جامعة الوادي

جامعة الشهيد حمه لخضر
الوادي - الجزائر
كلية الحقوق والعلوم السياسية

سلسلة إصدارات المخبر
18

كلية الحقوق والعلوم السياسية

مخبر التحولات القانونية الدولية وإنعكاساتها على التشريع الجزائري

إصدارات

الثقافة والحضارة في الفكر الإسلامي والفكر الغربي

الدكتور الهادي دوش
أستاذ محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية
جامعة الوادي

2022

الثقافة والحضارة في الفكر الإسلامي والفكر الغربي

الدكتور الهادي دوش
أستاذ محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية
جامعة الوادي

2022

ISBN 978-9931-27-608-1

الثقافة والحضارة في الفكر الإسلامي والفكر الغربي

الدكتور: الهادي دوش

مقدّمة:

إذا كانت الحضارة تعني المرآة العاكسة لثقافة المجتمع ومقوماته وخصائصه العامة، فهي وليدة البيئة التي تنشأ فيها، وهي تعبير عن التطبيق المادي للتراث الثقافي لأي مجتمع ما بالتالي لا يمكن فصلها عن موضوع الثقافة والتاريخ، فالعلاقة بين الثقافة والحضارة على تلازم تام فحضارة أي مجتمع ما تنتج من ثقافته المحلية وتراثه وقيمه ومعتقداته وهذا ما يعكس من جهة ثانية مقوماته الداخلية ومثله وأيديولوجياته وعقائده وتاريخه ونظرته للمستقبل.

إن الحضارة بهذا المعنى لا يمكن أن تكون نموذجا ينسخ أو محتوى يساق أو يسوق من مجتمع لآخر فهي تتعلق بخصوصيات المجتمعات ومرتكزاتها الثقافية ومقوماتها الابتدائية، صحيح يمكن أن نجد تشابه كبير بين بعض المجتمعات في تركيبتها الاجتماعية أو الثقافية لكنها في خصوصياتها الحضارية نجد اختلافا كبيرا، لأن تلك الخصوصيات تعتبر جوهر التكوين الحضاري لتلك المجتمعات، وفي هذا المعنى نجد أن هناك من يتحدث عن صراع الحضارات أو حوار الحضارات وذلك بحسب فكرة التقدم والنظرة الاستعلائية.

يعتبر المكون المعرفي العامل الأساسي الذي تبنى عليه أي حضارة ما، ومرد ذلك إلى العامل الثقافي والناظم المعرفي وما يتضمنه من دلالات فكرية ومنطلقات عقدية أو أيديولوجية حسب كل خصوصيات كل مجتمع، النظام المعرفي وما يحمله من قيم ومضامين معرفية يعتبر حجر الزاوية الذي تبنى عليه حضارة المجتمع، وهذا ما يدعونا للتطرق إلى المرتكزات الأساسية لكل حضارة والأبعاد لثقافية لكل مجتمع سواء تعلق الأمر بالحضارة الغربية أو العربية الإسلامية. وهذا ماسنحاول تناوله في هذاالبحث.

أولاً:
الثـقـافـة، مفهومها، تركيبتها

ورد في لسان العرب لابن منظور كلمة "ثَقِفَ" و"مثاقفة" أنها تعني الحذق والفهم والتعلم والمعرفة، فيقال ثقف الشيء وحذقه، ورجل ثقفٌ وثقِيفٌ أي بيّن 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: "وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ"[2] وقال أيضا: "فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ"[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 كرويبر 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 والتفسير[8]، أما ما يقابلها في اللغة الأنجليزية فنجد كلمة «CULTURE» التي لم تحظ بالاهتمام إلا بعد القرن الخامس عشر كما نص على ذلك قاموس إكسفورد التاريخي حيث سجل بأن تاريخ استعمال هذه الكلمة يعود لسنة 1510م[9].

---

(1) ابي 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: **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003، ص 5.

(7) **المرجع السابق**، ص6

(8) ابراهيم ناصر: **أصول التربية**. عمان (الأدرن): مكتبة الرائد العلمية، 2004، ص 115.

(9) **المرجع السابق**، ص 116.

1- الثقافة كمفهوم علائقي وظيفي:

على الرغم من كافة الصعوبات التي اكتنفت 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"[1] ، هذا التعريف ذا معنى عام أعطى للثقافة بعدًا 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[2].

2- الثقافة كمفهوم بنيوي عضوي:

يعرف رالف بدنجنتون RALPH PIDDINGTON الثقافة بأنها "مجموعة الأدوات المادية والفكرية التي يستطيع بها ذاك الشعب إشباع حاجياته المادية وتكييف نفسه لبيئته"[3]، وفي ذات السياق يعرفها رالف لنتون RALPH LINTON بأنها "كل مركب يضم الأشغال اليدوية والمعتقدات والفنون وجميع العادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في جماعة" [4]، وهكذا يفهم معنى الثقافة انطلاقا من الأبعاد السكونية التي تفترض نوعا من الديمومة والثبات لنمط معين من الحياة لدى جماعة معينة، فتحمل جملة من الأفكار والمفاهيم والرموز والأساطير وأنماط الحياة المختلفة وصولا إلى 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 انطلاقا من المؤسسات الاجتماعية [5]، وهو نفس التعريف الذي حمله إعلان اليونسكوا (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

---

(1) عبد السلام ابراهيم بغدادي: **الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا**. ط2، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 52

(2) عبد الرزاق الداوي: "في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية"، **آيس**، ع 2، 2007، ص 12

(3) ابراهيم ناصر: **مرجع سابق**، ص 118

(4) **المرجع السابق**، ص 119

(5) دوني كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، **مرجع سابق**، ص 22.

والمعتقدات[1]، 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[2].

انطلاقا مما تقدم نرى أن المفهوم الوظيفي للثقافة ينفصل عن الأنموذج المعياري البنيوي 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[3]، بالتالي 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 وآدابه ولغته وحضارته، فهي بمثابة مرآة يتعرف بها الإنسان على نفسه ويعْرِفُه بها غيره[4]، كما أننا نجد أن هناك من الباحثين من رأى هذا الفهم للثقافة، أي أنها تنصب على الاتجاهين المادي والمعنوي، فإضافة إلى كونها صفات مادية معيارية فهي أيضا صفات ديناميكية يمكن فهمها انطلاقا من استخداماتها الاجتماعية الاتصالية، وهذا هة الثقافة و المهم في فهم الثقافة باعتبارها سؤال يتعلق بالفهم أكثر من التفسير، وهذا ما ذهب إليه كل من: بورديو BOURDIEU، بالانديه BALANDIER، أوجي AUGE، بينديكت BENEDICT، لينتون LINTON [5]، 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 يتآلف مع مجمل الثقافة التي ينتمي إليها تآلفا كليا[6].

أما المفكر مالك بن نبي(1905-1983) فقد اهتم بمسألة الثقافة من الناحية الوظيفية الاجتماعية على أنها تمثل نسقا متكاملا ترتبط بالتاريخ والتربية، فهو يعرفها على أنها "تمثل مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، وهي المحيط الذي يشكل

---

(1) الوثائق الرئيسية لإعلان مكسيكو بشأن الثقافة، 26 يوليو 1982، نقلا عن: وجيه كوثراني: **هويات فائضة...مواطنة منقوصة**. بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2004، ص 72

(2) عبد الرزاق الداوي: "في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية"، مرجع سابق، ص 12.

(3) الوثائق الرئيسية لاعلان مكسيكو 1982 يشان الثقافة، ووجيه كوثراني: **مرجع سابق**، ص72

(4) عبد الرزاق الدواي: مرجع سابق، ص12

(5) مارتين عبد الله برستاي:**التربية والتداخل الثقافي**. تر(جورجيت الحداد)، بيروت (لبنان): عويدات للنشر والطباعة، 2003، ص16.

(6) **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

فيه الفرد طباعه وشخصيته" [1]، فمسألة الثقافة حسب مالك بن نبي تجمع بين الجوانب السكونية 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" [2]، كما نجد أن مالك بن نبي يركز على عدة خصائص للثقافة منها[3]:

1- التجديد والإبداع:

باعتبار أنه يتحقق بالتخلي عن سلبيات الماضي والتواصل الايجابي مع الحاضر، وذلك عبر تفاعل الإنسان، التراب، الوقت.

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 ثابته لفهم مجتمعات محددة، وتارة يأخذ وظيفة آلية (أداتية) 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 إذًا يأخذ بعدين أساسيين:

أ- 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[4]، 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

---

[1] مالك ابن نبي: **شروط النهضة.** ط4، دمشق (سوريا): دار الفكر، (د،ت)، ص83.

[2] محمد محفوظ:**الحضور والمثاقفة.** الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2000، ص127.

[3] **المرجع السابق**، صص131-135.

[4] محمد العربي ولد خليفة: **مرجع سابق.**ص377.

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 يفعِّلها[1].

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 انطلاقا من مقوماتها (الثقافة)، فالثقافة إذًا 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 يُعبَّر عنه بأفعال وكلمات وإشارات وسلوكات[2]، وبالتالي تظهر الثقافة الهيكل الأساسي الذي يميز أية أمة ما عن بقية الأمم، انطلاقا من الأنماط المادية والمعنوية التي تتفاعل من خلالها المجتمعات مشكلة بذلك خصوصياتها التاريخية وانتماءاتها الفكرية وولاءاتها الاجتماعية والسياسية.

ب- الثقافة كمبدأ وظيفي:

أكدت عديد الدراسات على المسارات الديناميكية للثقافة أكثر من الجوانب البنيوية[3]، فلقد أكد أنصار هذا الاتجاه على أن المهم ليس هو وصف الثقافات بل تحليل ما يجري بين الأفراد والجماعات[4]، فالثقافة إذا ترتبط بالتفكير والتعبير والقدرة على النقد والتجاوز والتفوق، وكذا بالقدرة على الوعي والاختيار والتفضيل[5]، كما تعني الثقافة الجانب الوظيفي من حيث كونها تمنح الإنسان القدرة على التفكير في ذاته، وتجعله كائنا 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[6].

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 المفهوم ليشمل

---

(1) **المرجع السابق**، ص379.

(2) ابراهيم ناصر: **مرجع سابق**.صص116-117.

(3) أكد بورديو BOURDIEU، أوجي AUGE ، لينتون LINTON ، بنديكت BENDICT ، بالانديه BALANDIER ، على المسارات والديناميات التي تحدد مفهوم الثقافة، إذ رأو بأن المعيار ممنى الثقافة هو التغير وليس التشيؤ. انظر: مارتين عبد الله برستاي: **التربية والتداخل الثقافي**. ت (جورجيت الحداد)، بيروت (لبنان): عويدات للنشر والطباعة، 2003، ص16.

(4) **المرجع السابق**، ص25.

(5) قسطنطين رزبق: **في معركة الحضارة**.بيروت (لبنان): دار العلم للملايين، 1997، ص72

(6) الوثائق الرئيسية لاعلان مكسيكو بشان الثقافة، 1982، ص

مشتقات أخرى يمكن فهمه على منوالها: المثقف[1]، التثاقف[2]، الثقافوية[3]، المثاقفة، لتدل هذه المعاني على حركية المفهوم وتفاعلاته المختلفة في البيئة الاتصالية.

الثقافة إذًا ظاهرة تاريخية تطورها مشروط بتطور المجتمع، فهي نتاج إبداعات الأفراد وحصيلة تفاعلهم داخل البيئة الاجتماعية مع المجتمعات الأخرى[4]، 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[5] لأجل التعايش وتحقيق الانسجام الثقافي الذي يؤدي في النهاية إلى الاستقرار الاجتماعي بعيدا عن المزايدات الثقافية والتجاذبات الفكرية التي تكون مدفوعة بسلم تراتبات القوى السياسية والاجتماعية.

ثانياً:

علاقة الثقافة بالحضارة والتقانة والأيديولوجيا

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

المطلب الأول:

1- الحضارة والثقافة:

تحيل معنى الحضارة في اللغة العربية إلى عدة دلالات تنطلق من معنى"الاستقرار الحضري والعيش في المدن والتوسع في مجال الحياة المدنية[6]، إن هذا المعنى التراثي لمفهوم الحضارة يفتقر إلى المعاني الحقوقية

---

[1] كلمة مشتقة من الثقافة، تعني استخدام الإنسان لذهنه في إنتاج المعرفة او خبرة ومرادفة للكلمة الأجنبية INTELECYUELLE . انظر: قسطنطين رزيق: **مرجع سابق**، ص74

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

[3] مصطلح يحوي إيحاءات تحقيرية ونظرة استعلائية لثقافة ما على حساب أخرى. أنظر: دوني كوش: **مرجع سابق**، ص40

[4] عبد السلام بغدادي: **الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا**. ط 2، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص54

[5] وجيه كوثراني: **مرجع سابق**. ص76

[6] عبد الرحمان ابن خلدون: **المقدمة**. بيروت (لبنان): دار احياء التراث العربي، ص371

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، أوCIVILITE، والإستتباعات اللفظية المشابهة المؤسسة للانتماء إلى المدينة[1]، 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 ومطالع القرن العشرين[2]، حيث وُظِّف وفق ما يستدعيه مشروع الإصلاح السياسي العربي والإسلامي، فاستخدم هؤلاء معاني المدنيَّة، التمدن، الوطنية، الوطن، المواطن، السلطة، السياسة المدنية، القانون المدني...وغيرها من المصطلحات لتحمل دلالات حضارية وفق معايير الحداثة العالمية[3]، وبالتالي نجد أن مفهوم الحضارة قد استعمل حديثا ليعبر عن إفرازات حداثية وفق ما تستدعيه عملية التواصل الثقافي من ارتباطات مدنية وأفكار وقيم واستتباعات 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[4]، فلا تنفصل الروح عن الجسم، فكلتاهما يشكلان بنية واحدة وكلا لا بد منه.

2- الثقافة والتقانة:

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

---

(1) وجيه كوثراني: **مرجع سابق.** ص74

(2) وجيه كوثراني: **مرجع سابق.** ص75

(3) 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.

(4) باسم علي خريسان: **العولمة والتحدي الثقافي**. بيروت (لبنان): دار الفكر العربي، 2001، ص37

قبل العلماء والباحثين على الدور الاستراتيجي لتقانة المعلومات والشروط الإيجابية لتوظيفها، وكذا التحذير أيضا من سلبياتها المحتملة، خاصة على المستوى القيمي الثقافي والأخلاقي[1].

