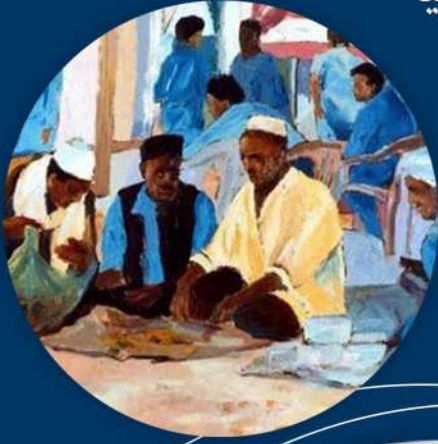


الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور الجلفة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية



كتاب أعمال الملتقى الدولي
الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

يوم 29 جوان 2021



ISBN الترميم الدولي

978-9931-767-19-0

الرعاية العلمية

بمساهمة



الرئيس الشرفي للملتقى

أ.د عيلاام الحاج مدير جامعة الجلفة

المشرف العام على الملتقى

د قنشوبة عبد الرحمان عميد كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

رئيس الملتقى

د.العيشي سعد

رئيس اللجنة العلمية

د.حميدة عبد القادر

المنسق العام للملتقى

أ.د بوكربوط عز الدين

رئيس اللجنة التنظيمية

أ.حلباوي إبراهيم

تنسيق

أ.جليطة عباس

ديباجة الملتقى

كثيراً ما أثير النقاش حول تخلف العالم العربي عن العالم الغربي وما انجر عنه من ركود في شتى المجالات، تجلّى من خلال بروز عدة ظواهر كانت نتيجة حتمية لهذا المشكل المتجذر في بنية وواقع المجتمعات العربية، كما أن السياج الدوغمائي المحيط في مخيال النخبة المثقفة العربية كفيل بأن يجعل تناول مثل هذه الطروحات بشكل علمي موضوعي من الجرأة بما كان، ومن زاوية أخرى، هناك ابستمولوجيا أسيرة الأطر المرجعية الاجتماعية والثقافية، فالذات والموضوع شيئان لا ينفصلان في تصور الباحث، مما جعلها لم ترق لتطورات المجتمع المعرفية والوصول إلى الوضعية التي تفسر الظواهر تفسيراً علمياً خالصاً، فجدّير بنا أن نطرح هذا الإشكال من جديد، لنضعه للفهم والتحليل والتركيب، لعلنا نتوصل إلى تلمس خطوات توصيف سوسيولوجي واقعي للأزمة.

المجتمعات العربية تعيش هذه الأزمة البنيوية على مستوى كل الأنساق، وخاصة النسق الثقافي والاجتماعي اللذين يعتبران أساساً للأنساق الأخرى الاقتصادية، السياسية والتربوية، فالقيم والمعايير تبني من خلال النسق الأسمى المتمثل في النسق الثقافي، وأساسه الدين واللغة، فهما يلعبان الدور الأساس في تكوين النواة العقلية التي تبني أسس التفكير، حيث أن العقل العربي عقل قياسي، بمعنى أنه عقل يستقي المعرفة عبر مرجعية يقيس عليها مدى وصوله للهدف المنشود، وهذا نتيجة لقياس الممارسات الاجتماعية الحديثة على ممارسات اجتماعية قديمة، وليست لها علاقة بالدين، فأثني العقل بقياس كل سلوك نتج عن تفكير في مقياس سابق، فكيف لهذا العقل أن يكون مجدداً ومبدعاً؟ ومن جهة أخرى، فالعقل العربي عقل وجداني وعرفاني، يستند على تقديس الموروث، إذا فهو ذو بنية جامدة ثابتة يعيش صاحبها في الماضي رغم تغير الأزمان والأحوال، فكيف يمكن لهذا المجتمع أن يقيم علاقة صحية مع هذا الموروث دون تقديس ولا ازدراء؟

فالموروث من قيم ومعايير للبنية الثقافية صنع تلك الحواجز الدغمائية في التصورات العلمية منعت الباحثين من صنع القطيعة الابستمولوجية الكفيلة بالتأسيس لعلم وضعي يضعنا في السياق الحضاري الراهن، أما على مستوى النسق الاجتماعي، مازالت العقلية القبلية والعصبية وقيم الشجاعة والشهامة والرجولة والبسالة تصنع البنية الاجتماعية التي تضع إطاراً اجتماعياً مرجعياً للأفراد، تسيطر بها على الأفكار التي من شأنها أن تجعل الفرد يتحرر من هذه القيود التي تبني من خلالها كل التمثلات والتصورات التي يدركها العقل تجاه الوقائع والقضايا التي يعيشها العالم العربي، وكيف أن هذه القيم والمعايير التي أسست لها الثقافة العربية والإسلامية تنتج عقلاً مؤجراً نمطياً، ترادفياً، مستكيناً واتكالياً، فمسار المجتمعات العربية في سيرورتها الحضارية التاريخية أبانت عن تخلف حضاري منذ قرنين على الأقل، نعيد انتاجه وفق البنية الاجتماعية المرتكزة أساساً على الموروث واللغة، وإن صح القول، إنها خرجت من السياق التاريخي، فتغيرت المعايير والقيم والمفاهيم وتبدل الاتجاه الحضاري، وأصبحت تسير نحو التخلف الحضاري والركود والجمود العقلي والمعرفي وبرز كل الأشكال التي تؤسس لأفكار هدامة تدفع إلى اغتيال العقل البرهاني الذي يعتمد على العقلانية ونقد الذات، وفي هذا السياق يجدر بنا محاولة تحليل البنية الاجتماعية للمجتمع العربي التي أفرزت هذا العقل، حتى نزاوج بين تحليل البنى الاجتماعية والبنى العقلية، فلا يمكن الإشارة إلى العقل بأن به اختلالات دون الرجوع إلى الأسس التي تكون فيها هذا العقل وهي الأسس الثقافية والاجتماعية، أين نطرح الإشكال التالي:

ماهية المكونات البنيوية للمجتمع العربي التي أفرزت لنا هذا العقل الذي يؤسس للتخلف والرجعية؟ وهل يمكن الحفاظ على السمات الثقافية والاجتماعية كهوية وليس كفكر للمجتمع العربي في خضم السياق الحضاري؟

أهداف الملتقى

1. تفكيك وتحليل بنية المجتمع العربي وتشخيص المسائل التي تطرح اشكالات في أنساقه .
2. تحليل العقل العربي والوقوف على الموروث الذي يؤسس لهانات وانزلاقات العقل العربي
3. طرح مفهومنا للحدثا ومدى تفاعلنا معها وماهي التصورات التي تحيد بنا على مسيرة الحدثا المؤسسة للحضارة في ظل بنية عقلية نمطية
4. المزاوجة بين التصور السوسيولوجي المبني على تحليل الواقع الاجتماعي وفق النماذج النظرية والتصور الفلسفي الذي يرقى بنا إلى التجريد للإلمام بالموضوع وضبط المفاهيم المحددة للإشكال لاستخدامها كنطلقات بحثية لإيجاد حلول لها

محاور الملتقى

1. المكونات البنيوية للمجتمع العربي
2. الإشكالات التي تطرحها قيم ومعايير الموروث العربي
3. الإشكالات التي يطرحها مفهومنا للحدثا في إطار تكوين قيم ومعايير جديدة
4. مكونات وخصائص العقل العربي
5. أزمة تكوين عقل نقدي في ظل الموروث
6. مشاريع إصلاحية لمختلف أنساق المجتمع العربي
7. تصورات سوسيوفلسفية لبناء عقل عربي يحافظ على موروث هوياتي ويرافق حدثا حضارية



الرئيس الشرفي للملتقى: أ.د. مبراهيم الشيم - رئيس جامعة زيان عاشور-الجلفة

المشرف العام للملتقى: أ.د. قنشوبة عبدالرحمان - عميد كلية العلوم الاقتصادية

والإنسانية بجامعة زيان عاشور-الجلفة

رئيس الملتقى: د. الميشي سعد

المنسق العام للملتقى: أ.د. بوكريو محمد عز الدين

اللجنة العلمية للملتقى - حسب الترتيب الابداعي		
رئيس اللجنة العلمية د. حميدة عبد القادر / نائب الرئيس د. عايد جمال		
العضو	جامعة الانتساب	البلد
أ.د. بسام الشارني	جامعة جندوبة	تونس
أ.د. بن سليم حسين	جامعة عمار ثليجي - الأغواط	الجزائر
أ.د. بولعراس نور الدين	جامعة غرداية	الجزائر
أ.د. حران العربي	جامعة عمار ثليجي - الأغواط	الجزائر
أ.د. رضا بالرجب	جامعة جندوبة	تونس
أ.د. زرواتي رشيد	جامعة الشيخ البشير الابراهيمي - برج بوعرييج	الجزائر
أ.د. سهام عرفاوي	جامعة جندوبة	تونس
أ.د. نرجس السعيد	جامعة جندوبة	تونس
أ.د. عبد الحسين رزوقي الجبوري	جامعة بغداد	العراق
أ.د. علي خير مطرود	جامعة واسط	العراق
أ.د. فائزة التونسي	جامعة عمار ثليجي - الأغواط	الجزائر
أ.د. كضاح العسكري	جامعة بغداد	العراق
أ.د. لحبيب معمر	جامعة فاس	المغرب
أ.د. محمد حسين السويطي	جامعة واسط	العراق
أ.د. مراد ضويوي	جامعة جندوبة	تونس
أ.د. زوزو رشيد	جامعة بسكرة	الجزائر
د. بو طوقة مبروك	مركز فاعلون للبحث الانثروبولوجي	الجزائر
د. بونوه علي	جامعة غرداية	الجزائر
د. رباح مصطفى	جامعة غرداية	الجزائر
د. رامي ابراهيم البنا	جامعة نوشهير	تركيا
د. فارس بنطال	جامعة رين 2	فرنسا
د. لعموري أسماء	جامعة تبسة	الجزائر
د. ماريون يونس	الجامعة اللبنانية - صور	لبنان
د. محمد الناصر صديقي	جامعة جندوبة	تونس
د. ميهوبي اسماعيل	جامعة الشيخ البشير الابراهيمي - برج بوعرييج	الجزائر
والأساتذة الدائمون بقسم علم الاجتماع		
الجزائر	جامعة زيان عاشور-الجلفة	
اللجنة التنظيمية للملتقى		
رئيس اللجنة التنظيمية أ. حلباوي ابراهيم / نائب رئيس اللجنة أ. صديقي محمد		
أ. بن سليم كمال	أ. بلقرع يونس	
أ. بن هور عامر	أ. جليطة عباس	
أ. ابراهيمي محمد	أ. لهزيل ابراهيم	

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

سؤال الهوية ومأزق التأسيس في ثقافتنا العربية..

حدود الأنا والآخر

.The question of identity and the dilemma of foundation in our Arab culture

The boundaries of the ego and the other

^(1*) إبراهيم عبد الرحيم

جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)، abouhicham08@gmail.com

ملخص: لعلّ التحولات الكبرى التي يشهدها المجتمع العربي في بنياته وأنساقه المعرفية تدفعنا إلى التفكير بصوت عال أكثر من ذي قبل لفهم التداخيلات الحضارية في راهنتها بالخصوص انطلاقا من مسلمة أنه لا توجد في التاريخ القديم أو الحديث حضارة نقية أنجزها أبناؤها دون أن تكون لها مع الحضارات الأخرى علاقات تأثير وتأثر، من هذا المنطلق بدا لنا البحث في جذور هويتنا الثقافية مطلبا ضروريا في إيجاد مكان لها كشيء من الاعتراف، محاولة منا لتذويب تلك الفواصل ضمن حوار ينطلق من استعداد كل حضارة لفهم الأخرى اعتبارا من بنيتها الثقافية و متخيلها الاجتماعي، فإذا كانت بنيتنا الثقافية والاجتماعية تتسم بالتخلف والتبعية فإن الدور الذي يشكل الهاجس الحقيقي هو الإجابة عن السؤال: ما السبيل نحو التقدم في ظل هيمنة الآخر؟

الكلمات الدالة: الهوية-ثقافتنا العربية-المجتمع-الآخر

Abstract:

Perhaps the major transformations that the Arab society is witnessing in its structures and cognitive systems push us to think loudly more than before to understand the civilization implications of its current in particular, based on the premise that there is no pure civilization in ancient or modern history that its children have achieved without having influence with other civilizations. And he was affected, from this point of view it seemed to us researching the roots of our cultural identity is a necessary requirement to find a place for it as a thing of recognition, an attempt to dissolve those breaks within a dialogue that stems from the willingness of each civilization to understand the other, starting from its cultural structure and social imagination. With backwardness and dependency, the role that constitutes the real obsession is the answer to the question:

What is the way to progress under the domination of the other?

Key words: Identity - Our Arab Culture - Society - The Other

^(1*) إبراهيم عبد الرحيم ، الايميل: abouhicham08@gmail.com

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

مقدمة:

قبل البدء يجب أن ننوه بموضوع هذا الملتقى الذي يعتبر من الموضوعات الراهنة التي شغلت الكثير من اهتمامات المفكرين في حقول معرفية شتى لفهم التداخيلات الحضارية بالخصوص انطلاقاً من مسلمة أنه لا توجد في التاريخ القديم أو الحديث حضارة نقية، أنجزها أبناؤها دون أن تكون لها مع الحضارات الأخرى صلات وعلاقات تأثير وتأثر. وحضارة العرب في الماضي ومحاولات الانبعاث الحضاري في هذا العصر لا تخرج عن هذا الإطار الذي عرفته جميع الحضارات، على الرغم من بروز صعوبة في إدراك حقيقة العلاقات الاجتماعية الذي تقوم عليها الحضارات ومدى تأثير اتجاهاتها وتغير دلالاتها عبر الزمان والمكان، وبالتالي لا بد من وجود حوار ينطلق من استعداد كل حضارة لفهم الأخرى.

وإذا ما تصفحنا بنية المجتمع العربي وما عاناه خلال عهود الاحتلال من أشكال التخلف والتداعي في كافة مجالات الحياة ، وفي كافة الأنشطة المجتمعية والحضارية، هذه المعاناة استمرت لفترات طويلة من الزمن، لم تتمكن الأمة من خلالها إحراز النهوض والتقدم اللذان يضعان حداً لمظاهر التخلف والانحطاط التي عمت الحياة كافة، وقتلت روح العمل والمثابرة والنشاط عند الأفراد والجماعات، لهذا لم يستطع المجتمع العربي خلال هذه العهود مواكبة المجتمعات المتقدمة والراقية في مضمار الحضارة والمدنية الحديثة فكان فريسة للتخلف.

"وقد أدت القوى الكبرى الضالعة في سياسات الاستعمار والاستيطان دورها المؤثر في تكريس حالة التجزئة والتخلف والتفتيت الاجتماعي والحضاري والسياسي التي سيطرت على الأقطار العربية لفترة طويلة". (الياس، 1986، صفحة 166)

ولم تتمكن الأقطار العربية من التحرر من معاناتها ومشكلاتها إلا بعد الثورات العربية التحررية، وحركات الاستقلال والتقدم التي اجتاحت معظم الأقطار العربية.

لقد بات سؤال النهضة حاضراً بقوة، حيث لا تزال الإجابات عليه تتوارد بأشكال وأنماط فكرية متنوعة ، هذا السؤال الذي طرحه المفكرون بإلحاح جاء بصيغة مشاريع تقدمية لا تخلو من صراع ليس فقط بين الماضي والحاضر ولكنه صراع بين الأنا الذي يمثل الماضي القديم، والأنا الذي يمثل الجديد، فهذا الأنا العربي يتحدد بماضٍ نحاول أن نتجاوزه وبحاضر لم يعد بعد لنا، ضمن مشمول هوياتي أقرب إلى الاغتراب.

وعليه فإن الإشكال المحوري الذي تقوم عليه هذه المداخل هو:

هل يمكننا تأسيس حداثة داخل سياق هويتنا الثقافية دون الانفتاح على الآخر؟ أم أنه لا بد من تغريب العقل وتأطيره بالنموذج الغربي الجاهز لكي ندخل في الحضارة مباشرة؟ بمعنى آخر : هل يمكن أن تسمح لنا شروطنا التاريخية والظروف الاجتماعية بتجاوز الخلفيات الحداثية وما بعدها ؟ أم أنها تظل في مستوى الممكنات التي يحق لنا أن نحلم بها؟، هذه الأسئلة وغيرها كانت ولا تزال هاجس أغلب المطارحات الفكرية العربية التي تم المناداة بها عبر سياقها الثقافي ، والتي سنحاول مناقشتها عبر هذه المداخل فما نريده ليس بالضرورة تقديم أجوبة بقدر ما نحاول طرح مجموعة من الأسئلة التي في حد ذاتها تحمل أجوبة متعددة .

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

أولاً: سؤال الهوية :

1 سؤال الهوية/ مأزق التأسيس :

من بين أهم الأسئلة التي شكلت الهاجس لمحمولنا الفكري هو سؤال الهوية، الهوية سؤال مفتوح وليس سؤالاً تراثياً ، سؤال الهوية بدأ مع سؤال الذات وسؤال الذات بدأ مع ديكرت.. سؤال الهوية بدأ يطرح مع ظهور ما يعرف بالدولة وخاصة مع ظهور الفلسفة النسقية على المستوى الفلسفي .

إن موضوع الهوية موضوعاً محورياً فقد تكون هذه الهوية إما مأزقاً وإما أفقاً، لا بد أن نزيح هذا المفهوم من جدل الدعوات الإيديولوجية والانفتاح أكثر على المسألة والحوار لشق دروب الفكر.

وعليه فقد اتخذت الهوية من الذات مسألة تاريخية في عملية البحث عن مضامين التغيير الاجتماعي ومنطلقات التقدم الحضاري من خلال مفاهيم النهضة والإصلاح، المحاور التي طالما شغلت بال الكثير من المؤرخين على اختلاف المرجعيات الفكرية التي يتبنونها ، فهناك من النماذج التي انبهرت بالحاضر الذي لم تشارك في صنعه وفتحت عينها على ألم الذات وماضي آفل لم تستطع السيطرة عليه فالتزمت بالمشاهدة، كالهوية المغلقة التي تزعم بناء الحضارة وهي مجرد صوت دون صدى لا تستطيع مجابهة الحوادث لأنها في وقت من الأوقات التزمت الصمت والحياد.

إن الحضارة العربية الإسلامية غير عاجزة عن التكيف مع العصر، وتملك خبرات وقيما رفيعة من التسامح والقدرة على التفاعل والتعايش مع الآخرين، وإن اختلاف البناءات الفكرية الحضارية والخلاف بينها لا ينبغي إهدار حق الشعوب، وعلى هذا الأساس كان لابد لنا من فهم عميق يحدد لنا مركزية الدائرة الحضارية التي يجب أن يتحدد بها هذا البناء الحضاري، من خلال استيعاب المخزون التراثي الحضاري الأصيل، الذي يتميز بالتنوع المعرفي وبالمقاربات العلمية الجديدة، لأن البناء الحضاري الجديد يتطلب التعبئة الثقافية والفكرية للدخول في حيز الصراع الحضاري، فالوضعية المزرية التي يعيشها الفكر العربي بصفة عامة تنبئ بحالة التخلف بأبعادها السياسية والإقتصادية والثقافية تهدد البناء الحضاري بفناء حتمي، ولهذا بات من الضروري البحث عن إيجاد مخرج للفكر العربي وهويتنا من دائرة التخلف، وذلك بخلق مناخ فكري صحي للتفاعل الثقافي دون الانصهار والذوبان في الحضارات الأخرى.

وعليه فإن الدور الذي يشكل الهاجس الحقيقي هو كيفية تحقيق التقدم العلمي بدخول الحضارة لتأسيس مجتمع عربي متطور؟، من هذا المنطلق يرى حسن حنفي أن المفكرين العرب انقسموا إلى عدة تيارات رئيسية يختلف الدارسون في عددها طبقاً لمقاييس التصنيف " فهناك تيار الإصلاح الديني الذي أسسه جمال الدين الأفغاني ونقطة البداية في هذا التيار هو الدين لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير تصورنا للدين ..إصلاح الدين هو الطريق إلى إصلاح المجتمع .

والتيار الثاني هو التيار العلمي العلماني فرع ينحو نحو الاشتراكية مثل سلامة موسى وشبلي شميل وآخر ينزع نحو الرأسمالية مثل زكي نجيب محمود، وثالث نحو الليبرالية مثل فؤاد زكريا نقطة البداية في هذا التيار هما العلم والعلمانية، الطبيعة والمجتمع المدني لا يتغير شيء في الواقع ما لم يتغير مفهومنا للطبيعة والمجتمع ، فالطبيعة مصدر العلم والمجتمع هو المجتمع المدني وهما أساسا النهضة الحديثة في الغرب .

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

التيار الثالث هو التيار الليبرالي التنويري الذي أسسه رفاعا رافع الطهطاوي في مصر وخير الدين التونسي في تونس ونقطة البداية في هذا التيار هو الدولة أي لا يتغير شيء في الواقع مالم نبني الدولة الحديثة اقتصاديا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، فالدولة عصب المجتمع وهي التي تمهد له رغد العيش. (حنفي، 1993، صفحة 66)

2 الهوية / رهان التحدي:

نعرف التحدي نقول هو القوى التي لم تعترض أو تعرقل تحقيق رغبات إرادة الإنسان والجماعة، وهو في حالة أخرى "ذلك الهدف المنشود والبعيد المنال الذي يضعه الفرد أو الجماعة نصب عينيه في جميع المجالات... فينظم إمكانيات خطط وطاقات توجه السلوك للتغلب على التحدي". (عايش، 1977، صفحة 15)

ومن بين أهم التحديات التي يواجهها المجتمع العربي نجد مثلا تحدي البيئة الطبيعية العربية، حيث أن اتساع الرقعة العربية وانخفاض الكثافة السكانية فيه أثر في ضعف استجابتنا لتحدياته الطبيعية، لأن البيئة الطبيعية العربية بيئة غنية، ومن هنا فالتحديات الطبيعية المحيطة بنا كثيرة وهي تحديات مستمرة ما استمرت الطبيعة والإنسان.

وهناك تحديات أخرى يواجهها الإنسان العربي، وهي تحديات اجتماعية كالتحديات القبلية والعشائرية والطائفية، وهذه الأخيرة قد تكون امتدادا لبعض أخلاقيات العصر.

فهذا التضارب يشكل المحرك الاجتماعي الأقوى للنزعة السلبية التي تميز علاقاتنا". (شرابي، 1984، صفحة 120)

إن هذه الهوية الاجتماعية إن صح هذا القول، والمتمثلة في كون الإنسان العربي يعيش تراثا اجتماعيا، انحدر إليه من تاريخه بينما هو معرض للتأثر بمظاهر المدنية الوافدة إليه من الغرب ليكون لنا المعنى الحقيقي للتحدي الحضاري، فتاريخنا الحديث ابتداء مما نسميه بعصر النهضة، هو في صميمه عبارة عن حلقات من ردود أفعال متتالية على التحدي الغربي وذلك على كافة المستويات، ولا يمكننا فهم طبيعة التطور الذي طرأ على مجتمعنا على كافة هذه المستويات، إلا إذا فهمنا من جهة حقيقة التحدي المستمر الذي يشكله الغرب بالنسبة إلى مجتمعنا، ومن جهة أخرى ردود أفعالنا في وجه هذا التحدي.

ولعل أهم هذه الأشكال هي محاولة مفكرينا منذ بداية القرن العشرين أن يبرهنوا على عظمة التراث العربي ومدى تأثيره في الحضارة الغربية وتطورها، وما هذه المحاولات من الوجهة السيكولوجية إلا تعبيرا عن افتخارنا بالعطاء الحضاري.

وهذه المجاهدة لحقيقة الأمر كما يراها "هشام شرابي" في كتابه مقدمات لدراسة المجتمع العربي: "قد غلب عليها الطابع الثقافي التجريدي الذي نجده خاصة عند الكثير من المفكرين العرب، كان رد فعل على نوعين: اتجاه نحو التحديث على نمط الغرب (غربي)، واتجاه آخر نحو المحافظة على التقليد والعودة إلى التراث القديم". (شرابي، 1984، صفحة 123)

وفي مقابل ذلك نجد هناك اتجاه آخر يأخذ بالانتقاء والاختيار كما هو الحال بالنسبة للدكتور زكي نجيب محمود، الذي سناحول التركيز عليه من خلال فكره ورؤاه محاولين بذلك تسليط الضوء على أهم الآراء والأفكار التي جاء بها نقدا وتحليلا.

ثانيا: سؤال التجديد (مشاريع متعددة ومصير مشترك)

لقد بات سؤال التجديد الهاجس الحقيقي الذي يتردد بأقلام المفكرين والباحثين العرب على اختلاف توجهاتهم واختلاف مرجعياتهم الفكرية. ولقد بحثوا في حل لغز التخلف وتدارك التأخر التاريخي الذي وقعت فيه الأمة العربية، فتنوعت المشاريع الفكرية التي كانت تدعو للتجديد، وعليه فقد ركز المفكرون العرب في البحث عن أسئلة الاستعادة تحت عناوين ومسميات مختلفة مثل الحداثة، النهضة، الإصلاح، التجديد كما شكل كل منهم نموذجا معرفيا مختلفا عن الآخر وبنية فكرية

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

مستقلة عنه، لقد بحث هؤلاء في إشكالية التحديث انطلاقاً من مشروع النهضة، وتحقيق التمدن فعملت على استلهاهم النموذج الغربي وطريقة صعوده .

إذن إن إشكالية التقدم هذه واللاحق بالحضارة أو الدخول في التاريخ الحديث طرحت في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي للإجابة عن السؤال : ما السبيل لتجاوز هذا التأخر؟

يرى محمد عابد الجابري: "إن جميع النهضة التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت إيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث وبالضبط إلى العودة إلى الأصول ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في هذا الحاضر وهذا الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه والقفز إلى المستقبل". (الجابري، 1989، صفحة 14)

إن طرح الجديد في المجتمع يضعه في الواجهة أمام القديم، وعند بلوغ الواجهة أو الصراع درجة معينة يصبح من الواجب على معتنقي الجديد العودة إلى الماضي البعيد بإعادة قراءته للحصول على أصول تؤسس هذا الجديد ومضامين تدعمه، فيصبح الحاضر وكأنه قد حاد وانحرف عن الماضي البعيد وأصوله.

لكن هل تجاوز العربي هذه المواجهة بين التراث وتكنولوجيا العصر؟ وهي إشكالية عصر النهضة.

قد تكون جملة القضايا النظرية التي يناقشها المثقف العربي في الوقت الراهن تدور حول وضع العرب الحاضر في علاقته بالماضي العربي، والحاضر الغربي الأوروبي.

إن هذا الصراع ليس بين الماضي والحاضر فقط بل هو صراع بين الأنا الذي يمثل الماضي القديم، والآخر الذي يمثل الجديد، فهذا الأنا العربي يتحدد بماض يحاول تجاوزه وبحاضر لم يعد بعد له، وهذا يجعله يشعر بفراغ على مستوى الهوية، ففي اللحظة التاريخية التي عرفت حملة نابليون حدثت الصدمة ..ماذا نريد نحن الآن؟ هذا هو السؤال الراهن أو كما نسميه بالسؤال الحارق فلا نريد أن نسحب نموذج تراثي إلى الحاضر ولا نجلب نموذج غربي إلى الحاضر .. نريد أن نبني نموذجاً مخصوصاً بنا (الإبداع) ونحن من يتحمل مسؤولية هذا النموذج.

وعلى هذا الأساس نحاول تسليط الضوء على بعض أهم المشاريع الفكرية التي عرفها الخطاب العربي وهي مشاريع مرجعية في ثقافتنا العربية كمقاربة مسحية ضمن اختيارات متنوعة ، ولم يكن اعتمادنا قصدياً بل كان من باب التنوع في أقاليم الفكر العربي ،وقد اختصرنا دراستنا في هذا المبحث على مشاريع كل من : حسن حنفي ، هشام جعيط ، عبدالله العروي ،مالك بن نبي، زكي نجيب محمود .

1 حسن حنفي (مشروع فكرة إعادة البناء):

حسن حنفي(1935م) واحد من النماذج التي أردنا الوقوف عندها باعتباره أحد الداعين إلى تحديث العقل العربي، حيث طرحت مسألة الاهتمام بالنص التراثي في مشروع الدكتور حسن حنفي في إطار محاولة الإجابة على سؤال النهضة، ويبدو أن حسن حنفي يرى أن التراث هو المرجع الذي يعود إليه في تجاوز إشكاليات الراهن، ولكنه لا يستسيغ التراث كما هو بل يريده في صورة أخرى تكون نتيجة لعملية إعادة البناء.

يرى حسن حنفي ضرورة حل مشكلات العصر في نص التراث، وهو النص الذي ينبغي أن يتخذ كمرجعية لاهتمامات الواقع، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر أن التراث بالنمط الذي هو عليه يحتاج إلى عملية تجديد جذري اصطلاح عليها حسن حنفي بـ "الثورة" وتحقيقها يتم بإعادة بناء النص التراثي .

إن التراث عند حسن حنفي لا يعني التقليد بالضرورة، وإنما التراث يعني البداية بالأنا في مقابل الآخر، وتطوير الثقافة المحلية وليس استبدالها وزرع آخر مكانها، ومن ثم كان التقدم بالضرورة رجوعاً للماضي وإحاطة بها .

"ينتهي حسن حنفي إلى تبني موقف تنويري لا ريب فيه، فيدعو إلى الاحتذاء بفلاسفة التنوير في دراساتهم الجذرية حول الدين التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم". (طرايشي، 1991، صفحة 108)

مشروع حسن حنفي يرتبط بالتجديد بالدرجة الأولى وهو ما يمثل كتابه "التراث والتجديد" الذي يدعو فيه إلى تجديد العلوم بكل أشكالها ومظاهرها بدءاً بتحديد المنهج وتحديد الألفاظ عن طريق تجديد اللغة باعتبارها آلة الفكر وإيجاد مستويات جديدة للتحليل، ويريد حسن حنفي من هذا المشروع كما يراه السيد ولد أباه "تجديد الدين والنهوض بالأمة من خلال العمل على جبهات ثلاث هي: العلاقة بالتراث والعلاقة بالغرب والعلاقة بالواقع، وباستخدام أدوات منهجية أربع هي: التحليل الشعوري لإعادة بناء العلوم العقلية والنقلية، ولاهوت التحرير من أجل إعادة بناء الشعور الديني، وعلم الإستغراب لتحجيم الغرب وتحويله إلى موضوع القراءة والتجاوز" (ولد أباه، 2013، صفحة 37)، حيث يرى أن قراءتنا للتراث القديم هي قراءة فاشلة غايتها التمجيد، وعليه لابد من تنوير تلك القراءة فالحاضر هو ثمرة ماضينا .

2 هشام جعيط (المصير العربي والشخصية العربية الإسلامية):

مفكر ومؤرخ تونسي، تشبع بالفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة، درس في فرنسا، ومارس التدريس في الجامعات التونسية والأمريكية والكندية (ولد أباه، 2013، صفحة 208)، انشغل بأسئلة العصر وتحدياته، وركز في إنتاجه على التاريخ العربي الإسلامي في الصدر الأول، كما تطرق في أعماله إلى أزمة الفكر العربي الإسلامي.

يحرص جعيط في أعماله على تأكيد وجود أزمة في الثقافة العربية الإسلامية، ويتجلى ذلك في كتبه "أزمة الثقافة الإسلامية" و"الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي" وكتاب "أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة".

اشتهر بثلاثيته "في السيرة النبوية" التي تناولت الوحي والنبوة وتاريخية الدعوة في مكة وقد حاول - كما يقول - سبر أعماق هذه المعاني من وجهة نظر تاريخية وفكرية نقدية لمختلف مصادر المعلومات، وقال: إن هدفه إعادة كتابة السيرة النبوية بطريقة علمية مغايرة لكل السّير التي كُتبت قديماً وحديثاً، فمن أهم كتبه ثلاثية "في السيرة النبوية" و"الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر"، و"الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي" و"أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحضارة" و"الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية" و"أزمة الثقافة الإسلامية".

تنوع أعمال جعيط على مجموعتين (ولد أباه، 2013، صفحة 208):

1- مجموعة أكاديمية تتمثل في الدراسات التاريخية المختصة حول الإسلام الوسيط التي أظهر فيها مهارة علمية واسعة، وطبق فيها مناهج جديدة في البحث التاريخي: كأطروحته المهمة حول الكوفة "نشأة المدينة العربية الإسلامية"، وكتابه عن الفتنة: جدلية الدين والسياسة، وكتابه في السيرة النبوية الذي نشر منه جزأين أولهما للوحي والقرآن والنبوة، وخصص ثانيهما لتاريخية الدعوة في مكة.....

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

2/- مجموعة ثانية تتمحور حول الفكر السياسي الاجتماعي، هي أقرب إلى المعالجة التأملية الحرة التي تتردد بين الأبحاث النظرية المحكمة والمقالة الصحافية السريعة، ومن أبرز كتب هذه المجموعة كتابه الأول الذي اشتهر به "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي" (صدر سنة 1974 بالفرنسية ثم ترجم إلى العربية)، وكتابه الثاني "أوروبا والإسلام" الذي صدر سنة 1978.

يكتب نصوصه بلغة أدبية أنيقة (بالفرنسية)، على غرار الكتاب الأوروبيين الذي يسمون "اصحاب المعالجات"، كما أنه مفكر قلق وصريح، يذهب في بعض نصوصه إلى حد النقد القاسي والهجوم المباشر، ويجمع في حيز واحد بين التحليل النظري الرصين، والمواقف الإيديولوجية المتزنة. (ولد أباه، 2013، صفحة 209)

وفي دراسته النقدية للمشروع الحضاري العربي في نسخته الفكرية والإيديولوجية يرى أنه وهم ولكي نحقق ذلك لا بد من رفع المطنح الثقافي لكي لا نكون عابري سبيل.

ويرى مُجدّد ولد أباه أن "مشروع جعيط في كتابه السيرة النبوية الذي صدر منه جزآن أثارا جدلا واسعا، فقد قدمه بأنه مشروعه العلمي الكبير. ووعد رؤية جديدة ومغايرة تماما للسيرة النبوية رجوعا إلى مصادر غير متداولة، وتطبيقا للمناهج المعاصرة في سوسيولوجيا وتاريخ الدين". (ولد أباه، 2013، صفحة 214)

3 عبد الله العروبي (في تبني التاريخانية منهجا للانخراط في مشروع الحداثة):

مفكر ومؤرخ مغربي ولد سنة 1933، درس الفلسفة والتاريخ له العديد من المؤلفات نذكر منها: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، العرب والفكر التاريخي، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة، مفهوم العقل، مفهوم التاريخ. يقول عنه الدكتور مُجدّد ولد أباه: "من بين جميع الكتاب العرب، تصدق عبارة "مفكر"، بمعناها الدقيق الذي برز في السياق التنويري الغربي، صحيح أنه كتب في الموضوعات الفلسفية الأكثر تعقيدا مبينا على اطلاع كامل على الفكر الغربي، كما أنه كتب في المباحث التراثية وتناول الأدبيات الإصلاحية الحديثة، ومارس الكتابة التاريخية الجادة... ومع ذلك فإنه يأنف بصرامة أن ينعت بالفيلسوف". (ولد أباه، 2013، صفحة 100)

يبرز المشروع الفكري للعروبي من خلال استيعاب فكر الحداثة انطلاقا من نقده للتراث والتركيز على دراسة التاريخ، وهذا من خلال القطيعة المعرفية مع التراث من أجل تبني قيم الحداثة، وقد تجلّى بوضوح في كتبه، وما يلفت النظر في كتاباته هي تلك التي خصصها للثقافة، وللمصير العربي، "لقد اعتبر العروبي أن الإشكال الثقافي في حاضر العرب والمسلمين، هو حلقة من ضمن حلقات تاريخية سياسية، ولا سبيل للنهوض الفكري إلا بإزاحة الأوهام الإيديولوجية، التي دخلت العقل العربي الإسلامي". (الحاج، 2000، صفحة 346)

يقول العروبي: "إنّ وضوح المفاهيم المستعملة لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع، لكن على الأقلّ تخلّص الباحث من التساؤلات الزائفة. وما أكثر التساؤلات الزائفة في ميدان نقد الدّهنيات" (العروبي، 2008، صفحة 129).

إنّ مفهوم الحداثة عند العروبي يعدّ محورا أساسيا استوعبته مجمل كتبه، فهو يقول: "إنّ منطق الحداثة هو الذي دفع بي إلى الشروع في كتابة سلسلة المفاهيم" (العروبي، 1997، صفحة 15)، إذن فمشكل الحداثة يعد مركز اهتمام العروبي الذي شغل فكره، ففي كتابه مفهوم العقل يرى العروبي أنّ مفهوم الحداثة استنبط من التطور الذي وقع في أوروبا، وهو يدور حول المفاهيم التالية: سلطة الفرد، حرّيته، حقّه، تديره لشؤونه، وهيمته على الطبيعة. ومكوّنات المفهوم بعد أن وقعت الحداثة هي: الفردية، العقلانية، الحرّية، الديمقراطية، العلميّة أو العلمانية بمعنى العلم الحديث" (العروبي، 2008، صفحة

(92). وقد عمد العروي على نقد كل الأطروحات المتداولة حول الحداثة في الخطابات الفلسفية العربية، وذلك لافتقارها لمقومات الفكر التاريخي القادر على حسب رأيه في خلق وعي حدائي شامل.

وعليه فإن الانخراط في مشروع الحداثة لن يكون كما يرى عبد الله إلا "بخضوع المثقف العربي لمقومات الفكر التاريخي ومنطقه وتبنيه رؤية تاريخانية مؤطرة له، فكر تاريخي يتيح له إمكانيّة تحرّره من أوهام التّزعة السّلفية وسلبيات الفكر الانتقائي اللاتاريخاني، ورؤية تاريخانية توفّر له أدوات التّقييم والتّقدّ الدّائتين في ضوء التجربة التاريخيّة والحضارة الإنسانيّة النّاجزة، إذن التّخلف الذي يعيشه العرب لا يكمن في طبيعة الأنظمة، ولا في الممارسات السّياسية، ولا في غياب الديمقراطيّة ومؤسسات المجتمع المدني، بل يكمن فقط في ضعف التّخّيب التي لم تستطع أن تنتج أيديولوجيات تحارب بها الثقافة السّلفية المتخلّفة، وطالما أنّ المسألة هي مسألة ثقافية بالدرجة الأولى فهذه مهمّة النّخبة، لكن كلّ ما استطاعت أن تفعله هذه النّخبة هو إنتاج أيديولوجيا متخلّفة ضيّقة الأفق وضعيفة، مفتقرة للبعد التاريخي والتّاريخانية". (العروي، 1998، صفحة 49)

إن تبني التّاريخانية كمنهج وإيديولوجيا للقطع مع التّراث والانخراط في مشروع الحداثة الضّخم يعد ضرورة ملحة في رأي العروي، فالحديث عن الحداثة في فكر عبد الله العروي وكذا المشروع الفكري الذي أنتجه وقدمه من خلال مؤلّفات عديدة ومتنوعة، يمثّل لحظة متميّزة في السّياق العربي المعاصر، حيث عبّر في كتاباته المتنوّعة عن إلمام واسع بالتّراث الإسلامي من جهة، وعن استيعاب للأسس التي قامت عليها الحداثة الغربيّة والفلسفات المعاصرة من جهة أخرى، ما جعله يسعى إلى توجيه العقل العربي نحو استيعاب أسس الحداثة الغربيّة والشّروط التاريخيّة التي أنتجتها.

ولقد اقترح في ذلك ثلاثة مفاتيح لتحقيق الحداثة وتدارك التأخر التاريخي نلخصها فيما يلي: الماركسية باعتبارها تجسيد للفكر التاريخي - نفي الأصالة والاستقلال التاريخي لصالح الوحدة الإنسانية والقطيعة المعرفية التي من شأنها تسهيل الاندماج في ثقافة الحداثة.

4 مالك بن نبي (الفكرة الدينية تأسيسا لمفهوم الحضارة):

مالك بن نبي مفكر جزائري من مدينة قسنطينة ولد بها سنة 1905 نشأ في أسرة فقيرة اهتم بالدراسات الاجتماعية، وهو أحد رموز الحركة الإصلاحية في الجزائر، إنتاجاته الفكرية كانت باللغة الفرنسية وترجمت إلى العربية من كتبه: شروط النهضة، الظاهرة القرآنية، الفكرة الأفريقية الآسيوية، ميلاد مجتمع، في مهب المعركة، مشكلة الثقافة... (ولد أباه، 2013، صفحة 150)، وغيرها.

بحث في مشكلة الحضارة حتى لقب بفيلسوف الحضارة، إذ يرى أن قيام أي حضارة ما، مرتبط دائما بوجود محفز يحرك دوايب الفعل الحضاري ويهيئ الأرضية المناسبة لتأسيس الانطلاق. والمحفز في نظر المفكر مالك بن نبي لا يكون إلا دافعا دينيا يتجاوز حاجز متاهات الجهل، في غياب منهج علمي واضح وصريح، يقول مُجدّ شاويش: "إنني أؤمن بالحضارة على أنّها حماية للإنسان لأنها تضع حاجزا بينه وبين الهمجية" (شاويش، صفحة 89)، غير أن مالك يؤسس لهذه الفكرة ضمن السياق الطبيعي لقانون الكون، أو ماعرفه بالدورة الحضارية، فهناك حضارات تنهوى وأخرى تقوم على أنقاضها وهكذا وقد لقيت بعض الانتقادات بشأنها رغم وجود بعض الإشارات لها في كثير من الفلسفات قديما وحديثا.

يقول مُجدّ شاويش: "فكرة الدورة الحضارية هذه هي في غاية العمومية والتجريد شأن أفكار فلسفة الحضارة والتاريخ عموما، ولا يمكن البرهان القاطع على صحتها، أو خطئها ومن هنا فهي ليست فكرة علمية بحصر المعنى، ولكن هذه الفكرة قادت "بن نبي" إلى تحليلات عميقة وخصبة لشروط النهضة الحضارية وهي متفرقة في كتبه، وكُرس لها كتابا خاصا هو "شروط

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

النهضة"... (شاويش، صفحة 89) ومهما يكن من أمر نجد أن الواقع أثب صحة ما وصل إليه مالك بن نبي ، فكل الحضارات العالمية عرفت حقبا تميزت بالقوة ثم انتهت بالضعف والانحدار وخير شاهد عل ذلك الدولة العثمانية وغيرها من الدول الأخرى .

إن الحضارة هي نتاج طبيعي لحركة اجتماعية يشكل البعد الإنساني هدفا لها يقول مالك بن نبي : "إن الطبيعة توجد النوع ، ولكن التاريخ يصنع المجتمع ، وهدف الطبيعة هو مجرد المحافظة على البقاء ، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية وهو ما نطلق عليه اسم الحضارة". (بن نبي، 1985، صفحة 16)

يعرف مالك بن نبي الحضارة بأنها "جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره" (بن نبي، 1981، صفحة 33) ، ويؤكد كذلك بأن أية حضارة هي فهم لحركة المجتمع عبر مراحل تاريخية مختلفة، إذ يقول : "أن الحضارة هي التي تنقل الإنسان إلى شكل من أشكال الحياة الراقية". (بن نبي، 1985، صفحة 19)

يقول مُجدد شاوش " إن ميزة مدرسة مالك بن نبي التي تتميز بطابعها الخاص في مدارس الفكر الإسلامي المعاصر هي أنها مشكلة الحضارة الإسلامية وليس على مشكلة السلطة السياسية " ، كان يرى أنه لا مشكل ولا خطر على الإسلام رغم ابتعاد الدولة الحديثة عن الشريعة وإنما الخطر هو في استمرار المسلمين في وضع الانحلال الحضاري. (شاويش، صفحة 110)

إن الأساس الذي تقوم عليه الحضارة في فكر مالك بن نبي ينطلق من ضرورة وجود إنسان قابل للتحرّك، والمحاولة المستمرة للنجاح ، يضاف إليه وجود حدود أو وحدة لرابية أو إقليم يمكن تأسيس الفعل الحضاري ، إضافة إلى عامل الزمن بصفته عاملا مهما يحدد مدى نجاعة هذا الفعل ، واستمراريته ، فلكني نقيم حضارة لا بد من توفر شروط ثلاثة هي : الإنسان -التراب -الوقت ويقابل هذه الشروط محاور ثلاثة لا يمكن القفز عليها أو تجاوزها أو إحداث تقديم أو تأخير فيها، وهي :تكوين عالم الأشخاص-تكوين عالم الأفكار-تكوين عالم الأشياء .

والعامل المهم في تركيب الشروط الثلاثة الأولى ، والمحاور المتممة للبناء هو الدين الذي يقوم بدور المزيج والتفعيل حسب بن نبي وهو ما عبّر عنه "مركب الحضارة" الذي ليس في الإمكان تغييره أو تهميش دوره فهو ثابت ، ومؤكّد يقول مُجدد شاويش: "دور الدين إذن في الحضارة هو دور العامل المركب لعناصرها ، واختفاء هذا الدور يعني تحلل هذه العناصر إلى وضع غير مركب ، أي تحلل الحضارة وابن نبي يرى أن هذه الفرضية تنطبق على جميع الحضارات " . (شاويش، صفحة 54)

المهم أن الراهن الحضاري أثبت في أكثر من مناسبة صحّة فرضية مالك بن نبي مما يعني ارتباط أي بناء أو نهضة ارتباطا وثيقا بالجانب الخفي الآخر للروح البشرية ، الجانب الديني للشعوب القائمة على تقديس الدين ، والجانب الميثولوجي للشعوب ذات الخاصية الدينية المحدودة ، والمعطيات المختلفة عن غيرها من الشعوب الأخرى.

لقد حاول مالك بن نبي إيجاد الصيغة الملائمة لبلورة فكرته القائمة على وجود المركب الحضاري المتمثل في الفكرة الدينية التي توجد الفرصة المعززة للتفاعل .

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

يقول مالك بن نبي: "تطور الإنسانية هو ما يحدث من نمو في مشاعرها الدينية المسجلة في واقع الأحداث الاجتماعية تلك التي تطبع حياة الإنسان، وعمله على وجه البسيطة". (شاويش، صفحة 56)

حيث تتدرج الإنسانية من عالم الأشياء المحسوسة بداية، ومن ثم تتطور فتكون دائرة تأثيرها منوط بعالم الأشخاص ومن ثم تبلغ رشدها فتصبح الفكرة ذات قيمة في حد ذاتها، دون أي تأييد من طرف عالم الأشياء أو الأشخاص. ولقد قدم مالك بن نبي في كتاباته تصوراً ثلاثيته بقوله: "إن الإنسان يعيش في ثلاثة عوالم: عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء. ولكل حضارة عالم أفكارها، وعالم أشخاصها، وعالم أشياءها". (سلطان، 2015، صفحة 15)

حيث أن عالم الأفكار مرتبط بالمجردات من الأفكار والقيم التي لا تتأثر بالأشياء ولا بالأشخاص بقدر ما تؤثر فيها ويتمتع هذا العالم بالرحابة وسعة الأفق؛ وهذا هو العالم الذي ينبغي على الإنسان أن يدخله فيرفع من مستواه الحضاري والإنساني.

أما عالم الأشخاص فيقصد به مجموعة العلاقات والنظم والاتصالات والقوانين التي تنظم حياة الأشخاص الذين يكونون هذا المجتمع فيما بينهم .

فعالم الأشخاص مرتبط بالشخص من حيث اسمه، نسبه، عرقه. شكله، عشيرته، ماله. أما عالم الأشياء فهو كل ما ينتجه هذا المجتمع من مبانٍ وشوارع وزراعة وصناعة، وغيرها، ويعلمنا التاريخ أن عالم الأفكار هو الأساس في عملية النهوض الحضاري لأي مجتمع، بمعنى أن بقاء نظام الأفكار سليماً وفعالاً سوف ينقل المجتمع إلى الواقع المرجو. ويشير إلى هذه المسألة مالك بن نبي حول تاريخ ألمانيا الحديث، كيف أنها شهدت انهياراً كاملاً لعالم أشياءها وعلى الرغم من ذلك فقد استطاعت بفضل الاحتفاظ بعالم أفكارها أن تبني كيانها من جديد.

ما يمكن أن نستخلصه بعجالة حول فكر مالك بن نبي وتأسيسه لمفهوم الحضارة وما مدى تأثير الفكرة الدينية كتأسيس حقيقي لها، يقول مالك بن نبي: "إن الدين مركب القيم الاجتماعية، وهو يقوم بهذا الدور في حالته الناشئة حالة انتشاره، وحركته عندما يعبر عن فكرة جماعة" (بن نبي، صفحة 32)، إن المبدأ الأساسي التي تقوم عليه العقيدة يكمن في الإصرار على التغيير واستغلال القدرات العقلية التي أساسها الإنسان .

إن مالك بن نبي وقف على نقطة هامة وبنى عليها معالجته للأوضاع الراهنة، وهي ضرورة تحديد الرصيد الفكري، الحضاري للأمة، وبعث نفس جديدة وضخ دمائها حتى تمكنها من النهوض والانبعاث بمعطيات أخرى وفقاً للعصر الذي تعيش فيه وترتبط به .

5 زكي نجيب محمود وثنائية الانتقاء والاختيار :

زكي نجيب محمود (1905 - 1993م) هو مفكر وفيلسوف مصري، ورائد التيار العلمي في النهضة العربية في القرن العشرين. ترك زكي نجيب محمود أكثر من أربعين كتاباً في ميادين مختلفة من الفكر والأدب والفلسفة، وقد حاول التكلم عنها في كتابه "من خزانة أوراقي" من أهمها : تحديد الفكر العربي، المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري، ثقافتنا في مواجهة العصر، حصاد السنين وغيرها...

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

من أهم الروافد الفكرية التي بلورت فكر الدكتور زكي نجيب محمود في بداية حياته الفكرية نجد النزعة الصوفية التي طبعت تفكيره و التي عايشها في الوطن العربي. حيث اتجه زكي نجيب محمود نحو التصوف و كثيراً ما ابتعد عن دنيا الناس ليحيا في "عالم الأفكار" "أراد للإنسان أن تكون له نظرتان معاً، فبالنظرة العلمية للأشياء ينتفع والنظرة الفنية ينعم" (محمود، صفحة 13)، الرافد الثاني الذي كان بارزاً في أعمال زكي نجيب محمود هو ما يعرف بالنزعة الغربية حيث استطاع "زكي نجيب محمود" أن يتخطى البعد الديني عابراً إلى اتجاه آخر وهو الاتجاه الغربي محلاً البعد الاجتماعي ومستبعداً العواطف ومعتمداً على العقل، وهذا هو الاتجاه الثاني عند زكي نجيب محمود حيث يقول في كتابه قصة عقل بأنها "مرحلة استيقظ فيها الوعي عندي حاداً قويا في عدة اتجاهات وهي لم تنشأ من عدم، بل هي اتجاهات أحسست بها قبل ذلك بأعوام ولكنها كانت على شيء من الفتور والتردد...". (محمود ، 1988، صفحة 60)

ولقد دعا "زكي نجيب محمود" إلى استخدام العقل في شتى مجالات الحياة الاجتماعية بحيث يبتعد زكي نجيب محمود عن الاتجاه الأول المتمثل في العاطفة ويدعو إلى استخدام العقل في جميع مجالات الحياة والاسترشاد به، إزاء الواقع الاجتماعي المتأزم. تعتبر محاولة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة محور وجهة نظر "زكي نجيب محمود" التراثية وهو يتخذ من التراث العربي عينة يبرز من خلالها الأصالة التي يتميز بها الواقع العربي، ويجعل في الوقت نفسه من ثقافة العصر التقنية عينة أخرى يتخذها نموذجاً للمعاصرة، فهو يحدد الإطار العام لوجهة نظره في مسألة التوفيق هذه ، وهذا من خلال السؤال الذي طرحه في كتابه تجديد الفكر العربي حيث يقول: "كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة، لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن". (محمود، 1971، صفحة 20)

ولإلقاء المزيد من الضوء على محاولته التوفيقية كان علينا إبراز مواقفه من التراث لتأتي لنا دراسة تلك المحاولة.

فخلال تصفحنا لأهم مواقفه التراثية، نجد أنه يرسم لنا خطاً فاصلاً يوضح من خلاله جانبين من التراث، يصلح أحدهما ليكون جزءاً من حاضرنا، في حين أن الآخر لا يصلح لمثل هذا الأمر، ويؤكد هذا في مواضع أخرى من كتبه الكثيرة، فهو يقول في كتابه ثقافتنا في مواجهة العصر: "... إن من تراث الماضي ما يعرقل ومنه ما يحرك ويدفع، وأغبي الغباء، هو أن نغمض العين عن هذه الحقيقة الصارخة". (محمود، 1979، صفحة 150)

وفي المقابل يوجد هناك جانب آخر في التراث يحتوي على مجموعة من الوقفات العقلية التي تصلح أن تكون جزءاً من حاضرنا ولا يكون هذا إلا بعد تحقيق نوع من التوفيق بينها وبين ثقافة العصر.

"فزكي نجيب محمود" يؤكد أن التراث العربي يحتوي على بعض المسائل التي كانت تطرح في حينها بشدة بالغة وأهمية كبيرة، لم تعد تطرح اليوم أو أنها إذا طرحت لم تعد تتمتع بالأهمية نفسها، من تلك المسائل مثل مسألة خلق القرآن، ومسألة صفات الله، إضافة إلى مسائل أخرى، ومن ذلك يدعو إلى إحداث تغيير في الأسلوب اللغوي الذي كتب به التراث، وبين ذلك بأن الأسلوب اللغوي القديم الذي استخدمه الأسلاف لم يعد يصلح كأداة: "في عصرنا تصل بين كاتب وقارئ فيما يراد علمه بالنسبة إلى أوضاع الحياة اليومية الجارية". (محمود، 1979، صفحة 220)

وفي المقابل من ذلك يسعى "زكي نجيب محمود" لاكتشاف بعض الجوانب التي يجدها جديدة بالأخذ من التراث، ويرى أن تلك الجوانب هي إما من تلك السمات التي تسهم في تحديد أصالة الواقع العربي، وإما أنها من تلك الوقفات العقلية التي وقفها الأسلاف إزاء مشكلاتهم، ولا تتعارض تعارضاً سافراً مع ثقافة العصر، بل يمكن أن تلتقى معاً عبر عملية التوفيق، فهو يؤكد مرة أخرى أن ما ينبغي أن نبحث فيه بغية أخذه من التراث هو: "طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

العرب، بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة". (محمود، 1979، صفحة 20)

ويرى مرة أخرى أنه يجب علينا أن نفكر في مشكلاتنا الراهنة " على ضوء ما قد رآه أسلافنا إزاء مشكلاتهم". (محمود، 1971، صفحة 85)

كما يرى مرة أخرى: "أن ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه". (محمود، 1971، صفحة 102)
إذن من خلال هذا نلاحظ أن الدكتور زكي نجيب محمود يرى أنه لا يمكننا أخذ ذلك الجزء الكبير من التراث لنقف عند مضمونه وفحواه، بل لنستخلص منه الشكل لكي نملأ ذلك الشكل بمضمون عصرنا ومن حياتنا وخبرتنا.
وعلى ضوء هذا يمكننا من خلال هذه الوجهة الوصول إلى وجهة نظره حول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، فعن مسألة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة يقول في إحدى صفحات كتابه "ثقافتنا في مواجهة العصر" ما يلي: "لست أدعي.... بأن مشكلة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة هينة، ولكنها على كل حال مشكلة تستحق منا النظر الطويل والعميق". (محمود، 1979، صفحة 85)، ومن أجل هذا فهو يحاول جاهدا بشأن مسألة التوفيق هذه، وبالتالي البحث عن طرائق السلوك التي يمكننا نقلها عن الأسلاف العرب والتي: "لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة". (محمود، 1971، صفحة 20)

وهذا لا يتأتى إلا من خلال محاولة المزاوجة بين المحور العقلي والمحور السلفي، فهو يرفض الارتقاء في أحضان التراث دون ثقافة العصر.

كما انه يرفض الاكتفاء بثقافة العصر وحدها، ويستعجن عملية وضع التراث إلى جانب ثقافة العصر من دون أية محاولة للتوفيق بينهما، فهو يقترح اعتماد مبدأ الثنائية كحل لمسألة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، كما يرى ضرورة أن يكون التراث العربي الإسلامي هو الطرف الأول من الثنائية، وثقافة العصر هي الطرف الثاني، على الرغم من انه يدرك ان عملية التوفيق هذه صعبة فيقترح من أجل تجاوزها "ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض وترفع رأسه إلى السماء". (محمود، 1971، صفحة 284)

ويبتذل مرة أخرى يهدف من خلالها التوفيق بين السمة الثانية من سمات الشخصية العربية التي تتجسد في الرغبة الشديدة لدى الإنسان العربي في الخلود وتحدي الفناء، وبين ثقافة العصر، أما السمة الثالثة التي تبين اعتماد الثقافة العربية على الوجدان في إدراك الحقائق إلى جانب العقل والحواس، ولهذا فهو يدعو إلى اتخاذ الحل نفسه من قبلنا كوسيلة لتحقيق التوفيق بين التراث وثقافة العصر وذلك تبعا لوجهة نظره: "ليس منا واحدا لم يمس في نفسه القلق الشديد إذا طول بتر الطرفين من مجال النظر". (محمود، 1979، صفحة 23)

وكرغبة منه في إيجاد نقاط التلاقي بين الماضي والحاضر يقترح "زكي نجيب محمود" وجهة نظره يعتقد أنها توفيق "بين أصيل موروث وجديد معاصر" (محمود، 1979، صفحة 63)، وتؤكد وجهة النظر هذه على ضرورة الجمع بين الإرادة والعقل، على أساس أن يقوم العقل برسم الطريق، وتقوم الإرادة بتنفيذ ما رآه العقل.
أما السمة الأخيرة فيقول عنها: إنها من أهم السمات وذلك لأنه يعتبر أن أصالة العربي: "تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية". (محمود، 1979، صفحة 64)

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

يقترح زكي نجيب محمود فلسفة جديدة تمثل في الجمع والتوفيق بين "الأصالة والمعاصرة"، بين "العقل والوجدان" وهي عبارة عن اظهار مكونات الثقافة العربية من أفكار ومعتقدات وسلوك، وذلك من حالة الجمود إلى حالة الإيضاح. تقوم هذه الفلسفة على الثنائية أي لو طرحنا الثنائية بلغة سهلة وواضحة لاتنق عليها الجميع الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير الأزلي والحادث بمعنى آخر الأرض والسماء، "هذه الثنائية التي تجعل الإنسان يضع قدميه على الأرض وترفع رأسه إلى السماء ، أي أنها تتيح له أن يعيش لهما معا، فعلى الأرض يسعى علما وعملا وفي السماء يهتدي بالمثل التي ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافا وغايات ،فالثنائية المقترحة تجعل العلم نباتا ينبثق من الأرض وتجعل القيم غيثا تنزل من السماء". (محمود، 1971، صفحة 284)

ويستند في ذلك إلى الكثير من الآيات القرآنية هذه الثنائية التي تختص بالفلسفة العربية تتميز بربط القديم والحديث. فقد تميزت رؤية الإنسان العربي القديم بنظرته العقلية للفعل ومعالجة قضاياها، فإن كلن لا بدّ لنا التقدم وجب علينا أن نحافظ ونسير في هذه الرؤية. وعندما تم السؤال عن كيفية التوفيق بين صفة الشعر الغالبة والنظرة العقلية، أجاب مفكرنا: "ليس بين الأمرين تناقض يحول دون أن يجتمعا معاً، فكم وقع لنا في خبرتنا الشخصية المحدودة من أمثلة لرجال جمعوا بين العقل العلمي، إذا ما كان المجال مجال عقل وعلم، ووجدان الأديب كلما استثارت وجدانهم أحداث الحياة! وإذا صدق هذا على أفراد من الناس، فماذا تكون الأمم إلا مجموعات من أفراد؟ وهو أصدق في الأمة العربية منه في أي أمة أخرى مما نعرف .

خاتمة:

ختاماً لورقتنا البحثية يبقى سؤال الهوية و الاعتراف قائماً أمام أسئلة مفكرنا الحارقة والملحة، فهذا بطرس البستاني يتساءل حينما كتب أين كان العرب وأين أصبحوا؟، أما شكيب أرسلان فقال : لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟ و مالك بن نبي أعاد صياغة السؤال كيف نصنع الحضارة؟، أما عابد الجابري فقال: من أنا الآن وما هو مصيري؟ تلك هي الأسئلة المضاعطة التي أصبحت من خلالها فكرة التحديث ملحة وضرورية لإحداث يقظة للوعي العربي ومع ذلك للأسف لم تحدث النهضة بالسرعة التي كان يتوقعها هؤلاء وحدثت الهوة في البحث عن سبيل للاعتراف كي نسمع صوت الآخر فينا.

لقد جاز لنا القول بأن المشاريع التنويرية عند كل من : حسن حنفي، هشام جعيط، عبد الله العروي، مالك بن نبي، زكي نجيب محمود.. والقائمة طويلة كانت في مجملها تخضع للثقافة العلمية الفلسفية السائدة وأنها عجزت عن بلورة وعي ذاتي لشخصيتنا الثقافية العربية الإسلامية وعجزت عن إيجاد الآليات المؤسسة لهذا الوعي، ولهذا فنحن الآن بحاجة إلى تواصل فكري وثقافي تحترم فيه الهويات الثقافية بين العربي -العربي وكذا بين الثقافات الأخرى، وعدم المغالاة في استخدام المصطلحات التي تتقاذف في دنيا الإعلام وهي غالبا ما تمثل محاولة إيديولوجية كما أنه لا بد لنا من التحرر من قبضة السياسة حيث كانت من أهم العضلات التي شكّلت عائقا في تحقيق النهضة، وانفتاح الذات على الآخر هوجوهر التواصل وهو مطلب ملح في ظل راهنية الواقع لتجاوز العزلة والانغلاق ، حيث مطلبنا اليوم يستدعي التعايش القائم على احترام الآخر واحترام التنوع الثقافي لأن إمكانية التواصل تبدو متاحة أكثر من ذي قبل بفضل الترجمة ووسائل التواصل الاجتماعي.

المراجع

- السيد ولد أباه. (2013). أعلام الفكر العربي - (مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة) (المجلد 2). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- جاسم سلطان . (2015). من الصحوة إلى اليقظة. مجلة وراق .
- جورج طراييشي. (1991). المثقفون العرب والتراث (المجلد 1). رياض الراسي المكتب والنشر.
- حسن حنفي. (1993). الفكر العربي الحديث : تعريف المصطلح وتصنيف التيارات. جريدة الشروق القسم الثقافي (1).
- حسن عايش. (1977). التحدي والتحديات التي يواجهها المجتمع العربي. مجلة الشورى .
- زكي نجيب محمود . (1988). قصة عقل (المجلد 1). بيروت: دار الشروق.
- زكي نجيب محمود. الشرق الفنان. القاهرة : دار القلم ،.
- زكي نجيب محمود. (1971). تجديد الفكر العربي (المجلد 1). بيروت: دار الشروق.
- زكي نجيب محمود. (1979). ثقافتنا في مواجهة العصر (المجلد 2). بيروت: دار الشروق.
- عبد الله العروي. (1998). العرب والفكر التاريخي (المجلد 4). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي،.
- عبد الله العروي. (2008). مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي (المجلد 7). بيروت: الدار البيضاء.
- عبد الله العروي. (1997). مفهوم العقل (المجلد 2). الدار البيضاء: لمركز الثقافي العربي.
- فرح الياس. (1986). مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية. بغداد: دار الشؤون الثقافية، وزارة الإعلام.
- كميل الحاج. (2000). الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي (المجلد 1). بيروت: مكتبة لبنان.
- مالك بن نبي. (1981). في مهب المعركة . دمشق: دار الفكر.
- مالك بن نبي. (1985). ميلاد مجتمع. دمشق : دار الفكر.
- مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي. (عبدالصبور شاهين، المترجمون) دار الفكر.
- مُجد شاويش. مالك بن نبي وشروط النهضة (الإصدار 19). الجاحظية: التبئين.
- مُجد عابد الجابري. (1989). إشكاليات الفكر العربي المعاصر. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- هشام شرابي. (1984). مقدمة لدراسة المجتمع العربي (المجلد 3). بيروت: الدار المتحدة للنشر.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

جدلية الهوية الثقافية وكونية العلم: الموروث الثقافي والتفكير العلمي في علم الاجتماع مثالا

The dialectic of cultural identity and the universality of science: cultural heritage and scientific thinking in sociology as an example.

د. هيام التركي *

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس (تونس) hoyem.turki77@yahoo.fr

ملخص:

يعتبر التفكير العلمي من أبرز رهانات الحداثة ولكن للتفكير العلمي في اختصاص علم الاجتماع علاقة خاصة بالموروث الثقافي، تحكم هذه العلاقة جدلية خصوصية الهوية الثقافية للمجتمع موضوع البحث السوسيولوجي وكونية المعرفة والعلم، ثم أنّ التفكير السوسيولوجي هو تفكير علمي من نوع خاص، هو تفكير يخوض في كلّ القضايا والإشكاليات المجتمعية، يطرح فيه الباحث الأسئلة دون كلل، ما يجعل للفكر أهدافا وغائية تطوّره وتساهم في بقائه وطابعا أداتيا للبناء استجابة لحاجيات المجتمع. إنّ ما يميز تجربة المفكر السوسيولوجي هو أنّ الموضوع والميدان سابقان في الوجود للعلم ذاته، وإنّ البحث العلمي هو أيضا نشاط اجتماعي يندرج فيه الباحث في المجتمع وقيمه وإكراهاته والمخيال الجمعي ومعيقاته ودعائمه... في علاقة بالقارئ وبالأخر ضمن الجماعة العلمية من أجل المساهمة في تحقيق التراكم المعرفي سعيا إلى أن نكون في التاريخ.

الكلمات الدالة: الموروث الثقافي، التفكير العلمي، الهوية الثقافية، التفكير السوسيولوجي، حاجيات المجتمع.

Abstract:

Scientific thinking is one of the most important concerns of modernity, but scientific thinking in the field of sociology has a special relationship with cultural heritage. This relationship is governed by the dialectic of the cultural identity of the society that is the subject of sociological research and the cosmology of knowledge and science.

The experience of the sociological thinker is characterized by the fact that the subject and field are predestined for science itself, and that scientific research is also a social activity in which the researcher of society, his values and proverbs, his collective imagination, his handicaps and his pillars are included. In relation to the reader and the other within the scientific community and the extent to which it contributes to the realization of the accumulation of knowledge in pursuit of being in history.

Keywords: Cultural heritage, scientific thinking, cultural identity, sociological thinking, the needs of society.

(*) المؤلف المرسل: د. هيام التركي، الإيميل: hoyem.turki77@yahoo.fr

مقدمة:

إنّ ما يهتّمنا من الحداثة وما بعد الحداثة وعلاقتها بالعولمة وما بعد العوالمة التي تخترقها شبكات التواصل الاجتماعي في سياق الكتابة العلميّة هو أن نكون في التاريخ، فكل جيل "يعيد استثمار أسلافه- وهذا أيضا بمثابة هرمنيوطيقيا... هذا يعني ببساطة أنّنا قد استدجنا بعض افتراضات وقيم ما بعد الحداثة، وأنّنا نعيد الآن قراءة الماضي - نعيد تملكه في حقيقة الأمر- وفقا لشروطها." (إيهاب حسن، 2018، ص 37) ضمن براغماتيّة علميّة ترنو لبناء وإعادة بناء الواقع استجابة لحاجيّاته وأهدافه وانتظاراته وخصوصيات هويّته الثقافيّة التي لا تنفصل عن جوهر معاني ودلالات المخزون الثقافي وما يرسخ في المخيال الجمعي.

كما أنّ من أكبر الإشكاليات التي تعيقنا على التقدّم هو التفكير الذي يبحث عن المبررات والدّرائع في "لقد اتّسم الواقع العربي "الفكري" بالانفعال تارة، وبالتقليد تارة أخرى، أو بالتقوقع والانغلاق على الدّات تارة ثالثة" (علي حسين الجابري، 1995، ص 126)، أي أنّنا نسعى إلى تأسيس حداثة تحمل خلفيّة فلسفيّة تسعى إلى التغيير والفعل برؤية واقعيّة، "فلسفة مفتوحة لا تضع حلولاً نهائيّة" (حسام محي الدين الألوسي، 1995، ص 123)، ما يذكّرنا إلى حدّ ما بالفلسفة البرغماتيّة عند وليم جيمس التي تؤمن بأنّ العالم قابل للتغيير في المستقبل وتأكيدا على الجانب العملي، لكنّنا نسعى إلى تغيير دون الوقوع في اللاهويّة.

إنّ العلاقة بين موضوع المعرفة السوسيولوجيّة والمختصّ في علم الاجتماع هي علاقة معقّدة لا تنفصل عن مسألة تمثّل صاحب المعرفة للواقع باعتباره الموضوع والإطار، ف "حياة الفكر انعكاس لحياة المجتمع" (منجي السّلملي، 1985، ص 12)، وهذا ما يحيلنا إلى مفهوم الحقل العلمي عند بورديو، فيه نستلّ أهميّة الرأس المال الرمزي من تحصيل معرفي ورأسمال اجتماعي علائقي ورأسمال اقتصادي، باعتبارها عوامل محقّقة للاندماج من عدمه (عادل السّلملي، 1991، ص 10)، هذا الاندماج الذي هو في حقيقة الأمر يشمل فضاءين فضاء واقعي افتراضي وافتراضي واقعي.

وقد تضاعفت أزمة علم الاجتماع العربي اليوم مع تعقّد أزمة المجتمعات العربيّة وجملة التحوّلات التي يعيشها، فقد تفكّكت العلاقة بين المفهوم والواقع لفائدة ما هو افتراضي الذي تحرّر من قيود الواقع الماديّة، هذا الافتراضي الذي يكشف عن ملامحه كواقع ثان يتوقّر فيه الفضاء والزمان والفواعل في علاقة غريبة بالواقع المادي ضمن جدليّة الفعل وقوّة الفعل للتغيير ضمن استراتيجيات الفواعل، كما يبرز الموروث الثقافي كمحرك لسلوك الفواعل ورؤاهم للعالم واستراتيجياتهم للتوقع وتحديد الأدوار والمكانات والأهداف والغايات في العالمين (الافتراضي والمادي)، وذلك من خلال إعادة إنتاجه في المخيال الجمعي من جيل إلى جيل، فنحدّد من خلاله لأنفسنا مكانا في التاريخ أو خارجه وأن يكون لنا رؤية خاصّة للحداثة كقيم وثقافة، بحثا في النموذج الإرشادي الموجه للسلوك من خلال رموز ودلالات ومعاني بعض الأمثال والأغاني والحكايات الشعبيّة التونسيّة، فيتحوّل بذلك الموروث الثقافي موضوعا وأداة للفهم وسبيلا للتغيير والبناء من أجل التحديث الذي يتجاوز المعاصرة وما تقتنر به من مظاهر استهلاكيّة إلى الفعل والإنتاج وكيفية بناء الشّخصيّة المنتجة والنّاجعة وما تحمله من قيم الحداثة.

بنية المجتمع و الموروث الثقافي والتفكير العلمي والعقل العربي

ففيما تتمثل طبيعة العلاقة بين الموروث الثقافي والتفكير العلمي في اختصاص علم الاجتماع؟ وهل أنّ المسألة مقترنة بشروط التفكير السوسولوجي؟ خاصة وأنه كلما كانت هذه العلاقات وهذه الشروط واضحة حقق هذا العلم غائيته وصفته الأدائية للتغيير، ولقد تمّ اعتماد المنهج الكيفي للإجابة على هذه الفرضية، عبر السّعى إلى تفكيك المدلولات والمعاني القيمة وجدليّاتها في المخزون الثقافي التونسي ضمن أمثلة مختارة ذات علاقة بقيم الحداثة، باعتبارها قيما انسانية تسعى لتحقيق مصلحة الإنسان أولاً وقبل كلّ شيء ومن منطلق فكرة مركزية تدكرنا بمابرماس وهي "أنّ الحداثة كمشروع ثقافي لم يكتمل بعد".

لذا تمّ تقسيم الورقة إلى عنصرين كبيرين وهما:

- التفكير العلمي رهان الحداثة: شروط التحقّق وعلاقته بمأزق التعريف
- التفكير السوسولوجي والمخيال الجمعي: قراءة في المعوقات والدعائم فهما للمخزون والهوية الثقافية

أولاً: العنوان الرئيسي الأول

التفكير العلمي رهان الحداثة: شروط التحقّق وعلاقته بمأزق التعريف

1 العنوان الفرعي الأول: التفكير العلمي و علاقة المفكر بمجتمعه: التفكير السوسولوجي مثالا

يمكن أن نعتبر كل إنسان هو "مفكر" باعتباره كائنا عاقلا للعلاقة المتينة بين العقل وعملية التفكير، إذن فإنّ المشكلة وظيفي وأداتي، ورغم أهمية المؤسسة التعليمية في صنع المفكرين، إلّا أنّ هذا لا يمنع حقيقة أهمية التجربة الشخصية وما يكتسبه الإنسان من الحياة اليومية ومن هنا نجد "المتقّف العصامي"، إضافة إلى وجود خصائص في شخصية المفكر، فدراسة الظاهرة الإبداعية معقّدة لتشابك الموضوعي بالذاتي والشعوري بالاشعوري، إذ يشير علم النفس الحديث إلى وجود أربع مراحل قبل الاكتشاف وهي الحمل ثمّ الحضانة فالإضافة وصولاً إلى الاختبار (محمود الذوّادي، 2003، ص 95)، هذا البعد الأشعوري التمهيدي وشخصية المفكر التي تتميز عادة بالفضول والحدس ودقّة الملاحظة العلمية وقوّتها، بالإضافة إلى المنهج العقلي والرؤية الواقعية والتجريبية التي عادة ما يتبنّاها المفكر، تجعل من محاولة تشخيص عملية التفكير العلمي مغامرة جدّ معقّدة، إذن فإنّ البحث في عملية التفكير هو مأزق في حدّ ذاته: فهل أمّا عملية بيولوجية؟ أم أمّا مقترنة بالذكاء؟ رغم أنّ درجة الذكاء والقدرة على الاستيعاب وسرعة الحافظة ليست بالضرورة الكفيلة للكتابة العلمية والإبداع والابتكار، إذ قد تساعد على التلقين والنسخ.

إنّ التفكير العلمي هو تفكير من نوع خاص يتميز بالتنظيم والدقّة والوضوح والعقلانية والتسلسل المنطقي المنسجم، هو تفكير يخوض في كلّ القضايا والإشكاليات فيطرح الأسئلة دون كلل، من أهمّ خصائصه التراكم المعرفي التوليدي السقراطي للأفكار، ما يجعل للفكر أهدافا وغائية تساعد على تطويره وتقديمه في اتجاه نظرة منظمة وواضحة لمستقبل تمثّل فيه المعرفة

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

العلمية ركيزة للبناء، ثمَّ أنّ للباحث أثناء عملية التفكير العلمي يسعى إلى تطوير مهاراته في الفهم والتشخيص والتحليل والاستنتاج والالتزام بالمنهج العلمي ومراحل البحث المتعارف عليها في كل اختصاص...كلّها تلخص مهاراته في الكتابة العلمية.

إنّ التفكير عموماً ذو علاقة ما بالمناخ الثقافي والفكري الوطني والعالمي والافتراضي بالإضافة إلى الاعتراف بأهمية المفكر والقيمة العلمية لكتابات كنعصر مشجّع للنشر والكتابة والتراكم، ما يجعل الجانب العلائقي محورياً بالإضافة إلى الظروف النفسية والاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والثقافية والمعرفية التي يعيشها المفكر داخل مجتمعه وضمن تجربته التي تتدخل فيها أدق تفاصيل الحياة اليومية ومكتسباته ومميزاته الشخصية والذهنية.

ونظراً لأنّ عملية التفكير هي خاصية إنسانية قبل كلّ شيء، لذا فإنّ التمييز يتم بين تفكير الإنسان العادي وتفكير الإنسان المبدع أو المنتج للمعرفة، ويتدخل في التصنيف الاختصاص الأكاديمي والميول العلمي ودرجة العمق والدقة ووضوح الأفكار وكثافة أو ضعف الإنتاج الفكري، دون إغفال لأهمية الإيديولوجية والموضات المعرفية في تحديد التوجهات والنماذج الإرشادية المعرفية، ولعلّ هذا ما جعل البعض يتساءل هل "أنّ عملية التفكير عملية جبرية أم اختيارية؟" (البشير العربي، 1984، ص11)، وبذلك تبرز المؤهلات الشخصية والنفسية لتجاوز معوقات التفكير والإنتاج المعرفي، فنجد المفكر المتحرر والمفكر السلبى وإن كان هذا التصنيف غير حتمي وقطعي، لأنّ المفكر هو إنسان متبدّل ومتغيّر لا يمكن أن نتكهّن بشكل حتمي في انفعالاته وردود أفعاله وقوة وضعف نسق تفكيره، لتداخل الذاتي والموضوعي والزمان والمكان كمحددات غير ثابتة، بالإضافة لأهمية الآخر كمتقبّل ومستهلك وقارئ للإنتاج الفكري، هذا الآخر هو في نهاية المطاف المحدّد الأساسي للنجاح أو فشل المفكر ذاته خاصة أمام أهمية الاستفادة والاطلاع المعرفي من عدمه "إذ قد يقع المفكر تحت طائلة الإقصاء والتهميش ويوضع إنتاجه الفكري والمعرفي ضمن دائرة التهميش. كما لوضوح الفكرة والرؤية أهمية كبرى، فالستقوط في الغموض واللامعقول يجعل التفكير فريسة سهلة للتفاهة والتنفية والضحالة والالتباس" (هيام التركي، 2012، ص58).

ف"معنى أن نفكر هو أن نعرف، ومعنى أن نعرف هو أن نفعل، أي أن ناضل لأنّه بالنسبة للمثقف فإنّ العمل هو المجتمع نفسه" (فؤاد مرسي، 1993، ص52)، كما "يتأثر الفكر بالمعطيات الاقتصادية والاجتماعية، ثمّ، يؤثر فيها فيغيّرّها، ثمّ يتأثر بها مغيّرة من جديد، وهكذا دواليك..." ف "حياة الفكر انعكاس لحياة المجتمع" (منجي الشّملّي، 1985، ص12)، خاصة أنّ ما يميز تجربة المفكر السوسيولوجي هو أنّ الموضوع والميدان سابقان في الوجود للعلم ذاته وإنتاجاته الفكرية وهذا الموضوع والميدان هما محدّدان لنشأة العلم وفروعه وبراديجماته ومناهجه، لذا يعتبر الموروث الثقافي من ضمن موضوعات وأدوات الفهم السوسيولوجي من أجل تشخيص الواقع الذي لا ينفصل عن الفرد وهويته الثقافية من جهة ومخياله الجمعي وعلاقته بالنموذج الإرشادي الموجّه للسلوك من جهة ثانية والرموز الثقافية وعلاقتها بالمحددات المعيارية والقيمية من جهة ثالثة، باعتبارها بنا تحتية نحاول البحث في هندستها وحفرها في دلالاتها ومعانيها، في إطار السعي للبحث عن المعينات والدعائم الثقافية والقيمية

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

لتحقيق الحداثة وتجسيد قيم الحداثة من إعلاء لقيمة العقل وسعيا لتطوير التفكير العلمي والطموح وتحقيق النجاعة من خلال الإنتاج والفعل والمبادرة ...

عموماً يعتبر البحث العلمي نشاطاً اجتماعياً نظراً لأنّ الباحث يندرج في المجتمع وقيمه وإكراهاته... وإن كان يتميز عن بقية الأنشطة الاجتماعية بأنواع أخرى من المعاقبة والمكافأة أكثر تعقيداً، إذ يحتوي على أوجه عدّة يمكن أن نذكر النجاح العلمي وتطبيقاته المنهجية وإشعاعه في علاقة بالقارئ ومدى المساهمات في تحقيق التراكم المعرفي، ويقوم البحث العلمي عموماً على مستويين: المستوى الأول نظري والمستوى الثاني تجريبي، ما يجعل من النظريات والملاحظات ركنان أساسيان للعلم (أنول باتشيرج، 2015، ص 19).

وتنقسم البحوث السوسولوجية إلى:

__بحوث استكشافية أو استطلاعية: وأهدافها يمكن تلخيصها في توضيح المشكل أو الظاهرة وتوليد بعض الأفكار الأولية واختبار إمكانيات القيام بالبحث من عدمه، وقد يكون هذا البحث مفيداً لإعداد بحوث دقيقة.

__بحوث وصفية: تعتمد هذه البحوث أساساً على تجميع الملاحظات الدقيقة للخصائص العامة لوضع اجتماعي ما، ولا تقف حدود البحوث الوصفية على مجرد تجميع البيانات، بل أيضاً تسجيل الدلالات مع الأخذ بعين الاعتبار أهداف البحث.

__بحوث تفسيرية: وتسعى هذه البحوث إلى إيجاد "إجابات لأنماط الأسئلة المتعلقة بالسبب والكيفية" (أنول باتشيرج، 2015، ص 27).

كما توزّع البحوث السوسولوجية حسب مختلف فروع علم الاجتماع والبراديجمات والمواضيع والمناهج، وهي ليست في معزل عن مقولات الزمان والفواعل كمحددات أساسيين للواقع، ويقيم البحث العلمي عموماً داخلياً وخارجياً وبنية ونتائج، أي شكلاً ومضموناً وأبعاداً وآفاقاً تراكمية توليدية للمعرفة السوسولوجية، كما تتنوع وتتعدّد الموضوعات السوسولوجية وترتبط أساساً بدراسة المجتمع وأفراده، ولا نستثني هنا الموروث الثقافي وما يحتوي عليه من رموز ذات دلالات ومعاني، فهمها قد يساعدنا على فهم المخيال الجمعي والهوية الثقافية وكيفية بناء الشخصية القاعدية ذات الميزات الثقافية المحددة للخصوصيات المجتمعية في علاقة بالآخر في اختلاف الظروف والوضعيات، إذن يمكننا من خلال الدراسات السوسولوجية أن نستثمر الموروث الثقافي كدعامة لتحقيق الحداثة من خلال الفهم وتعديل المعوقات الثقافية ذات البعد القيمي المعياري الجمعي، ومحاولة الكشف عن علاقة ما يحتويه المخيال الجمعي من رموز ودلالات ومعاني بالتمودج الإرشادي الموجه للسلوك، سلوك الفرد في علاقته بالآخر ورؤيته للعالم وموقعه من التاريخ، لذا يمكننا أن ندرس الأمثال والأغاني والحكايات الشعبية كأدوات للبحث السوسولوجي من أجل الفهم أولاً كبنية تحتية للبناء والتغيير.

2 عنوان فرعي ثاني: الحداثة مشروع ثقافي غير مكتمل

يمكن أن نبدأ بنظرية هابرماس حول الحداثة التي يعتبرها موضوعاً مركزياً وذلك في إطار علاقة الذات بالآخر سعياً منه إلى بناء فلسفة تسعى إلى أن تؤسس لأخلاق ولعقلانية تواصلية تعترف بالآخر، فلا أحداً يمتلك بمفرده الحقيقة داخل الفضاء العمومي المشترك وأنّ الخطأ هو من مبادئ النقاش لذا لا أحد فوق النقد، وبذلك فإنّ الحداثة هو ذاك المشروع الذي لم يكتمل وبذلك هو لم يعلن القطعية معها كما فعل فلاسفة ما بعد الحداثة ويثمن النقاشات العمومية التي من شأنها أن توصلنا إلى الحقيقة بصفتها الاجتماعية ضمن فضاء عمومي حرّ دون ضغوطات أو إكراهات.

ولقد تحدّث فتحي التريكي على أنّ ما نعيشه اليوم من عوامة "هو على كل حال ناتج عن تخافت منظومة القيم التي كانت تسود العالم في عصر الحداثة، وتعويضها بمنطق الربح والهيمنة وفوضى السوق التي تسود الآن في عصر ما بعد الحداثة" (فتحي التريكي، 2003، ص180)، ولعلّ هذا ما دفع البعض إلى اعتبار أنّ الحداثة هو فعل لم ينتهي بعد وكأنّ العقل الإنساني مقسّم إلى عالين "عالم العوامة والهيمنة المطلقة وعالم (الرحمة والعناية)" (فتحي التريكي، 2003، ص182).

فمن بين رهانات الحداثة البحث في الإمكانيات المتاحة لتكوين الشخصية المنتجة والتّاجعة النابعة من الذات دون تنكّر أو نكران لخصائص الهوية الثقافية، فيكون الإصلاح داخلي بالاستثمار في الذات يبدأ من أعماق دلالات ومعاني الرموز الثقافية التي لازالت تحقق حضوراً بارزاً في المخيال الجمعي الذي يعتبر من ضمن النماذج الإرشادية للسلوك وبناء شخصية الفرد محور الحداثة فاعلاً وهدفاً وهنا يكمن التفاعل وهنا تكمن الجدلية.

عموماً إنّ علاقة العلم بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص بالاستجابة لحاجيات المجتمع هي بمعنى أو بآخر أن نكون في التاريخ ضمن علاقة استعمالية ونفعيّة مع التفكير السوسيولوجي في إطار مبررات وجوده، من الواقعيّة إلى الاستجابة لحاجيات المجتمع، ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلّا عبر فهم واقعي للمجتمع المدروس ضمن خصوصياته ومعيقاته ودعائم الهوية الثقافية، وهذا يعتبر من ضمن شروط المصادقية والأمانة العلميّة باعتبارها رافدين أساسيين لتحقيق الموضوعيّة، لذا يمكن أن ننطلق في هذا العنصر من أخلاقيات البحث العلمي وهي جملة القيم والمعايير المتعارف عليها ضمن جماعة علميّة ذات اختصاص معيّن أو حقل معرفي معيّن، وقد تشمل المصادقية والأمانة العلميّة والموضوعيّة والدقّة والوضوح... في تحديد العلاقة بالواقع وفي تحديد العلاقة بالمعرفة، لذا من الضروري الرّبط بين البحث وحاجات المجتمع أي السّعي أن تكون الدراسات السوسيولوجيّة ذات منفعة معرفيّة وواقعيّة، ما يضمن النجاة من معضلة التبعيّة العلميّة وهو دليل على بداية نضج الجماعة العلميّة واستقلاليتها. وتنقسم البحوث السوسيولوجيّة بخاصيّتها الأداتيّة باعتبارها أداة فهم وقوّة اقترح إلى أنماط ثلاث:

- أداة للتنمية
- أداة لإدارة المشكلات والأزمات ..
- أداة بحث نقدي نظري (علي الكنز، 2005، ص35).

فقد انتبه أقوست كونت منذ كتاباته التأسيسية في علم الاجتماع، أنّ هناك ثنائية هامة وهي الستاتيكي والديناميكي، سعيا منه لفهم تطور العلوم والدول، كما أنّه بنى غائية لهذا العلم الجديد استجابة لطموح تغيير الواقع الفرنسي إثر الثورة الفرنسية من أجل إحلال النظام وتحقيق التقدّم في آن، إذن هناك علاقة قويّة بين التفكير السوسيولوجي والمجتمع الذي ينشأ فيه، أي هناك علاقة قويّة بين علم الاجتماع المحكوم بقوانين بحثية دقيقة وخصوصيات علمية والمجتمع الذي يدرسه.

ولعلّ ارتباط المراحل الكبرى لتطوّر علم الاجتماع "بمشكلات بنائية واسعة النطاق، الثورات السياسية والاقتصادية في القرن التاسع عشر، والأزمة الاقتصادية في ثلاثينات القرن العشرين وأزمة الديمقراطية والاشتراكية في نهاية الستينات، وأزمة ما بعد الحداثة اليوم" (أحمد زايد، 1994، ص103)، ما جعل البعض يطلق عليه بـ"علم الأزمة".

وخوفا من الوقوع في الاغتراب، اغتراب السوسيولوجيا، اغتراب فهم الواقع، فإنّ المفكر السوسيولوجي العربي المتشبع والمتمرس بالمعرفة السوسيولوجية الغربية، قد يفقد بوصلته "فلا يدري من أي مكان يتكلّم من أين تنبع المشكلات التي تقلقه" (عبد الكبير الخطيبي، 1975، ص11)، فالاغتراب ينقل الإنسان من القدرة إلى العجز ومن الإبداع إلى التقليد (حليم بركات، 1984، ص273)، لذا فإنّ الواقعية والاستجابة لحاجيات المجتمع المدروس مسألة تأسيسية وأساسية في العلم، كدافع ومبرر لوجوده وحافز للتغيير والبناء عبر توفير الشروط الموضوعية والواقعية ولا سيّما في الكتابة السوسيولوجية، أيضا إذا ما أردنا أن تكون الحداثة واقعا معاشا نضمن لها الديمومة والتطور لا مشروعا مسقطا بلا روح علينا أن نبدأ بالتفكير في الدّاخل ومن الدّاخل نحو العالم، إذ من الواضح أنّ البنية التّحتيّة للحداثة هو السند القيمي الثقافي.

ثانيا: العنوان الرئيسي الثاني

التفكير السوسيولوجي والمخيال الجمعي: قراءة في المعوقات والدعائم فهما للمخزون والهوية الثقافية:

1 العنوان الفرعي الأول: أهمية دراسة المخزون الثقافي الشعبي: دلالات ومعاني الأمثال الشعبية جدليات لا متناهية:

تخوض الأمثال الشعبيّة في مواضيع كثيرة، نذكر منها: العقل والعمل والفعل....ترسم ملامح الهوية الثقافية من خصائص وصفات وأدوار وسلوكات...فهو نوع من التعبير اللغوي ذو الإيقاعية تجعله سريع الانتقال والتوارث بين الأفراد والأجيال والأماكن والأزمنة، ويعتبر فهم دلالاتها ومعانيها وتمثّلها وما بقي منها في المخزون الثقافي ورسخ في المخيال الجمعي من ضمن الموضوعات الهامة لفهم الآراء والمواقف والتصورات والسلوكات، فالثقافة الشعبيّة من أمثال وأغاني وحكايات وخرافات...عموما هو المنطوق المعاش وعلاقة هذا السلوك اللغوي ودلالاته ورموزه بالفرد وبالمعيش لصيقة إلى حدّ التماهي حتّى وإن غابت عنه التّمظهرات المباشرة، فهي عميقة في التّمثّلات.

فما هي أوجه الدعائم والمعوقات لقيم الحداثة من خلال محاولة فهم الرموز والدلالات القيمية في المخزون الثقافي؟

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

تعتبر دراسة الموروث الثقافي دعامة لفهم المجتمع في إطار خصوصياته والرموز والدلالات القيمة، لذا من خلال هذا البحث سنحاول فهم الجدليات التي تقوم عليها الهندسة المعيارية الموجهة لسلوك الأفراد من خلال بعض من الأمثلة عن الموروث الثقافي ومحاولة فهم حضور قيم العمل والعلم والطموح والانفتاح... باعتبارها دعائم قيمة لرهانات الحداثة، حيث "لا تعطى الهوية دفعة واحدة فهي تبنى وتتحوّل على مدى الحياة" (عز الدين المناصرة، 2014، ص58)، ويتدخل المخزون الثقافي في رسم ملامح المخيال الجمعي الذي يترجم في شكل سلوكيات وعلاقات عبر التواصل بين جيلي والجيلي في إطار إعادة انتاج واستعادة الرموز ودلالاتها، ويمكن ان نلاحظ ذلك من خلال محاولة تقصي دور ومكانة الأمثال والأغاني والحكايات الشعبية التونسية كأمثلة عن التواصل اللغوي الاجتماعي بين الأفراد داخل الفضاءات العامة وذلك لـ"أهمية المقاربات الإمبريقية لظواهر التواصل الاجتماعي: اللسانيات الاجتماعية، محاولات تصنيف أفعال اللغة، تحليل التفاعلات اللغوية وقواعدها المضمره..." (ستيفان هابر، 2012، ص92)، وذلك من أجل البحث في القيم الحداثيّة التي قد نجد لها دعائم ومعينات في المخزون الثقافي الشعبي التونسي ضمن جدليات لا متناهية.

ويحتوي المخزون الثقافي التونسي على العديد من القيم ذات الدلالات والمعاني وذات الرسائل التوجيهية والتعليمية الواضحة، هذه الرموز تمّ توارثها من جيل إلى آخر ضمن جدليات وثنائيات لا تخفي ملامح التناقض التي يمكن أن تبيّن منها من خلال العرض التالي الذي نقدّم فيه بعض الأمثال الشعبية التونسية:

ـ **العقل:** "ري عرفوه بالعقل" "العقل يطلعك من واد، والجهل يغرقك في شبر" "أهل العقول في راحة، وكلامهم معقول" "أعطيني عاقل نخلص معاه ولا مهبول ناكل رزقه" (محي الدين خريف، 2003، ص62) ظنّ العاقل، خير من يقين الجاهل" "العقل فات الزين برتبة" (محي الدين خريف، 2003، ص63) وفي المقابل نجد "ارتحت من عقلي" (محي الدين خريف، 2003، ص62).

ـ **العمل:** "اخدم تتقدّم، اقعد تندم" "اخدم القرداش، ولو بلاش" (محي الدين خريف، 2003، ص73) "الحركة بركة، والبطالة هلكة" وفي المقابل نجد "اخدم يا تاعس على الراقد الناعس" "سبع صنابع في ايده، والهّم جابر عليه" (محي الدين خريف، 2003، ص75).

ـ **أهمية التجارة والمشاركة:** "البيع والشرا يقطع سلاسل الفقر" "بيع واشر، وشارك الناس في أمواها" (محي الدين خريف، 2003، ص74) وفي المقابل نجد "الشركة ما فيها بركة" (محي الدين خريف، 2003، ص75) "حر يخدم حر، كان من الحر" (محي الدين خريف، 2003، ص74) "بعد راسي، لا شمس ولا قمره" (محي الدين خريف، 2003، ص50) "جا يربح، صاده بوربيح" بو ربيح: كناية على الخسارة" (محي الدين خريف، 2003، ص150).

ـ **البناء وحسن التعمير:** "قالوا الناس، البني على السّاس" "إذا بنيت غرق السّاس يجيك البنا شغل قوّة" (محي الدين خريف، 2003، ص134) وفي المقابل "يا من بني وعلا، يا من مات وخلى" "بناو وعلاو، ومشاو وخلاو" (محي الدين

خريف، 2003، ص134) وأيضا "لا عندو لا حرثة لا ورثة." "لا دار لا حانوت، لا جبانة فين يموت" لا شبة في الكرش، لا رقدة في الفرش" (ياسين بن رمضان، 2017، ص117).

—الطموح والتفاؤل والرؤية إلى الزمن والمستقبل: "سبق الخير تلقاه" "الليلة السعيدة، تبان من مغربها" (ياسين بن رمضان، 2017، ص172) "الدنيا أعطيها تعطيك. أي أعطها العمل والجهد" (محي الدين خريف، 2003، ص78) "المخباش لدهرو، العصا لظهرو. أي أن الذي لا يدخر لدهره لا بد أن ينال عقابه" (محي الدين خريف، 2003، ص77) "أكبر منك بيوم، أعقل منك بسنة" "اليوم وراه غدوة" "أيام الشتا جات، اللي ما غزلت عريانة باتت" يقال في الحث على الاستعداد للآتي. ("محي الدين خريف، 2003، ص76) وفي المقابل يقال "احييني اليوم، واقتلني غدوة" "بيضه اليوم أحسن من دجاجة غدوة" ("محي الدين خريف، 2003، ص76) "الدنيا بخوت. بخوت: حظوظ. "الدنيا سعود" "الدنيا أكتاف" (خريف، 2003، ص77) "ما تملاش ايدك من الدنيا" "ما تم في الدنيا ما يعجب" ("محي الدين خريف، 2003، ص79).

—الأخلاق: "إلي ما تزينو خلوقو، ما تزينو خروكو. خلوقو: أخلاقه. خروكو: ملابسه. يضرب في الأخلاق تزين الإنسان وتحبب الآخرين فيه" في المقابل "تبدل الحبال من مراسيها، وما تبدلش الطبايع من ماليها" يضرب لطبع الإنسان لا يتغير. "ولنفس المعنى يقال أيضا "البومة بومة ولو يغطسوها في الذهب للكرومة" الكرومة هي الرقبة. (ياسين بن رمضان، 2017، ص105).

—الحكمة وحسن التكيف مع المعيش: "إذا طاعك الزمان طيعو. يدعو الإنسان للتكيف مع الزمان ومستجداته والتأقلم مع تطورات وأحداثه" "الشهر إلي ما عندك فيه نفيعة، ما تسئلو على أيام" نفيعة: منفعة وفائدة. إن كان الأمر لا يفيدك بشيء فلا تبالي به" (ياسين بن رمضان، 2017، ص148).

—الصدق والمصادقية: "الشهادة من الدين والقبر عرضو شيرين. يضرب في الحث على الصدق. "الحق يعمر، والباطل يدمر. "قد النية، قد العمل" (ياسين بن رمضان، 2017، ص292) وفي المقابل "إلي يقول الحق، ما يسكنش دوارنا. يضرب في الحث على الكذب وترك الصدق" "إلي يقول الحق، راسو يتشق" (ياسين بن رمضان، 2017، ص193).

—الهوية الثقافية في علاقة بالعادات والتقاليد: "كل بلاد وأرطالها، وكل عدّة وحبالها، وكل دولة ورجالها. يضرب للناس مختلفون في طباعهم وعاداتهم" "كل عود ودخان" "كل ذيب على لون وطاتو. الوطا، الأرض. "إلي دامت عادتو، دامت سعادتو" مع الحث على ضرورة التمسك بالعادات والتقاليد فيقال "عادة بوك لا يسبوك" إلي خالف العادة، يتعادى" (ياسين بن رمضان، 2017، ص342).

نلاحظ إجمالا أنّ هذه القيم الحداثيّة هي في الأصل ذات بعد إنساني كوني متعدّد وذات جدليّات لا متناهية، نجد المعنى ونقيضه نظرا لأنّ الأمثال الشعبيّة تسعى إلى تحقيق الشموليّة في خطابها الذي يميل إلى الحكمة في صغتها المتعدّدة والمتنوّعة

بتنوع الأفراد والوضعيات الاجتماعية في رؤية تسعى أن تكون لا متناهية زمنياً، أي أن تكون صالحة لكل زمان ومكان، لذا يمكن اعتماد الانتقائية في تحقيق مصلحة الفرد والمجتمع.

2 عنوان فرعي ثاني: دلالات ومعاني ذات علاقة بالقيم الحداثيّة في الأغاني والحكايات الشعبيّة التّونسيّة:

تسعى الأشعار الشعبيّة المغناة إلى رسم رؤية للعالم قد "تساعد على بناء "وعي ممكن" بالإمكانات الروحيّة والماديّة التي تمتلكها المجموعة أو المجموعات التي يتّجه لها الأثر الفنيّ" (أحمد خواجه، 1998، ص 127)، لذا نجد بعضها ما يحثّ على إعمال العقل وتثمين أهميّته وقيّمته يمكن أن نذكر:

"خوذ حكاية في العقل وأروها تتصنعت منها كلام يفيد" (أحمد خواجه، 1998، ص 127)

ومن ضمن الأشعار التي تدعو إلى إعمال العقل من أجل البناء والتّعمير في مقابل الحياة الطائشة نذكر: "أهل العقول يكتنروا ويعمروا وأهل الطيش يغنيوا ويزمروا

النمالة تدخر وتعمّر الفرزيط يغني ويزمر" (أحمد خواجه، 1998، ص 230)

لذا لعبت هذه الأشعار المغناة دوراً كبيراً في مقاومة الاستعمار وفي تشكيل رؤية مقاومة للظلم والاستبداد والقهر.

كما تحتوي بعض الأغاني الشعبيّة على معاني تحثّ فيه على أهميّة التعلّم ومن ضمن ذلك تعلّم الصناعات التقليديّة، وفي هذا السياق نغني الأم مخاطبة معلّمة ابنتها:

"يا معلّمة علمها وابدأها ووريها

من حفظ بنتي في الصنعة ووارها

يا معلّمة علمها حل باب دارك بكري..." (أحمد خواجه، 1998، ص 121)

وفي أغنية أخرى تخاطب فيها الأمّ معلّم ابنتها:

يا مدبو يا سيدو قريه سوره سوره

على يمينك حطو حطو على السبورة

ما تضربشي وليدي يقرأ ويتم السورة

كبر واعطاني ري بولي في الخارجية" (أحمد خواجه، 1998، ص 121).

من الملاحظ أنّ المعاني المغناة فيها إشارة هامة لضرورة تنشئة الأبناء على إتقان العمل والعلم وإن كان ضمن سياقات اجتماعيّة تحمل الكثير من التّمييز الجنسي في تحديد الأدوار والمكانات.

كما تدعو الخرافات والحكايات التونسية القديمة إلى ضرورة إعمال العقل واللجوء للحيلة لإنقاذ النّفس وللكسب... يمكن أن نذكر من ضمن هذه الخرافات "المعيزة المعزوزية" "أمي الحادة" "سبعة صبايا في قصباية" يا بير اعطيني كرموصتي " دبر علينا من دبر، دبر علينا معلّمنا " نصيف السردوك " سي البقوري " طاروا " يا عيشة آش لقيت بوك الغول يعمل" (Bouhdiba,)

(21-4 p, 1994) كلّها حكايات تروى للأطفال من أجل تنشئتهم على جملة من القيم والسلوكيات... حيث أنّ هذه الحكايات تلعب وظيفة علاجية وبيداغوجية (Bouhdiba, 1994, p166)، أي أنّ لها طابعا أدبيا. عموما هذه الأمثلة والأغاني والحكايات الشعبية تتميز بطابعها الجمعي عميق الحضور في التاريخ الاجتماعي، تجعل من اللغة أداة أساسية في عملية التواصل والتفاعل لها قواعد ترسم فعل الفرد وتعطيه صبغة جمعية مشتركة، حاضرة بعمق في المخيال الجمعي والنسق القيمي وخصوصيات الهوية الثقافية المميزة لكل مجتمع عن غيره، لكن من الضروري "تفادي السقوط في الفلكلورية أو الثقافوية التي قد تؤدي إما إلى التمجيد والرجسية الفارغة أو إلى التعصب والعنصرية، وفي كلتا الحالتين ستكون النتيجة هي التقهقر الهويوي والتراجعية والتطرف فكريا وثقافة واجتماع" (فتحي التريكي، 2003، ص195)، لذا لا بد من أن ننظر إلى مفهوم الهوية في إطار راهنية الفكر العالمي سواء في المجالات والتمظهرات، هذا العالم الذي يراهن على العولة والكونية (فتحي التريكي، 2003، ص196).

وعند النظر إلى قضية الهوية ومحاولة فهم المفهوم نلاحظ أنّ العالم قد أفرز موقفين، فالموقف الصادر "عن البلدان التي طورت ثقافتها واعطتها صبغة عالمية وكونية وقد يتمظهر هذا الموقف في إرادة الهيمنة والاستغلال والتمركز اقتصادا وسياسة وثقافة، وموقف صادر عن الثقافات الأخرى العرقية التي كثيرا ما تأخذ صبغة الدفاع عن الذات فتتنظم نفسها للصمود" (فتحي التريكي، 2003، ص200)، لذا هناك علاقة لصيقة بين الهوية والعقل، كما "تعدّ الشخصية المنتجة امتدادا لمجتمع منظم وناجح يؤمن بالعقل والتخطيط بل ثمة ترابط وتفاعل كبيرين بينهما" (المنصف ونّاس، 2014، ص231)، إذن من المهم أن نستثمر في المخزون الثقافي لأهمية المخيال الجمعي في تحفيز الأفراد لإعمال العقل والعمل والبناء والتعاون والمشاركة وإعلاء المصلحة العامة.... فقيم الحداثة انسانية والغاية المثلى مصلحة الإنسان والعقل والتفكير العلمي كوني، لذا من الممكن أن نستثمر في مخزوننا الثقافي الذي يتميز بالثراء والتنوع ولعلم الاجتماع القدرة عبر شروط تفكيره الذي تميزه عن غيره من الاختصاصات العلمية أن يكون أداة للتغيير أداة للفعل وبالتالي نبين صحة فرضيتنا الرئيسية التي تؤمن في جوهرها بالقيمة الأدواتية لعلم الاجتماع، ولكن تبقى محكومة بالإيمان بقدرة هذا العلم على بناء الاستراتيجيات وهندسة النماذج الإرشادية للفعل والبناء والتغيير نحو الحداثة والتحديث لكي نكون في التاريخ.

ثالثا: تحليل النتائج

إنّ الحداثة عموما هي مشروع إنساني قيمي ثقافي الغاية من ورائه تحقيق مصلحة الإنسان، وما العلاقة بالموروث الثقافي إلا علاقة جدلية متعددة الأوجه خاصة بالنسبة لاختصاص علم الاجتماع وللتفكير السوسيولوجي وشروطه وعلاقته بالمخزون الثقافي ودلالاته ورموزه ومستوى حضوره في المخيال الجمعي وعلاقته بالنماذج الإرشادية لسلوكات الأفراد وعلاقاتهم في الفضاءات العامة والخاصة ونظرتهم للذات وللآخر، وذلك إذا ما نظرنا إلى الحداثة من منطلق العقل والعمل والحرية وإعطاء قيمة للفرد والابداع والابتكار...

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

فالموروث الثقافي باعتباره موضوعا من موضوعات علم الاجتماع علينا تناوله بالبحث السوسيولوجي في البداية دون انتقائية، أي كما هو في إطار السعي إلى تحقيق الواقعية في فهم المجتمع والأفراد والعلاقات والسلوكيات، فهذا الموروث يحتوي على جملة خبرات وحكم الأجيال السابقة ضمن تراكمية من جيل إلى جيل، قد نجعل بداياتها خاصة بالنسبة للأمثال والأغاني والحكايات الشعبية التونسية التي حاولنا في هذه الورقة تسليط الضوء عليها، لحضورها العميق في المخيال الجمعي وعلاقتها بخصوصيات الهوية الثقافية التي تميز أي مجتمع عن غيره.

ونتبين من خلال البحث في دلالات ومعاني هذا المخزون الثقافي، أنه يتميز بالتنوع والثراء يحمل رؤية جمعية للعالم وللآخر وللذات، ما يجعلها حاملة لدعائم ومعينات تحقيق الحداثة بما هو مشروع ثقافي إنساني كوني، أي نلاحظ وجود القيمة والحث عليها ونقيضها ما يدعونا إلى ضرورة اعتماد الانتقائية في هذه المرحلة، أي بعد الفهم لاستثمار العناصر الداعمة وتعديل أو إضعاف تأثير المعينات، هذا الإضعاف لا يمكن أن يتم إلا عبر فهمها والوعي بعمق تأثيرها، نظرا لأن المخيال الجمعي يؤثر بعمق في تحديد النماذج الإرشادية لسلوك الأفراد والجماعات في مجتمع ما، خاصة وأن الحداثة هو مشروع عقلي يتم التخطيط له مسبقا، هو مشروع له استراتيجيات ومراحل تحقق وفواعل وأهداف.... أي له شروط تبدأ بالفرد، لذا فإن القطيعة المطلقة مع المخزون الثقافي غير قادرة على تحفيز الفرد على الالتزام بممارسة قيم الحداثة، بل المهم هو اعتماد قطيعة إستمولوجية عقلية تمييزية غير قطعية، قطيعة إلى حد ما تدكرنا بـ"القطيعة المنهجية" عند عبد الله العروي، فالموروث الثقافي ليس كتلة واحدة بل من الضروري اعتماد الانتقائية في التعامل معه، فالأزمة هي أزمة عقل أزمة تجديد وإبداع وابتكار عبر قطيعة معرفية انتقائية، وذلك لأن الحداثة فعل يجب أن يتجاوز التخويفية إلى أن يتحول إلى فعل اجتماعي معمم، يبرز من خلال القيم وأشكال التواصل والعلاقات في الفضاءات العامة، لذا من الضروري اعتماد نماذج إرشادية سلوكية تعيد تشكيل الواقع ليس في شكل الحداثة ومختلف مظاهرها من أدوات ولباس وتسريحات شعر وهواتف جوال... بل في عمقها الثقافي القيمي السلوكي المعيش، وذلك عبر إعادة تشكيل استراتيجيات التنشئة والتربية بتعديل السلوك وإعادة البناء وفتح مجالات الابتكار والإبداع بعقل منفتح حر ذو هوية مستقلة، فلا جدوى من استيراد الحداثة، بل أن نعيشها وأن تكون حاضرة في حياتنا وجزءا من رؤيتنا للعالم، فإذا أخذت القيم الحداثيّة صفتها المعممة أصبح من الممكن أن تكون حاضرة في مخيلنا الجمعي وتكون من ضمن عناصر النموذج الإرشادي الموجّه لسلوك الأفراد وعلاقاتهم وأهدافهم وأفعالهم، وبذلك يمكن أن نخلق التراكم الجيلي في البناء والتعمير ببنية تحتية قيمية تبني لقيم الحداثة بما هي قيم إنسانية كونية في جدليات لا متناهية مع الخصوصيات والهويات الثقافية، جدليات تحكمها ثنائيات: الدعائم والمعينات / الفهم والتعديل.... فالقطيعة في حد ذاتها دون عقلنة وانتقائية لا يمكن أن تكون الحل الأنسب والأفضل.

فمن خلال كل ما سبق من محاولة لفهم وتفكيك المدلولات القيمية الحداثيّة لبعض الأمثال والأغاني والحكايات الشعبيّة التونسيّة، نتبين قيامها على جدليات لا متناهية تقوم أساسا على ثنائيات تحمل الكثير من المعاني المتناقضة، سعيها منها لتحقيق شمولية المعنى ضمن التعدّد في الوضعيات الاجتماعية والاختلاف في الطبقات البشرية، فالمخزون الثقافي التونسي يتميز

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

بثراء يمكن أن يعتمد في التعامل معها بعقلانية إعادة انتاج اللفظ باعتباره موجهًا للفعل والسلوكيات والعلاقات الاجتماعية ... خاصة إذا ما تمّ عقلانة الأهداف ضمن استراتيجيات الفعل الفردي ضمن منطق المصلحة العامة، فقيم الحداثة بمعناها الانساني هي قيم انسانية تسعى لتحقيق مصلحة الإنسان أولاً وقبل كل شيء، وما الحداثة إلا مشروع ثقافي ذو أبعاد تعليمية قد توجه عملية التنشئة الاجتماعية في الأسرة والمدرسة والاعلام والفن ... فهل من سبيل لاستكمال مشروعنا الثقافي الانساني وأن نبني ذواتنا من ذواتنا ورؤيتنا العقلية الانتقائية المتوازنة لمخزوننا الثقافي؟ فأن نكون في التاريخ هو أن نكون "نحن" باعتزازنا بهويتنا وخصوصياتنا الثقافية، لا أن نكون شبيهاً أو نسخة مقلدة، فطموحنا مصلحة الإنسان مكتمل الإنسانية في قبوله للآخر المتعدد والمتنوع والمختلف.

خاتمة:

إذن هناك جدلية بين خصوصية الهوية الثقافية وكونية العلم، خاصة بالنسبة لاختصاص علم الاجتماع أي بين الموروث الثقافي والتفكير العلمي في علم الاجتماع باعتباره من أبرز رهانات الحداثة، فالثقافة والمخزون الثقافي من أبرز اهتمامات هذا الاختصاص خاصة أنّ الثقافة هي بشكل أو بآخر تؤثر بعمق في شكل ومضمون العلاقات المتبادلة بين الأفراد وبين الفرد والمجتمع عبر عملية التثقيف (مالك بن نبي، 2000، ص43)، فالثقافة "هي في أحدهما يجب أن تسجل أسلوب الحياة في مجتمع معين وسلوك أفراد، وهي في الآخر ينبغي أن تحتل إمكانيات اتصال وتعاون بين المجتمعات المختلفة" (مالك بن نبي، 2000، ص115)، فعلى مشكلة ثقافتنا تكمن في وجود مشكل اتصالي تواصل، ومعضلة المثقف أن "يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي" (مالك بن نبي، 2000، ص116)، من أجل أن يكون في التاريخ.

إذن يمكن أن نستنتج أنّ مسألة الهوية الثقافية في علاقتها بالحداثة وقيمها ورهاناتها، لا تنفصل عن رؤيتنا للآخر وطبيعة علاقتنا به وثقافته في إطار كونية المعرفة وعولمة الثقافة التي تتدخل في تشكيلها وهيكلتها وتنظيمها شبكات التواصل الاجتماعي، ما يجعل المشكل هو أساساً مشكل اتصالي يحكمه "تياران متعاليان: الهوية وهم، الهوية مقدسة... وكلاهما يقع في منطقة المثالية" (عز الدين المناصرة، 2014، ص62)، وفي تجربة الكتابة العلمية بما في ذلك السوسيولوجية يعيش الباحث "معاناة شديدة في سبيل ملازمة الواقع، ولكننا لم نتعلم بعد كيف نتلقى، ثم نبحث، ثم نكتب، ثم ننشر في "الوقت الحقيقي". من أجل ذلك فإنه ينبغي للقارئ أن يوجه اهتمامه أكثر فأكثر إلى الفكرة الرئيسية دون التفاصيل الصغيرة" (ألفين توفلر، 1974، ص5)، فأن نكتب وننشر في "الوقت الحقيقي" مسألة مهمة تجعل من علم الاجتماع علماً ينطلق من دراسة الواقع استجابة لحاجيات الواقع، قد يحافظ بذلك على براغماتية البناء وأداتية الاستفادة من أجل توجيه الفعل واستراتيجيات الأفراد ضمن الموضوعية المنشودة، خاصة وأنّ هناك فرقاً جوهرياً بين الموضوعية والواقعية يجب أن يحسم الباحث أمره في تحقيق معادلة فيها نصر للعلم والعلمية، فالموضوعية هو البحث العقلي المجرد أي أن نفهم الواقع دون أحكام والواقع الذي هو ليس بالضرورة مستقلاً عن الذات والموقف الذاتي، أما الواقع في حد ذاته هو واقعين واقع افتراضي وواقع

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

حقيقي، والواقعية لا تعني أبدا الوقوعية والاستكانة والارتكان إلى ردّ الفعل وافتقاد الفاعلية، لذا من الضروري السعي إلى الربط بين الفائدة من "علم الاجتماع الكلاسيكي" ومكاسب علم الاجتماع المتطور إعلاميا وتقنيًا، أن يكون لنا علم اجتماع يؤسس للحداثة يكون دعامة لكي نكون في التاريخ.

فالحداثة بالنسبة إلينا مشروعاً لم يكتمل لأنها هي أيضاً حركة ثقافية لا حقبة تاريخية وعدم اكتمال المشروع راجع لعدم حلّ المشكلات التي يتناولها، ما يذكّرنا بمبرماس الذي يرى أنّ في هذا المشروع غير المكتمل تبرز أهمية التواصل لتنسيق الأفعال وخلق نظام اجتماعي وحلّ المشكلات ومنح الفاعلين القدرة على التكيف مع تعقيدات وصراعات الحياة الاجتماعية الحديثة وذلك "على أساس المبادئ الأخلاقية العامة والقوانين المشروعة"، أي "أنّ استكمال المشروع الحداثي يعني إيجاد سبل ووسائل لتيسير الانتقال إلى مجتمع ما بعد تقليدي" (جيمس جوردن فيليبسون، 2015، ص 86)، فقيم الحداثة هي العلم والتكنولوجيا والتصنيع وحقوق الإنسان السياسية والمدنية... هي قيم تؤمن بقدرة الإنسان على التسيير والتغيير هذه القيم هي الذات والعقل والفعل والحرية... فهل هناك حداثة واحدة يمكن اعتبارها النموذج المثالي الوحيد أم هناك حداثات؟ هل أنّ أهمية الحداثة في أن تحافظ على إنسانية الإنسان في اختلافه وتعدّد الهويات والثقافات، فالحداثة في بعض معانيها هي التسامح والاختلاف، حداثة المشاركة السياسية وحداثة التّقدّم الاقتصادي وحداثة المجتمع المدني... ضمن تشاركية لبناء الإنسان وسياقات تواصلية مفتوحة لا تقصي الآخر، بل تناقشه وتتفاوض معه في إطار تقبل مختلف الهويات الثقافية والدعوة لاستثمار المخيال الجمعي للبناء والتغيير والتّعديل والإصلاح، أي نرؤى إلى حداثة الفكر والقيم، حداثة الهويات الثقافية في إطار سعي للربط بين قيم الحداثة وطابعها الاجتماعي المتعدّد في إطار المشترك الإنساني.

لذا يمكننا أن ننتهي إلى الأفكار التالية:

- أهمية علم الاجتماع كقوة فهم واقترح من أجل توفير بنية تحتيّة للحداثة ضمن انتقائية عاقلة في تعاملنا مع المخزون الثقافي.
- ضرورة توفير الظروف الملائمة للاستفادة من نتائجه ومقترحاته.
- أن نعتد هذه الانتقائية القيمية في التنشئة الأسرية والتعليم وما يحتويه من نصوص بيداغوجية وفي الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي، عبر تحديد أهداف رئيسية جمعيّة تعلي من شأن المصلحة العامة في إطار علاقتنا وموقعنا من التاريخ.
- تحدّد الأهداف الرئيسية الجمعيّة ويتمّ تعديلها وتوجيهها في إطار مخرجات نقاشات عامة في الفضاءات العموميّة يتمّ فيها ضبط الاتجاهات العامة.
- تجذير الهوية الثقافية في إطار توضيح مفهومي لمعنى الخصوصية الثقافية المفتوحة.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

- التعريف بالمخزون الثقافي والاستعانة ببعض المختصين برؤية عصرية وتوجيه هذه المعلومات ليس للأجواء الاحتفالية الفلكلورية، على الرغم من أهميتها، بل من أجل توظيفها للبناء والتعمير ضمن الانتماء، فتتحول الحداثة إلى درس في المعيش يمكن تعلمه واكتسابه وتطبيقه دون اقضاء للخصوصيات والهويات الثقافية.
- فعلم الاجتماع قادر من خلال كونيته وكونيته شروط علميته أن يدرس الهوية الثقافية وعلاقتها بالمخزون الثقافي وتمثلاته وتطهراته والمخيال الجمعي في خصوصياته ورموزه ودلالاته وتصنيفاته وجدلياته ويعيدها إلى التاريخ برؤية عقلية وعلمية عبر العودة إلى الذات والعودة إلى التاريخ في التاريخ.

قائمة المراجع:

الكتب باللغة العربية:

- أحمد خواجه، (1998)، الذاكرة الجماعية والتحوّلات الاجتماعية من مرآة الأغنية الشعبية، أليف منشورات البحر الأبيض المتوسط، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.
- ألفين توفلر، (1974)، صدمة المستقبل المتغيّرات في عالم الغد، دار النهضة للطباعة والنشر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك.
- أنول باتشيرج، (2015)، بحوث العلوم الاجتماعية المبادئ والمناهج والممارسات، ط2، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، الأردن.
- إيهاب حسن، (2018)، تحوّلات الخطاب النقدي لما بعد الحداثة، ط1، دار شهريار، العراق.
- جيمس جوردن فيليسون، (2015)، يورجن هابرماس، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر.
- حسام محي الدين الألوسي، علي حسين الجابري، (وآخرون)، (1995)، الثقافة العربية والتّحدّي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية.
- حليم بركات، (1984)، المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،
- ستيفان هابر، (2012)، هابرماس والسوسيولوجيا، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر.
- عز الدين المناصرة، (2014)، الهويات والتعددية اللغوية، الصّابيل للنشر والتّوزيع، الأردن.
- فتحي التريكي، عبد الوهاب المسيري، (2003)، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق.
- فؤاد مرسى، (1993)، أزمة المجتمع هي أزمة المثقفين، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمّان.
- مالك بن نبي، (2000)، مشكلة الثقافة، ط2، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت.

- محمود الذوّادي، (2003)، أضواء جديدة على محدّدات العقل العمراني الخلدوني، مركز النشر الجامعي، تونس.
- محي الدين خريّف، (2003)، الأمثال الشعبيّة التّونسيّة، دار المعارف للطباعة والنّشر، تونس.
- منحي الشّملي، (1985)، في الثقافة التّونسيّة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- المنصف ونّاس، (2014)، الشّخصيّة التّونسيّة، ط3، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، تونس.
- ياسين بن رمضان، (2017)، الموسوعة الجليّة للأمثال الشعبيّة التّونسيّة، ط2، دار سحر للنّشر، تونس.
- الكتب باللغة الفرنسيّة:

— Abdelwahab Bouhdiba, (1994), L'imaginaire maghrébin: Etude de dix contes pour enfants, CERES, Tunis.

المقالات:

- أحمد زايد، (1994)، "علم الاجتماع ومشاكل المجتمع العربي"، المستقبل العربي، العدد 146، مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان.
- عبد الكبير الخطيبي، (1975)، "نحو علم الاجتماع للعالم العربي"، مجلّة مواقف (السلسلة 7)، العدد 30-31.
- علي الكنز، (2005)، "العلوم الاجتماعيّة في العالم العربي: -إطار بحث-، إضافات، المجلّة العربيّة لعلم الاجتماع، العدد 6، لبنان.

الرسائل الجامعيّة:

- البشير العربي، (1984)، "الدور الاجتماعي لمثقفي المجتمع التونسي في فترة الاحتلال الفرنسي حتّى 56"، شهادة الكفاءة في البحث في علم الاجتماع، الجامعة التّونسيّة، كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، تونس.
- عادل السّالمي، (1991)، "الإنتاج السوسيولوجي في تونس"، شهادة الكفاءة في البحث، قسم علم الاجتماع، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، تونس.
- هيام التّركي، (2012)، "علم الاجتماع والنخبة المثقفة في تونس"، شهادة الدكتوراه، كليّة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة، قسم علم الاجتماع، تونس.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

سبل التخلص من الإتياع لبناء مجتمع الإبداع في فكر "طه عبد الرحمان"

Ways to get rid of imitation to build a community of creation in Taha Abd al-Rahman's thought

د. أحمد حسن *

جامعة محمد بوضياف – المسيلة، ahmed.hassane@univ-msila.dz

د. عيسى معيلي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة، aissa.mailbi@univ-msila.dz

ملخص:

استلقت الحداثة الغربية لبَّ الكثير من المفكرين العرب، فانبروا يدافعون عنها ويبحثون لها عن موطئ قدم في أوطانهم، وهاجموا التراث العربي والإسلامي من ناحيتين الأولى من حيث مضمونه والثانية من جهة تفسيرات الأوائل لهذا التراث. فنجد مفكرا مثل "محمد أركون" استخدم المناهج الغربية لنقد التراث، وكذا "محمد عابد الجابري" في استعماله لمفاهيم غربية مثل "العائق الإبستمولوجي" لترسيخ نفس الاتجاه الداعي للحداثة الغربية. وعلى نقيض هؤلاء نجد مفكرا عربيا آخر يملك تصورات فلسفية مخالفة للاتجاه الأول حيث يدعو لبناء عقل عربي يحافظ على موروثه الهوياتي ويوافق حداثة حضارية، ألا وهو المفكر المغربي "طه عبد الرحمان" الذي انتقد الحداثة الغربية في أساسها ودعا لبناء حداثة إسلامية. الكلمات الدالة: طه عبد الرحمان، الحداثة، التراث، المجتمع.

Abstract:

Western modernity has captured the core of many Arab thinkers, they sought to defend it. They attacked the Arab and Islamic heritage in two aspects, the first in terms of its content and the second in terms of early interpretations of this heritage. We find thinkers like "Muhammad Arkoun" who used Western approaches to critique heritage, as well as "Muhammad Abed Al-Jabri" in his use of Western concepts such as "epistemological obstacle" to establish the same trend calling for Western modernity. On the contrary to these, we find another Arab thinker conception contrary to the first trend. He calls for building an Arab mind that preserves its identity heritage and agrees with a civilized modernity. He is the Moroccan thinker "Taha Abdel Rahman" who criticized Western modernity in its foundation and called for building Islamic modernity.

Keywords: Taha Abdel Rahman; modernity; Heritage; the society.

(*) المؤلف المرسل: أحمد حسن، الإيميل: ahmed.hassane@univ-msila.dz

مقدمة:

ليس من اليسير على كل من يتطرق لفكر "طه عبد الرحمان" أن يُلمّ بفكره أو بأفكاره أو حتى بمصطلحاته التي نختها فالرجل أقل ما يقال عنه أنه صاحب مدرسة فكرية، كما أنه جدير بمجازة قاموس بالمصطلحات التي أنشأها أو أعاد تعريفها وشرحها أو حتى أعاد توظيفها وتداولها، ولهذا سنحاول قدر استطاعتنا الإمام بالخطوط الرئيسية في فكره وترتبط بموضوعنا دون إخلال أو تقصير.

لقد سعى "طه عبد الرحمان" كغيره من المفكرين إلى البحث في بنية المجتمع والعقل العربي بين التراث والحداثة. فالنسبة للتراث لاحظ أنه لا يمتاز كله بالإبداع بل أنّ هنالك فكرا منقولاً حرفياً على الغير، أما بخصوص من قاموا بدراسة تقويمية للتراث فقد وقعوا في أخطاء كثيرة جعلت نتائج دراساتهم مجانية للصواب، فمن بين أخطائهم أنهم نظروا للتراث نظرة تجزيئية في حين أنّ التراث يجب أن ينظر إليه بنظرة تكاملية ويدرس على هذا الأساس.

كذلك لا يمكن فهم التراث بعدم فهم المجال التداولي واللغوي والمنطقي الذي نشأ فيه، وأغلب دارسي التراث هم خلو من هذه الإمكانات، إضافة إلى أنّه لا يعقل استعمال المناهج الغربية الحديثة التي أنجبتها المذاهب الفلسفية مثل: البنيوية والتفكيكية وغيرها لتطبيقها على التراث العربي الإسلامي لاختلاف بيئة الإنتاج وبيئة التطبيق.

أما بالنسبة للحداثة فإنه لاحظ اختلالات كبيرة في تطبيقها بالنسبة للغرب، لأن الغرب طبق حداثة زائفة خالية من كل روح جعلت منها حداثة مادية مجردة، بل هي في أحسن حالاتها حداثة عقلية بائسة تجرد الإنسان من إنسانيته، وما العالم العربي والإسلامي إلا مقلد لهذه الحداثة الغربية البعيدة عن الحداثة الحقّة.

لهذا دعا لتجديد المنهج في تقويم التراث، ونقد الحداثة الغربية في تطبيقاتها، وأعاد تعريف الحداثة لإعادة بنائها على أصولها الحقّة ورسم الطريق إلى الإبداع من جديد.

فماهي الأسس التي بنى عليها "طه عبد الرحمان" منهجه في النقد والتقويم وإعادة البناء؟

ينبغي التنويه منذ البداية أن الكثير من الدارسين للفكر العربي المعاصر يرون أن عمل "طه عبد الرحمان" يتمحور في مجالين أساسيين هما:

أولاً فقه الفلسفة والذي دعا فيه إلى التخلص من التبعية والتقليد بغية تحرير القول الفلسفي لكي نستطيع تحقيق الإبداع الفلسفي، ونكوّن فلسفة عربية أصيلة نابعة من قيمنا.

ثانياً السعي لتأسيس حداثة إسلامية، انطلاقاً من إبراز عيوب الحداثة الغربية اللاأخلاقية، وتقديم الحلول البديلة التي يطرحها الإسلام لمشكلات العصر.

أولاً: نظراته للتراث

من بين أهمّ الأمور التي حاربها طه عبد الرحمان التقليد سواء كان عند المحدثين أو الأقدمين، فإذا كان مُجدّ عابد الجابري من أشد المدافعين على حاجتنا اليوم لابن رشد وفكره، فإن طه عبد الرحمن يرى على العكس من ذلك أن ابن رشد

لا يعني ولا يمثل إلا التقليد الأعمى في أبشع صوره، وأنا في غنى تام عن ابن رشد ومدرسته، هذا إذا كان فعلا لابن رشد مدرسة، كما أنّ كل ما كتبه كان لغيرنا (عبد النبي، 2014، الصفحات 7-8).

هذا ما أدى به لدعوة إلى تقويم التراث بطريقة تخالف معاصريه من الحداثيين الذين تنكروا لهذا التراث بكلية، إذ ارتأى أن علينا أن نقوم مناهجنا في تحديد التراث، وذلك وفق دعاوي عدة تتمثل في:

1- التقويم الذي يشتغل بمضامين النص التراثي، عليه أن ينظر في الوسائل اللغوية والمنطقية لهذا التراث إنتاجا وتبليغا، وإلا يقوم بتجزئة للتراث تقضي على روحه، فضلا عن عدم التعارض بين القول والفعل سواء في النظرة إلى التراث أو الآليات التي تخص مضامين الخطاب التراثي، حيث إن الجابري على سبيل المثال في دراسته للتراث لم يقف على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذج التقويم مما جعله يجرئ التراث تجزئة مخلة بالمقصود.

2- دراسة التراث التي تقوم على استكشاف الآليات التي بدا منها التراث وتفرعاته بعد ذلك في مجالها، وتوظيفها في نقده كفيلة بتحقيق النظرة التكاملية إلى التراث.

3- تقويم إنتاج علماء المسلمين بناء على تداخل إنتاجهم بقوة مع أقرب العلوم داخل مجال التداول الإسلامي العربي.

4- انتاج علماء الأصول لا يصح تقويمه إلا إذا كان متداخلا مع العلم الأصلي ومفيدا للفقه، وداخل في مجال التداول الإسلامي العربي، وإنتاج حكماء الإسلام في الالهيات لا يقوم إلا بإثبات مناسبتها للإلهيات استشكالا واستدلالا.

5- تقويم الممارسة التراثية لا يتم إلا خلال مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات الثقافية بأوصاف خاصة، ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة، كما أن معرفة الممارسة التراثية لا تتم إلا بالاقتراب من تطبيقها التداولي في مجالها؛ لأنها تستند إلى شروط خاصة إذا لم تستوفى تضر بوظيفة المجال التداولي.

6- تمت معارضة المنطق المنقول إلى مجال التداول الإسلامي العربي بسبب مغالاته في التجريد، لهذا وجب تغطية التجريد بالتسديد، لأن التسديد يمنحه سند عملي، وعلاوة على ذلك فإن علماء الإسلام كانت لهم عناية خاصة بعلم الأخلاق وهذه العناية اتخذت صورة تقريب المنقول الأخلاقي بإخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف تسديدي يمد جانبه اللغوي بالاستعمال وجانبه العقدي بالاشتغال وجانبه المعرفي بالإعمال (طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، الصفحات 15-16).

ثانيا: الحداثة

ينبغي التنويه منذ البدايات إلى أن لطف عبد الرحمان فهما وتطبيقا للحداثة مخالف لما هو مألوف، وهذا ما ننسفه من خلال:

1 تعريفه للحداثة ومبادئها:

حيث يقدم "طه عبد الرحمان" تعريفا عاما للحداثة فيقول: "إن الحداثة عبارة عن نحوض الأمة، كائنة من كانت بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل

الإنسانية. أو قل بإيجاز: إن الحداثة هي نخوض الأمة بواجبات زمنها" (طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، 2007، صفحة 20)، فالحداثة بهذا المعنى مرتبطة بزمان ومكان خاصين، وبالتالي فلكل أمة حداثة خاصة بها. ويقرّ طه أن للحداثة روح تتميز بخصائص معينة، أو لنقل إنها عبارة عن ثلاث مبادئ أساسية هي:

- 1- مبدأ الرشد: مقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد.
- 2- مبدأ النقد: مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد.
- 3- مبدأ الشمول: مقتضى هذا المبدأ الأخير هو أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال الخصوص إلى حال الشمول (طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، 2007، الصفحات 23-25).

2 إصلاح عيوب تطبيق الحداثة:

يرى "طه" أن الحداثة الغربية عندما طبقت المبادئ الثلاثة تلك، شاب تطبيقها الكثير من العيوب، فبالنسبة إلى مبدأ الرشد الذي يقتضي الاستقلالية والتحقيق بالإبداع، فإن الغرب فهم الاستقلال بمعنى التخلص من الدين نهائياً، في حين أن الإستقلال المقصود هو التحرر مما يهين كرامة الإنسان ويسلبه حقوقه، والرشد يستوجب التوجه إلى المطلق والذي تحقّقه القيمة الإسلامية "الإخلاص"، أما بالنسبة لمفهوم الإبداع فقد فهمه الغرب بمعنى الانفصال التام عن التراث، فلا يمكن القول إن كل التراث سيئاً، كما أن الإبداع الحقيقي لا يقاس بالقدرة على الانفصال عن أصولنا بقدر ما يقاس بالقدرة على الارتقاء بالإنسان، وهذا ما تحقّقه القيمة الإسلامية "الكمال"، فكلما طلب المؤمن الكمال في عمله زاد ابداعاً.

أما مبدأ النقد فإنه يستلزم التوسل بالاستدلال العقلي والعمل بالفصل التقني؛ إلا أن الغرب في تطبيقه لمفهوم الاستدلال اختزله في ممارسة العقل الأداتي حيث لا يهتم إلا بالوسيلة في حين أن عقلانية الوسائل تحتاج إلى الاسترشاد بعقلانية المقاصد. هذا الاسترشاد تحقّقه القيمة الإسلامية "الإيمان" حيث أن العقلانية الإيمانية هي الوحيدة التي تستطيع أن تقي الحداثة آفة الأدوات. أما مفهوم الفصل فقد اختزلته الحداثة الغربية في التفريق بين بنيات الأشياء بما يجعل هذه الأشياء أشبه بجواهر أو ماهيات قائمة بذاتها، والاتصال لا يتحقق إلا بالقيمة الإسلامية "التكامل".

أما بالنسبة لمبدأ الشمول فإنه يقتضي أن يشمل التأثير جميع المجالات وجميع المجتمعات؛ لكن الحداثة الغربية ربطت التأثير في مجالات الحياة بالجانب المادي فقط، وهنا تأتي القيمة الإسلامية "الروحانية" لكي تحدث موازنة عجيبة بين الجانب الروحي والمادي لكي لا تطغى المادية على الإنسان فتسلبه إنسانيته.

وفضلاً عن ذلك فإن التأثير في المجتمعات، قد قصرته الحداثة الغربية على التأثير الفردي فقط، بل ذهبت إلى أن غاية كل تجمع إنساني هو تحقيق مصالح الفرد، وبالتالي جعلت من مفهوم الفرد مقابلاً ومساوياً لمفهوم الإنسان ككل، لهذا تأتي القيمة الإسلامية "الرحمة" للبقاء على الفردية والذاتية، لأن الرحمة هي الكفيلة بتحقيق عناية الإنسان بغيره، كما يعتني بنفسه (طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، 2007، الصفحات 26-31).

إن التطبيق الحدائي لا يكون تطبيقاً لروح الحداثة حتى يستوفي شرطين أساسيين:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

أحدهما: الانبعاث من الداخل، والثاني: الالتزام بالاجتهاد، أي على الأمة أن تجتهد في استقلالها عن غيرها وتجتهد في إبداعها، كما تجتهد في استدلالها على الأشياء، ثم الفصل بين هذه الأشياء، وأخيرا عليها أن تعمم تأثيرها ليشمل مختلف المجالات، وأن تسعى لكي تعمّ مبدعاتها كل الأمم والشعوب.

أما بالنسبة للحداثة الإسلامية ينبغي ألا تكتفي باستيفاء الشرطين العامين السابقين أي (الانبعاث من الداخل) و(الالتزام بالاجتهاد) بل يجب أن تتعداهما إلى استيفاء شرطين خاصين مكملين لهما:

الأول يتمثل في الانبعاث من القاعدة الشعبية (صاعدة من القاعدة إلى القمة وليس العكس).

والثاني في الالتزام بالاستئناف حيث ينبغي أن تكون الحداثة الإسلامية، لا حادثة ابتداء، قاطعة صلتها بتاريخ الأمة، وإنما تكون حادثة استئناف (طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، 2007، صفحة 36).

ويرى "طه عبد الرحمن" أنه علينا أن نعرف أن الحداثة نوعين هما: "الحداثة المقلدة"، وهي التي يأخذ بها الإنسان دون أن يعرف أصولها وظروفها والنتائج التي تترتب على تطبيقها، والأخرى هي "الحداثة المبدعة"، وهي الحداثة التي ينظر الإنسان في أصولها لمعرفة أسبابها الموضوعية، ثم يعيد إنتاجها في مجاله التداولي المأصول، لأن "تقليد الحداثة" يشبه "تقليد التراث"، إذ إن كلاهما تقليد واتباع، ولا وجود لروح الاجتهاد فيهما؛ أما "إبداع الحداثة" فإنه شبيه بـ "إبداع الأصالة"، لأن كلاهما يتسم بالابتكار والابداع (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 2006، الصفحات 267-268).

فالحداثة الغربية في تطبيقاتها جلبت الكثير من البلاء على الحضارة الغربية وكذا مقلديها، حيث إنّ أهم آلية أقامت عليها الحداثة مشروعها الديني هو "آلية تفريق المجموع" أو "آلية فصل المتصل"؛ وهذا يعني فصل الدين عن كل مجالات الحياة، لكي تستقل تلك المجالات بنفسها، تديرا وتقديرا. فصلت الحداثة عن الدين كلا من العلم والفن والقانون والسياسة والأخلاق، وهذا ما دعاه طه عبد الرحمن بـ "الدينية"؛ وتتخذ الدينية صورا عدة؛ فمثلا فصل السياسة عن الدين صورته الدينية هي العلمانية، أما فصل العلم عن الدين فصورته الدينية هي العلمانية. إلا أن أشد أنواع الفصل خطرا هو "فصل الأخلاق عن الدين"، مما أثر في صلة الأخلاق بالإيمان، وصلة الدين بالإيمان، حتى أصبحنا نسمع بروحانيات جديدة لا علاقة لها لا بالله ولا الدين مثل: "روحانيات بلا إله" أو "روحانيات بلا دين" أو "روحانيات بلا إيمان" وهو ما أطلق عليه طه عبد الرحمن اسم "الدهرانية" (طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، 2014، الصفحات 11-12).

تكمّن كبرى مشاكل الحداثة الغربية في عدم فهم العلاقة بين العقلانية والأخلاقية، ماهي حقيقة كل منهما؟ وأيها أخصّ وأعلق بالإنسان من الأخرى، وما مدى تأثير كل منهما حضورا وغيابا؟

قامت الحداثة الغربية على إعلاء قيمة العقل حتى جعلت العقل إله العصر الحديث أو كادت، غير مبالية لا بالأخلاق ولا الدين، لأن هؤلاء العقلانيين ظنوا أن العقلانية واحدة، ويختص بها الإنسان وحده دون غيره من المخلوقات، إلا أن هذا خطأ كبير لأن هنالك نوعين من العقلانية؛ الأولى عقلانية مجردة من الأخلاقية، يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، أما الثانية فهي

العقلانية المسددة بالأخلاق، التي يختص بها الإنسان دون غيره؛ وقد شاع أن ما يميز الإنسان عن غيره هو العقل فعرف بكونه عاقلاً وهذا خطأ لأن "الصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة" (طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 2000، الصفحات 14-15).

ثالثاً: الطريق إلى الإبداع

بعد متابعة طه عبد الرحمان للحركات الناشطة في العالم الإسلامي رأى أنها تحتاج إلى شيئين مهمين هما: التجربة اليمانية الحية التي تعطيها القدرة على التكامل و تنفي عنها التنازع، وثانياً الفكر الحر الذي يوظف العقل و يعتمد المعايير العلمية ليضمن لها التجدد و ينفي عنها التحجر، كما قام بتصنيف الممارسات الموجودة إلى ثلاثة مستويات: أولها مستوى التجريد ويضم الممارسة العلمية والممارسة النظرية الإسلامية، ومستوى التسديد و يشمل الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، ومستوى التأيد الذي نجده عند الممارسة الصوفية كما بيّن تفاوت هذه المستويات العقلانية وتكميل بعضها للبعض بالتغلب على حدوده بعضها أو بالتخلص من آفات بعضها الآخر (طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، 1997، صفحة مقدمة الكتاب).

كما أنّ الإبداع لا يتأتى إلا بإزالة معوقاته لأنّه لا يكون إبداع من دون أن يتجاوز الباحث عقدة النقص التي تجعله ينبهر بالآخر فيجلد ذاته، حيث يتوجب عليه استرجاع ثقته بنفسه، ويؤمن بقدرته على استئناف العطاء، كما أنه "لا إبداع من غير أن يبني الباحث أفكاره على مقتضيات المجال التداولي الذي يختص به (...) لا إبداع من غير تجاوز الإحاطة بالمضامين المعرفية والفكرية المنقولة إلى التمكن من آليات الإنتاج التي وضعت بها هذه المضامين؛ فمعلوم أن الأصل في المنقول هو النص، وهذا النص إما مفاهيم فتقتضي آليات التأثيل، وإما تعريفات فتوجب آليات التمثيل، وإما استدلالات فتستلزم آليات التخيل. لا إبداع من غير تحصيل القدرة على تصور البدائل، مما يوجب تنمية القوة الاعتراضية على المنقول والقوة التخيلية لدى الباحث" (طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، 2016، الصفحات 107-108).

كل هذا يدعونا إلى نوع من الفقه يتمثل في:

1 فقه "منهجية الإبداع":

حيث يلخص طه عبد الرحمان الإبداع بقوله: "إن الأصل في فقه "منهجية الإبداع" المحررة لفكرنا هو تحصيل القدرة على الإحاطة بمقتضيات أنواع ثلاثة من المنهجيات: "المنهجية التكاملية" المميّزة للتراث الإسلامي، و"المنهجية التداولية" المستخدمة في الصنعة الفلسفية، و"المنهجية الحجاجية" المتضمنة في الصناعة المنطقية" (طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، 2015، صفحة 16).

2 فقه الترجمة:

وصلت الفلسفة إلى العالم العربي والإسلامي عن طريق الترجمة، لهذا يعتبر طه عبد الرحمان أن الترجمة بالنسبة إلى الفلسفة العربية هي مسألة حياة أو موت، فعلى الرغم من وجود الترجمة إلا أن الفلسفة العربية ميتة، والسبب هو أن طريقة الترجمة لا

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

إبداع فيها، فهي ترجمة بكماء وعمياء، ولا إبداع من غير نطق ولا بصر، ويتمثل بكمها في أنها تريد أن تنطق نطقاً أجنبياً في لغة عربية أم عماها فيتمثل في أنها تريد أن تبصر مجالا تداولياً أجنبياً في مجال تداولي عربي وإسلامي، فلا حياة للفلسفة إلا بترجمة ناطقة ومبصرة، ولا يكون ذلك إلا باستعمال البيان العربي في نقل المضامين الحقيقية للغة الأجنبية حتى لو استدعى ذلك التصرف في هذه الألفاظ، كذلك تحتاج الترجمة المبصرة إلى التوصل بالمجال التداولي العربي في تقريب وترسيخ المفاهيم والحقائق المنقولة، حتى لو اضطرنا ذلك لباسها لباس المعاني والقيم الأصلية، "ولا يخفى أن هذا الطريق الناطق والمبصر في ترجمة النص الفلسفي سوف يتطلب من سالكه أن يكون مبدعاً بقدر ما يكون مترجماً، بحيث لن يقدر على تعاطي هذه الترجمة إلا من رسخت قدمه في التفلسف، حتى استوى عنده فعل الترجمة وفعل التفلسف" (طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 2011، الصفحات 105-106).

