

ما الذَّهْنِيَّةُ ؟



# ما الذَّهنية؟

خالد كموني



بيت الفلسفة  
Philosophy house

# ما الذهنية؟

تأليف: خالد كمووني

مراجعة: باسل الزين

تصميم الغلاف: ريم المزروعي

الإخراج الداخلي: موزه المزروعي

نشر في الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة  
الطبعة الأولى 2023

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي  
تلائم محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف  
العمرى الصادر عن وزارة الثقافة والشباب.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها  
الكتاب أو استنساخها أو نقلها، كلياً أو جزئياً، في  
أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو  
آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو  
التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين  
المعلومات واسترجاعها، إلا بإذن خطي من  
بيت الفلسفة.

الأفكار والآراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر  
عن آراء الكاتب ولا تعبر عن رأي بيت الفلسفة  
بالضرورة.



بيت الفلسفة  
Philosophy house

© بيت الفلسفة ذ.م.م.  
جميع الحقوق محفوظة

Philosophyhouse.ae  
Philosophyhouse.ae  
Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة

MC-02- 01- 4739923

الترقيم الدولي ISBN

9789948790914

التصنيف الموضوعي

- الفلسفة وعلم النفس

- الفئة العمرية: E



بيت الفلسفة  
Philosophy house

الفلسفة بنت التساؤل العقليّ عن الماوراء، والماوراء كامن في  
الوقائع نفسها. إنّه الماهيّة التي لا تُدرَكها الحواسّ.  
ولهذا جاء السّؤال الفلسفيّ مُبتدئاً بـ «ما» الدّالة على الماهيّة.  
ولأنّ الفلسفة تساؤل العقل الحرّ، والطلّيق، فإنّ بيت  
الفلسفة آثر أن يُعيد للفلسفة أسئلتها المرتبطة بالوجود،  
والمعرفة، والحقّ، والجمال، والإنسان في كلّ تعيّناته الحضاريّة  
الكلّيّة.  
أسئلة الفلسفة سلسلةٌ لجميع التّائقين إلى المعرفة، وأحبّائها.

## الفهرس

9	.....مقدمة
17	..... الفصل الأول: مفهوم الذهنية
17	..... أولًا: معنى الذهنية
32	..... ثانيًا: مصطلح الذهنية
49	..... الفصل الثاني: الذهنية واسطة التحول
49	..... الذهنية مجال التاريخي
52	..... أولًا: قراءة في «تاريخ الذهنيات»
72	..... ثانيًا: قراءة في «مؤرخو الذهني»
83	..... الفصل الثالث: الذهنية والفلسفة
87	..... أولًا: الذهنية استيعابٌ أنثروبولوجي
90	..... ثانيًا: الذهنية وفلسفة ما بعد الجائحة
94	..... ثالثًا: الذهنية ورؤية العالم
105	..... خاتمة
111	..... المصادر والمراجع





## مقدمة

إن استحضار المفاهيم إلى حاكمية الفلسفة غالباً ما يتمُّ استجابةً لحاجات الذات في رؤية مفهوم ما يسودُّ البنية التفكيرية الراهنة للفاعلين المؤثرين في تغيير العالم. لا أحد يكفُّ عن تغيير العالم. الكلُّ يبني العالم على صورته، فيراه بحجم تصوُّر ممكنٍ لأشياءه، بحيث تكون تحت سيطرة الرأي وامتداداته المتواصله على الكوكب. يقول الإنسان رأياً ليكون موجوداً بين مَنْ له رأي، أي ليختلفَ عنهم، وإلا لما نطق. تُرى، هل تحقيق الفعل «نرى» يبدأ من فردٍ قال «أرى»؟ أم من حالة الاجتماع البشري المتنوع تصدرُ الرؤى؟ وبالأحرى، يجب أن نسأل، طالما أن الاجتماع البشري لا يمكن أن يكون في بيئة واحدة متشابهة، لأن الأرض عالمٌ منذ البداية، أي مكانٌ إزاء العقل الدائم له، فلماذا السعيُّ إلى وحدة الرؤية دائماً؟!

الحروب ليست سوى استجابة الذات الإنسانية لنداء داخلياً بأن الآخر يجب أن يُشبهني، ويعيش مثلي، فيأكل ويشرب ويلبس وينام ويفكر مثلي، لذا عليَّ أن أخضعه لرأسي! نتحدّثُ هنا عن تخيُّلٍ بشري للاجتماع قائمٌ على

ثنائية الاقتراب / الابتعاد، فالإنسان «يفكر ب» ولا «ينفكر»، هو يشعر بعقله متصلاً، فلا إمكان للفكر إلا في مفكر فيه، لذا لا يمكن «الانفكار» بل «التفكر». من هنا، نجد الإنسان يمارس احتواء الكون في كيانه؛ فكل الأشياء أفكار، أي كلها في لحظة التفكر مملوكة للمتفكر. هذا التملك هو الحال النسبية التي تفرص اعتبارية الاقتراب / الابتعاد في حيازة العالم. إن اشتداد الشعور بالاقتراب من شيء ما يولد نوعاً من التفكير ملائم لاقتناؤه. هذا التفكير تصنعه نوعية الوجود البشري المتفاعل مع البيئة الجغرافية والحضارية والاجتماعية وال نفسية وغيرها من مكونات المحيط الثقافي بالكائن البشري، لذا نراه يُخاطب الكون وناسه وأشياءه بكل عزم لأداء رأيه في اقتناء شيء، مؤسساً لتصرفه بقيم تحمي سيورته سلوكه الحوزي للأشياء. أهم هذي القيم الحرية، أي أكثر المفاهيم إشكالاً في إمكان تبديها؛ فالحرية لا يمكن إلا أن تتمثل في «أحرار» يعيشون الحرية، لذا قد تجد شخصاً يقتل شخصاً، وهو يرى في نفسه صدقاً لا يضاهيه صدق، دفاعاً عن الحرية!

متى نستحضر مفهوم «الذهنية»؟ الجواب، عندما يصبح الواقع لحظة فينومينولوجية مثل للاختلاف. إن

مشهدية المفاهيم، هي ظهورها العملي في تجربة حية لا يمكن الرجوع عنها ولا تجاوزها، لأنها تحدث، أي ترهن الزمان في المكان الآن، بإنسانٍ حاضرٍ ناشطٍ في أداء المفهوم. لذا يكون «التفكير» حالة وعي قصديٍّ موجّهٍ إلى مصدر التفكير ذاته، الذي جعل الحضور قائماً بهذا الشكل أو ذاك. لذا، إن البحث في «الذهنية أو العقلية» ليس وصفاً عادياً لمكونات الذهن أو العبارة، بل هو نقدٌ تأسيسي لأثرٍ مُشاهدٍ حيٍّ.

إن العودة إلى البنى الثقافية الأولى المكونة للذهن، ليست إلا محاولة جادة في تمييز السبب من الأثر في تبرير وجود بشريٍّ على هيئة ما في هذا العالم. إن فهم السياسة العالمية لبلد ما يحيلك مباشرةً إلى دراسة سياسته المحليّة، ومن ثم إجراء الربط بين المحلي والعالمي في مُخرجاتٍ تحليلية تسمى العلاقات الدولية. وهنا علينا أن نلاحظ أن العودة إلى المحلي لم تكن إلا بسبب مشهدية العالمي، هذه المشهدية التي استدعت تأويلاً للسلوك في العلاقات الدولية، هذا التأويل بذاته استدعى تفسير المكونات الغامضة في «المحلي» عينه، والتي ظهرت في السلوك التواصلي، «العلاقات الدولية». فالعقل لا ينقل، كما قلنا، لذا إن إدراك مجاله المعرفي لا يتم

باستثناء أمدائه الفاعلة. وإن فاعليّة العناصر المكوّنة للعقل تمتدُّ من الفردي إلى الجماعي، ومن الخاص إلى العام، ولا يمكن أن تتكوّر أو تنعزل عن أي مدى.

لذا إن العقل لا يكتمل، ولا يمكن للعقل أن يعيش لحظة المطلق، حتى إن المنطق المحض غير ممكن في تأطير الحركة التي تجري في العالم. تحدث ظاهرة في الكون، فترى الآراء تتنوع في فهمها، وترى أن التسويغ لأي رأي والتبرير لإطلاقه يعتمدان نظاماً معرفياً ومركباً شعورياً وأدوات اشتغال علمي لا يمكن الاستغناء عن أي منها فعلياً، لأنها تؤمّن استقرار مجموعة من الناس على وجودها المطمئن. وتحدث جائحة كارثية كجائحة كوفيد 19 «كورونا» مثلاً، أو هزات أرضية وزلازل، فتجد التحليلات تتفاوت ما بين الآراء الدينية التي ترى في الأمر غضباً من الله على قوم أضلّوا سواء السبيل، والآراء العلمية التي تبحث عن نشوء الجراثيم والأوبئة والمكونات الطبيعية والمخبرية وغير ذلك، والآراء السياسية التي ترى أن هناك جهةً مسؤولةً عن بث الفيروسات أو عن إحداث الزلازل بتجريب أسلحة دمار شامل، وغير ذلك من وجهات النظر.

هذا الاختلاف في تلقي الظواهرات هو الذي يدلُّ على

الذهنيات المتفاوتة التي تؤسس الفُهومات الراهنة للحدث. لذلك، نرى البحث العلميّ يعود لمعاينة الذهنية، محاولةً منه لفهم الأسباب التي أدت إلى نشوء الظاهرة، تأسيسًا على اعتبارٍ ضمنيٍّ هو أنّ البنية الثقافية الشاملة للفرد وللجماعة لها دورها في التأثير في المحيط الاجتماعي الذي يفعل فيه هذا الفرد أو تستوطنه تلك الجماعة. والبحث في الذهنيات المختلفة للشعوب ليس مسألة بسيطة، بل قصديّة بامتياز؛ فلو راقبنا التفاعل مع نشأة كوفيد 19، لوجدنا اتهامات سياسية من أميركا للصين، انعكست على حركة العلاقات التجارية، وأثرت في رسم الخريطة الجديدة للعلاقات الدولية، فُبِنِت أحلاف جديدة، وأُسِّسَت شركات اقتصادية وثقافية وغيرها مختلفة عما كان الوضع عليه قبل الفيروس... إلخ. إذًا، إن البحث في الذهنية ليس بحثًا تاريخيًا يتناول ماضي شعبٍ من الشعوب، وكذلك ليس هو عناية بالتكوين الأنثروبولوجي فحسب، بل هو محاولةٌ لفهم وضعية الإنسان في العالم، بوصفه الكائن الفاعل في بناء رؤية العالم.

إن الإنسان اليوم كائنٌ رقمي، لا يمكنه العيش بلا شاشة، لذا أصبح امتداده الأداقي يتطلّب تقنية الهواتف

الذكية والأجهزة الإلكترونية التي تتفعل بواسطة النانو-تكنولوجيا، وهذا يثير أمام البحث الفلسفي كوة النفاذ إلى مغامرة جديدة في البحث عن الكينونة البشرية الحرة في العالم الجديد. إن ما يجب فهمه في التطور التقني هو سرعة تنفيذ الفعل في الواقع، وسرعة تغيير الواقع. إن تغيير مجتمع بأكمله صار ممكناً بلمسة على شاشة، فإعطاء أمر بتدمير مدينة، يحتاج إلى ثانيتين، وبعد هاتين الثانيةين نتحدث عن إعادة رسم خريطة جيوسياسية جديدة لمنطقة ما! إذاً، نحن أمام مبحث وجودي يمس الحضور البشري في العالم. إن مبحث البيواتيقا (الأخلاق البيولوجية) وكل فلسفة القيم، هي على المحك، لا شيء قابل للصمود قليلاً أمام سرعة التغيير الاجتماعي السياسي الحاصلة. أليست هشاشة القيم مدعاة لإعادة التأسيس الفلسفي للكينونة، آخذين في عين الاعتبار البنية الذهنية الممكنة للبقاء؟! أليس حرياً بالكائن البشري إعادة النظر في التواصل، بحيث يمكننا خفت ضجيج الكون لبرهة، لعلنا نعي إمكان وجود الجميع معاً؟! إن الفرد ضروري لبناء الجماعة، كذلك إن الجماعات المختلفة والثقافات المتنوعة هي المظهر الحي للتفكر الدائم، وليست مجالاً

لوجهة نظرٍ واحدةٍ سائدةٍ كونيًا. لا يمكن لقطبٍ واحدٍ أن يختصر جهات الكون، لذا إن العيش المحلي الحر هو الذي يؤسس لإمكان العيش العالمي الحر، وهذا يستدعي تطوير الرؤية لتنسجم مع الكل، وليس إنفاذ هيمنة رؤية على الكل.

لقد قمنا في هذه الدراسة ببحث «ما الذهنية»، في ثلاثة فصول. فبحثنا في الفصل الأول: مفهوم الذهنية، من حيث المعنى اللغوي وبعده الثقافي التأسيسي، ثم المصطلح العلمي المتداول لمفهوم الذهنية. أما في الفصل الثاني، فقد بحثنا في الذهنية بما هي واسطة التحول في المجال التاريخي. فأجرينا أولاً قراءة في «تاريخ الذهنيات»، بحسب دراسة فيليب أرياس، وقمنا ثانياً بقراءة في «مؤرخو الذهني» عند فرانسوا دوس. أما في الفصل الثالث، فقد بحثنا العلاقة بين الذهنية والفلسفة، من باب أن الذهنية تمنح إمكان العقل النقدي، والقدرة على استيعاب الأبعاد المهيئة لإنفاذ الوعي في الواقع، أو لما يمكن أن نسميه «رؤية العالم». فقمنا أولاً بدراسة الذهنية في سبيل وعي العلاقة الحتمية مع الآخر، واستيعاب معرفية هذا الوجود في العالم، بحيث نؤسس للمواطن الكوني أو العالمي، وذلك تحت عنوان «الذهنية

استيعابُ أنثروبولوجي» وخصصناه باقتضاب لفهم ما قاله كانط في طرحه البراغماتي للأنثروبولوجيا. ثم تناولنا ثانيًا «الذهنية وفلسفة ما بعد الجائحة»، وذلك لكي نفهم إمكانات التأثيرات الفاعلة التي تمارسها الذهنية المابعد حدثية اليوم، خاصةً أن ظاهرة الاندماج وإمكان التكيف والسلوك الفردي وغير ذلك كلها تؤدّي دورها في صوغ الفلسفة الاجتماعية لمجتمعات ما بعد الحداثة. ثم تناولنا أخيرًا «الذهنية ورؤية العالم»، حيث تبيننا كيف يتفاعل الذهني مع الحدسي في مشهديات الراهن الأنطولوجي. وهذا ما فتح الكوة على قابلية التأويل الثقافي للذهن في الفلسفة، أي على إدراك قبليّة الثقافة، بتعبير محمد شوقي الزين، في تكوين أي ظاهرة اجتماعية. وهذا يؤكّد تأسيسية الفعل الثقافي في بنية الذهنية الفاعلة، بحيث إن راهنية التفلسف ستكون محكومة بحضورية هذه المكونات الثقافية في كل صياغة محتملة أو متوقعة لتصور ما في العالم.

## الفصل الأول

## مفهوم الذهنية

أولاً: معنى الذهنية

إن تقصّي المعنى اللغويّ انفتاحٌ على إمكانِ التلقي المفهومي المجرّب للفكرة، ذلك أن حضوراتها المتنوّعة في المعيش قد لا تستدعي في كل مرة ذكرَ لفظها، فالوعي في الحدث هو فينومينولوجيا الحضور، ووعي الظاهرة بتأويلاتها الحركيّة المعيشة. والفكرةُ توجدُ في الشيء المتفاعل الآن مهما انتمت إلى أشياء من أزمنة غابرة أو مُتخيّلة، لذا إن الشيء الحاضر هو المكان الطبيعي لاستشكالها مجددًا؛ أي لوعي مفهوميّتها وفهم أدائها المعرفي وإيقان مفاعيلها في ملء حركيّة الحدث. إن ووعي الحركة الآنية هو لحظُ الوعي، أي استعراض المذهون عفويًا في الموجود وإعمالُ الذهن في الحضور، وهنا مجال العقل في الوصل ما بين الأذهان والأعيان، حتى يصدّق ما في الأعيان ما قرّ في الأذهان فيكون البيان، أي تكون الكينونة في البيونة. هذا الإعمال للعقل في وقعة الفكرة هو حدوث الذهن، واعتماله بالجديد الطارئ في المعيش، أي استحاثة التفكير من مجرى الفكر العادي إلى لحظة إبداعية اقتضت استخراجَه الآن على هيئة ما. والتفكير هو فعلُ الظهور لاجتماع الذهن

بالواقع، لذا هو دَوَامٌ ما دام الإنسانُ مفكّرًا في هذا الكون، أي ما دام الكَوْنُ حدثًا قابلاً للفعل، والفعلُ جمعُ الزمان بالحدث.

جاء في لسان العرب «ذهن: الذّهنُ: الفَهمُ وَالْعَقْلُ. وَالذّهنُ أَيضًا: حِفْظُ الْقَلْبِ، وَجَمْعُهَا أَذْهَانٌ. تَقُولُ: اجْعَلْ ذِهْنَكَ إِلَى كَذَا وَكَذَا. وَرَجُلٌ ذِهْنٌ وَذِهْنٌ كِلَاهُمَا عَلَى النَّسَبِ، وَكَأَنَّ ذِهْنًا مُغَيَّرٌ مِنْ ذِهْنٍ. وَفِي النَّوَادِرِ: ذَهِنْتُ كَذَا وَكَذَا أَي فَهِمْتُهُ. وَذَهَنْتُ عَنْ كَذَا: فَهِمْتُ عَنْهُ. وَيُقَالُ: ذَهَنْتِي عَنْ كَذَا وَأَذَهَنْتِي وَاسْتَذَهَنْتِي أَي أَنْسَانِي وَأَهْلَانِي عَنِ الذُّكْرِ. الْجَوْهَرِيُّ: الذّهنُ مِثْلُ الذّهنِ، وَهُوَ الْفِطْنَةُ وَالْحِفْظُ. وَفُلَانٌ يُذَاهِنُ النَّاسَ أَي يُفَاطِنُهُمْ. وَذَاهَنْتِي فَذَهَنْتُهُ أَي كُنْتُ أَجْوَدَ مِنْهُ ذِهْنًا. وَالذّهنُ أَيضًا: الْقُوَّةُ؛ قَالَ أَوْسُ بْنُ حَجَرَ: أَنْوَأُ بِرَجُلٍ بِهَا ذِهْنُهَا... وَأَعَيْتُ بِهَا أُخْتُهَا الْغَابِرَةَ، وَالْغَابِرَةُ هُنَا: الْبَاقِيَةُ»<sup>(1)</sup>. وجاء في الفرق بين العقل والذهن «أن الذّهن هو نقيض سوء الفهم وهو عبارة عن وجود الحفظ لما يتعلمه الإنسان ولا يُوصف الله به لأنه لا يُوصف بالتعلم»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، الجزء 13، ص 174، مادة «ذهن».

(2) العسكري، أبو هلال، (ت نحو 395 هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص 245.

من هنا نستنتج أن الذهن هو مصدرُ الفهم والعقل والحفظ والقوة والفتنة، إنه الكينونة القَبْلِيَّة للعقل، التي لا يمكن إلا أن تتظَهَّر في الواقع، ليصبح العقلُ فعلاً تأسيسياً في الكينونة الكليَّة المعتمَلَة بالمشهد المعيش، حيث يجتمع الكائن بالحدَث لإحداث رأيٍ يهيءُ لاستقبال حدثٍ تالٍ يكونُ الكائنُ فيه موجوداً، كما تقتضي كينونة الحضور الحر المديم للحياة. وإن اللافت في هذا الحشد المعنوي الذي ينطوي عليه إمكانُ الذهن هو مجالُ سيرورة المعرفة الذهنية نفسها. إذ إنَّ مسار الذهن إنسانيٌّ محض، قائم على كائنٍ بمقدوره التعلُّم؛ فيحيلُ الكون علاماتٍ خاضعةً لسلطة الوعي، فنحن الناس «عالمون» في مشهدِ العالم الذي نراه. لذا هذا الكائن يُذهِن لأن له قوَّة خفيَّةً نفَّاذةً إلى الفهم والحفظ والفتنة. وإن الفتنة هي «التنبه على المعنى، وضدها الغفلة... ويجوز أن يقال إن الفتنة ابتداءُ المعرفة من وجهٍ غامض، فكل فتنةٍ علمٌ وليس كلُّ علم فتنة، ولما كانت الفتنةُ علماً بالشيء من وجه غامض لم يجز أن يقال الإنسان فطنٌ بوجود نفسه وبأن السماء فوقه»<sup>(3)</sup>. إذاً إمكانُ الذهن هو للإنسان،

فالله لا يوصف بالذهن، إنه لا يذهن المعرفة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الفطنة، وهي من أعمال الذهن، لا يُدرَكُ بها ابتداءً معرفة الله أو وجود النفس أو وجود السماء التي فوقها كما أشار أبو هلال، فأنت لا تفتن إلى وجودك من ابتداءٍ خفيٍّ غامضٍ! إذا نحن أمام عقلِ الذهن بالوجود الظاهر، أي استدعاء الذهنية مع كل إجراء عقليٍّ في كل مرة، كأننا نعي مجال العقل في حدود مجرّد الذهن، فيمكان العقل هو إمكان الربط بين مدخرات الذهن من مشهديات الواقع؛ فأنطولوجيا الذهنية قوامها انوجادُ الذهن بين عيانيين: عيانٌ غابرٌ وعيانٌ حاضرٌ. وما بين الحاضر والغائب نواسية الإحضار الدائم، فوعي الانوجاد في المشهد يقتضي تظهير إمكانات الوعي المصنّع له، أي محاولة تحريكه وتجاوزه بمعرفته كما هو الآن، ورؤيته كما يمكن أن يكون. وما بين الكائن والممكن سريان الكينونة بفكرٍ يظهر قوة الاستمرار في الوجود، بإثبات جدارة التصوّر في المشهد، أي إثبات قابلية الذهن لتلقّف ما لم يكن مذهباً بكل إمكانات استيعابه على أنه أليف المعلومات الموجودة، فهو امتداد لها، وإمكان العيش فيه قدرةً حاضرةً دوماً. فالذهنُ جماعٌ لمشهديات العيان

المدخرة، لذا إن إمكان التذكّر لها، يكون قصدياً، فلا يأتي عفو الخاطر إلا من جهة انجماع مادّة العقل في الذهن، أي اجتماع أزمنة العيان الغائب بالعيان الحاضر. هنا ارتباط القليل بالبعديّ، أي ارتباط الوعي بالذاكرة، والذي لا يكون له مجال للظهور إلا الحدّث في الواقع. لذا إن المعيش هو الفعل الذي يجري في الزمان، بحكم تصوّر لما يحاكي العيان في الأذهان، أي عقل الوعي بلحظة الآن. فيكون العقل في حدود مجرد الذهن، أي نعقل في سبيل إمكان الوعي إلى الحدّث، فيجري «الفعل في الواقع»، إذ يكون الزمان حاضرًا الآن، معيشًا بالنفس والجسد والمكان.