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 تتسع لتشمل مختلف الظروف الاجتماعية التي أفرزت الوصول إلى تلك الأداة أو الوسيلة"[2]، 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[3].

لقد استطاعت بعض تقانات المعلومات أن تقوم بالكثير من المبادرات والتطبيقات على مستوى هندسة المعرفة ومعالجة البيانات والمعلومات، 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"[4]، وهذا من شأنه أن يكرس مفهوم التبعية خاصة المرتبطة منها بالشأن الثقافي، مما قد يؤدي إلى تدمير البُنَى 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[5]، 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 المستخدِم، كما أن العلم يبحث عن التصور والفهم

---

(1) انطوان زحلان: "العولمة والتطور الثقافي" في: **العرب والعولمة** ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت (لبنان): مركز دارسات الوحدة العربية، 1998، ص83

(2) نبيل علي: "ثورة المعلومات: الجوانب التقنية التكنولوجية" في: **العرب والعولمة.** مرجع سابق، ص104

(3) نبيل علي: مرجع سابق، ص104

(4) راسم محمد الجمال: **مرجع سابق.** ص256

(5) المرجع السابق، ص257

أما التقانة فتبحث عن الاستخدام والانتشار والسيطرة"[1]، 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[2]: الأهداف، المعايير، 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 أُنتجت 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[3]، 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[4]، ففي مثل هذه الحالات وإذا ما ازدادت حدَّة 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:

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 حالتها الأخيرة وهي تشكُّل مظاهر المجتمع الإنساني[5]، 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 مثقفا لما

---

(1) نور الدين شيخ عبيد: "التقانة: مقاربة ثقافية واجتماعية" الكويت: **عالم الفكر**، ع01، مج40، سبتمبر2011، ص220

(2) نور الدين شيخ عبيد: مرجع سابق، صص221-222

(3) محمد عابد الجابري: "العولمة والهوية الثقافية" في: **العرب والعولمة**. مرجع سابق، ص298

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة

(5) هارلمبس وهولبورن: **سوسيولوجيا الثقافة والهوية**.ت (حاتم حميد محسن)، دمشق (سوريا): دار كيوان للطباعو والنشر والتوزيع، 2010، ص119

يتجه فكره نحو الكمال، وبالتالي فالأفراد القادرون على التعلم هم المثقفون الذين يمثلون نخبة المجتمع[1]، فالعملية الثقافية لا يمكن فهمها إلا في إطار حالة من التشكل الدائم الذي يتمثَّلُه مجموع الأفراد وهم يعبِّرون عن أنفسهم داخل جماعة ما في مقابل جماعات أخرى، وبهذا المعنى يصبح موضوع الثقافة موضوعا ديناميكيا يعبر عن "استجابة لتحديات وجودية يفرضها الواقع المتجدد من خلال تفاعل الإنسان مع المجتمع من أجل بناء ما يسمى المواطن الملائم" [2]، إنها إطار الفعل والتفاعل ومحدد السلوك والاستجابة للتكيُّف والبقاء[3]، 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 بعديْ الزمان والمكان، لهذا لا يمكن تصور المثقف أو الثقافة كذات مطلقة خارجة عن حدود الظروف المحفِّزة والمكيفة له انطلاقا من الواقع بأبعاده والتاريخ وشروط تكوُّنه، 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 والإنفعالات والأهواء[4]، إنها جماع: النظر والعمل، الرؤية والاختيار والإدراك والفعل[5]، وهذا يجعل الارتباط ممكنا بين المعرفة بشكل عام والمعرفة الثقافية التي هي جزء منها بما في ذلك والأيديولوجيا.

إن دارسة الأيديولوجيا لا يحكم عنها من زاوية الحق والباطل لكن من حيث قدرتها على استمالة الناس إليها والاقتراب من أهدافها[6]، فهي تحدد أفكار وأعمال الجماعات والأفراد بكيفية لا واعية[7]، كما أن استعمالاتها يمكن أن تكون وصفية كما يمكن أن تكون نقدية فهي مرتبطة دائما بمجال وعلَّةٍ ووظيفة تقود حتما إلى نظرية وتخلق نوعا من التفكير[8]، فهي تتعارض مع الفكر الموضوعي والمعرفة الموضوعية التي تخضع لقوانين الطبيعة وحقائق التجربة، فالأيديولوجيا الماركسية مثلا تجعلنا نفهم الفكر الإنساني طبقا لهذه الدعوة

---

(1) هارلبس وهولبورن: **مرجع سابق**، ص08

(2) شوقي جلال عثمان: "مجتمع المعرفة والخصوصيات الثقافية والحضارية العربية ها من تعارض؟" في: **الطريق إلى مجتمع المعرفة واهمية نشرها بالعربية.** عنوان ندوة اقامها المجلس الأعلى للغة العربية ، 2008، ص119

(3) المرجع السابق، ص120

(4) حسن حنفي: "رؤىالعالم: المقدس كمحدد لتابعية الرؤية الدينية للعالم" الكويت: **عالم الفكر**، ع03، مج 40، يناير – مارس 2012، ص09

(5) المرجع السابق ، نفس الصفحة

(6) عبد الله العروي، **مرجع سابق**،ص10

(7) **المرجع السابق**، ص11

(8) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

فهي تُرينا الأشياء وفقا لتصوراتها ومنطلقاتها، فالأيديولوجيا تجعلنا نتصور الأشياء كما تراه هي حقا، وتؤوّل الحقائق طبقا لما تعتقده وتراه صوابا[1].

ذهب ألتوسير في سياق دراساته المرتبطة بموضوع العلاقة بين العلم والأيديولوجيا مذهبا صوريا، واعتبر أن العلم هو الخصم اللدود للأيديولوجيا وأن طريق المعرفة العليَّة يعدُّ طريقا مفتوحا، مع إغفاله الكثير من التقاطعات بين العلم والأيديولوجيا [2]، 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[3]، وهكذا تظل 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 الزمان والمكان وفي ظروف حددتها علاقات الإنتاج والقوة والتجربة، فأصبح المجتمع الأقوى يفرض على الآخر قيمه وأهدافه وآراءه[4]، وذلك وفقا لمنطق التراتب الاجتماعي وعلاقات القوة والسيطرة.

إن الأيديولوجيا باعتبارها مفهوما نقديا تحليليا تعتبر دعوة مُمَلَّة 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 يمكن الوصول إلى تعريف إجرائي لمفهوم الثقافة باعتبارها ترتبط بالجوانب الوظيفية الحركية انطلاقا من التفاعل الثقافي للمجتمع، إضافة إلى كونها مرتبطة بشكل النظام الذي يقبله مجتمعا ما ويرتضيه لنفسه، فهي التي تشكل الصورة الحية التي تحدد ملامح المجتمع وتضبط سيره في الحياة وتبين اتجاهاته، فمفهوم الثقافة يرتبط بما يلي:

---

[1] إنها ليست علما، مع أنها ظهرت في نطاق العلم الوضعي الحديث في أواخر القرن التاسع عشر، فالفرق بين العلم والأيديولوجيا يكون في طبيعة التفكير ، تفكير علمي، تفكير أيديولوجي، مع العلم أن الإنسان كان دائما ما هو واقعي وما هو أيديولوجي. انظر: العروي: **مرجع سابق**، ص108

[2] كمال عبد اللطيف: "في والأيديولوجيا 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

[3] المرجع السابق، ص49

[4] شوقي جلال عثمان: "مجتمع المعرفة والخصوصيات الثقافية والحضارية العربية هل من تعارض" **مرجع سابق**،ص115

- 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.

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

ثالثاً:

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[1]، يشير مفهوم الثقافة إلى أحوال الترقي العقلي الفردي منه والاجتماعي وكذا المنجزات الفكرية والقيمية والإبداعية والفنية المرتبطة بأحوال التقدم، وإلى طرائق التفكير والسلوك لأية جماعة مدنية معينة[2]، فالثقافة العربية كمشروع إنساني مرتبطة بالتوجهات الأساسية التي يحملها الإنسان وتنعكس في الواقع من خلال إنجازاته وسلوكاته وطرق تفكيره، لذا يمكن تقسيمها إلى نوعين[3]: ثقافة عالمة 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 بنوعيْها العالمة والشعبية والتي يمكن أن نجملها في العناصر الثلاثة الآتية: التراث، الدين، اللغة.

---

(1) الوثائق الرئيسية لاعلان اليونسكو بشأن الثقافة، مكسيكو 06 أغسطس 1982، ص72

(2) تقرير التنمية البشرية 2003، مرجع سابق، ص113

(3) تقريرالتنمية البشرية 2003، مرجع سابق، ص113

1- التراث:

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

أ- معنى التراث:

إن كلمة تراث في اللغة العربية مرادفة لكلمة ميراث، والإرث والوارث مرتبطتان بفعل ورث[1]، التي تدل على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو كسب، وقد ميز اللغويون بين الورث والميراث على أنهما خاصتان بالمال، أما الإرث فخاص بالحَسَب[2]، أما كلمة تراث بالمعنى الثقافي المستخدم اليوم فلا أساس لها يذكر في الحقل المعرفي العربي القديم[3]، 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 الرأس مال والقيمة المادية[4]، أما تلك الشحنة الوجدانية والمضمون الأيديولوجي المرافقين لهذا المفهوم اليوم فتخلو منه مضامين هذا المفهوم في اللغات الأجنبية[5].

التراث إذا مفهوم حديث بالمعنى الذي أعطي له في الأدبيات والكتابات الفكرية، وذلك راجع لاختلاف الشعوب في مسألة التعامل مع التراث وذلك طبقا لبناها المعرفية وأحكامها ومفاهيمها الفلسفية[6]، 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 تنبع من رؤية أشمل تخدم ذاك الموقف أو ذاك[7]، فالتراث إذا يجد إطاره المرجعي داخل منظومة الفكر الذي ينتمي إليه، فهو يشكل "مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل

---

(1) جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مكرم ابن منظور: **لسان العرب**. مج 2 ، بيروت(لبنان): دار صادر، (د ت)، ص111-112

(2) عابد الجابري: **التراث والحداثة**. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص21

(3) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

(4) فريدريك معتوق: **سوسيووجيا التراث**.بيروت(لبنان) شبكة المعارف، 2010، ص12

(5) عابد الجابري: التراث والحداثة، **مرجع سابق**،ص23

(6) فريدريك معتوق: **مرجع سابق**. ص11

(7) **المرجع السابق**، ص12

لنفسه ولمن حوله بناء على متطلباته"[1]، وبالتالي فهو ليس كيان مستقل عن ذاته يحوي خصائص نظرية مسبقة، لكنه يتبدل ويتغير ليعبر عن روح العصر ومرحلة من مراحل التطور التاريخي[2].

إن النظرة الغربيَّة 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 حدٍّ سواء، وهذا راجع إلى أن الغربي يدخل إرثه الثقافي من باب الحاضر لا من باب الماضي كما هو الشأن في الثقافة الإسلامية، وهذا الفهم شديد الأهمية لأن الغربي إذا ما التفت إلى ماضيه فإنه ينقطع عنه معرفيا[3]، فهو يفصل بين ما هو ثقافي وما هو تاريخي، وليس إحياء التراث عنده إلا من باب المحافظة على الذاكرة[4]، واحترام الماضي انطلاقا من عملية المقارنة التي يجريها مع الماضي، فالهدف عنده من زيارة الأماكن العتيدة 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 انطلاقا من أنه[5]:

-جزء لا يتجزأ من الماضي: يقبله يشكل انتقائي انطلاقا من مثا العقلانية الحديثة.

-جزء من الذاكرة الجماعية: يشكل معجما وقاموسا للماضي يعود إليه في الأوقات التي يحتاجها.

-لا يشكل أنموذجا يحتذى به لزمن ذهبي: لأن الزمن الذهبي هو الذي يعيشه راهنا.

-لا يستدعي سوى الزيارة: وذلك لأنه يقيم مسافة بينه وبين هذا التراث، فعلى الماضي أن يخدم الحاضر، وليس على الحاضر أن يكون امتدادا 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 معروفا، على عكس النظرة الإسلامية العربية التي تعتبر التراث قيمة حيَّة في الوجدان يمكن أن تؤثر في العصر-الحديث، إنه حيٌّ في النفوس يدفع الناس ويوجه سلوكاتهم ومصدر طاقاتهم المختزنة[6]، فإذا كان التاريخ يعني حاصل الممتلكات التي تحققت فإن التراث في الوعي العربي يعني

---

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

(2) **المرجع السابق،** نفس الصفحة

(3) فريدريك معتوق: **مرجع سابق.** ص14

(4) **المرجع السابق،** نفس الصفحة

(5) **المرجع السابق،** ص16

(6) حسن حنفي: **مرجع سابق،** ص15

حاصل الممتلكات التي تحققت والتي لم تتحقق وكان يمكن ذلك[1]، إنه يمثل ميكانيزم نهضوي[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 والأيديولوجية[3].

إن علاقة العربي بتراثه 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 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 للإحتماء 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 حيٌّ، مع ما يمنع ذلك من عملية مقارنة مع الحاضر والتماهي معه.

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

- إخضاع أعماله للفحص والتحليل والمقارنة: فهذه الأساليب ستضفي على التراث قيمة علمية إضافية، طالما أن هذه العمليات عمليات 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.

---

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، **مرجع سابق**، ص24

(2) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

(3) **المرجع السابق**، ص25

(4) فريدريك معتوق: **مرجع سابق**، ص21

(5) عماد الدين خليل: "في منهج التعامل مع التراث" لبنان: **إسلامية المعرفة**، ع19 ، ص125

(6) عماد الدين خليل: "في منهج التعامل مع التراث"، المرجع السابق،ص124

(7) فريدريك معتوق: **مرجع سابق**، ص24-25

إن التراث العربي يعتبر جزء من ثقافتنا وحضارتنا لذا فهو يعكس هويتنا الإسلامية. فما هي إذًا 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 وضوحا على مستوى الواقع العربي ويتجلى ذلك في صورتين:

-تراث غير مكتوب: وهو يضم تلك الآثار الثابتة والمنقولة: كالمباني، المتاحف وما تكشفه الحفريات والمدن التاريخية، والعمائر الدينية، كما تضم المنحوتات والمنسوجات والمواد المنقوشة[1] وأدوات الزينة...إلخ.