3 فقه الفلسفة:

اهتم طه كثيراً بفقه الفلسفة، لأن التفقه في الفلسفة يعني أكثر من الفهم المجرد لأنه فهم ينصب على معرفة الأصول الحقيقية لنشأة فلسفة ما داخل إطارها، وما هي الأسباب التي أوصلت إلى بناء تصورات معينة وأحكام فلسفية خاصة، وبهذا يصبح سهلاً على المتفلسف العربي أن يستثمر الأسباب المقابلة الخاصة في مجال التداولي، لإنشاء تصورات وأحكام تنافس المنقول الأجنبي سواء في مجال الاستشكال أو الاستدلال.

بهذا يحقق لنا فقه الفلسفة القدرة على إخراج المتفلسف العربي من الجمود المرتبط بالاكْتفاء بالمنقول الفلسفي بحرفيته إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله دون اللجوء إلى تقليده، ففقه الفلسفة يفيد في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة (طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1 الفلسفة والترجمة، 1995، صفحة 24).

وبناء على أن العصر الحديث يتسم بالعقلانية الكلامية، التي تقوم على مبدأ الفعل والمفاعلة، فإن علينا إبداع علم كلام جديد لتقويم ما ظهر في العالم الإسلامي من نزعات فكرية، تغييرات عميقة في مفاهيمه نتيجة التقدم العلمي والتقني الهائل الذي تغلغل في قلب العالم الإسلامي، كما يمكننا علم الكلام الجديد من مواجهة أطروحات الخصم، والتي يقوم فيها باستعمال أقوى أساليب الاستدلال، لكي نحدث أدواتنا الحجاجية والتنظيرية والرفع من مستواها وقوتها الإقناعية.

فالانفتاح الكلامي بهذه الطريقة مع الخصم هو مناسبة لنا لبناء خيار إسلامي يواكب مستوى التحولات الحاصلة في بنية الفكر العالمي. كما أن التوجيه القيمي لكل أنماط الحياة والذي يرفضه بعض العلمانيين ظناً منهم أنهم نفوا كل القيم الأخلاقية من جميع مجالات الحياة، في حين أن القيم التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، تقابلها جملة من القيم عند الغرب يقول طه: "إذا كانت هذه الأسانيد عند المتكلم هي المعاني التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، فإنها عند غيره جملة أخرى من المعاني المطلقة التي لا تقل تديننا لاختياره وتوجيهها لحياته وتحكما في مصيره" (طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، 2000، الصفحات 157-158).

كما يشترط لبناء معرفة إسلامية صحيحة ما يلي:

أولاً: وضع مفاهيم جديدة غير معهودة.

ثانياً: استعمال مفاهيم معهودة، ولكن بمضامين جديدة، لكي تستطيع أن تواكب العصر وذلك باستعمال التبديل والتعديل. فالتبديل يكون بوضع مفهوم جديد مكان القديم على أن يكون ذا قوة إنتاجية تضاهي المفاهيم المعاصرة، أما التعديل فيكون في المضمون الأصلي سواء كان بالإضافة أو الإبدال أو التوسيع أو التضييق. (النقاري، 2014، الصفحات 120-122).

رابعاً: نظرياته

1 نظرية جديدة في العقد الاجتماعي هي النظرية الميثاقية:

دعا طه عبد الرحمان إلى اللجوء لتطبيق النظرية الميثاقية في بناء المجتمع وليس نظرية العقد الاجتماعي، لأن النظرية الميثاقية تحقق جميع الغايات عكس نظرية العقد الاجتماعي التي تعرف الكثير من الاختلالات وهذه أوجه الاختلاف بينهما:

- الحالة الأولى التي وجد فيها الإنسان هي في عالم الملكوت أي مرحلة الروح، وليست الحالة الأولى وجوده في عالم الملك أي العالم الطبيعي.

- الموائمة التي تمت في عالم الملكوت حصلت بين الإنسان وخالقه، وليس بين الإنسان والإنسان كما في نظرية العقد الاجتماعي، فهي ميثاق روحي، وليست ميثاق اجتماعي؛ هذه الموائمة الروحية تشمل ميثاقين هما: ميثاق الإلهاد وميثاق الائتمان يختص الأول بإقرار الربوبية والثاني يختص بحمل الأمانة.

- تشبته النظريتين في الإقرار بوجود الحالة الثانية أي الحالة المدنية، إلا أن موقفهما من هذه الحالة مختلف، حيث تعتبرها نظرية العقد الاجتماعي حالة سلم أو تحصيل حقوق أو قيم مدنية ينبغي الدخول فيها، أما النظرية الميثاقية فتعتبرها حالة ممت يجب الخروج منها للرجوع إلى الحالة الأصلية الأولى.

- مبدأ العودة إلى الحالة الأولى نفهم منه أن الإنسان نكث الميثاقين الذي أخذهما ربه منه في عالم الملكوت، وهذا النكث وقع في الحالة الثانية عندما نزل إلى عالم الملك، أي في الحالة المدنية؛ فهذه الحالة الثانية هي حالة الخيانة أو الحالة الاختيانية؛ أما الحالة الأولى فهي حالة الأمانة أو الحالة الائتمانية.

- ترى نظرية العقد الاجتماعي أن الإنسان متوحش بطبعه، ولهذا احتاج أن ينتقل إلى حالة التأنس أو التمدن، أما النظرية الميثاقية فترى أن توحش الإنسان ليس أصلياً، وإنما جاء نتيجة خيانتة لميثاق ربه.

- الميثاق في النظرية الميثاقية سبب ووسيلة ومقصد لكي يعيش الإنسان في كنف الموائمة، لأن الحقيقة الإنسانية في النظرية الميثاقية هي حقيقة تواتقية، بدءاً وعوداً، بمعنى أنها بدأت بالموائمة في عالم الملكوت، ويمكنها العودة إلى الحالة الأولى في حالة ما إذا خانت ميثاقها وأرادت أن تعود إلى عهدها، بينما الحقيقة الإنسانية في النظرية العقدية تواتقية، بدءاً فقط.

- ترى نظرية العقد الاجتماعي أن الميثاق يهدف لتنظيم الملكية لكي لا يقع الصراع والتقاتل، أما النظرية الميثاقية فترى أنه بمهدف توريث الائتمان و بالتالي لا يبقى ما يتنازع عليه، وتسفك الدماء من أجله.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

- التوافق في نظرية العقد الاجتماعي هو تعاهد اجتماعي وسياسي يحكم علاقات تبادل المصالح بين المواطنين، أما في النظرية الميثاقية فإنه تعاهد أخلاقي وروحي يضبط علاقات التعامل بين المؤمنين وخالقهم؛ لأنه يتأسس على معاني روحية كالوعد والصدق والثقة والوفاء؛ وهذا ما لا يوجد في توافيق يحكمه العقل المادي.
- التوافق في نظرية العقد الاجتماعي مبني على حالة وهمية لتصرفات الإنسان بجسمه سابقة على القانون، أما في النظرية الميثاقية فهو مبني على حالة حقيقية لتصرفات الإنسان بروحه، هذه الروح التي تستطيع أن تخالط الجسد في عالم الملك وتنفصل عنه في عالم الملكوت.
- الانتقال من حالة الاختيان إلى حالة الائتمان في النظرية الميثاقية يتم بنصح أهل العلم وارشادهم.
- في نظرية العقد الاجتماعي الانتقال إلى الحالة الائتمانية ينقلنا من التوحش إلى التسلط، سواء كان تسلط الدولة أو تسلط الإرادة العامة؛ أما في النظرية الميثاقية فإنه ينقل الإنسان إلى مرحلة التخلص من كل عبودية لغير خالقه الذي واثقه، مما يعيد إليه استقلال إرادته، لأن حريته الحق لا تتأتى إلا في ظل عبوديته لربه.
- النظرية الميثاقية هي الأصل لكن أصحاب نظرية العقد الاجتماعي حرفوها ، و ذلك بأن أخذوا عناصرها الأساسية من التوراة؛ هذه العناصر التي تتكلم عن الموثيق التي تمت بين الله سبحانه و الإنسان في العالمين الملكي و الملكوتي، ثم أضافوا إليها عناصر أخرى تدور حول مبدأ التوافق بين الإنسان و الإنسان ، نافية عنها العنصر الالهي أو الدين واصفين إياها بمصطلح العلمية (طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني 1- أصول النظر الائتماري، 2017، الصفحات 17-20).

2 نظرية في التربية الإسلامية:

وفي رؤيته حول نظرية التربية، والذين يحق لهم أن يقوموا بالتأسيس الفلسفي للتربية الإسلامية في الوطن العربي والإسلامي يقول أنهم: "أهل العقل الواسع، أي أهل العقل الموصول بالشرع والمسدد بمقاصده، وهو عقل يسلم بأنه ليس في مكنته الاستقلال بإدراك حقائق الغيب وعالم الملكوت؛ فيستمد أصولها من الوحي المنزل، ويلقي سمعه إلى أي القرآن، مما يسمح له بتجاوز النظر الملكي الذي يقف به عند حدود الظواهر، إلى نظر ملكوتي يستشف معنى الآيات والحكم التي ينطوي عليها إحداث هذه الظواهر" (طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، 2016، صفحة 13).

كما أن هؤلاء إضافة لالتزامهم بأحكام الدين عليهم أن يراعوا الأصول المعرفية التي تدور في فلك المجال التداولي العربي والإسلامي، لأن ما ينتج عنها يشمل تفاعلا خاصا وخالصا للغة والعقيدة في عقل العالم المسلم العربي.

فهذه النظرية التربوية الإسلامية لن تكتسب الأساس الديني لوجودها ولا الأساس العقلي لبنائها، دون أن تبدأ بمرحلة التقويم للخطاب التربوي السائد بروحه، ولا تقبل نقل أي عنصر حداثي في التربية ما لم يتم إعادة ربطه بالحقيقة الدينية، "لقد تعرض الكثير من المفاهيم التربوية للتحريف كما لحق التحوير بمجموعة من الأحكام الدينية الأساسية، حتى أصبح الإنسان المعاصر يُسلم عن وعي أو غير وعي، بالفصل بين السياسة والدين (العلمانية)، والفصل بين العلم والدين (العلمانية)، والفصل بين

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

العقل والدين (العقلانية المجردة)، والخروج من الدين بدعوى مواكبة الحداثة (الدهرانية)، والخروج من الأخلاق بدعوى تحرر الإنسانية (ما بعد الدهرانية)، وهو أمر يلزم معه إعادة تأسيس خطابنا التربوي على النظر المللكوتي " (طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، 2016، الصفحات 14-15).

خاتمة:

نخلص في الأخير إلى أنّ المشروع الذي أتى به "طه عبد الرحمن" كما يحارب المادية المجردة يحارب كذلك العقلانية المجردة، لأنّ كلاهما يوصلان إلى مجتمع براق وخادع في مظهره، لا يحقق إنسانية الإنسان؛ بل لا يكتفي بقطع صلته بماضيه حتّى يقطع صلته بأخيه الإنسان في الحاضر، ولا حلّ لمشاكل الإنسان المعاصر لإحيائه من موته إلّا بإعادة وصل ما انقطع من علاقته بربه وبأخيه الإنسان، وهذا ما تحقّقه العقلانية المسددة بالأخلاق.

فبناء المجتمع يبدأ من القاعدة، والقاعدة تعني الإنسان؛ لهذا تتبع "طه عبد الرحمن" المشكلة من أصولها فدعا لقيام نظرية في التربية لبناء الإنسان المسلم كما دعا للأخذ بالنظرية الميثاقية في قيام المجتمعات علي أساس التزاوج بين القيم العليا والمصالح والمنافع الذاتية، وليس على أساس المصالح الذاتية الفردية الأنانية فقط.

وقد انتقد دارسي التراث نظرا لتقليدهم، بل ذهب أبعد من ذلك فانتقد رجال التراث أنفسهم بسبب التقليد وخير مثال على ذلك نقده لابن رشد، فأريه يقوم على فهم التراث الأصيل والمأصول والأخذ بصالحه، ومن ثمّ السير إلى حداثة مبدعة في رحاب القيم الأخلاقية.

فمشروع طه يُعدّ "مشروع مقاومة التقليد والاتباعية في الممارسة الفكرية بجميع تجلياتها: السياسة والاجتماعية والفلسفية. وهو مشروع إثبات الذات وفعاليتها في زمن العولمة والكونية عن طريق محاورة الفكر الغربي الحديث في الأصول والفروع، وهو الشرط الأساس الذي يفسح المجال أمامنا للانتقال الطبيعي من التقليد والتبعية، إلى التجديد والاجتهاد" (عدي، 2012، صفحة 212).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

قائمة المصادر والمراجع:

1. الحري عبد النبي. (2014). طه عبد الرحمن ومُجدّ عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية (ط 1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
2. هو النقاري. (2014). منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
3. طه عبد الرحمن. (1995). فقه الفلسفة 1 الفلسفة والترجمة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
4. طه عبد الرحمن. (1997). العمل الديني وتحديد العقل (ط 2). بيروت: المركز الثقافي العربي.
5. طه عبد الرحمن. (2000). سؤال الأخلاق. المغرب: المركز الثقافي العربي.
6. طه عبد الرحمن. (2000). في أصول الحوار وتحديد علم الكلام. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
7. طه عبد الرحمن. (2006). روح الحداثة. المغرب: المركز الثقافي العربي.
8. طه عبد الرحمن. (2007). الحداثة والمقاومة. لبنان: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.
9. طه عبد الرحمن. (2011). حوارات من أجل المستقبل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
10. طه عبد الرحمن. (2014). بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
11. طه عبد الرحمن. (2015). سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد (ط 1). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
12. طه عبد الرحمن. (2016). من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر (ط 2). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
13. طه عبد الرحمن. (2017). دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني 1- أصول النظر الائتماري. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
14. طه عبد الرحمن. (د ت). تجديد المنهج في تقويم التراث. بيروت: المركز الثقافي العربي.
15. يوسف بن عدي. (2012). مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

المجتمع العربي بين سيرورة التحديث ومقاومة التغير الاجتماعي-المجتمع المغربي نموذجاً-

La Société Arabe Entre Processus De Modernisation Et Résistance Au Changement Social - La Société Marocaine comme modèle -

نافع أبو عبد الله¹/جامعة شعيب الدكالي، الجديدة_المغرب.

Nafiae Abouabdellah/Université Chouaib Doukkali, El Jadida_Maroc

Nafiae12abouabdellah@yahoo.fr

ملخص:

يشكل التغير الاجتماعي السمة البارزة في المجتمعات الإنسانية، وهو مسألة لا مفر منها تبين بجلاء على أن ذات المجتمعات تندرج في إطار حركية تاريخية ودينامية معينة تسهم في تدرجها. تبعاً لذلك يعتمد قبول المجتمع البشري للتغيرات على عدد كبير من المكاسب التي يمكن أن تنتج عنها، وسواء كان التغير الاجتماعي يتجه نحو التقدم أم لا، فإنه يخضع في كثير من الأحيان لمقاومة الفاعلين الاجتماعيين.

سنركز في هذه الورقة العلمية على محاولة تفسير، بأكبر قدر ممكن من الوضوح، بعض عوامل ومصادر مقاومة التغير الاجتماعي في المجتمع المغربي، في سعي منا إلى استكناه طبيعة الخصوصيات السوسيو-ثقافية المميزة له، والتي توضح لنا في أحيان كثيرة بأنه مجتمع مركب من مجتمعين مختلفين بينهما حدود مرسومة بدقة، مما ينتج عنه "عقل مغربي" كنموذج للعقل العربي، يحافظ على الموروث الهوياتي وينشد في ذات الوقت حداثة حضارية.

تستند هذه الورقة إلى مجموعة من المعطيات النظرية وبعض الأمثلة الواقعية، وذلك للكشف عن وجود أزمة تكوين عقل نقدي في ظل مساومة بعض الفئات الاجتماعية للتغيرات الاجتماعية، وسعيها للحفاظ على الموروث والبناء الاجتماعي القائم، خوفاً من الخسائر أو التهديدات التي قد تطال مصالحها ومكانتها الاجتماعية.

الكلمات الدالة: التغير الاجتماعي، المقاومة، المجتمع المغربي، كلفة التغير، السياق الحداثي.

Résumé:

Le changement social est le trait le plus marquant les sociétés humaines, il est la question clairement montrée que les sociétés s'inscrivent dans le cadre d'une mobilité historique et dynamique qui contribue sa progression. Par conséquent, l'acceptation des changements par la société dépend d'un grand nombre des profits qui peuvent en résulter. Et si le changement social évolue vers le progrès ou non, il est souvent soumis à la résistance des acteurs sociaux.

Dans cet article, nous nous attacherons à essayer d'expliquer, aussi clairement que possible, certains des facteurs et sources de résistance au changement social dans la société marocaine, en cherchons à découvrir la nature de ses particularités socioculturelles, Ce qui nous explique

¹ المؤلف المرسل: نافع أبو عبد الله، الايميل: nafia12tinghir@gmail.com

souvent qu'il s'agit d'une société composite de deux différentes sociétés avec des frontières bien tracées. cela résulte un «esprit marocain» comme modèle de l'esprit arabe, qui préserve un héritage identitaire et recherche en même temps une modernité civilisée.

Cette recherche est basé sur un ensemble de données théoriques et quelques exemples réels, pour révéler l'existence d'une crise de formation d'un esprit critique, en tant que certains groupes sociaux compromettent les changements sociaux, et s'efforcent de préserver le patrimoine et la structure social existant, par crainte de pertes ou de menaces qui pourraient affecter ses intérêts et son statut social.

Mots clés: Changement social; Résistance; Société Marocaine; Coût du changement; Le contexte moderniste.

مقدمة:

يعتبر التغير الاجتماعي بمثابة ظاهرة اجتماعية عامة، تشكل السمة البارزة للمجتمعات الإنسانية منذ وجودها إلى درجة أصبحت معها مبدأ أساسياً يحكم حياتها في مختلف المجالات والأصعدة، وقد ركز يوريا (uriah) على سمة حيوية للتغير عندما قال أنه "بمثابة ظاهرة طبيعية ومستمرة ومنتشرة في المجتمع" (uriah, 2005, p 48)، وعليه فالتغير يمكن اعتباره قانوناً طبيعياً واجتماعياً يتحكم في جميع أوجه وعناصر الحياة المادية والمعنوية، وتبعاً لذلك تجد تلك المجتمعات ذاتها في وضعية منخرطة بشكل جزئي أو كلي في عملية انتقال أو في إطار حركية تاريخية تؤثر في بنية نظامها الاجتماعي بهدف تغيير ذاتها، أفرادها ومحيطها، كما يمكن القول كذلك بأنها عرفت وتعرف تغيرات وتبدلات قد تتناغم أو تنسجم أو ربما تتعارض وتتصادم مع ماضيها. ولقد أخذت فكرة التغير السوسيو-ثقافي جانباً كبيراً من اهتمامات المفكرين الاجتماعيين على اختلاف منابعهم الفكرية، حيث حاولوا أن يفهموا ويفسروا ذات الظاهرة وعوائقها، ملاحظاً أو مظاهرها ثم انعكاساتها ونتائجها، وفي ذات السياق شهد المجتمع المغربي بطبيعته وخصوصيته السوسيو-ثقافية تغيرات واسعة النطاق من حيث عمقها، اتجاهاتها وكذا نتائجها.

وانسجاماً مع ما سبق يلاحظ بأن هناك ردود فعل عنيفة أحياناً وأحياناً متطرفة لبعض الفئات الاجتماعية لتلك التغيرات حيث تحاول مساومتها ومقاومتها معبرة بذلك بشكل أو بآخر عن ردود الفعل الراضية للتغير الاجتماعي والمضادة له باعتبارها تساوم نجاحه وبلورته، والتي لها مصادر عديدة من أبرزها أن العقل المغربي عقل وجداني بامتياز، يركز على تقديس الموروث والماضي رغم تغير الظروف السياقية المجتمعية نتيجة العولمة والتكنولوجيات الحديثة.

وعلى الرغم من أن المجتمع المغربي بعد الاستقلال الغير متبلور لحد الآن قد عرف ديناميات داخلية وتغيرات قطاعية لم تتغلغل لعمق وجوهر البناء الاجتماعي، إلا أن هناك استمراراً لمقاومات تلك التغيرات من قبل قوي معينة داخله بذهنيات إيدو-ثقافية معينة تنفر من التغير وتخاف من فقدان مصالحها ومكانتها الاجتماعية التي تحتلها، وبمعنى آخر إن ما يمكن أن يفرزه التغير الاجتماعي من نتائج قد تنعكس سلباً على الفاعلين الاجتماعيين يصدر عنها نوع من الاستجابة السلبية من طرفهم وردود فعل رافضة بالبت والمطلق لبعض التغيرات الاجتماعية التي تطرأ في البناء الاجتماعي للمجتمع.

بنية المجتمع و الموروث و العقل العربي و الحضارة

واعتباراً لما سلف، يبرز إشكال موضوعنا الأساسي الذي يتجاذبه مفهومين أساسيين وهما التغير الاجتماعي والمقاومة دون نسيان مفهوم آخر له من الأهمية الكثير وهو كلفة التغير كمفهوم وسيط بين التغير والمقاومة فيما يلي: ما طبيعة مصادر الاستجابة السلبية أو المقاومة التي تصدر عند بعض الفاعلين الاجتماعيين إزاء التغيرات الاجتماعية بالمغرب؟

وقد انبثقت من هذا السؤال المحوري بعض الأسئلة الفرعية والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

- (1) إلى أي مدى يمكن من خلاله القول بأن المجتمع المغربي يتداخل فيه التقليد والتحديث في ذات الوقت؟
- (2) كيف يمكن تفسير الهوة الثقافية في المجتمع المغربي وتبيان أن التغير يطال الثقافة المادية أكثر من المعنوية؟
- (3) ما مصادر مقاومة التغيرات الاجتماعية الحاصلة في البناء الاجتماعي عند بعض الفئات الاجتماعية؟
- (4) كيف تلعب بعض العوائق السوسيو-ثقافية دوراً أساسياً في إعاقه مسار التغير وإبطاء تأثيره ومنه إلى أزمة في تكوين عقل نقدي؟

أولاً: الإطار المفاهيمي

1. مفهوم التغير الاجتماعي:

يعتبر التغير الاجتماعي من الخصائص التي لزمّت المجتمعات الإنسانية منذ فجرها إلى عصرنا الحاضر، وتتعدد التعاريف المقدمة له من قبل الباحثين في العلوم الاجتماعية، هذا وقد أشار أنتوني غدنز إلى أنه من الصعب تعريف التغير الاجتماعي باعتبار أن كل شيء في حياتنا عرضة للتغير المستمر على الدوام (أنتوني غدنز بمساعدة كارين بيردسال، 2005، ص 104). وقد عرفه بكونه تحول في البنية الأساسية للجماعة الاجتماعية ولقد كان التغير الاجتماعي ظاهرة ملازمة على الدوام على الحياة الاجتماعية ولكنها أصبحت أكثر حدة في العصور الحديثة خاصة (أنتوني غدنز بمساعدة كارين بيردسال، 2005، ص 743).

يرى الباحث السوسيولوجي الكندي غي روشي من جهته أن مفهوم التغير الاجتماعي ليس ظاهرة خارجية منا تحدث في الأشياء أو في بيئتنا، بل هو أيديولوجية وهو تصور للعالم (Guy Rocher, 1957, p 7)، ويعرفه بكونه كل تبدل ملحوظ في الزمن، والذي يؤثر بطريقة غير مرحلية أو سريعة الزوال، في بنية أو وظيفة التنظيم الاجتماعي لجماعة معينة ويقوم بتعديل مجرى تاريخها (Guy Rocher, 1968, p 17)، وهذا التعريف يشمل الخصائص الأساسية للتغير الاجتماعي.

2. مفهوم المقاومة:

حسب قاموس المعاني الجامع هي من فعل قاومَ يقاوم، مُقاومةً وقوامةً، فهو مُقاومٌ، والمفعول مُقاومٌ أي معارضٌ، ولغةً هي الممانعة وعدم الرضوخ لتغيرات وقوي مفروضة من الخارج، كما يمكن اعتبارها تعبيراً ظاهرياً أو باطنياً لردود الفعل الرفضية للتغير، ومفهوم المقاومة شائع في سوسيولوجيا الحركات الاحتجاجية حيث يمكن اعتبارها ردة فعل مجتمعية واعية ضد واقع مرفوض أو غير مشروع أو مواجهة استبداد، إخضاع أو استبعاد. وحسب فيليب برنو فالتيغير هو بمثابة ظاهرة صعبة التحقق (Philippe Bernoux 1985, P 193)، هذا وقد وضحت آن ماري دوكلوس Anne-Marie Duclos

في معرض انتقادها لمفهوم مقاومة التغير على أن هذا الأخير يحمل دلالة سلبية، حيث أنه غير عقلائي لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار تطور الأسواق والمنافسة الاقتصادية في العالم. إنه يأتي بنتائج عكسية، لأنه يؤخر تنفيذ التغير (Frédéric Duriez, 2015). وبطبيعة الحال لكل مقاومة خصوصيتها الوطنية والتاريخية والتي تنبع من واقع اجتماعي معين.

3. مفهوم تكلفة التغير الاجتماعي:

لكل تغير اجتماعي مسببات و عوامل أو مدخلات، وفي ذات الآن له نتائج هي بمثابة مخرجات وتداعيات على مستوى الواقع الاجتماعي ويمكن اعتبارها كتكلفة. فخلال كل تغير اجتماعي يتعرض له المجتمع تظهر وتنتج عنه مشكلات أخرى، ومن خلال هذا المفهوم يمكننا أن نفهم كون نواتج التغير الاجتماعي غير المرغوب فيها هي التي تفرز المقاومة.

ثانيا: جدلية التقليد والتحديث في المجتمع المغربي وعلاقتها بإشكالية التغير الاجتماعي.

تميز المجتمع المغربي كغيره من المجتمعات العربية في العقود الأخيرة بحركية محسوسة عبرت في جوانب كثيرة منها عن ملامح التغير الاجتماعي الذي مس جميع القطاعات ومختلف الفئات الاجتماعية، ولا مناص من القول بأن هناك عوامل داخلية أسهمت فيها بشكل أو بآخر، لكن يبقى أن أهم عامل في نظر الباحثين هو الصدمة الكولونيالية بأبعادها الحضارية والثقافية والاقتصادية والعسكرية والنفسية كعامل خارجي لعب دورا مركزيا في حدوث تلك التغيرات التي تمت بفعل قصري نظرا لوجود فارق ثقافي وحضاري واقتصادي وعلمي وتكنولوجي مثل زلزالا عنيفا حرك مجمل الأوضاع القائمة وفكك البنيات والقيم والأنساق الاجتماعية والثقافية بآثار لا زالت ممتدة إلى اليوم (عبد الهادي أعراب، 2019، ص 102)، وقد أوضح المختار الهراس أثر تلك التغيرات في البناء الاجتماعي حينما اعتبر أنها سرعان ما أفرزت لاحقا ثنائية إشكالية بين مضامين التقليد والتحديث (مختار الهراس، 1989، ص 8)، وتبعا لذلك فقد بين عبد الهادي أعراب في مقاله حول التغير الاجتماعي بالمغرب أن كل المجتمعات تتغير وإن كانت تختلف في طرق التعامل والتعايش مع فكرة التغير ومدى احتضانه حيث أن داخل مجتمعنا نجد مستويات مختلفة من أشكال مقاومة التغير باستمرار ترتبط بالماضي، وقد أقر بكون أن مجريات التغير الاجتماعي بالمغرب تسمح لنا بالوقوف عند عناصر الثبات والاستمرارية (عبد الهادي أعراب، 2015، ص 4).

وموازاة مع ذلك نتساءل عن كيف يمكن تصور العلاقة التناقضية بين سيرورة التحديث واستمرارية التقليد؟ وبشكل أدق وكما تساءل بعض السوسيولوجيين: ما هي العوامل والمحددات السوسيو-أنثربولوجية التي تفسر لنا مفارقات التنمية المتعثرة بالمغرب عامة كنموذج للمجتمعات العربية؟

قبل محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة المطروحة انطلاقا من تحديد طبيعة المجتمع المغربي عبر التطرق لبعض الإسهامات السوسيولوجية بالمغرب ينبغي التوقف ولو باقتضاب عند مفهومي التحديث والحداثة على الأقل من أجل فهم علاقتهما بمفهومي التقليد والتقليدية.

بالنسبة للتحديث (Modernisation) فهو مجموعة من التغيرات المعقدة جدا والمؤثرة في جميع المجتمعات الإنسانية، وإن بطريقة متفاوتة وبناء على آليات انتشار جد متنوعة (مُجد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، 2004، ص 88)؛ بمعنى أنه عملية معقدة تستهدف إحداث تغيرات في جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية والأيدولوجية، إضافة إلى ذلك فالتنمية والتحديث يتقاطعان في العديد من التمهصلات الهيكلية والوظيفية. فالتحديث من جهة يشير إلى

بنية المجتمع و الموروث الحضاري والعقل العربي

أوجه التنمية أو مرحلة من مراحلها و من جهة ثانية يعتبر عاملا حاسما و مهما في التغير الاجتماعي، فمن خلاله ينتقل المجتمع من التقليد (Classique) إلى الحداثة (Modernité) ومن أشكال التحديث المؤدية للتغير الاجتماعي نجد التحديث الصناعي والتحديث الزراعي والتحديث الاجتماعي والثقافي (يزيد عباسي، 2015، ص 77).

أما مفهوم الحداثة فمن الصعوبة بمكان الإمساك بهذا المصطلح وتحديد أو محاولة التماس ضبط محتواه ووضع صورة دقيقة له، هذه الصعوبة مردها لأسباب كثيرة وعوامل عديدة تتشابه فيما بينها لتزيد من حدة هذه الصعوبة، فاختلاف الرؤى والآراء بين الفلاسفة والمفكرين في تحديد تاريخ معين للحداثة وضبط مضمون محدد لدلالاتها هو من بين عناصر الصعوبة يضاف إلى هذا المواقف التأويلية والإيديولوجية والحضارية التي غالبا ما تزيد من تعقيد مسألة التعريف (مُجد سبيلا، 2000، ص 8). ويتجسد معنى الحداثة بالنسبة للمفكرين مُجد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي في اتجاهين مترابطين: والحديث هو الجديد والطائعي، بمعنى المغامرة نحو المستقبل والانفلات من قيود الحاضر وماضيه، غير أن الحديث ليس هربا من الحاضر بل تأكيدا له (مُجد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، 2004، ص 21).

هذا ويخطط المفكر المغربي (مُجد سبيلا) خطا فاصلا بين الحداثة والتحديث، فالمفهوم الأول يتخذ طابع بنية فكرية جامعة شاملة في حين يتخذ مفهوم التحديث مدلول جدلي تاريخي؛ فالحداثة تظل فكرة نظرية تتمظهر في شكل تحديث يتفاعل مع واقع يتعدد ويتنوع، وينتقي الباحث مستويين من مستويات التحولات الفكرية التي عبرت عنها الحداثة هما: المستوى الاستمولوجي والمستوى الفلسفي (حاتم زكي، 2014، ص 3).

إن علاقة الحداثة بالتقليد كما بين المفكر الفرنسي (جان بودريار) هي علاقة صراع، حيث أن الحداثة في تقديره بمثابة نمط حضاري خاص يتعارض بشكل دائم مع نمط التقليد، ولهذا فهي في نظره "أخلاقية مقننة" تتعارض مع الأخلاقية المقننة للتقليد (يعقوب ولد القاسم، 2003، ص 29)، وهو ذات الشيء الذي اتجه إليه مفكر الحداثة وما بعد الحداثة "مُجد سبيلا"، والذي أوضح بشكل جلي على أن الحداثة هي حركة انفصال للقطع مع التراث والماضي تتوسل باستراتيجيات قهرية، تصطدم بمنظومة تقليدية ومن ثمة فإنها تولد تمزقات وتخلق تشوهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية كبيرة، وتخلق حالة فصام وجدائي ومعرفي ووجودي معمم، وذلك بسبب اختلاف وصلابة المنظومتين معا، فللتقليد صلابته، وأساليبه في المقاومة والصمود أمام الانتشار الكاسح للحداثة، وطرائقه في التكيف معها ومحاولة احتوائها؛ كما أن للحداثة قدراتها الخاصة على اكتساح وتفكيك المنظومات التقليدية، وأساليبه في ترويض التقليد، ومحاولة احتوائه أو استدماجه أو إفراغه من محتواه. فالصراع بين المنظومتين صراع معقد وشرس بل قاتل (مُجد سبيلا، 1997، ص 12)، وبذلك يمكن القول بأن الحداثة هي نمط يتعارض مع النمط التقليدي والثقافة التقليدية، لكن من جهة أخرى نجد أن الباحث السوسيولوجي عبد الهادي أعراب يعتبر بأن التقليد ليس هو انفصال عن الحداثة، أو الابتعاد عن مضامينها الفكرية، لأنه يمكننا أن نعثر باستمرار على أشكال غريبة من المزوجة بينهما، فهما يتعايشان جنبا إلى جنب، وعليه يمكننا القول انطلاقا مما سبق بأن العلاقة بين التقليد والحداثة تتأرجح بين الصراع والتعايش. ما يجعلنا نتساءل من جديد عن كيف يمكن تفسير مفارقات التحديث واستمرارية التقليد داخل المجتمع المغربي؟ باعتبار الإجابة عن هذا السؤال سيساعدنا أيضا على تحديد طبيعته.

لاشك أن التأمل في الثقافة المغربية يؤكد لدينا حقيقة أساسية مفادها أنها غير متبلورة أو مكتملة، وبطبيعة الحال نحن نتبنى في هذا الإطار طروحات سوسيولوجية، والتي تعتبر بأن المجتمع المغربي على غرار باقي المجتمعات العربية مبني على قاعدة

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

قيم أصلية تقليدية يتم صياغتها وبنائها بما يتوافق والحداثة، الشيء الذي أفزر لنا داخل المجتمع ذوات مركبة، تعيش ازدواجية في الخطاب وفي الممارسة، وتتبنى المبادئ العصرية فكرياً ولكن لا تطبقها على مستوى الممارسة الفعلية، وتفتقد لعقل نقدي فعال وذات عقل متشبث بالأعراف والتقاليد لا يستوعب جوهر خطاب وتحولات الحاضر، وذلك مرده إلى عدم وضع قطعة مع الماضي، وهو ما يشكل عائقاً أمام انتشار فكر الحداثة.

ومن الضرورة بمكان تبيان كون أن المنظومة التقليدية المغربية قاومت وتقاوم كل أشكال التحديث، خاصة في بداية الاستعمار، وقد استعنا بأطروحة بول باسكون الذي اعتبر فيها أن المجتمع المغربي مركب مما نتج عنه ذوات مركبة، على أساس أن واقعنا تتداخل فيه منظومة ثقافية تقليدية وثقافة غربية خلقت نوع من الازدواجية لدى الذات العربية المعاصرة وأنها معادلة معقدة في غاية التعقيد، ومن ثم فمنظومتنا الثقافية مازالت تحتفظ بجانب كبير من بنائها التقليدي، إضافة لذلك يعتبر بول باسكون بأننا لسنا مجتمع معين بل أمام مظاهر جزئية من مجتمعات عديدة تتعايش بل أحياناً في نفس اللحظة والمكان، هكذا ينتمي فرد معين بحسب سلوكياته المختلفة إلى عدة مجتمعات والدلائل على ذلك بسيطة ويومية، يعطي مثال مجموعة لسلوك يومي بسيط لمجموعة من الفلاحين لهم الحق في الأراضي الجماعية تذهب نساؤهم يوم العنصرة لسكب السوائل على قبور الأجداد، يطلبون من خماسيهم أن يأتوهم بالبغلة صباحاً ثم يتمنقون بالخناجر ويذهبون إلى المكتب ليطلبوا القرض الفلاحي جماعة (نجد سبيلا، 2010، ص 67).

تبعاً لذلك يتساءل بول باسكون عن سؤال مفاده؛ ألا يمكن لنا بدلاً من تحديدهم (الأفراد) تحديداً تقريبياً عبر السن والسلالة والمنطقة ردهم إلى تعايش نماذج اجتماعية متعددة؟ وهي خمس نماذج قد أبرزها فيما يلي: حيث يعين بول باسكون في مقام آخر النماذج الخمس التي تعتمل داخل المجتمع المغربي والتي تتسم تارة بالصراع وأخري بالتعايش؛ هنالك نموذج المجتمع المغربي المبني على القرابة العصبية وهو ما يعرف بالمجتمع البطريكي أو الأبوي، ثم نموذج المجتمع المبني على التضامن السياسي الإقليمي وهو مجتمع القواد، وبعد ذلك نموذج المجتمع المبني على التضامن السياسي الإقليمي وهو مجتمع القبيلة وأخيراً نموذج المجتمع المبني على التضامن التقني والصناعي وهو مجتمع الرأسمال (نور الدين الزاهي، ص 68). وفي ذات المضمار نجد داخل المجتمع المغربي بعض الأشكال من المقاومة المتسربة لكل ما له علاقة بما هو جديد من خلال تغليفه بما هو قديم، والذي يكتسي خصوصية هوياتية محلية خالصة، وفي هذا الصدد نجد الراحل "بول باسكون" قد أشار إلى ما أسماه بـ "ديمومة المصطلح" كحالة تؤثر على الحياء أمام الجديد...، وهي تحيل في العمق، على مقاومة الكلمات للتطور وللتغير الاجتماعي (عبد الهادي أعراب، 2019، ص 106).

انسجاماً مع ذلك، وفي إحدى الدراسات التي احتضنها كتاب تفكير المغرب حملت عنوان "صورة المغربي المشخصة" لعبد الكبير الخطيبي حيث ترسم هاته المقالة صورة لأهم سلوكيات أبنائه، فبعد أن كانوا ينعمون بعلاقة هادئة مع الزمن والوقت سيكتشفون ظاهرة السرعة، هكذا أصبح المغربي يجري لكن لكي يصل متأخراً وحينما يصل متأخراً يكون تعليقه بذلك هو مسؤولية الآخر (عبد الهادي أعراب، 2019، ص 84)، وفي حديثه كذلك عن سلوكيات المغاربة بين بأن احترام المغربي للقانون وانتهاكه له سلوكان متداخلان ومتشابهان مع ذات النظرة والسلوك، وما يتضح لنا هنا هو أن الفرد المغربي يعاني من ازدواجية في الشخصية، ومنه نؤيد طرح عبد الرحمان فضلي الذي خلص إلى أن المجتمع المغربي يأخذ من التقليد كما يأخذ من الحداثة والتحديث، لذلك نجد أنفسنا أمام مواقف وسلوكات غريبة ومتناقضة (عبد الرحمان فضلي، 2015).

بنية المجتمع و الموروث و العقل العربي بين الموروث و الحداثة

لتعزيز الأطروحة السابقة، نجد كذلك الباحثة المغربية في علم الاجتماع رحمة بوقرية تعتبر أن المجتمع المغربي قد ورث خزان ثقافي والوسط القروي هو الحامي له، حيث يعتبر الدين والعرق ثم التقليد والقيم الأخلاقية هي الموجهة لحكم الفرد والعلاقات مع الجماعة وروابط الجماعة (les rapports à la communauté) (Rahma Bouriquia, 2010, p 106)، ثم لا ننسى كذلك أن مُجدّ جسوس في تصوره النقدي قد اهتم ببعض المشاكل وتبعاتها خاصة ما يعيشه مجتمعنا من تفكك أو تضارب بين المجالات ومنظومة القيم والسلوكيات، وانفصام الخطاب عن الواقع ومن هيمنة متفاقمة في جل مؤسساتنا الإنتاجية لظواهر وممارسات السلطة والفساد تم الزبونية والقيم واللاعقلانية التي تتنافى مع ثقافة ومستلزمات الحداثة ومقومات المجتمع العصري.

إن ما يتضح لنا من خلال ما سبق هو أن هناك مستويات متداخلة يبدو فيها المجتمع المغربي ليس خالص الحداثة أو خالص التقليد، فحتى على مستوى قيمنا وسلوكياتنا نجد فيها مستويات متراكبة ومتعايشة من التقليد إلى الحداثة والتلفيق بينهما بتعبير رحمة بوقرية، ومن ذلك نستنتج أن ثنائية التقليد والتحديث يحملها المجتمع المغربي في جوفه، وإن ما يمكن أن يؤكد سيادة التقليد على التحديث واستمراره حسب رمي لوفو، هو المحطات الانتخابية، حيث أن معايير ومقاييس النجاح السياسي لا تتعلق أبدا بالبرامج والاختيارات السياسية، بل إن ما يحسم الأمور في نهاية المطاف هي الروابط القبلية المحلية والولاءات الروحية وشبكات العلاقات الزبونية (رمي لوفو، 2011، ص 112).

وفي ذات السياق نجد الباحث عبد الهادي أعراب يوضح أن المجتمع المغربي متشبث بالتقليد، حيث أنه نجد فيه مستويات مختلفة من التقليد، بل له مناصرون ومكافحون، حيث هناك قوى تدافع عنه كاختيار واع من داخل التقليد نفسه، أو فقط ضد قوى أخرى حدثية أو شبه حدثية تتبنى مواقف وخيارات مغايرة؛ ما يمكن من خلاله التحديث على سبيل المثال عن تقليدية الأحزاب (عبد الهادي أعراب، 2017، ص 5)، بل عن بداوة الأحزاب نظرا لغياب الديمقراطية الداخلية وهيمنة الشيوخ على الشباب وسيادة العلاقات الزبونية والقرابية والعائلية..؛ وتقليدية الأفراد لأن التقليد نمط تنشئة وقيم يتم تصريفها عبر الأسرة والمؤسسات الاجتماعية لتصبح بمثابة أطر مرجعية للتفكير والفعل والاستجابة (عبد الهادي أعراب، 2019، ص 103). وعليه فنحن في واقع الحال أمام صراع بين نمط متجذر في الماضي وبين تحليلات نمط حضاري وحداثي، تشكل سيروية التحديث التي يعرفها المجتمع المغربي.

إن وراء عرض كل هذه التصورات والأطروحات هو محاولة فهم عوائق ومفارقات التحديث بالمجتمع المغربي، بغية الخروج بتركيب جدلي لأهم خلاصة، وهي تبيان قوة التقليد كمصدر أساسي في مساومة التغير الاجتماعي ولكل ما هو جديد داخل البناء الاجتماعي الذي يتميز بأزمة متعددة الأبعاد والمستويات، تقوض مما لاشك فيه في تحقيق نموذج تنموي حداثي بعقل مغربي نقدي ومبدع غير مأزوم متحرراً من قيود القيم والمعتقدات البالية، لأنه ببساطة العقول المغلقة على إرث الماضي والرافضة للتجديد لا يمكنها أن تصنع المستقبل الأفضل لأجيالها.

وفي المحصلة يبدو لنا بأن المجتمع المغربي الذي نعيش بداخله يتأرجح بين نمطين (تقليد/حداثة) مثلما يتشكل من مجتمعان؛ فالأول يمثل في ثقافته ثقافة أصيلة وعريقة أصلية، مرصعة بمجموعة من العادات والتقاليد، تجعل أسلوب الحياة بسيطاً، وهو مجتمع مفتوح على الحاضر لكنه مشدود بقوة الموروث وبواسطة التراث والتاريخ إلى الماضي الذي يعتبر دليلاً

بنية المجتمع و الموروث الحضاري والعقل العربي

يمكن الاهتمام به من أجل اتخاذ قرارات موضوعية تجاه وقائع الحاضر، بينما الثاني فهو يجسد ثقافة دخيلة ومتغربة أثرت عليها الثقافة الأوروبية بامتياز، والتي تتجلى فيها مظاهر الحداثة والتقدم وروح الديمقراطية المبهرة لعدد من الفئات الاجتماعية. وما يمكن أن نقوله في الأخير هو أنه ينبغي أن يسود بين المجتمعان تعايشا سلميا من أجل تجاوز الإشكالات التي يتخبط فيها المجتمع المغربي من خلال حلول واقعية تتم تبيئتها وفق الخصوصيات المحلية من أجل الانتقال نحو المجتمع الديمقراطي المنفتح على قيم ومعايير الحداثة اقتصاديا، سياسيا وسوسيو_ثقافيا.

ثالثا: ثنائية المادي واللامادي في علاقتها بإشكالية التغير الاجتماعي بالمجتمع المغربي.

في البداية ينبغي القول بأنه حينما نقول أن العناصر المادية هي أسرع في التغير المعنوي من العناصر الغير المادية أو الفكرية، فإننا نؤكد على حقيقة مسلم بها في العلوم الاجتماعية، والتي تشكل الثقافة مدخلا أساسيا لها في البحث كالأنتروبولوجيا و السوسيولوجيا...، ولكن السؤال الذي يطرح في هذا الصدد هو ما علاقة هذا بموضوع مقاومة التغير الاجتماعي؟، أو بتعبير آخر ما علاقة ذلك بإعاقة مسار التغير وإنجاز الشرط التنموي المجتمعي؟.

طبعاً هنا وفي محاولتنا الإجابة عن تلك الأسئلة فإننا نبتغي توضيح كيف أن الموروث الثقافي الماضي يتغلغل في تركيبنا الاجتماعية؟ وربما بطريقة أو بآخري يعد مصدراً من مصادر المقاومة لكل ما هو جديد، بل إننا نعتقد على أن تقليدية البنيات والذهنيات والممارسات كما والمؤسسات في المجتمع المغربي تفسر عمق أزمة النموذج التنموي الذي يندرج ضمن القطع مع الماضي والذي ينتظر أن يكون بمثابة قاطرة للتنمية المجتمعية في أبعادها المختلفة. ولن نخطئ القول إذا ما قلنا اليوم بأن المشهد الاجتماعي المغربي يعرف ديناميات داخلية وتطورات نسبية بطيئة في البنيات التحتية المتطورة خاصة في مدن الشمال والجنوب دون الجنوب الشرقي بالخصوص الذي لا يحظى بنفس الإمكانيات التي لدى باقي جهات المملكة المغربية، حيث تتواجد بها طرق سريعة تربط مجموعة من المدن الرئيسية، وميناء طنجة المتوسط، فضلا عن وجود خط سكة حديدية للقطار فائق السرعة المسمى البراق.. الخ، ولكن مع ذلك نلاحظ بشكل جلي على أن العقلية المغربية غير قادرة على أن تواكب تلك التطورات المحققة على مستوى مشاريع البنية التحتية، ليس هذا فقط بل إننا نلاحظ بأن مجتمعنا يشهد أرقى أنواع الحداثة المادية خاصة فيما يتعلق بالتكنولوجيات الحديثة والأجهزة المعلوماتية، في حين وبالمقابل نجد أن الحداثة اللامادية متأخرة عن نظيرتها الغربية الأوروبية والأمريكية خاصة على مستوى، إذن هذا يوضح بأن للتغير الاجتماعي مستويات ومديات مختلفة كما وضع الباحث عبد الهادي أعراب لما اعتبر بأن هناك تغيرات ذات مدى قريب، كذلك التي تهم الملامح والمظاهر المادية الخارجية للسلوك الفردي من سكن ومعمار ولباس...، وهناك تغيرات ذات مدى متوسط وأخرى ذات مدى بعيد، تستلزم زمنا طويلا ومراحل وأشواطا لتحقيق، كما يمكن أن نجد تغيرات ذات مدى مؤقت أو قصير، وهي التي تؤثر على مستوى التغيرات السريعة (عبد الهادي أعراب، 2016، ص 4).

سوسيولوجيا أيضا، فقد حاول بعض العلماء دراسة ظاهرة التغير الاجتماعي التي تحدث في المجتمع من خلال عملية الربط بين الجوانب المادية واللامادية، حيث أن أبرز من مثل هذا التيار العالم ألفريد فيبر عندما حاول دراسة ظاهرة التغير من خلال التفرقة بين الثقافة والحضارة في المجتمع، هذا بالإضافة إلى التفسير الماركسي التقليدي، والذي اعتمد على أسس التمييز بين ما أسماه البناء التحتي والبناء الفوقي وأشار فيه إلى الجوانب المادية (نظم الإنتاج) والجوانب اللامادية (النظام الاجتماعي) في الحضارة الإنسانية وتأثرات كل منهما في عملية التغير الاجتماعي (محمد علي وآخرون، ص 152)، فضلا عن ما سبق نجد وليام أوجبورن قد ميز بين الثقافة المادية و اللامادية عند مناقشته مفاهيم التطور والتقدم الاجتماعي في مؤلفه المعنون

ب"التغير الاجتماعي" والذي سن الطريق لتقدم الأبحاث العلمية حول قضايا التغير الاجتماعي (عبد الغني عماد، 2006، ص 189)، حيث له نظرية حول التخلف الثقافي كإسهام علمي يفسر في نظريته الهوية الثقافية الموجودة بين الجانب المادي ولا مادي في الثقافة (عبد الرحمن ضامر وليد، 2014، ص 5)، وفي هذا السياق إن مشكلة التخلف الثقافي تشير لوضعية تغير عندما يتصارع نوع جديد من السلوك مع القيم التقليدية، حيث تتصف التغيرات في الجانب اللامادي بأنها تحرك ضغط بالنسبة للثقافة اللامادية كونها تعتمد على نموذج ثقافي من بناء المجتمع القديم الذي لا يستقبل فكرة الجديد ببساطة، وعلى العموم إن أجبرون يقر على أن التغير في الجانب المادي للثقافة يسبق دائما التغير في الجانب اللامادي ما ينتج عنه هوة ثقافية كفترة زمنية تقع بين المرحلة الأولى، يتم فيها التقدم التكنولوجي إلى أن ينتقل للتغير الاجتماعي وفي ذات الفترة تتسم ببعض المظاهر التي من بينها الاضطراب ثم الصراع، وحسب أجبرون إن استعمال الأدوات الجديدة لا يقتصر على طريقة استخدامها وصيانتها، إنما يستتبع ذلك مجموعة من الممارسات والتعديلات التي تمس القيم (عبد الرحمن ضامر وليد، 2014، ص 5 و 6)، ونظرية التخلف الثقافي تنتج عنها ملاحظتين هما: أن التغيرات المادية تصبح في تغيير الثقافة لامادية ثم أن التغيرات المادية أسرع في تراكمها من لامادية (نموذج المجتمع الياباني). وفي هذا الصدد يري وليام أجبرون أنه ضروري من التكيف مع الثقافة اللامادية (عبد الرحمن ضامر وليد، 2014، ص 4).

وبطبيعة الحال، إن الثقافة اللامادية بعناصرها الأساسية كالعادات والأعراف لا تتمكن من ملاحقة التغير وهنا يجب قياس سوء عدم التكيف (نيقولا تيماشيف، 1985، ص 306)، ويرجع أجبرون طبيعة تغير الثقافة اللامادية وعدم توافقها مع العناصر الثقافية داخل المجتمع الأوربي لعدة أسباب منها: السرعة غير المتكافئة بين العناصر المادية والمعنوية، مقاومة أفراد المجتمع للجديد ثم حرصهم على القديم، فضلا عن صعوبة تغيير التصورات العقلية الجمعية لأفراد المجتمع في ما درجوا عليه واعتادوا عليه، ويمكن أن نعطي مثالا عن بعض العادات الغذائية التي مازالت مترسبة في المخيال الجمعي للمجتمع المغربي كالقول وطبق الخضروات، والتي مازالت تعتبر أغذية أساسية في مجموعة من المناطق الجبلية، ثم أن بعض الأغذية الدخيلة على الثقافة المغربية كالطماطم الصغيرة تقاوم وترفض داخل المجتمع، وهذا ناتج عن الخصوصيات السوسيو-ثقافية المحلية التي تساوم ما هو حديث.

تجدر الإشارة وبشكل اختزالي أن وليام أجبرون طرح عمق وهوة التخلف الثقافي في الدول الأوربية الغربية، فلنا إذن أن نتصور حجم ودرجة التخلف التي ستحدث في مجتمعاتنا العربية (نموذج المغرب) الذي يستقبل ويستهلك المنتوجات والاختراعات التقنية، ما يعني أنه لا يشارك في التحديث، مغلوب على أمره يقتدي بدول أوربية فيما لا يفيد و ينفع، مولوع بالثقافة الأورو-أمريكية، وأخذ ماديات حداثتها فيما هو شكلي تاركاً جل القيم التي واكبت واكتنفت ذات الحداثة، وذلك راجع لكونه لم يأخذ مفاتيح أو معاويل الحداثة والتقدم من تلك الدول المتقدمة نسبيا، وظل مسجوناً بالتبعية السوسيو-ثقافية والسياسية للمجتمع الفرنسي.

ثالثا: ثنائية المادي واللامادي في علاقتها بإشكالية التغير الاجتماعي بالمجتمع المغربي.

في البداية ينبغي القول بأنه حينما نقول أن العناصر المادية هي أسرع في التغير المعنوي من العناصر الغير المادية أو الفكرية، فإننا نؤكد على حقيقة مسلم بها في العلوم الاجتماعية، والتي تشكل الثقافة مدخلا أساسيا لها في البحث كالأنتروبولوجيا و السوسيوولوجيا...، ولكن السؤال الذي يطرح في هذا الصدد هو ما علاقة هذا بموضوع مقاومة التغير الاجتماعي؟، أو بتعبير آخر ما علاقة ذلك بإعاقه مسار التغير وإنجاز الشرط التنموي المجتمعي؟.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

طبعاً هنا وفي محاولتنا الإجابة عن تلك الأسئلة فإننا نبتغي توضيح كيف أن الموروث الثقافي الماضي يتغلغل في تركيبتنا الاجتماعية؟ وربما بطريقة أو بأخرى يعد مصدراً من مصادر المقاومة لكل ما هو جديد، بل إننا نعتقد على أن تقليدية البنيات والذهنيات والممارسات كما والمؤسسات في المجتمع المغربي تفسر عمق أزمة النموذج التنموي الذي يندرج ضمن القطع مع الماضي والذي ينتظر أن يكون بمثابة قاطرة للتنمية المجتمعية في أبعادها المختلفة. ولن نخطئ القول إذا ما قلنا اليوم بأن المشهد الاجتماعي المغربي يعرف ديناميات داخلية وتطورات نسبية بطيئة في البنيات التحتية المتطورة خاصة في مدن الشمال والجنوب دون الجنوب الشرقي بالخصوص الذي لا يحظى بنفس الإمكانيات التي لدى باقي جهات المملكة المغربية، حيث تتواجد بها طرق سريعة تربط مجموعة من المدن الرئيسية، وميناء طنجة المتوسط، فضلاً عن وجود خط سكة حديدية للقطار فائق السرعة المسمى البراق.. الخ، ولكن مع ذلك نلاحظ بشكل جلي على أن العقلية المغربية غير قادرة على أن تواكب تلك التطورات المحققة على مستوى مشاريع البنية التحتية، ليس هذا فقط بل إننا نلاحظ بأن مجتمعنا يشهد أرقى أنواع الحداثة المادية خاصة فيما يتعلق بالتكنولوجيات الحديثة والأجهزة المعلوماتية، في حين وبالمقابل نجد أن الحداثة اللامادية متأخرة عن نظيرتها الغربية الأوروبية والأمريكية خاصة على مستوى، إذن هذا يوضح بأن للتغير الاجتماعي مستويات ومديات مختلفة كما وضع الباحث عبد الهادي أعراب لما اعتبر بأن هناك تغيرات ذات مدى قريب، كذلك التي تهم الملامح والمظاهر المادية الخارجية للسلوك الفردي من سكن ومعمار ولباس...، وهناك تغيرات ذات مدى متوسط وأخرى ذات مدى بعيد، تستلزم زمناً طويلاً ومراحل وأشواطاً لتحقيق، كما يمكن أن نجد تغيرات ذات مدى مؤقت أو قصير، وهي التي تؤثر على مستوى التغيرات السريعة (عبد الهادي أعراب، 2017، ص 4).

سوسيولوجياً أيضاً، فقد حاول بعض العلماء دراسة ظاهرة التغير الاجتماعي التي تحدث في المجتمع من خلال عملية الربط بين الجوانب المادية واللامادية، حيث أن أبرز من مثل هذا التيار العالم ألفريد فيبر عندما حاول دراسة ظاهرة التغير من خلال التفرقة بين الثقافة والحضارة في المجتمع، هذا بالإضافة إلى التفسير الماركسي التقليدي، والذي اعتمد على أسس التمييز بين ما أسماه البناء التحتي والبناء الفوقي وأشار فيه إلى الجوانب المادية (نظم الإنتاج) والجوانب اللامادية (النظام الاجتماعي) في الحضارة الإنسانية وتأثرات كل منهما في عملية التغير الاجتماعي (نجد على وآخرون، ص 152)، فضلاً عن ما سبق نجد وليام أوجبورن قد ميز بين الثقافة المادية و اللامادية عند مناقشته مفاهيم التطور والتقدم الاجتماعي في مؤلفه المعنون بـ "التغير الاجتماعي" والذي سن الطريق لتقدم الأبحاث العلمية حول قضايا التغير الاجتماعي (عبد الغني عماد، 2006، ص 189)، حيث له نظرية حول التخلف الثقافي كإسهام علمي يفسر في نظريته الهوية الثقافية الموجودة بين الجانب المادي ولا مادي في الثقافة (عبد الرحمن ضامر وليد، 2014، ص 5)، وفي هذا السياق إن مشكلة التخلف الثقافي تشير لوضعية تغير عندما يتصارع نوع جديد من السلوك مع القيم التقليدية، حيث تتصف التغيرات في الجانب اللامادي بأنها تحرك ضغط بالنسبة للثقافة اللامادية كونها تعتمد على نموذج ثقافي من بناء المجتمع القديم الذي لا يستقبل فكرة الجديد ببساطة، وعلى العموم إن أوجبورن يقر على أن التغير في الجانب المادي للثقافة يسبق دائماً التغير في الجانب اللامادي ما ينتج عنه هوة ثقافية كفترة زمنية تقع بين المرحلة الأولى، يتم فيها التقدم التكنولوجي إلى أن ينتقل للتغير الاجتماعي وفي ذات الفترة تتسم ببعض المظاهر التي من بينها الاضطراب ثم الصراع، وحسب أوجبورن إن استعمال الأدوات الجديدة لا يقتصر على طريقة استخدامها وصيانتها، إنما يستتبع ذلك مجموعة من الممارسات والتعديلات التي تمس القيم (عبد الرحمن ضامر وليد، 2014، ص 5 و 6)، ونظرية التخلف الثقافي تنتج عنها ملاحظتين هما: أن التغيرات المادية تصبح في تغيير الثقافة للامادية

ثم أن التغيرات المادية أسرع في تراكمها من لامادية (نموذج المجتمع الياباني). وفي هذا الصدد يري وليام أجبورن أنه ضروري من التكيف مع الثقافة اللامادية (عبد الرحمان ضامر وليد، 2014، ص 4).

وبطبيعة الحال، إن الثقافة اللامادية بعناصرها الأساسية كالعادات والأعراف لا تتمكن من ملاحقة التغير وهنا يجب قياس سوء عدم التكيف (نيقولا تيماشيف، 1985، ص 306)، ويرجع أجبورن طبيعة تغير الثقافة اللامادية وعدم توافيقها مع العناصر الثقافية داخل المجتمع الأوربي لعدة أسباب منها: السرعة غير المتكافئة بين العناصر المادية والمعنوية، مقاومة أفراد المجتمع للجديد ثم حرصهم على القديم، فضلا عن صعوبة تغيير التصورات العقلية الجمعية لأفراد المجتمع في ما درجوا عليه واعتادوا عليه، ويمكن أن نعطي مثالا عن بعض العادات الغذائية التي مازالت مترسبة في المخيال الجمعي للمجتمع المغربي كالقول وطبق الخضروات، والتي مازالت تعتبر أغذية أساسية في مجموعة من المناطق الجبلية، ثم أن بعض الأغذية الدخيلة على الثقافة المغربية كالطماطم الصغيرة تقاوم وترفض داخل المجتمع، وهذا ناتج عن الخصوصيات السوسيو-ثقافية المحلية التي تساوم ما هو حديث.

تجدر الإشارة وبشكل اختزالي أن وليام أوجيرن طرح عمق وهوة التخلف الثقافي في الدول الأوربية الغربية، فلنا إذن أن نتصور حجم ودرجة التخلف التي ستحدث في مجتمعاتنا العربية (نموذج المغرب) الذي يستقبل ويستهلك المنتوجات والاختراعات التقنية، ما يعني أنه لا يشارك في التحديث، مغلوب على أمره يقتدي بدول أوربية فيما لا يفيد و ينفع، مولوع بالثقافة الأورو-أمريكية، وأخذ ماديات حداثتها فيما هو شكلي تاركا جل القيم التي واكبت واكتنفت ذات الحداثة، وذلك راجع لكونه لم يأخذ مفاتيح أو معاويل الحداثة والتقدم من تلك الدول المتقدمة نسبيا، وظل مسجوننا بالتبعية السوسيو-ثقافية والسياسية للمجتمع الفرنسي.

رابعا: أسباب مقاومة التغير وطبيعة القوي التي تقف ورائها.

إن مساومة التغير الاجتماعي هي تصريح وتعبير ظاهري وباطني لردود فعل رافضة للتغيير، ونجد داخل المجتمع المغربي مقاومة شرسة للتغير تكشف النقاب عن درجة تقبل التغير، كما تكشف لنا حساسية المرء تجاه تلك التغيرات، وقد بينت أن بعض الدراسات على أن طبيعة البشر تقبل التغير كأمر طبيعي في الحياة اليومية وأن ما يرفضه الأفراد هو الإجراءات التي يمر بها التغير والظروف المحيطة بهم، مثلما أوضحت بأن أشكال المقاومة تختلف باختلاف التغيرات التي من الممكن أن تحدث في أي جزء من أجزاء البناء الاجتماعي.

وعليه، سنحاول الوقوف عند بعض العوامل والأسباب التي تقف وراء مقاومة التغير الاجتماعي في مجموعة من المجالات الاجتماعية المختلفة، ونذكر منها ما يلي:

1. الثقافة التقليدية والخصوصيات-ثقافية المحلية:

يرتبط التغير الاجتماعي لحد كبير بثقافة المجتمع السائدة، وذلك أن الثقافة التقليدية القائمة على العادات والقيم بوجه عام لا تساعد على حدوث عملية التغير بيسر، حيث أن العادات والأعراف تحيل للثبات وتقاوم التغير، وكلما سادت هذه الثقافة ألا وتنتشر المقاومة معها بل وتكون قوية. فالإيديولوجية المحافظة التي تتبنى فلسفة تقديس القديم تؤدي لمقاومة الجديد، ويسود مثل هذا المعتقد خاصة عند كبار السن الذين عاشوا أوضاعا مختلفة عن الأوضاع الحالية، ما يؤدي للجهل بالتجديد، وكما أكد عبد الهادي أعراب فإن التقليد نمط فكري أعمق من مجرد الاحتفاظ بالعادات والقيم، إنه تنشئة اجتماعية وثقافة قائمة الأركان يتم نقلها عبر الأجيال، تمنحه قوة مقاومة ثابتة بعدما استطاع أن يتبلور في أشكال صلبة

عديدة، فصار ذهنية تمتد في كل أشكال الفعل والسلوك (عبد الهادي أعراب، 2017، ص 5)، وقد بين وليام أوجبرن بأن النزعة المحافظة عند كبار السن والميل للمحافظة على القديم، واستاتيكية أو تبات العادات والتقاليد كلها متغيرات تقاوم التجديد المادي، والتغير بوجه عام وتظهر مقاومة بشكل أو بآخر حين يتعلق الأمر بالتغير العلمي، المعتقدات والمحافظة على البناء الأسري المتعلقة بالأسر الممتدة وهذا من شأنه أن يعيق عملية التغير الاجتماعي أو ما يسمى بطابع "المحافظة" (Le conservatisme) (عبد الهادي أعراب، 2017، ص 4)، وعلى سبيل المثال نجد أن بعض الهنود يعيشون تحت خط الفقر المدقع والهشاشة والجوع رغم أنهم يمتلكون الأبقار وهذا يعود لتقديسهم إياها وحمايتها من وجهة نظر دينية، وهو ما أدى إلى تقليل دخل المزارعين والدباغين وأثرت على الصادرات وأخلت بالنظام العام.

2. المحافظة على القيم والخوف من التغير:

غالبا ما تقف الفئات المحافظة في المجتمع عقبة أمام إحداث التغير الاجتماعي حرصا على أوضاعها التقليدية خوفا من ضياع حقوقها المكتسبة، فالنزعة المحافظة التي تميز بعض الأوساط الاجتماعية المحافظة والمتمسكة بالثقافة التقليدية خاصة في المجال القروي، تمارس بدورها تأثيرا كبيرا في توجيه الجماعات وتحديد اتجاهها نحو التغير، وتتضح تأثيرات الجماعات المحافظة في رفض الجديد والمحافظة على القديم بالرغم من الانتقادات الموجهة إليه، وفي ذلك إصرارهم على ضرورة المحافظة على التراث الذي يعتبر حسب رأيهم ميراث المجتمع الحالي من الأجيال السابقة (يزيد عباسي، 2015، ص 83)، وهذا ساري في مجتمعنا بشكل كبير.

3. الخوف من المجهول:

يفضل الكثير من الفاعلين الاجتماعيين داخل المجتمع الاستقرار كعامل تنتج عنه المقاومة الأولية لأي تجديد، ويهدد حرية الأفراد ودخلهم وسلطتهم. في هذا الإطار نسجل مثلا على أن المجتمع المغربي بذهنيته الثقافية لم يكن متعودا على حالة الطوارئ التي فرضتها الظروف السياقية التي كانت موازية لجائحة كورونا، ولذلك نجده في أحيان كثيرة لا يحسن التعامل مع الإجراءات المترتبة عنها، وقد أشار عبد الهادي أعراب إلى أن الأفراد يقاومون بدورهم نفسيا كل تغير يصدمهم بخيارات جديدة يبدو فيها التغير مقلقا ومزعجا. إنه تعبير عن الخوف مما هو مجهول، خوف من مجابهة الفشل لنمط حياة لم يألفوها أو لم يستعدوا لها كفاية (عبد الهادي أعراب، 2019، ص 104).

4. مصالح المكانة والمزايا المكتسبة:

يشكل التغير في بعض الأحيان مؤثرا على مكانة بعض الأفراد في المجتمع، لذلك نلاحظ أنه عندما تصبح مكانتهم في خطر يبدأ تحركهم لمقاومة ذلك التغير، حيث أنه في أغلب المجتمعات وعلى مر الزمان يقود الفرد بتفوق مكانته داخل المجتمع حتى يصل لرقى اجتماعي معين، ومنه تهديد قيمة الأفراد يفرز مقاومة لهذا التجديد في الأفكار والابتكارات الحديثة، فالأعمال الحديثة تقوم على استخدام الشباب المتعلمين تعليما عاليا، واستبدال المهارات التقليدية بالآلات الحديثة.

نلمس على سبيل المثال معارضة شرسة لبعض الفاعلين الاجتماعيين الذين يمتلكون سلط معينة للتغيرات التي تحدث داخل المنظمات والمقاولات، وذلك جراء خوفهم من فقدان أشياء لها قيمة معينة كالسلطة مثلا، أو قوة تأثير، أو حرية اتخاذ

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

القرار..الخ. هذا وتجدر الإشارة إلى وجود استمرارية للعقليات القديمة الممانعة للتغيير في الإدارة المغربية مثلا فيما يتعلق بمنع الأسماء الشخصية ذات المرجعية الأمازيغية من طرف بعض الموظفين وضباط الحالة المدنية إلى اليوم في مختلف جهات المغرب

5. المصالح الذاتية:

حيث نجد أنها تجابه التجديد والتغير الاجتماعي بالمعارضة كلما تهددت مصالح الأفراد والجماعات الذين يخافون زوالها وتلاشيها، والتي تتعلق أغلبها بالمكانة الاجتماعية أو بعض الامتيازات الاقتصادية أو الاجتماعية، وهذا ما أكدته وليم أوجبرن حينما اعتبر بأن هناك مقاومة أصحاب المصالح الذاتية للتغيير، وذلك حرصا على امتيازاتهم.

6. تضامن الجماعة وطبيعة علاقاتها:

حيث أن تضامن الجماعة هو أيضا من بين عوائق الانفتاح على الجديد ومقاومة التغير الاجتماعي، ومثال ذلك أن جماعات المهاجرين الوافدين للمجال الحضري نجدهم يفضلون الانتماء للجماعات التي لديها نفس الانتماء الثقافي، وهذا الانتماء عائق أمام انفتاحهم على الثقافة الحضرية واستيعابها أو الاندماج معها، وهذا ما يجعل من الصعب أن تتحقق وتحدث عملية التغير الاجتماعي، وذلك راجع لأن أنماط التفاعل في داخل الطبقة تكون محدودة وقليلة بسبب الانغلاق داخل الجماعويات المحلية.

وبالتالي فطبيعة بناء جماعات المهاجرين تلك لها دور هام وتأثير كبير من ناحية قبولها ورفضها لعملية التغير الاجتماعي، حيث أن لطبيعة البناء الطبقي ونفس الانتماء الهوياتي في المجتمع أثر في قبول أو رفض التغير الاجتماعي لأن أنماط التفاعل فيها تكون محدودة نتيجة الانغلاق الطبقي.

7. العادات والتقاليد:

يعتبر الإنسان كائنا اجتماعيا يعيش وسط جماعات تكتنفه عادات وتقاليد متوارثة كرواسب ثقافية وموروث ثقافي، فتتسخ لديه مجموعة من القناعات والتمثلات التي لا تسعف في تشكيل وبناء عقل نقدي، وهي في تقديرنا كذلك تمثل عوائق دون الابتكار وتحقيق التغير الاجتماعي المنشود، وهي جزء من هوية الأشخاص، ومنه فالخروج عن تلك العادات والتقاليد يصبح بمثابة مجازفة. وفي نفس السياق يتضح لنا بجلاء على أن هناك سيادة للإيديولوجية المحافظة خاصة بالوسط القروي التي تبني على تقديس القديم والتقليد كنمط فكري أعمق من مجرد الاحتفاظ بالعادات والقيم، إذ أنه تنشئة اجتماعية وثقافة قائمة الأركان يتم نقلها عبر الأجيال، تمنحه قوة مقاومة ثابتة بعدما استطاع أن يتبلور في أشكال صلبة عنيدة، فصار ذهنية تمتد في كل أشكال الفعل والسلوك حسب تعبير السوسولوجي عبد الهادي أعراب (عبد الهادي أعراب، 2019، ص 103).

يتضح لنا كذلك بالموازاة مع سبق على أن العقلية المغربية مهجنة وتفتقر في أحيان كثيرة للحركة الكفيلة للتعامل بشكل واعي وعقلاني مع الأحداث المستجدة بداعي مرجعيتها الماضية وتشكيكها في العلم وتبجل التقاليد الموروثة وتميل للطب الشعبي في الغالب، وكأننا وكما أشار إليه عبد الهادي أعراب نزرع تحت ثقل التاريخ ويحتم هذا الأخير بقوة على الحاضر، حيث تلعب الطقوس والتقاليد دورا حاسما في تقديس الماضي وتمجيده وتأييده (عبد الهادي أعراب، 2019، ص 108).

خاتمة:

على سبيل الختم، إن التغير الاجتماعي مسألة مصاحبة ولا مفر منها في أي مجتمع كيفما كان، ينتج عند حدوثه في بعض الأحيان نوع من التقدم، وهذا ما يفسر إلى حد كبير فوائده التي يتبناها الفاعلين الاجتماعيين ويقبلونها، ولكن في كثير من الأحيان يؤدي إلى بروز مشكلات اجتماعية خاصة ما يتعلق بتناقض بين القديم والحديث، وثقافية بين تغير العناصر المادية وتغير العناصر المعنوية، ومنه نستنتج أن له نتائج مختلفة ومخرجات معينة يمكن أن نصطلح عليها بتكلفة التغير، والتي تخفي في ثناياها مقاومة شديدة أعمق بكثير مما تبدو عليه بدعوي أن التغير يسبب اللاتيقن، وعلى كل حال فأي تغير يقع في البناء الاجتماعي ينتج عنه نتائج قد تكون إيجابية أو سلبية، مثلما لأي تغير خاسرون وكاسبون أو بتعبير آخر جلادين وضحايا.

نؤكد كذلك على ضرورة الرجوع للتراث الماضي، لكن من دون الوصل معه بشكل تام وقطعي، وذلك لأن النظر بعين الماضي إلى الحاضر يجعل الحلول التي يمكن تقديمها لمختلف الإشكالات مشوهة وربما متجاوزة ولا تنسجم مع الظروف السياقية المتغيرة المعاشة. هكذا إذاً فضرورة الحصول على طريق واضح ونير في الحاضر والمستقبل، لا يمر إلا بزيارة متفحصية للماضي (عبد الرحيم خالص، 2015، ص 82). والتواصل مع هذا الأخير من شأنه تشكيل أسس صحيحة لجعل التراث الماضي يكتسي روحاً معاصرة، في سبيل بناء مغرب حضاري معاصر وعقل حدائي يربط ويصل بين الماضي والحاضر.

إننا نرغم بأن العقل المغربي خاصة والعربي عامة يحتاج إلى أن يتحرر من أغلال الماضي، ويمارس فعل التحرر من قيود الواقع المتأزم والقيم البالية التي تحد من حريته في التعبير الحر المفتوح على نقد معتقداته ومقدساته، ومن ثمة استغلال فرص التنمية المتاحة من أجل بلوغ الحداثة في أبعادها المختلفة (السوسيو-ثقافية، الفكرية، الاقتصادية والسياسية)، وبالتالي صناعة مستقبل مزدهر للأجيال المقبلة، والذي يكون عن طريق التحرر من إرث الماضي وقبول التجديد، هذا وتجدر الإشارة إلى القول بأنه من الضروري أن يكون رهاننا التاريخي على الحداثة مع استلهاث التراث وليس إعادة إنتاجه، مع توجيه نقد مزدوج لكل من التراث والحداثة، وإبداع حاضر ينسجم في التاريخ الكوني للإنسانية، وعليه يمكن آنذاك بناء ذوات تسهم في تغيير المجتمع نحو الأفضل، وبالتالي تقديم صورة إيجابية للذات العربية جديرة بالتقدير والاحترام في محيطة المواطنين الأوروبيين ونزع صورة أنها ذات مستهلكة لإنتاجهم.

في المحصلة ينبغي الإشارة إلى أن التخلف في البنيات الذهنية والفكرية والسوسيو-اقتصادية والسياسية في المجتمع المغربي كنموذج للعالم العربي، فضلاً عن سيادة الأنظمة التقليدية شبه القمعية وغياب النقد وعدم وضوح الرؤى المستقبلية التي تنشأ التحديث والتغيير ومن ثمة التنمية المستدامة، بالإضافة إلى عوامل أخرى أدت إلى فشل مشروع تكوين عقل نقدي وحداثة حضارية بفكر تقدمي.

قائمة المراجع:

1. أعراب عبد الهادي، 2019، سوسيولوجيا التغير الاجتماعي-تساؤلات واستنتاجات حول المغرب، مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس-المغرب.
2. أعراب عبد الهادي، 2015، حول التغير الاجتماعي بالمغرب، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 10 أبريل 2021.
3. أعراب عبد الهادي، 2017، إشكالية التغير الاجتماعي بالمغرب-تساؤلات واستنتاجات أولية، منشورات مختبر التاريخ والعلم والمجتمع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الجديدة.

4. أعراب عبد الهادي، 2016، "أهمية استحضار السوسيولوجيا للتاريخ ولأنثروبولوجيا في دراسة التغير الاجتماعي بالمغرب": التاريخ والسوسيولوجيا والجغرافيا. إسهامات العلوم الانسانية في دراسة المجتمع والمجال بالمغرب، ملاحظات منهجية، منشورات مختبر التاريخ والعلم والمجتمع، جامعة شعيب الدكالي، الجديدة، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط.
5. الزاهي نور الدين، مدخل لعلم الاجتماع المغربي، دفا تر وجهة نظر، بدون تاريخ.
6. الهراس مختار، 1989، ملاحظات حول التقليد والتغير في المجتمعات العربية، مجلة الوحدة، السنة 5، عدد 57.
7. تيماشيف نيقولا، 1985، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة الجوهري محمد وآخرون، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة.
8. خالص عبد الرحيم، 2015، عقل الحداثة: بحث في سبيل نهضة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، رؤى استراتيجية.
9. سبيلا محمد، 2000، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء(المغرب)، الطبعة الأولى.
10. سبيلا محمد، 1997، التحولات الفكرية الكبرى للحداثة-مساراتها الإبتيمولوجية ودلالاتها الفلسفية- فكر ونقد - السنة 1 - العدد 2.
11. سبيلا محمد، 2010، في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء(المغرب)، الطبعة الأولى.
12. سبيلا محمد، بن عبد العالي عبد السلام، 2004، الحداثة، سلسلة دفا تر فلسفية (6) دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
13. ضامر وليد عبد الرحمن، 2014، إشكالية التغير الاجتماعي المعاصر من خلال مقارنة لنظرية التخلف الثقافي لوليام أوكبرن، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ج/ قسم العلوم الاجتماعية، العدد 11.
14. محمد علي محمد وآخرون، دراسات في التغير الاجتماعي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ.
15. عماد عبد الغني، 2006، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات_من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
16. عباسي يزيد، 2015، مشكلات الشباب الاجتماعية في ضوء التغيرات الاجتماعية الراهنة في الجزائر، أطروحة دكتوراه منشورة في جامعة محمد خيضر-بسكرة، الجزائر.
17. غدنز أنتوني بمساعدة بيردسال كارين، 2005، ترجمة فايز الصباغ: علم الاجتماع(مع مدخلات عربية)، الطبعة الرابعة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
18. فضلي عبد الرحمان، 2015، سوسيولوجيا التقليد والتحديث بالمجتمعات العربية: المجتمع المغربي نموذجاً.
19. لوفو ريمي، 2011، الفلاح المغربي المدافع عن العرش، ترجمة: بن الشيخ محمد، مراجعة: حسني عبد اللطيف، منشورات وجهة نظر، سلسلة أطروحات وبحوث جامعية(2)، الطبعة الأولى.
20. ولد القاسم يعقوب، 2003، الحداثة في فلسفة هيغل، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى.
21. Bourqia Rahma, 2010 : "Valeurs et changement social au Maroc", Quaderns de la Mediterrània 13, 105-115.
22. Bernoux Philippe (1985) : la sociologie des organisations-initiation théorique suivie de douze cas pratiques, éditions du seuil.
23. Rocher Guy, 1968: Introduction à la sociologie générale : Le changement social. Edition HMH. Ltée.
24. Roche Guy, 1957 : "L'idéologie du changement comme facteur de mutation sociale", c'est une article publié dans l'ouvrage de Rocher Guy, Le Québec en mutation, chapitre VIII, pp. 207-221. Montréal Editions Hurtubise HMH Ltée, 1973.
25. Uriah, O.A. 2005. Education and social change. In Elechi, G.E. and Ogbondah, L. (Eds). Sociological foundation of education. Port Harcourt: Harey Publications Company.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحدثة

جامعة زيان عاشور الجلقة 29 جوان 2021

العنوان باللغة العربية (خصوصية العقل العربي من حيث البنية والتكوين في فكر محمد عابد الجابري)

Title in English (The particularity of the structure and composition of the Arab Reason in Abed Aljabiri' Intellect.)

أ. أحمد لشعل^{*1}

¹ جامعة عمار ثليجي بالأغواط، الجزائر، a.lachaal@lagh-univ.dz

أ. شويرب هنية^{*2}

² جامعة عمار ثليجي بالأغواط، الجزائر، h.chouireb@lagh-univ.dz

ملخص:

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى الكشف عن تصور المفكر محمد عابد الجابري الخاص لبنية العقل العربي من حيث زمانية تشكله وتكوينه وطبيعة البنى المعرفية الثلاث المساهمة في هذا التركيب داخل فضاء الثقافة العربية والإسلامية. وقد توصلت نتائج الدراسة إلى أن الجابري من خلال كتابيه الشهيرين " البنية والتكوين" قد اعتبر عصر التدوين كبدية تاريخية أولى مهدت لتشكيل هذا العقل الذي جسد من خلاله - الجابري- طبيعة تفكير الثقافة العربية وخصوصيتها التي تفصل الترابط التزاوج بين ماهو عربي وماهو إسلامي، بغية تحديد طبيعة وعلاقة النظم المعرفية الثلاث التي شاركت في هذا البناء، والمتمثلة حصرا في؛ (النظام البياني) و(النظام البرهاني) وأيضا (النظام العرفاني) والذي كان سببا رئيسيا في تعطل العقل العلمي واستقالة في الإسلام، مما دفع الجابري إلى ضرورة إقامة قطيعة تفصل الفلسفة المشرقية التي جسدت اللامعقول العقلي، عن الفلسفة المغربية التي جسدت مبدأ المعقول العقلي في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: البنية التكوين العقل العربي النظم المعرفية محمد عابد الجابري

Abstract:

This study aims to explore Al Jabiri's unique perception of the structure of the Arab reason through the time of its composition, in addition to the three epistemological structures which contribute to its composition into Arab and Islamic contexts. In this study, it was found that Aljabiri, through his two known books, The Structure and the Composition, considered the age of registration a historical start that paved the way to the composition of this reason, which Aljabiri exemplified the nature of the thinking of the Arab culture and its features that distinguish between what is Arabic and Islamic in order to figure out the nature and the relationship between the three epistemological structures that are: the rhetorical system, the evincive system, in addition to the mystical system, which was a main cause to disrupt the scientific reason in Islam. This led Al Jabiri to create a disruption that separates the Eastern philosophy from the Western one.

Keywords: structure, composition, Arab reason, epistemological systems.

مقدمة:

شكل موضوع العقل العربي من حيث بنيته وتكوينه وطبيعة النظم المعرفية المؤسسة له قضية جوهرية هامة في فضاء الفكر العربي المعاصر، تجلت ملامحها في أعمال العديد من المفكرين النهضويين على رأسهم المفكر المغربي الراحل مُجَدَّ عابد الجابري من خلال سلسلته النقدية الشهيرة التي حملت اسم مشروعه الفكري في نقد العقل العربي، والذي يحدد - حسب - خصوصية الثقافة العربية وجوهر تفكيرها الخاص، أي الفكر بوصفه أداة لإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن .

ومن وجهة النظر الموضوعية هذه سنخوض - بإذن الله - في الكشف عن أهم النقاط التي تطرق فيها "عابد الجابري" لدراسة بنية العقل العربي، الذي قام بتحليل عناصره وتفكيك أجزائه بغية تحديد الإطار الزمني الذي يرسم معالم بدايات تشكله وتكوينه داخل الساحة الثقافية للأمة العربية والإسلامية، وإلى أهم النظم المعرفية المؤسسة والمساهمة في هذا البناء، والمتمثلة حصراً في؛ (النظام البياني) الذي مثلته الإيديولوجية السنية، و (النظام البرهاني) الذي أرسى قواعده الفلاسفة المسلمون بدءاً من "الكندي" و"الفارابي"، وكذا (النظام العرفاني) الذي مثلته الإيديولوجية الشيعية، والذي كان سبباً رئيسياً في تعطل العقل العلمي واستقالة في الإسلام، الأمر الذي دفع الجابري إلى إقامة قطيعة تفصل الفلسفة المشرقية التي جسدت اللامعقول العقلي، عن الفلسفة المغربية التي جسدت مبدأ المعقول العقلي في الإسلام. لذلك ارتأينا أن تطرح إشكالية موضوع بحثنا على النحو التالي:

- الإشكالية الرئيسية:

- كيف كان تصور مُجَدَّ عابد الجابري لبنية العقل العربي؟ وماهي أهم النظم المعرفية التي ساهمت في تكوينه؟

- التساؤلات الفرعية:

هذا كإشكال محوري تفرعت عنه عدة تساؤلات نجملها فيما يلي:

- ما مقصود الجابري بالعقل العربي؟ وماهي أهم تصنيفاته؟

- لماذا قرر الجابري فصل التزاوج بين العقل العربي والعقل الإسلامي؟ وكيف فسر اشتغاله بالعقل العربي دون العقل الإسلامي؟

- ماهو الإطار الزمني الذي حدده الجابري كبداية أولى لتشكيل العقل العربي؟

- وماهي أهم النظم المعرفية المؤسسة للعقل العربي في تصور ناقد العقل العربي؟

- مانوع القطيعة الإستراتيجية التي دعا إليها الجابري في تعامله مع التراث؟ ولماذا شدد على ضرورة تطبيقها في الفصل بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية؟

تأثيل مصطلحات الدراسة

البنية: structure: في اللغة هي البنيان، أو هيئة البناء، وبنية الرجل فطرته، وللبنية معنى خاص تطلق على الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة بحيث تكون كل ظاهرة منها تابعة للظواهر الأخرى، ومتعلقة بها. (صليبا جميل، 1982، ص 21-

التكوين: Genèse تكوين الشيء هو الفعل الذي أحدث به ذلك الشيء حتى وصل إلى حالته الحاضرة، أو مجموع الصور التي تعاقبت على الشيء من جهة علاقتها بالشروط المؤثرة في النمو، ومنه تكوين الموجودات، وتكوين الوظائف، وتكوين المؤسسات وغيرها. (صليبا جميل، 1982، ص 333-334)

العقل العربي: جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة من القوة الصارمة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وبطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة مجال انتاجها واعادة انتاجها. (الجابري مُجَّد عابد، 2009، ص 70).

مُجَّد عابد الجابري: مفكر مغربي معاصر، من عائلة أمازيغية، ولد في يوم 28 ديسمبر 1936م بقصر الزناكة، في قرية فجيج التي تقع في الجنوب الشرقي من المغرب. حصل الجابري على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1967م ودكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بجامعة مُجَّد الخامس بالرباط. كما عمل الجابري مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي (1965-1967) وأستاذ للفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب بالرباط منذ 1967م، توفي عام 2010م. (الشيخ مُجَّد، 2011، ص 08)

- أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة من حيث قيمة أفكار مُجَّد عابد الجابري، ومكانة فكره داخل الساحة العربية المعاصرة، باعتباره صاحب مشروع فكري شهير تعرض فيه لأسباب تخلف العقل العربي في مواكبة ركب التحضر والتقدم ضمن سلسلة نقدية كاملة حملت عنوان (نقد العقل العربي).

- أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على شخصية مُجَّد عابد الجابري من خلال الكشف عن مفهوم الجابري الخاص للعقل العربي، من خلال تحديده بنية العقل العربي وتشكيله داخل فضاء الساحة العربية الإسلامية.

- الكشف عن أسباب ودوافع استخدام الجابري لمصطلح العقل العربي عوضا عن العقل الإسلامي، وإلى السبب الذي أدى إلى استقالة العقل العربي في الإسلام

- محاولة الإطلاع على البدايات الأولى لتشكيل العقل العربي، وإلى أبرز النظم المعرفية المؤسسة له في تصور الجابري.

أولاً: الجابري و تحديد مفهوم العقل العربي

1 القصد بالعقل العربي عند مُجَّد عابد الجابري

مقصود "الجابري" بالعقل العربي ليس الثقافة العربية وليس الفكر العربي وما أنتجه من معرفة وإنما المقصود به الأداة والطريقة التي أنتجت هذه المعرفة (عدي مُجَّد، 2016، ص 5)، وهذه الفكرة نجدها أكثر دقة ووضوح على لسان "الجابري" حيث يقول «... إنه ليس شيئا آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه أي الفكر بوصفه أداة لإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو

تعبّر عن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبّر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن..».
(الجابري مُجّد عابد، 2009 ص 14)

كما أن الجابري ينظر إلى العقل العربي على أنه كيان فكري، ونهج في التفكير له خصوصية عربية، وهو بهذا يحاول الانطلاق في نوع جديد من البحث والاستقصاء وفقا لقاعدة عرفية تتحدد بموجبها الجنسية الثقافية لكل مفكر، وهو أن المثقف الذي ينتمي إلى ثقافة معينة إذا ما فكر بواسطتها. (الشيخ شبر الفقيه، 2014، ص 390-391)
وقد حدد الجابري " في الجزء الأول من كتابه " تكوين العقل العربي مفهوم العقل العربي باعتباره « جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة من القوة الصارمة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وبطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة مجال انتاجها وإعادة انتاجها ». (الجابري مُجّد عابد، 2009، ص 70)

2 الجابري وفصل الترابط بين العقل العربي والعقل إسلامي

لطالما كان هناك ترابط حميم بين ما هو عربي وما هو إسلامي، بين اللغة والدين كون النص المقدس ذاته نص عربي وثقافة العرب في أغلبها ثقافة إسلامية، لكن " مُجّد عابد الجابري " اختار فصل هذا التزاوج والاشتغال على العقل العربي دون العقل الإسلامي، فقد أوضح أن سبب اختياره للعقل العربي هو الركود في الفكر العربي، وهو خيار استراتيجي مبدئي ومنهجي حسب

أما لماذا " العقل العربي " وليس " العقل الإسلامي " ؟ فيرجع صاحب ذلك المشروع إلى اعتبارين؛ أولهما: أن العقل الإسلامي يضم كل ما كتبه المسلمون بالعربية وبلغات أخرى أيضا، كالفارسية مثلا وجهله الفارسية ثقافة ولغة، يقف حائلا بينه وبين هذا الاختبار .

-ثانيهما: أن عبارة نقد العقل الإسلامي لا يمكن تجريدها من المضمون اللاهوتي، فالجابري يرمي إلى إقامة نقد إبستمولوجي، لا إلى إحياء علم كلام جديد، نقد يتناول أدوات المعرفة وليس العقيدة ومذاهبها .

(الجابري مُجّد عابد، 1991، ص 320-321)

لهذا عمد " الجابري " إلى استعمال مفهوم العقل العربي عوض العقل الإسلامي مبررا ذلك بقوله: «اخترتنا القيام بالنقد الابستمولوجي نقد آليات المعرفة وأسسها، وليس النقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين، وإننا بسبب ذلك نفضل عبارة العقل العربي عن العقل الإسلامي». (الجابري مُجّد عابد، 1991، ص 131) فهو يستبعد (العقل الإسلامي) لأن هناك علماء مسلمين غير عرب لهم نتاج ضخم مكتوب بلغتهم أي داخل ثقافتهم وعقلهم هم، وليس من داخل العقل العربي الذي تشكل اللغة العربية إحدى أهم أساسياته ويستبعد كتابات المستشرقين عن التراث العربي لأنهم كتبوها وفق مفاهيم وعقل غربي ويصفها بأنها ليست أكثر من وجهة نظر غير غربية في الثقافة العربية (السيد أحمد. www.rabitat-alwaha)

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

هذا ويشيد "الجابري" بالعقل العربي من جانب ولكنه ينتقده في تكويناته التي شكلته على النحو الذي يبدو به سائدا، وفي جانب آخر يقارنه بالعقل اليوناني والعقل الأوروبي حيث يقول: «إننا عندما نتحدث عن العقل العربي، فنحن نميزه في الوقت نفسه عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث». (الجابري مُجدّ عابد، 2009، ص 16)

هذه العقول بالنسبة إليه – هي ما يحسب لها السبق المعرفي بطريقة علمية فلسفية تشريعية، لأن ثقافتها لم تفكر بالعقل فقط ولكن في العقل أيضا، وتلك الدرجة من المعقولية أسمى – حسب – لأنها تعقل الذات لذاتها، يقول: «صحيح أنه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة وصحيح كذلك أن شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته ولكن صحيح كذلك أن البنية العامة لثقافات هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي حسب معلوماتنا الراهنة يشكل السحر أو في ما معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل و الأساسي فيها». (الجابري مُجدّ عابد، 2009، ص 17)

ومن ثم يختم "الجابري" تعليقه على خصوصية الحضارات اليونانية والعربية والأوروبية بالقول: «إن الحضارات الثلاث هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها في حدود ما نعلم التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل التفكير في العقل». (غصيب هشام: (د.س)، ص 50)

وعقلنا العربي داخلته بعض هذه الأنماط من التفكير اللاعقلانية زمن عصر التدوين، لهذا فهو يرى أن الحاجة تدعو إلى تدشين (عصر تدوين) جديد، تكون نقطة البداية فيه: نقد السلاح، نقد العقل العربي .

ثانيا: الجابري وبداية تشكل العقل العربي

يعتقد المغربي "مُجدّ عابد الجابري" أن العقل العربي قد «تكون ووضعت أسسه الأولى النهائية والمستمرة خلال عصر التدوين» ويقصد بهذا العصر الذي جمعت فيه الأحاديث وتفسير القرآن الكريم، وبداية كتابة التاريخ الإسلامي، وأسس علم النحو وقواعد الفقه، وتشكلت فيه الفرق والمذاهب الإسلامية، وهو نقطة البداية لتكوين النظام المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية وفي هذا العصر اكتمل تكون العقل العربي ولم يتغير منذ ذلك الوقت وما زال سائدا في ثقافتنا حتى اليوم، وهو الإطار المرجعي للعقل العربي. (جباب مُجدّ نور الدين وآخرون: 2014، ص 340)

وعلى هذا فإن بنية الثقافة العربية ذات زمان واحد (زمن راكد)، يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية، وبالتالي فإن العقل العربي، إنما تشكل ككيان و تثبتت أركانه وتعينت حدوده و اتجاهاته خلال عصر التدوين .

وفي فصل تحت عنوان "الأعرابي صانع العالم العربي"، يوضح الجابري أن المرجعية الأكاديمية للغويين في تأسيسهم لعلوم اللغة والنحو والبلاغة هو الأعرابي . يقول الجابري « لقد جمعت اللغة العربية من البدو العرب الذين كانوا يعيشون منا ممتدا، زمن التكرار والرتابة، ومكانا بل وفضاء فارغا وهادئ كل شيء فيه صورة حسية بصرية أو سمعية فهذا العلم هو كل ما تنقله اللغة العربية لأصحابها اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو ما دامت اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين ».

(الجابري مُجدّ عابد، 2009، ص 84)

فالمنهجية التي اتبعها اللغويون والنحاة الأوائل – حسب الجابري – وكذلك المفاهيم التي استعملوها والآليات الذهنية التي اعتمدها عند جمع اللغة العربية وتقعيدها تقوم على الاستماع إلى الأعراب، حيث اتجه جامعو اللغة إلى البداية حيث الأعراب الأقحاح، وأصبح هؤلاء الحفاة العراة مطلوبين بالباحث. (الجابري مُجدّ عابد، 2009، ص 46)

والنتيجة حسب "الجابري" هي تحكم القديم وهيمنة عالم الأعرابي على الفكر العربي عموماً وهذا ما ليس بالطبيعي، إذ يقول بهذا الصدد: «أن يظل الذهن العربي مشدوداً إلى اليوم، إلى ذلك العالم الحسي اللاتاريخي الذي يشده عصر التدوين اعتماداً على أدنى درجات الحضارة التاريخية عبر التاريخ، حضارة البدو الرحل اتخذت كأصل، ففرضت على العقل العربي طريقة معينة في الحكم على الأشياء قوامها: الحكم على الجديد مما يراه القديم». (الجابري مُجَّد عابد، 2009، ص 87)

وبهذا يكون "الجابري" قد رصد النقاط المهمة والضرورية في الآلية التي احتكت بها عملية جمع اللغة العربية أو صناعتها في عصر التدوين على أيدي "الخليل ابن أحمد الفراهيدي" من خلال كتابه (العين) الذي أسس لعلم العروض بمنهجية جمعت شتات اللغة العربية لأهلها عبر التاريخ حتى اليوم فمنهجية "الخليل" انطلقت من أسس رياضية تعتمد أصل الكلمات المجردة المكونة من ثمانية وعشرين حرفاً والتي تتكون منها الكلمات، ولم يكن متداولاً بين العرب أو الأعرابي الذي لم تخلطه شوائب المدينة. (الجابري مُجَّد عابد، 2009، ص 81-86).

وبالتالي "فالجابري" في نقده للعقل العربي يرى أنه عقل يأبى أن يخرج بإطاره المرجعي للغة العربية عن تلك التي جمعها وصنفها "الفراهيدي" وتابعه من ذات الفترة، أما التطورات اللاحقة فيتم اعتبارها دخيلة على لغة الأعراب، وهذا ما قاد طبيعياً إلى جمود اللغة العربية ونشوء لهجات عامية أصبحت تمرور الوقت أكثر استعمالاً من اللغة العربية الفصحى، مما شكل معضلة رئيسية في الفكر العربي ووعي المثقف والإنسان العربي، وعقليته وفكره .

(عيد عبد الرزاق <http://www.rabitat-alwaha.net>)

ثالثاً. الجابري وخصوصية النظم المعرفية المؤسسة للعقل العربي

1 خصوصية النظام البياني

عند البحث عن معنى كلمة "بيان" في قاموس مُجَّد عابد الجابري المعرفي نوجد أنها تكشف عن أمرين هما : الفصل والانفصال من جهة ، والظهور و الإظهار من جهة أخرى، لذلك يعتبر الجابري أن البيان يستخدم كمنهج يفيد الفصل والإظهار ، والبيان كروية يفيد الانفصال و الظهور. (الجابري مُجَّد عابد، 2009، ص 22)

والنظام البياني أو كما يطلق عليه "الجابري" (المعقول الديني العربي)، ويقصده تلك الممارسة العلمية التي تتأسس على علوم اللغة وما يتفرع عنه من آليات أهمها القياس الذي نجده عند الأصوليين والنحويين والمتكلمين، فيكون البيان هو: "الحقل المعرفي الذي بلورته علوم اللغة العربية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة" (عدي مُجَّد: 2016، ص 7).

وهو يتضمن علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة ولها منهج خاص بما يعتمد على القياس الغائب على الشاهد ، و ذلك ضمن إطار المجال التداولي الأصلي بالنسبة للغة العربية ويطلق الجابري على هاته العلوم اسم المعقول الديني. (الجابري مُجَّد عابد، 2009، ص 14)

كما إن استخدام القياس والاستدلال كمنهج اتبعته العلوم البيانية قد وقع تحت وطأة الإشكالية واحدة تكمن في تبرير الأحكام ، فكما يوجد على صعيد الموضوع توجد إشكالية واحدة و هي إشكالية اللفظ أو المعنى ، يوجد على صعيد المنهج إشكالية واحدة و هي إشكالية التعليل، فالعلة ليست فقط ركنا من أركان القياس إنما محور التفكير القياسي ، و بالتالي إشكاليته الرئيسية (نايلي أبي نادر ،2008، ص 327).

لذلك يرى محمد عابد الجابري أن تمسك علماء الفقه والنحو بالقياس كان بهدف التأكيد على أنهم يقيسون الفروع على الأصول ، أي أنهم يعيدون الفرع على أصله، و كذلك الأمر بالنسبة لعلماء الكلام عند استخدامهم بالاستدلال كمنهج بدلا من استخدام القياس فذلك يعود على أسباب دينية أو إبستمولوجية فحسب، و إنما من أجل تأكيد على أنهم ضمن الديني المطلوب وهو الاستدلال بالمخلوقات التي هي الشاهد على الخالق الذي هو الغائب.

كما ينفي "الجابري" أن يكون البيان مرتبطا بعلماء البلاغة وحدهم، كفرع من فروع هذا العلم فهو يضم - حسب قوله- «جميع علماء البيان من لغويين و نحاة و بلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية أو من السلفيين قدماء ومحدثين، إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسس نظام معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني»، ومن جهة أخرى يذهب إلى تحديد الأزواج الإبستمولوجية للنظم المعرفية، وهذه الأزواج هي: اللفظ / المعنى الأصل / الفرع، الخير / القياس، و هي المفاهيم الأساسية الأولية للنظام البياني. (الجابري محمد عابد:2009، ص 13)

ويخلص "الجابري" من دراسته لدائرة البيان إلى اعتباره اللغة العربية محمدا أساسيا للعقل العربي، لأنها في نظره لغة لا تاريخية وغير متجددة بقيت جامدة ومحدودة على حالها منذ عصر التدوين، ويكون الأعرابي بهذا هو صانع العقل العربي على حد تعبيره وما حافظ على هذا الجمود هو آلية القياس التي تجعل اللاحق تابعاً للسابق، هذه الآلية التي انتقلت بعدها إلى مختلف الميادين البيانية من بلاغة وكلام وأصول فقه. (عدي محمد: 2016، ص 9)

2 خصوصية النظام العرفاني

إن البحث في مصطلح العرفان يبدأ كما هو في البيان، أي بتحديد معنى وأصل الكلمة ، فالعرفان مشتقة في اللغة العربية من مصدر "عرف" وهو المعرفة ، والعرفان في اللغة الأجنبية يسمى gnose ويعود أصل الكلمة إلى اللغة اليونانية والتي تعني المعرفة كما استخدمت هاته الكلمة بمعن العلم والحكمة، ويشمل هذا النظام حسب الجابري علوم التصوف والفكر الشيعي والفلسفة وعلوم التفسير الباطني والكيمياء والتنجيم والسحر، ولها منهج خاص بها يعتمد على الكشف والوصال والتجاذب ويطلق عليها الجابري إسم اللامعقول العقلي، وتعود أصوله الأولى إلى العصر الهلنستي. (نايلي أبي نادر ،2008، ص 332)

و"العرفان" بشكله العام يعرف بأنه: الكشف والالهام والنور الذي يقذف بالقلب، فهو معرفة ذوقية وهو يقع عند الصوفية في مقابل البيان عند أرباب اللغة والبلاغيين، وفي مقابل البرهان عند الحكماء يأخذ طابع المنهج عند الصوفية وهو أدنى درجات المعرفة (بن سماعيل موسى، 2012 ص 138)

أما النظام "العرفاني" حسب ما يسميه "الجابري" (باللامعقول العقلي) فيعتبره «علما دخيل تسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية مع الفتوحات من الموروث القديم، ويمثل جملة الأفكار، وثقافة العقائد التي سبقت الإسلام، والتي تبلورت وتجلت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي علمي». (الجابري مُجَّد عابد: 2009، ص 234) ويشمل ذلك حسب قوله: «كل تحليلات الغنوصية والمهرمسية من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن الكريم وفلسفة اشراقية الباطنية وكيمياء وتطب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم التنجيم... الخ، ويؤسسها نظام معرفي يقوم على "الكشف والوصال" و"التجاذب والتدافع" كمنهاج، وعلى ما يسمى باللامعقول العقلي». (الجابري مُجَّد عابد: 2009 ص 251) الذي يطلق عليه "الجابري" صفة العقل المستقل، كونه اللامعقول الذي يمثل إيديولوجية الآخر الذي تسرب إلى الثقافة العربية.

3 خصوصية النظام البرهاني

وهو يضم المنطق والرياضيات والطبيعات والإلهيات والميتافيزيقا ولها منهج خاص بها يعتمد على الملاحظة والتجربة والاستنتاج العقلي، وأطلق الجابري على هذا النوع من العلوم اسم المعقول العقلي المستمدة من المنطق الأرسطي. ويذهب "الجابري" إلى تعريف البرهان بالمعنى الضيق للكلمة على أنه «العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي ربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية، أما في المعنى الاصطلاحي فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما». (الجابري مُجَّد عابد: 2009، ص 383)

فالنظام "البرهاني" كما عبر عنه "الجابري" يأتي على رأس التقسيم الثلاثي للنظم المعرفية المؤسسة للعقل العربي بمثابة تحلي للعقل العلمي الذي تم نقله إلى الثقافة العربية وتوظيفه، والذي يرجع أساسا إلى الفلسفة "الأرسطية" التي أسسها الفيلسوف اليوناني "أرسطو" (عدي مُجَّد: 2016، ص 7) الذي نجده في مستهل كتابه "التحليلات الأولى" يحدد الهدف الذي يرمي إليه منهجه إذ نجده يقول: «إن أول ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي عنه فحصناه هنا، والغرض الذي إليه قصدنا فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا منه هو العلم البرهاني». (الجابري مُجَّد عابد: 2009، ص 386) ويعتبره "الجابري" المنهج العلمي والبرهاني الذي «يعتمد - حسب قوله - قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحكمة عقلية وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشديد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوع الملح إلى طلب اليقين» (الجابري مُجَّد عابد: 2009، ص 383)

وحسب "الجابري" فإن هدف من النظام البرهاني يكمن في طلب اليقين عن طريق التجربة الحسية والمحكمة العقلية وهو يرى في هذا الإطار أن النظام البرهاني بقي متميزا منهجا ورؤية عن سابقه - أي النظام البياني و النظام العرفاني - كونه

يعتمد على المنهج الأرسطي ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكلي العام للرؤية التي شيدته العالم (...) مما جعل منه عالما معرفيا خاصا يختلف عن البيان والعرفان ويدخل معهما (نايلي أبي نادر، 2008، ص 341)

رابعا: القطيعة الإبستمولوجية في استعمال محمد عابد الجابري

1 مفهوم القطيعة الإبستمولوجية عند الجابري

الإبستمولوجيا "Epistémologie" مصطلح جديد صيغ من كلمتين يونانيتين هما: Epistémè ومعناها علم، وlogos ومعناها علم، نقد نظرية، ومن حيث الاشتقاق اللغوي هي الدراسة النقدية للعلوم". (الجابري محمد عابد، 1998، ص 47)، أما مفهوم القطيعة الإبستمولوجية الذي استعمله الجابري في التعامل مع التراث، فهو استعمال إجرائي لا غير على حد تعبيره، كون « القطيعة الإبستمولوجية تتناول الفعل العقلي، أي التعامل مع التراث بطريقة عقلية، يقول الجابري: «أردت أن أدرس الإبستمولوجيا كي أستعملها في التراث». (الجابري محمد عابد، 1976 ص 17)

ويصرح الجابري، بأن القطيعة التي يدعو إليها ليست قطيعة مع التراث، بل قطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية، إلى كائنات لها تراث (...) «إننا لا ندعو إلى القطيعة مع التراث بمعناه اللغوي، بل التخلي عن الفهم التراثي للتراث، والتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث».

(الجابري محمد عابد، 1998، ص 21-22)، وهذا يعني أن الجابري "لم يخض في جوهر هذا المفهوم، وإنما استفاد من فتح هذا المفهوم لعدة آفاق بل وأراد الوصول به إلى عدة نتائج معينة، أهمها أن الفلسفة العربية الإسلامية لا تاريخ لها حيث يصف عمله هذا على أنه توظيف لهذا المفهوم توظيفاً جديداً في مجال آخر".

فالقطيعة التي أكد الجابري ضرورتها ليست على التراث العربي الإسلامي، بل تناول بالنقد والتحليل الفعل العقلي من أجل إبداع إشكالية مفاهيم ورؤى جديدة. (نايلي أبي نادر، 2008، ص 246)

2 طبيعة القطيعة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية

يعتبر الجابري "فلسفة المشاركة، فلسفة تبدأ من "الكندي" ثم "الغزالي" و"ابن سينا".... الخ وقد كانت إشكالياتها الجوهرية هي التوفيق بين الدين والفلسفة، أما المغربية أي الفلسفة العربية الإسلامية في بلاد الأندلس والمغرب العربي عموماً فقد فعلت العكس، أي أن إشكالياتها كانت في كيفية الفصل بين الدين والفلسفة، وقد وصل بها "ابن رشد" إلى حدودها القصوى يقول الأستاذ عابد الجابري: "اللحظة الأولى هي لحظة حلم "الفارابي" كما عاشها "ابن سينا"، ولحظته الثانية هي لحظة حلم "ابن باجة" كما طوره "ابن رشد". (جباب محمد نور الدين وآخرون، 2014، ص 338)

وقد أقر الجابري بالقطيعة بين المدرسة الفلسفية بالمغرب والأندلس، والمدرسة الفلسفية بالشرق الأولى بقيادة "ابن طفيل" و"ابن رشد"، والثانية بزعماء "ابن سينا" وكذا "أخوان الصفا" حيث يقول: «يوجد نظامان فكريان في تراثنا الثقافي، الروح السينوية والروح الرشدية (...) وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما، كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين قطيعة في آن واحد، المنهج والمفاهيم والإشكالية» (بن صالح نعيمة، 2003، ص 108)

ولقد اتخذ " ابن رشد " مقاما رفيعا في فكر الجابري، حيث قاطعه مع الفكر السينوي الظلامي الغنوصي اللاعقلاني على حد تعبيره بحيث يقول: « لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردة الفعل العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المنفتحة إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة ». (الجابري مُجدّ عابد، 1998، ص56)، وبهذا فإن الفلسفة المشرقية السينوية – حسب تعبير الجابري – كانت إذا فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة.

كما أن الجابري يخص " الشاطبي " بموقع مميز من خلال مساواته في المرتبة البرهانية " بابن رشد " و "ابن خلدون"، بل يؤكد بأن الشاطبي لم يكن أرسطو عصره في علم أصول الفقه فحسب، بل كان رائدا لفلاسفة العلم المعاصرين في فتوحاتهم في مجال الإبتيمولوجيا، أي علم أصول المعرفة العلمية. (الجابري مُجدّ عابد: 2009، ص 539) وهو يستثني التجربة الأندلسية من هذا الفكر الظلامي، خاصة وأنها فتحت آفاقا جديدة، لأنها قاطعت علم الكلام وإشكالياته، وقاطعت الفلسفة السينوية وبعض المذاهب الفقهية حيث يقول: «فما دامت الفلسفة قد أوصلها ابن سينا إلى قمة اللاعقلانية أو زج بها في قاع الظلامية، قد فشلت في تحقيق حلمها في المشرق فقد بات عليها الآن أن تبدأ من الصفر في المغرب...». (طرايشي جورج، 2012، ص7)

هذا ويتحمل "الغزالي" في مشروع "الجابري" مسؤولية أزمة عانتها وتعانيها الثقافة العربية الإسلامية حيث أطح باستقلال الأنظمة المعرفية الثلاث، وشرع الباب وسيعا أمام التداخل التلفيقي بين أجزاء النظم المعرفية تداخل حصل بين البيان والعرفان كما بين العرفان والبرهان، ليخرج البرهان منهزما في الأخير وإذا كان "الغزالي" مسؤولا عن الأزمة التي تجد امتدادها عند "ابن سينا"، فإن ابن رشد" هناك بالمغرب يجسم لحظة ليدشن مرحلة أخرى في الفكر العربي الإسلامي بالمشرق خاصة، مرحلة التراجع والانحطاط التي سرعان ما ستعم باقي أرجاء الوطن العربي ". (الجابري مُجدّ عابد: 2009، ص 488 – 489) وبالتالي فإن الجابري" يثني على علماء وفلاسفة الأندلس والمغرب، بدءاً من "ابن حزم" و "ابن باجة" و "ابن رشد" و "الشاطبي" و "ابن طفيل" الذين مثلوا –حسبه– حضور البرهان، وواجهوا استقالة العقل من خلال العرفان الذي هيمن على الثقافة العربية فكان زمن الانحطاط. (بن سماعيل موسى، 2012، ص 136)

3 العقل المستقبل في تصور عابد الجابري

يقصد بالعقل المستقبل اللامعقول العقلي، أي «جميع تلك الهمجيات الدينية والفلسفية التي يشحنها معه الموروث القديم من ركam الهرمسية والغنوصية والمانوية والصابئة والمجوسية والمزدكية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، لاسيما في صبغتها المشرقية بالإضافة إلى الإسرائيليات وسائر المعتقدات القديمة والسابقة على الإسلام، ثم أصبحت عناصر منتشرة بعد الإسلام ». (طرايشي جورج، 2012، ص83) هذا اللامعقول هو الذي سيشكل الأرضية التي ينبت فيها "العقل المستقبل" والذي سماه الجابري "بالعقل العرفاني" الذي احتل موقع الصدارة في الثقافة العربية الإسلامية، ويمكن متابعة حضور العقل المستقبل مع "اخوان الصفا" و"الاسماعلية" والباطنية"، وفي التصوف مع " الحلاج " ودعوته إلى الحلول والعامل المشترك بين هذه

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الاطياف الفكرية هو هيمنة النزعة اللاعقلية التي لا تربط الظواهر بأسبابها بل تزج بالعقل في متاهات الأسطورة والخرافة، وتصبح معه المعرفة نور يقذفه الله في القلب. (بن سماعيل موسى، 2012، ص 136)

أما أول فلاسفة اللاعقل في الإسلام حسب الجابري، هو " جابر بن حيان " بحكم أنه هو الذي نقل منتجات العقل المستقيل إلى الثقافة العربية الإسلامية يقول الجابري: «إن العقل المستقيل أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر التنجيم والكيمياء ورسائل جابر بن حيان». (طرايشي جورج، 2012، ص 91)

إذن فالعقل المستقيل بهذا أصبح -حسب الجابري- ميزة العقل العربي، وهو دخيل عليه انتقل خاصة عندما بدأت الشروحات والترجمات لعدة فلسفات، ولاتصال فلاسفتنا العرب ببعض الديانات والفلسفات الأخرى الغربية عنه، ويستثني " الجابري " في ذلك " الكندي " على اعتبار أنه أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف عقلي في الإسلام، ولأنه نصر المعقول الديني على الغنوص المانوي". (مُجد عدي، 2016، ص 9)

خاتمة:

وفي الأخير وفي خاتمة هذه الدراسة التي تناولنا من خلالها إشكالية العقل العربي من حيث البنية والتكوين في فكر صاحب المشروع الفكري الشهير المتعلق (بنقد العقل العربي)، المتمثل في شخصية مُجد عابد الجابري، يمكن أن نخلص إلى جملة من النتائج نجملها فيما يلي: أن الجابري كان ينظر إلى العقل العربي على أنه كيان فكري، ونهج في التفكير له خصوصية عربية فمقصود " الجابري " بالعقل العربي ليس الثقافة العربية، وليس الفكر العربي وما أنتجه من معرفة، وإنما المقصود به الأداة والطريقة التي أنتجت هذه المعرفة وهو بهذا يحاول الانطلاق في نوع جديد من البحث والاستقصاء وفقا لقاعدة عرفية تحدد بموجبها الجنسية الثقافية لكل مفكر، كما يستبعد فكرة القول بـ(العقل الإسلامي) في مقابل العقل العربي، لأن هناك علماء مسلمين غير عرب لهم نتاج ضخم مكتوب بلغتهم، أي داخل ثقافتهم وعقلهم هم، وليس من داخل العقل العربي الذي تشكل اللغة العربية إحدى أهم أساسياته.

أن العقل العربي قد تكون ووضعت أسسه الأولى النهائية والمستمرة خلال عصر التدوين، ولهذا يعتبر بنية الثقافة العربية ذات زمان واحد (زمن راكد)، يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية، وبالتالي فإن العقل العربي -حسب رأيه - إنما تشكل ككيان وثبتت أركانه وتعينت حدوده واتجاهاته خلال عصر التدوين، الذي انتهى بانتصار النظام المعرفي العرفاني الذي أدى بدوره بدوره إلى انتصار خطاب اللاعقل ممثلا في التصوف الذي اكتسح الساحة السنية خاصة فنقل الخطاب اللاعقل ليس فقط إلى مملكة البيان والبرهان، مملكة النقل ومملكة العقل، بل أيضا إلى المملكة العامة مملكة التقليد والتسليم، ذلك هو عصر الإنحطاط الذي سجل إستقالة العقل العربي البياني و منه والبرهاني.

كما اعتبر أن العقل العربي قد شاركت في تكوينه ثلاث بني معرفية مختلفة هي: (النظام البياني) الذي مثلته الإيديولوجية السنية و(النظام البرهاني) الذي أرسى قواعده الفلاسفة المسلمون بدءاً من "الكندي" و"الفارابي" ويستثني من الفلاسفة "ابن

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

سينا" و(النظام العرفاني) الذي مثلته الإيديولوجية الشيعية، وبحسب "الجابري" فإن دائرة العرفان باعتبارها أدنى مراتب العقلانية كونها تغترف من الأساطير الهرمسية، فإنها أفضت بذلك إلى تعطل العقل العلمي واستقالته.

أن العقل المستقيل-حسب الجابري- أصبح ميزة العقل العربي، وهو دخيل عليه انتقل خاصة عندما بدأت الشروحات والترجمات لعدة فلسفات، ولا اتصال فلاسفتنا العرب ببعض الديانات والفلسفات الأخرى الغربية عنه، " في المقابل يثني على علماء وفلاسفة الأندلس والمغرب، بدءاً من "ابن حزم" و"ابن باجة" و"ابن رشد" و"الشاطبي" و"ابن طفيل" الذين مثلوا -حسبه- حضور البرهان، وواجهوا استقالة العقل من خلال العرفان الذي هيمن على الثقافة العربية فكان زمن الانحطاط.

قائمة المراجع:

1- الكتب

- 1- الجابري محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم، ط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 1976
- الجابري محمد عابد، نحن والتراث " قراءة معاصرة في تاريخنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي، ط4، دار البيضاء(المغرب)، 1998
- 2-الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي"دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 2009
- 3- الجابري محمد عابد : تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت (لبنان)، 2009 .
- 4- الجابري محمد عابد: التراث والحداثة " دراسات وناقشات" ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 1991
- 5-الجابري محمد عابد: حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان) 1997.
- 6- أبي نادر نائلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، دط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت (لبنان)، 2008
- 7- الشيخ شير الفقيه : الخطاب الفلسفي العربي الاسلامي المعاصر " بين اشكالية المنهج وازدواجية التراث"، د ط، دار الهدى، 2014.
- 8-جباب محمد نور الدين وآخرون: الفلسفة العربية المعاصرة " تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا" ط1، دار الأمان، الرباط (المغرب) 2014.
- 9- طرايشي جورج، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط2، دار ساقى، بيروت (لبنان)، 2012.
- 10- غصيب هشام: هل هناك عقل عربي؟ " قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، د ط، دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، (د س).

2- الأطروحات والمذكرات

- بن صالح نعيمة: " مفهوم الإستمولوجية عند محمد عابد الجابري في قراته التحليلية والنقدية للتراث العربي الإسلامي"، (رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الفلسفة)، جامعة الجزائر 2003/2002

3- المجلات والدوريات

- 1- بن سماعيل موسى، دس، النقد ونقد النقد في الفكر العربي المعاصر، مجلة الإحياء، العدد 15، جامعة باتنة (الجزائر)، 2012.
- 2- عدي محمد : اشكالية العقل في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر " محمد عابد الجابري - طه عبد الرحمان "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016

4- المواقع الإلكترونية

- 1- السيد أحمد: نقد العقل العربي قضية للنقاش، www.rabitat-alwaha.net
- 3- عيد عبد الرزاق: نقد نقد العقل العربي(قضية للنقاش)<http://www.rabitat-alwaha.net>

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

مداخلة موسومة بـ "تكمّل صورة الهوية العربية (التراث والحداثة) عند فكري محمد عابد الجابري ومالك بن نبي -قراءة
سوسيولوجية-"

أسماء لعموري

أستاذ جامعي الرتبة: أستاذ محاضر أ، تخصص: علم الاجتماع التنظيم والعمل (الجزائر)، مؤسسة الانتماء: قسم العلوم
الاجتماعية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة العربي التبسي - تبسة -

asma.lamouri@univ-tebessa.dz

لندا عبايدية

طالبة سنة أولى دكتوراه ل.م.د، تخصص: علم الاجتماع التنظيم والعمل قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم
الاجتماعية والانسانية، جامعة محمد البشير الابراهيمي، برج بوعريبيج (الجزائر)،

linda.abaidia@univ-bba.dz

ملخص: إذا أردنا أن نبدأ الحديث عن (العقل العربي) فإنه سيكون علينا أن نلاحظ أولاً أن ما يميز (العقل العربي) بوصفه عقل الثقافة العربية الاسلامية، إذ يمكن الإشارة هنا عن الهوية العربية؛ والتي تعتبر واحدة من المواضيع الأكثر تداولاً بين المفكرين والعلماء والتي تتقاطع عندها العديد من التخصصات (سواء فلسفية أو اجتماعية أو نفسية أو أنثروبولوجية أو غيرها). فهي ليست معطى نولد به؛ إنما لها جذورها في مراحل مبكرة من عمر الإنسان، تعطيه إحساساً داخلياً بالوحدة والانسجام والانتماء؛ فهي مجموعة من الخصائص التي تتجمع عناصرها وتطبع الجماعة بطابعها على مدار تاريخ الجماعة من خلال تراثها الإبداعي (الثقافي) وطابع حياتها (الواقع الاجتماعي) وتغيرات خارجية شائعة مثل الرموز والعادات والتقاليد واللهجة في غيرها.

وسنحاول من خلال هذه الدراسة الوقوف على قراءات كل من "عابد الجابري" و"مالك بن نبي" للعقل العربي من خلال القراءات المختلفة للهوية العربية.

الكلمات الدالة: الهوية العربية؛ التراث؛ الحضارة؛ الثقافة.

Abstract:

If we want to talk about (the Arab mind), we will have to note first that what distinguishes (the Arab mind) as the mind of Arab Islamic culture, as it can be noted here about the Arab identity; Which is one of the most traded topics between thinkers and scientists, with many disciplines (both philosophical, social, psychological, feminist or other). They are not given to it; It has its roots in early stages of human life, giving it an

internal sense of unity, harmony and belonging; It is a set of characteristics that collect its elements and print the group throughout the group's history through its creative heritage (cultural) and its nature (social reality) and common external changes such as symbols, customs, traditions and tones in others. Through this study, we will try to stand on the readings of "Abed Al-Jabri" and "Malik Ben Nabi" of the Arab mind through the various readings of Arab identity.

.Keywords: Arabic identity; heritage; civilization; culture.

مقدمة:

إن للهوية الإنسانية بدون شك أهمية عميقة وتاريخاً طويلاً حافلاً بالتناقضات والصراعات والنزاعات ذات الطابع المتحرك باستمرار والمتجدد والمتطور على الدوام، بالرغم من الأسس والمكونات الأصلية التي تعتبر من بين الثوابت الأساسية المحافظة على هذه الهوية أو الذاتية الإنسانية.

إن مفهوم الهوية يمثل جملة من العناصر المتداخلة والمتشعبة ويكشف عن المغزى الحقيقي للشخصية الإنسانية عبر المسارات التاريخية والتحويلات الاجتماعية والتغيرات والتطورات الفكرية والثقافية والاقتصادية..

من هنا يصبح الحديث عن الهوية العربية، حديثاً قائماً للتوضيح والبرهنة.. من جهة، ولتمييز بين العناصر التي تتكون منها الهوية العربية، وللمشاكل التي تعاني منها هذه الأخيرة من جهة أخرى، وبتعبير آخر، يصبح الحديث عن الهوية العربية حديثاً عن الشخصية الإنسانية في إطارها الثابت والمتحول بحسب ما تمليه كل منظومة مرجعية معينة ومحددة، وبحسب ما تمليه الحياة العامة، وبهذه الطريقة الواعية والهادفة، تتحدد غاية البحث في مسألة الهوية العربية التي تقوم في ثباتها على الحقيقة الأنطولوجية (الوجودية) وفي تغييرها على الحركة الاجتماعية والفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية.. في إطار هذا الحديث عن مسألة الهوية العربية بين كل عابد الجابري مالك بن نبي تتحدد العلاقة بين الثابت والمتحول بكونها علاقة مسار إنساني اجتماعي.. حضاري وتاريخي.. فكري وثقافي.. تكون فيه الشخصية الإنسانية القاعدة الأساسية في كل شيء.

الهوية متمثلة في مقومات ثابتة وقيم ناظمة لها، بحكم التثبيت المتواصل بها عبر العصور والأجيال وهي في ثباتها، ثبات عناصرها الجوهرية ومكوناتها الأساسية قد تتعرض لبعض عوامل التطوير، إن لم نقل التغيير الذي تحتّمه طبيعة الكون المتعدد والمتنوع، ويفرضه تفاعل الذات مع نفسها ومع الآخر، مما يحقق البعد الإنساني الذي لا شك يغني تجارب الهوية ويتيح لها مجالات حيوية خلاقة تقوي فيها دوافع التفتح والانفتاح، وإمكانات تبادل التأثير والتأثر.

إن الثقافة العربية الإسلامية تتعرض لحن تحتاج إلى جهود كثيرة للمحافظة عليها. وهي في هذا شأنها شأن ثقافات وحضارات أخرى.

فلذا لزم السعي إلى معالجة هذا الخلل والبحث في الهوية والتمسك بالقيم النبيلة في الثقافة عامة، وبالمبادئ والقيم والعادات التي هي معلم رئيس من معالم (الحضارات والثقافات).

إن الغاية التي يسعى إليها القابضون على صنع القرار في أزمة السياسة الدولية في هذه المرحلة، هي محو الهويات ومحاربة التنوع

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الثقافي والعمل على إنسلاخ الأمم والشعوب عن مقوماتها، لتندمج جميعها في إطار النموذج الغربي الأقوى إحصاءً والأشدّ افتتاناً في هذا العصر، فالمواطن العربي هنا لا بد أن يكون متمسكاً بقيمه وثقافته العربية من حضارة وثقافة، ودين إسلامي. سنحاول خلال دراستنا الحالية تناول موضوع تكامل الهوية العربية بناءً على القراءات المختلفة بين عابد الجابري ومالك بن نبي معتمدين على المحاور الآتية:

- 01- رؤية تحليلية لصورة الهوية العربية بين الأنا والآخر.
- 02- نماذج تصورية حول الهوية العربية.
- 03- مقومات الهوية العربية.
- 04- إشكالات الهوية العربية ضمن سياقات عابد الجابري ومالك بن نبي.

أولاً: رؤية تحليلية لصورة الهوية العربية بين الأنا والآخر:

للحوية أهمية كبيرة فنجد بروزها في عدة مجالات علمية ولا سيما العلوم الإنسانية، وتعتبر من أكثر المفاهيم تغلغلاً فعمق الحياة الثقافية والاجتماعية والعقائدية، وعلى الرغم من البساطة الظاهرة فيها إلا أنها تتضمن درجة عالية من الصعوبة والتعقيد والخصوصية.

وهذا راجع إلى بلوغ التنوع، وتؤكد الدراسات السوسولوجية أن لكل جماعة أو أمة مجموعة من الخصائص والمميزات الاجتماعية والنفسية والمعيشية والتاريخية التي تميزها عن غيرها والتي تعبر عن كيان ينصهر فيه قوم منسجمون ومتشابهون بتأثير هذه الخصائص والمميزات التي تجمعهم على الهوية. ومن هذا الشعور ذاته، يستمد الفرد إحساسه بهويته وانتمائه؛ لأنه ليس مجرد فرد نكرة تائه، وإنما يشترك مع عدد أكبر من أفراد الجماعة في المعطيات والمكونات والأهداف، والذين ينتمون إلى ثقافة مركبة من جملة من المعايير والرموز والصور داخل المجتمع ليعطي وينتج ويفكر.

الهوية خاصة بالإنسان والمجتمع، الفرد والجماعة، هي موضوع إنساني خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل. (حسن حنفي حسنين، 2012، ص11).

حيث عرفها "الفراي" على أنها "الشيء عينيته وتشخصه وخصوصيته، ووجوده المنفرد له". (جميل صليبا، 1994، ص 530). *ومن أشهر المفكرين العرب الذين اهتموا في كتاباتهم على الهوية هو الدكتور "محمد عابد الجابري"

والذي أشار إليه "عابد الجابري" أن هناك ثلاثة مستويات، تتحرك من خلالها "الهوية": -فردية -وجموعية - ووطنية قومية:

-فالفرد داخل الجماعة الواحدة، قبيلة كانت أم طائفة أم جماعة معينة، هو عبارة عن هوية متميزة ومستقلة عبارة عن "أنا" لها "آخر" داخل الجماعة نفسها: "أنا" تضع نفسها في مركز الدائرة عندما تكون في مواجهة مع هذا النوع من "الآخر".

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

-والجماعات، داخل الأمة، هي كالأفراد داخل الجماعة، لكل منها ما يميزها داخل الهوية الثقافية المشتركة، ولكل منها "أنا" خاصة بها و"آخر" من خلاله وعبره تتعرف على نفسها بوصفها ليست إياه.

-والشيء نفسه يقال بالنسبة للأمة الواحدة إزاء الأمم الأخرى، غير أنها أكثر تجريداً وأوسع نطاقاً وأكثر قابلية للتعدد والتنوع والاختلاف.

هذه المستويات الثلاث تتحدد أساساً بنوع "الآخر" الذي تواجهه، وهذه الدوائر غير ثابتة تتغير، وتتسع وتضيق حسب الظروف والمصالح. (بريجة شريفة، 2016/2015، ص 46).

أما عابد الجابري في كتابه "مسألة الهوية" يسير بقارئه من البسيط إلى المعقد والمتشعب، معتمداً في ذلك على المنهج التعليمي، وذلك من خلال محاولة تبسيط مصطلح أو مفهوم "الهوية" معتمداً في ذلك على المقارنة والأمثلة المعيشة.. مستدلاً ومبرهنًا.. بنماذج مستوحاة من الواقع المعيشي الموضوعي الذي جعل منه "الحكم" في التحليل والتفسير والنقد كطريقة لمعالجة هذه الإشكالية المتشعبة والمعقدة.. المرتبطة بمسألة الهوية العربية الإسلامية. (محمد عابد الجابري، 2012، ص 16).

إذ اعتبرها أنها "حالة نزوع عند هدف" فالعربي ليس وجوداً جامداً، إنه هوية تشكل ومصير، ولذلك فأن يكون الإنسان عربياً، هو أن يكون عربياً أي نزوعاً نحو تعزيز الوحدة الثقافية العربية القائمة، بوحدة اقتصادية، ونوع ما من الوحدة السياسية".

كما أن هوية العربي عنده هي: "أن يشعر بأنه عربي فعلاً عندما يتعرض شعب أو فرد عربي لعدوان أجنبي. (حسن عجاج، 2021، د ص).

حيث يقول الجابري مثلاً عن هوية العربي: "ف"العربي" ليس وجوداً جامداً ولا هو ماهية ثابتة جاهزة. إنها هوية تتشكل وتصير". ويضيف قائلاً: "بل إن هذا النزوع ليس شيئاً آخر سوى التعبير الإيجابي عن ذلك الشعور خارج أوقات الأزمات، وهل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد "الآخر" ونزوع حالم لتأكيد "الأنا" بصورة أقوى وأرحب". (محمد عابد الجابري، 2012، ص 17).

02- نماذج تصورية حول الهوية العربية:

عرفت الساحة الفكرية والثقافية العربية عموماً والجزائرية خصوصاً حراكاً واسعاً تجاه التراث الفكري لمالك بن نبي وضرورة تبني أفكاره و إنتهاج منهجه لا سيما بعد ما عرف تطبيق منهجه في كل من أندونيسيا و ماليزيا نجاحاً بارزاً، وقد تبلورت أفكار مالك بن نبي في مصطلحات علمية معدودة تعتبر مفاتيح كل إنتاجه الأدبي ومن محاوره الكبرى مايلي:

- **الحضارة عند مالك بن نبي:** لقد شاع استعمال مفهوم الحضارة، وعندما يوصف بها شعب أو أمة فمعنى ذلك أنه متقدم وراق، وعندما يوصف بنقيضها ذلك فمعنى أنه متأخر جاء ذلك في العصر الحديث نتيجة الدراسات التي أجراها توينبي و شينغلر و سوروكين و التي قسمت التاريخ و المجتمعات على أساس وحدات حضارية. (التوبة غازي، 1988، ص 27).

و تحديد "مالك بن نبي" نابع من دراسة دقيقة للواقع، فالحضارة هي مجموع الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده المساعدة الضرورية أن الحضارة هي إنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر، الدفع التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري، طبقاً للنموذج المثالي الذي اختاره،

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

و على هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى، إن الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبا الى مسرح التاريخ، و لقد بنت عالمها الفكري انطلاقاً من ذلك، و مع عصر النهضة استعادت اكتشافها العالم الاغريقي فتعرفت على (سقراط) باعث الأفكار و (أفلاطون) المؤرخ لتلك الأفكار و(أرسطو) مشرعها، غير أن هذا العالم الذي التقت به ثانية وهي تقتفي أثر الحضارة الاسلامية قد اكتسى منذ (توماس لاكويني) صبغة مسيحية. (عمر مسقاوي، 1993، ص ص 41-42).

-فالثقافة إذن نظرية في العرفة، ومنهج في السلوك وطريقة في العمل والبناء، إن مشكلة الثقافة التي يطرحها مالك بن نبي يمكن تحديدها وفق مقاربتنا عبر ثلاثة مستويات: (مالك بن نبي، 1986، ص 156).

أولاً: المستوى المعرفي يتجاوز التكديس إلى البناء وهدم الأفكار المرسخة لما يسميه بالقابلية للاستعمار لدى الفرد، والتي تتحدد من خلال أنواع أهمها: الفكرة الميتة وهي الفكرة التي خذلت أصولها وانخرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي وتعبر عن الجانب الذي يسميه بالاستعمار والجانب الذي يطلق عليه القابلية للاستعمار، والفكرة القتالة هي الفكرة التي فقدت شخصيتها وقيمتها الثقافية بعد أن فقدت جذورها التي ظلت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي "أي تلك الأفكار التي نستعيرها من الغرب". (مالك بن نبي، 1981، ص 129).

- **ثانياً:** المستوى السلوكي ويحدده مالك بن نبي من خلال المنطق العملي والصناعة وتحقيق الفائض في الواجبات على حساب الحقوق وتوجيه رأس المال، والفعالية.

فالثقافة هي التي تحدد السلوك الفعال حيث يتحقق الانسجام بين سلوك الأفراد وأسلوب الحياة في المجتمع، وتنشأ رقابة بين الطرفين رقابة طبيعية إذا اختل شيء ما في سلوك الأفراد تنشأ ردود الأفعال في أسلوب الحياة لإيقاف الانحراف أو الخطأ في السلوك والعكس بالعكس . وهذا التكوين ينشأ مع الطفل منذ اليوم الأول في المهد .

- **ثالثاً:** المستوى الوجداني وهو التوجيه الأخلاقي والعناية بالذوق الجمالي واستحضار الفكرة الدينية المركبة التي يمكن لها أن تبني الإنسان ليقوم بدوره في بناء الحضارة، فالدين هو وحده الذي يستطيع أن يؤسس مجتمعا وليس العلم كما أن المجتمع لا يقوم على غير المبدأ الأخلاقي الذي يقوم ببناء عالم الأشخاص الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء ولا عالم المفاهيم. والمجتمع الذي تأسس وتكونت وحدته على أساس أخلاقي يتطلب صورة ومظهراً، يتطلب تنظيمه الشكلي من حيث ملبسه ومعاشه وترتيب أشياء بيته. الأشياء التي تتصل بالقيم الجمالية، لذا لا بد من الثقافة أن تمدنا بالذوق الجمالي وتنمي فينا هذا الذوق.

ومن هنا تبين أن مشكلة الحضارة هي مشكلة الثقافة، وإصلاح المنظومة الثقافية أساس لحلول مشكلات الحضارة. وإذا كانت شبكة العلاقات الاجتماعية سوية بين أفراد المجتمع، وإذا ما تكون للمجتمع عبر التاريخ قيم أخلاقية تحافظ على تماسك وانسجام أفرادها معاً، فسيعيش متسقاً ضمن جو محكم من النظام والجمال والذوق، (مالك بن نبي، 1988، ص 130).

بحيث تشكل لأفراده منطلقاً أدبياً وعملياً يتفاعلون من خلاله بفاعلية ما يملكونه من طاقات ومواهب وإمكانات فيبدعون أعلى وأقصى ما يمكن من الفوائد والوسائل المتاحة لهم، فيحولون كل هذه القيم النظرية والأخلاقية والجمالية الذوقية إلى صناعات ومهن وإنتاج سلعي، فإذا فعلوا ذلك أمكنهم حل مشكلة الثقافة، ومن ثم حل مشكلة الحضارة، ومن ثم التوقيع على صفحات التاريخ وتأكيد الشهود الحضاري. (مالك بن نبي، 1988، ص 131).

03- مقومات الهوية العربية:

للحفاظ على الهوية العربية بكامل خصوصياتها لا بد من الحفاظ على أهم المقومات الأساسية التي تعتبر الأعمدة لاستمرارية الهوية العربية دون المساس بها وزعزعتها، فالحفاظ على التراث، الحضارة، الثقافة، خاصة الدين الإسلامي الذي يعد أقوى مقوم لكل شيء بصفة عامة والهوية العربية بصفة خاصة. عدّ "عابد الجابري" التراث كل ما خلفه الماضي، لكنّه بقي حيّاً في الحاضر، وفي موضع آخر عرّفه بأنّه 'كلّ ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، ماضينا نحن أم ماضي غيرنا، القريب منه أو البعيد،' فاشتراط "عابد الجابري" الحضور والتأثير والفاعلية في التراث. (بريجة شريفة، 2016/2015، ص 46).

أيضاً هنا نشير إلى أن الدين يعتبر أحد مقومات الهوية العربية؛ فحين نتحدث عن الوطن العربي، فالإسلام بالنسبة إلى العرب ليس شبيهاً بأي دين آخر لقومية ما، حتى نذهب أحياناً إلى إضافة نعت "الإسلامية" للهوية العربية، والإسلام في نظرنا أكثر من دين، بل إنه ثقافة وحضارة، وبهذا المعنى يعتبر عنصراً غالباً في تشكيل وتطور الهوية العربية.

إن للعرب هوية قومية واحدة، ونقول إنه بقدر ما يتجلى عنصر وحدة هذه الهوية، يتجلى عنصر تنوعها، ويرجع هذا التنوع إلى الطبيعة المفتوحة للهوية العربية، الأمر الذي يجعلها في تفاعل دائم مع غيرها، تستوعب الجديد المبدع، وتحتزن الأصيل من الخصوصية القومية، وترفض التقليد الأعمى. هذا ما أعطها طابعاً علمياً.

—أما العلامة مالك بن نبي، فأخذ الحديث عن المقومات مروراً بالحضارة والثقافة على النحو التالي:

*عناصر الحضارة في فكر مالك بن نبي:

إن المحلل للمنهج الذي اعتمده مالك بن نبي في تركيب الحضارة عموماً، وفي المجتمع الإسلامي خصوصاً، يلمس مدى استفادة مالك بن نبي من تكوينه الهندسي في تعامله مع الأسلاك ومع المادة، وفي تكوينه الإسلامي، في صقل عقله وقلبه، بما سمّاه بالظاهرة القرآنية، وما نتج عن ذلك لينعكس كله، في شكل منهج (عمر مسقاوي، 1993، ص 42).

تحليلي تركيب، وظيفي، وهو ما عرف عنه بالإبداع المنهجي، ممثلاً في أول نظرية فلسفية، تاريخية دينية جسدها معادلته التي تعيد إشكالية الحضارة إلى وجوب البدء لحل ثلاث مشكلات أساسية هي:

مشكلة الإنسان ومشكلة التراب ومشكلة الوقت.

فحسب مالك بن نبي كي نقيم حضارة ما «يجب أن نصنع رجالاً في التاريخ مستخدمين التراب والوقت في بناء أهدافهم». (مالك بن نبي، 2002، ص 199).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

إن الإنسان في هذه المعادلة هو مفتاح الإشكالية وهو أساس البناء فيها ويحتكم مالك بن نبي إلى ما يسميه بمختبر التاريخ ليدلنا على المركب الذي يتدخل في تركيب العناصر الثلاثة : "الإنسان، التراب، الوقت"

كي يكون بها حضارة ويؤكد مالك بن نبي هنا بالخصوص على عامل الدين كمركب عام لجميع أنواع الحضارات الإنسانية، كما هو الحال بالنسبة للمسيحية في الحضارة الغربية (توينبي) والحضارة الإسلامية في حياة مُجد أو الحضارة البوذية وأثرها فكرة (كوتاما).

وخلص مالك بن نبي إلى نتيجة مؤداها أن مشكلة الحضارة لا تحل باستيراد منتجات حضارية موجودة، ولكنها تتطلب حل ثلاث مشكلات جزئية على النحو التالي:

1- مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامة مع سير التاريخ.

2- مشكلة التراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية.

3- مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد.

إذن فالحضارة = إنسان + تراب + وقت، من هنا يمكن القول أن هذه العناصر الثلاثة تتجلى في كونها عوامل ومقوات الهوية العربية، فهي تحتاج الى خصوصية إنسانية بوجود (إنسان) + ووجود حيز أو مكان لقيام هوية عربية (التراب) + إضافة الى توفر العامل الزماني (الوقت).

● **الثقافة عند مالك بن نبي:** ينطلق تعريف مالك بن نبي للثقافة من نقد المنظور الرأسمالي القائم على الفردانية، ومن المنظور الشيوعي القائم على الجماعية، ثم يبرز خطأ تركيز بناء مفهوم الثقافة على الفرد أو الجماعة فقط يبين مفهومها في الإسلام القائم على تركيب أربعة عناصر أساسية هي: الأخلاق، الجمال والذوق، المنطق العلمي، الصناعة والتكنولوجية، وممكن العلاقة القائمة بين هاته العناصر الأربعة في زمن فاعل يصنعه الإنسان نحو التحضر هي الثقافة. فالثقافة هي علاقة عضوية في سلوك الفرد، وأسلوب الحياة الاجتماعية، وهي نظرية في السلوك الاجتماعي، وليست نظرية في المعرفة. مالك بن نبي، 1984، ص ص 90 - 91).

فالثقافة هي: "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه". (مالك بن نبي، 1984، ص 74).

نستشف من هذا الكلام، أن مالك بن نبي يرى أن الثقافة فلسفة وقيم خلقية فردية واجتماعية تؤثر في تكوين وتنشئة الفرد منذ الطفولة، بحيث تصبح غمطاً لصيقاً بحياته، ووشماً مميزاً لسلوكه، يصنع بها كل دقائق حياته، وفق النمط الذي تشكل فيه. وبذلك فهي: المحيط الذي تتشكل فيه كل جزئية من جزئياتنا، وهي تتمثل بوظيفة الدم في جسم الإنسان، فهو يتركب من الكريات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يسبح في سائل واحد هو البلازما ليغذي الجسد، والثقافة في ذلك الدم، الذي في جسم المجتمع، يغذي حضارته، ويحمل أفكار الصفة، كما يحمل أفكار العامة والخاصة. وكل هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة والاتجاهات الموحدة والأذواق المناسبة. فالثقافة إذن هي: المحيط الفكري والنفسي والاجتماعي

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

والأخلاقي والروحي، الذي يحتضن الوجود الإنساني في المجتمع ويدعمه بالخبرة المعرفية والسلوكية والأخلاقية والجمالية، وفي هذا المحيط تتشكل طباع وشخصيه وذوق الفرد الثقافي محكومة بالسنن النفسية والآفاقية.

