

التنويري



مجلة فكرية تصدر عن الرابطة العربية
للتربويين التنويريين

العدد المزدوج السابع والثامن عشر

صيف 2022



الرابطة العربية للتربويين التنويريين

ARAB ASSOCIATION FOR ENLIGHTENED MUSLIM EDUCATORS

هي فضاء ومنصة مستقلة لدعم المؤسسات والمشاريع الفاعلة في مجال التنوير والتجديد الديني والقراءة التنويرية للدين في المنطقة العربية، والتي تعتمد التعلم والتدريب آليّة لها، بالإضافة إلى الأعمال الفنية والإبداعية، حيث توفّر الرابطة الدعم الفني والإعلامي لهذه المشاريع وتساعد في الترويج لرسالتها. كما توفّر لها شبكة علاقات إقليمية ودولية لبناء قدراتها في صياغة ونشر الخطاب التنويري وتحويله إلى ثقافة عامة. والمقصود بالتربويين هم المؤسسات والمشاريع والأفراد المشتغلون على برامج تربوية فاعلة تعمل على إيصال النتاج والمواد التنويرية النظرية إلى مختلف شرائح المجتمع، من خلال شرحها و/أو التدريب عليها، وإدخالها في الثقافة المعاشة اليومية للفرد والمجتمع.

وتسعى الرابطة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- 1- تبادل التجارب والخبرات والرؤى بين المؤسسات الأعضاء، وتنسيق الجهود بينها، وتقديم الاستشارات لها.
- 2- تأسيس فرق عمل ومشاريع متخصصة؛ لدعم منصات التربية التنويرية وتعزيز صوتها.
- 3- إجراء تقييم شامل ودوري لخطابات المنظمات الأعضاء، وقدراتها المؤسساتية، بغرض تقويتها.
- 4- رصد وجرد المشاريع المنسجمة مع قيم ورؤية ومبادئ وأهداف الرابطة والتواصل معها للعضوية.
- 5- بناء شراكات مع المعنيين المحليين والإقليميين والدوليين بما يساهم في تحقيق أهداف الرابطة وأعضائها.
- 6- العمل على رفع مستويات التأهيل والتدريب في مجال التربية والتنوير، من خلال تطوير حقائب تدريبية ذات كفاءة عالية.
- 7- المساهمة في رفع مستوى إنتاج المواد الإعلامية والإعلانية، لتعزيز وتطوير وتشجيع خطابات التنوير الديني المنسجمة مع مبادئ الرابطة، خصوصاً في الأطر التربوية والتعليمية.

التنويري

مجلة فكرية تصدر عن الرابطة العربية للتربويين التنويريين

رئيسة التحرير

هاجر القططاني - العراق

مدير التحرير المسؤول

عبدة فرج الله - الأردن

سكرتيرة التحرير

لانا الجهالي - الأردن

هيئة التحرير

محمد الدريسي - تونس

عبد الله الجبور - الأردن

يامن نوح - مصر

مولاي محمد اسماعيلي - المغرب

علي أبو زعلوك - ليبيا

التصميم والإخراج الفني

رسيوي زبير - الجزائر

للتواصل والنشر

في مجلة التنويري:

info@altanweeri.net

www.altanweeri.net



الفهرس

مبتدا اللآلام

04..... (الدرسة درهانات التطبيع الأبيدولوجي (علي أسعد وطفة)

فآر وفلسفة

07..... هناية "الآرهيتو" وهيرة ديكرات (محمود هيدر)

11..... النهج الاستقرائي بين جدلية العلم والفلسفة (هبطيش وعلي)

تربية وتعليم

33..... رذبة مغابرة للتربية على السلوك المضاري؛ ما بعد الحداثة نموذجها (محمود عبد الحميد عساف)

40..... دور القياس والتقييم التربوي في العملية التعليمية (ميادة القاسم)

اهتماع

46..... أزمة مفهوم السؤلية الاجتماعية في المجتمعات العربية (هسام الدين فياض)

54..... التعايش الثقافي مدخل للسلم العالمي (يوسف محفوظ)

56..... الرابطة تناقش كتاب (الانتظام العربي العام: مسئلة الدين والدولة والمجتمع) للدكتور وهيه

قانصر

فنون

60..... فيلم "صاحب القام" ومبتدا السببية (عبد النعم أديب)

الأدب

63..... ابن القبطية لوليد علاء الدين (خالد عزب)

صوارات

65..... الأبيدولوجيا النيولبرالة وإنتاج القيم العالية؛ أسئلة تخصصية في الفكر السياسي / حوار مع الدكتور

الصادق الفقيه.

84..... مكتبة التنويري

الدرسة ورهانات التطبيع الأيديولوجي

وصون الكرامة الإنسانية ويبرز هذا الاتجاه لدى كُتّاب ومنوّري عصري النهضة والتنوير ولا سيما لدى مونتين ورايليه وروسو وكانط وديكارت وفيكتور هيغو وغيرهم من الكُتّاب والمفكرين الذين تناولوا المسألة التربويّة في عصرهم ووجهوها توجيهًا إنسانيًا.

وعلى خلاف هذا التوجّه الإنساني، لقد بينت الدراسات والأبحاث في كثير من بقاع الأرض أنّ الحكومات والأنظمة السياسيّة التي أنشأت أنظمتها التربويّة كانت دائماً توظّف الأنظمة التربويّة في عمليّة الضبط الاجتماعي لتطبيع الناشئة على أنظمتها الأيديولوجيّة من أجل المحافظة على سيطرتها وهيمنتها السياسيّة. والتاريخ يضحّ بالشواهد التربويّة على فعاليّة هذه التوظيفات الأيديولوجيّة للدولة في مجال التربية وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى التربية النازيّة ألمانيا، والتربية الفاشيّة في إيطاليا، والتربية الماركسيّة الستالينيّة في الاتحاد السوفييتي، والتربية الصهيونيّة (الكويتزي)، والتربية الشيوعيّة، ومن ثم التربية البعثيّة في سوريا والعراق، والتربية الناصريّة في مصر والتربية الليبراليّة

”الحكومات لا تريد شعبًا يملك روحا ناقدة، إنها تريد عمالًا مطيعين، تريد أشخاصًا أذكيا فقط بما يكفي لتحريك الآلات، وأغبياء بما يكفي لقبول الوضع الذي يعيشونه“/جورج كارلين

تشكّل التربية الأيديولوجيّة محورا أساسيا من محاور البحث في مجال العلوم التربويّة والاجتماعيّة المعاصرة. وقد أخضع الباحثون هذه الظاهرة للدراسة والتحليل، وذلك للكشف عن المضامين الأيديولوجيّة في العمليّة التربويّة ولا سيما في المؤسسات المدرسيّة. ولم تكن هذه المسألة في جوهرها حكرا على علماء الاجتماع، بل كانت محط أنظار المفكرين والباحثين من مختلف الفضاءات العميّة والفكريّة وفي مختلف المراحل التاريخيّة المتعاقبة حيث نجد عدداً كبيراً من الكُتّاب والمفكرين الذين كرسوا جهودهم لدراسة دور التربية في عمليّة التطويع الأيديولوجي للطلاب والمعلّمين على حدّ سواء في مختلف المؤسسات المدرسيّة. وقد عمل فريق من المرّتين على توظيف التربية توظيفاً إنسانياً وتوجيهها نحو التنوير الإنساني وجعلها أداة ووسيلة لتحقيق حرّيّة الفرد والشعوب



علي أمّعد وطفة

مفكّر والآدمي
سوري

“

حين يتدهور المناخ الدراسي وتتضمّن الانحرافات الصفريّة وتكاثّر وتتراكم الرقائق والخلافات التي لم تعالج، تنتهي إلى خلق إحساس بعدم الأمان لدى التلاميذ والريّبين، وتجعل الروابط الدراسيّة متراخيّة، مع انغماس على الذات من قبل الضحايا والجسم التربوي على حدّ السواء.



في أوروبا وأمريكا ... إلخ. للرأسمال الإنساني السلوكي والمعرفي يمكن بناء فهم واضح لأثر التربية في المجتمع.

يرى أصحاب النزعة الاقتصادية وفقاً لنظريتهم في الاقتصاد الإنساني بأن تدخل الدولة في التعليم والتربية لا يمتلك على تبريرات واضحة المعالم. لأنه لو كانت عائدات التربية عائدات خاصة كلياً فإن سوق العمل سيتفاعل مع تربية أو نظام تربوي فعال وهنا فإن الدولة تعترف عن التدخل. وإنه لمن المؤكد بأن الصعوبات المالية التي يعانيها الفقراء تمنعهم من الاستثمار في مجال الرأسمال الإنساني، فالنفقات المالية العالية لمدرسة تبرز عملية تدخل الدولة في مجال التعليم لتغطية النفقات وتمويل عملية التعليم لعامة الناس وذلك لأن الاستثمار الخاص لن يكون كافياً أبداً لضمان الرأسمال البشري الضروري في المجتمع. ومع ذلك يمكن للدولة أن تقدم مساعدات مالية مباشرة لذوي الأطفال والتلاميذ وأن تترك لهم حرية اختيار المدارس التي تناسبهم ومستوى التحصيل الذي يرغبون فيه.

تاريخياً يمكن الإشارة إلى أن التربية والتعليم على المدى الطويل كانت عملية تحتكرها المؤسسات الخاصة الدينية أو الطائفية، مثل: المدارس الكاثوليكية والمدارس اليهودية والمدارس الإسلامية، وبالتالي فإن عملية استبدال المدارس العامة بمدارس خاصة أدت إلى معارك سياسية حادة في مختلف البلدان.

فالدولة يمكنها وببساطة أن تضمن تحويل رأس المال

ومن المعروف تاريخياً أن هذه الأنظمة التربوية جعلت من التطبيع الأيديولوجي الهدف الأساسي والمركزي للعملية التربوية برمتها، وقدمته على الوظيفة المعرفية والعلمية للمؤسسات المدرسية. ومن النادر في حقيقة الأمر أن نجد نظاماً تربوياً في العالم المعاصر لا يولي للتطبيع الأيديولوجي في المدرسة أهمية وخصوصية والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى وتعد.

ففي فرنسا على سبيل المثال تبنت المدرسة شعاراً ثلاثياً قوامه: العلمانية والمجانية والإلزامية، وقد وظف هذا الشعار التربوي في ترسيخ مقومات الجمهورية الثالثة العلمانية ضد سلطة الكنيسة والملكية في آن واحد. فالرأسمال الإنساني يشكل عنصراً أساسياً من عناصر الإنتاج الرأسمالي ولذلك فإن الرأسماليون يعملون على دعم وتعزيز الأنظمة المدرسية العامة بالدرجة نفسها التي يحافظون فيها على مصالحهم الاقتصادية والطبقية.

فالأنظمة التعليمية المعاصرة تحاول تحقيق التوازن بين الأفكار الأساسية للتحرير الاجتماعي والفردية وبين ما تفرضه الدولة والمؤسسات الرأسمالية من أيديولوجيات وأنظمة فكرية. وفي هذا التوجه فإن النزعة الاقتصادية الحديثة في التربية تؤكد دفعة واحدة على أهمية الخبرات المعرفية (تراكم الرأسمال الإنساني) وعلى أهمية الجوانب النفسية والسلوكية، وتأسيساً على هذا التراكم

“

وُظِّفت التربية تاريخيًا توظيفًا أيديولوجيًا بما زال الطابع الأيديولوجي يسم حياة المدرسة والزُّسَّات التربويَّة التي لا تتبادر خارج حدود وظيفتها العربيَّة عمليَّة التطبيع والأدبجة والتربيض القائلية الذي يصل إلى درجة الدوغماتيَّة من أصل ناكير الهيمنة السلطويَّة للأظمة السياسيَّة والفكريَّة السائدة في المجتمع.

”

إلى درجة الدوغماتيَّة من أجل تأكيد الهيمنة السلطويَّة للأظمة السياسيَّة والفكريَّة السائدة في المجتمع.

وهذا ما توكَّده النظريات الاجتماعيَّة المتواترة وهذا ما نجد عند علماء الاجتماع النقدي مثل بولو فرايري في كتابه تعليم المقهورين، وإيفان إيتش في كتابه مجتمع من غير مدرسة، ويبيير بودون Boudon R في كتابه «تفاوت الحظوظ L'inégalité des chances وكتاب بيير بورديو واستابليه «معاودة الإنتاج، وفي كتاب كل من بودلو Baudelot واستابليه Estabelet «المدرسة الرأسماليَّة في فرنسا L'école capitaliste en France الذي أخذ صدى عالميًا، إذ يتناول فيه الباحثان وضعيَّة المدرسة الفرنسيَّة بوصفها أداة أيديولوجيَّة توظف في خدمة الطبقات الاجتماعيَّة البرجوازيَّة وتعمل على تعزيز هيمنة وسلطة هذه الطبقة على حساب الطبقات الاجتماعيَّة الشعبيَّة. وفي إطلالة خاطفة على الأوضاع الأيديولوجيَّة في بلداننا اليوم نجد أنَّ الأظمة الأيديولوجيَّة لا تتبني أي اتجاه من الاتجاهات الفكريَّة مثل الليبراليَّة أو العلمانيَّة بل تتبني اتجاهًا واحدًا هو التطبيع والترويض عبر التجهيل والقضاء على كل أشكال الوعي النقدي ويمكن أن تعبر عن هذه الصيغة في قول علي شريعتي «المعلمون في بلادنا يؤسء، أتعرف لماذا؟ لأنَّ حكامنا طغاة، والطغاة كانوا عبر التاريخ ضدَّ تعليم الشعب مهما ادَّعوا، فالتعليم يعني الوعي، والوعي يدفع المواطن للمطالبة بالحقوق ومحاسبه الحكَّام.» وهذا هو الأمر الذي يخشاه الحكام الطغاة، وتلك هي الحقيقة التي تفصح عن نفسها في كثير من البلدان العربيَّة والنامية عبر ممارسات التجهيل والتدمير المنظم للعقل والعقلانيَّة في مختلف الحقول المعرفيَّة.

البشري في أنظمة تربويَّة لا تقوم هي بمراقبته بصورة مباشرة، فالدولة تقوم بوضع المعايير والأنظمة والقيم وتحدِّد هويَّة المعلمين وطبيعة الإدارة ونسب الطلاب وأعمارهم والسلم التعليمي وتوجهات العمليَّة التربويَّة وتترك للمدرسة أن تقوم بدورها الطبيعي في عمليَّة بناء رأس المال الإنساني الذي سيتوافق بالضرورة مع إرادة الدولة وتوجهاتها السياسيَّة والأيديولوجيَّة.

وفي نسق الفعاليات التربويَّة التي تقوم بها المدرسة يمكن التمييز بين المهارات المعرفيَّة والمهارات السلوكيَّة النفسيَّة. وهنا فإنَّ الدولة غالبًا لا تهتمَّ بالنتائج الاقتصاديَّة للمدرسة بل بالتأثيرات الاجتماعيَّة والأيديولوجيَّة. حيث يترك للتنظيم الإداري للمدرسة أن يفعل فعله وبعد ذلك فإنَّ الدولة تترك للمدارس الحريَّة في تزويد المعلمين بالإرشادات الضروريَّة لأداء عملهم بصورة فعَّالة على نحو تحقِّق فيه لتصوراتها الأيديولوجيَّة مجالًا حيويًا للتشكُّل في وعي الطلبة والمعلمين في آنٍ واحد.

ومن الواضح أنَّ الدولة يمكنها أن تتدخَّل مباشرة في ترسيخ أيديولوجيتها وتوجيه الفعاليات المدرسيَّة في اتجاه بناء التصورات والقيم الأيديولوجيَّة المطلوبة، ولكنه يصعب عليها ضبط عمليَّة التحويل الأيديولوجي التي تتعلَّق بعناصر غير قابلة للتحديد والتي يمكنها أن تندرج في البرامج المدرسيَّة وفي عمليَّة التعليم التي تتَّصف بطابع التعقيد وهي عناصر ترتبط بمشاعر الطلاب وقيم المعلمين. ولأنَّ الدولة لا تقوم بمراقبة عمليَّة التحويل الأيديولوجي في المدارس الخاصَّة فإنَّ الآباء يختارون لأبنائهم المدارس التي تتوافق أيديولوجيا مع تطلعاتهم وميولهم الفكريَّة والأيديولوجيَّة. وهذا الخيار يؤدِّي مع عمليَّة التراكم عبر الزمن إلى نوع من التعدُّد الأيديولوجي في المجتمع. وهذا التعدُّد هو الذي يبرِّر للدولة تدخُّلها في ضبط النظام التعليمي من أجل المحافظة على التجانس الأيديولوجي في المجتمع. ومع ذلك نلاحظ واقعيًا أنَّ بعض الجماعات الدينيَّة والعربيَّة تحظى في كثير من البلدان بحقوق إنشاء مدارسها الخاصَّة.

وباختصار وُظِّفت التربية تاريخيًا توظيفًا أيديولوجيًا وما زال الطابع الأيديولوجي يسم حياة المدرسة والمؤسَّسات التربويَّة التي لا تتجاوز خارج حدود وظيفتها المعرفيَّة عمليَّة التطبيع والأدبجة والترويض العقائدي الذي يصل

هنايات «الروحيات» وصيرة ديكارت

مجازرة هذه المعثرة الممتدة جذورها إلى الميراثين الفلسفيين اليوناني والروماني، إلا أن يلود بـ "الأنا" لكي ينجز مبتغاه. وهكذا قتر الرجوع الى نقطة البداية؛ ليكشف لنا أن الشيء الوحيد الذي كان واثقاً منه، أنه هو نفسه كائن يشك، وجوهراً يفكر. وما هنا يمكث الظن الذي سيحمله على الاعتقاد بأن الإنسان ذهن محض، وأن معرفته بنفسه وبغيره منحصرة بهذا الكائن العجيب الذي يسأل عن كل شيء، ويشك بكل شيء. بحسب فرضية "الأنا أفكر" يمكن أن يكون في فعل الشك معرفة أكثر من اليقين المجرد للذهن ولوجوده. إذ إن من يشك يعرف أنه لا يعرف تماماً بقدر ما يريد أن يعرف. وبالتالي لا بد أن يكون في ذهنه، على الأقل، شعوراً ملتبساً عن كيفية المعرفة الكاملة، أي عن فكرة الكمال. ثم من خلال ملاحظة تلك الفكرة بامعان، يغدو الشاك واعياً أنّ في ذهنه حضوراً لفكرة جديدة بالملاحظة.. إنها فكرة الكائن الكامل.. وبتعبير آخر، فكرة كائن يمكن أن يحوي جميع الكمالات التي يمكن تصوّرها. إنه - كما يفصح ديكارت في تأملاته - الله، الذي نفهمه ككائن متعال، أبدي، لا

ربما هو القدر الذي سيحمل الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت على اقتراح دأبة العقل، ليجعلها خط الدفاع الأول عن الإيمان المسيحي. والذين أدركوا ما اقترفه الرجل، ربّما لنصحوه قبل فوات الأوان أن لا يفعل. وما هذا إلا لأن حصاد الفعالية جاء خلاف مقصود النية. لكن القدر سيتهم رحلته ويستحثه ليأخذ "الشك المنهجي" دربةً لمسعاها. وما كان ذلك إلا لأجل أن يستدل منطقياً على حقيقة الألوهية، ثم ليبلغ من طريق الاستدلال ضالة اليقين المعرفي. من المبين أن نقول إن ديكارت لم يكن لهتدي إلى "الكوجيتو" لولا أن غلبته شقوة فقد الوجود، ثم سعى ليعثر عليه عن طريق "الأنا" المكتفية بذاتها. الخيار سيكون شاقاً، بل ويحتاج من المكابدة أقصاها. لقد وقع الرجل في معثرة الجمع المستحيل بين تقيضين غير قابلين للتواءم في هندسات العقل الأدنى: الإيقان بالألوهية الذي لزومه التسليم والإيمان، والبرهان بالفكر الذي مقتضاه السؤال، والسببية، والعلة المفضية إلى ظهور المعلول والتعريف عليه. لم يجد ديكارت ما ينفذ به إلى



محمود هيدر

مفكر وأستاذ في الفلسفة
والإلهيات - لبنان

“

الأدهى في هنايات
الروحيات الديكارتية على
الفكر الفلسفي الحديث، أنه دفع
بسيروية من عدم اليقين أنضت
في كثير من الأحوال إلى ضرب
من الضلال العرفي. وسيكون
لهذه السيروية تداعيات جمّة ليس
على ميتافيزيقا الحداثة وحسب،
وإنما على مجمل العلوم
الإنسانية في العصر اللاحق.

الوحيد الذي تُعتبر كل الأشياء والعالم الخارجي وحتى الله من تمثلاته وتصوّراته. في هذا الصدد يُبين ديكرت: "يقول ديكرت: "من حيث أن كل مفهوم هو فعل ذهن، فإن طبيعته هي انه بنفسه لا يقتضي أن يكون صورة لأية واقعية، سوى أن يكون اقتباساً من الذهن أو التفكير" (ص: 45- نفسه).

طبقاً لقوله هذا، ستمضي منظومته الفلسفية إلى منح الأصالة للذهن في مقابل ميتافيزيقا الواقع التي تعتقد بـ "أصالة العين". أي بحقيقة الموجود الخارجي الظاهر في الواقع. بذلك يكون الذهن الذي ترُبّع على عرش التفكير عند ديكرت هو الوحيد الذي ينبغي أن يحصل الحقائق الواقعية. ولسوف يصبح تقريره هذا أساساً "لمحورية تفكير الفرد الإنساني"، وللإستقلال المحض للفكر المتكئ على الرياضيات والميكانيكا والطبيعات بوصفها علوماً صحيحة لا تقبل الخطأ...

ما من ريب أن هذه الرؤية المضطربة في معنى الوجود عند صاحب الكوجيتو سوف تفضي إلى مشكلات جمة حيال القضايا الكبرى في الميتافيزيقا، منها على وجه المثال لا الحصر، أن الوجود في منظومة ديكرت دال على معنيين منفصلين لا يمكن جمعهما مطلقاً: الأول: اعتباره الوجود صفةً للشيء أو كحقيقةً صوريةً للأشياء الخارجة عن نطاق الذهن، والثاني: أن لديه الوجود هو صفة للذهن، أو أنه حالة فكرية مرتبطة بذهن الإنسان. والإشكال الذي يُطرح هنا هو أن هذين النوعين يرتبطان بوثاقٍ وطيدٍ بقانون العلية؛ وذلك بسبب اعتقاده بعدم إمكانية تصوّر شيءٍ إلا إذا كان متقومًا على حقيقة صورية، في حين أن الحقيقة الصورية للأشياء بحد ذاتها لا وجود لها في تصوّراتنا، باعتبارها مجرد عللٍ أساسية للحقائق الذهنية، أو لما يسمّى بالمعاني الدلالية للتصوّر. من بعد محاض، يأتي دور الشك المنهجي لكي يتولّى المهمة. ومنهج الشك - بالنسبة إلى صاحب الكوجيتو-، هو أقرب إلى واسطة لتقطير جميع القضايا التي نشكُّ بها منطقيًا، وذلك بغية تحصيل المعارف التي لا يرقى إليها الشك. فالغاية من "الشك المنهجي" ليست تحديد ما هو معقول أو غير معقول الشك فيه، وإنما ما هو ممكن الشك فيه منطقيًا. في هذا المنهج تُحذف جميع القضايا التي لا تستطيع أن تشكل مقدماتٍ في نظامٍ فلسفيّ استنباطي. غير أن الشك المنهجي له افتراضات محدّدة: أظهرها ما يفيد بأن الفرد هو الذات المفكّرة الوحيدة التي تشير

في العرفة الفلسفية لديكرت، الوجود اليقيني الأول كان «الأنا» المدركة ولا سواها. وهذه الرؤية، أي إثبات حقانية الوجود على أساس حاضرة «الأنا» والأصالة الصادرة منها، شكّت لافتة غير مسبوق في الفكر الفلسفي الحديث. مع هذه الحاضرة سوف يستبدل مسار التفكير الفلسفي لينتقل بنظرية العرفة من الحقائق العينية إلى مجرد تصوّرات ذهنية صارمة.

متناه،

ثابت، علمي، قدير، مخالف كل شيء خارج ذاته. ثم يتساءل في حيرة: ولكن ما هو مصدر هذه الفكرة فينا؟

بعرضه لفكرته الأساسية وهيكل نظامه الفلسفي، «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، يزعم ديكرت أنه أنشأ أول قضية يقينية غير قابلة للشك. ولعله في زعمه هذا سيبدو «فيلسوف يقين» حاول أن يعبر إلى يقينه بسفينة الشك. ربّما أخذته أسفار الرياضيات التي ظلّت تلازمه حتى آخر معاشه من أجل أن يعثر على فردوسه الضائع. كان عليه أن يتدبّر من الأيقين، لينتهي إلى بدهاة المعرفة اليقينة للوجود. غير أن معترته الابتدائية هي تلك التي كشفها في «التأملات». يقول: «أنا موجود.. يعني أنا لي وجود»، أمّا إلى متى؟ يجيب: طالما أفكر.. ومتى ما توقّف تفكيري عن التفكير، لربّما توقّف الوجود ووجودي حينها (ص: 1361-28). إن قولاً كهذا، وإن جاء لتوكيد «مشروعية الكوجيتو»، إلا أن تداعياته ستطال بالأذى مقاصده الأولى في الدفاع عن الألوهية. ربّما لم يكن ديكرت يدرك، وهو يستظهر هذا التأمل، أنه يؤسس لعدمية صماء، تلغي الكون كلّها حالما تنعدم «الأنا» التي كانت ترى موجودات العالم وتفكر فيها...

في المعرفة الفلسفية لديكرت، الوجود اليقيني الأول كان «الأنا» المدركة ولا سواها. وهذه الرؤية، أي إثبات حقانية الوجود على أساس حاضرة «الأنا» والأحكام الصادرة منها، شكّت لافتة غير مسبوق في الفكر الفلسفي الحديث. مع هذه الحاضرة سوف يستبدل مسار التفكير الفلسفي لينتقل بنظرية المعرفة من الحقائق العينية إلى مجرد تصوّرات ذهنية صارمة. من هذا النحو بالذات، سوف يأخذ «ذهن الإنسان» في معرفة ديكرت معياراً للتعرف على نفسه والعالم؛ بمعنى أن الذهن هو الموضوع

«كيف يمكن المرء أن يعرف الله بتفكير لا إلهي، أو بتفكير لا إله فيه، أو بتفكير مدعوم إلهياً، مع أن نفس وجود أو لا وجود الله يُحدّد فقط من خلال معادلة محتلة الأركان قوامها: "الله موجود مجرد نتيجة لأننا موجود".

ثانياً: ما يريد الشك الديكارتي أن يقوله فعلاً، بوصفه استقلالية مطلقاً للمعرفة، ليس أقل من أن الإنسان بوصفه مخلوقاً يكون معرفته الخاصة، ويجعلها تؤسس ذاتها من دون مسبقات. الـ "أنا موجود" (ergo sum) التي تلي «الأنا أفكر» (co gito) هي - في منطق ديكرت- تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة، بمعزل عن الله. وبسبب من كونه عاجزاً عن فعل هذا، يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله. فالموجود المنتاهي - الإنسان - ومن خلال تأسيس يقينه الوجودي والمعرفي في "الأنا الواعي"، يحاول إظهار ذاته كوجود مطلق، ويجعل نفسه إلهاً مؤسساً لذاته.

ثالثاً: يشكّل الكوجيتو الديكارتي، بالأساس، انعطافاً أبستمولوجية نحو الأنا، ما يستلزم انعطافاً أنطولوجية تليها انعطافاً أبستمولوجية منطقية أنطولوجية للعودة إلى ذاتها. وفي أية حال، ستؤدي الأنوية الأبستمولوجية والأنانة الأنطولوجية لـ «الأنا أفكر أنا موجود» في ميدان تطبيقها الاجتماعي والسياسي والحضاري إلى ولادة أنانية سياسية ليبرالية ذات نظامٍ سياسي واقتصادي أناني. وهذا هو على نحو البيان والوضوح ما أظهرته قيم الرأسمالية من "بربريات" صارخة في حقبة التناول الكولونيالي على الشعوب الواقعة خارج المركزية الغربية.

على هذا النحو من التظّر إلى "العقل الأناني" المستكفي بذاته، سيؤسس ديكرت فلسفة العصر الحديث. وهي كما يظهر ما أنجزته في رحلتها المتمادية، فلسفة أيقنت دعوتها على الاكتفاء الذاتي للتفكير والوجود الإنساني. وجلّ الفلاسفة الذي خلّفوا ديكرت، أو تبعوا دربته الاكتفائية، رأوا أن ذات المرء كافية في تأسيس وجوده وتفكيره، وأن الإنسان بسبب هذا الاكتفاء الذاتي لا يحتاج إلى الله في التأسيس والمساعدة، ولا في وجوده، ولا في معرفته، ولا في وعيه الذاتي.

لقد نبّه التحليل التقدي لـ «الأنا أفكر إذا أنا موجود» إلى أن الأنا، عندما تتأمل المكان الذي أتت منه، سوف تدرك أنها لا تملك "كوجيتو" خاصاً بها، ولا وعياً ذاتياً خاصاً بها، أو منسجماً معه. عندما نفكر بشكلٍ أعمق في شروط الوعي - كما يبيّن نقاد الكوجيتو- يصل المرء إلى

الأسئلة. ومنه نستنتج، ومن دون ذهول واستغراب، أن الجواب - أي اليقين الذي يقطع الشك- هو عند ديكرت يقين الفرد المفكر. والحاصل، أي النهاية الأكيدة للشك هي بطريقة ما متمثلة في طريقة إثارته السؤال. وهكذا، يكون معيار الصدق عند ديكرت ما يحدده نظام العقل، والعقل الرياضي على وجه الضبط. فما يصل إليه هذا العقل ويراها واضحاً ومتميزاً بعد تفكير منظم ومدروس، يمكن قبوله واعتباره صادقاً. واستطراداً لهذه الفرضية، يوصي ديكرت بوجود إخضاع الخبرة الحسية لسلطان العقل ومعاييره؛ لأنّ خبرة الحواس هذه، هي بصورة فطرية أقلّ إيماءً بالثقة من العقل.

من مفارقات ديكرت أنه كان ناطقاً باسم الجديد ومتمثلاً للقديم في الآن عينه. ولما رغب أن يبدأ من جديد، ويشيد الفلسفة على أساس متين، كانت جذوره عميقة وراسخة في التقليد الفلسفي للأهوت المسيحي. وحين لاحظ وجود نزاعات لا نهاية لها في الفلسفة، رأى أن المنهج الوحيد لبلوغ المعرفة الصحيحة هو منهج الرياضيات الاستنباطي، فاتخذ مثاله العالِم الأعلى. وحقيقة الأمر، أن ديكرت لم يكن لينأى قيد أنملة من شريعة الإغريق وهو يستغرق هموم "الكوجيتو". ونميل إلى القول إنه لم يقطع مع أرسطو، بل جاءت نظريته في المعرفة امتداداً جوهرياً لمنطقه؛ حيث خضعت لوثنية الأنا المفكرة. وسيجوز لنا أن نلاحظ، أن الكوجيتو الديكارتي ما هو إلا استئناف مستحدث لـ "دنيوية المقولات العشر الأرسطية". وبسبب من سطوة التزعة الدنيوية هذه على مجمل حداثة الغرب لم يخرج سوى "الندرة" من المفكرين الذين تنهتوا إلى معائر الكوجيتو وأثره الكبير على تشكيلات وعي الغرب لذاته وللوجود. من هؤلاء - على سبيل المثال لا الحصر- الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر الذي قامت أطروحته على تفكيك جذري لمباني الميتافيزيقا الحديثة وحكم بتهاقها الأنطولوجي والمعرفي في آن. وإذا كانت فلسفة بادر النقدية طاولت الأسس التي انبنت عليها الميتافيزيقا الأولى، فإن نقده للديكارتيّة يشكل ترجمة مستحدثة للميراث الأرسطي بجملة، حيث يمكن إجماله في النقاط الثلاث التالية:

أولاً: إن الكوجيتو الديكارتي «مبدأ الأنا أفكر» يؤدّي إلى قلب العلاقة التأسيسية للوعي بجناحيه المنتاهي واللامنتاهي. والسؤال البديهي في هذا المحلّ هو التالي:

أي من نقطة بدء، يتعذر الوصول إلى معرفة ما يراد معرفته. عند ديكرت مسألتان.. الله والفكر. لكنه سيرتج مسألة الذهن على مسألة الله لما أسلم كل المقدمات للأنا أفكر. والنتيجة أن تقطعت السبل إلى معرفة الله، وصار على أهل الكوجيتو أن يبحثوا عن معرفة لا تفنى من بعد أن تبين أن دوام الوجود كله رهنٌ بدوام الأنا وبقائها...

“

ما من ريب أن هذه الرؤية النظرية في معنى الوجود عند صاحب الكوجيتو سوف تفضي إلى مسكلات جمّة هيال القضايا الكبرى في الينانيزيقا، منها على وجه التال لا الحصر، أن الوجود في منظرة ديكرت دال على معنيت منفصلت لا يمكن جمعها مطلقاً؛ الأذلك: اعتبار الوجود صفة للشئ، أو كحقيقة صورية للأشياء الخارجة عن نظات الذهن، والثاني: أن لديه الوجود هو صفة للذهن، وأنه حالة فكرية مرتبطة بذهن الإنسان.

”

لقد استنبت الكوجيتو الديكارتى الأصل الميتافيزيقي الذي أقامت الحداثة عليه أركانها. عينا به الفردانية (individualisme): التي ستعني الإنكار لأي مبدأ أعلى منه. ولم يكن الكوجيتو سوى الإعراب الميتافيزيقي الأكثر جلاءً عن فردانية الحداثة. لقد شكّلت الفردانية المؤسسة على الكوجيتو الأساس الأنطولوجي والمعرفي للعقل الأدنى الذي يحكم بقبضته الصلبة على حضارة الغرب الحديث. بل هي السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، لا سيما من جهة كونها الدافع الحصري لظهور المنازع السفلي للحياة الإنسانية المعاصرة. ومن البديهي حائذ أن يكون إنكار الحدس العقلي، أول قيمة تستهدفها الفردانية لكونه أساساً، ملكة فوق فردية (supra-individue) ، واستتباعاً، إنكار مرتبة المعرفة التي هي المجال الخاص بهذا الحدس.

الأدهى في جناية الكوجيتو الديكارتى على الفكر الفلسفي الحديث، أنه دفع بسيرورة من عدم اليقين أفضت في كثير من الأحوال إلى ضرب من الضلال المعرفي. وسيكون لهذه السيرورة تداعيات جمّة ليس على ميتافيزيقا الحداثة وحسب، وإنما على مجمل العلوم الإنسانية في العصور اللاحقة.

“

مبعث الضلالة التأسيسية ل الأنا الديكارتية يتأتى من افتراضها أنها هي سبب نفسها، وأنها مكتفية بذاتها ولا حاجة لمبدأ يؤسسها. ويمكن أن نمضي إلى أبعد من ذلك لنقول أنها واجدة نفسها. ولنا هنا أن نسأل: كيف لديكرت أن ينجر من عمرة التناقض حين يزعم أنه كرس نظريته لإثبات وجود الله، وفي الحال عينها يتصرف كما لو أن "أنا المفكرة" هي خالقة نفسها؟ واقع الحال أن هذه الفرضية المتسللة إليه من طغيان منطق الرياضياتي، لم تلحظ نقطة البدء التي خرجت بسببها الأنا إلى الوجود. فقد تقدّمت عنده الأنا المسكونة بفقرها ومحدوديتها على الوجود الأكل الحاوي لكل موجود والراعي لكل شيء. حقيقة الأمر أن الأنا التي تتوج الكوجيتو بدت شديدة الإدعاء بالاقتران، إلا أنها ظهرت مبتورة عن أصلها الوجودي، حيث لا تمتلك صفة التأسيس للوجود، حتى لوجودها هي بالذات.

”

وإذن، لا بد للتعرف من أن يبدأ من مسألة ما، حتى تستقيم لصاحبه المعرفة. من دون مسألة ما، من مبتدأ،

المنهج الاستقرائي بين جدلية العلم والفلسفة

مقدمة:

شيء ما. يعني بذلك هو أن نتبّع جزئيات نوع معيّن لأجل أن نعرف الحكم الكلي الذي ينطبق عليها. فنؤلف منه قاعدة عامّة. مثل: أن نستقرئ ونتبّع استعمال «الفاعل» في مختلف الجمل في اللغة العربية لنعرف حكمه الإعرابي، فنرى أن الكلمة التي تقع فاعلاً في مختلف الجمل التي استقرأناها تكون مرفوعة تنتهي إلى النتيجة التالية: وهي: إن الفاعل في لغة العرب «مرفوع»... فنؤلف من هذه النتيجة قاعدة عامّة هي «كل فاعل مرفوع».

وكلمة استقرأ هي ترجمة لكلمة يونانية Enay Wyn ومعناها يقود، والمقصود بها هو قيادة العقل للقيام بعمل يؤدّي إلى الوصول لمبدأ أو قانون يتحكّم في الجزئيات التي تخضع لإدراكنا الحسي.

التعريف الاصطلاحي:

عند المنطقيين هو الحكم على كلي بما يوجد في جزئياته الكثيرة. عند الفلاسفة والمتصوفة هو الاستدلال العقلي والانتقال به من الخصوص إلى العموم. يعرفه الإمام الغزالي بقوله: «هو أنه تتصفّح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في

هناك مناهج للبحث العلمي يستخدمها علماء العلوم الإنسانية، ويتوقّف استخدامها على الباحث، وطبيعة البحث، والإمكانات المتوفرة، ودرجة الدقّة المطلوبة، وأغراض البحث، ولعلّ من أكثر الطرق المنهجية شيوعاً في الدراسات الإنسانية، المنهج التاريخي المقارن، والتجريبي، والمنهج الوصفي وغيرها، ممّا قد تقتصر فيه النتائج على الوصف، أو تتعدّى ذلك إلى التحليل والتفسير وقد لا يكتفي الباحث بأحد هذه المناهج، بل يتعدّى إلى المزج بينها. ويأتي هذا البحث ليتناول موضوعاً مهمّاً يتمثّل في التعريف بالمنهج الاستقرائي ومكوّناته وتطوّره عبر تاريخ مناهج المعرفة ورصد السجال الحاصل حوله بين ثنائية العلم والفلسفة، والتنويه إلى قيمته الأستمولوجية.

مقاربة مفاهيمية لمصطلح الاستقرأ:

التعريف اللغوي: الاستقرأ لغة من قرأ الأمر أي تتبّعه ونظر في حاله، وهناك من يرى أنه من قرأ الشيء بمعنى جمعه وضمّ بعضه إلى بعض ليرى توافقه واختلافه، وكلا الأمرين يعني التتبّع لمعرفة أحوال



هبطيش وعلي
باصت هزائري في
الفلسفة

“

يأتي هذا البحث ليتناول موضوعاً مهمّاً يتمثّل في التعريف بالمنهج الاستقرائي ومكوّناته وتطوّره عبر تاريخ مناهج المعرفة ورصد السجال الحاصل حوله بين ثنائية العلم والفلسفة، والتنويه إلى قيمته الأستمولوجية.



اليقيني، ومن خلال هذا النوع يعمل الباحث العلمي على ملاحظة كافة الظواهر المتعلقة بموضوع الدراسة الخاصة به، ومن ثم وفي النهاية يعمل على إصدار أحكام ونتائج، ولكن هذا النوع يحتاج إلى وقت أطول من الاستقراء الناقص، ولذلك نؤكد على أنه بطيء، ولكنه دقيق.⁽²⁾

مثال:

كما لو أردنا أن نعرف: هل أن من بين الطلبة الدينيين في الجامعة الجزائرية طلاباً أفريقيين. فإننا نستقرئ كل طالب موجود في الجامعة الجزائرية استقراءً كاملاً حتى ننتهي إلى النتيجة. هذا النوع من الاستقراء الكامل الشامل لجميع جزئيات الكلي والانتهاى إلى النتيجة منه تسمى بـ «الاستقراء التام»

الاستقراء الناقص:

ومن خلال هذا النوع يستطيع الباحث بل وينبغي أن يخرج من الجزء إلى الكل، وعندما يبدأ الباحث بدراسة الجزء فإنه سيتمكن من دراسته من جميع الجوانب، وبالتالي يستطيع التعرف على طبيعته، ومن ثم يحصل على نتيجة وبالتالي يستطيع أن يُعمّمها على الكل، ولكن ما يُعيب هذا النوع أنه لا يُقدّم معلومات دقيقة.⁽³⁾

مثال:

هذه قطعة معدن (أ) تتمدد بالحرارة.

تلك الجزئيات حكم على ذلك الكلي به». يعرفه الدكتور عبد الرحمن بدوي بقوله: «تعميم من حالات جزئية تُتّصف بصفة مشتركة».

وعليه يمكن تعريف الاستقراء على أنه «عملية ملاحظة الظواهر وتجميع البيانات عنها للتوصل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية».. ولقد استخدم علماء الحضارة الأوربية الحديثة المنهج الاستقرائي في تحقيق تقدّمهم الحضاري، ولقد استخدمه المسلمون قديماً، فقد استخدمه ابن الهيثم وغيره من علماء المسلمين في كتاباتهم.⁽¹⁾

أنواع الاستقراء:

المنهج الاستقرائي له نوعان يمكن الاعتماد عليهما حينما تبدأ في استخدام هذا المنهج في البحث العلمي، فأما النوع الأول فهو الاستقراء الكامل، وهو النوع الذي ينبغي أن تتوافر به شروط معينة حتى يمكن للباحث تعميم نتائجه وعلى رأس شروط: «انتشار المعنى في كافة الدروب المتعلقة بالمشكلة، وكذلك أن تكون نتيجة الاستقراء مكررة في الملاحظات المتعلقة بمشكلة البحث العلمي»، بينما النوع الثاني هو الاستقراء الناقص، أو كما يُطلق عليه الاستقراء الغير يقيني، واستخدام كلاً منهما كالتالي:

الاستقراء الكامل أو التام:

يُطلق عدد من الباحثين على هذا النوع اسم الاستقراء

(1) الرفاعي، أحمد: مناهج البحث العلمي تطبيقات إدارية واقتصادية، دار البازوري العلمية، عمان، ص.85.

(2) وحوش، عمار والذنيبات، محمد محمود: مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، دار البازوري، عمان، ص.211

(3) وحوش، عمار والذنيبات، محمد محمود: مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، دار البازوري، عمان، ص.211

«

عرّف أرسطو الاستقراء بأنه إقامة
البرهان على قضية للية لا
بارجاعها إلى قضية أعم منها، بل
بالاستناد إلى أمثلة جزئية تؤيد
صدقها

»

وفضيحة الفلسفة». وعلى الرغم من أن المشكلة تعود إلى المذهب البيروني في الفلسفة القديمة، وأيضًا إلى «مدرسة شارفاكا» في الفلسفة الهندية، فإن دافيد هيوم قد نشرها في منتصف القرن الثامن عشر.

تاريخ مشكلة مشروعية الاستقراء: الفلسفة اليونانية:

سقراط:

أنَّ المنهج السقراطي كان يعتمد بالأساس على تكتيك سقراطي فريد من نوعه «التهكم والتوليد». خلا الناس تغضب من من كثرة أسئلته وقلة أجوبته، هذا الاعتراض يجيب عليه سقراط في موضعين، الأول في محاورة «تيتياتوس»: «إنني مثل القابلة لا ألد الحكمة، لأنه لا حكمة عندي، إن مهمني هي مساعدة الآخرين على الإنجاب...»، والثاني حين قال: «إن اللوم الذي يوجه لي كثيرًا، وهو أنني أسأل الناس أسئلة وأن ليس لدي من العقل ما أستطيع به أن أجيب عنها، لوم عادل لا اعتراض لي عليه، وسببه أن الله قد أرغمني على أن أكون قابلة «أي يولد»، ونهاني عن أن ألد». من الناحية التاريخية الفلسفية، سقراط ساهم بشكل كبير في بناء منهج علمي يسمى «الاستقراء»، كما وضع حدًا لتوجيه الفكر نحو العلم الطبيعي إلى الإنسان والأخلاق. فالأسئلة التي كان يطرحها على محاوريه انتقلت بالفكر «من السماء إلى الأرض» فأصبح متعلقًا بمبحثين رئيسين: الإنسان والأخلاق، فتحوّلت الفلسفة في عهده «المهلستي» من التساؤل الذي يدور حول الطبيعة والكون إلى النفس البشرية. عن هذه الجدلية الفكرية يقول الدكتور فتح الله خليف: «الأمر المدهش حقا هو أن سقراط الذي اكتشف أهمية الاستقراء والتعريف «طرائق العلم»، هو

هذه قطعة معدن (ب) تتمدد بالحرارة.

هذه قطعة معدن (ج) تتمدد بالحرارة.

ومما جرى إذن، المعدن لا يتمدد بالحرارة، وهذا ما يعرف بالاستقراء الناقص أي عدم تتبّع كل الأفراد (ككل أفراد المعدن في المثال) أمّا الاستقراء التام هو عند تتبّعه كل الأفراد لأنّ المقدمة فيه تساوي النتيجة.

كما لو أراد العالم الكيميائي معرفة مدى تأثير الضغط على الغازات فإنه يجري التجربة على بعض الغازات. وعندما يرى أنه كلما زاد الضغط على هذه الجزئيات موضوع التجربة قلّ حجمها وكلما نقص الضغط زاد حجمها بنسبة معينة تحت درجة حرارة معينة، يتخذ من هذه الظاهرة الطبيعية التي لاحظها أثناء التجربة حكماً عاماً لجميع الغازات. فيضع على ضوءه قاعدته العامّة: «كل غاز إذا زاد الضغط عليه قلّ حجمه وإذا نقص الضغط عنه زاد حجمه بنسبة معينة تحت درجة حرارة معينة». وهكذا العالم الرياضي متى أراد معرفة: هل أن درجة زاويتي القاعدة في المثلث متساوي الساقين متساويتان أو لا؟... فإنه يقيم البرهان على مثال واحد أو مثالين، ومنه يعمّم الحكم إلى جميع جزئيات المثلث متساوي الساقين، فيضع القاعدة العامّة التالية «كل مثلث متساوي الساقين، زاويتا القاعدة فيه متساويتان».

مشكلة مشروعية تبرير الاستقراء:

مشكلة الاستقراء هي التساؤل الفلسفي حول ما إذا كان التفكير الاستقرائي يؤدي إلى معرفة مثما هي مفهومه بالمعنى الفلسفي الكلاسيكي، [مما يُسلط الضوء على الفجوة الظاهرة في تسويغ القضايا التالية: اعتماد تعميم خصائص فئة من الأشياء على عدد من الملاحظات لحالات معينة من تلك الفئة، على سبيل المثال، الاستدلال بأن «كل البجع الذي رأيناه أبيض اللون، وبالتالي كل البجع أبيض اللون»، قبل اكتشاف البجع الأسود» الافتراض بأن تتابع الأحداث في المستقبل سوف يحدث كما كان يحدث دائماً في الماضي «على سبيل المثال، سوف تحتفظ قوانين الفيزياء ببقائها في المستقبل، كما لوحظ ببقائها دائماً في الماضي». أطلق هيوم على ذلك مبدأ اطراد حوادث الطبيعة.

تثير المشكلة التشكك في كافة المزايم التجريبية المقدمة في الحياة اليومية، أو من خلال المنهج العلمي، ولهذا السبب، قال الفيلسوف سي دي برود إن «الاستقراء هو مجد العلم

قد ولدت قبل ذلك ولداً واحداً لا غير. في حين أنه يعتبر أن أقوى حالات الاستدلال بالاستقراء هو ما كانت شواهد الوجود دالة عليه من غير مخالف، كن يقول بأن ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها، استناداً إلى ما رآه من اضطراب في تتابع الليل والنهار. وبين هذه الحالة والحالة التي قبلها هناك حالات أخرى تتفاوت قوة وضعفاً بحسب كثرة النظائر وقلتها. وهو في جميع الأحوال لا يرى في هذه الحالات ما يفضي إلى اليقين، بل فيها ظن وحسبان تبعاً لما يدرك من نظام وشبه ومائلة «حتى إنه لو حدث في يوم ما من السنة حادث لرجوا حدوث مثل ذلك الحادث بعينه في ذلك اليوم من السنة الأخرى، فإن حدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة مثل ذلك الحادث تأكد عندهم ذلك أن سيحدث مثله في السنة الثالثة، وإن حدث في السنة الثالثة ايضاً، حتى اذا حدث ذلك مثلاً عشر مرات في عشر سنين لم يشكوا البتة في حدوثه في كل سنة». ويزداد الوقع في النفس فيما لو زاد العدد، فكيف إذا ما كان الاضطراب على وتيرة واحدة من الحدوث؟! وقد اعتبر جابر أن هذا الحال أوهم بعض رجال العلم مثل جالينوس، فع تمكنه من العلم وتدبره في النظر فإنه قد أخذ اعتبار مثل تلك الحالات المضطربة على أنها عقلية أولية، فقال في كتابه البرهان: «إن من المقدمات الأولية في العقل إنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة، فإنه لم يكن إلا بعد خروج الربيع». وهذا ما أنكره جابر، حيث اعتبر أنه لا يؤمن أن يحدث هناك صيف لا يعقبه خريف ولم يتقدمه ربيع. وهو على العموم يرى أن علة عدم استطاعتنا أن نتيقن من الحوادث المستقبلية وذلك لعدم إحاطتنا بإدراك جميع الموجودات⁽⁶⁾

ابن الهيثم:

من هذا المنطلق نلمس التوجّه أو النزعة الحسّية في فلسفة «ابن الهيثم» ذات التشخيص المادي والواقعي، حيث لمجته ملاحظة الجزء وتتبع الخصائص، ثم التدرج في طلب الحق.

لا يطلق اسم «الباحث» على شخص معين، إلا إذا تمتّع هذا الأخير بفكر يُفسّر، أي أنّ الباحث لا بدّ أن يبذل جهداً عقلياً بُغية التوصل إلى معلومات متناسقة، دون

نفسه الذي ترك العلم إلى الأخلاق التي لا يستقيم معها تعريف ولا استقراء، ولا تتطلّب دقّة علمية»⁽⁴⁾
أرسطو:

عرّف أرسطو الاستقراء بأنه إقامة البرهان على قضية كلية لا يرجعها إلى قضية أعمّ منها، بل بالاستناد إلى أمثلة جزئية تؤيد صدقها، على خلاف القياس إذا استندت إلى قضية أخرى أعمّ منها. لكن ماذا كان يعني أرسطو بالأمثلة الجزئية؟ وعلى ماذا أقام استدلاله؟ لنستعرض المثال الذي ساقه هو بنفسه لنفهم ما كان يقصده بالضبط. يقول: «الإنسان والحصان والبغل إلخ... طويلة العمر. الإنسان والحصان والبغل إلخ... هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها. إذا الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر». ونلاحظ من المثال الماضي نقطتين بالغتي الأهمية، الأولى: هي أي أمثلة يريدنا أرسطو أن نستقصيها في الخطوة الأولى، أي أمثلة الجزئية بمعنى الأفراد؟ أم هي الأمثلة الجزئية بمعنى الأنواع؟ ووضح أن الإنسان والحصان... إلخ، الواردة في المقدمات هي الأنواع، فلا هي أفراد الإنسان زيد وعمرو وخالد، ولا أفراد الحصان هذا الحصان وذاك. والثانية: أي لكي أكون المقدمة الكبرى - مثلاً - لا بد لي من عدة قضايا هي في ذاتها قضايا كلية هي: الإنسان طويل العمر والحصان طويل العمر إلخ...، وهذه القضايا لا تحتاج بدورها إلى جزئيات تؤيدها. أطلق على هذا الاستدلال القياسي الذي تُذكر الجزئيات في مقدماته بالقياس الاستقرائي لأنه قياس من حيث صورته العامة واستقراء من حيث استقصاء الجزئيات في مقدماته وهو الذي عناه ليكون بمنهج أرسطو الاستنباطي أو القياسي⁽⁵⁾.

