



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية الحقوق والعلوم السياسية
قسم العلوم السياسية

العنوان

دور البعد الثقافي في إدارة مجتمع المعرفة في ظل العولمة

دراسة تحليلية لدور اللغة العربية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم
في العلوم السياسية تخصص تنظيمات سياسية وإدارية

إشراف

من إعداد الطالب

د/ عبد العظيم بن صغير

الهادي دوش

أعضاء لجنة المناقشة:

أستاذ تعليم عالي	جامعة الوادي	رئيسا	أ د عمر فرحاتي
أستاذ محاضر أ	جامعة بسكرة	مشرفا ومقررا	د عبد العظيم بن صغير
أستاذ تعليم عالي	جامعة ورقلة	ممتحنا	أ د بوحنية قوي
الامين أستاذ تعليم عالي	جامعة بسكرة	ممتحنا	أ د لعجال إعجال محمد
أستاذ محاضر أ	جامعة الوادي	ممتحنا	د دراجي المكي
أستاذ محاضر أ	جامعة بسكرة	ممتحنا	د فوزي نور الدين

الموسم الجامعي: 2016/2015

إهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى من أمر الله ببرهما والإحسان إليهما

الوالدين الكريمين أطال الله في عمرهما

وكذا إلى المؤسسة الغالية الزوجة الكريمة التي طالما تحملت معي مشقة البحث

وكذلك إلى ورود البيت الأبناء: لينة، نهى، كمال، صفوان عبد الباري، مروان

وإلى كل الأساتذة الزملاء الذين اختاروا سبيل العلم والمعرفة نبراساً يضيء حياتهم...

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الدكتور عبد العظيم بن صغير

الذي لم يتوانى ولو لحظة في قبول الإشراف على هذا العمل

وكنّا تقديم النصائح والتوجيهات إلى غاية إتمام هذا المشروع البحثي

فألفه شكر والثناء تحية عربون محبة وتقدير، خدمته في خدمة العلم والبحث

والأهداف السامية النبيلة.

مقدمة

مقدمة

لم تعد اليوم مسألة المعرفة اختياراً وإنما قضية مصير وسؤال انتماء إلى زمن العالم، كما أنه لا يمكن النظر إليها من زاوية "النقل" أو "التوسط الأداتي" على اعتبار أنها مجرد أدوات وتقنيات ووسائل، لأن عمليات النقل قد تدل على عجز أو نقص في التدبير، كما أن هاجس التوطين سيبقى راسخاً في نفوس الناقلين، وقد يوِّدّ مقاومات رمزية وجدانية لمقتضيات المعرفة، لذا فإن استخدام أرصدة المعرفة الراجعة في قنوات العالم يتطلب خلق جيل قادر على شروط هذا الاستعمال من خلال التأسيس المادي ابتداء لشروط العلوم والمعرفة، حيث يكون للنخب فيها دور حاسم في "النقل" و"الاستيعاب" و"التوطين" الأمر الذي يفترض استعداداً وتكويناً وتأهيلاً مناسباً.

لقد أصبح الحديث اليوم عن المعرفة يندرج ضمن مشروع حضاري شامل خاضع لحسابات وضوابط وتوازنات الاقتدار والقوة، لقد دخلت الإنسانية إلى نظام معرفي تبادلي جديد في الوقت الذي كانت فيه المعرفة محصورة في دوائر الانتماء الحكماء والراسخين في العلم، من خلال تداول أدوات وبرامج وأنظمة محكمة تشكّل فضاءات افتراضية ومجالات اتصالية معلوماتية، وذلك بفعل تنامي مطالب الحرية والمساواة والانفتاح على الآخر وحقوق الإنسان، بما في ذلك اكتساب المعرفة عن طريق الحق في التربية والتعليم من خلال المدرسة والجامعة والكتاب.

لقد تحولت المعرفة منذ أوائل القرن الثامن عشر إلى الآن بفعل تطور تكنولوجيا الإعلام والاتصال وما قامت به من ثورة في مجال نقل المعرفة وتداولها إلى وسائط وشفرات لترويج المعرفة، بل لتقاسمها في "سوق المعرفة" خاصة مع انتشار مفهوم الصناعة الثقافية القائمة على منطق تسويقي غير متكافئ لمصادر المعرفة، شكل ذلك نقلة نوعية على مستوى المجتمعات الغربية وما عرفته من تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية ساهم بشكل واضح

في وضع أسس ومعالج "اقتصاد المعرفة" وفي المجال الاجتماعي والسياسي ما يسمى ب "مجتمع المعرفة".

لا شك أن أدبيات كثيرة في الآونة الأخيرة ازدهرت واتخذت من "مجتمع المعرفة" موضوعا لها، وقد تم تحرير عدة كتابات وتقارير من طرف منظمات وهيئات دولية قصد تأطير المفهوم وتحديد مضامينه، يمكن أن نذكر هنا بداية التأريخ لهذا المصطلح حيث كان بمناسبة انعقاد مؤتمر قمة الاتحاد الأوروبي بمدينة لشبونة عاصمة البرتغال في: 23 و 24 مارس 2000 ، حيث وضع المؤتمر على رأس جدول أعماله مسألة التحضير للانتقال إلى مرحلة الاقتصاد القائم على المعلومة والمعرفة ومن ثم إلى "مجتمع المعرفة"، وقد كان المبرر المسوغ لهذا الانتقال تجنب اقتصار التنمية البشرية على الأبعاد التكنولوجية والاقتصادية والحث على الانتقال لتشمل دوائر أخرى: كالاقتصاد، السياسة يفترض أن يتضمنها مفهوم "مجتمع المعرفة".

لقد أصبحت المعرفة تحظى بمكانة هامة في "اقتصاد المعرفة" و"مجتمع المعرفة" خاصة بعد التحولات الأخيرة التي شهدتها الساحة الدولية والتي تمثلت في انتشار موجة العولمة من جهة، وكذا الأهمية الكبرى التي أصبحت تكتسيها إنجازات الثورة الرقمية في ميدان تكنولوجيا المعلومات والاتصال من جهة ثانية، وذلك لإسهامها المباشر والكبير في عامل التنمية، خاصة التنمية البشرية في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فالنمو الاقتصادي نتاج عملية تراكمية لرؤوس الأموال وللمعرفة، كما أن المجتمعات المتقدمة اقتصاديا وتكنولوجيا تعتمد الاستثمار في القيم اللامادية، فالبحت والتطوير والتربية والبرامج المعلوماتية تشكل نسبة معتبرة مقارنة بنسبة الاستثمارات المرصودة للمنتجات المادية، وعلى هذا الأساس تحولت تكنولوجيا الإعلام والاتصال إلى رهان استراتيجي بالنسبة إلى المنتجات القومية (الوطنية) فأضحت كل أمة لا تستعمل وسائل المعرفة الجديدة تتراجع دون جدال، وكل أمة تستعملها دون أن تنتجها ستجد نفسها خاضعة للاستغلال الاقتصادي والسياسي من طرف المنتجين، بعبارة أخرى لقد أدى التحكم في هذه العوامل التكنولوجية المعلوماتية الجديدة إلى

خلق نمط جديد من السيطرة، ولعل هذا ما يفسر أهمية المبادلات اللامادية التي أصبحت تمثل أكثر من نصف مبادلات التجارة العلمية، حتى اهتزت أسس الاقتصاد الكلاسيكي وأصبح الإنتاج يقوم على عناصر جديدة، حيث تحول إلى أنظمة خاصة للمعالجة وبث للتدفقات المعلوماتية، وبُنية تحتية شبكية، وقنوات اتصال، وبرامج للمعلوماتية، إن الابتكارات الكبرى لتكنولوجيا الإعلام والاتصال ليست هي ما يشكل مجتمع المعرفة إنما هي أدوات لاكتساب المعرفة، لكن على أهميتها لا يمكن التعامل معها على أنها معرفة إنما الطلب المتزايد على استعمالها لإنتاج مضامين إعلامية وثقافية ومعرفية جديدة، فليس مجتمع المعرفة مجرد قنوات وأنسجة تتدفق منها المعلومات والمعارف بلا قواعد ومعايير، إنما تخضع لشروط خاصة للإنتاج والتوزيع والاستعمال، إن مفهوم مجتمع المعرفة الذي أطلقه المجتمع الثقافي الدولي ليس مجرد كلمة أو شعار إنما هو ضمان مستقبل ورهان وجود، إنه يتجاوز "اقتصاد المعرفة" أو "اقتصاد المعلومة" وذلك بإيجاد مناخات كفيلة لإنتاج "رأس المال المعرفي" يقوم بتعيين المعرفة، إنتاجها، تحويلها، نشرها، واستعمالها من أجل الوصول إلى مقتضيات التنمية البشرية المستدامة، فالمعلومة رغم أهميتها من الناحية الإعلامية إلا أنها تبقى بلا قيمة ولا معنى إن لم تتدرج ضمن نشاط إبداعي للتفكير والعمل، إنها ترتبط بمهارات وآليات ذهنية تسمح للفرد أن يثبت ذاته، وأن يتعلم كيف يشارك، ينافس ويبادر، استنادا إلى تكوين هويته وإثبات ذاته في إطار محددات العلاقة التي يرسمها مع الآخر الذي يشاركه نفس الاهتمام، من هذا المنطلق تظهر أهمية طرح هذا الموضوع على اعتبار أن بناء مجتمع المعرفة يتطلب الانتباه إلى مضامين المعرفة وإلى الأهمية التي أصبحت تكتسيها مسألة التنوع الثقافي واللغوي، مع ما تتطلبه مسألة التنوع هذه من أشكال جديدة للتضامن بين الفئات والشعوب والأجيال، وما دامت مسألة المعرفة قد فجرت دوائر النخب وَغَدَّتْ ملكيَّةً عامة تفترض تعبئة لاستعمالها وولوجها والاستفادة من خبراتها، لذا فإنه يتعين التعامل معها بوصفها حاملة لمضامين معرفية ومبشرة بقيم ثقافية، وفق شروط ومستوى من الأداء والتنافس العالي، من هنا تظهر أهمية التطرق لهذا الموضوع من الناحيتين العلمية

والعملية، غير أننا سوف لن نتعرض إلى مفهوم "مجتمع المعرفة" انطلاقاً من التأسيس المادي (الأداتي) لقواعد العلم والمعرفة من خلال تداول الشفرات والأنظمة ومجموعة تقنيات، لكن باعتباره المجال الذي يشغل عليه الآن الفكر والفلسفة والعلوم الإنسانية والسياسة، إنما هو جماع روافد ثقافية وحضارية.

أهمية الموضوع

تظهر أهمية هذا الموضوع من الناحية العلمية من خلال إبراز تلك التوجهات الثقافية نحو إقامة مجتمع المعرفة، هذا المفهوم الذي أصبح يحمل دلالات معيارية لقياس مدى تقدم المجتمعات وتحضرها، خاصة وأن هذا المفهوم يقوم انطلاقاً من مستوى التوزيع العالمي للقوى ورهانات الحصول على المعرفة وما تطرحه هذه التوازنات من انعكاسات تدعو لتفسير طبيعة المجتمعات، مجتمعات تجعل من المعرفة كمنطق تفسيري لها، مجتمعات مفتوحة على الثقافات، مجتمعات لا تعرف حدوداً أخلاقية، ولا قيمية ولا دينية، ومن هنا تظهر أهمية البحث عن طبيعة هذه المجتمعات ومحددات العلاقة الثقافية.

تظهر المعرفة كمبدأ تأسيسي لإقامة مجتمع المعرفة، في حين نجد أن المعرفة من جهة أخرى تتمفصل بالتمية خاصة منها التتمية الثقافية، أما إنتاج المعرفة فنجد أنه يرتبط بامتلاك المعلومة ومعالجتها ونشرها وتوظيفها، الأمر الذي يتطلب استعداداً وتكويناً وتأهيلاً من أجل النقل والتوطين والاستيعاب، فكيف سيكون تصور هذا الوضع خاصة في ظل ظروف وضوابط توازنات الاقتدار والقوة.

يختلف اكتساب المعرفة تبعاً لمنظومة إنتاجها، فإنتاجها في الفلسفة الغربية يختلف عن إنتاجها في الفلسفة الإسلامية العربية مع إمكانية الارتباط بينهما، فإذا كان إنتاج المعرفة في الفلسفة الغربية يقوم على النقد فإنه في الفلسفة الإسلامية العربية يرتبط بقضايا الإصلاح والنهضة، بالتالي فإن إنتاج مجتمع المعرفة في الحالة الأولى يرتبط بالتوجهات الجديدة نحو إقامة مجتمع ما بعد الحداثة أو مجتمع ما بعد الصناعة أما في الحالة الثانية فإنه يرتبط

بإحياء التراث وتجديد المنهج، فما هي ضوابط إنتاج المعرفة لإقامة مجتمع المعرفة في كلتا الفلسفتين؟

أما من الناحية العملية فإن أهمية التطرق لهذا الموضوع تكمن في:

- معرفة كيف يتم إنتاج المعرفة في الفلسفة الغربية خاصة في مشروع ما بعد الحداثة، والمقاربة التداولية وعلاقتها بإنتاج الفكر والمعرفة.

- التطرق إلى الإنتاج المعرفي الثقافي الإسلامي العربي وقضايا التجديد والاجتهاد انطلاقاً من دراسة التراث الفكري الإسلامي.

ما دام مجتمع المعرفة هو مجتمع في إطار التشكُّل، فأى المجتمعات أقرب لتحقيقه: هل هي المجتمعات الإسلامية العربية على تخلفها؟ أم هي المجتمعات الغربية على تقدُّمها؟

دوافع اختيار الموضوع

انطلاقاً من الأهمية السابقة هناك بعض الدوافع العلمية لاختيار الموضوع والمتمثلة فيما يلي:

- الوصول إلى معرفة مفهوم "مجتمع المعرفة".

- الوقوف على التحولات المنهجية على مستوى العلاقة بين العلم والفلسفة، على اعتبار أن الدعوة لتشكيل مجتمع المعرفة يمكن افتراضها انطلاقاً من التحولات المعرفية لما بعد الحداثة، خاصة تلك المتضمنة لإحداث القطيعة مع أفكار الحداثة ومنطلقاتها المنهجية، فما هو سبب هذه الدعوة؟ وهل فعلاً تحققت القطيعة؟.

- معرفة حديث "النهايات" المرتبط بهذه التوجهات الفكرية وما آل إليه من افتراضات منهجية ومعرفية، خاصة ما تعلق بالأبعاد الثقافية والفلسفية "ما بعد الثقافة" و"ما بعد الفلسفة".

- الإجابة عن الأسئلة المرتبطة بمسألة التراث الفكري الإسلامي وعلاقته بإنتاج المعرفة وقضايا النهضة والإصلاح.

كما أن هناك دوافع أخرى ذاتية ترتبط ب:

- الرغبة في الوصول إلى معرفة شروط امتلاك التكنولوجيا ونقلها وتحويلها، وكذلك مسألة الترجمة وعلاقتها بموضوع اكتساب المعرفة.

- تفسير سبب كثرة انتشار وسائل الاتصال والمعلوماتية وسهولة شروط توزيعها واقعيًا، وعلاقة كل ذلك بإنتاج المعرفة وإفرازات العولمة الثقافية والدعوة لإقامة مجتمع المعرفة.

- التطرق إلى بعض الإتجاهات الفكرية العربية في تناولها لمسألة تجديد التراث الفكري في علاقته بإنتاج المعرفة الإسلامية، وتجاوز قضايا الأزمة المرتبطة بـ "العقل العربي" و"العقل الإسلامي".

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى معرفة ما يلي:

- الوصول إلى مفهوم شامل دقيق حول مجتمع المعرفة.

- تفسير التوجهات الثقافية العولمية وعلاقتها بطرح هذا المفهوم.

- دراسة العلاقة بين شرط توفر أدوات الاتصال والمعلوماتية وتكوين المضامين الثقافية والقيمية لإقامة مجتمع المعرفة.

- كيفية اكتساب المعرفة في الفلسفة الغربية، انطلاقًا من العلاقة بين النقانة والفلسفة.

- مشروع تشكّل المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية، وعلاقته بقضايا التجديد والنهضة.

إشكالية الموضوع

مما تقدم يتضح أن مفهوم "مجتمع المعرفة" يقوم على الأبعاد التنافسية لإنتاج واستثمار وتوظيف ونشر المعرفة، الأمر الذي يفترض تعبئة وتأهيدا عاليا للموارد البشرية من أجل الوصول إلى تكوين وإنتاج الرأسمال المعرفي، مما يتطلب جهودا جبارة في ميادين التربية والتكوين، وعلى هذا الأساس تظهر أهمية التطرق إلى الأبعاد الثقافية لإقامة مجتمع المعرفة خاصة ما تعلق منها بالإنتاج، باعتباره المرحلة الأولى التي يتم فيها: تعيين، تحيين، تقييم، وتأهيل المعرفة، قبل النشر والتوظيف، انطلاقا من هذه الشروط الإنتاجية تظهر إشكالية الموضوع التي يمكن أن نصوغها بالشكل الآتي:

ما هو دور البعد الثقافي في إنتاج المعرفة لإقامة مجتمع المعرفة؟

غير أنه قبل الوصول للإجابة عن هذه الإشكالية لابد أن نطرح جملة من الأسئلة الفرعية التالية:

- ما المقصود بمجتمع المعرفة؟ وما الفرق بينه وبين مجتمع المعلومات؟
- ما طبيعة المعرفة؟ وما علاقتها بالدراسات النظرية والقيمية الأخلاقية؟
- كيف يتم إنتاج المعرفة في الثقافتين الغربية والعربية الإسلامية؟
- ما الثقافة وما خصائصها وعناصر تركيبها؟
- ما علاقة التراث الفكري الإسلامي بالإنتاج المعرفي؟
- كيف يتم تفسير دعوى "ما بعد الحداثة" إلى القطيعة الإبستمولوجية المعرفية مع ما قبلها من أفكار ومناهج؟
- ما حقيقة الدعوة إلى انفصال الإنتاج العلمي المعرفي عن الفلسفة والقيم؟

الفرضيات

للإجابة عن هذه الأسئلة السابقة نطرح الفرضيات الآتية:

- يقوم مجتمع المعرفة على منظور تخيُّلي يقوم عبر منطق المنافسة والاستثمار من خلال: سلعة وهندسة وتمييط المعرفة.

- يرتبط المفهوم الجديد للمعرفة - لأجل إقامة مجتمع المعرفة - بنزع الصفة القيمة الدينية.

- يتوقف تجدد المعرفة وإعادة إنتاجها في الفلسفتين الغربية والإسلامية العربية على إعادة النظر في التراث وتجديده.

- يتركب مفهوم الثقافة من مستويات ثابتة وأخرى متحركة، تتعلق المستويات الثابتة بالمبادئ والقيم والتراث واللغة، والدين، أما المستويات المتحركة فترتبط بالسلوك والنقد وأنماط التفكير والتعبير في اتجاه اكتشاف الذات.

- يخضع الإنتاج المعرفي لتفكيك التراث وإعادة تركيبه، من خلال ارتباطه بالدين والقيم والأخلاق والواقع.

- يمكن للأنساق المعرفية القديمة والحديثة أن تتداخل معرفياً، غير أنه لا يمكن لأي معرفة أن تنقطع عن تاريخها.

- لقد حققت حداثة التَّقْنِيَّة (تكنيك) تطوراً باهراً في عالم الاكتشافات، لكنها اصطدمت بأزمات على مستوى الواقع فقدت من خلالها معناها ومسوغات وجودها.

انطلاقاً من هذه الفرضيات، فإن الفرضية المعتمدة في هذه الدراسة تبعا للإشكالية المطروحة هي كالتالي:

يقوم مفهوم مجتمع المعرفة على إنتاج ونشر وتوظيف المعرفة، بالتالي تتدخل الأبعاد الثقافية في الإنتاج أولاً قبل النشر والتوظيف.

منهجية الدراسة

تعتمد الدراسة المنهج التحليلي كمنهج أساسي لدراسة العلاقة بين إنتاج المعرفة لإقامة مجتمع المعرفة خاصة في ظل التوجهات العولمية التي تدعو للتثاقف والتواصل، سواء كان ذلك في الفلسفة الغربية أو الإسلامية العربية، حيث يتم تحليل وتفسير دور المكون المعرفي في الفلسفة الغربية كعامل أساسي للإنتاج المعرفي وعلاقة هذا النوع من الإنتاج الفكري بالإنتاج الاقتصادي المادي ذو الطابع الرأسمالي، على اعتبار أن اقتصاد المعرفة - الذي يمثل البعد الاقتصادي لمجتمع المعرفة- يقوم هو الآخر على هذا النوع من الإنتاج، أما في الفلسفة الإسلامية العربية فإنه يتم تحليل دور التراث الفكري في إنتاج المعرفة وعلاقة ذلك بقضايا التجديد والنهضة ومسألة المنهج.

هذا مع الاستعانة بالمنهج الوصفي في تعريف العولمة، مجتمع المعرفة، الثقافة، وكذا المنهج الاستقرائي من خلال دراسة بعض النماذج لإنتاج المعرفة في الفكر الإسلامي العربي، وقد اقتصرنا الدراسة على نموذجين اثنين، على اعتبار أنهما يمثلان النماذج الحديثة في التنظير لدراسة التراث في علاقته بإنتاج المعرفة، هذا بالإضافة إلى أن الدراسات التي تطرقت لهذا الموضوع لا تخرج عن هذين التوجهين، فكان المشروع الأول يمثل "النموذج التأويلي" لمحمد أركون في نظريته للتراث وكيفية إنتاج المعرفة انطلاقاً من المشروع اللغوي الألسني، أما المشروع الثاني فقد كان يمثل "النموذج التداولي الإسلامي" لطف عبد الرحمان من خلال مشروعه التقريبي التداولي اللغوي المنطقي في إنتاج المعرفة.

النظريات والمقاربات

تضمنت الدراسة مجموعة من النظريات تبعا لما يقتضيه موضوع البحث وذلك كما يلي:

1- نظرية المعرفة: وذلك من خلال البحث عن طبيعة المعرفة، وأنواعها، ومضمونها والفرق بينها وبين السلعة، وعلاقتها بالمعلومات، وصولاً إلى رهاناتها، التي تتطلب تأهيلاً وتكويناً

ونجاعة يكون للنخب فيها دور هام، وهذا هو محتوى نظرية المعرفة التي تدور حول العلاقة بين الذات المُدرِّكة والموضوع المُدرِّك.

2- النظرية النقدية: وذلك من خلال التعرض للانتقادات التي وجهها أنصار ثقافة الاختلاف لأفكار الحداثة لتفسير أزمة مشروع الحداثة، وبالتالي القطيعة مع منجزاتها العلمية ومناهجها الفلسفية.

3- نظرية القيم: وقد ركزت الدراسة مسألة اللغة والأخلاق وما تعلق بدراسة التراث الفكري الإسلامي وعلاقة ذلك بإنتاج المعرفة، ذلك أن هذه النظرية أصبحت في اتجاهاتها الواقعية الجديدة تقوم على تحليل هذه الاتجاهات باعتبارها بديلا عن القيمة الاقتصادية.

أما المقاربات فنستطيع القول أن **المقاربة التفكيكية** هي المقاربة الوحيدة المستخدمة في البحث، وذلك من خلال التطرق إلى التداولية باعتبارها نمط من التفكير في الجانب اللغوي السيميائي الألسني سواء تعلق الأمر بإنتاج المعرفة اللغوية في الفلسفة الغربية، أو تعلق الأمر بالنموذج التداولي في مجال التقريب اللغوي لطف عبد الرحمان كنموذج للتجديد المعرفي الإسلامي.

أدبيات الدراسة

لا نكاد نعثر على دراسات كثيرة تتعلق بالموضوع مباشرة، إلا ما كان يتعلق بأحد جوانب الموضوع، كتناول مشروع ما بعد الحداثة، أو النظر في قضايا التراث ومساءلته منطقيا ومعرفيا في إحياء علاقته بقضايا النهضة والتجديد الفكري هذا من جهة، ومن جهة ثانية نجد أن مجتمع المعرفة لا يعدُّ حدثاً لكونه يرتبط بمجتمع تخيلي افتراضي مازال لم يتشكل بعد على مستوى الواقع، غير أنه يمكن أن نشير إلى بعض الدراسات القليلة باللغة العربية ومنها:

- "لطريق إلى مجتمع المعرفة وأهمية نشرها باللغة العربية" وهو عنوان ندوة أقامها المجلس الأعلى للغة العربية ووزارة الثقافة بالجزائر، نشرها المجلس سنة 2008 في شكل كتاب يحوي خمسة عشر مداخلة لمجموعة من الأساتذة والباحثين، ضم الكتاب فصولا ثلاثة حاول التركيز فيها على كفاءات تجاوز العقبات والتحديات للوصول إلى إقامة مجتمع المعرفة انطلاقا من اللغة العربية، وذلك بالانخراط في خطة ثقافية عربية مستقبلية بعيدة المدى من أجل إنتاج المضامين الثقافية العربية.

- "التربية العربية وبناء مجتمع المعرفة" وهو كتاب للأستاذ أحمد رمزي عبد الحي نُشر بدار الوراق بعمان (الأردن) سنة 2013، ركز فيه الكاتب على دور المدرسة والتعليم في مختلف أطواره من أجل تأهيل المجتمعات العربية للوصول إلى مجتمع المعرفة.

- "نظرية المعرفة" كتاب ل محمد عوض الترتوري، نُشر عن دار الأهلية بعمان (الأردن) عام 2010، تناول الكاتب موضوع المعرفة انطلاقا من طبيعتها ومصادرها وآليات استخدامها.

- كما يمكن الإشارة في الأخير إلى المقال الذي نُشر بمجلة المستقبل العربي سنة 2010 ، للأستاذ محمد نور الدين أفاية تحت عنوان "في إشكاليات مجتمع المعرفة" والذي ركز فيه كاتبه على شروط التحول إلى مجتمع المعرفة والفجوة الرقمية بين الدول العربية والدول المتقدمة.

حدود الدراسة

لقد ارتبط موضوع مجتمع المعرفة بعدد الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، لذلك فقد أصبح من المواضيع المهمة التي يشتغل عليها الباحثون في شتى حقول المعرفة، وقد زاد هذا الاهتمام مع تطور الاهتمام بالصورة والمعلومة حتى غدا كل منهما نشاطا اتصاليا وعملا ثقافيا يرتبط بمهارات فنية وآليات ذهنية وأخرى تقنية أكثر منها عملا إعلاميا خبيريا، غير أن ما تنفرد به هذه الدراسة كونها تحاول تفسير إزاحة الأبعاد الثقافية في التوجهات الجديدة للمعرفة، ومن ثم تفسير علاقة انفصال العلم عن الفلسفة.

محاوَر الدِراسَة

للإجابة عن الأسئلة المطروحة في هذا الموضوع نقترح الخطة المنهجية التالية من خلال ثلاثة فصول يتناول الفصل الأول الأطر النظرية المفاهيمية للدراسة من خلال التطرق لمفهوم العولمة، مجتمع المعرفة، الثقافة، حيث يتم التعرف على الحدود النظرية للبحث انطلاقاً من التدايغات العولمية والتحويلات الثقافية ومدى ارتباط ذلك بإنتاج المفاهيم، خاصة ما ارتبط منها بالممانعة الثقافية، وهو ما انعكس في شكل ظهور بعض المصطلحات والمفاهيم: كالهوية، المواطنة، وصولاً إلى مفهوم المواطنة المعرفية، أما في الفصل الثاني فقد تم التطرق للسياق الثقافي لاكتساب المعرفة في الفلسفة الغربية، من خلال التطرق للمنطلقات الثقافية لخطابات الحداثة المتمثلة في استخدام العقل، قيمة الحرية وقيمة الحق والاهتمام بالفرد، الفلسفة والتاريخ، هذه المنطلقات شكَّلت في مجموعها الخصائص الثقافية لمنطق ما بعد الحداثة، على اعتبار أنها جاءت على أنقاض الحداثة، والتي تمثلت في المشروع النقدي، التمركز حول الذات، القطيعة مع المقدس والحقائق المطلقة، نهاية الارتباط بالتاريخ والمركز والمرجعيات، انفصال الدال عن المدلول، العقلانية التواصلية، ومن ثم تشكل المعرفة والتي يُنبئ إنتاجها على المعرفة المصلحية، العقلانية الواقعية، أخلاقيات التواصل، المقاربة التداولية، أما الفصل الأخير فقد تطرقت الدراسة لمشروع تشكل المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية، من خلال التطرق لأسس النظام المعرفي الإسلامي والمتمثلة في الأساس العقدي، الأساس الاستمولوجي الوجودي، والأساس القيمي الأخلاقي، وبعدها تم تناول مختلف المدارس المنهجية وقضايا التجديد في الفكر الإسلامي انطلاقاً من مفهوم التراث ومسألة المنهج، لتصل الدراسة في الأخير إلى تناول نموذجين اثنين يمثل كل منهما منهجية مختلفة في كيفية التعامل التراث، تناول النموذج الأول المشروع التأويلي الألسني لمحمد أركون، أما النموذج الثاني فقد كان لطفه عبد الرحمان من خلال المشروع التداولي التجريبي.

صعوبات الدراسة

هناك عدة صعوبات اعترضت الدراسة أهمها:

- تعدد جوانب البحث ليشمل جوانب السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، التربية، الأنثروبولوجيا، الإدارة والتسيير، ذلك لأن موضوع المعرفة هو محل اهتمام العديد من الباحثين والدارسين في هذه المجالات.

- الموضوع يتعلق بدراسة مجتمعات افتراضية في إطار التشكل مما يجعل الدراسة نظرية بحتة.

- قلة الأبحاث المنشورة والأفكار المنهجية المتعلقة بالتوجهات الثقافية لمجتمع المعرفة.

الفصل الأول:
الإطار النظري المفاهيمي
للدراسة

الفصل الأول: الإطار النظري المفاهيمي للدراسة

لقد دخلت البشرية من خلال عصر المعلومات إلى زمن تاريخي غير مسبوق، زمن يقوم على إعطاء المعرفة دور حاسم في إنتاج المجتمعات والأمم، زمن مسنود إلى اقتصاد معلوم تشكّل فيه تكنولوجيا الاتصال والمعلومات لا سيما الانترنت والتقنيّة الرقمية مرتكزا أساسيا في القدرة على معالجة المعلومات وتوزيع المصادر الجديدة للمعلومات والمعرفة، إن البنى الهرمية الجديدة التي تُحدثها ثورة المعلومات ما لبثت تُغيّر شكل المجتمعات السابقة من مجتمعات حقيقية إلى مجتمعات شبكيّة افتراضية تتحدد من خلالها تجربة الإنسان المعاصر في المجتمع الجديد للإعلام والمعرفة.

تمثل شبكة الانترنت اليوم أول وأكبر أداة وسائطية في الإعلام الدولي مخلخة بذلك جميع أدوات الاتصال معيدة بذلك بناء المجتمعات واستعمالاتها وأنظمتها التفاعلية وأنماط تواصلها مغيرة بذلك عادات العمل، ممارسة السلطة، تدبير المقابلة، تسيير الزمن، وصولا إلى القرارات والاتجاهات والمواقف الثقافية، إنه فتح تكنولوجي غير مسبوق يقيم المجتمعات على بُنى شبكيّة تحل محل البنى الاجتماعية السابقة، هذه البنى الشبكيّة تكون مفتوحة ديناميكية غير مكتملة لأنها تمتلك إمكانيات الاستقبال إلى ما لا نهاية، إنه منطوق يقوم على إحداث أعلى درجات التفاعل بقدر ما يعيد بناء العلاقة داخل المجتمعات.

لقد سمحت شروط اجتماعية وظروف اقتصادية وسياسية بظهور هذا النوع الجديد من المجتمعات التي لا يتعلق وجودها كما يقول "كاسطيلس" بفهم تجريدي افتراضي إنما هي مؤطرة ضمن تمييز ضروري للعلاقات الموجودة بين المجتمعات انطلاقا من الإنتاج والتجربة والقوة وفق أهداف اجتماعية محددة سلفا، وذلك عبر آليات التحكم والضبط والتعاقد في سياق علاقات السيطرة والتنافس والقوة، وهو ما جعل "كاسطيلس" يتحفظ على أطروحة "القرية العالمية" معتبرا أن الناس المنتمين إلى هذه القرية إنما

يعيشون في شقق صغيرة مقوّلة حسب النمط الإنتاجي الرأسمالي المتعولم، ذلك أن التكنولوجيا الرقمية ثوّرت منطق الإنتاج والقوة وخلقت سلوكيات ومواقف وأحكاما ولغات جديدة وعملت على خلخلة العلاقات والقيم والمبادئ الاجتماعية والإنسانية.

لقد حوّل هذا المنطق المتعولم المعلومات إلى تجارة، العلم إلى صناعة، المعرفة إلى اقتصاد، التعليم إلى ربح، نشر المعرفة إلى احتكار لها من قِبَل شركات كبرى، ومن ثمّ الإتجار بكل شيء حتى الحياة الخاصة ولا فرق بين الأذهان والأبدان، ولا بين المعرفة والسلعة، من هنا بدت تظهر أهمية خطورة التوجهات العولمية خاصة في أبعادها الثقافية وتأثيراتها المحلية، لذلك فقد تناولت الدراسة في فصلها الأول هذا ثلاثة مباحث: المبحث الأول حول مفهوم العولمة وحدودها المفاهيمية وتوجهاتها الفكرية، خاصة ما تعلق منها بالأبعاد الثقافية وإشكالية الهوية وصولاً إلى تكنولوجيا الاتصال والثورة المعلوماتية، المبحث الثاني وفيه مفهوم مجتمع المعرفة وعلاقته بمجتمع المعلومات وقضايا المواطنة المعرفية، أما المبحث الثالث فيتناول مفهوم الثقافة وأنواعها وعناصرها، وعلاقتها بالتقانة والحضارة وكذا بعض المفاهيم المرتبطة بالتهديدات الثقافية.

المبحث الأول: العولمة: الحدود المفاهيمية والتوجهات الفكرية

لقد ظهرت الكثير من التعاريف حول مفهوم العولمة اختلفت في رؤاها لهذا الموضوع، فنجد أن هناك من ينظر إليها انطلاقاً من الاقتصاد أو من السياسة أو الاتصال أو غيرها من الجوانب المختلفة تبعا لوجهة رأي الناظر في الموضوع كل حسب تخصصه، لكن على اختلاف هذه الرؤى نجد أن هناك من يرى العولمة انطلاقاً من الحدود الفلسفية المرتبطة برؤية العالم، هذه الرؤية التي يمتزج فيها الدين بالفلسفة والفن، وقد أعاد دلتاي هذا التصور مستندا إلى فلسفة تصورات العالم انطلاقاً من الوعي المعرفي، وهو إحدى محاولات "فلسفة الفلسفة" أو "علم العلم" على أساس أن هذا الوعي المعرفي يقوم على الوعي التاريخي (وعي بالحياة) منذ ديكارت وكانط وفيشته وهيغل وحتى هوسرل وقد أضاف دلتاي الهرمنوطيقا، لكن السؤال الذي يطرح الآن: ألا تحوّل فلسفة تصورات العالم نظرية المعرفة إلى أيديولوجيا؟ التي هي جماع النظر والعمل، الرؤية والاختيار، الإدراك والفعل.

المطلب الأول: تعريف العولمة

يظهر مفهوم العولمة في أدبيات العلوم الاجتماعية على أنه أداة تحليلية لوصف عمليات التغيير في مجالات مختلفة، لكن الناظر إلى هذا المفهوم على مستوى الدراسات المختلفة يجد أنه أصبح يحظى باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في مجالات مختلفة، ومن هنا تبدأ صعوبة الوصول إلى تعريف دقيق وشامل لمفهوم العولمة، غير أن المتتبع لما يحدث على مستوى التطورات العالمية يدرك جيدا أن هناك تغيرا يحصل على عدة مستويات سواء كانت سياسية ويتجلى ذلك من خلال عمليات الانتقال التي تحدث على مستوى الأنظمة الشمولية إلى نظم أخرى ديمقراطية تعددية تدعو إلى احترام حقوق الإنسان، و كذا لكل التطورات التي تحصل على مستوى التحول القيمي أي الانتقال من القيم المادية، إلى ما بعد المادية إضافة

إلى الثورة المعرفية وما تحمله من انفجار معرفي صاحبه تطورات تكنولوجية مذهلة⁽¹⁾، أن لفظة عولمة ترجع في الأصل إلى الكلمة الانجليزية GLOBAL التي تعني عالمي أو دولي التي ترتبط بالقرية، فيصبح المصطلح⁽²⁾ يحمل معنى القرية العالمية GLOBAL VILLAGE أي أن العالم عبارة عن قرية واحدة أما في المصطلح الانجليزي Globalisation فتعني الكوكبة أو الكوننة أو العولمة، أما البناء اللغوي فيتصل ب وزن - فوعل - -عولم- لكن الكلمة لكثرة شيوعها واستخداماتها أصبحت عولمة⁽³⁾.

وهكذا مع نهاية القرن العشرين أصبح العالم يتفاعل مع هذه الظاهرة بشكل جلي، إذ أصبحت تحمل في دلالاتها العامة تسهيل حركة الناس والسلع والمعلومات بين الدول، وقد صاحب هذه الحركة تطورات مذهلة على مستوى الاتصالات والتكنولوجيا الأمر الذي سهل أكثر انتشار هذه الظاهرة وجعلها تمتد إلى مجالات الحياة المختلفة من خلال تسخير هذه الظاهرة وامتدادها لتشمل الجوانب الحياتية المختلفة: الاقتصادية، السياسية، الثقافية، والاجتماعية، وذلك من خلال ربط مصالح الناس ببعضها البعض دون النظر إلى الحدود الوطنية أو الإقليمية وكذلك من خلال استغلال وسائل الاتصال والتكنولوجيا المختلفة الأمر الذي أدى إلى ما يسمى "بالاقتصاد العالمي" و"القرية العالمية".

على الرغم من عدم وجود تعريف دقيق شامل لمصطلح العولمة إلا أنه يمكن الوقوف على بعض سماتها⁽⁴⁾:

¹- السيد ياسين: "في مفهوم العولمة" في العرب و العولمة : مجموعة بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ط1 ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998 ، ص25 .

²- عبيد الجليل كاظم الوالي : "حديث العولمة بين الاختيار و الرفض " في : العولمة و تداعياتها على الوطن العربي . سلسلة كتب المستقبل العربي ، بيروت (لبنان) : مركز دراسات الوحدة العربية ط2 ، 2004 ، ص12 .

³ - المرجع السابق: نفس الصفحة.

⁴- مارتن غريفيتش و تيري اوكلاهان : المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية ، الإمارات العربية المتحدة : مركز الخليج للأبحاث، 2008 ، ص 316 .

1- تقارب المسافات بين الحدود والأماكن البعيدة إذ أصبح العالم وكأنه قرية واحدة، الأمر الذي انعكس على زيادة الهجرة الدولية وتنتقل الأشخاص عبر الحدود الاقليمية، وظهور الأسواق العالمية .

2- تحسين تقنية المعلومات والاتصالات وكثرة استخدامها في شتى مجالات الحياة، وما نتج عن ذلك من سرعة الوصول إلى الأسواق العالمية وإنتاج السلع وتوزيعها وسهولة التجارة الخارجية.

3- ظهور الحركات الاجتماعية خارج الحدود الوطنية في إطار التجمعات المصلحية والحركات الإنسانية مثل المجتمع المدني العالمي، وما تبع ذلك من خدمات تعاونية إنسانية

4- تكريس مفاهيم الخصوصية وإحياء الانتماءات الإثنية الأولية على حساب الوحدة الوطنية مما شكل خطراً مسالة الهوية الثقافية للدولة الوطنية، تعطي لها فكرة مبدئية توصف هذه الظاهرة بأنها مجموعة من العمليات التي تغطي الكرة الأرضية أي أن لها بعداً مكانياً⁽¹⁾، كما أنها تتعلق بثلاث عمليات تكشف عن جوهرها، تتعلق العملية الأولى بانتشار المعلومات بحيث تصبح مشاعة لدى الجميع، أما العملية الثانية فتتعلق بتذويب الحدود بين الدول والعملية الثالثة زيادة التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات⁽²⁾.

أما جيمس روزناو فيقرر بأنها علاقة بين مستويات متعددة للتحليل: الاقتصاد، السياسة، الثقافة، والايديولوجيا، كما تشمل إعادة تنظيم الإنتاج، وانتشار الأسواق وتداخل الصناعات عبر الحدود، وتمائل السلع المستهلكة لمختلف الدول⁽³⁾، ويرى بعض الباحثين ان هناك عمليات أساسية للعولمة هي: المنافسة بين القوى العظمى، الابتكار الثقافي (التكنولوجي)، انتشار عولمة الإنتاج والتبادل الحديث⁽⁴⁾، وبهذا تفهم العولمة على أنها نوع من التفاعل

¹ - السيد ياسين: " في مفهوم العولمة " المستقبل العربي ، ع228 ، فيفري 1998 . ص 06

² - المرجع السابق، نفس الصفحة

³ - ميهوب غالب احمد: " العرب و العولمة :مشكلات الحاضر و تحديات المستقبل " في: العولمة و تداعياتها على الوطن العربي . سلسلة كتب المستقبل العربي . بيروت (لبنان) : مركز دراسات الوحدة العربية . ط2 ، 2004 ، ص 61 .

⁴ - السيد ياسين : " في مفهوم العولمة " مرجع سابق، ص25 .

والاعتماد الايجابي المتبادل بين الدول والمجتمعات، وكذا مختلف المؤسسات العالمية منذ أجل ترسيخ مفاهيم حقوق الإنسان والتبادل المشترك للسلع والخدمات.

لكن من جهة أخرى نجد أن هناك من يرى أن مثل هذه القيم التي تطرحها العولمة هي قفز على القيم المحلية والمكتسبات الدولة الوطنية أو الدولة - الأمة، إذ يصبح مفهوم العولمة خدمة لمصالح دول معينة على حساب دول أخرى وهذا راجع لتلك الفجوة الموجودة بين المجتمعات المختلفة، أي بين دول الشمال المتقدم ودول الجنوب، كما أن هذا المفهوم من جهة أخرى جاء نتيجة تطورات سياسية تاريخية تمثل أقصى تطورات النظام الرأسمالي الذي يحد من سيادة غالبية الدول لصالح الدول التي تنتهج النظام الرأسمالي، وبذلك تصبح العولمة أيديولوجيا هيمنة تسعى من خلالها الدول القوية إلى الهيمنة على الدول الضعيفة⁽¹⁾: وبهذه الصورة تصبح العولمة هي عبارة عن أيديولوجية تعبر عن إرادة الهيمنة على العالم من خلال قطب واحد يملك السيطرة في عصر الكلمة والصورة والتحكم عن بعد⁽²⁾، ومن هذا المنطلق يعرفها صادق العظم بأنها "وصول نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج نفسها، والعولمة بهذا المعنى هي رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره"⁽³⁾، إلى أن ينتهي إلى القول بأنها "حقيقة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وقيادتها وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ"⁽⁴⁾، وهكذا تصبح العولمة Globalisation تعني إرادة الهيمنة أي قمع واقتصاد للخصوصي والذاتي معاً، أما العالمية universalise فهي طموح وارتقاء بالخصوصي إلى ما هو عالمي، فالعولمة احتواء للعالم والعالمية تفتح

¹ - هذا ما أكده ديفيد روثكوب DAVID ROTHKOP أستاذ الشؤون الدولية بجامعة كولومبيا بقوله "يجب على الولايات المتحدة أن تعمل على نشر ثقافتها بكل الطرق والوسائل لأن الثقافة الأمريكية خليط متعدد وهي نتاج ثقافة عالمية يجب أن تلمس جميع ثقافات الشعوب". أنظر: احمد مجدي حجازي : العولمة بين التفكير وإعادة التركيب. القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2005، ص 22.

² - المرجع السابق، ص 21

³ - السيد ياسين : " في مفهوم العولمة " مرجع سابق، ص 28.

⁴ - المرجع السابق . نفس الصفحة

على ما هو كوني وعالمي⁽¹⁾، وهكذا يصبح مفهوم العولمة تعبيراً أيديولوجياً على حد تعبير ماركوس الذي يقول "إننا لا نستطيع فهم أي ظاهرة مجتمعية إلا من خلال ما تفرزه هذه الظاهرة من أيديولوجيا"⁽²⁾، سواء تعلق الأمر بسيادة مفاهيم حقوق الإنسان، والحرية والعدالة والديمقراطية، أو انسياب الأفكار والعلوم والتقنيات عبر الحدود القومية والوطنية، أو تعلق الأمر بالواقع التاريخي فتصبح العولمة مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالي تتشكل وفقاً لاحتياجاته وقوانينه الأساسية⁽³⁾.

من خلال ما سبق يمكن القول أنه يصعب تحديد مفهوم دقيق لظاهرة العولمة وذلك نتيجة تضارب آراء الكثير من المفكرين في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرجع صعوبة التعريف إلى وجهة نظر كل باحث ومفكر للموضوع، فهناك من ينظر إليها انطلاقاً من الجوانب الموضوعاتية المتمثلة في سهولة حركة الانتقال للبضائع والناس والمعلومات والسلع بين الدول على النطاق الكوني، وهناك من ينظر إليها انطلاقاً من الدوافع والأهداف التي تحيط بالظاهرة، وفي هذه الحالة تصبح العولمة تكريس للخصوصية على حساب العالمية وإرادة للهيمنة والاحتواء في شتى مجالات الحياة المختلفة، لكن مهما اختلفت الأفكار والرؤى في تفسير هذه الظاهرة إلا أنها تبقى حقيقة لا بد من التعامل معها وفقاً لمقتضيات الواقع، وفيما يلي نورد بعض الاعتبارات الأساسية التي تكشف عن ظاهرة العولمة وتفيد في تحليل جوانبها المختلفة وتأثيراتها المتباينة:

1- يقيم مفهوم العولمة علاقات بين مستويات عدة للتحليل: انطلاقاً من السياسة الاقتصادية، الثقافة، إلى الأيديولوجيا، كما ينصب أيضاً على إيجاد صيغة ديناميكية تشمل كل هذه الجوانب.

¹ - ميهوب غالب احمد : مرجع سابق . ص 62 .

² - مراد جابر مبارك السعداوي : مصير مبدأ السيادة في ظل العولمة . القاهرة . مؤسسة الطويجي للنشر 2004 . ص 167 .

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة .

2-العولمة ظاهرة تسير على مستوى النطاق العالمي - ما فوق الوطني أو القومي- فهي تدعو إلى توسيع الحدود على عكس النزعة المحلية والقطرية التي تدعو إلى تعميق الحدود.

3-إنها ظاهرة لبداية عولمة الإنتاج وقواه الرأسمالية ونشرها خارج مجتمعات المركز الأصلي، ومن ثم تصبح العولمة تعبيراً عن صياغة فكرية أيديولوجية مستحدثة تتعلق بمبادئ المساواة والديمقراطية والحرية، فهي بمثابة صياغة جديدة لإعادة المركزية الرأسمالية⁽¹⁾ Recentralisation.

4-العولمة تعني زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية من خلال عمليات انتقال السلع و رؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات.

5-تحتل الثقافة الحديثة والتكنولوجيا مرتبة هامة في مجال تكريس مفهوم العولمة وذلك من خلال دوران رأس المال على الصعيد الرأسمالي العالمي.

6-محاولة لنشر سوق عالمية تجتمع فيه كل السلع والخدمات والأفكار في شكل موحد يعطي صورة نموذجية تدعو إلى التتميط والنمذجة ووفق هذا المنحى يقترح بعض الباحثين أربعة توجهات أساسية يمكن النظر إلى العولمة من خلالها⁽²⁾:

- العولمة باعتبارها مرحلة تاريخية.

- العولمة باعتبارها تجليات لظواهر اقتصادية.

- العولمة باعتبارها انتصارات للقيم الأمريكية.

- العولمة باعتبارها ثورة اجتماعية و تكنولوجية.

تفرز هذه التوجهات والتصورات لمفهوم العولمة عدة أطروحات يمكن أن نفهم من خلالها العولمة⁽³⁾، ويتعلق الأمر ب :

¹ - احمد مجدي حجازي، مرجع سابق، ص26 .

² - السيد ياسين : العالمية و العولمة. ط2، القاهرة (مصر) : نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، 2002 . ص 37.

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة .

- أطروحة الإقليمية.
- أطروحة إعادة التوزيع (القيم، الإنتاج).
- أطروحة التحديث.
- أطروحة الثورة الاتصالية (شبكة الانترنت).

أما الصراع القائم حول هذه المفاهيم فيمكن اختصاره في اتجاهين⁽¹⁾:

-اتجاه أنصار العولمة، وهم الذين يصفون العالم بأنه سائر حتما في طريقها، وأن السلطة ستتمركز في عالم الشركات وستقوم بالتنافس مع الدول القديمة في تحديد اتجاهات النظام الاستعماري والسياسي والثقافي الكوني.

-الاتجاه الثاني: ويمثل اتجاه المدافعين عن مفهوم الدولة القطرية باعتبارها الوحدة الأساسية في النظام الدولي، وستبقى موجودة وفاعلة في تحديد اتجاهات المجتمعات المحلية، وأن موضوعات الأمن سيكون لها دور حاسم في إدارة الصراع ضد التوجهات العولمية.

انطلاقا من هذه المقدمات الأساسية التي نحاول من خلالها بلورة مفهوم العولمة في تجلياتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية يمكن القول بأن العولمة في نهايتها هي تعبير عن مرحلة جديدة للتطور البشري يتم فيها دمج الثقافات وإلغاء الحدود والحوجز والخصوصيات لصالح ثقافة الغالب، وبالتالي فهي واقع يجب التعامل معه من خلال كسر آليات المنافسة وخلق جهاز مناعي ثقافي يقوى على كسب الرهانات في ظل الانهيارات الكونية التي تحدثها العولمة، وهذا ما يتطلب الحديث عن إشكاليات الهوية والتحديات التي تنتج أمام المجتمعات التقليدية في تعاملاتها مع هذا الواقع.

¹- المرجع السابق ، ص 36 .

المطلب الثاني: العولمة الثقافية وإشكالية الهوية

لقد سبقت الإشارة في الصفحات السابقة إلى أن ظاهرة العولمة هي ظاهرة متعددة الأبعاد والمستويات ولا يمكن النظر إليها من جانب دون الآخر، وإذا كان هذا هو شأن تفسيرها فإن الأمر ينطبق كذلك على تأثيرها، فهو يتعدى المجال السياسي والاقتصادي ليشمل أيضا أبعادا أخرى ثقافية من شأنها هي الأخرى أن تتأثر بما يحدث من قولبة ثقافية تعمل على إزالة الخصوصيات الثقافية وإشاعة أنماط ثقافية عالمية، وهو الأمر الذي يشكل خطرا على مفهوم السيادة الثقافية.

1- العولمة الثقافية

يرتبط البعد الثقافي للعولمة بفكرة التتميط unification أو التوحيد unification الثقافي للعالم⁽¹⁾، الذي هو مرآة التطور الاقتصادي للعولمة ومن البديهي أن يتكامل البناء الثقافي للإنسانية مع البناء الاقتصادي المعلوماتي⁽²⁾، فإذا كانت العولمة في أبعادها الاقتصادية دعوة إلى تحرير الأسواق وإقامة اقتصاديات مفتوحة على بعضها من خلال تعميق قيم المنافسة الإنتاجية والتبادل الحر، فإنها على المستوى الثقافي أيضا دعوة إلى توحيد القيم وأنماط الذوق والاستهلاك وطريقة التفكير والنظر إلى الذات وإلى الآخر وكل ما يعبر عن السلوك في اتجاه صياغة عالمية لها قيمها ومعاييرها من أجل ضبط سلوك الدولة والشعوب وبالتالي الاعتداء على الخصوصيات الثقافية⁽³⁾.

وهكذا تصبح العولمة الثقافية عملية تأسيسية لثقافة عالمية تتوحد فيها القيم والرؤى والأذواق لحساب ثقافة واحدة هي الأكثر إنسانية⁽⁴⁾، وهذا ما يفسره في الواقع استيراد الأفلام

¹ - هذا التعبير استخدمته لجنة اليونسكو العالمية للإعداد لمؤتمر السياسات الثقافية من أجل التنمية الذي انعقد في استكهولم عام 1998 . انظر : السيد أحمد مصطفى عمر : " إعلام العولمة و تأثيره في المستهلك " في: العولمة و تداعياتها على الوطن العربي ، ط2 ، سلسلة كتب المستقبل العربي، 2004 . ص 164

² - المرجع السابق، نفس الصفحة .

³ - السيد ياسين: "في مفهوم العولمة" ، مرجع سابق، ص33 .

⁴ - هذا ما يقول به مؤيدو العولمة، أما غيرهم فيقولون بأنه انتصار لثقافة الغالب على حساب المغلوب : انظر : مراد جابر مبارك السعداوي : مرجع سابق، ص ص202 و 203 .

والمسلسلات الأجنبية خاصة الغربية منها⁽¹⁾، وهو الأمر الذي سيؤثر حتما على منظومة القيم ومن ثم العلاقة مع الآخر، ومفهوم الآخر ومكانته في ميزان القوى الدولية.

2- الهوية الثقافية

إن أساس مصطلح الهوية يعود إلى مسألة الإحساس بالتفرد ويقابله في اللغة الفرنسية كلمة Identité وفي اللغة الانجليزية Identity، أي الشيء نفسه، أو الشيء هو كما هو عليه، كما يعني أيضا مجموعة المواصفات التي تجعل من شخص ما هو عينه، أي شخصا معروفا⁽²⁾، والهوية في اللغة العربية هي مصدر صناعي مركب من الضمير "هو" فهي عند الجرجاني: "الأمر المتعل من حيث امتيازه عن الأغيار"⁽³⁾، وعند الفارابي تعني "خصوصية الشيء وعينه وشخصه ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه إشراك"⁽⁴⁾، وبهذا تكون هوية الفرد - الجماعة - أو الدولة هي خصوصيتها ومدى شبهها مع ذاتها واقتربها من منظومة القيم المعيارية المعتمدة على ذلك المستوى لأجل إبراز الاستثناء وعدم الذوبان في الآخر، إذ أنه كلما قلت الفروقات وذابت الاستثناءات كلما اقتربنا من عملية التماهي الثقافي وابتعدنا عن التأكيدات الثقافية، والتي هي تأكيدات ترتبط بالوحدة الشعورية والصورة الذهنية والأبعاد التاريخية والثقافية⁽⁵⁾، فالهوية الثقافية تعبر عن تلك الصورة المثالية التي تكونها جماعة بشرية ما عن نفسها وعن تاريخها، هذه الصورة تتضمن بالضرورة فكرة المقارنة بالآخر وإثبات الاختلاف والتميز عنه⁽⁶⁾، كأنها تعني في ذات السياق مجموع العناصر الثقافية التي تسمح بالتعرف بوضوح على الانتماء الثقافي لشخص أو لمجموعة بشرية معينة تعيش في

¹ - هذا ما يؤكد تقرير الأمم المتحدة 1999 الصادر عن اليونسكو، إذ أن التجارة العالمية ذات المستوى الثقافي (أفلام، موسيقى، برامج تلفزيونية) قد تضاعفت ثلاثة مرات، وهذه المواد تسيطر عليها الولايات المتحدة وتعمل على نشر العنف، الجريمة ولا تراعي الاختلافات الثقافية: أنظر: احمد مجدي حجازي: مرجع سابق، ص 22-23 .

² - ناظم عبد الواحد الجاسور: موسوعة علم السياسة، ط1، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2004، ص 383 .

³ - المرجع السابق، ص 385

⁴ - احمد بن نعمان: الهوية الوطنية: الحقائق والمغالطات. الجزائر: دار الأمة للنشر و الطباعة و التوزيع، (د، ت) ص 21 .

⁵ - منصور بن لرنب: "التحدي الحضاري والفكري صورة الذات و صورة الأخر في الثقافة الجزائرية"، الجزائر: الوسيط في الدراسات الجامعية، ع 14 2007 . ص 126 .

⁶ - عبد الرزاق الدواي: "في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية"، أيس، ع02، 2007، ص15

فضاء جغرافي محدد لها تراث ثقافي متميز يشمل: التاريخ، اللغة، العادات، التقاليد، والتطلعات المستقبلية المشتركة⁽¹⁾.

إن الهوية الثقافية ينبغي أن تكون على ثلاث مستويات: فردية، جموعية، وطنية، وقومية، والعلاقة بين هذه المستويات تتحدد أساسا بنوع الآخر الذي تواجهه، كما أنها تسير إما في اتجاه الانكماش وإما في اتجاه الانتشار، كما أنها تَغْتَنِي بتجارب أهلها وانتصاراتهم وتطلعاتهم، وأيضا باحتكاكهم سلبا أو إيجابا مع الهويات الثقافية الأخرى التي تدخل معها في تغاير وذلك كما يلي⁽²⁾:

1- لا تكتمل الهوية الثقافية إلا إذا كانت مرجعيتها جماع: الوطن والأمة والدولة، أي أنها لا تكتمل هذه الهوية ولا تَعْدُو هوية ممثلة قادرة على الأخذ والعطاء إلا إذا تجسدت في كيان مشخص في ثلاث عناصر: الوطن الذي يمثل الجغرافيا والتاريخ، الأمة بوصفها النسب الروحي الذي تتسجه الثقافة المشتركة، والدولة باعتبارها للتجسيد القانوني لوحدة الوطن والأمة، وكل مساس بأي عنصر منهم هو مساس بالهوية الثقافية.

2- إن تجديد أي ثقافة وبناء أي هوية لا يمكن أن يتم إلا من داخلها وإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها والتماس وجوه الفهم والتأويل لمسارها، مما يسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل.

إن مفهوم الهوية الثقافية في استعمالاته العامة يدل على مجموع الخصائص والسمات الأساسية المتميزة نسبيا والتي يفترض أنها تجعل شخصا ما أو مجتمعا ما لا يتغير ويظل على هيئته هو ذاته، ويظل المدخل الثقافي في هذه الحالة هو الأساس⁽³⁾ من أجل الانسياب إلى هذه الذات حيث القيم، التراث، التاريخ، العادات، اللغة، والدين وغيرها من مقومات

¹ - المرجع السابق ، نفس الصفحة .

² - محمد عابد الجابري: " العولمة و الهوية الثقافية : تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي " في: العرب و العولمة بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز الدراسات العربية ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 . 1998 . ص ص 298 - 308 .

³ - سيتم التطرق إلى موضوع الثقافة بإسهاب في المبحث الثالث من هذا الفصل.

الشعور بالانتماء، التي يمكن اعتبارها محددات أساسية لبناء الهوية الثقافية النابعة من ظروف المجتمع واحتياجاته وبيئته الجغرافية طالما أن هذا المجتمع يقوى على المحافظة عليها وعلى حقها للأجيال اللاحقة.

لكن نظرا لطبيعة ديناميكية العملية الثقافية في إطار ما تدفع إليه العولمة الثقافية فإن هناك تصادما ثقافيا يحصل على مستوى الهوية الثقافية للدول العربية من جهة وإفرازات العولمة الثقافية من جهة أخرى، وهذا راجع لطبيعة الاختلافات والخصوصيات الدينية، التاريخية واللغوية، التي يتميز بها كل منهما عن الآخر، وفي هذه الحالة يختلف الدارسون بين من يروّج لهذا المنطق من قبيل التفاعل الثقافي والتداخل الحضاري، حوار الحضارات، التبادل الثقافي، التنوع الثقافي، وبين من يذهب إلى المطالبة بالاستثناء الثقافي، الخصوصية الثقافية، الاختراق الثقافي، الغزو الثقافي...إلخ، وهذه الحالات هي التي تؤدي إلى التنشيط والإنشطار وتكريس الازدواجية في الفعل الثقافي وهو ما يسبب أزمات الهوية.

3- ثقافة العولمة⁽¹⁾ ومأزق الهوية

إذا كان مفهوم العولمة الثقافية الذي سبقت الإشارة إليه، يحمل معاني تدعو إلى التتميط الثقافي وتوحيد طريقة التفكير والنظر إلى الذات والقيم، وكذا المأكل والملبس والذوق في محاولة للوصول إلى النمذجة، أي وجود نموذج واحد يعبر عن ثقافة دول المركز (الدول القوية) أي وجود تبادل ثقافي عالمي غير متكافئ وهو الأمر الذي يدعوا إليه مفهوم ثقافة العولمة التي تعتبر "فعل اغتصابي ثقافي وعدواني رمزي على سائر الثقافات فيهدد سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة"⁽²⁾، وبالتالي إضعاف سلطة الدولة وتآكل مبدأ السيادة الوطنية، ومن ذلك ما تعلق مثلا بتشريع قوانين لحماية حقوق الأقليات الدينية في العالم من قبل الكونغرس إذ يعطي للولايات المتحدة حق المراقبة والتدخل في

¹ - المصطلح استخدم في مداخله ل : عبد الإله بلقرين : "العولمة و الهوية الثقافية : عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة ؟ " في: العرب و العولمة ، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998 ، ص 309 .
² - عبد الإله بلقرين : " العولمة و الهوية الثقافية : عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة ؟ " المستقبل العربي ، ع 229 ، مارس 1998 . ص 98 .

شؤون الدولة الأخرى طبقاً لمعايير مزدوجة⁽¹⁾، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف سلطة الدولة وإيقاظ أطر سابقة على الأمة وعلى الدولة: كالقبيلة، الدين، الطائفة، الجهة... إلخ، وبالتالي تمزيق الهوية الثقافية الوطنية لصالح خصوصيات ثقافية ضيقة، والدول العربية مهددة أكثر من غيرها بخطرين أساسيين⁽²⁾: يتعلق الأمر الأول بخطر انتزاع السيادة ونقلها إلى كيانات دولية أكبر منها كالشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، أو المؤسسات المالية الدولية، أو قد تكون كيانات أخرى إقليمية كالتى تكون على مستوى ترتيبات الشراكة الأورومتوسطية، أما الأمر الثاني فيتعلق بصراع الهويات والحروب الأهلية التي تهدد بتمزيق الوحدة الوطنية للدولة العربية.

كما أن "الصورة" هي الأخرى تعتبر المفتاح السحري لثقافة العولمة التي هي ثقافة ما بعد المكتوب التي تعمل على توزيع الصورة بإعتبارها المادة الثقافية المعاصرة الأكثر رواجاً والأشد تأثيراً على أوسع نطاق عالمي⁽³⁾، وهذا الأمر يتجاوز حدود سلطة الدولة الوطنية من حيث مسألة إنتاج وتوزيع وتسويق هذه المادة: مسلسلات، أفلام، برامج أطفال... إلخ، والتي تحمل قيماً غريبة غير تلك التي تحملها الدولة الوطنية، وهو الأمر الذي يعتبر تدخلاً في الشؤون الداخلية، عموماً يمكن القول بأن تأثيرات ثقافة العولمة على مستوى الدولة الوطنية يمكن اختصاره فيما يلي⁽⁴⁾:

1- ثقافة العولمة تكريس مبدأ الاختراق الثقافي الذي يقوم على الهيمنة والتطبيع وتكريس الإستتباع الحضاري، ذلك لأن ثقافة الاختراق أو الغزو الثقافي هي فكرة تقدم بديلاً عن الصراع الأيديولوجي.

¹- محمد إبراهيم منصور : "العولمة ومستقبل الدولة القطرية في الوطن العربي " في: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي. سلسلة كتب المستقبل العربي، ط2 لبنان (بيروت) : مركز دراسات الوحدة العربية: 2004 ، ص 128 .

²- المرجع السابق : ص 131 .

³- عبد الاله بلقرين : " العولمة و الهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة " في: العرب و العولمة، مرجع سابق ، ص 314 . 315 .

⁴- محمد عابد الجابري : مرجع سابق ، ص ص 302 - 304 .

2- ثقافة العولمة نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كافة محتوياتها ويدعوا إلى التفتت والتشتت ليربط الناس بعالم اللادولة، اللأمة، واللاوطن.

إن جميع مآزق الدولة الوطنية تتبع أساسا من مفهوم ثقافة العولمة الذي يقول به رافضوا العولمة، هذا المنطق المبني على الأيديولوجيا وإرادة الهيمنة التي تديرها القوى الدولية في مجال إنتاج القيم الرمزية، من أجل الوصول إلى ثقافة كونية تنهل أسباب وجودها من مصادر فوق وطنية أو خارج المجتمعات الوطنية (المحلية)، وهو ما يعتبر تهديدا صارما لخصوصيات وسيادة الدولة القومية (القطرية).

المطلب الثالث: تكنولوجيا الإعلام والاتصال والثورة المعلوماتية

مهما اختلفت التوجهات حول مفهوم العولمة وآثارها ونتائجها ايجابية كانت أم سلبية، إلا أنه لم يعد هناك أدنى شك في مظاهرها وتجلياتها، وهو ما ينطبق على ما أحدثته الثورة المعلوماتية والتقنية من تغيرات وتحولات على مستوى القيمي الثقافي، وهذا راجع إلى تطور وسائل الاتصال وتكنولوجيا المعلومات وما أحدثته هذه الأخيرة من تحولات على مستوى البنى التحتية الثقافية، فكيف إذا يا ترى تم هذا التحول؟

1- العولمة والتطور الثقافي (الاتصالي)

لقد أصبح واضحا أن التطورات في مجال الإعلام والاتصال كان لها الأثر البالغ في مجال توفير المعلومة وإنتاجها ونقلها، كما كان لها الأثر البالغ أيضا والتحول الجذري في الإنتاج الصناعي عندما أثرت الثورة الصناعية الأولى في قطاع الزراعة والتشغيل⁽¹⁾، فلقد قلّصت دور الكثير من مقومات الثورة الصناعية وذلك بفعل منجزاتها وتقنياتها المعاصرة، فلقد قلّصت من استخدام الورق والأقلام وآلات الكتابة الميكانيكية وأضعفت دور البريد والرسائل التقليدية والقوى العاملة المستخدمة لذلك، وأضافت التطورات الجديدة محسنات أخرى على

¹ - حيث انخفض معدل التشغيل آنذاك من 80% إلى 3% من القوة العاملة : انظر : انطوان زحان : العولمة والتطور الثقافي، في: العرب والعولمة، مرجع سابق ، ص 83 .

هذه الخدمات من قبيل إنتاج الصورة التي باتت قادرة على تحطيم الحواجز اللغوية والحدود الجغرافية والثقافية وصولاً إلى الحواسيب وما تقوم به من خدمات آلية كقوة معلوماتية حلت محل القوى البشرية، ومن ثم البرمجيات الحديثة واستخدام شرائح دقيقة بمستويات عالية الدقة يستطيع الإنسان من خلالها القيام بالكثير من الأعمال: كتسجيل جوازات السفر عن بعد، قراءة النصوص وترجمتها إلى لغات مختلفة، الدور الرقابي في بعض المؤسسات، إجراء عمليات جراحية بالتحكم عن بعد... الخ، وصولاً إلى ما تقوم به الأجهزة الصناعية الذكية وطرق التوظيف المختلفة⁽¹⁾، وكذا توظف الثقافة في كل مرة خدمة للإنسان ومصالحه وحل مشاكله حتى أنها لم تعد مجرد أداة أو وسيلة معزولة عن سياقها الاجتماعي والبيئي والأخلاقي بل أصبحت تحمل أبعاداً فنية (تقنية)، تنظيمية، ثقافية أخلاقية⁽²⁾.

لقد سعت العولمة في أبعادها الاتصالية لعلاقات التواصل العالمي من خلال قنوات الاتصال والمعلوماتية لجعل العالم قرية كونية إلكترونية، وهو ما جعل البعض يقول "إذا نظرنا للعولمة من جانب انتقال الأشخاص أو السلع والخدمات ورؤوس الأموال والمعلومات أو الأفكار، نجد وراء كل هذا تطوراً في التكنولوجيا"⁽³⁾، فالعولمة بنتُ التطور التكنولوجي، والاعتقاد السائد كذلك بأن العولمة ظاهرة حتمية لا يمكن الوقوف أمامها أو مجابتهها إنما مرده إلى التقدم والتطور التكنولوجي الذي أصبح هو الآخر ظاهرة حتمية كذلك⁽⁴⁾، لقد تأثرت أساليب نقل الثقافة وتوطينها في العالم بأمرين أساسيين⁽⁵⁾:

- انتشار فروع الشركات المتعددة الجنسيات.

¹ المرجع السابق ، ص 84 .

² - نبيل علي: ثورة المعلومات : الجوانب الثقافية (التكنولوجية) ، في: العرب و العولمة ، مرجع سابق، ص 104 .

³ - جلال أمين: " العولمة و الهوية الثقافية و المجتمع التكنولوجي الحديث"، المستقبل العربي ، ع 234 ، 1998 ، ص 50 .

⁴ - المرجع السابق ، نفس الصفحة .

⁵ - تعقيب عبد الاله الديوه جي على مداخلة نبيل علي : ثورة المعلومات: الجوانب الثقافية التكنولوجية ، في: العرب و العولمة ، مرجع سابق،

ص 123 .

- القوة المعرفية اللينة soft power: حيث اعتبرت الأساس في اقتصاديات العالم، وليس السلع والمواد الخام التقليدية التي كانت أساس النهضة الصناعية، وهكذا عملت الدول المتطورة على المحافظة على هذه القوة المعرفية اللينة وطردت القوة الصلبة من مصانعها.

لكن الأمر الذي ينبغي الإشارة إليه في هذا الموضوع أن العولمة الاتصالية ليست هي الأمر الذي لا بد من مناقشته، طالما أنها ليست هي القضية المباشرة - خصوصا أنها أمر واقع يستحيل رفضه أو الانعزال عنه- إنما المهم في تأثير هذه المستجدات التقنية وأبعادها الاجتماعية والثقافية من خلال مضمون تلك المعلومات المتداولة، وفي هذه الحالة ينبغي التنويه بما يلي⁽¹⁾:

-الخطورة المتزايدة لاحتكار المعلومات من قبل مالكي هذه التقانات.

-عولمة أنماط الحياة من خلال الترويج لها بوسائط المعلوماتية إما بوعي من قبل من يملك هذه الوسائط أو بغير وعي.

-عولمة الثقافة من خلال التركيز على بعض الأشياء دون غيرها من خلال طغيان وسائل الإعلام والمعلوماتية، وبالتالي تكريس نمط ثقافي بعينه.

-عولمة القيم الاجتماعية، خصوصا عن غياب أي وعي يحذر من خطورة مثل هذا الانتشار، أو لعدم وجود مشروع لمواجهة.

مما سبق يتضح أن العولمة الاتصالية قد أسست لعلاقات التواصل العالمي عبر وسائل الاتصال والمعلوماتية وقنواتها المختلفة مما أحدث ثورة معلوماتية أدت إلى تحولات في البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافة للنظام الرأسمالي على غرار ما أحدثته الثورة الصناعية في بنية النظام الإقطاعي الزراعي، وبالتالي فإن التحدي الحقيقي الذي ينبغي التركيز عليه ليس

¹- تعقيب حسن الشريف على ندوة نبيل علي: ثورة المعلومات: الجوانب الثقافية والتكنولوجية. المرجع السابق، ص 135.

عولمة وسائل الاتصال لكن عولمة المضمون المتداول في هذه الأدوات، لكن قبل ذلك ما هي أهم هذه الوسائل الاتصالية؟

2- العولمة ووسائل الاتصال

إن الدور المتزايد الذي عرفته وسائل الاتصال في مجتمع يقدم كنتيجة للثورات التكنولوجية المتعلقة بوسائل اتصال الكترونية تجعل المظاهر التقليدية للتطور الصناعي تزول وتختفي لصالح قوى هذه الثورة الجديدة، وهذا ما جعل بعض المفكرين يقولون بأن "هناك تحولان يجعلان الاستمرار للحضارة الصناعية مستحيلا، أولهما أن الحضارة قد وصلت إلى نقطة فاصلة في حربها ضد الطبيعة، إذ لم يعد بإمكان البيئة الحياتية التسامح في استمرار الهجوم الصناعي عليها، وثانيهما أن الحضارة لن تستمر في الاعتماد على طاقة ناضبة إلى مالا نهاية، هذه الطاقة ما تزال المورد الرئيسي للتطور الصناعي"⁽¹⁾، هذا التحول الذي أحدثته التكنولوجيات الرقمية الحديثة أو ما يسمى "بالموجة الثالثة" التي أتت على أعقاب "الموجة الثانية"⁽²⁾، والذي لا يمكن تغييره إلا في ظل تطور النظام الرأسمالي والقوى المتمركزة فيه، يدفع إلى تكوين خطاب عولمي باتجاه موحد حول المجتمع الإعلامي والاتصالي يصفه السوسيولوجيون ب: مجتمع الاتصال، المجتمع الإعلامي، المجتمع الشبكي، مجتمع السيمانتيك⁽³⁾، لكن السؤال الذي يبقى مطروحا: لصالح من تعمل هذه الأدوات والوسائل التكنولوجية؟ من هي الجهات التي تموّلها؟ كيف تعمل هذه الوسائل في ظل الاختلافات الثقافية والقيمية والخصوصيات الدينية والمجتمعية؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة هي التي سيتحدّد من خلالها ملامح المجتمع الافتراضي العالمي والذي يبقى تختلف الآراء والمفاهيم حوله، لكن الآن ما هي أهم مظاهر وتجليات

¹ - الفن توفلر: حضارة الموجة الثالثة. ت: (عصام الشيخ قاسم)، ليبيا (طرابلس) : الدار الجامعية للنشر والتوزيع ، 1990. ص 135 .

² - يقصد بها الفن توفلر الثورة الصناعية. الفن توفلر: المرجع السابق . ص 38 .

³ - الطاهر بن خرف الله: " البعد الثقافي للاتصال السياسي : نحو ثورة سياسة بالمعلومات"، الجزائر : المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والإعلامية، ع 02 (شباط 2002، 2003) ، ص 213 .

هذه الثورة الاتصالية؟ وهنا يمكننا الحديث عن جملة من القطاعات الإعلامية والمعلوماتية أهمها⁽¹⁾:

1-وكالات الأنباء العالمية: تعتمد هذه الأخيرة على شبكة مكشفة من الأقمار الصناعية التي تغذي قطاعاتها الخدمائية وكذلك البرمجيات المعلوماتية، حيث يستطيع أي مراسل لهذه الوكالات أن يقوم بإرسال برفياته الصحفية أو نصوصه ورسائله الإعلامية عن طريق حاسوبه المحمول فتتلقى كل الوسائل الإعلامية التي لديها اشتراك بالوكالة هذه النصوص بعد دقائق قليلة، ومن أمثال ذلك: وكالة رويتر (وكالة الأنباء الفرنسية)، و(أي. بي) و (يو. بي. أي) أمريكا الشمالية إضافة إلى وكالات الأنباء الأخرى.

2-الصحافة اليومية والأسبوعية: والتي قد تعتمد هي الأخرى أساليب تكنولوجيا متطورة وكذلك أدوات معلوماتية عالية، مما يتيح لها إمكانية الاتصال بالمجتمع الإعلامي خارج الحدود الوطنية والمحلية ويعطيها أبعادا عولمية خاصة وأن مالكوها من المؤسسات التي لها حضور عالمي.

3-الإذاعات: حتى وإن ظهورها أمر مرتبط في العادة باعتبار ذات طبيعة سياسة إلا أننا نجد بعض الدول تسعى إلى نشر وترقية لغاتها وثقافتها ورؤيتها للعالم والمجتمع⁽²⁾، كما أن البعض الآخر منها يسعى لإقامة علاقات تبادلية مع إذاعات أخرى قصد تنقل الخبرات والتجارب والاحتكاك بين المنظومة الإعلامية العالمية.

4-القنوات التلفزيونية والأقمار الصناعية: لقد سعت الكثير من الدول إلى التعريف بثقافتها وتقاليدها ولغاتها من خلال قنواتها التلفزيونية التي تبث عبر العالم برامج مختلفة ترفيهية اجتماعية تبرز نمط حياة كل دولة مساهمة منها تدويل ثقافتها وقيمها، ومن أمثلة ذلك قنوات

¹- الصادق رابح : " وسائل الإعلام والعولمة " في: العولمة و تداعياتها على الوطن العربي، مرجع سابق، ص 138 – 156 .
²- كانت إذاعة أوروبا الحرة تبث برامجها إلى أوروبا الشرقية إلى غاية سقوط جدار برلين، وكذلك إذاعة فرنسا الدولية التي تسعى لنشر ثقافتها خارجيا . .
وكذلك إذاعة فرنسا الدولية التي تسعى لنشر ثقافتها خارجيا. الصادق رابح : وسائل الإعلام والعولمة ، في: العولمة و تداعياتها على الوطن العربي. مرجع سابق، ص 144.

(Cnn)، (سي أي أن) و(ار تي بي أف) ARTBF وتليبو TLIBO وغيرها من القنوات، كما تجدر الإشارة هنا إلى أهمية نظام التلفزيونات الشرقية التي تقوم بأداءات عالية الجودة في تطوير بث "باقات" البرامج التلفزيونية عبر الأقمار الصناعية مثل ما تقوم به المجموعات الاتصالية الأمريكية (يو أس واست)، تايم وورنر كابل ... وغيرها.

5-بنوك المعلومات: أو ما يعرف بذاكرة العالم، والتي تعد مخزوننا لمختلف شبكات العالم ومصدرا للبرامج والمعلومات والتي تسعى الكثير من الدول العظمى لبسط نفوذها عليه من خلال التحكم في بنوك المعلومات.

6-الانترنت وشبكات الخدمات المباشرة (on line): التي تعتبر أكبر تحدي بالنسبة لوسائل الإعلام في العصر الحديث، وذلك نظرا لما تتمتع به هذه الشبكة المعلوماتية من سرعة في الأداء وقدرة على النفوذ إلى جمهور المخاطبين والتفاعل داخل هذه العملية وكذلك اللغات المستخدمة، على الرغم من أن اللغة الانجليزية تبقى هي الأكثر استعمالا ورواجا وهذا راجع إلى أنها أصل المنشأ.

مما تقدم يتضح أن لوسائل الإعلام وشبكة الانترنت دورا فاعلا في تكوين الرأي العام العالمي من خلال ما تتيحه هذه الوسائل من سهولة في تنقل المعلومات ومعالجتها والتفاعل معها، مما أحدث حراكا عالميا كبيرا في مجال البرمجيات (إنتاج البرامج) وخدمة الوسائط الالكترونية والذكاء الاصطناعي إذ كلها تدفع إلى تكوين ما يسمى بالمجتمع العالمي، لكن السؤال المطروح: من أين تأتي هذه المعلومات؟ وما هي مصادرها؟

3-وظائف الإعلام والمعلوماتية في عصر العولمة

لقد أدى التطور التكنولوجي في وسائل الاتصال والمعلوماتية إلى تحولات عميقة على مستوى البنى الاجتماعية والثقافية لمختلف الشعوب، الأمر الذي أدى إلى ما يسمى "بثقافة الإنسان ذو البعد الواحد" على حد تعبير ماركوس Marcus، الإنسان الغائب الذي ليس لديه

الحسُّ النقديُّ، الذي يُخلطُ بين الحاجات الضرورية وغير الضرورية، كل شيء عنده قابل للتشويُّ⁽¹⁾، كما أن الإعلام كان وما يزال يعتبر أكثر الوسائل التي تربط الجمهور بمؤسسات النظام الرأسمالي خاصة في المجال الثقافي إلى درجة أصبح فيها الإعلام يكاد يكون المصدر الوحيد للمعلومة⁽²⁾، وفي هذا الشأن تنبأ ويلبور شرام wilbur schram بستة اتجاهات تخص مستقبل عصر المعلومات⁽³⁾:

1-المزيد من المعلومات التي ستقود إلى زيادة الإمكانيات المعرفية وفرص زيادة الأعمال المعلوماتية.

2- التسارع في الحصول على المعلومات مما يتطلب المزيد من الكفاءة والتحري الدقيق لمعالجة المعلومات.

3- المزيد من عمليات الاتصال عبر المسافات الطويلة مما يحسّن فرص الاتصال بين الثقافات المختلفة.

4-تنامي فرص الاتصال الجماهيري مما يمكن من إنتاج رسائل أسهل وأرخص وأكثر ملاءمة لمتطلبات المستهلكين.

5-قيام أجهزة الكمبيوتر بمهام متطورة جدا.

6-زيادة متطورة في مجال جمع وتخزين واسترجاع ومعالجة المعلومات بكفاءة.

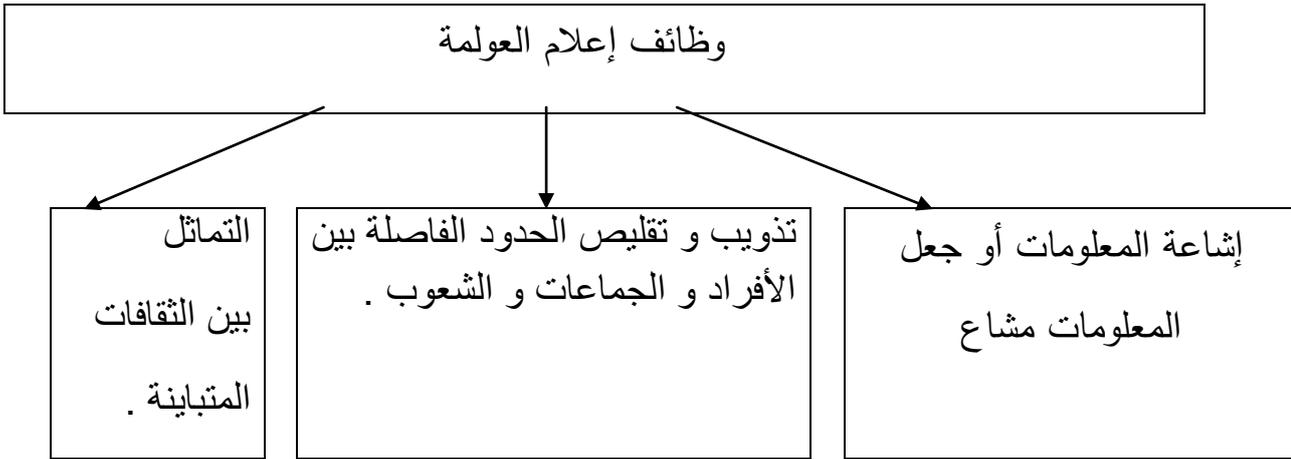
إن هذه العمليات الايجابية على مستوى تطور أدوار وسائل الاتصال والمعلوماتية تدعونا إلى إعادة النظر في تشكيل وظائف جديدة للإعلام في عصر العولمة أدت إلى تحولات عميقة على مستوى زعزعة قوة الدولة المحلية (القومية) وذلك من خلال ثلاث نقاط أساسية⁽⁴⁾:

¹- حميد جاعد الديلمي: " العولمة و الإعلام و العرب: فرضيات و نتائج " في: العولمة و تداعياتها على الوطن العربي، مرجع سابق، ص 200

²- المرجع السابق، ص 201 .

³- أحمد ثابت: " العولمة و الخيارات المستقلة " المستقبل العربي، ع 240، فيفري 1999، ص 11 .

⁴- حميد جاعد الديلمي: مرجع سابق ، ص ص 206 – 207 .



1-إشاعة المعلومات: إذ يسهل استعمالها والوصول إليها دون مقابل، ومن ثم خلق قاعدة معلوماتية يستخدمها الجميع لمصدر لتقييم الإنتاج الثقافي والمعرفي والعلمي.

2-إذابة الثقافات الوطنية وتقليص الحدود الفاصلة لصالح بُنية ثقافية مشتركة، وذلك بفعل الوسائط الالكترونية والآليات الرقمية التي يستعملها الجميع بسهولة تامة.

3-القيام ببناء مكونات التماثل الأولية في عدة مجالات كالاندماج والإنتاج والقولبة، وبناء مفاهيم موحدة ومشاركة حول المجتمع العالمي.

وهكذا يتضح بجلاء أن وظائف الإعلام في عصر العولمة قد اندمجت مع وسائل المعلوماتية من خلال تحول هذه الوظائف في القرن الحادي والعشرين (زمن ما بعد الحداثة) إلى إنتاج المجتمع الافتراضي العالمي المبني على منظومة قيم كونية جاءت العولمة لتكريسها، من خلال الوسائل الإعلامية والوسائط التكنولوجية للمعلوماتية، هذا على خلاف ما كان سابقا -وظائف الإعلام في الثورة الصناعية- حيث أدى إلى تكريس مفهوم الدولة الوطنية وترسيخ القيم المحلية وإرساء واحترام الخصوصية خاصة بالنسبة للقضايا الثقافية والاجتماعية الأخلاقية، وهو الأمر الذي يدعونا إلى طرح التساؤل التالي: إلى أي مدى تقوم هذه الوسائل الإعلامية والوسائط المعلوماتية باحترام هذه الخصوصيات المحلية والثقافات الوطنية ؟

4-الإعلام والمعلوماتية وإشكالية الأمن الثقافي

لقد أحدثت أجهزة الإعلام والمعلوماتية تحولات عميقة على مستوى البنى الثقافية العربية وهذا راجع لسهولة حركة انتقال المعلومات من جهة، وكذا إنتاج وانبهار المواطن العربي بذلك من جهة ثانية، الأمر الذي أدى ببعض المحللين إلى القول بأن العالم قد دخل "ثورة معلوماتية" ثورة في المفاهيم والأفكار والقيم⁽¹⁾، خاصة بعد دخول الانترنت حيث انتقل المستخدم لهذه الوسائل من التلقي إلى التفاعل، حيث كانت وسائل الإنتاج في السابق تعمل على نشر المعلومات بواسطة وسائل الإعلام المختلفة انتقلت في العصر الحالي بداية من دخول الانترنت حيز التنفيذ إلى توظيف المعلومات، ومن ثم تفاعل المستخدم مع هذه المعلومات ومصادر⁽²⁾، وهو ما يشكل اصطدام قيم المستخدم لهذه الوسائل بقيمه الخاصة، خاصة في تلك الدولة العربية التي تكون بعيدة في تكوينها الثقافي عن مثيلاتها في الدول الغربية، وهو ما قد يؤدي إلى طرح مسائل: "صدام الحضارات" أو "حوار الحضارات".

إن وسائل تكنولوجيا الاتصال في صورتها العادية التاريخية تأتي في نطاق التطور التاريخي للمجتمعات وفقا للشروط الموضوعية التي تحكم ذلك التطور⁽³⁾، وهو ما يمكن إسقاطه على ثقافة المعلوماتية والتكنولوجيا الرقمية التي جاءت لتلبية متطلبات الشرط الاجتماعي وفقا لما تمليه الظروف الموضوعية لمجتمعات ما بعد الحداثة الحالية، وهذا ما تعكسه صور التفاعل المعلوماتي لدى المستخدمين لشبكة الانترنت، إذ تقوم بصياغة المضمون المعرفي الثقافي وكذا تنظيم الصلات ودعم العلاقات وفق هذا المنظور المابعد حدثي⁽⁴⁾، وهو ما يؤكد صحة الفرضية التي تقول بأن دمج الإعلام والمعلوماتية في إطار عملية العولمة أدى إلى تغيير بنية ومضامين ووظائف الإعلام وفق أطروحات شروط العولمة⁽⁵⁾، وفي هذه الحالة

¹ - حميد جاعد الديلمي: مرجع سابق ، ص 195 .

² - نبيل علي: "ثورة المعلومات : الجوانب الثقافية (التكنولوجيا) ، في العرب و العولمة . مرجع سابق ، ص 118 .

³ - لقد تطورت وسائل التكنولوجيا عبر مراحل مختلفة من التاريخ الإنساني انطلاقا من: تكنولوجيا الصيد ، تكنولوجيا الزراعة ، تكنولوجيا الصناعة ، وصولا إلى تكنولوجيا المعلومات ، أنظر : السيد ياسين: العالمية والعولمة، مرجع سابق، ص 26 .

⁴ - حميد جاعد الديلمي، مرجع سابق ، ص 199

⁵ المرجع السابق، ص 196 .

سنتشكل أعلى درجة من مجتمع المعلومات تتمثل في مرحلة "إبداع المعرفة" حيث يكون الهدف منها تشكيل صورة لمجتمع المعلومات الكوني⁽¹⁾، وهو ما ينعكس على مسألة الأمن الثقافي التي تعني في مظهرها مسألة الإحساس بالتشويش الخارجي الذي يشكل خطراً على السير العادي والمرتزق للثقافة القائمة⁽²⁾، غير أن ما تجدر الإشارة إليه في هذه المسألة هو أن المشكلة الحقيقية في هذا الجانب لا تأتي من وسائل الاتصال والتكنولوجيا الحديثة التي فرضتها تطورات مجتمع ما بعد الحداثة، لكن المشكلة فيما يُطرح من قِبَل أولئك المشوّشين الذين يقومون بإصدار تلك المعلومات وتوظيفها من خلال هذه الوسائل المعلوماتية وهم من يدعون "بالنخب المثقفة"⁽³⁾، إذ يسعون ل طرح أفكارهم وقيمهم على أنها تمثل أبعاد الثقافة الرأسمالية المهيمنة⁽⁴⁾، وهؤلاء إنما يعبرون عن هواجس ومخاوف وأوهام بخزنها الشعور بالغرابة أو بالهامشية أو بالخوف من فقدان امتيازات معينة⁽⁵⁾.

إن الثقافة الوطنية للدول -سابقاً- تتسم عموماً بالتجانس والاندماج في إطار الحدود السياسية والجغرافية لهذه الدول، بينما تنزع الثقافة العولمية إلى نموذج موحد للدولة والقيم والأذواق يظهر من خلال منتجات الإعلام ووسائل الاتصال والمعلوماتية ويعمل على انتشار الأنماط الثقافية المعيارية⁽⁶⁾، وهو ما قد يؤدي إلى الانقسام الثقافي على مستوى الدولة القطرية، إذ تنزع الأقليات والإثنيات في مثل هذه الحالات إلى التنشيط وإعادة إحياء الفروقات العرقية والثقافية والدينية هذا من جهة، ومن جهة أخرى تؤثر هذه القيم الثقافية من خلال الوسائل الإعلامية والمعلوماتية في القيم الثقافية الاستهلاكية على مستوى بقية أفراد الدولة الوطنية عبر محاولات التنقيف والاتصال التي تتيحها هذه الوسائل، وكذا مسألة

¹- السيد ياسين: العالمية والعولمة. مرجع سابق، ص 27.

²- يحيى اليحياوي: في العولمة والتكنولوجيا والثقافة: مدخل إلى تكنولوجيا المعرفة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2002. ص 47

³- المرجع السابق، ص 48.

⁴- المرجع السابق. نفس الصفحة.

⁵- محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة كتب مركز ودراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان): مركز دراسات

الوحدة العربية 1994. ص 210.

⁶- طلال عتريسي: "الأمن القومي وسيادة الدولة في عصر العولمة" في: العولمة وأزمة المجتمع والدولة، سلسلة كتب مركز الإمارات

للدراست والبحوث الإستراتيجية، الامارات (أبو ظبي): مركز الإمارات للبحوث و الدراسات الإستراتيجية، 2002، ص 65.

المثاقفة التي تطرحها بعض النخب على أنها حتمية يجب التعامل معها في هذا الواقع الادولاتي (عدم الانتماء لأية دولة قطرية)، الأمر الذي يثير تصادما قيمياً أخلاقيا وثقافيا لدى الكثير من شعوب العالم بما فيهم الشعوب الأوروبية نفسها، في مثل هذه الحالات تتعدد الاتجاهات بين رافض لهذا الطرح ومؤمن مسلم به، فهناك من ينادي: بالخصوصية الثقافية والذاكرة الجماعية، الثقافة الوطنية، الوحدة الوطنية، الاستثناء الثقافي، الصدام الحضاري، وهناك من ينادي بحوار الحضارات، الاندماج الثقافي، التنوع الثقافي... الخ، غير أن الأيديولوجيات في هذه الحالات ستفعل فعلتها خاصة في مجال التشكل المعرفي، والواقع يثبت أن هناك تأثيراً جلياً على هذا المستوى، وهذا ما سنناقشه في الصفحات القادمة من خلال التأثير الواضح لثقافة العولمة في إنتاج وتشكل المعرفة.

المبحث الثاني: مجتمع المعرفة: المفهوم ، المؤشرات ، التحديات

لقد كثر اليوم مفهوم تداول مجتمع المعرفة أو المجتمع المعرفي في وسائل الإعلام والكثير من أدبيات وتقارير منظمات التنمية البشرية، وذلك نتيجة لتطور وسائل الاتصال والمعلومات، ذلك أن هذا المصطلح يعتبر رديفاً لمفهوم مجتمع المعلومات الذي يعتبر هو الآخر نتاج الثورة الرقمية بامتياز، حيث أصبحت المعلومة سمة أساسية لقياس المجتمعات وتطورها وتفوقها في صياغة أنماط الحياة وتشكيل القيم ومختلف الأذواق الفنية للشعوب، وهذا كله بفعل الفتوحات العلمية لتكنولوجيا الاتصال والمعلوماتية.

إن المعرفة هي القيمة المضافة اليوم في مجال، الثورة الرقمية بفضل ما تيسر من معلومات والتي تبشر بمجتمع ما بعد الحداثة إذ يصبح تصنيع المعرفة وإنتاجها هو الرهان الأساسي لتشكيل ملامح هذا المجتمع الجديد، كما أن تسويقها يعد المحرك الأول للتنمية المستدامة ومصدر القوة والمناعة للأمم المتفوقة، على هذا الأساس يتأكد معنى ودور التكنولوجيا للمساهمة في تكوين مجتمع المعرفة وفي التنمية وبناء المجتمعات وازدهارها، وعليه فإننا نقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب أساسية: المطلب الأول وفيه نتناول المعرفة بين النظرية والإبستمولوجيا، أما المطلب الثاني فسنطرق فيه إلى الفرق بين مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات، وصولاً إلى المواطنة والهوية في مجتمع المعرفة في المطلب الثالث.

المطلب الأول: المعرفة بين النظرية والإبستمولوجيا

تدور حول المعرفة الإنسانية عدة مناقشات تحنل الفلسفة فيها مركزاً رئيسياً، خاصة الفلسفة التربوية الحديثة، فهي نقطة الانطلاق لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم إذ لا يمكن القيام بأية دراسة مهما كان نوعها ما لم تحدد مصادر الفكر الإنساني فيها وطبيعته ومقاييسه وقيمه⁽¹⁾، ولما كانت مسألة المعرفة تتسم بشيء من التعقيد من خلال تداخل الدلالات

¹ - محمد عوض الترتوري: نظرية المعرفة و الواقع التربوي المعاصر . الأردن (عمان) : الأهلية للنشر و التوزيع ، 2010 ص 27 . ، نقلا عن : الصدر محمد باقر : فلسفتنا : دراسة موضوعية في معتزل الصراع الفكري بين مختلف التيارات الفلسفية

الاصطلاحية مع الضمنية، والتصور مع التصديق، والواقعية مع المثالية، والحس مع التجربة... الخ، فإن أي حديث فيها يتطلب تحديد معالمها وطبيعتها ومصادرها⁽¹⁾، ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم الاختلافات القائمة بين التيارات الفكرية المختلفة في تفسيرها لمختلف القضايا والظواهر العلمية القائمة، ونظرا لهذه الأهمية المتزايدة لقيمة المعرفة كان لابد من تسليط الضوء عليها من خلال تحديد مفاهيمها وأنواعها ومصادرها، واتجاهاتها النظرية باعتبارها مصدرا للقوة.

1- المعرفة: تعريفها، خصائصها، أنواعها

المعرفة في اللغة ضد الإنكار، كما تعود إلى معنى السكون والطمأنينة⁽²⁾، نقول عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة، وهذا أمر معروف، أي أن هذا الأمر الذي قلناه صحيح وبالتالي سكوننا إليه، فالمعرفة حالة تقتضي سكون العارف إلى المعروف خلافا للإنكار الذي يقتضي وحشة بين المُنكِر والمُنكَر⁽³⁾، وفي موطن آخر وردت كلمة معرفة من مادة (عرف) لتدل على المجازاة، العلامة، العلو، الطيبة⁽⁴⁾، وفي موضع آخر يرتبط مفهوم المعرفة بالعلم، أي إدراك الشيء على ما هو عليه والعلم كذلك به، غير أن الفرق بينهما أن المعرفة تكون مسبقة بالجهل على خلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف⁽⁵⁾.

أما اصطلاحا فقد فرق العلماء قديما بين العلم والمعرفة فقالوا "أن المعرفة إدراك الجزئي، أما العلم إدراك الكلي وأن المعرفة تستعمل في التصورات أما العلم في التصديقات لأن من شروط العلم أن يكون محيطا بأحوال العلوم إحاطة تامة (...). فكل علم معرفة وليس كل معرفة علم"⁽⁶⁾، كما يطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على عدة معان⁽⁷⁾:

1 - المرجع السابق، ص 27 .
 2- احمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة . ط2 ، القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج4 ، 1969 ، ص 281 .
 3- المرجع السابق : نفس الصفحة .
 4- أبو القاسم بن عمر الزمخشري : أساس البلاغة . القاهرة : مطبعة دار الشعب ، 1960 ، ص 624 .
 5- علي بن محمد الجرجاني : التعريفات . بيروت : دار الكتب العلمية . (دت) ، ص 261 .
 6- صليبا جميل : المعجم الفلسفي . بيروت : دار الكتاب اللبناني، ج 2 ، 1997 ، ص ص 392 - 393 .
 7- المرجع السابق، ص-ص 393 - 394 .

أولاً: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في النص سواء كان حصولها مصحوباً بالانفعال أو غير مطلوب به.

ثانياً: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لفهم حقيقية أو غموض، فهي محيطية إحاطة موضوعية بالشيء الموجود في الواقع.

ثالثاً: يراد بالمعرفة أحياناً أخرى: مضمونها ونتيجتها.

جملة القول فيما تقدم أن المعرفة تطلق على تلك العمليات الذهنية التي ترتبط بتكون الصورة الحقيقية عن الشيء المراد بصفة موضوعية وعقلانية، أما في المعاجم الأجنبية فقد ورد تعريف المعرفة من خلال التمييز بين نوعين منها: "المعرفة المتعلقة بالعلوم الطبيعية والمعرفة المتعلقة بعلوم الإنسان، فالأولى معرفة عقلية محضة يمكن أن نجد فيها الصور الرياضية للقوانين الطبيعية، أما الثانية فهي معرفة تستند إلى الفهم، تتناول نظام الإحساس والعاطفة، وهي تمثل العلوم التي تدرس الظواهر الإنسانية"⁽¹⁾، نلاحظ من خلال هذا التعريف أنه يميّز بين نوعين من المعرفة وهما: معرفة تتعلق بالطبيعة وعلومها، ومعرفة تتعلق بالإنسان وما يرتبط به من مشكلات، وهو العلم الذي جاء ليعالج الظواهر الإنسانية والحقائق العلمية المجردة للوصول إلى نتائج ثابتة.

أما في اللغة الانجليزية فإن مفهوم المعرفة مشتقة من الفعل (know to) وتتناول أساساً الطريقة، كما تعني معرفة الفرد أو الشخص كيف يؤدي شيئاً ما، وعلى مستوى المعرفة هل هي معرفة الأشياء knowledge of things (هي معرفة مكتسبة) أم معرفة الحقائق knowledge of facts⁽²⁾، وبالتالي فالمعرفة عملية مركبة تشمل الطريقة والفعل والمضمون من أجل الوصول إلى الحقائق الثابتة، وفي تعريف آخر للمعرفة "تعني الحالة الذهنية للفهم وإدراك الحقائق"⁽³⁾، وبالتالي فهي عمل ذهني يقوم به العقل، وفي معنى آخر

¹-Didier Julia : *Dictionnaire de la philosophie* . paris : librairies Larousse . 1964 . pp 276 – 277 .

²- محمد عواد الزيادات : اتجاهات معاصرة في إدارة المعرفة . الأردن (عمان): دار صفاء للنشر و التوزيع ، 2008 . ص 17 .
³- سعد غالب ياسين : إدارة المعرفة : المفاهيم، النظريات التقنيات. الأردن (عمان) : دار المناهج للنشر و التوزيع ، 2007، ص 29 .

تعرف المعرفة على أنها تعني "عملية ممارسة للخبرة، أي وضع المعرفة ضمن سياق ما يمكن تخزينه أو معالجته"⁽¹⁾، وهذا المدخل العملي يركز على كون المعرفة صيرورة وحركية متواصلة في إطار جهود اكتساب الحقائق باستخدام أدوات تكنولوجيا المعلومات، فالمعرفة إذا تعني⁽²⁾:

-الخبرة التي يمكن توصيلها أو تقاسمها.

-تتكون المعرفة من البيانات والمعلومات التي تم تنظيمها ومعالجتها لنقل الخبرة والفهم والتعلم.

-المعرفة معلومات منظمة قابلة للاستخدام في حل مشكلة معينة أو هي معلومات مفهومة، محللة ومطبقة.

وهكذا تتعدى مسألة المعرفة تلك النشاطات العقلية الذهنية إلى الاعتماد على أنظمة العمل البيانية، وبهذا يمكن إدارة المعرفة من خلال مدخل الترميز codification القائم على القياس ومعالجة المعلومات البيانية بالاعتماد على المعرفة المتماثلة (النموذج المحدد مسبقاً)، أو من خلال مدخل الشخصية personalization الذي يقوم على الفرد ومعرفته واستخدامه لها في معالجة مشكلاته⁽³⁾، وهكذا تبرز أهمية المعرفة من خلال الدور الذي تؤديه في تحويل المجتمعات واستثمارها في ميدان المعرفة من خلال التأكيد على مسألة التنافس على الرأسمال الفكري، وبالتالي التحول إلى ما يعرف باقتصاد المعرفة Knowledge Economy .

¹ - المرجع السابق . نفس الصفحة .

² - محمد عواد الزبادات: مرجع سابق، ص ص 18 - 19 .

³ - وهذا ما هو سائد أكثر في إدارة الأعمال. المرجع السابق، ص 19 .

أما خصائص المعرفة فتشمل ما يلي⁽¹⁾:

1- تتطلب المعرفة تفاعلا انسيابيا مع الواقع وإدراكا له من حيث متغيراته وعناصر تشكله والقوى الداعية لتغييره أو تطوره، فهي لا تعنى بتركيب المعطيات والحقائق بصورة صورية كما تقوم بذلك البيانات، إنما تهتم بالعلاقات البينية المفيدة وارتباط المعلومات بالتطبيقات ومصالح الأفراد والمجتمعات، أي ارتباط المعرفة تحديدا بالتقدم الحضاري والتنمية الإنسانية الشاملة.

2- المعرفة ذات وموضوع في نفس الوقت، فهي ذات كونها موجودة في عقول الأفراد، وهي موضوع عندما تكون مستقلة عنه موجودة في الكتب والمراجع والوسائط الرقمية المختلفة وكلاهما يتعاملان ببعضهما، فعندما تنتقل المعرفة من الموضوع إلى الذات عند ما يستطيع الفرد اكتساب المعرفة من مصادرها وأشكالها الصريحة، كما أن المعرفة الذاتية (الضمنية) ستتحول إلى معرفة صريحة مكتوبة عندما يمارس الفرد أو الجماعة نشاط إنتاج المعرفة في المجتمع، وهكذا يتكامل الذات مع الموضوع فالمعرفة المكتسبة من مصادرها المختلفة لا تعدو أن تكون لخدمة الذات الإنسانية نحو تحقيق آمالها وتطلعاتها.

3- المعرفة لها مضمون اجتماعي إنساني، فهي كائن يعيش ويحيا له، وله دورة حياة متداخلة ومتكاملة في مراحلها ومستوياتها وتطورها، ولا توجد حقائق معرفية ثابتة فكل الحقائق تخضع للتحديث والتعديل والتطوير، كما أنه لا توجد في معارف مطلقة لأن المعرفة بحكم تشكلها ذات طبيعة نسبية.

4- تتطور المعرفة وفق مسار تصاعدي مستمر تتجدد فيه المعرفة كما يتجدد كنهها بشرط أن تكون المعرفة الجديدة أكثر انسجاما مع الحقيقة وأكثر قدرة على تلبية احتياجات الناس.

¹ - سعد غالب ياسين، مرجع سابق، ص ص 32-34 .

5- ترتبط المعرفة بالحقيقة وإدراك اليقين، وفي هذه الحالة سيكتشف الفرد تجربة وخبرة جديدة يقترب فيها من درجة الاعتقاد، فالمعرفة تقود إلى اليقين بخطوات ثابتة، على عكس المعلومات التي تقع دائما في ظروف أقل يقينا فتكون كل القرارات المرتبطة بها مبنية على المخاطر، فالمعرفة بدون يقين هي مجرد معلومات مطبوعة بهوية الفرد أو الجماعة.

6- المعرفة مورد إنساني ينمو باستمرار من خلال استعماله، فهي أكثر من مجرد الحصول على المعلومات، وهي أقل درجة من الحكمة لالتزام هذه الأجرة بالقيم الإنسانية العليا.

7- قد تكون المعرفة جزء من نظام ديناميكي للتفكير وإدراك الواقع الموضوعي، أي أنها نتاج نشاط العقل في حوار مع الطبيعة وتعامله مع الواقع وإدراكه لمتغيراته.

إن هذه الخصائص العامة للمعرفة لا تعدو أن تكون خصائص ذات نظرة شمولية كلائية للمعرفة وذاك من خلال تفاعلها مع الواقع الموجودة فيه من أجل الوصول إلى الحقائق الثابتة من أجل تحقيق مصالح الأفراد والمجتمعات وحل مشاكلهم ومواجهة المتغيرات الجديدة.

أما إذا أردنا معرفة الخصائص المتعلقة بطبيعة المعرفة ومضامينها فيمكن تحديدها كما يلي⁽¹⁾:

1- المعارف يمكن أن تتوالد، وذلك من خلال نظم المعلومات والخبرات المختلفة التي تؤدي إلى إستدامة الابتكار.

2- المعارف يمكن أن تموت أيضا، وذلك من خلال إحلال معارف جديدة محل المعارف القديمة، أو بموت الأشخاص الذين يحملونها في حين أن معارف أخرى تكون أقل استخداما.

3- يمكن للمعرفة أن تمتلك: وذلك بفعل ارتفاع معدلات التعليم العالي فيتم تسجيل معارف جديدة من خلال براءات الاختراع مثلا، شأنها في ذلك شأن الملكية المادية.

¹ - محمد عواد الزيادات، مرجع سابق، ص ص 24-25.

4)-المعرفة متجذرة في الأفراد: إذ ليس كل معرفة تكون في شكل مريح فقد تكون ضمنية ومنظورة يحتفظ بها في عقول الأفراد من خلال خيراتهم وتجارتهم، كما قد تكون في شكل إمكانات ذهنية فهي بمثابة الطاقة الموجودة في البطارية يمكن استخدامها بمجرد توصيلها بالاستخدام.

5)-المعرفة يمكن أن تختزن: يمكن أن يكون التخزين داخليا في عقول الأفراد، كما يمكن أن يكون خارجيا على الأوراق، الكتب والوسائط الالكترونية، ومواقع الويب (web) مثلا، ذلك أن ما توصلت إليه البشرية الآن، هو ما تم تخزينه خلال العشرين سنة الماضية مثلا أو ما استطاعت تخزينه.

6)-المعرفة يمكن أن تصنّف: إضافة إلى كونها متجذرة - معرفة ضمنية في عقول الأفراد - أو كونها صريحة - خارجية مسجلة- فإنها يمكن أن تأخذ أشكالا أخرى: معرفة الأدلة، معرفة العملية، (كيفية عمل الأشياء)، معرفة المهارة، معرفة الأفراد (عن طريق الرؤية الحس، العلاقات المستخدمة)، كما تجدر الإشارة إلى أن هناك خصائص عدة يمكن أن تظهر من خلال مفهوم المعرفة كقيمة مهمة في اقتصاد المعرفة مقابل مقارنتها بمفهوم السلعة كقيمة مادية في الاقتصاد الصناعي وذلك ما يوضحه الجدول (01):

المعرفة	السلعة	البيانات
- غير منظورة -أثيرية	- منظورة	الخصائص
- غير محددة - غير	- قابلة للقياس	
قابلة للقياس	- الندرة	
- الوفرة	- تناقص	العوائد
- تزايد العوائد	متلاشية	
- متولدة ذاتيا	- تعاقب	الإنتاج
- تزامن الاستخدام	والاستهلاك	

والإنتاج		
القيمة	- قيمة الاستعمال - قيمة التبادل	- قيمة التبادل عند الاستعمال
الأفراد	العمال اليدويين	عمال و مهنيين المعرفة
المقاييس	- مقاييس إنتاجية تقليدية - محاسبة تقليدية - مؤشرات مالية	- مقاييس إنتاجية العمل المعرفي (قيد التطوير)
نمط الندرة	- يكون في الموارد	- يكون في الانتباه والتركيز
القوة و الضعف	- دورة تقادم (ضعف)	- دورة تعزيز و تكوين ذاتي (قوة)
النمو	- خطي	- أسّي

الجدول رقم (01) مقارنة بين السلعة والمعرفة.

*محمد عواد الزیادات: مرجع سابق، ص 27.

من المخطط السابق يتضح أن هناك فرقا واضحا، تحولا جذريا في منطق المعرفة مقارنة عما كان عليه سابقا في الاقتصاد الصناعي، فإذا كانت السلعة والآلة هي الرمز الاستهلاكي في الاقتصاد الصناعي فإن المعرفة هي الرمز الاستهلاكي ورمز الثروة والإنتاج الذي يحرك الطلب في الاقتصاد القائم على المعرفة فأصبحت المعرفة هي مصدر الثروة والقيمة، لكن قيمتها تكون تبادلية عند الاستعمال وليست مادية واستعماله كما هو الحال في قيمة السلعة⁽¹⁾، فالمعرفة ذات التكلفة العالية قد لا تكون لها قيمة ما لم توضع في الاستعمال، على خلاف السلعة التي حتى عند عدم استعمالها واستخدامها فإن قيمتها التبادلية محفوظة،

¹- يمكن الفصل بين قيمة الاستعمال و قيمة التبادل في مسألة المعرفة، فإذا كانت القيمتان متحدثان في السابق عند مفهوم السلعة المادية فإن الأمر يختلف هنا في مفهوم المعرفة، فالهواء مثلا له قيمة استعماله عالية لكن قيمته التبادلية صفرية في مقابل الألماس الذي له قيمة استعماله منخفضة في حين أن قيمته التبادلية عالية جدا ، انظر: محمد عواد الزیادات : مرجع سابق ، ص 26 .

أما بالنسبة لنمط الندرة فإنه في الاقتصاد الصناعي يكون على مستوى الموارد (نقص السلعة) أما بالنسبة اقتصاد المعرفة فإن كثرة المعرفة والمعلومات هي التي تؤدي إلى الندرة وذلك بفعل عدم التركيز والانتباه من قبل المتقنين وبالتالي يكون نمو المعرفة أسي (على مستوى وضع المعرفة قيد التقيد للوصول إلى الذكاء) أما السلعة فيكون نموها خطياً بفعل زيادة الإنتاج.

أنواع المعرفة :

هناك أصناف للمعرفة يمكن تحديدها فيما يلي:

النمط الأول وهذا النوع من التصنيف عادة ما يؤخذ به في نظم تكنولوجيا المعلومات، إذ تصنف المعرفة كما يلي⁽¹⁾:

1-المعرفة الإجرائية: وهي التي توجه وتتبع إلى الطريقة التي تعمل بها الأشياء من أجل حل المشكلات، ومن ذلك البحث عن القواعد والبرامج والإجراءات، فهي تشكل أنماطاً نموذجية قائمة.

2-المعرفة الإعلانية: تتضمن المعرفة هنا عدة تعابير للاختيار ما بين الأصح أو الخطأ، كما تتضمن عبارات كاملة عن المفهوم أو الكائن.

3-المعرفة البُعديّة: يتناول هذا النوع توصيف المعرفة بما يساعد على اختيار الملائمة منها لحل المشكلة من أجل الوصول إلى نظام فعال في حل المشكلات.

4-المعرفة الاستكشافية: وهي تلك التي تستخدم قواعد المنطق لضبط عملية التفكير والإدراك، وهي معرفة تجريبية ترافق الفرد خلال تجاربه السابقة.

¹ - سعد غالب ياسين: "المعلوماتية وإدارة المعرفة رؤية إستراتيجية عربية"، المستقبل العربي، ع 260، 2000، ص 202.

إن هذا النمط من المعرفة عادة ما يكون لحل مشكلات معينة بطرق تقنية تكنولوجية حديثة (باستخدام تكنولوجيا المعلومات)، أما النمط الثاني من أنماط المعرفة فيتضمن ما يلي⁽¹⁾:

1-المعرفة العميقة: وهذا النوع يطلق على تلك المعرفة العميقة في مضامينها الغنيّة بمحتوياتها، والتي تصل إلى درجة اليقين والاعتقاد وذلك بفعل التجربة والخبرة.

2-المعرفة السطحية: أي أنها معرفة تستوعبها فقط نطاق المساحة التي تشملها المشكلة دون الوصول إلى مكامن المشكلة، فهي تحتاج إلى معلومات أكثر خبرة أجدد لتتحول إلى معرفة عميقة.

إن هذا النوع من التصنيف يقترب أكثر من البحث في طبيعة المعرفة ودراسة مضمونها، كما يمكن إضافة تصنيف آخر للمعرفة كما يلي⁽²⁾:

1-المعرفة بالكيف: وهي تلك المعرفة التي تتعلق بالكيفية وترتبط بدراسة مضمون كل نشاط وكل عملية، كما أنها معرفة ترتبط من جهة أخرى بالتقانة والنظم المعلوماتية من أجل ربط المضامين (المدخلات) بالمخرجات.

2-المعرفة الشبئية والسببية: أي معرفة ماذا؟ ولماذا؟ وذلك لأجل البحث عن الأسباب والعوامل المؤثرة والمتغيرات المترابطة للإجابة عن أسئلة الباحث، وهي أسئلة تتعلق بالتعلم الإنساني من خلال التجارب.

أما الكاتب والفيلسوف بولاني Micheal polanyi فقد صنفها إلى نوعين⁽³⁾:

¹ - سعد غالب ياسين : إدارة المعرفة: المفاهيم ، النظم ، التقنيات، مرجع سابق ، ص 35 .

² - المرجع السابق : نفس الصفحة.

³ - الفيلسوف Micheal polanyi (1891- 1976) انشغل في البداية بحقل الكيمياء الفيزيائية و تحول بعدها إلى الفلسفة، تحصل على لقب أستاذ كرسي في الدراسات الاجتماعية من جامعة مانشستر سنة 1948، جمع محاضراته في كتاب: personal knowledge Towards a Epistemology post critical وقد قال بالمعرفة الشخصية لأنه أراد أن يقول أن: الفكر و التفكير في العلم مرتبطان بالمعرفة الشخصية للإنسان وأن العواطف تعتبر مكونات حيوية لهذه المعرفة . أنظر: سعد غالب ياسين : إدارة المعرفة المفاهيم، النظم، التقنيات، مرجع سابق ص 36.

1- المعرفة الضمنية: وتمثل المعرفة غير المكتوبة وهي المخزونة في عقول الأفراد (حتى في عقولهم الباطنية) وهي المعرفة الصامتة المكتسبة والمسجلة في العقول، تشمل: المهارات، الكفاءات، الخبرات... الخ.

2- المعرفة الصريحة: فهي تلك المكتوبة والمرمزة التي تحويها مختلف المراجع والمدونات والأوساط المعلوماتية، والتي يمكن نقلها ونشرها وإعادة إنتاجها وبالتالي تخزينها واسترجاعها. إذ كانت المعرفة الضمنية هي معرفة تتعلق بالذات العاقلة فهي تتأثر بالعواطف والميولات النفسية، فإن المعرفة الصريحة هي المعرفة بالموضوع فهي القادرة على تحويل تلك المعرفة الضمنية إلى إنتاج ملموس مكتوب، ولذلك لا بد من التأكيد على أن المعرفة لا يمكن أن تتسم إلا بجناحين اثنين هما: المعرفة الضمنية وهي الأساس التي تتحول إلى معرفة صريحة مكتوبة، وبهذا تستطيع المعرفة أن تحلق في فضاء التقدم والإنتاج العلمي.

2- الاتجاهات النظرية للمعرفة

لقد أصبح بديهياً أن لكل علم نظرية في المعرفة ينبثق منها البحث في ذلك التخصص وتتمحور حولها التساؤلات النهائية التي تتصل بالإنسان ووجوده ومصيره وموقفه من الوجود وذلك هو الوضع الطبيعي الذي تفرضه الابستمولوجيا⁽¹⁾ على العلوم الإنسانية والطبيعية، وهو الأمر نفسه الذي ينطبق على المعرفة في حد ذاتها، حيث البحث عن أدوات المعرفة ومصادرها وطريقة اكتسابها وطرق قياسها وكيفية توظيفها.

فالابستمولوجيا تعني نظرية المعرفة بشكل عام من خلال تحديد أصلها المنطقي لا السيكلوجي، وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية فهي ليست تركيباً واستباقاً للقوانين⁽²⁾، وبالتالي تعتبر الابستمولوجيا مدخلاً لنظرية المعرفة وأداة مساعدة لها، كما أن نظرية

¹ - مصطلح الابستمولوجيا Epistemology مشتق من الكلمة اليونانية Episteme تعني العلم أو المعرفة و Logos تعني النظرية أو الدراسة، وبالتالي يعني المصطلح نظرية العلم أو نظرية المعرفة، و يعود أول استخدام لهذا المصطلح من قبل الفيلسوف الاسكتلندي J.Ferrier في كتابه سنن الميتافيزيقا عام 1854م أنظر: عادل السكري: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1999، ص28.

² - اندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية. ت: (خليل أحمد خليل). بيروت: منشورات عويدات. ج1، 2001. ص ص 356 - 357 .

المعرفة تبحث عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف، ومن جهة أخرى نجد أن الاستومولوجيا مجالها هو مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها وهذا ما يميزها عن مناهج البحث العلمي *Méthodologie* التي يستخدمها الباحث للوصول إلى نتائج علمية مضبوطة تمتاز بالصدق وقابلية التعميم، فهي المدخل لنظرية المعرفة والأساس المنطقي الذي تقوم عليه مناهج البحث العلمي⁽¹⁾.

نظرا لهذا التداخل بين المفهومين (الإستومولوجيا ونظرية المعرفة) تعددت اتجاه تفسير المعرفة وإمكاناتها ومصادرها، من خلال الجوانب التي تناولها لكل باحث وكذا القيم العقديّة والفلسفية التي يحملها كل مفكر، على هذا الأساس سنحدد بعض الاتجاهات في الفلسفة الغربية وفي الفلسفة الإسلامية العربية فيما يلي:

أولاً: الاتجاه الفلسفي الغربي (الفلسفة الغربية)

و يتجلى ذلك من خلال ثلاثة مذاهب⁽²⁾:

1- مذهب الشك في إمكان المعرفة Skepticism: ينطلق أنصار هذا المذهب إلى أن الفلسفية تقوم على أسس شكّيّة، ولا سبيل للوصول إلى اليقين إلا من خلال الشك، فلا سبيل لتطهير العقل من الأفكار الغامضة إلا بعد طرح ما فيه أفكار، ومادامت المعرفة تُبنى على الحقيقة والاعتقاد فلن تكون هناك معرفة إلا إذا كانت حقيقية ومؤمن بها صاحبها إيماناً تاماً، وبالتالي ما المعرفة إلا تحويلاً من معرفة افتراضية إلى معرفة حقيقية ومن اعتقاد خاطئ إلى اعتقاد صحيح⁽³⁾، وهذا ما بدأت به الفلسفة منذ التفكير اليوناني، إذ بدأت من السفسطة التي تعني إنكار العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف وهو ما ذهب إليه الفيلسوف سقراط الذي يعتبر (أبو التفلسف العقلي)⁽⁴⁾، وكذلك أرسطو طاليس الذي استخدم الشك

1 - محمد عوض الترتوري، مرجع سابق ص ص 33-34

2- المرجع السابق: ص ص 83، 94.

3- دنكان بريشارد: ما المعرفة. ت (مصطفى ناصر)، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013، ص ص 19-25.

4- محمد عوض الترتوري، مرجع سابق، ص 85.

استخداما منهجيا إذ يعتبر الشك منهجيا للوصول إلى الحقائق في مدرسته المشائية⁽¹⁾، وصولا إلى ديكارت و دافيد هيوم.

2- مذهب اليقين في إمكانية المعرفة (المذهب الدوغمائي) Dogmatism: إن مذهب اليقين في المعرفة يقول بوجود الأشياء وجودا حقيقيا وبقدرة الإنسان على المعرفة، وبالتالي نقضوا مذهب الشك إلا من حيث كونه شكاً منهجيا يؤدي إلى الحقيقة، وفي هذه الحالة يمكن التمييز بين نوعين من اليقينية:

أ- الدوغمائية العقلانية: هؤلاء يؤمنون بالمعارف العقلية بالدرجة الأولى، أي إمكانية وصول العقل إلى معارف أولية قائمة بذاتها لا يعترها الخطأ أو الشك، فالعقل قادر على إدراك الحقائق الموضوعية دون حاجة لتدخل الحواس، فالعقل وحده هو الذي يوصل إلى مبدأ العليّة الحقيقية التي تصلح أن تكون موضعا للعلم، أما الحواس فلا يمكن أن تصل إلى هذه المرتبة.

ب- الدوغمائية التجريبية: وهي النوع الثاني من النظريات اليقينية، وتعتبر عن إمكان المعرفة عن طريق التجربة⁽²⁾، وهؤلاء يقولون بتأثير الحواس أكثر من العقل، إذ أن المعرفة الإنسانية مأخوذة كلها من التجربة الحسية والخبرة، وأن أفكارنا كلها مأخوذة من العالم الخارجي إذ لا توجد معرفة وراء التجربة الحسية، وكان لوك - وهو من أنصار هذه النظرية- يقول بإنكار نظرية المعارف والتطورات العامة وكان من الداعين إلى تجريبية المعارف العقلية والرياضية⁽³⁾، و قسمها إلى ثلاثة أقسام⁽⁴⁾:

- معرفة تأملية: وهي التي تحصل دون استعانة بمعلومات سابقة، فهي تحصل فقط بالتأمل والنظر.

3- المشائية هي التي يكون علمها يقدم على التفكير الاستدلالي. المرجع السابق، ص 87

2- عادل السكري: مرجع سابق، ص ص 33-34.

3- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 90.

4- محمد باقر الصدر: مرجع سابق، ص 116.

- معرفة وجدانية: لا يحتاج الفكر في سبيل الحصول عليها إلى ملاحظة شيء آخر، إذ تكون مبنية على البديهية.

- معرفة ناشئة: وهي التي تقع انطلاقاً من الحس والتجربة دون تدخل للعقل.

وهنا يركز جون لوك على المعرفة الوجدانية والتأملية باعتبارهما ذات قيمتان مهمتان من الناحية الفلسفية، أما المعرفة الحسية (الناشئة) فلا قيمة لها فلسفياً⁽¹⁾.

3- المذهب النسبي: يقول هؤلاء أن المعرفة تتعلق بالحقيقة ولكن هذه الحقيقة لا تعدو أن تكون معرفة نسبية (ليست مطلقة)، فهي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء (موضوع المعرفة) ومن الناحية الذاتية للفكر المدرك، فلا تتفصل الحقيقة الموضوعية عن الذاتية المدركة، فتصبح المعرفة أكثر من مجرد اعتقاد حقيقي وذلك لارتباطها بالأهداف الذاتية للفكر المدرك وتلك هي قيمة المعرفة⁽²⁾.

