مجلّة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديمية محكّمة متخصّصة بالعلوم والإنسانيات

العدد الخامس | 2021

رئيس التحرير

طلال عتريسي

مدير التحرير

فادي ناصر

المدير المسؤول

كمال لزّيق

سكرتاريا تنفيذية

رنا فقيه

الهيئة العلمية الإستشارية

(بحسب الترتيب الأبجدي)

إدريس هاني / المغرب
الهزيلي المنصر/ تونس
سيف دعنا / فلسطين
عبد الأمير زاهد/ العراق
علي زيتون / لبنان
غيضان السيد علي/ مصر
أحمد حسين شريفي/ إيران
هادي فضل الله / لبنان

التدقيق اللغوي | **زهراء دخيل**

الإخراج الفني | eight

Issn 2709-3743

www.mu-journal.com

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

12 | نقد الذهنية الاستعمارية وثقافة الاستعلاء — كنزة القاسمي

28 | الإستعمار الأكاديمي وأزمة إنتاج المعرفة — ثريا بن مسميّة

49 | في فلسفة البحث العلمي ودور الجامعة في بناء الانسان — رندى أبي عاد

61 | نقد الوظيفة الإمبرياليَّة والسّياسة الشُّموليَّة للمراكز البحثيَّة — إدريس هاني

84 | مراكز التَّفكير الإستراتيجيّ، ولعنة النُّبُوءات الكاذبة — أحمد فال السباعي

103 | دورُ البحث العلميّ في التَّنمية الثَّقافيَّة والتَّقدُّم الحضاريّ — مصطفى النشار

114 | التَّأسِيسُ المُبْكر لِلْعِلْمِ الاسْتِعماريّ — Rohan Deb Roy

124 | الأنموذج البِنْيويّ لنظام المعرفة والتّنمية المُتسامية للإنسان والمجتمع — حسين رمضاني

دراسات

158 | من العَقد الاجتماعيّ إلى مركزيّة الإنسان الغربيّ — نبيل علي صالح

193 | إبستيمولوجيا التَّركيب في منهج مالك بن نبي في فهم الظَّاهرة الإنسانيَّة — محمد الشريف الطاهر

مراجعة كتاب

216 | مراكز الأبحاث في أميركا — مريم رضا

223 | العلم والسّيادة، التَّوقُّعات والإمكانات في البلدان العربيَّة — رشا حسين الحاج

الافْتِتَاحِيَّة

تحرير العلم من التَّبَعِيَّة

وقعت معظم بلدان العالم الإسلاميّ تحت الاحتلال الغربيّ المباشر لسنوات طويلة من الزَّمن امتدَّت إلى بضعة عقود، وتجاوز بعضها أكثر من قرن كما حصل مع الاحتلال الفرنسيّ للجزائر الَّذي امتدَّ نحو مئة وثلاثين عامًا. ولم تحصل تلك الدُّول على استقلالها إلَّا في منتصف القرن العشرين بعد نضالاتٍ وتضحياتٍ واسعة قدَّمتها شعوب تلك البلدان الَّتي وجدت نفسها بعد الاستقلال وبعد انسحاب المُحتلّ أمام تحدِّيات جديدة، تتمثَّل في بناءِ الدَّولة ومُؤسَّساتها على المستويات: الاقتصاديَّة، والإداريَّة، والأكاديميَّة، والثَّقافيَّة، والعلميَّة.

لم تكن القيادات السِّياسيَّة والنُّخب الثّقافيَّة في تلك البلدان الّتي خرجت من تحت الاحتلال تملك رؤًى واضحةً وثابتةً بديلةً في عمليَّة الانتقال من تحت التَّبَعِيَّة والاحتلال الغربيّين إلى الاستقلال بمختلف مستوياته. لذا، عمدت تلك القيادات والنُّخب غالبًا إلى تقليد ما كان عليه ذلك الاحتلال في مختلف مؤسَّساته العسكريَّة، والإداريَّة، والأكاديميَّة. وكان لافتًا أن تكون جامعات ما بعد الاستقلال

هي الَّتي استمرَّت في تدريس المناهج الَّتي كانت معتمدة في أثناء الاحتلال؛ بحيث بقيت وظيفة الجامعة طوال عقود منذ الاستقلال في منتصف القرن الماضي إلى اليوم تقتصر على نقل علوم الغرب ومناهجه ونظريّاته في مختلف العلوم: الإنسانيَّة، والاجتماعيَّة، والاداريّة، والاقتصاديّة؛ أي أنَّ الجامعات لم تنتقل في المرحلة الجديدة إلى وظيفةٍ جديدةٍ هي إنتاج العلم والمعرفة، وخدمة المجتمع بما يتلاءم مع حاجات ما بعد التَّحرُّر من الاحتلال والاستعمار. وعلى امتداد عقود، تخرَّج من تلك الجامعات عشرات آلاف الطُّلَّاب الَّذين تشكَّلت معرفتهم وثقافتهم وفقًا لعلوم الغرب ونظريَّاته. في الوقت الَّذي كانت تسعى فيه الشُّعوب إلى تشكيل هُويّتها الثّقافيَّة المُستقلَّة انسجامًا مع انتماءاتها الدِّينيَّة، أو القوميَّة؛ ما أدَّى في الواقع إلى هُوَّةٍ ثقافيَّةٍ بين النُّخب ذوي الميول والاتِّجاهات الغربيَّة، وبين الشُّعوب الَّتي تتطلَّعُ إلى التَّحرُّر من الهيمنةِ والتَّخلُّص من التَّبَعيَّة.

لقد تكرَّر مثل ذلك الأمر في بلدان أخرى في أفريقيا، وفي أميركا اللَّاتينيَّة، الَّتي حافظت فيها الدُّول الاستعماريّة على النُّفوذ من خلال الجامعات والنُّخب والتّعاون الثَّقافيّ؛ بحيث باتت الجامعات في معظم دول العالم غير الغربيِّ تشبه ما هي عليه الجامعات ومناهجها ومُقرَّراتها وتخصُّصاتها في الغرب نفسه. ويمكن أن نلاحظ، على سبيل المثال، حجم الاهتمام الفرنسيّ بما يُسمّى الدُّول الفرنكوفونيَّة الَّتي اعتمدت الفرنسيَّة في مناهجها التَّعليميَّة: الابتدائيَّة، والثَّانويَّة، والجامعيَّة. وتعقد فرنسا لقاءً دوريًّا لرؤساء تلك الجامعات، كما تُقدِّم الدَّعم للمُؤسَّسات المختلفة من أجل استمرار ذلك النُّفوذ الفرنكوفونيّ على الرّغم من خروج فرنسا المحتلَّة من تلك البلدان منذ أكثر من نصف قرن من الزَّمن. وقد عمدت فرنسا في ذلك الإطار، وبعدما اتَّخذت مع الدُّول الأوروبيَّة الأخرى قرارًا بتعديل مناهجها التَّعليميَّة الجامعيَّة في مطلع التِّسعينيَّات الَّذي أُطلق عليه «نظام التَّعليم الأوروبيّ المُوحّد» إلى طلب القيام بالتَّعديلات نفسها في البلدان الفرنكوفونيَّة خارج أوروبا، وقدَّمت الدَّعْم المالي للجامعات في تلك البلدان للانتقال إلى نظام تعليميٍّ مُطابقٍ للنِّظام الأوروبيِّ، وقد حصل مثل ذلك في كلٍّ من: لبنان، والمغرب، والجزائر، ودول أفريقيَّة عدَّة.

لم يقتصر الأمر على تلك العلاقة التَّبَعيَّة الفوقيَّة الَّتي تُتيح لدولة مثل فرنسا أن تطلب من دول أخرى اعتماد أنظمتها التَّعليميَّة الجامعيَّة نفسها؛ بل هدَّدت فرنسا

بعدم الاعتراف بشهادات تلك الدُّول إذا لم تلتزم التَّغييرات نفسها الَّتي حصلت في نظام التَّعليم الأوروبيِّ المُوحّد الجديد...

أسهمت الهيمنة الغربيَّة السِّياسيَّة والاقتصاديَّة والعسكريَّة طوال القرن الماضي في تلك الهيمنة الثّقافيَّة والأكاديميَّة الغربيَّة. وقد تعامل الباحثون الغربيُّون بدورهم من موقع التَّعالي نفسه مع شعوب العالم وبلدانهم غير الغربيَّة. لا؛ بل قام هؤلاء غالبًا بدراساتٍ على تلك الشُّعوب لخدمةِ سياسات حكوماتهم الاستعماريَّة، كما حصل في كثير من الدِّراسات الإستشراقيَّة والأنثروبولوجيَّة. ومن هذا الموقع نفسه، سوف نلاحظ كيف تصدر سنويًّا بعض المراكز، أو المُؤسَّسات البحثيَّة تصنيفات للجامعات في العالم من حيث الإنتاج العلميِّ، والتَّقدُّم البحثيّ، ومُميزات الجودة استنادًا إلى معاييرها الغربيَّة، والَّتي تتفوّق من حيث التَّجهيزات، والبناء، والهيئات التَّعليميَّة، والقدرات الماليَّة على الجامعات في بلدان عربيَّة وأفريقيَّة وإسلاميّة. ولهذا، سنقرأ في تلك التَّصنيفات أنَّ الجامعات الأولى في العالم هي الجامعات في الولاياتِ المُتَّحدة، وفي أوروبا، في حين تقبع الجامعات من دول عالم الجنوب في أسفل قائمة تلك الجداول.

أثار ذلك النَّوع من التَّصنيفات وعلاقته بمرجعيَّة المعايير الغربيَّة للتَّعليم العالي الكثير من النَّقد والاستياء في أوساط عددٍ كبيرٍ من الباحثين في العالم الإسلاميِّ، وكذلك في أميركا اللَّاتينيَّة، وفي أفريقيا. وقد بدأ بعضهم يدعو إلى ما أُطلِقَ عليه «تحرير الجامعة» من الهيمنة الأكاديميَّة الغربيَّة من حيث مناهج التَّعليم، ومُقرَّرات التَّدريس، وأنواع التَّخَصُّصات على أساس أنَّ مثل تلك المناهج والمُقرَّرات والتَّخَصُّصات يجب أن تتلاءَم مع حاجات المجتمعات الَّتي تُدّرس فيها، لا أن تُنْقَل من مُجتمع آخر وثقافة أخرى. كما أنَّ تصنيفَ الجامعات نفسه لا يجب أن يخضع لأيّ معاييرَ غربيَّة؛ لأنَّ وظيفة الجامعة هي إنتاج المعرفة الَّتِي تخدم المجتمع الَّذِي تعمل فيه، وأن تُخرِّج النُّخب الَّتي ستخدم ذلك المجتمع. لذا، قد تكون الجامعة بسيطة من حيث القدرات والتَّجهيزات لكنَّها قد تُقدِّم فائدةً قصوى لمجتمعها من خلال الدِّراسات المُناسِبَة، والأعمال البحثيَّة الَّتِي تقومُ بها لفهم ذلك المجتمع، ولمعالجة مشكلاته المختلفة.

في هذا الإطار من الاستياء من التَّعالي الغربيّ البحثيّ والأكاديميّ نشرت «جيس أويرباخ» من جنوب أفريقيا، خرِّيجة جامعة «ستانفورد» الأمريكيّة الشَّهيرة،

بِمَعِيّة زميلين لها مقالًا في مجلّة «نيتشر» البريطانيَّة وعنوانه «مُمَارَسات التَّحرُّر من الاستعمارِ الفكريّ والقمع من أجلِ بيئةٍ أكثر أخلاقيَّة» وتناولت فيه البيئة والاستعمار والأخلاق. ونشرت الباحثة نفسها مقالًا عن «العلم المُتحرِّر من الفكر الاستعماريِّ: نحو مُمَارساتٍ علميَّةٍ أكثر إنصافًا».

تُشِيرُ «جيس أويرباخ» في بحثها إلى مسألةٍ في غايةِ الدِّقَّة والأَهمّيّة عن البحث العلميّ؛ إذ تقول أنّها لاحظت أنّنا نتبنَّى أشكال المُمَارسة البحثيَّة المعمول بها في الغرب بوصفها أمرًا مُسلَّمًا به، في حين أنّها أشكال تُمثِّلُ جزءًا لا يتجزَّأ من عمليَّة الهيمنةِ الغربيَّة على أنظمة المعرفة العالميَّة. ولذا، تُشدّد «أويرباخ» على نقطةٍ رئيسةٍ ومركزيّةٍ وهي أنَّ «الاستعمار الفكريّ» يجعل من الصَّعب علينا اكتشاف الطُّرُق الأخرى الَّتِي قد تكون مُمْكنة للتَّعامُل مع أسئلةٍ علميَّةٍ ذات علاقة بالبحثِ العلميِّ.

وتُشير الباحثة، في هذا الإطار، إلى ما يُعَدُّ بدَهيّات في الأدبيَّات الجامعيَّة؛ أي الألقاب الجامعيَّة، مثل: «أستاذ» و«دكتور»، لتقول: إنّها لا تكفي وحدها ليكون حاملها خبيرًا في حقلٍ علميٍّ. وتضرب مثلًا على نفسها فتقول: «أنا حائزة دُكْتُوراه من جامعة ستانفورد الرَّاقية، وحسب نظام تلك الجامعة فأنا «خبيرة» في أنغولا – وهو البلد الَّذي كان موضوع بحثي في الدُّكتوراه... ومقارنة مع عدد الأشخاص خارج أنغولا، فأنا حقًّا أعرف الكثير... ومع ذلك، وفي المقارنة مع معظم الأنغوليِّين... فإنّي ما زلت جاهلةً بشكلٍ يُرثَى له في العديد من المجالات المُهمَّة. فهل أنا حقًّا «خبيرة»؟! أم أنَّني مُجرَّد شخص يستطيع نظام الجامعات الغربيَّة الاستماع إليه؛ لأنَّني أكتب باللُّغة الإنكليزيَّة؟ ماذا لو لم أتمكّن من الكتابة على الإطلاق؟! لا شكّ أنّه من المُهِمّ أن يكون هناك جسر، غير أنَّه يجب أن ندرك ذلك الجسر على حقيقته، وأن نراه بِوَصْفِهِ حلقةَ وصلٍ في سلسلة اتِّصال، وليس بِوَصْفِه خبرةً».

تُعيب «أويرباخ» على الجامعات الأفريقيّة حرصها الشَّديد، مثل غيرها من الجامعات؛ لترتقي في سُلَّم تصنيف الجامعات دون أن تُفكّر في المضمون الَّذي تُقوّمه هيئات التَّصْنِيف: هل تُقوّمنا بناءً على ما نُغطِّي به احتياجات مجتمعاتنا، أو ما نُقدِّمه لطلَّابنا؟!

كما بدأ في أميركا اللَّاتينيَّة استخدام مصطلح «الديكولونياليَّة» Decoloniality الَّذِي يعني «التَّحرُّر من الفكر الاستعماريِّ الَّذِي يُركّز على ظواهر فكريَّة طغت

في بلدان العالم الثَّالث عقب استقلالها، وزوال الاستعمار الاستيطانيّ فيها. وقد استخدم باحثون آخرون مصطلحات مثل: «العصيان المعرفيّ»، و«تحرير الجامعة»؛ للدَّلالة على المضمون نفسه في رفض التَّبَعِيَّة البحثيَّة للغرب ومنهجيَّته الثَّقافيَّة.

في العام 2011، نُشر كتاب بعنوان «الوجه الأكثر ظُلمةً للحداثة الغربيَّة» للمُؤلِّف الأرجنتينيّ «والتر مينيولو» (80 عامًا)، المُتَخَصِّص في علم الدَّلالة (السِّيميائيَّة) وهو أحد أكبر رُوَّاد ذلك التَّيَّار المُهتمّ بتجريد فكر العالم الثَّالث من رواسب الاستعمار. وقد تناول المُؤلِّف في كتابه الآفاق العالميَّة، وخيارات التَّحرُّر من الاستعمارِ الفكريِّ.

يرى المُؤلِّف أنَّ الاستعمار ظهر خلال عصرَيْ: النَّهضة، والتّنوير؛ بوصفه هيكلًا جديدًا للقُوَّة، حيث استعمر الأوروبيُّون شمال القارَّة الأمريكيَّة وجنوبها، واعتقدوا أنَّ الحضارة الغربيَّة تُشكِّل نقطة النِّهاية في مسارِ التَّاريخ؛ وأنَّ أوروبا هي مركز العالم! لكن ما نشهده في مطلع القرن الحادي والعشرين هو أنَّ دورةَ الاستعمار تلك تقترب من نهايتها ـ حسب والتر مينيولو ـ ؛ إذ تتحدَّى الهيمنةَ الغربيَّةَ قُوَّتان رئيستان: «النَّأْي عن مُقوِّمات الحضارة الغربيَّة» في سياق تحوُّل في الصِّراعات القائمة حول المعرفة، والاقتصاد، والسِّياسة. أمَّا القوَّة الأُخرى فهي «التَّحرُّر من الاستعمار الفكريِّ». غير أنَّ القوَّة الأخيرة تتطلَّب الانفصال عن حاضنة القُوَّة الاستعماريَّة الكامنة وراء الحداثة الغربيَّة، وذلك لنتخيّل بناء مستقبل عالميٍّ لا يتمُّ فيه استغلال البشر والطَّبيعة من أجل تراكم الثَّروة بين أيدي بعضهم.

كما كتب عن مفهوم «التَّحرُّر من الفكر الاستعماريّ» عالم الاجتماع «أنيبال كويخانو» (1928م ـ 2018م) الَّذي كان أستاذًا بجامعة نيويوركيَّة، وهو أصلًا من البيرو.

ويرى المُفكِّر المصريّ عبد الوهاب المسيري في نقده لتلك التَّبَعِيَّة الثَّقافيَّة والبحثيَّة للغرب أنَّ الإنسان ينشأ في بيئةٍ حضاريَّةٍ وثقافيَّة لها نماذجها المعرفيَّة؛ ويصطدم بنماذج مختلفة مُهيمنة، تفرض ـ تلك النَّماذج ـ حضورها على مُجتمعهِ وعلى وعيهِ؛ وهي نماذج ثَبُتَ نفعها في واقعها الَّذي صدرت عنهُ وهو «العالم الغربيّ»، وذلك نتيجة التَّراكم المعرفيّ؛ وعلى هذا فهي ليست نافعةً لمجتمعات أُخرى غير غربيَّة!

لذا؛ فإنَّ تلك النَّماذج المستوردة ليست قادرةً على التَّعايش والتَّأقلم. ومِنْ

ثَـمَّ، التَّفاعـل مـع واقـع المجتمعـات غيـر الغربيَّـة، والمسـاهمة فـي تفسـيرها وتغييرهـا؛ بـل تـؤدِّي فـي الغالـب إلـى مسـخ المجتمعـات الَّتِـي تتبنَّاهـا وتشـويهها، كمـا تـؤدِّي إلـى تخلُّفهـا ثـمَّ تَبَعِيّتهـا... مـن هنـا؛ يـرى المسـيري ضـرورة البحـث فـي نمـاذج حضاريَّـة عربيَّـة إسـلاميَّة فـي مقابـل النَّمـاذج المُهيمنـة والسَّـائدة الَّتـي لا تُعبِّـر ولا تنبـع مـن واقـع الشُّـعوب والمجتمعـات العربيَّـة.

لقـد تراجـع بريـق «الأنمـوذج الغربـيّ» فـي العقـود القليلـة الماضيـة. ولـم يعـد ذلـك الأنمـوذج فـي عيـون العالـم وشـعوبه المختلفـة مرجعيَّـة مهيمنـة لا يرقـى إليهـا الشَّـكّ فـي المجـالات: الثَّقافيَّـة، والسِّياسـيَّة، والاقتصاديَّـة، والاجتماعيَّـة. ترافـق ذلـك التَّراجـع مـع نهضـة شـعوب عـدَّة فـي أفريقيـا، وأميركا اللَّاتينيَّـة، وفـي بلدان عربيَّة واسـلاميَّة، لاسـتعادة هُويّتهـا وثقافتهـا، ولكسـر التَّنميـط الغربـيّ المُتَعالـي الَّـذِي اسـتهدف تلـك الهُويَّـة فـي العقـود الماضيـة عبـر الجامعـات، ووسـائل الإعـلام، ومراكـز الأبحـاث الغربيَّة؛ مـا يُؤكِّد أنَّ تلـك الرَّغبـة فـي اسـتعادة الهُويَّـة، وفـي طريـق بنـاء النَّهضـة والاسـتقلال، سـوف تعبـر حتمـاً جسـر التحـرُّر مـن التَّبَعِيَّـة الأكاديميَّـة والمعرفيَّـة.

طلال عتريسي

ملف العدد

التَّنوير ليس غربيًّا
نقد الذِّهْنيَّة الاستعماريَّة وثقافة الاستعلاء

كنزة القاسمي*

مقدّمة

يقصد هذا البحث الإضاءة النَّقديَّة على الآثار المعرفيَّة والثَّقافيَّة والاجتماعيَّة الَّتي تركها التَّدفُّق الاستعماريّ على المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة منذ أواخر القرن التَّاسع عشر مرورًا بالمرحلة الكولونياليَّة الحديثة الَّتي تلت سقوط الإمبراطوريَّة العثمانيَّة بداية القرن المنصرم، كما تتعرّف الباحثة إلى ظاهرة التَّغريب بشقَّيها الطوعيّ، والقسريّ الَّتي سادت في عالمنا، ولم تزل سارية إلى يومنا هذا.

يعتقد كثيرون أنَّ التَّنوير والعقلانيَّة والتَّحضُّر، هي خصوصيَّات غربيَّة، ولا علاقة للمجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة بها. نلاحظ أيضًا أنَّ في مجتمعاتنا من يمضي إلى الأخذ بذهنيَّة التّبخيس الغربيّ، وقبول الوضعيَّات الدُّونيَّة أمامه، عبر سلسلةٍ من المواقف والممارسات المُهينة الَّتي يتبنَّاها بعض الأفراد والمُؤسَّسات.

أمَّا في المجتمعات الغربيَّة، فإنَّ العنصريَّة والتَّعالي على العربيّ المسلم؛ بل واتِّهامه المُستمرّ بوصفه إرهابيًّا بالضّرورة، إضافة إلى نعته بمختلف النّعوت المشينة، هي أمور أصبحت شائعة في البرامج والأفلام والكوميديا، واعتاد عليها المواطن

* رئيسة شعبة علم الاجتماع، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، جامعة ابن زهر، المغرب.

في مُمارساته اليوميَّة داخل المجتمعات الغربيَّة، ناهيك عمّا يتمُّ تبنِّيه من اختياراتٍ في السِّياسات الخارجيَّة. كلّ ذلك، وغيره، يضع المُثقَّف العربيّ أمام مسؤوليَّة إعادة قراءة مسارات مجتمعاتنا؛ بهدف بلورة أُفق جديد وإنتاجه، ووضعيّة حضاريَّة خلَّاقة نستحقّها بين الأُمَم.

مسارات التَّغريب

يتوضّح لنا اليوم عبر الملاحظة المباشرة لِمُجريات الأحداث والتَّحوُّلات في عالمنا المعاصر أنّ الدول العظمى اقتصاديًّا هي القادرة على بناء التَّحالفات الكبرى والتَّحكُّم في سير السِّياسات الدَّوليَّة، ورسم الخطط الإستراتيجيَّة الماكرودوليَّة. في حين يترسَّخ في مجتمعات عالمنا العربيّ الإسلاميّ تمثّل للذّات وللآخر الغربيّ، تمثّلٌ يعكس الواقع المُتأزّم؛ بل ويعيد إنتاجه. ونلاحظ نوعًا من تبخيس الذَّات والانبطاح أمام الآخر، كما لو أنّ الغربيّ هو الأذكى، أو كأنّه قادم من كوكبٍ آخر، ويواكب ذلك تبخيس لثقافتنا، وحضارتنا، ولغتنا، ثمّ العزوف عنها جميعًا.

يطرح الوضع المُتأزّم في العالمين: العربيّ، والإسلاميّ مسألة الهُويّة، وحقوق المواطنة، والعلاقة بالعالم الغربيّ، وتمثّل الذّات في مواجهة الآخر، وضرورة تفعيل دور المُثقّف الغائب من أجل التَّنوير والتّثوير، وإعادة البناء.

فكانت الأسئلة الآتية منطلقًا لبحثنا هذا:

- لماذا يتقدَّم الآخرون في حين نتأخَّر نحن؟
- هل التَّنوير خصوصيَّة غربيّة؟
- هل الغربيّ أذكى من العربيّ؟
- كيف تمّ التّطبيع مع التّبخيس؟

قد تبدو هذه الأسئلة كلاسيكيَّة في ظاهرها، لكنّها تظلّ شرعيَّة وضروريَّة في ظلّ الواقع المعيش حاليًّا بكل المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة.