الفلسفة الإسلامية:

جابر ابن حيان:

مشكلة في الاستقراء هي تلك التي تعود إلى جابر بن حيان الكوفي خلال القرن الثاني للهجرة، حيث أنه لا يرى ما يبرّر اليقين في التنبؤ بالحوادث والتعميمات الاستقرائية، ويعتبر أن الدلالة عليها لا تزيد عن محض الاحتمال. فابتداءً أنه يرى أن أضعف حالات الدليل هو ذلك الذي لا يعول إلا على شاهد واحد، كمن يقول: بأن امرأة ما ستلد غلاماً وذلك اعتماداً على ما رآه أنها

(4) خديجة زبيلي : <https://www.facebook.com/adlisclub05/photos/a>

(5) كيف تخرج المنهج العلمي من منطق أرسطو :

خمس على هذا المثال:
الكتاب الأول: في الأمور الكلية في علم الطب.
الكتاب الثاني: في الأدوية المنفردة.
الكتاب الثالث: في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان عضوا عضوا من الفرق إلى القدم ظاهرها وباطنها.
الكتاب الرابع: في الأمراض الجزئية التي إذا وقعت لم تختص بعضو وفي الزينة.

الكتاب الخامس: في تركيب الأدوية وهو «الأقرباذين»⁽¹¹⁾.

أمكن لكتاب «القانون» أن يتصدّر المراجع الطبية في الشرق والغرب، وهذه شهادة تكفي، بل توضّح الممارسة العملية في الطب عند «ابن سينا»، الممارسة التي لا يمكن أن نستقرأها أو أن نفهمها بالرجوع إلى خطوات المنهج الاستقرائي ودلالته خارج الملاحظة والتجربة. يقول «توفيق الطويل»: «ابن سينا تمكّن بملاحظته أن يصف في دقة تقيح التجويف البلوري وأن يميّز بين الالتهاب الرئوي والالتهاب السحائي... (وأول من شخّص داء الأنكلستوما»⁽¹²⁾.

وأما التجربة، فهي تُمثّل نموذجا بين التفكير السليم المبني على الملاحظة، يذكرها «حسين علي» في: «أن ابن سينا» حدّد لهما شروط يجدر بكلّ مجرّب اتّخاذها دستورا هي:

يجب خلق الدواء من كيميّات مكتسبة كالتهريد والتسخين.

يجب إجراء التجربة على شخص مصاب بعلّة واحدة منفردة.

يجب تجربته على علل متضادّة للحكم إن كان فعل الدواء بالعرض.

يجب أن تكون قوّة الدواء معادلة لقوّة العلة، فقد تكون

أن يكفي بتسجيل السليبي للواقع، ولعلّ الحقيقة وإن كانت نسبية التي يُباشر من أجلها الباحث عملية البحث العلمي هي القانون⁽⁷⁾ بعد الملاحظة العلمية والتجربة، يقول «كلود بارنارد»: «إنّ المجرب يتوخّى الكشف عن أسرار الطبيعة، ولكنّه ينبغي له لكي يصل بُغيته ألا يتعجّل بالتفسير، وألا يتأثر بأفكار سابقة، وأن يدع الأمور تجري في مجاريها حتى يُمكنه أن يصل من تجربته إلى أقصى ما يُمكن الوصول إليه»⁽⁸⁾.

إنّ الغرض الذي دفعنا لتوظيف هذه الفكرة أو ذكر هذه السمة التي يميّز بها الباحث لبلوغ القانون هو وضع الرجل العربي المسلم في موضعه من تاريخ العلم وأنّ مساهمته تُعدّ جزءا من تطوّر الفكر البشري، تتصف بمقومات علمية، ولعلّ كتاب «ابن سينا» (370هـ) «القانون في الطب» خير مثال على ذلك، يقول «حسين علي»: «يُعدّ ابن سينا العالم العظيم والفيلسوف والطبيب من أكثر وأكبر المؤلّفين المنتجين، ظلّت نفائسه موضوع اهتمام أساطين العلم خلال خمسة قرون كاملة، أمّا قانونه فيُعدّ موسوعة كاملة في الطب»⁽⁹⁾.

إذا تحدّثنا بصفة عامّة عن العلم والمنهجية أو الأسلوب الذي من خلاله تُعالج المواضيع، بحيث لا نصل من دونه إلى شيء أو إلى نتائج بحثية ذات قيمة يعول عليها نظريا أو تطبيقيا، فإننا نتحدّث عن أعظم ما قدمته الحضارة العربية إلى العالم الحديث، لأنّ الفكر الإسلامي دعا إلى النظر والتفكير والعمل والتجريب لاكتشاف قوانين الظواهر المدروس.

ابن سينا:

إذا تحدّثنا بصفة خاصة عن «ابن سينا» نجدّه قد جعل القانون عنوانا لأشهر كتبه في الطب الذي أخرجه من التلفيق إلى التهذيب والترتيب أو التصنيف⁽¹⁰⁾، يقول: «أما الآن فإنني أجمع هذا الكتاب وأقسّمه إلى كتب

(7) كلمة يونانية تعني القاعدة أو المرسوم أو القاعدة المتعلقة بإيمان أو تنظيم ديني، وتعني أيضا مجموعة الكتب المعتمدة مستوحاة من الإله، سلمان قطاية، كتاب القانون لابن سينا مجلة الفك المجلد 7، العدد 2، وزارة الإعلام، الكويت، 1972، ص 191.

(8) محمد فتحي، الشنيطي أسس المنطق والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص 130.

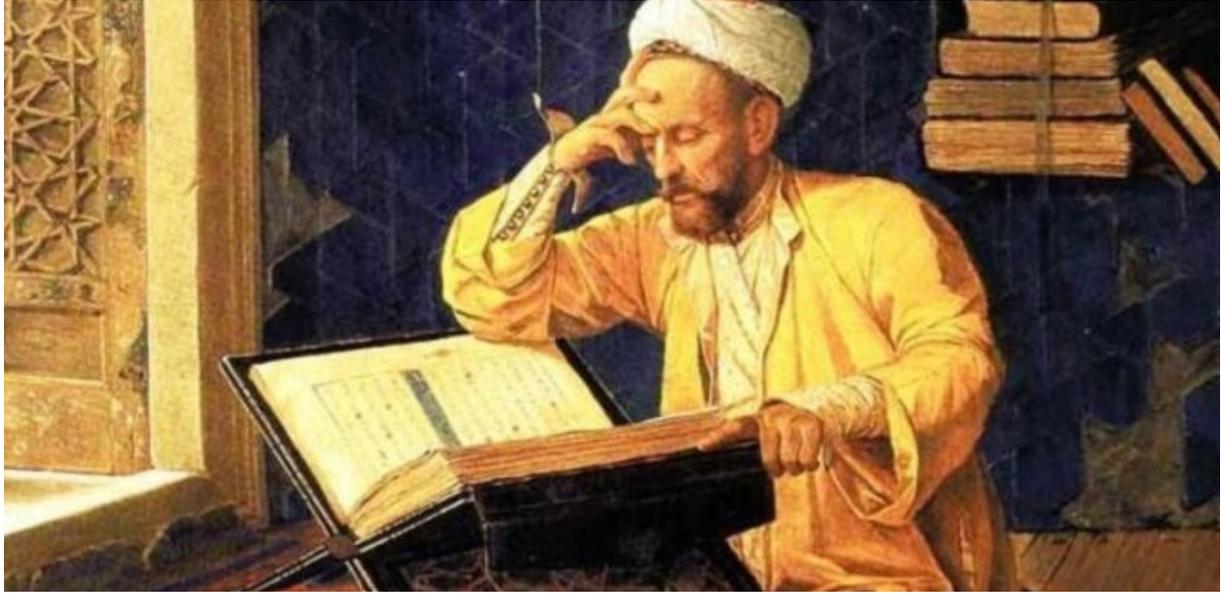
(9) حسين علي، التفكير العلمي عند ابن سينا، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2003، ص 36 37.

(10) في اللغة تعني تمييز الأشياء بعضها عن بعض، وصف الشيء أي مثير بعضه البعض، وتصنيف الشيء جعله أصنافا، ابن منظور، لسان العرب المحيط، ج 4، دار المتوسطة لنشر والتوزيع، تونس، ط 2005، ص 2511.

لا تكاد تختلف المفاهيم الاصطلاحية لمصطلح التصنيف في دلالتها العامة عن الدلالة اللغوية المشار إليها سابقا، لأنّه يخرج عن كونه يُفيد ترتيب العلوم أو المجموعات، ولذلك يُعدّ من أبرز الوسائل المنهجية، تُشكّل الطائفة أو الصنف أو المجموعة، أرست ماير، هذا هو علم البيولوجيا، تح: عفيفي محمود، العدد 277، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2002، ص 142.

(11) ابن سينا، القانون في الطب، تح: إدوارد قش، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، د.ط، 1993 لبنان، ص 3.

(12) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، (د.ط)، 1985، ص 139 140.



لنا قصة روائية تُدعى «حي بن يقظان»، لكن بصرف النظر عن مستلزمات المنتوج الفني بالنسبة لهذه القصة الذي لم يكن ليهمه بقدر ما سيطرت عليه أسئلة الحقيقة العلمية بالأسلوب الفلسفي، فهم «ابن طفيل» الذي التزم القصة، إذن هو هم كل عالم وفيلسوف، تم تصويره في شخص «حي بن يقظان» المحرّب والملاحظ والمفترض، فكيف ركّز «ابن طفيل» على دور الباحث في هذه القصة من الناحية الإجرائية تعكس حدة الذهن والقدرة على التمييز والفهم العميق؟

طبّق «ابن طفيل» طريقة الاختلاف وهي واحدة من القواعد الخمس التي نجد صيغتها عند «ستيوارت مل» (1873م) كما يلي: «إذا اشتركت حالة تحدث فيها الظاهرة مع حالة لا تحدث فيها الظاهرة بجميع الظروف، غير ظرف واحد في الأولى يوجد وفي الثانية لا يوجد، تختلف به وحدة الحالتين، فيجب حينئذ أن يكون هذا الظرف هو السبب أو الجزء غير منفك عن سبب الظاهرة»⁽¹⁶⁾، فكيف يتم تطبيق هذه الطريقة من طرف «ابن طفيل»؟ بدأ (حي) التجريب على جثّة أمه (غزالة)، وهذا التجريب يميّز فيه «ابن طفيل» بوضوح (الحادثة) التي تتجلى فيها الظاهرة، بحيث أوّل ظاهرة اندهش إليها (حي) هي ظاهرة الموت في حادثة (غزالة) ميتة، وتقابلها بالطبع ظاهرة الحياة في حادثة (غزالة) وهي حية، يقول

قوة الدواء أضعف من قوّة العلة فلا تُؤثّر فيها. يجب تجربة الدواء على الإنسان، فإن جُرب على غيره جاز أن يختلف»⁽¹³⁾.

يجب الإشارة إلى نقطة مهمة تثبت في تاريخ الطب العربي أنّ كثيرا من الأطباء قدم القياس على التجربة واعتبره أكثر أهمية في تأليف الأدوية، إلا أنّ «ابن سينا» جمع بينهما في منهجه العلمي، يقول: «الأدوية تتعرّف قواها من طريقتين؛ أحدهما القياس والآخر طريق التجربة، ولتقدّم الكلام في التجربة، فنقول: إنّ التجربة إنّما هي تهدي إلى معرفة الدواء بالثقة»⁽¹⁴⁾.

ابن طفيل:

عندما يتتبع الباحث بأسلوب الكشف والتّعب، تاريخ العلم، وعندما يضغ هذا الأخير نصب عينيه ما قدمه العرب والمسلمين لتراثه من مساهمته في تطويره، خصوصا إذا تعلق الأمر بالكشف عن الدلالة الاستقرائية من الناحية الإجرائية في كتاباتهم، سوف يجد أنّ «ابن طفيل» المتوفى في مراكش عام 1185م دورا في وضع وصف منهجي لطريقة علمية من الطراز الأوّل، بل ساهم كثيرا في «معارف شتى كالشعر والتاريخ وعلم الكلام وحتى الرياضيات وعلم الفلك»⁽¹⁵⁾، فما طبيعة هذه الطريقة وخصوصيتها؟

يجب أن نذكر أولا وقبل كلّ شيء أنّ «ابن طفيل» ترك

(13) حسين علي التفكير العلمي عند ابن سينا، مرجع سابق، ص 63 64.

(14) المرجع نفسه، ص 66.

(15) لخصر مذبوح، دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2011، ص 157.

(16) محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص 192.

وثنية بقيت من عهد «أرسطو» كونها حُرَافَات لا طائل منها، ولهذا يقول عنه «راسل»: «...له أهمية دائمة كمؤسس للمنهج الاستقرائي الحديث وكرائد لمحاولة تنظيم الإجراء العلمي تنظيمًا علميًا»⁽²⁵⁾، وبهذا فإن «بيكون» لا يهدف إلى إنشاء فلسفة جديدة أو تركيب نظام فلسفي مُعَيَّن فقط، وإنما كان هدفه الأساسي «إصلاح أساليب التفكير وطُرق البحث»، ولهذا انتقد «بيكون» الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين، فالأولون كالعنكبوت الذي يبني بيته من الداخل، أما الآخرون كالنملة التي تجمع زادها من الخارج، والفيلسوف هو كالنحلة التي تجمع الرحيق من الأزهار لتصنع عسلا صافيا⁽²⁶⁾.

من خلال من تقدم يتضح أنّ «بيكون» قد بنى منهجه على حُطوتين أساسيتين في بحثه العلمي؛ حُطوة إيجابية تتضمن الانطلاق من الطبيعة والقيام بالتجارب وتكرارها وتنويع طرائقها وتوزيع نتائجها في قوائم. حُطوة سلبية مُتمثّلة باستبعاد كافة الظواهر المُخالفة لما تحويه القوائم من نتائج، وهنا لابدّ من الإشارة أنّ ما قدّمه «بيكون» من إسهام، إلاّ أنّه لا يزال موضع نقد من طرف الباحثين. إذ هو يعتمد على نزعة تأملية تأخذ التجربة مكانتها الخاصة، بل تحتلّ المرتبة الأولى في سلم التطور من الناحية الإجرائية، فهذه الوجهة الحسية الخاصة مُستقلة عن الفروض العلمية تُقلّل من شأن العقل، وتتجاهل منهج الاستنباط الرياضي الذي استخدمه مُعاصريه، وبالتالي منهجه يمتاز هو الآخر بالجهود، يُعطلّ البحث العلمي إذا ما قورن بالمنهج المُعاصرة التي تمتاز بالثورية والتغيّر.

لكن من الواجب على الباحثين مراعاة حَيْثِيَّات وظروف عصر «بيكون»، أي أنّ مشروعية قبول الفكر البيكوني أو نقده لابدّ من مُراعاة الظروف التي أنتجت فكره. يقول «ريشباخ»: «إنّ «بيكون» لم يكن في موقف يسمح له بوضع نظرية في المناهج»⁽²⁷⁾.

من المُستحسن إذن في تاريخ العلم مراعاة تغيّر مناهج العلم وتطويرها، بحيث عصر «بيكون» مختلف في مُعظمه عن مناهج الفيزياء المُعاصرة، يقول «ريشباخ»: «الفيزياء الرياضية كانت لا تزال في مهدها»... (ولم يتّضح إمكان

«

إنّ العرنة العلمية حسب «بيكون» يجب أن تبدأ من استقراء الظواهر الطبيعية كما أنّها يجب أن تبدأ من الشكّ في أقوال السابقين ولا تبدأ التسليم بها، بل ينبغي أن نُضِيع لكّ الأقوال لسكّ.

»

أجزائها. أما التجربة التي نعنيها

فهي ملاحظة مقصودة تتضمن تغيير بعض الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة التي يزيد البحث فيها⁽²³⁾.

ب الفرض العلمي: يُعرف الفرض العلمي بأنه رأي يُقدّمه العالم من أجل تفسير الملاحظات والتجارب التي قام بها من قبل، وعلى هذا فإنّ العالم أثناء قيامه بالملاحظة والتجربة فتسكّنه بعض الأفكار التي ينبغي أن تُفسّر هذه الملاحظات والتجارب.

ج اختيار الفرض العلمي: يرى «بيكون» أنّ اختيار الفرض العلمي حُطوة أخيرة للمنهج التجريبي، وعلى هذا فقد اعتبر «بيكون» أنّ الفرض العلمي يُمكن استبعاده إذا توقّرت حالة جُزئية تُعارضه، وذلك من خلال «منهج الاستبعاد والرفض».

إنّ المعرفة العلمية حسب «بيكون» يجب أن تبدأ من استقراء الظواهر الطبيعية كما أنّها يجب أن تبدأ من الشكّ في أقوال السابقين ولا تبدأ التسليم بها، بل ينبغي أن نُخضع كل الأقوال لشكّ. يقول «فرنسيس بيكون»: «...ليس العلم تلك الشرثرة الفارغة التي كانت الفلسفة

المدرسية تُرددها، وإنما العلم الحقّ هو ما أنتج فائدة للإنسانية، العلم الصحيح هو حلّ رموز كتاب الطبيعة وألغازه التي تتضح إلاّ لمن يدرسها على ضوء الواقعية المُؤكّدة والمُؤسّسة على التجربة...»⁽²⁴⁾. ومن خلال هذا النص يُحاول «بيكون» تطبيق المنهج التجريبي على الفلسفة، حيث جعل من التجارب والملاحظات طريقا للوصول إلى علم نافع شريطة أن يتخلّص العقل الإنساني من ذلك الجانب النظري الحائز على أشباح

(23) عبد القادر بشته، الإبيستيمولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 61 62.

(24) محمد غلاب، المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، دار الحياة، القاهرة، مصر، د(ط،ت)، ص 50.

(25) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 89.

(26) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 237.

(27) ريشباخ هانز، نشأة فلسفة علمية، تر: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص 83.



إذن منطق العلم كان في نظر «بيكون» هو الاستقراء، بل هو البسمة الأساسية للعلوم في مقابل اعتماد المعارف العامة والمعتقدات المختلفة على أسلوب الرواية والتداعي، لكن كل هذا النقد وهذا التغيير في نظر الفيلسوف للطبيعة هو التغيير الذي يطراً على العلم الطبيعي ووجهة نظر أصحابه مُمتدا إلى تنظير الفلاسفة، بحيث يُعدّ «جون ستوارت مل»⁽³⁰⁾ (1806 1879م) من بنين هؤلاء بل من الفلاسفة والمناطق الذين اهتم بالمنهج والطرائق العلمية في البحث خصوصا إذا تعلق الأمر بالاستقراء يتناسب مع القدر الهائل من المعلومات والكشوف والظواهر التي تصدّي لها العلماء ووضعوا أيديهم عليها في زمنه، لذا تتسائل، ما موقف «مل» من الاستقراء التقليدي؟، وإذا كان الموقف موقفا نقديا، فيأثرى ما هو الشيء الجديد والإيجابي الذي أضافه «مل» إلى الاستقراء بتجاوز الشيء السلبي كسبب للنقد؟.

ليس ثمة شك في أنّ تصوّر «جون ستوارت مل» عن الغرض الحقيقي للبحث العلمي ناجم عن البيئة الفكرية التي نشأ فيها، وهي بيئة مُتأثرة إلى حدّ بعيد بالمذهب التجريبي في الفلسفة الإنجليزية، يقول «فهمي زيدان»: «يظهر ويتضح اتجاه «مل» من خلال تأثره بـ «فرنسيس بيكون»...، لأنّه رفض المناهج الصورية والفلسفات الميتافيزيقية التي شاعت في الفلسفة الإغريقية القديمة

استخدام المناهج الاستنباطية مُقترنة بالاستدلالات الاستقرائية إلا بعد ظهور نيوتن في الجاذبية)... (وإذن، فمن الواجب أن يُدرك مؤرّخو الفلسفة الذين يعيرون على منطق «بيكون» الاستقرائي كونه غير علمي، أنّ حكهم إنما يصدر على أساس معايير لم تُعرف إلا في عصر مُتأخّر»⁽²⁸⁾.

نقد «مل» لمنطق الاستقراء التقليدي :

قد رأينا سابقا حملة التطهير التي قام به «بيكون» من أجل إرساء التفكير العلمي والفلسفي على أسس سليمة، لا تتم إلا عن طريق النقد، فالتقد كما يقول أحد الكتاب: «هو روح الفلسفة، إذا خلت منه صارت كالعين التي لا تُبصر واللسان الذي لا ينطق والفؤاد الذي لا ينبض»⁽²⁹⁾، ربّما هذا القول يكون أكثر حجّة للموقع الذي احتلّه «بيكون» في الفلسفة الحديثة نقدا للمنطق القديم وكشفا لعيوبه الذي اعتبر كأداة استخدمها الفلاسفة القدامى للوصول إلى نظرياتهم، معتمدين على القياس الأرسطي، فالمنطق هو وسيلة العلم لتحقيق مهمّته، ألا وهي السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لفائدة الجماعة، كما أنّ التجربة هي المعيار الموضوعي الحاسم للذات العارفة والموضوع المعروف بمقتضى الظروف السائدة في المرحلة البيكونية.

(28) ريشنباخ هانز، نشأة فلسفة علمية، المرجع نفسه، ص 84.

(29) عبد الغفار مكاي، ما الفلسفة؟، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د(ط)، ص 52.

(30) فيلسوف إنجليزي وضعي متأثر بـ «لوك»، أكثر من «كونت» و«هيوم»، ومنطقه ومذهبه الخلقى النفعي، واقتصاده السياسي قامت جميعها على أسس وضعية وتجريبية، من أهم آثاره: المنطق الاستقرائي والاستنتاجي، النفعية... إلخ.

اليقين الرياضي في نظر «أرسطو» هو أنّ الفكر لا يدرس سوى ذاته، ولا يُعالج سوى عملية تجريدية من خلقه، فمقياس صدقها هو صوريتها»⁽³⁴⁾، أما «مل» فالاثنان أو الثلاثة أو الأربعة ليست أعداد مجردة عن مادتها الحسية، بل هي شيئان أو ثلاثة أو أربعة من نوع واحد، أجمارا أو تفاحات أو ليرات...، فالمعارف كلها إذن تقوم على الخبرة الحسية وفق التعميم من حالات جزئية، والقضايا المُستمدّة من الخبرة تنطوي على الصدق المُطلق يتميّز به اليقين المنطقي بخلاف «أرسطو».

ينتقد «مل» الاستقراء التقليدي في وجهه الأرسطي، وإن كان المناطقة أغلبهم خصوصا «بيكون» اعتبروا أعمال «أرسطو» المنطقية ما هي إلا قياس، أي يتّضح مما تقدّم أنّ «أرسطو» قد غال في الاعتزاز بالقياس أو في اعتباره نموذجا للاستدلال المنطقي، إذ أننا نلاحظ في يسر أنّ القياس يدور في دائرة مُغلقة من حيث أنّه يُقرّر حقائق سبق اكتشافها، فهو من ثمة لا يُضيف إلى معرفتنا جديدا، ف «مل» يُعرّف الاستقراء: «بأنّه الانتقال من المعلوم إلى المجهول على غرار الاستقراء الأرسطي التام الذي لا ينتقل من المجهول، وإثما يكتفي بتلخيص ما هو معلوم»⁽³⁵⁾، أي أنّ الاستقراء هو الانتقال من ملاحظة بعض الصفات في بعض أفراد النوع، إلى الحكم على جميع أفراد النوع بهذه الصفات، كملاحظتنا لسقوط الأجسام في شروط مُعيّنة، فإننا نُصدر حكما عاما بمثابة قانون الذي لا يختلف بأنّ جميع الأجسام بشروط مُعيّنة تسقط نحو مركز الأرض.

يحرص «جون ستوارت مل» على تحديد خصائص الاستقراء العلمي وبالتالي بلوغ المعرفة العلمية، إذ وضع للاستقراء ثلاثة نظريات: نظرية العلية وهي فرض الفروض وفي تحقيق الفروض، فالاستدلالات الاستقرائية تُمرّ بثلاثة مراحل: الملاحظة، فرض الفروض، فهو يجعل من إمكانية تحقيق التجربة شرطا أساسيا لتكوين الفرض العلمي، مثل هذه الخصائص هي ما يُبرّر موقف «مل» من القياس الأرسطي.

نقد الاستقراء الشكلي:

إنّ المنطق عند «أرسطو» وبعده، بقي كأسلوب للبحث التجريدي منفصلا عن الواقع بهتم بصورة التفكير ولا يُعبّر عن أيّ اهتمام إلى مادته، لذا نجد «مل» مُساراة لذهبه الحسي في ربط الفكرة بموضوعه اعتبر الأصل في العرفة إدراك المحسوس ثم يتبعه إدراك العرف، فكان منطق الاستقراء عنده هو الأصل والمنطق الصوري فرعاً منه.

وفلسفة العصر الوسيط، كما أنكر

المعرفة الفطرية أو القبلية، أي كلّ المعارف التي لا تقوم على أساس الخبرة الحسية ولا تتجه مباشرة نحو الوقائع الجزئية»⁽³¹⁾.

يبدو أنّ «مل» من خلال ما سبق ذكره، أنّه فيلسوف المعرفة العلمية وما يُميّز هذه الأخيرة، أيّا كان مجالها أو ميدانها هو المنهج أي الطريق المُحدّد نصل به إلى حقيقة العلاقات التي تربط بين الظواهر بعضها البعض، فالعلم «هو في صميمه معرفة منهجية»⁽³²⁾، وواضح أنّ الاستقراء كمنهج يُمكننا من الوصول إلى القوانين العامة من خلال استخلاص العلاقات بين الظواهر، لذا وافق «مل» و«بيكون» حين انتقد القياس الأرسطي، ودعا إلى منطق استقرائي الذي يعني بالبحث في مناهج التي تتبناها مختلف العلماء في أبحاثهم.

إنّ المنطق عند «أرسطو» وبعده، بقي كأسلوب للبحث التجريدي منفصلا عن الواقع بهتم بصورة التفكير ولا يُعبّر عن أيّ اهتمام إلى مادته، لذا نجد «مل» مُساراة لمذهبه الحسي في ربط الفكرة بموضوعه اعتبر الأصل في المعرفة إدراك المحسوس ثم يتبعه إدراك المُجرّد، فكان منطق الاستقراء عنده هو الأصل والمنطق الصوري فرعاً منه، «وكان طبيعياً ذكر المعاني المُجرّدة والماهيات الخالصة بمعناها التقليدي المعروفة لأنّها في نظره لا تقوم إلاّ بمجسّمة للمادة»⁽³³⁾، حتى المفاهيم الرياضية هي ليست أولية سابقة على الملاحظة، وإثما هي حقائق تجريبية ترجع إلى المصدر الحسي، بخلاف «أرسطو» الذي يسعى إلى تحديد الاستدلال القياسي على نمط الاستدلال الرياضي. يُعلّق «سالم يفوت» عن «أرسطو» قائلاً: «إنّ مصدر

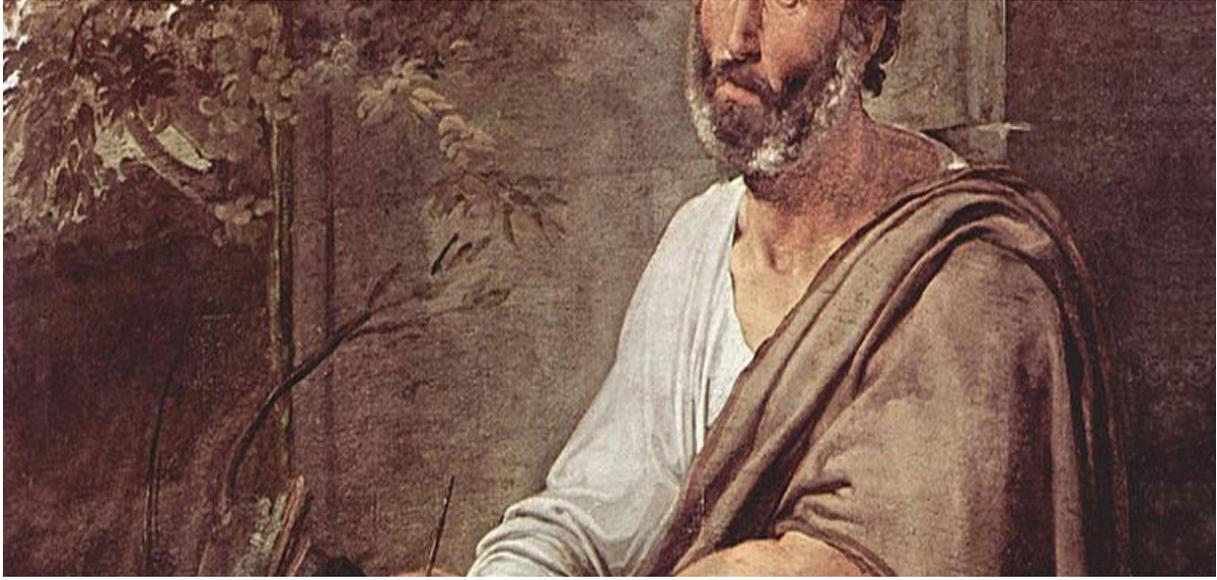
(31) فهيم زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص 101.

(32) الدسوقي عاصم، البحث في التاريخ، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط 1، 1991، ص 25.

(33) توفيق الطويل، جون ستوارت مل، دار المعارف، مصر، (د، ط)، ص 141.

(34) سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، مرجع سابق، ص 38.

(35) توفيق الطويل، المرجع نفسه، ص 102.



القوانين، أي بملاحظة إدراك تتابع مُتلازم ثابت مُتكرر بين حادثة وأخرى.

أي أنّ الاستقراء يفترض العلية، غير أنّ هذا المبدأ يرجع إلى التجربة، أي إلى ملاحظة ارتباط الظواهر وتتابعها، والانتقال من الملاحظة إلى التعميم ووصولاً إلى مبدأ العلية، وهذا هو الاستقراء بعينه، فكأنّ مبدأ العلية والاستقراء بينهما دوراً منطقياً حين أنّ أحدهما يتوقف عن الآخر. يقول «مل»: <>«إنّ العلة هي المتقدّم الثابت والكافي»<>⁽³⁷⁾ لحدوث الظواهر مثل طلوع الشمس ووجود النهار.

الدلالة السيكولوجية للاستقراء:

كان الخطاب الفلسفي في مجمله قبل «مل» خطاباً ميتافيزيقياً في أساسه وهذا الأخير كان لا بُدّ عليه أن يرفض مثل هذا الخطاب، سواء جهة التطورات العلمية التي شهدتها عصره أو حتى منطلقاته الأيديولوجية، أو حتى البحر الفلسفي الذي هَمَل منه فكره، أي ما يتعلّق بالفلسفة الإنجليزية بوجه الخصوص وما يتعلّق باستراتيجيات النقد الحديث بوجه العموم، بالرغم من عدم وجود رفض ونقد واضح، إلا أنّ القارئ يصقل هذا العمل من مؤلفات «مل» كضربة قاضية لتاريخ منطق «أرسطو» وتجلياته في المرحلة الوسطى. فالمنطق الأرسطي جَهَّز كرسالة في المنهج لتقصّي الحقيقة

قد يعيننا على هذا التحديد أن نتعرّف على لون من الاستقراء مُميّزه ونُفرزه حتى تتضح لنا خصائص الاستقراء العلمي بالأصالة عند «مل»، وهو الاستقراء الشكلي الذي تنبّه إليه «أرسطو» وساق له المثال المشهور، يذكره «فتحي الشنيطي»⁽³⁶⁾:

(أ) الإنسان والحصان والبقرة... إلخ تعيش مدّة طويلة من الزمن.

(ب) الإنسان والحصان والبقرة لها مرارة.

(ج) فطول الحياة صفة مُلازمة للحيوان التي لها مرارة.

هذا النوع من الاستقراء يُعبّر عن صفة مُشتركة في جميع أفراد نوع مُعيّن أو جميع أنواع الجنس بالذات، ونستطيع أن نُعبّر عن هذا الاستقراء الشكلي في صورته الرمزية الآتية:

أ، ب، ج، د... تشترك في صفة هي س.

أ، ب، ج، د... هي أفراد نوع مُعيّن.

إذن هذه الصفة (س) موجودة في جميع أفراد هذا النوع.

يتّضح وفق هذا النوع من الاستقراء أنّه لا يأتي بجديد بالرغم من أنّ الملاحظة كخطوة مهمّة في العملية الاستقرائية واردة بوضوح لأنّ «أرسطو» مثّل الذات العارفة الملاحظة التي تتبّع صفة مُعيّنة في مجموعة من الأفراد، ثمّ تتبّع ملاحظاً هؤلاء الأفراد في انتمائهم لنوع واحد، مُستخلصاً أنّ الصفة مُلازمة لجميع أفراد النوع، لكن الاستقراء في حقيقته عند «مل» هو الوسيلة الفعالة للوصول إلى

(36) فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص 119.

(37) J. S. M, Système de logique déductive et inductive, Trad, Le peisse, Tom1, Librairie Gomer Baillière, Paris, 1880, P128

- 1- قسم يتحرّك ويسكن من ذاته، وهو الموجود القابل للحركة والذي لا يفارق المادة، أي الموجود الطبيعي.
- 2- قسم لا يتحرّك إلاّ أنّه لا يوجد مفارقاً للمادة وهو الوجود الرياضي.
- 3- قسم أزلي لا يتحرّك ولا يوجد في المادة وهو الوجود الإلهي.

عندما نرجع إلى <مل> نجد أنّ فهمه للاستقراء يقوم على دعامة نفسية، بحيث عندما نقول أنّ هذا الشيء علّة لهذا الشيء الآخر، نقصد بذلك أنّه موجود له ومُحدث له كقانون نفسي، وهذا ما نقصده للقضية العلمية التي تقول أنّ الحرارة علّة التمدّد ربطاً للحرارة والتمدّد لوقوعهما معاً، على عكس القياس الذي يتشكّل من مُقدّمتين ونتيجة مُستخلصة منها، بحيث هنالك ثلاثة قضايا وثلاث حُدود مُختلفة كلّ منها يتكرّر مرّتين، والحدّ الذي يظهر في المُقدّمتين يختفي في النتيجة هو الحدّ الأوسط، يكون القياس كنموذج منطقي منهجي إن صحّ التعبير للعلم الطبيعي عند <أرسطو>، المُندرجة ضمنه قوى النفس تعبيرا عن القلق الميتافيزيقي وإجابة عن سؤال العلّة الأنطولوجية، لأنّ مبادئ العقل تفرض عليه صناعة بناء معرفي شامل وكُلّي من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، أي ما هو:

يتحرّك وبه نفس موجود طبيعي.

الجسم يتحرّك لأنّ به نفس.

الجسم موجود طبيعي.

لكن في أقسام الوجود الثلاثة هنالك قسم أزلي لا يتحرّك وهو الوجود الإلهي والعلّة الأولى، فلتبرير هذه الإجابة يتناول <أرسطو> النفس من حيث قواها ووظائفها الحيوية التي يشترك فيها الإنسان والحيوان، فالنفس مبدأ الحياة مُحدّد ماهيتها بثنائية المادة والصورة، القوة والفعل، والكائن الحي مُركّب من كلا هذين العنصرين المُتباينين (النفس والجسد) الذين هما بمثابة (الصورة والمادة) منه إذا قيس بسائر الموجودات المُركبة. هذه الفكرة كانت بمثابة موضوع اهتمام كل المُفكرين في العصور الوسطى، خصوصا المساميين من ضمنهم <ابن باجة> (355هـ) الذي ترك رسالة غامضة بعنوان <في الاتصال بالعقل

“

الفكر الإسلامي أرحمى الأوروثي في
الرحلة الرطبي لم يستطع التهرّر من
رقابة وهيمنة الفلسفة الأرسطية إلاّ
بظهور الفلسفة الاستقرائية الجديدة.

”

الميتافيزيقية على أنقاض الفيزيقا

أو علم الطبيعة، علما أنّ <أرسطو> عرّف الحكمة بالبحث في مبادئ الأشياء والعلل الأولى، حتى وإن ذهب البعض في أنّ هذا التعريف لا يصدّق على الفلسفة الأرسطية بأكملها، كما يُعلّق <لخضر مذبح> قائلا: <>إنّه لا يصدّق على الفلسفة الثانية وسواها من أقسام الفلسفة الأخرى التي تبحث في المبادئ الثواني، فكان للفلسفة إذن عدّة أقسام وتختلف أولية المبادئ التي تبحث عنها بحسب بُعدها أو قُربها من المبادئ الأولى>>⁽³⁸⁾.

إذا اتفقنا مع هذا الرأي وأخذنا بعين الاعتبار مسألة الطبيعة التي تُقدّم لنا الظواهر بحيث يكون دور الباحث أن يُصغي إليها دون أن يتجاوزها، نجد من جهة أنّ <مل> من خلال كتابه <نسق المنطق>⁽³⁹⁾، حين شاد منطقته على دعامة نفسية، والدعامة الأولى هي تداعي الخواطر كظاهرة سيكولوجية تجمع بين ظاهرتين بناء على علاقة سيكولوجية من اقتران مُطرّد وتشابه وعليه، أي طبقا لهذا نجد المعلول يدور مع العلّة وجودا وعدما بمقتضى قانون إطراد وقوع الحوادث وهو قانون نفسي.

نجد أنّ <أرسطو> تجاوز الطبيعة التي انطلق منها إلى ما بعد الطبيعة، لأنّه يرى أنّ مُعظم ما في الفلسفة معلوما بالحسّ والكائنات الحيّة مبدأها النفس <>ويكون المبدأ للوجود في كلّ جسم يتحرّك به أو يُمكن، إما نفسا أو طبيعة، إلاّ أنّ المبدأ الذي هو نفسي لا يكون إلاّ بما هو مؤلّف من أجسام طبيعية تتحرّك بها الأجسام>>⁽⁴⁰⁾.

بحيث ينطلق <أرسطو> من قوى النفس المُندرجة ضمن العلم الطبيعي ليصل إلى العلّة الأولى، أي الوجود الإلهي وأقسام الوجود ثلاثة⁽⁴¹⁾:

(38) لخصر مذبح، دراسات في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص31.

(39) J. S. M, Système de logique déductive et inductive, Opcit, P166.

(40) أرسطو، النفس، تر: أحمد فؤاد الأهوني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط3، 1983، ص28.

(41) لخصر مذبح، دراسات في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص31.

إنجازات العلم التي تحققت، خصوصاً النهضة العلمية في أوروبا خلال القرن السابع عشر وانتقادها، بل ومجاوزتها للمناهج الكلاسيكية جعلت البعض يرى بأن مهمة التحليل للعمليات الفكرية، انطلقت من «يكون» و«مل»، يقول «بيتر مدور» (1916): «إنّ معظم الذين حاولوا تحليل طرائق تفكير العلماء، الفلاسفة والمناطق كـ«يكون» و«مل» إلى كتاب القرن العشرين»⁽⁴²⁾.

يشارك «جون ستيوارت مل» مع «يكون» كفلاسفة ومناطق إن صحّ التعبير في رفض مناهج الصورية والفلسفات الميتافيزيقية التي شاعت في الفلسفة الإغريقية القديمة وفلسفة العصر الوسيط، و«إنكار المعرفة الفطرية أو القبلية أي كل المعارف التي لا تقوم على أساس الخبرة الحسية ولا تتجه مباشرة نحو الوقائع الجزئية»⁽⁴⁶⁾، لكن الذي يشدّ انتباهنا عند هذا المفكر هو غرضه من مبحث الاستقراء، فهو لا يهتم بالنتائج أو القوانين كـ«يكون»، بل تحليل الاستقراء وضبط طرقه؛ أي «تحليل الطريقة التي نحصل بها على الحقائق العامة، هي بالقوة تحليل الاستقراء كـ«(47)»، فكيف حلل «مل» الاستقراء؟ وما هي طبيعة الطرق التي قدّمها تعكس مدى خصوصية هذا التحليل الذي يختلف عن الاستقراء عند «يكون»؟.

لقد رأينا سابقاً أنّ الاستقراء يعتمد على التجربة والملاحظة، بالإضافة إلى الفرض، فإذا أيدته التجربة في الحاضر والمستقبل يُصبح قانوناً، فلا سبيل إلى اكتشاف قوانين الطبيعة إلا بالاستقراء، وبما أنّ القوانين ليست سوى قضايا عامة، فإنّ الاستقراء في هذا السياق هو عند «مل»: «الوسيلة التي نكشف ونُبرهن بها قضايا عامة»⁽⁴⁸⁾، فالمنهج الاستقرائي يهدف إلى اكتشاف القوانين العامة التي عن طريقها تُفسّر الظواهر الطبيعية، والقوانين لا تعني إلا الإطرادات الموجودة في الظواهر الطبيعية، إذ أنّ «يكون» سلّم بمبدأ الإطراد؛ أي سلّم

الفعال»⁽⁴²⁾.

يبدو من كل ما سبق ذكره أنّ الفكر الإسلامي أو حتى الأوروبي في المرحلة الوسطى لم يستطع التحرّر من رقابة وهيمنة الفلسفة الأرسطية إلا بظهور الفلسفة الاستقرائية الجديدة، تتجاوز هذه الهيمنة كفلسفة «يكون» التي تُعدّ بمثابة نقطة انتقالية «من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الحديثة»⁽⁴³⁾، لكن «جون ستيوارت مل» رغم تأثره بها خصوصاً ما يتعلّق بالتجربة والملاحظة إلا أنّه انتهج المعرفة غير القبلية أو الفطرية انطلاقاً من قواعد منهجية ستأها بطرق البحث العلمي كطريقة الاتفاق والاختلاف والتغيّر النسبي مُناسبة لطبيعة المعرفة العلمية.

مع العلم أنّ «مل» لم يُشر ولم يُصرّح عبر كتاباته أنّه أخذ من المسامين أو انتقدم، لأنّ طريقة الاختلاف على سبيل المثال عند «ابن طفيل» استبقت في تطبيقها مُقرّر بواسطتها الشكل النهائي لنظامه الفلسفي القائم جوهرياً على مبادئ تجريبية، مُستمدّة من منطق الظواهر الطبيعية، فحتى لا تقع في تناقض من أنفسنا جهة أصالة منطق الاستقراء عند المسامين، أو طغيان الفكر الأرسطي بتعاليمه المنطقية التي تخدّم الميتافيزيقا في القرون الوسطى ما يُبرّر مشروعية النقد والمجازة، نأخذ بعين الاعتبار القواعد المنهجية كمساهمة في تطوير مسار فلسفة العلوم عند «مل» رغم الاختلاف⁽⁴⁴⁾ الآراء والمواقف حول هذه القواعد.

طرق وقواعد الاستقراء عند «مل»

عندما يطرح العقل على نفسه السؤال الآتي: كيف أعمل؟ أو ما هو الشيء الذي أعمل به لحلّ المسائل التي تدفع بها الطبيعة؟ أي بمعنى آخر ما هو المنهج المناسب للتفكير في الأشياء والموجودات العينية؟، نجد أنّ هذه الأسئلة ساهمت في تحليلها ولو بشكل غير عميق كما هو معروف الآن، مختلف الحضارات، إلا أنّ

(42) ابن باجة، في الصورة الأولى والمادة الأولى ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تح: جمال الدين العروي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، (ط)، 1982، ص 104.

(43) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 50.

(44) يرى بعض المؤرخين أنّ الطريقة الزائدة هي طريقة البواقي مثل «سوزان ستينج»، ويرى البعض الآخر طريقة الاختلاف والاتفاق معاً مثل المنطقي «جوزيف».

(45) بيتر مدور، الاستقراء والحدس في البحث العلمي، تر: محمد شينا، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 09.

(46) مذكرة لنيل شهادة ماجستير، مساهل فاطمة، عواثق تطوّر العلم بكون نموذجاً، مرجع سابق، ص 95.

(47) محمود يعقوبي، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، مرجع سابق، ص 150.

(48) محمود يعقوبي، المرجع نفسه، ص 150.



في الاستقراء ليست بالعلّة الأولى أو العلة الفاعلة، بل العلة الطبيعية، <<بمعنى الذي يُراد منه أنّ ظاهرة ما علة لظاهرة أخرى>>⁽⁵²⁾.

لا شك أنّ <فرنسيس بيكون> استحق مكانته في الفلسفة عامة وفي فلسفة العلوم خاصة، لكن طُرقه في ضوء عمل <مل>، لا تقوم في حقيقة الأمر على أسس علمية راسخة، لأنّه لم ينته للدور الذي تؤيّده الفروض، بل يُمكن أن نقول أنه أغفل هذا الدور الأساسي في البحث العلمي، أي بمعنى أنّ <مل> أراد تقديم حل لمشكلة الاستقراء، لا كما تصوّرها <بيكون> نفسه فقط، بل كذلك كما أصبح العلماء يتصوّرونها في القرن التاسع عشر، بحيث صحّحة الفروض <<هي السند الوحيد للتنبؤ بمستقبل الحوادث والوقائع>>... (وهي مرتبطة بمبدأ الإطراد العلمي)⁽⁵³⁾.

إنّ تحقيق الفروض هي المرحلة الأخيرة التي يكتمل بها البحث العلمي التجريبي، وليس يكفي الأخذ بفرض من الفروض أن تثبته بعض التجارب والملاحظات، بل لا بُدّ من المُشاركة على تكرار التجربة حتى يتم التأكد تأكّدا تاما من صحّحة الفروض ولا يصبح الفرض قانونا علميا إلاّ بعد اختبار دقيق، لهذا حرص <مل> على تطوير طرائق تحقيق الفروض.

بشبات الترابط بين الظاهرتين، بحيث تكون الأولى منها متبوعة دائما بالأخرى، لكنّه <<لم يُبرزه لأنّ هذا المبدأ مستمد من النظرية العلية الأرسطية التي ثارت عليها الفلسفة الحديثة>>⁽⁴⁹⁾.

لكن <مل> يعتبره عماد العلم، وهو تصوّر لا يقوم على الاستدلال ولا على الاعتقاد الحسّي وحتى الاستعداد الطبيعي، وإتّما هو قائم على الإطراد، لأنّ الخبرة الإنسانية النابعة من ملاحظتنا اليومية العادية تُؤكّده وتدعمه، فهو مُرتبط بمبدأ العلية لأنّ <<القانون المألوف الحاصل بملاحظة عدم انتقاض التعاقب بين واقعة طبيعية وواقعة أخرى تقدّمها>>⁽⁵⁰⁾.

إنّ دعوة <جون ستيوارت مل> لإعادة الاعتبار لطلب العلة هي الحقيقة استجابة لمقتضيات البحث العلمي، بالرغم من العصر الذي عاش فيه <مل>، هو عصر النزعة الوضعية التي قامت بطلب القوانين التي تحكّم الظواهر، في مقابل رفضها لمبدأ العلة، بحيث نجد أنّ <مل>، في ضوء هذه الاستجابة رغم ما تُنادي به الوضعية يرفض كل ما سمتته الفلسفات الميتافيزيقية بالعلّة الأولى، يقول: <<أنا لا أقوم بالبحث في العلة الأولى، أو العلة الأنطولوجية لأيّ شيء>>⁽⁵¹⁾. فالعلة التي هي أصل كلّ رأي

(49) مذكرة لنيل شهادة ماجستير، مساهل فاطمة، عوائق تطوّر العلم بكون نموذجاً، مرجع سابق، ص 96.

(50) J. S. M, Système de logique déductive et inductive, Tom 1, P369

(51) توفيق الطويل، جون ستيوارت مل، مرجع سابق، ص 114.

(52) J. S. M, Système de logique déductive et inductive, Opcit, P369

(53) مذكرة لنيل شهادة ماجستير، مساهل فاطمة، عوائق تطوّر العلم بكون نموذجاً، مرجع سابق، ص 96.

حالتان أو أكثر من حالات الظاهرة التي هي موضوع البحث في أمر، فإنَّ الأمر الوحيد الذي يتفق فيه هو علّة الظاهرة أو معلولها»⁽⁵⁶⁾.

2 - طريقة الاختلاف:

إذا لاحظنا أنّ الظاهرة (ب) تحدث كلّما حدثت الظاهرة (أ) وتغيّب كلّما غابت، استنتجنا أنّ (أ) علّة (ب)، يقول «مل»: «>> إذا كانت الحالة التي توجد فيها الظاهرة والحالة التي لا توجد فيها الظاهرة تشتركان في جميع الأمور ما عدا أمر واحد، بحيث لا يوجد هذا الأمر إلاّ في الحالة الأولى، فإنّ الأمر الذي تختلف فيه الحالتان وحده هو معلول الظاهرة أو علّتها أو جزء ضروري من العلّة»⁽⁵⁷⁾.

ومثال ذلك ما قام به «باسكال» أيضا عندما أراد أن يُرهن على أنّ الضغط الجوي هو علّة ارتفاع الزئبق في الأنبوب المُفرغ من الهواء، فعمد إلى إزالة مفعول الضغط الجويّ على سطح وعاء الزئبق بوضع الأنبوب والوعاء داخل أنبوب أكبر وأفرغه من الهواء، فوجد أنّ الزئبق لا يرتفع في الأنبوب، مما تبين معه أنّ الارتفاع (ب) وُجد عند وجود الضغط الجويّ (أ) وغاب عند غيابه، فالضغط الجويّ هو علّة الارتفاع.

3 - طريقة التغيّر النسبي:

إذا لاحظنا ظاهرتين (أ) و(ب)، بحيث كلّما تغيّرت (أ) بنسبة تغيّرت (ب) بنسبة مُعيّنة أيضا، استنتجنا أنّ (أ) علّة (ب)، إذ هي طريقة يلجأ إليها الباحث متى تعدّر عليه الوصول إلى مطلوبه باستعمال طريقة الاتفاق أو الاختلاف، و>> ذلك في بعض الاقتراعات العلية الدائمة التي لا يُمكن بحال من الأحوال أن نفصل فيها بين عوامل الطبيعة بعضها البعض)... (كما هو الشأن بالنسبة إلى الحرارة والجسم، إذ لا حرارة بدون جسم، ولا جسم بدون حرارة»⁽⁵⁸⁾.

إذن، هي طريقة لا تستلزم إيجاد علاقة بين ظاهرتين، وإنما تستهدف فقط تحديد العلاقة بينهما تحديدا كميّا، إذ أننا لا نستطيع أن نُخرج الحرارة تماما من الجسم، ولكن يُمكننا أن نُغيّر كميّتها فيه بالزيادة أو النقصان، يقول «مل»: «إنّ الظاهرة التي تتغيّر كما تتغيّر ظاهرة أخرى هي

يرى «محمد الشنيطي»⁽⁵⁴⁾ أنّ «مل» عرض أربع طرق لتحقيق الفروض في كتابه «نسق المنطق»، وهي على التوالي:

1 - طريق الاتفاق أو التلازم في الوقوع.

2 - طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف.

3 - طريقة التغيّر النسبي.

4 - طريقة البواتي.

وقد اختلفت نظرة المَنطقة في تحديد الطريقة الرابعة، فيرى البعض أنها هي الطريقة الأولى والثانية مُجمعتان، ويرى البعض الآخر أنّها تكرر للتغيّر النسبي.

1 - طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع:

لا بدّ أن يكون «مل» قد اقتنع أكثر من غيره ممن عاصره من المُفكرين في أصول البحث العلمي، بأنّه لا تنبؤ بدون علم بالعلّة، فلو نظرنا مثلا إلى أسس الاستقراء عند «بيكون» نجده ينطلق من قائمة الحضور، أو بمعنى قائمة الوقوع، والتي يُقصد بها الأمثلة التي توجد فيها الظاهرة مع تنوع هذه الأمثلة واختلافها، لكن «مل» كما أشرنا يُؤكّد على تحقيق الفرض، بحيث تكون العلّة أساسه حينها تكون طريقة الاتفاق تعتمد على الحوادث لملاحظة الظواهر والعلاقة بينها.