- فالهوية العربية لها خصوصية ثقافية تختلف عن هويات الآخرين. (مالك بن نبي، 1984، 91).

06- إشكالات الهوية العربية ضمن سياقات عابد الجابري ومالك بن نبي:

فكيف يمكن النظر إلى الإنسان كإنسان، بعيداً عن كل أنواع التسلط والعنف.. والخراب والدمار والاستغلال والاستعمار والوحشية والعدوان.. التي أصبحت تنخر وتهدد الهوية الإنسانية.. من هنا كذلك تأتي أهمية عنوان كتاب الجابري مسألة الهوية، العروبة والإسلام.. والغرب" الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام بالإضافة إلى المدخل "ما العربي؟".. حيث يقول: "وهكذا فإذا تعلق الأمر مثلاً بالأوروبي العادي الذي يتشكل وعيه بواسطة وسائل الإعلام ويخضع بالتالي لتقلبات الظروف فإن الوصف "عربي" يحيل، عنده، في الظرف الراهن على الأقل، إما لشيء ينتمي إلى "منطقة فيها بترول وجماعات إسلامية متطرفة" وإما إلى "مهاجر" يزاحمه على العمل أو في المقهى والشارع والسكن.. أما إذا توجهنا بالسؤال إلى شخص أصله من تلك المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى الخليج يعيش في أوروبا عاملاً أو لاجئاً سياسياً أو مهاجراً سرياً، فإنه سيجيب بالفرنسية أو بالعربية أو بالأمازيغية قائلًا: "العربي شخص غير مرغوب فيه يتعرض لممارسات عنصرية". (مُجدّ عابد الجابري، 2012، ص 18).

* إن المفكر "عابد الجابري" يرجع أصل مشكلة الهوية العربية إلى الإرادة "السياسية وإلى أزمة الديمقراطية.. مضيفا الاستعمار وسياسة التبعية.. على عكس الوحدة الأوروبية. وهذا في رأيه سبب من الأسباب التي عرقلت تحقيق الوحدة العربية، مما مارس تأثيراً على مسألة الهوية. (مُجدّ عابد الجابري، 2012، ص 18).

* "مالك بن نبي" بدوره، أخذ مشكل الحضارة الحيز الكبير في تفكيره ذلك أن الحضارة هي الشروط اللازمة لأي اجتماع حضاري مستقر، و هي حصانة لحياة الإنسان و فيها تأمين على مصيره و توفير لاحتياجاته، وحفاظ على شخصيته الوطنية الدينية هذا يتجلى في مقولته "إنني أؤمن بالحضارة على أنها حماية للإنسان لأنها تضع حاجزا بينه وبين الهمجية". (الصالح عزيز مُجدّ، 1988، ص 55).

* بإمكاننا أن ننطلق مما تم ذكره من سياقات "مُجدّ عابد الجابري" و "مالك بن نبي" حول الهوية العربية فيتضح أن هدفنا ليس المقارنة في ذاتها ولا تكريس نوع من التوجهات، إن ما نهدف إليه أساساً هو التعرف على خصوصيات الهوية العربية من خلال القيام برحلة في نظر العرب والغرب للهوية في إنتاجها وتشكيلها، فالتعرف على الشيء من داخله أفضل بكثير من الوقوف عند وصفه من خارجه، خصوصاً ما تم إصداره من قبل "عابد الجابري" و "مالك بن نبي" عن نظرة تحليلية ونقدية في آن واحد لهوية المواطن العربي خاصة أمام هيمنة غربية تحاول طمسها من خلال جعل العرب ضمن تبعية غربية. هذا ولا بد من التأكيد هنا من جديد على أن ما يهمنا أساساً ليس الهوية العربية كبنية ميتافيزيقية بل كيفية الحفاظ عليها بتكريس العقل العربي كأداة ووسيلة للدفاع على أصالتها بالرجوع واللجوء إلى الكتاب العربي المبين، القرآن الحكيم.

خاتمة:

في الأخير ومما سبق ذكره عن الهوية العربية بين سياقات "عابد الجاري" و"مالك بن نبي"، نجد أن موضوع الهوية بصفة عامة والهوية العربية خاصة، احتل ولا يزال يحتل حيزا واسعا في الفكر القومي العربي، نظرا لما شهدته قضية الهوية في الوطن العربي من إشكاليات وتحديات فرضتها تعدد الانتماءات الإثنية والمذهبية والدينية والجهوية والوطنية.

إن نجاح أي بلد من البلدان العربية في الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية، مشروط بمدى الحفاظ على الثقافة العربية الإسلامية،

فالفرد العربي ليس مجبر أن يكون أميركياً أو فرنسياً، أو غير ذلك؛ بل يجب أن يحافظ على هويته وثقافته وعاداته وأخلاقه، مع الاستفادة بالطفرة العلمية الناتجة عن الحداثة دون المساس بخصوصيات التراث.

قائمة المراجع:

- 01- الجابري محمد عابد: مسألة الهوية والعروبة والإسلام.. والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2012.
 - 02- بن نبي مالك: شروط النهضة، ت. عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1986.
 - 03- بن نبي مالك: في مهب المعركة، دار الفكر المعاصر، ط 03، دمشق، 1981.
 - 04- بن نبي مالك: بين الرشاد والتيه، دار الفكر المعاصر، ط 02، دمشق، 1988.
 - 05- بن نبي مالك: تأملات، ط 1، دار الفكر، 2002.
 - 06- بن نبي مالك: مشكلة الثقافة، ت. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 04، دمشق، 1984.
 - 07- حسنين حسن حنفي: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ط 01، القاهرة، مصر، 2012.
 - 08- شريفة بريجة: التغيرات السوسيو- ثقافية وأثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري-دراسة سوسيو ثقافية لبعض مؤشرات التغير نمودجا عبر بعض المدن الجزائرية- السنة 2015/2016، للحصول على شهادة أطروحة دكتوراه في العلوم في علم الاجتماع 2، جامعة وهران 02، الجزائر.
 - 09- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، الجزء الثاني، بيروت، لبنان، 1994.
 - 10- عمر مسقاوي: مشكلات الحضارة مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، بيروت دار الفكر المعاصر، 1993.
 - 11- غازي التوبة: مفهوم الحضارة في القرآن الكريم و مالك بن نبي، أنموذج المقارنة، الوعي الإسلامي، العدد 382، مارس 1988.
 - 12- محمد الصالح عزيز: مشكلة الحضارة في فكر مالك بن نبي، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 382، مارس 1988.
 - 13- حسن عجاج: الأمة العربية وفقدان الهوية، <https://www.ammonnews.net/article/268742>.
- تم استرداده من الموقع الإلكتروني يوم: 06 ماي 2021 على الساعة 14:38.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

مكونات وخصائص العقل العربي

Components and characteristics of the Arab mind

آمال حواطي¹

¹ جامعة غرداية، الجزائر، haouatia@yahoo.fr

أسامة بارود²

² جامعة غرداية، مخبر الجنوب الكبير، الجزائر، baroud.oussama@univ-ghardaia.dz

الملخص:

تعتبر التاريخانية العالمية والواقعية التي نعيشها اليوم نقطة انطلاق وتقييم لتمرکز العقل العربي ضمن نسقه الكامل والمتكامل خاصة ضمن النسق السوسيوثقافي وذلك من خلال التطور والتنامي الذي يشهده النسق العالمي في وقتنا الراهن والذي يقابله تباطؤ في الفكر العربي وتطوره والذي يظهر من خلال جملة من مؤشرات القياس يثبت أن هناك عناصر للتأخر النسبي وصعوبة المواكبة المتسارعة في الفكر والمعرفة المتجددة تحديدا، فمعرفة عوامل التباطؤ والتخلف النسبي مرتبط بمعرفتنا لمكونات وخصائص العقل العربي ضمن بيئته وبنيتة الاجتماعية والثقافية والتي تتشكل من خلالها أو بالتوازي مع البنية السياسية والاقتصادية وغيرها من الوظائف ضمن النسق الكلي وهذا ما هدفنا إليه في ورقتنا البحثية هذه، إذ توصلنا إلى أن عوامل الضبط التي ينتجها الواقع الاجتماعي وكذا العناصر الثقافية التي يتركز عليها المجتمع وبنياته سواء كانت عادات وتقاليد، أعراف واعتقادات، ممارسات، عصبية وقبلية وكذا انتماءات كلها تعبر عن هوية العقل العربي ايجابيا من جهة وكذا في جوانبها السلبية من جهة أخرى والتي تعتبر من المعوقات الوظيفية الكابحة للتطور وإنشاء معرفة بخصائص القطيعة ابستمولوجية الحديثة والمعاصرة.

الكلمات المفتاحية: العقل العربي _ السوسيوثقافي _ العناصر _ المكونات.

Summary:

The global and realistic historicalism that we live in today is considered a starting point and an evaluation of the centralization of the Arab mind within its complete and integrated pattern, especially within the sociotutlural pattern, through the development and growth witnessed by the global order in our present time, which is matched by a slowdown in Arab thought and its development, which appears through a number of measurement indicators that prove that there are elements of the relative delay and the difficulty of accelerated keeping pace with the renewed thought and knowledge in particular, Knowing the factors of slowdown and relative backwardness is linked to our knowledge of the components and characteristics of the Arab mind within its environment and its social and cultural structure, through which it is formed or in parallel with the political, economic and other functions within the overall pattern, and this is what our goal is. In our research paper, as we concluded that the controlling factors produced by the social reality, as well as the cultural elements on which society is based and its

structures, whether they are customs and traditions, norms and beliefs, neurological and tribal practices, as well as affiliations, all express the identity of the Arab mind positively on the one hand and in its negative aspects. On the other hand, which is considered one of the functional impediments to development and the creation of knowledge of the characteristics of the quran Epistemological malleability of modern and contemporary.

Keywords: The Arab mind _ Alsosiothagavi _ the elements _ the components.

مقدمة:

يعتبر المجتمع العربي من المجتمعات التي أثّرت حولها العديد من التساؤلات والإشكالات في مجالات عدة، خاصة ضمن المجال السوسولوجي وكذا الانثروبولوجي وقبل ذلك ضمن الإطار الفلسفي للمعارف وذلك من اجل فهم بنيتها وتشكلها لما يعرف عليها من تعقيد وباعتبارها أرضية خصبة للدراسات منذ القدم حيث لم يكن الامر اعتباريا إذ ظهرت هذه الاهتمامات كون أن المجتمعات العربية شأنها شأن باقي المجتمعات الأخرى تتميز بالتغيير والتغير المستمر على جميع الأصعدة سواء كان على الصعيد الثقافي أو الاجتماعي، السياسي أو الاقتصادي وغيرها من الأبنية الأخرى، ففي ظل التغيرات الحاصلة اليوم في عالمنا وفي ظل التطور الذي يشهده النسق العالمي، نلاحظ تراجع كبير في الفكر العربي وفي المجتمعات العربية من خلال صعوبة المواكبة ومما تعانيه من مشاكل ضمن نسقها العام، وهذا التأخر لمس العديد من الجوانب بما في ذلك النخب ضمن الاطار المعرفي، إذ أصبحت الذاتية اليوم تغلب على الفكر العربي والمفكر العربي أو ما يسمى بالنخبة العربية، مبتعدين بذلك عن الجوانب الموضوعية للتحليلات والتفسيرات العلمية والمنطقية، التي من شأنها أن تفضي إلى عوامل المواكبة والانتقال من مرحلة الانحطاط والتخلف إلى مراحل التقدم والتطور، إلا أنها هذا الأمر مرتبط بالعديد من المتغيرات، التي ترتبط هي الأخرى بامتدادات سوسيوثقافية وكذا سوسيوثقافية للبنية الفكرية والاجتماعية العربية عموما من خلال جملة من المحددات الموجهة والمشكلة للفكر وصولا إلى ما هو عليه اليوم.

كما يتشكل المجتمع العربي من مجموعة من الأبنية الثقافية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية والمؤسسية، التي تميزها عن باقي المجتمعات الأخرى خاصة البناء الاجتماعي والثقافي والذاتان يلعبان دورا كبيرا في تحديد سلوكيات الافراد وتوجهاتهم وبناء أفكارهم وذلك لما يحملانها من سمات ومعارف ونقص بذلك كل من الثقافة السائدة وما تتضمنه من عادات وتقاليد وقيم وممارسات وكذا الجانب الديني والضبط الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية وما إلى ذلك من عناصر الأساسية للمجتمعات، لذلك نحاول فهم هذه البنية وعلاقتها بمحددات الفكر العربي وخصائص من خلال طرحنا للتساؤلات التالية:

- ماهي محددات الفكر العربي وخصائصه؟
- ما علاقة الثقافة بمحددات الفكر العربي؟
- هل للسمات السوسيوثقافية دور في تحديد الفكر العربي وتخلفه؟

منهج الدراسة:

- وللإجابة عن تساؤلاتنا المطروحة، تم الاعتماد على المنهج الوصفي، من أجل فهمنا للواقع كما موجود من خلال تحديد المؤثرات والخصائص لتساؤلاتنا المطروحة.

تمهيد:

يمكننا من خلال مدخلنا هذا عرض مجموعة من المفاهيم، وكذا التطرق إلى النظريات المختلفة التي تناولت موضوع الثقافة والمجتمع ووسائل الضبط كأهم محددات ومشكلات للعقل البشري عموما وسلوكه ومحاولة تفسيرنا وإعطاء قراءة سوسيولوجية لما هو عليه العقل العربي والبنية الاجتماعية فيه بوجه أخص والتي هي محور تساؤلاتنا ضمن ورقتنا البحثية هذه.

1- بعض المفاهيم المرتبطة بالخصائص السوسيوثقافية والمحددة للفكر العربي

• الثقافة:

إن الحديث عن مفهوم الثقافة ومحاولة فهمه ضمن موضوعنا المتعلق بمكونات وخصائص الفكر العربي، هو الحديث عن مفهوم رئيسي وأساسي تبني عليه التحليلات والتفسيرات للعديد من الظواهر الاجتماعية التي يحاول الباحثين التطرق إليها، كون أن الثقافة تشكل البعد الأساسي في كل مجتمع وهي المحددة لأبعاده والهويات التي تندرج ضمنه إن لم تكن هوية واحدة شاملة، لذلك وجب علينا الاطّباب نوعا ما في حديثنا حول مفهوم الثقافة، لغة واصطلاحا لاستيعاب المفهوم واتساعه.

يشار إلى الثقافة من الناحية اللغوية وفقا للمعجم المصطلحات " الرائد " أنها " المهارة وأن فلان ثقفا أي تعلم الشيء سريعا وتثقيفا أي قوم الشيء وسواه، هذبه وعلمه " (جبران، 1992، صفحة 260).

أما معجم مختار الصحاح فقد جاء مصطلح الثقافة بمعنى تُقِف برفع القاف، ومنه ثقف الرجل أي ظرف وصار حاذقا، أما الثقاف هو ما تسوى به الرماح، وتثقيفها أي تسويتها" (الرازي، 1986، صفحة 36).

في حين جاءت الثقافة بمعنى culture في اللغة الإنجليزية وهي مشتقة من culture الفرنسية، وهي بالتالي مشتقة من cultura اللاتينية cultivation بمعنى الغرس والزراعة والإثراء والتعهد والمراقبة tending وقد وردت أيضا بمعنى worship أي العبادة والخضوع والاحترام (جواد، 2008، صفحة 15).

نلاحظ من خلال التعريفات اللغوية سابقة الذكر أعلاه، أن هناك اختلافا واضحا ما بين الطرح الأول الذي قدم لنا المعنى اللغوي للثقافة باللغة العربية والآخر بلغات لاتينية، كون ذلك أن المعنى في حد ذاته مرتبطا بسيرورة تاريخية والتي كانت في بداياتها تطلق على الأرض المحروثة أو التي تم حراثتها، ثم بعد ذلك اطلق على الزراعة والغرس، وهو ما أدى إلى المعاني

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

المرتبطة بالتهذيب والتحسين والتقويم كما جاء في المعاجم العربية، في حين نجد لمفهوم الثقافة محاور ومداخل أخرى ترتبط بتنظيرات علمية ضمن المفهوم الاصطلاحي والتأصيل له، هذا ما يميلنا الى طرح مفهوم الثقافة اصطلاحاً، حيث تعددت المداخل النظرية والتي تناولت مفهوم الثقافة ومحاوله تفسير الواقع الاجتماعي وبنائه الوظيفي عبرها، وذلك باعتبارها البعد الرئيسي للبناء الاجتماعي والهوياتي لكل مجتمع إذ نجد من بين التعاريف العديدة التعريف الأنثروبولوجي للثقافة والذي يعتبر من أهم التعريفات الجامعة للمفهوم في عمقه العلمي والذي طرحه أدوار تايلور مجملًا الابعاد القاعدية للثقافة إذ يرى أن الثقافة بالمعنى الانثوجرافي "هي ذلك الكل المعقد من المعارف والمعتقدات والفن والعادات والتقاليد والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات الأخرى التي يكتسبها الانسان باعتباره عضواً داخل مجتمع ما" (خواجه، 2012، صفحة 200).

كما تعرف الثقافة أيضاً وفقاً للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بأنها "وسيلة لتجميع الأفكار والرموز التي تختلف عموماً داخل إطار هذا العلم عن البناء الاجتماعي، ويعد هذا التمييز أساسياً كذلك في استخدام المصطلح بين علماء الاجتماع الأوروبيين والأمريكيين". (جوردن، 2000، صفحة 513)

من خلال ما تم طرحه من تعاريف حول الثقافة، يتضح لنا أنها محور السلوك الاجتماعي وهذا ما تؤكده تحليلات الأنثروبولوجيا الثقافية حيث أنها تقسم الثقافة على 3 مستويات:

- 1- أنماط السلوك المكتسبة
- 2- العناصر الوظيفية
- 3- أنماط التفكير والادراك التي تتشكل ثقافياً

ولفهمنا للثقافة أكثر فإنه يجب الوقوف على مفاهيم مرتبطة بالثقافة والمجتمع، بحيث يمكننا التطرق إلى أهمها، وذلك من أجل التمهيد لفهم واقع مكونات وخصائص الفكر العربي ضمن ورقتنا البحثية هذه وسنعملها فيما يلي:

• القيم:

تعتبر القيم من أهم مكونات الثقافة ومصادرها لمجتمع ما وهي العنصر الضابط للسلوكات الاجتماعية والمحددة لها والتي تعتبر المرجعية الحقيقية والمقياس الذي تقاس به الأفعال، حيث تعرف القيم وفقاً للتوماس وزانينكي في المؤلف الشهير "الفلاح البولندي" على أنها "أي معنى ينطوي على مضمون واقعي، وتقبله جماعة اجتماعية معينة، كما أن لها معنى محدد حيث تصبح في ضوءه موضوعاً معيناً أو نشاطاً خاصاً" (عاطف و آخرون، د.ت، صفحة 505).

• الدين:

لقي موضوع الدين الكثير من النقاشات والجدل في مختلف الاختصاصات، كون أن الدين القاعدة المحددة لكل ما هو مدنس ومقدس، وفقاً للاعتقادات والقناعات الاجتماعية، لذلك يعرف الدين وفقاً للطرح الكلاسيكي ووفقاً لإميل

دوركاييم على أنه "نظاما متضامنا من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة أي المنفصلة والمحرمة، وهي معتقدات وممارسات توحد ضمن تجمع أخلاقي واحد اسمه الكنيسة كل من ينضمون إليه " (جيل، 2011، صفحة 151).

ويعتبر هذا التعريف من التعريفات التي شملت مفهوم الدين بأبعاده، وإن كان ليس بالضرورة ان يكون التجمع الأخلاقي مرتبط بالكنيسة فحسب وإنما يمكننا القول انه تجمع أخلاقي ومن ينضمون اليه وفقا للاعتقاد السائد.

• التنشئة الاجتماعية:

إن التنشئة الاجتماعية من الابعاد البنائية للمجتمع، وتعرف التنشئة الاجتماعية وفقا لقاموس مصطلحات علم الاجتماع على أنها "عملية نقل ثقافة أو ثقافة فرعية إلى الفرد، كما أنها نسق اجتماعي يشتمل على جميع الأفعال اللازمة لوجوده، وأنها مجموعة العلاقات الاجتماعية بين الناس ونظم الثقافة التي تتحقق عند مجموعة من الناس وهي عبارة عن جماعة من الناس تجمعهم ثقافة مشتركة و متميزة وتحتل حيزا إقليميا محددا وتتمتع بشعور الوحدة وتنظر إلى ذاتها ككيان متميز ويشبه المجتمع جميع الجماعات الأخرى في اشتماله على بناء من أدوار مترابطة وسلوك محدد تفرضه المعايير الاجتماعية". (مصلح، 1999، الصفحات 210-509)

كما تتوفر التنشئة الاجتماعية على العديد من المؤسسات ممثلة في كل من المجتمع والأسرة وكذا المدارس وغيرها...، إذ تسعى إلى نقل الثقافة السائدة في المجتمع إلى الافراد، خاصة إذا تحدثنا عن النواة الأولى للمجتمع ألا وهي الأسرة التي تعمل على نقل القيم والمعايير السائدة إلى الأبناء من أجل الاندماج داخل هذا المجتمع وهذا ما سنتطرق إليه في تحليلنا لخصائص الفكر العربي ومحدداته.

• الضبط الاجتماعي:

يعتبر الضبط الاجتماعي من أهم المفاهيم التي تتمحور عليها المجتمعات والتي تفسر بها الظواهر الاجتماعية عموما، إذ يلعب الضبط وعناصره الدور البارز والاساسي في تحديد سلوك الفرد وتكوين شخصيته وفقا للمجتمع الذي ينتمي إليه، لذلك يعرف الضبط الاجتماعي على أنه " العمليات والإجراءات المقصودة وغير المقصودة التي يتخذها مجتمع ما او جزء من هذا المجتمع لمراقبة سلوك الافراد فيه لضمان أنهم يتصرفون وفقا للمعايير والقيم والنظم التي رسمت لهم، ويرتبط الضبط الاجتماعي في المجتمع الحديث بالرأي العام وبالحكومة عن طريق القانون، أما في المجتمعات التقليدية نجد أن الأنماط الاجتماعية كالعادات والتقاليد الشعبية لها دور كبير في عملية الضبط الاجتماعي" (فياض، 2018، صفحة 02). لذلك يشكل الضبط الاجتماعي محورا بالغا في محاولة فهمنا لتشكيل الفكر العربي ضمن متغيري الثقافة والمجتمع.

2- تحليل محددات تكوين العقل العربي وخصائصه:

من خلال عرضنا للبعض أهم المفاهيم التي نراها عاملا مباشرا وغير مباشر في تكوين البنية الاجتماعية وكذا رسم معالم العقل العربي وخصائصه، تم التطرق إلى مفهوم الثقافة وتوضيح أهم ابعاده وفقا للتعريف الأنثروبولوجي الذي تم طرح من قبل ادوارد تايلور سنة 1871م كأهم مفهوم يضم العديد من المتغيرات التي نعمل عليها من أجل توضيح المسار الذي كان أحد

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

أهم المؤثرات في تشكل السمات الشخصية للفكر العربي والتي تفضي فيما بعد هذه الأخيرة إلى تشكيل ثقافة معينة سواء كانت كلية أو فرعية، فالمجتمع العربي يعتبر عبر المسار السوسيوثقافي والسوسيوثقافي منتجا للثقافة والفكر عبر مراحل زمنية مختلفة، إلا أنه ووفقا لجاك بيرك حينما يتحدث عن الثقافة فإنه يتحدث بوصفها على أنها بعد حيوي، أي يتصف بالديناميكية إلا من بعض خصائصها الراسخة، وذلك للتغيرات الحاصلة في النسق العام سواء كان الداخلي للمجتمع أو الخارجي، وهذا ما تتصف به الثقافة العربية، أو جل الثقافات العالمية، كونها تؤثر وتتأثر بما يحيط بها من متغيرات، فالمجتمع العربي اليوم وقبل قرون من الزمن تشكل بنيته الفكرية على مجموعة من العوامل الثقافية التي تعتبر من العوامل الراسخة والتي لم يكدها يلمسها هذا التغيير، فتحليلنا هنا يمكن وصفه بالتحليل الوصفي للظاهرة، ذلك فإن مسألة التخلف التي يعيشها عالمنا العربي اليوم والفكر العربي في حد ذاته هو حكم قيمي، فعلى الوقوف على هذا التخلف والتأخر الذي نعيشه بصفته ظاهرة تمس المجتمعات والحضارات كما جاء في فكر ابن خلدون حول انتقال الحضارات ضمن مقياس الهرم الحضاري الذي يفسر انتقال الحضارة من الضعف إلى القوة ثم العودة إلى مرحلة الضعف، وهو ما شهدته الحضارة العربية حينما طبعت بالخصائص الإسلامية، فقياس التخلف والتقدم يكون وفقا لما هو حال النخبة في تلك الحضارة والمجتمع، فالنخبة العربية اليوم قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالذاتية في التفكير خارج الإطار الموضوعي، لذلك إذا حاولنا تحليل حيثيات التعصب للرأي أو تغليب الذاتية عن العلمية، علينا أن نعود إلى مفهوم القبيلة والانتماء وكذا العصبية والتي هي من السمات الثقافية أو الحضارية والخصائص الاجتماعية التي عُرف بها المجتمع العربي قبل الإسلام أو كما يسميها جاك بيرك قبل الحضارة بدل الثقافة إذا ما تم طرح مفهوم الحضارة على أنها شيء أعم من الثقافة والمرتبطة بمجتمع عموما لا بأفراد، فعصبية الدم والانتماء هي الغالبة على فكر الفرد العربي حتى بعد الإسلام وإن كانت ليست بنفس الشدة رغم أن الدين الإسلامي في شرائعه وسننه نبذ العصبية والتعصب ونسبها إلى أنها أفعال جاهلية، حيث أنا هذا التعصب القبلي أعيد إنتاجه بعد الإسلام في صور أخرى متمثلة في التعصب الفكري أو المذهبي وتشكل طوائف سواء كان هذا التعصب بشكل شعوري أو غير شعوري، إرادي كان أو عفوي، فانتشار الفكر التعصبي اليوم ومما نلاحظه من صراعات وتشكل اختلافات والتي افضت إلى تمزيق النسيج الاجتماعي هي أحد نتائج الفكر العربي على مستوى الجماعات عموما وعلى مستوى النخب التي كان لها دور بارز في توجيه الجماعة والتأثير على المجتمع بأسره وذلك بتعدد المرجعيات وإعادة بروز فكر الانتماء والاقصاء.

للإشارة فإن الفكر التعصبي ليس وليد اللحظة كما سبق وأشرنا ولكن حتى في زمن النهضة وتقدم العلوم في الحضارة الإسلامية خاصة في العصور الوسطى وما قبلها كانت نزاعات فكرية ومذهبية قائمة بين النخب، إلا أن اختلاف شدة وضعف هذا التعصب والقدرة على التحكم فيه والسيطرة عليه هو ما أحدث الفارق في مراحل التقدم الإسلامي، إلا أن ذلك يثبت أن العصبية هي سمة ثقافية متجذرة في ذات المجتمع العربي وهي السمة المتناقلة فيه بشدة مختلفة عبر المجال الكرونولوجي قبل الإسلام إلى يومنا هذا ناهيك عن الشق الإيجابي فيها.

أما إذا تحدثنا عن الدين باعتباره احد محددات الفكر العربي، حيث أنه وكما تم طرحه في مفهومنا، فإن الدين يلعب الدور الهام في المجتمع، حيث يشغل وظيفة الضبط، أي ضبط سلوكات الافراد وتعديلها، وذلك بطرح ما هو مقدس وتبيان ما هو مدنس كما جاء في دراسة إميل دوركايم حول أصل الدين، فالقيم والمعايير الاجتماعية التي جاء بها الدين الإسلامي في المجتمع العربي هذبت العديد وقومت وكذا دعمت العديد من السلوكات خاصة القيم الخلقية وتحديد ما يجب فعله وما علينا

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

تجنبه، فالملاحظ في الدين عموماً كان سبب في تخلف المجتمع الأوروبي، ذلك لاستغلال المعتقدات والتسليم بكل ما هو ديني من قبل رجال الكنيسة وغيرهم في توجيه الفكر والحد من التطور وكبح التفكير العلمي، وهذا ما لم يكن في الدين الإسلامي بل عكس ذلك، فالدين الإسلامي وجه الفكر العربي وحته على العلم، وذلك من خلال جملة من التعاليم والتشريعات وكذا قبل كل ذلك جملة من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية التي تدعوا إلى البحث والتجريب من أجل بلوغ مراتب العلم والعمل، إلا أنه وفي وقتنا الراهن وباختلاف الآراء ووجهات النظر وتعدد التفسيرات والتوجيهات أدت إلى التعصب في الفكر الديني بطريقة تناوله وسوء فهمه ونقله، مما أثر ذلك على الخطاب الديني وتوجهه الذاتي الغير موضوعي، وهذا ما شكل فكراً مناهضاً للفكر الديني الإسلامي الصحيح، مما أدى إلى ظهور أفكار التعصب وقضايا التطرف التي كانت ولا زالت عائقاً كبيراً في تقدم المجتمع العربي، في حين أن الدين ليس هو الضابط الكلي للمجتمع وإنما هو عنصر من عناصر الضبط التي يعتمدها المجتمع في تحديد سلوكيات أفرادها وتوجيهها وهذا ما تعمله العادات والتقاليد التي يعرفها المجتمع العربي والتي هي بمثابة المقدس في الحياة الاجتماعية للأفراد، فمسألة التقديس والإتباع، هي من الخصائص والسمات التي نجدها في الفكر العربي، بحيث أنه لا يمكن التشكيك في هذه العادات ولا التقاليد أو دحضها حتى على حساب الدين في الكثير من الأحيان، هذا ما ينقله لنا الواقع الاجتماعي رغم الحداثة والديناميكية العالمية والتطورات الحاصلة فيه.

في حين نجد للتنشئة الاجتماعية دوراً بارزاً في نقل الثقافة عبر مؤسساتها، إذ تعتبر الأسرة المكون الأول للفكر والمحدد الرئيسي لشخصية الفرد العربي، حيث تتأثر بالوسط الاجتماعي الذي يسعى هذا الأخير إلى فرض ضوابطه وتحديد القيم والمعايير التي تقاس وفقها السلوكيات، فتنتقل الأفكار وتحدد الأيديولوجيات والتوجهات قهراً بطرق غير مباشرة للأفراد، وهذا لا ينطبق على وظيفة الأسرة فقط بل من شتى مؤسسات التنشئة الأخرى، مما يسمح بإعادة إنتاج الثقافة في المجتمع، وهو ما يتأثر على الفكر العربي ووعيه عموماً، مما نعجز على إنتاج معرفة خارج الإطار الذاتي والأيدولوجي، وتكوين عقل علمي ناقد خارج المفهوم الانتمائي والعصبي، وخارج وسائل الضبط التي تشكل العائق الوظيفي للمعرفة والقضايا التي يتطرق إليها الباحثين في مختلف المجالات، خاصة المجالات الفكرية والفلسفية التي من شأنها إيجاد تشخيص للواقع العربي ووصفه وصفاً دقيقاً.

خاتمة:

في الأخير يمكننا القول أن للفكر العربي عدة محددات وخصائص وكذا مؤثرات، فمنها ما يتم الاعتماد عليه في تكوين معارف علمية صحيحة موضوعية ومنها ما يعرقل التفكير المنطقي والموضوعي الذي يقوم على أسس وقواعد ابستمولوجية ومنهجية مما يساهم في القضاء على الدوغمائية التي يعرفها المجتمع العربي ومفكره، فطرحنا للثقافة وما يليها من عادات وتقاليد وقيم ومعايير وكذا الدين والضبط والتنشئة على أنها محددات للفكر العربي ماهي إلا عناصر جزئية من البناء الاجتماعي ككل الذي يضم كل من النسق الاقتصادي والسياسي كأحد أهم الأنساق التي لها دور إقصائي في وظيفة النسق العام من أجل الحفاظ عليه واستمراره وفقاً لمتطلبات العصر والمواكبة.

التوصيات

تبعاً لما قدم أعلاه، نطرح مجموعة من التوصيات التي خلصنا إليها عبر ورقتنا البحثية هذه وهي التالي:

- محاولة الاهتمام أكثر بالدراسات السوسيو أنثروبولوجية ووضع قاعدة تشخيصية للمجتمع العربي.
- الوقوف أكثر على مثل هذه الملتقيات بأصنافها، وتوسيع رقعة التساؤلات المتعلقة بتقديم وتختلف المجتمع العربي.
- محاولة فهم أكثر للثقافة العربية، وتحديد معالمها ومفاهيمها بأكثر دقة من أجل التمهيد لدراسات بإشكالات أخرى.

قائمة المراجع:

- الرازي، محمد، (1986)، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، لبنان.
- جبران مسعود، معجم الرائد، (1992)، دار العلم للملايين للتأليف و الترجمة و النشر، ط1، لبنان.
- جواد محمد، (2008)، نظرية الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.
- جوردن ميشال، (2000)، موسوعة علم الاجتماع، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
- جيل فيريول، (2011)، معجم مصطلحات علم الاجتماع، دار وكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- خواجه عبد العزيز، (2012)، أساسيات علم الاجتماع، دار نزهة الألباب للنشر والتوزيع، غرداية، الجزائر.
- عاطف غيث وآخرون، د.ت، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعرفة العامة، الإسكندرية مصر.
- فياض حسام الدين، (2018)، الضبط الاجتماعي، مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، ط1، ب ب.
- مصلح الصالح، (1999)، الشامل في قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب للطباعة و النشر ط1، الرياض المملكة العربية السعودية.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

د. أوسرير مُجّد

أستاذ محاضر أ تخصص علم الاجتماع

بجامعة لونيسي علي البلدية-2-الجزائر

m.ousrire@gmail.com

الطالبة: شعان ربيعة

طالبة دكتوراه السنة الثانية تخصص

علم اجتماع التربية بجامعة لونيسي علي البلدية-2-الجزائر

Chananerabia09@gmail.com

أزمة الحداثة في المجتمعات العربية

تمدد الصراع القيمي بين التراث ومشاريع الحداثة العربية

The crisis of modernity in Arab societies

The expansion of the value struggle between heritage and Arab modernity
projects

ملخص:

تشكل الحداثة كمشروع اجتماعي غربي رافدا صراعيا كبيرا في صميم التنظيرات العربية الكبيرة التي حاولت على مدار عشرات طويلة من بناء مشروع اجتماعي يعيد الحيوية الحضارية والتطورية للمجتمعات العربية المعاصرة.

غير أن الطرح الحداثي العربي ما فتئ يصطدم بواقع اجتماعي وفكري غير مستعد لتقبل الطرح الجديد ليس من باب الاختلاف الحضاري والديني مع مصدره الغربي فقط، ولكن أيضا من باب الاختلاف القيمي والاجتماعي الكبير بين البيئتين الاجتماعيتين المختلفتين الغربية والشرقية، وكذلك لارتباط مشروع الحداثة في مخيال الشعبية العربية وكثير من نخبها بحملات الاحتلال والغزو العسكري الغربي الذي همش الانسان العربي وإخراجه من حركية التاريخ، كل هذه التوترات بين الحداثة والتراث ساهمت في تكوين بنية عربية هشة لم تستوعب الحداثة ولم تتمكن من تجديد قراءة وممارسة تراثها .

الكلمات الدالة: الحداثة- القيم- التقاليد- الصراع- النموذج الأسري.

Abstract :

Modernity ,as a western social project constitutes a major conflict tributary at the core of the great Arab theorists that have tried over many decades to build a social project that restores the civilizational and evolutionary of contemporary Arab societies.

However, the Arab modernist discourse has been colliding with a social and intellectual reality that is not ready accept the new proposition, not only out of a cultural and religious difference with its western source, but also from the perspective of the great value and social difference between the two different western and eastern social environments, as well as the connection of the project of modernity in the imagination of Arab popular and many toast it with the campaigns of occupation and the western military invasion that marginalized the Arab man and excluded him from the dynamism of history.

All these tensions between modernity and heritage contributed to forming a fragile Arab structure that did not absorb modernity and was unable to renew the reading and practice of its heritage.

Keywords : -Modernity –Value –Traditions –Conflict –The family model .

(*) المؤلف المرسل: الطالبة شعبان ربيعة السنة الثانية دكتوراه تخصص علم اجتماع التربوي الايميل: Chananerabia09@gmail.com

مقدمة:

تعد الحداثة أحد أكبر المفاهيم تداولاً في تاريخ الفكر الإنساني المعاصر سواء أكان ذلك على الساحة الفكرية الغربية أو العربية، لكن رغم هذا التداول الغزير يبقى هذا المفهوم يثير الجدل والاختلاف من حيث تحديد معانيه وارتباطاته بالحياة السياسية والاجتماعية وكذا تنوع عناصره ومكوناته والاختلاف الحاصل في قراءته وكيفية تبنيه خاصة بالنسبة للمجتمعات المحافظة على غرار المجتمعات العربية.

لذلك سنتناول هذه المداخلة جدلية الحداثة في إطار قراءتها للأسرة الإنسانية وما هو الخط المستقبلي الذي ترسمه لهذه المؤسسة الاجتماعية الحيوية وكذا ما هو واقع الأسرة الجزائرية في خضم التجاذب المستمر بين الحداثة والتقاليد.

1- جدلية الحداثة والتقاليد الأسرة الجزائرية والرهان المستمر

1-1- الحداثة مفاهيم متعددة

كملاحظة أولية يجب الإشارة إلى أن مفهوم الحداثة يصعب ضبطه وحصره بدقة زمنياً ومفاهيمياً، وذلك يرجع أساساً إلى تعدد الاهتمامات والانشغالات العلمية والعملية لمفهوم الحداثة.

فمن الناحية الزمنية الحداثة هي منتج فكري إبداعي مرتبط بكل المراحل العقلانية التي مرت بها الإنسانية فكل مرحلة تاريخية تتميز بحداثتها (Habermas , 1988, P 3) فهناك من تحدث عن حداثة الديمقراطية في أثينا، وهناك من تحدث عن السفستائيين وما يماثلون في الفكر التنويري لأوروبا فيما بعد، وهناك من تحدث عن الحداثة في ظهور الذاتية في القرن السادس عشر (16) والتأثيرات التي أحدثتها انتاجات وكتابات فلاسفة و مفكري عصر النهضة وامتداداتها إلى غاية أواخر القرن التاسع عشر (19) .

لكن بعد هذه المرحلة شهدت فكرة الحداثة بعض الضمور والفتور وذلك في الفترات الأكثر تأزماً في أوروبا والتي أفضت إلى ظهور حركات فاشية ونازية عنصرية وما ترتب عنها من حربين عالميتين مدمرتين أثرت على مسار الاعمال الإبداعية المنظرة لفكرة الحداثة، لتعاود هذه الأخيرة الظهور والانبعاث من جديد بعد الحرب العالمية الثانية وتتجلى على مستوى الواقع الفكري العالمي والغربي على وجه التحديد.

أما من ناحية المفهوم فالحداثة تأخذ مفهوميات متعددة ومختلفة تتراوح بين الثروة المعلوماتية والاستعمال المكثف والشمولي لمختلف منتجات التكنولوجيا والآلية والتصنيع إضافة إلى السيطرة المطلقة للمؤسسات الديمقراطية وهيمنتها على جميع مناحي الحياة الاجتماعية وكذا تقديس الحقوق المدنية والسياسية للأفراد وشيوع منطق المواطنة.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

وفي ضمن هذه المفاهيم العامة للحداثة تتجلى للعيان مفاهيم استخدامية كالذاتية والديمقراطية والفردانية والاستقلالية وحرية التعبير، وهذه المفاهيم لا تتموقع في دوائر عليا للمجتمع أو في المؤسسات الكبرى التي تسيطر الدولة فحسب (مارشال برمان، 1993، ص 43).

وإنما هي في واقع الأمر ممارسة فعلية وفردية وحق ذاتي يتمتع به الفرد بداية من مستوى الأسرة التي تأثرت بشكل مباشر وواضح بهذه المفاهيم وذلك على مستويات عدة بنائيا ووظيفيا وأخلاقيا، وهذا ما يشير إليه المفكر "هنري سيدويك" في كتابه "مناهج الأخلاق بين الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة" فالأخلاق الأولى (القديمة) كانت تقوم وترتكز على معاني روحية مثل الخيرية، أما الأخلاق الحديثة فتتركز على معاني عقلية منطقية مثل العدالة. وهذا يشير إلى أن الأخلاق الحديثة تأخذ طابعا إلزاميا كما تعطي للذاتية مركز الريادة في قيادة الحياة الشخصية داخل الأسرة وخارجها فالذات موجودة للسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها من خلال تحكيم العقل، وهذه هي إحدى أكبر وأوضح غايات الحداثة.

والذاتية بمفهوم الحداثة تعني قدرة العقل في فهم الطبيعة وتفكيك مكوناتها قصد كسب القدرة على التحكم في أسبابها و السيطرة عليها لتحقيق الفائدة العلمية منها، كما تتوسع قدرة العقل إلى فهم طبيعة التركيبة الاجتماعية استعدادا لدراستها وضبطها وتحليلها، فالعقل عند "أفلاطون" مثالا يفيد الحكمة وصناعة الفضيلة والمحافظة عليها، أما "الفارابي" فيشير إلى صناعة السعادة الفردية و الجماعية والتعرف على سبل المواصلة والمحافظة عليها، أما العقل في الحداثة فصار يعني السيطرة على الموجودات والفعالية القصوى في التحكم فيها وصناعة الآليات لاستغلالها في مصالح الأفراد وتنمية المؤسسات الاجتماعية وعليه فهو العنوان الأكثر دلالة على الذاتية التي يؤسس لها الفكر الحداثي، وعلى هذا يمكننا أن نحدد مفهوم الحداثة بكونها تعني الإيمان بقدرة والعقلانية والذاتية في قيادة سيرورة التاريخ وتغيير بنية المجتمع من أجل تحقيق الديمقراطية وحماية الحقوق والحريات مروراً بالاستفادة من المعرفة والتوظيف المثالي للتكنولوجيا (هونري لوفيفر، 1963، ص 15).

وبعث الحرية الفردية وتشبيد بنايات اجتماعية تتناغم مع الوتيرة السريعة للتطور العلمي، حيث تزول بعض المعايير والقيم والمفاهيم الكلاسيكية القديمة لتحل محلها معايير وقيم جديدة تقوم على أساس المساواة و الحرية في جميع المجالات لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة.

1-2 الحداثة بنية تناقضية: من خلال التعريفات السابقة نصطدم بدلالات مختلفة تثير فينا الكثير من الأسئلة حول ماهية وطبيعة الحداثة، ومن أهمها: هل هناك حداثة واحدة كاملة ونموذجية صالحة لمختلف المجتمعات؟ أي هل هناك نموذج حداثي مثالي صالح لقيادة جميع المجتمعات الإنسانية؟

أم هناك حداثات مختلفة ومتباينة أحيانا؟

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

فإذا تناولنا بعض المفاهيم الفرعية للحدثة مثل العقلانية والذاتية والفردانية والحرية سنجدتها تتميز ومعاني مختلفة عند علماء الاجتماع، وإذا عدنا إلى الواقع العلمي يمكننا فعلها ترتيب وتصنيف حسب متعددة ومتنوعة من حيث التسلسل لحداث مغايرة كانت تتناقض مفاهيمها مع حقيقة الواقع المعاش والملموس (محمد نور الدين أفاية، 1998، ص 108)

فإذا أخذنا حداثة التسامح والتعايش وحرية الاختلاف التي أنتجها مفكري عصر التنوير نلاحظ أنها تزامنت مع التوسع الرهيب للحملات الاستعمارية والاستيطانية وإبادة الثقافات المغايرة وسلب حريات الشعوب، الأمر الذي يناقض تماما فلسفة الحدثة التي ارتبطت بها وسايرتها زمانيا (Henri le febure.1962.P169-17)

وإذا أخذنا حداثة المشاركة السياسية في بدايات القرن التاسع عشر (19) نلاحظ أنها تزامنت تاريخيا مع الإقصاء الواضح لشرائح اجتماعية كبيرة وواسعة في أوروبا نفسها بسبب وحشية الليبرالية والتمييز الفاضح بين المواطن السليبي والمواطن المالك دون الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الفرص المتاحة وطرق الملكية التي لا تراعي الجانب الأخلاقي.

وإذا عدنا إلى حداثة الرفاه الاقتصادي كأحد أبرز الأهداف الإستراتيجية للرأسمالية نلاحظ أنها تزامنت مع الاغتراب والاستغلال الذي يزيد في فائض القيمة الرأسمالية ويوسع من دائرة التفقر لطبقات اجتماعية واسعة وفي مجتمعات مختلفة.

وإذا أخذنا حداثة المجتمع المدني فنلاحظ أنها تزامنت مع تجريد مفهوم الدولة وانحصاره وطغيان النزعة الفردية والذاتية والدفاع المستميت عن حقوق الفرد وذلك طبعا على حساب الضمير الجمعي للأمة مما ترتب عنه تعالي الدولة عن الطبقات الاجتماعية الدنيا كما بتعبير ماركس.

وبالتالي فالحدثة في إطار المفاهيم تعني الايجابية والمثالية داخل نطاق الفكر ونظريات القيم، أما في إطار الواقع والممارسة فتتوافق مع السلبية وانفصام المجتمع بين فكر مستنير عقلاني ديمقراطي وواقع استغلالي انتهازي وإقصائي، مما يشير إلى أن مفهوم الحدثة يحمل في ذاته بنية تناقضية وسيرورة تاريخية تأخذ اتجاهات متعارضة ومستويات متباينة.

3-1 الأسرة والخطاب الحدائي، التنظير والمآلات:

تعتبر الحدثة، كمشروع حضاري إنساني شامل، دعوة صريحة إلى الاستقلال عن الأنماط السياسية والفكرية والاجتماعية التقليدية، و لا تبتعد الأسرة عن هذه الرؤية، فقد كانت هذه الأخيرة محورا أساسيا في الخطاب الحدائي، إذ شككت الحدثة في النماذج الأسرية التقليدية وطرائق التعامل بداخلها ومناهج التربية والتلقين وتهيئة الأولاد نفسيا واجتماعيا وعلميا، و هنا يشير جان فرانسوا ليوتار إلى أن

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الحداثة انطلقت من رفض كل الكلاسيكيات الكبرى السائدة في المجتمعات الإنسانية، فقد أتاح التطور العلمي فرصا كبيرة لإحداث تغيرات جذرية على بنية المجتمع الكلية، بما فيها البنى الفرعية والأسرة بوجه خاص، إذ كانت هذه الأخيرة أهم المؤسسات الاجتماعية التي استفادت من التجربة الحداثية.

و لو عدنا بشيء من التفصيل إلى المبادئ الأساسية للحداثة، المتمثلة في النزوع المثالي نحو الحرية و العدالة والمساواة والإخاء والفردانية والعقلانية وغيرها، نلاحظ أن هذه المبادئ انتقلت بصفة كلية إلى الأسرة وهي تنشط داخلها بفاعلية كبيرة وتؤثر فيها تأثيرا واسعا، إذ أن الأسرة الإنسانية اليوم أصبحت تتجه نحو مزيد من التحرر والتفكك وتوفير المزيد من الحقوق الإضافية لأفرادها، خاصة بالنسبة للمرأة والأطفال، كما تتجه الأسرة الإنسانية نحو الفردانية والاستقلالية، ويتمتع الأفراد بخصوصية لا يتدخل فيها الآخرون إلا نادرا، أي أن الفردانية داخل الأسرة الحداثية تعني إعادة ترتيب نسيج العلاقات الأسرية وفق حدود أو خطوط حمراء لا ينبغي تجاوزها، فحدود تدخل الأولياء في الحياة الشخصية لأولادهم ضيقة جدا، وهي مقيدة بقوانين وضعية ودستورية، حيث أصبحت هذه العلاقات تضبط بقوانين الدولة المدنية ودولة المواطنة بدلا من ضبطها بقيم القرابة وروابط المصاهرة و الدم ومجمل القيم الأخلاقية العاطفية الإنسانية النبيلة، وقد وجدت هذه التوجهات من يؤيدها ويدعمها من مفكرين و سياسيين ونشطاء و حركات جماهيرية وغيرها، خاصة في أمريكا وأوروبا، حيث نجد حركة "الحب الحر" التي يتزعمها "هارفد مارتن"، و هو أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أطلنطا، كما نجد حركة "العودة إلى الطبيعة" الذائعة الصيت في بريطانيا وألمانيا ويتربع عليها أساتذة في القانون وعلم النفس و علم الاجتماع وشخصيات عامة مؤثرة في الرأي العام.

ويشير «جاك دريدا»، في كتابه الشهير "الضيافة"، إلى أن التفكك في الوجدان الغربي يتمظهر طبيعيا داخل الأسرة الغربية الحديثة، فالعقلانية وفكرة الاختلاف والغيرية التي جاءت بها الحداثة قد زعزعت إلى حد بعيد أركان الأسرة الغربية، ورغم هذه الزعزعة العنيفة لازال الغرب الحداثي يحاول فرض نموذج بطريقته فيها الكثير من الهيمنة، مما يخالف الرغبة الإنسانية الحديثة التي تميل إلى مفهوم الضيافة بدلا من الهيمنة. (jacques Derrida.paris2001 P52)

تعتبر الأسرة النووية الزوجية نتيجة للمد الحداثي، لكنها بدأت في التفكك، وأصبحت عملية إشباع الذات الجنسية غالبا ما تتم خارج حدودها المعرفية، أي أن الأسرة أصبحت الناقل الفعلي لقيم ومعايير الحداثة وتحويلها إلى أفرادها وتحويلهم إلى "كائنات حداثية"، كما يسميهم الدكتور سامي أدهم في كتابه "ما بعد الحداثة"، كائنات لا تؤمن بالقيم النمطية، مما أدى إلى ضмор الحياة الجماعية وسيطرة الحياة

الخاصة ونمو إحساس الفرد بأنه قادر على التحكم في حياته ومصيره وفي صياغة بيئته وذاته واستمرار وهم الخصوصية الذاتية، ولم يتوقف تفكك الأسرة عند هذا الحد بل بدأ يأخذ مسارات نحو الاختفاء التدريجي للأسرة، فبدأت

تظهر في الغرب الليبرالي بدائل جديدة لها تشكل خلافا في الأوساط الاجتماعية المحافظة والدينية غير أنها فرضت وجودها بقوة القانون وقوة الواقع واستطاعت أن تجمع التأييد السياسي والحقوقى لها حتى أصبحت ظاهرة مقبولة، ومثال ذلك الأسرة المثلية المشكلة من نفس الجنس (ذكور ذكور - إناث إناث)، بالإضافة إلى أن الأسرة الحداثية تنظر إلى المرأة وكأنها كائن في صراع دائم مع الرجل لذا يلاحظ انتشار الجمعيات الداعية إلى حماية حقوق المرأة و تحسين كفاءات إدارة هذا الصراع لصالحها، ويشير " هلمان ليوتان " في دراسة بعنوان "الأسرة و قيم ما بعد الحداثة " أن المجتمع الحداثي أصبح يعاني من اختفاء وظيفة الأسرة الأساسية وهي ضبط الأفراد والأبناء، مما تولد عنه مظهر سلبي للغاية يتمثل في ارتفاع الشعار الجنسي وما يصحبه من هدم فضيع للقيم الأخلاقية وإشاعة القيم الاستهلاكية التي تحولت إلى المعيار الوحيد للحكم على الإنسان (هلمان ليوتان، 2002 ص 136)

وما يشار إليه في هذا المقام هو أن عملية تقويض وظيفة الأسرة في المجتمعات الغربية عموما بدأت مع الرؤى الفكرية والفلسفية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين حيث دعي إلى فصل الإنسان كفرد عن الأسرة أي أن الإنسان أصبح هدفا في حد ذاته ينظر إليه كوحدة مستقلة تستمد مرجعيتها من ذاتها، وهذا يعني فصل الإنسان عن واقعه والانتقال من الإنسان المركب إلى الإنسان الفردي، وقد واكبت هذه الرؤية الجديدة تزايد معدلات الإستهلاك إلى أن تحول الإستهلاك من وسيلة الى غاية في حد ذاتها.

ومما يشار إليه هنا أيضا هو تزايد سرعة الحياة العامة وارتفاع إيقاعها اليومي حتى تغلغل هذا الإيقاع في يوميات الأسرة أين أصبح التعاقد نمط حياتي يتحكم في الأسرة الحداثية التي تتسم بسرعة ونيرة الحياة وقلة الالتقاء والاحتكاك وتفاقم البعد المادي وعلمنة العلاقات بداخلها وتغيير صور الحياة وانتشار الوجبات السريعة بدلا من الطعام العادي الذي يجمع أفراد الأسرة ، وظهور التلفزيون والانترنت كبديل عن الترابط والحميمية الأسرية، أو كما نلاحظ أن الأسرة الحداثية في المجتمعات الغربية تتجه تدريجيا نحو علمنة التربية والرموز والقيم والأحلام، تماما كعلمنة السياسة والحكم والحياة الحزبية، الأمر الذي أثر على كل المظاهر الأسرية جميعها، فاذا أخذنا الأزياء على سبيل المثال وملابس السيدات خاصة نسجل أنها أصبحت تتوجه عن قصد إلى القص والكشف عن جسد المرأة بشكل متزايد، ويتنافس مصمموا الأزياء في الترويج للغريب والشاذ وفي اختراع الأزياء التي تحطم الفوارق بين الجنسين بما أن هذه الفوارق قد تحطمت في الأدوار والوظائف والمكانة داخل الأسرة و خارجها وهذا ما يخالف النظرة الكلاسيكية التي تعتمد على الحشمة والستر.

إن رؤية الحداثة للأسرة في حقيقة الأمر هي رؤية مختلفة ومتنوعة، لكنها في مجملها تنسجم في غايات توافقية معروفة تنتهي كلها بتحطيم القواعد التفكيرية والأخلاقية والسلوكية التقليدية وإعادة تشكيل المخيال الاجتماعي بمنظورات جديدة تتوهم التحرر من الماضي واستشراف المستقبل، فلو عدنا مثلا إلى "ماركوز" نجد يحمل رؤية خاصة للأسرة وهي نابعة من رؤيته للإنسان عموما والذي ينظر إليه بأنه مجرد عقل أداتي رشيد يوظف الوسائل الشرعية في خدمة الغايات النبيلة دون

بنية المجتمع والعقل العرقي بين الموروث والحداثة

لفت الانتباه إلى جدواها أو مضمونها الأخلاقي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأسرة فهي وسيلة رشيدة لتحقيق غايات يحددها العقل (ماركوز، العقل و الثورة. 1979، ص120).

ونسجل هنا أن "ماركوز" لا يلغي الطابع العاطفي و النفسي للأسرة و يجعلها وسيلة تفرضها الختميات العقلية و لا دخل للمجتمع والمعتقدات الدينية في ذلك، وهذا خلافا لما يذهب إليه "فرويد" أو "ماركس" أين يغرقان الأسرة الإنسانية في الصراعات المادية والجنسية، فالأسرة هي وحدة جسمانية أو جنسية تعرف وظائفها في حدود غرائز الأفراد واحتياجاتهم الجسدية، فهي في نهاية الأمر حلقة من سلسلة الموجودات أو كائن طبيعي من الداخل ومن الخارج (محمد بابل، عام 2004، ص48)

إن القارئ المتفحص لرؤية مفكري الحداثة للأسرة يلاحظ تلك الرؤية التفكيكية للأسرة، والتي تنظر إليها برؤية أحادية تفصلها عن محيطها الاجتماعي والأخلاقي والثقافي وتحتصر وظائفها في زوايا محدودة تخدم عادة اتجاهات سياسية وإيديولوجية سائدة كما هو الحال بالنسبة عند "فوكوياما" و "صامويل هنتغتون" في كتابهما على التوالي " نهاية التاريخ " و " صراع الحضارات " حيث يؤيدان الطابع الليبرالي للحياة الإنسانية بما في ذلك الأسرة، فكل الأنظمة الأخرى عاجزة عن مواكبة احتياجات الإنسان المعاصر، وعليه فالأسرة تنظم بقانون كوني وهو القانون الليبرالية الغربية التي تقضي البعد الروحي للإنسان وتلغي الحدود الثقافية فليست هناك أسرة إسلامية أو عربية أو فارسية أو هندية بل هناك أسرة نمطية ليبرالية بقلب غربي كوني.

إن النسق الحدائثي وتحليلاته للأسرة لم يلبث حتى أفرز تساؤلات عميقة للمسارات التي آلت إليها الأسرة الحدائثية التي فقدت مركزيتها و تراجعت عن جوهرها الإنساني لصالح الآلة والسوق والقوة، وجعلت من أفرادها أحاديي البعد، جنس، لذة، مادة، أي أن الأسرة أصبحت تتجه أكثر نحو العدمية والتلاشي وعليه بات من الضروري مراجعة الخطاب الحدائثي في هذا الباب، وبات من الضروري إعادة صياغة الأسئلة المصيرية حول ما مدى صدقية القيم التي تبنتها الحداثة؟ وما مصير الأنظمة الأسرية التي قامت عليها؟ وماهي البدائل السوسيولوجية التي يجب أن تطرح على الإنسانية مستقبلا؟

1-4 الأسرة الجزائرية وتجليات الصراع بين التقاليد والحداثة:

شهدت الجزائر المستقلة حوارا ساخنا وصراعا سياسيا محترقا مازال مستمرا إلى اليوم حول رهانات المستقبل الخاصة بالأسرة الجزائرية وطبيعة النموذج الذي يجب أن تتبناه بعد التخلص من أغلال الإستعمار، وما يلاحظ من الوهلة الأولى أن هذا الصراع أخذ طابعا إيديولوجيا أكثر منه صراعا فكريا علميا سوسيولوجيا، حيث تغلبت فيه القرارات السياسية والحملات الإعلامية على الدراسات الأكاديمية والأطروحات العلمية الحاسمة.

بنية المجتمع و الموروث الحضاري والعقليات

وعلى هذا الأساس دخلت الدولة الوطنية مرحلة الإستقلال بوعي منقسم إلى ثلاثة توجهات مختلفة المشارب و الرؤى حول ما يجب أن تكون عليه الأسرة الجزائرية، أولها أنصار المحافظة على الأسرة التقليدية، وثانيها دعاة العصرية وحملة المشروع التغريبي وثالثها دعاة التوفيق و الوسطية، ولو أن هذا الاتجاه كانت تأثيراته محدودة وهناك من انتقده ووصفه بالسلبية. وحتى نستطيع فهم حقيقة هذا الصراع بات من الضروري العودة إلى أدبيات الحركة الوطنية وخاصة إلى بيان أول نوفمبر الذي فضل في طبيعة المشروع الاجتماعي الذي وضعه ضمن المبادئ الإسلامية (أبو القاسم سعد الله، 1994، ص36)

وعليه يعتقد التيار المحافظ أن هذه المرجعية التاريخية غير قابلة للتقادم أي أن فكرة تطوير المجتمع بمختلف برامج التحديث والتنمية الاجتماعية والثقافية لا تبرر المساس أبداً بهوية الأسرة الجزائرية ومصادر تشريعها الإسلامية، وقد ساهمت الظروف السياسية والاقتصادية لما بعد الإستقلال إلى تثبيت مشروع الأسرة المحافظة في مختلف التشريعات القانونية التي استندت في عمومها إلى الشريعة الإسلامية بما ينسجم مع الملامح الكبرى للبنية الاجتماعية الجزائرية، ويشير " جبرار شاليان " في كتابه "مصاعب الاشتراكية في الجزائر " إلى أن النظام السياسي في الجزائر وقع مباشرة بعد الإستقلال في أزمة هوية واضحة، وذلك مرده إلى الغربة التي وقعت فيها النخبة المثقفة المفرنسة بسبب طبيعة الثقافة التي تشربتها والتي تتعارض في جوهرها و تفاصيلها مع طبيعة الهوياتية للمجتمع الجزائري، أي أن المشروع الاجتماعي الذي حملته النخبة السياسية لم يجد المناخ المناسب لتنفيذه وتطبيقه عملي وذلك على الرغم من سيطرة هذه النخبة على المراكز الحساسة في الدولة والتعليم والإدارة و الإعلام (جبرار شاليان، دار الطليعة بيروت، 1964)

لكن طبيعة الصراع بين الحداثة والتقاليد حول الأسرة الجزائرية لم يبقى حبيس الجهات الرسمية والمراسيم القانونية بل نزل إلى فضاءات أخرى إعلامية وثقافية وطلائية، فقد انطبعت مختلف الإبداعات الثقافية والفنية والكتابات الإعلامية بإيديولوجيات متباينة مدافعة عن نموذج أسري معين، فلو رجعنا إلى الأعمال الأدبية لمالك حداد أو مولود فرعون أو كاتب ياسين من جهة وأعمال عبد الحميد بن هدوقة من جهة أخرى نسجل الاختلاف الواضح في الرؤى للأسرة و المرأة و العلاقات الأسرية بين الجنسين وحدود التحرك بالنسبة لكل فرد (عميسى مراح، 2000، ص112)

وقد ركز أنصار عصرية الأسرة الجزائرية على المرأة كعامل حاسم في تحريك الأسرة نحو النموذج الحديث و أيدوا خروجها عن السيطرة الذكورية ومنحها مكانة اجتماعية إضافية جديدة وربما هذا ما يبرر رفضهم الصارخ لقانون الأسرة عام 1984 الذي رأوا فيه إجحافاً و ظلماً كبيراً للمرأة واضطهاداً لها وترسيخاً للهيمنة الذكورية التقليدية واستمراراً لحالة التخلف الاجتماعية الذي عمرا قروناً حسبهم، مبررين ذلك بأن المجتمع لا يستطيع أن يحقق أهداف التنمية المنشودة إلا إذا انطلقت من الأسرة، وتصوروا أن القيم التقليدية تشكل عائقاً استراتيجياً يقي المجتمع الجزائري في دائرة التخلف والتقهقر الحضاري، ولعل هذا التصور تأثر كثيراً بالأنطولوجيات الكولونيالية كما أكد ذلك الأستاذ " محمد عباس " في كتابه "الإندماجيون الجدد " حيث أن

بنية المجتمع و الموروث الحضاري والعائلي

دعاة الأسرة الحداثية في الجزائر يملكون تصورا ازدواجيا ويظهر في ربطهم لتطور الشعب الجزائري بضرورة ربط علاقات ثقافية وحضارية مع فرنسا بالخصوص، فالنظام الجديد في الجزائر حسبهم لا يجب أن يؤسس على القطيعة التامة مع فرنسا بل يجب السعي لبناء عهد جديد يقوم على التعاون والتبادل المشترك (محمد عباس، 1993، ص128)

ويشير الدكتور "أحمد بن نعمان" إلى أن الغزو الثقافي امتد إلى الأسرة قصد طمس معالمها الثقافية والحضارية حيث يبنى هذا الغزو على أساس مغالطات مفضوحة، إذ تحاول ربط عملية التطور والتنمية الاقتصادية بضرورة التخلي عن القيم الأخلاقية التقليدية انطلاقا من الأسرة والمحاکمات العمياء للنماذج الأسرية الغربية التي لا شك أنها وصلت إلى مستويات الإفلاس الأخلاقي والانحطاط المعنوي (محمد بن نعمان، 1998، ص 112)

وعليه فلا مناص من العودة إلى أحضان الهوية لأنها هي الحصن الوحيد الذي يوسعه أن يضمن استقرار الأسرة الجزائرية و تمكينها من أداء أدوارها الأساسية، لكن من الضروري أن تكون عملية العودة إلى الذات ومصحوبة بالوعي والمعرفة وليست عودة للهروب من تحديات المستقبل المفروضة، وتنطلق أطروحات هذا الموقف من قاعدة التميز التي تميز كل المجتمعات الإنسانية بلا استثناء، فكل المجتمعات تبني أسرها انطلاقا من قواعدها الأخلاقية والثقافية، وعليه فالأسرة مطالبة بأن تنسجم مع مقومات المجتمع، فالأسرة الجزائرية ليست وليدة صدفة تاريخية وإنما هي مؤسسة اجتماعية عريقة تتمتع بقواعد اجتماعية راقية ومتجذرة في أعماق التاريخ ولا يحق بأي حال حذف هذا الإرث بدعوى الحداثة والتطور كما يقول الأستاذ "مولود قاسم نايت بالقاسم". (مولود قاسم نايت بالقاسم، 1987، ص20)

وبإمكان هذه القيم أن تواكب طبيعة المرحلة الجديدة لأنها تمتلك القدرة الذاتية على المقاومة والاستمرارية، فعلى الرغم من الخلافات التي اشتدت بين زعماء الثورة غداة الإستقلال وميل بعض الأوساط إلى إقصاء كل ما هو أصيل فإن المجتمع الجزائري استطاع الحفاظ على هويته سواء تعلق الأمر بالأسرة أو بغيرها (mohamed teguia.1988.P407)

وبعبارة أخرى هذه الاختلافات وهذا التباين يؤكد الدكتور "محمد الميلي" أن بناء تصور موحد وشامل للأسرة الجزائرية ممكن ومتاح إذا عرفنا كيف نستقرأ طبيعة التغيرات والتطورات وفق منظور عقلاني يعتمد على إعادة بث الاجتهاد الفقهي في مسائل الأسرة كما في باقي المسائل الأخرى لأن التراث بمفهومه العلمي قابل للتطور والإضافة والتكيف (محمد الميلي، 2004)

ويعتقد الأستاذ "عبد الله شريط" أن الأسرة الجزائرية لا يمكن تطويرها بمعزل عن باقي البنى الاجتماعية الأخرى. فعملية تطوير الأسرة ممكنة جدا لكن ذلك يجب أن يتم في إطار الثوابت الوطنية، فالرهانات الحقيقية ليست مطروحة على المستوى الشكل أو بنية الأسرة وإنما في وظيفتها الاجتماعية والتربوية (عبد الله شريط، 2004)

أي أن التطوير يفترض أن يسير في اتجاه تدعيم وظيفة الأسرة في التربية و التنشئة والوقاية من الانحراف وتحقيق مفهوم الضبط والامتثال الاجتماعي ونقل القيم، فالانغلاق السلبي لا يساهم في تحقيق هذه الغايات الإستراتيجية ومن

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الضروري الاستفادة من التجارب والنماذج الاجتماعية الناجحة، ذلك أن التطور هو سمة محورية في كل مناحي الحياة الاجتماعية، فان عدنا إلى التاريخ نسجل حدوث تغيرات كبيرة طرأت على الأسرة الجزائرية دون أن يحدث ذلك انقلابا في البناء الاجتماعي لأنه حدث بحدوء و بصورة عفوية وتوافقية، فالتغير الاجتماعي سنة كونية مثل سنن الطبيعة التي تخضع لقوانين لا يمكن الإفلات منها، فالتاريخ كما يشير إلى ذلك الأستاذ "مالك بن نبي" في حركية و سيروية دائمة ولا يلتفت أبد اللذين يغطون في نوم عميق (مالك بن نبي، 1969، ص 10)

كما أن متطلبات الأسرة في المراحل التاريخية السابقة تختلف عن متطلباتها اليوم، فالتقدم العلمي والإبداع التكنولوجي المهول أعاد ترتيب سلم الأولويات وأنتج قيما جديدة فرضت نفسها على الأسرة وغيّرت الكثير من الأنماط الحياتية سواء كان ذلك في الأنماط الاستهلاكية أو تعلق الأمر بالأنماط الاتصالية التي أصبحت تميل إلى الفردانية و التفكك عوضا عن الاجتماع والتضامن، كل هذه التغيرات تحدث بصفة مرحلية تدريجية دون أن تلفت الانتباه إليها، فالتغير يجب أن يتم في صورته الطبيعية وهو لا يعني الانسلاخ والإلحاق بثقافة وحضارة أخرى.

2- موقف الأسرة الجزائرية من الصراع بين الحداثة والتقاليد:

أ - إشكالية الدراسة:

شكلت خيارات التنمية الشاملة التي انتهجتها الدولة الجزائرية الفتية مباشرة بعد الاستقلال رافدا محوريا في عملية التغير الاجتماعي التي طرأت على المجتمع الجزائري الحديث، فهذه الخيارات التنموية صنعت حالة من الشاغل التي جذبت المجتمع نحو اكتساب نماذج ثقافية جديدة غير مألوفة لديه الأمر الذي قد أثار حفيظة البعض من المتمسكين بالأصالة والتراث، فظهرت بذلك سيروية صراعية بين مشروعين اجتماعيين متباينين، يعتمد المشروع الأول على مرجعيات تقليدية من خلال التمسك بالموروث بمختلف أبعاده الحضارية والدينية والعرفية، ويعتمد المشروع الثاني على مرجعيات غربية حداثية بحمولتها الثقافية والقيمية والأخلاقية والعلائقية، وبهذا تشكل المشهد الاجتماعي الجزائري من ازدواجية يقف طرفيها على النقيض تماما، بحيث يتجه كل واحد منهما إلى فرض نفسه على المجتمع مستخدما في ذلك كل المتاحات السياسية والإعلامية والتربوية وغيرها، معتبرا نفسه هو الخيار الأمثل والمشروع الوحيد القادر على قيادة المجتمع الجزائري نحو الازدهار والتطور.

ومن هنا وجدت الأسرة الجزائرية نفسها في خضم هذا الصراع المحتدم خاصة وأنها تشكل موضوعا استراتيجيا من موضوعاته، ولا يمكننا أن نتجاوز مدى التأثير الذي لحق بها جراء حدة التناقض القائم بين الحداثة والتقاليد، خاصة وأن الدولة قد عجزت في الكثير من الأحيان في بناء نموذج أسري جزائري متوازن وقادر على تحقيق الإشباع المنتظرة منه، الأمر الذي جعلها تتحمل نتائج هذا التناقض بحيث نجد أسرا جزائرية تتمسك بالماضي بما فيه وأسر أخرى تتنكر لهذا الماضي وتحاول مرارا التعلق بالحداثة الغربية، وعليه بقيت الأسرة الجزائرية متموجة وغير مستقرة في بنيتها وغير ثابتة على نموذج محدد

بنية المجتمع والموروث والعائلة العربي

وغير قادرة على الاستقرار عند متطلبات التقاليد والتراث ولا هي متماهية كلياً مع متطلبات النموذج الغربي الحديث، وكأنها تعيش وضعية تفكيكية تستدعي منها البحث عن موقف حازم ونهائي من جدلية التناقض بين الحداثة والتقاليد.

وقصد التعرف على توجهات الأسرة الجزائرية حيال هذه الوضعية الصدمية نطرح السؤال المحوري التالي:

ما هو الموقف الفعلي للأسرة الجزائرية حيال التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد؟

وحتى تتمكن من استيعاب الموضوع من كل جوانبه والإحاطة به أكثر نطرح الأسئلة الفرعية التالية:

1 - كيف تتعامل الأسرة الجزائرية مع التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد؟

2 - ماهي العوامل الأكثر تحكما في موقف الأسرة من التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد؟

3 - إلى أي مدى تستطيع الأسرة الجزائرية تحقيق التوافق بين الحداثة والتقاليد؟

ب - فرضيات الدراسة:

1 - لا يتأسس موقف الأسرة الجزائرية من التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد على وعي مسبق به.

2 - العامل الاقتصادي والثقافي الأكثر تأثير في موقف الأسرة الجزائرية من التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد.

3 - تتجه الأسرة الجزائرية نحو تحقيق التوافق بين الحداثة والتقاليد.

ج - الميدان وحيثيات الدراسة:

الدراسة التي بين أيدينا هي دراسة ميدانية أنجزت على مستوى بلديات ولاية الجزائر بغرض استشراف موقف عينة من الأسرة الجزائرية من حالة الصراع القائم حولها والقائم بين مشروعين اجتماعيين يقفان على طرفي نقيض.

اعتمدت الدراسة على جمع المعطيات من 300 عائلة تتوفر فيها مواصفات محددة من أقدميه الزواج و وجود الأبناء والزوجين معا.

اعتمدت الدراسة على تقنية الاستمارة، والتي اشتملت على أربعة محاور، ضم المحور الأول أسئلة حول البيانات العامة للمبحوثين، وأما المحاور الثلاثة الأخرى فتعلقت بفرضيات الدراسة الأساسية.

أما عينة الدراسة فقد استخدمنا العينة العشوائية والتي تقوم أساسا على الصدفة في اختيار أفراد العينة، ومن ثم تعطيهم نفس فرصة الاختيار والتمثيل، بحيث يتم دمج أفراد المجموعة الأم في جدول مرقم ليختبر الباحث عشوائيا رقما معيناً وتبدأ عملية السحب وفق معادلة محددة على أن تكون المسافة الفاصلة بين مفردة وأخرى متساوية.

وتبعا لهذه العينة فقد رقمنا بلديات ولاية الجزائر من 01 إلى 50 وهو عدد بلديات العاصمة، وأسفرت عملية السحب العشوائي على بلدية الشارقة، ثم قمنا في المرحلة الموالية باختيار أفراد العينة عبر تقسيم بلدية الشارقة إلى أحياء رئيسية وذلك حسب المخطط العمراني للبلدية، ثم قمنا بعد ذلك بعملية السحب العشوائي التي أسفرت عن اختيار حي 602 مسكن الذي أجريت فيه الدراسة الميدانية.

د - النتائج والاستنتاجات:

1 - نتائج الفرضية الأولى: والقائلة (لا يتأسس موقف الأسرة الجزائرية من التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد على وعي مسبق به)

من خلال البيانات والمعطيات التي أفضت بها جداول الفرضية الأولى يظهر أن الأسرة الجزائرية تتعامل مع التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد دون وعي بتفاصيل وحديث وخلفيات وتوجهات هذا التناقض الحاصل في الساحة الاجتماعية والأسرية والجزائرية، بحيث أن أغلب المبحوثين من الذين يرفضون النموذج الأسري الحداثي لم يسبق لهم الإطلاع مطلقا على هذا النموذج الأسري الحداثي الغربي ونسبة 72.72% ، كما أن أغلب أفراد العينة ونسبة 45% يواجهون هذا التناقض باللامبالاة، كما أن أغلب أفراد العينة يعتقدون أن التناقض بين الحداثة والتقاليد يتمظهر أساسا في محدد الحشمة والحياء ونسبة 34% ، ونسجل كذلك أن 66.66% من أفراد العينة يختارون نموذجهم الأسري من خلال الخضوع للمجتمع وتقاليد وقيمه مما يعني أنهم غير متأثرين بدوامه التناقض والصراع المحتدم بين الحداثة والتقاليد، وتؤكد معطيات الجداول أيضا أن 73.33% من أفراد العينة لم يسبق لهم الإطلاع على مادة علمية أو إعلامية حول هذا الموضوع مما يشير إلى عدم توفرهم على معرفة دقيقة وواضحة حول هذه الجدلية الاجتماعية الكبرى، وتشير جداول الدراسة كذلك أن 66.66% من أفراد العينة غير مطلعين على التهديدات التي يمثلها المشروع الأسري الحداثي الغربي، ومما يؤكد غياب الوعي الحقيقي بهذا الموضوع لدى أفراد العينة هو أن أغلب أفراد العينة ونسبة 40% يتصورون أن الحداثة هي غزو ثقافي على الرغم من أنهم صرحوا من قبل بأنهم غير مطلعين على النموذج الأسري الحداثي الغربي، يضاف إلى ذلك أن أغلب أفراد العينة أيضا ونسبة 20.5% يرون أكبر اختلاف بين النموذج الأسري الجزائري التقليدي والنموذج الأسري الحداثي الغربي يتمثل في طرق تربية الأبناء رغم أن أغلبهم لم يطلع على النموذج الغربي.

بنية المجتمع و الموروث الحضاري والعائلي

يضاف إلى ذلك أن أغلب أفراد العينة يرون أن التقاليد تتمثل في احترام الدين ونسبة 30% دون معرفة تشكلات التقاليد الثقافية والاجتماعية الأخرى الكثيرة والمتداخلة، ومما يوضح الوعي المحدود بالتقاليد أيضا هو أن أغلب أفراد العينة ومن بين محددات التقاليد المتنوعة يتوجهون أكثر نحو الحشمة والستر للمرأة ونسبة 34% وذلك قبل احترام الدين الذي أكدوا سابقا بأنه أكبر مظهر للتقاليد.

ومن محتوى هذه النتائج تتضح محدودية وعي الأسرة الجزائرية بهذا الجدل الاجتماعي الكبير، بحيث أن أغلب الباحثين يمتلكون معرفة سطحية ومشوشة حول التقاليد والحداثة معا، فمن جهة لا يدركون حقيقة الحداثة ومشروعها الاجتماعي ومن جهة أخرى يحصرّون التقاليد في مفاهيم ضيقة ويلغون مظاهر اجتماعية أصيلة كالنوعان والتسامح والوحدة واحترام الكبار وصلة الرحم وغيرها، مما يعني ان الأسرة الجزائرية تحمل إلى حد كبير صورة تركيبية مشوهة عن الحداثة والتقاليد في نفس الوقت، الأمر الذي أدى وبصورة منطقية إلى عدم قدرتها على إدراك حقيقة هذا التناقض بين النموذجين إدراكا حقيقيا وواعيا، بحيث أنها لا تتعامل معه كضرب من ضروب الصراع الفكري والحضاري والثقافي والاجتماعي بين مشروعين اجتماعيين مختلفين في المرجعيات والعقائد وآليات التربية وشبكة العلاقات الاجتماعية وطرائق العيش والتعامل والهوية الأخلاقية عموما، وإنما تتناول الموضوع بنوع من البراغمية السطحية والمؤقتة التي لا تخلو من التناقض وسوء تقدير المآلات المستقبلية والعواقب المستقبلية، وهذا بطبيعة الحال يشير إلى غياب وعي حقيقي وعميق بحقيقة التحديات التي يطرحها هذا التصادم الكبير بين الحداثة والتقاليد على مستقبلها بنية ووظيفة.

ومنه نقول أن الفرضية الأولى (لا يتأسس موقف الأسرة الجزائرية من التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد على وعي مسبق به) قد تحققت.

2 - نتائج الفرضية الثانية: (المستوى الاقتصادي والثقافي الأكثر تأثيرا في موقف الأسرة الجزائرية من التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد).

من خلال البيانات والمعطيات التي أفضت بها جداول الفرضية الأولى يظهر أن المستوى الاقتصادي والعلمي للأسرة الجزائرية هما أكثر العوامل المتدخلة مباشرة في تحديد موقفها من التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد، بحيث نسجل بوضوح أنه كلما انخفض الدخل الفردي أو كان النشاط الاقتصادي بسيطا وكلما كان المستوى العلمي منخفضا ومتوسطا كلما توجهت الأسرة الجزائرية نحو تفضيل التقاليد والنماذج المحافظة لكل الممارسات المتعلقة بالحياة الأسرية سواء تعلق ذلك بالعلاقات الأسرية أو النموذج الأسري المفضل أو نوعية القيم التي توجه أخلاقياتها أو القيم الإنجابية أو نوعية السكن أو شروط اختيار القرين وغيرها، وبالمقابل كلما ارتفع الدخل الأسري وكانت الوظيفة سامية وكلما كان المستوى العلمي عاليا كلما توجهت الأسرة الجزائرية نحو تفضيل النماذج الحداثيّة بصورتها الغربية وذلك في كل تفاصيل ومناحي الحياة الاجتماعية الثقافية والتربوية والعلائقية الأسرية.

بنية المجتمع و الموروث و العقل العربي بين الموروث و الحداثة

وفي هذا السياق نسجل أن أغلب أصحاب الوظائف السامية يفضلون النموذج الأسري الحداثي الغربي ونسبة 62.85% في حين أن أغلب الحرفيين يفضلون النموذج الأسري التقليدي ونسبة 74.09%، كما أن أصحاب الدخل الذي يتجاوز 100 ألف دينار جزائري يفضلون النموذج الأسري الحداثي الغربي ونسبة 59%، في حين أن أصحاب الدخل الأسري الشهري الذي يتراوح من 10 إلى 20 ألف دينار جزائري يفضلون النموذج الأسري التقليدي ونسبة 68.16%، غير أننا نسجل هنا أن التجار الأكثر دخلا يفضلون النموذج الأسري التقليد ونسبة 35.06% ويمكننا أن نعيد هذا التوجه إلى انخفاض المستوى العلمي لأغلبية هذه الفئة وانحدارها من مناطق محافظة وريفية، وتشير جداول الدراسة أيضا أن أغلب أصحاب الوظائف السامية يفضلون علاقات أسرية مفتوحة بين الجنسين ونسبة 56%، في حين أن أغلب الحرفيين يفضلون العلاقات التي تفصل بين الجنسين ونسبة 57%، وكذلك العمال اليوميين ونسبة 61%، كما تشير جداول الدراسة أن أغلب أصحاب الدخل الفردي الذي يتجاوز 100 ألف دينار شهريا يفضلون علاقات مغلقة على الزوجين والأولاد فقط ونسبة 54%، ونسجل من خلال معطيات الجداول كذلك أن أغلب أفراد العينة من أصحاب الوظائف السامية يفضلون القيم الحداثية من قبيل حرية الرأي للأبناء ونسبة 43% والتحرر من التقاليد ونسبة 30%، في حين أن أغلب الحرفيين يفضلون قيمة الشرف ونسبة 48%، وقيم التدين بنسبة 35%، كما أن أغلب أصحاب الوظائف السامية يفضلون القيم الإنجابية الحداثية المعتمدة على تحديد النسل ونسبة 57%، في حين أن الحرفيين يفضلون القيم الإنجابية التقليدية ونسبة 67%، كما أن أغلب أصحاب الدخل البسيط الممتد من 10 إلى 20 ألف يفضلون القيم الإنجابية التقليدية ونسبة 63%، وأغلب أصحاب الدخل الشهري أكثر من 100 دينار يفضلون القيم الإنجابية الحداثية ونسبة 55%، كما تبين معطيات جداول الدراسة الميدانية أن أغلب أصحاب المستوى الجامعي يفضلون العلاقات الأسرية الحداثية المفتوحة بين الجنسين ونسبة 70%، في حين أن أصحاب المستوى الابتدائي يفضلون علاقات تقليدية تفصل بين الجنسين ونسبة 59%، كما نسجل أن أغلب أصحاب المستوى الجامعي يفضلون القيم الإنجابية الحداثية الغربية ونسبة 51%، في حين أن أغلب أصحاب المستوى الابتدائي والمتوسط ونسبة 60% لكل منهما.

ومنه نشير إلى أن التحسن في المستوى التعليمي والاقتصادي أكسب الأسرة الجزائرية ثقافة اجتماعية جديدة تقوم على تغيير الكثير من القناعات الموروثة والتي لم تعد محل اجتماع مجتمعي، ويمكن القول أن الأسرة الجزائرية المعاصرة شرعت في إعادة قراءة شاملة لمعنى التراث والتقاليد والأصالة آخذة بعين الاعتبار مصالحها المادية والمعيشية وتحسين ظروف التربية والتعليم والرعاية الصحية الجيدة لأفرادها وتوفير حتى الكماليات، كل هذا تزامن مع السياسة التحديثية الشاملة التي انتهجتها الدولة الجزائرية التي أثرت هي الأخرى على أنماط التفكير وطرائق التعامل والسلوك الاجتماعي العام وحولت المجتمع الجزائري إلى حد بعيد من مجتمع ريفي زراعي إلى مجتمع مديني صناعي بما تحمله هذه الخاصية من مميزات وثقافة اجتماعية خاصة.

ومن خلال ماسبق يمكننا القول إن الفرضية القائلة: المستوى الاقتصادي والثقافي الأكثر تأثيرا في موقف الأسرة الجزائرية من التناقض الحاصل بين الحداثة والتقاليد قد تحققت.

3 - نتائج الفرضية الثالثة: (تتجه الأسرة الجزائرية نحو تحقيق التوافق بين الحداثة والتقاليد).

من خلال البيانات والمعطيات التي أفضت بها جداول الفرضية الثالثة يظهر مع الجزائر أن الأسرة الجزائرية تسعى إلى إحداث نوع من الانسجام والتناغم بين الحداثة والتقاليد، بمعنى أنها تجتهد من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية على إيجاد مساحات للتقاطع والتكامل بينهما بوصفهما يحملان مواصفات ومميزات إنسانية فاضلة تقدم إضافة إيجابية لبنية الأسرة الجزائرية، وكأنها تحاول إيجاد مخرج جديدة تضمن لها التكيف الواعي مع التغيرات الكبرى الحاصلة في بنية المجتمع الجزائري.

وفي هذا التوجه العام تشير معطيات الدراسة الميدانية أن أغلب أفراد العينة يفضلون النموذج الأسري الذي يجمع بين النموذجين ونسبة 54%، و35% يفضلون النموذج الأسري التقليدي، و11% يفضلون النموذج الأسري الحداثي، كما نسجل من خلال معطيات العمل الميداني أن أغلب أفراد العينة يتصورون أن أسرهم قادرة على تحقيق هذا التوافق بين متطلبات الحداثة ومتطلبات التقاليد وذلك بنسبة 61%، وتقدم لنا الدراسة الميدانية الكثير من التفاصيل حول هذا التوجه التوفيق، من ذلك أن أغلب أفراد العينة يرون أن تربية الأولاد وتعليم الفتيات هما أكبر المجالات التي يمكن أن يتجسد فيها هذا التوفيق ونسبة 25% لكل واحد منهما، ويليهما في المرتبة الثانية عمل المرأة ونسبة 20%، كما تبين لنا هذه الدراسة أيضا أن أغلب أفراد العينة يفضلون أن تكون السلطة داخل الأسرة متوازنة بين الزوجين ونسبة 44%، في حين أن من يفضلون الإبقاء على السلطة الذكورية المطلقة ونسبة 8.5%، ومن المؤشرات الأساسية المعبرة عن هذا التوجه التوفيق الذي تحاول الأسرة الجزائرية تبنيه هو طرق وكيفيات ممارسة الرقابة على الأبناء بحيث تشير بيانات الدراسة أن أغلب أفراد العينة يتقاسمون كيفيات وطرائق ممارسات الرقابة على الأبناء المتراوحة بين الرقابة المتشددة والمطلقة وتخفيف الرقابة ونسبة 50% لكل منهما.

غير أننا نسجل في هذا المستوى التحليلي أن الأسرة الجزائرية رغم هذا التوجه التوفيق إلا أنها لا تتخلى عن بعض الممارسات التقليدية خاصة في المناسبات الدينية والعائلية، ومن ذلك ما تشير إليه معطيات الدراسة الميدانية والتي تؤكد أن أغلب أفراد العينة يفضلون الأطباق التقليدية ونسبة 53%، كما أن أغلب أفراد العينة يفضلون إحياء السنة الهجرية ونسبة 50% مقابل 33% يفضلون إحياء السنة الأمازيغية و17% يفضلون إحياء السنة الميلادية.

ومن خلال ماسبق ذكره نستنتج أن التوجه التوفيق بين الحداثة والتقاليد الذي تبناه الأسرة الجزائرية هو في الحقيقة توجه شكلي يمس بوجه الخصوص الجوانب الاستهلاكية و المظهرية لأنها كما يبدو مازالت مرتبطة بالقوة الرمزية والأخلاقية والروحية التي تمثلها بعض التقاليد، فإن كانت تميل للتغيير في القيم الإنجابية والتساهل في تربية الأبناء وتخفيف ممارسة الرقابة

عليهم ومنح مزيد الحرية للمرأة إلا أن كل هذا يبقى تحت السلطة الذكورية واستمرار هيمنتها على الحياة الأسرية برمتها، ففكرة التوفيق بين النموذجين لم تتحول بعد إلى ظاهرة معمرة تشمل جميع تفاصيل الفعل الاجتماعي داخل الأسرة بل هو توجه أولي يتخذ طابعا براغماتيا، بمعنى ان التغيرات الطارئة ليست مبنية على قنوات تامة بقدر ما هي نتاج للتغير الاجتماعي العام الذي أنتج ظروفًا اقتصادية وثقافية وسياسية جديدة وجب التعامل معها.

وعليه يمكننا القول أن الفرضية الثالثة القائلة: تتجه الأسرة الجزائرية نحو تحقيق التوافق بين الحداثة والتقاليد قد تحققت.

4 - الخاتمة واستنتاجات عامة:

من خلال مسار الدراسة في شقيها النظري والميداني نستطيع القول أن إشكالية الحداثة والتقاليد التي أصبحت تفرض نفسها اليوم كتحد حقيقي يواجه المجتمع الجزائري والأسرة الجزائرية على وجه التحديد، ذلك باتت تشكل متغيرا حقيقيا في رسم صورة الأسرة المستقبلية، ذلك أن موجة التغيير التي تفرضها الحداثة الغربية عن طريق آلياتها الإعلامية والمعرفية والثقافية والسياسية تستهدف أساسا إذابة كل الحدود التي تفرضها الهوية والخصوصية المحلية، مما يعني انعكاس هذا التغيير العام على كل ما له علاقة بالأسرة الجزائرية، مما يستوجب وجود بنية متكاملة من الوعي والمعرفة بحقيقة هذه التحديات وهو الذي لم نلاحظه بقوة وفعالية لدى الأسرة الجزائرية، فهذه الأخيرة ما زالت تتعامل مع هذه الإشكالية الجوهرية بشيء من السطحية وعدم الإدراك العميق بها وغياب الإطلاع المنظم والمدرّس لمشروع الحداثة والنظرة المشوهة والمتناقضة له، إضافة إلى أنها لم تحسم بعد علاقتها مع الموروث والتقاليد، إذ نلاحظ وجود نوع من اللامبالاة في اختيارها للنموذج الأسري الذي لا يستند في الغالب العام إلى مقاييس محددة ومضبوطة ولا يعتمد على رؤى وتصورات دقيقة وواضحة، وإنما هو اختيار يتمشى مع الموجة الغالبة وإعادة إنتاج الواقع، إن الأسرة في الكثير من الأحيان تعمل على محاكاة ما هو موجود ومفروض إعلاميا وسياسيا دون وعي عميق به أو محاولة تمحيصه ونقده وحتى تطويره وتكييفه مع متطلبات الرصيد الحضاري لعموم المجتمع الجزائري ومدلولاته الرمزية والدينية.

قائمة المراجع:

الكتب:

1. أفاية مُجد نورالدين، 1998، الحداثة والتواصل في الفلسفة العربية المعاصرة، أفريقيا الشرق للنشر، المغرب.
2. برمان مارشال، 1993، حداثة التخلف، ترجمة فاضل جنكر، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، بيروت.
3. بن نبي مالك، 1969، شروط النهضة، دار الفكر العربي، ط3، بيروت.
4. بن نعمان مُجد، 1998، تأملات ومواقف، دار الأمة، الجزائر.
5. سعد الله أبو القاسم، 1964، تأملات في مسار الثورة الجزائرية، جمعية أول نوفمبر، باتنة، الجزائر.
6. شاليان جيرار، 1964، مصاعب الاشتراكية في الجزائر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
7. عباس مُجد، 1993، الإنداماجيون الجدد، مؤسسة دحلب، الجزائر.
8. لوفيفر هونري، 1963، ما الحداثة؟، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت.
9. ماركوز، 1979، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

المقالات:

1. بابل مُجد، 2004، الأسرة من مفهوم عصر النهضة إلى منظري الحداثة، مجلة العرب، سوريا، العدد 08، ص48.
2. ليوتار هلمان، 2002، الأسرة وقيم ما بعد الحداثة، ترجمة فؤاد عزيز، مجلة المستقبل العربي.
3. مراح عيسى، 2000، الأسرة في الأدب الجزائري رؤية تحليلية، مجلة فكر ونقد الغرب، العدد، ص 112.

المداخلات:

1. شريط عبد الله، 2004، مرافعة عن قانون أسري أصيل ومتفتح محاضرة بالمركز الثقافي الإسلامي، الجزائر.
2. الميلي مُجد، 2004، مسائل ثقافية حاسمة، مداخلة على هامش مؤتمر الحضارات، الجزائر.
3. نايت بلقاسم مولود قاسم، 1987، بين الأصالة والمعاصرة، ورقة بحثية في الأسرة بالمنظور الإسلامي، محاضرة في مؤتمر مستقبل الفكر الإسلامي منشورات المؤتمر، الجزائر.

1. Hamermas ,1988, jurgen le dixcours philosophique de la modernité, éditions gallimard, Paris.
2. Henri le febure, 1962, introduction la modernité, édition minut.
3. Jacque Derrida de thospitalite, 2001, ed fayerd galilee, Paris.
4. Teguia Mohamed, 1988, l 4 Algerie en guerre, opu, Alger.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

مُجدّ عابد الجابري من نقد العقل التراثي إلى تأسيس عقلانية عربية جديدة تساهم في النهضة الحضارية

Mohammed Abed al-Jabri from criticism of the heritage mind to the establishment of a new Arab rationality that contributes to the renaissance of civilization

بن التومي مسعودة^{*1}

1 جامعة محمد لمين دباغين-سطيف2- (الجزائر) ، bentoumimessaouda34@gmail.com

شوفي داود²

2 جامعة مُجدّ لمين دباغين _سطيف2_ (الجزائر) ، daoudchoufi19@gmail.com

ملخص:

لقد سعى الجابري من خلال مشروعه النقدي بالمساهمة في تحرير العقل العربي وإصلاحه ومنه تطوير المجتمع العربي وتحقيق النهضة فيه ، وهو يرى أنه لا يمكن للمجتمع أن يقوم بنهضة بعقل منغلق ، إننا بحاجة إلى عقل نحضوي متنور ، ونجده ينتقد العقل العربي التقليدي الذي سيطرت عليه الخرافة وعصر الانحطاط ، والقول بنقد العقل التراثي التقليدي واحداث القطيعة معه لا يعني أن الجابري يرفض التراث العربي اطلاقا بل إنه يدعو إلى أخذ الاشياء الإيجابية منه ، ونظرا لما للتراث من أهمية فإن الجابري يرى أنه لا يمكن أن نحقق نهضة عربية دون جعل التراث نقطة بداية ، من خلال نقد كل ما يؤدي إلى الانحطاط فيه من جهة ، ومن جهة أخرى قراءة التراث بأدوات ومنهجيات جديدة من خلال عقلانية جديدة معاصرة تنطلق أها العقلانية النقدية التي يحاول الجابري تأسيس معالمها في المجتمع العربي العقلانية التي تتوجه بالنقد للمناهج العربية التي أفقدت التراث أصالته وكيف يمكن من خلالها أن يكون للمجتمع العربي دور في التاريخ الحضاري البشري .

الكلمات الدالة: الجابري ، نقد العقل العربي، العقلانية النقدية ، التراث ، النهضة.

Abstract:

Al-Jabri has sought through his critical project to contribute to the liberation and reform of the Arab mind, including the development of Arab society and the achievement of renaissance in it, and he believes that society can not perform a renaissance with a closed mind, we need a enlightened renaissance mind, and we find it criticizing the traditional Arab mind dominated by superstition and the era of decadence, and saying criticism of the traditional heritage mind and causing a break with it does not mean that Al-Jabri rejects the Arab heritage at all but calls for

¹ (*) بن التومي مسعودة ، bentoumimessaouda34@gmail.com

taking positive things from it, and given the heritage It is important that al-Jabri believes that we cannot achieve an Arab renaissance without making heritage a starting point, by criticizing everything that leads to decadence in it on the one hand, and on the other hand reading heritage with new tools and methodologies through a new contemporary rationality that begins, it is the critical rationality that Al-Jabri tries to establish its features in the Arab society rationality that directs criticism to the Arab curricula that have lost heritage and how arab society can have a role in human civilization history.

Keywords: Al-Jabri, criticism of the Arab mind, critical rationality, heritage, renaissance.

المتن:

مقدمة:

يمثل التراث العربي حجر الأساس في التفكير الفلسفي المعاصر حيث نجد أن معظم الدراسات الفلسفية يكون للتراث العربي فيها نصيب ، حيث أن العودة إلى التراث في الدراسات والبحوث المعاصرة بات ضرورة ملحة ، لان الفكر المعاصر قد اجمع على أن التراث لا بد له من إعادة قراءة وتأويل صحيح يتناسب والعصر ، حيث يرى الكثير بأن التراث العربي هو سبب تخلف ورجعية المجتمع العربي ، فالتراث أدى إلى جمود العقل وعدم قدرته على التأمل والتفكير بشكل سليم ذلك لأن العقل يجد نفسه مقيدا في حدود لا يمكن تجاوزها ، إضافة إلى ما يضيفه على العقل من خرافات وتضليل ، وكل هذا استوجب الاتجاه إلى دراسة هذا التراث بالنقد وإضفاء العقلانية عليه ، والاتجاه مباشرة إلى نقد الأداة المنتجة له وهي العقل العربي الذي أفرزته الثقافة العربية وفقا للبنى المعرفية التي تشكل ضمنها ، والهدف من هذا هو محاولة تجاوز الحالة التخلف التي خيمت لقرون على الحضارة العربية وتأسيسا عقلانية عربية نقدية جديدة تساهم في التطور وتحقيق النهضة وفق لمشروع محمد عابد الجابري الذي يعلن الحرب على العقل التراثي ويدعو إلى تأسيس عقلانية نقدية تنهض بالأمة فما الداعي إلى نقد العقل التراثي وإعلان القطيعة معه؟ وما هي الأسس التي من خلالها يمكن تشكيل عقلانية عربية تساهم في النهضة الحضارية ؟

أولا: مفهوم العقل وأنواعه عند الجابري .

إن العقل بمفهوم عام هو تلك الملكة الفطرية التييقوم من خلاله التفكير والتمييز بين ما هو صحيح وما هو خطأ ، فهو أداة انتاج مختلف الأفكار التي تتأسس من خلالها علوم وثقافات الأمم والحضارات ما يدفعنا إلى التساؤل هل العقل واحد أم أنه مختلف باختلاف الحضارات ؟

إن المتعمق في دراسة مفهوم العقل ودوره في النهضة والتطور سيجد أن مفهوم العقل يختلف من فكر الى آخر ومن مفكر الى مفكر اخر ، بل وحتى في التسميات نجد العقل مختلف وفق للثقافة التي وجد فيها فنجد العقل اليوناني ، العقل الاوربي ،

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

العقل العربي... هذا الأخير الذي سنتناوله بالدراسة والبحث وفق ما قدمه المفكر المغربي محمد عابد الجابري فماذا يقصد هذا

الأخير بالعقل العربي؟ هل هو عقل واحد ثابت ام يتفرع إلى أنواع بدوره؟

وقبل تناول المفهوم الذي يقدمه الجابري للعقل العربي لابد من التطرق لمفهوم العقل هذا الأخير الذي يعرف بأنه "ملكة الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلية" (بدوي، 1984، صفحة 73) أي أن العقل هو الأداة التي تنظم تفكير الإنسان ويرتبه وفق ما تمليه المبادئ الكلية والعامة للفكر، حيث يرى لالاند أن العقل (Raison) لفظ مشتق من الأصل (Rat) وهي متفرعة من (ars) و (artus) وتعنيان كل ما يتناسب ويتحانس فيصبح متماسكا وقد تعني منظومة افكار مترابطة وقد يشير إلى الحساب والاستدلال (لالاند، 2000، صفحة 1159) ويظهر من خلال هذه التعريف إن العقل بمفهوم عام يساوي الفكر اذا يعبر عن نظام فكري يظم الربط والتناسق بين مختلف الأفكار فما موقف الجابري من ذلك؟

لم يعتمد الجابري في مشروعه الفكري على كلمة فكر بل نجده يستعمل مصطلح العقل العربي الذي يعرفه بأنه أداة فكرية وطريق في التفكير ساهمت في تشكيله جملة من المعطيات منها الواقع العربي ذاته بكل ما يحمل من خصوصيات (الجابري، 2009، صفحة 12) أي أن العقل عند الجابري يرتبط بالواقع الذي وجد فيه بل وان هذا الأخير هو الذي يشكله وهنا يمكن القول أن العقل العربي هو أداة فكرية ترتبط بالحضارة والثقافة العربية فالجابري يؤكد على أن لكل ثقافة عقل يتشكل في كنفها ومنه يمكن صياغة مفهوم العقل على أنه أداة الإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها وهي الثقافة العربية بالذات التي تحمل معها تاريخ العرب وتعكس واقعهم وتعبّر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن (الجابري، 1990، صفحة 14) فالعقل العربي اذا هو الأداة المنتجة لكل الأفكار والقيم ضمن خصائص ومميزات الحضارة العربية وهو يعكس واقع المجتمع العربي ويعبر كذلك عنما يعانينه من رجعية وتخلف عن ركب الحضارة المعاصرة.

وقد بدأ الجابري في دراسة العقل العربي من خلال التمييز الذي أجراه لالاند بين العقل المكون والعقل المكون اذا وظفه الجابري في كتابه تكوين العقل العربي أي أنه انطلق في مشروعه النقدي للعقل العربي من الإشكالية اللالاندية، فالعقل المكون هو العقل الفاعل في حين العقل المكون هو العقل السائد، الأول يقوم به الفكر حين البحث وهو الذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نتمدها في استدلالنا (بدوي، 1984، صفحة 345) وهنا قام الجابري بتأويل القسمة اللالاندية للعقل وفق ما يمكن أن نسميه عقل مشكل للعقل وعقل مشكل بالعقل فالأول عقل فاعل ومثمر ومنتج يحدد ذاته ويساهم في إنتاج عقل آخر في حين أن الأول هو عقل سائد قابل للحشو وتوقف عن الإنتاج لم يتحدد منذ اللحظة التي شكل فيها من قبل عقل آخر

ومنه يعرف الجابري العقل العربي من زاوية أخرى بأنه "العقل المكون أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية المنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لنقل تفرضها عليهم كنظام معرفي" (الجابري، 2009، صفحة 15) وهنا يجب الإقرار بأن العقل العربي بهذا المعنى عقل لا يعتمد على معقوليته وتأملاته الفكرية بل يعبر عن ذهنية راسخة مفروضة من قبل الحضارة والثقافة العربية وفق نظمها المعرفية، والحديث عن النظم المعرفية يدفعنا إلى القول بأنه يمكن تقسيم العقل

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

العربي إلى أنواع وفق لما تفرضه هذه النظم المعرفية في الحضارة العربية ، وبهذا فإن للعقل العربي ثلاث تقسيمات أو بعبارة أدق ثلاثة أنواع هي ، عقل بياني ، عقل عرفاني وعقل برهاني وكل عقل من هذه العقول تابع لبنية معرفية معينة وهذه العقول الثلاثة كل واحد فيها قائم بذاته منغلقة عليها ، في صراع مع العقول الأخرى فإذا كان كل عقل من هذه العقول يتشكل بطريقة إلزامية وفق لنظم معرفية تفرضها الحضارة العربية على العقل العربي أي قيمة يكتسبها هذا الأخير وأي دور وتأثير له ؟

وهنا يرى الجابري أن العقل العربي دائما مشدود إلى ذلك العالم الحسي اللاتاريخي الذي شيده عصر التدوين اعتمادا على أدنى درجات الحضارة هذه الأخيرة التي فرضت على العقل العربي طريقة معينة في الحكم على الأشياء وفقا لما وجد في عصر التدوين لأنه وفي هذا العصر تشكل العقل العربي وتشكلت النظم المعرفية التي أسسته ، حيث يمثل عصر التدوين اللحظة التي اجتمعت فيها كل البنى المعرفية التشكلت العقل مشكلا لمناهجه وآه واجتهاده من خلال البيان والاستثمار المناهج والمفاهيم كما في العرفان وبالترجمة كما في البرهان (الجابري، 2009، صفحة 508، 509) والنظم المعرفية للحضارة العربية التي شكلت العقل العربي هي :

__ البيان : وهو عالم المعرفة الذي تبنه العلوم اللغوية والفقهية والدينية للحضارة العربية الإسلامية وبنية هذا النظام يقابلها تشكل عقل بياني فقهية وهو عقل بسرعه الفقه وهنا كان العقل العربي عبارة عن نصوص فقهية موروثية ومفروضة (الجابري، 1990، صفحة 556)

__ العرفان : ويعبر عن حقل معرفي يتشكل من خليط عقائد واساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقد العرفانيون أنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر النص ، وهنا تشكل العقل العرفاني كعقل نظري تسيطر عليه الخرافة (الجابري، 1990، صفحة 557)

__ البرهان : وهو مرحلة دخول المعرفة الفلسفية والتي انحدرت إلى الثقافة العربية من خلال حركات الترجمة ، وهنا كانت بدايات الطابع العقلي الفلسفي وهنا يقول الجابري " إننا هنا أمام ترتيب جديد ، بل لعدة تأسيس كاملة العقلانية بين البيان والبرهان وعلى أساس نظرة واقعية وعقلانية إلى الأمور لمعالجة الواقع " (الجابري، 1990، صفحة 557) وهنا كانت لحظة تأسيس العقل البرهاني الذي يرى الجابري أنه يمكن اختصاره في فلسفة ابن رشد ، وهنا لحظة اكتمال العقل العربي غير أنه لم يلقى القبول لمبتجده وفق ما يتطلبه العصر كما أن النظم المعرفية قد جعلت العقل العربي ككل عقل فقهية والتوتر بين النظم المعرفية البيان والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة العربية أدى إلى خلل معرفي بارز في بنية العقل العربي ، تجلى هذا الخلل في غياب التقدم وتشكل العقل العربي في النهاية لحظة معرفية تكرارية (اللطيف، 2008، صفحة 101) والقول بأن العقل العربي يمثل لحظة تكرارية هو توصيف لحالة الجمود والتريدي التي أصابته لأنه عبارة عن بنية ذهنية ثابتة تشكلت في عصر التدوين وبقيت تتكرر في كل عصر ، فهو اذا عقل تراثي يدعي الأصالة يستمد أحكامه من نظم مفروضة عليه وكل شيء فيه تحصيل حاصل من خلال قياس الجديد على القديم دونما مراعاة لمتطلبات العصر ، وهذا هو السبب الرئيسي في

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

تخلف الحضارة العربية ، أنه العقل العربي السائد الراض للتجديد الذي بات هو العائق الأول أمام التطور وتحقيق النهضة وهذا ما يستدعي تهديم أسسه وآلياته وتحديد ما يتطلبه العصر وهذا ما يدعو اليه الجابري من خلال الإقرار بضرورة ممارسة النقد على هذا العقل من الداخل وإعادة تكوينه وتوضيح أسس فسادته وتجاوزها الى بناء عقلانية عربية نقدية تساهم في النهضة والتطور فكيف يمكن أحداث القطيعة مع هذا العقل ؟ وما هي دواعي وآلياته نقده عند الجابري ؟

ثانيا: نقد العقل العربي أسبابه وآلياته

إن القول بنقد العقل العربي يحيلنا إلى المشروع النقدي الذي جاء به الجابري والذي كان يهدف من خلاله إلى معالجة مشكلة التراث العربي والذي بات يشكل أزمة بحكم أنه يجعل العقل مقيدا ويمنع حرية التفكير ، لان التراث في الحضارة العربية هو الذي يتشكل فيه العقل وفق نظمه المعرفية ، وبدل من توجيه النقد للتراث لا بد من نقد الأداة المنتجة لهذا التراث ، أي توجيه النقد للعقل العربي التراثي فالجابري يرى أن التراث يعبر عن الموروث العربي الذي تعرض للجمود منذ قرون حيث تحول إلى عقبة تحول دون النهوض والدخول في ركب الحداثة ، لذا لابد من التوجه بالنقد للعقل العربي التراثي وامتداده في الالامعقول العربي الحديث والمعاصر ولعل أهم دواعي نقد العقل التراثي هو البحث في تردّي وتراجع الحضارة العربية وكذا البحث في كيفية بعث نهضة حضارية تساهم في تطور الحياة ، فالفكر العربي حسب الجابري مطالب اليوم بنقد المجتمع ونقد العقل بروح علمية معاصرة (الجابري، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1993، صفحة 42) وهذه دعوة ضرورية وملحة وذلك لأن المشروع النقدي الذي يدعو إليه الجابري يستهدف وبصورة مباشرة المجتمع والحضارة العربية بكل ما تحويه من نظم معرفية تجاوزها الزمن ، والتركيز أكثر على نقد العقل العربي باعتباره الأداة المنتجة لكل هذا الانحطاط والتخلف الذي تشهده الحضارة العربية ولا بد لنا من نقد بنية هذا العقل وآلياته الموروثة من النظم المعرفية التي خلفها عصر التدوين لأنها العائق الأول أمام التطور حيث يقول الجابري "اننا نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل مجرد كلام فارغ مالم تستهدف أولا وقبل كل شيء كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط" (الجابري، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1993، صفحة 20) أي لابد من هدم كل عناصر الانحطاط في الفكر العربي من خلال تهديم بنية العقل العربي الموروثة من نظم المعرفة لعصر التدوين ، والمقصود ببنية العقل العربي " جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة ورؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة وإنتاجها " (الجابري، تكوين العقل العربي، 2009، صفحة 70) ومن خلال هذا المعنى الذي يحمله مفهوم بنية العقل يتضح أن كل التركيز لا بد من أن يكون على هذه البنية والنقد لا بد أن يكون موجه إليها بطريقة يكون فيها الهدم اولى من التثبيت وذلك لأنها تتحكم بطريقة محكمة وفعالة في رؤية العربي للأشياء بل وتفرض عليه هذه الرؤية وواسلوب تعامله وتلقيه للمعارف والأفكار من دون أن يبدي فيها أي رأي ، لأنه تقبض سيطرتها على العقل بصورة كلية ولا تدع له مجالاً للتفكير لأنها تركز العقل السائد الذي لا بد أحداث القطيعة الجذرية معه ذلك لأن مثل زمن الاشعور زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي الذي يجعل مراحل مختلفة تعيش في نفس البنية العقلية (الجابري، تكوين

العقل العربي، 2009، صفحة 42) فالعقل العربي هنا لم يتغير بل بقي يكرر ذاته في كل مرحلة مهما كانت مختلفة ، وحتى وإن كانت لا تمد بصلة لما يحدث في العالم المعاصر ذلك لأن العقل العربي بقي ثابتاً على الشكل الذي ظهر به في عصر التدوين فهو بنية تعيد نفسها لا على شكل سيروية تاريخية بل على شكل بنية لاشعورية تخفي نفسها وتعتقد أنها جديدة لكن في الحقيقة هي لا تنتج جديداً بل قديم وقديم وباستمرار وتكرار (الجابري، تكوين العقل العربي، 2009، صفحة 43) جعل الحضارة العربية تعيش في حلقة مفرغة لا تجديد ولا تطور فيها ، " فالفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقده وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل " (الجابري، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1993، صفحة 19) ومنه بات لا دور ولا تأثير للعقل لأن كل شيء في الحضارة العربية تحصيل حاصل قائم على القياس ، قياس الحاضر بـماضي دون مراعاة اختلاف ظروف وعصر كل منها ، وهنا لا بد للعقل من أن يتغير بنيته وآلياته التي تعد فاشلة لهذا العصر ، والقول بتغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة كل ذلك ممارسة العقلانية النقدية على العقل التراثي (الجابري، 1990، صفحة 568) وهنا يقدم الجابري قراءة جديدة للتراث والعقل التراثي من خلال قراءة التراث بأدوات ومنهجيات جديدة وب عقلية معاصرة تنطلق من العقلانية النقدية من خلال نقد المناهج العربية التي أفقدت التراث العربي أصالته من جهة ومن جهة تكريس العقل التراثي الذي بقي جامداً وساهم في إرساء عوامل الانحطاط الفكري ، وهذا ما يتطلب قيام روح نقدية تساهم في إزالة كل العناصر اللاعقلانية من الحضارة العربية لأجل تحقيق شرط النهضة والتطور فكيف يمكن تأسيس عقلانية عربية جديدة تساهم في تطور ونهضة الأمة العربية ؟ ثالثاً: العقلانية النقدية وتحقيق النهضة الحضارية .

إن الحديث عن نهضة حضارية يستدعي استحضار عقل ناهض أو ما يمكن أن نسميه بعقل رائد يساهم في تقديم مشاريع فكرية مثمرة تخلص المجتمع العربي من حالة الركود والتخلف الذي يعيش فيه حيث أن الواقع يشهد غياب الفكر والعقل في الحياة العربية ، ذلك لأن الذات العربية تحتقر ذاتها فهي ترى أن التطور شيء لا يمكن أن تحققه فالتخلف والرجعية سيطرة بشكل كلي على العقل العربي ، لذا لا بد من بعث آليات نهضوية تساهم في تحقيق النهضة العربية وتكون البداية الأولى لها من التراث العربي فالجابري يرى أن أي نهضة وتحديث لابد من أن تقوم على أنقاض القديم إذ ينتظم في تراث بشكل هذا الماضي وهو مخزون في الذات العربية وبنيتها العقلية وتراثها الذي يتجلى فيما لهذه الذات من علوم فقه وبلاغة وفلسفة وعقيدة والتحديث لا يمكن أن يكون إلا من خلال ما تحويه هذه الذات (الجابري، التراث والحداثة، 1999، صفحة 15) وهذا نظراً لما للتراث من أهمية بالغة فالجابري يرى أنه لا يمكن قيام نهضة عربية معاصرة دون جعل التراث نقطة البداية وهذا من خلال إخضاع التراث العقلانية النقدية وفق عقلية جديدة .

والمقصود بالعقلانية تلك الممارسة العقلية التي تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه انما موقف ضد التقليد (الجابري، التراث والحداثة، 1999، صفحة 24) فنحن لا تلغي التراث بل نطلق منه لكن ليس كأنه حقيقة ويقين مطلق

بل نتوجه له بالنقد ونأخذ منه ما أكدت العقلانية النقدية أنه صالح ونترك ما كان فاسدا فيه ، وفقا للروح النقدية العصرية التي نقصد بها رؤية تهدف إلى الكشف عن الأسس المعرفية التي أنتج بها العقل العربي ثقافته وممارسة النقد على هذه الأسس بهدف التحرر من بعضها وتحديد الثقافة العربية والنهوض بها (الجابري، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1993، صفحة 42) وهنا دعوة لتجديد الفكر العربي من خلال إعادة تجديد ماهو صالح في الثقافة العربية ورفض ما كان سببا في انخراطها وتراجعها والدعوة إلى تحقيق روح النقد هو بالضرورة دعوة إلى العودة إلى الفلسفة والإيمان بضرورة الفكر الفلسفي النقدي اذ لا يمكن تحقيق العقلانية النقدية الا في رحاب الفكر الفلسفي ومن خلال هذه العقلانية فقط يمكن النهوض بالفكر العربي

لأن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد ادوات تفكيرنا وصولا الى بناء ثقافة عربية معاصرة وأصيلة وتجديد الفكر لا يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها من خلال الحفر داخل هذه الثقافة والتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها (الجابري، التراث والحداثة، 1999، صفحة 33) لأجل بلوغ ركب الحضارة الإنسانية .

خاتمة:

ونستنتج في الأخير أن العقل العربي الذي أفرزته عصر التدوين هو عقل يهضم كل شيء وقابل لحشو يتلقى كل الافكار على أنها حقائق مقدسة ، فالعقل العربي يمثل تلك البنية الذهنية التي تشكلت في عصر التدوين ولم تتغير ابدا بل نجد أنها تكرر نفسها ، كما أن العقل العربي بات عقلا تراثيا لا يتأمل ولا يستمد أحكامه من معقوليته بل يستمدّها من النظم المعرفية التي تفرضها عليه الحضارة العربية، لذا جاء المشروع النقدي للجابري مستهدفا الأداة المنتجة لمثل هذا الانحطاط أنه العقل العربي الذي يتصدى الجابري لنقده وهو العقل التراثي الذي ساهم في رجعية الحضارة العربية وإعلان القطيعة معه ، وتأسيس عقلاني عربية جديدة هي العقلانية النقدية التي من خلالها يمكن تحقيق النهضة من خلال تحديث الفكر العربي وأدواته وآلياته وتعزيز الروح النقدية لماضي وحاضر الأمة لأجل مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي .

قائمة المراجع

- اندريه لالاند. (2000). موسوعة لالاند الفلسفية (الإصدار 2). بيروت: منشورات عويدات.
- عبد الرحمان بدوى. (1984). الموسوعة الفلسفية (الإصدار 1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- كمال عبد اللطيف. (2008). الفكر الفلسفي في المغرب (الإصدار 1). القاهرة: دار رؤية للنشر.
- محمد عابد الجابري. (1999). التراث والحداثة. بيروت، 2: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد عابد الجابري. (2009). تكوين العقل العربي (الإصدار 10). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد عابد الجابري. (1993). نحن والتراث (الإصدار 6). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- محمد عابد الجابري. (1990). بنية العقل العربي (الإصدار 3). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث و الحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

قراءة في تكوين العقل العربي عند الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري

A reading on the formation of the Arab mind according to the Moroccan philosopher Muhammad Abed al-Jabri

عيشوش سميرة¹

¹كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الصفاقس (تونس)، aichouchesamira72@gmail.com

ملخص:

لقد تعددت القراءات والمناهج التي عرضت للتراث العربي، وفي ظل الراهن الإبتسمولوجي أصبح من المهم البحث عن أسباب تخلف العقل العربي، وخلفت هذه الإشكاليات مساءلات عدة عن إرثنا الثقافي والحضاري وسبل دفع هذه الإرث إلى الأمام. في نظرة ذات أبعاد فلسفية فكرية عميقة رصد الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري في ربايته نقد العقل العربي، تكويننا وبنية هذا المشروع الحداثي، الذي حاول اكتشاف أسباب تخلف العقل العربي عبر دراسات تحليلية نقدية، وبهذا قد أسس لمشروع نهضوي، يحلل فيه تركيبة العقل العربي بأبعادها الاجتماعية والثقافية بمقاربة إبتسمولوجية.

Abstract:

There have been many readings and approaches presented to the Arab heritage, and in the current epistemological context, it has become important to search for the causes of the backwardness of the Arab mind, and these problems left many questions about our cultural and civilizational heritage and the means to advance this legacy forward.

In a view of deep philosophical and intellectual dimensions, the Moroccan philosopher Muhammad Abed Al-Jabri observed in his quadrant the criticism of the Arab mind, the composition and structure of this modernist project, which tried to discover the causes of the backwardness of the Arab mind through critical analytical studies, and thus he established a renaissance project, in which he analyzes the composition of the Arab mind with its social dimensions And cultural with an epistemological approach.

المتن:

مقدمة:

ما تزال ثنائية التراث والحداثة محط نظر وانشغال لدى الدارسين فقد عنيت هذه الثنائية باهتمام لدى العديد من الدارسين العرب المحدثين.

تعد تجربة الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري أحد التجارب الحداثية التي أرادت الغوص في هذا التراث والبحث في أغواره عبر النقد والتحليل وتتفرد تجربة الجابري في أنها قاربت هذا التراث برؤى جديدة وبمداخل استيمية مستفيدة من المناهج الحديثة في الطرح والتحليل.

وعبر مشروعه الموسوم بنقد العقل العربي أراد الجابري دراسة هذا العقل عبر تقنية التشريح والنقد والتحليل في آن فكيف حلل لنا الجابري هذا العقل سواء على مستوى بنيته أو مستوى تكوينه وكيف رصد لنا هذه المقاربة الإستيمولوجية.

أولاً: تكوين العقل العربي برؤية الجابري الفيلسوف

1. ثنائية المعقول وإلا معقول في الخطاب القرآني:

ضمن هذه الثنائية يرى الجابري تمظهرها في الصراع القائم بين التوحيد والشرك، لكن هل تغيرت طبيعة الخطاب على المستوى التاريخي والزمني، الإجابة بالنفي إذ يعتبر الجابري أن طبيعة الخطاب تميزت بالثبات وعدم التبدل تاريخياً وزمنياً فخطاب إبراهيم لقومه مماثل لخطاب النبي لقريش بل ومع حصول تبادل للأدوار بين المعقول واللامعقول بعد عجز اللامعقول عن فهم المعقول حصل هذا التبادل عبر مساءلة أوجدها اللامعقول بإيجاد أدلة وحجج تتجاوز الطبيعة وما هو محسوس عبر أدلة وحجج ميتافيزيقية للتصديق بالنبوة. (محمد عابد الجابري 1984ص136).

وهنا يخلص الجابري إلى أن الكون كنظام والقرآن كبيان هما العنصران الرئيسيان في الإطار المرجعي الذي يستند إليه العقل في القرآن الكريم في صراعه مع اللاعقل. (محمد عابد الجابري، 1984.ص136)

وبهذا يتحدد المعقول الديني العربي ضمن عناصر أساسية ثلاثة وهي إمكانية معرفة الله والقول بوحدانية الله والقول بالنبوة. (محمد عابد الجابري، 1984.ص139)

2. العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية:

لم يكن العالم العربي والإسلامي ليعزل نفسه عن العالم الخارجي تأثيراً وتأثراً وهنا يتبين للجابري حضور وافد جديد وهي الهرمسية التي هي عبارة عن مجموعة من الكتب تنسب إلى الإله هرمس. (محمد عابد الجابري، 1984.ص175)

وهي أول وافد على هذه الثقافة والهرمسية مجال يتسع لثلاثة أطياف الهرمسية والعرفانية الصوفية والغنوصية. (محمد عابد الجابري، 1984.ص186)

3. تجليات العقل المستقيل لدى الفلاسفة المسلمين:

عرض الجابري لتجربة الفلاسفة المسلمين ضمن ثنائية المعرفة مقابل الايدولوجيا ،هذا الأخير الذي كان حاضرا في خطاباتهم.

لقد كان الفيلسوف العربي فخر الدين الرازي يمارس مهنة الطب بموازاة مع الفلسفة لكن التغير واضح بينهما عن الجابري فالرازي الطبيب ليس هو الفيلسوف فلقد طفت الصبغة الروحانية والغنوصية عليه ولقد كان الرازي وبحسب الجابري خليطا من فلسفات عدة أو ماسمي بالأفلاطونية المحدثة .(مُجدّ عابد الجابري، 1984.ص197) وعبر رسائل إخوان الصفا تمتد الهرمسية إلى ميدان العقائد فهي حاضرة في أطروحات المتكلمين وبخاصة الغلاة منهم الروافض والجهمية.

فرسائل إخوان الصفا مدونة هرمسية بحسب الجابري ،فهي تتبنى الطرح الهرمسي وتتبنى نظرية الإله المتعالي الذي لايعبر عنه بالوصف وكذلك في إلحاحها على الطبيعة الإلهية للنفس البشرية ليس ذلك فحسب بل وكذلك بعنايتها بعلوم التنجيم والكيمياء وغيرها من العلوم التي لايجتويها العقل.(مُجدّ عابد الجابري، 1984.ص199) إذن العقل المستقيل لدى هؤلاء الفلاسفة الغنوصيين الذين تبنو منهجا لاعقلانيا في فلسفاتهم تأثرا بثقافة غير أصيلة بل وافدة على ثقافتنا والتي أخذت موقعا جوهريا داخل هذه الثقافة إلى حد الاندماج داخلها. (مُجدّ عابد الجابري، 1984.ص202)

ثانيا: تنصيب العقل وبداية التحول المعرفي لدى الفلاسفة المسلمين

يظهر لنا الكندي كأول فيلسوف عربي وأول من دشّن دولة العقل بحسب الجابري ولوان الكندي تجاوز نظم المعرفة وانخرط في الصراع الأيديولوجي ويبدو جليا للجابري من تجربة الكندي الخاضعة لمنطق العقل وفي مواجهتها للغنوص والعرفان وعبر خوض الكندي سجلات تجاوز خطابه فيها البعد العقلائي لذلك يصف الجابري خطاب الكندي بالخطاب الجدلي الذي لا يتعدى حدود التقرير ولا يقترب من البرهان بأي شكل من الأشكال. (مُجدّ عابد الجابري، 1984.ص248) وهنا موضع الجابري تجربة الكندي كتجربة عقلانية لكن بمحدود ضيقة فرضتها سلطة أيديولوجية فيذلك العصر الذي عاش فيها الكندي. (مُجدّ عابد الجابري، 1984.ص141)

وبالنظر إلى الفارابي الفيلسوف والتجربة التي خاضها هو كذلك سلعيا إلى إعادة الوحدة للفكر بعد التمزقات التي شهدتها عصره وعبر دعوته إلى تجاوز الخطاب الكلامي والجدل السفسطائي والأخذ بخطاب العقل الكوني فكيف يتحقق له ذلك.

تبنى الفارابي منهجا أو منحى منطقيا عبر فلسفة ذات صبغة سياسية دعا إلى خطاب عقلي كوني يعني خطاب برهاني متجاوزا بذلك خطاب الكندي لكن هل اختلف الخطابان أم تشابها هذا ما نود تبياناه كالتالي.

يجري الجابري مقارنة بين الخطابين ومقاربة إبستمولوجية معرفية يرى فيها تشابه الخطابين إبستمولوجيا فهما خطابان جديان داخل الثقافة العربية الإسلامية سجل اللحظة الجديدة في تكون العقل العربي مقارنة بالسائد قبلهما حيث كان البعد البياني هو البعد المسيطر في الثقافة العربية الإسلامية مع البعد العرفاني خطاب بياني تحمله علوم اللغة وعلوم الدين وخطاب عرفاني عبر العقل المستقيل غير الأصيل والدخيل على هذه الثقافة عبر التشيع والتصوف والكيمياء والتنجيم (مُجد عابد الجابري، 1984. ص248) ولا ننسى هنا تجربة ابن سينا وعبر فلسفته المشرقية ذات الاتجاه الروحاني الغنوصي كان لها أبعاد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانية منفتحة حمل لواءه المعتزلة وبلغت أوجها مع الفارابي إلى عقلانية ظلامية قاتلة. (مُجد عابد الجابري، 1984. ص266)

ثالثا: تجربة ابن رشد الفيلسوف وتوحيها للعقل

بعدان ميز الجابر يبين عقليين متصارعين في الثقافة العربية الإسلامية عقل عقلائي وآخر لا عقلائي وعبر تجربة ابن رشد مختلفة عن تجربة من سبقه من الفلاسفة ليس بمحتواها المعرفي بل بجوهرها لأنها تبنت المفاهيم ذاتها لكن تجربة أحدثت قطيعة مع العقليين السابقين البياني والعرفاني هذه القطيعة التي حدثت بسبب العقل.

1. القطيعة الإبستمولوجية مفهوما توج التجربة الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية:

القطيعة الإبستمولوجية هي عبارة عن مفهوم منهجي تبناه غاستون باشلار يرى أن العلم لا ينمو اتصالا بل انفصالا تتحقق هذا التطور عبر انفصالات عند ظهور مفاهيم جديدة تعجز المفاهيم القديمة عن تفنديها. وهذه القطيعة تخص طريقة التفكير وليس الموارد فهي عبارة عن تحليل علمي لعقل تشكل لإنتاج معرفة ما. وليس تحليلا للمعرفة ذاتها (يوسف حسين ومُجد عابد الجابري 1993 ص20)

فالقطيعة تتناول الفعل العقلي والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما بواسطة أدوات هي المفاهيم وداخل حقل معرفي معين. (مُجد عابد الجابري 1993. ص20)

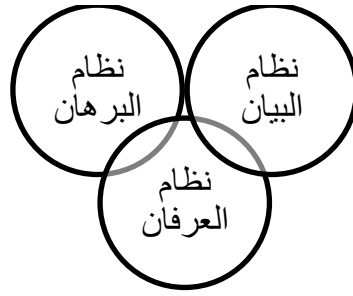
وبهذا فهذه القطيعة مست العقل العربي عبر فيلسوفها ابن رشد ممثلا للمغرب العقلائي مقارنة بالشرق العربي الغنوصي غير العقلائي ممثلا في ابن سينا.

رابعا: بنية العقل العربي

ضمن مشروعه نقد العقل العربي رصد مُجد عابد الجابري في مصنفه الثاني بنية العقل العربي ثلاثة نظم معرفية أسست العقل العربي وتحكمت في منظومته الثقافية بل وسيطرت عليها وهي كالتالي:

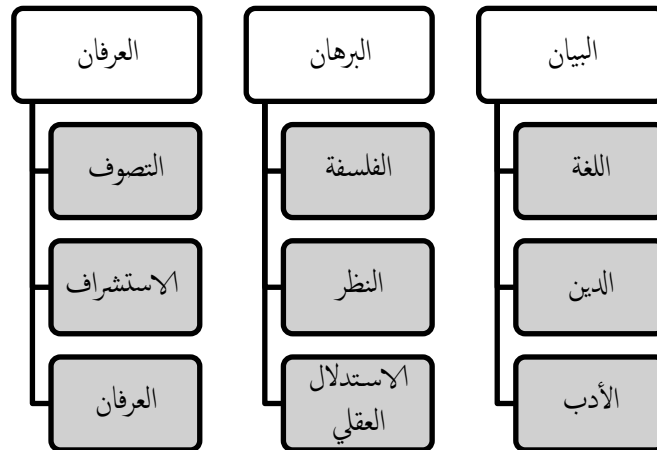
بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الشكل 1: أنظمة المعرفة داخل العقل العربي.

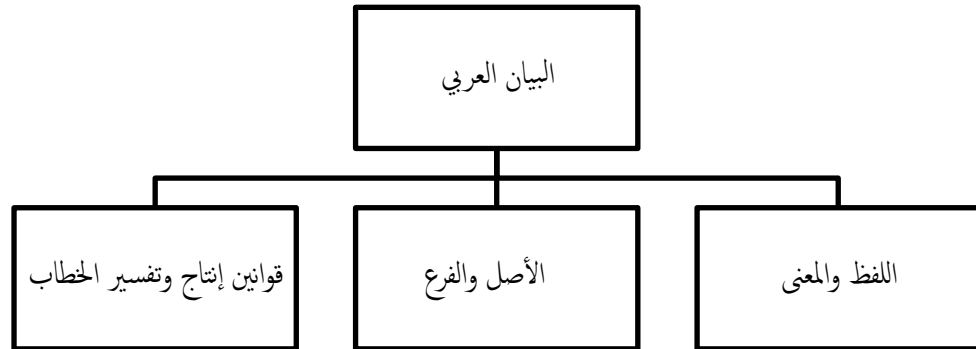


هذه الأنظمة أنتجت ثلاثة عقول عربية عقل بياني يستمد معرفته من الدين عقل جامد محكوم بالجمود يدور حول فلك النصوص، شكل سلطته على حساب الفهم والمعنى والعقل. العقل العرفاني عقل ظلامي ذو معتقدات قديمة خرافية وافده ودخيلة عقل خرافي. العقل البرهاني لا يثق إلا في الأحكام العقلية المنطقية. (يوسف حسين، 2020)

الشكل 2: أنظمة المعرفة وتشكلاتها داخل العقل العربي.



الشكل 3: نظام البيان العربي.



هذا ولقد تأسست الرؤية البيانية العربية على التصور الذي يقدمه القرآن عن العلاقة القائمة بين الله الطبيعة الإنسان. وبهذا وبعد هذا التحليل ينتصر العقلان البياني والعرفاني على حساب العقل البرهاني وان كان له بعض الحضور عبر القطاعات الاستمولوجية التي مست الثقافة العربية الإسلامية. هذا ولقد كان العقل العربي عقلا تمحور حول اللغة مما جعله عقلا بيانيا مقارنة بالعقل الغربي البرهاني التجريبي الذي يخلق له ديناميكية فكرية تجاوزت حدود اللغة.

خامسا: ثنائية التراث/الحداثة في مشروع المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري

أسس الجابري مشروعه الحداثي عبر مساءلة هامة مفادها لماذا تأخرنا وللإجابة عنها حشد العدة لمشروع نهضوي حضاري يتبنى إبعادا ومقاربات معرفية وان كان الجابري لا يؤمن بالقطيعة مع هذا التراث فهو يعيش فينا ونعيش فيه على حد تعبيره وهذا ما أوضحه الباحث ابو يعرب المرزوقي في قراءته لمشروع الجابري. ويؤكد محمد سبيلا على لسان الجابري بان هذا الأخير ليس قارئا تراثيا للتراث بل هو قارئ حداثي له ويؤكد محمد سبيلا هنا إن مقارنة الجابري مقارنة علمية حيادية فهي تقوم على النقد والتحليل عبر فلسفه نقدية تحليلية. وان كان ما ينشده الجابري في هذا العقل تجديد لهذا العقل عبر عملية تحديثه لا تتوقف عند مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية المعاصرة بل أيضا تتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد، وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون. وأي انطلاقة لابد لها لا بد لها من التوجه العقلاني والتوجه البياني العقلاني.

خاتمة:

عبر مشروع حدثي نحضوي أطلقه المفكر والفيلسوف المغربي المعاصر محمد عابد الجابري مشروع قارب فيها العقل العربي بنية وتكوينها منذ لحظة ميلاده وتشكله محيطا بكل المؤثرات سواء كانت خارجية وافدة أم أصيلة في تراثنا العربي الإسلامي.

رأينا أن العقل العربي انقسم ثلاثة أقسام وفق نظم معرفية ثلاثة وهي نظام البيان ونظام العرفان ونظام البرهان. وأقر الجابري بتفاوت هذه الأنظمة زمنيا وتاريخيا داخل العقل العربي.

وإذ يرى الجابري سيطرة العقل البياني والعقل البرهاني على العقل العربي وبالتالي على أنظمة المعرفة داخل الثقافة العربية الإسلامية مع حضور للعقل البرهاني عبر التجربة الرشدية مع الفيلسوف ابن رشد وعبر حدوث بعض القطاعات الاستمولوجية التي مست الثقافة العربية الإسلامية على مستواها الفكري خاصة.

في سؤال النهضة كما رأينا ينشد الجابري العقل البرهاني العقلاني مستندا إلى نماذج حضرت في تراثنا العربي الإسلامي والذين أحدثوا تمفصلات معرفية لدرجة القطيعة وهي التي لأجلها أسس الجابري مشروعه الحدثي.

قائمة المراجع:

* الكتب:

1. مُجدّ عابد الجابري، (1993)، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط 6.
2. مُجدّ عابد الجابري، (1984)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1.
3. مُجدّ عابد الجابري، (1986)، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1.

* البرامج التلفزيونية:

1. يوسف حسين، قراءة في تكوين وبنية العقل العربي، حصة تلفزيونية، تاريخ الاطلاع: 27-05-2021، https://www.youtube.com/watch?v=6_8HFS1NG8o.
2. يوسف حسين، مفهوم القطيعة الاستمولوجية لمُجدّ عابد الجابري الفكر الغربي والفكر المشرق، حصة تلفزيونية، تاريخ الاطلاع: 27-05-2021، <https://www.youtube.com/watch?v=f3COIWTSM-Q>.
3. مُجدّ نصر الله، ستون دقيقة الامسية الفكرية للمحمد عابد الجابري، نادي الاحساء الادبي، مقابلة تلفزيونية، تاريخ الاطلاع: 20-05-2021، <https://www.youtube.com/watch?v=wB9rAhD6mdI>.
4. تركي الدخيل، اضاءات، مقابلة تلفزيونية، تاريخ الاطلاع: 25-05-2021، <https://www.youtube.com/watch?v=7cmTUDy8fsw>.
5. خارج النص مشروع رباعية نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، حصة تلفزيونية، تاريخ الاطلاع: 324-05-2021، <https://www.youtube.com/watch?v=B2moJd2krTo>.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

مقولة الغيب كبنية معرفية في العقل الإسلامي وانعكاسه الجدلي في العقل العربي المعاصر

The saying of the unseen as a cognitive structure in the Islamic mind and its controversial reflection in the contemporary Arab mind

بن يحيى نعيمة*

¹جامعة مولود معمري / تيزي وزو (الجزائر)، nomidiabenyahia@gmail.com

ملخص:

يشكل الدين حلقة مهمة في العقل الإسلامي والعربي، وبهذا الشكل فإنه لابد دائما من إعادة النظر، في تحديدات المعرفة الموروثة، لأن الفكر المجرد أو المتعالي، لا يمكن أن يكون وحده موضوعا للمعرفة، فالإنسياق وراء موجة الحداثة، سيجعل الأمر أكثر إشكالا، تجاه مقولة الغيب، لذلك على العقل الإسلامي والفكر العربي، خلق نموذج أو محاكاة القيم، لإبداع نظرية جديدة، تأصل لقيم الحداثة، وتتجاوز القراءات التجزيئية، التي تفصل بين الروحي والمادي، بين الموروث والحداثة، لكي تتوسل نظرية المعرفة في العقل العربي، وكذلك محاولة إتخاذ مسلك آخر يساهم في تأسيس نمط جديد، في المعرفة النقدية العربية، يقترن بوعي نقدي تجاه الأزمة.

الكلمات المفتاحية: الدين، العقل الإسلامي، المعرفة، الموروث، الغيب... إلخ.

Abstract:

Religion is an important link in the Islamic and Arab mind, and in this way it is always necessary to reconsider, in the definitions of inherited knowledge, because the thought of the gard or transcendent, can not be alone the subject of knowledge, the drift behind the wave of modernity, will make it more problematic, towards the saying of the unseen, so On the Islamic mind and Arab thought, create a model or simulation of values, to create a new theory, rooted in the values of modernity, and go beyond the fragmentary readings, which separate spiritual and material, between heritage and modernity, in order to beg the theory of knowledge in the Arab mind, as well as try to take Another course contributes to the establishment of a new pattern, in the Arab monetary knowledge, coupled with a critical awareness of the crisis.

Keywords: Religion, Islamic mind, knowledge, heritage, unseen... etc.

^(*)المؤلف المرسل: بن يحيى نعيمة، الايميل: nomidiabenyahia@gmail.com

مقدمة:

من بين المسائل التي عاناها العقل الإسلامي، منذ أن خرج من وصاية العقل اللاهوتي إلى وصاية العقل النقدي، هو الإشتغال بمقولات الدين، كمقولة الغيب، التي عبرت عن بعض الحقائق التي لا تهدأ. لأنها لا تصمد أمام الزمان، وهي لا تقوم إلا به، أي أنها لا تتطور إلا داخل الديمومة المتجددة، ويعتبر هذا الإثبات بنية معرفية في العقل الإسلامي وانعكاس لجدلية الفكر العربي المعاصر، لكن هذا الإثبات العقلي ليس هو الإيمان بما هو شعور بالامتلاء الروحي لوجود كائن أعلى، بل سعي إلى الاستدلال بمحض العقل والبرهان، وهذا ما توصل إليه الكثير من الفلاسفة المسلمين أمثال الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون.... الخ، ليرتقل هذا الحضور للمفكرين العرب المعاصرين، ضمن آفاق حداثة، حيث أنه لا يمكن لهذا التوجه المعرفي أن يتوقف عند لحظة واحدة، لأن العقل في الإبيستيمولوجيا المعاصرة لا يتكئ على شيء غيره، وهو ما يعرف بالعقلانية المفتوحة، أما العقل الإسلامي فهو إثبات مسائل، ثم بعد ذلك إخضاعها للشرع. إن هذه الجدلية تنال علاقة معرفية مهمة، لتجديد الفكر العربي، والانتقال به من وحي الإيمان إلى حضور كلي أو جزئي في المعرفة، ويتجلى الدين كمحرك وبنية حضارية للبحث في معايير المجتمع. ومن هنا نطرح الإشكال الرئيسي الأول: هل يمكن لمقولات الدين في الفكر الإسلامي أن تعبر عن ممارسة عملية لتكوين عقل نقدي؟ وكيف يمكننا أن نستنتج بنيات معرفية، ضمن موروث ديني يساعد على السير في التجديد؟

وللإجابة عن ذلك يمكن معالجته على ثلاث مستويات:

المستوى الأول: مقولة الغيب وكيف تناوّلها الفلاسفة المسلمين كمستوى معرفي.

المستوى الثاني: الجدل العربي حول هذه المقولة بين القبول والرفض.

المستوى الثالث: مميزات العقل العربي المعاصر وفق بنيته الجدلية.

أولاً: مقولة الغيب وكيف تناوّلها الفلاسفة المسلمين.

إن العقل الإسلامي والعقل العربي يشترك اشتراكاً لا يخلو من ابتكار وابداع مع شرعية الدين ومقولاته، لكن المجتمعات العربية والعادات والتقاليد المتدنية بنيويًا تعيش حالة من التناقض، حول مسائل متعلقة بالغيب، والتي تحتكم إلى وصاية المعتقد، الذي سيتحول فيما بعد إلى معتقد لازم، وهذا ما يجعل البنية هشّة تحتاج دائماً إلى الوعي المتجدد، وخصوصاً بين العقل اللاهوتي والعقل النقدي والخضوع السياسي، حول مسائل ادراكات معاني القرآن الكريم وتاصيلها للحقيقة، ويختلف هذا الأمر خصوصاً حينما يتعلق الأمر بالغيب، ولقد تناول الفلاسفة المسلمين مقولة الغيب كمستوى معرفي، فإذا ماعدنا إلى تتبع مسار المفهوم أولاً علينا تبيان حقيقته بين الفلاسفة المسلمين.

1- مفهوم الغيب:

"والغيب في اللغة: قال الإمام اللغوي ابن فارس: غيب، الغين والياء والباء، أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون، ثم يقاس على ذلك ويستنبط منه معاني شتى.

فالغيب كل ما غاب عنك مما لا يعلمه الله" (عثمان جمعة ضميرية، 1988، ص 13)

ولكي نقرب المعنى نجد أن الغيب دائما مايقابل الشهادة، "فالغيب شيء موجود ولكنه مستور بحجب من الظلمات أو النور— يتبين من حديث القرآن الكريم عن عالم الغيب والشهادة أن كلا العالمين عالم موجود، إلا أن عالم الغيب مستور وعالم الشهادة ظاهر." (عبد المجيد بن محمد الغيلي، 2014، ص8)

ولفظه "الغيب" في الاعتقاد الإسلامي معنيان متقاربان، لكن بينهما بعض الاختلاف بحيث الدلالة المقصودة: أ/ فمن حيث الدلالة على الزمان، يعني كل ماخفي على علم الإنسان من أمور الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو المقصود بهذه الآيات ونحوها: {تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك} (هود:49). ب/ ومن حيث الدلالة على المكان: يعني الغيب عالما ووجودا خالصا لاتصل إليه حواس الإنسان وطاقة عقله، وذلك كوجود الله سبحانه، الذي لا يحويه مكان، وعالم ما بعد الموت والآخرة، وعجائبها وبعض المخلوقات التي لانشاهدها كالملائكة." (اللباس بلكا، 2008، ص9).