-تراث مكتوب: ويشمل التراث الفكري وما قدمه الأوائل من علماء وكتّاب ومفكرين كانوا شهودا 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 الثقافية التي تناقلوها جيلا عن جيل، والتي تعبر عن استمراريتهم التاريخية وخصوصياتهم الثقافية من خلال تفاعلاتهم الاجتماعية مع البيئة والكون ويتجلى ذلك فيما يلي[4]:

- 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.

---

[1] يوسف محمد عبد الله: "الحفاظ على الموروث الثقافي الحضاري وسبل تنميته"
WWW.yemen-nic.info/files/turism/studies/hefath.pdf في 2014/02/20

[2] جاء هذا المصطلح بعد سنة 2000، بعد أن أقرته اليونسكو في توصياتها بالشأن الثقافي سنة 2001، وكذلك الاتفاقية الخاصة بحماية التراث الثقافي غير المادي سنة 2003، باعتباره بوتقة للتنوع الثقافي وعاملا يضمن التنمية المستدامة

[3] اتفاقية المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) بشان حماية التراث غير المادي 2003، ص02

[4] المرجع السابق، نفس الصفحة

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 انه يختلف عن الشعائر والأنساق 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 (الأنجليزية واللاتينية) مشتقة من كلمة RELIGARE التي تعني وحدة الجماعة وهويتها، ومن كلمة RELIGERE التي تعني 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 الأنجليزي 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 المُثْلى بين الناس من جهة وبين من يعبدونه من جهة ثانية، كما أنه يساعد معتنقيه على تفسير الأحداث المعقدة، ويخلق لديهم نظاما من السلطة يمكّنهم من التميز 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 يؤدونها جميعا إما بشكل فردي او

---

(1) علي ليلى: "الدين والحاجة غلى التماسك الاجتماعي"الكويت: عالم الفكر، **مرجع سابق**، ص51

(2) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

(3) إبراهيم ناصر: **أصول التربية**. عمان (الأردن): مكتبة الرائد العلمية، 2004، ص203

(4) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

(5) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

(6) علي ليلى: مرجع سابق، ص52

(7) المرجع السابق، نفس الصفحة

جماعي، وهذا كله من شأنه أن يقوي الروابط الدينية بين الجماعات ويرسخ هويتها الثقافية ويعزز وحدتها وتماسكها.

أن 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 طلبا لصلاح الحال والفلاح في المآل، وهو يشمل العقائد والأعمال"[1]، وهنا تأكيد على الارتباط والصلة بين ما هو معتقَدٌ 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 استمت فكرة الدين قديما – منذ مائة ألف سنة- من الخوف من مظاهر الطبيعة المخيفة، والرجاء في مظاهرها الخيّرة[3]، والتي كان مردُّها إلى أوضاع خفيَّة غيبيَّة 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 وتؤدى لها الواجبات كي تقيهم شرور تلك القوى الخفيَّة، 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.
- يتضمن الدين جملة من الطقوس التي يؤديها الإنسان تقربا من إلهه.
- يتضمن الدين جملة من المعايير التي يفترض الالتزام بها، وبها تتحقق سعادته ورضاه.

---

[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 فمعتنقوها هم من اهلل الملل اما 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

- يشكل الدين معيارا 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 مكونا دينيا بارزا في أغلب الأحيان، ويكون ذلك بسعي الإنسان إلى تحقيق خلاصه في العالم انطلاقا من إرضاء إلهه.

أخيرا يمكن القول بأن كل الأديان تتفق على مسألة الاعتقاد في وجود قوى (قوة) خفيَّة غيبيَّة 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 صوتا، أما هذا التعريف فقد ركز على كونها صوتا أو كلاما يؤديها الناس من أجل تحقيق عملية التواصل، فهناك علاقة بينيَّة بين العناصر الثلاث لتؤسس كلاً لا يمكن تجزئته[3]: الفكر، الصوت، الغرض، أما في القرآن الكريم فقد استبدل المصطلح بلفظ "لسان" قال تعالى "وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ"[4] 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[5]، 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

---

[1] وردت هذه العبارة في أغلب خطابات الأديان ، كما أن طبيعتها تختلف من دين لآخر ن ويمكن فهمها من خلال اسلوبين: الأول من خلال جهود الانسان وسلوكياته داخل العالم الذي يعيش فيه، كالعمل وغيره من الأعمال التي تكون مؤشرا لرضاء ومباركة الاله كما هو الشأن في الديانة البروتستانتية، أما الأسلوب الثاني فيشكل التصوف مظهر له كما هو الشأن عند الهندوكية ، البوذية، ..الخ. انظر : علي ليلى: ا"لدين والحاجة للتماسك الاجتماعي"، **مرجع سابق**، ص57

[2] ابن جني: **الخصائص**. ط3، القاهرة(مصر): الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج01، 2986، ص33

[3] فيصل الحفيان: "العلاقة بين اللغة والهوية" في: **اللغة والهوية وحوار الحضارات**، مجموعة أعمال الندوة الفكرية حول اللغة والهوية وحوار الحضارات التي عقدها برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرةفي 12و13 أكتوبر2004، القاهرة: برنامج حوار الحضارات، 2006، ص72

[4] سورة فصلت الآية

[5] فيصل الحفيان: مرجع سابق، ص72

شكل رموز[1]، 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[2]، 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[3]، إنها ليست مجرد حروف وكلمات بل مفاهيم ومعاني ودلالات، فالإنسان لا يتحقق وجوده واتصاله بالآخر إلا بنقل الفكرة وأدائها من خلال اللغة، إنه الوجود بالكلمات والأنساق والجمل في منظومات متفق عليها مسبقا لتكوّن أقوى دوائر الوحدة التي ارتضتها الجماعات البشرية لنفسها[4].

من خلال ما تقدم يمكن القول بأن مفهوم اللغة ينبني على ثلاثة أوجه أساسية[5]:

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 أوساط علماء اللغة أن البنية اللغوية تكون ثابتة نسبيا وان 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، وبالتالي فإن هذا البعد ينمو مع الفرد ويكتسبه في تربيته ومشاركته في مجتمعه، فعن طريقه يُثبت ذاته ويحقق استقلاليته.

---

[1] المرجع السابق، نفس الصفحة

[2] المرجع السابق، ص71

[3] 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

[4] رياض قاسم: "قومية الفصحى والمجتمع تحديات الحاضر والمستقبل" في : اللغة العربية وأسئلة التطور الذاتي والمستقبل، **مرجع سابق،** ص174

[5] ياسين خليل: مرجع سابق، ص ص32-33

من خلال ما تقدم يمكن القول بأن اللغة رموز وكلمات يستخدمها مجتمع معين للتعبير عن مدركاته ومفاهيمه وتصوراته، فهي تولد تبعا ل "فقه اللغة اللفظي"[1] كما يقول الأستاذ حامد ربيع، إذ من خلال هذا الفقه تحدد الصياغات اللفظية المرتبطة بالتعابير الفكرية، إنها في النهاية تمثل نظاما 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، وذلك 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 تعتمدها الأمة أو الجماعة لتعبر بها عن تجاربها التاريخية ومنطلقاتها الفكرية والحضارية.

رابعاً:

مفاهيم على علاقة بالحضارة والثقافة

لقد سبقت الإشارة إلى مفهوم الثقافة وعلاقته بالحضارة والتقانة والأيديولوجيا لهذا فإننا فيما يلي سنتطرق إلى بعض المفاهيم المرتبطة بهذه التفاعلات ونواتجها خاصة العولمة الثقافية انطلاقا وما يثيره هذا المفهوم من دلالات تفاعلية حركية مع التطورات العولمية، ومن ذلك نجد مفهوم الأمن الثقافي

1- الأمن الثقافي:

إن هذا المصطلح يوحي في أبعاده النفسية بوجود حالة غير طبيعية وشعور بالتهديد، لذا يتعين البحث عن معرفة ذاك الخطر ومصادره من أجل التصدي له والحدِّ 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 قلصت 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

---

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

[2] خديجة عرفة محمد: "مفهوم المن الإنساني" القاهرة (مصر): **مفاهيم**، ع13، يناير 2006، ص04

[3] محمود محمود النيجيري: **المن الثقافي العربيك التحديات وآفاق المستقبل**، الرياض (السعودية): المركز العربي للدراست الأمنية والتدريب، 1991، ص16

الثقافات الوافدة فتؤثر على هوياتها وحركيتها الثقافية، فالأمن الثقافي يعني "الحفاظ على المكونات الثقافية الأصلية في مواجهة التيارات الثقافية الوافدة ومن ثم تحصين الهوية من الاحتواء والإختراق" [1]، وبالتالي يصبح هذا الموضوع مسؤولية سياسية حكومية قبل كل شيء تقوم به الدولة من أجل حماية النظام الثقافي القائم ومعاييره ورموزه ومنظوماته من خلال سياستها التثقيفية وبرامجها التعليمية[2] التي لابد أن تستجيب لخطابات الانفتاح على الثقافات العالمية دون ذوبان أو انغلاق، فيجب 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 تغْتَنِي منها لكنها تدعوا إلى محاربتها كونها ثقافة غازية، أما مفهوم الأمن الثقافي فهو دعوة إلى التعامل مع الثقافات الأجنبية والتواصل معها والترجمة والاغتناء في إطار المشروع الحضاري المعرفي "الذي يتطلب استعدادا وتأهيلا وتكوينا ونجاعة، وللنخب الثقافية فيه دور حاسم في النقل والتوطين والاستيعاب والتملك"[3].

يعرض الدكتور فؤاد زكريا تصوره من أجل حماية الأمن الثقافي تجاوز خطريْن 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 والأنانية ومسخ الثقافات الأصيلة، والمقصود هنا تلك التي تثير تراتبات ثقافية وقيم استعلائية.

هذان الخطران كفيلان بأن يكرسا التبعية الثقافية والفكرية ومن ثم منظومة القيم المعرفية، خاصة لما تتظافر جهود نخبوية وأدوات وأجهزة اتصالية تكنولوجية رقمية من أجل ترسيخ هذه القيم الاستعلائية، وبالتالي التهديدات الثقافية وتكريس الاختراق والتبعية، وهذا ما سنتناوله في النقطة الموالية.

2- الاختراق الثقافي:

يعرف الاختراق الثقافي كمفهوم على أنه "حركة انتقال الأفكار والعقائد والقيم والعادات الغريبة بشكل مكثف وغير مسيطر عليه إلى المجتمعات الأخرى" [5]، فهو يعتبر كسياسة إستراتيجية تنتهجها بعض الدول للتدخل الثقافي في شؤون الغير تدخلا كليا أو جزئيا وذلك من خلال مجموعة من الأنشطة الثقافية والاعلامية والفكرية بهدف تكوين أنساق واتجاهات قيمية بما يخدم أهداف ومصالح الجهات التي تمارس

---

[1] **المرجع السابق**، ص15

[2] يحي اليحياوي: **في العولمة والتكنولوجيا الثقافية**، بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2002، ص49

[3] محمد نور الدين أفاية: "في إشكاليات مجتمع المعرفة" مرجع سابق، ص31

[4] محمود محمود النيجيري: **مرجع سابق**،ص20

[5] باسم علي خريسان:**مرجع سابق**، ص43

الإختراق[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، فالإختراق 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 الادراك من خلال النفس والعقل باعتبارهما وسيلتان أساسيتان للتعامل مع العالم[3]، فالاختراق الثقافي إنما هو غزو واختراق للنفوس من خلال "السيطرة على العقل وتكييف المنطق، توجيه الخيال، صنع الأذواق، ترسيخ نوع معين من القيم، تكريس 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 وأبعاد أساسية تتمثل في ما يلي[6]:

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

2- سيادة الشعور بالتفوق والاستعلاء لدى الدول الباثَّة على حساب الدول المستقبلة.

3- تشجيع نمط عالمي موحد للسلوك.

4- وضع عقبات أمام الجهود التي تبذلها الدول المستقبلة 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.

---

(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): مركزدراسات الوحدة العربية، 1994، ص198

(5) باسم عليخريسان:**مرجع سابق**ن ص43

(6) باسم علي خريسان: **المرجع السابق**، ص43-44

3- الصناعة الثقافية[1].

لقد شاع استعمال هذا المفهوم خلال السبعينات من القرن الماضي ويشمل بذلك كل المصنوعات التي تتحول بفعل التكنولوجيا إلى منتوجات ثقافية تنطبق عليها مقاييس السوق اللبيرالية 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 كريبس CRUPS[4]، ومن هذا المنطلق نستطيع القول بأننا تجاوزنا منطق الرأسمالية الصناعية للوصول إلى منطق الرأسمالية الإدراكية[5] التي تراهن على المعرفة والإبداع وعلى أشكال الاستثمار اللامادية، ومن ثم الوصول إلى الاستفراد بهذا النمط من الإنتاج الثقافي على مستوى حقوق الملكية[6]، 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 سلعنة وهندسة وتنميط 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 سكونيَّة تميز كل أمة – شعب-عن غيرها من بقية الأمم الأخرى، ذلك أنه لا يمكن القول بوجود ثقافة واحدة عالمية لكن ثقافات وشعوب وأعراق تختلف انتماءاتها وعقائدها ومنطلقاتها القيمية والثقافية والفكرية، إذًا ما هي أهم هذه العناصر الثقافية التي يمكن أن تميز بها ثقافة ما عن غيرها من بقية الثقافات الأخرى؟ وسنبدأ

---

(1) استعمل هذا المصطلح سنة 1947 لدى العلماء الألمان مؤسسوا المدرسة التقدية من بينهم: ادورنو، هورخايمر، هربرت ماركوز، يورغن هبرماس،انظر:محمد العربي ولد خليفة: **مرجع سابق، ص386**

(2) **المرجع السابق**، ص387

(3) محند برقوق: "مجتمع المعرفة: مقاربة إبستمولوجية في ظل تعقيدات ما بعد الحداثة" في: الطريق غلى مجتمع المعرفة. **مرجع سابق**، ص47

(4) محند برقوق: مرجع سابق، نفس الصفحة

(5) استعمل هذا المصطلح ليدل على أن الرأسمالية الإدراكية هي مرحلة متقدمة من الرأسمالية الصناعية، هدفها السيطرة على الإدراك. أنظر: يحي اليحياوي: "العولمة والرأسمالية الادراكية والتوزيع العالمي الجديد للمعرفة: مقاربة نظرية"في: الطريق إلى مجتمع المعرفة وأهمية نشرها بالعربية، **مرجع سابق**ن ص54

(6) المرجع السابق، ص66

أولا بأهم المحددات الثقافية للحضارة الغربية، وسوف لن نعود للبحث عن فكر الحداثة لكن فكر ما بعد الحداثة.