للإجابة عن هذه الأسئلة، كان لا بُدَّ من ربط الماضي بالحاضر، والتَّذكير ببعض المحطَّات المُهمّة الَّتي عرفتها مسارات مجتمعاتنا؛ لنوضح أكثر حجم المُفارقات الكبرى الَّتي نتعايش معها اليوم في مُجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة بعد كلّ المحطّات التَّنويريّضة الَّتي عشناها، دون إغفالنا ترك بوّابة الأمل مُشرّعة لبناءِ غدٍ أفضل.

يمكننا أن نلاحظ اليوم، وفي بدايات القرن الحادي والعشرين، أنّ العالم يعيش

تحوُّلاتٍ كبرى أساسها الثَّورة الرّقميَّة، وتداعيات العولمة عبر وسائل الاتّصال الَّتِي جعلت العالم يتحوَّل فعلًا إلى قريةٍ صغيرة. ومِنْ ثَمَّ، كان لنا حظّ معاصرة تلك الثَّورة الرقميَّة الَّتِي شكّلت نقلةً نوعيَّةً عرفتها البشريَّة، إنَّها ثورة تكنولوجيَّة من نوع جديدٍ غير مسبوق. فبناءً على معطيات التَّفاعل الاجتماعيّ مع آليّات تلك التكنولوجيا، الَّتِي نرصدها عن كثب، نتوقّع حدوث تحوُّلات جذريَّة عميقة وغير مسبوقة، ستتغير بفعلها معالم الحضارة البشريَّة؛ بل والمنطق المُتبنّى سابقًا بصفة كلّيّة، إنّها فرصة غير مسبوقة بالنّسبة إلى مجتمعاتنا لإحداث التَّنوير والتّثوير عبر تشكيل قوّة اقتراحيّة ترافعيَّة سلميّة يقودها المثقّفون، ويتبنّاها الشباب؛ لتستجيب لها الإرادة السّياسيَّة.

إضاءات التَّنوير في العالم العربيّ الإسلاميّ

إذا كان التَّنوير في القرن الثّامن عشر قد ارتبط في الغرب بفلاسفة ومفكّرين أعلوا من قيمة الإنسان المواطن، ومن فكره وعقله، وما واكب تلك الحركيّة من ثوراتٍ وتطوُّر تكنولوجيّ، وأحداث رمت إلى تغيير واقع المواطن الغربيّ والتّأسيس لحداثته... فإنَّ أُسُس التَّنوير، الَّتِي هي العقل والعقلانيَّة، ليست خصوصيَّة غربيَّة؛ بل ما تلا عقلانيَّة الفكر من ثورات، وفصل للسّلطات، ومأْسَسَة لحقوق المواطنة هو ما يُعدُّ خصوصيَّةً تاريخيَّةً غربيَّة. فقد انبثقت عن عقلانيَّة التَّنوير في القرن الثامن عشر قطيعة إبستيمولوجيَّة مع الموروث اللَّاعقلانيّ الدّوغمائيّ.

لم يكن الغرب وحده من يملك فكرًا تنويريًّا عقلانيًّا ضمن ثقافته، فهناك حضارات أخرى قديمة وعريقة عرفت التَّنوير والعقلانيَّة. فالفلسفة الإغريقيَّة الَّتِي استوحى منها الغرب تنويره، بلغت العالم الإسلاميّ عندما استقرّ الأمر في مركز الإمبراطوريّة الإسلاميَّة ببغداد بعد دمشق، وحين أسّس الخليفة المأمون في العام 832 م بيت الحكمة الَّذِي كان مكتبة كبرى، ومركزًا للتّرجمة، فكان من ثمارها نقل العلوم والفلسفات والآداب من اللُّغة الإغريقيَّة، ولغات أخرى إلى اللُّغة العربيَّة.

في ذلك الحين، كان البلد الإسلاميّ يضمّ بلدانًا تأثَّرت بالثَّقافة الإغريقيَّة؛ وهي مصر، وسوريا، وبلاد فارس. فانتشرت بذور التَّنوير والعقلانيَّة والفكر الحرّ بين المسلمين؛ ما جعل الكثير منهم يتبنَّى تمثُّلات متناقضة مع الفكر الرّسميّ السّائد، ويُجاهر بأفكار معارضة للمُقدّس السِّياسيّ والدّينيّ، أفكارٌ عملت على التّشكيك في المُسلَّمات، وتعرية المتناقضات.

باسم شرعيَّة الاجتهاد، امتلأت السَّاحات والمساجد والدُّور بالغليان الفكريّ، وصخب النِّقاش الحرّ المنفتح على آفاق رحبة من التَّأمُّل، وإعادة النَّظر،... فأبدع الشعراء، والكتَّاب، والفلاسفة، والمُتصوِّفة؛ فكان فكرًا حرًّا مُوَجّهًا صوب الموروث والسَّائد، وجاء إبداع ثُلَّة كبيرة من المُثّقفين هادفًا إلى تحرير العقل، وتنوير المواطنين[1].

إذا كان مفهوم «العقل» هو أساس التَّنوير في الغرب، فإنَّ إحدى أشكال ذلك المفهوم كانت حاضرة في العالم الإسلاميّ، حيث فكّر المعتزلة ونظروا وجادلوا باسم إعلاء سُلطة العقل والعقلانيَّة، فكان التَّأويل جادتهم، كما رفضوا كثيرًا من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، والَّتي لا يقبلها العقل، فَعَدُّوها موضوعةً وغير صحيحة الإسناد[2]. ونلاحظ كذلك حضورًا للأنسنة بوصفها إحدى خصائص التَّنوير في حضارتنا[3]، حيث كان الإنسان في مركز الاهتمام فكرًا ومُمارسةً، فقد رصدت كلّ من ثورة القرامطة، وثورة الزّنج بالعراق تحقيق إنسانيَّة الإنسان وتحريره من العبوديَّة[4]. وقام المُتصوِّفة أيضًا بدورهم في التَّعبير عن إحدى أشكال الأنسنة عبر جعلهم الإنسان يتموقع في مركز الكون، فقد تمَّ رفعهُ إلى مرتبة عُليا تُضاهي مرتبة الألوهيَّة عبر مفاهيم الاتّحاد، والفناء، والحلول، والإنسان الكامل[5]. كما ذهب بعض المُتصوّفة إلى الاعتقاد بوحدة الدّيانات وبالتّسامح في علاقة بعضها ببعض، واحترام الاختلاف[6].

ذهب «الشكاك» أيضًا إلى تبنّي الشَّكّ العقلانيّ في كلّ المعتقدات السَّائدة[7]،

1- Kanza Kassimi, Des manifestations de la libre pensée dans le monde arabo-musulman, Presses Universitaires Lille ,France, 2009.

2- المصدر نفسه، ص 14.

3- المصدر نفسه، ص 15.

4- A. Badawi, «L'humanisme dans la pensée arabe», in Revue StudiaIslamican°VI, presses de A. Bontemps, 1957, Paris, France.

5- Kanza Kassimi, Des manifestations de la libre pensée dans le monde arabo-musulman, op.cit, pp (163-170-163).

6- Ibid, pp. (168-169).

7- Ibid, p. 226.

كما أكّد الباحث عبد الرحمن بدوي بأنّ برزويه هو شخصيّة فريدة استطاعت الانتباه إلى أهمّيّة استعمال الشّك من أجل الوصول إلى اليقين العقلانيّ[1]. هذا واخترق الفكر التّنويريّ أشكالًا مُتعدّدة من التّجلّيات منها التنظيريّ، ومنها العمليّ عبر حركات ثوريّة ناضلت لأجل حقوق الإنسان. فتنوّعت أشكال العقلانيَّة في العالمَيْن: العربيّ، والإسلاميّ وتمظهراتها، منها الفلسفيّ المُتأثِّر بالفلسفة الإغريقيّة، وثقافات العوالم الَّتي تمَّ اكتساحها[2]، ومنها النّابع من شرعيّة الاجتهاد والتّأويل للنّصّ القرآنيّ. لكن، وعلى الرّغم من ذلك الغليان التّنويريّ في العالم الإسلاميّ، فقد حلّت الدوغمائيَّة مكان التّنوير واستمرّ الأمر لمدّة طويلة لاحقة...

تداعيات الاصطدام بالعالم الغربيّ

بعد سنين طوال من الدوغمائيَّة، اصطدم العالمَيْن: العربيّ، والإسلاميّ بالغرب عبر آليَّات استعماريَّة أنتجت اختيارات مُتباينة من المحاولات للتَّصدِّي وللنُّهوض... ويمكن أن نتبيَّن تلك الوضعيَّة عبر المحطَّات التَّاريخيَّة الآتية:

أولا: مصر بعد دخول نابليون بونابارت:

عرفت مصر بعد دخول نابليون بونابارت سنة 1798 صدمة مواجهة المستعمر الغربيّ الَّذِي استقرّ لمدّة ثلاث سنوات استطاع خلالها إنتاج التّأثير الَّذِي انعكس على البِنْيات: السِّياسيَّة، والاجتماعيَّة، والثَّقافيَّة.

ففي العام 1805م، استطاع محمد علي الوصول إلى السُّلطة، وبدء العمل على إصلاح بِنْيَات الإنتاج الفيودالي، وتخفيف سلطة علماء الدّين، وتحديث الاقتصاد المرتكز على الصّناعة والفلاحة، كما قام بإرسال البعثات العلميّة إلى خارج الوطن[3].

في ظلِّ تلك الظُّروف بزغ وعي وطنيّ يسعى إلى التَّغيير، ومساءلة واقع الحال العربيّ الإسلاميّ ومقارنته بالحضارة الغربيَّة. فنشأ تيّار سلفيّ في مصر بقيادة محمد عبده، ورشيد رضا في محاولة للتَّوفيق ما بين الحداثة الغربيَّة والموروث

1- A. Badawi, revueIslamica n° VI, op.cit, p. 176.

2- محمد عبد الحميد حمد، الزندقة والزنادقة تاريخ وفكر، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 1999م.

3- عبد الصمد بلكبير، النَّهضة وشروطها التَّاريخيَّة، في جريدة: الجامعة (جريدة مغربية)، العدد الأوّل، شتنبر 1982، ص 5.

الثَّقافيّ الإسلاميّ لغاية تحديث المجتمع، وجعله يواكب التَّحدِّيات، ويتجاوز وضع الانحطاط. كما ظهر بمصر آنذاك أيضًا تيّار ليبراليّ راديكاليّ يدعو إلى التَّماهي مع الحضارة الغربيَّة، والتَّخلِّي عن انتماء مصر التّاريخيّ إلى المشرق وإلى العالمَيْن: العربيّ والإسلامي عامّة. فكان في قيادة ذلك التَّيَّار كلّ من شبلي الشميل (من أصل لبنانيّ)، وأديب إسحاق (من أصل سوريّ)، وفرح أنطوان (من أصل لبنانيّ)، وسلامة موسى، وطه حسين عبر كتابه «مستقبل الثَّقافة بمصر».

ثانيا: نهاية عهد الخلافة السّياسيَّة:

عُدَّت نتائج مشاركة الإمبراطوريَّة العثمانيَّة في الحرب العالميَّة الأولى كارثيَّة، فبعد هزيمتها وتبيّن ضعفها أمام الغرب، انتهى الأمر بدخول الاستعمار إلى العالم العربيّ الإسلاميّ وتجزئته.

في ظلِّ تلك الأوضاع الجديدة، عمل مصطفى كمال أتاتورك على تنظيم الثَّورة على منظومة الخلافة الإسلاميَّة لتحرير تركيا وجعلها جمهوريَّة حداثيَّة علمانيَّة على غرار الأنظمة الأوروبيَّة. فكان البدء انطلاقًا من تقليص سُلطات الخليفة وجعلها تقتصر على السُّلطة الروحيَّة، في نوفمبر 1922، ثمّ تلا ذلك إنهاء عهد الخلافة في الثالث من مارس 1924.

عمل مصطفى كمال أتاتورك، بعد ذلك، على قطع علاقة تركيا بالعالم العربيّ والمشرقيّ، فعوض الحروف العربيَّة بالحروف اللَّاتينيَّة، ومنع استعمال اللُّغة العربيَّة، والحجاب، وكذا التَّعدُّد في الزّواج. كما عوض كمال أتاتورك التّشريع الإسلاميّ بالقانون الوضعيّ الغربيّ، وتبنَّى الجمع بين القوانين الآتية: القانون السويسريّ المدنيّ، والقانون الجنائيّ الإيطاليّ، والقانون التجاريّ الألمانيّ. ووضع أتاتورك حدًّا لتدريس الدِّين بالمدارس العموميَّة، كما أنهى اعتماد المحاكم الإسلاميَّة. أمَّا الشعوب الإسلاميَّة فقد عاشت التّجربة كما لو أنّها انهيار شامل لها[1].

ثالثا: حقبة الحداثة وتجزئة العالم العربيّ الإسلاميّ:

تعرَّضت الدُّول العربيَّة الإسلاميَّة إلى الهيمنة الاستعماريَّة الغربيَّة، وكانت النّتيجة هي «بداية الاصطدام مع شروط غير مسبوقة ونقطة انطلاق لتحوُّلات عميقة

1- Abdou Filaly- Ansary, L'Islam est-il hostile à la laïcité?, éd Fennec, Casablanca, 1999, page 53.

بالمجتمع العربيّ الإسلاميّ، امتدَّت لتشمل رؤيته إلى نفسه وإلى العالم»[1]. فكانت الهيمنة الاستعماريَّة الغربيَّة المباشرة على الأراضي العربيَّة الإسلاميَّة كما يلي[2]:

- الجزائر: من 1830 إلى 1962: أي 132 سنة من الاستعمار الفرنسيّ.
- الإمارات العربيَّة المُتَّحدة: من 1892/1916ـ1971، أي 79 سنة من الاستعمار البريطانيّ.
- مصر: 1798ـ1801 من طرف فرنسا. ثم 1882ـ1936 من طرف المملكة المتَّحدة، إضافة إلى عشرين سنة من الحضور العسكريّ الإنجليزيّ بقناة السويس من 1936 إلى 1956.
- العراق: من 1920 إلى 1932، أي 12 سنة من الاحتلال البريطانيّ.
- الأردن: من 1922 إلى 1946، أي 24 سنة من الاحتلال البريطانيّ.
- الكويت: من 1899 إلى 1961، أي 61 سنة من الاستعمار البريطانيّ.
- لبنان: من 1920 إلى 1946، أي 26 سنة من الاحتلال الفرنسيّ.
- ليبيا: من 1912 إلى 1951، أي 40 سنة من الاحتلال الإيطاليّ.
- موريتانيا: من 1907 إلى 1960، أي 53 سنة من الاحتلال الفرنسيّ.
- السودان: من 1898 إلى 1956، أي 58 سنة من الاحتلال البريطانيّ.
- سوريا : من 1920 إلى 1946، أي 26 سنة من الاحتلال الفرنسيّ.
- تونس: من 1881 إلى 1956، أي 75 سنة من الاحتلال الفرنسيّ.
- اليمن (الجنوب): من 1839 إلى 1967، أي 128 سنة من الاحتلال البريطانيّ.
- المغرب: من 1912 إلى 1956، أي 44 سنة من الاحتلال الفرنسيّ.

محطات تثويريَّة لم تكتمل من «النّهضة» إلى «ربيع العربيّ»[3].

بلغ السِّجال الفكريّ مرحلةً مُتقدِّمةً في العالمَيْن: العربيّ والإسلاميّ؛ نتيجة للاصطدام بالغرب عبر الاستعمار، أو عبر البعثات العلميَّة إليه. يظهر ذلك عبر تيَّارات مُتباينة التَّوجُّهات، وكان الهدف هو تعميم التَّنوير حينًا، والتَّصدِّي للنّكسة

1- Ibid, page 51.

2- François Burgat, L'Islamisme en face, Découverte, Paris, 1996, page 24.

3- «الربيع العربيّ» هي تسمية أسندت إلى تلك المحطة التثويريّة من طرف الإعلام الغربيّ، فتبنّاها الأغلبيّة، لكن هناك تباين في الرُّؤى حولها.

حينًا آخر. ونستطيع، في هذا الصَّدد، الإشارة الإجماليَّة إلى عدد من تلك التَّيَّارات الَّتِي نشأت بوصفها ردَّةَ فعل على الهيمنة والاحتلال الغربيّ المباشر:

1. التَّيَّار الاصلاحيّ بوصفه تتويجًا لإصلاحات محمد علي:

قام بقيادة ذلك التَّيَّار مجموعة من المُثقَّفين من مناطق عدَّة، مثل: الطهطاوي، وخير الدين التونسيّ، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا،... فتجلَّت القواسم الفكريَّة المشتركة بين هؤلاء المُثقّفين في ما يلي:

أ. ضرورة فتح باب الاجتهاد كَوْن إقفاله هو أساس نكسة الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة. لكنّهم اعتقدوا أنّ العودة إلى أصول الدّين الإسلاميّ وبالأخصّ إلى القرآن خطوة ضروريّة لإعادة النَّظر والتَّأويل بشكلٍ يتوافق ومُستجدَّات الحداثة.

ب. إنّ الإسلام ليس ضدّ العقل، ولا ضدّ الاكتشافات العلميَّة؛ بل إنّه يدعو إلى استعمال العقل، وإلى البحث العلميّ في كلّ المجالات، ودون أيّ حدود.

ج. إنّ المبادئ السِّياسيَّة الحديثة وحقوق الإنسان، وكذا الانتخابات والمُؤسَّسات السِّياسيَّة، مثل: البرلمان، هي جزء من مبادئ الإسلام، كَوْن الشّورى ركيزة المنظومة «الديموقراطيَّة الإسلاميَّة»، وأنّ الإسلام مؤسّس لمنظومة سوسيوسياسيَّة حداثيّة لا تضاهيها أيّ منظومة[1].

2. التَّيَّار التَّحديثيّ:

نتج ذلك التَّيَّار هو الآخر عن البعثات العلميَّة الَّتِي سافرت بهدف الدِّراسة إلى الغرب في عهد محمد علي، وقد لوحظ أنّ لديهم نوعًا من الإعجاب الكبير بالغرب لدرجة الدَّعوة إلى التَّماهي مع الحضارة الغربيَّة، وهو ما لوحظ لدى كل من طه حسين، وعباس محمود العقَّاد، وسلامة موسى، وشبلي الشميل، وأديب إسحاق، وفرح أنطوان، وغيرهم[2]...

في ظلِّ النّتائج المُدمّرة للحرب العالميّة الأولى، إضافة إلى استمراريّة الاستعمار للأراضي العربيَّة وثورة كمال أتاتورك، نشأت أحزاب سياسيَّة في العالم العربيّ منها: الشُّيوعيَّة، والاشتراكيَّة، والقوميَّة اللائكيَّة. وجميعها ترتكز على التَّنظير

1- Mohamed Chérif Ferjani, Islamisme laïcité et droit de l'homme, Harmattan, Paris, 1991, pp158-159.

2- Ibid, page 173.

الفكـريّ بوصفهـا مرجعيّـات لفلسـفتها وإسـتراتيجيَّاتها، فـكان هنـاك أحـزاب، مثـل: حـزب البعـث السـوري اللُّبنانـي والعراقـي، وتيَّـارات الضُّبّـاط الأحـرار....

فـي السِّـياق نفسـه، انبثـق التَّطـرُّف مـن عمـق التَّيَّـار الاصلاحـيّ؛ ليتبنَّـى مواقـف وردود أفعـال مُتباينـة.

التَّطرُّف الإسلاميّ بوصفه مُحرّكًا للمواجهات

ربـط العديـد مـن الباحثيـن نشـأة التّطـرُّف الإسـلاميّ، الَّـذِي رفـض التّدخُّـل الاسـتعماريّ فـي الـدُّول العربيَّـة الإسـلاميَّة، بانتهاء عهـد الخلافة وكذا بنزعة الاسـتغراب لـدى بعـض النّخـب الثَّقافيَّـة والسِّياسـيَّة[1].

يؤكِّـد الباحـث المغربـيّ عبـدو الفيلالـي الأنصـاري، بـأنَّ هنـاك ترابطًـا مـا بيـن موعديـن أساسَـيْن، همـا: سـنة 1925م، تاريـخ إصدار كتاب «الإسـلام وأصـول الحكم» لمؤلّفـه علي عبـد الـرازق، وسـنة 1928م، تاريـخ نشـأة حركـة الإخـوان المسـلمين على يـد حسـن البنـا، وهـو الحـدث الَّـذِي سـيفجّر ديناميَّـة جديـدة بالمجتمعـات المسـلمة، أساسـها الدعـوة إلـى العـودة إلـى إسـلام السَّـلف[2]. ثـمَّ ترسّـخ ذلـك التَّطـرُّف بعـد تطـوُّر المواجهـة بيـن أنصـاره المُتشـبّثين باسـترجاع الخلافـة الإسـلاميَّة بوصفهـا رمـزًا للأُمَّـة، ونظـام حكـم جمـال عبـد الناصـر الَّـذِي نفَّـذ حُكـم الإعـدام فـي حـق سـيّد قطـب سـنة 1966م. ثـمَّ توالـت بعـد ذلـك المُواجهـات، وتزايـد الاقتتـال بيـن المسـلمين؛ بسـبب تسـييس الدِّيـن، وتقديـس السِّياسـة، وهـو مـا يذكّـر بأحـداث الفتنـة الكبـرى.

فـي ظـلِّ تلـك المواجهـات، اسـتمرّت الهيمنة الاسـتعماريَّة، المباشـرة وغير المباشـرة، وتجلّـت فـي تقسـيم العالـم الإسـلامي، والنَّيـل مـن رصيـده الحضـاريّ والثَّقافيّ، وسـيادته المادّيّـة والرّمزيَّـة، وتلاشـت بعدهـا بالتّدريـج أحـلام القوميّـة العربيَّـة والوحـدة العربيَّـة؛ بـل تـمّ ترسـيخ انشـطار الهُويَّـة العربيَّـة الإسـلاميَّة، وتبخيـس التّـراث الثَّقافـيّ المـادّيّ واللَّامـادّيّ... لتهاجـر الأدمغـة بعـد ذلـك بكثافـة إلـى الغـرب... وليسـتمرّ النّزيـف والهـروب مـن مواجهـة البحـث عـن حلـول لمشـكلة السّـيادة المهانـة، والهُويّـة المُنـكّل

1- نزعـة الاسـتغراب: هـي نزعـة تميـل لتفضيـل الغـرب علـى الشـرق؛ بـل تنظـر إلـى الغـرب علـى أنّـه منبـع الحضـارة.(www.almaany.com).

2- Abdou Filaly Ansary, l'introduction de la traduction de « l'islam et les fondements du pouvoir » de Ali Abderrazik, éd Fennec, Casablanca, 1984, PP 36-37.

بهـا في ظـلّ التّحدِّيـات الجديـدة المرتبطـة بالعولمـة والثّـورة الرّقميَّـة، والإدارة العموديّـة الأُحاديَّـة للسِّياسـات الإسـتراتيجيَّة بالعالـم، المفروضـة قسـرًا...

جـاء المُسـمّى «ربيـع عربـيّ» عبـر كرونولوجيـا حـركات احتجاجيّـة عرفتهـا مجموعة مـن الـدول العربيَّـة الإسـلاميَّة، منهـا مـا يلي[1]:

- 17 ديسمبر 2010: بداية الاحتجاجات في تونس.
- بداية يناير 2011: بداية الاحتجاجات في الجزائر.
- 7 يناير 2011: بداية الاحتجاجات في الأردن.
- 25 يناير 2011 : بداية الاحتجاجات في مصر.
- 27 يناير 2011: بداية الاحتجاجات في اليمن.
- 14 فبراير 2011: بداية الاحتجاجات في البحرين.
- 17 فبراير 2011: بداية الاحتجاجات في ليبيا.
- 20 فبراير 2011: بداية الاحتجاجات في المغرب.
- 15 مارس 2011: بداية الاحتجاجات في سوريا.

هنـاك خـلاف حـول سـبب انتقـال عـدوى تلـك الاحتجاجـات إلـى مختلـف دول العالـم العربـيّ الإسـلاميّ، فهنـاك مـن يؤكِّـد أنَّ الأمـر مُتعلِّـق بمؤامـرة مُدبّـرة قبـل تاريـخ انـدلاع الاحتجاجـات بسـنوات، وهنـاك مـن يـرى بـأنّ ذلـك عائـدًا إلـى دَوْرِ شـبكات التَّواصُـل الاجتماعـيّ الَّتِـي سـهَّلت تمريـر خطـاب الثَّـورة والاحتجـاج والتَّنويـر بيـن الفئـات الشَّـابَّة الغاضبـة والمُستاءة مـن أوضاعهـا الفرديَّة والجماعيَّـة ببلدانهـا... وهكذا، فقـد انطلقـت تسـمية الاحتجاجـات بـ «الرَّبيـع العربـيّ» عبـر المواكبـة الإعلاميَّـة الغربيَّة الَّتِـي ربطـت بينهـا وبيـن المُسـمَّى «ربيـع الشُّـعوب» لسـنة (1848)[2]. ولقـد خرجـت تلـك الاحتجاجـات تدعـو إلـى رحيـل القيـادات السِّياسـيَّة، وتنـادي بالشّـغل، ومحاربـة الاسـتبداد، والرّشـوة، والفقـر. وانطلقـت تلـك الشِّـعارات مـن تونـس وهـي تعلـن:

إذا الشَّـعب يومًـا أراد الحيـاة فـلا بُـدّ أن يسـتجيب القـدر.
ولا بُـدَّ للَّيـل أن ينجـــــــلي ولا بُـدَّ للقيـد أن ينكسـر[3].