إن أنصار هذا المذهب (نسبية المعارف) يقولون بعدم إدراك الحقيقة المطلقة، أي أننا لا نستطيع أن نعرف كل شيء، فإذا عرفنا بعض الأشياء فلن نستطيع أن نحيط بها إحاطة تامة، وأن أي فكرة تنتج في العقل إلا وهي تابعة لفكرة أخرى تعارضها أو شبيهة بها لأنه من المحال إدراك المطلق ولا يتصور وجود شيء خارج (العقل)⁽³⁾، وفي هذا الإطار يعتبر كانط رائد هذا المذهب، إذ يعتمد على فكرة التأليف بين الذات والموضوع، وأن الموضوعات يجب أن توافق تصوراتها الذهنية إذ يفرض العقل قوانينه على الأشياء، فلم تكن لدينا أية معرفة قبل التجربة، لكن العقل يفرض على الانفعالات الحسية بعض الصور المقدمة على التجربة فتتشكل بالتالي العناصر الضرورية للمعرفة⁽⁴⁾، فالمعرفة اليقينية عند النسبيين (كانط) ممكنة عن العالم الخارجي وعلى العقل أن يسلم بها فنتلقاها الحواس كما هي، فإمكانية المعرفة

¹ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

² - دنكان برتشارد: مرجع سابق. ص 32_34.

³ - محمد عوض الترتوري: مرجع سابق. ص 91.

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

تبررها الخبرة الحسية، وأن ما استقر في عقل الإنسان من اعتقادات إنما جاء بحكم العادة لا بحكم أنه يمثل حقيقة علمية ثابتة، وهو ما ذهب إليه ألبرت أنشتاين، الذي يمثل أشهر دعاة المذهب النسبي في إمكان المعرفة⁽¹⁾.

إذا كان الدوغمائيون والنسبيون قد أكدوا إمكانية المعرفة من خلال العقل والخبرة الحسية إما بكل منهما على حدا أو بالتوفيق بينهما، فإن المذهب المثالي الذي ينبع من أصول الفلسفة المثالية التي تستمد أفكارها من العقل باعتباره جوهر الإنسان، وأن إدراك الإنسان أساسه العقل البشري وليس التجارب الحسية، وكلما كانت المعرفة مجردة عن المدارك الحسية كلما كانت أكثر ثباتا وبقينا⁽²⁾، وهذا ما ذهب إليه كل من: أفلاطون، جورج باركلي G.Berkley، عمانويل كانت Kant، هيغل Hegel، وغيرهم.

أما أنصار المذهب الواقعي فيرون أن أساس كل الحقائق يقوم على الواقع (التجربة والخبرة اليومية) ويعتبر أرسطوا أبو المدرسة الواقعية التي تنطلق من الاعتقاد في حقيقة المادة، وأن كل العلوم عليها أن لا تتجاوز التجربة، فالمعرفة عندهم تتشكل انطلاقا من الخبرة والتجربة.

وأخيرا نجد المذهب العملي (البراغماتي) التي يمثلها العالم تشارلز بيرس charles peirce وكذلك جون ديون John Dewey، فالمعرفة الصادقة عندهم يجب أن تكون عملية، فالعقل وظيفته تكمن في خدمة الحياة، وأثار المعرفة وقيمتها تكمن في مدى إمكانية توظيفها وتطبيقها عمليا، فالعقل أو التجربة ليس كل منهما أداة للمعرفة فقط إنما أداة لتطوير الحياة و تنميتها⁽³⁾.

لكن إذا تطرقنا إلى موضوع المعرفة في اتجاه علم النفس التربوي فإننا نجدهم يربطون بين علم النفس التطوري وبين الإبيستومولوجيا، وذلك انطلاقا من النمو المعرفي عند الطفل وما

1 - محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 91.

2 - جميل صليبا: مرجع سابق، ص 337.

3 - لمزيد من التوضيح في هذا الموضوع حول هذه المذاهب الثلاثة: المشائية والواقعية والعلمية. راجع: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق. ص ص 59-102.

يرتبط به من نمو للتفكير الذهن والعقل، وفي هذا الشأن يعتبر بياجيه⁽¹⁾ أن النمو المعرفي عند الطفل يكون انطلاقاً من مراحل أساسية من أجل استعادة توازنه أثناء تفاعله مع البيئة المحيطة، وذلك باستخدام عمليتي التمثّل والمواءمة، ويحدث الانتقال من مرحلة نهائية عقلية إلى المرحلة التي تليها بصورة تدريجية منتظمة في شكل نسق هرمي قاعدته المرحلة الحسركية⁽²⁾ وقمته مرحلة العمليات المجردة، وذلك من أجل الوصول إلى التوازن الذي يمثل غاية النمو المعرفي، ويسميه بياجيه بالذكاء، أي تحقيق التوازن بين العمليات العقلية والظروف البيئية المحيطة بالإنسان⁽³⁾.

أما أصحاب نظرية معالجة المعلومات (البياجيون الجدد) فإنهم يبحثون في نظرية المعرفة المتشكلة لدى الإنسان بنفس الطريقة التي تعمل بها نظم الحاسوب، حيث أن هناك مدخلات ومخرجات تتخللها عمليات معالجة للمعلومات من حدوث المُثير إلى حدوث الاستجابة، ويضعون مقارنة بين النظام المعرفي عند الإنسان وبين نظم الحاسوب وذلك كما يلي:

نظم الحاسوب	النظام المعرفي عند الإنسان
- البرامج programs	- العقل Mind
- الأدوات أو القطع Hardware	- الدماغ Brain
- معالجة البيانات	- العمليات العقلية:
- الذاكرة Memory	التفكير والتحليل.. الخ
- الأسلاك و الموصلات.	- الذاكرة Memory
	- الناقلات العصبية

مقارنة بين عمليات معالجة المعلومات في النظم المعرفية الإنسانية و نظم الحاسوب.

المرجع: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 39.

¹ - عاش جان بياجيه Jean piaget صاحب نظرية الايستمولوجيا التكوينية ما بين (1896-1980) له الكثير من الكتابات في النمو المعرفي الاجتماعي، شغل العديد من المناصب الاكاديمية والإدارية بالجامعات منها جامعة، تيوتنيل. جنيف، السريون، اشتهر بنظريته في النمو المعرفي جعلت منه أحد أهم العلماء البارزين في علم النفس المعاصر. راجع: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 35.

² - هي المرحلة التي تجمع بين الجوانب الحسية والحركية.

³ - محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 37.

لكن الفرق بين كلا النظامين في معالجة المعلومات أن نظم الحاسوب تفتقر إلى عمليات الإحساس والانتباه والإدراك (العمليات العقلية: التفكير والتحليل)، كما اعتبر علماء النفس المعرفي أن معالجة المعلومات تبدأ بالإحساس (انطلاقاً من المشير من البيئة الخارجية) ثم يليه الانتباه ثم الإدراك وصولاً إلى الاستجابة، إذ لا يعقل أن يكون هناك انتباه دون إحساس، ولا إدراك دون انتباه، أو إحساس، وهذا ما يفسر كيفية تشكل المعارف الحسية التجريبية، أما المعارف الرياضية فإنها تثبت بالعقل بكيفية لا دخل للحس في إدراكها⁽¹⁾.

وإذا كانت معالجة المعلومات تبدأ بالإحساس فإنه تجدر الإشارة هنا في المقارنة بين النظم المعرفية الإنسانية ونظم الحاسوب، إلى أن الإنسان يملك أجهزة إحساس فائقة الدقة وعالية التعقيد تنقل وتستجيب عبر مستقبلات للصوت والضوء والحرارة واللمس والحركة، كما يوجد في الإنسان جهاز عصبي مركزي بديل عن الحاسب الإلكتروني أعقد منه بكثير في نواحي متعددة، كما أن الدماغ يقدم بتوجيه المعلومات واتخاذ القرارات، فهو يتلقى الرسائل ويستكمل المعلومات بالخبرات السابقة ثم يقوم ويركب كل المعلومات السابقة ويتولى توجيه الوظائف الحيوية في الجسم⁽²⁾، وهكذا نرى أن خصائص المعرفة في الاتجاه الفلسفي تتقاطع مع خصائص المعرفة في اتجاه علم النفس التربوي، وهذا انطلاقاً من المقومات الأساسية للنفس البشرية سواء كانت في إطار التكوين: طفولة، كهولة، شيخوخة، أو سواء كانت عمليات معرفية تركيبية.

مما سبق يمكن القول بأن نظرية المعرفة في الفكر الغربي تقوم على عدة تصورات واتجاهات أهمها:

¹ - محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 40.

² - المرجع السابق. نفس الصفحة.

- اتجاه يشك أصلا في وجودها، وذلك لارتباط مسألة المعرفة بالحقيقة، إذ تعتبر كل معارفنا هي اعتقادات افتراضية نعتقد أنها صحيحة، كما أن هناك من يقول بالشك المنهجي من أجل الوصول إلى الحقيقة، وهذا الاتجاه يمثله الشكّيون.

-اتجاه آخر يقول بإمكان المعرفة وبقينيّتها انطلاقا مما يقوم به العقل من إمكانيات يستطيع من خلال إدراك الحقائق الموضوعية، وكذلك التجربة باعتبارها يمكن أن توصلنا هي الأخرى إلى الحقائق الثابتة، وهذا ما يقول به اليقينيّون.

-وهناك من يرى أن المعرفة لا يمكن أن تكون حقائق مطلقة، إنما هي تصورات تضبطها القدرات الذهنية والعقلية والخبرات الحسية التي تخضع للتجربة ولا يمكن إنكار نتائجها، وهو ما يقول به النسبيّون والواقعيّون.

-وهناك من يراها عملية تطويرية تهدف إلى الذكاء وتحقيق التوازن الذي يربط بين المؤثر وتحقيق الأهداف، أي بين الموضوع والذات، حيث تبدأ بالإحساس ثم الانتباه ثم الإدراك وصولا إلى الاستجابة، ويقارنون بينها في النظامين: المعرفي الإنساني ونظم الحاسوب.

ثانيا: الاتجاه الفلسفي العربي الإسلامي.

إذا كانت خصائص المعرفة في الفكر الفلسفي الغربي تنطلق من عدة اتجاهات تنظر في إمكانية المعرفة من عدمها، وهو ما ذهب إليه أنصار الشك في يقينية المعرفة (الشكّيون - السوفسطائيّون)، فإنه على العكس من ذلك ترى بقية المذاهب الأخرى (اليقينيّون - النسبيّون) إمكانية ذلك باستخدام العقل والتجربة مع مراعاة المصلحة (البراغماتيّون) التي هي هدف المعرفة في حد ذاتها، فإننا نرى أن البحث في اتجاهات المعرفة في التفكير العربي والإسلامي ينطلق من المبادئ المعرفية والتوجهات الفكرية التي ينظر من خلالها علماء المسلمين إلى مسألة العلم والحقيقة والخطاب والبيان وغيرها من مختلف المسائل الدعوية

التي يقومون بها، لتحليل مختلف هذه النظم والاتجاهات المعرفية عند علماء المسلمين يمكن أن نعتمد التقسيم الآتي⁽¹⁾:

1- الاتجاه البياني: يشمل علماء المسلمين الذين كرسوا تفكيرهم بصيغة بيانية استدلالية خالصة ويشمل هذا الاتجاه جميع علماء البيان من لغويين، نحاة، بلاغيين، علماء أصول الفقه، وعلماء الكلام سواء كانوا معتزلة أشاعرة، حنابلة، أو من الظاهرية فقد عملوا جميعا كل في ميدان اختصاصه وضمن أصول مذهبه البياني على المساهمة في صياغة نظريات في البيان، فهم يصفون ويحللون جوانب أو مستويات من العالم المعرفي الذي ينتسبون إليه، إن دورهم فقط يكمن في التبيين والشرح وصياغة الأحكام طبقا لاجتهادهم في تخصصاتهم المعرفية.

1- الاتجاه العرفاني: إن مذهب العرفان يقابل فكرة المعرفة بالآثار وليست بالذات، فمعرفة الله عندهم لا تكون لذاته العلمية لكن في خلقه والآثار التي توحى بوجوده، وهؤلاء العرفانيون يقولون بمسألة الإشراق والغنوص، أي أن علمهم يكون حضوريا وتجليا إشراقيا يقوم على المشاهدة الباطنية وليس على التفكير الاستدلالي العقلي البرهاني، وهو ما يقول به علماء الصوفية.

إن ازدواجية الظاهر والباطن لدى أتباع الاتجاه العرفاني الصوفي أثرت على ازدواجية اللفظ والمعنى في الحقل المعرفي البياني، فإذا كانت المعرفة العرفانية قد عملت على قراءة النصوص الدينية قراءة باطنية ومن ثم تأويلها انطلاقا من الموروث العرفاني الإلهامي، يضاف إلى ذلك لجوء بعضهم من شيعة ومتصوفة إلى اعتماد أسلوب الإشارة والرموز في معاملاتهم، وهو ما يعكس مسألة استعمال اللفظ بدل المعنى خاصة على مستوى إنتاج الخطاب وتأويله، وإنتاج المعرفة ونشرها وتوظيفها.

¹ - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت(لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية 1987. ص ص 13-17.

3- الاتجاه البرهاني: يأتي أنصار هذا الاتجاه على العكس ما ذهب إليه أنصار الاتجاه السابق (العرفاني)، فإذا كان الاشرافيون والعرفانيون يقولون بالاستدلال الباطني في التعبير عن المعرفة، فإن البرهانيين يقولون بضرورة تحكيم العقل والخضوع إلى التجربة والواقع، وبذلك فهم يرون أسبقية المعارف الأولية القائمة بذاتها والتي تمثل المعارف الرياضية: المنطق، البرهان، المقارنة... الخ، ويميل لهذا الاتجاه خاصة ابن رشد وبعض فلاسفة المغرب العربي الاسلامي.

إن اتجاهات المعرفة في الفلسفة العربية الإسلامية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: اتجاه بياني يعتمد النقل من خلال الوقوف عند النصوص والأدلة القطعية الثبوتية من خلال مصادر التشريع الإسلامي، فيقتصر دور العالم هنا على تبیین الحقائق وشرحها، واتجاه عرفاني يقوم على بناء معرفة تتطلق من التجليات الحديثة والإلهام وذلك من خلال بعض الاشارات والرموز والقراءات الباطنية، واتجاه آخر برهاني يؤمن بضرورة تكوين المعرفة انطلاقاً من العقل والتجربة الواقعية باستعمال القوانين والبراهين الرياضية.

3- النظام المعرفي: تعريفه، خصائصه في الفكر العربي الإسلامي وفي الفكر الغربي.

رغم ندرة المساهمات في هذا الموضوع مباشرة وفي مجال تأصيله العلمي، إلا أنه يظل مطلوب منه الإجابة عن الكثير من الأسئلة الكلية المرتبطة بالنماذج المعرفية الضرورية دون تجاوز أي شيء منها، خاصة في هذا الوقت الذي أصبحت فيه الدعوة صريحة للتمهيد الثقافي والنمذجة المعرفية من أجل الوصول إلى ما يسمى بالقيم الكونية، لهذا نجد أن الأمر أصبح ملحا لإيجاد مفاهيم واضحة ودقيقة من أجل إيضاح الفروقات المختلفة ضمن المنظومات القيمية الثقافية والاجتماعية لمختلف الأمم والشعوب.

غير أن المتتبع لمساهمات الكتاب والباحثين في هذا الموضوع سيجد أنه عادة ما يعبر عنه ضمن تفرعات تدخل في مسائل عدة تتعلق بحقل المعرفة عامة والعلم خاصة، مثل: فلسفة

المعرفة، اجتماع المعرفة، نموذج المعرفة، الإطار المعرفي، نظرية المعرفة، النمط المعرفي، المعرفة العلمية... إلخ⁽¹⁾، وهذا ما يجعلنا نجزم منذ البداية بالصعوبة المرتبطة بهذا المفهوم، وذلك نظرا لندرة الكتابات المتعلقة بوضع الأطر المفاهيمية لهذا الموضوع من جهة، وكذلك لارتباط المفهوم بالقيم باعتبارها أحكاما معيارية، فهي تتفق مع النظام المعرفي في كونها تشكل إطارا مرجعيا يحكم تصرفات الفرد والجماعة، من خلال تمكينها من اختيار أهدافها وتوجهات حياتها، وبالتالي توظيف إمكاناتها⁽²⁾، غير أن القيم يمكن رصدها على مستوى الفرد كما يمكن رصدها على مستوى الجماعة، وبالتالي تقسيمها إلى قيم فردية وأخرى جماعية، أما بالنسبة للنظام المعرفي فلا يمكن فهمه إلا انطلاقا من تحديد مكانة أمة ما بين سائر الأمم، إذ يتقرر ذلك وفقا لثلاثة أنظمة مترابطة متداخلة هي: النظام الإعتقادي، النظام المعرفي، النظام القيمي⁽³⁾، لذا نستطيع القول بأن تصرفات الأفراد لا يمكن فهمها ولا تفسيرها إلا في إطار النظام المعرفي العام، فهي بمثابة عمل منهجي يؤسس لنمط فكري: ثقافي، اجتماعي، تربوي يتميز بالثبات، على خلاف القيم الجماعية التي قد لا تتناسق في شكلها العام مع القيم الفردية، كما أنها يمكن أن تتغير تبعا لطبيعة الأفراد ومصالحهم كما هو الحال في الفلسفة الواقعية أو البراغماتية⁽⁴⁾.

أ- تعريف النظام المعرفي: يعتبر النظام المعرفي "نسقا من العلم تم إدراكه بتفكير وتدبر وبشكل متناسق ومؤتلف لغايات ووجهات محددة"⁽⁵⁾، فيمكن فهمه على أنه نظام تام التشكل في مجمله العام، لا يخضع للتبديل ولا للتغيير في جوهره، لكن لا يمنع أن تكون له بعض الاجتهادات أو الإضافات في الفروع وليس في الأصول، كأن يتعلق الأمر بقبول نتائج

¹-Alberts.yee:"Thick Rationality and the Missing Brute Fact: The limits of rationalist incorporations of Norms Ideas" the journal of politics. Vol 59.N.1 November 1997. P01.

²- ماجد الزيود: الثبات والقيم في عالم متغير. الأردن(عمان): دار الشروق للنشر والتوزيع، 2006، ص 24.

³- محمد عايد الرشدان:"حول النظام المعرفي في القرآن الكريم" ، لبنان: إسلامية المعرفة، ع 10، 1997، ص 09.

⁴- ماجد الزيود: مرجع سابق، ص 29.

⁵- مصطفى محمود منجود: " القيم و النظام المعرفي في الفكر السياسي"، لبنان: إسلامية المعرفة ع 15. 1999. ص39.

بعض التطبيقات لبعض العلوم والاكتشافات، من خلال ما تقدم يمكن أن نقول بأن النظام المعرفي يعني⁽¹⁾:

(1) عملية إدراكية مقصودة قوامها الإمعان والتفكير والتدبر سواء تعلق الأمر بالإنسان ذاته أو بالكون والوجود والحياة، فكأن للنظام العربي مجالاً ينطلق منه وآخر يتحرك فيه، وكل منهما مهم في تحديد مدى إدراك، نطاقه، أدواته، غاياته، ووجهاته.

(1) بنية النظام المعرفي تأتي متناسقة ومتوازنة بين مكوناتها، بحيث يأتي هذا النظام متميزاً ومحدداً، بحيث لا يفهم أي من هذه المكونات دون وضعه في هذه البنية وكذا نمط العلاقات القائمة بين الكون وبقية الأجزاء الأخرى.

(2) العقل والحواس أداتين أساسيتين في بناء النظام المعرفي من خلال تفاعلها وتكاملها، وبقدر ما يكون من تفاعل بينهما بقدر ما يكون هذا النظام المعرفي علمياً مبنياً على الحقائق والقوانين.

(3) تعتبر المفاهيم المداخل المنهجية لبناء النظام المعرفي، ذلك لأن طبيعة النظام تقتضي صفة الموصوف- النظام- هذا الأخير يتطلب منهجاً واضحاً في عرضه وهو ما يعبر عنه بالمفاهيم، هذه الأخيرة التي لا بد أن تستقى من مرجعياتها، وهذا النظام لا بد أن يسكن مصادر تجسده، فكل نظام معرفي مفاهيمه الخاصة، ومنهجه، وإطاره المرجعي، ومصادره المعرفية.

(4) الغاية ساكنة في النظام المعرفي - كما هو الحال في القيم- فهي ترتبط مباشرة بالمجال الذي يتحرك فيه، والحدود التي تُفرض عليه، ونظام القيم الذي يحيط به، والمقاصد العامة للواقع الذي ظهر فيه، فجوهر النظام المعرفي هو العملية الإدراكية، من خلال الارتباط بين المعرفة والغاية، فمن مقاصد المعرفة: القيام بالأمر، وتحديد سياسته، ومتابعته، وتدييره.

¹- المرجع السابق: ص ص 39-40.

يقوم النظام المعرفي على فكرة الهندسة، فمن دون أية رؤية هندسية لا يمكن إيجاد أي ناظم يتم به إنشاء ثقافة ما أو بناء علوم ومعارف، فالناظم المعرفي قائم على إدراك واستيعاب مصادر المعرفة وعلاقتها ومراتبها من جهة، وبين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية والعقدية من جهة ثانية⁽¹⁾، وكلما إختلت هذه المعادلة ارتبك النظام المعرفي وظهرت الحاجة إلى إعادة توازنه، فالحديث عن النظام المعرفي يعني الحديث عن نموذج أو ناظم يستند إلى جملة من المفاهيم المتعلقة به في إطار نسق معرفي معين.

ب- خصائص النظام المعرفي في الفكر الإسلامي: إذا كان التعبير عن كلمة نظام ضمن مفهوم المعرفة يعبر عن "تلك العلاقة المنتظمة بين عناصر المعرفة وأركانها ومنطقاتها وأهدافها وأبعادها ومستوياتها"⁽²⁾، فالانتظام في علاقات هذه المنظورات شيء منطقي، وهذا ما يوحي بتلك الرؤية الكلية التكاملية للكون والحياة والإنسان مما يؤدي إلى تكوين نظرة منسجمة لدى الإنسان حول نفسه وموقعه في الكون والغرض من حياته، مما ينعكس مباشرة على منهجية تفكيره وأنماط سلوكه ونشاطه العقلي والعملية.

إذا كانت سلوكيات الأفراد مرتبطة بالبنية العقلية والمعرفية للإنسان وتصدر عن وعي بجملة العلاقات والظروف والاعتبارات الثقافية التي تنتهي إليها معارفهم، فإنه يمكن القول بأن القيم والمعايير التي جاءت بها الأديان تعد محددًا أساسيًا للسلوك، وضابطًا مرجعيًا للمعرفة، والدين الإسلامي يعتبر هو الآخر ناظمًا معرفيًا وضابطًا قيمياً لسلوكيات الأفراد المنتمين إليه والمؤمنين به، لذا فالنظام المعرفي الإسلامي نظام توحيدي قائم على التوحيد كمبدأ عقدي وناظم معرفي يجمع بين عالمي: الغيب والشهادة⁽³⁾، والدين الإسلامي له خصوصياته انطلاقًا من توحيده في الربط بين مصادر المعرفة (الوحي والكون) ومجالاتها (عالم الغيب والشهادة)⁽⁴⁾، وذلك ما نراه في منطلقاته ومضامينه للإجابة الكلية والنهائية عن الأسئلة

¹ - المرجع السابق. ص 57.

² - وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، لبنان: إسلامية المعرفة، ع 18، 1999، ص 168.

³ - عبد العزيز بوا لشعير: النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي. لبنان(بيروت): منتدى لمعارف، 2014، ص 114.

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

الكلانية المتعلقة بالوجود (الحياة، الموت) أو تلك المرتبطة بالعلاقات التفاعلية الثقافية والحضارية لمختلف الشعوب والأمم (رؤية العالم)، أو ما تعلق بالنظر إلى القيم والموروثات الدينية وتحديد المواقف والأفكار وأصول النقد، فالتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة أمر أساسي في الشريعة الإسلامية، فالكندي لم يوفق بين طريق العلماء والأنبياء إلا لاعتقاده أن الحقيقة واحدة⁽¹⁾، وكذلك كان الأمر في نظر فلسفة القرون الوسطى المسيحية⁽²⁾، غير أن الاختلاف كان في المقاصد والغايات، فالفلسفة العربية الإسلامية والفلسفة اليونانية نهران مؤلفان من ماء واحد لكنهما يجريان في اتجاهين مختلفين، فالذي ينظر إلى المبادئ والأصول يجد أنهما متفقين⁽³⁾، لكن الذي ينظر للغايات والمقاصد سيجد بينهما خلافا كبيرا⁽⁴⁾.

إن النظام المعرفي الذي جاء به القرآن الكريم يعدُّ نظاماً متميزاً من حيث خصائص الثبات والتطور، وهذا ما يجعله "النظام الوحيد القادر على ربط البشرية بخالقها من جهة، وتمكينها من اكتشاف الآيات الكونية وتسخيرها من جهة أخرى، لتكون الأجيال المتعاقبة قادرة على القيام بواجبات الإعمار والإستخلاف"⁽⁵⁾، وهذا النظام المعرفي يقوم على ما يلي⁽⁶⁾:

1-تحديد الغاية والهدف من العلم والمعرفة.

2-تحديد مصادر العلم والمعرفة.

3-استقصاء أنواع العلوم والمعارف والتعامل معها ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان.

4-التوجيه إلى مناهج الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسابها.

¹- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 106.

²- المرجع السابق: نفس الصفحة.

³- وذلك من خلال تأثير الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، وهذا ما نراه في كتب الفارابي وابن سينا وابن رشد، مما أدى ببعض فلاسفة المسلمين يعتقدون أن العقل قادر على إدراك الحقيقة، وأن النفس الإنسانية تستطيع أن تقلب الصور الحسية (الذهنية) إلى مقولات كلية. أنظر: المرجع السابق، ص 105.

⁴- جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ط3، بيروت (لبنان) الشركة العالمية للكتاب، 1995، ص 24.

⁵- محمد عايد الرشدان: "حول النظام المعرفي في القرآن الكريم" مرجع سابق، ص 25.

⁶- المرجع السابق، نفس الصفحة.

5- تطوير الوسائل الضرورية والمناسبة لاستخدامها للوصول إلى أنواع العلوم والمعارف.

6- تطوير التطبيقات اللازمة لما يكتسب من العلوم والمعارف.

إن النظام المعرفي الإسلامي قائم على ضرورة إدراك العلاقة القائمة بين النص والواقع، النص القرآني المطلق والواقع البشري النسبي⁽¹⁾، ذلك لأن المعرفة في جوهرها "تجريد نموذج من النص المقدس الكلي يساعدنا على تفسير الجزئي في إطار الكلي، وعلى الحكم عليه من خلال المسافة التي تفصل القرآن عن الواقع، وهي مجال الجهد المعرفي"⁽²⁾، فالنظام المعرفي يتكون من نظرة موحدة حول الكون والعالم من خلال منظومة الاعتقاد، ومنهج أخلاقي مميز من خلال سلوكيات ومواقف مخصوصة تشكل طريقة ومنهجاً مخصوصاً في الحياة، وهوية اجتماعية مشتركة⁽³⁾ مناطها الالتحام بين المؤمنين جميعاً، وتشكيل أمة مخصوصة لها أصولها وثوابتها وقواعدها.

مما تقدم يتضح أن الناظم المعرفي الإسلامي يقوم على جملة من الخصائص:

- 1) يشكل التوحيد مبدأ عقدياً وناظماً منهجياً وضابطاً معرفياً، ففي إطاره تنتظم كل المعارف والسلوكيات، وكذا الثقافة والحضارة.
- 2) الناظم المعرفي الإسلامي يضبط الأوزان بين الوحي والوجود، بين العقيدة والشريعة بين النظرية والواقع.
- 3) يقيم الناظم المعرفي الإسلامي بناءً منسجماً بين مصادر المعرفة (الوحي والكون) ومجالاتها (عالم الغيب والشهادة) في صورة متوازنة.
- 4) الناظم المعرفي الإسلامي ينطلق من خصائص التصور الإسلامي، من خلال إيجاد تركيبية تجمع بين معطيات التراث الإسلامي ونتائج علوم العصر في إطار الغيبيات الكبرى التي حددها الإسلام.

¹ - عبد العزيز بوشعير: مرجع سابق، ص 120.

² - عبد الوهاب المسيري: "في أهمية الدين المعرفي"، لبنان: إسلامية المعرفة، ع 20، 2000، ص 52.

³ - عبد العزيز بوشعير: مرجع سابق، ص 120.

- (5) يستند هذا الناظم إلى قدرة تفسيرية تحليلية تعكس العملية الإدراكية من خلال فهم الإنسان لنفسه، والله والكون.
- (6) يحدد هذا الناظم الغاية من المعرفة والعلم ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان، كما يوجه الإنسان إلى مناهج الكشف عن العلوم وسبل اكتشافها وضوابط تطبيقاتها في الواقع والتاريخ.
- (7) إنه حصيلة عملية تفاعلية بين الوحي مع الحس والعقل، فالعقل البشري لا يستطيع أن ينهض وحده ليؤسس المعرفة لأنه محدود مهما تعمقت مناهجه وتعددت وسائله، لأنه مرتبط بمحدودية طاقات الإنسان وتنشئته وطرق تعليمه، فالوجود عند كل مدرك محدد من خلال مجالات إدراكه لا يعُدوها، لذلك لا بد من تفاعله مع الوحي.
- (8) الناظم المعرفي الإسلامي ذا طبيعة عقلانية من خلال الاحتكام إليه وتقبل النقد والاستناد إلى الحجة والبرهان.
- (9) يؤسس هذا الناظم لخصوصية الثقافة الإسلامية من خلال: البيان (النص) والبرهان (العقل) والعرفان (الكشف)، متجاوزا بذلك الطبيعة المادية الصرفة.

ج- خصائص النظام المعرفي في الفكر الغربي:

يقوم النظام المعرفي في الفكر الغربي على ثنائية العلاقة بين الإنسان والكون، الإنسان وأخيه الإنسان، ووفق هذا المنحى تدور معظم إشكالياته المتنوعة ويكون تفسيره لكل ما يحياه ويعيشه انطلاقا من هذه الثنائية، فحتى وجوده الطبيعي سيكون انطلاقا من هذا المعطى تفسيرا، غاية، ومنها نظريا، فمكونات هذا النظام هي: الإنسان، الكون، الحياة، وعليه تدور كافة المعطيات.

لقد شهد للنظام المعرفي الغربي منذ القرون الوسطى إلى غاية عصر النهضة والحدثة ومابعدا، عدة تحولات إلا أنه حافظ على عدة قضايا وجودية معرفية ومنهجية⁽¹⁾، فالقضايا

¹ - عبد العزيز بوشعير: مرجع سابق، ص 315.

الوجودية قضايا قائمة بذاتها مستقلة عن ذات الإنسان تتحكم فيها قوانين الطبيعة، أما القضايا المعرفية فيفترض أن الباحث يتصف فيها بالاستقلال والموضوعية إزاء القضايا البحثية ويستطيع أن يتجرد فيها عن ذاتيته وميولاته الشخصية، أما القضايا المنهجية فيستطيع الباحث فيها أن يُخضع الأسئلة موضوع البحث إلى الاختبار والتجربة في ظروف تامة الموضوعية والضبط ومن ثم الوصول إلى نتائج علمية دقيقة⁽¹⁾، إن هذه النظرة بقيت ثابتة طيلة التحولات التي طرأت على الفكر الفلسفي من دراسات المدرسة الوضعية positivism، والمدرسة النقدية الجدلية Critical Dialectism، وصولاً إلى المدرسة البنوية Constructivism في العقود الأخيرة من القرن العشرين⁽²⁾.

لقد ظلت النظرة الغربية للعلم تتطلق من العقل وكذا مبدأ الحرية المطلقة، ووجود قوانين حتمية شاملة للكون يمكن للإنسان انطلاقاً منها أن يحقق ذاته وأن يثبت وجوده، وأن يطوع الطبيعة وفقاً لمصلحته، وهنا يمكن أن نورد هذه النظرة الحداثية للعالم كما يلي⁽³⁾:

- قوانين الكون: يخضع الكون لقوانين محلية حتمية شاملة يمكن ملاحظتها ومعرفة من خلال ملاحظة الطبيعة واستقراء قوانينها.

- مبدأ الكمية: العالم مكون من ذرات مصمّته لا تتجزأ إلى أجزاء أصغر وهي تتحرك بشكل دائم، ومعرفة الحقيقة للطبيعة يجب أن تكون معرفة كمية رياضية.

- وظيفة الإنسان: تكون المسؤولية واقعة بشكل كامل على الإنسان لمعرفة قوانين الطبيعة واستغلالها لمصلحته.

- مبدأ التقدم: إذا كانت مسؤولية الإنسان معرفة قوانين الطبيعة، فإن مقاييس التقدم الإنساني تتمثل في ازدياد قدرته على المعرفة والسيطرة على الطبيعة لمصلحته.

¹- المرجع السابق: نفس الصفحة.

²- المرجع السابق: نفس الصفحة.

³- سمير أبو زيد: "تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي بوصفة أساساً لتحقيق التكامل المعرفي" في: التكامل المعرفي. لبنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2012. ص 135.

لقد عانت النظرية التقليدية للمعرفة منذ القرن السابع عشر من التمييز الحاد بين الذات والموضوع لدرجة الفصل بينهما والتضحية بالموضوع في سبيل الذات⁽¹⁾، كما تصور ذلك ابن سينا وديكارت، فكانت مهمة الفلسفة المعاصرة الجمع بينهما إذ لا توجد ذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات، فالعالم يحدد رؤية الذات، والذات تحدد منظور العالم⁽²⁾، وهكذا ظلت هذه الفلسفة مرتبطة بالفرد منذ ديكارت إلى كانط حيث ربطها هذا الأخير بالعقل.

إن مصادر المعرفة في الفكر الغربي تقوم على: العقل، التجربة، الحدس⁽³⁾، فتكون بالتالي طبيعة المعرفة مثالية أو واقعية عملية⁽⁴⁾، فالميثاليون على اختلاف توجهاتهم وتصوراتهم يتفقون جميعا في نظرهم إلى المعرفة وإلى الأشياء الطبيعية باعتبارها غير مستقلة بنفسها ولا تقوم بذاتها إنما تعتمد على العقل والذهن، والحقيقة النهائية بالنسبة لهم تكون ذات طبيعة عقلية ذهنية، أما أنصار المدرسة الواقعية فيتفقون على أن مصدر كل الحقائق في هذا العالم مرده إلى التجربة والخبرة اليومية، ومن ثم الاعتقاد في حقيقة المادة، فالمعرفة عندهم تخضع للتجربة والواقع وليس إلى الفكر أو الذات العارفة، أما المدرسة العملية (البراغماتية) فتركز على الفعل أو العمل والسلوك ومن ثم تحقيق المنفعة والنتائج العملية، فالمعرفة العملية عندهم هي المقياس لصحة الأشياء، أما العقل والتجربة الحسية فهما ليس مجرد أداتين للمعرفة إنما أداتين لتطوير الأشياء وتتميتها، وفي هذا الشأن يقول جون ديوي - منظر البراغماتية- " أن آثار المعرفة تكمن في مدى إمكانية تطبيقها وتوظيفها"⁽⁵⁾.

لقد صاغ النظام المعرفي الغربي بنياتة معرفية بعيدا عن كل الإحالات الدينية أو الروحية، بل إن الفلسفة قد ازدهرت عندهم بعد أن تخلت الكنيسة عن دورها لتترك المجال للعقل والحواس لكي تثبت الحقائق وتوصل إلى المعرفة، هذا على عكس ماذهب إليه الفكر الاسلامي الذي يؤمن بتفاعل العقل، الكون، الوحي، والتاريخ فينتج عن ذلك على مستوى

1- حسن حنفي: "رؤى العالم: المقدس كمحدد لتابعية الرؤية الدينية للعالم"، الكويت: عالم الفكر، ع03، 2012. ص08.

2- المرجع السابق. نفس الصفحة.

3- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق: ص ص 55-80.

4- المرجع السابق. ص ص: 95-100.

5- للمزيد من التفصيل في هذا الموضوع: راجع: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق. ص ص: 95-102.

الممارسة: الوعي، المادة، التفسير، التأويل، والحدث في الزمان والمكان⁽¹⁾، بالتالي يكون الإنسان هو محور هذه الفلسفة الغربية المعرفية، وكل المعارف والعلوم هي نتاج لهذا الناظم انطلاقاً من خلال العقل والحواس، لذا يمكن القول أن هذه الفلسفة تقوم على عدة أشياء أهمها⁽²⁾:

- العالم الطبيعي هو العالم الحقيقي.

- الإنسان هو الأساس للمعرفة.

- العقل يعتبر أداة للإنسان للسيطرة على الطبيعة.

- اعتبار العقل والطبيعة على علاقة مباشرة.

من خلال هذه المعطيات يمكن أن نحدد ركائز هذه المعرفة الفلسفية كما يلي⁽³⁾:

- كل ما هو موجود فهو مادي، حتى الإنسان وعقله ومداركه.

- مركزية الإنسان الفرد في الوجود يشرع لنفسه ما شاء وكما أراد.

- العالم الطبيعي يعتبر مصدر المنظومات المعرفية والأخلاقية. وبالتالي انفصال الحقائق

المادية عن القيمة، العلم عن الأخلاق، والماهيات عن الجوهر.

أما بالنسبة لفلسفة روى العالم، فنستطيع القول بأن العالم الغربي قد جمع بين فلسفة التاريخ

ونظرية المعرفة حيث كان دلتاي ممثلاً لهذا الرأي⁽⁴⁾، ذلك أنه جمع بين فلسفة التاريخ التي

بلغت أشدها في القرن التاسع عشر مع هيغل بنظرية المعرفة لحساب وعي المعرفة، وأصبح

وعى التاريخ وعى بالحياة⁽⁵⁾، وأصبحت تطورات العالم تبنى على وعى المعرفة، وانمحي

¹- وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي و مستوياته"، مرجع سابق. ص 168.

²- بوالشعير عبد العزيز: مرجع سابق. ص 359.

³- المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁴- حسن حنفي: "رؤى العالم: المقدس كمحدد لمتابعته الروحية الدينية للعالم"، مرجع سابق، ص 08.

⁵- المرجع السابق، نفس الصفحة.

الخلاف بين الواقعية والمثالية ليتجسد في المدرسة الموضوعية التي تجمع بينهما (بين المثال والواقع) وفق منظور تطوري حركي، وبالتالي رؤية العالم انطلاقاً من مفهوم الوعي بالعالم نفسه أو الوعي بالتاريخ كما يقول هيغل، ومن ثم النظرة إليه انطلاقاً من رؤية معينه وفلسفة محددة، وهذا الأمر يقودنا إلى الحديث عن إمكانية تحول فلسفة المعرفة إلى أيديولوجيا، ذلك أنه لا يوجد ما هو معرفي خالص، فالذات العارفة تتنازعها الإنفعالات والعواطف والأهواء وكذلك الأمر بالنسبة للمعرفة النظرية حتى وإن كانت اختياراً وأساساً للتحقق العملي فإنها لا تخلو من الأيديولوجيا، وذلك لكونها جماع النظر والعمل، الرؤية والاختيار، الإدراك والفعل ومع ذلك لا يمكن اعتبار فلسفة رؤى العالم أيديولوجيا لأن رؤى العالم تظل مبحثاً في نظرية المعرفة التاريخية، في حين أن الأيديولوجيا أقرب إلى الفلسفة العملية تهدف إلى تغيير العالم وليس إلى فهمه، رؤى العالم أقرب إلى الفلسفة والأيديولوجيات أقرب إلى السياسة⁽¹⁾.

إن الناظم المعرفي في الفكر الغربي سواء في نظرتة إلى الوجود (العالم الطبيعي) أو إلى فلسفة رؤى العالم يستند إلى العقل البشري، باعتباره الأداة الأساسية التي يمكن الاهتداء بها إلى الحقائق وبناء التصورات الكونية النهائية المرتبطة بوجود الإنسان في هذا العالم، كما أن هذا الناظم المعرفي في إطاره العام يستند في معرفته الكلية لهذا العالم انطلاقاً من وعي التاريخ وتطور العقل في إطار الحدود المعرفية ومجالات الحرية التي تصاغ على ضوءها قيمة الوجود الإنساني، وهذا ما يفسر الجدل الدائر حول مسألة احتواء المعرفة وتفسير طبيعتها وتحديد مصادرها انطلاقاً من مجتمع المعلومات.

المطلب الثاني: مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات

إن التحولات العميقة في البنى الاجتماعية، الثقافية، السياسية، والاقتصادية التي أحدثتها الثقافة بمختلف أنواعها (وسائل إعلامية، معلوماتية، أقمار صناعية) يعد أمراً ظاهراً عبر مختلف المجالات، الأمر الذي أصبح يحتم على المجتمعات العربية ضرورة التحول نحو هذا

¹- المرجع السابق: ص 09.

النمط من المجتمعات وهذا راجع إلى أن هذه التوجهات الجديدة لا تعدو أن تكون مواكبة للموجة العالمية بصفة عامة، باعتبارها مصدر قوة، الأمر الذي يفرض حتمية تنافسية للوصول إلى المجتمعات المعرفية، وهو ما يمكن فهمه في إطار عملية التحول من المجتمعات الصناعية إلى مجتمعات المعرفة، ومن ثم التحول على مستوى العمل والإنتاجية من خلال الانتقال من اقتصاد الموارد إلى اقتصاد المعرفة، ومن تعظيم الثروة المادية إلى الثروة المعرفية، ومن التركيز على الرأسمال المادي (الصناعي) إلى التركيز على الرأسمال البشري القائم على تحقيق التنمية البشرية وتأكيد الاستدامة، انطلاقاً مما تفرضه آليات وقواعد المنافسة للوصول إلى إقامة مجتمعات المعرفة، غير أن الوصول إلى هذه المفاهيم لا بد أن يمر بمجتمع المعرفة وخصائصه ومتطلباته ومؤثراته انطلاقاً من نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها، وصولاً إلى مسألة تكوين الرأسمال المعرفي، باعتبار المعرفة حق للجميع، وأن المعرفة ينبغي ربطها بالأبعاد التنموية، وصولاً إلى مسألة التفاعل الحضاري والسياقات القيمة التي تتداخل في تبادل المعارف.

1) مجتمع المعرفة: التعريف، الخصائص، المتطلبات

لقد كثر الحديث اليوم وتداول مفهوم مجتمع المعرفة في وسائل الإعلام والمعلوماتية ليصبح يعبر عن: مجتمع المعلومات، الثورة الرقمية، الانفجار المعرفي، أو ثورة الاتصال فكانت النتيجة أن تحوّلت المعلومة من قيمة إنسانية علمية إلى قيمة اقتصادية تنافسية: وذلك من خلال التطبيقات التكنولوجية في ميدان الاتصال، فكان من نتيجة ذلك أن اتحدت التقانة ببعض العلوم الحيوية، حتى برزت ثلاثة أنواع من التقانات: تقانة في علوم الإحياء أدت إلى استثمارات مربحة في هذا المجال وذلك من قبيل: زرع الأعضاء، التحسين الوراثي للنسل، إعادة البرمجة الوراثية، الهندسة الوراثية، استئجار الأرحام... وغيرها من التقنيات التي تعتمد البيولوجيا الجزيئية والهندسة الوراثية وطب الجينات (الطب الوراثي)، أما النوع الثاني من التقانة فتشمل تقانة النانو التي تتعلق بمسألة إحلال الإنسان المدعم تقنياً محل

الإنسان الطبيعي، وذلك من خلال الاستثمار في الذكاء الاصطناعي، فأصبح الكلام عن ذكاء صناعي قادر على تعزيز أو تعويض الذكاء الطبيعي، وعن ذاكرة رقمية واسعة تعوض ذاكرة الإنسان، أما النوع الثالث من التقانات فيمثل تقانة المعلومات من خلال إحلال الحاسوب مكان عقل الإنسان، وذلك عبر التمثيل بين المخ والحاسوب، هذه التقنية التي أوصلت العالم إلى عتبة المساس بالحياة البشرية بعد أن كان العالم يشتغل على المادة الحية، وهكذا يمكن أن نفهم كيف تغير العالم من مجتمع صناعي إلى مجتمع معرفي، أي من الاستثمار في الصناعة إلى الاستثمار في المعلومة، وذلك من خلال تحالف قطبي: العولمة الاقتصادية بالعولمة الثقافية، الأمر الذي جعل الحديث عن اقتصاد المعرفة ومجتمع المعرفة أمراً حتمياً لا مفر منه، إذن ما هو مجتمع المعرفة؟ وما هي أهم مقوماته الأساسية؟

أ- **تعريف مجتمع المعرفة:** يعتبر مصطلح "مجتمع المعرفة" knowledge society من المصطلحات الجديدة التي ظهرت في غضون التحولات الفكرية والعلمية والتكنولوجية والسياسية التي شهدتها العالم منذ العشرية الأخيرة من القرن الماضي، انطلاقاً من التحولات العولمية التي تزامنت مع ظهور هذا المصطلح الجديد وذلك من قبيل: الثورة الرقمية، السوق الحرة، الثورة المعلوماتية، حوار أو صدام الثقافات وغيرها من المصطلحات التي نتجت أثر التحولات السياسية، الاقتصادية، الثقافية، والاتصالية للعولمة.

إذا كانت التوجهات الاقتصادية تعتبر من أبرز التحولات على مستوى الأسواق العالمية فإن هذا المصطلح "مجتمع المعرفة" قد ظهر أيضاً على هذا المستوى على يد عالم الاجتماع الأمريكي دانييل بيل Daniel Bell ليدل على التحول الاقتصادي، من اقتصاد صناعي قائم على الصناعة إلى اقتصاد قائم على المعرفة إنتاجاً وتطبيقاً⁽¹⁾ وكان ذلك عام 1973، وفي عام 1993 طور بيتر دروكر Peter Druker مفهوم مجتمع المعرفة بصورة أوسع ليشمل

¹- رمزي أحمد عبد الحي: التربية العربية و بناء مجتمع المعرفة. عمان (الأردن): الوراق للنشر و التوزيع، 2013. ص ص 145-146.

فئة جديدة في المجتمع سماها "عمال المعرفة" KnowledgeWorkers⁽¹⁾، وفي تعريف آخر يصف مجتمع المعرفة على أنه ذلك المجتمع الذي يتطور ويتقدم انطلاقاً من نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءة في جميع مجالات النشاط المجتمعي: الاقتصاد، المجتمع المدني، السياسة، الحياة الخاصة، وصولاً لترقية الحالة الإنسانية باطراد، أي إقامة التنمية الإنسانية⁽²⁾، فنجد من خلال هذا التعريف أنه عمّم مفهوم مجتمع المعرفة إلى كل الجوانب الحياتية المرتبطة بالتنمية الإنسانية وليس الجوانب الاقتصادية فقط كما هو الحال في التعريفين الأولين، وبالتالي يصبح مفهوم مجتمع المعرفة عبارة عن تحويل منظومة معرفية تتمحور حول إنتاج المعرفة ونشرها وتوظيفها بكفاءة من أجل ترقية الحالة الإنسانية عن طريق قيادة رشيدة تستهدف طريق المعرفة كغرض استراتيجي للمجتمع⁽³⁾، وبعبارة واحدة يعني مجتمع المعرفة "اعتماد المعرفة مبدأً ناظماً لجماع الحياة البشرية"⁽⁴⁾، وهكذا يصبح مفهوم مجتمع المعرفة يعبر عن المجتمع الذي يحسن استعمال المعرفة في تسيير أموره واتخاذ القرارات السليمة والرشيده⁽⁵⁾.

لقد أصبح مفهوم مجتمع المعرفة يعتمد المعارف كثروة أساسية وعلى خبرة المواد البشرية ومهاراتها من أجل التنمية الإنسانية، فهو يضع الإنسان فاعلاً أساسياً في العملية التنموية ابتداءً وانتهاءً، فهو الفاعل الأول والهدف النهائي من خلال شبكات التبادل والتخاطب بما يملكه من كفاءات علمية ومهارات عقلية⁽⁶⁾.

كما أن مجتمع المعرفة ولد أيضاً من رحم الحقبة المعاصرة، فهو نتاج الثورة الصناعية الثالثة الموسومة بالثورة المعلوماتية التي تتسم بانتشار الثقافة والتكنولوجيات الحديثة والتي أسهمت هي الأخرى بدورها في عملية تركيب المعلومات وترميزها وتخزينها ونقلها وتطويرها، إنه

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة.

²- تقرير التنمية الإنسانية العربية 2003، ص 39.

³- المرجع السابق، 40.

⁴- المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁵- عبد الله تركماني: "مجتمع المعرفة و تحدياته في العالم العربي"، الحوار المثمن، www.ahewar.org/debat/show.art.asf?aid=16/255

بتاريخ: 2013/10/17.

⁶- المرجع السابق، ص 06.

يحيلنا إلى مجتمع يفترض أن يعم فيه الانتشار والتشارك والتبادل والاستخدام الواسع للمعلومات والمعرفة⁽¹⁾، والتي تعد أبرز الخصائص المهمة للمرحلة الحالية من العولمة والليبرالية الجديدة المرافقة لها⁽²⁾، لقد أصبح مفهوم مجتمع المعرفة مرادفاً لمفهوم مجتمع المعلومات الذي يعني هو الآخر "التأثير الاجتماعي الواضح لتكنولوجيا الاتصال والمعلومات"⁽³⁾، هذا التأثير يكون على مستوى القيم والثقافات والقرارات السياسية أي على مستوى البنية الهيكلية للمجتمع من خلال إحلال نظام تقني جديد مكان النظام الطبيعي⁽⁴⁾، هذا النظام التقني أدى إلى بروز أدوار جديدة للتكنولوجيا والتي بدورها أدت إلى اختراق سلطة وإقامة اقتصاد جديد للمعرفة العلمية وتحولات العمل⁽⁵⁾، ومن ثم استبدال عناصر العمل المادية بعناصر المعرفة التكنولوجية، إن مجتمع المعرفة هو مجتمع الإنسان المجدد والذكاء المشترك، والعقل الفعال، والمعلومة الدقيقة، وأقرب مثال إلى ذلك هو المجتمع الياباني الذي عوّض غياب القدرات الطبيعية بحسن إعداد الموارد البشرية، وقدراتها على الخلق والابتكار والتجديد، ومن ثم محاولات الاقتراب من هذا المفهوم بطرق متعددة وكثيرة، وذلك لارتباطه بعدة أبعاد أساسية أهمها⁽⁶⁾:

- 1- البعد التكنولوجي: ذلك لأن مجتمع المعرفة يعني انتشار وسيادة تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها وتوظيفها لخدمة الإنسان، وهذا ما تبرره الثورة التكنولوجية في مجال الاتصال والمعلوماتية والوسائط الإعلامية باعتبارها بنية تحتية ضرورية لإقامة مجتمع المعرفة.
- 2- البعد الاقتصادي: حيث تعتبر المعلومة في مجتمع المعرفة هي المصدر الأساسي للقيمة المضافة، ومن ثم المنافسة وتحقيق الذات، لذلك يمكن فهم ظهور مجتمع المعرفة في إطار مجتمع مابعد الحداثة أو -ما بعد الصناعة- الذي يحمل في طياته أبعاد العولمة الاقتصادية، وهو يبرره ظهور اقتصاد المعرفة.

1- عبد الرزاق الدواي: "مجتمع المعرفة: معالم رؤية تكنولوجية جديدة للعالم"، الكويت: عالم المعرفة، ع03، مارس 2013. ص ص 97-98.

2- المرجع السابق، ص 97.

3- كريستوفر ماي: مجتمع المعلومات: وجهة نظر متشككة. ت(نادر إدريس التل) عمان (الأردن)، دار الكتاب الحديث، 2012، ص 07.

4- المرجع السابق، ص 06.

5- التقرير العالمي لليونسكو: من مجتمع المعلومات إلى مجتمعات المعرفة، فرنسا: منشورات اليونسكو، 2005، ص 23.

6- عبد الله تركماني: "مجتمع المعرفة و تحدياته في العالم العربي"، مرجع سابق.

3- البعد الاجتماعي: انطلاقاً من قوة المعلومة ودرجة تأثيرها، إذ يصبح العمل على إدارة المعلومات والتصرف فيها عبر مختلف الوسائط المعلوماتية مناط مجتمع المعرفة، بالتالي القضاء على العمل اليدوي وإحلال محله العمل الذهني، الذي يقوم على إنتاج الرموز والإشارات وهو ما يطرح مفهوماً جديداً في عالم المعرفة، وهو جود "عمال المعرفة".

4- البعد الثقافي: ويمثل ما يحمله مفهوم مجتمع المعرفة من دلالات ذات سياقات ثقافية حيث يقوم هذا المفهوم على إعطاء أهمية كبيرة للمعلومة وهذا ما يستلزم الاهتمام بالقدرات الإبداعية للأشخاص، وتوفير إمكانية حرية التفكير والإبداع، والعدالة في توزيع العلم والمعرفة، ونشر الوعي والثقافة في الحياة اليومية للأفراد، بالتالي العمل على إيجاد محيط ثقافي واجتماعي يؤمن بأهمية المعرفة وضرورة استخدامها في الحياة اليومية للمجتمع.

5- البعد السياسي: يعنى إشراك الجماهير في اتخاذ القرارات بطريقة عقلانية رشيدة انطلاقاً من توفير شروط استعمال المعلومة وتداولها في ظل مناخ سياسي يتسم بالديمقراطية والعدالة، المساواة، والمشاركة السياسية الفعالة.

انطلاقاً مما تقدم يمكن أن نفهم أن هناك تفاعلاً إيجابياً بين المعرفة وما تمثله من حمولات فلسفية ومكونات ثقافية سياسية اجتماعية واقتصادية وحتى تكنولوجية من جهة والمجتمع الذي تتفاعل فيه المعرفة والذي يمثل هو الآخر الرأسمال المعرفي لمختلف أفراده في مستويات السلطة التي ينتمون إليها من جهة ثانية، كل هذا في إطار تحول منهجي وفلسفي الأمر الذي يجعلنا نجزم بصعوبة إعطاء مفهوم شامل ودقيق لمجتمع المعرفة، وذلك نظر للغموض الذي يكتنف قيام هذا النوع من المجتمعات في شكله النموذجي القياسي، أي إمكان قيام مجتمع تسيطر عليه وتوجهه هذه الحمولات الدلالية المعرفية وإمكان أن تحقق له النجاح وترسم له مساراته مستقبلاً، وهذا ما يجعل الكثير من الدارسين والباحثين يخلطون بين مفهوم مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات. فما الفرق بينهما؟

ب- الفرق بين مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات: إن مجتمع المعرفة هو ذاك المجتمع الذي يعتمد المعرفة مبدأً ناظماً لجماع الحياة البشرية وهو ما يدلنا على أن المعرفة هي السبيل الذي يوصلنا لبلوغ الغايات الإنسانية الأخلاقية العليا: الحرية، العدالة، والكرامة بالتالي تصبح المعرفة قوة تنافسية على الصعيد العالمي وهو ما يذكرنا بعبارة فرنسيس بيكون: "المعرفة قوة"، ولن يفهم ذلك إلا من خلال "قوة المعلومة" التي تعتبر المصدر الأساسي لاكتساب المعرفة، إذ على قدر ما نملك من المعلومات وما نملك من قدرة على التعامل معها وتوظيفها يمكن بناء مجتمع معرفي، ولذلك لا بد من التفريق بين مفهوم مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات حيث يخلط الكثيرون بينهما، وذلك نظراً لعدم وضوح الحدود الفاصلة بين المصطلحين، فالمعلومات هي ما ينتج من معالجة البيانات التي تتولد في البيئة، وبالتالي يمكن القول بأن المعرفة تأتي نتيجة للمعلومات⁽¹⁾، فالفرد يسعى دائماً لزيادة المعلومات والحصول عليها من مصادرها الموثوقة لكي يوثق معارفه، فالمعارف تعبر عن الأفكار والتوجهات والمفاهيم التي يبنينا الفرد انطلاقاً من المعلومات التي يتحصل عليها من أجل خدمة نفسه ومجتمعه، كما أن هذه المعارف قد تكون علمية نظرية كما قد تكون عملية تطبيقية.

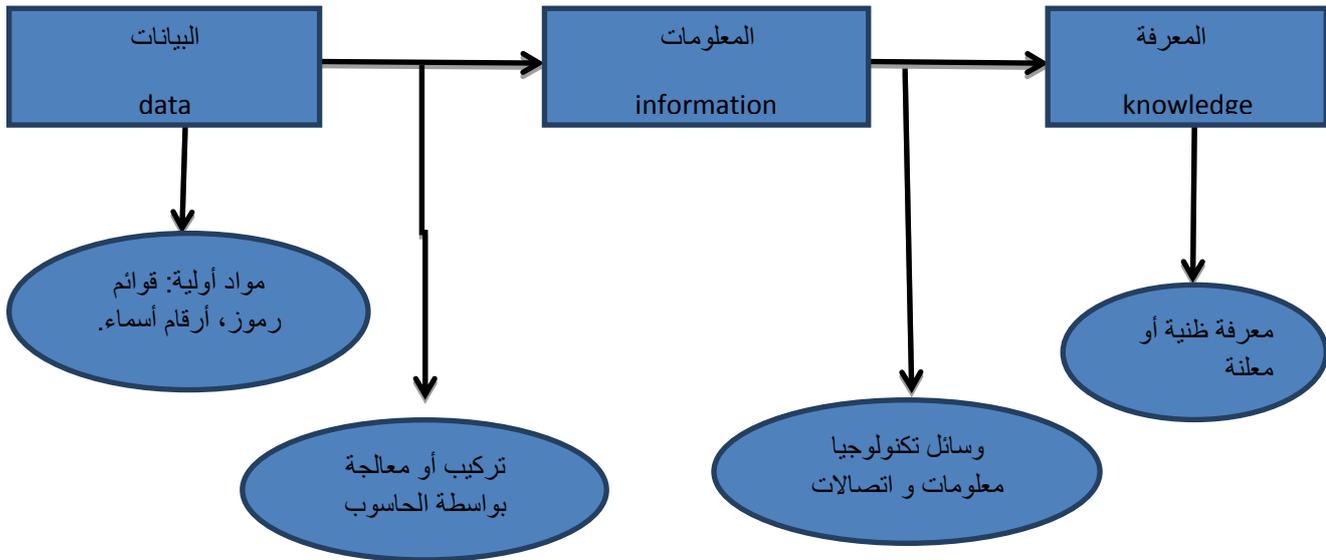
إن الوصول إلى المعلومات والحصول عليها عن مصادرها الصحيحة يعتبر تحدياً كبيراً لبناء مجتمع المعرفة في ظل عالم تنافسي، لذا قد تكون المعلومة بوصفها قيمة مصدراً للسيطرة - كما عبر عن ذلك الفيلسوف ليوطار في كتابه "ما بعد الحداثة" - حين قال "أنه من غير المستبعد أن تدخل دول العالم في حرب من أجل السيطرة على المعلومات كما صار في الماضي من أجل السيطرة على المستعمرات (...). لقد فتحت المعرفة مجالات جديدة أمام الفكر الاستراتيجي التجاري من جهة، والفكر السياسي العسكري من جهة أخرى"⁽²⁾، بالتالي

¹ - محمد عوض الترتوري: مرجع سابق. ص 262.

² - ليلي العقاد: الأسس المعرفية والتكنولوجية للفكر التربوي العربي المعاصر. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2003، ص 38.
* يشير مفهوم اقتصاد المعرفة Knowledge economy للتمييز بينه وبين الاقتصاد التقليدي القائم على الموارد المادية والسلع العينية حيث يكون الاعتماد في اقتصاد المعرفة على الموارد المعرفية والعوائد غير الملموسة، انطلاقاً من المنافسة المعلوماتية. مزيداً من التفصيل أنظر: حسان الباهي: الذكاء الصناعي: وتحديات مجتمع المعرفة. المغرب (الدار البيضاء): إفريقيا الشرق، 2012، ص ص 13، 50.

يمكن أن نفهم ظهور هذه المفاهيم ذات الأبعاد الاقتصادية ومن ذلك مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات والتي تشكل في النهاية بلغة الاقتصاد: تأسيس نمط من الإنتاج قائم على المعرفة.

إن الوصول إلى بناء مجتمع معرفي لا بد أن يمر من خلال التقدم التقني: أي امتلاك وسائل الاتصال والمعلوماتية، ذلك لأن امتلاك المعلومة لا يمكن الحصول عليه إلا من خلال هذه الثقافات المتعددة، وهنا لابد من الإشارة إلى كيفية بناء المعرفة انطلاقاً من الحصول على البيانات ثم المعلومات ثم توظيفها لبناء المعرفة وذلك كما يلي:



العلاقة بين المعلومات والمعرفة

المرجع: عبد الستار العلمي و عامر ابراهيم قنديحلي وآخرون: المدخل إلى إدارة المعرفة:

الاردن (عمان)، دار السيرة، 2006. ص 115.

نلاحظ أن المعلومات ترتبط بالبيانات من جهة وبالمعرفة من جهة أخرى، وذلك ما يفسر أن المعلومات هي عبارة عن البيانات "رموز وأرقام وسياقات غير مفسرة" بشكل مترابط انطلاقاً من عمليات آلية كالتوليف والمعالجة داخل وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصال لتشكل في النهاية معرفة تؤدي إلى تكوين الخبرات، وهذا ما يمكن فهمه على الأقل من

الناحية الإجرائية، حيث المعالجة للبيانات والمعلومات في نظم إدارة المعرفة، لكن الأمر يعتبر جد معقدا إذا ما أمعنا النظر في عملية التحول الفلسفية التي ترتبط بالوظائف الذهنية والبني المعرفة للإنسان.

من خلال ما سبق يمكن فهم الفرق بين مفهوم مجتمع المعلومات ومجتمع المعرفة، حيث يكون الإنسان هو محور التحدي في تشكيل مفهوم مجتمع المعرفة ذلك أن مسألة التفكير عند الإنسان غامضة مما لا يسمح بالحسم في يقينية المعرفة من عدمها، لذا فإن الفرق بين المفهومين يعود إلى نزعة الجانب التقني على مفهوم مجتمع المعلومات، وتحديات العقل البشري في تشكيل مجتمع المعرفة⁽¹⁾، فإذا كانت البيانات يسهل معالجتها يشكل آلي للوصول إلى المعلومات فإن الأمر ليس ذاته في معالجة المعلومات للوصول إلى المعرفة، لكن عموما يمكن القول أن مفهوم مجتمع المعرفة من الناحية النظرية يُبنى من خلال التوجهات العولمية الثقافية والسياسية.

ج- خصائص مجتمع المعرفة: يمكن إبراز أهم سمات مجتمع المعرفة من خلال النقاط الآتية:

1- الصناعة المعلوماتية: حيث تصبح صناعة المعلومات هي الصناعة المهيمنة من خلال استثمار المعلومة وتوظيفها لصالح الإنسان والمجتمع بطرق وأساليب جديدة: كالتعليم الإلكتروني، التعليم المفتوح، التعليم الافتراضي... الخ، كما أن هذا التوظيف للمعلومات سيكون انطلاقا مما تسمح به الشبكة المعلوماتية ووسائل الاتصال والفضائيات التي تساعد على نقل المعلومة وبثها ومعالجتها بأسرع الطرق خدمة للإنسان والتنمية المجتمعية⁽²⁾.

2- التطور التكنولوجي وتوظيفه: من خلال استخدام الأساليب والأدوات التقنية الحديثة التي تعمل على تقليص الوقت وتجديد المعلومات بشكل آني وتوظيفها في خدمة المعرفة، إذ يصبح للإنسان القدرة على تخزينها واسترجاعها في أي وقت وبسرعة عالية، وهو ما قد

¹- حسان الباهي: مرجع سابق، ص ص 40-44.

²- رمزي أحمد عبد الحي: مرجع سابق، ص 154

يؤدي في النهاية إلى استثمار الوقت، انطلاقاً من بث المعلومة ووصولها بسرعة مخترقة بذلك كل الحدود الجغرافية والطبيعية.

3- الاهتمام بالرأسمال المعرفي والاستثمار فيه: بداية بتوفير الإعتمادات المالية والتسهيلات المادية وخلق الأجواء التنافسية العلمية من خلال تشجيع روح الابتكار، لأن هدف هذه المجتمعات المعرفية هو بناء التنمية البشرية، ولن يكون ذلك إلا من خلال القدرات البشرية من خلال⁽¹⁾:

- توطين العلم وبناء القدرات الذاتية من خلال تشجيع البحوث الأساسية، وإقامة نسق من الابتكارات العلمية المحلية.

- الاهتمام بالتعليم مدى الحياة عبر تنمية المهارات المعرفية والقدرة المستمرة للتعليم انطلاقاً مما تتيحه التكنولوجيا الحديثة من تسهيلات تقنية.

4- الاهتمام بالبحث العلمي وتطوير جوانبه النظرية والتطبيقية ويكون ذلك بتشجيع البحوث والدراسات العلمية في مختلف التخصصات النظرية والتطبيقية سواء بإقامة مراكز للبحث العلمي أو في الجامعات والمعاهد الدراسية، وذلك بتوفير المتطلبات الضرورية المادية والمعنوية للمساهمة في إقامة إنتاج المعلومات وتوظيفها بشكل يتماشى مع المصالح التنموية.

5- وجود وسطاء المعرفة لأن التسارع في إنتاج المعرفة وتوظيفها بشكل جيد يتطلب التنافس في إنتاج المعرفة المتعلقة بالتقنيات الحديثة والتطوير البرمجي والوسائط الالكترونية، الأمر الذي يتطلب وجود وسطاء للمعرفة "عمال المعرفة" الذين توكل لهم مهمة تطوير المعلومات والبرمجيات.

6- توليف المعرفة من خلال نظم التعليم المختلفة ومصادر المعرفة المتعددة من أجل خلق الكفاءات العلمية التي تعتبر الركيزة الأساسية لبناء مجتمع المعرفة.

¹- تقرير التنمية الإنسانية، 2003، مرجع سابق، ص ص 11-12

7- حرية الرأي والتعبير ذلك أن هذا النوع من الحريات تعتبر الضامنة لبقية الحريات الأخرى من أجل الوصول إلى إنتاج المعرفة والعدالة في توزيع الإمكانيات من أجل تحقيق التنمية.

إن هذه السمات جميعها تعتبر ملامح أساسية لتشكيل مجتمع المعرفة، إذ بدونها لا يمكن تأهيل أي مجتمع ما لأن يكون مجتمعاً معرفياً، لكن من الناحية النظرية نستطيع أن نقول أن هناك مجموعة متطلبات أساسية لا بد من توفرها لتحقيق مجتمع المعرفة، فما هي إذن هذه المتطلبات؟

د-متطلبات مجتمع المعرفة: هناك جملة من المتطلبات التي نراها ضرورية لإقامة مجتمعات المعرفة انطلاقاً من الممارسة العملية، هذه الشروط الإجرائية يمكن وضعها من خلال الاتفاق بين السلطة السياسية (على مستوى صنع القرار) ومختلف أفراد المجتمع، وذلك من خلال السياسات التعليمية والثقافية والتربوية حيث تكون هناك رؤية واضحة لدى الجميع من أجل التوجه إلى مجتمع المعرفة، ويمكن إيجاز هذه المتطلبات في ما يلي:

1- إتاحة فرص التعليم للجميع، من خلال فسخ مجالات التعلّم المختلفة لجميع الفئات العمرية عبر الوسائل والإمكانيات العلمية والطرق التكنولوجية المعلوماتية، ناهيك عن برامج التدريب والتأهيل المختلفة، التعليم عن بعد، التعليم المفتوح، التعليم عبر الإنترنت⁽¹⁾.

2- استخدام الأنظمة المعلوماتية، واستثمار ما تتيحه الشبكة من سرعة اتصال وتواصل مع الجميع والاستفادة من المعلومات والبيانات باستخدام الوسائط الالكترونية المختلفة.

3- إقامة مؤسسات بحثية متخصصة تهتم بتوطين العلم والتقانة، حيث تسهم في بناء قاعدة معرفية على المستوى النظري والتطبيقي وعلى مستوى الأفراد والمؤسسات، وعلى مستوى عمليات توطين المعرفة وتوظيفها خدمة للتنمية المحلية.

¹- رمزي أحمد عبد الحي: مرجع سابق، ص 162.

4- قيام المجتمع المدني بالمساهمة في إنتاج وتوظيف ونشر المعرفة إلى جانب المؤسسات الرسمية، وذلك عبر المنافسات العلمية والورشات والأنشطة الميدانية.

5- وجود قوانين وتشريعات تحمي الحريات في شتى مجالات الإبداع والمعرفة، باعتبارها الضامنة لحريات الرأي التعبير.

إن هذه الشروط تعتبر أساسية للتحويل إلى مجتمعات معرفة، وأن المعرفة لا تعني شيئاً إذا لم توظف خدمة للتنمية المحلية والارتقاء بها في إطار المنافسة الثقافية التي يتطلبها إنتاج المعرفة التي تعتبر الأساس في ميزان القوى العالمي، وفي ما يلي التعريف الإجرائي لمفهوم مجتمع المعرفة:

- اعتبار المعرفة مصدر قوة وشرط تأهيل ومنهج عمل وإنتاجية.
- المشاركة في إنتاج المضامين الثقافية بفعل انتشار مفهوم الصناعة الثقافية ومنطق المنافسة المعلوماتية.
- يعبر عن نوع من المجتمعات لديها رغبة وإرادة للتجاوز وفق منطق المنافسة وتوازنات القوة والاقتدار المعرفي.
- يرتبط هذا المفهوم بتأسيس قواعد مادية، تربوية، ومؤسسية من شأنها أن توجه المسار تنموياً.
- يرتبط مجتمع المعرفة بتحقيق التنمية المجتمعية، طالما أنه لا فائدة تُرتجى من المعرفة العلمية إذا لم توظف بشكل عملي خدمة لأهداف محددة.
- استخدام وسائل ووسائط معلوماتية انطلاقاً من القدرة على المعالجة الآلية للمعلومات.
- الاستعمال الحرّ للمعلومات ومكتسبات المعرفة.

- لا يعتبر مجتمع المعرفة نموذج (براديغم) paradigme معرفي ثابت، لكنه مشروع خاضع لضوابط القوة والسيطرة.

إضافة إلى هذه الضوابط الأساسية فإنه لا يمكن الوصول لإقامة مجتمع المعرفة دون أن تكون هناك دعوة لتحقيقه، ولا يمكن أن تكتسب معرفة أو تُستتبّت دون أهداف وضوابط مجتمعية تنموية محددة.

هـ- **المؤشرات الثقافية لمجتمع المعرفة:** إن الوصول إلى مجتمع المعرفة يمر حتماً - كما سبقت الإشارة- عبر المعلومات والبيانات، لكن المعلومة على أهميتها لا تكمن قيمتها في ذاتها، كما أن فائض المعلومات ليس بالضرورة مصدراً لتوسيع دائرة المعارف، لذلك فإن التطور المعلوماتي والتكنولوجي المصاحب لمجتمع المعلومات لا يمكن فهمه إلا في إطار المعالجة التنظيمية للمعلومات، أما مجتمع المعرفة وهو الأهم فإنه يتطلب تطوير البنى التعليمية والثقافية وتوجيهها نحو استثمار المعلومات وبناء السياسات التربوية لإنتاج المعرفة ونشرها وتوظيفها بالشكل الذي يخدم التنمية الثقافية ويوجهها التوجيه الصحيح، أما مؤشرات إقامة مجتمع المعرفة فهي كالآتي:

1- نشر المعرفة

إن الوصول إلى مجتمع المعرفة يبدأ من رحلة البحث عن المعرفة، كما أنه لا يمكن الإقبال على الشيء إلا إذا اتفق الجميع على أهميته، وكلما ازدادت الحاجة إلى الشيء ازداد الطلب عليه وكثرت المنافسة فيه، والأمر نفسه ينطبق على التحصيل المعرفي، إذ لا يمكن الحديث عن المعرفة وأهميتها قبل الحديث عن أهمية وعي المجتمع وإدراكه بقيمة نشرها وتحصيلها، ولعل هذا ما يفسر وجود الفجوة المعرفية بين شعوب العالم، إذ السبب يعود إلى ركود هذه المجتمعات التقليدية ونكوصها عن المعرفة، كما تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أنه كلما ازداد

التحصيل للمعرفة كلما ازداد الطلب عليها أيضا، وكلما ازداد مستوى المعرفة كلما ازداد الطلب على نوعية التحصيل المعرفي، وهذا هو المطلوب في نشر المعرفة.

إن مسألة نقل المعرفة عملية تتجاوز نقل المعلومات والبيانات، وإن كان ذلك ضروريا أثناء عملية النشر هذه، لكن جوهر العملية يتمثل في كيفية تحويل المعلومات إلى مخزون معرفي قادر على تفعيل عملية إنتاج من أجل تكوين رأس مال معرفي يساهم في التنمية الإنسانية⁽¹⁾، من خلال خمسة محاور: التنشئة والتعليم، الإعلام والاتصال، اللغة، الترجمة.

أ-التنشئة والتعليم: يقصد بها تلك العملية المقصودة التي تستهدف اكتساب الفرد سلوكيات ومعايير واتجاهات مناسبة لأدوار اجتماعية تيسر له الاندماج في الحياة الاجتماعية⁽²⁾، إنها عملية تربوية تستهدف نمو الفرد داخل المجتمع من أجل إكسابه القدرة على التكيف والتألف مما يحقق الاستقلال الذاتي وتكوين القيم الخلقية والوجدانية⁽³⁾، وذلك من خلال عدة مؤسسات رسمية أو غير رسمية: المدرسة، المسجد، وسائل الإعلام... وغيرها من وسائل المجتمع المدني، التي تهدف إلى تكوين ثقافة ديمقراطية وتكريس قيم اجتماعية من قبيل: الضبط الاجتماعي، الحرية والعدالة، التقليد والانصياع، الاختلاف والتنوع... الخ⁽⁴⁾، إنها لا تعدو أن تكون عملية معرفية موجهة للفرد منذ ولادته حتى يأخذ مكان العضوية فيقوم بدور فاعل فيه⁽⁵⁾، فهي تختلف بهذا المعنى عن التعبئة السياسية-حتى وإن كانت هذه العملية موجهة باتجاهات السياسات العامة- التي تحيلنا إلى مفهوم تكوين اتجاهات وخدمة مصالح خاصة عبر مؤسسات التعبئة⁽⁶⁾، لذلك فإن عملية التنشئة هي عملية تربوية تعليمية في اتجاه

¹ تقرير التنمية الإنسانية العربية، 2003، مرجع سابق، ص 51

² صلاح الدين شروخ: علم الاجتماع التربوي. عنابه (الجزائر): دار العلوم للنشر والتوزيع، (د ت)، ص 57.

³ المرجع السابق، ص ص 58-59

⁴ محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 249

⁵ رعد حافظ سالم: التنشئة الاجتماعية وأثرها على السلوك السياسي، عمان (الأردن): دار وائل للنشر، 2000، ص 21

⁶ -Adam Elbak : 'la société civile en Afrique : la réalité et les défis', dans : **la rôle de société civile dans le développement de l'état**, 8eme Colloque international, Algérie : université d'Adrar, le 20-22 Novembre 2005. P

بناء المضامين الثقافية وتجاوز التحديات المعرفية والتي يجملها تقرير اليونسكو للتربية في شكل دعائم لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين والتي تنحصر في ما يلي⁽¹⁾:

-تعلم الفرد حتى يكون قادرا على التصرف بحرية واستقلالية، ومن ثم بناء الأحكام وتحمل المسؤولية.

-التعلم للمعرفة بحيث تكون للفرد ثقافة واسعة، وتعلم كيف يتعلم، ليتمكن من الاستفادة من الفرص التي تتيحها له التربية مدى الحياة.

-التعلم للعمل وليس للحصول على التأهيل النظري، حيث تكتسب الفرد كفاءة تؤهله لمواجهة المواقف كلما دعت الحاجة لذلك.

-التعلم للحياة مع الآخرين من أجل فهم وتوليد أفكار مشتركة واحترام التعددية والتنوع الثقافي.

هذه الأهداف لن تتم إلا في إطار إعادة النظر في نوعية التعليم المدرسي، انطلاقا من دور المؤثرين، وكذا المناهج وأساليب التعليم، وصولا إلى صياغة سياسات تعليمية واضحة وفق رؤية تربوية متكاملة⁽²⁾، وفي هذا الشأن نذكر ستة مجالات ذات أولوية لتطوير برامج علم الحاسوب في الوطن العربي، وهذه المجالات هي⁽³⁾: منهجية تطوير وتصميم البرامج، دور هيئات الاعتماد الرسمية تطوير حجم وقدرات هيئات التدريس، تطوير إمكانات المكتبات والاتصالات والآليات الداخلية لضمان الجودة، التعاون في مجال توفير مصادر المكتبة التقليدية والالكترونية العربية والمعرفية، تقوية قدرات الطلبة باللغة الانجليزية، الاستثمار

¹ - كمال مجيد: العولمة والديمقراطية، عمان (الأردن): دار الحكمة، 2000، ص 97.

² - تقرير التنمية الإنسانية والعربية، 2003، مرجع سابق، ص 52، 55.

³ - المرجع السابق، ص 58

والإنفاق في مجال قطاع التعليم العالي بشكل ترتبط بالأهداف والآفاق النوعية، وعليه فإن اكتساب المعرفة لا بد أن يكون انطلاقاً من الأهداف الآتية⁽¹⁾:

- تنمية قدرة المتعلم على إنتاج المعرفة.

- توليد الحوافز والدوافع والانجازات عوضاً عن مجرد الرغبة في النجاح والحصول على الشهادات.

- استخدام الأساليب الاستقصائية في التعلم حتى يكون هناك معنى لما يتعلمه.

وهكذا يصبح العالم والمتعلم وجهان لعملة واحدة هي الهدف من التعليم، الذي ينبغي أن يكون موجهاً ومؤثراً وفق أهداف وغايات نبيلة تخدم الإنسانية جمعاء.

ب- وسائل الاتصال والمعلوماتية: تعتبر الوسائط الإعلامية والمعلوماتية من أهم آليات نشر المعرفة خصوصاً، وهذا ما يبرره الاهتمام البالغ لعلماء التربية بوسائط الإعلام والمعلوماتية على اعتبار أن مدخلات الإنسان الحسيّة هي مدخلات بصرية تصل نسبتها إلى تسعين (90) بالمائة من مجموع المدخلات الحسيّة، ولذلك نجد العالم الأمريكي جيروم برونز قد أجرى عدة دراسات في هذا الاتجاه توصل من خلالها إلى أن الناس يتذكرون عشرة (10) بالمائة فقط مما يسمعونه وثلاثين (30) بالمائة فقط مما يقرؤونه، في حين أنها تصل نسبة ما يتذكرونه من بين ما يرونه أو يقومون به إلى ثمانين (80) بالمائة⁽²⁾، وهنا تزداد الحاجة إلى أهمية النفاذ إلى الوسائط الإعلامية والاتصالية على اعتبار أن الأمر لم يعد يتوقف عند مستوى تلقي المعلومات وامتلاكها لكنه مرتبط أساساً بإنتاج هذه الوسائط وتطويرها، بالتالي نقل المعلومات وإنتاجها، وفي هذه الحالة يصبح من يستطيع نشر المعلومات بشكل أسرع هو الذي يستطيع التأثير أكثر، فالوسائط الإعلامية لا تكمن أهميتها

¹ - عبد القادر حسن خليفة: "التعليم العربي في عصر العولمة: ضرورات غائبة وتقليدية غالية"، في إدارة منح و معونات التعليم في الوطن العربي، مجموعة بحوث وأوراق عمل مؤتمر: المعونات و المنح الدولية و أثرها على الوطن العربي (إدارة معونات التربية و التعليم: التحديات و آفاق المستقبل)، أبريل 2009، القاهرة، المنظمة العالمية للتنمية الإدارية، 2010، ص 172.

² - شاكر عبد الحميد: عصر الصورة: السلبيات والإيجابيات. سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005، ص

في ذاتها لكن في قوة تأثيرها وسيطرتها، وبالتالي تكون السيطرة والتأثير للأسرع في نقل المعلومات⁽¹⁾، وفي هذا الشأن تقول الباحثة مملويت "أن التلفزيون يستطيع التأثير وتبديل سلوكيات الأفراد إذا كانت جميع برامجه متكاملة ومقررة لنوع واحد من المقاييس ويزداد التأثير أكثر إذا ما تعارضت هذه القيم الجديدة مع انفعالاتهم وحاجاتهم ومصالحهم الشخصية"⁽²⁾، بالتالي فإن التأثير سيكون أكثر كلما ارتبط المحتوى الإعلامي بقيم المجتمع وثقافته، ويكون أقل كلما تناقض مع هوية المجتمع وثقافته⁽³⁾، ومن ثم فإن تأثير هذه الوسائط المعلوماتية سيتعدى البعد الإعلامي إلى الأبعاد القيمية الأخلاقية.

انطلاقاً من هذه الأهمية كان لا بد من إعداد بُنى تحتية مؤهلة معرفياً لاستقبال هذه الموجات الإعلامية الاتصالية من أجل الوصول إلى رأس مال معرفي كفو يؤكد العلاقة بين الحكم الصالح ومجتمع المعرفة وفق منظور الالتزام بالمصالح العامة المتفق عليها للأمة⁽⁴⁾، وهذا من شأنه أن يصقل الهويات ويقوي الولاءات القومية ويدمج الكفاءات والنخب العلمية في خدمة التنمية المحلية.

ج- اللغة: على الرغم من أهمية الرموز والصور في عالم الاتصالات والمعلوماتية، إلا أن اللغة يبقى لها دورها كأداة تواصلية لإدراك العالم، خاصة وأنها تشكل محور المنظومة الثقافية من حيث أنها تنشئ المفاهيم وتشكل العقول وتصنع السلوك، فكل مجتمع يتأسس انطلاقاً من لغته⁽⁵⁾، إنها "حلقة الوصل لربط الواقع بالتقاليد، فتصوغ بالتالي ذاكرة الجماعة وتعدُّ المواطن لمجتمع الغد، وتؤسس لعلاقة تفاعلية قائمة على الانجاز والقناعة والتضحية والقدرة على التمثل الواعي"⁽⁶⁾، فاللغة كونها أداة اتصالية فهي تركز قيماً ثقافية فترتبط

¹ - المرجع السابق، ص 15

* يقول بول فيرليو أن: "الثروة والسلطة رهينتا السرعة، وهكذا تطورت منذ المجتمع اليوناني القديم، المراكب الأسرع، ركوب الخيل (في عصر الفروسية) أسرع في نقل البضائع وتصريفها، الأسرع في نقل المعلومات هي العولمة" أنظر: محمد عوض الترنوري: مرجع سابق، ص 267

² - نصير بوعلی: "أثر الفضائيات الغربية على الأنساق القيمية والهوية الوطنية للمتلقى"، الجزائر: مجلة الدراسات الإعلامية القيمية المعاصرة،

مج 1، ع 02، 2012، ص 32

³ - المرجع السابق، ص 34

⁴ - تقرير التنمية الإنسانية العربية 2003، مرجع سابق، ص 66.

⁵ - أسامة أحمد مجاهد: "اللغة والهوية والتفاعل الثقافي: قراءة في الجدل الدائر حول جدوى اللغة العربية الفصحى"، في: اللغة والهوية وحوار الحضارات، أعمال الندوة الفكرية التي نظمها برنامج حوار الحوارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة يومي: 12-13 أكتوبر

2004، القاهرة: برنامج حوار الحضارات، 2006، ص 267.

⁶ - فيصل الحفيان: "العلاقة بين اللغة والهوية"، في: اللغة والهوية وحوار الحضارات، مرجع سابق، ص 45.

بهوية المجتمع المتداولة فيه⁽¹⁾، وهذا ما يرتبط أكثر باللغة العربية لأن اللغات الأخرى ليست لها نفس خصائص اللغة العربية، وهذا ما أدى بالبعض إلى توقع موت اللغة، في إطار ما يسمى بحرب اللغة⁽²⁾، خاصة مع انتشار الفجوة اللغوية في زمن المعلوماتية الذي ظهرت فيه اللغة الانجليزية اللغة الأكثر استخداماً، وهنا تظهر أهمية اللغة في نشر المعرفة باعتبارها تحمل مضامين ثقافية ومعطيات قيمية أخلاقية، لذا كان لا بد من إعادة النظر في مجال التنظير اللغوي والسياسات اللغوية، خاصة ما تعلق بضرورة استخدام الفصحى في المجالات العلمية والرسمية، تعليمها ونشرها وتوثيقها ومعالجتها إلكترونياً ومعجمياً من أجل تحقيق المنافسة اللغوية وتأكيد الهوية الثقافية.

د- الترجمة: تعد من أكثر المجالات الثقافية اهتماماً من قبل الباحثين والمؤسسات المعنية بتطوير المنظومات الفكرية، وذلك نظراً لأهميتها في تحقيق التواصل المعرفي الذي يعد هو الآخر ضرورة من ضرورات الاستجابة للعقل المعرفي المنتج وحاجة ماسة للتفاعل الثقافي بين الأمم والحضارات⁽³⁾، وهذا الدور نفسه الذي تقوم به الدراسات المقارنة التي تُعنى بنصّين مختلفين في اللغة من أجل إظهار خصوصية كل منهما، وانعكاس تلك الخصوصية بين الذات والآخر⁽⁴⁾، نتيجة لهذا السبب تطمح البلدان المتقدمة إلى استيعاب الكم المتزايد من المعلومات من مصادرها ولغتها الأصلية، فالترجمة إلتماس معرفة وتفاعل حضاري عن طريق النقل البشري أو الآلي من لغة لأخرى تحريراً كان أم شفهاياً بهدف معرفي علمي ثقافي⁽⁵⁾.

¹- يربط الأستاذ حامد ربيع لغة الوعي بوعي اللغة ووعي الهوية، ويقدم ثلاثة حجج أساسية لربط اللغة بالهوية: حجة التأسيس (كونها تتعامل مع النصوص التراثية لصياغة عمليات التجديد وصياغة الذاكرة الثقافية)، حجة التأصيل (كون اللغة لها القدرة على تأصيل المعاني والقدرة على المواجهة والممانعة)، حجة الأساس (كون اللغة والهوية امتداداً تاريخياً ثقافياً لتأسيس الوعي والإدراك الجماعي). أنظر: سيف الدين عبد الفتاح: "اللغة والهوية والسياسة: رؤية في أفكار حامد ربيع"، في: اللغة والهوية وحوار الحضارات، مرجع سابق، ص 41.

²- تنبأ أدونيس في كتابه: "الثابت والمتحول" بحث في الإبداع والاتباع عند العرب "بموت اللغة العربية وانقراضها، واعتبر أن الخطأ ليس في اللغة ولكن في العقل العربي، كما تنبأ آخرون إلى أن ما بين من 50 إلى 90% من اللغات التي يتكلمها الناس الآن ستختفي خلال هذا القرن، وذلك نتيجة انتشار المعلومات والتنوع اللغوي الذي أصبح ينظر إليه كعقبة أمام التجارة العالمية. أنظر: محمد عوض الترتوي: مرجع سابق، ص 272 وأسامة أحمد مجاهد: "اللغة والهوية والتفاعل الثقافي: قراءة في الجدل الدائر حول جدوى اللغة العربية الفصحى"، مرجع سابق، ص 269.

³- ياسمين فيدوح: إشكالية الترجمة في الأدب المقارن. دمشق (سوريا): دار صفحات للدراسات والنشر، 2009، ص 7

⁴- المرجع السابق، ص 8

⁵- تقرير التنمية الإنسانية العربية، 2003، مرجع سابق، ص 66.

لقد ساهمت الترجمة تاريخياً في تدعيم المسار الثقافي خاصة في مسيرة الفكر الغربي الحديث، من خلال إسهامات الباحثين في ترجمة النصوص من وإلى جميع اللغات، وبالتالي ازدهرت الثقافة الغربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين⁽¹⁾، فالترجمة ليست فعلاً آلياً بل فعل ثقافي يقوم على إعادة تأهيل الثقافة وإعادة إنتاجها على نحو واعٍ، "فهى موقف معرفي للعقل يمنحها بعداً لا ينفصل عن بعدها الإجرائي أو بعدها النقدي"⁽²⁾. من خلال ما تقدم نرى أهمية نشر المعرفة من خلال عملية الترجمة التي بواسطتها ينفذ الفرد وينتقل من مجتمع لآخر ويتفاعل معه حضارياً في إطار عملية عقلية نقدية واعية.

2- إنتاج المعرفة

يعتبر إنتاج المعرفة المدخل الأكبر لاكتساب المعرفة، ولذلك كان لزاماً أن يرتبط هذا الإنتاج بمنظومة الفكر المحلية من خلال توطين العلم والمعرفة وربطها بالواقع العملي، وهذا ما قامت به أوروبا في استفادتها من المعارف العلمية بعد الثورة الصناعية من خلال تعميم التربية العلمية ونشرها بطرق متعددة⁽³⁾، وفي الصدد يقول أحد الباحثين "يجب على الدول المتحضرة أن تكون لها ثقافة مرتبطة بتاريخ الفكر العلمي فيها"⁽⁴⁾، فلا سبيل للوصول إلى إنتاج معرفي علمي دون اصطحاب الماضي لاكتساب القوة منه، ويكون ذلك انطلاقاً من البحث العلمي، التأليف، براءة الاختراع.

أ- البحث العلمي: يكون ذلك انطلاقاً من تأهيل الكوادر العلمية والطاقات البحثية، وكذلك تخصيص الميزانيات المالية، إضافة إلى سياسات البحث العلمي، إن تأهيل الرأس مال المعرفي يسهم في الإنتاج المعرفي الايجابي القادر على التجاوز والمنافسة في إطار إستراتيجية تقوم على الجودة والاستثمار ومراجعة رسالة التعليم العالي وأهدافه، انطلاقاً من عملية التمويل، معايير الجودة، دراسة مكانته في المجتمع (المواءمة والملاءمة)، التعاون بين

¹ - ياسمين فيدوح: مرجع سابق، ص 140

² - المرجع السابق، ص 56

³ - تقرير التنمية الإنسانية العربية 2003، مرجع سابق، ص 69.

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

الجامعات، التعليم العالي المفتوح⁽¹⁾، هذا إضافة إلى ضرورة النظر في الأساليب والمناهج والمحتويات التعليمية في هذا القطاع قصد الوصول إلى تنمية حقيقية.

ب-التأليف: في الوقت الذي تكثر فيه وسائل الإعلام والمعلوماتية وتصبح الصورة هي الوسيلة الأقوى والأكثر انتشاراً، يعزف الكثيرون عن القراءة والتأليف وتصبح القراءة ضرباً من الترف الفكري، وهكذا حينما ينقطع الإنسان عن القراءة سينقطع عن المعرفة وعن سبب وجوده، لأن حركة التأليف هي الحركة التي يستطيع الفرد من خلالها أن يعبر عن قناعاته وأفكاره والصلات التي تربطه بتاريخه وحضارته، فيجيب عن تلك الأسئلة الممتدة عبر ماضيه، وهكذا تظل حركة التأليف نوع من العملية الإنتاجية المعرفية الواعية التي تؤدي إلى تفاعل الفرد ضمن المنظومة الفكرية القائمة، خاصة ما تعلق بتقليل الفجوة المعرفية وما تطرحه من تحديات وعوائق وتناقضات فكرية.

إن المقصود بالتأليف هنا ذاك المتصل بنشر العلوم المحكمة التي تحقق الإضافة للمجتمع وزيادة الوعي وتوسيع الإدراك وتنمية العلوم والمعارف والآداب⁽²⁾، غير أن الوصول إلى هذا الهدف يسبقه إعداد وتوجيه للناشئة انطلاقاً من: القضاء على الأمية، تشجيع البحث العلمي، إزالة العوائق المرتبطة بتوزيع الكتاب، ونشر المعلومات، تحفيز الباحثين الأكاديميين على التأليف، نشر الأعمال العلمية المحكمة، وصولاً إلى الاندماج في حركة التأليف عبر المكتبات الافتراضية.

ج-براءة الاختراع: تعد مؤشراً هاماً عن النشاط العلمي من خلال انتشار الابتكارات العلمية، مما يمكن حصر وتقييم مقدرات المعرفة في السوق الوطنية والعالمية، ومن ثم ارتباطها بعملية التنمية المحلية حيث تلعب النقانة دوراً هاماً في أدائها ورفع كفاءتها⁽³⁾، إلى جانب

¹ - هذه النقاط هي عبارة عن عناوين رئيسية اعتمدت من قبل اليونسكو للمناقشة في الإعلان العالمي للقرن الحادي والعشرين بباريس سنة 1999، أنظر:

عبد الحسن الحسيني: التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة. لبنان (بيروت): الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص ص 130-133

² - محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 283

³ - تقرير التنمية العربية الإنسانية، 2003، مرجع سابق، ص 71.

تطوير المورد البشري باعتباره أهم مدخلات الأنشطة البحثية العلمية وهذا الأمر يتطلب سياسة تعليمية واضحة تقوم على إشراك القطاع الخاص في تمويل البحوث والدراسات العلمية، وإقامة مؤسسات ومراكز بحثية متخصصة⁽¹⁾.

3-توظيف المعرفة

إذا كان إنتاج المعرفة يعتبر مصدر قوة بالنسبة للمجتمعات، فإن مما يزيد في قوتها القدرة على توظيفها، أي أن تكون قادرة على استخدام تلك المعرفة لأغراضها التنموية ومن ثم تصبح فاعلة في المنظومة المعرفية، ولن يتم هذا إلا إذا تضمنت السياسات العامة هذه الأهداف ضمن برامجها ومخططاتها، انطلاقاً من توطين الثقافة، وتوظيف العلوم.

أ- توظيف العلوم: نعني بها استخدام العلم في خدمة التنمية، إذ ليس هناك فائدة أن تبقى الأبحاث رهينة رفوف المكتبات دون أن توضع قيد التنفيذ، وهذه العملية تحتاج إلى وعي بأهميتها انطلاقاً من استراتيجيات التعلم، العمل على امتلاك مهارات الاتصال والتفكير المنطقي الإبداعي، هذه المهمة تضطلع بها الجامعات وفق سياسات إيجابية تنموية ترتبط بالاحتياجات المجتمعية، حيث توجه نتائج البحث والتطوير العلمي إلى منتجات استثمارية تنافس بها في سوق المعرفة العالمي.

ب- توطين الثقافة: معلوم أن الثقافة بشكل عام والمعلوماتية منها بشكل خاص أصبحت تحل محل الإنسان في عصر المعلومات بالطريقة ذاتها التي حلت بها الآلة محل السواعد البشرية كقوة صناعية في القرن التاسع عشر⁽²⁾، فأصبحت كافة المؤسسات تدار وفقاً لما تتيحه هذه التقانات من برامج ووسائط وخدمات، الأمر الذي يجعلها قادرة على المنافسة مع مثيلاتها من المؤسسات.

¹ - المرجع السابق، ص 72-73

² - أنطوان زحلان: "العولمة و التطور التقني" في: العرب والعولمة ، مجموعة بحوث الندوة لفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 84.

على هذا الأساس كان لزاماً على المجتمعات التي تنشأ الوصول إلى مجتمعات المعرفة أن تكسب رهان المعرفة من خلال امتلاكها شروط المنافسة المعلوماتية انطلاقاً من امتلاك التقانة وتوظيفها بما يتماشى وأغراضها المحلية التنموية، لذا لا يمكن نظرياً تصور أي بلد ما ينشد الوصول إلى هذا المستوى دون الاستفادة من منظومة وطنية للتقانة⁽¹⁾، منظومة تتيح للأفراد اكتساب المهارات والمعارف اللازمة لفهم مجتمع المعلومات والاقتصاد القائم على المعرفة والمشاركة فيه والاستفادة منه استفادة تامة⁽²⁾، كما يتطلب هذا الأمر الثقة التامة في الكفاءات المحلية وإعطائها الفرصة الكافية واللازمة للتأهيل في هذا المجال انطلاقاً من المقاييس العالمية والمعايير الدولية.

مما سبق يتضح أن الوصول إلى مجتمع المعرفة ينطلق من ضرورة اكتساب المعرفة بداية بإنتاجها ونشرها وتوطينها وتوظيفها، الأمر الذي يتطلب جهوداً وتوجيهات رسمية من أجل تفعيلها، خاصة في ظل المنافسة الثقافية العالمية، كما يتطلب جهوداً أخرى إضافية لمواجهة تلك التحديات الداخلية المرتبطة بترتيب العلاقة بين تحقيق المعرفة وجهود التنمية البشرية بشكل عام خاصة إذا ما تعلق الأمر بمسألتي الهوية والمواطنة.

المطلب الثالث: المواطنة والهوية في مجتمع المعرفة

إن تحقيق التنمية المجتمعية مرهون بتحقيق التنمية البشرية التي تقوم على احترام حقوق الإنسان والمشاركة المجتمعية وبالتالي مكانة الفرد داخل المنظومة الثقافية والفكرية، التي تؤهله إلى إمكانيات التجاوز وتحقيق شرط التجاوز والمنافسة العلمية والمعرفية، وهذا ما ينطبق أكثر على المجتمعات الإسلامية العربية دون المجتمعات الغربية التي لا تعترف بالتأكيدات الثقافية مواطنة والبيئات والانتماءات المحلية كشرط أساسي لإقامة مجتمع المعرفة، وهذا ما سنحاول التطرق إليه في النقاط الموالية انطلاقاً من تحديد معنى الهوية والبيئات التمكينية الثقافية التي تؤسس لشروط المواطن المشارك وطنياً والمتفاعل معرفياً مع

¹- المرجع السابق، ص 90

²- رمزي أحمد عبد الحي: مرجع سابق، ص 274

مختلف المنتجات الفكرية والعلمية، وأخيرا العلاقة بين إقامة مجتمع المعرفة وبناء الهوية الثقافية، وهو ما يسمى بالمواطنة المعرفية

1- المواطنة والهوية

لقد سبقت الإشارة إلى مفهوم الهوية إذ تعد من المفاهيم المعقدة التي يصعب فهمها وذلك لكونها ترتبط ارتباطا وثيقا بالأبعاد الثقافية والانتماءات الأولية فهي تتقاطع مع مجالات وتخصصات ثلاثة: علم الإناسة، علم الأنتولوجيا، علم الأنتروبولوجيا، إلا أنه وبصفة عامة نستطيع القول أن الهوية تعني لدى بعض الباحثين مفهوما ذاتيا، أي أن الأفراد يتذاتون في أي جماعة وفق إملاءات نابعة من قناعاتهم وتوجهاتهم تجاه جماعة الانتماء انطلاقا من عمليات الاختيار والتأمل⁽¹⁾، فالهوية تتشكل تبعا لرهانات التصنيفات الاجتماعية التي تؤدي إلى قلب علاقات السيطرة واختلال موازين القوى الاجتماعية، في حين يذهب البعض الآخر من الباحثين إلى كونها مفهوما موضوعاتيا يتشكل انطلاقا من الواقع الذي تتذات فيه جماعة الانتماء⁽²⁾، فالفرد يستطيع أن يتماهى مع جماعات مختلفة، والذات تستطيع أن تحرز غايتها بالاختيار، هذا على عكس ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول الذين يقولون بأن الهوية ليست مسألة اختيار إنما مسألة اكتشاف، والفرد يستطيع أن يحرز غايته بالتأمل وليس بالاختيار⁽³⁾، من خلال إرادة وضع حد بين هم ونحن، هذا الحد الاجتماعي الرمزي يعود إلى إرادة التمييز والاستقلال من خلال استخدام بعض سماتها الثقافية كمحددات لنوعية هويتها⁽⁴⁾، فالهوية إذا حتى وإن كان يمكن اعتبارها قيم تتميز بالثبات النسبي باعتبارها نموذجا مكتسبا وموروثا نابعا من الثوابت والمتغيرات التاريخية والطبيعة البشرية والثقافية فأنها يمكن أن تتغير تدريجيا في إطار المعطيات الثقافية والتاريخية لجماعة الانتماء⁽⁵⁾، وهكذا نرى أن الهوية تتدخل في تشكيلها عدة جوانب ابتداء بالماضي والحاضر بما فيه ومن

¹ - دوني كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ت: (قاسم مقداد). دمشق (سوريا): منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2002، ص 19.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة

³ - تقرير التنمية البشرية 2004، ص 17

⁴ - محمد العربي ولد خليفة: المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003، ص 121

⁵ - نصير بوعلي: "أثر الفضائيات الغربية على الأنساق القيمية والهوية الوطنية للمتلقين"، مرجع سابق، ص 35.

فيه وكذا ملامح الفرد والجماعة وكذلك المكان والجغرافيا، وكذا عنصر الفكر والرؤية والفلسفة وما ترتبط بذلك من ثوابت ترى الجماعة نفسها من خلالها والعالم من حولها، وكذلك الدين باعتباره رؤية للذات والكون والآخر، هذا إضافة إلى الإرادة المشتركة والدولة والمصالح الاقتصادية... الخ⁽¹⁾، وهكذا نرى بأن مسألة الهوية تمثل ذلك الكل المركب الذي يشترك في تكوينه عدة جوانب ومجالات متداخلة تكوّن في النهاية رؤية موحدة للجماعة حول ذاتها والآخرين من حولها.

أما مسألة المواطنة فتعني في أبسط معانيها فهي تعني "تلك العلاقة التي تربط الفرد بدولة الانتماء (...). إنها تسبغ المواطن حقوقا سياسية كحق الانتخاب وتولي المناصب العامة"⁽²⁾ كما أن المواطنة ترتبط بوعي الإنسان بوجوده داخل وطنه على أنه أصيل في بلده ليس مجرد مقيم يخضع لنظام معين، فعلى أساس المشاركة يكون انتماء للوطن ومن خلالها تأتي المساواة، وللمواطنة ثلاثة أركان هي: الانتماء للأرض، المشاركة، المساواة⁽³⁾.

فالمواطنة يمكن فهمها انطلاقا من اتجاهين اثنين⁽⁴⁾: اتجاه ذا بعد جغرافي ينصب على الفرد في علاقته بأرضه التي شبَّ فيها وعاش فوقها وتفاعل مع مجموع مواطنيها، أي تكون المواطنة انطلاقا من مفهوم الوطن - نسبة إلى مكان الولادة - أما الاتجاه الثاني فهو ذو بعد اجتماعي، ينصبُّ على جملة المصالح المادية والمعنوية للجماعة، أي من خلال إحساسها بالانتماء إلى الوطن ورغبتها في تحقيق مصالحها، إلا أن هذا التمييز ليس جامدا ولا قاطعا⁽⁵⁾، إذ أن خصائص كل اتجاه تتداخل مع الاتجاه الآخر.

إن مفهوم المواطنة يعد مصطلحا حديثا نسبيا، رغم أن الممارسات المتعلقة به تمتد إلى الأصل اليوناني القديم، فقد دلَّ على وضع قانوني وحقوقى وسياسي في الدولة، من خلال

¹ - فيصل الحفيان: مرجع سابق، ص ص 74-75.

² - علي خليفة الكوري وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط2، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 30

³ - وليام سليمان قلادة: "معنى المواطنة"، القاهرة: المواطنة، ع03، ماي 1999، ص 11.

⁴ - ناصيف نصار: في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدولة العربية مواطنا؟، ط2، بيروت: دار الطليعة، 2005، ص 16

⁵ - المرجع السابق، نفس الصفحة

تلك الرابطة التي تحدد علاقة فرد ما بدولته من خلال منظومة الحقوق والواجبات إلا أن التطورات المعرفية الأخيرة أكسبت المفهوم أبعاداً جديدة تتعلق بالولاء القانوني والسياسي وصولاً إلى مفهوم المواطنة العالمية التي تعتبر الإنسان مواطناً عالمياً عبر الكوكب الذي يعيش فيه⁽¹⁾، فالمواطنة المستتيرة (الصالحة) تتجسد في عدة صور أهمها⁽²⁾:

- أنها تعتبر علاقة عمودية بين المواطن والدولة من جهة، وعلاقة أفقية تمثل العلاقات بين المواطنين أنفسهم، بكل ما يتضمن ذلك من تفاعلات السلوك المدني.

- تحقيق المساواة والمشاركة في الحقوق والامتيازات على مستوى كافة مواطني الدولة.

- تتطلب المواطنة في مجتمع المعرفة وجود المواطن الذي يملك مهارات وقيم ومعارف تتفق مع مقتضياته، إنه المواطن القادر على المنافسة في عالم سريع التغير.

- تمكّن المواطنة أفراد الجماعة من تعميق الشعور بالانتماء والولاء لهويتها المحلية والعالمية.

- المواطنة في بعدها المعرفي تنطلق من مضامين ثقافية تفاعلية في إطار علاقة الفرد بالمنظومة الثقافية المعرفية.

مما سبق يتضح أن الهوية والمواطنة بعدان على درجة عالية من الأهمية وذلك لدورهما في تنمية المجتمعات وبناء منظوماتها القيمة والأخلاقية ، مما يؤدي إلى تفاعلها حضارياً وهذا هو الأساس في بناء مجتمعات المعرفة، فشرط الولوج إلى مجتمع المعرفة: الوعي التاريخي والمشاركة الوطنية، ولن يتحقق ذلك إلا من خلال بيئات أساسية تقوم على تمكينهما.

¹- تقرير المعرفة العربي، 2010/2011، ص 51

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

2- البيئات الثقافية التمكينية

إن الحديث عن المعرفة، يندرج ضمن مشروع حضاري شامل لا يمكن الولوج إليه هكذا بشكل تلقائي، لكنها عملية تأسيسية واعية تتطلب استعدادا وتأهيلا ونجاعة، فاستعمال أرصدة المعرفة الرائجة يتطلب خلق جيل قادر على شروط الاستعمال⁽¹⁾، ويكون ذلك من خلال التأسيس القاعدي لمتطلبات المعرفة، وهذا ما يتم من خلال تهيئة الظروف البيئية بشكل خاص للوصول إلى تحقيق متطلبات التنمية التي تعد شرطا أساسيا في بناء مجتمع المعرفة، وسنحاول في هذه النقطة إن نتطرق فقط إلى ثلاث بيئات وهي: البيئة التعليمية، والقيمية، الإعلامية.

أ- البيئة التعليمية: يعتبر الإنسان من الأسس الهامة في مسالة التمكين المعرفي، وذلك من خلال إعداد الأفراد ليصبحوا فاعلين ومنتجين في المجتمع، فالتعليم الجيد يكفل انتقال التعليم والتدريب، وتطبيق المبادئ العامة التي يكتسبها المتعلم في مجالات أخرى ومواقف متشابهة⁽²⁾ عن طريق حفز واستثارة قوى المتعلم العقلية ونشاطه الذاتي وتهيئة الظروف التي تمكّنه من التعلم، فالعملية التعليمية الصحيحة توصف بأنها تلك العملية التي تستهدف تكوين اتجاهات لدى المتعلمين نحو الدقة، النظام، الثقة بالنفس، اتجاهات اجتماعية مثل: التكيف مع البيئة الاجتماعية والتعامل مع الآخرين وإنشاء علاقات عامة واتجاهات فكرية عقلية من خلال البحث والتحقيق عن صحة المعلومات وحل المشكلات بالطريقة العلمية⁽³⁾، وهذا ما يتم عادة وفق عملية تدريبية مستمرة مع شروط توفر: المعلم، المتعلم، المنهاج التعليمي.

إن العملية التعليمية في جوهرها لا تقتصر على تلك الدروس التي يأخذها الطالب في المدرسة، بل أكثر من ذلك، إنها فلسفة متكاملة تسهم في تحقيقها كل المواد الدراسية والمناهج التربوية والمعارف والممارسات التي تبدأ مع الفرد من طفولته فتغرس فيه بذور

¹ - محمد نور الدين أفاية: " في إشكاليات مجتمع المعرفة"، المستقبل العربي، 2010، ص 30

² - إبراهيم ناصر: أصول التربية: الوعي الإنساني، عمان (الأردن): مكتبة الرائد العلمية، 2004، ص 87

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

مستقبل حياته السلوكية مروراً بكافة مضامينه الثقافية والعلمية والتدريبية، وانتهاءً بمجموعة الخبرات والمسالك المتراكمة التي يحصل عليها في شيخوخته وينقلها للأجيال المقبلة من بعده⁽¹⁾، فالعملية التعليمية هي أساس التنمية الثقافية بالدرجة الأولى، فهي فلسفة وهدف ووسيلة لأنها تؤسس القواعد النفسية والعقلية لاستيعاب برامج التنمية وخططها الشاملة، لذلك لا تعد مشاريع التعليم مشاريع استهلاكية بل هي من صميم العمليات الإنتاجية⁽²⁾ التي تُعدُّ الأجيال الحالية ومن بعدها الأجيال المقبلة لإقامة المشروع الحضاري للمجتمع.

مما سبق تتضح أهمية العملية التعليمية في مسألة التنمية من أجل الوصول إلى بناء مجتمع المعرفة، لذلك لا بد من وضع إستراتيجية تعليمية شاملة تستوعب التغيرات والتطورات الجديدة، وكذلك تطوير النظام التعليمي ومؤسساته وإعداد الفرد المواطن المستنير المتفاعل اجتماعياً والمشارك ثقافياً في بناء الوطن وترسيخ القيم الديمقراطية⁽³⁾، كما يجب الاهتمام بالبرمجة المعلوماتية وأدوات التقانة الاتصالية من أجل ترسيخ المضامين الثقافية.

ب- البيئة الإعلامية: إذا كان للوسائل التعليمية دور كبير في مسألة التنمية الثقافية فإن المنظومة الإعلامية هي الأخرى مطالبة بأن تساهم في هذا المسعى، خاصة في ظل ما يسمى بإعلام العولمة الذي استطاع إحكام السيطرة على وسائل الإعلام والأنظمة المعلوماتية وتوجيهها لخلق الإنسان ذو البعد الواحد، ومن ثم الثقافة الإنسانية النمطية التي ترتبط بالثورة المعلوماتية المعاصرة⁽⁴⁾.

لقد أضحت التطورات التقنية في مجال المعلوماتية تشكل الثورة الرقمية من خلال تسريع وتيرة تطبيق نتائج الإبداعات في مختلف قطاعات الإنتاج إضافة إلى ربط التقانة بعناصر الإنتاج والمنافسة الاقتصادية⁽⁵⁾، كل هذه العوامل أدت إلى ضرورة الاهتمام بالبيئة الإعلامية

¹ - محمد محفوظ: "الدولة الحديثة والوحدة الوطنية"، الكلمة (لبنان)، ع 13، 1996، ص 64

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - Plumptre , M, Train and Jhon Graham : 'Governance in the new millinum chalenges for Canada' , institut on governance , January 2000, pp 6,7

⁴ - حميد جاعد الدليمي: "العولمة والإعلام والعرب: فرضيات ونتائج"، في: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، مرجع سابق، ص 200

⁵ - المرجع السابق، ص ص 196-197.

والمعلوماتية وضرورة دمجها ضمن وسائل بناء المنظومة الفكرية والثقافية التي تُعدُّ أرضية أساسية تمهّد لإقامة مجتمعات المعرفة، يساهم الإعلام في العملية التوعويّة والتعبوية في إطار المشروع التنموي الثقافي عن طريق عمليات التنشئة الثقافية والتربوية⁽¹⁾ وفق خطط وبرامج وسياسات محلية واضحة، بعيداً عن النماذج الجاهزة والبرامج المنمذجة والخدمات المثالية التي لا علاقة لها باحتياجات واهتمامات الجماهير⁽²⁾، إن للوظيفة الإعلامية دور كبير في العملية التنموية وفق إستراتيجية واضحة يتطلبها مجتمع المعرفة، خاصة في توجيه أنماط السلوك وتحديد الاختيارات وبلورة الطموحات.

ج- البيئة القيمية: يقصد بها تلك البيئة التي يتمكن فيها الفرد من تكوين تعلم مجموعة من المهارات التي تخلق له عوامل الثقة للارتباط والتماهي مع سياساته المحلية والوطنية، وبالتالي خلق نوع من الحراك الاجتماعي والثقافي في اتجاه سلم القيم الاجتماعية والثقافية والفكرية للجماعة الوطنية، وهذه المهارات يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

- مهارات اجتماعية: يقصد بها كل ما له علاقة بالتواصل والتفاعل مع الغير⁽³⁾، من قبيل العمل الجماعي، حل الخلافات بطريقة حوارية ديمقراطية، إزالة الفروقات والاختلافات، لأن امتلاك هذه المهارات سيخلق نوعاً من الانسجام داخل المجتمع وبالتالي المشاركة في العمليات التنموية.

- مهارات وجدانية: تتضمن كل ماله علاقة بتوجيه السلوك وتعديله مثل معرفة الذات وتقديرها، دافعية التعلم، طلب المعرفة، التخطيط للمستقبل⁽⁴⁾، هذه المهارات من شأنها أن تركز في نفوس الأفراد مستوى عالٍ من الدافعية تجعلهم في سعي مستمر لاكتساب المعرفة، وبالتالي خلق صورة إيجابية حول الذات والاعتزاز بها، إن للكفاءة المعرفية مكانة مميزة في بناء عالم القوة ومتطلبات الاقتدار، وذلك من خلال مجموعة من الأسس التي

¹- راسم محمد الجمال: الاتصال والإعلام في الوطن العربي، ط3، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص ص 198-199

²- المرجع السابق، ص ص 200-201.

³- تقرير التنمية العربي، 2010-2011، مرجع سابق، ص 75

⁴- المرجع السابق، ص 73

يجب أن تقوم على الطمأنينة والثقة وقبول الذات والوفاق معها⁽¹⁾، كما أن الصحة النفسية تؤدي من جهتها إلى كفاءات ومهارات معرفية خاصة على مستوى الأداء.

- مهارات معرفية: يخص هذا النوع من المهارات كل ما له علاقة باكتساب المعرفة واستخدامها، كالبحث عن المعلومات ومعالجتها، والتواصل واستخدام التكنولوجيا الحديثة بشكل هادف فعال⁽²⁾، لكسب رهان الاقتدار المعرفي وتحقيق كفاءة الأداء وتوظيف الطاقات الذهنية وتحديد الدور والمكانة في الشراكة المعرفية، من خلال "امتلاك مقومات الفكر التحليلي النقدي، وكذا التفكير الإيجابي القادر على تحويل التحديات والصعوبات إلى فرص للتعلم والتعامل مع البدائل واستكشاف الإمكانيات وتعظيمها خدمة للإنسانية"⁽³⁾، واستيعاب كافة أبعاد الذكاء الإنساني، سواء تعلق الأمر بالذكاء المنطقي، أو الذكاء الاصطناعي في عالم أصبحت فيه الحصانة القيمة والخُلقية مهددة، وبالتالي السعي للحفاظ على التوازن القيمي العالمي من خلال قيم: الديمقراطية، حقوق الإنسان، حرية الرأي، العدالة، الأخلاق⁽⁴⁾، كل هذه المهارات تتواءم مع القيم الفكرية التي تطرحها المنظومة العالمية. فكيف سيكون ذلك ياترى؟

3- المواطنة المعرفية وبناء الهوية الثقافية

إن الانتماء إلى هوية ثقافية ما يعدُّ بمثابة حاجة نفسية واجتماعية لا غنى عنها لأي إنسان، وهذا النوع من الانتماء يعد الوسيلة الطبيعية لنمو الذات وتأكيدا وازدهارها، فموضوع الهوية الثقافية هو الذي يكسب الفرد معنى وقيمة من قبيل: الحنين إلى الماضي، الاعتزاز بالتاريخ، التماهي في إطار القيم المرجعية لجماعة الانتماء، هذه الدلالات ستكسب المفهوم حمولة وجدانية مقرونة بمؤشرات ثقافية تعبر عن روح الانتماء وتبعث نحو تحقيق الولاء، فالهوية الثقافية تعني "الوعي الضمني أو الصريح بالانتماء إلى جماعة بشرية معينة (...)" لها تراث

¹- مصطفى حجازي: الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. ط02، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2006، ص

315

²- تقرير المعرفة العربي 2010-2011، مرجع سابق، ص 73.

³- مصطفى حجازي: مرجع سابق، ص 316.

⁴- تقرير المعرفة العربي 2010-2011، مرجع سابق، ص 75.

ثقافي مميز يشمل التاريخ والعادات والتقاليد والتطلعات المستقبلية المشتركة⁽¹⁾، إنه وعي بالانتماء والتماهي في إطار ثقافة معينة، فهي صورة تكونها الجماعة عن نفسها وعن تاريخها، وهذه الصورة تتضمن بالضرورة فكرة المقارنة بالآخر، كما لا تُصنع لكنها تستيقظ وتشتد في الظروف والتحويلات الكبرى والانتقالات الحاسمة⁽²⁾، فهي عملية تخضع لانتقاء واختيار بعض الرموز والملاحم والخبرات التي قد تؤخذ في الاعتبار كما قد تستبعد أخرى⁽³⁾، وبهذا تصبح تعبير عن مشروع ثقافي وليس معطى تاريخي⁽⁴⁾.

إن الهيمنة التكنولوجية اليوم أصبحت تختزل الزمن لتحول العالم إلى جسد حضاري واحد، خاصة في ظل عالم الصورة التي أحدثت تغييرا في عالم القيم والأخلاق⁽⁵⁾، مما أدى إلى طرح إشكالية العلاقة بين الثقافات والحضارات لا سيما في ظل التجدد الدائم لهذه الثقافة، التي باتت تعبر عن جماع روافد ثقافية وحضارية وليس مجرد تقنيات⁽⁶⁾.

إن من شروط الولوج إلى مجتمع المعرفة بناء المواطنة المعرفية، التي تنطلق من تنمية الفرد المشارك وطنيا والمتفاعل معرفيا وحضاريا مع مختلف القضايا العلمية والفكرية في إطار منظومة قيمية أخلاقية ثقافية، تنطلق من الماضي لتفسير الحاضر والمستقبل وفي إطار تفاعل إيجابي مع المتغيرات المحلية والعالمية وما تفرضه من منافسات وتحديات فكرية وأخلاقية وثقافية، وهذا بدوره يتطلب الوقوف عند مفهوم الثقافة كمحدد أساسي في بناء وتكوين الهوية والمواطنة المعرفية، وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الموالي.

1- عبد الرزاق الداوي: "في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية"، مرجع سابق، ص 15.

2- المرجع السابق، نفس الصفحة .

3- جورج لارين: الأيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة و حضور العالم الثالث، تر(فريال حسن خليفة)، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000، ص 271..

4- المرجع السابق، ص 23.

5- حفاوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. بيروت (لبنان): الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007، ص 193.

6- محمد نور الدين أفاية: " في إشكاليات مجتمع المعرفة"، مرجع سابق، ص 31.

المبحث الثالث: الثقافة، مفهومها، تركيبها

لقد ساهمت الإبعاد الثقافية للعولمة في تسريع وتوسيع عمليات انتشار وتداول الأفكار والقيم الجديدة سعياً للوصول إلى إقامة نزعة عالمية إنسانية، لقد تطور هذا المفهوم بفعل الأدوات التكنولوجية والقوى المعلوماتية من خلال المحركات الاتصالية القوية في مجال الانترنت والتي استطاعت أن تخترق كافة الفواصل والحدود الثقافية الخصوصية المحلية، لقد أصبح مفهوم الثقافة اليوم يشمل كافة التصورات عن الكون والحياة والإنسان، سلوكيات بشرية، موضوعات مادية مهارات وتقنيات طقوس ورموز، مؤسسات وعادات اجتماعية، علوم وآداب وفنون، مواقف واستراتيجيات اجتماعية وسياسية، حتى أصبحت الثقافة تحتل مكانة بارزة في الفكر الفلسفي المعاصر، حيث أنها تتصل من جهة أخرى بمفهوم الأيديولوجيا، هذا المفهوم الذي هيمن على ساحة الفكر السياسي والفلسفي لفترة طويلة تجاوزت القرن، حتى أصبح مفهوم الثقافة على صلة وثيقة بالكثير من المفاهيم المستحدثة: الهوية الثقافية، الهيمنة الثقافية، ثقافة حقوق الإنسان، النوع الثقافي، السياسات الثقافية، الحوار بين الثقافات... الخ.

كما أن للثقافة من جهة أخرى وظيفتان أساسيتان: الأولى وظيفة اجتماعية توحيدية تجمع الناس في تراكيب خاصة (لغوية، اقتصادية، رمزية) أما الوظيفة الثانية فهي وظيفة نفسية تتمثل في قولبة أفراد المجتمع ضمن نمط من التفكير والمعرفة وقنوات التعبير عن العواطف والأحاسيس، كما أن هناك من يربط الوظيفة الثقافية بالجوانب النقدية باعتبارها أداة: لممارسة التحليل والنقد تجاه الذات والآخر، كما أن هناك من يربطها بالوظيفة التعليمية للأفراد والجماعات وكيف يميزون بين الثابت والمتغير بين الأحادي والمتعدد وعلاقته كل ذلك بالجوانب التفسيرية وإعطاء الحدود الرمزية الطبيعية للحياة الإنسانية، إن كل هذه الوظائف تعبر عن مداخل تأسيسية لمفهوم الثقافة مستمدة من التحولات السياسية والفلسفية التي طبعت المضامين المعرفية نتيجة لهيمنة تكنولوجيا المعلوماتية. فما الثقافة؟ وما هي أهم مداخلها التأسيسية، وعناصرها التركيبية؟.

المبحث الأول: تعريف الثقافة

ورد في لسان العرب لابن منظور كلمة "ثَقَفَ" و"مَثَاقِفَةً" أنها تعني الحذق والفهم والتعلم والمعرفة، فيقال ثقف الشيء وحذقه، ورجل ثقف وثقيف أي بين الثقافة، ويقال أيضا ثقف الشيء يعني تعلمه بسرعة⁽¹⁾، أما في القرآن الكريم فقد ورد لفظ ثقافة في مواطن عدة لتحمل دلالات الظفر بالشيء بعد البحث والتفتيش عنه، قال تعالى: "وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ"⁽²⁾ وقال أيضا: "فَإِمَّا تَنْفَقْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مِّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ"⁽³⁾، أما استعمالاتها الاصطلاحية فقد تعددت لتشمل جوانب علمية مختلفة انطلاقا من وجهة نظر كلى ما يقارب مائتي (200) تعريف⁽⁴⁾، فقد قسمها كل من: الفريد كروبير Alfred Kroeber وكلاكهون Klukhon إلى سبعة أصناف: وضعية، تاريخية، تقييمية، سيكولوجية، بنيوية، تكوينية، وأخرى جزئية (غير كاملة)⁽⁵⁾، وهذا ما يزيد من صعوبة تناول المفهوم باعتباره مفهوما واسع النطاق متعدد الجوانب، كما أنه من جهة أخرى نرى أن كلمة ثقافة تبدو من بين المصطلحات والمفاهيم الأكثر تأثرا بمسارها التاريخي واستعمالاتها في شؤون الحياة اليومية، فقد استمدت دلالاتها الاصطلاحية والمفاهيمية من طبيعة النشاط المعيشي السائد⁽⁶⁾، كما أنها استخدمت في الكثير من الأحيان مضافة إلى مجال معرفي معين: ثقافة العلوم، ثقافة الآداب، ثقافة الفنون⁽⁷⁾.

لقد وردت لفظة الثقافة في الكتابات القديمة بمعان مختلفة فجاءت تعاريفها منذ القدم متعددة تبعا لاستخداماتها، لكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن كلمة "الثقافة" بهذه الصيغة كلمة عربية أصيلة، وإن كانت دلالاتها تتراوح بين المعاني المادية والمعنوية، وبين الحقيقة والمجاز، وبين التعميم والتخصيص، تبعا لظروف الزمن وملابسات الاستعمال ووجهات النظر

¹- أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مج 09، بيروت (لبنان): دار صادر، 1955، ص 19

²- سورة البقرة، الآية 191.

³- سورة الأنفال، الآية 57.