فالمعنى الأول: يتعلق بالمجرد الخارج عن العالم الشهودي، الذي يصرف عن ادراكات العقل البشري، ويتعدى نطاق حدود معرفته، ولا يمكن فهمه إلا بإيمان، فليس يستلزم حضور المطلق ولا يمكن التفكير فيه. والمعنى الثاني: يتعلق بالوعي الإنساني وعلاقته بهذا العالم الشهودي الذي يتطلب حضور العقل والقلب معا في إدراك بنيته.

فاللغة أحيانا ماتعب عن المفهوم، بحيث تقتصر على بيئته دون الرجوع إلى التأصيل الأول الذي يمكن السكون فيه، وقد يعبر عن الغيب أيضا سابقا بما يعرف بما وراء الطبيعة، أو حاليا الميتافيزيقا، أو خارج الكون في فضاء محاث للكون، ولكن هناك أمر مفارق بين عالم الغيب وعالم ما وراء الطبيعة، فالميتافيزيقا تحين في نشاط الإنسان، ومحاولاته في البحث عن العلل الأولى والظواهر التي أحيانا لانجد تفسيرها لها، علميا أو ظاهريا، عكس الغيب الذي يقترن بالعقل، ويؤسس لمعرفة مقدسة، مرتبطة بصفة الدين، التي يعبر عنه كتجربة روحية إيمانية، وهذا ماستركز عليه ورقتنا البحثية، الغيب باعتباره مسألة فكرية عند الفلاسفة المسلمين.

وفي هذا المعنى، "يعرف الغيب في لغة العرب: كل ماغاب عنك، وقال القرطبي: واختلف المفسرون في تأويل الغيب هنا، فقالت فرقة: الغيب في هذه الآية، {يؤمنون بالغيب} (البقرة:3)، وقال آخرون القضاء والقدر وقال آخرون: القرآن ومافيه من الغيوب." (د. فهمي قطب الدين النجاري، 1435هـ، ص204)، ويصف الفيلسوف الياباني "توشيهيكو إيزوتسو" من خلال التراتب المعرفي الموجود في القرآن حول مقولة الغيب، "أن تقسيم الرؤية لهذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان إلى نصفين: عالم الغيب وعالم الشهادة، وهذا التضاد المفهومي الرئيسي الثاني الذي يمكن تبنيه في رؤية القرآن للعالم، وهما الشكلاان الأساسيان لعالم الوجود" (توشيهيكو إيزوتسو، 2007، ص139)، فهو بذلك يميز بفضل العقل وتوصيفات القرآن، أن هناك تمايز بنيوي في مفهوميته، غير أن "الكلمتين تقسيمهما "غيب" و"شهادة"، بمعنى اللامرئي والمرئي على التوالي— لم تكونا مجهولتين بأي حال عند عرب ما قبل الإسلام، فقد عرفتهما الجاهلية على سبيل المثال "المستقبل المجهول." (توشيهيكو إيزوتسو، 2007، ص140). وقد إتخذ بذلك هذا المفهوم صورة دينية، منذ بداياته الأولى، وهذا المتصل التاريخي جعل الفلاسفة المسلمين يقعون في ممارساته المعرفية.

إن هذه الممارسة المعرفية تدرج في تاريخ المجتمع الإسلامي، ضمن مرجعية دينية قرآنية، وهذا خاصة لدى الفلاسفة الأوائل بتعزيزهم لطرح الإشكالات المتعلقة أغلبها بالوحي والإيمان والآخرة والقضاء والقدر والحشر إلخ.

1-2 مقولة الغيب عند الغزالي:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

بما أن الغيب يقابل بالضرورة عالم الشهادة، والذي نعيه عن طريق العقل، فلقد حاول الفلاسفة المسلمون في السابق تنظيم عمل العقل وتوجيهه وحمايته من الانحراف، هذا ما استدعى حجة الإسلام أبو حامد الغزالي يربط بين الممارسة العقلية للتفكير، وحماية العقل من الإضطراب الذي عاناه هو في بداياته البحثية الأولى، لأنه يعتبر أن النظر إلى مسائل الغيب، هو طريق للحيرة والضلال خصوصا التفكير في ذات الله.

إستطاع أبو حامد الغزالي أن ينظر إلى المعرفة العقلية، أنها من بين المستويات المعرفية، التي يمكن من خلالها أن يصل على مقولات الدين التي تتصل على نحو برهاني ديني، في تجربته الروحية التي مر بها خصوصا فيما يتعلق بمقولة الغيب، ولكن اختلف كثيرا مع الفلاسفة المسلمين، أمثال: ابن رشد، والفراي...، وقد اعتبر العقل كثيرا مايقودنا إلى الضلال بقدر مايصور لنا الحقائق ابستيمولوجيا، "فالعقل بطبيعته عاجز عن إدراك حقائق الأمور في الإلهيات، وليس هذا ميدانه، بل ميدانه هو المشاهدة، والسبيل في فهمه هو التجربة والملاحظة لاالعقل بمجرده" (إلياس بلكا، 2008، ص98)، وبذلك ندرك أن هذا المنعرج عند الغزالي خطير، بالنسبة لتحدي الفهم الإنساني لعالم الغيب، لكن النمط الذي يفكر به الغزالي نابع من اطار تاريخي إسلامي، والذي نشأ حول ماعالجته الفرق الكلامية في تفسير القرآن والسنة، وقد إرتأى الغزالي أن يتناول الإشتغال بالملة إبستيميا، لأن مقولة الغيب عنده هي "تسرب إلى المجهول" وقد أوقعت الكثير من الفلاسفة في الإبتداع، ولكن الغزالي هنا لايلغي الغيب وإنما يرى أنه يندرج ضمن مراتب يجب مراعاتها، منها مايمكن الاطلاع عليها ومعرفتها ومنها ما لايجب الخوض فيه، لأنها تتجاوز حدود المعرفة البشرية، "وقد تعرض الغزالي لهذه القضية بالتفصيل في "تأفات الفلاسفة" حين بحث في إبطال قول الفلاسفة في أبدية العالم والزمان والحركة، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولايتصور فساده ولافناؤه، بل لم يزل كذلك، فإنهم يقولون: إن العالم معلول، وعلته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة ويقولون: إذالم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه يتوضع الحدوث، وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكتهم الأولى، ومسلكتهم الثاني: أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له "بعد" ففيه اثبات الزمان، ومسلكتهم الثالث: أن امكان الوجود لاينقطع، فكذلك الوجود الممكن يحوز أن يكون على وقف الإمكان_ فإنما يعرف الواقع من قسمتي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول" (محمد إبراهيم الفيومي، 2002، ص201).

ينظر الغزالي في هذه الدعوة في تفسير مسائل الغيب، بعين ناقدة يمحس فيها وجهي العقل والشرع لان جوهر الإنسان في أصل الفطرة، خلق خاليا ساذجا لاخبر معه، من عوالم الله تعالى، والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله سبحانه وتعالى كما قال: {وما يعلم جنود ربك غلا هو} (المدرثر 31).

فالعقل بالنسبة للغزالي يدرك به ماهو مشهود في عالم الحس، من أجل تحقيق نصيب العبودية والاختبار، ليرتقي به الإنسان إلى مسالك الإيمان والمجاهدة، لأن التفكير في الغيب، يجده الغزالي، سبيل لإرتقاء الإنسان بتجريد العقل، نحو مكاشفة اللوغوس للميتوس.

يقول: "وراء العقل طور آخر تتفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب وماسيكون في المستقبل وأمور أخرى، العقل معزول عنها كعزل قوة التميز من إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التميز_ وقد قرب الله تعالى على خلقه، بأن اعطاهم نموذجا من خاصية النبوة وهو النوم: إذ النائم يدرك ماسيكون من الغيب، إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا لو لم يجربه الإنسان نفسه، وقيل له: إن من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب" (أبو حامد الغزالي، 2001، ص280-290).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

فالغزالي تناول مقولة الغيب كسلطة مطلقة لله، يمكن أن تستضمر بل تستعلن في بعض الأحيان موقفا وجوديا، إن جاز القول، من خلال بعض الكرامات التي تتحقق بالمشاهدة والكشف الصوفي، عن طريق تركية النفس، هذا ما ساهم في تشكل حوارية عميقة بين الفلاسفة المسلمين وخصوصا بينه وبين ابن رشد.

1-3- مقولة الغيب عند ابن رشد والفراي:

إن الفلسفات القديمة أثرت بصفة كبيرة على بنيات المجتمع الإسلامي، أين تحولت إلى رؤى العالم مفروضة، على المجتمع في مرحلة الوعي والتطور التاريخي، الذي يظهر نزوعا نحو التعقد بين الدين والعقل، ومسائل متعلقة بعالم الغيب في زمن الفراي وابن رشد، حيث حوالا من خلال مقولة الغيب إيضاح بعض الإدراكات المبهمة، والتي تتبنى ذلك التعالق بين الله والإنسان والعالم الآخر، وقد إعتد الفراي وابن رشد توضيح رؤيتهما من خلال تقديم الفلسفة على الدين، ذلك بمحاولة جعل المسائل القرآنية أكثر عقلانية ومنطقية، تنجئة بتشكيل نظرية في المعرفة والتي تؤدي إلى نتيجة تخدم الدين، وتجعله أكثر عقلانية وتكشف عن برهانية يقينية، لبعض المسائل المتعلقة بالغيب، ورفع الإحراجات الحوارية للمساءلات، التي تثار حول وجود الله، الحشر، الآخرة، فماهي هذه الاختبارات التي سمحت للفراي وابن رشد تناول مقولة الغيب كبنية معرفية في العقل الإسلامي؟

ومنه "فإن ابن رشد يقرر أن الرؤيا لاتعرض لقوة الحس أو النطق في النفس، ولكنها ترجع على المخيلة كالأحلام، الباطلة أحيانا، وهي تتصل بالعقل الفعال البريء، ولايرد كشفها بالغيب المحجب، على مقدمات والذي يعطي المعرفة الغيبية في الرؤيا هو نفس العقل الذي يعطي المبادئ الكلية في الأمور النظرية، وإن كانت هذه تعطي المبادئ الكلية الفاعلة للمعرفة المجهولة، أما في حالة النوم فتعطي المعرفة المجهولة، بلا واسطة، وماهية النبوة داخلية في هذا النوع من الاعطاء، ومن أجل هذا نسب هذا على إله، هو عقل بريء عن المادة، والمعروف في العلوم الإلهية، أن هذه العقول المفارقة، إنما تعطي بينة مافي جوهرها" (توفيق الطويل، 1945، ص78-77). ويمكن تقريب المعنى لذلك أن ابن رشد، يؤكد على مشروعية المعرفة الغيبية، ولكن يشترط بذلك اصلاح مبادئ العقل، ويربطها بالفضائل الأخلاقية، التي تأتت بها الأشياء من العقل الفعال (الله)، وهو العقل المفارق الذي يشرف على الاتصال الشهودي والعالم الروحي الغيبي، فابن رشد يفسر ما بعد الطبيعة أو الغيب عن طريق وساطة الأنبياء وهو تبرير عقلاني ابستمولوجي، لتحقيق امكان معرفة عالم الغيب.

"فابن رشد قد تناول العلاقة بين الميتافيزيقا والجدل، وكيف قدم حلولاً عديدة لمشكلة الخلط بينهما، وحاول فض الاشتباك بينهما، وحدد لكل خطاب مجاله الخاص، فلم يكن ابن رشد فاصلا للمقال الديني عن المقال الفلسفي فحسب، بل كان فاصلا للمقال الجدلي، عن المقال البرهاني في مجال البحث الميتافيزيقي أيضا" (ابن رشد، 2018، ص65).

وبذلك ينفي قياس الإرادة الإلهية التي في الغائب، على الإرادة الإنسانية التي في الشاهد، فهو يرفض الغيب الذي تقدمه الاشعرية والفرق الكلامية، وهذا ما يجعلنا نفهم أن البرهان، يكمن في موضوعات الغيب في حد ذاته، وهو ما يبرر مشروعيتها. أما الفراي فقد تعامل مع مقولة الغيب التي بدورها تتصل بالعقل الفعال، وهذه القدرة تتحقق كما تتحقق عند اتصال النبي بالوحي، وهكذا يمكن للفيلسوف أن يحصل على مقولات الغيب، وذلك بالاتصال بالعقل الفعال، في قوله: "وهذا الإنسان

هو الملك في الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه يوحى إليه، فإن الإنسان إنما يوحى إليه، إذا بلغ هذه الرتبة وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة" (الفراي، 1993، ص79-80).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

ومنه فإنفصال العقل عن العقل الفعال حسب الفراي، يشكل قيضا معرفيا، وطريقة للوصول إلى الإلهام ومن الضروري، أن يجد "الفراي الاحلام أداة لاثبات النبوة، وذهب إلى القول بأن الأحداث منقوشة في لوح محفوظ في العالم العلوي، وفي وسع بعض الناس الاتصال به، عن طريق مخيلتهم القوية، فيقع لهم هذا اثناء نومهم، ظفورا بالاتصال ايقاضا واولئك هم الأنبياء" (توفيق الطويل، 1945، ص 77).

إن الإنسان يوحى إليه أيضا، لكن مع تجريد العقل، بأن يصبح لهم صفة الحكمة التي هي عند الفلاسفة، وتفيض عندهم أثناء الاحلام والتخيلات، أما الأشياء فتزيد عليهم أنها تحقق فضائل معقولة، وفي ذلك لا يبقى أن قدرة معرفة الغيب بالنسبة للفلاسفة ترقى إلى قدرة الأشياء، إذا امتلك قوة المخيلة.

1-4- مقولة الغيب عند ابن خلدون:

لقد كان منطلق ابن خلدون جزء مهم من القرآن، وقد أولى للجانب الديني أهمية كبيرة في الجانب المعرفي، الذي يمكن أن يتحصل عليه الفيلسوف المسلم، إذ يعتبرها تأصيل متداول في البيئة الإسلامية، ولأن الدين لا يستقيم بغير النبوة والوحي، وهذا مايدخل في مسالك ادراكات الغيب، وهذه المرجعية التي افاض فيها ابن خلدون، في مقدمته كمستوى من مستويات المعرفة في الفكر الإسلامي، فابن خلدون قبل هذا "يميز في عمل العقل بين مجالين مهمين وكبيرين: احدهما مجال مقفل أمام العقل بسبب طبيعته الذاتية، التي جعلت منه أداة عاجزة، عن اختراق هذه الدائرة، وهي أساسا عالم الغيب، والآخر مجال مفتوح للعقل هو الفارس فيه، والاصل الحكم وهو يشكل رئيس عالم الشهادة، وهذا التميز عظيم الشأن، بل هو من أخطر مجاءت به نظرية المعرفة الإسلامية، من أبعدة اثرا في مختلف نواحي الحياة بما فيها الحياة الفكرية والعلمية والتقنية، ولم ينتبه إلى هذا الفصل قبل كانط" (إلياس بلكا، 2008، ص 100).

وفي ذلك أن الغيب مدرك من المدركات الغيبية، في مثال مايفارق بعض الناس البقطة ليلتبس بالنوم، فيرى بعض المنامات التي تعطيه بعض المدركات والخبرات التي تغيب عنه، وليتحصل عليه بالفطرة والرياضة، ففي الفطرة تصوره "أن التحقق الذي يسعى أن يكون نصب فكره، أن الغيوب لاتدرك بصناعة الله، ولاسبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح" (ابن خلدون، 2004، ص 230).

وهو تصنيف بدايات وجود الإنسان، الذي يسعى إلى القوة الروحية التي يمتلكها بعض الخواص، في تجردهم من عالم الحس والشهادة، إلى مدركات يقينية روحية، تخضع قسرا للقدر الجبري الذي يقع اثناء تركية النفس وتطهيرها، من شهواتها وكدراتها والتجرد من الدنيا والاقبال على كنه الله، مما يمكن أن تتحصل النفس البشرية على كرامات، وتكشف له الحجب ومكونات الغيب، واغلب من يتحصلون عليه هم الأنبياء، في المرتبة الأولى حسب ابن خلدون: "أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباد، يعرفهم بمصالحهم وويحرضونهم على هدايتهم وياخذون بحجزاتهم عن النار، ويولونهم عن طريق النجاة، وكان فيما يلقيه إليهم، من المعارف ويظهره على السنتهم من الفوارق والاخبار بالكائنات المغيبة، عن البشر التي لاسبيل إلى معرفتها إلا من الله بواسطتهم، ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم" (ابن خلدون، 2004، ص 201).

وقد إعتد ابن خلدون في اعطائها الأولية في الولاية للمعرفة الغيبية، لأن الله تعالى، يختص انبياءه ورسله، ويمكن أن تنتقل بعد ذلك إلى أصحاب الذوق كالمتصوفة والصالحين لا المفسدين منهم والمتكهنين، الذي تعترى علومهم الظن، فابن خلدون يقدم فصلا ابستمولوجيا، في قضية طبيعة العقل وحدوده إذ يقر: "أن العالم له وجود مستقل عن ذواتنا، بخلاف

ما يذهب إليه المتصوفة، الذين رأوا أن الموجودات كلها مشروطة بوجود المدرك البشري لها، حسيا كان أم عقليا، وكان من أبرز ماعرض له المؤلف، في هذا الجانب هو موقع العقل بين عالمي الشهادة والغيب، بين عالم مجال مفتوح وعالم آخر معقل أمام العقل، وهو عالم الغيب وهذا التميز على حد قول المؤلف من أعظم ما جاءت به نظرية المعرفة الإسلامية" (محمد علي الجندي، 2001، ص 134).

ثانيا: الجدل العربي حول المقولة بين القبول والرفض:

من المهام الأساسية للفكر العربي استعمال مقولات العقل والدين، من أجل توضيح الرؤية المعرفية التي أسسها الخطاب الإسلامي، لدى الفلاسفة المسلمين لنقلهم اليقين البرهاني، في القضايا والمسائل التي بقيت مدة من الزمن، تنبثق من بنية القرآن والسنة، لقد عرفت المجتمعات العربية نمطين من الأسئلة، سؤال الموروث وسؤال الحداثة، يقوم الأول على محاولة دراسة البيئة التي انطلق منها العقل العربي، وإبراز الوجوه المختلفة لمقولات الدين، بينما الثاني يقوم على الاشتغال بمفاهيم جديدة ابستمولوجيا، تؤسس لقطيعة معرفية مرتبطة بتطوير العقل العربي، وتجاوز الفوضى الفكرية، وبهذا المعنى كان الاشتغال بمسائل الغيب أمر مهم متأصل في البنية العربية والإسلامية، وبهذا المعنى ارتبطت هذه المقولة بالأفكار الثورية، التي أحدثت انقلابات في نظرة المجتمعات الحديثة، التي قبلت بالرفض والقبول.

2-1 الغيب باعتباره حقيقة مقدسة:

لقد تناول الفلاسفة والمفكرين والمفكرين العرب، مقولة الغيب كمسألة أبدية موجودة منذ الأزل لا يمكن التخلص من امتداداتها الجوهرية في الذات الإنسانية، لأن هناك علاقة وجودية بين صوت الميتوس وصوت اللوغوس، لهذا كانت البيئة العربية قبل الإسلام معزولة في بنيتها المعرفية، إلا أن جاء القرآن وأحدث تغيرا جوهريا في رؤية العرب للعالم. وقد حاول المفكرون العرب منذ عصر النهضة، في الفكر العربي إلى وقف هذا التعامل مع البنية القرآنية، كمرجعية للبحث المعرفي، وبما أن الظاهرة القرآنية ليست تعليما بشريا، بل هو تمثل مقدس أي من لدنه تعالى، ومنه تتسائل هنا: بأي معنى يمكن اعتبار الغيب حقيقة مقدسة، تمثل اتصال الإنسان ببنية مجتمعه في مقام الغيب؟

إن إعادة قراءة النصوص القرآنية، فتح الباب أمام جملة من المفكرين أصحاب القراءة الحداثية للنص القرآنية، فمنهم من أقر بحقيقة الغيب، ومنهم من حاول إفراغ الدين من مقولات الغيب، لكن لم يستطيعوا في النهاية الخروج من أسئلة النبوة والوحي، أو علاقة الإنسان بالله، "فليس في الإسلام شيء يحكم العقل باستحالته، إنما فيه إخبار عن عالم الغيب، لا يستقل العقل بمعرفته، لعدم الاطلاع على ذلك العالم، ولكنها كلها من الممكنات، التي أخبر بها الوحي فصدقناه" (الياس بلكا، 2008، ص 158).

إن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم المجرد، يؤسس بذلك لبنيات داخلية للنصوص القرآنية المخبر عنها، عن طريق الوحي، كان أمرا طبيعيا حسب المفكر الياباني ايزوتسو، أن هناك جدل في الفكر العربي الذي أحدثته هذه المقولة، وإنها يمكن من خلالها أن نستشف أن هنالك دائما تعالق مبهم بين الدنيا والعالم الآخر، "ولابد من ملاحظة أن هذا التميز في نفسه لا يكون ذا معنى، إلا بالرجوع إلى المقدرة المعرفية الأساسية للعقل الإنساني، إنه بكلمات أخرى تميز قد تم من وجهة نظر الإنسان، كما هو واضح، ذلك أنه من جانب الله ليس ثمة غيب أبدا، لأنه كلي العلم المطلق، كما يؤكد القرآن ذلك، ويكرر على نحو صريح فالله {يحيط بكل شيء علما}¹³، ولتأخذ مثالا نموذجيا على ذلك ليخص معرفة الساعة، أي معرفة

متى بالضبط سيأتي يوم الحساب، وقد كان ذلك إحدى المشكلات الكبرى، لكل من المسلمين والكفار، إذا أخبروا أن الله وحده يعلم متى، وليس أحد غيره في العالم حتى الرسول نفسه" (توشيهيكو ايزوتسو، 2007، ص 140).

ولعل هذا التصريح عينه، يقابل تصريح المفكر المغربي طه عبد الرحمن، بأن الغيب موجود وقائم في عقيدة الله، يعلمها هو رغم أن لها اتصالات متعلقة بتواجدنا، إن هذا الأفق المعرفي سيجعل الغيب يمثل المقدس، بمعنى ممكن وجائر، ويمكن تحقيقه يقول طه في ذلك: "إن عالم الميثاق مثلاً، فهو كذلك يمكن أن يتخلق به من تغلغل في أغوار فطرته." (طه عبد الرحمن، 2014، ص 80)، ولأنه في الدين الإسلامي يلزم الله أنه قد خلق العالم، على نحو مختلف تماماً، عما نألفه، وهذا ما ذكره في نظريته "العوالم الممكنة"، "بحيث أن كل العوالم ممكن، هو بمنزلة مجموعة من القضايا تتميز بالإتساق والاستيفاء، وما تعالجه هذه الأخيرة، هي وضع الذوات فيها، فهل الذوات تتغير بتغير العوالم، بحيث الذات "ك" تتحول إلى الذات "ل"، بمجرد انتقالها من عالم إلى آخر، أم أن الذوات ثابتة حتى تكون في عوالم مختلفة، أم أن لكل ذات نظير أو شبيه في كل عالم ممكن، فنكون الذوات متشابهة لامتطابقة" (طه عبد الرحمن، 2000، ص 138-139).

وعليه يكون الغيب مقدم، بل يلزم تصوره، لأننا لا يمكن أن ندرك أي العوالم حقيقية وأصلي؟، لذا كان دائماً بمنظور طه عبد الرحمن أن "الذي يطلب معرفة شيء في الأسفل، يحتاج أن ينزل عقله إليه، ومادام النزول عبارة عن تحرك إلى ما هو تحت رتبته، فيتعين في معرفة هذا الشيء الأدنى، تقديم القيمة الأدنى على القيمة الأكبر، حتى يقوم الدليل على خلافه، بحيث ينبغي للإنسان أن يبدأ بالشك في المطلوب السفلي، حتى إذا ظفر بدليل يقطع هذا الشك، إنتقل إلى اليقين فيه، نظراً لأن الشك في حق سفلي مقدم على اليقين" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 178).

يكشف طه على أن هناك حقائق ثابتة، برغم أنها أقل قيمة في هذا العالم الشهودي الحسي، إذا استخدمت بنوع من الظن الذي لاتدركه الأرواح، إلا أن هذا الفراغ من الحق في ذاته، نوع من الإيمان وبرهان مقدم على التسليم به مسبقاً، ليكون هذا التعالق الغيبي غير مرتبط بالدين فقط، وإنما اقامته معرفياً ومحاولة استيعابه ابستمياً.

إن الفهم القرآني للغيب هو فهم بنائي، له منزلة بين الروحي والظاهري، وهذا ما توصل إليه بعد ذلك المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد، أن الغيب موجود بميقات الله، يفهم على نحو كوني قرآني، "فالقرآن يعكس البعد الكوني، في جدل الإنسان والطبيعة معاً، وذلك بإضافة البعد الغيبي، حيث تتسع الكونية لأمر لاتدرك حقائقها الحضارة الغربية، لأنها حضارة ذات نهايات فلسفية، وضعية وجزئية، فالكونية القرآنية تمتد إلى الكائنات الغير مرئية، ملائكة وجن، وتمتد إلى التميز بين الروح والنفس، والمعجزة الخارقة، مطروحة قرآنيا ضمن مستويات الفعل الإلهي." (أبو القاسم حاج حمد، 2004، ص 92-93).

وبهذا فالمهمة القرآنية للتصور الغيبي، تكشف لنا، أن القرآت المعاصرة للمناهج الغربية والتي وضعت لموائمة النصوص القرآنية الإسلامية، قد خلقت اغتراباً خارجي للنص، وافرغته من كونيته العالمية، فالمطلوب حسب المفكر حاج حمد هو أن نعالج هذه الإشكالات داخل القرآن، وليس باسقاط حالتنا الذهنية عليه، ولأن ما يحمله القرآن من غيب، أي ما قبل الإنساني وما بعده، سيجعله دائماً ضمن رؤى وتصورات متجاوزة، لوجود تاريخي عيني محدد أو مرجعية ثابتة، بل بإعادة اكتشافه في كامل مرحلة من مراحل تطور البشر، لأنه لا بد من إعادة ترتيب انبهارهم بالعقلانيات الغربية، فكل ذلك في النهاية هو مجرد توهم، يحاكي فيه مفكري الحداثة مناهج مقيدة بأدراكات وبنيات محدودة.

2-2 التأسيس النقدي للغيب:

إن عدم وضوح الرؤيا للإشكالات الجوهرية المطروحة في الفكر الإسلامي، جعل الكثير من المفكرين العرب يقدمون مشاريع جديدة، في إعادة قراءة مقولة "الغيب" قراءة إبستيمولوجيا، الأمر الذي يفسر أن هناك أزمة نبوية على مستوى القيم والمعايير والأنساق، الاجتماعية والثقافية التي يوظفها العقل العربي، في نشاطاته الذهنية والمؤثرات التي يوجهها سؤال أساسي حول مقولة الغيب، باعتبار أن العالم الإسلامي بعد ارتباطه بهذه المسائل الخاصة، يعد مهمة صعبة بالتسليم بها، دون نقد وذلك كفيل بأن يصيب العقل الإسلامي بالعقم والسقم، وبالتالي سيضل جامدا ومقلدا.

بما أن المجتمع الإسلامي والعربي، إنطلق من استجابة إيمانية انطولوجية لمقولات الغيب والإيمان بها فإن المفكر "محمد عابد الجابري و محمد أركون" يعيدا قراءة كافة المستويات التي يمر بها الفكر العربي بالإيمان بها، وهذا يشكل أفق مسدود بالنسبة للجابري، لأنه إيمان اتخذ سابقا ارسطو، على أنه العاصم من الأخطاء، وهو بذلك يؤسس للعلم الحديث والمعاصر، فالعقل العربي اشتغل داخل أفق الثقافة الإسلامية كبنية ميتافيزيكية، وهذا ما أراد أن يتخلص منه الجابري "نحن نرى أن الحقل المعرفي العربي، كما في عهد النبي، لم يكن رغم انفتاحه قابلا ولا قادرا أن يفز عبر تطوره الداخلي، تلك التيارات الفكرية، اللاإبستيمولوجيا و الأيديولوجيا". (محمد عابد الجابري، 2001، ص 241).

إن هذا ما يجعل المقولات المابعدية، و التي أتى بها، تتعرض للشبهة والصراع في فهم النص القرآني، وقد تفتتح قضية سوء الفهم، بما تقدمه الرؤية التاريخية للإسرائيليات، التي تشكل مصدرا غير موثوق لعالم الغيب، وقد إنطلق الجابري من بيان كيف أن هذه الاسرائليات ستخترق معاني النص القرآني، والتي لم يتخلص منها إلى اليوم، في تشكيل العقل العربي: "ومن دون شك فإن ذبوع الإسرائيليات في أواسط العلماء، كما في أواسط العامة، سيجعل "الغيب" يحل كعنصر رئيسي في استشرافات العقل العربي، بل كمقوم من مقوماته، نعم، نحن لانكرر أن الإيمان بالغيب، ركن من أركان الإسلام، ولكن فرق بين أن يؤمن الإنسان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، هكذا بكيفية اجمالية، كما يقتضيه المجال التداولي للنص القرآني، وبين أن يعيش "حياة الغيب" أضعف من تأثير التيارات الأخرى في الموروث القديم". (الجابري، 2001، ص 147-148).

ومنه فمظاهر الغيب حسب تصور الجابري في العالم اليهودي، ستتعدى ما أراد القرآن الكريم إبلاغه، ويقع في مشكلة تصور المعنى، ولكي يتطور الفكر العربي، يؤكد أصحاب القراءة الحداثية للقرآن، إفراغ الدين بكل ماله علاقة بالغيب، وربطه بالإنسان ووالعالم اليهودي، ومثل هذا سيفتتح المجال لاتساع أبعاد النص القرآني، اتساعا يليق بمقام إعجازه، وهو ماذهب إليه أيضا المفكر "محمد أركون" محاولا تجديد الفكر العربي الإسلامي، فهو يرى أن كل ثقافة مسكونة بأوهامها، وخصوصا الثقافة الأولى للعقل العربي، فهي صورة غير متطابقة للواقع أو الحقيقة، تشكل دعوة إلى الأساطير، والخطاب الديني الذي تخلت عنه الفلسفات الوضعية في أوروبا، في القرن التاسع عشر، لذلك يقترح أن تكون هناك قطيعة معرفية، مع الفكر الغيبي بتوصيفه الفكر "الفكر الأسطوري" وأن ما يحله القرآن من نصوص مفارقة، لهذا العالم هي مجرد احتمالات غير مطلقة، فوصف ذلك في قوله: "أن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل بشر" (محمد أركون، 1998، ص 145).

ولعل ذلك ما جعله يقدم خطاب مضاد "بالأشكالية"، أو محاولة اثارة الإشكاليات في مفاهيم التي عاجلها الغيب، خصوصا في مسائل الوحي والنبوة، وهذا ما يشكل البعد الأسطوري فيه، ففي نصوص القرآن، مايعده من النزاهة العلمية لذلك يشترط أن يتخلى عن مقولات الغيب.

"والوحي نفسه لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، والوحي ليس كلاماً معيارياً، نازلاً من السماء، من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة، والممارسة إلى مالا نهاية، وإنما يقترح معنى الوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن)، كما أنه هذا المعنى قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود، بكل حرية بين الإنسان والله" (محمد أركون، 2001، ص 85).

ومن هذا يتبنى "أركون" مركز معرفي نقدي يرفض فيه التصور السكوني لمقولة الوحي، ويربطها بالمتعالي والغيب فقط، بل حاول تقييم تصور حركي بديل، يمكن أن يحدد نوعية العلاقة بين الإنسان والله، ولأن كل قراءة مسكونة بأوهامها المجردة فهي، لن تخلو من الوهم والخيال "ينبغي أن نعلم أن الوظيفة النبوية والخطاب الذي يوضحها أو يجسدها، لا يمكنها من ممارسة فعلها، إلا داخل سياق معرفي ومؤسسي، يفصل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب المدهش أو الساحر الخلاب بصفته بنية انثروبولوجية، للمخيال على العقلاني الوضعي" (محمد أركون، 2001، ص 86).

وقد سعى إلى تحقيق ذلك انطلاقاً من "أن اللغة الدينية تدعونا، لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة، التي تتجاوزنا والتي تربط، بين الأسطورة—المقدس—الخارق للطبيعة—العجيب المدهش—الغيب، الخاص بالكائن المطلق طبقاً لمبدأ ديكرات القديم، الذي يتخلص، في أن اللغة العلمية، تجزئ الصعوبة إلى عدد كبير من الجزئيات، التي ينبغي حلها بالشكل السليم" (محمد أركون، 1996، ص 190).

وفي هذا السياق ينزل وفقه أركون، إلى تقرير أن النص الديني، يمكن التحرر منه كونه ينتمي إلى قيم المرجعية التأسيسية التي تربط بين الوحي والأسطورة، لذلك وجب تصحيحها، من مقولات الغيب، التي لم تتخطى التراث التقليدي، الذي شكل يوماً ما أيديولوجيا ثابتة لا تتغير، تعيدنا دائماً إلى الماضي وفق نماذج يصعب مناقشتها وتدعو إلى التشكيك.

ثالثاً: مميزات العقل العربي وفق بنيته الجدلية.

3-1 العقل العربي بين الموروث والحداثة

لقد أثار الفلاسفة والمفكرين ضمن تاريخهم الطويل مسألة النهضة، وهم يحاولون بذلك تدارك الأصول الأولى، لبنيته الخطائية ومحاولة استشرافهم للمستقبل، من خلال البحث عن مناهج علمية حديثة، وآليات معرفية متطورة، تسعى إلى الصحو وبناء الحضارة، وقد كان لهذا العقل مميزات ساهمت في بناء العقلية الإسلامية العربية، والتي سعت إلى الجمع بين الإيمان بمقولة الغيب والتشيع بروح العلم ومناهجه، فمن المهام الأساسية للعقل العربي، الذي حاول جاهداً بناءها من خلال إستعادة المعنى الأصيل للنقد، وتجاوز الفوضى الفكرية، وذلك التشيع الذي يرتكبه الكثير والذي ساهم في إيقاض فلاسفة الحداثة وأصحاب القرآت القرآنية الحديثة.

لقد استيقظ بذلك العقل العربي، ببنية جدلية مخضومة، يمكن توصيفها حسب العروي بـ "المزدوج" والذي اقتبسها بدوره من رواية دوستوفسكي كما يقول: "ثقافتنا على ضوء التاريخ"، بمعنى ذلك الذي يعيش في أفقين فكريين، أفق التراث وأفق الحداثة، استيقظ فجأة ليلاصق تلك الهوة بين فكر، الانساق ونموذج المعرفة الحديث، "هكذا صار الفكر العربي من أواسط القرن الماضي وإلى اليوم، ميداناً لصراع لا يهدأ، إلا ليشهد بين مرجعيتين: مرجعية تراثية تنتمي إلى الماضي ومرجعية نهضوية تنتمي إلى المستقبل، تماماً كما تتصارع في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مظاهر كثيرة تعكس تلك الثنائية الحميمة، التي تطيع مختلف مرافق حياتنا المعاصرة ثنائية "التقليدي والعصري". (محمد عابد الجابري، 1992، ص 11).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

ومن هنا شكل العقل العربي بهذه المقاربة بنية جدلية تثير خطابا نقديا مضادا في حركة الفكر العربي، وقد ذهب بعض الحركات أن العقل العربي يواجه مشكلة التقدم، فلا بد من الكشف عن هذه المظاهر، خصوصا بعد اقتحام العلم التاريخي الإنساني، فكان لزاما على المفكرين العرب، "إعادة اكتشاف العقل العلمي العربي، في تراثنا من جهة، وفهم الآليات المعرفية المنهجية والتطبيقية من جهة أخرى" (خالد قطب، 1440هـ، ص23).

لقد كانت هذه الميزة التي يسعى إليها العقل العربي، وهي إعادة قراءة التراث، للتوقف على أبرز الملامح مع البيئة المعرفية التي تقتضي تدخل الایدولوجيات والقوميات المعرفية، التي يمكن أن تضلل الفكر العلمي، "العقل العربي بوصفه عاقلا فاعلا ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان، انشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير أو تحديث أو تجديد العقل السائد القديم، وواضح أن هذا لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد، وواضح كذلك أن عملية النقد هذه، يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه" (محمد عابد الجابري، 2001، ص16).

فكل فكر لا يكون حرا، إلا إذا كان أصيلا، ينطلق من تصورات، أي من ماهو مأصول في مجاله التداولي، ولم تكن في الواقع مراجعة التراث تقليدا نهضويا عربيا، وإنما خطة ممستنسخة من الغرب كذلك، فالعقل العربي لم يكتشف بالطموح، لاستيعاب فكر الحداثة، بل سعى كذلك إلى إتباع الطريق الذي سلكه الأوروبيون للوصول إلى الحداثة، ففي عصر النهضة على العقل الأوروبي النهضوي طي صفحة العصر الوسيط، كعصر ضخم وصم بالظلام، عائدا إلى القديم، مستندا على تراثه في تشيد فكر جديد، كما أعاد العقل العربي قراءة التراث، و مثل ذلك المفكرين أمثال "طه عبد الرحمن" "وائل حلاق"، "الجابري"، "محمد اركون".

"فالיום يجب أن نكون أكثر استعدادا، لأن نرى العلم الغربي كقصة، كان مجتمعا يقصها لنفسه عن العالم، التقرير بذلك لايعني استبعاد العلم الغربي، أو الادعاء بأن كل شيء نسبي، وإنما هو القول أن القصة يمكن أن تحكى بطرق مختلفة، فالعلم كقصة، هو عظيم كمثل أي قطعة فنية متفردة، هو قصة أنتجت تقدما ضخما في مجالات متعددة من المعرفة، هو قصة قادت إلى انتصارات في التكنولوجيا الحديثة، وساعدتنا لأن نفهم العالم وأنفسنا ومع بعض جوانب هذه القصة قادت أيضا إلى مشكلات معينة تواجهنا الآن" (سمير أبو زيد، 2009، ص249).

فالعقل العربي برغم إنجازاته الكبرى، إلا أنه يحاكي العلم الغربي، بصورة حضارية تثري نصوصه، إلا أن ذلك لايمكن أن ينقص من بنيته المعرفية الأولى، "فالعقل العربي وبقدر خصائصه، وماتقاوم من عوامل الطمس لملكاته يرقى، إلى حالة الكمال، لصحة الادراك الفطري، حين نعقل أنفسنا عن كل ماتصل به، وحين نعقل لأنفسنا كل ماتحتدي إليه، ومثل هذه القوة العاقلة في العقل العربي، لخصائصه، عن هذا البرهان على الله، في الحركة والسير وفي التفكير والتدبر، كما لاتنفصل عن خصائصه، هذه اللغة العربية الحية والمنسية، التي هي أداة هذا العقل الفطري، ليجدد بما بالصوت والايقاع والفكر، حدود المدركات اليقينية، غير الظنية ولا الفلسفية، المدركات والحقائق التي لاتتناقض أبدا مع العلم ولا مع الإيمان." (أحمد موسى سالم، 2014، ص11).

خاتمة:

ويمكن أن نتوصل من خلال بحثنا هذا، إلى نتائج كثيرة وهي مبثوثة في فصول ثنياء، تتعلق بالتعامل مع مقولة الغيب، وقراءة النصوص المقدسة، فالغيب موضوع يهدف إلى معالجة العقيدة الإسلامية، وإلى تحديد طبيعة وثنية للعقل العربي الإسلامي.

فبرغم اختلاف الفلاسفة حول تناول مقولة الغيب، إلا أن ذلك ساهم كثيرا في تحقيق رؤيا وتصور، حول مسائل عاجلها القرآن الكريم، وأخير عنها، مما دفع بالمفكرين إلى الاتصال بالحق دائما و الاشتغال بها في الإطار التاريخي للإسلام. فإذا ما إنطلقنا من المقارنة بين البنية القرآنية للعقل الإسلامي والبنية النقدية للعقل العربي، كمنظومة من القواعد والمعارف التي تتيح له إدراك مبادئ الفكر، قبل ادراك الدين، وبالتالي حدوث رؤية تطويرية في تاريخ الفكر الإسلامي.

لقد استطاع الكثير من الفلاسفة المسلمين والمفكرين العرب، أن يقدموا قراءات جديدة خصوصا ماتعلق بمقولة الغيب، ومن تم فحصها ونقدها باستخدام مناهج سواء كانت مغامرة أو نابعة من الدين ذاته، وهذا ما أثبت لنا أن هناك ممارسة سييسولوجية داخل البنية الإسلامية.

إن تحول أدوار الكثير من المفكرين المشتغلين بالنصوص القرآنية، ساهم كثيرا في التعبير عن التأصيل القرآني الديني، لدى العقلية العربية، وهو ماسيجعلنا نطرح إشكالات وتحديات منبثقة عن المجتمعات الغربية، والتي ساهمت في إعادة تشكيله ثقافيا واجتماعيا، وهذا بعد ما اتخذ بعض مفكرينا من مناهجهم، برغم الاختلافات البينة بين البنيات الاجتماعية والعقدية، إلا أنه ذلك لم يشكل عائقا يسيرا لتجديد الفكر العربي.

إن إمتداد مقولة الغيب لدى الباحثين والفلاسفة شكل جدلا كثيرا، في نوعية العلاقة بين التفسيرات الثيولوجية والممارسات الابستمولوجية، حول المعنى والقيمة، أين انعكست على الفكر العربي المعاصر، بإعادة إحياء المنطلقات الأولى، التي هيمنت على الفلاسفة المسلمين في يوم ما، لتأخذ نموذج متعال يحاول دائما تصحيح المعرفة من الأوهام، والانحراف عن المعايير الصحيحة والصادقة.

لم تكن في الواقع مراجعة مقولات الدين تقليدا نهضويا عربيا، وإنما خطة مستنسخة من الغرب، كذلك فالمتكفف النهضوي، لم يكتف بالطموح لاستيعاب فكر الحداثة، بل سعى كذلك إلى إتباع الطريق الذي سلكه الأوروبي، للوصول إلى الحداثة، ففي عصر النهضة الأوروبي، عمل النهضوي الغربي على طي صفحة العصر الوسيط، كعصر وصم بالظلام عائدا إلى العصر القديم مستندا على تراثة في تشيد فكر جديد، لكن إعادة مقولة الغيب المرتبطة باشكالات الوحي والنبوة، سمح بقراءة بنية المجتمع والعقل العربي، قراءة عميقة جعلته يتوقف عند أبرز الفلاسفة المسلمين، كأبرز ماوصل إليه الفكر الإسلامي أمثال ابن رشد والغزالي و الفرايبي...

يعتبر الغيب مسألة شرعية يمكن إستبصارها على نحو منفتح على العالم، عكس مايراه بعض المفكرين أنها تقتصر على الفكر الإسلامي وتعرضه للتسوية والتقليد، كما إستشف ذلك ذلك المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد.

لقد ساهم الفكر الإسلامي بكل حمولاته إلى إشراف العقل العربي، وإعادة تشكيله ثقافيا واجتماعيا وعقديا، ومن خلال هذه التمثلات المجردة ستظهر مستويات جديدة، من البشرية مرتبطة بالشرعية الكونية، والتي ستعيد النظر في آليات المعرفة وتخزينها، فكما قال في هذا الشأن أبو القاسم حاج حمد: "لايكفي النظر في القرآن دون وعي منهجي، لنكشف فيه منهجا، ولايكفي النظر في القرآن دون وعي معرفي لنكتشف فيه نسقا أو نظاما معرفيا محددا"، لذلك لايمكن للغيب أن يسجن الأفكار بقدر ما يؤسس لها صحة منهجية ومعرفية جديدة.

قائمة المراجع:

1. أبو القاسم حاج حمد، جدولية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004.
2. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال، تحقيق مُجَّد مُجَّد أبو ليلة، نور شيف عبد الرحيم رفعت، نشر جمعية الببحث في القيم والفلسفة، الو.م.أ، (د.ط)، 2001.
3. أحمد موسى سالم، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2014.
4. أشرف منصور، ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2018.
5. توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن (نعلم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، تر: هلال مُجَّد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.
6. توفيق الطويل، التبو بالغييب عند مفكري الإسلام، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، مصر، (د.ط)، 1945م.
7. خالد قطب، محاولة لاعادة اكتشاف العقل العلمي العربي، المجلة العربية 273، الرياض، (د.ط)، 1440هـ.
8. سالم أبو زيد، العلم والنظرة العربية (التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
9. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، (النقد الإثمتاني لفصل الاخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2004.
10. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.
11. عبد الرحمن بن مُجَّد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، حققه وعلق عليه عبد الله مُجَّد الدرويش، دار العرب، دمشق، ط1 ج1، 2004.
12. عبد المجيد بن مُجَّد، مفهوم الشهادة وطرقها وخواصها ومقتضياتها، موقع رحى الحرف، (د.ط)، 1435هـ، 2014).

13. عثمان جمعة ضميرية، عالم الغيب والشهادة في التصور الإسلامي، مكتبة السراي، جدة، ط1، 1429هـ-2008.
14. الفراي، كتاب السياسية المدنية، حققه وقدم له: فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993.
15. فهمي قطب الدين النجاري، العقل والشرع (العقل والغيب)، شبكة الألوكة، إفريقيا الشرق، (د.ط) ن1435هـ.
16. محمد عابد الجابري، وجهة نظر—نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت، ط1، 1992.
17. محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني (المعتزلة تكوين العقل العربيين اعلام وأفكار)، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1364هـ، 1945.
18. محمد اركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، تر: هاشم صالح، ط2، 1996.
19. محمد اركون، القرآن من التفسير الى الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
20. محمد اركون، نقد للعقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، الاتحاد القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1998.
21. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (د.ط)، 2001.
22. محمد علي الجندي، قراءة في كتاب (الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشرية) تأليف إلياس بلكا، مجلة إسلامية المعرفة (قراءة ومراجعات)، السنة السابعة عشر، العدد65، 1432هـ، 2014.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

الدولة الحديثة وعصر المحنة العربية عند برهان غليون: انفصال عن الموروث أم مقاومة للحداثة؟

**The Modern State and the Age of the Arab Ordeal according to Burhan Ghalion:
Separation from Inheritance or Resistance to Modernity?**

د/ جواق سمير¹ *

¹ جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2 - (الجزائر).

philosamirdjouak@gmail.com

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تقصي الأسباب الموضوعية لمحنة (تخلف) المجتمعات العربية وفشل مشروع التحديث في هذه المجتمعات وما نتج عنه من فراغ قيمي وسياسي من جهة، وفي البحث عن الحلول اللازمة للخروج من عصر التأخر والاندماج في حضارة العصر من جهة أخرى. وعلى خلاف الكثير من المفكرين العرب اللذين انقسموا في محاولتهم لتفكيك هذه المعادلة وتقديم فهم أنجع لها: بين من أرجع الأسباب الحقيقية لهذه المحنة في عجز المجتمعات العربية عن تحقيق الانفصال عن الماضي والموروث، وبين من ألقى اللوم على مشروع الحداثة الذي لا يتلاءم وخصوصية المجتمعات العربية، نجد المفكر السوري "برهان غليون" يُشدّد على أن هذه المحنة التي أدت إلى إعاقه سبيل الابداع والتطور الثقافي والفكري والاجتماعي لا تكمن في أي مصدر قديم ديني أو ثقافي (الموروث) ولا في الحداثة وإنما في تدهور "الدولة الحديثة" التي عوض أن تُنتج نخبة وطنية أنتجت نخبة اجتماعية هي أقرب ما تكون إلى نخبة المستوطنين (الأجانب)، ومن ثمة تحولت الدولة من مُساندة وحاضنة لمجتمعاتها إلى مناهضة لتطلعاتها وآمالها وبالتالي جعلها تتخبط على جميع المستويات: الاجتماعية والسياسية والثقافية... الخ .

الكلمات المفتاحية: المحنة العربية، الموروث، الحداثة، الدولة الحديثة، النخبة الاجتماعية.

Abstract: The purpose of this study is to explore the objective causes of the plight (underdevelopment) of Arab societies and the failure of the modernization project in these societies and the resulting political and value vacuum, on the one hand, and to seek solutions to emerge from the age of delay and integration into the civilization of the times on the other. Unlike many Arab intellectuals, who were divided in their attempt to dismantle this equation and provide a more effective understanding of it: Among those who have attributed the true causes of this ordeal to the inability of Arab societies to achieve separation from the past and inherited, and those who have blamed the project of modernity, which does not fit with the specificity of Arab societies, the Syrian thinker «Burhan Ghalion» stresses that this ordeal, which has impeded cultural, intellectual and social creativity and development, does not lie in any ancient religious or cultural source. (Inherited) Not in modernity, but in the decline of the "modern state," which rather than produce a national elite, produced a social elite that is closer to that of the settlers. From this point of view, the State has gone from supporting and fostering its societies to combating its aspirations and hopes

Keywords: Arab adversity, heritage, modernity, modern state, social elite.

(*) د/ جواق سمير، philosamirdjouak@gmail.com

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة الموسومة بـ "الدولة الحديثة وعصر المحنة العربية عند برهان غليون" إلى تفصي الأسباب الموضوعية لمحنة (تخلف) المجتمعات العربية وفشل مشروع التحديث في هذه المجتمعات وما نتج عنه من فراغٍ قيمى وثقافى وسياسى من جهة، وفي البحث عن الحلول اللازمة للخروج من عصر الظلام والتأخر والانحطاط والاندماج في حضارة العصر من جهةٍ أخرى.

وعلى خلاف الكثير من المفكرين العرب اللذين انقسموا في مُحاولتهم لتفكيك هذه المعادلة وتقديم فهمٍ أنجع لها: بين من أرجع الأسباب الحقيقية لهذه المحنة في عجز المجتمعات العربية عن تحقيق الانفصال عن الماضي والموروث، وبين من ألقى اللوم على مشروع الحداثة الذي لا يتلاءم وخصوصية المجتمعات العربية، نجد المفكر السوري "برهان غليون" يُشدّد على أن هذه المحنة التي أدت إلى إعاقة سبيل الابداع والتطور الثقافى والفكرى والاجتماعى لا تكمن في أيّ مصدرٍ قديمٍ دينى أو ثقافى (الموروث) ولا في الحداثة وإنما في تدهور "الدولة الحديثة" التي عوض أن تُنتج نخبة وطنية أنتجت نخبة اجتماعية هي أقرب ما تكون إلى نخبة المستوطنين (الأجانب)، ومن ثمة تحولت الدولة من مُساندة وحاضنة لمجتمعاتها إلى مناهضة لتطلعاتها وآمالها وبالتالي جعلها تتخبط على جميع المستويات: الاجتماعية والسياسية والثقافية... الخ.

في هذا السياق، تأتي أهمية المقاربة الفكرية التي قدمها "برهان غليون" في فهم الآليات والسياقات التاريخية والثقافية والسياسية التي حولت الدولة الحديثة في المجتمعات العربية من وسيلة للتحرر والابداع إلى أداة لتكريس الهيمنة والاستغلال وهو ما أدى إلى تفكيك هذه المجتمعات وتنشيطها. لذلك فالبحث في مفهوم الدولة وتشكلاتها هو المدخل الرئيس لتحليل وفهم الأزمة السياسية والاجتماعية والثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية من أجل تحقيق الالتحاق بمشروع الحداثة واستيعاب لوسائلها والتطلع الجامح إلى قيم الديمقراطية، المواطنة المتساوية، السيادة وحكم القانون... الخ.

وتبعاً لهذا التأسيس؛ تتمحور هذه الدراسة حول الأسئلة التالية: هل تعود المشكلات الكبرى والتصدعات والأزمات (المحنة) التي تُعانيها المجتمعات العربية في تمسكها بالموروث أم في الانفصال عنه باسم الحداثة؟ أم في عدم فهم واستيعاب مشروع الحداثة مما فوت فرصة توطين هذا المشروع وعدم الإفادة من مُنجزاته؟ أم في نُظمها السياسية (الدولة) القاهرة والتعسفية؟ ما السبيل حسب "برهان غليون" للخروج من هذه المحنة وأزمته الضيقة مما يُتيح إمكانية تحقيق التقدم والابداع؟

أولاً- المحنة العربية وجذور الأزمة: أزمة دولة، أم أزمة موروث أم أزمة حداثة؟

يُعد المفكر السوري "برهان غليون" (1945-....)، من بين أهم مفكري العرب المعاصرين وأكثرهم شأنًا على وجه الإطلاق، عُرف بقوة تدخله في المواضيع الثقافية والسياسية التي تعج بها المجتمعات العربية، كما عُرف بتنوع كتاباته التي مست مجالات متعددة: الديمقراطية، السياسة، الأقليات، الدولة، العلمانية، الدين، التراث والحداثة، وهي تُجمل المواضيع والمجالات التي تحملها عناوين كتبه المتنوعة والتي يجمعها هاجس واحدٌ منذ أولى المؤلفات إلى آخرها، وهو "فهم الآليات والسياسات التاريخية والسياسات التي حولت الدولة الحديثة، في فكرتها وتجسيدها المادي، من أداة للتحرر والانعتاق عند العرب إلى "غول" ابتلع الحداثة والمجتمع في الوقت نفسه واخضعهما لمصالح خاصة غير انسانية، وأدى في النهاية إلى تفجير المجتمعات وتشظيها وتشتييتها" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 7). ومن ثمة، فالهدف الأساسي من وراء تشييد الدولة كان يُفترض أن يكون من أجل الانتقال بالأفراد من الحالة الطبيعية والوحشية إلى الحالة المدنية، حيث ينعم الجميع بالحرية والعدل والكرامة وحقوق المواطنة الكاملة والعدالة الاجتماعية المتساوية، ولكن الملاحظ أن نشوء الدولة في العالم العربي كان على النقيض من ذلك، إذ انحرفت على مسارها في أن تكون حاضنة لأفرادها ولتطلعاتهم وآمالهم إلى وحشٍ يلهتهم هذه التطلعات والآمال، من هنا يُوجه "برهان غليون" كل جهده الفكري لـ "فهم الآلية التي تحولت فيها الدولة إلى منتجة لـ "نخبة" هي أقرب إلى نخبة المستوطنين أو المعمرين "الأجانب" منها إلى نخبة وطنية، وإلى حاضنة للوحش الذي سينقض على هذه الشعوب، بدلاً من أن تكون أداة لتحرير أبنائهم وتحويلهم إلى مواطنين متساويين، واحتضان ممثلهم الحقيقيين" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 7).

ولعل مما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، إلى ملاحظة هي على درجة كبيرة من الأهمية، وهي أن الدافع الذي حثَّ هذا المفكر السوري للبحث في فهم وتفكيك الآليات والسياسات التي حولت الدولة إلى "وحش"، لا ينفصل عن مهمته الأولى والأخيرة، وهي التفكير في طريقة بمقتضاها يتم تحقيق الانتقال الديمقراطي وتأسيس دولة الحق والاستقلال والمواطنة، وكل ذلك يُفسّر "الصراع المرير الذي لا تزال تخوضه المجتمعات العربية من أجل التحرر من النظام المطلقة، الأبوية العائلية أو الحزبية البيروقراطية التي احتلت القسم الأكبر من الحقبة الاستقلالية" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 6). ومن ثمة، فإن ما تعيشه المجتمعات العربية، في أعين "برهان غليون"، هو بمثابة "المحنة أو الأزمة"، هذا المصطلح الذي احتل المشهد الفكري العربي الراهن وتصدر الخطاب الفكري والفلسفي العربي، هذا الحضور القوي لمصطلح "الأزمة"، في نظر "غليون"، يعكس الحالة النفسية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي باتت تتخبط فيها المجتمعات العربية، إذ "لم يتردد استخدام مصطلح الأزمة في أي حقبة ماضية في المناظرة الفكرية العربية كما تردد ولا يزال يتردد منذ بداية العقد التاسع من القرن العشرين. ويعكس اللجوء المتزايد إليه، في ما وراء ما يتضمنه هذا المصطلح من محتوى موضوعي، الحالة النفسية الصعبة التي تعيشها المجتمعات العربية" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 231).

ويكفي للمتصفح أو المطلع على عناوين وفهارس كتبه حتى يتبين له بوضوح حضور هذه الكلمة التي تعد هاجساً مركزياً أرق وعمي هذا المفكر السوري، هي أزمة تخلف ثقافي وانحطاط اجتماعي واستبداد الأنظمة السياسية في المجتمعات العربية

وانغلاقها على ذاتها، مما أعاق التقدم والتطور وأعاق إمكانية الانتقال السياسي الآمن نحو دولة الديمقراطية والمواطنة، ومن ثمة فلا غرابة من أن نجد هذا المفكر السوري يتساءل قائلاً: "ما هي العوامل التي ساهمت في تكوين هذه الدولة الحديثة المسخ، التي تجمع الحداثة إلى كل وظائف الدولة الطغيانية القديمة، وتربط بين الوطنية وجميع آليات التهميش الجماعي والقمع وإلغاء الحريات وسحق الفردية، وتجعل من التقدمية غطاءً للرجوع بالمجتمعات قرونًا طويلة إلى الوراء في نمط ممارستها السياسية؟" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 241). هي أسئلة وهواجس تؤشر على دلالة تأويلية واحدة، وهي أن هذا المفكر كان لصيقاً بالواقع العربي وأحداثه الأكثر تناقضاً، مُعاشاً لهمومه وتفصيله الدقيقة، مُتتبعاً لمساراته وسياقاته التاريخية، مُحاولاً البحث في أسباب الأزمة وجذورها وطبيعتها ومآلاتها، مُقترحاً في ذات السياق فيما يعتقد أنه الحل اللازم للخروج من الخندق الضيق لهذه الأزمة نحو آفاقٍ أخرى أكثر نجاعة، حيث نجدهُ يتساءل هاهنا: "ما هو مضمون هذه الأزمة، وما طبيعتها وأسبابها وتظاهراتها؟ وما هي الحلول التي يمكن للمجتمع العربي أن يصوغها حتى يتمكن من الخروج منها؟" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 231).

وفي معرض تفكيك هذه الإشكالية-الأزمة، يذهب صاحب كتاب "بيان من أجل الديمقراطية"، إلى أنها لا تعود إلى الانهزام بالماضي والموروث كما لا تعود إلى الإقبال على الحداثة والانفصال عن ذاك الموروث، إنما إن سبب هذه الأزمة يكمن في الدولة التحديثية التي وضع الأفراد فيها كامل ثقفتهم وآمالهم، وفي هذا الصدد نستمع إلى قوله: "إن السبب الرئيس لإعاقة مسيرة التطور والتقدم الحضاري والسياسي، في المجتمعات العربية، لا يكمن في مصدرٍ آخر قديم ديني أو ثقافي، وإنما في الدولة التحديثية نفسها التي راهن عليها المجتمع من أجل تقدمه وتحرره" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 8).

ولعله من الغني عن البيان، أنه وفي معرض إيجاد الحلول الناجعة لهذه "المحنة العربية"، يُستحسن منذ البدء العودة إلى جذور هذه الأزمة، أو في ما يُصطلح عليه هذا المفكر بـ "إغتيال العقل"، أي الاغتيال الثقافي الذي نتج عنه لاحقاً اغتيال على مستوى الاجتماعي والسياسي، وبالعودة إلى أصل هذه الأزمة يرى "برهان غليون" أنه قد برز وهيمن وسط مُفكري العرب المعاصرين جدلٌ فكري حمي الوطيس وطفح بسرعة إلى السطح، هو الجدل القائم بين الأطروحة التي يُنافح أنصارها على التمسك بالماضي وتقديس الموروث وأن لا حل أو سبيل آخر للخروج من هذه الأزمة سوى الارتقاء في حضن الماضي مُجدداً ودائماً واستلهم الأجوبة منه لكل تساؤلاتنا الراهنة القلقة، في حين وعلى خلاف ذلك، تُدافع الأطروحة المضادة على القول بضرورة الانفصال عن الماضي وإقامة القطيعة مع التراث، وهي الفكرة التي جلبها مشروع الحداثة، وهكذا فقد ساد في الأذهان حينها أن التراث قد غدى في منزلة "القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية (...)"، وأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح اقضاء التراث عن التاريخ، وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية، هو أساس التقدم وشرطه معاً. وهذا الاقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة" (غليون، حنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، اغتيال العقل، 2006، صفحة 173).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

وعلى ضوء هذا الاقتباس، يرى المفكر السوري "برهان غليون"، أن هذا الجدل سيأخذ المكانة الأوسع والجهد الأعظم من البحث والدراسة، وهو ما سيسهم أيضاً في تجاهل السبب الرئيسي للأزمة، فسنصرف مُفكري العرب إلى التدليل على جدوى وأهمية العودة إلى الموروث بينما ينصرف فريق آخر منهم إلى التدليل على العكس وأن لا حل آخر للمجتمعات العربية إلا جلب واستضافة مشروع الحداثة وقيمها، ومن ثمة "سيشتد الصراع بين الفئة المدافعة عن معارف الماضي العربي ومنجزاته وقيمه باعتبارها مصدر قوة العرب، ووسيلة تطورهم في الماضي كما في المستقبل، وبين الفئة المدافعة عن معارف الغرب وعلومه بوصفها أساس كل تطور وتقدم في العصر الراهن لكل الأمم والشعوب. هذا الصراع بين تيار السلف وتيار الحداثة سيأخذ القسط الأوفر من النشاط الذهني العربي" (غليون، مجتمع النخبة، 1986، صفحة 264).

وحسب الرؤية النقدية لـ "برهان غليون"، إن هذا الجدل ما فتئ أن يكون جدلاً عقيماً، بين أطروحتين أو موقفين يروم كل واحدٍ منها إلى إثبات صلاحيته ونفي صلاحية الطرف الآخر، ومن ثمة فلا غرابة بأن يصفه بأنه صراع على مستوى الشكلي فقط ولم يُلامس أبداً جوهر الأزمة ومكمنها الحقيقي، وفضلاً عن ذلك فقد أسهمت كلاً من الأطروحتين في "اغتيال العقل" وعدم توجيهه إلى التفكير في موطن الأزمة الحقيقية، حيث يقول: إن "الصراع بين التيارين لم يكن إلا صراعاً على الشكل لا على الجوهر" (غليون، مجتمع النخبة، 1986، الصفحات 264-265)، ونقص بالتيارين هاهنا، أي التيار الحداثي الذي يجتهد في التدليل على أن إخراج المجتمعات العربية من أزمتها الضيقة لن يكون إلا من القيم التي جلبتها الحداثة، والتيار الأصولي الذي يقف على النقيض من ذلك، ويدافع عن القيم الثابتة في الماضي والتراث، وكما نوهنا سابقاً سيتحول هذا الجدل إلى مناقشة عقيمة لا تقف على حقيقة الأزمة ومكمنها "وهكذا يجتهد الحداثيون للتدليل على أن نظام القيم النظرية التي تحكم الفكر الحديث هو الوحيد الكفيل بنقل العرب من التخلف إلى التقدم. ويُجهد الأصوليون لتبيان تطابق القيم المستمدة من الثقافة العربية مع قوانين التطور كما عرفها العرب والمسلمين أو التاريخ الحديث. وفي الحالتين تتحول المناقشة إلى مجادلة هدفها إثبات أو نفي صلاحية هذه العقيدة أو تلك من خلال إثبات تحافت الثقافة العربية أو الغربية وانعدام منطقهما" (غليون، حنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، اغتيال العقل، 2006، صفحة 271). وبعد أن قام "برهان غليون" من عرض طبيعة وموقف الأطروحتين المتصارعتين وبعد أن تبين عجز كلاهما عن إيجاد مخرج لهذه الأزمة، نجدّه يتساءل مُجدداً: "لكن إذا لم يكن ما يعيشه العرب من تحبط اليوم ثمرة لمقاومة البنيات التقليدية أو تعاضم الاستلاب والغزو الفكري، فما طبيعة هذه الأزمة وأسبابها؟" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 234).

لعل مما يجدرُ التويه إليه هنا، أن المبتغى الأساسي الذي يُحرك المفكر السوري في كل مؤلفاته من أولها إلى آخرها هو "السعي إلى تجاوز الاشكاليات النظرية السائدة حتى ذلك الوقت التي ركزت في تحليلها عملية التحول التاريخي للمجتمعات النامية والعربية منها بشكلٍ خاص على التعارض بين الحداثة والتراث، القديم والحديث، الأصالة والمعاصرة، التي ملأت أدبيات الفكر العربي والبحث الاجتماعي الأجنبي أيضاً منذ عصر النهضة، والتي أحلت توجيه النقد إلى التراث الثقافي

والديني محل التحليل الموضوعي للصيرورات التاريخية" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 10). هذه المجاوزة، أي مجاوزة الجدل بين التراث والحداثة، هي ما تُتيح إمكانية الوقوف على الممكن الحقيقي للأزمة. في هذا السياق، يُنوه "برهان غليون"، أنه قد هيمن الاعتقاد أن السير بخطى ثابتة في مشروع التحديث والانسلاخ عن مخلفات الماضي وقيم التراث بإمكانه أن يُقدم لنا الحلول اللازمة والضرورية للخروج من الأزمة، بيد أن هذا المشروع لم يُحقق أغراضه ومقاصده في التأسيس لدولة حديثة تستند على قيم الديمقراطية والحريات مثل ما هو الحال في الغرب، إذ إنه انقلب إلى النقيض وتحولت بذلك من دولة حرية وقانون إلى سلطة استبدادية وقهرية، حيث يقول في هذا الشأن: "وإن الدولة الحديثة التي طبقت الصبغ الإدارية والقانونية نفسها، واستلهمت القيم القومية والعقلانية والبيروقراطية نفسها السارية المفعول في الغرب، لم تنتج لحمية وطنية، ولا إرادة قومية، ولا حريات اجتماعية مدنية وسياسية كان من المنتظر أن تنتجها الدولة الحديثة، بقدر ما تحولت إلى سلطنة قهرية، وقوة غاشمة عدوانية" (غليون، حنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، اغتيال العقل، 2006، صفحة 181).

تأسيساً على هذا الاقتباس؛ يتضح أن جذر الأزمة لا يمكن في المناقشة والدفاع عن قيم الماضي والموروث، ولا في مشروع الحداثة ككل، إنما في طريقة فهمنا لهذه الحداثة، موطن الأزمة هو النسخة العربية العقيمة لهذه الحداثة، أي في نظامنا الفكري ونسقنا الثقافي ودور المجتمعات العربية ونخبها فيه، و"هذا يدعونا إلى القول، بأن المشكلة، بعكس ما يُقال حتى الآن، لا تكمن في الحضارة، ولا في التراث، وإنما تكمن في النظام الثقافي الذي طورناه نحن في القرون الحديثة من أجل استيعاب هذه الحضارة وهذا التراث. إنها تكمن في فاعليتنا، أو بالأحرى لا فاعليتنا الثقافية والعقلية الحديثة" (غليون، حنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، اغتيال العقل، 2006، صفحة 275).

ومن ثمة فقد أضحى واضحاً للعيان، أن الأزمة التي تتخبط فيها المجتمعات العربية اليوم، لا تعود إلى التمسك بالتراث أو التحرر منه باسم الحداثة، ما تعانيه هذه المجتمعات هو ثمرة هذه الحداثة في حد ذاتها، على أن نُثوّه مُجدداً أن المقصود بالحداثة ليس معناها الكلي الشامل إنما المقصود بها على التحديد هو النسخة العربية، وهكذا "صار من الواضح أن المشكلات الكبرى والأزمات والتصدعات التي تُعانيها المجتمعات العربية أو التي عانتها قبل الثورة، بما في ذلك تغييرها عن موجات الديمقراطية، لا تنبع من تجاهلها الحداثة أو إدارة ظهرها لها أو التنكر لمنجزاتها والتمسك (...). بفكر لاهوتي أو غير عقلائي (...). وإنما هي الثمرة المرة لمشروع هذه الحداثة ذاتها" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 9).

فحسب رؤية هذا المفكر السوري، فإن المحنة الحقيقية تكمن في "أزمة الحداثة"، بيد أن ما يقصده هاهنا، ليس الحداثة بمعناها الشامل والكلي، أي في عجز استيعاب المكتسبات الحضارية والقيمية والعلمية والثقافية التي جلبها مشروع الحداثة، إن مكمن الأزمة يعود بالأساس إلى هشاشة وضعف الرؤى والبرامج والاستراتيجيات للنخبة والتي أخذت على عاتقها مهمة تحقيق هذا المشروع، إنما هنا أمام نوع خاص من الحداثة، ليس هو بالحداثة، يمكن أن يكون أقل مرتبة من الحداثة"، أي فاقدة لفعاليتها ومُنحرفة عن مقاصدها ومن ثمة آلت وبغلت طريقاً مسدوداً، يصطلح عليها "برهان غليون" بـ "ما تحت

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الحداثة" أو بتعبير أكثر دقة بـ "حثة الحداثة"، وتم الاعتقاد أنها هي الحداثة في حد ذاتها، وفي معرض تعريف لهذا النوع من الحداثة لنستمع إلى "برهان غليون": "لا تعني الحداثة الحثة نمطاً خاصاً من الحداثة، أو حداثاً مازالت ضعيفة أو غير ناضجة أو مفتقرة إلى بعض عناصر القوة، أو حداثاً مرتبطة بالتراث كما يمكن أن يعتقد البعض. إن حثة الشيء هو ما يسقط منه من بقايا ويرسب في قعر الاناء، كحثة الزيت. إنه منتج جديد يختلف نوعياً عن المنتج الأصلي، لأنه يتكون من العناصر التي تُرمى من المواد الأولية في أثناء عملية التصنيع، والتي لا يمكن الاستفادة منها. لكن هذه الحثة وإن اختلفت كثيراً عن المنتج الأصلي أو الفعلي، فهي تحتفظ ببعض رايته ومظاهره وعناصره الأولية (...). إن حثة الوطنية هي وطنية في خطابها وشعاراتها، إنما من دون السيادة والكرامة والتضامن الشامل، وبشكل خاص من دون الحرية" (غليون، الحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 237).

وفي هذا السياق، يُنبه "برهان غليون" إلى أن هذه الأزمة ليست أزمة الدولة الحديثة أو قيمها (التقدم والحرية.. الخ)، الأزمة تعود إلى الدولة التحديثية التي أوصلت مشروع الحداث إلى عكس مراميها ومقاصدها، فالظاهر كان مزيد من التقدم والحرية والسعادة المادية والمعنوية والعدالة الاجتماعية، وهي الشعارات التي بموجبها نالت هذه الدولة شرعيتها، ولكن غدت هذه الدولة من منقذ للأفراد ووسيلة لبلوغ التقدم والالتحاق الحضاري والاندماج مع روح العصر إلى دولة الحزب والطبقة (الطائفية) والمنفعة الخاصة، وعوض أن تكون وسيلة لإرساء مبادئ العدالة الاجتماعية أصبحت وسيلة لتمكين أصحاب المصالح والسلطة في احتكار الثروة، ومن ثمة عوض أن تنتج لنا هذه الحداث قيم التحرر والتقدم والكرامة والعدالة والمواطنة أصبحت تنتج لنا قيم التمييز والقهر والعصبية، وهكذا فقد الأفراد ثقفتهم في الدولة التحديثية وتهدمت أسسها في أعينهم. وهكذا نلمس هناك انتقال في مسار الدولة التحديثية التي أعلنت عن نفسها في البداية كدولة طليعة ثم تحولت إلى دولة طائفية بعد أن انقلبت عن برامجها وانحرفت عن مقاصدها الأولى. (غليون، الحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 238).

وبالجملة، فإن أزمة المجتمعات العربية تكمن في الحداث العربية، ومن ثمة فقد اقتضت الضرورة إخضاعها على طاولة المساءلة والنقد، لتشخيص أمراضها ومواطن تحافتها ثم تجاوزتها نحو أنموذج جديد يستوفي الشروط ويُلاءم خصوصية المجتمعات العربية، ومن ثمة "إن جذور الأزمة الحقيقية التي تعصف بالمجتمع العربي اليوم تكمن في أنموذج الحداث العربية نفسها. وليس هناك أمل في الخروج منها إلا بنقد هذه الحداث المسخ وتوفير شروط تجاوزها والخروج منها. وفي مقدمة هذه الحداث الممسوخة مسخ الدولة الحديثة (الوطنية) بالذات، في مفهومها ومصدر قيمتها" (غليون، الحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 241).

وبعد أن تبين جذر الأزمة وطبيعتها وانكشفت مظاهرها، فقد بات من الضروري القيام بمهمة التغيير وما يقتضيه من خلق آفاق جديدة على أرض الواقع للخروج من هذه الأزمة، "أما التغيير فإنه يفترض رفض الأمر الواقع ويستفز العقل ويعتمد عليه، لأنه يهدف إلى تغيير النظام ويتطلب إبداع حلول جديدة تعيد تركيب الواقع، ولا يتحقق الإبداع إذن إلا

(...) بالقدرة على مقاومة آليات السيطرة والخضوع، وهو يعني عدم القناعة بهذا النظام وبما يقدمه من تعويضات ثانوية وجزئية" (غليون، حنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، اغتيال العقل، 2006، صفحة 279)، هذه الحلول والآفاق لا يمكن جلبها أو استحضارها كنماذج جاهزة وصالحة للتطبيق مباشرة سواء كان مصدرها المنظومة التراثية أو الغربية على حد سواء، وهو ما يقصده هذا المفكر السوري بـ "الابداع"، الذي يعني في جملة ما يعنيه "أن ليس في الغرب ولا في التراث حلول جاهزة، لأن كل الحلول هي ثمرة مشاكل وظروف وأوضاع وموازين قوى اجتماعية وتاريخية، وما يصلح لجماعة أو لعصر لا يصلح لغيرها، وأن لكل زمان حلوله التي يستطيع العقل أن يخترعها، وأن بالإمكان دائماً إيجاد حلول جديدة وأصيلة" (غليون، حنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، اغتيال العقل، 2006، صفحة 280).

فما هي الحلول والآفاق الجديدة التي يقترحها هذا المفكر السوري للخروج من محنة المجتمعات العربية وأزماتها الضيقة؟

ثانياً- محاولة الخروج من الأزمة: الانتقال الديمقراطي في مواجهة تحدياته

في سياق محاولة من المفكر السوري "برهان غليون" تقديم الحلول الضرورية للخروج من الأزمة فإنه يقترح التفكير في طريق ومسلك يضمن الانتقال الديمقراطي الذي من شأنه أن يُعزّز الوحدة ويُنهض الفعل والعمل السياسي على أساس صلب ومتين، من خلال اشراك جميع الأفراد مهما تعددت خلفياتهم العرقية واللغوية والأقوامية في هذا الفعل، أي "الفعل السياسي بما هو مبدأ مؤسس لكل اجتماع مدني، والذي تستمد منه كل سياسة بنيتها، غاياتها، ووسائلها وقيمتها الأولى. وهو ما يجعل من حشد عام من الناس تجمعاً ذا معنى، أي متكافلاً ومتضامناً ومكوناً لوحدة في الوعي والارادة والشعور والهدف" (غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، 2007، صفحة 144)، بعد أن هيمن على العمل السياسي وسلطة القرار مجموعة من الأفراد، هذه المجموعة أو القلة هي ما أطلق عليها هذا المفكر بتوصيف "الاستعمار الداخلي"، ومجاوبته كانت هي الغاية الأساسية التي دفعت به لكتابة "بيان من أجل الديمقراطية"، لنستمع إلى قوله: "وبالرغم من أن جوهر المسألة الديمقراطية لم يتغير، هو إعادة بناء النظم السياسية على مبدأ المواطنة بما تتضمنه من قيم الحرية والمساواة والسيادة الشعبية في مواجهة ما أُطلق عليه البيان -يقصد بيان الديمقراطية- اسم الاستعمار الداخلي الذي مكّن مجموعات قليلة عائلية أو مصلحة منشقة عن المجتمع ومعادية له من احتلال جميع مواقع القرار والانفراد بالسلطة والتحكم بمصير الشعب واخضاعه لتحقيق مصالحها الخاصة" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 7).

ولعل التمسك بزمام السلطة والحكم والقرار لفائدة قلة أو مجموعة وإقصاء البقية من هذا الحق، هو السبب الحقيقي في فشل مشروع الدولة الحديثة في المجتمعات العربية وأفقدتها مشروعيتها، من خلال فشلها في توطيد قيم المواطنة وثقافة التواصل وفتح قنوات المشاركة الفعالة لكل أفرادها في فضاء عمومي يخضع لأخلاقيات الحوار والمناقشة، ومن ثمة فـ "إن اخفاق الدولة في المنطقة العربية في تحقيق شروط المواطنة، الداخلية والخارجية، المادية والمعنوية، هو الذي دفع إلى اختيار هذه المشروعية لدى الحاكمين أولاً ثم لدى المحكومين في ما بعد (...)", وليس لهذا الإخفاق سبب آخر، ثقافي تقليدي أو عالمي حديث، إلا مُصادرة نتائج التنمية والتحديث من نخبة محدودة، ووضع اليد عليها ومن أجلها على السلطة والدولة معاً، وتحويلهما إلى

مزرعة خاصة لا يمكن أن تستمر إلا بإعادة بناء علاقات القناة الإقطاعية والتبعية الشخصية والجماعية" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 241).

وتأسيساً على ما سبق، ففي ظلّ تعنّز السلطة الحاكمة من أجل البقاء في أماكنها بأيّ وسيلة وطريقة كانت، هي من شأنها أن تُعيق التحول الديمقراطي في المجتمعات العربية، "هذا التشكيك المتزايد في شرعية الدولة الحديثة، لحساب مفهوم الدولة الطافية (...)"، ما كان من الممكن إلا أن يثير الذعر في قلب المتماهين معها ويدفع بهم إلى تبني مواقف دفاعية، والرد بعنف على أي عمل فكري أو سياسي يبدو، ولو من بعيد، وكأنه يتحدى هيمنتها المطلقة. الأمر الذي زاد من نزوع الدولة أيضاً إلى البحث عن تأكيد عناصر استمراريتها من خلال تجديد الوصاية الخارجية" (غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، 2015، صفحة 238).

إلا أن ما شهدته الواقع الراهن سواء على مستوى الخارطة الجيوسياسية الكونية أو على مستوى الواقع الاجتماعي والسياسي العربي، يجعل هناك بعضاً من الأمل في تحقيق مثل هذا الانتقال الديمقراطي بوصفه الغاية الأولى والأخيرة، "إلا أن التحولات الجذرية إن لم نقل الانقلابات التي طرأت، خلال العقود القليلة الماضية، على البيئة السياسية والجيوسياسية والفكرية، في العالم وفي المنطقة العربية ومنطقة الشرق الأوسط خاصة، قد أدخلت عوامل جديدة على مسألة العمل من أجل التحويل الديمقراطي، بما يعنيه ذلك ولادة فرص جديدة وبروز تحديات جديدة أيضاً لم تكن موجودة سابقاً" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 7).

ولعل مما يزيد من قناعة هذا المفكر السوري في وجود فرص تسمح بتحقيق الانتقال الديمقراطي، استنفاد كل الأنظمة السياسية الاستبدادية إمكانياتها المادية والمعنوية، وعدم انتهاضها على أساس صلب، مما يجعلها هشّة غير قادرة على المقاومة، خاصة بعد أن فقدت مشروعيتها والثقة فيها عند كل الأفراد ومن ثمة لجوئها للعنف والقوة من أجل الحفاظ على سلطتها، وحسب "برهان غليون" فإن هذا الأمر يعد من أهم العوامل الداخلية المساعدة في تحقيق الانتقال الديمقراطي، وعليه فـ "افلاس النظم القديمة واستنفاد رصيدها المادي والمعنوي بعد أن تبين الطرق المسدودة التي قادت إليها سياساتها القاصرة وانحسار قدرتها على تحقيق أي هدف من الأهداف الاجتماعية واعتمادها في سبيل البقاء بشكل متزايد وشبه كامل على الاستخدام الموسع للعنف والقوة" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 8) من شأنه أن يكون عاملاً حاسماً للانتقال الديمقراطي.

إضافة إلى هذا العامل الداخلي هناك عامل خارجي آخر، يتعلق أساساً في التغيّر الملحوظ على مستوى الخارطة السياسية الكونية خاصة بعد خروج العالم من الحرب الباردة والتغير على مستوى الصراع والمنافسة للقوى الحاكمة في العالم، فـ "تبدّل البيئة الدولية الجيوسياسية والفكرية معاً، ولعل أكبر مظهر لهذا التحول ما نجم عن زوال مناخ الحرب الباردة الذي غيّر من قواعد التنافس بين القوى العظمى وقلّل من استعداد من بقي على قيد الحياة منها، في سبيل تعزيز مواقعها بعضها اتجاه البعض الآخر" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 8) هو أيضاً يمكن عدّه بمثابة أهم العوامل الرئيسة التي

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

من شأنها أن تُسهّم عظيم الاسهام في تحقيق هذا الانتقال المنشود. ثم إن مسألة الديمقراطية لم تعد مسألة تخص المجتمعات العربية فقط، بل كل المجتمعات التي تسعى إلى التحول والانتقال إلى دولة الحق والقانون والعدالة، فقد مثل "الصراع حول الديمقراطية وفي سبيل تحقيقها سوف يُشكل محور المعارك السياسية الرئيسية التي ستشهداها المنطقة في المستقبل" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 11). هذا الصراع الذي يُغذيه ويُثميه الانتشار الواسع النطاق للقيم والحقوق والدعوات المطالبة بتحقيقها ومن ثمة ضرورة الانخراط في معايير الحضارة المدنية الكونية، وهو الانتشار السريع الذي أسهمت فيه التكنولوجيا الحديثة من وسائل التواصل المتنوعة، حتى إن "برهان غليون" يُشيد بدور هذه التكنولوجيا حين كتب قائلاً: "ولا شك أنه ولا يزال لوسائل الاتصال الجديدة التي أدخلتها ثورة المعلوماتية وشبكة الانترنت والاعلام الفضائي دور كبير في هذا الانتشار السريع للقيم والأفكار الجديدة وفي تنامي الشعور بأن المجتمعات العربية جزء لا يتجزأ من عالم واحد وتساعد وتيرة الطلب على الانخراط في هذا العالم والمشاركة في معايير الحضارة المدنية الصاعدة" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 10).

أما العامل الآخر والذي لا يقل أهمية عما ذكرناه سابقاً، وهو انتعاش المجتمع المدني بوصفه السلطة النقدية الموجهة ضد السلطة السياسية، فبعد أن كانت هذه الأخيرة متحكمة في المجتمع المدني ومُوجهة له بما يخدم مصالحها وأغراضها، فقد تحرر الآن من مركزيتها وهيمنتها، وهو ما أسهم في "انبعاث الحركات الاجتماعية أو بعثها بعد أن قُبرت حية وأهيل التراب عليها، وفي مواكبتها انتعاش المجتمع المدني وثقافته ومنظّماته ومطالبه. وهو ما يُشكل جوهر عملية الاحياء التي تتم اليوم على هامش الخروج من الأزمة الفكرية الطاحنة التي مرّت بها العقائد الكلاسيكية السابقة التي ارتبطت بصراعات الحرب الباردة ومن خلال تبلور النظم والقيم الفكرية الجديدة المتمحورة حول المجتمع المدني وحقوق الانسان وانتشار الوعي بأهمية الديمقراطية وبقيم المواطنة لدى أوساط متزايدة من المثقفين ونشطاء المجتمع السياسي في جميع انحاء العالم" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 10).

وعلى ضوء هذه العوامل، فإن المفكر السوري "برهان غليون" لا يُخفي أمله في تحقيق الانتقال الديمقراطي الذي يضمن التحول من دولة مافيا استبدادية إلى دولة مواطنة وديمقراطية، أي تحقيق الانتقال من النظام السياسي الواحد المنغلق على ذاته إلى نظم التعددية، وقد عبر عن أمله هذا من خلال قوله: "ليس هناك ما يمنع المجتمعات العربية في غضون العقد القادم من ترسيخ نظم التعددية وتطويرها على طريق إعادة بناء الحياة السياسية العربية على أسس جديدة تُساهم في تحقيق حد أكبر من الاستقرار وإطلاق عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 11)، بيد أنه وفي ذات السياق، فإن هذه النظم الوليدة وإن كانت هي المدخل نحو التحول الديمقراطي العميق، إلا أنها ستعجّد أمامها العديد من التحديات والرهانات، ولا يخفي هذا المفكر توجسه وخوفه من عدم قدرة هذه النظم على مجابهتها ومواجهتها وفي قدرتها على التخفيف من المشاكل والأزمات التي تركتها الأنظمة السابقة. (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 13).

ولعل أولى هذه التحديات أن التفكير في الانتقال من نظم سياسية استبدادية إلى نظم ديمقراطية يحصل "في ظروف تكاد الدولة الحديثة أن تغيب وتتلاشى كفكرة وكمؤسسات لتحل محلها التبعية الشخصية وشبكات المصالح الخاصة والعلاقات الزبائنية. ويحصل في ظروف تتسم بالفساد الشامل الذي ينخر الدولة السياسية والارادة المدنية ومؤسسات المجتمع المدني كما تتسم بالفوضى وتحييد القانون وتفجير العنف المادي والرمزي وتحوله إلى القاعدة الرئيسة لترتيب المواقع داخل المجتمع والدولة على حد سواء" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 12). إضافة إلى ذلك فإن الانتقال الديمقراطي يحصل في وقت تتصارع فيه الهويات الاقوامية واللغوية والعقدية هذا التصارع هو ما يعبر عنه بوجود أزمة هوياتية وثقافية من شأنها أن تثير النزاع والاختلاف وهو ما من شأنه أن يعيق الاجماع والتآلف والاتفاق، ومن ثمة فإن هذا الانتقال الديمقراطي سيكون في مجابهة هذا التحدي الحاصل "في ظروف تسودها أزمة هوية وأزمة ثقافية عميقتان تفاقمان من مشاعر الشك والحيرة والتردد والتوتر والانقسام داخل المجتمع والفرد. وتدفع الحرب الثقافية التي يعيشها العالم العربي في مواجهة التجريح المتزايد الذي تعترض له الثقافة العربية في الخارج، بما تنطوي عليه من قيم دينية ومدنية، إلى ردود أفعال سلبية متباينة داخل المجتمعات العربية نفسها تتراوح بين النقمة على الذات والتنكر لها وتحقيرها وتسويد صفحة الماضي والتراث من جهة، والارتداد نحو الماضي والانغلاق على التراث والاستسلام لردود العقل العصبية العدوانية من جهة ثانية" (غليون، بيان من أجل الديمقراطية، 2006، صفحة 12).

وتبعاً لما سبق، فإن من بين أهم التحديات التي تواجه هذا الانتقال الديمقراطي هي إشكالية "الأقليات"، وهي إشكالية حسب "برهان غليون" لم تطرح بهذه الحدة سابقاً مثلما طُرحت الآن في الخطاب الفكري العربي، وهي ليست مقتصرة على الأقليات الدينية فقط إنما مجموع الأقليات الاقوامية والثقافية واللغوية الأخرى، ف "من الواضح أن مسألة الأقليات ليست مقتصرة في البلاد العربية على مشاكل الأقليات الدينية، فهناك أقليات اقوامية تطرح من المشاكل ما لا يمكن حله في إطار المفاهيم والممارسات الراهنة للسياسة العربية، وتتجاوز غالباً ما تطرحه مسألة الأقليات الدينية" (غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، 1979، صفحة 6). وعلى الرغم من أن هذه المسألة، أي مسألة الأقليات خاصة الدينية منها، ليست بالأمر المستجد في المشهد العربي، إلا أنها تكتسي طابعاً وظهوراً جديداً إثر الصراع السياسي، حيث يقول "برهان غليون" ها هنا: "ومشكلة الأقليات الدينية ليست جديدة في العالم العربي، لكنها بعد أن تحولت إلى محرمات بمنع الحديث عنها كبتت في اللاشعور القومي كي لا تخرج إلى الوعي إلا من خلال مرآة أخرى ليس لها علاقة مباشرة بالتمايز الفكري والثقافي وهي مرآة الصراع السياسي" (غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، 1979، الصفحات 7-8)، ومن ثمة فإن تصاعد وتيرة ظهور هذه الأقليات ومطالبتها بالاعتراف بها وبهويتها الثقافية وحقها في التميز الثقافي هو من شأنه أن يتحول الى صراع واختلاف وهو ما من شأنه أن يعيق من سير الانتقال الديمقراطي، ولكن "ذا أمكن إيجاد حل لهذه المسألة لن يبقى للتمايز الثقافي أي خطر حقيقي لأنه يفقد كل وزنه السياسي ولا يبقى منه إلا التنوع المثمر" (غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، 1979، صفحة 90). وهكذا فقط سنتمكن حسب "برهان غليون" الخروج من الأزمة وخذلقها الضيق حتى

يتسنى لنا "تأسيس الاجتماع المدني على قاعدة المواطنة والوطنية، أي التعاقد في إطار الدولة والبرنامج السياسي، برنامج الانجازات العملية والاهداف المشتركة" (غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، 2007، صفحة 150).

وبالجملة، فإن الحل الناجع للخروج من الأزمة التي تتخبط فيها المجتمعات العربية على مختلف المستويات والأصعدة هو الانتقال الديمقراطي الذي يُمكن من التحرر الثقافي أولاً أي الخروج من أزمة إغتيال العقل ثم التحرر السياسي أي الخروج من أزمة النظام الاستبدادي إلى نظم التعددية، ومن ثمة فـ "التحرر الثقافي هو جزء من التحرر السياسي. وحق الشعب في التكوين الثقافي وفي حرية التعبير هو شرط قيام حقوق ديمقراطية تسمح لجميع أفراد الأمة بالمساهمة الفعالة في تقرير مصيرهم جماعياً. وتسيير مصالح الجماعة، ومهما كان النظام العالمي أو المحلي الثقافي فإن الاختلاف الذي يمكن أن ينشأ بينهما على صعيد العديد من التوجهات والمشاعر والمواقف لا يمكن أن يحرم المواطن من حقه في التفكير الحر وفي التعبير عن رأيه وذاته" (غليون، مجتمع النخبة، 1986، صفحة 278).

على سبيل الختام:

ولعله من النافل القول، أن الأزمة أو المحنة التي تتخبط فيها المجتمعات العربية حسب المفكر السوري "برهان غليون"، لا تعود إلى عجز هذه المجتمعات عن التحرر من مخلفات الماضي والموروث، كما لا يعود إلى الانفصال عن هذا الموروث والتخلي عنه باسم الحداثة، ولكن إن مكمن محنة المجتمعات العربية يعود إلى الدولة الحديثة التي هي ثمرة الحداثة العقيمة، أي الحداثة في نسختها العربية وليس الحداثة بمعناها الكلي والشامل، فحسب "برهان غليون" قد جرى النظر إلى الحداثة وفق رؤية تبسيطية كما جرى التعامل معها وكأنها نموذج جاهز وصالح للتطبيق المباشر على المجتمعات العربية دون فحصها أو مساءلتها فقط يكفي الانسلاخ عن الماضي والتراث والارتقاء في احضانها، لقد أتت الحداثة بقيم الحرية والتقدم والديمقراطية وحقوق الانسان والانفتاح والمواطنة... الخ، لكن ما حدث في المجتمعات العربية باسم الحداثة كان خلاف ذلك، استغلال وقمع وسيطرة واستبداد واغتيال للعقل وللحرية وللحكر والمزيد من التراجع للوراء والتخلف عوض التقدم، لذلك فإنه قد اقتضت الضرورة حسب "برهان غليون" لمراجعة مفهوم الدولة الحديثة في المجتمعات العربية وفهم سياقاتها الفكرية والتاريخية التي نشأت فيها، وفي هذا الصدد، يفحص هذا المفكر سيروية الدولة التي بدأت كدولة طليعة ثم تحولت إلى دولة طائفية ثم إلى دولة مافيا، فعوض أن تكون حاضنة لآمال وتطلعات مواطنيها كانت بمثابة الوحش الذي ابتلع هذه الآمال، ومن ثمة عوض أن تكون دولة تحررية غدت دولة استغلالية استبدادية أبوية.

أما الحل الذي يقترحه "برهان غليون" هو الانتقال الديمقراطي، أي الانتقال من نظام استبدادي أبوي إلى نظم التعددية، فبتحقيق هذا الانتقال يمكن ارساء دعائم جديدة لحياة سياسية جديدة، تقوم على المشاركة الفعالة لكل المواطنين مهما تعددت خلفياتهم الثقافية والقومية والعرقية والدينية، والتداول السلمي على السلطة وتوزيع الثروات بشكل عادل ومنصف، وهو ما من شأنه أن يُسهم في تحقيق الوحدة والاجماع كما يُسهم في تشييد علاقات اجتماعية بين الأفراد وعلاقات قانونية بين الفرد-المواطن والدولة على أساس الحرية والحق والقانون والعدالة وأخلاق المواطنة.

قائمة المصادر:

- غليون , ب . (1979). المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. بيروت- لبنان : دار الطليعة للطباعة والنشر.
- غليون , ب . (1986). مجتمع النخبة . الطبعة الأولى . (بيروت-لبنان :معهد الإنماء العربي.
- غليون , ب . (2006). بيان من أجل الديمقراطية . لدار البيضاء-المغرب :المركز الثقافي العربي.
- غليون , ب . (2006). محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، اغتيال العقل .الدار البيضاء -المغرب :المركز الثقافي العربي.
- غليون , ب . (2007). نقد السياسة، الدولة والدين .الدار البيضاء -المغرب :المركز الثقافي العربي.
- غليون , ب . (2015). المحنة العربية، الدولة ضد الأمة .الدوحة-قطر :المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحدثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

العقل العربي واحتمالات التغيير

The Arab Mind and Possibilities of change

نورالدين أرطيع

جامعة محمد الخامس، كلية علوم التربية، المغرب، nourddine_arattai@um5.ac.ma

ملخص:

شكل سؤال إمكانية التغيير هاجسا في بنية العقل العربي، خصوصا فيما بعد جائحة كورونا، منطق دعمه ما لاحظته الفرد من تغيرات طارئة على عدة مستويات في زمن الجائحة، وهو ما شرع تساؤل استمرارية هذا التغير لما بعدها. بالمقابل، تحضر أسئلة ممانعة تتجلى في مدى قابلية العقل العربي لقبول ومسايرة معالم هذا التغير؟ هل تشكل خصائص العقل العربي محفزا أم عائقا أمام هذا التغير؟ ما دور التربية والوعي التربوي في تكريس ثقافة التغيير لدى الأفراد؟

إشكالات خلصت هذه الورقة البحثية، باعتماد مقارنة وصفية وتحليلية، إلى أن العالم العربي سيعرف تغيرات مفروضة وليس تغييرات نابعة من مميزات وقناعات العقل العربي؛ لكون خصائصه غير قابلة لذلك.

الكلمات الدالة: العقل العربي، العقل المكون، التغيير، جائحة كورونا، الوعي التربوي، العقل التربوي.

Abstract:

The question of the possibility of a change was a concern in the structure of the Arab mind, especially in the aftermath of the Corona pandemic, a logic supported by the emergency changes observed by the individual at several levels in the time of the pandemic, which began to question the continuity of this change beyond it. On the other hand, you come up with insulting questions about the acceptability of the Arab mind and the compatibility of the parameters of this change? Are the characteristics of the Arab mind motivating or impeding this change? What is the role of education and awareness in fostering a culture of change in individuals?

In adopting a descriptive and analytical approach, this paper concluded that the Arab world would know about imposed changes rather than changes stemming from the characteristics and convictions of the Arab mind; Because his characteristics are not possible.

Keywords: the Arab mind; the component mind; change; the educational consciousness; the educational mind.

(*) المؤلف المرسل: نورالدين أرطيع، الايميل: nourddine_arattai@um5.ac.ma

مقدمة:

لقد قضى مفهوم العولمة على كل المفاهيم السائدة والمتداولة، بل أضحت هي الأخرى تابعة له؛ فلا حرية ولا مساواة ولا نهضة أو تقدم.... إلا في رحاب المفهوم المركب. فإذا كانت النهضة، قديما، تعني بعث القديم وإضفاء صفة التجديد عليه. فإنها اليوم، تدل على ما حققته الحضارة المرجع ومحاولة السير وفق خطاها وتصوراتها. ولعل هذا هو الذي أنتج أزمة العقل العربي ومواقفه، التي تتراوح بين السير إلى التغريب أو العودة إلى الأصول. ومن هنا، وجب الإيمان بأنه "لا ضابط للحداثة إلا من داخل الذات المحدثه، أي من داخل الوعي، مصدر كل معيار وقاعدة" (برهان غليون، 2006، ص 185).

من هذا المنظور، فالجدل الذي نبع من وإلى العقل مرده أنه ظل يشغل من خارج المركز، أي ظل هامشيا لا سلطة له، وإنما تمارس عليه الوصاية بالعنف والتشتت والانقسام بدل الحوار، مع تشرد منظومة القيم. وبالتالي، فنجاح العقلانية العربية الحديثة، قد، يكون خارج مؤسسة المسجد، وإحلال ثقافة المؤسسات داخل المجتمع. وعليه، فما احتمالات التغيير؟ وما أسسها الفلسفية؟ هل العقل العربي يشهد حالة تغيير أم تغير؟

أولا: العقل: تحديد مفاهيمي

1 العقل:

في البداية، وجب الإيمان أن نقد العقل سيؤدي في النهاية وبالضرورة إلى علم. أما استعماله الدوغمائي فحتما ينتهي بمزاعم لا أساس لها، وذلك إذا أخذناه " من حيث هو القدرة على بناء صورة منطقية معينة للمعرفة، هو القدرة على الاستدلال، على الحكم بتوسط" (إيمانويل كانط، بدون تاريخ، ص 201). وعليه فمقصدية العقل، حسب كانط، تأليف مجموعة شروط، مع التنبيه من الاستدلال المغالط، الذي يشكل أساسا " في طبيعة العقل البشري، ويؤدي إلى وهم لا مفر منه" (إيمانويل كانط، بدون تاريخ، ص 206).

لقد اتخذ العقل مراتب عليا وصلت إلى حد القول: "إن الله عقل ولما كان الله عقلا فالذي يصدر عنه عقل" (قنري حافظ طوقان، 2002، ص 11). وبالمقابل فالعقل اليوناني لم يتشكل، وفق جان بيير فيرنان Jean Pierre Vernant، إلا من خلال تفاعلات الأفراد فيما بينهم، لا من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة. مما يستلزم اعتماد العقل أساس العالم والكون بدل الدين، هذا الأخير الذي يعمل على تحطيم العقل بتعبير جورج لوكاتش.

إن العقل لدى الباقلاني هو "علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (عبد الله العروي، 2012، ص 153)، وفي نظر المتكلمين، فهو "التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة" (عبد الله العروي، 2012، ص 153). أما

حسب ابن خلدون، فالعقل "حسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية تزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس" (عبد الله العروي، 2012، ص 197). غير أن تصور ابن خلدون وتقسيمه للعلوم التعليمية يعود إلى أرسطو.

2 العقل والعقلانية

إن العقل في اللغة دليل النهي، لأنه يمنع من العدول عن المخالف من الأمور. وتحدد هذه الأمور بالاستناد إلى الشرع، لهذا نجد الغزالي يقول: "أعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء" (الشيخ بشير الفقيه، ص 57)، وبالمقابل من ذلك، يحضر موقف يصرح أن "مشكلة العقل البشري هي أنه يريد أن يخضع الكون كله للمقاييس التي اعتاد عليها في دنياه هذه" (علي الوردي، 1994، ص 135). وهذا الإخضاع لن يكون إلا بالشرع أو الدين.

بداية، لقد تكونت العقلانية الكونية بفعل اللاحتكار المضمر أو المعلن، لكن، ومع بزوغ الحداثة الفكرية الأوروبية، بات لها اتجاه وقاعدة قائمة بذاتها، إن على مستوى الأهداف أو على مستوى المفاهيم، ما يؤكد أن العقلانية ثقافة ووساطة أيديولوجية وليست نظريات علمية.

إذا كانت العقلانية لدى الفلاسفة تدل "على من يقولون بأن في كل ذهن نظاما (أو نسقا) من المبادئ الكلية الثابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسية" (اندرية لالاند، 1979، ص 6)، فإن للعقل وظيفة معيارية تتجلى في التقييم والنصح، حيث يكون النظام والتناسق شرطها الأساس لإثبات قيم معينة. لكن ماذا لو استحضّر مفهوم المرونة في حركية العقل والتنازل عن بعض مبادئه؟ علما أن قوانين الفكر تتغير باستمرار، وما العقل إلا تعويد الفكر على التخلي عن العقل. وفي صلتها بالعديد من الرموز-الدين والتربية والسياسة والأخلاق- ف"إن نمط العلاقة أو العلاقات التي يتعاطاها العقل مع العلامة هو الذي يتيح لنا أن نحدد نوعية العقلانية المستخدمة في كل عملية معرفية" (مُجد أركون، 1991، ص 82). ومنه تتولد عقلانيات رمزية مختلفة من مجال لآخر، تكمن خطورتها في حالة غياب التكامل المعرفي والمنهجي فيما بينها.

ثانيا: خصائص العقل العربي

1 من منظور رفائيل باتاي:

يتميز العقل العربي، من منظور رفائيل باتاي، دائما، بخمس عشرة خاصية، وهي:

أ. التعبير التوكيدي

ب. إحلال الكلمات بدل الأفعال

ت. فترة البنية الزمنية

ث. المقوم البدوي في الشخصية العربية

ج. المقوم الإسلامي في البدوي العربي

ح. تجنب العار

خ. المجاورة بين السلبية والنشاط

د. الاستقطاب

ذ. القصور النسبي ما بين الكلمات والافعال والافكار

ر. التجاذب الوجداني

ز. الازدواجية في الشخصية العربية

س. النزوع إلى الصراع

ش. المثالية

ص. حل الصراعات

ض. الفنون العربية

2 محمد عابد الجابري:

حدد الجابري القطاعات أو الحقول أو المنظومات المعرفية الثلاث التي يفترض أنها تحدد الأفكار الرئيسة وغاياتها:

♣ منظومة المعرفة التعبيرية (البيان)

♣ منظومة المعرفة المباشرة (العرفان)

♣ منظومة المعرفة البرهانية.

لقد كان لهذه المنظومات سياقات متكاملة، ولا يمكن إحداث استثناء قطاع دون غيره، إلا أن بعض المذاهب حاولت

استغلال مبادئ حقل ما دون غيره لفرض تصور معين، كتبني المذهب الشيعي قطاع العرفان ضد المذهب السني.

إن حدود العقلي والديني شكل مسألة معقدة على صعيد المنظومة ككل، حيث لم تحدد الحدود الفاصلة بين المجالين

بعد، غير أن هذه المنظومة العقلية يوجهها التفكير الديني بالإطلاق.

بالرغم من التقاطعات الكائنة بين المنظومات الثلاث، فإنها شهدت صراعا انتهى بانتصار العرفانية أو اللاعقلانية،

كمشهد تسيد الإطار الذهني العربي؛ أي رضوخ البيانية البرهانية. لكن، وجب مساءلة الجابري، حول ما إذا كانت، حقا،

هذه المنظومات الثلاث (العرفان والبيان والبرهان) هي المشكلة لمنظومة التفكير العربية، والمؤسسة لبنيتها العقلية؟ أو ليست،

فقط، نماذج نظرية تأويلية، ومجرد اهتمام فكري نابع من تأويلية القرآن؟

3 علي الوردي وسمات الشخصية العربية:

◆ المضاعفة أو الازدواجية بين القيم الإسلامية والبدوية.

◆ الازدواجية ما بين العمومية الحضرية والقبلية.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

◆ الازدواجية ما بين عموميات المنظمات الرسمية وخصوصية الروابط العائلية والمحلية.

◆ الازدواجية التي تصيب البدو ذاتهم.

◆ الازدواجية حصيلة المثالية المتطرفة.

◆ الازدواجية الناجمة عن الصراع الثقافي.

◆ الازدواجية بين القدريّة والتذمر.

ختاماً، إن ما يلاحظ على ما جاء به كل من رفائيل باتاي، ومُجدّ عابد الجابري، وعلي الوردی انطلقوا من تشخيص البنية العميقة للشخصية العربية، ليستخلصوا أنها شخصية مثالية فوق العادة، تملكها الازدواجية بكل أصنافها، تؤمن بالقدر وتسخر اللاوعي في سياقات متعددة. لذلك يقول عنه البدوي الشخص النهاب - الوهاب، فهو: "ينهب عندما يشكل النهب رمزا للقوة، وهو وهاب عندما يكون العطاء رمزا للقوة" (مُجدّ أركون، 1991، ص 65)، أي أنها شخصية ذات تفكير أحادي البعد، على حد تعبير هربرت ماركوز Herbert Marcuse، في الجذر التأسيسي لها.

إن ما وصل إليه مُجدّ عابد الجابري في تحليله للعقل العربي، كما تم طرحه سابقاً، يبقى تأويلات لم يؤسس لها علمياً، ولم تؤسس لنفسها نظرية علمية، حيث لا يمكن إثباتها أو إخضاعها للتجربة. هذا الوضع يترك الباب أمام النفي المتراوح ما بين العقلاني تارة، واللاعقلاني تارة أخرى. ومرد ذلك، أن العقل العربي يقوم، في تقديره، على الاسقاط أو المنطق المغلوط، وهي عملية تستند على طرد الشخص لما لا يعترف به من أفكار ومعتقدات، وصفات ورغبات... ولا يريد جعلها مكوناً من مكونات شخصيته. هذا الأمر يدفعه، لا واعياً، إلى الهرب وتبرئة الذات وجعلها ضحية. لا يمكن تغيير هذه الآلية النفسية إلا بالتعليم؛ بالرفع من المهارات العقلية والمنهجية.

وعليه، لا يمكن، قطعاً، فهم ثقافة ما وامتلاك معرفة شاملة عنها، إلا إذا تم تشريح جميع مكوناتها دون استثناء. ويا للمفارقة، أن الثقافة العربية دورست عبر أجزاء متفرقة بمناهج متعددة، مما أنتج تناقضاً ابستمياً، كان له الأثر الأكبر على الفرد ومحيطه. وفي إطار، الغايات التي سعت إليها الدراسات العربية وما تزال، في البحث عن ملامح ومكونات الشخصية العربية النموذجية - القاعدية - القومية، فإنها وقعت في خطأ التعميم الوظيفي - السلوكي، بمعنى أنها حددت الصفات المشتركة بين الأفراد على امتداد زمان ومكان معينين، وربطت نتائج تلك الوضعيات بقابلية تمرير تلك السمات إلى الأجيال اللاحقة بصورة تلقائية، بدعوى أنها تنتمي إلى نفس البيئة دون مراعاة أدنى شروط الخصوصية.

بجانب ذلك، فكل الصفات الخاصة بالعقل العربي جعلته يكون حاملاً لصفة أخرى وهي الاستجابة المتأخرة في الزمان والمكان؛ حيث تنتج هذه الظاهرة عن فصل العقل عن الانفصال بأصله وعدم إحداث استجابة آنية، ويتم تعويض هذه الصورة بمجموعة من الأفكار والمفاهيم والنظريات التي لا تفيد الوضع، لا من حيث التأثير ولا التموضع، أيضاً، مما يحدث شحنة انفعالية مكثفة.

ثالثا: العقل العربي وإمكانات التغير أو التغيير

دخل العقل العربي في اختبارات عدة بغرض البحث عن بدائل لنمط العيش وضمن رقي الفرد المجتمع، غير أن البعض من المجتمعات وجدت نفسها دون أي استعداد أو خطط مسبقة تجعلها تحقق تلك الغايات. وفي علاقتها بالعقل العربي، فهل له من الإمكانيات والخصائص ما يسمح له بالانتقال من الاستهلاك إلى صناعة إنتاجية؟ أضف إلى ذلك، أن مواكبة التغيرات التي يعرفها الواقع أو المحيط الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي.... وأيضا بالتطور الذي يعرفه العقل العلمي والبيداغوجي العالمي؛ لا يمكن للذات العربية أن تبقى بعيدة كل البعد عن هذه المستجدات، وإلا ستكون فارغة وغير مؤثرة أو فاعلة. لكن هل للعقل العربي عموما، والتربوي خصوصا، القدرة على إحداث تغيير مؤثر؟

إن التغير سمة كونية لها مكانتها في شتى فروع الدراسات، بغرض معرفة الأسباب وإمكانات النجاح، وأبرز التأثيرات المحدثة في مجال من مجالات المجتمعية أو الحياة بصفة عامة من خلال مؤسساتها. إلا أنه - التغير - يحدث صراعا بين الجديد والقديم؛ فالقديم يبرز بدعوة الحفاظ على النظام السائد وضمن استمراريته، في الوقت الذي يسعى الجديد إلى صياغة أبعاد جديدة تهدف الرقي بالذات الإنسانية. وبين التغير ومقاومته يقف العقل العربي كمحور فعال أحيانا، ومنفعل أحيانا أخرى. يفيد التغير، تغير الشيء أي تحول، أي جعل غير ما كان: أي حركه وبدله. التغير: التحويل والتبديل (سيد محمد مرتضى الحسين الزبيدي، 1965، ص 286). وبه فالتغير معناه حدوث انتقال من حالة إلى حالة جديدة، وذلك عبر مدة زمنية محدودة. كما يمكن اعتبار التعديل، أيضا، تغيرا.

ينقسم التغير إلى قسمين:

1. تغير مغلق: إحداث تغير في خاصية من خصائص مجال معين؛
2. تغير مفتوح: يكون شاملا للمجال.
3. غير أنه، وجب العلم أن التغير فعل تعاقبي ومتصل، أي أنه من الصعب عزله.

1 أسباب التغير:

يمكن تلخيص أسباب حدوث التغير في الآتي: الحروب - الثورات - الدين - الأيديولوجيا - الاقتصاد - النمو الديمغرافي - التكنولوجيا - البيولوجيا....

غير أن هذا التغير يتخذ أشكالا متعددة:

♣ التغير البطيء؛

♣ التغير المتدرج؛

♣ التغير السريع (محمد عاطف غيث، 1986، ص 77).

مهما كان نوع أو سيرة التغير، فإن مظاهره تظل واضحة (تباري محمد إسماعيل، 1971، ص 149):

❖ التقدم العلمي والتكنولوجي؛

بنية المجتمع والموروث الحضاري

❖ بروز مفاهيم جديدة؛

❖ تطور النظم الاجتماعية؛

❖ ظهور مراكز صناعية؛

❖ النمو الثقافي والحضاري.

بمقابل ذلك، هنالك بعض العوائق التي تحد من قيام التغير:

• وجود تناقض بين وسائل الإنتاج وقوى الإنتاج؛

• غياب التجانس بين مكونات المجتمع؛

• الأمية؛

• التقليد وغياب الحرية الفكرية والإبداعية؛

• سيطرة الفكر الأيديولوجي والفكر الموجه؛

• انعدام التكامل بين مؤسسات المجتمع؛

• عدم القدرة على الخروج من المألوف؛

• السكون الاجتماعي؛

• الخوف من احتمالات الحرية الإبداعية.

إن تغير المجتمعات، وفق نظرية ابن خلدون، يسير حسب المراحل التالية:

لـ الناشئة والتكون؛

لـ النضج؛

لـ الاكتمال؛

لـ الشيخوخة؛

لـ الانحيار والهدم.

1-1 التغير والتغير:

إن الفصل بين مفهومي التغير والتغير يعني، بشكل مفصل، الفصل بين ما يعتبر ظاهرة طبيعية، والممارسة البشرية. رغم الأصل اللغوي الواحد، إلا أن الاختلاف قائم وشاسع.

إذن، وللفضل أكثر بين فعل التغير والتغير، فيجب الأخذ بالأمور التالية:

أ. التخطيط المسبق من عدمه: فالتغير بنية غير مخطط لها، في حين، التغير فعل قصدي - استراتيجي -

مخطط له مسبقاً، وذلك بالركون إلى معطيات وظروف معينة.

ب. وضوح الأهداف والغايات: إن التغيير ليس فعلا قصديا، وبالتالي فغاياته تظل مرتبطة بفعل التغيير، على عكس، التغيير الذي تكون أهدافه واضحة.

ت. نتائج معروفة: إن حصيلة التغيير تكون غير معروفة وعواقبها أيضا، بينما التغيير فنتائجه محددة. إجمالا، التغيير ظاهرة طبيعية تفرضها مجموعة من الظروف. أما التغيير، فهو إحداث تغيير في جانب من الجوانب المجتمعي؛ أي أنه فعلي إرادي يقوم به فاعل: فرد- مؤسسة- جماعة- حزب- حركة- حكومة... إن كل الظواهر التي عرفها العالم وقد يشهدها مستقبلا تبدأ في مجال محدد وصغير، أو تبرز لها علامات خاصة بها. علما أن إدراك هذه العلامات والدلالات يساعد في التعامل مع هذه الظاهرة والتصدي لها بشكل أفضل. يشترط التعامل الأفضل مع الأخطار المحتملة بعض الشروط الفعالة، ومن بينها:

1. وحدة القرار؛
2. انعدام الازدواجية؛
3. تحديد المسؤوليات؛
4. إشراك الجهات المختصة بشكل دائم؛
5. الحد من الشائعات؛
6. إعداد البدائل قبل إعلان حالة التعليق؛
7. وضع تخطيط أو دراسة حالة لكل مؤسسة ضمن مجالها الجغرافي، وحسب اقترابها من الظاهرة.

رابعا: العقل التربوي بوابة التغيير

إن التعليم صناعة اجتماعية واقتصادية لكونه مرتبط بال عمران والحضارة، فما يقدمه من ازدهار وتطور يؤدي حتما إلى نمو الحضارة؛ فاكتمال الصنائع واشتغالها وتكاثرها تعني تعاظم العمران والحضارة، وانتفاصها دليل خراب الأمصار. بذلك، عالج ابن خلدون عديد القضايا المجتمعية، ولم يغفل حقل التربية والتعليم، وذلك في الباب السادس من كتابة الموسوم بالمقدمة: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه.

من جانب آخر، إن النظر إلى العقل من منظور تربوي، يستدعي البحث عن معارف مؤسسة قوامها المنطق والتأثر بالأحوال الثقافية، فالمنطق لا يؤثر في الانطولوجيا واللسانيات والرياضيات فحسب، بل يتأثر بدوره بكل ما يحصل في هذه العلوم، أي أنه يفهم ويؤول من جديد على ضوء كل تقدم يتحقق في كل واحد منها. لهذا السبب لا يجوز انتقاء حكم جزئي على المنطق، بدون اعتبار للأحوال الثقافية العامة المحيطة به" (عبد الله العروي، 2012، ص 113-114). وبجانب هذا الامر، وجب القول إن " العقل لا يورث ولا يكتشف بل يكتسب بالتجربة المتجددة" (عبد الله العروي، 2012، 343). لهذا، من الصعب الحديث عن العقل العربي، تربويا، ما لم نؤسس لبعض جزئياته الأساس، وهي:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

- ◀ العقل النظري: يشمل بين طياته محل العلوم والمعارف العلمية الصحيحة، إذ ستكون فيما بعد مشروع علم؛
- ◀ العقل العلمي: يرتبط هذا الجانب بالأخلاق الاجتماعية والفردية التي تناقش موضوع السلوك والواجب لدى الفرد؛
- ◀ العقل الرمزي: يضع معايير للجمال داخل تصورات الفرد أو الجماعة.

انطلق رفائيل باتاي، عمليا، من التصريح بأن عقل فئة ما، ما هو إلا تجريد؛ لأن المجتمع يحتوي ضمن مجاله عقولا، وأشخاصا بينها فروق وخصائص معينة. إضافة، إلى كون الشخصية القاعدية، في صيغة التفرد، ما هي إلا ذلك المشترك بين تلك العقول والاشخاص في محيط معين. وللحد من غموض مصطلح الشخصية القومية/ القاعدية اقترح باتاي مفهوم "الشخصية النموذجية"، وقد استقى هذا المفهوم -النموذج- من علم الإحصاء، لكونه يمثل الرقم الأكثر تكرارا والأكثر قيمة ضمن سلسلة من الأرقام. وبهذا يكون مفهوم العقل، في نظر باتاي، دليل الدوافع والمعتقدات والقيم والسمات المشتركة في تجمع بشري.

ومن وظائف العقل الكبرى، والتي تجعله محط اهتمام ودراسة، هو أنه يقوم "بقراءة حاضره، والتساؤل عن قضاياه متشوقا لبناء مستقبل أفضل للإنسان بما هو إنسان" (عزيز حدادي، 2014، ص 13)، فالفارابي، يرى، أن الفرد بمجرد ابتعاده عن العقل يتحول إلى شيء مصطنع وإلى أداة تعمل على تدمير العقل، أي أنه يتحول إلى حارس أدلوجة. وهذا الأخير، يعرف بأنه مالك لعقل معطل أو ذو فكر قاصر لم يصل بعد فترة الرشد.

أما محمد عابد الجابري، فقد ميز بين العقل والفكر، معتبرا هذا الأخير حصيلة النتاج الفكري من معتقدات وأفكار ونظريات.... لثقافة ما، وفي المقابل، هنالك العقل الذي يمثل أداة من أدوات التفكير، التي تعنى بالمعالجة العقلية المرتبطة بعمليات التفكير، أو زمرة من الاستراتيجيات المعرفية، وتتم عبر: قواعد التفكير السببي - المنطق - الاستنتاج - الاستدلال - العقلانية - الحساب العقلاني.

عندما تقدم للعقل صفة، كالعقل العربي مثلا، فآنذاك، نكون أمام سمات نموذجية ذات علاقة بالتفكير المجتمعي، وهي جزء ينتمي إلى الثقافة الخاصة بالجماعة.

قبل ذلك، وجب استحضار مفهوم الوعي، الذي حصيلة الشعور والادراك والنزوع، بمعنى أنه خلاصة عمليات ذهنية وشعورية. هذا الدمج بين العقلي والعاطفي يجعل من الوعي عملية معقدة تعتمد الصور الذهنية (مجموع المعارف والمعتقدات التي تتوالد لدى الفرد عن ذاته وعن العالم) كمكون أساس في تلك العملية.

هذا، فإن استحضار مفهوم الوعي، في هكذا سياق، مرتبط بحقيقة مفادها أن وعي الأفراد يتغير "عادة على نحو أسرع مما يتغير عليه وعي الجماعات والمجتمعات، لكن كل منهما يتغير على نحو تراكمي؛ فالإسلام لم يمدن العرب في

يوم وليلة، كما أن الحضارة الحديثة لم تصنع الغرب صياغة جديدة إلا عبر قرون من التفاعلات المتتالية" (عبد الكريم بكار، 2000، ص 14).

غير أن هنالك حالات ارتباك الوعي، والذي يكون نتاج الانقسامات الداخلية والخارجية التي يتعرض لها نظام من الانظمة المجتمعية، ما يجعله غير قادر على القيام بعملياته الذهنية: المراجعة، النقد، الاكتشاف... بغاية إدراك الحقائق الموضوعية، واكتشاف قوانين جديدة، وفي نفس الآن، "صار لزاما على الوعي أن يتعامل مع معطيات ثقافية وتربوية واجتماعية منزوعة من سياقاتها الجغرافية والدينية والتاريخية والعرقية" (عبد الكريم بكار، 2000، ص 21، بتصرف). هذا التعامل مع كل هذه البنى، وخصوصا التربوية منها، ولدت لدى الوعي العربي نزوعا غريزيا نحو "فهم الأشياء البسيطة والسهلة، وهذا النزوع أدى من خلال الممارسة العقلية إلى تكوين بنيات فكرية عاجزة عن إدراك المسائل المعقدة والعلاقات التفاعلية التي تتشكل نتيجة السير في اتجاهين متعاكسين" (عبد الكريم بكار، 2000، ص 32).

1 التربة بين العقل المكوّن والمكوّن

إن الصراع الداخلي والخارجي الذي يسكن بنية العقل العربي والمؤدّي إلى التقسيم؛ بين المكوّن والمكوّن، وهنا يولد خطابا أنتجته وتنتجه داخل الثقافة العربية الإسلامية، باختلاف الروافد والاتجاهات. لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا المزج أنها هي الحل لما يعرفه العقل العربي من تناقضات، بل هي محاولة للوقوف أمام المشاكل والتحديات المعاصرة بكل الوسائل والأدوات المعرفية والمنهجية لتخطيها.

تسعى التربية، باعتبارها وضعية فلسفية، إلى تغيير مجموعة من المبادئ والقناعات والقيم لدى النشء عبر تسطير أهداف وغايات محدودة في الزمان والمكان. رغم اختلاف وتنوعها من بيئة إلى أخرى، ولهذا "فنوع التربية ووسائلها ومضمونها يختلف باختلاف درجات السلم داخل المجتمع..." (محمد عابد الجابري، 1977، ص 150).

بالمقابل، فالعملية التربوية ليست مجالا محصنا، بل مجال تفرغ فيه مجموعة من الحقول المعرفية التي قد تؤثر سلبا أو إيجابا على مضمون وفعالية هذه العملية.

تاريخيا، لم يكن مفهوم التربية قائما في الثقافة العربية، لكن كانت مفاهيم تطلق بديلا عنها، من قبيل: التأديب - التهذيب - التنشئة... سياسة الوالدان أو سياسة المعلم. إذن، هل الممارسة التربوية تخضع لشروط العقل وبنيته أو العكس؟ وماذا تمثل التربية للعقل العربي؟

يرتبط العقل بماهية إدراك الأشياء، إن في شكلها المادي أو التجريدي، حيث نجد: العقل الهولاني - العقل بالملكة - العقل بالفعل - العقل المستفاد - العقل الفعال.... هذا ما يمنحه القوة في الإصابة في الحكم والتمييز بين العديد من الأمور،

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

كلي تأخذ في الاخير صفة العقلية ما نسب إلى العقل. يقول هيغل: "كل عقلي فهو موجود بالفعل، وكل موجود بالفعل فهو عقلي، والعقلي هو المنطقي والعقل هو الناطق - المتصف بالعقل، وكل من قال إن الإنسان عاقل عني بذلك أن عقله يميزه عن الحيوان" (الشيخ بشير الفقيه، ص 82). أضف إلى ذلك، مفاهيم أخرى ارتبطت بالعقل: العقلانية - العقلانية اللاهوتية - العقلانية العلمية - الوضعي المنطقية...

استنادا إلى ذلك، فالعقل العربي هو الذي تتوفر فيه قابلية صياغة فكرة في إطار التعبيرات والمفاهيم العربية، وفي بيئة عربية وباللغة العربية.

✓ العقل المؤلف: العقل المؤلف هو الملكة التي تمكن الفرد من استنباط وإدراك العلاقات. عقل يتصف بالشمولية؛ أي أنه متوفر لدى جميع الناس.

✓ العقل المؤلف: فهو العقل الذي يتوافر على زمرة مبادئ وقواعد يتسلح بها الفرد أثناء ممارسة عملية الاستدلال.

وبذلك، واستنادا إلى تقسيمات محمد عابد الجابري للعقل، فإن لكل صنف أسسه ومواصفاتها، نلخصها في الآتي: "عقل حصيف أساسه البرهان، وعقل ضعيف أصله البيان، وعقل سخيّف سببه العرفان" (جورج طرايشي، 1998، ص 285).

وكخلاصة لهذه المكونات، انبثق مفهوم العقل المجتمعي: وهو الذي يتحكم في العقل الفردي، والمحدد لوجهته ومفاهيمه المكونة في تصوراتهم ورؤيتهم، وهذا الاستسلام للمفاهيم المسبقة والتأثر بها، دون وعي مسبق أو أي مساءلة، هو الذي يطلق عليه بالعقل المنفعل. لهذا نجد أن "العقل العربي اليوم، وبفعل الصيرورات التربوية والفعل الاستلابي الدائم، أصبح بطبيعته مناهضا لكل أفكار التقدم، وممتنعا وبصورة ذاتية، على المفاهيم العقلانية والتنويرية والتقدمية" (عبد الله عبد الدائم، 2005، ص 71-72)، غير أن الامر لم يقف عند الممانعة المفاهيمية، لكن تم تشغيلها وفق المنظور الذي يخدم التصور العام للعقل المنفعل والموجه. وفي ذلك إيهام تام بدخول غمار النهضة والتقدم؛ ف"لقد أثبتت التجربة التاريخية للحداثة أن الطريقة إليها - فضلا عن التقدم التقني - ثورة لاهوتية وانقلاب نهضوي. والثورة اللاهوتية هي على الدوام عودة إلى أصل أول، بينما النهضة انتفاضة ضد العقل المكوّن على العقل المكوّن" (جورج طرايشي، 1998، ص 68).

أما في الثقافة العربية، نجد العقل المجرد، والذي "عرف عند علماء الإسلام باسم 'النظر'. فالنظر عندهم، بصفة عامة، عبارة عن الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئا معينا. ويسلك إليه طرقا محددة، مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب" (طه عبد الرحمن، 1997، ص 23).

أقام لالاند تفريقا بين العقل المكون (الفاعل)، والذي يقصد به "النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ" (محمد عابد الجابري، 1984، ص 15)، وبين العقل السائد، الذي هو "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا" (محمد عابد الجابري، 1984، ص 15).

إن ما يميز التربية، هاهنا، أنها عقل مكوّن ومكوّن؛ فهي تشتغل نظريا وتطبيقيا، تؤسس لنفسها مفاهيم وتضع قواعد ومبادئ تنظم مجال اشتغالها. فالعقل السائد، داخل حقل التربية، هو الاشتغال المستمر للفعل التربوي بكل إشكالاته، وإنجازاته، وتحدياته. أما المكون، فهو يعمل على البحث، بالدراسة، عن وضعيات تطويرية للعقل السائد (نشاط ذهني).

سنقف هنا عند قول مُجدّ عابد الجابري كون العقل العربي "عقلا سائدا قوامه جملة مبادئ وقواعد تؤسس المعرفة في الثقافة العربية" (مُجدّ عابد الجابري، 1984، ص 16). لهذا وجب التساؤل عن مكانة العقل الفاعل ضمن هذه الثقافة باعتباره عقل تحديد وتطوير، ولو في فترة زمنية محدّد. ثانيا، ما الدور ونسبة اشتغاله داخل دائرة العقل الكلي؟

2 الوعي التربوي بين التغيير والتغير:

إن التغييرات التي وقعت في طرق التربية ومناهجها هي من حصيلة الوضع الاجتماعي المتغير (جون ديوي، 1978، ص 32). هذا التصور، جعل من الطفل، في ظل الثورة التربوية، مركز الجاذبية. فهو "الشمس التي تدور حولها تطبيقات التربية وهو المركز الذي ننظمها حوله" (جون ديوي، 1978، ص 54). على خلاف ما كانت عليه في السابق؛ فالفلسفات والتطبيقات ظلت في المركز، بينما كان الطفل في الهامش.

إن الفرق القائم بين التغيير والتغير يعود بالدرجة الأولى إلى المسؤولية من عدمها؛ فالتغير يكون مفروضا بينما التغيير عمل قصدي، يقول سبحانه وتعالى: "ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم" (القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 53)، وبهذا، فالعديد من العوامل تجعل التغيير أمرا صعبا، لعلها: القصور؛ فالعقل التربوي العربي عاجز عن مواكبة التطور التكنولوجي وولوج غمار مجتمع المعرفة. هذا العجز، كان له امتداد في البنية التي قام عليها حقل التربية؛ هذا وترتبط البنية، داخل النظام المعرفي، بوجود ثوابت ومتغيرات؛ والثابت هنا هو ذلك الجزء الذي يبقى من الثقافة، هذا في الوقت الذي، يشكل المتغير ما طاله النسيان. وكنتيجة لذلك، فالعقل العربي هو من ثوابت الثقافة العربية. أضف إلى ذلك، أن البنية تشتغل بطريق لا شعورية، أثناء عملية إعادة الإنتاج الثقافي، أي أن العقل جسر أو نظام معرفي مسابر.

ثانيا، حساسية المؤسسات؛ حيث تتسم بالجمود، فهي لا تستطيع الاشتغال خارج المعتاد والمألوف ولو ليوم واحد.

ثالثا، التوجس من الجديد: إن الجديد بالنسبة للعقل العربي عموما، والتربوي بالخصوص مرتبط بخلخلة و"حرب" غير محسومة النتائج، وقد يمتد هذا الخوف ليشمل التغيير فقط دون نتائجه.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

إن التغيير يدل إحداث شيء لم يكن من قبل، أما تربويا، فهو جملة من المفاهيم والمبادئ والمناهج المستنبطة من النصوص، والتي تهدف نقل الفرد والمجتمع من حالة لأخرى. ويذكر النصوص، نستحضر سيد قطب، الذي حدد خصائص التغيير التربوي في الآتي:

✍ خضوعه للسنن الكونية؛

✍ عملية إنسانية تربوية (التربية عامل أساس)؛

✍ التدافع: التنافس سبيل التطور والنمو ومحرك الحياة الاجتماعية؛

✍ التوازن؛

✍ التدرج: الانتقال من السهل إلى الصعب.

إلا أن هذا التغيير اقتصر على مجالات محددة:

✍ المجال العقائدي؛

✍ المجال الاجتماعي؛

✍ المجال الأخلاقي.

بمعنى أنه تم إغفال المجال المعرفي والمنهجي باعتبارهما أساس ودعامات التربية والتعلم، فالمجالات الأولى سعت بناء الإنسان دينيا من حيث المعتقدات والقيم والمفاهيم، وإن اكتنفت هذا البناء قصور من حيث السلوك ووظائف الأنظمة الاجتماعية.

تربويا، وقع العقل العربي في فخ المبريقية المباشرة، إذ لم يتم وضع نموذج علمي وعملي مبني على الفرضيات ثم التحقق، يليه التطبيق. وبالتالي، فالسياسة التربوية عرفت إعاقاة تنظيرية انحرفت عن مسارها الطبيعي.

بمعنى آخر، لقد فرض على العقل العربي مواجهة متطلبات وتحديات العصر الحالي ومستقبله، في حين لم تتاح له فرصة فهم نفسه وإعداد مرتكزاته؛ التي تتصف هي الأخرى بالتفرع والانقسام، ما يجعل من هذه المهمة شبه مستحيلة وغير منطقية، في نظر البعض. فلا مجال للحديث عن المواجهة ما لم يتم تأسيس مؤسسات تكوّن هذا العقل أولا، وتدعمه في تحدياته وصراعاته.

وبالمقابل، شكل الموروث، في نظر مُجدّ عابد الجابري، العائق الأول نحو تحقيق نهضة العقل العربي، فما الفائدة "من عقل مدمن على تكرار ذاته ولا يريد أن يتحرر من قيود التراث بالتراث نفسه" (عزيز حدادي، 2014، ص 32)؛ إذ تم اعتماده كحقيقة مقدسة غير خاضعة للمساءلة والنقد. حقيقة ولدت جهلا مركبا، لأنها نالت الشرعية من أهل البيان؛ وهم الأصوليين، لكن الامر لم يستمر، فقد أحدث زلزال أثناء توغل الفكر الفلسفي، فسبقا، كان هنالك شعور بالارتياح

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

للإدلوحة المتداولة والسائدة. لكن السؤال الواجب طرحه، وفي هذا الصدد، بالذات، هل بإمكان الفكر التربوي زعزعة هذه البنية السائدة، أو بمعنى آخر هذه الادلوجة؟

وهنا يطرح سؤال، ما الذي أنتجه العقل العربي من معرفة يسمح لجعل بنيتها موضع نقد وتساؤل؟ حتى وإن كانت، فما مصدرها؟ هل قامت على العقل والبرهان، أم نتيجة البيان (الخطابة السفسطائية)؟

إن توالي هذه الأسئلة، يرر بأن لا أحد" لم يتساءل إلى حد الآن عن ذلك السر الكامن وراء إخفاء عمقه المعرفي، وقدرته إلى إنتاج فكر قوي يمكنه من احتلال موقعه في التاريخ وبخاصة أن الاداة التي تمكنه من صياغة هذا السؤال الانطولوجي، قد تم نسيانها وأرغمت على الصمت المطلق، على الرغم من أن العقل يظل معاصرا لتاريخه، ولعل حرمانه من هذا التاريخ يجعل بموته" (عزيز حدادي، 2014، ص 12).

ولعل الرد الأول على الأسئلة أعلاه، أن البنية العربية أسست على الاستسلام والخضوع والدوغمائية التي تحول بينها وبين التفكير، القائم على الاستقراء وإخضاع الأمور كلها للمساءلة. ثانيا، ساهم الفضاء العربي نفسه، داخليا، على عدم انتصار العقل العربي أمام الفكر الاستشراقي، وهو ما أجهد العقل العربي، دراسة، لكي يستنتج في الأخير، ضرورة جعل التراث شرط تحقق النهضة والتقدم. ثالثا، العقل العربي هو العقل الناطق والمفكر بالعربية، غير أن من زلاته" ظل يتحرك في هوامش الولادة والموت، الحلم والواقع، الماضي والحاضر، الذات والآخر" (عزيز حدادي، 2014، ص 92).

خامسا: العقل العربي وآفاق التفكير

إن للخطابات تحديات وسياقات محددة، يفرضها الوضع الراهن؛ إذ هي وفي" سياق ثقافي حضاري بعينه تشارك نفس الاشكاليات وتواجه نفس التحديات. أليس التحدي المطروح أمام كل الخطابات المنتجة هو تحدي دخول المستقبل، والتصدي لخطر الخروج من التاريخ" (ناصر حامد أبو زيد، 2008، ص 5)، غير أن تعدد الخطابات، وفي ظل غياب قوانين شاملة، تنظم الصراع الكائن والممكن بالركون إلى أدوات تخاطبية بدل الإقصاء والحذف، جعل من بعض الخطابات تتحول إلى سلطة أو تحاول التقرب والتجاور مع السلطة السياسية. وبالتالي، يستخلص من هذه الثنائيات: الإقصاء والاستبعاد، التقارب والتجاور أن بنية أي خطاب بنية سلطوية في الأصل، إلا أن مرجع هذه السلطة يكون إما بالإقناع والتحفيز المعرفي، أو بتلوينات خارجية: القمع؛ والذي تمثله السلطة السياسية بجيوشها ومؤسساتها (التعليمية- الدينية- الإعلامية)، والتي تشكل، على حد تعبير نصر حامد أبو زيد، سلطة العقل الجمعي. بالإضافة إلى ذلك، فقد شكلت السلطة الدينية والسياسية عبر التاريخ حاجزا أمام العقل العربي، حال دونه وإنتاج معرفة حرة؛ أي ظل نشاطه يتراوح بين الهامشي أحيانا، والتبيري أحيانا أخرى.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

من هذا المنطلق، فالتناسخ الخطابي لن يؤثر على البنية كلها، ولن يحقق الهدف المراد؛ " فكل كلام يطمح إلى أن يكون علما أو أن يسم نفسه بالعلمية لأن العلم أعلى مراتب المعرفة أو أكثرها تجردا ونزاهة. وبهذا المعنى فإن العقلانية لا يمكن أن تساوي العلمية وإنما معيارها الموضوعية، أي مطابقة منطوق الخطاب لمقصده. وليست مطابقة خطاب لخطاب لآخر، مهما كان حظ هذا الأخير من العلمية والموضوعية" (برهان غيلون، 2006، ص 221).

لا جرم أن العقل العربي من حيث البنية والتصور، ما يزال في أمس الحاجة للتحليل الممنهج، لأنه يمثل قضية مركزية " تتوقف عليها مواجهتنا المصيرية لمواجهة قوية، فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا لأنه هو الذي يوفر لنا الإدراك الحقيقي للمعطيات العقلية لعملية تقرير المصير" (مُجد عابد الجابري، 1994، ص 43)، غير أن هذا الطموح تحده مدارس فكرية فقدت فعاليتها المنهجية بسبب الاتهامات المتبادلة بينها، الشيء الذي ولد انعرجات في الفكر العربي. فكم لم تكن له وضعية قارة، نظرا للتفاعلات الحديثة في مجاله، ولعل مرد ذلك، عدم فصل النظري عن العملي فيه، وتحديد درجات الوصل والفصل. إن بعض مكونات العقل العربي تشكل عقبة أمام بروز آفاق التفكير العقلاني والشامل، وهي تفرض ذاتها عليه وتمارس دور الرقابة من كل الجوانب، بالإضافة إلى إشكالية التعريب والتغريب، ومنها:

- ☞ البعد العاطفي: فهم النهضة وتغيب منطق النهضة؛
- ☞ البعد المعرفي: جعل الاصاله هي التراث، والمعاصرة في إعادة إحيائه من جديد؛
- ☞ البعد العملي: تغيب الذات؛
- ☞ البعد الديني: تمركز النص وانعدام التأويل؛
- ☞ البعد الايديولوجي: سيطرة مدارس فكرية على المنظومة الفكرية والثقافية وتوجيه محرك القيادة وفق رؤية ضيقة.

بهذه الأبعاد، يكون الخطاب العربي عامة، والتربوي بالخصوص، أمام هدف إعادة بناء الماضي فقط، وليس وضع تصورات للمستقبل. فالخطاب التربوي جزء مهم من بنية الخطاب العربي، جزء ينتمي إليه كحل وكوسيط وكإشكال في نفس الوقت. ولعل ما يجعله متفردا عن الخطابات الأخرى هو الالتصاق (تلازم) التام بالبنية الكبرى.

أضف إلى ذلك، أن ما يسمى ب'النهضة العربية' تعرضت لأمر لم تكن على استعداد لاستقبالها، بل فرضت عليها بقوة الغزو المادي والانبهار الثقافي، وهو الأمر الذي دفع بالكتابات الجديدة في كل الحقول المعرفية البحث عن توافقات وتقاطعات، اتضح فيما بعد أنها شكلية المعنى لا غير.

عربيا، لقد تم ربط النهضة " بالتححر من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي " (مُجد عابد الجابري، 1994، ص 8)، إلا أن من صاغوا هذه الصورة " أغفلوا نقد العقل، فراحوا يتصورون

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقود 'أعدت للماضي' {.....} وإما بمفاهيم أنتجها 'حاضر' غير حاضريهم" (مُجد عابد الجابري، ص 9، بتصرف).

فإذا كانت النهضة إشكالية الخطاب العربي عموماً، فإن خطابه التربوي يبحث عن توفير عوامل ووسائل تحقق تلك النهضة. وفي حالة ما إذا تولد أو حدث انقطاع بين الكل (الخطاب العام) والجزء (الخطاب التربوي) تولد هوة ابستيمولوجية حضارية تحول دون الوصول إلى المرامي الكبرى.

ومن هذا المبدأ، عمل العقل العربي على تعقيل علوم النقل وتثقيف علوم العقل (أبو يعرب المرزوقي، 1994، ص 67)، إلا أن هذه العملية جعلت مجالات الفكر العربي متداخلة ومبعثرة من حيث التوجه والتفعيل: العلم والعمل. زيادة على ذلك، فخلال عمليتنا التعقيل والتثقيف لم يتم التفكير في صياغة وبناء نسق عام، والذي كان يستوجب أن يقوم على التربية كعلم-أداة. ويمكن تفسير هذا الغرض، بكون التربية مجالاً ممتداً على طول كل الحقول المعرفية، فهو ينتمي إلى علوم النقل والعقل معاً، غير أن درجة الاحتكام إلى علم دون غيره، هي التي تحدد مجرى ونتائج الفعل التربوي؛ إن على المستوى البعيد أو المتوسط أو القريب. مع التذكير، أن في حالة الصدام والتصارع، وهو الأمر الحاصل الآن، بين العلمين داخل دائرة التربية، يسمح للإيديولوجيا بأن تفرض سيطرتها على الفعل الشمولي للتربية، ليتحول إلى سكوت وجمود.

في هذه الحالة، " كيف يمكن للعقل العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلية والليبرالية ويوظفها توظيفاً جديداً في الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية" (الشيخ بشير الفقيه، ص 27)، وباستحالة هذه المهمة، تتولد ازدواجية اضطرابية للعقل/ للتصور العربي، ستصبح من أبرز معالم اللا استقرار الفكري، ما يعني استمرار الأزمات على مستويات عدة. زد على ذلك، أن العقل العربي محكوم في كليته بالنظرة المعيارية إلى الأشياء. أي البحث " في الأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً ومرتكزاً" (الشيخ بشير الفقيه، ص 393)، وبهذا التحويل والبحث يعمل العقل على جعل الإيديولوجيا، في عمومياتها، عقيدة وحقيقة تحكم الفرد العربي. استحالة قامت، في الوقت الذي ظل " الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي" (جورج طرايشي، 1998، ص 59).

من ناحية أخرى، يعني العقل بجانبين، ولعل ذلك من أسباب فشله في المنظومة الفكرية العربية أولاً، والتربوية ثانياً، وهما: طريقة التفكير (كمنهج)، ومحتوى التفكير. إذ لا منهج بدون أفكار، ولا الأفكار تسمى كذلك ما لم تخضع لمنهج. وفي العلاقة الموجودة بين الفكر والعقل فإنه " لا يجري التفريق بين العقل والتفكير، ولو تقصينا السبب لوجدنا أن الحس العام يعتبر التفكير عمل العقل، أي أن العقل عندما يدخل الممارسة فإنه يفكر" (مطاع صفدي، 1990، ص 285).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

وهنا، وبهذا المنطق، يحضر سؤال الخلل البنيوي في العقل العربي وفي تكوينه، عن أسبابه ونوازل، فالعقول "تختلف باختلاف الأنساق الفكرية والمرجعيات الفكرية التي يحتكم إليها هذا العقل.... ومستوى الأزمة لدى هذه العقول" (سعيد الرميحي، ص 26). ومادام هنالك استعمال لمفردة العقل بصيغة الجمع، فإن الأزمة ما تزال قائمة، والتي تعود أسبابها الكبرى إلى:

- عدم التجديد في الحضارة، وخصوصا في حكم الممالك والعثمانيين؛
- الغزوات الاستعمارية والتبعية الغربية.

وبسبب العامل الثاني، قام العقل العربي على عاملين يشكلان تكوين العقل، وهما الرأسمالي والاشتراكي؛ ف: النموذج الأول أدى إلى تكوين عقل غير قومي وغير عملي وغير بنائي، يعجز تمام عن تخطي حالة التخلف والتردي الراهنة، بينما تكون في النموذج الثاني عقل قومي علمي بنائي مرتبط، هو أدنى مستوى من العقل المطلوب للتخطي المذكور" (حامد خليل، 1993، ص 6). وبين المكون الرأسمالي والاشتراكي تدين الايديولوجيات بنيتها ووظائفها النوعية للشروط الاجتماعية لإنتاجها وتوزيعها وتداولها، وأعني للوظائف التي تؤديها، أولا، خدمة للمختصين الذين يتنافسون من أجل احتكار الكفاءات التي ينظر إليها بعين الاعتبار (سواء كانت دينية أو فنية أو غير ذلك)، {....} وأنها لا تدين بأكثر خصائصها نوعية للمصالح الطبقية التي تعبر عنها فحسب، بل للمصالح الخاصة لأولئك الذي ينتجونها وللمنطق النوعي الذي يتحكم في مجال الانتاج" (بيير بورديو، 2007، ص 54).