كما إنه حتى لو تمكّن الإنسان أن يفطن، أي أن يتبدأ معرفة أولى، من وجه غامض، فإن هذا التفطن إمكان ذهني، أي إن قبليّة الذهن شرط لإبداعية العقل، وبالنتيجة إن إمكان إدراك ما وراء العقل لا يمكن بالفطنة، بل هو ممكن بالتعلّم والفهم. هنا علينا أن نعي مسألة في غاية الأهمية، وهي أن تشكّل الذهن هو تشكّل بشريّ محض، لذا إن محتوى الذهن هو المعارف الإنسانية المقدور عليها. لذلك إن مصدر العقل في ملء الزمان بالفعل المعرفي هو قوة الذهن المكتسبة بالعيش. إن الذهن خزّان الفكر،

لذا فيه القوة والحفظ الداخلي (بالقلب) وإمكان حجب النسيان والتلهي، وهذا ما يمكن الفهم والعقل والفتنة، أي إمكان ابتداء المعارف ووعيتها وتفسيرها وتأويلها في هذا العالم. إن الذهن قوة داخلية خفية، عقل إمكاناتها يمنع نسيان الكينونة، ويقي العقل رهنًا. لذا إن الذهنية هي الحدث المتحوّل بالعقل والفهم والوعي الإحصاري إلى فعل حي.

هنا نعاين معنى الذهن، بوصفه الحدث المعرفي القبلي المجرد، القابل لنفث القوة المعرفية التي يظهرها العقل؛ فالعقل يعمل بحسب ما في الذهن، يجول فيه لينبي العقلية، أي القدرة على إظهار الذهن باللّغة المحايثة للحدث، إلى الواقع مجددًا، بشكل مستمر، مرة إثر مرة. فالذهن يتشكّل من الواقع وإليه يعود، كي لا تنقطع سلاسل الفهم البشري عبر الزمن. لذا إن ما يرسخ عبر الزمن هو الذهنية، أي قوة الحدث والمعنى في النفس، هذه القوة هي التي ترتبط بالزمان عبر العيش الدائم، أي الوجود الحي، فالذهنية لا تموت، بل تتطوّر وتبدّل، إنها تنمو وتشكّل باستمرار، حتى تتأخّن بحكم الرهن؛ فلا حضور للذهنية إلا بالراهنية الحديثة، إنها تأويلية الموقف

الوجودي الحي. إذ لا يكشفُ الذهنيَّةَ إلا حدثٌ يحدُّ موقعها في تاريخيَّة الفكرة، لذا إن دورها أساسيُّ تكوينيُّ في بناء الفعلِ وتوجيهه في الحضور الإيِّ القائم.

والذهنية على وزن «الفعليَّة»، وهي مصدر صناعي (4)، والمصدر كما ذكر ابن مالك اسم «ما سوى الزمان» (5) إنه اسم الحدث، كينونة الفعل وابتدائه. يقول ابن سيده: «إن المصدرَ اسمُ الحدثِ الَّذِي تَصَرَّفُ مِنْهُ الْأَفْعَالُ نَحْوُ الضَّرْبِ تَصَرَّفَ مِنْهُ ضَرْبٌ يَضْرِبُ وَسَيَضْرِبُ والمصدر للْفِعْلِ كالمادة المشتركة ولذلك سمَّته الأوائِلُ مثلاً وَسَمَّوْا مَا اشْتَقَّ مِنْهَا التَّصَارِيفَ وَنظائرَ فأما النظائرُ عندهم فَمَا

(4) انظر: «المصدر الصناعي» - وهو قياسي - ويطلق على: كل لفظ 'جامد أو مشتق، اسم أو غير اسم' زيد في آخره حرفان، هما: ياء مشددة، بعدها تاء تأنيثٍ مربوطة؛ ليصير بعد زيادة الحرفين اسماً دالاً على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة. وهذا المعنى المجرد الجديد هو مجموعة الصفات الخاصة بذلك اللفظ، مثل كلمة: إنسان؛ فإنها اسم، معناه الأصلي: 'الحيوان الناطق'، فإذا زيد في آخره الياء المشددة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة، صارت الكلمة: 'إنسانية' وتغيرت دلالتها تغيراً كبيراً؛ إذ يراد منها في وضعها الجديد معنى مجرد، يشمل مجموعة الصفات المختلفة التي يختص بها الإنسان، كالشفقة، والحلم، والرحمة، والمعانوة، والعمل النافع... ولا يراد الاقتصار على معناها الأول وحده... وورد في الهامش رقم 4 ص 186 بخصوص «تاء التأنيث»، أنها: «تاء النقل» من حالة إلى أخرى؛ كالنقل من المذكر للمؤنث، أو من الوصفية 'الاشتقاق' إلى الاسمية المحضة». (عباس حسن (ت 1398هـ)، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة عشر، د.ت، الجزء 3، ص 186-187).

(5) انظر: المصدر اسم ما سوى الزمان من ... مدلولي الفعل كأئن من أمن، الفعل يدل على شيئين الحدث والزمان فقام يدل على قيام في زمنٍ ماضٍ ويقوم يدل على قيام في الحال أو الاستقبال وقم يدل على قيام في المستقبل، والقيام هو الحدث وهو أحد مدلولي الفعل وهو المصدر وهذا معنى قوله ما سوى الزمان من مدلولي الفعل فكأنه قال المصدر اسم الحدث كأئن فإنه أحد مدلولي أمن...» (ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٧٦٩هـ)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - دار مصر للطباعة، القاهرة، الطبعة العشرون، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، الجزء 2، ص 169)

جَرى على وَجْهِ النَّسَبِ وَهَذَا غَيْرُ مُسْتَعْمَلٍ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ  
 إِنَّمَا يَقُولُونَهُ بِوَسِيطِ كَقَوْلِهِمْ فَعَلَ كَذَا عَلَى جِهَةِ الْعَدْلِ وَعَلَى  
 جِهَةِ الْجَوْرِ وَعَلَى جِهَةِ السَّهْوِ وَعَلَى جِهَةِ الْخَيْرِ وَعَلَى جِهَةِ  
 الشَّرِّ وَلَا يَقُولُونَ عَلَى الْعَدْلِيَّةِ وَلَا عَلَى الْجَوْرِيَّةِ...»<sup>(6)</sup>. إِذَا  
 هُوَ اسْمُ الْحَدَثِ وَالْمَادَّةِ الْمَشْتَرَكَةِ وَالْمَثَالِ الَّذِي يُشْتَقُّ مِنْهُ  
 تَصَارِيفٌ وَنَظَائِرٌ؛ الْفِعْلُ نَظِيرُ الْحَدَثِ بِاشْتِرَاكِ الْمَادَّةِ، هُنَاكَ  
 مَادَّةٌ هِيَ الْمَثَالُ أَي هِيَ الْهَيُولَى الْمَشْتَرَكَةُ لِإِنْفَاذِ الْمَعْنَى لِأَي  
 حَرَكَةٍ فِي الْكَوْنِ، وَلِأَنَّ هَذَا الْمَثَالَ، أَوْ هَذِهِ الْمَادَّةَ هِيَ مَاءٌ  
 أَوَّلٌ، فَإِنَّ تَشَكُّلَ مَا بَعْدَ الْأَوَّلِ سَيَحْتَوِيهِ ضَمْنًا وَيَزِيدُ عَلَيْهِ،  
 وَإِلَّا لَمَا فَارَقَ الْبَعْدُ الْقَبْلَ. وَالنَّظَائِرُ هِيَ مَجَالٌ اشْتَغَلْنَا هُنَا  
 لِتَبْرِيرِ مَصْدَرِيَّةِ الذَّهْنِ وَقَوْلِنَا الذَّهْنِيَّةَ لِنَفْهَمَ مَصْدَرَ عَقْلِنَا  
 لِلْأَشْيَاءِ. النَّظِيرُ هُوَ الْمَثَلُ، إِذَا «مَا جَرَى عَلَى وَجْهِ النَّسَبِ»  
 هُوَ نَظِيرُ الْمَصْدَرِ، وَمِنْ النَّظَائِرِ لِلْمَصَادِرِ وَزُنُ «فَعْلِيَّةٌ» مِثْلُ  
 «ذَهْنِيَّةٌ». وَأَجْمَلُ مَا فِي شَرْحِ ابْنِ سَيِّدِهِ ذَكَرَهُ مَعْنَى هَذَا  
 النَّوْعِ الْمُسْتَعْمَلِ مِنَ الْمَصَادِرِ بِأَنَّ الْعَرَبَ يَقُولُ «عَلَى جِهَةِ»  
 كَذَا وَكَذَا... وَالْجِهَةُ<sup>(7)</sup> هِيَ النُّحُو وَالْمَوْضِعُ وَالْمَقْصَدُ،

(6) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، (ت 458 هـ)، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417 هـ - 1996 م، الجزء 4، ص 278.

(7) انظر: «الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده. وصلَّ وجهه أمره أي قصده... وقُلْتُ كَذَا عَلَى جِهَةِ كَذَا، وَقَعَلْتُ ذَلِكَ عَلَى جِهَةِ الْعَدْلِ وَجِهَةِ الْجَوْرِ؛ وَالْجِهَةُ: النَّحْوُ، تَقُولُ كَذَا عَلَى جِهَةِ كَذَا» (لسان العرب، الجزء 13، ص 556، مادة «وجه»)

وكل هذي المواضعُ تفيّدُ المصدريةَ والمثاليةَ في تأدية المعنى المقصود. حيث إنهم لم يستخدموا صيغة «العدلية» بها هي مصدرٌ صناعيٌّ، ربما تخفيفاً لتجريدية المصدر «العدل»، وهذا مرتببٌ بمعيشهم العَقدي الإيماني الذي اقتضى مشهدية العدل في أمرٍ ما، بينما صيغة «فعلية» التي هي من نظائر المصدرِ، فهي كأنها عَوْدٌ قصديٌّ إلى المصدر نفسه، بمقتضى التجريد مجدداً، لما في هذا التجريد من نَفْحٍ معنويٍّ بالصفات التي لا يمكن أن تكون لا من جهة الاسم على حدة، ولا من جهة الفعل على حدة، فكانت في المصدر مجدداً، تصنيغاً للمعنى. وهذا تطوُّرٌ في الذهنية الفلسفية للمعيش العربي، فإن المصدر الصناعي هو قدرة على معاينة الشيء المجرد واعتبار معرفته ممكنة كباقي المعارف. لذا لم يصل ابن سيده، رغم شرحه لكل معنى «التصنيع المصدري» إلا أن يصطلح على هذه الصيغة بـ «النظائر»؛ إنها نظير المصدر، مثله. يعني بوضوح العبارة، يمكننا أن نقول إن ذهنية «الفاعل أولاً» هي التي حكمت إمكان الجرأة في استخدام المصدر الصناعي، فالله أولاً وليس الألوهية، لذلك دار الجدال الكلامي اللغوي عند المتكلمين والفلاسفة العرب حول أسبقية الفعل

على المصدر أو العكس، أو الفعل على الاسم. ولم تتوقعن صيغة المصدر الصناعي إلا على أيدي الفلاسفة وتطور العلوم عربيًا، ما اقتضى التجديد في الاصطلاح واللفظ والاشتقاق والنسبة.

وقد بنينا تصورنا للمصدر انطلاقًا من تصور بداية الكون ضمن مفهوم اقترحناه هو «وجهة الوجود»، فاعتبرنا أن «الذهنيّة العربية الصرفية والقائمة على تصور للبداية قوامه الفاعل، والفاعل الأول في التصور العربي هو الله، أو هو موجد ما هو موجود، إذ لا إمكان لوجود بلا موجد في تصورهم... والفاعل عمومًا هو من يسمي الأشياء، أي هو يفعل الاسم، وهو لكونه أولًا في الوجود، فهو بفعله الاسم يكون مصدرًا، والاسم بقابليته للفعل يكون مصدرًا أيضًا. وهنا يجب أن نفكر في مصدرية الاسم، فالكوفيون نظروا إلى المصدر مفعولًا بفاعل، فهو محصلة الفعل، أما البصريون فنظروا إلى المصدر موضعًا لفعل الفاعل، فهو مكانٌ له قابلية المفعولية... إن التقدير الشَّيْمِيَّ للفعل العربي هو الذي يحدّد وجهة الوجود... إذاً ليس من المنطق الكلام على سبق المصدر للفعل أو العكس، بل المنطق في ذهن العربي هو أن يكون الفاعل

أولاً، وهو بوعيه حرّكته في الوجود ينجز تساوقاً فعلياً بين الأشياء والأفعال، هذا التساوق الفعلي إما أن يكتفي بإظهار الحدث وإما يجاوز إلى اقتران الحدث بزمان، فيصبح التساوق الفعلي، وهو القدرة الممكنة دائماً، فعلاً واقعاً في زمان محدد<sup>(8)</sup>.

وسأسير مع الفارابي في شرح تكوّن المصدر، لفهم الحاجة الفلسفية إلى المصدر الصناعي، وما أضفاه إلى التجريد المفهومي في الاشتغال اللغوي والانشغال الفلسفي بالكون. فـ «الذهنيّة» مفهومٌ تجريديٌّ لتأويليّة الوعي في عقل الوجود الراهن، لذلك عدنا إلى تأثيل اللفظة وصياغتها. يقول الفارابي: «وقد توجد سائر المقولات منها ما ينطوي فيه المشار إليه الذي لا في موضوع وليس بمشتق من مصدر. فإذا أردنا أن نجعل له شكلاً يقوم مقام مصدر، كان حينئذٍ المشكّل بذلك الشكل أحرى أن يكون مأخوذاً من اللفظ الذي ليس بمشتق من المصدر... فإذا أمثال هذه المصادر فيما تعرّف ما هو المشار إليه إنما تصح دلالتها في كل ما كان منها مركّباً إذا أفرد ما هو منه، مثل الصورة أو الفصل الذي لا يُدَلُّ

(8) خالد سعد كموني، فلسفة الصرف العربي دراسة في المظهر الشّيمي للكينونة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2017، ص 335-338.

عليه باسم مشتق. وما لم يكن منقسمًا، وكان إما كالصورة لا في مادة أو مادة بلا صورة، فليس يمكن أن يُجَعَلَ له مصدر. فإن جُعِلَ له مصدر كان ما يدل عليه المصدر والمشتق منه معنى واحدًا لا غير. فقد تبين أيضًا أن فصول ما يدل على ما هو هذا المشار إليه هي أيضًا تعرّف ما هو هذا الشيء... فإن أهل سائر الألسنة يعملون من 'العالم' مصدرًا فيقولون 'العالمية' كما يقولون 'الإنسانية'، وكذلك سائر الأسماء - مما تتصرف ومما لا تتصرف - يجعلون لها مصدرًا على هذه الجهة، أعني أنهم يقولون من المثلث 'مثلثية'... وأما 'الأبيضية' و'الأسودية' فكأنها تدلُّ على هذه المعاني من حيث هي في موضوعها ومن حيث هي غير مفارقة موضوعها... وكذلك تدلُّ هذه الأشكال على هذه المعاني من حيث هي متمكنة في موضوعها. فإن هذا هو الفرق بين 'العالم' و'العالمية' في تلك الألسنة، فإن 'العالم' قد يكون لما هو غير متمكن ولا يصير بعد صناعة ولا هو 'عسير' الزوال، وأما 'العالمية' فإنها تدل عليها من حيث هي متمكنة في موضوعاتها غير مفارقة... غير أن هذه المصادر تفارق الأسماء التي لم تُشكَّل بهذه الأشكال في أن الأسماء ينطوي فيها معنى الوجود الذي هو الرابط الذي

به يصير المحمول محمولاً على موضوع. فلذلك نقول 'زيد إنسان' ولا نقول 'هو إنسانية'... وأشكال الألفاظ الدالة على الوجود الذي هو الرابط تختلف فيما تعرّف ما هو وفيما تعرّف منه أشياء أخرى... فالشكل الذي لذلك لا يستعمل في هذا والشكل الذي لهذا لا يستعمل في ذلك. ولكن لما كانت الألفاظ بالشرعية والوضع أمكن أن يُحَلَّ بهذا القانون...»<sup>(9)</sup>. إذاً نحن نعاين ماهيةً في الموضوع غير مفارقة له متمكّنةً فيه، وصارت صناعة<sup>(10)</sup> جديدة طرأت على ما هو مصطلح عليه أضفت بُعداً دلاليًا جديدًا على شكل المعنى بشكل اللفظ، وذلك ينسجم مع قانون التسمية واللفظ القائم على الوضع والتشريع عند الفارابي. فإن وضع لفظية جديدة يكون بحسب صناعة طرأت، أي بمقتضى الحاجة العلمية والعملية والاجتماعية والفكرية لمعقولات جديدة تستلزم لفظًا بشكل من الأشكال جديدًا مخالفًا للسائد. هنا الإخلال بالقانون هو إنجاز المفهوم واستحدثه في حركية الفكر التي تصل الكائن

(9) الفارابي، أبو نصر (ت 339 هـ)، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1990، ط2، ص 76-81.

(10) انظر: «ما الصناعة؟ الجواب: بالإطلاق هي قوة للنفس فاعلة بإمعان مع تفكر وروية في موضوع من الموضوعات، نحو عرض من الأعراس» (التوحيد، أبو حيان (ت 400 هـ) المقابسات، تحقيق: حسن السندوي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، ص 314)

بالمكان، ففتتح الكينونة لإنجاز الفعل المعيش بحسب ما تحصل من إمكانات الوجود الإبداعي في الكون. لذا إن المصدر الصناعي هو هذا الذي شرح الفارابي بيئته المفهوميّة المحايثة لضرورة انوجاده في موضعه، وليدل على وضعٍ مصدريٍّ بماهية جديدة متمكّنة لا تفارق اسمها. إذًا، عدم مفارقة الموضوع، بل الوضع نفسه، هو التبدلي الجديد في الحالة المصدرية العربية، أي هو المفهوم اللغوي الحادث بحكم التجربة العربية الحديثيّة التي اقتضت صيغة «فعلية» في المصدر. هنا نؤكّد فكرة عمر الشارني «المفهوم في موضعه» في شرحه العلاقة بين الفلسفة والعلوم، بل بالأحرى بين الفلسفة والعالم، بما تحمله التجربة المفهومية من مغامرة في الصناعة. ذلك أن إبداع مفهوم ما لا يأتي إلا لأن نقصًا اعترى نظام الأشياء، فيأتي المفهوم ليسدّ مسدّ الوجود في إمكان العدم الدائم، يقول الشارني: «لا بد من التسليم إذًا أن العالم ليس معلومًا في ذاته، وأن كل محاولة لعلمه، إنما هي محاولةٌ لوضع نظام حيث لم يكن موجودًا. فنحن لا نعلم الكون، بل نحن لا نعلم إلا تجربتنا معه»<sup>(11)</sup>.