خامساً

المحددات الثقافية لما بعد الحداثة[1]

يفرق الكثير من الباحثين بين مصطلح ما بعد الحداثةpost-modernity ومصطلح ما بعد الحداثيةpost-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 الارتياب حيال موضوعية الحقيقة والتاريخ والمعايير، فهي تنبع 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 الحداثية" 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 ب"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 نادى به أنصار "ما بعد الحداثة [4]، إن هذا المشروع رغم ارتباطه بالتوجهات العولمية

---

[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 منطقها وحركتها الخاصة التي تقوم على النقد فأقحموا بالتالي البعديّة كإضافة لحركة التحديث.

[2] يتزي أنجلتون: "أوهام ما بعد الحداثة" ت(ثائر ديب). في: **ما بعد الحداثة**، سلسلة دفاتر فلسفية، الرباط(المغرب): دار توبقال للنشر، 2007، ص10

[3] **المرجع السابق**، نفس الصفحة

[4] 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

إلا أنه يقوم على ثلاث عمليات أساسية[1]: 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[(2)]، ولعل هذا الأمر هو الذي دفع بعض الباحثين لتسميته ب"المشروع الحداثوي" [3] أو"الحداثة العالية" [4]، 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 تثقل الوجود الإنساني، ولهذا تصبح مسألة "الحداثة" كما يرى كل من كارل ماركس ودوركايم وماكس فيبر تجسيد لصورة نسق اجتماعي متكامل وملامح لنسق صناعي انطلاقا من مبدأ العقلانية وتوظيفها في مختلف المجالات[5]، حيث ينتصر- العقل ويسود على الذات والأنانية فيتخلى الإنسان عن عواطفه ومشاعره وقيمه لحساب العقل[6]، فالحداثة تتميز بالإنقطاعات التاريخية عن المراحل السابقة حيث تهيمن التقاليد و العقائد ذات الطابع الشمولي الكنسي-[7].

عرفت التغييرات التي شهدتها الحداثة بطابع التسارع والتنوع والشمول لا سيما في مجال التكنولوجيا والمعرفة العلمية، حيث تنامي الإتصالات والمعلوماتية مما سمح بالسيطرة على مقدرات وجود الناس وشروط حياتهم[8]، فهي تقوم على نظرتين أساسيتين هما[9]: 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 وطراز السكن وكل مناحي الحياة[(10)]، وبهذا يصبح مفهوم "ما بعد الحداثة" الذي أتى على أنقاض مفهوم "الحداثة" متعدد المباني والصور، يمثل رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية

---

[1] عبد السلام علي نوير: "الاتجاهات المعاصرة في دراسة الثقافة السياسية" الكويت: **عالم الفكر**، ع01، مج 40، يوليو سبتمبر2011، ص35

[2] المرجع السابق، ص37

[3] نسبة إلى مشروع الحداثة باعتباره مشروع موجه لخدمة الرأسمالية. أنظر: رواء محمود حسين: **مرجع سابق**، ص30

[4] مصطلح أطلقه عالم الاجتماع البريطاني أنطوني جيدنس GIDDENS ANTONY. أنظر: نور الدين شيخ عبيد: "التقانة مقاربة ثقافية واجتماعية"، الكويت: **عالم الفكر**،مج40، ع01، يوليو سبتمبر2011 ، ص232

[5] Jean pierre pourtois et Huguette desmet: l'éducation postmoderne، paris :PUF, 1997، p26.

[6] IBID ; P29

[7]ANTONY GIDD
ENS: LES CONSEQUENCES DE LA MODERNITE , PARIS: HARMATTAN , 1994 ,P35.

[8]IBID ;P36

[9] TOMROK MORE : "la modernité et la raison :HABERMAS et HUGUELE" . EN ARCHIVES DE HILOSOPHIE ,52, 1989 ; P177 ,190

[10] محمد محفوظ: **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**. الدار البيضاء(المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998، ص27

(معرفية) مرهونة بزمانها ومكانها[1]، 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:

1- 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[(2)]، 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 [3]. إن الحداثة لا يمكن تفسيرها ثقافيا ومعرفيا إلا في إطار ازدهار حركة النقد باعتباره مقوما مركزيا من مقومات حركة المعرفة في الثقافة الغربية [4]، انطلاقا من الحركة التنويرية التي تعتبر الأساس لظهور فكرة النقد في أوروبا [5]، تجسد ذلك من خلال الصراعات التي شهدتها أوربا في القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث "تدفقت تيارات فلسفية عارمة وأفكار اجتماعية نقدية وحركات سياسية انقلابية انبثقت عن التحولات البنيوية التي صاحب الثورة الصناعية في أوروبا" [6]، 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 البنيوية، 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 البنيوية متماهية مع التفكيكية، تميزت بالنقد الجذري للتراث والعقلانية، وبخلخلة مقولة الذات، فأعلنت

---

[1] سمير أحمد جرار: "التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة: الحداثة والتغريب" في: **العرب والتربية والعصر الجديد**، الكويت: الجمعية الكونية لتقدم الطفولة العربية، 1998، ص63

[2] قاسم شعيب: **فتنة الحداثة**. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2013، ص19

[3] **المرجع السابق**، نفس الصفحة

[4] عبد الرزاق بالعقروز: **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**. بيروت (لبنان): منتدى المعارف، 2013، ص23

[5] إبراهيم الحيدري: **مرجع سابق**، ص28

[6] **المرجع السابق**، ص59

بالتالي موت الإنسان ونهاية التاريخ وزوال المقدّس[1]، 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[2]، 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 [3]، على عكس ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني يورغن هبرماس الذي يحسب مع الموقف الترشيدي لمعنى الحداثة المؤسس على التفريق الواضح بين التحديث باعتباره سيرورة تاريخية وبين مبادئ التنوير والعقلانية [4].

إن ما بعد الحداثة يعتبر مفهوما عاما يشير إلى تلك التغيرات التي شهدها 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[(5)]، ولذلك يقول اليوطار "إن ما بعد الحداثي محايث 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" [6]، 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.

مدرسة فرانكفورت* ومشروع النظرية النقدية.

تأسست مدرسة فرانكفورت على يد مجموعة من الباحثين منهم: ماركس هوركهايمر (1895-1973)، إيريك 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 شميث...وغيرهم، وقد أخذ هؤلاء الرواد على عاتقهم مواصلة المشروع النقدي الذي أرساه إيمانويل كانط(نقد

---

(1) زهير الخويلدي: "المابعديات في الفلسفة: معناها وقيمتها ونقدها"، في: **خطابات المابعد.** مجموعة منشورات الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، بيروت (لبنان): منشورات ضفاف،2013، ص15

(2) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

(3) عبد الرزاق بالعقروز: **المرجع السابق،** ص24

(4) **المرجع السابق،** ص25

(5) قاسم شعيب: **فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب.** الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي،2013، ص31

(6) زهير الخويلدي: "المابعديات في الفلسفة: معناها، قيمتها، ونقدها" في : خطابات الما بعد، **مرجع سابق،** ص13

* 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.

العقل الخالص، نقد العقل 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 يزاوج بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المقرونة بالتفكير في شرطها التاريخي والإجتماعي، أي أن المشروع يتوجه للإنسان كمنتج لأشكاله الحياتية التي تتمظهر تاريخيا[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 التكهن 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 وقارّة بدعوى أنها تخضع لنظام عام.

4-تعمد التجريبية إلى اعتماد الفيزياء والعلوم الكونية والطبيعة أساس المعرفة وجميع أنظمة الفكر، وبذلك فهي غير تاريخية وغير نقدية.

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 التكهنات 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.

---

[1] حسن مصدق: **يورغن هبرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية.** الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2005، ص29

[2] **المرجع السابق،** ص ص 31،41

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 علميا 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 تقيَّم 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 العلموي الذي ينظر إلى الظواهر الإنسانية على أنها ظواهر طبيعية ميدانية (فيزيائية) تخضع للتجربة والحياد، الأمر الذي يؤدي إلى فهم الظواهر الاجتماعية انطلاقا من سلوكات جاهزة وأساليب ممنهجة مسبقا 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 طُرِد 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 خالصا والمعرفة مرتبطة دائما بمصلحة تطبيقية توجهها.

[1] حسن مصدق: **مرجع سابق**،ص56،57

2-التمركز 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 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 البنيوية" لتحتل 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 بُنَى لذوات متشابكة مع القوى التي تنتج تلك البنيات [2]، وبالتالي تصبح المعرفة محل شك فتزول كافة اليقينيات الكبرى وتسقط أفكار ومزاعم البنيويُّون التي كانت تستبعد المسائل الأخلاقية والميولات الشخصية والأبعاد القيمية التي هي محل خلاف لصالح يقينيات كلآنية، وإذا تصورنا أن هذه الخطابات المابعدية قد ظهرت على أنقاض الأفكار البنيوية فهي بالتالي أفكار تصحيحية لما عملت البنيوية على إزاحته وتهميشه، وبالتالي فقد اهتمت بمسألة اللذة على اعتبار أن لها تمظهرات ثقافية معاصرة كثيرة يمكن أن تجد لها تفسيرا 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 مغلقا منتهيا، 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 جوهري 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 البنيوية من خلال إخضاع الطبيعة للإنسان[6]، فإذا كان شأن البنيوية سقوط كافة الحسابات الذاتية والنفسية والرمزية والأخلاقية والجزئية لحساب الأنساق الاجتماعية والتراكيب البنيوية[7]، فإن فلسفة "الما بعد" هذه تقوم على العكس من ذلك أي تتجاوز هذه الفكرة، ومن ثم الدعوة إلى عودة الذات والبحث عن الهويات والمواقف

---

[1] فيصل الأحمر: "ما بعد البنيوية" في: خطابات الما بعد، **مرجع سابق،** ص77

[2] جوناثان كالر: **النظرية الأدبية.** ت (خميسي بوغرارة)، 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

[7] **المرجع السابق،** ص144

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 انطلاقا من الأبعاد الروحية والأخلاقية[1]، 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"[2]، فالوجود هو ما تمثله، والحقيقة ما توقنه، فهي التي تعي الوجود وتدركه وتجعله جوهرا سمته الثبات في مقابل الواقع المتغيّر، فمعنى أن يكون الشيء حاضرا أي ماثلا في الذهن فحضور الشيء متعلق بحضور صورته[3]، 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 أصلية غير قابلة للاختزال إلى قيم تكون وحدات أصغر، فالتعدد ناموس من

---

[1] قاسم شعيب: **مرجع سابق،** ص34

[2] مديحه دبابي: "ما بعد الحداثة"، في: خطابات المابعد، **مرجع سابق،** ص ص139-140

[3] **المرجع السابق**، ص140

نواميس الكون والاختلاف هو الوجه الأخر للتعدد، فهو قيمة أساسية بانية للخلق وللطبيعة والمعنى"[1]، 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[2]: 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 التذايت:**

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 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[3]، 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 أمرا موضوعيا أو ذاتيا يتعلق بوعي الإنسان وأحاسيسه ومشاعره من خلال انتمائه لجماعة أو دولة أو طبقة اجتماعية معينة، وهذا ما يبرره وجود تلك الخصائص التي تحدد مصادر المعنى والدلالة[4]، 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 ينفي البعد الاجتماعي والثقافي[5]فيتحول بالتالي مفهوم الهوية إلى مفهوم استراتيجي تُنبني عليه توجهات المستقبل، وبالتالي ستكون الهوية بعيدة عن "الهو" فتقبل الغيرية والاختلاف وتأخذ صبغة تآنسية[6] (الاستئناس بالآخر)، وذلك من خلال إمكانية العيش المشترك مع الهويات الأخرى،

---

(1) فيصل الأحمر: "ما بعد البنيوية" في خطابات المابعد، **مرجع سابق**، ص75

(2) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: **الحداثة وما بعد الحداثة**. ط2، الجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2012، ص220

(3) علي ليلى: **اختراق الثقافة وتبديد الهوية**. القاهرة(مصر): مكتبة الأنجلومصرية، 2012، ص193

(4) علي ليلى: **مرجع سابق**، ص194

(5) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: **مرجع سابق**، ص203

(6) **المرجع السابق**، ص208

خاصة في ظل الانفتاح الثقافي والفيض المعرفي الذي أتاحته 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 التراتبيَّة المزيفة، ومحاولة نقد هذه الصورة من خلال العودة إلى الأصول والبحث في الخصائص والمحددات[1]، لذا نجد أن هذا المفهوم قد أخذ صورا 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 تراتبيَّة 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 إحساسا بالتفوق والتفرد الذي منحته إياه الميتافيزيقا، ومن ثم تقويض دعائم هذه النزعة التراتبيَّة لصالح الاختلاف والمغايرة، وبالتالي إمكانية بناء مواقف تذايتية مع الهويات الأخرى بعيدا عن ثقافة العنف والصراع ومشاركة الآخر وقبوله كعنصر أساسي في البناء الثقافي والاجتماعي، والانقطاع عن كافة الأفكار الاستعلائية المبنيَّة على قيم التراتُب.

3-القطيعة مع ثقافة المقدس والحقائق المطلقة.