1- Kanza Kassimi, Le Monde Arabe, Des deux Grandes transitions au nommé «Printemps Arabe», Imprimerie Emoutaki Printer, Mohammedia, Maroc, 2011.

2- Printemps des peuples, 1848.

3- أبيات للشّاعر التونسيّ أبو القاسم الشابي.

على الرّغم من تنوُّع الشّعارات وتعدُّدها لارتباطها بخُصوصيَّة السِّياق والمجال، فإنّها توحَّدت من حيث الهدف الَّذي تلخّص في المطالبة بالتَّغيير.

ولكن النّتائج الَّتي أسفر عنها ما سُمّي بـ «الربيع العربيّ» تطرح الإشكال الآتي:

«هل كانت الحركات الاحتجاجيَّة في المنطقة العربيَّة نواةً، أو مشروعًا لحركات اجتماعيَّة يمكنها أن تسهم في تغيير إيجابيّ بالمنطقة، أم هي جزء من حالة فوضى مقصودة، بما يخلق أثرًا سلبيًّا لتلك التَّحرُّكات على المدى البعيد؟!»[1].

نلاحظ اليوم، أكثر من أيِّ وقتٍ مضى، أنَّ شبابنا وكهولنا يبخّسون هُويّاتهم أمام الآخر؛ بل ويهاجرون إلى الآخر مُتنكّرين لحضارتهم، غير معترفين بها، ولا آبهين بالتَّعرُّف إليها، بناء على حكم بالإدانة وتبرُّؤ غير مسبوق منها، يُعزِّزه واقع انتهاك الحقوق بالأوطان، والرَّغبة في التّماهي والذَّوبان في حضارة الآخر...

لكن، وفي ظلِّ الوضع اللَّامُتكافئ في موازين القوى بين البلد المهاجر منه والبلد المهاجر إليه، تظلّ كل هجرة تحتضن وتتعايش مع المعاناة المرتبطة بالتّبخيس الضّمنيّ والمُعلن عنه في مختلف المجالات، تواكبه وتوازيه اللَّامساواة، ثمَّ غياب تكافؤ الفرص المُتعدّد الأشكال. فتنتج الوضعيَّة انشطارًا في الهُويَّة وحقدًا دفينًا على العالم...

في بعض الأحيان، لا يتوقّف الأمر عند هذا الإحساس الدفين؛ بل يتعدّاه إلى التَّعبير عنه عبر أشكال من التَّطرُّف والانتقام...؛ إذ تنتج وضعيَّات الاختلال دومًا الخلل. ونرصد اليوم أيضًا بين أجيال الشّباب الحاليّة، موقف التَّبرُّؤ والخجل من الاعتراف بجنسيّته، وهُويَّة جواز سفره أمام الآخر الغربيّ عمومًا، الَّذي يكون لديه نزوع إلى تبخيس جنسنا، وتحقيره والتّعالي عليه. وفي المقابل، وفي ظلّ غياب التَّنوير... يكون لدى أغلبيّتنا نوع من النّزوع إلى تعظيم الآخر الغربيّ، والتغاضي عن أخطائه في حقّ ذاتنا الحضاريّة والفرديّة؛ وهو السُّلوك الَّذي يشترك فيه المواطن العادي مع المسؤول السِّياسيِّ على حدٍّ سواء... ونجد الصّنفين معًا يتنازلان عبر أشكال من السُّلوك، منها الرمزيّ والملموس؛ بل لقد رصدنا على مواقع التّواصل الاجتماعيّ ظاهرة غريبة يتمّ التَّطبيع معها: إنَّها سخرية بعض الفنَّانين ذوي الأصول المغاربيَّة، الَّذين يمارسون المهنة في فرنسا، من ثقافتهم وهُويّتهم؛ بل

1- عمرو الشوبكي وآخرون، الحركات الاحتجاجيَّة في الوطن العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2014م، ص 43.

ومن جواز سفرهم، ويسخرون من كلّ ذلك بلغة فرنسيَّة، وأمام الملأ، ويتمّ بثّ ذلك على شاشات قنوات التلفزة.

بين الشَّباب المغاربيّ، على سبيل المثال، تظهر لنا أشكالًا مُتباينة من تبخيس الذَّات أمام الآخر، عبر السُّخرية من واقع الحال، والحطِّ من قدر الهُويَّة، وهو سلوك ينمّ عن مساعٍ مقصودة إلى ضرب الانتماء الوطنيّ وأبرزها ما لاحظناه من حرق لجوازات السّفر. كما تدخل في هذا الإطار، بعض التَّمثُّلات والصُّور النَّمطيَّة الَّتِي استبطنها الوعي الجمعيّ حول المواطن الغربيّ بوصفه الأكثر ذكاءً، والأكثر مصداقيَّةً، والتَّسليم المُطلق بأنّه هو الأرقى، والأكثر تحضُّرًا ...

في مقابل ذلك، يترسّخ في الوعي الجمعي السَّائد، نوع من تبخيس الذّات أمام الآخر، ونوع من الانبطاح عبر سلوكيّات تبدو مهينة أحيانًا... ولكل هؤلاء تمثّلات عجائبيّة حول ظروف العيش في الدول الغربيَّة، تمثّلات يرسخها ما رصدناه من سلوك، وممارسة لدى المهاجرين المغاربة العائدين لقضاء عطلهم في الوطن.

فهم يبدون نوعًا من السّخاء بوصفه تعويضًا عن المعاناة في بلد المهجر، وذلك التّعويض ذو أبعاد مادّيّة ورمزيّة، وكذلك نفسيّة أساسًا. ويُعدُّ العنصر النَّفسيّ هنا مُهمًّا؛ لأنَّه يعتمد وسيلة لإعادة المكانة للذّات وللهُويَّة المُتأزّمة بفعل توالي الضّربات الرمزيّة والفعليّة في بلدان المهجر. لكن ذلك التَّعويض، وفي ظلِّ غياب التّصريح بمضامين المعاناة، يتحوَّل إلى أحد أهمّ أشكال ترسيخ تمثُّلات الوعي الجمعيّ، وبناء تصوُّرات عجائبيَّة حول العالم الغربيّ.

فنلاحظ نتيجة لكلّ ما تقدَّم، بأنّ مسارنا الميكرواجتماعيّ يراكم، من دون وعي، أو إرادة مُسبقة، كل الآليَّات القادرة على ضمان إعادة إنتاج دونيَّة هُويّتنا، وحضارتنا، وسيادتنا، ومكانتنا، وترسيخها بين الأُمم، ناهيك عن القدرة على الفعل، أو التَّأثير في الاختيارات الماكروسياسيّة، أو الاقتصاديَّة الدَّوليَّة.

قد نتج من الوضع السّابق ذكره ميل إلى الاستقالليَّة بين شعوب عوالمنا وقادتهم، لدرجة أنّ فكرة التَّحالف بيننا أصبحت «في خبر كان»، وأصبحت المصالح الوطنيَّة تتحقّق عبر التَّوجُّه إلى الغرب...

يُضاف إلى ذلك، ما نرصده اليوم عن كثب على مستوى تصريحات مُثقَّفين ينتمون إلى حركات سياسيَّة أمازيغيَّة مغاربيَّة، وكذا بين بعض الشباب في منصَّات التَّواصل الاجتماعيّ الرقميّة، حيث نراقب نوعًا من التَّحوُّل على مستوى تحديد

الانتماء مقارنة بما اجتمعت حوله الحركات الوطنيَّة سابقًا.

يمكن الجزم بأنّ معظم الشّباب، بكل الأوطان العربيَّة والإسلاميَّة الأخرى، يعيش النّقلة نفسها محليًّا على مستوى اندثار الإحساس بالانتماء إلى المشترك الهُويّاتيّ والحضاريّ بيننا، ماعدا بعض الحالات، عندما يتعلق الأمر بزيارة بلد من تلك البلدان، حيث يصبح التّصريح بالمشترك جزءًا من تحقيق انخراط آني يحقّق متعة السفر... لكنه موقف لا يخلو من المفارقة.

سلطة فضاءات التّواصل الرّقمي من أجل نسق بديل

يعرف العالم اليوم تحوُّلًا نوعيًّا عميقًا غير مسبوق؛ بسبب الثّورة الرّقميّة والتّحوُّلات الَّتي تفرضها في مختلف المجالات. ويتحدّد الإشكال في كون المؤسّسات السِّياسيَّة لا تخطّط لمواكبة ذلك التغيير من أجل الاستفادة منه وتثمينه، وذلك لغياب الرؤى الإستراتيجيَّة في التَّخطيط.

لكن التغيير لا ينتظر القرار السِّياسيّ؛ بل إنّ هذا الأخير هو الَّذِي يجد نفسه مجبرًا على مواكبة التغيير. فقد أصبحت السُّلطات تضطر إلى إيجاد الحلول العاجلة للحركات الاحتجاجيّة الفئويّة الَّتِي تملأ مواقع التواصل الاجتماعيّ؛ بل إنّ الاحتجاج نفسه يتحوّل إلى قوّة ترافعيّة وطنيًّا ودوليًّا بفعل سهولة استقطاب المنخرطين وتبنِّيهم للقضايا، فيؤثر الرأي العام على مجرى العدالة، وكذا على عمليّة انتزاع المكاسب، وعلى إصدار القوانين، وإنصاف المظلومين، وإعادة النَّظر في المواقف، والقرارات...

فنلاحظ اكتساب الفضاء الرقميّ عبر مواقع التواصل الاجتماعيّ لسلطة التّأثير والتّغيير؛ لأنَّ المطالب والقضايا باتت علنيّة عارية أمام العالم، في حين تحرص البلدان على حماية صورتها؛ بل وتجميلها أمام الآخر.

مِنْ ثَمّ، فتعميم التَّنوير والدفاع عن الحقوق الفرديّة والجماعيّة، وكشف المستور على مختلف المستويات، أصبح أمرًا تعجّ به مواقع التَّواصُل الاجتماعيّ ومختلف فضاءات العوالم الرقميَّة، لدرجة ملامسة بدايات تشكُّل وعي جمعيّ شبابيّ يتجاوز الثَّوابت والمُسلّمات المُتوارثة، ويخلخل حتميَّة استمراريّتها؛ بل إنّ العالم أصبح أكثر من أيّ وقت مضى، قرية صغيرة تُلغى فيها المسافات بين المكوّنات، فنلاحظ تبادل التّأثير والتّأثُّر، وكسر حواجز الانتماء الَّتِي تفرضها الحدود الجغرافيّة

والسِّياسيَّة. ومِنْ ثَمّ، فالتَّحدِّي المطروح اليوم هو مدى قدرة المُؤسّسات السِّياسيَّة والمجتمعات على مواكبة ذلك التغيير وتثمينه؛ لكي لا يتجاوزها فينتج فوضى لا تُطاق...

الخاتمة

عمل الاستعمار على تقسيم عوالمنا، فخلق كيانات جديدة، وغيَّر معالم كيانات أخرى... فكانت الصَّدمة الَّتِي واكبتها حركات نهضويَّة عبر توجُّهات مُتباينة، وكان المدُّ القوميّ، ومحاولات الوحدة بين الدُّول هنا وهناك إحدى تمظهرات التَّصدّي للتَّخلُّف والانحطاط... لكن فشلت تيَّارات النّهضة في تصحيح المسارات بفعل تحدِّيات سياسيَّة، وأيديولوجيَّة داخليَّة وخارجيّة. وكذا، بفعل اختيارات قيادات داخل الدول العربيَّة الإسلاميَّة، وأيضًا لتضارب المصالح الداخليَّة مع سياسات إستراتيجيَّة لدول عظمى.

ثمَّ تواصلت هجرة الأدمغة، وعزوف المُثقّفين عن الانخراط في الشَّأن السِّياسيّ، كما تخلّفت الأحزاب السِّياسيَّة عن مواكبة التَّحدِّيات المُتجدِّدة... فاستمرَّ وضع التَّردِّي في ظلّ غياب خطط إستراتيجيَّة تجعل من حقوق المواطنين الأساسيّة ومن التّعليم المُؤسّس على التَّنوير أولويّة لأجل بناء مجتمعات عربيَّة في مستوى التَّحدِّيات.

خلاصة القول: إنّ الوضعيَّة الَّتِي نتعايش معها اليوم بين الأُمَم، صعبة ومعقّدة على جميع المستويات؛ سياسيًّا، واقتصاديًّا، وثقافيًّا، وكذا على مستوى السِّيادة والهُويَّة. لكن، يظلُّ الأمل في التّغيير والقدرة على إعادة البناء أمرًا مُمكنًا انطلاقًا من مدّ الجسور بين المُثقّفين في العالمَيْن: العربيّ، والإسلاميّ من أجل رسم خارطة طريق جديدة.

المصادر والمراجع

1. العربيّة:

- عبد الصمد بلكبير، النَّهضة وشروطها التّاريخيَّة، في الجامعة، (جريدة مغربيّة قديمة)، العدد 1، شتنبر، 1982م.
- عشماوي محمد سعيد، الإسلام السّياسيّ، دار سينا، القاهرة، 1987م.
- علي أومليل، في شرعيَّة الاختلاف، منشورات المجلس القوميّ للثَّقافة العربيَّة، الرباط، 2002م.
- عمرو الشوبكي وآخرون، الحركات الاحتجاجيَّة في الوطن العربيّ، نشر مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2014م.
- محمد عبد الحميد حمد، الزّندقة والزّنادقة تاريخ وفكر، دار الطَّليعة الجديدة، دمشق، 1999م.

2. الأجنبيَّة:

- Kanza Kassimi, Des manifestations de la libre pensée dans le monde arabo-musulman, Presses Universitaires Lille, France, 2009.
- Universitaires Lille , France, 2009.
- Abdou Filaly- Ansary, L'Islam est-il hostile à la laïcité ?, éd Fennec, Casablanca, 1999.
- François Burgat, L'Islamisme en face, Découverte, Paris, 1996.
- Mohamed Chérif Ferjani, Islamisme laïcité et droit de l'homme, Harmattan, Paris, 1991.
- Abdou FilalyAnsary, l'introduction de la traduction de «l'islam et les fondements du pouvoir» de AliAbderrazik, éd Fennec, Casablanca, 1984.
- KanzaKassimi, Le Monde Arabe, Des deux Grandes transitions au nommé «Printemps Arabe», Imprimerie Emoutaki Printer, Mohammedia, Maroc, 2011.

- A. Badawi, L'humanisme dans la pensée arabe, in Revue StudiaIslamican°VI, presses de A. Bontemps, 1957, Paris, France .
- KanzaKassimi, Des manifestations de la libre pensée dans le monde arabo-musulman, op.cit.
- A. Badawi, revue Islamica n° VI, *op.cit.*

الاستعمار الأكاديميّ وأزمة إنتاج المعرفة

ثريا بن مسميّة *

المقدّمة

إذا كان من تصنيف دقيق لإستراتيجيَّات التَّغريب الَّتي مارستها المركزيَّة الأوروبيَّة وهي تتعامل مع نخب الشَّرق العربيّ والإسلاميّ ابتداءً من مرحلة الاستعمار الجديد، فسيكون للتَّغريب الأكاديميّ مكانةً مركزيَّةً في تلك الإستراتيجيَّات. ويمكن القول: إنَّ البعثات الاستعماريَّة حتّى تلك الَّتي جرت قبل حملة نابوليون بونابرت على مصر، جعلت للحقل الأكاديميّ أهمّيّة استثنائيَّة، بوصفه الحقل الَّذي من خلاله تعيد صناعة الوعي، بعد إطاحة التَّقاليد الثَّقافيَّة الَّتي تُشكّل في الحقيقة خطّ الدِّفاع الأوَّل عن قيم شعوب المنطقة المعنويّة والأخلاقيَّة والدّينيَّة.

لقد بدا واضحًا كيف تعاملت البعثات الاستشراقيَّة مع المدارس والمعاهد والجامعات في العالمين: العربيّ، والإسلاميّ في سبيل تحقيق تلك الغاية الاستعماريّة. وعلى أيّ حال، فقد تعدَّدت التّيّارات التَّغريبيّة ذات الأبعاد: السّياسيّة، والاجتماعيّة، والثّقافيّة، والفنّيّة. ومن بينها تيّار التّغريب الأكاديميّ الضّارب بجذوره في عصور الاستعمار القديم والمستحدث، كما يتموضع بقوَّة في مسار

* باحثة وأستاذة فلسفة الجمال في كلّيَّة أصول الدِّين - جامعة الزيتونة - تونس.

الحياة الإنسانيّة الرّاهنة المُتنوّعة من جهة مكوّناتها الثّقافيّة. أمّا غايته الكبرى فهي طبع الحياة المعنويّة والثّقافيّة في بلادنا بطابع الغرب وأسلوب حياته تحقيقًا لأبرز الأهداف وهي الدّوران بلا هوادة في فلك المركزيّة الغربيّة.

إذا كان المشغل العامّ الَّذي تندرج فيه دراسة ذلك التّيّار، هو حوار الحضارات، فإنّ اللّافت للانتباه هو طبيعة ذلك الحوار اللَّامُتكافئ؛ فهو يدور بين شرق يعاني مختلف الأزمات: الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسّياسيّة؛ وغرب تجاوز الذّات إلى ما يحصّنها ويجعل منها مركزًا مستقطِبًا. فالتّنمية عند أغلب النُّخب العربيّة تنهض على ربط المصير العربيّ الإسلاميّ بمسالك التّقدّم الغربيّ اعتبارًا لوحدة المصير الإنسانيّ. وهو توجّه يضحّي بالفوارق الهُويّاتيّة والخُصوصيّات الحضاريّة.

عوامل التّغريب وعلاماته التّأسيسيّة

وجد ذلك التّيّار التّغريبيّ جذوره في المحاولات الإصلاحيّة الَّتي رام أصحابها، منذ القرن التّاسع عشر، تحقيقها بالأخذ عن الغرب ما يلائم الشَّريعة من التّنظيمات المدنيّة مثل خير الدّين باشا التونسي (ت 1890 م) في مقدّمة كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، ورفاعة رافع الطّهطاوي المصريّ (ت1873م) في كتابه « تخليص الإبريز في تلخيص باريس». ولكنّ الفارق النّوعيّ بين تلك المنطلقات الإصلاحيّة، وجوهر التّيّار التّغريبيّ هو أنّ الوجه الحقيقيّ للغرب والمُتمثِّل في الاستعمار والنّزعة التّوسُّعيَّة. لم يكن جليًّا أمام المصلحين على عكس أصحاب التّيّار التّغريبيّ الّذين جاؤوا تاريخيًّا بعد حروب ماديّة وثقافيّة.

بصفة إجماليّة، يظلّ التّغريب مُعبّرًا عن صيرورة لإحداث التّشابه الهجين بين طرفين. والمهمّ أنّ التّغريب تيّار يتّسم بالقهريّة والإجباريّة، سواء وعى المُتغرّب العربيّ والمسلم ذلك أم لم يعِ. فالتّغريب يبدأ بالإعجاب ثمّ الانبهار ثمّ التّعلُّق ثمّ الاندماج والانصهار. وهو ما يُفضي إلى أن يكون الشّرق تابعًا والغرب متبوعًا في المستوى الثّقافي أساسًا؛ لأنّه يتضمّن أساليب العيش وطرائق التّفكير. وما من شكّ في أنّ أخطر أنواع التّغريب هو التّغريب الثّقافيّ؛ لأنّه هو الضّامن لتحقيق التّلاعب بالعقول وإنجاز الانسلاب والانسلاخ عن الجذور. وهو ما يندرج ضمن إستراتيجيّة محو كلّ القوى الحيويّة المُضادّة والمقاومة لإرادة المسخ والذّوبان من قبيل الدّين

واللُّغة. فما أهمّ العوامل الدَّاعية لدوران بعض النّخب الأكاديميّة العربيّة في فلك التّغريب؟

قبل الخوض في عوامل التّغريب تجدر الإشارة إلى أنّ المقصود بهذا المصطلح هو العمل على خلق عقليّة تنهض على مقاييس الفكر الغربيّ وتوجُّهاته المختلفة من أجل تحقيق هدف أساس هو محاصرة المنتوجات الفكريّة الإسلاميّة ومناوأتها، ومصادمة القيم الشّرقيّة بصفة عامّة. والعمل على تهديمها لفسح المجال أمام سيادة الحضارة الغربيّة. وهكذا، تتعمّق المركزيّة الغربيّة الّتي تعمل على تحقير مُكوّنات الحياة الشّرقيّة، ونبذ المُكوّنات الهُويّة وإبعادها عن مراكز الضّغط والتّأثير. فالأرضيّة النّظريّة لتيّار التّغريب الأكاديميّ هي تحطيم معالم الشّخصيّة المميّزة للحضارة الإسلاميّة، وذلك التّيّار يستعمل أدوات التّرغيب والتّرهيب في استمالة أنصاره. وهو يعمد إلى تحقير الآخر وتهجينه، وإلى تمجيد الغرب وتعظيمه. وبذلك، يقضي على الاختلاف البنّاء. علمًا أنّ البحث العلميّ أبعد ما يكون عن العاطفة، والتّجييش، والحماسة.

لمّا كانت العوامل تتضافر بصفة طبيعيّة في بلورة أيّ ظاهرة اجتماعيّة وثقافيّة، فإنّ العوامل الكامنة وراء ظاهرة التّغريب عديدة ومُتنوّعة، لعلّ من أبرزها العامل النّفسيّ الذّي ضبطه ابن خلدون وحدّد معالمه في مقولته الشّهيرة «المغلوب مولع أبدًا بتقليد الغالب»[1]. وقد توسّع المُفكّر الجزائريّ مالك بن نبّي في تحليل ذلك العامل، وعبّر عنه بطريقته الخاصّة عندما أطلق عليه عبارته المُميّزة وهي «القابليّة للاستعمار». وحسب رأيه يتضافر جفاف الرّوح ،وضبابيّة الرُّؤية، وانفصام الشّخصيّة، وتهرّؤ النّسيج الاجتماعيّ؛ لتكريس تخلّف المجتمع الإسلاميّ الّذي انطمست فاعليّته الحضاريّة لتحلّ محلّها القابليّة للاستعمار. ولا شكَّ في أنّ ضعف الحصانة الحضاريّة والاجتماعيّة مهدّد بتغلّب الآخر مؤذن باختراقه الذّات[2].

في فضاء ذلك العامل الدّاخليّ، كانت الحياة العقليّة والثّقافيّة في العالم الإسلاميّ

1- عبد الرّحمان بن خلدون، المقدّمة، دار عالم الثّقافة ، الأردن، وبالتّحديد الفصل الثّالث والعشرون: في أنّ المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، ص 184.

2- ناجي الحجلاوي، التفكير الاجتماعيّ عند مالك بن نبي، الدّار التّونسيّة للكتاب، تونس، 2011م، ص 101، 102.

تتّسم بالجمود والتّحلّل والتّقليد، ولا سيّما في أواخر عهد الخلافة العثمانيّة. وتلك الحالة يسمّيها مالك بن نبيّ بتهرُّؤ شبكة العلاقات الاجتماعيّة، حيث التّكلُّس الفكريّ، والتّأخُّر الثّقافيّ، وغلبة التّقليد، وعدم الاهتمام بالوقت والإنسان والتّراب. وعلى نقيض ذلك، يقترح حلولًا نهضويّة من قبيل توجيه الثّقافة، وتوجيه العمل، وتوجيه رأس المال[1]؛ ما جعل إمكانيّة اختراقها من الثّقافة الغربيّة المتصاعدة أمرًا ميسورًا.

إنّ ذلك العامل يجعل الأكاديميّين العرب في وضع لا يُحسدون عليه؛ لأنّهم ينوسون بين تراث يجهلونه، وحضارة غربيّة يعيشون على هامشها ولا يفعلون فيها. وعليه؛ فهم يحيون في ماهويّة تُزهق روح الإبداع، وتحنّط علاقة الإنسان بالحياة، وتقودهم إلى خارج العصر حسب عبارة أبي القاسم حاج حمد[2].