(11) عمر الشارني، المفهوم في موضعه أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، دار الجنوب، تونس،

من هذا التعريف للمصدر سنعاين الذهنية بما هي مفهوم تصنيع الذهن، وضعية ومفعولية معاً تخضعان لسلطة الفاعل في الفعل. إن الذهن وضعية العقل الأولى، لذا إن إمكان الفعل هو ابتداء أعمال الذهن في الحدث، وهذا ما اقتضى المصدر الصناعي لإظهار الوضعيّة الذهنية، أي تزمين الذهن تساوقاً مع زمنية الحدث، وجعله فعلاً عقلياً ظاهراً، أو وعي الذهن بما هو ظاهرة حديثة وأولية. ولما كانت صيغة المصدر تفيد القابلية والوضعية معاً، فإننا سننظر إلى مفهوم الذهنية انطلاقاً من هذا الإمكان الوجودي في بناء الظاهرة الحياتية العامة. ونعتبر أن التفكير هو الإجراء الفينومينولوجي الذي يجمع الوعي بالذهنية مع العيش في الحدث في آن، فتكون الإبداعية قائمة في الفعل استناداً إلى جمع الوعي بالواقع في لحظة تفعيل الحدث الواقعي بالفكر الناتج فيه الآن. هذا الفكر لا يمكن إلا أن يحصر استناداً إلى الوضعيات غير المفارقة، أي إلى الذهنيات المكنونة في الوعي، القابلة للتظهير دوماً، فهي ليست اسماً لحالة الوعي السابقة «الذهن»، بل هي إمكانية لكل حال قائمة «ذهنية». لذا إن إجراء الموقف في الواقع هو إحضار الذهنية في الحديثة، وما العيش عند

ذلك سوى تظهير الذّهنيّة في الحديثّة، بفعل فاعلٍ يعقلُ  
مشهديّة الزمان في الحدث، على الدّوام.

بهذه الذّهنيّة المعرفية سنراقب مفهوم الذّهنية بذاته  
وولوجه مختلف العلوم، من الفلسفة إلى الأنثروبولوجيا إلى  
الدراسات الاجتماعية والمعرفية كافة. فكل علمٍ ذهنيّةٌ  
فرضت شكله ووظيفته في زمان تجلّيه، لذا إن التطوُّر لا  
يفارق الوجود.

### ثانياً: مصطلح الذّهنية

قَبْلَ أن نذهب إلى مصطلح «الذهنية» لمعايته فلسفياً أو  
نفسياً أو في نشأته الاجتماعية الأنثروبولوجية التي أفرزتها  
أخلاقيات الاستعمار في العقل الأوروبي بعلاقته مع باقي  
عقول الناس، سنلمح في البداية إلى الإمكان اللغوي لهذا  
البُعد الفلسفي في المعنى. إذ، مثلما وجدنا في التأسيس  
اللغوي لكلمة «ذهن» في مُعْجَمات اللغة العربية بأن  
هناك معانٍ تأثيلية تطوُّرية حصلت للفظ، وكما كشف لنا  
دور «المصدر الصناعي» تطور البنية الفكرية والاجتماعية  
والعلمية التي أبدعت مفهوم الذّهنية بإبداع صيغة  
لغوية تلائم الحاجات المعيشة وذلك بإضافة الياء والتاء  
المربوطة (-ية)، فإننا سنجد الأمر عينه في تأسيس مفردة

«(Mentality) وهي مركبة من Mental+ity» أو في اللغة الفرنسية «(Mentalité) وهي مركبة من (Mental+ité)». إذًا، «الذهنية (Mentality): كانت تعني في تسعينيات القرن السابع عشر «النشاط الذهني أو القوة الذهنية»، من «الذهني» (Mental) (صفة) + لاحقة -ity. وصارت تعني «النشاط الفكري» بحلول العام 1856؛ كذلك «الخصيصة أو القابلية الذهنية» في العام 1895. أما صفة (mental): فكانت تعني في أوائل القرن الخامس عشر، «في، أو من، أو ما يخص العقل؛ خاصية التفكير»، في اللاتينية المتأخرة mentalis «من الذهن (العقل)»، وفي اللاتينية mens (في الـ mentis) «العقل mind»، من الجذر الهندوأوروبي البدائي men «التفكير». في اللغة الإنجليزية الوسيطة، كانت تعني أيضًا «الروح، أو الروحي (spiritual)». وابتداءً من عشرينيات القرن السادس عشر صارت تعني «ما يجري أو ينجز في الذهن»... اللاحقة-ity تفيد «حالة الوجود وجودته»... [أما mentalist: فمنذ عام 1782 أصبحت تدل على «ما يخص المتعة الذهنية». ما يشير أصلاً إلى الذوق الفني؛ وفي المعنى الفلسفي «الشخص الذي يعتقد أن المادة في المحصلة

النهائية ماهي إلا حالة في الذهن أو في الوعي»، وذلك ابتداءً من العام 1900...» (12).

ويفصّل جاك لوغوف في مقالته «تاريخ العقليات: تاريخ مبهم»، فيقول: «من أين ينحدر تاريخ العقليات؟ من صفة "mental" التي ترتبط بالروح "esprit"، وكلمة "mens" اللاتينية. لكن النعت اللاتيني "mentalis" الذي تجهله اللاتينية الكلاسيكية، ينتمي إلى قاموس السكولاستيكية الوسيطة. وتشير القرون الخمسة التي تفصل بين كلمتي "mental" (أواسط ق 14) و"mentalité" (أواسط القرن 19) إلى استجابة الاسم لحاجيات أخرى وظرفية مغايرة. وفي اللغة الفرنسية لا تنحدر "mentalité" بصورة طبيعية من "mental"، لأن أصل الكلمة إنجليزي. فقد استخرج الإنجليز منذ القرن 17، "mentality" من "mental". إنها وليدة الفلسفة الإنجليزية لهذا القرن. لقد أشارت الكلمة إلى التلون الجماعي للحياة النفسانية، إلى الأسلوب المميز للتفكير والإحساس «لشعب ما، لجماعة ما من الناس،... إلخ». لكن في الوقت الذي ظل فيه المصطلح الإنجليزي منحصرًا داخل اللغة التقنية

Harper Douglas, "Etymology of mentality," Online Etymology Dictionary, accessed (12 January 3, 2023, <https://www.etymonline.com/word/mentality>)

للفلسفة، وظفه اللسان الفرنسي على نطاق واسع. ويبدو أن المقولة التي أدت إلى مفهوم وكلمة عقلية قد ظهرت في القرن 18 في الميدان العلمي وبخاصة ضمن رؤية جديدة للتاريخ. لقد أهدت فولتير في كتابه دراسة في أخلاق وروح الأمم (1754) الذي يشعرا بداية امتداد كلمة "mind" الإنجليزية. فحينما ظهرت الكلمة سنة 1842، حسب معجم رويير<sup>(13)</sup>، كان معناها يقترب من "mentality" أي من منزلة ما هو "mental" لكن ليطري جسدها سنة 1877 بفقرة مأخوذة من الفلسفة الوضعية لستوبوي حيث يتسع مدلول الكلمة لكن يظل دائماً، من «الناحية العلمية»، ذا «صورة نفسية»، ما دام الأمر يتعلق، من باب الصدفة أو الإسناد غير العرضي لعصر الأنوار، بـ «تغير العقليات المدشن من طرف الموسوعيين». ثم حوالي 1900 أخذت الكلمة معناها المتداول. لقد مثلت البديل الشعبي للمصطلح الألماني weltanschauung «الرؤية العامية للعالم»، عالم ذهني مقولب وسديمي في آن واحد...»<sup>(14)</sup>.

(13) لتدعيم رأي لوغوف ولمزيد من الشروحات الموسعة والتفصيل في استخدامات مصطلح الذهنية، انظر: <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/mental#1> (تمت زيارة الموقع، في 3 كانون الثاني/يناير 2023)

(14) جاك لوغوف، «تاريخ العقليات: تاريخ مبهم»، ترجمة محمد حميدة، عن الأصل Jack le Goff, les mentalités. Une histoire ambiguë, in faire de l'histoire, III.: الفرنسي: Nouveaux objets, sous la dir. De J. le GOFF et P.NORA, éd. Gallimard, (1974) nouv.

إذاً التوسّع في استتبعات الذهنية، يؤدي إلى تشكيل هذا التصور النفساني المرافق للإمكان الفلسفي الذي بنى المصطلح ضمن إطار «الرؤية إلى العالم» (weltanschauung)، والذي سنعود إليه حتماً ضمن شرح البعد الفينومينولوجي للذهنية في فلسفات الوعي أو الذهن. فالتفكيرُ تظهيرٌ شموليٌّ كليٌّ لذهنيّة راهنة. ونحن نستعرض التعريفات المعجمية المختلفة لمصطلح الذهنية (Mentality) عينه، لنتمكّن من تأسيس تاريخيّة «رؤية العالم» عينها. فبحسب دليل أكسفورد في الفلسفة: «خاصية الحياة على الذهن... الذهن هو العدة أو الآلية أو الأعمال الباطنية التي تفسّر قدرة البشر على القيام بأشياء من قبيل الفعل، والسلوك المعقول، والانفعال، والإدراك، والتخيل... للحديث عن القدرات والجوانب البشرية بوجه خاص. هكذا دار جدل مفهومي حول طبيعة وأهميّة: المعقوليّة، والشخصية، وحرية الاختيار، والوعي، والوعي الاجتماعي، والقدرة على التفكير المجرّد، وما شابه ذلك... فالباحثون معنيون بما يجعلنا بشراً بطريقة سببية أو نظرية... إن وصف الذهنية اليومية ضروري لمحاولة نمذجة طريقة عملها، كما أن

https://hekmah.org. (تمت زيارة الموقع، في 3 كانون الثاني/يناير 2023).

129-éd. 1986, pp. 106

من النصوص

/82%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA

نقدّم العون للنماذج الميكانيكية عبر مرشدين داخلين أو كائنات فرعية تمكننا من تفسير ما يقوم به الناس. لا ضرر ينتج عن هذا كأداة تعليق لغوي يلمح إلى المنطقه التي تحتاج إلى مزيد من البحث في الآلية. لكنه مدمر حين تصبح المؤثرات الداخلية أنوات ديكرتية، نوع المتحكمين الميتافيزيقيين اللامرئيين الذي يسخر منه رايل ويصفه بـ الشبح في الآلة... الأمر الذي أقحم أسطورة الأنوات الديكرتية هو أننا نفترض أن معرفتنا اللاعلمية ناتجة عن نوع من الإدراك الداخلي المستمر... يبدو أن مفهومي الذهن بمعناه الدارج والذهن العلمي يتقاربان على الرغم من أنه سهل قول إننا لا نستطيع الاتصال إلا بجزء صغير من أذهاننا... فإننا لا نقوم إطلاقاً بوصف أذهاننا بالمعنى العلمي 'من منظور ذاتي'، بل نوفر المزيد من الشواهد على كيفية عمل أذهاننا بالمعنى الدارج... وفق أي رأي كان، يظل إصدار أحكام تقويمية على المناوشات التي تحدث بين المفهومين الدارج والعلمي للذهنية عملاً فلسفياً مهماً<sup>(15)</sup>.

ما لفتنا هو الإشارة إلى «النمذجة»: «إن وصف الذهنية

(15) يد هندرتش، دليل أكسفورد في الفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2021، الجزء الأول، ص 725-726، مادة «ذهنية»

اليومية ضروري لمحاولة نمذجة طريقة عملها». هنا نعود إلى مفهوم البراديغم الذي استخدمه توماس كون في شرح بنية الثورات العلمية، حيث أقام الاعتبار للتبدّل الأنموذجي المعياري للعلم، استنادًا إلى ما يطرأ على تبدّل البراديغمات داخل المتّحدات العلمية والمهنية، إذ لا قيمة تغييرية في نظره لجُهد العِلْم منفردًا، بل القيمة هي في هذا التبدل الذي ينجم داخل المتحد العلمي، فيؤسس لرؤية جديدة إلى العالم، أي لبراديغم جديد، ولثورة علمية جديدة، ومفهوم علمي متقدّم؛ وهذا هو النموّ الحقيقي للذهنية، الذي يبدّلها بحسب مقتضى انوجادها الفاعل في الوجود. فالحضور العلمي هو الحضور الفاعل للكائن في الوجود، لذا إن الذهنية التي يحضر بها ستكون هي المفعل الحيوي لعلاقته الإبداعية بالعالم وأشياء هذا العالم. يقول كون: «إن الثورات العلمية... لا تبدو ثوريةً إلا عند أولئك الذين تأثرت براديغماهم بها. أما بالنسبة إلى من هم خارج البراديغمات، فيمكن أن تبدو وكأنها مراحل عادية في العملية التطورية»<sup>(16)</sup>. وفي الفصل العاشر تحدث عن «الثورات بوصفها تغييرات في النظرة إلى العالم»، فقال:

(16) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 180.

«العلماء يرون خلال الثورات أشياء جديدة ومختلفة عندما ينظرون، وبأدواتهم المألوفة، في أمكنة كانوا قد نظروا إليها من قبل. ويبدو الأمر كما لو أن المتحد المهني قد انتقل فجأة إلى كوكب آخر تُرى فيه الأشياء المألوفة في ضوء مختلف، وترى معها أشياء غير مألوفة أيضًا»<sup>(17)</sup>.

وتوجيهنا «النمذجة» الذهنية إلى مفهوم «الثورة العلمية»، ليس من باب إقحام مفهوم من خارج ما وصفه دليل أكسفورد، بـ «الأعمال الباطنية» المؤدية إلى كشف ما «يجعلنا بشرًا بطريقة سببية أو نظرية»، بل لأن ما يعيننا هو «وصف الذهنية اليومية» في هذا التعريف. فـ «اليومي» كمعطى فينومينولوجي يَحْتَمُّ الاشتغال بالأشياء الظاهرة المعيشة المحسوسة بإزاء الوعي. لذا إن ربط الذهن بالواقع هو الإجراء القبلي التأسيسي للذهنية؛ بما هي شمولية. ولما كانت الخشية من المفارقة بين البشري واللابشري على صعيد الوجود واردةً في تعريف محتويات الذهن، فإن تعريف أكسفورد ألمح إلى أن فعل النمذجة الذهنية وإمكان إمراره المعارف اللاعلمية في أي إجراء تفكيري أمرٌ وارد أيضًا، «لكنه مدمر حين تصبح المؤثرات

(17) المصدر نفسه، ص 205.

الداخلية أنوات ديكارتية، نوع المتحكمين المتفايزيين اللامرئيين»، لذا ذكرنا بالكوجيتو الديكارتى الذي يبنى صوابية الفكرة بمجرد حلوها في الذهن، موجودة، أي بها أكون. يقول ديكارت في التأمل الرابع مثلاً، من التأمّلات: «ولا ريب في أن الفكرة التي لدي عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئاً مفكراً لا ممتداً طولاً وعرضاً وعمقاً، وباعتبارها شيئاً لا يمتُّ بسبب إلى ما هو صفات الجسم - هذه الفكرة هي دون أي وجه للمقارنة، أشد تمييزاً من الفكرة التي لديّ عن أي شيء جسماني؛ وحين أعتبر نفسي في حال الشك، أي حين أعتبر أني شيء ناقص ومعتمد على غيره، تعرّض لذهني، بقدر عظيم من التمييز والوضوح فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره، أي فكرة عن الله. ووجود هذه الفكرة في نفسي، أو كوني أنا - صاحب هذه الفكرة - موجوداً»<sup>(18)</sup>. فالكينونة الذهنية للفكرة موجودة بوجودي المرهون بها، وكأن ديكارت

(18) رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 177-178. وقد وردَ تبرير الكوجيتو أيضاً في حديث الطريقة، وفي مبادئ الفلسفة. يقول في مبادئ الفلسفة «لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعاً، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حقاً حينما يفكر. وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططاً فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة: أنا أفكر، وإذن فأنا موجود صحيحة» (رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، سلسلة النصوص الفلسفية 6)، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1975، ص 56)

ألقى هذي المقولة ليتخلَّص من العبء اللغوي الموسَّغ لإمكان ظهور الوجود الحقيقي للذهن أو النفس في العالم، فجعلها بديهةً مسلماً بها، كي يكون انطلاق ما بعد الإقرار بالوجود ممكناً، فالمطلقُ هو مشهدةُ البداية الوجودية عند ديكارت، التي تحتم التماهي بين الفكر/ الوجود. لكن هذا الإقرار في دراسة وظيفة الـذهن، لا يكفي، لأن الـذهنية انفعال دائمٌ بطريقة الوجود الظاهر، لذلك إن التنبه لعناصر الـذهنية هو المحددُ لوظيفة الفكر في الواقع، ونوع الوجود بناء عليه. لكن مبحث ديكارت هو انتزاعُ اعترافٍ بالذات الإنسانية في الوجود، «الأنا»، لذا إن مبحث الكوجيتو هو نفسه الـذهنية المعرفية التي استخدمها الفيلسوف، لاستعادة حضور الذات في العالم. فالأول هنا، ليس الـذهن بذاته أو السلوك الـذهني في المعيش اليومي، بل هو المبدأ العام للوجود؛ برادغيم «الأنا» أفكر/ موجود، فكل شيء موجود.

ثم إن الربط بين العلمي والدارج، كأنه رفضٌ للتحيز في جهةٍ واحدة لتفسير سلوكية الـذهن؛ «فإننا لا نقوم إطلاقاً بوصف أذهاننا بالمعنى العلمي 'من منظور ذاتي'، بل نوفر المزيد من الشواهد على كيفية عمل أذهاننا

بالمعنى الدارج»، لذا لا يمكن للاستيطان وحده أن يحدّد  
الذهنية، ولا للدارج، بما هو فعل خارج الذهن، أن يحوزه  
بمفرده، بل إن مفهوم الذهنية لا يفهم إلا باجتماع الرؤية  
في الربط بين الفردي والجماعي ضمن المعطى الحضوري  
الكلي للذهن في الواقع. إن الذهنية بهذا المعنى هي  
أثرٌ معيشٌ لا يمكن تذكره حيث هو، بل وعيّه حيث  
الكيونة المعيشة قائمة، وبالنتيجة تكون الذهنية هي رهن  
الفكر بالواقع في ملء الحدث بالفاعلية العلمية والمعرفية  
والإجرائية للكائن. إذًا، لا أسبقية للذهن على الواقع، كما  
الأنا الديكارتية، بل هناك تمثّلاتٌ ذهنية، فالذهن هو ذهنٌ  
في الحدث رهنًا. يشرح ريكاناتي مفهوم «الإشارية» ويرى  
أنه ليس منحصرًا في التمثّلات اللغوية على حدة، بل هو  
تمثل ذهني أيضًا. يقول: «فإن التمثّل الذهني للمستقبل  
إشاريٌّ من منطلق أن إحالته إلى العالم تتم بواسطة علاقة  
مؤسّسة ما بين المرجع وموطن الذكر [الحدث] الخاص  
بالتمثّل الذهني: العلاقة تكمن في أنها لاحقَةٌ في لحظة  
حضور هذا التمثّل»<sup>(19)</sup>.

إذًا، الذهنية تُتملُّ وحضورٌ للذهن في الواقع. فكأن

(19) فرانسوا ريكاناتي، فلسفة اللغة و«الذهن»، ترجمة الحسين الزاوي، دار الروافد الثقافية - بيروت ودار ابن النديم للنشر والتوزيع - وهران، 2016، ص 145.

الذهنية إدراكٌ بعديٌّ يقومُ به الفرد أو الجماعة، في نوعٍ من تفسير الرؤية «القائمة» إلى العالم. ونقول القائمة، لأن وعي الذهنية، بحدِّ ذاته، لا يكون إلا راهناً. فعندما تعي الذهن الآن، فإنك لن تعيه بالطريقة نفسها بعد حين، أو ضمن ظروفٍ تمثليةٍ أخرى، زماناً ومكاناً وإنساناً. وسأل التوحيدى: «ما الذهن؟ الجواب: جودة التمييز بين الأشياء»<sup>(20)</sup> والجرجاني عرّف الذهن بأنه: «الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر»<sup>(21)</sup>. من هنا، نعرف أن هذا الاستعداد الذاتي لإدراك الأشياء بالفكر، هو الموضوعُ في بؤرة الإدراك، عندما ندرس مفهوم الذهنية. نحن ندرس الاستعداد نفسه. لذا يدخل معنا الآخر في تحديد ما ندرس. يورد لالاند أن الذهنية هي: «مجمّل الاستعدادات العقلية، عادات الفكر والاعتقادات الأساسية لدى فرد ما»<sup>(22)</sup>. من هنا، نربط المفهوم القيمي الذي طرحه التوحيدى لوصف إجراء الذهن في الواقع، وهو «جودة التمييز»، لنحيي هذا التجويد بالتقاء «الاستعداد»

(20) جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998، ص 316، مادة «ذهن»

(21) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(22) أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط 2، 2001، ص 786-787، مادة «ذهنية، عقلية»

بـ «الواقع». إذ إن «الفكر» هنا في هذه الوضعية، سيكون تمثلاً للفرد في المجتمع، أي إظهار الذهن في علاقته مع الأذهان الأخرى، حيث يبدأ مراسم الوعي في تحديد ثقافة العلاقات التي ينسجها الفرد بالمجتمع. إن العقل هنا هو التحكّم بالتفكير الناجم عن جودة الذهن في فهم الحدث. لذا تبرزُ العلاقة بين الأنا والحدث، ضمن اتجاه معيّن، اتجاهٌ يعبرُ عن الذهنية. فالذهنية، هي: «الاتجاه الأساسي العام الذي يظهره الفرد في المفاهيم والعلاقات الاجتماعية والذي يسمح بإدماج أفعاله واستجاباته المختلفة في وضع عام يعبر عن شخصيته»<sup>(23)</sup>، إذ هي الاستعداد ظاهرًا في الفعل.