أي؛ إذا لاحظنا أنّ الظاهرة (أ) تتبعها دائما الظاهرة (ب) في أشكالها المختلفة (ب، ب)، استنتجنا من هذا التلازم في الحضور أو الوجود معا أنّ (أ) هي علّة (ب). يقول «محمد الشنيطي»: «>> طريقة الاتفاق مفادها أنه إذا اشتركت حالتان أو أكثر للظاهرة المُراد بحثها في عامل واحد، كان هذا العامل الذي يثبت في جميع الحالات هو علّة الظاهرة أو معلولها»⁽⁵⁵⁾.

مثال على ذلك ما فعل «باسكال» (1822 1895م) عندما راح يتحقّق من فرض «تورشلي» (1608 1697م) في الضغط الجوي، فغيّر أشكال الظاهرة (ب) باستعماله لسوائل مُختلفة (زئبق ماء كحول) ولأنابيب مُختلفة الأشكال، ولم تتغيّر نتيجة الضغط الجويّ الظاهرة (أ) بتغيّر أشكال الظاهرة (ب)، وبهذا تحقّق «باسكال» من صحّة فرض «تورشلي». يقول «مل»: «>> إذا اشتركت

(54) محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص 145.

(55) محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص 145.

(56) J. S. M, Système de logique déductive et inductive, Opcit, P429

(57) Ibid, P430

(58) محمود يعقوبي، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، مرجع سابق، ص 161.

“

ما من أمر يشك في أن هيوم هراؤك من وجه في
الاستقراء مشكلة منطقية؛ هذه المشكلة التي تنصّد
بمسألة وجود البررّ النطقى للتعميم؛ اعتماداً على
نهر السببية بشكل خاص. لذلك كانت هناك مرائف
مختلفة تجاه الدليل الاستقرائي؛ بعضها ينفي المشكلة
من الأساس، وبعض آخر يرى أنها ثابتة لا تنزل،
كما توجد هناك مرائف أخرى لا تصل إلى هذين
الطرفين النظريين، وتبني سبلاً متباينة من الرط.

”

مستبعدا القياس من حيث هو

وسيلة عقيمة للبحث، فإنّ <مل> يواجه على ذلك
الإحراج الآتي: فإما أن يتنازل عن نقده للقياس فيقوِّض
الدعامة الأولى لطريقة البحث العلمي، وإما أن يتشبّت
بهذا النقد فيقع في التناقض. إنّ الصورة القياسية هي على
الوجه التالي:

علّة (س) إما أن تكون (أ) أو (ب) أو (ج)
لكن علّة (س) ليست (ب) أو (ج)
إذن علّة (س) هي (أ).

دافيد هيوم:

لكن يظل أن الفضل في الكشف عن طبيعة المشكلة
المنطقية الذي يتضمنه الدليل الاستقرائي؛ يعود إلى
الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم «1711-1776» المعروف
بنقده للمعرفة وردة على النزعة العقلية. فهو في مواقفه
النقدية أثار مشاكل جديدة كان لها الأثر البالغ على نضج
التفكير الفلسفي لدى الذين خلفوه؛ سواء من التجريبيين
كالوضعية المنطقية أو من العقليين كالفيلسوف عمانوئيل
كانط الذي أعلن قوله صراحة: «انني لأعترف صادقاً ان
ما استذكرته من تعليم ديفيد هيوم كان هو على وجه
التحديد العامل الذي أحدث منذ أعوام كثيرة أول هزة
أيقظتني من سبات جمودي الاعتقادي، ووجه أبحاثي في
مجال الفلسفة التأملية وجهة جديدة»⁽⁶³⁾ لذا كان كتابه
الموسوم «نقد العقل المجرد» يهدف إلى إنقاذ المعرفة
البشرية من خطر الانتقادات التي أحدثها هيوم. وعلى
العموم أن ظهور هيوم والرد عليه من قبل كانت ثم مجيء
الوضعية المنطقية التي نقدت ما قبلها؛ كل ذلك قد أدى
إلى بلورة المشاكل الأساسية المتعلقة بالدليل الاستقرائي.
فما من أحد يشك في أن هيوم هو أول من وجد في

إما علّة هذه الظاهرة أو معلولها أو هي ذات صلة عليّة
بها»⁽⁵⁹⁾.

4 - طريقة البواقي:

إذا ما استطعنا في سلسلة من الظواهر أن نربط مجموعة
من التواليي إلاً تالياً واحداً هو (ب) بمجموعة من
المُقدمات إلاً مُقدّماً واحداً هو (أ)، استنتجنا أنّ الباقي
(أ) هو علّة الباقي (ب). ولقد أورد <مل> المثال التالي:
إذا علّقنا إبرة مُمغنطة بخيط من الحرير، ثم حركناها
فوق وعاء من التحاس لشاهدنا أنّ رجوعها إلى السكون
أسرع، وليس أمامنا إلاً عاملان يُمكن اعتبارهما علّة لهذه
الظاهرة، وهما مُقاومة الهواء ومُقاومة الخيط، فإذا أسقطنا
تأثير هذين العاملين لم يُعد لدينا إلاً سبب واحد وهو
وعاء التحاس، فهو المُعوِّق لحركة الإبرة، وتقول هذه
القاعدة عند <مل>: «>إذا حُذفت من ظاهرة ما يُعرف
بالاستقراء السابقة أنّه معلول بعض المُقدمات من
ظاهرة هو معلول المُقدمات الباقية»⁽⁶⁰⁾.

إنّه لا يوجد واحد متنايكر مُحاولات <بيكون> و<جون
ستيوارت مل> في قصدهما لوضع منطق الاستقراء الذي
يحلّ محلّ المنطق الاستنتاجي الذي وضعه <أرسطو>، لكن
قيمة الاستقراء عند <بيكون> بالنسبة للبحث العلمي لم
توضع في موقعها المُناسب، بل هي أقلّ خُطوة من <مل>
لأنّ هذا الأخير وضع طُرقه للبحث عن العلّة في عالم
الظواهر الطبيعية، وقد يترتب على ذلك أنّ <>المنطق
الاستقرائي أصبحت له مكانة مُثابرة للمكانة المُعترف بها
منذ <أرسطو> للمنطق الاستنتاجي»⁽⁶¹⁾، ومعنى هذا
أنّ شهرة <جون ستيوارت مل> بين الفلاسفة منبعا
مؤلفه الذي وضعه، إذ الطرائق الأربع الخاصة بالبحث
التجريبي التي تُمثّل أشهر قسم من الكتاب الثالث الذي
بحث الاستقراء القصد منها على وجه الخصوص كما يُليح
على ذلك <مل> هو البحث عن روابط العلّة، وبالتالي
إعطاء صورة واضحة لتحقيق الفروض.

لكن هناك بعض الملاحظات على طُرق تحقيق الفروض
عند <مل> تقدّم بها <فتحي الشنيطي>⁽⁶²⁾ فيما يلي: طريقة
الاختلاف هي بمثابة القياس الشرطي المُنفصل، فإذا كان
<مل> يعرض لنا تحقيق الفروض على أساس استقرائي

J. S. M, Système de logique déductive et inductive, Opcit, P442 (59)

(60) محمود يعقوبي، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، مرجع سابق، ص161.

(61) محمود يعقوبي، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء المرجع نفسه، ص169.

(62) محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص147.

(63) محمود، زكي نجيب: دافيد هيوم، دار المعارف، 1958م، ص13.

الدليل الإستقرائي المتصف بأن نتائجه أعظم من مقدماته، وهو علة كونه يقبل التكذيب والتخطئة. فقد يأتي يوم نرى فيه الحديد لا يتمدد بالحرارة فنكتشف خطأ التعميم الذي بنينا من غير تناقض. لهذا فإن الوضعية حذرة من استخدام التعميمات واليقينيات، فهي لا تتحدث عن مطلق أفراد القضية الاستقرائية، بل تكتفي أن ترى فيها فئة تقيم عليها حدود الترجيح والاحتمال دون أن تمنحها درجة التعميم واليقين.

لقد رفضت الوضعية المنطقية كل ما له صلة بالتعميم واليقين ضمن العملية الاستقرائية. ومن مفكرتي هذه المدرسة من رفض الحديث حتى عن الصيغ الاحتمالية للتعميم الاستقرائي، معتبراً ذلك بلا معنى؛ فالتعميم إما أن يعبر عن حقيقة أو كذب، لكنه لا يخضع لاعتبارات الدرجة الاحتمالية. فمثلاً إن كارناب يعد احتمال التعميم الاستقرائي صفراً، فلا أمل يرجى من تأييد التعميمات والفروض الكلية، بل عنده إن التعامل يكون عالقاً بالنماذج الخاصة، شبيهاً بقاعدة ستوارت مل التي تقر الاستنتاج من الخاصيات إلى الخاصيات. وبنظر الأستاذ باركر أنه في العلم النظري قد تكون الفروض الكلية أكثر ضرورة للتوظيف والاستخدام من تلك الخاصيات، رغم أنه لا يوجد شيء يمكن أن يعمل على تأييد الفرض الكلي.⁽⁶⁵⁾

كارل بوبر:

كان تمييز بوبر بين الاستنباط والاستقراء مناظراً للتمييز بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، فالأخير كان قائماً على الاستقراء، وتحديدًا الاستقراء الناقص، فالتجريب ما هو في حقيقته سوى وسيلة لإضافة ملاحظات يتم التعميم منها استقرائياً للخروج باستنتاج سليم. ولأن الاستنباط باعتباره منهج استدلال عقلي أكثر موضوعية، وأكثر توافقية وانضباطاً مع قواعد المنطق، وقدرتنا على التحقق منه أكبر بكثير من المتاحة في حال الاستقراء، فكارل بوبر يرى الاستنباط منهج الاستدلال العقلي المقبول الوحيد!، وهاجم الاستقراء كطريقة كلية بل وكعمليات صغيرة أثناء الاستدلال. كما أن بوبر يرفض الخبرة كصدر لصدق الاستقراء لكون البرهنة عليه لا بد أن تقوم على استدالات استقرائية!

ومفهوم نمو المعرفة هو من أهم المفاهيم التي تشيع في فلسفة بوبر العلمية، بل هو أساسها؛ فبوبر لا يقتنع بالمنهج الاستقرائي الذي يوصلنا وفقاً للملاحظاتنا إلى نظرية

لقد رفضت الوضعية المنطقية كل ما له صلة بالتعميم واليقين ضمن العملية الاستقرائية. ومن مفكرتي هذه المدرسة من رفض الحديث حتى عن الصيغ الاحتمالية للتعميم الاستقرائي، معتبراً ذلك بلا معنى؛ فالتعميم إما أن يعبر عن حقيقة أو كذب، لكنه لا يخضع لاعتبارات الدرجة الاحتمالية.

الاستقراء مشكلة منطقية؛ هذه

المشكلة التي تتحدّد بمسألة وجود المبرر المنطقي للتعميم؛ اعتماداً على فهم السببية بشكل خاص. لذلك كانت هناك مواقف مختلفة تجاه الدليل الاستقرائي؛ بعضها ينفي المشكلة من الأساس، وبعض آخر يرى أنها ثابتة لا تزول، كما توجد هناك مواقف أخرى لا تصل إلى هذين الحدين المتطرفين، وتبغني سبلاً متباينة من الوسط. ديفيد هيوم يرد الترابط بين القضايا والاقتران المطرد بينها ليس للضرورة السببية بل للعادة الذهنية. فإذا ارتبطت (أ) و(ب) ليس لأن هناك ضرورة سببية تلزم من وجود (أ) وجود (ب)، بل لأن الذهن اعتاد أن يرى التعاقب المتكرر بين (أ) و(ب)؛ فيستنتج من ذلك السببية بينهما، ويستنتج أنه في المستقبل سيتكرر هذا الارتباط. وبهذا يرد ديفيد هيوم المعرفة البشرية إلى السيكلوجية البشرية؛ وبالتالي هو ينفي عنها صفتها العقلية. يرى بوبر في هذا الجواب أن ديفيد هيوم تحول من العقلانية إلى التشكيك، كما أنّ الفيلسوف برتراند رسل يرى في جواب ديفيد هيوم مثلاً للفلسفة المفلسة في القرن الثامن عشر.⁽⁶⁴⁾

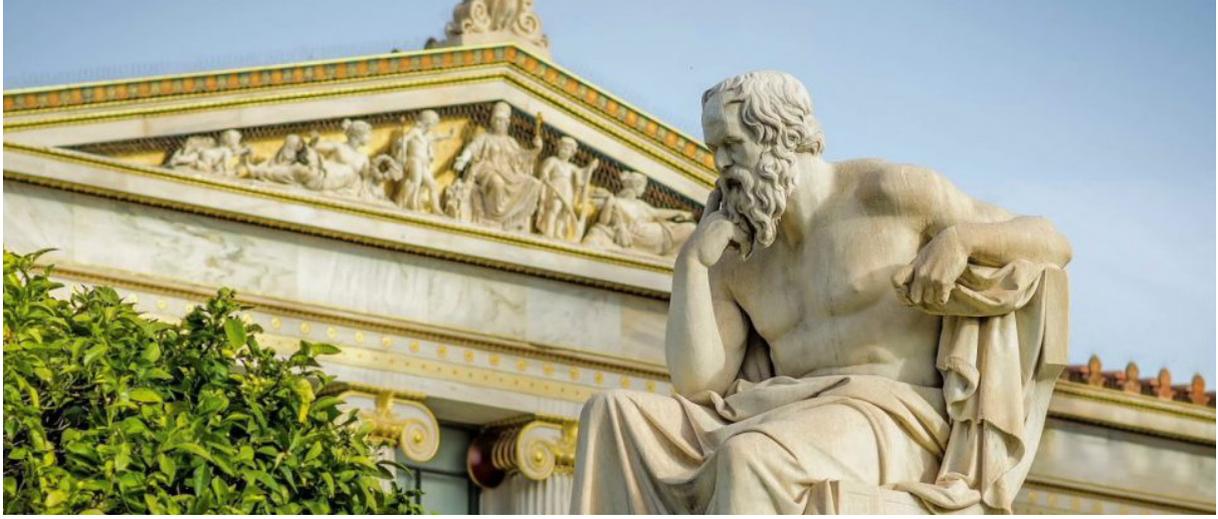
الفلسفة المعاصرة:

الوضعية المنطقية:

وبحسب الوضعية المنطقية أنه لا يمكن استخلاص الدليل الاستقرائي من القضايا التحليلية؛ باعتبارها لا تخبر بشيء جديد، طالما أنها تستند إلى مبدأ عدم التناقض الذي يصف الواقع دون أن يضيف لنا معرفة جديدة. فحينما نقول أن (أ) هي (أ) لا نضيف معرفة إلى الموضوع، إذ المحمول هنا يمثل عين الموضوع تماماً، وهذا هو علة كونه يتصف بالضرورة واليقين. بهذا المنطق اعتبرت الوضعية أن القضايا التحليلية لا يمكنها أبداً أن تبرر لنا طبيعة

(64) مقال الدكتور جاسم: نظرية المعرفة عند كارل بوبر <https://fajernet.net/article.php?id=4445&cid=10>

(65) الوضعية المنطقية والحل التبريري للإستقراء: <https://fahmaldin.net/index.php?id=2140>



على الاختيار بين بدائل؛ حيث يفترض نظريات متكافئة أمامه يبحث في صحة كل منها، وصولاً لاستنتاج صحة أفضلها، والتي تبقى مع ذلك قابلة للمزيد من الفحص مع توفر بدائل أخرى.

وتتوفر تلك البدائل من خلال حدس العلماء؛ فعلى العالم أن يخدس (يفترض) أكثر من حدس، وهو تخمين ذكي لحل المشكلة، ثم باستخدام المنهجية العلمية الموضوعية يختار أفضلها؛ وبذا ينمو العلم بهذه الإضافة.

والصدق عند بورر دائماً مشكوك فيه، ودائماً مؤقت. ينتظر ظهور النظرية البديلة أو الحل البديل.

في المقابل، يمكن القول إن بورر لم يحترم الأساليب الأمبريقية كأساس لتقرير صحة نظرية أو مقارنة أفضلية عدد من النظريات أو الفرضيات المتكافئة كما كان يراها لأجل الوصول إلى نظرية أصدق وأشمل وأعم. وإن كان يرى أنه يمكن استخدام الأساليب الأمبريقية أحياناً.

ويمكن تلخيص فكرته الأساسية في أنه دون خطوات استقرائية يمكن أن ينمو العلم، وذلك عن طريق وضع فرضيات، ثم اختبارها بأن نستنتج استنباطياً ما يترتب على كل فرض، ومستعنيين بالملاحظة أو التجربة نقارن تلك الاستنتاجات بالواقع، فيتعزز الفرض، أو يتم تكذيبه. فيمكن الاختيار بين النظريات المتكافئة المطروحة وصولاً للنظرية الصحيحة.

ونلاحظ هنا أن الاستنباط عند كارل بورر ينطلق من مقدمات غير مؤكدة، على عكس الاستنباط الديكارتي؛ فمقدماته الاستنباطية هي فروض حدسية تخمينية مؤقتة وقابلة للتغير.⁽⁶⁶⁾

واحدة، من المفترض أنها تحدد ماهية المعرفة بشكل كامل، وتعطي تفسيراً كاملاً، لن يكون قابلاً للنمو. في رأيي أن هجوم بورر على الاستقراء كان غريباً. صحيح أن نتائج الاستدلال الاستنباطي تكون يقينية لأنها استنتاج من مقدمات أكبر منها، وأن الاستقراء تظل نتأجه مشكوك فيها لأنه رد صحة وصدق القضية الكلية إلى قضايا مفردة، لكن لا يمكن أن يكون الاستنباط متفرداً بالقبول المنطقي، فما لنا بالقبول العلمي. لكن بورر، الذي هاجم الاستقراء لم يستطع أن يستغني عنه، وكثيراً ما نُقد لاستخدامه عمليات استقرائية رغم ادّعاءه أنها ليست كذلك. سنذكر أمثلة عليها في حينها.

ولم يركز بورر فيما يخص الاستقراء سوى على إثبات فشله كمنهج ومبدأ، ثم كعيار للتمييز بين النظريات العلمية. وقدّم منهجه في الكشف العلمي للرد على مشكلة الاستقراء.

وكما يرفض بورر المنهج الاستقرائي على أساس منطقي، فهو يرفضه على أساس سيكولوجي؛ فعند بورر «ما يصدق في المنطق يصدق في علم النفس»؛ فنحن نبحت عن إطرادات لنفرضها على العالم، لأجل أن يوافق توقعاتنا. والحقيقة أن تلك الأفكار الأخيرة عن الإطرادات أو الاعتقاد بتوقعات معينة إن لم تكن استقراءً، فماذا عساها تكون؟!.

لكن بورر يدعي أن الميل والتوقع للإطراد في الطبيعة هو اعتقاد براجماتي، إلى حد ما فطري، يرتبط بالاختيار بين البدائل، وليس ناشئاً عن تكرار؛ فنظراً لرفضه الاستقراء الذي يقود إلى نظرية واحدة، فإن منهجه قائم

خطوات ومكونات النهج الاستقرائي: الملاحظة:

تختلف نظرة الرجل الذي لا علاقة له بالعلم، أي الرجل العادي في حياته اليومية عن رجل العلم، صاحب النظرة النقدية الفاحصة «للظواهر قصد كشف عما هو جديد فيها)... (ليصبح جزءاً مُمكننا لنسقه المعرفي، فأئى دراسة علمية لا بد أن ترتبط بالملاحظة غير العادية»⁽⁶⁷⁾، أي أنّ الملاحظة نستعين فيها بالأدوات والأجهزة والأساليب التي تتفق مع طبيعة الظاهرة.

الفرض:

هو نقطة البداية اللازمة لكل استدلال تجريبي «إذ يقع في منتصف الطريق بين المعطيات الحسية والقوانين النظرية»⁽⁶⁸⁾، فهو لا يأتى اعتباطاً، بل ينبجُم أساساً من ذلك النشاط الذي يمارسه الباحث ملاحظة وتجريباً، لكن يظل خارج الحقائق حتى تُثبت صحته، ويتحوّل إلى قانون.

التجربة⁽⁶⁹⁾:

هي المحكّ الأساسي لاختيار القوانين والنظريات العلمية، والعنصر المهمّ الذي يجمع بين الملاحظة الأولية والفروض، ويتجلى فيما يذهب إليه الباحث إلى أخذ العينات وإجراء التجارب عليها، إذ يُمكن بها أن نصل بعد التعديل في تركيب الظاهرة إلى شيء جديد، مثلما نستطيع أن نستخلص معدن الرصاص من صهر الحديد والنحاس.

القوانين:

يعتبر القانون هو النتيجة الأخيرة التي يتوصل إليها الباحث طيلة مشواره العلمي، «فمحتوى العلم في شكله الناضج ليس إلا مجموعة من القضايا التي يتم التأكد منها، وهي مترابطة مع بعضها البعض تشكّل نسقاً يبدو في ضوءه قواعد معينة»⁽⁷⁰⁾.

طبيعة النهج الاستقرائي:

يعتبر المنهج الاستقرائي من المناهج المشتركة بين العلوم

الطبيعية والعلوم الإنسانية. وإن كان في الغالب يوظف في مجال دراسة العلوم الطبيعية، ويعتمد منهج الاستقراء العلمي في مجال دراسة العلوم الطبيعية على «الملاحظة العلمية» في مجال الطبيعة والانتقال من ملاحظة قضايا جزئية تشير إلى ما نلاحظه إلى نتائج كلية تتضمن وقائع أو ظواهر أخرى سوف تحدث في المستقبل ولم تلاحظ بعد، وهذا يعني أن مقدماته تمثل الجزئيات التي تم استقراءها في الواقع عن طريق الملاحظة والتجربة. أما نتيجته فتعبر عن القانون العام الذي تندرج تحته الجزئيات التي شاهدناها، بحيث يمكن القول أننا نصل إلى تعميم ما جاءت به النتيجة من خلال الاستدلال الاستقرائي ولكنه لا يمثل ما شاهدناه فحسب، وإنما يعبر أيضاً عن الوقائع التي سترد علينا في المستقبل.⁽⁷¹⁾

أهمية المنهج الاستقرائي:

من المفكرين والمهتمين بأمور تطوير نوعية عيش الإنسان من وجد أن الاعتدال على مناهج كالأستنباط لا يكفي، ومن المحتمل جداً أن يؤدي إلى أخطاء كثيرة ومتكررة تهلك الإنسان وتحيل جهوده إلى عبث بلا طائل. إنهم يتساءلون: ماذا يمكن أن تكون نتائج سياسة معينة إذا بنيت على افتراض أساسي خاطئ؟ فثلاً، عن ماذا يمكن أن تتمخض سياسة إقامة علاقات اجتماعية بناء على افتراض قائل بأن على المرء أن يتجنب إقامة علاقات اجتماعية مع الذين لا تعجبه أشكالهم لأن الوجوه دليل القلوب؟ هذا افتراض لا يحتوي على حقيقة، وربما له علاقات بتجارب شخصية بحتة ولا يمكن تعميمها. من لا يتمتع بوفرة من الوسامة في نظر شخص ما، قد يبدو وسيماً في نظر شخص آخر؛ ومن لا يبدو من ناحية الشكل لطيفاً قد يثبت التعامل معه عكس ذلك. وإلى غير ذلك.⁽⁷²⁾ رأى هؤلاء أن قراءة الواقع وتبع التفاصيل ورصد المتغيرات وجمع المعلومات عبارة عن أسلوب أفضل للتوصل إلى تعميمات حول قضايا معينة أو ظواهر أو علاقات عديدة أو جدلية. رأى هؤلاء أن الحقيقة

(67) محمد علي ماهر عبد القادر م، فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، د(ط)، 2003، ص 48.

(68) جميل عزيز / ماجدة مريسي، النظرية العلمية في الفكر المعاصر، المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، د(ط)، 2001، ص 186.

(69) عند «كلود بارنارد» هي ملاحظة مستشارة يُقصد بها التحقق من صدق فكرة ما، وهبة مراد، مرجع سابق، ص 46.

(70) جميل عزيز ماجدة مريسي النظرية العلمية في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص ص 188 189.

(71) محمد عبد العزيز العرفح https://qawaneen.blogspot.com/2020/blog_post_3.htm/05/MI

(72) قاسم، عبد الستار: المنهج الاستقرائي في القرآن الكريم، نابلس، فلسطين، ص 07

المفاهيم التي سيتم استخدامها، وشرحاً للمنهج المتبع في الدراسة. وهو يعرّف قضية البحث بدقة، ويشرح أهميتها وأسباب تناولها والفائدة المترتبة على ذلك. وفوق ذلك، نتأج المنهج الاستقرائي قابلة للفحص والتحقق من قبل الباحث نفسه ومن قبل باحثاً آخرين لأنه يعتني بقضايا مادية ملموسة بصورة مباشرة أو غير مباشرة. بإمكان باحثاً آخرين أن يتناولوا موضوع البحث بطريقة جديدة أو منهج جديد، أو أن يكرروا ذات المنهج ليتأكدوا أن النتائج تتقاطع بصورة واضحة مع نتائج البحث الذي سبق. فإذا قلنا إن عادات الناس في الزواج في بلد معين تتطلب مراسيم معينة ونأتي على تفصيلها، فإنه بإمكان أي باحث آخر أن يذهب إلى ذلك البلد ليتأكد من صحة الأقوال. هذا على عكس المنهج الاستنباطي الذي يستحيل التحقق من نتأجه. فإذا قال شخص بأن الإنسان خير بالطبيعة، فإنه لا يمكن لأي باحث أن يتحقق من هذا الأمر، علماً أن المستنبط الأول لم يقم بأبحاث علمية لتأكيد نتأجه.⁽⁷⁴⁾

عيوب ونواقص المنهج الاستقرائي:

إن الاستقراء لا يمكن استخدامه مع معظم موضوعات البحث العلمي، التي يجب أن يستخدم فيها منهج علمي آخر.

من ميزات الاستقراء في البحث العلمي أنه يعتمد على الملاحظات والتفكير والتحليل، وبالتالي فهو يحتاج إلى وقت أكبر من حالات استخدام مناهج أخرى، وهذا الأمر قد يكون سلبياً للباحث العلمي أو الطالب الذي لا يملك وقت كبير لتقديم دراسته.

إن الاعتماد على الاستقراء بالعملية التعليمية، يجعل منها عملية ميكانيكية لدرجة مبالغ بها، مما يقلل من أهمية وقيمة هذا المنهج العلمي.

مشكلة مشروعية تبرير الاستقراء:

ما هي مشكلة الاستقراء؟

المشكلة الاستقرائية هي سؤال بين الفلاسفة وغيرهم من المهتمين بالسلوك البشري الذين يريدون معرفة ما إذا كان الاستدلال الاستقرائي، حجر الزاوية في المنطق البشري، يولد بالفعل معلومات مفيدة وذات مغزى. تناول عدد

المطلقة فيما يتعلق ببيئة الإنسان التي هي محلية وغير محلية لا يمكن اختزالها في افتراض معين يعبر عن وجهة نظر، ولا يمكن لأي شخص أن يدعي بأنه يملك الحقيقة المطلقة قد يكون الشخص ذكياً وقادراً على الملاحظة والتحليل، وقد يكون صاحب رأي وتدبر وتأمل عميق، لكن هذا لا يؤهله أبداً لأن يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة. من المقبول أن يتبنى المرء حقائق إيمانية مطلقة لها علاقة بما فوق الطبيعة، لكن ذلك غير مقبول فيما يتعلق بالطبيعة والتي هي في متناول قدرة الإنسان على البحث والتدقيق.

وعليه، وجد هؤلاء المفكرون والمهتمون بالتنوير أن البحث في الخاص والتفاصيل من أجل الوصول إلى تعميمات يمكن أن تعبر عن حقائق غير مطلقة هو الأسلوب الأمثل في اتخاذ القرارات وترتيب العلاقات. هذا هو المنهج الاستقرائي الذي يتعد عن الافتراضات المسبقة، ويفتح المجال لجمع المعلومات الصغيرة والكبيرة ويخضعها للتصنيف والتدقيق والتحليل من أجل الوصول إلى نتائج، أو إلى العام (Welsh, p. 68). إنه منهج يبدأ من حيث ينتهي المنهج الاستنباطي، أي من الخاص إلى العام. فإذا أردنا أن نحكم على المستوى العلمي لجامعة معينة، فإننا لا نقول بأن هذه الجامعة قد بناها فلان وبالتالي هي عظيمة، وإنما نجمع المعلومات ونتقصى حول الأبحاث العلمية التي تنشرها الجامعة، وعدد الأبحاث التي يجريها مدرسوها، والمختبرات الموجودة والأموال المرصودة لدعم البحثة، والكتب المؤلفة، الخ بناء على ذلك يمكن للباحث أن يستنتج حول المستوى العلمي للجامعة، وأن يقول فيما إذا كانت الجامعة تشجع البحث العلمي أم لا⁽⁷³⁾. ينبثق عن المنهج الاستقرائي مناهج كثيرة فرعية منها منهج دراسة الحالة، والمسح، وتحليل المضمون، والإحصائي، والرياضي، والتاريخي، الخ (Dane, part one). كل هذه المناهج تتناول الموضوع استقرائياً ولا تترك المجال للتمنيات والآراء الشخصية للتدخل في جمع المعلومات أو في التحليل أو الاستنتاج. إنها تقوم على مبدأ الموضوعية وفصل الذات عن موضوع البحث، وهي تعتبر أن كل عمل بحثي يقوم على المزاج الشخصي غير علمي ولا يؤخذ به.

بالإضافة إلى الموضوعية، يتطلب المنهج الاستقرائي وضوحاً في موضوع البحث وتحديداً له زمنياً ومكانياً، وتعريفاً

(73) قاسم، عبد الستار: المنهج الاستقرائي في القرآن الكريم، نابلس، فلسطين. ص 07

(74) قاسم، عبد الستار: المنهج الاستقرائي في القرآن الكريم، نابلس، فلسطين. ص 08

من الإحصائيات. على سبيل المثال، إذا لم يسقط الفارس من فوق حصان مطلقاً وكان يستعد لتجربة جبل جديد، فقد يقول إنه من غير المحتمل أن يتم إلقاءه، بناءً على تجاربه السابقة، لكن لا ينبغي له ذلك. استبعد هذا الاحتمال تمامًا.

بفضل مشكلة الاستقراء، يمكن للناس اتخاذ قرارات بناءً على معلومات محدودة، مما قد يؤدي بهم إلى اتخاذ خيارات سيئة. يعتبر كل حدث يعزز الاستنتاج دليلاً إضافياً يدعم الاستنتاج، بدلاً من نقطة بيانات أخرى يجب مراعاتها. هذا يمكن أن يخلق إحساساً زائفاً بالثقة. يمكن أن تلعب مشكلة الاستقراء أيضاً دوراً في الأخطاء المنطقية مثل الاعتقاد بأن الارتباط الملحوظ هو دليل على العلاقة السببية.

يعتمد الرجال، وخاصة العلماء، باستمرار على التفكير الاستقرائي. عندما نتنبأ بالمستقبل أو عن أشياء فإننا نعتمد على الاستدلال الاستقرائي.

كان الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (1711-1776) أحد كبار المفكرين الذين أظهروا عدم موثوقية الاستقراء، والذي اعتبره رهاناً غير حكيم، وحتى لا يمكن الدفاع عنه. وفقاً لهيوم، لا يمتلك الاستقراء أساساً منطقياً ولكن نفسياً (الشعور بالعادة). العلم، لأنه ينطلق عن طريق الاستقراء، لا يمكنه أن يجلب اليقين المطلق لما يدرسه، وبالتالي يتم إعادته إلى مجال الإيمان (الإيمان بمصادقية الاستقراء). «كل المعرفة تنحرف إلى احتمالية. قال هيوم بالتأكيد، من المحتمل جداً أن تشرق الشمس غداً، كما يقول هيوم، لكن ليس من المستحيل ألا تشرق. حتى الآن كان يستيقظ كل يوم، لذلك نخلص إلى نتيجة مفادها أنه سوف يستيقظ غداً، لكن هذا تفكير استقرائي، لذلك لا يعتمد على المنطق بل على العادة فقط. لا شيء يخبرنا أن المستقبل سوف يشبه الماضي، وبالتالي ليس من المستحيل منطقياً ولا مادياً التفكير في أن الشمس لن تشرق غداً، حتى لو بدا لنا هذا التأكيد غير قابل للتصديق. سيقول برتراند راسل أن الاستدلال الاستقرائي هو المنطق الذي تستخدمه الدجاجة عندما تربط يد المزارع بالحبوب التي تغذيها، حتى اليوم الذي تلوي فيه هذه اليد رقبته». العقل ليس هو دليل الحياة، ولكن العادة وحدها هي التي تحدّد العقل، في جميع الظروف، وتسمح لنا بافتراض أن المستقبل سيتوافق مع الماضي.

“

المشكلة الاستقرائية هي سؤال بين الفلاسفة وغيرهم من الرتبين بالسلوك البشري الذين يريدون معرفة ما إذا كانت الاستدلال الاستقرائي، هجر الزاوية في النظر البشري، بولد بالفعل معلومات مفيدة وذات مغزى. تناول عدد من الفلاسفة المشهورين، بما في ذلك كارل بوبر وديفيد هيوم، هذا الموضوع، ولا يزال موضوعاً مثيراً للاهتمام والمناقشة. غالباً ما يكرّس الاستدلال الاستقرائي معيماً، ولذلك يجادل بعض الفلاسفة بأنه ليس مصدرًا موثوقًا للمعلومات.

”

من الفلاسفة المشهورين، بما في ذلك كارل بوبر وديفيد هيوم، هذا الموضوع، ولا يزال موضوعاً مثيراً للاهتمام والمناقشة. غالباً ما يكون الاستدلال الاستقرائي معيماً، ولذلك يجادل بعض الفلاسفة بأنه ليس مصدرًا موثوقًا للمعلومات.

أثناء الاستدلال الاستقرائي، يتم استخدام سلسلة من الملاحظات لاستخلاص نتيجة بناءً على الخبرة. تكمن مشكلة هذا المنطق في أنه مجرد أن مجموعة من التجارب تدعم استنتاجاً منطقياً، فهذا لا يعني أنه لا يوجد شيء ما يناقض هذا الاستنتاج. ومن أشهر الأمثلة على ذلك مثال البجعة السوداء. يرى الشخص سلسلة من البجعيات البيضاء ويستنتج بناءً على هذه المعلومات أن جميع البجع أبيض، حيث يجب أن يكون البياض حالة جوهرية من البجع. عندما يرى ذلك الشخص بجة سوداء، فإنه يدحض هذا الاستنتاج ويوضح مشكلة الاستقراء.

يُجبر البشر باستمرار على اتخاذ قرارات منطقية بناءً على التفكير الاستقرائي، وفي بعض الأحيان تكون هذه القرارات غير موثوقة. في التمويل والاستثمار، على سبيل المثال، يعتمد المستثمرون على خبرتهم في السوق لوضع افتراضات حول تطورات السوق. عندما تكون غير صحيحة، يمكن أن تؤدي إلى خسارة مالية. بعد الحقيقة، فهموا أن النتيجة التي توصلوا إليها كانت خاطئة، لكن لم يكن لديهم أي وسيلة للتنبؤ بها عندما كان السوق لا يزال يتصرف بطريقة تتوافق مع توقعاتهم السابقة.

يمكن أن تلعب مشكلة الاستقراء دوراً رئيسياً في فهم الاحتمالية وكيفية اتخاذ الناس للقرارات. في الحالة التي تستند فيها الاستنتاجات إلى سلسلة من الملاحظات الإيجابية دون أي تناقضات تتعارض معها، يمكن التعبير عن الاستنتاجات بدقة أكبر من حيث الاحتمالية، بدلاً

“

إذا تبيننا موقفًا هزليًا، فيمكننا الذهاب إلى
أبعد من ذلك لتأكيد أن تنبؤات علمائنا
ليست أكثر عقلانية من تنبؤات المجانين.
لقد دفعت مشكلة الاستقراء بعض العلماء
للبحث عن طرق أخرى لإثبات الحقيقة.

”

بينما
كنا

نظن أننا على يقين من المعرفة العلمية وقادرون
على استخلاص استنتاجات حول المستقبل، يوضح هيوم
أن العلم في الواقع يعتمد فقط على الاعتقاد، في مصداقية
الاستدلال الاستقرائي. حتى في أفضل المعارف الراسخة،
فإن جزء الإيمان غير قابل للاختزال. إذا تبيننا موقفًا
هزليًا، فيمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك لتأكيد أن
تنبؤات علمائنا ليست أكثر عقلانية من تنبؤات المجانين.
لقد دفعت مشكلة الاستقراء بعض العلماء للبحث عن
طرق أخرى لإثبات الحقيقة.

الخاتمة:

نستنتج في الأخير:

- أن المنهج الاستقرائي يقوم على التعميم، والانتقال من حالة جزئية إلى حالة كلية، حيث ينطوي الاستقراء على الكشف عن العلاقات القائمة بين الحالات الجزئية المأخوذة أو المدركة، وربطها بقوانين تنظم هذه العلاقة وتعددها مستقبلاً.
- أن المنهج الاستقرائي من أهم وأبرز المناهج في البحث العلمي. ومن المناهج التي ساهمت في مساعدة الباحثين على الحصول على معلومات جديدة حول الظاهرة التي يدرسونها.
- مشكلة الاستقراء هي التساؤل الفلسفي حول ما إذا كان التفكير الاستقرائي يؤدي إلى معرفة مثلاً هي مفهومة بالمعنى الفلسفي الكلاسيكي.
- مشكلة الاستقراء الفلسفية بقيت حاضرة من دون حل، وحتى أولئك الذين استعاضوا عن الاستقراء بالاستنباط كأساس للمنهج العلمي لم يفلحوا في التخلص من مشكلة الاستقراء بشكل أو بآخر لا عجب - إذًا - أن يشير الفيلسوف البريطاني شارلي بورد إلى الاستقراء بوصفه مجد العلم وفضيحة الفلسفة.

(هيوم).

سوف نرى كل صباح في المستقبل باستمرار. وبالتالي فإننا
نصوغ الفرضية القائلة بأن نفس الانتظام يمتد إلى كل
الطبيعة، بما في ذلك في المستقبل.

وبالتالي، للإعلان عن موثوقية الاستقراء، سيكون من
الضروري إثبات صحة الافتراض القائل بأن الطبيعة
موحدة. هل من الممكن؟ يعطي هيوم احتمالين لمحاولة
تبرير أن الطبيعة موحدة: بطريقة منطقيّة وبطريقة
تجريبية.

لكن الاستقراء للأسف ليس حقيقة منطقيّة. لا يوجد
تناقض منطقي في التفكير أنه إذا كانت الطبيعة موحدة
حتى الآن، فقد تصبح فوضوية بين عشية وضحاها،
مساحة تحدث فيها الأحداث بشكل عشوائي وغير متوقع.
هل يمكننا بعد ذلك إثبات توحيد الطبيعة تجريبياً؟ في
الواقع، هناك طريقة واحدة فقط للقيام بذلك: مراقبة
الطبيعة كلها مباشرة ومعرفة ما إذا كانت موحدة أم
لا. من الواضح أنه مستحيل. بادئ ذي بدء، لأن جزءاً
صغيراً فقط من الكون يمكن ملاحظته. ما الذي يخبرنا
أن نفس القوانين المطبقة هنا تنطبق أيضاً على كل ركن
غير معروف من الكون؟ أخيراً، المستقبل بالتأكيد لا
يمكن ملاحظته، ولا شيء يثبت لنا أن قوانين الطبيعة غير
قابلة للتغيير: «الافتراض بأن المستقبل يشبه الماضي لا
يعتمد على أي حجة ولكنه ينبع تماماً من العادة. (هيوم)
هل يمكننا بعد ذلك التأكيد على أنه إذا كانت الطبيعة
موحدة في المجال المرئي وحتى الآن، فلا يوجد سبب
للاعتقاد بأنها ليست في كل مكان وفي المستقبل؟ هذا يرقى
إلى مناقشة الاستقراء لتبرير الاستقراء. هذا تفكير دائري
لا يمكن أن يبرر أي شيء على الإطلاق.

هل يمكن إثبات موثوقية الاستقراء من خلال خصوصيته؟

الاعتراض الثاني الذي يعارضه المرء لهيوم هو أن
الاستقراء أثبت نفسه. من خلال الاعتماد على الاستدلال
الاستقرائي، حقق العلماء أشياء غير عادية، لم يكن من
الممكن تصورها حتى وقت قصير: بناء أجهزة كبيوتر
متطورة للغاية، وإرسال الرجال إلى القمر، والتلاعب
جينياً بالكائنات الحية، وما إلى ذلك.

لكن هذا مرة أخرى هو المنطق الاستقرائي. نحن نفترض
أن الاستدلال الاستقرائي كان يعمل دائماً جيداً في
الماضي، ولذا فإنه سيفعل ذلك بالضرورة في المستقبل.
نعود إلى فخ الاستدارة: مناقشة الاستقراء لتبرير الاستقراء

رؤية مغايرة للتربية على السلوك الحضاري؛ ما بعد الحداثة نموذجها

وإذا كان هذا الجدل قد بدأ منذ أكثر من ثلاثين سنة في مجالات الفن والأدب والعمارة، فإنه سرعان ما امتد إلى العلوم الاجتماعية والتربوية والإدارية بفروعها. فلا تغيب هذه المعركة عن ساحة الفكر التربوي التي تشهد فيضاً من الكتابات والأبحاث التي تؤسس لمدرسة ما بعد الحداثة، وتحاول أن تطرح رؤى جديدة للتربية وإدارتها في عصر ما بعد الحداثة، تقوم على نقد الأسس المعرفية التي قامت عليها العلوم المختلفة وخاصة فيما يتعلق بأدعائها أنها تعبير منطقي عن العالم الواقعي.

والتحويل من أجل التحسين والتجميل يعتبر من أهم توجهات ما بعد الحداثة حيث يشق من طبيعة وماضي الأمة وواقعها وتطلعاتها وإمكاناتها المتاحة لأخذ العظة والعبرة وتشخيص جوانب القوة والضعف، وعليه فإن التوجه نحو القيادة التحويلية يبني الالتزام، ويخلق الحماس والدافعية لدى العاملين في أي مؤسسة للتغيير، ويزرع لديهم الأمل بالمستقبل.

ولهذا تأتي هذه الورقة لوضع رؤية مغايرة للتربية كخطوة نحو السلوك الحضاري باعتبار أن الحداثة لا بد أن تكون حداثة مؤسسات وليست

مقدمة:

نعيش اليوم في عصر العولمة وما بعد الحداثة، عصر المعرفة واللايقين، عصر العلم والنسبوية، عصر الترابط الكوني وصدام الحضارات، عصر الاعتراف بالآخر وإذابة هويته، عصر التحرر والهيمنة.. إنَّه عصر المتناقضات.

ولهذا دخل مفهوم الحداثة وما بعدها في شكلها الأكثر طموحاً ليؤكد على أن الإنسان هو ما يفعله، وإن هناك صلة تتوطد بين الإنتاج بفضل العلم، وبين تنظيم المجتمع، ففي إطار مشروع الحداثة الذي انطلق في أوروبا في القرن السادس عشر وما تضمنه من نظريات سلوكية وتجريبية ونظريات التنظيم السلوكي جرى الأساس التربوي له انطلاقاً من الوصفية والعقلانية الفينية.

وعليه تكون المدرسة في إطار الحداثة وما بعدها مكاناً للقطيعة مع وسط النشأة (المنزل، والأسرة، والرفاق، والشارع) الذي يتسم بشيوع الممارسات اللاعقلانية، فهي التي تتيح للفرد الانفتاح على السلوك الإنساني والحضاري، وعلى التقدم بواسطة المعرفة العلمية والمشاركة في المجتمع. المشكلة والتساؤلات:

يحتدم الجدل حالياً بين أنصار الحداثة وأنصار ما بعد الحداثة، على جميع الأصعدة وفي جميع المجالات،



محمد عبد الحميد عسان

أكاديمي فلسطيني وأستاذ الإدارة والتخطيط التربوي المساعد



تأتي هذه الورقة لوضع رؤية مغايرة للتربية كخطوة نحو السلوك الحضاري باعتبار أن الحداثة لا بد أن تكون حداثة مؤسسات وليست حداثة أفراد فحسب، بما لا يتناقض مع الفرد أو يحجر عليه، بل يفتح الأبواب الفلقة أمامه كي يسرع بما يشاء.

“

محترم الجدل حالياً بين أنصار الحداثة وأنصار ما بعد الحداثة، على جميع الأصعدة وفي جميع المجالات، ولذا كنت هذا الجدل قد بدأ منذ أواخر من ثلاثين سنة في مجالات الفن والأدب والعمارة، فإنه سرعان ما امتدَّ إلى العلوم الاجتماعية والتربوية والإدارية بفروعها.

”

والمنهجية التي قامت عليها الحداثة أو على الأقل يجعلها محل شك.

محاور الورقة:

المحور الأول: مفهوم ما بعد الحداثة وعلاقتها

بالتربية:

بالرغم من النقد الكثير الذي وجهته التيارات (ما بعد الحداثة) للحداثة في مجال التعليم وإدارته، إلا أنها لم تطرح فلسفة تربوية شاملة إلى الآن. فأتت ما بعد الحداثة على التعليم كبير وإن كان غير واضح المعالم.

انتقدت ما بعد الحداثة مبالغة الحداثة في تقدير العقل وتمجيده، كما انتقدت التركيز على العلم والمواد العلمية والمنهج العلمي. وأنكرت أن يكون هناك حقيقة مطلقة قائمة خارج الذهن، وشككت في أن يكون العقل قادراً على الحكم الموضوعي. وإنما العقل يبني الحقيقة، ولا يكتشفها، كما تقول الحداثة، والعقل نفسه تبنيه الثقافة السائدة في المجتمع.

هذه النظرة إلى الحقيقة انعكست على النظر إلى المعرفة، فالمعرفة في المنظور ما بعد الحداثي تبني في سياق ثقافي، ومهمة التدريس النقدي critical pedagogy هي أن تجعل الطلاب يتفحصون القيم والفرضيات والأيدولوجيات والمصالح المنعكسة في المعرفة، ليقوموا بإنتاج المعرفة بدلا من بقائهم مستقبليين غير ناقدين. وهذا يتم فيما يسميه التربوي النقدي بول فريري بتربية إثارة الأسئلة، مقابل ما أسماه تربية الإيداع banking education، التي تعتمد على ترحيل المعلومات. (Leistya, 1999: 311)

لقد أثرت النظرة ما بعد الحداثية على عناصر العملية التربوية كافة. المعلم والقائد، والمنهج، وطرق التدريس والطالب، وذلك على النحو التالي:

- المعلم والقائد ما بعد الحداثة ترى أن مهمة المعلم ليست- بل وليس من حقه - أن يقوم بنقل الحقائق كما يراها هو إلى ذهن الطالب، بل يساعده في بناء حقائقه الخاصة التي

حداثة أفراد فحسب، بما لا يتناقض مع الفرد أو يحجر عليه، بل يفتح الأبواب المغلقة أمامه كي يبدع بما يشاء. ولما كنا ممن لا يؤمنون بنظرية المؤامرة في صنع التاريخ، وإنما نراه في تدفقه تعبيراً عن علاقات وجهود، وجب البحث للإجابة عن الأسئلة:

- 1- ما مفهوم الحداثة وما بعدها وعلاقتها بالتربية؟
- 2- ما دور التربية في تعزيز السلوك الحضاري المرتبط بما بعد الحداثة (المعلم نموذجاً)؟
- 3- ما الرؤية المغايرة للملامح التربية على السلوك الحضاري؟

منهجية الورقة:

لتحقيق أهداف الورقة البحثية سيتبع الباحث المنهج الوصفي الفلسفي القائم على استقراء مضمون الفكرة في الأدب التربوي الأجنبي والاستفادة منه في وضع رؤية مغايرة، وذلك من خلال تحديد مفهوم الحداثة ومعاييرها القيمي، وكذلك التعرف إلى صورة المعلم في الخطاب الحداثي للخروج برؤية فلسفية مغايرة.

مصطلحات الورقة:

1- ما بعد الحداثة:

يعرفها الشيخ، والطائري (1996: 34) بأنها: "تيار فكري نشأ في الأصل وفي كثير من جوانبه ردة فعل لـ "الحداثة". وما بعد الحداثة من التنوع والتدرج بحيث يصعب إيجاد تعريف دقيق لها. وتكاد تجمع المراجع على عدم إعطاء تعريف لـ "ما بعد الحداثة" لصعوبة تعريفها، وبدلاً من ذلك تقوم بتوصيف هذا المذهب، وذلك بمقارنته بنقيضه "الحداثة". فلكي يتضح مفهوم ما بعد الحداثة فلا بد من مقارنته بمفهوم الحداثة.

والسبب في ذلك أن ما بعد الحداثة مفهوم فضفاض وغامض، فهناك صور متعددة من ما بعد الحداثة. فهي تتدرج من الموقف الراض للغلو العقلاني الوضعي ورفض الاضطهاد الذي تمارسه الثقافة الغربية بأيدولوجيتها العلمية إلى أن تصل إلى ما بعد الحداثة المتطرفة الثورية العدمية العبيثية التي تدعو للشورة على العقل والعقلانية من أساسهما وتصل إلى التشكيك حتى في البديهيات. مما حدا بأنصارها إلى الكف عن توضيح ما هي "ما بعد الحداثة" والانصراف بدلاً من ذلك إلى توضيح ما ترفضه ما بعد الحداثة. (Doll, 2003:4)

ولكن باختصار يمكن أن تعرف الحداثة بأنها: "اتجاه فكري، يضم خليطاً من التيارات، يجمعها رفض الأسس الأنطولوجية (أي الخاصة بطبيعة الوجود) والمعرفية



الدائم للتغذية الراجعة لتعديل الطرق والأساليب والموارد. وتؤدي الممارسة التدريجية إلى إعادة تنسيق الممارسات بحيث تتسق مع أهداف البرنامج. وتسود حاليًا اتجاهات تدعو إلى أن كلا من العاملين بإدارة الأعمال والمؤسسات التعليمية يجب تشجيعهم على استخدام التفكير الفلسفي الكلي والمتكامل للأمور الذي يأخذ في اعتباره العلاقات المتبادلة، بدلاً من الأشياء المنفصلة، وأنماط التغيير بدلاً من المواقف الجزئية. ويضمن التدبر الكلي - في نظره- العناصر التالية:

-متابعة الممارسات بحيث تتسق مع أهداف البرنامج.

-تقدير التحول في المناهج لضمان مقابقتها لاحتياجات الطلاب.

-متابعة الخدمات المساعدة لتحديد أكثرها نجاحًا.

(مارشال، 2010: 57)

ومعنى هذا أن التدبر كاتجاه عام تبنته مدرسة ما بعد الحداثة في التربية في مجالات عديدة من أبرزها إعداد المعلم وتطوير المناهج، والقيادة، وقد وجد طريقة إلى مدرسة الجودة المعاصرة، ليكون بديلاً كفيئاً عن الطرق والأساليب الكمية في تقدير الجودة وتحقيقها في عالم متغير يشهد تحولات كبيرة في نظمه الاقتصادية والسياسية والمعرفية والاجتماعية والتربوية. ومن ثم يكون التدبر هو المدخل الأكثر ملاءمة لملاحقة هذه التغيرات بشكل مستمر.

وعليه فإن سمات التربية فيما بعد الحداثة تتلخص في:

1. إذا كان من مهام التعليم التدريبي صياغة الهوية القومية،

يشكلها مجتمعه وثقافته.