لا يخفى على أحد أن العقل العربي تعرض للنقد الكثير والدراسات المستفيضة. نقد لم يكن الهدف منه تبخيسه والتقليل من قيمته، بل يعد هذا النقد شرطا ضروريا من شروط النهضة، ولعل غيابها في فكر النهضة العربية الحديثة {.....}، ومن ثم فإن علمية النقد المطلوبة تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة" (الشيخ بشر الفقيه، ص 350).

إن تكوين العقل العربي في ظل الايديولوجية الغربية وليس الحداثة كما يعبر عن ذلك في سياقات كثيرة، يؤدي إلى إلغاء كل نظام أخلاقي باسم تحررية متمحورة حول إرضاء الرغبات الفردية تنفي كل مكانة لمفهوم الواجب ولمفهوم الحق المرتبطة به، وتدفع إبداعية المخيلة في ممارسة اقتدائية - استنساخية فاقدة كل عوامل الاتساق والانسجام" (برهان غليون، 2006، 185)، ما يعني تعطيل جزئيات العقل وجعله مصدر مشكلة لتتم مصادره بكل شرعية، لأنه لم يستطيع، أو لم يرد له، أن يجيب عن سؤال التطور في المجتمع العربي، ولهذا يتم الاستسلام على الحداثة باعتبارها منبع العقلانية، علما أن العقلانية ما هي إلا تطابق بين الواقع الذاتي ضمن مجال محدد، والفرد ذو الخصوصية الاجتماعية والمجالية أيضا، زد على ذلك، أن الايديولوجية الغربية ربطت نفسها بمنشئ العلم والتجربة باعتبارها معيار الحقيقة وصحة المعارف، أي لا معرفة خارج التجربة الموجهة والمحددة الموقف من الواقع.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

ومنه، وبسبب هذا الشرح "تتحقق الوظيفة الايديولوجية لمجال الانتاج الايديولوجي بكيفية تكاد تكون آلية، بفصل التناظر الذي يوجد بين بنية مجال الانتاج الايديولوجي ومجال الصراع الطبقي" (بيير بورديو، 2007، ص 55). وعليه، يشكل الخطاب الايديولوجي واسطة بين كل البنات المتصارعة لتجعله صراعا طبيعيا والعمل على تأسيس بنات ذهنية جديدة في الآن عينه، بالاستناد إلى تقنية الحجب. وهذه الأخيرة جزء أساس في الخطاب الإيديولوجي بشكل عام، بالإضافة إلى ارتباط الايديولوجيا، بصفة شبه دائمة، بالسلطة والقوة، ارتباط شامل، يبقى فيه السؤال هو كيف تتحقق السلطة؟ علما أن القوة أثناء تداخلها ضمن علاقات تصبح سلطة (مطاع الصفدي، 1990، ص 92).

انطلاقا من هذه الصورة، فإن المعرفة التربوية ليست معرفة حقيقية وواقعية، بل هي نسخة مشوهة تسعى التقرب من المعرفة الكبرى شكلا ومضمونا ومنهجيا. إنها ترجمة لتلك المعرفة يتخللها الخوف والخنوع مما يولد الغياب المعرفي الذي أصبح صفة من صفات العقل العربي. ثانيا، إيمان العقل بأن اكتساب المعرفة رهين بالتخلي عن التاريخ والثقافة والأصل والنهل من الغربي بقدر الإمكان. وهذا دفاع ايديولوجي يقوم على التبديل المستمر للعلوم والمعارف مع وجود مساهمة العلم اللاهوتي في تغييب الفكر العلمي.

أضحت بنية العقل العربي تخالف قول الرازي في وحول العقل: "... وإذا كان هذا مقدراه ومحله وخطره وجلاله فحقيق علينا أن لا نخطه عن رتبته ولا- ننزله عن درجته، ولا يجعله- هو الحاكم- محكوما عليه، ولا- وهو الزمام- مزموما، ولا- وهو المتبوع- تابعا بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد بها عليه.... فتمضيها على إمضائه، ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه ومحجته" (قذري حافظ طوقان، 2002، ص 112)، واستنادا إلى نظرية التبعية الحاكم والمحكوم.

إن الاستخلاص، تماشيا مع كون العقل تحليل جملة من القواعد المستخلصة من تيمة معينة أو حقل معرفي معين، يختلف من ثقافة إلى ثقافة، فهناك التي يرتبط فيها العقل بالمعرفة (السبب بالنتائج) وأخرى بالسلوك (الأخلاق)، مع وجود احتمالية الانتقال من وإلى المعرفة أو إلى الأخلاق، وذلك حسب وضعية الانطلاق.

انطلاقا مما ورد أعلاه، يعمل العقل الديني أو النقلي، على حد سواء، على الحفاظ على نمطية المؤسسات، وألا تخرج عن حدود المألوف والمعتاد. هذا في الوقت الذي يسعى العقل التربوي على إحداث تغييرات جزئية وخاصة على جميع المستويات والمؤسسات، ولعل أولها الإنسان. وبين العقل الأول والثاني يكمن التراث، هذا الأخير الذي أضحي في مواجهة التقدم التكنولوجي، وبالتالي فقيمة التراث يكتسبها مما هو عليه في الماضي، في حين تظل بعض عناصره متضمنة في الحاضر ككونه تجسيد للشخصية العربية الإسلامية بكل تناقضاتها، وفي علاقتها بالفكر" بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

تعبّر عن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن" (مُجّد عابد الجابري، 1984، ص 13-14).

ومن مؤشرات ذلك، أن العقل العربي، اليوم، أمام أزمت متعددة، تحول بينه وبين مساعيه. لذلك وجب في البداية التفكير في الاجابة عن الإشكالية التالية: بما ينبغي البدء للقيام بعملية التغيير والتطوير، هل بالتربية أم بالعقل المجتمعي؟ وإن كانت هذه الأزمة " نابعة هي نفسها من أزمة الفعل العربي، وهي مظهر من مظاهر الوجود خارج الذات أو لغير الذات" (برهان غيلون، 2006، ص 298)، وتحتل فيها الايديولوجية سلطة رمزية، لأنها" تخضع للتحويل، وأعني للتجاهل والقلب والتبرير" (بيير بورديو، 2007، ص 56). أي قيامها على التضييل المشروع أو التغليب المرخص من قبل المؤسسة الحاملة للسلطة وخصوصا من عهدت إليه مهمة الخطابة بلسان تلك المؤسسة. وفي هذا الصدد وجب التأكيد على أن" أي أداء للكلام سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادرا عن شخص يملك سلطة الكلام، وبصفة أعم، إذا لم يكن الاشخاص والملابس الخاصة ملائمين لتطبيق القواعد التي يتعلق بها الأمر"(بيير بورديو، 2007، ص 59).

إلا أن ما يجعل من الاجابة على هذه الإشكالية، هو أن عملية التربية عملية معقدة، وكونها المكونة للعقل المجتمعي، وبه تشتغل، ولا يمكن للعقل أن يعمل بدونها. إذ هي وسيلة عقلية وغاية مجتمعية. مع الإيمان بأن العقل المجتمعي أكبر من مبادئ الدين والسياسة والقوانين المجتمعية. دون إغفال التغيير الذي حدث جراء التفاعل التقليدي مع الحضارات الأخرى(الترجمة)، وإن اعتبر مُجّد عابد الجابري عصر التدوين، ذلك الإطار المرجعي الذي لا محيد عنه للثقافة العربية، والذي يعني، في ذات السياق إقصاء لخبرات وموضوعات ومجالات هامة، حيث تم الاقتصار على ميادين دون غيرها، وأخرى تعرض لها التدوين بإطناب، في حين كان الإيجاز نصيب البعض منها.

ما زال الانسان العربي خاضعا لمؤثرات العقل المنفعل ومؤسساته، ولم يستطع أن يلج عالم العقل الفاعل؛ لأنه، وبكل بساطة، لا يملك قابلية ومعدات هذا العقل، ولم تمنح له آلياته. وهو الأمر الذي تحقق في الغرب، ولعل أول علاماتها هي نشوب حروب دينية، هي التي أعلنت مرحلة الانتقال من المنفعل إلى الفاعل، ومن النهضة العلمية فالصناعية ثم المعلوماتية-الرقمية. أضف إلى ذلك، مفهوم الطبيعة في شقه الفلسفي، الذي جعله روني ديكرت موازيا ومطابقا للعقل وقوانينه. في الوقت الذي وجب الانتباه، أيضا، إلى كون " غاية الغايات في علوم النقل هي السياسات وأداة الادوات هي التاريخ، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي الرياضيات وأداة الادوات هي المنطق، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البيئية بين هاتين التجريبتين ومنزلة الكلي النظري والعملي والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداة وغاية (المنطق والرياضيات)، والعلوم العملية أداة وغاية (التاريخ والسياسات)، انطلاقا من منزلة الكلي في علوم النقل وفي علوم العقل؛ والاولى تغلب عليها المنزلة الاسمية والثانية تغلب عليها منزلة الواقعية"(أبو يعرب المرزوقي، 1996، ص 33).

وفي ذات السياق، وجب الانتباه إلى أن:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

التقدم والتطور يحصل نتيجة صراع بين العقل الفاعل والمنفعل؛

غياب الفاعل في الفكر والثقافة، يساعد العقل المنفعل على جعل نفسه المحدد الأساس للبنية الفكرية والثقافية للمجتمع؛

فسح المجال أمام العقل الفاعل دون عقاب أو محاكمة، لكي يفند ويهدم بعض المسلمات، والتي تدعم العقل المنفعل.

وما يؤكد سيطرة العقل المنفعل على البنية الكلية للمجتمع هو مدلولات التربية المعتمدة كمرجع لا غنى عنه في الثقافة العربية المعاصرة، والتي تؤسس، بدون وعي، للعقل المنفعل. ولنا في:

ماكس فيبر: النظام التربوي وتثبيت الهيمنة الاجتماعية؛ فالطفل مطالب بالتقيد والالتزام بسلوكات محددة اجتماعيا؛

إميل دوركايم: التربية مؤسسة اجتماعية تهدف تحقيق الوفاق الاجتماعي؛

كارل مانهام: للتربية تقنيات معينة وأساليب اجتماعية للتأثير على سلوك الفرد للانسجام مع السلوك المجتمعي العام؛

هيرسكوفيتز: التربية هي تكييف واع أو غير واع مع الكفاية الاجتماعية، عبر الدمج الاجتماعي؛

علم النفس: التربية هي إكساب الفرد سلوكات يرضي بها الجماعة.

إذن، فالحد من حرية المتعلم، والفرد عموما، داخل المجتمع يعتبر دعما للعقل المنفعل. علما أنه يولد، وفي داخله، عقل فاعل يسعى به الاكتشاف والاستكشاف والتساؤل؛ أي أنه يحتاج إلى تربية تخاطب عقله لا ذاكرته، "كتب على المجتمع العربي أن يحرم من الولادة الجديدة الكاملة، وأن يتذبذب بين الثورة وما جاءت لتنقضه، بين الإسلام والجاهلية" (محمد جواد رضا، 1987، ص 84).

وهنا نستحضر أمرا مهما، وهو أن العديد من المفكرين يقعون في مغالطة كبيرة عندما توجه انتقادات إلى التربية الإسلامية، وهي أن هذا الانتقاد، يعني بصورة مباشرة، دعوة إلى "علمنة" المؤسسة والفعل التربويان، بل هي دعوة إلى تكوين وعي حر لدى المتعلم فقط؛ أي تكوين وعي سيسمح باستنتاج سبل تربوية ستساهم في فهم المجتمع في شموليته والدوافع السلوكية له.

وفي النهاية، لقد ظل العقل التربوي العربي مرتبطا بالعديد من الظواهر، جاعلة من التربية، كمحرك اجتماعي وسياسي واقتصادي، تندرج ضمن نطاق العقل المكوّن، لتكون بذلك وعاء ثابتا وغير منتج، والتي ما تزال قائمة إلى حدود الساعة.

في ظل هذه المؤشرات، فإن العقل التربوي اليوم، لم تعد من اختصاصاته المحافظة على التراث، ولا تقليد الغرب ونظرياته، بل آن الأوان لتأسيس عقل تربوي عربي قادر على مواجهة تحديات المجتمع، حيث لا التراث قادر على مواجهاتها، ولا تقليد النظام الغربي أيضا، لأنه بكل بساطة ليس منبثقا من واقعها الخاص، ومن باب التمثيل فقط، الوسائل التعليمية الغربية، لا

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

تجد مكانا لها في السياق التربوي العربي، كما أنها تتسم بالتنوع داخل نفس المحيط التربوي، والتغيير بتغير الهدف. وبهذا، فإن السؤال الأهم، في هذا الصدد، إلى أي حد يتوافق ويتناسب الوسيط التعليمي مع الكفاية أو المهارة المرجوة أو المحددة؟ وما يزيد من تعقيد الوضع، وجود مصادر عديدة ومتنوعة تحكمت في العقل التربوي العربي:

✓ القرآن الكريم، السنة، الإدارة السياسية، التطلمات المجتمعية، النظام المعرفي، التحديات الكونية. هذه المصادر جعلت العقل التربوي يمر من محطات خاصة:

- ✓ العقل التربوي الفقهي: استند إلى النصوص والبحث عن القياس والعرف؛
- ✓ العقل التربوي الصوفي: انحصر العقل على التدريبات النفسية والمتمثلة في: الزهد والتقشف؛
- ✓ العقل التربوي الفلسفي: أسرف في التنظير والتجريد وابتعد عن تحديات وواقع المتعلم.

وبعد مرحلة فراغ، دخل العقل التربوي محطة التغريب، مما جعله في حالة إلحاق واستتباع وجمود على مستوى التفكير.

خاتمة

لقد قام العقل العربي وفق مصادر قارة وثابتة، في الوقت الذي يعرف فيه العالم حركية مستمرة. غير أن جائحة كورونا دفعت بالعقل العربي يدخل غمار التغيير من باب التغريب؛ بمعنى أن ما تعرفه وتشهده البنية العربية، الآن، مجرد ومضات عابرة. لأن سمات وخصائص الشخصية العربية ناذرا ما تقبل التغيير وتستسيغه. من جانب، شكلت التربية محركا فعالا ومؤثرا في كل المجتمعات، غير أن سؤالاً آخر يشوب العقلية العربية: لماذا لا تتغير بالتربية والتعليم؟

وعليه، فالجواب عن هذا السؤال يتجلى في:

- أ. غياب ربط شامل بين فلسفة التربية المعتمدة والواقع العربي؛
- ب. اعتماد ثقافة التنظير دون الممارسة والأجراً؛
- ت. اعتبار الفرد عنصرا هامشيا داخل المجتمع.
- ث. تكريس مبدأ العمل والتفكير بالنيابة.

وبه، آن الأوان لإخراج العقل العربي، والشخصية العربية من صفاتها التقليدية إلى مجال التفكير النقدي والحرية، وهما عاملان وجب جعلهما اللبنة الأساس لأي مشروع نهضوي.

قائمة المراجع:

القرآن الكريم.

1. أبو يعرب المرزوقي، 1996، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.
2. أندريه لالاند، 1979، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، بدون طبعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
3. إيمانويل كانط، بدون تاريخ، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ط 2، مركز الإنماء القومي - لبنان.
4. برهان غليون، 2006، اغتيال العقل، ط 4، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء.
5. بيير بورديو، 2007، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، ط 3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
6. تباري محمد إسماعيل، 1971، علم الاجتماع الإنشائي، البيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - الإسكندرية.
7. جورج طرابيشي، 1998، إشكاليات العقل العربي، ط 1، دار الساقي، بيروت.
8. جون ديوي، 1978، المدرسة والمجتمع، ترجمة أحمد حسن الرحيم، ط 2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
9. حامد خليل، 1993، أزمة العقل العربي، ط 1، دار كنعان، دمشق.
10. سعد الرمحي، أزمة العقل العربي: المناظرة، حوار تلفزيوني.
11. سيد محمد مرتضى الحسين الزبيدي، 1965، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 13، مطبعة الكويت.
12. الشيخ بشر الفقيه، بدون تاريخ، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، أطروحة دكتوراه، منشورات دار الهادي.
13. طه عبد الرحمن، 1997، العمل الديني وتجديد العقل، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
14. عبد الكريم بكار، 2000، تجديد الوعي، ط 1، دار القلم، دمشق.
15. عبد الله العروي، 2012، مفهوم العقل، ط 5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
16. عبد الله عبد الدائم وآخرون، 2005، التربية والتنوير في تنمية المجتمع العربي، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
17. عزيز حدادي، 2014، أزمة الفكر العربي وأسئلة الميتافيزيقا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
18. علي الوردي، 1994، مهزلة العقل البشري، ط 2، دار كوفان، لندن.
19. قدري حافظ طوقان، 2002، مقام العقل عند العرب، دون طبعة، دار القدس، بيروت.
20. محمد أركون، 1991، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط 1، دار الساقي، بيروت.
21. محمد جواد رضا، 1987، العرب والتربية والحضارة، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
22. محمد عابد الجابري، 1977، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا، ط 1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
23. محمد عابد الجابري، 1984، تكوين العقل العربي، ط 1، دار الطليعة بيروت.
24. محمد عابد الجابري، 1994، الخطاب العربي المعاصر، ط 5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
25. محمد عاطف غيث، 1986، تاريخ النظرية في علم الاجتماع واتجاهاته المعاصرة، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية.
26. مطاع صفدي، 1990، نقد العقل الغربي، دون طبعة، مركز الإنماء القومي - بيروت.
27. نصر حامد أبو زيد، 2008، الخطاب والتأويل، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

العنوان باللغة العربية هل ثمة حداثة إستيطيقية في الثقافة العربية؟

Is there an authentic modernity in Arab culture?

هيبه المسعودي

¹جامعة تونس المنار(تونس)، messaoudi_hiba@hotmail.fr

ملخص:

مثّلت الحداثة مجال اشتراك بين مجالات متباينة، فيغدو الحديث عن حداثة تقنية وحداثة فكرية وأخرى جمالية ممكنا دون أن نغفل عن سمات مميزة تُعيدنا في كل مرة إلى الحداثة في شموليتها. وقد خيّرنا التعمّق في الحداثة الاستيطيقية أو الجمالية وفق استضافة لغة الضاد باعتبارها ضربا مخصوصا وطريفا في آن، تدبّر بودلير أمر انبثاقها الأوّل لتدل على معان بعينها لعل أهمها القطع مع الكلاسيكية والأكاديمية والتأسيس لضرب من الاستقلالية عن السياسة والدين خاصة، والتنبّث بالمسار التحرري للإبداع الفني في شيء من قتل المميزيس وتدشين ذات الفنان والاعتناء برؤيته الخاصة. أمّا الحداثة الجمالية في الثقافة العربية فبقيت بين شدّ تأخر الحداثة في ديارنا وجذب ضرورة رسم خارطة حداثيّة للفنون لنعثر على تجارب و منفردة مع الاقرار بعدم الانتهاء من رسم خارطة واضحة للحداثة في ثقافتنا.

الكلمات الدالة: الحداثة الجمالية، الاستقلالية، التحرر الإبداعي، التنوير

Abstract: Modernity represents a field uniting a large variant of disciplines which are interactively linked. The deepening knowledge about technical, intellectual, and aesthetic modernity becomes easier with focusing the sight on the notion of modernity in its global sense. We thus focus keen eye attention on the paradox of aesthetic modernity. This paper suggests that do not fall into imitation, is the key to liberate the artist's eyesight and guarantee his identity.

The modernity, in Arab culture, remained poorly discussed despite the necessity of drawing a modernist map of the arts.

Keywords: aesthetic modernity, independence, creative liberation, enlightenment

المختار:

مقدمة:

إنّ الفنّ الرومانسي قد كان محلّ نقد هيجل (1831/1770) الكثيف، وصل حدّ اعتبار الرومانسية الألمانية عاجزة عن التعبير عن التطلعات الروحية للأفراد وهي حسبه آخر أشكال الفنّ بعد الرمزية والكلاسيكية¹ لأنه يتأوّل تاريخ الفنّ وفق ثلاثة أشكال لا غير، إنّ هذا الوهن الجمالي والانحطاط الفنّي الذي دلّل عليه صاحب كتاب **جمالية**² يحيلنا إلى منعرجين على قدر حدّ من التضاد، إمّا أنّ الفنّ قد وصل إلى حتفه وشارف على النهاية وهو ما صار يناقش في الجماليات الحديثة تحت اسم أطروحة موت الفنّ، وإمّا نهاية الأشكال الفنية الثلاثة وولادة رسم مغاير يقطع مع السائد نحو تأسيس حديث للاستطيقا وفق ما تدبّر شارل بودليير أمر مفهوم الحداثة. وهو المنعرج الذي انتصر له مارك جيمينز في كتابه **ماالجمالية؟** وقد كتب " إنّ قرنا من الزمن ما يفصل نهاية الرومانسية الألمانية وبداية الفنّ الحديث" (مارك جيمينز، 2009، ص 307) هاهنا يكون الأمر بينّ بولادة الحداثة الاستطيقية رفضا للنهاية والموت وتكديبا لكل السجلات التي راهنت على نهاية الفنّ، كرؤية من رؤى العالم الأكثر قدما، لذلك حرّى بنا التساؤل ماهي ملامح هذه الحداثة المخصوصة التي خصّت بفعل تحديث الفنون والجماليات؟ وكيف مثّلت قطيعة مع ما سبقها لتؤثّر براديغم مغاير؟ وهل واكب العرب الحداثة الاستطيقية؟ أي هل ثمة حداثة في الجماليات العربية؟

أولا: انبثاق الحداثة الاستطيقية والبحث عن الاستقلالية

لزام علينا بداية التنويه إنّنا نجانب الصواب إذ ما اعتبرنا الحداثة مفهوما واضحا من حيث تاريخ انبعاثه أو مسارته، فهو مفهوم يحكمه الغموض ويسيطر عليه الخفقان واللّبس، ولعلّ أول مواطن اللّبس التي يكتسبها أنّنا إزاء حداثة في صيغة الجمع، أي حداثات تتفصل إلى: حداثة فلسفية وحداثة علمية وحداثة أدبية ... فثمة تقسيمات مجالية وأخرى في ذات التخصص، غير أنّنا خيّرنا الاشتغال على الحداثة الاستطيقية أي تلك التي تخصّ الفنّ بعامة والاستطيقا كفلسفة في الفنّ بخاصة دون التغافل عن بعض الروابط الممكنة ويبدو أنّ ذات المفهوم ثاو على تقسيمات جغرافية قد تقضي إلى تفرقة هوية فنحدث عن حداثة استطيقية غربية وأخرى تخصّ الفنون العربية أو الثقافة العربية خاصة وأنّ الحداثة لا تحدث بنفس الطريقة في الثقافات كلّها.

بنية المجتمع و الموروث و العقل العربي بين الموروث و الحداثة

ههنا لا تعيننا الحداثة ككل وسجلاتها التي لا تنتهي إلا ما تقاطع مع ما يعرف بالحداثة الاستيطانية أو الجمالية كما يحلو للغة الضاد ترجمتها، إنّ نشأة الحداثة الاستيطانية لم تكن بالأمر الهين في تاريخ الفنّ، فقد استلزم قرنا من الزمن من التعرّ وتخليص الفنّ من شرّ الموت والنهاية لتتبلور ملامحها واضحة ويقع اجهاض حركات الرّدّة التي استبسلت النفوس الماضوية في الدفاع عنها في شيء من "الحنين إلى الماضي" أي إلى الرسم الرومانسي الذي أثبت هيغل وهنه وسقوطه في وهاد الانحطاط، غير أنّه ضد كل الماضوية والرجعية الفنية ، ثمة حركات فنية أثرت التحديث والدفاع عن الحاضر الجمالي تشبثا بقناعة راسخة أنّ الفنّ لا يمكن له أن ينتهي وما نهايته إلا نهاية الإنسان.

فالفنّ في كل الأزمنة له سرديته الخاصة حتى بعد نهاية "السرديات الكبرى" على حدّ عبارة ليوتار لذلك لا نهاية تهدّده. غير أنّ ثمة شدّ وجذب بين الماضي والحاضر في تاريخه ينتهي بولادة رسم جديد يأخذ رويدا في تحديد معالمه في شيء من القطيعة. وقد انتهى جدل بعد الرومانسية الألمانية بولادة الحداثة الاستيطانية في بوتقة وضعية عبّر عنها بودليير بقوله "إنّ المتجذر الأحق في عقيدة الجميل سيفقد صوابه، من دون شكّ، كما أنّ سجين قلعة نسقه المعمية سيجدّ على الحياة وعلى الطبيعة" (Baudelaire, 1992, p237) فثمة عسر في انبلاج الحداثة الاستيطانية تجلّى في الصراع التقليدي بين التراث الاستيطاني وحرية الإبداع، صراع حُسم بانبثاق مفهوم مغاير للجميل تمردا على الشكل الكلاسيكي والمدافعين عنه ليكتمل براديغم الفنّ الحديث وندشّن الحداثة الجمالية الغربية. فما هي ملامح هذه الحداثة المخصوصة التي انتقت الاستيطانية مستقرا؟

حريّ بنا الإشادة أنّ الظهور الأوّل لمفهوم الحداثة بعامة، قد تبلور لأوّل مرّة في نصّ للشاعر الفرنسي شارل بودليير (1867/1821) وتحديدًا في مقال "رسام الحياة الحديثة" 1963 ولعلّه لسبب كهذا يعتبره أدرنو "مخترع مفهوم الحداثة" حيث يعلن عن تفجّرهما في لحظة فارقة، فيكتب "الحداثة هي الانتقال والعاور والعارض، إنّها نصف الفنّ، أمّا النصف الآخر فهو الخالد والثابت"

هاهنا نستشف تلازمات على غاية من الأهمية في مفهوم الحداثة كما قد صاغه بودليير، أولاً الحداثة حسبها هي ما يظل في نطاق الفنّ، بل هي "نصفه" فقد انبجحت كتيمة جمالية ملازمة للفنّ في بدايتها. وهو ما يعيدنا إلى القسم الأوّل من كتاب الفنّ والمقدس نحو إنتماء جمالي للعالم لأمّ الزين بنشيخه حيث تعتبر "الحداثة انتماء جمالي إلى العالم" (أمّ الزين بنشيخه، 2020، ص 27) وكأثما الحداثة كانت في الأصل اختراع فنّي بامتياز، فهي التي انبثقت من نصّ فنّي وظلّت توصل الإنسان في عالم استيطاني. ثانيا، مفهوم الحداثة مسكون بالقفز إلى الأمام والانتصار إلى الحاضر ليس الثابت الرصين، بل ذلك الذي يحمل في جعبته شيئا من التطلّع إلى المستقبل في إحالة إلى التحديث

المستمر الذي لا يستقر على شكل لأنّ كل استقرار يقودنا ضرورة إلى التقليد والكلاسيكية ويصنع لنا ثوابت في شكل أصنام تمنعنا من التحرّر.

لقد انطوت الحداثة الاستيطانية على أمارات بعينها يمكن أن نتأولها وفقها. فقد كتب حولها فتحي المسكيني ما يلي "إنّ فكرة الحداثة بعامة قد اقترنت بمعنى "حرية الذات" مفهومة هنا بوصفها نمطا موجبا من الاستقلال لم يعرفه القدماء" (المسكيني، 2015، ص30) ليقم ربطا جليا بين الحداثة و"حرية الذات" والتي تعني في مقامنا هذا حرية ذات الفنان ونفض غبار الوصاية على الإبداع الفني. فثمة هاجس التحرّر الذي لا يمكن نكرانه في كل ضروب الحداثة، هي حرية الذات وهوسها للمضي قدما تخلصا من حالات الوهن ووضعيات التكرار والاجترار المعيق للتجديد، لأنّ الحداثة من هذا المنطلق لحظة حاسمة وأمرة مفصلية يتبلور فيها الصراع بين الحاضر والماضي، والقديم والحديث، إضافة إلى السعي إلى نفض كل أشكال الوصاية على الفن بعامة والفنان بخاصة.

إنّ الحداثة قائمة على حركة فرض الاستقلال الفني وقد أوضح فتحي المسكيني هذه السمة بقوله "إنّها مشروع إرساء النشاط الفني بوصفه ميدانا مستقلا عن العلم والدين والسياسة. إنّ استقلالية الفن هي العلامة الطوبيقية الفارقة على حدّاته" (المسكيني، 2015، ص30) بمعنى أنّها استقلالية قد ترجمت خاصة في لفض الإملاءات الدينية والسياسية كما تجلت في فنّ النهضة مع ميكيلانجيلو بوناروتي (1475_1564) حيث كانت جلّ أعماله تحت وصاية الكنيسة. استقلالية كان قد أكد عليها مارك جيمينيز في كتاب **الجمالية المعاصرة. الاتجاهات والرهانات** بقوله "تحيلنا استقلالية الجمالية إلى المكانة التي حققها التفكير في مجال الفنّ في القرن 18 بعدما أن تحرّر هذا الأخير من سيطرة اللاهوت والميتافيزيقا" (جينيز، 2012، ص27) غير أنّ أم الزين بنشيوخه فترى الحداثة انعتاق "منطقة الإبداع من المميزيس ومن قواعد الأكاديميين والكلاسيكيين معا" (أم الزين بنشيوخه، 2020، ص41) علما وأنّ الأكاديمية هنا تعني الالتزام بالقواعد والقوانين التراما حرفيا ومحاكاة طبق الأصل. فثمة قبل الحداثة قواعد ما قبلية تكبل حرية الإبداع وتطمس ذات الفنان، كان للحداثة التي خصّت الفنون سبق في تحطيم أصنامها الخاوية.

لقد قامت الحداثة على معارك تخصّ الفنان وانتهدت بتحريره من عبودية السياسي والديني معا، وثّقها بودلير بنفسه في قوله "لا يقوم الفنان إلا نفسه، إنّه لا يعد القرون الآتية إلا بأعماله الخاصة. وهو لا يكفل سوى نفسه، ويموت من دون أحفاد، وقد كان ملكا وكاهنا وربّا لنفسه" (Baudelaire, 1992, p23) لقد تخلص الفنان من الأعباء التي تكبله وتجعل إبداعه متحررا من الشروط الماقبلية للإبداع، أي تلك القوالب الجاهزة التي تُفرض على الفنّ وعليه التكيف معها

بنية المجتمع و الموروث الحضاري

والرضوخ تحت وطأتها مهما كانت مجحفة في حق الإبداع الفني. فثمة مطلب أساسي ارتكزت عليه الحداثة، إنه مطلب الحرية لم يعد الفنان مرغما على التقيد بالثوابت الجميل الفني، بل اكتسب حرية اختيار مضمون وشكل ابداعه وقد اعتبر مارك جيمينز في هذا الخصوص أنّ شارل بودلير لم يكن مؤسسا لمفهوم الحداثة فقط، بل سعى إلى تطبيقها في شعره خاصة ديوانه الأكثر شهرة "أزهار الشر" 1857.

هنا نكتشف خاصية جامعة لا محيد عنها في الحداثة الاستيطيقية، لقد انبنت على مفهوم القطيعة ضربا لكل استمرارية ممكنة في التاريخ، لم يعد تاريخ الفن قائما على التواصل الخطي بل تحكمه تجاوزات وثورات وقطائع وقد تأوّل جيمينز هذه الخاصية في كتابات "مخترع الحداثة" بودلير فكتب "يعود إلى إحساسه الشديد بالقطائع تحديدا، قطيعة مع التوافقات الأكاديمية، مع البرجوازية الكبيرة التجارية مع السلطة الاقتصادية والسياسية التي تبغي النظام الجمالي للنظام القائم" (جيمينز، 2009، ص310) وفي سياق مماثل تدافع الباحثة في سوسيولوجيا الفن نتالي هنيش على تاريخ الفن المبني على القطائع في علاقة بمفهوم علمي أكثر جذرية في تاريخ الثورات العلمية وقع استضافته في تاريخ الفن. لقد عمدت نتالي هنيش في كتابها **براديغم الفن المعاصر وبنية الثورات الفنية** استضافة مفهوم البراديغم إلى الاستطيقا لترصد لنا ثلاثة براديغمات كبرى في تاريخ الفن، هي البراديغم الكلاسيكي، والبراديغم الحديث، والبراديغم المعاصر (Heinich Nathalie, 2014) أما القطيعة فهي مبثوثة بين كل البراديغمات لأنّه ثمة دوما الطابع الانتقالي والعاير، فلا انبثاق لبراديغم مغاير إلا والقطيعة مع ما سبقه حاضرة حضور الالزام لترسم بنية الثورة الفنية حيث أنّ كل حركات التحديث تجد في البداية مقاومة قوية من النفوس "المصعوقة لانفجار عالم من" التناغمات الجديدة ومن الحيوية المجهولة" (جيمينز، 2009، ص307) لأنّ الثورة الفنيّة تفجّر قوي يلهب ما قيّد حرية الابداع قبله والحداثة الاستيطيقية لا تشدّ عن هذه التوصيف، ففي الفنون التشكيلية تفجّرت الانطباعية خروجا عن مألوف الرسم المقيد بالأماكن المغلقة من مرسوم وورشات مخصصة للفن التشكيلي لتعانق انفتاح الطبيعة ورحابتها. لقد ضاق الفنان الانطباعي ضرضا من المعايير والقواعد الأكاديمية الكلاسيكية إضافة إلى شعوره بالرغبة في تجديد مواضيع اللوحة التشكيلية التي بقيت لوقت طويل سجيئة المواضيع الدينية والتاريخية. زد على ذلك عوائق المحاكاة التي تعني في معناها الأكثر كلاسيكية، التقليد الآلي لنموذج أصلي وعبقريّة الفنان تبرز في قدرته على نسخ ذاك النموذج بأدق تفاصيله. لذلك كانت الحداثة التشكيلية تمسّك الفنان بالتعبير عن انطباعاته الخاصة التي تعبّر عن أحاسيسه تجاه الطبيعة. وهنا نستشف حضورا قويا لذات الفنان التي كانت مهمشة فيما سبق ترسخ تحت نير

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الاملاءات المتواترة. فهذا الحضور الكثيف للذات الفنية قد برز في أعمال الفنان الفرنسي كلود مونييه.



لوحة "انطباع شروق الشمس"

غير أنّ الفنّ الحديث لم يقتصر على الانطباعية، لقد كانت البداية لتتالى المدارس الفنية في تهافت قوي على التحرّر من النزعة الأكاديمية والتأسيس للذات المبدعة. فانبجست المدرسة الوحشية والمستقبلية والواقعية. غير أنّ هذه الحداثة التي نحن بصدد الاشتغال عليها انحصرت في تواريخ غربية ومدارس وتيارات فنية غربية ممّا حدا بنا إلى التساؤل هل نحن معنيون بهذا الضرب المخصوص من الحداثة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يصح الحديث عن حداثة استيطيقية عربية؟

ثانيا: هل ثمة حداثة جمالية عربية؟

إنّ البحث عن حداثة استيطيقية عربية يرّجّ السؤال الفلسفي وقد يلقي به في "صراع هووي" على حدّ العبارة الرشيقة لأمّ الزين بنشيخه من جهة، باعتبار أنّ الفلسفة تستلّ من دون الكل لغة كونية في مواجهة مباحثها، ويستلزم ترجمة الاستطيقا إلى لغة الضاد من جهة أخرى، فيصبح المبحث حول الحداثة الجمالية في الثقافة العربية، غير أن لا أحد بوسعه نكران البون الشاسع بين تاريخ الحداثة برمتها كما قد انبعثت في العالم وما لحقنا نحن منها بعد ربح غير يسير من الزمن، فالحديث عن العرب والغرب يستبطن تفرقة تخص الهوية من جهة وإحراجا فلسفيا من جهة ثانية لأنّ الفلسفة كانت ولا تزال أسئلة طليقة تتأى عن التجذبات الاقصائية، فكما تكتب أمّ الزين ينشيخه "أن تكون عربيا معناه

أيضا أن تكون قادرا على الكونية" (أم الزين بنشيوخه، 2021)، غير أن التزام الفلسفة تجاه الحقيقة والنقد يعتبر أقوى، لذلك قد تزج بنا بعض الإشكاليات في غمار السؤال الهوي. ولعلّ البحث عن نصيب الثقافة العربية من الحداثة بعامة والحداثة الجمالية خاصة أكثر الأسئلة أكثر عمقا وإحراجا.

تكتب أمّ الزين بنشيوخه في كتابه **الفنّ والمقدس نحو إنتماء جمالي للعالم** الصادر سنة 2020 "إنّ معارك الحداثة لا تزال ضرورية في ثقافتنا" (أمّ الزين بنشيوخه، 2020، ص39) وهو إقرار نستشف منه هوة لا بأس بها بين ثقافات ولجت إلى أسئلة فكرية تُحسب على ما بعد الحداثة وثقافات لا تزال تصارع من أجل إرساء حداثة فكرية. وهنا كان علينا إعادة سؤال ألان توران في كتابه **نقد الحداثة** "قارب الحداثة يحملنا جميعا يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة" (توران، 1997، ص270) وكأثما الحداثة جرفت الجميع غير أنّ البون يكمن بين من أرسى حداثة حقيقية، انبثقت من صراع فكري ورحلة تحرّر صارمة قد رسمت حقبة فكرية جديدة، وبين من وجد نفسه محمولا بتيار لم يساهم حتى باقتدار التجديف فيه. فالكل لا ينفك عن ترديد هذا الشعار "إنّ الثقافة العربية في أوطاننا لا تزال بحاجة إلى المكوث ضمن أفق الحداثة التي لم تصل إلى أوطاننا إلا في صياغة علمية وتكنولوجية على وجه الخصوص" (أمّ الزين بنشيوخه، 2020، ص39) فهي ضبابية تلف الحداثة العربية في شمولتها، ليبقى السؤال قائما فيما يخصّ الفنون، فهل نحن نملك حداثة خاصة بنا، أي حداثة لا تشبه هوية أخرى أم كل ما يربطنا بمفهوم الحداثة هو من قبيل الاستضافة السلبية والاستهلاك اللاوعي أو الاجترار للتاريخ الغربي؟

تتسأل أمّ الزين بنشيوخه بدورها في مداخلة بعنوان **"ملاحظات حول السؤال عن الحداثة الجمالية" عربية** " ما يحرّجنا في هذا العنوان هو عبارة "عربيا": ماذا نقصد؟ وهل يمكن للأسئلة أن تكون قومية أم أنّ كل هوية ثابتة هي معبد قديم مضاد للفلسفة بما هي تحرير للعقول من سلطة الكهنة" (أمّ الزين بنشيوخه، 2021) وهنا يمكن الوقوف على استنتاجات أولية أنّ الحداثة لا تبدو متزامنة في كل الثقافات ولا هي متماثلة في كل الحضارات. فثمة شد وجذب بين الماضي والحاضر وانبثاق حركات التنوير لا تسير على ذات الوتيرة ولا بنفس الطريقة لذلك تسرّ لنا أمّ الزين بنشيوخه "لا نتكلم عن الحداثة بنفس الطريقة في كل مكان" (أمّ الزين بنشيوخه، 2021)، فحركات التنوير بدت متعثرة في أوطاننا إلى حدود أننا مازلنا لم نحسم في أمرها وبقيت معاركها ذات راهنية حارقة "أنّ

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

تكون قادرا على الحادثة معناه أن تتجراً على إعادة رسم خريطة العقل في ثقافتك" (أمّ الزين بنشيوخه، 2021)، أي الإيمان باقتدار العقل على نحت دروب مخالفة لدروب الماضي يندرج ضمن الدربة على فعل التحديث وتأسيس لفعل التحرر، وقد أوجزنا الحادثة في التحرر والاستقلالية عن السياسة والدين، فهل تدريب العرب على التجديد في الفنون؟ أم كل جدّة جمالية لا تطأ ثقافتها إلا على سبيل المحاكاة أي استضافة لحادثة غربية؟ هل ثمة تحديث أو رسم لخارطة جمالية في فنونها؟

لزام علينا في هذا المستوى الإيمان بالدعوة التي يطلقها جلّ المفكرين العرب وقد تلخّصت تقريبا في هذا القول "ينبغي أن نمرّ من منطق الخصومة إلى منطق إنتاج شكل جديد من الانتماء الإيجابي إلى العالم." (أمّ الزين بنشيوخه، 2021) فنحن ما لم نحدث رجّة عميقة في ثقافتنا الجمالية نبقي خارج العالم أي لا يحق لنا الانخراط في الحركة الدؤوبة للحياة الثقافية العالمية، لذلك نحن مطالبون بالانخراط بقوة في إنتاج أشكال جديدة من الحادثة المغاير "فالمعركة المطروحة علينا حاليا هي التالية : كيف نخترع انتماءا جماليا إلى العالم أي إيجابي وتجديدي وخلاق؟" (أمّ الزين بنشيوخه، 2021).

حتى لا نجانب الريبية ونبخس بعض التجارب الفنية حقها، فقد تباينت الحادثة الجمالية في الثقافة العربية دون أن نركز على حركات المحاكاة أو الاستهلاك المبتذل للحادثة الغربية، فقد شدّت الكثير من التيارات أو الأسماء لتدشّن جزء من الحادثة التي تخصّنا سواء كان الأمر يتعلّق بالأشكال الفنّ الكلاسيكية من شعر ورواية أو فنون مستحدثة من ضروب الايقاعات و موسيقى بديلة ورواية مضادة وشعر حر ومسرح ما بعد الدراما.

فثمة من راهن على الفنّ في المعارك التنويرية وجعل منه مطية لمقاومة الارتداد إلى الوراء ضدا لكل أشكال الماضوية القاحلة "وفي الحقيقة إنّ البراديعم الإستيطقي الجديد هو قيد الحدوث في أفق هذه الثورة الفنية والثقافية العالمية التي اتخذت من الإبداع تعبيرتها الحاسمة، وإنّ حادثة جمالية بصدد التشكّل عربيا في كل أشكال التجريب الفنية" (بنشيوخه، 2021)

خاتمة:

لقد كانت الحداثة الاستطيقية معركة تنوير وحركة تحرّر عميقة للفنون، حيث قامت على الاستقلالية وبناء ذات الفنان في شيء من حرية الإبداع ودرء التبعية والوصاية سواء كانت سياسية أو دينية حال فنّ النهضة، غير أنّ معارك الحداثة كانت متعنّرة في الثقافة العربية بعامة و في الفنون بخاصّة حيث غدا الحديث عن حداثة جمالية لا يكون إلا في حالات بعينها أو تجارب فنيّة اتخذت من الفنّ مطية لمقاومة للارتداد لنخلص أن " الحداثة الجمالية في ثقافتنا قيد الحدوث، مازالت تخوض معارك التحرر من الوصاية والتبعية.

^١ أقسم هيغل تاريخ الفنّ إلى ثلاثة أشكال متباينة الرمزية والكلاسيكية والرومانسية، لكل شكل خصائصه ومميزاته : فالرمزية تتمثّل في الفنّ الشرقي والمصري الذي كان دوما محلّ إعجاب الفلاسفة المشتغلين على الفنّ. في هذا الشكل يشير الأثر الفنّي إلى الفكرة كرمز و"الرمز هنا ليس بمعناه المألوف لدينا، أي الرمز في معان ودلالات جمالية في الحياة، بل الرمزية هنا تعني وضع الرمز في مقابل الفكرة"، أمّا الكلاسيكية فتتجسّد أساسا في الفنّ الإغريقي حيث يتوازى الشكل مع المضمون أين "يستوعب العقل الإنساني الفكرة التي افترضها الفنّ الرمزي في العمارة ويحاول أن يتطابق معها". وبقيت آخر مراحل الفنّ الرومانسية لتكون متجسّدة في فنون القرون الوسطى المسيحية وفنون القرن التاسع عشر، أين اندثر الشكل لفائدة المضمون. "في هذه المرحلة انسحبت الروح إلى الداخل وتباعدت عن المادة ونشأ تناقض بين المضمون والشكل، كما حدث في الفنّ الرمزي، وإن كان التناقض في هذه المرحلة ناتجا عن تسامي الروح وانتصارها على المادة، فأصبح المضمون روحانيّا". إنّ الشكل الرومانسي يمكن التدليل عليه باندثار الصورة أو الشكل عموما والانتصار للفكرة. وحسب المدونة الهيغلية الفنّ قائم على التثليث أي ثلاثة مراحل لاغير.

^٢ يعدّ كتاب جمالية الذي نُشر عام 1835 وجهة الباحثين عن الطرح الهيغلي في الفنّ. وفي ذات الكتاب نعر على أطروحة موت الفنّ ، فيلامس معنى النهاية كما يُتداول الآن في النظريات الاستطيقية عند لحظتين متباعدتين نسبيا، فكانت اللحظة الأولى في مقدمة الكتاب، حينما يتوخى أسلوب المقارنة لاستيضاح البون العميق بين فنّ عصره، وفنّ مصر القديمة وبلاد اليونان، وفنّ العصر الوسيط، مقارنة أفرزت بونا حادا بين ما كان عليه الفنّ وماهو كائن في حاضر كتاب جمالية. هذا الفرق أحدث استياء هيغليا ملحوظا، لما رأى فيه من تهقير متواصل للقيمة الجماليّة من لحظة تاريخية إلى أخرى، وقد اتّخذ موقفا مفاده "أنّ فنّ عصره لم يعد يستجيب للتطلعات الروحيّة للأفراد." فالفنّ حسبه قد فقد قيمته المطلقة والتعالّي الذي كان عليه. وهو استياء يمكن أن نفهم مبرراته حيث لا مجال للمقارنة بين فنّ القدماء وفنّ عصر هيغل وحتى عصرنا، غير أنّ هيغل لم يكتفِ بالمقارنة لذلك يعود إلى الفكرة عينها أي فكرة النهاية، لكن لا تخصّ هذه المرة الفنّ في شموليته، بل الفنّ الرومانسي. فأورد في الفصل الثالث من القسم الثاني هذا الإقرار "لقد وصلنا إلى نهاية الفنّ الرومانسي من الجانب الذي تمّ تبين ذلك في المدّة الأخيرة." معلنا بذلك عن نهاية فنّ عصره كشكل مخصوص، متمثّلا في المدرسة الرومانسية الألمانية.

قائمة المراجع والمصادر:

بالعربية:

_ بنشيوخه، أم الزين، 2020، الفنّ والمقدس نحو انتماء جمالي للعالم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، تونس.

_ بنشيوخه، أم الزين، 2021، ملاحظات حول السؤال عن الحداثة الجمالية عربيا، 2021/3/6، المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، تونس.

- توران، آلان، 1997، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

_ جيمينيز، مارك، 2009، ماالجمالية؟، ترجمة شربل داغر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

_ جيمينيز، مارك، 2012، الجمالية المعاصرة الاتجاهات والرهانات، ترجمة كمال بومنير، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر.

- المسكيني، فتحي، 2015، "كوجيطو الحواس. كانط والحداثة الاستيطيقية أو لماذا الشعراء في عصر التنوير؟ في الكتاب الجماعي مؤانسات في الجماليات. نظريات، تجارب، رهانات، لبنان، منشورات ضفاف.

بالفرنسية:

- Baudelaire, Charles, 1992 ,Critique d'art, suivi de critique musicale, Gallimard, Paris

_ Heinich , Nathalie, 2014, *Le paradigme de l'art contemporain. Structures d'une révolution artistiques*, Gallimard, Paris.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

النظرية الائتمانية عند طه عبد الرحمن

The Ethic Theory of TAHA ABDURRAHMAN

د. حسين شنيبة¹ *

¹مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط، الجزائر

د. بلخير عمراي²

²مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط، الجزائر

ملخص:

تعالج هذه الورقة البحثية موضوعا مهما، يتعلق بالمشروع الفكري والفلسفي لدى الدكتور طه عبد الرحمن، وهو عن النظرية الائتمانية وأبعادها الفكرية والمعرفية في المشروع الإسلامي المعاصر، حيث حاولنا أن نقف على أهم معالمها وأسسها، مبرزين بعض خصائصها ومميزاتها، كما أشرنا إلى مقتضياتها في العصر الحاضر؛ وذلك ابتغاء بيان أصولها ومعانيها، وكذا معرفة أدواتها وآلياتها المنهجية والتحليلية، وهذا من أجل فهم أعمق لانعكاساتها على جوانب الحياة المختلفة.

الكلمات الدالة: الائتمانية، طه عبد الرحمن، الدين، المعرفة، المبادئ .

Abstract:

This research paper deals with an important topic related to the intellectual and philosophical project of Dr. TAHA ABDURRAHMAN, which is about the Ethic theory and its intellectual and knowledge effects in the contemporary Islamic project. This is in order to identify its most important features and foundations, as well as we represents some of its characteristics and advantages, as I mentioned its requirements in the current era, and This is in order to explain its origins and meanings, as well as to know its methodological and analytical tools and mechanisms, and this is in order to gain a deeper understanding of its repercussions on various aspects of life.

Keywords: ethics, theory, religion, knowledge, rules.

(*) المؤلف المرسل: د. بلخير عمراي، الايميل: omranibelkheir@gmail.com

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ أما بعد:

فهذه جملة مختصرة مفيدة حول ما يعرف اليوم في الساحة الفكرية بـ"النظرية الائتمانية عند طه عبد الرحمن"، وهي تتعلق بطريقة معالجته للكثير من القضايا المحورية المعروضة في مشروعه الفكري والفلسفي، حاولنا من خلالها عرض أهم معالم النظرية الائتمانية، مع بيان أهميتها وأثرها في الواقع الفكري المعاصر .

إشكالية البحث:

يدور هذا البحث حول سؤال محوري يتعلق بالتراث الفكري والفلسفي لدى الدكتور طه عبد الرحمن، وهو: ما حقيقة النظرية الائتمانية في الفكر الطهائي؟ وما هي أهم مبادئها وخصائصها؟ وما جدوى هذه الفلسفة في المشروع الإسلامي المعاصر؟ .

محاور البحث:

للإجابة عن الإشكالية السابقة قسمنا البحث في شكل محاور مهمة، كالآتي:

مقدمة .

المحور الأول: مفهوم الفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن .

المحور الثاني: مبادئ النظرية الائتمانية .

المحور الثالث: خصائص النظرية الائتمانية .

المحور الرابع: مقتضيات النظرية الائتمانية .

خاتمة .

أولاً: مفهوم الفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن

قبل أن نتحدث عن دعوى الائتمانية ومفهومها لغة واصطلاحاً، لابد أن نعرض قليلاً على صاحب النظرية؛ وهو فيلسوف الائتمان الدكتور طه عبد الرحمن المغربي، كالآتي:

1.1 التعريف بالباحث طه عبد الرحمن:

طه عبد الرحمن فيلسوف ومفكر مغربي معروف يلقب بـ"فيلسوف الأخلاق" أو "فقيه الفلسفة"، ولد سنة 1944م بمدينة الجديدة بالمغرب، حيث تلقى فيها تعليمه الابتدائي، ثم انتقل بعدها إلى الدار البيضاء وأكمل دراسته الإعدادية والثانوية فيها.

حصل في جامعة محمد الخامس بالرباط على إجازة في شعبة الفلسفة، ثم سافر إلى فرنسا لاستكمال دراسته في جامعة السوربون، وحصل على إجازة ثانية في الفلسفة ثم دكتوراه السلك الثالث عام 1972 في موضوع "اللغة والفلسفة"، ثم رجع إلى المغرب أستاذا في جامعة محمد الخامس بالرباط يدرّس المنطق وفلسفة اللغة، وحصل على دكتوراه الدولة عام 1985 بأطروحة تحت عنوان "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه".

ألف كتباً عديدة تزيد عن عشرين كتاباً، تنوعت موضوعاتها بين المنطق والفلسفة وتحديد العقل ونقد الحداثة؛ نذكر منها مثلاً: "كتاب فقه الفلسفة"، وكتاب "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"، وكتاب "تعددية القيم"، وكتاب "بؤس الدهرانية"، وكتاب "شروء ما بعد الدهرانية"، وكتاب "روح الدين"، وكتاب "روح الحداثة"، وكتاب "سؤال العمل"، وكتاب "سؤال الأخلاق"، وكتاب "دين الحياء"، وكتاب "ثغور المراقبة"... إلخ.

ولهذا يعد الدكتور طه عبد الرحمن واحداً من أبرز المفكرين العرب في العقود الأخيرة الماضية، إلى جانب محمد عمارة وطه جابر العلواني وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون...، حيث حصل على جوائز عديدة، منها: جائزة المغرب للكتاب (مرتين)، وجائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006م، وجائزة محمد السادس للفكر والدراسات الإسلامية عام 2014.

2.1 الائتمان والائتمانية عند طه عبد الرحمن:

من المعروف عن الدكتور طه عبد الرحمن أنه يختار مصطلحاته بشكل دقيق، ذلك أنه يتمتع بثروة لغوية وفلسفية كبيرة، تؤهله للغوص في استعمال الألفاظ والمعاني المناسبة لأي موضوع، كما أنه شديد التعلق بالتراث الإسلامي والعربي الذي عرف خاصته وفادته؛ وهذا ما سيتضح للقارئ في اختياره لمصطلح "الائتمان".

1.2.1 الائتمان لغة:

ينطلق الدكتور طه عبد الرحمن في تحديد مفهوم "الائتمان" من فن الاشتقاق في اللغة العربية، الذي يحدد أصول مدلولات الاستعمالات اللغوية، حيث يرى أن لفظ "الائتمان" يرجع إلى معنيين، أحدهما: "استرعاه" أي طلب منه أن يراعاه، والرعي هو التعهد، والثاني: "استودعه" أي: ترك عنده وديعة، والوديعة هي كل شيء محفوظ إلى حين رده إلى المستحفظ (طه عبد الرحمن، 2018، ص 121)؛ فالاسترعاء يدور على الالتزام برعي شيء مخصوص؛ بينما "الاستيداع" يدور على الالتزام بحفظ شيء مخصوص.

وعلى هذا الأساس فإن الائتمان ينقسم إلى نوعين، أولهما ائتمان استرعائي، أي بمعنى "الرعي الذي يفيد العناية بالشيء"، والشائع في هذا المعنى مصطلح "المسؤولية"، الذي يدل عليه بوضوح لكثرة الاستعمال، وثانيهما ائتمان استيداعي الذي يفيد معنى الحفظ ويدل على صيانة شيء ما في محل مخصوص (طه عبد الرحمن، 2018، ص 121)، إبقاء له على حاله التي استحفظ فيها، بينما الرعي يفيد العناية بالشيء من غير اشتراط حفظه على حاله التي استرعي فيها، بل قد تقتضي هذه العناية إخراجه عن هذه الحال.

ولهذا يمكن أن نقول إن الأمانة التي عرضها الله سبحانه وتعالى في قوله: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) (سورة الأحزاب 72)، تنفرع إلى أمانتين اثنتين: إحداهما، "أمانة المسؤولية"، وهي تولي العناية بالشيء"، وأساسها الذي تنبني عليه هو الاختيار والحرية؛ والثانية "أمانة المستودعية": وهي تولي صيانة الشيء" (طه عبد الرحمن، 2018، ص 122)، ومعلوم أنه لا مستودعية بدون حفظ المودع، فأهم شرط فيها هو الاحتفاظ .

2.2.1 الائتمان اصطلاحاً:

يبني الدكتور طه عبد الرحمن دعوى الائتمانية على ما سبق ذكره في تحديد المعاني والدلالات اللغوية لمصطلح "الائتمان"، حيث يرى أن الإنسان مؤتمن بأمانتين كبيرتين، فهو المسؤول في أن يختار ما يتولى العناية به، وبالتالي وجب عليه تعهد المسؤولية، وهو كذلك المستودع الذي يجب عليه أن يحتفظ بما يتولى صيانتها، مشيراً بذلك إلى العرض الغيبي القديم، الذي يتكون من عنصرين أساسيين هما؛ أولهما: "الاختيار الأول" حيث اختار الإنسان حملها، والثاني: "تحمل الأمانة" وهو الشرط الذي يتوقف عليه الأول، وهذا ما يراه الدكتور طه عبد الرحمن في صياغة دعوى الائتمانية في قوله: "إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يُرجع العمل التعبدية والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي" (طه عبد الرحمن، 2013، ص 449)، كما أن هذه الدعوى هي تعريض بمبدأ الفطرة، التي حفظت اختيار الإيمان بالله عز وجل، واختيار تحمل الأمانة .

استنتج الدكتور طه عبد الرحمن نظريته بعد التأمل والنظر في بعض القضايا المهمة، التي تتعلق بالفطرة والدين والحياة، وهي ترتبط أساساً بالقيم والأخلاق، ذلك أنها مستمدة من الصفات الإلهية التي تحملها أسماء الله الحسنى... وتحقق الإنسان بالشهود الأول (الإشهاد الآدمي) هو الذي أصل الأخلاق أما القصد فهي الفروع (طه عبد الرحمن، 2013، ص 448)، وهنا تبرز علاقة تبعية الأخلاق للأوامر الإلهية بشكل لا تصله النظريات الأخرى، بحيث تنظر في الأمر قبل النظر في الأمر، وتحتاج الذات الإنسانية إلى معرفة الذات الإلهية قبل معرفة أوامرها وقصودها.

وإذا كان ذلك كذلك فإن النظرية الائتمانية مبنها على أن "الإنسان فُطر على الدين" (طه عبد الرحمن، 2018، ص 12)، فهي نظرية تركز على القيم الأخلاقية، ولهذا يعرفها الدكتور طه عبد الرحمن بقوله: "النظرية الائتمانية عبارة عن نظرية أخلاقية تتأسس على حقائق الإنسان التي اشتركت فيها الأديان وتتوارثها الحضارات، سواء أقرت هذه الحضارات بأصولها الدينية أو أنكرت هذه الأصول" (طه عبد الرحمن، 2018، ص 12).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "النظرية الائتمانية" لا تكتفي فقط بالجانب النظري الفلسفي، بل تتعداه إلى ذكر الوسائل والآليات العملية في معالجة مختلف القضايا المهمة، والسر في ذلك يعود إلى أن النظرية الائتمانية نظرية أخلاقية (طه عبد الرحمن، 2018، ص 15)، ومعلوم أن النظرية الأخلاقية هي على نوعين: أحدهما "النظرية الأخلاقية الوصفية"، وهي التي تبحث في الخطاب الأخلاقي على مقتضى المنهج العلمي، تركيباً ودلالة وتداولاً؛ والثاني "النظرية الأخلاقية المعيارية"، وهي التي تحيى

عن الأسئلة التي تتعلق بالسلوك في الحياة، وتدل على ما ينفع وما يضر، وعلى ما يسعد وما يُشقي؛ والنظرية الائتمانية هي بالتحديد نظرية أخلاقية معيارية (طه عبد الرحمن، 2018، ص 16)، وهذا يعني أنها تعتني بالجانب العملي والتوجيهي لكثير من الأمور، وذلك من أجل التغلب على التحديات المعاصرة .

ثانيا: مبادئ الائتمانية عند طه عبد الرحمن

تتأسس النظرية الائتمانية في فكر طه عبد الرحمن على ثلاثة مبادئ مهمة، وهي: "«مبدأ الشهادة»"، وتتحدد به الهوية الوجودية للإنسان، بدءاً بالشهادة الغيبية وانتهاءً بالشهادة على الشهادة؛ و«مبدأ الأمانة»، وتتحدد به مسؤوليته الكونية، بدءاً بالائتمان الغيبي وانتهاءً بالائتمان على الائتمان؛ و«مبدأ التزكية»، وتتحدد به فاعليته السلوكية، بدءاً بتزكية النفس وانتهاءً بعروج الروح" (طه عبد الرحمن، 2016، ص 96)، وسنزيد هذه المبادئ توضيحاً في ما يأتي:

1.2 مبدأ الشهادة:

يعد هذا المبدأ من أهم مرتكزات النظرية الائتمانية، وأساساً تزيد به على النظريات الأخرى، التي تعتمد على تأييد العقل المجرد في تحديد هوية الأشياء والكشف عن حقائق الأمور؛ فمبدأ الشهادة "يقضي بأن الشيء هو هو متى شهد عليه غيره، وهذه الشهادة ليست واحدة، وإنما متعددة؛ فهناك «شهادة الإله» و«شهادة الرسول» و«شهادة الإنسان القريب»، وهو الذي ينتمي إلى دين آخر، و«شهادة أطراف الإنسان» و«شهادة الكائنات الأخرى»؛ لأن كل الموجودات في العالم الائتماني تتمتع بحق الشهادة " (طه عبد الرحمن، 2014، ص 15)، ومن هنا يتضح قصور الفلسفة غير الائتمانية لاعتمادها على سلطة الأنا فقط .

كما أن الإقرار والاعتراف بالشهادة يعزز قانون الفطرة الإنساني، الذي يدفعه إلى إدراك الحقائق بشكل أوضح، واسترجاع ذاكرته الروحية التي تحقق شهادته وإقراره بوحداية الخالق، ولهذا يحدثنا الدكتور طه عبد الرحمن عن وظيفة هذا المبدأ فيقول: "يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده، بدءاً بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحداية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة، وانتهاءً بالشهادة على الذات والشهادة على الآخرين، مروراً بالشهادة بمعنى «المعينة» والشهادة بمعنى «الحضور» والشهادة بمعنى «الإخبار» والشهادة بمعنى «الإشهاد»" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 15).

وعلى هذا الأساس يؤكد الدكتور طه عبد الرحمن على ضرورة الشهادة في عملية التخلق الإنساني، ذلك أنها تنقل الإنسان من إقامة الأوامر المجردة إلى ملاحظة الشهود الواجب، وهذا لا يكون أبداً "حتى ينتقل المتجلي بهذه الأوامر، إلهاً أو إنساناً، عن صفة الأمر إلى صفة الشاهد، ناظراً إلى هذه الإقامة وحاكماً عليها؛ لأن هذا النظر والحكم هما اللذان يجعلان منها تخلقاً حقاً" (طه عبد الرحمن، 2016، ص 17)، كما أن مبدأ الشهادة يتضمن معنى وجود الغيرية التي "تخرج العمل، بفضل تقويمه، من صورة الفعل العشوائي إلى الفعل المصلحي، إن خيراً أو شراً" (طه عبد الرحمن، 2016، ص 17)، وعليه فلا تخلق عند الدكتور طه عبد الرحمن بدون شاهد، وبقدر منزلة الشاهد يكون التخلق؛ فإن ارتفع ارتفع، وإن نزل نزل، وحينئذ

ندرك أهمية الشاهدية الإلهية التي "يتجلى بها الحق سبحانه وتعالى على عباده، شاهداً لأفعالهم وأحوالهم، جلّها ودقّها، وشاهداً عليها بالحسن أو السوء، تبعاً لموافقته أو مخالفتها لشريعته" (طه عبد الرحمن، 2016، ص 16).

2.2 مبدأ الأمانة:

يقوم هذا المبدأ على اعتقاد أن الإنسان مؤتمن على كل شيء في هذا العالم؛ فالعقل وكذا سائر الجوارح، والمال، والطبيعة، وجميع الكائنات الحية، هي أمانات لدى الإنسان تتوجب عليه حفظها ورعايتها على المعنى السابق، ومن هنا تعمر ذمته بالمسؤولية المطلقة اتجاه كل ما هو موجود؛ إيماناً وتعبديةً واستخلافيةً واستعماريةً، "بدءاً بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاءً بالمسؤولية عن المسؤولية، مروراً بالمسؤولية عن الذات والمسؤولية عن الأشياء، بل المسؤولية عن العالم" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 15).

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المبدأ الائتماني يقابل من المنظور الطهائي مبدأ عدم التناقض المجرد أو (مبدأ الانساق المجرد)، بوصفه من مبادئ الأنموذج الدهراني، الذي "يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان أبداً" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 15، 16)، أما المبدأ الائتماني فيقيده "بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 16)، والفرق بينهما كبير وواضح، "فالعقل المسؤول يمنعه اتساقه عن أن ينتج ما قد يضر بالوجود، كثيراً أو قليلاً"، في حين نجد "أن العقل غير المسؤول لا يمنعه اتساقه من ذلك... بل قد يزين له إنتاج ما يضر فيقدم عليه من غير تردد ولا تقيّب" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 16)، والسبب أن المبدأ الائتماني يجعل الإنسان يتجرد كلياً من روح التملك وعبادة الذات إلى الإصغاء للكمالات، التي يوجبها عقله في تحمل كافة المسؤوليات .

وعلى هذا الأساس ندرك أهمية هذا المبدأ، في دفع المخاطر العالمية التي تتهدد الإنسان، والتي كان السبب في وجودها دائماً هو العقل غير المسؤول، في عدم الالتفات إلى تسلط الذات، مع عدم مراعاة المقاصد الوجودية للإنسان، وهذا في إنشاء ما يفسد الحياة، كتلويث البيئة، وصناعة الأسلحة الفتاكة، وإظهار النظريات العنصرية، والمخططات التي تؤدي إلى استغلال الإنسان واستعباده لصالح أشخاص أو طبقة أو عرق ما .

3.2 مبدأ التزكية:

وهو مبدأ مهم جداً في النظرية الائتمانية، والقصد منه مجاهدة الإنسان نفسه من أجل التحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية (طه عبد الرحمن، 2014، ص 16)، سعيّاً في العروج إلى معنى الرقي الإنساني، الذي يتميز به الإنسان عن غيره من سائر المخلوقات، وهذا لا يكون إلا بالتنمية المستدامة لحلياً وروحياً، وهو المقصود بالعمل التزكوي في الفكر الطهائي، "لأن واجب الإنسان في العالم الائتماني، أن يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعا للتقدم المعنوي، وإلا فلا تقدم في إنسانيته، حتى ولو بلغ ما بلغ في التحقيق المادي لذاته، وحصل المجتمع الذي يؤويه ما حصل من ألوان الازدهار التقني" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 17).

إن التركيز على ما يسمى بالتنمية المستدامة للسلوك الإنساني في ظل الواقع المعيش، وما نشاهده من تهاافت مادي حول موضوع الاستهلاك المُغرق، يجعلنا نؤكد على مبدأ التركيبة الذي يضمن على الأقل شيئاً من التوازن بين المكونات المادية والمكونات الروحية للإنسان؛ لأن رجحان كفة الماديات وتحكمها في كل شيء، يؤدي إلى فقدان الإنسان للكثير من المعاني المهمة التي ستكون وبلا عليه في حياته كلها، وبالتالي سيبقى الأخذ بمبدأ التزكية هو الحل الذي نؤمن به على أنه الأقدر في مواجهة التحديات العالمية، وهو الأفضل لمعالجة الآفات الاجتماعية الخلقية كانت أو روحية، وذلك للاعتبارات الآتية :

أحدها: أن هذه التزكية تُخرج الفرد من نطاق التعلق بوجوده الضيق إلى نطاق التوجه إلى أفسح وجود قد يتعدى المجتمع إلى العالم وما فوقه .

وثانيها: أن ثروة الفرد الخلقية والروحية هي ثمرة التفاعل بين الجهود التربوية المبذولة داخل الجماعة، والتنافس على تحديد الذات من أجل تجديد الآخر، فهوذا بواجب تطوير الإنسانية .

وثالثها: أن الممكنات الخلقية التي يحققها الفرد والجماعة بدون انقطاع والمكونات الروحية التي تنكشف لهما على الدوام أكبر من أن تنحصر في دفع الطوارئ من الموبقات الأخلاقية، بل تتعدى ذلك إلى تنمية الإنسان في ذاته، ولا تنقطع عن طلب الأسباب لدفعها إلى الأمام، ولا ينبغي لها أن تتوقف عند سقف محدد فلا نهاية لها .

ومن هنا يمكن أن نقول إن النظرية الائتمانية أفضل من غيرها بهذا المعنى؛ لأن مبدأ التزكية في منطقها، يقابل ما يُسمى عند الدهرانيين بمبدأ «الثالث المرفوع المجرد» أو مبدأ «البدل المجرد»، الذي يقضي "بأن الشيء إما هو وإما نقيضه" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 19)، بينما الائتمانية تقيد هذه القضية المجردة، إذ تقضي "بأن الشيء إما هو وإما نقيضه متى كان العمل مطلوباً" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 19)، إذن: "فلا خيار للإنسان إلا بين أمرين: إما أن يأتي بالعمل الذي يركي نفسه، خارجياً كان أو داخلياً، وإما أن يأتي بالعمل الذي يُدسّسها، خارجياً كان أو داخلياً، أو باختصار إما تزكية أو تدسية" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 19)، فالبدل المقرر في الفلسفة غير الائتمانية متحقق في الائتمانية من جهة ازدواجها بالعمل التركوي .

ثالثاً: خصائص النظرية الائتمانية

تتسق النظرية الائتمانية بمجموعة من السمات والخصائص تُميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى، يمكن استنباطها من مجموع مؤلفات الدكتور طه عبد الرحمن، كما يمكن إدراكها من مقتضيات الممارسة الفكرية لديه، وسنحاول أن نعرض بعض هذه الخصائص فيما يأتي:

1. أنها فلسفة فطرية ملكوتية: ذلك أنها تقتزن معنى الفطرة الإنسانية، الذي يفيد أن "الإنسان فطر على الدين" (طه عبد الرحمن، 2018، ص 12)، وهي حقيقة إنسانية كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن "لا ينازع فيها إلا مكابر... ومن أنكر ذلك؛ فإنما ينكر خلقه" (طه عبد الرحمن، 2018، ص 12)، بحيث إن الإنسان الغيبي في طوره الخُلقي الأول (طور الكمون) (طه عبد الرحمن، 2016، ص 271، 272) قد أخذ منه العهد على (الائتمان)، كما أخذ منه العهد على

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

(الإشهاد) على حد سواء، وميثاق الائتمان هو الذي عرض فيه الحق سبحانه وتعالى على مخلوقاته الأمانة؛ فأبَت أن تحملها استعظاما لأمرها إلا الإنسان؛ فإنه ارتضى حملها، وهذا التعهد الأول الذي واثق به الإنسان ربه هو "أول مكوّن فطري قاعدي ائتمن عليه الإنسان" (طه عبد الرحمن، 2018، ص 30)؛ سماه الدكتور طه عبد الرحمن بـ"الميثاق المقدس" في عالم الملكوت، وهو عبارة عن عالم المواثيق بين الخالق والمخلوق؛ وأما ميثاق الإشهاد فهو علاقة بين الإله والإنسان أخذت منه الشهادة والإقرار على ربوبيته ووحدانيته، فهو ميثاق يُجسد الأصل في وجود الفطرة الإنسانية نحو التعبد لله وحده .

2. أنها فلسفة وصلية لا فصلية: وهذا ظاهر جدا في طرح الدكتور طه عبد الرحمن، حيث نجد معالجته لمختلف القضايا الفلسفية تتسم بناظم الوحدة المتصلة الأصلية، التي تتردد بين الفصل الكلي للدعوى العلمانية والوصل التام لدى الدعوى الديانية، فهي دعوى التوسط والاعتدال التي منشؤها العالم الغيبي وهي رتبة الوحدة الأصلية؛ التي "تنزل رتبة سابقة على الفصل والوصل" (طه عبد الرحمن، 2013، ص 491)، كالوحدة بين (السياسة والدين) أو (التدبير والتعبد)، و(الغيب والشهادة) أو (الوجود والتواجد)، و(الأخلاق والدين)، و(الأخلاق والإنسان)، و(الإنسان والدين) ونحو ذلك .

3. أنها فلسفة عقلية موسعة: ذلك أن الائتمان يجعل العقل حرا طليق الرأي والفكر؛ لأن التصور الائتماني يستمد مصداقيته من شرف الغاية التي يحملها، وهي التعبد لله تعالى فيتخلص من هوى النفس التي قد تطمح لقول شيء بحثا عن مصلحة أو جاه أو حبا في سلطة أو رغبة في التسديد، كما أن هذه الغاية تضفي على العقل السداد وتوفقه للصواب؛ فيصل في تصوره إلى ما يعجز عن الوصول إليه «العلماني» و«الدياني»، وبذلك يمكن القول إن "التصور الائتماني الذي يتوسل بأعمال التزكية أرسخ في العقلانية من التصورين: «العلماني» و«الدياني»؛ إذ أنه يعي حدود العقل المعهود؛ فلا يتعدها كما يتعدها العلماني، فاصلا فيما ليس من حقه، ولا بمقدوره أن يفصل فيه، ولا يقابل بينها وبين حدود الشرع كما يقابل بينهما الدياني، جاعلا تارة الشرع هاديا للعقل، وتارة العقل شرطا للشرع؛ بل إنه يستغرق بالكلية في العمل التزكوي، مروضا نفسه، حتى تصفو سريره وتنجلي بصيرته، فيتسع مدى عقله، متزحزحة حدوده؛ فيعقل ما لم يكن يعقل، بل يعقل ما لا يستطيع العلماني -لتركه العمل، ظاهرا وباطنا- ولا حتى الدياني -لتركه باطن العمل- أن يعقله، وكلما زاد عمله، زاد عقله..." (طه عبد الرحمن، 2013، ص 502).

وبهذا يكون الائتماني أرحب وأوسع وأعمق فكرا ونظرا؛ ذلك أنه يمتلك لأسباب المعرفة التي لا يمتلكها غيره، مع تمكنه من معارف لا سبيل للعقل البشري للاهتمام إليها إلا عن طريق الشرع؛ كمسائل عالم الغيب التي لا سبيل للإنسان للوصول إليها أو إدراك كنهها، إلا بتصديق الوحي والتسليم والإذعان لما جاء فيه ؛ ولهذا يمكن أن نقول إن العقلانية الائتمانية من المنظور الطهائي تستوعب العقلانية المجردة السائدة وتزيد عليها بعقل الوحي، الذي يتزود بالمقاصد والوسائل، فالأول -أي المقاصد- يحصل اليقين في نفعها، والثاني -أي الوسائل- يحصل اليقين في نجوعها، وعليه "فالروحيات الائتمانية لا عقلانية بالمعنى المضيق، لكنها عقلانية بالمعنى الموسّع، أو قل "إن عقل الروحيات الائتمانية أعقل من عقل المعارف الدهرية" (طه عبد الرحمن، 2014، ص 164) .

4. أنها فلسفة تكاملية لا تجزئية: ذلك أن أيّ مقارنة فلسفية في نظر الدكتور طه عبد الرحمن، إما أن تكون مقارنة فلسفية محضة، تنهج مسلك «المنهج الجدلي»، الذي لا يتقيد بالقيم الأسماوية، أو تكون مقارنة فقهية ائتمانية، تنهج مسلك «المنهج الوعظي»، الذي يتقيد بالقيم الأسماوية نظراً أو عملاً، أو تكون مقارنة فقهية ائتمانية، تنهج مسلك «المنهج الحكمي»، الذي يتقيد بالقيم الأسماوية نظراً وعملاً واستعمالاً (طه عبد الرحمن، 2017، 371/2).

والنظر أو المقارنة الفلسفية الائتمانية في مقابل كل ما سلف، تقوم على ناظم استيعاب كل تلك المقاربات، على أساس أنها مقاربات متداخلة، بالمعنى الاصطلاحي والمنطقي لمفهوم التداخل، الذي يفيد معنى التضمن، والمراد به دخول الأشياء بعضها في بعض على ترتيب مخصوص؛ تحقيقاً للتكامل من الأدنى إلى الأعلى، والنظر الائتماني الجامع لهذه المقاربات المتداخلة يقتضي التقلب بين طرقها العقلية؛ فتكتمل بذلك «المنهجية التكاملية» للنظر الفلسفي الائتماني (طه عبد الرحمن، 2017، ص 372).

رابعا: مقتضيات النظرية الائتمانية

سبقت الإشارة آنفاً إلى أن دعوى الائتمانية في فحوى الخطاب، تتضمن معاني الترفي في مراتب الأخلاق، ذلك لأن النظرية الائتمانية فلسفة أخلاقية دينية بامتياز، وهذا في الحقيقة إيمان من الدكتور طه عبد الرحمن أنها هي العلاج الناجع والمهم، لأغلب الظواهر والآثار السلبية التي أنتجتها الحضارة الغربية، بالرغم من اعترافه أنها قد أفادت في جوانب تتعلق بحياة الناس، في تلبية حاجاتهم المختلفة والمتزايدة، لكنها من زاوية أخرى قد حطمت الكثير من الأخلاق والقيم الإنسانية إلى حد قد تُخرجه من بشريته، ولهذا يرى أن "حاجة المفكر المسلم إلى أن يتأمل في الممارسة الأخلاقية أشد منها في أي وقت مضى" (طه عبد الرحمن، 2000، ص 145).

وهكذا انطلق طه عبد الرحمن في تأسيس نظريته الائتمانية على مرجعية تداولية، تكويناً لرؤية إسلامية للوجود والإنسان، بناءً على خلفيته الصوفية الراسخة، وتقويماً للممارسة المعرفية التراثية بروية متكاملة، حيث تبرز الحاجة إلى التنظير الفلسفي للممارسة الأخلاقية بما تفرضه المقتضيات الثلاثة الآتية:

1.4 **مقتضى الضرر الخلقى:** ونعني به ما خلفته الحضارة الغربية من أضرار ومفاسد على الأخلاق والقيم الإنسانية، التي "تؤدي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما ييأس معه من الصلاح في حاله، والفلاح في مآله" (طه عبد الرحمن، 2000، ص 145)، حيث حملت في طياتها العديد من الآفات الضخمة، من نقص عقلي يقطع أسباب التنمية الخلقية، وظلم قولي يضيق نطاق الأخلاق ويجمد حركتها وينقص من شأنها، وتأزم معرفي يفصلها عن المعاني الروحية، وتسلب تقني يستبعد كل المكتسبات والمكونات الأخلاقية والروحية، حتى عاد الخروج من هذه الأزمت يكاد يكون مستحيلاً، مما جعل التفكير في صياغة مشروع جديد يختلف تماماً عن سابقه ضرورة ملحة؛ لأن كل المحاولات السابقة في تقديم إصلاحات وتقويمات على هذا الجانب أو تلك الناحية، ليست بتلك الفعالية والقوة الكافية في محو الآثار العميقة للفساد الأخلاقي.

2.4 مقتضى التحول الأخلاقي: يرى الدكتور طه عبد الرحمن أن هذه التحولات التي يشهدها العالم اليوم في جميع مناحي الحياة الفردية وميادين الحياة المجتمعية، تُنبئ بلا شك أن العالم "مُقبل على تحول أخلاقي عميق" (طه عبد الرحمن، 2000، ص 146)، ربما سيكون في شكل معايير وقيم يُتفق عليها في المستقبل، وهذا أشبه ما يكون بالنظام التجاري العالمي الذي يحترمه العالم اليوم، يقول الدكتور طه: "فلا يبعد أن يلجأ سادة هذا العالم إلى وضع نظام أخلاقي عالمي جديد، كما هو شأنهم مع النظام التجاري العالمي" (طه عبد الرحمن، 2000، ص 146)، وهذا الأمر قد يأخذ وقتاً طويلاً بسبب الاعتقاد السائد، أن الأخلاق والقيم ليست بتلك الأهمية، حتى تكون مقدمة في أولويات المرحلة، وإنما يجعلها تابعة ولاحقة للأنظمة القائمة سياسياً واقتصادياً وثقافياً وإعلامياً وعسكرياً... إلخ.

3.4 مقتضى الفراغ الأخلاقي الإسلامي: وهذا في الحقيقة يعدّ من أزمات العالم الإسلامي على مستوى التشريع والتنظيم الفلسفي؛ فبالرغم من التحدي القائم في موضوع الأخلاق والقيم، نلاحظ أن "هناك غياباً كلياً للمساعي التي تعمل على تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية، بما يجعل هذا النظر يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة" (طه عبد الرحمن، 2000، ص 146)، وإذا كان ذلك كذلك فإن الأمر سيزيد سوءاً في المستقبل، لأن المسلمين لن تكون لهم نظرية يعتمدون عليها إلا ما توارث عندهم من قيم أخلاقية ومعاني روحية مبثوثة في مصادر الدين الإسلامي، وهذا ما سيهدد وجودهم وتواجههم على حد سواء.

خاتمة:

في نهاية البحث سنحاول أن نعرض بعض النقاط المهمة، التي تتعلق بهذا الموضوع في شكل نتائج مختصرة تم التوصل إليها بعد رحلة البحث، كالآتي:

1. النظرية الائتمانية فلسفة إسلامية خالصة، تستمد عقلانية تأييدها من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي، وهي متضمنة لفلسفات ثلاث هي: الشهادة والأمانة والتزكية.
2. تهدف النظرية الائتمانية إلى إقامة مشروع إسلامي متكامل، تتحقق فيه إمكانية المواجهة للتحديات المعاصرة.
3. تعني النظرية الائتمانية بالسلوك الإنساني في الحياة؛ لكونها فلسفة أخلاقية توجيهية، الغرض منها صرف الإنسان إلى الفطرة التي فطره الله عليها؛ من أجل إعمار الأرض وإصلاحها.
4. الفلسفة الائتمانية مسؤولية تكليفية تنبني على الأخلاق والعمل، سعياً لحفظ الأمانة التي تكلف بها الإنسان في عالم الكمون، والمودعة في ذاكرته الأصلية، قصد بناء حكمة إسلامية.

قائمة المراجع:

1. عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية-،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1=2000م .
2. عبد الرحمن، طه، روح الدين -من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3=2013م .
3. عبد الرحمن، طه، يؤس الدهرانية -النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2=2014م .
4. عبد الرحمن، طه، شرود ما بعد الدهرانية -النقد الائتماني للخروج من الأخلاق-، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1=2016م .
5. عبد الرحمن، طه، من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1=2016م .
6. عبد الرحمن، طه، دين الحياء -من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني-، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1=2017م، ج02 .
7. طه عبد الرحمن، ثغور المراقبة -مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية-، منشورات مركز مغارب، الرباط، ط1=2018م .

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

دور الأخلاق والعلم في توجيه الفعل السياسي (مالك بن نبي أمودجا)

The role of ethics and science in directing political action

(Malik bin Nabi as a model).

حشوف محمد العابد¹*

جامعة وهران 2 محمد بن احمد (الجزائر) hachmohammedabed@gmail.com

الملخص:

يعتبر (مالك بن نبي) أحد أهم وأبرز مفكري "الفكر العربي المعاصر" بوجه عام، والجزائري بشكل خاص، وذلك لما قدمه من فكر نضوي ومشروع إصلاحية في جميع المجالات التي تُشكّل مختلف أنساق المجتمع العربي: (الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، الثقافية، الدينية... الخ). ونحن هنا في هذه المداخلة سنحاول معالجة إحدى هذه المجالات التي لا يمكن الحديث عن نسق للمجتمع العربي بدونها نظرا للمنزلة التي تحتلها من باقي المجالات الأخرى، ألا وهو: "المجال السياسي" الذي حاول (مالك بن نبي) تنظيمه وتوجيهه وفق قاعدة أخلاقية بدرجة أولى، وعلمية بدرجة ثانية، ومنه سنعالج المشروع الإصلاحي السياسي في فكر (مالك بن نبي) وفق مجموعة من الآليات التي وضعها، حيث تجمع بين ما هو أخلاقي وما هو علمي، من أجل أن تُصلح ما هو سياسي، وهي كالاتي: (أولوية الواجب على الحق - انسجام عمل الفرد مع عمل الدولة - ربط السياسة بالأخلاق والعلم). فمن خلال هذه الآليات التي تبني على كل ما هو "أخلاقي" و"علمي"، رسم (مالك بن نبي) طريقاً في إطار فكره النهضوي ومشروعه الإصلاحي، حيث ينتهي بنا هذا الطريق إلى التجسيد العملي لمفهوم "الحضارة" وهي الغاية الأسمى والهدف الأنبل في فكر (مالك بن نبي).

الكلمات المفتاحية: السياسة، العلم، الأخلاق، الفرد، المجتمع، الحضارة.

Abstract :

"contemporary Arab thought" in general, and the Algerian in particular, because of his renaissance thought and reform project in all fields that constitute the various forms of Arab society: (social, political, economic, cultural, and religious...etc).

Here. in this intervention, we will try to address one of this areas, Without which it is not possible to talk about the pattern of the Arab society, given the statuts it occupies in others areas, Namely: the "political field" that (Malik bin Nabi) tried to organize and direct it according to an ethical basis in the first degree, and secondly scientific.

From it. We will deal with the reform project in the thought of (Malik bin Nabi) according to a set of mechanisms that he put in place, Combining what is moral and what is scientific. In order to fix what is political. As follows:

1- The priority of duty over the right.

2- Harmony of the work of the individual with the work of the state.

3- Linking politics to ethics and science.

Through these mechanisms that are based on everything that is "moral" and "scientific" (Malik bin Nabi) has drawn up a path within the framework of his renaissance thought and his reform project, where this path ends with us in the practical embodiment of the concept of (civilization), which is the supreme goal and the noble goal. In the thought of (Malik bin Nabi).

Keywords: politics, science, morals, the individual, society, civilization.

* حشوف محمد العابد hachmohammedabed@gmail.com

مقدمة:

يعتبر المجال السياسي من الحقول المعرفية التي شغلت عقول العديد من مفكري مرحلة (الفكر العربي المعاصر)، نظراً لما يحتله من أهمية بالغة من حيث تأثيره على مختلف المجالات التي تُشكّل بنية المجتمع، لذلك قد نال حظاً كبيراً من الاهتمام في هذه المرحلة التي امتازت بالنزعة الإصلاحية والتنظير للعديد من المشاريع النهضوية في سبيل الوصول إلى درجة عالية من التحضّر والرفق على مستوى الفرد والمجتمع.

ويذكر (الفكر العربي المعاصر) وما فيه من فكر إصلاحي، لا يمكننا إغفال نظرنا عن أحد أهم وأبرز مفكري هذه المرحلة المهمة من تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام، ألا وهو: (مالك بن نبي)، الذي لا يختلف اثنان في عظمة مشروعه الحضاري الذي بلغ صدى واسعاً ليس في البلاد العربية والإسلامية فحسب، وإنما في جميع ربوع العالم بأسره، ذلك لما فيه من أسس وقواعد ترتقي بالمجتمع الإسلامي عامة والعربي خاصة إلى مصاف المجتمعات المتحضرة بدءاً من الفرد وصولاً إلى الجماعة على جميع المستويات التي تُشكّل مختلف أنساق المجتمع: (الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، والدينية... الخ).

ولما كانت (السياسة) من أهم المجالات التي تُشكّل بنية المجتمع، خصّص لها (مالك بن نبي) شطراً كبيراً من التنظير لرسم طريق واضح المعالم نحو ركب "الحضارة"، لأنّ صلاحها يعني صلاح الفرد والمجتمع، وفسادها هو فساد الفرد والمجتمع بعلاقة ترابطية لا يمكن الفصل بينها

- فكيف نظر (مالك بن نبي) لمشروع سياسي يسير وفقه المجتمع الإسلامي بصفة عامة والمجتمع العربي على وجه الخصوص؟

- وما مدى نجاحه على أرض الواقع؟

1) أولوية الواجب على الحق:

من أهم التحولات الخطيرة التي أصابت الشخصية الإسلامية، انقلاب الإنسان المسلم المتحضّر إلى كائن مُستهلك لكل ما يقع بين يديه وبأسهل الطرق التي لا تتطلب أدنى جهد. فقد أضحي الكسل بكل أنواعه ومظاهره من أهم السمات المميّزة له، وقد علّم من عقيدته أنّ السماء لا تُمطر ذهباً ولا فضة (عمر النقيب، 2009، ص 102)، ويصف (مالك بن نبي) هذه السمة التي أضحي عليها الإنسان المسلم قائلاً: "خلق مجتمع (ما بعد الموحدين) كائناً على صورة (الأميبا Ameba): كائناً مُتبطّلاً يتسكّع، حتى إذا رأى فريسة هيّنة أبرز إليها ما يُشبه (اليد) ليقتنصها، ثم يهضمها في هدوء. ولقد شاءت المصادفة أن تُمدّه بفرائس أشبعت حاجاته المتواضعة، فدرج على هذا النحو خلال قرون خلت،

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

اتَّكَل فيها على عناية السماء لترزقه حتى إذا جاء الاستعمار اختطف منه ما كان يطعم، حتى لم يدع له شيئاً يتبَلَّغ به، وكان من نتيجة ذلك أن تحرَّك ضميره (الأميبي)، أعني معدته، فمدَّ (شبه اليد) إلى فريسة وهمية أطلق عليها لفظة (الحق)، كان ذلك هو منشأ (البوليتيكا) باعتبارها (يداً) لـمُجتمعٍ ساغب، لم يُعد يملك شيئاً يسُدُّ به رمقه" (مالك بن نبي، 1986، ص 141).

لذلك نجد (مالك بن نبي) يبدأ مخططه الإصلاحي في المجال السياسي برسم المبادئ والوسائل التي من شأنها أن تدفع لعملية الإبداع في مجتمعاتنا العربية مُتمثلة في "الضمير الإنساني" الذي يجعل من "الفرد" ذو مبادئ وقيم مثلى يصنع منها التاريخ، وفي ذلك يقول: "وليس يكفي مجتمعاً لكي يصنع تاريخه أن تكون له حاجات بل ينبغي أن تكون له مبادئ ووسائل تساعد على الخلق والإبداع... فلنكني تتجلى الطاقة بصورة فعالة يجب أن نرفع مستواها، بمعنى أنه يجب أن نجعلها حتى ينتج من هذا التجميع ما يُشبه (المسقط)، شأن اختلاف درجات الحرارة في إحدى الآلات الحرارية، أو اختلاف قوة التيار الكهربائي في إحدى الآلات الكهربائية. فما سميناه من قبل (بالحاجة) يجب أن ننظر إليه باعتباره في باب الطاقات الاجتماعية هبوطاً في هذه الطاقات... وينبغي أن نعلم أن علم الاجتماع يرى أن (الحاجة) في صورتها البدائية العاجلة ليست هي العمل التاريخي الأول. ولكنه يخلع هذا الوصف على روح المبادرة التي تخلقها وتنميتها وتشبعها. وبعبارة أخرى نحن بحاجة إلى تعريف مزدوج (للحاجة). تعريف لها في صلتها بالطاقة وآخر في صلتها بالمنفعة، فلو أننا حاولنا أن نترجم هذه الاعتبارات إلى حقل السياسة، وجب أن يكون ذلك طبقاً لوسائلنا، لا تبعاً لحاجتنا، فلسنا إذن بحاجة إلى نظرية تَتم (بالحق) على حدة، أو (بالواجب) على حدة، فإنَّ الواقع الاجتماعي لا يفصلهما، بل يقرنهما، ويربط بينهما في صورة منطقية أساسية، هي التي تُسيّر ركب التاريخ". (مالك بن نبي، 1986، ص 142).

وهذا ما يؤكد أن المدخل إلى باب الحضارة لا يكون إلا بمراجعتنا لتصوراتنا النظرية وسلوكاتنا العملية فيما يتعلق بموقفنا من أداء "الواجب" (مُحمَّد عاطف، 2009، ص 135)، وذلك ما دعى إليه (مالك بن نبي) في بنائه لمشروعه النهضوي والحضاري بقوله: "إنَّ الباب الثاني الذي ينبغي أن نعود منه للحضارة هو باب الواجب، وأن نُركِّز منطقنا الاجتماعي والسياسي والثقافي على القيام بالواجب، أكثر من تركيزنا على الرغبة في نيل الحقوق، لأنَّ كل فرد بطبيعته تَوَّاق إلى نيل الحق ونفور من القيام بالواجب، إذن لسنا نريد من الفرد أن يُطالب بحقوقه، فالطبيعة بحقوقه كفيل، بل ينبغي على متثقفينا وسياسيينا ومن يُمثل كل سلطة أن يُوجهوا الهمم إلى الواجب... فالمجتمع الذي يرتفع وينمو فإنَّ ذلك يعني أن لديه رصيداً من الواجب فائضاً على الحقوق" (مالك بن نبي، 1979، ص 30).

وهذا يعني أن الطريق السياسي الجديد الذي يجب على المسلم المعاصر أن يسلكه للتحرُّر من قيوده الخارجية والداخلية، هو أن يدع جانباً ذلك الحديث عمّا يسمى: "الحقوق المهضومة" التي يجب أن تُسترد، وينطلق في السعي الجاد لإيجاد الوسائل الممكنة والفعالة التي يواجه بها الواقع رغم مرارته وصعوبة التحديّات التي يطرحها، وإن بدا هذا الطريق شاقاً إلا أنَّه المسار الصحيح الذي يختزل المسافات، ومن خلاله يتم تجاوز مختلف المعوقات والصعوبات التي تقف في وجه المحاولات النهضوية المتكررة والتي ظلَّت تُراوح مكانها (مُحمَّد عاطف، 2009، ص 136).

يقول (مالك بن نبي): "وبعبارة أدق: ليس الشعب بحاجة إلى أن نتكلم له عن حقوقه وحرّيته، بل أن نُحدِّد له الوسائل التي يحصل بها عليها، وهذه الوسائل لا يمكن إلا أن تكون تعبيراً عن واجباته... سيكون على مجتمع (ما بعد الموحدين) إذن، أن يُخفِّف من نزوعه إلى المطالبة بالحقوق، لكي يفرغ لاستخدام "الإنسان والتراب والوقت" استخداماً فنياً

لاستحداث تشكيل اجتماعي، ينتج من تلقاء ذاته (الحق)، وذلك بمقتضى الاقتزان الوثيق بينه وبين الواجب. فرسم سياسة مُعيَّنة معناه إعداد الشروط النفسية والمادية للتاريخ، أعني إعداد الإنسان لصنع التاريخ، ولن يكون هذا الإنسان فريسة سهلة إذا ما اتَّجه إلى تثقيف طرائق تفكيره وطرائق عمله، طبق منطق عملي يخطط نشاطه، ومنطق علمي موضوعي ينظم فكره، وإذا ما تخلص من الخرافات التي تكف من نشاطه، وتحدُّ من فاعليته" (مالك بن نبي، 1986، ص 144).

واختيار طريق الواجبات يرتبط بـ"الإرادة الإنسانية" عكس المطالبة بالحقوق المرتبطة بـ"الميل الطبيعي" عند الإنسان نحو النزول إلى المنحدرات والاستسلام لما هو أيسر، وحينما نختار طريق الواجبات معناه أننا نُؤسِّس لثقافة جديدة مُفتقدة في مجتمعنا والذي ما كان ليبقى على هذه الحال لو أنَّ دعاة التحديث والإصلاح تخلوا عن طريق الحقوق وسلخوا طريق الواجبات، وقد يلاحظ هذا في مسار (الحركة الوطنية الجزائرية) قبل الفاتح من نوفمبر 1954م، وكيف أنَّ سياسة المطالبة بالحقوق والمشاركة الشكلية في المجالس النيابية لم يجن الشعب الجزائري منها إلَّا المراوغة والخداع والقمع، وما مجازر (ماي 1954م)، إلَّا دليل قاطع على ما تجنيه سياسة المطالبة بالحقوق، ولكن ما إن تكاثفت جهود جميع التيارات الفكرية والسياسية في مسار الثورة التي اعتمدت في الأساس على قيام كل فرد من أفراد المجتمع بواجباته المقدَّسة حتى وجد الاستعمار نفسه مُرغمًا على التراجع يوماً بعد يوم إلى أن كان الاستقلال في النهاية ثمرة من ثمار مرحلة طريق "الواجبات" المقدَّسة في ضمير كل فرد عاش تلك المرحلة...ومصير أمتنا مرهون بطبيعة الطريق الذي تسلكه لتحقيق حلم النهضة (مُحمَّد عاطف، 2009، ص 136، 137).

ويضرب لنا (مالك بن نبي) مثلاً من هدي الرسول ﷺ في هذا الصدد: "أتى أعرابي يوماً للرسول الكريم يسأله أي (شحاذ) يطلب ما يقتات به. ففي هذه اللَّحظة الأعرابي يطلب حقاً مشروعاً له في الزكاة. إذن لم يطلب شططاً بل يطلب حقاً مشروعاً له في الزكاة من بيت مال المسلمين، والنبي ﷺ أعلم بهذا منا، ولكنه لا يحل القضية على أساس هذا الحق، بل يخلُّها على أساس الواجب فيُشير إلى الصحابة (رضوان الله عليهم) الذين كانوا حوله فقال لهم: "جهَّزوا أخاكم كي يحتطب" فهو هكذا علَّمه كيف يأكل من صنَّع يده، يأكل من قوته حلالاً، ومن كِده". (مالك بن نبي، 2005، ص 121).

لذلك كان لا بد: "لنا من الشروع في تربية الإنسان على التأدُّب بأدب العطاء قبل تعلُّم لغة الأخذ، وتدعيم نفسية التأثُّف والتزُّه عمَّا يُشِين النفس ويمس المروءة من ذل التبعية وهوان السُّؤال، ولعلَّ هذا من أسرار الحديث النبوي الذي نَبَّهنا إلى أنَّ "اليد العليا خير من اليد السفلى"، وأنَّ "المؤمن القوي خير من وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف..."، وأنَّ "الله يحب معالي الأمور ويكره سفاسفها"، وغيرها من الأحاديث التي تُشجِّع روح العزة والتعُفُّ والاستغناء وتمدحها، وتُدِّمُّ النفوس المتبطلَّة النَّزاعة إلى السُّؤال والالتكال على جهود الغير. وإلَّا فلم يقع الإنسان المسلم فيما وقع فيه إلَّا بعد أن غابت هذه المعاني النبوية عن ضميره وانقلبت المعايير فانصبَّ اهتمامه على الغايات وذهل عن الوسائل المؤدِّية إليها (عمر النقيب، 2009، ص 104، 105).

فالأمر واضح جداً إذ أنَّ اختيارنا لطريق "الحقوق" هو الذي جعلنا نعجز عن تحقيق أهدافنا الكبرى المتمثِّلة في العودة إلى الحضارة بعد أن خرجنا منها مُنذ ما يزيد عن سبعة قرون (مُحمَّد عاطف، 2009، ص 137).

وعلى إثر ذلك فإنَّ: "كل سياسة تقوم على طلب (الحقوق) ليست إلَّا ضرباً من الهوج والفوضى، وتلك هي (البوليتيكا) بالمعنى الشعبي للكلمة، فالعلاقة بين (الحق) و(الواجب) هي علاقة تكوينية تُفسِّر لنا نشأة الحق ذاته، تلك

التي لا يمكن أن تصوّرها منفصلة عن الواجب فالسياسة التي لا تُحدّث الشعب عن واجباته، وتكتفي بأن تضرب له على نغمة حقوقه، ليست سياسة، وإنّما هي (خرافة) فليس الشعب بحاجة إلى أن نتكلّم له عن حقوقه وحرّيته، بل أن تُحدّد له الوسائل التي يحصل بها عليها، وهذه الوسائل لا يمكن إلا أن تكون تعبيراً عن واجباته" (مالك بن نبي، 1986، ص 143)، لأنّ الحركة التاريخية لمجتمع ما مرتبطة لزومياً بما يقوم به كل فرد من أفراد هذا المجتمع من النشاط، ولهذا يجب علينا أن نُفكّر في مسؤوليّتنا الفردية والجماعية اتجاه أنفسنا كأفراد وكأمة واتجاه غيرنا من أفراد الإنسانية الذين قد تكون لهم حقوق علينا، ويكون لنا شرف خدمتهم، إذ يجب أن نُغيّر ما بأنفسنا من تصوّرات ساذجة وخاطئة وأن ندرك أنّ هناك علاقة لزومية بين "الحق" و"الواجب" (مُحمّد عاطف، 2009، ص 137، 138).

ويسترسل (مالك بن نبي) في توضيح هذه العلاقة اللزومية بين (الحق) و(الواجب) قائلاً: "لقد غاب عن الأذهان أنّ (الحق) مُلّازم (للواجب)، وأنّ الشعب هو الذي يخلق ميثاقه ونظامه الاجتماعي والسياسي الجديد عندما يُغيّر ما في نفسه. إنّهُ لقانون سام... غيّر نفسك فأنت تُغيّر التاريخ". (مالك بن نبي، 1988، ص 100)

والسياسة لن تكون ناجحة إلا إذا كانت المائدة التي يجتمع حولها السياسيون هي مائدة "الواجبات" لا مائدة "الحقوق"، أي إذا كان اجتماعهم يهدف إلى تقسيم الأدوار التي يقوم بها كل واحد منهم لخدمة أُمته، حينها فقط ستتكمّل الجهود وتتّحد فيما بينها لتحقيق أهداف الأمة وغاياتها، أمّا إذا كان اجتماعهم حول موضوعات "الحقوق" والغنائم، فسوف يحدث التنافر والصراع والتآمر، لرغبة كل طرف في الحصول على النصيب الأكثر من السلطة والنفوذ لاعتقاده بأنّه أولى من غيره، وفي هذه الحال ينسحب الشرفاء ويتهافون الانتهازيون حول مائدة "الحقوق" فتضيع مصالح الأمة وتُخرّب المنجزات بعد أن يُعمّ الفساد (مُحمّد عاطف، 2009، ص 138)، وفي هذا يقول (مالك بن نبي): "أمّا (الحق)... فما أغراها من كلمة، إنّها كالعسل يجذب الذباب ويجتذب الانتفاعيين، بينما كلمة (الواجب) لا تجتذب غير النافعين، وكلمة (الواجب) على الصعيد السياسي تُؤخّذ وتؤلّف، بينما كلمة (الحق) تُفرّق وتُمزّق" (مالك بن نبي، 1978، ص 34).

2) انسجام عمل الفرد مع عمل الدولة:

يرى (مالك بن نبي) أنّه لا يمكن لرجل السياسة أن يخرج من دائرة "البوليتيك" إلا إذا استطاع أن يفهم تعقيدات الظاهرة السياسية وخصوصاً في علاقتها بالسُنن والقوانين التي تحكم عالم الأنفس من جهة، ومن جهة ثانية قواعد علم الاجتماع، والطبيعة المثلى والنمذجية للعلاقات الاجتماعية أفقياً وعمودياً، ممّا يعني أنّ أزمنا في المجال السياسي تعود إلى الجهل المركب للقواعد التي يخضع لها الفعل السياسي الناجح (مُحمّد عاطف، 2009، ص 139)، وهذا ما أشار إليه (مالك بن نبي) بقوله: "ولا شك في أنّ الأزمة السياسية في تعقّدها تعود إلى أنّنا نجهل أو نتجاهل القوانين الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية والتي تقتضينا أن ندخل في اعتبارنا دائماً صلة الحكومة بالوسط الاجتماعي، كآلة مُسيّرة له، وتتأثّر به في وقت واحد، وفي هذا دلالة على ما بين تغيير النفس وتغيّر الوسط الاجتماعي من علاقات متينة... ومن الواضح أنّ السياسة التي تجهل قواعد الاجتماع وأُسسه لا تستطيع إلا أن تكون "دولة" تقوم على العاطفة في تدبير شؤونها، وتستعين بالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطاتها" (مالك بن نبي، 1986، ص 31).

وحتمية العلاقة بين الوسط الاجتماعي و"الدولة" ترهن نجاح السياسة كأداء تنظيمي يقوم بدور التوجيه والتسيير للطاقت الاجتماعية بشرط أساسي وهو أن يكون عمل "الفرد" وعمل "الدولة" في نفس الاتجاه أي متكاملين ومتجانسين (مُحمّد عاطف، 2009، ص 139)، يقول (مالك بن نبي) في ذلك: "ولا يمكن لتجانس كهذا أن يتحقّق في غير ضمير الفرد

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

باعتباره مصالح حيوية مُشتركة، ومُسلمات مُتفق عليها بين جمهور من النَّاس يكون جسم الأمة وإجماعها. فإذا تضاربت المصالح هذه أو اختلفت هذه المُسلمات، فلن تكون السياسة سوى (دكتاتورية) كما تعرفها بكل أسف كثير من بلدان العالم الثالث، وهي بالتالي لن تستطيع أن تنسجم في الحقيقة مع مصائر الأمة ولا أن تُحقّق أهدافها. وهذه الاستحالة تنتج أولاً عن رفض الأمة تجاه هذه السياسة، رفضاً يفصل الدولة معنوياً عن الوطن، وثانياً عن عجز هذه السياسة في التأثير على نشاط كل فرد، وبالتالي عجزها في تحريك الطاقات الاجتماعية الموجودة في اتجاه مُعين، نحو هدف مُحدّد تُدرّكه أغلبية المواطنين. إنّ التعاون بين الدولة والفرد، على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، هو العامل الرئيسي في تكوين سياسة تُؤثر حقيقة في واقع الوطن، وإذا ما تعدّر هذا العامل، فإنّ القطيعة المعنوية سوف تعزل الدولة عن الوطن وتُشُلّ الطاقات الاجتماعية" (مالك بن نبي، 1978، ص 82).

وهو ما يؤدي إلى فقدان عنصر الثقة بين الطرفين واتساع الهوة بينهما وبالتالي سيادة الفوضى والأفعالية في الأداء السياسي، وعليه فإنّ الانتصارات السياسية وصناعة الأحداث العظيمة التي تُغيّر مجرى التاريخ في حياة أمة من الأمم هي وليدة تلك الجهود المتجانسة التي يقوم بها كل "فرد" و"الدولة" معاً (مُحمّد عاطف، 2009، ص 140)، وفي هذا الصدد يقول (مالك بن نبي): "إنّ الإيديولوجية التي لا تتضمن إلّا مصالح عاجلة، فإنّها وإن كانت مُحترمة، لن تفتح الطريق لغير سياسة قصيرة محدودة المدى على قدر الشعارات التي دفعتها، فالإيديولوجية تتطلّب إذن خمائر أخرى، تتضمن الوحدة الضرورية بين عمل الدولة وعمل الفرد لإنجاز مهمات بعيدة ترتكز على الثقة والبطولة" (مالك بن نبي، 1978، ص 84).

ثمّ يُضيف (مالك بن نبي) معياراً آخر بنى من خلاله فكرته حول "انسجام عمل الفرد مع عمل الدولة" مُجسّداً إيّاه في العُنصر الأخلاقي، ويوضّح ذلك قائلاً: "والخماير هذه هي التي تُعطي، حسب جوهرها، القيمة - الجليّة والحقيقة - للسياسة أمام التاريخ، وإذا ما تفحصنا هذا الجوهر وجدنا أنّه من عُنصر أخلاقي وهو مُتّصل بما وراء الطبيعة أي من العُنصر النفسي فالفكرة المُوجّهة لسياسة تستطيع مواجهة أهوال التاريخ، لا بد لها أن تتكوّن من هذا الصنف" (مالك بن نبي، 1978 ص 84، 85)، فهذا الانسجام بين عمل "الفرد" وعمل "الدولة" هو ذو طبيعة معنوية أخلاقية مُنفصلة عمّا هو حيي مادي مُتغيّر وزائل، فهو مُرتبط بالجانب النفسي في شخصية "الفرد" لأنّه لا يمكن لأي فكرة أن تصمد أمام عواصف التاريخ وأن تُدافع عن بقائها من خلال مواجهة التحدّيات المصيرية التي تُواجهها الأمة ما لم تستند هذه الفكرة إلى عقيدة يقينية يقيناً مُطلقاً، وهذا اليقين المطلق الذي يُؤمن به "الفرد" هو الذي يجعل تعاونه مع "الدولة" قائماً على أساس صائب ومتين ويدفعه إلى التنازل عن بعض حرياته لصالح الجماعة نظراً لما يترتّب عن ذلك في نظره من أهداف ذات أبعاد مُقدّسة قد تجعله لا يكتفي بالتنازل عن حرياته بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وهو التضحية بحياته وممتلكاته في سبيل القضية التي أصبح يُؤمن بها. (مُحمّد عاطف، 2009، ص 141..142)، يقول (مالك بن نبي): "والتاريخ منذ عهد (الفيضان) في (روما)، إلى شهداء بدر، إلى أبطال (ستالينجراد) ليس إلّا شرحاً لهذه الحقيقة. فالتعاون بين الدولة والفرد لا بد له من جذور في عقيدة تستطيع وحدها أن تجعل ثمن الجهد مُحتملاً مهما كانت قيمته لدى صاحبه، فيُضحي هكذا بمصلحته حتى بحياته في سبيل قضية مُقدّسة في نظره" (مالك بن نبي، 1978، ص 85).

إذن لن يُحقّق "الفعل السياسي" غاياته وأهدافه التي وُجد لأجلها إلّا إذا تبناه كل فرد من أفراد المجتمع واقتنع بجدواه وعمل جاهداً لتحقيقه على أرض الواقع، وهو الشرط الذي لم يتحقّق في عهد الاستعمار فدفع به إلى الإفلاس رغم امتلاكه ترسانة

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

مادية وقانونية قوية، وتوظيفه لها في الميدان لأجل تجسيد طموحاته التوسعية، بما يؤكد أنَّ تعارض جهود "الدولة" مع جهود "الأفراد" يؤدي حتماً إلى التوقف عن السير باتجاه الأحسن (مُجد عاطف، 2009، ص 141)، ويُبيّن (مالك بن نبي) ذلك قائلاً: "وإفلاس الاستعمار في المستعمرات كان محتوماً، طبقاً لقانون التعاون الضروري الذي كان مُستحيلاً بين الاستعمار والإنسان المُستعمر. ولا يعني هذا أنَّ الاستعمار لم يُحاول مواجهة المُشكلة هذه، بفصل المسلم عن الإسلام، إلاَّ أنَّه باء بالفشل، سواء بمحاولاته ذات الطابع اللاديني أو ذات الطابع الديني الهادف إلى (التمسيح). فقد كان الإسلام الحصن الذي فشلت تحت أسواره جميع المحاولات، التي استهدفت سلب الشعب الجزائري شخصيته على مدى قرن من الزمان، كما كان الحافز الإيديولوجي الرئيسي الذي دَعَمَ جهده البطولي خلال الثورة" (مالك بن نبي، 1978، ص 85).

والحقيقة أنَّ (مالك بن نبي) كان على حق عندما أرجع ذلك إلى مركّب القابلية للاستعمار، وبنى على ذلك قانوناً عاماً لحركة التفاعل التاريخي بين المجتمعات، فاعتبر أنَّ الاستعمار لا يستطيع أن يفعل شيئاً بدون وجود ذلكم الاستعداد في نفوس تلك الشعوب التي عرفت ظاهرة الاستعمار. فمركّب "القابلية" هو الذي يستدعي الاستعمار وليس العكس، ومن هنا يظهر الاستعمار كعامل ثانوي في ظاهرة "التخلّف" وتداعياتها وآثارها. فمُشكلتنا ليست مع الاستعمار بقدر ما هي مع مشكلة "التخلّف" الذي علق بنا. (عمر النقيب، 2009، ص 104).

فلا يمكن للأمة أن تواجه التحدّيات المصيرية إلاَّ بفكرة عليا مُقدّسة، لأنَّ الأفكار مُرتبطة بما هو مادي بحت، وبعبارة أوضح الثورات التي ترتبط بأهداف مادية عاجلة يكون مصيرها التراجع بعد إشباع حاجياتها اليومية، وسبب هذا التراجع هو تحقُّق أهدافها والمُتمثّلة في المطالب البيولوجية البحتة الأمر الذي يدفع بالأفراد إلى التهاون والتكاسل والألمبالاة، ومن ثمة تحطيم كل البناء الذي بُدلت من أجله جهود جبارة (مُجد عاطف، 2009، ص 142)، لذلك نجد: "قوى الاستكبار العالمي تنزع إلى المحافظة على نفوذها الثقافي والاقتصادي وترسيخ عقلية التبعية لدى الشعوب المستعمَرة، فتعمل على تشجيع نزعة الاستهلاك لدى تلك الشعوب فتُحارب فيهم كل نزعة تحرّرية ثقافية أو اقتصادية" (عمر النقيب، 2009، ص 103).

إنَّ النهضة والتطوُّر مُرتبطان أساساً بذلك الالتزام الذي يُبديه كل "فرد" في المجتمع اتجاه وطنه وأُمته، وتجيده فعلياً على أرض الواقع من خلال أداء واجبه اليومي مصحوباً بالشعور بمدى أهمية هذا النشاط مهما كان يبدو صغيراً في تلك الحلقة المُتكاملة من النشاطات التي يقوم بها بقية الأفراد، ولن يتنازل الفرد (مُجد عاطف، 2009، ص 143)، يقول (مالك بن نبي): "فالوطن لا يُحقِّق استقلاله في مرحلة البناء، إلاَّ بقدر ما يضع من حدود لاستقلال أفرادهِ (مالك بن نبي، 1978، ص 46).

ولن يتنازل "الفرد" إلاَّ إذا كان قد تلقى تربية أخلاقية تجعله يشعر بِقُدسيّة (الواجب)، حينها فقط يُمكنه أن يُقدِّم التزاماً أمام المجتمع للقيام بكل واجباته والتنازل عن بعض حُرّياته التي تتعارض مع جهود غيره في عملية "البناء الحضاري"، لذا يجب التركيز على الجانب الأخلاقي لا على الجانب الشكلي المُتمثّل في ضبط العلاقات الاجتماعية بين "الأفراد" أو بين الحاكم والمحكومين بسن قوانين مُعيّنة، إذ رغم ما لهذه القوانين من أهمية في قمع الجانب الشرير عند الإنسان، إلاَّ أنَّها لن تُحقِّق غايتها ما لم يكن هناك "عمل تربوي" مُوازٍ لها، يُشعر "الفرد" بدوره الرسالي الخالد، ويمدّ مسؤوليته وما يترتّب عنها من انعكاسات على حياة الأمة والمجتمع (مُجد عاطف، 2009، ص 143، 144)، لذلك نجد (مالك بن نبي) يعتبر "العملية التربوية" أنَّها: "عملية تحضير (تحضّر civilizing) للكائن البشري، بالإضافة إلى اعتبار التربية عملية تمثّل نفسي للعناصر

الثقافية، وتكثيف وإشراط للطاقة الحيوية للفرد وإدماج له في المجتمع، فقد أصفى عليها بُعداً حضارياً، يُعتبر الحجر الأساس لكل التعاريف بحكم أنه هو الذي يُضفي دلالة تاريخية على تربية الإنسان، بل على الإنسان ذاته من حيث هو كائن مُتميّز، وخاصة إذا علمنا أنه لا معنى لوجود الإنسان في هذه الحياة إذا غابت أو غُيّبت عن وجوده الكوني معاني التكرم والتفضيل الربّاني للإنسان (عمر النقيب، 2009، ص 65).

وبهذا العمل التربوي فقط يحصل الانسجام، سواء فيما بين أفراد المجتمع، أو بين السلطة الحاكمة والشعب المحكوم، ليبقى بعد ذلك الجانب القانوني، صورة مُبسّطة وشكلية لما يتمثله الأفراد في تصوّراتهم للحياة ولطبيعة الأدوار التي يقومون بها في مسيرة "البناء الحضاري" للأمة. (مُحمّد عاطف، 2009، ص 144)، لذا نجد (مالك بن نبي) يقول: "إذا أردت أن تُصلح أمر الدولة فأصلح نفسك. والمنهج التربوي هذا، يهم أول ما يهم دولة ناشئة، لها فضائل الشباب ولها أيضاً عيوبه" (مالك بن نبي، 1978، ص 40).

3) ربط السياسة بالأخلاق والعلم:

يركّز (مالك بن نبي) كثيراً على ضرورة الجمع بين الجانبين "الأخلاقي" و"العلمي" في الممارسة السياسية، (مُحمّد عاطف، 2009، ص 145)، حيث يقول بصريح العبارة: "السياسة لا بد لها أن تكون: أخلاقية، جمالية، علمية، لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ" (مالك بن نبي، 1988، ص 135)، أي استبعاد التحايل والخداع والمكر من العمل السياسي وربطه بالجانب الأخلاقي من جهة، ومن جهة أخرى مراعاة الشروط الموضوعية لتحقيق الغايات والأهداف المرجوة من خلال اعتماد "المنهجية" (مُحمّد عاطف، 2009، ص 145)، ويوضح (مالك بن نبي) ذلك قائلاً: "فلنقدّر المنهجية أولاً، في مستوى الحديث المُجرد، لأن كل عمل اجتماعي يقتضي تبادل أفكار بين عدد من الأشخاص. إن الحوار هو أبسط صورة لتبادل الأفكار، وهو بذلك المرحلة التمهيديّة البسيطة لكل عمل مُشترك. فقواعد الحديث لا تخصّ حُسن الآداب فقط، بل هي جزء رئيسي من تقنية العمل. ونحن نجد هذه الصلة، بصورة رمزية، في العهد القديم عندما يقص علينا كيف أصبح عمل القوم مُستحيلاً في تشييد برج بابل، عندما اختلفت ألسنتهم، ففي هذه القصة نرى كيف تعطلّ العمل حالما تعطلّ تبليغ الأفكار بالكلام. فالقضية إذن، لا تخصّ قواعد الحديث وحُسن السلوك في الصالونات فحسب، بل تخصّ مباشرة تقنية العمل من زاوية الفعالية" (مالك بن نبي، 1978، ص 95).

وحتى لا يكون النشاط السياسي مجرد فوزى ودروشة تجمع بين السداجة والخرافة والأسطورة من جانب، والخداع والمكر والنفاق من جانب آخر، يجب أن يقوم على أساس علمي، أو بالأحرى تكون بمثابة علم اجتماع تطبيقي (مُحمّد عاطف، 2009، ص 146)، يُحدّدها (مالك بن نبي) في مبدأين أساسيين هما: "أن نتبع سياسة تتفق ووسائلنا - أن نوجد بأنفسنا وسائل سياستنا" (مالك بن نبي، 1986، ص 99).

أمّا المبدأ الأول فيعني به (بن نبي) أن أي انطلاقة نهضوية، أو نجاح للنشاط السياسي، فإنّها مرهونة بالاعتماد على العناصر الأولية المتوفرة بين أيدي جميع الأمم والمتمثلة في: "الإنسان والتراب والوقت". فهذه العناصر رغم ما تبدو عليه من بساطة للوهلة الأولى إلّا أنّها كفيلة بتحقيق انطلاقة حضارية موفقة، وما الحضارات المختلفة التي عرفتها الإنسانية إلّا نتاج لتفاعل هذه العناصر فيما بينها. (مُحمّد عاطف، 2009، ص 146).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

وأما المبدأ الثاني فيعني به ضرورة إبداع آليات العمل السياسي الخاص بنا والمتوافق مع الخريطة النفسية والاجتماعية لأمتنا، إذ أن النماذج السياسية غير المتوافقة مع الخصائص الثقافية للمجتمع الذي تُطبَّق فيه، ستصطدم بعدم الانسجام بين أعمال "الفرد" وعمل "السلطة"، واصطدام الجهود دائماً يُهدِّم ولا يبني (مُحمَّد عاطف، 2009، ص 147).

وَيُجَدِّدُ (مالك بن نبي) ثلاثة شروط في العمل السياسي على مستوى "الدولة" وهي كالآتي:

أولاً: تصوُّر (العمل) أي تحديد السياسة بأكثر ما يمكن من الوضوح.

ثانياً: تصوُّر وسائل تخصيص هذا العمل من الإحباط، حتى لا يبقى حبراً على ورق في نص الدستور أو ميثاقاً أو مجرد لائحة.

ثالثاً: تصوُّر جهاز يحفظ المواطن من إجحاف العمل، إذا تعدى عن جهل أو سوء نية، من يقوم بتنفيذه.

ولتوضيح الشرط الأول قد يكفي أن نذكر (شو إن لاي) عندما صرَّح بهذه الكلمات: "إنَّ سياستنا لا تُخطئ لأنَّها علم"، إنَّنا لنعلم أنَّ العلم نفسه قد يُخطئ، ولكن تحديد السياسة بصفقتها (علماً) له قيمته النظرية والعملية، إذ يصمن لها على الأقل ألا تصير (البوليتيك). (مالك بن نبي، 1978، ص 101).

أما بالنسبة للشرط الثاني فإنَّ على "الدولة" أن تُدافع عن عملها، أي عن سياستها، إذ الرواسب التي خلفها الاستعمار، وخلفتها (البوليتيك) في الوطن قد تجعل من الصعب تنفيذ قانون، هذا إذا لم تعرضه للازدراء وهو ما يحدث أحياناً بكل أسف (مالك بن نبي، 1978، ص 101).

ولعلَّ السياسة في العالم الإسلامي أحوج ما تكون لهذه الشروط المهمة كيف لا؟ والملاحظة اليومية تُؤكِّد ذلك الانحراف الخطير الذي يقوم به بعض الأفراد تحت مظلة القانون والدولة لحماية مصالحهم الخاصة وتوسيع الهوة بين الحاكم والمحكوم (مُحمَّد عاطف، 2009، ص 147).

يقول (مالك بن نبي) في هذا الشأن: "ولقد نرى أحياناً القانون في يد من يُنفِّذُه، يتَّخِذه أداة يقضي بها مصالحه، والويل إذن للمواطن الذي يكون تحت رحمته، تحت رحمة طاغية صغير، يخضع باسم "الدولة" لهواه أو لإدارة خفية" (مالك بن نبي، 1978، ص 101).

وإذا كان مصير الأمة مرهوناً بثقة المواطن في القائمين على الشأن السياسي وتعاونهم الإرادي معهم، من باب الشعور "بالواجب" و"المسؤولية الفردية"، والرغبة في الازدهار والتقدم (مُحمَّد عاطف، 2009، ص 148)، وعليه: "ينبغي إذن حماية المواطن من هذا الاختلاس وذلك التحطيم، اللذين من شأنهما أن يضعا المواطن ضد "الدولة" والنظام". فمن مصلحة "الدولة" الغلبا إذن، أن نضع من أجل المواطن جهاز دفاع يحميه من عملها، حين يُصبح هذا العمل إجحافاً. والجهاز هذا موجود بصورة دستورية في البلاد المتطورة، وعليها في الجزائر أن تُفكِّرَ جدياً في الموضوع. هذه الشروط الثلاثة هي أقل ما تتطلبه السياسة لتتميّز عن (البوليتيك)" (مالك بن نبي، 1978، ص 101، 102).

ومن مُتطلَّبات السياسة الناجحة أنَّها تُوجِّه عمل "الدولة" في الاتجاه الصحيح الذي يخدم مصلحة المجتمع من جهة، ويحافظ على بقائها واستمراريتها من جهة أخرى، وكذا إنشاء أو تأسيس جهاز للرقابة أو النقد الذاتي، يتولى السهر على متابعة تنفيذ مختلف المشاريع الإستراتيجية التي تقوم بها "الدولة"، بالإضافة إلى إنشاء جهاز لحماية المواطن من تسلُّط "الدولة" نفسها عليه حتى تتيمَّ المحافظة على تلك القيم الأخلاقية والمعنوية التي تجعل عمل "الفرد" مُنسجماً مع عمل "الدولة"، كما يجب على السياسة أيضاً أن تسعى لمنح ذلك التوتر الخلاق الذي يُحرِّك الطاقات الاجتماعية (مُحمَّد عاطف، 2009، ص 148).

ويُوضّح بالشرح والتفصيل كل ذلك (مالك بن نبي) قائلاً: "فالسّياسة إذن تقتضي أكثر من ذلك، إذ لا يكفي أن تُحدّد عمل الدولة في اتجاه مُعيّن، وأن يكون ثمة جهاز رقابة ضروري لمتابعة عمليات التنفيذ، وجهاز لحماية المواطن من اعتداء عمل الدولة نفسه عليه، كما لا يكفي أن تمنح هذه السّياسة التوتّر الضروري للطاقت الاجتماعية لتبلّغ الهدف المُعيّن (مالك بن نبي، 1978، ص 88).

والسّياسة الناجحة التي تستطيع تحقيق أهدافها، هي تلك السّياسة التي تكون غايتها مُتطابقة عامليّن أساسيين: فأما الأوّل فيتمثّل في: "التطابق مع التطوّر الطبيعي للأمة" أي يُراعي الظروف المحيطة والإمكانات المتوفّرة لتحقيق الهدف ولا تقتصر الإمكانات على الجانب المادي، بل تتجاوز ذلك بكثير إلى مستوى الوعي في المجتمع وكذا طبيعة التركيبة النفسية للأفراد وحُلُولها من الأمراض الاجتماعية المختلفة ومدى استعدادها للتضحية والصمود في ساعات الشّدّة إلى غير ذلك من الشروط الموضوعية والذاتية (مُحمّد عاطف، 2009، ص 148)، وفي ذلك يقول (مالك بن نبي): "فبالإضافة إلى كل ما سبق، لا بد أن يكون الهدف نفسه مُتطابقاً مع التطوّر الطبيعي للأمة" (مالك بن نبي، 1978، ص 88).

وأما الثاني فيتمثّل في: "التطابق مع مصير الإنسانية كلها"، فتلك السّياسة التي تربط أهدافها الكبرى بما لا يتناقض مع "مصير الإنسانية" جمعاء هي الغائب الأكبر عن السّاحة العالمية، وعلى مستوى العلاقات الدولية. إذ أنّ الرأْي العام العالمي يشعر بفراغ رهيب نتيجة هذا الغياب الطويل لهذه السّياسة الأخلاقية العادلة التي تُكرّم الإنسان كإنسان بغض النظر عن: (لونه، وعرقه، ودينه) وتربط مشاريعها وأهدافها بمصيره حيثما وُجد، ولن يملأ هذا الفراغ إلّا ذوي العقول الراجحة من أصحاب القِيَم الخالدة. (مُحمّد عاطف، 2009، ص 149)، ويُعبّر عن ذلك (مالك بن نبي) قائلاً: "ومع الظروف العامة التي تُحيط بهذا التطوّر، أن يكون فوق ذلك مُتطابقاً مع مصير الإنسانية كُلِّها، فإذا كانت السّياسة تفقد فعاليّتها إذا انفصلت عن ضمير الأمة، فإنّها إذا انفصلت عن الضمير العالمي تُضيف إلى العالم خطراً فوق الأخطار التي تُهدّده" (مالك بن نبي، 1978، ص 88).

وفي مجمل القول، يمكننا لمس البعد التربوي للفكر السياسي عند (مالك بن نبي) من خلال أخلقة وعلمنة "الفعل السياسي" فهو كما لاحظنا، لم يهتم بالدولة أو السلطة فقط عندما دعى إلى سياسة أخلاق علمية، بل وجّه نظره كذلك إلى "الفرد" أو "المواطن" كجزء لا يتجزأ من المنظومة السياسية: "فإنّ محاولة (مالك بن نبي) ليس إلّا من قبيل التأكيد على تجسيدها في واقع الحياة البشرية" (عمر النقيب، 2009، ص 279).

خاتمة:

ومن خلال ما تطرقنا له، يمكننا الخروج بخلاصة مفادها أنّ الفكر السياسي الإصلاحي الذي نَظَر له (مالك بن نبي)، كان من أهم الخطوط الرئيسة التي تتماشى وفق مشروعه الحضاري، فقد أسّس له من خلال معيارين جسّدهما - كما رأينا - في: (الأخلاق والعلم) من شأنهما أن يخرجنا أوّلاً "الفرد" من حالته الطبيعية التي تنصاع للفطرة والميل الغريزي والارتقاء به للحالة الحضارية وبالتالي بناء "الإنسان المتحضّر"، ومن ثَمَّ كمرحلة ثانية بناء "المجتمع المتحضّر" على اعتبار أن "الفرد" يعود بالنفع إلى مجتمعه بحالته المتحضّرة تلك، ومنه يمكن الحديث عن: "سياسة أخلاق علمية" في فكر (مالك بن نبي).

وشيثاً فشيثاً ترتقي الدولة والأمة إلى درجة التحضّر لتكتسب اسمها بأحرف من ذهب في سجل التاريخ البشري بشكل عام، لأنّه بأي حال من الأحوال لا يمكن الحديث تاريخياً عن أمم أو دول أو مجتمعات مُتخلّفة، لأنّها ستفتت في التاريخ

وستسقط نتيجة تخلفها هذا كما عبّر عنها العالم العربي (ابن خلدون) في قانون حركة التاريخ، لأنّ التاريخ لا يحفظ إلا اسم "الحضارة".

قائمة المصادر والمراجع:

- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (سورية)، دار الفكر المعاصر بيروت (لبنان)، ط1 1978.
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق (سورية)، دار الفكر المعاصر بيروت (لبنان)، ط1، 1986.
- مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (سورية)، ط1، 2005.
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر المعاصر بيروت (لبنان)، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق (سورية)، ط1، 1988.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق (سورية)، ط1، 2009.
- محمد عاطف، معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي، دار قرطبة للنشر والتوزيع، المحمدية (الجزائر)، ط1، 2009.
- عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي، الشركة الجزائرية اللبنانية، باش جراح (الجزائر) ط1، 2009.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

المنهج النقدي للموروث عند محمد أركون أمودجاً

The critical approach to the legacy of Muhammad Arkoun as a model

حميد لهواس^{*1}

¹جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)، lahoueshamid75@gmail.com

سليمة دوعة²

²جامعة مولود معمري (الجزائر)، douasalima3@gmail.com

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى، البحث في مشكلة التراث التي حاول فيها المفكر محمد أركون (1928-2010) إعادة النظر في الموروث وبنية تشكل العقل العربي، من خلال مشروعه النقدي، الذي سعى من خلاله إلى تكوين خطاب حدائثي للموروث الإسلامي، معتمداً على النقد والمناهج الحديثة ليتجاوز به القراءات القديمة لحدود الموروث والنص الديني. إن الميزة الأساسية للمشروع النقدي عند أركون هي الاهتمام بالحفريات المعرفية وهذه الميزة هي أساس عمله ككل، وكذلك في عملية تأصيل منهجه الذي أراد منه معرفة هذا التاريخ، والتفكير فيه، ونقده، وبحثاً عن طبائع مشكلاته العميقة، بما فيها المشكلات التي تتعلق بالنص الديني والسلطة والمقدس والجسد واللغة والهوية وغيرها، فضلاً عن التعرف على هذه المشكلات وطابعها الصراع. يعد النقد التاريخي من أهم مكونات المنهج النقدي عند أركون باعتباره هو ميدان الاشتغال والذي يكون بنية العقل العربي.

الكلمات الدالة: المنهج، النقدي، الموروث، العربي، محمد أركون.

Abstract:(not more than 08 Lines)

This study aims to investigate the heritage problem in which the thinker Muhammad Arkoun (1928-2010) tried to reconsider the heritage and the structure of the formation of the Arab mind, through his critical project, through which he sought to form a modernist discourse of Islamic heritage, relying on criticism and modern approaches. To go beyond the ancient readings of the boundaries of heritage and the religious text. The main feature of Arkoun's critical project is the interest in cognitive excavation, and this feature is the basis of his work as a whole, as well as in the process of rooting his approach, which he wanted to know this history, think about, and criticize, and in search of the nature of his deep problems, including those related to the religious text, authority and sacred the body, language, identity, etc., as well as recognition of these problems and their conflictual nature. Historical criticism is one of the most important components of Arkoun's critical approach, as it is the field of action, which forms the structure of the Arab mind.

Keywords: The curriculum; the cash; the inherited; The Arab; Muhammad Arkoun.

(*) حميد لهواس: lahoueshamid75@gmail.com

مقدمة:

إن عبارة " نقد العقل الإسلامي " والتي برزت على يد أركون، واشتهر بها، جاءت متزامنة في المرحلة نفسها التي استخدم فيها الجابري مقولة " نقد العقل العربي "، لكن مع ذلك هي لم تكن دراسة تابعة، ولا مشروعاً تقليدياً بقدر ما كانت دراسة أصيلة بمنهج أنثروبولوجي تاريخي، أراد من خلاله دراسة الإسلام "كوشي وعقل" خارج مقاييس الإسلام التقليدي. لم يكن اختيار (نقد العقل الإسلامي) من قبل أركون اعتباطاً بقدر ما كان دراسة عن تجربة حاكي فيها الماضي ليستنطق به الحاضر، ونراه رغم اعتماده المصدر الإسلامي في تبني مشروعه هذا (مسكويه، وأبو حيان التوحيدي) إلا أنه يشير إلى سبب نجاح تجربتهما في تبني طريقة فلاسفة اليونان والفلسفة الإغريقية بوجه عام وانتهاجهما للمنهج العقلاني في استكمال ما سارا عليه، وهذا ما يطلق هو عليه (الإسلاميات المطبقة)، وبذلك جاء مشروعه مؤطراً بإطارين نظريين هما: (الإسلاميات المطبقة) و (نقد العقل الإسلامي) ، فإلى ماذا تحيل هاتان العبارتان؟ لماذا نقد العقل؟ ولماذا الإسلامي؟

أولاً: مفهوم النقد عند محمد أركون

من خلال اطلاعنا على كتابات محمد أركون، فإننا لا نجده يحدد النقد كمفهوم يمارسه بإفراد مقال كامل له أو كتاب يتناول فيه النقد بالتحليل والتشريح وإنما يحدده في ثنايا مقالاته وكتبه يقول محدداً: ((الفكر النقدي هو الفكر الذي يطرح التساؤل باستمرار على الشروط النظرية لصلاحية أو عدم صلاحية كل عبارة أو خطاب ذي هدف معرفي وصادر عن العقل))، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 1993، صفحة 21) فكل المعارف المنتجة من طرف العقل تتحول إلى ورشة عمل هي النقد، ولا يحدد أركون هنا عقلاً معيناً بل كمفهوم فلسفي عام، ونجده في موضع آخر يحدد النقد ويحصره ضمن مجال معين، يقول: ((التفحص والبحث في المنتجات الثقافية العربية عبارة عن برنامج نقدي أي دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسسي والسياسي، الذي فرض عن طريق الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية))، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 1993، صفحة 28) إذاً الاختبار وتحليل المعطيات الثقافية هي عناصر النقد الأركوني عبر التحقق من معارف العقل المؤطر إسلامياً، وإذا كنا ننقد المعرفة المنتجة من طرف عقل معين فنحن ننقد هذا العقل ذاته وبنيته هي معارفه التي ينتجها ويعتقد أركون أنها الحقيقة وهذا ما سماه بنقد العقل الإسلامي.

كما نجد في موضع آخر أن أركون يحدد نقد العقل الإسلامي بأنه: ((تغيير كل شيء من أساسه))، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 2001، صفحة 119) وفي موضع آخر يحدد خصائص النقد بأنه تاريخي ولاهوتي وفلسفي للأرثوذكسية الإسلامية وأنواعها، بصفته الشرط الأول لتغيير الوضع في المناخ الديني الإسلامي، والانتقال به من مرحلة الانغلاق والتجمد المفروض اليوم، إلى مرحلة الفهم الحديث والواسع للظاهرة الدينية، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 2001، صفحة 99) وهدف النقد حسب أركون ليس ضد العقل بل يهدف إلى التعقل، أي عدم التخلي عن العقل وإنما تصحيح مساره التاريخي وتوسعته لجعله إنسانياً لا أنانياً فلا ينحرف عن مساره الإنساني لينتج اللاعقل واللاعقلانية، فيتحول إلى نظام وضعي أو

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

كمعي، ولا ينقلب إلى نقيضه ليصبح أداة قمع وإرهاب لأن الدين اليوم يشوه باسم الدين والعقل يدمر باسم العقل، فالعقل التنويري الأوروبي والإنساني الحر تحول إلى عقل أدواني انتهازي رأسمالي بارد، عقل هدفه الربح والفائدة بأي الطرق والأشكال كيفما كانت وبأقصى سرعة، لا يراعي الصالح العام، كما أدى إلى تلوث البيئة. (مُجد أركون ترجمة: هاشم صالح، 2009، الصفحات 320-321).

إضافة إلى هذا تشكيل تيولوجيا جديدة، لأنَّ اللاهوت مرتبط بأوضاع المجتمع وحاجياته ودرجة تطوره فإذا تغير المجتمع وانتقل من حال إلى حال، تغير وفقاً لذلك اللاهوت وتحدد، وإذا لم يتغير اللاهوت ولم يساير تطور المجتمع فإن أفراد المجتمع يشعرون بعذاب الضمير نظراً للتناقض الكبير الموجود بين أعمالهم وممارستهم، والقواعد اللاهوتية التي بقيت جامدة تنتمي إلى عصر آخر، والدليل المباشر هو مجتمعاتنا التي تعيش بأنماط الحداثة الغربية كتنظيم الدولة والتعليم والجمعيات المدنية والأحزاب وغيرها من العوامل..... الخ، بينما على الصعيد الفكري لا يزال المجتمع يعيش على فتاوى ابن تيمية مثلاً. (مُجد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 2001، صفحة 185).

إنَّ هدف أركون من هذا إبراز كيفية تشكل العالم الإسلامي تاريخياً وطرح مشكلة المعنى على ضوء الشروط الجديدة والمتعددة للوجود البشري، فالمشكلة المطروحة على الفكر النقدي هي مسألة تاريخية الحقيقة المنزلة أو مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة والتاريخ منذ سنة 622م (العام الأول للهجرة) (مُجد أركون، ترجمة: عادل العوّاء، 1985، صفحة 174) لأن نقد العقل الإسلامي هو إعادة تقييم شاملة لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن حتى اليوم، بتتبع تاريخ تشكل هذا العقل عبر مراجعة مفهوم الكتاب الديني وإضاءته في ظل المناخ العلمي المعاصر، فالقرآن هو نقطة البداية دائماً في كل عودة نقدية إلى الماضي الإسلامي، ومنه يطرح أركون تحقيقاً إبستمولوجياً جديداً على طريقة مدرسة الحوليات لنقد العقل الإسلامي وهو كالتالي:

- 1) مرحلة القرآن والبدايات التكوينية للفكر الإسلامي تمتد من (1هـ إلى سنة 150هـ) أي من (622م إلى 767م).
- 2) مرحلة التشكيل والتأسيس من (150هـ إلى سنة 450هـ) أي من (767 إلى 1085م).
- 3) مرحلة العصر الكلاسيكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجري.
- 4) مرحلة العصر المدرسي بداية من القرن الثالث عشر الميلادي.
- 5) مرحلة عصر النهضة بداية من القرن التاسع عشر الميلادي. (مُجد أركون ترجمة: هاشم صالح، 2009، صفحة 283).

ففي كل مرحلة من هذه المراحل كان لهذا العقل مفهوماً محدداً ويمارس فعالية محددة مشروطة معرفياً حسب احتياجات ذلك العصر، وفي كل مرحلة من مراحل تطوره سيتم نقده إبستمولوجياً بإبراز تاريخيته التي يحجبها ويقاومها. (علي، 2005/2004، الصفحات 96-100)

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

وانطلاقاً من هذا التوصيف الموجز لمعنى الفكر النقدي والذي لمسناه ظاهراً على مشروع أركون والمتمثل بالتعزية التاريخية والاجتماعية، والفلسفية، وتفكيكه لجذور الماضي بغية تقويمه للإسهام في بناء الحاضر.. وذلك من خلال تكراره وفي أكثر من مناسبة على تطبيق النقد التاريخي والألسني والسيماي والأنثروبولوجي للتراث الإسلامي المقيد والمعقل لحركة المفكر حريته، إن هذه المراجعات النقدية لمختلف التراثيات التاريخية المقارنة بالتراث أو الفكر الأوربي ستولد نوعاً من الطمأنينة الفكرية والاشراكة العقلية بين الأمم لينسف بذلك مصطلح " صدام الحضارات " وفق تعبير "هنتغتون" ويحل محله حوار الحضارات على أنه ملكٌ مشاع للإنسانية جمعاء، يقول مُجد أركون وهو يحدد تلك المقاربات والمهام في نقد العقل الإسلامي: (نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذرياً للتراث، وهكذا وبدلاً من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري، ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث، وهذا ما فعله شخصياً منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعي " نقد العقل الإسلامي " بالمعنى الألسني والتاريخي والأنثروبولوجي والفلسفي لكلمة نقد)، (مُجد أركون ترجمة: هاشم صالح، 2009، الصفحات 223-224) وهنا تتضح خطوط ومسارات المنهج النقدي الذي اتبعه أركون في بناء مشروعه الفكري والذي سنمر على كل واحد منها.

1. النقد التاريخي:

أولى أركون في أغلب أبحاثه وكتاباته للمقاربة التاريخية أهمية بالغة خاصة النقدية منها، داعياً بضرورة إدخال المنهج التاريخي في صلب دراسة التراث وتحليل العقل الإسلامي، دخولاً نقدياً لا وصفيّاً، فما هو النقد التاريخي عند أركون؟ وكيف يفهمه؟

إنَّ النقد بالمعنى التاريخي كما يفهمه ويطبقه أركون على أبحاثه والتي يمكن تشخيصها واضحة في سياق كلامه وتحليلاته النقدية، يتحدد في ((اعتبار أن الوحي أو أي حقيقة أخرى، لا يمكن تفسيرها خارج تاريخيتها، أي بمعزل عن تطورها ونموها عبر التاريخ وما طرأ عليها من متغيرات بتأثير من هذا التاريخ عينه)) ، (نادر، 2008، صفحة 47) إذن هو يجعل من التاريخ الذي يربط الوحي بالحقيقة، وبما إنَّ الإنسان أو النفس الإنسانية تعمل على فضول معرفة الحقيقة فليس غير التاريخ مؤثراً لتعزية، وكشف تلك الحقيقة، يقول أركون: ((إن التاريخ ليس مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ))، (مُجد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 2001، صفحة 48) فهو لا يكتفي بالقراءة التقليدية للنص الديني أو ما يمكن تسميته بـ " القراءة المؤمنة " ، (نادر، 2008، صفحة 48) لذلك فهو يعد كل التركيبات اللاهوتية الإسلامية.. أو كل ما أنتجه الفكر الإسلامي من تفسير وفقه وعلم كلام وغيرها من آراء بشر، أو قراءة بشرية لنصوص سماوية ومن حق المفكر أن يخضعها للبحث البشري التاريخي، " كل يؤخذ منه ويرد إلا صاحب هذا القبر " - أي

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الرسول مُحَمَّد (ﷺ) -، (الإمام مالك رحمه الله عليه) إذن هي دعوة لإخضاع كافة الآراء الإسلامية للبحث التاريخي دون المساس بمصدره الأصيلين " القرآن الكريم والسنة المطهرة ".