يرفض رورتي – الذي يعتبر من أكبر فلاسفة ما بعد الحداثة- فكرة الطبيعة الجوهرية الخفية القابعة دوما وراء الموضوعات ويتطلب دوما 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 مقدّس 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 مقدسا، فاللغة والمشاعر والمجتمع كلها مجرد نتاج للزمن والصدفة[5]، فالمقدّس ليس مقولة معرفية "بل حالة شعورية ترتبط بالمواقف النفسية والاجتماعية للإنسان ونظرته للعالم والكون"[6]، كما أن فكرة

---

(1) نبيل محمد الصغير وليندا كدير: "إشكالية الهوية والمساواة في ما بعد البنيوية" في: خطابات المابعد، **مرجع سابق**، ص273

(2) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

(3) حمد احمد السيد: "ما بعد الفلسفة: رتشارد رورتي ونهاية الفلسفة" في: خطابات المابعد، **مرجع سابق**، ص288

(4) **المرجع السابق**، ص288

(5) **المرجع السابق**، 289

(6) حسن حنفي: رؤى العالم: المقدس كمحدد لتابعية الرؤية الدينية للعالم سلطة المقدس" مرجع سابق، ص09

التقديس تنشأ عن الجهل وعدم القدرة على فهم الظواهر كما قد تنشأ أيضا عن نقص في إدراك الصلة بين العلة والمعلول، فقانون العليّة يعتبر الأساس في فهم الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإذا كان العلم يرتبط بالمعلوم والمعرفة بالمعقول فإن المقدّس يرتبط بالمجهول[1]، 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[2]، 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 والكليات ماهية إلا محاولة عبثية، بالتالي فهم يقولون بسيادة النسبية بشكل مطلق، والثورة على الميتافيزيقا، والدعوة إلى إلغاء الفلسفة[3]، على اعتبار أن الفلسفة هي دعوة لربط الذات بالموضوع والشكل بالمضمون والوسائل بالغايات والإنسان بالطبيعة والمقدّس 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 نيتشه 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[4]، لقد اعتبر فلاسفة ما بعد الحداثة فكرة المقدس اغترابا اجتماعيا وإضفاء لشرعية السيطرة على الإنسان واستغلاله، وأنّ الحقيقة المطلقة لا وجود لها، إنما كل شيء يخضع للنسبية انطلاقا 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 إخراجه من دائرة المقدّس إلى دائرة التعامل مع الواقع ومتطلباته، وهذه إشكالية أخرى تضاف إلى خطابات المابعد.

4-إزالة المقدّس 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

---

[1] المرجع السابق، ص10

[2] المرجع السابق، ص11

[3] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: **مرجع سابق**، ص27

[4] **المرجع السابق**، ص29.

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 علائقية وتنفي ذاك الجدار الصلب بين تلك الحقائق النظرية السرمدية العليا والوقائع السفلية التي تكون رهينة الأطوار والمراحل، فالحقيقة إذا تبنى تعاقدية انطلاقا من الرغبة في التضامن وتحقيق المصلحة المشتركة بين مجموع الناس وليس انطلاقا 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.

3- يدعو رورتي الباحثين إلى التخلص من الميراث الفلسفي المغلق والسعي نحو البحث عن أساس ثابت مطلق لتحقيق الإجماع بين كافة الكائنات البشرية، ومن ثمّ 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.

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[2]، ويقول بأن سبب هذه الصورة العلمانية لمجتمع الحداثة هي التي أدت إلى ظهور التطرف الديني في الشرق والغرب، وقد سماها بالأرثوذوكسية 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

---

[1] مديحة دبابي: **مرجع سابق**، ص 158

[2] علي عبود المحمداوي: "ما بعد العلمانية واستنطاق الفهم الهبرماسي للمجتمعات المعاصرة" في : خطابات المابعد، **مرجع سابق**، ص222.

المعقول أن يتخلى المتدينون عن قناعاتهم الدينية عند دخولهم إلى المجال العام، كما أنه على العلمانيين غير المتدينين أن يتمّنوا قناعات غيرهم التي يحركها دافع ديني"[1]، 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 دون تغيير في جوهره المعتقدي، وهذا ما يطلق عليه هابرماس "الحالة المعرفية للدين"[2]، 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[3]، 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 والأيديولوجيا، ومن ثمّ إرساء قواعد التقارب بين الأديان ومراعاة مطالب التعدد الثقافي والحفاظ على الهوية، لذا يطالب هابرماس الديانات بالتفكير في هذا المسعى وفق الأبعاد الثلاثة الآتية[(4)]:

- حل المشكلات مع الديانات الأخرى.
- التوافق مع العلوم.
- لخضوع لمبادئ الدولة الديمقراطية التشاورية.

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 ثمّ يستحيل الوصول إلى معرفة شاملة، وبالتالي نهاية الحقيقة والفلسفة والكليات الميتافيزيقية المطلقة.

---

(1) **المرجع السابق**، ص223

(2) **المرجع السابق**، ص223

(3) HEBERMAS . J :"RELIGION IN THE BUBLIC SHERE ",TRANS :BY JERMAY GAIWES; **EUROPAN JORNAL OF PHILOSOPHY POLITY** , 2006 ,P01

(4) علي عبود المحمداوي: **مرجع سابق**، ص227

5- 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، وبالتي تسخيره 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 المتجاورة التي تفصل أحدها عن الأخرى مساحات شاسعة، فالماضي والحاضر والمستقبل متساوون[1] تماما مثل تساوي الذات والموضوع والإنسان والأشياء، لكنّهم في الوقت نفسه متزامنون دون استمرارية، ومن ثم تختفي النماذج الخطية التطورية ويختفي تبعا لها أي نموذج تفسيري، وينشأ الإحساس بأننا في الحاضر الأزلي، ومن ثم يستحيل الوصول إلى معرفة كليةّ، 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 قصصا متعددة وقواعد متغيرة يختفي فيها الإحساس بالتاريخ والاستمرارية، وليس لها بالتالي أصل ثابت[2]، فالمادية الحقة ضد الثبات وأن العالم لا أصل له.

لقد انتهت الحداثة بالنسبة ل جان فرانسوا ليوطار وقضى عليها التاريخ فالهولوكست لم يكن حدثا طارئا بل هو نهاية الحداثة، فمشروع التنوير الذي واصله هيغل وماركس سعيا لتقديم تفسيرات لمجمل التطورات التاريخية ومدخل لتفسير الشروط التي يمكن في ظلها تحقيق التحرر الإنساني لم تعد له مصداقية بعد كارثتي النازية والستالينية[3]، إن فكرة فرانسوا ليوطار عن المعرفة تستند إلى ما يلي[4]:

1- إن هذا العصر هو عصر موت المذاهب والسرديات الكبرى التي حاولت تفسيرا الواقع تفسيرا شموليا.

2- إن الحكايات الكبرى أضحت محل شك، وهذا الشك نتاج التقدم في العلوم.

3- إن التحولات الثقافية توضع في سياق أزمة الحكايات.

---

(1) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: **مرجع سابق**، ص95

(2) **المرجع السابق**، ص94

(3) مديحة دبابي: **مرجع سابق**، ص153

(4) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

لقد شك ليوطار في تلك الخطابات الشمولية والمذاهب الكلية والحقائق المطلقة التي آمنت بها الحداثة وجعلتها أساسا ثابتا 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 ليوطار هي حكاية الغرب عن نفسه في تقبل الآخر[1]، انطلاقا من مسألة حق الاختلاف ونهاية النظم الشمولية والسرديات الكبرى المتعالية والتاريخ المطلق.

أ- 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 والأيديولوجي السبب الرئيس في ذلك لكي تضمن بقاءها ومشروعيتها وفعاليتها على المسرح الاجتماعي، وفي هذا الشأن يؤكد فوكو على أن الفكر الأيديولوجي يستند إلى عقلانية الحدث التاريخي، حيث تفهم الظواهر الاجتماعية من جهة كونها تجليا 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، وتتحول القراءة التاريخية للحدث التاريخي إلى تفكير عميق في التجلي العقلي الذي يقوم على الصفة الإطلاقية في امتلاك الواقعة التاريخية واستيعابها بطريقة عملية، وهكذا تتحقق 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 مجرد ذاكرة مادامت الأحداث والأفعال نابعة من التفكير، فمصادر المؤرخ ووثائقه ليست أحداثا بل مجرد بقايا لأحداث، وبالتالي فهو في حاجة إلى حاضر ليقيس عليه[4].

إن المنطلقات النقدية لفلاسفة المابعد تعتبر النماذج والأحداث التاريخية مجرد تأويلات لموضوعات معينة، انطلاقا من منظومات سلطوية تتيح للوعي والفهم العقلاني قيادة الموضوع ومعرفته والسيطرة عليه، فالجهد التأويلي يسعى إلى امتلاك المعنى ويشعر أن في كل وثيقة تاريخية صوتا مسكتا يجب عليه أن يحييه،

---

[1] مدبحة دبابي: **مرجع سابق**، ص154.

[2] **المرجع السابق**، ص422

[3] **المرجع السابق**، نفس الصفحة

[4] قيس ماضي فيرو: **المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربة فلسفية علمية وأدبية**.بيروت (لبنان): المركز العربي لأبحاث دراسة السياسات، 2013، ص35

وبالتالي يحاول إقامة مسبّبات على صعيد تاريخ الأفكار، وبالتالي وقف التجاوزات العفوية للخطابات التي يقوم المفسر بتفصيلها وتأويلها على قياسه الخاص بعد وفاة المؤلف[1].

إن التحليل النسابي برأي فوكو يعمل على تقويض 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 التتابع المنتظم للأحداث باعتبارها الاتجاه الرئيس لحركة التطور التاريخي، ويصبح الباحث منساقا في هذه الحالة خلف نظرية تقوم على فكرة العليّة 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 تُكمِّل عمل الأركيولوجيا في استرجاع تاريخية الوثيقة واستحضار قصة تكوينها وتحديد برهنتها الخاصة، انطلاقا من زمن الخطاب وتاريخيته، إن نسابية فوكو تتجاوز الفهم الابستمولوجي الذي تؤسسه فلسفة التاريخ، فهو يرفض الفلسفة والتاريخ ويقول بنهايتها ويبني تصوراته انطلاقا من فكرة المنهج النسابي النقدي الرافض لفكرة السيرورة التي تشير إلى مسار دائري للحدث انطلاقا 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.

ب- 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[2]، لكن المشكلة لا ترتبط بوجود هذه الحقائق وجودا أنطولوجيا 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 يعزون 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

---

[1] **المرجع السابق**، ص423

[2] **المرجع السابق**، ص24

المستقبل كما يقول بذلك أنصار نظرية البناء التاريخي[1]، 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 الصورية الذهنية المرتبطة بالمشاعر والاعتقادات، وفي هذا الشأن نجد أن رورتي يربط التراث الفلسفي في الغرب بمسألة الذاكرة، حيث تقوم هذه الأخيرة بعكس صورة العالم الخارجي (الواقع) كما تعكس المرآة الصورة الخارجية في نقل أمين مماثل للأصل[2]، 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 للأيديولوجيا والاعتبارات الذاتية – رغم كونها تفترض الموضوعية – في سبيل تحقيق السردية والمعرفة الشمولية، ومن ثمّ فهو يقول بنهاية الفلسفة والأيديولوجيا 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 المبْني على الموضوع ومتغيراته الجزئية والظرفية.

6- العقلانية التواصلية[3].

تعتبر العقلانية ثمرة عصر التنوير إذ نادت باستخدام العقل من أجل إرساء فكرة التحرر من أية سلطة دينية أو لاهوتية، فإن هذه العقلانية التنويرية جاءت لتتنكر لمعطيات الحس والأبعاد الأخلاقية والجمالية التي يقوم عليها، فالعقلانية الأداتية من حيث استخدامها للعقل كأداة لإخضاع الإنسان تعتبر قد نجحت إلى حد بعيد في هذا الأمر لكنها وقعت في انزلاق باتجاه التسلط[4]، وهو ما يكشف أزمة الحداثة انطلاقا من تلك التوظيفات الأداتية، 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 العقلية

---

(1) **المرجع السابق**،25

(2)م حمد احمد السيد: "ما بعد الفلسفة ريتشارد رورتي ونهاية الفلسفة"، في: خطابات المابعد، **مرجع سابق**، ص287.

(3) يوجد ترابط بين عقل وعقلاني بحكم الاشتقاق اللغوي اللاتيني (NATIONAL وREASONALL) لكن العقلاني لا يمكن أن يكون منطقيا بالضرورة أنظر:

ACAR HALIL RAHMA: "IS SCIENTIFIC KNOWLEDGERATIONAL", **IN :SANPUBLICATIONS,** ISTANBUL ;2008, PP34-35.

(4) هيفاء النكيس: "ما بعد الميتافيزيقا: ميتافيزيقا الراهن والمستقبل" في : خطابات المابعد، **مرجع سابق**، ص215.

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 يدعوه هابرماس بالعقلانية التواصلية[2]، فالعقل التواصلي يعني ذاك العقل المهتم بتنظيم عملية التفاعل بين أفرد المجتمع انطلاقا من فهم الجماعة لذاتها على المستوى الأخلاقي والسياسي، فهو يخضع لمبررات إيتيقية غايتها التفاعل البيْنَ-ذاتي(بين الذوات)، 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 ثم فهي تشدد على ضرورة رفض التصور الميكانيكي القائم بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج الذي تقول به الماركسية، ومن ثم إرجاء النشاط التواصلي إلى نشاط أداتي، واستبدال مفهوم هذا النشاط التواصلي 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، لتشكّل في مجموعها علاقات إنتاجية من مجموع علاقات اجتماعية تتصل بالعالم المعيش، ففكرة العقل التواصلي 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(ميكانيكية) تخضع للكونية ولا تتعلق بمحيط ثقافي ما، وهذا ما يطرح مسألة أخرى ترتبط بالتواصل والعقلنة، وكذا اللغة والخطاب والفعل التواصلي.

---

(1) **المرجع السابق**، 216.

(2) **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

(3) حسن مصدق: **مرجع سابق**، ص133.

(4) هيفاء النكيس: ما بعد الميتافيزيقا: ميتافيزيقا الراهن والمستقبل" في: خطابات المابعد، **مرجع سابق**، ص217

(5) حسن مصدق: **مرجع سابق**، ص138.

أ- العقلنة والتواصل العقلاني:

يشير هابرماس إلى أن هربرت 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، فتنهار 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 تسلطا علميا منهجيا معدّ مسبقا ومحسوبا[2]، وعلى هذا الأساس يفرق هابرماس بين السلوك الآلي والسلوك المختار عقليا، فإذا كان السلوك الآلي يقوم على معايير الضبط من خلال قواعد وأدوات تقنية مرتبطة بحقائق تخضع للملاحظة، فإن السلوكات العقلانية (السلوك المختار عقليا) 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 مسبقا على معايير منطق الخطاب وصفاته[4]: الصدق، الصلاحية، الصحة، الدقة، المسؤولية والمعقولية، فإن كل هذه الشروط تعدّ مبدأ للتواصل العقلاني، يضاف إليها شرط الاتفاق على اللغة المعيارية، أي أن الاتفاق سيكون موجودا مسبقا حول اللغة المستخدمة ذاتها، وهنا تكون اللغة ليست مجرد قواعد نحوية تحكم المفردات والجمل، وإنما وسيطا يكفل التواصل عبر الحوارية ويسهل الوصول إلى الحقائق[5]، فالتواصل هنا يفوق عملية الاتصال، أي أن كل الأطراف تحقق الإندماج 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 حواري 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.