الجدير بالملاحظة هو أنّه قد تضافر العامل الدَّاخليّ المُشار إليه آنفًا مع عامل آخر خارجيّ يتمثّل في أنّ القوى الاستعماريّة لمّا يئست من جدوى البقاء على أرض المستعمرات تحت وطأة حركات المقاومة المُتصاعدة، وتزايد الخسائر المادّيّة والمعنويّة في صفوف جنودها والأضرار بمصالحها، قد آثرت الخروج من باب ما سُمِّي بالتّحرُّر الوطنيّ، وأحقّيّة الشُّعوب في تقرير المصير؛ لتعود من نوافذ الاستعمار الجديد النّاعم في أساليبه، والمغلّف بغلاف العولمة الّتي تروم سير كلّ الشّعوب في سبيل الفلك الواحد. وهو ما اصطلح على تسميته بالاستعمار الجديد، أو الإمبرياليّة، حيث الحروب بين أصحاب رؤوس الأموال على تبوُّؤ المراكز، واحتلال أكبر قدر ممكن من المستعمرات لضمان الأسواق واليد العاملة[3]. وهكذا، تمّ التّسويق لبعض المفاهيم، وتسويغ بعض الاصطلاحات من قبيل العلمانيّة والفردانيّة ففرضت أنماطًا من التّفكير تحبس الدّين في الزّاوية بوصفه عنصر تخلّف لا علاقة له بالفضاء العامّ ولا بالحياة المشتركة. وقد انبرت جهود كثيفة لكسر الكثير من البِنَى الذّهنيّة بدلًا من معالجتها ونقدها وتطويرها فأضحت الازدواجيّة هي الطّابع المُميّز للحياة في كلّ مستوياتها :العمرانيّة، والتّعليميّة، واللُّغويّة، والذّوقيّة.

1- مالك بن نبّي، شروط النّهضة، دار الفكر، دمشق،1979 م، ص109 وما بعدها.

2- أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة، دار الهادي ، بيروت، 2003م، ص 248.

3- هاري ماجدوف، الإمبرياليّة من عصر الاستعمار حتّى اليوم، مؤسّسة الأبحاث العربيّة ، 1981م، ص100 وما بعدها.

النّتيجة أنّ البرامج التّعليميّة صُنعت على عين تلك الدّوائر التّغريبيّة المنحازة لطرف من طرفيْ الثُّنائيّات المُتحكّمة في تصوّرات الأجيال وعقولهم على طرف آخر. فصرنا أمام تقليديّ مقابل حداثويّ، وتقدّميّ إزاء رجعيّ، ومُتقدّم مقابل مُتخلّف. والذّي زاد الطّين بلّة والمريض علّة أنّ تلك البرامج التّعليميّة قُدّت بشكل يُعمّق الفجوة بين طرفيْ الازدواج؛ ما أدّى إلى تفكّك الرّوابط الثّقافيّة والأُسريّة والاجتماعيّة، بصفة عامّة. إنّ التّغريب الأكاديميّ مرض حضاريّ مركّب؛ لأنّه ينبني في جوهره على سلب الذّات والتّأسيس له بأدوات تبدو علميّة منضبطة بمناهج وهي في حقيقة الأمر ترتكز على مقولة الكمّ بدلًا من الكيْف. ومِنْ ثَمَّ، تعمل الموجّهات التّغريبيّة على تشجيع نزعات الاستهلاك بدلًا من التّركيز على التّسلُّح بأدوات المعرفة المنتجة للعلوم والتّكنولوجيا.

جليّ، حينئذ، أنّ التّغريب يصدر عن معرفة استشرافيّة تعدّ التّعليم هو المجال الحيويّ الذّي يصنع العقول، ويُدرّب النُّفوس، ويبني الذّات الإنسانيّة. وعليه، فهو الفضاء الكبير الذّي يراهن عليه التّغريب الأكاديميّ. إنّ قوّة العامل الخارجيّ تزداد صلابةً عندما تتحوّل إلى قوّة ضاغطة تجعل الفكر السّياسيّ حارسًا لأهمّ أهدافها والثّقافة خادمة لأهمّ مراميها، وأهل الاجتماع أشبه ما يكونون بالمُمثّلين على مسرح التَّغريب.

لقد عرفت الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، بعد ازدهارها حينًا من الدَّهر جفّت فيه منابع الإبداع، وتغلّب فيه النّقل على العقل فأضحى الفعل انفعالًا، والإنجاز إعجازًا، والإبداع بدعةً، والحديث محدثًا، وانغلقت السّنّة الثّقافيّة. وفي اللّحظة ذاتها، نهضت القارّة العجوز من نومها تنفض عن نفسها غبار الأعصر المظلمة بالفقر والجهل والمرض والحروب الدّينيّة، وتلك الدّورة الحضاريّة اللّامُتكافئة دعت إلى تنظيم رحلات استكشافيّة، وبعثات علميّة من بلدان عدّة، مثل: مصر، والشّام، واليابان؛ فكانت الفرصة الذّهبيّة أمام صانعي القرار الغربيّ لإحكام أدوات التّحكُّم في مصائر الأجيال المُتلاحقة عبر وضع أُسُس التّغريب المتينة. وهكذا، عادت البعثات العلميّة بالتّبشير العميق بحضارة النُّور الذّي لا ينطفئ والتّي سبقت إلى التّقدُّم بأشواط.

مظاهر التّغريب

إنّ اجتماع العاملَيْن الرَّئيسَيْن: الدّاخليّ، والخارجيّ المذكورين آنفًا من شأنه أن ينجز برامج التّغريب الشّاملة لكلّ مستويات الاجتماع؛ إذ تدخّل الإعلام المرئيّ والمسموع لتثبيط العزائم والتّشكيك في القدرات، والإعلام يستعين بمحاورة الأكاديميِّين لإضفاء الصّبغة العلميّة والمعرفيّة على تلك البرامج المُبطّنة بالرّغبة في خذلان القِوَى المحلّيّة والوطنيّة على الجهود التّي تبذلها النّخبة في المدرّجات الجامعيّة من الدَّعوات المجّانيّة والمدفوعة الأجر لصناعة عقول مُغتربة. إنّ التّيّار التّغريبيّ يقوم أساسًا على استقطاب الفرد ولا سيّما إذا كان أكاديميًّا بارزًا لاقتناعه المسبق بقدرته على الإشعاع والتّأثير في من حوله. ولعلّ أبرز مثال على أولئك هو مجموعة المُثقّفين العرب ومنهم سلامة موسى القائل: « يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلحق بأوروبا، فإني كلّما ازدادت معرفتي بالشّرق زادت كراهيّتي له، وشعوري بأنّه غريب عنّي. وكلّما زادت معرفتي بأوروبا زاد حُبّي لها وتعلُّقي بها، وزاد شعوري بأنّها منّي وأنا منها»[1]. ومن ذلك المُنطلق الوجدانيّ، يظهر التّغريب في أوضح تجلّيّاته في المواقف مُمجّدة للغرب من جهة، ونابذة للتّراث نبذًا صريحًا بما فيه من إيجابيّات وسلبيّات، من جهة أخرى. كما يتجلّى في التّعصُّب للُّغات الأجنبيّة، وفي دعوات صريحة لمناصرة الفرنكفونيّة والأنجلوسكسونيّة، وفي اللّباس، وفي الأكل، والأغاني، والرّسوم، والمسرح، والسّنيما. ومِنْ ثَمَّ، يتمّ العزوف الكلّيّ عن الاهتمام بمشاغل الدّولة الوطنيّة والأمّة بصفة عامّة؛ لأنّ أهمّ مظهر للتّغريب هو إلحاق الشّلل بحركة التّفاعل الحيويّ مع مُكوّنات الهُويّة الأصيلة التّي تمثّل الخزّان الحضاريّ، والمولّد الحقيقيّ للقيم والأخلاق.

إذا كان التّثاقف بين الأفراد والجماعات أمرًا ضروريًّا وله فوائد لا تحصى، بحسب قانون التّأثير والتّأثّر، فإنّ التّغريب الأكاديميّ لا يولي لذلك الجانب أيّ أهمّيّة؛ لأنّه ينظر إلى المسألة بعين واحدة بوصفها عدم صلاحيّة التّراث للاستمرار، مقابل صلاحيّة الاستعمار لكلّ شيء. وتلك الرّؤية الأُحاديّة للقضايا جعلت من التّغريب الأكاديميّ يظهر بمظهر الجنين المُشوّه الّذي يُلحق الأذى بأوليائه، ولا هو يتمتّع بدوره بسحر الحياة، وجمال الوجود.

على تلك الّشاكلة تتمّ عمليّة هضم المنتجات الغربيّة، واستهلاك القيم المصاحبة

1- سلامة موسى، اليوم والغد، مؤسّسة هنداوي سي آي سي، 1991م، ص16.

لها، فيتمّ التّرويج للكتاب الأجنبيّ، والفلم الوافد، والمجلّة العابرة للآفاق. ولا سّيما ما أحدثته الثّورة الاتّصاليّة من قدرة على ترويج الأفكار والرُّؤى والقيم الغربيّة المدمّرة لكلّ خصوصيّة وذاتيّة، والطّريف في ذلك كلّه أنّه يُروّج باسم الحُرّيّة، وضرورة الانفتاح.

مخاطر التّغريب الأكاديميّ

تتحدّد قيمة كلّ ظاهرة اجتماعيّة، أو ثقافيّة بحسب الحجم الذّي تحتلّه، وبحسب النّتائج المُترتبة عليها. ولمّا كان أهمّ رصيد تملكه المجتمعات العربيّة الإسلاميّة هو رأس مالها البشريّ، وما يحيل عليه من طاقات وذكاء وكفاءات، فإنّ ذلك الرّصيد ظلّ في مهبّ التّعرّض للاهتزاز والتّخريب. والملاحظ، أنّ التّغريب الذّي تسلّل من بوّابة الأكاديميا يعمل بكلّ حزم على تنفيذ مُخطّطاته، وإرساء قواعده عبر إنشاء مدارس ومعاهد عُليا تضمن له الاستمرار. وهي شواهد عينيّة تشهد له بالتّفوُّق والامتياز، بما يمتلكه من تجهيزات عصريّة، وإمكانات مادّيّة وتكنولوجيّة كبيرة. وهي طريقة تنسجم تمام الانسجام مع المُكافآت والتّحفيزات التّي ترصد لحُرّاس أهداف التّغريب؛ ما ينعكس سلبًا على المجتمع وعلى الانسجام بين الفئات المُتنوّعة والمُتباينة في الانتماء .

إنّ الخطر الجاثم على كاهل الأوطان والبلدان التّي تدعى بالسّائرة في طريق النُّمّو من التّغريب الأكاديميّ هو النّقلة النّوعيّة من الحوار بين الحضارات، حيث العلاقة الأفقيّة، ومعاملة النّدّ للنّدّ، إلى الغزو الحضاريّ المتجاوز لكلّ حدود الاحترام وتقدير الشّعوب ومالها من مقدّرات. إنّ فعل الغزو الذّي انجرّ عن تيّار التّغريب وجد له تحيّزًا مشخّصا من خلال الأجهزة الاصطلاحيّة والأرضيّة المفهوميّة التّي عملت الأوساط الأكاديميّة على الإقرار بها، وإجرائها ضمن البحوث والدّراسات. وذلك الجهاز النّظريّ سهّل على الغزو بسط نفوذه بشكل مُتعيّن. وهكذا، أصبح التّغريب شاملًا لعديد النّواحي: الاجتماعيّة، والسّياسيّة، والثّقافيّة[1].

إنّ مُجتمعا تقوده نخبة متغرّبة يعيش على شفا جرف هارٍ، وتسود الفوضى مختلف أوساطه، ويعمّ التّوتُّر مختلف علاقته، فلا غرو حينئذٍ أن يعيش شباب

1- محمّد مصطفى هدّارة، التّغريب وأثره في الشّعر، في: مجلّة الأدب الإسلاميّة، مج 1، ع2، 1994م، ص7 وما بعدها.

الأُمّة الغربة المضاعفة والجفاف النّفسيّ ويشكو من ضعف الدّفق الرّوحي، فتكثر موجات الانتحار فيه، ويعصف الموت بحياة الشّباب الذّي يفترض فيه الأمل والطّموح وحبّ الحياة والتّعلّق بها، وتكتسحه موجات الهجرة غير النّظاميّة، وضمنها يلاقي الشّباب أبشع أنواع المصير، وتتعاظم موجات الإرهاب يومًا بعد يوم. وما ذلك إلّا تعبير عن إفلاس البدائل النّظريّة، وفراغ الطّروحات الفكريّة التّي روّجت لها النّخب الأكاديميّة المرتمية في أحضان التّغريب.

إنّ الذّي حدا ببعض الدّارسين لظاهرة التّغريب وأخطارها، مثل: طارق البشري، إلى القول: «يبدو لي أنّ الغلوّ يسمّى بدرجات شتّى، وأشكال مُتنوّعة، وعلى مراحل مُمتدّة أو متقطّعة، ما بقيت هيمنة التّغريب ولن يضعف إلّا بضعفها»[1]؛ هو أنّ الهيمنة التّي يمارسها التّغريب على المجتمعات المستهدفة بالعمليّة التّغريبيّة لا تدَع حركة النّموّ الاجتماعيّ يتطوّر بطريقة طبيعيّة؛ وإنّما تجعل حركة تلك المجتمعات تخضع لمبدأ ردود الأفعال. وردّة الفعل متوتّرة بطبعها ؛ لأنّها أبعد ما يكون عن التّعقُّل والحسابات المنطقيّة. فالأفكار التّي يزرعها التّغريب الأكاديميّ هي أفكار قاتلة على حدّ عبارة مالك بن نبيّ. وضرر تلك الأفكار القاتلة يتجسّد في خيانتها لنماذجها المثاليّة وتسرُّبها إلى مجتمع غير قادر على هضمها، وفاقد الحصانة ضدّها بما هي عناصر وافدة. «إنّ الأفكار الميّتة تنتقم بتجميد التّقدُّم والأفكار القاتلة تنتقم بتدمير التّقدُّم»[2]؛ لأنّها تقتل كلّ الخلايا الحيويّة في جسم القيم والأخلاق والأفكار، وتقتل العقل والنّفس على رأي شلتاغ عبّود[3].

فلا يمكن، على تلك الصُّورة، فصل التّيّار التّغريبيّ عن العلاقات الدّوليّة الجائرة التّي ترتكز على وفق علاقة الأطراف بالمركز؛ إذ يجنح ذلك التّيّار إلى تغليب الصّوت الواحد؛ لأنّه ينهض على تنفيذ إستراتيجيّة مُسطّرة مُسبقًا، ويروم تحقيق أهداف مقدّرة أوّلا وهي سَوْق العالم في اتّجاه واحد، ومعاملة مواطنيه على

1- طارق البشري، سيبقى الغلو ما بقي التّغريب، في: مجلّة العربي، ع 278، جانفي 82، ص 61.

2- مالك بن نبيّ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، تعريب محمّد عبد العظيم علي، دار الحكمة ، تونس، 1985م، ص 207.

3- شلتاغ عبّود، في المصطلح الثّقافي والتّغريب، في مجلّة آفاق الثّقافة والتّراث، ع 33، أفريل 2001، ص54.

أنّهم مجرّد أرقام يمكن تعليبهم والتّحكُّم فيهم مِن بُعْد. ولا أدلّ على ذلك من توجُّهات «هاملتن جب» في كتابه (وجهة الإسلام)، حيث يحرص على معرفة حركة تغريب الشّرق، والوقوف على العوامل الّتي تحول دون تحقيق ذلك التّغريب. وهو ما يتناغم تمامًا مع جهود علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في بادئ الأمر في دراسة المجتمعات البدائيّة لا من أجل الأخذ بأيديها ومساعدتها على تخطّي الصّعوبات؛ وإنّما لأجل التّمكُّن منها، والسّيطرة عليها كما بدا ذلك في أعمال «لفي بريل».

لقد تصدّى عمر فرّوخ ومصطفى الخالدي مُبكرًا في كتابيهما « التّبشير والاستعمار»[1] إلى فضح المُخطّطات التّغريبيّة العاصفة بِمُقدّرات الحضارة المعنويّة والأدبيّة. وعليه، يتّضح أنّ خطر التّغريب أشدّ وأنكى على الحضارة الإسلاميّة من الاستعمار المباشر؛ لأنّ العدوّ المباشر يُصرّح بوجوده، ويعلن عن نفسه. ومِنْ ثَمَّ، يسهل تجنّبه، أو التّصدِّي له. أمّا العدوّ الخفيّ المُبطّن فيصعب التّفطُّن إليه، ولا سيّما من عموم النّاس، وخاصّة إذا تغلّف بغلاف التّقدُّم والتّحضُّر والرُّقيّ، وتسرّب إلى المجتمع من بوّابات الجامعة الّتي يُفترض فيها الموضوعيّة العلميّة، ودقّة البحث الأكاديميّ. وكلّ ذلك يُسوّق تبعًا لتلقّي النُّخبة لتكوينها وتعليمها في الجامعات الغربيّة. وعلى تلك الصُّورة كان أغلب المُتخرّجين من الجامعات الغربيّة الأمناء على مصالح الغرب بالوكالة، وهم يقدّمون أنفسهم على أنّهم مُتشبّعون بالمناهج العصريّة، وطرائق التّفكير الجديدة، وهم في حقيقة الأمر ليسوا كذلك؛ لأنّهم أبعد ما يكون عن الفصل بين الذّات والموضوع.

التّغريب المعرفيّ ونقد الاستشراق

من أبرز المحاولات النّقديّة الّتي طاولت التّغريب الأكاديميّ والمعرفيّ ما تضمنه كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق» (Orientalism) الصّادر في العام 1978م، وهو كتاب كان له أثر كبير، وإسهام عظيم في إرساء أُسُس نظريّة ما بعد الاستعمار ودعائمها. يعالج سعيد في ذلك الكتاب العلاقة بين الهيمنة الكولونياليّة والثّقافة، ويقطع فيه شوطًا طويلًا في تحليل الخطاب الاستشراقيّ مُبيّنًا أنّه ليس

1- عمر فروخ ومصطفى الخالدي، التبشير والاستعمار، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا، 1953م، ص 25.

كما يدّعي مجرّد فرع معرفيّ حياديّ؛ بل تخترقه حتّى النّخاع علاقات القوّة والسُّلطة؛ فدراسات المُستشرقين عن (الشرق) خدمت ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ المُخطَّط الاستعماريّ الهادف إلى إخضاع الشُّعوب الشَّرقيّة لسيطرته واستغلالها لمصالحه[1]. وهكذا، يمضي سعيد ليبيِّن آليّات الهيمنة والاستحواذ عبر إعادة تشكيل الوعي العام من خلال الإرساليّات والجامعات والمعاهد الأكاديميّة. كذلك، سيفعل في كتابه «الثَّقافة والإمبرياليَّة» (Culture and Imperialism) الصّادر سنة 1993، حيث يقوم بتوسيع إطار التّحليل ليشمل أماكن أخرى أبعد من الشّرق العربيّ والشّرق الأدنى الإسلاميّ، كالهند على سبيل المثال، وبدراسة حركات المقاومة، كما تحدّث عن إرادة الآخرين لمقاومة إرادة الإمبرياليّة، إضافة إلى الأعمال المعارضة الَّتي قام بها مُثقّفون أوروبيُّون وأميركيُّون وعلماء لا يمكن عدّهم جزءًا من بِنْيَة شيء مثل الاستشراق[2].

لقد هَدَفَ سعيد من خلال كتاباته المُتعدِّدة إلى اختراق حُجب التَّقاليد الثّقافيّة الغربيّة الَّتي شُيّدت على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين. وعالجت كتاباته بشكلٍ مُوسَّع وعميق، الهيمنة الأكاديميّة الَّتي مارسها الغرب على الشّرق والجنوب، وركّزت تلك الكتابات بشكلٍ خاص على دراسة العلاقة بين الشّرق (وتحديدًا الشَّرق الأدنى الإسلاميّ والعربيّ) وبين الغرب (تحديدًا فرنسا، وبريطانيا، والولايات المُتَّحدة)، حيث تمّ رصد تلك العلاقة منذ غزو نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثّامن عشر، مرورًا بتناول المرحلة الاستعماريّة الرَّئيسة والَّتي تزامنت معها نشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوروبا، وانتهاءً بالهيمنة الإمبرياليّة البريطانيّة والفرنسيّة على الشّرق بعد الحرب العالميّة الثّانية، وظهور السَّيطرة الأميركيّة، في الوقت نفسه. وعن طريق ذلك التَّمركز الأوروبيّ، استطاع الغرب الكولونياليّ فرض هيمنته وسيطرته على بقاع بعيدة عنه مثل: أفريقيا، وآسيا، وأميركا اللّاتينيّة. تلك السّطوة من جانب المركزيّة الأوروبيّة ما كان لها أن تتمّ إلّا على حساب تهميش كلّ ما يقع خارج محيط دائرة الحضارة الأوروبيَّة، وما أنتجته تلك الأخيرة من

1- مجدي عز الدين حسن، نقد الكولونياليّة من منظور إدوارد سعيد، في: مجلة «الاستغراب»، ع12، صيف 2018.

2- إدوارد سعيد، السّلطة والسّياسة والثّقافة، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2008م، ص 208.

معـارف، ورؤى، وتصـوُّرات، وقيـم للموضـوع الكُلّـيّ المركَّـب مـن ثُلاثيّـة الإنسـان، والعالـم، واللـه[1].

على النَّسـق المعرفيّ نفسـه، سـنجد أنّ التَّغريـب الأكاديميّ أخـذ مسـاحة مركزيّـة في أعمـال إدوارد سـعيد، بوصفـه العامـل الأبـرز والآخـر فـي صناعـة الغربـيّ بيـن النّخـب العربيّـة والإسـلاميّة في الشَّـرق. وفـي سـياق سـعيه إلى ربـط العمليّـة التّغريبيّـة بالمنطـق الأسـاس الّـذي يحكـم الغـرب حيـال الشّـرق راح يبيِّـن كيـف قـام التّسـويغ العقلـيّ للإمبرياليَّـة على مـا يُسـمّى (عـبء الرَّجـل الأبيـض)، وعلـى مَهمّـة نشـر الحضـارة، ونشـر قيـم التَّحضُّـر والتَّمـدُّن، وحقـوق الإنسـان، واليـوم أصبـح يتمثَّـل فـي مـا يُدعـى (الحـرب علـى الإرهـاب) و(النّضـال مـن أجـل الدّيمقراطيّـة)، ويستشـهد سـعيد بمـا ورد فـي بعـض خطابـات المتعاقبيـن علـى رئاسـة الولايـات المتّحـدة الأميركيّـة، مـن أنّهـم يُقاتلـون لأجـل نصـرة الخيـر فـي مقابـل الشّـرّ، وأنّهـم لا يهدفـون إلّا لنشـر القيـم الدِّيمقراطيّـة، القيـم الأميركيّـة، في كلّ أنحـاء العالـم. والخلاصـة أنَّهـم لا يتحدّثـون أبـدًا عـن الهـدم والتّدميـر، ولكنّهـم يتحدّثـون فـي الحقيقـة عـن إهـداء التَّنويـر، والحضـارة، والسّـلام، والتَّقـدُّم للنّـاس[2].

مثـل ذلـك التَّطـوُّر فـي مسـار العلاقـة الهيمنيّـة بيـن الغـرب الاسـتعماريّ، والشّـرق العربـيّ الإسـلاميّ سـيفضي إلى ما يُسـمّيه إدوارد سـعيد بـ (التّشـرنق العرقـيّ الأوروبـيّ). وهـو حالـة غربيّـة لا شُـعوريَّة كامنـة خلـف طرائـق البحـث الغربـيّ ومناهجـه والّتـي أدَّت، فـي مُحصّلتهـا النّهائيّـة، إلـى حشـر كلّ الثّقافـات غيـر الأوروبيّـة، والأدنى منهـا، إلى موقع مـن مواقـع التّبعيّـة. وهكـذا، تبـدو العمليّـة التّغريبيّـة حاضـرة فـي صميـم الاستشـراق، وتحتـلّ حيّـزًا يُماثـل تمامًـا موقـع المسـتعمرة المفيـدة للنُّصـوص والثَّقافـة الأوروبيّـة[3].

فـي ذلـك المقـام، يـوازي بين نشـأة دراسـات الاستشـراق من جهـة، وبداية الاسـتعمار الأوروبـيّ للعالـم، مـن جهـة أخـرى. ويـرى أهمّيّـة الـدَّور الكبيـر الّـذي قـام بـه الباحثـون الغربيُّـون المشـتغلون فـي حقـل الاستشـراق فـي تعزيـز مصالـح الغـرب الكولونيالـيّ

1- مجدي عز الدين حسن، نقد الكولونياليّة من منظور إدوارد سعيد, مصدر سابق.

2- إدوارد سعيد، الثّقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، ص 166.

3- مجدي عز الدين حسن، نقد الكولونياليّة من منظور إدوارد سعيد, مصدر سابق.