لذلك تختلفُ الذهنيات باختلاف الجماعات والاجتماعات البشرية. وتشكّلُ الذهنية في المعيش هو المؤثرُ في جودة الوجود الحضاري البشري عمومًا. إذ إن هذا الفردي «الذهن» لا يمكن أن يوجد بمفرده، لذا إنّ ادعاءات الانفراد بالعقل المتقدّم والإمكانات التنويرية وبالفرادة العرقيّة وبالتمييز الحُلقي والحُلقي وبالمركزية وبالأنأ... إلخ، كلها مفاهيم أنتجتها الذهنيات المختلفة،

(23) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1982، ص 265، مادة «العقلية»

أو حضورات الوعي في الواقع، ومراسُ الاستعدادات في الأحداث. يقول ديديه جوليا في تعريف «الذهنية»: «هي استعداد فكري ومجموعة المعتقدات الأساسية لدى فرد أو جماعة. هناك ذهنيات مختلفة باختلاف المجتمعات، لكن لكل منها قيمتها ومنطقها. ومفهوم 'الذهنية البدائية' التي لا تبالي بمبادئ العقل ليست سوى وهم أو حكم مسبق صادر عن مجتمع تجاه آخر لا يعبر في الواقع إلا عن جهل بعلم السلالات البشرية [الإثنولوجيا]»<sup>(24)</sup>. نجد هنا، إلماحاً انتقاديّاً لمفهوم «الذهنية البدائية»، يؤكّد ما ذكرناه عن السياقات الحضارية التي تولّد مفاهيم خطيرة في علاقة البشر ببعضهم. فكان الذهنِيَّة فعلٌ قصديٌّ تنشؤُه مجموعةٌ بشرية في وجه مجموعات أخرى، وهذا ما حصل في تاريخ البشر الاستعماري والتجاري والثقافي المتنوع. لذا سنلمح إلى هذه الاعتبارات المفهومية في الفصل القادم الذي سندرس فيه المعطى الأثروبولوجي والاجتماعي لمفهوم الذهنِيَّة، حيث سنتبيّنُ الذهنِيَّة التاريخية، في تكوينيّتها الحضارية الإرادية لدى الشعوب. وكل ذلك يجري بناءً على المفهوم السيكلوجي للذهنية نفسها. إن الذهنِيَّة هي

(24) ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرنسوا أيوب وإيلي نجم وميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان - بيروت ودار لاروس - باريس، 1992، ص 235، مادة «الذهنية»

معطى نفساني بالدرجة الأولى، فالذهنية ليست غريزةً، ولا تأتي عفويًا، بل هي صناعةٌ بشريةٌ محض. لذلك، إن كل تأثيراتها العلمية في العلوم الأخرى، تأتي نتيجةً للشعور النفسي بالذهنية.

ولفهوم الذهنية، كما ذكرنا، ارتباط بالرؤية إلى العالم. وهو ما حتم الحضور الفلسفي الوثيق لتنميط الوجود البشري في العالم. إنَّ الذهنيةً عندما ترسم في رؤية، فإن مجال التوضُّع الرصين للعقل الفلسفي، سيرزُ متينًا في إشغال الفكر بالواقع. أي إن التفكير سيكون على مستوى الكينونة نفسها. كما يورد معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن: «"weltanschauung conception du monde" النظرية الشاملة للعالم» كلمة ألمانية تدل على المفهوم الشامل للعالم world outlook بما فيه من مجتمع وأنظمة كما يراها الفرد أو الجماعة من خلال نسق قيمي، وتطبيق هذه النظرية من خلال السلوك والاتجاهات الملائمة، كأن يقال: النظرية الأفلاطونية إلى العالم أو «نظرية العصر الوسيط إلى العالم»<sup>(25)</sup>. من هنا سيكون محور الفصل الثالث في معارضة مفهوم «الذهنية»، هو دراسة «الرؤية إلى العالم» في

(25) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص 446، مادة «النظرية الشاملة للعالم».

المعطى الفلسفي، وبالخصوص في الفهم الفيونيمولوجي للكينونة، وما تقتضيه الوضعية الفيونيمولوجية من رؤى هرمينوطيقية وتأويلية للحدث ومشهدية الوعي في الحدث. ذلك أن «الذهنية» رغم إيجائها بالتذكُّر، فإنها معطى حضوريٌّ، لا يمكنُ أن يُستعادَ جاهزًا من مكانٍ قبليٍّ في البال، بل هي إحضارٌ يقتضيه الحدث، فتتولَّد فيه. إن في الذهنيَّة تجديدًا لا بدَّ حاصلٌ في كلِّ مرةٍ يقومُ الذهنُ بتجويد العلاقة بين الأشياء تمييزًا وانتقاءً، لذا إن إمكان استعادة الذهنية التاريخية، هو في الحقيقة إحضارٌ عفويٌّ للاستعدادات ووضعتها في وضعيةٍ قصديَّةٍ للإنجاز. من هنا، نرى أن إظهار الذهنيَّة هو القصديَّة التاريخية لحضور الفرد في الواقع، أي لا يمكن للظاهرة الذهنية إلا أن تأتي بحسب الكينونة في الحدث. لذا إن تأويلية الموقف هي التي تنتج تفسيرًا لظاهرة الذهنية الحية، أو لما يمكن أن نسميه «الذهنيَّة الحَدِيثَة».

## الفصل الثاني الذهنية واسطة التحول

### الذهنية مجال التاريخي

إن ما يجب أن نطلق منه لفهم فاعليَّة الذهنية هو هواجس الوعي بالحضور الآني، ذلك أن الحافز على دراسة التاريخ أو الرجوع إليه تولَّده فكرةٌ تعتمَلُ في ذهنٍ من يحاول تأويل الحدث الراهن بمسوّغاتٍ تاريخية، تبرُّرُ حدوثه بهذا الشكل أو ذاك. لذلك إن انتقائيَّة المواقف هي التي تحدّد اهتمامات المؤرِّخ، فالبدايةُ شخصيَّةٌ<sup>(26)</sup> محض،

(26) نووِدُ فكرةٌ عن «الشخصية» تخدمُ السياق الذي نفهم فيه دورها في نظرنا إلى فاعلية الذهنية في الوعي التاريخي، وربط أي معرفة بالراهن، وهي أنه وبتأثيرٍ من وجودية جان بول سارتر وظاهراتية [فينومينولوجيا] مارتن هايدغر جرى رفض فكرة اللاوعي لمصلحة اعتبار الإرادة الحرة والذات الفاعلة والوجود-في-العالم، والسيرورة (becoming)، هي الجوانب الشخصية في المركزية. (وليم آوثوايت (محرر)، قاموس بلاكويل للفكر الاجتماعي الحديث، ترجمة معهد دراسات عراقية بإشراف فالح عبد الجبار، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2022، ص 534، مادة «شخصية (personality)»). من هنا ننظرُ إلى أهمية عنصر الاحتلاف في تحديد تمايز الذات الفاعلة في الوجود، فالمغايرة الأسيَّة في وظيفة الشخصية، هي في نظرنا العنصر المكوّن في تمايز الذهنيات بعددًا. ذلك أن الفردية تبدو أمرًا لا بد منه في تكوين الذات، وهي إضافة نوعيَّة علمية إلى الوجود، فهي مفهومٌ يرافق أي اجتماع بشري في هذا العالم لأنه سمّة تحدّد ظهور ماهيته، خاصةً وأن أي انوجاد هو حضورٌ علميٌّ تأثُّرًا وتأثيرًا، فكلُّ شيءٍ عالمٌ معلومٌ، لذا هو بهذا التشخيص يكون. يقول الرازي: «لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة أبدًا على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص وإلا وقعت الكثرة فيه ولا شك في أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولمّا تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة، فتكون لتلك الحقيقة من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة». (الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، 606-544 هـ). المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، 1443 هـ-1924 م، الجزء 1، ص 342)

وهذا لا يُحِلُّ بالتوثيق، لأن الأمانة العلمية تقتضي ذكر كل الشواهد الماضية وسردها وتجميعها، أما تأطير الوثائق في خدمة التوجه التاريخي، أي التفكير التاريخي للمؤرخ، فهذا ما لم يفارق ذهنية أي إنسان، أي شخصيته التاريخية. ذلك أن أي حافزٍ للبحث العلمي يبدأ فردياً، أما التبريرات فقد تصل حدَّ الإحاطة الشاملة بالمعطى التاريخي، فكرياً واجتماعياً ونفسياً وأدبياً... إلخ، إثباتاً لرأي ما في الحوادث والزمان. لذا عندما نتحدَّث عن تاريخ الذهنيات، فإننا في الحقيقة نعاينُ فلسفةً لذهننا الراهن؛ لماذا هو الآن هكذا؟ وكيف بُنيَ بهذا الشكل؟ وهل سيكون ثابتاً في الحدث متكرراً رغم التغيير؟

وكي نتدرَّج في فهمنا لمصطلح الذهنية ومساوقته للوعي التاريخي الأوروبي، نعرِّض في هذا المبحث أولاً «تاريخ الذهنيات»<sup>(27)</sup>، كما قدَّمه فيليب أرياس، إذ يبدو مفيداً لنذكر الفرق بين التاريخ التقليدي والتاريخي الذهني، وما اهتمامات مؤرخي الذهنيات؟ وما العلوم التي تخدم هذا النوع من البحث التوثيقي؟. وكذلك إن هذا النوع من التوثيق له مناهج تتحدد تبعاً للاهتمامات، وتتكوَّن ضمن

(27) انظر: جاك لوغوف (إشراف)، التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 277-311.

جو اجتماعي ثقافي محدّد، وهو ما ظهر في تطوّر مدرسة الحوليات. ثم نعرض ثانياً ما ذكره فرانسوا دوس في كتابه التاريخ المفتت في مبحث عنوانه «مؤرخو الذهنية»<sup>(28)</sup>، مثلاً، من أن دراسة الذهنيات «أتت من علوم غريبة عن التاريخ: الإثنولوجيا وخاصة علم النفس»<sup>(29)</sup>. وسنستقرئ قليلاً ما شرحه دوس، لنؤكّد ما سماه «التطعيم العلمي الجديد» للتاريخ.

ونستثمر كلا العرضين في فهم الظروف المولّدة لبروز فكرة الذهنيات، وكذلك في فهم «الذهنية» بما هي إظهار الوعي الخاص بالحدث العام، اعتباراً للذاتية في الحضور المختلف في الواقع. إن الاختلاف عنصرٌ مكوّنٌ من عناصر الذهنية كما سنرى. لذا إن وعي الذهنية هو وعي الوعي في الحدث الراهن، واعتبار الراهن تأويل الغابر المستمر، ما يرسّخ الحضور الفريد للذات، وكذلك يمكن من تغيير الذهنية وقصدياتها في كل مرة، بما يتلاءم مع عيش الحدث. وهذه هي الفكرة التي سنشرحها في الفصل التالي، إذ إن الذهنية ليست شيئاً هناك، بل هي فلسفةٌ للتاريخ، تبدأ

(28) فرانسوا دوس، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، مراجعة جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 129-143.

(29) المصدر نفسه، ص 129.

من هنا، في كل مرة يستجلبها الوعي، وبالنتيجة إنها «وجهة نظرٍ قصديّة»، تخلِّقها ظروف المرحلة الراهنة، فيتّم في سياقها معاينة التاريخ بالمجمل بتقدير موقفٍ شخصي منه، لا يخلو من تصوّرٍ مستقبلي، أي من إطلاق حكمٍ آنيٍّ على سيرورته الماضية بحسب الكينونة الحضورية للذات. فاللاف في الذهنية ليس المعلومات التاريخية عن الذهنيات في موضعها، بل المفهوم نفسه بما هو معيشٌ راهنٌ لا يتحدّد. وإن إمكان تأثر الذات بالذهنيات القائمة أو المتغيرة، وكذلك إمكان التوليد الدائم للذهنية، هو أمرٌ حتمي بسبب ديمومة الرؤية إلى العالم. إن الذهنية موقفٌ ظاهراتي من الوجود عمومًا.

### أولاً: قراءة في «تاريخ الذهنيات»

لما كانت الذهنية مفهومًا من بين المفاهيم الدالة على قدرات الذات في تعرّف العالم، فإن أي عودةٍ إلى اكتشاف عناصر الذات هي موقفٌ من وجود هذا العنصر بذاته، ومن اختلاف الفُهومات التي تناولته أو التي أظهرها هو في استمراره التاريخي. لذا إن تاريخ الذهنيات هو تاريخ الفُهومات الإنسانية المختلفة، وتاريخ التغيّر الأبدي في هذا الكون؛ «لقد كانت بعض الأشياء ممكنة ومقبولة في

فترة معينة وفي ثقافة معينة، ولكنها لم تعد كذلك في فترة أخرى وفي ثقافة أخرى... يدل ذلك بالتأكيد على تغيير في الذهنيات... هذا هو ما نعنيه تقريباً منذ لوسيان فافر بـ«المواقف الذهنية»<sup>(30)</sup>.

من هنا، وجدنا أن دراسة تاريخ الذهنيات هي بحد ذاتها موقفٌ تاريخيٌّ من حضور ذهنية معينة أو حضور أخرى في الواقع الثقافي الاجتماعي المعيش، إذ إن الذهنيات هي طرائق الوعي في تحديد الاتجاهات السلوكية ورسم استراتيجيات الصمود الثقافي أمام التغير المستمر، واعتبار هذا الموقف «الصمودي» هو المفعّل للتغيير التقدمي نحو الأفضل بشرياً. إن تاريخ الذهنيات هو: «تاريخ الأفعال الواعية والإرادية والموجهة في اتجاه القرار السياسي ونشر الأفكار وسلوك الناس وسير الأحداث»<sup>(31)</sup>.

ولو نظرنا إلى الجيل الأول للحوليات، وهو جيل مارك بلوخ ولوسيان فافر، لوجدنا أن تاريخ الذهنيات هو التاريخ الاجتماعي الاقتصادي، الذي اهتمت فيه العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يحركها علم أساس هو «الاقتصاد»؛ «يهتم التاريخ التقليدي بصورة خاصة

(30) التاريخ الجديد، ص 279.

(31) المصدر نفسه، ص 280.

بالأفراد وبالفتيات العليا من المجتمع، وبنخبه (الملوك ورجال الدولة وقواد الثورات) وبالوقائع (الحروب والثورات) وبالمؤسسات (السياسية والاقتصادية والدينية) التي تهيمن عليها النخب. وعلى العكس من ذلك يهتم التاريخ الاجتماعي بالكتل الاجتماعية التي بقيت على هامش السلطة... هذا التوجه لم يكن خاصاً بالبحث في الماضي. لقد حدث أيضاً على إيجاد علوم جديدة للحاضر ناتجة من الاهتمام بما هو مهيمن عليه، وما أهملته النخب، وما هو مجهول وجماعي، والذي أصبحنا نرى شيئاً فشيئاً القوى الحقيقية كامنة فيه»<sup>(32)</sup>. إن اللافت في ما يمتاز به تاريخ الذهنيات من التاريخ التقليدي هنا، ما ذكره المؤلف من اهتمام بالكتل الاجتماعية التي على هامش السلطة؛ فتاريخ المهمشين، هو التاريخ الجديد، هو تاريخ الفئات التي لا يعدّها التاريخ التقليدي شيئاً يُذكر، أمام سير العظماء وبطولاتهم. إن التاريخ العادي أو التقليدي هو تاريخ الإنجازات الكبرى، هذا ما كان يستدعي كتابة التاريخ، أما مع التاريخ الجديد فإن كتابة تاريخ العمال والفلاحين والفئات العاملة كافة والعلاقات الاجتماعية

(32) المصدر نفسه، ص 282.

والتواصل والبيئة الثقافية والنفسية والفنية وغيرها هو مدارُّ البحث.

من هنا، نرى أن مبعثَ البحثِ الذهني تاريخياً هو هذه الرؤية الأثروبولوجية التي فرضتها منظومة فكرية أوروبية، تأسست على ثنائية المركز/ الأطراف، والتي ستبرز في الفلسفة وعلم النفس وما يستتبع هذين العلمين في التأسيس للفكر التواصلي الكلي ضمن نقطتين أنطولوجيتين، هما الأنا والآخر. إن البنيويّة كلها ستكون وليدة هذا التفكير المركزي، والذي سينحلُّ آلياً، أو سيحلُّ نفسه، في سبيل الحرية. إن البنيوية هي مبعثُ كلِّ فلسفة وجودية أسّست للمهرمينوطيقا الحديثة، وللفينومينولوجيا بكل إمكاناتها، وللتفكيكية وما بعد الحداثيّة.

إذاً، تأريخ الذهني في تلك الحقبة أصبح ما سماه مؤرخو الذهني «التاريخ من أسفل». ذلك أن الانتقال من الاهتمام بالنخبة والفرد إلى الاهتمام بالجماعات والفئات أدى إلى العناية بالذهنيات. يقول إبراهيم بوتشيش: «يستلزم التأريخ للمهمشين أيضاً انتقال المؤرخ من كرونولوجية الأحداث والسرديات السياسية، إلى مجال تحليل الآليات الذهنية المعقدة الموصولة بالمشاعر والسيكولوجيا

الجماعية، وحوار الإنسان مع الطبيعة، ومع وسطه البيئي والسلوكي. ومن الثابت أن دراسة تاريخ الذهنيات غالبًا ما تحيل على الجماعات أكثر من الأفراد»<sup>(33)</sup>.

أما الجيل الثاني: ففي ثلاثينيات القرن العشرين المنصرم وفي أجواء الحرب العالمية الثانية، كانت فرنسا تعيش نشوة الظهور في العالم بوصفها «إمبراطورية استعمارية»، لذلك كان التاريخ الاقتصادي وقتئذٍ «تاريخ جماعي له طموح إنساني، يمكّن من النفاذ إلى حياة عامة الناس، وجموع البسطاء والمغمورين»<sup>(34)</sup>. وهنا يمكننا معاينة الذهنية التحكمية التي سادت عقلية بناء الدولة المواكبة للتصنيع والتقدم التقني المتسارع، بحيث أصبح أمرًا ضروريًا تغيير السياسات لتنسجم مع التغير الاجتماعي. فالتاريخ اللازم هنا ليس تاريخ الماضي، بقدر ما هو تاريخ الحداث، الذي يؤسس فهمًا للواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي القائم يومها. وهذا ما جعل اللحظة التاريخية تبدأ من الأسفل وليس من التاريخ الفردي، أو المفهوم السائد للتاريخ؛ إنه «التاريخ الاجتماعي»، المؤسس على قواعد المدرسة

(33) إبراهيم القادري بوتشيش، «تغير مجالات اهتمامات المؤرخ لقراءة التاريخ من الأسفل: تاريخ المهتمين نموذجًا»، مجلة أسطور، العدد 4- تموز/يوليو 2016، ص. ص [283-287]، ص 286.

(34) التاريخ الجديد، ص 284.

الوضعية الاجتماعية التي أرساها أو غست كونت وعلى  
الوقائع الاجتماعية التي فرضها إميل دوركهايم. إذ «لم  
يكن ما يجري هو تأسيس تاريخ اقتصادي، بل كان إرساء  
تعريف جديد للتاريخ بوصفه موضوعاً يحظى فيه الحدث  
الاقتصادي بالارتباط مع الاجتماعي والثقافي بأهمية خاصة  
مع تنحية الحدث السياسي إلى مرتبة أدنى»<sup>(35)</sup>.

بعد الحرب العالمية، ظهر «التاريخ الديمغرافي الجديد»  
ليتكلم بالإحصاءات. فحدث انبعاث جديد للذهنيات  
فقد برزت «تفسيرات نفسية وأنثروبولوجية» جديدة، بينت  
«أنه يوجد ما بين السلوك الديمغرافي ومستوى الإمكانيات  
ما يشبه النظام البصري الذي يغير الصورة الحقيقية: هو  
نظام الذهنيات. وهكذا انبعث نظام الذهنيات للمرة ثانية  
بفضل الديمغرافيا التاريخية»<sup>(36)</sup>. يقول محمد حالي: «ذلك  
أن مواضيع جديدة تتصل بالعقليات والأخلاق والحضارة  
فرضت الانتقال إلى مناهج ملائمة تجمع بين المقاربة  
الكمية والكيفية، والديموغرافيا التاريخية لم تخرج عن هذا  
التطور، فقد انتقلت من ديموغرافيا كميّة إلى ديموغرافيا  
كيفية أو ما يسمى بالأنثروبولوجيا التاريخية أو بتاريخ

(35) قاموس بلاكويل للفكر الاجتماعي الحديث، ص 188.

(36) التاريخ الجديد، ص 288.

الذهنيات»<sup>(37)</sup>.