⁴- محمد مسلم: مقدمة في علم النفس الاجتماعي، الجزائر: دار قرطبة، 2007، ص 48

⁵- نور الدين زمام: "عولمة الثقافة: المستحيل والممكن"، مجلة العلوم الإنسانية، ع 1، نوفمبر 2001، ص 139

⁶- محمد العربي ولد خليفة: مرجع سابق، الجزائر، ص 5.

⁷- المرجع السابق، ص 6

والتفسير⁽¹⁾، أما ما يقابلها في اللغة الإنجليزية فنجد كلمة " CULTURE " التي لم تحظ بالاهتمام إلا بعد القرن الخامس عشر كما نص على ذلك قاموس أكسفورد التاريخي حيث سجل بأن تاريخ استعمال هذه الكلمة يعود لسنة 1510م⁽²⁾.

على الرغم من كافة الصعوبات التي اكتتفت تحديد المفهوم، إلا أن الكثير من المفكرين حاولوا إعطاء تعريف محدد لمعنى الثقافة ونذكر من بينهم ذاك الذي جاء به العالم الأنثروبولوجي البريطاني تايلور عام 1871م الذي ركز فيه على الجانب المعنوي غير المادي، حيث رأى في الثقافة أنها تعني: "ذاك الكل المركب الذي يحتوي على المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والعادات التي حصل عليها الإنسان كعضو في المجتمع"⁽³⁾، هذا التعريف ذا معنى عام أعطى للثقافة بعداً يرتبط بمسائل علم الاجتماع، إذ تُحدد الثقافة بهذا المعنى شخصية الفرد ودوره ومكانته ووظيفته في المجتمع، فهي بمثابة النواة الأولى للشخصية، وبالتالي وسيلة لاكتساب صفة الانتماء الفعلي إلى كيان اجتماعي محدد ومتميز وأداة لنقل التراث وتقاليد المجتمع إلى الأجيال اللاحقة، ومن ثم تحديد الهوية الاجتماعية للفرد⁽⁴⁾، أما رالف بدنجنتون RALPH PIDDINGTON فيعرفها بأنها "مجموعة الأدوات المادية والفكرية التي يستطيع بها ذلك الشعب إشباع حاجياته المادية وتكييف نفسه لبيئته"⁽⁵⁾، وفي ذات السياق يعرفها رالف لنتون RALPH LINTON بأنها "كل مركب يضم الأشغال اليدوية والمعتقدات والفنون وجميع العادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في جماعة"⁽⁶⁾، وهكذا يفهم معنى الثقافة انطلاقاً من الأبعاد الوظيفية الأساسية التي تفترض الديمومة والثبات لنمط معين من الحياة لدى جماعة معينة، فتحمل جملة من الأفكار والمفاهيم والرموز والأساطير وأنماط الحياة المختلفة وصولاً إلى

¹- إبراهيم ناصر: مرجع سابق، 2004، ص 115.

²- المرجع السابق، ص 116.

³- عبد السلام إبراهيم بغدادي: الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا. ط2، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص

52

⁴- عبد الرزاق الداوي: "في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية"، آيس، ع 2، 2007، ص 12

⁵- إبراهيم ناصر: مرجع سابق، ص 118

⁶- المرجع السابق، ص 119

السلوكات الكامنة وراءها، ووفق هذا المنوال اعتبر مالينوفسكي MALINOVESKI الجانب الوظيفي هو أصل مفهوم الثقافة حيث ركز على نظرية الحاجات، وعرفها بأنها تعني الاستجابة الوظيفية لتلك الحاجات الطبيعية انطلاقاً من المؤسسات الاجتماعية⁽¹⁾، وهو نفس التعريف الذي حمله إعلان اليونسكو (بمكسيكو) عام 1982م، حيث عرف الثقافة بمعناها الواسع على أنها تعني جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، كما أنها تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة ونظم القيم والمعتقدات⁽²⁾، وهذا يعتبر الاتجاه الحديث لتعريف الثقافة ذلك أنه يركز على الأبعاد المختلفة لمعنى الثقافة فقد اعتبرها طريقة شاملة للحياة ونظرة الإنسان للكون وطبيعة الوجود، وبالتالي فهو يركز على البعد المادي والمعنوي معا، وبهذا تصبح وسيلة لاكتساب صفة الانتماء الفعلي إلى كيان اجتماعي محدد ومتميز وأداة للحفاظ على التراث ونقل تقاليد المجتمعات إلى الأجيال اللاحقة⁽³⁾.

انطلاقاً مما تقدم نرى أن المفهوم الوظيفي للثقافة ينفصل عن الأنموذج المعياري البنوي السكوني الذي ترتبط فيه المضامين الثقافية بالامتدادات التاريخية والصفات العرقية ليصبح مبدأ وظيفيا مكتسبا في الحياة الاجتماعية يكسب الفرد القدرة على التفكير في ذاته وإعادة النظر في إنجازاته والبحث عن مدلولاته كمشروع غير مكتمل⁽⁴⁾، وبالتالي لم يعد الحديث عن ثقافة واحدة مشابهة لنفسها في كل الحالات لا تتأثر بغيرها من الثقافات، الأمر الذي يسمح ببروز مفاهيم أخرى للتمايز الثقافي، وهكذا تصبح ثقافة أي مجتمع نابعة من ظروفه واحتياجاته وبيئته الجغرافية وتطوره التاريخي وأدابه ولغته وحضارته، فهي بمثابة مرآة يتعرف بها الإنسان على نفسه ويعرفها بها غيره⁽⁵⁾، كما أننا نجد أن هناك من الباحثين من رأى هذا الفهم للثقافة، أي أنها تنصب على الاتجاهين المادي والمعنوي، إضافة إلى كونها صفات

¹ - دوني كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص 22.

² - وجيه كوثراني: هويات فائضة...مواطنة منقوصة. بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2004، ص 72، نقلا عن: الوثائق الرئيسية لإعلان

مكسيكو بشأن الثقافة، 26 يوليو 1982،

³ - عبد الرزاق الداوي: "في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية"، مرجع سابق، ص 12.

⁴ - وجيه كوثراني: مرجع سابق، ص 72.

⁵ - عبد الرزاق الداوي: مرجع سابق، ص 12.

مادية معيارية فهي أيضا صفات ديناميكية يمكن فهمها انطلاقا من استخداماتها الاجتماعية الاتصالية، وهذا هو المهم في فهم الثقافة باعتبارها سؤال يتعلق بالفهم أكثر من التفسير، وهذا ما ذهب إليه كل من: بورديو BOURDIEU، بالاندييه BALANDIER، أوجي AUGE، بينديكت BENEDICT، لينتون LINTON⁽¹⁾، حيث أكد هؤلاء على المفهوم المتحرك بدل المفهوم الثابت من أجل تحليل ما يجري بين الأفراد والجماعات من اختلافات وتنوعات حاصلة وتراتبات اجتماعية وثقافية يمكن أن تنتج عن المفهوم، وبالتالي صعوبة الإحاطة بموضوع "الحقيقة الثقافية" على اعتبار أنه لا يوجد فرد يتألف مع مجمل الثقافة التي ينتمي إليها تآلفا كلياً⁽²⁾.

أما المفكر مالك بن نبي (1905-1983) فقد اهتم بمسألة الثقافة من الناحية الوظيفية الاجتماعية على أنها تمثل نسقا متكاملًا ترتبط بالتاريخ والتربية، فهو يعرفها على أنها "تمثل مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأس مال أولي في الوسط الذي ولد فيه، وهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته"⁽³⁾، فمسألة الثقافة حسب مالك بن نبي تجمع بين الجوانب السكنوية الثابتة تاريخيا والجوانب الأدواتية التفاعلية التي يكتسبها الفرد من خلال محيطه وبيئته التربوية، فالمشكلة الثقافية تكمن في الجوانب التربوية العلائقية، وبالتحديد في توجيه الأفكار على اعتبار أنها هي الأساس من حيث بناء الأفراد، "فكيف تأخذ اتجاها واحدا في حين أنه لا يوجد توافق في القيم والوسائل والأهداف"⁽⁴⁾، كما نجد أن مالك بن نبي يركز على عدة خصائص للثقافة منها⁽⁵⁾:

1- التجديد والإبداع: باعتبار أنه يتحقق بالتخلي عن سلبيات الماضي والتواصل الإيجابي مع الحاضر، وذلك عبر تفاعل الإنسان، التراب، الوقت.

¹ - مارتين عبد الله برستاوي: التربية والتداخل الثقافي. تر (جورجيت الحداد)، بيروت (لبنان): عويدات للنشر والطباعة، 2003، ص16.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - مالك ابن نبي: شروط النهضة، ط4، دمشق (سوريا): دار الفكر، (د،ت)، ص83.

⁴ - محمد محفوظ: الحضور والمثاقفة. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2000، ص127.

⁵ - المرجع السابق، ص ص131-135.

2- تكامل الأصالة والمعاصرة: يتحقق ذلك بعيدا عن منطق الإلغاء ونفي الآخر، والتوفيق بين إمكانات التداخل الحضاري وما يتطلبه الحاضر في إطار التفاعل الاجتماعي.

3- المنهجية والفاعلية: من خلال تفاعل الفكرة وظيفيا في إطار شروطها النفسية والزمنية، وبالتالي يكون لها بعدا اجتماعيا وحضاريا.

مما تقدم يتضح أن مختلف التعاريف التي وردت لمختلف الباحثين تؤكد على صعوبة تناول المفهوم بشكل نظري مجرد، وذلك نظرا لحركيته وتعدد استخداماته الاجتماعية، فتارة يأخذ الصورة السكونية الوصفية من أجل الوصول إلى حقائق ثابتة لفهم مجتمعات محددة، وتارة يأخذ وظيفة آلية (أدائية) لإعطاء تفسيرات لعلاقات تراتبية لثقافات اجتماعية محددة، ومما يزيد في صعوبة تناول المفهوم كونه متحرك مع الزمن ومرتبط بالقيم والمرجعيات، ومن ثم تحديد الهويات والتوجهات، فمفهوم الثقافة إذاً يأخذ بعدين أساسيين:

1- الثقافة كمنطق للانتماء

يوجد في كل مجتمع ثقافة أصيلة تحدد ملامحه الأساسية وذلك من خلال ارتباطاته التاريخية والجغرافية التي تعطي لذاك المجتمع الصفة التي تميزه عن بقية المجتمعات الأخرى طالما انه لا يوجد مجتمع بلا ثقافة أو ثقافة بلا مجتمع⁽¹⁾، فإذا كانت الثقافة ترتبط بالعادات والقيم والمبادئ والآداب والفنون وطرق الحياة وجميع السمات المادية والفكرية والروحية والعاطفية فإنها بلا شك تعبر بالدرجة الأولى عن الخصوصية التاريخية لأية أمة من الأمم، ولعل ما يدل على هذه الفكرة أكثر مسألة اللغة، إذ تعتبر اللغة الأداة الأساسية التي تعكس ثقافة مجتمع ما، ومن خلال هذه اللغة تتبلور الثقافة ويتميز مجتمع ما عن غيره من المجتمعات، فلا توجد ثقافة بلا لغة، ولا تعيش أية لغة إذا لم تكن لها ثقافة تغذيها ومجتمع يفعلها⁽²⁾.

¹ - محمد العربي ولد خليفة: مرجع سابق، ص 377.

² - المرجع السابق، ص 379.

فالثقافة في حقيقتها هي الصورة الحية للأمة وذلك من خلال تلك العناصر المادية والقيم السلوكية التي تحدد ملامح شخصيتها وقوام وجودها وتضبط سيرها في الحياة وتحدد اتجاهاتها فيها، بل وتعمل على اتزانها فيها انطلاقاً من مقوماتها (الثقافة)، فالثقافة إذاً هي السلوك الذي يرضاه الإنسان لنفسه ويرتضيه لغيره، إنها النظام الذي يقبله الأفراد في مجتمع معين، إنها الفكر الذي يميز فئة من الناس عن غيرهم، إنها الرمز الذي يُعبّر عنه بأفعال وكلمات وإشارات وسلوكات⁽¹⁾، وبالتالي تظهر الثقافة الهيكل الأساسي الذي يميز أية أمة ما عن بقية الأمم، انطلاقاً من الأنماط المادية والمعنوية التي تتفاعل من خلالها المجتمعات مشكلة بذلك خصوصياتها التاريخية وانتماءاتها الفكرية وولاءاتها الاجتماعية والسياسية.

2- الثقافة كمبدأ علائقي متحرك

أكدت عديد الدراسات على المسارات الديناميكية للثقافة أكثر من الجوانب البنوية⁽²⁾، فلقد أكد أنصار هذا الاتجاه على أن المهم ليس هو وصف الثقافات بل تحليل ما يجري بين الأفراد والجماعات⁽³⁾، فالثقافة إذا ترتبط بالتفكير والتعبير والقدرة على النقد والتجاوز والتفوق، وكذا بالقدرة على الوعي والاختيار والتفضيل⁽⁴⁾، إنها تمنح الإنسان القدرة على التفكير في ذاته، وتجعله كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية في اتجاه النقد والالتزام الأخلاقي، ومن حيث كونها وسيلة يتعرف بها الفرد على ذاته كمشروع غير مكتمل وإعادة النظر في إنجازاته والبحث عن مدلولات جديدة وإبداعات متقدمة يكشف بها عن نفسه.

إن الثقافة حسب هذا الاتجاه تنصب على الجوانب الوظيفية الاتصالية والمدلولات العلائقية، فالأمر يتعلق بتفسير تفاعلات اتصالية وليس بوصف حالات سكونية، ومن ثم تطور مدلول

¹- ابراهيم ناصر: مرجع سابق، ص 116-117.

²- أكد بورديو BOURDIEU، أوجي AUGÉ، لينتون LINTON، بنديكت BENDICT، بالاندييه BALANDIER، على المسارات والديناميات التي تحدد مفهوم الثقافة، إذ رأوا بأن المعيار المهني للثقافة هو التغيير وليس التشيؤ. انظر: مارتين عبد الله برستاي: مرجع سابق، ص 16.

³- المرجع السابق، ص 25.

⁴- قسطنطين رزيق: في معركة الحضارة. بيروت (لبنان): دار العلم للملايين، 1997، ص 72.

المفهوم ليشمل مشتقات أخرى يمكن فهمه على منوالها: المتقف⁽¹⁾، التثاقف⁽²⁾، التثاقفية⁽³⁾، المثاقفة⁽⁴⁾، لتدل هذه المعاني على حركية المفهوم وتفاعلاته المختلفة في البيئة الاتصالية.

الثقافة إذاً ظاهرة تاريخية تطورها مشروط بتطور المجتمع، فهي نتاج إبداعات الأفراد وحصيلة تفاعلهم داخل البيئة الاجتماعية مع المجتمعات الأخرى⁽⁵⁾، ذلك أنه لا يمكن لأية ثقافة ما أن تكون معزولة عن الثقافات الأخرى التي تتصل بها وتتعايش معها، وفي هذه الحالة يكون وعي التواصل التاريخي مع الأصل ووعي حالة التثاقف مع الجديد شرطان أساسيان لتجنب الاستلاب بالماضي والاستلاب بالآخر على حد سواء⁽⁶⁾ لأجل التعايش وتحقيق الانسجام الثقافي الذي يؤدي في النهاية إلى الاستقرار الاجتماعي بعيداً عن المزايدات الثقافية والتجاذبات الفكرية التي تكون مدفوعة بسلم تراتبات القوى السياسية والاجتماعية.

المطلب الثاني: علاقة الثقافة بالحضارة والتقانة

تتقاطع المفاهيم المتعلقة بالثقافة والتقانة والحضارة ببعضها البعض خاصة بعد التطور الهائل الذي حصل في جانب المعلوماتية، حتى أضحت المعلومة هي أساس العملية الثقافية، خاصة إذا ما تعلق الأمر بمصادرها التي تأخذ أشكالاً متعددة تساهم كلها فيما يعرف بالتواصل الثقافي والحضاري، ولذلك فقد أصبحت الثقافة تخضع كغيرها من وسائل الإنتاج الاقتصادية والثقافية لشروط الإنتاج والتوزيع والتوظيف والنقل في سوق المعرفة الثقافية، وهو ما أطلق عليه بعض الباحثين مصطلح الصناعة الثقافية، لكن قبل الوصول

1- كلمة مشتقة من الثقافة، تعني استخدام الإنسان لذهنه في إنتاج المعرفة أو الخبرة ومرادفة للكلمة الأجنبية INTELLECTUELLE . انظر:

قسطنطين رزيق: المرجع السابق، ص74

2- استخدمه العرب في غضون القرن 19 وبداية القرن 20، استخدامات تحمل معاني جديدة تتماشى مع المفاهيم العالمية المرتبطة بالحدثة الأوروبية وفق ما يستدعيها مشروع الإصلاح السياسي العربي، إذ استخدمت الثقافة السياسية مصطلحات: التمدن، المدنية، المواطن السلطة المدنية. انظر: وجيه كوثراني: مرجع سابق، ص75

3- مصطلح يحوي إحياءات تحقيرية ونظرة استعلائية لثقافة ما على حساب أخرى. انظر: دوني كوش: مرجع سابق، ص40

4- مصطلح ينتمي إلى الأنثروبولوجيا الثقافية، اقترح سنة 1880 من طرف أنثروبولوجيين أمريكيين ليبدل على كفاءات التفاعل مع ثقافات أخرى، وهو الآن مفهوم ينتقل بين فروع المعرفة. انظر: عبد الرزاق الدواي: مرجع سابق، ص13

5- عبد السلام بغدادي: مرجع سابق، ص54.

6- وجيه كوثراني: مرجع سابق، ص76.

إلى هذا التكييف الثقافي المعلوماتي لا بد أن نتطرق أولاً إلى مفهوم الحضارة في علاقته بالثقافة.

1- الحضارة والثقافة

تحليل معنى الحضارة في اللغة العربية إلى عدة دلالات تنطلق من معنى "الاستقرار الحضري والعيش في المدن والتوسع في مجال الحياة المدنية"⁽¹⁾، إن هذا المعنى التراثي لمفهوم الحضارة يفتقر إلى المعاني الحقوقية والسياسية التي اكتسبها المفهوم بعد التطور الذي حصل في المجتمعات الأوروبية، فهو لا يحمل في هذه الحالة دلالات التمدن والتحضر والانتقال من مجتمع البداوة إلى مجتمع الحضارة، غير أنه ومن جهة أخرى لما نتتبع تطورات هذا المفهوم خاصة في العالم الغربي، نجد أنه قد حمل معاني CIVILISATION عند كل من: أرنولد توينبي، وشبنغلر، حيث أصبح يحيلنا إلى دلالات التطور المادي العلمي والتكنولوجي، مثل ما حمل أيضا معاني الاجتماع المدني ونظمه القانونية والسياسية تأسيسا على جذر CIVIL، أو CIVILITE، والإستباعات اللفظية المشابهة المؤسسة للانتماء إلى المدينة⁽²⁾، ونظرا للتطورات السياسية والحقوقية التي طرأت على مفهوم المدينة فقد أكسبت مفهوم الحضارة معاني جديدة، حيث أصبح متوافقا مع مدلول المدنية والتحضر تماشيا مع منطق الحداثة الأوروبية وهكذا استخدم المفهوم حتى لدى بعض الدارسين النهضويين العرب في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين⁽³⁾، حيث وُظف وفق ما يستدعيه مشروع الإصلاح السياسي العربي والإسلامي، فاستخدم هؤلاء معاني المدنيّة، التمدن، الوطنية، الوطن، المواطن، السلطة، السياسة المدنية، القانون المدني... وغيرها من المصطلحات لتحمل دلالات حضارية وفق معايير الحداثة العالمية⁽⁴⁾، وبالتالي نجد أن مفهوم الحضارة قد استعمل حديثا ليعبر عن إفرازات حدائية وفق ما تستدعيه عملية التواصل

¹ - عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة. بيروت (لبنان): دار احياء التراث العربي، (د ت)، ص 371.

² - وجيه كوثراني: مرجع سابق، ص 74.

³ - المرجع السابق، ص 75.

⁴ - هذا ما نراه في كتابات كل من: رفاعة الطهطاوي، بطرس البستاني، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، فرح انطوان، جرجي زيدان. وجيه كوثراني: مرجع سابق، نفس الصفحة.

الثقافي من ارتباطات مدنية وأفكار وقيم وإستباعات ثقافية شملت معنى التثاقف بمفهومه الواسع، وعلى هذا الأساس تصبح حضارة أية أمة ما هي جماع ثقافتها ومدنيتها، فالثقافة هي روح الحضارة ووجدانها بينما المدنية هي مادتها وجسمها⁽¹⁾، فلا تتفصل الروح عن الجسم، فكلاهما يشكلان بنية واحدة وكلاً لا بد منه.

2-التقانة والثقافة

لا يمكننا أن نتصور مفهوم التقانة على انه وسيلة معزولة عن سياقها الاجتماعي والبيئي، صحيح أن التقانة ارتبط ظهورها الاكتشافات العلمية التي ظهرت مع الثورة الصناعية وأحدثت تأثيرا بالغا على مستوى الإنتاج والإنتاجية، لكن الأمر ازداد خطورة لما ارتبط بظهور التقانة في مجال المعلوماتية أو ما يعرف بالموجة الثالثة، حيث ظهر الأثر البالغ لتوظيف التقانة المعلوماتية ثقافيا ومعرفيا، فازداد التأكيد من قبل العلماء والباحثين على الدور الاستراتيجي لتقانة المعلومات والشروط الايجابية لتوظيفها، وكذا التحذير أيضا من سلبياتها المحتملة، خاصة على المستوى القيمي الثقافي والأخلاقي⁽²⁾.

إن التقانة ليست مجرد وسيلة وأداة يستخدمها الإنسان في حل مشاكله والتحكم في بيئته - كما سبقت الإشارة- "إنها لا تعدو أن تكون تلك العملية التي تنتسج لتشمل مختلف الظروف الاجتماعية التي أفرزت الوصول إلى تلك الأداة أو الوسيلة"⁽³⁾، بالتالي يصبح مفهوم التقانة يحمل أبعادا أخرى اجتماعية وثقافية إضافة إلى تلك الأبعاد المادية، انطلاقا من تأثيراتها المختلفة على السلوك الاجتماعي، وعلى هذا الأساس تصبح التقانة مفهوما ذا أبعاد ثلاثة: بعد فني (تكنيكي)، بعد تنظيمي، بعد ثقافي أخلاقي⁽⁴⁾.

¹ باسم علي خريسان: العولمة والتحدى الثقافي. بيروت (لبنان): دار الفكر العربي، 2001، ص37

² - انطوان زحلان: مرجع سابق، ص83

³ - نبيل علي: ثورة المعلومات: الجوانب التقنية التكنولوجية، في: العرب والعولمة. مرجع سابق، ص104

⁴ - المرجع السابق، ص104

لقد استطاعت بعض تقانات المعلومات أن تقوم بالكثير من المبادرات والتطبيقات على مستوى هندسة المعرفة ومعالجة البيانات والمعلومات⁽¹⁾، حتى أضحت التقانة على علاقة مباشرة بالجوانب الثقافية والأخلاقية، الأمر الذي حدا ببعض الدارسين إلى القول بأن "التكنولوجيا بشكل عام وتكنولوجيا الإعلام والاتصال بشكل خاص لا تلعب دورا حيويا في السيطرة الثقافية فحسب، لكنها جزء من هذه السيطرة"⁽²⁾، وهذا من شأنه أن يكرس مفهوم التبعية خاصة المرتبطة منها بالشأن الثقافي، مما قد يؤدي إلى تدمير البنى والقيم الثقافية للدول المستخدمة فقط لهذه التقانة، وبالتالي انعدام الثقة بين تلك الدول وشعوبها، لذلك يرى الكثير من الباحثين في هذا الشأن أن جلب التقانة ينبغي أن يتماشى وفق متطلبات التنمية المحلية للدول المستخدمة (المستهلكة) لها ومن ثم وجوب مراعاة ملاءمة التقانة للسياق الاجتماعي والثقافي لتلك الدول⁽³⁾، خاصة في المجال الأخلاقي القيمي: كالعادات، القيم، الأعراف، الرموز، الديانات، اللغات... وغيرها من الجوانب الثقافية التي قد تؤثر فيها التقانة بشكل سيء، لذلك ينبغي على الدول المستفيدة استخدامها وفق غايات وحاجيات محددة انطلاقا من المنظور التنموي الاجتماعي والاقتصادي والثقافي القائم، وذلك لكونها تحمل مشاريع ثقافية معرفية تؤثر لصالح الدول المنتجة (الصانعة) لها.

كما أنه ينبغي التفريق بين التقانة والعلم ولا ينبغي النظر إليهما على أنهما شيء واحد، فإذا كان "العلم يبحث عن إنتاج المعرفة فإن التقانة تبحث عن التأثير في المستخدم، كما أن العلم يبحث عن التصور والفهم أما التقانة فتبحث عن الاستخدام والانتشار والسيطرة"⁽⁴⁾، لذلك فإننا حين ننظر إليها من الناحية الفلسفية فإنه ينبغي التركيز على تأثيراتها في الإنسان والمجتمع، وبالتالي التحولات الثقافية الممكنة وانعكاساتها الأخلاقية والقيمية، فالاختلاف بين العلم والتقانة اختلافا جوهريا على ثلاث مستويات أساسية هي⁽⁵⁾: الأهداف، المعايير،

¹ - من ذلك تطبيقات معالجة المعارف ن التعلم الذاتي، الذكاء الاصطناعي، سبقت الإشارة إلى ذلك في موضع سابق من هذا البحث.

² - راسم محمد الجمال: مرجع سابق. ص 256

³ - المرجع السابق، ص 257

⁴ - نور الدين شيخ عبيد: "التقانة: مقاربة ثقافية واجتماعية" الكويت: عالم الفكر، ع01، مج40، سبتمبر 2011، ص 220

⁵ - نور الدين شيخ عبيد: مرجع سابق، ص ص 221-222

الأخلاق، فإذا كان هدف العلم هو اكتساب المعرفة، فإن التقانة لا تضع اكتساب المعرفة هدفا لها إنما تستخدم ما يقدمه العلم من أجل تحقيق أغراضها، وإذا كان معيار النجاح في العلم هو الوصول إلى المعرفة الصحيحة، فإن معيار النجاح في التقانة هو تحقيقها واستخدامها للأغراض التي أنتجت لأجلها، وإذا كانت الأخلاقيات المعرفية العلمية تشدد على المبادئ، فإن التقانات لا تعترف بهذه الأخلاقيات.

إذا كانت الثقافة تعبر عن تلك التطلعات التعبيرات والإبداعات التي تحتفظ بها جماعة بشرية عن نفسها لتشكل أمة ما وبالتالي تكوين هويتها الحضارية في إطار ما تعرفه هذه الأخيرة من تفاعل مع الآخرين وقابليتها للأخذ والعطاء والتواصل⁽¹⁾، بالتالي فإن المفاعلة مع هذه التقانات سيجعلها حتما تتأثر بما تحمله هذه الأخيرة من مشاريع ثقافية وقيم معرفية تؤثر على كياناتها الثقافية وخصوصياتها التاريخية وولاءاتها الحضارية، خاصة في الحالات التي تميل هذه الثقافات إلى الانفتاح والتعدد سعيا منها للانتشار الواسع⁽²⁾، ففي مثل هذه الحالات وإذا ما ازدادت حدة هذه التأثيرات ستجد هذه الشعوب نفسها في زمن ما مقطوعة عن حبل تواصلها مع نقطة الانتماء، وبالتالي انشطار هوياتها الثقافية والذوبان في الآخر، ذلك أن الأبعاد الثقافية لا يمكن قراءتها فلسفيا إلا في ظل التطور العولمي الثقافي الرأسمالي الذي يعكس أيديولوجيا إرادة الهيمنة والاختراق الثقافي، وهذا ما يدعونا إلى التطرق للعلاقة بين الثقافة والأيديولوجيا.

3- الثقافة والأيديولوجيا⁽³⁾

تؤكد معظم التعاريف التي تطرقت إلى موضوع الثقافة في جانبها الوظيفي على أنها عادة ما تكون ذات طابع رمزي تكتسب بالتعلم عبر وسائل التنشئة الاجتماعية والثقافية لتصل إلى

¹ - محمد عابد الجابري: "العولمة والهوية الثقافية" في: العرب والعولمة. مرجع سابق، ص 298

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - تعتبر كلمة أيديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية، لأنها تعني في أصلها الفرنسي علم الأفكار، ولذلك نجد أن العروي يقول إنها ينبغي أن تكون ادلوجة بدل أيديولوجيا وذلك تماشيا مع قواعد الصرف الغوي على وزن أفعولة، لتعني بذلك مجموعة القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد، بعد أن يكتسي المعنى بعدا إيجابيا، أنظر: عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا. ط5، الدار البيضاء (المغرب)، المركز الثقافي العربي، 1993، ص 09

حالتها الأخيرة وهي تشكّل مظاهر المجتمع الإنساني⁽¹⁾، وفي هذا الشأن يرى كريستوفر جينز أنها على مستوى الأمم تمثل الأمة الأكثر حضارة أما على مستوى الأفراد فترتبط بحالة الفكر أي التكوين الثقافي، فالشخص يكون مثقفاً لما يتجه فكره نحو الكمال، وبالتالي فالأفراد القادرون على التعلم هم المثقفون الذين يمثلون نخبة المجتمع⁽²⁾، فالعملية الثقافية لا يمكن فهمها إلا في إطار حالة من التشكل الدائم الذي يتمثله مجموع الأفراد وهم يعبرون عن أنفسهم داخل جماعة ما في مقابل جماعات أخرى، وبهذا المعنى يصبح موضوع الثقافة موضوعاً ديناميكياً يعبر عن "استجابة لتحديات وجودية يفرضها الواقع المتجدد من خلال تفاعل الإنسان مع المجتمع من أجل بناء ما يسمى المواطن الملائم"⁽³⁾، إنها إطار الفعل والتفاعل ومحدد السلوك والاستجابة للتكيف والبقاء⁽⁴⁾، لهذا فإن الدراسة الثقافية في ازدهارها وانحطاطها تستلزم دراسة حالة الفعل والتفاعل والنشاط الإبداعي للمجتمع من خلال حركة الفكر وحالة الوعي الوجودي بالذات من خلال ما يجري في بعدي الزمان والمكان، لهذا لا يمكن تصور المثقف أو الثقافة كذات مطلقة خارجة عن حدود الظروف المحفزة والمكيفة له انطلاقاً من الواقع بأبعاده والتاريخ وشروط تكوينه، فليس هناك حدث ثقافي مكتمل أو معرفة ثقافية مكتملة فهي مرتبطة بالذات الثقافية العارفة الموجودة في الزمان والمكان والتي هي جزء من الوجود الإنساني الذي تتخلله العواطف والانفعالات والأهواء⁽⁵⁾، إنها جماع النظر والعمل، الرؤية والاختيار والإدراك والفعل⁽⁶⁾، وهذا يجعل الارتباط ممكناً بين المعرفة بشكل عام والمعرفة الثقافية التي هي جزء منها بما في ذلك والأيدولوجيا.

¹ - هارلميس وهولبورن: **سويولوجيا الثقافة والهوية**. ت (حاتم حميد محسن)، دمشق (سوريا): دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، ص119.

² - هارلميس وهولبورن: **مرجع سابق**، ص08

³ - شوقي جلال عثمان: "مجتمع المعرفة والخصوصيات الثقافية والحضارية العربية ها من تعارض؟" في: **الطريق إلى مجتمع المعرفة وأهمية نشرها بالعربية**. عنوان ندوة أقامها المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية ووزارة الثقافة، 2008، ص119

⁴ - المرجع السابق، ص120.

⁵ - حسن حنفي: "رؤى العالم: المقدس كمحدد لتابعية الرؤية الدينية للعالم" مرجع سابق، ص09.

⁶ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

إن دارس الأيديولوجيا لا يحكم عنها من زاوية الحق والباطل لكن من حيث قدرتها على استمالة الناس إليها والاقتراب من أهدافها⁽¹⁾، فهي تحدد أفكار وأعمال الجماعات والأفراد بكيفية لا واعية⁽²⁾، كما أن استعمالاتها يمكن أن تكون وصفية كما يمكن أن تكون نقدية فهي مرتبطة دائما بمجال وعلةٍ ووظيفة تقود حتما إلى نظرية وتخلق نوعا من التفكير⁽³⁾، فهي تتعارض مع الفكر الموضوعي والمعرفة الموضوعية التي تخضع لقوانين الطبيعة وحقائق التجربة، فالأيديولوجيا الماركسية مثلا تجعلنا نفهم الفكر الإنساني طبقا لهذه الدعوة فهي تُرينا الأشياء وفقا لتصوراتها ومنطلقاتها، إن الأيديولوجيا تجعلنا نتصور الأشياء تبعا لما تراه هي حقا، وتوؤل الحقائق طبقا لما تعتقده وتراه صوابا⁽⁴⁾.

لقد ذهب ألتوسير في سياق دراساته المرتبطة بموضوع العلاقة بين العلم والأيديولوجيا مذهباً سورياً، واعتبر أن العلم هو الخصم اللدود للأيديولوجيا وأن طريق المعرفة العلية يعدُّ طريقاً مفتوحاً، مع إغفاله الكثير من التقاطعات بين العلم والأيديولوجيا⁽⁵⁾، معتبرا بذلك أن أجهزة الدولة لما تفكر في إعادة إنتاج نظامها السياسي من خلال تهيئة الأفراد لتمثل القيم التي تحكم آليات ترسيخ قواعد السلطة المهيمنة عبر مجموعة من الآليات تقوم بوظائف وأدوار هامة في الوسط الاجتماعي، ويدخل في هذا الشأن النظام التربوي المدرسي، النظام الديني، النقابي، القانوني، الإعلامي، الثقافي... وغيرها من أجهزة التنشئة⁽⁶⁾، وهكذا تظل الأيديولوجيا الأيديولوجيا أداة من أدوات التحول الثقافي والاجتماعي والسياسي خاصة لما تستخدم فيها الأجهزة الإعلامية والمعلوماتية والثقافية بشكل عام، وهذا ما أكده مانويل كاسيلز حينما أجمل صور التحول الثقافي طوال التاريخ فقال بأن الثقافة تولدت من خلال شعوب مشاركة معا في

1- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص10.

2- المرجع السابق، ص11.

3- المرجع السابق، نفس الصفحة.

4 إنها ليست علما، مع أنها ظهرت في نطاق العلم الوضعي الحديث في أواخر القرن التاسع عشر، فالفرق بين العلم والأيديولوجيا يكون في طبيعة طبيعة التفكير، تفك-ير علمي، تفكير أيديولوجي، مع العلم أن الإنسان كان يفصل دائما بين ما هو واقعي وما هو أيديولوجي. انظر: عبد الله العروي: مرجع سابق، ص108

5- كمال عبد اللطيف: "في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام" في: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مجموعة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ص48

6- المرجع السابق، ص49

الزمان والمكان وفي ظروف حددتها علاقات الإنتاج والقوة والتجربة، فأصبح المجتمع الأقوى يفرض على الآخر قيمه وأهدافه وآراءه⁽¹⁾، وذلك وفقا لمنطق التراتب الاجتماعي وعلاقات القوة والسيطرة، إن الأيديولوجيا باعتبارها مفهوما نقديا تحليليا تعتبر دعوة محمّلة بمضامين ثقافية وقيمية حضارية تعكس إرادة للهيمنة تستهدف الإدراك من خلال مجموعة من الآليات السياسية والقانونية والثقافية تبعا لمنظومة القوة والسيطرة والنفوذ.

من خلال ما سبق يمكن القول بأن الثقافة على ارتباط وثيق بالحضارة والتقانة والأيديولوجيا، إذ لا يمكننا فهم أي من هذه المصطلحات بمعزل عن الآخر، ومن ثم استنتاج التعريف الإجرائي لمفهوم الثقافة باعتبارها ترتبط بالجوانب الوظيفية الحركية انطلاقا من التفاعل الثقافي للمجتمع، هذا إضافة إلى كونها مرتبطة بشكل النظام الذي يقبله مجتمعا ما ويرتضيه لنفسه، باعتباره يشكل الصورة الحية التي تحدد ملامحه وتضبط سيره في الحياة وتبين اتجاهاته، كما أن مفهوم الثقافة إضافة إلى ذلك يرتبط بما يلي:

- القدرة على النقد باتجاه التجاوز والتفوق.

- الوعي والقدرة على الاختيار والتفضيل.

- تعتبر وسيلة يتعرف بها المرء على ذاته كمشروع غير مكتمل.

- الأيديولوجيا من حيث كونها تعكس إرادة الهيمنة تبعا لمنظومة القوى والسيطرة، فتستعمل لذلك مجموعة من الآليات.

- التقانة من حيث كونها وسيلة للتفاعل مع الثقافات المختلفة، خاصة في الحالات التي تميل فيها الثقافات إلى الانفتاح والتعدد سعيا منها للانتشار والتوسع.

¹ - شوقي جلال عثمان: "مجتمع المعرفة والخصوصيات الثقافية والحضارية العربية هل من تعارض"، في: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 115

تعتبر الثقافة عن روح الحضارة ووجدانها كما تعبر المدنية عن مادتها وجسمها، فكلاهما يشكلان بنية واحدة، إذ لا تنفصل الروح عن الجسم.

4- مفاهيم على علاقة بالعولمة والثقافة

لقد سبقت الإشارة إلى مفهوم العولمة وأهم المسائل المرتبطة به في بداية هذا البحث⁽¹⁾، وكذا مفهوم الثقافة وعلاقته بالحضارة والتقانة لكننا فيما يلي سنتطرق إلى بعض المفاهيم المرتبطة بمفهوم العولمة الثقافية، انطلاقاً مما يثيره هذا المفهوم من دلالات تفاعلية حركية مع التطورات العولمية، ومن ذلك نجد ما يلي:

أ- الأمن الثقافي: إن مصطلح يوحي في أبعاده النفسية بوجود حالة غير طبيعية وشعور بالتهديد، لذا يتعين البحث عن معرفة ذلك الخطر ومصادره من أجل التصدي له والحد من آثاره، خاصة لما يتعلق الأمر بالجانب الثقافي الذي كيانات الأمم وهوياتها، إن مفهوم الأمن الثقافي يمكن تناوله في سياق المفاهيم المتعلقة بالأمن من منظور الدولة الأمة (الدولة الوطنية) والذي تبلور أكثر في بعده الثقافي مع التطورات الحاصلة على مستوى حركية العولمة والثورة التكنولوجية الاتصالية والتي قلّصت الحدود الفاصلة بين الدول وأدت إلى بروز تهديدات وتحديات أمنية على كل المستويات تتجاوز حدود الدول بل وتفرض التعاون بينها لمواجهتها⁽²⁾.

إن مفهوم الأمن الثقافي يستهدف الثقافة الأصلية وأدواتها ووسائلها ومؤسساتها، ومدى تحقيق هذه المؤسسات والوسائل للأهداف المرغوبة في إطار الحفاظ على الهوية الثقافية والنهوض بالثقافة⁽³⁾، وبذلك يصبح مفهوم الأمن الثقافي مرتبط بموضوع الثقافة الأصلية والتهديدات التي يمكن أن تتعرض لها من قبل الثقافات الوافدة فتؤثر على هويتها وحركيتها الثقافية، فالأمن الثقافي يعني "الحفاظ على المكونات الثقافية الأصلية في مواجهة التيارات الثقافية

¹ - انظر المبحث الأول في هذا الفصل.

² - خديجة عرفة محمد: "مفهوم الأمن الإنساني" القاهرة (مصر): مفاهيم، ع13، يناير 2006، ص04

³ - محمود محمود النيجيري: الأمن الثقافي العربي التحديات وأفاق المستقبل، الرياض (السعودية): المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب،

1991، ص16

الوافدة ومن ثم تحصين الهوية من الاحتواء والإختراق⁽¹⁾، بالتالي يصبح هذا الموضوع ذا مسؤولية سياسية قبل كل شيء تقوم به الدولة من أجل حماية النظام الثقافي القائم: معايير، رموزه، ومنظوماته من خلال سياستها التثقيفية وبرامجها التعليمية⁽²⁾ التي لا بد أن تستجيب لخطابات الانفتاح على الثقافات العالمية دون ذوبان أو انغلاق، وهنا يجب النظر إلى الثقافات الأخرى ليس من باب الاستعلاء والسيطرة والتراتب - كما هو الحال في مفهوم الغزو الثقافي - الذي لا يعطي المجال لأية ثقافة أن تتعامل معها أو تغتني منها لكنها تدعو إلى محاربتها كونها ثقافة غازية، أما مفهوم الأمن الثقافي فهو دعوة إلى التعامل مع الثقافات الأجنبية والتواصل معها عن طريق الترجمة والاغتناء في إطار المشروع الحضاري المعرفي الذي يتطلب استعدادا وتأهيلا وتكويناً ونجاعة، ويكون فيه للنخب الثقافية دور حاسم في النقل والتوطين والاستيعاب والتملك⁽³⁾، وهنا يعرض الدكتور فؤاد زكريا تصوره من أجل حماية الأمن الثقافي من خلال تجاوز خطرين أساسيين⁽⁴⁾:

خطر داخلي: يتمثل في العدوان على حرية المبدع - المثقف - وحرمانه من أبسط مشروعات الابتكار والخلق، وهذا ما يمكن تصوره من خلال كبت الحريات الثقافية، وحرية التعبير.

خطر خارجي: يبرره وجود أفكار دخيلة عن المجتمع تثير الاغتراب والتعصب والأناية ومسح الثقافات الأصيلة، والمقصود هنا تلك التي تثير تراتبات ثقافية وقيم استعلانية.

إن هذين الخطرين كفيلين بأن يكرسا التبعية الثقافية والفكرية ومن ثم منظومة القيم المعرفية، خاصة لما تتطافر جهود نخبوية وأدوات وأجهزة اتصالية تكنولوجية رقمية من أجل ترسيخ هذه القيم الاستعلانية، وبالتالي التهديدات الثقافية وتكريس الاختراق والتبعية.

ب- الاختراق الثقافي: يعرفُ الاختراق الثقافي كمفهوم على أنه "حركة انتقال الأفكار والعقائد والقيم والعادات الغربية بشكل مكثف وغير مسيطر عليه إلى المجتمعات الأخرى"⁽⁵⁾، فهو

¹ - المرجع السابق، ص 15

² - يحي اليحياوي: في العولمة والتكنولوجيا الثقافية، بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2002، ص 49

³ - محمد نور الدين أفاية: "في إشكاليات مجتمع المعرفة"، مرجع سابق، ص 31

⁴ - محمود محمود النيجيري: مرجع سابق، ص 20.

⁵ - باسم علي خريسان: مرجع سابق، ص 43.

يعتبر كسياسة إستراتيجية تنتهجها بعض الدول للتدخل الثقافي في شؤون الغير تدخلا كليا أو جزئيا وذلك من خلال مجموعة من الأنشطة الثقافية والإعلامية والفكرية بهدف تكوين أنساق واتجاهات قيمية بما يخدم أهداف ومصالح الجهات التي تمارس الاختراق⁽¹⁾، فإذا كان مفهوم الأمن يبرره وجود أخطار وتهديدات ثقافية داخلية أو خارجية، فإن ما يبرر هذا المفهوم من الناحية العملية هو وجود عملية اختراق ثقافي مرتبط هو الآخر بالعولمة وآلياتها الثقافية، فالاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء مسألة الصراع الأيديولوجي وإحلال محله مسألة الاختراق⁽²⁾ لتستهدف بذلك الأداة التي يتم تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل وهي الإدراك من خلال النفس والعقل باعتبارهما وسيلتان أساسيتان للتعامل مع العالم⁽³⁾، فالاختراق الثقافي إنما هو غزو واختراق للنفوس من خلال "السيطرة على العقل، تكييف المنطق، توجيه الخيال، صنع الأذواق، ترسيخ نوع معين من القيم، وتكريس أيديولوجيا خاصة، أيديولوجية الاختراق"⁽⁴⁾.

لقد اقترن مفهوم الاختراق الثقافي بالتطور الثقافي في مجال تكنولوجيا الاتصال والمعلومات لتكريس مسألة التبعية الثقافية واختراق النفوس والعقول وتسطيح الوعي، لأن إخضاع النفوس يعتبر شرطا لإخضاع الأبدان⁽⁵⁾، باعتبارها أدوات تستخدمها النفوس.

إن مفهوم الاختراق الثقافي يتضمن عدة عناصر وأبعادا أساسية تتمثل في ما يلي⁽⁶⁾:

1-تبعية ثقافة الدول المستقبلية لثقافة الدول الباتّة، واعتمادها عليها في إنتاج القيم والمعاني والأفكار والرموز.

2-سيادة الشعور بالتفوق والاستعلاء لدى الدول الباتّة على حساب الدول المستقبلية.

3-تشجيع نمط عالمي موحد للسلوك.

1- المرجع السابق، نفس الصفحة.

2- محمد عابد الجابري: "العولمة والهوية الثقافية" مرجع سابق، ص301

3- المرجع السابق، نفس الصفحة.

4- محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي. بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص198.

5- باسم علي خريسان: مرجع سابق، ص43

6- المرجع السابق، ص ص43-44

4- وضع عقبات أمام الجهود التي تبذلها الدول المستقبلية قصد تثبيت دعائم استقلالها السياسي والثقافي.

إن مسألة الاختراق الثقافي بهذا المعنى هي مسألة موجهة لا يمكن فهمها إلا في إطار الصراع القائم بين الثقافة الغالبة والمغلوبة، الثقافة الأقوى هي تلك التي تتحكم في أدوات الثقافة والمعلوماتية وبالتالي تكريس نوع من الثقافة الاستهلاكية ومحاولة تعميمها على أنها تمثل الثقافة العالمية (الإنسانية) التي لها مقومات البناء والتمكين مثل ما يحصل مع السلع والبضائع والبرامج، وهو ما يقودنا إلى تناول فكرة الصناعة الثقافية.

ج- الصناعة الثقافية⁽¹⁾: لقد شاع استعمال هذا المفهوم خلال السبعينات من القرن الماضي ويشمل بذلك كل المصنوعات التي تتحول بفعل التكنولوجيا إلى منتجات ثقافية تنطبق عليها مقاييس السوق الليبرالية الربحية، فتشمل بالتالي مضامين التواصل وأدواته من الأقراص المضغوطة وشبكات الواب "WEB" والأقمار الصناعية والأنترنيت وغيرها⁽²⁾، فأصبحت المنتجات الثقافية يجري عليها ما يجري على المنتجات والسلع المادية ومقاييس الإنتاج الصناعي، ومن ثم القضاء على الإبداع المرتبط بالجماليات الشخصية للمبدع، وذلك أن المفاهيم التي يقوم عليها التأسيس لمجتمع المعرفة تقوم على فكرة العبر- تخصصية (مجتمع معرفي عبر- ثقافي وعبر- تخصصي)⁽³⁾ وذلك من خلال الارتباط بين العقل الإنساني والعقل الاصطناعي سواء تعلق الأمر بالركن المادي الملموس أو بالركن الثقافي القيمي المتحرك، ذلك أن الفلسفة أصبحت تباع على مستوى تصنيف منظمة التجارة العالمية فأصبحت تسمى تصنيف كريس CRUPS⁽⁴⁾، ومن هذا المنطلق نستطيع القول بأننا

¹- استعمل هذا المصطلح سنة 1947 لدى العلماء الألمان مؤسسو المدرسة النقدية من بينهم: ادورنو، هورخايمر، هربرت ماركوز، يورغن هيرماس. انظر: محمد العربي ولد خليفة: مرجع سابق، ص386

²- المرجع السابق، ص387

³- امحمد برفوق: "مجتمع المعرفة: مقاربة ابستمولوجية في ظل تعقيدات ما بعد الحداثة" في: الطريق إلى مجتمع المعرفة. مرجع سابق، ص47

⁴- المرجع السابق، نفس الصفحة

تجاوزنا منطق الرأسمالية الصناعية للوصول إلى منطق الرأسمالية الإدراكية⁽¹⁾ التي تراهن على المعرفة والإبداع وعلى أشكال الاستثمار اللامادية، ومن ثم الوصول إلى الاستفراد بهذا النمط من الإنتاج الثقافي على مستوى حقوق الملكية⁽²⁾، وهو ما تترجمه بعض المفاهيم المتعلقة بنشر هذه القيم والدعوة إلى هذه الأفكار ومنها مفهوم الصناعة الثقافية الذي أصبح مصدرا للثروة الربحية، وبالتالي القوة والتمكين انطلاقا من خصائص مجتمع المعرفة الذي يقوم على إمكانية سلعة وهندسة وتتميط المعرفة.

إن هذا المنطق العولمي الذي ينظر إلى الثقافة في أبعادها الحركية لا يؤسس كيانا ولا يبني أمما ولا علاقة له بالحضارة ولا بالقيم الأخلاقية والتاريخية التي تعطي هي الأخرى من جهتها للثقافة مفهوما ذا أبعاد سكونية تميز كل أمة - شعب - عن غيرها من بقية الأمم الأخرى، ذلك أنه لا يمكن القول بوجود ثقافة واحدة عالمية لكن ثقافات وشعوب وأعراق تختلف انتماؤها وعقائدها ومنطلقاتها القيمية والثقافية والفكرية، إذا ما هي أهم هذه العناصر الثقافية التي يمكن أن تميز ثقافة ما عن غيرها من بقية الثقافات الأخرى؟

المطلب الثالث: عناصر الثقافة

لقد سبقت الإشارة إلى مفهوم الثقافة على أنها تعني تلك السمات الروحية والمادية والفكرية والشعورية التي تميز مجتمعا ما أو فئة أو جماعة معينة عن غيرها، فهي بالتالي تشمل طرائق الحياة ونظم القيم والمعتقدات، كما أنها من جانب آخر هي تلك التي لها القدرة على منح الإنسان القدرة على التفكير في ذاته باعتباره كائنا عقلانيا لديه القدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، فهي وسيلة يعبر بها الإنسان عن نفسه ويتعرف بها عن ذاته باعتباره مشروع غير مكتمل⁽³⁾، كما يشير مفهوم الثقافة إلى أحوال الترقى العقلي الفردي منه والجماعي وكذا

¹ - استعمل هذا المصطلح ليدل على أن الرأسمالية الإدراكية هي مرحلة متقدمة من الرأسمالية الصناعية، هدفها السيطرة على الإدراك. أنظر: يحيى اليحياوي: "العولمة والرأسمالية الإدراكية والتوزيع العالمي الجديد للمعرفة: مقاربة نظرية" في: الطريق إلى مجتمع المعرفة وأهمية نشرها بالعربية"، مرجع سابق، ص 54

² - المرجع السابق، ص 66

³ - الوثائق الرئيسية لإعلان اليونسكو بشأن الثقافة، مكسيكو 06 أغسطس 1982، ص 72

المنجزات الفكرية والقيمية والإبداعية والفنية المرتبطة بأحوال التقدم، وإلى طرائق التفكير والسلوك لأية جماعة معينة⁽¹⁾، فالثقافة العربية كمشروع إنساني مرتبطة بالتوجهات الأساسية التي يحملها الإنسان وتتعكس في الواقع من خلال إنجازاته وسلوكاته وطرق تفكيره، لذا يمكن تقسيمها إلى نوعين⁽²⁾: ثقافة عالمية تشمل جملة الأدوات الفكرية والنظم الشاملة والقيم التي تحكم منظومة الفكر والفعل، وثقافة شعبية تشمل مجموع الثقافات المادية والمعارف الشعبية والعادات والتقاليد... وغيرها، وفيما يلي سنتطرق إلى عناصر هذه الثقافة بنوعيتها العالمية والشعبية والتي يمكن أن نجعلها في العناصر الثلاثة الآتية: التراث، الدين، اللغة.

1- التراث

إن مسألة التراث ليست مجرد تركة ثقافية يورثها الآباء والأجداد للأبناء والأحفاد، لكنها وديعة علمية ومقومات ثقافية روحية وفكرية تجعل من الماضي أساساً لفهم الحاضر والمستقبل، كما أنه ليس مجرد بقايا الماضي لكنه تمام هذه الثقافة وكلّيتها، فهو الآداب واللغة، العقل والذهنية، الحنين والتطلعات، إنه المعرفي والأيدولوجي في الثقافة العربية، كما أنه من جهة أخرى يمكن فهمه على أنه الحامي ضد التهديدات التي تشكل تحديات الأمة العربية، فهو ميكانيزم الدفاع عن الذات ومقوم من مقومات بناء الهوية وتحقيق التميّز، فما هو التراث إذاً؟ وما هي صورته وأشكاله؟

أ- معنى التراث: إن كلمة تراث في اللغة العربية مرادفة لكلمة ميراث، والإرث والوارث مرتبطتان بفعل ورث⁽³⁾، التي تدل على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو كسب، وقد ميز اللغويون بين الورث والميراث على أنهما يختصان بالمال، أما الإرث فخاص بالحسب⁽⁴⁾، أما كلمة تراث بالمعنى الثقافي المستخدم اليوم فلا أساس لها يذكر في الحقل

¹ - تقرير التنمية البشرية 2003، مرجع سابق، ص 113

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مكرم ابن منظور: لسان العرب. مج 2، بيروت (لبنان): دار صادر، (1955)، ص ص 111-112.

⁴ - محمدعابد الجابري: التراث والحداثة. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 21.

المعرفي العربي القديم⁽¹⁾، أما في اللغات الأجنبية فإن مصطلح HERITAGE و PARIMOINE يُشيران إلى نفس المعنى المرتبط بمفهوم تركة الهالك، بالتالي فهو مصطبغ بالصبغة المادية التي تحمل فكرة الرأسمال والقيمة المادية⁽²⁾، أما تلك الشحنة الوجدانية والمضمون الأيديولوجي المرافق لهذا المفهوم اليوم فتخلو منه مضامين هذا المفهوم في اللغات الأجنبية⁽³⁾.

التراث إذاً مفهوم حديث بالمعنى الذي تناولته الأدبيات والكتابات الفكرية، وذلك راجع لاختلاف الشعوب في مسألة التعامل مع التراث طبقاً لبناء المعرفية وأحكامه ومفاهيمه الفلسفية⁽⁴⁾، لذلك يقال أن الشعوب تتعامل مع تراثها بأشكال مختلفة، فلو نظرنا في اتجاهات مختلفة لوجدنا أن التراث لا ينتمي إلى تجربة عالمية أو طبيعة فطرية، لكنه موقف ذهني متكامل من الآخر ومن العالم يختلف من بُنية اجتماعية وثقافية لأخرى ويتمتع بوظيفة محددة تتبع من رؤية أشمل تخدم هذا الموقف أو ذاك⁽⁵⁾، فالتراث إذاً يجد إطاره المرجعي داخل منظومة الفكر الذي ينتمي إليه، فهو يشكل "مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل لنفسه ولمن حوله بناء على متطلباته"⁽⁶⁾، وبالتالي فهو ليس كيان مستقل عن ذاته يحوي خصائص نظرية مسبقة، لكنه يتبدل ويتغير ليعبر عن روح العصر ومرحلة من مراحل التطور التاريخي⁽⁷⁾.

إن النظرة الغربية المادية للتراث تختلف عن تلك النظرة الإسلامية العربية التي تنزع إلى مفهوم التراث على أنه المعنى الأقرب إلى الإرث الثقافي الذي يشمل العادات والتقاليد والأعراف والقيم المادية والمعنوية على حدٍ سواء، وهذا راجع إلى أن الغربي يدخل إرثه الثقافي من باب الحاضر لا من باب الماضي كما هو الشأن في الثقافة الإسلامية، وهذا

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة

²- فريدريك معنوق: سوسيولوجيا التراث. بيروت(لبنان): شبكة المعارف، 2010، ص12

³- عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص23

⁴- فريدريك معنوق: مرجع سابق، ص11.

⁵- المرجع السابق، ص12.

⁶- حسن حنفي: التراث والتجديد. ط4، بيروت(لبنان): المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992، ص15

⁷- المرجع السابق، نفس الصفحة.

الفهم شديد الأهمية لأن الغربي إذا ما التفت إلى ماضيه فإنه ينقطع عنه معرفياً⁽¹⁾، فهو يفصل بين ما هو ثقافي وما هو تاريخي، وليس إحياء التراث عنده إلا من باب المحافظة على الذاكرة⁽²⁾، واحترام الماضي انطلاقاً من عملية المقارنة التي يجريها مع الماضي، فالهدف عنده من زيارة الأماكن العتيقة والمدن القديمة هو التاريخ والذاكرة لا التماهي، إن الإنسان الغربي يتعامل مع تراثه على أساس ابتعاد نظري، فهو يتعامل معه من خارجه وينتقي نته ما يتطابق مع حاضره ولا يعود بنفسه وبحاضره إلى الماضي، إنه يتعامل معه انطلاقاً من أنه⁽³⁾:

- جزء لا يتجزأ من الماضي: يقبله يشكل انتقائي وفقاً لمقتضيات العقل الحديث.

- جزء من الذاكرة الجماعية: يشكل معجماً وقاموساً للماضي يعود إليه في الأوقات التي يحتاجها.

- لا يشكل أنموذجاً يحتذى به لزمن ذهبي: لأن الزمن الذهبي هو الذي يعيشه راهناً.

- لا يستدعي سوى الزيارة: وذلك لأنه يقيم مسافة بينه وبين هذا التراث، فعلى الماضي أن يخدم الحاضر، وليس على الحاضر أن يكون امتداداً للماضي.

- لا يشكل عودة للينابيع: لأن ينابيع حضارته موجودة في المرحلة الحديثة.

إن النظرة الغربية للتراث تقع خارج دائرة التماهي والتمثل، إنها لا تعدو أن تكون علاقة وظيفية ثقافية تهدف إلى معرفة ما لم يكن معروفاً، على عكس النظرة الإسلامية العربية التي تعتبر التراث قيمة حيّة في الوجدان يمكن أن تؤثر في العصر الحديث، إنه حيٌّ في النفوس يدفع الناس ويوجه سلوكياتهم ومصدر طاقاتهم المخترنة⁽⁴⁾، فإذا كان التاريخ يعني حاصل الممتلكات التي تحققت فإن التراث في الوعي العربي يعني حاصل الممتلكات التي تحققت

¹ - فريدريك معقوق: مرجع سابق، ص 14.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة

³ - المرجع السابق، ص 16

⁴ - حسن حنفي: مرجع سابق، ص 15

والتي لم تتحقق وكان يمكن ذلك⁽¹⁾، إنه يمثل ميكانيزما نهضويا⁽²⁾، إذ يستقي مضامينه من استعمالات ظروف النهضة العربية الحديثة، طموحاتها وعوائق مسيرتها، فهو يمثل عملية الاحتماء بالماضي والتمسك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات، "وهو ما يبرر أن توجد تجاهه تلك الشحنات الوجدانية والأيدولوجية"⁽³⁾.

إن علاقة العربي بترائه هي علاقة عضوية، ذلك أن هويته برمتها تتغذى من التراث، وأنه يمثل عمق أبعاده الحضارية، التاريخية، السياسية، والدينية⁽⁴⁾، فهو جزء من كيانه في الماضي والحاضر والمستقبل، كما أنه لا يمكن التعامل معه بأي قدر من الإجلال والتقديس لأنه مفتوح للأخذ والرد، والقبول والرفض والانتقاء والنقد المنضبط بمعايير مستمدة من داخل ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية، وبالتالي فالتراث ليس الإسلام والإسلام ليس تراثا⁽⁵⁾، ذلك أن النص الديني يتحرر من التاريخ والجغرافيا ويتجاوز الزمان والمكان ويمضي كي يتعامل مع كل لحظة أو بيئة وفق متطلباتها واحتياجاتها، على خلاف التراث الذي يمثل عطاء موقوتا، لكنه رغم تأثيراته الدائبة الممتدة في الزمان والمكان لن يبلغ حالة قصوى في الاستمرارية والدوام، لأنه حصيلة تفاعل واقع الإنسان مع ثقافته وحضارته، بالتالي فهو يعبر عن موقف إرادي فكري غير مُدْرَكٍ تشعر الجماعة بالحاجة إليه للاحتماء به والانضواء تحته، وفي هذا السياق سيتم التعامل معه بشكل جامد فتتعطل عملية التفكير والنقد والمقارنة والتحليل نحوه⁽⁶⁾، بالتالي لا بد من نظرة جديدة للتراث تتعامل معه على أنه⁽⁷⁾:

- جزء من الحاضر: مشهد معيشي حيّ، مع ما يمنع ذلك من عملية مقارنة مع الحاضر والتماهي معه.

- غير مقدس: حيث يمكن متابعة ما طرح في الماضي طبقا لمقتضيات الحاضر.

1- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص24

2- المرجع السابق، نفس الصفحة.

3- المرجع السابق، ص25.

4- فريدريك معنوق: مرجع سابق، ص21

5- عماد الدين خليل: "في منهج التعامل مع التراث" لبنان: إسلامية المعرفة، ع19، 2008، ص125

6- المرجع السابق، ص124.

7- فريدريك معنوق: مرجع سابق، ص24-25.

- إخضاع أعماله للفحص والتحليل والمقارنة: فهذه الأساليب ستضفي على التراث قيمة علمية إضافية، طالما أن هذه العمليات تخضع لشروط وقواعد العلم والموضوعية.

- اعتماد ما يمكن من التقنيات العلمية الحديثة، كالمعالجة المعلوماتية الحديثة التي من الممكن أن تكشف لنا بعض الأسرار في التراث والتي قد لا تبدو لنا للوهلة الأولى.

إن التراث العربي يعتبر جزء من ثقافتنا وحضارتنا لذا فهو يعكس هويتنا الإسلامية. فما هي إذاً مركباته وصوره وأقسامه؟

ب- صور التراث وأشكاله: يمكن النظر إلى التراث العربي على سبيل التخصيص في إطار مكونات الثقافة الإسلامية وذلك من خلال قسمين أساسيين:

- تراث مادي: يعكس الصورة الأكثر وضوحاً على مستوى الواقع العربي ويتجلى ذلك في صورتين: تراث غير مكتوب ويضم تلك الآثار الثابتة والمنقولة: كالمباني، المتاحف وما تكشفه الحفريات والمدن التاريخية، والعمائر الدينية، كما تضم المنحوتات والمنسوجات والمواد المنقوشة⁽¹⁾ وأدوات الزينة... إلخ، وتراث آخر مكتوب يشمل التراث الفكري وما قدمه الأوائل من علماء وكتّاب ومفكرين كانوا شهوداً على عصرهم، إنه يشمل العلوم والمعارف والفنون والآداب.

- تراث لامادي⁽²⁾: يقصد به "تلك الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية، تعتبرها الجماعات والمجموعات والأفراد جزء من تراثهم الثقافي"⁽³⁾، إنه يمثل خصوصيات الأفراد والجماعات وموروثاتهم

¹ - يوسف محمد عبد الله: "الحفاظ على الموروث الثقافي الحضاري وسبل تنميته"

في: www.yemen-nic.info/files/turism/studies/hefath.pdf، 2014/02/20

² - جاء هذا المصطلح بعد سنة 2000، بعد أن أقرته اليونسكو في توصياتها بشأن الشأن الثقافي سنة 2001، وكذلك الاتفاقية الخاصة بحماية التراث الثقافي غير المادي سنة 2003، باعتباره بوتقة للتنوع الثقافي وعاملاً يضمن التنمية المستدامة.

³ - اتفاقية المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) بشأن حماية التراث غير المادي 2003، ص 02

الثقافية التي تناقلوها جيلا عن جيل، والتي تعبر عن استمراريتهم التاريخية وخصوصياتهم الثقافية من خلال تفاعلاتهم الاجتماعية مع البيئة والكون ويتجلى ذلك فيما يلي⁽¹⁾:

-التقاليد وأشكال التعبير الشفهي، بما في ذلك اللغة كواسطة للتعبير عن التراث المادي.

-فنون وتقاليد أداء العروض.

-الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات.

-المعارف والممارسات الفكرية المتعلقة بالطبيعة والكون.

-المهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية.

إنه يشكل مجمل تلك الموروثات الشفهية والعادات والسجايا والحكايا والفنون الشعبية ومن ذلك: الأمثال والحكايات والموسيقى... ونحوها من التقاليد والأعراف الاجتماعية المتوارثة، والتي تشكل في مجموعها نسقا معرفيا متفق عليه نسبيا، إلا أنه يختلف عن الشعائر والأنسك الدينية التي تعبر عن جوهر العقيدة الإسلامية وتعكس مظاهر العبودية كما سنرى فيما يلي.

2- الدين

تعتبر الظاهرة الدينية أمرا طبيعيا واكب البشرية منذ نشأتها، بالتالي فهي تؤسس لحياة ثقافية لأية جماعة بشرية، غير أن أدواره الثقافية تطورت في المجتمعات تبعا لدور الإنسان في الحياة، إن كلمة "دين" في اللغات الأجنبية (الانجليزية واللاتينية) مشتقة من كلمة RELIGARE التي تعني وحدة الجماعة وهويتها، ومن كلمة RELIGERE التي تعني

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة.

الممارسة الخاصة بالطقوس التعبدية⁽¹⁾، أما في اللغة العربية فتشير هذه الكلمة إلى معنى المحاسبة، ولذلك يسمى الله "الدَّيَّان" كما أنها أيضا تطلق على القاضي والحاكم⁽²⁾.

أ-تعريفه: هناك العديد من التعريفات التي يمكن أن نتناول بعضها، يعرفه سبنسر بأنه "الاعتقاد بوجود كائن لا يدركه العقل موجود في كل مكان"⁽³⁾، أما تايلور العالم الأنجلزي فيعرفه بأنه "الاعتقاد في كائنات روحية"⁽⁴⁾، وهو ما ذهب إليه أيضا طه الهاشمي حين قال بأنه "اعتقاد مترسخ لدى الإنسان بوجود قوة تقوده ولا تنقاد إليه"⁽⁵⁾، فهو يقوم على معتقدات تحدد العلاقات المُثلى بين الناس من جهة وبين من يعبدونه من جهة ثانية، كما أنه يساعد معتقيه على تفسير الأحداث المعقدة، ويخلق لديهم نظاما من السلطة يمكّنهم من التمييز بين ما هو صحيح من أعمالهم وما هو غير ذلك، إنه نسق يمتلك درجة عالية من التماسك بين المعتقدات والممارسات المتعلقة بالمكانة السامية لبعض الكائنات والقوى والأماكن والذوات الأخرى⁽⁶⁾، وهو ما ذهب إليه أيضا عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم بقوله "إنه نسق من الممارسات والمعتقدات المتماسكة والمتصلة بالموضوعات المقدسة البعيدة عنا، بحيث تشكل هذه المعتقدات من المؤمنين بها جماعة أخلاقية أو دينية واحدة"⁽⁷⁾، إنه محدد لهوية الجماعة المؤمنة به باعتبارها جماعة دينية متماسكة، من خلال ارتباطها بالذات الواحدة التي يؤمنون بها، وكذلك الطقوس والشعائر التي يؤديونها جميعا إما بشكل فردي أو جماعي، وهذا كله من شأنه أن يقوي الروابط الدينية بين الجماعات ويرسخ هويتها الثقافية ويعزز وحدتها وتماسكها.

إن هذا الوضع الذي تضع الجماعة أو الفرد فيه نفسه لا يمكن فهمه على أنه سابق لوجوده ولا دخل له فيه، بل هو وضع إلهي -كما يقول التهانوي- "سائق لذوي العقول باختيارهم إياه

1- علي ليلي: "الدين والحاجة على التماسك الاجتماعي"، مرجع سابق، ص51

2- المرجع السابق، نفس الصفحة

3- إبراهيم ناصر: مرجع سابق، ص203

4- المرجع السابق، نفس الصفحة

5- المرجع السابق، نفس الصفحة

6- علي ليلي: مرجع سابق، ص52

7- المرجع السابق، نفس الصفحة

طلبا لصالح الحال والفلاح في المآل، وهو يشمل العقائد والأعمال⁽¹⁾، وهنا تأكيد على الارتباط والصلة بين ما هو معتقد بالإلهي الثابت وما هو متعلق بالواقع وجملة الأوضاع المتغيرة، هذا الوضع المتغير يحكمه المطلق الديني بنظامه المعرفي ومناهجه في الاستقراء والاستنباط⁽²⁾، وهنا تظهر تلك العلاقة التي تربط الدين بالعقل.

لقد استمدت فكرة الدين قديما - منذ مائة ألف سنة- من الخوف من مظاهر الطبيعة المخيفة، والرجاء في مظاهرها الخيرة⁽³⁾، والتي كان مردّها إلى أوضاع خفيّة غيبية بعيدة عن متناول البشر، لكن هذه الفكرة تطورت مع رقي وعي الإنسان وإدراكه عبر مختلف العصور إلى أن توصل البعض منهم بوجود آلهة متعددة يقدم لها القرابين وتؤدي لها الواجبات كي تقيهم شرور تلك القوى الخفية، وتبعا لذلك فقد وجدت أديان واعتمدت تصنيفات مختلفة⁽⁴⁾، وذلك حسب طبيعة كل ديانة ودرجة الاعتقاد فيها وحدود قوة التأثير التي يؤمنون بها.

ب- خصائص الأديان: لقد ارتبطت الظاهرة الدينية بوجود الإنسان على مر العصور، لكنها اختلفت تبعا لطبيعة العلاقة التي يشكلها الإنسان تجاه إلهه، لكن يمكن القول بشكل عام أن الأديان في مجموعها تتفق على مجموعة من الخصائص كما يلي:

- الإيمان بوجود قوة علوية .

- تصدر عن هذه القوة جملة من المعاني تؤثر في تشكيل الواقع الثقافي والاجتماعي.

- تتبلور هذه المعاني في شكل معتقدات تحدد العلاقة بين الإنسان وإلهه، كالثواب والعقاب.

¹- تقرير التنمية الإنسانية والعربية 2003، ص118

²- المرجع السابق، نفس الصفحة

³- إبراهيم ناصر: مرجع سابق، ص204

⁴- هناك معايير مختلفة لتصنيف الأديان، فهناك من يقول بوجود أديان سامية (الإسلام، المسيحية، اليهودية) وأخرى غير سامية (الطوطمية، الزرادشتية، البوذية، الوثنية)، وهناك من يصنفها إلى: دين توحيد ودين شرك، وهناك من يصنفها أديان قبلية، قومية... وغيرها، أما علماء الإسلام فقد قسموها على أساس التوحيد وفضائل الأخلاق فمعتقوها هم من اهل الملل أما الآخرون فهم من أهل النحل، لذلك اعتبر الشهرستاني: المجوس، النصارى، اليهود، المسلمين من الملل الصائبة، والوثنيين وعبدة النجوم والبراهمة من النحل. مزيد من التفصيل أنظر: إبراهيم ناصر: مرجع سابق، ص207-244.

- يتضمن الدين جملة من الطقوس التي يؤديها الإنسان تقرباً من إلهه.
- يتضمن الدين جملة من المعايير التي يفترض الالتزام بها، وبها تتحقق سعادته ورضاه.
- يشكل الدين معياراً للتمييز بين المقدس والمدنس، وهو ما تبرزه تلك التجليات الرمزية (المعجزات) التي تعبر عن طبيعة القوى والذوات المقدسة وما ينسب إليها من قدرات في مقابل طاقات وقوى بقية البشر والكائنات الأخرى.
- فكرة الخلاص⁽¹⁾ باعتبارها مكوناً دينياً بارزاً في أغلب الأحيان، ويكون ذلك بسعي الإنسان إلى تحقيق خلاصه في العالم انطلاقاً من إرضاء إلهه.
- أخيراً يمكن القول بأن كل الأديان تتفق على مسألة الاعتقاد في وجود قوى (قوة) خفية غيبية تؤثر في الواقع الذي يعيشه الإنسان وتستطيع من خلال ذلك أن تؤثر بل وتشكل الاتجاهات الثقافية للإنسان، خاصة ما تعلق منها بالقيم والمعايير الأخلاقية التي تؤسس في مجموعها أبعاد التنشئة الثقافية، ومن ذلك نجد عنصر اللغة باعتبارها الأداة الأساسية التي تقوم عليها التنشئة، وهذا ما سنتناوله فيما يلي.

3- اللغة

إن ما يشير إليه اللغويون والنحويون العرب في معنى كلمة "لغة" أنها تشير إلى ملخص كلام البشر العاقل، الذي يعبر بدوره عن صورة الفكر، فاللغة عندهم "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"⁽²⁾، فهي تختلف حسب هذا التعريف عن الإشارة باعتبارها وسيلة هي الأخرى للتعبير عن الأغراض كلها لكنها ليست صوتاً، أما هذا التعريف فقد ركز على كونها صوتاً أو كلاماً يؤديها الناس من أجل تحقيق عملية التواصل، فهناك علاقة بينية بين

¹- وردت هذه العبارة في أغلب خطابات الأديان، كما أن طبيعتها تختلف من دين لآخر، ويمكن فهمها من خلال أسلوبين: الأول من خلال جهود الإنسان وسلوكياته داخل العالم الذي يعيش فيه، كالعامل وغيره من الأعمال التي تكون مؤشراً لرضاء ومباركة الإله كما هو الشأن في الديانة البروتستانتية، أما الأسلوب الثاني فيشكل التصوف مظهر له كما هو الشأن عند الهندوكية، البوذية، الخ. انظر: علي ليلي: "الدين والحاجة للتماسك الاجتماعي"، مرجع سابق، ص57.

²- ابن جني: الخصائص. ط3، القاهرة (مصر): الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج01، 1986، ص33.

العناصر الثلاث لتؤسس كلاً لا يمكن تجزئته⁽¹⁾: الفكر، الصوت، الغرض، أما في القرآن الكريم فقد استبدل المصطلح بلفظ "لسان" قال تعالى "وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ"⁽²⁾، فنجد أن مفهوم اللغة يقترب من مفهوم اللسان من حيث كونه وسيلة للبيان لتحقيق الأهداف المرجوة.

أما في اللغة الأجنبية فنجد أن كلمة PAROLE تختلف عن كلمة LANGUE ، فإذا كانت الأولى تؤدي معنى الكلام فإن الثانية تؤدي معنى اللغة⁽³⁾، وإذا كان الكلام يعبر عن مجموعة من الصور الصوتية أو الكتابية التي نستعملها في التواصل مع الآخرين، فإن اللغة تمثل نسقا معرفيا ونظاما اجتماعيا مستقلا في شكل رموز⁽⁴⁾، وبعبارة أخرى فهي طرائق تفكير في عقل الإنسان أو عقل الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، حتى كانت العرب قديما تربط اللغة بمجموعات القبائل التي كانت منتشرة في شبه الجزيرة العربية، فكانوا يقولون: لغة أهل الحجاز، لغة أهل اليمن، لغة بني تميم، لغة قريش... وهكذا⁽⁵⁾، نجد إن مفهوم اللغة في العربية يتعدى كونها أصواتا ورموزا لتحقيق التواصل الاجتماعي إلى كونها نظاما مؤلفا من أصوات منطوقة أو مكتوبة مترابطة وفق قواعد بنائية محددة لتحقيق الاتصال الفكري والعاطفي بين الناس⁽⁶⁾، إنها ليست مجرد حروف وكلمات بل مفاهيم ومعاني ودلالات، فالإنسان لا يتحقق وجوده واتصاله بالآخر إلا بنقل الفكرة وآدائها من خلال اللغة، إنه الوجود بالكلمات والأنساق والجمل في منظومات متفق عليها مسبقا لتكوّن أقوى دوائر الوحدة التي ارتضتها الجماعات البشرية لنفسها⁽⁷⁾، فمفهوم اللغة ينبني على ثلاثة أوجه أساسية⁽⁸⁾:

1- البعد الصوري: يقصد به البناء التركيبي الذي تقوم عليه الأبنية اللغوية المختلفة، إذ لكل لغة مجموعة قواعد نحوية يتم بموجبها تركيب الصيغ اللفظية المختلفة، وقد بات معروفا في

¹ - فيصل الحفيان: "العلاقة بين اللغة والهوية"، مرجع سابق، ص72.

² - سورة فصلت، الآية

³ - فيصل الحفيان: "العلاقة بين اللغة والهوية"، مرجع سابق، ص72

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة

⁵ - المرجع السابق، ص71

⁶ - ياسين خليل: "اللغة والوجود القومي بين الناس"، في: اللغة العربية أسئلة التطور الذاتي والمستقبل، سلسلة كتب المستقبل العربي، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص32

⁷ - رياض قاسم: "قومية الفصحى والمجتمع تحديات الحاضر والمستقبل" في: اللغة العربية وأسئلة التطور الذاتي والمستقبل، مرجع سابق،

ص174

⁸ - ياسين خليل: مرجع سابق، ص ص32-33

أوساط علماء اللغة أن البنية اللغوية تكون ثابتة نسبياً وإن مجمل التغيرات تنصب على المعنى والدلالة.

2- بعد المعنى والدلالة: وهو ما تشير إليه العبارات والألفاظ من معاني ودلالات وما تعبر عنه من أفكار وتصورات وقد أفاض علماء اللغة في هذا الجانب وطوروا دراساتهم، حتى عرف بعلم البلاغة والبيان.

3- البعد الشعوري: ذلك أن اللغة تحمل أحاسيس وعواطف مشتركة بين مجموع المتكلمين بها يدركها كل واحد منهم خلال مشاركته في استعمالها، على خلاف غير المنتسبين إليها فهم لا يُوعُونَ هذا التواصل ولا تُنقل لهم تلك الأحاسيس، بالتالي فإن هذا البعد ينمو مع الفرد ويكتسبه في تربيته ومشاركته في مجتمعه، فعن طريقه يُثبت ذاته ويحقق استقلاله.

من خلال ما تقدم يمكن القول بأن اللغة رموز وكلمات يستخدمها مجتمع معين للتعبير عن مدركاته ومفاهيمه وتصوراته، فهي تولد تبعاً لـ "فقه اللغة اللفظي"⁽¹⁾ كما يقول الأستاذ حامد ربيع، إذ من خلال هذا الفقه تحدد الصياغات اللفظية المرتبطة بالتعبير الفكرية، إنها في النهاية تمثل نظاماً للقيم الجماعية لتعبر عن روح الجماعة وخصائصها الثقافية، كما أنها من جهة أخرى على صلة وثيقة بالحضارة إذ في ازدهارها ازدهار لها لكونها تعبر عن الجانب المادي والمعنوي لها، من خلال تطور الخطوط وازدهار التدوين وتكوين المجامع والمعاجم اللغوية، أو كان ذلك من خلال التفاعل الاجتماعي والمشاركة في مختلف الأنشطة الثقافية والفكرية والعلمية التي تسجل إبداعات الإنسان وإنجازاته الحضارية، فهي وعاء الفكر وأساس الصلة بين الماضي والحاضر تعتمد الأمة أو الجماعة لتعبر بها عن تجاربها التاريخية ومنطلقاتها الفكرية والحضارية.

¹ - سيف الدين عبد الفتاح: " اللغة والهوية السياسية: رؤية في أفكار الدكتور حامد ربيع" في: اللغة والهوية وحوار الحضارات، مرجع سابق، ص40.

خلاصة لهذا الفصل يمكن القول: لقد اختلفت آراء الكثير من الباحثين والمفكرين في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة من أجل إيجاد مفهوم دقيق لظاهرة العولمة، وذلك يرجع إلى نظرة كل باحث لهذا الموضوع كل من مجال تخصصه، لكن مهما اختلفت هذه الرؤى والتفسيرات فإنها تبقى حقيقة لا بد من التعامل معها بشكل واقعي وفق متطلبات الظروف والحاجيات، وذلك من خلال أربعة مداخل أساسية لكل مدخل أنصاره ومبرراته النظرية والواقعية، فالعولمة يمكن اعتبارها: مرحلة تاريخية، تجليات لظواهر اقتصادية، انتصارا للقيم الأمريكية، ثورة اتصالية تكنولوجية، تتبع هذه الإتجاهات الأربعة أربعة أطروحات أساسية: أطروحة الإقليمية، إعادة توزيع القيم والإنتاج، التحديث، أطروحة الثورة الاتصالية (الانفجار المعرفي)، غير أن الباحثين لا يتفقون على مستوى المواقف في نظرهم لموضوع العولمة فهناك من يؤيد تأييدا مطلقا، وهناك من يرفض، وهناك من يتحفظ ويدعوا للانفتاح بشروط معينة، ذلك أن العولمة الثقافية تدعوا إلى إشكالات أساسية تتعلق بموضوع الهوية والخصوصيات الثقافية في ظل الانتماءات الحضارية.

إن البعد العام للعولمة يمكن فهمه انطلاقا من الدعوة في اتجاه التتميط والنمذجة في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهذه النقطة الأخيرة هي التي تثير مشكلة الخصوصية خاصة لما يمكن فهمها على أنها دعوة تأسيسية تنظيمية لثقافة عالمية واحدة، بالتالي إذابة الخصوصية الثقافية والفروقات والانتماءات المحلية لصالح قيم ثقافية معيارية عولمية، ومن ثم مازق الهويات الوطنية والكيانات القطرية والإقليمية، إذ تستطيع هذه الأخيرة من خلال هذا المنطق انتزاع السيادة الثقافية الوطنية لصالح كيانات ومؤسسات دولية، خاصة مع انتشار الموجة الاتصالية المعلوماتية، التي انبثقت عن التطور الحاصل على مستوى التكنولوجيا المعلوماتية وهو ما احدث ثورة اتصالية بعد تلك الثورة الصناعية التي خاضتها أوروبا منذ بداية القرن التاسع عشر، فهذه الثورة الاتصالية أحدثت فجوة رقمية (معرفية) طرحت على إثرها مسائل تتعلق بالتهديدات الثقافية، ومن ذلك نجد مفهوم الأمن

الثقافي، الاختراق الثقافي، الصناعة الثقافية، كل ذلك يأتي في إطار الممانعة الثقافية التي تفسر العولمة على أنها قوى ثقافية تعمل لصالح الدول الغالبة (الرأسمالية) ومن ثم تهديد مصالح الدول المغلوبة المتأثرة بهذه الموجة الثقافية، التي ستتحوّل حتماً إلى موجة معرفية.

يرتبط مفهوم المعرفة بالعلم، مع أن العلم يستعمل للتصديقات والادراكات الكلية في حين أن المعرفة تستعمل للتصورات العامة، بالتالي فإن الوصول إلى هذه المسألة يتم عن طريق العقل التي يتم به النفاذ إلى الموضوع، كما أن المعرفة قابلة للتخزين والامتلاك والتوصيل انطلاقاً من مكوناتها الأساسية وهي البيانات التي تكون في شكل أنظمة يتم التحكم فيها انطلاقاً من نظم المعالجة المختلفة لمجموع البيانات، وهو ما يفسر ارتباط المعرفة بالواقع وأنها عملية متجددة باستمرار ترتبط بالحقيقة دائماً، هذا من جهة المعالجة البيانية، أما من الناحية الأخرى نجد أن المعرفة مرتبطة كذلك بالاتجاهات النظرية الفلسفية التي يحملها الفرد ويبنى عليها معالجته هذه، سواء تعلق الأمر بالفلسفة الغربية بمختلف مناهجها: الشك، اليقين، النسبية، أو تعلق الأمر بالمعرفة الإسلامية القائمة على: البيان، البرهان، العرفان، فكل نظام معرفي خصائصه وأساسه ومعالمه مع إمكانية الاتفاق بين هذين الفلسفتين في بعض النقاط والاختلاف في أخرى.

من خلال هذه المفاهيم المرتبطة بالأبعاد الفلسفية والنظرية لموضوع المعرفة يمكن أن نكوّن صورة واضحة لمجتمع المعرفة في أبعاده الأساسية سواء تعلق الأمر بالجوانب التكنولوجية، الاجتماعية، الثقافية، أو السياسية، فهو مرتبط بالصناعة الثقافية، على خلاف مجتمع المعلومات الذي لا يحمل في أهدافه هذه الأبعاد الثقافية إنما هو عبارة عن مرحلة من مراحل تطور المجتمعات، حيث يمتلك فيها المجتمع المقومات التكنولوجية المعلوماتية التي تؤهله لإقامة مجتمع المعرفة، فمن أهداف مجتمع المعرفة الوصول إلى تكوين الرأس مال المعرفي الذي يقوم بالصناعة المعلوماتية والاستثمار فيها، هذا إضافة إلى توليف المعرفة

وإطلاق الحريات خاصة تلك المتعلقة بالرأي والتعبير باعتبارها الضامنة لممارسة بقية الحريات الأخرى.

كما أنه من الناحية النظرية على الأقل لا يمكننا القول بأن مجتمعا ما يعد مجتمعا معرفيا إلا إذا كانت له القدرة على نشر وإنتاج وتوظيف المعرفة، فوجود مجتمع المعرفة لا يرتبط بوجود مؤشرات معينة مع أن هناك خصائص أساسية لا يقوم إلا عليها: الصناعة المعلوماتية، التطور التكنولوجي، الرأسمال المعرفي، الاهتمام بالبحث العلمي، توليف المعرفة، حرية الرأي والتعبير، غير هذه الشروط على أهميتها لا تعتبر كافية ما لم ترتبط بمؤشر التنمية المجتمعية بشكل عام والثقافية بشكل خاص، وذلك لأجل الوصول إلى تحقيق شروط المنافسة الوطنية والعالمية وبالتالي إمكانية التجاوز، وهذا الأمر لا بد له من شروط موضوعية يقتضي تحقيقها انطلاقا من عملية التنشئة التي تقوم بها المؤسسات الثقافية من أجل تحقيق البيئات التمكينية: التعليمية، القيمية، الإعلامية، وهذا بدوره يؤسس لمفهوم المواطنة المعرفية التي تُبنى على أساس توطين المعرفة وتوكيد الذات والاعتزاز بالتاريخ والتماهي في إطار القيم المرجعية للثقافة الوطنية، من أجل الوصول بالمجتمعات إلى تحقيق القوة والاقتماد لا سيما في ظل التجدد الدائم لعلوم التقانة والتكنولوجيا التي تعتبر في مجموعها روافد ثقافية في إطار سياقات فكرية وحضارية.

من خلال ما تقدم يمكن القول بأن معظم التعاريف التي تطرقت لموضوع الثقافة من الناحية النظرية تناولته إما من الناحية السكونية الموضوعية باعتباره وسيلة لاكتساب صفة الانتماء وأداة لنقل صفات معينة وتراث محدد من مجتمع لآخر، وإما باعتباره علاقة وظيفية حركية في إطار التفاعلات والتراتبات الثقافية قصد إعطاء مبررات وتفسيرات للاختلافات الحاصلة على مستوى الظاهرة الثقافية، وهذا ما يجعل المفهوم في إطاره الحركي يأخذ أشكالا متعددة: نماذج ثقافية، ثقافة نسبية، ثقافة مركزية، ثقافت، ثقافية... الخ.

إن التفسيرات الوظيفية لمفهوم الثقافة في إطار الحركية التاريخية وارتباطه مع مختلف المفاهيم: كالتقانة، الحضارة، والأيدولوجيا، هي التي زادت من صعوبة المفهوم، خاصة وأنها على علاقة مباشرة من جهة أخرى بالجوانب القيمية والفكرية، المرتبطة هي الأخرى كذلك بالقوى المعرفية والأبعاد المدنية الحضارية والإفرازات العولمية، لكن وعلى الرغم من ذلك فقد وضع بعض الباحثين مجموعة من العناصر الثقافية التي يمكن أن تؤثر الثقافة بها أو يمكن أن تنعكس الثقافة من خلالها وهذه العناصر هي: التراث بنوعيه المادي والشفهي، والدين باعتباره إحدى المقومات الأساسية لتكوين القيم الأخلاقية، إضافة إلى عنصر اللغة باعتبارها وعاء فكرياً ونسقا معرفياً وبناءً نظمياً يحمل كافة المفاهيم الثقافية والحضارية، ومن خلالها يتم اكتساب المعرفة وإنتاجها، وهنا نتساءل عن كيفية تكوين المعرفة وبنائها خاصة في المجتمعات الغربية؟ وهذا ما سنتناوله في الفصل الموالي.

الفصل الثاني:

السياق الثقافي لاكتساب
المعرفة في الفلسفة الغربية

الفصل الثاني: السياق الثقافي لاكتساب المعرفة في الفلسفة الغربية

لقد تشكل مشروع الحداثة على أنقاض المشروع التقليدي، وذلك عندما أطاح هذا المشروع بفكرة المقدس، هذه الفكرة التي كانت عنصرا فاعلا من عناصر تماسك المجتمعات التقليدية وبالتالي فقد أصبح العقل العنصر البديل لذلك التماسك المفقود لمجتمعات الحداثة، إضافة إلى الذات الفردية باعتبارها منتهى كل تجربة وحصيلة كل عملية عقلية ومشروعية كل عمل يؤسس للوجود، بالتالي فقد وضعت نتائج العلم خدمة للإنسان وتحقيقا لمبدأ وجوده وتمكينه في الحياة، لقد جاءت الحداثة انطلاقا من حدي العقل والفردانية مبشرة بقيم التقدم والرخاء وتحقيق المجتمع المنشود الذي يقوم على النزعة العلمية المتفائلة، انطلاقا من الاتجاه الخطي للتاريخ ورفض كل ما هو قديم، ووضع كافة نتائج العلوم النظرية خدمة للتطبيق العملي الإنساني.

غير أنه وعلى العكس مما بشر به مشروع الحداثة فقد وقع في أزمة بفعل الاهتمام بالتراكم والربحية على حساب الإنسان الذي فقد حرّيته وتمت الهيمنة عليه باسم العقل والعلم، وأصبح مجتمع الحداثة فضاء خاليا من كل غائبة، فقد انزوت الاعتقادات الدينية إلى هامش الشأن الخاص وأصبح للعلمنة وظيفة أساسية تمثلت في التصدي للصورة النمطية الوهمية القديمة للإنسان والعالم، "فتحوّلت الأنشطة والمفاهيم والقيم الدينية إلى مفاهيم وأنشطة اجتماعية، فأصبح الإحسان تضامنا، والضمير احتراما للقوانين"⁽¹⁾، وأصبحت مهمة العقل ضبط النشاط العلمي والمعرفي ليمتد بعدها إلى أجهزة الإدارة والحكم، فأبحت مسألة التحديث إنجازا وتكريسا للعقل ولأنشطته المختلفة في مجالات العلم والتكنولوجيا، وارتبطت عقلنة الآراء والأفكار بتراث الفلسفة، غز يتعلّق العقل انطلاقا من التراث، كما يمكن أن يقوم الفكر الفلسفي على التأمل انطلاقا من العقل، وبالتالي فقد أصبح العقل أساس المعرفة⁽²⁾، ومن هنا فقد تعالت أصوات كثيرة سواء من دعاة الحداثة ومناصرها الذين فضلوا نقدها وتصحيحها

¹ - مجدي عبد الحافظ: "موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة" الكويت: عالم الفكر، ع02، مج41، أكتوبر- ديسمبر2012، ص143.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

أو ممن رفضوها ونادوا بما بعدها في محاولة للقطيعة معها، ومن ثم إعادة النظر في محددات إنتاج المعرفة وكيف يتم توجيهها خدمة للإنسان والتنمية المجتمعية، بالتالي فقد وضع العقل الحدائي وقيمه موضع الشك خاصة عندما ظهرت نتائج استغلاله على مستوى خدمة التطبيق التكنولوجي، حيث اكتشف الإنسان مدى خطورة هيمنته واستغلاله للطبيعة على حساب قيم الإنسان وأخلاقه وبيئته، فقد تحولت التقنية والعلم إلى مصدرين قلق ورعب بالنسبة للإنسان ومن ثم الوقوع في حالة أزمة فقدت فيها الإنسانية دوافعها الأخلاقية والقيمية بفعل تلك العقلانية التي أصبح العقل الإنساني أقرب فيها إلى التقنية بفعل طغيان نزعتي الربحية والمردودية، وبالتالي تعرض المجتمع لكثير من التهديدات من قبيل: أساطين التقنية والتكنولوجيا، وسلب الحرية حيث أضحت حرية صورية، كما تقلصت القيم الأخلاقية والثقافية لحساب نماذج عقلية أدائية.

إن هذه الأزمة التي وقعت فيها الحداثة هي التي دفعت بالكثير من المفكرين إلى ضرورة التفكير في تجاوزها من خلال مشروع "ما بعد الحداثة" هذا المشروع الذي لا ينفصل عن أزمة الوعي الحديث في محاولة للرفعي بالإنسان إلى مرتبة أفضل انطلاقاً من توجيه عقل الإنسان واستبداله بالعقل النقدي بدل العقل التقني الأداة، وترقية المجتمع من مجتمع استهلاكي إلى مجتمع إنتاجي في كل مجالات المعرفة، غير أن هؤلاء المفكرين على كثرتهم واتفقهم على ضرورة مراجعة المشروع المعرفي الحدائي إلا أنهم انقسموا على أنفسهم فمنهم من قال بضرورة القطيعة معه ومنهم من قال بضرورة نقده وتصحيحه، وهذا هو الطرح الذي سنعتمده في بحثنا هذا - طالما أن هذا المشروع لم تتضح معالمه بعد- من خلال دراسة سياق اكتساب المعرفة في الفلسفة الغربية، حيث سيتم التطرق في المبحث الأول منه إلى الخصائص الثقافية لمجتمع الحداثة انطلاقاً من العقل، الفردانية، قيمتي الحق والحرية، وكذا الاهتمام بالعلم والتاريخ، أما في المبحث الثاني فسيتم التطرق إلى المنطلقات الثقافية لما بعد الحداثة على اعتبار أن المشروع امتداد لما قبله انطلاقاً من المراجعات النقدية للعقل،

والتمركز حول الذات، نهاية الارتباط بالمقدس والتاريخ والمرجعيات في محاولة لربط المشروع الجديد بأخلاقيات التواصل وتحليل الخطاب، لنصل أخيرا إلى مقومات إنتاج المعرفة بناء على تلك المنطلقات، ويتعلق الأمر هنا بالمعرفة المصلحية، العقلانية الواقعية، أخلاقيات التواصل، المقاربة التداولية في محاولة للتأسيس النظري لهذه الأبعاد المعرفية التي ترتبط في بعدها العام بالتوجهات الفكرية العولمية وتأثيرات الفعل التواصلي والتفاعل المعرفي الثقافي.

المبحث الأول: الخصائص الثقافية للحدث الغربية

لقد استطاعت الانجازات الحضارية التي تجسدت بفعل تطور العلوم والتقنيات والتطور العقلاني لمنظم لأدوات الإنتاج والذي أدى بدوره إلى إحداث تغيير عميق وشامل في شروط الحياة والتفكير في آن واحد، كل هذا استطاع أن يرسم حدود الحدث والتي استطاعت هي الأخرى أن تضع حدا لصراعات اجتماعية عرفتها أوروبا في تلك الفترة، فالحدث كمرحلة تاريخية بحاجة إلى توفير شروط ثقافية لبلوغها، فهي يمكن اعتبارها صحة ضمير إنساني يريد تحقيق كرامته وبلوغ غاياته انطلاقا من لحظات الوعي الاجتماعي والتراكم التاريخي⁽¹⁾ وهنا نرى أن الحدث تسجل نفسها في عديد من مظاهر الحياة المتعددة، غير أننا هنا سنقتصر فقط على بعض المظاهر الفلسفية والثقافية للحدث والتي تعد كأسس ومنطلقات يبنى عليها مفهوم مجتمع الحدث، الذي يعتبر بدوره مجتمع ما بعد المجتمعات التقليدية التي كانت تعتبر الزراعة كمصدر للقوة وأن الاهتمام في مجال القوة ينصب فقط على تطوير اليد العاملة البسيطة، لكن المجتمع الحديث يقوم على تطوير الآلة الصناعية، وأن مفهوم القوة فيه ينصب على مجال استخدام الصناعة باعتبارها مصدرا للقوة، ومن ثم الاهتمام بتطوير العلم والتجربة كبديل للوصول إلى هذه الحقائق الثابتة، وهذا كله يأتي في إطار الاهتمام بالعقل والفكر ومن ثم إقامة علاقة ترابطية بين العلم والمجتمع، علاقة تربط الدال بالمدلول في إطار نظام بنيوي شامل يقوم على خطية تاريخية مبدؤها قداسة العقل والعلم،

¹ - محمد محفوظ: الإسلام والغرب وحوار المستقبل. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998، ص36.

ومن ثم إمكانية تصور بناء المعرفة في مجتمع الحداثة، لكن قبل الحديث عن خصائص وأسس هذا المجتمع لا بد من تعريف مجتمع الحداثة وعلاقته بمسألة التحديث والنهضة.

يعد الفصل بين مفهوم الحداثة والتحديث مدخلا منهجيا لتعريف الحداثة بصورة علمية وغالبا ما يرسم الباحثون في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية حدودا تفصل بين المفهومين.

يتميز مفهوم الحداثة modernity عن مفهوم التحديث modernisation في اللغتين الانجليزية والفرنسية، فالحداثة تعني " موقف عقلي تجاه مسألة المعرفة وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة⁽¹⁾، أما مسألة التحديث فهي بعيدة كل البعد عن هذا التصور، فهي لا تعدو أن تكون مسألة إجرائية ترتبط باستجلاب الأدوات والتقانة لاستخدامها في الحياة العامة من غير أن يؤثر ذلك على ذهنية الإنسان وفلسفته الاجتماعية، وفي هذا الشأن يرى بعض الباحثين، أن التحديث يعني مظاهر الحداثة وتجلياتها الهيكلية والأداتية، في حين أن الحداثة تعني تلك اللحظة الواعية التي تنتظم فيها الحياة الإنسانية انطلاقا من "العقل والعقلانية والفردية والعلمانية والقيم الحرة في اندفاعات حضارية قادرة على إحداث تحولات عميقة في البنية الاجتماعية"⁽²⁾، فالحداثة تتصل بالروح والمعنى على عكس التحديث الذي يتصل بالشكل والمبنى، غير أن كلاهما مرتبط بالآخر فمظاهر التحديث قد تدفع نحو نمط معين من الحداثة، كما أن شكل الحداثة من الناحية النظرية والفلسفية يدفع بالضرورة نحو تبني إستراتيجية للتحديث تتوافق ونمط الحداثة المطلوبة، وفي هذا السياق يرى محمد أركون عدم ارتباط المفهومين ببعضهما، فالحداثة - حسب رأيه- موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، أي استخدام العقل لكافة المناهج المتاحة قصد الوصول إلى معرفة ملموسة للواقع، في حين أن التحديث يعني فقط إدخال المخترعات العلمية الحديثة وجلب التقانة قصد الوصول إلى تحقيق أهداف محددة، فهو جانب شكلي

¹ - علي وطفة: "مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة"

في: 2014/08/05

WWW.aljabried.net/n43-08wattf

² - المرجع السابق

خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري⁽¹⁾، كما أن عملية التحديث قد تأخذ عدة أشكال سياسية واجتماعية واقتصادية، وفي هذه الحالة فإن مسألة التحديث الاقتصادي ترتبط بمفهوم التصنيع الذي يعني هو الآخر البحث الدائم عن إنتاجية العمل عبر التجديد التكنولوجي والتنظيم العقلاني لليد العاملة⁽²⁾، فهو في هذه الحالة يقترب من مفهوم التحديث الذي أشرنا إليه سابقا مع كونه يرتبط أكثر بالجوانب الكمية في الإنتاج الصناعي، غير أن هذا النمو تتبعه في جوانب أخرى تحولات مادية واجتماعية وحضارية وفكرية تنعكس على المجتمع ومؤسساته الوظيفية، ومن ذلك : تقسيم العمل، تحديد الوظائف والمهن والأنشطة، التخصص الوظيفي في مختلف المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية⁽³⁾، وفي هذه الحالة فإننا سننتقل من مفهوم التحديث في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية إلى مفهوم الحداثة من الناحية الفلسفية والفكرية (التحديث الاجتماعي)، وعلى هذا الأساس يمكن ملاحظة ذاك الارتباط بين مضامين الحداثة والتحديث الاجتماعي كمفهومين معبرين عن مفهوم مركب هو "مجتمع الحداثة".

فالتحديث من الناحية الاجتماعية ينطوي على عدة مضامين تمثل إطارا مرجعيا وشرطا أساسيا لإقرار التحديث، أي للوصول إلى مجتمع الحداثة، وهذه العمليات هي ما يلي⁽⁴⁾:
التعبئة mobilisation، التباين diferenciastion، العلمنة laicite وذلك لأن مسار التنمية والتحديث في جوانبه الاجتماعية يتطلب استنفار الطاقات الجماعية وتوجيه الإرادة العامة نحو العمل المشترك، هذا إضافة إلى حاجته إلى إرادة سياسة تحضى بالثقة والرضى وتتوفر على قدرة حقيقية لتعبئة الموارد⁽⁵⁾، ومن جهة أخرى تتطلب مسألة التحديث الاجتماعي تباين الأدوار الوظيفية في المجتمع حيث تتفصل الأدوار الاقتصادية عن التأثيرات الدينية والأطر المحلية (العائلة، القبيلة، الجماعة)، وبذلك تظهر أهمية التباين الاجتماعي كصفة لازمة في التغيير الاجتماعي حيث يتم التمييز بين المجتمعات التقليدية عن المجتمعات العصرية

¹ - محمد محفوظ: مرجع سابق، ص45.

² - GUY ROCHER : le changement social .(INTRODUCTION ALA SOCIOLOGIE GENERALE), PARIS : editions HMH, 1968, P189.

³ - IBID, PP34-35

⁴ - نور الدين زمام: القوى السياسية والتنمية دراسة في علم الاجتماع السياسي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007، ص ص25-39

⁵ - المرجع السابق، ص27

الحديثة⁽¹⁾، أما في ما يخص الصفة الأخيرة لمضامين التحديث الاجتماعي والمتعلقة بمسألة العلمنة (العلمانية) فإنها اقترنت بصفات التحديث في الحضارة الغربية، حيث تعني هذه المسألة حياد الدولة عن كافة النحل *les cultes* ومستقلة عن الإكليروس ومتحررة عن كل التصورات اللاهوتية⁽²⁾، فالفكرة الأساسية التي يقوم عليها المفهوم هي تحرير الدولة من سلطة الكنيسة ومن ثم تأكيد مسألة العلمنة العلمية والعلمنة السياسية⁽³⁾، وفي هذا الشأن فإن مسألة التحديث أو تأسيس مجتمع الحداثة ينطلق من فكرة الاعتراف بالعلمانية، من خلال إضفاء الطابع المدني على المجتمع والدول انطلاقاً من عدم سيطرة الروحاني على الاجتماعي، ولتمييز بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة التي تختفي فيها التأثيرات الدينية على الجوانب المدنية⁽⁴⁾.

إن كلاً من الحداثة والتحديث يتفقان من حيث المضامين الاجتماعية والثقافية، وأن المجتمع لا سبيل له للوصول إلى مجتمع الحداثة إلا من خلال اجتماع المفهومين معاً، وفي هذا السياق يشير البعض إلى كون الحداثة والتحديث وجهان لعملة واحدة، فإذا كان التحديث يتجلى في الوجه الخارجي للمجتمع من خلال المنجزات المادية والتطورات العلمية والتكنولوجية فإن مسألة الحداثة تجلّى من خلال الوجه الداخلي للمجتمع انطلاقاً من السلوك والشعور والقيم الإنسانية، فهي لا تقوم بذاتها إنما تتأصل في النسق الاجتماعي الذي يشمل الوجهين المادي والمعنوي⁽⁵⁾، وفي هذا الإطار لا يمكن فهم مجتمع الحداثة إلا من خلال فلسفة تحديثية تطويرية للمجتمعات التقليدية التي كانت قائمة على المنطق الزراعي في الجوانب الاقتصادية وكذا على التنظيمات الأولية (العشائرية والقبلية والطائفية) تحت تأثير السلطة الدينية في الجوانب الاجتماعية والثقافية، وفي هذا السياق يمكن فهم النزعة الحداثية على أنها فلسفة نهضوية.

¹ - المرجع السابق، ص 29

² - MAURICE BARBIER : *la laïcité*. Paris : éditions LARMATHAN, 1998, P 7-8.

³ - نور الدين زمام: مرجع سابق، ص 38.

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة

⁵ - محمد محفوظ: مرجع سابق، ص 35.

يتشاكل مفهوم الحادثة مع مفهوم النهضة، حيث يعتقد الكثير من الباحثين بتجانس النهضة الأوروبية والحادثة، بالتالي فإن تحقيق الحادثة يعادل تحقيق النهضة⁽¹⁾، ومرد هذا التجانس إلى تكافؤ مرتكزات المفهومين، فكلاهما يقوم على هيمنة العقل والعلمانية والفردية وحقوق الإنسان⁽²⁾، غير أن بعض الباحثين الآخرين يميزون بينهما ويرون أن النهضة كمنظرة للولوج إلى الحضارة تحدد أولويات وتصوغ إستراتيجية العمل الجماعي، أما الحادثة فهي تجري بشكل يومي وتلقائي⁽³⁾، أي أن الحادثة تكيف وفق المعايير العقلية والاجتماعية والأخلاقية لتحقيق شروط النهضة ومن ثم الحضارة⁽⁴⁾.

إن الحديث عن مفهوم الحادثة كمشروع ارتبط بتلك التحولات الغربية التاريخية، حيث تشكلت منظومات معرفية وأيديولوجية أسست لفكرة التقدم انطلاقاً من استخدام العقل والعلم والحرية والمساواة، هذه الفلسفة بدورها أسست إستراتيجية تم تعميمها في حقول المجتمع فكانت منها المادية والثقافية والروحية، وهذا ما أدى إلى ولادة ما يسمى بعصر النهضة أو فلسفة الأنوار التي ظهرت مع بداية القرن الثامن عشر، وبهذا يرتبط مفهوم الحادثة بنمط حياة شاملة لمجتمعات معينة لمدة تاريخية معينة، حيث انتقلت هذه المجتمعات من مجتمعات بدائية تقليدية إلى مجتمعات ذات قيمة حدائية⁽⁵⁾، تركز هذه الحادثة على معيارين أساسيين مركزيين: يتمثل الأول في كونها تتطبع بالطرق العلمية في التفكير، والثاني الفهم المادي للواقع⁽⁶⁾، وبهذا يرتبط المشروع الحدائي مع مفهوم النهضة للدلالة على تحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية وقعت في حقبة زمنية للمجتمعات الغربية، وفي هذا الشأن يربط الكثير من الباحثين خصائص مفهوم الحادثة بفلسفة مفكري عصر الأنوار، والتي تقوم على الانفصال بين عالم الطبيعة (العالم الموضوعي) والعقل، وكذا بين عالم الذاتية وعالم

¹- علي وطفة: "مقاربات في مفهومي الحادثة وما بعد الحادثة"، مرجع سابق.

²- برهان غليون: اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت (لبنان): دار التنوير للطباعة والنشر، 1984، ص28.

³- المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁴- رواء محمود حسين: إشكالية الحادثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دمشق 'سوريا): دار الزمان للطباعة والنشر، 2010، ص19.

⁵- الموسوعة العربية. ط01، سوريا، 2003، ص82.

⁶- رواء محمود حسين: مرجع سابق، ص20.

الفردانية، وكذا الدعوة إلى الحريات الشخصية⁽¹⁾، إن فلسفة عصر الأنوار تعد بمثابة ثورة ضد الواقع الذي كان سائدا آنذاك، للتخلص من النظام الاستبدادي المطلق المستند إلى الحق الإلهي وسلطة الكنائس والخرافات واللاهوت، من أجل تحقيق الحرية والمساواة والإخاء⁽²⁾، حيث ظهرت آنذاك حركة فكرية نشطة في الكثير من الدول الأوروبية - خاصة فرنسا- تتنادي بضرورة تجاوز مسألة القانون الطبيعي واستخدام العقل الذي يمكن أن ينقل البشرية من أوهام الخرافة إلى نور العلم، وقد اقترنت هذه الثورة الثقافية بأسماء عديدة من الفلاسفة والمفكرين نذكر منهم : مونسكيو، فولتير، ديدرو، روسو في فرنسا، هيوم في إنجلترا، ليسينغ وكانط في ألمانيا، فرانكلين وجيفرسون في أمريكا⁽³⁾، كما نجم عن هذا النظام الجديد للفكر "أن المواطن يجب أن يحل محل الرعية (...). وأنه يجب على كل ملك أن يقوم بالإصلاحات التي يملئها عليه العقل بهدف تحقيق سعادة الأفراد والشعوب"⁽⁴⁾.

انطلاقا مما سبق يمكن القول بأن أوروبا قد مرت بعدد المراحل المختلفة حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم، حيث شملت كل مرحلة على حركات إصلاحية متعددة من أجل التمكين للإنسان في الأرض وتحقيق سعادته، فمسألة الحداثة قامت على أنقاض أفكار فلاسفة القانون الطبيعي، بل يمكن اعتبارها امتدادا لهذه الحركة الفكرية، وهذا ما تجسد في مطالب الثورة الفرنسية فيما بعد، وصياغة إعلان حقوقها الذي تجسد في شكل مطالب أنظمة حكم سياسية انطلاقا من مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وإذا كان هذا الأمر ينطبق على مدرسة الحداثة في قيامها على نقد المدرسة الطبيعية، فإنه يمكننا القول بأن الأمر نفسه ينسحب على ظهور المدرسة الطبيعية التي تأثرت هي الأخرى بفلسفة الحضارات القديمة خاصة اليونان والإغريق ونذكر هنا بالخصوص فلاسفة المدرسة الرواقية، ومن هنا يمكن القول بأن مفهوم النهضة في الفكر الأوروبي ارتبط بمشروع إصلاحي عرفته أوروبا في القرن

¹ - المرجع السابق، ص19.

² - عيسى بيرم: الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع. بيروت(لبنان): دار المنهل العربي، 1998، ص112.

³ - المرجع السابق، ص 113.

⁴ - المرجع سابق، ص112.

الثامن عشر يقوم على مشروع حدائهي له مقوماته الثقافية والاجتماعية والأخلاقية، ومن أهم هذه الأسس والمنطلقات التي يرتكز عليها نذكر أهمها: استخدام العقل، قيمتي الحق والحرية، الاهتمام بالفلسفة والتاريخ والبني المعلقة، وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في ما يلي:

المطلب الأول: استخدام العقل

يشكل العقل المنطلق الحقيقي للحدائهي وأساسها المركزي حيث يتجلى بسيادته وهيمنته في مختلف جوانب الوجود البشري تجليا لمبادئ التنوير وقيمه⁽¹⁾ حيث يرى أنصار هذا الاتجاه ديكارتي وليبنتر وسبينوزا أن الوصول إلى الحقيقة يكون عن طريق العقل وحده، ويرون المثل في ذلك البرهان الرياضي، حيث تكون الانطلاقة من بديهيات تمكن من الوصول عن طريق سلسلة من الاستنباطات المترتبة إلى نتائج منطقية، وهذا ما يمثل الصورة المثلى للمعرفة⁽²⁾، وهنا يرى العقلانيون بأن الحقيقة في طبيعتها أفكار وتصورات موجودة في العقل انطلاقا من النور الطبيعي له، والذي يحمل بالفطرة هذه الأفكار الأولية (المستقلة عن أي أصل تجريبي)⁽³⁾، وبالتالي فإن كمال المعرفة الإنسانية يستوجب تقبل كل قضايا العلوم حتى تلك التي قبلتها الرياضيات من غير برهان كالمسلمات الإقليدية⁽⁴⁾، فالمنهج الديكارتي العقلاني قائم على أساس الشك في كل معرفة نحصل عليها من الحواس للوصول إلى الإثبات، وانطلاقا من هذه الفكرة تحولت العقلانية إلى أداة إجرائية لتأسيس معرفة فلسفية حول العالم، وبهذا يعتبر ديكارتي رائد العقلانية الحديثة⁽⁵⁾، واكتسبت الفلسفة بهذا موضوعا جديدا ينطلق من العقل ومن المعارف التي نتوصل إليها به، فالشك هو الدليل على فعل التفكير، ومن الشك يمكن الوصول إلى الحقائق عن طريق الحدس والاستنباط⁽⁶⁾، وهكذا ينسحب دور العقل من العلوم التجريدية

1 - محمد محفوظ: مرجع سابق، ص33.

2 - حسن مجيد لعبيدي: من الآخر... إلى الذات: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر. بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2008، ص16.

3 - المرجع السابق، نفس الصفحة.

4 - المرجع السابق، ص18.

5 - عز العرب لحكيم بناني: "المعرفة نحو عقلانية إجرائية"، الكويت: عالم الفكر، ع41، ديسمبر 2012، ص58.

6 - المرجع السابق، ص62.

إلى الفلسفة، فإذا كانت الرياضيات نموذج العقل العقلاني، فإن الفلسفة هي عالم المثل الذي يرتبط بقوانين تتطابق مع قوانين المعقولات وافترضت الفلسفة أن القوة العاقلة منفصلة كلياً عن القدرات الحسية وأنه بإمكانها الارتقاء إلى عالم الحقيقة والثبات، وبالتالي فقد سخرت الحداثة العقل لخدمتها وارتقت به من قدرة بشرية إلى مستوى آخر من القوة المعرفية، ولعل هذا ما لوحظ -في ما بعد- عند كانط الذي تحدث عن العقلانية التحليلية⁽¹⁾، حيث أن مفهوم العقلانية يرتبط هنا بالاستنتاج المنطقي الذي يقوم به الإنسان للوصول إلى معرفة معينة، خاصة لما يتعلق الأمر بالكفاية اللغوية للوصول إلى أحكام وحقائق بعينها في علم الكلام، أي أن التحليل الدقيق ينتج عن الكلام والوصف الموزون للمتحدث، وهنا على اللغة الموصوفة أن تترجم مضمونها كاملاً وبشكل سليم، فيكون الهدف من الصورة المنطقية للغة وللمتكلم إيصال الحقائق وتحقيق المعارف وهذا ما يشير إلى مفهوم العقلانية التحليلية التي تشكل صورة متقدمة عن العقلانية الصورية.

انطلاقاً مما سبق يمكن القول بأن العقلانية قد تطورت تدريجياً منذ اليونان حيث كانت موضوع نظرية العقل، فظهرت في علم الكلام واللاهوت العقلاني إذ كان التصور أن العقل عبارة عن كائن مفارق خارج عن النفس في وجوده من أجل الوصول إلى تصورات منطقية ثابتة عن الأشياء وعن النظرة الكلية للعلم، وهذه الفكرة لا يمكن تفسيرها إلا من خلال مرجعية ثقافية تقديس العقل وتعلي مقامه، لكن العقلانية تطورت تدريجياً لتصبح قدرة ذهنية تحمل طابعاً سيكولوجياً أو معرفياً من خلال التعبير عن قدرة الذات لبلوغ معرفة شاملة انطلاقاً من معرفتها الفطرية أو المكتسبة⁽²⁾، ولهذا نرى أن استخدام العقل في منطق الحداثة يعد سمة بارزة على اعتبار أن المجتمعات الأوروبية تطورت آنذاك وتخلت عن مرجعيتها السابقة التي كانت مشبعة بتأثيرات الكنيسة والأفكار اللاهوتية المستندة إلى الأحكام الغيبية، وهذا ما ظهر جلياً خاصة في العلوم الفيزيائية والطبيعية وكذلك اللغة باعتبارها أداة معيارية

¹- عز العرب لحكيم بناني: "المعرفة نحو عقلانية إجرائية"، مرجع سابق، ص 66.

²- المرجع السابق، ص 69.

وصورية (معاجم ونحو)، وهذا من شأنه أن يتفق مع مسألة الحتمية، لكن هذا المنطق العقلاني قد تطور أيضا وأصبحت العقلانية يمكن اعتبارها أداة تحليلية، وذلك لأن العقلانية الصورية قد عجزت عن الإحاطة بمختلف الظواهر وأصبح تأويلها يتم على ضوء النظريات المهيمنة، أي العلاقة بين الإرادة والاعتقاد والرغبة في السلوك العقلاني، وهو ما تأتي مسألة النسبية في التحليل سواء تعلق الأمر بالظاهر الفيزيائية، الطبيعية أو حتى الاجتماعية، ومنها مسألة السلوك اللغوي التي تظهر سواء في الترجمة أو الأساليب اللغوية المختارة للكتابة، وكل هذا الأمر مرتبط بوضع إجابات واضحة لتلك المشكلات التي تعترضنا في الحياة العامة، والمرتبطة هي الأخرى بنظرتنا للكون والتفسيرات العقلانية التي نضفيها على الظاهرة انطلاقا من ذواتنا ومرجعياتنا الثقافية وهو ما يرتبط أيضا بمسألة المعرفة العلمية، وكذا مسألة الفردانية.

1- المعرفة العلمية

يأخذ العلم دورا مركزيا في مفهوم الحداثة حيث يتكامل دور العلم مع دور العقل التنويري، والمعرفة العلمية هي المحور الأساسي في فهم الكون وحقائقه وتجلياته بعيدا عن المعارف التراثية التقليدية التي سادت في العصور التي قبله، وبالتالي فقد ازدهرت المعرفة في هذه الفترة وانتقلت من كونها معرفة ظنية إلى كونها معرفة يقينية، حيث انتقدت المنطق الأرسطي القديم وأسست للمنطق الاستقرائي الجديد⁽¹⁾، وأعدت النظر في المجالات المعرفية المختلفة، ومن أشهر علماء الحداثة الذين ساهموا في هذا الشأن نجد غاليلو (1564-1642) الذي اكتشف علم فيزيقيا رياضيا جديدا يتم من خلاله توقع الظواهر الطبيعية⁽²⁾، وهذا من شأنه ساهم بشكل كبير بتقدم علوم المنطق والرياضيات وكذلك العلوم التجريبية، كما أن إسهامات العالم باسكال (1623-1662) الذي ساهم هو الآخر في العديد من الإسهامات العلمية في

¹- رواء محمود حسين: مرجع سابق، ص39.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

الكثير من القضايا مثل: توازن الفراغ ، توازن السوائل، وزن كتلة الهواء وغيرها⁽¹⁾، ومن الأعمال الأخرى التي حققت إضافات جد معتبرة في مجال العلوم، وقد ساهمت هذه الأعمال وغيرها من التأثير في الحياة الإنسانية لمجتمع الحداثة، حيث استغل فلاسفة التنوير هذا التراكم العلمي لإغناء الحياة اليومية وتنظيمها وتنظيمها عقلا، حيث امتد استخدام العلوم والمنطق والعقل إلى نقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، واعتبر العقل والعلم هما الكفيلان بتوجيه الحياة العامة وتأسيسها على مبادئ ثابتة انطلاقا من العلم بدل الخرافة والجهل، وفي هذا الشأن يرجع بعض الباحثين سبب ازدهار عصر التنوير إلى ما يلي⁽²⁾:

-استقلالية العقل-

-رفض الأحكام المسبقة-

-إنتاج منظومة فكرية فلسفية سياسية تستند إلى مفاهيم مثل التسامح عند لوك، الحرية عند فولتير، المساواة عند روسو.

-تأسيس فكرة التقدم المستندة إلى فهم تاريخي لتطور المجتمعات-

لقد ازدهر مجتمع الحداثة وتطور بفعل ثقته في العقل والعلم من خلال إطلاق قوانين الطبيعة حتى أضحت آلة يحركها الإنسان وفق قوانين سنها العقل وفق إرادته، عقل لم يعد يرتضي من أحد أن يمهده بنواميس الكون وأخلاقيات العالم⁽³⁾، فالعالم أصبح من صنع الإنسان والإنسان أصبح سيديا من خلال استخدامه لعقله وإيمانه بقيمة العلم، وبالتالي فإن الرؤية العلمية مستمدة من معنى الوجود وقيمة الإنسان ورغبته في السيطرة على الطبيعة⁽⁴⁾ والعالم وتسخير كل شيء لصالحه.

¹ - المرجع السابق، ص44.

² - محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، الدار البيضاء(المغرب): دار توبقال للنشر، 2000، ص67.

³ - عبد الرحمن التليلي: "حاجة الإنسان إلى تمثل العالم" ، عالم الفكر، مرجع سابق، ص26.

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

2- الفردانية

تقوم الحداثة على مركزية الإنسان باعتباره جوهر الحداثة ومركزها، وهذا نابع من الإيمان بأن الإنسان هو أهم كائن في العالم الطبيعي، وأنه معيار الأشياء جميعاً، وغاية الوجود⁽¹⁾ ومادام هذا الإنسان هو غاية الوجود وجوهره فيتوجب على المجتمع أن يحيطه بكل أسباب الرعاية والحماية، فهو الفاعل في التاريخ وهو سبب التحضر والتطور، كما أن هذا الأخير يمتلك من المقومات العقلية ما من شأنه أن يكون محل تفوق على كافة الكائنات الأخرى داخل هذا العالم الطبيعي الذي يعتبر العالم الحقيقي الذي يحيا فيه ويعيش لأجله⁽²⁾، إن مشروع الحداثة يرتبط بمفهوم العقلانية الأدائية، التي تعبر عن عقلانية رياضية صارمة يتم تطبيقها في المجالات العلمية والتقنية والإدارية، فهي تعبير عن ارتباط العقلانية بالسيطرة، أي سيطرة الإنسان على نفسه وعلى الطبيعة⁽³⁾، وفي هذا الشأن يربط بعض الباحثين بين الحداثة والأيدولوجيا ومبدأ الذاتية، فمصطلح الأيدولوجيا الحداثية يعبر عن آخر شكل للإيمان بالوحدة بين الإنسان والطبيعة، وبهذا ترتبط الحداثة بروح البحث الحر في تقاطع مع النظرة الأيدولوجية، كما أن الحداثة تعبر أيضاً عن مبدأ الذاتية، الذي يشير إلى مركزية الذات ومرجعيتها الإنسانية، بمعنى أن الذات الإنسانية هي الوحيدة المؤهلة لإعطاء قيمة لادعاءاتها، فمبدأ الذاتية إضافة إلى كونه مرتبط بالذات المتفردة المؤهلة فإن هذه الذات تقوم على استقلالية الفعل، أي أن فعل الأفراد مقبول استناداً إلى العقل والمنطق، ويقوم المجتمع بالاستجابة له، كما أن هذه الذات لها القدرة على النقد، فهي تقبل كل ما هو مقنع عقلياً كما تقوم على الفلسفة التأملية من خلال إدراك الفكرة التي تعبر على الوعي⁽⁴⁾، لذا فقد أصبح الإنسان (الفرد) في مجتمع الحداثة هو محور عملية التحديث باعتباره يملك كافة مقوماته، وهو ما انعكس على كافة التطورات الحديثة في عديد الجوانب العلمية: الثقافية،

¹- محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحداثة. الدار البيضاء (المغرب): دار توبقال للنشر، 1996، ص12.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

³- رواء محمود حسين: مرجع سابق، ص24.

⁴- المرجع السابق، ص25.

التقانية، وحتى الجمالية والأدبية، وذلك للانتقال من المعرفة التأملية بوصفها معرفة كيفية ذاتية وقيمية، إلى المعرفة التقنية المستندة إلى العقل بمعناه الأداة، فالمعرفة في مشروع الحداثة تقوم على الفردانية انطلاقاً من ذاتية العقل الإنساني، حيث أرجعت المعرفة إلى الذات المفكرة وكذا الشيء المفكر فيه.

المطلب الثاني: قيمتا الحرية والحق

تتجلى مسألة الحرية في صميم مفهوم الحداثة وذلك من خلال الثقة في العقل التي زعزعت الاعتقادات والمثل اللاهوتية واستندت إلى المرجعيات العلمية المنطقية، والتي فقد قرر الإنسان انطلاقاً من تحرر العقل من الاعتقادات الميثودولوجية والتفسير الغائية للعام⁽¹⁾، لقد توضحت الحرية في تحقيق إرادة الإنسان وتحقيق أحلامه وتدميره لكافة أشكال الوصاية المفروضة عليه سابقاً، ومن ثم تأكيد دور الإنسان الحر في مختلف ميادين المجتمع وقضاياها انطلاقاً من حقوق الإنسان وتعزيز القيم الديمقراطية⁽²⁾.