وإدامته[1]. ثمّ يضرب مثلًا بما قاله ماكولي عن التربية الهنديّة في العام 1835م في محضر اجتماع رسميّ: «ليس لي أيّ معرفة لا بالسنسكريتيّة ولا بالعربيّة، ولكنّني فعلت ما بوسعي لتكوين تقويم دقيق لقيمة كلّ منهما. لقد قرأت ترجمات لأشهر الأعمال العربيّة والسنسكريتيّة. ولقد تحدثت، هنا وفي الوطن، مع أُناس مُتميّزين بكفاءاتهم في اللُّغات الشّرقيّة؛ بيد أنّني ما وجدت واحدًا منهم بمقدوره أن يدحض حقيقة كون رفّ واحد من مكتبة أوروبيّة جيّدة يساوي كلّ الأدب المحلّي للهند والجزيرة العربيّة. إنّ السُّموّ الجوهريّ للأدب الغربيّ محطّ الإقرار التّام فعلًا من قبل أولئك الأعضاء الّذين يشكّلون اللّجنة، والّذين يدعمون الخطّة الشّرقيّة في التّعليم. وليس من المبالغة أن نقول: إنّ كلّ المعلومات التّاريخيَّة المجموعة في اللُّغة السنسكريتيّة أقلّ قيمة ممّا قد يوجد في تلك المُلخّصات المُبتذلة والمستخدمة في المدارس الإعداديّة في إنكلترا، وفي كلّ فرع من فروع الفلسفة الأخلاقيّة والمادّيّة نجد أنَّ المكان النّسبيّ لهاتين الأُمّتين هو نفسه تقريبًا»[2].

ذلك القول هو في الواقع ـ كما يقول سعيد ـ دليل على التَّشرنق العرقيّ؛ بل وأكثر من ذلك؛ لأنّ رأي ماكولي ما هو إلَّا تصوُّر غارق في صميم التّشرنق العرقيّ وذو نتائج مؤكّدة؛ إذ إنّ ماكولي كان يتحدّث من موقع السُّلطة، حيث كان بوسعه ترجمة تصوُّراته إلى قرار يأمر سكّان شبه قارَّة بأسرها أن يذعنوا للدّراسة بلغة غير لغتهم الأُمّ. وهذا ما حدث في حقيقة الأمر[3].

يقدِّم سعيد مثالًا ثانيًا، من كتاب إيريك ستوكس: «النّفعيُّون الإنكليز والهند»، حيث تحدّث ستوكس عن أهمّيّة الفلسفة النّفعيّة للحكم البريطانيّ في الهند. يكتب سعيد مُعلّقًا: يتعجب المرء في كتاب ستوكس من الكيفيّة التي تتمكن بها زمرة قليلة من المفكّرين نسبيًّا، من بينهم بينتام وجون ستيوارت ميل، من الإتيان بالحُجج لتعزيز مذهب فلسفيّ واستكماله لحكم الهند، مذهب ينطوي في بعض جوانبه على تشابه لا يرقى إليه الشّكّ مع آراء آرنولد وماكولي في الثّقافة الأوروبيّة من أنّها أسمى من كلّ ما عداها. فها هو جون ستيوارت ميل يحتلّ اليوم

1- إدوارد سعيد، العالم والنّصّ والنّاقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2000م، ص 55-56.

2- المصدر نفسه، ص17.

3- المصدر نفسه، ص 17-18.

بين (نفعيِّي البيت الهنديّ) منزلة ثقافيَّة مرموقة إلى الحدِّ الَّذي جعل آراءه عن الحرّيّة والحكومة التَّمثيليَّة تدور على ألسنة أجيال وأجيال على أنّها المقولة الثّقافيَّة اللِّيبراليّة المُتطوّرة حول تلك القضايا. ولكن عن ميل كان على ستوكس أن يقول ما يلي: (لقد أفاد جون ستيوارت في كتيبه عن الحرّيّة قائلًا بدقّةٍ مُتناهية أنَّ مبادئ الحرّيّة مقصود تطبيقها حصرًا على تلك البلدان الَّتي تطوّرت تطوُّرًا كافيًا في مضمار الحضارة ليكون بمقدورها تسوية شؤونها بالبحث العقلانيّ. وعلاوةً على ذلك، كان مخلصًا لأبيه في تشبُّثه بالاعتقاد أنّ الهند ما كان بالإمكان حكمها وقتذاك إلَّا بشكل استبداديّ. ولكن على الرُّغم من أنّه كان يرفض، هو نفسه، تطبيق تعاليم الحرّيّة والحكومة التّمثيليّة في الهند، فإنَّ حفنة ضئيلة من اللِّيبراليّين الرَّاديكاليّين وجمهرة متكاثرة من المُثقّفين الهنود لم يضعوا أمثال تلك القيود). وكما يقول سعيد، فإنّ لمحةً خاطفةً على آخر فصل في «الحكومة التَّمثيليّة» – ناهيك عن التَّطرُّق إلى المقطع الوارد في المجلَّد الثَّالث من «مقالات وبحوث» ، حيث يتحدَّث عن تغييب الحقوق بالنّسبة إلى البرابرة – توضح بمنتهى الجلاء رأي ميل الّذي قال فيه أنّ ما كان عليه أن يقوله عن ذلك الأمر لا يمكن تطبيقه بالفعل على الهند، والسَّبب بالأساس أنّ رأي ثقافته بحضارة الهند هو أنّها لم تكن وقتها قد بلغت بعد درجة التَّطوُّر المطلوب[1].

إنّ تاريخ الفكر الغربيّ بأسره إبَّان القرن التَّاسع عشر، حسب ما يذهب سعيد، مليء بأمثال تلك التَّخرُّصات والتّمييزات بين ما هو مناسب لنا (أي الأوروبيِّين)، وما هو مناسب لهم (غير الأوروبيين)؛ إذ إنَّ الأوائل مُصنّفون بأنّهم في الدَّاخل، في المكان الصحيح، مألوفون، منتمون، وباختصار فهم فوق، والآخرون مُصنّفون على أنّهم في الخارج، ثنوى، شواذ، تُبّع. وباختصار، فهم تحت. فمن تلك التّمييزات الّتي حظيت بسطوتها من خلال الثّقافة، ما كان بوسع أيّ امرئ أن يتفلَّت منها حتى ماركس نفسه. إنَّ النَّظرة للثّقافة الأوروبيّة على أنّها المعيار الممتاز حمل معه زمرة مرعبة من التّمييزات بين ما لنا وما لهم، بين الملائم وغير الملائم، وبين الأوروبيّ وغير الأوروبيّ، وبين الأعلى والأدنى، فتلك هي التّمييزات الّتي يقع عليها المرء في أيّ مكان في موضوعات من أمثال علم اللُّغة، والتّاريخ، ونظريّة

1- إدوارد سعيد، العالم والنّصّ والنّاقد، مصدر سابق، ص 18.

العرق، والفلسفة، والأنثروبولوجيا، لا بل وحتّى البيولوجيا[1].

ذلك هو الوجه القبيح للكولونياليّة الثّقافيّة والفكريّة، والّذي قام سعيد بتعريته في مجمل كتاباته، وهو يرى أنَّ الكولونياليّة الثَّقافيّة نجحت في دمج منظور المستعمِر (بكسر الميم) في رؤى الشّعوب المستعمَرة، حتّى شعرت تلك الأخيرة بأنّها غير قادرة على فعل أيّ شيء دون وصاية الأوّل ودعمه، وفهمت كذلك أنّ التَّشريع لا ينبغي له أن يصدر من ثقافة مجتمعاتها وقيمه، ولكن من مجتمع الأوّل وقيمه هو[2].

التَّغريب الأكاديميّ في دراسات ما بعد الاستعمار

إذا أقررنا أنَّ دراسات ما بعد الاستعمار مرتبطة بدقَّة، بواقعة تاريخيَّة محدّدة؛ أي الماضي الاستعماريّ للعالم الغربيّ، فإنّ تلك الدِّراسات ستأخذ مساحة واسعة في بيان وقائع التَّغريب الأكاديميّ والمعرفيّ. وفي المقابل، إذا رأينا أنَّها حقًّا حجَّة فرعيّة، لنقد استبانات العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإنسانيّة، فسنلاحظ إلى أيّ درجة لا تني تتجدّد، بمقتضى عقل الزّمن، أو المسائل الّتي تنشأ آنذاك، أعتقد أنّ الإجابة ستختلف. فإحدى النّقاشات الضّخمة الّتي دارت داخل دراسات ما بعد الاستعمار في البلدان الأنكلوسكسونيّة ، خلال العقد الأول من هذا القرن، كانت لمعرفة ما إذا كانت الإمكانات النّقديّة والمردود الفكريّ لدراسات ما بعد الاستعمار، تستطيع أن تحافظ على بقائها مع العولمة، ومع التّغييرات الكبيرة، لتوازن القوى في العالم؛ بحيث يبدو أنَّ التَّوازن الاستعماريّ لم يعد من مُكوّنات الواقع؛ إذ إنَّ عددًا من مُفكّري مرحلة ما بعد الاستعمار لاحظوا ذلك بأنفسهم وتوقَّعوا أن تكون استبانات ما بعد الاستعمار، في طريقها إلى الاختفاء، وأنّها ستخلي مكانها، قريبًا، لشيء آخر. ينبغي أن نرى جيدًا، من هذا الموقع، أنّ هناك فكرة ما نسميها العولمة الّتي هي ظاهرة جذريّة بِجِدّتها. وعليه، فإنّ النّقاش في تلك المسألة، أبعد من أن يقفل. فالقرابة بين الاستعمار، أو بالأحرى مرحلة السّيطرة الاستعماريّة، وعولمة اليوم قد أوضحها عدد كبير من المُحلِّلين. والعولمة ـ أستخدم الكلمة الإنكليزيّة ـ globalisation ليست سوى التَّمدُّد الأقصى لما كانت عليه إمبرياليّة المرحلة

1- إدوارد سعيد، العالم والنّصّ والنّاقد، مصدر سابق، ص 18-19.

2- إدوارد سعيد، القلم والسيف، حوار دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1998م، ص 134.

الاستعماريّة. وبالتأكيد لا يزال هناك الكثير، مما ينبغي فعله لنفهم العالم الّذي نعيش فيه اليوم، بالأدوات الّتي كانت بحوزتنا لشرح نظام العالم منذ قرن. ولكن هذا النقاش لم يقفل مرّة أخرى، فدراسات ما بعد الاستعمار، هي بصدد دمج عدد كبير من الأبحاث (هي في الحقيقة مرتبطة بعمق بما كانت عليه في البداية) الّتي تأخذ في الحسبان ظاهرات معاصرة جدًّا؛ إذ إنَّ عددًا من فروع دراسات ما بعد الاستعمار، غيّرت اسمها من «ما بعد الاستعمار» (postcolonial) ليصير «عابر للاستعمار» (transcolonial). ويبدو أنّها تطوّر استبانات مُتمحورة حول مسألة الهيمنة، باتّجاه استبانات تتناول أكثر حقائق التّنقل، والتّبادل، والتّعايش، وتدفُّق المهاجرين. إنَّنا نسير باتجاه اندماج (fusion) ذينك الحقلين: دراسات ما بعد الاستعمار ، ودراسات العولمة. ويمكن أن نفكّر في ذلك الوضع المُتحرّك، أنَّ دراسات ما بعد الاستعمار، في طريقها إلى التَّحوُّل باتّجاهٍ يعطيها عقد إيجار غير محدود، أو على أيّ حال، بأفق بعيد جدًّا. والمسألة بعد ذلك هي في معرفة إذا ما زلنا نستطيع تحديد حقل دراسات مُتقلّب، إلى ذلك الحدّ. والصَّحيح أنّ دراسات ما بعد الاستعمار، تتطوّر منذ البداية في مناخ مُتعدّد الاختصاصات (transdisiplinaire)، وفي جوّ جدل مستمر، وكانت تطمح لأن تكون محلّ استبانات متقاطعة، ذات نزعةٍ لاستثمار حقول الدِّراسات من الدَّاخل، ولفتحها وخلع إطاراتها. هناك شيء مُتكافئ مع الدِّراسات من النَّوع نفسه. ويمكن عدُّها حقل دراسات خاصّ، ونستطيع أيضًا عَدّ مسألة النّوع، تطرح في كلّ ميادين الدّراسات، وأن، ببساطة، هناك في كل حقل دراسة، نمط من الاستبانات يجعل تكامليّة الحقل المعنيِّ، في موضع اتّهام. وينبغي الاعتراف أنّ دراسات ما بعد الاستعمار نفسها، تتبدّل بطريقة أخرى، هي على حدود المعقول: نرى راهنًا من دراسات ما بعد الاستعمار، ما يُطبّق في الكرة الأرضيّة على مناطق لم تعرف أبدًا الاستعمار، مثل: الشّرق الأقصى الصّينيّ، أو اليابانيّ. وكان أن أُنشئت نشرة في جامعة استوكهولم «أوروبا ما بعد الاستعمار» وهي تُعنى بأوروبا الوسطى والشّرقيَّة، وتطبّق دراسات ما بعد الاستعمار، على مراحل من التّاريخ، هي خارج هذا الحقل كلِّيًّا. إنَّك تجد دراسات ما بعد استعمار، تُطبّق على العصور القديمة، وفي مجالات لم يعد لها علاقة تَمَاهٍ مع ما عنته أصلًا، وعلى سبيل المثال، دراسات إنجليزيّة ما بعد استعماريّة. ولديك نزعة ما بعد الاستعمار، في الدّراسات البصريّة، وفي دراسات

الإعلام. وعلى ذلك الشّكل، فإنّ الدِّراسات ما بعد الاستعماريّة، تملك كلّ المستقبل الّذي يمكن أن تطمح إليه[1]!

تظلّ العلاقات بين الثّقافات والحضارات موضوعًا جذّابًا للتّفكُّر والتّأمُّل. وإذا تنوّعت ضروب الاستعمار، عسكريّ وسياسيّ، فإنّ الاستعمار الأكاديميّ والثّقافيّ أكثر انتشارًا بين النّاس؛ لأنّه يسعى إلى السَّيطرة على العقول والأذواق، ويهدف إلى تغيير العلاقات بين الشُّعوب والدُّول، وعندئذ تسهل الهيمنة، وبسط النُّفوذ. وعندما تُغرس القابليّة للاستعمار في الأنفس والأذهان اطمأنّ الاستعمار على مصالحه دون إسالة الدّماء ، وتكبّد الخسارات المادّيّة و المعنويّة.

إنّ الاستعمار الأكاديميّ يهدف إلى ترويج برامجه وسياساته باسم العلم والمعرفة والتّقدُّم. وبالفعل، يعمل على غرس أدوات إنتاج المعرفة ومناهجها فيتزيّا بزيّ العلم والثّقافة والفكر. ويتحوّل إلى ظاهرة ناعمة ومرغوبة. لقد عمد الاستعمار الأكاديميّ إلى ترويج فكرة أساسيّة هي أنّ العلم مسألة مشتركة بين النّاس ولا جنسيّة له، كما أنّ طريق التّقدُّم بين الخليقة واحد فالإنسانيَّة ذات مصير مشترك وقد عمل الجنرال نابليون في حملته على مصر على التّركيز على دور النّخبة وأثرها في تغيير أنماط التّفكير والسّلوك والذّوق. وكذلك فعل الإسكندر قبله حين عمل على ترويج الثّقافة اليونانيّة في المستعمرات اليونانيّة. والملاحظ في مثل ذلك الاستعمار الثّقافيّ هو أنّه لا يرتبط بالضّرورة بقوّة الدّولة الغازيّة، فقد تتدهور أصول الدّولة المتعاظمة ولكن أثر النّخبة يتواصل تأثيرها في التّفكير. فالأثر الثّقافيّ يستمرّ بعد زوال التّأثير العسكريّ؛ لأنّه أشدّ بقاءً واستمرارًا وأكثر دوامًا من السّيطرة على الأرض، ولأنّ الثّقافة تستبدّ بالنُّفوس والعقول. والمرء على ما يفكّر فيه والعقل هو كلّ شيء، وبه فضّل الإنسان على كلّ المخلوقات.

إنّ الاستعمار الثّقافيّ يستهدف قولبة العالم في أنماط وقوالب تضمن تدجين الشُّعوب لغاية سَوْقها في وجهة أعدّت سلفًا من الدّوائر الإمبرياليَّة العالميّة، ولا فكاك للشّعوب التّائقة إلى التّحرُّر من العمل على إنتاج معرفة ذات مُميّزات مخصوصة تضمن الحفاظ على الخُصُوصيّة والهُويّة من أجل النّفاذ الى إحداث نظام من خارج النّظام العلميّ المُسيطر؛ وإذ تبدو تلك المَهَمّة مُتشعّبة وصعبة ولا

1- حوار مع المؤرّخ الفرنسيّ جاك بوشيباداس، ترجمة: صلاح عبد الله- في: مجلّة الاستغراب، ع12 ، صيف 2018.

سيّما في واقع بسطت فيه الثّورة الاتّصالية يديْها على كلّ المجالات الثّقافيّة، فإنّ الإرادة في كسر الطّوْق إذا بُرمج لها تربويًّا وثقافيًّا فإنّ عنصر الزّمن كفيل بتحقيقها وانظر إلى تجارب ألمانيا واليابان والصين كيف استطاعت نحت معالم الشَّخصيّة الوطنيّة، فالأدب والفكر والفلسفة هي عوامل رئيسة لإنتاج الهُويّة والخُصُوصيّة. وقد اهتمّ «ميشال فوكو» بقيمة الإمبرياليّة الثّقافيّة وسلطتها في تغيير معالم الحقائق، وإعادة تشكيل الواقع فعديد الموضوعات يتمّ إنشاؤها وإعادة إنشائها من خلال علاقات السُّلطة المُحدّدة ثقافيًّا فهي الَّتي تطبع بقيّة السُّلطات الأخرى.

لقد عمل الاستعمار الأكاديميّ على تلميع صورته باسم فلسفة الأنوار من أجل التَّوغُّل في النُّفوس والعقول ومعاداة الظّلاميّة بوصفها مصنوعًا استعماريًّا في حاجة إلى مراجعة نقديّة وإلى مزيد التّمحيص؛ لأنَّها كلمة حقّ أُريد بها المزيد من الهيمنة، وبسط النُّفوذ. وهو ما يتجلّى في تنفيذ البرامج التَّعليميّة، وترويج السّلع. ولا فرق بين بضاعة اقتصاديّة، أو بضاعة ثقافيّة في ميزان الرَّأسماليّة واللّيبراليّة. فالدِّيمقراطيّة الأمريكيّة هي الوجه الآخر للسّلاح المُدعّم للاستعمار في فلسطين المُحتلّة. وانظر إلى فعل الاستعمار الأكاديميّ في الأوساط الإفريقيّة كيف عمل على محو مُكوّنات الثّقافة ومحتويات المعرفة، مثل: إبادة اللُّغات، وطمس معالم الفنون الأصيلة والأفكار الأصليّة؛ لتشويه الهُويَّة، وطمس الحقائق. وما زالت النّيوليبراليّة تستنبط الوسائل الكفيلة بالتّلاعب بالعقول عبر صناعة ما يسمّى بالرّأي العام العالميّ عبر مراكز الدّراسات المُتخصّصة وترويجها عبر المؤسَّسات العالميّة.

لقد تلون الاستعمار الأكاديميّ بألوان عدَّة وتسمّى بمُسمّيات متنوّعة، وآخر مظهر له هو النِّيوليبراليّة. وما ذلك إلَّا عزف على معنى الجدّة، ولعب على وتر التّطوُّر، طمعًا في الإقناع بمشاريعه التّنمويَّة في مجالات: الاجتماع، والاقتصاد، والسِّياسة، والثّقافة، والإعلام. وما زال الاستعمار الأكاديميّ يعمل على تصدير مشاريعه في البلدان النَّامية كَوْن الهشاشة الَّتي تسمّي مجالات الحياة في تلك المجتمعات.

لقد أدرك الاستعمار الأكاديميّ منذ وقت مبكر أنّ التّماسك الثّقافيّ لدى الشّعوب هو صمّام الأمان الحامي لكلّ أُمّة والضّامن لسلامة مُستقبلها. ومِنْ ثَمَّ، كرّست الجهود لإعداد برامج تعمل على بلبلة المفاهيم، وتغيير الأفكار. وبالأفكار يمكن التّحكُّم بالمجتمعات مِن بُعْد، وبأيسر الجهود والوسائل.

إنّ الجديـر بالملاحظـة هـو أنّ تصديـر الاسـتعمار الأكاديمـيّ أصبـح جـزءًا مـن المُقـرّرات الرّسـميّة لـدى الدّوائـر الدّوليّـة العالميّـة، وقـد سـاعدت الشّـبكة العنكبوتيّـة على تعميـق التّفـوُّق الثّقافيّ الغربـيّ. فـلا غـرو فـي أن تلمّـع صـورة الحـروب والإبـادة العرقيّـة باسـم مقاومـة الإرهـاب، أو التّعصُّـب الدّينـيّ.

الواضـح أنّ التّوغُّـل فـي الأوسـاط الثّقافيّـة باسـم التَّسـامح الدّينـيّ، أو الحـوار بيْـن الحضـارات، أو الثّقافـات هـو الميْسـم الأسـمى للإقنـاع بـأنّ كلّ مُعـرض عـن ذلـك الحـوار، أو دعـوى التّسـامح يُعـدُّ رجعيًّـا غيـر مواكـب لحركـة التّقـدُّم والتّحضُّـر.

إنّ الحـلّ الجوهـريّ أمـام المجتمعـات النّاميـة هـو تطويـر التّعليـم عبـر إنتـاج البرامـج والمقـرّرات التّعليميّـة والمُخطّطـات الثّقافيّـة الّتـي تقـاوم الإمبرياليّـة وتتصـدّى لمشـاريع الغـرب الاسـتعماريّة المعمّقـة للتّبعيّـة والانسـلاب. فعمليّـة فـكّ الأسـر مـنْ قيـود العولمـة والاسـتعمار الأكاديمـيّ؛ إنّمـا تتـمّ بمقاومـة الأنمـوذج السّـائد بالقـوّة والعلاقـات الجائرة عبـر التّعامـل القسـري. إنّ إنتـاج المعرفـة هـو الحـلّ الأسـاس الموصـل إلـى التّحـرُّر عبـر تحريـر العقـول. فالإنسـان الفعّـال والمجتمـع الحـي هما الحـلّ الجذريّ لصناعة مسـتقبل آمـل، و سـعادة منشـودة.

آفاق جديدة للتّغريب الأكاديميّ

لمّـا كان الوجـه الحقيقـيّ للغـرب مخفيًّـا، كان دعـاة الإصـلاح بالاسـتفادة مـن الغرب معذوريـن فـي عَدّهـم طريـق التّقـدُّم واحـدًا يتمثّـل فـي الإصـلاح الزّراعـيّ والتّنظيمـات السّياسـيّة، والفصـل بيـن السّـلطات، وتحديـد المناهـج التّربويّـة والتّعليميّـة. ولكـنّ دعـاة التّغريـب غيـر معذوريـن؛ لأنّ حقيقـة أمـر الغـرب قـد أصبحـت واضحـة جليّـة، وعمادهـا حـركات توسُّـع، وإرادة هيمنـة، ورغبـة فـي التّفـوّق لقيـادة العالـم بالقـوّة والغطرسـة. وهكـذا ، تتعاظـم المسـؤوليّة علـى مـن أدرك الحـقّ، وأغضـى عنـه.

لقـد كان حريًّـا برجـال التّربيـة والتّعليـم فـي أرقـى درجاتهمـا أن يحلّلـوا أوجـه الغـرب الإيجابيّـة، وأن يميطـوا اللّثـام عـن عيوبـه ومسـاوئه، بـدلًا مـن الانضـواء فـي حمـلات دعائيّـة وإشـهاريّة فجّـة. كمـا كان عليهـم أن يكشـفوا عـن حقيقـة أفـكار ومبـادئ نمـت وترعرعـت فـي تربـة ثقافيّـة مختلفـة، وفـي فضـاء حضـاريّ مُغَايـر. والتُّـراث الـذّي ظـلّ هدفًـا لأصحـاب الاسـتعمار الأكاديمـيّ، هـو فـي حقيقـة الأمـر، صمّـام أمـان، وملجـأ آمـن لمـن أراد التّـزوُّد منـه، ومراجعـة مـا بـدا غيـر ملائـم للعصـر. لا أن يرمـى بـه عـرض

الحائط كما يدّعي التّغريبيُّون جملةً وتفصيلًا، وأنّى لهم ذلك! فالتُّراث ليس بضاعة مادّيّة؛ فمنه ما هو مادّيّ، ومنه ما هو غير مادّيّ، ولا مرئيّ. وهو مخزون نفسيّ يشكّل أعمارًا وماضيًا يعيش حيًّا نابضًا في العصر. وأكثر من ذلك أنّ محاولات التّقدُّم الّتي تنهض على فهم التّراث وإعادة فهمه هي أكثر تجذُّرًا، والأكثر تأثيرًا في المستقبل. فلا حاضر دون ماض، ولا مستقبل دون حاضر.

يبدو أنّ أفضل طريق لمقاومة التّغريب؛ إنّما هو تشجيع حركة التّعريب نشرًا للّسان العربيّ للقارئ بما يفكّر فيه الآخر حتّى تتوسّع دوائر الاطّلاع، والحوار ، والنّقد.

