق ولكن بالمعنى السلوكي الشامل الذي يأخذ في الحسبان "الخُلُق" و"الخِلقة""[1].

تنطلق التربية مع "دومون"، وكمرحلة أولى، من الثقافة المعطى التي تسبق الذات وتنتمي إليها لتنتهي في الثقافة البناء، كمرحلة ثانية. إنها تسعى إلى فك "العُقَدْ" وتجاوز "الانسدادات" و"الهويات المغلقة" التي تكون عليا "الذات" أو تصادفها. لعل القصد من وراء العودة الى ثقافة "الانتماء" وإلى تاريخ الذات هو عودة الى تجاربها وأمثلتها المختلفة، "ذلك المثال الذي يجعل من التربية فلسفة في التربية"[2]. بالمختصر تبحث "فلسفة التربية" عند "دومون" في داخل "الانسان" حتى تجد "المثال" و"المقتدى"، بحيث "لا ينبغي أخذ "المثال" كمقولة مفارقة، كفكرة مجرّدة أو أيديا (idea)، بل كقالب أو هيئة أو أيدوس (eidos) تفيد الاحتذاء وليس الإذعان، أي أنها تتيح الرؤية المميّزة، الرويّة الحصيفة، وليس التطبيق الأعمى أو الميكانيكي للأحكام والقواعد. أي أن المثال، خلافا لما هو شائع، ليس المجرّد أو المتعالي بل هو ما تعمل الذات على تشكيله والتشكّل به"[3].

---

[1] الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص331.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[3] المرجع نفسه.

في هذا يتحدث "دومون" عن التركيب للوصول إلى رؤية شاملة، من خلال العقل، يخدم الواقع وتحديات "الذات" وآمالها، تركيب يجمع بين الأصول ووضعية المجتمعات في الوقت الحالي، فمن خلال مجموع الرؤى والصور التي تحفظها الذات تعمل هذه الأخيرة على إعادة طرح رؤية في العالم لتؤسس لحضارة تجمع الانسان في تعدديته واختلافاته.

# الخـــــــــاتمـــــة

# خاتمـــــــــــــــــــــــــــــــــة

يمكن اعتبار فلسفة الثقافة الدومونية بمثابة إحدى الفلسفات التأملية في الفلسفة المعاصرة التي يمكن الاعتداد بها كفلسفة خرجت من رحم أزمات الواقع وتقيداته؛ إنها بمثابة أفقٍ للذات في مأزقها وأزمتها الوجودية التي عانت منها. هذه الأخيرة تعتبر الأرضية التي انبنت عليها فلسفة دومون حول الثقافة في عمومها.

مع دومون استنتجنا أن الهوية تتشكل من الثقافة سواء في بعدها الموهوب أو في بعدها الممنوح، فالهوية ليست مركبًا جامدا يتعذر تجاوزه بل هي–وكما تطرحه المقاربة الدومونية– تشكيل مفتوح على التعديل والتصويب بما يمكّن الذات من تجاوز خيباتها وانكفاءاتها التي لا تخدم وجودها.

كانت اللغة إحدى أهم الأشكال التعبيرية والرمزية التي اعتنى "دومون" بدراستها بوصفها الأداة المثلى لحمل المعنى، على اعتبار أن كل الأشكال الرمزية والتعبيرية للثقافة تتمظهر في قوالب وبنى لغوية وعبرها تبنى من جديد بفهم جديد، فاللغة تبني العالم كما أنها تبني الذات.

إن هذا البحث جعلنا نستشف بأن الفلسفة حتى وإن كانت ذا طابعٍ تأملي استقصائي فإنها تبقى مرتبطة بالواقع وافرازاته، فمعالجة "دومون" لموضوع الثقافة وتحديده لمفاهيمها كان في الحقيقة ترجمة لما تم رصده في أرض الواقع، فهناك "ثقافة" تسبقنا لا إرادة لنا فيها ننتمي اليها تُكسبنا مفاهيمًا وتصوراتٍ ورؤى هي بمثابة ذخرٍ ومتكئٍ يُمَكِّنُ الانسان من الاندماج في هذا العالم، لكن بالمقابل هنالك ثقافة أخرى محركها "العقل" عبره تبنى وتتجدد كل مرة على حسب السياقات التاريخية والاجتماعية للذات. فالأولى وكما أخبرتنا الأعمال الفلسفية الدومونية تعتبر معطى أما الثانية فهي بناء أو تركيب، تركيب الدلالات وبعثها ضمن السياق الذي عليه الذات. بعبارة أخرى هناك ثقافة تكون في مفهومها مرتبطة بالواقع وأخرى مرتبطة بالفكر/العقل.