لقد تضخمت منظومة الحقوق في مجتمع الحداثة انطلاقاً من فلسفة الحرية باعتبارها شاملة لكل الناس في كافة مجالات الحياة للوصول إلى مسألة الواجبات التي تنبثق عن هذه الحرية، مما يعني أن كل الناس متساوون أمام القانون⁽³⁾ الذي يعد المقوم الأساسي لتنظيم الحياة المدنية، وهذا ما ينعكس في كتابات فولتير الذي عالج في مؤلفاته "الرسائل الفلسفية" و"المعجم الفلسفي" و"التعليقات على روح القوانين" و"السلطة" و"الثروة"⁽⁴⁾، فهو يرى بأن الحرية والملكية هي صرخة الطبيعة، ويطالب في هذا الشأن بسلطة قوية مركزية من أجل تأسيس الحرية، ويعلق أهمية كبرى على الحريات المدنية، أكثر من الحريات السياسية والتي ينبغي أن توجه نحو خدمة حقوق الإنسان مثل إلغاء التعذيب، عقوبة الإعدام، التوقيف

¹ - عبد الرحمان التليلي: "حاجة الإنسان إلى تمثل العالم"، عالم الفكر، مج40، ع03، يناير-مارس2012، ص26.

² - علي وطفة: "مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة" مرجع سابق.

³ - خضر خضر: مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان. طرابلس (لبنان): المؤسسة الحديثة للكتاب، (د،ت)، ص58.

⁴ - المرجع السابق، ص76.

التعسفي، ضمان حرية الفكر والتعبير... الخ⁽¹⁾، وهو يرى بأن الدستور الانجليزي هو المثل في هذا الشأن.

إذا كانت الحرية هي المبدأ الأساسي لتحقيق إرادة الفرد وكرامته، ذلك لأن كل شيء خلق بحرية - كما يرى فولتير - استنادا إلى فيزياء نيوتن انطلاقا من العقل، فقد وجدت المادة بعلة حرة وهي تحتاج إلى علة حرة عاقلة لتنظيمها تتجاوز نظام الطبيعة، وهذه الذات العاقلة الحرة هي التي يفسرها بوجود العقل والقوانين التي تضبط ممارسة هذه الحريات من أجل تحقيق المساواة، وفي هذا الشأن يؤكد مونتسكيو نظريته حول القوانين في كتابه "روح القوانين" بقوله: "إن هناك علاقة بين القوانين والموجودات المختلفة، وأن القوانين هي عبارة عن علاقات ضرورية نابعة من طبيعة الأشياء"⁽²⁾ ولكل الموجودات قوانينها الخاصة بما فيها قوانين حقوق الإنسان، قوانين العالم المادي والحيواني، وفي هذا الشأن نجد تطور القوانين الخاصة بالإنسان لدى أنصار المدرسة الطبيعية إلى أنصار مدرسة العقل الاجتماعي ثم أنصار مدرسة الحرية الاقتصادية وصولا إلى الماركسية وإلى الديمقراطية الليبرالية التي تبرز مذهب الفردية كأساس للحقوق والحريات الإنسانية، حيث تقوم هذه المذاهب السابقة على أساس أن الفرد هو محور النظام الاقتصادي والاجتماعي وأنه هو مصدر الحقوق والحريات، وبالتالي يمكن تلخيص المرتكزات الأساسية للمذهب الفردي في النظام الرأسمالي ما يلي⁽³⁾:

-امتلاك الأفراد الحقوق الطبيعية باعتبارها حقوق نظرية مكتسبة وامتيازات توصل العقل إلى معرفتها، حيث يقوم باستنباط التشريعات الكفيلة بصيانتها وفق قواعد القانون الطبيعي.

¹ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

² - رواء محمود حسين: مرجع سابق، ص 53.

³ - هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. عمان (الأردن): دار الشروق، 2003، ص ص 85-86.

-الفرد هدف المجتمع السياسي، على اعتبار أن حقوق الأفراد الطبيعية سابقة للوجود السياسي للجماعة، وأن هدف أي مجتمع سياسي مرتبط بهدف وجود الجماعة التي ترتبط أهدافها هي الأخرى بأهداف الأفراد.

-تطور وظيفة الدولة من أجل الفرد، ذلك أنه لا ينبغي للحكام الاعتداء على حقوق الأفراد، بل ينبغي حمايتها من الاعتداء من قبل الآخرين حتى يتمكن الأفراد من تنشيط ملكاتهم ومواهبهم وتحقيق رغباتهم، شريطة أن لا يعتدوا على حقوق الآخرين.

-الحرية الفردية وسيلة للتقدم، ذلك أن ممارسة الأفراد لحريةهم سبب لتحقيق سعادتهم وبالتالي سعادة المجتمع ونموه وتطوره وازدهاره.

مما تقدم نرى بأن مفهوم الحرية في زمن الحداثة يؤسس لمسألة المذهب الفردي الذي يقوم هو الآخر على فكرة أن الإنسان هو محور الحداثة، وأن عملية التحديث لا تقوم على المؤشرات الكمية والمظاهر الشكلية لكن على قيمة الإنسان وبناء جوهره ومضامينه القيمية والثقافية ونظرته إلى الذات وإلى الآخر، ومن ثمّ تمكينه وتحقيق إرادته واستيعاب حاجاته ومتطلباته انطلاقاً من منظومة الحقوق والواجبات.

أما الحق فيُشكّل أهمية مركزية في أصل الحداثة، وذلك من أجل الوصول إلى المساواة بين البشر عموماً فإذا كانت الحريات تعد مصدر إنسانية الإنسان وتحقيق ذاته، فإن منظومة الحقوق والواجبات المرتبة عليها تعد هي الضامن والضابط لممارسة هذه الحريات بشكل إيجابي، وهذا ما يفسر ظهور الإعلانات والمواثيق الدولية التي جاءت لتؤسس لمسألة تحقيق الإنسان عموماً سواء تعلق الأمر بالحقوق الأساسية، الحقوق المدنية والسياسية، الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، أو تعلق الأمر بالحقوق الفردية أو الجماعية، لذا نجد أن المادة الأولى من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1989م جاءت لتؤكد هذا المعنى: "يولد الناس أحراراً متساوين في الحقوق وبيقون كذلك، والاختلافات الاجتماعية

لا يمكن أن تقوم إلا على أساس المنفعة⁽¹⁾ فقيمة الإنسان مستمدة من حريته وتحقيق إرادته، ولا يحد تلك الإرادة إلا منظومة الحقوق والواجبات التي تربط الأفراد بعضهم ببعض وهذا ما يعكس إرادة الإنسان وحرية وحجم حضوره في هذا الكون، فهو مصدر الحقيقة الأولى وصانعها ومبتدأ الحقيقة وغايتها⁽²⁾، ولا قيمة لهذا الإنسان إلا باستعمال فكره وخروجه من حالة الوصاية إلى عالم الحرية والأنوار، فشعار الحداثة " أقدم على استخدام فكرك"⁽³⁾ كما أن مشروع الحداثة جاء ليخلص الشعوب من عدة أمور أهمها النظام الاستبدادي المطلق المستند إلى الحق الإلهي، والذي كان يمثله في فرنسا آنذاك نظام لويس الرابع عشر فجاءت المناداة بنظام بديل يقوم على أساس الحق، وقد جسد النظام البرلماني في بريطانيا هذه الصورة التي دعا إليها فلاسفة الأنوار، كما أن هذه المشروع قد جاء بفكرة الحق ليخلص الشعوب من سلطة الكنائس واللاهوت من أجل تحقيق العدالة والمساواة والإخاء⁽⁴⁾، حيث تجسد ذلك في شعارات الثورة الفرنسية فيما بعد فكانت قائمة على مبدأ الحق ولكن ليس ذلك الحق المستند إلى القانون الطبيعي، إنه المستند إلى نور العقل، وبموجب هذه القيمة ارتقى الفرد من كونه رعية إلى كونه مواطناً⁽⁵⁾ له كافة الحقوق لا بد على الدولة أن تضمنها وتراعي شروط تحقيقها، وعليه كافة الواجبات، وهذا ما ظهر في أفكار جان جاك روسو وغيره من الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده، وقد استمدت المطالبة بتجسيد هذه الحقوق لدى الكثير من المنظرين الذين جاؤوا ليطوروا عمل الدولة في هذا الجانب إلى جانب الممارسات السياسية التي يتجسد فيها عمل الحكومات⁽⁶⁾، وبالتالي أصبح مفهوم دولة القانون يعبر عن الممارسات السامية لمنطق الدولة الأوروبية الحديثة فقيمة الحق تستند إلى القانون، وكل ما

¹- خضر خضر: مرجع سابق، ص 237.

²- عياض ابن عاشور: الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998، ص ص 15-14.

³- المرجع السابق، ص 13.

⁴- عيسى بيرم: مرجع سابق، ص 112.

⁵- المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁶- من ذلك نجد النظرية الديمقراطية الليبرالية التي تعتبر من أرقى الصيغ السياسية- الدستورية لبناء الدولة الأوروبية الحديثة، وكذا النظرية الماركسية التي فرضت منطقتها في زمن ما من أجل بناء دولة جديدة تضع وسائل الإنتاج في أيدي طبقة البروليتاريا على حساب البورجوازية المهيمنة، كما نجد النموذج الفاشي الذي يعتبر نتاج مرحلة زمنية معينة جاءت لتعكس مضامين ثقافية مضادة لمفاهيم الفردية ومرتكزة على قيم الجماعة، والأمة هي البنيان الطبيعي لهذه الجماعة. أنظر: خضر خضر: مرجع سابق، ص ص 83-90.

يقره القانون هو حق أو واجب ومخالفته تعني مخالفة لما يجب إتباعه الأمر الذي يوجب الجزاء، إن هذه السمات الحديثة للدولة هي نتاج أفكار فلاسفة الأنوار الذين يعتبرون مؤسسو قيمة الحق التي قام عليها فكر الحداثة.

المطلب الثالث: الاهتمام بالفلسفة والتاريخ

لقد اعترف فلاسفة التنوير بقيمة الفلسفة وذلك بجعل العقل مصدر المعرفة، وبالتالي فقد نبذوا تقديس التراث القديم كشيء مفروض⁽¹⁾، فالقداسة انتقلت من التراث المسيحي إلى العقل وهذا راجع لانتصار هذا الأخير على الكنيسة التي كانت تنتهك العلم والمنطق، فانتصر العقل عليها ودعا إلى حرية الإنسان وتقدمه، كما اهتم فلاسفة الحداثة بالتاريخ من خلال الاهتمام بتفسير وشرح مختلف الثورات التي شهدتها أوروبا آنذاك في محاولة لوضع قانون عام للتطور الاجتماعي، فالثورات التي شهدتها المجتمعات في القرن العشرين كانت كلها ناتجة عن المنطلقات الفكرية التي جاء بها فلاسفة الأنوار عبر التحليل العقلي للأبعاد التاريخية، حيث المقارنة بين الحضارات و لمجتمعات الإنسانية في محاولة لإعطاء الإنسان دورا فاعلا ومكانة هامة في مسيرة التاريخ، فالثورة الصناعية والثورة الفرنسية والثورة البرجوازية جميعهم ساهموا في صياغة مفاهيم العقلانية والفرديانية والتقدم، وبالتالي صياغة فلسفية حول مفهوم الإنسان ونظرته لموضوع التقدم والتطور الاجتماعي⁽²⁾.

وفي هذا الشأن كتب الكثير من الفلاسفة حيث شرحوا مراحل التطور الاجتماعي في أشكاله التاريخية فقالوا بفكرة التطور الحتمي للمجتمعات انطلاقا من تقدم العلوم، أي أن هناك دورة حضارية كبرى، إذ التاريخ يسير بشكل دائري يعيد نفسه في كل العصور والمجتمعات، وهذا ما أشار إليه جيوفاني فيكو (1664-1733) في كتابه "مبادئ علم جديد" ، وكذلك أوزفالد شبينغر (1880-1936) في كتابه "انحطاط الغرب" وكذلك أرنولد توينبي في كتابه "دراسة التاريخ.

¹- إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة. بيروت (لبنان): دار الساقي، 2012، ص65.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

تقوم الحداثة على مركزية الإنسان باعتباره جوهر الحداثة ومركزها، وهذا نابع من الإيمان بأن الإنسان هو أهم كائن في العالم الطبيعي، وأنه معيار الأشياء جميعا، وغاية الوجود⁽¹⁾ ومادام هذا الإنسان هو غاية الوجود وجوهره فيتوجب على المجتمع أن يحيطه بكل أسباب الرعاية والحماية، فهو الفاعل في التاريخ وهو سبب التحضر والتطور، كما أن هذا الأخير يمتلك من المقومات العقلية ما من شأنه أن يكون محل تفوق على كافة الكائنات الأخرى داخل هذا العالم الطبيعي الذي يعتبر العالم الحقيقي الذي يحيا فيه ويعيش لأجله⁽²⁾، إن مشروع الحداثة يرتبط بمفهوم العقلانية الأدائية، التي تعبر عن عقلانية رياضية صارمة يتم تطبيقها في المجالات العلمية والتقنية والإدارية، فهي تعبير عن ارتباط العقلانية بالسيطرة أي سيطرة الإنسان على نفسه وعلى الطبيعة⁽³⁾، وفي هذا الشأن يربط بعض الباحثين بين الحداثة والأيدولوجيا ومبدأ الذاتية، فمصطلح الأيدولوجيا الحداثية يعبر عن آخر شكل للإيمان بالوحدة بين الإنسان والطبيعة، وبهذا ترتبط الحداثة بروح البحث الحر في تقاطع مع النظرة الأيدولوجية، كما أن الحداثة تعبر أيضا عن مبدأ الذاتية، الذي يشير إلى مركزية الذات ومرجعيتها الإنسانية، بمعنى أن الذات الإنسانية هي الوحيدة المؤهلة لإعطاء قيمة لادعاءاتها، فمبدأ الذاتية إضافة إلى كونه مرتبط بالذات المتفردة المؤهلة فإن هذه الذات تقوم على استقلالية الفعل، أي أن فعل الأفراد مقبول استنادا إلى العقل والمنطق، ويقوم المجتمع بالاستجابة له، كما أن هذه الذات لها القدرة على النقد، فهي تقبل كل ما هو مقنع عقليا كما تقوم على الفلسفة التأملية من خلال إدراك الفكرة التي تعبر على الوعي⁽⁴⁾، لذا فقد أصبح الإنسان (الفرد) في مجتمع الحداثة هو محور عملية التحديث باعتباره يملك كافة مقوماته، وهو ما انعكس على كافة التطورات الحديثة في عديد الجوانب العلمية: الثقافية، التقانية، وحتى الجمالية والأدبية، وذلك للانتقال من المعرفة التأملية بوصفها معرفة كيفية ذاتية وقيمية، إلى المعرفة التقنية المستندة إلى العقل بمعناه الأدائي، فالمعرفة في مشروع

¹- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: مرجع سابق، ص12.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

³- رواء محمود حسين: مرجع سابق، ص24.

⁴- المرجع السابق، ص25.

الحدثة تقوم على الفردانية انطلاقاً من ذاتية العقل الإنساني، حيث أرجعت المعرفة إلى الذات المفكرة وكذا الشيء المفكر فيه.

إن هذا المشروع الحدائي المستند إلى الذات الواعية بماضيها ومصيرها من أجل بناء مستقبلها لهو المشروع الذي يؤكد على مسألة التحرر واستخدام العقل والتخلص من أي أفكار مسبقة أو عقائد راسخة، أنه وعي اللحظة الأوربية منذ القرن السابع عشر، وعي متصل بعطاءات فكرية وفلسفية سابقة، إنه في النهاية تواصل مع الماضي لا قطيعة معه تواصل مع ايجابياته وانفصال عن سلبياته، ولذلك فإن مشروع الحدثة لا ينفصل عن التاريخ ولا عن الزمان، لكنه لحظة من لحظات وعي المجتمعات الأوربية التي نهضت لتتشد الحرية والعدالة من أجل تجاوز الظلم والاستعباد والطغيان.

المبحث الثاني: المنطلقات الثقافية لخطابات ما بعد الحداثة⁽¹⁾

يفرق الكثير من الباحثين بين مصطلح ما بعد الحداثة post-modernity ومصطلح ما بعد الحداثة post-modernism فإذا كان مصطلح "ما بعد الحداثة" يشير إلى مرحلة تاريخية مخصوصة ترى العالم بعيدا عن الحتمية والقطعية، بوصفه مجموعة من الثقافات والتأويلات الخلافية التي تولد قدرا من الارتياح حيال موضوعية الحقيقة والتاريخ والمعايير، فهي تتبع من تحول تاريخي شهده الغرب إزاء عالم التكنولوجيا والنزعة الاستهلاكية والصناعة الثقافية، انتصرت فيه الخدمات والمال والمعلومات على الصناعات التقليدية، فهي لا تغدو أن تكون شكلا جديدا من الرأسمالية⁽²⁾، أما مصطلح "ما بعد الحداثة" فيشير إلى أسلوب ثقافي يعكس هذا التغيير التاريخي في شكل ثقافة معاصرة⁽³⁾، غير أنه وعلى الرغم من الاختلاف بين المصطلحين إلا أنهما يشتركان في التصور، وذلك لكون فلسفة ما بعد الحداثة تعبر عن تصورات للمجتمعات الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في إطار ما يسمى بـ"نقد مشروع الحداثة" أو "أزمة الحداثة"، ولهذا فقد جاء مصطلح "المابعدية" ليعطي للحداثة تصورات ومفاهيم أخرى في إطار إصلاح مشروع الحداثة.

الحداثة إذا هي مشروع غربي المنشأ انطلق في أوروبا منذ القرن الثامن عشر مع مشروع الأنوار، تجسيدا لمشروع الدولة الوطنية وسيادة القانون عبر منظومة الحقوق والواجبات وإطلاق الحريات وتحقيق العدالة وصولا إلى العقلانية وانتصاراتها والرأسمالية وتطبيقاتها غير أن التقدم الذي حصل بعد هذه المرحلة بسبب انتشار وسائل الاتصال والمعلوماتية وظهور التوجهات العولمية، وكذا تنوع التيارات الفكرية والاتجاهات الثقافية أدى إلى محاولة نقد هذا المشروع وبلورة مشروع بديل يقوم على تحرير الإنسان من قيود الرأسمالية وهو ما

¹ - هناك من الباحثين من ينكرون استعمال هذا المصطلح (ما بعد الحداثة)، ويرون بأن مشروع الحداثة ما زال لم يكتمل بعد، فكيف نقفز عليه للوصول إلى ما بعده، في حين يرى آخرون أن بعض المجتمعات الغربية قد وصلت درجات متقدمة من الحداثة لها منطقتها وحركتها الخاصة التي تقوم على النقد فأقحموا بالتالي البعدية كإضافة لحركة التحديث.

² - بيري أنجلتون: "أوهام ما بعد الحداثة" (ثائر ديب). في: ما بعد الحداثة، سلسلة دفاتر فلسفية، الرباط (المغرب): دار توبقال للنشر، 2007،

ص10

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة

نادى به أنصار "ما بعد الحداثة"⁽¹⁾، إن هذا المشروع رغم ارتباطه بالتوجهات العولمية إلا أنه يقوم على ثلاث عمليات أساسية⁽²⁾: تتعلق الأولى بانتشار المعلومات حيث تصبح مشاعة لدى الجميع، والثانية تتعلق بانهيار الحدود الفاصلة بين الدول، والثالثة ترتبط بزيادة التشابه بين الجماعات والمجتمعات، ومن ثمّ التوجه نحو العالمية حيث المناداة بالثقافة العالمية بدل الثقافات المحلية(الوطنية)، وكذلك الهوية العالمية محل الهويات الوطنية والقومية⁽³⁾، ولعل هذا الأمر هو الذي دفع بعض الباحثين لتسميته ب"المشروع الحداثوي"⁽⁴⁾ أو "الحداثة العالية"⁽⁵⁾، وهذا يأتي كله في إطار مراجعة مشروع الحداثة ونقده باعتباره قد أدخل العلم والفلسفة في أزمة.

إن فكرة "ما بعد الحداثة" كمفهوم فلسفي معرفي مركب - بعيدا عن التحقيب الزمني - قوامه سعي لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود وإجابات عديدة لإشكاليات العصر التي تنقل الوجود الإنساني، ولهذا تصبح مسألة "الحداثة" كما يرى كل من كارل ماركس ودوركايم وماكس فيبر تجسيد لصورة نسق اجتماعي متكامل وملاحح لنسق صناعي انطلقا من مبدأ العقلانية وتوظيفها في مختلف المجالات⁽⁶⁾، حيث ينتصر العقل ويسود على الذات والأناية فيتخلى الإنسان عن عواطفه ومشاعره وقيمه لحساب العقل⁷، فالحداثة تتميز بالإنقطاعات التاريخية عن المراحل السابقة حيث تهيمن التقاليد و العقائد ذات الطابع الشمولي الكنسي⁽⁸⁾.

عرفت التغييرات التي شهدتها الحداثة بطابع التسارع والتنوع والشمول لا سيما في مجال التكنولوجيا والمعرفة العلمية، حيث تنامي الإتصالات والمعلوماتية مما سمح بالسيطرة على

¹ - يعتبر كل من فرانسوا ليوطار، ميشال فوكو، جاك دريدا، من أبرز المنادين بهذا المصطلح (ما بعد الحداثة). انظر: عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث: تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة. الدار البيضاء (المغرب): إفريقيا الشرق، 2011، ص72

² - عبد السلام علي نوير: "الاتجاهات المعاصرة في دراسة الثقافة السياسية" الكويت: عالم الفكر، ع01، مج 40، يوليو سبتمبر 2011، ص35

³ - المرجع السابق، ص37

⁴ - نسبة إلى مشروع الحداثة باعتباره مشروع موجه لخدمة الرأسمالية. أنظر: رواء محمود حسين: مرجع سابق، ص30

⁵ - مصطلح أطلقه عالم الاجتماع البريطاني أنطوني جيدنس GIDDENS ANTONY. أنظر: نور الدين شيخ عبيد: "الثقافة مقارنة ثقافية واجتماعية"، الكويت: عالم الفكر، مج40، ع01، يوليو سبتمبر 2011، ص232

⁶ - Jean pierre pourtois et Huguette desmet: *l'éducation postmoderne*. paris :PUF, 1997، p26.

⁷ - IBID ; P29

⁸ - ANTONY GIDDENS: *LES CONSEQUENCES DE LA MODERNITE*, PARIS: HARMATTAN , 1994 ,P35.

مقدرات وجود الناس وشروط حياتهم⁽¹⁾، فهي تقوم على نظرتين أساسيتين هما⁽²⁾: الثورة ضد التقليد ومركزية العقل، ومن جهة أخرى نرى أن هذا المفهوم ما لبث أن تضخم وامتد ليشمل بعض المضامين الثقافية والاجتماعية، وكذا المعايير والقيم وأنماط السلوك واللباس وطرز السكن وكل مناحي الحياة⁽³⁾، وبهذا يصبح مفهوم "ما بعد الحداثة" الذي أتى على أنقاض مفهوم "الحداثة" متعدد المباني والصور، يمثل رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية (معرفية) مرهونة بزمنها ومكانها⁽⁴⁾، فهي نظرة للكون والإنسان والحياة في تفاعل مستمر مع الطبيعة قصد الوصول إلى الحقيقة والإجابة على كافة الإشكالات المنهجية المرتبطة بنظرة الإنسان لنفسه وللعالم من حوله، ولذلك يمكن تحديد الخصائص الثقافية لمشروع ما بعد الحداثة في النقاط التالية:

المطلب الأول: المشروع النقدي

لقد تجلت الحداثة من خلال خصائصها ومميزاتها التاريخية حتى أضحت مفهوما حضاريا شاملا يطال كافة مستويات الوجود الإنساني، فأصبح مصطلح modernism يعبر عن هذا المفهوم الشامل وكل أعمال التحديث ليست سوى أعمال العقل والعلم والتقانة، فهي عملية اجتماعية شاملة تعكس استخدامات العقل، وبهذا المعنى تصبح الحداثة تغييرا في طريقة التفكير نتج عنه تغيير في الوسائل والأدوات والممارسات⁽⁵⁾، فإذا كانت السمة الغالبة في فكر ما قبل الحداثة هي التأمل والاستنباط والإطلاق والتعميم، فإن فكر الحداثة تحول نحو التجريب والاستقراء والنسبية، ليصبح كل شيء نسبي: الحكم، الحقيقة والتصور، التصديق⁽⁶⁾. إن الحداثة لا يمكن تفسيرها ثقافيا ومعرفيا إلا في إطار ازدهار حركة النقد باعتباره مقوما

¹- IBID ;P36

² TOMROK MORE : "la modernité et la raison :HABERMAS et HUGUELE" . EN ARCHIVES DE HILOSOPHIE ,52, 1989 ; P177 ,190

³- محمد محفوظ: الإسلام والغرب وحوار المستقبل. الدار البيضاء(المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998، ص27

⁴- سمير أحمد جزار: "التربية العربية ومآزق الثنائية المتوهمة: الحداثة والتغريب" في: العرب والتربية والعصر الجديد، الكويت: الجمعية الكونية لتقدم الطفولة العربية، 1998، ص63

⁵- قاسم شعيبي: فتنة الحداثة. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2013، ص19

⁶- المرجع السابق، نفس الصفحة

مركزيا من مقومات حركة المعرفة في الثقافة الغربية⁽¹⁾، انطلاقا من الحركة التنويرية التي تعتبر الأساس لظهور فكرة النقد في أوروبا⁽²⁾، تجسد ذلك من خلال الصراعات التي شهدتها أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث "تدفقت تيارات فلسفية عارمة وأفكار اجتماعية نقدية وحركات سياسية انقلابية انبثقت عن التحولات البنوية التي صاحب الثورة الصناعية في أوروبا"⁽³⁾، حيث ساد صراع فكري بين الاتجاهات الفلسفية المادية واللاهوتية والعقلية إلى جانب التيار الإنساني الليبرالي بشأن مفهوم الطبيعة البشرية ومكانتها الاجتماعية، ولعلّ الشأن نفسه يتكرر مرة أخرى في "ما بعد الحداثة" التي أنجبت وراءها قائمة "المابعديات" منها: ما بعد الإنسان، ما بعد الكولونيالية، ما بعد البنوية، ما بعد الماركسية، ما بعد الأيديولوجيا، ما بعد الميتافيزيقا، ما بعد الفلسفة... إلخ.

لقد كانت فلسفة ما بعد الحداثة في وضع ما بعد الحديث قريبة من حركات ما بعد البنوية متماهية مع التفكيكية، تميزت بالنقد الجذري للتراث والعقلانية، وبخلخلة مقولة الذات، فأعلنت بالتالي موت الإنسان ونهاية التاريخ وزوال المقدس⁽⁴⁾، ولقد انتمى إلى هذا التيار العديد من الوجوه المتمردة على فكر الحداثة على غرار جاك دريدا من خلال دور الذات في النقل الأدبي، وكذلك فوكو لما قارب الفلسفة ما بعد الحديثة بالمنظور التاريخي⁽⁵⁾، هذا إضافة إلى الموقف النيتشوي الذي لا يهدف إلى إصلاح أعطاب الحداثة إنما ينظر إليها مشكلة في حد ذاتها، لأنها - كما يقول - محكومة بروح الانتقام من كل ما هو نبيل وجميل⁽⁶⁾، على عكس ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني يورغن هبرماس الذي يحسب مع

¹ - عبد الرزاق بالعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي. بيروت (لبنان): منتدى المعارف، 2013، ص23

² - إبراهيم الحيدري: مرجع سابق، ص28

³ - المرجع السابق، ص59

⁴ - زهير الخويلدي: "المابعديات في الفلسفة: معناها وقيمتها ونقدها"، في: خطابات المابعد. مجموعة منشورات الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، بيروت (لبنان): منشورات ضفاف، 2013، ص15

⁵ - المرجع السابق، نفس الصفحة

⁶ - عبد الرزاق بالعقروز: المرجع السابق، ص24

الموقف الترشيدي لمعنى الحداثة المؤسس على التفريق الواضح بين التحديث باعتباره سيرورة تاريخية وبين مبادئ التنوير والعقلانية⁽¹⁾.

إن ما بعد الحداثة يعتبر مفهوما عاما يشير إلى تلك التغيرات التي شهدتها القرن العشرين في الفن والعمارة والأدب والموسيقى والفكر والفلسفة والنقد، إنها تغييرات تقوض شرعية التصورات الحداثية عن الحقيقة والعقل والتقدم، تصورات لا تعدو أن تكون نظرات تاريخية للفلسفة الغربية في مرحلة معينة⁽²⁾، ولذلك يقول اليوطار "إن ما بعد الحداثي محايت للحداثي على اعتبار أن الحداثي هو مرحلة زمنية حديثة تحمل في ذاتها رغبة الخروج عن ذاتها داخل حالة أخرى وليس فقط التوجه نحوها ولكن الذوبان فيها (...). إن الحداثة منتفخة بما بعد حداثتها"⁽³⁾، وهو ما يفسره ظهور الانتقادات اللاذعة ضد الحداثة، أو ما يعرف بأزمة الحداثة: أزمة الحقيقة والقيمة، أزمة المشروع العقلاني، أزمة أخلاقيات التواصل، أزمة الفلسفة الكونية، وهو ما تحدث عنه رواد المدرسة النقدية، وانعكس في مسألة التمركز حول الذات.

1- مدرسة فرانكفورت * ومشروع النظرية النقدية

تأسست مدرسة فرانكفورت على يد مجموعة من الباحثين منهم: ماركس هوركهايمر (1895-1973)، إريك فروم (1900-1980)، هربيرت ماركوزا (1898-1979) تيوردور ويزنغورد أدورنو (1903-1969) وغيرهم، وجاء من بعدهم الرعيل الثاني: يورغن هابرماس، ألبيرت فيلمر، كلاوس أون، ألفريد شميت... وغيرهم، وقد أخذ هؤلاء الرواد على عاتقهم مواصلة المشروع النقدي الذي أرساه إيمانويل كانط (نقد العقل الخالص، نقد العقل

¹ - المرجع السابق، ص 25

² - قاسم شعيب: فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2013، ص 31

³ - زهير الخويلدي: "المابعديات في الفلسفة: معناها، قيمتها، ونقدها" في: خطابات الما بعد، مرجع سابق، ص 13

* تعود تسميتها إلى تأسيس معهد الأبحاث الاجتماعية في 03 فيفري 1923 بفرانكفورت بألمانيا، حيث ضم المعهد مجموعة من الباحثين الذين عكفوا على دراسة أسباب إخفاق ثورة 1922 بألمانيا، ودراسة أزمة الفكر الماركسي.

العملي، نقد ملكة الحكم)، وكان هدف هؤلاء الباحثين إرساء منظور جديد يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية.

يرى هوركهايمر أن مشروع النظرية النقدية يزواج بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المقرونة بالتفكير في شرطها التاريخي والاجتماعي، أي أن المشروع يتوجه للإنسان كمنتج لأشكاله الحياتية التي تتمظهر تاريخياً⁽¹⁾، وليس إلى تلك المعطيات الشمولية (العلمية والايديولوجية) التي تحولت إلى أنظمة معرفية مقننة للحياة الاجتماعية، فالهدف من هذا المشروع محاولة نقد هذه الأنساق المغلقة والكشف عن مكامن التسلط فيها، وذلك من خلال معارضة النزعة التقانية والعلمية المفرطة (الوضعية التجريبية) على أساس أنهما يقيمان فصلا بين المعرفة والإطار الاجتماعي، أي بين القضايا العلمية وأحكام القيمة وبالتالي محاولة الكشف عن سياقات الهيمنة والتسلط المستترة تحت قوانين العقل الأداتي (التقني) بدعوى الحياد والموضوعية العلمية، لذا يمكن أن نجمل أهم اعتراضات المدرسة النقدية فيما يلي⁽²⁾:

- 1- تعتمد النزعة الوضعية الحديثة التجربة كأساس للمعرفة وما عداه يلقى في قمامة التاريخ.
- 2- تقوم الوضعية والتجريبية على المعاينة والملاحظة والاختبار، فالمستقبل يمكن التكهّن به تبعا لما هو محتمل وموجود أصلا، والتجربة نفسها محايدة، غير أن حيادها يخدم الوضع القائم والقائمين عليه.
- 3- التجربة آلة لترتيب الوقائع وتصنيفها، ومجمل أشكال الوجود ثابتة وقارة بدعوى أنها تخضع لنظام عام.
- 4- تعتمد التجريبية إلى اعتماد الفيزياء والعلوم الكونية والطبيعة أساس المعرفة وجميع أنظمة الفكر، وبذلك فهي غير تاريخية وغير نقدية.

¹- حسن مصدق: يورغن هبرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2005، ص 29

²- المرجع السابق، ص ص 31، 41

5- ترفض النزعة الوضعية التجريبية مفهوم الذات، والفعل المرغوب فيه هو الذي يطرأ مع السلوكات الإنسانية فيما بينها دون وعي الذات بذلك.

6- التجربة في العلوم الاجتماعية تقوم على أساس دراسة توقع سلوكات الأفراد والجماعات وليس على أساس دراسة كيف تتكون هذه الإتجاهات، وبالتالي لا فرق بين الذات والموضوع، فكل أفراد التجربة هم موجودات وأشياء ووقائع وأرقام وبيانات.

7- إن طرق المنهج التجريبي تقوم على: الملاحظة، ترتيب الواقع، ورصد التكهّنات الممكنة في الوقت الذي لا نشهد فيها أي رصد للذات، مما يشوه صورة التجريبية بصفة عامة، وعلم الاجتماع التجريبي بشكل خاص في قدرته على وصف الأفعال الاجتماعية وفهم الحاضر كنتاج وصيرورة لفعل الأفراد.

8- إن الاهتمام بالتجربة حسب النزعة العلمية يؤدي إلى إهمال النقد، إذ لم تعد له أية مصداقية ومن ثم التخلي عن نقد المجتمع وطرح أهداف إنسانيته علمياً للتحقيق.

9- يرفض أقطاب المدرسة النقدية ومنهم أدورنو مسألة النظر إلى الوجود على أنه مجرد تجربة وأن كل شيء يخضع للمختبر، بالتالي يخاف الإنسان على نفسه من الإندثار والزوال ومن ثم فهو يسعى للتكيف مع المحيط البيئي، هذا التكيف سيؤدي إلى هيمنة علاقات التشيؤ والتبعية، كما هو الحال في النزعة الوضعية.

10- لا بد من اختيار طريق وسط -تقول المدرسة النقدية- يسمح بمراكمة الخلاصات عن طريق الوقائع التجريبية دون التخلي عن مجهر نقد التجريبية ومناهجها، فالمجتمع مليء بالتناقضات، هذه التناقضات تعتبر ضرورة اجتماعية ينبغي احترامها.

11- إن مفهوم القيمة المبني على علاقات التبادل في المجتمع الصناعي أمر خاطئ، ذلك أن الكائن يقيم نفسه في هذه الحالة من خلال الآخر، وبالتالي يقيس الكل نفسه من أجل الآخر، وهذا وعي خاطئ لأنه يتشكل بحسب المصالح المهيمنة.

12- إن الحياد الذي ينظر إليه كقيمة معيارية تشيؤ، إذ لا فرق -تقول النظرية النقدية- بين سلوكات تقيّم وأخرى حيادية.

13- إن التناقضات الاجتماعية هي المنطلق لوعي المجتمعات وتشكلها، والنقد هو روح المجتمعات ومحركها، وعلى علم الاجتماع أن يرى في تلك التناقضات على أنها مصدر حراك له حتى لا تتحول المجتمعات إلى ركود واغتراب وعلم الاجتماع تبرير لشرعية ما هو قائم.

إن الخط الذي تنتهجه المدرسة النقدية يقوم على نقد واقعي للمجتمع من خلال نظرية جدلية ترفض الرؤية الميتافيزيقية والتوجه العلمي الذي ينظر إلى الظواهر الإنسانية على أنها ظواهر طبيعية ميدانية (فيزيائية) تخضع للتجربة والحياد، الأمر الذي يؤدي إلى فهم الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من سلوكات جاهزة وأساليب ممنهجة مسبقاً وفق رؤية فكرية محددة، فالعلم الحديث - كما يقول أدورنو وهوركهايمر - قد تخلى عن المطلب العام للمعرفة النظرية لصالح المنفعة التقنية، والعقل الأداتي أصبح منتجا للأسطورة بوسائط تقانية والعقل طُرد من دائرة الحق والأخلاق⁽¹⁾.

لقد ثارت المدرسة النقدية ضد النظرية التقليدية الماركسية التي كانت تقوم على النقد الأيديولوجي والربط بين المعرفة والمصلحة، في محاولة لربط علم الاجتماع بصيغ الاندماج الاجتماعي، أي أن الربط بين علم الاجتماع والمصلحة يكون من أجل التحرر، فالعلم حسب هابرماس ليس خالصاً والمعرفة مرتبطة دائماً بمصلحة تطبيقية توجهها.

2- التمرکز حول الذات

من الواضح أن هناك عودة شديدة إلى تمجيد الذات وإعطاءها قيمة أساسية في الفلسفة، بعد ما عمل فلاسفة القرن التاسع عشر على تحييدها من العلم على اعتبار أنه لا يمكن الوصول

¹ - حسن مصدق: مرجع سابق، ص56، 57.

إلى الحقائق الثابتة إلا إذا افترضنا الحياد وسلمنا بالإمكانية النسبية لميزتي: الكمال والثبات على مستوى التصورات العلمية المحيطة بالكون والإنسان، لكن هذه المرة جاءت عودة الذات من جديد في إطار نزعة "ما بعد النبوية" لتحل مكانة مركزية في الفلسفة ولتؤكد من جديد أن مدار بحث الإنسان هو الإنسان نفسه وليس المنظومات المحيطة به⁽¹⁾، فبنيات الأنظمة الدلالية كمواضيع للمعرفة ليس لها وجود مستقل عن الذات، بل هي بُنى لذوات متشابكة مع القوى التي تنتج تلك البنيات⁽²⁾، وبالتالي تصبح المعرفة محل شك فتزول كافة اليقينيات الكبرى وتسقط أفكار ومزاعم البنيويون التي كانت تستبعد المسائل الأخلاقية والميولات الشخصية والأبعاد القيمة التي هي محل خلاف لصالح يقينيات كلائية، وإذا تصورنا أن هذه الخطابات المابعدية قد ظهرت على أنقاض الأفكار النبوية فهي بالتالي أفكار تصحيحية لما عملت النبوية على إزاحته وتهميشه، وبالتالي فقد اهتمت بمسألة اللذة على اعتبار أن لها مظهرات ثقافية معاصرة كثيرة يمكن أن تجد لها تفسيراً في أنظمة الموضة ونظريات الاتصال⁽³⁾، هذا إضافة إلى فكرة الاختلاف التي اقترحها جاك دريدا والتي فحواها أن النصوص تمتلك طاقات لإرجاء المعنى الذي عودتنا الكلاسيكية على كونه مغلقاً منتهياً طاقات تجعل القارئ يمتلك حق الاختلاف في تأويل المعنى⁽⁴⁾، وبالتالي يدخل الاختلاف باعتباره طبيعة بشرية ناتجة عن التعدد الذي هو ناموس من نواميس الكون وطبيعة بشرية بانية للخلق وللطبيعة والمعنى، وما على الفلسفة -يقول دريدا- إلا أن تقبل بهذا الغموض وهذا التداخل والاختلاف باعتباره جوهرية فيها⁽⁵⁾، وعلى هذا الأساس يصبح للفلسفة شيء آخر، فهي فلسفة تبحث عن الماهيات والعلاقات والمواقف والهويات والواقع والتطورات، لا على الأنساق والكيانات والآليات والكليات كما تفعل النبوية من خلال إخضاع الطبيعة للإنسان⁽⁶⁾، فإذا كان شأن النبوية سقوط كافة الحسابات الذاتية والنفسية والرمزية والأخلاقية

¹- فيصل الأحمر: "ما بعد النبوية" في: خطابات الما بعد، مرجع سابق، ص77

²- جوناتان كالر: النظرية الأدبية. ت (خميسي بوغراة)، قسنطينة (الجزائر): منشورات مخبر الترجمة واللسانيات والأدب، 2008، ص116

³- فيصل الأحمر: مرجع سابق، ص74

⁴- المرجع السابق، نفس الصفحة

⁵- المرجع السابق، ص75

⁶- محمد سبيلا، مرجع سابق، 145

والجزئية لحساب الأنساق الاجتماعية والتراكيب البنوية⁽¹⁾، فإن فلسفة "الما بعد" هذه تقوم على العكس من ذلك أي تتجاوز هذه الفكرة، ومن ثم الدعوة إلى عودة الذات والبحث عن الهويات والمواقف والتطورات، إذ لا قيمة لهذه التراكيب وهذه الأنساق ما دامت هي من صنع الإنسان، بل نتاج صياغة عقله المبني على قيم وأفكار ووقائع ومنطلقات تستند إلى واقع الإنسان، فالإبداعات التي شيدها في نهاية القرن العشرين في فن العمارة والأدب والموسيقى والفكر وتكنولوجيا الاتصال وغيرها من التطورات هي التي أدت إلى مركزية الذات انطلاقاً من الأبعاد الروحية والأخلاقية⁽²⁾، وهو ما يحفز أنصار ما بعد الحداثة للحديث عن النهايات "نهاية التاريخ" و"نهاية العلم" و"نهاية الأيديولوجيا"، وبالتالي التخلي عن المقدس ووضع الإنسان محور الكون.

فإذا كانت الحداثة قد كرست مفهوم الذات العاقلة التي تستسلم لمعطيات العقل وتحويل الذوات إلى مواضيع يستطيع العقل العلمي أن يتسلط عليها في محاولة لترتيب العلاقة بين الذات وسلطة العقل، فإن فلاسفة ما بعد الحداثة ثاروا على هذه المسلمة وقالوا بخضوع الذات لسلطة أخرى غير العقل، مستمدة من حركية الواقع ومتطلباته في محاولة لتجاوز مشكلاته المبنية على الاختلاف ومحاولات التقارب والتواصل مع الآخر، وهذا ما ينعكس أكثر على مستوى ثقافة الاختلاف والهوية.

أ- **الفردانية والاختلاف:** إذا كان مشروع الحداثة قد أقيم على أساس الذات المتعالية التي تمسك بالحقيقة واليقين، فتستمد الحداثة منها كل مضامينها الأخلاقية والمعرفية والجمالية فهي بالتالي عند ديكارت "الذات المتعالية"، وعند هيغل "الروح المطلق"، وعند هوسرل "الوعي الخالص"، وعند نيتشه "إرادة القوة"⁽³⁾، فالوجود هو ما تتمثله، والحقيقة ما توقعه، فهي التي تعي الوجود وتدركه وتجعله جوهرها سمتة الثبات في مقابل الواقع المتغير، فمعنى أن

¹ - المرجع السابق، ص 144

² - قاسم شعيب: مرجع سابق، ص 34

³ - مديحه دباني: "ما بعد الحداثة"، في: خطابات المابعد، مرجع سابق، ص 139-140

يكون الشيء حاضرا أي ماثلا في الذهن فحضور الشيء متعلق بحضور صورته⁽¹⁾، وكل شيء يقوم على ذات الإنسان العاقلة المرتبطة بالحقيقة الجوهرية المتعالية، هذه النظرة الكلية للأشياء والتي تقوم على مبدأ الفردانية تخفي في طياتها قيما استعلائية وهو الشيء الذي ترفضه "ما بعد الحداثة" على أساس أنها تعزلنا عن الحاضر وتأسر الفكر الإنساني في بنيات وأنظمة دلالية لها وجود مستقل عن الآخر، لذا فإن ما بعد البنيوية تحاول رفض هذه الأفكار التي تكبحها ميكانيزمات أداء العقل الواعي للوصول إلى أخلاقيات المجتمع وأدبيات التواصل والتماهي مع الآخر.

إن هذه المعاني الجديدة لـ "ما بعد البنيوية" تحيلنا إلى ضرورة التفكير في المستوى الثقافي الذي تجاهلته البنيوية والذي يقع في دائرة الخلاف والتعدد، على اعتبار أن "الاختلاف قيمة مستقلة عن الذات، والموضوع قيمة رئيسية أصيلة غير قابلة للاختزال إلى قيم تكون وحدات أصغر، فالتعدد ناموس من نواميس الكون والاختلاف هو الوجه الأخر للتعدد، فهو قيمة أساسية بانية للخلق وللطبيعة والمعنى"⁽²⁾، وهكذا تصبح مسألة الاختلاف قيمة حتمية عابرة للزمن تقوم على التنوع الذي يحرر الذات من سلطة العقل ويخضعها لحتمية التنوع القائم على سلطة اللذة والمتعة، والاستهلاك والرفاهية، وكذا الأنساق الاجتماعية الكبرى⁽³⁾: كالمؤسسات الإعلامية وشبكات التواصل الاجتماعي والانترنت والمعلوماتية، وغيرها من أساليب التقانة والبرمجيات التي باتت هي الأخرى تفرض تحديات اجتماعية في إطار فلسفة التواصل التي تطرحها ما بعد الحداثة، ومن هذه الإشكاليات مسألة التماهي مع الآخر واحترام التنوع والاختلاف.

ب- الهوية ومسألة التدايت: لقد كان مفهوم الهوية محسوما في ظل الأنساق الفكرية المغلفة، وذلك من خلال وعي الذات بذاتها داخل مجموعة الانتماء، لذا يمكن التعبير عنها من خلال الفواصل الثقافية والحدود العرقية أو الدينية التي تميز كل جماعة عن غيرها أو

¹ - المرجع السابق، ص 140

² - فيصل الأحمر: "ما بعد البنيوية" في خطابات المابعد، مرجع سابق، ص 75

³ - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة. ط2، الجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2012، ص 220

كل فرد عن غيره، لكن مسألة الهوية اليوم في ظل الأنساق الفكرية والثقافية المفتوحة أصبحت محل جدل، فقد أضحت حالة ديناميكية سائلة تتأثر بالحاضر والمستقبل وتؤثر فيه⁽¹⁾، خاصة في ظل التنوع الثقافي والتعددية الثقافية التي فتحت المجال لكافة الجماعات لاستيعاب بعضها من خلال خلق مجالات للتوافق الاجتماعي والثقافي، وكذلك من خلال وجود حوافز تؤكد إيجابية الاختلاف والتنوع لصالح قيم كونية وهويات عالمية.

إن الهوية تعد أمراً موضوعياً أو ذاتياً يتعلق بوعي الإنسان وأحاسيسه ومشاعره من خلال انتمائه لجماعة أو دولة أو طبقة اجتماعية معينة⁽²⁾، وهذا ما يبرره وجود تلك الخصائص التي تحدد مصادر المعنى والدلالة⁽³⁾، وبالتالي فهي تدخل في إطار المقابلة مع هويات أخرى تحمل خصائص ومحددات مغايرة، الأمر الذي قد يؤدي بهذه الجماعات إلى الصراع من أجل المحافظة على الذات والكينونة داخل الوجود، ولذلك فإن فلاسفة ما بعد الحداثة يقولون بصيرورة الذات ذلك لأنها مرتبطة في وجودها بعلاقاتها مع الآخر، أي أن البعد الأنطولوجي لا ينفى البعد الاجتماعي والثقافي⁽⁴⁾ فيتحول بالتالي مفهوم الهوية إلى مفهوم استراتيجي تُبنى عليه توجهات المستقبل، وبالتالي ستكون الهوية بعيدة عن "الهُو" فتقبل الغيرية والاختلاف وتأخذ صبغة تأنسية⁽⁵⁾ (الاستئناس بالآخر)، وذلك من خلال إمكانية العيش المشترك مع الهويات الأخرى، خاصة في ظل الانفتاح الثقافي والفيض المعرفي الذي أتاحت وسائل التكنولوجيا والاتصال والمعلوماتية، والتي جعلت كافة الشعوب متقاربة الحدود متداخلة الخصائص والهويات.

إن الاهتمام بمسألة الاختلاف لدى فلاسفة ما بعد الحداثة تعود إلى تقويض الميتافيزيقا ومحاولة رفض التبريرات التاريخية المطلقة لمنطق الهويات والتي تكشف عن منطق التراتبية المزيفة، ومحاولة نقد هذه الصورة من خلال العودة إلى الأصول والبحث في الخصائص

¹ - علي ليلي: اختراق الثقافة وتبديد الهوية. القاهرة (مصر): مكتبة الأنجلومصرية، 2012، ص 193

² - سبق الإشارة إلى هذه النقطة في الفصل الأول من هذا البحث.

³ - علي ليلي: مرجع سابق، ص 194

⁴ - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: مرجع سابق، ص 203

⁵ - المرجع السابق، ص 208

والمحددات⁽¹⁾، لذا نجد أن هذا المفهوم قد أخذ صوراً مختلفة سواء تعلق الأمر بالحياد عند هايدغر، أو التفكيك عند دريدا، أو الحفريات عند فوكو⁽²⁾، إذ كلها تستهدف محاولة نسف دعائم كل مركزية أو نزعة تراتبية كانت قد كرستها الميتافيزيقا، في مقابل البحث عن مبررات الاختلاف والتمايز لصالح قيم المساواة والندية، ومن ثم الوحدة والتذوات، التي تسعى النظرية التواصلية الوصول إليه عبر هذه السياقات التفكيكية لرواد الاختلاف، وهذا ما نجده خاصة عند جاك دريدا الذي اعتنى بتفكيك كافة الهويات الثقافية المركبة والتي تمنح لنفسها إحساساً بالتفوق والتفرد الذي منحه إياه الميتافيزيقا، ومن ثم تقويض دعائم هذه النزعة التراتبية لصالح الاختلاف والمغايرة، وبالتالي إمكانية بناء مواقف تذايتية مع الهويات الأخرى بعيداً عن ثقافة العنف والصراع ومشاركة الآخر وقبوله كعنصر أساسي في البناء الثقافي والاجتماعي، والانقطاع عن كافة الأفكار الاستعلائية المبنية على قيم التراث.

المطلب الثاني: القطيعة مع ثقافة المقدس والحقائق المطلقة الثابتة

يرفض رورتي - الذي يعتبر من أكبر فلاسفة ما بعد الحداثة - فكرة الطبيعة الجوهرية الخفية القابعة دوماً وراء الموضوعات ويتطلب دوماً البحث عنها، ذلك أن العالم كله من صنع قوة خفية معينة، وهذا الشخص الذي يريد الوصول إلى الحقيقة هو شخص يتكلم لغة معينة يعبر بها عن ذاته ويصف بها مشروعاته⁽³⁾، بالتالي فإن فكرة الطبيعة الجوهرية لأشياء أو الكيانات المتعالية هي من صنع الإنسان ذاته، فالإنسان منذ القرن السابع عشر - يقول رورتي - أراد أن يستبدل حب الله بحب الحقيقة، وأن يعالج العالم الذي يصفه العلم باعتباره شبه مقدس أو من إنتاج قوة مقدسة⁽⁴⁾، بالتالي ينبغي العدول عن هذه الفكرة وأن نتوقف عن الاعتقاد في كل هذه الكيانات المتعالية حتى نصل إلى وضع لا نتعامل فيه مع أي شيء ما باعتباره مقدساً، فاللغة والمشاعر والمجتمع كلها مجرد نتاج للزمن والصدفة⁽⁵⁾، فالمقدس ليس

¹ - نبيل محمد الصغير وليندا كدير: "إشكالية الهوية والمساواة في ما بعد البنيوية" في: خطابات المابعد، مرجع سابق، ص 273

² - المرجع السابق، نفس الصفحة

³ - محمد احمد السيد: "ما بعد الفلسفة: رتشارد رورتي ونهاية الفلسفة" في: خطابات المابعد، مرجع سابق، ص 288

⁴ - المرجع السابق، ص 288

⁵ - المرجع السابق، ص 289

مقولة معرفية "بل حالة شعورية ترتبط بالمواقف النفسية والاجتماعية للإنسان ونظرته للعالم والكون"⁽¹⁾، كما أن فكرة التقديس تنشأ عن الجهل وعدم القدرة على فهم الظواهر كما قد تنشأ أيضا عن نقص في إدراك الصلة بين العلة والمعلول، فقانون العلية يعتبر الأساس في فهم الظواهر الطبيعية و الإنسانية، وإذا كان العلم يرتبط بالمعلوم والمعرفة بالمعقول فإن المقدس يرتبط بالمجهول⁽²⁾، فبقدر ما يصل الإنسان إلى المعرفة فإنه سينفي القداسة ويرفضها كما أنها ليست شرطا من شروط العلم أو المعرفة، ولا من أساسيات التفكير العقلي أو معايير السلوك العملي كالواجبات والقوانين، إنما هي مقولة عملية أكثر منها نظرية تتصل بحالة شعورية أو موقف وجداني⁽³⁾، قد ترتبط بالجهل أو الخوف من المجهول أو العجز عن مواجهة المخاطر كما أنها قد تكون اتقاء الضرر وجلب المنفعة، لذا نجد أن فلاسفة ما بعد الحداثة يرون بأن مسألة تجاوز الطبيعة ومحاولة الوصول إلى نقطة الثبات والكلية ماهية إلا محاولة عبثية، بالتالي فهم يقولون بسيادة النسبية بشكل مطلق، والثورة على الميتافيزيقا، والدعوة إلى إلغاء الفلسفة⁽⁴⁾، على اعتبار أن الفلسفة هي دعوة لربط الذات بالموضوع والشكل بالمضمون والوسائل بالغايات والإنسان بالطبيعة والمقدس بالمدنّس... وغيرها من هذه الثنائيات التي تخلق نوعا من الثبات والدعوة للقداسة والاعتقاد في الذات الجوهرانية المركزية المتعالية.

ولعل هذا الأمر هو ما دعا إليه نينثشه في أفكاره التي لخصها في عبارته الشهيرة: "لقد مات الإله" التي تعتبر دعوة لإلغاء فكرة المقدس ونهاية الميتافيزيقا، بل حتى الإنسان والكون ومن ثم القضاء على أي يقين معرفي وأي أساس ديني للأخلاق، وعلى أية فكرة مركزية من أي مصدر كانت، بل على فكرة الوجود الثابت والكل الذي يتجاوز الأشياء⁽⁵⁾، لقد اعتبر فلاسفة ما بعد الحداثة فكرة المقدس اغترابا اجتماعيا وإضفاء لشرعية السيطرة على الإنسان

¹- حسن حنفي: رؤى العالم: المقدس كمحدد لتابعية الرؤية الدينية للعالم سلطة المقدس" مرجع سابق، ص 09

²- المرجع السابق، ص 10

³- المرجع السابق، ص 11

⁴- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: مرجع سابق، ص 27

⁵- المرجع السابق، ص 29.

واستغلاله، وأنّ الحقيقة المطلقة لا وجود لها، إنما كل شيء يخضع للنسبية انطلاقاً من تحليل الواقع ومتطلباته، وهنا يشير هابرماس إلى سلبيات الأيديولوجيا وما كرسته من معتقدات فاسدة أوصلت المجتمعات إلى حالات من الصراع والحروب، كما هو الأمر بالنسبة لوضعية الدين في مقابلته مع العلم ومع الأديان الأخرى، حيث أنه يجب أن يخضع لمعطيات العقل والتواصل مع الآخر، وبالتالي إخراجها من دائرة المقدّس إلى دائرة التعامل مع الواقع ومتطلباته، وهذه إشكالية أخرى تضاف إلى خطابات الما بعد.

1- الدين ومسألة العلمانية وأخلاقيات التواصل مع الآخر

انتقد هابرماس فلاسفة الحداثة ونظرتهم للدين والمكانة التي وضعوه فيها، ذلك أنهم أخرجوه من دائرة الاتصال والتواصل الاجتماعي، لأنه في اعتقادهم لا يخضع لمعطيات العقل والعلم اللذان يعتبران مصدر التحديث والوصول إلى الحداثة التي لا أصل ولا جذر ديني لها⁽¹⁾ ويقول بأن سبب هذه الصورة العلمانية لمجتمع الحداثة هي التي أدت إلى ظهور التطرف الديني في الشرق والغرب، وقد سماها بالأرثوذكسية التي أدت ببعض المجتمعات إلى حالات الحروب، بالتالي فقد قدم بحثه البديل تحت عنوان " الدين في المجال العام " ليؤكد دور الدين في المجال الاجتماعي " إذ أنه من غير المعقول أن يتخلى المتدينون عن قناعاتهم الدينية عند دخولهم إلى المجال العام، كما أنه على العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات غيرهم التي يحركها دافع ديني"⁽²⁾، ومن ثمّ العودة إلى أخلاقيات التواصل المبنية على الحوار والتسامح المشترك في إطار قبول الآخر والاعتراف بالاختلاف والتعددية أو ما يعرف بالديمقراطية الثقافية، وهنا يشير هابرماس إلى ضرورة إعادة الدين للحياة العامة وعدم إقصاءه وحصره في الجوانب الروحية، في إشارة إلى إعادة التواصل والتسامح في المجتمعات المتعددة الأديان والطوائف، فعلى الدين مواجهة التحدي الموجّه له من قبل الأديان الأخرى

¹ - علي عبود المحمداوي: " ما بعد العلمانية واستنطاق الفهم الهبرماسي للمجتمعات المعاصرة" في : خطابات المابعد، مرجع سابق، ص222.

² - المرجع السابق، ص223

دون تغيير في جوهره المعتقدي، وهذا ما يطلق عليه هابرماس "الحالة المعرفية للدين"⁽¹⁾، في إشارة إلى أخلاقيات الحوار والتواصل، إن نزوع بعض الجماعات إلى التطرف والعنف كان بسبب الممارسات والتقاليد التحجيرية للدين كونها ردّ فعل لما تسببت به الحداثة الغربية في سعيها الحثيث نحو العلمنة وتجاهل الآخر، حيث تعتقد بأنها أفضل منه، ومن ثم العنف والتطرف والعنف العالمي المضاد⁽²⁾، ولذلك يأسف هابرماس لحال الدين وإقصاءه من الممارسات الاجتماعية من طرف العلمانية، كما أنه على الديانات أن تعيد وعيها بالدين في إطار إعادة علاقته بالإنصاف السياسي والاجتماعي والثقافي، وهنا يشير إلى وجود فئة ديمقراطية تستطيع أن تتبوأ موقعا منعزلا عن فوضى المذهبية أو الأيديولوجيا، ومن ثم إرساء قواعد التقارب بين الأديان ومراعاة مطالب التعدد الثقافي والحفاظ على الهوية، لذا يطالب هابرماس الديانات بالتفكير في هذا المسعى وفق الأبعاد الثلاثة الآتية⁽³⁾:

1- حل المشكلات مع الديانات الأخرى.

2- التوافق مع العلوم.

3- الخضوع لمبادئ الدولة الديمقراطية التشاربية.

إن فلسفة ما بعد الحداثة تقوم على ضرورة إخضاع الدين للعقلانية، وذلك من أجل تجاوز مشكلات الحاضر وتكريس أخلاقيات الحوار والتسامح والابتعاد عن الجمود والانغلاق ومن ثم الابتعاد عن فكرة المبادئ والحقائق العامة الشاملة والمطلقة والنزول إلى فقه المصلحة والواقع عن طريق الحجج والبرهنة من أجل تحقيق التواصل.

¹ - المرجع السابق، ص223

² - HEBERMAS . J : "RELIGION IN THE PUBLIC SHERE ",TRANS :BY JERMAY GAIWES ; EUROPAN JORNAL OF PHILOSOPHY POLITY , 2006 ,P01

³ - علي عبود المحمداوي: مرجع سابق، ص227

2- إزالة المقدس وظهور البراغماتية الجديدة

لقد حاول بعض فلاسفة ما بعد الحداثة ومنهم رورتي رفض الأسس الميتافيزيقيا التي تقوم عليها فلسفة الحداثة، وبالتالي انتقاد الفلسفة التقليدية التي تقوم على هذه الأفكار، لقد ذهب هؤلاء إلى القول بظهور البراغماتية الجديدة كرد فعل للفلسفة التحليلية التي تقوم على فكرة الثابت والمقدس للوصول إلى الحقيقة، وبالتالي فقد افترضوا ما يلي⁽¹⁾:

1- إن سؤال الحقيقة لا يتعلق بمسألة الافتراض أو الظن المتعلق بالقداسة والذات المتعالية والطبيعة الجوهرية للأشياء، لكن الأمر يتعلق بمسألة تعاقد اجتماعي تحدوه الرغبة في الوصول إلى التوافق ومن ثمّ تحسين الأوضاع الوجودية، فالحقيقة بالنسبة لرورتي تبنى على أسس علانقية وتنفي ذاك الجدار الصلب بين تلك الحقائق النظرية السرمدية العليا والوقائع السفلية التي تكون رهينة الأطوار والمراحل، فالحقيقة إذا تبنى تعاقدية انطلاقاً من الرغبة في التضامن وتحقيق المصلحة المشتركة بين مجموع الناس وليس انطلاقاً من تراتب نظري مسبق.

2- إن هدف المعرفة لا يعني الوصول إلى الحقائق الجوهرية الثابتة والقابلة للتعميم، لكن الوصول إلى إيجاد أفضل الطرق للتوافق مع أنفسنا، فالإنسان هو الذي يعرف ذاته ويستطيع أن يبدع نفسه من خلال محاولته التأقلم مع واقعه، فرورتي يرفض فكرة الطبيعة الجوهرية للإنسان أو حصره في مملكة العقل، بل إنه إضافة إلى ذلك يحمل ميولات ورغبات وروح هو في حاجة لإشباعها، وليس هناك من هدف عام يمكن الوصول إليه من خلال المعرفة، إلا ما تعلق بهدف وجود الإنسان وتحقيق ذاته بما فيها رغباته وميولاته وأفكاره ومشاعره، فتحقيق الغاية من الشيء لا تعني سوى أكثر من تحقيق ذاته، "فالشيء هو ذاته" كما يقول كانط.

¹ - مديحة دبابي: مرجع سابق، ص 158

3- يدعو رورتي الباحثين إلى التخلص من الميراث الفلسفي المغلق والسعي نحو البحث عن أساس ثابت مطلق لتحقيق الإجماع بين كافة الكائنات البشرية، ومن ثم إمكانية تجاوز الفلسفة إلى ما بعدها، والخروج من ثقافة المقدس المغلق والنظر العقلي إلى الواقع التضامني المشترك، وذلك من خلال الاتجاه إلى السياقات الاجتماعية للبحث عن حس مشترك يوفق بين المصالح والغايات بعيدا عن ثقافة الضمانات والحقائق المطلقة.

إن الواقع حسب ثقافة المابعد لا اتجاه له ولا قداسة فيه ولا ثبات، فالحقائق فيه منفصلة عن القيمة، وكل الأمور فيه متساوية ولا يمكن فيه قيام أي مسألة معيارية ولا حتى نظم أخلاقية عامة، إنما لا تعدو أن تكون اتفاقات محدودة الشرعية في ضوء المصلحة، وبالتالي يختفي دور المركز والمقدس والطروحات الكلية ومن ثم يستحيل الوصول إلى معرفة شاملة، وبالتالي نهاية الحقيقة والفلسفة والكليات الميتافيزيقية المطلقة.

المطلب الثالث: نهاية الارتباط مع التاريخ والمركز والمرجعيات

إذا كانت فلسفة الحداثة قد ارتبطت بالمعرفة عن طريق العلم والفلسفة، هذه المعرفة التي تقوم على البحث في الأسباب والمسببات للوصول إلى الحقائق العلمية من خلال بناء مفاهيم نظرية تؤدي إلى معرفة كلية ومن ثم بناء الحقيقة وإمكانية إرساء مفاهيم ثابتة حول هذا العالم الطبيعي، وبالتالي تسخيرها لخدمة الإنسان، إلا أن فلاسفة ما بعد الحداثة جاءوا بطروحات تتجاوز هذه المفاهيم، فقد قالوا بزوال الكليات ونهاية الأسباب، إذ ليس هناك طبيعة جوهرية للأشياء يمكن الانطلاق منها أو الوصول إليها أو محاولة معرفتها، وليس هناك معرفة كلية شاملة حول هذا العالم الطبيعي، وليس هناك ماضٍ يمكن أن نستند إليه في فهم الحاضر، فالتاريخ ما هو إلا زمن ولحظات جامدة تحمل وقائع منفصلة غير قابلة للتفسير، تشبه تلك الصور المتجاوزة التي تفصل أحدها عن الأخرى مساحات شاسعة فالماضي والحاضر والمستقبل متساوون⁽¹⁾ تماما مثل تساوي الذات والموضوع والإنسان

¹ - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: مرجع سابق، ص 95

والأشياء، لكنهم في الوقت نفسه متزامنون دون استمرارية، ومن ثم تختفي النماذج الخطية التطورية ويختفي تبعاً لها أي نموذج تفسيري، وينشأ الإحساس بأننا في الحاضر الأزلي ومن ثم يستحيل الوصول إلى معرفة كلية، فالذات تختفي ويتراجع الموضوع، وذاكرة الإنسان مستودع تجربته وتجارب السابقين، أما عقله فهو ملكته وذاكرته التي يقوم من خلالها بمراكمة المعنى والانجازات، فالحقائق تتغير فليس هناك حقائق ثابتة، إنما لا تعدو أن تكون قصصاً متعددة وقواعد متغيرة يختفي فيها الإحساس بالتاريخ والاستمرارية، وليس لها بالتالي أصل ثابت⁽¹⁾، فالمادية الحقّة ضد الثبات وأن العالم لا أصل له.

لقد انتهت الحداثة بالنسبة لجان فرانسوا ليوطار وقضى عليها التاريخ فالهولوكست لم يكن حدثاً طارئاً بل هو نهاية الحداثة، فمشروع التنوير الذي واصله هيغل وماركس سعياً لتقديم تفسيرات لمجمل التطورات التاريخية ومدخل لتفسير الشروط التي يمكن في ظلها تحقيق التحرر الإنساني لم تعد له مصداقية بعد كارثتي النازية والستالينية⁽²⁾، إن فكرة فرانسوا ليوطار عن المعرفة تستند إلى ما يلي⁽³⁾:

1- إن هذا العصر هو عصر موت المذاهب والسرديات الكبرى التي حاولت تفسيراً الواقع تفسيراً شمولياً.

2- إن الحكايات الكبرى أضحت محل شك، وهذا الشك نتاج التقدم في العلوم.

3- إن التحولات الثقافية توضع في سياق أزمة الحكايات.

لقد شك ليوطار في تلك الخطابات الشمولية والمذاهب الكلية والحقائق المطلقة التي آمنت بها الحداثة وجعلتها أساساً ثابتاً متعالٍ عن الزمن فتجاهلت بالتالي مسألة الاختلاف، مستمدة مشروعيتها بواسطة لغات وراثية: التقدم، الحرية، الديمقراطية، فهذه السرديات فقدت قدرتها على تحديد مدى شرعية الأحداث ولم تعد هناك ثقة في قدرة العلم، فالحكاية الكبرى عند

¹ - المرجع السابق، ص 94

² - مديحة دبابي: مرجع سابق، ص 153

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة

ليوطار هي حكاية الغرب عن نفسه في تقبل الآخر⁽¹⁾، انطلاقاً من مسألة حق الاختلاف ونهاية النظم الشمولية والسرديات الكبرى المتعالية والتاريخ المطلق، وهذا ما يظهر على مستوى فهم التاريخ والمستقبل والتراث.

1- التغيير ومسألة المستقبل

يعتقد ليوطار أن الماركسية سردية تاريخية كبرى ، بالتالي فقد حاول نزع الشرعية عن فلسفة التاريخ فرفض فكرة التقدم التاريخي عبر ديناميكية الصراع من أجل تحقيق الرأسمالية التي يرغب كارل ماركس في تحقيقها باعتبارها قادرة على مواجهة الرغبات الجديدة، ففكر ماركس يكشف وجود رغبتين أساسيتين⁽²⁾: تتمثل الأولى في تحقيق ترابط اجتماعي وإنهاء الاغتراب والاستغلال خاصة لدى طبقة البروليتارية، وتتمثل الرغبة الثانية في معرفة النظام الرأسمالي. إن الثورات لا تحدث وفق تفسيرات محددة وأسباب واضحة كما توقعها كارل ماركس، بالتالي فإن النظريات العامة و السرديات الكبرى تعد عاجزة عن تفسير الظواهر التاريخية والتحويلات الاجتماعية والثقافية، إذا لا تستطيع هذه السرديات التنبؤ بهذه الأحداث قبل وقوعها حتى تتجنبها، كما أنها تعد عاجزة عن إعطاء تفسير منطقي معقول لتلك الأحداث، فالحدث - حسب ليوطار - حالة تاريخية تقع بشكل مفاجئ وغير متوقع ترتبط باللحظات الراهنة، وهي لحظات مفتوحة دوماً وغير محددة ولا يمكن التنبؤ بها، وبالتالي فإن التفكير البنيوي المنغلق بالأيديولوجيا لا يستطيع تفسير التغييرات الاجتماعية والثقافية فهي محاطة بأفكار مسبقة ومزاعم تحدها الرغبة في تجاوز الحاضر إلى المستقبل.

لقد أطاحت فلسفة المابعد بمسألة الوعي التاريخي فرفضت فكرة السببية والتطور الخطي الزمني، فيما تؤكد على فكرة الاختلاف، فبودريار يؤكد على أنه ليس هناك تتابع لوقائع معينة قابلة للتعيين، فالتاريخ ليس تعاقباً لأحداث معينة، بالتالي فهو يشكك في كل النماذج

¹ - مذبحة دبابي: مرجع سابق، ص 154.

² - جيمس وليامس: ليوطار نحو فلسفة ما بعد الحداثة. ت (إيمان عبد العزيز)، القاهرة (مصر): المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص ص 96-98

التاريخية ويطيح بتلك الثنائية التي تتعلق ب(السبب،النتيجة)⁽¹⁾، فهو يقول بنهاية التاريخ ويردّ على النظرية الماركسية التي تعتمد التاريخ لتفسير الأحداث وأساس التغيير الاجتماعي عبر نظرية الصراع، وفي هذا الشأن يؤكد ليوطار ومن وراءه فلاسفة ما بعد الحداثة على نهاية التاريخ والمجتمع البرجوازي.

2- التاريخ ومفهوم النسابية*

لقد شدّد فلاسفة ما بعد الحداثة على فكرة نهاية التاريخ وكذا نهاية النظرة الشمولية والعلمية والموضوعية للتاريخ، ذلك لكونها تجعل المستند العقلي والأيدولوجي السبب الرئيس في ذلك لكي تضمن بقاءها ومشروعيتها وفعاليتها على المسرح الاجتماعي، وفي هذا الشأن يؤكد فوكو على أن الفكر الأيدولوجي يستند إلى عقلانية الحدث التاريخي، حيث تفهم الظواهر الاجتماعية من جهة كونها تجلّيا لمعطى وحيد حتما هو اتساق العقل، ذلك أن التاريخ أصبح يعني "سيطرة مطلقة للوعي على الأحداث وتوجيهها"⁽²⁾، فالتاريخ المكتوب يعني ما يمكن لثقافة معينة أن تعقلن عبره مسيرتها، وأن تحدد اتجاهها المتصور، وتفترض أسبابا وأهدافا لكل أحداثه، فهو نتاج عقلانية الوعي المسيطرة⁽³⁾، وهكذا يصبح الفهم الكلاسيكي للتاريخ مجرد توجه عقلي صوب تحقيق آلية التقدم والامتلاء العقلي، وتتحوّل القراءة التاريخية للحدث التاريخي إلى تفكير عميق في التجلي العقلي الذي يقوم على الصفة الإطلاقية في امتلاك الواقعة التاريخية واستيعابها بطريقة عملية، وهكذا تتحقّق النقلة النوعية للحدث من المستوى الابستمولوجي إلى المستوى الواقعي، وتتضاءل المسافة المعرفية بين الواقعة والحقيقة، وتتابع العقلانية الغربية انتصاراتها وتفرض تفسيراتها باعتبارها أكمل صورة ممكنة لانعكاس العقل على الواقع الاجتماعي العملي، وفي هذا الشأن يعتبر بيكر دروكر التاريخ

¹ - مديحة دبابي: مرجع سابق، ص 159

*- التحليل النسابي يقصد به الطريقة التجاوزية التي تستبعد المنطقات التأويلية لفهم الحدث التاريخي إلى التداولية، فهو يدعو للاتجاه الموضوع انطلاقا من التحديد الموقعي. انظر: داوود عبد النور: المدخل الفلسفي للحدّات: تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي. بيروت (لبنان): الدار العربية

للعلوم ناشرون، 2009، ص 428

² - المرجع السابق، ص 422

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة

مجرد ذاكرة مادامت الأحداث والأفعال نابعة من التفكير، فمصادر المؤرخ ووثائقه ليست أحداثاً بل مجرد بقايا لأحداث، وبالتالي فهو في حاجة إلى حاضر ليقيس عليه⁽¹⁾.

إن المنطلقات النقدية لفلاسفة المابعد تعتبر النماذج والأحداث التاريخية مجرد تأويلات لموضوعات معينة، انطلاقاً من منظومات سلطوية تتيح للوعي والفهم العقلاني قيادة الموضوع ومعرفته والسيطرة عليه، فالجهد التأويلي يسعى إلى امتلاك المعنى ويشعر أن في كل وثيقة تاريخية صوتاً مسكناً يجب عليه أن يحييه، وبالتالي يحاول إقامة مسببات على صعيد تاريخ الأفكار، وبالتالي وقف التجاوزات العفوية للخطابات التي يقوم المفسر بتفصيلها وتأويلها على قياسه الخاص بعد وفاة المؤلف⁽²⁾.

إن التحليل النسابي برأي فوكو يعمل على تفويض ورفض الوصول إلى الحقائق الثابتة المستندة إلى فلسفة التاريخ الكلاسيكية، والتي تقوم هي الأخرى بدورها على مسألة التعميم، حتى يظهر التاريخ وكأنه عملية تطور ذاتي للفكرة تحكمها قوانين داخلية أولية، فيظهر التابع المنتظم للأحداث باعتبارها الاتجاه الرئيس لحركة التطور التاريخي، ويصبح الباحث منساقاً في هذه الحالة خلف نظرية تقوم على فكرة العلية للبرهنة على وحدة العملية التاريخية والسياق الزمني للوصول إلى مستوى من التجريد يتجاوز واقعية الحدث، وفي هذا الشأن يتجلى دور الأركيولوجيا الفوكوية التي تحوّل الخطاب والوثائق التاريخية إلى أدوات جامدة ومجردة من علاقات القوة والسيطرة الكامنة في الذات، فتحرر الوثيقة التاريخية من موقعها في شبكة علاقات القوة، وهنا يأتي دور الجينالوجيا من حيث أنها لا تكتفي بتصحيح موقع الوثيقة فقط بل تكمل عمل الأركيولوجيا في استرجاع تاريخية الوثيقة واستحضار قصة تكوينها وتحديد برهنتها الخاصة، انطلاقاً من زمن الخطاب وتاريخيته، إن نسابية فوكو تتجاوز الفهم الابستمولوجي الذي تؤسسه فلسفة التاريخ، فهو يرفض الفلسفة والتاريخ ويقول بنهايتهما ويبني تصوراتهما انطلاقاً من فكرة المنهج النسابي النقدي الراض لفكرة السيرورة التي

¹ - قيس ماضي فيرو: المعرفة التاريخية في الغرب: مقارنة فلسفية علمية وأدبية. بيروت (لبنان): المركز العربي لأبحاث دراسة السياسات، 2013، ص35

² - المرجع السابق، ص423

تشير إلى مسار دائري للحدث انطلاقاً من فكرة الاتصال والتعاقب، ويستبدلها بفكرة التغيير النابعة من حركة انتقالية وانقطاع للوقائع والأحداث عن بعضها، وتكريس مفهوم الاتصال المتعلق بالأحداث، وكذا الكتابة التاريخية حيث تظهر الأحداث في شكل صور مبعثرة كالحوادث والاكتشافات والقرارات، وهو ما أصبح يحتل المكانة الكبرى في فروع المعرفة التاريخية.

3- التراث... الذاكرة ومسألة بناء المعرفة

يرتبط مفهوم التراث بمسألة الكشف التاريخي المرتبطة هي الأخرى بمدلولات الزمن وتقسيمه إلى ماضي وحاضر ومستقبل، وبالتالي فإن الحديث عن التراث يعني الحديث عن مسائل تاريخية لها ارتباطها بالزمن الحاضر، والتاريخ ما هو إلا حوار بين المؤرخ في الحاضر والزمن الماضي، الأمر الذي يجعلنا نقول بأن التاريخ هو حقائق الماضي⁽¹⁾، لكن المشكلة لا ترتبط بوجود هذه الحقائق وجوداً أنطولوجياً إنما في تفاعلها مع الحاضر والمستقبل فالتراث كقيمة مادية أو معنوية حينما يرتبط بالجوانب الأنطولوجية فإنه يصبح حقيقة تاريخية تعبر عن الذاكرة البشرية بصفة موضوعية، كما يقول بذلك أنصار نظرية الكشف التاريخي حيث يعززون دور المؤرخ أو الكاتب في هذه الحالة إلى كشف الأحداث التاريخية كما هي أي كما جرت في الماضي، لكن لما يتعلق الأمر بضرورة إحياء التراث أو البناء التاريخي وتفاعل الأحداث في الزمن الحاضر أو المستقبل كما يقول بذلك أنصار نظرية البناء التاريخي⁽²⁾، فإن الباحث في هذه الحالة لا يستطيع كشف كافة الوقائع والأحداث ولا تفسير التراث بالكيفيات الصحيحة التي تشكل بها في الزمن الماضي، لكنه سيحاول تفسير ما حدث بالاعتماد على وسائل معرفية واقعية تنطلق من قرائن موجودة في الحاضر سواء تعلق الأمر بالعقل وأدواته، وما يحمله من أفكار ورؤى معرفية ابستمولوجية، أو الانطباعات التصويرية الذهنية المرتبطة بالمشاعر والاعتقادات، وفي هذا الشأن نجد أن رورتي يربط التراث الفلسفي

¹- المرجع السابق، ص24

²- المرجع السابق، ص25

في الغرب بمسألة الذاكرة، حيث تقوم هذه الأخيرة بعكس صورة العالم الخارجي (الواقع) كما تعكس المرآة الصورة الخارجية في نقل أمين مماثل للأصل⁽¹⁾، أي أن العقل وفق هذه الاستعارة يعكس صورة العالم الخارجي من خلال تمثلات دقيقة يطبع بها التراث الفكري فتتحدد تبعا لذلك مختلف القيم والأحكام الأخلاقية والنظريات العلمية، فبنية العقل ترتبط بطبيعة المعرفة، وبالتالي فإن رورتي يرفض هذه الاستعارة باعتبارها انعكاسا للأيدولوجيا والاعتبارات الذاتية - رغم كونها تفترض الموضوعية - في سبيل تحقيق السردية والمعرفة الشمولية، ومن ثم فهو يقول بنهاية الفلسفة والأيدولوجيا و موت المؤلف ونهاية فكرة التراث باعتباره كائنا يعيش في حاضرنا وذواتنا، إنه لا يعدو أن يكون مجرد ذاكرة لها قيمتها في الماضي وليس في الحاضر، وطبقا لهذه الفكرة فإنه يدعو إلى الانتقال من المشروع المعرفي البنيوي إلى المشروع المعرفي السيميائي المبني على الموضوع ومتغيراته الجزئية والظرفية.

المطلب الرابع: العقلانية التواصلية⁽²⁾

تعتبر العقلانية ثمرة عصر التنوير إذ نادى باستخدام العقل من أجل إرساء فكرة التحرر من أية سلطة دينية أو لاهوتية، فإن هذه العقلانية التنويرية جاءت لتنتكر لمعطيات الحس والأبعاد الأخلاقية والجمالية التي يقوم عليها، فالعقلانية الأدائية من حيث استخدامها للعقل كأداة لإخضاع الإنسان تعتبر قد نجحت إلى حد بعيد في هذا الأمر لكنها وقعت في انزلاق باتجاه التسلط⁽³⁾، وهو ما يكشف أزمة الحداثة انطلاقا من تلك التوظيفات الأدائية، ذلك أنها لم تستطع استيعاب بعض المفاهيم الجديدة في المجتمعات الراهنة، على مستوى الثقافة والأخلاق وما أفرزته من آليات وقواعد للحوار وأدبيات للتواصل، ولذا فقد أقر هابرماس مجموعة من المفاهيم الإيتيقية المرتبطة بالحياة الإنسانية الفعلية، وأخضع كل الممارسات

¹ - محمد احمد السيد: "ما بعد الفلسفة ريتشارد رورتي ونهاية الفلسفة"، في: خطابات المابعد، مرجع سابق، ص287.

² - يوجد ترابط بين عقل وعقلاني بحكم الاشتقاق اللغوي اللاتيني (NATIONAL و REASONALL) لكن العقلاني لا يمكن أن يكون منطقيا بالضرورة أنظر: ACAR HALIL RAHMA : " IS SCIENTIFIC KNOWLEDGE RATIONAL ", IN :SANPUBLICATIONS, ISTANBUL ;2008, PP34-35.

³ - هيفاء النكيس: "ما بعد الميتافيزيقا: ميتافيزيقا الراهن والمستقبل" في : خطابات المابعد، مرجع سابق، ص215.

العقلية للواقع وفق شروطها التاريخية في محاولة لإضفاء الطابع الاجتماعي على كل ممارسات العقلانية⁽¹⁾، ومن ثمّ تخلصها من الدوافع الميتافيزيقية والاتجاه نحو الواقع المعيش والتمعن في جوانبه ومقوماته وأساليب التنشئة الموجهة لأفراده المبنية على أساليب البرهان والحجاج بهدف تحقيق معيارية كونية، وهذا ما يدعو هابرماس بالعقلانية التواصلية⁽²⁾ فالعقل التواصلية يعني ذاك العقل المهتم بتنظيم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع انطلاقاً من فهم الجماعة لذاتها على المستوى الأخلاقي والسياسي، فهو يخضع لمبررات إيتيقية غايتها التفاعل البين- ذاتي (بين الذات)، مع مراعاة المصلحة العامة والإقرار بوجود الاختلاف والحوار ونبذ الانغلاق والتعصب⁽³⁾، وهو ما ينتهي إليه في المسألة اللغوية من زاويتها التداولية وليس من جوانبها التركيبية، فيؤكد بأن الخطاب الإنساني يجب أن يكون على أسس تواصلية تنطلق من أخلاقيات المناقشة والبرهنة والاتفاق على معايير الخطاب ومواصفاته والتي تتمثل في : الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية، المعقولية⁽⁴⁾.

تشدد العقلانية التواصلية على أهمية التنشئة الاجتماعية باعتبارها العملية الأساسية التي ترسخ فيها إيتيقا التواصل، ومن ثمّ فهي تشدد على ضرورة رفض التصور الميكانيكي القائم بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج الذي تقول به الماركسية، ومن ثمّ إرجاء النشاط التواصلية إلى نشاط أداتي، واستبدال مفهوم هذا النشاط التواصلية بآخر يقوم على جدليات ثلاث⁽⁵⁾: جدلية التمثيل (تملك الذات للموضوع عبر اللغة وبها)، جدلية العمل (الإنتاج)، وجدلية التفاعل (التواصل)، فعملية التواصل الاجتماعي لا تتم عبر طريقة إجرائية للتنشئة الاجتماعية- كما هو الشأن في النظرية الماركسية - (قوى إنتاجية، علاقات إنتاجية)، لكن بطريقة جدلية بين الوسائط الثلاث (تمثيل، عمل، تفاعل) كل واحدة من جهة، لتشكل في مجموعها علاقات إنتاجية من مجموع علاقات اجتماعية تتصل بالعالم المعيش، ففكرة العقل

¹- المرجع السابق، 216.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

³- حسن مصدق: مرجع سابق، ص 133.

⁴- هيفاء النكيس: ما بعد الميتافيزيقا: ميتافيزيقا الراهن والمستقبل" في : خطابات المابعد، مرجع سابق، ص 217

⁵- حسن مصدق: مرجع سابق، ص 138.

التواصلية مستمدة بشكل عام من اتصال حقائق العالم المعيش بحقائق العلوم الموضوعية ذلك أن حقائق العالم المعيش مرتبطة بخبرات وتراكم مقرون بسياقات ثقافية معينة، في حين أن حقائق العلوم الموضوعية مرتبطة بسياقات آلية معيارية (ميكانية) تخضع للكونية ولا تتعلق بمحيط ثقافي ما، وهذا ما يطرح مسألة أخرى ترتبط بالتواصل والعقلنة، وكذا اللغة والخطاب والفعل التواصلية.

1-العقلنة والتواصل العقلاني

يشير هابرماس إلى أن هيربرت ماركوزه يعتبر أول من تطرق إلى هذا الموضوع، وذلك في إشارة إلى معنى السلوك العقلاني المستمد من "العقل التقني"⁽¹⁾، فعقلنة المجتمع عند فيبر مرتبطة بتقدم المؤسسات العلمية والتكنولوجية، إذ بقدر ما يدخل العلم والتقانة في هذه المؤسسات بقدر ما يحدث فيها التغيير، فتتأثر شرعية المؤسسات القديمة ويحدث التقدم وبالتالي القرار العقلاني، أو ما دعاه ماركوزه بـ"السلوك العقلاني"، ذلك أن العقلنة لا ترتبط بالعقل التقني الذي يمثل المظهر الآخر للأيديولوجيا التي تستهدف التسلط على الإنسان كما تتسلط الآلة على الطبيعة تسلطاً علمياً منهجياً معدّ مسبقاً ومحسوباً⁽²⁾، وعلى هذا الأساس يفرق هابرماس بين السلوك الآلي والسلوك المختار عقلياً، فإذا كان السلوك الآلي يقوم على معايير الضبط من خلال قواعد وأدوات تقنية مرتبطة بحقائق تخضع للملاحظة، فإن السلوكات العقلانية (السلوك المختار عقلياً) مرتبطة بخيارات أو بالسلوكات الإستراتيجية من خلال تقييم دقيق لسلوكيات ممكنة عن طريق الاستنتاج مع الاستعانة بالمبادئ والقيم، وبالتالي الارتباط بين السلوك الآلي والسلوك العقلاني، أي بين العمل والتفاعل⁽³⁾، فإذا كانت عقلانية التواصل تشترط الالتزام بشروط الحوار وأدبياته أو ما يعرف بأخلاقيات المناقشة والبرهنة والتأكيد مسبقاً على معايير منطق الخطاب وصفاته⁽⁴⁾: الصدق، الصلاحية

¹- إبراهيم الحيدري: مرجع سابق، ص 240

²- المرجع السابق، ص 240

³- المرجع السابق، 242

⁴- حسن مصدق: مرجع سابق، ص 142

الصحة، الدقة، المسؤولية والمعقولية، فإن كل هذه الشروط تعدّ مبدأً للتواصل العقلاني يضاف إليها شرط الاتفاق على اللغة المعيارية، أي أن الاتفاق سيكون موجوداً مسبقاً حول اللغة المستخدمة ذاتها، وهنا تكون اللغة ليست مجرد قواعد نحوية تحكم المفردات والجمل وإنما وسيطاً يكفل التواصل عبر الحوارية ويسهل الوصول إلى الحقائق⁽¹⁾، فالتواصل هنا يفوق عملية الاتصال، أي أن كل الأطراف تحقق الاندماج من خلال تبادل الرمز وتحقيق التفاعل، وهكذا نجد أن مسألة العقلنة ترتبط بالسلوك العقلاني الهادف الذي يجمع بين السلوك الآلي والخيار الاستراتيجي قصد تحقيق التواصل العقلاني، الذي ينطلق هو الآخر من خلال مقتضيات البرهان الخطابي كجهد حوارى يحقق التواصل والتذايت، فكل تواصل عقلاني يكون عن طريق خطاب تفاعلي يفترض وجود بنية لغوية يفرضها السامع والمتحدث على حد سواء، من أجل الوصول إلى الحقيقة والتوافق بشأنها، لكن السؤال المطروح هنا: كيف يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة مادامت اللغة مختلفة؟ وهنا تطرح مسائل أخرى تعلق بصعوبات اللغة.

2- انفصال الدال عن المدلول

يرفض دعاة ما بعد الحداثة فكرة الحقيقة الكلية والتصور النهائي للحدث أو الظاهرة أو الكون، وذلك بسبب عدم وجود مركز ومرجعية مشتركة، إذ لكل حدث أو ظاهرة سيادة على ذاتها ومرجعية تستند إليها من داخلها، وليس هناك مرجعيات نهائية إنسانية أو موضوعية مشتركة، فكل شيء يخضع للتغير المستمر وليس هناك معرفة كلية نهائية شاملة ولا حقيقة مطلقة كما تفترض الحداثة، إذ لا يوجد شيء يسمى الحقيقة في ذاتها - كما يقول دريدا- إنما يوجد فائض من الحقيقة⁽²⁾، والحقيقة دائماً تعددية وشكل من أشكال السرديات والشمولية الذي تفرضه ميتافيزيقا الصراع، فالوصول إلى الحقيقة حسب فلاسفة المابعد يكون "عبر القصص الصغيرة والمعارف البراغماتية الآنية غير المترابطة التي تدور داخل حدود سياقاتها

¹ - المرجع السابق، 143

² - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: مرجع سابق، ص 88.

الجزئية"⁽¹⁾، ومن ثم تصبح العلوم لا فائدة من وراءها ولا يمكن الوصول إلى جواهر الأشياء ومنطلقاتها وأسبابها ومسبباتها، فالعقل لا يستطيع محاكاة الواقع وليس هناك إبداع ولا حقائق ولا نتائج ولا نماذج تفسيرية كبرى، إنما المعرفة قابعة في تلك الجزئيات والأحداث الصغيرة المرتبطة بظروفها وفواصلها الزمنية المحددة، وكل ما في الأمر إنما توجد لغة اتصال وقوة تدفع نحو تبني فكرة معينة أو حقيقة نزع ثباتها، فالاختلافات قائمة في طبيعة الأشياء وليس هناك ترابط بين الدال والمدلول، ولا توجد إمكانية لتفسير الوقائع والأحداث والأشياء، ومن ثم انفصال الذات عن الموضوع، والشكل عن المعنى، والظاهر عن الباطن، والواقع عن المتصور، وهذا ما يتضح أكثر من خلال تفسير النظام اللغوي.

أ- اللغة وعلاقة اللفظ بالمعنى: يؤكد معظم الباحثين على علاقة المنطق باللغة، هذه العلاقة القديمة قدم الفكر الإنساني، وهذا الترابط راجع إلى جذور مصطلح المنطق "اللوجوس" LOGOS الذي يعني "الخطاب أو بنية القول أو اللغة"⁽²⁾، لتصبح هذه الأخيرة تعبر عن ما أنتجه العقل من أحكام ومفاهيم وتصورات وقضايا، ومن ثم يرتبط اللفظ بالمعنى، وفي هذا الشأن نجد أن هذا المفهوم كان سائدا في اللغة اليونانية حيث ارتبط النحو بالمنطق⁽³⁾ خاصة في أبحاث السوفسطائيين الذين اهتموا بالخطابة وجعلوا الجدل وسيلة للانتصار على الخصم عن طريق الحجج والبراهين والأدلة النحوية والمنطقية، غير أن بعض الباحثين (خاصة رواد الثورة على البنيوية) يرون أن اللغة لا يمكن أن تختزل في علاقات صورية منطقية لفظية تقاس بها المعاني، وأن عقل الإنسان لا يمكن اعتباره آلة أو أداة أو مرآة عاكسة للحقائق والمضامين، فهناك مسافة تفصل بين الدال والمدلول، بين الحقيقة والمضمون، بين اللغة والمعنى، فاللغة (التي تنتمي إلى الدال) جزء من النظام الإشاري الصوري اللاشخصي له قواعده وضوابطه ومنطقه، أما المعنى (الذي ينتمي إلى المدلول)

¹ - المرجع السابق، ص 88.

² - دليل محمد بوزيان: "تجليات علاقة اللفظ بالمعنى في الفكر اليوناني من خطاب البنية إلى بنية الخطاب" في: اللغة والمعنى، بيروت (لبنان) : الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010، ص 13.

³ - المرجع السابق، ص 22.

جزء من نظام آخر له قواعده المختلفة ومضامينه الخاصة⁽¹⁾، وهذا ما يؤكد عالم اللغة السويسري فرديناند دي سوسير (1857-1913) واضع أساس علم اللغة البنوي، على أن العلاقة بين اللغة والمعنى لا تستند إلى أية مبررات كافية أو ثابتة، فلا يوجد أي سبب منطقي أو موضوعي لأن تكون كلمة (قطة) باللغة العربية أو كلمة (cat) باللغة الانجليزية هي الإشارة الوحيدة والضرورية والمنطقية إلى هذا الحيوان الصغير الذي يحمل صفات بالشكل المعروف، فالنظام اللغوي نسق إشاري مبني على علاقات الاختلاف بين الثنائيات المتعارضة الكامنة في عالم الدوال من جهة والاختلافات القائمة بين المدلولات من جهة ثانية، "فالمعنى ليس كامنا في الإشارة ذاتها، ولا حتى مضافا إليها، إنما هو أمر وظيفي يحدد داخل شبكة العلاقات داخل النص ذاته"⁽²⁾، أي أنه يولد من داخل اللغة نفسها وليس من الواقع، وهنا تكون المفارقة: هل اللغة تعبر عن ذاتها أم تعبر عن الواقع؟ وهل النص تعبير عن أفكار الكاتب أم تحليل للواقع؟

إن الاهتمام الكبير المتزايد بموضوع فلسفة اللغة خاصة مع بداية القرن العشرين يمكن تفسيره بحدوث أزمة في المنطق، وذلك بفعل اكتشاف النقائص المنطقية والمفارقات الدلالية في بعض الصيغ والجمل اللغوية⁽³⁾، حتى أضحت اللغة عاجزة عن تعبير صوري لبعض المعاني مثل " فئة الفئات ليست عضوا في نفسها"⁽⁴⁾، فاللغة لا تستطيع أن تعطينا تصورا دقيقا لمفهوم "فئة الفئات"، ولذا فإن الفلسفة بدت تهدد أسس المنطق الصوري لأنها تطرح على الفكر المنطقي والرياضي تناقضات تبدو وكأنها غير قابلة للحل، وفي هذا الشأن يرجع بعض الباحثين الخلل في الاستعمال غير المشروع للغة، ويفرقون بين اللغة الصورية واللغة الموضوعية⁽⁵⁾، فإذا كانت اللغة الموضوعية هي تلك التي نتحدث بها عن الشيء والتي تجسدها الكلمات والألفاظ وربما الإشارات فإن اللغة الصورية تعني تلك التي نتحدث عنها

¹ - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: مرجع سابق، ص33

² - المرجع السابق، ص34

³ - محمد سبيلا، مرجع سابق، ص44

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة

⁵ - ADAM SCHUF : LONGAGE ET CONENAISSANCE , PARIS : EDITION ANTHROPOS ;1973 ;P200.

فهناك صورة ظاهرية للغة وهناك صورة منطقية فعلية تتعلق بما يجب أن تكون عليه هذه اللغة كما يقول بذلك برتراندراسل، وبالتالي فكل من اللغة والموضوع دلالات يمكن فهم كل منهما من خلال الآخر، وهذا ما يكشف عنه الفعل في عمليات الخطاب.

ب- اللغة والخطاب: لقد تخطت السيمياء فكرة النموذج اللغوي والمنطق الذي دارت حوله البنيوية باعتباره نموذجا منقوصا، ومن ثمّ التشكيك في قدرة اللغة على امتلاك قدرة التدليل على معاني النصوص، فالإنسان لا يمتلك اللغة، ولا يتحكم فيها بل إن اللغة هي التي تتحكم فيه وتحاول تطويعه وفقا لأنساقها الداخلية ومعطياتها الدلالية وتراكيبها النحوية، وهذا ما تبحث فيه تفكيكية دريدا، وحفريات فوكو، حيث تحاول التفكيكية البحث داخل النص ومحاولة إيجاد التعارض بين المنطق الظاهر للنص والمنطق الكامن في ذاته، كما تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه⁽¹⁾، إن داخل كل نص يدعي لنفسه الثبات والتكامل تناقضا بين الظاهر المتجاوز للصيرورة وباطن في قبضة هذه الصيرورة (الواقع)⁽²⁾، وبالتالي تحاول التفكيكية كشف التناقضات داخل النص وتعددية المعنى بحيث يفقد هذا الأخير حدوده الثابتة ويصبح جزءا من الصيرورة ولعب التداول.

لقد ربط ريكو مفهوم الفعل باللغة والخطاب، فإذا كانت اللغة تقوم على مجموعة مقومات تجعلها حية: كابتكار المجاز، الاستعارة، صياغة أنماط الخطاب، بالتالي فهي تعبر عن تغيير في ذهنية مستعملها، أما الخطاب فإنه يختلف عن منظومة اللغة في عدة خصائص⁽³⁾:

1- الخطاب وليد حدث فعلي في وقت معين، في حين أن اللغة قائمة بشكل مستمر غير مرتبط بزمن معين.

¹ - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: مرجع سابق، ص 113.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - قيس ماضي فرو: مرجع سابق، ص 65.

2- يشير الخطاب إلى فرد أو مجموعة أفراد يتفاعلون من خلال القراءة أو الكتابة أو الكلام في حين أن اللغة مستقلة في وجودها عن مستعملها.

3- تقوم عملية التواصل عن طريق مجموع المشتركين في الخطاب، أما المنظومة اللغوية فإنها لا تقوم بنفسها بهذه العملية، لكنها تزود مستعملها بقواعد وشفرات للتواصل.

4- يشير الخطاب إلى عالم يتطلب وصفه أو التعبير عنه أو تمثيله، أما اللغة فتشير إلى علامات داخلها فحسب.

إذا كانت اللغة عملية اتصالية فهي قبل ذلك عملية فعلية، أي ترتبط بالفعل، كما أن الفعل والخطاب مرتبطان ببعضهما أيضا كما يقول ريكو - فإذا كان الدافع للخطاب هو الفعل من خلال الرغبة في الوصول إلى فكرة ما أو تفسير حدث ما، فإن اللغة هي الأداة والعلامات والإشارات التي تساعد المتكلم أو الكاتب على إيصال تلك الرسالة أو الفكرة، "فلكل فعل تعبير كلامي، ولكل خطاب تعبير غير كلامي، كما أن كل فعل هو تفاعلي من حيث المبدأ، وكل خطابي هو حوار من حيث المبدأ"⁽¹⁾، وعلى هذا الأساس نجد أن كل فعل أو خطاب يخضع للتأويل، لأنهما مفتوحان على معانٍ متعددة لا يحددها مستعملها أو فاعلها بالكامل إنما تخضع لشروط أخرى بينية تتجاوز العملية الاتصالية، وهذا ما يظهر جليا خاصة في تحليل الأحداث والوقائع والخطابات التاريخية، وهذا ما أشار إليه ريكو عندما ربط الفعل الإنساني بالسردية والنص.

ج- اللغة والفعل التواصلية: يحدد يورغن هابرماس أربعة نماذج للفعل هي: الفعل الغائي والفعل الدرامي، والفعل المعياري، والفعل التواصلية⁽²⁾، الذي يقوم هذا الأخير على تفاعل شخصين فأكثر من أجل تحقيق اتفاق حول وضعية الفعل ومن أجل تنسيق خطط العمل على نحو متوافق⁽³⁾، فالفعل التواصلية شأنه شأن التداوليات الكلية للوصول إلى غايات نبيلة

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة.

²- محمد الداوي: "سيمانيّة التطويح"، الكويت: عالم الفكر، مج40، ع 01، سبتمبر 2011، ص110

³- المرجع السابق، نفس الصفحة

من قبيل تحقيق الاندماج والاتفاق بين البشر على أساس عقلائي سواء كان ذلك بالوسائل اللغوية أو غير اللغوية.

لقد حاول هابرماس في هذا الإطار الاهتمام بمسألة اللغة سواء تعلق الأمر بإشكالية المعنى داخل التصور العام للفعل التواصلية الإقناعي، أو بإشكالية الحقيقة من حيث قدرتها على أداء المعنى وصلاحيتها كأداة للتواصل، وفي هذا الشأن يؤكد هابرماس على وجود طريقتين أساسيين للفعل التواصلية عن طريق اللغة⁽¹⁾: طريقة عقلانية أداتية ضمن فعل مخطط ومحسوب تؤدي دور الفاعلية التواصلية، وطريقة تأثيرية من خلال إضفاء قوانين السيطرة في علاقتها مع الآخرين تؤدي دور الفاعلية الإستراتيجية، وإذا كان التأثير في الطريقة الأولى (الفاعلية التواصلية) يهدف إلى التفاهم والقبول بين الشركاء طلبا للتواصل، فإنه في الحالة الثانية (الفاعلية الإستراتيجية) يستهدف التأثير في المخاطبين للوصول لأغراض محددة بطريقة اختبارية.

إن الوصول إلى معرفة العالم وتقاسيمه وأسراره تمرّ خلف أسوار اللغة وقواعدها وتراكيبها عن طريق التداول، فلكل حادث حديث ومتحدث وملتقي وسياق لغوي، وكل فعل لغوي يندرج ضمن ألعاب لغوية لها منطقتها واستعمالاتها الخاصة وهي مرتبطة بأنماط حياة، لذا فإن كلا من: الصحة والمصادقية والمعيارية والمسؤولية تقع على عاتق المتحدث باعتباره المسؤول عن هذه الأشياء وذلك من خلال تقديم الأدلة والحجج والبراهين⁽²⁾، وكلما عجز المتحدث عن ذلك أو قصر أو خانته التعابير أو الأساليب فإن المعاني ستكون غامضة، هذه التعابير تعبر في النهاية عن الهدف من الفعل التواصلية⁽³⁾، فغاية القول والفعل مرتبطان وكلاهما يهدف إلى تحقيق التفاهم بين الذات، إن فكرة التواصل التي تحدث عنها هابرماس تقوم انطلاقا من اللغة، وذلك بالتحول من الفلسفة كنظرية عقلانية واعية إلى فلسفة اللغة "فنظريات علم الاجتماع تقودنا إلى نظرية في اللغة، واللغة في ذاتها تصبح أساس لكل

¹ - غالي حساين دواجي: "الفاعلية التواصلية عند هابرماس" في: اللغة والمعنى، مرجع سابق، ص ص 192-193

² - حسن مصدق: مرجع سابق، ص 125

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

نظرية اجتماعية⁽¹⁾، ذلك لكونها تقوم بدور الوساطة التي تمكن الأفراد من تحقيق التأمل ومن القدرة على الفعل في سيرورتهم التاريخية، فالمجتمع لا يتطور عن طريق التكنولوجيا فحسب، لكن من خلال التفاعل التواصلي الذي يتم هو الآخر عن طريق التفاعل اللغوي لأنه يعتبر المجال الواسع والأفضل الذي تتحول فيه التقاليد التاريخية والثقافية وتنظم فيه العلاقات الاجتماعية.

إن نظرية الفعل التواصلي حسب هابرماس تؤكد على مفهوم الكفاية التواصلية عن طريق الكفاية اللغوية، وأن هدف البحوث اللغوية يكون عبر المعرفة اللغوية ذاتها، ولذا وضع هابرماس مفهوم "المتكلم المثالي" كتعبير عن الذات المتكلمة القادرة على الاستعمال اللغوي السليم⁽²⁾، والتي لا يقوم أداءها على الكفاية اللغوية فحسب لكن على كفاية الأداء أيضا انطلاقا من فكرة التذات مع الآخر وبالأحرى، وبالتالي إقامة سياق لغوي تداولي يعتمد البرهان وأساليب المحاججة وهذا ما يندرج ضمن مفهوم العقل التواصلي بدل العقل الأدوات.

د- الترجمة وتأسيس الخطاب التواصلي: إن الترجمة في سياقها المعرفي الثقافي الحوارية تنمي وظيفة التأثير والتأثر، ذلك أن العملية التي يقوم بها المترجم تشمل في جوهرها كافة الأسرار التي ينطوي عليها الفهم الإنساني لكل العالم، وبهذا تصبح عملية الترجمة عملية وظيفية لا تقتصر على الجوانب التقنية فحسب، إنما هي عملية ثقافية فكرية تعمل على ربط التواصل بين الشعوب بفضل الوسائل التكنولوجية المتنوعة⁽³⁾، وبهذا تكون الترجمة بمثابة وسيلة تعد الأساس في نقل التكافؤ الحضاري والحوار بين الأمم، وهنا تقسم الترجمة إلى: ترجمة معنوية، وأخرى تواصلية⁽⁴⁾، فالترجمة المعنوية هي التي تقوم بنقل المعنى السياقي الدقيق للنص الأصلي بما تسمح به التراكمات الدلالية والنحوية في اللغة المترجم إليها، أما الترجمة التواصلية فهي التي تترك تأثيرا في قراء النص الجديد قريبا من التأثير الذي يشعر

¹ - غالي حساين دواجن: "الفاعلية التواصلية عند هبرماس"، في: اللغة والمعنى، مرجع سابق، صص 298-299.

² - حسن مصدق: مرجع سابق، ص 127.

³ - ياسمين فيدوح: إشكالية الترجمة والأدب المقارن. دمشق (سوريا): دار صفحات للدراسات والنشر، 2009، ص 84.

⁴ - المرجع السابق، ص 127.

به قراء النص الأصلي، وبالتالي فإن الهدف من الترجمة داخل الخطاب التواصلية هو الوصول إلى الآخر من خلال تقاسم الوجود والحياة وتحقيق الرغبة المشتركة في تطوير المسار المعرفي الذي من شأنه أن يؤدي إلى البناء الحضاري⁽¹⁾، وفي هذا الشأن يفترض توافر عدة مكونات في اللغة لتضبط مهمتها الوظيفية التواصلية من أجل تحقيق عملية التواصل بين النص والمصدر، والهدف وذلك حتى على مستوى الشخص الواحد مترجما كان أم قارئاً من أجل توصيل الرسالة، وهذه المكونات يمكن أن نذكر منها ما يلي⁽²⁾:

1- التأثير في المتلقي: وذلك باستخدام الوسائل التأثيرية ضمن السياقات اللغوية التي تأخذ طابع الإقناع وفق نسق اللغة المنقول إليها.

2- المكون الذوقي: وهو ما يطلق عليه بشعرية النص من خلال تذوق النص وفق القوانين العامة التي تنظم ولادته وتحدد معايير الجمال فيه.

3- مكوّن الموقفية: ويتعلق الأمر بتوافق النص المترجم مع الهدف من خلال التعبير عن دلالة ما أو هدف ما.

إن مسألة الترجمة مسألة معقدة تقتض دقة اختيار الألفاظ من ناحية وحسن صياغة الجمل والتوفيق في ربطها وفق سلسلة من الأهداف تماشياً مع الحالة أو الموقف (الهدف) الذي عبر عنه كاتبه من ناحية أخرى، فهي بالتالي تعمل على تحقيق التواصل الذي يعبر عن وعي الذات بالآخر، وعي بالاختلاف والمغايرة وعدم المطابقة، هذا الوعي بالذات يقف عاجزاً عن التعرف عن الآخر، أو التعرف عن الذات في الآخر، والأمر كذلك بالنسبة للآخر في معرفة الذات المغايرة، ولن يتحقق هذا التعرف إلا بتلك الوساطة (الترجمة) بين هذين الوعيين⁽³⁾، وهذا ما يعكس إشكالية العلاقة بين الدراسات المقارنة والدراسات الترجيحية.

¹ - غدامير هانس جورج: تجلي الجميل (سعيد توفيق)، القاهرة (مصر): المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص140.

² - ياسمين فيدوح: مرجع سابق، ص127.

³ - ياسمين فيدوح: مرجع سابق، ص124.

مما سبق يتضح أن الحادثة قد قطعت شوطا كبيرا من حيث إنتاج الأفكار، فقد حققت قفزة نوعية في مبدأ استعمال العقل وهيمنة المطلق وتأكيد سيطرة الذات على العالم باعتبارها أساسه وسر تقدمه، حيث أكدت على حرية الإنسان وقداسته وأنه سبب وجود هذا الكون ومن ثم ضرورة تسخير الآلة له باعتباره سيدا قادرا على توجيهها، إلا أن هذه التطبيقات العملية الواقعية لهذه الأفكار لم تحقق ما كانت تصبو إليه الحادثة على مستوى الواقع الاجتماعي فالتفكير العقلاني الأداتي والتطور التكنولوجي الذي نتج عنها تحول إلى هيمنة شمولية على العالم ولم يساهم في رخاء الإنسان وسعادته، بل أدى إلى الفوضى وإثارة الصراعات الفكرية والأخلاقية، ومن ثم ليس هناك تنوير كما وعدت به الحادثة، الأمر الذي أدى بالكثير من المفكرين إلى الشك في مسألة الحادثة وعجزها عن تحقيق ما وعدت به، وبالتالي نقدها والثورة ضد أفكارها باعتبارها مشروع لم يكتمل بعد، وهذا ما أدى ببعض الباحثين ومنهم هابرماس إلى القول بأن أفكار ما بعد الحادثة هي تكملة لمشروع الحادثة، كما ذهب آخرون ومنهم : نيتشه وهايدغر ورورتي وماركوزه... وآخرون إلى ضرورة القطيعة مع أفكار الحادثة والدخول في طروحات جديدة تؤسس لمشروع جديد على اعتبار أن ما بعد الحديث هو قطيعة مع الحادثة ومنطقاتها، لكن ومهما كانت أفكار هؤلاء الباحثين والفلاسفة الذين انتقدوا الحادثة فإننا نستطيع القول بأنهم قد اتجهوا توجهها ومنحى آخر لإعادة بناء الأفكار انطلاقا من فلسفة الذات وإعادة النظر في نظام العقل والنظرة إلى الوجود والكون والإنسان، ومن ثم بناء الواقع الاجتماعي انطلاقا من نظرية الفعل التواصلي، في دعوة للقطيعة مع كافة الأسس الأيديولوجية والعلمية التجريبية التي تقترض حيادية الإنسان وتجريده، وفي النهاية نستطيع أن نقول بأن هناك ملامح جديدة لتشكل معرفي في مجتمع ما بعد الحادثة يأتي على أنقاض فلسفة الحادثة، والسؤال المطروح هنا: ما هي إذا محددات إنتاج المعرفة في فكر ما بعد الحادثة.

المبحث الثالث: محددات إنتاج المعرفة في فكر ما بعد الحداثة

يقوم فكر ما بعد الحداثة على مسألة إعادة النظر للذات في علاقتها مع الوجود، ذلك أن الذات لم يعد ينظر إليها في كليتها على أنها وحدة متدايئة، إنما هي مجموعة أجزاء منقسمة مع ذاتها غير متناهية في معرفتها لذاتها، فهي تكتشف ذاتها من خلال علاقتها بالآخر، إن أطروحة فوكو في هذا الشأن تقوم على مبدأ عدم تناهي الذات مع ذاتها، أي أن معرفة الإنسان مع ذاته تكون انطلاقا من اكتشافه لإمكاناته المتعددة والمتجددة باستمرار، ومن إيمانه بالتعدد الأنطولوجي واستخداماته لعقله⁽¹⁾.

إن كينونة الفرد لا تتحقق من العالم الخارجي بل من ذات الإنسان وحدود تمايزه الفردي وحضوره الذاتي، ومن ثم تحطم وتفكيك المنظورات الكلاسيكية، ورفض تصور العالم كوحدة كلية كما يدعي بذلك المشروع الحداثي، فالذات كانت تستمد كينونتها من الوقع الاجتماعي الذي تعيش فيه ومحكومة بعلاقات اجتماعية خارجة عن طواعيتها: كالمسائل الأخلاقية، التأثيرات اللغوية، التباينات الإثنية... إلخ، والمعرفة كانت في السابق قائمة على الطبيعية الاستيمية (النظرية) التي لا تضع في حسابها الاختلافات والتباينات البشرية والظروف الاجتماعية فإنها إذا كانت خاضعة لترتيبات سلطوية ترؤج لها المنظومات المعرفية المدعمة بالاتجاهات السياسية، فالمحدد المعرفي كان دائما تحت ضغط سياسي، ولذلك يقول فوكو: "لا بد من العودة إلى الذات كخيار استراتيجي لتعبر عن ذاتها وتمثل خصوصيتها بعيدا عن إطلاقيات العقل والحقائق الثابتة"⁽²⁾، انطلاقا من هذا المنظور الجديد لعلاقة الذات مع ذاتها تصبح المعرفة إذا بعيدا عن تأثيرات القوى الخارجية والضغطات السياسية والتراتبات المجتمعية، لتعود إلى الفرد باعتباره فاعلا يعبر عن الواقع كما هو ويتفاعل معه، ومن ثم تنشيط الهويات وإعادة إنتاج الذوات وصناعتها لتكون نموذج ذاتها، ومن هنا يمكن تصور

¹ - ابن داود عبد النور: مرجع سابق. ص 469.

² - المرجع السابق، ص 472.

محدد جديد لتشكل العقل المعرفي الغربي انطلاقاً من هذه التحولات الجديدة، وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في النقاط التالية:

المطلب الأول: المعرفة المصلحية

لقد كتب الكثير من الباحثين حول ارتباط المعرفة بالمصلحة ومن هؤلاء نجد هابرماس في كتابه "حول المعرفة والمصلحة" الذي صدر عام 1968، حيث تحدث فيه عن تحليل العلاقة الاجتماعية وارتباطها بالعلم والمعرفة، كما نجد كذلك ريتشارد رورتي الذي تكلم هو الآخر في هذا الموضوع خاصة لما تحدث عن البراغماتية الجديدة وتوجهاتها المعرفية في محاولة لنقد الفلسفة التحليلية، فقد قال بنهاية الفلسفة الذي يعني "نهاية نمط معين من التفكير الذي تجسد لمدة ألفي سنة منذ أرسطو وأفلاطون، والذي يبحث خارج الذات عن قوانين ثابتة تتطابق مع الفكر، وقد شيدت على قاعدتها صروح المعرفة اليقينية وأشكال النظر والاعتبار والحكم والسلوك"⁽¹⁾، وبذلك فقد كانت هذه الفلسفة بمثابة أيديولوجيا لكونها أعلنت من شأن الجانب النظري وأحطت من شأن الجانب العملي، فمجدت المعرفة النظرية لذاتها وأبعدتها عن كل قيمة واقعية ملموسة، بينما نجد أن المعرفة في الفكر ما بعد الحداثة ترتبط بالواقع العملي الاجتماعي الذي هو عالم متغير محسوس، المعرفة فيه لا تملك إلا صفة الاعتقاد والترجيح، وفي هذا الشأن يؤكد جون ديوي على أن المعرفة يمكن أن تأخذ بعدين أساسيين: أحدهما يتعلق بالمعرفة اليقينية لها صورة عقلية ضرورية وهي العلم، والآخر يتعلق بالمعرفة الظنية الاعتقادية وهي التجربة⁽²⁾، وهذا هو محور الفصل بين الفلسفة التحليلية (الكلاسيكية) التي أنتجت نظرية المعرفة، والتي تزعم من خلالها امتلاك الطريقة الكفيلة للوصول إلى الحقيقة، وبالتالي تأسيس البنى والأنساق المعرفية النظرية (وهي سمة مجتمع الحداثة)، وبين الفلسفة المابعدية التي تبدو ذات طابع علائقي تبحث عن الحقيقة من خلال النقد وتحقيق

¹- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2002، ص156.

²- محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي. بيروت (لبنان): الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص190.

المصلحة⁽¹⁾، فالهدف من المعرفة الابدستيمية هو تحقيق المصلحة وهو ما يفسر أداء هذه العلوم لوظائفها، أي من خلال ربط النظرية بالوقائع، وهذا هو هدف النقد، فالمعرفة لا أساس لها ولا قيمة إذا لم تستطع توجيه الفعل، كما أن المعرفة هي المسؤولة عن حفظ النوع والحياة الإنسانية العادلة، وفي هذا الشأن يكشف هابرماس عن ثلاثة أنواع من المصلحة⁽²⁾:

1- المصلحة المعرفية التقنية: وهي التي ترتبط بالعلوم التجريبية، وذلك لكونها قابلة للتجريب.

2- المصلحة العملية: وهي التي تتضمنها العلوم التاريخية التأويلية، لكونها تقوم على تأويل الحقيقة وليس اكتشافها.

3- المصلحة التحررية: وهي التي تتضمنها العلوم النقدية التي ترتبط بمصلحة الإنسان وتحرره، فهي تهدف إلى بناء حياة إنسانية عادلة.

إن المصلحة التي يتحدث عنها فلاسفة ما بعد الحداثة تعني الالتفات إلى ضرورة تحرر الإنسان وتحقيق غاياته التقدمية التي عجزت فلسفة الأنوار على تحقيقها، ذلك أنها قد عملت على تسطيح الفكر وتمجيد المعرفة النظرية لذاتها وبالتالي أبعدها عن قيمتها الإنسانية والأخلاقية، إن العقل التقني (الأداتي) الذي تعتبر الأيديولوجيا الصورة الثانية له والتي تحولت فيما بعد إلى أداة تسلطية على الإنسان مثلما تسلط هو الآخر على الطبيعة، ومن ثم أداة وجهازا يعمل لصالح أهداف سياسية⁽³⁾، وهو ما أوقع الحداثة في مأزق فلم تُحقق ما وعدت به، لذلك نادى البراغماتيون الجدد* بتحقيق المعرفة من خلال المصلحة ورفضوا كل ما جاء به الوضعيون والمثاليون والتحليليون في محاولة لتأسيس خطاب جديد انطلاقاً من

¹- إبراهيم الحيدري: مرجع سابق، ص 250

²- المرجع السابق، 252

³- سبقت الإشارة إلى هذه النقطة في المبحث الثاني من هذا الفصل.

* (new pramatism) البراغماتية الجديدة أو البراغماتية الثابتة التي تختلف عن البراغماتية الكلاسيكية وهي التي عرفت إحياء مع تسعينات القرن العشرين، حيث استفادت من التطورات الفلسفية الحاصلة على الساحة الفكرية الأمريكية، من خلال عدم إدعاء الحقيقة ورفض الدوغمائية والأحادية في الطرح، فهي فلسفة تضامن وليس فلسفة موضوعية، وهي الصيغة التي احتوت طروحات رورتي وقراءته المتميزة لكل من: ديوي، هيدغر، فنغشتاين، هذا إضافة إلى أعمال كل من: كواين، غودمان، بوتنام، ديفيدسون.

التأويل والتفكيك، بالتالي فإن المعرفة المصلحية تقوم عندهم على: اللاماهوية، اللاتمثيلية، اللاتأسيسية.

1- اللاماهوية، وتسمى اللاجوهرائية anti-essentialisme: يقول أنصار البراغماتية الجديدة أن من أكبر المغالطات التي حملتها الفلسفة الحديثة هي فكرة الماهية، ذلك أن الإبستمولوجيا قائمة على أساس أن نظرية المعرفة لها القدرة على كشف الحقائق وامتلاك الماهيات، فالإنسان له ماهية وله القدرة على كشف باقي الماهيات الأخرى والتي لا يمكن أن تكون مجرد انعكاس وتطابق لماهية الإنسان على الطريقة المرآوية⁽¹⁾ كما تزعم بذلك فلسفة الحداثة، فهذه النظرة تعتبر قاصرة في الوصول إلى معرفة الذات، إذ أنها تبنى على الطابع العلائقي الذي يربط الذات بغيرها، فإذا كانت الحداثة تقول بوجود ماهيات محضة وحقائق ثابتة تعطى الأولوية فيها للموضوعات والمحتويات على الأشكال والبنى والمنطوقات فإنها بالتالي جوهرائية ما ورائية، الحقيقة فيها مبنية على الماهية واليقين فيها متلازم مع العمق، أي أن الفكرة تكون حقيقية كلما كانت عميقة وهو ما ذهب إليه ديكارت، الأمر الذي دعا أنصار ما بعد الحداثة إلى توجيه انتقادات إلى هذا المعتقد الإبستمولوجي، مدعين أن الحقيقة والمعرفة الصحيحة لا ترتبط باليقين والجوهر، فماهية الشيء تتوقف على علاقته بما سواه، بمعنى أنه يتقوّم بما يختلف عنه وليس هناك ماهية ثابتة لأي شيء ما، فالمعرفة مرتبطة حتى بالسطح وليس بالعمق، فهي تتأثر بالنزعة السيكلوجية والذوق الفطري، وهو ما يذهب إليه أنصار البراغماتية الجديدة⁽²⁾.

إن النظر إلى الحقيقة كونها قيمة ثابتة وجوهر مطلق ينبغي الوصول إليه هي نظرة بائدة فالإنسان في ذاته لم يعد حقيقة ثابتة وماهية مطلقة، وذلك لأنه لامتناهي مع ذاته وبيحث عنها باستمرار، فكيف به إذا كان الأمر يتعلق ببحثه عن حقيقة الأشياء والمعرفة الإنسانية في غاياتها الكونية الأنطولوجية، لذلك لا بد من إعادة النظر في النظام المعرفي ككل من

¹- محمد جديدي: مرجع سابق، ص194.

²- المرجع السابق، ص196.

خلال النظر في مسألة الماهية وإدراك الحقيقة⁽¹⁾، فاللاماهية تعد بمثابة انفتاح عن الكينونة والخصوصية والتمايز الفردوي، إذ لا حاجة للإنسان في أن يسعى وراء الماضي أو وراء التاريخ أو إلى حلول كانت لغيره، أو بالانتساب إلى عقل أبدي يحدد ثبات هويته، فكل ذلك قد لا يتناسب مع الواقع العملي الذي يحياه ويعيش له، ففكر الإنسان وعقله وحلوه واهتماماته - كما يقول فوكو - "ينبغي أن تستمد من الفضاءات التي ينتج فيها ويحيا ويتعذب ويتصارع معها"⁽²⁾، فمعرفة الإنسان رهينة مشروعه الثقافي الذي يعيش فيه وله والذي يتصل بعدة شروط تتعلق بتفاعل الفرد داخله من أجل تماهيه مع ذاته ومع غيره ممن يتقاسمهم الوجود، فهي تتصل بمسائل: الوعي بالذات وبالأخر، الأصل في الوجود، تقاسم الأدوار الإقرار بالاختلاف والوعي به، وهو ما دعاه فوكو بـ "أركيولوجيا المعرفة" بدل "جينالوجيا المعرفة" وبذلك فهو يتساءل عن المسائل المطروقة مثل: الجنون، الجنسانية(الجنوسة) السجن... إلخ أليست هي من الإيستومولوجيا؟⁽³⁾ أو ألا تعبر عن إيستومولوجيا جديدة؟

إن المعرفة المصلحية التي ترتبط بالتصورات الفلسفية النيو- براغماتية تجد مبرراتها العملية والواقعية ليس في تلك النظريات التي ترتبط بإمكان المعرفة من خلال القدرة على ما تحصل عليه أو ما تكشفه تلك الماهيات من إضفاء للشرعية على المناهج والتصورات والمنطلقات الفكرية والعقلية، بل في تلك الممارسات الخطابية من خلال الصور والعلاقات النصية المكونة لتلك المواضيع والتي تعبر في النهاية عن معرفة آنية ترتبط بالجزئية والظرفية والحلول الواقعية العملية.

2- اللاتمثيلية anti-representationalisme: ترتبط فكرة التمثيل بفكرة الماهية فهناك تلازم بين النزعتين، فإذا كانت النزعة التمثيلية مستمدة من فكرة "الفلسفة مرآة الطبيعة" انطلاقاً من كونها تمثل نظرة حقيقية للأشياء والعالم والموجودات من حولها، وإدراكاً ذاتياً لها وفق تصورات المثاليين، فإن اللغة مثلاً تعتبر واسطة تتجسد فيها الأشياء لتكون الكلمات أداة

¹- ابن داود عبد النور: مرجع سابق، ص468.