- الطالب ما بعد الحداثة تؤكد على أن الطالب يجب أن يتعلم أن لا يعتمد على الموضوعية التي تزعمها الحداثة، وقد كان لما بعد الحداثة أثر على طبيعة العلاقة بين الطالب والمعلم، فحيث لم يعد ينظر للمعلم على أنه الخبير الذي يزود الطالب بالمعلومات، صار هناك تركيز على التفاعل الفردي بين الطالب و"المعلم" والاستكشاف المشترك. (Caine, 1997: 78)

- المنهج في النظرة ما بعد الحداثة يجب أن يتكيف المنهج مع الطلاب، بحيث يتناسب المحتوى والمهارات مع الطلاب وحاجاتهم. فهدف المنهج أن يكون تحويلياً، بحيث يمكن الطالب أن يتفحص ويدرك العالم من حوله أولاً ثم يفهم نفسه بشكل أكبر. ولذا فالأنشطة التعليمية ليست مخططاً لها مسبقاً، إنما تتقرر بناء على رغبات الطلاب وعلى الطرائق التي يتم بها الفهم في أذهان الطلاب. فالمنهج في النظرة ما بعد الحداثة يهتم بالطريقة التي يبني بها الطلاب المعرفة من منظورات مختلفة، بأساليب تعليمية متنوعة وذكاءات متعددة، لا تعتمد فقط على الذكاء التقليدي الرياضي المنطقي. (Doll, 1993: 87)

سمات التربية فيما بعد الحداثة:

يؤكد مارشال (2010: 34) أنه لتحقيق السلوك الحضاري المرتبط بالحداثة وما بعدها، يجب الاعتماد على التدبر، والتدبر في نظره يستلزم الرقابة المستمرة والهادفة لإجراءات التغيير والتحول عند حدوثها داخل المؤسسة والاستخدام

“

التربية على الاختيار هي فلسفة في تربية التلميذ وترعيته وتدريبه، تدخل في صميم الوظيفة السامية للمؤسسة التربوية، إذ أنها تعمل على ترعيته وتأهيله لتسمل المسؤولية، وللمرانة بين الفرص المتاحة والإمكانيات القترصة.

”

الطلبة من جهة، وبين متطلبات السلوك الحضاري من جهة أخرى (clargen، 1994: 203)

ولما كانت إحدى الطرق التي توصف بها ما بعد الحداثة هي أنها نزعة من الشك حول المرجعيات والحكم القديمة والمعايير الثقافية والسياسية التي تضرب بجذورها في أعماق تراث الفكر. تأتي المدرسة متأثرة بذلك من خلال: (نصار، 2008: 124)

- إشكالية الفكر الشمولي فهي ترفض كل النظريات الشمولية والماركسيّة والهجيليّة وغيرها التي تقوم على المبادئ السببية، وتضع قرارات وحلول علمية شاملة لمصير البشرية من خلال السلوك الحضاري المتمدّن.

- إشكالية ثقافة الآخر حيث ترفض التعالي على ثقافة الجماهير والتفريق بين الثقافة الرفيعة والثقافة الهابطة باعتبار أن الأولى ثقافة النخبة والثانية ثقافة الجماهير المتأثرة بثقافة النقل الإلكتروني.

- إشكالية اللغة والتمثيل حيث يركزون على التعامل مع الأنماط الثقافية والاجتماعية مثل الأعمال الأدبية والأفلام والدراسات النقدية والكتب باعتبارها نصوصاً أو شكلاً للخطاب يجب تحليلها لإيجاد صلة بين تأويل هذه النصوص وبين المؤسسات والممارسات الاجتماعية التي أنجبها.

وعلى هذا الأساس اعتبر أنصار ما بعد الحداثة أنّ التدبّر والتفكير والتأويل والنقد هي المفاتيح الأساسية لدور المعلم وسلوكه الحضاري، على اعتبار أن التعليم التدبيري يقوم على:-

-التعليم التدبيري نوع من أنواع الخطاب بمعنى أنه يوجي بالكثير من المعاني التي يمكن في ضوءها إنتاج رؤية جديدة للأحداث.

-الخبرة والتجربة هي التي تمنح التعليم التدبيري القدرة على العمل، فتدبّرنا لأمر ما يعني خبرتنا بكل العناصر المكونة له.

-التعلم التدبيري يعني إعادة النظر مرّة أخرى في القيم

فإنّ الاختلاف من شروطها، فالقيادة في عصر ما بعد الحداثة تدخلات لحل شفرة الثقافة السائدة، وخلق أشكال منظمّة لرفض التطبيق مع علاقات القوة القائمة في المجتمع. 2. على المؤسسات التربوية التي تتبني أسلوب ما بعد الحداثة أن تنبذ أوامر البيروقراطية.

3. الخلاف بين المعايير التكنوقراطية المستمدة من (العقلانية الفنية) من ناحية، وبين المواقف الإنسانية المتنوعة كالحكم بمعايير الجمال من ناحية أخرى.

4.أهمية التدريب على استراتيجيّة تفكيك النصوص وتحليل افتراضاتها، واكتشاف الخداع فيها.

المحور الثاني / دور التربية في تعزيز السلوك الحضاري المرتبط بما بعد الحداثة (المعلم نموذجاً).

تطرح مدرسة ما بعد الحداثة رؤية أو فلسفة جديدة للسلوك الحضاري متمثلاً بدور المعلم الذي تسعى إلى تحريره من برائن العقلانية الفنية، وتحوّله من مجرد وسيط أو ناقل للمعرفة إلى (مشروع فيلسوف) مهمته دفع طلابه إلى إثارة التساؤلات حول المعرفة وليس مجرد اكتسابها، وتشجيعهم على تكوين رؤية جديدة للعالم من حولهم في صيرورته وتغيّره يستند إلى التفكيك وليس التحليل فقط. ولعل أولى المداخل لتعزيز السلوك الحضاري المرتبط بما بعد الحداثة هو النظر إلى التدريس باعتباره مهنة من خلال (الإعداد أو التمهيد، والتكوين الثقافي والاجتماعي، والتدريب) ومن ثم النظر إليه على أنه علماً على أساس أنه قد أصبح من الممكن دراسة ما يتعلّمه الطلاب المعلمون قبل وأثناء الخدمة دراسة علمية وموضوعية ورصد التصوّرات الميثولوجية عن التدريس والتي تكوّنت لدى الطلاب بطريقة لا شعورية ووجدانية. (kirk، 1996: 158)

فالمعلم الناجح في إطار الحداثة هو المعلم الفعّال الذي تتحدّد فعاليته بمستوى أدائه في مختلف المواقف التي يتطلبها عمله، وهو من هذا المنظور يجب أن يكون قادراً على توجيه السلوك الحضاري وفرز البدائل واختيار ما يجعل تدريسه ناجحاً، حيث تتحدّد فعالية المعلم في ضوء أربعة معايير، محفزة على السلوك الحضاري، وهي :-

-الكفايات التدريسية التي يمكنها بما تتضمنه من مهارات وسلوك يؤثّر على نواتج العملية التعليمية، والتربوية.

-أنماط اتخاذ القرار على المدى القريب والبعيد.

-أنماط تفكيره ومدى توافقها مع نظريات التعلم والتعليم.

-قدرته على الموازنة بين أهداف التعليم واحتياجات

“

لا اعتقد أنّ تقدّم السلوك الحضاري لن يأتي
بآثاره الإيجابية بتغيير النظام التعليمي، والسياسات
العقيدة للمؤسسات الثقافية والإعلامية اليالة
إلى التضلف بالقدر الذي يجب أن يحدث
التغيير الجذري في طبيعة الخطاب وتقل القديمة
نهما، والتمسّس النقدي في كل جوانبه.

”

النظرية والتطبيق، وأن العملية

التعليمية لاتسير بطريقة خطية من النظرية إلى
التطبيق، بل ينحصر دور النظرية في كونها نقطة انطلاق
نحو تعميق وعي الطالب والمعلم بظاهرة التربية عموماً.
وهذان العنصران هما :

1. بحوث الفعل التي تسعى إلى وضع الحلول الممكنة
للمشكلات والقضايا المباشرة التي يواجهها المعلمون يومياً
خلال حياتهم العملية، وهي من المنظور النقدي يقوم على
ما يقوله الناس وذلك من أجل فهم المشكلة الاجتماعية
ومن أجل إقناع الآخرين بالمساعدة في حلها.
2. الخبرة الميدانية وهي إما أن تعزز أو تعدّل مفهوم
الدراسة والمنهج عند الطالب/ المعلم، وهي أساس الاعتماد
المهني للمعلم، لأنّ التجربة والخبرة تتشكّلان مصدر المعرفة.

المحور الثالث / الرؤية المغايرة لملاحم التربية على السلوك الحضاري

1 - حق الاختلاف وقبول التعددية :

لا معنى لتحرير أي عقل من غير الاعتراف الأولي
والبدهيي بحتمية الاختلاف الناتج عن حرية بقاء العقول،
فعدالة توزيع العقول لا تعني الوصول إلى النتائج نفسها
بالضرورة ولا تعني التطابق في الغايات، فالعقول تتباين بما
تخزّنه من معلومات وخبرات، وما تبني عليه من مبادئ
ومناهج، فاختلافها حتمي، حتى في حالات التكافؤ على
نفس المستوى المعرفي أو المستوى المنهجي، لذلك تبقى
نسبية المعرفة الإنسانية قرينة اختلافها. (عصفور، 2008:
92)

2 - تنشيط الذاكرة الثقافية :

ما أكثر ضحايا الزمن والذاكرة الثقافية الجمعية، سواء
في انتقائيتها، أو تقلبها ما بين أقصى درجات الإهمال
والنسيان وأقصى درجات التذكّر والعناية.
وما بين الأولى والثانية، تضيع النظرة الموضوعية إلى الماضي
في ذاكرة الأجيال اللاحقة، وتزيد ثغرات ذاكرة الأمة،

والممارسات التي نظن أنها أصبحت من المسلمات.
ينبغي فهم التعلم التدريبي على أنه موقف بحثي شامل،
يعتمد أحياناً على الأدوات كوسيلة للوصول إلى رؤية
حضارية جديدة.

- أن التعلم التدريبي لا يتم إلا بواسطة أفراد يمكن وصفهم
أتمهم مفكرون نقديون، يمتلكون اللغة، والحجج، والمهارات.
(sim، 1998: 221)

ولعل انعكاس التدبّر على سلوك المعلم الحضاري والذي
ينعكس بدوره على سلوك التربية من خلال اتجاهين :-
- التدبّر أثناء الفعل Reflection in action ويتعلق بالوقت
الذي يتم فيه التدبّر فهو يشير إلى أنه يحدث أثناء الممارسة
التعليمية.

- تدبّر الفعل Reflection on action وهو يعبر عن النتيجة
المرغوبة، فنحن لا نمارس التدبّر من أجل العودة إلى
الماضي أو الوراء وإنما لنصبح على وعي بالعمليات المعرفية.
اعتاداً على كل ما سبق يرى (نصار، 2005) أن الإعداد
التأقلمي للمعلم من حيث برامج، يتضمن العناصر التالية:
(نصار، 2005: 132)

1. المداخل التدريبية حيث تركز البرامج على طرق نقد
الخبرات الميدانية، وحلقات المناقشة ومقررات طرق
التدريس والأصول الاجتماعية.

2. المهارات والاتجاهات حيث تسعى إلى الربط بين
بعض المهارات المتضمنة في البحث داخل الصف، والفعل
التطبيقي بما في ذلك الكفايات التدريسية والاتجاهات
الخاصة بالفتح العقلي وتحمل المسؤولية والأخلاق في
العمل.

3. نموذج العمل يركّز البرنامج هنا على نموذج العمل
الذي يقوم فيه الطلاب المعلمون نتيحة عادات النقد
والبحث والتقصّي كي يكونوا قادرين على تقويم ومراجعة
ممارساتهم بشكل تدريبي.

4. المنهج التكاملي وهنا يمكن استخدام المقررات البيئية
التي من شأنها أن تزيد من دافعية الطلاب وتمكنهم
كمتعلمين من مواجهة المشكلات التي يتم تجاهلها على
مستوى المقررات المنفصلة، ويتم هنا أيضاً التكامل بين
المناهج التربوية والبحث وآراء الطلاب وانطباعاتهم، وهذا
المنهج يعد ثمرة علاقات فكرية وحوار متبادل.

وهنا عنصران في برامج إعداد المعلم المتأمل أو المتدبّر لا
بد من التوقّف أمامها، يمثّلان جوهر العملية التأملية
ويستندان إلى مبدأ أساسي من مبادئ المدرسة النقدية
في حركة ما بعد الحداثة وهو وجود علاقة جدلية بين

فهمًا، والتعمُّق النقدي في كل جوانبه.
3 - التحويل في سياق التوجيه لتعزيز القيم، حسب متطلبات العصر، وذلك بمساعدة المعلمين حسب التالي:

وذلك ما يؤدي إلى آثار سلبية.
ولا أعتقد أن تقدُّم السلوك الحضاري لن يأتي بآثاره الإيجابية بتغيير النظام التعليمي، والسياسات العقيمة للمؤسسات الثقافية والإعلامية الميالة إلى التخلف بالقدر الذي يجب أن يحدث التغيير الجذري في طبيعة الخطاب وقتل القديمة

قيم تقليدية	قيم عصرية حسب التغيرات
1. القيام بالأشياء الخارجة عن المألوف.	1. القيام بالأشياء التي يعملها معظم الناس (التناغم الاجتماعي) بعيدا عن المسيرة.
2. أن يكون له آراء متشددة في الدين والسياسة.	2. المحاولة في الاتفاق مع الآخرين في آرائهم (الحوار وقبول الآخر)
3. التفكير في أن يحرز مركزًا أعلى مما أحرزه غيره.	3. التفكير في الاستمتاع بمسرات الحياة أكثر من غيره.
4. الشعور بأنه يجب أن يتحمل الألم أمر مهم له في المستقبل.	4. الشعور بأن السعادة أهم بكثير من أمور حياتية أخرى.
5. الشعور أن من واجبه أن يقتصد أكبر قدر ممكن من المال.	5. الشعور بأن الاقتصاد حسن، ولكن لا يصل إلى حد حرمان النفس من متع الحياة حسب الإمكانيات.
6. الشعور بأنه من المهم جدا أن يعيش للمستقبل.	6. الشعور بأن اليوم مهم وأن يعيش كل يوم إلى أقصى حد ممكن.
7. الشعور بأنه ينبغي أن يكون له معتقدات قوية عما هو صواب وما هو خطأ.	7. الشعور بأن الصواب والخطأ كلمات نسبية.
8. الشعور بأن العمل مهم والترويج غير مهم.	8. الشعور بأن الانصراف كلية إلى العمل دون ترويج يجعل الشخص غيبا.
9. الاستعداد للتضحية بنفسه من أجل عالم أفضل.	9. ينبغي أن يعمل على تكوين أكبر عدد من العلاقات الاجتماعية.

التوصيات :

وتحليه بمكارم الأخلاق التي تعينه على تقبل الآخرين على اختلاف طبائعهم وسلوكهم وتوجهاتهم وقناعاتهم ومواقفهم ومستوياتهم، وذلك بأن يكون رقيقاً، حليماً، متسامحاً، رحيماً، متواضعاً، عادلاً، ودوداً ومحباً للناس، كريماً، مؤثراً للآخرين على نفسه، وذلك لإيجاد مجتمع يقوم على المحبة والموودة والإخاء والتعاون والتسامح.
4. ضرورة الاهتمام بمعطيات الفكر التربوي الإسلامي فيما يتعلّق بالسلوك الحضاري، خلال فترة الدراسة للطلاب المعلم والاستفادة منها في إصلاح الواقع التربوي.

في نهاية هذه الورقة يوصي الباحث بما يلي:
1. تنمية الوعي الحسبي لدى المعلمين، وتدريبهم على أساليب التدبر، خلال فترة الإعداد والتدريب. وذلك بالممارسة والتطبيق من خلال المدرسة لتعزيز السلوك الحضاري.
2. إعادة النظر في لأحة كلية التربية والقوانين المنظمة لها، بما يوضح معالم الإعداد الثقافي للطلاب وأهدافه والبرامج التي تحقّقه، بفنون السلوك المتمدّن.
3. ضرورة حرص المعلم على حسن التعامل مع الآخرين،



7. نصار، سامي (2008). قضايا تربوية في عصر العولمة وما بعد الحداثة، أدار المصرية للبنائية، القاهرة.

8. Caine, R. (1997). Education on the Edge of Possibility. Alexandria (VA): ASCD.

9. Carlgren, I. (1994). Teachers minds and actions: research on teachers thinking and practice, London, The Flamer press.

10. Doll, W. (1993). A Post-Modern Perspectives on Curriculum. New York: teachers College Press.

11. Kirk, D. (1996). Beyond the limits of theoretical discourse in teacher education , Towards a critical pedagogy , Teaching and Education , 2.(2).

12. Leistyana, p. (1999): Presence of Mind: Education and the politics of Deception. Westview Press.

13. Sim, Stuart (1998): The Rout ledge Companion to postmodernism , Rout ledge , London.

5. تضمين المناهج المدرسية مباحث توعية تتعلق بالعلاقات وفنون التعامل والإتيكيت.

قائمة المراجع:

1. تركاني، عبد الله (2004). أسس الحداثة ومعوقاتهما في العالم العربي المعاصر، ورقة عمل مقدمة إلى منتدى المركز الثقافي العربي، 6-9/سبتمبر، دمشق

2. الشيخ، محمد والطائي، ياسر (1996). مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت.

3. عصفور، جابر (2008). نحو ثقافة مغايرة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

4. فريري، باولو (2009). التعليم من أجل الوعي الناقد، ترجمة: حامد عمار، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

5. القحطاني، سالم (2003). القيادة الإدارية - التحول نحو النموذج القيادي العالمي، دار المريخ، الرياض.

6. مارشال، برندا (2010). تعليم ما بعد الحداثة - النظرية والمتخيل، ترجمة: السيد إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

دور القياس والتقويم التربوي في العملية التعليمية

المتكامل لشخصيته خلقياً ونفسياً واجتماعياً وثقافياً.⁽¹⁾

”وإذا كان من بين أهداف العملية التعليمية هو العمل على تكوين الفرد المتعلم، الواثق من نفسه وقدراته، فإن ذلك يتطلب العمل على خلق اتجاهات نفسية إيجابية لدى الفرد نحو ذاته أولاً، ونحو المواضيع الخارجية المحيطة به ثانياً والتي لا يمكن التعرف عليها بشكل واضح إلا من خلال عملية قياسية تقييمية فعالة لما تحصل عليه من أرصدة فكرية وثقافية ومعرفية لكل مرحلة من مراحل تعلمه“⁽²⁾

”حيث يقاس تقدم الأمم بقوة النظام التربوي بها، حيث يعد أفراداً مؤهلين على درجة عالية من الكفاءة ومبدعين قادرين على تطوير المجتمع، ولديهم مرونة عالية على تطوير أنفسهم ومواكبة التغيرات ومستجدات العصر. ويعتمد ذلك على جودة وسائل القياس والتقويم التي تساعد في اتخاذ قرارات موضوعية بناءً على أسس علمية، باعتبار التقويم جزءاً عضوياً من نسيج

تتجلى أهمية العملية التعليمية في تقديم جيل واع، ومتقّف، مستعد لبناء الوطن والنهوض بمستقبل الأمة، فالمرّبون والمعلّمون مؤثرون رئيسيون في سير العملية التربوية، والتعليمية، وفي حياة المتعلم كذلك، لذا لا بدّ من الحرص على الآليات، والأساليب التعليمية المطروحة للمتعلمين، وتطويرها، وتحديثها كل فترة لتواكب روح الحداثة، والتقدم العلمي. القياس والتقويم من المناهج التربوية المنتهجة في العملية التعليمية، وهي توضّح مدى قدرة الطلاب على إنجاز العمل التعليمي، وتقييم مدى فهمهم له بطرائق مبتكرة، وجديدة.“

كما أنّ التقويم التربوي يساعد المعلم على تقوية أدائه، والمتعلم على تقوية ذاته، والمؤسسة التعليمية على تطوير دورها، والمنهج على تحديد نقاط الضعف والقوة فيه. ولم يعد التقويم مقتصرًا على أسلوب الامتحانات التي تركز على الحفظ بل تعداه إلى إنشاء المراكز العلمية التي تتضمن أقساماً للتقويم التربوي التي تهدف إلى تنمية فكر وعقل المتعلم وقدرته الابتكارية وتفكيره الناقد والنمو



ميادة القاسم
باحثة وأستاذة في علم الاجتماع

“

إنّ القياس والتقويم التربوي هما دعامة أساسية من دعائم العملية التعليمية ويعتمد نجاحها إلى حد كبير على نجاح عمليتي القياس والتقويم. فالعملية التربوية لا يمكن أن تنمو وتتقدم ما لم يعد القائمون بها والاهتمون بشؤونها إلى تقويم نتائجها للوقوف على مدى نجاحها في إصدار التغييرات المرغوبة من عملية التقويم التربوي في نجاح العملية التعليمية بشكل عام.

(1) إيمان دركي، القياس والتقويم ودوره في العملية التربوية، مجله السراج في التربية وقضايا المجتمع، العدد الأول، 2017، ص 199.

(2) عفيفة جديدي، أهمية القياس التربوي والتقويم ودورها في العملية التعليمية، مجله التعليمية، المجلد 5، العدد 13، 2018، ص 188. المرجع السابق نفسه ص 189.

ما يزيد هذه "نتيجة التقويم"، وهكذا، المعلم هو الآخر فيلنظر إلى ما يفعله تجاه تلاميذه في نهاية العام الدراسي حيث يقوم بتحضير مجموعة من الأسئلة ثم يعرضها على تلاميذه في نهاية العام الدراسي ليعرف كم طالب يمكنه اجتياز الامتحان هذا "قياس" ثم يقارن نتيجة كل طالب بنتائج زملائه هذه "تقويم" وفي النهاية يستفيد من نتائج التلاميذ في تحسين تعليمهم مستقبلاً هذه "نتيجة التقويم". "يقتصر مفهوم التقويم على الحكم الكلي على الظاهرة، أما القياس فيعني الحكم التحليلي Analytical الذي يعتمد على استخدام الاختبارات وغيرها من المقاييس الأكثر دقة."⁽³⁾

القياس والتقييم من أهم وسائل التقويم وإن القياس لازم لعملية التقويم باعتباره ركناً أساسياً من أركانه، فالطبيب مثلاً يبدأ بقياس درجة حرارة المريض وعدد نبضات القلب ليسهل عليه تشخيص المرض هذا هو القياس، ولكن الطبيب لا يقف في تشخيصه عند هذا الحد بل يتعداه إلى إجراءات أخرى تقدر مدى التحسن في حالة المريض، وأثر العلاج المقدم في عملية التحسن هذا هو التقويم، وهكذا ينطبق هذا المثل على المعلم في تقويم وقياس التحصيل الدراسي لدى المتعلمين، وبالتالي نقول بأن القياس يتناول الجزء والتقويم يشمل الكل فإذا كان القياس يعني نتائج التحصيل الدراسي للمتعلم فإن التقويم يتناول المتعلم ومهاراته، وقدراته واستعداداته، وميوله، واتجاهاته وغير ذلك من جميع الجوانب المتعلقة بالعملية التعليمية والتربوية.

فالتقييم في المجال التعليمي: هو العملية التي يمكن من خلالها تقدير عمليات النظام التعليمي وإصدار الحكم على فعالية البرنامج التعليمي، والواقع أن القياس جزء أساسي من عملية التقويم ففي حين ينتهي القياس برصد الدرجات وهي بذلك درجات خام لا معنى لها، تأتي عملية التقويم لإصدار أحكام حول هذه الدرجات وبحث مدلولها في ضوء الأهداف التعليمية المحددة. وبذلك يكون التقويم "عملية فاحصة للحكم على مدى فاعلية الخبرات التعليمية كما تم قياسها بالنسبة لأهداف تعليمية معينة. أما عن التقييم والتقويم، فهما يفيدان في بيان قيمة الشيء، إلا أن

النظام التعليمي؛ فمن خلاله يتم الوقوف على مدى تحقيق أهداف النظام التعليمي، ويقدم تغذية راجعة مستمرة تسهم في تعديل وتطوير النظام وتزيد من كفاءته ومن ثم نوعية وجودة مخرجاته. وقد يرجع ضعف النظام التعليمي إلى ضعف أدوات ووسائل التقويم المستخدمة، وعليه فإن إصلاح التقويم والتعرف على المشكلات المرتبطة بأدواته، يعدّ مدخلاً جيداً لإصلاح التعليم والارتقاء بمستوى جودة مخرجاته."⁽³⁾

ونظراً لأهمية القياس والتقويم في المجال التعليمي ودورها في إنجاح العملية التعليمية وتحقيق أهدافها المرجوة منها، فإننا سنتناول في هذا المقال العناصر الرئيسية التالية:
أولاً- مفهوم القياس والتقويم والتقييم.
ثانياً- أهمية القياس والتقويم في العملية التعليمية.
ثالثاً- طرق قياس وتقويم التحصيل الدراسي للمتعلمين.

أولاً- مفهوم القياس والتقويم والتقييم:

تتداخل بعض المصطلحات مع مصطلح التقويم مثل القياس والتقييم ولا يمكن القول إنه لا توجد علاقة بينهم بل هناك علاقة وثيقة بينهم ولكل مصطلح دور يتميز به من جانب آخر، لذلك سنوضح مفهوم كل مصطلح على حدى والعلاقة فيما بينهم:

تعريف القياس: هو إعطاء تقدير كمي للصفة أو الخاصية معينة عن طريق مقارنتها بوحدة متفق عليها، مثال ذلك: عند قياس وزن شخص معين بواسطة الميزان، أو قياس طوله بالمتر، هذا يعني إعطاء الوزن الحقيقي للشخص باستخدام أداة القياس وهي الميزان. أما التقويم: فهو الحكم على مدى تحقق الأهداف التي بذل الشخص جهداً لتحقيقها من خلال وسائل مختلفة.

نجد أنّ للتقويم والقياس دور كبير في جميع نواحي حياتنا اليومية حيث نستعين بهما في ممارسة أمورنا الحياتية مثلاً عندما نزيد الذهاب إلى السوق لشراء بعض الأشياء، إننا نقوم بعدد النقود التي تلزمنا لشراء ما نريد هذا "قياس" ثم نقوم بعملية تقدير أو تقييم ما إذا كانت هذه النقود ستكفي لشراء الحاجات أم لا هذا "تقويم" ثم نضيف إليها

(3) عفيفة جديدي، أهمية القياس التربوي والتقويم ودورها في العملية التعليمية، مجله التعليمي، المجلد 5، العدد 13، 2018، ص 188.

المرجع السابق نفسه ص 189.

(4) عبد الله الدوغان، طلعت محمد أبو عوف، القياس والتقويم النفسي والأسري، حقيبة تدريبية أكاديمية. السعودية: مركز التنمية البشرية، جامعة الملك فيصل.



مثال:

- 1 - ما قيمة الدرجات بالنسبة للأهداف التعليمية؟
 - 2 - ما قيمة كل درجة بالنسبة لمتوسط الدرجات؟
 - 3 - كيف يمكن التعديل والتطوير لتشتت الدرجات؟
- التقويم الجيد لا بد أن يقوم على وسائل قياس جيدة، ولعل المثال التالي يوضح الفرق بين القياس والتقويم على العملية التعليمية.

بفرض أن (وائل، عبد المجيد، يوسف) قد حصلوا على 27 درجة في اختبار تحصيلي في مادة الأحياء بالصف الأول ثانوي (الفصل الدراسي الثاني) نهايته العظمى 50 درجة والصغرى 25 درجة أن التوقف عند مرحلة القياس يمكن القول إن الطلاب الثلاثة قد حققوا الهدف، فقد حصلوا على درجة النجاح، ولكن إذا نظرنا إلى هذه الدرجات في ضوء معايير أخرى وهي:

- مواضيع الفصل الثاني على سبيل المثال أساسية ولا بد أن يتمكن منها الطلاب بنسبة إتقان 80% على الأقل، وبذلك الدرجة 27 منخفضة.

- نفس الطلاب في اختبار سابق للفصل الدراسي الأول كانت درجاتهم (25، 36، 21) على الترتيب وبذلك يكون (وائل) يسير سيراً طبيعياً ولكن ببطء، ويوسف يبذل جهداً أكثر في الاتجاه الصحيح ويجب تشجيعه، أما عبد المجيد فإن مستواه التحصيلي أقل بكثير من المتوقع وهذا يستدعي بحث حالته وتشجيعه على بذل جهد أكبر.

(5) رؤوف العاني، تكنولوجيا التعليم كفلسفة ونظام، الجزء الأول، دار العلوم، القاهرة، ص 203.

(6) محمود أبو سنة، التقويم والبيداغوجيا في النسق التربوي، منشورات محبر التربية والتكوين، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، 2004، ص 45.

(7) وسيلة قرارية حرقاس، تقييم مدى تحقيق المقاربة بالكفاءات لأهداف المناهج الجديدة في إطار الإصلاحات التربوية حسب معيبي ومفتشي المرحلة الابتدائية، رسالة دكتوراه، جامعة منتوري، قسم علم النفس التربوي، قسنطينة، 2010.

كلمة التقويم صحيحة لغويّة وهي الأكثر استعمالاً، أمّا كلمة تقييم فتدل فقط على إعطاء قيمة لذلك الشيء. ومن هنا فإن التقييم يمثل جزءاً من التقويم، وأن التقويم أعم وأشمل من مفهوم التقييم، حيث لا يقف فيه الأمر عند حدّ بيان قيمة الشيء، بل يتعدّاه إلى محاولة إصلاحه وتعديله بعد الحكم عليه. فهو مقارنة بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون. والتقييم هو تحديد قيمة الشيء فمثلاً يمكن أن نصف حقيبة ما عند حملها بأنها ثقيلة أو خفيفة وقد لا يعتمد هذا الحكم على القياس (استخدام مقاييس) أي وزنه، ومن جانب آخر فهذا الحكم يعتبر تشخيصياً فقط لحالة الحقيبة دون الانتقال إلى مهامٍ أخرى.⁽⁵⁾ وفي هذا الصدد يقدّم باريه التعريف التالي: للتقييم إنه فعل مقصود ومنظّم اجتماعياً يؤدّي إلى إنتاج حكم قيمة.⁽⁶⁾

فالتقويم عمليّة إنسانيّة يتم بها تقرير القيمة التربويّة للمعارف والسلوكيات أو الكفاءات والمناهج عموماً، بهدف تحسّن ما يلزم من العوامل والعمليات المتوقّعة والحصول على أفضل النتائج، وبالتالي أنجع آليات الاستثمار في مجال التربية.⁽⁷⁾

ويمكن أن نقول: بأن التقويم يستفيد من عمليّة القياس ولكنه ليس قاصراً عليها. القياس يجب على سؤال واحد هو كم؟ لكن التقويم يذهب إلى أبعد من ذلك فيجب على سؤال ما؟ كيف؟

وضعت لهم⁽¹⁰⁾

2 - تحسين مستوى التعلم: إنَّ القياس ليس غاية في حدِّ ذاته بل هو وسيلة لتحقيق غاية أبعدها عندما يسهم في تحسين تعلُّم الطلبة من جوانب مختلفة، فالقياس يساعد الطالب والمدرس والمعنيين بالعملية التربوية في توضيح الأمور التي يرغب فيها الطالب أن يتعلَّمها وتساعد في تزويده بمعلومات عن مدى تقدُّمه فيما تعلَّمه ويعرفه بالمجالات والجوانب التي يحتاج فيها إلى المزيد من التعلُّم.

3 - التشخيص والعلاج: تعدُّ عملية القياس والتقويم في تشخيص مواطن الضعف والقوَّة لدى الطلبة ومعرفة مدى استعدادات الطلبة لتعلُّم الخبرات التعليمية الجديدة والاستفادة من النتائج في تدعيم جوانب القوَّة ومعالجة جوانب الضعف مع ما يستدعيه ذلك من تقويم لأسلوب التدريس والمناهج والعناصر التعليمية المختلفة، كما يمكن أن يساعد التشخيص في معرفة مدى استعدادات الطلبة لتعلم الخبرات التعليمية الجديدة لتحديد نقطة البدء في البرنامج التعليمي.

4 - التصنيف: أيَّ تصنّف الطلبة إلى تخصصات مختلفة علمي، أدبي، تجاري، صناعي وما إلى ذلك وبطبيعة الحال لا يكون هذا التصنيف ممكناً إلا بالاعتماد على نتائج الطلبة القائمة على الاختبارات التحصيلية.

5 - التوجيه والإرشاد: تساعد عملية القياس والتقويم على مساعدة المرشد التربوي والطالب في الوصول إلى قرارات تربوية ومهنية تتعلق في اختبار المواد الدراسية أو النشاطات المختلفة أو اختبار المهنة المناسبة لأنَّ عملية القياس والتقويم تعطي للمرشد التربوي صورة عن جوانب قوَّة الطالب وضعفه وبالتالي ستكون العملية الإرشادية أفضل وأنجح.

6 - تزود المدرس والطالب بتغذية راجعة: عملية القياس والتقويم تزود الطالب بمدى تقدُّمه في التعلُّم كما أنها تزود المدارس بتغذية راجعة عن مدى كفاءة المواد الدراسية وأساليب التدريس التي استخدمها والنشاطات التربوية وكل ما له علاقة وتأثيرات في العملية التربوية.

ولقد شاع استخدام هذا النوع من التقويم حديثاً في مجال التربية والتعليم لما له من فائدة كبيرة في

فالتقويم والقياس عملية مستمرة تقوم بدور كامل في عمليتي التعلُّم والتعلُّم كما تشمل الكم والكيف معاً⁽⁸⁾ كثيراً ما نعرف التربية بأنها عملية تستهدف إحداث تغيرات مرغوبة في سلوك المتعلِّم. وهذا يعني أنه لا يمكن الافتراض بأن التعلُّم قد وقع فعلاً ما لم يجر نوع من التقويم لبعض التغيرات المستجدة. ويترتب على هذا أنَّ تقويم التحصيل يجب أن يكون الخطوة النهائية في كل عملية تعليمية.

والقياس يعتبر الخطوة الأولى من عملية تقويم التحصيل الدراسي، حيث له أدواته التي يتمُّ بها تقدير أداء المتعلم في صورة كمية، لتبدأ عملية اتخاذ القرار عند موازنة الكمية (درجة المتعلم) بمقياس متفق عليه لتفسير وتحديد معنى لهذه الكمية، والتي يتحدّد في ضوءها جوانب القوَّة والضعف، ثم تأتي المرحلة النهائية العلاج والتي يتمُّ فيها تدعيم نواحي القوَّة وعلاج نواحي الضعف سواء أكان للمتعلم أو المعلم أو المحتوى أو طرق التدريس.⁽⁹⁾

وبناءً على هذا فإنَّ المدرس اليوم يجب أن يكون مطلعاً على الأساليب المختلفة في التقويم يقرّر أيهما أكثر ملائمة لحاجاته الخاصة وأن يكون مؤهلاً بتطبيق هذه الأساليب الغنيّة الخاصة بإعداد بنود الاختبارات وكيفية تركيبها، لأنَّ ذلك يساعده على إعداد اختبار يمتاز بالصحة والثبات والموضوعية.

ثانياً- أهمية القياس والتقويم في العملية التعليمية:

أصبح المعنيون بالعملية التعليمية يولون أهمية التقويم التربوي بوصفه جزءاً أساسياً للعملية التربوية ذاتها فبدون إجراء عملية التقويم لا يمكن معرفة مدى ما حقّقه العملية التربوية من أهداف. ومن هنا نستعرض أهمية التقويم والقياس في إنجاح العملية التعليمية ببعض البنود التالية:

1 - معرفة مدى ما تحقّق من الأهداف: إنَّ تحديد أهداف التعلُّم هي الخطوة الأولى في عملية التعلُّم وحتى يتسنى لنا أن نحكم على مدى ما تحقّق من هذه الأهداف فلا بد من استخدام أساليب التقويم والقياس المناسبة، ويشخص للمدرسة والمسؤولين عنها مدى تحقيهم للأهداف التي

(8) يحيى علوان، التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية، مجلّة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خضير بسكرة، العدد 11، 2007، ص 18.

(9) زكريا محمد الظاهر، جودت عزت عبد الهادي، مبادئ القياس والتقويم في التربية. الأردن: الدار العلمية الدولية للنشر والتوزيع ودار الثقافة للنشر والتوزيع، 2002.

(10) نادر فهدى الزويد، هاشم عامر عليان، مبادئ القياس والتقويم في التربية. الأردن: دار الفكر، 2002.

ب - يتلقى الطالب تغذية راجعة فورية مما يوفر له فرصة للتعلم.
ج - مواجهة الطالب للمعلم تعود الطالب على الجراءة والشجاعة وتعرف المعلم بجوانب شخصية الطالب.
د - معرفة سرعة البديهة عند الطالب وقدرته على استدعاء المعلومات.
عيوبها:

أ - تحتاج إلى وقت طويل خاصة إذا كان العدد كبيراً.
ب - لا توفر العدالة في توزيع الأسئلة (طالب سؤاله صعب وآخر سهل).
ج - ذاتية الفاحص تلعب دوراً مهماً يصعب ضبطه.
د - غير شاملة لمحتوى المادة.

2 - الاختبارات المقالية:

وهي الاختبارات ذات الإجابة الحرة، ويطلق عليها أحياناً اسم الاختبارات الانشائية أو التقليدية، ولأن هذه الاختبارات تتيح للمتعلم فرصة إصدار جوابه الخاص به وكيفية تنظيم الإجابة وتركيبها فهي تساعد على قياس أهداف معقدة كالابتكار والتنظيم بين الأفكار والتعبير عنها باستخدام ألفاظه الخاصة.

أنواعها:

أ - اختبارات ذات إجابات قصيرة (مقيدة).
ب - اختبارات ذات إجابات طويلة (حرة)، مثل: وضع، اشرح، ناقش.

مميزاتها:

أ - سهولة الإعداد والتحضير.
ب - تعطي الطالب حرية في ترتيب وعرض الأفكار وتقديم الإجابة كما يراها هو.
ج - تقيس قدرات عقلية عليا (تحليل - تركيب - تقويم).
د - لا تخضع للتخمين، فلا بد أن يكون الطالب دارساً وفاهماً لما درس.

هـ - تزويد الطالب بخبرات تعليمية جيدة حيث الاختبار في حد ذاته يعطي فرصة للربط ومراجعة المعلومات.

عيوبها:

أ - عدم الصدق لأنها لا تغطي المادة بشكل جيد.
ب - تتأثر بذاتية المصلح من خلال أثر الحالة.
ج - لا تحتاج إلى وقت طويل لتصحيحها.
د - يلعب الحظ دوراً كبيراً حيث قد يركز الطالب على موضوعات ويهمل أخرى فيكون الاختبار ما ركز عليه.

التقويم عملية إنسانية يتم بها تقرير القيمة التربوية للمعارف والمسلوكيات أو اللغات والناهج عمراً، بهدف تحسين ما يلزم من العوامل والعمليات المترقعة والمصرل على أفضل النتائج، وبالتالي أجمع آليات الاستمرار في مجال التربية.

الموضوعية عند الحكم على مستوى المتعلم ومعرفة مدى التحصيل. إن نقطة الارتكاز في التقويم المحكي تتحدد عادة عند الطرفين فالدرجة التي تتكون في أعلى الاختبار تدل على مستوى التمكن الكامل أما الدرجة التي تتكون عند أسفل الاختبار فهي تدل على أدنى مستوى بهذه القدرة.

إن هذا النوع من التقويم يحقق قيمة تربوية كبرى تتجلى في الحكم على سلوك الطالب بالنسبة إلى نفسه أي بالنسبة إلى قدراته وإمكاناته لا بالنسبة لقدرات وإمكانات الآخرين كما أنه يعالج مشكلة الفروق الفردية التي قد توجد بين الطلبة في مجالات التحصيل والقدرات العقلية لأنه يعتمد في التقويم على أداء الطلبة وكل حسب قدراته واستعداداته.

ثالثاً - طرق قياس وتقويم التحصيل الدراسي للمتعلمين: نشير إلى بعض الطرق القياسية والتقويمية في العملية التعليمية: (11)

1 - الاختبارات الشفوية:

وفيها يوجه المعلم للمتعلم أسئلة شفوية ويستجيب المتعلم بالطريقة نفسها، وهي من أقدم أنواع الاختبارات وتستخدم في تقويم مجالات معينة من التحصيل كالقراءة الجهرية وأبحاث التخريج وإلقاء الشعر وتلاوة القرآن الكريم.

استخداماتها:

أ - مع الصغار.
ب - في المواد التي يصعب تحديد التحصيل بطريقة كتابية.
ج - في اختبار الموظفين في الشركات والمؤسسات.
د - إذا كان العدد قليلاً.
هـ - معرفة شخصية الطالب.

مميزاتها:

أ - لا تسمح بالغش.

(11) ماهر إسماعيل صبري، التقويم التربوي أسسه وإجراءاته، مكتبة الرشد، 2008، ص 237.



هـ - قد يخرج الطالب عن جوهر الموضوع لا سيما في الأسئلة المفتوحة.

و - تعزز الحفظ والاستظهار حتى لا يضيع الطالب الوقت.

3 - الاختبارات الموضوعية:

ويطلق عليها اسم الاختبارات الحديثة مقارنة بالاختبارات التقليدية، وقد اشتهرت باسم الموضوعية لما تمتاز به من دقة وموثوقية ويعد تأثر تصحيحها بالعوامل الذاتية للمصحح ويمكن لأي شخص أن يصححها متى امتلك مفتاح الإجابة. وهي على أنواع: الصواب والخطأ والاختيار من متعدد والمقابلة والتكميل. ومع ما تتميز به الاختبارات الموضوعية من موضوعية وشمول وارتفاع في معاملي الصدق والثبات وسهولة في التطبيق والتصحيح، إلا أن إعدادها صعب وتقتصر على قياس بعض الأهداف التعليمية المعقدة كالتركيب والتقويم كما أنها تفتح مجالاً للغش والتخمين من قبل المفحوصين ولذلك فإنه ينصح بعدم استخدامها منفردة دون الاختبارات التقليدية بل يُفضّل المزج بينهما وهذا يعود طبعاً إلى طبيعة المادة الدراسية.

مميزاتها:

أ - تغطي جميع أجزاء المادة وبسهولة.

ب - سهولة التصحيح.

ج - تمتاز بدرجة صدق وثبات عالية.

د - تنمي لدى الطالب أسلوب التفكير العلمي وحلّ المشكلات وتبعده عن الحفظ الأعم.

هـ - تشعر الطالب بالعدالة وعدم وجود تحيز.

و - تحديد الإجابات الصحيحة سلفاً فلا مجال للتحيز.

ف - لا وجود فيها لأثر الهالة أو ذاتية المصحح.

ق - تضيي على الاختبار جواً من اللعب لا سيما أسئلة

المطابقة مما يناسب الصفوف الدنيا.

عيوبها:

1 - يحتاج تصميمها إلى وقت طويل، وإلى مدرّبين ماهرين في صياغتها.

2 - تساعد على الغش من الزملاء.

3 - يلعب التخمين دوراً رئيسياً فيها (في أسئلة الصح والخطأ 50%، المتعدّد 25%).

4 - لا تقيس عمليات فعلية عليا.

5 - تتطلب جهداً كبيراً ومالاً كثيراً طباعتها بعدد الطلاب.

4- الاختبارات الأدائية:

وهي الاختبارات التي تقيس أداء الأفراد بهدف تعرف بعض الجوانب الفنية للمادة المتعلّمة وفي بعض المعارف التي لا يمكن قياسها بالاختبارات الشفوية أو الكتابية من مقالية وموضوعية، وبذلك فهي لا تعتمد على الأداء اللغوي المعرفي للطلاب وإنما تعتمد على ما يقدمه الطالب من أداء عملي في الواقع ولهذا النوع من الاختبارات التحصيلية عدّة أغراض.

خاتمة:

إنّ القياس والتقويم التربوي هما دعامة أساسية من دعائم العملية التعليمية ويعتمد نجاحها إلى حدّ كبير على نجاح عمليتي القياس والتقويم. فالعملية التربوية لا يمكن أن تنمو وتتقدّم ما لم يعد القائمون بها والمهتمون بشؤونها إلى تقويم نتائجها للوقوف على مدى نجاحها في إحداث التغييرات المرغوبة من عملية التقويم التربوي في إنجاح العملية التعليمية بشكل عام.

أزمة مفهوم المسؤولية الاجتماعية في المجتمعات العربية

لا يمكننا النظر إلى مفهوم المسؤولية الاجتماعية باعتباره نتاجاً للقضايا المعاصرة التي نعيشها الآن، أو أنه يرتبط في جوانب ذاتية لبعض المشكلات اليومية التي تنعكس من البيئة الاجتماعية على الأفراد. بل إنها ترتبط بحقيقة الأمر بالعمق التاريخي الذي يمتد إلى أجيال بعيدة عندما يتم الحديث عن مضمونه العام. وهو ما أكدت عليه الأديان السماوية من التزامات ومعايير ينتهجها الفرد تجاه أخيه الإنسان، في العطف والمحبة والمساعدة والتعاون والتضامن عند الضرورة أو متى دعت الحاجة إلى ذلك. وهذا يعني أن مفهوم المسؤولية الاجتماعية بمفهومها الفلسفي - السوسيولوجي المعاصر ليس حالة سطحية يمثّل استجابةً للضغوط الاجتماعية الطارئة بل هو القيمة الاعتبارية للفرد وللجماعة فهي تعبير عن مدى الانتماء للمجتمع الذي يعيشون به⁽¹⁾.

إن قيمة الفرد الحقيقة تقاس بمدى قدرته على تحمّل المسؤولية الاجتماعية، فالمجتمع المتحضّر هو الذي يقدر أهمية المسؤولية الاجتماعية من خلال ما يشترعه من أحكام ويسنّها لها من قوانين بهدف تحقيق التفاعل الإيجابي، وتنظيم أداء الأفراد لمهامهم ومسؤولياتهم الاجتماعية. فن أسمى واجباتنا كأفراد أن نتعامل مع مجتمعنا والآخرين بروح المسؤولية، فهي تفرض علينا التعاون والتضامن والاحترام والحبّ والمشاركة الجادة، لتبني جسوراً متينة بيننا وبين المجتمع الذي ننتمي إليه، ويغلف ذلك كله صدق الإحساس بالمسؤولية الذي يؤدي بأمانة وموضوعية بالمعايير الإنسانية الهادفة إلى خلق جوّ إيجابي من خلال التعايش والتواصل بأبهى صورته. كما تعتبر المسؤولية الاجتماعية ضرورة للمصلحة العامة، ففي ضوءها يتحقّق التفاعل الاجتماعي الهادف، باعتبارها أهمّ القنوات التي تدعم المصلحة العامة، وهي تمثّل سرّ قوتها كعنصر أساسي ضروري لتمتين روابط العلاقات الاجتماعية⁽²⁾.

إلا أنّ من الواضح للعيان أنّنا نعيش في عصر يشهد ظهور متغيّرات وتفاعلات، تساعد على نضج الوعي



حسام الدين رياض

باحث وأستاذ في علم الاجتماع

“

تمثّل المسؤولية الاجتماعية مطلباً هيرياً ومهماً من أجل إعداد أفراد المجتمع على تحمّل أدوارهم والقيام بها خير قيام، والمشاركة في بناء وتنمية المجتمع، وتقاس قيمة الفرد في مجتمعه بمدى تحمّله المسؤولية تجاه نفسه وتجاه الآخرين، بحيث بعد الشخص السؤل على قدر من السلامة والصحة النفسية والاجتماعية

(1) ثامر البكري: المسؤولية الاجتماعية واستدامة رأس المال الفكري- بالإشارة إلى هجرة العقول العربية، بحث مقدّم في الملتقى الدولي الخامس لجامعة حسية بن علو بالشلف، الجزائر، 2011، ص(5).
(2) عامر العورتاني: المسؤولية الاجتماعية القيمة المأمولة، جريدة الرأي الأردنية، عمان، تاريخ النشر 2019/11/18. <http://alrai.com/article/10510823>

الوطنية، وتعني بالإنجليزية: social responsibility . وتشير أيضاً كلمة المسؤولية بصفة عامة إلى مساءلة محكمة إلى معيار، فعندما تكون المساءلة خارجية أي أن مصدرها خارج الذات يكون الحديث عن مسؤولية قانونية، وعندما تكون المساءلة داخلياً أي أن مصدرها داخل الذات ولكن وفق معايير أخلاقية يكون الحديث عن مساءلة أخلاقية. أمّا عندما تكون مساءلة الذات في مواجهة الذات، واحتكامها إلى معيار استيفاء الذات (أي فهم الجماعة التي تنتمي إليها وتهتم بها وتشاركها) فإن الحديث يكون عن المسؤولية الاجتماعية. وبالتالي فإن المسؤولية الاجتماعية تنتمي في صميمها إلى المسؤولية الأخلاقية ومصدر معيارها داخلي من الذات.

اصطلاحاً، يهدف تعريف المفهوم إلى تعيين حدوده، وطبيعة المتغير الذي يشير إليه وفي هذا الحالة نجد أن غالبية المتغيرات الواقعية غير ثابتة بسبب حداثة العلوم الاجتماعية وتسارع وتيرة التغيير الاجتماعي الواقعي الأمر الذي يؤدي إلى وجود حالة من عدم الثبات فيما يتعلق بمصداقية أو رمزية المفهوم أو فيما يتعلق بثبات حدود المتغير الذي يشير إليه المفهوم. وهذا بطبيعة الحال ينطبق على مفهوم المسؤولية الاجتماعية الذي يعبر في كل مرحلة عن مجموعة من المعاني التي ترتبط بشكل مباشر بالمتغيرات الواقعية التي أدت إلى بروزها.

تعتبر المسؤولية الاجتماعية في الإطار الديني أكثر شمولية فهي تضم الفرد والجماعة، وللمدين الإسلامي القول الفصل في تنمية مفهوم المسؤولية الاجتماعية الشاملة المتكاملة المتوازنة⁽⁴⁾، ففي السنة النبوية الشريفة قال رسول الله: (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فَإِلِمَامٌ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْحَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. قَالَ: فَسَمِعْتُ هَؤُلَاءِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأُحْسِبُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)⁽⁵⁾.

لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وواجب على العبد ألا يقدم

إن قيمة الفرد الحقيقة تقاس بمدى قدرته على تحمل المسؤولية الاجتماعية، فالصمت التصغر هو الذي يقدر أهمية المسؤولية من خلال ما يسرعه من أحكام ويسن لها من قوانين يهدف تحقيق التفاعل الإيجابي، وتنظيم أداء الأفراد لمهامهم ومسؤولياتهم الاجتماعية.

الإنساني بقضايا تقع على الساحة

الوطنية والعالمية على السواء من جهة. وجهة أخرى أدى هذا الانفتاح اللامشروط إلى تداخل هذه القضايا والحدود، حتى أصبح من الصعب فصل ما هو وطني عن ما هو عالمي وخارجي. الأمر الذي انعكس بشكل مباشر على طبيعة العلاقة بين الإنسان ومجتمعه أو بين المواطن ودولته. وهذا السياق سنحاول تسليط الضوء على أزمة المسؤولية الاجتماعية خاصة بعد أن أصبح العالم قرية صغيرة أحداثه واحدة تتداخل وتتبادل التأثير، مما وضع تحمّل أفراد المجتمع لمسؤولياتهم الاجتماعية على المحك بفعل ظروف ومتغيرات عديدة بحيث لم يعد يرتبط الإيفاء بمتطلبات المسؤولية الاجتماعية بحدود المجتمع المحلي، بل أضحى مرتبطاً بمصالح القوى العالمية التي تصيغ الأحداث الدولية بناءً على مصالحها وتحقيق مكاسبها. إلا أننا قبل أن نخوض في مناقشة أزمة المسؤولية الاجتماعية سوف نقوم بتوضيح مفهوم المسؤولية الاجتماعية برؤية تكاملية⁽³⁾.