لمّا ذبُل العطاء الفكريّ في الحضارة الإسلاميّة، وسُدّت منافذ التّفكير، وأعلن عن غلق أبواب الاجتهاد عمّ التّقليد الّذي لا يشهد له العقل بالتّأييد، على حدّ عبارة أبي حامد الغزالي في كتابه المستصفى من أصول الفقه. وعندئذ آذنت الدّورة الحضاريّة بالانتقال إلى الضّفّة الشّماليّة والغربيّة من الكرة الأرضيّة. وبتصاعد تلك الحضارة عمل مؤسّسوها على إرساء دعائم تضمن استمرارها في التّاريخ. ولعلّ من أخطر تلك الدّعائم التّعويل على النّخب الأكاديميّة والتّرويج الفعّال لكلّ ما من شأنه أن يخرّب بناء الذّات الإنسانيّة في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة المعاصرة. ودعوى ذلك وحدة المصير الإنسانيّ المشترك، وأنّ طريق التّقدُّم واحد، وأنّ الحداثة واحدة، وأنّها تيّار جارف يدكّ كلّ من عارضه، وأنّ الماضي ومكوّناته أمور بالية تشدّ إلى الوراء، وتعوق حركة التّقدُّم. وكلّ ذلك دعاوى مجانبة للصّواب؛ لأنّ الحضارة الغربيّة ذاتها تعود إلى قديم الحضارة اليونانيّة، وأنّ الماضي هو الحقل الثّقافيّ والفكريّ والمعرفيّ الذّي لا ينضب، وأنّ الحداثة حداثات، وأنّ اشتراك الإنسانيّة في كثير من عناصر المصير المشترك لا يقضي بحال على الخُصُوصيّات الثّقافيّة والانتماءات المُتنوّعة والمختلفة. وهكذا ، يتبيَّن لنا أنّ التّغريب الأكاديميّ

هو مجرّد أداة تحجب فاعليّة الرّغبة في الهيمنة والسّيطرة؛ ما يناقض جوهريًّا العمل الأكاديميّ الّذي يقوم أساسًا على الموضوعيّة، والجدّيّة، والبحث الدّقيق، والتّمحيص العميق من أجل إزاحة الحُجب عن الحقائق المخفيّة.

الجدير بالملاحظة هو أنّ المجتمعات قد شهدت تحوّلات اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة، هو ما يستوجب تحوّلًا موازيًا في البرمجة التّربويّة والتّعليميّة. ولكنّ النّزعة الاستعماريّة لدى الدّول القويّة تعمل باستمرار على عرقلة تلك المواكبة؛

لإبقاء الهُوّة عميقة بين البِنَى الاجتماعيّة والبنى الفكريّة والثّقافيّة. إنّ ألدّ أعداء النّزعات الاستعماريّة هو المعرفة التّي تنتجها البرامج الدّراسيّة والتّعلميّة الثّوريّة التّي تتجاوز التّلقين إلى التّنشيط والتّفاعل مع المُتلقّي، حيث تستبدل العلاقات العموديّة بالعلاقات الأفقيّة. وبذلك، يتمّ تجاوز ما يسمّيه «باولو فرايري» بالتّعليم البنكي[1]. إنّ ديدن التّغريب الأكاديميّ هو بثّ الجمود في شرايين البرامج التّعليميّة لفسح المجالات أمام تركيز نماذج بديلة، يُعمل على هضمها واستيعابها وتقديمها على أنّها مُثُل عُليا يجب الاقتداء بها. وتلك الفلسفة النّاهضة على المركزيّة، وحُبّ الهيمنة تعمل على تنفيذ مُخطّطات التّكييف الخاصّة بالعقول، والأذواق، وأنماط السُّلوك. وبذلك، تتحكّم في الصّيرورة الاجتماعيّة والتّاريخيّة للشّعوب الضّعيفة اقتصاديًّا وسياسيًّا، فهي تحرّكها بأشبه ما يكون بالتّحكّم مِنْ بُعْد. وقد أسهمت الثّورة الإعلاميّة إسهامًا فعّالًا في تيسير السُّبُل أمام تلك المُخطّطات.

إنّ المُتأمّل في الأوضاع التّعليميّة داخل المؤسّسات التّربويّة والأكاديميّة في المجتمعات النّامية يجدها أقلّ رغبة في التّجدُّد والمراجعة؛ لأنّها مجلوبة، أصلًا، من دوائر مطبوعة بالعلاقات الجائرة. فتلك البرامج والمناهج يقع فرضها بين تبادلات الأخذ والعطاء، وضمن معاهدات واتّفاقيّات العمالة والاقتراض. وبمجرّد الحديث عن تلك العلاقات تفقد البرامج التّعليميّة صبغتها الفعّالة في بناء الشّخصيّة الوطنيّة المُتميّزة بروح الاستقلال، وإرادة الخلق والإبداع؛ لأنّ تلك الرّوح لا تقبل التّبعيّة، ولا تعترف بالمُحاكاة. وما تُعانيه تلك المناهج في ظلِّ تلك العلاقات الجائرة هو افتقارها إلى المنزع الإنسانيّ المُتشبّع بالقيم الكونيّة. لذلك، نرى المُتعلّمين على قدر كبير من السّطحيّة والفراغ الأخلاقيّ؛ لأنّهم يُعاملون وكأنّهم آلات ضمن ثورة تقنيّة عارمة ، لا تُركّز إلّا على الأبعاد التّقنيّة والماديّة في الذّات البشريّة المُتعدّدة الأبعاد.

1- باولو فرايري، تعليم المقهورين، ترجمة مايرا راموس سنة 1968، تعريب: يوسف نور عوض، دار القلم، بيروت، 1980م، ص 70.

المصادر والمراجع

1. ناجي الحجلاوي، التّفكير الاجتماعيّ عند مالك بن نبي، الدّار التّونسيّة للكتاب، تونس، 2011م.
2. أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة، دار الهادي، بيروت، 2003م.
3. شلتاغ عبّود، «في المصطلح الثّقافي والتّغريب»، في: مجلّة آفاق الثّقافة والتّراث، ع 33، أفريل 2001.
4. محمّد مصطفى هدّارة، «التّغريب وأثره في الشّعر»، في: مجلّة الأدب الإسلاميّة، مج1، ع2، 1994م.
5. سلامة موسى، اليوم والغد، مؤسّسة هنداوي سي آي سي، 1991م.
6. طارق البشري، «سيبقى الغلو ما بقي التّغريب»، في: مجلّة العربي، ع 278، جانفي 82 19
7. عبد الرّحمان بن خلدون، المقدّمة، دار عالم الثّقافة، الأردن، دون تاريخ.
8. عمر فرّوخ ومصطفى الخالدي، التّبشير والاستعمار، منشورات المكتبة العصريّة، بيروت، 1953م.
9. مالك بن نبّي، شروط النّهضة، دار الفكر، دمشق،1979 م.
10. ـــــــــــــــــــــــ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، تعريب محمّد عبد العظيم علي، دار الحكمة، تونس، 1985م.
11. هاري ماجدوف، الإمبرياليّة من عصر الاستعمار حتّى اليوم، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، 1981م.

في فلسفة البحث العلميّ ودور الجامعة في بناء الإنسان

رندى أبي عاد *

الإنسانُ حيوانٌ باحث. تلك الخُصُوصيّةُ الأنطولوجيّةُ والأنثروبولوجيّةُ تمظهرٌ لحاجةٍ لديه في ذاتِه نابعةٍ من إدراكِه لتناهيه ونقصِه، ومن وعْيِه لوجوبِ تجاوزِ النّقصِ نحو المزيدِ من التّكسُّبِ المعرفيّ. انطلاقًا من الدَّهشةِ البدئيّةِ والتَّساؤلِ البدئيِّ اللَّذين حفّزاه على التَّوغُّلِ الفضوليِّ الشَّغوفِ في مجاهِلِ العالَم، وغياهِبِ الذَّات، لعلَّ في عنادِه الدَّؤوبِ، ودأبِه العنيدِ على استكشافِ مكنوناتِ الأشياء وعِلَلِها وغاياتِها بعضًا من ثأرٍ لعقلِه من المحجوبِ، وانتصارٍ له عليه، تعدّدت مسالكُ البحثِ وبها ومعها، تنوّعت الموضوعاتُ والأساليب. غير أنّ الهمَّ الأوّلَ والأخيرَ ظلَّ هو هو: الإنسان وتحديدًا، إمكانيّةُ تأمينِ سعادتِه وكيفيّتها على المستويين: الفرديِّ، والجماعيّ. إنّ ارتباطَ السَّعيِ المعرفيِّ ومِنْ ثَمَّ، البحثيِّ بالسَّعي إلى السّعادةِ بما يستَتْبِعُه الأخيرُ من ارتقاءٍ وتطوّرٍ وإبداع، يؤكّدُ تجاوزيّةَ السَّعيِ المعرفيِّ الدّائمةَ، والتَّلازم بينه وبين رؤيةٍ طوباويّةٍ ترتسمُ فيها معالِمُ المجتمعِ السَّعيدِ، والإنسانِ السّعيد.

---

* باحثة وأستاذة الفلسفة المعاصِرة والأنثروبولوجيا الفلسفيّة في جامعة الرُّوح القُدس الكَسْليك - لبنان.

إذن، للبحثِ المعرفيِّ لا محالة خلفيّةٌ فلسفيّة، علنيّةٌ أو خفيّة، تطبعُ مساراتِه وتُحدِّدُ وجهتَه. والفلسفة تلك على الرّغم من تعدُّدِ تلوّناتِها ومذاهبِها في التّاريخِ من ماورائيّةٍ، ومادّيّة، ووضعيّة، وتجريبيّة، وتفكيكيّة، وغيرها، ومن دون أن يَفترضَ هنا ذكرُ التلوّناتِ تدَرُّجًا نوعيًّا، أو كرونولوجيًّا، تتناولُ موضوعًا واحدًا، وهاجسًا واحدًا؛ يقضُّ مضاجعَ الإنسانِ المفكّر: الزّمن. ومن المعلوم أنّ الكلامَ عن الزّمن يقودُ حُكمًا إلى الكلام عن الشَّيخوخةِ والموت. وما يصحُّ قَولُه عن تَمَوْقُعِ الإنسانِ في الزّمن وتجاهه يصحُّ قولُه عن الجماعاتِ الإنسانيّةِ الّتي تواجِهُ أيضًا معضلةَ الوَهْنِ والزّوال. من مسألةِ الزّمن تتفرّعُ كلّ الأسئلةِ . وما المحاولاتُ البحثيّةُ برُمَّتِها سوى محاولات صريحة، أو مُبَطَّنة لمعالجتِها والإجابة عنها؛ فالجماعاتُ والأفرادُ على السّواء كياناتٌ لها مقوّماتها: الطّبيعيّة، والمادّيّة، والرُّوحيّة، والثّقافيّة؛ وهي تنزعُ إلى الاستمراريّةِ والبقاء. النّزعةُ إلى البقاءِ والرَّغبةُ في حياةٍ سعيدةٍ تُحرِّكُ وتُلْهِمُ كلَّ مسعًى معرفيّ، وتؤكّدُ أنّ البحثَ لم يكن يومًا مجّانيًّا مُنزّهًا عن كلّ غايةٍ خارجةٍ عنه؛ بل إنّه على العكسِ، اقترنَ دائمًا بمقصديّةٍ تطبيقيّةٍ مباشرةٍ، أو غير مباشرة، واعيةٍ، أو لا واعية، من شأنها أن تُضْفي عليه صفةً إيتيقيّةً من خلالِ توثيقِ اللّحمةِ بين السَّعي إلى المعرفةِ، والسعي إلى الخير[1]. فالسَّعيُ إلى الخير هو مقصديّةُ السَّعي إلى المعرفةِ، والحلقةُ النّاقصةُ لفَهْم ماهيّتِه. بالطّبع لا تُستثنى من الفعلِ البحثيّ لذّةُ البحثِ الكامنةِ فيه والمتعةُ الفكريّةُ المرافقةُ لها؛ لأنهما مصدرُ فرحٍ يكتفي بذاتِه لا يضاهيه سوى صفاءُ الرُّوحِ والذهنِ النّاتجُ عن اعتزالِ الأضواءِ، والابتعادِ عن الفضاءِ العامِّ لدى الباحثِ فَي ما يشبهُ الترهُّبَ ونذرَ النفسِ للعِلْم؛ غير أنّ ذلك الواقع لا ينتقصُ شيئًا من وجوبِ المقصديّةِ

1- هذا ما كان عليه الأمر على الأقلّ في العالم القديم ولا سيّما عند الإغريق. فالفلسفة اليونانيّة لم تفصل بين التّنظير الرّامي إلى تكسّب الحكمة والسّياسة politique ، أو فن تدبّر شؤون المدينة polis من أجل بناء مجتمع عادل وفاضل وسعيد. من المفيد تذكّر المقصديّة الأصليّة للسّعي المعرفيّ؛ لأنّ العلاقة بين العِلم والسّياسة من المنظور السّياسيّ الذي أوردناه زالت اليوم ليحلّ مكانها، خلال الحداثة المتأخّرة ومنذ مطلع القرن العشرين، تسييس العلم ومعه البحث العلميّ؛ أي تسخير السّعي المعرفيّ للمصالح السّياسيّة، وإدراجه بوصفه ورقةً حاسمةً في إستراتيجيّات الأطراف السّياسيّة وذلك من غير أن يبقى لمفهوم الخير العام، وخير الشّعوب، وخير الإنسان، وخير الكوكب ،وخير البيئة من وزن في حساباتها. فالغائيّة الموجبة للسّعي المعرفيّ في معناها الكلاسيكيّ تبدّدت لتحلّ محلّها غائيّة عرضيّة ومتحوّلة وفقًا لموجبات البراغماتيّة السّائدة.

المذكورةِ، ولا يلغيها، أو يتعارضُ معها. فالباحثُ يبقى، في ما هو أعمق من ظاهرِ عيشِه وعملِه، مسكونًا بحلمِ الإسهامِ، من خلالِ جهدِه العِلْميّ، في خدمةِ الإنسانِ والإنسانيّة.

البحثُ العلميُّ محاولةٌ لقَضْمِ نتْفٍ من فوقيّةِ الزّمنِ وتفوّقِه، وتسجيلِ نصرٍ للإنسانِ عليه يزيدُه قدرةً على سَوْقِ أمورِه وأمورِ العالَمِ على وفْقِ إرادتِه في استقلاليّةٍ مُتناميةٍ عن التّعيّناتِ والتّأثيراتِ الخارجةِ عنها. فَي قولِه: إنّ المعرفةَ سُلْطَةٌ يحدِّدُ فرانسس بيكون[1] Francis Bacon صاحبُ الفكرِ التّنويريِّ الطّليعيِّ، وأحدُ أبرز رُوّادِ النَّهضةِ الغربيّةِ، ومُؤسّسي المشروعِ الحداثويّ، وجهةَ البحثِ العلميِّ كما ستتبلورُ خلالَ الحداثةِ وما بعدها. والمقصودُ بالسُّلْطَة في السِّياقِ العلميِّ القدرةُ على التَّحكُّمِ بسُنَنِ النِّظامِ الطَّبيعيِّ وقوانينه على مستوى الكونِ، أو العالَمِ الخارجيِّ وعلى مستوى الذّاتِ، أو العالَمِ الباطنيّ. المستويان هما الفضاءان اللَّذانَ يسكنُهما الإنسانُ ومجموعُ المعطَياتِ الطَّبيعيّةِ الَّتي يتفاعلُ معها وليس له سواهما من مستقرّاتٍ لبناءِ حاضرِه ومستقبلِه. كلّما ازدادتْ معرفتُه لبواطنهما، بدّدَ ضبابيّةَ السّريّةِ المحيطةِ بهما وبدّدَ في الوقتِ عينِه خوفَه منهما. فتحوُّلُ المجهولِ إلى معلومٍ يولِّدُ إحساسًا بالأمانِ لدى الإنسانِ تجاه ظواهرَ كانت بالأمسِ أُحجياتٍ باتَ اليومَ يفكُّ طلاسمَها، ويدركُ مضامينَها، ومُسبّباتِها الخفيّة. ولمّا كانَ البحثُ العلميُّ عمومًا بحثًا عن عِلَلِ الأشياء، صار من البَدَهيِّ أن يوازيَ تطوُّرَ العلمِ تطوّرٌ في القدرةِ؛ أي في السَّيطرةِ على الطَّبيعة. الإنسانُ العالِم إنسانٌ قادرٌ على تدجينِ المُعطى الطَّبيعيِّ والتَّحكُّمِ به.

توضّحتْ تلك المعالمُ البحثيّة بانبلاجِ المنعطفِ الحداثويِّ في الغربِ، واستمرّتْ

1- في أوجّ النّهضة الأوروبيّة المؤسّسة للحداثة الأوروبيّة، أعلن فرانسيس بيكون أنّ الوقت حان للتّخلّي عن النّهج الفلسفيّ الكلاسيكيّ القائم بشكل رئيس على التّنظير؛ لأنه أشبه بالثرثرة العقيمة الّتي لا تسهم في تحسين ظروف العيش اليوميّ؛ بينما المطلوب هو علم عمليّ ذو أثر ملموس في تطوير المجتمعات الإنسانيّة. لهذه الغاية، روّج بيكون المنحى التّجريبيّ مقابل المنحى التّأمليّ التّقليديّ مفتتحًا بذلك مرحلة جديدة في مقاربة مفهومَيْ: العِلم ، والتّقدُّم. كتب الكثير لكن جلّ أفكاره في الموضوع المذكور موجود في ثلاثة مؤلّفات: تقدّم العلم (The Advancement of Learning (1605 والأورجانون الجديد Novum Organum (1620) ،حيث العرض للمنهجيّة العلميّة وأتلنتس الجديدة (1626) New Atlantis ،حيث رؤيته الطوباويّة إلى مجتمع مستقبليّ قائم على العلم والاختراع والاكتشاف، وقد تصوّر فيه أوّل جامعة بحثيّة حديثة.

في التَّبلورِ التَّدريجيِّ حتّى صارت اليومَ تضمُّ كَمًّا كبيرًا من الشُّروطِ والضّوابطِ الدَّقيقةِ جدًّا، والمُتخصّصةِ جدًّا.

في العالمِ القديمِ، والعصرِ الوسيطِ، وحتّى مشارفِ الأنوارِ في القرنِ الثّامنِ عشر كان الوضعُ مختلفًا. فقد تمايزتْ بعضُ الجهودِ العلميّةِ مثل: علومِ اللُّغةِ، والبيانِ، والفلكِ، والفيزياءِ، والطّبِّ؛ لكنّها ظلّتْ محكومةً بالمقتضى المَاورائيِّ المُتمثّلِ بالفلسفةِ ومِنْ ثَمّ، باللّاهوت. عددُ الأعلامِ الّذين امتهنوا الفلسفةَ والعلومَ على السّواء، كالفيزياء والرياضيات مثلًا، كبيرٌ جدًّا لكنّه، في السِّياقِ المعرفيِّ السّائدِ آنذاك، لم يكن ليُثيرَ استغرابًا؛ لأنّ مفهومَ المعرفةِ كان شموليًّا تتداخلُ فيه الاهتماماتُ، وتتكاملُ على أن تبقى تحت مظلّةِ الفلسفةِ الحاضنةِ والموجِّهةِ لها.

بعد عصرِ الأنوارِ، تغيّرَ المشهدُ المعرفيُّ جذريًّا بفعلِ التَّحوّلاتِ الاجتماعيّةِ والثَّقافيّةِ الّتي أثّرت على إدراكِ الإنسانِ لذاتِه ولمحيطِه، وأثارتْ مُقارباتٍ جديدةً ومُتجدّدة أدّت إلى ولادةِ علومٍ جديدةٍ ليس أقلّها ما باتَ يُعرَفُ بالعلومِ الإنسانيّةِ، مثل: عِلْمِ الاجتماعِ، وعِلْمِ النَّفسِ، إضافةً إلى العلومِ الطَّبيعيّةِ الّتي كانَت لا تزالُ في طَوْرِ تَحديدِ هُويّتِها البَحثيّةِ، مثل: الكيمياءِ، وعِلْمِ الطَّبيعيّات. القاسمُ المشتركُ الّذي جمعَ العلومَ النّاشئةَ في تلك الحقبةِ تفرّدَ كلُّ عِلْمٍ بموضوعٍ خاصٍّ، ومنهجيّةٍ خاصّة،وتحديده لمجاله البحثيِّ حتّى باتت الحاجةُ إلى التَّمايزِ بالنِّسبةِ إلى كلِّ منحًى علميٍّ من شروطِ الإثباتِ العلميِّ لشرعيّته العلميّة. ويأتي التَّمييزُ الشّهيرُ الّذي أقامَه دلتاي[1] Wilhelm Dilthey بين ما أسماه علومًا طبيعيّة Naturwissenschaften تُعنى بالمعطى المادّيِّ وعلومًا إنسانيّة Geisteswissenschaften تُعنى بالمُعطى النّفسيِّ والرُّوحيِّ؛ ليسجِّلَ خطوةً مُهمّةً في التَّخصُّصِ المعرفيِّ والبحثيِّ الّذي سوف يستتبُّ في القرن العشرين، ويصبحُ من مُقوّماتِ العلومِ الأساسيّةِ حتّى ما عادَ من الممكن تصوّرُ جهدٍ علميٍّ، أو تقدّمٍ علميّ خارجَ إطارٍ تخصّصيٍّ دقيق. لم يكتفِ دلتاي بالتّمييزِ المذكورِ لكنّه عملَ على حصرِ العلومِ وترتيبها وتوصيفها بشكلٍ مُفصّلٍ، ومن خلالِه حدّدَ المصطلحاتِ المرجعيّةَ الّتي يقومُ عليها التَّصنيف. إلى

1- في إطار التّمييز بين العلوم الطّبيعيّة والعلوم الإنسانيّة، ميّز دلتاي بين فعل الشرح Erklären القائم على الموضوعيّة وقد خصّ به البحث في الطّبيعيّات وفعل الفهم Verstehen القائم على الذّاتيّة وقد خصّ به البحث في الإنسانيّات. راجع كتابه "مدخل إلى العلوم الإنسانيّة" (1883) Einleitung in die Geisteswissenschaften.

ذلك، عرضَ للتَّخصّصاتِ في قلبِ العِلْمِ الواحدِ فتناولَ المناحي الوصفيّةَ والتّحليليّةَ والتّفسيريّةَ والاختباريّةَ مثلاً في خصائصِها، مُسهمًا إسهامًا كبيرًا في دَفْعِ المسيرةِ العلميّةِ قُدُمًا نحو المنحى التَّخصُّصيِّ الَّذي سينتشرُ لاحقًا ليصبحَ المنحى البحثيَّ السَّائدَ والأنموذجيَّ خلال القرن العشرين.

من تردُّداتِ ما سبق، ومن نتائجِه أن يشهدَ القرنُ الفائتُ ثلاثَ ظواهر لا سابقَ لها في تاريخِ المجتمعاتِ ترتبطُ ارتباطًا مباشرًا بتحوُّلاتِ المشهدِ العلميِّ، وتُعَدُّ من أبلغِ المؤشّرات لما لحقَ بمفهومِ العِلْمِ، ومن خلالِه بالبحثِ العلميِّ، من تغييرٍ جوهريٍّ. الظّاهرةُ الأولى التقاءُ التّقنيّةِ والعِلْمِ؛ ولَّدَ تقاطعُ المسارَيْن: التّقنيِّ، والعلميِّ تشكُّلَ التكنولوجيا الّتي وضعتْ حَدًّا للتّنظيرِ التّجريديِّ الصّرفِ من جهة، وللتّقنيّاتِ غيرِ العلميّةِ من جهةٍ أخرى؛ لمصلحةِ علومٍ تطبيقيّةٍ وتقنيّاتٍ علميّةٍ في الجوهر. نتجَ عن ذلك أن تَلازَمَ العِلْمُ والتّكنولوجيا حتّى التّرادف عِلْمًا أنّ المفهومين يختلفان أصلًا. غيرَ أنّ تلازمَهُما إلى حدِّ بطلانِ صلاحيّةِ الواحدِ إن لم يقترنْ بالآخَر رسَّخَ في الوعي واللّاوعي الجماعيِّ قناعةً مفادها أنّ أفصحَ تعبيرٍ عن درجةِ التّطوُّرِ العلميِّ ملحوظٌ في التَّطوّرِ التكنولوجيِّ، وأنّ التكنولوجيا تختزلُ كلَّ العِلْمِ.