²- المرجع السابق، ص470.

³- محمد جديدي: مرجع سابق، ص200.

لتمثيل العالم، وبالتالي تكون المعرفة -حسب الفلسفة المثالية- ممكنة بفعل العمليات العقلية فهي نظرية للمعرفة وفلسفة للتمثل، وهذا ما كان سائدا في فكر الحداثة، غير أن هذه النزعة تبددت بفعل الانتقادات الموجهة للعقل في قدرته على تمثيل الأشياء وفي علاقته بعالم الموجودات من حوله ومن ثم قدرته على إنتاج المعرفة، فقد انتزعت منه صفة القداسة التي ورثها عن فكر الأنوار، فأصبحت بالتالي مسألة التمثيل محل شك واستبدلت هذه النزعة بفكرة التأويل⁽¹⁾، التي تعبر عن اكتساب الفلسفة لعادات تسمح بمواجهة الواقع وليس تصورا وإدراكا له، وبالتالي تخلي الفلسفة عن النظرة التأملية لصالح التأويل، فإذا كانت رؤى الإنسان المختلفة تجسد نزوعه اللامحدود إلى فهم الواقع وسعيه اللامتناهي إلى تغييره والفعل فيه بالتالي التمرد على كل ما هو موجود، والرغبة في إيجاد المعنى والعزم على إنشاء القيمة فكانت ولادة المقدس والحقيقة والعلم والجوهر علما تحمل دلالة الوجود الإنساني وتحقق معناه، وفي هذه الحالة يمكن أن يتم تمثيل موحد للوجود الإنساني وانسجام للعالم⁽²⁾، إلا أن هذا الفهم وهذه الوظيفة متباينة تباينا تاما ومتميزة ومختلفة في فهمها للواقع ونظرتها للوجود الإنساني، وهذا ما جعل البراغماتيون الجدد يقولون بعدم إمكان تمثيل الفلسفة للوجود تمثيلا تاما، ذلك أن نشاطها ليس نشاطا معرفيا معزولا عن العالم الاجتماعي إنما هو مرتبط بمسألة تأويل الواقع وليس التأسيس النظري له، فإذا كانت النزعة التمثيلية قائمة عن فكرة البحث عن الدلالة والوجود من خلال إضفاء الشرعية على سلطة العقل في تمثيل الأشياء وإدراكها، وذلك من خلال قدرته على السيطرة على بعض جوانب الطبيعة ووصوله إلى قوانين ثابتة تجسد الثقة في العقل وفي العلم⁽³⁾، غير أن هذه النزعة تغيرت لما ارتبطت المسألة بالاتصال الاجتماعي في عالم تغيرت فيه الأشياء وتميزت واختلقت لحساب الجزئيات والمشكلات الآنية العملية بدلا من الحلول النهائية والمعطيات الكلية.

¹ - محمد جديدي: مرجع سابق، ص 203.

² - عبد الرحمن التليلي: "حاجة الإنسان إلى تمثيل العالم"، مرجع سابق، ص 21.

³ - المرجع السابق، ص 26.

إن المعرفة المصلحية في هذا الشأن ترتبط بالنظرة التأويلية التي ترى الحلول في تلك المتغيرات الجزئية وليس في الأنساق النظرية المرتبطة بالرؤى التجريدية، لقد باتت المعرفة المصلحية حسب النظرة البراغماتية خيارا استراتيجيا لمواجهة الواقع ونقده واكتشاف حلول للمشكلات التي تعترضه، الأمر الذي يتطلب الإلمام بمعطياته والنظر في الخيارات السلوكية الممكنة التي تظهر عن طريق الاستنتاج والاستعانة بالمبادئ والقيم والقواعد الأخلاقية ومحددات السلوك الاجتماعي⁽¹⁾، في ظل هذا الوضع تصبح المعرفة تحمل دلالات اعتقادية أكثر من كونها أبعادا نظرية، دلالات تسمح بالتهيؤ لاكتساب المواقف المناسبة والحلول الناجعة لمواجهة الواقع.

3- اللاتأسيسية anti-fondationalisme: إذا كانت الفلسفة تقوم على الماهية والتمثيل فإنها من دون شك تقوم على مبدأ التأسيس الذي يمكن فهمه داخل الأنساق البنيوية المتصلة بنظريات المعرفة، فهي تعتقد في إمكانية التاريخ، الموضوعية، الاطلاقية من أجل الوصول إلى الحقيقة والجوهر وتحقيق القيمة، غير أن هذه النظرة التأسيسية التي تدعي بصلاحيّة الفلسفة وصدق تحليلها قد فندتها النزعة البراغماتية الجديدة القائمة على الشك والارتياب في مزاعم هذه النظرة، حيث تعتقد بأن المعرفة ليس كلية ولا عامة ولا نظرية، فهي تخضع للامشروطية واللاتاريخية وبالتالي اللاتأسيسية، فهي تبني معارفها على السياقية والظرفية الاجتماعية⁽²⁾.

إذا كانت النزعة التأسيسية قائمة على الصورة العقلية في نظرتها للوجود وتأسيسها للمعرفة فهي معرفة منهجية قائمة على أسس علمية نظرية، بينما ترفض اللاتأسيسية هذه الصورة المثالية والتمييز بين الحقائق التحليلية والحقائق التركيبية، بين ما هو معطى للعقل والذهن وبين ما هو مضاف إليهما، وفي هذه الحالة تصبح المعرفة ذات مصادر متعددة، إضافة إلى التجربة والعقل والحدس هناك الواقع الاجتماعي، فكل معرفة تنشأ وفق ممارسات

¹- إبراهيم الحيدري: مرجع سابق، ص242.

²- محمد جديدي: مرجع سابق، 205.

اجتماعية محددة، والمعرفة المصلحية - حسب هذا المنطق - هي عبارة عن بنية مغلقة ومفتوحة على نفسها في ذات الوقت⁽¹⁾، فهي تشكل فضاء معرفيا يستوعب كل الدلالات والمعاني التي ينتجها العقل، وفي الوقت ذاته فهي مفتوحة على كافة القيم الجديدة، كما أن هذه القيم قد تصطدم مع المعطيات القديمة مما يؤدي إلى إعادة تشكيل معانٍ أخرى تهيمن على الفرد وتؤسس لمعارفه، "ومن ثم إرساء قيم جديدة تحدد كنه الإنسان بوصفه الأساس في سيرورة الحياة"⁽²⁾، وفي هذا الإطار يتفق سيلارس مع كل من فانغشتاين وكواين على أن مفهوم المعرفة ينبغي أن يكون كلياً وسياقياً كالتبرير تماماً⁽³⁾، وبالتالي لا يمكن فهم إيجاد معرفة خارج المعطى الظرفي السياقي الواقعي، وفي هذا الإطار يستبعد رورتي أي التزام أو تأسيس لها ويربطها فقط بالتبريرات الخاصة التي تنشأ في إطار الأسئلة الموجهة للآخرين من خلال تلك المرجعيات التي كونتها الجماعة على نفسها في علاقتها بالآخرين.

إن تغيير نمط الحياة يصحبه بالضرورة تغيير في البنية الذهنية والمادية في إطار ممارسة فكرية إيجابية دالة على قيمة هذه الممارسة، وذلك من خلال ثلاث إجراءات فكرية ونقدية⁽⁴⁾:

1- مناقشة ممارسة العودة إلى الذات وضرورة الوعي بصورتها عن نفسها.

2- مناقشة المقومات التي تشكل الأسس العليا للنفس الإنسانية.

3- مساءلة لعبة التصورات اللاواعية والأفكار المغلقة التي تقوم عليها تصوراتنا.

إن المعرفة المصلحية مستمدة من الفلسفة البراغماتية التي تعتمد في حكمها على القضايا من خلال النتائج والآثار من أجل تحقيق النمو والفاعلية والتأقلم مع مستوى السلوك الاجتماعي، ولذلك تدعى الفلسفة البراغماتية فلسفة المستقبل، فهي على عكس الفلسفة

¹ - عبد الفتاح احمد يوسف: "سؤال النص وإشكالية تقاطع النزوع الإنساني مع المرجعيات الجمعية في لامية العرب للشنفرى"، الكويت: عالم الفكر، مج 40، ع03، مارس 2012، ص182.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - محمد جديدي: مرجع سابق، ص206.

⁴ - عبد الفتاح احمد يوسف: "سؤال النص وإشكالية تقاطع النزوع الإنساني مع المرجعيات الجمعية في لامية العرب للشنفرى"، مرجع سابق، ص181.

الكلاسيكية التي تسعى للبحث عن الأسباب والجذور والأسس والأصول، فهي تحاول الرجوع إلى الماضي والاستغراق فيه والتفوق داخله، فهي ذات منهجية تأسيسية وتصورات معيارية تعكس مفهوم العقل الأداتي التقني، وهذه من أكبر الانتقادات الموجهة لها⁽¹⁾، إن المعرفة في الفلسفة البراغماتية تحمل الصفة التطورية لأنها تفترض الفاعلية والتكيف مع الواقع الإنساني الذي يأتي هو الآخر متفقا مع أبعاد فهم الحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية، لذا تختلط مسائل المعرفة بالأخلاق والسياسة فتصبح خاضعة لمعطيات المصلحة والواقع والمتغيرات الظرفية والأنساق الاجتماعية، وبالتالي العقل التواصلي.

المطلب الثاني: العقلانية الواقعية

تعتبر العقلانية من بين أهم القيم المعرفية والإنسانية التي اكتسحت حقول الفلسفة والعلم وهذا ما جعل نظرية العقل أو المعقولات عموما إجراء منهجيا تفسر به نشأة المعرفة العقلية وهذا ما جسده فلسفة الحدائث في المفاهيم المعرفية في محاولة منها لاستثمار بعض الآليات الموروثة عن اليونان لفحص المواضيع التي تخرج عن دائرة العقل كالإيمان والأخلاق ولذلك فقد بلور ديكارت برهان الكوجيتو⁽²⁾ ووضع المنطق لتحليل القضايا من أجل استبعاد الميتافيزيقا، لكن وبما أن العقلانية متصلة بالسلوك العقلاني المرتبط هو الآخر بالخبرات والتجارب والمعتقدات الفردية والجماعية وما ينتج عنها من قرارات عقلانية، فقد تعددت العقلانية ولم تعد عقلانية واحدة وهذا ما قال به كواين وفتجنشتاين⁽³⁾، فتحول المفهوم التقليدي للعقلانية الذي كان ينزع المنزع الرياضي إلى مفهوم آخر أكثر واقعية ذو منازل ثقافية ولغوية متعددة.

لقد كان العقل المصدر الأساسي للمعرفة من أجل الوصول إلى الحقيقة في الفلسفة التحليلية وذلك من خلال المنطق والتجربة والحس، غير أن هذه النظرية تغيرت فيما بعد فأصبح

¹ - محمد جديدي: مرجع سابق، ص 212.

² - يعتبر ديكارت رائد العقلانية الحديثة ومؤسس الفلسفة الحديثة، لأن العقلانية تحولت معه إلى أداة إجرائية تعتمد على العلوم الرياضية لتأسيس المعرفة.

³ - سبقت الإشارة إلى هذه النقطة في المبحث الثاني من هذا الفصل "في العقلانية التواصلية".

العقل محل شك في الوصول إلى الحقائق، فظهرت عقلانيات أخرى على مستوى علم الكلام والمحاورة بعد أن كانت عقلانية موضوع (أشياء موضوعية)⁽¹⁾، وهنا لم يعد الحديث عن عقلانية شمولية بل عن فعل عقلائي مستند إلى المنظور الوجودي داخل العالم من خلال إعادة الاعتبار إلى المعايير الثقافية والقيمية، وبالتالي تغيرت وجوه العقلانية من مرجعياتها العلمية إلى مرجعياتها الثقافية، خاصة عند دخول ما يسمى بالألعاب اللغوية التي تستدعي انتقاء المفاهيم بما يتوافق والمقام وظروف الاستعمال وشخصية الفاعل، لقد أصبحت العقلانية في صورتها الجديدة إجراء منهجيا داخل فلسفة العلم، وهذا ما سنحاول دراسته من خلال النقاط الآتية:

1- الذاتية في الفعل العقلائي

لقد كانت العقلانية الصورة متسقة مع المعرفة المرتبطة بالعلم الطبيعي وذلك من خلال المساهمة الفعلية في ميدان المعرفة الطبيعية أملا في السيطرة على الطبيعة والوصول إلى قوانينها، وبذلك أصبحت الحقيقة تدل على مدى إمكانية التوصل إلى معرفة هذه القوانين (السبب، النتيجة)، غير أن معايير العقلانية تغيرت لما ارتبطت بالعلوم الاجتماعية والثقافية نتيجة للمعطيات التي أنتجتها الحداثة الفلسفية، إذ أصبحت المعرفة تستلهم مبادئها من القيم الوجودية: الأخلاق، الجمال، الذوق... إلخ، الأمر الذي أدى إلى ربط هذه القيم والأحكام بالواقع العملي أو المعرفة العملية، مما نتج عن ذلك مسألة الإرادة الذاتية أو الحاجة إلى السلوك العقلائي، ومن هنا جاء مفهوم الفعل العقلائي الذي يستند إلى ظروف الاستعمال (استعمال السلوك) وشخصية الفاعل والإرادة من الفعل، على أساس أن هذا الفعل في النهاية هو قرار بيد صاحب الفعل يريد من خلاله الوصول إلى هدف ما، فإذا كانت التصورات العقلانية الديكارتية تزعم أن لها القدرة على تفسير ما يحدث في الطبيعة من خلال علاقة افتراضية (السبب، المسبب) فإنها بالتالي تحاول اكتشاف تلك القوانين الطبيعية الخفية في

¹ - عز العرب لحكيم بناني: "المعرفة نحو عقلانية إجرائية" مرجع سابق، ص 69.

عالم الطبيعة، فهي عبارة عن نموذج تفسيري للظواهر الطبيعية⁽¹⁾، غير أن الأمر تغير لدى فلاسفة ما بعد الحداثة خاصة مع كون KUHN الذي أسقط مسألة المطابقة العقلية وأبدلها بمبدأ الاتفاق، فأصبحت العقلانية ما تتفق الجماعة على كونه عقلائي، وكذلك الأمر بالنسبة للحقيقة⁽²⁾، فإذا كانت الجماعة من الخبراء يعجزون للوصول إلى إجماع ما بشأن قضية ما للوصول إلى الحقيقة، فإن الاتفاق أو الاختلاف يجب أن يحضيا معا بالمكانة نفسها داخل العلم، وهنا ترتبط العقلانية المعرفية بفعل الإنسان وبالخيارات التي تتفق عليها الجماعة، وهذا على خلاف ما يعتقد أنصار الحداثة من أن القضايا المتعلقة بالقيم والاختيارات والأهواء والرغبات تقع خارج مجال العقلانية، وهذا ما قصده طوماس ماك إيفري في كتابه "الفن والاستياء" حينما قال بأن: "الفن بناء جمالي رسالي يقصد منه صاحبه تحقيق وظيفتي الإمتاع والانتفاع، وبذلك تتهاوى نظرية الفن للفن أو العقيدة الشكلية"⁽³⁾، وهنا نشير إلى ضرورة تغليب النزعة الشكلية في الفن، إذ تستعلي على تلك القيم الجمالية من خلال الفكر والشعور والخيال على أساس أن الفن عالم قائم بذاته غير مطالب بالتقيد بمجريات الحياة فموضوعه متصل بالإبداع والإمتاع⁽⁴⁾، دون النظر للقيم الحياتية والقوالب التنظيمية في العالم، فما تتفق الجماعة على كونه إبداعا وإمتاعا فهو يدخل في دائرة العقلانية، فإذا كانت التجريبية في السابق تشكل مبرر الفاعل لتحقيق أهدافه سواء كانت علمية أو عملية فهي مرتبطة بقرار إنجاز مشروط بأهداف يريد الفاعل الوصول إليها أو تحقيقها من خلال المعلومات المتوفرة لديه لحظة قراره القيام بالفعل، فهو في هذه الحالة يريد تحقيق غايات ورغبات وأهداف محددة من قبيل اكتشاف المعارف والسيطرة على الطبيعة، ومن ثم تبرير مشروعية المعارف⁽⁵⁾، غير أن العقلانية أصبح لها شأن آخر عند ما ارتبطت برغبة الفاعل في تحقيق أهداف معينة في المجال الاجتماعي والثقافي والواقع العملي، خاصة إذا ما

¹ - المرجع السابق، ص72.

² - عز العرب لحكيم بناني: "المعرفة نحو عقلانية إجرائية"، مرجع سابق، ص73.

³ - سمير غريب: "الفن الحديث والحداثة في الفن"، الكويت: عالم الفكر، مج26، ع02، 1997، ص54.

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁵ - عز العرب لحكيم بناني: "المعرفة نحو عقلانية إجرائية"، مرجع سابق، ص74.

اتصلت هذه القرارات الذاتية للفاعل بالدين والمعتقدات والقيم والموروثات الثقافية، ففي هذه الحالة ستكون العقلانية مختلفة عن سابقتها التقليدية، إذ أن ذاتية الفاعل ستكون حاضرة من دون شك من خلال الموازنة في الخيارات والرؤى المتباينة تجاه العالم الخارجي، هذا إضافة إلى اختلاف المعطيات الفكرية المتعلقة بالأشخاص الفاعلين : كالإلهام، الإشرافات الجمالية الإبداعات الخيالية⁽¹⁾.

لقد أصبحت العقلانية تشتغل في إنتاجها للمعرفة داخل السياقات الظرفية والحدود الاتفاقية المرتبطة بإمكانات المعرفة ذاتها، لقد تجردت من صفاتها الاطلاقية وأصبحت مرتبطة بالمعتقدات الذاتية والقيم الأخلاقية الأمر الذي أدى إلى نسبيتها وتثمين مسائل الاختلاف ومن ثم الشك في إمكانية الوصول إلى علوم نظرية ثابتة تؤسس على حجج وبراهين وأدلة قطعية.

2- النسبية في العلم

لقد قسم العلماء المعرفة إلى قسمين: معرفة نظرية علمية، وأخرى عملية واقعية، فالمعرفة النظرية تتعلق بالقضايا التي يسبق وجودها وجود الإنسان، فتكون المعارف المتعلقة بشأنها تهدف كشف الواقع ومعرفته عن طريق الاستدلال العقلي بالحجج والبراهين والمنطق، على خلاف المعرفة العملية التي يكون وجودها باختيار الإنسان ومما ينبغي أن يكون عليه ومما لا ينبغي فغايتها تحقيق الكمال الإنساني⁽²⁾، أما المعرفة العلمية النظرية فإنها تقوم على العقل باعتباره أداة قياسية للوصول إلى الحقيقة من خلال وظائف تصويرية: التجريد، التصنيف، التحليل، التركيب، ووظائف أخرى تصديقية تتعلق بالأحكام التي يصدرها العقل⁽³⁾، غير أن العقلانية الصورية تشكوا - حسب فلاسفة الاختلاف- من القصور وعدم الكفاية النظرية التي تدل على صحتها، إذا أن المادة ذاتها لا يمكن إدراكها إلا في إطار

¹ - عز العرب لحكيم بناني: "المعرفة نحو عقلانية إجرائية"، مرجع سابق، ص74.

² - أيمن المصري: أصول المعرفة والمنهج العقلي. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2010، ص35

³ - المرجع السابق، صص66-69.

المكان الذي هي فيه⁽¹⁾، الأمر الذي مهّد بالقول لوجود النسبية لأنشتاين، وهو الأمر نفسه كذلك ما ذهب إليه بيكون وكارل بوبر في العلوم الاجتماعية عندما أشارا إلى إثبات العلم واللاعلم من خلال مشكلة الاستقراء، حيث لا يمكن الوصول إلى نظرية ما من خلال الملاحظة والتجربة فقط، فقد أكدوا على الاستقراء التام لكل تلك القضايا الجزئية في كل زمان ومكان⁽²⁾، وبالتالي التفريق بين المعرفة العلمية والمعرفة السلوكية العملية، وهو ما يتفق مع ما ذهب إلى "كون" في مسألة النموذج (البراديغم) حيث لا يمكن اعتبار العلم نموذج ونسق كلي تلتقي فيه المفاهيم، بل ينبغي النظر لتلك الأشياء الأخرى التي لا تدخل في هذه السياقات: الثورات، الأشياء الشاذة، والظرفية فهي تخرج عن هذه الأنساق النظرية العامة فالعلم بالنسبة لـ "كون" لا يعدو أن يكون مسألة مفاضلة واختيار حتى ولو كان قائما على التجربة والملاحظة، فالباحث يعيد الملاحظة و يعيد التجربة ويهمل الأشياء التي لا تقع ضمن دائرة الاهتمام، بل يركز فقط على ما يريد الوصول إليه، وهذا الرأي يتفق مع ما أكده جان بياجيه من خلال مفهوم الابدستيمولوجيا الارتقائية القائمة على أن المعرفة مرتبطة بالنمو العقلي والمعرفي للطفل والمراحل التي يمر بها من الميلاد إلى البلوغ⁽³⁾، وهذه الفكرة قال بها أيضا غاستون باشلار، حينما ربط العلم بالعقلانية التجريبية في العلوم الطبيعية، حيث يلتقي العقل بالتجربة، ذلك أن العالم لا يمكن النظر إليه إلا من خلال شبكة معقدة من النسب والإضافات وأن تاريخ العلم واقع متغير لا تكتمل الحقيقة فيه إلا بتصحيح المسار على الدوام⁽⁴⁾.

إذا كانت المعرفة في مجتمع الحداثة ترتبط بوجود الحقيقة بشكلها الثابت والمطلق انطلاقا من العقل الصوري المستوحى من الأطر النظرية والأسس المنطقية، فإنها في فلسفة المابعد أصبحت ترتبط بالواقع والتجربة معا، ذلك أن دور العقل لم يعد مقتصرًا على تفسير الأشياء

¹ - لا يمكن الوصول إلى معرفة المادة إلا من خلال مكانها، فالمكان شرط أساسي في المعرفة المادية، لذلك اعتبر نيوتن وكانط علم المساحات والفراغ الهندسي شرط أساسي لعلم الطبيعة والفيزياء.

² - صبري محمد خليل: "مفهوم العلم بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية"، مرجع سابق، ص 10-12.

³ - المرجع السابق، ص 16-17.

⁴ - المرجع السابق، ص 17-18.

لكنه يحلل ويركب ويصنف الأفكار والمعلومات وفق دوافع ومبررات الاختيار، بالتالي فإن المعرفة العلمية أصبحت محل شك لأنها ترتبط بسلوكيات الفاعل (السلوك العقلاني) الموجه نحو تبرير عقلائي معين، ومن ثم قد تتطابق مع معتقداته أو لا تتطابق، وذلك بحسب معطيات الواقع، الذي تحكمه الكثير من المتغيرات والظروف التي لا يستطيع العقل الإمام بها، ومن ثم نجد أن العقل ينأى بنفسه إلى تبريرات معينة يحاول أن يضيف عليها الصفة الشرعية من خلال بعض الجوانب الصورية، وهذا تكليف للعقل أكثر مما يطيق، فدور العقل لا يتجاوز فقط اختيارات وقرارات لها مبرراتها الذهنية والمنطقية أكثر من إمكانية الوصول إلى أسس وأطر نظرية علمية.

3- العلاقة بين العلم والمعرفة

على الرغم مما شهدته العلوم الحديثة من فاعلية ونجاعة وتأكيد لنتائجها على مستوى الواقع إلا أن الكثير من الباحثين والفلاسفة وفي مقدمتهم فلاسفة الاختلاف يؤكدون على ضرورة التنبيه إلى محدودية هذه العلوم ونسبيتها، ذلك أن هذه العلوم ما كان في إمكانها أن تحيط بكيونة الطبيعة ولا أن تحولها إلى موضوع للدراسة، وأن العقل لا يدرك منها إلا ما يبحث عنه فيها، ومن ثم لا يمكن أن يؤدي استقصاؤه للطبيعة إلى انكشافها كما يدعي⁽¹⁾، فالعلم ليس حدثا يؤسس في ذاته لحقيقة ما، إنما يستغل المعرفة الفلسفية التي تتيح له مجالا قبليا للتأمل انطلاقا من مجال الاعتراف بكيونة الكائن أو الموضوع، فغاياته هي دراسة الأشياء والمواضيع انطلاقا من كينونتها وتوظيفها من أجل الوصول إلى غايات محددة، وفي هذا الشأن يتساءل هيدغر عن إمكانية العلم في ادعاءاته الوضعية أن يتفوق على كل تجربة ويدرك الواقع ويؤسس الحقيقة " وعن ما إذا كان العلم لا يسيء إلى الأشياء إنما يتركها كما وجدها أثناء اكتشافها⁽²⁾، وفي تصوره للإجابة عن هذه التساؤلات فإنه يؤكد بأن الطرق العلمية قد سلكت مسالك متعددة انطلاقا من المنطق الرياضي والاستقراء بطريقة كشفية تقنية

¹- محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هيدغر. بيروت (لبنان): الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص550.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

للوصول إلى الحقيقة، وبالتالي فقد تخندق في منازع نفعية ما كان من شأنها أن ترى الأشياء كما هي، وعلى الرغم من نجاحاتها الجزئية إلا أنها تبقى عاجزة عن الوصول إلى كنه الأشياء ومدركاتها إذا لا صلة لخبرة الكينونة بالكائن بالاستناد إلى درجة المعرفة العلمية به، فالعلم قد يعرفنا عن فيزيولوجيا الأذن وطريقة عملها مثلا، لكنه لا يعلمنا شيئا عن: كيف يكون الإنسان مصغيا؟⁽¹⁾ لقد ارتبطت المعرفة العلمية بالعقلانية الوضعية (النفعية) من خلال التمييز الواضح بين الموجودات الطبيعية والعقلية، وبعد أن تخلت الفلسفة عن اعتبار الواقع وجودا محمولا، أصبح بإمكانهم التمييز بين المعرفة القبلية العقلية (الرياضيات، اللغة المنطق) والمعرفة البعدية المحمولة (العلوم الطبيعية، الاجتماعية والتاريخية)، ومن ثم التمييز بين المعرفة التحليلية والمعرفة التركيبية، وبين الكفاية اللغوية والانجاز اللغوي الفردي⁽²⁾، ولذلك فإن الحدود (الألفاظ) في المعرفة التركيبية لا يمكن أن تكون واضحة ولا متميزة- كما ذهب إليه الديكارتيون- لأن الحدود التركيبية تظل المعاني متداخلة تبعا للأسلوب الذي يتحكم في صياغة اللغة الرمزية، وهنا ينبغي التمييز بين الحدود المبدئية (غير المعرفة) والحدود التي تم إدراجها وفق تعريف محدد⁽³⁾، فالمعرفة المبدئية (القبلية) إذا هي أداة التفسير والتعبير عنها هو موضوعه، فإذا كان العلم لغة واصفة تصف لغة موصوفة فإن عليه أن يترجم اللغة الموصوفة ترجمة وافية كاملة⁽⁴⁾، فالقضية التحليلية لا تتحدث عن تفسير ما ولا معرفة معينة ما لم ترتبط بقضية أو معرفة أخرى تركيبية، وهو الأمر الذي ينطبق على علم الأعداد أو البنائيات الهندسية، فإن هذه الأشياء تظل خالية من مدلولاتها المعرفية ما لم ترتبط بالمعرفة التركيبية التي تشترط خاصية الصدق التي هي معيار الدلالة، فالمعرفة التركيبية ذات علاقة بالعقلانية التجريبية المرتبطة بخاصية الإحالة والتي تؤكد بأن المعرفة مرتبطة بالحالة التي تميز قضية ما عن غيرها انطلاقا من الطريقة التي تتم بها صياغتها.

¹- المرجع السابق، ص253.

²- عز العرب لحكيم بناني: "المعرفة نحو عقلانية إجرائية"، مرجع سابق، ص66.

³- المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁴- المرجع السابق، نفس الصفحة.

من خلال ما سبق يتضح أن المعرفة النظرية المبنية على العقلانية الصورية هي معرفة قاصرة في نظر فلاسفة الاختلاف، ذلك أن هذه المعرفة مبنية على أسس ضبضية وقواعد وشروط تأسيسية نفعية، انطلاقاً من دوافع وصفية تفسيرية لمعطيات واقعية ترى الحقيقة من خلالها، وذلك عن طريق استعمالها الطرق التحليلية غير الدقيقة المتواطئة مع الأساليب والأنساق التركيبية العامة سعياً منها للوصول إلى النظريات والقوانين الكلية، وعلى هذا الأساس وجب تجاوز هذه الأزمة الصورية للعلوم - كما يقول فلاسفة ما بعد الحداثة - من خلال يقظة الوعي الأنطولوجي للعلوم الحديثة، على اعتبار أن وجودها استكناها وليس وصفاً تفسيرياً⁽¹⁾، وذلك هو محدد العلاقة التي تربط الإنسان بالعلوم الحديثة فإذا كان الإنسان قد سخر الطبيعة لخدمته من خلال توصله إلى قوانين طبيعية فإن هذا لا يعد معرفة حقيقة تخبرنا عن كنه الطبيعة وغاياتها، فغاية معرفتنا للحقيقة تتمثل في الاستفسار الفلسفي لا الاستفسار النفعي، وهذا ما يدعونا إلى إعادة التفكير في طرق المعرفة التي تنطلق من الواقع والتجربة لا من المثال والنظرية، معرفة تؤسس لحلول واقعية ناجعة وتحقيق غايات مشتركة في إطار أخلاقيات تواصلية.

المطلب الثالث: أخلاقيات التواصل

يعتبر المكوّن الأخلاقي عاملاً أساسياً في المنتج المعرفي المعاصر في العالم الغربي، ذلك أن الوصول إلى الحقيقة لا يكون ممكناً إلى من خلال المرور عبر أخلاقيات التواصل، وهذا ما يجسده مشروع هابرماس الفكري الذي يبحث عن كيفية الاستعاضة عن المادية التاريخية المستندة إلى مستويات التطور الاقتصادي من خلال القيمة الإنتاجية إلى نظرية تواصلية اجتماعية تعتمد أولوية تطور الأنساق المعيارية وإبراز دور كل نسق معياري في كل مرحلة تاريخية يمر بها المجتمع في بلورة أنظمتها السياسية والقانونية، ومن ثم يمكن اعتبار فلسفة التواصل المعيارية هذه نقيضاً للممارسة الماركسية التي أولت - معرفياً - البنى التحتية

¹ - محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 554.

الاقتصادية أهمية كبيرة في تشكيل البنى الفوقية، ومن ثم الليبرالية ونزعتها الغائية الكامنة في الربح والمردودية⁽¹⁾، وفي هذا الشأن يشدد هابرماس على فكرة استقلال الوسائط الثلاث في عملية التنشئة الاجتماعية والمتمثلة في: جدلية التمثيل (تملك الذات للموضوع عبر اللغة وبها) جدلية العمل (الإنتاج)، جدلية التفاعل (التواصل)⁽²⁾، وبالتالي فهو يرفض الفكرة الماركسية التي تربط مسألة التفاعل (التواصل الاجتماعي) بمسألة الإنتاج، فالرهان الأساسي في عالم اليوم - حسب هابرماس - يكمن في تحرير الذات من أشكال السيطرة والعبودية واستبدالها بأشكال الاعتراف المتبادل بين الناس، فالذات العارفة تتخبط في بيئتها الثقافية من خلال علاقاتها الاجتماعية وأشكال تواصلها مع الآخر عبر معرفة ذواتها بأن تكون كما هي وهذا ما يبرره تكاثر النظريات الأخلاقية في هذا الشأن ومنها: نظرية المسؤولية عند الفيلسوف الألماني هانس جوناكس HANS JONAS في كتابه "مبدأ المسؤولية: أخلاقيات من أجل الحضارة التكنولوجية" وكذلك كتابات كارل أوطو آبل KARL OTTO ABEL في رسالته: "مسألة التأسيس العقلي للأخلاقيات في عهد العلم"، وكذلك نجد دومنيك جانيكو JANICAUD في كتابه "قوة المعقول" هذا إضافة إلى نظرية "أخلاق التواصل" لدى هابرماس التي تعبر كلها عن إعادة بناء شروط الإمكانيات الكلية للتفاعل، أي محاولة التوصل إلى شروط تواصلية تحقق الإجماع، أو على الأقل الاتفاق من قبل الأطراف المعنية⁽³⁾، وهذا لن يتأتى إلا من خلال إعادة النظر في لغة التواصل واستعمال الوسائط انطلاقاً من مفهوم التفاعلية الرمزية⁽⁴⁾، التي تقوم على معرفة أهمية الرمز في حياة الإنسان ودلالته وظيفياً كما هو دور اللغة كوسيط في ربط جسر التواصل والتفاهم بين الأفراد، ومن ثم التأسيس للشروط المنطقية واللغوية للحوار، وهذا ما يستدعي ترتيب العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية من جهة وكذا مسألتَي الاختلاف والتواصل التعارفي.

¹ - حسن مصدق: مرجع سابق، ص141.

² - المرجع السابق، ص138.

³ - عبد الرزاق بالعقروزي: مرجع سابق، ص124.

⁴ - مذهب من مذاهب علم الاجتماع يقوم على رصد الحركة الميكرو اجتماعية عوض الاهتمام بالظواهر الماكرو اجتماعية. أنظر: حسن مصدق:

مرجع سابق، ص140.

1- إعادة دمج العلوم الاجتماعية في نظرية العقلانية التواصلية

إن فكرة الدمج بين العلوم الاجتماعية والفلسفة تأتي من وظيفة الفلسفة ذاتها، وذلك إنفاذا للمسار الذي آلت إليه نتائج العلوم الاجتماعية في الممارسات المعاصرة، ذلك أنها تستبطن إرادة السيطرة من خلال العقلانية الأدائية، هذه الإرادة تقوم على منطق المصلحة المستتر خلف فروع المعرفة، وهذا الآخر ناتج عن التداخل الحاصل بين العلم والتقانة، بين حقائق العالم المعاش (الذي تمثله العلوم الاجتماعية، القائم على الخبرة والتجربة التاريخية) ، وبين حقائق العالم الموضوعي (المرتبطة بالجوانب الكونية الموضوعاتية)، فإذا كانت حقائق العالم الموضوعي تؤسس للمصلحة التقنية من أجل علوم طبيعية تستهدف السيطرة على الطبيعة، فإن حقائق العالم المعاش تؤسس لمصلحة التحرر من أشكال الهيمنة وتستهدف الاستبداد والسيطرة الفكرية، وهذا من خلال العقلانية الأدائية - بحسب هابرماس - الأمر الذي أدى إلى رفض فكرة التداخل الحاصل بين العلم والتقانة، وبين العمل والتفاعل، فإذا كان التفاعل منظم حول حركات تواصلية فإن العمل الذي يهدف إلى تحقيق النجاح والفاعلية الإجرائية وتتوسط بينهما اللغة التي تعبر عن المصلحة، من خلال إرادة التشارك الاجتماعي من أجل تواصل خالٍ من السيطرة⁽¹⁾، وبالتالي سنكون أمام شكل جديد من العقلانية تعمل على فك الارتباط بين العلوم الاجتماعية المستبطنة لإرادة الهيمنة وبين الدور الجديد لها عبر التأسيس لفلسفة تواصلية.

إن الهدف من إعادة دمج العلوم الاجتماعية في الشروط العقلانية الجديدة يتمثل في إعادة بناء الواقع الاجتماعي ووضع مشروع سوسيولوجي يضع حداً للأمراض الاجتماعية التي كرسها العقلانية الأدائية الواقعة تحت تأثير الوضعية والنفعية، وإعادة بنائه وفق صيغة

¹ - عبد الرزاق بالعقروز: مرجع سابق، ص 117.

تواصلية تحلل نظم السلوك المنظم للواقع الاجتماعي⁽¹⁾، وفي هذه الحالات يظهر الفعل الاتصالي تبعاً للعقلانية التواصلية من خلال سلوك جمعي يقوم على ثلاثة أوجه أساسية⁽²⁾:

1- فعل إنساني منظم يستهدف تحقيق هدف محدد، يكون الحكم عليه بحسب النجاح أو الفشل.

2- فعل إنساني منظم وفق معايير محددة في المجتمع، يكون الحكم عليه من خلالها، كما هو الشأن في فهمنا لموضوع الخير أو الشر.

3- يعرض الفاعلون الاجتماعيون شيئاً من أوضاعهم الداخلية وأهدافهم وحاجاتهم، وهذه الأعمال يمكن أن تظهر في شكل تعابير متطابقة أو غير متطابقة بين الأفعال أو الأقوال.

إن معيار الوصول إلى الحقيقة في الفلسفة البراغماتية هو ما تحدته من فروقات عملية والأفكار الحقيقية هي التي فقط يمكن استيعابها وإثباتها وتأييدها والتحقق منها⁽³⁾، بالتالي فإن الحقيقة تصنع من خلال الواقع ويمكن الوصول إليها، وهذا ما يعطي الأولوية في تصورنا من خلال الفعل والممارسة في العلوم الاجتماعية على حساب النظرية المثالية، وهذا ما يفسر من خلال اللغة والأعمال التداولية التي عادة ما يمكن تفسيرها في الأفعال التواصلية وعادة ما يلجأ فيها المتخاطبون لإيجاد لغة مشتركة وشحنة عقلانية كامنة تؤدي إلى التقارب والرغبة في إيجاد الحلول المناسبة، وهذا ما عبر عنه هربرت ميد بـ"التفاعل الرمزي"⁽⁴⁾ الذي يؤدي إلى التفاهم فلا يوجد لغة خارج الوعي، كما أن المجتمع يعد حصيلة علاقات تفاعل بين العقل والنفس تجسد السلوك الاجتماعي.

إن غاية المعرفة الوصول إلى الفهم المشترك، فالبشر يقومون بخلق واقعهم - وهو ما يركز عليه هابرماس - فهم لا يخضعون للطبيعة ولا للحاجات الجسدية الفيزيائية، فهم يتصرفون

¹ - إبراهيم الحيدري: مرجع سابق، ص 262

² - المرجع السابق، ص 264.

³ - WILLIAM JAMES : " PRAGMATISMS CONCEPTION OF TRUTH " ; IN PRAGMATISM AREADER, EDITED BY LWIS MENAND, NEWYORK WINTAGE BOOKS, 1997, P114.

⁴ - إبراهيم الحيدري: مرجع سابق، ص 265.

انطلاقاً من وعيهم وحدودهم الثقافية والحضارية، وهذا ما يدعو هابرماس بـ "الحكم المعياري للأفعال" أو "النموذج الشامل للفعل الإنساني الرشيد"⁽¹⁾، وهنا نجد أن هابرماس يختلف مع كل من فوكو ودريدا بشأن المعايير الرشيدة للتوصل إلى الحقيقة والفهم المشترك، وهذا راجع إلى كونه متأثراً بالعقل التنويري ويثق بالطبيعة البشرية، على خلاف غيره من الفلاسفة الذين يؤكدون على الاختلاف بدل الاتفاق .

2- تثمين مسألة الاختلاف

تقوم أخلاقيات ما بعد الحداثة على مفهوم الاختلاف القائم على السجال والتنازع والمواجهة، الذي لا يؤدي إلى حسم عادل، إذ لكل طرف من الأطراف الحق في إبداء رأيه والتمسك بالتفرد به، والسبب في ذلك كما يقول ليوطار هو أن الأطراف تتمتع بمشروعية نفسها، فإذا كان الواحد يدافع عن رأيه بحكم مشروعيته فلا يمكن تصور الرأي المضاد أو المنازع غير مشروع، وهنا يقر ليوطار بغياب قاعدة كلية تفيد في فض المنازعات بين الأجناس الخطابية المتباينة، وهنا تكمن المفارقة ليس في مفهوم الاختلاف فقط لكن في موقف فلاسفة الاختلاف عموماً من الوجه الأخلاقي على وجه التحديد⁽²⁾.

لقد كانت القيم الثقافية للحداثة تتصف بالتشويء (الطابع المادي) لتدل على وصفها للنظام الرأسمالي باعتباره يعتمد آلية السوق في الجانب لاقتصادي ومن ثم انعكاسه على الجانب الاجتماعي في الحصول على التفرد الذي يؤدي في النهاية إلى التمييز والمفاضلة، وفي هذا الشأن تدعو فلسفة الاختلاف إلى تحرير الطاقات وتثمين الاختلاف كمبدأ وهو ما يسمى بالتنشيط الكلي لمختلف الطاقات مع الاعتماد على قاعدة المردودية من خلال نشر

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة.

²- الزاوي بغورة: "الفكر الأخلاقي لمابعد الحداثة: الفلسفة الفرنسية نموذجاً"، الكويت: عالم الفكر، مج 41، ع02، أكتوبر ديسمبر 2012، ص98.

الاختلافات وعرضها على الرغبة الجمالية والتي أضحت من الأساسيات الأخلاقية لما بعد الحداثة⁽¹⁾.

أما في مجال التاريخ فإننا نجد أن ليوطار يرفض فكرة التاريخ الكلي (الكوني العام) ويدعو إلى القول بوجود تواريخ محلية تجسد مبدأ التعدد والاختلاف، إذا لا يمكن -حسبه- لهوية ثقافية ما أن تتجاوز ذاتها لتصبح عالمية كونية، فكيف يمكن إذا تحويل الذاتي إلى كوني؟ مع العلم أن كل ذاتي يفترض الطرح الأنثروبولوجي، وأن كل كوني وعالمي يعتبر شكلا من أشكال السرديات الكبرى التي انتهت مع الحداثة⁽²⁾، فالحدث التاريخي يعد مثالا للاختلاف وفكرة الحقوق العالمية التي تنطلق من فكرة العدالة الإنسانية وتحقيق كرامة البشر جميعا لا يمكن أن تتجاهل مسألة الفروقات الجذرية بين الأفراد والثقافات والنظم.

إن مسلمات الفكر المعاصر اليوم تدعو إلى الاعتراف بأهمية التنوع الثقافي كظاهرة اجتماعية تاريخية وواقعية تعبر عن طبيعة الحياة البشرية بشكل عام والاجتماعية بشكل خاص، فهي مثلها في ذلك مثل التنوع البيولوجي دائمة بدوام وجود البشر فوق الأرض⁽³⁾ إضافة إلى ذلك ثمة توافق عالمي على اعتبار هذا التنوع تراثا مشتركا للإنسانية جمعاء ومنبعا للحضارات وشرطا لتطورها، وعاملا فاعلا في تجديد حيوية وخصوبة وتفتح المجتمعات⁽⁴⁾، وهذا ما يفسر إغناء منظمة حقوق الإنسان بميلاد الجيل الثالث بمنظمة الحقوق التي تؤسس للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتي جاءت بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948، ولكن أهمها جميعا "الإعلان العالمي للتنوع الثقافي" سنة 2001، الذي يركز على مبدأ التنوع والاختلاف الثقافي ويعتبر بمثابة حق من الحقوق الأساسية، أي مشروعية حق الاختلاف، وهو ما تضمنه كتاب "نظرية العدالة" و"العدالة

¹ - المرجع السابق، ص 97.

² - EMILE PERREAU SAUSSINE : " une spiritualité libérale TYLOR et ALASDAIR MCINTURE en conversation " REVUE FRANCAISE DE SCIENCE POLITIQUE, VOL 55, N 02, AVRIL 2005, P 304-305.

³ - عبد الرزاق الدواي: " الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات"، الكويت: عالم الفكر، مج 14، ع 02، أكتوبر ديسمبر 2012،

ص 179.

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

كإنصاف" لجون راولز، الذين جاءا ليدافعا عن فكرة عدم ضرورة وجود نظرية عالمية للعدالة، وقواعد كونية كلية تحسم سياسات شعوب العالم بأسرها، فالأمر يتعلق بضرورة الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات خاصة الثقافية منها القائمة في كل مجتمع⁽¹⁾، لكن كيف يمكن تصور تحقيق الاتفاق مع وجود الاختلافات وتعدد الثقافات من أجل تحقيق التواصل؟ والاتفاق من أجل السلم العالمي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تدفعنا لضرورة النظر إلى الاختلاف الثقافي في إطار التأسيس لثقافة الاختلاف، فإذا كان مفهوم الاختلاف في سياقه الثقافي يشير إلى تلك الظاهرة المحسوسة التي تتميز بها عديد الثقافات من حيث عناصرها المتعددة: اللغة، التاريخ المعتقد، التقاليد، الآداب والعلوم والفنون وأنماط السلوك، فإن مفهوم ثقافة الاختلاف يشير إلى نتيجة ذلك البحث المتعدد والمتراكم معرفيا في مقابل الاختلاف الثقافي، فكلمة ثقافة تشير هنا إلى كونها عالمية، "أي حاصل معرفي نتاج عن التأمل والبحث والاستنتاج وشكل من أشكال التنقيف الحاصل عن طريق التعرف والإدراك المدقق"⁽²⁾، فهي ثقافة ناقدة فردية ناتجة في إطار المقارنة بالثقافات الأخرى، وليست ناتجة عن نشاط جمعي جماهيري كما هو الحال في استعمالها عند الاختلاف الثقافي، إن مسألة الاختلاف تعتبر أساسا جوهريا في الدرس المقارن، فهي تعتبر أحد الأسس التي قامت عليها دراسات "الأدب المقارن" في أوروبا سعيا منها لتجاوز مسألة الاختلاف الثقافي من أجل الوحدة الثقافية.

إن مفهوم الاختلاف يطرح بحدده خاصة حينما يمتزج الثقافي بالاجتماعي، فبدلا من النظر إليه من منظور فلسفي ثقافي كما هو الحال عند هايدغر وغادامير، أو من حيث هو جزء من التحليل العبر ثقافي في المقارنة، يحضر الاختلاف هنا بوصفه مفهوما فلسفيا ذو أبعاد اجتماعية فئوية كما هو الحال عند جاك دريدا حينما طور هذا المفهوم في فلسفته

¹ - المرجع السابق، ص184.

² - سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي لتعربي، 2008، ص ص14-15.

التقويضية، أما أنصار مدرسة فرانكفورت النقدية فيركزون على الاختلاف باعتباره سلاحا في مقابل التشابه والتماثل⁽¹⁾.

إن مسألة الاختلاف الثقافي تتحدد من خلال مفهوم " الآخر " عبر مفاهيم: الخطاب والمثاقفة والهوية، لأن مفهوم الآخر يتقاطع مع هذه المفاهيم ويشكل حضورا مفاهيميا أساسيا بالنسبة لها، فمفهوم الآخر ينطوي في الغالب على مفهوم جوهري بالنسبة للذات، أي أن الذات هي التي تحد "آخرها" وترى نفسها وموقعها ومعاييرها وترتيبها في سلم القيم انطلاقا من ذلك الآخر⁽²⁾، فهو موقف أخلاقي يضاف إلى الموقف المعرفي، وعلى ضوءه يبدو " الآخر " مفهوما أساسيا تكوينيا للهوية التي ترتب ذاتها ضمن سلم القيم والتراتبات الاجتماعية، غير أن مفهوم الاختلاف غالبا ما يؤسس لثقافة الاختلاف باعتبارها ثقافة تؤدي إلى تأسيس ثقافة كونية مبنية على شروط العقلانية وتحقيق العدالة الاجتماعية، بعيدا عن منطق التفاضل والتراتب والهويات النفعية الضيقة.

3- مبدأ الكونية

إذا كان تحقيق التوافق يتطلب احترام شروط العقلانية المعتمدة في النقاش للوصول إلى حلول للمشكلات وتحقيق أخلاقيات التواصل المنشود فإن هذه الشروط نفسها لا يكون لها معنى إلا إذا تبلورت في شكل شروط معيارية وقواعد إجرائية تهدف لإقامة علاقات تستند إلى التماثل والمبادلة والمشاركة في النقاش والسجال من قبل كافة الأطراف المتخاطبين، فإذا كانت هذه الشروط المعيارية هي أسس الوصول إلى الحقيقة فإنه يمكن اعتبارها منظورا متعاليا وقيمة سامية ينبغي احترامها، إلا أن الفرق في مسألة تحقيق القيم العليا عند فلاسفة الاختلاف تختلف عنها في فكر الحدائثة، وأن مفهوم التعالي عند هؤلاء يتم بواسطة عمليات عقلية سابقة على التجربة، كما قد تكون صفة التعالي فيه باطنية أو ذاتية فوق الوجود المادي كما هو مفهوم الحقيقة عند كانط، أما كارل أتو آبل فيقول أن التعالي يكون انطلاقا

¹ - المرجع السابق، ص 25.

² - سعد البازعي: مرجع سابق، ص 36-37.

من الافتراضات القبلية التي تؤسس للشروط الفعلية لإقامة الحجة والبرهان، أما هابرماس فإنه يفترض أن الوصول إلى هذه الشروط المعيارية لا يكون انطلاقاً من فلسفة متعالية، إنما لا يعدو أن يكون مجرد شروط تأسيسية للقياس ينبغي احترامها للوصول إلى التوافق، ففي هذه الحالة فإن هذه الشروط تستمد قوتها مما بعدها⁽¹⁾، أي انطلاقاً من المصلحة المشتركة بين المتخاطبين انطلاقاً من توافق تم الحصول عليه في ظل ظروف تجريبية عملية، ولذلك فهو يقترح أن تستجيب الذوات للافتراضات التداولية داخل النقاشات العقلية، كما عليها أن تراعي أهمية هذه الشروط والافتراضات التي ينبغي أن تستند في النهاية إلى مبدأ الكونية حتى تحضى بموافقة الجميع دون ضغط أو إكراه، ومن ثم يسهل تحمل النتائج والتأثيرات الناجمة من طرف جميع الأشخاص المعنيين⁽²⁾.

إن الهدف من التواصل المطلوب هو بناء تفاهم يقوم على التفاعل بين المتحاورين وليس الوصول إلى شروط إجرائية وقواعد عامة للنجاح، وهذا يتم -حسب هابرماس- انطلاقاً من مبدأين: أحدهما عام والآخر خاص، فالمبدأ العام تضبط به المناظرة التواصلية من خلال الاتفاق على صحة المعايير الأخلاقية لدى كافة الأشخاص المتحاورين، أما المبدأ الخاص فتضبط به كافة ممارسات البرهنة الخطابية، فصحة القاعدة المعيارية ترتبط بقول الأشخاص المعنيين بها من أجل جلب المنفعة لكل واحد منهم⁽³⁾، وهذا ما يطلق عليه بـ"الشروط العقلانية" التي تأسس ضمن شروط الحوار ولغة الخطاب، والتي لا يمكن تعميمها لكن التوصل إليها يكون عن طريق التنازل وتغيير القناعات للوصول إلى تراض من أجل تحقيق تعايش كوني كمبدأ ومنتهى⁽⁴⁾.

إن مبدأ الكونية يهدف إلى تكوين حكم أخلاقي محايد يستجيب للجميع ويتجاوز مسألة التطبيق الشكلي والحرفي للمعايير العامة، ومن ثم الإجابة عن حتمية إرادة عقلانية مشتركة

¹- حسن مصدق، مرجع سابق، ص 150-151.

²- المرجع السابق، ص 152..

³- عبد الرزاق بالعقروز: مرجع سابق، ص 126.

⁴- المرجع السابق، ص 128.

تبرر إلزامية المعايير الفعلية للوصول إلى تفاهم وتعايش مشترك، وهذا انطلاقاً من مبدأ الوحدة الإنسانية ووضوح الرؤية الموحدة عن الكون والحياة.

إن منطق الكونية بهذه الصورة يتفق مع مبدأ رؤية الإنسان للعالم، هذا المصطلح الذي يشير - كما سبق وأن أسفلنا الحديث فيه- إلى المنظور الذي يدرك به الإنسان الواقع والعالم من خلاله، ويكون تبعاً لذلك تصورات ومعتقدات يعيش حياته وفقاً لها، انطلاقاً من ثقافة معينة داخل مجال معرفي محدد⁽¹⁾ وهذا يتفق مع صفة الكونية المرتبطة بوضع شروط وحدود تستجيب للافتراضات التداولية داخل النقاشات العقلية من أجل تحقيق أخلاقيات التواصل التي تعتبر مبدأ أساسياً لتكوين مجتمعات المعرفة والتي تزامن ظهورها هي الأخرى مع الثورة الرقمية والمنجزات التي تبعتها في مجال تكنولوجيا الإعلام والاتصال، فالمعرفة وفق هذه المعطيات تبنى وفق شروط أخلاقية ضمن منظومة تواصلية، وهذا ما يدفعنا إلى القول بوجود تواصل تعارفي، فما هو هذا التواصل التعارفي؟ وما هي معانيه؟

4- التواصل التعارفي

إن مفهوم التواصل التعارفي مستمد من منطق الإنسان التعارفي المبني على الرؤية الكونية بما هي مبدأ لتوليد المعرفة، والمنظومات الأخلاقية ومراجعة المآلات التي إنتهت إليها ثقافة هذا الإنسان، ذلك على اعتبار أن النظرية المركزية الإنسانية خلقت الكثير من المآزق التي وقع فيها الفكر فيما بعد، من قبيل الشك والارتياب والنزعة التدميرية والتأويلات الأنثروبولوجية⁽²⁾ * للإنسان، إن فكرة الإنسان التعارفي تعتبر البديل لتلك النزعة المركزية من خلال استعادة القيمة الأخلاقية للإنسان بما هو اليوم شيء نكونه وليس معنى نرفضه فالنظريات التواصلية مردها إلى مقومات: وحدة الإنسانية، التكريم الإنساني، التكامل

¹ - عبد الرزاق الدواي: "مجتمع المعرفة.. معالم رؤية تكنولوجية جديدة للعالم"، الكويت: عالم الفكر، مج40، ع03، يناير مارس2012، ص96.

² - عبد الرزاق بالعقروز: مرجع سابق، ص130.

* - التأويل الأنثروبولوجي للإنسان يعني تلك الصياغة الإنسانية عبر العقل الأداة وتطهراته الوجودية في الثقافة والإعلام من النظريات الميثالية ذات النزعة المركزية (ماركس، نيتشه، فرويد).

الوجودي، فهذه المقومات تعتبر مبادئ منهجية تؤسس لمسألة التعارف بين البشر جميعاً⁽¹⁾ تعارف يوصل المعلومات بالأخلاقيات ويربط ما بينه وبين الاعتراف من خلال الإقرار بالاختلافات الثقافية والاحترام المتبادل بين الجميع بعيداً عن التراتبات والتفاضلات فالاعتراف يفضي لبناء علاقة تواصلية مع الآخر، إذ لا وجود لثقافة وحيدة (مركزية) إنما هي ثقافات مؤتلفة مع بعضها تستجيب لرؤية كونية موحدة حول الوجود الإنساني.

إذا كانت ثقافة المابعد تتجه نحو ما بعد الثقافة من خلال إبطال كافة الثوابت والقيم الجوهرية للأشياء والغايات والمثل، ومن ثم إزالة كافة البنى والأنساق الفكرية التي دعت إليها الحداثة فهي بالتالي تتجه نحو التفكير، تفكيك كل منجزات العقل الأداة لحساب العقل التواصلي وهذا ما يجد له مبرراً في النموذج اللغوي وأخلاقيات المناقشة، وفي هذا الصدد تظهر شروط المحاجة اللغوية المتمثلة في: الصدق، المسؤولية، المصادقية (الدقة)، الحقيقة، المعقولية، والتي يتفق كل من أبو آبل وهابرماس على كونها ليست شروطاً تعاقدية يجب احترامها فقط بل هي شروطاً كونية يجب إتباعها نظراً لعدم وجود أي بديل عنها⁽²⁾، لكنهما يختلفان بشأنها حول طريقة تأسيسها، فإذا كان أبو آبل يرجع هذه الشروط اللغوية إلى كونها سابقة دوماً ومتفق عليها لكونها إجبارية تتوقف عليها كل برهنة عقلية، فإنها مقرونة بالنموذج المتعالي وما يتضمنه من ادعاءات للصلاحيّة، حيث يفترض أن تحوز جماعة معينة صفة المرجع بالنسبة للمتكلمين، وكذا المعايير الأخلاقية التي تتبناها هذه الجماعة فهي مبنية على افتراضات تداولية متعالية، غير أن هابرماس لا يتفق مع زميله أبو آبل في هذه المسألة ويقول بأن هذه الشروط تتأسس وفقاً للاختبار التجريبي أي على فرضيات العلوم الإنسانية لكونها لسانية، نفسية، اجتماعية، فهي تقوم على مسلمات علمية انطلاقاً من الكفاءة اللغوية التي اكتسبها المتكلمون في الواقع الاجتماعي وعبر التاريخ، فهو يؤمن باللجوء إلى النظريات العلمية للنمو المعرفي والأخلاقي، والتي درست أخلاق الإنسان وتطورها السلالي والتاريخي

¹ - عبد الرزاق بالعقروزي: مرجع سابق، ص 144.

² - حسن مصدق: مرجع سابق، ص 156.

كما فعل بياجيه⁽¹⁾، ولهذا نجد أن هابرماس يضع أخلاقيات النقاش انطلاقاً من الدمج بين الفلسفة وعلم الاجتماع واللسانيات وعلم النفس ويرفض الافتراضات القبلية التي تؤسس الفكر الشمولي المثالي الذي لا يتخذ الواقع مخبراً له، وبالتالي فهو يركز على الجمع بين التحليل الفلسفي والعلوم التجريبية، خاصة إذا ما تعلق الأمر باللسانيات وعلم النفس اللذان يشتغلان على اللغة كوسيط رمزي لتعزيز القدرات وحل المشكلات، والكشف عن مكامن الأعطاب التي تعيق حركة التواصل بما هو تواصل عقلائي يقوم من جهة على شروط المحاجة واحترام المعايير الأخلاقية للتواصل، وبما هو تواصل يحقق احترام التنوع الثقافي ورفض المفاضلات والتراتبات الثقافية والاجتماعية، مما يسمح بوجود ثقافات مؤتلفة وتكامل معرفي يحقق الانسجام والتناغم في علاقتنا الوجودية بين البشر جميعاً كما هو الشأن في العالم الطبيعي، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال التأسيس المعرفي لضوابط التدبير والاختلاف في أبعاده الثقافية عامة واللغوية خاصة، وهذا ما سنحاول دراسته في ما يلي.

المطلب الرابع: المقاربة التداولية

إن الأصول النظرية للمقاربة التداولية تمتد إلى الفلسفة التحليلية حيث تعتبر المنهل الأول الذي انبثقت عنه، وذلك لما اعتبرت اللغة موضوعاً للدراسة باعتبارها الأداة المعرفية التي نستطيع بواسطتها فهم الكون فهماً صحيحاً، بعدئذ انفصلت عنها لتكون ذات توجه لساني يعنى بدراسة اللغة لحظة الاستعمال⁽²⁾، وبذلك تصبح التداولية إعادة الاعتبار لسياق الكلام من خلال البعد الخارجي للغة وأولوية الإنجاز على المفهوم والتحقق على البناء، وبهذا فهي تتفق مع الدلالة في المعنى انطلاقاً من السياقات الكلامية لكنها تختلف معها في بعض مستوياتها، فإذا كانت الدلالة تهتم بدراسة المعنى كعلاقة ثنائية بين الشكل ومعناه فإن التداولية تهتم بدراسة المعنى كعلاقة ثلاثية بين المتكلم والمعنى واللفظ⁽³⁾.

¹ - المرجع السابق، ص ص 156-157

² - DOMINIQUE MAINGUENEAU : pragmatique pour les discours littérature , NATHAN PARIS , 2001, P01.

³ - قويدر شنان: "التداولية في الفكر الأنجلوساكسوني: المنشأ الفلسفي والمال اللساني"، الجزائر: مجلة اللغة والأدب، ع 17، 2006، ص 22

لقد أصبحت موضوعات اللسانيات التداولية تدرس موضوعات اللغة ليس بوصفها أداة للحوار أو الخطاب بل بوصفها ظاهرة خطابية واجتماعية وتبليغية.

1- مفهوم التداولية

مصطلح التداولية⁽¹⁾ في أصله الأجنبي pragmatique يعود إلى الكلمة اللاتينية (pragmaticus) المبنية على الجذر (pragma) ويعني العمل أو الفعل (action)⁽²⁾ ثم أصبح للمصطلح بعد ذلك مدلولات عدة، إذ صار يدل على كل ما له علاقة بالفعل أو التحقق العملي، أي كل ما من شأنه أن يفضي إلى تحقيق تطبيقات ذات ثمار عملية واقعية وفي الثقافة الغربية فإن الفضل في استحداث هذا المصطلح يعود إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرس بيرز Ch.S. Peurse (1839-1914) حينما أكد في دراسته أن الفكر في طبيعته إبداع لعادات فعلية، فهو مقرون بقيمتين: متى يتم الفعل؟ وكيف يتم؟ فيكون بالتالي مقرونا بالإدراك، ويؤدي إلى نتيجة ملموسة ليصل في النهاية إلى أن الممارسة والفعل والتطبيق هو الذي يشكل الأساس والقاعدة لمختلف الأفكار⁽³⁾، أما في مجال الاستعمال اللغوي فقد كان أول استعمال لهذا المصطلح على يد الفيلسوف تشارلز موريس حينما قدّم تعريفا لها على أساس أنها تعني الإطار العام لعلم العلامات، حيث ركز على تلك التخصصات التي تعالج اللغة ليصل إلى أن التداولية جزء من السيمياء التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملها، وفي هذا الشأن نجد الباحث اللساني التداولي ليفنسون Livinson يقترح عدة وجوه للتداولية منها⁽⁴⁾: دراسة الاستعمال اللغوي لمجموعة من الأشخاص تربطهم معارف خاصة ووضعية اجتماعية معينة، هذا التعريف مستمد من السيميائية التي تركز على المعنى من خلال اللغة.

¹- ينبغي عدم الخلط بين التداولية التي هي ترجمة للمصطلح الإنجليزي PRAGMATIC و المصطلح الفرنسي LA PRAGMATIQUE وبين مصطلح LA PRAGMATISM الذي إقترن بالفلسفة النفعية الزرائعية، وهي مذهب فلسفي أمريكي يتخذ من القيمة العملية التطبيقية قياسا للحقيقة، معتبرا أنه لا وجود للحقيقة المطلقة وأن الشيء الحقيقي هو كل ما ينجح، وأول من استعمل هذا المصطلح هو تشارلز ساندرس بيرز CHARLES S. PIERS (1879) ثم طوره وليام جيمس W. JAMES و جون ديوي J. DEWEY.

²- نوارى سعودي أبو زيد: في تداولية الخطاب الأدبي: المبادئ والإجراء. الجزائر: بيت الحكمة، 2009، ص 18

³- الزاوي بغورة: "العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة: التأسيس والتجديد"، الكويت: عالم الفكر، مج 35، ع 03، مارس 2007، ص 199.

⁴- إدريس مقبول: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبيويه. إربد (الأردن): عالم الكتاب الحديث، 2006، ص ص 263-

- دراسة اللغة في إطارها الوظيفي، وهذا التعريف مرتبط بخاصية الإدراك أو القدرة على فهم بعض الجمل الغريبة من خلال الاستعانة ببعض الاستدلالات غير اللغوية.
 - دراستها من خلال كفاية مستعملي اللغة، وذلك من خلال ربطها بسياقاتها الخاصة.
- فالتداولية تهتم بدراسة المعنى الكامن في تداول الكلمات بين متكلم وملتق في سياق محدد وليس المعنى الكامن في الكلمات وحدها المرتبط بمكونات الرسالة اللغوية، فالتداولية تنظر إلى اللغة كظاهرة خطابية تواصلية اجتماعية تتجاوز الدراسة السكونية (البنوية) فهي تعتني باللغة أثناء الاستعمال وتهتم بعناصر التخاطب فتراعي قصد المتكلم ونواياه وحال السماع وظروفه، وتبحث في شروط نجاعة الخطاب⁽¹⁾، وفي هذا الشأن يعرفها فرانسيس جاك "بأنها تلك التي تتطرق إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية معا"⁽²⁾، فالتداولية في استخدامها اللغوي تدل على معنى الحركة بين الفاعلين، فيكون التداول جامعا بين التواصل والتفاعل، فمقتضى التداول أن يكون القول موصولا بالفعل.

من خلال ما سبق نستنتج أن:

- التداولية موضوع جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال، فهي تبحث عن استخدامات اللغة داخل الخطابات والسمات المميزة التي تؤسس وجهته الخطابية في صلب اللغة.
- تدرس التداولية علاقة البنية اللغوية بظروف الاستعمال فهي تهتم بالمتكلم والمستمع واللفظ وظروف وملابسات الخطاب، أي أنها تهتم بتحليل وتفسير المحيط اللغوي.
- تدرس التداولية كل جوانب المعنى التي تهملها النظريات الدلالية، فإذا اقتصر علم الدلالة على دراسة الأقوال التي تنطبق عليها شروط الصدق، فإن التداولية تعنى بما وراء ذلك، أي مما لا تنطبق عليه هذه الشروط.

¹- باديس لهوبيل: "التداولية والبلاغة"، كلية العلوم الإنسانية جامعة بسكرة: مجلة المخبر، ع07، 2011، ص158.

²- فرانسوا ارمينيكو: المقاربة التداولية. ت(سعيد علوش)، الرباط (المغرب): مركز الإنماء القومي، 1986، ص08.

- تعد التداولية فرعاً من فروع علم اللغة تبحث في كيفية اكتشاف السامع لمقاصد المتكلم أي دراسة معنى التكلم.

إن التداولية لم تظهر في مجال اللسانيات إلا في العقد السابع من القرن العشرين بعد أن طورها فلاسفة اللغة المنتمين إلى جامعة أكسفورد، ونذكر منهم : جون أوستين John Austine، جون سيرل John Sarl، بولغرايس Paul Grise، حيث كانوا يهدفون إلى إيجاد طريقة لتوصيل معنى اللغة الإنسانية من خلال إبلاغ مرسل رسالة إلى مستقبل لها يفسرها⁽¹⁾، ثم تطورت بعدها لتصل إلى نظرية أفعال الكلام، التي يقصد بها الأفعال المحققة من قبل مستعملي اللغة.

2-أفعال الكلام والقوة الوظيفية

إذا كانت اللسانيات التداولية تتناول اللغة بوصفها ظاهرة خطابية واجتماعية، فإن دورها لا يقتصر على إيصال المعلومات والتعبير على الأفكار فحسب، إنما تحويل الأقوال التي تصدر ضمن معطيات سياقية إلى أفعال ذات صبغة اجتماعية، ويعود الفضل في هذا الشأن إلى أوستين الذي كان يرى أن اللغة تهدف إلى وصف الواقع، فكل الجمل عدا الاستفهامية والأمريّة والتعجبية يمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة⁽²⁾، غير أنه أطلق مصطلح "المغالطة الوصفية" على اللغة لما رأى أن هناك عبارات وظيفية في تركيبها لكن لا يمكن وصفها بالصادقة أو الكاذبة، فكل من العبارات الاستفهامية أو التعجبية أو الأمريّة لا تنشأ قولاً بل تؤدي فعلاً من أفعال الكلام، فحين تقول مثلاً: وهبتك نصف مالي، أو إرفع الجلسة ففي كلتا الحالتين أنت لا تصف واقعا ولا تؤدي قولاً بل تنشأ فعلاً، وبالتالي أصبح الفعل الكلامي " كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، فضلا عن ذلك فهو يعد نشاط ماديا نحويا يتوسل أفعالا قولية لتحقيق أغراض إنجازية وغايات تأثيرية تخص ردود

¹- باديس لهوبيل: "التداولية والبلاغة"، مرجع سابق، ص160.

²- بسمينة عبد السلام: "نظرية الأفعال الكلامية في ظل جهود أوستين"، كلية العلوم الإنسانية: أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، ع10، 2014،

ص107.

فعل المتلقي⁽¹⁾، وذلك من قبيل الطلب، الأمر، أو الوعد، والتي يترتب عن كل واحد منهم ردود فعل المتلقي بالرفض أو القبول، ومن ثم نستطيع القول أن الفعل الكلامي يطمح أن يكون فعلا تأثيريا يتعد الوصف إلى الإنجاز، وبهذا فإن أوستين يقسم الأقوال إلى صنفين⁽²⁾: أقوال تقريرية (وصفية) وأقوال إنشائية، فالأقوال التقريرية هي التي تصف حالا معيناً لشيء ما أو لشخص ما، بحيث يصح أن يقال لقائله أنه صادق أو كاذب ومعيار الصدق والكذب هنا مطابقة الواقع من عدمه، أما الأقوال الإنشائية فهي لا تصف ولا تخبر عن شيء ما لكن التلفظ بها يعني تحقيق فعل ما في الواقع، ويميز أوستين هنا بين نوعين من الأقوال الإنشائية⁽³⁾: أقوال صريحة مباشرة وأخرى غير مباشرة، فأما المباشرة فهي تلك التي تتحقق بإسناد الفعل الدال على الزمن الحاضر إلى ضمير المتكلم المفرد مثل: إقرأ، بع، أعط وتسمى أقوالاً إنشائية صريحة مباشرة لأن بنية القول اللغوي فيها شامل للعناصر الدالة على الإنشاء، ففي المثال الأول دعوة للقراءة، وفيه دلالة على قدرها ومكانتها واعتراف من الطرفين متضمن لأهميتها، أما الأقوال غير المباشرة فإن تحقيقها يتوقف على عدة عوامل كالسياق اللغوي، فهي أقوال لا تدل صيغتها على ما يدل عليه ظاهرها، لما نقول مثلاً: رفعت الجلسة، فهي لا تتضمن فعلاً إنشائياً صريحاً منسوباً إلى ذات متكلمة لكنها تدل على فعل وإنجاز عمل ما، ولذلك فقد قسم أوستين الفعل الكلامي انطلاقاً من قوته الوظيفية إلى ثلاثة أنواع⁽⁴⁾:

1- فعل القول (الفعل القولي L'acte locutoire) ويراد به إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة، ففعل القول يتمثل بالضرورة في أفعال لغوية فرعية، وهي المستويات اللسانية: المستوى الصوتي، التركيبي، الدلالي.

¹- مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب. بيروت (لبنان): دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005، ص ص 41-42.

²- بسمينة عبد السلام: "نظرية الأفعال الكلامية في ظل جهود أوستين"، مرجع سابق، ص ص 107-108.

³- المرجع السابق، ص 108.

⁴- المرجع السابق، ص ص 109-110.

2- الفعل المتضمن في القول (l'acte illocutoire) وهو الفعل الإنجازي الحقيقي، ذلك أنه عمل ينجز بقول ما⁽¹⁾، أي العمل الذي يترتب على الحديث بين المتخاطبين، وهذا الصنف من الأفعال هو المقصود في نظرية الأفعال الكلامية كلها، لأن الهدف هو الإنجاز والفعل وليس مجرد القول، وهو ما يعبر عنه أوستين " القوة الإنجازية" التي يمكن أن تأخذ صياغة: الأمر، التحذير، الوعد... الخ.

3- الفعل الناتج عن القول (l'acte perlocutoire) ويعني الفعل التأثيري الناتج عن الفعل الإنجازي من خلال قوة فعل الكلام وتأثيره، حيث يتسبب في وجود آثار في المشاعر والفكر: كالإقناع، التظليل، الإرشاد... الخ⁽²⁾، فالفعل الكلامي عند أوستين يشمل من حيث الوظيفة ثلاثة خصائص أساسية⁽³⁾: إنه فعل دالّ، إنه فعل إنجازي، إنه فعل تأثيري، وبهذا تصبح وظيفة اللغة هي الاستعمال والانجاز بدل الوصف والتقرير، وبذلك تصير الوحدة اللغوية المعتمدة في التواصل هي الفعل بدل الجملة، ومن ثم يجب الانتباه إلى شروط إنجاز كل فعل، وهو الأمر الذي طوره سيرل فيما بعد.

لم يهتم سيرل إلا بالأفعال المتضمنة في القول، وكان همه الأساسي التمييز بين الفعل المتضمن في القول عن فعل القضية، لأنه يعتمد في نظريته على مبدأ فلاسفة اللغة الذين يؤمنون بأن "القول هو العمل" ولا معنى للقول إلا إذا تبعه عمل، وفي هذا الشأن وضع سيرل معايير واضحة لتصنيف الأعمال اللغوية⁽⁴⁾:

1- الغاية من الفعل: مثل الغاية من الحصول على القيام بعمل ما.

2- اتجاه المطابقة بين العلامات اللغوية.

3- الحالة النفسية المعبر عنها.

¹ - مسعود صحراوي: مرجع سابق، ص 41-42.

² - المرجع السابق، ص 42.

³ - المرجع السابق، ص 44.

⁴ - فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى هوفمان. ت(صابر حباشة)، اللانقية (سوريا): دار الحوار، 2007، ص 63-65.

4- كثافة الاستثمار في تقديم الالقول: فالاقترح مثلا أقل قوة من الأمر.

5- وضعية المتخاطبين تؤثر في القوة القولية: فالأمر أو الالتماس يتأثر بالوضعية الاجتماعية للمخاطب.

6- يرتبط القول بالمصالح الشخصية للمتخاطبين.

7- إمكانية أو عدم إمكانية إنجاز العمل.

8- أسلوب إنجاز العمل اللغوي.

انطلاقا من هذه المعايير قسم سيرل الأعمال المتضمنة في القول إلى خمسة أقسام⁽¹⁾:

أ-التقريريات: أي أن الغرض منها يكون تقريريا.

ب-الوعديات: أي أن الغرض منها يكون وعديا والهدف منها مطابقة القول للعالم.

ج-الأمرات (الطلبات): أي يطلب المتكلم من المخاطب أمرا ما.

د-الإيقاعات: الغرض منها إحداث تغيير في العالم.

هـ-البوحيات: الغرض منها التعبير عن موقف حيال الواقعة التي تعبر عن قضية ما.

أما نظرة سيرل للأفعال اللغوية غير المباشرة فهي تطرح مشكلة كبيرة، خاصة وأن المتكلم أحيانا يريد أن يقول جملة ولا يريد معناها الظاهري، فهي مقولة ذات محتوى إسنادي مغاير فكيف يمكن للمخاطب فهم فعل اللغة في هذه الحالة⁽²⁾، فهو يشترط توفر جملة من المعطيات السياقية التي يتقاسمها المتكلم مع المخاطب، وبذلك فإن القوة الإنجازية تتوقف

¹ - المرجع السابق، ص ص63-64.

² - فرانسوا أرمينيكو: مرجع سابق، ص71.

في كل فعل كلامي على مفهوم القصدية⁽¹⁾ في التواصل، وبذلك فقد ركز سيرل على مسألة المطابقة، أي مطابقة مراد المتكلم لما يعنيه واعتبرها من خصائص الفعل الإنجازي.

3- الافتراض المسبق والاستلزام الحوارية (المحادثة)

تقوم هذه النظرية على فكرة إدارة المحادثة والحوار بطريقة ناجحة، أي كيف يتم الوصول إلى إدارة الحوار والعملية التخاطبية بطريقة صحيحة وسليمة، خاصة وأن العملية التخاطبية في كثير من الأحيان قد تحمل الكثير من الغموض في الدلالات والمفاهيم والمعاني التي ربما لا يستطيع المتكلم إيصالها ولا المخاطب فهمها، وهو محور هذه النظرية التي تفرق بين المعنى اللغوي الحرفي المحض الذي يحمله الملفوظ في محتواه الأصلي وبين المعنى السياقي المقصود في عملية التواصل حيث يدل دلالة غير مباشرة على المعنى المطلوب من خلال المحادثة (الخطاب).

إن أصل فكرة هذه النظرية (الإستلزام الحوارية) تعود إلى الفيلسوف اللغوي بول غرايس P.GRICE، وتعد إحدى المفاهيم التي تستند عليها التداولية، حيث جاءت هذه النظرية لتضع تفسيراً للتعارض أو التباين الحاصل بين المعنى الوضعي والمعنى السياقي، أي كيف يتسنى لنا أن نستفيد من المعاني أكثر مما نقول ونعبر عنه حرفياً بالدلالة اللفظية النطقية المباشرة⁽²⁾، فالظرف السياقي الذي يحيط بالخطاب أو المحادثة له تأثير كبير في مجريات الخطاب - أي في قصدية المتكلم - وهذا ما عبر عنه بول غرايس بمبدأ التعاون⁽³⁾ بين المتكلم والمخاطب cooperative principale، وهو مبدأ تداولي حوارية عام يقوم على عدة مبادئ تترتب معانيها وفق السياق الظرفي الاجتماعي الذي يقال فيه الكلام، كما تأتي هذه المبادئ لتسهيل عملية التخاطب وهي أربعة⁽⁴⁾:

¹- تفترض القصدية وجود طرفين: متلق ومرسل، وتختلف هذه المقاصد بين رغبات ومعتقدات المتكلم وبين ما يعرفه المتلقي عن المتكلم وما ينعكس من أهداف لدى المتكلم الذي يريد أن يجعل المتلقي يعترف بأنه يريد منه جواباً. انظر: سامي شهاب احمد: "التداولية وصلتها باللسانيات البنوية السيميائية" في: التداولية في البحث اللغوي والنقدي، لندن: مؤسسة السياب، 2012، ص84.

²- هينم محمد مصطفى: "بين نظرية السياق والاستلزام الحوارية" في: التداولية في البحث اللغوي والنقدي، مرجع سابق، ص258.

³- المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁴- المرجع السابق، نفس الصفحة.

1- مبدأ الكم Quantity: يقوم هذا المبدأ على إيجاد الكفاءة الإعلامية بالقدر المطلوب، أي ضرورة توفر الأخبار المطلوبة والضرورية للخطاب من غير زيادة ولا نقصان.

2- مبدأ الكيف Quality: وهو مبدأ يتصل بالصدق، أي لا تقل ما تعتقد صدقه ولا دليل لك عليه.

3- مبدأ العلاقة Relation (المناسبة): أي أن يكون كلامك مناسباً لسياق الحال.

4- مبدأ الطريقة Manner (الأسلوب): أي أن يكون كلامك وأسلوبك الخطابى مرتباً وفق الشروط الآتية:

أ-الوضوح: أن يكون الخطاب واضحاً في مقاصده.

ب-تجنب الغموض والإبهام: من خلال استعمال المفردات المناسبة.

ج-الإيجاز: من خلال تركيز المخاطب على ما يجب قوله.

د-الترتيب: ترتيب المفردات كما يطلبها الآخرون.

لقد اهتدى غرايس في نظريته هذه إلى أن هناك مجموعة سامية من الفرضيات التي يمكن أن تصوب بها عملية الحوار (الخطاب)، وهي "تتبع في ظاهر الحال من اعتبارات عقلانية أساسية ويمكن صياغتها كإرشادات لاستخدام اللغة استخداماً كفواً مؤثراً في الحوار للحصول على غايات تعاونية"⁽¹⁾، وذلك من خلال توجيه الخطاب وفق الغاية والمقصد المتوخى من المحاوراة والمشاركة الخطابية، وعلى الرغم من أن غرايس يقر أن هذه القواعد لا تعد وصفاً للواقع حال المحاورات الدائرة فكثيراً ما يخالفها المتحاورون خاصة حينما يتعمدون إخفاء الحقائق أو الكذب أو إعطاء معلومات جزئية، غير أنه يعترف بقواعد العرف في اللغة⁽²⁾ حيث يضع أنواعاً غير عرفية ويقول بأن القواعد العرفية لا تتوالد بواسطة قواعد المحاوراة بل

¹ - سوسن صالح سرية "مشكلة اللغة والمنطق في تعدد اللغة والترجمة" في: التداولية في البحث واللغوي والنقدي، مرجع سابق، ص 275.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

بواسطة ألفاظ متعارف عليها في إطار السياقات العرفية، لذا فهو يفرق بين المعاني الصريحة والمعاني الضمنية أي بين ما يقال وما يقصد، فقد قسم الحمولة الدلالية على أساس هذين المعنيين على النحو التالي⁽¹⁾:

1- المعاني الصريحة: وهي المدلول عليها بصيغة الجملة ذاتها وتشمل:

أ- المحتوى القضوي: مجموع معاني مفردات الجملة مع بعضها في علاقة إسناد في ما بينها.

ب- القوة الإنجازية الحرفية: وتشمل القوة الدلالية المؤشر لها بأدوات تصبغ الجملة بصيغة أسلوبية: كالإستفهام، النهي، الأمر... الخ.

2- المعاني الضمنية: هي المعاني التي لا تدل عليها بالضرورة صيغة الجملة، لكن السياق يتدخل في تحديدها وتوجيهها وتشمل:

أ- المعاني العرفية: وهي الدلالات التي ترتبط بالجملة ارتباطاً أصيلاً، وتلازمها في مقام معين كالاقتضاء مثلاً.

ب- المعاني المحورية: هي التي تتولد طبقاً للمقامات التي تنجز فيها الجملة مثل الدلالة الإستلزامية، وعلى ضوء هذا الاختلاف نجد أن غرايس سعى إلى تقليص الهوة بين المتخاطبين من خلال التفرقة بين ما يريده المتكلم وما يفهمه المخاطب.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن الخطاب الحوارية الذي تمثله نظرية المحادثة والاستلزام الحوارية يختلف عن الخطاب الإنجازي الذي تمثله نظرية أفعال الكلام⁽²⁾، فإذا كان الخطاب الحوارية يندرج ضمن الفعل التواصلية غير المباشر ويعتمد على خلفية من المعلومات المشتركة بين المتكلم والمخاطب ويتطلب كفاءة تواصلية من خلال عملية استدلالية من قبيل

¹ - سامي شهاب احمد: "التداولية وصلتها باللسانيات البنوية السيميائية"، في: التداولية في البحث اللغوي والنقدي مرجع سابق، ص 87.

² - هيثم محمد مصطفى: "بين نظرية السياق والاستلزام الحوارية" في: التداولية في البحث اللغوي والنقدي، مرجع سابق، ص 260.

المخاطب لإقناع المتلقي، فإن الخطاب الإنجازي يصنّف ضمن الأفعال المباشرة التي لا تتحقق إلا بواسطة اللغة، وهذا الخطاب يبحث عن أثر القول في الخارج، لذلك فهو ذو دلالة نفعيّة عملية بالدرجة الأولى.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن هدف غرايس من وضع هذه النظرية ليس تبين قوانين شاملة ضابطة للعملية التخاطبية، لكن هدفه من وضع هذه القواعد هو تحقيق التعاون المطلوب بين المتكلم والمخاطب لبلوغ العملية التواصلية أفقها الملائم والمطلوب.

إن نظرية المحادثة والاستلزام الحوارية قائمة في الأساس على إدارة الحوار واستقامته انطلاقاً من استعمال التراكيب استعمالاً صحيحاً حتى غدت التداولية جزءاً من السيمياء⁽¹⁾ حيث تعالج العلاقة بين العلامات ومستخدميها، أي دراسة مكونات القول وصيغ الكلام وعلاقته بمستخدميه، ومن ثم كان لها الدور البارز في ضبط الكثير من المفاهيم النقدية والدلالات اللغوية وهو ما يجعلها تتصل بالافتراضات السياقية والاستعمالات اللفظية، وهو ما تعالجه نظرية الملاءمة.

1-الملاءمة الخطابية: تعد هذه النظرية من أبرز النظريات في اللسانيات التداولية، حيث تبلورت على يد ديردر ولسن ودان سيربر، باعتبارها تنتمي إلى العلوم المعرفية الإدراكية⁽²⁾ فهي تضطلع بتفسير العبارات الملفوظة ومكوناتها البنوية وإطارها الاستعمالي، فهي نظرية معرفية بحكم دمجها بين مشروعين معرفيين: علم النفس المعرفي (نظرية فورد التي تنعت بالنظرية القالبية) ونظرية غرايس في الحوار التي تنتمي إلى فلسفة اللغة⁽³⁾.

لقد كان لظهور هذه النظرية في منتصف الثمانينات إضافة فعلية في المجال اللساني التداولي، فقد انطلقت من النموذج التوليدي لنجوم تشومسكي (1969)، وتأويلية بول غرايس

¹ - فرانسوا ارمينيكو: مرجع سابق، 09.

² - كريم عبيد علوي: كليات المعرفة اللغوية عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات. بيروت(لبنان): منشورات ضفاف، 2013، ص 50 .

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

(1979)، ومعرفية جيري فورد (1986)⁽¹⁾، إلا أن نظرية غرايس هي التي كان لها الدور الأكبر في التأثير من خلال التأويل، حيث يسعى إلى الملاءمة بين المعنى الحرفي والمعنى الاستدلالي إما عن طريق التعاقد أو التخاطب⁽²⁾، فالتعاقد يشمل الجانب الدلالي والتخاطب يشمل الجانب التداولي، فالمفهوم الأساسي في نظرية الملاءمة أن المتكلم ينتج ملفوظاً يعتبر ملائماً للسياق الاجتماعي، وهذا يعني أن المتكلم يسعى للحصول على أقصى قدر من المبادئ السياقية الافتراضية بأقل مجهود معرفي ويقوم المتلقي بتأويل هذا الملفوظ على أنه أفضل المعلومات المقدمة من قبل المتكلم⁽³⁾، كما أن انتقاء هذه الافتراضات السياقية يتم عبر وسيطين هما⁽⁴⁾: الآثار المعرفية والجهد المعرفي، تشمل الآثار المعرفية ذلك التفاعل ما بين القديم والجديد، أي الأفكار السابقة واللاحقة وما ينتج عنهما من أحكام، أما الجهد المعرفي فيتعلق بمعالجة الملفوظ وما يترتب عليه من جهد، إذ كلما قل الجهد المبذول في معالجة الملفوظ كلما زادت الملاءمة والعكس بالعكس.

إن ما تمتاز به نظرية الملاءمة في العملية التخاطبية هو تصورهما للسياق الذي يتألف من ثلاث افتراضات⁽⁵⁾: يتعلق الافتراض الأول بتأويل الأقوال السابقة من خلال تخزين الملفوظ الأولي في الذاكرة التصويرية، والتعامل معه بصورة استرجاعية كافتراض مسبق، أما الافتراض الثاني فيتعلق بالمحيط المادي الذي يظهر فيه الحدث التواصلية، وهنا يتعلق الأمر بالعملية الإدراكية وما يفترض فيها من تأويل يتعلق بخصائص الأمكنة والزمان والحدث موضوع التواصل، أما الافتراض الأخير فيتعلق بذاكرة النظام المركزي وما تتم فيها من معالجة لمختلف المعلومات المخزنة عن العالم، والتي يتم استحضارها تلقائياً في أية عملية تأويلية.

1- أحمد كروم: "الترجمة والتأويل" الكويت: عالم الفكر، مج41، ع04، أبريل ماي2013، ص208.

2- المرجع السابق، ص208.

3- المرجع السابق، ص209.

4- كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص52.

5- المرجع السابق، ص51.

إن مسألة الملاءمة لا تتعلق فقط بمستوى المحادثة التي تجمع بين المرسل والمتلقي في العملية التخاطبية، لكنها تتعدى ذلك إلى مستويات الفلسفة التحليلية للغة انطلاقاً من نظرية الاستلزام التخاطبي التي اعتمدت على مبدأ التعاون بين أطراف التواصل قصد تأسيس أغراض الخطاب، أما نظرية الضبط التعاضدي لسبرير ولسن فتري أن كل تأويل هو نتيجة الضبط التعاضدي بين المضمون الصريح والمضمون الضمني للكلام، وفي هذه الحالة يكون المنظور الدلالي إجراء سياقياً أكثر من الإجراءات السياقية الأخرى كما هو الشأن في استنتاج المعاني الضمنية بواسطة الاستلزمات⁽¹⁾، أما النظرية الأخيرة فتتعلق بالمقاربة الإتاحتية لفرانسوا روكانتي القائمة على أن ما يقال يجب أن يحل وفق الحدوس المشتركة بين الذين يفهمون الكلام الملفوظ ويكون فيه المتكلم والمستمع في وضع طبيعي أثناء التخاطب، وفي هذه الحالة يشير روكانتي إلى دينامية العلاقة الجدلية للمعنى الذي يلائم فيه حدس المتكلم فهم المتلقي، ويسميتها شروطاً حقيقية للكلام الملفوظ، وفي هذا المعنى يقول: "أعتقد أن كل من فهم الكلام فهماً صحيحاً سيعرف نوعية الحالة التي يمكن أن تشكل الحقيقة لذلك الكلام"⁽²⁾، إن كل حالة من التخاطب-حسب تحليل المقاربة الإتاحتية- تحمل ثلاث مستويات: المستوى الصريح (الحرفي) للتخاطب وهو الذي يدل على ظاهرة القول ولا يحتاج إلى تفسير، وهناك المستوى الحدسي الذي يحمله المتكلم وهو الذي يمثل ما يريد المتكلم الوصول إليه، وهناك المستوى الثالث وهو الذي يلائم بين ما هو صريح وما هو حدسي، وهو يفيدنا في بناء التصور الذي لا بد أن يؤسس وفق المستويين الأوليين (حدس المتكلم، ما يقوله النص)، عند هذا الحد تكون حصيلة العملية الإدراكية بالنسبة إلى المعالجة اللسانية التداولية حيث تكون نظرية الملاءمة تجمع بين المستوى الصريح في مقابل المستوى الضمني، لا سيما في عملية الترجمة والتأويل.

¹- أحمد كروم: "الترجمة والتأويل التداولي"، مرجع سابق، ص212.

²- المرجع السابق، ص213.

4-التداولية الحاسوبية (حوسبة اللغة)

تصنف التداولية الحاسوبية بوصفها فرعا معرفيا ينتمي إلى ميدان اللسانيات الحاسوبية ويعنى بشكل أساسي بدراسة الحوارات التفاعلية ومتابعة طرق التواصل بين المتحاورين في الواقع التقني الإلكتروني، ولذا فقد أصبحت التداولية الحاسوبية توجهها علميا معاصرا منبثقا عن علم اللغة الحاسوبي- اللسانيات الحاسوبية- وهو ينتمي إلى مجال الذكاء الاصطناعي يسعى إلى محاكاة اللغة الطبيعية البشرية، إذ تستخدم الحواسيب لمعالجة اللغة الطبيعية آليا وإدراك الكلام البشري وإنتاجه بصورة آلية⁽¹⁾، حيث تمثل البيانات في شكل سلاسل من رموز وأرقام وحروف، والمعلومات هي البيانات التي تم وضعها في إطار علاقات منتظمة في سياق، وتشكل المعرفة المعلومات التي يحصل عليها الإنسان تراكميا⁽²⁾.

إذا كان مفهوم التداولية يقوم على دراسة اللغة في إطار السياق الواردة فيه، فإن التداولية الحاسوبية تسعى إلى بيان الكلام وكيفية توليده في المحادثة الإلكترونية، أو بمعنى آخر دراسة أنظمة التعبير اللغوي وتحولاته في الفضاء الافتراضي، ولذلك فقد أسهمت في تقديم منجزات علمية متنوعة ومن ذلك⁽³⁾:

1-تصميم أنظمة قادرة على التفاعل مع الإنسان (المستخدم/ المتداول).

2-تحليل اللغة وتمييزها بما يتلاءم مع طبيعة الواقع الافتراضي.

3-بيان كيفية التعامل بطريقة إلكترونية مع الظواهر اللغوية جميعها.

4-بيان دلالة التعبيرات الفردية عن كيانها ورؤيتها للعالم والموجودات.

إذا كانت التداولية تعنى بدراسة اللغة حال استخدامها ولذلك سميت "علم استخدام اللغة" فإن التداولية الحاسوبية تعنى بدراسة اللغة وتطورها في إطار الحوار الإلكتروني، أي دراسة لغة

¹- محمد سالم سعد الله: "النقد التداولي من الحدث اللغوي إلى التواصل التقني" في: التداولية في البحث اللغوي والنقدي، مرجع سابق، ص136.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

³- المرجع السابق، ص138.

التفاهم بين مستخدمي الخطاب(النص)الالكتروني، ومن ذلك الحوارات التفاعلية وطرق التواصل بين المتحاورين(المتخاطبين) في الواقع التقني الافتراضي، وهذا المجال هو ما تختص به اللسانيات الحاسوبية، والتي نجد من أهم تطبيقاتها: الترجمة الالكترونية، استرجاع المعلومات، الأنظمة التفاعلية، لذلك تسعى التداولية الحاسوبية بوصفها ميدانا معرفيا معاصرا إلى تطوير الإدراك الحسي لدى مستخدمي هذا الفضاء الالكتروني ومن ثم بناء - أو إعادة بناء- مفاهيم جديدة تقوم على ما يسمى بحوسبة اللغة أو إقامة بنية تحتية لتقنية المعلومات، وهو ما يحاكي ولادة مصطلحات جديدة في علم اللسانيات التقليدي، إذ المصطلح يعبر عن المفهوم عن طريق وحدة لغوية⁽¹⁾، والمفهوم يعرف على أنه وحدة معرفية⁽²⁾، ومن ثم يكون المصطلح تسمية للوحدة المعرفية أو مفتاح المعرفة، بالتالي علاقته بالتنمية الاجتماعية عموما والثقافية خصوصا.

لقد استفادة اللسانيات الحاسوبية من التقنيات الحديثة وتطبيقاتها المختلفة، خاصة في مجال الترجمة الآلية فاستخدمت بحوث الذكاء الاصطناعي والأنظمة الخبيرة من أجل الوصول إلى وضع قواميس آلية ذات قيمة علمية ولغوية عالية، خاصة مع تطور النظريات الجديدة في مجال اللغة وظهور ما يسمى بنظريات النحو التحويلي⁽³⁾، غير أن هذه الفكرة لم تجد صدى كبيرا خاصة في اللغة العربية، وذلك بسبب انتشار فكرة النسبية اللغوية، حيث أن نصار هذا المبدأ لا يقولون بإمكانية الترجمة وأهميتها، مستدلين في ذلك بعدم إمكانية قول الشيء نفسه بلغات مختلفة أو حتى داخل اللغة الواحدة فاللغة عندهم تخضع للتمثل الذهني⁽⁴⁾، والبنية النحوية هي جزء من البنية التركيبية والوصول إلى المحمولات الدلالية يمر عبر النظم والبنى الأساسية النحوية.

¹- ربما بركة: "وضع المصطلحات ودورها في التنمية الاجتماعية"، بيروت(لبنان): العربية والترجمة، ع09، ربيع 2012، ص120.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

³- النحو التحويلي يعني أن جملة ما تتعرض لسلسلة من التحويلات وفق قواعد معينة لإنتاج جمل جديدة بهدف الوصول إلى الجملة الأصلية، مما يساعد على الترجمة الصحيحة للجملة الأصلية. أنظر: عدنان عيدان: "الترجمة العربية الآلية الواقع الحاضر وأفاق المستقبل"، بيروت (لبنان):

العربية والترجمة، مرجع سابق، ص141.

⁴- كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص53.

لقد امتازت التداولية الحاسوبية من خلال النصوص الالكترونية - باعتبارها استجابة لحاجة نقدية أكدتها التداولية - بالإيجاز في العبارة، والدقة في الإشارة، واختيار المفردات بمهارة والاقتصاد في التركيب والتبرير، والاعتقاد في الجدوى والتأثير⁽¹⁾، مما أكسب النص الالكتروني سمات جديدة أهلته لريادة عملية التلقي وأوضحت العلاقة الدلالية والمرجعية بين الروابط اللغوية النصية والروابط الشبكية الرقمية، هذا فضلا عن بيان العلاقة بين المعرفة التدوينية والمعرفة الآلية، ولذلك يمكن إيجاز خصائص هذه التداولية في ما يلي⁽²⁾:

1- الانطلاق من قاعدة الاقتصاد اللغوي، واستخدام اللغة الموجزة.

2- سلامة اللغة من الجمود والغرابة والغموض.

3- استعمال الكلمات ذات الوقع السهل المناسب لدى المتلقي.

4- البعد عن الأسلوب التقريري والسردى والحواري.

5- البعد عن الخيال والتحليل والتعليل والتفسير.

6- استخدام الوصف بشكل كبير مع غياب لعنصري الزمان والمكان.

7- الجمع بين الإمتاع والإقناع.

إن هذه الخصائص التي يتميز بها عادة تداولية النص الالكتروني القصير تنطلق في مجملها من التحليل النقدي للأداء اللغوي وهي نفسها التي تحدث عنها أوستين في أقسام الفعل الكلامي (فعل القول، الفعل المتضمن في القول، الفعل التأثيري) وكذلك مبادئ غرايس (مبدأ الكم، الكيف، الأسلوب) والمنطلقة من مفهوم التعارف في سياق المقاصد والملاءمة الخطابية، والتي تهدف في مجملها إلى التأثير في المخاطب من خلال سلطة الخطاب.

¹- محمد سالم سعد الله: "النقد التداولي من الحدث اللغوي إلى التداول التقني" مرجع سابق، ص139.

²- مرجع سابق، ص141.

خلاصة الفصل:

اختلف الكثير من الباحثين في تحديد بداية الحداثة، فمنهم من ربطها بعصر الأنوار بأوروبا الغربية في منتصف القرن الثامن عشر، ومنهم من أرجع البدايات الأولى للحداثة إلى اكتشاف آلة الطباعة في منتصف القرن الخامس عشر حيث انتشر الكتابة بدل التراث الشفهي، ومنهم من يرجع بدايات الحداثة إلى فترة الاحتكاك الثقافي الذي وقع بين الأوروبيين وبعض العلماء المسلمين أمثال ابن الهيثم، ابن رشد، ابن سينا، الفارابي، ابن خلدون.... وغيرهم حيث استفاد هؤلاء الأوروبيون من علومهم وطبيعة الفكر المنطقي والتجريبي لديهم، أما البعض الآخر من المفكرين فيربطون الحداثة بثلاث موجات أساسية: حيث بدأت الموجة الأولى مع ظهور ما يسمى بالثورة الزراعية، والموجة الثانية بالثورة الصناعية، والموجة الثالثة بالثورة المعلوماتية مع ألفين توفلر، مع انتشار مصادر الطاقة المتنوعة والمتجددة وانتشار الفضائيات ووسائل الاتصال والمعلوماتية.

غير أنه وبعيدا عن التحقيب الزمني، فإن فكرة الحداثة تتناسب وموضوع التحديث الذي تحمل مضامينه الثورة ضد التقليد انطلاقا من مفهوم العقل، ومن ثم الدعوة إلى تنميط القيم والسلوك واللباس والسكن وكافة مناحي الحياة الثقافية والاجتماعية، فقد تضخم هذا المفهوم انطلاقا من استعمال العقل والتأسيس لنظرية المعرفة التي تبنى على الحس والتجربة والحدس، ومن ثم الوصول إلى البنيوية والنسقية والارتباط بالفكر الشمولي والمنهج التاريخي الخطي الذي يقوم على فكرة تطور الإنسان وتحقيق منجزاته الحضارية انطلاقا من تقديسه للعقل الصوري الأدوات باعتباره مصدر تقدم وتحقيق للحرية والعدالة وفق نظرية معيارية موضوعية للمعرفة الشمولية.

إن ما حققته الحداثة من نجاحات وإنجازات على مستوى دوائر التحديث الصناعي والتقني وكذا المنجزات المادية قد شكل ثورة صناعية اكسبت الإنسان تقدما علميا على مستوى الممارسة العملية، لكنها أخفقت على المستوى الحضاري والثقافي القيمي وذلك بفعل إفراغ

الإنسان من محتواه ومن قيمه الثقافية الاجتماعية واعتباره أداة من أدوات الإنتاج بالمفهوم الاقتصادي المادي النفعي، بالتالي فقد انحصر مفهوم التقدم والحرية في المجال الاقتصادي دون اعتبار لقيم الإنسان ولأبعاده الثقافية والمعرفية والحضارية، وهكذا ظل المشروع المعرفي في زمن الحداثة رهينة العقل الإنساني ومنتجاته المادية ومشروعه الاجتماعي المستبطن لإرادة الهيمنة لصالح قوى السيطرة في إطار منظومة القوى العالمية، وذلك تبعاً لمنطق السيطرة على الطبيعة وتوسلاً بالعلم والتكنولوجيا وصولاً إلى منطق الكونية أو العقل الكوني غير أن المزايم التي رسمتها الحداثة وأملت في الوصول إليها تبخرت بفعل الانتكاسات التي تعرضت لها، ومن ثم إفلاس المشروع الحضاري الذي كانت تنشده، والمتمثل في العدالة الاجتماعية وتحرير الإنسان من قيود الرأسمالية فأعلنت بالتالي موت الإنسان ونهاية التاريخ وزوال المقدس وظهور حركة النقد على إثر أزمة مشروع الحداثة، على اعتبار أن ازدهار حركة النقد مقوم مركزي من مقومات حركة المعرفة في الثقافة الغربية، بالتالي فقد أنجبت " الحركة المابعدية" التي أنجبت هي الأخرى وراءها قائمة من المابعديات: ما بعد البنيوية، ما بعد الكولونيالية، ما بعد الماركسية، ما بعد الأيديولوجيا، ما بعد الميتافيزيقا، ما بعد الإنسان... الخ، كما أنه ومن جهة أخرى نجد أن الانفجار المعرفي الذي كرسه الآلة والتقانة قد أحدث ثورة معلوماتية على مستوى تكنولوجيا الاتصال، وهو ما أدى إلى الثورة ضد منتجات العقل الأداتي، فأصبحت الآلة - التقانة - تؤدي وظيفة ثقافية وهو ما فجر المشروع النقدي بكافة أبعاده، وبدأت دعاوى أنصار ما بعد الحداثة التي تركزت حول الذات وإثارة الشك ضد كل منجزات العقل الحداثي، ومن ثم القطيعة مع ثقافة المقدس والحقائق المطلقة الثابتة، ومن ثم تفكيك بُنيَات الأنظمة الدلالية الكُلانِيَّة لصالح بُنيَاتٍ تحتيَّة، فكل ذات في حقيقتها عدة ذوات لبُنيَاتٍ فرعية متشابكة، وبالتالي نهاية الارتباط مع التاريخ والمركز والمرجعيات فأصبح الدال منفصلاً عن مدلوله، ومن ثم القطيعة مع البنيوية والفكر الشمولي والفلسفة والتاريخ والميتافيزيقا والزمن لصالح الإنسان وأبعاده الأخلاقية والقيمية النَّسَابِيَّة والتركيز على قيم الحوار وإدارة التنوع والاختلاف وإثارة الشك وإعلان موت الحقيقة وكل

منتجات العقل الصوري الأداتي لحساب العقل التواصلّي الذي يقوم على أهمية التواصل العقلاني المنطلق من البرهان الخطابي لتحقيق التذات والتواصل، وهنا يفترض وجود بُنية لغوية يفرضها السامع والمتحدث على سواء قصد الوصول إلى التوافق والحقيقة التي لا تنفصل على الواقع، فالعملية العقلانية في الخطاب التواصلّي هي عملية محسوبة تنتج سلوكا مختارا عقليا مرتبط بالخيارات الإستراتيجية من أجل تحقيق العملية التواصلية بعيدا عن السلوكات العقلانية الآلية التي تقوم وفق معايير ضبطية وقواعد وأدوات تقنية.

إن هذه المنطلقات الأساسية الثقافية للخطابات ما بعد الحداثة تؤسس لإرساء محددات إنتاج المعرفة في المجتمعات الغربية، فالإنتاج المعرفي يتأثر بهذه المقومات الثقافية فبدل التركيز عن الحقائق العلمية الثابتة والمفاهيم النظرية الشاملة أصبحت المعرفة تبنى على المصلحة، أي الانتقال من نظرية المعرفة إلى المعرفة المصلحية التي تبنى لصالح الأركيولوجيا المرتبطة بالواقع العملي الملموس، فالمعرفة تقوم انطلاقا من تأويل الحقيقة وليس اكتشافها ومن النزعة الإرتيابية المبنية على الطابع العلائقي بعيدا عن الحقائق المطلقة الثابتة فالمعرفة هنا تبنى وفق المعطيات الظرفية العملية التي تستدعي العودة إلى الذات وضرورة وعيها بصورتها عن نفسها حتى تحقق ذاتها في إطار علاقتها مع الآخر، وبذلك تكون المعرفة وفق منظور الفلسفة البراغماتية انطلاقا من الفعل العقلاني أو السلوك العقلاني المستند إلى ظروف الاستعمال وشخصية الفاعل والإرادة من الفعل، وإذا كانت هذه الأمور المتداخلة لا يمكن التمييز بين كل منها فإننا نستطيع القول بأن المعرفة تركيبية تشترط الصدق والإحالة كي تميز قضية ما عن غيرها من القضايا، وذلك من خلال طريقة تناول القضية وصياغتها ووصف حلولها، لذا يرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن المعرفة تقوم على الاعتبارات الاستكناهيّة وليس على الاعتبارات الوصفية التفسيرية كما هو الحال في المعرفة العلمية النظرية لفلسفة الحداثة، فالمعرفة تهدف لإعطاء حلول عملية ناجعة لمشاكل مجتمعية وليس هدفها الوصول على صياغات نظرية مثالية، وهذا ما يدعو إلى إعادة دمج

العلوم الاجتماعية ضمن شروط العقلانية حتى يظهر الفعل الاتصالي مطابقا لشروط العقلانية التواصلية التي تستهدف الفهم المشترك والوعي بالاختلافات والحدود الثقافية والحضارية للوصول إلى التعايش الكوني والتواصل التعارفي كمبدأ ومنتهى، غير أن الوصول إلى تلك الغاية لا يمكن دون التركيز على الاستعمالات اللغوية والظواهر الخطابية باعتبارها أهم العناصر الاتصالية، فالظواهر الخطابية ينظر إليها من خلال القوة الوظيفية للغة كأفعال كلامية تنطلق من: الفعل القولي، والفعل المتضمن في القول، والفعل الناتج عن القول أو الفعل التأثيري الناتج عن الفعل الإنجازي القولي، وهذا ما تهتم به المقاربة التداولية التي تعتبر أهم إنجازات ما بعد الحداثة في الجوانب اللغوية اللسانية، فهي تضع لجملة من الافتراضات من أجل الاستفادة من المعاني اللفظية أكثر مما يتم التعبير عنها حرفيا بالدلالات اللفظية، وفي هذه الحالات تشترط الاستلزام الحواري في المحادثة لإحداث التوافق والملاءمة الخطابية في إطار السياقات اللفظية.

غير أنه وعلى الرغم مما استبشر به فلاسفة ما بعد الحداثة من تحقيق القطيعة مع فلسفة الحداثة ومحاولة التأسيس لفكر جديد من خلال انتقاداتهم اللاذعة لهؤلاء، من أجل ترقية الإنسان وحل مشاكله وتحقيق غاياته عن طريق العودة إلى تأكيد الاختلاف والهويات التي سماها فوكو بالحفريات، وجاك دريدا بالتفكيك، وهايدغر بالاستذكار، إلا أنه ومن جهة أخرى نجد أن هؤلاء قد قطعوا أشواطاً كبيرة في مجال حوسبة اللغة وتصميم أنظمة قارة على التفاعل مع الإنسان خاصة في مجال الترجمة الآلية واستخدام بحوث الذكاء الاصطناعي والأنظمة الخبيرة والوصول إلى وضع قواميس آلية ذات قيمة علمية ولغوية عالية، وظهر ما يسمى بنظريات النحو التحويلي، رغم هذه الإنجازات المعرفية إلا أن هناك من يعتبرها امتداداً للحداثة مثل ما هو الشأن عند هيرماس، كما أن هناك من يعتبرها مشروع لم يكتمل بعد، وأن مجتمع المعرفة هو مجتمع تخيلي افتراضي لم يرق بعد إلى دائرة الوجود، وذلك لأنه ليس هناك إنتاج للمعرفة وأن المعارف المتوصل إليها قائمة على الشك ولن تستطيع

تحقيق القطيعة مع الحداثة وأنظمتها الفكرية، هذا بالنسبة للفلسفة الغربية فكيف إذن يكون إنتاج المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية؟ هذا سنراه في الفصل الموالي.

الفصل الثالث:

مشروع تشكُّل المعرفة في
الفلسفة الإسلامية العربية

الفصل الثالث: مشروع تشكّل المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية

يتساءل الكثير من الباحثين عن موضوع الفلسفة العربية هل فلسفة عربية إسلامية؟ أم هي فلسفة إسلامية عربية؟ أي أن الأصل في هذه الفلسفة يرجع إلى كونها عربية أم إسلامية؟ ودلالاتهم في ذلك أنها كتبت باللغة العربية رغم أن أصحابها ليسوا عربا ، والدين الإسلامي الذي تنتمي إليه دين عربي وقرآن ورسول عربي، وبالتالي فهي فلسفة عربية إسلامية، أما الذين قالوا بكونها ترجع إلى أصل إسلامي فحجتهم في ذلك أن المصدر الأساسي للمعرفة هو الإسلام، ذلك أنها تضم علوما عدة: الحديث، الفقه، التفسير، والأصول وكل هذه العلوم يدعو الإسلام إلى إعمال العقل فيها، كما أن هذه الفلسفة الإسلامية تأثرت بمعارف العرب قبل الإسلام وبحركة الترجمة والتبادل الثقافي فكانت الفلسفة الإسلامية متأثرة بأفكار الفلاسفة القدامى: سقراط، أرسطو، أفلوطين، بالإضافة إلى المدرسة الفيثاغورية والأبيلية... إلخ، كما أن هناك من أرجع التسمية بحسب ما تقتضيه مادة العقل المسلط على الفكر وما تحمله الدراسة من دلالات على توجهات العقل ومن ثم الحكم عليها، هل هو عربي أم إسلامي، فإذا كانت هذه الدلالات ذات مغزى معياري بقدر ما يضيفه الدين الإسلامي من خصوصيات فكرية كنا أمام فلسفة إسلامية أما إذا كان الموضوع دراسة لطبيعة العوامل المؤثرة: سياسية اقتصادية اجتماعية لغوية، كنا أمام إثبات تأثير هذه التوجهات على العقل ومن ثم فلسفة عربية- كما يقول الجابري- لكن المتفق عليه في هذه الدراسة هو كونها عربية اللسان ونشأت في بيئة إسلامية.

يعتقد الكثير من الباحثين أن حل معضلة العقل الإسلامي الذي بات يتخبط في عديد المشكلات المعرفية والعلمية للوصول إلى عمليات الإصلاح الفكري يجب أن تستند إلى نظرة صحيحة لله والإنسان والكون، نظرة عملية تعكس نسق معرفيا متكامل مع نظم الاعتقاد والمنظومة القيمية، فالنظام المعرفي من هذا الجانب يربط منظومة القيم بمنظومة الاعتقاد، حيث يكون التوحيد هو النموذج الذي نقيس عليه تصوراتنا وأفكارنا ومفاهيمنا وممارساتنا،

لأن هناك إتساقا بين ما هو معلوم وما هو منظور أي بين الكتاب المنظور والكتاب المسطور، وفي هذا دلالة على أنه ليس ثمة شيء قدمه لنا الإسلام عن طريق النقل إلا وكان قابلا للفهم عن طريق العقل.

إذا كان النظام المعرفي يستمد طرحه ونظريته من فكرة البناء الهندسي وأن عمليات الإصلاح الفكري لا تعدو أن تكون كلها عمليات بنائية من أجل إعادة توازن النظام المعرفي الإسلامي، ولعل الأزمات التي أضحت تحق بالفكر الغربي قد أثرت على العالم الإسلامي وتوازنه المعرفي، ولذلك كثر الحديث عن أزمة الحداثة وأزمة العقل العربي وأزمة العقل الإسلامي، فالوقوف على التشوهات والانحرافات التي تحولت تدريجيا وباستمرار بالنظام المعرفي من نظام عقدي توحيدي يتطور بالإجتهد إلى نظام معرفي قائم على الازدواجية بينما هو علماني وما هو ديني، وعلى الخصومة بينما هو وحي وما هو اجتهاد بشري، نظام قائم على التقليد والجمود، كل ذلك ناتج عن الأطروحات والتوجهات المنهجية للفكر الإسلامي، من خلال علاقة النظام المعرفي بمنظومة الاعتقاد والقيم، هذه المنظومة النسقية التي تآبى الانفصام وتنزع إلى الوحدة في صورة كل متجانس انطلاقا من مبدأ التوحيد كناظم معرفي وضابط منهجي.

إن هذه النظرة المرجعية التأسيسية لمنظومة الاعتقاد هي التي تقوم عليها جملة الإنتقادات الموجهة إلى الجهاز المعرفي العربي في إنتاجه وفهمه لعدد القضايا المتعلقة بالتجديد والإصلاح الفكري، وهذا ما يعبر عنه بمشكلة المنهج والحركة الاستدلالية التي ينشط فيها التأسيس القبلي لتوليد الأفكار والمفاهيم، فقد تكون: عقلية، نقلية، كشفية، واقعية... إلخ، وفي هذا الشأن يكون النظام المعرفي عبارة "دينامو" للتفكير به يتحدد الطابع الإكسيمي (الاشتقائي الهندسي) المنظم للفهم والإنتاج والحركة الفكرية في شكل مغنطة داخلية طبقا لما يفرضه المنطق الخاص بالأصول المولدة للمعرفة، وبذلك تراح كافة المناهج والأدوات الصورية التي هي في حقيقتها غير قادرة على تحديد المضمون الحقيقي لإنتاج الفكر

والمعرفة، وفي هذا الشأن سنحاول التعرف عن كيفية إنتاج وتجديد المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية، من خلال التطرق إلى أهم الأسس والخصائص التي تشكل الفكر الإسلامي والتي تتمثل في ثلاثة خصائص عقدية وإبستمولوجية وجودية وقيمية أخلاقية وهذا ما سنحاول معرفته في المبحث الأول، أما في المبحث الثاني فسنحاول التطرق إلى مسألة تجديد التراث الفكري الإسلامي عبر مختلف القراءات البيانية والبرهانية والمعرفية ومن ثم دراسة مسألة إنتاج المعرفة على مستوى بعض النماذج العربية الراهنة من خلال إعادة بناء وتشكيل اللغة العربية عبر المقاربات التأويلية والتداولية التي يشتغل عليها الفكر العربي الإسلامي الحديث، وسنعرض هنا في هذا المبحث الأخير نموذجين على اعتبار أنهما يختصران كافة النماذج الفكرية العربية يتعلق النموذج الأول بالمشروع التأويلي الألسني لمحمد أركون أما المشروع الثاني فيتعلق بالمشروع التداولي التجريبي لطفه عبد الرحمان.

المبحث الأول: أسس النظام المعرفي الإسلامي

يرى أهل الأديان السماوية أن الحقيقة المطلقة ترجع إلى "الله" بالوصف الإيماني فمنه تبدأ حقيقة الوجود وإليه يرجع ذلك كله، هذا فضلا على أنه سبحانه مجمع المثال والكمال، فإليه يرجع سر الوجود، القدرة، العظمة، ونهاية الكون، فهو يمثل قمة هرم القيم الدينية، وهو الحقيقة المطلقة الثابتة التي لا حدود لقدرتها ولا نهاية لإمكاناتها، فإليه يرجع سر الوجود وعليه مداره، وفي هذا الشأن يقول الفيلسوف جيمس دور لينغر James Deur Linger: "إن الأديان متفقة على أنه مطلق النهائي في الحقيقة، وهو ما يختبره الإنسان في دورة سعيه الروحاني، لذا فإن الانضباط الروحي يعتبر ضروري للحياة الربانية عندما تكون ممارسته بطريقة مناسبة وبانتظام"⁽¹⁾، لذلك فإن المعرفة الإسلامية مرتبطة بالفلسفة الإسلامية، إذ المعرفة تؤسس لنظرية معرفية خاصة بها تتبنى في ضوءها مبادئها الفلسفية⁽²⁾، فإذا كانت الفلسفة تعنى بالبحث في الكليات من خلال تصور حقيقة الموجودات وماهيتها وعللها

¹ - سهيل سيثروننتي ومراد مسعودي: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة ب (محمد غنيم)، بيروت: دار الساقي، 2012، ص34

² - كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص25.

واستقراء جزئياتها فإن الفلسفة الإسلامية تجسد هذا البناء المنهجي الذي قوامه النظام المعرفي الإسلامي القائم على الانسجام بين مصادر المعرفة ومجالاتها الطبيعية والإنسانية والعقدية في صورة متوازنة، وهذا ما نلمسه عند الفلاسفة المسلمين في : علوم الطبيعة، وعلم النفس وذلك من خلال البحث عن كيفية الإدراك وتنظيم الآثار الحسية الظاهرية بواسطة الحواس والقوى الباطنية من خيال وإدراك، هذا إضافة إلى قوة توليد المعاني والحصول على الفهم والتمييز الذي يختص به الإنسان، وذلك من خلال مدخل المنطق وما يشمله من قوانين تحد الموجودات كالجنس والنوع وما ينتزعه الذهن من معقولات⁽¹⁾، بالتالي فإن الفلسفة الإسلامية تجاوزت روافدها الأصول من خلال : الترجمات اليونانية حيث شكلت منجزا معرفيا وكما نوعيا في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس للهجرة، حيث أقيمت على الكثير مما خلفه أرسطو في شتى الفنون⁽²⁾، فالنظام المعرفي الإسلامي يقوم في إطار الرؤية الكلية الشمولية لنموذج الإسلامي القائم على التوازن بين النص والعقل، " فهيمنة النص لا تعني إهمال الدليل عليه، وتحصيل الدليل لا يعني إهمال الكشف الحدسي والذوقي له"⁽³⁾، وعلى هذا تكون حركة الفكر ومدار النص فهو الذي تقاس إلى جهته الحركة العقلية، ولا يعني ذلك تحكيم النص إنما مرجعيته، فهو حقل مقايسة يضمن إثبات الكلي على الرغم من التحولات الموضوعية التي تمتلك اختيارات مفتوحة وإمكانات متعددة⁽⁴⁾، إن التفاعل بين النص والعقل أساس المعرفة في الفكر الفلسفي الإسلامي، فالعقل إذا لم يربط بالإيمان سيكون محل زلل وخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه، لذا يمكن الوصول إلى الله من خلال نظامه ومقاصده وأعماله في الطبيعة عبر العقل والفكر وكل ما يستطيع العقل تمييزه من الموجودات، كما يوجد بين الله والكون مجال آخر تتحرك فيه المخلوقات وهو مجال القيم

¹ - المرجع السابق، 25

² - أسهم في الفلسفة الإسلامية الكثير من العلماء من غير العرب: كالأترك، الفرس، منهم: الكندي، الفارابي، ابن سينا، اخوان الصفا، الغزالي،

ابن ماجة، ابن ملكا البغدادي، ابن طفيل، السهروردي، بن رشد وغيرهم. أنظر: كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص23

³ - وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، لبنان: إسلامية المعرفة، ع18، السنة05، 1999، ص174

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

الذي أساسه الحسّ والذوق فمعرفته يقين، لذلك فإن المعرفة في النظام الإسلامي تقوم على أساس التوحيد والعقل والذوق وهذا ما سنفصله في ما يلي:

المطلب الأول: الأساس العقدي

يقوم الأساس العقدي على الإجابة على جملة من التساؤلات النهائية للكون والموجودات فيتعلق الأمر بأصل الإنسان ووظيفته في الحياة وغايته في الوجود، وبداية الزمان ونشأة الكون ونهايته وغيرها من الأسئلة المتعلقة بالمعرفة الكونية والأسرار والخفايا الكامنة وراء الأشياء الغامضة سعياً للوصول إلى إدراك الحقائق الكونية، إن هذه الإنطلاقة الأساسية تعد المفترق الأساسي بين النظامين المعرفيين الإسلامي والغربي، فإذا كانت المعرفة الغربية قد استندت إلى استبعاد "الله" كمقولة محورية ترجع إليها أسرار الكون فقد اعتمدت على فصل المناهج التربوية والنظم القانونية عن الدين، مما أدى إلى الانفصام بين الدين وقيمة المعرفة ومعطياتها، وهو ما يمسى بالفلسفة الوضعية التي دعت إلى إعادة تصنيف العلوم وبخاصة الإنسانية والاجتماعية منها، على أساس أن قراءة الكون قراءة أحادية بعيدة عن قيم الوحي والعلوم النقلية قد أدى إلى تضخيم الذات البشرية على حساب سائر القيم الدينية والخلقية⁽¹⁾ وفي هذا الشأن يؤكد إسماعيل الفاروقي هذه الحقيقة: "لقد فصلت المسيحية نفسها عن التوحيد، وادعت أن الله جسد نفسه في جسد المسيح، وهذا على العكس ما ذهب إليه الإسلام الذي كرس الثنائية المطلقة بين الخالق والمخلوق بين الله و العالم"²، لذلك جاءت المعرفة في الفكر الإسلامي قائمة على الاتساق بين جميع أنواع المعرفة المختلفة، إذ أن معرفة الكون تقضي بالضرورة إلى معرفة الخالق الذي يرجع إليه كل موجود، إن من شيء إلا يدل على أن الله خالق هذا الوجود وهو المتصرف فيه على خلاف ما ذهبت إليه الفلسفة الوجودية وبالتالي فالأساس العقدي يقوم على جملة من النقاط هي كالاتي:

¹ - عبد العزيز بوالشعير: النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، بيروت (لبنان): منتدى المعارف، 2014، ص 148.
² المرجع السابق، نفس الصفحة.

1- التوحيد

يعتبر الأساس الجوهرى للنظام المعرفى الإسلامى فهو الذى تتحد فيه التصورات عن العالم وعن الوجود من خلال المبادئ الأساسية للحياة، انطلاقاً من سؤالين أساسيين: كيف أعلم؟ ماذا أعلم؟ فالسؤال الأول يتعلق بوضع نظرية في المعرفة والسؤال الثانى لوضع نظرية في الوجود⁽¹⁾، لذلك يظل العلم مرتبطاً بمسألة التوحيد كإطار معرفى ومحدد منهجى، فليس هناك غاية في حد ذاتها وليس هناك علم لأجل العلم في ذاته، إنما كل شيء لأجل هدف محدد وغاية يسعى إليها الفرد، هذه الغاية هي محصلة المعرفة البشرية، وتتمثل في الوصول إلى معرفة الله باعتباره هو مبدأ المعرفة ومنتهاها، فهو الهدف الذى تستقر بين يديه كل الأهداف وتنتهي إليه كل رغبة.

يرى الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان أن الرؤية الإسلامية الوجودية رؤية توحيدية غائية أخلاقية إيمانية خيرية حضارية تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية في أبعادها الفردية والجماعية⁽²⁾، فالعلم المتوازن بمعانيه النظرية وتفسيراته المعنوية يتمحور حول التوحيد من أجل هداية البشرية، أما الوجود فهو جهاز مادي بلا شعور أو هدف⁽³⁾، فقد تشكل على طبيعة واحدة متجه إلى هدف سام يتحرك نحوه في حركة تكاملية، وقد سخر للإنسان لكي يؤدي مهمته - رسالة التوحيد - ويعي ذاته من خلال ارتباطه بخالقه من جهة وبالكون الذى هو جزء منه من جهة ثانية، هذه الرؤية التوحيدية الشاملة تؤدي في النهاية إلى تحقيق وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة التاريخ والنوع الإنسانى.

أ- **وحدة الحقيقة:** إن المعرفة النظرية الإسلامية قد حددت معالم الوجود وثوابته، وجود قائم على فكرة الألوهية بوصفها أصل المعارف ومركزها سواء تعلق الأمر بتوجيهها أو نقدها وتقويمها، "ومن ثم تقوم إمكانية ملحة على إدراج الرؤية المعرفية ضمن الإطار الوجودى

¹ - عبد العزيز بالشعير، مرجع سابق، ص 149

² - راند جميل عكاشة: التكامل المعرفى وأثره في التعليم الجامعى وضرورته الحضارية. فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمى للفكر الإسلامى، 2012، ص 190.

³ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

للتصور التوحيدي"، حيث يتأسس الاهتمام المعرفي والمنهجي على قيم وجودية أعلاها وجود الله سبحانه كضمانة مركزية لتلاحم الظواهر وإمكانية بناء الحقيقة المنسجمة والمتوازنة انطلاقاً منها، دون أن يلغي هذا المبدأ السامي حضور الأشياء وبروزها أنطولوجياً، إذ مع الفكرة تكون العلة، وتتحول المعرفة من كونها كشفاً للحقيقة ابتداءً إلى كونها علة تالية، فكل شيء في الوجود يحويه المنهج إلى تركيبته ويوظفها في تفسير الظواهر والتعمق فيها معرفياً⁽¹⁾.