بين الثقافة "المعطى" والثقافة "البناء" تنبثق عبر العقل "رؤية في العالم" تعمل كل مرة على بناء وإعادة بناء "الانسان" ومن خلاله "حضارة" يتعايش فيها كل مختلف فريد. إنها تعمل على إعادة

تنظيم الحياة الاجتماعية للإنسان، وإعادة بعث السلّم القيمي له في صورة بانورامية تتناسق فيها الممارسات مهما تنوعت واختلفت.

لقد قام دومون–من خلال فلسفته النقدية التي لا تتقيّد بمسار فكريٍ أو فلسفي– بالإحاطة بالمشكل الذي واجهه مجتمعه والذي ارتبط بالذاتية المقصية التي كان مصدرها الثقافة؛ هذه الأخيرة كانت بمثابة "العقدة" وما على العقل إلاّ حلُّها لبعث مجتمعه بوجه حضاريٍ جديد يتماهى والطابع الإنساني والتعددي الذي يوجد عليه.

ارتكز دومون في مقاربته الفلسفية هذه على كل ما أفرزته علوم الانسان والمجتمع من مفاهيم وتصورات منهجية ونقدية، بحيث تتداخل هذه المناهج والدراسات في مقاربته على حسب طبيعة الموضوع، فنجده يعتمد تارة على العدة الوضعية كالمنهج الفليلوجي وتارة أخرى على "الهيرمينوطيقا النقدية" و"الفينومينولوجيا" لفهم العالم المعيش وتعقيداته.

توجه "دومون" كذلك في مقاربته الفلسفية حول الثقافة الى السياسة والتربية بوصفهما أداة للبناء، بناء الانسان والمجتمع برؤى وتصورات تتماشى والمنحى المستقبلي للذات، فالرسمية بوصفها أيديولوجية تعتمد على التربية كأداة للتطويع والتهذيب والبناء عبر مناهج بيداغوجية ومؤسسات وهياكل تكون في خدمة التوجهات العامة للذات.

# فهارس

# فهرس المصادر والمراجع

# فهارس المراجع

**المصادر باللغة الفرنسية:**


1. Fernand Dumont, le sort de la culture, dans l'œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2, philosophie et science de la culture 2, PUL, Québec, canada, 2008.
2. Fernand Dumont, Raisons Communes, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2 PUL, Québec, canada, 2008.
3. Fernand Dumont, Témoin de l'homme, Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin,
4. Fernand DUMONT, Quelle révolution tranquille ?" In ouvrage sous la direction de Fernand DUMONT, La société québécoiseaprès 30 ans de changements, pp. 13-24. Québec : L'Institut québécois de recherchesur la culture, 1990, 358 pp.
5. Fernand Dumont, L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien, Fides, Montréal, 1987, p. 48.
6. Fernand Dumont, Genèse de la société québécoise, dans Œuvres complètes de Fernand Dumont, Études québécoises, tome III, PUL, Québec, 2008,p480.
7. Fernand Dumont, Raisons communes, dans OEuvres complètes de Fernand Dumont, études québécoises, tome III, PUL, Québec, 2008,p587.
8. Fernand Dumont, Chantiers, Essais sur la pratique, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec ,2008. P532.