مفهوم المسؤولية الاجتماعية: لغوياً مسؤولية: (اسم) مصدر صناعي (قياسي) من مسؤول، والمسؤولية: هي حال أو صفة من يُشأَل عن أمرٍ تقع عليه تبعته. والمسؤولية القانونية: التزام بإصلاح الخطأ الواقع على الغير طبقاً للقانون، ويمكننا القول ألقى المسؤولية على عاتقه: حمّله إياها. أمّا المسؤولية أخلاقية: هي التزام الشخص بما يصدر عنه قولاً أو عملاً، وأخيراً المسؤولية جماعية: التزام تتحمّله الجماعة، وفي المقابل تعني اللامسؤولية: شعور المرء بأنه غير ملزم بعواقب أعماله. المسؤولية الاجتماعية التزام شركة بممارسة نشاطها بشكل لا يضّرّ بعملائها أو بالمجتمع ككلّ وتكريس جزء من مواردها لتعزيز الجهود

(3) علي ليله: النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع- قضايا التحديث والتنمية المستدامة، الكتاب الأول، مكتبة الأجلو مصرية، القاهرة، ط1، 2015، ص(145).

(4) جميل محمد قاسم: فعالية برنامج ارشادي لتنمية المسؤولية الاجتماعية لدى طلاب مرحلة ثانوية، رسالته ماجستير، علم نفس (الإرشاد النفسي)، كلية التربية، جامعة غزة الإسلامية، 2008، ص(16).

(5) صحيح البخاري، الصفحة أو الرقم 2409. <https://www.dorar.net/hadith/sharh/66037>



وأحداث السياق الاجتماعي وتفاعلاته. ويعرف ديوي المسؤولية على أنها « نزوع الفرد إلى التفكير المسبق في النتائج المحتملة لأي خطوة مقترحة وقبول هذه النتائج عن قصد ». (6) كما يعتبر سارتر من أبرز الفلاسفة الوجوديين الذين ربطوا المسؤولية بالحرية، « وأن الإنسان لما كان محكوماً عليه أن يكون حراً، فإنه يحمل على عاتقه عبء العالم كله إنه مسؤول عن نفسه بوصفه حالة وجود » (7).

كما سعى بعض المفكرين إلى ربط المسؤولية بمبدأ الإلزام والالتزام، فبعضهم يرى أن مصدر الإلزام الخارجي يرتبط المسؤولية، أي أن الفرد الذي يقوم بسلوك معين يتحمل نتائجه أمام المجتمع وفق القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة (العادات والتقاليد) أو قد تكون المسؤولية أمام الله عن تنفيذ التكليفات والأوامر الإلهية طالما أنه حر، أما الالتزام فهو نابع من داخل الفرد دون أي قيود ولا تكون مفروضة عليه وقائمة على الاختيار الحر الصادق من الخارج وهي تعني مسؤولية ذاتية وأخلاقية (8). ويعرف معجم الفلسفة وعلم النفس المسؤولية الاجتماعية بأنها تعني وعي الفرد المرتبط بأساس معرفي بضرورة سلوكه

نفسه لأمر وهو غير مؤهل له، فإذا تعيّن المسؤولية عليه لزمه القيام بحقها، وسيسأل عنها أمام الله U. وفي هذا الحديث يرشد النبي r كل فرد من أمته إلى القيام بواجبه نحو ما خوله الله عليه، فيخبر صلى الله عليه وسلم أنه ما من مسلم في هذه الأمة إلا وتحتته من يرعاهم ويتحمل مسؤوليتهم.

وفي الجانب الفلسفي حاولت الحضارة اليونانية أن تقدّم تفسيراً فلسفياً لموضوع المسؤولية الاجتماعية وحيوية الدور الذي تستطيع أن تقوم به في حياة الفرد والمجتمع، حيث سعى أفلاطون إلى إنشاء المجتمع المثالي لكي تتحدّد صفات الفرد المثالي، أمّا أرسطو فقد حاول إنشاء الفرد الفاضل وسلوكه الأخلاقي، وبدلاً من التركيز على التناقضات بين الأناثية والإيثارية، ركّز أرسطو على دور الفرد في المجتمع مع الآخرين وعلى العلاقة التي يمكن أن تشيع نوعاً ضدّ العدالة الشاملة. وقد ارتبط مفهوم المسؤولية تاريخياً بفكرة العدل والأخلاق والمساواة والنظام الاجتماعي.

أمّا في العصور الحديثة، بدأ مفهوم المسؤولية الاجتماعية سوسيوولوجياً ينتشر في الدول الغربية تزامناً مع ما شهدته هذه الدول من تطوّرات اقتصادية واجتماعية وصناعية

(6) فاطمة عمر: الذكاء الاجتماعي وعلاقته بالمسؤولية الاجتماعية لدى العاملين برئاسة شركات الخاصة بولاية الخرطوم، رسالته دكتوراه، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الرباط الوطني، الخرطوم، 2017، ص (56).

(7) جان بول سارتر: الوجود والعدم - بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966، ص (873).

(8) جميل محمد قاسم: فعالية برنامج ارشادي لتنمية المسؤولية الاجتماعية لدى طلاب مرحلة ثانوية، مرجع سبق ذكره، ص (14).

اهتمام بها، ومحاولة فهم مشاكلها، والمشاركة معها في إنجاز عمل ما، مع الإحساس بمحاجات الجماعة والجماعات الأخرى التي ينتمي إليها. باختصار شديد هي شعور الفرد بالالتزام تجاه الجماعة وإدراكه للمنفعة المتبادلة مع الآخرين والسعي لتحقيق المصلحة العامة⁽⁹⁾.

وفي ضوء التنظير السوسولوجي نرى أن المسؤولية الاجتماعية هي مسؤولية الفرد عن أفعاله حيال السلطة الاجتماعية، وما تتمله من أعراف وتقاليده وعادات ورأي عام. وتتميز هذه المسؤولية بعودة السلطة فيها لمرجعية المجتمع والثقافة ومنظومة القيم المتضمنة فيها، وتكون العبرة بالنتائج التي تتحقق على ساحة المجتمع. على هذا النحو تعدد المسؤولية الاجتماعية بنية من الواجبات والحقوق تحدد السلوك الذي ينبغي أن يطرقه الفرد تجاه المجتمع، لأن المجتمع وليس الدولة أو النظام السياسي هو هدف ونطاق فاعلية المسؤولية الاجتماعية⁽¹⁰⁾.

بعد أن انتهينا من استعراض مفهوم المسؤولية الاجتماعية بالشرح والتفسير، سنحاول في هذا السياق تسليط الضوء على أزمة المسؤولية الاجتماعية في مجتمعاتنا العربية باعتبار أن مفهوم المسؤولية الاجتماعية كمتغير يعيش حالة أزمة، والأزمة يمكن أن تؤدي إلى حالة الانهيار والموت، ولما كانت المجتمعات لا تموت، فإن المتتاليات السلبية للأزمة قد تقود إلى حالة من الفوضى الخلاقية، التي قد تقود إلى تغيير موضوعي شامل، غير أنه قد يسلم إلى استقرار جديد وبالتالي إلى حالة من العافية الاجتماعية. وتتجلى أبعاد أزمة المسؤولية الاجتماعية في مجتمعاتنا من خلال ما يلي:

غياب ثقافة المسؤولية الاجتماعية: تعتبر المسؤولية الاجتماعية توازن بين جناحي الواجبات والحقوق، والحالة الافتراضية أن يكون المواطن على معرفة كاملة بواجباته وكذلك حقوقه. إضافة إلى القيم والمبادئ التي تحفزنا للقيام بمسؤولياتنا الاجتماعية. ويتحدد دور هذه الثقافة في دفع كل الأطراف للوفاء بالتزاماتهم نحو المجتمع، غير أننا نلاحظ أن هناك مجموعة من الظروف التي تعمل على إضعاف ثقافة المسؤولية الاجتماعية، بل وخضوع هذه الثقافة لحالة من الأنومي (الأناني). كذلك تعد الأمية الأبجدية الخاصة بالثقافة السياسية أبرز هذه العوامل، حيث لا

في ضوء التنظير السوسولوجي نرى أن المسؤولية الاجتماعية هي مسؤولية الفرد عن أفعاله حيال السلطة الاجتماعية، وما تتمله من أعراف وتقاليده وعادات ورأي عام. وتتميز هذه المسؤولية بعودة السلطة فيها لمرجعية المجتمع والثقافة ومنظومة القيم المتضمنة فيها، وتكون العبرة بالنتائج التي تتحقق على ساحة المجتمع.

تطوعياً نحو الجماعة، وله تأثيره في تحديد مجرى الأحداث التالية. ويعزفها معجم العلوم الاجتماعية على أنها تبعة أمر ولها شروط وواجبات، ويتضمن مفهوم المسؤولية الاجتماعية الحقوق والواجبات⁽⁹⁾.

وتتضمن المسؤولية الاجتماعية عدّة جوانب وأبعاد تعتبر بمثابة خصائص وصفات للشخص المسؤول اجتماعياً وهذه الجوانب والأبعاد تتمثل في إحساس الفرد أن له جذوراً داخل المنظومة الاجتماعية الأكبر، الوعي بالطرق التي يمكن للفرد أن يتأثر بها ويستطيع أن يؤثر بها على عالمه الاجتماعي والسياسي، الشعور بخبرة الإحساس بالصلة والاعتماد المتبادل بينه وبين الآخرين، الاقتناع والتسليم بأن حدود هويته لا تقتصر عليه وحده كفرد وإنما تتسع للآخرين فالآخرين جزء من الذات.

هذا ويعرف حسين طاحون المسؤولية الاجتماعية « بأنها مفهوم يعبر عن محصلة استجابات الفرد نحو محاولته فهم مناقشة المشكلات الاجتماعية والسياسية العامة والتعاون مع الزملاء والتشاور معهم واحترام آرائهم وبذل الجهد في سبيلهم والمحافظة على سمعة الجماعة واحترام الواجبات الاجتماعية»⁽¹⁰⁾.

من خلال ما تقدم يمكننا تعريف المسؤولية الاجتماعية بأنها هي شعور ذاتي بأن الفرد يتحمل مسؤولية سلوكه الخاص ويقتنع بما يفعل، ويتحمس لدوره في الحياة الاجتماعية دون تقاعس أو تردد، فالمسؤولية تُعبر عن النضج النفسي والاجتماعي للفرد الذي يتحمل المسؤولية ويكون على استعداد للقيام بنصيبه كفرد يحقق مصلحة المجتمع. كما يمكن لنا النظر إليها باعتبارها نوعاً من الالتزام الذاتي والفعلي للفرد تجاه الجماعة وما ينطوي عليه من

(9) ولاء سهيل يوسف: فاعلية الذات وعلاقتها بالمسؤولية الاجتماعية، رساله ماجستير، قسم علم النفس، كلية التربية، جامعة دمشق، 2016-2018، ص(49).

(10) جميل محمد قاسم: فاعلية رأيهم ارشادي لتنمية المسؤولية الاجتماعية لدى طلاب مرحلة ثانوية، مرجع سبق ذكره، ص(15).

(11) ولاء سهيل يوسف: فاعلية الذات وعلاقتها بالمسؤولية الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص(48-49-50).

(12) علي ليله: النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع- قضايا التحديث والتنمية المستدامة، مرجع سبق ذكره، ص(145).



السواء في أخلاقيّة المسؤولية الاجتماعية. ويمكن الاستدلال على حالة الخلل هذه من خلال بعض المظاهر لدى الفرد والجماعة فمن أهم مظاهرها عند الفرد: التهاون هو فتور في همّة العمل، وإدارته على غير الوجه الذي ينبغي أن يكون عليه من الدقّة والإتقان، بالإضافة إلى اللامبالاة التي تعبّر عن برود يعتري الجهاز التوقعي التحسّبي عند الإنسان كما يصيب سائر الأجهزة النفسية بما يُشبه التجمّد، وهي قرينة صفة التهاون تُصاحبها دائماً لأنهما يصدران من أصل واحد هو تهالك وحدة الشخصية وتشتت وجهتها. وأخيراً العزلة هي تعني عزلة نفسية أكثر من كونها عزلة ماديّة، أي أن يكون الفرد حاضراً في الجماعة معدوداً من أعضائها، ولكنه غائب عنها أي إنه في عزلة من صنعه واختياره، وهي تعبير عن ضعف الثقة بالجماعة، وضعف الرجاء في حاضرها ومستقبلها، وهي تمثّل موقف عدم الانتماء إلى الجماعة وثقافتها واغتراب عن معاييرها وقيمها⁽¹⁴⁾. أمّا فيما يتعلّق بمظاهرها عند الجماعة فيمكننا أن نستدل عليها من خلال وجود: التشكُّك الذي يعني التوجُّس والتردّد في تفسير الأحداث والظواهر، وفي تقدير قيمة الأشخاص والأشياء، وفي تصوّر المسار والمصير، وهو دليل على فوضى الاختيار ووهن الالتزام وترزعزع الثقة فكيف تبرز المسؤولية الاجتماعية كقيمة قويّة ومؤثّرة مادامت تتغدّى، الثقة من هذه السلبيات فلا مسؤولية إلا بالثبات والطمأنينة والثقة التي تعد الأصل في سلامة

يدرك المواطنون بصورة محدّدة في الغالب، بخاصّة الشرائح الطبقيّة الدنيا واجبات وحقوق مسؤولياتهم الاجتماعيّة من ثم فهم في غالب الأحيان لا يقومون بواجباتهم في مستوياتها المثلى، ولا يدركون أن لهم حقوق ينبغي أن يحصلون عليها. وذلك أن تضافر الواجبات والحقوق من شأنه أن يؤسّس المواطن الملتزم بأداء مسؤولياته الاجتماعيّة. انقضاء العدالة الاجتماعيّة: فالذات التي تخبر في أيّ مرحلة من مراحل تاريخها غياب العدالة الاجتماعيّة أو سيطرة الظلم تفقد ثققتها بنسق القيم الاجتماعي والتفاعل معه، كما يهتزّ موقفها من المعايير الاجتماعيّة التي يفترض أن تستند إليها الجماعة في تقسيمها للأمور، وفي اختيارها وسلوكها فتُصاب بضمور إلزام الواجب وسقوط الانتفاء والارتقاء في عالم الاغتراب الاجتماعي⁽¹³⁾.

الاعتلال الأخلاقي للمسؤوليّة الاجتماعيّة: يشكّل عدم اهتمام الأفراد بأداء واجباتهم بكفاءة وعدم الاهتمام بمشاعر الآخرين ومساعدتهم، وعدم المحافظة على الممتلكات العامّة، وعدم ارتباط أهدافهم الخاصة بأهداف المجتمع وشعورهم بالسلبية نحو المشاركة في الحياة الاجتماعيّة - خطراً على المجتمع، إذ تؤدي هذه السلبية إلى إعاقة حركة التنمية التي يتطلّبها المجتمع للخروج من مشكلاته الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ويمكن أن تعزى هذه السلبية إلى ضعف في سلوكيات الأفراد الناتج عن عدم الإحساس بالمسؤوليّة الاجتماعيّة نحو مجتمعهم. وهي حالة من عدم

(13) ولاء سهيل يوسف: فاعليّة الذات وعلاقتها بالمسؤوليّة الاجتماعيّة، مرجع سبق ذكره، ص(62).

(14) جميل محمد قاسم: فعالية برامج إرشادي لتنمية المسؤولية الاجتماعيّة لدى طلاب مرحلة ثانويّة، مرجع سبق ذكره، ص(34-35).

الأُسريّة. ممّا انعكس سلباً على المسؤولية الاجتماعيّة داخل الأسرة، حيث نجد معظم الآباء وبالأخص في الأسرة الحضريّة يتهرّبون من مسؤولياتهم الاجتماعيّة نحو الأسرة، فكيف يمكن لهم أن يقوموا بتدريب الأبناء على استيعاب مضامين المسؤولية الاجتماعيّة، وبسبب هذه الظروف جملة لم تعد الأسرة قادرة وبكفاءة على تدريب الأبناء على متضمنات المسؤولية الاجتماعيّة داخل الحياة الأُسريّة⁽¹⁶⁾. أمّا فيما يتعلّق بالمدرسة نجد أن أداء المؤسسة التعليميّة يبدّد النذر اليسير من التدريب على المسؤولية الاجتماعيّة التي قامت بها الأسرة. ويرجع ذلك لعدة اعتبارات منها التنوع الذي أصاب المؤسسات التعليميّة، حيث التعليم الأجنبي مقابل التعليم الحكومي، إلى جانب التعليم نصف الحكومي ونصف الأجنبي. الأمر الذي يجعل النظام التعليمي نظاماً مترهلاً ورخوياً يفقد التماسك والاتجاه الواحد، ولا يعمل وفق ومضامين واحدة لغرس مضامين المسؤولية الاجتماعيّة. ممّا يؤسّس إلى تفاوتات اجتماعيّة وتعليميّة بين التلاميذ، يتلوها تفاوت في القدرة على الحصول على نصيب من الفرص الاجتماعيّة. وممّا يثير الدهشة أن المدرسة تدرّب الأبناء على تصوّر مشوّه للمسؤوليّة الاجتماعيّة، فالتلميذ يتابع ويدرك سلوك المعلم الذي يتخلّى عن أداء واجباته نحو تعليم التلاميذ، مفضّلاً أن يحوّل المصلحة العامّة إلى مصلحة أُنانيّة وخاصّة من خلال الدروس الخصوصيّة، حيث نجد أن التلميذ يتعلّم من هذا السلوك سلوك إهمال الواجبات نحو كل ما هو عام والسعي وراء الحصول على أكبر قدر ممكن من فوائد والحقوق ممّا يؤدّي إلى بلورة تصوّر مشوّخ لمفهوم المسؤولية الاجتماعيّة، صورة ضارّة بالاستقرار الاجتماعي للمجتمع لأنّها سوف تشرب في كل مفاصل المنظومة الاجتماعيّة والأخلاقيّة النابعة من الضمير الجمعي للمجتمع⁽¹⁷⁾.

وتعتبر وسائل الإعلام وتكنولوجيا المعلومات بمختلف وسائلها وأتماطها وسيطاً مهمّاً في تنمية المسؤولية الاجتماعيّة خصوصاً في الوقت الحالي الذي يتطلب فيه الأمر الاعتدال علي وسائل الاتصال الحديثة في نقل الأحداث المختلفة وإكساب القيم الاجتماعيّة والسلوكيات الأخلاقيّة ووسائل الإعلام الحديثة المتعددة⁽¹⁸⁾. غير أن متابعة أداء الإعلام

تعتبر وسائل الإعلام وتكنولوجيا المعلومات بمختلف وسائلها وأتماطها وسيطاً مهمّاً في تنمية المسؤولية الاجتماعيّة خصوصاً في الوقت الحالي الذي يتطلب فيه الأمر الاعتماد على وسائل الاتصال الحديثة في نقل الأحداث المختلفة وإكساب القيم الاجتماعيّة والسلوكيات الأخلاقيّة ووسائل الإعلام الحديثة المتعددة.

الاختيار وإرادة الفعل وتنفيذه وتصور نتائجه وتوقع عواقبه. كما ينظر إلى التفكير الاجتماعي باعتباره أحد أهم مظاهر الاعتلال الأخلاقي للمسؤوليّة الاجتماعيّة على صعيد الجماعة، ويتجلى هذا التفكير فيما يقع بين الأفراد من تدابر أو تفرق أو تنازع أو ما يغلب من تأزرٍ مصطنع وترايط متكلف، ويعد التفكير مظهرًا بالغ الوضوح على وهن وضعف المشاركة القائمة على الفهم والاهتمام، والمستندة إلى الاختيار والالتزام والمشددة بالثقة. وأخيراً التهرب من المسؤولية أو التخلي عن المسؤولية وهو إعلان عن حالة وجوديّة سالبة، والتنازل الذاتيّة المتميّزة المتفردة وإهدارها. بمعنى الإعلان عن عدم قدرة الجماعة والفرد على احتمال أعبائها، وهذا يؤدي إلى ظهور العديد من الاضطرابات النفسيّة السلبية كالاعتراب النفسي والاجتماعي، والقلق المستقبلي، وانخفاض مستوى الطموح لدى الفرد، وتبديد الطاقات⁽¹⁹⁾.

انهيار مؤسسات التنشئة وفق ثقافة المسؤولية الاجتماعيّة: طوّرت المجتمعات عدّة مؤسسات اعتبرتها آليات للتنشئة والتدريب على تحمّل المسؤولية الاجتماعيّة. ونحن إذا نظرنا إلى هذه المؤسسات فسوف نجد أنها تعاني من حالة انهيار، وهي الأسرة والمؤسسة التعليميّة والإعلام. فعلى سبيل المثال نجد أن الأسرة بفعل عوامل عديدة لم تعد قادرة على تنشئة أو تدريب الأبناء على أصول المسؤولية الاجتماعيّة، بسبب الانهيارات التي أصابها من جوانب عديدة. ذلك يعني أنّ التفاعل الأسري لم يعد ملائماً لإنجاز هذه الوظيفة، بسبب حالة الترتيب والصراعات التي بدأت تتواجد على ساحة الأسرة، لأنّ فضاءها قد اخترق بأفكار غريبة على تراثها، وما زالت هذه الأفكار تتدفّق لتقضي على البقيّة الباقية من حياتنا

(15) المرجع السابق، ص(35).

(16) علي ليله: النظرية الاجتماعيّة وقضايا المجتمع- قضايا التحديث والتنمية المستدامة، مرجع سبق ذكره، ص(192).

(17) المرجع السابق، ص(193).

(18) جميل محمد قاسم: فعالية برامج إرشادي لتنمية المسؤولية الاجتماعيّة لدى طلاب مرحلة ثانويّة، مرجع سبق ذكره، ص(28)

الظلم الاجتماعي، وينعدم بذلك الاطمئنان النفسي والثقة بالحاضر والمستقبل، وينعكس ذلك بدوره على سلامة أخلاقية المسؤولية الاجتماعية، بل على السلامة الأخلاقية والنفسية في عمومها.

عبء السياسة: إن السياسة التي تحقق مصلحة الوطن والمواطن يجب أن توفر الأمن والحريّة لأفراد المجتمع لدرجة يشعر كل فرد من هؤلاء بأنه يحقق ذاته في أسمى صورها، أمّا حين يتم استغلال السلطة السياسية لتحقيق مآرب أنيئة وشخصية ومحدودة التوجهات، فإن ذلك يشوِّش على المعيار الأخلاقي في المجتمع، إذ يجعل عملية الفهم والاختيار بالغة الصعوبة لأنّ فوضى الأخلاق الناتجة عن العبء السياسي تعطل عمل الإرادة، وتجعل عملية الفهم والاختيار الحرّ صعبة، وتعميق العمل المشترك، وتدقّر اتجاه الالتزام بالواجب⁽²⁰⁾.

عدم وفاء الفاعلين بمسؤولياتهم الاجتماعية: حيث يشكل هذا البعد ضلعاً أساسياً في أزمة المسؤولية الاجتماعية، وأبرز هؤلاء الفاعلين هم: (الدولة والقطاع الخاص والمجتمع المدني). فيما يتعلّق بالدولة نجد أنها أصبحت عاجزة في عصر العولمة عن الاعتراف بحقوق أفراد المجتمع والعمل على إشباع حاجاتهم بما يؤمّن حصولهم على حقوقهم. كما أنها أصبحت عاجزة أيضاً عن صياغة التآزر بين مختلف الجهود التي تعمل باتجاه تحديث المجتمع. بسبب نزعتها الأبوية بطبيعة الحال. وبسبب تضافر العجز عن الأداء والإنجاز مع النزعة الأبوية، فإننا نجد دولة تميل إلى سدّ منافذ وقنوات المشاركة الديمقراطية الصحيحة، التي قد تتدفق عبرها عناصر تطالب بالحقوق وتشر حالة من القلق وعدم الاستقرار ممّا يؤدي إلى إخلالها بمسؤولياتها الاجتماعية وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى إضعاف الانتباه والتأثير على بنية الهوية الوطنية.

ويعد القطاع الخاص من أبرز الفاعلين الذين تخلّوا عن مسؤوليته الاجتماعية في المجتمعات العربية وقد يرجع ذلك إلى غياب الوعي بمفهوم المسؤولية الاجتماعية، وهي البعد الهام بالنسبة للمصالح من منطق نفعي بحت. حيث نجد أنّ هذا القطاع نقل عن القطاع الخاص الأجنبي تعطّشه للربح غير أنه فشل أن ينقل عنه أن إنجازه لمسؤوليته الاجتماعية، التي تعدّ إحدى قنوات إشباع هذه التعطّش للربح. لذلك ندرك أن القطاع الخاص في أحد أسباب

وبالأخص القنوات الفضائية الدولية والخاصة ووسائل التواصل الاجتماعي تعمل وفق مضامين إعلامية عالمية لها غاياتها وأهدافها تؤدّي بطبيعة الحال إلى طمس الهوية الوطنية ممّا يدفع بأفراد المجتمع إلى تطوير واجبات وحقوق بعيدة كل البعد عن معالم هويتنا الاجتماعية والثقافية لينتهي الأمر بإعادة تشكيل الرأي العام للمجتمعات العربية بما يتناسب مع مصالح وأهداف تلك الوسائل الإعلامية العالمية بمختلف أنماطها وأنواعها. ممّا يؤدي بطبيعة الحال إلى إشاعة نوع من الفوضى الثقافية العارمة وضرب الاستقرار والتماسك الاجتماعي بسبب الانفتاح اللا مشروط على المضامين الثقافية للمجتمعات الأقوى عبر التقليد الأعمى، بذلك يتجه أفراد المجتمع إلى ممارسة مسؤولياتهم الاجتماعية في الإطار الوطني وفق مضامين غير وطنية تشكل مرجعية غير متجانسة ومنفصلة عن الواقع لحزمة الواجبات والحقوق التي تم صياغتها بعيداً عن خصوصيتنا ومشاكلنا التي نعاني منها على أرض الواقع الاجتماعي ممّا يؤدي إلى تشويه مفهوم المسؤولية الاجتماعية وإفراغه من مضمونه⁽¹⁹⁾.

اضطراب المعايير الاجتماعية: لما كان المعيار الاجتماعي هو الذي يحدّد الوجهة والقيمة، ويكون إليه الاحتكام، وبه يكون الالتزام، فإن (وضوحه، واستقراره، وثباته) ضروري لسلامة أداء وظائفه الاجتماعية الحيوية، ومن هنا فإن اضطراب المعيار يؤدي إلى قصور الفهم وتشوُّش الاختيار، وتعطلّ الإلزام، وعدم وضوح الواجب، كما يؤدي إلى الاهتزاز في ثقة الفرد وطمأنينته.

تكبير الحرية: إنّ انتفاء الحرية تكبيراً أو تضليلاً هو اعتلال لأخلاقية المسؤولية الاجتماعية، إما بانتفائها أو إزاحتها أو الفرار منها والتخلي عنها، فلا مسؤولية بدون حرية والحرية تعني مسؤولية، فهي جوهر المسؤولية وشرطها الأول والأساسي، فالفرد الذي لا يتمتّع بحريته ويعيشها تجربة يومية في تصرفاته لا يمكن أن يشعر أنّه ملتزم تجاه الآخرين أفراداً أو جماعة أو مجتمع، وبالتالي لا يمكن أن يتحمّل مسؤولية أي شيء.

الارتباك الاقتصادي: يُصاب الاستقرار الاقتصادي كثيراً (بالارتباك، والقلق، والفوضى) لأسباب أهمها عدم وضوح الفلسفة الاقتصادية أو عدم تبني فلسفة على الإطلاق، ممّا يؤدي إلى اختلال في توزيع الموارد وعائد العمل وإلى

(19) انظر على ليله: النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع - قضايا التحديث والتنمية المستدامة، مرجع سبق ذكره، ص(195).

(20) ولاء سهيل يوسف: فاعلية الذات وعلاقتها بالمسؤولية الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص(63-64).



أجل إعداد أفراد المجتمع على تحمّل أدوارهم والقيام بها خير قيام، والمشاركة في بناء وتنمية المجتمع، وتقاس قيمة الفرد في مجتمعه بمدى تحمّله المسؤولية تجاه نفسه وتجاه الآخرين، بحيث يعد الشخص المسؤول على قدر من السلامة والصحة النفسية والمجتمعية، والمسؤولية الاجتماعية من الصفات الإنسانية التي يجب غرسها داخل الفرد، حيث إن الفرد المتّسم بتحمّل المسؤولية الاجتماعية يحقق فائدة لجميع أفراد المجتمع، وتعد تربية الإنسان على تحمّل المسؤولية الاجتماعية تجاه ما يصدر عنه من أفعال وأقوال مسألة في غاية الأهمية لتنظيم الحياة داخل المجتمع الإنساني، فإذا تحمّل الأفراد مسؤولياتهم ونتائج أعمالهم، استقرت حياتهم وسادت الطمأنينة فيما بينهم، وشاع العدل والشعور بالأمن النفسي والاجتماعي في حياتهم الخاصة والعامة⁽²²⁾.

وفي النهاية لا بد من الإشارة إلى أنّ مفهوم المسؤولية الاجتماعية يخضع للتعلّم والاكتساب عبر مؤسّسات التنشئة الاجتماعية المختلفة، وبالتالي فهو قابل للتعديل والإصلاح من خلال العمل على تنمية أبعاده لدى الأفراد، كونه سلطة ضابطة لتهذيب سلوك الإنسان وتوجهه، وتعزيز المسؤولية الاجتماعية وتنميتها ولكن هذا لا يحدث من فراغ، ولا بمعزل عن البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية المحيطة التي يجب عليه أن تؤمن بالإنسان وبحقّه في العيش بكرامة وحرية وعدالة اجتماعية.

الأزمة لأنه يدرك المسؤولية الاجتماعية من مدخل أن له حقوق على المجتمع، دون أن يهتم ببعده الواجبات. يضاف إلى ذلك أن هذا القطاع في كثير من الأحيان وبسبب سيطرته على الدولة في مجتمعاتنا نتيجة التزاوج بين المال والسلطة، يعمل باتجاه توسيع حقوقه على حساب حقوق المجتمع، بممارسة الاحتكار حيناً، ونشر سلوكيات الفساد في مجالات المجتمع العديدة أحياناً أخرى وعدم الإحساس بمصاعب ومشكلات أبناء وطنه أخيراً.

وفيما يتعلّق بالمجتمع المدني الذي يعتبر أحد أهم الفاعلين الذين عليهم تدريب الآخرين على ممارسة المسؤولية الاجتماعية نجد أنه يعاني أزمة قيامه بواجباته تجاه المجتمع بسبب كثرة القيود المفروضة عليه من قبل الدولة التي تمنعه لأسباب عديدة من القيام بأدواره تجاه ترسيخ مفهوم المسؤولية الاجتماعية للمجتمع⁽²¹⁾.

وفي ضوء ما سبق نجد أنّ معظم أفراد المجتمع أصبحوا يحملون صفات تشوبها اللامبالاة والتمرّب من تحمّل المسؤولية والانغلاق على الذات والغربة في المظهر والسلوكيات والتصرّفات، وصارت معظم الأفعال الصادرة عنهم يغلب عليها طابع الجرأة على أبسط مبادئ القيم، فقد غلّقت عقولهم الكثير من القيم السلبية المتمثلة في التمرد والتضليل والتشويش والسطحية ممّا أفرغ مفهوم المسؤولية الاجتماعية من مضمينه التي نحن بأمرّ الحاجة إليها.

وهكذا تمثّل المسؤولية الاجتماعية مطلباً حيويّاً ومهمّاً من

(21) علي ليله: النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع- قضايا التحديث والتنمية المستدامة، مرجع سبق ذكره، ص(196-197).

(22) ولاء سهيل يوسف: فاعلية الذات وعلاقتها بالمسؤولية الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص(64).

التعايش الثقافي مدخلٌ للسلم العالمي

بفضلها تمّ الإعلان عن ثقافة إنسانية كونية ونظام عالمي واحد، له أبعاد عميقة تخترق الخصوصيات والهوية والحدود واللغة والدين، وتفتح الحواجز وتفتح على الآخر المختلف عن الذات، وتراهن على مستقبل مشترك، فإننا نجد أنفسنا أمام ضرورة ملحة لبناء تصوّر جديد للعالم يقوم على أساس الثقافة الواحدة والمصير المشترك. يحصل كثير من التضارب الفكري والمنهجي في التعامل مع الثقافة كأداة مستقلة عن الحضارة، فهناك الكثير من المفكرين والباحثين من وقعوا في الخلط بين الثقافة والحضارة نظرًا للتقارب الكبير الحاصل بينهما من حيث أدوارهما في تحقيق التعايش مع الآخر ضمن أرضية مشتركة، والمساهمة في بناء مستقبل وحدوي ثقافي وحضاري منسجم، رغم اختلاف وتعدد الروافد الثقافية والفكرية والحضارية عند المجتمعات والشعوب، فإذا ما أخذنا بعمق تلك المفاهيم فإننا ننطلق من الخاص إلى العام، أي من الحضارة التي تعكس الجزء المادي للثقافة إلى الثقافة الإنسانية العامة التي تجد طريقها لمشاركة الأفكار، والآراء المختلفة والعادات والتقاليد وكل ما

إنّ من أهم القضايا التي تشغل عقول العلماء والمفكرين وتستقطب اهتمام المشتغلين بالدراسات المستقبلية والمهتمين بمصير الصدام الحضاري وتجلياته على مستقبل البشرية وما يطرحه من تحديات على جميع المستويات، تتخطى في معظمها مجالات الفكر والرأي حول الصراع الثقافي والحضاري المتمثل في تقبل الآخر المختلف والتعايش معه، إلى مجال أبعد يتعلّق بمستقبل الإنسانية والسلم العالمي.

فحوار الثقافات كفكرة أصبحت بالضرورة تفرض نفسها وتحتل مكان الصدارة في قائمة الانشغالات لدى الدول والنخب الفكرية والسياسية والمؤسسات الدولية ومراكز البحوث المختلفة من وجهات نظر متعدّدة، تتداخل فيها أغلب التخصصات: الفلسفة، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية، والإعلام، والأنثروبولوجيا، والعلاقات الدولية، والتاريخ وعلم الأديان....

نظرًا للتطور الكبير والمتسارع الذي يعرفه العالم، خاصة مع بزوغ شمس العولمة التي جعلت التبادل الثقافي والاجتماعي والاقتصادي سلس ودائم وشامل وفي متناول الجميع، التي



يوسف محفوظ

باحث مغربي في حوار الثقافات والتواصل الثقافي



يمكننا أن نقول إنّ كل البدائل الطروحة التي تفتقر إلى الحوار التآملي والتوازن والسؤول، والقائم على تقبل الآخر المختلف ثقافياً وحضارة، ستؤدي لا محالة إلى خلل في البيان الإنساني ولا تخرج عن نظام الصراع والصدام، واستفحال تدهور الأوضاع واضطراب الأحوال وسريان الفوضى في العالم مما يجعل تحقيق الأمن والسلم العالمي أمراً صعب النال.

يتعلّق بالحياة العامّة للإنسان.

إذا كان الغرض الأساسي من حوار الثقافات والحضارات والأديان هو التعايش ونبذ الخلاف، فينبغي أولاً أن نقف على الدلالة اللغويّة للتعايش التي هي الأصل في اشتقاق الاصطلاح كمدخل لبناء التصوّر الجديد، فبالرجوع إلى المعجم الوسيط نجد تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودّة، وعائشه: عاش معه، والعيش معناه الحياة من المطعم والمشرب والدخل⁽¹⁾. والتعايش في الاصطلاح يقصد به العيش المتبادل مع الآخرين القائم على المسالمة والمهادنة.

لا يستقيم لنا الأمر في الحديث عن حوار الثقافات كتصوّر جديد للعالم دون الإشارة لقواعد التعايش الذي يفرضه هذا المصطلح الجديد، والذي ابتداءً رواجه في الصراع بين الكتلتين الشرقيّة والغربيّة اللتين كانتا تقسمان العالم إلى معسكرين متناحرين لعقود طويلة ظلّ عنوانها العريض التشبّع بإذكاء القوميّة والعريّة التي صعبت مهمّة هذا التصوّر الجديد الذي يراهن على تحطيم تحديات كبرى ثلاث، وهي:

المستوى الأول: سياسي إيديولوجي، يحمل معنى الحدّ من الصراع أو ترويض الخلاف العقائدي أو العمل على احتوائه، أو التحكم في إدارة هذا الصراع بما يفتح قنوات للاتصال وللتعامل الذي تقتضيه ضروريات الحياة.

المستوى الثاني: اقتصادي، يهدف إلى علاقات التعاون بين الحكومات والشعوب فيما له صلة بالمسائل القانونيّة والاقتصاديّة والتجاريّة، وكل ما له علاقة بضروريات الحياة الإنسانيّة من قريب أو بعيد.

المستوى الثالث: وهو الأهم، ديني، ثقافي، حضاري، يشمل تحديداً معنى للتعايش الحقيقي، والمراد به أن تلتقي إرادة الأديان السهاويّة والحضارات المختلفة والثقافات المتعدّدة، في العمل من أجل أن يسود الأمن والسلام العالم، وحتى تعيش الإنسانيّة في جو من الإخاء والتعاون على ما فيه الخير الذي يعم البشرية جمعاء من دون استثناء⁽²⁾.

وتذهب الموسوعة السياسيّة إلى أنّ أوّل من أطلق شعار التعايش السلمي بين المجتمعات (peaceful co-existence)، هو نيكيتا خروتشوف، الذي كان لا يعني

به تراجع بلده الاتحاد السوفياتي عن تحقيق أهدافه المعلنة، بقدر ما كان يعني به محاولته تحقيق تلك الأهداف بطريقة تنسجم مع مقتضيات التغيّرات التي طرأت على المسرح الدولي، كوجود ما يعرف بتوازن الرعب، كما تذهب الموسوعة إلى أنّ الغرب يؤثّر أن يكون المقصود بالتعايش هو ما يطلق عليه: (عش ودع غيرك يعيش أيضاً)⁽³⁾، لكن هذا المفهوم لا يخلو من نبرة القوة والهيمنة وفرض الرأي الواحد تبعاً للمصالح السياسيّة للدول التي تعتبر أي وجود للطرف الآخر ومشاركته الحياة الجماعيّة اختراقاً للخصوصيّة وتهديد للمصلحة العامّة.

يمكننا أن نقول إنّ كل البدائل المطروحة التي تفتقر إلى الحوار المتكافئ والمتوازن والمسؤول، والقائم على تقبّل الآخر المختلف ثقافة وحضارة، ستؤدّي لا محالة إلى خلل في الكيان الإنساني ولا تخرج عن نظام الصراع والصدام، واستفحال تدهور الأوضاع واضطراب الأحوال وسريان الفوضى في العالم ممّا سيجعل تحقيق الأمن والسلام العالمي أمراً صعب المنال.

فمن أجل بناء مستقبل إنساني آمن ومطمئن، وتجنّب مظاهر العنصريّة والتمييز والخلاف ومنع اندلاع الحروب والنزاعات، ومن أجل أن يسود التعايش بين الأمم والشعوب على أساس العدل في المعاملة والمساواة في العلاقة بالمعنى الراقي للتعايش والتسامح، ينبغي جعل القضية المركزيّة التي تستحق أن تكون محوراً أساسياً للتعاون الدولي المشترك من أجل إحلال السلام في العالم، وإبعاد خطر الصدام بين الثقافات والصراع بين الحضارات، ومدّ جسور التواصل الفعّال بين الثقافات الشعبيّة والعالميّة المختلفة، وتفعيل دور الحوار الأخلاقي القائم على الإيجابيات من الثقافات المشتركة، وتجنّب السلبيات الثقافيّة المختلفة قدر المستطاع، وتعزيز دور التبادل الدبلوماسي الثقافي من خلال الاعتماد على الحوارات الثقافيّة في تجلياتها المتعدّدة، الدينيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة.

(1) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، الجزء الثاني، دار الفكر ص: 639-640.

(2) انظر الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويري، الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن 21، المنظمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة، الطبعة الثانية 2015، ص: 13.

(3) الموسوعة السياسيّة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1974، ص: 108.

الرابطة تناقش كتاب (الانتظام العربي العام: مشكلة الدين والدولة والمجتمع) للدكتور وجيه قانصو

"الانتظام العربي العام: مشكلة الدين والدولة والمجتمع"



مدير الندوة أ. عبدالله الجبور
باحث في الاجتماع السياسي، المدير
التنفيذي لمركز المواطنة
-الأردن-



د. وجية قانصو
أستاذ الفلسفة في الجامعة
الليمانية
-لبنان-

عقدت الرابطة العربية للتربويين التنويريين، يوم السبت الموافق 4 يونيو/حزيران 2022، وعبر تقنية الاتصال عن بعد، ندوة حوارية لمناقشة كتاب (الانتظام العربي العام: مشكلة الدين والدولة والمجتمع) بمشاركة مؤلفه الدكتور وجيه قانصو، أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، وأدار الندوة الأستاذ عبدالله الجبور، الباحث في الاجتماع السياسي والمدير التنفيذي لمركز المواطنة.

وأضاف: أنّ هذه الندوة تهدف إلى التعرّف على كتاب (الانتظام العربي العام: مشكلة الدين والدولة والمجتمع) بشكل عام، وأهميته، وأيضاً بشكل

عقدت الرابطة العربية للتربويين التنويريين، يوم السبت الموافق 4 يونيو/حزيران 2022، وعبر تقنية الاتصال عن بعد، ندوة حوارية لمناقشة كتاب (الانتظام العربي العام: مشكلة الدين والدولة والمجتمع) بمشاركة مؤلفه الدكتور وجيه قانصو، أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، وأدار الندوة الأستاذ عبدالله الجبور، الباحث في الاجتماع السياسي والمدير التنفيذي لمركز المواطنة.

ورحّب مدير الندوة، الأستاذ عبدالله الجبور، بالحضور وبضيف الندوة الدكتور وجيه قانصو،

“

الكتاب يحاول أن يقول إنّ هناك جملة مفاهيم ترسّخت وجاءت من التقليد لم يتم إعادة إنتاجها أو إعادة التفسير في هجتها ومنطقها، ذلك ما جاء من الخارج إما جاء بطريقة الفرض أو بطريقة إيدولوجية شعرائية، أو بطريقة الرفض المطلق ولم يتم تفحص المفاهيم التي يتم تلقيها. لم يكن هناك أي تأسيس مفاهيمي أو عدة مفاهيمية أو طاعة نظرية تؤسس لواقع مختلف عن هذا الواقع الذي نعيشه

والمبادئ التي ينتظم بها مجتمع ما، وتتولد من خلال قواعد هذا الانتظام مؤسسات وهياكل سياسية، ستمها دولة أو سلطة، إنما نحن لا نتحدث عن النظام ولا نعمل على نقد النظام أو أي نظام سياسي، إذ لا يكفي أن ننتقد الشخصية الحاكمة، إنما لا بد من النظر في قواعد النظام؛ أي المبادئ ومنظومة القيم والالتزامات ومجمل العناصر المحددة لأي نشاط سياسي ولأي فعلٍ سلطوي إن صح التعبير، فالانتظام هو العملية التي يحصل بها النظام، فنحن هنا نتحدث عن شيء متحرك لا ثابت أو جوهري، أي عملية تحقق النظام. إذن بدل الاستمرار في انتقاد سلطة معينة والبحث عن بدائل معينة جامدة دون سياقها التاريخي، لا بد من النظر في ما هي القابليات التي يركز عليها الواقع، بحيث تسمح لهذا الواقع أن يتبني هذه المنظومة أو أن يحققها، وهي عملية قراءة تتجاوز الرصد الحسي المباشر العيني إلى نوع من التحليل العقلي أو المعرفي أو المفاهيمي أو العلمي بوصفها مفاهيم كامنة.

وأضاف مؤلف الكتاب: في قراءة المشهد اعتمدت مبادئ أساسية هي: المبدأ الأول والذي اعتبره فتحاً في مفهوم السياسة، هو أنّ السياسة كائن صناعي، هي نشاط ابتكار وفعل خلق، وبالتالي ليست حقيقة غيبية بل هي شيء نتجته ويملك قابلية التطوير والتعديل باستمرار. المبدأ الثاني هو الأبعاد الثلاثة للسلطة وهي؛ السلطة المباشرة أي السلطة التي تحوّل الفرد (أ) من أن يمارس سلطة على الفرد (ب)، والنوع الثاني هو السلطة الخفية ويسمى البعض سلطة (المنع والصدّ) وهي السلطة التي يحملها الفرد (أ) وتمنع الفرد (ب) من دخول المجال السياسي، أما البعد الثالث فهو السلطة الكامنة، وهي السلطة التي لا تقتصر على من يملكها فقط، إنما هي التي تجعل من يأتمر بها يقبلها ويتبناها، أي أنّ هذه السلطة تكون جزءاً من معتقده، وحتى نقرأ السلطة لا يكفي أن نقرأ السلطة المباشرة ونقدّم البدائل بالشكل اللاهوتي أو الجوهري، إنما هي قراءة في مرتكزات هذا الواقع من حيث قواعد اللعبة التي توضع في السياسة ومن حيث السلطة الكامنة التي هي جزء من حقيقة المجتمع.

يمكن تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أبواب وخاتمة؛ إذ يقدم الباب الأول قراءة منهجية موجزة لنظم سابقة على المجال السياسي العربي وممهدة لظهوره، فيما يعالج الباب الثاني مراحل تأسيس المجال العربي العام في أزمنة البكرة، ويبحث الباب الثالث مشكلة الدولة العربية الحديثة والمعاصرة ومواجهتها الدينية وجدل علاقتها بالفرد والمجتمع.

خاص، معرفة الدوافع التي جعلت مؤلفه يشرع بإعداده وإصداره، موضحاً أنّه يمكن تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أبواب وخاتمة؛ إذ يقدم الباب الأول قراءة منهجية موجزة لنظم سابقة على المجال السياسي العربي وممهدة لظهوره، فيما يعالج الباب الثاني مراحل تأسيس المجال العربي العام في أزمنة المبكرة، ويبحث الباب الثالث مشكلة الدولة العربية الحديثة والمعاصرة ومواجهتها الدينية وجدل علاقتها بالفرد والمجتمع.

افتتح الدكتور وجيه قانصو مداخلته، منطلقاً من الهاجس الذي كان يحركه عند كتابة الكتاب، وهو مسار إجابات متتالية دفعته إلى التساؤل؛ لماذا لا ينتظم الواقع العربي العام؟ ولماذا نعاني من خيبة أمل مستمرة؟ لماذا يخفق المجتمع في أن يولد منظومته السياسية؟ والسؤال الكبير حول الثورات العربية التي كان من المتوقع أن تحدث تقدماً إلى الأمام، فيما لم تأت نتائجها بحجم توقعاتها، أو على الأقل بحجم مطالبها وآمالها؟ وهنا تولد السؤال القديم الجديد: أين المشكلة؟ ما الذي يجعل الواقع العربي يدخل دائماً في دائرة من الفشل المستمر والسقوط؟

ولفت الدكتور قانصو، أننا تعودنا في مقاربتنا لهذه المشكلة، إنما أم نلوم الحكام أو الأشخاص، أو سوء الأداء، أي أننا نشخص المشكلة ولا ننظر إلى ما هو أعمق، وعندما نقدم بدائل، نقدمها بصيغ إيديولوجية تندرج كلّها في إطار لاهوت سياسي أكثر مما تندرج في إطار قراءة الواقع والتعرّف إلى مشكلاته ومآزقه العميقة. لذلك يلعب المنهج دوراً كبيراً في تصويب وجهة النظر وفي تصويب النتائج التي يمكن أن يصل إليها الإنسان، من هنا اعتمدت عنوان الانتظام العربي عوضاً عن أن أنطلق من مشكلة الدولة أو مشكلة المجتمع أو مشكلة الدين، إنما مشكلة الانتظام أي الأرضية ومجمل القواعد

بمكوناتها المتعددة، وهذه القراءة لا تجعلنا نفهم الدين من منظور قيمي أخلاقي وعظمي تقوي، إنما نقرأ الدعوة من منظور دلالتها السياسيّة أو الإمكانات التي وفرتها للمجتمع في أن يتحوّل من مجتمع قبلي مشتت إلى مجتمع آخر. هناك عنصران أساسيان: الأول هو تحويل البيئة العربيّة من بيئة مشتتة قائمة على قبائل كانت أعراف لديومة السلم، لكنّها لم تتطوّر لتأخذ وضعيّة سياسيّة أو اجتماعيّة. جاء الإسلام ووضع إطاراً أعلى من إطار القبيلة دون أن يفككها، وأنشأ إطاراً ذا طبيعة كليّة عامّة، فهذه الطبيعة تقوم على فكرة التوحيد، أي أنّ فكرة التوحيد لم تأت لتكون فقط فكرة تقويّة أخلاقيّة دعويّة إنّما هي لها دور اجتماعي وسياسي في البيئة العربيّة، فسنحت بالمجال لتكوّن تضامناً وأطر علاقات أكثر اتساعاً. الأمر الآخر أنه أنشأ مركزيّة حولت الواقع العربي من واقع مشتت إلى مركزيّة بمكوّن عربي، هذه المركزيّة كانت ضروريّة لخلق كيان سياسي. العنصر الآخر المهم هو مفهوم الأئمة الذي أنشأ رابطة وتضامناً وساعاً بمثابة إطار ضمّ داخله كل الأطر الجزئيّة.

وأضاف: أنّ هذه المرتكزات الدينيّة التي تعتمد على النصّ أنشأت تحوّلًا هائلاً، لكننا لا نستطيع أن نقول إن الإسلام أنشأ دولة، بل إنّه أوجد قابليّة لإنشاء دولة، لأن الإسلام هو الإطار الحضاري الذي مكّن البيئة العربيّة من إنشاء دولتها وانتظامها السياسي، وهذا الانتظام يأخذ أشكالاً متعدّدة وسياقات متعدّدة، وبالتالي فالنص لم يأت ليقدّم نموذج نظام سياسي، إنّما جاء ليؤطر واقعاً ويخلق بداخله عناصر تفاعل وديناميّة معيّنة. هذه الديناميّة ولدت أشكالاً سياسيّة وأطر سياسيّة متعدّدة، ومن هنا فإن إحدى مشكلاتنا هي فهم النصوص الدينيّة والتعامل معها بصفتها نصوصاً تتكلّم عن تقديم نموذج جاهز لا اجتهاد فيه ولا تحوّل ولا تعيّر فيه، وصار أقرب ما يكون إلى نموذج طوباوي، والطوباويّة تؤدّي إلى كوارث في قضايا الفكر والفهم الديني.

وقال مؤلّف الكتاب: إنّ المجال السياسي يتكوّن عندما تنشأ شبكة من المصالح خارج الإطار الديني، واقتصاد خارج الإطار الديني لا يقوم على قاعدة تقويّة، وعندما تنشأ عناصر التنافس بين القوى الاجتماعيّة، وقد بدأ نشوء

“

السياسة كائنٌ صناعي، هي نشاط ابتكار
ونقل خلق، وبالتالي ليست حقيقة
غيبية بل هي شيء نتجبه ويملك
قابليّة التطوير والتعديل باستمرار.