---

(1) إبراهيم الحيدري: **مرجع سابق**، ص240

(2) **المرجع السابق**، ص240

(3) **المرجع السابق**، 242

(4) حسن مصدق: **مرجع سابق**، ص142

(5) **المرجع السابق**، 143

ب- الترجمة وتأسيس الخطاب التواصلي:

إن الترجمة في سياقها المعرفي الثقافي الحواري 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[1]، وبهذا تكون الترجمة بمثابة وسيلة تعد الأساس في نقل التكافؤ الحضاري والحوار بين الأمم، وهنا تقسم الترجمة إلى: ترجمة معنوية، وأخرى تواصلية[2]، فالترجمة المعنوية هي التي تقوم بنقل المعنى السياقي الدقيق للنص الأصلي بما تسمح به التراكيب الدلالية والنحوية في اللغة المترجم إليها، أما الترجمة التواصلية فهي التي تترك تأثيرا في قراء النص الجديد قريبا من التأثير الذي يشعر به قراء النص الأصلي، وبالتالي فإن الهدف من الترجمة داخل الخطاب التواصلي هو الوصول إلى الآخر من خلال تقاسم الوجود والحياة وتحقيق الرغبة المشتركة في تطوير المسار المعرفي الذي من شأنه أن يؤدي إلى البناء الحضاري[3]، 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 قارئا من أجل توصيل الرسالة، وهذه المكونات يمكن أن نذكر منها ما يلي[4]:

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 المترجَم مع الهدف من خلال التعبير عن دلالة ما أو هدف ما.

إن مسألة الترجمة مسألة معقدة تفترض دقة اختيار الألفاظ من ناحية وحسن صياغة الجمل والتوفيق في ربطها وفق سلسلة من الأهداف تماشيا 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

---

(1) ياسمين فيدوح: **إشكالية الترجمة والأدب المقارن**. دمشق (سوريا): دار صفحات للدراسات والنشر، 2009، ص84.

(2) **المرجع السابق**، ص127.

(3) غادامير هانس جورج: **تجلي الجميل**.ت (سعيد توفيق)، القاهرة (مصر): المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص140.

(4) ياسمين فيدوح: مرجع سابق، ص127.

والمغايرة وعدم المطابقة، هذا الوعي بالذات يقف عاجزا عن التعرف عن الآخر، أو التعرف عن الذات في الآخر، والأمر كذلك بالنسبة للآخر في معرفة الذات المغايره، ولن يتحقق هذا التعرف إلا بتلك الوساطة (الترجمة) بين هذين الوعيَيْن[1]، وهذا ما يعكس إشكالية العلاقة بين الدراسات المقارنة والدراسات المترجمة.

مما سبق يتضح أن الحداثة 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 الحداثة 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 الحداثة، الأمر الذي أدى بالكثير من المفكرين إلى الشك في مسألة الحداثة 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 الحداثة هي تكملة لمشروع الحداثة، كما ذهب آخرون ومنهم : نيتشه وهايدغر وروورتي وماركوزه... وآخرون إلى ضرورة القطيعة مع أفكار الحداثة والدخول في طروحات جديدة تؤسس لمشروع جديد على اعتبار أن ما بعد الحديث هو قطيعة مع الحداثة ومنطلقاتها، لكن ومهما كانت أفكار هؤلاء الباحثين والفلاسفة الذين انتقدوا الحداثة فإننا نستطيع القول بأنهم قد اتجهوا توجها 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 تفترض حيادية الإنسان وتجريده، وفي النهاية نستطيع أن نقول بأن هناك ملامح جديدة لتشكل معرفي في مجتمع ما بعد الحداثة يأتي على أنقاض فلسفة الحداثة.

سادساً:

المنطلقات الأساسية للنظام المعرفي الإسلامي

1-النظام المعرفي.

إذا كان التعبير عن كلمة نظام في مفهوم النظام المعرفي يعبر عن "تلك العلاقة المنتظمة بين عناصر المعرفة وأركانها ومنطلقاتها وأهدافها وأبعادها ومستوياتها"[2]، فإن الانتظام في علاقات هذه المنظورات شيء منطقي وهذا ما يوحي بتلك الرؤية الكلية التكاملية للكون والحياة والانسان، مما يؤدي إلى تكوين

---

[1] **المرجع السابق**، ص124

[2] وحيد منير: أبعاد النظام المعرفي و مستوياته، لبنان: **إسلامية المعرفة**، ع 18، 1999ـــص 168.

نظرة منسجمة لدى الإنسان حول نفسه وموقعه في الكون وغرضه من الحياة مما ينعكس مباشرة على منهجية تفكيره وأنماط سلوكه ونشاطه العقلي والعملي.

إذا كانت سلوكات الأفراد مرتبطة بالبنية العقلية والمعرفية للإنسان وتصدر عن وعي بجملة العلاقات والظروف والإعتبارات الثقافية التي تنتهي إليها معارفهم، فإنه يمكن القول بأن القيم والمعايير التي جاءت بها الاديان تعد محددا أساسيا للسلوك، وضابطا مرجعيا للمعرفة، والدين الإسلامي يعتبر هو الآخر ناظما معرفيا وضابطا قيميا لسلوكات الأفراد المنتمين إليه والمؤمنين به.

لذا يفهم بأن النظام المعرفي الإسلامي نظام توحيدي قائم على التوحيد كمبدأ عقدي و ناظم معرفي يجمع بين عالمي الغيب والشهادة[1]، والدين الاسلامي له خصوصياته إنطلاقا من توحيده في الربط بين مصادر المعرفة (الوحي والكون) ومجالاتها (عالم الغيب والشهادة)[2]، وذلك ما نراه في منطلقاته ومضامينه في الإجابة الكلية والنهائية عن الأسئلة الكلانية المتعلقة بالوجود (الحياة، الموت) أو تلك المرتبطة بالعلاقات التفاعلية الثقافية والحضارية لمختلف الشعوب والأمم (رؤية العالم)، أو ما تعلق بالنظر إلى القيم والمورثات الدينية وتحديد المواقف والأفكار وأصول النقد، فالتوفيق بين الدين الاسلامي والفلسفة أمر أساسي في الشريعة الاسلامية، فالكندي لم يوفق بين طريق العلماء والانبياء إلا لاعتقاده أن الحقيقة واحدة[3]، والأمر نفسه في نظر فلسفة القرون الوسط المسيحية[4]، غير أن الاختلاف يكون في المقاصد والغايات، فالفلسفة العربية الاسلامية والفلسفة اليونانية نهران مؤلفان من ماء واحد لكنهما يجريان في اتجاهين مختلفين، فالذي ينظر إلى المبادئ والأصول يجد أنهما متفقان[5] لكن الذي ينظر للغايات والمقاصد سيجد بينهما اختلافا كبيرا[6].

إن النظام المعرفي الذي جاء به القرآن الكريم يعد نظاما متميزا، فيه من خصائص الثبات والتطور ما يجعله "النظام الوحيد القادر على ربط البشرية بخالقها من جهة، وتمكينها من اكتشاف الآيات الكونية

---

(1) عبدالعزيزبوا لشعير: **النظام المعرفي في الفكرين الاسلامي والغربي**. لبنان(بيروت). منتدى لمعارف، 2014،ص 114.

(2) **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

(3) محمد عوض الترتوري: **مرجع سابق**. ص 106.

(4) **المرجع السابق**: نفس الصفحة.

(5) وذلك من خلال تأثر الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية، و هذا ما نراه في كتب الفارابي و ابن سينا و ابن رشد، مما أدى ببعض فلاسفة المسلمين يعتقدون أن العقل قادر على إدراك الحقيقة، و أن النفس الانسانية نستطيع أن تقلب الصور الحسية (الذهنية)إلى مقولات كلية أنظر **المرجع السابق**، ص 105.

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

وتسخيرها من جهة أخرى، لتكون الأجيال المتعاقبة قادرة على القيام بواجبات الإعمار والإستخلاف"[1]، وهذا النظام المعرفي يقوم على ما يلي[2]:

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.

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

6- تطوير التطبيقات اللازمة لما يكتسب من العلوم والمعارف.

2-خصائصه في الفكر الاسلامي والفكر الغربي.

إن النظام المعرفي الإسلامي قائم على ضرورة إدراك العلاقة القائمة بين النص وبين الواقع، النص القرآني والواقع البشري النسبي[3]، ذلك لأن المعرفة في جوهرها تجريد نموذج "من النص المقدس الكلي يساعدنا على تفسير الجزئي في إطار الكلي، وعلى الحكم عليه والمسافة التي تفصل القرآن عن الواقع هي مجال الجهد المعرفي"[4]، فالنظام المعرفي يتكون من نظرة موحدة حول الكون والعالم من خلال منظومة الاعتقاد، ومنهج أخلاقي مميز من خلال سلوكات ومواقف مخصوصة وسلوكات تشكل طريقة ومنهجا مخصوصا في الحياة وهوية اجتماعية مشتركة[5]، مناطها الإلتحام بين المؤمنين جميعا وتشكيل أمة مخصوصة لها أصولها وثوابتها وقواعدها.

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

1- يشكل التوحيد مبدأ عقديا وناظما منهجيا وضابطا معرفيا، ففي إطاره تنتظم كل المعارف والسلوكات، وكذا الثقافة والحضارة.

2- النظام المعرفي الإسلامي ضبط أوزان بين الوحي والوجود، بين العقيدة والشريعة والواقع ومتطلبات العقل البشري.

3- يقيم النظام المعرفي الاسلامي بناء منسجما بين مصادر المعرفة (الوحي والكون) ومجالاتها (عالم الغيب والشهادة) في صورة متوازنة.

---

(1) محمد عايد الرشدان: "حول النظام المعرفي في القرآن الكريم" مرجع سابق. ص 25.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) عبد العزيز بوا لشعير: **مرجع سابق**، ص 120.

(4) عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدين المعرفي، لبنان: **إسلامية المعرفة.** ع 20_2000_ص 52.

(5) عبد العزيز بوا لشعير: **مرجع سابق**، ص 120.

4- النظام المعرفي الإسلامي ينطلق من خصائص التصور الإسلامي من خلال إيجاد تركيبة تجمع بين معطيات التراث الإسلامي مع نتائج علوم العصر في إطار الغيْبِيَّات الكبرى التي حددها الإسلام.

5- يستند هذا النظام إلى قدرة تفسيرية تحليلية تعكس العملية الإدراكية من خلال فهم الإنسان لنفسه، ولله والكون.

6- يحدد هذا النظام 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 منهجية وتعددت وسائله، فهو محدد بطاقات الإنسان وتنشئة وطرق تعليمه، فالوجود عند كل مدرك محدد في مجالات مداركة لا يعْدُوها، لذلك لا بد من تفاعله مع الوحي.

8- النظام المعرفي الاسلامي ذا طبيعة عقلانية من خلال الاحتكام إليه وتقيل النقد والاستناد إلى الحجة والبرهان.

9- يؤسس هذا النظام خصوصية الثقافة والحضارة الإسلامية من خلال السياق (النص) والبرهان (العقل) والعرفان (الكشف) متجاوزا بذلك الطبيعة المادية الصرفة.

أما عن الفكر الغربي فنجد **أن** النظام المعرفي في الفكر الغربي يقوم على ثنائية العلاقة بين الانسان 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، وغاية، ومنهجا نظريا، فمكونات هذا النظام هي: الإنسان، الكون، الحياة. وعليه تدور كافة المعطيات.

لقد كان للنظام المعرفي الغربي منذ القرون الوسطى، عصر النهضة الحداثة، ما بعد الحداثة عدة تحولات إلا أنه حافظ على عدة ثوابت أساسية حول القضايا الوجودية والمعرفية والمنهجية[1]، فالقضايا الوجودية قضايا قائمة بذاتها مستقلة عن ذات الإنسان تتحكم فيها قوانين الطبيعة، أما القضايا المعرفية فيفترض فيها أن الباحث يتصف بالإستقلال والموضوعية إزاء القضايا البحثية ويستطيع أن يتجرد فيه عن ذاتيته وميولاته الشخصية، أما، القضايا المنهجية فيستطيع الباحث أن يخضع الأسئلة موضوعات البحث إلى الإختبار والتجربة في ظروف تامة من الموضوعية والضبط ومن ثم الوصول إلى نتائج علمية دقيقة[2]، إن هذه النظرة بقيت ثابتة طيلة التحولات التي طرأت على الفكر الفلسفي من دراسات المدرسة الوضعية

---

[1] عبد العزيز بوا لشعير: **مرجع سابق،** ص 315.

[2] **المرجع السابق**: نفس الصفحة.

positiuism، والمدرسة النقدية الجدلية CriticalDialectism، وصولا إلى المدرسة البنيويةConstructirism في العقود الأخيرة من القرن العشرين[1].

لقد ظلت النظرة الغربية للعلم تنطلق من العقل وكذا مبدأ الحرية المطلقة، ووجود قوانين حتمية شاملة للكون يمكن للإنسان انطلاقا منها أن يحقق ذاته وأن يثبت وجوده، وأن يطوع الطبيعة وفقا لمصلحته، وهنا يمكن أن نورد هذه النظرة الحداثية للعالم كما يلي:[2]

- قوانين الكون:

يخضع الكون لقوانين محلية حتمية شاملة يمكن ملاحظتها ومعرفتها من خلال ملاحظة الطبيعة واستقراء قوانينها.

- مبدأ الكمية:

العالم مكون من ذرات مصْمَتَه لا تتجزأ إلى أجزاء أصغر وهي تتحرك بشكل دائم، ومعرفتنا الحقيقية للطبيعة يجب أن تكون معرفة كمية رياضية.

- وظيفة الانسان:

تكون المسؤولة واقعة بشكل كامل على الانسان لمعرفة قوانين الطبيعة واستغلالها لمصلحته.

- مبدأ التقدم:

إذا كانت مسؤولية الإنسان معرفة قوانين الطبيعة، فإن مقاييس التقدم الانساني تتمثل في قدرته على المعرفة والسيطرة على الطبيعة لمصلحته.

لقد عانت النظرية التقليدية للمعرفة منذ القرن السابع عشر من التمييز الحاد بين الذات والموضوع لدرجة الفصل بينهما ثم التضحية بالموضوع في سبيل الذات[3]، كما تصور ذلك ابن سينا وديكارت، فكانت مهمة الفلسفة المعاصرة الجمع بينهما إذ لا يوجد ذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات، فالعالم يحدد رؤية الذات، والذات تحدد منظور العالم[4]، وهكذا ظلت هذه الفلسفة مرتبطة بالفرد منذ ديكارت إلى كانط حيث ربطها هذا الأخير بالعقل.