أما في كلام أرياس عن الجيل الثالث من الحوليات، فقد وجد أن التاريخ الجديد تداخل مع اليومي، معرفياً، وفي مجالات متنوعة: «فاليوم يمكن أن نتحدث عن تاريخ للذهنيات بوصفه ظاهرة لها معنى في ثقافتنا المعاصرة. وهذا يتجاوز دائرة المختصين الضيقة، فقد دخلت حقل الإعلام، وتباع في بعض الأحيان في أوساط الجمهور العريض الذي اكتسبته، ونسميها ببساطة 'التاريخ الجديد'»<sup>(38)</sup>. فهنا نشهد تغيراً في مسار الكتابة التاريخية، وفي وظيفة التأريخ نفسها. وبدا التأسيس لنقد الأنوار وضعاً تتجاوزياً لا بد منه. إذ إن الانبهار بالحدائثة والتفوق الحضاري لم يعد

(37) محمد حالي، «تطور الديموغرافيا التاريخية في سياق التاريخ الجديد»، دورية كان التاريخية، العدد 24 / 2014، ص.ص [9-28]، ص 22. ولفهم العلاقة الضرورية بين الكيفي والكمي على مستوى التحليل الديموغرافي، والذي شكّل جزءاً مهماً من الأنثروبولوجيا التاريخية التي عنيت بالذهنيات، استناداً إلى مدى خبرة الباحث في الربط بين الكمي والنوعي في دراسة الديموغرافيا وعلاقتها بباقي العلوم، التي تغذي المعطى الإحصائي الناجم عن البحث الديموغرافي الكمي، يقول لوي هنري بعد أن استند إلى تعريف الديموغرافيا الوارد في المعجم الديموغرافي متعدد اللغات والذي يركز على الناحية الكمية في دراسة السكان: إن هذا «تعريف مختصر جداً ولا يشير إلى مسألة مهمة يجب تذكرها وعدم تجاوزها ألا وهي أن دراسة سكان المجتمعات البشرية كُثُيا تقع ضمن إطار الديموغرافيا إلى جانب بعض علوم أخرى كعلم المقاييس الحيوية وعلم الوراثة السكانية وعلمي الاقتصاد والاجتماع. ليس الحدود بين هذه العلوم واضحة ودقيقة، بل الخبرة وحدها هي ما يسمح بتمييز الموضوعات...» (انظر كتاب: لوي هنري، الديموغرافيا التحليل والنماذج، ترجمة مدى شريقي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، 2019، ص 32 وما تلاها)

(38) التاريخ الجديد، ص 289.

ممكناً أن يجري كما كان الوضع مع المؤرخين في نهاية القرن التاسع عشر، الذين كانوا «لا يزالون مقتنعين بالتفوق الجذري لحضارتنا المنبثقة عن الحضارة الإغريقية الرومانية وعن الديانة المسيحية، وبعثية مقارنتها بالحضارات البدائية»<sup>(39)</sup>. ففي ستينيات القرن العشرين حدث تحول فرضته سيرورة التقدم، إضافةً إلى تبدُّل المعايير والعلاقات الدولية. وقد كانت تلك الفترة تشهد تشكيلات اجتماعية واقتصادية مختلفة، إذ إن الأيديولوجيات المتصارعة عالمياً، والمنظومات الاشتراكية والرأسمالية، أفرزت ثقافةً تاريخيةً جديدة؛ أي نظرة إلى كتابة التاريخ بشكل مختلفٍ عما كان عليه من توثيق عفوي للحظة الحداثة أو التنوير المترافق مع المشروعات الاستعمارية. فقد توقف النظر إلى التقدم «بوصفه ديناً» كما يقول أرياس، والمؤرخون الشباب الذين لم يعودوا تقليديين يمينيين رجعيين، بل صاروا يساريين، يدرسون المجتمع بوصفه بنية، «إن هؤلاء لا يعترفون للتاريخ بمعنى، أي لا يعترفون له باتجاه»<sup>(40)</sup>.

إن التجريب الراهن لفكرة التقدم هو الذي يحدد نوعية التفاعل مع الحدث التاريخي، أما استبدادية البُعد الواحد

(39) المصدر نفسه، ص 290.

(40) المصدر نفسه، ص 292.

في الفهم فهي لم تعد ممكنة في ستينيات القرن العشرين، ذلك أن الانشغال باليومي هو الذي يحدّد سيرورة التقدمي، وليس العكس. فاستمرار التأثير الحقيقي للأنوار لا يكون باستعادتها، بل بالنظر في المعطى الحضوري لعناصر التنوير نفسها، وأولها الإنسان. فالإنسان في الواقع هو موضوع الكتابة التاريخية. لذا كانت الديموغرافيا التاريخية تثويراً للفكر التقدمي التاريخي، والذي ستكون الذهنيات حاضرةً فيه، بحكم اعتماده على علم النفس وعلم الاجتماع، وكل العلوم التطبيقية التجريبية التي تشرح الظاهرة الاجتماعية كما هي. يرى كاسيرر أنه «ينبغي للتأريخ الحقيقي، أي الكتابة النقدية للتاريخ، أن تقدم للتاريخ الخدمة ذاتها التي قدمتها الرياضيات للعلم الطبيعي. على هذه الكتابة أن تحرر التاريخ من سيطرة الغاية، وأن تحققه، أي ترجعه إلى الأسباب التجريبية... ينبغي أن يتحقق الأمر نفسه داخل العالم التاريخي من طريق علم النفس؛ فالتحليل السيكولوجي هو ما يحدد في النهاية المعنى الحقيقي لفكرة التقدم... فعلم النفس يبين أن الإنسانية لا يمكن تخطي حدود 'طبيعتها'»<sup>(41)</sup>. ويوضح كاسيرر ذلك بشرحه

(41) إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشيش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، 2018، ص 275.

جدوى العقل ظاهر اتّياً، أو ما سماه إظهار العقل في وضع تجريبي؛ «لا يتعلق التقدم الحقيقي، بطبيعة الحال، بالعقل، وتالياً بالإنسانية، وإنما بإظهار العقل خارجياً على نحو موضوعي-تجريبي. ويكمن تماماً في هذا الإظهار للعقل... المعنى الأساسي والحقيقي للعملية التاريخية»<sup>(42)</sup>. من هنا، نلمس التحول الأدائي للتاريخ، أو لعملية التاريخ في العلاقة مع باقي العلوم التي يحتاجها الإنسان في اليومي. فالذهنيّات تُدرّس من هذه الناحية، ليس بوصفها معطى ماضوياً، بل وفقاً لما ارتهن في الوضعيّة العلمية التجريبية، التي تجعل الإنسان بحد ذاته مادة نقدية، بحيث يصبح التاريخ يؤدي وظيفة اعتبارية في تحسين المعيش الرهن للأفراد والجماعات. يقول أرياس: «إن إنسان اليوم يطلب من نوع من التاريخ ما كان يطلبه من الميتافيزيقا على مر الزمن... تاريخ يستعيد مواضيع فلسفية، ولكنه يضعها في سياق الزمن وبحسب التكرار العنيد للجهد البشري»<sup>(43)</sup>. نلمح في هذا السياق إلى ميشيل فوكو، الذي أكّد خصوصية التاريخ للفكرة داخل الحقل المدرّس في الحدث الاجتماعي الرهن، فيكون قد أخضع الفلسفة،

(42) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(43) التاريخ الجديد، ص 293.

مثلاً، لذهنية المتفلسف نفسه في الواقع الرهن. وهو بذلك يجعلها علماً متزمتاً في الحقل الاجتماعي الذي فيه يتكشّف أداءها التاريخي الموضح لماهيتها ودورها وكيفيةها والحاجة المطلقة إليها. في سؤاله «ما هو النقد؟»، وهو عنوان محاضرة ألقاها أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة في 27 أيار/ مايو 1978، يتحدث عن «بؤرة النقد»، فيقول: «هي أساساً شبكة العلاقات التي تربط... السلط، الحقيقة والذات... النقد هو الحركة التي بواسطتها تمنح الذات لنفسها الحق في مساءلة الحقيقة حول مفعولات السلطة، ومساءلة السلطة حول خطابات الحقيقة. سيكون النقد هو فن عدم الانقياد الإرادي، فن العناد المتبصر... سياسة الحقيقة»<sup>(44)</sup>.

وباعتباره أن في الأنوار دعوة إلى الشجاعة، وجد تسويغاً للعلاقة بين الفلسفة والصحافة، أي ما يبرر أن يكون الطرح الفلسفي للأنوار بذهنية أن يتقدّم سؤال الشجاعة أو القرار بالتنوير، انطلاقاً من راهنية العلاقة بالجمهور، التي تؤمنها الصحافة، «إنه من المهم جداً رؤية انطلاقاً من أية فترة تدخل الفلاسفة من خلال الصحافة من أجل

(44) ميشيل فوكو، ما هو النقد؟ تليه نصوص حول ثقافة الذات، ترجمة محمد ازويتة، دار أفريقيقا الشرق، المغرب، 2018، ص 41.

أن يقولوا شيئاً هو بالنسبة لهم، فلسفياً، مهم، وأنه بالرغم من ذلك يندرج داخل نوع من العلاقة مع الجمهور مع تأثيرات ذلك عليه»<sup>(45)</sup>.

من هنا بنى «الموقف النقدي» بتركيزه على المظهر التاريخي للمشكلة، فقال: «تمثل الاهتمام التاريخي... في ثلاث سمات أساسية: أولاً، علم وضعي، بمعنى أنه بالقيام بذلك، يثق أساساً في ذاته، عندما يجد نفسه منتقداً في كل نتيجة من نتائجه. ثانياً، تطور نظام الدولة الذي يقدم نفسه كعقل، وكعقلانية عميقة للتاريخ، والتي، من جهة أخرى، تختار كوسائل لها، إجراءات عقلنة الاقتصاد والمجتمع. ثالثاً، في عملية الدرز بين هذه الوضعية العلمية Positivisme scientifique وتطور الدول: علماً للدولة أو دولانية Etatisme»<sup>(46)</sup>.

لذلك إن الموقف الجذري لا يتمثل في العودة إلى أصل ما للفكرة سابق لحضورها، بل في العلاقة بين الذات والعقل الذي يوضعها في علاقة راهنة مع الحقيقة. وهنا سمة الظاهرانية الحديثة، التي تجعل الواقع هو اللحظة التاريخية المثلى لابتداء البحث في أي مجال. يقول: «كل تلك

(45) التاريخ الجديد، ص 42.

(46) المصدر نفسه، ص 45.

الأشكلة لتاريخ العلوم (التي تتجذر هي الأخرى من دون شك داخل الفينومينولوجيا...)... المشكل التاريخي لتاريخية العلوم... رد الصدى لمشكلة تشكل المعنى»<sup>(47)</sup>.

إن مشكلة الأنوار ضمن هذه المنهجية هي ووعي الذهنية الأنوارية نفسها ضمن التجربة الحية. ذلك أن مفاعيل العلاقة بين الذات والسلطة هي التي تستدعي الحاجة إلى فلسفة الوضعية التاريخية. فالمعرفة التاريخية ليست معطى جاهزاً يمكن استعادته كما هو، ولا هو يحضر اعتباراً، بل إن في التجربة ما يستدعي ممارسة الذهنية، أي إن التاريخ مسألة خاضعة لخطاب المعيش وتفاعلاته. وبالنتيجة إن ووعي الذات في تشعباتها هو الذي يولد الرؤية التاريخية. فالأنوار مشكلة مركزية، ضمن ممارسة يسميها «تاريخ فلسفية»: «في هذه الممارسة التاريخ فلسفية، بإقامة تاريخها الخاص، بصناعة، بنوع من التخيل، تاريخاً سيكون مخترقاً بسؤال العلاقات بين البنيات العقلانية التي تمفصل الخطاب الحقيقي وميكانيزمات الإخضاع المرتبطة بها. سؤال يعمل، كما نلاحظ، على تحويل الموضوعات التاريخية العادية والمعتادة مع المؤرخين نحو مشكلة

(47) المصدر نفسه، ص 48.

الذات والحقيقة... السؤال يستثمر العمل الفلسفي والفكر الفلسفي والتحليل الفلسفي داخل مضامين تجريبية... عدم تذويت السؤال الفلسفي باللجوء إلى المضمون التاريخي، التحرر من المضامين التاريخية بالتساؤل عن مفعولات السلطة، حيث تلك الحقيقة التي يبدو أنها مشتقة منها تصيها»(48).

من هنا يمكننا التحدث عن منهجية فوكوية في مبحث الحقيقة، قوامها وعي الظروف لإدراك إمكان التحول وبالنتيجة وعي الذات المتحولة نفسها. يقول: «أن نرى تحت أية ظروف، وبأي كلفة تهم التحولات، أو أي تعميمات، يمكن أن نطبق في أي لحظة من التاريخ سؤال الأنوار، استناداً إلى علاقات السلطة والحقيقة والذات»(49). وهذا ما استدعي تزمناً حضورياً للذات في الحدث. هذا الالتزام الأنطولوجي بالحدث، استدعي آلية إنجاز، أو ميكانيزمات، قادرة على التحليل والاختبار، وعلى توقيت البحث عن الظاهرة في الحيثية الأصيلة للمعطى المعرفي. فالجينيولوجيا تستدعي أركيولوجيا من ضمن استراتيجياتية الحضور المعرفي للذات؛ أي إن البحث في أصل الشيء هو

(48) المصدر نفسه، ص 50-51.

(49) المصدر نفسه، ص 52.

حفرٌ للوصول إلى المعنى الحقيقي، وهذا ما لا يتم إلا بقدرة على إدراك مفاعيل هذه العلاقة بين الذات والواقع، فترتسم استراتيجية المعيش. يتحدث فوكو كما قلنا عن اختبار تحليل الحادثة (Epreuve Événementialisation): «أخذ مجموعات من العناصر التي يمكن أن تكشف عنها في أول مقارنة، أي بطريقة كلياً تجريبية ومؤقتة، الترابطات بين ميكانزمات التقييد ومضامين المعرفة»<sup>(50)</sup>. إذ إجراء الحادثة هو التفصيل المهم في دراسة علميتها وتأريخها في سبيل كشف الحقيقة.

أما في محاضراته «ثقافة الذات» التي ألقاها فوكو في جامعة كاليفورنيا ببيركلي 12 نيسان/ أبريل 1983. فنراه إذ يناقش سؤال كانط ما الأنوار، معنيًا بإظهار البعد التاريخي للأداء الفلسفي الكانطي، وهذا ما يحدد نوعية الحضور الواعي، إذ «يحدد هدفًا لعمله الفلسفي بأن يلعب دورًا داخل التاريخ الطبيعي، العفوي للعقل»<sup>(51)</sup>. هذا النوع من الاهتمام الفلسفي، هو الذي يرى الفلسفة ضمن أنطولوجيا الحقيقة، بما هي تجربة. لذا يقول فوكو عن الأسئلة الكانطية: «ما هو حاضرنا؟ من نحن كجزء

(50) المصدر نفسه، ص 53-54.

(51) المصدر نفسه، ص 89.

من هذا الحاضر؟ ما هو الهدف من النشاط الفلسفي على اعتبار أننا ننتمي إلى هذا الحاضر؟، إن هذه الأسئلة هي التي تعالج ما أسميه بالأنطولوجيا التاريخية لذواتنا أو التاريخ النقدي للفكر<sup>(52)</sup>. إذا، ما يعيننا هو نوعية وجودنا التاريخي في هذا العالم، وهذا ما لا يؤمنه سوى العقل النقدي في تفاعلاته الآنية مع الحادثة التي تكون قيد التحليل.

يقول فوكو: «لا أريد أن أحلل ما يفكر به الناس في مقابل ما يقومون به، ولكن ما يفكرون به عندما يقومون بما يقومون به»<sup>(53)</sup>. هذه الـ «عندما» هي أساس الفعل التاريخي، إذ إن ما نكون عليه من فكرٍ خلال إجراء الفعل هو الذهنية الحقيقية التي نحن عليها، أي هو التاريخ الحقيقي الذي يظهر في علاقتنا مع الذوات الأخرى، كلما سنحت الظروف الملائمة لإبرازه. إن التاريخ هو ثقافة تُظهِرُ نوعية الاهتمام بالعالم، أي كيفية حضور الإنسان وانهماه بذاته، وعناية بهذه الذات في تفاعلاتها. وهذه المسألة هي ما تحدث عنه فوكو في اعتبارية رأيه ضمن المعطى الحضورى الشامل للثقافة الغربية بما هي

(52) المصدر نفسه، ص 90.

(53) المصدر نفسه، ص 91.

«الثقافة الإغريقية الرومانية». ويعاين مصطلح «الانهمام بالذات»، ليس فقط في معرفة هذه الذات، بل بالعناية بها، كيف تظهر في هذا العالم، أي وعي ذهنية هذه الذات الدائمة الحضور في التاريخ. يقول: «لقد كانت الميتافيزيقا الإغريقية محددةً لعلاقتنا الفلسفية بالكائن. كما أن العلم الإغريقي قد كان محددًا لعلاقتنا العقلانية بالعالم. كما أعتقد أن ثقافتنا الإغريقية رومانية قد كانت محددةً لعلاقتنا الأخلاقية بذواتنا. إن حلمي اليوم، إذا وجدت أناسًا لهم نفس الاهتمامات، هو أن أباشر تحليلاً تاريخياً لتقنيات الذات، داخل المجتمعات الغربية منذ بداية الحضارة الإغريقية»<sup>(54)</sup>. إذاً، إن استراتيجية إحضار الذات في الكون، هي وعي لجينولوجيا الحقيقة التي تنوجد بها هذه الذات في علاقاتها مع الذوات، وهذه العملية التاريخية، أو الممارسة «التاريخ فلسفية»، كما سماها، هي الاختبار الأنطولوجي الحقيقي للذات في العالم.

نعود إلى فيليب أرياس في معابته لتاريخ الذهنيات، إذ إننا سنجد أيضاً أن الزمان عنصر مكوّن في الكتابة التاريخية، أو بالأحرى في وعي الذهنية ذاتها، ذلك أن

(54) المصدر نفسه، ص 95.

التكرار هو الذي يرّسخ الذّهنية، مع العلم أن وعي الذّهنية لا يحدث إلا عند حدوث الاختلاف. يقول: «كل ما له علاقة بعمليات التكرار العادية للوجود أصبح سمة مميزة للذهنية. وهو مثل مميز لكل ما نسميه ذهنية، والذي يبرز أكثر عندما تتغير هذه الذّهنية»<sup>(55)</sup>.

قلنا إن وعي التكرار يكون بحدوث الاختلاف، لكن هذا النوع من الوعي للمختلف يشير في الحقيقة إلى استمرار تأثير الذّهنية على مجرى الحدث، إذ لولا المفهوم القبلي الهووي المفسّر لما كان يمكن أن يحدث، إذ ليس للواقع الذي يحدث كما هو انفصال عن متعلقاته الزمانية والذهنية، لما شعرنا بالاختلاف. هنا يجدر بنا إجلاء جدلية التكرار/ الاختلاف مما خلص إليه دولوز، إذ يرى أن «ما دام الاختلاف خاضعاً لمتطلبات التمثّل، فإنه ليس مفكراً في ذاته... ويبدو أن هذا الاختلاف لا يصير مفكراً، إلا إذا كان مكبوحاً، أي خاضعاً لغلّ التمثّل الرباعي: الهوية في المفهوم والتعارض في المحمول والتماثل في الحكم والتشابه في الإدراك. إذا وُجد كما بين فوكو (Foucault)، عالم تمثل كلاسيكي، فإنه يُعرف بهذه الأبعاد الأربعة التي تمسحه

وتنسّقه... نستخلص من كل هذا أن الاختلاف بذاته يبقى ملعوناً، ويجب التكفير عنه، إما أن يفتدى وفق أنواع العقل التي تجعله قابلاً للعيش والتفكير، و[كذا، يجب أن تكون أَوْ] التي تجعل منه موضوع تمثل عضوي»<sup>(56)</sup>. إذاً إن المفهوم الذي يظهر مكبوحاً، أي خاضعاً لـ «غِلِّ» مستبعاته الإدراكية، هو الممكن، رغم أن ما ينشده دولوز في طرحه مفاهيم الجِدَّة والصيرورة والاختلاف على مسطح المحايثة المفهومي، يقتضي فينومينولوجيا الفهم بحد ذاتها. إذاً ما يهمننا من هذا الإلماح هو الإشارة إلى ديمومة التكرار أثناء الشعور بمسؤولية الاختلاف، أي إن الذهنية الكابحة، أو هذا النوع من أنواع العقل، بلغة دولوز، لا يمكن تجاوزه، إذ لا يمكننا سوى نشدان الاختلاف بالاختلاف. أما على صعيد مفهوم «الاختلاف»، بما هو وعي للعلاقة مع الآخر المختلف في الاجتماع السياسي العام، فإن تفهم الاختلاف هو الذي يُظهر بروز الذهنيات المختلفة في المعيش المشترك. إن الاختلاف «يفصل ثقافة الآخر عن ثقافتنا ويعطيها ميزتها... إن ذهنتنا المعاصرة، التي نسميها الحداثة، هي التي يمكن اعتبارها سبباً في

(56) جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 485-486.

حب الاطلاع المؤرخي، وفي رؤية الاختلافات... وإنسان اليوم لم يعد مقتنعاً لا بتفوق الحداثة... ولا بتفوق الثقافة... إنه يرى ثقافات مختلفة، وفي الوقت نفسه مهمة، حيثما كان المؤرخ الكلاسيكي يرى حضارة وبربريات. إن هذا الأخير كان مندفعاً وراء البحث عن المتشابهات بالنسبة إلى مثل أعلى. أما اليوم وعلى العكس، فقد تفوق البحث عن الاختلافات على البحث عن المتشابهات»<sup>(57)</sup>.

أما اليوم فقد أصبحنا نتحدث عن التفكيك والتدمير والاحتلالات والإرهاب<sup>(58)</sup>... وضع مقابل ذهنية الممكنات، تلك التي كانت، كما قلنا، كأنها تصوير ضمن مشروعية تحولات عقلية لها خطُّها التاريخي الذي يصلها بالحاضر. أما البداية من الحاضر، فقد أبرزت قيماً حديثة تجاوزت مسار الحداثة وبنيتها إلى ما بعد الحداثة، بحيث صار صعباً تجاوز الثقافات، فرغم أن مفهوم «الذهنية

(57) التاريخ الجديد، 305-307.