”

وقال: لعلّ الكتاب اشتغل على تشخيص المشكلة، وتشخيص مسار تشكّل السلطة لا بكونها حقيقة كاملة بذاتها، بل تشكّلها داخل دائرة نظام عام في المجتمع، أخذاً في الاعتبار وجود ثلاثة عناصر أساسيّة شكّلت الجدال فيما بينها، هي: السلطة والمجتمع والدين. في البحث عن أصل المشكلة، ارتكزت على أنّ الراهن هو ثمرة من ثمار الماضي، وكنّنا أبحاث عن لحظة تاريخيّة يمكن أن تكون بداية أو انطلاقة اقراءة وتشخيص مشكلة الحاضر، لفهم طبيعة رسوخ الماضي في الحاضر واتخاذ شكلاً معيّنًا من نظام علاقات، من مشروعيّة سياسيّة من مبادئ وقيم معيّنة، وتوصّلت إلى أنّ اللحظة التأسيسية التي ما تزال ذات تردّدات قويّة وحضور أساسي لمشكلة العلاقة بين الدولة والمجتمع والدين هي لحظة التجربة النبويّة. أخذت أبحث في الشروط والوضعيّات والسياقات التي أنتجت هذا الواقع، أو جعلته ممكناً، حتى نفهم لماذا سار واقعنا باتجاه ترتيب معيّن ولم يذهب باتجاه ترتيب آخر؟ لماذا أخذ شكل سلطة معيّنة ولم يأخذ شكل سلطة أخرى؟ شروط الإمكان تجعلنا نفهم ما الذي يجعل نظاماً سياسياً معيّنًا في واقعنا ممكناً، وما الذي يجعل نظاماً آخر غير ممكن.

وأكد الدكتور وجيه قانصو، أنّ اللحظة التأسيسية الأولى هي اللحظة التجريبية الأولى النبويّة، واعتمدت هنا القراءة عوضاً أن تكون- وهو عادة ما نقرأه في السيرة- ما هي الإجراءات السياسيّة التي اعتمدها النبي ليحقق دعوته الدينيّة؟ أي ندرس الدعوة ليس في سياقها السياسي فقط، إنّما في سياق مراحلها ومراحل الوعي وطبيعته والممارسات السياسيّة التي اعتمدها النبي لتتجح من خلالها الدعوة، القراءة هنا أخذت منحى معاكس، وهي قراءة الدعوة من منظور سياسي، أي الدلالة السياسيّة لدعوة الدين، أي ما أحدثته الدعوة الدينيّة من تحوّل في البيئة العربيّة

المعاصرة، بحكم أنّ دولة ما بعد الاستعمار اقتبست من الحداثة ما يزيد من قوّتها وبطشها واستبدادها، وظلّت البيروقراطية زبائنيّة، والاقتصاد ريعيًّا، وغياب الاقتصاد المنتج منع انبثاق مفهوم الفرديّة، وعدم انبثاق الفرد أدي إلى أن المجتمع لم يستطع أن يقوم على قاعدة عقد اجتماعي بين أفرادها، وبالتالي منع انتقال المجتمعات العربيّة من طور العلاقات العضويّة إلى طور المجتمعات المدنيّة، من طور الهويّة الدينيّة إلى أن يكون الدين جزءًا من مكوّنه مع بقاء قاعدة العقد الاجتماعي هي الأساس والتي تقوم على التوافق بين أفراد المجتمع.

وختم الدكتور وجيه قانصو، مؤكّداً، أنّ الكتاب يحاول أن يقول إنّ هناك جملة مفاهيم ترسّخت وجاءت من التقليد لم يتم إعادة إنتاجها أو إعادة التفكير في حججها ومنطقها، وكل ما جاء من الخارج إمّا جاء بطريقة الفرض أو بطريقة أيديولوجيّة شعاعيّة، أو بطريقة الرفض المطلق ولم يتم تفحص المفاهيم التي يتم تلقّيها. لم يكن هناك أي تأسيس مفاهيمي أو عدّة مفاهيميّة أو طاقة تنظيريّة تؤسّس لواقع يختلف عن هذا الواقع الذي نعيشه، لذلك كتنازى خلال الثورات رغبة عند الناس لتأسيس واقع أفضل لكن مع غياب شروط إمكانية تغيير الواقع وجدنا أنّها كانت تسير في مسارٍ دائري، أي تتحوّل إلى حركات احتجاج أكثر من أن تصير حركات تغيير حقيقي.

شهدت الندوة التي حضرها عددٌ من المهتمين والفاعلين في مجال التنوير الديني، نقاشاً موسّعاً، أجاب فيه الدكتور وجيه قانصو، على أسئلة الحضور المتعلقة بمضامين الكتاب ومحاوره، علماً أنّ الندوات ستتواصل بشكلٍ دوري، ويمكن للمهتمين متابعة منصاتنا عبر وسائل التواصل الاجتماعي التي نعلن من خلالها عن مواعيد الندوات، وتتيح المشاركة فيها.

الدولة العربيّة المعاصرة هي حصيلة إرث فقهي، بنية تقليديّة للمجتمع، ووعي معيّن لضموم السلطة والسياسة استقرّ على هيئة معيّنّة، بالإضافة إلى مكوّنات دخلت من الخارج مثل الحداثة والاستعمار، لكنّ حتى عندما دخلت الحداثة إلى الدولة العربيّة لم تتمّ عمليّة قراءة الحداثة وفهم أبعادها، وجرى الالتفّاء بتحديد الرقعة العمليّة منها.

“ الرتبات الدينيّة التي تعتمد على النصّ أنشأت تحوّلًا هائلًا، لكننا لا نستطيع أن نقول إنّ الإسلام أنشأ دولة، بل إنّ أوجه قابليّة لإنشاء دولة، بل إنّ الإسلام هو الإطار الحضاري الذي ملأ البيئة العربيّة من إنشاء دولتها وانتظامها السياسي.

مجال سياسي أو سياسة تقوم على

شبكة مصالح منذ زمن معاوية، لكن ما حصل إنّنا لم نفكّر السلطة على أساس مجتمعي أو ديني، بل على أساس غيبي قدري أي أنّها من الله، وبالتالي على الإنسان أن يؤمن بالقضاء والقدر، بالتالي انفصلت السياسة والسلطة ليس فقط عن المجتمع بل عن الدين أيضاً، أمّا موقف الفقيه بشكل عام فقد اعتبر أنّ إمكانية العودة إلى الخلافة أمر غير ممكن، فلا بد من التعامل مع سلطة الأمر الواقع، لأنّ البديل هو الفوضى والتشتت، لكن ظلّ إقرارها ليس بصفها سلطة شرعيّة تقوم على قاعدة الدين، إنّما بصفها سلطة الأمر الواقع التي لا يمكن الاستغناء عنها، وما حدث في المجال السياسي أنّ المجتمع انفصل عن السلطة، وبالتالي بقي نظامه خارج مجال السلطة وخارج الانتظام العام، لهذا كان المجتمع يلجأ إلى الشريعة وهذا يفكّر بتضخم أحكام الشريعة التفصيليّة، لأنّ الفقيه اضطرّ أن ينظّم المجتمع، لكن المشكلة أنّها كانت لا تقوم على قاعدة كليّة إنّما على قاعدة المكلف الفرد.

وفي تفسير الوضع السياسي المعاصر، بين الدكتور قانصو، أنّ الدولة العربيّة المعاصرة هي حصيلة إرث فقهي، بنية تقليديّة للمجتمع، ووعي معيّن لمفهوم السلطة والسياسة استقرّ على هيئة معيّنّة، بالإضافة إلى مكوّنات دخلت من الخارج مثل الحداثة والاستعمار، لكن حتى عندما دخلت الحداثة إلى الدولة العربيّة لم تتمّ عمليّة قراءة الحداثة وفهم أبعادها، وجرى الاكتفاء بتحديد الموقف العملي منها. صحيح أنّ العهد الإصلاحي أخذ موقفاً إيجابياً من الحداثة ومن الكثير من قيم الليبراليّة ومفاهيم العقلنة، إنّما القدرة على تشخيص هذه المفاهيم أو الكشف عن أصولها الفلسفيّة لم يكن أمراً ممكناً بل قاصراً، وما حصل أنّ المسافة بين الدولة والمجتمع زادت مع الدولة العربيّة

فيلم "صاحب القام" ومبدأ السببية

غضبوا على هدم مقام صاحبهم "هلال". فيبدأ رجل الأعمال رحلة لمساجد الأولياء وصولاً لمقام "الإمام الشافعي" والذي يجد عنده أحد معارفه القدامى ويطلع فيه على الرسائل التي يتركها الناس في مقام الإمام طالبين منه المعونة والغوث. فيقرر أن يساعدهم كي ينقذ زوجته المريضة.

وقبل تناول أفكار الفيلم نقف وقفةً مع بناء الفيلم نفسه الذي ألفه الصحفي "إبراهيم عيسى"، وأخرجه "محمد العدل". وأول ما استرعينا هو القضية التي أثرت من سرقة مؤلف هذا الفيلم من فيلم صهيوني اسمه "مكتوب" بدليل أخذه فكرة الرسائل المتروكة في الفيلم الآخر على "حائط المبكى" في الأراضي الفلسطينية. وتحقيق بطلي الفيلم لأمنيات أصحابها. وبعد رؤية الفيلم يتبين أن الفيامين يتلاقيان عند كثير من نقاط التشابه وليس عند مسألة الرسائل فقط؛ فكلاهما يعتمد على شرارة بدء واحدة وهي نذير الشؤم -وهذا في دراما العملين هو المبرر الأول أو باعث الحدث ومحركه- وكلاهما فعل الأبطال فيما شرًا سيؤذي فيما بعد إلى تحويلهما إلى طريق الخير، وكلاهما يعتمد في بنائه اعتماداً رئيساً على الصدفة والاتفاق التلقائي كمبرر لبقية

يتناول الفيلم قصة رجل أعمال يُدعى "يحيى" (أسر ياسين) ينوي بناء منتج سياحي في منطقة بها مقام يُدعى "مقام سيدي هلال". وكي يستطيع بناء هذا المنتج لا بُدَّ له أن يهدم المقام، ومن هنا يبدأ مع شريكه التوأمين (بيومي فؤاد) تداول القضية وكيف يحتالون في سبيل هدم هذا المقام الذي يأتي به الناس من بعيد ليتبركوا به ويطلبوا منه الغفران والسماح وقضاء الحوائج.

وبعدما يستقر الرأي على هدم المقام تبدأ حوادث غريبة في حياة يحيى وعمله؛ فتنهار أسهمه في البورصة، ثم يُحرق له بيت كبير بمحتوياته، ويصيب الضرر أرضاً له. وفي ظل شك بدأ ينبعث في نفس يحيى أن السبب هو تجرؤه على هدم المقام تسقط زوجته (أمينة خليل) مغشياً عليها، وتنقل إلى المشفى لتوصف حالتها بأثماً زيف في المخ لا مبرر له، ثم تستمر في غيبوتها رغم كل ما فعله الطبيب، ولا يعلم أحد ما بها.

وفي المشفى يجد يحيى شخصية جديدة هي "روح" (يسرا) التي تخبره أن عليه الذهاب وطلب السماح من الذين أغضبهم، فيعرف يحيى أن المقصود هو إغضابه للأولياء الموتي في قبورهم، ويستنتج من كلامها أن عليه طلب السماح من بقية الموتي الأولياء الذين



عبد النعم أديب
كاتب مصري

“

إذا نظرنا إلى فيلم "صاحب القام" نجد أنه فيلم ضعيف التكوين في دراما العمل ومنطق بنائه الداخلي، حيث اعتمد على الضعف السريدي في الثبر الدرامي

معاملة أخرى لتظهر أماننا بأنّها شخصيّة حقيقية تقابل الناس في المشفى ويعرفونها وتعرفهم -وهنا نسأل لماذا إذن اختفت في المشهد الأوّل على أنّها طيف أو خيال؟! ثمّ تترك لباس الممرضة لتلبس لباس رجل أمن في المشفى ظاهرة أمام ممرضة أخرى دون أيّ مُبرّر للأمر! وكأنّه شيء عاديّ لا يستحقّ التبير. وتتحدّث الممرضة الأخرى عن روح قاتلة إنّها كانت موجودة في المشفى من قديم وبعض الناس يقولون إنّها وُلدت هنا. وهذا في الدراما يُسمّى "صنع تاريخ للشخصيّة" ممّا يؤدّي إلى تعميق الشخصيّة. ثم تظهر وتختفي فجأة في مواضع شتى في قصص الناس الذين سيُساعدهم يحيى. وهنا نسأل ويسأل أيّ عقل سليم هل المؤلف يقدم روح على أنّها شخصيّة حقيقية أم خياليّة؟! .. وننتظر لآخر الفيلم لنهايتها تقول: "ليس المُهم من أنا، المهم لماذا أنا؟". ويقف المشاهد متعجباً أمام هذه المحاولة الفاضحة في الهروب من التبير من قبل المؤلف.

ليس أمر هذه الشخصيّة التي تقدح في البناء الكليّ للعمل وحسب، بل فلننظر إلى ضعف القصص الجزئية مثل قصّة "جدي الدقاق" الذي كان يحتجز ابنة امرأته التي ماتت، وكذلك طُزق الحلّ في الفيلم التي امتازت بسداجة بالغة مثل جمع شخصيات كثيرة للاستعانة بهم على وجدي هذا. غير أشياء أخرى مثل طريقة مشهد اكتشافه علاج زوجته حيث نرى العجائز المرضى المُتهالكين يقفون تحيةً وتصفيقاً وتصفيراً!! ومشاهد أخرى كثيرة وبناءات جزئية أخرى كثيرة. وهذا يرجع إلى ضعف البناء الفيلميّ وتشبّهه بين كثير من المذاهب والمعالجات من التأليف والإخراج؛ ممّا أضّر العمل كثيراً. أمّا عن الضعف الفكريّ فيه سأكتفي فقط بذكر موضعين: أوّلها أنّ الحلّ الدراميّ في الفيلم تمثّل في الذهاب إلى مواطن أولياء الصوفيّة ومحاولة طلب المغفرة منهم على جريمة هدم الضريح. وهنا تقف أماننا



أحداث الفيلم، وكلاهما معيب بضعف التبير، وكلاهما يعتمد على الكوميديا أو الإضحاك كتصنيف ثانٍ للفيلم بعد تصنيفي مغامرة، دراما. لكن بقي أن أقول إنّ الفيلم الصهيونيّ أكثر تماسكاً، وأنجح في صناعة الكوميديا من "صاحب المقام".

وفي غير مسألة السرقة من الفيلم الآخر إذا نظرنا إلى فيلم "صاحب المقام" سنجد أنّه فيلم ضعيف التكوين في دراما العمل ومنطق بنائه الداخليّ، حيث اعتمد على الضعف الشديد في المُبرّر الدراميّ، ومثالاً على ذلك شخصيّة "روح".

وهي شخصيّة رئيسيّة ومحوريّة حيث هي التي نقلت يقين رجل الأعمال بأنّ هدمه للمقام هو سبب البلاء الذي أصابه وهو ما يُسمّى في الدراما "الحلّ". وقد تمثّل هذا الحلّ في ذهابه إلى الأولياء وإرضائهم، وهو التحول الدراميّ الأعظم في الفيلم، ليس هذا وحسب بل قامت كذلك بمباشرة الخطّ الدراميّ العامّ للأحداث بالحلول الجزئية؛ حيث تقترح على يحيى كلّ الحلول وتعطيه كلّ المفاتيح التي يكمل بها رحلته، وتوجّهه إلى حيث تريد. فضلاً عن أنّها صاحبة الخدعة التي نكتشفها جميعاً في نهاية الفيلم. وهذا كلّ يدلّ على قيمة هذه الشخصيّة في الفيلم.

الإشكال في هذه الشخصيّة أنّها تشبه الفيلم كلّ لا أحد يعرف لها أصلاً! فشخصيّة "روح" بها الكثير من العجب تظهر وتختفي فجأة بلا مُبرّر في أول مشهد لها فيظنّ المشاهد أنّها شخصيّة روحية لا حقيقية، ثمّ يُعاملها المؤلف

“

الحلّ الدراميّ في الفيلم تمثّل في الذهاب إلى مواطن أولياء الصوفيّة ومحاولة طلب المغفرة منهم على جريمة هدم الضريح. وهنا تقف أماننا مسكّلةً أبّ «الإمام السافعيّ» لم يكن وليّاً، بل لم يكن من الصوفيّة أصلاً.

”

“

اثبات الخلق لإحياء مناقض للإسلام الذي يُفرد «الله»
بخلق الكون وتدبيره بلا شريك، فما بالنا والحديث عن
أموات لا صلة لهم بعالم الحياة من قريب أو بعيد. وكذلك فقد
ظهر في الفيلم مذهب «وحدة الاديان» عندما زار البطل
كنيسة في رحلته لإرضاء أولياء الله الصالحين. وهنا
الذهب قد أتى به بعض المتصوفة منذ أزمان (وأصله
هندي) وبالقطع لسنا في حاجة إلى القرع بمناقضته
للإسلام، فضلاً عن خطورة بثه بين الناس.

”

قد يبدو أمام المشاهد في البدء أن المؤلف أراد من
فيلمه إحياء فكرة زيارة قبور من يُسمون أولياء الله،
أو طلب العون منهم ممّا يُعبّر عن روح دينية في نظر
البعض - وإذا وقفنا عند هذه الفكرة وتبرير البعض للفيلم
بأنه خطوة للإيمان والروحانية في زمن المادية فلسنا في
حاجة إلى أن هذا ترويج للخرافة وليس للتدين. لكن يجب
التنويه على أن كل ممارسات الموالد والتعبّدات للمقامات
هي من موروث الديانة المسيحية التي تأثر به الصوفية
المبتدعة في أزمان متطاولة - هذا ليس رأياً بالقطع بل
هي حقيقة - وأن كل ما دار حوله الفيلم مناقض لصريح
العقيدة الإسلامية بلا شك.

فإثبات الخلق لإحياء مناقض للإسلام الذي يُفرد «الله»
بخلق الكون وتدبيره بلا شريك، فما بالنا والحديث عن
أموات لا صلة لهم بعالم الحياة من قريب أو بعيد.
وكذلك فقد ظهر في الفيلم مذهب «وحدة الأديان»
عندما زار البطل كنيسة في رحلته لإرضاء أولياء الله
الصالحين. وهذا المذهب قد أتى به بعض المتصوفة منذ
أزمان (وأصله هندي) وبالقطع لسنا في حاجة إلى القول
بمناقضته للإسلام، فضلاً عن خطورة بثه بين الناس.
وقد استطاع مخرج الفيلم أن يبدأ بداية قوية في المشاهد
الافتتاحية، وقد حاول الاجتهاد في بعض المشاهد الأخرى
بإدخال تميّز بصري عليها وقام بتنفيذ مشاهد المساجد
بطريقة الإعلانات التجارية. ولم يكن موفقاً أبداً في
الأدوار الجانبية وإدارتها فأتى بممثل ماهر في دور بسيط
(بطل الشطرنج) كان من الممكن الاستفادة به في دور
أكبر. كما أن تقليصاً لبعض دقائق الفيلم غير المفيدة مثل
قصة «وجدتي الدقاق» كانت ستقلل من ضعف البناء
الفيلم. وقد اعتمد الفيلم على موسيقى شرقية لتُناسب
روح التدين التي بُثت في الفيلم. وقد كانت من عوامل
التوفيق فيه.

مشكلة أن «الإمام الشافعي» لم يكن ولياً، بل لم يكن من
الصوفية أصلاً. فلم ذهب الفيلم إلى هذا الإمام بالذات
وأكمل معه الفيلم؟! والأصل ألا يذهب البطل إليه بل
إلى الأولياء المعدودين من الصوفية وهم كثر حيث أهمل
الفيلم: الرفاعي، الدسوقي، العدوي، والشعراني. وغيرهم
كثير، بل إن كل محافظة في مصر بها الكثير. فلم ترك الفيلم
كلّ مظان الصوفية والأولياء هذه ليذهب إلى «الإمام
الشافعي»؟! وهم أشهر بلا شك، وهم أولى بلا شك، بل هم
مدار الزيارة لكل من يفكر في زيارة الأولياء. ولا يحتج فيها
بالرسائل فهي موجودة منتشرة في كل هذه المساجد، حتى
أورد المؤلف أنهم وجدوا رسائل في قبر «سيدي هلال».

الموضع الثاني في موضوع «مبدأ السببية» حيث اعتمد
الفيلم على المذهب القائل بأن الأولياء أصحاب قدرة على
الصنع أو الخلق - وهو مذهب يقول به بعض الصوفية -
عندما أَرانا كيف نال «سيدي هلال» من يحيى وتلك
الخسائر الفادحة التي كبدها إيّاه، والتي قال الفيلم إنه
فاعلها. إذن فالفيلم على مذهب القائلين بقدرة الأولياء في
الخلق وتسيير أمر العباد في الكون. وإذا بالفيلم يميل بنا
إلى أحد العلماء «الإمام الشافعي» ليعامله معاملة الولي،
ويزينا بعض الأولياء الآخرين، والناس يقفون يطلبون
منهم ويسألونهم الغوث. والغريب أن الفيلم بعدها يلجأ
في إحداث التغيير في حياة الناذج التي التقى بهم يحيى
إلى «مبدأ السببية» حيث اعتمد على مجهودات يحيى
ومعارفه وعلاقاته ونفوذه وأمواله في إصلاح أحوال هؤلاء
الذين يطلبون من الأولياء. فهل الأولياء يفعلون أم لا
يفعلون؟! وهل فعلهم بسبب أو بدونه؟! وإذا كان لولي
محدود القدرة والشهرة هذا الكم من الفعل المباشر دون
سبب ألا يكون لغيره من الأولياء الآخرين القدرة نفسها
على حياة مُتبعيهم؟! ولماذا احتاجوا إذن إلى السبب وهم
ذوو قدرة على الخلق المباشر والتسيير بلا سبب؟!.

فضلاً عن أن الفيلم قد غدى بشدة هذا الرأي القائل
بنفي السببية، عن طريق إهمال التسيير وعدم التفكير
فيه. فنرى شخصية «روح» - التي أوكل لها الفيلم مهمة بث
آراء المؤلف - وهي تقول في تبرير ما يحدث للبطل: «ليس
المهم أن تفهم، المهم أن تحس». وبالقطع مثل هذه
الآراء وإدخال التأثير الدرامي عليها يؤدي إلى كثير من
الاضطراب الفكري العام بين المشاهدين الذين لن يكونوا
علمين بشيء يُسمى السببية أو غيرها، بل سيتداولون
أقوال الفيلم وتبريراته في حياتهم، ليقعوا في مزيد من
الاضطراب.

ابن القبطية لويد علاء الدين

نراه يكتب المشهد داخل الرواية كأنه يمثل على خشبة ثم ينقلنا إلى الصيغ الخبرية في الحوار، وهو ما يعكس مهارته الصحفية، هذه التعددية في تقنيات السرد، جعلت من قراءة هذه الرواية متعة بانتقال القارئ من تقنية لأخرى، إذ لا يحدث هذا مللا لمن يقرأ، بل إحساسا بأنه يتفاعل مع أحداث الرواية التي يرسمها الراوي كأحداث تصاعدياً سرعان ما تهدأ لتعود لتفوز مرة أخرى عبر صدمة الخبر الذي يليه الراوي ليكسر حاجز سكون الأحداث.

يوسف حسين بطل الرواية الذي يمرُّ بأزماتٍ نفسية وعاطفية تتجلى في رفض أسرة الحبيبة أمل تزويجها له لأنَّ أخواله أقباط، هو ذاته مع الزمن يكتشف أنَّ أزمته هو زواج أمه بأبيه، ليلازمه مرض نفسي صاعد منه ومعاناته من قصة حب أبيه لأمه، وكأنَّه ضحية لحب جارف كان هو نتاجه، ومجتمع يمارس الخداع باسم التسامح، ويمارس اللاتسامح باسم الدين، هو يتسه المزوجة أمتة كثيراً، وهو ما يصيغه وليد علاء الدين في عبارات أقرب إلى اللغة الشعرية، هذه الرواية فيها بعد فلسفي غير

هناك تساؤلات تطرح في المجتمع المصري بفعل التعايش بين المسلمين والأقباط، خاصةً أنهما في مجتمع مشترك التعايش، علاقات الحب فيه بين الرجل والمرأة واردة بقوة، فإذا لو تزوج مسلم بقبطية وأنجبا طفلاً كبير، فصار يعامل على أنه ابن القبطية ويجري من هذا السياق بناء رواية وليد علاء الدين في روايته "ابن القبطية" التي تعد نسقاً يعالج مشكلة اجتماعية، قد تبدو للوهلة الأولى صادمة في سياق الرواية، وفي سياقات بعض شرائح الطبقة الوسطى في مصر، ولكن في شرائح أخرى خاصة في المناطق العشوائية حيث الانكماش والانغلاق والشوارع المظلمة والمنازل المظلمة يبدو سياق الرواية منطقياً، فهل طرق وليد علاء الدين بجرأة ما لم يجرؤ غيره على طريقه؟

في حقيقة الأمر لو سألت عن رواية تترجم من العربية إلى لغاتٍ أخرى صدرت في السنوات الأخيرة لاخترت هذه الرواية، مع عددٍ قليل آخر من الروايات التي صدرت باللغة العربية في السنوات الأخيرة، قدرة وليد على السرد نراها في انعكاس قدرته على الكتابة المسرحية، فأحيانا



خالد عزب

كاتب وروائي مصري

“

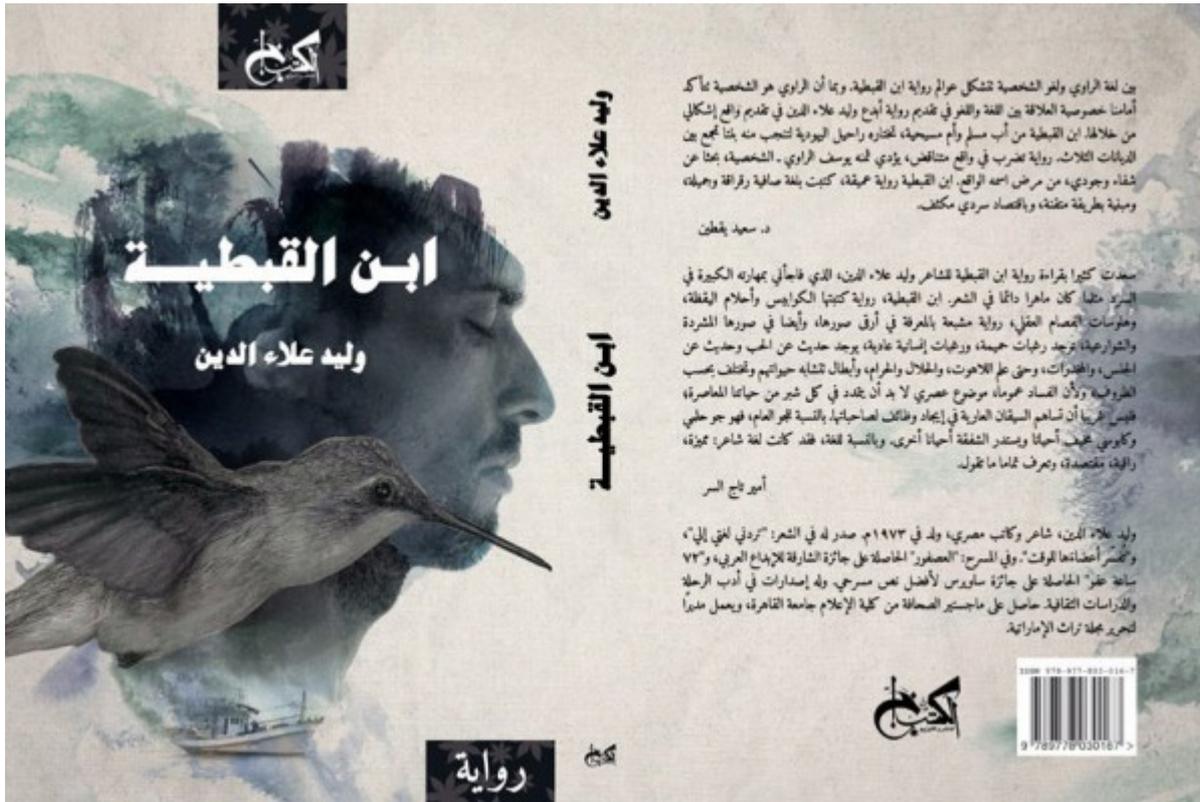
هذه الرواية فيها بعد فلسفي غير ظاهر، مما نقرأ من خلاله تأثر الراوي بنهيب محفوظ الذي عملت رواياته فلسفة غير ظاهرة للعيان، هنا وليد يبعث عن الإنسان وساعره وحقيقته وجرده كإنسان بعيداً عن الدين، لي طرح تساؤلات على المجتمع المصري ثقافية واجتماعية من الصعب أن يفلت المجتمع من الإجابة عليها، لأنَّ هذه الإجابة هي مستقبل هذا المجتمع.

أن يتركه ليعيش حياته في سلم، فإمّا أنّه منبوذ بسبب الأب أو الأم أو بسبب رغبته في العيش سالماً، ويتجلى هذا عندما يدور حوار بينه وبين رسول الكنيسة عندما يقول: "إنها لعبة الوجود... وجود كل منا منتقص بوجود الآخر" فيردّ بطل الرواية: "أنا وجود مشترك" وعن مأساته يقول البطل: "حازبت الدنيا من أجله وحارب من أجلها ناسه، أما أنا فقد ضاعت مني أمل (حبيبته) لأنهما نجحا في حربهما وتزوجا، وعلّقا على جدار غرفتهما آية الكرسي ملاصقة للصليب".

ظاهر، ممّا نقرأ من خلاله تأثر الراوي بنجيب محفوظ الذي حملت رواياته فلسفة غير ظاهرة للعيان، هنا وليد يبحث عن الإنسان ومشاعره وحقيقة وجوده كإنسان بعيداً عن الدين، لي طرح تساؤلات على المجتمع المصري ثقافية واجتماعية من الصعب أن يفلت المجتمع من الإجابة عليها، لأنّ هذه الإجابة هي مستقبل هذا المجتمع.

أوهنا الراوي أنّه ينقل من الكراسي الزرقاء للبطل المأزوم ليتحدّث بصراحة عبر هذا النقل عن أزمته، فهل كان وليد يهرب من المواجهة الصريحة مع القارئ عبر وسيط؟

البطل هنا تتجاذبه الكنيسة ويتجاذبه دين أبيه، في صراع إضافي يضاف لصراع حبّه الذي فقده، ولا يريد المجتمع



الإدبولوجيا النبيلبرالية وإنتاج القيم العالية؛ أسئلة تخصّصة في الفكر السياسي

التي تشكّل محور غايتنا من هذه المحاورات، أي متاخمة المباني الكبرى للحياة الحضارية في الغرب، وتناولها في التحليل والنقد في ضوء استراتيجيتنا الآيلة إلى الإسهام في التأسيس لعلم الاستغراب، وتذكيرًا "بالمباني الإجمالية لهذه الاستراتيجيّة، التي افتتحنها بالسؤال التالي: هل الاستغراب هو معرفتنا بالغرب، أم أنّه معرفة الغرب بنفسه، أم المعرفتين معًا؟ ونضيف: هل يندرج اهتمامنا بالاستغراب كيدان علمي مستحدث أملتته ضرورات حضارية، أم أنّه ضربٌ من انفعال ارتدادٍ على ما اقترفه الاستشراق من جنائيات وهو يتاخم مجتمعاتنا خلال أحقابها المتعاقبة؟"

وذهبت المقدّمة إلى أنّ "الإجابات المحتملة قد تتعدّى حدود وأفاق هذا التساؤل المركّب. فالاستفهام عمّا إذا كان الاستغراب يؤلّف مفهومًا حقيقيًا له واقعه أم أنّه مجرد شائعة، هو استفهام مشروع. إذ حين تتحوّل مفردة «الاستغراب» من ملفوظ له منزلته في عالم اللغة، إلى مصطلح له حقله الدلالي المفترض يصبح العثور على تحديد دقيق للمصطلح ضرورة معرفيّة."

ويقول المحرّر: "يتخذ هذا الحوار مع

جاءت هذه المساهمة في الحوارات التخصصيّة، التي ينظّمها المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية في إطار مشروع التأسيس لعلم الاستغراب، وتعزيرًا لاستراتيجيته المعرفيّة والنقدية، والتي شارك فيها عدد من المفكرين والأكاديميين المتخصّصين من العالمين العربي والإسلامي، وصدرت في كتابٍ جماعي من ثلاثة أجزاء.

وحُصّص الجزء الثالث من السلسلة الحوارية التخصصيّة لتظهير رؤى وآراء نقدية لجمع من المفكرين والباحثين المتخصّصين بالعلوم الإنسانيّة، وكان لي شرف الإجابة على أسئلة "الفكر السياسي"، التي تمحورت حول المشكلات المعرفيّة، التي تعصف بالحضارة الغربيّة الحديثة على مختلف الضعد الفكرية والسوسيولوجية والثقافية. وذلك وفقًا لذات المنهج، الذي أخذه المركز في الجزءين السابقين، وشملت الاستغراب النقدي والاستشراق، التقنيّة، الميديا وعلم الإعلام، الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الغربي، الفكر الاقتصادي الغربي.

وأوضحت مقدّمة الجزء الثالث أنّ الأسئلة ارتبطت "بنقطة الجاذبيّة"



الصادق الفقيه
دبلوماسي ومفكر
سرداني

“

يتخذ هذا الحوار مع الباحث السرداني البروفسور الصادق الفقيه بُعد النظرية من خلال الربط الوثيق بين النظريات السياسية، التي سادت في الغرب الحديث والتعمرية في ميدان الراهبة مع الحركة الاستعمارية للهغزانيات العربية والإسلامية. وانطلاقاً من سروده الفكري، يُقارب البروفسور الفقيه جملة من القضايا الجوهرية، التي تتصل باتجاهات العقل الاستعمارية في أزمنة الحداثة بصيغتها المعرلة.



الباحث السوداني البروفسور الصادق الفقيه بَعده التنظيري من خلال الربط الوثيق بين النظريات السياسية، التي شاعت في الغرب الحديث والتجربة في ميدان المواجهة مع الحركة الاستعمارية للجغرافيات العربية والإسلامية. وانطلاقاً من مشروع الفكري، يُقارب البروفسور الفقيه جملة من القضايا الجوهرية، التي تتصل باتجاهات العقل الاستعمارية في أزمنة الحداثة بصيغتها المعولمة. نُشير إلى أن الفقيه كان قد شغل منصب الأمين العام لمنتدى الفكر العربي في الأردن، وهو أستاذ محاضر في عدد من الجامعات والمعاهد العلمية العربية والدولية.

فإلى نصّ الحوار:

س- تأسيساً على مشروعكم المعرفي، كيف تتظنون، ولو بصورة مجملية، إلى التحولات، التي فرضتها العولمة النيولبرالية على النظريات والمناهج السياسية في الفكر الغربي خصوصاً لناحية الاستباحة، والتي عصفت بمفهوم الدولة والسيادة الوطنية في نهاية القرن العشرين؟

ج- لا شك أن من أبرز التحولات، وأكثرها حساسية وخطورة، التي جلبتها العولمة بكل تصنيفاتها، هي أن الأيديولوجيات والقيم لم تعد مقيدة بالحدود الثقافية والجغرافية، والترويج لذلك بأنه أمر جيد لخلق القابليات لهذه التحولات، والتي بدأنا نكتشف، مع مرور الوقت، أنها ليست كما حملت لافتاتها البراقة. فقد عكفت، منذ العام 1992، في كتابة بحث مستفيض، أصله باللغة الإنجليزية: "Global

ism: Media and Foreign Policy"، وترجمته لاحقاً، بعنوان: "أيديولوجية العولمة: الإعلام والسياسة الخارجية"، حاجت فيه بأن العولمة؛ مهما اكتست بمحائق صيرورة حركة التقارب الإنساني، ومسوح الاقتصاد، وتسارعت بآليات التقنية، فما هي إلا "أيديولوجية" يوجهها القصد الاستراتيجي لقوى الهيمنة، وأشبه بـ"حصان طروادة"، الذي سيحمل للعالم كل قيم الليبرالية الغربية، التي لم تستطع غرسها في السابق عبر الجيوش والاحتلال والاستعمار (رغم أن مفردة "الاستعمار" لها معنى إيجابي، لم يكن رديفاً لوضع الاحتلال ولا غايته، إلا أننا نستخدمه بما استقر عليه حين أزاحة ما ترسب من أخطاء ترجمته غير المعرفية). فالعولمة، التي عناها عالم الاتصال "مارشال ماكولهان" في خمسينيات القرن الماضي، في كتابه "القرية الكونية" و"الوسائط وحواس الإنسان"، أدركت سعي الإنسان للتواصل باختصار الزمان والمكان، واحتفت بوسائل التقنية الاتصالية، وما يمكن أن تحقّقه من تقارب بين مسافات العالم المختلفة. لكن "اسم العولمة"، الذي يستخدم في الغرب الآن غالباً ما يكون للإشارة إلى "علاقات القوة والممارسات والتقنيات" معاً، التي تميز العالم المعاصر وساعدت في خلقه، كما قال "توني شيراتو وجين ويب" في كتابهما: "فهم العولمة"، الذي صدر عام 2003. رغم أن ما في الواقع، يؤثّر على أن هذه الكلمات الثلاث؛ "القوة والممارسات والتقنيات" أقل دقة في الوصف عندما يتعلق الأمر بالمفهوم الشارح لـ"عمليات الأيديولوجيا" في أبعادها الإمبريالية العابرة للحدود والقيود، مُحدّثة الناس بزوغ عهد جديد من "التنوير" والحداثة المُستوعبة لجميع

أو حتى ما بعد الحداثة. ولأنه لا وجود لتعريف مباشر، أو مقبول على نطاق واسع، لمصطلح العولمة، سواء في الاستخدام العام، أو في الكتابات الأكاديمية، بدا أن لكل فرد مصلحة في معنى خاص، ويتأثر به في الخطاب الثقافي والممارسات الاجتماعية. وإذا كان ثمة ما يتوجب رصده بوعي نقدي دقيق وشامل، فهو أنه بمثابة أثرت العولمة التقنية، بتسارعها المتعددة الآثار، تُحدث العولمة النيوليبرالية الآن، وعلى نحو أكثر فداحة، آثاراً مركبة على شبكة الأوضاع الاقتصادية والسياسية، وملحقاتها الاجتماعية، في بنية الدولة الوطنية عبر العالم. ورغم أن الفكر الغربي الحر هو، بطبيعة الحال، ليس على مستوى واحد من الإذعان لها، إلا أن ظهور طبقة من أوساطه، مساندة للسلطة الاقتصادية والسياسية الليبرالية اللاهثة للهيمنة، فاقم من آثار تمدد فوضاها؛ وهذا مبحث يستحق أفراد الدراسات الناظرة له، من قبل مراكز الفكر البحثي في العالم الإسلامي.

وإذا كان الحال كذلك، في الواقع المؤسسي والمجتمعي الغربي، من خلخلة للبنية السياسية والاقتصادية التقليدية، فإن حال الاستباحة في الدول خارج منظومة الدول الكبرى؛ على تفاوت أوزانها الاقتصادية والسياسية، هو بالتأكيد أسوأ بكثير، ويبلغ مرحلة الخطر الماحق في دول العالم الثالث الهشة، التي تمثل بلادنا العربية والإسلامية جزءاً غير يسير منها. ورغم أن البعض من الدول يحاول التماسك بتسريع نهضته الاقتصادية؛ كالنمور الآسيوية مثلاً، إلا أنها في وضع مهتز، ويسمه التراجع المستمر، وتجاهها تحديات وجودية، بقدر كبير من عدم اليقين. وتتوزل عليها أزمات، وتهددها اجتياحات تفوق إمكاناتها على الثبات، وعلى نحو غير مسبوق، لم تشهد شراسته حتى في أزمنة الاحتلال الغربي الكلاسيكي. إذ إن الدولة بمفهومها المؤسسي الوظيفي، المرتبط بموازنة المعادلة الفلسفية، الرابطة بين الروافع الاقتصادية والسياسية والتوافق الاجتماعي، ظلت غائبة عن مستوى الفكر النهضوي، منذ استقلال أغلبها. ولهذا مؤشرات عديدة، أبرزها تداعي مفاهيم السيادة الوطنية، التي لا يمثل القرار السياسي فيها الاً محرجاً واحداً من جملة الأخطار، التي تطالها. ويحدث الازتهان تبعاً لحالة الاستتباع، التي لا يمثل النمط الاستهلاكي والاعتمادية الاقتصادية، للسياسات الغربية، إلا وجهاً واحداً من وجوه الأزمة الوجودية، التي تواجهها. واليقين عندي أنها ليست بحاجة لتتبع مناهج غيرها لتتجو بنفسها، وإنما يكفيها تماسك الجبهة

التنوع العالمي. إذ يشير "أرماند ماتيلارت" في كتابه "العولمة والتنوع الثقافي"، الصادر عام 2000، إلى أن مفردة "العولمة" هي إحدى "الكلمات المخادعة"، أو أنها أحد تلك المفاهيم الآلية، التي خرجت بمحملاتها الليبرالية، وانداحت في كل مكان بتأثير ثورة الاتصالات. إذ شهدنا أنه سرعان ما نهض الفكر الليبرالي الغربي بتبنيها كأيدولوجية مساندة لمنطق هيمنته، ونشط في تجنيس منطق السوق بمحددات ثقافية رأسمالية، وفرض سمات التوحش الغربي كونياً، دون علم ومشاركة الكيانات العالمية الأخرى، الذين يفترض أنهم صاروا عولمين. وتمادت آليات التتميط الحداثي في إشاعة قوالها الثقافية، إلى الحد، الذي أصبح لا غنى عنها لإقامة التواصل بين الناس من مختلف الثقافات.

لقد بنيت حجتي الخاصة بما يقترب من هذا الفهم، وذلك بتبني الزعم بـ "أيدولوجية العولمة" لأن لها دوراً مهيماً في التنظيم؛ الثقافي والاجتماعي، والسياسي العالمي، وجهد مقصود في فك تشفير معنى العالم، وتنميته بمناهج الليبرالية الغربية. أو هي، كما ادعى "جون بينون وديفيد دنكري"، في سياق ماثل، وبشكل عام، في كتابهما "مقدمة للعولمة"، الصادر عام 1997، أن "العولمة، في شكل واحد، أو آخر، تؤثر على حياة كل فرد على هذا الكوكب"، مع تفسيرهما أنه قد تكون للعولمة ما يبررها، إذا سلمنا أنها السمة المميزة للمجتمع البشري في بداية القرن الحادي والعشرين. ومن المؤكد أن الصراعات حول معانيها، سيستمر دون حسم، لأن ما تُخفيه أصولها، ومراميها، وتأثيراتها، سينتقص من كل محاولة تنزع لأن تُعطيها بُعداً إنسانياً جامعاً. وهذا يدن الليبرالية؛ بوجيها القديم والحديث، التي تتخفى دائماً وراء مفردات مخادعة، وتنزوي تحت عبارات فضفاضة، ويروج لها بشعارات جذابة، دون أن يُشرك الآخرون في تحديد، أو رصد معانيها، أو تفسير مقاصدها. وغالباً ما يتم اللعب بشروحاتها من خلال مجموعة متنوعة من الحيل البارعة والطرق الناعمة، وذلك بضخ سيل ما يُظن أنه عطاءاتها في ما لا يخص من المواقع؛ مثل، المؤسسات الأكاديمية ووسائل الإعلام، ومسارح العرض وقنوات الترفيه، إلى شوارع مُدنا وشاشات غرفنا، وحتى من خلال برامج الشركات ومشروعات الحكومات. فقد صوروا لنا العولمة بأنها تعني الحرية، بسقوفاتها الليبرالية المفتوحة، رغم أن الكثيرين قد نظروا إليها كسجن لثقافات العالم في إطار غربي حاكم، وصهر للقيم المختلفة في بوتقة الحداثة الليبرالية،

“

لا يمثل تشريع المسد الجبر-سياسي في "سابس-بيكر"،
الإنارة، لم يكن لها أن تكون ذات أثر، لو لم تعمل على
الاستفكالات الاستراتيجي، لفتحت عوامل الرعي بالروابط
الجزئية للمنطقة: الدين، الثقافة، اللغة، التراث
المضاري المشترك، عبر اصلاح استراتيجيات ثقافية شاملة،
في نظم التعبير ومناهج كتابة، أو قراءة، التاريخ الجمعي،
وأشكال التربية الفكرية. وهذا التفضيل التفكيكي الشامل،
هو، الذي أننا حالة القابلية للاستعمار

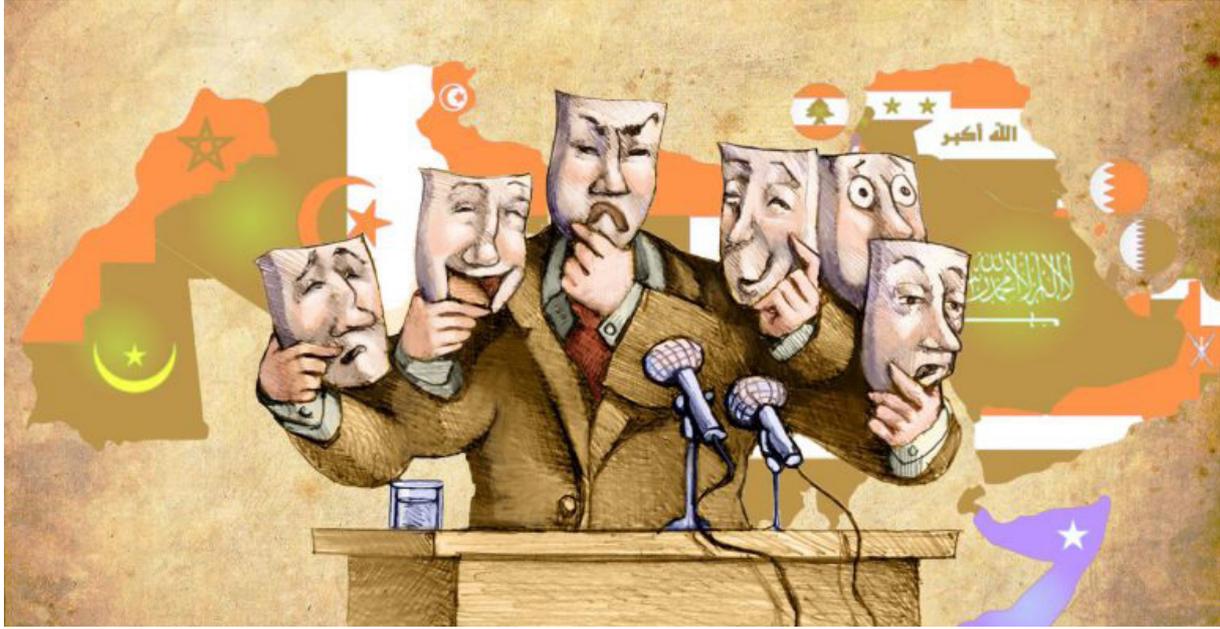
”

أو التدرج فيه، على ما في هذا الدور من تناقض جرح مع تاريخها الخاص، وطبيعة نشأتها، وموقفها من السكان الأصليين، وما حاق بالهنود الحمر، وحتى حرمان الأهلية، التي عُدَّت أكبر الحروب دموية في التاريخ، كل ذلك ما كان ليؤهلها لذلك النوع من المواقف المبدئية البحتة. ولكنها أمريكا، التي استطاعت تجاوز شعارات "العزلة المحيطة"، والإدارات الإنسانية، منذ وودرو ويلسون، الذي لم يأت شياً منه إلا بعض جوانب إدارة الرئيس جيمي كارتر، والذي حاول تقييد مصالح أمريكا الخارجية بمسائل حقوق الإنسان. ولأولئك الذين يرغبون في معرفة المزيد عن أدوار أمريكا في الشرق الأوسط، فإن كتاب "طمس الشرق الأوسط: تاريخ الاضطراب الغربي في الأراضي العربية"، لمؤلفيه جيمس مكارثي ومولي سنكلير مكارثي، قادر على إخبارهم بالحقيقة العارية، لأنه يبدأ بدراسة سؤال طرحه العديد من المعلقين، منذ 11 سبتمبر 2001: "لماذا يكرهوننا؟". ويقدم المؤلفان الخلفية الأساسية لفهم الشرق الأوسط اليوم من خلال أحداث التاريخ الطويل والدموي للتدخل الغربي في الأراضي العربية. وهما يبحثان بتفاصيل واضحة عن الأحداث الكبرى، التي شكلت المنطقة، بدءاً من الفرنسيين في الجزائر، والبريطانيين في مصر في القرن التاسع عشر، والصراع الفلسطيني الإسرائيلي، والحرب المستمرة في العراق، وربط كل هذه الأمور معاً، ويرسان صورة مزججة ومؤلمة لحملة متواصلة من قبل القوى الغربية للسيطرة على المنطقة، بأي وسيلة ممكنة. ويشددان على التكلفة الإنسانية للسياسات الموضوعية للحفاظ على "المصالح الغربية"، أو باسم جلب الحضارة، أو الديمقراطية، أو الحرية إلى بلاد العرب والمسلمين. وفي رأيه أن هذا العمل سعى لتغيير الطريقة، التي يرى بها الغرب، والأمريكيون خاصة، الشرق الأوسط. وذلك بكشفه لما اكتنزه الأرشيفات الأمريكية والبريطانية حول ما كان يقرره السياسيون الغربيون وراء الأبواب المغلقة.

الاجتماعية، المبنية على قاعدة قوة اقتصادية محققة للعدالة التنموية والحد من الكفاية، إن لم يكن الرفاه، الذي يؤمن صلابته الانتماء الوطني، ومن ثم سيادة الدولة قرارها المحقق لمصالحها الاستراتيجية. وإن يكن الفكر الغربي، الآن، بفعل العولمة النيوليبرالية، يجد نفسه في أزمة معرفية؛ حضارية، وأخلاقية، وحقوقية، فإن أوضاع الدول التابعة، تواجه مأزقاً عديماً يؤثر على حتمية الزوال. وذلك بسبب هذا التولي عن إدراك مخاطر أنساق التطبيعات الفكرية والسياسية والاقتصادية، التي ترهن لها مواردها البشرية والمادية، وتتنازل عن ضوابط ميراثها الثقافي والاجتماعي، ما يُعجّل بعواقب هذا الزوال، يقول الحق، سبحانه وتعالى: (وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ)، محمد: 38. والإشارة هنا هي أن الأفكار، بغض النظر عما إذا كانت حديثة، أو ما بعد حديثة، لم تعد مقيّدة بحدود وطنية، أو ثقافية، أو أخلاقية، وأصبحت أصولها الجغرافية أقل أهمية، ولم يعد من الممكن أن تقتصر الفكرة، التي يتم التعبير عنها في جزء من العالم على الجمهور المحلي، وإنما قد يكون لها عواقب غير متوقعة، أو وخيمة، على بعد آلاف الأميال، إذا تبنها الآخرون، أو توالوا معها، تاركين زمام أوطانهم بترك ميراثهم الثقافي، أو قيمهم الدينية الحارسة.

س- كيف تقاربون التحولات، التي طرأت على التفكير السياسي والإستراتيجي الغربي حيال المنطقة العربية بعد مرور أكثر من قرن على معاهدة سايكس-بيكو، خصوصاً بعد استيلاء أميركا على ميراث أوروبا الكولونيالي؟

ج- إن الأمر المثير للاهتمام، في رصد هذه التحولات، ليست الأفكار السياسية والاستراتيجية الباعثة، أو المُحَوِّرة عليها وحدها، وإنما تموضع اللاعبين الجدد في الفضاء الإمبريالي، وتكريسهم لسلوك الهيمنة الاستعمارية القديم. بمعنى أن ما تمثله دولة، مثل الولايات المتحدة الأمريكية، اليوم من تعدي على سيادة الآخرين، وخاصة حيال المنطقة العربية والعالم الإسلامي، وانتشارها عملياً في مساحات أوسع مما بلغته الحروب الصليبية، ومقارب لما احتلته الدول الأوربية الاستعمارية. فأمريكا تمثل اليوم آلة الحرب والصراعات، التي تبدو كأن لا نهاية لها، وتسعى للحفاظ على المصالح الغربية الاستعمارية المكتسبة، رغم أنها كانت تلعب دور النصير، لتقرير مصير الشعوب المُختلة، كاستراتيجية ارتبط بمواقف توازنات القوى العالمية في ذلك الوقت، ولعوامل أخرى، استوجبت تحديد مستوى التطلع لوراثة أوروبا،



المتحدة إلى خلق صدام للأفكار في بوتقة واحدة عملاقة تغلي بأفكار "الفوضى الخلاقة" في تنور العولمة. والولايات المتحدة معنيّة بسبب قوتها، التي اغترت، ظناً، أن لا مثل لها في التاريخ، وغياب أي ثقل موازن لها، بعد الانهيار الكبير للاتحاد السوفيتي عام 1989. بطبيعة الحال، سيجد الكثير من الناس، في عالمنا العربي والإسلامي، ذلك محيفاً للغاية، لأنهم مستهفون به قبل غيرهم. وقد يكونون على حق، وهم بالفعل كذلك، ولكن ما نخشاه أن يكون هذا الخوف مجرد شعور عابر على المدى القصير، ومن المحتمل أن يعتادوا عليه مع مرور الوقت، وفي النهاية قد نجد أنه أصبح من الصعب جداً على أي بلد عربي، أو إسلامي، منع أمريكا من احتكار مقدراته، أو انتهاك سيادته، وفقاً لأيديولوجية ليبرالية خالية من السمات الأكثر وضوحاً للعولمة، التي هي الحرية، فيما يظنون.