---

(1) المرجع السابق، نقلا عن: جون تتروك:" البنيوية و ما بعدها: من لفي ستتراوس إلى دريدا".ت: محمد عصفور، **عالم المعرفة**، ع 206، الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الآداب، 1996.

(2)سمير أبو زيد: "تاريخ فلسفة العالم من منظور إسلامي موجهة أساسا لتحقيق التكامل المعرفي" في: **التكامل المعرفي**. لبنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2012.ص 135.

(3)حسن حنفي: "رؤى العالم: المقدس كمحدد لتابعية الرؤية الدينية للعالم" الكويت: **عالم الفكر**، ع03، ما بين 2012.ص08.

(4) المرجع السابق. نفس الصفحة.

إن مصادر المعرفة في الفكر الغربي تقدم على: العقل، التجربة، الحدس[1]، فتكون بالتالي طبيعة المعرفة مثالية أو واقعية، عملية[2]، فالمثاليون على اختلاف توجهاتهم وتصوراتهم يتفقون جميعا في نظرتهم 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 (الواقع) مردة إلى التجربة والخبرة اليومية، ومن ثم الاعتقاد في حقيقة المادة، فالمعرفة عندهم تخضع للتجربة والواقع و ليس إلى الفكر أو الذات العارفة، أما المدرسة العملية (البراجماتية) فتركز على الفعل أو العمل والسلوك ومن ثم تحقيق المنفعة والنتائج العملية، فالمعرفة العملية عندهم هي المقياس لصحة الأشياء، فالعقل والتجربة الحسية ليس أداة للمعرفة إنما هما أداة لتطور الأشياء وتميتها، وفي هذا الشأن يقول جون ديوي John Dewey- المنظر الحقيقي للبراجماتية- "أن آثار المعرفة تكمن في مدى إمكانية تطبيقها وتوظيفها"[3].

لقد صاغ النظام المعرفي الغربي بنيابة بعيدا عن كل الحالات الدينية أو الروحية، كما أن الفلسفة قد إزدهرت عندهم بعد أن تخلت الكنيسة عن دورها فترك المجال للعقل و الحواس لكي يثبت الحقائق ويصل إلى المعرفة، وهذا على عكس ماذهب إليه الفكر الاسلامي الذي يؤمن بتفاعل العقل ـالكونـ الوحي والتاريخ فتنتج عنه على مستوى الممارسة: الوعي، المادة، التفسير والتأويل. الحدث في الزمان والمكان[4]، بالتالي يكون الانسان محور هذه الفلسفة الغربية المعرفية، وكل المعارف والعلوم هي نتاج لهذا الانسان من خلال العقل والحواس، ومن ثم لهذا يمكن القول أن هذه الفلسفة تنطلق ن عدة أشياء أهمها[5]:

- العالم الطبيعي هو العالم الحقيقي.
- الانسان هو الأساس للمعرفة.
- العقل يعتبر أداة للإنسان للسيطرة على الطبيعة.
- اعتبار العقل والطبيعة على علاقة مباشرة.

وانطلاقا من هذه المعطيات يمكن أن نحدد ركائز هذه الفلسفة كما يلي:[6]

---

(1) محمد عوض الترتوري: **مرجع سابق:** ص ص 55ـ80.

(2) **المرجع السابق**. ص-ص: 95ـ100.

(3) للمزيد من التفصيل في هذا الموضوع: راجع: محمد عوض الترتوري: **مرجع سابق**. صـص: 95ـ102.

(4) وليد منير:" أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مرجع سابق. ص 168.

(5) بوا لشعير عبد العزيز: **مرجع سابق**. ص 359.

(6) **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

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

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

- العالم الطبيعي مصدر المنظومات المعرفية والأخلاقية. بالتالي انفصال الحقائق المادية عن القيمة، العلم عن الأخلاق، والماهيات عن الجوهر.

أما بالنسبة لفلسفة رؤى العالم، فنستطيع القول بأن العالم الغربي قد جمع بين الفلسفة التاريخ مع نظرية المعرفة، إذ أن دلتاي ممثلا لها[1]، ذلك أنه جمع بين فلسفة التاريخ - التي بلغت أشدها في القرن التاسع عشر مع هيجل - ونظرية المعرفة لحساب وعي المعرفة فأصبح وعي التاريخ بأنه وعي بالحياة[2]، وهكذا أصبحت تطورات العالم تبنى على وعي المعرفة، وانمحى الخلاف بين الواقعية والمثالية ليتجسد في المدرسة الموضوعية التي تجمع بينهما (بين المثال والواقع) وفق منظور تطوري حركي، وبالتالي رؤية العالم انطلاقا من مفهوم الوعي بالعالم نفسه أو الوعي بالتاريخ ــكما يقول هيغلــ ومن ثم النظرة إليه إنطلاقا من رؤية معينه وفلسفة محددة، غير أن هذا الأمر سيقودنا إلى الحديث عن إمكانية تحول فلسفة المعرفة إلى أيديولوجيا، وبالتالي القضاء على موضوعيتها ذلك أنه لا يوجد ما هو معرفي خالص، فالذات المعرفية تتخللها الانفعالات والعواطف والأهواء، وكذلك الأمر بالنسبة للمعرفة النظرية حتى وإن كانت اختيارا وأساسا للتحقق العملي فإنها لا تخلو من الأيديولوجيا، وذلك لكونها جماع النظر والعمل الرؤية والاختيار، الإدراك والفعل، ومع كل ذلك لا يمكن اعتبار فلسفة رؤى العالم أيديولوجيا ذلك لأن رؤى العالم تظل مبحثا 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[3].

من خلال ما تقدم يمكن القول بأن الناظم المعرفي في الفكر الغربي سواء في نظرته إلى الوجود (العالم الطبيعي) أو إلى فلسفة رؤى العالم يستند إلى العقل البشري باعتباره الأداة الأساسية التي يمكن الاهتداء بها إلى الحقائق وبناء القرارات الكونية النهائية المرتبطة بوجود الإنسان في هذا العالم، كما هذا الناظم المعرفي في إطاره العالم يستند في معرفته الكلية لهذا العالم انطلاقا من وعي التاريخ وتطور العقل في إطار الحدود المعرفية ومجالات الحرية التي يصاغ على ضوئها قيمة الوجود الإنساني.

---

[1] حسن حنفي: "رؤى العالم: المقدس كمحدد لمتابعته الرؤية الدينية للعالم" مرجع سابق، ص 08.

[2] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3] المرجع السابق: ص 09.

سابعاً:
الإتجاهات الفلسفية في الفكر 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 (الشكيون ــ السوفسطائيون)، فإنه على العكس من ذلك ترى بقية المذاهب الأخرى (اليقينيون ــ النسبيون) إمكانية ذلك باستخدام العقل والتجربة مع مراعاة المصلحة (البراغماتيون) التي هي هدف المعرفة في حد ذاتها، فإننا نرى أن البحث في إتجاهات المعرفة في التفكير العربي والاسلامي 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- الإتجاه 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.

2- الاتجاه العرفاني.

إن مذهب العرفان يقابل فكرة المعرفة بالآثار وليست بالذات، فمعرفة الله عندهم لا تكون لذاته العلمية لكن في خلقه والآثار التي توحي بوجوده، وهؤلاء العرفانيون يقولون بمسألة الاشراق والغنوص، أي أن عليهم 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 العرفانيات الإسلامية قد عملت على قراءة النصوص الدينية قراءة باطنية وبالتالي تأويلها انطلاقا من الموروث العرفاني الإلهامي، يضاف إلى ذلك لجوء بعضهم (العرفانيين) من شيعة ومتصوفة إلى اعتماد أسلوب الإشارة والرموز في معاملاتهم وهو ما يعكس مسألة استعمال اللفظ بدل المعنى خاصة على مستوى إنتاج الخطاب وتأويله، وبالتالي إنتاج المعرفة ونشرها وتوظيفها.

---

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

3- الاتجاه البرهاني:

يأتي أنصار هذا الاتجاه على العكس ما ذهب إليه أنصار الاتجاه السابق (الاتجاه العرفاني)، فإذا كان الإشراقيون والعرفانيون يقولون بالإستدلال الباطني في التعبير عن المعرفة، فإن البرهانيون 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 الإسلامي.

مما سبق يتضح أن اتجاهات في الفلسفة العربية الإسلامية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- اتجاه بياني:

يعتمد النقل من خلال الوقوف عند النصوص والأدلة القطعية الثبوتية من خلال مصادر التشريع الاسلامي إذ يقتصر دور العالم هنا على تبيين الحقائق وشرحها.

- اتجاه عرفاني:

يقدم على بناء معرفة تنطلق من التجليات الحديثة والإلهام وذلك من خلال بعض الاشارات والرموز والقرءات الباطنية.

- اتجاه برهاني:

يؤمن بضرورة تكوين المعرفة انطلاقا من العقل والتجربة الواقعية باستعمال القوانين والبراهين الرياضية.

ثامناً:

الهوية والمواطنة والبيئات التمكينية

إن تحقيق التنمية المجتمعية مرهون بتحقيق التنمية البشرية التي تقوم على احترام حقوق الإنسان والمشاركة المجتمعية بالتالي تمكين 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 معرفي، وهذا ما سنحاول التطرق إليه في النقاط الموالية انطلاقا من تحديد معنى الهوية والبيئات التمكينية الثقافية التي تؤسس لشروط المواطن المشارك وطنيا والمتفاعل تكنولوجيا مع مختلف المنتجات الفكرية والعلمية، وأخيرا العلاقة بين إقامة مجتمع المعلومات وبناء الهوية الثقافية، وهو ما يسمى بالمواطنة المعرفية.

1- الهوية والمواطنة.

يعد مفهوم الهوية من المفاهيم المعقدة التي يصعب فهمها وذلك لكونها ترتبط ارتباطا وثيقا بالأبعاد الثقافية والانتماءات الأولية فهي تتقاطع مع مجالات وتخصصات ثلاثة: علم الإناسة، علم الأثنولوجيا، علم الأنثروبولوجيا، إلا أنه وبصفة عامة نستطيع القول أن الهوية تعني لدى بعض الباحثين مفهوما ذاتيا، أي أن الأفراد يتذايتون في أي جماعة وفق إملاءات نابعة من قناعاتهم وتوجيهاتهم تجاه جماعة الانتماء عن عمليات الاختيار والتأمل[1]، فالهوية تتشكل تبعا لرهانات التصنيفات الاجتماعية التي إلى قلب علاقات السيطرة واختلال موازين القوى الاجتماعية، في حين يذهب البعض الآخر من الباحثين إلى كونها مفهوما موضوعاتيا يتشكل انطلاقا من الواقع الذي تتذايت 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 يقولون بأن الهوية ليست مسألة اختيار إنما هي هي مسألة اكتشاف، والفرد يستطيع أن يحرز غايته بالتأمل وليس بالاختيار[3]، وذلك من خلال إرادة وضع حِّد بين هم ونحن، هذا الحدُّ 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 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[6]، وهكذا نرى بأن مسألة الهوية تمثل ذلك الكل المركب الذي يشترك في تكوينه عدة جوانب ومجالات متداخلة تكوِّن في النهاية رؤية موحدة للجماعة حول ذاتها والآخرين من حولها.

أما مسالة المواطنة فتعني بأبسط معانيها "تلك العلاقة التي تربط الفرد بدولة الانتماء (...) أنها تسبغ المواطن حقوقا سياسية كحق الانتخاب وتولي المناصب العامة"[7]، كما أن المواطنة ترتبط بوعي الإنسان

---

(1) دوني كوش: **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، تر : (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: **مرجع سابق**، ص 121

(5) نصير بوعلي:" أثر الفضائيات الغربية على الأنساق القيمية والهوية الوطنية للمتلقي"، مرجع سابق، ص 35.

(6) فيصل الحفيان: مرجع سابق، ص ص 74-75.

(7) علي خليفة الكوري وآخرون: **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 30

بوجوده داخل وطنه على انه 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[1].

فالمواطنة يمكن فهمها على اتجاهين اثنين[2]: اتجاه ذا بعد جغرافي ينصب على الفرد في علاقته بأرضه التي شب 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، ينصب على جملة المصالح المادية والمعنوية للجماعة، أي من خلال إحساسها بالانتماء إلى الوطن ورغبتها في تحقيق مصالحها ، إلا أن هذا التميز ليس جامدا ولا قاطعا[3]، 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 دل على وضع قانوني وحقوقي وسياسي في الدولة، من خلال تلك الرابطة التي تحدد علاقة فرد ما بدولته من خلال منظومة الحقوق والواجبات إلا أن التطورات المعرفية الأخيرة أكسبت المفهوم أبعادا جديدة تتعلق بالولاء القانوني والسياسي وصولا إلى مفهوم المواطنة العالمية التي تعتبر الإنسان مواطنا عالميا عبر الكوكب الذي يعيش فيه[4]، فالمواطنة المستنيرة (الصالحة) تتجسد في عدة صور أهمها[5] :

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

- تمكن 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 حضاريا وهذا هو الأساس في بناء مجتمعات

---

(1) ويليام سليمان قلادة: "معنى المواطنة"، القاهرة: **المواطنة**، ع03، ماي 1999، ص 11.

(2) ناصيف نصار: **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدولة العربية مواطنا**؟، ط2، بيروت: دار الطليعة ، 2005، ص 16

(3) **المرجع السابق**، نفس الصفحة

(4) تقرير المعرفة العربي، 2011/2010، ص 51

(5) المرجع السابق، نفس الصفحة.

المعرفة، فشرطا الولوج إلى مجتمع المعرفة هما: الوعي التاريخي والمشاركة الوطنية، ولن يتحقق ذلك إلا من خلال بيئة أساسية تقوم على تمكينها.

2- البيئة الإعلامية.

إذا كان للوسائل التعليمية دور كبير في مسالة التنمية الثقافية فان المنظومة هي الأخرى مطالبة إن 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[1].