(58) إننا إذ نتكلم على تاريخ الذهنيات، فقد وصلنا إلى الكلام عن لحظة الحدث التي جعلت تأويل البنية الذهنية يبدأ في الحدث نفسه، أو ربما يتحوّل داخل الحدث الانقلابي الحاضر. فلننظر ما قاله جان بودريار عقب أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001: «هكذا إذًا، كل شيء هنا منوط بالموت، وليس فقط الانبثاق المفاجئ للموت عبر البث المباشر والزمن الواقعي، بل عبر انبثاق موت أكثر من واقعي بكثير: موت رمزي وشعائري - أي الحدث المطلق الذي لا راد له. تلك هي ذهنية الإرهاب» (انظر: مقالة جان بودريار «ذهنية الإرهاب»، ص 26، في كتاب: بسام حجار (إعداد وترجمة)، ذهنية الإرهاب لماذا يقاتلون يموتهم، جان بودريار وآخرون، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2003)

البدائية» ظل مستمرًا، إلا أن الذهنيات القديمة التي اكتشفت فنونها وعاداتها وتقاليدها لم تعد شاذةً عن مسار «النماذج الذهنية» أو «فكرة النماذج المتناسقة»، بل لقد صار ممكنًا تداخلها في الثقافة الحاضرة، من ضمن سياق العلاقة بين الحاضر والماضي في اللاوعي الجمعي المشترك، بما يمكن أن نصفه «بحسب التعبير القوي لفرانسوا فورييه وج. أوزوف، فإن ثقافتنا هي ثقافات هجينة»<sup>(59)</sup>. وهذا ما عبر عنه أرياس بقوله: «لقد سمح تبني الحاضر بوصفه مرجعية ثابتة... بتوجيه التاريخ نحو تصور بسيط جدًا لثقافت رائع وممتد في الزمن»<sup>(60)</sup>.

### ثانيًا: قراءة في «مؤرخو الذهني»

إذًا، تتكوّن الرؤى الذهنية في الدراسات التاريخية من علوم تساهم في بلورة هذه الرؤى، أو المواقف. ونرى تبرزًا لدور الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس، وذلك مبررًا لما في الذهنية من اتصال بالطبيعة الثقافية للذات البشرية، وبالنتيجة بالقدرات النفسية وإمكانات الوعي والتواصل بين الفرد والجماعة. فالقول بـ «الذهنية

(59) التاريخ الجديد، ص 309.

(60) المصدر نفسه، ص 308.

البدائية»<sup>(61)</sup> هو موقفٌ من ذهنيةٍ حاضرة بأن ذهنيةً ما هي «بدائية»، لذلك إن عنصر «المقارنة» بين الثقافات المتعددة والفئات البشرية المتنوعة سيكون حاضراً في هذا النوع من النَّظر المعرفي في الوجود البشري. إن كيانات الذات تتكوَّن وفق هذه الاعتبارية العلمية؛ فالأنا والآخَر، هما وعيٌّ راهنٌ للذات بنوعية حضورها في الكون. من هنا، إن دراسة الذهنيات ليست قراءة سطحية ساذجة بريئة، أو إنها نقاهة فكرية مارسها بعض الباحثين في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، بل هي إثنولوجيا وإنثروبولوجيا، وهي علم نفس وعلم اجتماع، وهي كتابة تاريخية دقيقة

---

61) بخصوص هذا المصطلح انظر الكتاب لوسيان ليفي بريل العقلية البدائية، حيث تبرز النظرة إلى الآخر من لحظةٍ تقويميةٍ لسلكه تبدأ من الأنا الأوروبية. إن الاستدلال العقلائي والمنطق هو أوروبي، لذا يقاس مدى امتلاك هذه الشعوب للعقل بمدى إمكان تعلمها عادات العقل الأوروبي في التفكير. فهم «متوحشون» بالنسبة إلى الأوروبيين. ورغم أن ليفي بريل حاول اعتماد الموضوعية في معانية الظاهرة، إلا أن الطرح المفهومي للفكرة بحد ذاته، يشير إلى الذهنية الأثروبولوجية الاستعمارية للأوروبي في تلك الفترة. لكن ليفي بريل أضاء على الوقائع الاجتماعية والعادات العقلية والأحلام والفضول والتجريد والمعتقدات، وكل ذلك، محاولاً فهم هذا الآخر، غير الأوروبي. يفضل منهجه في المقدمة والتمهيد للكتاب، ويخلص في كل استنتاج تحليلي إلى: «الفروق التي تميز بين العقلية البدائية وعقلية الأمم المتحضرة عديدة جداً... ينفرون أشد انفور من الاستدلال العقلائي... هذا انفور لا يرجع إلى قصور أصيل أو عجز طبيعي في إدراكهم، بل بالأحرى إلى مجموعة العادات العقلية... ولما احتك أهل أفريقيا الجنوبية بالأوروبيين اضطروا إلى بذل شيء من التفكير التجريدي الذي كان جديداً عليهم... ولكن جميع هذه الفروض لا تكفي لتفسير الوقائع تفسيراً مقنعاً. لذلك يجب علينا أن... نتوفر على الدراسة الموضوعية للعقلية البدائية... ومعنى ذلك أنه لا يجوز لنا أن نفسر بادئ ذي بدء نشاط البدائين العقلائي بأنه صورة بدائية من نشاطنا...» (ليفي بريل، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، مراجعة حسن الساعاتي، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت، ص 6-20). وانظر كذلك كتابه: ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة محمد قاسم، مراجعة محمد بدوي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، د.ت

لتفاصيل «الوصل والفصل» بين المحطات الزمنية في التاريخ الحضاري للجماعات البشرية. وهذا يجعلنا نستوضح تبعاً المجال التاريخي للذهنية، ومفهوم «الذهنية البدائية» مثلاً، كما شرحت الدراسات الأثروبولوجية والاجتماعية، وكذلك لا بد من عدم الإغفال عن أن تحليل الذهنية لا ينجز، كذلك، إلا ضمن وعي العلاقة البنوية بين التاريخ وعلم النفس على مستوى الدراسات العميقة، ذلك أنه كما أورد دوس عن هنري بر: «إن التاريخ في مجمله هو علم النفس بالذات: إنه ولادة وتطور النفسانية»<sup>(62)</sup>.

تطورت الدراسة التاريخية فانفتحت على دراسة العلاقة بين الفرد والجماعة استناداً إلى المعطى الاجتماعي بوصفه بنية، فكان للبنوية ولعلم الاجتماع الدور كهامي وللأثروبولوجيا التاريخية الناجمة عنها أثرٌ لا بد فعله في دراسة الذهنيات. وقد كان للوسيان فيفر ومارك بلوخ دور الريادة في تأسيس هذه الاتجاهات. لكن الفارق بين فيفر وبلوخ، أن الأول ركز اهتمامه على الفرد أما الثاني فعلى الجماعة. وفيفر إذ انتقد غياب الفرد عند بلوخ، فقد عني بعلم النفس ودوره في التحليل المتخصص بحضارة معينة،

كي لا نفع في التعميمات التاريخية البائسة. يقول: «ليس الفرد أبداً إلا ما يسمح به عصره ومحيطه الاجتماعي»<sup>(63)</sup>. من هنا اهتم بما يسمى «علم النفس الاستيعادي (المستعيد للماضي) أو علم النفس التاريخي، [الذي] يرمي إلى إعادة بناء الأطر الذهنية للعصور الماضية، وإحداث قطيعة مع مفهوم لطبيعة إنسانية لا زمنية ثابتة، وكذلك مع كل مفارقة تاريخية»<sup>(64)</sup>.

ولكي نفهم المقصود بعلم النفس التاريخي (الاستيعادي)، نلقت إلى كتاب جان بيار فرنان الأسطورة والفكر عند اليونان دراسات في علم النفس التاريخي، إذ تبين من منهجيته نوع الاهتمام بالذهنية التي تكمن في بنية الإنسان الغربي، الممتدة منذ الإنسان اليوناني، «فسواء أتعلق الأمر بالأحداث الدينية... أم بالفلسفة أم بالعلم أم بالفن أم بالمؤسسات الاجتماعية أم بالأحداث التقنية والاقتصادية، فنحن نعدّها دائماً كأعمال من صنع البشر، كتعبير عن نشاط ذهني منظم. ومن خلال هذه الأعمال نبحت عمّا كان الإنسان ذاته، ذلك الإنسان اليوناني القديم، الذي لا يمكن فصله عن الإطار الاجتماعي والثقافي

(63) المصدر نفسه، ص 133.

(64) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الذي هو خالقه ومنتجه على السواء»<sup>(65)</sup>. يتحدث فرنان عن تطور هذا العقل اليوناني وصولاً إلى الهيئة التي عليها الإنسان الغربي اليوم، وركّز في كتابه على تحليل التاريخ الاجتماعي والتاريخ الفكري وتاريخ الفكار الأخلاقية وتاريخ الرسم على قدر ما يمكن لهذه المفاهيم «أن تُستعمل دون مفارقة تاريخية بالنسبة إلى العالم اليوناني»<sup>(66)</sup>. ذلك أن المبحث الذهني في هذا السياق هو الذي يدرس التفاعل الحالي للفرد، في بنية اجتماعية حاضرة، كأنه امتداد لذهنية تاريخية تغيّرت وتحوّلت وتبدّلت، وصولاً إلى ما هو عليه اليوم، فهو ليس منبثاً في المجتمع بلا روابط. وبعدم إحداث المفارقة التاريخية والقطائع المعرفية التي تبتز المعلومة، تمكن فيفر من أن يبني تصوراً للتاريخ الأدبي، فوضع «أسس علم اجتماع أدبي وتاريخ للذهنيات عندما يبحث في التعرف على ظروف الإنتاج والانتشار الأدبي، وفي العلاقة التي يقيمها القارئ بالأثر... يجب إعادة تركيب البيئة والتساؤل عمن يكتب ولمن يكتب

(65) جان بيار فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق، مراجعة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص 43.

(66) المصدر نفسه، ص 51.

ومن يقرأ ولماذا يقرأ»<sup>(67)</sup>. إذًا، أصبح الربط بين الإنتاج الثقافي والشخصية المنتجة، يُدرّس بوصفه علمًا للخطاب الثقافي نفسه، وذلك استنادًا إلى المعطى التاريخي الذي أفرزه بهذه الكيفية أو تلك. إن الذهنية التاريخية هي التي حاكت الأدب بهذه الطريقة، فالأدب نقدُ الحياة. يعاين بيار زيبا هذه الظاهرة، ويذكر تعريفًا ليوري تينانوف، إذ يقول: «إن الحياة الاجتماعية تقيم علاقة ترابط مع الأدب من خلال المظهر اللغوي في المقام الأول»<sup>(68)</sup>. ويتحدث زيبا عن «الوضعية الاجتماعية-اللسانية»، ويذكر أنها «محاولة لمضاعفة التعقيد في النموذج من دون التنكر للبحث عن الاتساق التاريخي. إن إشكالية كهذه يمكن أن تحدد على أنها وحدة تاريخية مفتوحة على الماضي والمستقبل على حد سواء ومنطبعة بطابع التعايش مع العديد من اللهجات الاجتماعية والخطب التي تبدو متفاوتة...»<sup>(69)</sup>. ذلك أن التباين في فهم الظواهر الاجتماعية وبروز النقد الأدبي المعاين لهذه الظواهر هو الذي ينتج تعريفات لهذه

(67) التاريخ المفتت، ص 136.

(68) بيار ف. زيبا، النص والمجتمع آفاق علم اجتماع النقد، ترجمة أنطوان أبو زيد، مراجعة موريس أبو ناصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013، ص 49-50.

(69) المصدر نفسه، 204-205.

الظواهرات، أي هو الذي يؤثر في النظريات الاجتماعية التغييرية الكبرى. فالأيدولوجيات تبرزها الخطابات، وهذه كلها تُبدي الذهنية التي تحكم الخطاب. والخطاب هو التصور اللحظي للتاريخ، أي هو الذي يستوعب الزمان لحظة الخطاب. لذا يقول دوس: «إذا نجح التاريخ في استيعاب الأدب والألسنية والأيقونوغرافيا<sup>(70)</sup>، فيمكنه أن يأمل بمستقبل زاهر في مجال معرفة الثقافة»<sup>(71)</sup>.

أما مارك بلوخ فحقله «الأثروبولوجيا التاريخية» بامتياز. ففي مقاربتة للذهني بحث «العلاقات القائمة بين المواقف الدينية والوقائع الاجتماعية لفهم الخلفيات الاجتماعية للتاريخ الديني والخلفيات الدينية للتاريخ الاجتماعي...»

(70) انظر: «الأيقنة (Iconographie): المصطلح مستعار من الكلمة الإغريقية (εἰκὼνγράφειν) 'رسم صورة شخصية'، ويمكن أن يدل من خلال توسع المعنى على مجموعة صور أشخاص مشهورين. الأيقنة المشتقة من الكلمتين الإغريقيتين eikon (صورة) و grapho (كتب). علم فرعي من تاريخ الفن. وهي تغطي شكلين متناظرين ومتكاملين: 1- ملاحظة العمل التشكيلي، وبفضل استخدام مقارنات مع مؤلفات أخرى، مرتبط بمعارف مستقاة من الكتب، وقراءة الدلالات الواضحة التي تتضمنها. وهكذا يستخلص الموضوع الذي ستعالجه الصورة. إذا يعد أي تصوير علامة معنى ثان. 2- جرد أعمال تتناول الموضوع نفسه...» (إتيان سوريو، قاموس علم الجمال، ترجمة بسام بركة وعلي نجيب إبراهيم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، 2022، ص 1231). للتوسع أكثر حول العلاقة بين الأيقنة (Iconolize) والإيقونوغرافيا والأيقونولوجيا، راجع كتاب: و. ج. ت. ميتشل، الأيقونولوجيا: الصورة والنص والأيدولوجيا، ترجمة عارف حديفة، مراجعة عماد شبيحة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2020.

وعلى صعيد تاريخ الذهنيات لم يكتف بالوثيقة المكتوبة ولكنه أثرها بالإيقونوغرافيا»<sup>(72)</sup>، فيكون بذلك قد ربط بين النص والحدث المعيش. وهو بهذا الربط لا شك سيفسّر السلوك الفردي انطلاقاً من الجماعي، وسيهتم بالذهنيات التي أنتجت الحدث. وقد ظهر ذلك في كتابه المجتمع الإقطاعي (Feudl Society) «حيث قلل من التشديد على الأحداث الخاصة لمصلحة الاهتمام بالمدة الطويلة وتصوير الذهنيات (mentalités): البنية العامة لاعتقادات واعتبارات الأفراد، وفي هذه الحالة في العصر الوسيط»<sup>(73)</sup>.

وهناك مسألة شديدة الأهمية في كتابة التاريخ، التاريخ الجديد، مع مارك بلوخ، وهي أنه أخضع التاريخيّة للتجريبية، بمعنى أنه تعامل مع التاريخ بوصفه علماً تجريبياً من ناحية الربط بين السبب والنتيجة، أي في كشف العلاقات، فلو أخذنا ما خبره شخصياً من مشاركته في الحرب، كيف أثر في فهمه للكتابة التاريخية، سندرك فهمه للوظيفة التوثيقية الجديدة للتاريخ، وكيف أن بإمكانه استشراف المستقبل وفهم الماضي، من خلال استيعاب

(72) المصدر نفسه، ص 139-140.

(73) كريغ كالهون (تحرير)، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، 2021، ص 737.

الحدث، على أنه ضمن سلسلة من التحولات الدائمة والتغيرات التي تؤدي فيها البنية الذهنية المشتركة دورها في فهم ما يجري؛ «هناك تجربة ولكنها وجودية هذه المرة قادت مارك بلوخ إلى درب دراسة البنى العميقة لهذه الأنماط الذهنية: إنها حرب 1914-1918 التي شارك فيها كجندي ولكن كمؤرخ أيضًا يفكر في ما يرى»<sup>(74)</sup>. في تأريخه لتجربته، يقول: «فالتاريخ في جوهره هو علم التغيير. إنه يَعْلَم ويُعَلِّم أن أي حدثين لا يتشابهان أبدًا في ظروف حدوثهما، لأن الظروف لا يمكنها أبدًا أن تتطابق... تطوّر الإنسان يقوم على عناصر، إن لم تكن ثابتة، فهي على الأقل دائمة... التاريخ هو، في كلمة واحدة، علمٌ تجريبي أصيل لأنه علمٌ يمكنه النجاح تدريجيًا، من خلال دراسته للحقائق وتفكيكها بفضل إعمال العقل والمقارنة،

في اكتشاف العلاقات المتبادلة بين السبب والنتيجة»<sup>(75)</sup>.

من كل ذلك، نستنتج الأهمية الكبرى للعيش في الحدث، بل للحضور الواعي للذهني في الحدثي، بحيث

(74) التاريخ المفتت، ص 140.

(75) مارك بلوخ، الهزيمة الغربية شهادة نُظِّمت في عام 1940، ترجمة عومرية سلطاني، مراجعة يوسف معوض، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، 2021، ص 118-119.

إن الدراسة الوضعية للتاريخ، ضمن العلاقات الرابطة بين الزمنين الماضي والمستقبل في لحظة الحاضر، هي التي تحدد السيرورة التاريخية في إمكان رؤية العالم. هذه الرؤية التي نراها في الفلسفة لحظةً وجوديةً كبرى، وقد تجسّد ذلك فعلاً في التطور في الكتابة التاريخية، من العناية بالأنثروبولوجيا التاريخية إلى التاريخ السوسيوثقافي، ثم إلى الأنثروبولوجيا التأويلية<sup>(76)</sup>، بكل ما للكلمة من معنى، في الربط بين الفلسفي والتاريخي.

---

(76) انظر كتاب: فريدريك بارث وأندريه غنغريتش وروبرت باركن وسيدل سيلفرمان الأنثروبولوجيا حقل علمي واحد وأربعة مدارس، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر وإيمان الوكيلي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، 2017. إذ بالإمكان التعرف إلى التطور في الكتابة التاريخية، والتحويلات التاريخية الكبرى ضمن المدارس الأنثروبولوجية الأربعة: بريطانيا والكومنولث، البلدان الناطقة بالألمانية، البلدان الناطقة بالفرنسية، ومدرسة الولايات المتحدة الأمريكية



## الفصل الثالث

### الذهنية والفلسفة

إن ما يجدرُ بنا اللفتُ إليه في الربط بين الذهنية والفلسفة هو ما يمكن أن نسميه تَكُونُ التفلسف. ذلك أن أي وضعيَّة تفكُّريَّة قائمة هي مبعثُ جدلٍ وسألٍ وشك في الوجود، لذا إن إنماءَ الذهن هو الحاصل دومًا، إذ إن اكتمالَ الذهنيَّة هو الوضعية المستحيلة، لذا فإن ما يساوقُها في الاستحالة أيضًا هو الاكتمال الأنطولوجي، أي إمكان الثبات الوجودي للأشياء في الكون، إذ لا يمكن استعادة الخزين الذهني من دون مَعَبَرِ الحَدَث. والمشهديَّة هي موضعُ استحضر الذهنية، لذا إن الواقع هو مجال إمكان الذهن وإظهار القبلي في العملي.

بناءً على هذا الاختلال المواكب للبقاء في زمنٍ يجري، فإن نماء السؤال هو الوعي الرابط بين الذهن والواقع، أي بين التصوُّر والمكان بالممكن، وما بين المطرَحين إمكانُ الكائن في استصلاح المساحات الخاضعة لهيمنة العادي على حساب انفتاح الجديد. ولما كان الاختلال المواكب لا يمكن

التغلب عليه إلا بمساوَفته لمجاوَزته، أي بمواكبة الاختلال في سبيل استقامةٍ جديدة تليه نحو حالةٍ جديدةٍ من التوازن والاختلال، فإنَّ البعدَ الزمني هو الناحية الواجبِ قصدُها بالرأي، حتى تحضُرَ في الرؤية المكانية. وإن العناية بالفهم هي الفعل الضروري في ضبط العلاقة بين القبلي والبُعدي في لحظة الأوان الحضورى القائم. إن هذه الجِراء في إبداع الرأي، هي الخُطوة الضرورية لاستعادة التوازن في كل مرة، أي وعي التَّأويل المفسِّر لتشكُّلات المفهوم في لحظة الفهم، ككشَف اللقاح لجائحة طارئة. ذلك أن الإنسان لا يعرف نفسه بأي عبارة لا يشعر بها موجودة في ذاته، أثناء الحدث، والشعورُ بالعبارة هو وضعها موضع الفسارة، أي إجراء فهمها القصدي ورؤية خزيتها الذهني في مجال الواقع، حيث نقول عندئذٍ إنها مادة ثقافية.

إن الذهنية تسهم في تشكيل المنظومة الثقافية، وتؤسس للرؤية المجاوزة، فيكون الرأي هو كينونة الرؤية في الحدث. من هنا، نقول لولا الحدث لما بدرَ الذهنُ، فالخزين المعرفي لا يبني وحدَه الوضع الأنطولوجي، بل إن الجديد نفسه هو كينونة اعتراف الكائن برأيه في الحدث القائم، أي الإقرار بالحاضر، وإعلان استمرار البقاء. إن

الحضور يمنع الشغور، وذلك لأن الذهنية قادرة على تهيئة الكائن بتصور فكرة المستقبل الآن، أي بعقل الحاضر ومواجهة الاختلال. فكل وجود هو استشراف لممكن قادم، وإدراك لحظة تقدمية، رغم المعارف القائمة، أي إدراك ضرورة تجاوز الموجود لأجل الوجود.