9. Fernand Dumont, dimension d'une recherche chrétienne, la nouvelle abeille, 1948, vol. v.n°05, p02.
10. Fernand Dumont, l'anthropologie en l'absence de l'homme, dans l'œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 2, philosophie et science de la culture 2, PUL, Québec, canada, 2008, p01-337.
11. Fernand Dumont, l'éducation scolaire exige encore réflexion, Un texte publié dans l'ouvrage sous la direction de Fernand Dumont et Yves Martin, L'éducation, 25 ans plus tard ! Et après ? Actes du colloque tenu à Québec, en novembre 1989, à l'occasion du 25e anniversaire de création du ministère de l'Éducation et du Conseil supérieur de l'Éducation, pp. 413-420. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1990, 432 pp.p05.
12. Fernand Dumont, L'idée de développement culturel:esquisse pour psychanalyse, sociologie et société, vol. 11, n°1, 1979. P7-31.URI: http: //id.erudit.org/iderudit/001217ar. DOI:10.7202/001217ar .
13. Fernand Dumont, la culture savante, reconnaissance du terrain, dans la revue Questions de culture, no 1, sous la direction de Fernand Dumont, pp. 17-34. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), 1981, 190 pp. Numéro intitulé : "Cette culture que l'on appelle savante.
14. Fernand Dumont, la dialectique de l'objet économique, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec, 2008.

15. Fernand Dumont, L'avenir de la mémoire, philosophie et science de la culture 1, Ed : les presses de l'université Laval, Québec, 2008.
16. Fernand Dumont, le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire, dans œuvres complètes de Fernand Dumont, tome 1, philosophie et science de la culture 1, PUL, Québec, 2008, p 7.
17. Fernand Dumont, le rôle de maitre : aujourd'hui et demain, dans action pédagogique, CEQ, no. 1979, p50.
18. Fernand Dumont, le rôle de maitre : aujourd'hui et demain, dans action pédagogique. Op.cit. p49.
19. Fernand Dumont, Scolarisation et socialisation, dans Contributions à l'étude des sciences de l'homme, numéro 5, Centre de recherches en relations humaines, Montréal, 1962, p. 9
20. Hubert Forcier, Bertrand Lavoie, L'épistémologie de Fernand Dumont, L'ombre et la pertinence de la connaissance, suivi de: application de la vision épistémologique de Fernand à la science, dans : Actualité de la théorie critique, sous la direction de Benoit Coutu, Edition libre de carré rouge, Montréal, Québec, 2010.

**المراجع باللغة الغرنسية:**

1. Julien Massicote, culture et herméneutique .L'interprétation dans œuvre de Fernand Dumont, édition nota bene, Québec, 2006.

2. Langlois Simon, le courage de la liberté: L'indépendance vue par Fernand Dumont, dans revues Cap-Aux-Diamants, N°53, Printemps, 1998.
3. Nicole Gagnon,L'identité équivoque, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont,sous la direction de : Simon Langlois et Yves Martin, les presse de l'université Laval, institut québécois sur la culture, Québec.
4. Daniel Mercure, Fernand Dumont et la sociologie de la culture, Sociologies [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Fernand Dumont, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 23 septembre 2015. URL : http://sociologies.revues.org/158.
5. Danièle Letocha : entre le donné et le construit le penseur de l'action, sur relecture du lieu de l'homme, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, sous la direction de : Simon Langlois et Yves Martin, les presse de l'université Laval, institut québécois sur la culture, Québec, 1995. P24.
6. Martin David-Blais, Pierre Noreau, la culture, l'action et le doute : essai sur le lieu de l'homme, dans : l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont.
7. Serge Cantin, interdisciplinarité et transdisciplinarité chez Fernand Dumont, dans : Laval théologique et philosophique, vol. 55, n° 1, 1999, p. 49-63.
8. serge Cantin, une herméneutique critique de la culture, dans l'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont, sous la

direction de Simon Langlois et Yves martin, presse de l'université Laval, Québec.

9. Sur les traces de Fernand Dumont, les cahiers Fernand Dumont, Sous la direction de serge Cantin, FIDES, Montréal, Québec, n°1, 2011.