لهذا، أجد نفسي على توافق مع منطوق سؤالكم، أنه بعد مرور دورة قرنيّة كاملة على، "سايكس - بيكو"، وهي فترة قائمة وصادمة؛ إذا قرئت في سياق طبيعة التحولات، التي حدثت في المنطقة العربيّة، من المهم مقارنة هذه التحولات، بما طرأ على الفكر السياسي والاستراتيجي الغربي حيالها، أي المنطقة العربيّة، مقرونة بسياقات ما بعد الكولونيالية، حيث يعتبر سؤالها تكملياً، لإيضاح صورة التأثيرات على الأوضاع الوجودية للمنطقة، إذ تمثل "سايكس - بيكو" مرحلة تخطيط إجرائي للتجزئة، فيما تمثل القراءة فيما بعد الكولونيالية، إحدى الإحالات

والسؤال الحارق، الذي طرحه المؤلفان جيمس ومولي مكارثي عن: "لماذا فعلوا ما فعلوا؟، مقابل "لماذا يكرهوننا؟"، وفي هذه المنطقة بالذات، يستدعي فحماً بصيراً للتحولات الفلسفية وطبيعة الأفكار ونزعتها الاستعلائية. وقد لا يهم ما إذا كانت هذه الأفكار أصولية دينية، أو ليبرالية سياسية، أو محافظة اجتماعية، أو حتى رأسمالية اقتصادية، ولكن يلزم النظر إلى السهولة العمليّة، التي يتم بها تكييفها لخدمة كل غرض مناقض لأسس القانون الدولي المرعية. ونشهد أن الكثير من المبادئ، التي أفرزتها هذه الأفكار، يمكن القفز بها الآن من مكان إلى آخر، ويتم قسر الجميع على تبنيها، الأمر الذي ينقض عرى الروابط القائمة بين الدول، ويحدث خضات غير متوقعة في بنية النظام العالمي. إنها ليست، بأي حال من الأحوال، عمليات ذات نفع عام، وإنما هيمنة باتجاه واحد، ما يعني على الأرجح أن الوقت قد حان بالفعل لإعادة فحص كل الأفكار حول الإمبريالية الثقافية. ربما كان لدى إدوارد سعيد، قبل أكثر من 30 عاماً، وجهة نظر ناقدة، عزت الكثير من اختلالات الفكر الغربي، لكن الصورة اليوم أكثر تعقيداً بكثير ما كانت عليه عندئذ. فقد بلغ الأمر حد التصريح بـ "نهاية التاريخ"، وحتى أولئك، الذين ينظرون إلى العالم من منظور صدام الحضارات، من المحتمل أيضاً أن يصابوا بخيبة أمل، لأنه لم يعد من الممكن احتواء الأفكار والقيم الثقافية بشكل متجانس داخل الحدود الجغرافية. بدلاً من ذلك، تسعى بعض القوى في الولايات

بسقف لا يتعدى، ولا يتحدى، المصالح الأمريكية.

إن أمريكا تسيطر في زماننا هذا على تفاصيل الواقع، الذي كان مرهوناً للقوى الاستعمارية الأوربية، وبينما انتهت الفترة الاستعمارية قبل سنوات طويلة، وأعقبها نهاية الحرب الباردة منذ ما يزيد عن ثلاثة عقود، أدى هذان الحدتان إلى تحول في ميزان القوى، ليس بين الشرق والغرب، وإنما في داخل الغرب نفسه بين أوروبا وأمريكا، لكن المنطقة العربية لم تتعاف منهما بعد. فقد استمعت إلى البروفيسور روس هاريسون، من جامعة جورج تاون، يوضح في حديثه أمام المؤتمر الدولي حول "تشكيل توازن جديد للقوى في الشرق الأوسط: الفاعلون الإقليميون، القوى العالمية، واستراتيجية الشرق الأوسط"، الذي استضافه مركز الجزيرة للدراسات وجامعة جون هوبكنز في واشنطن، في صيف عام 2018، كيف أنتج هذا الهيكل الإقليمي الحالي، الذي يعد مصدراً لمعظم المشكلات، التي تواجهها المنطقة اليوم. وروى هاريسون تتبعه لديناميكيات القوة الحالية في الشرق الأوسط منذ بداية الحرب الباردة، وتحرك العديد من الدول العربية في وقت واحد من نير الاستعمار الأوروبي، ونهاية نظام الحرب الباردة العالمية، وكان يأمل وضع المنطقة على مسار نحو المستقبل. ولكن اندفعت أمريكا من أجل فرض صيغ جديدة لأطر أمنية إقليمية أدت إلى اختلال توازن القوى، الذي لا يزال نعاي منه اليوم. ومن الواضح أن هذا الإحلال هو، بحسب تعبير كامو، من "الأشياء السيئة"، التي تزيد من مستوى البؤس لكثير من الناس. ولكن كيف ينبغي لنا أن نكثف ونقّيم وزنها، وتقدير آثارها وأخطارها في المخيلة العربية العامة، وفي أعين ساسة السلطة المحليين والعالميين حيث تتلون "التسميات"، وتتنوع "الدلالات"، بشكل كبير، ولكل طريقتة في التعبير والتبرير، وفقاً لتنشئته السياسية، وفروض وسياقات انتائه الأيديولوجي. وبهذا الفهم، يمكن استيعاب حدة المناقشات حول مواقفها وتعدياتها السياسية في شؤون المنطقة العربية، فإذا أخذنا في الاعتبار أن بريطانيا أسهمت بشكل مباشر في إنشاء كيان إسرائيل، نجد أن الولايات المتحدة هي الراعي والداعم والحليف الأوثق لهذا الكيان. وهذا يعني أن الاستعمار إنشاء "الحالة"، وأن أمريكا تعمل منذ عقود على تأكيد أهميّة هذه الحالة ك"أمر واقع". لقد شهدنا قدراً كبيراً من المصائب والمتاعب، نتيجة لهذا التحول في "الملكيّة"، أو "الإحلال"، الذي يمكن العثور على آثاره المدمرة في كل أنحاء المنطقة العربية، وعلى

“

بؤد لنا بن نبي أن النهضة الحضارية ليست فقط سرورعات اقتصادية وتنموية ترتفع مؤشراتها حيناً وتنخفض حيناً آخر، بل سرورع نكريب متكامل لا بد له من تربة تممه قابلية النمر والنظر وتجعل منه سرورعاً متجهراً في تربة الرعي الجمعي الإسلامي سرورعاً بمبادئ وقيم تملو نورف المشخص والمشاء.

”

المهمة، التي تفسر خارطة التحولات العميقة في طبيعة العلاقات، التي طالت نسيج الهويات الجامعة لعناصر الكيان العربي؛ الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، ولا يمثل تشريح الجسد الحيو-سياسي في "سايكس - بيكو"، إلا أداة، لم يكن لها أن تكون ذات أثر، لو لم تعمل على الاشتغال الاستراتيجي، لتفتيت عوامل الوعي بالروابط الوجودية للمنطقة: الدين، الثقافة، اللغة، الميراث الحضاري المشترك، عبر إحلال استلابي ثقافي شامل، في نظم التعليم ومناهج كتابة، أو قراءة، التاريخ الجمعي، وأنماط التربية الفكرية. وهذا التخطيط التفكيكي الشامل، هو، الذي أنشأ حالة القابلية للاستعمار، كما أسماها المفكر مالك بن نبي، والقبول بالاحتلال، الذي سهل مهمة الفكر السياسي الاستراتيجي الغربي، في استنزاع تابعيات سياسية، وثقافية واقتصادية، جعلت حالة التجزئة في المنطقة العربية واقعاً محمياً، وأداة مهيمنة، منذ زمن بعيد، لمستوى من المشاشة في البني العربية: السياسية والثقافية والمؤسسية. الأمر الذي جعل أخطر مغامرات التجريب الكولونيالي الغربي ينجح في ترسيم وزرع وطن سياسي للصهاينة، بموجب وعد بلفور 1917، وتحت ستار وطن قومي لليهود. فكان تشكيل الكيان الإسرائيلي، الذي بادرت الكولونيالية الاوربية بدفع ثمن سوء تقديرته، قد حمل ارهاصات التحولات الكبرى، في موازين القوى السلطوية الدولية، بإحلال القطب القطب الأمريكي، لاعباً اخطبوطياً باطشاً. وقد شكّل ذلك، ضمن حزم سياسات؛ عسكرية وتكنولوجية واقتصادية، أسوأ نواتج "سايكس - بيكو"، وما تلاها، من تغيرات وتأرجحات، في الفكر الاستراتيجي الغربي. فيما أصبح، في اللحظة الراهنة، ختم التطبيع مع الكيان الإسرائيلي هو آخر مظاهر غلبة آثار ما بعد الكولونيالية، التي دانت حصانها للسلطة الأمريكية. فيما لم يبق للسائد من الفكر السياسي والاستراتيجي الأوربي، سوى مناورات اقتسام ميراث سياسي واقتصادي، في المنطقة العربية، محدود

المارتينيك، ويعتبر أحد أبرز وجوه تيار الحركة "الزنجية" في الشعر الفرنكوفوني، ورمزاً للحركة المناهضة للاستعمار، سنجد فيها أن فكرة "الزوجة" أكدت الاختلاف مع التصورات الاستعمارية، لأنها طورت خطاباً معارضاً ضد التاريخ الغائبي "السيادي" الأوروبي، ولكنها أغفلت الآخر العربي والامازيغي المساكن لشعوب القارة، وجزء أصيل من مكوناتها. وقد دفع الكاتب الكيني نجوي جيمس وا ثيونغو، الذي اتجه إلى الكتابة بلغته المحلية هذا الأمر أكثر من خلال الإصرار على أنه، حيثاً أمكن، يجب أن تكون الكتابة ما بعد الكولونيالية باللغة الوطنية. ولكن حتى بعد تأكيد الاختلاف، توقف هذا الخطاب الثوري، مع ظهور كتابات لأمثال فرانتز فانون، عن كونه معارضة للغرب بشكل صارم، وتحرك نحو التعامل مع المبادئ الأكبر للإنسانية، بما في ذلك نقد الاستخدامات العملية لمشروع "التنوير". ومن هذا المنطلق نشأت لغة ومفاهيم نظرية "ما بعد الاستعمار"، التي تبعت بعد ذلك التجربة الاستعمارية بأكملها، في جميع أشكالها ومظاهرها المعقدة، وقادت للكشف عن نشأة خطاب "ما بعد الاستعمار" النقدي، الذي تبلور في ظل مواجهة الإمبريالية.

ومع ذلك، فنحن نعلم أنه لكي تتشكل النظرية كتحليل، فإنها تحتاج إلى شيء أكثر من مجرد عرض صوري ثنائي؛ يحتاج المقارنات، أو يقارن المقاربات، أو يؤسس لسلسلة أنساب تاريخية مُنبثّة الجذور. واسمحوا لي أن أستعير هنا مقولة منسوبة للمستشرق وعالم الاجتماع الفرنسي جاك أوغستين بيرك، التي يقول فيها أنه "حتى يتسنى لنا تطوير علم اجتماع يُمكننا من فهم مسارات تحرر الشعوب من الإستعمار، يتعين علينا بدءاً تحرير علم الاجتماع ذاته من الإرث الاستعماري"، أي أنه يريد تحرير النظريات، وإشكاليات مجتمعات المُستعمر، والمنهج، من اسقاطات المعرفة الغربية، أولاً حتى نستطيع أن نؤسس لشيء مغاير، أي أنه لكي نتمكن من الانتقال لمرحلة "ما بعد الاستعمار" فكرياً، فإن ذلك يتطلب منّا فهماً عميقاً لهياكل المعرفة "السلطة"، التي تتحكم في تمثيل الشعوب المستعمرة، بعد أن خرجت من قبضة الاستعمار. وهذا النص لجاك بيرك، الذي هو أقرب للاعتراف، كشف لغة ومنهجية الكثير من الجدل المُثار حول النظرية. وتأكيداً لذلك، فإن العديد من العلماء يعكفون على تسليط الضوء على تأثير التاريخ الاستعماري والإمبراطوري في تشكيل طرائق التفكير حول العالم، وكيف أطّرت القوة الاستعمارية؛ الصلبة

مستوى العالم الإسلامي. فالحروب تشنها الآن أمريكا، أو بدعم مباشر منها؛ في فلسطين، وسوريا، وليبيا، واليمن، والعراق، والسودان، وأفغانستان، وكشمير، وفي أماكن أخرى كثيرة؛ نساها لفترة طويلة، لأننا تشبّعنا ولم نعد نستوعب فوق ما يُحيط بنا من أحداث، أو لم تعد تغطيها وسائل إعلامنا المحلية، التي امتلأت ساعات نشراتها بأزماتنا وكوارثنا، والتي تُصرّ أن لا تُغادر حياتنا.

س- شهد الفكر السياسي المعاصر جدلاً عميقاً حول ما يسمى بنظرية "ما بعد الاستعمار"، وهذه النظرية - كما هو معروف - بالقدر الذي تنطوي فيه على نقد للتجربة الاستعمارية، فإنها في الوقت نفسه تعيد إنتاج الفكر الاستعماري بوسائل شتى.. كيف تقاربون هذه النظرية، وما هي الأسس التي تستند إليها؟

ج- حسناً، أنكم وصفتموه بالجدل، "وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا"، الكهف: 54، لأن قواعد النظرية، أو جملة النظريات المشتغلة بموضوع "ما بعد الاستعمار"، لم تنته إلى تحليل نتائج منطقية حاسمة، ولم يستقر هذا الجدل حولها على قواعد حوار راسخة بعد، رغم "الأوصاف" العلمية، التي تتزيا بها في الدوائر الأكاديمية. لهذا، تتعدد الفرضيات، التي تنزع لأن تكون نظريات شارحة لمرحلة "ما بعد الاستعمار"، من خلال دراسة طبيعة المجتمعات والحكومات، وكيف تعيش الشعوب في المناطق المستعمرة سابقاً، ونسق علاقاتها الدولية اليوم. وفي كثير من هذه النظريات، لا يشير استخدام "ما بعد"، بأي حال من الأحوال، إلى أن آثار الحكم الاستعماري المباشرة، التي تناولتها الأدبيات، قد ولى كثيرها مع انتصار حركات التحرر الوطني، منذ زمن بعيد. ففي أفريقيا، التي تضم غالب العرب ونسبة كبيرة من تعداد العالم الإسلامي، تجمد التحريض المناهض للاستعمار، الذي انطلق بتحرير فكرة "الزوجة"، على أساس أنه تفكير أصولي، تم بناؤه حول قراءات بديلة وذاتية لتمكين الحضارات الأفريقية، وإن كان للبروفسير علي مزروعى رأي مناصر ومدافع عن ميراث القارة بأبعاده، التي لا تستثني العرب والمسلمين، كأبرز مكوناتها العرقية والثقافية. وإذا تفحصنا كتابات ليوبولد سيدار سنغور، الرئيس السنغالي الأسبق والشاعر الأفريقي المعروف، وأميلكار كابرال، أحد زعماء الحركة القومية لغينيا بيساو وجزر الرأس الأخضر، الذي اغتيل في 20 يناير 1973، وإيمي فيرناند ديفيد سيزير، الشاعر والكاتب والسياسي الفرنسي، الذي ينحدر من

حتى في تاريخ الصناعة التكنولوجية الغربية إلى أن أهداف الاستخدام العسكري والاستخباراتي للقوة الاستعمارية كان يأتي مُقَدِّمًا على أغراض المنافع العمليّة. ولا أحد ينسى، حزن ألفرد نوبل على سوء اكتشافه، ولكن لا عزاء له حتى في الجائزة، التي أرادها "تكفيرية"، فأصبحت سياسية بامتياز، بما في ذلك ميادين قسمتها الأدبية والعلمية. لذلك، يصحّ القول إن الجوانب النقدية، التي طالت نظرية "ما بعد الاستعمار"، لم تأخذ بعداً تحويلياً، عن عقيدة التروّس والتفوق الحضاري للغرب. أما عالم التلقي المُختل، فقد ظلت الاستلابية تسيطر على لا وعيه، والشواهد الثقافية والاستبعاية السياسية والاقتصادية لا تحيج مستبصر، لدليل. ولعل انتباهه عميقة من مُفكرٍ بصير؛ مثل، عبد الوهاب المسيري، تظل استثناءً نادراً، حين قارب موضوع العمانية، كنسق تفكير غربي، تمكن من الدخول في تضاعيف الحالة الاستلابية لمجتمعات الشرق، وعده الكثير من المثقفين باباً للتحرر، إذ تحدث عن علمنة الأحلام وعلمنة الوجدان، وهما أقصى ما يمكن أن تصله حالة التلبس والتقمص الحضاري للفرد المستلب. بقي أن نقول إن كل ذلك لا يمنع من الإفادة من حاصلة هذه النظرية، وكل هذا المنتج، الذي رافق نقاشاتها، بوجهه؛ النقدي، والمقصد، فيه معين كبير لدافعية الوعي، والذي يجب أن يواجه بإيجابية الموجة الاستعمارية الجديدة.

إن أفضل ما فعلته نقاشات، أو نظرية "ما بعد الاستعمار" أنها فتت الانتباه؛ على وجه التحديد، إلى التقاطعات الحرجة في الخطاب النقدي للإمبريالية، الذي يعود إلى بدايات بناء الفكر الغربي المهيمن. ففي لغات المستعمرين، التي ارتبطت بالطبقة الحاكمة، وكذلك رعاياها، تزامن الخطاب النقدي عن الإزاحة والاستبعاد والاستغلال، مع ما أسماه الكاتب الهولندي جوزيف كوزناد بالقوة التعويضية لـ "فكرة" الإمبريالية انتزعت الكنز من أحشاء الأرض، وسرقت أموال وأحلام الشعوب، ونشرت عقائد بلا أخلاقيات، ولا هدف نبيل. وقد تشكلت نظرية "ما بعد الاستعمار" استجابة لهذا الخطاب، كحاشية لشرح هذه "الفكرة" الاستعمارية المعقدة، التي زيفت مبادئ "التنوير"، واستغلت مقاصد الدين في احتلالها لأراضي الأمم والشعوب. لكن الخطاب نفسه تطلب وعياً بالتجربة الاستعمارية؛ بمفاصلها المتعددة وتفاصيلها المتنوعة، وما بذله الفكر الغربي في شرعنة وجود المُستعمرين داخل حياض حياة المُستعمرين. وقد بدأ هذا التحول في الوعي يأخذ

والناعمة، الأنساق الغربية للمعرفة الحاضرة، وتربعت على مسارات الفكر، بتمهيشها لكل ما هو غير غربي في العالم. ونجد أثر ذلك في نقاشات نظرية "ما بعد الاستعمار"، التي وضعت الكثير من التصورات الجاذبة، والتي لا تهتم فقط بفهم العالم كما هو، ولكن أيضاً كما ينبغي أن يكون. وذلك من خلال إثارة قضايا ساخنة، أو طرح إشكاليات وأسئلة حارقة، مثل مسألة التفاوتات في القوة العالمية، وتراكم الثروة، ودون أن تكثرث للسؤال: لماذا تمارس بعض الدول والجماعات الكثير من السلطة على الآخرين؟ نعم، إنها، أي هذه النقاشات، يجب أن تكون معنيّة بكل ذلك، إذ نجد أن المنخرطين فيها، بعد أن حددوا الانشغالات والالتزامات الشاملة لدراسات "ما بعد الاستعمار"، يعملون الآن على تحويل انتباهنا إلى التاريخ الفكري للنظام العالمي الجديد، وكأنهم رُسل الغرب لهذا النظام الجديد. على الرغم من فهمنا أن الجدل حول نظرية "ما بعد الاستعمار"، وإن كان مفيداً، على مدى العقود الماضية، أو نحو ذلك، في إبراز مسائل الاستعمار والإمبريالية، إلا أنه ليس بأي حال فريداً، أو جديداً، في إثارة الاهتمام الأكاديمي بموضوع الإمبريالية، التي ما تزال تُشكل السبات الفكرية للميراث الاستعماري في دول ما بعد الاستقلال. وغالب هذا الجدل مدين أيضاً؛ في مداخله المنهجية ومفاهيمية الضابطة، لمجموعة متنوعة من النظريات "الغربية" السابقة والحديثة، التي لم تجعل من أغراضها تحديد موقع "ما بعد الاستعمار" ضمن نظرية حصرية معاصرة، تُجيب بوضوح على تساؤلاتنا وانشغالاتنا، التي تؤكد الوعي بالذات.

بيد أنه من المهم مقارنة أيّة نظرية صادرة باتجاهين متلازمين: مركز الإصدار، وفي هذه الحال هو في الغالب الفكر السياسي الغربي، ومركز التلقي، أو العالم الثالث، الذي كان مستعمراً، والذي لا زال يتحرك في الواقع داخل حاضنة مُستعمرته النفسية والفكرية واللغوية. وذلك لأن حقب ما بعد الاستقلال لم تمنحه معاني التحرر العميق، فارتد يرسف تحت أغلال الهزيمة الحضارية. ولذلك، فإن نظرية "ما بعد الاستعمار"، بالنسبة لنا، ورغم كل ما تؤلّد عنها من شعارات، ما هي إلا مرحلة مُستنسخة من الحقبة الاستعمارية ذاتها، لكن بأدوات ثقافية اتصالية وتسلطية جديدة ناعمة. إنهم تيسثمرون الآن بذكاء وبراعة فائقة هذه الوسائل الناعمة لتعويض ما خسرّوه حرباً بهزائمهم في ثورات الاستقلال، ويعالجون ما لديهم من عقيد تاريخية كامنة، لم يحجها اغترار القوة والتفوق. وربما يقودنا البحث،

المسلمات حول هذه المناهج الغربية، التي قرأ من خلالها العقل الغربي مجمل الشرق، ليمهد الطريق للاستعمار. وعلى الرغم من أن إدوارد سعيد لم يستخدم مصطلح نظرية "ما بعد الاستعمار" في الطبعة الأولى من كتابه، إلا أن حجته، التي جارى فيها فيلسوف البنيوية الفرنسي "ميشال فوكو" حول الروابط بين الخطاب والسلطة، قدمت إطاراً يمكن من خلاله إعطاء شكل لنظرية "ما بعد الاستعمار"، وإن لم تهتم كثيراً بموضوع الاستشراق. وقد نجد أثراً متناثراً لخلفيات "الاستشراق" في أعمال اثنين من المنظرين الرئيسيين في دراسات "ما بعد الاستعمار"، بعض مقتطف في تتابع سريع لبعض عباراتهم، وهما؛ الإنجليزي من أصل هندي "هومي بهابها"، الذي يُعتبر أحد أهم الشخصيات في الدراسات المعاصرة في فترة ما بعد الاستعمار، لاجتراحه عدداً من التعابير الجديدة للجمال والمفاهيم الأساسية؛ مثل، التهجين، والتقليد، والاختلاف، والتناقض، ومساهماته حول "ما بعد الاستعمار" والكونيالية المتواطئة، والناقدة البنغالية غايتري سيفاك، الأستاذة بجامعة كولومبيا الأمريكية، حول العقل التابع، و"ما بعد الاستعمار"، وما "الاستشراق" عندهما إلا عامل ممدد للاستتباع الفكري. لهذا، نجد أن هؤلاء الثلاثة؛ سعيد، وبهاها، وسيفاك، الذين يتم استدعاؤهم بانتظام في النقاش العام والأكاديمي على أساس أنهم "ثالثون"، قد قدموا الكثير من النقد للفكر الاستشراقي الغربي، ووضعوا قواعد صلبة لدراسات كثيرة وعميقة حول نظرية "ما بعد الاستعمار"، خاصة تلك المنشورة باللغة الإنجليزية. ومن بين هذه الدراسات، التي يمكن الاستشهاد ببعض منها هنا؛ على سبيل المثال لا الحصر، ما كتبه "روبرت جيه سي يونغ وبارت مور جيلبرت" حول التأريخ الغربي النقدي والرغبة الاستعمارية، وما أسهم به "إيجاز أحمد، نيل لازاروس، وبنيتا باري" حول عالمية الرأسمالية والحاجة إلى تأريخ الفكر الغربي، وما قدمه "إيلا شوهات وروبرت ستام" عن المركزية الأوروبية، ورؤية "ديبيش تشاكاربارتي" عن إقليمي أوروبا، وبحث "جوري فيسواناثان" عن دور فكر ما قبل الحداثة في نشاط "ما بعد الاستعمار"، وكذلك كتابات "هريش تريفيدي" عن عاميات "ما بعد الاستعمار". ولا أدري إن كان ذلك سيفرح تيارات اليسار، أم سيغضبهم، ولكننا نلاحظ بوضوح، في كل هذه الدراسات، شبح "كارل ماركس" على شكل ومضات تترأى كالأشباح بين السطور. وربما يكون هذا هو السبب في أن نظرية "ما بعد الاستعمار" ليست نموذجاً راسخاً بحدود منهجية

تجليات هذه الثقافة الاستشراقية تبدو واضحة في العديد من أشكال الضرر العنصري والاديح داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ولعل أهمها مضمون الخطابات السياسية والإعلامية والعربية، والاضطر من هذه هروولتنا السائمة للترويج للاحتكام للاتفاقيات الدولية، من دون مراعاة، أو تحفظات، أو أعمال نظرية وترقى في أخطائها الأخلاقية، وسلبياتها القيمة، وأخطارها الإمبريالية، لاسيما ذات الطابع التفسيرية الاجتماعية الثقافية، التناغم سياسي من ترجمتهما الغرب وأهلسانه.

شكلاً حاسماً فقط في منتصف القرن العشرين مع التفكيك التدريجي للإمبراطوريات الأوروبية، وطرد المستوطنين البيض من غالب دول العالم المُحرّرة، بل وإهانتهم في كثير من الدول، التي كانوا يحتلونها؛ مثل، السودان، الذي طلب، في الأول من يناير 1956، من المستعمر البريطاني أخذ كل تراثيه، ومجساته، ورسومه الثقافية المُجسّدة لحضوره، معه. وكانت الإمبراطورية في حالة إفلاس وهي تنسحب من غالب مستعمراتها في العالم، الأمر الذي سبب لها حرجاً بالغاً، دونته في أرشيفها، وكتبت عنه في دراساتها. لكن، ما يُؤسف له أن الكثير من جدل نظرية "ما بعد الاستعمار" لم تُركز على السعي لتحقيق توزيع أكثر عدالة للسلطة المعرفية؛ المادية والمعنوية، بين شعوب الدول المُستقلّة، بل عمدت إلى تركيز كل أشكال السلطة في يد نخب هي في المحصلة النهائية صنّعة ذات الاستعمار، الذي قاومته، وأيدت خروجه من المستعمرات. فقد ظلت موروثات الاستعمار الفكرية، ومناهج الإمبريالية الأوروبية باقية وراسخة، بل شكلت كثيراً من تفاصيل الخطاب الوطني، في مراحل ما بعد الاستقلال، وبخاصة الأدبيات المكتوبة، أو المنطوقة بلغة المستعمر، التي ترك حرفها وبنائها وبنائها خلفه. وبذلك، ساعدوا القوى الأوروبية على تبرير هيمنتها على الشعوب الأخرى باسم جلب الحضارة، والتقدم، وحتى اللغة، واستمرارها، الذي صيّر لها لغة التعليم، وناقلة للثقافة تأتي أن تُغادر مع من جلبوها.

س- ماذا عن الثقافة الاستشراقية، التي مهّدت وافقت الحركة الاستعمارية الغربية في الشرق، هل انتهت أم أنها لا تزال تجري على خطوط مستأنفة، ولكن بأشكال أخرى؟

ج- لعلكم تذكرون أننا، والمتابعون لمسألة "الاستشراق" في العالم أجمع، انتبهنا عام 1978، لكتاب إدوارد سعيد "الاستشراق"، الذي أحدث خضة قوية في كثير من

قديم متجدد؛ مهدت له دراسات الاستشراق، ومكنت له ثقافته المبتوثة طيات تاريخه. فن المؤكد أن هذه الثقافة الاستشراقية لم تنته بزوال الاستعمار، الذي جلبته خلفها، بل لا تزال تجري فينا مجرى الدم، ومستمرة بالفعل، وتنتقل في خطوط أكاديمية مستأنفة، وأن كانت أقل علمية ودرزية، عن فعل السابقين. وإن تجاوزت في بعض مراميها الناعمة، فلربما بسبب من دفع الاغترار بموضعها السلطوية المحمية بالقوة الصلبة اليوم في العالم.

غير أن المؤكد هو أن تجليات هذه الثقافة الاستشراقية تبدو واضحة في العديد من أشكال الحضور المعنوي والمادي داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ولعل أهمها مضمون الخطابات السياسية والإعلامية والعلمية، والأخطر من هذه هو هرولتنا الدائمة للتوقيع والاحتكام للاتفاقيات الدولية، من دون مراجعات، أو تحفظات، أو أعمال نظر وتدقيق في أخطائها الأخلاقية، وسلبياتها القيمية، وأخطارها الإجرائية، لا سيما ذات الطابع التغييرية الاجتماعي الثقافي، المتناغم سياسياً من توجهات الغرب وأهدافه. وتُدرَك أن الاتفاقيات الإقليمية والدولية هي حقل اشتغالنا الوظيفي بالدولة، في مجال قضايا المرأة والمجتمع والدراسات الاجتماعية، وتشكل هذه الاتفاقيات مرآة كاشفة لما جاء في أطروحات الغرب، التي تهيأ فكرياً وفلسفياً لغرس قيمه وثقافته، ما يتطلب، قبل التوقيع عليها، إعادة تحرير وكتابة كل ما يجب تدوينه وتثبيته من الملاحظات، حول كل مسودات الاتفاقيات، كالخاصة بالمرأة مثلاً، وما يلي منها الإقليم العربي، وبيته الكبير "الجامعة العربية"، وعلى الأقل إرسال تدقيق معرفي مختلف. لكن اتجاهات أخرى، تتعجل الاندماج في المنظومات الأخلاقية الغربية، ويوجهها ضعف المعرفة المتخصصة، سعت لتقديم الكسب السياسي على الأثر القيمي والأخلاقي بعيد المدى. إن توقيع العديد من قادة العالم العربي والإسلامي، على هذه الاتفاقيات سيؤدي إلى التزامات ذات آثار إشكالية فادحة، والعجيب أن أقدار السلطة السياسية ذاتها، ستذهب بسطانهم وفق سنة تداول الأيام بين الناس، وغيرها من السنن الإلهية. لكن، تبقى آثار الأخطاء، الأخطر إن لم نتداركها في حينها. وقد انتبه الغرب لما يمكن أن "يُمَرِّزُهُ" من اتفاقيات بتقسيمها إلى إقليمية ودولية. فالاتفاقيات الإقليمية عادة لا تكاد تعرض على نطاق واسع، أو تُعرف، أو يدور حولها جدل يعين على معالجتها، ويتم تحريرها بسهولة إجراء

يمكن تعيينها، بل هي "فكرة"، أو أيديولوجيا، دافعة لنقاش متصل يحمل في اللغة الوجودية إحساساً بالإرهاق، والملل أحياناً، لأن ليس له نهاية. لكن "وصفاتها" التقريرية تصلح دائماً كافتتاحية لكل جدل حول "الاستشراق" والاستعمار والاستتباع، ولأن مفرداتها محددة فقط بالسماح الوصفية لمنظر معين، لا بد من تصوره ذهنياً قبل تعداد محاسنه، أو مساوئه. ومن هنا تظهر أشباح ماركس بجلاء باين في عاميات "هاريش تريفيدي"، وفي كل حديث له عن "ما بعد الاستعمار"، لأنها تمثل التجسيد المادي لكل تصور ذهني.

وقبل الاسترسال، لا بد من الاعتراف أن الثقافة الاستشراقية، هي إحدى أكبر منتجات نظم التفكير الغربي، التي خلفت أثراً أكبر، بما لا يقاس، بما خلفه الاحتلال الاستعماري الكلاسيكي؛ في نظمه الإحلالية الثقافية، أو أساليب الاستتباع. ذلك أنها، أي هذه النظم والأساليب، أثرت في طبيعة نظرة نخب العالم العربي إلى الثقافة العربية، وفي فهم العالم الإسلامي للعلوم الإسلامية. إذ نجد أن الكثيرين قد تخرجوا في مؤسساتها الأكاديمية، ونالوا إجازاتها العلمية، ليعيدوا تصدير منظوراتها "المركزية الأوروبية"، وتصوراتها للمجتمعات العربية والإسلامية. ومن ثم ممارسة النظر إلى العالم من منظوراتها الأوروبية، بوجه عام، مع اعتقاد ضمني بتفوق الثقافة الغربية يمكن استخدامها أيضاً لوصف وجهة نظر تركز على تاريخ، أو ساحة الأشخاص "البيض". وقد تمت صياغة هذا مصطلح "المركزية الأوروبية"، في الثمانينيات من القرن الماضي، في إشارة إلى فكرة الاستثناء الأوروبي، وغيره من النظراء الغربيين، مثل الاستثناء الأمريكي. بالمقابل احتبست الثقافة الاستشراقية، نظرة الغربيين وتصوراتهم حول العروبة والإسلام، وقد يكون مرد هذه الهمة الاستشراقية، تلك الحالة الكامنة المحتزنة في الذاكرة الغربية، تجاه تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وامتداداتها إلى اليوم في العمق الغربي. وقد عبّر الغرب عن هذه الحالة في صور شتى؛ لم تكن الحروب الصليبية آخرها، فقولة "ها قد عدنا يا صلاح الدين" تكررت قديماً وحديثاً بمفردات مختلفة، مُخَلِّفَةً مآسي لا حدود لها، من الأندلس إلى بورما، وما بينهما في الزمان والمكان. وما "صهينة" فلسطين والإبادة، التي طالت الوجود الإسلامي لشعب البوسنة، إلا واحدة من هذه التعديات و"التفتيشات" الخفية عن أحقاد صراع



المساوماتها السياسيّة، بينما الاتفاقيات الدوليّة تحظى بنقاش أكثر، لأن مدى المساومة السياسيّة فيها أكبر. لذلك، نحتاج لتوسعة الوعي في هذه الجوانب، لتقليل الآثار السالبة، خاصة مع الضعف العام في بنيت الدولة الثقافيّة والفكريّة والتعليميّة، في علمنا العربي والإسلامي.

إن اتباع نهج نظري جاد لتحليل الأدبيات، التي تم إنتاجها في البلدان، التي كانت ذات يوم مستعمرات، وخاصة من قِبل القوى الأوروبيّة؛ مثل، بريطانيا، وفرنسا، وإسبانيا، سنجد هذا الطابع التغييري شديد الوضوح في كل المنتج الثقافي؛ ابتداءً من اللغة المستخدمة، إلى المنهج، وانتهاءً بالمرجعيّة الفكريّة مع توجهات الغرب. فيما تنظر نظريّة "ما بعد الاستعمار"، وصلتها بالاستشراق، أيضاً في التفاعلات الأوسع بين الدول الأوروبيّة والمجتمعات، التي سبق أن استعمرتها، من خلال التعامل مع قضايا، مثل الهوية؛ بما في ذلك الجنس، والعرق، والطبقة، واللغة، والتمثيل، والتاريخ، وكل ما يرتبط بتصوراتها الثقافيّة والاجتماعيّة. ونظراً لاعتماد، أو استبدال اللغات المحليّة بلغات المُستعمر، لحقت الثقافة الأصليّة بالتقاليد الأوروبيّة في المجتمعات المُستعمرّة، فإن جزءاً من مشروع، أو نظريّة "ما بعد الاستعمار" كان هو الإصلاح الثقافي والاجتماعي بمساعدة هذه المجتمعات للوعي بأصولها الحضاريّة لتتمكن من استعادة ذاتها وكيانيتها. وقد أدى الاعتراف بعواقب تأثير

الاستعمار؛ عبر لغته، وخطابه، ومؤسساته الثقافيّة، إلى التركيز على التهجين، أو اختلاط العلامات والممارسات الثقافيّة بين المُستعمر والمُستعمر، الذي مهدت له الدراسات الاستشراقية. لهذا، قدمنا الناقد الثقافي الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد باعتباره الشخصية الرئيسة في وضوح القصد، واستقامة الفكر، وتفرد المواقف، بين كل من كتبوا حول "الاستشراق" في مشروع نظريّة "ما بعد الاستعمار"، وغالباً ما يُنسب إلى كتابه "الاستشراق" كنص تأسيس له. وإذا اشتهر سعيد لأنه خاطب الغرب بلغته، ومن داخل أرفع مؤسساته الأكاديميّة، فإن علماء عرب آخرين كان لهم إسهام مقدر في تتبع دراسات الإستشراق، ومحاولات المستشرقين لتغريب العقل التاريخي العربي. غير أننا نجد أن مفكري الغرب، القائمون على الدراسات الاستشراقية، يتعمدون التقليل من أهميّة وجديّة هذه الجهود الفكريّة العربيّة، مثلاً تعمّد المستشرقون الطعن في أصالة الفلسفة العربيّة الإسلاميّة عبر التاريخ، من خلال الترويج لمقولة أن العقلية العربيّة عقلية غير منتجة، وأن هذا الفكر هو علم يوناني كتب بحروف عربيّة. ولهذا، ينهنا المفكر الليبي المعروف الدكتور محمد ياسين عربي إلى خفايا مطويات الدراسات الاستشراقية، التي تقوم على تجاهل عطاءات الشعوب الأخرى الثقافيّة والفكريّة، وخاصّة الشعوب العربيّة والإسلاميّة. الأمر الذي جعله يجتهد في الدعوة إلى تعريف الأجيال الجديدة بما أحدثه الغرب

“

يشعر الغربيون دائماً بخطر "الهجوم" عليهم، ويتوقفون بأنهم غير آمنين، ويبدون متشائمين من مستقبل مجتمعهم بغيرهم من "الأغيار"، ويميلون إلى دعم كل حلول جذرية لسألكهم مع الآخر المختلف، مما في ذلك الحرب والإبادة، التي امتلأت برواياتها وأخبارها كتب التاريخ. ودائماً يظنون أنهم بذلك "يدافعون عن أنفسهم" في مواجهة أصعب الهزات التطرف؛ القويمة، أو الدينية، أو اللغوية "الافرى" من البشر الذين لك حبرهم وهمهمتهم أنهم مختلفون.

”

والأكاديميون البارزون وجهة النظر هذه في الغرب على أنها تنذر بـ"صراع الحضارات"، كما برز في أطروحة "صمويل هنتنغتون"، عام 1993. وفي نفس العام، قال "فرانسيس فوكوياما" ما هو أسوأ من ذلك، في زعمه بـ"نهاية التاريخ"، والانتصار النهائي لليبرالية على غيرها من الأيديولوجيات، التي تشكل تهديداً مباشراً للحضارة الغربية، بما فيها الإسلام السياسي. وبشرت وسائل الإعلام الغربية بهذا الخبال طويلاً، رغم الكثير من التحذيرات، التي أطلقها العقلاء في حواضر عدة في العالم، وقادت إلى تراجع كثيرة من هذه الأفكار الشاطحة. وبالعودة إلى "إدوارد سعيد"، نجد أنه أظهر في كتابه "تغطية الإسلام"، الذي صدر عام 1997، كيف تعتمد وسائل الإعلام الغربية، والأفلام، والأوساط الأكاديمية، والسياسية، على عدسة مشوهة، أو إطار مؤدج يُستخدم لوصف تاريخ وثقافة الشعوب العربية وأتباع الإسلام. وعندما أطلق على كتابه الآخر اسم "الاستشراق" لأنه يبني فكرة معينة عن ما يسمى بـ"الشرق"، والتي تختلف عن الغرب، والتي تسب بطريقة ثنائية في التفكير حول الشرق وخصائص سكانه، التي هي في الأساس عكس الغرب. على سبيل المثال، يمكن وصف الناس في الشرق بأنهم غريبو الأطوار، وعاطفيون، وشهوانيون، ومختلفون، ومتخلفون، وغير عقلانيين، وما إلى ذلك من أوصاف الاستخفاف والشيطنة. وهذا، بلا شك، يتناقض مع السمات الأكثر إيجابية، التي ترتبط عادة بالغرب؛ مثل، العقلانية، والحضارة، والحدثة، وما بعد الحدثة.

في هذا الإطار، وبهذه العقلية، يشعر الغربيون دائماً بخطر "الهجوم" عليهم، ويتوهمون بأنهم غير آمنين، ويبدون متشائمين من مستقبل مجتمعهم بغيرهم من "الأغيار"، ويميلون إلى دعم كل حلول جذرية لمشاكلهم مع الآخر المختلف، بما في ذلك الحرب والإبادة، التي امتلأت برواياتها وأخبارها كتب التاريخ. ودائماً يظنون أنهم بذلك "يدافعون

من مسخ وتشويه وطمس لتراث الحضارة الإسلامية، بقصد إحباط معنويات هذه الأجيال بتشكيكهم في مقدرة مفكرهم على الأبداع الفكري والعلمي. وأوضح عربي، في تناوله للقضايا الفكرية والفلسفية، أصالة الفكر العربي والإسلامي، واستخدم الحجة والمنطق في رد شبهات المستشرقين، وكشف عن مواضع التغريب، التي حدثت للثقافة العربية، والتصورات الاستشراقية، والتي تخللت بعض مقولات الفكر الإسلامي. وهنا، يؤكد العديد من علماء "ما بعد الاستعمار" كيف أن الخطابات الاستشراقية لا تزال مرتبة في توجهات الغرب اليوم، إذ تعتبر المفاهيم والتصورات مهمة لأنها تلي ما يمكن اعتباره طبيعياً، أو منطقياً، في بيئات غير ملائمة، إلا لما تُنبئُهُ جذورها.

س- ألا تعتقد أن الأطروحات، التي شاعت مؤخراً، حول الإسلاموفوبيا هي استئناف لثقافة "الاستشراق" وتوظيفاتها في الفكر السياسي الاستعماري؟

ج- للأسف، يسمح مفهوم الخطاب السياسي الغربي حول الإرهاب باستخدام إطار غير علمي، ولكنه يعتسف له مرجعيات أيديولوجية، توفر له منظاراً ذاتياً للتفكير في العالم، وتصور الغرب له. وبناء على ذلك يتخذ الغربيون، بشأن العرب والمسلمين، تلك النظرة، التي لا تتحرى مطلقاً البحث عن أدلة يمكن التحقق منها تجريبياً، أو تكون قائمة على الحقائق الموثقة، وإنما تتدثر بمنطق نظريات المؤامرة التقليدي، الذي تجترحه الذرائعية والواقعية والليبرالية في توجيه بوصلة قصدها، وتحريك عجلة أهدافها، وتبرير غاياتها. وتُظهر كيف أن وجهات النظر الغربية حول الإسلام وأتباعه هي ترجمة لمظهر من مظاهر عدم الأمان في الغرب. وزاد من عدم هذا الأمان صعود ما أصطلح على تسميته بـ"الإسلام السياسي" في جميع أنحاء العالم الإسلامي، منذ الثورة الإسلامية في إيران، عام 1979، إلى ثورات الربيع العربي، عام 2011، وما تمخض عنها من تيارات معادية للغرب. إن هذا الصعود والتمدد الإسلامي في جغرافية العالم العربي والإسلامي، لم يواجه فقط التدخلات الإمبريالية الجديدة، بل كشف أيضاً عن آثار التحولات الثقافية والاجتماعية الجوهرية المصاحبة لغرب عالمي أكثر ترابطاً، يتجاوز قيود وحدود الجغرافيا إلى سعة الإيديولوجيا وأنماط الحياة الثقافية المتشابهة، لتصير اليابان وكوريا الجنوبية والفلبين غرباً، والبوسنة وألبانيا وتركيا شرقاً، بحكم منطق التقسيم الإمبريالي الجديد. ومع ذلك، فسر صانعوا السياسة

الإعلام واتجاهاتها، أو وسائط التواصل الاجتماعي وانفلاتها، مع زيادة الاستقطاب، والميل المتزايد نحو "تأطير" الأخبار لإدانة الآخر، أو طرق التضليل المتعمدة؛ مثل، استخدام أخبار "المعلومات المزيفة". ونتيجة لكل هذا، أصبح النقاش الفكري حول الإسلام أقل علمية، ويركز على المواجهة في كل الميادين، وهو منحى أكثر ميلاً نحو التشدد، وخلق أسباب العداوة مع "الآخر"، وأولئك الذين يفكرون بشكل مختلف، بدلاً من البحث عن أرضية مشتركة.

“

مسألة التبني الراجع لظاهرة "الإسلاموفوبيا"، على ما أظهرته من ضعف ثقافة الروح العام الغربي بالإسلام وحضارته، سمعناها، بلا شك، كانت إحدى مستلزمات استخدامات الفكر السياسي الغربي الحديث لفرض شروط إخضاع جديد على العالم العربي والإسلامي. من ذلك الإصرار على تبيئة مفهوم غير معرفي للإرهاب، وتحويله لعملة ابتزاز سياسي باهظة الكلفة، تُطارد فيها الجيوش والاساطيل مجرد أشباح "فكرة" مُرَقَّمة.

”

فإذا أخذنا، على سبيل المثال، مسألة التبني الواسع لظاهرة "الإسلاموفوبيا"، على ما أظهرته من ضعف ثقافة الرأي العام الغربي بالإسلام وحضارته، سنجد أنها، بلا شك، كانت إحدى مستلزمات استخدامات الفكر السياسي الغربي الحديث لفرض شروط إخضاع جديد على العالم العربي والإسلامي. من ذلك الإصرار على تبيئة مفهوم غير معرفي للإرهاب، وتحويله لعملة ابتزاز سياسي باهظة الكلفة، تُطارد فيها الجيوش والاساطيل مجرد أشباح "فكرة" مُرَقَّمة. فالإرهاب، وفقاً لقاموس "وبستر"، هو خوف مبالغ فيه، وعادة لا يمكن تفسيره، وغير منطقي لكائن معين، أو فئة من الأشياء، أو الأوضاع. وقد يكون من الصعب على المصاب تحديد مصدر هذا الخوف، أو نقله بشكل كافٍ، لكنه موجود، وفي السنوات الأخيرة، سيطر رهاب معين على المجتمعات الغربية هو "الإسلاموفوبيا"، الذي يُعرِّفه الباحثون بتفاصيل مختلفة، لكن جوهر المصطلح هو نفسه في الأساس، بغض النظر عن المصدر؛ إذ إن الخوف والكرهية، وعداء مبالغ فيه تجاه الإسلام والمسلمين، يتجسد في صورة نمطية سلبية تؤدي إلى التحيز والتمييز والتمهيش والاستبعاد للمسلمين من الحياة الاجتماعية والسياسية والمدنية. ونحن نعلم أن ظاهرة "الإسلاموفوبيا" كانت موجودة في الأساس قبل هجمات 11 سبتمبر 2001 الإرهابية، لكنها زادت وتيرتها وسمعتها السيئة خلال العقد الماضي. أما تحديث الرؤية الغربية لها داخل أطر افتعالية؛ سياسية واجتماعية وحقوقية، وما شاكل ذلك. رغم أن القصة، في جوهرها، كما أسلفنا، قديمة قدم الصراع بين الغرب والمسلمين، وتتمثل في الخوف العميق من الإسلام كدين، والرغبة من أتباعه كمختلفين عقائدياً وأخلاقياً، وأصدق دليل على ذلك قوله تعالى: (لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ)، الحشر: 13. أما سياق كلمة "الإرهاب"، فلا يعني؛ لغة واصطلاحاً، إلا

عن أنفسهم" في مواجهة أصحاب الهويات المتطرفة؛ القومية، أو الدينية، أو "الأنواع الأخرى" من البشر، الذين كل جريرتهم وجريماتهم أنهم مختلفون. فالذاتية الغربية تستبعد أيًا من يُنظر إليه على أنه مختلف، لأنه في المحصلة النهائية مخلوق خطير. ومن الناحية الاجتماعية، يؤدي وجوده إلى فقدان التماسك بتحليل "النقاء العنصري"، لا سيما إذا كان من المجموعات العرقية والدينية المختلفة جداً، لأنه بذلك يسبب مشاكل الاندماج المتزايدة. ونلاحظ ذلك مع الزيادة المضطردة للقيود المفروضة على المجموعات المختلفة في كل دول الغرب، ولكن بشكل خاص في عمليات استيعاب المهاجرين في أماكن السكن، والخدمات العامة، وشبكة الأمان الاجتماعي، وكل استحقاقات المواطنة الأخرى. وبالنظر إلى آثار هذه التصرفات غير الإنسانية، يمكننا ملاحظة التغيرات في الدول والمجتمعات والمواطنين أنفسهم؛ إذ نرى، في جميع أنحاء الغرب، نمو الأحزاب السياسية الشعبوية، وكذلك اتجاه التراجع المستمر في مشاركة الناس في "العملية الديمقراطية" بمعناها الحرفي، الذي يضمن لكل فرد واحد في المجتمع "صوت واحد"، بل، كما يؤكد كتاب "عصر الحيرة"، الصادر عام 2019، أن الثقة قد ضعفت في السياسة، والمؤسسات، والانتخابات، والنظام الديمقراطي الليبرالي، بشكل عام. في المقابل، لا يشهد "استبداد الدولة"، وما يسمى أحياناً بالديمقراطية "المباشرة"، أي تطوير لاستيعاب التنوع المستجد في المجتمعات الغربية؛ مثل، صياغة المقترحات السياسية، التي لا توجد فيها وساطة مؤسسية تقليدية، مدعومة بالرأي العام "الأبيض"، والتي من المفترض أنها تمثل إرادة الشعب بألوانه وتنوعاته وتعددته المختلفة، وصنع القرارات القائمة على الاستفتاءات العامة. في حين أننا نشهد أن الخطاب السياسي الغربي، ورواياته حول ربط الإسلام بإرهاب يتجاوز كل خطوط الحساسيات، التي كانت مرعية. ويتغير أيضاً في حالة السياسيين ومدى شعبيتهم، أو وسائل

“

أنت أخطر ما فعله الاستعمار في خدمة أهائه هو "اغراء الصفرة"، أو استهبات النخب الاجتماعية بعمليات التغريب، نصاروا هم "الركلاء" المؤتمنون على تعظيم منابيه، حتى بعد تحرر بلادهم من سلطانه وقوته وهيبته. ولقلب هذه الحقيقة، علينا استعادة أنفسنا، ونفل ذلك بتأني بمعرفة "خبرية" كسبنا الثغرات الحضارية، والتشديد على ضرورة الوعي بالذات، وتكثيف وتلطيف التعريف بالهزات الإنسانية للعلماء العرب والمسلمين في كل ضرب العرنة.