ولا يمكن لغير الحر أن يقول شيئاً عن ذاته، فالحرية تأسيس للصدق. والصدق هو المفسر (مكان الفسر) الذي فيه تنجلي الأفكار الضرورية للوجود، بحيث لا يمكن أن يستحضر الكائن ما لا يبقى كينونته حاضرة، فهو لا يحد ذاته، أي لا يخون ذهنيته الدائمة في أي فعل، كي لا يموت. إن الموت ليس مطلباً عقلياً للبشري، لأن ليس فيه رأي، فهو عطل عارم، لذا إن استدامة الحياة تقتضي حسن اختيار موجبات البقاء والتقدم. فالعلم يمكن الصدق، إذ إن الإخلاص التام للتجربة في المختبر لابتكار لقاح ناجع لجائحة ما، لا يمكن أن يشوبه كذب، لأن الكذب إماتة قاتلة، والإنسان لا يختار الموت إرادياً ليرى ويكتشف الوجود، بل إنه يديم حياته بعلمه ليقى ويعرف وينمو مجدداً.

من هنا، نلتمس الذهنيات المختلفة في انتقاء نوعيات

الحضور الإبداعي في العالم. والإبداع ليس اعتبارياً في بنية الكائن البشري، لذا تتعدّد الثقافات والرؤى والأفكار لإتمام المهام الوجودية المستمرة للكائن العاقل في العالم، كي يقدر على مجارة الطبيعة، فيسيطر دون هيمنة، أي يعقل فلا يبطش.

نناقش في هذا الفصل، باقتضاب يفى بالعرض، ووظيفة الذهنية في إنجاز فكرة «رؤية العالم» المتكوّنة في المعطى الثقافي الشامل، وبالنتيجة سنلمح إلى العلاقة الإبداعية بين المعرفي والأنطولوجي، انطلاقاً من إمكان الحدّثي التأويلي، بحيث تبدو لنا الذهنية متجلّيةً في هذه الحيثية الوجودية. وقد شرح محمد شوقي الزين في كتابه رؤية العالم ونظام الثقافة بنية الثقافة<sup>(77)</sup> كيف تفاعل الفلاسفة تاريخياً بنظريات معرفية تصوغ رؤى العالم. من هنا، وجدنا أن نلمح إلى أن بناء الرؤية، وهو التفلسف، هو الفعل الذي يبدي الذهنية. فالثقافة مظهرُ الذهن واقعيّاً، والفلسفة تؤكد في هذا المجال الحر، أو ما سمّاه الزين «الثقاف».

### أولاً: الذهنية استيعابٌ أنثروبولوجي

(77) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة بنية الثقافة، (نقد العقل الثقافي، الجزء 2)، دار الروافد الثقافية/ابن النديم، بيروت - وهران، 2022.

وحتى نحدّد ما نقصده في الإجراء الذهني داخل الفعل الفلسفي، نشير إلى منهجية كانط «البراغماتية» في المعاينة الأنثروبولوجية التي قدّمها، بحيث إنّ أي معرفة بالإنسان هي معرفةٌ بالعالم، وهي في الجانب الفلسفي (البراغماتي هنا) إمكانيٌّ كشف فعل الإنسان في الطبيعة، أي عدم الاكتفاء بالمعرفة الفيسيولوجية. يقول كانط: «الإنسان ... هو الغاية القصوى من نفسه. وإذا فالمعرفة به بناءً على نوعه، من حيث هو كائن أرضيٌّ وهب عقلاً، تستحق أن تسمى معرفةً بالعالم، ... وأما النظرية التي تخص معرفة الإنسان، من حيث هي مأخوذة بوجه نسقي (أنثروبولوجيا)، فيمكن تناولها من وجهة نظر فيسيولوجية أو براغماتية. فالمعرفة الفيسيولوجية بالإنسان غرضها استقصاء ما تفعله الطبيعة بالإنسان، وأما المعرفة البراغماتية فتتظّر فيما يفعله الإنسان، من حيث هو كائن فاعل بحرية، أو ما يجوز له وما ينبغي عليه فعله بنفسه»<sup>(78)</sup>. إذا، الإنسان يُدرِك نفسه في العالم، من هنا إن الذهنية الحضورية للكائن الفردي المحدّدة لتوجّهه في هذا العالم، أي لرؤية العالم بكيفية ما، وعلى هيئة ما، وفق

(78) إيمانويل كانط، الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية، ترجمة فتحي إنقزوي، دار صوفيا، الكويت، 2021، ص 91.

تصوّرٍ خاصٍ مربوطٍ بالعام، أي ضروري ضرورة كل تصوّرٍ  
يُنْدرُ عن كائنٍ عاقلٍ في هذا العالم.

ويقول كانط عن الأنثروبولوجيا هي براغماتية  
«إن تضمنت معرفة بالإنسان من حيث هو مواطن  
عالمي»<sup>(79)</sup>. هنا نسأل، عن معنى العالمية، فالعالم كما ذكرنا  
سابقاً، ليس مجال هيمنةٍ وبطش، بل سيطرة واقتدار، لذا  
إن إنجازيّة مفهوم المواطن العالمي هي النضال الإنساني  
الحقيقي في وضع نفسه بأمانٍ في هذا العالم. هذا التوسُّعُ  
الهوويُّ في الانتماء إلى العالم هو مجال التفلسف الذي  
يقتضي بحسب كانط معرفةً بأنفسنا كيف تتموضع في  
موضع استيعاب أنثروبولوجيٍّ لفهم العلاقة الحتمية  
مع الآخر. وإن الفلسفة لا تنتج من استيعاب المحلي  
في ذاته والاكْتفاء به، بل من المعرفة في موقع الذات في  
العالم معرفة عامة، إذ «يجب علينا مع ذلك أن نكتسب  
من قبل في أنفسنا، بمعاشرة أبناء وطننا وبلادنا، درايةً  
بالإنسان، إن شئنا أن نعلم أين يتعين علينا أن نبحث في  
الخارج... المعرفة العامة هنا متقدمة على المعرفة المحلية، إن  
لزم عليها أن تنتظم بحسب الفلسفة وتستهدي بها»<sup>(80)</sup>.

(79) المصدر نفسه، ص 92.

(80) المصدر نفسه، ص 93.

إذًا، معرفة الإنسان المحلي هي المقدمة اللازمة لمعرفة الإنسان عمومًا، أي هي التي تمكّن من فلسفة الإنسان بما هو إنسان. لذلك، نرى أن كانط أعطى لعناصر الذّهنية في تحليله الأثروبولوجي بعدًا لا يمكن تجاوزه في كشف المعطى الثقافي التاريخي للحضور البشري في العالم. هذا الحضور المعرفي الذي لا يقوم إلا بإنهاء الملكة العقلية وإدراك الطبائع وفهم الأخلاقيات، وهو قد أعطى للحس المشترك دور المنع من «الخبيل»، فقد قرن العقل بعلاقة الأذهان ببعضها، يقول: «إن الأمانة العامة الوحيدة على حالة الخبيل هي فقدان الحس المشترك (sensus communis)، وطريان قريحة منطقية خاصة (sensus privatus) بالضد من ذلك... ذلك أنه يلزم لصحة أحكامنا بوجه عام، وكذا لسلامة ذهننا، مرتكز ضروري ضرورة ذاتية حتى نقيس ذهننا بذهن الآخرين، بدل أن ننعزل فرحين بما لدينا، وأن نصطنع بما لنا من تمثل خاص أحكامًا عمومية»<sup>(81)</sup>.

ثانيًا: الذّهنية وفلسفة ما بعد الجائحة

ولمّا كان الراهن هو مبعث الفهم، فإن ما يمرُّ به العالم

(81) المصدر نفسه، ص 261-262.

اليوم لا يمكنُ تجاوزه في معاينة أي مفهومٍ ظاهرٍ في بناء ثقافة الحضورِ في العيشِ بأمان، أي ما سميناه مواكبةً الاختلال لتجاوزه. نُلمح في هذا السياق إلى دراسةٍ راهنية، أي في زمن جائحة كوفيد 19، ليكولا تولنكوف وآخرين في مجلة منافذُ ما بعد حداثة (Postmodern Opening) بعنوان «الذهنية بما هي بابٌ من أبواب الفلسفة الاجتماعية في مجتمع ما بعد الجائحة» (Mentality as Category of Social Philosophy in the Post-Pandemic Society)<sup>(82)</sup>. يرى مايكولا ورفاقه أن «الإصلاحات الجذرية تُعدُّ دائماً تغييرات أساسية في أسس حياة الناس، وهي ترتبط بتوجهاتهم القيمة وأفكارهم ومعاييرهم ومعتقداتهم الراسخة والصور النمطية لديهم. وتتعلق العمليات الحديثة للاندماج والعولمة بجميع مجالات الحياة في مجتمع ما بعد الجائحة. إذ تدخل الإنسانية حالةً جديدة نوعياً من التناقضات المعقدة المرتبطة بالتنمية المكثفة للتفاعلات والعلاقات الاقتصادية والسياسية والروحية. في ظل هذه الظروف، تكتسب المعرفة وفهم طرق التفكير، والتكوين الروحي

---

Tulenkov, M., Gugnin, E., Shtepa, S., Patynok, O., & Lipin, M. (2021). Mentality as (82) Category of Social Philosophy in the Post-Pandemic Society. *Postmodern Openings*, 292/<https://doi.org/10.18662/po/12.1Sup1> .403-12(1Sup1), 393

العام للأمة، والجماعات العرقية، أي كل ما يسمى بالذهنية، أهمية خاصة. فمعرفة طبيعة ذهنية المجتمع، والقدرة على أخذها في الاعتبار في عملية التنبؤ بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية، والقدرة على تحييد الجوانب السلبية في العلاقات العرقية الوطنية الناجمة عن الاختلافات الذهنية هي حاجة ملحة وشرط للنجاح في جهود التكيف لمجتمع ما بعد الحداثة<sup>(83)</sup>. ونتيجة لهذه الاعتبارات الفلسفية الاجتماعية في معاناة مفهوم الذهنية، فإن الذهنية ستبدو ظاهرة لا بد من تفكيك عناصرها الأولية الأساسية وتمييزها من تلك العرضية. فالذهنية لا يمكن أن تحضّر معزولةً عن إرثها المتراكم، لذلك تتناول الدراسة كل العناصر المكونة للعلاقة بين الفردي والاجتماعي، وبين الخصوصي والعمومي في إظهار المواقف الشخصية وكل ما يعكس المواقف الذهنية عبر نوعية التوجهات والإدراكات والتقديرات والسلوكيات الفاعلة في الفهم الأيديولوجي للمنظومة السياسية الاجتماعية الراهنة.

ومن الأهمية وعي أن «الذهنية تعكس، بطريقة ما، التجربة التاريخية للأمة، وتقلبات تكوينها وتطورها.

ويمكن القول إن الذهنية هي ذاكرة خاصة لكل شخص عن الماضي، إنها محدّدٌ سيكولوجي لسلوك الأشخاص المطبّقين لـ «ناموسهم» الذهني في كل الظروف، حتى الكارثية منها»<sup>(84)</sup>. وإذ تعنى الدراسة بأهمية التكيّف الاجتماعي للفرد، فإنها ترى أن الذهنية هي ظاهرة اجتماعية-ثقافية، تحدّد المواقف التي تحكم حوار الثقافات بوصفه المساحة التي يشتدّ فيها حضور الدلالات والآراء الوجودية المتنوعة. إن وعي المواقف الذهنية في هذا السياق هو الذي يؤكّد ثقافة الاختلاف التي تحمي الحضور البشري الآمن في مجتمعات ما بعد الحداثة وفي ظل الجوائح. من هنا تبرز الذهنية بوصفها محدّدًا قيمياً في السلوك البشري.

كذلك تتطرق الدراسة إلى الحاجات الوجودية للإنسان، وإلى بناء الموقف الوجودي، وذلك بإدراك الحاجة إلى التواصل والانخراط في الجماعة، والحاجة إلى التعالي على السلبية والعشوائية والحاجة إلى وعي الجذور التي تشعر الفرد الأمان وعدم الانعزال، وكذلك الحاجة إلى تحديد الهوية الفردية لندرك «مَن أنا»، والحاجة إلى التوجه

والقصد<sup>(85)</sup>. إن كل ذلك يؤكّد الدور الجوهرى للذهنية فى تحديد الواقعة الاجتماعية، بما هى معطى اجتماعى ثقافى قائم على مفهوم «المسؤولية المشتركة»، فالإنسان لا يعيش بمفرده فى هذا العالم. لذلك إن «الذهنية الشخصية» لا يمكن أن تنبى لوحدها ضمن المعطى الثقافى والأثروبولوجى والتاريخى إلا ضمن الواقعة الاجتماعية الحية، بما هى «ذهنية اجتماعية»، وهذا ما يؤكّد اشتراك الجانب النفسى مع الجانب المعرفى فى تشكيل هذا المفهوم للذهنية.

وخلصت الدراسة إلى اعتبار الذهنية مفهومًا غير قابل للتحديد الصارم والتعريف الثابت، لأنه يصف مستويات الوجود البشرى فى العالم، وهذا ما تتعدد طرقه وإمكانات كشفه والنظر البحثى العلمى فيه. وإن «الذهنية أصبحت مفهومًا حديثًا فى الواقع ما بعد الحدائى، وقد صُمِّمَ لىشرح ويعاين الحقائق المستجدة فى مجتمع ما بعد الجائحة»<sup>(86)</sup>. طبعًا، وكل ذلك يجرى استنادًا إلى إمكانات الفلسفة وجهازها المفهومى فى تحديد المعطى الدلالى

---

.400-Ibid, p. 399 (85)

.Ibid, p. 402 (86)

للأنموذج المعياري (البراديغم) الراهن في تحديد النظرة إلى العالم، أو رؤية العالم.

هذا المفهوم الذي لا يمكن أن يتحدّد إلا ضمن اعتبارات الذهنية والعلاقة بين الفردي والعام في المعطى الثقافي الاجتماعي. لذلك إن جائحة كوفيد 19، ليست معطًى عابراً، بل هي حدثٌ سيؤثر في نوعية ظهور الذهنيات المختلفة في العالم. وكذلك إن التغيرات المناخية والحوادث الطبيعية كالزلازل والبراكين وكذلك افتعال الحروب واشتداد الأزمات، كلها قادرة على استحضار الذهنية وإعادة تشكيلها بما ينسجم مع البراديغمات الراهنة.

ثالثاً: الذهنية ورؤية العالم

هنا نعاين مصطلح «الثقاف» الذي برّزه محمد شوقي الزين استجلاءً لمفهوم رؤية العالم. وقد تقيّد بحثه منهجياً «بالمفاهيم الثلاثة المرتبطة بالعالم وهي الرؤية والصورة والتصور، أي المجالات الثلاثة في الإدراك الحسي والموضوع المُدرَك والإدراك العقلي أو النفسي» (87)، وفصّل استناداً إلى هذا المركّب المجالي باقي المفاهيم. ونحن إذ نلتفت إلى هذا الربط بين الثقافة ورؤية العالم، فإننا نستجلي إمكانات

تظهر الذهنية في كل مجالات الفهم، إذ إن بنائية التأمل الفكري الدائم للإنسان في الكون تقوم على كينونة نظرية دائمة الجهوزية والتهيؤ لملء الحدث، أي لتمكين البعد الأنطولوجي من المجال الفينومينولوجي نفسه، أو لتمكين المعرفي من الواقعي ضمن لحظة تأويلية مثل هي الحدث الرابط بين أزمنة قبلية وبعديّة في لحظة حاضرة.

من هنا، عينا في استيضاح الذهنية عبر مشهديات الشائبة المفهومية التكامليّة التي طرحها الزين بين الثقافة والثقاف. فنحن نشهد تمييزاً دقيقاً لإمكان التصوّر في مشهد للصورة، أو تفصيلاً لرحلة الرؤية من الذهن الذي في العالم إلى الشيء الذي في العالم وإلى العلاقة الراهنة وما بين الذهن والعالم، ف«التصور بالمقارنة مع الصورة مثل الثقافة بالمقارنة مع الثقاف. التصور هو امتداد للصورة، والصورة هي إمداد للتصور. الثقافة هي امتداد للثقاف والثقاف هو إمداد للثقافة»<sup>(88)</sup>. فالثقاف مجال تأسيس، أي يدخل في ما يمكن أن نسميه «هيولى الوضع»، أي المادة التي فيها تعتمل الوضعيّة في المشهديات لتأسيس موضوع راهن يملأ الحدث بالمعرفة، أي يظهر الانوجد بحسب

(88) المصدر نفسه، ص 36.

قصد في الكون الراهن.

ونرى عنده أيضًا محاولة جديّة لتمييز الأيديولوجي من الفلسفي، أو رؤية العالم بما هي انفتاح من الأيديولوجيا بما هي إقفال أو «تعتيم» بحسب ما أورده. من هنا، نراه يضع صدام الثقافات أو الصراع بين التأويلات في خانة الابتعاد عن رؤية العالم، أي طغيان فكرة فردية على واقع معيش؛ «ما الصراع أو الصدام سوى رؤية جزئية لها أطماع توسعية بأن تكون الرؤية الجامعة»<sup>(89)</sup>. هنا، نلتفت إلى أن الذهنية مفهوم قابل للقصدية فلا يطغى، وكذلك قابل للإهمال فيطغى، ذلك أن عدم العناية في مراقبة التكوّن الفلسفي لأي رؤية في العالم فهو كفيل بإحضار آراء موجودة بطريقة عشوائية لملء الحاضر. إن اعتبار الذهنية منجاةً من شغور ممكن في الحدث ليس سوى القصور عن الإدراك الواعي لبنية الثقافة. إن خصوصية الرؤية لا تستتبع فرضها، أي الهيمنة بها على الرؤى الأخرى، بل تستوجب وعيًا باختلافها الحضور عن غيرها، أي باشتراكها المفهومي في تأسيس الثقافة.

ويغوص الزين في ضبط المفاهيم، بسبّر وضعياتها وفق

(89) المصدر نفسه، ص 40.

الأنموذج المعياري الشامل لانفتاح الرؤية، أي الفلسفة، ذلك أن إبقاء الرؤية إلى العالم ذات جدوى في الانوجداد البشري الحر يقتضي انفتاحها الإرادي على التعرّف، أي عدم سقوطها في الأيديولوجي، وبقاءها مفتوحة كتصوّر للعالم يعتمل في صورة العالم، في الأيقونولوجيا بدل الأيديولوجيا، كما سنرى. ويذكر الزين أنه «حصل توتر في العصر الحديث بشأن العلاقة بين رؤية العالم والفلسفة: هل يمكن عدّهما شيئاً واحداً؟» (90). وهنا يقصد التمهيدي لما قام به من تفصيل للأبعاد الفلسفية لفكرة «رؤية العالم»، عند اللغويين وفي الفلسفة الوجودية والفلسفة التأويلية والفلسفة التحليلية ومن قبل كل ذلك في الفلسفة الصوفية مع ابن عربي وجان لوك ماريون. وكان في كل ذلك يفضّل في شرح العلاقة الوجودية بين الإنسان والعالم، على المستوى المعرفي الثقافي، وقد استخدم مفاهيم مثل «اللوحيّة» و«الطالع» و«المجلى» و«الصورة- اللطّف» و«الصورة-العنف» وغيرها. لذلك، إن إمكان التفكير بين الموقف الذهني بوصفه موقفاً وجودياً في الوقع، يتكوّن في أطروحة «رؤية العالم» هو التجليّ الأوّل

لفعل التفلسف. فالتفلسف وعيٌ لحاجة الربط بين التخيُّل المفهومي للعالم وأشياء العالم، بحيث يحدث الانسجام أو التكامل بين الذهني والمعيش بإبداعية العقل الدوامة في الربط بين الذهنية المخزونة والمشهدية المتكوّنة.

يقول الزين: «ولا تكتمل رؤية العالم ما لم يكن هنالك موقع في العالم هو نفسه موقف من العالم. ليست الرؤية هنا مجرد انطباع نظري، إنها موقف وسلوك، أي طريقة في انتهاج دروب العالم... إنها مهمة الفلسفة»<sup>(91)</sup>. ويوضح الفرق بين الفلسفة والأيدولوجيا، أو بين رؤية العالم المستنيرة والرؤية الأيدولوجية المعتمدة، وذلك استناداً إلى رأي جان فيليب دلسول (Jean-Philippe Delsol) في ذلك، فـ «الأيدولوجيا تقوم ببتز رؤية العالم عن منبتها الطبيعي وتوجيهها حسب مصالح طبقة اجتماعية مهيمنة... ما أن تنطلق من الطبيعي إلى المصطنع، تسقط رؤية العالم في الأيدولوجيا»<sup>(92)</sup>. نلاحظ هنا لفظين مثيرين، هما الطبيعي والمصطنع، وهناك ربط بين الطبيعي والحرية من جهة وبين المصطنع والهيمنة من جهة أخرى. ولما كانت الرؤية لا تتمُّ إلا في مجال، فإن تضييق الفسح أو تقييد

(91) المصدر نفسه، ص 51-52.

(92) المصدر نفسه، ص 58.