**المراجع باللغة العربية:**

1. إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مر: أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د. ط، 1975.
2. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
3. جيل دولوز فليكس غتّاري، ماهي الفلسفة، تر: مطاع الصفدي وفريق الانماء القومي، مركز الإنماء القومي، اليونيسكو، المركز الثقافي العربي، لبنان، فرنسا، المغرب، ط1.
4. شوقي محمد الزين، الحرية جوهر السياسة، سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنة أرندت، ضمن مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 05.
5. كلود دوبار، أزمة الهويات، تفسير تحول، ت: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2008
6. مايك كرانغ،الجغرافيا الثقافية ،أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية ،تر:منتاق سعيد،مطابع السياسة ،الكويت،د.ط، 2005.
7. إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2008، ص121.
8. براهيم أحمد، هيدغر وإشكالية الفهم اللغويّ للوجود، ضمن كتاب: اللغة والمعنى، مقاربات في فلسفة اللغة، إعداد: مخلوف سيد أحمد، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2010.
9. أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، تر: إحسان عباس، مر: محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، لبنان، د. ط، د. س، ص67.
10. البخاري حمانة، فلسفة الثورة الجزائرية، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الجزائر لبنان، ط1، 2012.

11. ألبرت أشفيتسر،فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، مر: زكي نجيب محمود، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، د. ط، 1963، ص05.
12. الزين شوقي محمد، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، لبنان، الجزائر، المغرب، ط1، 2014.
13. الزين شوقي محمد، الحرية جوهر السياسة، سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنة أرند، ضمن مجلة: الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، ملف العدد: أسئلة الحرية ورهاناتها، دار المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، العدد: 05، ص31.
14. الزين شوقي محمد، الفينومينولوجيا وفن التأويل، من الموقع الإلكتروني: http://www.aljabriabed.net/n16_07azinl.(2).htm
15. اليكس ميكشيللي، الهوية، ت: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، سوريا، ط1.
16. عبد العزيز بومسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ط.
17. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ت: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط1.
18. بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تـ: محمد برادة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1.
19. بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2006، ص84.
20. ت. س. إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ت: شكري عياد، التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص27.
21. تيري ايجلتون، فكرة الثقافة، ت: شوقي جلال، مكتبة الأسرة، القاهرة، د. ط، 2012.

22. جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، تقديم: أحمد زكي محمد، الشركة العربية للطباعة والنشر، د. ط، 1958.
23. جان فال، معنى الطبيعة، ضمن سلسلة دفاتر فلسفية. نصوص مختارة، إعداد وتر: محمد سبيلا، ج02: الطبيعة والثقافة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.
24. جورج هانز غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسين ناظم، مراجعة: جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007.
25. جون جاك روسو، الحق بين الطبيعة والاجماع، تر: محمد بهاوي، ضمن سلسلة نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، ج07: الطبيعة والثافة، فريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط02.
26. جويل كاندو، الذاكرة والهوية، تر: وجيه أسعد، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص9.
27. حنة أرندت، في الثورة، تر: عطا عبد الوهاب، مر: رامز بورسلان، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص28.
28. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تـ: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،
29. ربوح بشير، فلسفة الفعل، إشكال فلسفي بأفق تأسيسي، مقال ضمن: مجلة مؤمنون بلا حدود، المرجع الالكتروني: https://www.mominoun.com
30. رضا حسن الغرابي، لوك فيري..نحو مبدأ جديد للأخلاق والمعنى، مقال صادر عن صحيفة المثقف. الرابط الالكتروني: http://ns1.almothaqaf.com/a/b12-1/919333
31. سمير جواق، نقد الوعي التاريخي الشائع أو الفهم المغترب في العلوم الإنسانية، قراءة في موقف غادامير، من نموذج الموضوعية للمدرسة التاريخية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، د. ط، 2016.
32. عبد العزيز بومسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ط، 2013.

33. عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
34. عليّة الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية–ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2015.
35. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلام، دار القدس العربي، وهران، الجزائر، د. ط، د. س.
36. عمّانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، د.س.
37. غريب عبد الكريم، فلسفة التربية، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013.
38. فريدريك نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب القيم، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ط، 2011.
39. فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، بحث في فلسفة الثقافة عند ارنست كاسيرر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر، لبنان، ط1.
40. قواسمي مراد، الزمان والزمانية، ضد زمان الحداثة، مقال ضمن مجلة: الكلمة، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري، مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة، بيروت، لبنان، العدد:85، 2014.
41. قواسمي مراد، الممارسة النقدية والممكن الهيرمينوطيقي في علوم الثقافة عند كاسيرر، ضمن: أعمال الملتقى الدولي يوم الفلسفة، الفلسفة والممارسات الثقافية، جامعة د مولاي الطاهر سعيدة، قسم العلوم الاجتماعية، فرع الفلسفة، د.ط، 2012.
42. كلود ليفي ستراوس،اللغة عي الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة،ضمن سلسلة:دفاتر فلسفية مختارة،الطبيعة والثقافة،ت:محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب،ط2013،4.
43. كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تـ: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص417.
44. لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، تر: محمود بن جماعة،دار التنوير، لبنان، مصر، تونس، ط1، 2015.

45. لوكفيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، افريقيا الشرق، المغرب، لبنان، د, ط، 2002، ص205.
46. مجدي الجزيري، الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، دار الوفاء لدنيا، الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط ،2002.
47. مجدي عز الدين حسن، صراع الأفيال: هابرماس وغادامير وريكور، التأويل والتاريخ، من الرابط الإلكتروني:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=298876&r=0
48. محمد شوقي الزين، الحق في التثوير، الحق في التنوير، سؤال الثورة انطلاقا من نص يوهان بنيامين ايرهارد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، د. ط، 2016.
49. محمد شوقي الزين، كلافيس هيرمينوطيقا، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، من الرابط الالكتروني:
www.aljabriabed.net/n28_06azzin.(2).htm#_edn6
50. مرقومة منصور، الأنثروبولوجيا [علم الإنسان]، المنهج والموضوع، منشورات مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، ص31.
51. معن جاسم الأمين، النقد الثقافي والتأهيل الجامعي، دار ومكتبة عدنان، بغداد، العراق، ط1، 2014.
52. موسى ديب الخوري، اللغة والمعنى، من الموقع الالكتروني معابر:
www.maaber.org/nineth_issue/epistemology_2.htm
53. ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، فنون الأداء العملي، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، دار الأمان، لبنان، الجزائر، المغرب، ط1.
54. هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ت: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، الجزائر، لبنان، ط2، 2006.

55. هانز غيورغ غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل، التفكيك وفن التأويل، تـ: محمد شوقيالزين، من الرابط الالكتروني:
.http://www.aljabriabed.net/n16_08azin_gadami.htm
56. يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط05، 1986

# فهرس الأعـــلام

# فهرس الاعلام


| | |
|---|---|
| دومون | 10-13-14-15-16-17-20-21-<br>22-24-26-27-30-31-<br>54-53-56-57-58-59-62-63-<br>65-67-68-69-70-71-72-73-<br>74-76-78-81-83-85-87-90-<br>91-93-94-98<br>101-108-107-106-104-102<br>110-111-112-113-117-118-<br>119-125-128-129-130-134-<br>135-136-139-140-142-143-<br>144-145-146-159-162-163-<br>164-167-168-169-170-171-<br>172-174-176-177-178-179-<br>180-181-182-183-185-186-<br>187-188-189-191-192-196-<br>197-198-199-200-201-20-<br>204-207-209-210-212-213-<br>215-216-217-218-219-220-<br>221-222-223-224-225-226-<br>227-228-229-230-231-232-<br>233-234-235-236-237-238-<br>241-244-245 |
| ليتوشا | 16-22 |

| | |
|---|---|
| ميشال دوسارتو | 19-252 |
| سارج كانتا | 23-81-92-110-141-146-204 |
| ماركس | 25-30-59-84-135-161-201-202-235-239 |
| بيكون | 28-29 |
| دنيس كوش | 35 |
| روث | 54 |
| كلود ليف ستراوس | 55-170-249-251 |
| اكسكول | 55 |
| انجلز | 58-186 |
| جوليان ماسيكوت | 70-107 |
| روسو | 76-206-222-252 |
| طاليس | 77 |
| ليو ستروس | 77-78-79-170 |
| لوك فيري | 80-81-83-84-87-251 |
| اقناس انتوان | 81 |
| اريك فروم | 85 |
| هوسرل | 83-87-100-125-126-150-157-160-161-177-179 |
| ميكافيلي | |
| مشيل فوكو | 97-163 |
| هردر | 97 |
| دولوز | 110-111-196-249 |
| كونتين | 80-114-143-144 |
| غاستون با شلار | 112 |
| كونتين | - 80-114- |