لقد أضحت التطورات التقنية في مجال المعلوماتية تشكل ثورة الرقمية من خلال تسريع وتيرة تطبيق نتائج الإبداعات في مختلف قطاعات الإنتاج إضافة إلى ربط التقانة بعناصر الإنتاج والمنافسة الاقتصادية[2]، كل هذه العوامل أدت إلى ضرورة الاهتمام بالبيئة الإعلامية والمعلوماتية وضرورة دمجها ضمن وسائل بناء المنظومة الفكرية والثقافية التي تعدُّ أرضية أساسية تمهّد لإقامة مجتمعات المعرفة، يساهم الإعلام في العملية التوعوية والتعبوية في إطار المشروع التنموي الثقافي عن طريق عمليات التنشئة الثقافية والتربوية[3] وفق خطط وبرامج وسياسات محلية واضحة بعيدا عن النماذج الجاهزة والبرامج المنمذجة والخدمات المثالية البعيدة عن احتياجات واهتمامات الجماهير[4]، إن للوظيفة الإعلامية دور كبير في العملية التنموية وفق إستراتيجية واضحة يتطلبها مجتمع المعرفة، خاصة في توجيه أنماط السلوك وتحديد الاختيارات وبلورة الطموحات.

3- 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:

---

(1) حميد عابد الدليبي: "العولمة والإعلام والعرب: فرضيات ونتائج"، سلسلة كتب المستقبل العربي، في: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، **مرجع سابق**، ص 200

(2) **المرجع السابق**، ص ص 196-197

(3) راسم محمد الجمال: **مرجع سابق**، ص ص 198-199

(4) المرجع السابق، ص ص 200-201.

***مهارات اجتماعية:**

يقصد بها كل ما له علاقة بالتواصل والتفاعل مع الغير[1]، من قبيل العمل الجماعي، حل الخلافات بطريقة حوارية ديمقراطية، إزالة الفروقات والاختلافات، لأن امتلاك هذه المهارات سيخلق نوعا 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[2]، هذه المهارات من شانه أن تكرس في نفوس الأفراد مستوى عال 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، وهذا يتطلب من شأنه الكفاءة المعرفية والصحة النفسية التي تقام على أسس من الطمأنينة والثقة وقبول الذات والوفاق معها[3]، 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[4]، 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 الإمكانات وتعظيمها خدمة لنماء الإنسانية"[5] ، واستيعاب كافة أبعاد الذكاء الإنساني، سواء تعلق الأمر بالذكاء المنطقي، أو الذكاء الاصطناعي في عالم أصبحت فيه الحصانة القيمية والخلقية مهددة، بالتالي السعي للحفاظ على التوازن القيمي العالمي من خلال قيم: الديمقراطية، حقوق الإنسان، حرية الرأي، العدالة، الأخلاق[6]، كل هذه المهارات تتواءم مع القيم الفكرية التي تطرحها المنظومة العالمية فكيف سيكون ذلك ياترى؟

---

(1) تقرير التنمية العربي، 2010-2011، مرجع سابق، ص 75

(2) المرجع السابق، ص 73

(3) مصطفى حجازي: **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية.** ط02، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2006، ص 315

(4) تقرير المعرفة العربي2010-2011، مرجع سابق، ص 73.

(5) مصطفى حجازي: **مرجع سابق**، ص 316.

(6) تقرير المعرفة العربي2010-2011، مرجع سابق، ص75

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر والمراجع باللغة العربية:

I.قائمة المصادر:

القرآن الكريم

II.قائمة المراجع:

أ.الكتب:

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

2) ابراهيم ناصر: أصول التربية. عمان (الأدرن): مكتبة الرائد العلمية، 2004.

3) ابن جني: الخصائص. ط3، القاهرة(مصر): الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج01، 2986.

4) انطوان زحلان: "العولمة والتطور الثقافي" في: العرب والعولمة ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت (لبنان): مركز دارسات الوحدة العربية، 1998

5) باسم علي خريسان: العولمة والتحدي الثقافي. بيروت (لبنان): دار الفكر العربي، 2001.

6) محمد مسلم: مقدمة في علم النفس الاجتماعي ، الجزائر، دار قرطبة، 2007.

7) محمد العربي ولد خليفة: المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003.

8) مارتين عبد الله برستاي: التربية والتداخل الثقافي. تر(جورجيت الحداد)، بيروت (لبنان): عويدات للنشر والطباعة، 2003.

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

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

11) وجيه كوثراني: هويات فائضة...مواطنة منقوصة. بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2004.

12) قسطنطين رزبق: في معركة الحضارة.بيروت (لبنان): دار العلم للملايين، 1997.

13) عبد السلام بغدادي: الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا. ط 02، يروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

14) عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة. بيروت (لبنان): دار احياء التراث العربي، (د، ت)

15) نبيل علي: "ثورة المعلومات: الجوانب التقنية التكنولوجية" في: العرب والعولمة. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت (لبنان): مركز دارسات الوحدة العربية، 1998.

16) عبد الله العروي: مفهوم والأيديولوجيا.ط5، الدار البيضاء (المغرب)، المركز الثقافي العربي، 1993.

17) هارلمبس وهولبورن: سويولوجيا الثقافة والهوية.ت (حاتم حميد محسن)، دمشق (سوريا): دار كيوان للطباعو والنشر والتوزيع، 2010.
18) شوقي جلال عثمان: "مجتمع المعرفة والخصوصيات الثقافية والحضارية العربية ها من تعارض؟" في: الطريق إلى مجتمع المعرفة واهمية نشرها بالعربية. عنوان ندوة اقامها المجلس الأعلى للغة العربية ، 2008.
19) كمال عبد اللطيف: "في والأيديولوجيا 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
20) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1987
21) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
22) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي. بيروت (لبنان): مركزدراسات الوحدة العربية،
23) فريدريك معتوق: سوسيووجيا التراث.بيروت(لبنان) شبكة المعارف، 2010
24) حسن حنفي: التراث والتجديد. ط4 ، بيروت(لبنان): المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992.
25) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، في: : اللغة والهوية وحوار الحضارات، مجموعة أعمال الندوة الفكرية حول اللغة والهوية وحوار الحضارات التي عقدها برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة في 12و13 أكتوبر2004، القاهرة: برنامج حوار الحضارات، 2006.
26) 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.
27) رياض قاسم: "قومية الفصحى والمجتمع تحديات الحاضر والمستقبل" في : اللغة العربية وأسئلة التطور الذاتي والمستقبل، سلسلة كتب المستقبل العربي، بيروت (لبنان): مركز دراسات الوحدة العربية، 2005..
28) محمد محفوظ: الإسلام والغرب وحوار المستقبل. الدار البيضاء(المغرب): المركز الثقافي العربي، 1998.
29) محمود محمود النيجيري: الأمن الثقافي العربي التحديات وآفاق المستقبل، الرياض (السعودية): المركز العربي للدراست الأمنية والتدريب، 1991.
30) يحي اليحياوي: في العولمة والتكنولوجيا الثقافية، بيروت (لبنان): دار الطليعة، 2002.
31) 1994
32) يتري أنجلتون: "أوهام ما بعد الحداثة" ت(ثائر ديب). في: ما بعد الحداثة ، سلسلة دفاتر فلسفية، الرباط(المغرب): دار توبقال للنشر، 2007
33) عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث: تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة. الدار البيضاء (المغرب): إفريقيا الشرق، 2011.

34) سمير أحمد جرار: "التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة: الحداثة والتغريب" في: العرب والتربية والعصر الجديد، الكويت: الجمعية الكونية لتقدم الطفولة العربية، 1998،
35) قاسم شعيب: فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2013.
36) عبد الرزاق بالعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي. بيروت (لبنان): منتدى المعارف، 2013
37) زهير الخويلدي: "المابعديات في الفلسفة: معناها وقيمتها ونقدها"، في: خطابات المابعد. مجموعة منشورات الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، بيروت (لبنان): منشورات ضفاف،2013.
38) حسن مصدق: يورغن هبرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية. الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، 2005
39) جوناثان كالر: النظرية الأدبية. ت (خميسي بوغرارة)، قسنطينة (الجزائر): منشورات مخبر الترجمة واللسانيات والأدب، 2008،
40) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة. ط2، الجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2012.
41) عبدالعزيزبوا لشعير: النظام المعرفي في الفكرين الاسلامي والغربي. لبنان(بيروت). منتدى لمعارف، 2014
42) علي ليلى: اختراق الثقافة وتبديد الهوية. القاهرة(مصر): مكتبة الأنجلومصرية، 2012
43) قيس ماضي فيرو: المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربة فلسفية علمية وأدبية.بيروت (لبنان): المركز العربي لأبحاث دراسة السياسات، 2013
44) ياسمين فيدوح: إشكالية الترجمة والأدب المقارن. دمشق (سوريا): دار صفحات للدراسات والنشر، 2009.
45) غادامير هانس جورج: تجلي الجميل.ت (سعيد توفيق)، القاهرة (مصر): المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
46) سمير أبو زيد: "تاريخ فلسفة العالم من منظور إسلامي موجهة أساسا لتحقيق التكامل المعرفي" في: التكامل المعرفي. لبنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2012.
47) دوني كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر : (قاسم مقداد). دمشق (سوريا): منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2002،
48) علي خليفة الكوري وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط2، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 30.

49) ناصيف نصار: في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدولة العربية مواطنا؟، ط2، بيروت: دار الطليعة ، 2005

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

ب.المجلات والدوريات:

1) نور الدين زمام: "عولمة الثقافة : المستحيل والممكن"، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 01، نوفمبر 2001.

2) ويليام سليمان قلادة: "معنى المواطنة"، القاهرة: المواطنة، ع03، ماي 1999

3) حسن حنفي: "رؤى العالم: المقدس كمحدد لتابعية الرؤية الدينية للعالم" الكويت: عالم الفكر، ع03، ما بين 2012.

4) عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدين المعرفي، لبنان: إسلامية المعرفة. ع 20، 2000..

5) وحيد منير: أبعاد النظام المعرفي و مستوياته، لبنان: إسلامية المعرفة، ع 18، .1999

6) عبد السلام علي نوير: "الاتجاهات المعاصرة في دراسة الثقافة السياسية" الكويت: عالم الفكر، ع01، مج 40، يوليو سبتمبر 2011.

7) نور الدين شيخ عبيد: "التقانة مقاربة ثقافية واجتماعية"، الكويت: عالم الفكر،مج40، ع01، يوليو سبتمبر 2011.

8) خديجة عرفة محمد: "مفهوم المن الإنساني" القاهرة (مصر): مفاهيم، ع13، يناير 2006

9) عماد الدين خليل: "في منهج التعامل مع التراث" لبنان: إسلامية المعرفة، ع19.

10) حسن حنفي: "رؤىالعالم: المقدس كمحدد لتابعية الرؤية الدينية للعالم" الكويت: عالم الفكر، ع03، مج 40، يناير – مارس 2012.

11) عبد الرزاق الداوي: "في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية"، آيس، ع 2، 2007.

ج. التقارير.

1) اتفاقية المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) بشان حماية التراث غير المادي 2003.

2) الوثائق الرئيسية لاعلان مكسيكو بشان الثقافة، 1982،

3) تقرير التنمية البشرية 2003.

ثانياً- المراجع والمصادر باللغة الفرنسية:

1) Jean pierre pourtois et Huguette desmet:1- -l'éducation postmoderne paris :PUF, 1997.

2) ANTONY GIDDENS:2 -LES CONSEQUENCES DE LA MODERNITE, PARIS: HARMATTAN, 1994.

3) TOMROK MORE: "3-la modernité et la raison :HABERMAS et HUGUELE" . EN ARCHIVES DE HILOSOPHIE ,52, 1989 ; P177 ,190.

4) HEBERMAS: "RELIGION IN THE BUBLIC SHERE" J ,TRANS :BY JERMAY GAIWES ; EUROPAN JORNAL OF PHILOSOPHY POLITY , 2006.

5) ACAR HALIL RAHMA: "IS SCIENTIFIC KNOWLEDGE RATIONAL", IN :SANPUBLICATIONS, ISTANBUL ;2008.

الفهرس

مقدّمة:..... - 1 -
أولاً: الثقافة: تعريفها، تركيبتها ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
1- الثقافة كمفهوم علائقي وظيفي. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
2- الثقافة كمفهوم بنيوي عضوي. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
ثانياً: علاقة الثقافة بالتقانة والحضارة والأيديولوجيا.---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
1- الحضارة والثقافة. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
2- الثقافة والتقانة. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
3- الثقافة والأيديولوجيا. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
ثالثاً: عناصر الثقافة.---------- - 7 -
1- التراث. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
2- الدين. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
3- اللغة. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
رابعاً- مفاهيم على علاقة بالثقافة والحضارة.---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
1- الأمن الثقافي. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
2-: الاختراق الثقافي. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
3- الصناعة الثقافية ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
خامساً: المحددات الثقافية لخطابات ما بعد الحداثة. --------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
1- المشروع النقدي. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
2- التمركز حول الذات. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
3- القطيعة مع الحقائق المطلقة الثابتة. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
4- إزالة المقدس وظهور البراغماتية الجديدة. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
5- نهاية الارتباط مع التاريخ والمركز والمرجعيات. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
6- العقلانية التواصلية. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
سادساً: المنطلقات الأساسية للنظام المعرفي الإسلامي. ------ خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
1- النظام المعرفي. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
2- خصائصه في الفكر الإسلامي والفكر الغربي. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

سابعاً: الاتجاهات الفلسفية في الفكر الإسلامي.---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
1- البيان. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
2- العرفان. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
3- البرهان. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
ثامناً: الهوية والمواطنة والبيات التمكينية. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
1- الهوية والمواطنة. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
2- البيئة الإعلامية. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
3- البيئة القيمية. ---------- خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
قائمة المصادر والمراجع..... - 59 -

الثقافة والحضارة في الفكر الإسلامي والفكر الغربي

إصدارات مخبر التحولات القانونية الدولية وانعكاساتها على التشريع الجزائري

كلية الحقوق والعلوم السياسية- جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي،

الجزائر

طبعة 2022

مطبعة منصور

شارع القدس – الأعشاش الوادي

تلفاكس: 45 97 24 032

البريد الإلكتروني: imp_mansour@yahoo.fr

- عنوان الكتاب: الثقافة والحضارة في الفكر الإسلامي والفكر الغربي
- النوع: مؤلف
- المؤلف: د. دوش الهادي
- ردمك (ISBN): 978-9931-276-08-1
- الإيداع القانوني: أفريل 2022
- الطباعة: مطبعة منصور الوادي

جميع الحقوق محفوظة

1443 هـ/ 2022 م