المجال ضمن المجال يجب الرؤية الكلية. وقد ذكرنا قبل قليل أن الصدام تولّده أطماع الرؤية الجزئية في التوسع لتصبح رؤية جامعة. أي إن هناك هلعٌ معرفيٌّ دائمٌ يهجسُ به الفيلسوف أو المفكّر الحر، يتمثل في الحذر الدائم من الوقوع في فخ الأيديولوجيا. لأن الغشاوة التي تحلُّ بسبب الهيمنة العمياء تفصلُ الرائي عن رأيه، أو العقل عن مجاله الحر. «فالأيديولوجيا هي إذاً حركة موجّهة، تنطلق من أساس راسخ هو الرؤية المبلورة حول العالم... رؤية العالم مسألة 'صورة' والأيديولوجيا هي قضية 'فكرة'، وهذا يسوّغُ الفاصل... بين الأيقونولوجيا (منطق الصورة) والأيديولوجيا (منطق الفكرة)»<sup>(93)</sup>. وعندما نفرق بين الصورة والفكرة، فإننا نفرّق بين عدّ الرؤية فعلاً يجري بانتظام وعدّها فعلاً يتبع رأياً بانتظام. إن هذه الحيثية المعرفية بين ما هو أيديولوجي وما هو أيقوني، أي بين الصورة والفكرة، هي المجال الذي تتمظهر فيه الذهنية استثماراً للثقاف. إذاً، الذهنية هي الثقافة في موضع القصدية الآن، أي هي ما يكون الحدث علمياً في الواقع. فتضمين الفعل بمعلومات مخزونة هو الإجراء الذي يظهر

(93) المصدر نفسه، ص 59.

في المعيش، دومًا، لذا إن الأهمية في اقتفاء الصورة يجب أن تحكم العناية في حفظ الأفكار المسبقة، حتى تتحقق قابلية الوجود الإبداعي في العالم، أي ضمان الاستمرار والبقاء في الكون.

وفي الفرق بين الأيديولوجيا والأيقونولوجيا، يوضح الزين مزية القراءة المفهومية التي تناول بها مشروعه «نقد العقل الثقافي»، فيقول: إنها «تبحث في الشبه العائلي للمفاهيم المعروضة (الأيقونة/ الأيدولة، الفكرة/ الصورة، رؤية العالم/ الأيديولوجيا،... إلخ) عن فاصلٍ شفاف يحننا على الاحتراس من الأشباه والنظائر بين الكلب والذئب» (94). فلو أخذنا كل هذه التجاذبات على صعيد تحديد نوعيّة الحضور المعرفي في العالم، فإننا سنجدُ الذهنية هي الفاعل الأقدَرُ في اختلاق الحيّز الملائم للفرد في تظهير عقله الراهن، لذا وجدنا هذا البحث في مضمون كلِّ مفهومٍ مكوّنٍ للبنية المعرفية التي ينجزها الإنسان في علاقته بالعالم. لذلك ميّز الزين بين الثقافة والثقاف، بحسب ما أورده دومون (L. Dumont)، فوجد أن: «رؤية العالم عند دومون هي رؤيتان: رؤية صريحة للعالم (vision

(*explicite du monde*) وهي الثقافة الثانية بوصفها الأفق؛ ورؤية ضمنية للعالم (*vision implicite du monde*) وهي الثقافة الأولى بوصفها البيئة... الثقافة الأولى التي تعطف عليها الرؤية الضمنية للعالم هي 'الثقاف'، المعطى والبيئة، مجموع الرواسخ التراثية والرواسب التاريخية من عادات وتقاليد ورموز... الثقافة الثانية التي تعبر عن الرؤية الصريحة للعالم هي 'الثقافة'، البناء التأويلي والأفق التداولي للثقافة الأولى أو الثقاف»<sup>(95)</sup>. إذًا، بين الضمني والصريح يكمن مجال الإبداع في إنجاز الوجود المعرفي في العالم. ذلك أن الفرق شاسعٌ بين الهيمنة العمياء أيديولوجيًا والسيطرة المستنيرة فلسفيًا، إذ إن التعامل مع الطّبع في معالجة الفكرة، أي في إبداع الرؤية، هو الذي يبقى باب الاجتهاد المعرفي مفتوحًا في هذا الكون، أما الانغلاق بالاصطناع، أي اتباع الرؤية الواحدة، فهو كفيل بسلب الإنسان إرادته في المعرفة واقتداره التعلّمي الحر. لذلك إن وعي العلاقة بين الخزين الذهني والحدث الراهن هو الذي يجب أن يتّسم بالإبداعية، أي بتوسط مبدأ «رؤية العالم» بين أي تصوّر قبلي وصورة واقعية

(95) المصدر نفسه، ص 66.

حاضرة. وهذا ما يعكس فكرة التقدم في حلّ إشكاليات العلاقة بين الماضي والحاضر أو بين ما يصبح أصيلاً بحكم الزمن وما ينبغي أن يصبح أصيلاً بحكم العيش الراهن. لذا أوماً الزين إلى هذه العقدة؛ «اتخذ هذا التوتر بين المطبوع والمصنوع، العنوان المعروف 'الأصالة والمعاصرة'»<sup>(96)</sup>. فالذهنية تحتوي صوراً كثيرة لا يمكن رؤية نجاعتها إلا في «الأيقونة» التي تبديها في الواقع. ويميز ميتشل (W. Mitchell) «بين الصورة (image) والتصويرة (picture) ... حيث الصورة هي الكينونة المتوارية التي تتجلى تاريخياً في الأيقونة بوصفها الدعامة المادية. الصورة في رأي ميتشل تدوم في الزمن حتى بعد زوال التصويرة بالضياع أو التلف»<sup>(97)</sup>. إذاً، الخزين الذهني هو المتنقل عبر الزمن، لذا إن الجدارة تكمن في التكيّف مع الحاضر بما يلائم الرأي الحر، وليس الاكتفاء بالصور الموجودة. ولو حاولنا استثمار مفهوم «الثقاف»، الذي شرح مضمونه الزين، في فهم تأثيرات الذهنية في الفلسفة، فإن ما يجب التنبّه إليه هو إمكان الانتقاء، أي وعي الحضور الثقافي في الواقع المعيش، كي تتمكن من تحديد العناصر الواجبة

(96) المصدر نفسه، ص 67.

(97) المصدر نفسه، ص 75.

للرؤية الإبداعية في الكون. فالكينونة لا تسبقُ الكائن في إبداء الرأي، بل هي تلازم الحيشة في الحدث، لذا إن الكائن الرائي هو الذي يقولُ الذهن بحسب مقتضيات الراهن، أي يتموضعُ في فعل الرؤية بدل من أن يسقط في قبضة الرأي الموجود مسبقاً، وإلا سيكون غائباً عن الحدث وهو فيه.



## خاتمة

إن ما يمكن أن نخلص إليه بعد هذه الدراسة الوجيزة لمفهوم الذهنية، يمكن أن نستجليه من وعينا إمكان الموقف الذهني في الحدث، أو ما سميناه «الذهنية الحدئية». وما نقصده من هذا المفهوم هو تأويل أنطولوجيا الذهنية الحضورية القائمة على وعي فينومينولوجي بالانوجاد بين عيائين وإكديين، هما: عيانٌ غابِرٌ وعيانٌ حاضِرٌ. ونقول عيائين، ولم نكتف بالنظر إلى الغياب حيث هو ولا إلى الحاضر حيث هو، لأن ما يعيننا في بحث الذهنية هو الموقف الذي لا يزال في طور التكوّن. إن الذهنية معطى ينافس المشهدية في فعل الحدث، لذا تتمايز تفاعلات البشر، كلٌ بحسب اختيار وضعيته البيانية، الظهورية المعرفية، للكينونة.

إن ما لمسناه في معنى الذهن والتذهن هو القوة والحفظ والقدرة على إحضار المخفي إلى العيان، بحيث إن التحكم في الخزين المعرفي أو الخزين الثقافي الشامل ليس فعلاً بشرياً يمكن تلافيه في أي موقف إبداعي، بل إن هذا الزمن هو عيائياً دوماً، أي لا انفصال بين أزمنة التفكّر إلا باختيار

المواقيت التي تنتقي من الماضي أو المستقبل ما بإمكانه الحضور. والحضور اختياراً إراديّاً للظهور، مهما اشتدّت جبريّة الواقع في تشكيل وضعيّة الكائن. وقلنا إن الذهنية فيها عيانٌ غابر، وقدامتُه لا تكِلُّ في همزٍ أيّ حدثٍ ممكنة في عقل الكائن للكون. لذا إن عراقة المعلومة في الذهن لا تَبلى إلا بفعل الإقصاء المغربي في الحاضر لمعلومة أبدلتها الكينونة الحديثة الراهنة بأخرى ضاهتها في الوجود. وإن تفوق المعلومة حضورياً على معلومة أخرى هو التأسيس الأخلاقي الجديد للكون، في كلّ مرة يقرّر فيها الكائن تعليم العالم، أي معرفته قصدياً لتكوين رؤية له فيه.

إن رؤية العالم هي الفعل البشري الدائم، إذ إن الإنسان لا يقبل بمكانٍ واحدٍ للوجود فيه، بل هو يطاوعُ رغبته الأنطولوجية في التوسع المكاني الممكن. إن الإنسان هو كائن المدى، لذا لا شيء يفوق الحرّية في اعتباراته. وإمكان التوسع المكاني الحر تؤمّنه الحوافز الذاتية على التعرف إلى الآخر. هذه الحوافز هي الثقافة التي تعدّ الكائن بالكشف الدائم، لذا تتيح له الربط الوثيق بين ما يعرف وما لا يعرف. لذا، إن التقدّم لا يكون مغامرة عشوائية أو خطوة عمياء في العالم، بل هو الفعل الواعي في استقبال

الصور الجديدة، بتصورات مُهيّئة لها، تحدثُ الانتقال نحو الأفضل.

يمكننا هنا الإشارة إلى التفكير في المستقبل، واستشرافه وسبره وتخمينه والتكهن به والتبصّر فيه وتحليله، أي ما يسمى دراسة المُستقبلات. وهنا نذكر ما أورده مازن الرمضاني في ما يتعلّق بمدخلات تشكيل المستقبلات، ونركز على مدخلة «الصور الذهنية»، وهي «التي يحملها الإنسان و/ أو المجتمع والتي تفضي إلى أن تكون أنماط سلوكه حيال المستقبل انعكاسًا لها»<sup>(98)</sup>، بحسب ما شرح جايمس داتوور في مدخلاته الأربعة. ويقول الرمضاني: «ولتذكّر أن تصنيف المجتمعات إلى ماضوية أو مستقبلية أو ما بينهما، مردّه تأثير نوعية هذه الصور الذهنية في دفع المجتمعات التي تأخذ بها إما إلى التغني بالماضي، أو الاهتمام بالحاضر، أو العمل الإبداعي من أجل المستقبل. وإدراكًا لتأثيرها يؤكد مستقبليون أن دراسات المستقبلات صارت تولي هذه الصور الذهنية اهتمامًا متزايدًا»<sup>(99)</sup>. إذًا، إن هذه الصور الذهنية هي المخزون الثقافي العملي من

98) مازن الرمضاني، «دراسة المستقبلات رؤية في إشكاليات المفهوم ومقاربات التوظيف»، مجلة استشراف، العدد الأول/2016، [161-192]، ص 180.

99) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التجربة المعيشة، فهي المعطى الذي تتفعل فيه حضورية المرء في الحدث الراهن، بحيث يتمكن عبرها من تحقيق التجاوز الإبداعي نحو المستقبل. من هنا، وجدنا أن الذهنية ليست معطى تذكُّرياً بقدر ما هي معطى استقبالي، تقديريٌّ للقادم من الزمن. إنها الشَّيْمُ المقتدرُ للقادم من الزمن، لأن وظيفتها ربط أنساع الماضي بالحاضر استجابةً لرؤية تتكوّن في رِحْمِ المستقبل.

وإن ما أشرنا إليه في دراسة تاريخ الذهنيات، ومن ثم في دراسة مؤرخي الذهنية، ضمن تطور المدرسة التاريخية الفرنسية، أو ما يسمى الحوليات، أكَّد لنا ارتباط الذهنية بحدثٍ راهن. ذلك أن الوعي الأوروبي للحدث وسيرورات التحديث اليومي هو الذي شكَّل الباعث على الالتفات نحو أي حدث تاريخي، بل هو تاريخانية الموقف الذهني المحدد لنوعية الحضور الاجتماعي السياسي للإنسان، الذي صار «المفكّر اليومي» في وضعيته الأنطولوجية.

من هنا، وجدنا أن فلسفة الذهنية ليست سوى هذا التظهير الحقيقي للخزين في الراهن، أو للذهني في الحدّثي. إذ لا توجد حاجةٌ في استدعاء البنى الثقافية إلى لحظة الحدث إلا حاجة الكائن في إبداع كينونته الراهنة الملائمة

لتجاوُز ما لا يقبلُ العقلُ نحو توقُّع شَيْمِيٍّ لإمكان العقل واستقباله مجدِّدًا، وسعيِّ حيث للميء الواقع معرفيًا، بحيث يتم الانتقال من حالٍ غير مستقرة قِيمِيًّا إلى حال مستقرة. فكل الحوادث الاجتماعية هي محاولةٌ تحور وتدور بين النجاح والفشل، يارسها الإنسان بجهدٍ يبقيه حيًّا، ويجعله يحسِّنُ ظروف عيشه الإبداعى فى العالم.



## المصادر والمراجع

1. تَد هِنْدَرْتَش، دِلِيل أُكْسْفُورْد فِي الْفَلْسَفَةِ، تَرْجَمَةٌ نَجِيب الْحِصَادِي، هَيْئَةُ الْبَحْرِين لِلثَّقَافَةِ وَالْآثَارِ، الْمَنَامَةُ، 2021
2. ابْن سِيْدِهِ، أَبُو الْحَسَنِ عَلِيّ بِنِ إِسْمَاعِيلَ، (ت 854 هـ)، الْمَخْصَصُ، تَحْقِيقُ: خَلِيلِ إِبْرَاهِيمِ جَفَالٍ، دَارُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، بِيْرُوتَ، 7141 هـ - 6991 م.
3. ابْن عَقِيلٍ، عَبْدُ اللَّهِ بِنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ (ت 967 هـ)، شَرْحُ ابْنِ عَقِيلٍ عَلَيَّ أَلْفِيَةِ ابْنِ مَالِكٍ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ مَحْيِي الدِّينِ عَبْدُ الْحَمِيدِ، دَارُ التَّرَاثِ - دَارُ مِصْرَ لِلطَّبَاعَةِ، الْقَاهِرَةُ، الطَّبْعَةُ الْعِشْرُونَ، 0041 - 0891 م.
4. ابْنِ مَنظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، دَارُ صَادِرٍ، بِيْرُوتَ، ط 3، 4141 هـ.
5. إِيْتِيَانُ سُوْرِيُو، قَامُوسُ عِلْمِ الْجَمَالِ، تَرْجَمَةٌ بِسَامِ بَرَكَةِ وَعَلِي نَجِيبِ إِبْرَاهِيمِ، الْمَرْكَزُ الْعَرَبِيُّ لِلأَبْحَاثِ وَدِرَاسَةِ السِّيَاسَاتِ، الدُّوْحَةُ-بِيْرُوتَ، 2202.
6. أَحْمَدُ زَكِي بَدُوِي، مَعْجَمُ مِصْطَلْحَاتِ الْعِلْمِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ،

مكتبة لبنان، بيروت، 2891.

7. إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، 8102.

8. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط 2، 2001.

9. إيمانويل كانط، الأثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية، ترجمة فتحي إنقزو، دار صوفيا، الكويت، 1202.

10. بسام حجار (إعداد وترجمة)، ذهنية الإرهاب لماذا يقاتلون بموتهم، جان بودريار وآخرون، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 3002.

11. بيار ف. زيبا، النص والمجتمع آفاق علم اجتماع النقد، ترجمة أنطوان أبو زيد، مراجعة موريس أبو ناصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 3102.

12. التوحيدى، أبو حيان (ت 004 هـ)، المقابسات، تحقيق: حسن السندوي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 2.

13. توماس كُون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج

اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 7002.

14. جاك لوغوف (إشراف)، التاريخ الجديد، ترجمة محمد

الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربية

للترجمة، بيروت، 7002.

15. جان بيار فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان

دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق،

مراجعة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة،

بيروت، 2102.

16. جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند

العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 8991.

17. جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان،

مراجعة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،

9002.

18. خالد سعد كموني، فلسفة الصرف العربي دراسة في

المظهر الشّيمي للكينونة، المركز الثقافي العربي، بيروت -

الدار البيضاء، 7102.

19. ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرنسوا أيوب وإيلي نجم وميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان - بيروت ودار لاروس - باريس، 2991.

20. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، (445-606 هـ)، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، (3441 هـ-4291 م).

21. رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 9002.

22. رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، (سلسلة النصوص الفلسفية 6)، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 5791.

23. عباس حسن (ت 8931 هـ)، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة عشر، د.ت.

24. العسكري، أبو هلال، (ت نحو 593 هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

25. عمر الشارني، المفهوم في موضعه أو في العلاقة بين

- الفلسفة والعلوم، دار الجنوب، تونس، 2991.
26. الفارابي، أبو نصر (ت 339 هـ)، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.
27. فرانسوا دوس، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، مراجعة جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 9002.
28. فرانسوا ريكاناتي، فلسفة اللغة و«الذهن»، ترجمة الحسين الزاوي، دار الروافد الثقافية - بيروت ودار ابن النديم للنشر والتوزيع - وهران، 6102.
29. فريدريك بارث وأندريه غنغريتش وروبرت باركن وسيدل سيلفرمان، الأنثروبولوجيا حقل علمي واحد وأربعة مدارس، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر وإيمان الوكيل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة - بيروت، 7102.
30. كريغ كاهون (تحرير)، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة - بيروت، 1202.

31. لوي هنري، الديموغرافيا التحليل والناذج، ترجمة  
مدى شريقي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،  
الدوحة-بيروت، 9102.

32. ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة  
محمد قاسم، مراجعة محمد بدوي، مصطفى البابي الحلبي  
وأولاده، مصر، د.ت.

33. ليفي بريل، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص،  
مراجعة حسن الساعاتي، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.

34. مارك بلوخ، الهزيمة الغربية شهادة نُظِّمت في عام  
1940، ترجمة عومرية سلطاني، مراجعة يوسف معوض،  
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-  
بيروت، 1202.

35. محمد شوقي الزين، رُؤيةُ العالمِ ونظامُ الثقافةِ بُنيةُ  
الثَّقافةِ، (نقد العقل الثقافي، الجزء 2)، دار الروافد الثقافية/  
ابن النديم، بيروت - وهران، 2022.

36. ميشيل فوكو، ما هو النقد؟ تليه نصوص حول ثقافة  
الذات، ترجمة محمد ازويتة، دار أفريقيا الشرق، المغرب،

.8102

37. و. ج. ت. ميتشل، الأيقونولوجيا: الصورة والنص والأيدولوجيا، ترجمة عارف حديفة، مراجعة عماد شيحة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2020.

38. وليم أو ثوايت (محرر)، قاموس بلاكويل للفكر الاجتماعي الحديث، ترجمة معهد دراسات عراقية بإشراف فالح عبد الجبار، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2020.

### دوريات عربية

1. إبراهيم القادري بوتشيش، «تغيّر مجالات اهتمامات المؤرخ لقراءة التاريخ من الأسفل: تاريخ المهّمّشين نموذجاً»، مجلة أسطور، العدد 4 - تموز/ يوليو 2016.

2. محمد حالي، «تطور الديموغرافيا التاريخية في سياق التاريخ الجديد»، دورية كان التاريخية، العدد 42 / 2016.

3. مازن الرمضاني، «دراسة المستقبلات رؤية في إشكاليات المفهوم ومقاربات التوظيف»، مجلة استشراف، العدد الأول/ 2016.

## دوريات أجنبية

- .1 .O ,konytaP ,.S ,apethS ,.E ,ninguG ,.M ,vokneluT  
 laicoS fo yrogetaC sa ytilatneM .(1202) .M ,nipiL &  
 -tsoP .yteicoS cimednaP-tsoP eht ni yhposolihP  
 .iod//:sptth .304-393 ,(1puS1)21 ,sgninepO nredom  
 292/1puS1.21/op/26681.01/gro

## مواقع إلكترونية

- .2 enilnO “,ytilatnem fo ygolomyE” ,salguoD repraH  
 ,3202 ,3 yraunaJ dessecca ,yranoitciD ygolomyE  
 . ytilatnem/drow/moc.enilnomyte.www//:sptth
- .3 /eriannoitcid/moc.esiacnarfeugnalal.www//:sptth  
 1#latnem/noitinfiED (تمت زيارة الموقع، في 3 كانون  
 الثاني/يناير 2023).
- .4 جاك لوغوف، «تاريخ العقلية: تاريخ مبهم»، ترجمة  
 محمد حميدة، عن الأصل الفرنسي: ffoG el kcaJ sel  
 -sih'l ed eriaf ni ,eugibma eriotsih enU .sétilatnem  
 el .J eD .rid al suos ,stejbo xuaevuoN .III ,eriot

.dé .vuon (4791) ,dramillaG .dé ,ARON.P te FFOG  
6891 .pp .921-601 .(تمت زيارة الموقع، في 3 كانون  
الثاني / يناير 2023) :AA%8D%/gro.hamkeh//:sptth  
%7A%8D%-EA%8D%A8%9D%1B%8D%7A%8D%  
%8D%A8%9D%48%9D%28%9D%9B%8D%48%9D  
/AA%8D%7A



2023