| | |
|---|---|
| | 143 |
| كانط | -15-67-82-98-117-121-123-<br>128-129-156-157-158-199-<br>201-207-251 |
| ويلهم داليالي | 122 |
| تين | 121 |
| ارسنت كاسيرر | -14-15-16-55-66-67-89-<br>122-123-139-140-142-145-<br>174-249-250-251 |
| بول ريكور | 124-8-132-139-140-142-<br>143-144-147-149-152-156-<br>159-160-161-162-250-251-<br>256-99-132-139-140-147-<br>152-156-159-161-162-167-<br>174-212-250-251-256 |
| دوركايم | 70-108-129-130 |
| سارج كانتين | 23-80-91-108-139-143-201- |
| شلاير ماخر فيديك | 139-148-153 |
| جيل ديلوز | 140 |
| غادامير | 109-144-145-148-149-150-<br>153-154-155-156-157-159-<br>160-162-163-164-250-251-<br>252-256 |
| هيدغر | 24-132-145-149-150-151-<br>152-153-156-160-161-162-<br>183-249-250-256 |
| هومبولت | 144-205 |

| | |
|---|---|
| دلتاي | 150-151-153-154 |
| رانكه | 151 |
| درويزن | 151 |
| شلايرماخر | 151-156 |
| يورغن هابرماس | 152 |
| فرويد | 162-164 |
| بول هبرلين | 170 |
| هوبز | 178-209 |
| جون جاك روسو | 209-226-254 |
| فولتير | 209 |
| ديدروا | 209 |
| ليبنتز | 209 |
| حنة ارندت | 44-80-210-253-254 |
| ادورنو | 223 |
| فريتشيت | 224 |
| فيكتور هيغو | 224 |

# فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات


| | |
|---|---|
| | |
| كلمة شكر | |
| إهـــــداء | |
| مقـدمـــــــــــة | 08 |
| الفصل الأول: الثقافة والحضارة..من الانغلاق إلى الانعتاق | 08 |
| المبحـــث الأول: الثقافة وصور الأزمة | 09 |
| 1/ -أبعاد الأزمة | 10 |
| 1-1/-الأزمة بين الخصوصية والكونية | 10 |
| 1-2/_ الصراع باعتباره ممارسات اجتماعية متباينة | 17 |
| 1-3/-أزمة ثقافة أم أزمة لغة؟ | 19 |
| 1-4/التقنية وميلاد ثقافة جديدة | 23 |
| 1-5/الأزمة في بعدها العلمي | 27 |
| 1-6/ الصراع الأيديولوجي ومأزق الهوية | 31 |
| 1-7/ الأزمة في بعدها الهوياتي | 33 |
| المبحث الثاني: دلالات الثقافة عند فرناند دومون | 42 |
| 2-1/ ماهية الثقافة | 43 |
| 2-2/ الثقافة وارتحالة المفهوم | 43 |
| 2-3/الثقافة عند دومون | 47 |
| 2-3-1/-الثقافة بوصفها ذاكرة | 47 |
| 2-3-2/-الثقافة بوصفها معطى وبوصفها بناء | 49 |
| 2-3-2-1/الثقافة بوصفها معطى(الثقافة الأولى) | 49 |
| 2-3-2-2/-الثقافة بوصفها بناء (الثقافة الثانية) | 51 |
| 2-4/- اللغة والرمز وفق التصوّر الدوموني | 55 |
| 2-4-1/-اللغة بوصفها وسطا وبوصفها أداة | 57 |
| 2-4-2/-الرمز والمضاعفة عند دومون | 64 |