إن الاعتراف بوحداية الله بوصفها مبدأً منهجياً يقتضي وحدة الحقيقة، ذلك أن إرادة الخالق هي التي تحدد وجود المخلوقات وسلوكها ونظامها ما دام هذا الكون قائماً على الانتظام في السلوك دون اضطراب أو فساد، فإن هذا يشير إلى الوحدة المرجعية في هذا النظام وهي الخالق الواحد سبحانه، قال تعالى: "قُلْ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ"⁽²⁾، كما أن الحق والحقيقة صفة يقتضيها مبدأ التوحيد، وفي هذا الشأن يبين إسماعيل الفاروقي كيف أن التوحيد - بوصفه مبدأً منهجياً يقتضي وحدة الحقيقة - يقوم على ثلاثة مبادئ تتعلق بطبيعة المعرفة التي يكتسبها الإنسان من مصادرها⁽³⁾:

أولاً: رفض جميع ما لا يوافق الحقيقة، فهذا المبدأ يستبعد الباطل والوهم والظن من دائرة الاعتقاد الإسلامي ويبقي المجال مفتوحاً للنقد والتمحيص، كما أن الابتعاد عن الحقيقة أو الفشل في التوافق معها يكفي لرفض أي شيء في الإسلام سواء تعلق الأمر بالتشريع أو الأخلاق أو أي رأي آخر شخصي كان أم جماعي أو أية صيغة أخرى لفهم العالم من خلالها، وهذا المبدأ يحمي المسلم من أثر الرأي والهوى، فأبي زعم لا يصحبه دليل لا يغني من الحق شيئاً، فالمسلم لا يقول إلا حقاً ولا يقبل إلا الحقيقة حتى لو خالف الأمر هواه أو اصطدم بمصالحه أو مصالح ذوي قرباه.

¹- راند جميل عكاشة: مرجع سابق، ص 168

²- سورة الأنبياء، الآية 22

³- فتحي حسن ملكاوي: منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية. فريجينا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012، ص 38.

ثانياً: إنكار التناقض، وهنا يكمن مبدأ العقلانية المنطقية التي تقر بإمكانية الوصول إلى الحقيقة عن طريق رفض التناقض، وإذا كان التناقض أمراً ممكناً قد يقع فيه الإنسان من خلال الفهم الظاهري بين الوحي والعقل، أو بين نصوص الوحي ذاتها، ففي هذه الحالة يرشدنا الإسلام لضرورة مراجعة فهم النص أو لنتائج الفحص العقلي أو لهما معاً، لأن مبدأ التناقض ناتج عن نتائج الفحص والإدراك العقلي وليس من خلال النصوص أو من طبيعة العقل ذاته، فالتناقض يرجع إلى تفسير الإنسان وفهمه للنص أما النصوص فهي تستعلي على أية عملية تطويعية بشرية⁽¹⁾.

ثالثاً: الانفتاح على الأدلة الجديدة، ومقتضى هذا المبدأ - بوصفه تعبيراً عن وحدة الحقيقة - التفتح لقبول البيانات الجديدة أو المخالفة، وهذا بدوره يحمي الإسلام من التطرف والجمود وكذا الحاجة إلى الأفكار اللبرالية وغيرها من المبادئ المخالفة، فما دام موضوع العلم هو الطبيعة وأحداثها وأن الله سبحانه خالقها ويعلمها، فهو مصدر الوحي وهو الذي يمنح الإنسان قدراً من علمه الواسع الذي أحاط بكل شيء علماً، وإن كان كل شيء يتكشف - نتيجة بحث الإنسان وسعيه - عن القوانين والسنن التي أودعها الله في الكون بوصفها أوامر الله وإرادته، فإن الكون في نظر المسلم هم "مسرح حي خلقه الله سبحانه وتعالى بأمره وفعله"⁽²⁾، لذلك فهو يرتفع عليه بعلمه ولا يسع الإنسان إلا أن يتواضع أمامه، فهو يفرض عليه قوله "الله أعلم" لأنه مقتنع بأن الحقيقة أكبر من أن يحيط بها الإنسان علماً، قال تعالى "هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"⁽³⁾.

¹ - إن الفاروقي يستبعد إمكانية التناقض بين العقل والنقل، على خلاف ما ذهب إليه فلاسفة المسلمين الآخرين: الرازي وابن رشد وغيرهم من المتكلمين الذين يقولون باحتمال وجود التعارض فيكون العقل هو المرجع لأنه به يفهم النقل، على خلاف ما ذهب إليه الإمام الغزالي في الموضوع نفسه في احتمال وجود التعارض فيقدم النقل على العقل في المرجعية. أنظر: فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 39.

² - المرجع السابق، ص 40.

³ - سورة يونس، الآية 05.

يتفق علماء الإسلام على اختلاف مدارسهم المعرفية⁽¹⁾ على أن أعلى مستويات المعرفة هي معرفة الله سبحانه، ومن أجل هذه المعرفة يسعى الإنسان لاكتساب العلوم، لذلك فإن كل المعارف يجب أن تتربط وتواصل وتتكامل عضويًا بمعرفة الله سبحانه، فهو في النهاية عماد المعرفة وكمالها.

ب- وحدة التاريخ والنوع الإنساني: إن الرؤية العقدية تقتضي النظر إلى الإنسان على أنه وحدة وجودية متكاملة تبدأ من كونه طينًا إلى غاية وفاته، كما أن سيرة كل إنسان هي صيرورته في الحياة من نشأته إلى غاية كونه علمًا⁽²⁾، فهو في تطوره يكتب تاريخه وحضارته ويحقق مقاصده وغاياته المتمثلة في: الخلافة، العبادة، العمارة، الشهادة، والخيرية⁽³⁾، لذلك فإن الاختلافات الناتجة عن هذه الرؤية ستقتضي بالضرورة إلى فقدان نظرة كلية شاملة لغايات وجود النوع الإنساني، وهذا بدوره يؤدي إلى غياب منهجية شاملة في التعامل، حيث تركز بعض الآراء على بعض الجوانب الجزئية: كالآراء الفقهية، الأحكام النصية، القضايا الاجتهادية دون تلك النظرة الكلية التي تجسد مقاصد الدين وأحكامه فمقاصد الدين لا تتحقق في أي حكم من الأحكام إلا إذا أخذ الحكم الماضي في الحسبان للاعتبار به من أجل علاج قضايا الحاضر والمستقبل بما يتوقع فيه من آثار للحكم ومضاعفاته⁽⁴⁾، وليس الاجتهاد في الحقيقة إلا وصلاً للزمن بعبءه ببعض، إذ هو استهداء بالوحي المهيم على الزمن لاستنباط حلول لمستجدات الحاضر من خلال الاستفادة من تجارب السلف (السابقين) ولاستعانة بها لحل قضايا الحاضر، وهكذا يكون الأمر بالنسبة للمستقبل، ومن ثم دورة الزمن والاهتداء به فلا يمكن النظر للقضايا على أنها حديثة ليس لها حلولاً شرعية ولا تتطابق مع مقتضيات الدين ومقاصد الشريعة.

¹- الفارابي في المدرسة المشائية، الغزالي في المدرسة الكلامية، قطب الدين شيرازي في المدرسة الإشراقية.

²- راند جميل عكاشة، مرجع سابق، ص191

³- المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁴- فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص132.

إن وحدة التاريخ لا تعني محاولة استنساخ صورة عن الماضي، أو عن بعض القضايا والوقائع في إطار محاولات الإصلاح لبعض البلدان، على منهجية الاستدعاء الآلي السلفي أو التغريبي لمعالجة الواقع العربي، فهذا من صور الجهل بالتاريخ ووحدته، فوحدة التاريخ لا تعني استنساخ لتجربة من التجارب ولا لصورة من الصور إنما النظر للواقع من خلال المقاصد والكليات ومن ثم الاستناد إليها في استنباط الأدلة والأحكام: ففضايا الحرية، العدالة، المساواة، الحقوق، أصبحت في الواقع مؤسسات وتشريعات تؤدي وظائف حيوية إيجابية في واقعنا العربي والإسلامي لا بد أن ننظر إليها من منطلقات التشريع الإسلامي ومبادئ ومقتضيات نظام الشورى، لذلك نجد أن الإسلام جاء لهداية الناس جميعا وليس خطابا للمسلمين فقط، خطاب يقودهم للتأمل في الآفاق وفي الأنفس من أجل اكتشاف سنن الله في الكون ومن ثم معرفة الحقيقة التي منطلقها الوحي ومجالها الكون: تدبرا، تفكرا، تأملا⁽¹⁾، قال تعالى "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ"⁽²⁾، وهكذا يكون التكامل بين مصدرَي المعرفة: الكون، والوحي من أجل إقامة متطلبات الحياة الدنيا والآخرة إن قيام المعرفة الإسلامية المعاصرة على مبادئ عقيدة التوحيد من شأنه أن يعيد للنسق المعرفي هويته وتوازنه وانسجامه وغائيته، وذلك انطلاقا من تميز معالم النسق الحضاري نفسه بمختلف مذاهبه وتياراته ومدارسه الفكرية، فقيمة التوحيد كمبدأ معرفي وناظم منهجي يقوم على حقيقة مفادها انه لا يوجد مما هو أصلح ولا أهدى للبشرية جمعاء من النظام الإلهي مصدره وغايته الحق سبحانه، وأن كل شيء يعرف خارج هذا النظام لا قيمة ولا حقيقة له فهو تصور خاطئ لا يمكن أن يُحتذى به، وهذا بدوره يحيلنا إلى مبدأ توحيدي آخر وهو وحدة المعرفة.

ج- وحدة المعرفة: إذا كانت الحقيقة هي النتيجة المنطقية لمبدأ التوحيد، فإن العقيدة هي الخاصية الجوهرية للمعرفة الإسلامية⁽³⁾، ومهما كانت الحقيقة واحدة في النظام المعرفي

¹- فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص144.

²- سورة فصلت، الآية 53.

³- سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. ط13، القاهرة(مصر): دار الشروق، 1995، ص189.

الإسلامي إلا أن الإنسان لا يستطيع منفردا الإمساك بها أو ادعاء تمثيلها، أو احتكارها أو الإحاطة بها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعرفة التي تعبر بدورها عن الوصول إلى كنه الأشياء وحقيقتها فلا يستطيع أحد بمفرده الإمساك بها أو إدعاء الإحاطة بها، لكن مجرد محاولة الوصول إلى شعاع من نورها أو قبضة من ضيائها، فالمعرفة الكامنة مثلا خلف الآيات والنصوص القرآنية تشكل معرفة مفتوحة لجميع البشر ولا يستطيع إنسان ادعاء امتلاكها فالقرآن نص مفتوح للجميع يعطي كل إنسان قدر حاجته وكفايته من الفهم من غير أن ينتقص من معناه شيء⁽¹⁾، لذا نجد أن نتائج التعاطي مع القرآن الكريم مطلقة لمن تعامل معه، لذلك مهما بلغت قدرة الإنسان فذلك غاية وسعه ومبلغ طاقته⁽²⁾، فالنص الواحد المطلق تتعامل معه عقول مختلفة فتكون نتائجها مختلفة ومحدودة لا تصل إلى إطلاقية النص القرآني، لذلك فالمعرفة في كل آية قرآنية كامنة فيها لا يمكن ادعاء التعبير عنها مهما بلغت قدرة الإنسان وطاقته، فوحدة الحقيقة ووحدة المعرفة نابعتان من وحدانية الله فهما يشكلان وحدة غير قابلة للانقسام، فإذا كانت ميزة الكرم صفة لا يمكن إنكارها عن الله سبحانه فهو أيضا الكريم، ومن كمالات المعرفة أن نعرف أنه الكريم الذي لا حد لعطائه ولا راد لفضله ومن ثم فإن حقيقة الكرم ومعرفة الكريم يشكلان وحدة غير قابلة للانقسام، فالله هو الكريم وليس هناك من هو أجود ولا أكرم منه، وكل معارف الإنسان وأفكاره وتصوراتها إنما هي تعبير عن الوحدة، وإذا كانت المعرفة لا يمكن أن تبني على الظن ولا دون دليل أو برهان لهذا فلا تكون إلا تعبيراً عن وحدة الحق الحقيقة، وفي هذا السياق يشير الدكتور عبد المجيد النجار إلى أن هناك انسجام بين وحدة الحقيقة ووحدة الخالق بقوله "على هذا النحو بُنيت العلوم الإسلامية كلها فبدت على سعتها وثرائها وتنوعها وحدة متألفة يظاهر بعضها بعضاً ويفضي بعضها إلى بعض"⁽³⁾، وما تم ذلك إلا بتكون الذهنية الإسلامية على مبدأ التوحيد المعرفي، وفي هذا حل لمشكلة التناقض المعرفي الذي تقع فيه الفلسفة الغربية والمتعلق

¹ - عبد العزيز بالشعير: مرجع سابق، ص246.

² - المرجع السابق، ص247.

³ - المرجع السابق، ص248.

بالتصورات اللاهوتية الخارجة عن نطاق العقل، وهنا يكون للإسلام الفضل الأكبر في إيجاد حلول لتلك التناقضات الكامنة التي لا يجد العقل لها تفسيراً أو لا يستطيع تفسيرها، فإن النظم المعرفية الإسلامية لديها حلولاً لكل تلك التناقضات⁽¹⁾، ذلك لأن سلطة الله أكبر من سلطة العقل، وأن الوحي هو أكبر مصدر من مصادر المعرفة، فالعقل من خلق الله ولا تعارض بينه وبين الوحي، وهو هبة الله للإنسان يدرك ما وسعه الإدراك، والوحي كذلك يهدي الإنسان كله وعقله على وجه الخصوص⁽²⁾.

2- الكلية (الشمول)

إذا كانت شمولية الإسلام بينة واضحة لكون أوامره واضحة لكافة البشر جميعاً، فإن كليته واضحة في كونه يشمل كافة مجالات الحياة المختلفة، وقد شرع الاجتهاد لكي يقوم من خلاله أهل الرأي بالنظر في ما استجد من قضايا الواقع المعاصر، قال تعالى " مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"⁽³⁾، إن الإسلام يحث المسلمين على استعمال قواعد العقل السليمة التي تؤهله للتحليل والمقارنة والتوسع في الاجتهاد في قوانين الإسلام عن طريق القياس والإجماع فما دام الإسلام قد شمل كل مجالات الحياة، فإنه قد شرع استعمال القياس وشروطه وفتح أبواب الاجتهاد وجعلها على علاقة وثيقة بكل شيء حتى عد الاجتهاد واجبا ضرورياً⁽⁴⁾ ومن دونه لن تتحقق شمولية الإسلام.

لقد جاءت المعرفة الإسلامية معرفة كونية بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من معان، على الرغم من خصوصيتها، إذ انفردت بمقومات وخصائص جعلتها سر عبقريتها⁽⁵⁾، ولعل أهمها مبدأ التوحيد الذي تتدرج تحته كافة التنوعات الأخرى (مصدر الكونية)، وهو ما يسمى بقانون الوحدة الذي يمثل تجليات المستوى الكلي للمعرفة، انطلاقاً من حدودها الجزئية التي

¹- صلاح إسماعيل: "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية"، إسلامية المعرفة، السنة 02، ع08، نيسان أبريل 1997، ص35

²- المرجع السابق، ص35-36

³- سورة الأنعام، الآية 38

⁴- عبد العزيز بالشعير: مرجع سابق، ص252

⁵- وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مرجع سابق، ص192.

تتنظم كلها في سياق توحيدي فريد⁽¹⁾، وفي هذا الشأن نجد أن الغرب قد أدرك هذه الحقيقة فعرف بأن الدين الإسلامي اعتقاد كلي يجسد الرؤية الشمولية في كل زمان ومكان، بالتالي فهو يمتلك خصائص التأثير والبقاء وقدرته على إعادة تشكيل التاريخ والانفتاح على الواقع ومنافسة العقائد والأديان الأخرى.

إن صفة الكلية في عقيدة الإسلام تسري على كل مجالات الحياة الدنيوية والأخروية إذ لا يمكن الفصل بينهما، فالحياة الدنيا بما فيها من استمتاع وحرمان، أو طاعة وعصيان، أو استقامة وانحراف هي في النهاية طريق إلى الحياة الأخرى، ولذلك عدت العقيدة الإسلامية شرطاً من شروط استقامة الأعمال وصلاحها وهذا ما أكده غوستاف لوبان في كتابه "سر تطور الأمم" حينما أشار إلى أن المبادئ الدينية على الدوام هي أهم عنصر في حياة الأمم وتاريخها، فأكبر حوادث التاريخ أنتجت أعظم الآثار وهو قيام الديانات وسقوطها⁽²⁾ فالإنسان لا يستطيع تحقيق الفلاح والاستقامة دون أن تتسم معارفه وأخلاقه بهذه الكلية، التي تنعكس بدورها على التصورات والممارسات الاجتماعية وعلى تنظيم المجتمع بأسره، ولذلك كان مبدأ الأمة والخلافة أمراً دينياً ومطلباً عقدياً، فالأمة - في رأي الفاروقي - تعد دولة بمقتضى اشتغالها على عنصر السيادة، والخلافة تعد أكثر تطابقاً مع مصطلح الأمة كما أنها تتطابق مع مذهب التوحيد حيث تدين بعلاقة مباشرة معه وتأتي بمصدرها من القرآن فمبدأ الأمة يعني تجسيد لمبدأ الوحدة السياسية في النموذج المعرفي الإسلامي ومن ثم تحقيق الخلافة، التي تعني بدورها تحقيق متضمنات الإجماع من خلال ثلاث مقومات⁽³⁾:

- إجماع الرؤية consensus of vision: ويعني وحدة العقل، أو الوعي للتعرف على الرؤية التي يتكون منها الإدراك المنظم للقيم.

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة

²- عبد العزيز بالشعير: مرجع سابق، ص 253

³- المرجع السابق، ص ص 242، 244.

- إجماع الإرادة consensus of will: الذي يتكون من متضمن العصبية أو الشعور الجماعي، وبمقتضاه يقوم المسلمون بترجمة القيم إلى أعمال يقوم بها الأفراد والجماعات.

- إجماع الإنتاج consensus of production: ويمثل إجماع العمل في الواقع، من خلال تهيئة الأمة وتعبئتها وتزويدها بكل ما هو ضروري للدفاع عليها ضد أي هجوم عليها من الخارج، كما يمكن أن يشمل أي عمل آخر تقوم به الأمة في هذا المسعى تبريرا لوجودها.

إن خاصية الكلية التي يتميز بها النظام المعرفي الإسلامي قائمة على أساس العلاقة الاعتمادية بين النظام العقدي والمعرفة الوجودية، هذه العلاقة التي تشكل في النهاية رؤية كلية ونظرة منسجمة للعالم والكون، فالكون عبارة عن جزئيات متماسكة لا يمكن فهمها إلا من خلال العودة إلى الكليات والتي بدورها تحمل سر قوتها وتماسكها داخلها، وذلك بالعودة إلى مبدأ التوحيد فهو المحور الذي تدور عليه المعرفة الإسلامية ككل، وهو يختلف عن النموذج المعرفي الغربي - في ثقافة الاختلاف - الذي يدعو إلى التثيؤ ويرجع تفسير الظواهر في الغالب إلى تلك الحثيات الجزئية والمسببات الظرفية التي تتدخل في بناء المعرفة، وهو ما يؤدي إلى تشوهات علمية خطيرة انطلاقا من الاهتمام بالنظرة التجزئية التي قد تؤدي إلى ضععة مفهوم الثبات ومن ثم هدم مفهوم النظام نفسه، بالتالي فإن ربط الصلة بين بنية النظام المعرفي الطبيعي والاجتماعي بالنظام العلوي الغيبي أمر في غاية الأهمية يؤدي إلى توازن المنظومة المعرفية الإسلامية، وهذا ما سنشير إليه في النقطة الموالية.

المطلب الثاني: الأساس الاستمولوجي

تستخدم كلمة إبستمولوجي أحيانا كبديل لمصطلح معرفي الذي "يعني كلي - نهائي" في مقابل "الجزئي"، فكلمة "كلي" تعني أن يشمل الأمر كل شيء في جوانبه المختلفة، سواء ما وقع منه تحت حكم الحواس أو ما لم يقع، أما كلمة "نهائي" فهي منسوبة معنى النهاية فنهاية

الشيء غايته وآخره⁽¹⁾، أي أقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء فالنهائي يحمل في طياته الغائي⁽²⁾، ومن جملة القضايا التي تثيرها الإبيستومولوجيا فكرتا الجوهر والكل إذ هما فكرتان مرتبطتان، فالجوهر هو الدعامية الأساسية الثابتة لكل الظواهر، كما تعتمد الظواهر من جهة أخرى على الجوهر لوجودها ولا يعتمد هو على أي شيء آخر لوجوده فهو أولي وكلي في ذاته⁽³⁾، ففكرة الجوهر تطرح لمعرفة حقيقة الشيء وجوهره، وحقيقة الوجود والموجود وما يتصل به من عالم الموجودات، فإذا كانت نظرتنا للأشياء ليست كافية للحكم عليها فإننا سنلجأ من دون شك إلى معرفة جوهرها وذاتها، فمسألة الجوهر بحث في مضامين الأشياء ومتضمنات الحقيقة، فهي الماهية والوجود في الوقت نفسه بحيث لا يحتاج الموجود إلى أي شيء آخر خارجه، وكأنه علّة ذاته ومبدأ ذاته⁽⁴⁾، وهنا تثار مسألة الحقيقة ومعاييرها فإذا كانت في الفلسفة الغربية تستند إلى التقابل والتماسك في عصر الحداثة فإنها تستند إلى البراغماتية في ما بعد الحداثة⁽⁵⁾، أما في الفلسفة الإسلامية فإن مسألة الحقيقة تستند إلى وحدانية الله، فالإيمان بالتوحيد يقتضي الإيمان بوحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، فالتوحيد يحمي العقل البشري من الأوهام والضلالات والشكوك، فالله أودع العقل البشري قدرة على تصحيح نفسه وهدايته إلى معرفة الحقيقة وفق منظور التوحيد، فإذا كان العقل البشري يرفض فكرة تجزي (تعدد) وانشطار الحقيقة للوصول إلى المعرفة، فإنه وفق هذه القدرة يكسب درجة لا بأس بها لحماية نفسه من التشظي والتبعثر والانعدام، ومن ثم ستكون العلاقة بين وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة أمراً منطقياً منطقياً النسق المعرفي الإسلامي⁽⁶⁾، إلا أنه فيما يتعلق بمسألة النظر إلى الحقيقة المطلقة فإن العقل يحتاج إلى تعزيز من المصدر المبرراً من الخطأ وهو الوحي⁽⁷⁾ وهذا إقرار بمحدودية قدرة العقل على إدراك الحقيقة، لأن إدراكها كوحدة

1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 509

2- عبد الوهاب المسيري: "في أهمية الدرس المعرفي" إسلامية المعرفة، ع 20، 2000، ص ص 41-42

3- المرجع السابق، ص 43

4- لقد أشير إلى مفهوم الأبيستومولوجية في الفصل الأول من هذا البحث.

5- لقد كان تفسير الحقيقة في زمن الحداثة انطلاقاً من تقابل الأفكار في ذاتها كونها تشكل وحدة بنيوية لصالح الكل، أما في زمن ما بعد الحداثة فقد أصبحت الحقيقة تقابل فكرة المصلحة، لقد سبقت الإشارة إلى هذه النقطة في الفصل الثاني من هذا البحث.

6- إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة عمل الانجازات. بيروت (لبنان): دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001،

ص 101

7- المرجع السابق، نفس الصفحة

متكاملة يتطلب نوعاً من المؤهلات الضرورية التي يتعين على العقل امتلاكها، وحيثما لا يتأتى للعقل الإدراك الكامل واليقين الجازم فإن نور الإيمان الصحيح يمكن أن يمدّه بهذا اليقين، "إنه ليلقي عليه نورا كاشفاً على سائر الفرضيات الأولية الأخرى، كما يضيء عليه مزيداً من اليقين على النظرة الشاملة للكون المبنية تلك الفرضيات"⁽¹⁾.

إن خير ما يوصف به الإسلام -في موضوع نظرية المعرفة- كونه قائماً على وحدة الحقيقة هذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة فهو الحق، وقوله الحق، ووعدته ووعدته حق ورسوله حق والساعة حق وكل ما أخبر به حق، فلا يمكن أن تتعدد الحقيقة فهو الذي أوحى بها إلى رسوله صلى الله عليه وسلم، فهو مصدر هذه الحقيقة الكاملة التي لا يعلمها إلا هو والتي يوحى بها إلى من يشاء من عباده وفق ما يشاء وكيف ما يشاء، فلا يمكن أن يجيء ما يوحى به مختلفاً عن الحقيقة، "وإذا كان العقل جزءاً من هذه الحقيقة فإن عمله متضمن من قوانين الطبيعة وهي سنن الله في خلقه، وهي بأمر الله سنن دائمة ثابتة، يمكن أن تستكشف وتقتن وتستخدم للوفاء بمسؤوليات الإنسان في الإصلاح والإعمار"⁽²⁾، إن الرؤية الإسلامية الموحدة للمعرفة والحقيقة تؤسس لإبستمولوجية معرفية تقوم على التوحيد الذي يجمع بين قراءة الكون وقراءة الوحي، بين قراءة النص وقراءة الواقع، بينما هو دنيوي وما هو ديني، وهذا يتعارض مع الإبستمولوجية المعرفية للنموذج الغربي القائم على الانفصال بين ما هو نظري وما هو تجريبي، بين ما هو حقيقة علمية وما هو حقيقة كونية، التعارض بين الكثرة والوحدة، بين الجزء والكل... وغيرها من الثنائيات التي تبنى عليها فلسفة المعرفة الغربية، إن مبدأ الحقيقة في الفلسفة الإسلامية يدعونا إلى تأكيد ما يلي⁽³⁾:

-وحدة الحقيقة مستمدة من وحدانية الله المطلقة التي لا تتعدد مهما تعددت تجلياتها.

¹- المرجع السابق، ص ص101-102

²- المرجع السابق، ص102.

³- عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص ص179-180

-الله ورسوله صلى الله عليه وسلم يعلم الحقيقة الكامنة، أما الإنسان فيعرف بعضها عن طريق الوحي على قدر ما يفتح الله عليه في هذا الشأن.

-الحقيقة الواقعية متوافقة مع ما جاء في الوحي ، وهي متضمنة في قوانين الطبيعة.

-تستخدم الحقيقة المكتشفة بعمارة الأرض وإصلاحها ولخدمة مصالح العباد

إن أزمة العلوم الفلسفية الغربية مردها إلى هذه الحقيقة، ولن تستطيع أن تتجاوز هذه الأزمة إلا إذا ربطت سؤال "لماذا؟" بسؤال "كيف؟" في وحدة منتظمة لحركة الفكر توازنه، إن النظرة الغربية في العلوم الفلسفية نظرة تفسيرية وليست سببية، وبالتالي يصطدم فيها العقل بقوى "ما وراء الطبيعة" هذه النظرة هي التي أسرت العقل وحجبته عن رؤية الحقيقة وكشف تجلياتها المادية وبالتالي أوقعته في أزمة، أما الفلسفة الإسلامية القائمة على مبدأ التوحيد كناظم معرفي فهي التي تجيب على هذا الإشكال ومن ثم نستطيع القول بأن لها القدرة على التأسيس الابستمولوجيا جديدة تجمع بين الوحي والكون، بين العقل والتجربة(الحس)⁽¹⁾، في علاقة اعتمادية تكاملية، في إطار النسق الإسلامي من أجل أن تخلص إلى عطاء غائي محدد⁽²⁾، هذه الابستمولوجيا الإسلامية الجديدة تقوم على جملة من الخصائص:

1- التركيب

إن النسق الوضعي للفلسفة ينظر إلى الأشياء انطلاقاً من قوانين الطبيعة في إطار التفسير الوضعي الفيزيقي للأشياء دون الارتباط بما يحدث خارج النسق المادي، لذا فهي تهتم بالتفكيك وتعجز عن التركيب في إطار الكل أو النسق المعرفي الكوني العام، وهذا محل عجز الفلسفة الوضعية فهي لم تتجز على المستوى العلمي بما فيه كفاية⁽³⁾، بالتالي فإن المعرفة الناتجة ليست مبنية على حقيقة ثابتة إنما هي نسبية احتمالية، بالتالي فهي

¹- محمد أبو القاسم حاج حمد: النظرية الإسلامية العالمية الثانية. ج02، ط02، بيروت (لبنان): دار ابن حزم للطباعة والنشر، 1996، ص234

²- هذا ما نلمسه في المشروع الحديث الذي قام به إسماعيل الفاروقي راجي وزوجته لويس لمياء الفاروقي وجمعه في كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية"، حيث حوى الكتاب قراءة للحضارة الإسلامية في شكل منهجي جديد، وذلك من خلال التركيز على منطلقات أربعة: السياق، الجوهر، الشكل، التجليات.

³- محمد أبو القاسم حاج حمد: مرجع سابق، ص242

ابستيمولوجيا تفكيك وليست تركيب⁽¹⁾، وذلك بسبب عدم وجود رؤية واحدة موحدة للإنسان والكون والحياة، ومن ثم فإن السؤال المطروح ما الغاية المرجوة من تفسير الظواهر؟ أو ما الهدف العام من المعرفة المحصلة؟ وما الذي يمكن أن يجمع بين مختلف العلوم؟ وهل يمكن إيجاد نموذج معرفي وحيد قادر على تفسير مختلف الظواهر؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تدعو إلى تحقيق التركيب المفقود الذي يدعو إلى وجود رؤية معرفية وجودية واحدة.

لقد ظلت العلوم تتأرجح في ترتيبها بين النموذج الرياضي الصوري وبين النموذج الفيزيائي المادي التجريبي، لكنها من دون أن تصل إلى وجود ناظم منهجي يربط بين كل هذه العلوم ببعضها، فالناظم المعرفي وحدة تركيبية تتدرج بين جملة من الوسائط والثنائيات المتحولة⁽²⁾ بين المجرد والمادي تارة وبين المادي والمادي تارة أخرى، وبين المادي والغيبى تارة أخرى هذه الشبكة من التفاعلات المترتبة آخر ما يكون فيها تلك العلاقة الكلية بين الفكر والمادة باعتبارهما تجليين للحقيقة⁽³⁾، وهذا الأمر هو الذي جعل فلاسفة المسلمين يدركون ضرورة عدم الاستغناء عن أي من مكونات البناء المعرفي الإسلامي، بمعنى لا استغناء للبيان عن العرفان، ولا للعرفان عن البرهان، ولا للبيان عن البرهان، لأن هذه المنظومة تشكل كلا مركبا من مجموعة من الأبنية من الأدوات والمستويات، بحيث ينطوي في النهاية كل بناء على مقومات محددة من المعقولية والصدق، كما أن هذه المنظومة في كليتها تتجه نحو خدمة الإنسان وتحقيق كرامته بوصفه خليفة الله في أرضه سخر له كل شيء من أجل عمارتها وتحقيق الاستخلاف فيها.

إن نظام المعرفة في الفلسفة الإسلامية يضمن الثبات الكلي للفكر والحياة، وذلك من خلال تحقيق أشكال التفاعل المرن والتوازن المطلوب بين الغاية والوسيلة، بين الكون والإنسان، بين الإنسان والإله، تناغم يؤدي في النهاية إلى تحقيق الانسجام وتحقيق مبدأ الاستخلاف بعيدا

¹- المرجع السابق، ص 244

²- الطاقة والموجات مثلا هي وسائط متحولة بين الترسمة الإعلامية والمادة في اتجاهين متعاكسين، لذلك لا يمكن تفسيرها في شكل تأثيرات بين ثنائيات مادية جامدة.

³- وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مرجع سابق، ص 186

عن منطق القوة والصراع مع الطبيعة⁽¹⁾، وهكذا بجدلية العلاقة بين الغيب والإنسان والطبيعة تتشكل قاعدة الرؤية الفلسفية التوحيدية ومنهجها في النظر في شكل وحدة معرفية تقوم على التفكير والتركيب انطلاقاً من بيان سنن الله الخلقية وهذا الأمر مرتبط بمسألة أخرى هامة في الجانب الاستمولوجي وهي مسألة التكامل.

1- التكامل

يتصل مفهوم التكامل المعرفي بمفهوم وحدة المعرفة وهذا لكون هذه الوحدة تشكل الأساس المنطقي لتكاملها كما أن لمفهوم التكامل بعدين أساسيين⁽²⁾: بعد إنتاجي وبعد استهلاكي.

فعملية الإنتاج المعرفي تعتبر صورة من صور الإبداع الفكري تحتاج إلى قدرات خاصة يملكها الباحث من أجل فهم النصوص والأحكام وكيفية تنزيلها على الوقائع والأحداث⁽³⁾ ومن ثم القدرة على تفكيك المسألة وتفكيك عناصرها وفهم آليات عملها ومن ثم افتراضاتها النظرية الكامنة وهذا شرط ضروري لعملية التفكير، كما تتبع هذه العملية عادة عملية نقدية ضرورية يدخل فيها تقويم للعناصر التي ستدخل في التركيبي الجديد وإنشاء لشبكة من العلاقات توحدتها لمقصد جديد وهدف محدد.

أما البعد الاستهلاكي لعملية التكامل المعرفي فيتعلق بتوظيف الأبنية الفكرية والتميز العناصر الأساسية من أجل تكاملها وتسهيل نقلها للآخرين، فعملية التكامل الاستهلاكي هي آخر عملية تعطي للبحث العلمي أهميته حتى يكون جديراً بالثقة فهي عملية دمج وتركيب من أجل المعنى، ومن ثم إعطاء الرؤية الصحيحة عن الوجود والكون، فالرؤية الإسلامية - كما سبقت الإشارة إليها - لا يمكن فهمها إلا في إطار التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية وهو بدوره ينبثق عنه تصور ممنهج لحياة الإنسان، أي فهم الإنسان لمركزه في الكون وغايته في الوجود⁽⁴⁾، وهذا ما يركز عنه طه جابر العلواني حيث يقول: "أن البناء

¹ - المرجع السابق، ص 187-188.

² - فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 27-28.

³ - المرجع السابق، ص 28.

⁴ - المرجع السابق، ص 40.

النسق القرآني وبناء الكون يعدّ شرطا ضروريا لبناء منهجية القرآن المعرفية، حيث تكون النتيجة في النهاية تكامل بين الوحي والكون، أو بين العقل والحس مع الوحي، تكامل النص والعقل والذوق، المعرفة مع القيم، النظر مع العمل، المجرّد مع المشخص، العقل مع الواقع⁽¹⁾، وهذه العملية تتطلب عملا دقيقا كما يتفق على ذلك بعض العلماء المسلمين ومنهم حامد التجاني عبد القادر، عبد الوهاب المسيري، عبد الحميد أبو سليمان، إسماعيل الفاروقي بغرض التعرض للمفاهيم التأسيسية والافتراضات المضمرّة التي تحملها النماذج المعرفية الكامنة للقيان بعملية التفكير والتركيب في إطار بناء معرفي يقوم على مبادئ وجودية محددة⁽²⁾: وحدة الخالق، وحدة المخلوق، وحدة الحقيقة، وحدة الحياة، وحدة الإنسانية، فعملية التكامل المعرفي تحددها ثلاثة أمور أساسية⁽³⁾:

- التفاعل الإيجابي مع الواقع انطلاقا من خطط مسبقة ينقاد لها الفكر الإسلامي، وتتم وفق مبادئ العقل وهداية الوحي.

- تكامل المعرفة عملية تتطلب الإمام بمفاهيم الإسلام وقيمه والمعرفة الحديثة والتفكير المستمر لتوليد المعارف والمعاني.

- تكامل المعرفة عملية نفسية تربوية تعمل على تنمية الدوافع وتربية الوجدان وتحرير العقل ليخوض غمار العلم في ثقة وشجاعة طلبا للإصلاح.

إن صور التكامل المعرفي في النظام التوحيدي جعلها الله ظاهرة تعبر عن ازدواجية في المعرفة وذلك من خلال عدة أشكال هي⁽⁴⁾:

أ- ازدواجية في طاقات الإنسان المعرفية (الحواس والعقل)، (الأدوات الظاهرة للمعرفة، الأدوات الباطنة)، (عالم المادة، عالم الروح)، فالإدراك والتفكير والإرادة إنعكاسات لوظيفة الروح

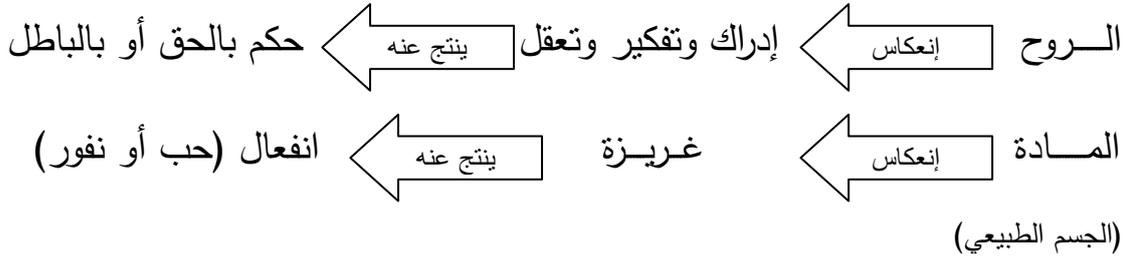
¹ - احمد محمد إبراهيم: "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة" إسلامية المعرفة، السنة 11، العددان 42-43، ص 48

² - هذه المبادئ يتفق حولها مجموعة من الباحثين الداعين إلى إسلامية المعرفة. أنظر: عبد العزيز بالشعير: مرجع سابق، ص 276-279

³ - المرجع السابق، ص 277

⁴ - المرجع السابق، ص 281-284.

وينتج عنها الحكم بالحق أو بالباطل، أما المركز الطبيعي الجسمي في الإنسان فيختص بالغريزة والإحساس والشعور، وينتج عنه الإنفعال متجسدا في الحب أو النفور وهو ما يوضحه الشكل الآتي:



إن ازدواج طاقات الإنسان المعرفية ناتج عن أساس العملية المعرفية ذاتها، والتي تجمع بين الحس والعقل من أجل الوصول إلى وحدة لمعرفة ومن وراءها وحدة الحقيقة المعبرة عن وحدانية الله سبحانه، هذه الحقيقة لا يمكن إدراكها إلا بالجمع بين عالمي المادة والروح، على اعتبار أن الإنسان هو في الأصل نفخة من روح وقبضة من طين.

أ- ازدواجية النظر والعمل: بمعنى أن غرض كل واحد يكمل الآخر فلا تستقيم حياة الإنسان بمجرد علمه بالحقائق إنما لا بد أن تكون هذه الحقائق أساسا لموقف عملي في الحياة، فالعلم عند المسلمين أساس العمل، والعمل لازم للإيمان.

ب- ازدواجية مجال المعرفة: عالم الغيب وعالم الشهادة، وذلك توافقا مع ازدواجية طاقات الإنسان المعرفية (الإيمان بالمحسوس والإيمان بالغيب) فالطاقة الحسية والعقلية تمارسان في عالم الشهادة (هو العالم الخارجي أو عالم الموجودات)، وعالم الغيب النسبي (هو الذي لا يمكن التحقق من صدقه واقعا بالوسائل الحسية)⁽¹⁾، فطاقات الإنسان بالفطرة مدعوة لأن تؤمن بالغيب من خلال قوانين عالم الشهادة التي في حقيقتها تدل كلها على الإيمان بالله وتوحيده، فالمعرفة الحقيقية في نظر الإسلام هي تلك المؤدية إلى الإيمان بعالم الغيب، أما المنقطعة عنه والمقتصرة على عالم الشهادة فهي معرفة بظاهر الحياة الدنيا، أي بظاهر الحقيقة وليس بباطنها، كما أخبر بذلك القرآن الكريم قال تعالى: {يُعَلِّمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ} (2)

¹ - يسمى بالميتافيزيقا العلمية، فهو غيب بالنسبة إلى البشر علم بالنسبة إلى الله سبحانه ، يستطيع بعض العلماء اكتشافه من خلال التحقق من صدقه واقعا بالوسائل العلمية، وهو ما يشمل: علم الذرة، الطاقة، الكهرباء... الخ، على خلاف الغيب المطلق الذي لا يستطيع البشر إدراكه إلا بما أخبر الوحي به (الإيمان بالغيب).

² - سورة الروم، الآية 07 .

3- النسبية

تعتبر هذه الخاصية عن حقيقة واحدة في كلتا المنظومتين المعرفيتين سواء الوضعية أو الإسلامية، إلا أن المنظومة المعرفية الإسلامية لخصوصيتها فإن صفة النسبية بها متميزة أيضا، ذلك أن رباط التوحيد هو الناظم لكافة المفاهيم فإن جوهر الحقيقة وغاية العلوم كامنة في ذلك الرابط، فالتصور المنهجي للحقيقة وإدراك الإنسان لها تابع لهذا الإطار العقدي المعرفي الذي يجعل من تصوره عن الإنسان شاملا لحقيقة الوجود وغايته ووظيفة الإنسان فيه، وهذا يتوافق مع حقيقة الكون وحركته وقوانينه وسننه منسجما مع الكليات الكبرى والمقاصد العامة التي رسمها الوحي، وإذا كان الأمر كذلك فإن علم الحقيقة وجوهرها نعمة من عند الله يمن بها على من يشاء من عباده، فالإنسان خلق وهو لا يعلم شيئا فهم مدين لله في كل ما يتعلمه، كما أن الله سبحانه خلق فيه من الاستعدادات والأدوات ما يؤهله لأن يحصل على هذه المعرفة، وقد جعل طريق الوصول إليها طريق العلم والهدى الرباني، قال تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽¹⁾ فالإنسان يرتقي في درجات الكمال كلما ازداد علما، أي كلما اقترب من الله أكثر فهو منة يهبها لمن يشاء بنسبة محدودة سواء كان ذلك عن طريق الحس أو العقل أو الوحي، فالمنهج العقلي القائم على الذات والمنهج الحسي القائم على الموضوع والتجربة كلاهما قاصران أمام معرفة الحقيقة، ذلك لأن الحقيقة أسمى وأعلى وأن العلة هي السبب الأول في وجود كل شيء عقليا كان أم حسيا، وهنا نقطة المفارقة في نسبية المعرفة بين النسق المعرفي الغربي والنسق المعرفي الإسلامي، ذلك أن الفلسفة الغربية تعود نسبيتها المعرفية إلى عقل الإنسان ومحدودية معارفه باعتباره مركز الكون ومناطق كافة الأبحاث سواء تعلق الأمر باستخدام العقل أو التجربة أو المثال، بينما النظام المعرفي التوحيدي لا يقر بنسبية كل مرجعية إنما النسبية ناجمة عن تفاعل الإنسان بعقله أو بحسه أو ذوقه مع الوحي والكون، فهي معرفة تستهدف إدراك القوانين الكونية من أجل الاستفادة منها، أما المعرفة الكاملة والمطلقة والنهائية فهي المعرفة الإلهية⁽²⁾، ولذلك "فإن أي مستوى يصل إليه الإنسان من المعرفة في أي حقل من حقول البحث ليس هو القانون النهائي وليس معرفة شاملة وكاملة، إنما مرحلة معرفية أرقى من سابقتها وأدنى من لاحقها في سلم البناء العلمي

¹- سورة النحل، الآية 78.

²- عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص ص 287-290.

المعرفي اللانهائي⁽¹⁾، النتيجة النهائية أن مصادر المعرفة مهما تعددت واختلفت تظل متسقة مع المبدأ الأسمى وهو مبدأ التوحيد، وهذا ما يجعل المعرفة الإسلامية تختلف عن الأيديولوجيا، فإذا كانت هذه الأخيرة تعبر عن نسق جماعي مفتوح يعبر عن هوية جماعية وواقع اعتقادي وهو ما يشير إليه مفهوم النظامي المعرفي ذاته، إلا أنها تظل منهجية انتقائية في اختياراتها العملية والمعرفية، فهي نسق مغلق وثابت في البراهين والأدلة⁽²⁾، أما النظام المعرفي التوحيدي فعلى الرغم من شدة خصوصيته إلا أن يمتلك صفة المرونة وأن به مساحة كبيرة مفتوحة قادرة على التركيب والتكامل إلا أنه لا يعتمد إلى الانتقاء مثلما هو الأمر في الأيديولوجيا، كما أنه ليس برنامجا محددًا وصارما للعمل بل يمثل إطار عقديا يبلور منهاجًا ورؤية معينة، فهو نظام ذو نسق مفتوح على الرغم من ثوابته الأساسية⁽³⁾.

إن أسرار الكون والوجود أسرار ومعاني للوحي تعبر عن نظام مفتوح يحوي خزانًا من السنن والأنساق والأنظمة، إن على مستوى ميادين العلم وموضوعاته وأبحاثه أو على مستوى مناهجه وغاياته وإن على مستوى طرقه وأدواته وتطبيقاته، مما يوحي بتمدد مجال النظام المعرفي الإسلامي من أجل تحقيق المثل العليا التي رسمها الوحي وحددتها عقيدة التوحيد.

المطلب الثالث: الأساس القيمي الأخلاقي

لقد أسفرت العلاقة عن ربط العلم بالعمل والنظر بالواقع في الفلسفة الغربية عن انعكاسات سلبية على الطبيعة والإنسان حيث اتسمت هذه العلاقات بالهيمنة والسيطرة، فقد خضعت الطبيعة وكذا الإنسان إلى التدمير والانتهاك، فبدل أن يكون العلم حافزا للتطور والبناء فقط أصبح وسيلة وأداة للسيطرة والتحكم فقد أساء إلى الطبيعة والإنسان من حيث أنه أراد أن يحسن إليهما، وفي هذا الشأن يشير العالم الألماني المعاصر هربرت ماركيز إلى ضرورة الفصل بين العلم والواقع فيؤكد بان العالم شيء والعلم شيء آخر، وأن قيمة العلم لا تكمن في استخدامه⁽⁴⁾ إنما قيمته في ذاتهن وذلك من خلال ما يحققه من إنجازات علمية، لكن

¹ - المرجع السابق، ص 291.

² - وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مرجع سابق، ص 189.

³ - المرجع السابق، ص 189-190.

⁴ - هربرت ماركيز: الإنسان ذو البعد الواحد. ت (جورج طرابيشي)، بيروت (لبنان): دار الآداب، 1971، ص 187.

السؤال المطروح هنا: ما قيمة هذا العلم إذا لم يكن في خدمة الإنسان والإنسانية؟ ولماذا يكون العلم مرجعية ذاته؟ ما الذي أدى به إلى أن يكون أداة للسيطرة على الطبيعة والواقع ومن ثم اغتراب الإنسان؟ إلى رؤية معرفية قيمة تصنع فكره وتبني ثقافته وتهذب ممارسته وتقيم مساره وترسم آفاقه؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تعتبر خلاصة الحلول المقترحة لأزمة المنظومة المعرفية الغربية المعاصرة التي انتصرت للعلم الوضعي على حساب الوحي وللمادة على حساب الروح وللدنيا على حساب الدين، فقد جردت العلم من القيم والأخلاق فوقعت في سطوت المادة والتشيؤ ومن ثم القول بضرورة تحكم الآلة والتقانة على الإنسان والابتعاد عن الاهتمام بالمقاصد والغايات، ذلك أن توظيف المعرفة يتطلب ترابط بين الأسباب والغايات وبين النتائج والمرجعيات " فالدوافع والمقاصد يقتضيان وجود مرجعيات قيمية وأخلاقية حاکمة"⁽¹⁾، ولهذا السبب يذهب الكثير من الباحثين المسلمين إلى ضرورة تأكيد العلاقة التي تربط النظر بالعمل، والعقل بالواقع، والثقافة بالدين، والعلم بالوحي والمعرفة بالقيم⁽²⁾، فالنظام المعرفي المنبثق عن قيم ثقافية وحضارية أصيلة لا شك أنه ستكون له رؤية شمولية وفهما كلياً للكون والإنسان والحياة، فالقيم تضع الحدود لما ينبغي أن يلتزم به الإنسان داخل النظام المعرفي حتى يحقق قيم الاستخلاف في الأرض⁽³⁾، وهذا بدوره يستوجب وجود قواعد يحدد بها المستخلف ضوابط حركة المستخلف وهذا ما تشمله الرؤية التوحيدية المتعالية التي تمد الإنسان بالقيم فترسم له البداية وتحدد له النهاية وتربطه بالغاية فالقيم في هذه الحالة عبارة عن أحكام معيارية - بكل ما في المعيارية من معنى الابتعاد عن المحسوس - تضع الإنسان في مقاييس عادلة مستمدة من مصادر معترف بها في الوجود الاجتماعي⁽⁴⁾، وهذا ما يؤكد عليه الوحي، فالمعرفة من دون القيمة اعتداء على الحياة والقيمة من دون المعرفة تعطيل للنمو، فإذا كانت الحياة والنمو قرينان لا يقوم أحدهما إلا

¹ - عبد العزيز بالشعير: مرجع سابق، ص 205

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - مصطفى محمود منجود: "القيم والنظام المعرفي في الفكر الإسلامي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من: ميكافيلي والغزالي"، إسلامية

المعرفة، ع 19، 1999، ص 241

⁴ - المرجع السابق، ص 235

بالآخر فإن الأمر كذلك بالنسبة للمعرفة والقيمة⁽¹⁾، فمن حكمة الله أنه ربط المعرفة بالقيمة فأبي معرفة لا ترتبط بقيمة تحققها فلا خير فيها إذ قد تؤدي إلى عدمية الإنسان واغترابه - كما هو الشأن في الفلسفة الوضعية - فالمعرفة لا تحقق إلا خيرا والله مصدر الخير اللامتناهي فهو يهبه لمن يشاء فهي أيضا منة منه سبحانه قال تعالى { أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً }⁽²⁾، فبظاهر النعم تتحقق مصادر السعادة الحسيّة من: طعام، مأوى، مركب... إلخ، وبالنعم الباطنة تتحقق مصادر السعادة المعنوية من: عقل، روح، وسائر الملكات والمواهب الخفية⁽³⁾، إن منظومة القيم في النظام المعرفي التوحيدي قائمة على مبدأ وحدة الإنسانية كنتيجة طبيعية لوحداية الله ومن ثم وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، وهذا ما يتضح أكثر من خلال علمي: الأخلاق والجمال.

1- علم الأخلاق ETHICS

تقاس الأخلاق في النظام المعرفي الإسلامي على أساس الدين ذلك أنه لا انفصام بين العلم والدين، بين الدين والدنيا، بين اللغة والدين، على خلاف التصور المعرفي في النظام الغربي الذي يقوم على الفصل بين هذه الثنائيات، فالمبدأ الأول للحياة البشرية يقوم على وحدة الإنسان، والمبدأ الأول للحقيقة يقوم على وحدانية الله، والمبدأ الأول للمعرفة يقوم على وحدة الحق، وهذه الأوجه الثلاث هي وحدات بعضها لبعض غير قابلة للانفصال وتشكل في مجموعها المبدأ المطلق⁽⁴⁾ لا مفاضلة بين العلوم فكلها تهدف إلى إدراك الواحد المطلق والاقتراب منه ، ولذلك فكل العلوم يجب النظر وفق هذه المنهجية، فغاية ما ينتظر منها تحويل مسيرة الزمان والمكان وتغيير الكون وتحقيق عبودية الله في الأرض والاقتراب منه والتجرد للوصول إليه، ولن يتحقق ذلك إلا إذا وعى الإنسان هذه المسؤولية التي تحقق له

¹- وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مرجع سابق، ص 173

²- سورة لقمان: الآية 20

³- وليد منير: "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مرجع سابق، ص 173

⁴- عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 217

الفضيلة والسعادة والفلاح⁽¹⁾، وبالتالي تتجلى الصلة الوثيقة بين السلوك الأخلاقي والرؤية العقدية للكون والحياة، فالعقيدة جوهر التفاعل الإنساني مع المطلق وغاية الله تحقيق القيمة في العالم الزمني، والإنسان هو المسؤول عن تحقيق هذه القيمة فقد له ما في السماوات وما في الأرض تكريماً وتفضيلاً له.

إن مسألة ارتباط الأخلاق بالسلوك تشكل علاقة فارقة بين النمطين الإسلامي والغربي، فإذا كانت الفلسفة الوضعية تختصر الإنسان ضمن محدودية الغرائز التلقائية والشروط الاجتماعية، سواء فصلت هذه الفلسفة بين العلوم الطبيعية والاجتماعية أم لم تفصل، وسواء كان جدل الإنسان مع الطبيعة ماركسياً أو براغماتياً، وسواء فهم هذا الجدل وجودياً أم مادياً، وسواء كان بمنطق الجبريات الحتمية أو بمنطق النسبية الاحتمالية⁽²⁾، فإن منظومة القيم الإسلامية - كمفهوم شمولي - تعيد مقولة الإنسان والطبيعة من خلال أطر سرمدية كونية لامتناهية، فحياة الإنسان وممارساته وفكره وقيمه وسلوكاته وآماله وآلامه ليست بمعزل عن فلسفة الطبيعة التي يحيا فيها ويتناغم معها ويسخرها لصالحه⁽³⁾، فإذا كانت سرمدية الكون في الرتق كانت سرمدية الإنسان في الموت ومن بعد الرتق حدث الفتق (الإنفلاق)، هذه السرمدية الإنسانية اللامتناهية تختلف ما بين القيم الأخلاقية الإسلامية وما بين القيم الوضعية الغربية، هذه الأخيرة تحصر الرؤية الإنسانية بين حدي الميلاد والموت أما الظاهرة الطبيعية فتحصرها بين حدي التركيب والفناء، وبالتالي فإن منظومة القيم المعرفية في الرؤية الغربية تجسد قيم التفكيك بالنسبة للإنسان والطبيعة، أما بالنسبة لمنظومة المعرفة في النسق الإسلامي فإن التفكيك يكون بداية وليس غاية، فمَجْرَى التفكيك وهو في حالة الصيرورة لا يحمل قيماً أخلاقية ولا عقلية إنما يحمل المنحى الطبيعي له، أما قيم التركيب - وهو شأن النسق الإسلامي - فتحمل قيم التعالي العقلي الأخلاقي⁽⁴⁾، فالإنسان كونه ذاتاً عارفة يتحد

¹ - المطلوب اليوم يقول الفاروقي تنظير القيم والمبادئ الإسلامية الأولى وربط بعضها ببعض، بحيث تولف في مجموعها هرما يتسلسل فيه الفكر، وبالتالي مقياساً لما نريد أن نقيس به من مسائل العصر. أنظر: عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 218.

² - إسماعيل الفاروقي: مرجع سابق، ص 114.

³ - أبو القاسم حاج حمد: مرجع سابق، ص 310.

⁴ - المرجع السابق، ص ص 331-332.

عنده الموقف المعرفي، فهو من جهة يشكل أداة من أدوات المعرفة ووسائلها ومن جهة أخرى فهو موضوع المعرفة باعتباره جزءاً من هذا العالم، فهو غاية المعرفة وأداتها وموضوعها، وعلى أساس هذه القيم الأخلاقية - قيم الوحي - تنتظم علاقات الإنسان وأعماله وسلوكاته واعتقاده وتبنى المسؤولية الفردية والجماعية وينتهي إليها مصيرهم فالأخلاق شرطها الأول اعتقاد والثاني عبادة وأحكام.

2- علم الجمال ESTHETICS

تتوافق المنظومة المعرفية الإسلامية مع الرؤية الجمالية والأخلاقية، ولذلك يعتبر الكثير من العلماء "أن الحق لا يخلو من الجمال وأن الجمال لا يخلو من الخير وأن الخير لا يخلو من الصدق"⁽¹⁾، فالفنون قائمة على مبدأ الاعتقاد الراض لكل شكل أو ممارسة فنية تتعارض مع عقيدة التوحيد، فالعمل الفني والتصور الجمالي يتلاءمان مع الحقيقة الغيبية، وما دامت المعرفة مرتبطة بتحقيق القيمة في النظام المعرفي الإسلامي فإن ذلك ينتج عنه ارتباط الفني بالجمالي والعقلي بالحسي والوحي بالوجدان⁽²⁾، وبذلك يتجاوز تلك النظرة التجزيئية الغربية للإنسان والمعرفة والحياة والحقيقة، حيث تستبعد حينما تنتظر للإنسان من خلال العقل كل ما عداه من أدوات المعرفة، وكذلك الأمر بالنسبة للوجدان، على عكس النموذج المعرفي الإسلامي الذي يجمع بين كل هذه العناصر وبذلك يتحد العقل والنقل والوجدان.

لقد جاء القرآن الكريم ليعبر عن قيم الجمال من خلال التوحيد الذي هو عبارة عن وصف سام يسمو فوق أي وصف شامل، ولذلك جاءت الفنون الإسلامية كلها متأثرة بشكل كبير بالمبدأ القرآني حتى وصف الفن الإسلامي في الغالب بأنه فن النسق اللامتناهي⁽³⁾، تعريزا لمفهوم الإله المنزه المتعالي فكل التعبيرات الجمالية القرآنية جاءت تجسد بوضوح ارتباط الفن

¹ - عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص 229.

² - المرجع السابق، ص 228.

³ - المرجع السابق، ص 220.

بالمكون الجمالي أكثر من ارتباطه بالجمال ذاته (بالمعنى الحسي)⁽¹⁾، فالمكون الجمالي يعني ذلك الشعور الخاص الذي ينبعث بداخلنا عندما ننظر للأعمال الفنية خاصة والجمالية عامة أو نتلقاها فتحدث فينا تأثيرات مميزة عادة ما تكون سارة، كما أنه قد يُحَدِّثُ فينا شعورا آخر يتعلق بالاكْتِشاف والتأمل والفهم والدهشة والتغيير المعرفي⁽²⁾، وهذا ما يُحَدِّثُ القرآن في النفس البشرية عند قراءته أو سماعه إنه يشكل خبرة جمالية يندمج فيها القارئ مع الموضوع الجمالي نتيجة ما يشعر به من متعة وبلاغة وموسيقى، فالفن في الإسلام تمجيد للجلال وتسبيح بالجمال⁽³⁾، فهو يقاس من خلال أسلوبه ومحتواه وطريقة تناوله وليس من خلال استخداماته وأشكاله، إن الفن والجمال يمكن اعتبارهما أساسا للنظام المعرفي الإسلامي وذلك من خلال⁽⁴⁾:

-الفن هو كل عمل يزيد معرفتنا بالخالق.

-ارتباط العمل الفني بين الغاية والوسيلة.

-ارتباط الفن بالتصور العقدي التوحيدي.

-الفن عمل يساهم في التعريف بالإسلام عقيدة وفكرا حضارة وحسًا.

-الفن والجمال يساهمان في تحقيق الوظيفة الوجودية للإنسان المتمثلة في الاستخلاف.

الجمال ليس غاية تطلب لذاتها إنما هو أحد الأهداف التي ترد بالتبعية للغاية الكبرى من الخلق، وهي ربط الخلق بالخالق وما يقتضيه ذلك من تذكير بنعم الله على خلقه وهذه أقصى مظاهر بالجمال التي هي أحد الأسس القيمية التي تجسد الدين الإسلامي، إذ لا يمكن بأي

¹- شاكر عبد الحميد: "التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني"، الكويت: عالم المعرفة، ع267، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والأداب، 2001، ص29.

²- المرجع السابق، ص29.

³- عبد العزيز بوالشعير: مرجع سابق، ص221.

⁴- المرجع السابق، 227.

حال من الأحوال الانفصال فيها بين الكون والإنسان، بين القيم والواقع، بين القيم والحضارة أو بين القيم والمعرفة، لن كل ذلك يعد من الخصائص القيمة للنظام الإسلامي.

التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية فمنه تستمد أصولها وغاياتها ومقاصدها المعرفية والقرآن الكريم يربط بين المعرفة ووظيفة الإنسان من جانب، وبينه وبين الكون كموضوع للمعرفة من جانب آخر، كما يربط بين هذين الموضوعين وأهداف المعرفة وغاياتها من جانب ثالث لتكتمل بذلك وحدة الموقف المعرفي في موضعه وغاياته ووسائله، فالموقف المعرفي كله يتوحد في الإنسان فتكون مقاصد الوحي هي الناظم لهذه القيم والضابط لعلاقاتها بغيرها فعلى أساسها يكون الالتزام وتبنى المسؤولية الفردية والجماعية وينتهي إليها مصير الإنسان، فهذه القيم هي السنن الكونية في الاجتماع البشري فهي لا تتخلف أبداً إنها قيم الحق والعدل والخير والاستقامة، فالإنسان لا يكون له من الإنسانية إلا على قدر ماله من الأخلاق التي من أجلها خُلق، بحيث أنه إذا قام بشرطها حقق قيم الإنسانية فيه وإذا تركها سقط في رتبة البهيمة⁽¹⁾، إن غايات المعرفة أن يرتقي الإنسان إلى مصاف الإنسانية ويتجاوز مظالم حضارة اللوغوس⁽²⁾، وذلك بالتجربة الخلقية التي تُعيد للإنسان شأنه وللأمة مجدها وموقعها في مسيرة الحضارة الإنسانية، وهذا ما تدعوا إليه المدارس المنهجية والنظريات الفكرية الإسلامية من أجل إكمال مسيرة البناء والتجديد وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الموالي.

¹ - طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. ط2، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي الإسلامي، 2005، ص87.

² - المقصود بها الحضارة الغربية اليونانية التي أضرت بالإنسان ثلاثة مرات - كما يقول طه عبد الرحمان - لما أصابت الخلق الإنساني وهي: التضيق في مجاله، تجميد حاله، التنقيص من شأنه، ولا مخرج لهذه الأزمة إلا بدفع ضرر التنقيص والتضييق والتجميد. أنظر: طه عبد الرحمان: مرجع سابق، ص90.

المبحث الثاني: المدارس المنهجية وقضايا التجديد في البناء المعرفي الإسلامي

إذا كانت قضية المنهجية هي إحدى قضايا فلسفة العلوم في التصنيفات المعاصرة لمجالات المعرفة العلمية وتخصصاتها، فإنها من دون شك ستجد عملها يشمل حقول المعرفة في مختلف تصنيفاتها: سواء تعلق الأمر بالعلوم العقلية أو النقلية أو الشرعية أو الطبيعية، أو تعلق بمجالات التفكير في موضوعات هذه الحقول، أو في مجالات البحث فيها لاكتساب المعرفة واختبارها وتوظيفها، أو غيرها من المجالات السلوكية الأخرى، وهذا ما يوضح أهمية البحث في موضوع المنهجية باعتبارها طريقة منظمة من التعامل تقودنا إلى تحقيق الأهداف التي نسعى إليها بصورة واضحة ومضمونة، فمسألة المنهجية هنا ترتبط بالحديث عن فلسفة المنهج أكثر من الحديث فيه، ذلك لأننا نعتقد أنه لا يمكن أن نتصور علما ما أو معرفة معينة لا يسبقها تصور أو تفكير معين، فالبحث في المنهجية يتعلق بمناهج التفكير في موضوع معين والبحث فيه والتعامل معه، فهي تتضمن التصور والتخطيط المسبق والرؤية الكلية لعناصر الموضوع المحدد، بحيث يمكن من خلال هذه الرؤية الوصول إلى أهداف محددة.

لما كانت المعرفة في ميادينها المتعددة هي مجال عمل المنهجية فإنها تضع مجموعة من الافتراضات تخص المعرفة، هذه الافتراضات تتعلق بالإنسان العارف أو الباحث ومنها: الإيجابية، الانفتاح، الأمانة، والشمول في النظر، إضافة إلى افتراضات تتعلق بموضوع المعرفة مثل قابلية الموضوع للمعرفة، قابليته لتكرار المعرفة من الآخرين، قابلية الموضوع للاختبار... وغيرها من المسائل، هذا إضافة إلى افتراضات أخرى تتعلق بأدوات المعرفة كالاعتماد على البيئة، الاعتماد على قواعد العقل في التعامل مع البيئة، محاكمة البيئات أسلوب التعاطي معها وتقويمها في ضوء صلاحيتها الواقعية... وغيرها من الافتراضات

المعرفية التي لها علاقة بمناهج التفكير والبحث فيه خاصة ما تعلق منها بما قبل المنهج وما وراءه⁽¹⁾.

إن هذه المنهجية ليست نصًا مُنزَلًا يقف الإنسان فيه موقف المتلقي إنما هي جهد مبذول لفهم التفاعل المطلوب بين وجهات النص وقضايا الواقع بهدف تحقيق الغايات والمقاصد خاصة تلك المتعلقة بالقيم والأخلاق الإسلامية، وبذلك يتم تجاوز المنهجية التقليدية المنحصرة في ذاك الفهم الذي يشمل الإدراك والوصول إلى العلم والمعرفة النظرية، ومن ثم فإن هذه المنهجية تتوقف على الوصول إلى معرفة أحكام الدين وغاياته، وبذلك يكون العمل المنهجي في هذه الحالة هو عمل مستمر يخضع للنمو والتطور ويستجيب باستمرار لمستجدات الواقع وتحدياته وفقا لمبادئ التوحيد التي تقوم على أساسها وحدة الخلق ووحداية الخالق، ووحدة المعرفة ووحدة الحياة والإنسانية، وهذا ما يتطلب جهدا فكريا وعملا منهجيا له رؤيته الخاصة وتصوره الثابت حول الإنسان، الكون، الحياة، وهذا ما سنحاول أن نتطرق إليه في النقاط الآتية بدءا بالحديث عن المنهج والمنهجية، ثم أهم المدارس والاتجاهات المعرفية في الفكر الإسلامي وصولا إلى التطرق لمسألة تاريخ العلم وتجدد المعرفة خاصة ما تعلق بقضايا تجديد التراث الفكري والمكانة التي يأخذها في مجال إنتاج المعرفة.

المطلب الأول: المنهج والمنهجية: طبيعة المفهوم وأهمية البحث فيه

تعددت ألفاظ "المنهج" واختلفت تبعا لمواقعها في الاستعمال حيث أننا نجدها استعملت في بعض الحالات بصفة مترادفة حيث دلّ مفهوم المنهج في بعض الحالات على الكيفية أو الصورة عن تناول المعرفة المتعلقة بالنظر إلى الكون والإنسان والحياة فيقال المنهج الإسلامي، المنهج الماركسي في إشارة إلى النظام المعرفي أو رؤية العالم أو الرؤية الفلسفية كما يستعمل لفظ "المنهج" في حالات أخرى ليُدلّ على العلم المتخصص فيقال: المنهج التربوي في الإسلامي أو المنهج الأصولي، كما يمكن أن يقصد به أيضا المذهب أو

¹ - شتى فارس: "مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية"، لبنان: مجلة العلوم الاجتماعية، مج1، ع1، 1991، ص ص46-47.

المدرسة الفكرية: منهج المعتزلة، منهج الحنابلة، منهج الشافعية، كما يستخدم للدلالة في حالات أخرى على نوع البحث الذي يتضمن طرقاً وإجراءات محددة كأن نقول: "المنهج التجريبي، المنهج التحليلي، المنهج المقارن، وغيرها من الدلالات التي تعني الوصول إلى هدف محدد وغاية معينة من خلال استخدام طرق ومقاييس ثابتة، وفي ما يلي توضيح لهذه المسألة.

1- المنهج والمنهاجية (المصطلح والمفهوم)

ورد لفظ (النهج، المنهج، المنهاج) في اللغة بمعنى واحد، إذ كلها تشترك في إشارتها إلى الطريق المستقيم الواضح الذي يوصل إلى الغاية بسهولة ويسر، كما كان أصل هذه الألفاظ لغة من جذر (ن.ه.ج) و(أ.ن.ه.ج) بمعنى وضح واستبان وصار نهجا واضحا بينا والنهج هو الطريق المستقيم والمنهاج هو الطريق المستمر، وطريق ناهجة أي الطريق الواضحة⁽¹⁾، قال تعالى: {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}⁽²⁾ فالشريعة الواردة في الآية بمعنى الشريعة وهي ما يُبتدأ فيه، ومنه يقال شُرِعَ في كذا أي أُبتدأ فيه، والشريعة هنا بمعنى ما ورد في القرآن الكريم⁽³⁾، أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل والسنن والطرائق واستعملت هنا لتدل على ما ورد في السنة النبوية⁽⁴⁾، وقد ورد في القرآن الكريم العديد من المفاهيم المرتبطة هذا اللفظ منها (الصراط، السبيل، الطريقة، السنة، الهدى، الاستقامة...إلخ) وجميعها تشترك في حث الإنسان لسلوك الطريق المستقيم للوصول إلى الغاية المرجوة من عبادة الله وحده، وبين المنهاج والمقصد علاقة وثيقة إذ لا مقصد بلا منهاج ولا منهاج بلا مقصد، فقيمة المنهاج هنا هي اتخاذ طريقا إلى المقصد والحركة في ذاك الاتجاه، ولا معنى لحركة من غير طريق ولا بداية ولا اتجاه ولا غاية، كما يظهر لفظ المنهج (method) مرتبطا بالعلوم الحديثة فيسمى علم الطرق أو علم المناهج وهنا يتعلق

¹- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: مرجع سابق، ص383.

²- سورة المائدة، الآية 48.

³- أبو الفدا إسماعيل ابن كثير: تفسير القرآن الكريم، ج2، القاهرة (مصر): مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د ت)، ص66.

⁴- المرجع السابق، نفس الصفحة.

الأمر بجميع العلوم لكنه أكثر ارتباطاً بتاريخ العلوم وفلسفة العلوم ونظرية المعرفة، وبهذا الدلالة يرتبط المنهج بطرق البحث وإجراءاته في مجال معرفي محدد.

أما المنهجية فهي مصدر صناعة للمنهج يفيد مجموعة الصفات الخاصة باللفظ ويكون المستفاد به كالمستفاد بالمصدر في دلالاته المعنوية، كأن نقول: "يتميز الباحث بمنهجية التفكير" مما يعني أن يفكر بمنهجية أو أن تفكيره منهجي⁽¹⁾، ويقابل هذا اللفظ في اللغة الإنجليزية (methodology) وتعني العلم الذي يدرس الطرق، أو الأسس النظرية لمذهب فلسفي معين، مما يستدعي تحديد الصفات والخصائص التي تتميز بها طريق البحث كالقصد والوضوح والاستقامة⁽²⁾.

إن مصطلحات (منهج، منهجية، منهاج) تتداخل مع بيان طرق التفكير الإنساني من جهة ومع المنطق بوصفه موضوعاً فلسفياً من جهة ثانية، كما تتداخل مع نظرية المعرفة والإبستمولوجيا بوصفها نوعاً من فروع الفلسفة وتتداخل مع أساليب البحث عن المعرفة، وما دامت المعرفة تشمل كامل الوجود (عالم الغيب، عالم الشهادة) فهي تستخدم في جميع حقول المعرفة الإنسانية بوصفها محددة في قدرات الإنسان ومداركه وأفهامه، فالمنهجية إذاً قبل المنهج، فإذا كانت المنهجية هي العلم الذي يتعلق بمناهج التفكير في موضوع معين والبحث فيه والتعامل معه، فإنها تضمن بالضرورة التصور والتخطيط المسبق والرؤية الكلية لعناصر ذلك الموضوع، مما ينبثق عنها مناهج تفصيلية تحدد طرق الوصول إلى الأهداف عن طريق إجراءات عملية وأساليب تنفيذية⁽³⁾، وهذا ما ينطبق على طبيعة التفكير المعرفي الإسلامي والحاجة إليه.

¹ - فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص70.

² - المرجع السابق، ص71.

³ - المرجع السابق، ص75.

2- الحاجة إلى البحث في المنهجية الإسلامية

إن قضية المنهجية اليوم تعتبر إحدى قضايا فلسفة العلوم في التصنيفات المعاصرة لمجالات المعرفة العلمية وتخصصاتها، لذلك فهي تكشف عن الرؤية المعرفية التي يمكن من خلالها تناول القضايا العلمية، لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل المنهجية مسألة قبلية أم بعدية؟ وما علاقتها بقضايا الواقع؟ إن المعرفة التي جُبلنا عليها تقوم على دراسة وتحليل المشكلة انطلاقاً من مقتضيات الواقع والمنهجية المتبعة في دراستها، لذلك نجد أن معظم دراستنا العلمية تركز على حل المشكلة في إطار تفاصيلها الواقعية دون التعرض للإشكالية المنهجية التي يتم فيها الحال وهي الطريقة التي عهدناها في كافة بحوثنا العلمية على اختلاف حقولها المعرفية على اعتبار أن عمل المنهجية هو مجال البحث فيها باعتبارها وسيلة لاكتساب المعرفة واختبارها وتوظيفها، أما إذا تعلق الأمر بمنهجية التفكير الإسلامي فإن الأمر يختلف لأن الهدف من وراء المنهجية ليس الوصول إلى الحلول لكن الوصول إلى طبيعة التفكير الناتج عن المعرفة من أجل تحقيق عمارة الأرض والغاية من الاستخلاف وبذلك تكون مسألة عمل المنهجية في هذه الحالة تكمن في أهمية البحث في التفكير المنهجي والتعامل معه بطريق منظمة من أجل الوصول إلى الأهداف، إنها حديث عن المنهج أكثر مما هي حديث فيه، كما أن المنهجية الإسلامية ينبغي أن تكون مؤطرة بنظرة قرآنية شاملة للإنسان والكون والحياة، ولعل هذا ما سماه القرآن الكريم بالمنهاج -كما تقدم- وقرن ذلك بالشرعة، "فتحقيق الشرعة- ما يحتاج الناس إليه تحقيقاً لمهام الاستخلاف- لا يتم إلا بمنهاج واضح بين"⁽¹⁾، كما يستلزم أن يكون محددًا للفهم والوعي ضابطاً للمقاصد والغايات⁽²⁾، وفي هذا الشأن كتب بعض الباحثين الإسلاميين من أجل بناء معرفة إسلامية معاصرة تجمع بين الوحي والعقل وتوحد بين الفكر والعمل انطلاقاً من نظام تعليمي قائم

¹- طه جابر العلواني: معالم في المنهج القرآني. القاهرة (مصر): دار السلام، 2010، ص68.

²- يرى العلواني أن القرآن الكريم اشتمل على الشريعة بتفاصيلها، كما اشتمل على المنهج بمحدداته، فقد فصل لنا الشريعة وأكمل لنا الدين وأتم علينا النعمة، فكتابه هو المنهاج الذي يحدد مستوى السقف المعرفي الذي على العقل البشري أن يكشف ما فيه من أسرار ليتجاوز حالة الخلل المنهجي والأزمة التي تعيشها الأمة، على مستوى العلوم ممثلة في مخاطر النسبية والاحتمالية والنهائيات. انظر: طه جابر العلواني: مرجع سابق، ص77، 89.

على رؤية إسلامية واضحة، ومن هؤلاء نجد: إسماعيل الفاروقي، عبد الحميد أبو سليمان طه عبد الرحمان... وآخرون.

إن الحاجة إلى المنهجية الإسلامية أمر في غاية الأهمية تدعو إليه الحاجة للإصلاح الفكري والنهضة العلمية التي باتت عاجزة عن إخراج الأمة عن أزمتها، إما بسبب انحصار مفهوم الاجتهاد في مجال الفقه والعبادات وإما بسبب عجز المنهجية التقليدية التي تدعو للاغتراب عن الدنيا والتخليق في المثاليات الصوفية⁽¹⁾، كما أن الحاجة إلى تجديد المنهاج تعدو إليها تلك الممارسات الحية من أجل إحياء التراث وتجديده والتي نتج عنها ضرورة الانخراط في الحداثة العالمية في حين أنه كان الأجدر بالنظر إلى التراث الفكري على أنه عمل تكاملي وقول ممزوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسلوك، فلا ينبغي النظر إليه كما ينظر الباحث للظاهرة رسدا ووصفا وشرحا⁽²⁾، فهو ليس خطابا نظريا لكنه عمل منهجي يستمد أوصافه من الممارسة التراثية الإسلامية بداية بإعادة الاعتبار للألفاظ القرآنية وصولا إلى وضع الآليات المنهجية من خلال تشغيل المصطلحات لإنتاج خطاب معرفي فكري متميز ومستقل بعيدا عن التقليد والانكفاء نحو الماضي، وبهذا تصبح قضية التجديد في العمل التراثي قضية وعي بأهمية تناوله ومنهجية تجديده، وهذا ما سنتناوله في النقطة الموالية.

3- الوعي المنهجي

يقوم أي علم على المنهج والموضوع معا فاكتساب العلم وحصول المعرفة عملية معقدة مرتبطة بالإدراك، ذلك أن نفسية الباحث وعقليته وسائر المؤثرات التي تكون شخصيته تشترك في صياغة المادة العلمية، خاصة ما تعلق منها بمنهجية البحث وصياغة الوعي به في إطار رؤية ثابتة وإشكالية واضحة تتبثق عنها قضايا البحث العلمي وأولوياته ومعاييره،

¹ - هذه هي أهم أسباب عجز المنهجية التقليدية عن الإصلاح. أنظر: فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص 80.
² - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث. ط4، بيروت(لبنان): المركز الثقافي العربي، 2012، ص21.

إن العملية المنهجية هي عملية فاعلة ومنفعلة وذلك لاتصالها بآليات عمل التفكير الإنساني وصوره ومستوياته.

الوعي في اللغة هو الجمع والحفظ والفهم، والأذن الواعية هي الأذن التي فهمت وعقلت ما سمعت ثم انفعلت بما انتفعت⁽¹⁾، لذلك فقد اتضح عبر التاريخ الإسلامي أن المنهجية التي اعتمدها المسلمون خلال القرون الأربعة الهجرية الأولى والتي أصبحت جزءا من النهضة الحضارية وسمة من سمات الثقافة الإسلامية قد قامت على المنهجية التاريخية⁽²⁾، حيث أسهم هذا المنهج في تحديد الهوية الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، فكان التحول آنذاك واضحا شاملا من خلال المؤرخ والماد العلمية التاريخ والمنهج، ومن ثم الدعوة إلى العالمية لتحقيق القيم والحريات⁽³⁾، لذلك كانت أهمية الوعي هي حجر الأساس في هذه المسألة، هذا الوعي الموسوم الذي لا تكفي فيه عملية الانفعال لكن التوجه نحو الانتفاع، أي إدراك الواقع القائم وتغييره إلى ما هو أفضل، وقد كان ذلك من خلال امتلاك الرؤية الكلية للكون وإدراك الخلل المنهجي المرتبط بفهم الواقع وأساليب التعامل معه، لذلك تصبح مسألة "الوعي المنهجي" حالة من الوعي بضرورة الفهم التفصيلي والإدراك الكلي لطبيعة الواقع ومتطلباته ومشكلاته، والتعامل معه على أساس من التخطيط الهادف بعيدا عن ردود الأفعال وضغوط الحاجة إلى القرار من أجل إصلاح الواقع وتغييره إلى ما هو أفضل، وهذا ما يدخل في سياق المنهج القرآني العام والشامل الذي لم يلغي مناهج الشعوب القديمة الأخرى لكنه استوعبها وعمل على إضافة أبعاد جديدة إليها كالبعد الروحي والبعد التوحيدي المبني على وحدة الوجود ووحدة المصير فهو قائم على ثنائية الدين والوطني (الوجودي)⁽⁴⁾، فمنهج التاريخ الإسلامي بدايته فقه ووعي منهجي ونهايته عمل بوسائل وأدوات التغيير، فهو الذي

¹- فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص117

²- إسماعيل سامعي: "منهج التاريخ الإسلامي وتحدي العولمة"، في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مجموعة أعمال الملتقى الذي نظمه المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر أيام: 12/11/10 ماي 2004، الجزائر منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، 2005، ص199

³- المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁴- لم يتحرج المسلمون الأوائل من الاستعانة "بالمنطق الأرسطي" الذي يتحدث عن الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض).

إسماعيل سامعي: "منهج التاريخ الإسلامي وتحدي العولمة"، في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص209-210.

حدد هوية المجتمعات ضمن كونية نهايتها بداية⁽¹⁾، وهذا ما أعطى للمجتمعات الإسلامية آنذاك قيمتها الواقعية وجعل مجال الفكر مجالا خصبا ساعد الفكر الغربي بعدئذ على اكتشاف ذاته وتشيد حضارته، حيث أقام على أنقاضه فكرا غربيا جديدا وفق منهجية معينة⁽²⁾، تحركها النزعة المادية والمؤثرات السياسية من أجل بناء مشروع ينطوي على رغبة جامحة لتطويع الثقافات، وهو ما انجرّ عليه فيما بعد أزمة مناهج خاصة في الدول العربية الإسلامية التي أرادت التصدي لهذا الاجتياح الثقافي والحضاري، فكانت المواقف العربية الإسلامية منقسمة إلى موقفين متمايزين⁽³⁾: موقف مثله المنبهرين بالثقافة الغربية والمفتونون بالفكر الغربي لما حققه من إنجازات، وموقف آخر مثله العائدون إلى الذات يستلهمون منها الحل، وقد نتج عن هذين الموقفين اتجاهين عمليين، لكن هذين الاتجاهين لم يحققا النهضة ولا أسباب التمكين⁽⁴⁾، لذلك كان الوعي المنهجي يتطلب عدة عناصر مهمة وذلك من قبيل: المدركات القبلية المستقرة في ذهن الإنسان وتمثل القيم والمبادئ التي تتصل بالفطرة السليمة والملكات الذهنية النفسية لدى الإنسان، يليها العنصر الثاني المتعلق بالأدوات التي يستخدمها العقل والعمليات العقلية والشعورية وملكات الحدس والخيال والإرادة، أما العنصر الأخير فيتعلق بالحقائق الموضوعية المرتبطة بالواقع أي خصائصه الكمية والكيفية وعلاقاته بما حوله⁽⁵⁾، ويبقى على العقل الإنساني تنظيم هذه العناصر وتفاعلها في إطار الخبرة الإنسانية التي تحمل هي الأخرى مضمون الوعي الإنساني وإدراك الواقع الاجتماعي والطبيعي وتفسير موضوعاته وظواهره في إطار التحليل والبيان والتوظيف⁽⁶⁾.

أما في المجال العلمي الأكاديمي فيمكن اعتبار علم الأصول بوصفه منهج بحث ومعرفة من أجل معالجة أزمة المناهج أو إشكالية المناهج المعاصرة، ذلك أن الدين الإسلامي جعله الله

1- إسماعيل سامعي: "منهج التاريخ الإسلامي وتحدي العولمة"، مرجع سابق، ص 214

2- عبد القادر بخوش: "منهج الدراسات الإسلامية المعاصرة وتحديات العولمة" في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 295

3- المرجع السابق، ص 298-299.

4- هذين الاتجاهين هما: اتجاه يتزعم القيمة العلمية وقد مثله المستشرقين وهو مؤطر أيديولوجيا في إطار الفكر الغربي، وهناك اتجاه آخر يمثل تلك الخطابات الميثاقية التي لم ترق إلى مستوى التحديات المطلوبة.

5- فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص 120.

6- المرجع السابق، نفس الصفحة.

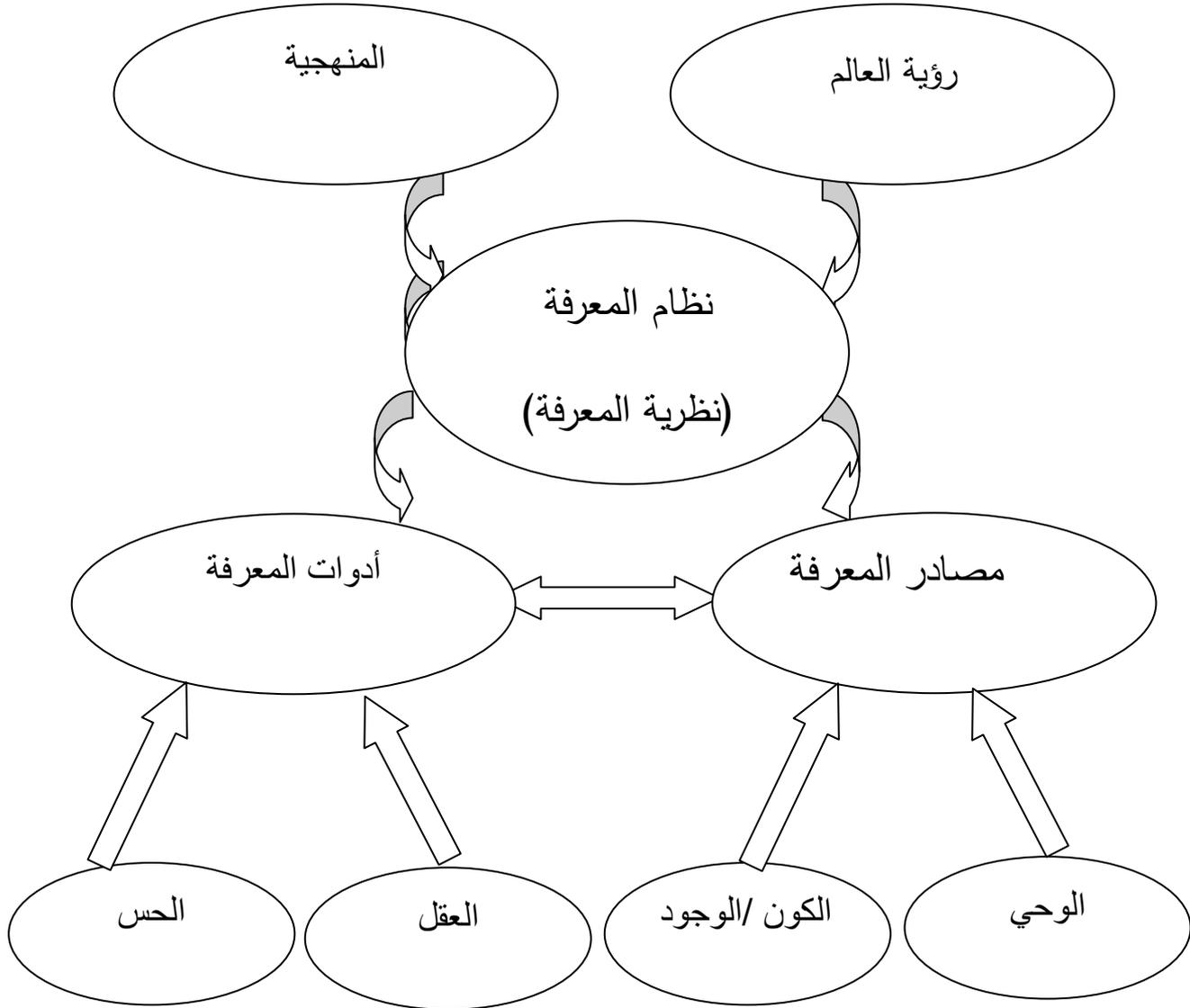
منهاجا مستقيما مشتملا على مسائل: العقيدة، العبادة، الأخلاق، والتشريعات، وهذه العناصر في مجموعها تمثل المنهاج الإسلامي والذي يقوم على التعامل مع المصادر التاريخية باعتبارها تمثل مادة الفكر وأرضيته وغربلتها من الإسرائيليات وكذلك دراسة فلسفة التاريخ الإسلامي والوقوف عند الغايات السامية من التاريخ الإسلامي وأخيرا تبني الواقعية من خلال بعض التيارات الفكرية التي تحارب العقيدة الإسلامية وتواجه الفكر الإسلامي خاصة تلك النزعة المادية الإنسانية⁽¹⁾، كما لا ننسى صورة الوقوف عند مظاهر الخلل المنهجي المرتبط بتكوين الشخصية الإسلامية سواء تعلق الأمر بالجانب العقلي المرتبط بغموض رؤية العالم وما ينجم عنها من تهورات فكرية تتعلق بالنظرة التجزيئية للتراث، ومصادر التأسيس (الكتب والسنة) وما تعلق بها من قضايا الفهم، أو الجانب النفسي المتمثل في ضعف الإرادة والمبادرة ومن ينجم عنه من اغتراب وزهد في الدنيا والانكفاء نحو المثالية، هذا إضافة إلى بعض الاختلالات الفكرية الأخرى المرتبطة بالنظرة الواقعية وكيفية التعامل مع المشكلات بصفة منهجية، وهذا ما نتج عنه عديد المدارس والاتجاهات الفكرية الإسلامية وهو ما سنبينه في ما يلي.

المطلب الثاني: المدارس المنهجية في الفكر الإسلامي

إن الصورة الكلية التي يضعها الإنسان لنفسه وعن نفسه وعن العالم من حوله في حدود الموقع الذي يحاول الرؤية منه وزاوية النظر التي يتخذها والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية والنظام الفكري بكافة مكوناته اللغوية وأطره المرجعية هي التي تحدد الصورة الكلية والرؤية الكونية والفلسفة العامة والنموذج التفسيري الذي يتحرك الإنسان من خلاله ويضع نفسه فيه بالتالي مواقفه وحركاته وعلاقات وخطاباته وتصوراته عن الآخر، ومن ثم بناء المشروع الثقافي الذي ينبغي أن يتبناه ويعمل في إطاره، لذا كانت أهمية هذا التصور في البناء المعرفي من جهة والمنهجية من جهة ثانية، إن التصور الكوني (رؤية العالم) هو

¹ - عبد القادر بخوش: "منهج الدراسات الإسلامية المعاصرة وتحديات العولمة" في: العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، صص 302-304.

أقرب ما يكون إلى مصادر المعرفة منه إلى طبيعتها، أما المنهجية فهي أقرب ما تكون إلى أدواتها، ويتوسطهما النظام المعرفي (نظرية المعرفة)، وبسبب هذا التداخل يمكن تصور هذه العلاقة الاعتمادية بين مصادر المعرفة وأدواتها من جهة وبين الرؤية الكونية والمنهجية من جهة ثانية، وهذا ما يوضحه الشكل الموالي:



التكامل في بناء المعرفة الإسلامية

يتضح من خلال هذا المخطط دوائر الانتماء بين رؤية العالم والمنهجية والنظام المعرفي وكذا مصادر المعرفة وأدواتها هو ما يعرف بمنهجية التكامل المعرفي باعتبارها مسألة وعي بالدرجة الأولى، وهذا ما شرحناه سابقا في المنهجية التاريخية الإسلامية بدءًا بمنهجية التلقي في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهجية النقد والتوثيق التي رافقت تدوين الحديث النبوي الشريف والتي تمايزت فيها حروف الجرح والتعديل والعلل... وغيرها، وكذا منهجية استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية وتطور منهجية أصول الفقه، ونشوء مناهج المفسرين، ومناهج التعامل في قضايا العقيدة وما طرأ عليها من دخول علمي الكلام والفلسفة، هذا إضافة إلى المنهج العرفاني الذوقي عند الصوفية، وكذلك المنهج العلمي التجريبي حين لا ينفع غيره⁽¹⁾، غير أن ما ينبغي التأكيد عليه في هذه المسألة هو أن الباحث يوظف مناهج متعددة كل واحد منها تبعا للغرض الذي يحققه، ويعبر بذلك عن فكرة تعدد المناهج أو " المنهجية التعددية"⁽²⁾، وهو ما يقصد به المنهجية التوحيدية التي تميز الرؤية والمنهج الإسلامي، فكرة التكامل المعرفي هي فكرة جوهرية للمدارس المنهجية الإسلامية، لأنها تتصف بالتعدد والتكامل والتوحيد، تعدد يشمل التنوع في الطرق والأساليب المنهجية تبعًا لتنوع موضوعات البحث، وتكامل ينطلق من حاجة المواقف البحثية: كتكامل البيانات الكمية مع البيانات الكيفية، وتكامل التحليل الإحصائي مع الاستنتاج الفكري، وتكامل التقرير الوصفي لوقائع مع التحديد المعياري للقيم... وهكذا، فالمنهجية الإسلامية تكاملية في أصلها: بين العلم والعمل والسلوك، بين النظرية والواقع، بين الوحي والكون، بين الحس والعقل، لذلك فإن الباحث يقوم بجهد توحيدي في العمل المنهجي بداية بالاستناد إلى المصادر (الوحي والكون)، واستعمال الجهد التوحيدي في توظيف الأدوات (الحس والعقل)، والجهد التوحيدي في الجمع التكاملي بين المصادر والأدوات، فالمنهجية التوحيدية تتطلب توحيدًا في رؤية الإنسان وتفكيره وبحثه وسلوكه، كما تتطلب توحيدًا أيضًا بين علوم الوحي وعلوم الكون أي

¹ - فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق ص 177.

² - ذلك أن العالم في مراحل الحضارة الإسلامية كان يتصف بالموسوعية ويجمع بين علوم متنوعة، فقد يكون محدثًا وفقهيا وأصوليا مثل الإمام مالك والشوكاني، وقد يكون مفسرا وفيلسوفًا وطبيبًا مثل أبو بكر الرازي وابن سينا، وق يكون فيلسوفًا وصوفيا مثل ابن عربي... وغيرهم.

بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية وكذا العلوم الطبيعية المادية، لذلك فإن المدارس المنهجية الإسلامية كانت تدور حول هذه العملية التوحيدية وقد شملت ما يلي:

1- مدرسة المنهج العقلي (البرهاني)

يقوم منهج هذه المدرسة على البرهان من حيث هو نظام معرفي خاص في التفكير قائم على اعتماد المعارف العقلية الضرورية كنقطة انطلاق لناء المعرفة الإنسانية فالبرهان هو الحجة الفاصلة البينة، ففي اللغة يقال: برهن على الشيء أي جاء بحجة قاطعة لِلدِّدِ الخِصْمِ عليه، فهو مبرهن⁽¹⁾، والبرهان عند الفلاسفة معناه بيان الحجّة وإيضاحها ويلزم من التصديق بها التصديق بالشيء، أما عند الأصوليين فإن البرهان يقتضي فصل الحق عن الباطل وتمييز الصحيح عن الفاسد بالبيان الذي فيه، أما عند المنطقيين فإن البرهان يعني قياس مؤلف من اليقينيّات، سواء كان ابتداءً أو بواسطة حيث يعني هنا الضروريات أو النظريات المبنية على مقدمات قطعياً⁽²⁾، والمنهج المعرفي العقلي قائم على تحكيم العقل لكل المعارف والتصورات فهي تدور في إطار مبادئه وتقوم ضمن دائرة إمكاناته، بالتالي فإنه يستطیع أن يطلق حكمه عليه: واجب، مستحيل أو ممكن⁽³⁾، ومنهجية هذه المدرسة قائمة على موقع العقل ودرجة الاعتماد عليه لا سيما في مسائل الاعتقاد، ولذلك نجد أن هناك الكثير من العلماء كانوا أقرب في تصوراتهم إلى الفلسفة اليونانية من خلال اعتمادهم على العقل في مسائل الاعتقاد ومن هؤلاء نذكر: الكندي، البيروني، ابن سينا، في حين نجد أن البعض الآخر كان أقرب إلى علماء أصول الدين في تناولهم لهذه المسائل بدرجات متفاوتة من ترجيح العقل أو النقل، مثل عدد من علماء المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة⁽⁴⁾، وغيرهم من العلماء الذين احتضنت كتب التراث رصيذا هائلا من أقوالهم في منهجية الوصول إلى الأحكام الاعتقادية، موضحين

¹- أبو الفضل جمال الدين مكرم ابن منظور: مرجع سابق، ص 394

²- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 185.

³- المرجع السابق، ص 186.

⁴- ثلاثة مدارس إسلامية كانت قائمة إلى افتراض وجود تعارض بين النقل والعقل، حيث كان من أمر المعتزلة أن لجأوا إلى الغلو والتطرف في استعمال العقل فخرج منهم أبو الحسن الأشعري وأسس مذهب الأشاعرة وأراد بذلك أن يعيد مكانة النقل دون التهوين من مكانة العقل، ثم جاء أبو الحسن الماتريدي وأسس على تراث أبي الإمام حنيفة مذهباً كلامياً وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة، إلى أن تطورت توجهات العلماء وأدركوا ضرورة "درء التعارض بين العقل والنقل".

أنه يجوز أن يعتدّ بالدليل النقلى والدليل العقلي في مسائل الاعتقاد، لكن التطور المنهجي لمدرسة العقلية (الكلامية) في جميع تمثّلاتها يجعلنا ندرك أن مسألة العقل والنقل لم تكن تدعو الحاجة إليهما في عهد الصحابة والتابعين، لكن ظهر الإعمال المبكر للعقل مع ظهور الخوارج، أما التأصيل المنهجي لعلم الكلام - بوصفه فقها خاصا لعلم العقيدة وأصول الدين - فقد كان أكثر وضوحا بظهور المعتزلة⁽¹⁾، الذين أعلوا من شأن العقل فجعلوا له مرتبة ومكانة ساميةً تفوق النقل أو توازيه أحياناً.

إن البرهان كمنهج عقلي ونظام معرفي يختلف عن بقية المناهج الأخرى وذلك كونه يعتمد على قوى الإنسان المعرفية الحسية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية في اكتساب المعرفة بالكون، بل لتشبيد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل ويرضي نزوعه إلى طلب اليقين⁽²⁾، وعلى هذا الأساس خضع هذا المنهج البرهاني لمحاكمات عقديّة في الفكر الإسلامي تبعا للافتراضات التي قام عليها، والتي تتمثل في أربعة افتراضات أهمها:

أ- معرفة برهانية تقوم على القياس: وهي معرفة أساسية معتبرة تقوم على استخدام البراهين كطريقة للاستدلال من أجل الوصول إلى معارف يقينية ثابتة، فالقياسيون ينطلقون من المفهوم الأرسطو طاليسي للقياس⁽³⁾، على اعتبار أنه آلية للبرهان وليس هو البرهان ذاته، لذلك فالبرهان في هذه الحالة يحتاج إلى آلية خاصة هي القياس لاثباته، وهي الآلية التي يدركها العقل بذاته ولا تحتاج إلى براهين، ومن أمثلتها: قياس الخاص على العام، أو قياس خصائص الجزء على الكل.

فالبرهان في الفكر الإسلامي أستند إلى هذا المبدأ الذي ورثه من الفلسفة اليونانية، إلا أنه كل واحد منهما نأى بها شأننا خاصا، فقد أدخل الإمام الغزالي المنطق واعتبره آلة ومعيارا

¹ - فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 188.

² - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط2، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص ص 383-384.

³ - يقوم هذا المفهوم على مبدأ السببية، أي ترتيب العلاقة بين العلة والمعلول، حيث أن النتيجة ينبغي أن تكون ضرورية فلا ينبغي أن تكون على غير ما هي عليه، وهي على هذا الشكل تمتاز بالصدق والبيدهة.

تمتحن بها المعارف، فقد قام باعتماد المنطق في العلوم البيانية ورداً عن الفلاسفة في كتاب "تهافت الفلاسفة" إلا أنه دافع عن المنطق وحذر من الرياضيات⁽¹⁾، وخاصة مبدأ العلية (السببية)، ذلك أنها مبنية على أساس منطقي أي فكرة الترابط بين السبب والنتيجة⁽²⁾ كما قام الإمام فخر الدين الرازي بتأسيس المذهب الأشعري اعتماداً على القياس الأرسطي وكذلك الفيلسوف ابن رشد الذي أسس فلسفة برهانية أرسطية خالصة⁽³⁾.

ب- معرفة برهانية تقوم على المسلمات والافتراضات: فالمعرفة في هذه الحالة قائمة على المبادئ الضرورية التي لا تحتاج إلى دليل لإثباتها، معرفة يسلم بها العقل دون نقاش ودون مسبب فالبرهان في هذه الحالة هو برهان فطري قائم على افتراضات رياضية مثبتة في الذهن ابتداءً ولا تحتاج إلى دليل، فتكون المعرفة في هذه الحالة قائمة عن طريق الحدس، والحدس العقلي هو مبدأ العلم ومنه يكون البرهان، هو مبدأ للمبدأ نفسه، وفي هذا الشأن يوصف الإنسان بأن "لديه ملكة مستقلة تمكّنه من فهم الحقيقة وإدراك الواقع مباشرة، هذه الملكة ليست حسية إنما هي حدسية مباشرة"⁽⁴⁾، وفي هذا الشأن ينبغي التمييز بين الحدس العقلي القائم على البديهيات الضرورية والحدس العرفاني القائم على الكشف والإشراق النوراني، فهذا الحدس هو نوع من المعرفة المبدئية التي لا يختلف فيه أي إنسان مهما كان نوع الفكر الذي ينتمي إليه، فهو أصل كل المعارف والبراهين ومثال ذلك: الكل أكبر من الجزء، العلم خير من الجهل...إلخ.

ج- معرفة برهانية تقوم على التجربة: في هذه الحالة تكون المعرفة من اختصاص التجربة وهي في هذه الحالة معرفة ظنيّة لا نستطيع أن نجزم بصحتها إلا بالتجربة، فالتجريبيون يبثون أحكامهم على الحس باعتباره المقياس الصحيح للبت في الحكم⁽⁵⁾، فالعقل لا معنى له عندهم إلا إذا أخذ قواعده للتجربة على الطريقة الاستقرائية في الاستدلال والتفكير كما هو

¹- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. بيروت(لبنان): دار الجيل، 2003، ص ص101-105

²- المرجع السابق، ص ص105-109

³- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص197

⁴- BROUWER.L : Brouwer Cambridge lectures on intuitionism. CAMBRIDGE : Cambridge university , 1981,p12

⁵- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص64

معلوم خاصة في العلوم الطبيعية والفيزيائية، كما تتسع تطبيقات هذا المنهج العلمي التجريبي لما تطلبه الدراسات التاريخية والاجتماعية من محاكمات عقلية منطقية وما يلزم ذلك من مشاهدات ميدانية وتجارب عملية⁽¹⁾، تبعاً لمفهوم التكامل في المنهج العلمي التجريبي وما يلزم ذلك من إجراءات تناسب المشاهدات الميدانية والتجارب العملية والقياسات الكمية وغير ذلك من عمليات الاستنتاج والاستقراء.

د - معرفة برهانية تقوم على أساس الوحي: الذي جاء لينقل للإنسان صورة المعارف المغيبيّة عنه، وهذا ناتج عن حدود معرفة العقل وإمكاناته، بالتالي فهو يستعين بالوحي لتحديد العلاقة بين الإنسان وخالقه وهذا ما قام به خاصة الإمام الغزالي وابن سينا، حيث تركزت أبحاث ابن سينا حول محور العلاقة بين الله والعالم والتي يدور فيها الكلام حول ذات الله وصفاته وكذلك حول العلاقة بين الإنسان والسماء ويدور فيها الكلام حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالملائكة، كما نجد أن البرهان قد تحول لدى بعض فلاسفة المسلمين إلى خدمة قضايا البيان وإشكالية اللفظ والمعنى عند الفارابي، كما استخدم الإمام فخر الدين الرازي البرهان في علم الكلام لتقرير بأن البرهان هو ذاته المنهج العقلي الذي لا يرفض ما تجيء به الحواس أو التجربة أو الوحي من معاني ومعلومات ومعارف لا يقطع بيقينيتها لكنها تحاسب في ضوء العقل ومبادئه، ومن هذا المنطلق يمكن التوصل إلى ثلاثة معارف أساسية تتشكل على أساس العقل والبرهان:

- معارف كلية تتعلق بمسيرة الكون وحدودها، وما يحرك العالم وموجوداته وقوانينه وحوادثه والتي تعتبر وجود الله تعالى أهم قضاياها، ولا يمكن الكشف عنها إلا بالعقل.
- معارف موضوعية تعكس واقعاً خاضعاً للتجربة، فهي تصدقها بالعقل ولا يمكن محاكمته عليها إلا من خلال الحس والتجربة.

¹ - فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 194.

- معارف أخرى موضوعية لا نستطيع الكشف عنها بعقولنا وحواسنا لأنها تفوق معارفنا ومدرجاتنا فهي من اختصاص الوحي، وهي معارف تنقل للإنسان صورة عن تلك التي هي مغيبّة عنه، ولا يستطيع تصويرها إلا في إطار البيان.

2- مدرسة المنهج البياني

البيان في اللغة من الدلالة، وبيان الشيء بياناً بمعنى اتضح فهو بيّنٌ، والبيان هو الفصاحة واللّسنُ، كما يعرف بأنه إظهار المقصود بأبلغ لفظٍ وهو من الفهم وذكاء القلب وأصله الكشف والظهور⁽¹⁾، وفي الفلسفة يعرف البيان على أنه المنطق الفصيح المعبر، والبيان بيان مع دليل وبرهان لذلك فقد يكون بالكلام أو الفعل أو الإشارة أو الرمز، والكثيرون ممن يطلقون على علم المعاني علم البيان⁽²⁾، ولما كانت المدارك العقلية يعبر عنها بالكلام لذلك فقد سمي الكلام بياناً لما فيهم إيضاح لغموض المعاني التي يريد العقل إظهارها، وبالتالي يصبح البيان نوع من وعي الإنسان عن نفسه وعن من حوله، بيان ذلك في شكل معرفة كلامية إدراكية، ومن هذا المنطلق نجد أن الكثير من النحاة واللغويين ارتبط عملهم - في الفلسفة الإسلامية - في المراحل الأولى بتحديد العلاقة بين النحو والمعنى⁽³⁾، وبعد ذلك ظهر عدد من الباحثين في حقل الدراسات البيانية انصرفوا لوضع قوانين لتفسير الخطاب القرآني انطلاقاً من دلالات التعبير القرآني خاصة ما تعلق منه بالأساليب البيانية والبلاغية وذلك مثل ما قام به أبو عبيدة معمر ابن المثنى التميمي (توفي 208هـ) في كتابه "مجاز القرآن" حيث سعى للوصول إلى الطريقة التي يستعملها القرآن الكريم للتعبير عن معانٍ معينة، وهذه الطريقة تتجاوز حدود اللغويين في قواعد ضبط اللغة العربية وصولاً إلى تبيان الطريقة التي ينتقل بواسطتها الخطاب القرآني من الألفاظ التي يعبر بها إلى المعاني التي يقصدها⁽⁴⁾، أما في عصر التدوين فقد اتسعت دائرة البيان لتشمل كافة مجالات الخطاب

¹- أبو الفضل محمد ابن مكرم ابن منظور: مرجع سابق، ص 562

²- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 115

³- يرجع الاهتمام بتأسيس قواعد علم النحو، إلى حالة اللحن التي تقشت في اللسان العربي بسبب دخول العناصر الأجنبية في دولة الخلافة الإسلامية، هذا اللحن أدى إلى الخطأ في قواعد النحو، فقام أبو الأسود الدؤلي (توفي عام 69هـ) بطلب من الإمام علي ابن أبي طالب رضي الله عنه بذلك.

⁴- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 120

العربي من شعر ونثر وخطابة وفنون، بالتالي انتقل البيان من حالته اللغوية العفوية إلى حالة الوعي (حالة التفكير المنظم الخاضع للقوانين) التي انتقلت به هي الأخرى إلى الإحتكاك مع المناهج العرفانية والبرهانية، وعموما يمكن القول بأن الكيفية التي انتقل بها البيان من حالته اللغوية إلى حالته المعرفية هي كما يلي:

أ- انشغال البيانين بتفسير القرآن والسنة النبوية: لم يعد البيان مجرد التعبير عن الوضوح والظهور والإفصاح، بل لقد أصبح إسمًا جامعا لحالة منظمة من التفكير في جوانب مختلفة في التشريع والإستنباط والجدل الكلامي في ميدان العقيدة، فتوصل الإمام الشافعي إلى استخلاص درجات البيان وهي: الكتاب والسنة والقياس والإجماع، فإذا كان الكتاب والسنة مردهما إلى النصوص الصريحة القطعية الثبوت، فإن القياس هو استدلال واجتهاد في النصوص السابقة من خلال الإطار اللغوي الذي هو عبارة عن الآلة التي يجوز بها القياس⁽¹⁾، حتى أن الإمام الشافعي استطاع أن يؤسس أصول الفقه ويرجع إليه في معرفة أدلة الشرع، حيث ثبت أن نسبة علم أصول الفقه إلى الشافعي كنسبة علم المنطق إلى أرسطو⁽²⁾، حتى قيل أنه استطاع تأسيس نظام معرفي كلي داخل الثقافة العربية بأسرها.

لقد اشترط الإمام الشافعي الوصول إلى تأسيس أصول الفقه من خلال معرفة المجتهد لمقاصد اللغة العربية وأساليبها المتنوعة كشرط أساسي للبحث في الإستدلال، وذلك بجعل المعاني تابعة للألفاظ تدور حول قصد المتكلم، فارتباط القصد باللفظ كارتباط النحو بالمنطق، يقول الإمام التوحيدي: "النحو منطوق عربي والمنطق نحو عقلي، وجل المنطق في المعاني وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ (...). وجل نظر النحو في الألفاظ وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر"⁽³⁾، فالعلاقة بين النحو والمنطق جد متداخلة فالمنطق بمثابة نحو عقلي والنحو منطوق عقلي كونه يصب في تأكيد

¹- المرجع السابق، ص125

²- ذلك أن الناس قبل أرسطو كانوا يستدلون بمجرد طباعهم السلمية لكن لم يكن عندهم قانون في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلما رأى أرسطو ذلك اعتزلهم مدة طويلة واستخرج علم المنطق، وكذلك الأمر بالنسبة للإمام الشافعي.

³- كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص34

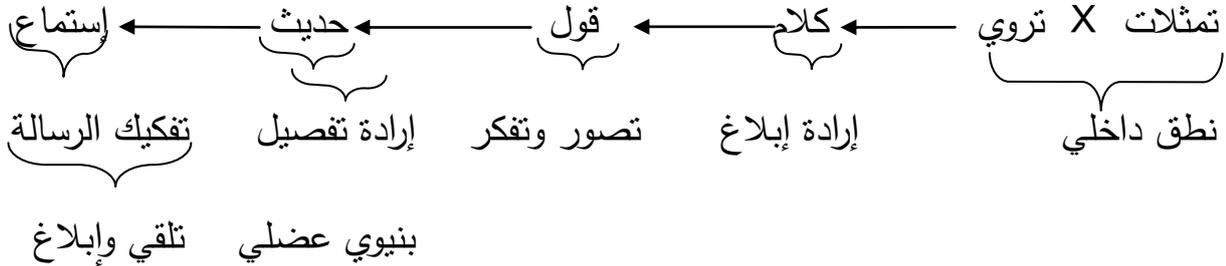
وحدة التصورات الناتجة عن المعقولات الذهنية تتراءى في شكل دوال منتظمة بانتلافات تركيبية تقتضيها قواعد النحو العربي، أما المنطق فهو بمثابة نحو عقلي، ذلك أن تنظيم المحسوسات الخارجية وتحليلها يستلزم سلسلة إجرائية، كما أن النحو تحقيق للمعنى باللفظ والمنطق تحقيق للمعنى بالعقل، والنحو يدخل لكن مرتبا له أما المنطق فيدخل النحو لكن محققا له، والنحو شكل سمعي أما المنطق فهو شكل عقلي وشهادة النحو طباعية أما شهادة المنطق عقلية⁽¹⁾، وهكذا تداخل علم أصول الفقه في هذه المرحلة بمبادئ اللغة العربية، أي أن الإستدلال الذي يقرره الأصولي يرجع في مجمله إلى علم الألفاظ المحدد للمعاني حتى أصبح هذا العلم بعد الإمام الشافعي شكلا من أشكال التحليل اللغوي المنطقي، بالتالي فقد أصبح الفقهاء يشرعون انطلاقا من تعقب طرق دلالة الألفاظ على المعاني والإرتكاز على اللغة ودلالاتها المباشرة أو دلالاتها المجازية فأهملوا بالتالي مقاصد الشريعة⁽²⁾، إلى أن جاء أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى الشاطبي الغرناطي (توفي 790هـ) فأعاد بناء أصول الفقه على مقاصد الشريعة.

ب- الأبحاث البيانية على مستوى الإفهام والإنتاج: لقد اهتم المسلمون بعد الإمام الشافعي بعلم إنتاج الخطاب وشروط إنتاجه في إشارة إلى أن علم البيان لا بد أن يبنى على الفكر والمعنى وليس على اللغة كما كان قائما قبل ذلك وهذا ما قام به كل من أبو الحسن الأشعري (260هـ-324هـ) وعمرو بن بحر الجاحظ (160هـ-255هـ) اللذين أسسا نهجيهما على الخطاب العقدي البياني من أجل إفهام الناس فيه على أساس شروط إنتاج الخطاب وليس قوانينه، وذلك بإشراك السامع فيه وجعله محددًا أساسيا في العملية البيانية، لذلك بدأت الأبحاث البيانية تأخذ أبعادًا اتصالية أكثر من الأبعاد الفقهية ومن ثم بدأ التركيز على تلك العمليات العقلية والتمثلات التركيبية اللفظية للمعاني والتصورات الذهنية وهو ما يدعى

¹ - المرجع السابق، ص 34

² - محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 127

بالكلام الروحاني⁽¹⁾ الخاضع لمقتضيات النسق في بعده الاتصالي الإبلاغي الذي يقوم على أسبقية المعاني المنطقية التي يتم تشفيرها ثم يعاد فك التشفير مع السامع عبر تلقي الألفاظ وذلك كما يلي:



الدائرة اللسانية في بعدها التواصلية.

المرجع: كريم عبيد علوي: كليات المعرفة اللغوية عند الفلاسفة المسلمين في ضوء

اللسانيات. ص 148.

من خلال ما سبق نستطيع القول بأن العلماء المسلمين قد فصلوا بين اللغة وبين التفكير على اعتبار أن هؤلاء العلماء لم يشغلوا أنفسهم بسؤال كيف نفكر؟ أو كيف هو البيان؟ كيف نفسر الخطاب؟ ما هي شروط إنتاجه؟ أي علاقة للغة بالفكر؟ وغيرها من الأسئلة التي تربط الفكر باستعمال الإمكانيات اللغوية، بالتالي فقد ربطوا بين ما يجوز في اللغة وما يجوز في الفكر وكان الدرس النحوي درسا منطقيًا واللغة وعاءً يؤطر الفكر ضمن قوالب لغوية⁽²⁾ وهذا ما مهد لبروز نظرية النظم.

ج- ظهور النظم: يقوم مفهوم النظم على الربط بين الإمكانيات النحوية التي تتيحها اللغة وقدرة المبدع على استغلال هذه الإمكانيات، وتتسبب هذه النظرية إلى عبد القادر الجرجاني (توفي 471هـ) الذي صاغها على نحو يتوخى فيه قواعد النحو وأصوله من خواص تراكيب الكلام وصياغة المعاني، فعلم النحو هو أساس عملية النظم، وفي هذا الشأن يقول الجرجاني "إعلم

¹⁻ يقوم مفهوم الكلام الروحاني على النطق الروحاني الداخلي الذي تتعاقد فيه المكونات التركيبية النحوية والمعجمية الذهنية مع المكوّن الصوتي الصرفي التعامل في مستواه العميق المنطلق من خبايا النفس باقتضاءات عصبية وعضلية. انظر: كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص 147.

²⁻ محمد عابد الجابري: بنية العقل الجابري، مرجع سابق، ص ص 103-104.

أن النظم ليس إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قواعده وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت فلا تضل بشيء منها⁽¹⁾.

إن النظرية النظمية الجرجانية لم تقتصر على الأبحاث البيانية فحسب بل إننا نجدها قد غزت العلوم الشرعية بأكملها: كعلم العقائد، وعلم الأصول، وعلم التفسير، وعلوم الفقه، إذ أصبح اللفظ ذو أبعاد فلسفية بذاته، وكان من نتائج ذلك تسويد اللغة على الفكر، واللفظ على المعنى، ونظام الخطاب على نظام العقل، ونظام الاستدلال اللفظي على نظام الاستدلال الفقهي، وبهذا سيطر علم النظم سيطرة مطلقة على علم الاستدلال الشرعي وأصبح العقل محصورا بسياج اللغة، وغاب عن وعي المشتغلين بالبيان أي بحث يمس علاقة اللغة بالفكر على اعتبار أن الأمر محسوم لصالح اللغة، وفي ذلك يقول الإمام فخر الدين الرازي: "إن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على صحة النحو، لأنه باختلاف حركات الإعراب تختلف المعاني"⁽²⁾، ونتيجة لهذا الشأن برز جلياً اختلاط المواقف فانخرط الفقهاء في إشكاليات المتكلمين، وانخرط النحاة في إشكاليات الفقهاء والمتكلمين، وانخرط البلاغيون في إشكاليات الفقهاء والنحاة، وبدت إشكالية اللفظ والمعنى أكثر وضوحاً من أي وقت مضى⁽³⁾، وبالتالي إشكاليات التأويل كمنهج للوصول إلى الأحكام، وهذا ما جعل ابن رشد يرد على المعتزلة والأشاعرة والخوارج والصوفية باعتبارهم متساوون في اعتمادهم منهج التأويل الذي أخرج الشرع من مقاصده⁽⁴⁾ وفتح الباب أمام التأويلات الشرعية خصوصاً الصوفية التي مزجت بعض التأويلات بالفلسفات القديمة - لا سيما الإشراقية منها - بالقرآن الكريم، وهو المسلك الذي رفضه الكثير من البرهانيين والبيانين.

¹ - محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 132 نقلاً عن: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني.

² - المرجع السابق، ص 144.

³ - المرجع السابق، ص 146.

⁴ - أبو الوليد محمد ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 69.

د- سيادة مبدئي الانفصال والتجويز: تطورت الأبحاث البيانية فأصبحت تقوم على مبدأ الانفصال separation ومبدأ التجويز permission القائم على فكرة إلغاء العليّة ليفسح المجال بذلك إلى مجال المشاهدة الحسية القائمة على القياسات الغيبية، أي قياس الغائب على الشاهد، بالتالي إثبات قضية الفرد الجوهر عند المتكلمين من أجل تسهيل إثبات وجود الله ونقطة الإنطلاق عندهم أن لكل حادث مُحدثٍ، ولكل موجود واجِدٍ، ولكل خالق مخلوق عرفه من عرفه وجهله من جهله، "قالكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لا بد له من بانٍ والصورة لا بد لها من مصوّرٍ... وهكذا، تتصّ النظرية البيانية على أن العالمَ يقوم على علاقة اقتران وتجاوٍ وليس على علاقة تداخلٍ وتأثيرٍ، وهذا لا يدع مجالاً للشك على أن هذه المعرفة لا تقبل بفكرة السببية فالحوادث تصدر -عندهم- بشكل مطرد وهو ما يسمونه بمستقر العادة⁽¹⁾، هذه العادة يمكن أن تخترق في أي وقت من قبل أي شخص، وهو ما يفسح المجال لتفسير معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء فضلا عن ادعاء العرفان⁽²⁾، ومن ثم تصبح آلية إنتاج المعرفة تقوم على ازدواج البيان بالعرفان وهذا ما قام به أبو حيان علي بن محمد التوحيدي (310هـ-414هـ) حيث مزج بين البيان والعرفان في كتابه "الإشارات الإلهية".

هكذا نرى بأن المنهج البياني كان -ولا يزال- من بين المناهج الرائدة في بناء النظام المعرفي الإسلامي، خاصة مع ظهور التدوين حيث تطورت الأبحاث البيانية لتشمل قواعد الضبط اللغوية والتفعيد، خاصة بعد دخول منهجي البرهان والعرفان في مناقشات ومساجلات مع البيانين، أين انتقل هذا المنهج إلى حالات التفكير الواعي المنظم.

¹- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص155.

²- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ص 339-340.

3- مدرسة المنهج العرفاني

جاء في لسان العرب أن العرفان في اللغة يدل على المعرفة، والعرفان هو العلم، عَرَفَهُ، يُعَرِّفُهُ، عَرَفَانًا ومعرفة⁽¹⁾، أما في الاصطلاح الفلسفي فإن العرفانية GNOSIS أو الغنوصية² GNOSTICISM أو الإشرافية³ ILLUMINISM⁽³⁾ كلها تدل على معنى واحد وهو حصول العلم بلا واسطة، وغايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل وبالوجود لا بالإستدلال⁽⁴⁾ فهي رؤية لعالم الوجود تختلف عن رؤية البرهان والبيان تستند إلى معرفة أولية تستمد من الكشف المنطلق من شعور جواني وحدس داخلي، وهذا هو منطق التصوف الذي يقوم على التمييز بين نوعين من المعرفة: معرفة تكتسب بالعقل أو بالحس أو بهما معاً، ومعرفة تكتسب بالكشف والعيان⁽⁵⁾، إن هذه الأخيرة نظرة تفوق العقل والتجربة في شموليتها إنها تقوم على تجنيد الإرادة بدل شحذ الفكر بل تجعل - أحياناً - الإرادة بديلاً عن الفكر، وذلك لكونها تهدف الكشف عن الحقيقة وليس الوصول إليها⁽⁶⁾ - كما تدعي بذلك الفلسفة - فالعرفان يسلم بوجود الحقيقة ويقتصر دوره على الكشف عنها دون إدراكها إدراكاً تاماً، وبذلك فهو يتعارض مع الفلسفة لكونها تبحث للوصول عن الحقيقة بواسطة الإستدلال، فالعارف يجد نفسه غريباً عن هذا العالم، وبالتالي فإن رحلته الكشفية هي رحلة الإنقطاع عن الواقع والبحث عن الذات داخل ذاك العالم المتعالي المنقطع عن الزمان والمكان، عالم الحياة الحقيقية، عالم الطمأنينة والسعادة والكمال، عالم يعيشه كل عارفٍ انقطع عن الواقع واتصل بعالم الغيب وهي ظاهرة عامة في كافة الديانات السماوية⁽⁷⁾.

العرفان موقف نفسي وفكري يشمل الحياة والسلوك، والطابع العام لهذا الموقف الإنزواء والجنوح إلى تضخيم الذات الفردية، وفي ذا الشأن يقول الإمام أبو بكر محي الدين ابن

1- أبو الفضل محمد ابن مكرم ابن منظور: مرجع سابق، ص166.

2- ظهرت بتأثير اليهودية والبوذية والمجوسية والكونفوشيوسية، وهي تمزج بين الديانات والأساطير.

3- ظهرت عند أهل الشرق، وتنسب إلى الإشراق من خلال ظهور الأنوار العقلية وإشراقها على النفوس عند تجردها.

4- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص166.

5- فاطمة سامي فرحات: الرؤية العرفانية في العقلية العربية. بيروت (لبنان): دار العلم للطباعة والنشر، 2002، ص64.

6- المرجع السابق، ص65.

7- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص253.

عربي: "علامة صدق المرید غربته عن وطنه وحصول مقصده رغبةً في شهود الحق عند من قال له كن"⁽¹⁾، وبهذا فإن العرفان أعظم درجة من العلم والمعرفة سابقةً عنه، ذلك أن العارف يتلقى المعرفة التي يبغيتها مباشرة من القوى العليا التي هو مشدود إليها، فهي خطاب مخصوص من الحق لعبده يسمى به عارفاً⁽²⁾، وتتضمن المذاهب العرفانية في الفكر الإسلامي عدة أصناف، كالفرق الباطنية الذين يقولون بظاهر العلم وباطنه، فالظاهر هو علم العامة أما الباطن فهو علم الخاصة الذي يجب أن يصاب عن الإبتدال ويحجب عن الجاهلين وأهل الهوى، ويشمل غلاة الشيعة: السبئية، الكاملية، العلبيئية، المنصورية الإسماعيلية، القرامطة، الخرامية، كما تشمل باطنية الشيعة: الإمامية، الإثناعشرية، الصوفية البيانية، وكذلك باطنية الصوفية وغلاتها: ابن سبعين، ابن عربي، الحلاج، إضافة إلى مذاهب الصوفية الأخرى الذين يزعمون أن التصوف هو علم الباطن وهو مقامات وأحوال يعتمدون على الرموز ولغتهم فيها الفيض والإشراق وال جذب والخوف⁽³⁾.