الظّاهرةُ الثانيةُ هي تشييدُ الصّروحِ البحثيّةِ العلميّةِ وتكثيرُها. تتوزّع تلك الصّروح توزيعًا وطنيًّا ودوليًّا وهي، من حيث طبيعتها البحثيّة مُلحَقَةٌ بمرجعيّاتٍ تكتنفُها وترعاها. ولعلَّ المؤسّساتِ الجامعيّةَ هي أبرز البيئاتِ الحاضنةِ للبحثِ العلميِّ لما تُوَفِّرُه من مناخٍ ملائم، ولما تكتنزُه بين أساتذتها من طاقاتٍ إبداعيّةٍ مُتخصّصةٍ قادرةٍ على إدارةِ المشاريعِ البحثيّةِ، واستقطابِ الطّاقاتِ اليانعةِ الواعدةِ بين طلّابِها لتنشئةِ أجيالٍ آتيةٍ من الباحثين وتدريبهم. إقامةُ الصّروحِ البحثيّةِ نقلَ البحثَ العلميَّ من واقعِ التّرفِ النّخبويِّ في المفهومِ الاحتكاريِّ للنّخبةِ إلى واقعِ المهنةِ القائمةِ في ذاتِها، والتي تقتضي تفرُّغًا كاملًا، والّتي لم تستبقِ من النّخبويّةِ سوى شروطها النّوعيّة. من إضافاتِها أيضًا أنّها كرّست البحثَ العلميَّ بحثًا جماعيًّا يُمارَس ضمن وحداتٍ بحثيّةٍ عابرةٍ للاختصاصاتِ تتحاورُ فيها العلومُ على أساسِ الشّراكةِ التّعاونيّةِ في ما يتعلّقُ بالتّخطيطِ والآليّاتِ البحثيّةِ، وعلى أساسِ تبادُلِ الإضاءاتِ المتكاملةِ في ما يتعلّقُ بنتائجِ العمل.

أمّا الظّاهرةُ الثّالثة فإنّها نتيجةٌ للسّابقتيْن من جهةٍ، ولقيامِ العولمةِ من جهةٍ أخرى.

فرضت العولمةُ أنموذجًا حضاريًّا وثقافيًّا منمَّطًا تسودُه وتحكُمُه ليبراليّةٌ مُتوحّشة يُقاسُ فيها كلُّ شيء وِفقًا للمعيارِ الاقتصاديِّ، ويخضعُ لمبدأ العرضِ والطّلب، والبيع والشّراء، والتّسويقِ والمنافسة في جوٍّ من الفلتانِ الإنتاجيِّ والاستهلاكيِّ الّذي لاَ يَرْدَعُه رادع. في ظلِّ المنظومةِ المُستجدّةِ والمهيمِنَةِ على كلِّ القطاعاتِ حتّى الفكريّةِ منها، تشكّلت «المجتمعاتُ المعرفيّة»[1] Knowledge Societies الّتي تبنّتْ مبدأَ الاقتصادِ المعرفيِّ بوصفه المحرّك الأوّل والأساس لتنشيطِ عجَلَتِها الاقتصاديّة وتغذيتها. تلك المجتمعاتُ تعيرُ البحثَ العلميَّ أهمّيّةً شديدةً وتعدُّه معطًى حيويًّا مثل رأسمالٍ ورصيدٍ داعم للعمارةِ الاقتصاديّة بكلّيّتها. في هذا الإطارِ، يتحوّلُ البحثُ العلميُّ إلى صناعةٍ قائمةٍ في ذاتِها، ومادّةٍ استهلاكيّةٍ موضوع صفقاتٍ لبيعِ الأدمغةِ وشرائها، أو مؤامراتٍ تجسُّسيّةٍ في خضمِّ السّباقِ التّنافسيِّ المجنونِ بين المؤسّساتِ البحثيّةِ لتسجيلِ براءاتِ الاختراع، وقَطْفِ مَجانيها التّجاريّة. حتى إنّ مُؤسّساتٍ غيرَ أكاديميّةٍ كالمصانع مثلًا باتتْ تفتتحُ إلى جانبِ أقسامِها الإنتاجيّةِ التّقليديّةِ قِسْمًا للبحوثِ الرّاميةِ إلى تطويرِ نوعيّةِ مُنتجاتِها، وتعزيزِ قدرتِها التّنافسيّة.

الظّواهرُ الثّلاثُ الّتي أفرزتْها روحُ العصرِ وخصائصُ المجتمعِ المعَوْلَم تُبيِّنُ البُعدَ السّياسيَّ الملازِمَ للبحثِ العلميِّ والرّهاناتِ الإستراتيجيّةِ المرتبطةِ به. البحثُ العلميُّ سياسيٌّ بامتياز. فالصُّروحُ البحثيّة ليستْ جُزُرًا، أو واحاتٍ تنعمُ بطوباويّةٍ هانئة. بقدرِ ما هي محميّات مُحصّنة ضدَّ محاولاتِ اختراقِها بقدر ما هي ساحات لمعارك طاحنةٍ بين قوًى مُتصارعةٍ تطمحُ لوضعِ اليدِ عليها، واستثمارِ نتاجِها البحثيِّ في مشاريعِها السِّياسيّة. يظهر تأثيرُ السّياسةِ على البحثِ العلميِّ جَليًّا من خلالِ آليّاتِ تمويله. لا يَخفى على أحدٍ أنّ البحثَ العلميَّ باهظُ التّكاليف، وأنّ لتمويلِه مصادر شتّى أهمُّها الحكومات الّتي ترصدُ نسبةً من ميزانيّتِها السّنويّةِ للبحثِ العلميِّ، وتُخصِّصُ له وزارةً تعنى برعايتِه وتطويرِه والتّخطيطِ له. لكنّ الحكوماتِ ليست الجهةَ المُموّلةَ الوحيدةَ للبحثِ العلميّ. من البَدَهيِّ أن يكونَ المُموّلُ صاحبَ القرارِ والكلمةِ الفصل في ما يتعلّقُ بتوجيهِ السِّياساتِ البحثيّةِ، وصاحبَ الملكيّةِ، وحقِّ التّصرُّفِ بثمارِ البحثِ والنّتاجِ العلميّ. من عواقبِ ارتهانِ البحثِ العلميِّ بإرادةِ الجهةِ ومصالحها ومزاجها، أو الجهاتِ المُموّلةِ له، تضاربُ مصالحِ الجهاتِ المموّلةِ

1- شاع المفهوم ابتداءً من سبعينيّات القرن الماضي وقد كان أوّل من أطلقه بيتر دروكر Peter Drucker في كتابه 1969 (The Age of Discontinuity).

في حالِ تعدّدتْ تلك الجهات وتحويلُ البحثِ العلميِّ إلى أداةٍ سياسيّةٍ توظِّفُ من غيرِ علم الباحثِ صانعِها بمجالاتِ تطبيقِها واستعمالِها. الخطيرُ في الموضوعِ أن تَحْسمَ تلك القراراتُ مصائرَ الشّعوب، وأن يُسخَّرَ البحثُ العلميُّ لا سيّما في مجالاتٍ حسّاسةٍ كالهندسةِ الجينيّةِ، وشبكاتِ التّواصلِ، والتّسلُّحِ، والبيئةِ، والطّاقةِ، وخياراتِ الحربِ والسِّلْمِ لحساباتٍ تجاريّةٍ تقلبُ المعادلةَ القائلةَ أنّ البحثَ العلميَّ في خدمةِ الإنسانِ وسعادتِه إلى مقولةِ الإنسانِ المرميِ في مَهَبِّ تسييسِ البحثِ العلميّ.

لا يقتصرُ اهتمامُ السّياسةِ بالبحثِ العلميِّ بإدارةِ الشّقِّ الماليِّ منه؛ بل يتخطّاه. ففي عِلْمِ السّياسةِ كما في عينِ المُراقبِ العاديّ، تتبادرُ تلقائيًّا إلى الذّهنِ لدى استعمالِ عبارةِ «القوى العُظمى» مجموعة من القواسمِ المشتركةِ ليس أقلّها، إلى جانبِ الجيوشِ الكبيرةِ والحضورِ الفاعلِ والوازنِ على السّاحةِ الدّوليّةِ، المستوى البحثيُّ المرموقُ الّذي يتجلّى في الصّناعاتِ التكنولوجيّةِ المتقدّمةِ. في الواقع، تتحدَّدُ المكانةُ السّياسيّةُ بالعودةِ إلى المكانةِ العلْميّةِ والتكنولوجيّةِ الّتي تقومُ بالطّبع على النّشاطِ البحثيّ. ليس من بابِ الصّدفةِ ألّا يكونَ في عدادِ القوى العُظمى دولةٌ واحدةٌ متخلّفةٌ علميًّا. كذلك نلحظُ أنّ القوى النّاميةَ جدًّا والصّاعدةَ كالبرازيل والهند مثلًا والرّاغبةَ في عُضويّةِ نادي القوى العظمى هي دولٌ ناشطةٌ جدًّا بحثيًّا، وساعيةٌ باستمرارٍ إلى تطويرِ قُدُراتِها العلميّة. لقد أصبحَ البحثُ العلميُّ سلاحًا في وجهِ التّهميشِ السّياسيّ.

في سياقِ الكلامِ على تقاطعاتِ البحثِ العلميِّ والسّياسة، لا يجوزُ إغفالُ التّخطيطِ الإنمائيِّ الّذي تُقيمُه الحكوماتُ في القطاعاتِ الإنتاجيّةِ، حيث تبني خُطَطَها الزّراعيّةَ والصّناعيّةَ على أساسِ المعطياتِ والإمكاناتِ التّكنولوجيّةِ والبحثيّةِ المتوفّرة. بهذا، يكون تقدّمُ البحثِ العلميِّ مقياسَ التّطوُّرِ الاقتصاديِّ؛ إذ لا يُعقَلُ في الزّمنِ الرّاهنِ تصوّرُ بِنْيةٍ اقتصاديةٍ من دونِ ركائزَ علْميّة.

القراءةُ الأولى لتقاطعاتِ السّياسةِ والبحثِ العلميِّ تتركُ انطباعًا إيجابيًّا إلى حدٍّ بعيد؛ لأنّ المشهدَ السّياسيَّ والاقتصاديَّ الّذي يتشكّلُ منها ينسكبُ تمامًا في القوالبِ الملائمةِ لترسيخِ المنظومةِ العالميّةِ ما بعد الحداثويّة. ليس في الأمرِ ما يدعو للتّحفُّظِ تجاهها؛ لأنّ الإنجازاتِ الّتي تحقّقتْ من تسييسِ البحثِ العلميِّ حقّقت بدورِها على الأرضِ كَسْبًا هائلًا للوقتِ، وأرقامًا قياسيّةً بليغةً خصوصًا في

حقلَيْ: الصّحّة، والتّغذية. لكنّ المشهدَ نفسَه يُثيرُ أيضًا سؤالًا مُقْلقًا. فتسليعُ البحثِ العلميِّ وإدراجِه بوصفه واحدًا من مُقوّماتِ الحوكمةِ العالميّةِ الّتي تتدبّرُ شؤونَ الكوكبِ كأنّه شركةٌ عملاقةٌ، وتتبنّى المفاهيمَ والمعاييرَ المعتمَدَةَ في إدارةِ الأعمالِ والاقتصادِ المُعَوْلَم لتسوسَ الشّعوبَ، وتتحكّمَ برقابِها، يُثيرُ تساؤلًا مزدوجًا عمّا آلَ إليه مفهومُ السِّياسةِ، وما لَحِقَ بمفهومِ البحثِ العلميِّ من جهةٍ، وعن موقعِ الإنسانِ في إطارِ المنظومةِ المهيمنة، من جهةٍ أخرى. ويعبِّرُ التّساؤلُ هنا عن حاجةٍ مُلِحَّةٍ لمقاربةٍ نقديّةٍ تَلِجُ كواليسَ المشهدِ الرّاهنِ فتنفضُ الغبارَ عن الأسئلةِ الأساسيّةِ المنسيّةِ، أو المتغافَلِ عنها؛ لتضعَها من جديدٍ في الضّوءِ مُعيدةً بذلك للفكرِ، وفعلِ التّفكّرِ مكانتَهما ودورَهما. العِلْمُ لا يفكّر. ليس في القولِ اعتيابٌ، أو تشهيرٌ؛ فالفكرُ والتّفكّرُ خصوصيّةُ العقلِ المتفلْسِفِ لا العقلِ العلميّ. ولكلٍّ منهما ماهيّتُه وفرادةُ المقاربةِ والمنهجيّة. من هنا، إنّ العقلَ العلميَّ عندما يستأثِرُ بالقيادةِ يَجْنَح. إذن، لا بُدَّ من تصويبِ مَساره من خلالِ التّذكيرِ بمركزيّةِ الإنسانِ المُطْلَقَةِ، وإعادةِ الاهتمامِ للمُعْطى الأنطولوجيِّ والأنثروبولوجيِّ المتلاشي في ظلِّ تفشّي الرُّؤيةِ ما بعد الإنسانويّة.

في الحقيقةِ، يترافقُ تسليعُ البحثِ العلميِّ مع تسليعِ الإنسان. طرحُ الإشكاليّةِ ومواجهتُها بطرحِ مقابلٍ شخصانيٍّ المنحى يذكّرُ بأولويّةِ حُرّيّةِ الإنسانِ وخصوصيّتِه، من شأنِه لا أن يُلغيَ الواقعَ المُستتبَّ؛ لأنّ الإلغاءَ وَهْمٌ لكن، على الأقلّ، أن يُعيدَ التّوازنَ في مفهومِ البحثِ العلميِّ في مواجهةِ النّفعيّةِ الخالِصَةِ وذلك من خلالِ التّذكيرِ بأولويّاتِه الأصليّةِ، وغائيّتِه الأصيلة: الإنسان.

قد لا تكونُ الجامعةُ المساحةَ التّعبيريّةَ والتّفكّريةَ الوحيدةَ لخوْضِ ذلك العملِ التّقويميِّ البَنّاءِ الضّروريّ؛ إذ للصّحافةِ دورٌ أكيدٌ في نَقْدِ الوضعِ القائم، غيرَ أنّ الجامعةَ تبقى المكانَ المثاليَّ له؛ لأنّها تجمعُ بين معرفتِها وتجربتِها الميدانيّةِ في مَجالِ البحثِ العلميِّ، وقدرتِها التّنظيريّةِ على صياغةِ خطابٍ نقديٍّ للتّجربةِ المذكورة. من صعوباتِ الأداءِ المنشودِ، وربما من عوائقِه أن تكونَ الجامعةُ نفسُها خاضعةً لمشروعِ العولمةِ التّسطيحيّةِ ومنخرطةً حتّى العَمى في منطقِ ذهنيّةِ القطيعِ الّتي حذّرَ منها ماركوز Herbert Marcuse في كتابِه «الإنسان ذو البُعد الواحد» (1964) وملتزمةً بالخطِّ الأُحاديِّ الموحِّدِ للمساراتِ الأكاديميّةِ والآليّاتِ البحثيّة. إنّ مقارنةً سريعةً لمواقعِ الجامعاتِ الإلكترونيّةِ كافيةٌ لتبيانِ مدى الاستنساخِ

الحاصِلِ ومفاعيلِ التّنميطِ القاتلِ للهُويّاتِ الثّقافيّة. في أجواءِ زوالٍ، أو إزالةِ الغربةِ الخلّاقةِ، وتلوّثِ مفهومِ البحثِ العلميِّ المُتحوّلِ إلى تجارةٍ مزدهرة،هل لا يزالُ ممكنًا استبقاءُ الإنسانِ فَي إنسانيّتِه بوصفه أولويّةً تتقدَّمُ على سائرِ الأولويّاتِ مَهْما تنامَتْ إغراءاتُها؟

قبل الإجابةِ عن السّؤالِ والكلامِ عن دورِ الجامعةِ في ترميمِ الإنسانِ المُشوّهِ من جرّاءِ الأذى العميقِ الّذي ألحقَتْه بَه ولا تزالُ مستجدّاتُ ما بَعد الحداثةِ والثّقافةُ الرّقميّةُ والنّظامُ العالميُّ المستفحل، ومن أجلِ انعتاقِ الجامعةِ من انسلابِها الرّاهنِ واستعادتِها لدورِها الطّليعيِّ في استنهاضِ الطّاقاتِ الخلّاقةِ خارجَ دوائرِ تأثيرِ العولمة، من المفيدِ عرضِ بعضِ النّواحي المتعلّقةِ بتنظيمِ البحثِ العلميِّ في الجامعاتِ حاليًّا للإحاطةِ بتفاصيلِ الوضعِ كما هو على أرضِ الواقَع.

ترتبطُ مغالاةً عددٍ كبيرٍ من الجامعات، ومعظمُها شابّة تأسّستْ بين مُنتَصَفِ القرنِ المنصرمِ واليوم، و لا تزال في طورِ التّفتيشِ عن هُويّتِها البحثيّة، برغبةٍ لديها في استرضَاءِ الجهاتِ المانحةِ والفوزِ بشهاداتِ الامتيازِ النّوعيِّ من مؤسّساتٍ امتهنَتْ تقويمَ الجامعاتِ وتصنيفها. تلك المؤسساتُ أشبهُ بشركاتٍ خدماتيّةٍ تُلقِّن جامعاتِ البلدانِ النّاميةِ تقنيّاتِ تعليمٍ وبحثٍ مقابلَ مبالغَ هائلةٍ تتقاضاها لمنحِ الجامعاتِ المذكورة، إن هي أشهرتْ طَاعتَها والتزمتْ بالضّوابطِ المفروضةِ عليها باسمِ الاستعمارِ العالميِّ الجديد، أوسِمَةَ الاستحقاقِ الّتي تفتحُ لها أبوابَ العالميّة. فَي هذا الإطارِ، يكتسبُ البحثُ العلميُّ أهمّيّةً كبيرةً؛ لأنّه من المُقوّماتِ الأساسيّةِ الّتي يُنْظَرُ إليها في تصنيفِ الجامعاتِ وتحديدِ ترتيبِها العالميّ. وما يُنْظَرُ إليه تحديدًا هنا عددُ البحوثِ المنشورةِ فصليًّا، وتواتُرُ تواجُدِها على قواعدِ البياناتِ المُتخصّصةِ في رَصْدِ البحوثِ الجامعيّةِ وإحصائها وترتيبِها. انزلقَ عدَدٌ من الجامعاتِ بسذاجةٍ في دوّامةِ التّفقيسِ البحثيِّ تحت شعارِ «Publish or Perish». تلك الكاريكاتورُ البحثيّةُ الّتي تضربُ عرضَ الحائطِ أخلاقيّاتِ البحثِ العلميِّ بتوجُّهاتِها الرّبحيّةِ، وتوسُّلِها الأساليبَ الرّخيصةَ للتّحفيزِ الاصطناعيِّ على البحث، تقومُ على فعلِ تسريعٍ وفعلِ مطابقة. بعد التّسليع، التّسريع. التّسريعُ صورةٌ لما وصفه روزا[1] Hartmut Rosa في كلِّ أعمالِه بالميزةِ الرّئيسةِ للعصر. في سباقِه

1- راجــع Hartmut ROSA, Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive, éd. La Découverte, 2014.

مع الزمنِ لا يجدُ المرءُ وقتًا لولوجِ لُبِّ الأمورِ فيتكتفي بالقشورِ، ويحتفي بالشّكلِ الخارجيِّ على حِسابِ المضامين. وأمّا المطابقةُ فمُنْتَهى الذُّلِّ؛ لأنّها تبعيّةٌ غبيّةٌ لمقاصِدَ خارجيّةٍ نافيةٍ للفَرادَةِ الثّقافيّةِ والتّراثيّةِ المحلّيّة. من حُسْنِ الحظّ أنّ هناك جامعاتٍ عريقةً في انتمائها، وخياراتِها، وثوابتِها، وهُويّتِها، وإن كانت لا تزالُ يانعة، لا ترتضي أن تربحَ العالَمَ وتخسَرَ نفسَها. وهي تواجِهُ الماكينةَ العالميّةَ الطّاحِنَةَ للخُصُوصيّاتِ بموقفِها المقاوِمِ للتّنميط.

حتّى تتمكّنَ الجامعةُ من الاضطلاعِ بدورِها الإصلاحيِّ ورسالتِها التّربويّةِ في بناءِ الإنسان، يجدُرُ أن تتنقّى أوّلًا من الشّوائبِ الّتي تكلّمْنا عنها، والّتي ألحقتْ بصورتِها الضّررَ الجسيم. الخطوةُ الأولى لتلك الغايةِ تكمنُ في إعادةِ التّوازنِ بين النّمطِ الصّناعيّ والنّمَطِ الزراعيّ للأداءِ الأكاديميّ. الصّيغةُ الفُضْلى هي بالطّبعِ التّخلّي عن النّمَطِ الصّناعيِّ بشكلٍ نهائيٍّ، والعودةُ إلى النّمَطِ الزّراعيِّ لكنّ الحرصَ على الواقعيّةِ في مقاربةِ الأمورِ يدفعُ إلى الإقرارِ أنّ ذلك الخيارَ وإن كان جلَّ المُرتجى يبقى مستحيلًا عَمَليًّا. لذا، فإنّ خيرَ الحُلولِ الممكنةِ هو الموازنةُ بين النّمطين. النّمطُ الزّراعيُّ صورةٌ لخصائصِ الثّقافةِ الأصيلة. البورُ من النّاسِ مثلَ البورِ من الأرضِ وبحاجةٍ إلى تهذيبٍ، وعنايةٍ، وغرسٍ، وريٍّ، وحمايةٍ. وما يصحُّ قولُه في الطّبيعةِ يصحُّ قولُه في عقولِ البشر. تبنّي النّمَطِ الزّراعيِّ في العملِ الجامعيِّ يعني احترامَ الوقتِ الضّروريِّ لتنضجَ فكرةٌ ويكتملَ مشروعٌ بحثيٌّ، وتزهرَ مبادرةٌ إبداعيّةٌ، وتقديمَ الإمكاناتِ، وتوفيرَ الشّروطِ الّتي ترعى الفكرَ في تَبَرْعُمِه وتفتُّقِه. النّمَطُ الزّراعيُّ يوفّرُ المناخاتِ المناسِبةَ للخططِ البحثيّةِ الفريدةِ، وهو نوعيٌّ بامتياز. يشبهُ نتاجُه العملَ الحرفيَّ في الإتقانِ والجودة. وأمّا النّمَطُ الصّناعيُّ فقائمٌ على الكمّيّةِ والفوريّةِ والنّفعيّةِ السّريعةِ والمباشرة، غيرِ آبهٍ بسواها. يشبهُ نتاجُه إنتاجَ المعاملِ الرّتيبِ الّذي لا يُثيرُ إعجابًا إلّا بأرقامِه القياسيّة. على مستوى العملِ الفكريِّ، والنّشاطِ البحثيِّ. من الجليِّ أنّ الفرقَ شاسِعٌ بين الخيارَيْن، وأنّ النّمَطَ الزراعيَّ والسّياساتِ الرّبحيّةَ لا يتناسبان. أهمُّ الخياراتِ الإستراتيجيّةِ للجامعةِ أن تحسمَ أمرها في أن تكونَ إمّا مصنعًا، وإمّا حقلًا.

تُعنى الجامعةُ ـ الحقلُ بتصحيحِ الاهتزازِ الّذي أصابَ صورةَ الإنسان. يبدأ التّصحيحُ بإعادةِ الاهتمامِ للعقلِ التّأمّليِّ في مواجهةِ العقلِ الحاسب. من شأنِ ذلك التّدبيرِ أن يستعيدَ العملُ الأكاديميُّ آفاقَه الثّلاثة: الأفقُ الأنثروبولوجيُّ المثبِّتُ

لمركزيّـةِ الإنسـانِ، والأفـقُ الأخلاقـيُّ الحامِـلُ للقيـم الرُّؤيويّـةِ، والأفـقُ الماورائـيُّ التّأسيسيُّ في كلِّ عمـارةٍ ثقافيّـة. عـودةُ الآفـاقِ الثّلاثـةِ إلَى حـرم الجامعـةِ، وإلى واجهـةِ النّشـاطِ الفكـريِّ فـي زمـنِ المادّيّـةِ المفرطـةِ والإنسـانِ المحسَّـنِ الهجيـنِ الـذي تبشِّـرُ بـه مـا بعـد الإنسـانويّة أملٌ لا يكتمـلُ إلّا بعـودةِ الإنسـانيّاتِ إلـى صلـبِ الاهتمامـاتِ البحثيّـة.