| | |
|---|---|
| 2-5/-الثقافة المضاعفة بناء وتجديد | 69 |
| المبحث الثالث: الثقافة والبناء الحضاري | 74 |
| 3-1/-من الحالة الطبيعة إلى الثقافة | 75 |
| 3-2/-الأنسنة المتعالية | 79 |
| 3-3/-من الحدوث avènement إلى الحدث évènement أو حركة المجتمعات تاريخيًا | 89 |
| 3-4/-التطور الثقافي والتغير الاجتماعي والحضاري: | 93 |
| 3-5/-الحضارة بين الرؤية الصريحة للعالم والرؤية الضمنية له | 96 |
| الفصل الثاني:فلسفة الثقافة عند دومون | 102 |
| -تمهيد | 103 |
| المبحث الأول: فلسفة دومون العملية | 104 |
| 1/-فلسفة دومون العملية | 105 |
| 1-1/-فيما يخص مفهومه للثقافة | 105 |
| 1-2/-من الأرض إلى المفهوم أو من الواجب إلى الشخصية المفهومية | 108 |
| 1-3/-فلسفة دومون العملية والحاجة إلى التناظم | 110 |
| 2/-الروح النقدية الدومونية | 113 |
| 2-1/-الثقافة العالمة | 116 |
| 2-2/-الثقافة والتأمل أو الثقافة بوصفها مسافة | 118 |
| 3/-أنطولوجيا الثقافة وفلسفة الفعل عند دومون | 128 |
| المبحث الثاني: الهيرمينوطيقا النقدية للثقافة | 135 |
| 1/-الهيرمينوطيقا النقدية | 136 |
| 1-1/_الهيرمينوطيقا النقدية ..الدلالة والمنحى | 140 |
| 2-/الهيرمينوطيقا والمنعطف الهيدغري | 146 |
| 3-/الهيرمينوطيقا الغاداميرية واشكالية الحكم المسبق | 150 |
| 4/-الهيرمينوطيقا الغاداميرية في مقابل النقد الهابرماسي | 151 |
| 5/-الهيرمينوطيقا النقدية من بول ريكور إلى دومون | 155 |

| | |
|---|---|
| 6/–دومون والحضور الغاداميري | 160 |
| المبحث الثالث:الأنثروبولوجيا والدراسات الفلسفية والفينومينولوجية للثقافة | 162 |
| 1/– الأنثروبولوجية والفلسفة | 163 |
| 1–1/ظل المعرفة في الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية | 165 |
| 2/– من الأنثروبولوجيا إلى القراءة الفينومينولوجية للثقافة | 170 |
| 3/–الثقافة بوصفها أنثروبولوجيا من الدرجة الأولى | 174 |
| 4/–الأنثروبولوجيا بوصفها استشكال متصل | 176 |
| 4–1/–الأنثروبولوجيا العملية | 182 |
| 4–2/–أنثروبولوجيا الفعل | 184 |
| 4–3/–الأنثروبولوجيا التأويلية | 185 |
| الفصل الثالث:البعد التطبيقي في فلسفة دومون | 188 |
| المبحث الأول: الفلسفة من النقد إلى التشييد والبناء | 189 |
| 1/–الفلسفة الأنثروبولوجية وبعدها التكويني | 190 |
| 2/–الثورة، رؤية، تغيير وبناء | 196 |
| 2–1/–الثورة وفق المنظور الأنواري | 199 |
| 2–2/الثورة الهادئة تأمل وبناء | 201 |
| 3/–التوجه السياسي الدومونى | 203 |
| المبحث الثاني: دلالات التربية الدومونية | 205 |
| 1/–من أزمة في الثقافة إلى أزمة في التربية | 206 |
| 2/–التربية بوصفها تجسيدا للأنسنة ولتضاعفية الثقافة | 211 |
| 3/–الأيديولوجيا والبناء الاجتماعي والإنساني | 217 |
| 3–1/–الأيديولوجيا الرسمية | 217 |
| 3–2/الأيديولوجيات سياسات وممارسات تشييد وبناء | 219 |
| 3–3/الأيديولوجيا بوصفها سلطة وبوصفها تكوين | 227 |
| خلاصة نقدية | 231 |
| الخـــــــــاتمـــــة | 233 |

| | |
|---|---|
| فهارس | 236 |
| فهرس المصادر والمراجع | 237 |
| فهرس الأعلام | 248 |
| فهرس المواضيع | 253 |