لقد قسم ذو النون المصري المعرفة ورتبها حسب مراتب العارفين: مرتبة التوحيد وهي خاصة بعامة المؤمنين المخلصين، ومرتبة الحجة والبيان وهي خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء ومرتبة معرفة الصفات الوجدانية وهي خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر لهم الحق ما لم يظهره لأحد من العالمين⁽⁴⁾، وبهذا ينحل كل رباط معرفي يقوم على مبدأ السببية أو العلية ويستبدل المعارف الحسية والتجريبية بالمعارف القلبية النورانية والتي تعبر - حسبهم - عن المعارف اليقينية الحقة، كما أن العرفانيين يعتمدون على التأويل منهاجاً للكشف عن المعارف المستورة، على اعتبار أن التأويل أداة لتوسيع رؤية الإنسان وخلق معان جديدة وهو سبب اعتمادهم الغموض والإلتباس في اللغة

¹- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 169 نقلاً عن: أبي بكر ابن عربي: الفتوحات المكية.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

³- محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 170-174.

⁴- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 252.

المستعملة، هذا علاوة على استخدام الإشارات والرموز والإيحاءات والأقوال المشفرة في خطاباتهم.

أما على صعيد الرؤية فإن غلاة التفكير العرفاني يبالغون في استعمال قوة الخيال كقوة إبداعية للإنسان فيجعلون الباطن عندهم هو الحقيقة الفاصلة التي تؤدي إلى التمييز وبالتالي فهم لا يزالون يرتقون في مرتبة استعمال الخيال إلى أن يصلوا إلى مرتبة الأبدال⁽¹⁾ فيستطيع العارف حينئذ أن ينحل من قيود الزمان والمكان، وتصبح له القدرة على كشف الأمور الغيبية والتنبؤ بالحوادث المستقبلية من غير مقدمات ولا شروط، لدرجة أن بعضهم يقول بإمكان ظهور المعجزات على أيدي بعض الصالحين منهم.

من خلال ما سبق يمكن أن تستنتج أن المدارس الفكرية الإسلامية تنوعت منطلقاتها المعرفية فكل مدرسة تقوم على مبادئ معينة، فإذا كان العرفان يقوم على ثنائية الظاهر والباطن بالنسبة للمنهج والنبوة والولاية على مستوى الرؤية، فإن البيان يقوم على ثنائية اللفظ والمعنى والأصل والفرع منطلقاً ومنهجاً للتفكير والجوهر والعرض كأساس للرؤية، أما البرهان فيقوم على ثنائية الألفاظ والمعقولات كأساس للمنهج والواجب والممكن كأساس للرؤية⁽²⁾، لكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً جوهرياً قائم على الفصل بين المدارس والمناهج لكنه اختلاف تمييز وتوضيح إذ هناك تداخل ترابط بين البيان والبرهان والعرفان خاصة على مستوى الممارسة، وهذا ما كان سبباً في ظهور منهج أصول الفقه.

4- مدرسة منهج أصول الفقه

تجمع هذه المدرسة بين منهجين هما: المنهج الأصولي والمنهج الفقهي، غير أن الجمع بين هذين المنهجين لم تكن الحاجة إليه قائمة في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولا في

¹ - "الأبدال" مصطلح جرى على ألسنة بعض علماء الجرح والتعديل، والمقصود بهم ممن يوصفون بالصلاح والتقوى، من علاماتهم - كما يقول ابن عربي- إذا سافر الواحد منهم إلى مكان بعيد يترك جسداً على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد، من علاماتهم أيضاً أنهم لا يولد لهم، كما كان حماد ابن سلمة (تزوج سبعين امرأة فلم يولد له). أنظر: محمد عوض الترتوري: مرجع سابق، ص 183.

² - فاطمة سامي فرحات: مرجع سابق، ص 78، 76.

زمن الصحابة - رضوان الله عليهم - لكن بعد اختلاط العرب بغيرهم ضعفت المَلَكَةُ اللسانية فاستدعى ذلك وضع قواعد نحوية لفهم النصوص وسلامة النطق، ورافق ذلك وجود الخلاف بين مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي، وظهر الهوى في طرق الإستدلال بالنصوص، الأمر الذي لزمه وضع ضوابط للبحث في الأدلة الشرعية وشروط الإستدلال⁽¹⁾، وهذا ما عُرفَ في ما بعد بعلم أصول الفقه، وإذا كان الفقه يتعلق بمعرفة أحكام الله تعالى - مما نُسبَ لها الشارع من الأدلة- في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكره والإباحة واستخراجها من تلك الأدلة، ففي هذا المنهج يلجأ الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أما في أصول الفقه فإن الأصولي يبحث عن الدليل الشرعي الكلي الذي تثبت به الأحكام الكلية عن طريق مجموعة من الضوابط، فقواعده أدوات ووسائل وليست نصوصاً شرعية تعبدية⁽²⁾، ويعتبر الإمام الشافعي أول من كتب في أصول الفقه ثم تتابعت المؤلفات من بعده، مثل ما قام به محمد بن علي الشوكاني (1250هـ) في كتبه الفقهية "الدراري المضيئة في شرح الدرر البهية" وما كتبه في الأصول "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول"، ووجه التكامل بين الفقه والأصول أنه علم امتزج فيه المعقول بالمنقول واشتمل على النظر في الدليل والمدلول، فهو يتجاوز نظر الأئمة والمجتهدين في قضايا العبادات والمعاملات إلى عمل القضاة ورجال القانون في سائر مجالات حفظ الحقوق وفض المنازعات، وفي هذا الشأن يؤكد سامي النشار "أن قواعد المنهج الأصولي تتطابق مع قواعد الإستقراء العلمي التجريبي لا سيما قاعدة الإطراد والعلّة ومسالكها وهي: السبر والتقسيم، والطرْد والدوران وتحقيق المناط، وكل هذا يتوازى مع قواعد المنهج العلمي"⁽³⁾، كما يرى بعض الباحثين أن المنهج الأصولي يمكن تفعيله وتطويره وتجديده باعتباره قواعد لضبط عملية الاجتهاد، فيكون بالتالي قواعد ضابطة لفقه المقاصد وفقه الأولويات ورعاية شؤون الأمة وتحقيق مصالحها.

¹ - فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 198

² - فتحي حسن ملكاوي: مرجع سابق، ص 198-199

³ - المرجع السابق، ص 201 نقلا عن: سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

من خلال ما تقدم نرى أن المدارس المنهجية الإسلامية متكاملة في ما بينها كما هو حال المعرفة الإنسانية في سائر جوانبها، فكل مدرسة لم تولد بصورة متكاملة إنما ينطلق كل منها من خبرة متميزة لعالم من العلماء أرسى منهاجاً للنظر والبحث والمعالجة ثم كان له تلاميذ ومريدون طوروا المنهج حتى برز بشكل متكامل وربما تشعبت ممارستهم لتشكل مناهج فرعية، وربما اندمجت مناهج أخرى لتشكل مدارس جديدة، وهذا ما ينطبق على دراسة قضايا تجديد التراث الفكري الإسلامي.

المطلب الثالث: التراث الفكري بين تاريخ العلم وتجدد المعرفة

لقد تعددت الرؤى والتوجهات نحو التراث وذلك تبعاً للمآلات المرجوة من تجديده وإحيائه لذلك كانت آليات التعامل معه مختلفة أيضاً تبعاً لذلك الهدف، فالتراث الفكري يختلف عن التراث الديني، ولهذا السبب اختلفت مناهج معالجته خصوصاً التراث الفكري الذي لا ينبغي أن يقرأ دفعة واحدة، إذ كلما أحرزت البشرية تقدماً لزم إعادة قراءته لنجد فيه أفكاراً ورؤى جديدة تفيد في تصحيح تاريخ العلم، كما أنه ينبغي الإشارة إلى أن تاريخ العلم لا ينبغي النظر إليه على أنه رصد لمجمل حركة تطور العلوم بأنواعها مرتبطة بأوعيتها الزمانية والمكانية، بل هي حركة فلسفية مقترنة بأبعادها وظروفها الحضارية من حيث الإجمال والتفصيل أو من حيث النظرية والتطبيق⁽¹⁾، فمفهوم تاريخ العلم مرتبط ب⁽²⁾:

- تفكير الإنسان ووجوده، فتاريخ العلم هو تاريخ للعقل البشري.

- التأريخ لمسيرة العلم يجب أن لا يقل أهمية عن التأريخ السياسي الذي شغل المساحة الأكبر في كتابات المؤرخين.

- إن نسبة الحضارة إلى أية أمة من الأمم، إنما هو تعيين لإحداثياتها الزمانية والمكانية بالتالي فإن العلم هو تاريخ للعلم.

¹ - محمود المصري: "التراث بين تاريخ العلم وتجدد المعرفة" في: مستقبل التراث، مجموعة بحوث ومدخلات المؤتمر الدولي نحو خطة شاملة للتراث الفكري العربي، أيام: 01 و02 ديسمبر 2010، القاهرة (مصر): معهد المخطوطات العربية، 2011، ص407

² - المرجع السابق، ص ص207-208.

- الكتابة في التاريخ العلمي لا يمكن أن تأتي مستقلة عن الكتابة في التاريخ الاجتماعي لكن يجب الحذر من توظيف تاريخ العلم في خدمة الدفاع عن النظريات الإجتماعية.

- إن أهمية الدراسات في تاريخ العلم لا تنحصر في هدف رصد تطور العلوم إنما تتجاوز لههدف بناء التواصل الفكري والحضاري بين أمس الأمة وحاضرها ومستقبلها، فتاريخ العلوم سيبقى مفهوما قاصرا إذا ما جردناه من منطلقات الحضارة التي احتضنته وساعدت على نشوئه واكتماله.

إن مسألة تاريخ العلم لا تعني مجرد تحقيق زمني مرتبط بتطور علمي في حقل زمني معين، بل يشكل إضافة إلى ذلك قيمة شاملة وأساسا لا بد منه لتجدد المعرفة، وعلى هذا الأساس يأخذ التراث الفكري مكانته المميّزة في تاريخ العلم من جهة وفي تجدد المعرفة من جهة ثانية، هذا ما سنحاول أن نتطرق إليه، لكن قبل ذلك ما المقصود بالتراث الفكري؟ وما هي أهم الإشكالات المرتبطة به؟

1- التراث الفكري: المفهوم والإشكاليات

يعتبر التراث الفكري من الموروث الحضاري والعلمي والثقافي بمختلف فروعه وصيغته وبما يحتويه من أفكار وعلوم وآداب وفنون وعادات وتقاليد ورؤى وجماليات وأذواق⁽¹⁾، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد المستويات تتوقف عليه تفسيرات الحاضر وتأويلات الماضي وتطلعات المستقبل، وبالتالي فهو يدخل في تحديد هويتنا العربية الإسلامية، فهو إذا قضية فكرية مرتبطة بتحديد العلاقة الإنسانية في ظل التفاعل الحضاري القائم، فالهوية هي مجموع من معالم العناصر التراثية أثبتت قدرتها على الحضور والاستمرار⁽²⁾، وهذا ما يفسر عديد الإشكالات التي ارتبطت بوجوده، ومن هذه

¹- تمت الإشارة إلى تعريف التراث في الفصل الأول من هذا البحث.

²- التراث العربي الإسلامي هو كل ما وصل إلينا منذ ظهور الإسلام بطرق مختلفة، أما في الغرب بما ظهر منذ القرن السابع عشر الميلادي وما بعدها، حيث تم بفضل المنهج التجريبي. أنظر: محمود المصري: "التراث بين تاريخ العلم وتجدد المعرفة"، في مستقبل التراث، مرجع سابق، ص 406-407.

الإشكالات: هل يمكن اعتبار القرآن الكريم أو السنة النبوية جزء من التراث؟ هل التراث أمر مقدس أم هو أمر قابل للنظر فيه والحكم عليه؟ وكيف نفرق بين ما ديني لا يقبل المناقشة وما هو غير ذلك يمكن مناقشته وتحليله؟ ومن هذه الإشكالات تتفرع إشكالات أخرى تتعلق بمسألة التعامل التراث، هل هي مسألة إحياء أم تجديد أم تأصيل، أم نقد ومراجعة ومن خلال هذه المساءلات يمكن الوصول إلى المآلات من حيث اعتبار التراث: أصلاً موجّهاً للواقع أو مجرد تاريخ منقطع عن ما بعده ومن ثم حسم الإجابات المتعلقة بعمليات التواصل الحضاري، وتجدد المعرفة وتحقيق التوازن الفكري المطلوب.

إن هناك ترابطاً وثيقاً بين التراث والهوية إذ لا هوية بدون تراث تستند إليه ولا تراث لا يؤسس للهوية، "فالتراث والهوية عنصران متلازمان من عناصر الذات ومكونان متكاملان من مكونات الشخصية الفردية والجماعية، فلكل أمة من الأمم تراث معلوم تعرف به، أو تراث مجهول في حاجة إلى الكشف عنه"⁽¹⁾، فالهوية الثقافية والحضارية لأية أمة ما هي القدر الثابت والجوهري والمشارك العام من السمات والقسمات التي تميز هذه الحضارة والتي تشكل في مجموعها الوعي العام، وفي هذا الشأن يقول الجابري: "إذا كان لفظ الميراث يعبر عن التركة التي توزع عن الورثة، فإن لفظ التراث يشير إلى ما هو مشترك بين العرب والمسلمين فهو تركة فكرية روحية تجمع بينهم وهو دليل لحضور الآباء في الأبناء وللأسلاف في الخلف والماضي في الحاضر"⁽²⁾.

وإذا كانت مسألة تجدد المعرفة تطرح من جهتها عدة تحديات تتعلق بالحمولة الدلالية لمعنى التجديد ذاته الذي يحيلنا بدوره إلى مفهوم القدرة على استيعاب مستجدات العصر وما يحمله من قضايا لم تكن معروفة، حيث يتم التعامل معها بالاجتهاد وفق قواعد الإسلام وأصوله الشرعية، ومن ثم يكون التجديد في حقيقته إحياء وإصلاح وتفاعل مع أصول الإسلام

¹ - خالد عذب: "التراث والهوية أبعاد العلاقة" في: مستقبل التراث، مرجع سابق، ص30

² - المرجع السابق، نفس الصفحة

واهتداء بهديهِ⁽¹⁾، لذلك جاءت بعض الآراء التي ترى بأن من معوقات التجديد سلطة التراث المتمثلة في شدة هيمنته وقوة حضوره وضغطه على الأفكار وصعوبة التعامل معه والخروج عليه حتى اكتسب هيبةً كهيبة السلطة⁽²⁾، كما ظهرت مدارس أخرى تدعو إلى لزوم التواصل مع التراث باعتباره أصل لمنظومة تجدد المعرفة، وهنا ينبغي الإشارة إلى ثلاثة اتجاهات لعملية تجديد التراث في العصر الحديث⁽³⁾:

- اتجاه يتمسك بتفسيرات السلف للدين الذي يحمل معنى التجديد والتمسك بالتراث ويكون الخروج عنه ابتداءً وخروجاً عن الدين وتحريفاً له، ويكون التجديد في هذه الحالة منحصرًا على معنى الاجتهاد الفقهي، ويمثل هذا الاتجاه محمود الطحان.
- اتجاه يعبر عن التجديد بالاجتهاد المفتوح الذي يتجاوز الحدود الفقهية والأطر المذهبية من أجل أعمال العقل واكتناه حقائق التشريع وأسراره، والاجتهاد في هذا الاتجاه ليس له حدود ما دام يقف عند حدود تفسير النصوص وتأويلها، ويضم هذا الاتجاه فئتين: فئة لا ترى مانعاً في إمكانية إيصال العلوم الشرعية بالعلوم الغربية وهنا نذكر كلا من: مالك بن نبي، محمد عمارة، يوسف عمارة، فتحي الدريني،... وغيرهم، وفئة أخرى لا تعترف بهذا المنحى.
- اتجاه آخر يعنى بإصلاح المناهج وأسلمة المعرفة، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأزمة لا تتعلق بمسألة التعاطي مع التراث لكنها مسألة تخلف تعيشها الأمة بسبب تخلفها الحضاري خاصة مع المناهج المستخدمة في ظل هذه التحولات، وبالتالي فإن مسألة الإصلاح تبدأ بإصلاح المناهج وتصفية (فلترة) المعرفة الإسلامية من المعارف الغربية وإعادة إنتاجها انطلاقاً من المنظور الإسلامي، وهو ما يدعى بـ "أسلمة المعرفة" الذي يمثله المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

¹ - هناك الكثير من الأدلة الشرعية على ضرورة تجديد التراث منها قوله - صلى الله عليه وسلم - في الحديث الذي رواه ابن القيم قال فيه عليه الصلاة والسلام: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله يرفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين".

² - محمد يونس: تجديد الخطاب الإسلامي. القاهرة (مصر): الدار العربية للكتاب، 2013، ص33

³ - المرجع السابق، ص44.

لكن هناك من ينظر إلى التراث من خلال قراءتان منهجيتان⁽¹⁾: قراءة خارجية (برانية) تتطرق للتراث من خلال التغيرات الخارجية كالبيئة والمحيط، حيث تقوم هذه النظرة على أن الوسط الذي تقع فيه الظاهرة هو مصدر ظهورها بالكامل، وبالتالي فإن منهج التعامل مع التراث ينطلق من خلال تفسير الواقع الذي يوجد فيه، فهي قراءة خارجية تستجيب لمقتضيات الحاجة وضغط الواقع، ويعتبر محمد عابد الجابري أبرز من يعبر عن هذا المنهج، وإذا كان قد نجح في الكشف عن العوامل التي لها أثر في تكوين التراث وتركيبه إلا أنه أخفق في إبراز حقيقة ما يستضمره التراث من نشاط داخلي ذاتي للأصل المولد الفعال، وهذا ما يؤخذ على هذا المنهج بشكل عام الذي يفسح المجال للدوافع الأيديولوجية التأسيسية لهذه النظرة، أما القراءة المنهجية الثانية فهي تقوم على نظرة داخلية (جوانية) تنفذ إلى صميم الظاهرة المعرفية حيث تفترض أن هناك منطقاً خاصاً بالأصول المولدة للمعرفة، أو ما يعرف بـ "دينامو التفكير"⁽²⁾، إذ بواسطة هذا المنهج الإشتقاقي الذي ينطلق من ضرورة معرفة الأصل يمكننا إدراك روح هذه الظاهرة وطبيعتها وطريقة ممارستها الإستدلالية إذ غالباً ما يكون الاستدلال موجهاً بصورة تتسق مع الأصل، كما أنها تعرّفنا على ما هو شرط معرفي لتأسيسه البنيوي، مما يمكّننا من إدراك روح النظام العام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي كما أن هذه القراءات المتعددة للتراث لا يمكن فهمها إلا ضمن إطار تأسيس رؤية كلية تتعلق بالتواصل المعرفي الحضاري الذي يشكل جوهر التواصل الإنساني والعمراني، وهذا ما يدعى بمراجعة التراث أو مساءلته ضمن منظومة الدوافع الداعية للتجديد والإحياء.

2- التراث الفكري وحدود المساءلة المعرفية

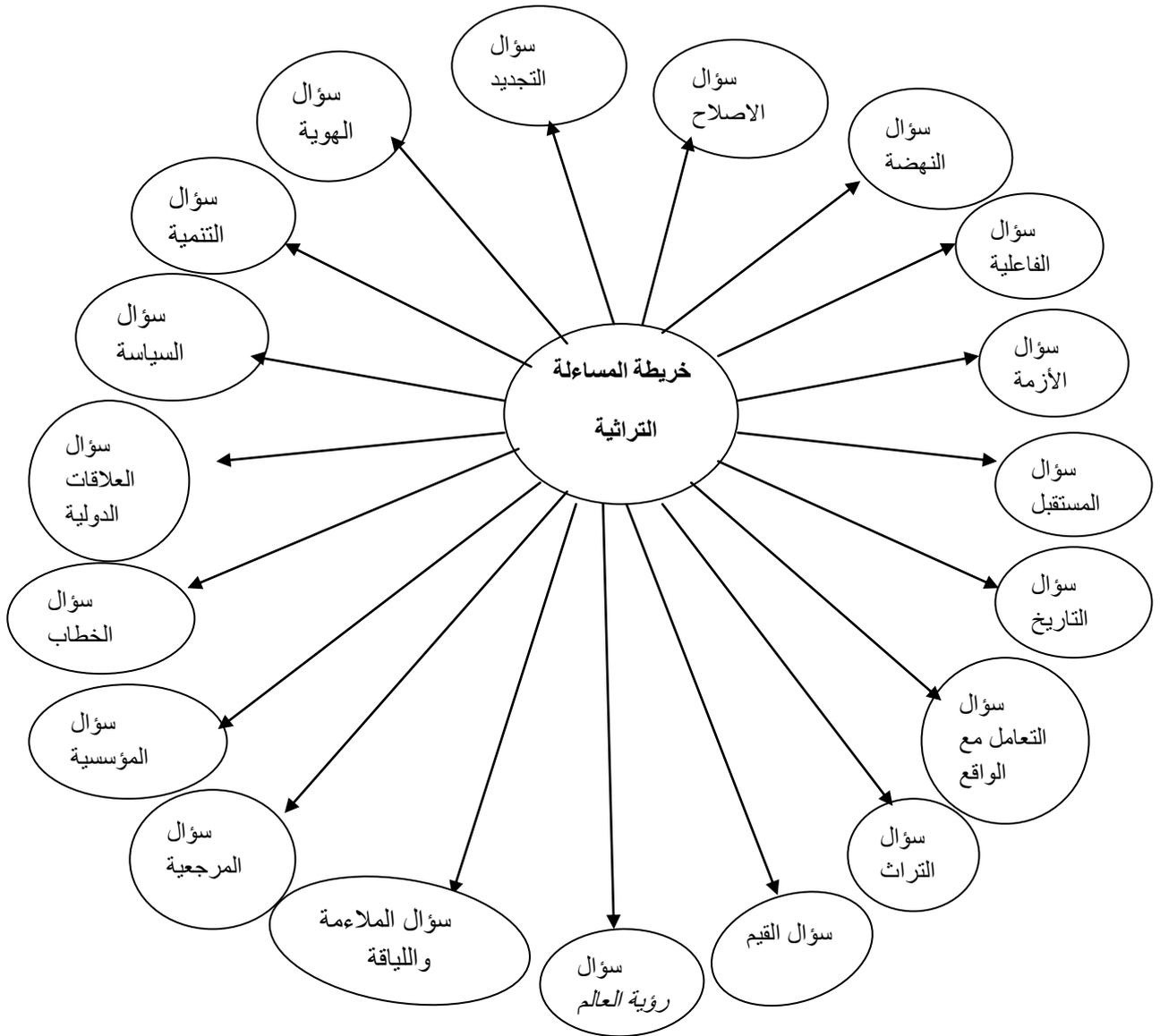
إن مفهوم المساءلة يعني تلك الإمدادات الواسعة الدلالة عبر مستويات متعددة من الطرح إنها نظرة للتراث - من حيث المبدأ - على أنه أول مداخل بناء الرؤية الإستراتيجية للحفاظ على الذاكرة والتمكين للهوية والإحياء والنهوض، ومن ثم النظر للتراث على أنه عملية متواصلة بصفاتها أطرافاً وعلاقات وتفاعلات وأصولاً وأساساً ومتغيرات، بالتالي فهو سؤال

¹- يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان. بيروت (لبنان): دار الانتشار العربي، 1997، ص ص 16-17.

²- يحي محمد: المرجع السابق، ص 16

وأسئلة، مسائل ومناهج، مسؤولية والتزام، قراءة ومراجعة وليست اتهاماً ومحاكمة، وليست إسقاطاً للحاضر على الماضي أو الماضي على الحاضر، لكن الأمر يتعلق بالخبرة والاستثمار⁽¹⁾، وفي هذا السياق يحيلنا ادغار موران (Mouran Edgar) إلى ضرورة مراجعة النظر المعتاد في الإبستمولوجيا - الذي أصبح الباحث أسيراً له - حيث هيمنة منظومة التبسيط أنطولوجيا ومنطقيا وأنثروبولوجيا واجتماعيا، هذه المنظومة مؤسسة على كيانات مغلقة مثل الماهية، السببية، الخطية، الذات، والموضوع⁽²⁾، إنها نظرة إلى إعادة بناء المنهجية في إطار الرؤية الإسلامية من خلال مساءلات معرفية تتطلق من حدود: التعريف التوصيف، التصنيف، التوظيف⁽³⁾، فمساءلة تعريف التراث تقتضي معرفة ما يدخل فيه وما يخرج منه وتأثير ذلك على منهجية تناوله والتعامل معه، أما مساءلة التوصيف فتتعلق بالأحكام والمساجلات الفكرية التي تطلق على التراث باعتباره قيمة إنسانية أو عوائق ثقافية فكرية، أما مساءلة التصنيف فتتعلق بالقراءات المادية التي تقتصر على تلك الإنجازات التاريخية في حدودها الزمنية دون استيعاب للمعطيات المعاصرة، وهذه النظرة ترتبط أيضاً بمساءلة توظيف التراث خاصة ما تعلق منها بمسألة الحداثة والحفاظ عن الذاكرة من جهة وإرساء عملية التواصل من جهة ثانية، إن هذه النظرة المركبة للتراث هي المنهجية التي لا بد من اعتمادها لإرساء قراءة جديدة تنافي الأيديولوجية الاختزالية، ذلك أن خريطة الأسئلة الموجهة للتراث مسكونة بالتراث ذاته بشكل مباشر أو غير مباشر، فالتراث حاضر بقوة التأثير والفعل أو بقوة الهاجس الفاعل الذي لا يمكن تجاوزه أو التعاضى والتغافل عنه، وكل ذلك له علاقة بالمنتجات التي سنتج عن الإجابة عن تلك الأسئلة، وفق ما هو مبين في الشكل الآتي:

¹ - سيف الدين عبد الفتاح: "مساءلة التراث: المفهوم، المنهجية، المآلات" في: مستقبل التراث، مرجع سابق، ص 88.
² - هذه النظرة التبسيطية تتوافق مع النظرة الأيديولوجية التي تتطلق من الافتراضات الكلية والكيانات المغلقة والسببية لتفسير الحقائق، أما النظرة الجديدة فهي تتعلق بالنظر إلى المفاصل الجزئية والكشف عن العناصر الفارقة والمداخل الكاشفة على عكس الأيديولوجيا. أنظر: يحي محمد: مرجع سابق، ص 19.
³ - سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق، ص ص 91-92.



مساءلة التراث: المفهوم والمنهجية والمآلات.

المرجع: سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق. ص 94.

حتى تكون المساءلة ظاهرة صحية واعية لا بد أن تراعي القواعد والشروط الآتية:

- 1- التراث الإسلامي تراث بشري قابل للاجتهد والتجديد.
- 2- يجب التعامل مع التراث وفق منهجية نقدية.
- 3- ضرورة اكتساب الأدوات المنهجية لمساءلة التاريخ.

4- تعدد مناهج التناول ومناهج التعامل ومناهج النظر ومناهج تكوين الباحث مقدمات أساسية للمقاربة التراثية الواعية.

5- التعامل مع التراث وفق منهجية التغيير والتجديد الثقافي والفكري في إطار بناء إستراتيجية النهوض الحضاري.

6- تبيين رؤية السياق باعتباره منهجا مأمونا في إطار عمليات التفعيل والتوظيف.

إن مساءلة التراث عملية داخلية وجدانية باعتبارها نظرة عملية تجديدية اضطرارية يحياها الفرد بكلية لا يكفي فيها النظر العقلي المجرد⁽¹⁾، فهي ليست عملية نقدية خارجية مرتبطة بإصلاح العقل العربي - كما يقول الجابري- ومن ثم اختيار نموذج من بين النماذج المتاحة التي يمكن حصرها في قطبين: قطب سلفي يَنشُدُ الأصالة وقطب آخر حدائي يَنشُدُ المعاصرة، أيهما الأصلح للقياس⁽²⁾.

من هنا يمكن أن نميز بين القارئ والناقد، فإذا كان القارئ كما يقول بارت هو البداية والنهاية يقوده عمله إلى ناتج أصيل فإن الذي يستسيغه هنا هو تلك الأصالة، هذا هو الفرق بينه وبين الناقد الذي يشتغل على تلك الروابط الخفية المتسلسلة من أجل الوصول إلى الحقيقة وإن كان الأمر لا ينفي اجتماع الأمرين معا أحيانا⁽³⁾، بالتالي فإن كل عملية نقدية هي بالضرورة عملية إبداعية من جهة وعملية تواصلية من جهة ثانية، فإذا كان المبدع يسعى من خلال عملياته النقدية للوصول إلى النتائج وإثبات بعض الحقائق عبر حركته العلمية وارتباطاته العقلية ومعرفته النظرية، فإنه من جهة ثانية يسعى إلى التواصل مع الواقع وذلك بمراعاة الظروف البيئية وشروط الاستعمال التي يتطلبها الموقف الإيصالي التواصل مع الدارس أو المتلقي، الذي قد يتعدد من قارئ مثالي إلى قارئ عادي إلى قارئ مجهول الهوية⁽⁴⁾، هذا التحليل يدعونا إلى ضرورة مطابقة الإبداع بالمبدع لكن التجديد في التراث

¹ - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل: الرباط (المغرب): منشورات الزمن، 2008، ص11.

² - نائلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري. بيروت(لبنان): الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص464.

³ - محمد عبد المطلب: قضايا الحدأة عند عبد القاهر الجرجاني. بيروت (لبنان): مكتبة ناشرون، 1995، ص230.

⁴ - المرجع السابق، ص15.

الإسلامي- وفق رأي الجابري- لا يمكن أن يتم إلا من داخل التراث نفسه ومن القرآن والسنة، وهذا هو دور المصلح الديني أما الباحث فإنه يقوم بنقد إبستمولوجي عن طريق ثلاث خطوات أساسية⁽¹⁾: معالجة بنوية، تحليل تاريخي، كشف أيديولوجي، كما يمكن النظر إلى التراث في أبعاده النظرية بصفته: بياناً، عرفاناً، أو برهاناً، والعقل العربي باعتباره موظفاً لهذه الأبعاد النظرية من خلال الاعتبارات الأيديولوجية من ثم فهو يقوم على بنى سياسية: قبيلة، غنيمة، عقيدة⁽²⁾.

إن اختلاف مسائل التحديث والإصلاح الفكري الإسلامي راجع إلى اختلاف المناهج والرؤى وفي النظرة إلى تاريخ العلم ومنظومة تجدد المعرفة، وهذا من أهم أسباب تأخر عملية إحياء التراث الإسلامي ودراسته ونشره واستحداث المناهج الضرورية المطلوبة للتعامل معه بطريقة صحيحة.

3- مناهج التراث ومنظومة تجدد المعرفة

حتى تكون عملية التواصل مع التراث أكثر جدوى لا بد من تجديد المنهج في تقويم التراث من خلال اعتماد أدوات منهجية من داخله، الأمر الذي يكسبه قوة من التجانس بين التراث ووسائل تقويمه ذلك أنه لا يمكن تحليل ونقد معارف أصيلة بآليات منقولة مستندة من خارج التراث كما فعل الجابري⁽³⁾، كما أنه لا ينبغي أن يُترك المنهج العقلي وحيداً في ساحة الفكر، الأمر الذي يمكن أن يؤدي به إلى الوقوع في الأزمات - كما حصل ذلك في المنظومة الفكرية الغربية- لذا لا بد من مناهج أخرى ترتقي به إلى السداد من خلال التركيز على الأبعاد المنهجية الآتية⁽⁴⁾:

¹- نائلة أبي نادر: مرجع سابق، ص ص458-464.

²- المرجع السابق، ص458.

³- وهو ما يقول به الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" خاصة في الباب الأول منه حين انتقد الجابري في نموذج التجزيئي للتراث.

⁴- محمود المصري: "التراث بين تاريخ العلم وتجدد المعرفة"، في: مستقبل التراث، مرجع سابق، ص ص413-414.

أ- البعد الأخلاقي الذي يضمن التعامل الإنساني الأمثل، من خلال آليات الممارسة السلوكية القويمة وهو ما يعرف بالفعل الأخلاقي الذي يؤدي في النهاية إلى العقل المسدد⁽¹⁾، الذي يكون محمياً من تنكر الذات واستعلائها الذي وقعت فيه الحضارة الغربية.

ب- البعد العالمي الذي يحقق التوازن من خلال الانتساب إلى هوية واحدة، وذلك بتحقيق منهج الولاء للرسالة الحضارية الإنسانية.

ج- البعد الروحي الذي يثمر تحرر العقل من الهوى وتخلصه من أهم آفاته التي تجعله حبيساً للمادة وطغيانها، وبالتالي اكتساب حالة من الصفاء تتجلى من خلال تحصيل الصدق مع الله ومع الخلق ومن ثم قبول الآخر على ما هو عليه.

ففي تعدد المناهج تنوع للمعارف وتعدد للرؤى وقبول للاختلاف ومن ثم الرقي للعالمية التي هي جماع كافة الأجناس وبالتالي تحقيق عملية التكامل والتواصل مع التراث عبر تكامل المناهج وتوحيدها حتى يتم الجمع بين العقل والأخلاق، بين المادة والروح، وهنا يلتقي الواقع مع الخيال وتصبح هناك إمكانية للتوافق بينهما ويصبح المقدس أحد معطيات الواقع فيتناغم مع العقل ويُرسي نظرة استيعابية لفهم العالم والكون بكل تعقيداته، ويتجاوز العقل انسداداته وتصورات المرتبطة بالثالث المرفوع الذي سرعان ما يصبح حقيقة بعد النظر لأن المُخَيَّلَةَ لا تؤمن بالثالث المرفوع بل بالثالث المشمول⁽²⁾، وهذا ما يتماشى مع فكرة العَبْر-مناهجية التي تعني "إرادة معرفة تمكّن الإنسان من معانقةٍ أوسع فضاء معرفي ممكن تتحقق فيه مستويات إدراكه بمستويات إدراك الواقع"⁽³⁾، ولا يكون ذلك إلا بشرط التركيب والإبداع - فهو المأوى الأخير للحكمة المتعالية، وكذلك فكرة البين-مناهجية التي تعني الخروج عن كل المناهج لفهم ما ظل عصيا عن إدراكه بمنجية معينة، فمستويات الإدراك هي أوسع مدى من عدد

¹- يؤكد طه عبد الرحمان على تداخل الدين والأخلاق، فقد استبدل العقل بالأخلاق، كما فعل كانط بالعقل تماماً، فوصف الإنسان بالكانن الأخلاقي فوسع من دائرة الأخلاق وحاول أن يرتقي بها إلى مرتبة الأنطولوجي. أنظر: إدريس هاني: المعرفة والاعتقاد: مقاربة غير منهجية في الفكر الإسلامي. بيروت (لبنان): مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012، ص52.

²- المرجع السابق، ص ص49-50

³- المرجع السابق، ص52

المناهج، لذا فإننا نجد أن الجابري يقول بهذه الفكرة في نقد العقل العربي من خلال الرجوع إلى مناهج أخرى لحل معضلة العقل العربي.

وهكذا نرى بأن الناظم المعرفي التوحيدي كان الأساس الذي تعود إليه كافة النظريات الإسلامية في مختلف المجالات، فكل العلوم العقلية والحسية والمناهج العملية الأخرى الداعمة لهما كانت تقوم على فكرة التوحيد، وبذلك كان العلم صناعة، فقالوا قديماً صناعة الطب، صناعة الفلاحة، صناعة المنطق والحساب⁽¹⁾، فقرن الإمام الشافعي العلوم بالصنائع فارتبط العلم بالواقع والعقل بالتجربة، وعلم الأبدان بعلم الأديان، على عكس الحضارة الغربية التي اعتمدت على الحس والتجربة والقياس العقلي فانفصلت العلوم التجريدية عن العلوم التطبيقية، وهذا ما جعل المنهج العقلي يعاني القصور والضعف والانقطاع والانغلاق الأمر الذي حجبته عن التفاعل مع التراث والإفادة منه، وعدم الاقتران بالسلوك الإنساني الأمثل الذي يحقق السعادة الإنسانية⁽²⁾، فلا تجدد في المعرفة إلا بالاعتماد على مناهج داعمة للمنهج العقلي متكاملة معه ترتقي به إلى الرشد، وذلك من خلال البحث في النظريات والمناهج والآليات المستعملة في المعارف السابقة، وكذلك تبني المنهج الأخلاقي المدعم بالتجربة الإيمانية وهذا ما يتوافق وتجدد المعرفة في الفكر الإسلامي، التي تشير إلى وجود أصل وناظم تتجدد عليه المعرفة ومن ثم استيعاب وفهم عملية التجديد انطلاقاً من منظومة قاعدة التراث وآلياتها العقل، وفي هذا الشأن نجد الكثير من القراءات التي تناولت موضوع تجديد التراث

الفكري لكن بمنهجيات مختلفة، وهذا ما سنحاول التطرق إليه في المبحث الموالي.

¹ - محمود المصري: "التراث بين تاريخ العلم وتجدد المعرفة" في: مستقبل التراث، مرجع سابق، ص 419.

² - المرجع السابق، ص 421.

المبحث الثالث: نماذج لبعض القراءات المنهجية للخطاب الفكري الإسلامي المعاصر

لقد اختلفت مناهج إصلاح المنظومة المعرفية انطلاقاً من المنهجية النقدية للتراث وإعمال العقل فيها، حيث جاءت بعض القراءات متماشية مع مناهج الحداثة الغربية والطروحات الفلسفية المتأثرة بالموروث اليوناني، أين تظهر هيمنة العقل على شعَب المعرفة باعتباره الجوهر المفارق للأجسام المدرك للأشياء بحقائقها قادر على حمل النفس البشرية إلى أعلى مراتب السعادة والكمال⁽¹⁾، وهنا يعبر الإنسان في غاياته على أقصى مراتب العقل الفعال الذي لا يحتاج إلى شيء آخر مما هو دونه، وعلى خلاف هذه النظرة نجد أن هناك من نأى إلى استعمال مفهوم آخر للعقل انطلاقاً من الدلالة القلبية التي تنفي الأوصاف الجوهرانية عنه، فيصبح العقل قوة غريزية كأنها نور في القلب يفصل بها بين الحقائق فيعلم بها جواز الجائزات واستحالة المستحيلات⁽²⁾، وفي هذه الحالة يعبر العقل عن القلب من خلال تلك اللصيقة الروحانية الربانية الموصولة بعالم الأمر الإلهي الذي يجمع بين المعنى المعرفي والمعنى الأخلاقي مؤطرين بمقاصد الدين الإسلامي، وبهذا المعنى ينتقل العقل من الدلالة الجوهرانية إلى الفاعلية القلبية، وهذا ما ظهر من خلال تلك الدراسات النقدية في سياق الممارسة الإسلامية بحثاً عن التجدد المعرفي انطلاقاً من التراث الفكري، وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه من خلال الدراسات اللسانية عند كل من محمد أركون وطه عبد الرحمان.

المطلب الأول: المشروع التأويلي الألسني لمحمد أركون

يحتل المفكر الجزائري محمد أركون موقعا متميزا ضمن مفكري التنوير في العالم العربي والإسلامي⁽³⁾، فهو يعتبر من أهم الباحثين الذين سعوا لإخضاع النص الديني إلى محك

¹ - عبد الرزاق بالعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 147-148.

² - المرجع السابق، ص ص 148-149.

³ - نسبة إلى الدعوة لاستعمال العقل كما هو الحال في الحداثة الغربية، كما يدخل في هذا الشأن بعض المفكرين العرب الذين يرون أن منطق التحديث في العالم العربي يكون في استعمال العقل، من هؤلاء نجد: على رأسهم عابد الجابري، محمد أركون، فهمي جدعان، عبد الله العروي، الطيب تيزيني.. وغيرهم.

النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي والتأمل الفلسفي⁽¹⁾، فهو ينطلق من ضرورة التمييز بين التأمل الميتافيزيقي والبحث اللاهوتي، وهذا المنطق ينطبق على الأديان التوحيدية الثلاثة، فهو يدعو إلى عقلنة العقائد والأيدولوجيات ومن ثم أهمية تطبيق المنهجية التاريخية والاجتماعية للخروج من القوقعة الدوغمائية ليكسب الفكر العربي الإسلامي بعدا علميا، فالمفكر محمد أركون يدعو إلى إعادة قراءة الموروث الإسلامي قراءة حدائثية واعية تتجاوز كافة أنواع التحديث السطحي معتمدا في ذلك على القراءة الإنسانية التي تتجاوز النظرة الأيديولوجية التي أنتجتها مرحلة الكفاح من أجل الدفاع عن الهوية الوطنية ضد الاستعمار والهيمنة الغربية، لذا فهو يدعو إلى ضرورة الانخراط في مشروع الحدائثية الغربية للاستفادة من آليات التحديث التي أصبحت تعبر عن منجزات مادية وإجراءات عملية لا ينبغي إنكارها، ومن هذا المنطلق يؤسس محمد أركون لمشروع الإسلاميات التطبيقية الذي سوف نأتي لشرحه لاحقا، لكن قبل ذلك: من هو محمد أركون وما هو مشروعه الفكري لفلسفي؟

1- محمد أركون: السيرة والمشروع

يعتبر المفكر محمد أركون من أبرز المفكرين الذين يحملون مشاريع فلسفية من شأنها أن تساهم في إنقاذ المجتمعات العربية من تخلفها وتحقق مشاريع النهضة والحدائثية، ولعل هذا المشروع الذي بين أيدينا يندرج ضمن المشاريع العقلانية النقدية، أو ضمن مشاريع "نقد العقل" وبالتحديد "نقد العقل الإسلامي" وذلك لكونها تبحث في الشروط التاريخية والمنطقية اللغوية التي تتحكم في إنتاج المعرفة من منظور إبستيمي، وهذا ما سنقوم بالكشف عنه في الفقرات اللاحقة، وفي البداية لا بد أن نتعرّف على محمد أركون لأن ذلك يساهم في معرفة بلورة مشروعه الثقافي.

¹ - عبد الجليل أبو المجد، عبد العالي حارث: تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحدائث. الدار البيضاء(المغرب): إفريقيا الشرق، 2011، ص104.

أ-حياته وأعماله: ولد محمد أركون سنة 1928 بقرية تورييرت ميمون وهي قرية على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، تشكل هذه القرية إلى جانب ست قرى أخرى دوار بني يني⁽¹⁾، حيث تعلم اللغة الفرنسية في مرحلة تعليمه الابتدائي إلى جانب الأمازيغية لكنه لم يتعلم اللغة العربية إلا بعد التحاقه بالتعليم الثانوي بمدينة وهران بالغرب الجزائري أين تحصل بها على شهادة البكالوريا والتحق بجامعة الجزائر حيث تحصل سنة 1952 على شهادة الليسانس في اللغة والأدب العربي، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول "الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين"، حيث كانت هذه الفترة تجربة مثاقفة مزدوجة ومواجهة ثقافية بين "مجتمع ناطق بالعربية وآخر ناطق بالفرنسية"⁽²⁾، حيث سجل أركون في هذه المرحلة سبب نقده ورفضه للإستشراق ومناهجه نتيجة التضييق الذي عرفه في مرحلة الجامعة، حيث كان واحدا من بين خمسة أو ستة طلاب من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية لكنه لم يستطع أن يعبر عن رأيه حول الوضع القائم بسبب الاستعمار⁽³⁾، وبعدها انتقل أركون إلى الجامعات الفرنسية ليكمل دراسته حيث حصل على شهادة الدكتوراه حول "الأنسنة في الفكر العربي" وانتسب إلى الجامعة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي وبعدها أستاذا زائرا في العديد من الجامعات الأمريكية والأوروبية حيث أنجز العديد من الأعمال باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية، وكانت معظم كتاباته حول: الفلسفة، التاريخ السياسية، أصول الفقه، وقد كانت له كتابات مشتركة مع بعض الأساتذة الفرنسيين الذين أعجب بهم كثيرا، ومعظم أبحاثه كانت تدور حول إشكالية كبرى وهي محاولة دراسة الفكر الإسلامي دراسة حديثة، حيث كان متأثرا بأعمال الفيلسوف العربي "مسكويه" الذي أقام حوله أطروحة دكتوراه سنة 1969 من كلية الآداب بجامعة السوربون⁽⁴⁾، وبعدها عمل أستاذا محاضرا بجامعة ليون الثانية ما بين 1969-1972، وأستاذا للغة العربية والحضارة

¹ - MOHAMMAD ARKOUN : *humanisme et islam et proposition*. PARIS : librairie philosophique, vérin, 2005, p295.

² - رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون. ت (جما شحيد)، دمشق (سوريا): الأهالي للطباعة والنشر، 2001، ص167.

³ - محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ت (هاشم صالح)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993، ص264.

⁴ - محمد بريش: "وقفات مع محمد أركون من خلال إنتاجه الفكري"، المغرب: الهدى، ع14، 1986، ص23.

الإسلامية بجامعة باريس الثامنة ما بين 1972-1977، وأستاذًا بالجامعة الكاثوليكية ب لوفان لانوف (Lovane Lanouf) ما بين 1978-1979⁽¹⁾، وقد ألقى العديد من المحاضرات والروس بالمدن والجامعات العربية والأوروبية وتُرجمت له العديد من أعماله بلغات مختلفة: العربية، الفرنسية، الانجليزية، الإيطالية، ومن أهم مؤلفاته ما يلي:

- "مساهمة في دراسة الأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري، مسكويه فيلسوف ومؤرخا" (1970).

- ترجمة كتاب "تهذيب الأخلاق" لمسكويه إلى الفرنسية (1969).

- "محاولات في الفكر الإسلامي" (1979) وقد طبع عدة مرات.

- "الفكر العربي" (1975) وقد طبع عدة مرات.

- "الإسلام الأمس والغد" بالمشاركة مع لويس غاردي (198) وأعيد طبعه بعد ذلك.

- "قراءات للقرآن" باللغة الفرنسية (1982).

- "نحو نقد للعقل الإسلامي" (1984).

هذا وقد صدرت له العديد من الكتب بلغات مختلفة منها ما هو: باللغة العربية، والفرنسية الإنجليزية، وحتى الإيطالية.

ب- منهجه ومصادره: يتوسل أركون بكافة المقاربات المنهجية الحديثة، وذلك تبعاً لطبيعة الموضوع والاختصاص الذي يطرقه من بين مواضيع العلوم الاجتماعية والإنسانية لذلك فهو يستعمل المقاربة الأنثروبولوجية والفلسفية واللسانية... وغيرها من التوجهات التي يستدعيها مجال البحث، وفقاً لما يتوفر عنده من القراءات في عصره سواء كان ذلك من القديم أو الحديث، فهو يقول: "إنني أهدف إلى تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الإختزالية التي تلام

¹ - محمد بريش: مرجع سابق، ص 23.

عليها علوم الإنسان والمجتمع، كما لا نريد أن تكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي لمؤرخ الأفكار وهوس التفكير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية فقط⁽¹⁾، إذ لا يوجد - حسبه - منهج واحد يستطيع بمفرده أن يستنفذ الموضوع وذلك لكونه محدوداً، فهو يهدف إلى "تجاوز الشكلائية المجردة للبنىوية وانغلاقية علم العلامات الذي يفصل بين الأشكال المنطقية عن الشروط الاجتماعية لإنتاجها وطريقة ممارستها واشتغالها"⁽²⁾، ففي قراءته للفكر الإسلامي يستدعي نموذج "التفسير الكبير" للإمام فخر الدين الرازي، لكونه لجأ إلى عدة قراءات استعان بها في تأليفه فهناك القراءة: المعجمية، الإسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة القصص، القانونية التشريعية، الفلسفية العلمية، إضافة إلى القراءة الثيولوجية الأدبية (الإعجازية، البلاغية)⁽³⁾.

لقد اهتم أركون بالتاريخ الوقائعي (تاريخ الوقائع) والتاريخ الإقتصادي الإجتماعي والسياسي كما أدخل منهجية علم النفس التاريخي⁽⁴⁾ - الذي يأتي رداً على علم التاريخ الوقائعي - إضافة إلى علم الاقتصاد، كما إهتم بمنهجية الألسنيات التي قرأ على ضوءها المصحف وبعض النصوص الإسلامية: كالسيرة النبوية، رسالة الشافعي، نصوص ابن رشد، ابن خلدون، وآخرون، إلا أنه لم يكن متأثراً بأي مفكر منهم إلا أبي حيان التوحيدي الذي كان يعتبره أخاه الروحي، إذ وحدتهما ميزتان⁽⁵⁾:

1- التمرد ضد كل قسر أو إكراه على العقل والفكر.

2- رفض الإنفصام بين الفكر والسلوك وبين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي.

¹- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. بت(هاشم صالح)، ط2، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1996، ص273.

²- المرجع السابق، نفس الصفحة.

³- المرجع السابق، ص274.

⁴- إدريس ولد القابلة: "جولة في فكر محمد أركون" ص03.

في: 2015/07/10 www.nashirit.net

⁵- المرجع السابق، ص04.

إن تأثره بأبي حيان التوحيدي جعله يصفه بالشجاعة والجرأة وباللحظات الحاسمة في تاريخ الفكر الإسلامي⁽¹⁾، وعلى شاكلته سار محمد أركون، حيث تميز بشجاعته من خلال موقفه من الإستشراق وكتابته في اللامفكر فيه، حتى تولدت لديه الرغبة في التمرد على الإستشراق ومناهجه وطرائقه لأنه كان يجسد في نظره صورة المستعمر الغازي للجزائر، وقد لازمته هذه الصورة لما كان طالبا في الجامعة الجزائرية وهو يرى صورة الظلم والإستبداد السائدة في المجتمع فتجسد موقفه في التمرد الفكري بدل النضال السياسي.

لقد تأثر محمد أركون بأنصار الجيل الإسلامي القديم وكذا أنصار الجيل الأوروبي- الفرنسي الحديث الذين تتلمذ على أيديهم والذين أحدثوا ثورة إبستمولوجية في الفكر الفرنسي، حيث قام هو بثورة مشابهة في الفكر العربي الإسلامي من خلال عدة مناهج تتضمن دراسات ألسنية تاريخية، أنثروبولوجية، وهي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي، ومن أمثال ذلك نجد بيير بورديو، وفرانسوا فورييه، وجيل ميشال فوكو، كما نجد أنه قد تأثر بكتابات بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة (الفيلولوجيا) فتعلم منه منهجية تحقيق وتدقيق النصوص، كما تأثر أيضا بلوسيان فيفر لا سيما بمنهجيته في علم التاريخ هذا إضافة إلى بعض العلماء المستشرقين الذين كانت لهم دراسات حول الفكر الإسلامي والذين أشاد بهم وبمجهوداتهم واعترف لهم بالجميل⁽²⁾، من أمثال: روبنسون، نولدكه، شالي جوزيف شاخت، وج. ه. أ جوينبول، ريتشارد بيل... وغيرهم، ممن قال في حقهم "أحيي بكل إعراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الإستشراق من أمثال يوليوس فيلهاوزن وهو برغريم... إلخ"⁽³⁾، وهو ما يوضح إشادته بأعمال بعض المستشرقين من أمثال "روبينسون" في ترتيبه المقترح لنزول سور القرآن الكريم، وكذلك "جاكلين شابي" في كونها استطاعت

¹- لقد وصفه أركون بذلك، لأنه كان يتميز بالقلق الإبستمولوجي المعرفي، مما جعله يهضم الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري بما فيها الصوفية، إضافة إلى براعته في اللغة، أما جرأته فقد تمثلت في كتابته لمؤلفه "مطالب الوزيرين" ضد الصاحب بن عباد وابن العميد.

²- الحسن العباقي: "الإستشراق في فكر محمد أركون بين الشعور بالمديونية والرغبة في التجاوز"، بيروت (لبنان): إسلامية المعرفة، ع55، 2009، ص50.

³- المرجع السابق، نفس الصفحة

- حسب أركون - ربط القرآن الكريم بالفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي⁽¹⁾، هذا ونجد أن أركون قد إشتغل على المنهجية الألسنية وهي المنهجية التي عرفت صعودا في الستينات من القرن الماضي، خاصة أعمال كل من: دي سوسير، جاكسون، بينيفست، لكونه مؤرخا للفكر العربي الإسلامي عليه أن يقرأ النصوص القديمة ويفكك لغتها ألسنيًا، يضاف إلى ذلك فقد استعمل أركون المنهجية الأنثروبولوجية لتحليل الكثير من الظواهر خاصة ظاهرة "التقديس" وهي الملازمة للمجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب، وفي هذا الصدد يقسم المنهجيات المستعملة إلى منهجيات تراجعية وأخرى تقدمية⁽²⁾، فإذا كانت المنهجية التراجعية تقوم على العودة إلى الماضي من أجل إسقاط الإشكاليات المجتمعية المعاصرة على النصوص - كما تفعل الرؤية السلفية- فإن المنهجية التقدمية تقوم على تحيين مضامين النصوص والتأويلات المعاصرة لها من أجل تأدية وظائف جديدة لم تكن تؤديها في الماضي، وفي هذا الشأن يركز أركون على المنهجية السلبية بدل المنهجية الإيجابية⁽³⁾، التي تعتمد على ما يحذفه العقل، أي دراسة الماضي من خلال الإهتمام بالإتجاهات والأفكار المحذوفة والشخصيات المنبوذة، ومن ثم التركيز على نقد الخطاب التاريخي لإبراز ما هو مطموس، والكشف عن كافة إستراتيجيات الحذف التي يمارسها الخطاب الرسمي (المنهجية الإيجابية) كما يسميها، لذلك إذا أردنا أن نصنّف مصادر فكر أركون فإنه يمكننا القول بأنه كان منبهراً بكتابات بعض المستشرقين الفرنسيين - على الرغم من نقده للبحث الإستشراقي باعتباره كان تابعا للإدارة الإستعمارية- حيث يعترف بأنه استفاد منهم كثيرا، هذا إلى جانب إسهامات "مدرسة الحوليات"⁽⁴⁾ في فهم التاريخ، فاهتم فيرنان بالتميز الزمني بين المدة القصيرة والمدة الطويلة، وكان ذلك مدخلا للتمييز بين التحقيب الزمني والتحقيب

¹- المرجع السابق، ص 57

²- مصطفى كيجل: "الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، أطروحة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة بجامعة منتوري قسنطينة، 2008، ص 26.

³- المرجع السابق، ص 26-27.

⁴- تأسست مدرسة الحوليات في فرنسا على يد: فرنان بروديل F.BRAUDEL ولوسيان فيبر LUISAN FEBURE و جورج دوبي J.DUBY وهي بدل أن تهتم بالأحداث أصبحت تهتم بالبنى العميقة.

الإبستولوجي⁽¹⁾، كما اشتغل جورج دوبي في فرنسا 1970 بتاريخ العقليات ودراسة الذهن والتصورات، لذا فإن المشتغل على النص الأركوني لا يجد صعوبة في إدراك الحضور القوي لميشال فوكو ومفاهيمه ومصطلحاته: كالبناء الفلسفي، المفهوم الإبستيمي، ومثل ما ميز فوكو بين إبستيمي العصر الكلاسيكي وإبستيمي العصر الحديث نجد أن أركون ميز بين إبستيمي الفكر الإسلامي وإبستيمي الفكر المعاصر، كما يوظف مفهوم "أركيولوجيا المعرفة" في قراءته للتراث، وكذلك مسألة القطيعة بين الفضاء العقلي القروسطي والفضاء العقلي الحديث، ومصطلحات المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه⁽²⁾، إذ كلها مفاهيم مفصليّة في الخطاب الفلسفي الفوكوي، أما في مجال السيميائيات فنجد أن أركون يركز على مفهوم "منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة" ليحدد علاقة الفكر باللغة في إشارة إلى المفكر "كاترين كيربات" أما في تمييزه بين المعنى وآثاره فيعتمد على أعمال الألسني الكندي "نور ثروب فراي"، أما في الدائرة التأويلية فنجد تأصيل مفاهيمه تعود إلى "بول ريكو" وهو من أعلام البحث الألسني الغربي، أما عن نزعة الأنسنة في الفكر العربي فيمكن الإشارة إلى أصولها في كتابات جورج مقدسي من خلال كتابه "سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي"، وكذلك "جاك مارتان" الذي كان من أتباع النزعة الإنسانية المسيحية وإلى كتابه "النزعة الإنسانية الكاملة"⁽³⁾.

إن عمل أركون هذا ينم عن رغبته في التوقف عند كل ما أنتجته العبقورية الغربية، وهذا ما يفسر إستراتيجية التعدد المنهجي عند أركون، وذلك لكونه يريد أن يقدم آليات حديثة لتجديد الفكر الإسلامي، لذلك فهو يحتفي كثيرا لمناهجه فنقده للعقل الإسلامي يكاد ينفصل عن نقده للخطاب المنهجي فهو يركز على التنظير للبعد النظري للمنهج أكثر من البعد الإجرائي التطبيقي، لكن ما يسكت عنه أركون هو مدى ملاءمة هذه المناهج المستعملة للموضوع

¹ - مصطفى كيجل: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص 28.

² - المرجع السابق، ص 32-33.

³ - المرجع السابق، ص 31.

الذي تطبق عليه باعتبارها نتاج شروط ثقافية واجتماعية وأيديولوجية حكمت تطور المعرفة الغربية.

ج- السياق العام لمشروع أركون: يندرج مشروع أركون ضمن الاتجاه النقدي للفكر العربي الإسلامي المعاصر، وهو الاتجاه الذي يفحص أثر الحداثة على الوعي العربي في علاقته بتراثه وماضيه، وخاصة علاقته بالمقدس والنصوص التأسيسية له - المقصود بها القرآن الكريم والسنة النبوية - لأنه لا سبيل إلى التحديث - حسبه - إلا بالإنخراط داخل التراث من أجل النقد والتجاوز، لأنه يرى أن ما كُتب في الفكر الإسلامي الكلاسيكي أعمق بكثير مما كُتب في الفكر الإسلامي المعاصر لأن أغلبها تعلق بما هو ثابت ومطلق أكثر مما هي بحث فيه ونقد⁽¹⁾، وبالتالي فإن المطلوب هو بلورة فكر ديني جديد يستجيب لقيم الحداثة ويتناسب مع معطيات العلم الحديث، ذلك أن نظام الفكر الذي تشكل منذ ظهور الإسلام حتى نهاية الحقبة الكلاسيكية (القرن السابع عشر) وبداية تشكل مشروع الحداثة الغربية يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى، لذلك فهو يرى ضرورة طرح أسئلة جديدة من قبيل: كيف نعيد قراءة القرآن اليوم؟ ذلك أن أسئلة كهذه كانت قد طرحت في الأوساط اليهودية والمسيحية مثل ما قدمه "نيهير" A.NEHER في الفكر اليهودي و"كونغر" Y.CONGAR و"جيلسون" E.GILSON في الفكر البروتستانتي⁽²⁾، إن هذه الخطابات في الغرب استطاعت أن تتجاوز كافة التقنيات والاعتراضات اللاهوتية لصالح المعرفة العلمية الوضعية المتراكمة منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومن ثم تبلور مفهوم جديد للظاهرة الدينية، فالثورة الدينية، وثورة الإصلاح الديني تسبق الثورة العلمية في المجالات الإنسانية والاجتماعية - كما حدث في أوروبا- وهو ما يحاول أن يقوم به في مشروعه "نقد العقل الإسلامي" الذي حمل عنوان كتاب له صدر عام 1984 وكتاب "قراءات في القرآن" الذي صدر سنة 1982 و"محاولات في الفكر الإسلامي" سنة 1973، ومن هذه الزاوية يبذروا

¹-MOHAMMED ARKON : comment lire le coran ? in le coran traduit de l'arabe par KACIMMIRAKI, PARIS : GR FLAMMARIO, 1970 , P12.

²-IBID, P12.

أن مشروع أركون وكأنه استكمال للمشروع الغربي الحدائي⁽¹⁾، فالنقد العلمي سوف يطبق على تراثنا إن عاجلاً أو آجلاً - حسب أركون - وسوف يثير النقد حفيظة التقليديين كما أثارها عند المسيحيين الأوروبيين، فأزمة الوعي المتفجرة حالياً تشبه في ملامحها العريضة أزمة الوعي الأوروبي في زمن الحدائنة⁽²⁾.

إن مشروع أركون يندرج ضمن سياق القراءات الحديثة للنص المقدس والتي جاءت لتقطع الصلة مع القراءات السلفية والقراءات الأيديولوجية كالتى تعود إلى أمين الخولي وسؤال التجديد في مجال الدراسات القرآنية والتفسيرية⁽³⁾، وهو نفس المنحى الذي قامت به عائشة عبد الرحمن في كتابها "التفسير البياني للقرآن" حيث تعاملت معه كنص لغوي متكامل يفسر بعضه بعضاً، وكذلك كتابات شكري عياد - تلميذ أمين الخولي - في كتابه "الحساب واليوم الآخر في القرآن الكريم"، فكل هذه القراءات جاءت لتنتقد القراءات الكلاسيكية وتدعوا للإفراح عن العصر الحديث وما يحدث فيه من تجديد وهو الجيل الذي أتى بعد هذه المرحلة ليبلور من جديد التيار التأويلي للقرآن الكريم، وتماشياً مع هذا المنحى نجد أن أركون لا يرى أن هناك قراءة صحيحة ينبغي توظيفها واعتمادها، لكنها قراءات متعددة ترى في النص ظاهرة ثقافية يمكن أن تستخدم فيها عدة مناهج تأويلية وتفكيكية من خلال الاعتماد على ما جاء به العلم الحديث قصد اكتشاف خصائص التصور القرآني، وهذا ما قام به حامد أبو زيد في "إشكاليات القرآن وآليات التأويل" و "نقد الخطاب الديني"، كما نجد كتابات الطيب تيزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" وعبد المجيد الشرفي في كتابه "قراءة النص الديني" و "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، فنجد أن أركون ينتمي إلى هذا الجيل حيث يرى بأنه لا بد من إعادة قراءة التراث العربي قراءة تأويلية جديدة بالإستعانة بأدوات العلوم الإنسانية

¹ - مصطفى كيجل: "الأسئلة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص 39.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - أمين الخولي (توفي سنة 1966) اطلع على دراسات بعض المستشرقين المهتمين بالدراسات الإسلامية، تعلم اللغتين الإيطالية والألمانية، صدرت له عدة كتب منها: "مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير" و"من هدي القرآن" وفيه نقد للتفسير السابقة، تقوم منهجيته على ثلاثة خصائص: الخاصية الموضوعية: جمع الآيات المتصلة بموضوع واحد ودراسة السياق الذي وردت فيه، الخاصية المعرفية: تهتم بما هو حول النص القرآني، ناسخ ومنسوخ، تاريخ النزول (القرآن الكريم)، سبب النزول، الخاصية التاريخية اللغوية: دراسة البيئة المادية والمعنوية لنزول القرآن. مصطفى كيجل: "الأسئلة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص 41.

والاجتماعية الحديثة ومن البحث عن تاريخية الفكر الإسلامي إذ تعتبر التاريخية في هذه الحالة تأويل وفهم للنص انطلاقاً من أحداث ذلك التاريخ حيث تبدأ فرضية أركون من تاريخية اللغة والنص⁽¹⁾، وأن وجود الإنسان سابق على وجود اللغة ومن ثم فهو الغي يقوم بعملية التفسير والتأويل والترجمة وما يستتبع ذلك من تغيير لغة النص على اعتبار أنها محكومة بظروف نشأتها التاريخية والبيئية، بالتالي فإن النتيجة التي يخلص إليها أركون أن العلاقة بين اللغة والإنسان تقوم انطلاقاً من مسألة التأويل، ومن ثم فإن علاقة اللغة بالدين تقوم على مبدأ التفسير الثقافي التاريخي المتغير بالضرورة، وهنا يأخذ أركون على الإستشراق عدة مآخذ، ذلك لكونه محصوراً ضمن عقلية ضيقة لا تعترف إلا بالعوامل المادية البحتة في التاريخ منكرة بذلك الأبعاد الروحية التي تحكم التصور والإعتقاد الخاص بكل مجتمع هذا إضافة إلى كون الإستشراق يخص فقط دراسة التراث الغربي، وهذا ما يجعله مديناً للإستشراق من جهة وراغباً في التجاوز من جهة ثانية⁽²⁾، فهو وإن كان يؤمن بالدافع الروحاني في فعل التأويل إلا أنه يقول بهامشيته وبتاريخيته في مجال التحرير والإصلاح وذلك لفاعلية الظروف الاجتماعية والسياسية، إنها دعوة إلى ثورة فكرية تمكن العالم العربي الإسلامي من الانخراط في الحضارة الكونية.

إن مشروع أركون يعتبر دعوة جديدة إلى إقامة مشروع إسلامي جديد يحرر العقل والفكر من أزماته المعرفية والمنهجية، وذلك من خلال التأسيس لطريقة جديدة في التفكير الديني منفتحة على إنجازات الحداثة، بالتالي فهو يؤمن بالتعددية المنهجية المتوسلة بالمناهج الغربية لدراسة الفكر الإسلامي ومن ذلك: المنهجية التاريخية السوسولوجية، الظواهرية الأنثروبولوجية، السيميائية الألسنية... وغيرها، وهذه المنهجية الأخيرة هي التي تعيننا في بحثنا هذا.

¹- رضوان جودة زيادة: "أركون ونقد العقل الإسلامي: قراءة في كيف نفهم الإسلام اليوم"، لبنان: إسلامية المعرفة، السنة 05، ع19، جويلية 2008، ص143.

²- الحسن العباقي: "الاستشراق في فكر أركون بين الشعور بالمديونية والرغبة في التجاوز" مرجع سابق، ص47.

2- المنهجية الألسنية في المشروع المعرفي لمحمد أركون

يرتبط علم الألسنيات باللغة واستعمالاتها في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فاللغة ليست مجرد نظام لتوليد الأصوات، إنما هي ظاهرة نفسية ونتاج جماعي للتفاعلات الاجتماعية وأداة للفكر ووعاء للمعرفة، وهكذا تصبح الصناعة اللغوية تشكيل للأنشطة الذهنية والعقلية للفرد ونشاط مرتبط بالعلاقات بين الأشخاص تنتج عنه توقعات ثابتة ومفهومة لدى الجميع تقود السلوك الإنساني في اتجاه النماذج التي يمكن التكهن بها⁽¹⁾، فالمرء يفكر باللغة واللغة هي الوسيلة التي نعبر بها عن أفكارنا، فاللغة والفكر شيء واحد، كما أنها السجل الأمين لتراثنا فهي أقوى أسباب ربطنا بأمتنا وأعظم الدعائم التي تقوم عليها وحدتنا⁽²⁾، وعلى هذا الأساس تكون القراءة الألسنية قراءة لغوية مرتبطة بتطور حقل اللغة والدلالة الذي يضم عدة فروع أهمها: علم السيمياء (العلامات والرموز)، علم المعاني (السيمانتيك)، وعلم الدلالة (السيمولوجيا)، وكلها علوم متداخلة ومتقاربة يصعب التمييز فيما بينها.

أ- مفهوم الألسنية: قد يتبادر إلى الذهن بأن مصطلح اللسانيات يعبر عن ذلك العلم الصارم الذي يدرس اللغة دراسة علمية، كما أن مصطلح الأسلوبية يتعلق بذلك العلم الذي يصنع منهجية في دراسة الظاهرة الأدبية يرمي إلى تخلص النص الأدبي عموماً والخطاب خصوصاً من الأحكام المعيارية والذوقية، فيتداخل مفهوم النص مع مفهوم الخطاب، وهنا نشير إلى ما أكده "فرديناند دي سوسير" إلى تمييزه بين اللغة والكلام أو بين النص والخطاب ليعبر على أن الكلام (الخطاب) إنما يقع خارج المؤسس اللغوية (خارج النظام اللغوي) ليهتم بالشق الأول الذي يعبر عن النص (اللغة) مهملًا بذلك الشق الثاني، هذا الإلغاء هو الذي دفع كل من: شارل بالي، جاكبسون، رولان بارت إلى الإهتمام به، فأصبح يعبر عن الأسلوب عند بارت، الرسالة عند جاكبسون، ليعبر في النهاية عن مجال اللسانيات النصية الذي يتجاوز فيه الخطاب أبعاده النصية إلى كونه لساناً يرتبط بالظروف المقامية والسياقية

¹ - محمود خليل ومحمود منصور هيبية: إنتاج اللغة الإعلامية في النصوص الإعلامية. القاهرة (مصر): مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح،

2002، صص 22-23.

² - المرجع السابق، ص 23.

وبالتالي تصبح اللغة تعبر عن ظاهرة اجتماعية تاريخية تقوم بوظيفة التعبير عن الفكر، وهنا تظهر علاقة اللغة بالإدراك حيث تضطلع اللغة بتطور الإدراك الذهني⁽¹⁾، وفي هذا الشأن تؤكد المقاربة المنهجية للصورة الذهنية بين الفلاسفة المسلمين على ضرورة الإهتمام بالمتغيرات المرتبطة بين (القيمة والعلامة)، بالتالي عدم إقامة تلك العلاقات التي تقيمها الدوال في الذهن بشكل منعكس للمدلولات بطريقة محايدة (تقابلية)، فالإرتسام الذهني للمدلول لا يعبر بشكل آلي عن إسقاط منهجي للدال في شكل صورة ذهنية، إنما هناك جملة من المتغيرات التي تحكم جدلية (العلامة والقيمة)⁽²⁾.

لقد عجزت اللسانيات عن ربط الحقول الدلالية بمدلولاتها الإحالية في الكشف عن الآلية الذهنية لعمل تلك الحقول، فكان النسق داخل الحقل الدلالي نسقا كفيئاً، فتسمية المسمى لا تضطلع العملية الدلالية بتسميته بقدر ما تقوم بتصنيفه، فالاسم مثلاً لا يعني وضع بطاقة تأشيرية على الشيء، كما أن تركيب الجمل -أيضاً- لا يعني وضع صورة فوتوغرافية للأشياء - حسب المفهوم المعجمي للذهن - بقدر ما هو تصنيف بطريقة كفيئة بقدر ما يتهيأ للذهن من ظروف وتأويل، فاللغة كما يقول ابن حزم " لا تعكس الفكر بنحو مرآتي بقدر ما تسهم في تشكيله، مما يصب في تأكيد نسبية التمثلات بين لغة وأخرى، وهذه علامة فارقة في البحث الفلسفي الإسلامي"⁽³⁾، وبخلاف هذا الفهم لا يمكن تصور قيام أي فكر، فالعالم لا يُنتج فكراً إنما الذهن البشري بواسطة اللسان يبدع هذا التصور عن العالم، فينتظم فيه الكون بتصنيفات بنائية تخضع لتعديلات لاحقة وفق ما يتطلبه الفكر من تغير باستمرار وهو ما يؤكد بارت" على أن اللغة سلطة تشريعية، اللسان قانونها، لكننا لا نلاحظ تلك السلطة التي ينطوي عليها اللسان لأننا ننسى أن كل لسان تصنيف وأن كل تصنيف يحوي

¹- لقد وجد بياجيه أن اللغة أهمية كبيرة في تكوين البنيات المنطقية عند الطفل، لأن هذه البنيات توجد متأخرة عند الأطفال البكم منها عند الأطفال الطبيعيين. كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص75.

²- المرجع السابق، ص100.

³- يؤكد ابن حزم في مصنفه "التقريب لحد المنطق" أن اللغة إما أن تضيق عن أن توقع على كل نوع اسماً يفرد، وإما أنه لم يتهيأ ذلك للناس بالاتفاق، أو لما أن الله أعلم به، ويقول ابن طفيل: التربة الذاتية تقصر عنها المواصفة المعرفية فتمثل لغة المجاز البديل التعبيري الذي يمكن أن يعكس بعض مقتضيات الإحالة مع ما في الترميز من إبهام في المطابقة. أنظر: كريم عبيد علوي: المرجع السابق، ص ص124، 125، 129.

نوعاً من القهر"⁽¹⁾، وهذا ما أشار إليه أركون وتفطن إليه حامد نصر أبو زيد في مقال له بعنوان "اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة في فكر محمد أركون" حيث أكد أن كل أبحاث أركون تتجه إلى تأمين شروط ممارسة فكر إسلامي نقدي من خلال توسله بالمنهج الألسنية والسيمائية التي تهتم بإشكالية بناء المعنى وإعادة إنتاجه، لينتهي إلى أن اللغة المجازية للقرآن الكريم تتسم بالتسامي إلى المجال المطلق ثم تعيد توليد التسامي وتضيفه على الجانب التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة، ومن البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة التأويل على الظاهرة القرآنية، وبهذا فهو يصف القرآن بأنه "عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات والمنطوقات المكتوبة باللغة العربية، كما أن كليات النص المثبت على هذا النحو كانت قد عُوِّمَت على أنها كتاباً واحداً وعملاً متكاملًا"⁽²⁾، وأن تحقيق المعرفة بالقرآن مرتبط بالوضعية التاريخية العامة للخطاب القرآني التي حكمت المرحلة وكذا الفئات الاجتماعية التي صدّقتها والتي كذّبتها، والأحداث العامة التي ارتبطت به، أي "الظرف العام للخطاب" و"أسباب النزول" كل ذلك من شأنه -حسب أركون دائماً- أن يساهم في تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب.

ب- بناء ألسنية جديدة للغة الدينية: لقد ارتبط البحث الألسني بالبحوث السيميائية في الفلسفة الغربية وذلك مع والتعبير، أي بين اللغة كدالٍ (علامة ورمز) وبين العالم كمدلول (فكرة) هذه العلاقة التي كانت تأخذ في القديم شكل تطابق في الوحدة اللغوية، أي بين الدال والمدلول، لكن بعد التحول الجديد في هذه العلاقات بين هذه الثنائيات الذي ارتبط بالبحوث السيميائية، أو ما يسمى بالثورة السيميائية والألسنية العاصرة التي دعت إلى إعادة بناء تصورات جديدة لهذه الثنائيات، على اعتبار أن اللغة أصبحت محكومة بتصورات ذهنية ثقافية، حيث تعبر عن العلاقات المتبادلة بين المتخاطبين المتنافسين، فالصورة الصوتية السمعية باعتبارها الجانب المادي المحسوس للدال ليست هي الدال نفسه، إنما هي أثر

¹- كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص 129.

²- مصطفى كيجل: "الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص 314.

سمعي وتصور مادي نقلته لنا حواسنا (تصور لصورة الصوت في الذهن)⁽¹⁾، هذا التصور أحدث ثورة في علاقة الفكر بالواقع وفي طبيعة النظام الرمزي للغة، والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه⁽²⁾، ولهذا ظل أركون يميز بين عملية التأويل والتفسير الكلاسيكي للقرآن الكريم وربط ذلك بعمليات تفكيك الخطاب الديني لتقديم معانيه الصحيحة، وذلك لأن عمليات التفسير الكلاسيكي كانت مرتبطة بمنطق أحادي شمولي تُفترض فيه كافة شروط الصحة المطلقة، لكن تطبيق الشروط السيميائية الألسنية الجديدة من شأنها أن تحدث القطيعة مع التفسير الكلاسيكي وهو ما يسميه أركون "بالطفرة السيميائية"، إن التحليل السيميائي يمكننا - كما يقول أركون - من إقامة المسافة النقدية بيننا وبين النصوص التأسيسية (القرآن الكريم)، وبالتالي لا بد أن نترك مسافة بيننا وبين قصد المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني، ومن ثم دراسة الظروف التاريخية الموضوعية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي ومن ثم ينبغي الانتقال إلى العصر الحالي لمواكبة التطورات اللغوية للكشف عن معاني النصوص وتطورها من عصر لآخر⁽³⁾، وهذا ما يعبر عنه كافة الدراسات المرتبطة بالدين والتدين، فهي عادة ما تكون ممزوجة بالرموز وبالمقدس والإعتقاد والطقوس وهي كلها تمثل وحدة أو فكرة يفرضها المجتمع، حتى تغدو سلطة وملجأً يحتمي بها المجتمع في زمن الضياع وفقدان المعنى فالصور والرموز والأساطير ليست إبداعات عفوية لا مسؤولة للبناء النفسي، إنما هي تعبير عن أكثر المجالات سرية في الكائن البشري⁽⁴⁾، ولذا يفصل الكثير من الباحثين بين الدين والاجتماع والنص، فالخطابات والنصوص الدينية تعبر عن نقطة إلتقاء بين الدين والاجتماع والنص والخطابات، والنصوص الدينية تعبر عن نقطة إلتقاء بين الدين والاجتماع ويمكن توصيفها كظاهرة مادية واقعية، والتدين يمكن التعبير عنه كظاهرة جوانية تعكس حساسية

¹- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة. بيروت (لبنان): المركز الثقافي العربي، 2000، ص79.

²- المرجع السابق، ص80.

³- مصطفى كيجل: "الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص293.

⁴- MIRCIA ELIADE : *image et symboles* , PARIS :GALLINARG ,1980,PP13-14.

وتصور الدين، كما أن هذه الظاهرة قد تتضخم لدرجة الاستغناء عن النص⁽¹⁾، كما هو الحال في الخطابات الصوفية، لذا "فالدين جوهر مستقل في ذاته مفارق في مصدره، غير قابل في ذاته للقياس الكمي بآليات التصنيف السوسولوجي"⁽²⁾، فهو ينتمي إلى دائرة الأفكار التي تنتمي بدورها إلى دائرة الميتافيزيقا، فهو ليس مبحثة الفلسفة ولا الاجتماع ولا اللاهوت. إن المخطط السيميائي في خطابات التوصيل القرآني يقوم على: المرسل (القائل)، الله المرسل إليه الأول (الرسول صلى الله عليه وسلم)، المرسل إليه الثاني (البشر)، يقول أركون نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه (الله) فهو يتواصل مع قسمين من المرسل إليهما (مؤمن وكافر) وتتم عملية التوصيل في آن واحد عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم - فهو مجرد ناقل للوحي، بالتالي فإن أركون يسعى إلى إبراز المفاهيم التي هي نتاج البحث السيميائي والألسني المعاصر وكيف يمكن إنزالها على الخطاب القرآني، انطلاقاً من فضاء التوصيل أو النماذج التمثيلية الفاعلة للكشف عن البنية المتحركة في العلاقات بين الأشخاص والضمائر المستعملة، كما يوضح الأدوار والوظائف وصراع الضمائر والذوات للكشف عن تشكيل المسار السردية⁽³⁾، وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى إنتاج المعنى في الخطاب القرآني.

يقسم أركون الآية الخامسة من سورة التوبة⁽⁴⁾ بصفاتها وحدة سردية صغيرة مدمجة في وحدة مركزية أكبر متمثلة في الميثاق الأول الذي ربط بين الله وآدم عليه السلام، وفي هذا الميثاق فإن الإنسان أخذ على نفسه العهد على أن يطيع الله ويخضع لإرادته، وهنا نجد أن أركون يقوم بالبحث عن شروط تحريك السامع في هذه الآية سواء تعلق الأمر بالسامع الأول هو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم - أو تعلق الأمر بالمسلمين من بعده، ومن ثم البحث عن كيفية استمرار المعنى في تحريك السامع مطلقاً، وفي هذا الشأن يجيب أركون على أن

¹ - عبد الجواد ياسين: الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع. لبنان(بيروت): دار التنوير، 2012، ص09

² - المرجع السابق، ص346

³ - كيجل: مصطفى: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص197

⁴ - قال تعالى " فَإِذَا أَنْتَلَخُ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ، فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" الآية 05 من سورة التوبة.

الفاعل الذات المطلعة (الله) هو المرسل ومرسل إليه في آن واحد، فمنه ترسل الأعمال التوصيلية: الأوامر، النواهي، التشريعات... الخ، وكل أعمال البشر تعود إليه في النهاية، كما أن المرسل الثاني وهو النبي محمد صلى الله عليه وسلم - يؤدي دورين: فهو يمثل الوساطة التي يمر من خلالها الوحي، ومن جهة ثانية فهو مبلغ عن الله، فهو مسؤول عن تحيين الرسالة وتجسيدها في التاريخ للمرسل إيه الثالث وهم البشر جميعا، إن هذا التحليل يعد إستراتيجية تربوية للتحريير، فهو يحرر القارئ من المعاني الإجبارية والمسلمات التي تفرضها القراءة الكلاسيكية، والتي تقف عقبة في تفكيك وتحليل الخطاب الديني.

يقسم أركون القراءة الألسنية لسورة "الفاحة" إلى ثلاثة مراحل أساسية:

1- مرحلة تحديد المقروء: فيبدأ بتحديد مفهوم القرآن الكريم باعتباره مدونة منتهية مغلقة، والتمييز بينه وبين مفهوم الخطاب القرآني، وكذلك التمييز بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب، ومن ثم بين القراءة الطقوسية (التعبديّة) والقراءة التفسيرية المرتبطة بالقرآن كموضوع للتفكير، وصولا إلى القراءة الألسنية النقدية المرتبطة بالتركيز على القيم اللغوية للنص.

2- مرحلة تنفيذ القراءة: وهي اللحظة الألسنية أو اللغوية، وفيها يدرس أركون البنية اللغوية لسورة الفاتحة، حيث يدرس الأفعال والأسماء والضمائر والصفات، إضافة إلى حروف اللغة العربية، ومفرداتها، وضمائرها، وأدوات التعريف وحروف الجر وغيرها مما يدخل في تشكيل الخطاب، من أجل فهم خيارات المتكلم ضمن حدود الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة، لأنه في استعمال هذه المنطوقات من طرف المتكلم سيؤدي حتما إلى معرفة قصد الناطق، وهذا العمل المؤدي إلى مقارنة تحديد المعنى سيظل مهمة مطروحة باستمرار، ذلك أن النص في تفاعل مستمر بين اللغة والعالم، بين الضرورة والحرية، بين الكينونة والكلام، كما يتوصل أركون إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية المضافة إلى هذه الصياغة النحوية على أساس ان هناك علاقة بين المُحدّد والمحدّد (مضاف/ مضاف

إليه⁽¹⁾، هذا إضافة إلى تركيزه على النُظْم والإيقاع الموجود من خلال القافية (إيم) المتناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة، وكذلك تحويل الأسماء وتجلياتها في إسم الفاعل كما في كلمة (مالك، الضالين)، وكذلك في إسم المفعول كما في كلمة (المغضوب عليهم)، وكيف أفادت عمليات التحويل هذه في حذف علامات الشخص، الزمن، الصيغة التي ترافق الفعل وتحول الجملة الفعلية إلى جملة إسمية، أي إلى عبارة تأكيدية مطلقة (لا زمنية) وخبرية لها صلاحية دائمة⁽²⁾، أما الأفعال فهي قليلة بالمقارنة مع الأسماء والضمائر فهي مرتبطة فقط بأفعال العباد تجاه خالقهم وهي منصرفة إلى الفعل في الزمن الحاضر كما في (نعبد نستعين) وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر والجهد الذي يبذله العبد كي يصل إلى رضاء ربه، كما تدل هذه الصيغة (المضارع) على ديمومة الفعل واستمراريته⁽³⁾، ومن الأشياء الالفتة للانتباه أن جميع الأسماء التي وردت معرفة بـ "ال" أو بالإضافة، وهذا ما يعني أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروفٌ وغير منكرٍ، أو قابل لأن يُعرف وذلك كما يلي:

الحمد، الرحمان، الرحيم، المستقيم، كلها معرفة بـ "ال" وكذلك: مالك يوم الدين، رب العالمين، يوم الدين، (كلها معرفة بالإضافة)، كما أن هذه الكلمة المعرفة مسبوقة بكلمة الله أو مُقَادَةٌ إليها، ما يجعلها تحنل مكانة مركزية من حيث المعنى، هذا إضافة إلى أن قيمة أداة التعريف تعني قيمة التعميم في الزمان والمكان وقيمة توظيف الأسماء في عُرف اللغويين تحيلُ إلى الثبات والسكون والديمومة، وهذا ما يفسر ضخامة الطاقة الإيحائية لكلمة " الحمد" إذ أنها إحتوت على قيمة التعريف "ال" وقيمة اسم المصدر الذي يفلت من عقاب الزمان والمكان بالتالي عدم إحالته إلى أي منهما، كما أن لأداة التعريف وظيفة أخرى وهي التصنيف كما في قوله تعالى: الصِّرَاطُ.....المُسْتَقِيمَ.

صراط الذين أنعمت عليهم.....المنعم عليهم.

المغضوب عليهم.....الضالين.

¹ - مصطفى كيجل: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص324.

² - المرجع السابق، ص326-327.

³ - المرجع السابق، 325.

فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم وأصناف لأشخاص محدّدين من قبل المتكلم والمخاطب⁽¹⁾.

إن هذه البنى النحويّة لسورة الفاتحة - كما هو الشأن في الخطاب القرآني ككل - لها علاقات بتشكيل المعنى وإنتاجه من قبل السامع (المتلقي الأخير) وهي المرحلة الأخيرة التي يتحدث عنها أركون، وفيها تتحدّد علاقة جديدة بين الملفوظ والقارئ، وهو ما يسميه بالقراءة التقديمية. 3-مرحلة تأمل العلاقة النقدية: وهذه المرحلة هي أهم المراحل باعتبارها تبحث في المعنى الأخير عن معاني النصوص، أو العلاقة النهائية التي يسلم بها النص للقارئ، ولذا فإن أركون يدعوا إلى ضرورة تحيين معنى النصوص الدينية، ولذلك نظل دوما نطرح السؤال التالي: إلى أي مدى يمكن أن نحكم على درجة تطابق النص مع ما أنتجه المدلول الأخير للتفسير الكلاسيكي؟ وفي هذه الحالة نجد أن أركون يدعوا إلى إعتقاد اللغة الرمزية كلغة بديلة عن اللغة الدالة والمنطقية التي إعتدتها التفاسير الكلاسيكية، فالكلمة في القرآن الكريم لم تعد مجرد علامة تحيل إلى معنى محدد - كما هو الحال في المعاجم الإصطلاحية - إنما هي رمز مفتوح على معان ودلالات جد متنوعة، ومن ثم تتحقق قدرة اللغة على الإيحاء والإبلاغ المجازي.

ج-اللغة الرمزية وحدود التأويل: إذا كان هدف اللغة هو الوصول إلى تحقيق الإتصال الفكري والعاطفي بين جميع مستعملي اللغة، باعتبارها منظومة مؤلفة من مجموعة من الأصوات المنطوقة والمكتوبة مترابطة وفقا لقواعد بنائية معينة، فإن من أبعادها الأساسية إضافة إلى البعد الصوري التركيبي والبعد الدلالي (اللفظي) نجد البعد الشعوري (الرمزي) الذي يهتم باللغة التي تنقل مشاعر المتكلمين والإيحاءات المجازية التي ترتبط بالمعاني والمفاهيم اللغوية الإعجازية⁽²⁾، انطلاقا من خصائص اللغة العربية والتعبيرات الرمزية

¹ - مصطفى كيجل: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، صص 322-324.

² - ياسين خليل: "اللغة والوجود القومي" في: اللغة العربية وأسئلة التطور الذاتي والمستقبل. مجموعة سلسلة المستقبل العربي، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص34.

القرآنية¹، لهذا نجد أن أركون كثيرا ما يستعمل مصطلح اللغة الرمزية في فهم النص، وبذلك فهو يتفق مع ما أنتجته الحداثة الغربية في هذا الجانب خاصة "هوفمان" وكذلك القراءات الرمزية للصوفيين والمجازية للغنوصيين الباطنيين، كما انه لا يُخفي من جهة أخرى إعجابه بعلم الجفر الشيعي، وبالتالي فهو يدعو إلى ضرورة التخلص من المفاهيم التاريخية الكلاسيكية التي ارتبطت بالمقدس، لذلك يقول هاشم صالح أن أركون يهدف من خلال استخدام الرمزية والمنهجية الألسنية إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص القدسية التي ارتبطت بالتفسيرات الدوغمائية والدراسات الكلاسيكية للقرآن الكريم، فحسب أركون لا يمكن تحديد تحولات النص الأصلي إلا عبر اللغة الرمزية التي تعتبر لغة القرآن أحد تجلياتها الأساسية، فقراءتنا لسورة الفاتحة مثلا تدعونا في كل مرة إلى إعادة قراءتها مرة أخرى من أجل تجديد العلاقة مع الأسئلة الأصلية الأولية، وثم أهمية حضور الزمن في النصوص القرآنية، أي كيف يمكن للغة القرآنية باعتبارها لغة رمزية أن ترتبط بالسياقات الفكرية التي ظهرت فيها من جهة وبالفكر العلمي الراهن الذي تعيد اكتشافه في كل مرة من جهة ثانية⁽²⁾، وهذا هو موضوع التأويل الذي يدعو إليه أركون، الذي ارتبط وجوده بإشكالية قراءة الكتابات المقدسة والنصوص الدينية، خاصة ما تعلق بمشكلات فهم نص الدين المسيحي والثورة على الكنيسة في مسألة مصادرتها لحرية القراءة، لذلك فالمدافعين عن حرية التأويل هم عادة من دعاة التغيير وعدم الثبات ومنهم نذكر: شلاير ماخر (1768-1834) فلهايم دلتاي (1833-1911)، غدامير هانس جورج (1900-2002)، هذا الأخير الذي يدعو إلى تجسيد النص عن طريق الكتابة باعتبارها تثبيت للخطاب حتى يستقل عن كافة الجوانب النفسية التي يتولد عنها، فيصبح بالتالي حاملا للحقيقة ومن ثم الإهتمام بمقاصد النص بدل الإهتمام بمقاصد المؤلف، كما يركز على فكرة التطبيق، أي تطبيق المعنى على الوضعية الراهنة⁽³⁾، فالفهم والتأويل يأخذ دلالاته من خلال تطبيقه على أنفسنا وبالتالي

¹- يرى بعض اللغويون أن اللغة العربية توقيف من الله باعتبار أنها نشأت في ظلال القرآن الكريم، ودليلهم في ذلك قوله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" الآية 31 من سورة البقرة. انظر: ياسين خليل: "اللغة والوجود القومي"، مرجع سابق، ص 30.

²- مصطفى كيجل: "الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص 332.

³- المرجع السابق، ص 90.

انصهار الأفق الراهن للمؤول مع أفق ماضي النص ولعل هذا الاندماج هو الذي نجد فيه الحل المناسب لفهم ظاهرة البعد التاريخي للنص.

إضافة إلى هؤلاء المفكرين الغربيين نجد كذلك أمبرطو إيكو وكذلك ريتشارد رورتي، وبول ريكو، هذا إضافة إلى بعض المفكرين العرب المعاصرين ومنهم: نصر حامد أبو زيد، علي حرب، محمد شوقي الزين... وغيرهم من الذين يرفضون طريقة التحليل البنيوي من أجل التأسيس للمنهج التأويلي الذي ينتمي إليه أركون والذي يقوم على⁽¹⁾:

أ- مفهوم عالم النص: أي أن النص يفتح على عالم من العوالم المتجددة للحياة ولا يحيل إلى أي نوايا خفية، أي أن الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يفتح عليه النص هو الإمكان أو الوجود الممكن، الذي يخضع للإستعادة التأويلية الممكنة.

ب- مفهوم المسافة: أي أن المسافة التي تفصلنا عن النص لا تعني مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، فهي تولد مع اللغة ذاتها مما يجعلها مفتوحة قابلة للتجديد والإستعادة التأويلية باستمرار ضمن شروط مغايرة.

وحسب أركون فإن آليات التأويل تقوم على عدة خصائص تتضمنها اللغة العربية ومنها ما يلي:

- المجاز: أي أن الخطاب (قرآن، تورا، انجيل) ما هو إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع

البشري ووهم الناس -حسب أركون- يمكن تحويل هذه المجازات إلى تشريعات وقوانين.

- الأسطورة: الحكايات التراثية هي حكايات ميثية (أسطورية) توضيحية تثقيفية، فهو يقارن بين أهمية الحكايات التراثية والخطاب القرآني من الناحية الأسطورية (الجوانب المثالية لأصل الوجود).

- المتخيل: أي أن دراسة التراث تنطلق من الخيال ووظيفته في إنتاج المعنى وحضوره لأجل بلورة الحقيقة التاريخية لكل جماعة بشرية، كما يركز على دور الخيال في علاقته بالعقل لأنه يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقل والمتخيل.

¹ - المرجع السابق، ص 93.

- المعنى وآثار المعنى: أي التمييز بين المعنى وآثاره، فالمعنى هو ما يطلبه أصحاب العقائد والديانات والمذاهب، حيث يعتقدون أنهم قادرون على الوصول إلى المعنى الصحيح، لذلك يفضل أركون استخدام مصطلح "رهانات المعنى" بدل مصطلح "البحث عن المعنى".

إن المنهجية الألسنية لمشروع أركون مستمدة من خلال ما بذله علماء الغرب الأوروبي خاصة في هذا المجال، حيث نجده يعود إلى أعمال بينيفيست (Benviste) فيتكلم عن الوضعية العامة للخطاب باعتماده على كتاب "مسائل في علم الألسنيات العامة" كما ينطلق من مفهوم الضمائر المتصارعة داخل النص من خلال مفهوم البنية العاملة التي يقوم بها غريماس (Greimas) أما في السيميائية فإنه يقول بمنظومة الدلالات الحافة أو المحيطة ليحدد بالتالي علاقة اللغة بالفكر من خلال التاريخ، وهو ما يحيل إلى كتاب كاترين كريات (Kathrine Kerbat) في كتابه "الدلالة الحرفية القاموسية" وفي تمييزه بين المعنى وآثار المعنى نجد أن أركون كان متأثراً بأعمال الكندي نورثروب فاراي (N.Frye) في كتابيه "الرمز الكبير" و"الكتاب المقدس والأدب" أما في حديثه عن الدائرة التأويلية فإنه يحيل ذلك إلى دراسات بول ريكو الذي يعتبر من أبرز تيارات وأعلام البحث الألسني الغربي كما أنه كان متأثراً أيضاً بأبحاث ميشيل فوكو (Michael Foucault) ومصطلحاته ومفاهيمه الفلسفية فهو يميز بين الفكر الكلاسيكي والفكر المعاصر ويدعو لقطيعة بينهما، كما نجد أيضاً أن أركون يدعو إلى القطيعة مع فضاء العقل القروسطي ويميز بينه وبين فضاء العقل الحديث ومن ثم بناء مشروعه المبني على نقد العقل الإسلامي، ومن ناحية أخرى نجد أنه كان متأثراً بعض الفلاسفة المسلمين ومنهم "مسكويه والتوحيدي، الجاحظ، كما ركز على فكرة خلق القرآن عند المعتزلة وهي مقدمة لقول بتاريخية القرآن.

إن أساس المشروع التأويلي النقدي لمحمد أركون ينطلق من يقينه التام بما أحدثته الثورة المعرفية في الفكر الغربي ومنتجات ما بعد الحداثة، خاصة في الجوانب العلمية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل: التحليلي الغوي الألسني، المنهجية النشوئية الجينالوجية

الملاحقة الأركيولوجية لأصول الأشياء، التحليل النفسي للمعرفة، التفكير... وغيرها من المناهج التاريخية الأنثروبولوجية الحديثة على اختلاف فروعها التي انطلقت معظمها من القطيعة المعرفية للخطابات الغربية بين منطق الحداثة وما بعدها، من أجل إحداث ثورة معرفية ابستمولوجية تقوم على إعادة إنتاج المعرفة لتجاوز أزمة الحداثة، وهو ما يحاول محمد أركون تطبيقه على الخطاب الإسلامي، ذلك لكونه درس واحتك بالكثير من الباحثين الغربيين خاصة منهم المنادين بفكر ما بعد الحداثة، وبالتالي فقد انبهر بانجازات هذه المدرسة وما وصلت إليه من إنتاج معرفي لتجاوز أزمته: الحقيقة، العقلانية، الكونية التواصل... إلخ، لكن الأمر الذي لم يتحد عنه أركون ما مدى إمكانية تطبيق هذه المناهج المعرفية على الأنساق الفكرية الإسلامية المبنية على الرؤية التوحيدية؟ وهو ما يحاول أن يجيبنا عنه طه عبد الرحمان.

المطلب الثاني: المشروع التداولي التقريبي لطله عبد الرحمان

إن النقطة الأساسية التي ينطلق منها مشروع طه عبد الرحمان تصب في معالجة أزمة الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وتوجهاته نحو النهضة والإصلاح، ذلك أن الحضور المكثف للمفاهيم والمنهجيات الغربية من دون إبداعها وتصريفها بما يتناسب والفضاء التداولي يجعل هذه المشاريع في آفات متعددة، ويخلق فجوة بين المعرفة والحياة ويجعلها أشبه ما تكون بكتلة معرفية مترجمة ن الثقافة الغربية أكثرها منها فكريا يخدم الحياة.

إن مكن المشكلة -حسب طه عبد الرحمان- منهجية صرفة، ذلك أن المشتغلين على التراث المعرفي الإسلامي لم يكلفوا أنفسهم بتطوير منهجيات داخلية لكيفية الاشتغال على الفكر العربي، لقد اقتصرنا مناهجهم على تطبيق المنهجيات الغربية على التراث الإسلامي وبالتالي سقطوا في قلق العبارة وأزمة الخطاب، فضلا عن صعوبة التمكين لها لدى القارئ والمتلقي، ليس على مستوى المعرفة النظرية فحسب، إنما على مستوى العقل العملي أيضا.

لقد حاول طه عبد الرحمان تدارك هذا المأزق من خلال إعادة الاعتبار لمفاهيم فلسفية داخلية من أجل الانخراط في مشروع فلسفة الحداثة الإسلامية انطلاقاً من المقومات الفلسفية والاستشكالات المفاهيمية وهو ما يعبر عنه بمشروع التداول التقريبي.

1. الملامح العامة للمشروع الفكري لطه عبد الرحمان

ينطلق الاستشكال المنهجي لطه عبد الرحمان من خلال إفرازات أزمة الحداثة في المجتمع الغربي و انعكاساتها على الخطاب العربي الإسلامي، فهو ينطلق من تحليل هذه الأزمة وكيفيات تجاوزها، أي كيف يمكن أن يساهم الخطاب الإسلامي المعاصر انطلاقاً من التراث في تجاوز أزمة الحداثة وبناء الحقيقة والتعارف والعقلانية والكونية؟ وكيف يستطيع هذا الخطاب أن يستفيد هذا الخطاب أن يستفيد من المنجزات الحداثية ويستوعبها منهجياً في أنساقه المعرفية من أجل بناء رؤيته التوحيدية وتفعيلها سلوكياً وعملياً؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ستقضي بنا إلى الكشف عن مشروع طه عبد الرحمان المنهجي والفلسفي انطلاقاً من الصناعة اللغوية المفاهيمية وهذا ما نبتغي توضيحه في هذا الموضوع لكن قبل ذلك لا بد من التعريف بالمفكر طه عبد الرحمان وأساس مشروعه الفكري.

أ- نبذة عن حياة طه عبد الرحمان: يعد من أبرز الفلاسفة والمفكرين في العالم العربي الإسلامي المتميزين في طرحهم الفكري والمنهجي، بدأ رحلته العلمية من المغرب حتى حصل على الدكتوراه السلك الثالث من جامعة السربون سنة 1972، وذلك في بحث فقه اللغة بعنوان: "اللغة والفلسفة: رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود" "A langage et philosophie : Essai sur les structures linguistiques de l'anthologie" وحصل على دكتوراه الدولة سنة 1985 في الآداب والعلوم الإنسانية في أطروحة عنوانها "رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه" "Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels" حيث ساهم هذا المجهود في استيعاب طه عبد الرحمان للفكر الفلسفي والمنهجي والمنطقي الغربي، كما شغل منصب

أستاذ "مناهج المنطق وفلسفة اللغة" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط من سنة 1970 إلى سنة 2005⁽¹⁾، وهو ممثل "الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية" التي مقرها أمستردام بهولندا وكذلك "جمعية الفلسفة وتواصل الثقافات" التي مقرها بكولونيا بألمانيا، حصل على جائزة المغرب في العلوم الإنسانية سنة 1988 عن كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" والذي طبع للمرة الأولى سنة 1986 حيث أحدث ضجة كبيرة لكونه توصل فيه الكاتب إلى استنباط بعض قوانين الاشتغال العقلي لدى النظائر المسلمين، كما عمل على استخراج بعض العناصر الأساسية للاستدلال القياسي وأنشأ أنساقاً منطقية لنظريات المماثلة عند المتكلمين، وفي سنة 1995 حصل على نفس الجائزة عن كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، له مؤلفات كثيرة منها: "العمل الديني وتجديد العقل"، "حوارات من أجل المستقبل"، "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، "روح الحداثة" "المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، "أصول الأخلاقية للمقاصد الشرعية"، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"... وغيرها من المؤلفات الفلسفية والفكرية المختلفة التي ساهمت في بلورة مشروعه الفكري والمنهجي.

ب- المنهجية العامة لمشروعه: إن المفهوم العام للقراءة المنهجية لمشروع طه عبد الرحمان تنطلق من ضرورة البحث في التراث والعمل على تجديده من داخله، ذلك أن جل القراءات السابقة كانت تقوم على النظر للتراث من الخارج من خلال تطبيق المناهج الغربية وهذا لا يصح -في نظر عبد الرحمان- نظراً للاعتبارات الخاصة بالثقافة الإسلامية، فقراءة التراث لا بد أن تكون "بتوظيف منهجيات لغوية ومنطقية تأخذ بعين الاعتبار منطلقات الثقافة الإسلامية: وجدانياً، معرفياً، ذوقياً، وعقدياً"⁽²⁾، هذه القراءة يجب أن تغير وفقاً لمطالب وحاجيات الفرد في عصره، وكذل منطلقاته الذاتية وقيمه الفكرية بما يتماشى

¹ - "سؤال اللغة والمنطق"، حوار مع طه عبد الرحمان، سلسلة رسائل طابه، رقم: 01، 2010،

في: 2015/07/24

WWW.TABAHFOUNDATION.ORG

² - يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمان. بيروت (لبنان): الشبكة العربية للأبحاث، 2012، ص22.

والمناهجيات المستحدثة، فلكل عصر قراءة، ولكل مجتمع حاجات أساسية ومطالب ظرفية إن مكن المشكلة - حسب طه عبد الرحمان - هو أننا لم نطور مناهجياتنا الأمر الذي جعلنا نسقط في مخالف النظرية الغربية التي تنتسب إلى المدونة الفلسفة اليونانية مرتبطة بالسياق التاريخي والثقافي الذي نشأت فيه، فهي معرفة جوهرائية متعالية، تصف تراثنا بالماضوية والبدائية والصحراوية⁽¹⁾، وبذلك فإن تقليد أية منهجية سيوقع المعرفة في أحابيل تراث تلك المعرفة، إذ لا مكان للمعرفة المنقطعة عن تراثنا، وهذا ما يؤكد هيغل عندما يتحدث عن تداول الأنساق المعرفية القديمة والحديثة: "لا توجد هناك فلسفة فندت، إن الذي يحدث هو أن المبدأ الأساسي في فلسفة ما ينزل مرتبة ثانوية في فلسفة لاحقة، ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها"⁽²⁾.

إن الفيلسوف المبدع يجب أن يعود إلى تراثه ليستلهم منه القوة والمساندة ثم يدخل عليه تفكيكا وإعادة تركيب، وهذا هو شأن الفكر الغربي الذي يقلده الكثير من فلاسفة العرب، فهذا "نيشته" يعدّ التراث اليوناني - ما قبل السقراطي - أحد مكونات تفكيره، فقد أعاد إخراج الرموز الأسطورية والتأويل الجمالي للوجود مخرجا جديدا، بل لقد استعار من التراث الشرقي نماذجه في تأويل الحياة والتشريع لها⁽³⁾، ومن ثم فهو يرفض إتباع المناهجيات العربية المقلدة للمناهجيات الغربية، لذلك يقول طه عبد الرحمان أننا لا نسلم بصلاحياتها للأسباب التالية⁽⁴⁾:

1- أنها مناهجيات منقولة لا موصولة: فهي لا تستوفي الشروط المنطقية للموضوع الذي تنزل عليه، فهي :

أ - مستعارة من مجالات معرفية مغايرة عن المجالات التي تنزل عليها، بالتالي فهي لا تراعي خصوصياتها المنطقية.

¹ - عبد الرزاق بالعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 201.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - المرجع السابق، ص 201.

⁴ - "سؤال اللغة والمنطق" حوار مع طه عبد الرحمان، سلسلة رسائل طابه، مرجع سابق، ص 01-02.

ب- أنها مقطوعة عن أسباب تطوير التراث، بالتالي عجزها عن سلوك طرق التواصل مع هذا التراث والاستمداد منه.

2- أنها منهجيات مدخولة لا مكمولة: أي أن فيها فسادا منطقيًا يشمل عدة جوانب:

أ- تعاملت مع النصوص المكتوبة كما لو أنها موضوعات مادية خارجية كالظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية، فالنصوص المكتوبة بصفة عامة يلزم أن تستوفي شروطها اللغوية والمنطقية.

ب- أنها أخذت بصفة خاصة بالشروط المنطقية للنص الإسلامي، فقد غفلت عن تشبّعه بأدوات الاستدلالي المنطقي وأساليب المناظرة، إذا لا يمكن فهم هذا الفكر وإفهامه من غير استخراج آليات البناء الاستدلالي.

ج- أنها أدت إلى الاعتقاد أنه بالإمكان الاستغناء عن كل تكوين نظري، مما جعل هذه الأبحاث تقع في عيوب :

- عدم التخصيص: إطلاق العنان للتعميمات وعدم احترام الخصوصية.
- عدم التنسيق: الخوض في شتات من القضايا المفككة.
- عدم التركيز: الاندفاع للكلام غير المركز.

لقد أراد طه عبد الرحمان لمشروعه أن يكون موصولا ومكمولا، على خلاف المناهج الغربية خاصة ما بعد الحداثة، فهي لا تتناسب ودراسة التراث العربي الإسلامي لكونها منقولة ومدخولة، فهو يريد موصولا بالنصوص الإسلامية ابتداء بالطرق اللغوية والشروط المنطقية مع اعتبار الفارق التاريخي، فإذا كانوا -سابقا- قد أخذوا بأساليب المنطقي الأرسطي الذي عايشوه وبأساليب الحجاج الكلامي الذي اصطنعوه⁽¹⁾، فإنه من جانبنا -يقول طه عبد الرحمان- يجب أن نأخذ بطرق المنطق الرياضي الحديث ونظريات الحجاج المعاصرة كما

¹ - لقد رتب السكاكي كتاب "مفتاح العلوم" بما يتناسب ودراسة النص تفسيرًا وإنتاجًا، وقد عالج فيه علاقة اللفظ بالمعنى ضمن علاقة أعلى هي علاقة النص بأجزائه، مما يدل على أنه كان هو وغيره أصحاب نظرة كلية شمولية، فقد أسسوا جملة من العلوم تساوي علم الاستدلال، علم خواص التراكيب الكلام، فكان منها ما يختص بلسانيات النص ومنها ما يتعلق بلسانيات الجملة. انظر: منذر عياشي: الكتابة الثانية وفتحة المتعة. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998، ص ص 113-114.

يريده أن يكون ذا مناهج مكمولة تتناسب في خصائصها مع الموضوع الذي تنصبّ عليه فالتراث العربي الإسلامي لا يمكن وصفه وصفا كافيا إلا إذا كانت الوسيلة والمنهج ذا طبيعة لغوية ومنطقية.

إن نظرة الفرد المسلم إلى تراثه تؤسس لعلاقة تجديدية غير تقليدية، فهو عملية وجدانية يحياها بكليته، إنها لا تقتصر على كونها نظرية تجريدية يكفي النظر فيها بالعقل، كما أنها ليست علاقة اختيارية يدخل فيها الفرد ويخرج منها متى شاء، إنما هي علاقة اضطرارية لا بد له في الدخول فيها ولا في الخروج منها⁽¹⁾، فالحدثة تبدأ من الأخلاق، فلا حدثة من دون تخلّق، والعقلانية الأصيلة هي التي تتطلع إلى تحقيق القيم المادية والمعنوية على حد سواء وبهذا المعنى يأخذ العقل مفهوما آخر يحمل دلالة قلبية وفاعلية إدراكية⁽²⁾ ينتهها من المصادر التراثية الإسلامية، على عكس الدلالة الجوهرانية المفارقة التي يحملها معنى العقل في فلسفة الحدثة المأخوذة من التراث اليوناني، إن هذا المفهوم القلبي للعقلانية هو الأداة التي توصل بها طه عبد الرحمان في نقده لمفهوم العقلانية عند أركون والجابري الذين برأيه تبني المفهوم الجوهراني للعقل وما تشعب عنه من دلالات⁽³⁾، فالعقل إذا حسب هذا التعريف يعبر عن تلك الروحانية اللطيفة التي مصدرها الأمر الإلهي، فهو نور يقذف في القلب ليميز به المرء الأشياء فيعلم جواز الجائزات واستحالة المستحيلات⁽⁴⁾، بالتالي فهو يختلف عن تعريفات الحدثة الغربية التي نظرت إليه كجوهر مفارق له صفات الكمال، لذلك تبنى طه عبد الرحمان هذا التعريف للعقل كي يربطه بتلك التعاريف الإسلامية التي تجمع العقل بالقلب⁽⁵⁾.

¹ - طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل. الرباط(المغرب): منشورات الزمن، 2008، ص11.

² - عبد الرزاق بالعقروزي: أزمة الحدثة ورهانات الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص149.

³ - المرجع السابق، ص150.

⁴ - المرجع السابق، ص149.

⁵ - قال تعالى: " فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا " الآية 46 من سورة الحج، قال الشافعي في تفسير هذه الآية: فعبر بالقلب عن العقل لأنه محله، وهو ما ذهب إليه أيضا ابن الجوزي في كتابه " ذم الهوى " حين قال: العقل غريزة كأنه نور يقذف في القلب.

لقد دعا طه عبد الرحمان إلى إنشاء فلسفة إسلامية تاريخية تشترك اللغة العربية في بناء مضامينها، إضافة إلى المضامين الفكرية والعلمية مع ضرورة توجيه البنية اللغوية لتلك المضامين العلمية، ذلك أنه لا مدلول للبنية اللغوية إلا من حيث إمكاناتها في إغناء المعنى الفلسفي بوجوه خاصة مناسبة لأساليب التعبير في هذه اللغة، وهذا ما يتضح في بناء نموذج خطابي علمي معاصر يوظف نظريات التحليل الخطابي والحجاجي الحديثة بما يتناسب والإمكانات البيانية المميزة للسان العربي، لذلك يقول: "لقد وقع اختيارنا منذ 1970 على مصطلح التداوليات مقابلاً للمصطلح الغربي (براغماتيقاً) لأنه يفي المطلوب حقه باعتباره يدل على معنيين: الاستعمال والتفاعل معاً"⁽¹⁾، لذلك فقد استفاد من الجانب التداولي في الدرس الفلسفي والكلامي وحاول وضع قواعد تداولية للخطاب الفكري العربي، وذلك من خلال ما أثبتته الأستاذ من مبادئ في المنطق الكلامي وقوانين المعاقلة من أجل وضع شروط فلسفة بديلة تنزع نزعة تداولية.

ج- المجال التداولي في المشروع العلمي لظه عبد الرحمان: يعتبر طه عبد الرحمان من أبرز المفكرين العرب الأوائل الذين استخدموا مصطلح التداوليات، حيث لقي هذا المفهوم قبولا من لدن الدارسين الذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم ليخلصوا إلى أن المعنى الذي يحمله الفعل "دار" هو التواصل، أي أن يكون القول موصولا بالفعل، وهو الأنسب لأنه يوفي المطلوب من هذا المنهج حقه، وهو دراسة الاستعمال والتفاعل الذي يتم بين أطراف التواصل⁽²⁾.

إن التداولية في الفكر الغربي ترتبط بمسألة الاستعمال أي دراسة اللغة في الاستعمال وفي التواصل، ومن ثمّ عنايتها بجوانب استعمال الخطاب ضمن دراسة نظرية الأفعال الكلامية لأوستين، ونظرية المحادثة لغرايس، ومفهوم العمل الإنجازي لسيرل، ومن ثمّ التركيز على شروط الملائمة والسياق، متضمنات القول وعملية التأثير في السامع. إن إنتاج الخطاب

¹- طه عبد الرحمان: أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط2، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2000، ص29.

²- لقد سبقت الإشارة إلى هذا التعريف (تعريف التداولية) في الفصل الثاني من هذا البحث.

يتوقف إذا على كفاءة المرسل واختيار إستراتيجيته الخطابية التي هي في الحقيقة تعنى تجسيدها لفعالها⁽¹⁾، كما أن هناك عاملان أساسيان في توجيه المرسل لإستراتيجية الخطاب وهذا العاملان هما⁽²⁾: المقاصد والسلطة.

تؤثر المقاصد اللغوية في تحديد معنى الخطاب، ومن ثم التأثير في تحقيق التفاعل بين طرفيه، فالمقاصد تعنى إفهام المرسل المتلقي وإبلاغه عن قصده، وهنا يقتضي مراعاة شروط أهمها:

- امتلاك المتلقي اللغة في مختلف مستوياتها المعرفية: المستوى الدلالي، التركيبي سياقات الاستعمال.. إلخ.

- معرفة كل المواضع التي يُنظَّم فيها إنتاج الخطاب، ليس على المستوى النحوي التركيبي للغة فقط، لكن على مستوى استعمالها ومعاني الخطاب كالرموز والإشارات والعلامات أيضا.

عموما يمكن القول أن إدراك المعنى لا يمكن أن يتم بنجاح إلا إذا تحققت عناصر التأويل الصحيح وكذا المماثلة بين هذه العناصر: فهم المتلقي، دلالات العبارة، قصد المتكلم، أما عامل السلطة- كما يقول فوكو- فيعني "علاقة قوى" وأن كل علاقة قوى هي على الأصح علاقة سلطة⁽³⁾، فإستراتيجية الخطاب يختارها المرسل وفقا لما تقتضيه سلطته، فقد يكون ذلك باختيار الزمان أو المكان: المعلم، القاضي، الشرطي... إلخ، وهنا يأتي مفهوم المؤسسة في التحليل البراغماتي⁽⁴⁾، أي أن سلطة المتلفظ هي ظل المؤسسة التي يستمد منها إنجازها القولي، وبالتالي فإن استعمال التراكيب اللغوية بشكل تعاقدية يترجم تلك السلطة سواء كانت سلطة لغة: أفعال لغوية تتجسد في شكل قوانين أو علامات أو تراكيب، أو سلطة مرسل

¹- عبد الهادي بن ظاهر الشهري: إستراتيجية الخطاب: مقارنة لغوية تداولية. بيروت (لبنان): دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2004، ص295.

²- المرجع السابق، ص181، 231.

³- جيل دولوز: المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو. ت(سالم يفوت)، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1987، ص77.

⁴- عبد الهادي بن ظاهر الشهري: مرجع سابق، ص222.

تتعلق بكفاءة متواصلة (مركز اجتماعي، مركز مهني... إلخ) أو سلطة اجتماعية (سلطة جنس، سلطة مكان)⁽¹⁾.

هذا ونجد أن العرب في القديم كانوا يهتمون بالبلاغة وطرق التعبير حتى كان منهم اللغويون والنحويون الذين يحترفون تعليم اللغة ومقاييسها في الاشتقاق والإعراب، كما أن عملهم اللغوي هذا ارتبط بغايات دينية كالاحتجاج للغة القرآن الكريم، كما نجد أيضا أن هناك طائفة أخرى كان لها بالغ الأثر في تاريخ البلاغة العربية وهي طائفة "المتكلمين"، ومنهم عبد القاهر الجرجاني في تحليله للعلاقات النحوية، حيث يجعل مهمة الناظم أو المتكلم هي توصيل المعنى إلى السامع، وهكذا كان القزويني والسكاكي اللذين أخذًا بأسباب المقام ومقتضيات الأحوال والسياق في المقاربة البلاغية في علوم الدين وأصول الفقه، ولعل هذه المنطلقات هي التي أراد طه عبد الرحمان أن يركز عليها ويبنى من خلالها مشروعه التداولي خاصة في مجال التراث البلاغي، وفي هذا الشأن يؤكد على ضرورة انتباه الباحث إلى جملة من النقاط حتى يستطيع أن يستقيم له التعامل مع التراث ومنها⁽²⁾:

1- التخلي عن تقسيم التراث البلاغي والأصولي إلى "قطاعات" متميزة، قطاع حيّ نربط أسباب الحياة فيه بحاضرنا، وقطاع آخر ميّت نقطع صلاته بحاضرنا، فهذه النظرة التجزيئية تقوم على الرغبة في اتخاذ مواقف أيديولوجية واستعجال حاجات العمل الآنية ليس لها أي قيمة علمية.

2- التخلص من الأحكام الجاهزة المسبقة كل ما اقتضى الحال باتخاذ مواقف تجاه التراث.

3- ضرورة تحصيل معرفة شاملة لمناهج القدماء وتكوين كاف في مناهج المحدثين لاسيما في مجال التداوليات، وإلا سقط الباحث في أحكام قاذحة أو مادحة من غير سند معقول.

4- استخدام أنفع الوسائل المستعملة وأنسبها في كل قسم من أقسامه، وأنسب المناهج هنا ما كان خطابيا تداوليا.

¹- المرجع السابق، ص 231.

²- سؤال اللغة والمنطق"، حوار مع طه عبد الرحمان، سلسلة رسائل طابه، مرجع سابق، ص 14.

أما بالنسبة لتوظيف التراث البلاغي الأصولي فممكن من وجهين أساسيين يقول طه عبد الرحمان⁽¹⁾:

أ- أن نستمد من هذا التراث بعض القواعد والتصورات لتُغنيَ بها جهازنا التداولي المستحدث، مما يساعد على تطويره أفقياً، والشرط هنا إجرائية هذه الأدوات المقتبسة نراقب بها اشتغال هذه الأدوات داخل الجهاز الجديد.

ب- أن ننشأ بواسطة القواعد والمقولات المأخوذة من التراث نموذجاً تداولياً يتناسب مع الشروط اللغوية والنظرية بحيث يشكل هذه النموذج تطوراً عمودياً لهذه الأدوات، والشرط هنا أن تتوافر في هذه القواعد كافة شروط الكفاية النظرية العلمية من: تنسيق، اتساق، بساطة ومناسبة.

إن المجال التداولي الذي يتحدث عنه طه عبد الرحمان يتميز بخصوصيته لكل أمة، فهو نابع من صميم مجتمعا وماهيتهم اللغوية والعقدية والمعرفية⁽²⁾، سواء كان ذلك عن وعي منهم أو عن غير وعي، ذلك لأنهم يستثمرون في سبيلها كافة أقوالهم ومعارفهم وأفعالهم، إن هذه الأصول اللغوية والعقدية والمعرفية تتحول من خلال اجتماعها وتداخلها إلى وقائع وقيم ثقافية مميزة لهذا المجال، وهي العنصر الأساس في توجيه أفعال وأقوال أفراد المجال وتكوين نظرتهم الخاصة إلى العالم، كما تتفرع عن كل أصل تداولي قواعد محددة تقوم بوظائف مخصوصة فالأصل العقدي يتكون من عدة قواعد أهمها⁽³⁾:

- الاختيار: أي أن العقيدة الصحيحة هي تلك المبنية على الشرع الإسلامي قولاً وعملاً.
- الائتثار: أي التسليم بتفرد الله وتقديسه وتنزيه النبي صلى الله عليه وسلم عن كل نقيصة (قاعدة التنزيه).
- الاعتبار: أي التسليم بأن كل شيء ما يكون إلا بمشيئة الله (قاعدة التخليق).

¹- المرجع السابق، ص 15.

²- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل. مرجع سابق، ص 60-61.

³- محمد همام: مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطله عبد الرحمان، الرباط (المغرب)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، (د،ت)، ص 08.

أما الأصل اللغوي فيتكون هو الآخر من عدة قواعد أيضا أهمها⁽¹⁾:

- الإعجاز: التسليم بالاستخدام القرآني للسان العربي بطرق معجزة إعجازا دائما.
- الإنجاز: إلزامية إنشاء الكلام وفق أساليب العرب في التعبير وعاداتهم في التبليغ.
- الإيجاز: التقيد بمسلك الاختصار في التعبير عن المقاصد مما يجعل استثمار في هذه المعارف أقصى ما يكون.

أما الأصل المعرفي فيتكون من⁽²⁾ :

- الاتساع: أي حيازة العقل للمعرفة الإسلامية وذلك لارتباط طلب النفع في العلم بالصلاح في العمل.
- الانتفاع: أي الانتفاع بتسديد العقل العملي عند التوسل بالعقل النظري ببحث الأسباب الظاهرة للكون.
- الإلتباع: أي إلتباع إشارة العقل الشرعي عند التوسل بالعقل الوضعي في طلب العلم بالغايات الخفية للكون.

لقد عمل طه عبد الرحمان على تصنيف هذه القواعد بناء على ما تحققه من ثمار في المجال التداولي فقواعد: الاختيار، الإعجاز والاتساع تحقق ما يكون به التفضيل لذلك فهو يقول: "ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثل ما أوتيت أمة العرب تفضيلا من الله"⁽³⁾، أما قواعد: الإلتتمار، الإنجاز والإنتفاع فتحقق ما يكون به التأصيل الذي يمدّ أهلها بأسباب التواصل في ما بينهم وفق مقاصد ووسائل مشتركة، أما قواعد الاعتبار، الإيجاز والإلتباع فتحقق ما يكون به التكميل الذي يدفع إلى تحقيق الإنتاج النافع والإبداع الخالص⁽⁴⁾.

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة.

²- يوسف بن عدي: مرجع سابق، ص342.

³- محمد همام: مرجع سابق، ص07.

⁴- المرجع السابق، ص08.

تتلخص فائدة المنهج التداولي لدى طه عبد الرحمان في ضرورة بناء المجال التداولي الذي ينبغي أن يكون بناؤه داخليا، ذلك أن الاشتغال على التراث شرط لوجود الذات وشرط لعطائها⁽¹⁾، غير أن يدعو في ذات الوقت للانفتاح على المستجدات للتزود بآليات المنهجية وهو ما يطبقه على نظريات تحليل الخطاب ونظرية الحجاج، والأفعال الكلامية والتي هي مستمدة من المقاربة التداولية في الفكر الغربي، غير أن ما يعيبه طه عبد الرحمان على بعض المشتغلين بالتراث على أنهم يتعاملون معه معاملة خارجية وليس لهم فكرة حول " المجال التداولي " في هذا الصدد يؤكد على ما يلي⁽²⁾:

1- أن المعالجة الخارجية لا تؤدي للحصول على الإبداع بل هو تقليد واتباع.

2- المعالجة الخارجية تتبنى فكرة مواجهة الشروط الداخلية ذاتها

3- الفلسفة قبل كل شيء هي قول، وللقول أصول محددة، وما لم يستقم للمفلسف بناء قوله على هذه الأصول فلا يكون مبدعا حتى وإن تحققت له الشروط الخارجية.

لذلك نجد أن طه عبد الرحمان يدعو إلى المعالجة الداخلية وفق آليات مأسولة وليست منقولة وذلك لكون⁽³⁾:

- كل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث "عقيدة، لغة، معرفة" حامل لخاصية العمل.
- إن المعارف التراثية- بمقتضى المحدد الداخلي- تشترك في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها.
- إن المنقول عن الغير يخضع دوما لتحويلات تصحيحية إن في المضمون أو الصورة حتى تصير ملائمة مع مقتضيات التداولية في التراث.

¹- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل. مرجع سابق، ص 29-30.

²- يوسف بن عدي: مرجع سابق، ص 23.

³- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل. مرجع سابق، ص 28-29.