النقد هنا (ليس له معنى سلبي إنما يعني نقد التجسيد التاريخي للوحي أو للمبادئ الروحية) إذن هو مشروع في العمق أو عمق العمق، وهو في الوقت نفسه حاجة تاريخية ملحة وكما جاء في قول ناقل أفكاره و مترجمه الشخصي، هاشم صالح: ((إنها لا تعني إطلاقاً الهجوم على الإسلام كما توهم بعض السذج الذين يفهمون كلمة " نقد " بالمعنى السلبي فقط ، لأنهم يجهلون معناها الفلسفي العميق كما هو وارد عند كانط، وإنما تعني ما يلي، ويضيف الكاتب هاشم صالح، وبحسب ما أفهم فكر أركون بعد أن عاشت فكره طيلة أكثر من ربع قرن: كل التراث العربي - الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم ينبغي أن يتعرض لغربة عامة شاملة، من أجل معرفة بنيته الداخلية، (كيحل، 2008، صفحة 255) أو كيفية تشكله التاريخية طيلة القرون الستة الأولى بشكل خاص، فما جف منه وتحشّب ومات نظرحه ونبقى فقط على الجوهر الروحي والأخلاقي لرسالة الإسلام العظيم، فالمعرفة التي نمتلكها عن الفترة التأسيسية للتراث الإسلامي لا تزال لاهوتية - أسطورية، تضعه فوق التاريخ أو فوق المشروطة الاجتماعية - التاريخية)). (مُجد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 2009، صفحة 06)

أقرب ما يكون توارد خواطر مقارنة برأي أركون وهو يدعو إلى مراجعة فكرنا الإسلامي القديم مراجعة نقدية تاريخية لا قدسية فيه إلا للوحي الإلهي فيقول: (لقد غدت مراجعة فكرنا الإسلامي القديم ضرورة تحتها المرحلة الحرجة التي يمر بها المسلمون والتي يحتاجون فيها إلى موازين علمية هادفة للانتقال من مرحلة الحمود والجمود إلى مرحلة حضارية، ينفضون فيها عن أنفسهم غبار الزمن ويعوضون عما فاتهم من التخطيط لبناء فكرهم وواقعهم بناء يدفعهم إلى العلم والعمل من جديد، وتلك المراجعة ضرورة تاريخية، لا بد أن نقدم عليها بأصالة وثبات للوصول إلى هدفين مهمين:

أولهما: تمييز ذلك الفكر المرتبط بالزمان والمكان عن الوحي الإلهي المستقل عن الزمان والمكان حتى تكون المراجعة مشروعة ومبنية على أساس إن الفكر يحمل قصور الإنسان وليس معصوما كالوحي الإلهي.

ثانيهما: حتى نتعرف على جذور وحركة ذلك الفكر من المراحل التاريخية السابقة، بكل ما تحمل من خصوصيات تتصل بها وتعب عنها في إيجابياتها أو سلبياتها، تمهيداً لتبني إيجابياتها وحذف سلبياتها من حياتنا، كي لا تسلب امتنا وحدتها العقيدية، فتعيد إليها الفرقة والتمزق الفكري الاجتماعي من جديد) (عبد الحميد محسن، 1987، صفحة 03) غير إن نقد النقد اعتزى كتابات أركون وصوبت نحوها أسهم النقاد دوناً عن غيرها من آراء المفكرين المسلمين المعاصرين له.

الأمر الأهم عند أركون هو إضفاء (الصفة التاريخية للخطاب القرآني)، (مُجد أركون، ترجمة: هاشم صالح ، 1987، صفحة 264) الأمر الذي عرف به أركون، فكان مدعاة للنيل من مشروعه، رغم إساءة فهمه من قبل الكثير، غير إن أركون يعمل علناً على استجلاء هذه المسألة، رغم عدم توضيحها للقارئ العربي فهماً لحد الآن لأنها تدخل ضمن منطقة " المنوع أو المستحيل التفكير فيه ". (خليقي، 2010، صفحة 80)

2. النقد الألسني أو السيميائي:

اللغة بأدواتها وسيلة من وسائل إصلاح العقول ووسيلة أيضا لنقل الأفكار من عالم التنظير إلى ميدان التطبيق ومنجم دائم لرشد المعرفة بحسب ملاءمتها للزمان والمكان.

قد اعتمدها أركون مقارنة ومساراً نقدياً في مسارات تصحيح ما آل إليه العقل الإسلامي المعاصر، وهنا علينا الخوض في ماهية هذا العلم (اللغة) وأدواته قبل الدخول لمقاربة أركون فيه، فقد شهد العالم الفكري ما بين عام 1960 – 1966 من القرن الماضي مولد نزعة فلسفية جديدة أخذت طريقها إلى قواميس اللغة، والفلسفة باسم (البنية - La Structur)، وبالتحديد في العاصمة الفرنسية باريس، ثم لتأخذ صور ومسميات أخرى (البنية، والنسق، والنظام، واللغة)، فهي (لم تعد مجرد مفهوم علمي أو فلسفي يجري على أقلام علماء اللغة، وأهل الأنثروبولوجيا، وأصحاب التحليل النفسي، وفلاسفة الأبنستولوجيا أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب، بل هي قد أصبحت أيضاً " المفتاح العمومي " التي تستعمل في النقد وفي الاقتصاد وغيرها: ولا شك أن كل هذه التطبيقات التي عرفها منهج التحليل البنيوي (ومنهم أركون الذي اعتمدها منهجاً أصيلاً) هي التي جعلت من " البنية " كلمة واسعة متعددة الدلالات - polysémique)، (إبراهيم، 1990، الصفحات 7-8) وقبل الغوص في الموضوع لابد من تعريف البنية.

إذ معناها الاشتقاقي وهي من الفعل الثلاثي (بنى، يبني، بناء، وبنية، وبنية) وهي التكوين وقد تعني أيضاً (الكيفية التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك).. ومن هنا جاء حديثنا عن بناء (المجتمع أو الشخصية أو بنية اللغة التي نحن بصدددها، أما في اللغات الأجنبية، فإن كلمة (structur) مشتقة من الفعل اللاتيني (struere) بمعنى يبني أو يشيد)، (إبراهيم، 1990، صفحة 29) وقد وضعت لهذا المصطلح تعاريف عدة... بحسب الغرض أو الظاهرة التي وظفت لها، لكن من الممكن عندنا اعتماد تعريف (لاند) في معجمه حيث يقول: (إن البنية هي كل مكون من ظواهر متماسكة، يتوقف كل منها على ما عداها، ولا يمكنه أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته بما عداها). ومن خلال هذا التعريف يتبين لنا في الفهم الفلسفي لمصطلح " البنية " إن لها عدة أنواع البنيات منها البنية الرياضية، البنية النفسية، البنية الأبنستولوجية، البنية الانثروبولوجية، البنية اللغوية، وهي التي تعنينا في بحثنا هذا (البنية في ميدان اللسانيات) والتي من خلالها ستشترك كل البنى السابقة في الانصهار من خلالها.

قد اختار أركون منذ البداية " علم اللسانيات بشقيه الدياكروني وتعني التطور، والسانكروني وتعني التزامن " في التحليل واتبعه بعلم السيميائيات والذي هو في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي وبعدها يحل التاريخ، والسوسيولوجيا، والانثروبولوجيا، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 1987، صفحة 37) وهكذا نجد أن البنية هذه أصبحت العامل المشترك الذي يربط أركان ومفاهيم أي حضارة والمتمثلة بـ اللاشعور " اللاهوتي والأسطوري والمخيال "، واللغة، والثقافة وإن هذا التشخيص أو هذه الدعوة التي تنبأها إسلامياً أركون نجدها امتداداً لدعوة العالم اللغوي - ياكوبسون Jakobson - في كتابه "

مقالات في علم اللغة العام " حيث بين أن: (التوسع التدريجي في عالم الفكر اللغوي والامتداد لجميع الجهات بات هذا التفكير اللساني يكاد يستوعب كل علوم الإنسان)، (إبراهيم، 1990، صفحة 14) وإن كان علماء اللغة يميزون بين مصطلحين فلسفيين تجتمع عندهما البنيوية اللغوية هما (الساكروني وتعني: التزامن)، (والدياكروني وتعني: التطور) ورغم تبني عالم اللغة السويسري المشهور " فردناند دي سوسير " والذي كان موقفه بمثابة رد فعل عنيف ضد الدراسات التاريخية المقارنة للغات، مما جعله يعطي الصدارة لما هو " تزامني ساكروني " على ما هو " تاريخي تطوري "، نجد أن أركون رغم إعطائه الأسبقية التصنيفية لما هو تزامني - ساكروني، نجده يزاوج بين المنهجين من خلال انه يرى بوجود أسبقية فهم الظاهرة اللغوية دون إنكار للبعد التاريخي الذي يتزامن معه في الترتيب الذي يليه، أي انه كان من أنصار رافضي أسبقية " التفسير التاريخي " على " التفسير البنيوي "، نعود ونقول: كان أركون يزاوج بين المسارين من خلال تبني الأدوات اللسانية الحديثة ومباحث الدلالة والمعنى المتفرعة عنها، فهو يبدأ بالقراءة الألسنية أو اللغوية من أجل إبراز قيمة النص اللغوي، والقصد الغائي من تركيزه على البنية اللغوية والنحوية اللفظية للنص الديني هو: (لتحرير القارئ من هيبة هذا النص على الصعيد اللاهوتي، إذ إنه معتبرٌ فوق الزمان والمكان، لكي يصبح مثل أي نص لغوي يخضع لقوانين الصرف والنحو كسائر النصوص الأخرى)، (نادر، 2008، صفحة 46) مع تحديده لخصائص الخطاب القرآني وتمييزه عن غيره من الخطابات الأخرى في اللغة العربية وذلك (من الناحية البلاغية والأسلوب والإيقاع - النظم -)، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 1987، صفحة 72) وليس بهدف إبراز تفوق الخطاب القرآني على غيره باعتماد نظرية الإعجاز التي كانت تؤكد الدور الحاسم للصيغ التعبيرية اللغوية في انبثاق الوعي بالكتاب السماوي (القرآن)، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 2001، صفحة 100) فهذه الصيغ التعبيرية هي التي تحدد تصرفات المؤمنين الشعائرية والأخلاقية والقانونية وحتى الفكرية والتخيلية. (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 2001، صفحة 54)

أما قراءة أركون للمجهود الاستشراقي في هذا المجال فلم يكن عملاً منقطعاً أو منفصلاً عما بدأه غيره من المستشرقين في سبر أغوار النص القرآني باعتماد المنهج اللساني وفق المعطيات الواقعية لتاريخ القرآن، هذه المنهجية التي غفل عنها أغلب مفسرو القرآن السابقون واللاحقون، باستثناء ما جاء به السيوطي " جلال الدين عبد الرحمن 911-1505م " في كتاب (إتقان علوم القرآن) إذ يعده أركون جهداً فكرياً حراً وسط عماء فكري، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 1987، صفحة 247) نعود لأركون لنراه رغم أشادته بمشروع السيوطي كما أشرنا، إلا أن هذا المجهود اعترته عيوب تمثلت أساساً في نزع الصفة التاريخية عن الخطاب القرآني، وهذا ما سينتبه إليه الخطاب الاستشراقي، (محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 1987، صفحة 264) ولعله يعني بذلك ذلك الرعيل الأول من المستشرقين التاريخيين الألمان والذين جاءوا بعد "أبراهام جيغر Abraham Geiger" وهو حاخام يهودي اعتمد في قراءته وتحليلاته على تفسيري البيضاوي والجلالين وهما مشتركان في المعتقد الأشعري، هذا الرعيل الذي تمايز عن سابقه بالخروج عن مقاصد الدراسة الجدلية التي كانت تتبناها الدوائر الكنائسية واليهودية، انصبت اهتماماتهم على الدراسات القرآنية بمنهجهم الفيلولوجي، ومن أشهر الدراسات نجد "

تيودور نولدكه" في أطروحته " تركيب القرآن / أو تاريخ القرآن 1858م"، إذ يصفه أركون: (رغم ما فيه من ثغرات فانه تمكن من إدخال التاريخ النقدي للخطاب القرآني ضمن الأبحاث القرآنية)، (مُجد أركون، ترجمة: هاشم صالح ، 1987، صفحة 264) ومع ذلك التقييم للجهد الاستشراقي غير المنكر من قبل أركون، إلا أن (تلك المحاولات لم تشبع فضول الباحث والذي يروم في بحثه بين المزاوجة بين التحليل التاريخي الانثروبولوجي، والتحليل اللساني ألتزامني لسبر أغوار النص القرآني)، (خليقي، 2010، صفحة 84) وهذا ما كان يطمح إليه أركون معتمداً نظرية النقد الأدبي لتعرية الأسس اللاهوتية التي تقوم عليها نظرية الإعجاز، وبذلك يحاول أركون ومن خلال قراءته التجديدية على تحرير العقل الدوغمائي من كل القيود الاستعمارية، لنقل هذا العقل من حالة الركود والسكون إلى الحداثة والإبداع.

3. النقد الأنثروبولوجي:

أما الإطار الثالث لمنظومة نقد العقل الإسلامي كما مارسه أركون فقد تجلّى بالمعنى "الأنثروبولوجي"، فهو يركز على التفكير بما يسميه (المثلث الأنثروبولوجي) الممثل بـ " العنف، التقديس، الحقيقة"، وقد نعت أركون هذا المثلث بالأنثروبولوجي بحسب قوله: (لأنه موجود في كل المجتمعات البشرية وليس فقط في المجتمعات الإسلامية. فالعلاقة بين المقدس والحقيقة والعنف موجودة لدى اليهود والمسيحيين أيضاً بل ولدى شعوب الشرق الأقصى والشعوب الأفريقية وكل الشعوب، إنها بالفعل ظاهرة أنثروبولوجية: أي إنسانية تخص الإنسان في كل مكان، وإن تكن تتخذ تجليات مختلفة بحسب خصوصيات الشعوب وأديانها وثقافتها)، (مُجد أركون، ترجمة: هاشم صالح، 2009، صفحة 41) فهو يدعو ويعمل في تطبيق مشروعه من خلال إخضاع المباحث الكلامية لمعطيات الأنثروبولوجية الدينية والمخيال الجماعي ومضامين الذاكرة في اللاوعي، (إن النقد في هذا المجال من شأنه أن يكشف عن العامل اللاعقلاني المسكوت عنه والمجهول والمرمي في دائرة اللامفكر فيه)، (نادر، 2008، صفحة 48) وهنا تكمن الغاية، التي يبتغيها أركون من وراء هذا المنهج النقدي الملامس لواقع الأمة الإسلامية المعاش وهي تعيش هذه الصراعات الدامية بين الطوائف والتي مردها " ذلك المثلث الأنثروبولوجي " (العنف، التقديس، الحقيقة: هذه هي الأركان الثلاثة التي لا تنفصم والتي يتركز عليها الوجود المباشر للجماعة " المؤمنة " وأملها بالنجاة في الدار الآخرة)، (مُجد أركون ترجمة: هاشم صالح، 2009، صفحة 234) إذاً هي جدلية الطائفة الناجية، ومنظومة تحديد وتوصيف هذه الطائفة والتي قطعاً هي تختلف باختلاف الأنظمة الأيدلوجية ذات الهيمنة الدينية أو السياسية، وهذا ما نراه في لبنان وإيران وباكستان وغيرها، وكيف عمل هذا المثلث الأنثروبولوجي ليصبح ومن خلال العقول المحركة له هو الباعث والمهيمن على الساحة السياسية.

إذن تنامي ظاهرة العنف كانت السبب الذي دفعه للبحث في أسبابه وأهدافه والتي وجدها مرتبطة بأركان هذا المثلث، بل إن أركون يعود إلى التحليل النفسي العام ليوسع دائرة تأثير هذا المثلث ليشمل به كل المجتمعات الإنسانية فيقول: (العنف، التقديس، الحقيقة: هذه هي الأركان الثلاثة لكل تراث مشكّل ومشكّل للكينونة الجماعية، أو للوجود

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان، والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة)، (نادر، 2008، صفحة 235) والإسلام والمسيحية وفق هذا التعميم معنيان أكثر من غيرهما من الأديان عند تطبيق هذه الافتراضية على الواقع العملي بحكم سعة انتشارهما، وحدّة المواجهة المقدسة بينهما والتي يدعمها العنف غالباً من أجل ما تسمى الحقيقة باسم "الحرب المقدسة"، وهنا يتسع عند أركون " مفهوم الحرب المقدسة " ليخرجها من الدائرة العلمانية [الفكرية]، وهذا تفرد فكري يحسب له لا عليه، وبالعودة إلى أركون ونقده - الأنثروبولوجي - يقول: (من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، فإنه لا يمكننا أن نحصر مفهوم الحرب المقدسة في الدائرة الدينية وحدها، فهي موجودة أيضاً في الدائرة العلمانية ولكنهم يتوهمون أنهم يتحاشون التلوينات الدينية إذ يغيرون المصطلح فيتحدثون عن الحرب العادلة أو الشرعية بدلاً من الحرب المقدسة أو الجهاد، لكن المصطلح الأول ليس أجنبياً على التلوينات اللاهوتية)، (نادر، 2008، الصفحات 164-165) لذلك هو يفضل استخدام المنظور الشمولي للأنثروبولوجيا التاريخية من أجل تجاوز كلا الجانبين - الديني والعلمي - أو من أجل الإحاطة بهما معاً، لذلك هو يعمم " مثله الأنثروبولوجي " - العنف، التقديس، الحقيقة حيث يرى أنه موجود بشكل ضمني أو صريح كامن أو ملتهب في كل فكر متماسك وكل ممارسة للبشر في المجتمع، والتي لا يخلو مجتمع بشري منها على حد رأيه، وقد فند من هذا البعض ممن تناولوا فكر أركون بالنقد والتحليل ذلك التعميم فقالوا: (أركون يصور العلماء وكأنهم الوحيد هو الكراسي والاستماتة على السلطة، متناسين مهمتهم العلمية وغايتهم النظرية وتوقعهم إلى الحقيقة - لقوله: العنف ظاهرة معمرة في كل المجالات وحتى الخطاب البشري ينطوي في داخله على إرادة القوة... بما في ذلك الخطاب المعرفي لأنه يهدف إلى إقناع الآخرين به... بما في ذلك خطابي هذا، (المزوعي، 2007، صفحة 148) حيث وصف كلامه هذا : (بالفسفسطة، وعمومية مخلة بروح العلم، وتحشد الصورة المعرفية للعلماء)، (المزوعي، 2007، صفحة 151) وقد ساق أصحاب هذا الانتقاد مثلاً واحداً معبراً " بحسب رأيهم " اكتفاءً به عن غيره من الأمثلة لأنه قريب العهد بنا لعلماء كبار لم يتصرفوا بعنف مع أقرانهم، ولم يشعروا بالمزاحمة الشرسة، مع إنهم عاشوا في جو ثقافي وسياسي واقتصادي برزت فيه روح التنافس واكتسحت كل المجالات الحيوية للإنسان سنة 1913م وذلك عندما فرض أينشتاين نظريته في الفيزياء من خلال قوة صدقها ومطابقتها للواقع... استدعى ذلك الفيزيائي الأوربي الشهير - ماكس بلانك - رئيس الأكاديمية الملكية للعلوم في بريطانيا دعوته للانضمام إليهم مع إنه لم يكن أستاذاً جامعياً، ثم وصف انجازاته العلمية الأعظم في تاريخ الفكر البشري، ولم ينل منه، في حين سقط أركون في العموميات. (المزوعي، 2007، صفحة 150)

نقول: نعم التعميم يفسد التقييم، لكن مما يؤسف له ذلك الفهم الخاطئ لبعض قراءات أركون، يقابله اختيار المثل الخاطئ أيضاً... فالنتائج العلمية التي توصل إليها اينشتاين علمية يحكمها المنطق الرياضي من قبيل " $2 = 1+1$ "، وهو علم لا ينكره إلا جاهل، لا بل كان الأحرى بهم استخدام مدى تقبل العرب والمسلمين لنتائج اينشتاين العلمية وإدراجها في المناهج مع ديانتهم واقتراحها بالعداء (الصهيوني - الإسلامي - العربي)، فهذه ليست حجة من جهة، ومن جهة أخرى إنما عني

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

أركون، بإرادة القوة والعنف، في قبول أو تقبل أي خطاب إنما يقصد الخطابات المعرفية ذات الطابع السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي.. لأن الحقيقة في ذلك ستكون نسبية وليس حقيقية.. وبقدر دفاعك واستماتتك من أجل صحة قولك سيكون ذلك بمثابة إثبات، وهنا تكون القوة أو العنف الفكري هي الفاصل.

كما أن لهذا العنف المقدس تحليلات حتى في الدعوات السماوية السامية، تحكمها أحياناً وحسب رأي الفقهاء (الضرورات)، فهذه الدعوة الإسلامية التي لا يدانها سمو، فمع إن (الموعظة الحسنة) كانت بل فرضت منهاجاً إسلامياً ربانياً لها، وبما انتشر الإسلام، لكن في الوقت نفسه لا نستطيع إنكار قوله تعالى: { وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ } الأنفال:60، الم تمثل هذه الآية بالذات (ذلك المثلث الأنثروبولوجي القوة = العنف، أعداء الله = المقدس، وانتم لا تظلمون = الحقيقة)، جاء في تفسير سيد قطب، للآية قال الله تعالى: ﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ * وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴾ النحل: 125-126، بعد أن بين أسلوب الدعوة المقترن بالحكمة ومزاياها الإيجابية، لكنه في الوقت نفسه بين الحكمة أيضاً في تنمة الآية الثانية بقوله: ((الاعتداء عمل مادي يدفع بمثله إغزازاً لكرامة الحق، ودفعاً لغلبة الباطل، وليس ذلك بعيداً عن دستور الدعوة فهو جزء منه، فالدفع عن الدعوة في حدود القصد والعدل يحفظ لها كرامتها وعزتها، فلا تحون في نفوس الناس، والدعوة المهينة لا يعتنقها احد))، (قطب، بدون تاريخ، صفحة 111) فهذا هو العنف الذي قصده أركون، العنف الذي يفسر أحياناً " حكمة "، وهل الحكمة إلا صواب الأمور، علماً إن العنف قليل ما يبتدئ به الداعي بل هو سمة المدعو دائماً وذلك للحفاظ على ارثه وقديمه المخزون الذي يريد الحفاظ عليه.

لكن ما هي منطلقات اعتماد هذا النوع من النقد؟ وما هي أبعاده الفلسفية؟ وفي هذا تجيب على هذا التساؤل، الدكتورة نائلة أبي نادر حتى تضعنا في تصور كامل يختصر علينا الخوض في أبعاد هذا الإطار النقدي مبينة: إن النقد بالمعنى الأنثروبولوجي كما يمارسه أركون في دراسة المجتمعات الإسلامية ينطلق من البحث في نمط العلاقة الكامنة بين القوى المركزية من جهة، وقوى الهوامش أو الأطراف من جهة ثانية فيجد أنهما علاقة ذات طابع جدلي، يلفت الانتباه إلى التضاد بين تشكيلة الدولة، والكتابات المقدسة، والنخب المتعلمة، والثقافة الرسمية المتمثلة بـ " الأرثوذكسية الدينية " ((والمصطلح ذو إشارة مجازية يشير به إلى السلطة الرسمية، وتعليمها الفروض في مواجهة أي محاولة للخروج عن المسار التقليدي من جهة ، وبين المجتمعات القبلية المجزأة التي اعتمدت على التراث الشفهي ، والتي أنتجت ثقافة شعبية اتصفت بالخروج على الأرثوذكسية من جهة أخرى)) ، ليشكل هذا التضاد محوراً مهماً في أبحاث علماء الأنثروبولوجيا، بخاصة ليفي ستروس Strauss Levi - فعبروا عنه مستخدمين المصطلحين الآتين: " الفكر المتوحش، والفكر المدجن "، (نادر، 2008، صفحة 49) كذلك إن النقد بالمعنى الأنثروبولوجي يحث الباحث على عدم اختصار المجتمعات الإسلامية بكلمة إسلام أو "

الشرق الإسلامي"، كما يفعل المستشرق التقليدي، لأن هناك فئات عرقية، ثقافية متنوعة ومختلفة إلى حد بعيد، كالعرب والبربر والأكراد والأتراك والإيرانيين وغيرهم، لذا نجد مفكرنا يتحدث عن عدّة بُنى أنثروبولوجية للمخيل (Imaginaire) الخاص بكل فئة عرقية ثقافية، أي أنه يعمل جاهداً على إبراز قيمة كل تجربة إنسانية داخل الحضارة الإسلامية، من دون أن يختصر الإسلام بالعرب وحدهم، (نادر، 2008، صفحة 50) لقد نتج عن هذه الخطة الشمولية المتداخلة باعتماد المقاربات النقدية الثلاثة (السيمائية اللغوية، والتاريخية السوسيولوجية، والأنثروبولوجية) فسح المجال لهذا العقل المقيّد، داخل السياج الدوغمائي أو السياج العقائدي المغلق، (كيحل، 2008، الصفحات 274-283) للانفتاح أمام أنوار الحداثة كمرتكز من مركّزات النهضة المستقبلية، بعد تفكيك مفهوم السياج الدوغمائي الذي جاء به أركون فماذا يقصد به؟ يقول: (انه ذلك السور المسيح بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي فلا يمكن الخروج منه ما إن تدخله وتندمج فيه، ويصبح العقل فيه خاضعاً للتراث الأرثوذكسي، أو الرسمي المقدس، ويتحكم في هذا التراث ويسيطر عليه أكثر فأكثر كلما مر الزمن وزاد من تقديس هذا التراث ونزع كل صبغة تاريخية عنه، وعندئذ يخضع العقل البشري لجدلية صارمة لا ترمم: أقصد تلك الجدلية التي تفصل بشكل قاطع بين المسموح التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه)، (مُجد أركون ترجمة: هاشم صالح، 2009، صفحة 233) علماً أن هذا بحسب ما يذكر أركون: (إنه مشكل ومهيمن في جميع الأديان التوحيدية، وليس فقط في الإسلام). (مُجد أركون ترجمة: هاشم صالح، 2009، صفحة 233).

خاتمة:

وما نستخلصه من هذه الدراسة مجموعة من النقاط وهي:

1. تمحور النقد الأركوني في الجانب المعرفي واللغوي للعقل للموروث الإسلامي من خلال دراسة الألسنية، كما يركز
2. يهدف النقد الأركوني إلى تحطيم الأسبجة الدوغمائية وتعرية اللامفكر فيه داخل بنية العقل الإسلامي.
3. تنوع المناهج الغربية في نقد العقل الإسلامي حيث استعمل مُجد أركون المنهج الأركيولوجي والجنولوجي والأنثروبولوجي.
4. يعمل مُجد أركون على مقاربات ألسنية ومعرفية معاصرة محاولاً إسقاطها على دراسة العقل الإسلامي.
5. نقد القراءات والكتابات الاستشراقية حول التراث الإسلامي.
6. يهدف النقد الأركوني إلى خلخلة ونقد العقل الأصولي والتصورات التقليدية في فهم التراث الإسلامي.
7. التأسيس لمشروع حدائثي ما يطلق عليه أركون الإسلاميات التطبيقية يوافق العقل الحدائثي والعلمي ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية.
8. مقاربات نقدية أركوني أبستمولوجية وعلمية مغايرة ومناهضة للموروث الإسلامي والأدبيات الكبرى في تاريخ الإسلام المعقدة على نفسها.
9. إخضاع قضايا وأبرز محطات العقل الإسلامي إلى التمحيص والنقد ودراساتها علمياً.

10. تشخيص أزمات العقل الإسلامي ونقد المحطات محاولة أنسنة التراث من أجل الوصول إلى حقائق موضوعية.
11. الانتقال من الرؤية الأحادية والذاتية للموروث إلى الانفتاح والتعددية وهذا ما يصطلح عليه بالعقل والاستطلاعي.
12. القراءة التاريخية وتحليل المفاهيم والتصورات التقليدية المتعلقة بالوحي والقرآن والسنة والصراعات العقلية والسياسية.

قائمة المراجع:

1. مُجّد أركون، ترجمة: هاشم صالح. (2009). نحو نقد العقل الإسلامي. بيروت لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 01.
2. مُجّد أركون، ترجمة: هاشم صالح. (1993). الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ب ط.
3. الإمام مالك رحمه الله عليه.
4. زكريا إبراهيم. (1990). مشكلة البنية. مصر: مكتبة مصر للنشر والتوزيع.
5. سيد قطب. (بدون تاريخ). في ظلال القرآن. القاهرة مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط 1 ج 14.
6. عبد الحميد محسن. (1987). الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده. العراق: دار الانبار للطباعة والنشر، ط 1.
7. عبد الغني بن علي. (2005/2004). النزعة النقدية في فكر مُجّد أركون. تم الاسترداد من رسالة مجاستير جامعة الجزائر 02.
8. عبد المجيد خليقي. (2010). قراءة النص الديني عند مُجّد أركون. بيروت لبنان: منتدى المعارف، ط 1.
9. مُجّد أركون ترجمة: هاشم صالح. (2009). قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ . بيروت لبنان: دار الطليعة، ط 4 .
10. مُجّد أركون، ترجمة: عادل العوّا، . (1985). الفكر العربي. بيروت لبنان: منشورات عويدات ط 03.

11. مُجّد أركون، ترجمة: هاشم صالح . (1987). الفكر الإسلامي: قراءة علمية. بيروت لبنان: مركز الإنماء القومي، ط1 .

12. مُجّد أركون، ترجمة: هاشم صالح. (1987). تاريخية الفكر العربي الإسلامي. بيروت لبنان: مركز الإنماء القومي، ط1 .

13. مُجّد أركون، ترجمة: هاشم صالح . (2001). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. بيروت لبنان: دار الطليعة، ط2 .

14. مُجّد أركون، ترجمة: هاشم صالح. (2001). الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة. بيروت لبنان: دار الساقى، ط2.

15. مُجّد أركون، ترجمة: هاشم صالح. (2001). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. بيروت لبنان: دار الطليعة، ط2 .

16. مُجّد المزوغي. (2007). العقل بين التاريخ والوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات مُجّد أركون. ألمانيا - كولونيا: منشورات الجمل . بغداد ط1.

17. مصطفى كيجل. (2008). الانسنة والتأويل في فكر مُجّد أركون. تأليف رسالة دكتوراه. جامعة قسنطينة.

18. نايلة أبي نادر. (2008). التراث والمنهج بين أركون والجابري. بيروت لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط01.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

أزمة العقل ورهان الحداثة في الفكر العربي المعاصر "طه عبد الرحمان أنموذجا"

The crisis of the mind and the stakes of modernity in contemporary Arab thought,
"Taha Abd al-Rahman as a model"

خن جمال¹*

¹جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر)، khenjamel3@gmail.com

بلخير سميرة²

²جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر)، soumia.belkheir@cu-relizane.dz

ملخص:

شهدت أوروبا الحداثة منذ قرون وإنتهت بتحرير العقل من قبضة الكنيسة أين عاش العالم الغربي فترة ظلام دامس عرف فيها الغرب أحلك أيامه وأسوأها فكانت الحداثة صورة تجلّى من خلالها حلم العالم الغربي في عالم جديد مثالي تكون فيه الغلبة للعقل أين تشكلت معالم جديدة فلسفية وثقافية للإنسان والعالم ولهذا يعتبر سؤال الحداثة من القضايا المركزية التي استحوذت على الفكر المعاصر ، وإذا كان سؤال الحداثة قد تم حصرها داخل المنظومة الغربية إلا أنه قد شغل مساحات واسعة في الخطاب العربي المعاصر حيث كان التحدي الذي شغل العرب والمسلمون ولا يزال منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم هو البحث عن السبل والطريق التي تمكنهم من تجاوز الركب التاريخي ليصبحوا جزءا من العالم الحديث، وهكذا تشكلت الحداثة العربية في سياق حركة تراكمية في فترات زمنية تباينت فيها أصوات الحداثيين في وقت فرضت الحداثة نفسها فرضا واكتسحت جميع المجالات وغدت تحديا يطرح نفسه على عدة أصعدة فكرية ودينية واجتماعية متباينة ولعل من بين المشاريع العربية والإسلامية التي تناولت موضوع الحداثة نجد المفكر والفيلسوف طه عبد الرحمان فماهي الحداثة عنده؟ وماهي أهم المبادئ التي قامت عليها في العالم العربي؟ وما علاقتها بالعقلانية؟

الكلمات الدالة: العقلانية، الحداثة، التراث، التجريد، الفلسفة العربية.

Abstract:

Europe witnessed modernity for centuries and ended with the liberation of the mind from the grip of the church. Where the Western world lived a period of total darkness in which the West knew its darkest and worst days, so modernity was an image through which the dream of the Western world was manifested in an ideal new world in which the mind would prevail where new philosophical and cultural features were formed for man and the world. The question of modernity is considered

one of the central issues that have dominated contemporary thought, and if the question of modernity was exclusively within the Western system, it has occupied large areas in contemporary Arab discourse where the challenge that has occupied Arabs and Muslims and is still from the nineteenth century to today is the search The ways and the way that enables them to transcend the historical track and to become part of the modern world, and thus Arab modernity was formed in the context of a cumulative movement in periods of time in which the voices of modernists

diverged at a time when modernity imposed itself as an imposition and swept all areas and became a challenge that poses itself on several different intellectual, religious and social levels. Among the Arab and Islamic projects that dealt with the topic of modernity, we find the thinker and philosopher Taha Abd al-Rahman, so what is the limit? What are the most important principles upon which they are based in the Arab world? What is its relationship to rationality?

Keywords: rationalism; modernity; heritage; abstraction; Arab philosophy.

(*) المؤلف المرسل: الاسم الكامل، الايميل: khenjamel3@gmail.com

مقدمة:

لقد سعى طه عبد الرحمن في مشروعه الحداثي الإسلامي على رؤية حداثية جديدة بعيدة عن التقليد مبنية على قيم أخلاقية جديدة داعية إلى هبة قوية للعقل العربي، ومنطلقة في كل ذلك أن الانسان كائن أخلاقي "وإذا كانت الحداثة لا تنال إلا عن طريق الإبداع فإنه حدد الشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة وبين الكيفية التي ينتقل بها المسلم من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة". هذه الشروط التي ينبغي أن يستوفيهما التطبيق الإسلامي لروح الحداثة. وهذه المداخلة محاولة لالقاء الضوء على فلسفة طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري العقلاني وفلسفته الحداثية التي تركز على تصور مغاير لمفهوم العقل والعقلانية، وبناء على هذا المبدأ ذهب طه عبد الرحمن إلى نقد التوجه العقلي للحضارة الغربية وما نتج عن ذلك من انكباب المسلمين والعرب بموضوع العقلانية "فقد فاقم الإعتراض على ما في العقلانية من صفات سلبية حين تمسكوا بالعقلانية المجردة وغير الموجهة التي ورثوها عن الغير، ففوت عليهم تمسكهم هذا خصوصية المعرفة بالتراث الإسلامي" هذا الوضع ترتب عنه ضرورة إعادة النظر في مسألة العقلانية عن طريق فهم مبادئها ومناهجها "وتقرر لديه منذ كتابه العمل الديني أن العقل لا يبلغ كمالاته إلا بتوفر دعائمين اثنتين: دعامة التجربة الإيمانية بعيدا عن التنازع، ودعامة الفكر المتحرر المجرد المبدع"، رافضا بذلك العقلانية باتجاهها الأرسطي والديكارتي حيث صنفها على أنها أدنى درجات العقلانية ووضعها في مرتبة التجريد، ومن جراء ذلك سلبت من الحضارة الغربية اليقين ونادى بضرورة عقلانية تستوحي أصولها وتستمددها من الأخلاق الدينية حيث يقول "عقلا طلب عقلانية فوقها تستمد أصولها من أعماق التخلف الديني الذي وحده يروث هذا اليقين المفقود"، هذا الفعل الذي يوصف بكونه عقل واع له تجلّى بحقائق الأمور وليس ماديا مجردا من كل المعاني والقيم، فقد رفض طه عبد الرحمن المفهوم الجوهري للعقل ويقترح مفهوم آخر يرتبط بالفاعلية، إن هذا العقل لا يعدو أن يكون فعلا من الأفعال التي يقوم بها الانسان ولا فرق بينه وبين باقي الملكات الأخرى له ذات حاملة لهذا الفعل وهي القلب، من هنا يكون القلب هو الذي يختص بالفعل العقلي، ويكون العقل هو عبارة عن فعل من الأفعال التي يقوم بها القلب، ولما كان القلب متقلبا، فالعقل عنده انطلاقا من هذا لا يثبت في حال واحدة وإنما في تجدد وتغير مستمر. لذا وجب علينا أن نتساءل في هذه الورقة عن ماهي أهم المبادئ التي قامت عليها الحداثة في العالم العربي؟ وما علاقتها بالعقلانية؟ وفيما يختلف طرح طه عبد الرحمن لأزمة العقلانية ورهان الحداثة على باقي المحاولات الأخرى؟

أولا: مقاربات عن فكر طه عبد الرحمن:

1 المفاهيم الأساسية في المتن الفكري لطله عبد الرحمن:

تعتبر الحداثة من أحد المفاهيم التي تحمل معاني كثيرة ويشتبك مفهومها مع مفاهيم مجاورة مما يجعل الوقوف على تعريف محدد لها أمر بالغ الصعوبة، إذ لا يمكن حصرها في اتجاه محدد، ومذهب معين وهذا ما أدى إلى اختلاف بعض المواقف المفكرين نظراً لتعدد تعريفاتها بحسب مقارباتها الفلسفية "الحداثة مصطلح ثقافي ومفهوم بعيد عن لا محدودية المستقبل عن شموليته، وعن كونه العام مقابل الخاص، أو ما قام منه ومن هنا تحمل الحداثة إمكانية التبشير بالمختلف الذي سيأتي به أفق اللا محدود المستقبلي" (مطاع صفدي، 1990، ص 203)

ومفهوم الحداثة كان مرادفاً لمفهوم التنوير فهي ليست بالجديدة بل إن أعماقها تمتد إلى سويداء الثقافة الغربية، وقد تغذت في رحمها وتبلورت في أحشائها، ولم تكن نتاج انقطاعات أو تفكيكات بنيوية، وإنما هي نتاج سياق مجتمعي وتاريخي دام عدة قرون". (جلول مقورة، 2015، ص 94)

غير أن طه عبد الرحمن المفكر المغربي يرى أن هذا المفهوم تطور في أوروبا وعرف الجمود حين نقل إلى المجال التداولي العربي، ولهذا انتقد الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي حيث يقف موقف تصادم مع المفاهيم التي أشاعها دعاة الحداثة على امتداد الوطن العربي، وقد هاله التحريف والتزييف الذي ناله المفهوم، فمنهم من رآها حقبة تاريخية بدأت في الغرب، ثم انتقلت إلى العالم ومنهم من رآها ظاهرة سياسية وآخر اعتبرها العلم والتقنية غير أن طه يرى "أن هذه التعاريف على اختلاف قوة إحاطتها بمفهوم الحداثة تقع في تمويل هذا المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرفاً لإله القادر، بحيث لا راد لقدره، والحال أن هذا التصور للحداثة تصور غير حداثي لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس"، (طه عبد الرحمن، 2016، ص 24) من هنا فإن طه عبد الرحمن في نقده هذا لم يكن يسعى لهدم مفهوم الحداثة كما هو معلوم ومتداول في الفكر الغربي وإنما التأسيس لحداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي الغربي، وهكذا أصبح مفهوم الحداثة فعل حضاري لا يمكن أن تختص به أمة واحدة بل هي عبارة عن إمكانيات متعددة وليست كما رسخ في الأذهان إمكناً واحداً" (طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 16)

إذن هناك حداثات حسب الأمكنة أو حسب المجالات فممكن الحديث عن حداثات كثيرة ومتنوعة ولهذا نجد طه في تصوره للحداثة فرق بين جانبين اثنين روح الحداثة وواقع الحداثة، والأصل حسب طه أن نبدأ من روح الحداثة لا من تطبيقاتها، فالواقع الحداثي إنما صنعته مجموعة من العوامل السياسية والدينية والثقافية لا يمكن أن تتكرر في مجتمعات أخرى فالحداثة تصبح تعبر عن نهضة الأمة، فالحداثة هذه مجموع المبادئ الصحيحة الناجعة التي تأسست عليها بصورة ما ليست الزامية (بومنجل عبد الملك، 2017، ص 56)

من هنا يقصد طه عبد الرحمن أن واقع الحداثة هو ذلك التطبيق الغربي أما روح الحداثة فهي الجوهر الكامل والطاقة التي بنى بها الغرب حضارته، وبناء على هذا التفريق "جرد الحداثة من التباساتها الغربية الخاصة المتأثر بالسياق الديني والتاريخي والثقافي وأبقى لها جوهرها العقل الإجرائي لتتجسد منهجاً مطلقاً في التفكير والإبداع والبناء الحضاري لا يلزم الأخذ به أن تقلد الصورة التي تجسدت عليها الحداثة الغربية بل يلزم الأخذ به أي بروح الحداثة أن تنجز كل أمة حداثتها"، (بومنجل عبد

الملك المرجع نفسه، ص 57). ولهذا يؤكد طه عبد الرحمن أنه ليس روح الحداثة من صنع المجتمع الغربي كما يعتقد الكثير وإنما هي ثمرة الجهود الإنساني في مختلف أطواره حيث يقول "ليست روح الحداثة ملكا لأمة بعينها، غربية كانت أو شرقية وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة أي لكل أمة نهضت بالفعلين المقومين بكل تحضر وهما الفعل العمراني وهو الجانب المادي من التحضر والفعل التاريخي وهو الجانب المعنوي منه" (طه عبد الرحمن، 2016، المصدر السابق، ص 31)

يؤكد طه عبد الرحمن أن روح الحداثة إنما تحققت في كل حقبات المجتمع الإنساني بمختلف أطواره وهذا لا يستبعد أن تتحقق بوجوه أخرى في مستقبل الإنسانية وآفاقها، وعلى هذا التصور انتقد طه عبد الرحمن العرب الذين يرون أن الحداثة في التقليد، فالحداثة الحقبة تقوم على الوعي بالفصل بين روح الحداثة وواقعها "واللازم من هذا أن الحداثة لا تكون إلا بطريق الإبداع والحداثة لا تكون مع وجود التقليد". (عدي يوسف، 2015 ص 55)

ولا شك أن المفكر العربي إذ عرف روح الحداثة الحقيقية استطاع أن يتحرر من كل عوائق الابداع وأن يبني حضارة، وهذا ما حاول طه تقديمه في مشروعه الفلسفي إذ دعى إلى تقديم فلسفة عربية إسلامية تنهض بروح الحداثة وتتميز بجوانبها الأصيلة وبخصوصيتها القومية والثقافية، إذ كما أنه هناك حادثة غير إسلامية فكذلك ينبغي أن تكون هناك حادثة إسلامية .

2 مشروع العقلانية لدى طه عبد الرحمن:

ترتكز محاولة طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي على تصور مغاير لمفهوم العقل والعقلانية، وبناء على هذا ذهب طه عبد الرحمن إلى نقد التوجه العقلي للحضارة الغربية وما نتج عن ذلك من انكباب المسلمين والعرب بموضوع العقلانية "فقد فاتهم الإعتراض على ما في العقلانية من صفات سلبية حين تمسكوا بالعقلانية المجردة وغير الموجهة التي ورثوها عن الغير، ففوت عليهم تمسكهم هذا خصوصية المعرفة بالتراث الإسلامي" (طه عبد الرحمن، 1994، ص 26) هذا الوضع الذي يتوجب إعادة النظر في مسألة العقلانية عن طريق فهم مبادئها ومناهجها "وتقرر لديه منذ كتابه العمل الديني وتحديد أن العقل لا يبلغ كماله يعتر دعامتين اثنتين: دعامة التجربة الإيمانية بعيدا عن التنازع، ودعامة الفكر المتحرر المجدد المبدع (عباس أرحيلة، المرجع السابق ص 154). رافضا بذلك العقلانية باتجاهها الأرسطي والديكارتي حيث صنفها على أنها أدنى درجات العقلانية حينما أطلق عليها ووصفها في مرتبة التجريد، ومن جراء ذلك سلبت من الحضارة الغربية اليقين ونادى بذلك بضرورة عقلانية تستوحي أصولها وتستمددها من الأخلاق الدينية حيث يقول "عقلا طلب عقلانية فوقها تستمد أصولها من أعماق التخلف الديني الذي وحده يروث هذا اليقين المفقود، (طه عبد الرحمن، 2000، ص 66) هذا الفعل الذي يوصف بكونه عقل واع له تجلّى بحقائق الأمور وليس ماديا مجردا من كل المعاني والقيم، فقد رفض طه عبد الرحمن المفهوم الجوهري للعقل ويقترح على هذا مفهوم آخر يرتبط بالفاعلية، إن هذا العقل لا يعدو أن يكون فعلا من الأفعال التي يقوم بها الإنسان ولا فرق بينه وبين باقي الملكات الأخرى له ذات حاملة لهذا الفعل وهي القلب، من هنا يكون القلب هو الذي يختص بالفعل العقلي، ويكون العقل هو عبارة عن فعل من الأفعال التي يقوم بها القلب، ولما كان القلب متقلب، فالعقل عنده انطلاقا من هذا لا يثبت في حال واحدة وإنما في تجدد وتغير مستمر.

يلح طه عبد الرحمن على أن هناك عقلانيات كثيرة وليست واحدة "إذ أنه يرى أن العقل هو الفعل وليس الذات، وأنه عبارة عن النسق الذي يختاره الفرد، فوفقاً للدكتور طه عبد الرحمن لا يوجد عقل واحد وإنما توجد عقول متعددة، والعقل منظور إليه بالمعنى الإجرائي أي أن العقل يصدر عنه أفعال السمع والبصر والكلام" (ملكايوي سعيدة، 2018، ص 125)

يؤكد طه عبد الرحمن على أن العقلانية درجات ثلاث تتفاوت في درجاتها وتتفاضل في غاياتها ومقاصدها وهي عقلانية تجريدية، عقلانية تسديدية وعقلانية تأييدية وهذه صورة عقلانية تمثل ثمرة العقول الثلاث العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد.

العقل المجرد: وهو "العقل الذي يختص بالنظر والتمييز والتحليل والإستنتاج متجرداً من كل نزعة أخلاقية أو عملية، فهو عقل شبيه بالغريزة البهيمية، مجرد من الإنسانية لتجرده من الأخلاقية". (طه عبد الرحمان، 2000، ص 14)

العقل المسدد: وهو الذي يتوجه إلى طلب المقاصد الحق التي أهدى إليها الدين، الجالبة للنفع والدافعة للضرر توجهها سالكا لطرق قد تكون غير موصولة وغير مفصية إلى تحقيق هذه المقاصد. (نقاري حمو، 2013، ص 96)

العقل المؤيد: وهو "عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مرات الأشغال الشرعي، مؤدي النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل". (طه عبد الرحمان، 1989، ص 121)

ويذهب طه عبد الرحمن إل توضيح هذه التقسيمات للعقل حيث أن الهدف المنوط بها هو بعث المزيد من الفعالية العقلية "فالعقل المجرد أو المقارب هو العقل الناتج عن الاستفادة من العمل الشرعي الإسلامي، أما العقل المسدد أو القرباني فهو العقل الناتج عن الدخول في العمل الشرعي أما العقل المؤيد أو المقرب فهو العقل النازل أو المتدرج في مراتب العمل الإسلامي". (ملكايوي سعيدة، 2018، ص 125)

وعلى هذا الأساس يقسم طه عبد الرحمن عقلانية إلى ثلاث أنواع هي عقلانية مجردة من الأخلاق وهي عقلانية جعلت من الإنسان يساوي نفس الرتبة الحيوانية والعقلانية المسددة بالأخلاق هي للإنسان ويتفرد بها لوحده ويسميتها بالأخلاق العملية ولدينا العقلانية المؤيدة بالأخلاق وهو أرقى مظهر من التعلق لأنه جمع بين النظر والعمل من جهة والتجربة الروحية من ناحية أخرى.

ثانيا: مبادئ الحداثة وشروطها

1 روح الحداثة:

إن روح الحداثة عند طه عبد الرحمن تتحدد بمبادئ ثلاثة جعلها معايير نقدية لتطبيقات الحداثة، وقد جعل لكل مبدأ ركنين اثنين:

مبدأ الرشد: وهو الذي يخرج الحداثي من القصور واختيار التبعية للغير بمختلف صورها إلى الرشد أي "أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد" طه عبد الرحمن، 2016، المصدر السابق، ص 25

ومبدأ الرشد بهذا يعني "رفض وصاية الآخر على تفكيرنا وتوجهنا وذلك باستقلالنا عما يراى بن، وبإبداعنا في معتزك عصرنا بمكوناتنا" (أرحيلة عباس، 2013 ص 151)

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

والقصور هنا يراد به حسب ما جاء في جواب كانط عن ما هي الأنوار "هو عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الغير عليه مع وقوع مسؤولية هذا القصور عليه هو، لا على هذا الغير" (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق ص 25)، وقد تتخذ التبعية أشكالا ثلاثة مختلفة حسب رأي طه عبد الرحمن فيجد أولا.

التبعية الاتباعية: وهي أن يسلم القاصر كل مهامه القيادية لغيره عن طواعية دون التفكير والتحكم فيها، وأن يجعله خليفة له في كل الأمور أي "أن يسلم القاصر قيادة عن طواعية لغيره ليفكر مكانة حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه". (المصدر نفسه ص 25)

التبعية الاستنساخية: وهي عبارة عن نقل وأخذ أفكار ومبادئ الغير وتطبيقها أي تقليد الآخر "أي أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره وينزلها بصورتها الأصلية على وافقه". (المصدر نفسه ص 25)

التبعية الآلية: وهي أن ينبهر القاصر بغيره فيدفع هذا إلى تقليده في مناهجه من غير إعادة بناء لهذا المحتوى أي "أن ينساق القاصر من حيث لا يشعر إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع هذا الغير" (المصدر نفسه ص 25)، ومن هذا القصور يتبين لطه عبد الرحمن أن مبدأ الرشد يتركز على ركنين أساسيين هما: ركن الاستقلال وركن الإبداع.

ركن الاستقلال: وهو أن يشرع الانسان بنفسه ما يجب عليه فعله أو تركه الاستغناء عن كل وصاية "ويصرف كل سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، فتنتقل بذلك حركيته" (المصدر نفسه ص 26) فالاستقلال بهذا المعنى هو "التحرر من كل وصاية حتى يحقق الانسان ذاتيته في النظر والتأمل والتفكير". (عدي يوسف، المرجع السابق ص 49)

ويدعو طه عبد الرحمن من خلال هذا الركن إلى تفادي الاستقلال المقلد وهنا نلمس الاستقلالية الفكرية التي تعبر عن ذاتية الانسان الغربي حيث تجعله "انسان راشد منطلق الحركة قوي الذات" (طه عبد الرحمن، روح الحداثة المصدر السابق، ص 26)

ركن الإبداع: ومعناه على الانسان "أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والاقوال والافعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها، حتى كأنها قيم غير مسبقة" (المصدر نفسه، ص 26)

، غير أن الإبداع لا يعني احداث قطيعة مع الموروث الثقافي قطعيا كلياً، وإنما يكون بالتغاضي عن الجزء الذي انقضى نفعه ويعيد بناء الجزء الصالح، ويقطع الصلة مع الجزء الفاسد فالنظرة الفاحصة للواقع العربي تبين مدى الإنجراف والغرق في عمى التقليد، "بل نجده لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل ما استعمله غيره، ولا يصوغ من النصوص إلا ما وضعه، ولا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً يكون من إنشائه، لا من انشاء غيره" (مُحَمَّد عاطف العراقي، 1978، ص 11) ولهذا يركز طه عبد الرحمن على ركن الإبداع باعتباره شرطاً أساسياً في الحداثة فالإنسان الراشد لا يبنّي يبدع حياته" (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص 26)

1. **مبدأ النقد:** يقتضي هذا المبدأ "الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد" (المصدر نفسه، ص 26)، إذ أن الأصل في الحداثة هو التحول من حال الاعتقاد إلى الانتقال "باعتماد عقلنة الظواهر والإعتراض على كل ما يعرض علينا من أفكار

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

ونقل هذا الذي يعرض من صفة التجانس إلى صفة التباين (أرجيلة عباس، المرجع السابق، ص 151)، ويتحقق هذا المبدأ بركنين أساسيين وهما: ركن التعقيل وركن التحصيل.

ركن التعقيل: ويقضي هذا الركن "اخضاع الظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكيات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية" (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص 27)

أ. ويرى طه عبد الرحمن أنه بفضل هذه المبادئ تستطيع أن تحقق أشكالاً مختلفة من التقدم والتطور وقد كان هذا التعقيل الحداثي في أفضل صوره وأعلاها العلم والتقنية.

"ركن التفصيل أو التفريق": أي "نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التباين، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، وذلك من أجل ضبط آليات كل عنصر منها". (المصدر نفسه ص 27)

وقد تميزت الحداثة بالتفصيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون، كما تم التفريق في ميدان الثقافة بين القيم النظرية والقيم العملية والقيم الرمزية.

2. مبدأ الشمول: ومقتضى هذا المبدأ هو "أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول". (المصدر نفسه ص 28) وهذا الإخراج يتحقق من خلال تجاوز خصوص المجال وحدوده ثم خصوص المجتمع الذي يتميز أفراداه صفات حضارية وثقافية معينة، وبذلك يتأسس الشمول الحداثي على ركنين التوسع. أي نفاذ أفعال الحداثة في كل الأصعدة " في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق كما تؤثر في مجالات القانون والسياسة والاقتصاد وهكذا" (المصدر نفسه ص 29) ذلك أن من مقتضيات الحداثة النقدية عدم التفريق بين مجا وآخر.

الركن الثاني: التعميم: أي انتشار الحداثة خارج دائرة المجتمع الذي تكونت فيه لتعم جميع المجتمعات فهي لا تبقى "حبسية المجتمع الذي نشأت فيه، بل إن منتجاتها التي تكون عالية التقنية وقيمتها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات". (المصدر نفسه ص 29)

وعليه فإن روح الحداثة عند طه عبد الرحمن تتكون من مبادئ ثلاث مبدأ الرشد الذي يرفض الوصاية بوجود الإستقلال والإبداع في الأقوال والأفعال ومبدأ النقد ويقضي بممارسة التعقيل والتفصيل ومبدأ الشمول ويقضي بحصول التوسع والتعميم على كل المجتمعات ويذهب طه أن هناك نتائج مترتبة على مبادئ روح الحداثة منها: تعدد تطبيقات روح الحداثة "ذلك أن روح التي تختص بكونها تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد، ف كذلك روح الحداثة فهذه الروح كما تقدم عبارة عن جملة من المبادئ ومعلوم أن المبدأ لا يستفيد أبداً تطبيقاً واحداً". (المصدر نفسه ص 30)

- التفاوت بين واقع الحداثة وروحها "فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثي". (المصدر نفسه ص 30)
- خصوصية واقع الحداثة الغربية: فواقع الحداثة الغربية إنما هو تطبيقاً واحداً من إمكانيات متعددة.
- أصالة روح الحداثة، فالروح التي تميز الحداثة صنع الإنسان عبر أطوار المختلفة، الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة، فالروح الحداثية ليست ملكاً لأمة معينة.

2 شروط الحداثة في العالم العربي عند طه عبد الرحمن:

لقد سعى طه عبد الرحمن في مشروعه الحدائني الإسلامي على رؤية حدائنية جديدة بعيدة عن التقليد مبنية على قيم أخلاقية جديدة داعية إلى هبة قوية للعقل العربي، ومنطلقة في كل ذلك أن الإنسان كائن أخلاقي "وإذا كانت الحداثة لا تنال إلا عن طريق الإبداع فإنه حدد الشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة وبين الكيفية التي ينتقل بها المسلم من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة". (أرحيلة عباس، المرجع السابق، ص 152). هذه الشروط التي ينبغي أن يستوفيهما التطبيق الإسلامي لروح الحداثة والتي نجدها في:

1. اجتناب آفاق التطبيق الغربي لروح الحداثة:

يرى طه أن التطبيق الغربي قد دخلت عليه آفات مختلفة جعلته تحت سلطة أو قانون فبدلاً من سيادة الإنسان للطبيعة فإذا بها هي التي تسوده وتفعّل به ما لا يريد "فما أريد في الأصل أن يكون سيادة صار عبودية، وما أريد أن يكون استقلالاً غداً تبعية وما أريد أن تكون شأنًا خاصاً، أضحي شأنًا عاماً". (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص 33). حيث أصبح الإنسان الغربي عاجزاً في مختلف القطاعات ولا يستطيع التحكم في نظمها.

- اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً لا تطبيقاً خارجياً: يؤكد طه عبد الرحمن أن الحداثة تنبع من الداخل أي حادثة جوانية مسيطرة لمقتضيات المجتمع وليست واردة له من الخارج مفروضة عليه، وما يطلق عليها البعض بالحداثة البرانية فليست حادثة أبداً في نظر طه عبد الرحمن فهي تعبير عن التطبيق الغربي لروح الحداثة فهو تقليد ضار "فالتطبيق الداخلي يوجد على من يتعاطاه أن يرجع إلى الأصل، مفقود كلياً لديه، وعلى هذا فكل أمة هي بين خيارين اثنين إما أن تضع حداثتها الداخلية أولاً حادثة لها". (المصدر نفسه، ص 34)

اعتبار الحداثة تطبيقاً إبداعياً لا تطبيقاً اتباعياً: يشترط الإبداع في الحداثة لأنه هو المبدأ الأول الأساسي لها فعلى "الحدائني أن يبدع في تحقيق جميع أركانها" فينبغي أن يبدع في تعليقه للأشياء وتفصيله بينها، وأن يبدع في استقلالية عن غيره بل أن يبدع في إبداعه كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات ونعيم مبدعاته على ما عده". (المصدر نفسه، ص 34). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن طه عبد الرحمن رفض التقليد باعتبار أن أركان الحداثة تكمن بالإبداع الذي يحققه الإنسان بعقله، فلا حادثة مع التقليد وبناء على هذا ينقل طه إلى طرح السؤال الذي يحدد الشروط الخاصة لتطبيق الحداثة في المجتمع المسلم فكيف يمكن الانتقال من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة.

الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد:

ويتركب هذا من ركنين الاستقلال والابداع، وقد بين طه عبد الرحمن كيفية الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع، إذ يرى أنه يجب على المسلمين رفض كل المسلمات الخفية للتطبيق الغربي في ركن الاستقلال والتي رآها في ما يلي:

وصايا الأقوى الخارجي عناية بالأضعف: مسلمة غريبة مناقضة لروح الحداثة فوصاية الأقوى تظل وصاية، فما بالك بوصاية الأقوى الخارجي، وكل وصاية بموجب هذه الروح، تحجب عن التفكير كما يحجب عنه عنف السلطة". (المصدر نفسه، ص36)

وصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين: تعد باطلة لأن الوصاية الداخلية لم يمارسها رجال الدين أو الفقهاء في المجتمع المسلم.

الحداثة هي الاستقلال عن الوصاية الداخلية "باطلة هي الأخرى لا وجود لوصاية داخلية يتولاها رجال الدين بطل أن يتم دخولهم في الحداثة. (المصدر نفسه، ص37) ومن هذا يتبين على المسلمين أن يحققوا استقلالهم ويدعوا في هذا الاستقلال المسؤول الذي يقع على عاتق التحديث، أما بالنسبة لكيفية الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع يرى طه عبد الرحمن أن "المثقفين العرب ربطوا الحداثة بالإبداع، وادعوا أنهم رواد الإبداع ورافق ذلك لغط وتهويل، وصدقوا ما دعوهم وكأنهم بحداثتهم يعيشون في فترات من تاريخ أوروبا، وبذلك أفسد طه العلاقة الوهمية بين الحداثة والحداثيين، وهل أعمالهم أشكالا من التقليد". (أرحيلة عباس، المرجع السابق، ص153)، لذا يسعى طه عبد الرحمن إلى الابتعاد على المسلمات التي اعتمد عليها الغرب ولذلك على المسلمين أن يبتعدوا هذه المسلمات وهي حسب ثلاث:

- أبداع الإبداعات ما كان انفصالا.
- أن الإبداع يخترع الحاجة كما أنه يشبعها.
- أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته.

الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدأ النقد:

والذي يتكون من التعقيل والتفصيل، فقد وضع طه كيفية الإرتقاء يتكون من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع وهذا حين دخل المسلمين في ممارسة النقد الواسع لثرائهم وتقاعدهم فوقعوا طريق لنقد المنقولة وقد قدم طه افتراض للخروج من هاتمة الآفات وتشتمل:

العقل بعقل كل شيء - أن الانسان يسود الطبيعة - أن كل شيء يقبل النقد، فالحداثة التي ورثها التطبيق الإسلامي لركن التعقيل "حداثة داخلية مبدعة فهو لا يكتفي بالفعل الأدائي، بل يبرمه في عقل أوسع يحيط هذه الأدائية بكماليه القيم التي ينشأ عليها المسلمون وبجمالية الوجدان الذي يخصهم". (طه عبد الرحمن، روح الحداثة المصدر نفسه، ص 46)

أما بالنسبة لكيفية الانتقال من التفصيل المبدع فيرى طه عبد الرحمن أن الأمة الإسلامية أخذت التفصيل في كل المجالات وعلى كل الأصعدة حتى أصبحوا يفكرون ويبتعدون إلى الانفصال عن تاريخهم وتراثهم ومؤسستهم وهو حال التقصير المقلد، ولذلك لا بد من الوقوف عند المسلمات التي أدت إلى ذلك وهي حسب طه عبد الرحمن، الفصل بين الحداثة والدين فصل المطلق، الفصل بين العقل والدين فصل مطلق، وأخيرا الفصل يفتن بمحو القدسية.

الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

يرتكز على ركنين التوسع والتعميم، حيث يؤكد طه عبد الرحمن أن الحداثة لم تستوعب مجالات الحياة كلها في المجتمعات الإسلامية وذلك بسبب التوسع الحداثي، فحداثة الآلات أسرع من حداثة الأفكار حيث أنها وجدت الدعم القوي أما المجال الأخلاقي فقد نفذت فيه بأقوى مما نفذت في غيره من المجالات مما أدى إلى فساد الحياة الخاصة والعامة وفي هذا يقول "التعقيل هو التحفظ في اصطناع تقنية ممكنة والفنون من الإكثار من هذه الوسائل دفعا لسوء العواقب. (طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق ، المصدر السابق ص 132) لهذا نادى طه بضرورة اتباع المسار الحداثي الصحيح وهو "الابتداء بتحديث الأخلاق يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسسات، فتحديث الآلات" (طه عبد الرحمن، روح الحداثة المصدر نفسه، ص 55) ولهذا يجب الخروج منها بداية من تجنب الآفات التي استند عليها التطبيق الغربي وهي حسب طه:

الحداثة واقع حتمي: لقد رفض طه عبد الرحمن الاعتقاد الغربي القائل بأن الحداثة قدر محتوم وموقف سلمي استسلامي، فالأولى أن يقاوم الانسان السلبيات ويبدع في حداثته ثانية أفضل منها "فكما أن الانسان حرك واقع الحداثة حتى غدى مسلسلا من التطورات يتبع قوانين موضوعية تبدو مستقلة عن ارادته فكذلك بإمكانه بواسطة همته أن يزحزح ولو قليلا هذا المسلسل عن مساره، ويدفع به في مسار يأخذ على التدرج في الانفصال عن الأول، حتى كأنه مسلسل جديد من التطورات الحتمية". (المصدر نفسه، ص 56-57)

الحداثة ثورة القوى الشاملة: يرى بأن الحداثة الغربية لم تورث أهلها إلا القوة الشاملة في مجال المادو وهذا يجعلنا لا نستغرب حين يحدث الاستبداد للمجتمعات الأخرى ومنعها من ممارسة حقها في التحول في زمن الحداثة، هذا ما جعل "سيادة العقل عندهم تنحصر في سيادة النظرة المادية إلى الحياة الإنسانية مزدوجة بسيادة الأخلاق المبنية على المصالح الذاتية..... وهكذا تكون الحداثة قد ورثت أهل الغرب ضعفا روحيا فاحشا على قدر هذه القوة المادية الساحقة". (المصدر نفسه، ص 57)

ماهية الحداثة ماهية اقتصادية: أي واقع الاقتصاد في الحداثة الغربية ليس مجرد فعالية إنسانية مندمجة في الفعاليات الاجتماعية، وإنما استقلت عن التنظيم الاجتماعي بأكمله وأصبح هم التوسع الإقتصادي غير محدود ولهذا ابتعد كثيرا عن الروح التي انبنى عليها الأصل الذي يحقق كرامة الانسان من هنا فإن التطبيق الإسلامي لركن التوسع هو الآخر حداثة مبدعه لكونه قام على حقائق ثلاث وهي أن الانسان أقوى من الحداثة، وجسمانية الانسان الانسان تابعة لروحانياته وأخيرا ماهية الانسان ماهية خلقية، أما بالنسبة لتوضيح كيفية الانتقال من التعميم المقلد إلى التعميم المبدع يرى طه عبد الرحمن أنه يجب درء الآفات التي اعتمد عليها التطبيق الغربي وهي:

الحداثة تثبت الفكر الفردي: يعني أن الحداثة الغربية خرجت من رتبة الانسان إلى رتبة الفرد خروجا باستبدال مكان صفات الكمال إلى صفات الأنانية، فالإنسان رتبة مثالية نحكم عليها من منظور الواجب في حين أن الفرد رتبة اجتماعية نحكم عليها من منظور الواقع". (المصدر نفسه، ص 62)

العلمانية تحفظ لجميع الأديان حرمتها: هذا يدل على أن الحداثة كما عمت جميع المجتمعات وكان لكل مجتمع دين أو أديان فقد بدت حافظة لحرمة الأديان مسوية بينها جميعا لأنها "تعد الأديان جميعا مؤسسات لا عقلانية، ومن هنا جاء قولها

بالتساوي بينها، فيكون حفظها حرمتها هو من باب الاقتصاد والاحتقار، لا من باب الرعاية والاعتبار". (المصدر نفسه، ص 64)

الحداثة قيم كونية: يؤكد التطبيق الغربي بأن كل القيم كونية، وفي حقيقة الأمر هي محلية لا كونية فيها، لذلك يفرق الطريق الإسلامي في التعميم الحداثي في الكونية بنوعين أحدهما لا كونية سياقة ومقتضاها أن الشيء، وإن أبدع في مجتمع ما فقد يعاد إبداعية في مجتمع غيره... وكونية غير سياقية أو قل كونية اطلاقية، ومقتضاها أن الشيء، من أبدع في مجتمع فلا يعاد إبداعه في مجتمع غيره". (المصدر نفسه، ص 66) وما الكونية التي تنبع من تطبيق روح الحداثة إلا كونية سياقية غير اطلاقية.

3. الحداثة والعملة:

إن المتتبع لتاريخ البشرية يجد أن لكل حقبة زمنية اهتماماتها وقضاياها وانشغالاتها، وأفكارها ولعل من أهم المفاهيم الجديدة لهذا القرن مفهوم العملة الذي يفرض نفسه في شتى مناحي الحياة، فالعملة كمفهوم جديد تعني زوال الحدود الجغرافية والمفاهيم القطرية، وتحول العالم إلى قرية كونية صغيرة بفعل حرية الأسواق وتطور الاتصالات، فهي تعني ذوبان الحواجز الجغرافية والاقتصادية والسياسية بين دول العالم.

إن العملة والحداثة كثنائية نلمس لها حضوراً قوياً في خطابنا المعاصر فالعملة فكر يراد له أن يكون عالمياً، كما أن الحداثة دعوة شديدة إلى ركب العملة والانخراط فيه. يرى طه عبد الرحمن أن العملة تمثل ظاهرة حضارية قديمة جديدة ملازمة للإنسان يفرزها انتشار ثقافة وحضارة ما انتشار واسعاً بفعل شروط محددة توجهه حركات التاريخ وليس من مخرجات الحداثة الغربية الراهنة وتتخذ عبر الحقب الزمنية أشكالاً متباينة ومختلفة. ويعرفها طه عبد الرحمن على أنها "السعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية أو أقل مجال علا في أخلاقي واحد" وهذا التعقيل يتحقق عن طريق سيطرت ثلاث "سيطرة الاقتصاد في نقل التنمية وسيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال". (المصدر نفسه، ص 90)

أ. سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدأ التزكية: يعتبر طه عبد الرحمن أن العملة تسعى إلى "إلباس كل أنواع التنمية الاقتصادية الرأسمالية أي إدخالها في سياق المبادلات التجارية الحرة" (المصدر نفسه، ص 78) فقد اعتبر التنمية التي يكلفها نظام العملة معارضة لكل تنمية وبالأخص مبدأ التزكية الذي اعتبره أساس صلاح الإنسان "فالتزكية على خلاف التنمية لا تطلب عموم المنافع وإنما تطلب المصالح منها" (المصدر نفسه، ص 79) ولهذا يرى طه عبد الرحمن أن أهل العملة في علاقتهم الاقتصادية "ينفعون ولا يصلحون وينمون ولا يزكون إذ يشتغلون بتنمية مواردهم ويهملون تنمية أخلاقهم". (المصدر نفسه، ص 80)

ب. سيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدأ العمل: يرى طه أن التقنية قد تداخلت مع العلم وأصبح العلم أداة طيعة في يدها "توجهه بحسب حاجياتها الاستهلاكية التي تحددها السوق العالمية أو بحسب المشاريع التجارية التي تضعها كبريات الشركات المتحكممة في هذه السوق" (المصدر نفسه، ص 81) وما نتج عن هذا التأثير هو تسارع وتيرة الاكتشافات والإختراعات في شتى مجالات المعرفة.

1. سيطرة الشبكة في حقل الإتصال:

يرى طه عبد الرحمن أن وسائل الاتصال وجدت لتحقيق فرض الاجتماع، غير أنه ورغم التطور الهائل بداية من الوسائل الطبيعية وصولاً إلى شبكات الاتصال التي لم تحقق هذا الغرض خاصة في فترة العولمة حيث قضت على التواصل بين الأفراد فأهل العولمة في علاقاتهم الاتصالية يشغلون بتنقل المعلومات ولا يبالون بتجاوب الذوات، فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشه تقديس الكلام الإلهي". (المصدر نفسه، ص 84) ليصل طه عبد الرحمن إلى أن هذه السيطرات الثلاث التي يقوم عليها نظام العولمة إلى أزمة أخلاقية مثلثة وتمثل هذه الأزمة في تغييب المصلحة المادية على المصلحة المعنوية.

إن العولمة انطلاقاً من هذا عولمة رهيبية يتداخل فيها الإقتصاد بالإعلام وتستند إلى أدوات الثقافة والسياسة بشكل يلغي الحدود بين هذه المجالات ويحقق الأهداف التي يسعى إليها مهندسي العولمة الأقوياء فالعولمة من صيغ الأمم المتقدمة القوية لأنها تمتلك الأدوات اللازمة لتوجيه دفة التاريخ الوجهة التي تريدها غير أنها ليست شجاً مرعباً منفلت من قبعته الإنسان انطلاقاً من اعتبارها عرضاً والإنسان هو الأصل القادر على خلق عولمات أخرى، فالإنسان أقوى من العولمة المعاصرة وغير خاضع لها إلا بقدر ما تفتضيه إرادته ومصلحته ومستلزمات واقعه.

خاتمة:

بناءً على ماتم عرضه في هذه الورقة وتحليله من موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، فيمكن القول أن فكر طه عبد الرحمن يمثل مشروعاً حضارياً لتمييزه في نحت المفاهيم والأفكار وإبداع في المناهج حيث عمل على تأسيس حداثة عربية إسلامية أصيلة مبدعة لا مقلدة تنفخ من رحيق وعبق المجال التداولي العربي الإسلامي ، حداثة ترى في الأخلاق أساساً لها ولهذا إعتبر الحداثة مبدءاً من مبادئ الراسخة للحداثة ، فقد كان همه الإنسانية بالدرجة الأولى، أن يخرج الإنسان من كهف الضياع والتيه والغفلة ، ولهذا نقد الحداثة الغربية التي اهتمت بكل شيء إلا إنسانية الإنسان . و دعى إلى هدم واقع الحداثة الغربية وبيان مساوئها وآفاتهما والدعوة إلى محاولة التخلص من عقدة النقص اتجاه الغرب حتى يستقل الناس بأرائهم ويحرروا أفكارهم حيث كشف غطاء الخوف من الإبداع ، كما أسس علماً يرصد الظواهر الفلسفية وينقد كل من تلذذ بالفلسف والتبعية على نسيج غيره ، بالإضافة إلى تقديم نظرية تكاملية في التراث فلم يبدع طه عبد الرحمن إلا في المفاهيم التي تحتاجها الأمة لتنهض من سباتها.

كما يمكن ان نستنتج أنه يمكن الاندماج في العولمة دون الذوبان فيها حسب ما يدعو اليه أستاذنا، وذلك من خلال توظيف قدرات الانسان ومواهبه وامكانياته للتحكم في مسار العولمة وتصحيح أخطائها ودرء مساوئها ولهذا فالإنسان قادر على تغيير واقعه متى أراد ذلك ما دام أنه صانعها والمتحكم فيما تنتجه. كما يذهب طه عبد الرحمن إلى أن العولمة عنصراً من عناصر الحداثة ما دامت ترتبط بالعقل والأخلاق، فالعولمة ما هي إلا عبارة عن الانتشار التسليعي في العالم كله، فهي عولمة تضاد القيم الفطرية للإنسان ولا تحقق للإنسان الهداية والسعادة بقدر ما تضلله والحل حسب طه عبد الرحمن هو تقديم الانسان والاهتمام به، وتغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وأن يكون الدين والايان حاضراً في أخلاقيات العولمة.

قائمة المراجع:

- أرجيلة عباس ، (2013)، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ط1، لبنان، المركز الثقافي العربي.
- العراقي محمد عاطف، (1978)، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط1، القاهرة، دار المعارف.
- بن عدي يوسف ، (2015)، أطروحات الفكر الغربي المعاصر في مناهج تحليل التراث، ط1، المغرب، دار التوحيدي .
- بومنجل عبد الملك ، (2017)، الإبداع في مواجهة الاتباع، ط1، لبنان، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- ملكاوي سعيدة ، (2018)، الحداثة عند طه عبد الرحمن، من النقد المعرفي المزدوج إلى بناء المفهوم، الاردن، عالم الكتب الحديث.
- مقورة جلول ، (2015)، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن وناصيف ناصريين القومية والكونية، ط1، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
- نقاري حمو ، (2013)، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمان، 2013، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- صفدي مطاع ، (1990)، نقل الغفل الغربي للحداثة وما بعد الحداثة، دط ، لبنان، مركز الانتماء القومي .
- عبد الرحمن طه ، (2016)، روح الحداثة، ط4، المغرب ، المركز الثقافي العربي،.
- عبد الرحمن طه ، (1994)، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، لبنان، المركز الثقافي الغربي.
- عبد الرحمن طه ، (2000)، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي لحداثة الغربية، ط1، لبنان، المركز الثقافي الغربي.
- عبد الرحمن طه ، (1989)، العمل الديني وتجديد العقل، ط1، لبنان، المركز الثقافي العربي.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

حضور الإستيمولوجيا في إشكالية التراث والحداثة "الجابري أنموذجا"

Title in English

رواقات سمية¹ *

¹مؤسسة الانتماء كاملة(الدولة)، وإيميل الباحث الأول

الأستاذ المشرف: زيغمي أحمد/ أستاذ محاضر صنف "أ"²

²مؤسسة الانتماء (الدولة)، وإيميل الباحث الثاني

ملخص:

تتضمن هذه الدراسة قراءة الجابري الاستيمولوجية لإشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر وذلك من منطلق نقدي تحليلي يقوم على إعادة فهم وتشكيل التراث العربي من خلال الحفر في بنيته عن طريق استخدام مناهج جديدة ملائمة لخصوصية التراث البنيوية، هذا الفهم الاستيمولوجي للتراث من شأنه أنه يوجهنا للمنهجية الصحيحة للتعامل مع التراث كرافد أول وأساسي للعقل العربي الذي حاول ومازال يحاول تحقيق نخضة عربية موحدة من شأنها أن تبدد الهوة الموجودة بيننا وبين التأخر الحضاري الذي نحن ملزمون بتغييره إلى مشهد حضاري آخر جديد يمثل فيه العقل العربي السلطة الفكرية الأولى في العالم.

الكلمات الدالة: الحداثة، التراث، الإستيمولوجيا، النهضة، العقل العربي.

Abstract:

This study includes Al-Jabri's epistemological reading of the problem of heritage and modernity in contemporary Arab thought, from a critical and analytical standpoint based on re-understanding and shaping the Arab heritage by digging into its structure by using new approaches appropriate to the structural specificity of the heritage. This epistemological understanding of heritage would direct us to the correct methodology for dealing with heritage as the first and basic tributary of the Arab mind that has tried and is still trying to achieve a unified Arab renaissance that would also erase the gap between us and between the civilizational backwardness, which we are obligated to change into a new civilized scene in which it represents The mind is the first intellectual power in the world.

Keywords: modernity, heritage, renaissance, the Arab mind, epistemology.

(*) المؤلف المرسل: رواقات سمية، الإيميل: author@mail.dz

مقدمة:

يعتبر التراث من القضايا والمفاهيم التي أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام الساحة الفكرية العربية المعاصرة منذ أواخر القرن 19 وصولاً إلى القرن 20 إذ لا يزال النقاش حول مسألة التراث والحداثة مطروحاً وبقوة إلى يومنا هذا ويظهر ذلك بشكل واضح وصريح في ميدان العلوم الإنسانية ومجالات المعرفة نظراً لمكانة موضوع التراث العربي الإسلامي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة على حد سواء، كون التراث هو المرآة العاكسة للهوية العربية وإستراتيجية لاستشراف المستقبل من أجل تقليص حجم الفجوة الحضارية الموجودة بين العالم العربي (العالم الثالث) والعالم الغربي المتطور الذي يمثل الريادة في كل المجالات، وبما أن إشكالية الأصالة والمعاصرة أخذت كل هذه الأهمية عند المفكرين العرب إذن وجب علينا أن نسلط الضوء على من ناقشها في طابع إبستمولوجي يستوعب عمق الإشكالية ألا وهو محمد عابد الجابري الذي طرح هذه القضية في قالب إبستمولوجي جديد مناهض للمحاولات السابقة هذا ما جعل هذه الدراسة تعلن حضور الإبستمولوجيا في الفكر العربي انطلاقاً من إعادة النظر في العقل العربي بمناهج ومفاهيم جديدة، إذ ترتبط إشكالية الأصالة والمعاصرة عنده بثنائية التراث والحداثة على اعتبار أنها حالة مستمرة ودائمة من التنافس الفكري والثقافي والإيديولوجي في ساحة الفكر العربي المعاصر، إذ يمكننا القول أن إشكالية التراث والحداثة كانت ولا زالت تطرح الأسئلة إبستمولوجية عميقة تفتح آفاق بحث جديدة.

وما جعل هذه إشكالية تكون بهذا العمق هو ارتباطها الوثيق بالإنسان ما جعل هذا الأخير في حاجة ماسة إلى معرفة حيثيات التراث كونه جزءاً لا يتجزأ منه، وهذه المعرفة لا تتحقق إلا بالاستعانة بالمقاييس الموضوعية التي تمكنه من الوقوف على حقيقة تراثه والتعايش معه.

في حديثنا عن التراث والحداثة كمفهومين متلازمين في الفكر العربي نصطدم بجملة من التساؤلات المحورية والهامة التي تحرك هذه المسألة أولها ما مدى عمق الهوة الفاصلة بين التراث ومضامينه المعرفية والإيديولوجية وبين الفكر العالمي وحضارة العلم والتقنية؟ وكيف يمكننا دراسة التراث بطريقة تواكب الحضارة والحداثة العالمية الراهنة؟ كل هذه التساؤلات سنحاول الوقوف عليها من خلال الطرح الإبستمولوجي الذي قدمه الجابري في طيات دراسته للتراث دراسة نقدية.

يطرح الجابري إشكاليته الإبستمولوجية الموسومة بازدواجية التراث والحداثة تحت إطار الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي من خلال الارتباط الإيديولوجي والحضاري المفروض بين التراث والحداثة على اعتبار أنها محل نقاش عميق وذلك باختلاف زوايا النظر بين المفكرين حول هذين المفهومين وتركيز الجابري التام على إعادة تشكيل العقل العربي من خلال فهم التراث وكيفية التعامل معه، يؤكد الجابري على أن الدعوة إلى تجديد الفكر وتحديث العقل العربي بصفة عامة لا تكون إلا بكسر بنية العقل الآتية من الماضي أي التخلي عن العقل المنحدر إليها من عصر الانحطاط وتجديد العقل العربي لا يكون إلا من خلال إحداث قطيعة إبستمولوجية بين العقل المربوط بشكل تام مع الماضي وبالتالي عد امتداده إلى العصر الحديث والمعاصر.

(الجابري، نحن والتراث "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، 1993، صفحة 20) انطلاقاً من هذا نلاحظ أن الخطوة الأولى التي يرمي جابري التنويه إليها هي محاولة التركيز على التجديد الذي يستلزم إعادة النظر في بنية العقل العربي عن طريق فهم التراث، أي الابتعاد عن النظرة الكلاسيكية والإيديولوجية في التعامل مع التراث، إن فكرة الحداثة تتصل اتصالاً مباشراً وتتمظهر في الهيمنة الغربية على الفكر العالمي التي تشكلت عن طريق جملة من المراحل حتى ظهرت بهذه الصورة الحداثية اليوم، هذا التطور بدوره كان بمثابة سلاح إيديولوجي ضاغط على الفكر العربي وأدخلته في أزمة حضارية وثقافية تستوجب نهضة فكرية بالدرجة الأولى للحاق بالركب الحضاري الغربي والسؤال الذي يطرح نفسه كيف نهض فكرياً وكيف يمكننا الموازنة بين التطور الغربي الحضاري وخصوصية التراث التي تمنعنا من هذا التطور؟

أقر الجابري أنه قبل البدء في محاولة فهم ودراسة التراث يتطلب علينا أولاً ضبط تعريف له إذ يقول الجابري في تعريف للتراث " سأقترح عليكم تعريفاً عاماً للتراث أعتقد أنه يصلح كمدخل جيد لموضوعنا، التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد". (الجابري، 1991، صفحة 47) إن هذا التعريف للتراث بالنسبة للجابري هو تعريف شامل لكل فكر أو سلوك مادي أو معنوي أي يشمل كل أشكال التراث الإنساني، كما أن التراث يرتبط بشكل مباشر بالحاضر وفهم التراث على أنه ينتمي للماضي البعيد فقط هو فهم خاطئ أي أن الماضي القريب المتصل بدوره بالحاضر، بالمقابل من هذا فإن التأمل في هذا التعريف يحلينا إلى القول إلى صعوبة الفصل بين التراث والإنسان إذ لا يمكن لهذا الأخير العيش بمعزل عن تراثه وذاكرته الجماعية وثقافته وحتى فنونه وحضارته وإلا شعر بالاغتراب والنقص والعزلة كما نعلم أن التراث العربي الإسلامي خاصة زاهر بالمنجزات في كل المجالات. إذن حلقة التراث الموجودة في الماضي القريب والبعيد على حد سواء مرتبطة بنا أو بغيرنا متصلة اتصالاً مباشراً بالحاضر والمستقبل، ففهم التراث وإيجاد الطريقة والمنهجية الصحيحة لدراسته هي التي تمكنا من الحضور في مقدمة الساحة الحضارية المعاصرة.

يدخل الجابري إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة من باب التراث على أنه هو الوحيد القادر على فهم التضارب الفكري والثقافي والإيديولوجي الموجود بين العالم العربي والغربي فيحاول الجابري هنا دراسة التراث دراسة نقدية تحليلية من منطلق عصري عالمي وليس من منطلق عربي ذاتي لأن أهم نقطة في فهم التراث هي الوعي بالعالمية وأن الحضارة العربية هي واقع يجب تقبله والتعامل معه على أساس معاصرته لا بالرجوع إلى التراث والتمسك إلى حد الالتصاق به. (الجابري، 1990، صفحة 34) من هذا الطرح للجابري نستشف أن دراسة التراث بطريقة عصرية ملائمة للجو الحضاري المعاصر تضعنا أمام نموذج غربي مسيطر وبين موروث حضاري إيديولوجي عربي ذاتي لا نستطيع الانسلاخ عنه، وتبعاً لهذا الاختلاف وجب علينا محاولة التعامل مع التراث على أنه ليس بصورة كاملة بل قابل للمراجعة والتحليل والنقد، هذا الأخير كان كبديل للمناهج القديمة التي كانت تفرض إخضاع التراث للنقد على أساس أنه يتمتع بطابع قدوسي لا يجب المساس به إذ نجد الجابري برؤيته هذه تجاوز هذه الدغمائية الكلاسيكية بدعوته لممارسة النقد على التراث والتعامل معه كأبي موضوع قابل للدراسة والتجديد.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

إن الخصوصية في إشكالية الأصالة والمعاصرة تكمن في تعلق العقل العربي بفكرة مفادها أن التراث لا بد أن يبقى قائما في ثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم راسخا في نفوسهم وآرائهم أي الذاتية المطلقة للتراث، فهيمنة التراث جعلته يقدس هذا الكيان في كل شيء منغمسا في الوعي ولا اللاوعي بصورة لا يمكن مقارنتها بأي حال من الأحوال مع ما يحصل في العالم، وهذه الخصوصية بدورها هي التي جعلت التراث يدرس بطريقة إيديولوجية ذاتية كلاسيكية كما أن الفهم الخاطئ للتراث هو ما جعل العقل العربي غير قادر على مواكبة الركب الحضاري الراهن لأن فهم التراث كان مرتبطا بطرد الاستعمار الغربي وأفكاره عن طريق توظيف التراث والتمسك به على أنه سلاح إيديولوجي مقاوم للتوسع الاستعماري والهيمنة الغربية على العالم ماديا وروحيا. (الجابري، 1990، صفحة 35) إن حضور التراث كمفهوم أول للنهضة العربية في ساحة الفكر العربي المعاصر يحكمه التناقض الموجود بين المكونات الذاتية للتراث من إيديولوجيات تغوص في أعماق تركيبة الشخصية العربية، ومكونات موضوعية حضارية مفروضة عليه بصيغة عالمية يجب الانسحاق معها في العالمية لأن العقل العربي لا يملك خيارا آخر من منطلق أننا نعيش في اللحظة الحضارية المعاصرة التي لا يمكننا تجاهلها وإذا قرنا ذلك والتزمنا بالفهم التراثي للتراث فنحن بذلك نريد أن نعيش بمعزل عن المعاصرة راجعين إلى الماضي منحلين فيه وهذا غير مقبول منطقيا، وبهذا يكون الجابري زعزع الرؤية الكلاسيكية التي ترى أن التمسك بالتراث هو أحد الطرق الهادفة لطرد الاستعمار والحفاظ على التراث والهوية ليفتح مجال جديد هو أن مواجهة المستعمر تكون بالفتح على تراث جديد نواكب به تحديات العصر.

إن قضية العقل العربي هي قضية ذات أهمية كبيرة وعليها تتوقف مواجهتنا لكل القضايا الحضارية الكبرى، فالعقل البشري هو الذي يقرر مصيره لأنه واعي ومدرك لحقيقة المعطيات العقلية المكون منها، إذ لا يوجد مصير بدون عقل عربي ولا توجد حياة حديثة بدون تحديث للعقل العربي. (الجابري، 1994، صفحة 45) يتضح أن المهمة ملقاة على عاتق العقل العربي لما يتمتع به من مزايا تمكنه من تحديد مصيره بنفسه والتطلع لبناء حضارة جديدة قائمة على التجديد والنقد الداخلي للعقل وهذا ما جعل الجابري يعطي الأولوية لمكانة العقل في كل كتاباته.

إن الدارسين في مجال الإبستمولوجي للتراث سواء كانوا مستشرقين أو عرب كانت دراساتهم تتسم بهيمنة الخيال والإكثار من الخرافات والارتباط المباشر بالعظمة العربية القديمة هذا ما أدى إلى غياب روح النقد والمنهجية في دراسة الإشكالية الكبرى وهذا ما أفرز نتائج لا تتماشى مع الأهداف المنشودة. (زيتوني، 2001، صفحة 25) إن الوضع العربي الراهن لا بد لهما تصحيح المسار المنهجي وعدم الاكتفاء بالدراسة التاريخية الوصفية، إذ إن القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر هي محاولته طريقة ملائمة للتعامل مع تراثه وليس الاختيار بين المنهج ومنهج آخر من المناهج الجاهزة بل فحص العملية الذهنية التي بها نحل ونفهم شكل التراث والطريقة الصحيحة التي نكون بها قد وضعنا التراث في مساره الذي يجب أن يكون عليه وهي نقد العقل وليس الاكتفاء باستخدامه المعتاد.

يشكل التراث المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العقلية العربية أي أنه يمثل هويتنا الثقافية والحضارية، لكن بالرغم من هذا كله علينا أن نعترف أننا لم نتمكن بعد من ترتيب العلاقة بين أجزاء هذا التراث وبين التراث وذاتنا العربية، هذه الأخيرة هي التي أنتجت لنا الفجوة الموجودة بين الحضارة الغربية والواقع اللامفهوم الذي نعيشه في ظل تقدم فكري غربي

ووقفنا كمتفرجين. (الجابري، 1994، صفحة 49) بما أن التراث هو الرافد الأول للعقلية العربية هذا دفع الجابري إلى الإشارة لوجود قطيعة إبستمولوجية بمعنى عام لكنه لم يصرح بها، وذلك بالتخلي عن الفهم التراثي للتراث أي اندماج التراث في الذات العربية إلى درجة أنها لا تستطيع معاصرة الحضارة الراهنة وبهذا لا يدعونا إلى التخلي عن التراث العربي بقدر ما يحاول التأكيد على ضرورة حفر التراث قصد احتوائه وفهمه فهما معاصرا، وذلك لتصحيح مسار العقل العربي والنهضة بالفكر العربي والعالم العربي على حد سواء ليكون الشرط الأساسي للحداثة هو ممارسة العقلانية في قراءتنا للتراث لأنها السبيل الوحيد لصنع عقل عربي وحداثة عربية خاصة لا مستوردة مفروضة علينا، إذن القطيعة الإبستمولوجية التي ملح لها الجابري ليست قطيعة مع التراث بل قطيعة مع المناهج الكلاسيكية في التعامل مع التراث هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبين الطريق الصحيح للحداثة من خلال النقد التراثي للعقل العربي بهدف الارتقاء بالفكر العربي ككل.

يرجع الجابري قراءة التراث بصيغة الحداثة إلى منهج التحليل أي تحليل بنية التراث وكشف الغطاء عن العلاقات القائمة داخله بهدف إعادة فهمه وهذا التحليل يمكن لا يمكن له أن يكون دون تفكيك بنية التراث وزعزعة القدسية والسيطرة الفكرية له عن العقل العربي، فيحول بذلك الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي بهذا المنهج الإبستمولوجي الذي يعتمد على استلهم الطريقة التي اتبعها ما بعد الحداثيون في أوروبا، فإذا أردنا إعادة تشكيل وكتابة التراث بصورة عقلانية جديدة وبصبغة نقدية فما علينا إلا الاستفادة من المناهج العلمية المعاصرة وهذه الاستفادة لا تكون على نحو أيديولوجي كما كان شائعا قديما، فإذا كانت على هذه الشاكلة فنحن بصدد تشكيل تراث عقيم بعيد كل البعد عن النهضة العربية بل نكون قد أسسنا لعوائق إبستمولوجية لا لتراث نخصوي عقلي معاصر. (زيتوني، 2001، صفحة 67) لمحاولة فهم المنهج الجديد الذي نادى به الجابري المطبق على التراث يمكن أن نسقط نظريته الإبستمولوجية للوضع الحضاري العربي والعوائق المناعية من تطوه على العوائق المعرفية التي أكدها غاستون باشلار فنجد بذلك تشابه نسبي بينهما، فإذا كان باشلار ربط مهمة الإبستمولوجيا بتحليل المعرفة عن طريق محاولة الكشف عن العوائق الإبستمولوجية التي عرقلت تقدم العقل العلمي، بالمقابل من هذا نجد حضور فكرة العوائق الإبستمولوجية في الطرح الذي قدمه الجابري والذي استشفه من التراث العربي القديم لأن مشكلة التراث تكمن في أزمة الثقافة العربية التي أنتجها بعض المفكرين القدامى الذين عملوا على تعميق جذورها في العقل العربي عن طريق غياب عملية البناء والتحليل والاكتفاء بالمنهج الوصفي التحليلي، إن القراءة الإبستمولوجية التجديدية في الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن تتم إلا من داخل التراث أي العربي الإسلامي، لكن هذا الأخير لا تمسه القطيعة الإبستمولوجية التي تحدث عنها الجابري فيما سبق لأن التراث العربي الإسلامي جزء لا يتجزأ من العقل العربي المعاصر وإن النقد يكون على مستوى الفعل النقدي وذلك بهدف إبداع إشكاليات ومفاهيم ورؤى جديدة، فالقطيعة تكون سطحية أي في الاستعمال المنطقي للعقل.

إذن نفهم مما سبق أن الجابري حاول الفصل بين التراث العربي والتراث الإسلامي أي أن هذا الأخير يحمل في طياته الدين وإذا أحدثنا قطيعة إبستمولوجية حقيقية على مفاهيم الدين لا يمكننا التجديد وهذا التجدي لم يصلح بأي حال من

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الأحوال لأن التراث العربي الإسلامي يملك خصوصية مشكلة في أصلها للعقل العربي، فالحداثة وفهم التراث تكون عن طريق إعادة تجديد توجه المناهج التي ندرس بها التراث.

اقترح الجابري أن الحل لإشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي يكمن في توظيف المنهج الذي اعتمد عليه ابن رشد في إشكالياته الفلسفية أي الفصل المنهجي بين مباحث الدين والفلسفة وتوظيف كل منهما في هدف إبستمولوجي مشترك وذلك بمعنى أنه لا يوجد تعارض بين الفلسفة والدين أساساً كما يمكننا إتباع ابن رشد لتبنيه للاختلاف في وجهات النظر التي تربط العقل بالدين لتبرير فهم التراث الإسلامي عن طريق الدين. (زيتوني، 2001، صفحة 69) وهنا حاول الجابري تقديم حل جذري لإشكالية التراث والحداثة عن طريق العودة إلى الطرح الرشدي وذلك لإبراز التضارب الفكري الموجود على الساحة العربية المتمثل في أن النهضة تكون عن طريق الفصل التام للتراث عن الدين الإسلامي أو العكس، يؤكد الجابري أن الحل لمشكلة التجديد والتعامل مع التراث لا يكون بهذه الطريقة بل يكون بطريقة متعالية أي بالنظر إلى الهدف الأسمى وهو تشكيل حضارة عربية جديدة قوية صلبة متصلة بتراثها واضح المعالم. هذا يدفعنا إلى القول أن

الحل لهذه الإشكالية هو عدم الوقوف عند الجزئيات التي تشكل بؤرة اختلاف في وجهات النظر والالتفات الجدي للهدف الكلي المتمثل في إعادة تشكيل العقل العربي الإسلامي.

وختاماً نخلص إلى القول أن الجابري حاول نقد العقل العربي في آلياته واستخداماته الداخلية وذلك بدراسة التراث دراسة إبستمية تقوم على التخلي على الفهم التراثي للتراث بمعنى الابتعاد عن الذاتية العربية والأحكام الأيديولوجية التي لطالما حكمت العقل العربي ومنعته من التحرر الفكري والوصول إلى نهضة عربية شاملة في كل المجالات.

بالإضافة إلى هذا يرى الجابري أن نقد العقل العربي هو الشرط الأساسي للنهضة ومادام هذا المطلب أي نقد العقل بصفة صريحة لم يعمل به بعد لن تكون هناك نهضة عربية ولن يفهم التراث العربي بطريقة تمكننا من مجارات الفكر العالمي ومعاصرته. وفي سياق آخر يؤكد الجابري أن محاولة فهم التراث لا تكون إلا من خلال الوعي بالوضع العربي الراهن وتصحيح مسار العقل من خلال تكاثف الدراسات الأيستمولوجية والتحليلية لأهم الإشكاليات الموجودة في الساحة العربية والتعامل معها بطريقة منهجية بعيدة كل البعد عن التاريخ والأيديولوجيات.

كما ركز على فكرة القطعية الأيستمولوجية على اعتبار أنها أحد عناصر تشكيل التراث وإذا حاولنا فهمها وشرحها نجد أنها عبارة عن التخلي الكامل والقطعي عن التعامل مع التراث بطريقة ذاتية قصد تنوير العقل العربي وتجديده.

لا يفوتنا الذكر أن القراءة الصحيحة للتراث تكون عن طريق منهج تحليلي نقدي يقوم على تفكيك بنية التراث ومن ثم إزالة سلطة العقل العربي حيث يصبح هذا الأخير قابل للنقد بممارس السلطة التي كانت تمارس عليه وهذا بدوره ما يحقق نهضة فكرية وعلمية للعالم العربي ويشر ببداية حضارة عربية جديدة.

لا يسعنا الإنكار أن الجابري حاول الفصل بين التراث العربي والتراث الإسلامي هذه الفكرة مقبولة في صورتها الاصطلاحية وغير مقبولة إبستمولوجياً، لأن محاولة الفصل أخذت جهد ووقت العديد من المفكرين القدامى لم تأتي بالجديد ولم تستطع بدورها إيجاد حل ناجح وقطعي لإشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بل زادت من حدة أزمة

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

النهضة، فالجدير بالذكر هنا أن ننظر للهدف الثاني وهو التجديد والتطور الحضاري لأن محاولة الفصل بين التراث العربي والتراث العربي الإسلامي لن تكون الحل الأنسب والحقيقي لهذه الأزمة، بل الحل الحقيقي هنا هو محاولة الوصول إلى مساعي وأهداف دراسة التراث العربي إستيمولوجيا بشكل عام وفهم بنيته واستطاعة التعامل معه بطريقة نقدية جديدة.

قائمة المراجع:

- الجابري، م. (1990). إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ط 01. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، م. (1991). التراث والحداثة "دراسات ومناقشات". ط 01. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، م. (1993). نحن والتراث "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي". ط 03. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.
- الجابري، م. (1994). الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية. ط 01. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- زيتوني، و. (2001). إستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والغربي المعاصر. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع و العقل العربي بين الموروث و الحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

التحديث وإشكالية الحداثة في المجتمع الجزائري

دراسة سوسيو- ثقافية

**Modernization and the problem of
modernity in Algerian society
- socio-cultural study -**

الباحث الأول: سالم عيسى الرتبة العلمية: طالب دكتوراه

مؤسسة الانتماء: جامعة غرداية

البريد الالكتروني: aissa.salem@univ-ghardaia.dz

الباحث الثاني: دليلة مهيري الرتبة العلمية: أستاذ محاضر أ

مؤسسة الانتماء: جامعة غرداية

البريد الالكتروني: mehiri.dalila@univ-ghardaia.dz

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على مشكلة الحداثة وتحويل المجتمع الجزائري من مجتمع متأخر إلى مجتمع عصري أكثر تطوراً في محاولة منا للتعرف على الحداثة وما تنتجه من قيم جديدة والحداثة وأثرها في تكوين هوية جديدة، ولقد خلصت الدراسة إلى النتائج التالية:

- إن الحداثة التي كان يراد منها تغيير وتطوير المجتمع لم تنجح في الجزائر وقوبلت بالرفض ولم تنتج قيم جديدة،
 - لم تسهم الحداثة في تكوين هوية جديدة للرجل الجديد المراد إنتاجه،
 - إن عملية التحديث التي مست الإنتاج الاقتصادي لم تستطع إعادة الإنتاج الاجتماعي.
- الكلمات الدالة:** الحداثة، المصنع، الهوية، القيم.

Abstract:

This study aims to identify the problem of modernity and transform the Algerian society from a late society to a more advanced modern society in an attempt to identify modernity and the new values it produces, and modernity and its impact on the formation of a new identity.

- Modernity, which was intended to change and develop society, did not succeed in Algeria and was rejected and did not produce new values.
- Modernity did not contribute to the formation of a new identity for the new man to be produced.
- The process of modernization that affected economic production was unable to reproduce social production.

Keywords: modernity, factory, identity, values.

مقدمة:

إن الحديث عن إشكالية الحداثة في المجتمع الجزائري كان ولا زال محور اهتمام مجموعة من الباحثين والمفكرين الجزائريين مثل علي الكنز وسعيد شيخي و احمد هني الذين كونوا فرقة بحث في هذا الجانب بالإضافة إلى مُحمّد متبول وجمال غريد وجيلالي اليابس وبشير مُحمّد الذين حاولوا دراسة هذه الظاهرة ميدانياً بغية التعرف على أبعادها وانعكاساتها السوسيو- ثقافية على المجتمع الجزائري، للتعرف على مشكلة الحداثة وتحويل المجتمع الجزائري من مجتمع متأخر إلى مجتمع عصري أكثر تطوراً عن طريق الوعي الذي يتكون في المؤسسة الجزائرية وما نتج عنه من أزمة في القيم والهوية المتمثلة في الازدواجية أو الثنائية الثقافية عن طريق التناقض الموجود بين ما هو حديث وما هو واقع معاش ، أي بين ما يحمله العامل من قيم ومعتقدات وتماثلات وما يجب أن يبيته في مجتمعه على اعتبار أن العامل هو الوسيط بين المصنع وأسرته وحيه ثم إلى قريته ومن ثم إلى مجتمعه. لقد حاولت الدولة الجزائرية تحديث المجتمع من خلال إنتاج رجل جديد بالاعتماد على العمل الذي هو نشاط حيوي ورئيسي، والذي كان مصدره المصنع على اعتبار أن المصنع يمكن أن يسهم في الحداثة على أساس نقل التكنولوجيا والعقلنة والأساليب الحديثة للعمل وهذا ما اعتمدته الدولة الجزائرية من خلال مركب مصنع الحجار للحديد والصلب بمدينة عنابة كنموذجاً. ومن هنا يمكن طرح الإشكالية التالية: هل التحديث الذي مس الإنتاج الاقتصادي استطاع إعادة الإنتاج الاجتماعي؟ ومن هذا الإشكال يمكن طرح التساؤلات الفرعية التالية:

-هل الحداثة أنتجت قيم جديدة؟

-هل ساهمة الحداثة في تكوين هوية جديدة؟

وكان هدف هذه الدراسة هو محاولة منا للتعرف على مشكلة الحداثة وما أنتجته من قيم جديدة وأثرها في تكوين هوية جديدة ، من خلال نجاح أو فشل المشروع للمؤسسة الوطنية للحديد والصلب الذي كان مخطط له من قبل المسيرين والمتمثل في تحديث المجتمع. ولقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي قصد وصف الظاهرة وتحليلها سوسيوولوجياً من خلال خطة العمل التي ارتأيناها لدراستنا والمتمثلة فيمايلي:

العنوان الرئيسي الأول: التصنيع والحداثة،

العنوان الرئيسي الثاني: الحداثة والقيم،

العنوان الرئيسي الثالث: الحداثة والهوية،

أولاً: التصنيع والحداثة

1- مفهوم الحداثة:

إذا نظرنا إلى الحداثة من منطلق التطورات الاقتصادية نجدها ترتبط بشكل مباشر مع مفهوم المجتمع الصناعي، في حين يعبر مفهوم المجتمعات الزراعية عن المجتمعات ما قبل الحداثة وإذا كان يصعب الاتفاق حول مفهوم موحد للحداثة فمما لا شك فيه إن الحداثة تعبر عن الرشادة والعقلانية والعلم والتطور، كما يمكن للمفهوم أن يوحى إلى معاني أخرى مثل الحرية والسلطة والعدالة وتطلعات وآمال الأجيال الأخرى هذا من النضرة الاجتماعية والسلوكية، فمن النضرة الاقتصادية والإنتاجية يعيش المجتمع الصناعي التغيير المستمر والمتتابع الناتج عن تغير الأذواق والحاجات والرغبات للأفراد والمجتمعات مما يحفز على الإبداع والخروج عن المألوف. (البلاوي، 2005، الصفحات 107-108)

يعرف محمد المصباحي الحداثة بأنها نضرة قبل كل شيء إلى الجودة والجديد والشعور بها من الجانب الديناميكي المتحرك، ومن هنا تظهر علاقتها الوطيدة بالزمن فهي شعور الإنسان بالحضور والعاصرة. (المصباحي، 2013، صفحة 356)

2- دراسة سعيد شيخي حول التصنيع والحداثة في الجزائر

يجمع كل من المفكرين علي الكنز وجمال غريد من خلال دراستهما للعلاقات الاجتماعية داخل المؤسسة والمتمثلة في المصنع، بأن هناك تباين في الأهداف وتعارض بين ما يراد للعامل أن يقوم به وبين ما يطمح له من خلال تصورات وتطلعاته الذاتية لقيامه بعمله داخل المصنع، وهذا الاختلاف ناتج عن وجود عقلنات جديدة تسير من خارج المصنع. ويرجع كل من سعيد شيخي وعلي الكنز هذا التنازع والاختلاف إلى سببين أساسيين وهما:

1- أن المجتمع الجزائري مجتمعاً منتج للفوارق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الأصل، وما انتجته خطابات إدارة الشركة الوطنية للحديد والصلب (sns) من تباين وفوارق عن التقسيم الاجتماعي والثقافي للعمل،

2- نشوء تناقضات بنيوية ناتجة عن وجود عقلنات متباينة للجهة الخارجية، وظهور فئة المؤهلون حسب سعيد شيخي هذه الفئة فاقدة للسلطة والتأثير، حيث وصفها "بأنهم الدين يملكون ويفقدون كل شيء، وهم الذين يقرون ولا ينفذون شيئاً" (بشير، 2018، صفحة 50).

بنية المجتمع و الموروث الحضاري

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن فئة المؤهلون هي الفئة الوسيطة بين الإطارات وفئة العمال، حيث أن هذه الفئة تحاول أن تبرهن على الصعوبات التي تعاني منها الشركة الوطنية للحديد والصلب **sns** والمرتبطة بالحيط وتحقيق دورها الرسمي المتمثل في المحافظة على سيرورة التنظيم وتحسينه قصد تحقيق الأهداف المتعلقة بالفئة الخارجية. وتعتبر نظرة العمال لهذه الفئة الخارجية مخالفة لنظرة المؤهلين من منطلق مغاير متمثلة في الهيمنة الاجتماعية أي ما هو غير وظيفي وغير منسجم مع التنظيم يصبح في نضر العمال وظيفي وعقلاني بالنسبة للتنظيم الاجتماعي، وهذا ما شكل تناقض بين العمال والمسيرين داخل المصنع على أساس أن فئة العمال تبحث عن مصالحها الذاتية وتحقيق أهدافها الخاصة، وأن العمال يشعرون بعدم الرضا وأن العمل داخل المصنع لا يفي و يحقق لهم مطالبهم وحاجاتهم الاجتماعية، ومن هذا المنطلق يرفض المؤهلون ذلك الضغط في التنظيم الذي لا يسمح لهم بفرض سلطتهم على العمال على أساس أن الإطارات لا تقوم بواجبها المنوط بها في المصنع والمتمثل في تحقيق السعادة عن طريق العمل فهم بذلك يعتبرون مقصرين في أداء واجبهم في المصنع.

من هنا نشأ تناقض بين فاعلين من خلال المعنى الذي يعطيه المؤهلون في علاقتهم مع الإطارات والعمال، هذا ما نتج عنه تباين وتناقض بين عقلانيتين وبين هوية **سوسيو- ثقافية** لأن المؤهلون لا يستطيعون دمج الإطارات أو إهانتهم على حسب اعتقادهم هم ليسوا عرضة لعدم التقدير والاحترام وهذا ما يقره العمال كذلك، ومن هنا أصبحت فئة المؤهلين غير قادرين على إقناع العمال بزيادة وتحسين الانتاج عن طريق زيادة الأداء وتفعيل الأدوار، وهذا راجع لإيمانهم بأن الجهد المقدم والمبدول في العمل هو لفائدة غيرهم الإطارات . من هنا تظهر أن الصفة الأساسية لهذه الطبقة العاملة الجديدة هي عدم الاقتناع بدورها داخل المؤسسة ورفض الانتماء لهذا الحقل الصناعي، الشيء الذي تسبب في عرقلة العمل نتيجة لظروف العمل الغير لائقة مما نتج عنها ظواهر اتسمت بالتعب وإهدار القدرات واللاعقلانية في التنظيم ورفض العمال لكل أشكال السلطة والقيادة وعدم تطبيقهم للأوامر والقرارات الصادرة عن الإدارة، ونتيجة لذلك تكون اعتقاد لدى العمال بأن العمل داخل المصنع ناتج عن خطابات خارج المصنع لأنها الشيء الذي نتج عنه إهمالهم للدور المنوط بهم في المصنع والمتمثل في تحسين الأداء وزيادة الانتاج واستعمال العقلنة، وهذا ما جعل هذه الأخيرة بأن تنظر للعمال وتصرفاتهم بأنها تصرفات قديمة أو ما قبل الحداثة أو لا صناعية وهذا ناتج عن قلة الوعي وأن هذه الفئة لم تكتسب بعد وعياً فهي لا تلقي ببال إلى الانضباط وهذا ما شكل ما يسمى بالأنثروبولوجيا الضمنية حسب سعيد شبيخي.

يرى المفكر شيخي أن هذه السلوكيات التي يسلکہا العمال والتي تعتبر سلبية هم يسلکہونها لأنهم متأخرين ، فهم لم يكتسبوا بعد السلوك الصناعي الذي يؤهلهم لتقبل اندماجهم في المصنع وما يحتويه من عقلنة وقيم وانضباط ، غير أن التفسير الموضوعي لعدم اندماج العمال في المصنع وتقبلهم للعمل هو ليس لعدم تمتعهم بالوعي المهني، وإنما لرفضهم لظروف العمل السائدة في المؤسسة آنذلك ، فهم يعتبرون أنفسهم مرتبطين بالمؤسسة من غير مسؤولية وكان العامل أصبح في حالة اغتراب وهذا ناتج عن التناقض الذي حصل له بين ما هو موجود داخل المؤسسة من تنظيم بيروقراطي وعقلنة وانضباط وادارة علمية متمثلة في التيلورية وبين ما هو موجود خارج المؤسسة(المصنع) ونعني هنا المجتمع من قيم ومعتقدات وموروث ثقافي، هذا ما جعلهم ينعنون بأصحاب العقلية الزراعية.

لقد انطلق خطاب المسيرين من ثلاث نقاط أساسية لتحقيق الحداثة وهي(بشير، 2018، صفحة 54):

- 1- اعتبار العمل بان له قيمة أساسية في حياة الأفراد والمجتمعات، فهو بذلك يستعمل كأداة ووسيلة يهدف من خلالها إلى تحقيق النمو الاقتصادي والاجتماعي،
- 2- احتواء المشروع والالتفاف حوله قصد تحقيق غاياته،
- 3- الكل يتضامن داخل المؤسسة.

وفي هذا الصدد يبقى العمال رافضين لكل أشكال خطاب الإطارات لان ما يراد من المشروع لا يتوافق مع تمثلات العمال للمؤسسة ولعلاقاتهم الاجتماعية داخل المصنع بصفة خاصة والمجتمع بصفة عامة، ومن هذا المنطلق يطرح سعيد شيخي التساؤل التالي:

من هي الفئة الأكثر تحقيق لمشروع SNS ، هل هي فئة الاطارات ام فئة المؤهلين وبالتالي من هم المسؤولون عن نجاح المشروع؟

يعتقد سعيد شيخي أن فرضية الإجابة عن هذا التساؤل لم يتم تحقيقها وسيبقى المجال خصب للدراسة والبحث والإثراء.

ثانياً: الحداثة والقيم

1- مفهوم القيم:

هي عبارة عن أشياء يحرص الفرد على اكتسابها والمحافظة عليها ،وهي من الأسباب التي تحقق له السعادة والبشارة في الحياة ، كما ينضر للقيم بأنها جامعة لنواحي الحب والكره والتفضيل وعدمه ووجهات النظر والتحيزات ، كما أنها كذلك تجمع بين النزاعات الداخلية والحكم الرشيد وغير الرشيد فهي بذلك ترسم للفرد صورة العالم من حوله. (سعيد يس و علي مُجّد، 1998، الصفحات 130-131)

ومفهوم القيمة في علم الاجتماع من خلال السوسيولوجين، بأنها عملية انتقاء مشروط بالحيط والظروف المجتمعية المتوفرة أو المتاحة ،فالقيم هي مستوى أو معيار للانتقاء من بين بدائل أو ممتلكات اجتماعية متاحة أمام الشخص الاجتماعي في الموقف الاجتماعي.(عبد الفتاح و سيد سليمان، 2000، صفحة 227)

2-الحداثة والقيم من وجهة نظر علي الكنز:

لقد حرصت الدولة الجزائرية على إنتاج رجل جديد ذو قيم جديدة من خلال إدخال الحداثة على المؤسسة الاقتصادية ، من خلال حرصها على تغيير النظرة البدائية للعامل وربط زيادة الإنتاج في المؤسسة (زيادة إنتاج الحديد) بمصنع الحجار، بإنتاج رجل جديد يكون وسيط بين المؤسسة وعائلته ومجتمعه فهو يحمل تمثلات وقيم تؤثر على الإنتاج ،ومن هذا المنطلق كان الاهتمام بالإنتاجية والإنتاج احد الرهانات الكبرى للمسيرين مما جعل من ممارستهم داخل الوحدات الإنتاجية تتصف بالسهولة والبساطة والعمل الدؤوب ، وهي من مميزات الفكر المهماتي (missionnaire) ، حيث اعتبر علي الكنز أن المشكل الذي يواجه المجتمع في فقدانه لأشكال اندماجه القديمة دون تأسيسه لأشكال اندماجه جديدة .

إن الوضعية الحالية للمؤسسة الجزائرية في ظل الحداثة متعارضة مع الوضعية المحيطة بالمؤسسة وبطريقة التصنيع ويرى علي الكنز أن هناك اختلاف كبير بين الوضعية والطريقة المراد بها تجسيد الحداثة، فالتطور الغير متجانس للقطاعات الأخرى المكونة للمحيط والمقتصرة في وظيفة النظام الكلي قد اخل بوتيرة سريعة بطبيعة العلاقات التي كان يفترض بها التكامل أصبحت محل التوتر ومكان التعاون حلت الكراهية ومكان التضامن حل الافتراق والتفكك وكل ما كان يفترض أن يكون ايجابيا تحول سلبي ،فهذه القيم السلبية والتي يكن يراد التمكين ولكن ولدتها الظروف التي كانت سائدة داخل المصنع نتيجة التعارض بين ما هو كائن وما يجب أن يكون ،إي بين ما يحمله ويعتقده العامل من معتقدات وقيم وعادات وتقاليد متعارض ومتناقض مع ما هو موجود داخل المؤسسة.

إن طبيعة العلاقات لدى إدارة **sns** توحى بتكوين عناصر ما اسمها بالأنثروبولوجيا الضمنية والتي يقرها كذلك سعيد شيخي، على أساس أن خطابات المسيرين تنبع من فكرة العطاء والتكوين إي الهبة البيداغوجيا ولا تهتم بالنزاعات في العمل وغيرها من الظواهر. وبهذا أنكر الوضعية الحالية للمؤسسة من خلال تمثلات المسيرين، كما تعد مشكلة **عمل المرأة** والذي تم تشجيعه من قبل **sns** ورفضه من قبل العمال والموظفين وهنا نقف على مسألة جوهرية في المجتمع الذي يراد تحويله من مجتمع محافظ ينبذ عمل المرأة داخل المصنع وذلك حسب **المعتقدات الدينية والعادات والتقاليد**، مما استدعى من المسيرين إعادة التفكير في الظروف الاقتصادية لإعادة الإنتاج الاجتماعي. ومن هنا يقول **علي الكنز** وجب التفكير في الظروف الاجتماعية والسياسية لإعادة الإنتاج الاقتصادي غير أن المجتمع رفض فكرة التبادل والعطاء، ومن هذا المنطلق كان التصنيع في الجزائر محكوم بالسلطة السياسية والدولة عكس الغرب. اعتبر **علي الكنز** أن المحيط عائق ثاني لنقطة الانطلاقة وهذا لعدم اندماجه في فضاء العقلنة والرشد، وهذا لتمثله لمنطق مغاير خاص به والذي لم يؤمن بنجاح المهمة وكذا المشروع الصناعي على حد سواء، بل أكثر من ذلك اعترف هذا المحيط لنفسه بجوانبه الايجابية على خلاف ما وصف به واعتبرت كذلك علاقات العمل في المؤسسة بأنها علاقات موجودة في فضاء نزاع بعيد كل البعد عن الأشكال التي يتصورها الإطارات في خطاباتهم التي كان يرجى منها التأسيس لعلاقات إنتاج جديدة بمعايير تعاقدية حقيقية. يقول **علي الكنز** إن علاقات العمل في المؤسسة فضتها علاقات الإنتاج وهذا من خلال النظرة لهذه الإطارات على أنهم مسيرين أو أصحاب رؤوس أموال، جعلت العلاقات المهنية داخل المؤسسة متوترة وأدت إلى ظهور ما يسمى **بالتوتر السيكلوجي** الدائم وهذا لقلة التواصل بينهم والنظرة السلبية القائمة على التناقض في وعي الإطارات عن أنفسهم وعن الآخرين في اعتقادهم غير الصائب في أن العمال كان عليهم بالضرورة أن يكونوا حلفائهم الأساسيين في العمل أصبحوا اعداء، هذه العداوة تعتبر عداوة داخلية للجماعة الاجتماعية التي افترض فيها القيام بعملية التحديث.

لقد قدم **علي الكنز** في أطروحته الأكاديمية للحصول على الدكتوراه، والتي كانت غايتها القيام بحوصلة اجتماعية وثقافية للتجربة الصناعية في الجزائر في ظل الانعكاسات **السوسيو- ثقافية** على منطقة عنابة في محاولة البحث عن الانعكاسات الاجتماعية والثقافية لمركب الحجار على المنطقة ككل. خلص إلى أن المركب لم يكن مؤسسة اقتصادية فحسب بل كان

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

بالأساس رهاناً جوهرياً للصراعات السياسية للتنافس الكبير بين الجماعات المكونة للسلطة منها الفئة التكنوقراطية التي فرضت عقلنتها الاقتصادية آنذاك.

يرى **علي الكنز** أن خطاب المسيرين ارتبط بالحداثة وبالعقلية الصناعية للجانب الاقتصادي المرتكز على جانب مادي التقني محض وجانب إنتاجي، ولا يمكن أن يتحرك هذا النسيج إلا من خلال نظام ثقافي سياسي الذي يعطيه معانيه ويرسم له أهدافه. واعتبر ان مسألة الحداثة مبنية على عملية تغير العقلية، أي بمعنى آخر محاولة الوصول إلى غرس ثقافة جديدة للمؤسسة على اعتبار إن العامل بمثابة الوسيط بين المؤسسة التي اكتسب منها ثقافة وقيم جديدة وبين محيطه المتواجد فيه من أسرته وحيه وقرينته وضرورة نشر ونقل هذه الثقافة الجديدة.

ولقد خلص الباحث إلى أن دراسة **علي الكنز** تدور حول علاقة التصنيع بالمجتمع، وقام بهذه الدراسة ميدانياً بمصنع الحجار الذي يعد من المركبات الصناعية الضخمة في الجزائر حيث حلل أشكال التصورات والممارسات العلمية ومرجعيتها، على أساس أن تاريخ المجتمع الجزائري والتصنيع قد انطلقا من تكوين طبقة عمالية ذات طابع تنظيمي ولكن ما هو موجود هو طبقة ترفض الانتماء إلى المصنع ولا تعرف الاستقرار إلا في ظل قيم جد متجانسة وفي إطار شخصية جماعية قوية.

ثالثاً: الحداثة والهوية

1- مفهوم الهوية:

يعرفها فريدريك بات Frederick Barth بأنها نمط تصنيف تستعمله المجموعات لتنظيم مبادلاتها، ومن هذا الأساس فان ما يحدد هوية هذه المجموعة ليس فقط في مجموع سماتها الثقافية بل رصد تلك المجموعة لثبات تمايزهم والمحافظة عليه. (دنيس، 2007، صفحة 153)

وحسب تعريف سانسوليو في كتابه "الهوية والعمل" يعرفها بأنها مجموعة من القيم والقواعد والمعايير والانتماءات التي يتم من خلالها التعرف على أعضاء جماعة العمل وهي بذلك تفسر كيف يؤدي الفاعل مهامه ودوره في

العمل. (sainsaulieu, 1988, p. 14)

وحسب هذا التعريف يرى سانسوليو بان الهوية المهنية هي محصلة لثلاث عوامل رئيسية وهي:

-الثقافة السابقة للعمل،

-الوضعية المهنية للعامل داخل المؤسسة،

-علاقات السلطة.

2- حول الحداثة والهوية من وجهة نظر سعيد شيخي:

إن ظهور مجموعة التغيرات على سلوك وتصرف العمال في المصنع ،كالكبح والتغيب عن العمل ينبع من خلفية تعبر عن وجود ظروف غير لائقة لأداء العمل. وبالتالي هنالك رفض لوضعية العمل داخل المصنع حيث يعتبر الباحث هذه الوضعية ناتجة لقيم ثقافية جديدة وكأنها تمرد ثقافي انتجته الظروف الاجتماعية التي يعيشها العمال ،الشيء الذي أدى إلى عدم وجود **هوية عمالية** في المؤسسة ،ويفسر الباحث هذا الانعدام للهوية من خلال قبول العمل في المصنع في حد ذاته ولهذا لعدم وجود انتماء لهذه الوحدة الإنتاجية ولا يعتبرون العمل كبنية أساسية يتم خلالها بناء المؤسسة والمجتمع.

لقد ترسخ لدى العمال بان هناك تباين وقطيعة بين قيمة العمل وما يوفره من الجانب الاقتصادي للعمال وبين تلبية حاجياتهم الاجتماعية، أي بين معايير العمل ومعايير الاستهلاك فإذا كان العمل لا يسهم في الحد من الصعوبات التي تواجههم في حياتهم اليومية مثل أزمة السكن والصحة فهذا التباين كان عائق في تكوين هوية في العمل أو ما نسميها **الهوية المهنية**.

فالعامل يرى بأنه أداة ووسيلة مستغلة في تحقيق أهداف أخرى عن طريق جهده وعمله، فبهذا الاعتقاد شعر بأنه غير موجود وليس له علاقة وارتباط بالعمل.

ومما يفسر ويؤكد عدم وجود **هوية في العمل** هو شعور وإحساس العمال بسد قنوات الاتصال والتعبير وذلك لعدم قدرتهم التعبير وإبداء آرائهم، وكأن حرية التعبير وإبداء الرأي تبدو منعدمة أو غائبة تماماً لعدم الاهتمام بالعلاقات الإنسانية داخل المؤسسة ،من خلال أن العامل إنسان له حاجات اجتماعية يسعى إلى تحقيقها ويجب أن تشبع أثناء العمل. فهو قبل أن يكون عنصر أساسي في الإنتاج ومورد رئيسي في العملية الإنتاجية، فهو قبل ذلك إنسان وبشر له أحاسيس ومشاعر ،ويجب أن يعامل بالتقدير والاحترام وان يشعر بالأمن الوظيفي والأهمية والدور الذي يلعبه في المؤسسة .وذالك عن طريق إشراكه في اتخاذ القرارات وإعطائهم الفرصة في الابتكار والتجديد وإبراز عضويته ومكانته داخل المصنع،وهذا ما لم يتوفر من طرف الإطارات المسيرة مما ولد للعمال الإحساس بالحقرة وعدم الاحترام والتقدير وشعورهم **بالتهميش الاجتماعي**.

إن فقدان وانعدام الهوية للعمال داخل المؤسسة جعلهم يبحثون عن تكوين هوية في أماكن تنشئة أخرى، تمثلت في المجتمع المشابه أو المجتمع الموازي والتي كان من المفروض أن ينقل إليها الحداثة والهوية التي اكتسبها في المؤسسة أصبح يبحث عن هذه الفضاءات لتأسيس هويته وتمثل هذه الفضاءات في الروابط المحلية كالقرية، الأسرة والروابط الدينية كالزوايا والكتاتيب والجهوية كالقبيلة والعشيرة من أجل خلق انتماء واستعمال هذه الروابط كوسيلة حصن ومناعة ذاتية ولتكون أداة دفاع في مواجهة التناقضات بين ما يطمح له العمال من الحداثة وما يمكن أن يحققه لهم، وهذا يعتبر مستحيل في نظرهم لأنه ببساطة ما هو مطلوب متعارض مع ما هو معروض.

يعتبر سعيد شبيخي أن الثقافة وجميع قطاعات المجتمع الأخرى والتي تكون محيط شامل جميعها تؤثر على التنمية كيف ما كانت اقتصادية أو اجتماعية أو معرفية، وعلى هذا الأساس يرى بأنه يجب مراعاتها ومسايرتها للتنمية وعدم عرقلتها. ومن هذا المنطلق يرى سعيد شبيخي أن الثقافة تؤثر في الاقتصاد وهي ليست متأثرة به فقط وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المسكرون باعتبارهم بأن الثقافة هي تابعة للنشاط الاقتصادي حسب نظرتهم واعتقادهم الراسخ بأن الثقافة تعتبر فكر يتبنى

أفكار ولا ينظم النشاط الاقتصادي.(بشير، 2018، صفحة 59)

فهي تابعة له على أساس أن الاقتصاد له القدرة في خلق و برورة نظام اجتماعي وثقافي جديد، ومن هنا حصر دور الثقافة في الاستجابة لمتطلبات نموذج التنمية فقط.

وبناء على ما تم ذكره يمكن القول أن المؤسسة الاقتصادية التي اعتمد عليها في عملية التحديث عن طريق مصنع الحجار للحديد والصلب لم تنجح في هذه المهمة، وهذا لعدم توافق القيم والمعتقدات وما يملكه العامل من موروث ثقافي مع ما هو موجود في المؤسسة المتمثلة في المصنع من رشد وعقلنة وتنظيم وتكنولوجيا، وهذا راجع لنقص الوعي وعدم تأهيل العمال وإدراكهم للدور المنوط بهم وهو نقل الحداثة من المؤسسة إلى المجتمع هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يراعى في عملية التحديث إلى العوامل الثقافية والاجتماعية والتاريخية للمجتمع الجزائري وهذا ما جعلها تتعارض مع الموروث الثقافي لهذا المجتمع.

خاتمة:

توصل الباحثان إلى أن الحداثة التي أريد بها تحديث المجتمع من خلال بناء قيم جديدة ،لم تنجح نتيجة الرفض الذي قبلت به من قبل المجتمع لعدم تجانسها مع قيمه التاريخية وعاداته وتقاليده القديمة مما جعله يحاربها عن طريق تكوين قيم وهوية في مجتمع آخر ونقصد به المجتمع الصغير او الموازي، والمتمثل في القبيلة والعشيرة والزاوية بغية خلق انتماء واكتساب مناعة ذاتية للحفاظ على موروثة الثقافي التاريخي، وهذا ما يثبت بان الحداثة لم تنجح في تكوين قيم جديدة للمجتمع التي تتماشى ومتطلبات عملية التحديث، كما انها لم تسهم في خلق هوية جديدة للرجل الجديد المراد إنتاجه.

كما خلص الباحثان إلى أن سبب فشل مهمة مصنع الحجار في نقل الحداثة للمجتمع راجع للدور الذي اسند له في أن يكون مصنع بيداغوجي يتم فيه تكوين المجتمع وفق التقنيات الجديدة والسلوكيات الغير معروفة في المجتمع والتي اعتبرت دخيلة عليه، وضرورة تجند الكل لهذه المهمة ولكن من غير المعقول والمنطقي أن توكل للمصنع مهمة تغير المجتمع وتحديثه على جميع الأصعدة وفي كافة المستويات وهذا يفوق المنطق العقلاني لسير أي مؤسسة صناعية ،ومن هذا المنطلق يرى الباحث إن عملية التحديث اعتمدت على القطاع الاقتصادي دون القطاعات الأخرى كنواة أساسية للتغير والتنمية وبرورة نظام اجتماعي وثقافي جديد ،وحصر دور القطاعات الأخرى في الاستجابة لمتطلبات التنمية فقط يعتبر سبب رئيسياً لفشل المشروع، وبالتالي فإن التحديث الذي مس الإنتاج الاقتصادي لم يستطع إعادة الإنتاج الاجتماعي .

قائمة المراجع بالعربية

- حازم البلاوي. (2005). الحداثة والحداثة العربية. دمشق: دار بتر للنشر والتوزيع.
- عامر سعيد يس، و عبد الوهاب علي مُجد. (1998). الفكر المعاصر في التنظيم والادارة (الإصدار الطبعة 2). مركز زايد سيرقين لاستثمارات والتطوير الاداري.
- كوش دنيس. (2007). مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. (منير السعيداني، المترجمون) بيروت: المنظمة العالمية للترجمة.
- مُجد الصباحي. (2013). جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية (الإصدار الطبعة الاولى). بيروت: منتدى المعارف.
- مُجد بشير. (2018). علماء اجتماع التنظيمات والعمل في الجزائر الرعيل الاول. دار النشر لانتاج والنشر والتوزيع.
- نبيل عبد الفتاح، و عبد الرحمان سيد سليمان. (2000). علم النفس الاجتماعي. القاهرة: زهراء الشرق.

المراجع بالفرنسية

- Sainsaulieu, R. (1988). Identité au travail. paris: presse de la fondation nationale des sciences politique.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

الخصوصية التاريخية و الثقافية وعلاقتها بالعقلانية في الفكر العربي

¹د/سعيدة حمود

جامعة زيان عاشور الجلفة

hamoud.saida.16@gmail.com

د/سالم نصيرة

²جامعة العربي بن مهيدي ام البواقي

Salemnassira2020@gmail.com

ملخص:

في خضم هذه التطورات الفكرية والتكنولوجية كان الفكر العربي يعاني من اشكالية تبني الحداثة بسبب الموروث التقليدي والخصوصية التاريخية والثقافية للمجتمعات العربية ، لذلك كان التبني لنموذج الحداثة ، وفق هذا المنطق ، كان تبني خاطيء ، بسبب تأثره بالنماذج الغربية ، لذلك نحاول في هذه المداخلة طرح اشكالية الخصائص المكونة للعقل العربي ، بالتركيز على الخصوصية التاريخية والثقافية ضمن منظومة العقلانية في الفكر العربي .

الكلمات الدالة: الحداثة ،العقلانية ،التراث ،الخصوصية التاريخية والثقافية.

Abstract:

In tecknology and intellectual development ,the thinking arabic was suffering about adopting modernity due to cultural heritage,and historical and social privacy, because they was influenced by the western model of modernity ,in this article we try discussing about what is the constituent characteristic of the arab mind and rationality

Keywords: Modernity-rationality-heritage-historical and cultural privacy

(*)د/سعيدة حمود /جامعة زيان عاشور الجلفة/ hamoud.saida.16@gmail.com

المقدمة:

قامت الحداثة الغربية كفعل حضاري امتد على ما يزيد عن خمسة قرون، بدءا بحركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليها الثورة الصناعية، فالثورة التقنية، ثم الثورة المعلوماتية، في هذه الفترات عانى الإنسان توترا وقلقا كبيرين وإحساسا بالضيق نتيجة هيمنة الفردانية والفكر الحداثي كأحد مخلفات الثورة الصناعية التي قامت على روح التزمت التجريبي وهيمنة النزعة الآلية، أدى هذا إلى شعور ورغبة الإنسان في مواجهة التطور العلمي الذي أثر على القيم الإنسانية الروحية والأخلاقية، و المجتمع العربي كغيره من مجتمعات العالم ممن لاحت عليهم تأثيرات تقليد الحداثة، إلا أنه لم يدخل مرحلة الحداثة الحقيقية، فالحداثة التي يعيشها المجتمع العربي هي حداثة مستعارة لم يتم التعااطي معها من خلال نقد عميق وإعادة تحوير واسقاط لكي تتناسب مع الخبرة التاريخية للمجتمع العربي، فالتعامل والتفاعل مع الفكر الحداثي كان بنسخته الغربية ذاتها، وكأن المجتمعات العربية لا تملك مرجعية فكرية تعتمد عليها، ذات سياق تاريخي وثقافي واجتماعي للمجتمع العربي، وهو ما نحاول مناقشته في هذه الورقة البحثية بالتعرض لماهية الخصوصية الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تتميز بها المجتمعات العربية وعلاقتها بتكوين العقلانية والحداثة.

أولا: ماهية الخصوصية التاريخية والثقافية

1- الخصوصية التاريخية :

قبل الحديث على الخصوصية التاريخية، توجب علينا التعرض لمفهوم التاريخ، والذي عرفه أحد المؤرخين الالمان "حاصل الممكنات التي تحققت" (الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، 2015) "فالعملية التاريخية هي عملية منطقية والانتقال من عملية تاريخية إلى أخرى هو انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى في سياق الزمن" (الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، 2015) أي ان العملية التاريخية تتألف من أعمال الانسان وان ارادة الانسان ليست سوى تفكيره الذي يبدو بصورة عملية فيها يعمل فالبتالي الاحداث التاريخية لا تحدث صدفة بل تخضع لحتمية منطقية من هنا فما هو واقعي فهو عقلي .

بداية ادرج هذا المصطلح هذا من طرف فرانز بوا، عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي من أصل يهودي ألماني الذي رفض العديد من الأفكار التي جاءت من أطروحات تطورية حول الثقافة. دافع عن أن كل مجتمع هو تمثيل جماعي لماضيه التاريخي وأن كل جماعة بشرية وثقافة كانت نتاج عمليات تاريخية فريدة من نوعها، لا يمكن تكرارها أو مقارنتها بتلك التي كانت ستحدث في مجموعات أخرى

جادلت خصوصية بواس التاريخية بأن جوانب مثل الانتشار و البيئات المتشابهة والتجارة وتجارب الأحداث التاريخية نفسها يمكن أن تخلق سمات ثقافية مماثلة ، لكن هذا لا يعني أن نفس النتيجة يجب أن تحدث من حيث التعقيد .وفقًا لبواس ، هناك ثلاث سمات يمكن استخدامها لشرح التقاليد الثقافية :الظروف البيئية والعوامل النفسية والصلات التاريخية ، وهذه الميزة الأخيرة هي الأهم والأهم الذي يعطي اسمها لهذه المدرسة الفكرية.

من الأفكار الأخرى التي تدافع عنها الخصوصية التاريخية ، كونها واحدة من الأفكار الرئيسية ، هي النسبية الثقافية. إنه ضد فكرة وجود أشكال أعلى أو أدنى من الثقافة ، وأن مصطلحات مثل "البربرية" و "الحضارة" تدل على المركزية العرقية ، حتى بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا الذين ادعوا أنهم موضوعيين. لا يسع الناس إلا التفكير في أن ثقافتنا هي الأكثر طبيعية وتطوراً وتفوقاً ، في حين يُنظر إلى أشكال التعبير الثقافي الأخرى على أنها ناقصة وبدائية وأقل شأنًا كلما كانت مختلفة عن مجموعتنا البشرية المرجعية.

بواس يظهر رؤية نسبية في عمله "عقل الإنسان البدائي إذ يقول فيه صراحة "أنه لا توجد أشكال أعلى أو أدنى من الثقافة ، لأن كل ثقافة لها قيمة في حد ذاتها ولا يمكن إجراء مقارنة دنيا بينها " (كوبر ، 2012). يؤكد بواس أنه لا ينبغي أن نقارن الثقافات المختلفة من وجهة نظر إثنوغرافية ، لأنه بهذه الطريقة يتم تأهيل الثقافات الأخرى بناءً على ثقافتنا الخاصة ، وكان يعتقد أن هذه هي المنهجية التي يستخدمها العديد من أنصار التطور الاجتماعي.

لمواجهة نظريات التمرکز العرقي للعديد من أنصار التطور الاجتماعي ، شدد بواس وأتباعه على أهمية القيام بعمل ميداني عندما تريد التعرف على الثقافات غير الغربية ، ومعرفة هذه الشعوب مباشرة. بفضل هذه الرؤية ، بدأ ظهور العديد من التقارير والدراسات الإثنوغرافية في بداية القرن العشرين ، والتي أنتجها أتباع هذه المدرسة والتي جاءت لإثبات ذلك تجاهل أنصار التطور الاجتماعي العديد من تعقيدات الشعوب التي وصفوها بأنفسهم بأنها "بدائية".

من أهم الإنجازات التي حققها بوا ومدرسته إثبات أن العرق واللغة والثقافة هي جوانب مستقلة. لوحظ أن هناك شعوبًا من نفس العرق قدمت ثقافات ولغات متشابهة ، ولكن كان هناك أيضًا أشخاص لا يتحدثون نفس اللغة أو لديهم نفس السمات الثقافية ، ويتشاركون فقط في الجوانب العرقية. أدى هذا إلى إضعاف الفكرة الاجتماعية الداروينية القائلة بأن التطور البيولوجي والثقافي يسيران جنبًا إلى جنب ويشكلان عملية بسيطة.

2-انتقادات للخصوصية التاريخية

كان لخصوصية بواس التاريخية تأثير مهم على علماء الأنثروبولوجيا الآخرين في القرن العشرين والمفكرين العظام .من بينها يمكننا أن نجد إدوارد ساير ودليل هايمز وويليام لا بوف ، الذين أسسوا علم اللغة الاجتماعي وعلم اللغة الإثني بناءً على عمل بواس الميداني ووجهات نظره حول العلاقة بين اللغة والمنطقة ، موضعًا وجهات نظرهم الخاصة .كما مارس تأثيرًا على مراجع عظيمة أخرى في الأنثروبولوجيا ، مثل روث بنديكت ومارجريت ميد ووالف لينتون. لكن رغم كل هذا ، لم يسلم من بعض

الانتقادات، "لقد شعر علماء الأنثروبولوجيا أن بواس قد ضلل الأنثروبولوجيا الأمريكية بوجهة نظره التي تتصف بالشك نحو نظرية التطور واصراره على تميز الشخصيات الثقافية " (كوبر، 2012)

من بين أكثر الخصوصية التاريخية انتقاداً لدينا مارفن هاريس ، عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي الذي كان له تأثير كبير على المادية الثقافية .اعتبر هاريس أن هذه الطريقة الحالية ، وخاصة الطريقة التي استخدمها بواس نفسه ، ركزت كثيراً على وجهة نظر المواطن الأصلي هذا هو هيكلها اللاواعي الذي لن يتمكن السكان نفسه من وصفه بمصطلحات تجريبية أو موضوعية (Emic) ولم يعط الأهمية اللازمة لوجهة النظر العلمية وتجنب المقارنات في بحثه.(Etic) " كل الاجناس تطورت كاستجابة للضغوط المحلية من خلال عملية الانتقاء الطبيعي لكن اجناسا أكثر تعقيدا وأكثر كفاءة برزت في المدى البعيد ويمكن اصطناع دراسات تكيفية محلية تطورية محددة لتصبح سردا واسعا للتطور العام كان واحدا من خرافات التقدم ذاته والنظور الثقافي كان ببساطة امتدادا للتطور البيولوجي فهو استمرار للعملية التطورية بوسائل جديدة " (كوبر، 2012)

وهذا يعني ، بالنسبة لهاريس ، أن الخصوصية التاريخية هي عملية تطورية شأنها شأن الحياة البيولوجية ، وهو ما طرحه في كتابه شروق النظرية الأنثروبولوجية بحيث طرح فيه فكرة الجدل القائم بين التطوريين وبين المثاليين ، وهذا عكس بواس الذي ينفي التطور والفكر الدارويني .

3- الخصوصية التاريخية المكونة للعقل العربي :

3-1 الاستعمار و تكريسه للتخلف: أول جهاز استعماري، كان الذي أسسته بريطانيا في عام 1600م، وسمّته شركة الهند الشرقية البريطانية، وكذلك فعلت فرنسا عام 1664م فأنشأت بشركة الهند الشرقية الفرنسية، وهنا قام الصراع بين الدولتين الاستعماريتين، وانتهى بفوز بريطانيا العظمى عام 1775م، وخروج فرنسا من الهند والصين. ومن الحملات الاستعمارية على العالم العربي، الحملة الفرنسية لنابليون بونابرت على مصر عام 1798م، التي حاول فيها السيطرة على بلاد الشام، ولكنه ما لبث أن عاد إلى فرنسا بعد أن قتل كثير من جنوده هناك عام 1801م

فقد تعرّضت إفريقيا لأبشع صور الاستعمار الأوروبي بعد انعقاد مؤتمر برلين بين الدول الأوروبية في 1884 1885 الذي خصص لتقسيم إفريقيا بين تلك الدول، حيث تم تقسيم القارة وتمزيق شعوبها من أجل تأمين حصة استعمارية لكل الدول الأوروبية الحاضر في ذلك المؤتمر.

وفي المنطقة العربية، لم يكن حال شعوبها أفضل من حال الشعوب الإفريقية. فقد هجم الاستعمار البريطاني والفرنسي والإيطالي والإسباني عليها، فاستعمرت فرنسا الجزائر عام 1830، ومن ثم وضعت تونس تحت حمايتها عام 1881، وراحت تتطلع إلى استعمار المغرب. وكانت إسبانيا قد قامت عام 1860 بغزو المغرب واحتلت منطقة الريف والصحراء الغربية. وأما فرنسا، فقد وجدت معارضة من ألمانيا التي كانت تريد السيطرة على المغرب للاستفادة من ثرواته المنجمية ما أدى إلى حدوث أزمة دولية كبيرة عام 1905، فتم تدويل المغرب اقتصادياً بمقتضى شروط مؤتمر الجزيرة الخضراء في إسبانيا في يناير/ كانون الثاني 1906 وتم الحدّ من الامتيازات الفرنسية. لكن فرنسا ما لبثت أن حلّت الأزمة مع ألمانيا من خلال إعطاء هذه الأخيرة أراضي في وسط إفريقيا. وهكذا أصبح المغرب من نصيب الاستعمارين الإسباني والفرنسي عام 1912.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

وفي المشرق العربي، كانت بريطانيا قد سطت على سواحل الجزيرة العربية من عدن حتى الكويت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان العثمانيون في الداخل، كما كانوا في العراق وبلاد الشام. وفي عام 1914 اندلعت الحرب العالمية الأولى واشتركت فيها الدولة العثمانية، وأثناء الحرب اتفقت بريطانيا وفرنسا على تقسيم الممتلكات العثمانية في العراق والشام بينهما. وفي عام 1918 انضمت الدولة العثمانية، ومن ثم انهارت، فوضّع الاتفاق البريطاني الفرنسي موضع التطبيق، وقد استطاعت بريطانيا أن تستولي على ولايات العراق الثلاث (البصرة، وبغداد، والموصل) ووحدتها تحت سيطرتها، كما أخذت شرقي الأردن وأعطت فلسطين هدية لليهود، وأخذت فرنسا سوريا وأقامت دولة لبنان الكبير.

وعندما انهارت الإمبراطوريتان البريطانية والفرنسية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، ظلت المنطقة العربية على حالها من حيث التقسيم الذي أنشأه الاستعمار. ولم تنجح كل الجهود العربية في تحقيق الوحدة بين العرب.