”

وقلوبنا، من بعد أن قاومناه وطردهنا من أرضنا. فقد أثر التغريب بشكل واسع على ثقافتنا المحلية، لأن قادة الفكر والسياسة والرأي عندنا افترضوا أن هذا التغريب يعادل التحديث، من دون أن يدركوا أنه يشكل تهديداً خطيراً على قيمهم، ويؤسس قاعدة قوية لأصوله الحضارية، التي تمحو ثقافة مجتمعاتهم المحلية ببطء. إنه يؤثر، بلا شك، بشكل كبير على التقاليد، والعادات، ونظام العائلة والأسرة والقرابات، ومواضيع التقدير والاحترام للآخرين. من هنا، يمكنني القول إن التحدي الرئيس، الذي يواجهه العرب والمسلمين، كما تفضلتم في السؤال، تحدي التغريب القيمي، الذي أسميه بـ"التحدي الذاتي"، أو "غربة الذات"، التي تخلق "القابلية" للتغريب، وتُمكن للاستيعاب المتمثل في طبيعة تصورات الغرب المعرفية تجاه الدين، وما يتنزل منه من قيم ضابطة للسلوك الاجتماعي، ومُحددة لأنماط وأشكال العلاقات. إن الحقيقة، التي لا مرأى فيها، تقول إن فكرة التحديث، وقيم الحرية، ومبادئ التسامح، ومناهج البحث العقلاني، ليست جكرراً، ولا حقاً مكتسباً لثقافة واحدة، بل هي، في الواقع، تراكم إسهام كل الثقافات، وحتى فكرة ما يسمى بـ"الثقافة الغربية" ما هي إلا اختراع حديث، ينبغي أن لا يكون ميمناً على غيره. وإذا كان للسبق والسمو الأخلاقي قيمة تُحتذى، فتقافتنا أحق بالإتباع، لا أن تُستتبع. وهذا ما يجب أن يكون عليه موقف أي عربي ومسلم، إذ لا يكفي أن يتحدث المرء عن الانتماء العاطفي والحماسي، وإنما عليه أن يُعيد نفسه لمواجهة الحضارية؛ باعتبار أسس التطور والتقدم في النهوض الفكري، وحماية ثقافته من تأثيرات التغريب الضارة. ومدخل ذلك تجاوز غربة الذات، والاستعداد للنهضة، بطبيعة الحال، الذي يستوجب الخروج من أحوال الاستضعاف هذه، وذلك بإعادة الارتباط العالمي والحضاري بالدين كصدر للمعرفة وإعداداتها. ومن ثم، وجوب العكوف على ما نراه ضرورة إصلاح جذري في نظم ومناهج التعليم، وإعادة بناء

حسن الإعداد للردع، لا العدوان والإرهاب. ومثلما تُعد كل دولة اليوم جيوشها لإظهار قوتها وتأكيد جاهزيتها لردع خصومها، في حال اعتدائهم عليها، جاء القول في تأويل قوله سبحانه: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ)، الأنفال: 60. ولكن اعتبار البعض ممَّا لبثت الغرب لظاهرة "الإسلاموفوبيا" كاستئناف لثقافة الاستشراق، فهو تقدير موضوعي يستمد وجهته من تجذر هذه الظاهرة كـ"حالة" نفسية، يتم استظهارها الآن، بشيطة الإسلام وتابعيه، وحتى مجرد اللاتفات الإسلامية، التي تنشط في مجالات العمل الخيري. وهي شيطة أكثر ما تصدر عن الذين يعرفون أن قوة الطاقة الإسلامية، ليست في الجماعات المتطرفة، ولا الغلاة، المشكوك في من وراء تشكيلاتهم، أو ربما استغلالهم، وإنما المخافة الحقيقية، من تأثير "الإسلاموفوبيا"، هو طبيعة القوة الذاتية، التي تجتذب للإسلام أتباعاً داخل المجتمعات الغربية الرئيسة. إذ إن هناك تصورات سلبية حقيقية، وتحيزات، وتميز ضد المسلمين، تتمثل في رؤيتهم على أنهم غير محلين لهذه المجتمعات. ومع ذلك، يصح القول إن هذه المشاعر لا يعبر عنها كل الناس في الغرب، وإنما تنفعل بها مجموعات فرعية من عامة السكان، على الرغم من وجودهم بأعداد كبيرة بما يكفي لجذب الانتباه والقلق. إن وجود ظاهرة "الإسلاموفوبيا" في حد ذاتها أمر يجب مقاومته ومعالجته بتقديم الإسلام والنظر إليه كدين سلام حقيقي؛ طوّر المعرفة وأنشأ حضارة إنسانية، والمسلمون مواطنون مبدئيون وأخلاقيون، وقابلون للإدماج والاندماج في كل المجتمعات الغربية.

س- بإزاء هذا الوضعية الاستثنائية نجد أنفسنا في العالم الإسلامي أمام تحديات تاريخية وحضارية مفصلية، أبرزها: كيفية مواجهة التغريب القيمي، الذي يجتاح مجتمعاتنا.. ما الذي ترونه حيال هذه التحديات؟

ج- نعم، تواجه مجتمعاتنا تحديات وجودية، لا حصر لها، تجعلها تشك في ضمانات حصاناتها التاريخية، وتكاد تفقدتها مناعتها الحضارية، لأنها تعمل على تجريدتها من خصائصها الذاتية، وقيمها الأخلاقية. وللأسف، فإن "القابليات"، التي رسخها وتركها الاستعمار خلفه، ظلت تفعل فعلها غير الحميد في أوساطنا، وأجيال متقفينا المتعاقبة، وكأنه كتب علينا أن نستضيف الغرب في عقولنا

“

أهم أدوات الحماية هي اللغة؛ واللغات العربية خاصة، لما يلعبه من دور حاسم في تحديد الهوية العربية والإسلامية، من دون غمط اللغات الشعوب الإسلامية الأخرى. لأن اللغة تلعب الدور الأكبر أهمية في تزيين لك مجتمع بمرئيه. وهناك اتفاق عام؛ بطاير الإجماع، على انه انا فخرت آية لغة، فإنها نصر بالترغ الثقافي للمجتمع الإنساني الأوسع. ونحن هنا لا نحاول أن نقلل من أهمية تعلم اللغات الأخرى، ولا نقرر ان الثقافة الغربية سيئة، لكنه يجب علينا التمسك بلغتنا وثقافتنا، لأن أثر التغريب على أوطاننا وخصائصنا يمكن أن ينتقل لك لك سيء، مما في ذلك قيمنا ومعتقداتنا.

”

أن يفعلوا ما يريدون، ولكن لا ينبغي أن يكون هذا هو الطريق الصحيح الوحيد، الذي واجب علينا اتباعه. إن الوعي بالذات يعني أننا يجب أن نفخر بمن نحن، وما نحن عليه، وأن نحافظ على ثقافتنا، وأنا لن نغادر الراسخ والمفيد من أصول ثقافتنا، لأنها هي كسبنا، الذي تراكم عبر معارف أسلافنا وميراثهم، وتهذب وتشذب بقيم الدين الحنيف، وضوابطه الأخلاقية، وسبقي شهاداً لنا وعلينا أمام أجيالنا اللاحقة. ولكن، لا يزال التحدي المتمثل في سعي بعض مجنبا لاستبدال المنظورات الوطنية، والدينية، أو حتى القومية، بمنظور عبر وطني، أو عالمي للثقافة، بإدعاء أنه أكثر شمولاً وحدانية. ويجادلون أن الثقافة ما هي إلا تراث إنساني مشترك، إذا تفوق الغرب حضارياً في لحظة تاريخية فارقة، فمن حقه أن يقود، ومن واجبنا أن نقاد له. وهكذا، استسلام بلا مقاومة، واستتباع بلا قيمة، في حين أن العقل والمنطق يقولان إننا يجب أن نتعلم أن نكون أنفسنا، وأن نُشدد دائماً على ضرورة الوعي بذاتنا؛ من دون أن نفقد المرونة، والقدرة على التمييز، والمساومة المثلى بين التحدي والاستجابة.

وقد يسأل سائل: إذا لم نحصر على اتباع ثقافتنا فمن سيفعل ذلك؟ إذا كنت لا تستطيع الاهتمام بنفسك، فمن الذي سيضيره أن يلحق بك الإهمال، أو يطاردك الإنكار، أو يلفك النسيان، ويُرَمَى كل كسبك في غياهب المجهول؟ والإجابة المباشرة والمختصرة، هي أن لا أحد سيتلفت لصيحات الاستغاثة، التي ستطلقها بعد فوات الأوان. ولكن، من المهم أن نفهم أن التغريب، الذي يقتلع ذاتنا، ليس مصطلحاً فضفاضاً، أو مفهوماً غامضاً، يمكن أن نستبعده من جملة مصطلحاتنا، ونستثنيه من حشد مفاهيمنا، متى ما شئنا. إن له معنىً معرّفياً محدداً

الشخصية الفكرية المنتجة. بل السعي الحثيث لإحداث انتفاضة علمية تنشئ نظماً جديدة، متناسبة مع بيئات وموارد المجتمعات العربية والإسلامية، على مختلف الأصعدة؛ الاقتصادية، والإدارية، والمؤسسية، والتنموية، واستعادة المبادئ الحقوقية والعدلية، التي تكفل الاستقرار الاجتماعي والسلام الأهلي. وبالقطع، لا مناص من تنسيق أسس تعاونية بين شعوب العالم العربي والإسلامي، بما يوفر لديهم القابلية لاستئناف النهضة، والشهود الحضاري من جديد.

إن أخطر ما فعله الاستعمار في خدمة أهدافه هو "إغواء الصقوة"، أو استهداف النخب الاجتماعية بعمليات التغريب، فصاروا هم "الوكلاء" المؤتمنون على تعظيم مناقبه، حتى بعد تحرر بلادهم من سلطانه وقوته وهيمنته. ولقلب هذه الحقيقة، علينا استعادة أنفسنا، وفعل ذلك يتأتى بمعرفة "خيرية" كسبنا الثقافي والحضاري، والتشديد على ضرورة الوعي بالذات، وتكثيف وتلطيف التعريف بالمنجزات الإنسانية للعلماء العرب والمسلمين في كل ضروب المعرفة. إن فعلنا ذلك، فسيتقى تأثير التغريب، الواسع الانتشار والمتسارع عبر العالم الآن، محدوداً في نفاذه إلى عمق ثقافتنا، وقليل القدرة على اختراق ذاتيتنا، ولن يستطع تحريب وجداننا. كما سنتمكن من الرد العلمي والعملية على فريضة تفوقه الحضاري، وفرضيات بعض المفكرين، الذين يثيرون الشبهات حول ديننا وثقافتنا، ويلحون على إقناعنا أن التغريب يعادل التحديث، كما أسلفت. لقد شكل التغريب تهديداً خطيراً إبان الفترات الاستعمارية، واجتهد في أن يؤسس قاعدة قوية لمنطلقاته الفكرية، وكاد في كثير من الأحيان، أن يحو ثقافة الشعوب المحتلة ببطء متعمد، حتى لا يستفز مشاعر من يستهدفهم، ويستنهض فيهم نخوة الدفاع عن أنفسهم. لكن هذا لا ينفي أنه قد أثر، بشكل كبير، على تقاليدنا وعاداتنا وعلاقاتنا والمثُل، التي نُعَبِّرُ بها عن احترامنا للآخرين. ففي حالة التأثير بالتغريب، يرى الناس أنه من سمات التقدم البرّاقة، وصفات التحضر الرائعة، هي اتباع مظاهر وتصورات الثقافة الغربية. وقد يصل الأمر مستوى من "التلبس" أن يجد الإنسان أن تناول الطعام بيده خطأ، وعلامة تخلف، مجرد أن النخبة المتغربة تفعل غير ذلك، وتجعل بين يدها وفيها "شوكة وسكيناً"، ودون ذلك البدواة والرجعية. إن الذين ينتمون إلى خلفية غربية مختلفة تماماً من حقهم

س- نال العالمان العربي والإسلامي قسطهما الأعظم من النتائج الكارثية المترتبة على "الفوضى الخلاقة" خلال العقدين المنصرمين. كيف تقوّمون ما عرف بثورات الربيع العربي وما أفضت إليه من تداعيات إلى الآن؟

ج- نحن نتحاشى دائماً أن نجعل من نظريات المؤامرة مدخلاً، أو منهجاً للتحليل والمقاربة، رغم أن التاريخ أزاح الستار بوضوح عن أن كثيرها، أي هذه النظريات، كان خطة مقصودة، وجرى تنفيذها في أرض الواقع. ومن بين المفاهيم المنتسبة؛ قديماً وحديثاً، مفهوم "الفوضى الخلاقة"، الذي أُخْرِجَ من "سيراليّة" الفنون التعبيرية، وأُفْحِمَ زمناً في علوم الإدارة، وعندما احتاجته السياسة وجدت فيه مُسَعّاً من الخيال للتدمير والتبرير معاً. وما نطق به سياسي في العصر الحديث إلا لينفت شراً، يرتبط بسخائم النفس البشرية، وتعلّقت بالأطماع الغربية في كل الحقب الاستعمارية، وما بعدها. فنظريات المؤامرة، وتطبيقاتها، حقائق موجودة، ولا شك أنها ستظل في حياة الناس. ومصطلح "الفوضى الخلاقة"، الذي تعود جذوره، في بعض المصادر إلى أدبيات الفكر الماسوني القديم، وما قبله. وكان في تاريخه الأقدم جزءاً من عوالم التجارب الفيزيائية، قبل تلتقط في العام 1902، ويدخل عالم السياسة، ويقرر في مبادئه العامة، إحداث تغيير سريع وخاطف، وقلب أوضاع محددة، وفي أماكن مختارة بدقة، ولكن بوسائل غير تقليدية. وقد شهدنا في السنوات الأخيرة، كيف أن "الفوضى الخلاقة"، كغيرها من المنظورات الغربية، التي يتم اختطافها من حقلها النظري الأول، الذي نشأت فيه، وأشرنا إليه بعاليه، إلى حيث مختبر الفعل السياسي، وتخييمها ضمن نظم التفكير الاستراتيجي الإجرائي، المنشغل دوماً بأهداف السيطرة على العالم. فقد حدث هذا للعديد من النظريات الإحيائية والفيزيائية، التي تحولت إلى نسق فلسفي في التفكير، يدخل ضمن تطبيقاته الأنشطة، الأغراض

للغاية، وأهداف غائية مرصودة؛ مهّدت تاريخياً لدخول الاستعمار وسيطرته "الصلبة"، وتيسّر الآن استمرار تمدد نفوذه "الناعم". فالتغريب، على الرغم من سوء الاستخدام المتكرر في وسائل الإعلام التقليدية والاجتماعية، وغيرها، فإن هذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، إننا ندرك تماماً حجم التأثير، الذي يُحدثه في مجتمعاتنا؛ من منظومات القيم العليا، إلى أنماط حياتنا العامة، التي تقرّر طريقة تدوّقنا للطعام، وتفصيلاتنا في نوع الملابس، وما إلى ذلك. فقد درج الناس على متابعة الثقافة الغربية بشكل أعمى من دون أن يعرفوا عواقب مآلاتها شخصيتهم وكيونتهم، وتفردهم بخصائص الذاتية. ولكنهم، في هذا الخضم من التحيزات لصالح منظورات التغريب وتصوراته ومظهرات أنماطه، ينسون أن لديهم ثقافات متفوقة؛ قيماً وإنسانية، بمقدورها أن تجعل حياتهم أخصب، مما يستوجب عليهم الاستفادة من عطاءاتها بالطريقة الصحيحة، التي تستوعب التجديد والتحديث داخل أطرها القيمية الضابطة لحدودها، والحاكمة لمساراتها. ولا ضير بعد من التعامل مع الغرب؛ سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وحتى ثقافياً. لكن، هذا لا يعني أننا يجب أن نتبني كل ما ترمي به إلينا هذه الثقافة من غناء، أو كل ما تسقطه من خبث في فضاء مجتمعاتنا، وننحرف عن وجهتنا، ونظواهر بأننا غربيون، ونحاول عبثاً اكتساب هوية ليست لنا. فالثقافة الغربية تحاول، بوسائل ناعمة وطرق خسنة، انتزاع التراث الثقافي الغني، الذي لدينا، وما اكتنزناه قيماً في داخلنا. وليس من المهم بالنسبة لنا فقط اتباع ثقافتنا، ولكن أيضاً فهمها، والاستفادة منها بحكمة، لأنه كلما كانت معرفتنا بثقافتنا عميقة وأصيلية، كلما أصبح بوسعنا أن نحمي أنفسنا، ونتمكّن من تحصين أجيالنا الناشئة من خطر التغريب. إن أهم أدوات الحماية هي اللغة؛ واللسان العربي خاصّة، لما يلعبه من دور حاسم في تحديد الهوية العربية والإسلامية، من دون غمط للغات الشعوب الإسلامية الأخرى. إذ أنّ اللغة تلعب الدور الأكثر أهمية في تزويد كل مجتمع بهويته. وهناك اتفاق عام؛ يطابق الإجماع، على أنه إذا فقدت أيّة لغة، فإنها تضرّ بالتنوع الثقافي للمجتمع الإنساني الأوسع. ونحن هنا لا نحاول أن نقلل من أهمية تعلّم اللغات الأخرى، ولا نقول إنّ الثقافة الغربية سيئة، لكنّه يجب علينا التمسك بلغتنا وثقافتنا، لأنّ أثر التغريب على أنماط حياتنا وخصائصنا يمكن أن ينتقل إلى كل شيء، بما في ذلك قيمنا ومعتقداتنا.

“

إذا أردت مراكز البحث الفكري النروض لزيادة فهم هذه الكثرة، فبمكثها تحقّق ذلك، من خلال دراسة التفرد، التي من الممكن النفاذ من خلالها للتأثير على رعي هذه الجماهير، واستغلالها في حركتها. ذلك بتفعيل رسائل تواصل فكري أصلاحي توغري، لا شك أنّ ثماره ستؤبّ ألدّها، على المدى النظر.

”

وأحياناً تمرد وعنف مسلح، فرض التغيير بالقوة، أو اجبار مؤسسات الحكم على ضرورة التكيّف من خلال الإصلاح، وتوسيع المشاركة السياسيّة، واستيعاب مطالب الاعتراف بالتنوّع واحترام الخصوصيات. والظن الراشح الآن، أن كل عدم الاستقرار المائل أمامنا لم يتأت له التنظيم والتعبئة، باتجاه الانحراف والفضوى، إلا بفكر وتخطيط من خارج المنطقة. وذلك رغم كل الأسباب الموضوعيّة، التي نادى بضرورات إصلاحها الشعارات الثوريّة، وحملتها إلى الفضاء العام الهتافات. ويعتقد الكثيرون أنّ أمريكا، بحكم تطرفها الجغرافي والسياسي، قد تفردت، بل انفردت بالتفوق في هذا المجال على غيرها من القوى الاحتلاليّة الاستعماريّة السابقة. ودعمت حالة عدم الاستقرار لأسباب عديدة، قد لا نستوفي تحليلها جميعاً، في سياقات تطوّرها التاريخي، وإن كان التبيّن المطلق لإسرائيل أكثر من كافٍ لتبرير مواقفها العدميّة والعبئيّة هذه، حتى لو جاءت تحت شعارات الحرّيّة ونشر الديمقراطية. أما كون أن للفوضى الخلاقة نتائجاً كارثيّة على العالمين العربي والإسلامي، فهذا مُتَحَصّل موضوعي بسبب أحوال الاستضعاف السياسي، التي تعاني منها كل الدول، والتي وقع عليها العدوان، أو زرع استقرارها استغلال الانتفاضات والثورات، وذكرناها سلفاً. يُضاف إليها ضعف الأنظمة السياسيّة وتابعيتها واستسلامها وخونعها، الأمر الذي وضعها في حالة تضادّ مع الوعي الجماهيري ومنزعه التحرّري. ومن جانب آخر، فما لا يعني، بالضرورة، أنّ الشارع العربي والإسلامي قد تماهى مع محركات أمريكا ودوافعها لخلق عدم الاستقرار، وإنما عبر عن ذاته من دون أن تنتظمه برامج، أو توجهه أيديولوجيا، أو يتقدمه قادة وسياسيون. ولذلك، لا بد، في تقييمنا، من النظر لأيّ حراك، أو هبة جماهيريّة، ضدّ بؤس الأوضاع العامة، التي أورثت الناس شقاءً معيشياً، وتحلفاً حضارياً، أن نفصل بين أسبابها الذاتيّة الموضوعيّة وبين ما نشته فيه من عوامل مساعدة خارجيّة، قد لا تلتقي أهدافها مطلقاً مع أهداف هذه الجماهير. وهما بالضرورة ضدان لا يجتمعان، فإذا كانت الجماهير تُريد الإصلاح، فإن ما تسعى إليه أمريكا، وغيرها، يصلح فقط لاستخدامات "الفوضى الخلاقة". لذا، فإن ما عُرف بثورات الربيع العربي، يجب قراءتها في سياق الدواعي الداخليّة بنسبة أكبر، من مخاوف تضمينها لعبث هذه "الفوضى الخلاقة"، رغم ما خلّفته هذه الثورات من كوارث وأزمات. وما يعين على ذلك انكشاف الغطاء عن حجم تسبّب أمريكا والغرب

السياسيّة والاستخباريّة والعسكريّة. ويستند الأساس الأيديولوجي النظري لسيرورات "الفوضى الخلاقة"، تاريخياً، إلى الثورة الفرنسيّة باعتبارها مرجعاً قابلاً للدرس والمقاربة والمقارنة؛ بشعاراتها المعروفة، التي نادى بالحرّيّة والعدالة والمساواة. وعلى الرغم من نبل المنطلقات النظرية للثورة الفرنسيّة وإيجابياتها، إلا أنها ولدت آثاراً جانبيّة كارثيّة، تمثلت بسيطرة "الرعاع" باسم المشروعيّة الثوريّة، وانتشر العنف الثوري، الذي حول الأوضاع إلى فوضى عارمة، افتقرت إلى التنظيم، وغياب المنطق والحكمة. وقريب من مسارات الثورة الفرنسيّة، سلكت نتائج غالب ثورات الربيع العربي طريقها بغير هدى، وتعثرت خطاها، في ظل غياب المرجعيّات الفكرية والسياسيّة، فانتكس الأمن والاستقرار، وشاھت حياة الناس؛ بين نزوح وتشرّد وهجرة ولجوء وموت ودمار، مؤكّد أنه نتيجة تدخّلات أكبر من إمكانات الثورات الاحتجاجيّة العربيّة. ولهذا الإشارة أهميتها البالغة، إذ إنها تمكننا من أن ننظر بعمق أكثر في جذور وطبيعة التفكير السياسي العربي، ومزيجاته، التي تنزل علينا بمضار وكوارث وأزمات لا قبل لنا بها. كما أن محاولة التجريب السياسي لنظرية "الفوضى الخلاقة"، التي بلغت أسوأ تطوراتها في نسخة ما بعد أحداث برج التجارة العالميّة بنيويورك، في 11 سبتمبر 2001، وغزو العراق وأفغانستان، والاعتداء على الصومال والسودان، والتحرش بسوريا وليبيا واليمن، وتشجيع الثورات في تونس ومصر، وتأجيج الانتفاضات في كل الدول العربيّة الأخرى تقريباً، وتخريب اقتصاديات الدول الإسلاميّة في تركيا وماليزيا وأندونيسيا، ومحاصرة إيران وباكستان.

لقد اعتمدت السياسيّة الخارجيّة الأمريكيّة؛ دبلوماسيّة كانت، أو عسكريّة، نظريّة "الفوضى الخلاقة" كأساس لتحرّكها في عالمنا العربي والإسلامي، متّكئة على ما أسماه "صموئيل هنتنغتون" بـ"فجوة الاستقرار"، بزعم أنّ المواطن العربي والمسلم يشعر بضيق من حكّامه، ويقارن ويقارب بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ما ينعكس سلبيّاً على فرص هذا الاستقرار بشكل أو بآخر. والادّعاء أن الاحباط بلغ مداه الأقصى، وأنّسعت نقمة الشارع على الحكومات، لا سيما مع انعدام الحرّيّة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، وافتقاد مؤسسات الأنظمة للقبليّة والقدرة على التكييف الإيجابي. وبذلك، تحوّلت مشاعر الاحتقان العام إلى مطالب عالية السقف، وانتفاضات وثورات،

الندية المطلوبة من إنشاء هذا العلم بغايته الحضارية، الذي إن قُدِّر له التبلور والتطور المنهجي، سيكون فتحاً، بلا شك، لاستئناف السيرة الحضارية العربية والإسلامية. وفي البدء، ومع التأييد المطلق لهذه الفكرة، ربما تنشأ إحدى الصعوبات في هذه الحركة العلمية بسبب الطريقة، التي يُدرّس بها تاريخ الحضارة الغربية في مدارسنا وجامعاتنا الآن، أو تناولها في كتاباتنا، التي غالباً ما تنظر إليها كـ "موضوع" ضمن حقل "التاريخ"، الذي أصبح يمثّل مجموعة من المعارف المحصورة في مساق "الدراسات الاجتماعية"، مع تركيز أقل على ما يمكن أن تمثّله المعرفة الشاملة والمتقنة والنقدية من فرصة أكبر للاشتغال على "الغرب" كمنطق معرفي وموضوع فلسفي واسع. ونحن عندما نبتدر قراءة أية معالجة شاملة للحضارة الغربية بتدبر، نبدأ في تقدير الحاجة إلى معرفة التاريخ في سياقه الحضاري الكلي، لأنّ معرفة الماضي، التي يوفّرها تاريخ الحضارة الغربية، تساعدنا على فهم كيف أصبحت الأشياء على ما هي عليه، وتمكّننا من وضع أنفسنا بشكل أكثر ذكاءً في العالم. وربما يخدمنا التاريخ بشكل أفضل عندما نكون قادرين من خلاله على النقد، وليس تأكيد يقينيات بوار، أو مسلمات تفوّق، الحضارة الغربية. لأننا أن زكّنا لأي منهما سيبعث ذلك برسالة مقلقة، قد تُفشلنا في دراسة أية حضارة باقية، أو منافسة لنا. وبالتأكيد، الذي يبلغ مستوى اليقين، أنه توجد أسباب وجيهة يمكن أن نقدّمها بثقة عند السؤال: لماذا تستحق الحضارة الغربية دراستنا لها؟ ولا ننسى أنه قد تطورت حضارات عديدة ومختلفة على مرّ الزمن؛ مثل، حضارات الصين والهند والشرق الأدنى والغرب، لا يمكننا دراستها جميعاً بالتفصيل، لكن الحضارة، التي تسيدت علينا بقوتها المادية والمعنوية؛ استعماراً عسكرياً واستيعاباً ثقافياً، أو يتم تقليدها في كل أوطاننا اليوم، هي الحضارة الغربية، والتي تصادف أنها درّستنا كحالة "استشراق". وفي مواجهة ضرورة الاختيار والرغبة في درجة معينة من التركيز والتفسير، من الطبيعي أن نختار الحضارة الغربية، دون إهمال علاقتها بالآخرين تماماً.

إننا نعلم أنّ الأطراف المتصارعة في الحروب الثقافية اليوم، أو "صراع الحضارات"؛ إذا اتّفقنا مع "صمويل هنتغتون" أم لم نتّفق، حول هيمنة "الحضارة الغربية"، تتحد في شيء واحد، على الأقل؛ وهو أن كل طرف يميل إلى إخفاء مدى تعقيد "الحضارة الغربية"، وانقسام علمائها الدائم حول

في تردّي أحوال هذه الجماهير وتدهور أوضاع بلدانهم. وبالطبع، فإن الوعي بهذه الحقيقة "الانكشاف" يمثّله قطاع نسبي من حجم الكتلة الجماهيرية الثائرة، لكن يجب البناء عليه. وإذا أرادت مراكز البحث الفكري النهوض لزيادة حجم هذه الكتلة، فيمكنها تحقيق ذلك، من خلال دراسة الثغرات، التي من الممكن النفاذ من خلالها للتأثير على وعي هذه الجماهير، واستغلالها في حرف جراكاتها. وذلك بتفعيل وسائل تواصل فكري إصلاحي توعوي، لا شك أن ثماره ستؤتي أكلها، على المدى المنظور. فاجتراح "الفوضى الخلاقة"، واعتماد أمريكا لها كنظرية فعل سياسي، هي تحد وليست قدر، وهي بيّنة في طبيعة العناصر، التي تستخدمها في تحقيق أهدافها. الأمر الذي يجعل من المهم إعادة وزن المعادلات التحليلية لواقع العالمين العربي والإسلامي، في اتجاهات تضامنية، واستنان تدافع جديد؛ يُعلي من قيمة التوافق، ويُحصّن المشتركات الحاضنة لمصادر القوة الذاتية.

س- في ظلّ هذا المناخ المعقّد، يجري الكلام الآن على التأسيس لعلم الاستغراب، وهو العلم الذي يقصد به، في وجهه من وجوهه، إنشاء منهج يقوم على فهم الغرب كأطروحة حضارية، وعلى نقده في الوقت نفسه.. والسؤال: هل لكم أن تقدّموا لنا تصوّراً مقتضباً حول هذا المقترح؟

ج- من أرشد ما يمكن القيام به في الوقت الراهن، أو كما قلتم في هذا المناخ المعقّد بالفعل، هو التفكير في انشاء حركة علمية ذات طابع منهجي، وفكري، وبحثي، ونقدي، في الدراسات الحضارية، على أن تكون التجربة الغربية ذات وضع مركزي، تُستجَمع له الجهود خدمة لهذا المشروع المطروح. ونظراً لاختلاف سياقات ودواعي النشأة الموضوعية، بين حركة "الاستشراق"، وحركة البحث الفكري المقترحة، قد يرى باحثون أنه ليس من المستحسن تسميته علم "الاستغراب"، لأن المقاربة الدلالية غير منضبطة مع الهدف الفكري، مثلما لم تكن منضبطة عند تسمية "الاستشراق" ذاته. إذ إنه من الناحية اللسانية اللغوية، يمثل "الاستغراب" مصدرًا للفعل استغرب، الذي يعني اتّجه للغرب، هذا من الناحية النحوية التجريدية، لكن من ناحية فقه الدلالة فهو يعني تَمَمّص، أو اتباع، الحالة الغربية. ومؤكّد أن هذا لم يكن مقصود الهدف الحضاري، ولا يقلل من قيمة الفكرة، كما أنّ "التناص" نفسه مع مصطلح "الاستشراق"، يرى فيه البعض أنه لا يحقّ عزه

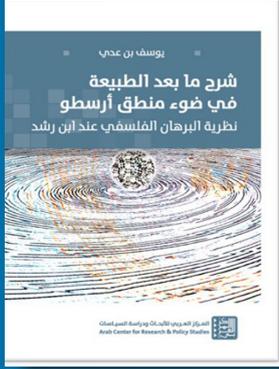


هذه الأسئلة، ستزودنا بمدخل مساءلة للحقيقة، مهما كانت مثيرة للاهتمام، لأنه إذا قُدِّر لها أن تُقاس أبحاثنا بشكل عادل، سنبلغ بارتياحها مراقي "المعنى"، الذي نتقصده لرؤية أنفسنا في "الشرق"، من خلال دراستنا لـ "الغرب". لهذا، نُؤيِّد، وبلا تحفظ، بأخذ الكتاب المعرفي بقوة، لقيام هذه الحركة العالمية "الاستغراب"، أو ما يُصطلح عليه بـ "علم الدراسات الحضارية"، التي تتلخَّص رؤيتنا حولها في؛ إعداد منهاج متكامل للدراسات الاستكشافية والتحقيقية في تاريخ التأسيس الحضاري للتجربة الغربية. وتقسيم الدوائر البحثية على الاختصاصات، التي تشمل المباحث الفلسفية، والعلوم والمعارف التطبيقية، والآداب والفنون، والخلفيات المؤسَّسة للفكر الاستراتيجي السياسي الغربي؛ على سبيل المثال. وإنشاء دوائر للتحقيق في المنظورات الدينية ومقاربات ذلك، ومقارنته، مع دراسة "الاستشراق" للدين الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية. وعمل دراسات حول مناشئ حالة القابلية للاستلاب والاستعمار والاحتلال الحضاري، أي ما يُمكن توصيفه بـ "الهزيمة" الفكرية والنفسية لدي "المتغربين" في العالمين العربي والإسلامي. وقد يحسن تأسيس دائرة للجدال الحضاري الحسن، أي حوارات الباحثين عن الحقيقة من المفكرين المسلمين والعرب والغربيين، في فضاء معرفي مفتوح.

طبيعتها وأحقيتها. فإذا طالعنا كتابات المحافظين البارزين؛ مثل، "إدموند بيرك"، أو "جوزيف دي ماينستر"، وكذلك الثوريين، مثل "كارل ماركس"، أو "روزا لوكسمبورغ"، سنجد تباعداً شاسعاً، رغم أنهم جميعاً ينتمون إلى "الحضارة الغربية". وهذه الحقيقة تستوجب أن نتعامل معهم جميعاً كأبطال لنفس الرواية، وأن نأخذ عصر "التنوير" في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال، باعتباره فترة مركزية في التاريخ الغربي، لأن اليمين اليوم يطالب بـ "التنوير"، لتأييده لحرية التعبير والدين، وكعلامة مميزة لـ "الغرب"، ضد البقية، وضد الشرق العربي والإسلامي على وجه الخصوص. بينما يُريد أجزاء من اليسار شجب "التنوير"، بسبب إيمانه الساذج المفترض بالعقل ودعم الإمبريالية الأوروبية. إذن، هل فكرة "الاستغراب"، وكتابة رؤيتنا لـ "الغرب" الحضاري، وثقافته الاستثنائية، يناسب أيّاً من القائلين؛ اليمين واليسار من مُحبنا؟ وقد تتضمن معرفة إجابة هذا السؤال استحضر عدد آخر من الأسئلة، مثل: ما هو نوع المجتمع الثقافي، الذي سنكتب له، ونحاول إقناعه؟ وما هي أعرف الاتصال الحالية والأشكال النقدية للخطاب الغربي؟ وربما قبل كل شيء: ما هي التزاماتنا الأخلاقية، وهيكل مثلنا العليا، التي نقف عليها عند النظر للحضارة الغربية؟ وبالطبع، قد لا تكون هذه هي الأسئلة الوحيدة، التي نُصِرُّ على وجوب طرحها لقياس مدى المساهمة الفلسفية فيما نُزعم تأسيسه. ولكن، يجب أن يكون واضحاً أن الإجابات؛ على أي من

مكتبة التنويري

شرح ما بعد الطبيعة في ضوء منطق أرسطو



صدرَ عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كتاب "شرح ما بعد الطبيعة في ضوء منطق أرسطو: نظرية البرهان الفلسفي عند ابن رشد" ليوسف بن عدي.

الكتاب محاولة لمقاربة الإشكاليات التي تصوغ نصوص ابن رشد الفلسفية والمنطقية وطريقة تأويلها وفهمها العلاقة المتبسة بين المنطق وعلم ما بعد الطبيعة، ولمعرفة القول الرشدي في قطاعاته المنطقية والميتافيزيقية معرفة يستحضر بها المؤلف سميتي الوحدة والتطور. لذا، يعتمد من أجل بيان معالم القول الرشدي المنطقي وطرائق استعماله في القول الميتافيزيقي، إلى توصل منهج تحليلي مع نقد معرفي ومنهج مقارنة ومعالجة فيلولوجية في قراءة تروم تعقب التحوّلات التي تخلق المفاهيم والدلالات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية والوسيط.

الكتاب يتضمّن الأقسام: دور الأقيسة الأرسطية في نظرية الجوهر عند ابن رشد، ومنزلة المنطق الأرسطي المشائي في بنية كتاب ما بعد الطبيعة، والحدود والبراهين في علم ما بعد الطبيعة، بالإضافة إلى بيبليوغرافية وفهرس عام.

يوسف بن عدي، هو أستاذ التعليم العالي بقسم الفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط. من مؤلفاته أيضاً: "مدخل إلى فلسفة ابن رشد: آفاق الدراسات الرشدية العربية المعاصرة" (2019)، و"أطروحات الفكر العربي المعاصر" (2020)، و"العبارة لأرسطو في شرح الفلاسفة المسلمين" (2017)، و"محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصية الواقعية" (2016)، و"قراءات في التجارب الفكرية العربية: رهانات وآفاق" (2011).

الكتاب يقع في 275 صفحة، وهو من إصدارات العام 2022.

الإله والمعنى في زمن الحداثة؛ الخطاب بين الهيمنة والتعدّد



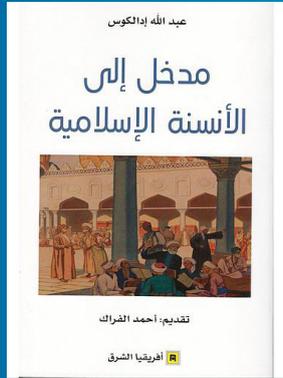
صدرَ عن الشبكة العربية للبيّة للأبحاث والنشر كتاب "الإله والمعنى في زمن الحداثة؛ الخطاب بين الهيمنة والتعدّد" للدكتور رفيق عبد السلام، أستاذ العلوم السياسية، ووزير الخارجية في تونس عقب الثورة (-2011 2013).

الكتاب يتناول تحرير الحداثة من سردياتها الكبرى التي أسرتها لعقود طويلة، لصالح قراءة أقل وثوقية وأكثر تحرراً وانفتاحاً، بما يتيح فتح أبواب الاجتهاد في الحداثة وتحرير بواعث العزم وممكنات العمل خارج إطار الخطاب المهيمن. كثيراً ما تقدّم الحداثة نفسها، بأنّها مسار حتمي ومظفر يقوم على محطّات من القطيعة سواء على مستوى الوعي الفردي والجمعي أم على مستوى الاجتماع السياسي؛ إنّها قطيعة مع الماضي المظالم لصالح الحاضر المشرق، وانتقال من الإنسان المندمج في الأشياء إلى الذات الفاعلة والواعية بمحيطها.

لا يتردّد هذا الكتاب، في إبراز الطاقة التحريرية المخترنة في الحداثة، من خلال ما أدخلته على حياة الأفراد ونسيج المجتمعات من مكسب الترشيد العقلاني، كما إنّه لا يغمط الحداثة حقّها فيما أنجزته من تحولات طالّت نظام الوجود وشروط الإنسان الحديث، ولكنّه في الوقت نفسه يشير إلى ما خلفته الحداثة من آثار مدمرة؛ إذ تظلّ الحداثة في نهاية المطاف ظاهرة تاريخية مركّبة فيها من ممكنات التحرير بقدر ما فيها من مظاهر التكبيل، وفيها من النزوع المركزي بقدر ما فيها من التطلّع الكوني المفتوح.

يقع الكتاب في 240 صفحة، وهو من إصدارات العام 2022.

مدخل إلى الأُسنة الإسلاميَّة



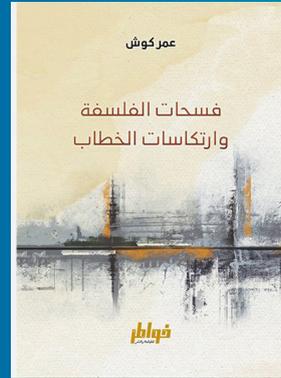
صدرَ عن منشورات مركز ابن غازي للدراسات الاستراتيجية، ودار النشر إفريقيا الشرق، كتاب بعنوان "مدخل إلى الأُسنة الإسلاميَّة" للباحث عبد الله إدالكوس.

يتساءل إدالكوس في كتابه، عن إمكانية إنجاز نهضة فكرية إسلامية تنصير للأبعاد الإنسانية، وتبشّر ببناء إنسان آمن جديد، من خلال استثمار المنجز المعرفي المعاصر لتجديد الرؤى والمدرجات بما يتوافق وروح العصر، ومتفائلاً بزوغ إمكان حضاري يؤهل لبناء أُسنة جديدة تعالج أعطاب النماذج التاريخية التي بدأت بالتبشير بمركزية الإنسان وانتهت إلى موته وتفكيكه، من هنا يقترح الكتاب تقويم هذا المسار التاريخي عن طريق ما يسمّيه بـ"الأُسنة الإسلاميَّة"، والتي لا تعني بالضرورة القطيعة مع ما سبقها بقدر ما هي استلهاً للخبرة البشرية واستثمار للقواسم المشتركة في العلم والمعرفة والعمران والمصلحة والمصير، واستناداً في الوقت ذاته إلى أصول الدين ووكلياته. يرى مقدّم الكتاب أحمد الفراك، أن إدالكوس قد أحسن اختيار موضوع الدراسة، والإشكالية المناسبة المتعلقة بدور الإسلام ومساهمته من خلال المفكرين المعاصرين في استيعاب وتجاوز مذاهب الأُسنة التقليدية لأنسنة تراعي الجانب الروحي والأخلاقي في الإنسان.

يتضمّن الكتاب بابين وأربعة فصول رئيسة مع تمهيد وخاتمة، تدور في مجملها حول الاحتمالات الممكنة لبناء نزعة إنسانية جديدة تتجاوز النزعة المادية الحداثيّة، وفي نفس الوقت تقديم رؤية نقدية للنموذج الإنسي الذي صيغ في إطار الحداثة السائلة.

الكتاب يقع في حوالي 200 صفحة، وهو من إصدارات العام 2021.

فسحات الفلسفة وارتكاسات الخطاب



صدرَ عن دار "خواطر" في إسطنبول كتاب "فسحات الفلسفة وارتكاسات الخطاب" للكاتب والباحث السوري عمر كوش.

يقدم المؤلف في كتابه، دراسة عن الاتجاهات الجديدة في الفلسفة، التي نشأت بدءاً من النصف الثاني من القرن العشرين المنصرم، وامتدّت معها الفسحات الفلسفية إلى مساحات أخرى في السؤال، وفي الفكر والتفكير، حيث شيّد الفلاسفة معماريات متعدّدة ومختلفة، طرحوا عليها مشكلات واستشكلات، وفق مركبات وحمولات متنوّعة. يهتمّ الكتاب بالمناحي والفسحات الجديدة في الفلسفة، حيث يتناول ما شيّد عددٌ من الفلاسفة من معماريات تتّصل بربط الفلسفة بالأرض والإقليم عند جيل دولوز، وسبر الفضاءات التي فتحها اشتغال بيير بورديو، وما يتّصل بعلاقة الفلسفة بالسوسولوجيا، ويتوقف عند محطة المدرسة النقدية للفيلسوف الألماني يورغن هارتماس، ومسعاها في إعادة البناء، أو التأسيس الجديد لنظرية التواصل، ثمّ يتناول دعاوى التميّز في الفلسفة، عربياً، لتتعرّف من خلال هذا التجوال على بعض المكونات التي أكسبت الفلسفة تفاصيل معرفية جديدة.

ويرى كوش أنّ مسعاها نقدي، ينطلق من كونيّة الهيم الإنساني، وغايته رسم صورة جديدة للفكر، ومقام للتشديد المختلف، لا ينتفي فيه الآخر، ولا تتمحى فيه الذات، بل يؤكد على مختلف الحقوق وتحققاتها وفق التربة المعرفية المعنوية، وعلى التفاعل والتبادل الإنساني، المفضي إلى دروب الخلق والتشديد لعالم جديد، رحب وواسع، وقضاء يشترك فيه الجميع.

الكتاب يقع في 168 صفحة، وهو من إصدارات العام 2022.

وَبَيْقَةُ الْمَادِي

- القرآن هو النصّ المؤسّس والمرجع الأعلى لدين الإسلام الذي جاء هداية للإنسان وللشريّة، وبه ختمت النبوت.
- جسّد الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في سنته القرآن الكريم.
- تراث المسلمين وتاريخهم واجتهاداتهم هي تجربة إنسانيّة مفيدة ومحترمة ومهمّة، إلا أنها بكيّة الاجتهادات البشريّة محكومة بأنها ناقصة، ظرفيّة، وغير ملزمة.
- الاجتهاد هو طريق المسلمين في فهمهم للقرآن والسيرة والحديث والتراث، ويختلف المسلمون في اجتهاداتهم باختلاف ظروفهم وعلومهم. وليس لأحد منهم أن يحتكر أو يحصر أو يقصر الإسلام على اجتهاده ويكفر من سواه؛ سواء أكان فرداً، أو فئة، أو أمة.
- تفرّق المسلمون وخسروا الكثير بسبب عصبية تراثيّة (دينيّة ومذهبيّة) ومناهج تدّعي احتكار الفهم والعلم وتعطي لنفسها حقّ التسلّط وفرض الوصاية على بقيّة المسلمين والناس.
- تشتدّ اليوم حاجة المسلمين إلى يقظة ونهضة متنوّرة بالقرآن والعلم وحكمة الحضارة الإنسانيّة من أجل توحيد المسلمين وتزكيّتهم وحمايتهم من السلوك المتطرّف الذي يمارسه الغلاة والجهلة.

قيّم التنوير:

1. قيم التنوير هي قيم القرآن التي نهت عن تمزيق المجتمعات بسبب الفساد والغلو والغرور والتكفير والفرقة في الدين.
2. قيم التنوير هي قيم القرآن التي دعّت إلى التعارف والبيان والحوار والحكمة والجدل التي هي أحسن، وأكّدت على القبول بالاختلاف.
3. قيم التنوير هي قيم القرآن التي أسّست لكرامة الإنسان وحرمة الحياة، وأصّلت لكرامة الفرد وحقوقه وحدوده.
4. قيم التنوير هي قيم القرآن التي أسّست لحرية الإنسان في الاعتقاد والعمل، وحقّه في الاختيار، وحصّر حسابه عند الله في الحياة الآخرة.
5. قيم التنوير هي قيم القرآن التي أمرت بطلب الحقّ بالقراءة والعلم والتعلّم والبحث والتفكير والعقل والتدبّر والسؤال والاهتداء بالآيات، ونهت عن طلب الحقّ بالانقياد لما (وجدنا عليه آباءنا) والطاعة العمياء للكبراء والسادة.
6. قيم التنوير هي قيم القرآن التي دعّت إلى إيجاد القاسم المشترك "كلمة سواء" التي نحن اليوم في أشدّ الحاجة لها لتبنيها والتعبّد بها إلى الله وحده لا شريك له، وأن لا نتخذ من أنفسنا أرباباً يكفر بعضنا البعض عند الاختلاف فيما بيننا، بل نشهد لبعضنا بالإسلام.
7. الإسلام هو دين تحقيق القيم والحقوق، وأكبر قضيّة يعاني منها إنساننا اليوم هي القيم المتغيّرة، وهي كالنزيف المزمّن المدبّر للإنسانيّة.
8. قيم التنوير هي قيم القرآن التي دعّت لاستنهاض العقل والتدافع للتآلف والتعاون والانسجام، وليس لتأصيل الجهالة بالتنافر للدفاع للصدّام والمعاداة. فسنة التدافع ليست صراعاً مع الآخر مهما كان الآخر، وإنما أداة للتغيير التي هي أحسن، وهي أقرب نقطة للتغيير.
9. قيم التنوير هي قيم القرآن التي أسّست ودعت لإفشاء السلام وتأصيله عبر قيم وآليات:
أ- الإخاء: تركيز عقيدة الإخاء الإنساني، كون الناس سواسية في الكرامة مخلوقين لرب واحد، من أب واحد وأم واحدة، مهما تباينت مللهم وشرائعهم.
ب- الاحترام والمساواة: تأكيد الاحترام بما يعنيه من تساوي الحقوق الطبيعيّة لجميع البشر، بدءاً من حقّ التفكير والتدين، والتعبير، والعمل، والاجتماع، وأنه لا إكراه على دين ولا فكر، بل إنّ التحوار بمنطق وبرهان واحترام هو معبر الإقناع والهدى وحده.
ج- العدل والحقوق: رفض أيّ اعتداء وظلم وتجاوز؛ شعوري، لفظي، فعلي، على الآخر وحقوقه، ومحاولة رفعه عنه بقدر المستطاع، وجعل العدل مع الآخر فريضة ومطلباً ومبدأً أيّاً كان اختلاف الآخر أو مخالفته.
د- تألّف القلوب وتأليفها: بتصدّر "إصلاح ذات البين" لتكون خير العبادات، وتعليق أخلاق الترقق، والعفو، والتسامح، وتأكيد التنوّع والاختلاف ونبذ الخلاف، ومدّ جسور التواصل بدل التقاطع، والاجتهاد في إيجاد وتركيز القواسم المشتركة في أيّ جامعة دينيّة أو بشريّة.
هـ- التعاون: برفض أيّ تعاون على الشرّ والإثم والعدوان على أيّ فرد أو فئة، وإيجابه على البرّ والتقوى. وقد حتّ القرآن على التعاون والتضامن والتآلف، وحذّر في المقابل من التفرّق والاختلاف والتعادي.
و- التقوى: بنفي شرور الذات الفرديّة والمذهبيّة والطائفيّة، في أفكارها ومشاعرها وأقوالها وأفعالها، على الآخر المبّين، مهما تمظهرت بإجازات دينيّة أو دعويّة تميّز وحياسة حقّ.
ز- اللاعنف: بنبذ العنف المادي والرمزي في حلّ أيّ نزاع أو إنهاء أيّ خلاف، لأنه نوع إكراه، وتوسّل ضعاف، ولا يصنع عقيدة ولا قبولاً ولا يزرع أمناً وسلاماً.

التنويري

An Independent space and platform which supports the active institutions and projects in the field of religious enlightenment, that have educational and training programs, in the MENA region. The Association provides technical and media support for these institutions and projects, it also helps them to promote their mission. On the other hand it provides a regional and international relations network to build their capacities in making and spreading the enlightened speech to transform it into a public culture.

The word Educators refers to the institutions, projects, and individuals that develop effective educational programs, which aim to deliver the enlightening materials to the different segments of the society, through holding trainings, and internalizing them in the everyday culture of the individual and the society .

The word Enlightened refers to the Muslims who look for presenting a new answer for the questions and challenges of today. Either related to the beliefs, or the political, economic, educational, and civilizational aspects. While depending on the enlightenment values, which the Qur'an emphasized on, which established the foundations for human dignity, freedom, and rights. It called for the meeting and dialogue between the mankind.

This was for the deep thinking, asking, and seeking for truth and wisdom, while recognizing the Muslims' heritage and history as a beneficial, respected, and important human experience. However - as any other human experience - it is local and noncommittal.

The association aims to :

- Exchanging experiences and visions between the members, arranging the efforts, and giving advices for them;
- Establishing working teams, and specialized projects for supporting the educational enlightened platforms, and amplifying their voices;
- Making an annual comprehensive evaluation for the members' speeches, and capacities, for the purpose of enhancing them;
- Observing and counting the compatible projects with the values, vision, principles, and aims of the association and to contact them;
- Building partnerships with local, regional, and international interested institutions, and individuals, thus contributing to achieving the association targets;
- Working on improving the levels of trainings in the field of education and enlightening, through developing a high efficiency training materials and programs;
- Contributing in improving the quality of producing advertising and media materials, to enhance and improve the speeches of religious enlightenment, which is compatible with the association principles, especially in the educational frames.



من هو التنويري؟

التنويري...

هو الشخص الذي يمتلك الجرأة ليسأل أسئلة نقدية حقيقية..

وهو الذي يمتلك الشغف لصناعة إجابات أصيلة، منطلقاً من خبرة ذاتية صادقة،
ومعرفة متراكمة..

التنويري...

هو الشخص الذي يمتلك روح التعلّم المستمر، والذي لا يتوقف عن النمو والنضج
وتطوير الذات..

التنويري...

هو الشخص الذي لا تحاصره الأسئلة، وهو الذي يمتلك القدر الكافي من الأمان
الداخلي،

بحيث لا يشعر بالتهديد على أفكاره ومعتقداته من أسئلة الآخرين..

التنويري...

هو الشخص الذي يستطيع التمييز بين معتقداته الأصيلة المنطلقة من خبرته
الذاتية،

وبين إملاءات الثقافة، المدعومة بالضغط الاجتماعي والثقيل التاريخي..

التنويري...

هو الشخص الذي ولاؤه للحقيقة، والحقيقة فقط

فالولاء للحقيقة هو جوهر الإيمان والعلم معاً..