يخلص طه عبد الرحمان إلى أن قرب المعارف والمقاصد أو بعدها من المجال التداولي لا تتحدد بظروف المنشأ داخل المجال أو خارجه، ذلك أن العلوم المنقولة ليست كلها بعيدة عن هذا المجال، إذ يمكن أن يكون المنقول أقرب لمجال التداول من المأصول، كما أن العلوم الأصيلة ليست كلها قريبة من المجال التداولي الإسلامي، لذا فهو يدعو إلى استشكال الوظائف والمضامين من داخل المجال التداولي، فتحا لآفاق الاستثمار الوظيفي والإثمار المضموني، وهو ما يدعو بالاشتغال التقريبي.

2- الاشتغال التقريبي في اللسانيات التداولية لدى طه عبد الرحمان

يفرق طه عبد الرحمان بين نوعين من المعارف من حيث انتسابها إلى المجال التداولي: معارف أصلية وأخرى منقولة، ويقول بضرورة التكامل والشمول بين المعارف لأنه لا يشترط النشأة داخل النظام المعرفي للانتساب إلى المجال التداولي ومن ثم الاستكمال والتميم المعرفي لبناء المجال، فهو ينزع منزع التقريب من أجل جعل المعارف موصولة ومأصولة وفق المقتضيات التداولية وشروطها التقريبية.

لقد اختار طه عبد الرحمان من النماذج المعرفية التي تستحق التقريب للنظام المعرفي الإسلامي علمي: المنطق والأخلاق⁽¹⁾، وذلك لكون المنطق نموذج العلوم النظرية وأن مكانته في النظر المجرد لا تضاهي، أما الثاني فلكونه نموذج العلوم العملية وموضوعه مهم في هذا المجال، ومن ثم تتبين أهمية نموذجية المنقول المنطقي والأخلاقي اليونانيين مما يسمح باختيار آليات تقريبيهما إلى المجال التداولي الإسلامي، فالتقريب على نقيض التباعد التداولي، فهو "اختصار في العبارة ينفع الصيغة التبليغية، إذ يجعلها صحيحة الدلالة سليمة التركيب، كما ينفع المخاطب في وجدان اليُسر في استعمالها واليقين في مضمونها"، فيكون بذلك قد وقى شرط الانجاز والإيجاز فضلا عن الإعجاز التفضيلي، فهو إذا كل نقل

¹ - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث. ط04، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2012، ص285.

تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية حصل فيها اليقين⁽¹⁾، أي أن مرجع التقريب هو التداول الأصلي وأن وظيفته هي التصحيح وقيمتها هي اليقين، هذا وقد حصر طه عبد الرحمان آليات التقريب التداولي في ست صور ذات طبيعة لغوية هي⁽²⁾:

-الإضافة: يقوم المقرب بتكميل المنقول من جهة تجعله متوافقا مع المجال التداولي الأصلي.

-الحذف: يقضي بإسقاط جزء من المنقول إذا اصطدم بمقتضيات التداول الأصلي، أو يولد الشكّ وضعف اليقين في أصله العقدي، أو كان يفوّت تحصيل الضروري من المعارف.

-الإبدال: وذلك بوضع العناصر المستبطنة من المنقول عناصر أخرى مناسبة من حيث المضامين والوظائف، كوضع الأمثلة المأخوذة من الفقه أو علم الأصول أو الكلام مكان الأمثلة اليونانية الغربية.

-آلية القلب: تتحرك هذه الآلية على مستوى قلب أوضاع عناصر المنقول تقديما أو تأخيرا حتى تكون مناسبة للمقتضيات اللغوية والمعرفية للمجال التداولي.

- آلية التفريق: تستمر في التمييز في بنية المنقول بين مدلولين أو وصفين متّحدين بما يناسب المجال التداولي.

-آلية المقابلة: تفيد في وضع معان وألفاظ تقابل المنقول موافقة أو مخالفة مما يوسع آفاق الإثمار في المضامين ويرسخ أبعاد الاستثمار في الوظائف من الوجهة التداولية.

وإلى جانب هذه الآليات يشير طه عبد الرحمان إلى عدد من ضروب التقريب الفاسدة التي عرفها التاريخ الإسلامي، خاصة ذاك الذي أنجزه الفارابي إذ استخدم فيه المقولات النحوية اليونانية في تصحيح المنقولات الغربية، واعتبره نموذج معكوس لعدم استيفائه كفايته

¹- المرجع السابق، ص290.

²- المرجع السابق، ص ص290-292.

الوصفية⁽¹⁾، كما أن هناك ضرباً أخرى تقريبية ناجعة سلكها علماء آخرون وفق مقتضيات مجالهم التداولي، والتي سنتناول بعضها في ما يلي:

أ- **التقريب التداولي اللغوي للمنقول المنطقي اليوناني**: يقول الإمام التوحيدي إن النحو والمنطق يشتركان في توصيل المعنى، فإذا كان المنطق يحقق المعنى بالعقل فإن النحو يحققه باللفظ وإذا كانت شهادة المنطق عقلية فإن شهادة النحو طباعية⁽²⁾، فالمشترك العقلي لدى النوع الإنساني يعزز كلية المعقولات التي يبحثها المنطق والتي تأتلف لتنتج بدورها في أنظمة نحوية اعتباطية تعتمد السماع لاختلاف اللغات وبناء أنحاءها، غير أن النحو يتبع ما في طباع العرب وقد يعتريه الاختلاف، كما أن المنطق يتبع ما في غرائز النفوس⁽³⁾، ولعل هذا الأمر هو الذي لم يكتب - بصفة مطلقة لتلك النظريات أن تستمر وتتكامل لاعتبار المنطق جسماً غريباً عن الطرح الإسلامي وارتباطه بالأصول اليونانية⁽⁴⁾، وإذا كان الفارابي قد وعى ضرورة الاشتغال على التقريب للمنطق اليوناني إلا أنه - حسب طه عبد الرحمان - لم يع الكيفية التي ينبغي أن يجري عليها ولا الاتجاه الذي ينبغي أن يأخذه⁽⁵⁾، لذلك فقد جاء بعده من المنطقيين الذين تجنبوا التقريب الفاسد، ونجد منهم ابن حزم الذي بلغ مبلغاً كبيراً في القيام بشروط التقريب الاختصاري اللغوي في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، كما أن أفضل من اشتغل بالتقريب العقدي هو الغزالي في كتبه "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" و"المنقذ من الضلال"، أما أفضل من اشتغل بالتقريب المعرفي هو ابن تيمية في كتبه "الرد على المنطقيين" و"نقض المنطق والفتاوى"⁽⁶⁾، لكن ما يهمنى في هذه الدراسة هو دعوى التقريب التداولي اللغوي للمنقول المنطقي، أو بعبارة أخرى مهمة الاختصار اللغوي التي تولاهما ابن حزم التي تُبنى على

1- محمد همام: مرجع سابق، ص 25.

2- سبقت الإشارة إلى علاقة النحو بالمنطق في موضع سابق في هذا الفصل.

3- كريم عبيد علوي: مرجع سابق، ص 34، نقلاً عن التوحيدي: المقابسات.

4- لقد لقي المنطق اليوناني تعارضاً شديداً من قِبَل علماء المسلمين وأكبر دليل على ذلك تلك المناظرة التي قام بها ابن مئى المنطقي والسيرافي

النحوي، أنظر: المرجع السابق، ص 35.

5- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 331.

6- المرجع السابق، ص 329.

قاعدة: الإعجاز، الانجاز والإيجاز وفق ما قام به طه عبد الرحمان وحاول إسقاطه على المنطق من خلال: تبين المنطق، تمكين السماء، ترسيخ الأمثلة.

1- تبين المنطق: لقد سعى ابن حزم إلى تأسيس المنطق على البيان ليشارك في الإعجاز الخطابي، فالبيان عنده هو "العلم الذي ينظر في المعقولات المميز في ما بينها المعبر عنها نطقاً وإشارة"⁽¹⁾، وهذا التعريف للبيان لا يختلف في نظر طه عبد الرحمان عن الحد الموضوع للمنطق المتداول بين المشتغلين به، فهو يجعل لفظ "البيان" مرادف للفظ "المنطق" ليصبح مدلولها واحداً مع تمييزه بين المعقولات المنظور فيها والوسائط التي يتوسل بها، ومن خلال هذا التأسيس فقد انتهج عدة طرق كالتمهيد بالقرآن الكريم في إشارة إلى مرتبة صدارة القرآن الكريم بالنسبة للمعارف الإسلامية، مخالفة لمن يصدر عن كتبهم بأقوال أرسطو وغيره من العظماء والباحثين، كما نجد أن ابن حزم عرّف البيان بالتمييز ليقربه أكثر من المنطق وقال بأن مراتب البيان تشمل: بيان الوجود، بيان العقل، بيان الصوت، بيان الإشارة، كما توسل بالاشتقاق حيث استعمل مختلف مشتقات (ب، ي، ن) لتحديد موضوع المنطق من قبيل: بيان، بان، تباين، أبان... الخ وهكذا يصبح البيان عند ابن حزم هو العلم الذي ينظر في المعقولات، بالتالي فهو ينزل منزلة المنطق، فيكون المنطق هو البيان الذي تميزت به المعقولات انطلاقاً من قاعدة الإعجاز.

2- تمكين الأسماء: يقوم تمكين الأسماء انطلاقاً من التقريب اللغوي الاختصاري لابن حزم من أجل رفع القلق على المصطلحات المنطقية بسبب ما حصل فيها من تباين بين الصورة اللفظية والمضمون الاصطلاحي، وذلك وفق أربعة محاور⁽²⁾:

أ- وصل الصيغة الصرفية بالمدلول الاصطلاحي: ذلك لأن لكل صيغة من الصيغ الصرفية العربية مدلولاً مخصوصاً، ولا يمكن إبدال هذه المدلولات بعضها ببعض ولا إسقاطها، لأنها بمنزلة القوالب التي تصب فيها المادة الفكرية نحو صيغة "المفعول" التي تدل على الموضوع

¹ - محمد همام: مرجع سابق، ص 29.

² - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص ص 334-335.

الذي وقع عليه الفعل، وتستلزم وجود الفاعل، غير أن بعض المصطلحات خرقت هذا القانون اللغوي، مثل لفظ "الوجود" وفي هذه الحالة نجد أن ابن حزم يأتي بلفظ آخر يدل على ما استعمل له لفظ "الوجود" وهو "العالم" فاستبدله به.

ب- وصل المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي: وذلك لتجاوز عسر الإدراك على الذهن واجتناب قلق التبليغ، لأن بعض الألفاظ لا توحى بمدلولاتها الاصطلاحية كلفظ "الملاك" (بكسر الميم)، ففي هذه الحالة يقوم ابن حزم بصرف هذا المدلول المضطرب ويستخدم عوضه المقولة بمدلولها الصحيح العادي.

ج- إبدال مصطلحات متمكّنة بمصطلحات قلقة: ويكون ذلك باجتناّب مصطلحات لا يتحمّلها الذهن، كما قد تكون المصطلحات المنطقية ألفاظاً مهوّلة أو مشوّشة يصعب على القارئ العادي إدراكها، فيقوم ابن حزم بإبدالها بألفاظ أخرى معتادة، حتى وإن دعا ذلك إلى تعديل بسيط في المعنى.

د- إنشاء مصطلحات منطقية غير مسبوقة: وذلك من خلال استثمار آليات لغوية ناجعة وصيغ تداولية مألوفة كالمقابلة بين صنفين في التغاير مثلاً (الذاتي/الغيري)، أو المفاعلة (تجانس/مجانسة)، أو المشاكلة (الإشتراك في شكل واحد)، أو المماثلة (الدخول في نوع واحد) على عكس المغايرة (الدخول في نوعين مختلفين).

لقد حرص ابن حزم أشد الحرص على أن تكون المعاني بألفاظ سهلة يفهمها الجميع: العامي والمتعلم، العالم والجاهل، مراعيًا في ذلك انطباق المباني على المعاني، فلا يضيق الاسم عن مسماه ولا يتسع به.

3- ترسيخ الأمثلة: يتعلق أمر الترسّيح برفع قلق الأمثلة التي يضرها المتمنطقون لمسائلهم ويتعلق الأمر هنا بتغيير ترتيب الأمثلة، كأن يقوم بتقديم الفاعل على الفعل تأثيرًا بالمثال اليوناني فجاء ابن حزم ليرد ذلك وفق الترتيب المألوف للناطق العربي بتقديم الفعل على الفاعل ما لم توجد قرينة توجب تأخيرها، وقد يتعلق الأمر بتغيير عناصر الأمثلة فيقوم ابن

حزم بإسقاط "الرابطة الوجودية" التي انتشرت في التعبير المنطقي واللغة اليونانية، مثل استعمال أدوات النفي بطرق مخلة في اللغة العربية، مثل: "زيدٌ لا حيٌّ" فيقول أنه لا يفيد في العربية نفي الاسم المفرد إنما نفيًا للقول المركب: "زيدٌ حيٌّ"⁽¹⁾، أما في استخدام الأمثلة المتداولة وهي الحالة الأخيرة لترسيخ الأمثلة، فقد غلب على ابن حزم فيها أن يورد المقاصد المنطقية أمثلة معتادة مأخوذة من مجال التداول الأصلي: قرآنًا، سنة نبوية، أسماء الله الحسنى، أمثلة مشهورة في النحو واللغة، ذلك لأن هذا المجال هو الغالب على النفوس والأرسل في التداول، كما أن من أغراض ابن حزم من كتاب التقريب "إدخال الأمثلة الفقهية في المنطق، فغالبًا ما يشفع كل مثال من الأمثلة الطبيعية بالمثال الفقهي المناسب"⁽²⁾، وهكذا بهذا الاستخدام لتجديد الأمثلة يكون ابن حزم قد اهتم بتقريب المجال التداولي اللغوي المنطقي ليعتد فيه الروح العملية الحية التي يختص بها مجال التداول الأصلي ويصرف عن هذه المسائل الأوصاف التجريدية التي كانت غارقة فيها، فهذا الاختصار هو الذي مكّن المنطق بالسند العملي الضروري وصله بمجال التداول، فأصبح يملك قوة الاستعمال ومناهجه متصلة بأساليب البيان حتى تبلغ النهاية في قوة الإفادة ويتمكن الجميع من فهم أسمائه، وأمثله مستمدة مما هو جارٍ على الألسن فينتفع بها المنطقي وغير المنطقي، وهكذا نجد أن ما يجري على المنطق يجري على الأخلاق في آليات الاشتغال اللغوي والتقريب المفاهيمي.

ب- التقريب التداولي اللغوي جلب الاستعمال للمفاهيم الأخلاقية اليونانية: يستند التقريب لعلم الأخلاق اليوناني على الاشتغال وفق منهجية النظر ومنهجية التجريد، فمنهجية النظر تسمح بالحديث عن الأخلاق النظرية أو الأخلاق الاستدلالية، أما منهجية التجريد فتتزع إلى الصورة الكلية للأخلاق⁽³⁾، وإذا كانت الأخلاق الاستدلالية أخلاق تتبع في استنباط أحكامها طرائق الانتقال من المقدمات إلى النتائج بمقتضى قواعد محددة، فهي أخلاق محددة مبنية

¹ - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 337.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - محمد همام: مرجع سابق، ص 32.

على النظر بناءً استدلالياً، وإذا كان الفرق بين "المعرفة النظرية" و"المعرفة الفطرية" هو وجود العقل والاستدلال، فكذلك الأمر في وجود الفرق بين "الأخلاق النظرية" و"الأخلاق الفطرية"، فكل نظر هو عبارة عن ممارسة استدلالية، أما النوع الثاني من الأخلاق المبنية على التجريد والتي يُقصد بها أن إنشاء المعاني الكلية يكون انطلاقاً من التجريد، وليس التجريد لذاته لكنه المرتبط بالعمل والانتفاع في صورة معقولات متنوعة من الموضوعات المنظور فيها.

إن الأخلاق في النظرية التجريدية اليونانية قد أخذت توجهاً يقضي بفصل الأخلاق عن المفاهيم الدينية، على عكس علاقتها موقعها في مجال التداولي الإسلامي، ومثال ذلك ما فعل أفلاطون بالنسبة إلى مفهوم "التشبه بالله" ومفهوم "التشوق"، وكذلك ما فعله أرسطو في إسقاطه للشعائر⁽¹⁾، لذلك فقد ابتداءً طه عبد الرحمان في الاشتغال على آليات تقريب الأخلاق اليونانية في المجال العقدي والمجال المعرفي والمجال اللغوي الذي نحن بصدد الحديث عنه. لقد ربط اليونانيين بين مفاهيمهم الاصطلاحية لألفاظ الأخلاق ومعانيها اللغوية وذلك لإيمانهم بأن اللغة اليونانية أشرف اللغات⁽²⁾، وهي اللغة الأولى بمدّهم بأسباب الدلالة والاستدلال في إنشاء نصوصهم الفلسفية والأخلاقية، وانطلاقاً من مشروعية هذا التأسيس فإن نقل هذه المفاهيم إلى لغة أخرى يؤدي إلى التفاوت بين المعنى اللغوي للمفهوم الأخلاقي المنقول ومعناه الاصطلاحي في اللغة المنقول إليها، بالتالي قد يضطر إلى استعمال مقابل لا توجد فيه الصلة بين المعنيين على الوجه الذي توجد به في اللسان المنقول منه، فتتعرثر بالتالي اللغة المنقول إليها في إدراك الدقة الدلالية والوجوه الاستعمالية، وكذا تبين حقيقة الأحكام والإشكاليات التي بُنيت على هذه الدلالات والوجوه الاستعمالية⁽³⁾، لذا نجد أن فلاسفة اليونان كانوا يأخذون مفاهيمهم الاصطلاحية لألفاظ الأخلاق من معانيها اللغوية

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة.

²- كان فلاسفة اليونان يقولون بأفضلية اللغة اليونانية نحواً وبلاغة، فكانوا لا يجدون حرجاً في أن يأخذوا مفاهيمهم الاصطلاحية لألفاظ الأخلاق من معانيها اللغوية، وبالتالي صلة المعنى الاصطلاحي الأخلاقي بالمعنى اللغوي. انظر: طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص390.

³- المرجع السابق، ص392.

فمفهوم "الخُلُق" الذي كان يسمى "إيتوس" مستمد من كلمة "إتوس" التي تدلُّ على معنى العادة، وهذا الربط مرده - يقول أرسطو - إلى أن الخُلُق يُكتسب من العادة فهو حاجة ناتجة عن التعود يسميها "هكسيس" أي "الاستعداد" وبهذا يكون أفلاطون - من بعده - قد فتح المعنى للإشكاليين لمعنى الأخلاق، فيكون اكتسابها إما عن طريق التعود وإما عن طريق الاستعداد، ويتولد عن هذين الإشكاليين "قابلية الأخلاق للتغير" و"منزلة الاستعداد من القوة بمنزلة القوة في موضوع الأخلاق"⁽¹⁾، وهو نفس المثال الذي اشتق فيه أرسطو لفظ "ديكاسطاليس" من معني "العدل" المشتق من لفظ "ديخا" الذي يعني القسمة إلى شطرين متساويين، كما يرتبط لفظ "الإنصاف" بلفظ "النصف" وبالتالي فإن مصطلح "ديكاسطاليس" هو "المنصف" (بكسر الصاد المشددة)، ويبني أرسطو على ذلك حكمين فلسفيين⁽²⁾: أحدهما أن الوسط عدل، والثاني أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، وهكذا نجد أن طه عبد الرحمان يقول أن المصطلحات التراثية ذات التأسيس اللغوي اليوناني للمفاهيم الأخلاقية لما تدخل الاستعمال العربي فإن المقرب المسلم يتوسل في هذه الحالة باليتين: آلية ذات طابع تبليغي وأخرى ذات طابع تأديبي⁽³⁾.

فالآلية ذات الطابع التبليغي ترتبط بقاعدة الإنجاز التأصيلية التي تقوم على مراعاة شروط التواصل بين المتخاطبين، وهذه الشروط تتمثل في:

- 1- فصاحة الألفاظ: الذي يتحقق بمطابقة اللفظ للمعنى ومناسبة المعنى للفظ، وفي هذه الحالة يكون استثمار المفاهيم وتوسيع المعاني بما يتوافق والمجال التداولي.
- 2- صحة المعاني: الذي يقوم على مقتضيات المقابلة بين المعاني، وهنا تكون المقابلة على وجهين، إما من جهة الموافقة التي تعني مقابلة المعنى بشبيهه، وإما من جهة المخالفة التي تعني مقابلة المعنى بضده، وفي هذه الحالة تتخذ آلية المقابلة صورتين مختلفتين⁽⁴⁾:

¹ - المرجع السابق، ص 391.

² - المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ - محمد همام، مرجع سابق، ص 35.

⁴ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

- مقابلة معجمية تحصل بإيراد المقابل العربي للمصطلح اليوناني وذكر الألفاظ التي تنتمي لحقله الدلالي موافقة أو مخالفة، ومثال الموافقة نجد مصطلح "الحكمة" الذي يعني فضيلة القوة الناطقة، فيدخل فيها "العقل" و"اللب" و"النهي" وربما لا يوجد لما سواه من هذه الألفاظ في اللغة اليونانية متى أخذنا بمعانيها في اللغة العربية⁽¹⁾، وهكذا يكون الأمر في الصورة المعجمية للمقابلة بمعنى المخالفة، أي أن يقابل المعنى بما يخالفه في المجال التداول اليوناني ويتم نقله على لفظه المخالف إلى المجال التداولي العربي.

- مقابلة تركيبية تكون بوضع ألفاظ من التداول الإسلامي إلى جانب المصطلح اليوناني وتكون قريبة منه في البارة الواحدة ويمكن أن تكون مترادفة، مثل: (الشهوة، الهوى) كما يمكن أن تكون متضادة، مثل: (الظاهر، الباطن)، فنجد أن مصطلحي: (الشهوة، الظاهر) مصطلحان يونانيان في حين أن مصطلحي: (الهوى، الباطن) مصطلحان عربيان مع وجود قيود تداولية خاصة في كل مجال تداولي لكل منهما⁽²⁾، فبفضل هذا التقابل التركيبي تتوثق صلات المعاني اللغوية والاصطلاحية وتلتحم المعاني الأخلاقية المنقولة بالمعاني المأصولة حتى يصعب التفريق بينهما.

3- شهادة الأصول: الذي يقتضي الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤيد المعاني الأخلاقية المنقولة، وذلك حتى تكون هذه المفاهيم الأخلاقية المنقولة مشدودة بأسباب تداولية إلى هذه النصوص المرجعية مما يضيف عليها طابع المشروعية، ويكون ذلك إما بالنظر في الآيات والأحاديث النبوية الأمر الذي يؤدي في هذه الحالة إلى تغيير مضمون هذا المفهوم لغة واصطلاحاً، وبالتالي التوسل بالآيات التقريب الصورية وهي⁽³⁾:

-الإبدال: أي إبدال السمة اللغوية للمفهوم الأخلاقي اليوناني بآخر مكانه، فيستبدل بالمصطلح العربي المناسب وفق مجال التقريب المطلوب، فنجد مثلاً: حدُّ "العفة" الذي يعني

¹ - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 394.

² - المرجع السابق، ص 395.

³ - المرجع السابق، ص ص 396-397.

في اليونانية "ضبط النفس عن اللذات اليونانية" فيستبدل بحدّ "اللذات الحيوانية" الذي يقرب في اللغة العربية بحدّ "اللذات المحرمة".

-الحذف: أي إسقاط بعض المضامين المقترنة بالمصطلح اليوناني إلى المضامين اللغوية المقربة، فنجد مثلاً: حدّ "الشجاعة" الذي يعني في اليونانية "القدرة على رباطة الجأش في المعارك" فتقرب بمفهوم "بذل النفس نثراً للدين والدفاع عن الوطن".

-الإضافة: وهي عكس الحذف، مما يقتضي الزيادة في المضامين والحمولات الدلالية للمصطلح اليوناني المنقول بعد تقريبه، فمصطلح "الظلم" الذي يعني عند اليونان "ترك طاعة القانون وعدم الإنصاف في توزيع الحقوق" سوف تضاف له معاني أخرى ترتبط "بظلم النفس" الذي يحمل الشرك بالله أشنع صورته، وكذلك "الإنظام" الذي يعني تحمّل الظلم من الآخرين.

-القلب: أي تغيير رتّب سمات المصطلح المنقول، فيصير الأصل فرعاً والفرع أصلاً، كما هو الحال في المثال السابق حيث يصبح "ظلم النفس" هو الأساس لظلم الآخرين، أي أن الظالم لا يكون ظالماً حتى يظلم نفسه أولاً.

إن مبدأ التبليغ بفروعه الثلاثة: فصاحة الألفاظ، صحة المعاني وشهادة الأصول تفيد في تجنيس المصطلحات الأخلاقية اليونانية وتهذيبها وفق مقتضيات التقريب في مجال التداول الإسلامي، وذلك لأجل إثمارها وربطها بالاستعمال، أما الآلية الثانية التي يتوسل بها المقرب المسلم في جلب استعمال المفاهيم الأخلاقية اليونانية فهي آلية التأديب التي تقررها قاعدة الإنجاز التكميلية حيث يقوم المقرب باستعمال ألفاظ أدبية مختلفة: كالنصائح، الوصايا، العبر، السير، الكتابات والنوادر، وذلك وفق شروط أساسية كالآتي⁽¹⁾:

1-بلاغة الحكمة: هي شرط أساسي يضعه طه عبد الرحمان لكونها تؤدي مقتضى الإيجاز باعتبارها قول جامع وذات قيمة عملية، مما يجعل المنقول أقرب إلى الإنسان العربي، وإن

¹ - محمد همام: مرجع سابق، ص36

طابعها العملي يرتقي بها إلى مرتبة الحُجَّة في السياق التداولي الجديد⁽¹⁾، ومتى يأخذ المعنى الأخلاقي صفات الإيجاز والإنجاز، فإنه سيأخذ في الارتقاء إلى مرتبة الحكمة.

2- تأثير الموعظة: ويعني أداء المعنى المنقول في صورة موعظة مخصصة، وبالتالي يتحقق نقل المعنى الأخلاقي من خطاب التنظيم والتعريف - الذي عُرف به في السياق اليوناني - إلى خطاب التوجيه والتكليف في السياق الثقافي الإسلامي الجديد، ما دامت الموعظة أمراً بمعروف ونهياً عن المنكر⁽²⁾، وهكذا يتم صرف الأبعاد اليقينية للمقولات الأخلاقية التي تركز على معاني الإكراه والإلزام المجردين الذي ارتبطت به في الأخلاقيات اليونانية، لكن بعد تقريبه بمجال التداول الإسلامي فإنه سيرتبط بالأبعاد التربوية الواقعية وستداعى أصوله التجريدية اليونانية.

3- تعيين المثل: فيتعلق بمبدأ أداء المعنى الأخلاقي، فيكون في صورة مثل مخصوص باعتباره إخباراً لواقعة معينة، وإشعاراً بمعيار سلوكي معين ومن ثم فإنه يفيد في وصل المعنى الأخلاقي المنقول في واقع الممارسة الحية وبالمشهور من كلام الجمهور، ومن جهة أخرى فإنه يصرف عن المعنى الأخلاقي المنقول إطار المفهوم النظري لينزله منزلة الدليل للسلوك الواقعي العملي.

خلاصة القول أن آليات الاختصار اللغوية للأخلاق النظرية اليونانية تقوم في التقريب التداولي الإسلامي على مبدئين: مبدأ التبليغ التأسيلي الذي يضم فصاحة العبارة، وصحة المعاني وشهادة والتي تفيد في ربط المفاهيم الأخلاقية اليونانية ببنيات الحقل الدلالي للسان العربي، وهو ما يسمى بالتأصيل، أما المبدأ الآخر فهو مبدأ التأديب الذي يقضي بتكميل المفاهيم الأخلاقية وربطها ببنيات الحقل الدلالي الحالي لهذا اللسان من خلال بلاغة الحكمة، تأثير الموعظة و تعيين المثل، وذلك بحسب المقاصد الأصيلة للخطاب الأخلاقي

¹- المرجع السابق، نفس الصفحة.

²- المرجع السابق، ص37.

الإسلامي، ومن ثم تكتسب هذه المفاهيم قوة الاستعمال، وبالتالي تنتظم داخل البنية العملية داخل المجال الإسلامي.

إن الدعوة إلى الممارسة التراثية لا تتم إلا وفق التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول، كما أن عدم استيفاء شروط مجال التداول الإسلامي سيظل عائقاً أمام متطلبات التقريب للممارسة التراثية، لذلك كان لزاماً ربطاً لنقول المنطقي بسندٍ عمليٍّ وتقريبٍ دلاليٍّ لإخراجه عن وضعه التجريدي، وكذا المنقول الأخلاقي الذي يجب توصله بالوصف التسديدي الذي يدعم جانبه اللغوي بالاستعمال، وبالتالي إبطال دعوى التفاضل والتجزي للتراث الإسلامي العربي التي يقول بها الباحثين والناطقة عن استعمال الآليات المجردة في نقد التراث.

3- العقلانية من التجريد إلى التأييد

يرفض طه عبد الرحمان المفهوم الأداتي للعقلانية الذي يقوم على فكرة الجوهر التي تستسيغ اعتبار العقل ممارسة مستقلة بذاتها، وينكر اعتبار وحدة الإنسان مجرد جواهر منفصلة متفاضلة في القيمة، وهذا - حسب رأيه - سبب أزمة المعرفة في الفكر العربي الإسلامي ذلك أن تجريدية العقل وتخصيصه بالمعرفة على النحو الذي أدخله أرسطو إلى شعب المعرفة الفلسفية اليونانية، حيث جرى نقلها إلى شعب المعرفة الإسلامية حيث أنتجت حالياً معارف وفق هذه الصياغة المفاهيمية⁽¹⁾، لكن المشكلة ازدادت - كما يقول طه عبد الرحمان - في البلدان العربية لماً كثر التعصب لهذه العقلانية الديكارتية "منذ وقوع طه حسين في شرك إغراء الثقافة الفرنسية، واستمر التعصب لدى بعض الباحثين العرب المعاصرين"⁽²⁾، على الرغم مما وقع من مراجعات لحدود هذه العقلانية في موطنها الأصلي (العالم الغربي)، وهذا ما يبرر تشبث البعض والتوسل بهذه الحدود المفاهيمية للعقلانية وهو ما انعكس على مراجعة وتقويم التراث الإسلامي، وعلى هذا الأساس نجد أن طه عبد

¹ - عبد الرزاق بالعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 150.

² - "سؤال اللغة والمنطق"، مرجع سابق، ص 24.

الرحمان يرفض هذه الفكرة على اعتبار أنها مغروسة في التربة التجزيئية والتشبيئية⁽¹⁾، ذلك أن التجزيئية بمقتضاها تقيم تجربة الإنسان العاقل المتكاملة التي تقسم التراث إلى أجزاء منفصلة ومتباينة: كالعقل، التجربة فكلاهما جوهر منفصل وأن الإنسان هو محل اجتماع هذه الجواهر، أما التشبيئية فبمقتضاها تتجمد الممارسة العقلانية ويصبح العقل عبارة عن أداة تقنية لا تعبر عن التحديد الماهوي، وهذا ما يرفضه طه عبد الرحمان ويؤكد على أمرين أساسيين⁽²⁾:

1- أن الأساليب الموضوعية للعقلانية الديكارتية ذهبت وذهب معها الحق في القول باستمرارها الأبدي ومن ثم صلاحيتها في تقويم التراث الإسلامي.

2- أن العقلانية الديكارتية رُفضت عند "ديكارت" نفسه في خطاب لا تنطبق عليه إلا معايير الاستدلال الحجاجي والبيان اللغوي، فكان الأولى أن يقدم الحجاج والبيان على البرهان.

وعلى هذا الأساس يصبح العقل يحمل دلالة أخلاقية وتصورا فعاليا، حتى يصبح فعلا من الأفعال ووصفا من الأوصاف على مقتضى التصور الإسلامي، وفي هذا السياق يضرب طه عبد الرحمان المثل بالبصر بالنسبة إلى المبصرات فهو ليس جوهر مستقل بذاته إنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل فهو فعل معلول لذات حقيقية يتميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية، ألا وهي القلب، "فالعقل للقلب كالبصر للعين"⁽³⁾، وارتكازا على هذه الرؤية في النظر إلى الأمور يسلك طه عبد الرحمان مسلك التأسيس الأخلاقي للعقلانية، حتى أن العقل ليرتبط بالإدراك، فهو يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع ويرتقي إلى مراتب الكمال بقدر ما يكون متعلقا بالروح وبالمثل القيمة العليا، "فهو مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض، بحيث يكون أدها ما كان موصولا بالرتبة الخيرة من رتب

¹ - المرجع السابق، ص 23.

² - طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2007، ص 18.

³ - المرجع السابق، ص 18.

الحسّ (...) ويكون أعقلها جميعا ما أشرف على الرتبة الأولى من رتب القوة الروحية⁽¹⁾، إنه درجات ومراتب تتفاوت في مبادئها وتتفاضل في غاياتها ومقاصدها وهي⁽²⁾:

1- عقلانية مجردة: وقد سُميت بذلك لتجربدها من الأخلاق إذ يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، ويشترك في هذا المعنى مفهوم العقل الأرسطي ومفهوم العقل الديكارتي، وما يعيبه في هذا الشأن على بعض الباحثين أنهم نسبوا هذا النوع من العقلانية إلى الإنسان.

2- العقلانية المسددة والمقاصد النافعة: وهي التي يكون فيها الربط بين العقل المجرد والعمل على مقتضى الشرع الإسلامي، وبها يبتغي الإنسان جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك القيام بالأعمال التي فرضها الشارع، فهو عقل مرتبط بالقيم.

3- العقلانية المؤيدة والوسائل الناجعة: وهي أسمى مراتب العقلانية، فهي التي تمكن صاحبها من تلقي الخطاب القرآني بمعانيه الروحية وليس برسومه اللفظية، إنها تسلم بوصول العقل بالفعل، وعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، كما تؤمن بعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة ويسميها طه عبد الرحمان بالمقرب⁽³⁾، فالعبد المقرب هو الذي يفك طوق الحدود التي تقع بين العقلية المجردة والعقلية المسددة فهي قادرة على نفع المقاصد ونجاعة الوسائل، "فالعقل الكامل ما كان مفضيا إلى القرب من حضرة الله، ولا قرب واصل بغير عقل كامل"⁽⁴⁾، أما في ما يخص المنهج الكلامي والاشتغال العقلي لنظار المسلمين فيه فقد بسط فيه طه عبد الرحمان الكلام مطولا للرد على بعض الدعاوى المتعلقة بـ "بيانية العقل الإسلامي" و"شرعانية العقل الإسلامي"⁽⁵⁾، حيث وضع أصول الاشتغال العقلي عند

¹ - عبد الرزاق بالعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص154.

² - أكد طه عبد الرحمان على مراتب العقلانية في أكثر كتبه منه: "سؤال الأخلاق"، "العمل الديني وتجديد العقل" وغيرها، مزيد من التفاصيل في هذا الشأن أنظر: بوزيرة عبد السلام: طه عبد الرحمان ونقد الحداثة. بيروت (لبنان): مؤسسة جداول، 2011، ص 94، 108، 116.

³ - المرجع السابق، ص124.

⁴ - المرجع السابق، ص125.

⁵ - دعوى بيانية العقل الإسلامي: هي الدعوى التي قال بها محمد عابد الجابري في كتابه: "تكوين العقل العربي" حيث يؤكد بأن العقل العربي بيانيا وليس يرهانيا وبالتالي لا ترقى أدلته لتحصيل العلم، أما دعوى شرعانية العقل الإسلامي: فهي الدعوى التي قال بها محمد أركون في كتابه "نقد العقل الإسلامي" أي أن العقل الإسلامي يقف عند دراسة اجتهادات الفقهاء دون نقد أو تحليل، وبالتالي فتقنين الشريعة الإسلامية خروج عن مستلزمات العلم الصحيح. أنظر: طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط05، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2014، ص، ص146، 149، 150.

المتكلمين والذي يعدُّ بمثابة شروط تخاطب انطلاقاً من "علم الكلام"، وقد وضع له جملة من الخصائص تجمع بين خصائص "العاقلية الكلامية" التي تعني الشخص "كعامل" داخل الحوار والشروط التي ينبغي أن تتوفر فيه: القصد، السبب، عدم الإكراه، وجود التعقل و"خصائص المعاقلة الكلامية" التي تعني أن كل شخص من بين المتخاطبين ينبغي أن يُشرك الآخرين في تعقيل المسألة المطروحة انطلاقاً من: التساوي في الحقوق والواجبات مبادئ الإتياع المشتركة، إتياع نفس المعايير والقواعد الأخلاقية والمنطقية... الخ⁽¹⁾، كما أن هذه القوانين تنقسم إلى قسمين: أخلاقي ومنطقي، فالمبدأ العام الذي يضبط القسم المنطقي "لا يعاقل المتكلم إلا إذا التزم طرق الاستدلال التي يطالب غيره الاستدلال بها"، أما بالنسبة للمبدأ العام الذي يضبط القسم الأخلاقي "لا يعاقل المتكلم حتى يعامل غيره بما يجب أن يعامله هذا الغير به"⁽²⁾.

إن صفة العقلانية متصلة بالقيم السلوكية والخُلُقِيَّة، فهي منهج عملي يقوم على المفاعلة مع الآخرين، فالعقل ليس صفة قائمة في ذات المتكلم إنما صفات تكتسب بالتعاون والتشارك مع الغير من أجل إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق، إن وصف طه عبد الرحمان للعقل من خلال هذه الشروط في علم الكلام ناتج عن خصائص التصور الإسلامي في كل مجالات المعرفة المكونة للعلم باعث عن العمل ومقيّد للعاملين، وبالتالي فإن أصول الاشتغال العقلي عند المتكلمين قائمة على هدف التعاون للوصول إلى الصواب، وبالتالي فهو يتفق مع نظريات الحجاج والتداولية الغربية الحديثة، خاصة مع نظرية بول غرايس في مسألة التعاون للوصول إلى الاتفاق المشترك، وبالتالي فهو يدعو للتزود بالآليات المنهجية العلمية الحديثة شرط أن تكون هذه الآليات متكاملة في عطائها مع التراث الإسلامي، فشرط الوجود مرتبط بشرط العطاء.

¹- المرجع السابق، ص155.

²- المرجع السابق، ص156.

من خلال ما سبق يمكن القول بان مشروع اللسانيات التداولية الذي يحاول طه عبد الرحمان إرساءه ينطلق من خلال استفادته من الدرس التداولي الفلسفي الكلامي، ومن ثم مساهمته في وضع قواعد تداولية للخطاب الفكري الإسلامي في محاولة للردّ عن المنهج التاريخي الذي غلب على الدرس التراثي الإسلامي العربي، فحاول بذلك تأسيس مفهوم المجال التداولي الذي ترتبط فيه مضامين النصوص ببعضها خاصة في دراسة التراث، حيث يصبح المجال محل التواصل والتفاعل بين القول والفعل، أي بين اللغة، العقيدة والمعرفة، لذا فقد أقام منهجه في اللسانيات التداولية والمنطق ونظرية الحجاج، وذلك لاعتقاده بأنه الأقرب والأفضل الذي يحقق شروط الاستعمال انطلاقاً من قواعد التقريب التداولي، وقد طبق هذا المنهج على نظرية التخاطب الإسلامي أو علم الكلام وشروط التداول في اللسانيات العربية (نظرية تحليل الخطاب)، في محاولة لضرورة إنشاء فلسفة عربية إسلامية آخذة بأسباب البيان العربي تشترك اللغة العربية في بناء مضامينها، بالإضافة إلى المضامين الفكرية العامة، بل إن هذه البنية اللغوية تعتبر الموجّه المتملك للمضامين المعرفية، وهذا راجع لانتقاده لبعض المحاولات المنهجية التي طبعت دراسة التراث الإسلامي خاصة ممن تأثروا بالحدائث الغربية وتطبيقاتها المنهجية والتي أخلّت بشروط نصوص التراث ذاته، فوقع تحت ضغط الأيديولوجيا من حيث حكمها على التراث، وكذلك اعتمادها على آليات منقولة من مناهج غربية كالمناهج التاريخي فكانت مقطوعة عن أسباب تثير هذا التراث والاستمداد منه، بالتالي فإن هذه المناهج مدخولة مقطوعة عن أسباب قوتها كالشروط اللغوية والمنطقية والأخلاقية.

خلاصة لهذا الفصل

من خلال ما تقدم يتضح أن إنتاج المعرفة في الفكر الإسلامي العربي ينطلق من محددات واضحة وأسس منهجية ثابتة تقوم على العقيدة الإسلامية كناظم معرفي ومحدد منهجي لكل نظريات المعرفة، فمسألة التوحيد هي الأصل لكل معرفة تأتي بعدها سواء تعلق الأمر بمعرفة الله (الجانب العقدي)، معرفة الكون (الجانب الابستمولوجي) أو المعرفة القيمية الأخلاقية، وهو ما يعرف في العلوم الحديثة بنظرية المعرفة، نظرية الوجود أو نظرية الأخلاق، ذلك أن كل هذه النظريات تتكامل في ما بينها لتؤسس لوحدة الحقيقة ووحدة المعرفة وتكاملها انطلاقاً من وحدة الخالق وعقيدة التوحيد كناظم معرفي لكافة قضايا الوجود. انطلاقاً من هذه المحددات تظهر أهمية المنهجية كنقطة أساسية للمعالجة في مختلف جوانب التراث من أجل بناء المشروع الثقافي الإسلامي وتجديده، فالتراث الفكري بمختلف معطياته يعتبر أصلاً فكرياً ومعطى تاريخياً تنطلق منه كل نهضة ثقافية حضارية، وتتوقف عليه كل مسالة تاريخية من أجل إحياء التراث وتجديده، وعلى هذا الأساس تظهر أهمية المعالجة المنهجية كمسألة وعي ترتبط بمقتضيات النهضة والإصلاح انطلاقاً من عالمي: الغيب والشهادة، فتتكامل بالتالي الإتجاهات البيانية مع الإتجاهات البرهانية والعرفانية، إذ كلها ترتبط بتحقيق القصد والغاية النهائية وهي تحقيق العبودية والخلافة في الأرض، وفي هذا الشأن يأتي علم أصول الفقه كاتجاه جديد يجمع بين المنهج الفقهي والمنهج الأصولي ويبحث عن الأحكام ليس من أدلتها التفصيلية الشرعية لكن من خلال الأدوات والوسائل التي تضبط هذه الأحكام من الناحية العملية، فهو يعتبر كطريقة تجديدية مناسبة للوصول إلى قواعد ضابطة لفقه المقاصد والأوليات ورعاية شؤون الأمة ومصالحها لذا فهو يتفق مع قواعد الاستقراء العلمي التجريبي لا سيما ما يتعلق بقواعد العلة والاطراد، وهذا ما يمكن تطبيقه على المسائل التراثية وما يتعلق بها من قواعد الإحياء.

تنقسم مختلف القراءات المنهجية التراثية المعاصرة من أجل إنتاج معرفة إسلامية عربية إلى قسمين أساسيين:

قراءة متأثرة بأحداث الثورة المعرفية في الفكر الغربي - من أجل تجاوز أزمة الحداثة- وما خلّفته هذه الثورة من منتجات معرفية لها دلالاتها الثقافية على الفكر العربي، حيث دعت هذه الثورة للقطيعة مع المعرفة الإبستمولوجية لفكر الحداثة خاصة ما تعلق بتطبيق المناهج التاريخية، الأنثروبولوجية والتحليل النفسي للمعرفة، والدعوة إلى التحليل اللغوي الألسني والمنهجية الجينالوجية والمعرفة الأركيولوجية... وغيرها، وفي هذا الشأن نجد أن هناك الكثيرين ممن تأثروا بهذه الموجة الفكرية والثقافية، ولقد أخذنا في هذا الشأن نموذج المفكر العربي محمد أركون باعتباره أحد الفلاسفة الذين اشتغلوا وفق المشروع التأويلي الألسني الذي ينطلق من الإيمان المطلق بضرورة استخدام العقل، باعتباره جوهر مفارق قادر على حمل النفس الإنسانية إلى أعلى مراتب الكمال والسعادة، فغاية الإنسان مرتبطة بتحقيق الرشد المتمثل في استخدام العقل والوصول به أقصى مراتب الإيجابية والكمال، وعلى هذا الأساس كان مشروع أركون -كمفكر جزائري- يحاول نقد العقل الإسلامي من خلال البحث في الشروط والإمكانات التاريخية والمنطقية اللغوية التي تتحكم في إنتاج المعرفة من منظور إبستيمي، لذلك فقد حاول نقد العقل الإسلامي على نفس المنوال انتقد به فلاسفة ما بعد الحداثة أفكار الحداثة ليصل في النهاية إلى ضرورة القطيعة مع الفكر الإسلامي الكلاسيكي القائم على منتجات ثقافية والمرتبطة بشروط تاريخية واجتماعية من أجل التأسيس لفكر إبستيمي جديد يقوم على معطيات جديدة وفق الشروط الثقافية والفلسفة الاجتماعية الحديثة لذلك فهو يدعو إلى استخدام التعدد المنهجي لضرورة مواكبة التطورات الجديدة خاصة ما تعلق بتجديد التراث الفكري وإزالة القداسة عن كافة الأفكار وإخضاعها لمعطيات العقل والخوض في اللامفكر فيه، وبالتالي قطع الصلة أمام القراءات السلفية والأيدولوجية التي ارتبطت بالتحويلات الفكرية والفلسفية التي عاشتها أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي ففي مجال اللغة يطرح أركون مشروعه الألسني القائم على تاريخية اللغة والنص على اعتبار

أن الإنسان هو الذي ينتج اللغة ويقوم بتفسير وتأويل النصوص وفق مقتضيات الواقع وشروطه وإملاءاته فتكون بالتالي علاقة اللغة بالدين علاقة متغيرة تخضع لشروط تاريخية نفسية، ثقافية، وبذلك فهو يُخضع الدراسات القرآنية للشروط الواقعية والاجتماعية، فالخطاب القرآني مرتبط بالوضعية التاريخية التي نزل فيها والفئات الاجتماعية التي صدّقه أو كذّبه والظرف العام للخطاب، وكل ما من شأنه أن يحدد المكانة المعرفية للمنتج على المستوى اللغوي والتاريخي، ومن ثم فهو يدعو إلى الانتقال من عصر لآخر قصد الكشف عن معاني النصوص وتطورها للاستفادة منها في الوقت الحالي، فهو يُعدُّ من المفكرين المتأثرين بفلسفة ما بعد الحداثة خاصة ما تعلق بالتفكيك والتأويل، كما يركز على فكرة التطبيق وإعادة إنتاج المعنى واستعمال المجاز والأسطورة والتخيّل.

أما القراءة الثانية فهي قراءة متميّزة تقوم على منهجية أصيلة وأصلية نابعة من صميم الفكر الإسلامي عقيدة وشريعة، إنها قراءة المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي أولى اعتبارا كبيرا للعقل وللحس والتجربة، لكنه لم يعط للعقل مكانة كالتّي كانت له في الفكر الغربي باعتباره جوهرًا مفارقًا تقوم عليه كافة أدوات المعرفة، فقد ربطه طه عبد الرحمان استنادا للدلالات القلبية والمعرفة الروحية، فهو في هذه الحالة يعبر عن القلب من خلال تلك اللطائف الربانية (الروحانية) الموصولة بعالم الأمر الإلهي ومن ثم الجمع بين المعنى المعرفي والمعنى الأخلاقي وبهذا ينتقل العقل من الدلالة الجوهرانية إلى الفاعلية القلبية الإدراكية وبهذا تصبح الأخلاق والقيم دلالاتها المعرفية والمنهجية في هذا النوع من القراءات التراثية لكننا لا نجد الكثير من الباحثين ممّن تبنّوا هذا الاتجاه.

ينطلق المشروع التداولي التقريبي لطله عبد الرحمان من معالجة مشكلة المنهج التي وقعت فيها مختلف الدراسات التي تطرقت لمسألة معالجة التراث الإسلامي حيث كانت هذه الدراسات موصولة بالدراسات والمناهج الغربية، بالتالي فهو يحاول أن تكون دراسته هذه موصولة بالثقافة الإسلامية نابعة منها نظريا وعمليا، مع الاستفادة من المنجزات الحداثيّة

واستيعابها منهجيا لبناء رؤية توحيدية متكاملة انطلاقا من الصناعة اللغوية والإستشكالات المفاهيمية من أجل التأسيس لفلسفة إسلامية عربية تشترك اللغة العربية في بناء مضامينها. لقد استفاد طه عبد الرحمان من الدرس التداولي في الفكر الغربي وحاول تطبيقه على الجانب الفلسفي الإسلامي لوضع قواعد تداولية للخطاب الفكري العربي ينطلق من مبادئ المنطق الكلامي وقوانين المعاقلة، حيث وظّف فيه نظريات تحليل الخطاب الحجاجي بما يتناسب والإمكانات البيانية المميزة للسان العربي، موضحا في ذلك المجال التداولي الذي يعتبر الأساس والماهية لتشكيل الجوانب اللغوية والعقدية والمعرفية لكل أمة، لذلك فهم يستثمرون أقوالهم وأفعالهم لحساب هذا المجال التداولي، لذلك فهو يشتغل على ضرورة الاشتغال التقريبي التداولي الذي يؤدي إلى الإشباع المعرفي، ذلك أن الاشتغال الخارجي لا يؤدي - حسب طه عبد الرحمان- إلى الإبداع لكنه إتباع وتقليد، بل ربما مواجهة للشروط الداخلية ذاتها، كما أن ظروف نشأة المعارف ليس لها علاقة بقربها أو بعدها من المجال التداولي، لذلك فهو يدعو إلى استشكال الوظائف والمضامين من داخل المجال التداولي فتحا لآفاق الاستثمار الوظيفي، ولذلك فهو يدعو إلى ضرورة الاشتغال التقريبي لمجال التداول ويقول أن أقرب النماذج المعرفية التي تستحق التقريب هي: المنطق والأخلاق، على اعتبار أن المنطق يفيد في الجوانب النظرية والأخلاق في الجوانب العملية، وفي هذا الشأن ينطلق من فكرة أساسية هي أن النحو والمنطق يشتركان في توصيل المعنى، فإذا كان المنطق يوصل المعنى بالعقل فإن النحو يوصله باللفظ، وإذا كان المشترك العقلي يعزز كلية المعقولات ويتبع ما لدى النوع الإنساني، فإن النحو يعزز ما في البيان ويتبع ما في طباع العرب، لذلك فقد عمل طه عبد الرحمان على التأسيس لعلم المنطق بعلم البيان، وكذا تمكين الأسماء وإدخال الأمثلة الفقهية في المنطق مما أكسبها الاختصار وقوة الاستعمال، كما عمل طه عبد الرحمان على التقريب اللغوي- الأخلاقي ذلك أن اليونانيين قد ربطوا المفاهيم الاصطلاحية اللغوية بالألفاظ الأخلاقية كي تؤدي معانيها بشكل صحيح، لذلك فقد عمل على تقريب هذه المصطلحات كي تنتسب من جديد إلى مجال التداول الإسلامي وتؤدي

وظيفتها العلمية والعملية، وفي هذه الحالة يقوم المقرب إما بالإضافة، القلب، الإبدال أو الحذف تبعاً لما تقتضيه حالة التقريب الأخلاقي، وهذا ما يرتبط بآلية التبليغ التي تقتضي الانجاز، كما أنه قد يلجأ إلى استعمال ألفاظ أدبية كالوصايا والنصائح والعبر من أجل تكميل المعنى وهذا ما يرتبط -حسبه- بآلية التأديب قصد الإيجاز والتكامل.

وعموماً يمكن القول بأن إنتاج المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية قائم على أسس ثابتة وخصائص محددة لا يمكن لأي مجتهد أو مفكر أن يتجاوزها، سواء تعلق الأمر بالبيان أو البرهان أو العرفان، فالناظم المعرفي الذي تبنى عليه إنتاج المعرفة يضبطه الجانب العقدي والمحدد القيمي الأخلاقي، كل ذلك في إطار وحدة المعرفة وتكاملها ذلك لأن المشروع الإسلامي مشروع متكامل ترتبط فيه معرفة الله بمعرفة الوجود ومعرفة عالم الغيب بمعرفة عالم الشهادة وعلى كل ذلك مدار حياة الإنسان وتحقيق غايته، على خلاف تحقيق تلك الغاية المعرفية في الفلسفة الفكرية الغربية التي تؤسس لمنظومة معرفية من أجل تحقيق سعادة الإنسان المادية عن طريق المنافسة والصراع (المادي والفكري) أي اعتماداً على منطق قيمة القوة، على خلاف الفلسفة الإسلامية التي تؤسس لمنطق قوة القيمة عن طريق التبادل والتفاعل المشترك بين الجميع انطلاقاً من العلاقة بين المعرفة، القيمة والممارسة العملية.

الخطبة

الخاتمة

ترتبط كثير من التحولات الفكرية والفلسفية بالتوجهات العولمية وما أنتجته من مفاهيم ومصطلحات على مستوى القواميس المعجمية، خاصة ما تعلق منها بالمحددات الثقافية والتطورات العلمية المعرفية، وبالتالي الخصائص المعرفية لكافة الاتجاهات الفلسفية على مستوى المنظومة الفكرية العالمية، ومن هذه المصطلحات نجد مصطلح مجتمع المعرفة باعتباره محددًا ثقافياً ينطلق من توجهات العولمة الثقافية.

يُقيم مفهوم العولمة علاقات متعددة على مستويات التحليل المختلفة انطلاقاً من: السياسة الاقتصادية، الثقافة، الاجتماع، حيث يعمل المفهوم من خلال صيغة ديناميكية بين مستويات التحليل هذه، ولذلك نجد مفاهيم متعددة للعولمة لا يكاد يتفق الباحثين حولها، وهذا راجع لاختلاف سياقاتها وتعدد جوانبها حيث يمكن أن تظهر في شكل عدة تجليات، منها التاريخية باعتبارها تمثل مرحلة زمنية متقدمة تعبر عن التطور البشري، كما يمكن أن تظهر في شكل تجليات لظواهر اقتصادية، انطلاقاً من عولمة الإنتاج وقواه الرأسمالية وكذا درجة الارتباط الاقتصادي بين المجتمعات الإنسانية من خلال انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات، كما نجد أيضاً أن هناك من يرى العولمة في شكل ثورة تكنولوجية اتصالية، من خلال إنتاج ونشر عديد الأفكار في السوق الافتراضية العالمية الموحدة للمعرفة، التي تجتمع فيها السلع والخدمات والأفكار في شكل يدعو إلى التتميط والنمذجة وذلك بفعل إفرازات التقانة الحديثة وتكنولوجيا المعلوماتية، بشكل يجعلها تمثل انتصاراً لقيم الدول العظمى المهيمنة ثقافياً على تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، لذلك نجد أن هناك من يدعو الثورة الثقافية المرتبطة بها بأنها ثورة من أجل إعادة توزيع القيم والإنتاج، وأن كل ما ينتج على هذا المستوى من أفكار ومصطلحات علمية وثقافية إنما يندرج في هذا المسعى وهذا ما ينعكس سلباً على مسألة الهوية والتوجهات الفكرية التي تدعو إلى تفعيل المستويات المحلية والقومية وما ينجر عنها من عمليات التوطين والتمكين.

يطرح مفهوم العولمة عدة انعكاسات سلبية وتحديات فكرية على مستوى التبادل الثقافي والتفاعل الحضاري، خاصة ما تعلق بالتمايز الثقافي، الديني، العرقي، التاريخي، اللغوي مما قد يؤدي إلى حالات من التشطي والانشطار وازدواج المعايير الثقافية والأخلاقية، وهو ما يشكل خطرا على مسألة الهوية والتذات الثقافي، وبالتالي طرح مفاهيم جديدة على مستوى الساحة الفكرية، وهنا نذكر: مسألة الأمن الثقافي، الاختراق الثقافي، الصناعة الثقافية، التنوع الثقافي، الصراع الحضاري... وغيرها من المفاهيم التي كانت نتاج الثورة المعلوماتية والتكنولوجيا الاتصالية، والمرتبطة في أبعادها النفسية والفكرية بالصراع والمنافسة على المستوى المعرفة العلمية، من خلال تطوير التقانة والتكنولوجيا المعلوماتية مما ساعد على توسيع وظائف الهيمنة الإعلامية، وضمن هذه السياقات تبلور مفهوم مجتمع المعلومات باعتباره هو الآخر نتاج هذه الثورة، إذ يعدُّ أهم سمات مجتمع المعرفة، حيث تبرز فيه الصناعة المعلوماتية من خلال استثمار المعلومة وتوظيفها لصالح الإنسان والمجتمع، فإذا كانت المعلومات تُنَسَّجُ انطلاقاً من معالجة البيانات، فإن اكتساب المعرفة يكون على قدر امتلاك هذه المعلومات وتوظيفها، فمجتمع المعرفة يعني ذلك المجتمع الذي يعتمد المعرفة مبدأً ناظماً لجماع الحياة البشرية، فاستثمار المعرفة هو الأساس، كما يقول فرانسيس بيكون "لأن المعرفة قوة"، لذا فقد تحولت تلك القوة الاقتصادية الإنتاجية في زمن الحداثة - منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - إلى قوة معرفة ومن ورائها امتلاك المعلومة وطريقة معالجتها، فنظريات الهيمنة لوسائل الإنتاج - حسب التفسير الماركسي - انتقلت اليوم وفي ظل انتشار وسائل الاتصال والمعلوماتية إلى المعلومة، غير أنه رغم هذا التقاطع المفاهيمي بين مجتمع المعلومات ومجتمع المعرفة لا بد من التفريق بينهما، فإذا كان مجتمع المعلومات يقوم على المعالجة الآلية للمعلومات والبيانات وفق طريقة تقنية، فإن معالجة المعارف لا تكون بنفس الطريقة، ذلك أن التحدي والرهان يقوم هنا على العقل البشري وليس على امتلاك التقانة، وهو ما يسمى بالرأس المال البشري، وإذا كل منهما ينطلق من الصناعة الثقافية، والاهتمام بالبحث العلمي، وامتلاك تكنولوجيا الاتصال، إلا أن مجتمع المعرفة

يحتاج بالإضافة إلى ذلك إلى الاستثمار المعرفي والمنافسة الثقافية، وهذا يحتاج إلى سياسات تعليمية موجهة لهذا الغرض، من خلال أساليب التنشئة وبرامج التعليم والافتقار الذاتي، كما أنه يحتاج إضافة إلى ذلك المشاركة في إنتاج وبناء المضامين الثقافية والفكرية وفق منطق المنافسة الثقافية وتحقيق التنمية المجتمعية، فالمعرفة العلمية النظرية لا تترجى فائدتها إلا إذا وُظِّفت بشكل عملي خدمة لأهداف ثقافية محددة، من خلال خلق بيئة تمكينية للمعرفة (بيئة تعليمية، إعلامية، قيمية أخلاقية) وتوطين الثقافة والمعرفة، وهذا ما يُعرف بالمواطنة المعرفية لبناء الهوية الثقافية.

إن مفهوم الهوية الثقافية يعبر في الأساس عن المشروع الثقافي الذي يعطي للفرد صفة الانتماء الفعلي إلى كيان اجتماعي محدد ومتميز وأداة للحفاظ عن الشخصية ونقل التراث بهذه الصفة ينفصل مفهوم الهوية الثقافية عن ذلك التعريف البنيوي المعياري السكوني-انطلاقاً من تعريف الثقافة نفسها- ليصبح مبدأً وظيفياً مكتسباً في الحياة الاجتماعية يكسب الفرد القدرة على التفكير في ذاته وإعادة النظر في إنجازاته والبحث عن مدلولاته كمشروع غير مكتمل، انطلاقاً من هذا المبدأ نستطيع القول بأن مفهوم الثقافة أصبح ينزع عن المفهوم المتحرك المرتبط بالتفكير والتعبير والقدرة على التجاوز والتفوق، كما يرتبط بالوعي والقدرة على الاختيار والتفضيل، فهو ينصب على تلك التفسيرات والمدلولات العلائقية التي يقيمها الإنسان انطلاقاً من استعمالاته الوظيفية وتفاعلاته الاتصالية، غير أنه ما كان لأية ثقافة ما أن تكون منفصلة عن غيرها من الثقافات فلا بد لها أن تعمل على تحقيق التعايش والتشارك والانسجام، وهذا ما يدعى بحوار الثقافات وتعايش الأديان... وغيرها، فالثقافة في ظل انتشار وسائل الاتصال والمعلومات أصبحت ترتبط بالتقانة والحضارة.

إن التطور الثقافي والتكنولوجي أدى إلى تحول أساسي على مستوى المفاهيم، فقد أصبحت التقانة تحمل أبعاداً ثقافية أخلاقية - كما يقول نبيل علي- إضافة إلى أبعادها الفنية والتنظيمية، فلقد استطاعت بعض تقانات المعلومات أن تقوم بالكثير من المبادرات والتطبيقات على مستوى هندسة المعرفة ومعالجة البيانات والمعلومات، ومن ثم على علاقة

مباشرة بالثقافة والأيدولوجيا، وبالتالي موضوع السيطرة وإثارة العلاقة مع الآخر، وقضايا الاختلاف والتعدد.

إن الوصول إلى مجتمع المعرفة لا بد أن يمر عبر محدد التنمية الاجتماعية والثقافية خاصة، ذلك أن إنتاج المعرفة يبدأ بالإنتاج الثقافي القيمي انطلاقاً من: التراث، اللغة، القيم الأخلاق، فهذه العناصر الأساسية تعتبر مقوماً ضرورياً، خاصة ما تعلق بالتجديد الفكري للوصول إلى الرهان المعرفي الثقافي، بالتالي فإن تشكل المعرفة في الفلسفتين الغربية والإسلامية العربية يختلف تبعاً لطبيعة مشروع كل فلسفة.

إن إنتاج المعرفة في الفلسفة الغربية ينطلق من تلك التحولات التي ارتبطت بمجتمع الحداثة، الذي ظهر فيه الارتباط بين الثورة الاجتماعية والثورة الصناعية، وبالتالي العلاقة بين التحديث والنهضة، حيث انتقل منطق القوة من الزراعة إلى الصناعة، فحلت الآلة محل اليد العاملة البسيطة وأصبح منطق التحديث يعني تطوير الآلة كقوة صناعية لها أثرها على مستوى وسائل الإنتاج، بالتالي ظهرت الحداثة في أوروبا كمرحلة تاريخية بحاجة إلى توفير شروط ثقافية لبلوغها، وهو ما تجسد في مطالب الثورة الفرنسية من خلال عدة أسس وخصائص تنطلق من مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو ما تجسد في ما بعد في شكل مدارس فكرية ونظريات فلسفية في القرن الثامن عشر تدعو إلى ضرورة فصل العلم عن الدين والدين عن السياسة، حيث انتزعت القداسة عن الدين ومُنحت للعقل، فظهر ما يسمى بعصر الأنوار الذي ازدهر فيه العلم عن طريق العقل واستخداماته المتعددة خاصة في العلوم التجريبية، وازدادت الرغبة في الحصول على المعرفة العلمية التي تؤدي إلى تفسير قيمة الإنسان في الوجود، والتي تمثلت في الرغبة في السيطرة على الطبيعة والعالم مما أدى بالإهتمام بقيمة الحرية والحق انطلاقاً من كرامة الإنسان باعتباره مصدر هذه الحقوق وعليه مدارها، حيث انتقلت هذه المعرفة العقلانية المجردة إلى المعرفة التحليلية، فلم تعد عقلانية صورية أداتية ديكارتية بل أصبحت عقلانية تجريبية تحليلية على مستوى العلوم الإنسانية، وذلك تبعاً للاستخدامات المختلفة للعقل: المنطق، الحدس، الاستقراء، التجربة

وهو ما يعبر عنه بالفلسفة التحليلية التي ارتبط وجودها هي الأخرى بالثقة في العقل للوصول إلى القوانين التي تحكم الوجود، فافترضت الفلسفة بان القوة العاقلة بإمكانها الارتقاء إلى عالم الحقيقة والثبات، فإذا كان كمال المعرفة الإنسانية يقتضي تقبل كافة القضايا في العلوم كتلك التي قبلتها الرياضيات من غير برهان، كالمسلمات الإقليدية، فإنها من باب أولى عليها أن تقبل تلك التي قبلتها الفلسفة أيضا من غير برهان، كالمنطق، التاريخ، قوانين الحتمية.

انطلاقا من هذه القناعات فقد انصب عمل الباحثين الأوروبيين على الاهتمام بالفلسفة والتاريخ لتفسير تلك الثورات التي ظهرت في أوروبا إلى غاية بداية القرن العشرين، في محاولة لوضع قانون عام للتطور الاجتماعي يكون للإنسان فيه دورا فاعلا ومكانة هامة في مسيرة التاريخ، ولعل هذا ما أشار إليه أوزفالد شبنغلر و أرنولد توينبي... وغيرهم من الفلاسفة الذين جاءوا ليؤكدوا بأن مشروع الحداثة ما هو إلا امتداد للذات الواعية، انطلاقا من تاريخها ومستقبلها من أجل التأكيد على مسألة التحرر واستخدام العقل، إنه وعي اللحظة الأوروبية - منذ القرن السابع عشر - المتصل بعطاءات فكرية وفلسفية سابقة تريد أن تريد أن تشكل استمرارا مع التحولات التاريخية السابقة، إنه مشروع لا ينفصل عن التاريخ ولا عن الزمان منذ فلسفة الرومان واليونان من أجل تجاوز مسألة الظلم والطغيان، إذا كان مشروع الحداثة قد تبلور في شكل سيادة القانون عبر منطق الحقوق والواجبات وإطلاق الحريات وتحقيق العدالة عبر منطق الدولة الوطنية وصولا إلى العقلانية وانتصاراتها والرأسمالية وتطبيقاتها فإن التقدم العلمي التقني الذي حصل بعد هذه المرحلة خاصة ما تعلق بوسائل الاتصال والمعلوماتية وكذا التوجهات العولمية المتعلقة بانتشار المعلومات والصناعة الثقافية، فقد إلى بلورة مشروع جديد بديل يقوم على تحرير الإنسان من قيود الرأسمالية، وهو ما سمي في ما بعد "بمشروع ما بعد الحداثة"، الذي أتى من أجل إصلاح أعطاب الحداثة وتجاوز سلبياتها لذلك فقد نادى أنصار هذا الاتجاه "بالمابعديات" مثل: ما بعد الحداثة، ما بعد الرأسمالية ما بعد الكولونيالية، ما بعد الثقافة، ما بعد والأيدولوجيا، ما بعد الفلسفة، ما بعد التاريخ، ما بعد المقدس، ما بعد الإنسان، وغيرها من قائمة المابعديات والتي كان يحاول من خلالها هذا

المشروع تقويض مشروع الحداثة ونقد توجهاته البنيويّة السكونية، وارتباطه بالمرجعيات الثقافية والتاريخية، فجاء أنصار ما بعد الحداثة بالدعوة إلى القطيعة مع هذا الفكر ومرجعياته الفلسفية البنيوية والتاريخية، فالإنسان إذاً لم يعد مرجع ذاته تؤول إليه كافة قضايا العلم والوجود، فالمشروع النقدي لخطابات ما بعد الحداثة قائم على رفض التتميط والتقييس وكافة معايير القيم والسلوك، فالحقائق لم تعد ثابتة إنما هي منفصلة عن مقدماتها متغيرة تقوم على النسبيّة والاحتمال، لقد كانت فلسفة ما بعد الحداثة في وضع ما بعد الحديث قريبة من حركات ما بعد البنيوية ومماهية مع التفكيكية، تميزت بالنقد الجذري للتراث والعقلانية وخلخلة مقولة الذات فأعلنت بالتالي موت الإنسان ونهاية التاريخ وزوال المقدس، ومن ثم نهاية الفلسفة وانفصالها عن العلم، وينتمي إلى هذا التيار العديد من الوجوه المتمردة على فكر الحداثة ونذكر منهم: جاك دريدا، ميشال فوكو، نيتشه، ماركس، هوكهيمر أدورنو... وغيرهم من أنصار مدرسة فرانكفورت الذين ثاروا ضد المدرسة التقليدية الماركسية التي كانت تقوم على النقد الأيديولوجي، هذا على عكس ما ذهب إليه هبرماس الذي يُحسبُ على الموقف الترشيدي للحداثة، وكذلك اليوطار الذي كان يؤكد على "أن ما بعد الحداثي محايث للحداثي" في إشارة إلى أن ما بعد الحداثة يعتبر امتداد لما هو حديث، وأن الاتجاهات الثقافية لما بعد الحداثة غير منفصلة عن سابقتها، لكنها في الوقت ذاته ترفض الاتجاهات النفعية التي كانت تقوم عليها الفلسفة التحليلية، بالتالي فإن المعرفة الناتجة هي معرفة متصلة بسابقتها، تأتي في إطار نظرة تصحيحية للمعرفة السابقة التي كانت متواطئة مع تلك الأساليب والأنساق التركيبية العامة من أجل الوصول إلى نظريات وقوانين تأسيسية كلية، لذا تدعو إلى يقظة الوعي الأنطولوجي للعلوم الحديثة على اعتبار أن وجودها استكناها وليس وصفا تفسيريا، فغاية المعرفة تتمثل في الاستفسار الفلسفي وليس الاستفسار النفعي، وبالتالي الدعوة إلى إعادة التفكير في ابستمولوجية المعرفة خاصة ما تعلق منها بالمناهج المستخدمة التي يجب أن تنطلق من الواقع والتجربة (القيم، الأخلاق) لا

من النظرية والنماذج والخيال، معرفة تؤسس لحلول واقعية وتطبيقات عملية في إطار أخلاقيات تواصلية.

تعتبر فلسفة الاختلاف عن ضرورة الوصول إلى نظرية اجتماعية تهدف إلى إقامة مشروع أخلاقيات تواصلية عوضاً عن المشروع الماركسي الذي أولى عناية كبيرة للجانب الاقتصادي وبالتالي تشكّل الليبرالية ونزعتها الغائية المتمثلة في الربح والمردودية، لذا نجد أن هذا المشروع جاء يدعو إلى احترام الخصوصيات الثقافية والنزعات الإختلافية باعتبارها حقيقة فطرية بشرية، فلا بد من العودة إلى الذات - كما يقول فوكو - كخيار استراتيجي لتعبير عن ذاتها وتمثّل خصوصياتها بعيداً عن مُطلقيات العقل والتصورات الثابتة، هذه الذات المرتبطة واقعياً بمصالح اجتماعية وفلسفة معرفية وبمنطلقات ثقافية لها امتداداتها القيمية ومبرراتها الغائية وأهدافها الإستراتيجية، إنها معرفة تتكَيّف مع الواقع الإنساني الذي يأتي هو الآخر متفقاً مع أبعاد فهم الحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية، وتلك هي غاية الفلسفة البراغماتية، كما أن العقلانية لم تعد عقلانية واحدة إنما عقلانيات متعددة - كما يقول فنجتاين - فالعقل أصبح يعقل ذاته في إطار العلاقات الاتصالية وشروط المعرفة التأسيسية كما أن العلم لم يعد يؤسس في ذاته لحقيقة معينة إنما يستغل المعرفة الفلسفية التي تتيح له مجالاً قبلياً للتأمل انطلاقاً من مجال الاعتراف بكينونة الكائن، وبالتالي إعادة النظر في حقيقة المعرفة العلمية التي تدّعيها الوضعية في كونها تتفوّق على كل تجربة إنسانية وأن لها القدرة على إدراك الواقع والتأسيس لشروط معرفة حقيقية، ومن ثم فقد دعت فلسفة الاختلاف إلى ضرورة البحث عن إجابات لتلك الأسئلة التي كان العلم قد أزاحها من مجال بحثه في البداية والتي أدت إلى أزمات على مستوى الفلسفة التقليدية، ذلك أن العلم اليوم عليه أن يبحث في المشكلات والأزمات ذات الارتباط بالمسائل القيمية والأخلاقية وهذا ما حاولت فلسفة الاختلاف الاقتراب منه أكثر خاصة ما تعلق بمجال اللغة واللسانيات، حيث دعت إلى المقاربة التداولية لتحليل الخطاب في محاولة لتتبع المعاني اللغوية المرتبطة بالعمل (التحقق العملي)، فاللغة بهذا المعنى لم تعد ذاك التصور البنيوي السكوني لنقل المعرفة بل هي توجه

لساني يُعنى بدراستها لحظة الاستعمال، وبالتالي فهي علاقة بين: المتكلم، اللفظ، المعنى يُنظر إليها في إطار سياق الكلام وشروط التداول وكفاية الاستعمال، إنها ظاهرة خطابية اجتماعية تبليغية تبحث في شروط ونجاعة الخطاب التواصلي من خلال مبدأ الاستلزام الحوارى القائم على التعاون عند غرايس، وكذا نظرية الملاءمة والسياق من أجل الوصول إلى تحقيق مبدأ التواصل، فالتواصل يعتبر أصلا معرفيا في توجهات ما بعد الحداثة.

لقد حاول فلاسفة الاختلاف التركيز على التعدد والتنوع وإثارة الهويات الثقافية والانتماءات الأولية، وهذا ما سماه فوكو بالحفريات، ونيتهه بمجاوزة الميتافيزيقا، وجاك دريدا بالتفكيك وهايدغر بالاستنكار، إلا أنه وعلى الرغم مما استبشر به هؤلاء فإن هناك من يعتبر هذا المشروع امتدادا لفكر الحداثة وأنه فقط يدعو إلى تجاوز سلبياتها وتصليح أخطائها وأنه مشروع تخيلى، لأنه يدعو للتفكيك ويعجز عن التركيب، أما افتراضات القطيعة والنهاية التي دعا إليها هذا المشروع "نهاية التاريخ" و"نهاية الفلسفة" و"نهاية الثقافة"، فهي لا تعدو أن تكون نهاية شكل مخصوص من أشكال التفلسف وبخاصة فلسفات الأنساق التي تدعى تقديم تفسير كلي عن العالم، أما في الجانب الثقافى فإن المُستَبَطَنَ خلف مفردة النهاية هو: هيمنة نمط ثقافى على غيره من أنماط الثقافات الأخرى بدعوى الاكتمال وبلوغ المطلق مثل مقولة "نهاية التاريخ" التي تؤول إلى الركون نحو النموذج الثقافى الغربى في تمظهره الأمريكى، وهذا ما يؤكد صحة الفرضية المطروحة في هذا البحث والمتعلقة بتداخل الأنساق المعرفية القديمة والجديدة وعدم إمكانية انقطاع أي معرفة عن تاريخها، أما بخصوص "نهاية الفلسفة" الذي عرف رواجاً كبيراً خاصة مع هيمنة العلم في مخابره والقانون في مجالسه (محاكمه) الناتج عن رفع العقلانية الغربية إلى أعلى مراتب التعقّل المطلق بالذات، ومن ثم اختتمت معها تمظهرات العقل في التاريخ الغربى، فإن هذه النظريات سرعان ما تراجعت بفعل تطوير نظريات النسبية والاحتمالية في الفيزياء والعلوم التجريبية، فتلاشت بالتالى مزاعم الفصل بين العلم والفلسفة، فالعلم اليوم أضحى بحاجة إلى تأسيس فلسفى خاصة بعد ظهور تلك الأزمات البيئية التي تسبب فيها العلم، وهذا ما يؤكد صحة الفرضية الأخرى المطروحة في

هذا البحث التي تقتض عدم انفصال العلم - حتى في مظهره التقني - عن الفلسفة، وبالتالي إعادة تصحيح نظرتنا للعلم بأنها ليست نظرة استعلائية لأجل السيطرة واستغلال الطبيعة والإنسان إنما هي نظرة لترشيد النفس وتهذيبها وربطها بغاياتها ومقاصدها ووجودها في الحياة، وبالتالي الانتقال من الاستفسار النفعي إلى الاستفسار الاستكناهي، وهذا ما يتطابق مع شروط المعرفة العلمية في الفلسفة الإسلامية.

ينطلق إنتاج المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية من تلك الرؤية التوحيدية باعتبارها تشكل أهم أسس النظام المعرفي الإسلامي، فمنها تنبثق رؤية الوجود وعليها مداره، إنها مصدر الحقيقة المطلقة، غير أن الاختلاف بين المعرفتين الإسلامية والغربية يكون حول العقل ومكانته، فالعقل لا يحوز الوعي المطلق بحقيقة الوجود كما هو الشأن في الفلسفة الغربية لكنه مقيد بالوحي والأسس العقديّة، وبالتالي وحدة الحقيقة، وحدة المعرفة، وحدة التاريخ، فالتوحيد يعتبر الأساس المعرفي والناظم المنهجي للوصول إلى الحقيقة مع الاستعانة بالمناهج العلمية الأخرى: العقل، الحس، التجربة، أي أن المعرفة العلمية تقوم على الجمع بين قراءة الكون وقراءة الوحي، بين ما هو دين وما هو دنيا، وبالتالي تكون الحقيقة واحدة سواء تعلق الأمر بالحقيقة الكونية أو الحقيقة العلمية، ومن ثم تكامل بين: الأساس العقدي التوحيدي، والقيمي الأخلاقي، والإبستمولوجي الوجودي، لذلك فإن قضايا التجديد الفكري ترتبط بإعادة النظر في التراث من خلال التكامل بين هذه الأسس والقراءات المنهجية الأولية المتعلقة بدراسة العلم، وهذا ما يدعونا إلى تأكيد الفرضية التي تربط بين إنتاج المعرفة وتفكيك التراث وإعادة تركيبه، فالأسئلة المقاصدية هي التي تحدد شروط المعرفة العلمية ومنطلقاتها المنهجية، وعلى هذا الأساس اختلفت رؤى الإصلاح المرتبطة بالتجديد المعرفي الثقافي الإسلامي، فمنها من دعا إلى التماهي مع النظرة المنهجية الغربية في تحقيق شروطها العلمية من خلال تغليب العقل خاصة العقل التواصلّي الذي يعتبر أحد إفرازات ما بعد الحداثة، وهو ما دعا إليه محمد أركون في مشروعه النقدي في نظره للتراث ومسألة التحديث، الذي أكد على مسألة القطيعة مع الفكر الإسلامي الكلاسيكي (العقل القروسطي)

والاتصال بالعقل التواصلي الغربي، ومن ثم مشروعه في نقد "العقل الإسلامي"، وهو نفس المنحى الذي ذهب إليه فلاسفة الاختلاف في نظرتهم لمشروع الحداثة، وقد أكد في مشروعه التأويلي الألسني على المقاربة التداولية حيث دعا إلى القول بالمنهجية النشوئية والملاحقة الأركيولوجية لأصول الأشياء، وركّز عن المجاز، الأسطورة، المتخيّل، وآثار المعنى (رهانات المعنى) في سبيل الوصول إلى نسبيّته، والتأسيس لمنهج التأويل الذي محله العقل البشري وشروط الاستعمال، هذا على خلاف بعض المحاولات التجديديّة الأخرى للتراث الفكري والتي تُخضعُ العقل لميزان الوحي ومنطق العقيدة انطلاقاً من وحدة الحقيقة، كالتي قام بها طه عبد الرحمان والتي تجمع بين البيان والعرفان والبرهان، بين شروط النظر وشروط العمل، فقد حاول التأسيس لمشروعه التداولي في محاولة لإنشاء فلسفة عربية إسلامية تشترك اللغة العربية في بناء مفاهيمها، لذا فقد سعى إلى استشكال المضامين لبناء المجال التداولي المؤسس لحداثة إسلامية تبدأ من الأخلاق، إذ لا حداثة من دون أخلاق - كما يقول - أما في مجال التداول اللغوي العربي فينبغي أن يكون مرتبطاً بالأخلاق الإسلامية تماماً كما ربط اليونان مفاهيمهم الاصطلاحية وألفاظهم اللغوية بمعارفهم الأخلاقية، وهذا ما عُرف حالياً بالإكسيولوجيا (المجال الذي يدرس ارتباط العلوم النظرية بالأخلاق والقيم)، الإيكوصوفيا (دراسة الكونيات البيئية)، البيوطيقا (الأخلاقيات البيولوجية)، هذا فضلاً عن أخلاقيات التجارة، والإدارة، والتنشيط الجليّ لفلسفة القيم، والتي مدارها دراسة القضايا الأخلاقية المترتبة عن التقدم العلمي الحاصل للتقانات الجديدة في علوم الصحة والبيئة والحياة.

مما سبق يتضح أن إنتاج المعرفة بشكل عام لا يمكن فهمه في أية فلسفة ما سواء كانت عربية أو إسلامية عربية إلا في إطار الإجابة عن تلك الأسئلة المرتبطة بالوجود والمقاصد والغايات، سواء كان ذلك بشكل علني صريح كما هو الحال بالنسبة لإنتاج المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية، أو بشكل ضمني يتضح من خلال قوانين السيطرة على الوجود الإنساني سواء تعلق الأمر بمجتمع الحداثة وما أقرّته من ترتيبات معيارية وغايات أيديولوجية أو ما جاء بعدها من تداعيات عولمية وتوجهات نحو التتميط والنمذجة الثقافية، وهذا ما

يؤكد صحة الفرضية الأساسية المطروحة في هذا البحث والتي تقترض تدخُل الأبعاد الثقافية والمضامين القيمية في إنتاج المعرفة لإقامة مجتمع المعرفة، فإنتاج المعرفة في أية فلسفة لا يمكن فصلها عن أبعادها الثقافية، فالمعرفة في أي مجتمع تقوم على فلسفة تحمل توجهات وقناعات وثقافات انطلاقاً من الفكر الذي نشأت فيه، سواء تعلق الأمر بالثقافة اليونانية أو الثقافة الإسلامية.

من خلال ما تقدم في هذا البحث يمكن أن نصل إلى مجموعة من الاستنتاجات الأساسية:

- إن مفهوم مجتمع المعرفة لا يعني نمطاً ثابتاً "براديغم" صالح للقياس، إنما هو مفهوم نظري عام ينطلق من إنتاج المعرفة ونشرها وتوظيفها.

- يقوم مفهوم مجتمع المعرفة على محدد التنمية المجتمعية كركيزة أساسية لبنائه، خاصة ما تعلق منها بالتنمية الثقافية والبشرية.

- يعتمد هذا المفهوم على المنافسة والاستثمار في ميدان المعرفة.

- لا يمكن أن يفهم "ما بعد" في إطار فلسفة العقل إلا انطلاقاً من "ما قبل" وبالتالي فإن مجتمع ما بعد الحداثة يعتبر امتداداً لمجتمع الحداثة، فهو ينطلق من مقومات الحداثة وخصائصها الثقافية، في إطار توجهاتها التصحيحية.

- يقوم إنتاج المعرفة في الفلسفة الغربية على تجاوز علاقات الصراع والجدل التاريخي التي كانت التي كان يقوم عليها إنتاج المعرفة في فكر الحداثة وذلك لصالح القيم الكونية والتوجهات العولمية.

- تقوم النظرة التصحيحية للحداثة في مجال إنتاج المعرفة انطلاقاً من معرفة مصلحية ومفهوم العقل التواصلية من أجل تجاوز مفهوم العقل الأداة.

- يندرج إنتاج المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية ضمن توجهات النهضة وقضايا الإصلاح والتجديد.

- تقوم المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية على مبدأ التوحيد كناظم معرفي وضابط منهجي.

- تعبر الثقافة عن وعي الانتماء فهي إحدى المكونات الهامة للهوية، كما تعبر مبدأ علائقي يتعرف الفرد من خلاله عن ذاته كمشروع غير مكتمل.

- إذا كان الهدف من البحث عن المعرفة الوصول إلى الحقيقة في الفلسفة الغربية، فإن الأمر ليس ذاته في الفلسفة الإسلامية فهي موجودة بصفة مطلقة، علينا فقط أن نسعى للكشف عنها.

- حديث القطيعة والنهايات في الفلسفة الغربية المقصود به نهاية شكل مخصوص من أشكال التفلسف خاصة فلسفات الأنساق والبُنى النظرية الكلية.

- لم يعد المنهج البرهاني العقلي مسلحا آمنا للمعرفة اليقينية، لأن مسألة العقل أصبحت مرتبطة بشروط التعقل، ذلك أن العقل عليه أن يعقل ذاته قبل أن يعقل الآخر، إنه تعقل مبني على شروط الوعي واليقظة.

- إن العلم اليوم أضحى بحاجة إلى تأسيس فلسفي - خاصة بعد الأزمات التي وقع فيها - فإذا كان العلم يرتبط بموضوع بحثه بإصلاح وتنظيم المجتمع فإن موضوع الفلسفة ينصب على تلك الإجابات النهائية المتعلقة بالرؤية للكون والحياة، وبالتالي يجب أن تتسق هذه الجوانب اتساقا كلياً، فتختص الفلسفة برسم التوجهات الثقافية في حين يختص العلم بالتنظيم من الناحية الإجرائية، ومن ثم الموازنة بين العلم والأخلاق، بين القيمة والواقع.

أما في دوائرنا الثقافية الإسلامية العربية فان رهانات التفلسف يجب أن تتقيد بما يلي:

- يجب أن تخضع المفاهيم لشروط صناعتها وفق منهجية الباحث تبعا لمجال التداول وأدوات التفلسف.

- يجب يستمد المفهوم الفلسفي مشروعيته من مجال تداوله.

- النظرة التجديدية للتراث الإسلامي يجب أن تختلف عن النظرة الغربية له، فإذا كان في الحالة الأولى أصل تُستمد وتُستلهم منه قضايا الوجود، فإنه في الثانية لا يعدو أن يكون مسألة ذاكرة، وبالتالي تكون المشكلة في التراث الفكري هي مشكلة منهج.
- مركزية نظام القيم في توجيه الحياة العلمية والاجتماعية وضبط آلياته داخليا، والتأسيس لنظام التعارف خارجيا.
- لا يستقيم الجانب التطويري والتنظيمي الإجرائي إلا بوضوح الضابط الثقافي المنهجي.
- بعث الاهتمام بمشروع الفلسفة المقارنة خاصة في منظوماتنا التعليمية، لأنها تقوم على نفي الاعتقاد بوجود عقلانية كونية واحدة، وتفسح المجال لتعددية المعنى واختلاف التأويل لكن لا إبداع من دون أصالة تسهم في الكونية باعتبارها مجموعة خصوصيات.

قائمة المراجع

القرآن الكريم

الأحاديث النبوية

القواميس والمعاجم والموسوعات

1- ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مكرم: لسان العرب. مج2، بيروت (لبنان): دار صادر، (1955).

2- الموسوعة العربية. ط01، سوريا، 2003.

3- الجاسور ناظم عبد الواحد: موسوعة علم السياسة ، ط1 ، عمان : دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2004.

4- بن زكريا احمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة. ط2 ، القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج4 ، 1969.

5- جميل صليبا: المعجم الفلسفي . بيروت : دار الكتاب اللبناني، ج2، 1997.

6- لالاند اندريه: الموسوعة الفلسفية. ت: (خليل أحمد خليل) . بيروت: منشورات عويدات. ج1، 2001.

7- محمد بن مكرم أبي الفضل جمال الدين: لسان العرب، مج 09، بيروت (لبنان): دار صادر، 1955.

أولا: المراجع باللغة العربية

- الكتب

8- أبو المجد عبد الجليل ، حارث عبد العالي: تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة. الدار البيضاء(المغرب): إفريقيا الشرق، 2011.

- 9 - أبو زيد نوارى سعودي: **في تداولية الخطاب الأدبي: المبادئ والإجراء**. الجزائر: بيت الحكمة، 2009.
- 10- أبو زيد نصر حامد: **النص والسلطة والحقيقة**. بيروت (لبنان): المركز الثقافي العربي، 2000.
- 11- أبو زيد سمير: **"تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي بوصفة أساسا لتحقيق التكامل المعرفي" في: التكامل المعرفي**. لبنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2012.
- 12- أحمد ثابت وآخرون: **العولمة وتداعياتها على الوطن العربي**. سلسلة كتب المستقبل العربي (24)، ط2 لبنان (بيروت): مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
- 13- أسامة الخولي: **العرب والعولمة**. مجموعة بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط2 ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998.
- 14- أركون محمد: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**.ت(هاشم صالح)، ط02،الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1996.
- 15- ابن جني: **الخصائص**. ط3، القاهرة(مصر): الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج01، 1986.
- 16- ابن كثير أبو الفدا إسماعيل: **تفسير القرآن الكريم**. ج2، القاهرة (مصر): مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د ت).
- 17- ابن نبي مالك: **شروط النهضة**. ط4، دمشق (سوريا): دار الفكر، (د،ت).
- 18- ابن عاشور عياض: **الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة**. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998.

19- ابن رشد أبو الوليد محمد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. بيروت (لبنان): مركز ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة. بيروت (لبنان): دار احياء التراث العربي، (د ت). دراسات الوحدة العربية، 1998.

20- احمد بن نعمان وآخرون: اللغة العربية أسئلة التطور الذاتي والمستقبل، سلسلة كتب المستقبل العربي (46)، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

21- ارمينيكوفرانسوا : المقاربة التداولية. ت(سعيد علوش)، الرباط (المغرب): مركز الإنماء القومي، 1986.

22- الباهي حسان: الذكاء الصناعي: وتحديات مجتمع المعرفة. المغرب(الدار البيضاء): إفريقيا الشرق، 2012.

23- البازعي سعد: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2008.

24- البستاني بشرى: التداولية في البحث اللغوي والنقدي، لندن: مؤسسة السياب، 2012.

25- البرادعي ليلي مصطفى: إدارة منح و معونات التعليم في الوطن العربي، مجموعة بحوث وأوراق عمل مؤتمر: المعونات و المنح الدولية و أثرها على التنمية في الوطن العربي (إدارة معونات التربية و التعليم: التحديات و آفاق المستقبل) بيروت (لبنان)، أبريل 2009، القاهرة (مصر): المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 2010.

26- الجابري محمد عابد: المسألة الثقافية في الوطن العربي. بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

27- (.....) محمد عابد: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط02، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

28- (.....) محمدعابد: التراث والحداثة. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

29- (.....) محمد عابد: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت(لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية 1987.

30- (.....) محمد عابد: المسألة الثقافية في الوطن العربي ، سلسلة كتب مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت (لبنان) : مركز دراسات الوحدة العربية 1994 .

31- الجمال راسم محمد: الاتصال والاعلام في الوطن العربي، ط03، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

32- الجرجاني علي بن محمد : التعريفات . بيروت : دار الكتب العلمية . (د.ت).

33- الزيادات محمد عواد: اتجاهات معاصرة في إدارة المعرفة . الأردن (عمان): دار صفاء للنشر و التوزيع ، 2008.

34- الزيود ماجد: الثبات والقيم في عالم متغير. الأردن(عمان): دار الشروق للنشر والتوزيع، 2006.

35- الحيدري إبراهيم: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة.بيروت (لبنان): دار الساقى،2012.

36- الحفيان فيصل: مستقبل التراث، مجموعة بحوث ومدخلات المؤتمر الدولي الأول نحو خطة شاملة للتراث الفكري العربي، أيام: 01 و02 ديسمبر 2010، القاهرة (مصر): معهد المخطوطات العربية، 2011.

37- الطعيمات هاني سليمان: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. عمان (الأردن): دار الشروق، 2003.

- 38- اليحياوي يحي: في العولمة و التكنولوجيا و الثقافة: مدخل إلى تكنولوجيا المعرفة . بيروت : دار الطليعة للطباعة و النشر، 2002.
- 39- الكوري علي خليفة وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط2، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
- 40- المجلس الأعلى للغة العربية ووزارة الثقافة: الطريق إلى مجتمع المعرفة وأهمية نشرها بالعربية. عنوان ندوة أقامها المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية ووزارة الثقافة، 2008.
- 41- المحمداوي علي عبود: خطابات المابعد. مجموعة منشورات الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، بيروت (لبنان): منشورات ضفاف، 2013.
- 42- المصري أيمن: أصول المعرفة والمنهج العقلي. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2010.
- 43- المسيري عبد الوهاب والتريكي فتحي: الحداثة وما بعد الحداثة. ط2، الجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2012.
- 44- النيجيري محمود محمود: الأمن الثقافي العربي التحديات وآفاق المستقبل، الرياض (السعودية): المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1991.
- 45- السكري عادل: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1999.
- 46- السعداوي مراد جابر مبارك : مصير مبدأ السيادة في ظل العولمة . القاهرة: مؤسسة الطويجي للنشر 2004.
- 47- العلمي عبد الستار وقنديجلي **عامر إبراهيم وآخرون: المدخل إلى إدارة المعرفة.** الاردن (عمان)، دار السيرة، 2006.

48- العقاد: ليلى الأسس المعرفية والتكنولوجية للفكر التربوي العربي المعاصر. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2003.

49- العلواني طه جابر: معالم في المنهج القرآني. القاهرة (مصر): دار السلام، 2010.

50- العروي عبد الله: مفهوم والأيدولوجيا. ط5، الدار البيضاء (المغرب)، المركز الثقافي العربي، 1993.

51- الفاروقي اسماعيل: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة عمل الانجازات. بيروت (لبنان): دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

52- الشهري عبد الهادي بن ظاهر: إستراتيجية الخطاب: مقارنة لغوية تداولية. بيروت (لبنان): دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2004.

53- الشيخ: محمد نقد الحداثة في فكر هيدغر. بيروت (لبنان): الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2008.

54- الترتوري محمد عوض: نظرية المعرفة و الواقع التربوي المعاصر. الأردن (عمان) : دار الأهلية للنشر، 2010.

55- الغزالي أبو حامد: المنقذ من الضلال. بيروت (لبنان): دار الجيل، 2003.

56- بالعقروز عبد الرزاق: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي. بيروت (لبنان): منتدى المعارف، 2013.

57- بوا لشعير عبد العزيز: النظام المعرفي في الفكرين الاسلامي والغربي. لبنان (بيروت): منتدى لمعارف، 2014.

58- بيرم عيسى: الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع. بيروت (لبنان): دار المنهل العربي، 1998.

59- بلانشيه فيليب: التداولية من أوستين إلى هوفمان. ت(صابر حباشة)، اللانثية(سوريا): دار الحوار، 2007.

60- بن عدي يوسف: مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمان. بيروت (لبنان): الشبكة العربية الأبحاث، 2012.

61- بعلي حفناوي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. بيروت (لبنان): الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007.

62- برستاي مارتين عبد الله: التربية والتداخل الثقافي. تر (جورجيت الحداد)، بيروت (لبنان): عويدات للنشر والطباعة، 2003.

63- بريشارددنكان : ما المعرفة. ت (مصطفى ناصر)، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013.

64- بغداددي عبد السلام إبراهيم: الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا. ط2، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

65- جديدي محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة رتشارد رورتي. بيروت(لبنان): الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

66- جورج لارين: الأيدولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة و حضور العالم الثالث، تر(فريال حسن خليفة)، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.

67- جورج غادامير هانس: تجلي الجميل. ت (سعيد توفيق)، القاهرة (مصر): المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

68- جرار سمير أحمد: "التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة: الحداثة والتغريب" في: العرب والتربية والعصر الجديد، الكويت: الجمعية الكونية لتقدم الطفولة العربية، 1998.

- 69- دولوز جيل: المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو. ت(سالم يفوت)، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1987.
- 70- هالبير رون: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون. ت (جما شحيد)، دمشق (سوريا): الأهالي للطباعة والنشر، 2001
- 71- هاني إدريس: المعرفة والاعتقاد: مقاربة غير منهجية في الفكر الإسلامي. بيروت (لبنان): مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012.
- 72- هولبورن هارلمبس : سويولوجيا الثقافة والهوية. ت (حاتم حميد محسن)، دمشق (سوريا): داركيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.
- 73- همام محمد: مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لظه عبد الرحمان، الرباط (المغرب)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، (د،ت).
- 74- ولد خليفة محمد العربي: المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003.
- 75- وليامس جيمس: ليوطار نحو فلسفة ما بعد الحداثة. ت (إيمان عبد العزيز)، القاهرة (مصر): المجلس الأعلى للثقافة، 2003.
- 76- زمام نور الدين: القوى السياسية والتنمية دراسة في علم الاجتماع السياسي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007.
- 77- حاج حمد محمد أبو القاسم: النظرية الإسلامية العالمية الثانية. ج02، ط02، بيروت (لبنان): دار ابن حزم للطباعة والنشر، 1996.
- 78- حجازي احمد مجدي: العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب. القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2005.

79- حجازي مصطفى: الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. ط2، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2006 .

80- حنفي حسن: التراث والتجديد. ط4 ، بيروت(لبنان): المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992.

81- حسين رواء محمود: إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دمشق (سوريا): دار الزمان للطباعة والنشر، 2010.

82- ياسين السيد: العالمية و العولمة. ط2 ، القاهرة (مصر) : نهضة مصر للطباعة و النشر والتوزيع ، 2002.

83- ياسين سعد غالب: إدارة المعرفة : المفاهيم، النظريات التقنيات. الأردن (عمان) : دار المناهج للنشر و التوزيع ، 2007.

84- ياسين عبد الجواد: الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع. لبنان(بيروت): دار التنوير، 2012.

85- يونس محمد: تجديد الخطاب الإسلامي. القاهرة (مصر): الدار العربية للكتاب، 2013.

86- كالر: جوناثان النظرية الأدبية. ت (خميسي بوغرارة)، قسنطينة (الجزائر): منشورات مخبر الترجمة واللسانيات والأدب، 2008.

87- كوش دوني: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ت : (قاسم مقداد). دمشق (سوريا): منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2002.

88- كوثراني وجيه: هويات فائضة...مواطنة منقوصة. بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2004.

89- ليلي علي: اختراق الثقافة وتبديد الهوية. القاهرة(مصر): مكتبة الأنجلومصرية، 2012.

90- لعبيدي حسن مجيد: من الآخر..إلى الذات: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر.بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2008.

91- ماي كريستوفر: مجتمع المعلومات: وجهة نظر **متشككة**. ت(نادر إدريس التل) عمان: (الأردن)، دار الكتاب الحديث، 2012 .

92- ماركيز هيرت: الإنسان ذو البعد الواحد. ت (جورج طرابيشي)، بيروت (لبنان): دار الآداب، 1971.

93- مجيد كمال: العولمة والديمقراطية، عمان (الأردن): دار الحكمة، 2000.

94- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ت (هاشم صالح)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.

95- محمد يحي: نقد العقل العربي في الميزان. بيروت (لبنان): دار الانتشار العربي، 1997.

96- محمد ملكاوي فتحي حسن: منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية. فرجينيا مقبول إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند 97- سيبويه.إريد (الأردن): عالم الكتاب الحديث، 2006.

98- محفوظ محمد: الحضور والمثاقفة. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2000.

99- (.....) محمد: الإسلام والغرب وحوار المستقبل. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998.

- 100- (.....) محمد: الإسلام والغرب وحوار المستقبل. الدار البيضاء(المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998.
- 101- مصدق حسن : يورغن هيرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2005.
- 102- معتوق فريدريك: سوسيووجيا التراث. بيروت(لبنان): شبكة المعارف، 2010.
- 103- مسلم محمد: مقدمة في علم النفس الاجتماعي ، الجزائر: دار قرطبة، 2007.
- 104- نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح: اللغة والهوية وحوار الحضارات، أعمال الندوة الفكرية التي نظمها برنامج حوار الحوارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة يومي : 12-13 أكتوبر 2004، القاهرة: برنامج حوار الحضارات، 2006.
- 105- نادر نايلة أبي: التراث والمنهج بين أركون والجابري. بيروت(لبنان): الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.
- 106- ناصر إبراهيم: أصول التربية: الوعي الإنساني، عمان (الأردن): مكتبة الرائد العلمية، 2004.
- 107- نصار ناصيف: في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدولة العربية مواطناً؟، ط2، بيروت: دار الطليعة ، 2005.
- 108- نعمان احمد بن : الهوية الوطنية : الحقائق والمغالطات. الجزائر: دار الأمة للنشر و الطباعة و التوزيع ، (د ، ت).
- 109- سالم رعد حافظ: التنشئة الاجتماعية وأثرها على السلوك السياسي، عمان (الأردن): دار وائل للنشر، 2000.

- 110- سامعي إسماعيل: "منهج التاريخ الإسلامي وتحدي العولمة"، في: **العولمة وأثرها في الثقافة الإسلامية**، مجموعة أعمال الملتقى الذي نظمه المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر أيام: 12/11/10 ماي 2004، الجزائر منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، 2005،
- 111- سبيلا محمد: **الحدائث وما بعد الحدائث**، الدار البيضاء(المغرب): دار توبقال للنشر، 2000،
- 112- (.....) محمد وبنعبد العالي عبد السلام: **الحدائث**.الدار البيضاء (المغرب): دار توبقال للنشر، 1996.
- 113- (.....) محمد وبنعبد العالي عبد السلام: **ما بعد الحدائث** ، سلسلة دفاتر فلسفية، الرباط (المغرب): دار توبقال للنشر، 2007.
- 114- سيد أحمد مخلوف: **اللغة والمعنى**، بيروت (لبنان) : الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
- 115- سيثرونتي سهيل ومسعودي مراد: **تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة**.ت (محمد غنيم)، بيروت: دار الساقى، 2012.
- 116- عبد الإله بلقريز: **المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر**، مجموعة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان) : مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
- 117- عبد الحي رمزي أحمد: **التربية العربية و بناء مجتمع المعرفة**. عمان (الأردن): الوراق للنشر و التوزيع، 2013.
- 118- عبد الحميد شاكر: **عصر الصورة: السلبيات والإيجابيات**. سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005،

- 119- عبد النور ابن داوود : المدخل الفلسفي للحدثاثة : تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي. بيروت (لبنان): الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.
- 120- عبد السلام: بوزيرة طه عبد الرحمان ونقد الحدثاثة. بيروت(لبنان): مؤسسة جداول، 2011.
- 130- عبد الرحمان طه: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاثة الغربية. ط2، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي الإسلامي، 2005،
- 131- (.....) طه: تجديد المنهج في تقويم التراث. ط4، بيروت(لبنان): المركز الثقافي العربي، 2012.
- 132- (.....) طه: حوارات من أجل المستقبل: الرباط (المغرب): منشورات الزمن، 2008
- 133- (.....) طه: حوارات من أجل المستقبل. الرباط(المغرب): منشورات الزمن، 2008
- 134- (.....) طه: أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط02، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2000
- 135- (.....) طه: تجديد المنهج في تقويم التراث. ط04، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2012
- 136- (.....) طه: العمل الديني وتجديد العقل. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2007،
- 137- (.....) طه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط05، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي 2014.

138- عياشي منذر: الكتابة الثانية وفتحة المتعة. الدار البيضاء(المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998.

139- عكاشة رائد جميل: التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية. فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012.

140- علوي كريم عبيد: كليات المعرفة اللغوية عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات. بيروت(لبنان): منشورات ضفاف، 2013.

141- عتريسي طلال: "الأمن القومي و سيادة الدولة في عصر العولمة " في: العولمة و أزمة المجتمع والدولة ، سلسلة كتب مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، الامارت (أبو ظبي): مركز الإمارات للبحوث و الدراسات الإستراتيجية، 2002.

142- فيدوح ياسمين: إشكالية الترجمة في الأدب المقارن. دمشق (سوريا): دار صفحات للدراسات والنشر، 2009.

143- فيرو قيس ماضي: المعرفة التاريخية في الغرب: مقارنة فلسفية علمية وأدبية.بيروت (لبنان): المركز العربي لأبحاث دراسة السياسات، 2013

144- فرحات فاطمة سامي: الرؤية العرفانية في العقلية العربية. بيروت (لبنان): دار العلم للطباعة والنشر، 2002.

145- صحراوي مسعود: التداولية عند علماء العرب. بيروت(لبنان): دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005،

146- صليبيا جميل: تاريخ الفلسفة العربية. ط3 ،.بيروت (لبنان) الشركة العالمية للكتاب، 1995

147- شروخ صلاح الدين: علم الاجتماع التربوي. عنابه (الجزائر): دار العلوم للنشر والتوزيع، (د ت).

148- قطب سيد: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. ط13، القاهرة(مصر): دار الشروق، 1995.

149- رزيق قسطنطين: في معركة الحضارة. بيروت (لبنان): دار العلم للملايين، 1997.

150- شعيب قاسم: فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2013.

151- **توفلر الفن: حضارة الموجه الثالثة.** ت:(عصام الشيخ قاسم)، ليبيا (طرابلس) :
الدار الجامعية للنشر والتوزيع ، 1990.

152- خليل ياسين: "اللغة والوجود القومي" قي: اللغة العربية وأسئلة التطور الذاتي والمستقبل. مجموعة سلسلة المستقبل العربي، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

153- خليل محمود وهيبة محمود منصور: إنتاج اللغة الإعلامية في النصوص الإعلامية. القاهرة (مصر): مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، 2002.

154- خريسان باسم علي: العولمة والتحدي الثقافي. بيروت (لبنان): دار الفكر العربي، 2001.

155- خضر خضر: مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان. طرابلس (لبنان): المؤسسة الحديثة للكتاب، (د،ت).

156- غليون برهان: اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت(لبنان): دار التتوير للطباعة والنشر، 1984.

157- غريفيش مارتين وكالاهان تيري : المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية ، الإمارات العربية المتحدة : مركز الخليج للأبحاث، 2008.

- الدوريات

- 1- احمد يوسف عبد الفتاح: "سؤال النص وإشكالية تقاطع النزوع الإنساني مع المرجعيات الجمعية في لامية العرب للشنفرى"، الكويت: **عالم الفكر**، مج 40، ع03، مارس 2012.
- 2-الداهي محمد: "سيمائية التطويع"، الكويت: **عالم الفكر**، مج40، ع 01، سبتمبر 2011.
- 3-الداوي عبد الرزاق: "في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية"، آيس، ع 2، 2007
- 4-(.....) عبد الرزاق: "مجتمع المعرفة: معالم رؤية تكنولوجية جديدة للعالم"، الكويت: **عالم المعرفة**، ع03. مارس 2013.
- 5-(.....) عبد الرزاق: "الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات"، الكويت: **عالم الفكر**، مج 14، ع02، أكتوبر ديسمبر 2012.
- 6-المسيري عبد الوهاب: "في أهمية الدرس المعرفي" بيروت (لبنان): **إسلامية المعرفة**، ع20، 2000.
- 7-العباقي الحسن: "الاستشراق في فكر محمد أركون بين الشعور بالمديونية والرغبة في التجاوز"، بيروت (لبنان): **إسلامية المعرفة**، ع2009، 55، ص50.
- 8-الرشدان محمد عايد: "حول النظام المعرفي في القرآن الكريم" ، لبنان: **إسلامية المعرفة**، ع 10، 1997.
- 9-التليي عبد الرحمان: "حاجة الإنسان إلى تمثل العالم" ، **عالم الفكر**، مج40، ع03، يناير-مارس 2012.
- 10-أمين جلال: "العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث"، **المستقبل العربي**، ع 234، 1998.

11- إسماعيل صلاح: "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية"، إسلامية المعرفة، السنة 02، ع08، نيسان أبريل 1997.

12- أفاية محمد نور الدين: " في إشكاليات مجتمع المعرفة"، المستقبل العربي، 2010.

13- بوعلي نصير: "أثر الفضائيات الغربية على الأنساق القيمية والهوية الوطنية للمتلقين" الجزائر: مجلة الدراسات الإعلامية القيمية المعاصرة، مج 1، ع02، 2012،

14- بلقرين عبد الإله: "العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة ؟ " المستقبل العربي، ع 229، مارس، 1998.

15- بن لرنب منصور: "التحدي الحضاري والفكري صورة الذات و صورة الآخر في الثقافة الجزائرية"، الجزائر: الوسيط في الدراسات الجامعية، ع 2007، 14.

16- بن خرف الله الطاهر: " البعد الثقافي للاتصال السياسي : نحو ثورة سياسة بالمعلومات"، الجزائر: المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والإعلامية، ع02 (شتاء 2003، 2002).

17- بريش محمد: "وقفات مع محمد أركون من خلال إنتاجه الفكري"، المغرب: الهدى، ع14، 1986.

18- بركة ريما: "وضع المصطلحات ودورها في التنمية الاجتماعية"، بيروت(لبنان): العربية والترجمة، ع09، ربيع 2012.

19- بغورة الزاوي: "الفكر الأخلاقي لمابعد الحداثة: الفلسفة الفرنسية نموذجاً"، الكويت: عالم الفكر، مج 41، ع02، أكتوبر ديسمبر 2012.

20- (...). الزاوي: "العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة: التأسيس والتجديد"، الكويت: عالم الفكر، مج35، ع03، مارس 2007.

- 21- جودة زيادة رضوان: "أركون ونقد العقل الإسلامي: قراءة في كيف نفهم الإسلام اليوم"، بيروت (لبنان): إسلامية المعرفة، السنة 05، ع19، جويلية 2008.
- 22- زمام نور الدين: "عولمة الثقافة : المستحيل والممكن" ، مجلة العلوم الإنسانية، ع 1، نوفمبر 2001.
- 23- حنفي حسن: "رؤى العالم: المقدس كـمحدد لتابعة الرؤية الدينية للعالم"، الكويت: عالم الفكر، ع03، 2012.
- 24- ياسين السيد: "في مفهوم العولمة" المستقبل العربي ، ع228 ، فيفري
- 25- ياسين سعد غالب: "المعلوماتية وإدارة المعرفة رؤية إستراتيجية عربية"، المستقبل العربي، ع 26، 2000.
- 26- كروم أحمد: "الترجمة والتأويل" الكويت: عالم الفكر، مج41، ع04، أبريل ماي 2013.
- 27- لهويل باديس: "التداولية والبلاغة"، كلية العلوم الإنسانية جامعة بسكرة: مجلة المخبر، ع07، 2011.
- 28- لحكيم بناني عز العرب: "المعرفة نحو عقلانية إجرائية"، الكويت: عالم الفكر، ع41، ديسمبر 2012.
- 29- محمد إبراهيم احمد: "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة" إسلامية المعرفة، السنة 11، العددان 42-43.
- 30- محفوظ محمد: "الدولة الحديثة والوحدة الوطنية"، الكلمة (لبنان)، ع 13، 1996.
- 31- منجود مصطفى محمود: " القيم و النظام المعرفي في الفكر السياسي"، لبنان: إسلامية المعرفة ع 15. 1999.

- 32-(.....) محمود: "القيم والنظام المعرفي في الفكر الإسلامي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من: ميكيافيلي والغزالي"، إسلامية المعرفة، ع19، 1999
- 33-منير وليد: "أبعاد النظام المعرفي و مستوياته"، لبنان: إسلامية المعرفة، ع 18، 1999.
- 34-نوبر عبد السلام علي: "الاتجاهات المعاصرة في دراسة الثقافة السياسية" الكويت: عالم الفكر، ع01، مج 40، يوليو سبتمبر 2011.
- 35-عبد الحميد شاكر: "التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني"، الكويت: عالم المعرفة، ع267، الكويت:المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2001.
- 36-عبد السلام يسمينة: "نظرية الأفعال الكلامية في ظل جهود أوستين"، كلية العلوم الإنسانية: أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، ع10، 2014.
- 37-عرفة محمد خديجة: "مفهوم الأمن الإنساني" القاهرة (مصر): مفاهيم، ع13، يناير 2006.
- 38-فارس شتى: "مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية"، لبنان: مجلة العلوم الاجتماعية، مج1، ع1، 1991.
- 39-قلادة وليام سليمان: "معنى المواطنة"، القاهرة: المواطنة، ع03، ماي 1999.
- 40-شيخ عبید نور الدين: "التقانة مقارنة ثقافية واجتماعية"، الكويت: عالم الفكر، مج40، ع01، يوليو سبتمبر 2011
- 41-شنان قويدر: "التداولية في الفكر الأنجلوساكسوني: المنشأ الفلسفي والمآل اللساني"، الجزائر: مجلة اللغة والأدب، ع17، 2006.
- 42-ثابت أحمد: "العولمة والخيارات المستقلة" المستقبل العربي، ع 240، فيفري 1999.

خليل عماد الدين: "في منهج التعامل مع التراث" لبنان: إسلامية المعرفة، ع19، 2008.
43-غريب سمير: "الفن الحديث والحداثة في الفن"، الكويت: عالم الفكر، مج26، ع02،
1997.

التقارير

- 1-التقرير العالمي لليونسكو: من مجتمع المعلومات إلى مجتمعات المعرفة، فرنسا:
منشورات اليونسكو، 2005.
- 2-تقرير التنمية الإنسانية العربية 2003.
- 3-تقرير التنمية البشرية 2004.
- 4-تقرير المعرفة العربي، 2010/2011،
- 5-اتفاقية المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) بشأن حماية التراث غير المادي
2003،

خامسا: الرسائل والمذكرات والمقالات غير منشورة

- 1-كيحل مصطفى: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، أطروحة لنيل درجة دكتوراه
العلوم في الفلسفة بجامعة منتوري قسنطينة، 2008.

المقالات

- سؤال اللغة والمنطق"، حوار مع طه عبد الرحمان، سلسلة رسائل طابه، رقم: 01،
2010،

WWW.TABAHFOUNDATION.ORG

- ولد القابلة إدريس: "جولة في فكر محمد أركون" ص03
في: www.nashirit.net 2015/07/10

-وظفة علي: "مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة"

WWW.aljabried.net/n43-08watf

قي: 2014/08/05

-عبد الله يوسف محمد: "الحفاظ على الموروث الثقافي الحضاري وسبل تنميته"

WWW.yemen-nic.info/files/turism/studies/hefath.pdf

في 2014/02/20

-تركمانى عبد الله: "مجتمع المعرفة و تحدياته في العالم العربي"، الحوار **المتمدن**،

[Www.ahewar.org/debat/show.art.asf? aid=16/](http://Www.ahewar.org/debat/show.art.asf?aid=16/)

ثانيا: **المراجع باللغة الفرنسية**

المعاجم:

1-Didier Julia : **Dictionnaire de la philosophie** . paris : librairies

Larousse . 1964 . pp 276 – 277 .

الكتب:

2-ADAM SCHUF : **LONGAGE ET CONENAISSANCE** , PARIS :

EDITION ANTHROPOS ;1973.

3-ANTONY GIDDENS: **LES CONSEQUENCES DE LA**

MODERNITE , PARIS : HARMATTAN , 1994.

4-DOMINIQUE MAINGUENEAU : **pragmatique pour les discours**

littérature. PARIS: NATHAN , 2001.

-5Jean pierre pourtois et Huguette desmet: **l'éducation**

postmoderne، paris :PUF, 1997.

6-GUY ROCHER : **le changement social** .(INTRODUCTION ALA SOCIOLOGIE GENERALE), PARIS : editions HMH, 1968.

7-MOHAMMD ARKOUN :**humanisme et islam et proposition**.
PARIS :librairie philosophique, vérin,2005.

8-MOHAMMED ARKON : **comment lire le coran** ? in le coran traduit de l'arabe par KACIMMIRAKI, PARIS : GR FLAMMARIO, 1970.

9-MIRCIA ELIADE :**image et symboles** ,PARIS:
GALLINARG ,1980.

10-MAURICE BARBIER : **la laïcité**. Paris : éditions LARMATHAN, 1998.

11-TOMROK MORE : "la modernité et la raison :HABERMAS et HUGUELE" , **EN ARCHIVES DE HILOSOPHIE** ,52, 1989.

الدوريات:

1-Adam Elbak : 'la société civile en Afrique : la réalité et les défis', dans : **la rôle de société civile dans le développement de l'état**, 8eme Colloque international, Algérie : université d'Adrar, le 20-22 Novembre 2005.

2-EMILE PERREAU SAUSSINE : " une spiritualité libérale TYLOR et ALASDAIR MCINTURE en conversation " **REVUE FRANCAISE DE SCIENCE POLITIQUE**, VOL 55, N 02, AVRIL 2005

ثالثا: المراجع باللغة الإنجليزية

الكتب:

1-BROUWER.L :**Brouwer Cambridge lectures on intuitionisme**.
CAMBRIDGE : Cambridge university,1981.

2- Plumptre.M.Train and Jhon Graham : ‘Govenance in the new millinum chalenges for Canada’ , **institut on governance** , January 2000.

الدوريات:

3- ACAR HALIL RAHMA : "IS SCIENTIFIC KNOWLEDGE RATIONAL " **IN :SANPUBLICATIONS**, ISTANBUL ,2008.

4-Alberts.yee : "Thick Rationality and the Missing Brute Fact : The limits of rationalist incorporations of Norms Ideas" **the journal of politics**, Vol 59,N01,November 1997.

5-HEBERMAS. J : "RELIGION IN THE BUBLIC SHERE ",TRANS :BY JERMAY GAIWES ; **EUROPAN JORNAL OF PHILOSOPHY POLITY** , 2006.

6-WILLIAM JAMES : " PRAGMATISMS CONCEPTION OF TRUTH"
IN : **PRAGMATISM AREADER**, EDITED BY LWIS MENAND,
NEWYORK WINTAGE BOOKS, 1997.

الفهرس

الفهرس

مقدمة.....	ص أ-م
الفصل الأول: الإطار النظري المفاهيمي للدراسة.....	ص 15
المبحث الأول: العولمة: الحدود المفاهيمية والتوجهات الفكرية.....	ص 17
المطلب الأول: تعريف العولمة.....	ص 17
المطلب الثاني: العولمة الثقافية وإشكالية الهوية.....	ص 24
المطلب الثالث: تكنولوجيا الإعلام والاتصال والثورة المعلوماتية...ص	29
المبحث الثاني: مجتمع المعرفة: المفهوم، المؤشرات، التحديات.....	ص 40
المطلب الأول: المعرفة بين النظرية والإبستمولوجيا.....	ص 40
المطلب الثاني: مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات.....	ص 69
المطلب الثالث: المواطنة والهوية في مجتمع المعرفة.....	ص 90
المبحث الثالث: الثقافة: مفهومها، تركيبها.....	ص 99
المطلب الأول: تعريف الثقافة.....	ص 100
المطلب الثاني: علاقة الثقافة بالحضارة والتقانة.....	ص 106
المطلب الثالث: عناصر الثقافة.....	ص 118
الفصل الثاني: السياق الثقافي لاكتساب المعرفة في الفلسفة الغربية.....	ص 135

المبحث الأول: الخصائص الثقافية لمجتمع الحداثة.....	ص137
المطلب الأول: استخدام العقل.....	ص143
المطلب الثاني : قيمتا الحرية والحق.....	ص148
المطلب الثالث: الاهتمام بالفلسفة والتاريخ.....	ص152
المبحث الثاني: المنطلقات الثقافية لخطابات ما بعد الحداثة.....	ص155
المطلب الأول: المشروع النقدي.....	ص157
المطلب الثاني: القطيعة مع ثقافة المقدس والحقائق المطلقة الثابتة.....	ص167
المطلب الثالث: نهاية الارتباط مع التاريخ والمركز والمرجعيات.....	ص172
المطلب الرابع: العقلانية التواصلية.....	ص178
المبحث الثالث: محددات إنتاج المعرفة في فكر ما بعد الحداثة.....	ص191
المطلب الأول: المعرفة المصلحية.....	ص192
المطلب الثاني: العقلانية الواقعية.....	ص199
المطلب الثالث: أخلاقيات التواصل.....	ص206
المطلب الرابع: المقاربة التداولية.....	ص217
الفصل الثالث: مشروع تشكل المعرفة في الفلسفة الإسلامية العربية.....	ص239
المبحث الأول: أسس النظام المعرفي الإسلامي.....	ص241
المطلب الأول: الأساس العقدي (التوحيدي).....	ص243
المطلب الثاني: الأساس الابدستمولوجي (الوجودي).....	ص252
المطلب الثالث: الأساس القيمي (الأخلاقي).....	ص26

المبحث الثاني: المدارس المنهجية وقضايا التجديد في البناء المعرفي

الإسلامي.....ص268

المطلب الأول: المنهج والمنهجية: طبيعة المفهوم وأهمية البحث فيه.....ص269

المطلب الثاني: المدارس المنهجية في الفكر الإسلامي.....ص276

المطلب الثالث: التراث الفكري بين تاريخ العلم وتجدد المعرفة.....ص293

المبحث الثالث: نماذج لبعض القراءات المنهجية للخطاب الفكري الإسلامي....ص304

المطلب الأول: المشروع التأويلي الألسني لمحمد أركون.....ص304

المطلب الثاني: المشروع التداولي التجريبي لطفه عبد الرحمان.....ص326

الخاتمة.....ص360

قائمة المراجع.

الفهرس.

الملخص

لقد أصبحت المعرفة اليوم بفعل تطور وسائل تكنولوجيا الإعلام والاتصال عبارة عن وسائط وشفرات وبرامج يتقاسمها القائمون على سوق المعرفة، حيث أصبحت المعرفة قائمة على منطق تسويقي غير متكافئ لمصادر المعرفة، المر الذي ساهم وبشكل واضح في وضع معالم أساسية لمفهوم "اقتصاد المعرفة" وفي المجال الاجتماعي والسياسي لما سمي بـ "مجتمع المعرفة"، هذا المفهوم الذي استبعد منذ البداية وفق هذا المنطق التسويقي للمعرفة القائم على الاستثمار والمنافسة أي تدخل للجوانب الثقافية والقيمية الأخلاقية، لذلك فقد جاءت هذه الدراسة وفق هذه الخلفية النظرية للمفهوم لتدرس محددات العلاقة التي تربط مسألة إنتاج المعرفة من أجل إقامة مجتمع المعرفة بالأبعاد الثقافية المؤسسة لهذا المفهوم، خاصة وأن مفهوم مجتمع المعرفة يستمد مضامينه انطلاقاً من محدد التنمية المجتمعية وعلى رأسها مفهوم التنمية البشرية، لذلك فقد ركزت الدراسة على تلك الأبعاد الثقافية لمجتمع الحدائة باعتباره يشكّل الخلفية النظرية الأساسية لمنطق ما بعد الحدائة، هذا المنطق الذي يقوم عليه مفهوم مجتمع المعرفة في المجتمعات الغربية، أما في الفلسفة الإسلامية العربية فقد تطرقت الدراسة لبعض وجهات النظر المختلفة من أجل تجديد التراث باعتباره المرجع الأساسي للنهضة والإصلاح الثقافي والفكري للوصول إلى التنمية الثقافية ومن ثم الوصول لإقامة مجتمعات المعرفة، ويأخذ مجال التداوليات اللسانية النصيب الأوفر في معالجة هذه المسألة عند كل من الباحث الجزائري محمد أركون والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان.

Obstruct

Because of technological development of mass media and communication, Knowledge become a mediators and codes which are shared by the actors of knowledge markets, since knowledge today is based on unequal marketing logic of knowledge resources, this matter has clearly contributes in building new basic monuments for the definition of "knowledge economy", and Other fields such as sociological and political fields of " knowledge society "

This concept was early extincted by the marketing logic of knowledge. which is based upon investment and competition, which means entering all ethical cultural and value sides.

So this study is based upon theoretical background of the concept it is oriented study the relationship between knowledge produce to establish knowledge society in one side and the basic cultural dimensions of this concept specially that the "knowledge society is inspired his contents according to so social development that is headed by human development.

Therefore this study was focused on that cultural dimensions of modernity society which shapes the basic theoretical background of post modernity logic.

The latter is considered the base of knowledge society in western societies ,In the other hand the Arab Islamic philosophy, this study analyses some point views in order to renew our heritage as it is the basic reference to renaissance and cultural reformation to reach for cultural development and as result building of knowledge societies, as well as it has given the largest part to linguistic pragmatic to process this matter at the Algerian researcher MOHAMMED ARKOUN and the Maghribian Philosopher TAHA ABDERRAHMAN.