وقد حاول بعض علماء الاقتصاد والاجتماع الغربيين تفسير التخلف، فنسبوه الى معطيات قديمة وديانات محلية وقيم وتقاليده، وفي بعض الأحيان نتيجة لعوامل عرقية. وفي كل هذه الأسباب التي يذكرها هؤلاء العلماء نلاحظ محاولة إلصاق أذية التخلف بالمجتمعات المتخلفة، أي أن المجتمعات المتخلفة ستبقى متخلفة وفقاً لطبيعتها ومصيرها المحتوم. إلا أن التطور التاريخي والتراكم المعرفي قد أثبت خطأ هذه التحليلات، حيث التخلف ظاهرة أكثر عمقا وأهمية، وفي الصدارة يأتي التدخل الاستعماري كمسبب للتخلف، فالملامح أن الغالبية من الدول المتخلفة كانت في وضع الاستعمار والتبعية، وانتشار الاقتصاد الحديث لم يقم عبر العالم على أساس المبادلات الاقتصادية المتكافئة، فتحولت البلدان المتخلفة الى خادمة أصبح عليها أن توفر للدول المستعمرة ما لا تستطيع تلك البلدان أن تنتج أو ما لا ترغب أن تنتج.

إذن من خصائص تكوين سمات أي المجتمع هو تاريخه، فالأحداث التاريخية تؤثر بعضها في بعض سواء كان هذا التأثير سلباً أو إيجاباً، فالتاريخ أحداث متواصلة مترابطة، وقد يصل التواصل والارتباط بين هذه الأحداث إلى قرون، كما ذكرنا كما هو تأثير سلمي هناك الايجابي ايضا لدور الاستعمار حين يكون في غمطه الاستيطاني وليس استغلالي التدميري، مثل ما حدث في الجزائر كان الاستعمار بنوعيه الاستيطاني والاستغلالي، ندرج في الاطار الايجابي النهضة العربية والتي بدأت تتضح مع الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت حيث جلب معه العديد من المختصين والعسكريين والطابعة وبعد خروجهم من مصر حكم محمد علي باشا (1769 - 1849) مصر في الفترة (1805 - 1846) والذي أحس بالفارق بين المجتمع العربي والمجتمع الأوروبي فقام بإرسال بعثة إلى فرنسا من أجل الاستفادة من علوم ومعارف الفرنسيين، وهذا ما يوضح لنا دور الدولة آنذاك في العملية النهضوية باعتبار محمد علي باشا رجل دولة في الدرجة الأولى. يعتبر الكثير أن الحملة الفرنسية على مصر بداية عصر النهضة العربية وأبرز هؤلاء إيليرت حوراني في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة)، و كتابه (الاتجاهات الفكرية عند العرب) والذي أورد فيه عدة عوامل اعتبرها هي أسباب حدوث النهضة حول بداية هذه النهضة لقد اعتاد المؤرخون عموماً التاريخ لبداية "النهضة" العربية الإسلامية بحملة نابليون بونابرت على مصر، إلا أن الكثير من الوقائع التاريخية تؤكد أن "النهضة" هذه بدأت في الإمبراطورية العثمانية، وفي تركيا بالذات منذ عهد السلطان أحمد الثالث (1703 - 1730) وخليفته السلطان محمود الأول (1730 - 1754) بحيث يصفها كمال عبد اللطيف "فمن المعروف تاريخياً أن العالم العربي كان يعيش في القرن التاسع عشر ظرفية تأخر تاريخي شاملة، ممثلة في ركود بنياته الاقتصادية والاجتماعية، وجود بنياته الفكرية على قوالب تقليدية وسيطية. ومن المعروف أيضاً أن العالم العربي دخل في نفس الفترة

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

الزمنية المذكورة في علاقة اصطدام مع أوروبا الإمبريالية، وهو ما يعني حصول صدام مع بنية تاريخية مغايرة، بنية تتسم بدينامية تاريخية مختلفة عن الحركية البطيئة التي كانت تشكل الملمح البارز في المجتمعات العربية الإسلامية. وقد ولد هذا التقابل صراعاً تاريخياً شمل مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي في المجتمع والفكر والوجدان، ومن بين أهم نتائج الاصطدام التاريخي بين الإمبريالية الغربية وبلاد العروبة والإسلام، حصول وعي بالفارق الحضاري بين الذات، ودار الإسلام الممزقة (لم يكن مفهوم العالم العربي قد تبلور بعد)، وبين الآخر، أوروبا القوية والمتقدمة والمستعمرة. (عبداللطيف، 1992).

أبرز مثال يستدل به كان للاستعمار في العالم العربي عامة، وفي بعض دول الخليج خاصة دور إيجابي في انفتاح المجتمع العربي على العالم. وفي تبني هذه المجتمعات لبعض القيم الغربية، وخاصة ما يتعلق بتموضع المرأة. وكانت المملكة العربية السعودية هي البلد الوحيد في العالم العربي، الذي لم يُستعمر من قبل الغرب، ولم يطرأ أرضه بسطار عسكري محتل. وبقيت السعودية حتى الآن، نتيجة لذلك، أكثر المجتمعات العربية ابتعاداً عن قيم الغرب الاجتماعية والثقافية. ومن هنا، كان توحد وتفرّد المجتمع السعودي. (النايلسي، 2021)

1-4 الدين الاسلامي :

حاجة الانسان إلى الدين هي حاجة فطرية، شأنها شأن باقي الحاجات الضرورية للحياة، قد يكرن هذا الدين سماوي من الله، قد يكون من صنع الانسان، الذي يبقى دائماً في البحث عن ضالته في فهم الكون وخالقة مهما كانت معقولة أو لامنتطقية الاجابات التي يتوصل إليها

كما أنّ الدين جاء لتنظيم جميع جوانب الحياة، كعلاقة الإنسان بربه، وعلاقته مع الآخرين، حتى إنّ الدين لم يُغفل علاقة الإنسان بنفسه، ووضع من القوانين ما يكفل للإنسان الحياة الآمنة المستقرة، فقد نظم قواعد البيع والشراء، وقواعد الحياة الأسرية. " (عليوة، 2009)

بالنسبة للوطن العربي فالدين الاسلامي يمثل الغالبية العظمى من سكانه وتأتي المسيحية في المرتبة الثانية يعتبر مسيحيو العالم العربي جزءاً لا يتجزأ من تركيبة الوطن العربي، وهم قريبون في عاداتهم وتقاليدهم من المسلمين الذين تجمعهم وإياهم بيئة مشاهجة ونسيج مجتمعي واحد، والحديث عن نسبة دقيقة لعدد المسيحيين العرب سيكون أمراً شائكاً، ولكن يمكن تقديرهم بحوالي 22 مليون نسمة، بغالبية عظمى تستقرّ في منطقة الشرق الأوسط، موزعين على دول عدّة حيث يتمركزون بشكل كبير في لبنان ومصر، تليهما سورية، والعراق، وفلسطين، والأردن، وجنوب السودان، والكويت، والبحرين على الترتيب. (شلس، 2019).

بما ان الغالبية العظمى للعالم العربي هو الاسلام، نجد تأثيره على شعوب العالم العربي بارزة، من خلال الشعائر والعقيدة التي يتمسكن بها فلقد اتسم الدين الاسلامي بالشمولية كونه تخطى الحدود الجغرافية للعالم العربي من خلال الفتوحات الاسلامية، ومن خلال احتكاك شعوبه بالعالم الغربي خاصة منهم العلماء "ان الطابع العالمي لثرائنا العربي الاسلامي فضلاً على طابعه العالمي الانساني تراث يتصف بطابع الشمولية، فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية والاجتماعية والفكرية انع تراث حضاري باوسع معاني كلمة الحضارة " (الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، 2015)

لذلك فقد استقى الغرب دعائم نهضته من الحضارة الإسلامية ، تقول الوثيقة التي جاء ذكرها في كتاب 100 غيروا مجرى التاريخ: "من جورج الثاني ملك إنجلترا وفرنسا والسويد والنرويج إلى الخليفة المسلم ملك المسلمين في مملكة الأندلس صاحب العظمة والمقام الجليل: وبعد التعظيم والتوقير فقد سمعنا عن الرقي العظيم الذي تتمتع بفيضه الصافي معاهد العلم والصناعات في بلادكم العامرة فأردنا لأبنائنا اقتباس نماذج هذه الفضائل لتكون بداية حسنة في اقتفاء أثركم لنشر أنواع العلم في بلادنا التي يسودها الجهل من أربعة أركان. " (الترباني، 2019)

وبعد عصر الامبريالية واحتلال الدول العربية من طرف الاستعمار الاوروبي بحيث حاول الغرب ومن خلال الاستعمار الأوروبي المباشر على الشعوب العربية، فرض ثقافته واستعراض تفوقه العلمي والمادي والحضاري على المنطقة، ما شكل "صدمة" فكرية وثقافية لدى الشعوب العربية التي استنجدت في القرنين التاسع عشر والعشرين بمبادئ وقيم الحضارة الغربية منها قيم الحداثة ، وتمثلت تداعيات الصدمة في ثلاثة تيارات فكرية عربية؛ أولها دعا إلى التغريب لمواكبة التقدم الغربي، وثانيها نادى بالأصالة الإسلامية والعودة إلى ماضي السلف، وثالثها تيار قومي ركّز على الوحدة العربية، بعد سقوط الخلافة العثمانية " (الواللي، 1999)

فوجد العرب انفسهم أمام معضلتين أساسيتين أشار إليهما مصطفى ملكيان :
الأولى: أن يتخلى عن الدين بشكلٍ مطلق، ويتخلّى عن كلّ المزايا الإيجابية الكامنة فيه، على الأقلّ على المستوى الفردي، وبالتالي يعيش الفراغ الروحي.
الثانية: أن يقبل بفهمٍ جديد للدين، أو لنقل بشكل أدق بتأويل جديد للدين يسمح للإنسان أن يجترح مساحات للعقلنة، وكلّ قيم التسامح والخير والعدل. وهذا هو ما يسمّيه مصطفى ملكيان بـ "المعنوية" أو التدين المعنوي، ذلك التدين المفارق والمختلف عن القراءات المحافظة أو التقليدية للدين، والتي لم تنتج إلا صورة مشوهة عن الدين والإنسان على حدّ سواء " (ملكيان، 2010)

ثانيا: الخصوصية الثقافية

1- تعريف الخصوصية الثقافية:

لكل أمة ذات حضارة متميزة خصوصية ثقافية متفردة. والخصوصية الثقافية بوجه عام تتمثل في اللغة وكل أشكال التعبير الفني والمعايير الجمالية والمتمثلات السيكلولوجية والمعتقدات الروحية والطقوس الدينية والمنظومات القيمية والسلوكيات الاجتماعية وأنماط العيش الخاصة من مسكن وملبس ومأكل. فهي باختصار حصيلة وزيدة كل العناصر التي تميز أمة بعينها عن غيرها من الأمم وتعطيها سمة متميزة وملامح مغايرة تشكل غيرية وذاتية هما قوام الهوية الثقافية والحضارية لتلك الأمة. (كتاب، 2011)

فهي تعني أشياء كثيرة، ومن ذلك التقاليد، والمكونات الثقافية، والدين، وأنماط التوافقات الاجتماعية المعلنة أو المضمرة ، والقيم النازمة للسلوك ومعايير الاستحسان والرفض. كما قد تعني أيضاً، أو يتولد عما سبق ذكره، أنماط الحكم السياسي والخضوع الاجتماعي له. وعادة ما يتم إدراك ووعي "الخصوصية الثقافية" من منطلق دفاعي وتضادي إزاء خصوصيات أو

ونختص بمعالم الخصوصية الثقافية والاجتماعية بالمعالم التالية :

2-1 مجتمع قبلي تقليدي :

لا تؤمن المجتمعات القبلية بسنن التطور وقوانين ونواميس التغيير الفردي والمجتمعي والحياتي، بل تعتقد اعتقاداً راسخاً بمجموعة من المسلمات الفكرية والاجتماعية العامة تعتبرها الميزان والقانون الناظم للفكر والعمل حيث يحكم من خلال تلك القوانين والمعايير . فيبقى المجتمع العربي - في جوهره - ثابتاً ساكناً دون تغيير، كما هو حاصل إلى الآن، لذلك، نرى أن لدى البدوي -في مقابل السنن والمتغيرات- تصوره الخاص المختلف للأبعاد (الماضي، رحابة الصحراء، تقاليد وسنة الأجداد).. ومن هنا جاء تمسكه بالعادات والتقاليد والأنساب (التي هي ديمومة زمانية (صابر، 1995)

فالمجتمع القبلي ثلاث سلطات رئيسة هي:

أ- **السلطة الرسمية (الحاكمة):** التي تعمل على تطويع وقسر الفرد (وبخاصة الفرد المثقف)، واعتقال فكره وعقله لصالح مقولاتها القبلية بمختلف الوسائل الترغيبية والترهيبية (معنوياً ومادياً)، كمحاولة شراء ضميره وقلمه، أو محاربته بلقمة الخبز أو بالعزل والاقحام والسجن أو بالنفي والاستبعاد من خلال اتباع سياسة "القمع البوليسي الأمني والفكري الأيديولوجي".

ب- ب- سلطة العادات والتقاليد الاجتماعية: التي أضحت مع مرور الزمن ديناً قائماً لوحده. أصبح له دعائه ومناصروه في كل حذب وصوب.

ج . **السلطة الدينية المزيفة:** المتحالفة مع مراكز السلطة السياسية والأمنية من أجل الوصول إلى المصالح الذاتية المشتركة التي لا يمكن أن تتسع دوائرها إلا من خلال الإبقاء على حالة التخلف الفكري والنفسي، وتكريس واقع التبعية الذي يزرع تحته أبناء المجتمع كلهم. (إمام، الطاغية، د.س.ن)

3-1 اللغة العربية :

نتحدث عن اللغة بوصفها المادة المعبرة عن المنتج الفكري العربي والوعاء الذي يحمله ام منظومة لغوية ما هي الشيء الذي يعني فقط مفرداتها بل نحوها وتراكيبها التي تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفاصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم (Schaff, 1967)

انطلقت عملية تدوين اللغة العربية في عصر التدوين بعد ان بدأ اللحن في يتفشى فيا وسط مجتمع اصبح غير العرب بكثرة خاصة بعهد الاستعمار، " وبلفعل لقد تحولت رواية اللغة إلى صناعة واحتراف مع بداية القرن الثاني للهجرة ،حيث ظهر رجال جندو طاقاتهم المادية والفكرية لهذا الغرض من ابرزهم ابو عمرو بن العلاء و حماد الراوية و الخليل بن احمد و كان من

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

مقدمة الشروط التي وضعوها في من تؤخذ منه اللغة ان يكن خشن الجلد أي اعرابيا صميما لم يعرف حياة المدينة ولم تفسده الحضارة زهي الظاهرة التي تفشت كثيرا حتى اصبحت مقبولة مادام الامر يتعلق بالفاظ بدوية في مبنائها ومعناها ،الفاظ لا تشم فيها رائحة الحضارة " (عيد، 1976)

1-4 التراث :

التراث هو الموروث المعرفي الذي تبلور عبر الزمن نتيجة للتراكم المعرفي نجد هذا اللفظ أي التراث قد ذكر في القرآن مرة واحدة "تاكلون التراث اكلا لما وتحبون المال حبا جما " سورة الفجر الاية 19-20 ولقد فسرها الزمخشري ب اكلا لما الجمع بين الحلال والحرام أي يجمعون في أكلهم بين نصيبهم في الميراث و نصيب غيرهم .

ولقد استخدم قديما التراث بمعنى الموروث الثقافي و الفكري " وهو المعنى الذي يعطي لكلمة تراث في خطابنا المعاصر ،وفي الواقع بقد اكتسب لفظ التراث معنى مختلف ومناقض لمعنى في الاصطلاح القديم ذلك انه بينما يفيد لفظ الميراث التركة التي توزع على الورثة ،اصبح لفظ التراث يشير اليوم الى ماهو مشترك بين العرب ،أي التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف ،وهكذا فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الاب وحلول الابن محله فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر ،عنوانا على حضور الاب في الابن حضور السلف في الخلف حضور الماضي في الحاضر (الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، 2015)

وهناك طالع عام يميز لفظ التراث من حيث المعالجة الفكرية لهذا المفهوم حسب مُجدّ عابد الجابري اطلق عليه مصطلح الفهم الذاتي للتراث ويقصد به "الفهم الذي يأخذ أقوال الاقدمين كما هي ،سواء تلك التي يعبرون فيها عن آراهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم " (الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1982) وهذا الموروث أو التراث العربي الذي يحتاج إلى فهم وتحليل منهجي " هو انتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا ولا تزال تفصلنا عن الحضارة المعاصرة " (الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، 2015) فهذا التراث جاء نتيجة لتراكمات تكونت عبر العصور كان له ارتباط وثيق بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عرفها العالم العربي عبر الزمن الأحقاب .

ففي فترة زمنية شغل التراث العربي اهتمام الغرب من أجل نقل علومهم و تحقيق نهضتهم ،فنهضوا في طفرة باهرة للازدهار العرب والمسلمين والتي كانت في أوجها من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر ميلادي في كل من المشرق والأندلس بحيث ازدهرت الآداب والفلسفة والعلوم والرياضيات والطب والمعمار والفنون والموسيقى والرقص وكل مظاهر المدنية والتحضّر . ولقد شكل الرصيد المعرفي والحضاري الناجم عن تلك الطفرة الأرضية التي انطلقت منها النهضة الأوروبية خلال القرن الخامس عشر عبر ترجمة كل ألوان التراث العربي إلى اللغة اللاتينية من طرف الطلبة والدارسين الذين كانوا يترددون على الجامعات الأندلسية وخاصة جامعتي قرطبة و طليطلة.، " يعتقد الغرب أن قوة العرب تكمن في عقيدة الدين الإسلامي، تلك هي الإجابة "الشافية" التي توصل إليها الغرب، بعد أن انكبّ على دراسة أسرار تفوق العرب حضاريا ومادياً في غضون قرن من ظهور الإسلام، بعد أن كانوا شعوباً ضعيفة متفرقة، لا تجمعهم وحدة ولا قوة ((الوائي، 1999)

ثالثا: بنية العقلانية في الفكر العربي بين الخصوصيات التراثية و الحداثة :

قبل الخوض في جدلية الفكر العربي وعقلانيته بين التراث والحداثة ،توجب علينا التعرض لمفهوم الحداثة والعقلانية

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

1- الحداثة : كان هيغل أول فيلسوف وضع مفهوما واضحا للحداثة واستخدمه في سياقات تاريخية للدلالة على حقبة زمنية معينة، حيث ذكر بان الحداثة بدأت مع عصر التنوير، بفعل اولئك الذين اظهروا وعيا وبصيرة، باعتبار ان هذا العصر "حد فاصل" و "مرحلة نهائية من التاريخ"، في هذا العالم الذي هو عالمنا وحاضرا يفهم على انه قيمومة الزمن الحاضر، انطلاقا من أفق "الازمنة الجديدة" التي تشكل تجلدا مستمرا. كما وضع هيغل مدلولاً للعلاقة الداخلية القائمة بين الحداثة والعقلانية، وهو مدلول امتد بذاته حتى وصل الى ماكس فيبر. وقد استخدم هيغل مفهوم الحداثة ضمن اطر وسياقات تاريخية للدلالة على "الازمنة الحديثة" وهو بهذا مفهوم زمني يعبر عن القناعة بالمستقبل الذي سبق وبدأ، والزمن المعاش المرهون بالمستقبل، والمنفتح على الجديد الآتي. يقول هيغل "ان زمننا هو زمن ولادة وزمن انتقال الى حقبة جديدة. وان العالم الجديد يفتح على المستقبل ويولد حقبة تاريخية جديدة تستمر في كل لحظة من لحظات الحاضر الذي يولد شيئا جديدا". وان الوعي التاريخي بالحداثة يتضمن تحديدا للحدود بين الزمن القائم والزمن الجديد، وتصبح الحقبة المعاصرة بداية للزمن الجديد الذي يبدأ مع عصر التنوير، ومع الثورة الفرنسية، باعتباره حدا فاصلا يكون قطيعة بين الازمنة الحديثة والماضي. كما شكلت القطيعة انفصاما وتوقفا وازاحة له من جهة، وثورة معرفية كونت تحولا مفاجئا وحادا في نظام المفاهيم والاشياء والعلاقات الاجتماعية من جهة اخرى. وبهذا فالحداثة ليست قطيعة مع الماضي فحسب بل هي الغاء له وتوليد حركة طليعية متقدمة." (الطائري، 1992) وبطلوع القرن الثامن عشر صاحب الحداثة مفاهيم جديدة ذات دلالات ما زالت تحتفظ بجودتها واهميتها حتى اليوم كالحرية والعقلانية والنقد والتقدم الاجتماعي وغيرها.

2-العقلانية

العقلانية كمفهوم و "نظام قائم على الاستدلال (العقل) في مقابل (تضاد) أنظمة قائمة على المثالية أو الحسية، كما أنها تضاد للعفوية القائمة على الدوافع اللاعقلانية كمصدر لكل فعل إنساني، و بالتالي حاولنا أيضا استجلاء مفهومها كروية للعالم مبنية على الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي (التناسق) و واقع الكون" (الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، 2015)

3-واقع العقلانية في الفكر العربي

يفترض جل المثقفين العرب ” أننا نمتلك تاريخاً عربياً مشتركاً، والواقع أننا عرب مقسمون بين خمسة تواريخ على الأقل، الأول: تاريخ ديني يبدأ من آدم وحواء، والثاني: تاريخ طبيعي، لا يعترف بهذه البداية، والثالث: تاريخ سني، يعتبر معاوية خليفة شرعياً، والرابع ” تاريخ شيعي، يعتبر معاوية، مجرد رجل، والخامس: تاريخ حديث، يقسمنا حالياً إلى اثنتين وعشرين دولة، كل دولة لها تاريخ منفصل عن الأخرى ” (النيهوم، 1987)

هذا من الناحية الطبيعية المشتركة للتاريخ العربي، في حين الرجوع إلى معقولة التفكير، نجد الفكر العربي تميز بثلاث مستويات من العقلانية :

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

- المستوى الأول: تواجد لا عقلانية متخلفة و سابقة زمنية ، تمثلت في الموروث القديم الذي كان سائدا من رؤى سحرية و واقع متصف في معظمه باللامعقول.
- المستوى الثاني: حضور عقلانية (فوقية) كونها مكتسبة عن الآخر أي انفعالية اتجاه آليات الحضارة الحديثة، و ذلك ما مثله الفكر النهضوي في القرنين الأخيرين.
- المستوى الثالث : هناك عقلانية تأسيسية من خلال استيعاب المناهج المعاصرة و الطروحات المختلفة التي و أن اتفقت على منطلق "النهوض" فإنها تختلف في الرؤية و التعامل في تحقيق هذا النهوض فمن هذا المستوى الأخير كرس الكثير من المثقفين العرب جهدهم و محاولاتهم للبرهنة على ضعف الأسس المنطقية لهذا الجانب أو ذاك من الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، أو قوة هذه الأسس في هذا الميدان أو ذاك من الفكر العربي الإسلامي " (موسى، 2012)

ففي حوار مع الاستاذ لؤي صافي و هو الآن أستاذ زائر في جامعة جورج واشنطن كما يشغل حالياً منصب رئيس مركز التوازن التنموي في ولاية فيرجينيا ورئيس جمعية علماء الاجتماع المسلمين، وكان رئيس تحرير المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية (AGES) " فهل نعرف الإسلام على أنه نصوص تاريخية مرتبطة بعصر معين، ظهرت وبرزت وبدأت تؤثر في الفكر والفعل أم ننظر إلى الإسلام باعتباره تفسيراً لتلك النصوص، فالإسلام والحداثة ليسا طرفين متناقضين متقابلين إلا إذا فهمنا الإسلام بمعناه التاريخي والحداثة بمعناها الغربي، فهناك إذا مساحات واسعة للتناقض كما أن هناك مساحات واسعة للتوافق بين الإسلام كمجموعة من القيم والمفاهيم والتصورات وبين الحداثة، فإذا نظرنا إلى الإسلام على أنه يحوي قيماً ثابته ثابتة فيه على اعتبار أن الإسلام هو النص القرآني وتطبيق الجيل الأول من الصحابة إضافة أنه عبارة عن مجموعة من القيم والتصورات فنحن إذاً قادرون على أن نتحدث عن إسلام خاضع لقوى التغيير فهناك ربط القيمة بالنموذج أو المؤسسة، وهذا ما يحول الإسلام من صيغة عامة إلى صيغة مؤسسة ضمن ظرف اجتماعي وتاريخي محدد ، فإذا نظرنا إلى الإسلام من هذا المنظور وقلنا أن الإسلام هو عبارة عن تفسير لمجموعة من القيم والمعادلات فيمكننا إذاً الحديث عن حداثة إسلامية قادرة على أن تضع الحداثة من خلال القيام بمشروع حضاري ومن خلال قيم العدالة والرحمة والمساواة فهذه القيم كلية بحاجة إلى أن تعطى خصوصية أو تتجسد في نموذج تاريخي من أجل ممارستها، لذلك فأعتقد أن المشكلة اليوم في التعامل مع الإسلام تتعلق بأمرين، فالبعض يتعامل مع الإسلام كمجردات بحيث نفتقد تحويل هذه المجردات إلى المطلقات إلى مؤسسات وعلاقات ، والأمر الثاني النظر إلى الإسلام كنموذج ناجز تم استكماله في مرحلة سابقة وليس علينا إلا استعارة أشكاله التاريخية مرة أخرى فكلا الفهمين أساءا للإسلام وللمجتمع العربي المعاصر ، فكل مجتمع بحاجة إلى النهوض و يحتاج إلى توظيف هذا الزخم الهائل من القوى الدينية في المجتمع فعملية التغيير بحاجة إلى التزام عميق بمجموعة من القيم ، هذا الالتزام بالتعريف هو التزام ديني أي التزام عميق يجعل القيمة أمراً مرتبطاً بتعريف الذات ومعنى الحياة ، فنحن غير قادرين على توظيف القدرة الروحية للإسلام في تطوير المجتمع المعاصر فنحن نحتاج إلى مجموعة من القيم لا بد منها من أجل توحيد

الصفوف وتحقيق التعاون والصدق في التعامل والإخلاص ، ولكننا اليوم بسبب الانفصام بين الديني والديني محرومون من هذه الطاقة الروحية الهائلة التي لا بد لها للمضي في أي مشروع نهضوي حضاري جديد .
(<http://almultaka.org/site.php?idC=2&idSC=6>)

فأولويات التحديات لمجتمعنا العربي الذي يجد نفسه مشدوداً إلى الماضي؛ هي المعالجة النقدية للتراث فقد ادرج الجابري في هذا المجال عبر: "ممارسة العقلانية في قراءتنا لثرائنا، فهي السبيل لأجل صياغة حادثة خاصة بنا، نمكنا من الانخراط في سيرورة الحادثة العالمية كفاعلين وليس مجرد منفعلين؛ لأن الحادثة لا تطلب من أجل ذاتها، فنحن نطلبها كونها تمثل رسالة حضارية، ونزوعاً من أجل التحديث، تحديث الذهنية، وكذا المعايير العقلية والوجدانية (الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، 2015)

في حين يطرح الشراي فكرة العقل المعنوي و الانسان المعنوي والذي يقصد به "يأبى العقل المعنوي أن يكون الغباء فلسفته المتجددة، فالأفكار تفقد بريقها بكثرة التكرار. لهذا أشار هشام شراي أيضاً إلى خطورة التلقين عند دراسته للمجتمع العربي، حيث يغيب النقد والبحث والسؤال، ويحضر الجواب التّهائي، (شراي، 1984) -الفكر الأحادي - المبدأ السكوني. الإنسان المعنوي هو إنسان منفتح بالضرورة، والطبع، والفطرة. لا يخلق آلهة، ولا يصنع قداسة من جديد بأفقي اصطفاي كما يفعل مثقفو اليوم.

ولتحقيق ذلك يطرح الجابري مشروعه النقدي للعقل العربي و ذلك بالتركيز على أطروحتين بارزتين في مشروعه:

- الأولى : و تخص رؤيته اتجاه تعامله مع التراث انطلاقاً من الغاية التي حددها في نقد العقل العربي و المتمثلة في تدشين عصر تدوين جديد، و إمكانية كسر البنية الفقهية السائدة، و خلخلت التقليدي من أجل إزاحته بغرض استقلال الذات العربية و المشاركة في إبداع التاريخ.
- الثانية : و تخص إشكالية المنهج من خلال إبراز الكيفية التي مكنته من قراءة التراث "قراءة معاصرة" و قاداته إلى فهمه في بنيته و ضمن علاقته بتاريخه، كما حاولنا التركيز على الطريقة التي اعتمدها - حسب اعتقاده - إلى استثمار عناصر التراث الإيجابية، للإجابة على تطلعاتنا الراهنة. (موسى، 2012)

ولكي يتحقق ذلك لا بد للعقل العربي حتى يكون مستقبلياً أن يقوم بدوره في بناء المشروع العربي الوجداني الحضاري من أن يكون ذا بنية وتوجه وحدوي، مؤسسي، ديمقراطي، عقلائي، علمي"، ومن أجل ذلك، أصبح البحث في تاريخ المجتمع العربي وطبيعته أمراً لا خلاف فيه و شرطاً من شروط الوعي بالتاريخ وبالمستقبل (المختار، 1989)

الخاتمة :

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

إن هذا التراث المعرفي العربي عانى من القطيعة الإستمولوجية مع ما تركه لنا القدماء من تراث ثقافي بحجة المعاصرة والحداثة لم تكن ذات فائدة ، ولن تكون السبيل الأصح في تحصيل ما ينتجه العقل البشري من معارف، كما أنه لن يفيد في إنتاج ثقافة تناسب العصر وتقدم تمايزا لهذا المجتمع مقارنة بالمجتمعات الأخرى، ومن جهة أخرى، فالاعتماد على التراث وما أنتجه الآباء من معارف وحدها لن يُمكن هذا المجتمع أن يعيش اللحظة الراهنة متساوقا مع العصر وما ينتجه من ثقافة وإبداع وفكر، وعلى حد تعبير الدلائي في كتابه عطر السماء " غلن تمتد أغصاننا في العصر حتى نعمق جذورنا في التراث ".

قائمة المراجع والمصادر :

Bibliographie

(n.d.). <http://almultaka.org/site.php?idC=2&idSC=6> .

<http://almultaka.org/site.php?idC=2&idSC=6>. (n.d.).

Schaff, A. (1967). langage et connaissance. *anthropos* , 292-293.

ادم كوير. (2012). *الثقافة التفسير الاثربولوجي* (المجلد ط1). بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.

الصادق النيهوم. (1987). *صوت الناس محنة الثقافة المزورة* . لندن: مكتبة الرياض الريس للنشر .

النابلسي, ش. (2021). *خصرزية المجتمع السعودي*. <https://www.alwatan.com.sa/article/15291> .

إمام عبد الفتاح إمام. *الطاغية. عالم المعرفة الكويتية* (183)، 135.

إمام عبد الفتاح إمام. (د.س.ن). *الطاغية. عالم المعرفة الكويتية* (183)، 51.

جهاد التريباتي. (2019). *مائة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجرى التاريخ*. دار التقوى.

دعاء شلش. (2019). *عدد المسلمين والمسيحيون في العالم* . <https://mawdoo3.com> .

عبد الرحمن الوائلي. (1999). *العرب والغرب: إشكاليات المعرفة وملابس المنهج*. مجلة الكلمة .

عبد الله موسى. (2012). *إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر دراسة في اعمال محمد عابد الجوهري*. (<http://journals.openedition.org/insaniyat/9652> , و <https://doi.org/10.4000> : DOI ، المحررون)

عبد المعطي الدلائي. (2002). *عطر السماء*. دمشق: مؤسسة الرسالة.

فاطمة محمود عليوة. (2009). *الدين والحياة* . تكامل ام استغناء. https://www.alukah.net/publications_competitions/0/5866 .

كتاب م. ا. (2011). *الخصوصية الثقافية العربية بين متطلبات الحداثة وتحديات العولمة* .

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

- كمال عبداللطيف. (1992). مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة.
- محمد الشيخ ويوسف الطائري. (1992). مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة. بيروت.
- محمد عابد الجابري. (2015). التراث والحداثة دراسات ومناقشات (المجلد ط 5). لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد عابد الجابري. (2015). التراث والحداثة دراسات ومناقشات. لبنان: مركز الدراسات الوحدة العربية.
- محمد عابد الجابري. (1982). نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- محمد عيد. (1976). الرواية والاستشهاد باللغة. القاهرة: عالم الكتب.
- محي الدين صابر. (1995). البدو والبدو. بيروت: دار النضر العربي.
- مصطفى بن مالك. (2010). العقلانية والمعنوية. مقاربات في فلسفة الدين (المجلد ط 01). (عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، المترجمون) بغداد: الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز دراسات فلسفة الدين.
- مطبع المختار. (1989). نقل التكنولوجيا في البلاد العربية: إجراء تنموي أم أداة للتبعية. (المجلد 55). بيروت: مركز الوحدة العربية.
- هشام شرابي. (1984). مقدمات لدراسة المجتمع العربي (المجلد ط 03). الدار المتحدة للنشر.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحدثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

العقلية المستقبلية العربية في إطار نموذج تكاملي: البنية العاملية والكفاءة السيكمترية

The Arab futuristic mentality in the framework of an integrative model: The Factorial structure and Psychometric Efficiency

الدكتور / سليمان عبد الواحد يوسف¹ *

¹دكتوراه علم النفس التربوي، كلية التربية، جامعة قناة السويس (مصر)، drsoliman2050@gmail.com

الدكتورة / هدى ملوح الفضلي²

²كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت (الكويت)، hoda2001@hotmail.com

ملخص:

هدفت الدراسة الحالية إلى بناء مقياس للعقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي (IMFM) The Integrated Model of (IMFM) The Future Mentality لدى المراهقين العرب، والتعرف على كفاءته السيكمترية من حيث (الصدق - الثبات - الاتساق الداخلي)، لدى عبتين مصرية وكويتية، وتكونت العينة من (450) طالبًا وطالبة بالمرحلة الجامعية، موزعة كالتالي: العينة المصرية (ن=300)؛ والعينة الكويتية (ن=150) طالبًا وطالبة بالمرحلة الجامعية، طبق عليهم مقياس العقلية المستقبلية وفق النموذج التكاملي إعداد/ الباحثان. وباستخدام صدق المحكمين، والمقارنات الطرفية (التمييزي)، والعاملي، وبحساب الثبات (ألفا لكرونباخ)، وبحساب الاتساق الداخلي من خلال معامل الارتباط ل بيرسون بين درجة البعد والدرجة الكلية للمقياس، أشارت النتائج إلى تمتع المقياس بدرجة مقبولة من الصدق، والثبات، والاتساق الداخلي؛ مما يجعلنا نثق بالخصائص القياسية لمفرداته لاستخدامه في الكشف عن العقلية المستقبلية لدى الشباب الجامعي العربي. الكلمات الدالة: العقلية المستقبلية، البنية العاملية، الكفاءة السيكمترية.

Abstract:

The study aimed to build a measure of the future mentality within the framework of the integrative model among Arab adolescents, and to identify its psychometric competence, in two Egyptian and Kuwaiti samples.

The sample consisted of (450) male and female undergraduate students (300) Egyptians, and (150) Kuwaitis, to whom the mental scale was applied. According to the researchers' integrative model, the study concluded that the current scale has an acceptable degree of validity, reliability, and internal consistency. Which makes us trust the standard characteristics of its vocabulary to be used in revealing the future mentality of the Arab university youth.

Keywords: Future Mentality; The Factorial structure; Psychometric Efficiency.

(*) المؤلف المرسل: الدكتور / سليمان عبد الواحد يوسف، الايميل: drsoliman2050@gmail.com

مقدمة:

إن المستقرىء لعلم النفس في البلدان النامية أو دول العالم الثالث، بما فيها بلدان عالمنا العربي، يمكنه ملاحظة إسهامه بخاصية الاستيراد من الغرب، فصار العلم يستورد كما تستورد السلع الاستهلاكية، مما يجعلنا نصف العلاقة بين علم النفس في عالمنا العربي وعلم النفس في الغرب، بأنها علاقة الاستيراد والتصدير، وهو وصف يتفق تمامًا مع الوضع في مجتمعات عالمنا العربي، فدائماً الغرب هو الذي يصدر ومجتمعاتنا العربية هي التي تستورد. مما يشير إلى وضعية التبعية للغرب علمياً. وبالرغم من هذه الصورة القائمة لوضعية علم النفس العربي، والعجز السائد في مجتمع علم النفس العربي، جاءت هذه المحاولة العربية للتفسير من أجل تكامل المعرفة العلمية بمجال العقل البشري The Human Mind، حيث حيكت وتم بناءها في ضوء العديد من المحددات والقيود الجوهرية التي يمكن أن ترجع إليها العقلية المستقبلية Future Mentality؛ منها المحددات المعرفية، والنيوروفسيولوجية، والانفعالية، أو على الأقل ينظر نموذجنا الحالي - نموذج يوسف والفضلي التكاملي للعقلية المستقبلية The integrated model of the future mentality (IMFM) - من الزاوية التكاملية، وتُعظم من الوزن النسبي لتلك المحددات مجتمعة في تسبیب العقلية المستقبلية العربية.

ولما كانت مكانة الأمم تُقدّر بما تمتلكه من ثروات أو أموال؛ فإن الثروات تنفذ والأموال قد تنخفض قيمتها؛ وإذا كانت تُقدّر بما في حوزتها من تقنيات حديثة، فالحديث يتقادم ما لم يُطور إلى الأحدث. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: من الذي يستثمر ويُطور؟ إنه الإنسان. ومن ثم فالأمم المتطلعة لغد أفضل والمُسهرقة للمستقبل تعمل جاهدة على تنمية العقل البشري ليفكر، ويتذكر، ويبيع في حل المشكلات، وتتكامل وظائفه الانفعالية والمعرفية والنفس - حركية، وليكون له توجه إيجابي نحو المستقبل؛ فالعقول هي الثروات الحقيقية في عصرنا الحالي؛ فهي لا تنفذ ولا تتقادم؛ حيث إن الاستثمار في رأس المال البشري (العقل) يؤدي دائماً إلى التنمية الشاملة والمستدامة والتقدم والرفي.

ويعد العقل Mind هو المعيار الأساسي لفهم ما يدور حولنا، فنجد الأفراد في حاجة ماسة إلى معرفة متى تكون رغبات وأهداف الناس متوافقة أو حتى تكون متضاربة، كما أن الحكم على نوايا الآخرين يسمح للأفراد ويساعدهم على معرفة أهداف الآخرين وسلوكياتهم وكيفية التصرف معها إما بدعمها أو حتى محاولة معالجتها (Goldstein, 2010, 203).

ولقد نال البعد المستقبلي اهتماماً كبيراً من باحثي علم النفس في إطار عدد من الظواهر النفسية كالذاكرة، والتعلم، وصنع القرار. ويُعد ما قدمه كاهنيمان وتفيرسكي (Kahneman & Tversky) عام 1979 في نظرية المستقبل Prospect Theory من الأعمال الباكورة في هذا المجال، وأشارا في هذه النظرية إلى كيفية محاكاة الأفراد المستقبل لتوجيه قراراتهم في الحاضر (as cited in Fukukura, Helzer & Ferguson, 2013, 146).

ومن ناحية أخرى تُعد مرحلة المراهقة مرحلة هامة ومتميزة عن غيرها من المراحل، ففيها الجوانب الإيجابية المتمثلة في الطاقة والحيوية والنمو السريع والرغبة في إحداث التغيير، كما أنها مرحلة مليئة بالصراعات، والاضطرابات الانفعالية والمشكلات الأكاديمية، مما يجعلها مرحلة حرجة في حياة الإنسان حيث الانتقال من مرحلة المراهقة إلى مرحلة. وتتميز بدايتها بحدوث تغيرات بيولوجية عند الذكور والإناث، وقد يتصور البعض - من غير المتخصصين - أنها مرحلة واحدة، إلا أنها في حقيقة الأمر يمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل فرعية "مراهقة مبكرة، ومراهقة متوسطة، ومراهقة متأخرة (يوسف، 2011، 71).

ويشهد التعليم الجامعي في عصرنا الحالي العديد من التحديات نتيجة التطورات العلمية والتقنية المتلاحقة؛ مما يتطلب إعادة النظر في كفاءته وقدرته على تنظيم المعرفة، وتخريج منتج تعليمي (خريج) قادر على تحمل المسؤولية في المستقبل؛ لذا، فإن الإرتقاء بمستوى الشباب الجامعي من حيث عقلية المستقبلية المتمثلة في (التفكير المستقبلي، والذاكرة المستقبلية، وحل المشكلات المستقبلية، والتوجه الإيجابي نحو المستقبل، وتكامل وظائف النصفين الكرويين بالمخ، والتفكير المنظومي) يُعد ضرورة حتمية في عصر المعلوماتية الحالي؛ لمواكبة التغيرات المختلفة التي تؤثر عليهم في شتى مناحي الحياة. الأمر الذي دفعنا إلى الاهتمام بموضوع العقلية المستقبلية؛ إذ أنه في حد ذاته يمثل موضوعاً خصباً ومن موضوعات الاهتمام الحديثة والمعاصرة نسبياً على المستويين النظري والتطبيقي في الدراسات والبحوث العربية وخصوصاً لدى المراهقين بالمرحلة الجامعية وهذا ما حدا بالباحثان إلى إجراء الدراسة الحالية.

ومن المؤكد أننا - في ضوء التغيرات القومية والعالمية المطروحة على الساحة - في أمس الحاجة إلى تنمية عقلية مستقبلية عربية تتسم بالتفكير المستقبلي، والذاكرة المستقبلية، وحل المشكلات المستقبلية، والتوجه الإيجابي نحو المستقبل، وتكامل وظائف النصفين الكرويين بالمخ، والتفكير المنظومي، ولعل هذه هي مسؤولية التعليم بالدرجة الأولى وبخاصة التعليم الجامعي، حيث إن من اعم أهدافه هو تنمية عقول المتعلمين الذين سوف يتولون المسؤوليات في غضون فترة زمنية قصيرة بعد التخرج من الجامعة. ومن ثم تمثلت مشكلة الدراسة الحالية بالحاجة إلى وجود أداة قياس دقيقة لقياس العقلية المستقبلية لدى المراهقين العرب بالمرحلة الجامعية، تتفق ومعايير عملية القياس باعتبارها مدخلٌ أساسياً للانفتاح على العالم وتحقيق التنمية الشاملة والمستدامة. إضافة إلى ما سبق - وفي حدود إطلاع الباحث الحالي - لم تتوفر في الأدب السيكلوجي والتربوي أداة عربية مقننة للتعرف على العقلية المستقبلية، رغم أهميتها، والحاجة الماسة إليها في عصرنا الحالي، وهذا ما دفع الباحثان الحاليان للعمل على بناء مقياس عربي للعقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي (IMFM) بحيث تتوفر له بنية عاملية وخصائص سيكومترية ذات كفاءة.

مما سبق يمكن تحديد مشكلة الدراسة الحالية في محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما هي دلالات صدق مقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي بالبيئة العربية؟.
2. ما هي دلالات ثبات مقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي بالبيئة العربية؟.
3. ما هي دلالات الاتساق الداخلي لمقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي بالبيئة العربية؟.

ويمكن صياغة فروض الدراسة الحالية على النحو التالي:

1. يتوفر لمقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي درجة مقبولة من صدق البناء بالبيئة العربية.
 2. يتوفر لمقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي درجة مقبولة من الثبات باستخدام معامل ألفا كرونباخ بالبيئة العربية.
 3. يتوفر لمقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي درجة مقبولة من الاتساق الداخلي باستخدام ارتباطات درجة كل بعد والدرجة الكلية للمقياس.
- وتهدف الدراسة الحالية إلى بناء مقياس للعقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي لدى المراهقين العرب، والتعرف على كفاءته السيكمومترية في البيئة العربية (مصر، والكويت)، وذلك من خلال دلالات عديدة منها صدق البناء بعدة أنواع، والثبات بألفا كرونباخ، والاتساق الداخلي.

وتبرز أهمية الدراسة الحالية في التوصل إلى أداة قياس تتصف بالموضوعية، لقياس العقلية المستقبلية لدى المراهقين العرب بالمرحلة الجامعية. أما من حيث الأهمية التطبيقية فإن هذا المقياس سيُصبح له قيمة تربوية خاصة، إذ سيكون أداة قياس سهلة وسريعة التطبيق للكشف عن العقلية المستقبلية العربية وفق نموذج تكاملي (IMFM) لدى المراهقين بالجامعات العربية. وفي ضوء نتائج المقياس يمكن التخطيط لوضع برامج تدخل سيكولوجي (تدريبية - إرشادية) أو محاضرات أو ندوات من قبل المعنيين المسؤولين وصانعي القرار بمؤسسات التعليم العالي والجامعات العربية لتنمية العقلية المستقبلية للشباب الجامعي.

مفاهيم الدراسة:

1. العقلية المستقبلية (FM) Future Mentality:

هي "مجموعة من النشاطات العقلية المنهجية ذات طبيعة استراتيجية، تنبثق كنيحة للتفاعل بين عدد من العمليات العقلية المعرفية وغير المعرفية المتمثلة في: التفكير المستقبلي، والذاكرة المستقبلية، وحل المشكلات المستقبلية، والتوجه الإيجابي نحو المستقبل، وتكامل وظائف النصفين الكرويين بالمخ، والتفكير المنظومي؛ والتي تساعد على ابتكار رؤى استراتيجية لمستقبلات بديلة، سعياً لوضع تصورات استراتيجية استعداداً لمواجهة تحولات المستقبل".

ويعرفها الباحثان إجرائياً في الدراسة الحالية بأنها "الدرجة التي يحصل عليها المراهق العربي في الأداء على مقياس العقلية المستقبلية وفق نموذج تكاملي المعد في الدراسة الحالية".

لما كان العصر الحالي يشهد تطورات سريعة ومستمرة في جميع مجالات الحياة، ولما كان العقل البشري هو قوام الثورة العلمية والتكنولوجية الحديثة؛ فإن الاهتمام بتكوين عقلية مستقبلية لدى المتعلمين أصبح من الضروري بمكان.

ولقد ازداد اهتمام المجتمعات باثشاف المستقبل؛ إنطلاقاً من الاعتقاد بأن المستقبل أصبح مجاًلاً يتسع لكل الاحتمالات والتغيرات، ويبنى على جهد الإنسان، وقراراته الصائبة؛ وهذا الاهتمام يدل على درجة الزوعي والإيمان بالقدرات البشرية على صناعة المستقبل، والمشاركة في صياغته واستشرافه بهدف الاستعداد لأحداثه المتلاحقة وتحقيق مستويات متقدمة من التنمية المستدامة.

• النموذج التكاملية للعقلية المستقبلية The Integrated Model of The Future Mentality (IMFM):

لما كان من الضروري التأكيد على تنمية العقلية العربية المستقبلية القادرة على مواجهة التحديات التي قد تحدث، فقد قدم الباحثان الحاليان نموذجاً متكاملًا يهتم بالمستقبل وتطور ملامحه وتحدياته في مجتمعاتنا العربية.

ويمكن توضيح العقلية المستقبلية في ضوء النموذج التكاملية (IMFM) في الدراسة الحالية بستة (مكونات) وهي:

أ. **التفكير المستقبلي Future Thinking**: هو قدرة الفرد على بذل جهد عقلي واقعي بالاعتماد على التنبؤ أو التوقع بهدف اكتشاف الأحداث المتوقعة حدوثها في المستقبل ورسم الخطط لإيجاد الحلول للمشكلات المستقبلية من خلال ما لديه من مخزون معرفي للوصول إلى أفضل الحلول المناسبة (وادي، 2021، 278).

ب. **الذاكرة المستقبلية Prospective Memory**: هي تذكر أن يتذكر الفرد فعل ما قام بالنية المسبقة له ويريد تنفيذه في وقت ما في المستقبل. وهي تختلف عن الذاكرة الإسترجاعية التي تعتمد على استرجاع أحداث أو معارف مرت بخبرات الفرد الماضية (الشيشيني ومحبوب، 2019، 290).

ج. **حل المشكلات المستقبلية Solving Future Problems**: هو نشاط عقلي تتكامل فيه المكونات المعرفية وما وراء المعرفية للتنبؤ والتوقع بالتحديات والمشكلات المستقبلية، وتقديم تصور لها ووضع الخطط لمواجهتها والتغلب عليها أو منع حدوثها أو ظهورها (Gerlach., Spreng., Gilmore., & Schacter., 2011، 1817).

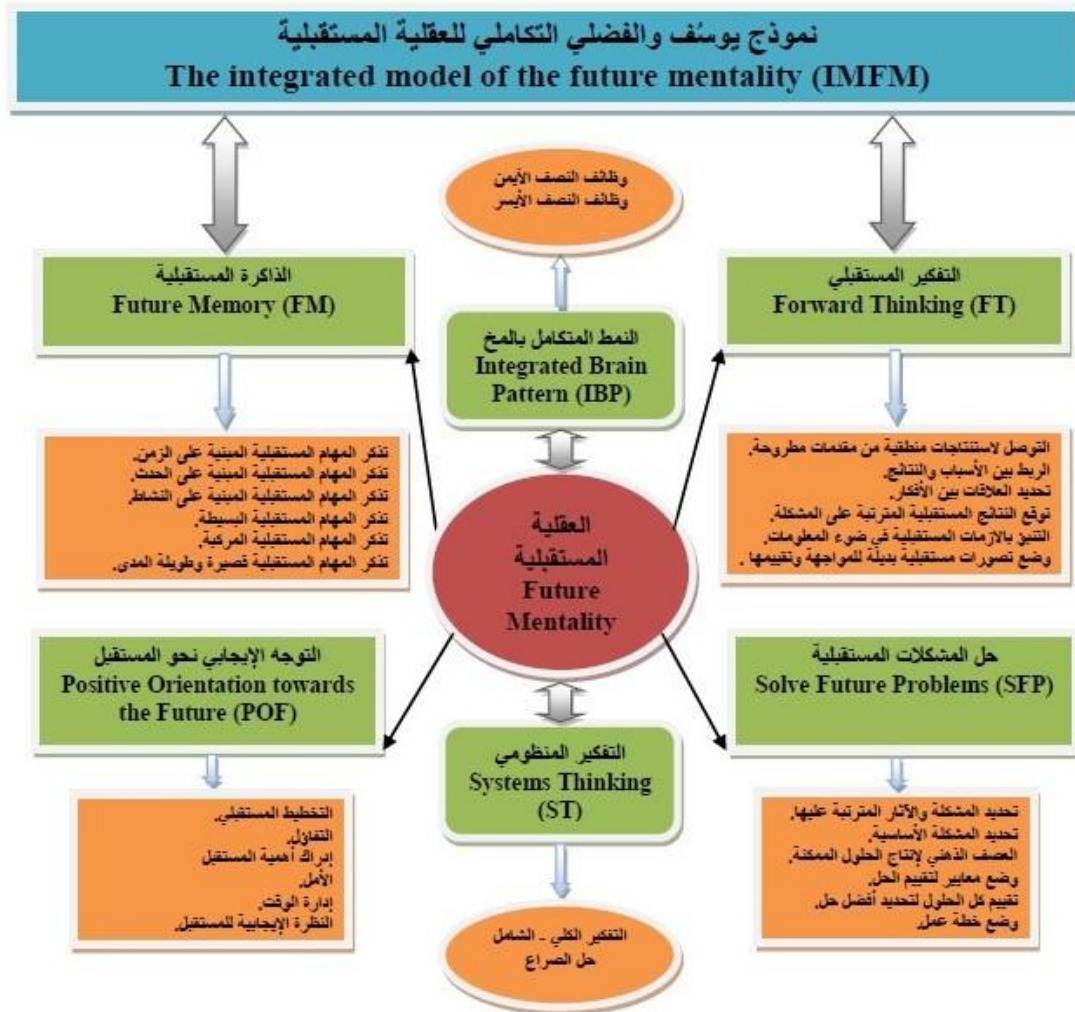
د. **التوجه الإيجابي نحو المستقبل Positive Trend Towards the Future**: يقصد به نظرة الفرد الإيجابية نحو المستقبل من خلال قدرته على مواجهة أحداث الحياة بمرونة وإيجابية (الضيّدان، 2019، 94).

هـ. **تكامل وظائف النصفين الكرويين بالمخ Functional Integration of Cerebral Hemisphere**: يقصد به استخدام المخ بكامل طاقته ومكوناته بحيث تعمل جميعاً تبعاً لطبيعة المشكلة المعروضة أو المطروحة (يوسف وغنّيم، 2019، 396).

و. **التفكير المنظومي Systemic Thinking**: هو طريقة لفهم العلاقات المتبادلة بين أجزاء أي منظومة بدلاً من التركيز على الأجزاء نفسها، وبذلك يكون الفرد واعياً بأنه يفكر في منظومات واضحة، ولديه القدرة على بنائها وتحليلها (أحمد، 2021، 343).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

ويمكن توضيح النموذج التكاملي للعقلية المستقبلية من خلال الشكل التالي:



شكل (1) النموذج التكاملي للعقلية المستقبلية (IMFM)

2. المراهقة Adolescents:

يعرفها يوسُف (2011، 71) بأنها "الفترة التي يعبر عليها الفرد من طفولته بكل ما فيها من صعوبات واعتمادية إلى رشفه بكل ما فيه من قدرات واستقلالية، وتشمل:

أ. المراهقة المبكرة: من عمر 12-13-14 سنة ويقابلها المرحلة الإعدادية.

ب. المراهقة المتوسطة: من عمر 15-16-17 سنة ويقابلها المرحلة الثانوية.

ج. المراهقة المتأخرة: من عمر 18-19-20-21-22 سنة ويقابلها المرحلة الجامعية.

ويقصد بالمراهقون في الدراسة الحالية "الطلاب والطالبات الذين تتراوح أعمارهم ما بين (18 - 22) سنة ويدرسون بالمرحلة الجامعية ببعض الكليات النظرية والعملية ببعض الجامعات في دولتين عربيتين هما: (مصر، والكويت)، ومن ثم فهم يقعون في مرحلة المراهقة المتأخرة".

3. الكفاءة السيكومترية Psychometric efficiency:

يُقصد بها تلك الخصائص القياسية الضرورية والمتعلقة بالصدق والثبات والاتساق الداخلي، والتي يتم حسابها بعد تجريب الأداة على عينة ممثلة للمجتمع الأصلي لعينة الدراسة. وتشتمل الكفاءة السيكومترية على ما يلي:

أ. الصدق Validity:

يُقصد به أن يقيس الاختبار ما وضع لقياس. أو يقصد به صلاحية الاختبار في قياس ما وضع لقياسه. ويُعد الصدق أهم الخصائص السيكومترية للاختبار. (خطاب، 2008، 538). وسوف يقتصر الباحثان على استخدام:

1. صدق المحكّمين Trustees Validity: ويقصد به عرض الأداة على عدد من المحكّمين المتخصصين والخبراء في المجال الذي تقيسه الأداة، فإذا قالوا أن هذه الأداة تقيس السلوك الذي وضعت لقياسه فإن الباحث يستطيع الاعتماد على حكمهم (عباس ونوفل والعبسي وأبوعواد، 2017، 264).

2. الصدق التمييزي (المقارنات الطرفية) Discriminatory Validity (Peripheral Comparisons):

ويقصد به قدرة الاختبار على التمييز بين طرفي القدرة التي يقيسها. ويمكن أن يتم بأسلوبين: الأول مقارنة الأطراف في الاختبار والحك الخارجي، والثاني: مقارنة الأطراف في الاختبار فقط. (أبو هاشم، 2004، 339).

3. الصدق العاملي "التحليل العاملي" Factorial Validity "Factorial Analysis": وهو عبارة عن طريقة

تستخدم في تحليل البيانات متعددة المتغيرات ودراسة العلاقات القائمة بين المتغيرات واختزلها في عدد أقل من العوامل التي يمكن أن تفسر العلاقات بين تلك المتغيرات أو الظاهرة موضع الاهتمام (حسن، 2011، 455).

ب. الثبات Reliability:

هو ضمان الحصول على نفس النتائج تقريبًا إذا أُعيد تطبيق الاختبار على نفس المجموعة من الأفراد، وهذا يعني قلة تأثير عوامل الصدفة أو العشوائية على نتائج الاختبار، ومن هذا يمكن أن نستنتج قوة العلاقة القوية بين وحدات الاختبار والأداء الحقيقي للفرد، وواضح أن هذا الأداء إنما هو دالة القدرة أو الخاصية (أبو هاشم، 2004، 293).

وسوف تقتصر الدراسة الحالية على استخدام طرق الثبات ألفا لـ كرونباخ Alpha Cronbach: والتي فيها يتم حساب معامل الثبات الكلي لأداة القياس، وكذلك التعرف على العبارات أو المفردات التي تؤدي إلى خفض أو رفع معامل الثبات الكلي لأداة القياس عند حذفها وحساب معامل ألفا الكلي لأداة القياس في حالة غيابها (حسن، 2011، 518).

ج. الاتساق الداخلي Internal Consistency:

يرى يوسف (2020، 14) أن الاتساق الداخلي يُعد أحد طرق حساب الخصائص القياسية (السيكومترية) لأداة القياس. ويشير كل من أحمد ومنسى (2002، 113)، ومراد وسليمان (2002، 357) إلى أن الاتساق الداخلي يتم حسابه من خلال الارتباط بين الدرجة الكلية ودرجات مكونات الاختبار (أو علاقة درجات بنود الاختبار بالدرجة الكلية إذا كان يقيس شيئًا واحدًا) وتدل معاملات الارتباط هذه على أن المكونات أو البنود تقيس شيئًا مشتركًا، أي تُعبر عن الاتساق الداخلي للمفردات. وهذا يؤكد صدق المفردات وليس صدق المحتوى.

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة الحالية على المنهج الوصفي؛ حيث إنه المنهج المناسب لنوعية الفروض ونوعية البيانات. **عينة الدراسة:** وتكونت من (450) طالبًا وطالبة بالمرحلة الجامعية، منهم (300) مصريين؛ و(150) كويتيين.

أداة الدراسة:

• مقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي:

تم إعداد المقياس الحالي بعد الإطلاع على الأدب السيكلوجي والتربوي من أطر نظرية ودراسات وبحوث سابقة واختبارات ومقاييس تناولت المتغيرات المرتبطة بالعقلية المستقبلية، ومنها: كامل (2006)، ويوسف (2010)، جيرلاك وآخرين (Gerlach et al., 2011)، ويوسف (2012)، وسزبونار وسكاكتر (Szpunar & Schacter, 2013)، ويوسف (2015)، وصديق وشيمول وغيث وإسلام وخالد (Siddique., Shimul., Gias., Islam., & Khaled., 2015)، وغنايم ويوسف (2016)، ورزق (2017)، والشوارب والنصراوي وسعادة (2018)، والشيشيني ومحجوب (2019)، والضيدان (2019)، والطاهر (2019)، ويوسف وغنايم (2019)، والزعي (2020)، والسيد (2020)، والناغي (2020)، ويوسف وغنايم (2020)، وأحمد (2021)، ووادي (2021). وفي ضوء ما سبق، تم صياغة مفردات المقياس في صورته الأولية للعرض على السادة المحكمين (ملحق 1)، والمكونة من (60) مفردة، موزعة على ست (6) أبعاد (مكونات) هي: (التفكير المستقبلي، والذاكرة المستقبلية، وحل المشكلات المستقبلية، والتوجه الإيجابي نحو المستقبل، وتكامل وظائف النصفين الكرويين بالمخ، والتفكير المنظومي)، ويشتمل كل بعد أو مكون على (10) عشرة مفردات. ويتم تصحيح

المقياس من خلال إعطاء الاختيارات (تنطبق علي كثيرًا جدًا، تنطبق علي كثيرًا، تنطبق علي إلى حد ما، لا تنطبق علي كثيرًا، لا تنطبق علي إطلاقًا) درجات (5، 4، 3، 2، 1) على الترتيب؛ ومن ثم فإن مدى الدرجات التي يحصل عليها كل فرد على كل بعد (مكوّن) يتراوح ما بين (10 - 50)، والدرجة الكلية على المقياس تتراوح ما بين (50 - 250).

نتائج الدراسة وتفسيرها:

■ نتائج الفرض الأول:

ينص الفرض الأول على أنه "يتوفر لمقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي درجة مقبولة من صدق البناء بالبيئة العربية". ولاختبار هذا الفرض تم التحقق من صدق المقياس على النحو التالي:

1. صدق المحكمين:

تم عرض المقياس على مجموعة من السادة المحكمين (ملحق 1) المتخصصين في علم النفس التربوي، وذلك لتحديد مدى صلاحيته لما وضع لقياسه، حيث حازت جميعها على نسبة اتفاق لا تقل عن 90%، وأعتبر ذلك مؤشرًا للصدق.

2. صدق المقارنات الطرفية (الصدق التمييزي):

وفيه تم ترتيب درجات أفراد عينة الدراسة وذلك بشكل تصاعدي على المقياس الحالي، وحساب اختبار "ت" لدلالة الفروق بين متوسطي المجموعتين الطرفيتين، وهما أعلى (27%)، وأدنى (27%)، فكانت هناك فروق دالة إحصائيًا بين متوسطي درجات أفراد المجموعتين؛ حيث بلغت قيمة "ت" المحسوبة (11.698) للعينة المصرية؛ و(8.479) للعينة الكويتية، وهما قيمتان دالتين إحصائيًا عند مستوى دلالة (0.01)، مما يُعد دليلًا على صدق المقياس.

3. الصدق العاملي:

تم التحقق من بنية المقياس الحالي؛ باستخدام التحليل العاملي الاستكشافي بطريقة المكونات الأساسية مع تدوير المحاور بطريقة الفارماكس Varimax والتي تكون فيها العوامل مستقلة عن بعضها البعض (حسن، 2011، 458)؛ حيث أسفر هذا التحليل عن استخلاص (6) ستة عوامل "مكونات" قابلة للتفسير، بجذور كامنة أكبر من الواحد الصحيح، ولم يحذف أى مفردة حيث كانت تشبعاتها أكبر من (0.3) وفق محك كايزر Kaiser، وبعد ذلك استخدم الباحثان التحليل العاملي التوكيدي ببرنامج AMOS25، وكانت النتائج كما يلي:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

أ. التحليل العاملي الاستكشافي Exploratory Factor Analysis:

جدول (1) تشبعات المفردات بالعوامل لمقياس العقلية المستقبلية بعد التدوير

رقم البعد	الأول	الثاني	الثالث	رقم البعد	الرابع	الخامس	السادس
رقم المفردة				رقم المفردة			
14	0.854			1	0.811		
17	0.832			3	0.790		
16	0.796			4	0.752		
5	0.745			6	0.712		
9	0.710			8	0.692		
7	0.698			10	0.641		
27	0.630			12	0.630		
22	0.611			13	0.622		
18	0.563			15	0.541		
11	0.514			19	0.523		
29		0.816		20		0.854	
30		0.793		23		0.821	
2		0.752		24		0.804	
26		0.713		25		0.792	
21		0.699		28		0.741	
34		0.678		31		0.710	
38		0.638		33		0.658	
45		0.615		37		0.641	
40		0.596		44		0.632	
50		0.545		47		0.590	
32			0.887	54			0.799
53			0.862	58			0.748
57			0.823	60			0.732
36			0.741	39			0.715
52			0.708	43			0.702
41			0.702	59			0.697
46			0.694	35			0.659
55			0.687	51			0.638
48			0.663	56			0.588
42			0.547	49			0.567
الجذر الكامن	8.365	7.965	6.854		5.698	4.587	4.189
نسبة التباين	16.932	15.745	13.852		11.687	10.557	9.278
التباين الكلي	78.051						

يتضح من النتائج السابقة للتحليل العاملي بجدول (1) تشبع مفردات المقياس على ست عوامل فسرت مجتمعة

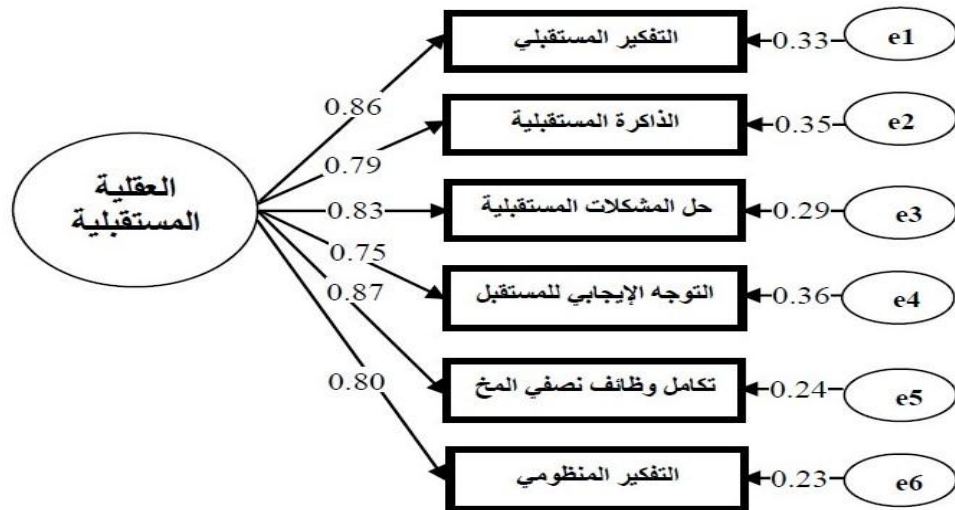
معاً (78.051%) من التباين الكلي وهذه العوامل هي:

- العامل الأول وجذره الكامن (8.365) وفسر حوالى (16.932%) من التباين الكلى للمصفوفة وتشبع على هذا العامل (10) مفردات من مفردات المقياس، ويقترح تسمية هذا العامل "التفكير المستقبلي".
 - العامل الثانى وجذره الكامن (7.965) وفسر حوالى (15.745%) من التباين الكلى للمصفوفة وتشبع على هذا العامل (10) مفردات من مفردات المقياس، ويقترح تسمية هذا العامل "الذاكرة المستقبلية".
 - العامل الثالث وجذره الكامن (6.854) وفسر حوالى (13.852%) من التباين الكلى للمصفوفة وتشبع على هذا العامل (10) مفردات من مفردات المقياس، ويقترح تسمية هذا العامل "حل المشكلات المستقبلية".
 - العامل الرابع وجذره الكامن (5.698) وفسر حوالى (11.687%) من التباين الكلى للمصفوفة وتشبع على هذا العامل (10) مفردات من مفردات المقياس، ويقترح تسمية هذا العامل "التوجه الإيجابي نحو المستقبل".
 - العامل الخامس وجذره الكامن (4.587) وفسر حوالى (10.557%) من التباين الكلى للمصفوفة وتشبع على هذا العامل (10) مفردات من مفردات المقياس، ويقترح تسمية هذا العامل "تكامل وظائف النصفين الكرويين بالمخ".
 - العامل السادس وجذره الكامن (4.189) وفسر حوالى (9.278%) من التباين الكلى للمصفوفة وتشبع على هذا العامل (10) مفردات من مفردات المقياس، ويقترح تسمية هذا العامل "التفكير المنظومي". مما يشير إلى درجة عالية من الصدق العاملى للمقياس.
- مما سبق يتضح أن التحليل العاملي الاستكشافي قدم دليلاً قوياً على صدق البناء التحتي أو الكامن لهذا المقياس، وأن العقلية المستقبلية عبارة عن عامل كامن عام واحد ينتظم حوله الأبعاد الفرعية الست المكونة لها.

ب. التحليل العاملي التوكيدي Confirmatory Factor Analysis:

تم التحقق من صدق البنية أيضاً باستخدام التحليل العاملي التوكيدي، باستخدام برنامج AMOS25 حيث تم التحقق من صدق البناء الكامن (أو التحتي) لمقياس العقلية المستقبلية باستخدام أسلوب التحليل العاملي التوكيدي Confirmatory Factor Analysis عن طريق اختبار نموذج العامل الكامن العام لدى أفراد عينة الدراسة (ن=450)، وفي نموذج العامل الكامن العام تم افتراض أن جميع العوامل (المكونات الفرعية) المشاهدة للمقياس الحالي تنتظم حول عامل كامن عام واحد One Latent Factor كما هو موضح بالشكل التالي:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة



شكل (2) البناء العاملي لمقياس العقلية المستقبلية باستخدام التحليل العاملي التوكيدي

ومن خلال الشكل (2) السابق، يمكن القول بأنه تم التحقق من صدق البنية للمقياس حيث أظهرت النتائج إن قيمة "كا²" = 5.369؛ للعينة المصرية، 5.865 للعينة الكويتية وهما قيمتان غير داليتين إحصائياً، كما إن قيمة "كا²" لدرجات الحرية كانت = 1.347 > 5 للعينة المصرية، = 1.217 > 5 للعينة الكويتية مما يدل على وجود مطابقة جيدة للنموذج في الأبعاد الست وهي: (التفكير المستقبلي، والذاكرة المستقبلية، وحل المشكلات المستقبلية، والتوجه الإيجابي نحو المستقبل، وتكامل وظائف النصفين الكرويين بالمخ، والتفكير المنظومي).

كما تم استخدام أسلوب التحليل العاملي التوكيدي Confirmatory Factor Analysis أيضاً بطريقة الاحتمال الأقصى Maximum Likelihood لدى أفراد عينة الدراسة (ن = 450)، وجاءت النتائج كما يوضحها الجدول التالي:

جدول (2) الاشتراكات والتشبعات وقيمة الجذر الكامن والتباين للعقلية المستقبلية

العينة الكويتية (ن = 150)		العينة المصرية (ن = 350)		العوامل (مكونات العقلية المستقبلية)
التشبعات	الاشتراكات	التشبعات	الاشتراكات	
0.506	0.334	0.508	0.336	التفكير المستقبلي
0.595	0.260	0.598	0.258	الذاكرة المستقبلية
0.514	0.283	0.518	0.279	حل المشكلات المستقبلية
0.533	0.310	0.560	0.314	التوجه الإيجابي نحو المستقبل
0.565	0.240	0.547	0.236	تكامل وظائف نصفي المخ

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

0.561	0.351	0.569	0.347	التفكير المنظومي
1.714		1.647		الجذر الكامن
32.698		34.149		التباين

يتضح من جدول (2) ما يلي:

1. تشبع العوامل الستة المكونة لمقياس العقلية المستقبلية على عامل عام واحد بجذر كامن قدره (1.647) ويُفسر (34.149%) من التباين الكلي لعينة المصريين، وانحصرت التشبعات بين (0.508، 0.598)، وفي عينة الكويتيين كان الجذر الكامن (1.714) ويُفسر (32.698%) من التباين الكلي وانحصرت التشبعات بين (0.506، 0.595).

2. وجود تقارب شديد في قيم الجذر الكامن للعامل في العيّنتين (المصرية، والكويتية)، وكذلك في قيم التباين المفسرة بهذا العامل، وأيضًا تشبعات العوامل الستة للنموذج على هذا العامل، وهذا يُحقق تشابه البناء العاملي للعقلية المستقبلية العربية.

ويُعد النموذج مطابقًا للبيانات في ضوء العديد من المؤشرات يذكرها حسن (2016، 370 - 371) منها: مؤشر "كا²" ويكون مقياسًا مناسبًا لمطابقة النموذج لحجم عينة ما بين (100، 200) وينصح باستخدام مؤشرات أخرى في حالة زيادة حجم العينة عن ذلك، ومن هذه المؤشرات التي اعتمد عليها في هذه الدراسة نظرًا لكبر حجم العينة مؤشر حسن المطابقة GFI، AGFI، NFI، NNFI، CFI، RFI، IFI، PNFI، PGFI وجميع هذه المؤشرات يجب أن تقع قيمتها بين (الصفر، والواحد)، حيث تشير القيم القريبة من الواحد الصحيح لهذه المؤشرات إلى مطابقة جيدة، أما القيم القريبة من الصفر فتشير إلى مطابقة سيئة. وتوجد مؤشرات مؤسسة على خطأ الاقتراب من مجتمع العينة منها: RMSR، RMSEA وتنحصر قيم المؤشرين بين (صفر، 0.1) أما القيم التي تزيد عن ذلك فتشير إلى سوء مطابقة النموذج للبيانات موضع الاختبار. وفي الدراسة الحالية جاءت قيم مؤشرات حسن المطابقة كما يوضحها الجدول التالي:

جدول (3) قيم مؤشرات بيانات النموذج المقترح للعقلية المستقبلية وفقًا للجنسية

المطابقة	المدى المثالي للمؤشر	الكويت	مصر	مؤشرات حسن المطابقة
√	أن تكون قيمة كا ²	1.217	1.347	الاختبار الاحصائي كا ² X ²
√	غير دالة احصائياً	0.245	0.236	مستوى دلالة كا ²
√	(1) إلى (5)	0.854	0.987	نسبة كا ² / df X ²
√	(صفر) إلى (1)	0.854	0.796	مؤشر حسن المطابقة GFI
√	(صفر) إلى (1)	0.847	0.885	مؤشر حسن المطابقة المصحح AGFI
√	(صفر) إلى (1)	0.847	0.810	مؤشر المطابقة المعياري NFI
√	(صفر) إلى (1)	0.841	0.850	مؤشر المطابقة غير المعياري NNFI
√	(صفر) إلى (1)	0.820	0.798	مؤشر المطابقة المقارن CFI
√	(صفر) إلى (1)	0.771	0.741	مؤشر المطابقة النسبي RFI
√	(صفر) إلى (1)	0.903	0.888	مؤشر المطابقة التزايدي IFI
√	(صفر) إلى (1)	0.994	0.908	مؤشر الافتقار للمطابقة المعياري PNFI
√	(صفر) إلى (1)	0.809	0.879	مؤشر الافتقار إلى حسن المطابقة PGFI

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

✓	(صفر) إلى (0.1)	0.069	0.078	جذر متوسط مربع البواقي RMSR
✓	(صفر) إلى (0.1)	0.047	0.039	جذر متوسط مربع خطأ الاقتراب RMSEA

يتضح من جدول (3) ما يلي:

1. تحقق جميع مؤشرات حسن المطابقة للنموذج سداسي العوامل للعقلية المستقبلية في الجنسيتين (المصرية، والكويتية).
 2. التقارب الواضح في قيم المؤشرات المختلفة عبر الجنسيتين (المصرية، والكويتية).
 3. تطابق البنية العاملية لمقياس العقلية المستقبلية في كل من مصر، والكويت بشكل كبير، وهذا يعني عدم اختلاف البناء العاملية لمقياس العقلية المستقبلية باختلاف الجنسية.
 4. أن نموذج العامل الكامن الواحد للعقلية المستقبلية قد حظى على قيم جيدة لجميع مؤشرات حسن المطابقة، حيث إن قيمة "كا²" غير دالة احصائياً، وقيمة مؤشر الصدق الزائف المتوقع للنموذج الحالي (نموذج العامل الكامن الواحد) أقل من نظيرتها للنموذج المشبع، وأن قيم بقية المؤشرات وقعت في المدى المثالي لكل مؤشر، مما يدل على مطابقة النموذج الجيدة للبيانات موضع الاختبار (حسن، 2016، 370 - 371)، أي أن التحليل العاملية التوكيدي أكد صدق البنية للمقياس في صورته الحالية. مما يجعله صالحاً للاستخدام في قياس العقلية المستقبلية وفق النموذج التكاملية بالبيئة العربية.
- وأخيراً تشير جميع النتائج السابقة إلى أن المقياس الحالي يتمتع بدرجة مقبولة من صدق البناء بالبيئة العربية، وبذلك يتحقق الفرض الأول للدراسة.

■ نتائج الفرض الثاني:

ينص الفرض الثاني على أنه "يتوفر لمقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي درجة مقبولة من الثبات باستخدام معامل ألفا كرونباخ بالبيئة العربية". ولاختبار هذا الفرض تم التحقق من ثبات المقياس بكل من مصر والكويت بطريقة ألفا ل كرونباخ Cronbach Alpha، وكانت معاملات الثبات مقبولة كما يتضح من الجدول التالي:

جدول (4) قيم معاملات ثبات مقياس العقلية المستقبلية

م	أبعاد المقياس (مكونات العقلية المستقبلية)	
	العينة المصرية	العينة الكويتية
1	0.798	0.799
2	0.854	0.847
3	0.789	0.748
4	0.965	0.901
5	0.843	0.852
6	0.874	0.857
	0.823	0.854

* هذه القيم دالة عند مستوى (0.01)

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

مما سبق يتضح من الجداول (4) أن مقياس العقلية المستقبلية وفق النموذج التكاملي يتمتع بدرجة مقبولة من الثبات باستخدام معامل ألفا كرونباخ بالبيئة العربية، وبذلك يتحقق الفرض الثاني للدراسة الحالية.

■ نتائج الفرض الثالث:

ينص الفرض الثالث على أنه "يتوفر لمقياس العقلية المستقبلية في إطار نموذج تكاملي درجة مقبولة من الاتساق الداخلي باستخدام ارتباطات درجة كل بعد والدرجة الكلية للمقياس". ولاختبار هذا الفرض تم التحقق من الاتساق الداخلي للمقياس من خلال حساب معامل الارتباط بين درجة البعد (المكون) والدرجة الكلية للمقياس، وذلك على أفراد عينة الدراسة، والجداول التالي يوضح ذلك.

جدول (5) معاملات الارتباط بين درجة كل بعد والدرجة الكلية لمقياس العقلية المستقبلية

م	أبعاد المقياس (مكونات العقلية المستقبلية)	معاملات ارتباط درجة البعد بالدرجة الكلية للمقياس	
		العينة المصرية	العينة الكويتية
1	التفكير المستقبلي	0.715	0.742
2	الذاكرة المستقبلية	0.736	0.789
3	حل المشكلات المستقبلية	0.658	0.678
4	التوجه الإيجابي نحو المستقبل	0.847	0.852
5	تكمّل وظائف نصف المخ	0.769	0.756
6	التفكير المنظومي	0.698	0.745

* هذه القيم دالة عند مستوى (0.01)

يتضح من جدول (5) أن جميع قيم معاملات الارتباط بين درجة البعد والدرجة الكلية للمقياس دالة إحصائيًا عند مستوى (0.01)، مما يشير إلى تمتعه بدرجة مناسبة من الاتساق الداخلي. وبذلك يتحقق الفرض الثالث للدراسة الحالية.

خاتمة:

استخدم الباحثان في الدراسة الحالية عددًا من الخطوات المتمثلة في تحديد الأبعاد كنقطة ارتكاز رئيسة من خلال تحديد مفهوم العقلية المستقبلية، ومن ثم تم صياغة مفردات المقياس بالاستفادة من الأدب السيكولوجي والتربوي، وخبرة الباحثان، والدراسات والبحوث ذات الصلة بموضوع الدراسة، حيث تم مراعاة أن تغطي المفردات الأبعاد الست المكونة للمقياس. كما تم التحقق من دلالات الصدق والثبات والاتساق الداخلي للمقياس من خلال التحقق من الصدق بطرق صدق: الحكمين، والمقارنات الطرفية (التمييزي)، والعاملي، كما تم تقدير الثبات بطريقة ألفا كرونباخ، إضافة إلى حساب

الاتساق الداخلي للمقياس من خلال حساب معامل الارتباط بين درجة كل مكون والدرجة الكلية للمقياس. حيث أظهرت النتائج تمتع المقياس الحالي بدرجة مقبولة من الكفاءة السيكمومترية تُبرّر استخدامه بصورته النهائية (60) مفردة لقياس العقلية المستقبلية لدى المراهقين العرب بالمرحلة الجامعية المماثلين لعينة الخصائص السيكمومترية المستخدمة في بناء المقياس الحالي. ونظرًا لاقتصار عينة الدراسة على عينتين من دولتين عربيتين فقط هما: (مصر، والكويت)؛ فإن الدراسة الحالية توصي بإجراء المزيد من الدراسات على الصورة النهائية للمقياس الحالي والمكونة من (60) مفردة لتشمل عينات أخرى من دول عربية أخرى شقيقة، وذلك من أجل تأكيد الثقة بالخصائص القياسية لمفردات المقياس لاستخدامه بدرجة عالية من الثقة في الكشف عن العقلية المستقبلية التي يتبعها المراهقين العرب بالمرحلة الجامعية في وضع تصورات استراتيجية استعدادًا لمواجهة تحولات المستقبل للقيام بالإجراءات المناسبة عندئذ.

المراجع:

- أبو هاشم، السيد مُجدّد (2004). **الدليل الإحصائي في تحليل البيانات باستخدام SPSS**. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون.
- أحمد، أمينة مُجدّد (2021). استخدام استراتيجية التعاقد في تدريس الأشغال الفنية لإكساب بعض مهارات التفكير المنطومي وتنمية تقدير الذات لتلاميذ المرحلة الإعدادية. **المجلة التربوية**، كلية التربية، جامعة سوهاج، 81، 1، 335 – 379.
- أحمد، سهير كامل، ومنسي، محمود عبد الحليم (2002). **أسس البحث العلمي في المجالات النفسية والاجتماعية والتربوية (ط 2)**. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- الزعي، الأرقم (2020). مستقبل المستقبل. **مجلة الفكر السياسي**، 21 (74 – 75)، 203 – 205.
- السيد، نبيل عبد الهادي (2020). أثر التفاعل بين ما وراء الانفعال والمستوى التعليمي في مهارات التفكير المستقبلي لدى طلاب كلية التربية جامعة الأزهر بالقاهرة. **المجلة المصرية للدراسات النفسية**، 30 (109)، 407 – 460.
- الشيشيني، زينب مُجدّد، ومحجوب، رانيا علي (2019). الذاكرة المستقبلية وعلاقتها بمهارات تنظيم الوقت لدى طلاب الجامعة. **مجلة كلية التربية، جامعة طنطا**، 75 (3)، 2، 283 – 315.
- الشوارب، إياد، والنصراوي، معين، وسعادة، فايزة (2018). مستوى التفكير الإبداعي في حل المشكلات المستقبلية وعلاقته بالكفاءة الذاتية المدركة لدى طلبة الصف الأول الثانوي في الأردن. **مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)**، جامعة النجاح الوطنية، 32 (9)، 1777 – 1802.
- الضيدان، الحميدي مُجدّد (2019). التوجه الإيجابي نحو المستقبل وعلاقته بالإنجاز الأكاديمي لدى طلاب جامعة المجمعة. **مجلة الدراسات الاجتماعية السعودية**، جامعة الملك سعود، 2، 89 – 112.

- الطاهر، مها مُجد (2019). توقيت تقديم التغذية الراجعة (الفورية/ المؤجلة) عبر الويب في بيئة التعلم المقلوب وأثره على تنمية التحصيل الابتكاري والتفكير المستقبلي لدى طالبات كلية التربية بجامعة الباحة. **تكنولوجيا التعليم.. سلسلة دراسات وبحوث محكمة**، الجمعية المصرية لتكنولوجيا التعليم، 29 (9)، 135 – 232.
- الناغي، هبة إبراهيم (2020). الذاكرة المستقبلية وعلاقتها بالانتباه الانفعالي والعبء المعرفي باستخدام الإلماعات الانفعالية. **دراسات تربوية ونفسية (مجلة كلية التربية بالقازيق)**، جامعة القازيق، 35 (108)، 1، 275 – 370.
- حسن، عزت عبد الحميد (2011). الإحصاء النفسي والتربوي تطبيقات باستخدام برنامج SPSS 18. القاهرة: دار الفكر العربي.
- حسن، عزت عبد الحميد (2016). الإحصاء المتقدم للعلوم التربوية والنفسية والاجتماعية: تطبيقات باستخدام برنامج لينزل LISREL 8.8. القاهرة: دار الفكر العربي.
- خطاب، علي ماهر (2008). القياس والتقويم في العلوم النفسية والتربوية والاجتماعية (ط 7). القاهرة: المكتبة الأكاديمية.
- رزق، زينب شعبان (2017). أثر الحالة المزاجية المستحثة الموجبة والسالبة على التفكير المستقبلي "المحاكاة والتوقعات" لدى عينة من طلاب الجامعة. **المجلة المصرية للدراسات النفسية**، 27 (96)، 1، 177 – 219.
- عباس، مُجد خليل، ونوفل، مُجد بكر، والعبسي، مُجد مصطفى، وأبو عواد فريال مُجد (2017). مدخل إلى مناهج البحث في التربية وعلم النفس (ط 8). عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.
- غنایم، أمل مُجد، ويوسف، سليمان عبد الواحد (2016). تنمية الإبداع الوجداني كأحد مقومات الشخصية المبدعة "مدخل لتحقيق جودة التعليم النوعي في ضوء تطور بنية المخ وتكامل وظائفه". **المجلة العلمية لكلية التربية النوعية، جامعة المنوفية**، عدد خاص بأعمال المؤتمر العلمي الدولي الرابع لكلية التربية النوعية، جامعة المنوفية "الشخصية الإبداعية منطلق لمستقبل التعليم النوعي"، خلال الفترة من 16-17 مارس، 6، 1، 1-23.
- كامل، عبد الوهاب مُجد (2006). المدخل المنظومي ومعالجة (تجهيز) المعلومات بالمخ البشري. **المؤتمر العربي السادس حول "المدخل المنظومي في التدريس والتعلم"**، إبريل، 120 – 121.
- مراد، صلاح أحمد، وسليمان، أمين علي (2002). الاختبارات والمقاييس في العلوم النفسية والتربوية خطوات إعدادها وخصائصها. القاهرة: دار الكتاب الحديث.
- وادي، أكرم سعدي (2021). فاعلية استخدام نموذج ويتلي في تدريس الجغرافيا لتنمية مهارات التفكير المستقبلي لدى طلاب المرحلة الثانوية. **مجلة البحث العلمي في التربية، كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، جامعة عين شمس**، 22 (1)، 270 – 289.
- يوسف، سليمان عبد الواحد (2010). علم النفس العصبي المعرفي "رؤية نيوروسيكولوجية للعمليات العقلية المعرفية". القاهرة: إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع.
- يوسف، سليمان عبد الواحد (2011). مبادئ علم النفس العام. القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع.
- يوسف، سليمان عبد الواحد (2012). الأسس النيوروسيكولوجية للعمليات المعرفية وما وراء المعرفية وتطبيقاتها في مجال صعوبات التعلم. الرياض: دار الزهراء للنشر والتوزيع.

يوسف، سليمان عبد الواحد (2015). مخ الإنسان آلة تجهيز ومعالجة المعلومات "مدخل إلى التربية المعرفية". القاهرة: مركز الكتاب للنشر.

يوسف، سليمان عبد الواحد (2020). بناء مقياس لأساليب التعلم المرتبطة بنشاط فصوص المخ في إطار النموذج المتكامل للياقة العقلية (ميمليتيكس Memletics) لدى المراهقين والتحقق من كفاءته السيكمترية عربياً. *مجلة دراسات في علم الأرففونيا وعلم النفس العصبي*، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية - الجزائر، 5 (1)، 7 - 40.

يوسف، سليمان عبد الواحد، وغنايم، أمل محمد (2019). تفعيل وظائف المخ البشري من أجل بناء الإنسان: دراسة نقدية مقارنة بين نموذج الأنماط لبول تورانس، والنموذج الكلي لعبد الوهاب كامل وتطبيقاًهما في مجال صعوبات التعلم النوعية. *مجلة بحوث في التربية النوعية*، كلية التربية النوعية، جامعة القاهرة، 35، 2، 391 - 429.

يوسف، سليمان عبد الواحد، وغنايم، أمل محمد (2020). بناء وتكامل القدرات الدماغية لدى العاديين وذوي صعوبات التعلم والموهوبين والمتفوقين في إطار تطوير البنية العقلية من أجل تمكين الإنسان المصري والعربي "رؤية سيكوفسيولوجية ونيوروسيكلوجية للمعالجة المعلوماتية". *مجلة الإرشاد النفسي*، مركز الإرشاد النفسي، جامعة عين شمس، 62، 1، 403 - 431.

A Helzer, E. G., & Ferguson, M. J. (2013). Prospection by any other name Fukukura, J., response to Seligman et al. (2013). *Perspectives on Psychological Science*, 8(2), 146-150.

Gerlach, K., Spreng, R. N., Gilmore, A. W., & Schacter, D. L. (2011). Solving future problems: default network and executive activity associated with goal-directed mental simulations. *Neuroimage*, 55 (4), 1816-1824.

Goldstein, T. R. (2010). The Effects of Acting Training on Theory of Mind, Empathy, and Emotion Regulation. Ph.D., Boston College The Graduate School of Arts and Sciences.

The role of Khaled, S. M. (2015). Islam, M. A. M, Gias, A. U., Shimul, Siddique, R. F., episodic buffer in episodic future thinking. *Universal Journal of Psychology*, 3 (1), 1-8.

Szpunar, K. K., & Schacter, D. L. (2013). Get real: Effects of repeated simulation and emotion on the perceived plausibility of future experiences. *Journal of Experimental Psychology, General*, 142 (2), 323-327.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

الاسم و اللقب: الزينم الشرع

الرتبة العلمية: طالب دكتوراه سنة ثالثة

رقم الهاتف: 0671858243

البريد الإلكتروني: chraa.zighem@univ-ghardaia.dz

zighem16@gmail.com

اسم و لقب الأستاذ المشرف: د. قمانة محمد

البريد الإلكتروني: gu_mohamed81@yahoo.fr

التخصص: علم الاجتماع تنظيم و عمل

المؤسسة الجامعية: جامعة غرداية

محور المداخلة: الإشكالات التي تطرحها قيم و معايير الموروث العربي

عنوان المداخلة: النخبة المسيرة في المؤسسة الجزائرية وإشكالية قيم الموروث الاجتماعي

The leading elite in the Algerian institution and the problem of social heritage values

ملخص المداخلة:

الهدف من هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على دور القيم الاجتماعية والثقافية باعتبارها جزء من البناء العام لبنية المجتمع الكلي المزود بمورث ثقافي واجتماعي متراكم عبر حقبة زمنية مختلفة و التي تؤدي بالنهاية الى التأثير على الانساق و الأبنية الاجتماعية الأخرى على مستوى الميكرو، حيث يعتبر التنظيم او المؤسسة احد اجزائه، كما ان النخب المسيرة لهد التنظيم هي أيضا جزء فاعل و العقل المسير فيه، و هو مزود أيضا من قيم اجتماعية و ثقافية من مجتمع عبر هذا الموروث المشترك من

خلال تنشئته الاجتماعية ، إضافة الى القيم و الثقافة التنظيمية الذي سيكتسبها فيما بعد داخل التنظيم، فينجر عن هذا اما توافق بين القيم التنظيمية العقلانية و القيم الاجتماعية الموروثة في تحقيق اهداف هذا التنظيم او ان يحدث عدم التوافق بين هذين القيمتين، فيحدث التصادم بينهما أي بين ما هو موروث و ما هو حديث فيتعثر تحقيق اهداف هذا التنظيم

الكلمات المفتاحية: قيم الموروث الاجتماعي، قيم الموروث التنظيمي، القيم التنظيمية، النخبة المسيرة

Abstract

The aim of this research paper is to illuminate the role of social and cultural values as they are part of the general structure of the overall community structure endowed with a cultural and social heritage accumulated over different periods of time, which ultimately leads to an impact on coordination and other social structures at the micro level, where the organization or the institution is seen as one of its parts, The elites who run this organization are also an active part and a driving actor who guides it, and it is also endowed with the social and the cultural values of a society through this common heritage through its social raising, in addition to the organizational values and the culture that it will acquire later within the organization , This leads either to a compatibility between the rational organizational values and the social values inherited to achieve the objectives of this organization, or to a disharmony between these two values what causes a collision between them, that is, between what is inherited and what is modern. What leads to the achievement tumbling of the of this organization goals.

Key words : Social heritage values, organizational heritage values, organizational values, the elite.

مقدمة:

لا شك ان لكل امة موروثا اجتماعي، سياسيا، اقتصاديا وموروثا ثقافيا بكل مكوناتها من قيم ومعايير ولغة ومعتقدات الى غير ذلك من المكونات الثقافية والتي تشكلت لها عبر ازمة عديدة نتيجة لتراكمات مرت بها هذه الأمم من تجارب كونت لها بنية اجتماعية و ثقافية، وخزانا من التجارب، هذا الموروث قد يكون سبب نهضتها و تطورها او سبب تخلفها و تعثرها، و الامة العربية كغيرها من الأمم تزخر بموروث ضخم ملئ بالتجارب، منها ما أدى الى تطورها و ازدهارها و منها ما جعلها متخلفة في مختلف المجالات خاصة في العصر الحديث كما نعيشه الان ، واذا ما تحدثنا عن العقل العربي فنجد في مورثنا الحضاري مثالا للرفي و الازدهار في مختلف المجالات سياسية كانت او اجتماعية او ثقافية الى غير ذلك من المجالات الأخرى ، لكن في عصرنا الحديث اصبح يضرب بالعقل العربي المثل في التخلف و التأخر مقارنة بالدول الغربية و اصبح موروثنا كأطلال نرجع له للاستئناس به و نتغنى به.

وفي الجزائر بشكل خاص وجدت تحولات كبيرة في بنية المجتمع الجزائري من الحماية العثمانية الى الاستقلال من الاحتلال الفرنسي الذي احدث شرخا كبير في بنيته لا نزال نعيش نتائجه الى اليوم، هذا بشكل عام ، اما اذا تناولنا تحليل البنية الاجتماعية للتنظيم بشكل خاص باعتباره جزء من المجتمع الكلي الذي لا ينفصل عليه و يتأثر به ، المؤسسة الجزائرية في العصر الحاضر هي كذلك تعيش تشوهات بنيوية في مجتمعتها التنظيمي سواء من الناحية الثقافية او القيمية لهذه المؤسسة و الذي نلمسه في عملية التسيير ، ان المؤسسة الجزائرية اليوم هي ايضا لها موروث ثقافي و اجتماعي و سياسي و اقتصادي التي اعتمدتها في فلسفتها للتسيير، التي مرت بها بعد الاستقلال ، ونتيجة لتجارب هذه المرحلة للمؤسسة الجزائرية انطلاقا من مرحلة التسيير الذاتي الى اقتصاد السوق ، لم تستطع النخبة المسيرة ان تحدث تلك القطيعة بين التسيير التقليدي و متطلبات التسيير الحديث، فالكثير من الدراسات الاكاديمية التي تناولت المقارنة بين الفروق التنظيمية والإدارية بين ما هو حديث و ما هو تقليدي موروث عبر ، سواء من خلال الدراسات الانثربولوجية او الدراسات الامبريقية الحديثة من متغيرات القيم و المعايير السائدة في كل فترة زمنية، و التي تعكس المسير الجزائري للمؤسسة لا يزال السلوك التسيير مرتبط جدا بالمجتمع و التنشئة الاجتماعية للعائلة و يظهر ذلك من خلال السلوكيات التنظيمية في عملية التسيير و الذي يضعنا امام اشكال يضرب في العمق البعيد هو: الى أي مدى لا تزال النخبة المسيرة في المؤسسة الجزائرية لا تستطع ان تحدث تلك القطيعة في تسييرها التقليدي رغم وجود نماذج و معايير تسييريته ناجحة ام ان المشكل في العقل الجزائري المسير؟

2 اهداف البحث:

المهدف من هذا البحث هو تتبع النخبة من الإطارات، باعتباره العقل الذي اعتمد عليه في تسيير المؤسسة الجزائرية عبر مراحلها،

- مدى تأثير المورث الثقافي على بنية المجتمع وأنساقه الفرعية كالمؤسسة
- مدى تأثير التنشئة الاجتماعية للفرد على السلوك التنظيمية لنخبة الإطارات
- معرفة التوجهات المتخذة في عملية الإصلاح في مواجهة التغيرات والتحديات
- معرفة مدى كفاءة النخبة المسيرة للمؤسسة الجزائرية
- واقع النخبة المسيرة في ظل النماذج العالمية الجديدة في عملية التسيير

4 تحديد المفاهيم:

1 قيم الموروث الثقافي الاجتماعي: هو كل انتاج قيمي اجتماعي ناتج عن تفاعلات الافراد في المجتمع و الذي من خلاله استطاع ان يورثه للأجيال والمجتمعات التي تليها من تراكم لتجارب او "كل ما خلده الانسان من شواهد روحية او مادية في تراثه الفكري، و رقيه الإنساني، ويمكن القول بانه الحصيلة الفكرية و الاجتماعية و المادية لأسلافنا ،او بمفهوم اخر، فان الموروث الثقافي و المادي ، و المكتوب و الشفوي، الرسمي و الشعبي، اللغوي، الذي وصل الينا من الماضي البعيد و القريب (إيمان هنشيري، 2017، ص307)

2 قيم الموروث التنظيمي: يمكن القول ان قيم الموروث التنظيمي على انها مجموعة المعايير و الاحكام التي تشكلت داخل المنظمة و التي يمتلكها افرادها ويتوارثونها من جيل الى جيل منذ ولادة التنظيم عبر المؤسسين الأوائل هذا على المستوى الكلي للفرد اما على مستوى النخبة و الإطارات فهي "مجموعة من المعتقدات و الاتجاهات التي توجه سلوك المديرين نحو غايات او وسائل يختارها هؤلاء المديرين لإيمانهم بصحتها، و تحديد النهج الذي ينتهجونه في انجازهم لأعمالهم و اداراتهم لمنظمتهم و اتخاذهم لقراراتهم (شايب حدة امينة، 2017، ص35) هذه القيم الموروثة داخل التنظيم تكون بمثابة المرجعية لأفراد التنظيم في تحسين و تعديل سلوكهم

3 القيم التنظيمية : تعددت مفاهيم القيم التنظيمية من عدت روى فمنهم من يرى انها " مجموعة القيم التي تعكس الخصائص الداخلية للمنظمة، وهي التي تعبر عن فلسفتها و توفر الخطط العريضة لتوجيه السلوك التنظيمي وصنع القرار(عبد المعطي احمد عساف، 2012، ص 339) إن القيم التنظيمية هي مجموعة فرعية من القيم العامة وهي قيم خاصة تخص منظمة معينة بذاتها، وتتصف هذه القيم بارتباطها المباشر بالسلوك التنظيمي ومن ثم فهي تتحدد من خلال العلاقات التي تربط العاملين برؤسائهم و مرؤوسيتهم و زملائهم و المتعاملين معهم، و لذلك فإن نطاقها و مجال عملها أضيق من نطاق القيم العامة كالقيم الدينية والاجتماعية و الأخلاقية، و تختلف قيم المنظمات عن بعضها البعض فقيم المنظمات الإنتاجية هي غير القيم السائدة في المنظمات الخدمية و قيم المنظمات الحكومية تختلف عن القيم في منظمات القطاع الخاص اما "عصفور" فقد تناولها من جانب أنه هي النواة للثقافة التنظيمية، هذه القيم غير ظاهرة أو غير ملموسة لكنها تظهر أوضح ما يكون عند وضع الأهداف والخطط ورسم السياسات وتحديد نظم وطرق العمل، وتلعب الإدارة العليا إذا استمرت في تبني نفس القيم دورا كبيرا في ترسيخها، كما يلعب المجتمع والثقافة التي تسوده دورا في إرساء العديد من القيم التنظيمية حيث أن المنظمة امتداد للمجتمع(محجر ياسين، 2017، ص565).

4 السلوك التنظيمي: هو " تفاعل العنصر البشري مع العناصر الأخرى في المنظمة و التي تشمل التقنية المستخدمة في المنظمة والهيكل التنظيمي والبيئة التنظيمية، والبيئة الاجتماعية خارج المنظمة. ومن ناحية أخرى يمكن النظر إليه على أنه يشمل التعرف على مسببات السلوك التنظيمي كأفراد وجماعات داخل المنظمة وعلاقة ذلك برضا العاملين وزيادة انتاجيتهم بافتراض أن هناك علاقة بين الرضا الوظيفي للعاملين والأداء(نفسية محمد باشرى، 2017، ص3) .

5 النخبة المسيرة: غالبا ما يتناول مفهوم النخبة في المجال السياسي و صانعي الرأي الا اننا يمكن ان نعرف النخبة من الناحية التنظيمية على انها مجموعة الأشخاص او الاطارات التي تتمتع بقدرات وإمكانيات فكرية عالية ولها القدرة على

التسيير إضافة الى امتلاكها لسلطة اتخاذ القرارات التي تناسب و تحقق اهداف المؤسسة سواء كانت سياسية اقتصادية او اجتماعية

5 القيم الثقافية والتنشئة الاجتماعية:

ان أي مجتمع له ثقافته الخاصة و التي تميزه عن باقي المجتمعات الأخرى من خلال القيم و العادات و الدين و المعتقدات، و المعايير الى غير ذلك من المكونات الثقافية، هذه الثقافة المنتشرة في المجتمع المكتسبة منها و الموروثة لها الدور الرئيس في تنشئة افراد هذا المجتمع من خلال كل مؤسساته، الدينية منها، المدرسة ، الجامعة الى غير ذلك من مؤسسات التنشئة، و "ان العائلة كمؤسسة اجتماعية هي الوسيط الرئيسي بين شخصية الفرد و الحضارة الاجتماعية التي ينتمي اليها، و ان شخصية الفرد تتكون ضمن العائلة، و ان قيم المجتمع و أنماط السلوك فيه تنتقل الى حد كبير من خلال العائلة و تقوى بواسطتها(هشام شرابي، 1984، ص33)" ان التغييرات التي تظهر على طرق تربية الطفل وعلى تجارب الطفولة تنبع قبل كل شيء من موضع الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها العائلة أي مستواها الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و العائلة في خصائصها الأساسية صورة مصغرة عن المجتمع فالقيم التي تسودها من سلطة تسلسل و قمع هي التي تسود العلاقات بصورة عامة ، ان بنية العائلة ، القائمة على السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة أيا كان النظام الاجتماعي(هشام شرابي، 1984، ص34)و للمناخ الاجتماعي العام دور أساسي في تكوين شخصية الفرد و توفير الظروف الموضوعية اللازمة لنشوءه نشأة سليمة و استمرار تنمية قدراته و مواهبه الذاتية. و الفرد عضو اجتماعي يتأثر بشكل مباشر و غير مباشر بالقيم و العادات و مستوى الطموحات الاجتماعية التي تحيط به من خلال علاقته بأسرته الخاصة بالمؤسسة الاجتماعية الأخرى كالقبيلة او الفئة او المهنة او القرية او الحي و التي في مجموعها تكون الاطار المطلق او المقيد لنشاطه و تفاعلاته بين خصائصه الذاتية وجملة المحصلات التراثية و الفكرية السائدة في المجتمع تدرجا من القيود التي يفرضها عليه الى الحرية التي يعطيها إياه(عبد الحفيظ مقدم، 1992، ص237)كل مراحل التنشئة التي يمر بها الفرد من خلال مختلف مؤسساتها و الإرث الثقافي الذي يكتسبه من مجتمعه عبر أنساقه ستؤثر فيما بعد عندما يكون هذا الفرد من طبقة النخبة ، فيظهر في سلوكياته فيما بعد ،فعلى سبيل المثال الفرد الذي ينشأ في عائلة برجوازية غير الفرد الذي ينشأ في عائلة متوسطة او فقيرة ، فالأول تكون قراراته تعتمد على المحاولة و الخطأ و لا يهيمه تكاليف الخطأ لان مصادر التعويض موجودة و معتاد عليها، و بالتالي فان القرارات العقلانية تكون بنسبة ضئيلة، اما الثاني فهو نشأ على عدم الوقوع في الخطأ لما ينجر عنه من تكلفه و عدم القدرة على تعويضه ، فهذا الأخير فهو لا يعتمد على اتخاذ القرارات بنفسه و الرجوع الى ما هو اعلى منه سلطة وهو الاب فيتربى على ذلك، هذه التنشئة التي يمر بها الفرد ستؤثر فيما بعد على شخصيته في التسيير و اتخاذ القرارات في حين ان الفرد لبد من تنشئته و تدريبه على اتخاذ القرار بعقلانية، هذا على المستوى الجزئي ، اما على المستوى الكلي للدولة ، فنرى الفرق بين دولتين احدهما تملك النفط و موارد طبيعية أخرى مثل الجزائر و الأخرى لا تملكه مثل اليابان او المانيا ، فالأولى

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

تعتمد على المحاولة و الخطأ لان عائدات النفط هي التي تغطي سوء التصرف و التسيير اما الثاني فهي تدرك تماما ان أي خطأ يكلف الكثير و لذلك يرى كل المجتمع و ينشأ على ذلك في عقلانية التصرف

6العقل العربي والقيم الاجتماعية والثقافية للتنظيم:

ان الخوض في العقل العربي والتراث الفكري والاجتماعي والثقافي له من الحساسية التي قد تؤدي بنا الى تشعبات أيديولوجية فكرية، فهناك من يرى ان النهضة بالعقل العربي لابد من الرجوع الى التراث الثقافي و الاجتماعي القديم، و منهم من يرى ان النهوض بالعقل العربي لابد من القطيعة مع الموروث الثقافي و الاجتماعي و محركات الغرب في نهضتهم بشكل عام في كخطوة في عملية التحديث و بناء الحضارة، الا اننا هنا في هذه الورقة، لا ونريد الغوص كثيرا في هذا المجال بشكل عام بقدر ما يهمنا فئة معينة متمثلة في النخبة التي أوكلت لها شؤون التسيير و التي تمثل في نفس الوقت العقل العربي ، لا شك ان أي حضارة يكون مركزها الانسان في نهضتها، و "حسب مالك ابن نبي فان الانسان تأكد حضوره على مواجهة جانبيين "الطبيعة و نعني بها الانسان في التفوق على الطبيعة و السيادة عليها، ويكون هذا التفوق عقليا ، أي ان يطور الانسان الوسط المادي الذي يعيش فيه و يخفف من أعباء الوجود من خلال توفير شروط افضل ، اما النجاح الثاني هو في مواجهة نفسه أي ان يقود الى سيادة العقل على نوازع الانسان وبالتالي يصبح الكفاح في الوجود مزدوجا(تايب الهام، 2011،ص177) ان ما يعيشه العقل العربي اليوم ليس عدم كفاءته و قدرته على مواكبة النهضة، و الا كيف نبرر تفوقه في بلاد الغرب ، المشكلة التي نعيشها اليوم هو الرجة او الهزة التي حصلت لموروثنا الحضاري و قيمنا الاجتماعية، فانقلبت عدة مفاهيم قيمة و ثقافية كانت إيجابية في الماضي القريب ،و تحولت الى مفاهيم أخرى سلبية ، جعلت العقل العربي تائها في فهمها، قد يكون سببه الاستعمار و كذلك عدم البحث و الرغبة في الخروج من هذا التيه، لا يزال العقل العربي يتخبط في عدم فهمه لعقلانية التسيير بمفهومها العلمي الحديث، ليست القطيعة الأيستمولوجة مع الدين كما يصورها البعض و الذي يتخذ أوروبا مثلا لها في عملية النهضة و انما استغلال الدين و المكونات الأخرى للثقافة في عملية النهضة و التحديث ،حتى اوروبا اعتمدت على تطوير نفسها من خلال استغلال ثقافة الدين كما يصوره لنا ماكس فيبر في كتابه الاخلاق البروتستنتية و روح الراس مالية ، وقد اثبتت بعض الدول نجاحها دون هذه القطيعة كمليزيا مثلا هذا من جهة ، اما على مستوى التنظيمات فان "المعايير الحضارية و القيم الثقافية و الأخلاقية و البيئية، أصبحت اليوم في المجتمعات المتماسكة هي التي تحدد مسار السلوك التنظيمي و الإداري(تايب الهام، 2011،ص177) ان كل الدول التي تطورت و التي قطعت اشواطاً في نموها كانت انطلاقتها من استغلال قيمها ثقافتها الاجتماعية الاصيلة واعتمدتها عاملاً للنهوض بمؤسساتها، انطلاقاً من نخبتها الفاعلة في هذا المجتمع ، و الذين يمتلكون رؤى بعيدة المدى و مزودين بثقافة و قيم تنظيمية ما يمكنهم من تحقيق اهداف المجتمع بصفة عامة و المؤسسات بصفة خاصة، ان العقل العربي له من المؤهلات و القدرات ما يمكنه من تطوير مؤسساته اذا كانت ثقافته الاجتماعية التنظيمية تساهم في ذلك و ان كل ثقافة تخدم الثقافة الأخرى وتدعمها

7 النخبة والموروث القيمي للتسيير في المؤسسة الجزائرية:

مرت المؤسسة الجزائرية بعدت تجارب في عملية التسيير اريد بها في كل مرحلة للنهوض بالمؤسسة و الاقتصاد الوطني و التنمية الاجتماعية فبعد الاستقلال ورثت الجزائر مؤسسات فارغة من الإطارات و النخب المسيرة بعد جلاء العمال فرنسيين منها، حيث من سنة 1954 الى سنة 1966 بلغ عدد الإطارات الجزائرية الذين تخرجوا من المدارس العليا و الجامعات الفرنسية حوالي 10555 (احمد زايد، 2005، ص350) و قدرت عدد الكفاءات الفرنسية التي غادرت الجزائر بحوالي "900.00 اطار اوري(احمد زايد، 2005، ص350)، فاضطرت السلطة لسد هذا الفراغ بتعيين هذا العدد القليل من الإطارات الجزائرية فتيسيرهم هذه المؤسسات كخيار لا بديل عنه ، وسميت هذه المرحلة بمرحلة

-التسيير الذاتي (1963-1967)، تميزت هذه المرحلة في تسيير المؤسسات تحت مبدأ الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، وقد اسند هذا التسيير للعمال عن طريق مجلس العمال المنتخبين زيادة على المدير الذي يتم تعيينه من طرف السلطة الوصية و المركزية آنذاك، هذه الفئات من العمال التي جاءت من انساق متمثلة في (الأرياف و القرى) لا يملكون عقلية و ثقافة مسبقة عن التنظيم و سير المؤسسات ما أدى الى فشل هذه التجربة من التسيير ، حتى العمال الذين كانوا يعملون في المؤسسات الفرنسية، كانوا منفذين لا يملكون الخبرة و التكوين الازمين لأداء مهامهم ،اما الإطارات المسيرة هم أيضا لم تكن لديهم الكفاءة في عملية التسيير و نظرتهم الفوقية للعمال واحتكار المعلومة كما ان السلطة أعطت "صلاحية حق الفيتو للمدير في بعض الأحوال مما أدى الى ظهور المدير كسلطة اقوى من سلطة مجلس العمال خاصة و ان المدير و مجلس الإدارة يراقبان الحالة المالية و عملية التسويق(اونيس عبد المجيد اونيس، 2011، ص191)" ، كل هذه الأسباب انتجت مظاهر و سلوك تنظيمية سلبية داخل هذه المؤسسات من محسوبية، و عدم الجدية في العمل، عدم الانضباط، واعتماد الإطارات على مبدا المحاولة و الخطأ، و الفساد الاخلاقي و الإداري ، وعدم الالتزام بالقوانين، في خضم هذا الفشل في التسيير الالاعقلاني ، كانت السلطة الوصية تبحث عن حل فاتجهت الى مرحلة أخرى عرفت بـ

- التسيير الاشتراكي و إعادة الهيكلة (1971-1988): جاءت هذه المرحلة كنتيجة لفشل مرحلة التسيير الذاتي وإصلاح ما يمكن إصلاحه، فقد تميزت هذه المرحلة باشتراك العمال في عملية التسيير و المشاركة في اتخاذ القرار و المتمثلة في مجلس العمال و اللجنة الدائمة و مجلس المؤسسة الى جانب الإدارة المتمثلة في المدير و الإطارات المسيرة الذي كرسه ميثاق و قانون التسيير الاشتراكي للمؤسسات الصادر في 1971/11/16 تحت مبدا الملكية العامة لوسائل الإنتاج، من الناحية النظرية ان التسيير الاشتراكي في تلك المرحلة كان جيدا كبرنامج للنهوض بالمؤسسة لكن من الناحية العمالية فقد اخفق هذا النهج هو أيضا لعدم توافقه مع ثقافة وقيم المجتمع الجزائري فنتج عنه عدة تشوهات مظاهر السلبية وسلوكيات تنظيمية غير مقبولة نذكر منه على سبيل المثال لا الحصر، اللامبالاة ، عدم الانضباط، التهاون غياب الجدية في العمل ، الغيابات، ثقافة البايك...، زيادة على هذا عدم قدرة المسؤولين في تحمل مسؤولية التسيير والتحكم في العمال ،و غياب التخطيط و المراقبة من قبل المسيرين، المساوات في منح التحفيزات، إضافة الى ذهنية المسير التي كان يغلب عليه الطابع الاجتماعي و المحابة في

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

عملية التوظيف الى جانب عشوائية في اتخاذ القرار، كل هذا أدى الى فشل هذه التجربة للنهوض بالمؤسسة مما اضطر السلطة مرة ثانية الى وضع اصلاحات جديدة نتيجة لسوء التسيير الداخلي و من تزايد تعقد المشاكل البشرية و التسييرية داخل المؤسسات، فجاءت مرحلة إعادة هيكلة المؤسسات ، حيث تم تقسيم المؤسسات الضخمة الى مؤسسات صغيرة ليتمكن المسيرين من التحكم فيه لكن هذه الخطوة لم تأتي بمجدي إذ ان المشكل ليس في حجم المؤسسة و انما في أساليب و فلسفة التسيير المنتهجة من طرف النخبة المسيرة و المتحكمة في صنع القرار بعدم مراعات الجانب القيمي و الثقافي للعمال القرار فاتخاذ قرار اخر أدى مرحلة ثالثة عرفت بـ

-**مرحلة استقلالية المؤسسة واقتصاد السوق:** بدأ من هذه المرحلة ان النهج الاشتراكي الذي اتبع من قبل والذي صخرة له كل الوسائل من طرف النخبة لتكريسه، لكنه لم يكن مجديا ولم يحقق الهدف المنشود آنذاك، لم يكن للسلطة خيار اخري ظل التطورات المتسارعة من حولها فلجأت الى استقلالية المؤسسة كمرحلة إصلاحية ثالثة في تاريخ المؤسسة الجزائرية مع ملكيتها للدولة، إضافة الى عدم تمويل الدولة لهذه المؤسسات، و لإعطاء المؤسسة نوع من الحرية في التسيير بالأسلوب التي تراه عقلائي ويحقق أهدافها و الذي يكسبها نوع من الاستقلالية تجاه السلطة الوصية من ناحية و اتخاذ القرارات ، تحديد الأجور، الحوافز، وضع قوانين تنظيمية خاصة بها الى غير ذلك من ناحية اخرى، كان هذا جيدا من النحية النظرية ، لم تسلم هذه المرحلة أيضا من الانتقادات لما انجر عنه من المظاهر و السلوكيات التنظيمية السلبية زيادة الى هذا فقد قامت السلطة بخصوصية مجموعة المؤسسات و دخولها الى اقتصاد السوق و الذي كان يرج منه بعث نوع من التنافسية بين القطاعين العام و الخاص لم تسلم هاتان المرحلتان من المورث المتراكم خلال هذه الفترة التاريخية التي مرت على المؤسسة الجزائرية التي نتجت عن التسيير الذاتي النهج الاشتراكي ان كل المراحل التي شهدتها المؤسسة الجزائرية كانت بالنسبة للنخبة المسيرة آنذاك والنخبة المسيرة الحديثة كموروث ثقافي تنظيمي وخزان من التجارب مرت بها المؤسسة الجزائرية بكل الإصلاحات التي قامت بها الى اليوم للنهوض بالمؤسسة الجزائرية لكن كانت دون دراسة معمقة والتي لم يؤخذ فيه الجانب الثقافي والبنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري كعامل رئيس في عملية الإصلاح فكان نصيب كل مرحلة الفشل في تحقيق الأهداف المسطرة من طرف الدولة ، لان الدولة في المراحل السابقة "منحت بعض الشخصيات العديد من المناصب الكبرى في المؤسسات الإدارية والاقتصادية انطلاقا من مركزهم السياسي، لا من مؤهلاتهم الجامعية او الخبرة المهنية"(احمد زايد،2005،ص23) أي لم يستند هذا الحراك المهني الاجتماعي الصادم الذي استفاد منه هؤلاء الجزائريين الى منطق الكفاءة و الاستحقاق بل الى منطق الشرعية التاريخية و اعتبارات سياسية في معظمها؟، اذ نجد عددا كبيرا منهم احتلوا مناصب مهنية هامة على مستوى الإدارات المركزية و المؤسسات الاقتصادية جلهم من إطارات الثورة التحريرية و الطلبة و إطارات الجمعيات المهنية و السياسية الخ...و تشير الدراسة في هذا المجال ان 60 بالمئة من هؤلاء الإطارات يفتقرون الى للتجربة و التأهيل اللازمين ، اغلبتهم من أصول جغرافية ريفية او أصول اجتماعية بسيطة و غير مثقفة، 40 بالمئة منهم أعضاء جيش التحرير الوطني و السجناء السياسيين")

احمد زايد، 2005، ص351) و اعتبروا كنخبة مسؤولة عن التسيير و الإصلاح إضافة الى ذلك فهناك عامل اخر وهو الاختلاف الأيديولوجي للنخبة، بين من تخرجوا من مدارس رأسمالية من المؤسسات و الجامعات الفرنسية و من تكونوا من مدارس ذات توجه اشتراكي من جهة أخرى ، كذلك من هم نخب معربين و نخب فرنكفونيون، و بين من هم جامعيين و بين من ليس لديهم تأهيل علمي الا الخبرة المكتسبة عبر السنين، من جهة أخرى فإن إن "اغلب الإطارات و المشرفين قد تلقوا تكوينا متخصصا في مجال ما من مجالات المعرفة: الاقتصاد، المحاسبة ، المالية ...، وغيرها من الاختصاصات الأخرى الا ان غالبيتهم ان لم نقل كلهم لم يتلق تكوينا مناسباً في مجال الادارة او التسيير او الاشراف و حتى اولئك الذين تلقوا تكويناً بألمانيا و فرنسا و فقد تم ذلك من عشرات السنين و قد احيلوا الى التقاعد او على وشك الإحالة فيتم تعويضهم برؤساء فرق او رؤساء مصالح هم في الغالب تمت ترقيتهم بالقدمية او ربما بالكفاءة او اعتبارات أخرى لكنهم هم كذلك لم يتلقوا تكويناً متخصصاً في التسيير و الاشراف لذلك بقيت المؤسسة الجزائرية تعاني من هذا الجانب ،عدم توفر الإطار الميسير او المشرف الكفاء الذي تلقى تكويناً يؤهله لشغل هذا المنصب بفعالية(يوسف عنصر، 2006، ص123) و هذا ما سينعكس سلباً على مستقبل المؤسسة الجزائرية في ما بعد

8 النخبة المسيرة في المؤسسة الجزائرية ومعايير التسيير الحديث اية نتائج؟

يرى شين 1980 ان القيادة باعتبارها ظاهرة ثقافية لا يمكن ان تدرس الا في اطار ثقافي(عبد الحفيظ مقدم، 1992، ص271)، و لذلك فالنخبة المسيرة في الجزائر و انطلاقاً من التجارب السابقة لا يمكن ان نحكم على اخفاقها الا اذا اخضعنا لسياقها التاريخي و الثقافي في عملية التسيير التقليدية بالمقارنة مع الإمكانيات البشرية في كل مرحلة و مدى كفاءتها و الأساليب العالمية الحديثة المتبعة اليوم في عملية التسيير و التي تجعل الثقافة التنظيمية التسييرية كعامل رئيس في إدارة المؤسسات بكل انواعها ،وانطلاقاً مما يراه "boeke" رائد فكرة الثنائية ان التخلف يعود لوجود و تصادم نظامين مختلفين "اقتصاديا و اجتماعيا، الأول محلي و تقليدي، و الثاني حديث و متطور، مما يحدث الانقسام و عدم الانسجام في البنى و الهياكل الاقتصادية و الاجتماعية، حيث تتصف المجتمعات و البنى المختلفة بسلوكيات اجتماعية، لا تحت على السعي و المبادرة و العمل و تفتقد الى مؤهلات(عدنان سليمان، 2010، ص7) و هذا تقريبا ما حدث مع النخبة المسيرة في الجزائر فبالرغم من السيورة التاريخية التي مرت بها النخبة المسيرة في المؤسسة الجزائرية في كل مراحلها و الكم الهائل من التجارب التي مرت عليها من خلال الموروث التنظيمي للمؤسسات لم تجعلها تستفيد من منها الى اليوم ، و لا تزال تلك المظاهر و السلوكيات القديمة تظهر و تعيد انتاجها من جديد كآثر ثقافي و اجتماعي، ان هذه الصفات البارزة و الملاحظة على السلوك التنظيمي في المؤسسة الجزائرية هي نتاج عوامل ذات علاقة بالسياق الثقافي الذي عرفه المجتمع الجزائري و مؤسساته الاقتصادية خاصة عبر ثلاث مراحل من مراحل تاريخ المجتمع الجزائري بمؤسساته المختلفة و ما لحقه و لحقها من تغيرات و ما ارتبط بذلك من عوامل و خاصة في المجال الثقافي(مصطفى عشاوي، 1992، ص279)

بنية المجتمع و الموروث و العقل العربي و الحضارة

و حين يأتي الحديث عن العدالة الاجتماعية و الديمقراطية الاقتصادية ، يحضر التدليل على فشل التخطيط المركزي و القطاع العام و قبل ان تتضح المسالة الاجتماعية برمتها وقدرتها على تحديد أي نموذج تنموي، والحكم على فشله او نجاحه، تتدخل الحكومات و السياسات، في ممارسات الضبط و اليات الاحتواء ، و المساومات التنموية و مصاهرات الرأسمال و النخب الاجتماعية ، في إدارة النموذج التنموي ، الذي يشغل دائما بمزيد من تساقط الافراد الى الأسفل ، في اغلبهم ، و الصعود النخبوي المتمايز للأقلية المحظوظة ، وهنا باسم التقدم التنموي ، ينمو التخلف وترتكب الخيانات التنموية بحق المجتمعات و ثقافتها وتاريخها الطويل، وكل ذلك مراعاة للخروج من التخلف والحاق بالحدثة و التطور(عدنان سليمان ، 2010، ص9) ان النخبة المسيرة اليوم في ظل النماذج العالمية في عملية التسيير لم تستطع ان تتأقلم معها مع العلم ان هذه النماذج لاقت نجاحات كبيرة في دول عدى مثل الصين و بولندا و ماليزيا الى غير ذلك من الدول، لكن المناخ الثقافي و الإرث الاجتماعي لم يستطع تقبل هذا النوع من التوجه باعتبار ان الثقافة السائدة و القيم التنظيمية لا تستطيع ان تقبل هذا النوع من النماذج فحدث بذلك ذلك التصادم بما هو جديد و ما هو موروث و تقليدي قديم ، في حين ان من متطلبات هذا النوع من التسيير هو بناء قاعدة ثقافية و تهيئة المجتمع و كل الأبنية الأخرى في انتهاز نوع من هذه النماذج الناجحة

خاتمة

لا يزال الإخفاق يلزم المؤسسة الجزائرية الى اليوم و عدم قدرتها على المنافسة بسبب فشل النخبة المسيرة و ما نلاحظه اليوم اكبر دليل على ذلك من خلال التصريحات التي تصدر من طرف السلطة من تجديد وتحديث في أساليب التسيير وأخلاقه العمل الإداري و تغيير ذهنية المسيرين، ولعل من ابرز الهزات التي أظهرت المؤسسة عاجزة، الوضع الصحي للبلاد و ما انجر عنه من تبعات على المؤسسة الجزائرية في ظل فيروس كورونا و عدم قدرتها على التأقلم في الازمات ، إضافة الى التأثير الثقافي للبيئة الخارجية على البيئة الداخلية للمؤسسة و قوة تأثير القيم المجتمعية على القيم التنظيمية ، وعدم ادراك لحد الان ان الانسان هو محور النهضة حسب مالك بن نبي، اذا ما كون و تمت تنشئته تنشئة سليمة تكون قاعدة لنخبة جديدة تعمل على تسيير المؤسسات بطرق عقلانية حديثة، والا كيف نفسر هذا التأخر في النهضة ام ان هناك خلال الموروث الثقافي و الاجتماعي لهذه البنى الاجتماعية، لماذا كلما تحدثنا عن النهوض بالمؤسسة و تحديثها بأساليب تسيير حديثة يتم التحدث عن النخب في المهجر وكأن المجتمع الجزائري لا يملك أي نخبة يمكن الاعتماد عليها، ام ان الاقصاء للنخب المؤهلة و الحنين للماضي و عدم القدرة على القطيعة مع الأساليب التقليدية و الإبقاء على غلبة الجانب الاجتماعي في عملية التسيير هي الأهم، ان التأخر بالنهضة الحضارية و التنمية في جميع المجالات ستؤدي بنا الى تثبيط العقل الجزائري ، اذ نرى كم هائل من خرجي الجامعات و المعاهد دون عمل أي ان المؤسسات التي في البلاد لا تكفي لتشغيلهم بسبب قلة التنمية هذه النخب و الإطار التي بقيت مدة طويلة تعاني من البطالة بسبب عدم رؤية استراتيجية واضحة تستغل كل هذه العقول في الابداع

قائمة المراجع

- 1- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان ط3، 1984
- 2- عدنان سليمان، اخفاقات التنمية العربية، دراسات، النهضة، جامعة دمشق، سوريا، المجلد 11، العدد3، يوليو 2010
- 3- تايب الهام، البعد الحضاري كعامل رئيس في بناء استراتيجية ادارة جديدة لتفعيل الموارد البشرية، دراسات استراتيجية، عدد16، 2011
- 4- اونيس عبد المجيد اونيس، إدارة العلاقات الإنسانية(مدخل سلوكي تنظيمي)، دار اليازوري العلمية للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011،
- 5- احمد زايد، النخب الاجتماعية حالة الجزائر مصر، مركز البحوث العربية و الافريقية، مداخلة مصطفى حداب، ترجمة: باتسي جمال الدين، بنية النخب في الجزائر، 2005
- 6- عبد الحفيظ مقدم، الثقافة و التسيير ، اعمال الملتقى الدولي المنعقد في الجزائر، مداخلة مصطفى عشاوي ، الخلفية الثقافية للقيادة في المؤسسة الاقتصادية ،ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1992
- 7- يوسف عنصر، الاشراف و التنظيم الصناعي في الجزائر، محبر علم الاجتماع الاتصال للبحث و الترجمة، قسنطينة، الجزائر، 2006
- 8- احمد زايد، النخب الاجتماعية حالة الجزائر مصر، مركز البحوث العربية و الافريقية، مداخلة دراس عمار، الإطارات الجزائرية سيو/مهنية غير مكتملة و غير منسجمة من الاعتراف الاجتماعي الى الابتذال ، 2005
- 9- عبد الحفيظ مقدم، الثقافة و التسيير ، اعمال الملتقى الدولي المنعقد في الجزائر، مداخلة فهمي الغزوي تحت عنوان الإدارة العامة في الأردن و دور المؤسسات و التنشئة الاجتماعية في تطورها ،ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1992
- 10- عبد المعطي احمد عساف و ايوب احمد الصوالحة، البيئة القيمية في المنظمات القطاع الحكومي في الاردن "دراسة تحليلية وصفية"، مجلة مركز كامل للاقتصاد الاسلامي بجامعة الازهر، العدد 201248
- 11- محجر ياسين ، بكوش ليلي، القيم التنظيمية: مدخل مفاهيمي، مجلة العلوم الانسانية و الاجتماعية ، العدد 30، جامعة قاصدي مرباح، 2017
- 12- نفسية محمد باشرى، رباب فهمي و اخرون ، السلوك التنظيمي، جامعة القاهرة، 2017،
- 13- ايمان هنشيري، الموروث الثقافي الجزائري (الواقع و الافاق)، مجلة دراسات لجامعة عمار التليجي الاغواط، العدد 51، 2017
- 14- شايب حدة امينة، دور الفعل التنظيمي للمدرسة في ترسيخ القيم التنظيمية لدى الموارد البشرية، مجلة التنمية و إدارة الموارد البشرية، العدد 09 الجزء 2 ، جامعة البليدة، 2017

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

أزمة الحداثة القيمية وسبل التجاوز عند الفيلسوف يحيى عبد الواحد.

The crisis of value modernity and ways of transcendence according to the
philosopher Yahya Abdel Wahid

قتال إيهاب زين الدين

جامعة الأمير عبد القادر - الجزائر - i.guettal@univ-emir.dz

مرزوقي عبد الحميد

جامعة الجزائر 02 - الجزائر - Hamidtayha@gmail.com

ملخص:

تظل الحداثة الغربية واحدة من الثقافات التي شكلت سلسلة الحضارة الإنسانية إجمالاً، باعتبارها ثقافة لها خصوصياتها التي تميزها عن غيرها، حيث خاضت الحداثة كفاحاً ضد تعقيب الإنسان كذات فاعلة في العالم وكذا سوداوية النظرة التي غلبت عليه في العصور الوسطى الأوروبية وحرمانه من دوره في نطاق مألّف العالم بالجديد وبالايجابي، فالحداثة إذن هي حركة انفصال، إنها تقطع مع التراث ومع الماضي، ولكن لا لتنبذه وإنما لاحتوائه وإدماجه في مخاضها المتجدد من خلال منطلقات معرفة بنت عليها الحداثة أسسها في عمليات تاريخية وثقافية متشابكة لا يمكن حصرها في زمن معين ولا فضاء مخصوص، هذه المنظومة الفكرية التي قادت إلى بروز أزمت معرفية مست الإنسان الحداثي أساساً، مشكلة بذلك انبثاقاً لإنسان يعاني أزمت نوعية، الأمر الذي قاد إلى ظهور عدة مشاريع فكرية نقدية لنسق الحداثة الغربية وتطبيقاتها، ولعل من أهم هذه المشاريع النقدية نجد مشروع الفيلسوف الفرنسي يحيى عبد الواحد من خلاله تحليله لأزمة الحداثة الغربية وتأزمت الإنسان الحداثي، موضحاً من خلال إنتاجه الفكري المآل الذي ينبغي الوصول إليه مبرزاً آليات تجاوز هذه الأزمة، آخذاً بيد الإنسان الحداثي نحو فضاء جديد يعيد للإنسان خصوصيته ومقامه الذي غاب تدريجياً ضمن النسق الفكري الحداثي، مسترشداً بالحكمة الشرقية القديمة وواضعا ميثافيزيقيا الشرق واحدة من الممكنات التي تتيح للإنسان الحداثي تجاوز أزماته.

الكلمات الدالة: يحيى عبد الواحد، التربية الروحية، الميتافيزيقا، الحداثة، الحكمة الشرقية.

Abstract:

Western modernity remains one of the cultures that formed the chain of human civilization in general, as a culture that has its own peculiarities that distinguish it from others, especially since modernity has fought a struggle against the absence of man as an active subject in the world, as well as against the darkness of the view that prevailed over

him in the European Middle Ages and deprived him of his role in The scope of filling the world with the new and the positive, then modernity is a movement of separation, it breaks with the heritage and with the past, but not to discredit it, but to contain it and integrate it into its renewed labor through the starting points of knowledge on which modernity has built its foundations in intertwining historical and cultural processes that cannot be confined to a specific time or space This intellectual system that led to the emergence of cognitive crises that mainly touched modernist man, forming the emergence of a person suffering from specific crises, which led to the emergence of several critical intellectual projects for the pattern of Western modernity and its applications, and perhaps the most important of these critical projects is the project of the French philosopher Yahia Abdelwahed from During which he analyzed the crisis of Western modernity and the crises of modern man, explaining through his intellectual production the future that should be reached, highlighting the mechanisms of overcoming this crisis, taking the hand of The human being of modernity towards a new space that restores to man his peculiarity and stature that has gradually disappeared within the modernist intellectual system, guided by the ancient Eastern wisdom and setting the metaphysics of the East as one of the possibilities that allow the modern man to overcome his crises

Keywords: Yahya Abdul Wahid, Spiritual Education, Metaphysics, Modernity, Eastern Wisdom

(*) المؤلف المرسل: قتال إيهاب زين الدين i.guetal@univ-emir.dz

مقدمة:

إن الحديث عن إنسان متأزم يحيلنا أساسا للحديث عن تلك المنظومة الفكرية المتعددة الأبعاد والتي أنتجت هذا الإنسان، فمن المعارف عليه ثقافيا أن تنامي أي خلل في أي مجال معرفي إنما يكون جراء اصطفاغ للعديد من الأسباب والدوافع التي تحيل لا محالة إلى تبلور هذا الخلل واكتماله، وبالتالي انبثاق الأزمة المعرفية كمعطى يحتاج إلى فهم في البدء ثم إيجاد آليات التجاوز المفضية إلى تشكل المخرج من سطوة هذه الأزمة، وإعادة التأسيس للبراديعم المتجاوز، فالحديث عن الإنسان الحداثي هو يقودنا إلى محاولة فهم أسس الحداثة الغربية وتأثيراتها الحضارية على المجتمع الغربي الباعثة والمشكلة لإنسان له خصوصية والذي يعاني أزمة نوعية، باعتبار أن هذه الأزمة في حقيقتها تعني أن المؤسسات والقواعد التي يقوم عليها هذا المجتمع، والتي كان من المفترض أن تضمن استمرارية حياة البشرية، تستحيل هي ذاتها مصدرا للخلل والصعوبات،

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

فتتعارض بذلك مع تلبية المتطلبات التي ينبغي أن توفرها هذه المؤسسات لأفراد المجتمع الذي أنشأت لغرض تسييره، وبهذا ينشأ الصدام بين أفرادهِ ويحدث الصراع فيما بينهم، ليمتد أثره فيشمل كامل المجتمعات البشرية الأخرى في محاولة لفرض الهيمنة الشاملة وفرض التبعية التامة قصد البحث عن فضاءات امتداد خارجية، تكون سندا لإشباع الرغبة الجامحة التي تفرضها المادية، والتي لا تجد لها أساسا تتجسد بها غير الصراع والصدام بغرض بسط سيطرة وسيادة شاملة على بقية الحضارات الأخرى جميعها، فالحضارة الغربية الحديثة تدعي كما يقول Samuel Huntington (1927-2008) أنها "الحضارة الوحيدة التي لها مصالح أساسية في كل حضارة أو منطقة أخرى، ولها القدرة على التأثير على سياسة وأمن واقتصاد كل حضارة أو منطقة أخرى (هنغنتون، صراع الحضارات، 1998، صفحة 133).

الأمر الذي أسلمنا بالضرورة الى انبثاق ذلك الإنسان الحداثي المتأزم بالنمط الفكري الذي صاغته الحداثة في الغرب، حيث يعيش أزمة نوعية أساسها البعد الواحد، أي البعد الطبيعي /المادي الأمر الذي قاد إلى بروز الكثير من المشاريع النقدية لهذه المنظومة ولعل من أهم الفلاسفة النقاد لمنظومة الحداثة الغربية نجد مشروع الفيلسوف الفرنسي يحيى عبد الواحد، والذي يربط أبحاثه المستدركة بحضارة العالم الحديث ويقصر تحليله على الأزمة تحديدا في هذه الحضارة، فليس ذلك إلا لأن الثقافة الغربية اتخذت من صفتها المادية الخالصة مستندا لهيمنتها السياسية والاقتصادية على العالم بأكمله، وصارت لا ترى لسواها أدنى مبررات للوسم بهذا الوسم، وهي التي لا تأخذ من صفة الحضارة غير قشورها المادية الصرفة.

وكتجاوز لتجليات الأزمة الحداثية المشكلة لذلك الإنسان الحداثي المتأزم يلجأ يحيى عبد الواحد "إلى التنقيب بين تراكمات التراث الإنساني العام وبالأخص التراث الغربي قصد إظهار المعالم والأسباب التي ترتد إليها أي أزمة يمكن أن تعترى مجتمعا من المجتمعات البشرية والمقارنات الأركيولوجية (pierre, 2006, p. 138) ، " ثم التوجه نحو الشرق وتحديدًا نحو الحكمة الشرقية والميتافيزيقا الشرقية خاصة وأن "الأوضاع الفكرية المهيمنة في الوقت الراهن على العالم الغربي، أمست الميتافيزيقا أمرا منسيا وعموما مجهولا وضاعت ضياعا شبه تام (يحيى، الميتافيزيقا الشرقية، 2019، صفحة 14)، وضاعت باستبعادها الأبعاد المتعالية للإنسان الحداثي الأمر إلى يقودنا إلى طرح إشكال قوامه: ما هي الأسس والمنطلقات التي يؤسس من خلالها يحيى عبد الواحد مشروعه الفكري؟ وما هي أهم الأدوات التي اتكأ عليها في عملية التحليل؟ وإلى أي مدى يمكن القول بأنه صاغ بديلا يتجاوز أزمة الحداثة الغربية؟

فمن خلال هذه المداخلة نحاول تسليط الضوء على المسببات الحقيقية لانبعاث الأزمة الحداثية سواء ما تعلق بالجانب العقلي التنظيري وصولا الى تطبيقاتها الفعلية على أرض الواقع وكذا أهم تحليلاتها في عصرنا الراهن، كما تهدف هذه الورقة الى التعريف بالمشروع الفكري للفيلسوف يحيى عبد الواحد وبسط الآليات الفكرية المقترحة للحد من حالة التأزم التي تعانيها المجتمعات الغربية حتى لا تنتقل هذه الأزمة للمجتمعات الغير غربية عموما .

أولا: يحيى عبد الواحد فيلسوفا

يحيى عبد الواحد أو يحيى عبد الواحد سابقا قبل تبينه العرفان الإسلامي كمنهج في التعاطي مع الوجود "هو ميتافيزيقي فرنسي الأصل، مصري التجنس، ولد ببلدة بلوا الفرنسية في 17 صفر 1304 الموافق ل15 نوفمبر - تشرين الثاني 1886م (يحيى، الميتافيزيقا الشرقية، 2019، صفحة 09)، ذاك أن اختياره لاسم يحيى عبد الواحد قد يحمل دلالة " ويلخص عبارة وجيزة ذلك هو الطريق الذي سلكه وقاده في هدوء وسكينة بعيدا عن صخب الحياة وصراعها، يعبد الواحد الذي لا شريك له ويحيى في بحثه عن الحق والحقيقة (عبد العزيز، صفحة 07)، وككل الفلاسفة والمفكرين كانت أولى خطواته التعليمية في مسقط رأسه وانتهى به الأمر إلى نيل شهادة البكالوريا سنة 1904، وفي هذه السنة سار غينو إلى باريس لتحضير الليسانس في الرياضيات وكان يومئذ طالبا لامعا في العشرين من عمره وبرز للعيان تفوقه في الكثير من المجالات ولعل أهمها آنذاك كان مجال الرياضيات.

كانت باريس مفعمة بالمدارس المختلفة المشارب والمتنوعة التخصصات وكانت فيها الماسونية، وكانت فيها المدارس التي تنسب إلى الهند أو إلى التبت أو إلى الصين، وكانت فيها الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم "ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته المدرسية المحدودة فقد فتحت له أبواب أخرى كلها لذة وكلها نعيم، ولا نقصد لذة حسية أو نعيما ماديا، إنما كانت باريس تمنح ذلك للماديين الحسيين فإنها تمنح لذة روحية ونعيما وجدانيا لمن لم تغرهم الدنيا وزينتها (روني، التربية الروحية والتحقيق الروحي، 2014، صفحة ج)، وفي عام 1915 بدأ في إعداد رسالته في الدكتوراه حول (لبنيتز والحساب التفاضل)، وفي عام 1917 بدأ الإعداد لدرجة الاجريجاسيون (شهادة الأستاذية) في الفلسفة.

أما نشاطاته الفكرية فقد انطلقت عام 1905 حيث "أنشأ يحيى عبد الواحد مجلة سماها 'المعرفة' اتسمت بالطابع العرفاني الذي كانت عليه مجلة أخرى سبقها كانت تسمى 'الطريق' (روني، التربية الروحية والتحقيق الروحي، 2014، صفحة د)، فيعد تجارب معرفية متنوعة في فرنسا، وفي " سبتمبر 1917 عين أستاذا للفلسفة بجامعة الجزائر ف قضى فيها عاما عاد بعده إلى فرنسا وعين في مدرسة بلدته ولكنه استقال بعد عام قضاه في التدريس ليتفرغ لأبحاثه (روني، رموز الانسان الكامل، 2016، صفحة 07).

وبعد أحداث مؤلمة وقعت له بفقدانه للكثير من أقاربه في فترة زمنية قصيرة قد يصعب على أي إنسان تجاوزها، فكر غينو بالسفر فعرضت عليه دار من دور النشر في باريس السفر إلى مصر ليتصل بالثقافة الصوفية فينقل نصوصا منها ويترجم بعضها فقبل بالعرض "ففي العشرين من فبراير 1930 سافر إلى مصر لهذا الغرض وكان من المفروض أن يقضي فيها بضعة شهور فقط، ولكن هذا العمل اقتضى منه مدة طويلة، ثم عدلت دار النشر عن مشروعها فاستمر الشيخ يحيى عبد الواحد في القاهرة يعيش في حي الأزهر متواضعا مستخفيا لا يتصل بالأوروبيين ولا ينغمس في الحياة العامة (روني، رموز الانسان الكامل، 2016، صفحة 12)، وفي هذه الأثناء تعرف على الشيخ سلامة الراضي من الطريقة الشاذلية، ثم تعرف على أهم شخصية أثرت في توجيهه الفيلسوف يحيى عبد الواحد هي شخصية العارف بالله عبد الرحمان عlish والذي كان له تأثير بالغ مسار غينو الفكري وكذا في سلوكه، حيث كان السبب المباشر في تغيير الذهنية الفكرية للفيلسوف من خلال انتقاله من المسيحية إلى الإسلام "وهو الشخص الذي أهدى إليه غينو أحد كتبه بعبارة (إلى الذكرى الموقرة، ذكرى الشيخ عبد الرحمان عlish الكبير العالم المالكي المغربي الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب) (غينون، التصوف الاسلامي المقارن، 2013، صفحة و).

مكث الشيخ يحيى عبد الواحد في القاهرة يؤلف الكتب ويكتب المقالات ويرسل المراسيل إلى جميع أنحاء العالم عامة وإلى أوروبا الحداثية خاصة في حركة دائمة، حركة فكرية وروحانية تشع أنوارها على كل من يطلب الهداية والرشاد، إلى أن وافته المنية يوم "الاثنين الموافق 7 يناير 1951م في الساعة الحادي عشر مساءً عن عمر يناهز الرابعة والستين في مسكنه بحي الدقي (عبد، 2014، صفحة 03)، وعرفت جنازته مراسيم متواضعة حيث تشكل الموكب "من الأسرة وبعض الأصدقاء ولم يكن فيها أي شيخ من مشايخ الأزهر (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 13).

ثانياً: مظهرات الأزمة القيمية الحداثية وانبثاق الإنسان الحداثي المتأزم

1 الفردانية الحداثية وأثرها القيمي عند يحيى عبد الواحد:

يتجه يحيى عبد الواحد أن النزعة الفردية تعد السبب الحاسم في الانحيار القيمي الراهن للغرب، باعتبارها -نوعاً ما- المحرك لتطور أحط ملكات الإنسان التي لا يستدعي في توسعها أي عنصر فوق بشري، بل إن تطورها لا يتم إلا بغياب مثل هذا العنصر، لأنها على النقيض من أي روحانية ومن أي بصير وعرفان حقيقي باعتبار أن "الفردانية تقتضي أولاً إنكار الإلهام الروحاني {الوحي الإلهي} من كونه أساساً ملكة -فوق فردية- وإنكار المجال المعرفي الخاص بهذا الإلهام أي الميتافيزيقا بمفهومها الحقيقي، ولهذا فإن كل ما يطلق عليه الفلاسفة المحدثون اسم ميتافيزيقا عندما يقرون بأمر يعطونه هذا الاسم لا يمت بأي صلة مع الميتافيزيقا الحقيقية، فما أفكارهم سوى تنظيرات فكرية أو افتراضية خيالية أي تصورات فردية تماماً (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 68)، الأمر الذي سمح بظهور انساق ميتافيزيقية مختلفة، ولعل آخرها التأصيل للدعوى القائلة بقيام ميتافيزيقا للطبيعة والتي عرضها ميكائيل أوزفيلد M esfeld في كتاب صاغه بهذا الاسم، وقد عبر عنها "جرد بوجدال Gard bouchdahl " في مقال بعنوان "العلم والميتافيزيقا" بقوله اتخذ العلماء الميتافيزيقا وسيله للإسباغ معنى منطقي على هذا الطلب (الانجليز، 1981، صفحة 96).

فالقول بالانفرادية يعني بالضرورة رفض الاعتراف بسلطة أعلى من الفرد، كما تعني رفض الاعتراف بوجود ملكة أسمى من العقل الفردي، وهما رفضان متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وكان لزاماً على العقلية الحديثة أن تبذل كل سلطه روحية بالمعنى الحقيقي للكلمة أي السلطة التي منبعها في المستوى الفوق بشري ف"نخط الفردانية التي نحن بصدد الكلام عنها هي منبع الأوهام المتعلقة بمن يطلق عليهم الرجال العظماء كما يزعمون، ووصف شخص بالعبقريه بالمعنى العمومي هو في الحقيقة شيء هين لا يمكنها أن تعوض نقص المعرفة الحقة (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 69).

وتتجلى أبرز ملامح الفردانية في مجال الدراسات الفلسفية الحديثة فيما يلي :

أ. تفشي الحدس العقلي l entrition intellectuelle، وإحلال العقل فوق كل شيء وبالتالي تم اعتبار هذه الملكة الإنسانية النسبية القدرة الأعلى والاسمي من العقل، بل وأحياناً كان اختزال العقل الخالص في هذه الملكة الجزئية "وكان رجل

مثل ديكارت يجسد بكيفية ما المسؤول الوحيد، وأنه هو أول داعية في ذلك (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 71)، إن هذا التقليل للعقل ليس بالأحرى سوى مرحلة أولية في مسار النزول، والعقل نفسه لن يتأخر نزوله كثيرا إلى الدور العملي، ذلك أن التطبيقات الصناعية أخذت زمام المبادرة في السير متقدمة على العلوم التي مازالت تمتلك بعض الخاصية التأملية، بل إن ديكارت نفسه كان أكثر اهتماما لهذه التطبيقات العملية من اهتمامه بالعلم الخالص.

ب. بروز الطبائعية: فالفردانية عند يحيى عبد الواحد تقود حتما إلى النزعة الطبائعية التي ترى أن كل ما وراء الطبيعة لا يمكن للفرد أن يدركه، و بالتالي فالنزعة الطبائعية هي تتطابق مع إنكار ما فوق الطبيعة، ومتى تجوهر الإلهام الروحي لم يبق للميتافيزيقا وجود، رغم محاولات البعض بناء شبه ميتافيزيقا ممكنة كما فعل كانط أو كما فعل أوغست كونت من خلال مذهبه الوضعي، ومن هنا ظهرت النظريات النسبية بجميع أشكالها، ومن هنا يستنتج عبد الواحد أن العقل نفسه وفق هذه المفاهيم لا يمكنه أن يطبق إلا على مجال نسبي كذلك وعليه فإن النسبية هي المحطة النهائية التي ستصل إليها العقلانية بالضرورة وهذه الأخيرة تتصل إلى تقويض نفسها.

ففي النظرية الفردانية انتكس الإدراك إلى الانحصار في أحط أقسامه، وبعد هذا لم تبق سوى خطوة واحدة ينبغي القيام بها من وجهه نظر يحيى عبد الواحد "ألا وهي الإنكار التام لوجود البصيرة والمعرفة وإحلال المنفعة مكان الحقيقة، وقد أنجزت الفلسفة البرغمانية هذه الخطوة وهنا حصل الانفصال حتى عن الميدان البشري البسيط المجرد كما هو الحال في العقلانية، وتم السقوط في وحل ما تحت البشرية باللجوء إلى ما تحت الوعي (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 71)، وأحيانا تكشف الفردانية عن نفسها بأحط معنى معتاد للكلمة، ألسنا نرى في كل وقت أناس سيحكمون على أعمال شخص ما من خلال ما يعرفونه عن حياته الخاصة كما لو كان ثمة علاقة بين الشائنين باعتبار "أنه شاع الاهتمام بأدق خصوصيات حياة من يطلقون عليهم لقب الرجال العظماء متوهمين أن تفسير كل ما عملوه يحصل بضرب من التحليل النفسي العضوي لأولئك الرجال وفي كل هذا دلالات واضحة لمن أراد أن يتبين حقيقة ما عليه العقلية المعاصرة (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 71).

2 سطحية العلم العمومي الدوني الحداثي عند يحيى عبد الواحد.

ينطلق يحيى عبد الواحد إلى أن الحداثة الغربية تظهر في مسار التاريخ كشذوذ حقيقي، فهي الوحيدة من بين كل الحضارات المعروفة لدينا بمقدار يزيد أو ينقص، والتي تطورت اتجاه مادي بحت، هذا التطور الشاذ الذي تطابقت بدايته مع ما اتفق على تسميته بعصر النهضة، صاحبه ما كان حتمي الوقوع، هو ارتداد الميدان العرفاني، وقد بلغ انحطاط هذا الارتداد حدا جعل الغربيين اليوم لا يعرفون ما يمكن أن يكون العرفان الخالص، بل لا يخطر في بالهم أبدا إمكانية وجوده، ومن هنا نجم ازديادهم، لا للحضارات التراثية فحسب بل أيضا للعصر الأوربي الوسيط، لذلك تصعب عملية تبيان أهمية المعرفة المعنوية لأناس لا يفقهون ماهيتها، باعتبار أن العقل المفكر في العالم الغربي ليس سوى وسيلة للتأثير على المادة وإخضاعها لغايات نفعية عملية، "والعلم

عندهم بالمفهوم الضيق الذي حصروه فيه لا قيمة له بالأخص إلا بمقدار قدرته على بلوغ تطبيقات صناعية، فأنى لهم فهم قيمة وثمرة معرفة تأملية خالصة (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 71).

وبكل صراحة يقر يحيى عبد الواحد بأن الكثير الفلاسفة والمفكرين يعززون وجود العلم العمومي الذي يقف عند تشكيلات الأمور، فيكفي المرء النظر حوله ليدرك أن ذهنية الأغلبية العظمى لمعاصرنا هي على هذه الشاكلة "والدراسة الفاحصة للفلسفة بدءا من بيكون (فيلسوف انجليزي 1561-1626) وديكارت (من أشهر فلاسفة فرنسا: 1596-1650) لا يمكن إلا أن تؤكد ما أثبتناه، ويكفي أن نذكر أن ديكارت قد حصر الإدراك العقلي في الفكر، وأسند إليه دورا وحيدا متعلقا بما ظنه إمكانية تسميته بالميتافيزيقا (أي ما فوق الطبيعة) ليكون أساسا للفيزيقا (علوم طبيعية) التي نهايتها الأساسية حسب فكره لإنشاء العلوم التطبيقية كعلم صناعة الآلات (الميكانيكا) ودراسة قوانينها (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 56).

ومن هنا يتضح وجود فيما يتعلق بالعلوم مفهومين مختلفان بشكل جذري بل متعارضان، ويمكن تسميتهما بالمفهوم التراثي والمفهوم الحديث، "وفي كثير من الأحيان كانت لنا فرض الإشارة إلى العلوم التراثية التي كانت موجودة خلال العصور القديمة والعصر الوسيط، وهي لا تزال موجودة في الشرق (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 53)، فالمفهوم الحديث يؤسس لفصل جذري للعلوم عن أي مبدأ علوي بحجة الحفاظ على استقلاليتها، حيث سلب عنها كل دلالة عميقة بل كل فائدة حقيقية في مجال المعرفة، فالتطور الذي يحدث في ميدان العلم الطبيعي العمومي لا يعني مزيدا من التعمق كما يتخيله البعض فهو بالعكس ماكن في السطح، ولا يتضمن سوى المزيد من ذلك التشتت في التفاصيل، وإلى التغلغل في التحليل العقيم المضني الذي يمكنه الاستمرار بلا حد دون التقدم خطوة واحدة في طريق المعرفة الحقيقية، "والذي ينبغي قوله هو أن الغربيين على العموم لا يبحثون في العلم من أجل العلم، وإنما مقصودهم الأول ليس حصول معرفة ولو كانت دونية، وإنما هدفهم التطبيقات العملية والدليل على ذلك هو السهولة التي يخلط بها غالبية المعاصرين لنا بين العلم والصناعة، وأكثرهم هم الذين يعتبرون المهندس النموذج النمطي للعالم (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 57).

فالعلم العمومي الدولي الذي أنتجه الغرب الحديث لم يفقد عمقه فحسب إنما افتقد أيضا صلابته، باعتبار أن ارتباط العلم بالمبادئ يجعله مساهما في ثباتها بالمقدار الذي يسمح به موضوعه، أما إذا انغلق العلم حصريا في عالم التغيير فلن يجد فيه أمرا مستقرا ولا نقطة ثابتة يمكنه الاستناد عليها، وبعدم انطلاقه من أي يقين مطلق يختزل في جملة من الاحتمالات والمقاربات، أو إلى صيغ افتراضية صرفة.

وبالعودة إلى العلم التجريبي الحداثي فسنطرق التساؤل على يحيى عبد الواحد والذي قد يطرحه كل باحث متأمل في الحضارة الغربية الحديثة والذي مفاده: لماذا بلغت العلوم التجريبية بالتخصيص في الحضارة الحديثة تطورا لم تأخذه أبدا في السابق في الحضارات الأخرى؟ يجيب يحيى عبد الواحد قائلا "إن هذه العلوم هي علوم عالم الحس والمادة، ولأنها تتيح عمليات تطبيقية عملية مباشرة ويصحب تطورها ما نسميه بطبيب خاطر "خرافة الظاهرة الواقعية" ويتساقط تماما مع التوجهات الحديثة تخصيصا،

بينما العهود السابقة لم تجد فيه دوافع كافية للتعلم به حد الإعراض عن المعارف من الطراز السامي (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 58)، فالحضارة السوية من وجهة نظر يحيى عبد الواحد يمكن فيها تصور وجود علوم مشكلة بمنهج تجريبي ومرتبطة بغيرها بالمبادئ مكتسبة بذلك قيمة نظرية تأملية حقيقية.

وكمثال حي للتباين بين قيمة العلوم في الحضارات التراثية وقيمتها في الحضارة الغربية الحديثة، يقدم يحيى عبد الواحد الرياضيات كنموذج يصدق ما يتجه إليه حيث "أن الرياضيات الحديثة لا تمثل إن أمكن القول سوى القشر من الرياضيات الفينثاغورية أي جانبها الظاهري الصرف، والمفهوم القديم للإعداد أمسى مجهولاً تماماً عند المحدثين، لأن هنا أيضاً اختفى الشطر الأعلى لهذا العلم، وهو الشطر الذي كان يضفي عليه مع طابعه التراثي قيمة عرفانية روحية (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 60)، ويكفي هذا المثال لبيان طبيعة التغيير الذي كان الأصل في العلوم الحديثة، وهو معاكس تماماً لأي تقدم بل هو انعكاس حقيقي للعقل المادي البحث.

ثالثاً: سبل تجاوز المأزق القيمي الحداثي من منظور يحيى عبد الواحد.

1 تشكل الصفوة المعرفية ودورها في التغيير القيمي:

تعتبر كلمة الصفوة من الكلمات التي استخدمها كثيرون الفيلسوف في العديد من المؤلفات، حيث ينطلق من التوضيح على أن الصفوة "من بين الكلمات التي تعرضت في عصرنا إلى تعسف غريب وإفراط في استعمالها، إلى حد تطبيقها بأبسط كيفية على أمور لا تشترك في الشيء مع ما ينبغي تطبيقها عليه (غينون، نظرات في التربية الروحية، 2014، صفحة 265)، حيث وصلت درجة الابتذال في استعمال لفظه "صفوة" إلى استعمالها من طرف الصحافيين حيث توجد عبارة "صفوة رياضية" وهذا هو أخط ما يمكن أن يصل إليه التعسف الذي تخضع له كلمة "صفوة"، فعندما نتكلم عن الصفوة فهي لفظة مستوحاة بالضرورة من الطراز الروحي الخالص ولا يمكن تحديدها بأي معيار ظاهري، "وهذه الأمور التي لا علاقة لها بالتعليم الظاهري ففي بعض بلدان الشرق يوجد أشخاص أميون لا يعرفون القراءة والكتابة نالوا مقامات عالية في مدارج الصفوة العرفانية (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 173)، فالوصول إلى مقام الصفوة من وجهة نظر يحيى عبد الواحد لم يكن مرتبط أبداً بالتعليم الظاهري المتعارف عليه، بل يتعداه إلى وسائل أخرى، فالصفوة التي يفهمها فيلسوفنا غير الصفوة والتي يفهمها الغرب الحداثي "على الراجح قد حصل بلا عناء فهم أن ما نعينه بهذه الكلمة لا يشترك في شيء مع ما يطلق عليه أحياناً نفس الاسم في الغرب الراهن، وأبرز العلماء والفلاسفة في تخصصاتهم يمكن أن لا يكونوا مؤهلين أصلاً يكون من بين هذه الصفوة بل الراجح أنهم بعيدون عنها بحكم العوائد الذهنية التي يكتسبونها (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 173).

من هذا المنطلق يجزم يحيى عبد الواحد أن للآمي الغير متلقي تعليما ظاهريا الفرصة أكبر من أولئك الذي تشبعوا من هذا التعليم في الارتقاء إلى مقام الصفوة باعتبار أن الترسبات التي يشكلها التعليم الظاهري "وبصفه عامه توجد إمكانيات مع الآمي أكثر مما توجد عند متخصص في المنظومة من الدراسات المحدودة بالأساس والذي خضع لانحراف ذهني ملازم لتربية معينة، فيمكن أن تكون عند الآمي إمكانيات فهم لا تنقصها سوى فرصة لتطويرها (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 173).

فالصفوة لهذا المعنى لا وجود لها في الغرب في عصرنا من وجهة نظر يحيى عبد الواحد ، والحالات الاستثنائية في غاية الندرة وفي غاية العزلة، فلا يمكن أن يرى شيئا يحمل هذا الاسم، بالإضافة على كون أكثرهم غرباء تماما عن العالم الغربي، باعتبار أنهم أفراد ومرجعيتهم الروحية شرقية بكاملها "ففي الشرق وحده يمكن في الوقت الحاضر وجود أمثلة عنها "الصفوة"، يجدر الاستلهام منها ولدنيا أسباب وجيهة للاعتقاد أن في الغرب أيضا خلال العصر الوسيط وجدت بعض التنظيمات من نفس هذا النوع لكن لم يتبق منها آثار كافية تمكن من معرفه كيفيه تشكيلها بدقه إلا بمقارنتها مع ما هو موجود في الغرب (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 178).

فإعادة بعث الصفوة بالمفهوم الذي اشرنا إليه سابقا في الغرب الحداثي هي مهمة الغربيين أساسا، فهم المطالبون بالقيام بالخطوات الأولى والمقصود هنا ليس جميع الناس في الغرب، بل وليس عدد كبير من الأفراد باعتبار أن هذا قد يكون ضارا أكثر منه نفعاً، ففي البداية يكفي عدد محدود من الأشخاص بشرط أن يكونوا قادرين على الفهم الحقيقي والعميق لكل ما هو مقصود، فالغربيون مكلفون وحدهم بإنشاء صفوة كالتي عهدناها في الشرق، باعتبار استحالة أن "يؤسس أي تنظيم شرقي فروعاً له في الغرب، بل لن يمكنه أبدا إقامة علاقات مع أي تنظيم غربي مهما كان ما لم تتغير الأوضاع تماماً، لأن قيامه بذلك لا يمكن إلا مع صفوة مؤسسة وفق مبادئ حقيقة (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 179)، فحدبثنا عن تشكيل تنظيم للصفوة لا يعني بتاتا حصر الصفوة في جملة ضوابط آلية "فكثير من الناس عندما يسمعون كلمه (تنظيم) مباشر يتخيلون أن المقصود يشبه تشكيل تجمع أو جمعية ما، وهذا خطأ تام، والذي يفكرون بمثل هذه الكيفية يرهنون عدم فهمهم لما تعنيه المسألة ولا أبعاد نطاقها (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 176).

فالأساس التي تقوم عليه الصفوة العرفانية هو الميتافيزيقيا الحقيقية، والتي لا يمكن حصرها في نطاق تنظيم محصور أو في نظريه خاصة، فكذلك الصفوة لا يمكن أن تتلاءم مع أشكال جمعية تؤطرها قوانين ولوائح واجتماعات وكل المظاهر الخارجية الأخرى التي تستلزمها هذه الكلمة بالضرورة، لهذا فلا احد في الغرب الحديث يعرف كيف تتشكل الصفوة في ظل الأوضاع الراهنة التي تميز المنظومة الغربية "فالسبب في هذه الفوضى كلها هو إنكار وجود الفوارق وينجز عنه إنكار كل سلم للدرجات الاجتماعية وقد يكون هذا الإنكار في البداية حاصلا دون وعي واضح (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 83)، فتشكل الصفوة العرفانية في مثل هذه البيئة التي تسودها الفوضى أمر صعب جدا، ذلك أننا إذا سلمنا بأن هذه الصفوة

ستتشكل في الغرب يوما ما "الراجح أن هذا التحقق لا يزال بعيدا في المستقبل ولا داعي للتشبه بالأوهام، وفي هذا الصدد وعلى أي حال فالذي ننسب عليه هو أن أقوى التنظيمات في الشرق التي تتصرف حقا على المستوى العميق ليست بتاتا جمعيات بالمعنى المعهود لهذه الكلمة في أوروبا (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 177).

2 وجوب التقارب بين الشرق والغرب:

لا شك أن يحيى عبد الواحد واحد من أولئك المفكرين الذين يقرون بأن هنالك تباينا شاسعا بين الشرق ببعده الميتافيزيقي التراثي وبين الغرب الحديث القائم على العلم التجريبي المادي، باعتبار أن الحضارة الغربية لا تعترف بأي مبدأ أعلى بل هي بالعكس لا تقوم في الواقع الا على إنكار المبادئ، وهي بهذه الذهنية تتجرد من كل وسيلة للتفاهم المتبادل مع غيرها من الحضارات، وذلك لأن التفاهم لكي يكون عميقا وفعالا حقا لابد أن يأتي من فوق أي بالتحديد مع الأمر الذي تفتقده هذه الحضارة الشاذة، ففي الوقت الراهن للعالم حسب يحيى عبد الواحد لدينا من جانب كل الحضارات التي بقيت وفيه لروح التراث الأصيل هي الحضارات الشرقية وفي الجانب الآخر حضارة مضادة للتراث الروحي وهي الحضارة الغربية الحديثة. فنتيجة لطغيان الذهنية المادية على العالم الغربي الحديث "ظهرت في أوساط معاصرة حول إحياء تراث غربي والشيء الإيجابي الوحيد الذي تتضمنه في الصميم، هو أن بعض العقول لم تعد راضية عن الإنكار الحديث للتراث الروحي العرفاني، فهي تشعر بالحاجة إلى أمر آخر غير ما يوفره عصرنا فهي تتلمح إلى إمكانية الرجوع إلى التراث بشكل أو بآخر (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 28)، باعتباره الوسيلة الوحيدة التي تحيل إلى تجاوز الأزمة الحداثية الراهنة ولكن فان هذا الحنين إلى العودة إلى التراث ليس هو روح التراث الحقيقي، فهي ليست في أغلب الأحيان سوى ميل أو مجرد طموح لا ينتج إلا ذهنيات وهمية سطحية عابرة وخالية من كل أساس جاد بسبب عدم وجود أي تراث أصيل يمكن الاستناد إليه، تاه أولئك التراثيون في تخيلهم لتراثيات زائفة لم يسبق لها وجود قط.

فالأفكار السائدة حول إحياء تراث غربي إنما هي أفكار غير متدرجة في نسق سوي باعتبار أنها في أغلب الأحيان نابعة من تصور عدائي للشرق، متفاوتة الصراحة زيادة أو نقصا، وهذه الخلفية في الباعث الحقيقي للذين يريدون الاعتماد على المسيحية، " فهمهم الأول هو البحث عن الخلافات مع الشرق، مع أنها لا وجود لها أصلا في الحقيقة (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 35)، فهؤلاء الذين ينطلقون من هذه الخلفيات يبرهنون على أنهم لم يفقهوا حقا مضمون المذاهب التراثية، إذ أنهم لم يتلمحوا تطابقها الجوهرية الأساسي المستور وراء كل اختلافات الأشكال الظاهرية، وذلك لأنهم فاقدون للمبدأ وخاضعون أكثر مما يظنون لتأثير العقلية الحديثة التي يريدون مقاومتها، وعندما يستعملون كلمة تراث فإنهم بالتأكيد لا يعنون بهذا المعنى الذي يقصده يحيى عبد الواحد.

وكيفما كان الحال فلو تم الافتراض -حسب يحيى عبد الواحد - عودة الغرب بكيفية ما إلى تراثه، فان معارضته للشرق ستتحل تلقائيا ولن يصبح لها وجود "إذ أنها لم تتولد إلا بفعل الانحراف الغربي ولأنها في الحقيقة ليست سوى المعارضة بين

العقلية التراثية والعقلية المضادة للتراث.. فان الرجوع إلى التراث سيكون من أو نتائجه جعل التفاهم مع الشرق ممكنا على الفور (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 37)، الأمر الذي نرى له مشابها في كل الحضارات التي تشترك في المبادئ والحائز على عناصر مماثلة، ولا سبيل للتفاهم بين الشرق والغرب غير هذا، لأن التراث يعد الأرضية الوحيدة التي يمكن أن يقع في نطاقها التفاهم بكيفية صحيحة وقوية، "والروح التراثي الحقيق مهما كان الشكل الذي يكتسبه هو واحد لا يتغير في جوهره، والأشكال المتكيفة لهذه أو تلك الأوضاع الذهنية الخاصة ما هي إلا تعابير عن نفس الحقيقة الواحدة (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 38).

إن هذا الاعتبار الجوهرى الذي ييسر حالة التقارب بين الشرق والغرب، ولا شيء غير ذلك، اذ ينبغي تجاوز العقلية الحداثية المضادة للتراث وتجاوز استبعاداتها التي تحملها في ذاتها والتي ترى جليا في الأحداث التي ميزت العالم الغربى الحديث، فالواجب إذن هو إصلاح الغرب وإذا تحقق هذا الإصلاح كما ينبغي أن يكون عليه، أي إحياء تراث حقيقي، فسيكون من نتائجه التلقائية تقارب مع الشرق، فيحيى عبد الواحد ومن خلال مشروع نقد الحداثة الغربية يساهم بما يستطيع في هذا الإصلاح وفي هذا التقارب، إذا سمح الوقت لذلك باعتبار السرعة الكبيرة التي تتحدر بها الحداثة الغربية نحو كل إسفاف ونحو كل دنو، "وحتى لو كان الوقت متأخرا لتجنب هذه الكارثة، فالعمل المنجز بهذه النية لن يذهب سدى.. وبهذا نضمن الحفاظ على العناصر التي ينبغي أن تنجو من كارثة العالم الراهن، لكي تكون بدورا لعالم المستقبل (غينون، أزمة العالم الحديث، 2014، صفحة 41).

إن التراث الذي يقوم على المعرفة الميتافيزيقية وما تستلزمه من تحقق لكي تكون حقا على ما ينبغي أن تكون عليه، من الأمور الممكنة مبدئيا على الأقل، في كل مكان وزمان، هذا التحقق لن يكون أمرا سهلا في غياب مؤازرة يوفرها الوسط وفي بيئة لا يمكنها سوى تعزيز وحتى تدمير جهود الساعي في ذلك، كما هو الحال عليه في العالم الغربى الحديث، وعلى العكس من هذا "فان الحضارات التي نعتها بالتراثية الأصيلة هي منظمة بكيفية يمكن العثور فيها على مساعدة فعالة، وهي بلا شك ليست حتمية بكل صرامة، فشأنها لا يعدو شأن كل ماهو خارجي (يحيى، الميتافيزيقا الشرقية، 2019، صفحة 61).

إن ما نسميه حضارة تراثية هي الحضارة التي تركز على المبادئ بالمعنى الصحيح للكلمة، أي التي يكون فيها مجال العقلية المستبصرة مهيمنا على جميع المجالات الأخرى، بحيث يصدر منه كل شيء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، وساء كان المقصود علوما أو مؤسسات اجتماعية، فما هي في النهاية سوى تطبيقات عارضة وثانوية تابعة لحقائق الاستبصار الخالصة، فعودة العالم الغربى إلى التراث الروحي "هو حقا العودة إلى المبادئ، لكن يجب طبعاً الانطلاق من استعادة معرفة المبادئ.. فمن غير الممكن إعادة إنشاء حضارة تراثية في جملتها إذا لم تتم أولاً حياة المعطيات الأولى والأساسية المشرفة عليها والمسيرة لها، وإرادة أخذ المسألة على غير هذا النحو، هو العودة مرة أخرى إلى إيلاج الالتباس والارتباك في المحل الذي نريد إزالته (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 157)، فلا يتم أبداً فعل أي شيء جدير بالقبول والاهتمام نحو التقارب بين الشرق والغرب إذا لم

تبدأ من هنا، فلزاما على العالم الغربي الحديث الرجوع إلى ميدان التحقق الروحي النابع من التراث رغم انه غير مدرك بالحواس، وربما يكون هذا صعب التصور عند الذين لم يعتادوا عليه.

وكنقطة لالتقاء الشرق بالغرب وتجاوز الأزمة الحداثية في الغرب الحديث، يقدم يحيى عبد الواحد فكرة تجاورية تعيد إحياء التراث الروحي في العالم الغربي، حيث يدعو ببساطة إلى التراث الديني كما كان عليه في العصر الوسيط، مع تكييفه في المجال الاجتماعي الراهن، حيث يقترح "إعادة إعطاء الحاكمية للكاتوليكية كما كانت عليه في العصر الوسيط وإعادة إنشاء شكل ملائم للأمة المسيحية الأصيلة، التي حطمها الإصلاح والأحداث التي تبعتها.. لو كان بالإمكان التحقيق الفوري لهذا التصور، لكان هذا الاختيار أمرا معتبرا، بل حسنا جدا لعلاج فوضى العالم الحديث الرهيبة (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 169)، ولكن هذا الأمر ليس بالأمر السهل باعتبار العوائق التي قد تنصب لكل دعوة دينية، هذه العوائق التي تتعدد وتنوع، وحتى لو افترضنا أن في حياة الذين يريدون القيام به الوسائل اللازمة، فلن يكون ذلك أقل طولا في الزمان، ولا أقل إرهاقا، ولن تكون أبدا نتائجها أكثر عمقا.

الخاتمة :

كتجاوز لهذا النسق الحداثي القيمي المفضي إلى تشكل ذلك الإنسان المتأزم التائه والمذهول عن الغاية السامية للوجود إجمالا، يقترح يحيى عبد الواحد وجوب العودة الى منابع الحكمة الشرقية القديمة، وإعادة الاعتبار للميتافيزيقا الشرقية باعتبارها "المعرفة فوق العقل حدسية ومباشرة، وهذا الحدس الروحي الخالص، الذي بدونه لا وجود لميتافيزيقا حقيقية، لا ينفي بناتا تشبيهه بالحدس الذي يتكلم عليه بعض الفلاسفة المعاصرين، لأن هذا الأخير بالعكس هو حدس تحت العقل (غينون، شرق غرب، 2016، صفحة 62)، هذه الميتافيزيقا التي تعيد بعث الجانب الباطني والروحي في الإنسان الأمر الذي يلزمه بإعادة ترتيب فهمه للوجود .

فالفرق بين الشرق والغرب بمعناه الحديث عن عبد الواحد هو فرق شاسع باعتبار أن الشرق محافظ على التراث الروحي العرفاني مع كل ما يستلزمه، في حين أن الغرب يملك في منظومته الثقافية نسيان وفقدان لنفس التراث، كما أن في جانب الشرق توجد صيانة للمعرفة الميتافيزيقية وفي الغرب جهل مطبق بكل ما يتعلق بهذا الميدان، فالحضارات التراثية تفتح لنخبها الروحية الإمكانات التي حاولنا توضيحها وتوفر لها أحسن الوسائل الملائمة لتحقيقها الفعلي.

فالتفوق المادي للغرب الحديث لا نزاع حوله ولا احد يسعى لانتزاعه منه، ولكن لا أحد يحسده عليه إلا من بهرته المغريات المادية، بل ينبغي أن نذهب أبعد من ذلك: إن التضخيم المادي المفرط يوشك عاجلا أم آجلا أن يهلك الغرب أن لم يتدارك وضعه في الوقت المناسب ولم يتجه مجد للعودة إلى الأصول أي الحكمة الشرقية وتفعيل معانيها لتجاوز ذلك الإنسان الحداثي المتأزم والحالي من الثقل الإنساني إلى إعادة بعث إنسان يركز المبدأ المتعالي ومتعدد الأبعاد يسمو عن كل الموجودات .

قائمة المراجع :

Bibliographie

pierre, J. (2006). *Rene GUINOUN ,les enjeux d'une lecteur*. paris: Edition dervy.

- انجليز, ف. (1981). *طبيعة الميتافيزيقا* (ك. متى (Trad.), بيروت: منشورات عويدات.
- روني, غ. (2014). *التربية الروحية والتحقيق الروحي* (éd. ط). ع 1. مفتاح (Trad.), الاردن: دار عالم الكتب الحديث.
- روني, غ. (2016). *رموز الانسان الكامل* (ع 1. مفتاح (Trad.), الاردن: دار عالم الكتب الحديث.
- عبد العزيز, ز. مقالات من رينيه غينون. القاهرة: دار الانصار .
- عبد, خ. م. (2014). مارس (01 موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات). Consulté le 05, 2017, sur www.mouminoun.com
- غينون, ر. (2014). *أزمة العالم الحديث* (ع 1. مفتاح (Trad.), الاردن: دار عالم الكتب الحديث.
- غينون, ر. (2013). *التصوف الاسلامي المقارن*. الاردن: دار عالم الكتب الحديث.
- غينون, ر. (2016). *شرق غرب* (ع 1. مفتاح (Trad.), الاردن: دار عالم الكتب الحديث.
- غينون, ر. (2014). *نظرات في التربية الروحية* (ع 1. مفتاح (Trad.), الاردن: دار عالم الكتب الحديث.
- هنغنتون, ص. (1998). *صدام الحضارات*. القاهرة: دار سطور.
- هنغنتون, ص. (1998). *صراع الحضارات* (ط. الشائب (Trad.), القاهرة, مصر: دار سطور.
- يحيى, ع. ا. (2019). *الميتافيزيقا الشرقية* (ع 1. مفتاح (Trad.), الجزائر: المكتبة الفلسفية الصوفية.
- يحيى, ع. ا. (2019). *الميتافيزيقا الشرقية* (éd. ط). ع 3. مفتاح (Trad.), الجزائر: المكتبة الفلسفية الصوفية.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

إسهامات علوم الانسان في إعادة تكوين عقل عربي نقدي في ظل تبعات تدفقات الحداثة وسلطة الموروث

The contributions of the human sciences to the formation of a critical Arab mind in light of the consequences of modernity flows and the authority of the heritage

د. قدوس خديجة*

¹جامعة وهران 2 محمد بن أحمد، (الجزائر)، kadouskhadidja@gmail.com

أ. عمتوت كمال^{*2}

²جامعة طاهري محمد -بشار (الجزائر)، amttout.kamel@gmail.com

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى الكشف عن إسهامات علوم الانسان في إعادة تكوين عقل عربي نقدي وتمكينه من اكتساب أدوات النقد اللازمة من اجل تقديم قراءة صحيحة للتغيرات المعاصرة التي أفرزتها الحداثة، ومن اجل فهم سليم للتراث دون أي تطرف فكري أو دوغمائية.

ومن النتائج التي المتوصل إليها هي أن العقل العربي لا زال في تخلف نسبي في هذا الميدان العلمي بمختلف فروعته وتخصصاته مقارنة بالعلوم المادية، وهذا الأمر جعله يعاني من التبعية الفكرية في تطبيقات مناهج ونظريات علوم الانسان دون مراعاة لطبيعة البيئة الجغرافية والاجتماعية والظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية الخاصة بالمجتمعات العربية. كذلك انشغاله بتقديم مواقف مختلفة تجاه الموروث في إطار تلك المواجهة التاريخية مع الغرب، تسبب في العدول عن وظيفته الأساسية التي تتمثل في البحث عن مناهج جديدة تتعمق في دراسة طبيعة هذا الموروث.

الكلمات الدالة: العقل العربي النقدي، الحداثة، الموروث، علوم الانسان

Abstract:

This researched paper aims to expose the contributions of the human sciences to reconfigure a critical Arab mind and enable it to acquire the tools of criticism necessary to provide a correct reading of the contemporary changes produced by modernity, and for a proper understanding of heritage without any intellectual or dogmatic extremism.

And one the finding is that the Arab mind is still in a relative backwardness in this scientific field with its various branches and specializations compared to the material sciences, and this matter made it suffer from the intellectual dependence in the application of human sciences curricula and theories without taking into account the nature of the geographical and social environment and the historical, political and economic conditions of Arab societies. Likewise, his preoccupation with presenting different attitudes towards the heritage in the context of that

historical confrontation with the West, has caused him to abandon his primary function, which is to search for new approaches that go deep into studying the nature of this heritage.

Key words : Critical Arab Mind, Modernity, Inheritance, Anthropology

مقدمة:

تهتم علوم الانسان بدراسات الذات البشرية من جميع جوانبها، وعلى هذا النحو فهي تتفرع إلى العديد من الاختصاصات، منها ما يهتم بدراسة سلوك الفرد وتركز على الجانب النفسي لديه كما هو في علم النفس، وهناك فرع يهتم بعلم الانسان الاجتماعي يركز فيه على دراسة المؤثرات الاجتماعية على الفرد، ومنها ما يدرس الجانب الثقافي والاقتصادي والتاريخي والحيوي. ورغم الاختلافات الواضحة في تصنيف علوم الانسان من حيث الموضوع الذي تدرسه والمنهج الذي تستند إليه في الوصول إلى نتائجها، إلا إن استطاعت بكل أصنافها تحقيق مرتبة راقية إلى مصاف العلوم الدقيقة والعلوم التجريدية والتجريبية.

ويشهد لها بهذا التطور الاهتمام الغربي بها، من حيث أنها أصبحت في نظره من العلوم الجوهرية التي تساهم في بناء الحضارة العالمية، خاصة من حيث أنها تهتم بفهم جوهر الذات الإنسانية، ومعرفة مواطن القوة فيها وسبل تنميتها وتأهيلها من اجل تحقيق تنمية اجتماعية وثقافية واقتصادية. ومن جهة أخرى يراها أنها أداة فعالة يمكن استخدامها في قراءة أفكار الآخر، واكتشاف ثغراته بما يمكن استغلالها في التأثير على عقله الباطن حتى يتمكن من التحكم في عقله وقيادته بما يخدم مصالحه، كما انعس هذا في صور الاستعمار المختلفة للشعوب المستضعفة، سواء الفكري أو الثقافي أو العسكري.

ولعل العقل العربي من بين العقول التي عرفت ولا تزال تعرف ذلك الاستعمار الفكري، والتبعية الثقافية، والنهل من تدفقات الحداثة المختلفة في غياب واضح وجلي لأدوات النقد والتمحيص، وهذه من الإشكاليات التي طرحها المفكرين العرب، وكثرت فيها الأطروحات وتنوعت فيها الآراء ما بين مؤيد لسيل الحداثة، وما بين مؤيد لسلطة الموروث. وفي إطار هذه البينية طرحت العديد من الاستفهامات حول إمكانية بناء عقل عربي كما سعى لها الجابري في مشروعه الفكري وطه عبد الرحمن ومُجد أركون وغيرهم ممن قدموا وصفة من اجل الخروج من مأزق الركود والتبعية العمياء بشقيها، فمنهم من رأى في الحداثة خطر كبير الواجب التعامل معه بحذر شديد، ومنهم من أكد على ضرورة نقد الموروث والتشدد الديني ورأي فيه سبب من أسباب التخلف والرجعية.

والواضح من الأمر من خلال هذا الطرح أننا أمام عقلين: عقل غربي استغل علوم الانسان بشتى تخصصاتها في السيطرة على العقل، وبين عقل عربي عرف في داخله مشاعر الاستلام والخنوع، وعليه فالمعالجة الجوهرية لمثل هذه الإشكالية تدعي ضرورة البحث في استراتيجيات بناء عقل عربي نقدي معاصر في ظل تحديات الحداثة وما بعد الحداثة، وتحديات الانغلاق والتقديس المطلق للموروث، وفي هذا السياق نلتفت نقطة مهمة، وهي إذا كان العقل الغربي استفاد من علوم

الانسان في تحقيق مآربه، فما هي وضعية هذه العلوم في المجتمع العربي؟، وكيف يمكنها أن تساهم في إعادة تكوين عقل

عربي نقدي، وبناء مجتمع عربي واعٍ في ظل التغيرات المعاصرة؟

ومن الأسئلة الجزئية التي يمكن طرحها في هذا البحث:

1. ماهي معوقات تكوين عقل عربي نقدي؟
2. ماهي وضعية علوم الانسان في الوطن العربي؟
3. كيف يمكن الاستفادة من مناهج علوم الانسان في تكوين ذات عربية نقدية؟

فرضيات الدراسة:

ومن الفرضيات التي ننطلق منها في دراسة هذا الموضوع:

1. علوم الانسان وسيلة للتأثير على عقلية الشعوب
2. تخلف العقل العربي يرجع إلى تخلف استخدامه لمناهج علوم الانسان
3. تساهم علوم الانسان في تكوين عقل نقدي

أهداف الدراسة:

من بين الأهداف التي تركز عليها هذه الدراسة هي البحث في حيثيات مكونات العقل العربي، والكشف عن مساهمات علوم الانسان في تنمية الوعي النقدي في المجتمع العربي، كما تهدف إلى معرفة مكانة هذه العلوم في العقل الغربي ومقارنتها بالعقل العربي، وتداعيات هذا الأمر على واقع ومستقبل المجتمع العربي.

منهج الدراسة:

تتبع هذه الدراسة المنهج الوصفي من حيث البحث في علوم الانسان وخصائصها المنهجية والعلمية، وكذلك البحث في تكوين العقل العربي والإشكاليات التي يطرحها، مع الاستناد أيضا إلى المنهج التحليلي النقدي عند تحليل أوهام العقل العربي النقدي وتقديم رؤية نقدية للمجتمع العربي في استخدامه لعلوم الانسان وتغييبها مقارنة بالعلوم التقنية

محاور الدراسة:

1. علوم الانسان كآلية غربية في قراءة عقليات المجتمعات العربية
2. علوم الانسان في المجتمع العربي ما بين التأزم والتخلف
3. حتمية تفعيل علوم الانسان في المجتمع العربي

أولا: علوم الانسان كآلية غربية في قراءة عقليات المجتمعات العربية

يطرح هذا الموضوع علاقة علوم الانسان وتطبيقاتها ببنية العقل من حيث الاستفادة من مناهجها المختلفة في دراسة مكونات العقل وخصائصه وعوامل التأثير عليه من اجل الكشف عن آليات السيطرة والتحكم فيه بطريقة لا واعية، كما

حدث مع شعوب العربية التي تحدث عنها مالك بن بشكل مفصل في كتاباته في ما يسميه بالاستعمار الداخلي، لكن قبل التفصيل في هذا الموضوع كان من المنهجي أن نتعرف أولاً عن العقل الغربي والعقل العربي وطبيعة العلاقة بينهما.

1. ثنائية العقل الغربي والعقل العربي في تاريخ الفكر الإنساني

يتمدد كلا العقلين إلى أصوله تاريخية محددة في فترات تطور الفكر الإنساني، بالنسبة للعقل الغربي تمتد جذوره إلى العقل اليوناني والفلسفة اليونانية ما قبل الميلاد، أما العقل العربي ترجع امتداداته إلى تاريخ ما قبل تاريخ الرسالة المحمدية ومجيء الإسلام، والأكد أن كليهما عرف تطورا ونموا على مستوى التكوين والبنية، فالعقل الغربي ازدهر مع فلاسفة اليونان خاصة مع الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، والمدارس التي تلتها تاريخيا من الفكر الواقعي والفكر الأفلاطوني المحدث ..، وفي المقابل عرف الفكر العربي عصره الذهبي في القرون الوسطى مع فلاسفة الإسلام وما خلفوه من دراسات متطورة إذا ما قورنت بالظلام الذي كان يعيشه الغرب في تلك الحقبة.

ومن هذا المشهد التاريخي ندرك تلك العلاقة التتابعية بين هذه العقلين، تبرز ما بين التأثير والتأثر، فإذا كان العقل العربي والإسلامي متأثر بالفكر اليوناني ونحل من مصادره الفلسفية، نجد أيضا العقل الغربي نحل من مخلفات الفكر العربي الإسلامي التي شملت العديد من ميادين العلم والفلسفة، لكن المفارقة التي تستوقفنا في هذا السياق هي مسيرة تطور هذين العقلين مابعد عصر النهضة وبداية التأسيس لعصر الحداثة، هل صور التأثير والتأثر لازالت متمازجة بين الجانبين، أم أنها أصبحت وحيدة الجانب؟، وإذا افترضنا الافتراض الأخير أن الانسان الغربي أصبح هو الفاعل والمؤثر دوما في صناعة الأحداث، فالسؤال الذي يطرح هنا هو: ماهي الآلية التي استطاع الغرب تفعيلها والاستفادة منها حتى يظهر على صورة العقل القوي المسيطر والمتحكم في زمام الحضارة المعاصرة؟

نجد في الجانب الاستيموجي ملاذ الإجابة عن هذا السؤال، من حيث أن الفكر الغربي كان يمتاز بخاصية المرونة والقابلية للمراجعة المستمرة التي أنتجت آلية النقد ونقد النقد، وفي سياق هذا المعنى يقول مطاع الصفدي كلام دقيق يصف فيه خصائص هذا العقل بقوله: "نقول إن العقل الغربي، أو هذا العقل كان يفكر حقا. وكان الفكر أهم من الأفكار. وكان هم الارتحال والتحوّل أقوى عند من الارتكان والارتكاز، والجلوس في مقعد الملك دائما. وكانت قصة ارتحاله الدائمة الشيقة تعلمه من عصر إلى أهمية الفكر الواقعي" (صفدي، 1990، صفحة 05). فرغم معاشته لعصور ظلام كالحة في القرون الوسطى، إلا أنه استطاع أن يتعلم منها كيف يبحث عن آليات الخروج والتحرر من قيود كنيستها، ويعمل على التأسيس لنهضة جديدة تؤمن بسلاح العقل والعلم، وتتجاوز كل تفكير لاهوتي.

وإذا كان النقد هو آلة تطور العلوم منذ قرون، إلى الصورة التي تشهدها اليوم، فإن العقل الغربي اتخذ منها سلاحا لتحقيق ذاته، ينتقل من خلالها من عصر إلى عصر، فمن مرحلة الثورة الزراعية انتقل إلى مرحلة الثورة الصناعية واختراع الآلات، ثم فترة أكثر عصره وتطورا كما تتجلى مظاهره في استخدامات التكنولوجيا المعاصرة، والثورة الرقمية الراهنة. فالواضح من الأمر أن هذا العقل له القدرة الكاملة على الاستفادة من تجاربه السابقة، وتحويل كل محنة إلى منحة، وكل اختيار

إلى ازدهار، وفي هذا الخصوص يفصل مطاع الصفدي في شرحه لخصوصية الغرب بقوله: "كانت صيغة العقل الغربي الأولى، والتي منحتها الريادة والقيادة، أنه هو العقل = الذي ينقد دائما. وأول ما ينقد هو ذاته. يتميز بالقدرة على التفصيل مع مبادئه وأفكاره. لا يغرق في منتجاته، بقدر ما يغوص في إلى آلات إنتاجه نفسها" (صفدي، 1990، صفحة 07).

وبناء على هذا الطرح تكن سبل البحث في العقل سواء الغربي أو لعربي هو بحث في تاريخ الفكر، وفي تاريخ الثقافة، ففي نهاية المطاف البيئة المحيطة هي التي تصنع الفكر، وتحدد مكوناته وخصائصه التي تميزه، فالتداخل الصميمي كما يقول الجابري "بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار بواقعة أخرى لا جدال فيها كذلك وهي أن الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته، هو دوما نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي خاصة" (الجابري، 1984، صفحة 12). وإذا أفردنا الحديث عن العقل العربي يبدو واضحا انعكاسات سلطة الموروث عليه، وتتضح أكثر في صور الانشقاق والانفصال بين الفئات المفكرة المعاصرة، بين مقدس للموروث، وبين من هو متنكر له بشتى أشكاله، مولوع بتدفقات الحداثة، وتبقى فئة قليلة تتميز بالوسطية في الطرح التي تنادي بضرورة استخدام آليات بالنقد والتمحيص والغربة لكلا الجانبين.

ومن هذا المنطلق كان العقل العربي في حاجة ماسة إلى ضرورة مراجعة نفسه ومراجعة تاريخه الثقافي، كما حدث مع العقل الغربي، من خلال جملة المراجعات التي قام بها، والتي يشهد بها تاريخه الفكري والثقافي، فمن التفكير الأرسطي والتفكير اللاهوتي انتقل إلى العقلانية، ومن هذا الأخيرة أسس للتجريبية العلمية، واليوم يرجع وينقد ذاته ويبحث في عصر مابعد الحداثة، وينتقد الآلة التي أصبحت تهديد لإنسانيته. وعليه فنحن فحن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا كما يؤكد الجابري "في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل، وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية يتحدد بها كل من الموقف والمنهج" (الجابري، 1991، الصفحات 268 - 269). وفي صلب هذه المراجعة، لا بد لنا من عقل نقدي يمتلك ميكانيزمات النقد الإيجابي، يستند فيها إلى علوم إنسانية تستطيع فهم هذا الكائن، وفهم مكوناته وخصائصه، وإلا سيكون فريسة سهلة المنال للمسعى الغربي الذي جعل من هذه العلوم يوما ما أداة فعالة في التأثير على الشعوب المستضعفة بما فيها الشعوب العربية.

2. علوم الانسان والسيطرة على المجتمع العربي

عرف العقل الغربي تطورا كبيرا في مجال علوم الانسان، وحقق فيه باحثيه نبوغا بارزا، استطاع من خلاله استطاع الإلمام بشتات نفسه في كل مرحلة من مراحل انخياره. فقد حقق تطورا فائقا في مجال الانثروبولوجيا التي تختص بدراسة التاريخ الإنساني والثقافي للشعوب بأدق تفاصيله، ونبع في هذا الخصوص كل من كلود ليفي ستروس، وليفي برون، وفي علم الاجتماع تمكن كل من أوغست كونت ودور كهايم من التأسيس لعلم يدرس الظواهر الاجتماعية بمختلف أشكالها، بحيث يعمل على تشخيصها وتحديد أسبابها وامتداداتها إلى المجالات الأخرى. أما علم النفس كان لسيغموند فرويد الفضل الكبير

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

في تطوير هذا الميدان الخاص بفهم سلوكيات الذات الإنسانية اللاشعورية، والأمثلة تتعدد في توصيف هذا التطور مثل علم الاقتصاد والسياسة والتاريخ وتفنن مفكرها في تقديم نظريات متكاملة تنهض بالمجتمعات الغربية.

لكن إذا قسنا الأمر على المجتمعات العربية نلاحظ أن الغرب استطاع الاستفادة من محتوى هذه النظريات الدارسة للذات الإنسانية في فهم عقلية هذه الشعوب، لتسعى إلى تشتيت فكرها وزرع الانقسامات داخلها، متغنية بمفاهيم الحرية والتحرر والديمقراطية، والبراغماتية والمادية، من أجل إغراق هذا المجتمع في التوجهات الماركسية الفرويدية والسميثية وغيرها، وتنتهي في نهاية المطاف بالصراع بين أفراد المجتمع الواحد، بل بين أفراد الأسرة الواحدة. ويتجلى هذا بوضوح في كتابات النخبة التي اتبعت سيل الحداثة وانبهرت بمفاهيمها وأصبحت تدعو إلى التغريب وترى فيه أداة التطور الحضاري، مثلما يؤكد عليه محمود محمود النيجري في كتابه الأمن الثقافي بقوله: "استطاع الاستعمار الأوروبي نشئة جيل من المتغربين من أبناء العرب ييشرون بثقافته التي غزا بها". (النيجري، 1991، صفحة 38)

والأصعب من هذا أنه يتمكن من خلال هذه النظريات خاصة الانثروبولوجية من دراسة تقاليد ثقافة مجتمعاتنا في أدق تفاصيلها، ومن ثم يعمل على دمج أفكاره المخطط لها والتي تخدم مصالحه في دائرة أفكارنا الأولية، فيتبعها الأغلبية بطريقة لاواعية، وتستبدل فيها القيم، فتجعل "قيمة مكان قيمة، واهتمام بدل اهتمام". (الغزالي، صفحة 34) مما يسهل من سرعة تفكيك المنظومة القيمية الأصيلة، وشل حركيتها وتضييق انتشارها، وتثبيط مفعولها، وكأن العقل العربي يصح في حالة من التحول الفكري والأخلاقي والقيمي اللاشعوري يؤمن بها من أعماق داخله، ويجد فيها الصحة والقدسية التي كان يجدها من قبل في أفكاره الكلية أو الأصيلة كما يصطلح عليها بن ني.

وعليه فتغيب الوعي من أهم الاستراتيجيات التي يتبعها الغرب في السيطرة على مجتمعاتنا العربية، واستعمارها واستنزاف خيراتها وثرواتها، فدراسة المجتمعات الشرقية على وجه الخصوص كما يرى المسيري "في محاولة لفهمهم لأديان والمذاهب والأدب والفنون والأنظمة السياسية والسلوكيات. قد يكون الغرض من هذه الدراسات أكاديميًا، أي موجه نحو فهم حقيقي لهذه المجتمعات، أو ربما كان سياسيًا في الأساس" (elmessiri, 2006, p. 107) وما يساعد على تأصيلها في قلب المجتمع غياب العقل النقدي الذي يتحول في كثير من الأحيان إلى مجرد إسفنج تمتص كل النفايات سواء سموم الغرب. كما يصورها بن ني في مؤلفه من خلال قوله "ينبغي أن نأخذ باعتبارنا نتيجة هذه النفايات، حينما يتم توليفها في العصارا الثقافية للمجتمع الذي يمتصها. والنتيجة إذن بكل تأكيد تعفن، إذا رأتها العقول السطحية في بلادنا فإنها تخلط بينه وبين الثقافة الغربية." (بن ني، 2005، صفحة 150)

وفي هذا الخصوص يكون لعلمي النفس الفردي و وعلم النفس الاجتماعي الإسهام الكبير في التأثير على الشعوب، فمثال معامل القابلية للاستعمار الذي يعكس في مدلولاته مظاهر الاستسلام الداخلي والنكوص، ماهو إلا نتيجة من نتائج فهم الذات العربية، وفهم مؤثراتها الفكرية والاجتماعية والدينية وحتى القيمية، فالاستعمار كما يؤكد بن ني "لا يتصرف في طاقنا الاجتماعية إلا أنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها موطن الضعف فسخرنا لما يريد، كصواريخ موجهة، يصيب بها من يشاء." (بن ني، 2009، صفحة 159). كما يساهم التحليل النفسي في ترسيخ النزعة العنصرية

التي تسببت في كثير من الحروب من خلال "توفير المفردات التي يسهل مناقشة ما يمكن أن يسمى البعد "المفرط" للخطاب العنصري". (Frosh, 2013, p. 18) والتي تصف الانسان الأسود على أنه عدواني وجنسي وترسيخ هذا الأمر في ذهن الانسان الأبيض.

وبناء على هذا فان كل عملية غز فكري أو ثقافي تعكس تلك الصورة السلبية عن تخلف المجتمع العربي في ميدان الدراسات الإنسانية والبحوث الاجتماعية، مما يوحي على أننا في حاجة ماسة إلى ضرورة إعادة تشكيل مناهج علمية سليمة تساهم في تشكيل عقل نقدي قويم، لكن قبل أن نخوض في هذا الموضوع لابد من رصد وضعه علوم الانسان في الوطن العربي، وقيمة البحث الإنساني في الجامعات العربية، وتشخيص أهم أسباب التأخر في هذا المجال مقارنة بالدول الغربية؟ وكيف يمكننا تطوير مناهج البحث الإنساني بما يخدم غايتنا العلمية والفكرية والحضارية؟

ثانيا: علوم الانسان في المجتمع العربي بين التأزم والتخلف

أهم إشكالية يمكن أن تطرح في هذا الموضوع هي مدى إمكانية ملازمة تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية لواقعنا المعاش، خاصة وان العقل العربي في مرحلة انفتاح مباشرة على تطورات الثورة الرقمية المعاصرة، وعليه فما يكن التركيز عليه في هذا الخصوص هو طبيعة المنهج المتبع في الدراسة ومدى انسجامه مع متطلبات الراهنة. وإشكالات دراسات التراث في هذه العلوم.

1. إشكالية تطبيقات نظريات علوم الانسان في المجتمع العربي

عرف هذا النوع من العلوم عدة إشكاليات وجدالات كبيرة بين المفكرين والباحثين المتخصصين في هذا الميدان في الجامعات الغربية، انطوت حول طبيعة منهج الدراسة في علوم الانسان وتخلفه مقارنة بالعلم الطبيعي، فهذا الأخير ساهم المنطق الثوري الذي يقوم عليه في تقدمه المستمر وظهور العديد من النظريات التي فتحت الأفق واسعا أمام تطبيقات منهجه بما يراعي الشروط العلمية والموضوعية. في حين "لم يتكون بعد نسق متكامل من القوانين التفسيرية في مجالات العلوم الإنسانية، يماثل من حيث القوة المنطقية أنساق القوانين التفسيرية في أقل فروع العلوم الطبيعية حظوة التقدم". (الخولي، 2012، صفحة 35) ومن هذا المنطلق أصبح السعي لتطوير مناهجها هاجس علماء الغرب المعاصرين بالصورة المثالية التي تعكسها حاليا، من خلال النتائج العلمية الباهرة التي توصلت إليها بخصوص حقيقة الانسان النفسية والاجتماعية.

لكن إذا كان العقل العلمي الغربي قطع شوطا كبيرا في تحقيق نجاحات بارزة في تطبيقات منهج علوم الانسان، ووصله إلى دراسات أكثر دقة وموضوعية في النظريات النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية والاقتصادية، والسياسية والتاريخية، استطاعت من خلالها بناء حضارتها المعاصرة والسير بما قدما نحو الريادة والسيطرة على الآخر، فان دول العالم الثالث ودول الوطن العربي لا تزال تنهل من الدراسات الغربية في هذا المجال، بشكل يختلف تماما عن تاريخ علمائها في القرون الوسطى الذين كانوا "ممثلي حضارة الأمم وناشري لواء العلم في الكون". (داغر، 1918، صفحة 124) وهذا التخلف الكبير أصبح يطرح إشكالية التبعية الفكرية في دراساته العلمية بما فيها الاجتماعية والإنسانية، مما يعيق الوصول إلى

منهج خاص يلامس طبيعة البيئة الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية لهذه الدول، وبالطبع هذا يكون عائقا ابستمولوجيا كبير أمام تطورات مجتمعاتها.

ومن مظاهر هذه التبعية أن دول المجتمع العربي تلجأ إلى اعتماد نظريات غربية انطلقت من دراسة واقع غير واقعا، وانطلقت من دوافع غير دوافعنا، ودرست عقليات مجتمع غير مجتمعا، وأرادوا تطبيقها بحذافيرها على مجتمعاتنا العربية، دون الالتفات تماما إلى تداعياتها على مستقبل هذه الشعوب، ودون إعمال الروح النقدية ومقارنتها بخصائص واقعا اجتماعي الذي يكتنف في طياته العديد من التناقضات الاجتماعية والانشقاقات الفكرية وتعدد الطوائف الدينية، وكأنهم أرادت سياسات دولنا دراسة إنسان عربي في مختبر غربي ويتأملون من هذه الدراسة أن تقدم نتائج موضوعية دقيقة تساهم في تطويره، وهذا قريب من الخيال. وهذا من بين الأهداف التي تسعى إليها النظريات المعاصرة كما يرى المسيري بحيث " التجربة الغربية هي النموذج الوحيد الذي يجب أن تحذو حذوه المجتمعات الأخرى" (elmessiri, 2006, p. 110)

مثل ما قامت به بعض الدول العربية من اقتناء مناهج تعليمية غربية جاهزة، ساعية إلى تطبيقها بكل حيثياتها في المدارس والجامعات العربية، وهي اليوم تحني ثمار تناقضاته مع واقعا التعليمي والاجتماعي، بحيث أصبح الفكر العربي مجرد إسفنج تمتص محتوى المادة المستوردة، في غياب كبير إن لم نقل تام للآلية النقدية، ومنه تتحول دور كليات العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى إخراج دفعات تتغنى بالنظريات الغربية وتقدها إلى الحد الذي لا يمكن تصوره، يحارب من خلالها نفسه ومجتمعه ودينه وتاريخه في تعطيل تام للوعي الذاتي. وفي هذا السياق تتولد العديد من الإشكاليات أبرزها مسألة تناول الموروث، خاصة ونحن نغرق في تخصصات ومناهج إنسانية مستوردة.

2. إشكالية قراءة التراث والحاجة إلى دراسات إنسانية

التراث والحداثة من الإشكاليات الجوهرية التي ناقشها العديد من المفكرين العرب، بين مؤيد لتدفقات الغرب، وعارض، وبين مقدس للموروث ومتجاوز له، لكن إذا طرح هذا الموضوع على مستوى علاقة التراث بعلوم الانسان، نصل إلى العقل الغربي تمكن من توظيف المناهج والنظريات المتعددة في نقد نفسه، مثل براعة المنهج الفينومينولوجي مع هوسرل في نقد العقلانية والتجريبية المفرطة مما ساهم وبقوة في تطور الدراسات الإنسانية بالغرب، والمثال ذاته يصدق على المنهج البنيوي مع ليفي ستروس وبقية بالأنثروبولوجيا في دراسة ثقافات وتراث الدول الغربية ودول العالم الثالث. أما المنهج الأركيولوجي كان له دور فعال في الحفر في المعرفة التاريخية الغربية ونقدها. والأمر عرف تطورا كبيرا مع دراسات القرن الحادي والعشرين مثل مساعي ادغار موران وألان تورين في نقد الحداثة وغيرهم من الباحثين المتخصصين في دراسة الانسان.

لكن الأمر يختلف تماما بالنسبة للعقل العربي، فرغم المحاولات النقدية البارزة في قراءة التراث، إلا أن دراسته اتسمت بتلك "المواجهة التاريخية المستمرة بين التاريخ العربي الإسلامي، وبين الحضارة الغربية المسيحية، التي ابتدأت معالم المواجهة تبرز مع التغلغل السياسي والاقتصادي والثقافي والعسكري للغرب مع مطلع القرن التاسع عشر". (كرامة، منير، 1984، صفحة 376) وهذا ما جعل المفكر العربي يبحث في تراث الغرب بكل تفاصيله ساعيا إلى القيام بمقارنة بينه وبين تراثه الأصلي،

لكن في خضم هذا التفتيش والتغلغل في إنتاج الآخر وقع شرح في العقل العربي ما بين العقل المنفتح على الوافدات الأجنبية بدون أي غربة أو تمحيص، وما بين عقل منغلِق بين برائين الماضي في غياب تام لأي مراجعة أو تقييم.

وفي كلا الفئتين تظهر بوضوح غياب الروح النقدية التي تتمتع بها مناهج الدراسات الإنسانية، مقارنةً ببحوث مفكري العرب والإسلام القدماء الذين "لم ينقلوا التراث نقلاً آلياً بل حاولوا أن يتمثلوه، فقدموا مبادئ جديدة ومناهج مبتكرة في أعمالهم ساهمت في معالجة تحدياتهم ومشاكلهم". (كرامة، منير، 1984، صفحة 376) كما مثلته دراسات ابن خلدون في نقد التاريخ، والعمل على تأسيس منهج تاريخي علمي يختص في تمحيص الحقائق التاريخية بعيداً عن الزيف والتضخيم، ذلك أن المؤرخين في كثير من الأحيان يفتقدون إلى الموضوعية في سرد الأحداث التاريخية، بحيث أنه تمزج بالذاتية والدوافع الشخصية، وهذا الأمر طبعاً يرفع رداء القدسية عن الموروث مما يتطلب تفعيل الآلية النقدية.

والواضح من الأمر أن انشغال العقل العربي دائماً كان مرتبطاً بتقديم آراء حول الموروث في إطار تلك المواجهة التاريخية مع الغرب، مما تسبب في العدول عن وظيفته الأساسية التي تتمثل في البحث عن آليات جديدة تتعمق في دراسة خصائص هذا الموروث بدل تقديم الأحكام التعسفية تجاهه، ذلك أن "المعالجات والمناقشات وبأكثريتها التي تطرقت إلى هذه القضية المهمة، قد تركزت حول الموقف من التراث، وليس حول طبيعته والمناهج للبحث فيه" (كرامة، منير، 1984، صفحة 376). مثل مناهج الجرح والتعديل التي أبدع فيها الأمام الشافعي أثناء تمييزه بين آراء الرواة في السيرة النبوية، وكشف مدى مصداقيتهم وتحديد الشروط الواجبة توفرها فيهم حتى يتم الأخذ بحديثهم.

نحن إذن في حاجة ماسة إلى التدقيق في مناهج علوم الإنسان والنظر في توظيفها بما يتناسب مع طبيعة ظروفنا التاريخية والاجتماعية والنقدية والسياسية والاقتصادية، حتى نتمكن من تقديم دراسات أكثر استقلالية وأكثر موضوعية تجاه تراثنا تعمل على تطويره وفتح أفق البحث فيه، بدل العيش في دائرة التشكيك السفسطائي. وعليه فكيف يمكننا تطوير الدراسات الإنسانية الاجتماعية في مجتمعنا العربي؟، وإلى أي مدى ستساهم في إعادة تشكيل عقل عربي نقدي يدرك نقاط قوته وضعفه، ويمتلك من خلالها آليات البحث والاستدلال السليم في قراءة ذاته وقراءه غيره؟

ثالثاً: حتمية تفعيل علوم الإنسان في المجتمع العربي

حين تغيب وظيفة العقل النقدي وتحيد عن مسارها الصحيح، تنهياً الأجواء المناسبة لانتشار وثنيات مختلفة في المجتمعات، مثلما يحدث مع عالمنا العربي، الذي لا زلال غارقاً في طلاس أفكار تخدم في جوهرها مصالح الآخر، وأجندة السياسات التي تعمل على استغلال واستنزاف هذه العقول بشتى الأشكال وبمختلف الوسائل وفي كل الظروف، ومن هنا كانت هذه المسألة هي المعضلة الأساسية في تخلف العقل العربي وافتقاده للروح النقدية، ومنه كان لابد من طرحها من وجهة علوم الإنسان وكيف تساهم في تحطيم هذه الوثنيات؟. لذا سيكون من المنهجي التطرق إلى علاقة هذه العلوم بعالم الأفكار في المجتمع العربي، من حيث دورها في التأسيس للفكر المعتدل ومحاربة كل تطرف، وتنمية الوعي الذاتي العربي.

1. علوم الانسان ومحاربة العقل المتطرف في المجتمعات العربية

تعتبر الوثنية نتيجة من النتائج الحتمية التي تفرزها الأفكار التطرفية في اتجاه معين، كأن نتطرف إلى تقاليد معينة، أو أشخاص أو طائفة، وتصبح هناك علاقة مقدسة تربطهم، بحيث يرفض أصحابها كل نقاش فيها أو جدال أو تغيير، وتأخذ بالتالي طابع التعصب أو البراغمية. وهنا تكن معضلة العقل العربي الذي وقع ضحية هذه الأفكار مما جعله يفقد توازنه الفكر والاجتماعي والنفسي ويعيش في ظل وثنيات قدسها ولا يزل يقدسها، تتمظهر مابين الوثن الديني الذي جعل منه يفهم الدين مفهوم خاطئ ويقدس سلوكيات لا تمت بأي صلة لجوهر الدين الأصيل، والوثن السياسي الذي دفع بالأكثرية إلى تقديم الطاعة العمياء، متغافلين في هذا عن أفكار المواطنة والحريات والحقوق الوطنية.

تكلم بن نبي كثيرا في هذا الموضوع حين تتحول الفكرة إلى وثن، وحين يستحوذ هذا الأخير عن روابط القدسية التامة، وعن وجود هذه الأوثان في كل زمان، فقد تغيب البعض منها وتتحطم، لكن ما تستأنف إلى أن تظهر أوثانا جديدة تتناسب مع حيثيات ذلك العصر، يقول في هذا السياق "هذه الجدلية تحدد طبيعة علاقة الفكرة - الشخص، التي تنقلب عند التطرف إلى علاقة فكرة - وثن" (بن نبي، 2005، صفحة 96). وهنا يقدم مثالا واضحا للوثنية التي عاشها مجتمع الجزائري في مرحلة معينة من تاريخه، ولا تزال شذرات منها إلى حد اليوم، فحسب تصوره "بفضل تلك العلاقات المنحرفة نحو التطرف فان الشعب الجزائري أقام قبب مرابطيه وأوليائه، وحافظ على عكوفه عليهم عبر قرون ما بعد الموحدين." (بن نبي، 2005، صفحة نفسها).

وفي ظل مظاهر هذه الدغمائية يتجلى دور علوم الانسان في محاربة كل أشكالها، خاصة وأنها تحمل في ذاتها الخاصية النقدية، وآليات التفكير النقدي البناء، التي تجعل منه يرفض كل أفكار مسبقة، ويمتنع الأفكار السائدة مهما بلغ عمقها وامتد تاريخها، فالحاجة اليوم إلى تطبيقات مناهج هذه العلوم، والاستفادة منها أشبه بحاجتنا إلى العلوم الرياضية والعلوم التجريبية أو أكثر، فان كانت هذه الأخيرة تبحث في كيفية تطوير المجتمعات تكنولوجيا وماديا، فان علوم الانسان تعمل على بناء عقل إنساني واعى به تقوم التنمية المجتمعية في جميع مجالاتها. وهنا يشير بن نبي إلى ضرورة لجوء السياسة إلى مثل هذه العلوم بقوله: "إن السياسة التي تجهل القوانين لعلم الاجتماع - وهو الذي يعتبر علم بيولوجيا البنى والأجهزة الاجتماعية - ليست إلا ثثرة عاطفية، ولعبا بالألفاظ وطنطنة غوغائية." (بن نبي، 2005، صفحة 99)

ذلك أن الدراسات الاجتماعية والإنسانية هي التي تساعد على فهم منطق تفكير الأفراد، وفهم منطق العقل الجمعي، من حيث أنها تختص بالبحث في خصوصية الانسان وأبعاده المختلفة، وتداخلها في تكوين الذات، وعليه فبناء عقل نقدي يحارب كل أشكال التطرف والوثنية، يتطلب تفعيل آليات النقد الفلسفي التي تنبع من روح الفلسفة، كما يتطلب الاستناد إلى النظريات السوسيولوجية في دراسة الظواهر الاجتماعية التي تقدم دراسات علمية بعيدا عن كل غلو أو تطرف، وتساهم في تقديم الأسباب العلمية والنتائج التي تتمخض عنها، بما يساعدنا على توخي آفات سلبية قد تفتك بالفرد والمجتمع، كما

لنا في علم النفس والأنثروبولوجيا والاقتصاد وغيرها من مجالات دراسات الظاهرة الإنسانية حاجة من أجل بناء عقل علمي يمتلك أدوات النقد البناء التي تمكنه من التمييز بين الأصل والمزيف، وبين الفكرة والوثن وتساهم في تعزيز وعيه الذاتي.

2. علوم الانسان وتنمية الوعي الذاتي العربي المعاصر

عرفت بنية المجتمع العربي المعاصر عدة تغيرات اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية تعبر في جوهر كينونتها عن تحول على مستوى بنى التفكير، تظهر فيها الانسان العربي أكثر وعياً بذاته وبمحيطه الذي يعيش فيه، ويتجلى أكثر في تلك الدراسات النقدية التي استفاد أصحابها من المناهج النقدية الفلسفية والاجتماعية في تشخيص أمراض العقل العربي، من حيث أنها أدركت أن حفظ القيمة الثقافية من كل تزيف هي حجرة الزاوية من أجل بناء مجتمع واعي ويتمتع بمناعة فكرية ونفسية قوية، خاصة وان هذه القيمة كما يحددها علماء التنمية البشرية أنها "تعمل كوسيط رمزي للتنمية البشرية، ذلك أن المشاركة في الثقافة ضرورية لظهور جميع العمليات النفسية عالية المستوى" (Arnulf, 2013, p. 109) من أجل فهم ظواهر التغير والتطور البشري والاجتماعي.

وإذا استقرنا الواقع الراهن للعقل العربي خاصة مع فترات الثورات العربية نلاحظ بعظم تلك التحولات على مستوى البنية الفكرية العربية، من محاولاتها لتقديم نقد ذاتي للشخصية الحاكمة والنظام السائد، مستفيداً في هذه الخطوة من القراءات السياسية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية التي تقدمها تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعات وأكاديميات البحث العلمي، بحيث تجد طالبها في أهبة الاستعداد للمناقشة والغوص في كل الموضوعات التي تخص قضايا الانسان، محدثاً في هذا فجوة فكرية بينه وبين طالب العلوم المادية الذي تجده في معظم الأحيان منكفئ على دراسة قوانين المادة والهندسيات الآلية، عكس طالب العلوم الإنسانية تجده ينشغل ببحث قوانين الفكر والمجتمع، وهندسيات الانسان بمختلف أبعادها الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية والتاريخية.

لكن الحاصل أن مراكز البحث الأكاديمية العربية تشهد تحلفاً في مجال الدراسات الإنسانية الاجتماعية مقارنة بالاهتمام البالغ التي توليه للعلوم التجريدية والعلوم المادية والبيولوجية، وهذا الأمر سبب فجوة فكرية لدى الباحث في مجال علوم الانسان، حولته إلى مجرد مجتر للنظريات والمناهج الغربية، دون أي عملية تجديدية أو تطويرية فيها. وعليه تعد أشكال الاغتراب في المجتمع العربي التي يصفها علماء النفس والاجتماع على أنها الشعور "بالانفصال في العلاقة بين الفرد وتلك الأشياء والأشياء والأشخاص حوله أو حولها" (Hook, 2004, p. 95) سبباً قوياً في عدم قدرة الانسان العربي على فهم واقعه وفهم ذاته. كما تعد مظاهر التعصب الفكري التي تتحول في نهايتها إلى ممارسة عنف ضد الآخر، نتيجة حتمية من نتائج الإهمال والقصور الواضح بهذا الميدان. خاصة العنف السياسي الذي تشهده الساحة العربية من التعصب للحزب الحاكم أو المعارض والتي لم تفرز إلا تلك العمليات الإرهابية في حق الشعوب المستضعفة.

فعلم الانسان بمختلف تخصصاتها وبخاصيتها النقدية التي تجعل من يفهم قوانين التغير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كفيلة بحماية الأمن الإنساني خاصة الفكري والقيمي من جملة الأفكار المضللة والنفايات السامة التي تعمل

على نشرها بعض الجهات بهدف خدمة مصالحها الداخلية والخارجية، فالشباب التي يكون يتمتع بحض نقدي يكون من المستحيل أن فريسة سهلة لمثل التوجهات، في الشاب الذي يعرف قصورا في هذا المجال، فالأكيد انه يكون من الأوائل الذين يساهمون في الممارسات العنيفة ضد بلدهم ومجتمعهم وحتى ضد أنفسهم سواء بوعي منهم أو دون وعي. وعليه فالسياسة التعليمية الواعية هي التي تدرك جدا أن عملية "تكوين المعرفة ليس مجرد حلقة. إنه جزء لا يتجزأ من المجتمع وممارسته". (Raewyn, 2018, p. 404) من اجل تطويره وتحقيق تنمية أفراد

وعليه فالعمل على التحرر من سياسات التعليم الاستعماري الذي فرض نفسها لمدة طويلة والتي تهدف إلى عملية غسل دماغ عن طريق "تلاعب متعمد بعقول الناس في محاولة لتغيير آرائهم والتحكم فيها" (Dugassa, 2011, p. 57) في صورة واضحة لامبريالية العقل يتطلب منا مراجعات النظريات الغربية التي تدرس الانسان، وإلا سيظل العقل العربي يعيش في ظل التبعية والمبهم والمزيف الذي يعجز فيه عن فهم ذاته وتاريخه ومجتمعه وإستراتيجية إعادة تفعيل قدراته وإمكاناته الداخلية. نحن إذن في حاجة إلى تفعيل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والفلسفة والتاريخ في دراسة بما يسمى مابعد الاستعمار من اجل كشف الهوية الاستعمارية وتحطيم المسلمات الأوروبية ومحاربة الانثروبولوجيا الاستعمارية في شتى صورها.

وبناء على هذا التحليل يتضح أن البحوث الإنسانية أداة فعالة في استغلال الشعوب المستضعفة والتلاعب بعقول أصحابها بفعل خطط غسل دماغ دقيقة وهذا بالطبع يثبت الفرضية الأولى التي تؤكد على أن علوم الانسان وسيلة للتأثير على عقلية الشعوب، وهذه الامبريالية الفكرية التي يمارسها الغرب تعبر عن صور عجز العقل العربي عن نقد النظريات الغربية والاستخدام السيئ لمناهجها بما يثبت صحة الفرضية التي تقول أن تخلف العقل العربي يرجع إلى تخلف استخدامه لمناهج علوم الانسان، وعليه فالمفتاح للخروج من هذا المأزق هو تعزيز الروح النقدية في الذات العربية التي تنميها التخصصات الإنسانية وفق مناهج تتناسب مع ظروفنا التاريخية والاجتماعية وهذا ما يؤكد صحة الفرضية التي تقول أن علوم الانسان تساهم في إعادة تكوين عقل عربي نقدي.

خاتمة

بناء على هذا التحليل الذي تناول حاجة العقل العربي إلى علوم الانسان بمختلف ميادينها، والإشكالات التي أصبح يعيشها المجتمع العربي بسبب تخلفه في هذا المجال، خاصة في ظل تدفقات الحداثة وإفرازاتها المختلفة التي مست جميع مناحي الحياة الإنسانية، من جهة، وسلطة الموروث وما تنتجه من فكر متطرف من جهة ثانية، يمكننا تلخيص النتائج التالية: علوم الانسان أداة مهمة في فهم عقليات المجتمعات، وفهم المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية لها ومن ثم إمكانية التحكم فيها والسيطرة عليها.

1. العقل الغربي عرف تطورا عميقا في تطبيقات مناهج علوم الانسان مما ساهم في اللحاق بالركب الحضاري بعدما كان يعيش في عصر الظلام والانحطاط.

2. يعاني المجتمع العربي من التبعية الفكرية في تطبيقات مناهج ونظريات علوم الانسان دون مراعاة لطبيعة البيئة الجغرافية والاجتماعية والظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية الخاصة بالمجتمعات العربية.
3. انشغال العقل العربي بتقديم مواقف مختلفة تجاه الموروث أنساه في وظيفته الجوهرية التي تتمثل في البحث في طبيعة التراث، وتقديم الآليات النقدية الموضوعية في دراسته.
4. تخلف المجتمع العربي في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية يعد سببا رئيسيا في انتشار التعصب الفكري والتطرف والتحول من الفكرة إلى الوثن.

وانطلاقا من هذه النتائج التي تم تلخيصها يمكننا أن نختم بحثنا بجملة من التوصيات المهمة منها:

1. تطور المجتمع العربي مرهون بتطور علوم الانسان، وهذا ما يتوجب على خدمات البحث الأكاديمي الاهتمام بالباحث العلوم الاجتماعية والإنسانية وإعطائه المكانة التي يستحقها، دون أي فوارق علمية بينه وبين الباحث العلوم التجريدية أو المادية.
2. الجامعات العربية في حاجة ماسة إلى خدمات علوم الانسان، وعليه فالواجب واللازم عليها إعادة النظر في مناهج هذه العلوم وتطبيقاتها بما يتناسب مع طبيعة المجتمع العربي.
3. اكتساب باحث العلوم الاجتماعية والإنسانية أدوات النقد حتمية فكرية في ظل التغيرات المعاصرة، وهذا الأمر يتطلب كفاءات عالية في الجامعة مهمة من اجل تقديم تكوين فعال لها.

قائمة المراجع:

باللغة العربية:

الكتب:

1. أسعد داغر. (1918). حضارة العرب. مصر: مطبعة هندية.
2. طريف مكي الخولي. (2012). مشكلة العلوم الانسانية تقنيها وامكانية حلها. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
3. مالك بن نبي. (2009). شروط النهضة. (عمر كامل مسقاوي، و عبد الصبور شاهين، المترجمون) دمشق - سورية: دار الفكر.
4. مالك بن نبي. (2005). مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. (بسام بركة، و أحمد شعبو، المترجمون) دمشق - سورية: دار الفكر.
5. محمد الغزالي. الغزو الثقافي يمتد في فراغنا. دار الشروق.
6. محمد عابد الجابري. (1991). التراث والحداثة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
7. محمد عابد الجابري. (1984). تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
8. محمود محمود النجيري. (1991). الأمن الثقافي العربي (التحديات وآفاق المستقبل). الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب.
9. مطاع صفدي. (1990). نقد العقل الغربي الحداثة مابعد الحداثة. بيروت: مركز الانماء القومي

المداخلات:

1. كرامة، منير. (1984). اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث (الصفحات 370 - 376). بيروت: دار التنوير.

باللغة الأجنبية:



Livres :

1. elmessiri, a. m. (2006). BIAS Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences.
(a. el-ezabi, Trad.) london: The International Institute of Islamic Thought .

Articles :

01. Arnulf, K. (2013). The Epistemology of Human Psychological Developmen. Frontiers in Psychological and Behavioral Science , 02 (03), 107-116.
02. F, Dugassa. (2011). Colonialism of Mind: Deterrent of Social Transformation ——The Experiences of Oromo People in Ethiopia Begna. Sociology Mind , 01 (02), 55-64.
03. Frosh, S. (2013). Psychoanalysis, colonialism, racism. Theoretical and Philosophical Psycholog , 33 (03), 141-154.
04. Hook, D. (2004). psychopolitics' and critical psychology. Juta Academic Publishing , 84-114.
05. RAEWYN , C. (2018). Decolonizing Sociology. Contemporary Sociology, 47 (04), 399-407.

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

العقلانية التواصلية وإعادة تشكيل النسيج الاجتماعي عند علي حرب

The Communicative rationality and the rebuild of the social weft according to Ali Harb

د. مديحة دبابي^{1*}

جامعة محمد لامين دباغين سطيف 2

madihadebbabi1984@gmail.com

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على التصور الفلسفي عند المفكر علي حرب (ابن المجتمع اللبناني المفكك المتناحر دينيا وسياسيا) بخصوص بناء عقلانية تواصلية لها فضاءها العقلي، وبعدها الفلسفي، ومفعولها السياسي والاجتماعي والأخلاقي؛ حيث تقوم على أسس التداول والتواصل والاختلاف، فتعيد تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي، إذ تقف في وجه التصنيفات، والبنية التفاضلية والعقائد الاصطفائية التي تعيد إنتاج التأخر الحضاري، وذلك من خلال إخضاع كل شيء للنقد، بتفكيك الأصولية التراثية والحداثية معا، فمأزقنا -حسب علي حرب- ناتج أساسا عن سوء التعامل مع الثوابت والأفكار والمفاهيم والأصول.

وعلى ضوء هذا واعتمادا على المنهج الوصفي سنحاول التعرف على هذه العقلانية وأسسها ومفاعيلها وشروط وحدود تطبيقها على أرض الواقع. وقد تم التوصل إلى نتيجة رئيسية مفادها أن نجاح هذه العقلانية التواصلية في المجتمع العربي كما يدعو إليها علي حرب رهين بممارسة الحوار والتداول، وقبول الآخر المختلف. والاستثمار المعرفي فيما هو مفيد مثمر في المشروع الحضاري الغربي من جهة، والاشتغال على التراث بوصفه خزان معرفيا، ورأس مال رمزي وفضاء حواريا، وعالما ثقافيا غنيا متعددًا من جهة ثانية.

الكلمات الدالة: علي حرب، العقلانية التواصلية، يورغن هابرماس، الأنا التواصلية، المجتمع التداولي.

Abstract:

This study explores the philosophical perception of the philosopher Ali Harb, in particular, his construction of communicative rationality with its mental space, philosophical dimension, and its political, social, and ethical effect; Where it is based on the foundations of deliberation, communication, and difference, in order to, reconstruct the cohesion of the social weft, As It faces confront cultural classifications, differential structures, and selective dogmas that reproduce the civilizational lateness. Through subjecting everything to criticism, and deconstructing traditional and modernist fundamentalism simultaneously, therefore our dilemma - according to Ali Harb - mainly results from the mishandling of dealing with constants, ideas, concepts, and origins.

Accordingly, and based on the descriptive approach, we will try to identify this rationality, its foundations, its effects, and the conditions and the limits of its application in the reality. The study ended with a basic conclusion that the success of this communicative rationality in the Arab society depends on the acceptance of others regardless of their differences and the practice of

¹ (*) المؤلف المرسل: دبابي مديحة، الايميل: madihadebbabi1984@gmail.com

dialogue and communication in the society, And The useful Knowledge investment in the Western civilizational project on one hand, and the work on heritage as knowledge storage, symbolic capital, and dialogue space, and a richly diverse cultural world on the other hand.

Keywords: Ali Harb; The Communicative rationality Jürgen Habermas; The communicative ego; Deliberative society.

مقدمة:

علي حرب "مفكر" لبناني حاول تقديم رؤية وتصور فلسفي لإيجاد حلول لما يعانيه الإنسان في المجتمع اللبناني سياسيا ودينيا وثقافيا؛ فقد عانت لبنان - وما زالت - تفككا سياسيا ودينيا واجتماعيا، ما صير لبنان تركيبة من الطوائف - الملل والمذاهب والأحزاب المتناحرة، ما جعل الجو العام السياسي مشحونا بخطاب الحرب والتعبئة والتحريض الذي تقف خلفه وتحركة الأحزاب المتصارعة، فانقسمت لبنان دينيا وطائفيا وسياسيا كل طائفة لها هوية دينية أو مذهبية تقدم الولاء لمرجعها الثقافي/السياسي/ المالي/ الأمني الموجود خارج لبنان، وهو مؤشر على غياب لبانية اللبناني وولاءه للبنان قبل مرجعياته الخارجية، ما جعل علي حرب يرى أن السمة المشتركة بين معظم اللبنانيين في «أهم يستعينون دوماً على أنفسهم بالغير، ويستقوون على الداخل بالخارج وهم لا يتساوون في ذلك كتساويهم في ذلك أي في لا لبنانيتهم» (حرب، 1994، صفحة 131).

لا يختلف الوضع العقائدي كثيرا عن الوضع الاجتماعي والسياسي، فقد شهدت لبنان حربا أهلية بين السنة والشيعية، وبين المسيحيين والمسلمين «في حرب بيروت كان الواحد لا يجرؤ على الانتقال من حي إلى حي، خشية أن يؤخذ كرهينة، لانتمائه الديني أو المذهبي أو الحزبي، وهذا هو ثمن الانتماءات المغلقة: المماهة أو الحرب» (حرب، 2005، أ، صفحة 221)، في لبنان الفرد مرهون لهويته الدينية، أو القومية أو السياسية، وعلي حرب لا يني يشكو مما تعاني منه لبنان وأثرها عليه «في بلد كلبنان كان من الممكن لاسمي أن يكون إبان الحرب سببا لخطفي وهلاكي» (حرب، 2002، صفحة 170). وهو الأمر الذي يطيح بأي أمل في بناء مجتمع ديمقراطي، ويعيق تشكيل وحدة وطنية «لقد شكل لبنان مشروعا لوحدة وطنية لم تنجز حتى الآن» (حرب، 1994، صفحة 132). فالوضع الاجتماعي والسياسي والديني متأزم ويشهد انسدادا على أكثر من صعيد ولا أمل في الأفق.

تزداد أهمية العقلانية التواصلية في المجتمع، من حيث كونها تقف في وجه التصنيفات، والبنية التفاضلية والعقائد الاصطفائية، فمن هذه الجهة مثّلت حلا للأوضاع المتأزمة سياسيا - اقتصاديا - دينيا - وجوديا - معرفيا، حيث ينفتح أفق التواصل للجميع، دون أن يدعي أحد القبض على الحقيقة والسيطرة أيديولوجيا على الآخر المختلف، واستحداث فضاء عمومي حر يصلح للتعايش ويحتكم إلى آداب المناقشة والمناظرة العقلانية، يقول علي حرب (2005، ب، صفحة 206):

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

ما نحتاج إليه هو العمل على تفكيك المركزية والهويات أو التماهيات والتهويمات التي تفسد صيغ التعايش بين البشر وتلوث الطبيعة والبيئة، وذلك يتطلب أن نفكر ونعمل بخلاف أو بعكس ما نحن عليه، بحيث ندرب عقولنا على لغة الخلق المستمر المنتج للتنوع والتفرد، بقدر ما نعمل بعقلية الشراكة والاعتماد المتبادل، وبصورة تؤلف بين الإبداع الحر والتداول الفعال، أو بين الخصوصية الخلاقة والعالمية المركبة أو العولمة المتعددة

انطلاقاً من هذا ستسلط هذه المداخلات الضوء على الإشكالية التالية: كيف تؤسس عقلانية تواصلية يفتح من خلالها العقل على اللامعقول، وتفتح الذات على الآخر المختلف، لتجاوز الانغلاق، ومقاومة العوامل اللاعقلانية التي تولد الفوضى، والرعب، والدمار، والفساد، والحد من آليات الاستبداد؟ وماهي الحلول والمقترحات والطموحات التي تعد بها العقلانية التواصلية؟ وماهي أسسها ومفاعيلها وشروط وحدود تطبيقها على أرض الواقع؟

بناء عليه يهدف هذا البحث لتحقيق مايلي:

- 1- ضبط مفهوم العقلانية التواصلية وآليات تطبيقها.
 - 2- تحديد الرؤية العقلانية التواصلية عند علي حرب وكيفية استثمارها لحل مآزقنا.
 - 3- الوقوف على حدود وعوائق تطبيق العقلانية التواصلية في المجتمعات العربية .
- وعملاً على تحقيق هذه الأهداف وبلاستعانة بالمنهج الوصفي صيغت الفرضية التالية: يرتبط ويرتحن تطبيق العقلانية التواصلية في المجتمع العربي بقبول الاختلاف، والوعي بخطورة التعصب الديني والسياسي والعنصري على وحدة المجتمع وتماسكه، وللبرهنة على هذه الفرضية سنستعين بالخطة التالية :

- 1- مدخل مفاهيمي نتعرف فيه على العقلانية التواصلية في الخطاب الفلسفي الغربي
- 2- التأصيل النظري للعقلانية التواصلية عند علي حرب، وأشكال إعادة صياغتها
- 3- الإطار التطبيقي : آليات تحقيق العقلانية التواصلية في مجتمعاتنا، وعوائق هذا التطبيق.
- 4- خاتمة: تتضمن حلولاً للإشكالية وأبرز النتائج التي سطرها البحث.

أولاً: العقلانية التواصلية في الخطاب الفلسفي الغربي

سعى المفكر الألماني يورغن هابرماس (Jürgen Habermas 1929 -) إلى إعادة تأسيس عقل جديد وفق أسس جديدة، عقل منفتح مرن يعمل بجدية على إعادة تنظيم العلاقة بين المعرفة المجردة الباحثة عن انسجام العقل مع مقولاته الذاتية، وبين الواقع الاجتماعي التاريخي المنتجة فيه، ففلسفة التواصل كما تصورها هابرماس تسعى لبلوغ صيغة تواصلية مثلى بين أفراد مجتمع معين (فيري، 2006) .

ونظرا لما آل إليه المشروع الحضاري الغربي من أزمات وجودية ومعرفية مع الحريين العالميتين، وبروز الدعوات لإعلان نهاية الحداثة، خاصة بعد أن ظهر للعيان أن شعارات التنوير فشلت في تحقيق ما وعدت به، يبرز هابرماس منافحا على قيم ومبادئ التنوير، رافضا إعلان نهاية الحداثة، باعتبار "الحداثة مشروعا لم ينجز" (هابرماس، 1995، صفحة 5)، فالحداثة ليست مرحلة تاريخية يتم تجاوزها، بل صيرورة متجددة، فلا بد من مراجعة وتصحيح مسار الحداثة، وهناك دعا لعقل تواصلية communicationnel Reason يقف في وجه العقل الأداتي الذي انتهت إليه الحداثة في محاولة لتنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل. فالعقل فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء (حسن، 2012)، إن العقل التواصلية يتجاوز العقل الأداتي المتمركز على "الذات"، الذي جر على الإنسانية الخراب والدمار حيث أنتجت الحرية أشكالا جديدة من الاستعباد، وتحولت مشاريع التحرير إلى أنظمة استبدادية.

دافع هابرماس على تراث الأنوار، إذ يرى أن مشكلة ما بعد الحداثة ليست مع هذا التراث الأنواري الإنساني، بقدر ماهي مع هذا العقل الأداتي- الذي انتقدته قبله مدرسة فرانكفورت- إنها «عقلانية تواصلية تضع على رأس أولوياتها إعادة ربط صلة الفرد بالآخر الشريك دون ضغوط أو إكراه، بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي، وفق أنموذج إيتيكا المناقشة، وباستلها من المنابع الأولى للعقلانية التنويرية الأصلية، كما تصورها المشروع الحداثوي في الغرب» (فيرى، 2006، صفحة 17). فلا بد من بناء عقل جديد، عقل إنساني تواصلية، يقوم على التواصل والاتفاق بعيدا عن التعسف والإكراه حيث يستفيد من العقل النقدي ويتجاوز العقل الأداتي.

حدد "هابرماس" أدوار العقل التواصلية وهي عقلنة هذا العالم المعاش، فيجب أن يوظف بطريقة صحيحة، ويكون دوما تحت النقد، وعن طريق الاتفاق يلتقي الأفراد بأفكارهم الخصبية المثمرة، الخاضعة لشروط المناظرة العقلانية، وأخلاقيات النقاش، فينتجون حقائق؛ هذه الحقائق غير ثابتة بل قابلة للتغير، وهذه الحقائق المتغيرة تساعد على تطور المجتمع وتقضي على التسلط، علاقة حوارية بين أفراد المجتمع بكل مذاهبهم، وأعراقهم، وأصولهم، دون أن تكون هناك حساسية بين فرد وآخر فكلهم متساوون، يعني أن الفرد أي فرد له القدرة على الإدلاء بدلوه بكل حرية في أي موضوع، لكن عليه أن يدعمها بحجج، محترما أخلاق النقاش؛ أي نقاش قائم على أسس عقلية، خال من العنف فلا يتسلط إنسان على إنسان فتكون عند الفرد قدرة على الحوار فيكتسب معرفة قابلة للتحويل والتغيير وهو ما ينتج وعيا حرا غير مرتبط بأي أيديولوجيا انطلاقا من هذه العقلانية التي تكون بالحوار والتي تهدف لخدمة الإنسان. بناء عليه يعد التواصل الفاعلية التي بإمكانها ترميم العلاقات بين البشر وإصلاح الأخطاء التي وقعت فيها العقلانية التي ناقضت شعارات التنوير، وارتكست وداهمها اللامعقول بتدميرته من حيث لا تحتسب أو تتوقع، وهذه هي مفارقة العقل (أساس الحداثة) الذي حرر الإنسان من الاستبداد اللاهوتي والماضوي، لكنه أصبح بحد ذاته سجنا واستبد الإنسان بالإنسان، وظهرت الحروب المدمرة، وولدت المشاريع الديكتاتورية (الفاشية، النازية، الستالينية) التي انتهكت حقوق الإنسان (الفارابي، 2018).

ثانيا: العقلانية التواصلية عند علي حرب

يُعلي علي حرب من الممارسة العقلانية التواصلية، التي تسعى إلى الممارسة المتحررة من كل أشكال الوصاية، وصور استغلال الإنسان للإنسان، منتصرا لقيم ومبادئ التنوير، وكل القيم الكونية التي نادى بها الفلاسفة المعاصرة، خاصة فلسفة هابرماس.

ودعا علي حرب إلى عقلانية تواصلية تنفتح على اللامعقول وتعيد دمج وتوظيف، بدل إقصائه واستبعاده خوفا من عودته المدمرة، ولا تعني الدعوة إلى العقلانية حسب علي حرب (2005، ج، صفحة 232):

تقديس العقل بوصفه مرجعية مطلقة ومقدسة، فهذه عقلانية قاصرة أو عقيمة، أنتجت الكثير من الفوضى واللامعقولية والاستبداد، لأن العقل ليس حقيقة متعالية أو هوية مستلبة، ولا هو جوهر خالص من شوائب اللامعقول، أو جهاز فطري يخربه من خارجه رجال اللاهوت والسياسة، على ما يتوهم معظم الحداثيين، وإنما هو فاعلية فكرية تنتج الحقائق والمعقولات، بقدر ما تنسج من الأوهام واللامعقولات، ومعنى ذلك أن المشكلة ليست تحرير العقل من وصاية الكهنة كما يعتقد كهنة الاستنارة وإنما تكمن في تعاملاتنا مع عقولنا وأفكارنا بصورة خرافية، أو كهنوتية أو قدسية، ولذا فإن صاحب الموقف العقلي والتنويري هو الذي يخضع عقله للنقد الذاتي، للكشف عن آلياته اللامعقولة وممارساته المعتمدة، أو عن قوالبه الضيقة وأبنيته المعيقة، بقدر ما يمارس عقلانيته بصورة حرة ولكن بناء مفتوحة، ولكن وسطية مرنة، ولكن مركبة.

فبات من الضروري الانتقال من البحث في مفهوم العقل إلى البحث فيما هو عقلائي وتجاوز العقلانية التي تقدس العقل وتعتبره حقيقة متعالية، والانفتاح على عقلانية ترى العقل فاعلية نقدية تنتج المعقولات، بقدر إدراك أنه منسوج من اللامعقول، ولهذا فالعقل بحاجة دوما للمراجعة والنقد.

وهنا يوجه علي حرب نقدا للحداثيين/ كهنة الاستنارة الذين يعتبرون أن مشكلة العقل من خارجه (رجال اللاهوت) فدعوا إلى تحرير العقل من وصاية رجال الدين، بل المشكل حسبهم يكمن في العقل ذاته، في داخله حيث ينتج العقل لا معقولاته من الأوهام الخادعة، والممارسات الظلامية فلا بد من مراجعة نقدية للعقل من أجل تحديث أدواته، وتوسيع آفاقه

ولذا فإن النقد الذي نتجاوز به العقلانية النقدية، للانخراط في فضاء ما بعد الحداثة، لا يرمي إلى مجرد إصلاح للعقل، أو ترميم للمشروع التنويري، وإنما هو نقد للفكر يقوم على تفكيك هذا المشروع، لتعرية مقاصده المفخخة بالممارسات المعتمدة، والآليات اللامعقولة. ومع ذلك ليس نقد الفكر تراجعاً عن العقل ومكتسبات التنوير، بقدر ما هو انفتاح على المستبعد واللامعقول، أو على المتغير والمجهول، أي على كل ما

تفتقده الحداثة من فضاءها، وجعلها تستنفد نفسها، أو تبلغ مأزقها أو تشهد انفجاراتها. (حرب، 2000، صفحة 68)

تستثمر العقلانية التواصلية لعلّي حرب التراث الأنثوري لكن تتجاوز طابعه المتعالي، وتفتتح على اللامعقول وتوسع مجال النقد نحو مناطق جديدة مستبعدة. لهذا فالعقل ليس جوهرًا خالصًا، بل فاعلية فكرية، تبنى نماذج معرفية وتغيرها، وتصبح العقلانية معالجة وتطبيقًا عمليًا يعيد إنتاج الواقع

يتغير مفهوم العقلانيات، بحيث لا تفهم كتطابقات أو تماثلات مع الموضوعات والذوات تجسد مبادئ قبلية أو تطبق أطرا نظرية، بل تفهم بوصفها تقاربات أو تعاملات ومعالجات، تعيد إنتاج الواقع، بقدر ما تخلق واقعها وتنشئ نظامها، عبر إنشاءات الخطاب ومرجعيات المعنى، أو عبر مؤسسات المعرفة وتقنيات المعلومة، أو عبر شبكات التداول وقنوات النشر (حرب، 2000)

ونتيجة لهذا المفهوم المرن المتحرك للعقل والعقلانية يتغير مفهوم الإنسان العاقل «تتغير صور الإنسان العاقل، إذ لا يعود العقل يفهم كتجرد من الأهواء، أو كتصفية للامعقولات، بل يفهم كتسوية يقيمها المرء مع ذاته، بسرد ميوله وقناعاته عقلانيا، أو تخيلها والتعبير عنها جماليا أو إخراجها إخراجا تداوليا تواصليا» (حرب، 2000، صفحة 70).

سعيًا منه إلى تطوير العقلانية النقدية بحيث تفتتح على اللامعقول، بدل مصادرتة وطرده، نرى علي حرب يلح على ضرورة إدماجه وتوظيفه وإخراجه جماليا، كما نراه يلح على إضافة وإدخال البعد التداولي التواصلية في هذه العقلانية فتكون عقلانية مركبة ومفتوحة، وتواصلية تداولية هذا يعني حسب علي حرب (2002، صفحة 118، 119)

أن تكون ذات منطق متعدد من حيث قواعده ومعاييرها بقدر ما تتغذى مما يستبعده العقل ويهمشه ... مثل هذه العقلانية هي ذات طابع تواصلية لأنها تشكل نظاما مرنا من الوصل والفصل يخضع لإعادة الصوغ والبناء بقدر ما يتيح تسوية العلاقة بين المعنى والقوة أو بين المعرفة والسلطة أو بين القيمة والمصلحة أو المفاهيم المحضة والتهويمات الخلقية وذلك بقدر ما يتيح للفاعل البشري أن يتحول عما هو عليه بقدر ما يحول علاقته بالواقع عبر الخلق والإنتاج وهي عقلانية ذات مفعول توليدي لأنها تمارس بعيدا عن العقلية الوثوقية والتصورات المطلقة.

وهو ما يعكس اهتمام علي حرب بالنظرية النقدية وتطويرها بما يتناسب والثورة المعلوماتية والرقمية التي يشهدها العالم المعاصر.

2 آليات ومقاصد العقلانية التواصلية

يلجأ علي حرب (2002) إلى اقتراح ثلاثة أوجه لسياسته الفكرية الجديدة حيث ينبغي على العقلانية النقدية التواصلية أن تلبّيها:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

- 1- إتقان لغة التداول بين الأفراد والجماعات والدول والحكومات
- 2- إتقان لغة الشراكة والمسؤولية المتبادلة مع الغير
- 3- إتقان لغة الخلق والتحول بحيث ننتج أو نبتكر ما به نمو ونتطور

وحتى نقف على حدود هذا العقلانية التواصلية ، ومنطقها ، وآليات اشتغالها ، ومقاصدها يتعين علينا بسط هذه المفاهيم .

1. مفهوم التداول:

عرفه علي حرب (2002) كما يفهمه ويمارسه بأنه مصطلح متسع المعنى ومتعدد الدلالة، فله معنى سياسي ولغوي وفلسفي

- المعنى السياسي: حيث يفيد المناوبة والمداورة في التعامل مع السلطة وإدارة الشأن العام.
- المعنى الخلفي: حيث التمرس بلغة الحوار والوساطة أو المفاوضة ما يؤدي إلى الاعتراف بالآخر والقبول به بوصفه مختلفا عنا ومساو لنا في آن.
- المعنى الثقافي: حيث تبادل الخبرات والمعارف، أو العملات والمنتجات بين الجماعات البشرية، يسهم في انفتاح الهويات وراثتها وتحولها على سبيل التطعيم والتهجين.
- المعنى اللغوي: حيث الانخراط في المحادثة بين المتكلمين يشكل بيئة التواصل المجتمعي، بقدر ما يخلق مساحة الممكن.

ومن خلال هذه المعاني الثرية والغنية للتداول، بالإمكان قيام التواصل بين الأفراد على اختلافهم، وبهذا يخلق فاعل لغوي يفهم ويؤول ، وفاعل اجتماعي ينخرط في أنشطة التبادل والتواصل ، وفاعل سياسي يدير الشأن العام ويتداول السلطة، وفاعل ثقافي يسهم في إنتاج المعنى أو نسخه وإعادة انتاجه (حرب، 2002)، وهنا تبرز القيمة الأخلاقية للعقلانية التواصلية من حيث قيام إمكانية للتعايش، وقيام مناقشة دون مصادرات مسبقة، ولا اتهامات، إذ أن كل الأفكار خاضعة للتحويل والتبدل والنسخ فهي غير ثابتة ولا متعالية ولا مطلقة، بناء عليه ووفق هذا المنظور التداولي الذي يتبناه علي حرب لا ثبات للأفكار والقيم والهويات لأن كل شيء يخضع للتداول بين الناس يجري تحويله «فما دمنا نتواصل ونتباحث أو نتبادل ونتفاعل، ثمة إمكان لأن نغير ونغير تلك لغة التداول وذلك منطق التحول» (حرب، 2002، صفحة 16).

إن هذه الدعوة المثلثة لإتقان لغة التداول والخلق، وتحمل المسؤولية هي ضرورة من أجل تحقيق الحوار، ونجاح التواصل بين الناس، والتواصل كما يعرفه علي حرب (2000، صفحة 183) هو «عبارة عن تعايش الناس بعضهم مع بعضهم أو وسط محيطهم الطبيعي». ولا يكون التواصل ممكنا إلا بإخضاع كل شيء للنقد دون تمييز ، أو تعالي أحدها على الآخر من

جهة ، وضرورة التحرر من أسر الماضي ومن أسر التوقع من خلال عقلنة الواقع والتعقل ، وإدماج اللامعقول وتوظيفه بدل تميمشه من أجل خلق إمكانيات جديدة من جهة أخرى .

2. إنتاج الحقائق:

إن التغيير الجوهرى الذى يمس فى العمق مفاهيم العقل والعقلانية والتعقل والإنسان العاقل يغير ويمس مفهوم الحقيقة «فنحن فيما ندعى معرفة الحقيقة، إنما نخلق وقائع أو ننتج حقائق تغير علاقتنا بالواقع والفكر، بقدر ما تجدد خرائط المعرفة وتغير علاقات القوة، وعلى نحو يعيد رسم حدود الممكن، أي يعيد ترتيب العلاقة بينه وبين الممتنع. وهكذا لم تعد الحقيقة هي الأيقونة أو الصنم.» (حرب، 2013، صفحة 13 ، 14) فالحقيقة تنتج وليست معطى سابق، وليست صنما يجرسه ملاكها، بل تخلق وتنتج حقائق غير ثابتة ، بل قابلة للتغير والتحول والنسخ، مما يعني تقويض سلطة ملاك الحقيقة، واحتكارهم لها وتسليطهم من ثمة على الآخرين، فكل واحد يخلق حقيقة حسب مجال عمله وطرائق تفسيره.

ومن هنا لم تعد الحقيقة متعالية ونهائية وثابتة، وليست جوهرًا قائما بنفسه ولا يقينا جازما

ليست الحقيقة أحادية؛ بل هي هذا الشيء الذي لا يكف عن التعدد والتنوع والاختلاف عن نفسه باختلاف الصور والنماذج، أو الأنماط والمناهج، أو اللغات والاستعارات، أو المعالجات والقراءات، أو التوظيفات والاستثمارات أو الخطط والاستراتيجيات. ولهذا ليست الحقيقة سوى الاعتراف بحق الآخر. إنها إقرار متبادل بالحقوق (حرب، 1993، صفحة 2).

انطلاقا من هذا الفهم المغاير للحقيقة فإنه سينعكس هذا على سلوك البشر وحياتهم بناء على تغيير تعاملهم مع الحقيقة، لأن كل فرد ينتج حقيقة وليست حكرا على مذهب ما، أو قوم أو طائفة أو شخص بعينه، بل هي نسبية غير متعالية على الواقع والتاريخ.

3. الشراكة والتبادل

ولهذه العقلانية التواصلية التداولية فضاءها العقلي، وبعدها الفلسفي، ومفعولها السياسي والاجتماعي والأخلاقي؛ فالفرد فاعل لغوي يعلن عن نفسه، ويمارس حضوره عبر ما ينجزه من أفعال الكلام، أو ابتكار المقولات، مما يعني إتاحة الفرص لكل فرد بوصفه فاعلا لغويا واجتماعيا التطرق لأي موضوع بكل حرية، وينشئ علاقات خالية من العنف متخففة من الإكراهات، فلا يتسلط إنسان على إنسان آخر، لكن تخضع أفكار الأفراد لشروط المناظرة العقلانية وفي مناخ حر للتفكير أو فضاء عام من المناقشات العلنية والحوارات العقلانية وبلاستناد إلى معايير مشتركة، وعن طريق التوافق والاعتراف المتبادل يلتقي الأفراد بأفكارهم الخلاقة الحية الخصبة التي تخلق مجالها التداولي وتسهم في تغيير الواقع بقدر ما تختبر هذه الأفكار هي ذاتها، فتتغير وتتجدد وتتحول، ينتج الأفراد حقائق وهذه الحقائق غير ثابتة بل متغيرة ، وهو ما سماه علي حرب (2002) " المداولة

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

العقلية" بوصفها لغة التسوية بين الأفراد وتقويض أشكال الوصاية، وصور التسلط فهي إمكان لممارسة الحرية، وهنا تبرز مفاعيلها سياسيا واجتماعيا؛ فهي تساعد على تطور المجتمع، وبناء علاقة حوارية أفقية بين أفراد المجتمع على اختلاف مذاهبهم وأعراقهم وأصولهم ودياناتهم، الكل يشارك في إنتاج المعرفة وتتحول السلطة نفسها من حيث بنيتها وآليات اشتغالها واستراتيجياتها وتصبح أقل بيروقراطية وتراتبية وعنفا وأكثر عقلانية وديموقراطية. (حرب، 2002)

تحتكم العقلانية التواصلية إلى شرعية الشراكة والتبادل، للتخفيف من العنف المادي والرمزي، بتشكيل فضاء عمومي حر دون تسلط أحد على الآخر، من أجل تأسيس حياة مشتركة، يتساوى فيها الأفراد بقدر ما يحتفظ كل واحد فيهم باختلافه « الحلول والمعالجات فيما يخص المصلحة العمومية أو المصائر الجمعية، هي عملية مركبة ومسؤولية متبادلة يساهم فيها الجميع، كل في مجاله ودائرة عمله، بحيث يكون لكل واحد مشروعته وقسطه ودوره ومشاركته في الإنتاج والابتكار كما في المناقشة والمداولة » (حرب، 2010، صفحة 11). ولهذا فالعقلانية التواصلية التي يطرحها علي حرب، لا تضع حلولاً نهائية إنما تسعى إلى تحويل المأزق المركب وجوديا ومعرفيا واجتماعيا ودينيا وثقافيا وسياسيا، لإمكانيات جديدة وتحويل التخريب والتدمير، إلى ابتكار وإنتاج وتوليد وخلق، إذ لا أحد يقبض على حقيقة متعالية ثابتة، والتي انطلاقا منها يحاكم الآخر أو يقصيه أو يستبعده أو يهشمه، لذلك فالعقلانية التواصلية كما يذهب علي حرب (2002، صفحة 17)

محاولة لاجتراح مخارج من المآزق، بقدر ماهي اهتمام بتجديد أنماط الرؤية، وقواعد المعاملة، وهي سعي لفتح آفاق وخطوط للتعايش والتشارك، بقدر ماهي نقد وفحص لفضح خرافة المماهة ودعوى التضاد، أو لتفكيك عقد الاصطفاء وعقائد التمايز والإقصاء، أي ما يحيل الهويات إلى محميات عنصرية والمجتمعات إلى سجون سياسية والدول إلى بيروقراطيات نخبوية.

تسعى العقلانية التواصلية إلى خلق مجتمع متحرر من الوصاية والهيمنة، يتحقق فيه شرط التواصل، وينمو فيه الحوار بين أفرادهم على اختلافهم والتسوية بينهم.

بناء عليه ينادي علي حرب (2002) ب"المجتمع التداولي" بديلا عن المجتمع المدني، حيث ينخرط كل فاعل اجتماعي في هذا الفضاء بالمناقشة، دون وصاية النخب المثقفة، بشرط القبول بالاختلاف والتساوي بين أفرادهم والاحتكام إلى آداب المناظرة العقلانية، وهذه المناقشة هي نقطة ارتكاز النشاط التواصلية.

4. اللغة وتحقيق التواصل بين الذات

للوصول إلى تحقيق التواصل بين الذات ربط علي حرب بين اللغة وأفعال الإنسان وأشار إلى علاقة المتكلم والمتلقي باللغة ، فالغة يقول علي حرب (2002، صفحة 154):

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

بيئة للتواصل والتفاعل بين المتكلمين الذي هم فاعلون لغويون يتداولون الأدوار، بحيث أن كل قول يطلقه المتكلم على سبيل الطرح والاقتراح، أو القصد والحمل، إنما يستدعي فعلاً آخر من جانب السامع، على سبيل الفهم والتأويل، أو التفكيك للعلامات التي هي رسائل حمالة أوجه بقدر ماهي متعددة المعاني والأبعاد.

فلتحقيق التواصل بين الذات لا بد من توفر القصد من الخطاب بالنسبة للمتكلم، يقابله اهتمام من قبل المتلقي لإنجاز الأفعال. ويعمل هذا القصد استراتيجياً على تحقيق سليم للتواصل، لهذا يشترط علي حرب القصدية *intentionnalité* بشكل مسبق، نستطيع من قوله السابق كشف هذه القصدية: فهناك قصد تواصل، وقصد تداولي، وقصد حوارى وهذه القصدية تعزز الوعي بضرورة إنشاء حوار والخروج من الذاتية والانفتاح على الآخر. وهكذا يتحقق التذوات في وسط لغوي وتنشأ علاقات بين ذاتية، متخففة من العنف والإكراهات في مناخ حر للتفكير والحوار يقوم على الاعتراف المتبادل والتفاهم وتشكل المداولة العقلية.

ثالثاً: خاتمة

- 1- بإمكان العقلانية التواصلية ترميم العلاقات بين البشر، والقضاء على الصدام والكره والصراع والاقتتال والتصفيات المادية والجسدية والرمزية بين الأطياف والأفراد والديانات والأعراف والأصول. وبإمكانها أيضاً المساعدة على خلق صيغ جديدة للعيش معاً، فلا يعلو فرد على فرد، ولا دين على دين، ولا عرق على عرق، ولا أصل على أصل، سعياً للقبول بالآخر المختلف، أي القضاء على التراتبية في المجتمع.
- 2- إن السياسية الفكرية لعلي حرب والتي تقوم على أسس الشراكة والتداول والتواصل، تتبنى أفكاراً تنويرية، تقف في مواجهة لغة التعصب والصدام، وعقيدة الاصطفاء، ومنطق الوصاية، وسياسة التشابه، وذلك من خلال إخضاع كل شيء للنقد، ولذا يوظف علي حرب تراث التنوير في صراعه مع الأصولية التراثية والحداثيّة، وفضح سلطة الأنبياء الجدد من أصوليين لاهوتيين وعلمانيين، وإزاحة وصايتهم على العقل. ودفاعه عن الحرية في التفكير، واستقلاليتته وضرورة الخروج من القصور بالجرأة على استخدام العقل، وامتلاك القدرة على العمل من أجل إعادة البناء.
- 3- إن انشغال علي حرب بالنقد، وتفكيك الثوابت العقائدية والأنظمة الاستبدادية، له غاية أساسية هي تحرير الإنسان، وتوسيع إمكانات العقل، وفتحه على ما نساها واستبعده، وتفكيك عوائقه وتجاوز المآزق الناجمة أساساً عن سوء التعامل مع الهوية وثوابتها وأصولها ومفاهيمها، حيث ترجمت في الواقع دماراً وتخريباً وعنفاً.
- 4- إن الثقافة مصدر أساسي من مصادر الخلل، إذ العلة في منظومة القيم وقوالب المعرفة، وطرائق التفكير، لهذا يدعو علي حرب لمراجعة الأفكار قبل أي شيء آخر، وضرورة مواجهة القصور والعجز، وذلك من خلال العودة النقدية الارتدادية التي تطال كل شيء البنية الاجتماعية، والأنظمة السياسية، والبنية الثقافية.
- 5- ضرورة عقلنة الحياة الاجتماعية، والسياسية على السواء، ما يسمح بظهور مجتمع تداولي بدل المجتمع التیوقراطي، أي ضرورة تحرير الفكر من قيود السلطة الدينية، ووضع حد للنفوذ الأجنبي في الشأن الداخلي اللبناني، وتكون السلطة مقيدة بأخلاق التداول وقوة الاختلاف وإعادة الاعتبار للفرد الفاعل الاجتماعي المتحرر من المرجعيات اللاهوتية.
- 6- يشتر علي حرب بالفاعل البشري الجديد ما بعد الإنسانوي، الذي يتجاوز العالم القديم، بأيقوناته ورموزه ولغاته، ويبنى عالماً جديداً ويبتكر لغته، ويخلق صيغاً للعيش، وينتج حقائق، ومعانٍ فهو أساس المعرفة، مهمته هي الإصلاح والتغيير، وبناء عالم يتسع للجميع على اختلافهم، عالم يتوفر على أمن وجودي قبل الأمن السياسي.

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

قائمة المراجع:

- 1- أبو النور حمدي أبو النور حسن. (2012). *يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل* (المجلد د ط). لبنان: التنوير للطباعة والنشر.
- 2- جان مارك فيري. (2006). *فلسفة التواصل* (المجلد 1). (عمر مهيل، المترجمون) لبنان ، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف.
- 3- علي حرب. (1993). *نقد الحقيقة* (المجلد 1). لبنان ، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- 4- علي حرب. (1994). *أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية* (المجلد 1). لبنان: دار الطليعة.
- 5- علي حرب. (2000). *حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية* (المجلد 1). لبنان ، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- 6- علي حرب. (2002). *العالم ومآزقه منطق الصدام ولغة التداول* (المجلد 1). المغرب/لبنان: المركز الثقافي العربي.
- 7- علي حرب. (2005، أ). *الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة* (المجلد 4). لبنان/ المغرب: المركز الثقافي العربي.
- 8- علي حرب. (2005، ب). *هكذا أقرأ ما بعد التفكير* (المجلد 1). لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- 9- علي حرب. (2005، ج). *أزمة الحداثة الفائقة ، الإصلاح - الإرهاب - الشراكة* (المجلد 1). المغرب ، لبنان: المركز الثقافي العربي.
- 10- علي حرب. (2010). *المصالح والمصائر ، صناعة الحياة المشتركة* (المجلد 4). لبنان ، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف.
- 11- يورغن هابرماس. (1995). *القول الفلسفي للحداثة*. (فاطمة الجبوشي، المترجمون) سورية: منشورات وزارة الثقافة.

المجلات والمواقع الالكترونية :

- 12- علي حرب. (شتاء، 2013). *المشهد الفلسفي، التحولات والتحديات*. مجلة الكوفة، ع2.
- 13- أحمد الفارابي. (2018، 4، 22). *الفيلسوف هابرماس - نظرية الفعل التواصل*. تاريخ الاسترداد 5، 10، 2021، من أحمد الفارابي: <https://www.youtube.com/watch?v=P2eEI-ASQfy>

الملتقى الدولي الأول حول:

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

جامعة زيان عاشور الجلفة 29 جوان 2021

مسائل إبستمية في التحليل العقلائي للخطاب العربي المعاصر عبر إعادة تطبيق المناهج العلمية في قراءة التراث
عند الجابري

Epistemic issues in the rational analysis of contemporary Arab discourse through the re-application of scientific methods in reading heritage according to Al-Jabri

د. رباحي مصطفى¹ *

¹ جامعة غرداية (الجزائر)، rabahi.mustapha@univ-ghardaia.dz

حلباوي إبراهيم²

² جامعة غرداية (الجزائر)، halbaoui.brahim@univ-ghardaia.dz

ملخص:

يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن الخطاب العربي المعاصر النهضوي يحتاج لتحليل عقلائي يقوم على الدراسة النقدية المتجلية في الخطاب الإبيستمولجي للمدرسة الفرنسية التي يمثلها غاستون باشلار وميشال فوكو وجون بياجي و لوي ألتوسير، فتجلت منهجية البحث عند الجابري في توظيف القطيعة الإبيستمولوجية عبر نقد العقل العربي المعاصر الذي ما هو إلا امتداد للعقل ما قبل النهضة وذلك من أجل التأسيس للمنهج العقلائي، وهو ما سنحاول إبرازه بشكل نقدي من خلال مداخلتنا هذه.

الكلمات الدالة: التراث، الحداثة، الإبيستمولوجية، الأيديولوجية، العقلانية.

Abstract:

According to Dr. Mohamed Abed Al-Jabri, modern Arab Renaissance discourse needs a rational analysis based on the critical study reflected in the epistemological discourse of the French school represented by Gaston Bachelard, Michel Foucault, Jean piaget and Louis Althusser. The methodology of research of Al-Jabri is based on the employ of epistemological estrangement of contemporary criticism of the Arabic mind an extension of the pre-Renaissance mind in order to establish a rational approach. so, that is what we will try to highlight in a critical way through this intervention.

Keywords: Heritage, modernity, epistemology, ideology, rationality..

(*) المؤلف المرسل: د. رباحي مصطفى، الايميل: rabahi.mustapha@univ-ghardaia.dz

المقن:

مقدمة:

نحاول في هذه المداخلة أن نعرض جملة من القضايا الإستمولوجية المتعلقة بالمشروع العلمي للمفكر العربي المغربي محمد عابد الجابري وخاصة تلك الأدوات المنهجية والمفاهيم العلمية والخلفية التاريخية المعتمدة في أعماله النظرية والتطبيقية.

يرى الجابري أن الخطاب العربي المعاصر النهضوي يحتاج لتحليل عقلائي يقوم على الدراسة النقدية المتجلية في الخطاب الإستمولوجي للمدرسة الفرنسية التي يمثلها غاستون باشلار وميشال فوكو وجون بياجى لوي ألتوسير...

فيا ترى هل سينجح الجابري في تفكيك شفرات الخطاب العربي بعد إخضاعه لأدوات منهجية ومفاهيم تعبيرية تنتمي إلى فضاء غير فضاء الثقافة العربية ؟

و كيف يتم مناقشة التراث العربي والإسلامي من مجاله الأصلي التداولي إلى مجال آخر مختلف عنه وذلك بأدوات منهجية ومفاهيم غريبة ؟

ثم ماهي العقبات الإستمولوجية التي واجهته عند تحليله لإشكالية التراث والحداثة ؟

أولاً: ماهية المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري:

يبدأ الجابري مشروعه بشخصه للخطاب العربي المعاصر الذي يعتني بمسائل التراث و الحداثة، هذا الخطاب الذي حسب رأيه —يفتقد الى العقلانية و لذلك فهو يدعو الى الطرح العقلاني لكل قضايا الفكر (الجابري، 1991، ص243)

إن مشروع الجابري هو مشروع فكري يدعو الى مراجعة العقل بالنقد، هذا العقل العربي الذي يعد إمتدادا لعقل ما قبل النهضة، وما دام الأمر كذلك فإن القطيعة معه ضرورية و ذلك من أجل تأسيس العقلانية بالماضي، وهذا العقل —حسبه—، مالم يؤسس عقلانيا فإننا لا نستطيع أن نؤسس حاضرا أو مستقبلنا بصورة معقولة (المرجع السابق، ص237)، وهذا التوجه حركته النظرة التي كافح من أجلها كثيرون أمثال أوغست كونت، وتجلت في الخطاب الاستيمولوجي للمدرسة الفرنسية التي يمثلها غاسون باشلار و ميشال فوكو و جون بياجى و لوي ألتوسير و كلود ليفي شتراوس.

ثانيا: المفاهيم الجابرية الأساسية:

1- مفهوم التراث و الحداثة:

لا تنتظم الثقافة العربية منذ التدوين في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم (الجابري، 1991، ص 15)، هذه الفكرة هي محورية في نقاشات و تحليلات الجابري للتراث و أحد المنطلقات الأساسية في فهمه للتاريخ و العملية التاريخية، ويسمّيها الجابري بالنظرة التراثية للتراث، وهذه النظرة حسب ما يراه، تتماثل مع المناهج الخاضعة الى المركزية الأوروبية، كالمناهج الاستشراقية و المنهج الماركسي، فالترجمة الاستشراقية تعتمد على المناهج الثلاثة التاريخية و الايديولوجية و الذاتية، أما الماركسية فتعتمد على المنهج المطبق و ليس منهجا للتطبيق.

أما بالنسبة للنظرة المعرفية عند الجابري، فيحدد مفهومه الاجرائي الجديد للتراث المكتوب كما يقول "الجانب الفكري في الحضارة العربية الاسلامية، العقيدة و الشريعة و اللغة و الأدب و الفن و الكلام و الفلسفة و التصوف" (المرجع السابق، ص 30).

وإذا أردنا أن نقيم هذا المفهوم عند الجابري فلا بد أن لا نركز على الجانب المكتوب و الفكري للتراث، ونتفادى التراث المسكوت عنه و المنسي و المهملش بالرغم من الهدف الواضح للجابري و هو دراسة و نقد و مراجعة العقل العربي المنظم للثقافة العربية أو ابستمولوجية الثقافة العربية، لكن، كيف نناقش هذا العقل في ثقافة معينة عن طريق استبعاد مجالات ثقافية مساهمة و مشاركة في التأسيس و التنظيم لما يسمى بالعقل العربي؟.

يقوم المشروع الفكري الجابري على استراتيجية تركز على المفهوم الاجرائي و التداولي و النفعي للمفاهيم و المناهج.

وحيث أن عصر التدوين يمثل المرجعية النظرية في المنهج النقدي للجابري، فلم ينكر الجابري أهمية التدوين، ولكن الأمر الذي أنكره هو تأسيس خطاب يوقف حركة التطوير و الابداع في نقطة معينة من الزمان و لذلك لجأ الى المنهج التحليلي الذي يستلهم و يفضل التصور النبوي، الذي يركز على دراسة العلاقات و البنى قبل دراسة التعاقب و التطور، وهذا الأمر الذي اتضح لنا في كتابه (بنية العقل العربي).

وحدد الجابري مفهوم التراث من الناحية الاصطلاحية و المعرفية، فمصطلح التراث هو من مكونات الخطاب العربي المعاصر و ليس القديم، ويعرفه بأنه "الموروث الثقافي و الفكري و الديني و الأدبي و الفني و هو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفا في بطانة وجدانية ايديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب اسلافنا و لا حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية المعاصرة" (مرجع سابق، ص 23).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

ومن خلال هذا التعريف، نجد أن الجابري يحدد مفهوم التراث على المستوى النظري، فيميز بين المفهوم الايديولوجي والمفهوم المعرفي للتراث، وعلى مستوى الاستخدام فيبين استخدام مفهوم التراث كرد فعل ضد الحداثة الغربية، أو الاستخدام من أجل انتظام في التراث نفسه و الاحتيال على الحداثة.

أما المفهوم الايديولوجي عند الجابري فهو توظيف التراث بشكل تقليدي و سلفي المنهج بالاستنساخ و الانخراط في اشكالية المقروء و الاستسلام له، مع غياب للنظرة التاريخية و النقدية لهذا المقروء، فهذا التراث المكتوب ما هو إلا مفهوم إجرائي ارتبط بعصر التدوين، وعلى هذا تحددت مهمة الجابري في الربط بين التراث كما هو مجسد في عصر التدوين، وضرورات التحديث و العصرية.

تتلخص منهجية الجابري في دراسة التراث في مسارين اساسيين هما: الموضوعية و الاستمرارية.

أولاً، في مسار الموضوعية يتبع الجابري الخطوات التالية:

1. المعالجة البنيوية أو دراسة التراث المكتوب دراسة بنيوية.
 2. التحليل التاريخي، أو وضع النص اي اطاره التاريخي و الاجتماعي.
 3. الطرح الايديولوجي، وهي دراسة مختلف التوظيفات التي خضع لها النص.
- أما مسار الاستمرارية فيمثل خطوة وصل التراث بالمعاصر و ذلك من خلال جعل التراث معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولة و يتم هذا المسار عبر الخطوات التالية:

1. وحدة الفكر ووحدة الاشكالية في فترة زمنية معينة.
 2. تاريخية الفكر و ذلك بفصل الحقل المعرفي و المضمون الايديولوجي.
 3. الفلسفة الاسلامية، قراءة لفلسفة أخرى.
- أما مفهوم الحداثة عند الجابري، فهي الكيفية التي يتم بها الوصل بين التراث و العصر، وذلك من خلال الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة (الجابري، 1991، ص24)،
- و لتحقيق هذه المعاصرة ينبغي:

1. الانتظام النقدي في التراث العربي.
2. حداثة المنهج و الرؤية و الهدف.
3. تحرير تصورنا من البطانة الايديولوجية و الوجدانية.
4. اعتبار الحداثة مسألة تاريخية خاضعة للظروف التاريخية.

5. الرهان على العقلانية و الديمقراطية كما يقول: "نعتقد أنه ما لم تمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفصح الاستبداد و مظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة نخرط بها و من خلالها في الحداثة المعاصرة كفاعلين و ليس كمجرد منفعلين" (المرجع السابق، ص15).

ثالثا: قراءة في المنهج النقدي عند الجابري:

وظف الجابري أدوات منهجية ذات مرجعية معينة لمناقشة موضوعات فكرية مغايرة لها، من حيث الخلفية الفكرية و طبيعة الموضوع، فوظف مفاهيم الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، وخاصة مفهوم الخطاب و الابستمية و السلطة لتأسيس خطاب عقلاني نقدي جديد، واقترح قواعد خاصة لأجل عملية نقل و توظيف تلك المفاهيم قائلا: "عملية نقل من حقل معرفي الى آخر تكون مشروعة عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه تبيئته فيه، و-التبيئة في اصطلاحنا هنا- تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية و السلطة، وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب -بطبيعة الحال- الإطلاع على مرجعيته الأصلية و علة ظروف تشكلها و مراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضارها تاريخيا، وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصلي، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم التعبير عنها في الحقل الفرعي" (الجابري، 1995، ص14).

يجيب الجابري على التساؤل الذي طرح عليه حول كيفية توظيف مفاهيم تعود الى مرجعية معينة لمناقشة موضوعات فكرية مغايرة لها من حيث الخلفية الفكرية و طبيعة الموضوع من خلال اتباع القواعد التالية كما وردت في نصه السابق:

1. مشروعية التوظيف مشروطة بملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المنقول إليه.
2. التبيئة تعتبر الربط العضوي بين المفهوم المنقول و الحقل المنقول إليه.
3. بناء مرجعية للمفهوم الفرعي من خلال الإطلاع على ظروف و مراحل تشكل المفهوم الأصلي.
4. التوظيف تملبه الحاجة للوصول إلى نتيجة بحثية معينة.

استخدم الجابري مفاهيم أوردها في حقل مختلف عن الحقل الذي تشكلت فيه و لذلك نحاول الاحتكام الى القاعدة الثالثة التي تشترط المعرفة التاريخية بالمفهوم، مع الاستعانة بالقواعد الأخرى لبيان توظيف الجابري لمفاهيم ميشيل فوكو الثلاثة و هي:

1. مفهوم الخطاب كما يظهر ذلك في كتابه (الخطاب العربي المعاصر).
2. الابستمولوجيا كما هو موظف في (تكوين العقل العربي)، (بنية العقل العربي).
3. السلطة كما هو موظف في كتابه (العقل السياسي العربي).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

و قراءتنا لمنهج الجابري ستعتمد على عرض المفهوم الموظف من طرف الجابري، ثم مقارنته بالمفهوم الأصلي، وأخيرا استخلاص النتائج الضرورية.

فأما الخطاب في نظر الجابري فهو مجموعة من النصوص (الجابري، 1985، ص8)، وله جانبان: ما يقدمه الكاتب و هو الخطاب، وما يقرؤه القارئ و هو التأويل، والجابري يميز بين قراءتين، قراءة تفك عند حدود التلقي المباشر، وقراءة تأويلية تقدم الوجه المفهوم من النص، وهذه القراءة التأويلية، يسميها الجابري كذلك القراءة التشخيصية، وهو الاسم الذي اقترحه ألتوسير، فالجابري قرأ مجموعة من نصوص الفكر العربي الحديث و المعاصر، أو ما سماه بالخطاب العربي المعاصر، وذلك من أجل التشخيص و الكشف عن "عيوب الخطاب ليس إلى إعادة مضمونه....إنما كشف و تشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام" (المصدر السابق، ص10).

تستند هذه القراءة الى قاعدة تلتقي مع احدى أطروحات البنيوية بشكل عام و فوكو على وجه الخصوص، وهي أن "النماذج التي اقترحها كنصوص و شهادات ليست مقصودة لذا، فلا يهمننا أصحابها و لا الأطروحات المعروضة، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف، لفضلناها على غيرها تجنباً لأي سوء تفاهم، إن ما يهمننا من -النماذج- التي سنعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها، لا بوصفه عقل شخص أو فئة أو جيل، بل بوصفه "العقل العربي" الذي أنتج الخطاب موضوع دراستنا (المرجع السابق، ص4)، على أساس هذه الخصائص التي يتضمنها مفهوم الخطاب من حيث كونه يتماثل مع الفكر والنص، ويتطلب قراءة تأويلية او تشخيصية مع الاعتماد على خطابات مجهولة الهوية، بالإضافة إلى ما نقرؤه في "بنية العقل العربي" من حديث عن نظام الخطاب و من اللفظ يشكل نظاما خطابيا. يناقش الجابري الخطاب العربي المعاصر باعتباره "الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية و فكرو فيه في الأفق العربي".

أما بخصوص الابستيمية، فيوظف الجابري مفهوم الابستيمية و يميل إليه في تكوين العقل العربي و بنية العقل العربي، ففي الكتاب الأول يعرف المفهوم بقوله أن النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم و المبادئ و الاجراءات، تعطي للمعرفة في فترة تاريخية معينة بنيتها اللاشعورية (الجابري، 1984، ص4)، ونقرأ في الهامش إحالة تقول: "واضح أننا نستوحي هنا على صعيد التعريف ميشيل فوكو كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي، ولكن لا نأخذ حذوه، النعل بالنعل، بل نلتمس لعملائنا مفاهيمه و توجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص (الثقافة العربية)" (المرجع السابق، ص55).

كذلك يشير الجابري الى نظام المعرفة أو الابستيمية في كتابه الثاني بنية العقل العربي قائلا: "حللنا في الفصول السابقة يقصد فصول بنية العقل-النظم المعرفية الثلاثة- البيان و العرفان و البرهان، كلا على حدى، لقد تعاملنا مع كل منها بوصفه نظاما يؤسس حقلا معرفيا مستقلا بنفسه داخل الثقافة العربية الاسلامية" (الجابري، 1986، ص485).

بنية المجتمع والعقل العربي بين الموروث والحداثة

و أخيرا مفهوم السلطة: وظف الجابري مفهوم السلطة في كتابه العقل الساسي العربي، وأشار إليه من خلال تلخيصه لمقال فوكو الذي ظهر في مجلة Le débat رقم 44 من شهر نوفمبر 1986 بعنوان (نحو نقد للعقل السياسي).

يفصل الجابري بشكل واضح بين ما هو معرني و ما هو سلطوي، وهذا بقوله حرفيا " أما موضوع هذا الجزء الثالث فهو "عقل الواقع العربي"، ونقصد به محددات المماسية السياسية و تحليلاتها في الحضارة العربية الاسلامية و امتدادها إلى اليوم.

طبيعة الموضوع هنا تختلف عن طبيعة الموضوع هناك، انتاج المعرفة شيء و ممارسة السياسة و بيان كيفية ممارستها شيء آخر (الجابري، 1990، ص367)

و إذا وجدت علاقة بين المعرفة و السلطة فإنها في نظر الجابري لا تتعدى المنفعة أو الطبيعة البراغماتية، وهذا فهم يختلف جذريا عن تحليلات ميشيل فوكو، فيقول الجابري مبينا هذه العلاقة البراغماتية الظاهرة: "العقل السياسي اذن، ليس بيانا فقط و لا معرفيا فقط و لا برهانيا و حسب، إنه يوظف مقولات و آليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة".

رابعا: الجابري، بداية تأسيس منهج علمي عربي جديد:

تتمثل مهمة الجابري في نقد العقل العربي كجزء أساس و أولي و كل مشروع نضفة، وخاصة بعد أن أقر بفشل كل القراءات التي تناولت الموضوع سواء القراءات الاستشرافية أو السلفية أو القومية...

لذا دعا الى التحرر من أسر القراءات السائدة، واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الاسلامية من دون التقيد بوجهات النظر السائدة، وذلك من أجل الكشف عن النظم المعرفية التي تتحكم في الثقافة العربية و الفصل بين الايديولوجي و الابدستيمولوجي، بين و العقلاني و اللاعقلاني، مع الانحياز إلى العقلانية.

و تندرج المنهجية الجابرية في اطار أطروحة مركزية هي التوظيف الاجرائي و حسب الحاجة إلى المفاهيم، لأن مسألة المنهج بالنسبة للجابري تظل: "ملتبسة ما لم تطرح....أولا و قبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم....المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه و الطريقة التي يوظفها" (الجابري، 1985، ص12).

كما أن هذا التوظيف الاجرائي يتناسب و يتماثل مع نوع من النفعية، لأن المفاهيم في نظره ليست قوالب نهائية، بل فقط ادوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، والأوجب التخلي عنها، يعني أن الاجرائية لا تطرح سؤال الحقيقة و لا سؤال المنطق و لا التاريخ، وانما تطرح فقط سؤال الغاية النهائية أو الفائدة أو الانتاج.

و من دون شك فان العلم أو الفكر له منافع و يستجيب لحاجات و يوظف اجتماعيا و سياسيا، ولكن لكي يكون العلم علما ينبغي أن تتوفر فيه شروط أساسية، علمية أو معرفية بالدرجة الأولى كي يحقق أهدافه، وأن التوظيف الاجرائي، بالاستناد إلى معيار الحاجة، والتوظيف هو توظيف جديد منهجي اختص به الجابري في تحليلاته و نقاشاته.

الخاتمة:

من خلال هذه الاطلالة السريعة على معالم منهج الجابري العلمي في تحليله و مناقشة التراث و الحداثة، تبين لنا أنه يعتمد على التراث المكتوب و المؤطر في عصر التدوين و المعالج موضوعيا و بطرق بنوية و تاريخية و ايدولوجية، والموصول بالحداثة عمليا و وظيفيا، وذلك لتحديد اشكاليته و الفصل بين ما هو معرني و ما هو ايدولوجي، وربطه بمتطلبات العقلانية و الديمقراطية، ويبدو أن الدكتور مُجّد عابد الجابري استطاع أن يرسي بعض الأسس لمنهج علمي عقلاني يتماشى مع العقل العربي و يعبر به من المرحل قبل نهضوية الى مرحلة الحداثة و المعاصرة، كما تجدر الاشارة إلى أن أعمال الجابري ضمن أعمال بعض المفكرين و العلماء العرب و المسلمين المعاصرين، استطاعت أن تكسر الجمود الفكري، كما استطاعت —على الأقل— استفزاز هذا العقل العربي و دفعه للتفكير و التحرر من القيود الايدولوجية التي يرون أن لها الأثر الكبير في تأخر العالمين العربي و الاسلامي عن ركب الحضارة المعاصرة.

قائمة المراجع:

1. مُجّد عابد الجابري، التراث و الحداثة ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.
2. مُجّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت، 1985.
3. مُجّد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
4. مُجّد عابد الجابري، المتقفون في الحضارة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
5. مُجّد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
6. مُجّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت، 1984.
7. مُجّد عابد الجابري، نحن و التراث ، دار الطليعة، بيروت، 1979.

الفهرس

03	ديباجة الملتقى
04	أهداف الملتقى
05	اللجنة العلمية
06	سؤال الهوية ومأزق التأسيس في ثقافتنا العربية، حدود الأنا والآخر إبراهيم عبد الرحيم جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)
20	جدلية الهوية الثقافية وكونية العلم: الموروث الثقافي والتفكير العلمي في علم الاجتماع مثالا د. هيام التركي كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس (تونس)
36	سبل التخلص من الإلتباع لبناء مجتمع الإبداع في فكر "طه عبد الرحمان" د. أحمد حسن جامعة محمد بوضياف – المسيلة، د. عيسى معيلي جامعة محمد بوضياف – المسيلة،
47	المجتمع العربي بين سيرورة التحديث ومقاومة التغير الاجتماعي-المجتمع المغربي نموذجاً- نافع أبو عبد الله جامعة شعيب الدكالي، الجديدة_المغرب.
62	خصوصية العقل العربي من حيث البنية والتكوين في فكر محمد عابد الجابري أ. أحمد لشعل جامعة عمار ثليجي بالأغواط، الجزائر، أ. شويرب هنية جامعة عمار ثليجي بالأغواط، الجزائر،
74	تكمّل صورة الهوية العربية (التراث والحداثة) عند فكري محمد عابد الجابري ومالك بن نبي - قراءة سوسيولوجية- أ. أسماء لعموري ط. د. لندة عبايدية جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعرييج (الجزائر) جامعة العربي التبسي - تبسة-
83	مكونات وخصائص العقل العربي آمال حواطي أسامة بارود جامعة غرداية، الجزائر جامعة غرداية، مخبر الجنوب الكبير، الجزائر
91	أزمة الحداثة في المجتمعات العربية تمدد الصراع القبلي بين التراث ومشاريع الحداثة العربية د. أوسرير محمد ط. د. شعنان ربيعة جامعة لونيبي علي البلدية-2-الجزائر جامعة لونيبي علي البلدية-2-الجزائر
109	محمد عابد الجابري من نقد العقل التراثي إلى تأسيس عقلانية عربية جديدة تساهم في النهضة الحضارية بن التومي مسعودة شوفي داود جامعة محمد لمين دباغين-سطيف-2- (الجزائر) جامعة محمد لمين دباغين _ سطيف 2_ (الجزائر)
116	قراءة في تكوين العقل العربي عند الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري عيشوش سميرة جامعة الصفاقس (تونس)
124	مقولة الغيب كبنية معرفية في العقل الإسلامي وانعكاسه الجدلي في العقل العربي المعاصر بن يحيى نعيمة جامعة مولود معمري / تيزي وزو (الجزائر)
138	الدولة الحديثة وعصر المحنة العربية عند برهان غليون: انفصال عن الموروث أم مقاومة للحداثة؟ د. جواق سمير جامعة عبد الحميد مهري – قسنطينة-2- (الجزائر)
151	العقل العربي واحتمالات التغيير نورالدين أرطيع جامعة محمد الخامس، كلية علوم التربية، المغرب
173	هل ثمة حداثة إستيطيقية في الثقافة العربية؟ هيبه المسعودي جامعة تونس المنار (تونس)
183	النظرية الائتمانية عند طه عبد الرحمن د. حسين شنيينة مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط، الجزائر

	د. بلخير عمراني مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط، الجزائر
194	دور الأخلاق والعلم في توجيه الفعل السياسي (مالك بن نبي أنموذجا) حشولوف محمد العابد جامعة وهران 2 محمد بن احمد (الجزائر)
205	المنهج النقدي للموروث عند محمد أركون أنموذجا حميد لهواس جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر) سليمة دوعة جامعة مولود معمري (الجزائر)
218	أزمة العقل وهران الحداثة في الفكر العربي المعاصر "طه عبد الرحمان أنموذجا" خن جمال جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر) بلخير سميرة جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر)
231	حضور الإستمولوجيا في إشكالية التراث والحداثة "الجابري أنموذجا" رواقات سميرة د. زيغمي أحمد
238	التحديث وإشكالية الحداثة في المجتمع الجزائري دراسة سوسيو- ثقافية ط.د.سالم عيسى جامعة غرداية د.دليلية مهيري جامعة غرداية
250	الخصوصية التاريخية و الثقافية وعلاقتها بالعقلانية في الفكر العربي د.سعيدة حمود جامعة زيان عاشور الجلفة د.سالم نصيرة جامعة العربي بن مهيدي ام البواقي
264	العقلية المستقبلية العربية في إطار نموذج تكاملي: البنية العاملة والكفاءة السيكومترية د. سليمان عبد الواحد يوسف جامعة قناة السويس (مصر) د. هدى ملوح الفضلي جامعة الكويت (الكويت)
282	النخبة المسيرة في المؤسسة الجزائرية وإشكالية قيم الموروث الاجتماعي ط.د.الزيغم الشرع د.قمانه محمد جامعة غرداية
293	أزمة الحداثة القيمية وسبل التجاوز عند الفيلسوف يحيى عبد الواحد. قتال إيهاب زين الدين جامعة الأمير عبد القادر- الجزائر مرزوقي عبد الحميد جامعة 02- الجزائر
306	إسهامات علوم الانسان في إعادة تكوين عقل عربي نقدي في ظل تبعات تدفقات الحداثة وسلطة الموروث د. قدوس خديجة جامعة وهران (الجزائر) عمتوت كمال جامعة طاهري محمد -بشار (الجزائر)
320	العقلانية التواصلية وإعادة تشكيل النسيج الاجتماعي عند علي حرب د. مديحة دبابي جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
332	مسائل إبستمية في التحليل العقلاني للخطاب العربي المعاصر عبر إعادة تطبيق المناهج العلمية في قراءة التراث عند الجابري د.رباحي مصطفى جامعة غرداية (الجزائر) حلباوي إبراهيم جامعة غرداية (الجزائر)
340	الفهرس