فـي العقـودِ الأخيـرةِ، تراجعـت الإنسـانيّاتُ تراجعًـا ملحوظًـا جـدًّا سـواء فـي تهافـتِ الطـلّابِ علـى اختيارِهـا، أو فـي مجـالِ البحـوث. وقد جاءَ تهميشُـها نتيجةً للمـدِّ الجارِفِ للعلـومِ الطّبيعيّـةِ والتكنولوجيّـاتِ ولنجاحاتِهـا فـي تحقيـقِ تقـدّم صـارخ فـي الاقتصـادِ، والصّحّـةِ، والاجتمـاع. وأمّـا اليـوم، بعـد أنْ بـانَ خطـرُ المقاربـاتِ الأنثروبولوجيّـةِ المادّيّةِ الخالصـةِ فـي البحـوثِ وارتسـمتْ علامـاتُ اسـتفهام حـول علاقـةِ العِلْـمِ بالخيـرِ وحـول السّـعادةِ الّتـي يقدّمُهـا للإنسـان، وبعـدَ أن صـارت الحاجـةُ إلـى مقاربـاتٍ تقـدِّم خطابًـا مختلفًـا حيويًّـا، تتفـرّدُ الإنسـانيّاتُ، بيـن سـائرِ العلـوم بـدورٍ يـكادُ يكـون خلاصيًّـا. الإنسـانيّاتُ، عكـس الاعتقـادِ السّـائدِ حتّـى فـي الأوسـاطِ الجامعيّـةِ الجاهلـةِ لماهيّتِهـا، ليسـتْ سـرديّاتٍ وجدانيّـةً. إنّهـا خطـابٌ علميٌّ لـه منهجيّتُـه وضوابطُـه وشـروطُه. والبحـثُ فـي الإنسـانيّات، تعريفًـا وتدريبًـا وممارسـةً، يُضفـي علـى البحـوثِ فـي العلـومِ الطّبيعيّـةِ والتكنولوجيّـاتِ إضـاءاتٍ إبسـتمولوجيّةً وأخلاقيّـةً مفيـدة. فالإنسـانيّاتُ تهتـمُّ بمـا يجعلُ الإنسـان إنسـانًا وهـذا مـا لا تُعنـى بـه العلـومُ الطّبيعيّـة. لذلـك، ترانـا عندمـا نراهـنُ علـى العلـومِ الطّبيعيّـةِ والتكنولوجيّـاتِ فقـط لتحسـينِ واقعِنـا نقـعُ فـي خيبـةٍ أليمـةٍ وفـي مفارقـةٍ فكريّـةَ؛ لأنّنـا فـي سـعينا إلـى تحديـدِ إنسـانيّتِنا وفهمهـا نتطلّـعُ إلـى الجهـة غيـرِ المناسـبة. فالعلـومُ الطّبيعيّـةُ والتكنولوجيّـاتُ لا تجيـبُ عـن الأسـئلةِ الوجوديّـةِ الكبيـرةِ ولا تكترثُ بهـا أصـلًا؛ لأنّهـا مـن حيـث طبيعتِهـا لا تنـدرجُ فـي حقلِهـا البحثـيّ. غيـر أنّ العلـومَ الإنسـانيّةَ نفسَـها قـد لا تكـون كافيـةً لـردم الهُـوّةِ الشّاسـعةِ بيـن مـا نعرفُـه ومـا زلنـا نجهلُـه فـي قلـبِ معرفتِنـا لذاتِنـا. فالبحـثُ فـي العلـومِ الإنسـانيّة، وهـذا هـو لُـبُّ العتـبِ عليـه، والنّقـدُ المُوجَّـه إليـه عمومًـا، يُشـظّي الإنسـانَ ويعالـج، بحسـبِ كلِّ عِلْـمٍ على حِـدة، جانبًا مـن الإنسـانِ يعـدُّ أنّـه جامـعٌ لخُصُوصيّتِـه. بـكلام آخَـر، تـدرسُ العلـومُ الإنسـانيّةُ مـا تـراه إنسـانيًّا فـي الإنسـان. مـن هـذا المنطلـق، نراهـا تتنـاول الإنسـان فـي موقعِـه وانتمائـه الاجتماعـيّ، فـي اختلاجـاتِ أحاسيسِـه، وفـي أزماتِـه الدّاخليّـة، فـي وعيـه و لا وعيـه، فـي لسـانِه ولغاتِـه، فـي ثقافتِـه، و تاريخِـه، لكنّنـا لا نعـرفُ عِلْمًـا واحـدًا مـن العلـومِ الّتـي

تُدعى إنسانيّةً يتناولُ الإنسانَ في كلّيتِه، في إنسانيّتِه حتّى يكادُ يجوزُ أن نقولَ فيها أنّها لا إنسانيّة.

الإنسانيّاتُ بلا ريب مُؤنسِنَة. لا إنسانيّتُها ليست أكثر من ملاحظة منهجيّة. لكن المكاسبَ المعرفيّةَ الّتي تقدّمُها تبقى ناقصة. قَدَرُ المعارفِ البحثيّةِ ألّا تكتمل. في عدم اكتمالِها سببُ التّواضعِ المتنامي لدى الباحثِ الأصيلِ كلّما تقدّمَ في البحثِ وتمرّسَ به. للبحثِ العلميِّ حدود. حدودُه من حدودِ الوسائلِ المتوفّرةِ لديه، ومن محدوديّةِ العقلِ وتناهي الإنسان. لكنّه يبقى من حيث مفهومِه وحتّى ممكناتِه، شرطَ أن يلتزمَ الخياراتِ الصّائبة، فرصةً للإنسانِ للتّقدُّمِ في معرفةِ إنسانيّتِه.

نقد الوظيفة الإمبرياليَّة والسِّياسة الشُّموليَّة للمراكز البحثيَّة

ادريس هاني *

مدخل

أوثر أن لا تكون هذه المحاولة تقليديَّة؛ لأنّها معنيَّة بتصيّد المعنى، خارج سلطة الباراديغم الوحيد، بهدف كسر النّزعة المحافظة في العلم، تلك الَّتِي لازمت مفهوم الأُنموذج المعرفيّ، بوصفه قوَّةً تفسيريَّةً وحيدةً للفكرة والحَدَث. تلتقي فكرتي عن الباراديغم المفتوح، كما عالجتها في كتابي (المفارقة والمعانقة)، مع فكرة الانفتاح في العلم عند النّقديِّين، مثل: كارل بوبر، والآنارشيين مثل: فيرابند والتسامحيِّين، مثل: لاكوتوس في برنامج البحث. ففي كتابي ذاك، أشرت إلى فكرة تحوُّل المركزيَّة بين أُنموذج وآخر، «فما قد يكون مركزيًّا من منظور باراديغميّ مُعيَّن، قد يغدو ثانويًّا من منظور آخر؛ بل حتى بالنسبة إلى الباراديغم الواحد، تتعدَّد زوايا النَّظَر، وتتشعَّب مستويات الرُّؤية ما بين نهج الاعتدال ونهج التَّطرُّف»[1]. يبدو مصير الموضوعيَّة معلّقًا هنا على طبيعة الباراديغم نفسه، ما بين المغلق منه والمفتوح،

* مفكّر مغربي، باحث في قضايا الفكر الفلسفي والسياسي.

1- ادريس هاني، المفارقة والمعانقة، رؤية نقديَّة في مسارات العولمة وحوار الحضارات، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، 2001م، ص85.

يصبح الباراديغم نقيضًا للموضوعيَّة لسببين:

السَّبب الأوَّل: حيثما كان الموقف من المعرفة يتّجه صوب الاحتمال والنسبيّة والاعتبار، لم تعد هناك أي خطورة على النّظر من الباراديغم؛ لأنّه في مثل تلك الحالات، يغدو آليّة في النَّظر، ذات وظيفة إجرائيَّة تتكامل مع مختلف الباراديغمات الأخرى لإنماء الرُّؤية. فحيثما ساد منزع الاعتبار، ألفينا أنفسنا أمام طبيعة باراديغمية مرنة، أسميها: الباراديغم المفتوح.

السَّبب الآخر: حيثما استبدَّ العامل الأجنبيّ عن المعرفة؛ أي السلطة، بما هي جملة العوامل الضّاغطة على سير النظر وموضوع البحث، استغلق الباراديغم وأمعن في التَّحصُّن، مخلفًا آثارًا سلبيَّة على المعرفة، وتلك السُّلطة كما نتأمّلها تتخذ الصور الآتية:

1. سلطة سوسيو- ثقافيّة، تتحكّم بالجانب اللاّواعي للباحث، وتحدّ من اتّساع رؤيته لما فوق السقف المعرفيّ الَّذِي يتيحه المجتمع. وتلك السلطة السوسيو- ثقافيَّة قد تتعلّق بمجتمع برمَّته، أو بطبقة اجتماعيَّة ما.
2. سلطة التَّخصُّص، حيث تجعل الباحث يرى إلى الإشكاليَّات المعرفيَّة المعروضة من خلال ما أحرزه من ملكات، ضمن تخصُّص علميّ، أو معرفيّ مُعيَّن.
3. سلطة أيديولوجيَّة تحوّل البحث العلميّ إلى وظيفة ثانويّة لإسناد رؤية غائيَّة.
4. سلطة سياسيَّة، تحدِّد سقف النَّظر، وترسم حدود الاجتهاد، حيث يزداد تأثيرها إلى قدر تغدو الرّقابة فيه ذاتيَّة، تفسد ضمير الباحث، وتصيبه بالعقم والإحباط.

يلتقي مفهوم الباراديغم المفتوح مع العبر- مناهجيّة الأثيرة، ليشكّلا في نظري معًا ثورة في التّأويل؛ بل هما عماده؛ إذ لا تأويل مع تسلّط الباراديغم الوحيد والمغلق. أقصد بالباراديغم المفتوح، أنموذجًا معرفيًّا مُتعدِّد زوايا المقاربة، وعابرًا إلى ما بعد ـ المنهج؛ أي المُضِيّ بالمهمّة المعرفيَّة إلى أقصاها وما بعدها، فيكون الغرض من البحث العلميّ، هو تحقيق الغرض الأنطولوجيّ أكثر من الوقوف عند التَّقويم التَّقليديّ الَّذِي يستند إلى مستوى دربة تطبيق المناهج. هذا النّمط من التَّقويم أسهم في تكريس الجمود؛ بل أسهم في إضعاف المناعة في الجسد

المعرفيّ، بعد أن أصبح الهوس الأكاديميّ لا يكاد يتجاوز مَهمّة تنزيل المفاهيم وتركيبها دون الذّهاب إلى أقصى المهمّة المعرفيَّة فضلًا عن العبور خارجها لتحقيق المهمّة الأنطولوجيَّة. وسوف ندرك تِباعًا كيف أنّ مراكز الأبحاث والدِّراسات أسهمت في تكريس الوضعيّة المدرسانيّة، حيث ركّزت على انتظام المعرفة ضمن أنساق تنزيليّة دون اهتمام بالإبداع. فلئن كان الوضوح والانتظام سمة للمدرسانيَّة التَّقليديَّة[1]، فإنّنا اليوم، وبفعل العصف المراكزيّ في العالم افتقدنا خاصِّيَّةً من خصائص المدرسانيَّة، وهي الوضوح، فأصبحنا أمام حالة انتظام معرفيٍّ من دون وضوح، وهو ما سنتناوله في هذه المحاولة.

لن تكون هذه الأخيرة ـ إذن ـ تقليديّة، بهذا المعنى؛ لأنّها تراهن على نزعة انقلابيَّة معرفيَّة مُسبقة، بعد أفول عصر الواحديَّة المقارباتيَّة والمنهاجيَّة؛ لمصلحة سرب من البدائل الَّتِي انتهت بإقرار العبر ـ مناهجيّة وأساسها الآنارشيّ، في مُتحدّ سنقيمه هنا بين العبر ـ مناهجية الباسرابيَّة (Basarab Nicolescu) والآنارشية الفيرابندية (paul karl Feyerabend): نزعتان تخشاهما المؤسَّسة العلميَّة ومراكز الأبحاث، لا لأنّهما يؤسّسان لبدائل ثوريَّة في مجال المعرفة فحسب؛ بل لأنّهما يفضحان أيضًا، بؤس التَّطبيقات المناهجيَّة المُتداولة، ويكشفان عمَّا يمكن أن نُسمِّيه سياسة الخصاء المعرفيّ لمراكز الأبحاث والدِّراسات الموصولة بمشاريع السَّيطرة والتَّآمر على الدّماغ البشريّ؛ ولأنّهما يعملان على إعادة الأمور إلى منطقها الأصيل.

ندرك أكثر الدَّور المزدوج لمراكز الأبحاث في الغرب، لا سيَّما الكبرى منها، إذا ما وضعناها في سياق جدل المعرفة والسُّلطة، وكذلك في إطار النّظام التَّعليميِّ نفسه الَّذِي يتكامل مع تلك الوظيفة الَّتِي باتت رهانًا موازيًا في اكتساب سُلطة البحث، وتوفير فرص إضافيَّة لسوق الشغل. بات واضحًا أنّ المرور من مراكز الأبحاث قضيَّة لا غنى عنها؛ إذ لا يكفي التَّكوين والابتكار خارج قواعد اللّعب، أو ما يمكن أن نعدّه جزءًا من إجراءات لعبة المراكز وتكاملها مع لعبة الأُمم في تدبير علاقة المعرفة والسُّلطة على مستوى العلاقات الدَّوليّة والإقليميّة. وهو يدخل في سياق فرض سياسات للفكر والإنتاج المعرفيّ وتوزيعه بالشروط ذاتها لإنتاج الثَّروة وتوزيعها.

1- أستعمل المدرسانية هنا تسامحًا وتجوّزًا، لأنّ ما يحصل اليوم فقد متانة المدرسانيّة، تلك الَّتِي أظهرت قيمة إبداعيّة في شروحها؛ بينما يغلب على مراكز الأبحاث التّكرار والتّقليد.

لا نفكّر انطلاقًا من فراغ؛ بل هناك دائمًا تربية على أنماط التّفكير من خلال مخرجات نتائج الأبحاث، الّتِي تأخذ في الحسبان حراسة قواعد التّفكير وأهدافه. إذن، يصبح النّقاش مشروعًا وهو يستهدف مستوَيَيْن: أحدهما؛ يتعلّق بالعقل النّاظم للمعرفة ودور مراكز الأبحاث في قمع كلّ مظاهر الابتكار خارج الباراديغم المُقرّر، والآخر؛ العقل المُنتظَم[1] الّذِي يمثّل ميراث المعقول الّذِي يتحوّل بدوره إلى أرضيّة قبليّة لتحديد مصير التّفكير والعقل عبر آليّة إعادة الإنتاج.

لقد بات واضحًا أنّ المفصل الأضعف في العبر ـ مناهجيّة ـ وهي غاية ما نصبو إليه ـ هو الشّجاعة من أجل الوجود، تلك الشّجاعة الّتِي تمنح معنى للمعرفة نفسها، متى أصبحت غاية لها، وهي ممنوعة متى افتقدنا القابليّة للقفز الحُرّ في فضاء الآنارشية، بوصفها لحظة التّمرُّد القصوى لاستعادة العقل من مشرحة الخصاء. لا تقوم العبر ـ مناهجيَّة فقط على عَدّ المنهج وحيدًا، أو مُتعدِّدًا، أو بينيًّا فحسب؛ بل لا بُدّ من آنارشيّة تنفض غبار المناهج وتقبض على المستبعد إبستيمولوجيًّا، على المتجاهل ميتودولوجيًّا، على المقصي تاريخيًّا.

تبدو المقاربة الآنارشيّة ضرورة عبر ـ مناهجيّة، لإطلاق سراح الانتقال بين المناهج والبحث الدّائم في الإمكان للتّخفيف من وطأة الوفاء المُغرض والكيدي أحيانا للمنهج، وهو شرط أساس في الجماعة العلميَّة الخاضعة للتَّأطير والتّأطُّر. ولأنّ الآنارشيّة تقوّض مشروعيَّة الوظيفية المقوليّة لإمبرياليَّة التّفكير، ومغالطات الامتثال الباراديغميّ، مدفوع الثّمن من أموال الضّرائب الّتِي يدفعها المواطنون، لإعادة إنتاج أنماط الخضوع، أو تلك الّتِي تُدفع من أموال الضّرائب المفترضة في إطار النّفقات المُعفاة من الضّريبة. فباتت المراكز تتجاوز وظيفتها في تجسير العلاقات وتشبيكها وتيسيرها لبلوغ المراد؛ بل باتت سياسة قمع منهجيّ للإبداع وارتباطات مع شبكات المصالح الدَّوليّة والإقليميّة.

1- سأكون مُضطرًّا لاعتماد التَّقسيم اللالاندي نفسه، نظرًا إلى أهمّيّته في تشريح وضعيّة المعقول الّذِي تنتجه مراكز الأبحاث بشكل عام. يميّز أندري لالاند بين العقل الفاعل، أو المنظِّم الّذِي يستند إلى أصول التّفكير العامّة وقواعده، وبين العقل المنتظم الّذِي يمثله محصول ما أنجزه العقل، ويصبح له تأثير على العقل المُنظِّم نفسه. وهنا، يهمّنا التّركيز على العقل المنتظم، وهو حصيلة ما راكمته تلك المراكز في حيّز زمنيّ محدَّد، لعلّه تضاعف بشكلٍ مُثير، وتأثيره العكسيّ على العقل وملكة التّفكير.

وفي ضوء ما تقدّم من تعليل، ستنقسم هذه المحاولة إلى قسمين:

- القسم الأوّل يُعنى؛ بالمراكز البحثيَّة، ومصير العقل وأنماط التفكير؛ أي ما يقع جوابًا عن سؤال: ما أنموذج المفكّر المثالي داخل محشر مراكز الأبحاث؟ هذا البحث يرصد آفة التّآمر على الذّهن البشريّ، تتولّى فيه المراكز البحثيَّة بالشُّروط المذكورة دورًا إستراتيجيًّا في إعادة الإنتاج حسب المفهوم الغنيّ لبيير بورديو.
- كما يُعنى القسم الثاني؛ بالمراكز البحثيَّة، ومصير المجتمعات في لعبة الأمم، وأقصد مراكز الأبحاث المعنيّة بتدبير الأزمات والموصولة بشبكات المصالح والدّول ومجموعاتها، سواء في مركز المراكز في الغرب، أو إعادة إنتاج تجارب التمركز المراكزي إقليميًّا، وهو ما يقع جوابا عن سؤال: ما أنموذج التّفكير المثالي في أجندات مراكز البحوث ذات النّشأة الوظيفيَّة المعلنة، أو غير المعلنة، والغايات الَّتِي تؤمن الوصل الحتمي بين المعرفة والسّلطة في شروطها الإمبرياليَّة؟

سيكون السُّؤال المشترك: هل نحن في مراكز الأبحاث على قواعدها المعمول بها اليوم، في خدمة المعرفة، أم أنّ المراكز تسعى إلى تدبير المعرفة على قاعدة احتياز السّلطة والهيمنة وتعزيز الفوارق؛ ما يتيح لنا فرصةً لإثارة سؤال العدالة في البحث العلميّ وطبيعة التّوزيع المُمنهج لمخرجات مراكز الأبحاث ومفاعيلها، الَّتِي أصبحت تعمل أكثر من أيّ وقت مضى بوصفها منظّمات سرّيّة، وأحيانًا كما ستؤكّد أدوارها في الحروب والتّآمر المعرفيّ على الحقيقة، أنّها باتت أقرب إلى تنظيمات وظيفيّة، ودولة داخل الدولة.

«الَّتِينك تانك» مجموعات التّفكير ومصائر العقل والمعقول

لا يمكن تناول أزمة البحث في إطار المؤسَّسات ومراكز الأبحاث الموجّهة، أو المتعاونة إمبرياليًّا دون استحضار مصير العقل البشريّ. فلقد أسهمت مراكز الأبحاث تلك في القرارات السِّياسيَّة المُتحكّمة في مصير الأُمم، وهو ما سنبحثه في القسم الثاني، ولكنها أيضًا أسهمت في التَّحكُّم في اتِّجاهات الرأي، وتقويض الرّأي الحُرّ بوسائل سلطة المفاهيم المتداولة والمتفلّتة من العمليَّة النّقديَّة.

تؤثر مراكز الأبحاث والدِّراسات في الأنماط الفكريّة عبر وسائل الضّغط

والتّوجيه وعقود الإذعان المعرفيَّة؛ بل لقد بات التَّعاقد مضمرًا في ما يُعرف بعقد المعاطاة، حيث يدرك كلّ من الطّرفين ما يريد، ومن دون حاجة إلى إمضاء على شروط مُقرّرة، أو صيغ مُحدّدة.

تفرض مراكز الأبحاث والدِّراسات المُوجّهة على الباحث الانطلاق من نتائج مُتوقّعة، ويدرك الباحث دوره ومهمّته داخل ورشة التّفكير؛ لينخرط في عمليّة إنتاج الوعي العامّ الَّذِي تقتضيه السِّياسات.

هناك ثلاثة اعترافات من مشارب مختلفة تلتقي في مفرق الطُّفولة الثّوريّ، لها علاقة بالتربية والمعرفة، وبالتّعليم والفكر، وبالحُرّيّة والعلم:

يقطع الطالب مسيرة التّعليم لا التّربية، مُحمّلًا بكلّ الجروح التَّربويَّة والبيداغوجيَّة والديداكتيكيّة، لا شيء يتغيّر حتّى يسقط في شبكة المراكز البحثيَّة في سياق اقتحام سوق الشّغل، ويباشر البحث والتّفكير والرصد وهو مُحمّل بخواطره السِّرّيَّة غير المُعلنة، وطفولة مضطربة، لم تتعوّد على التَّفكير الحُرّ. لا توجد مرحلة وسطى وانتقاليَّة.

في إنجيل متى، يواجهنا قول المسيح: (لن تدخلوا ملكوت السَّماوات حتَّى تكونوا أطفالًا). لا أتحدّث فقط عن النّقاء؛ بل عن الجدِّيَّة الَّتِي يفتقدها الرَّجل، فهو يلهو على طريقته، لكنّه يفقد شرطًا أساسًا في ذلك اللَّهو، أعني الجدّيّة. يعيدنا بورخيص إلى تلك الحقيقية حين يعترف بأنه يحبّ جدِّيَّة الطّفل الَّذِي يلهو. سيستمر الإنسان في مهامِّه اللّعبيَّة برسم الإنسان اللّعبيّ ـ هوزنغا ـ ولكنّه لا يفعل سوى أن يقوّض مفهوم اللّعب الخلّاق والبريء في الوقت نفسه، جدّيّة الطفل إذ يلهو.

إنَّني أُريد من الباحث في المراكز البحثيَّة أن يدخلها طفلًا، يكتشف داخلها كل مُمكنات التّفكير، يُفجّر فضوله كلّه، وجدّيّته الَّتِي تقتضيها لعبة المعرفة نفسها، بِوصفها نظمًا عقليًّا للعالم. إنَّ ذلك الطفل هو من وضع خريطة طريق نحو تحقيق مصيرنا العقليّ الأمثل، لولا عوائق التّفكير القبليّ، وتراجع جودة التّربية ومنظومة القيم، هو من اكتشف أهمّ القواعد الَّتِي سنحفظها بالممارسة؛ بينما اهتدى إليها الطفل بالتّجريب، والاكتشاف، والتَّمرُّد. لماذا تحاول المراكز البحثيَّة أن تقمع ذلك الطفل الَّذِي وجب أن يظلّ يرفدنا بالخيال وإرادة التَّمرُّد في مجال البحث العلميّ، الَّذِي يعاني الجمود والتّكرار؟ لأنّه إن توقّف ذلك الطفل، فسيتوقف

ركب الحضارة برمّته، هذا إن لم أقل سيتوقف العقل، وهو أخطر من كلّ الآفات الَّتِي تتهدَّد وجودنا ومصيرنا على هذا الكوكب. أعني بذلك، أنّه يتعيّن علينا أن ندخل مراكز البحث بطموح الطفل للاكتشاف، لا أن ندخلها مُحبطين، مُقمحين، مقموعين، غير معنيّين بالاكتشاف والإبداع.

يدخل الباحث إلى مراكز الأبحاث مُتنكّرا لروح الاكتشاف الَّتِي يلهمها الطّفل؛ بل يدخلها مُدجّجًا بأدوات يجب أن تكون هي المعيار والحاكم على كلّ مُبادرة في التَّفكير، بِلاَءَات لا حدود لها تحت قهر منهج ما زال دوره الإستراتيجيّ في لعبة المعرفة وإدارتها، هو حراسة الجمود. عمليَّة تنزيل المناهج المُقرّرة باتت خداعًا ينطوي على التّكرار والجمود؛ أي التَّطبيقات المفاهيميّة الَّتِي تحوّلت إلى خداع والتفاف على ملكة التّفكير الحُرّ.

تكمن المفارقة هنا في أنّ الفرد لم يعد يُعَرَّفُ بإبداعه؛ بل بات يعرف بانتمائه وكانتوناته وتمسرحاته، وكأنّها هي الَّتِي تفكّر لا الشّخص؛ وهنا تبدأ المشكلة الأنطولوجيَّة للبحث العلميّ، حينما يصبح البحث تمرينًا لتدمير مُمنهج للذّاتيّ تحت طائلة الموضوعيّة ومطلبها. شكل جديد من البيروقراطيَّة وجب أخذه في الحِسْبان؛ لتيسير دور المُفكّر في تاريخ العلم والمعرفة. وجريًا على موت المؤلّف لدى «رولان بارت»، هناك موت الباحث لمصلحة المراكز البحثيَّة، ميل منهجيّ لميكانيكا البحث العلميّ، حيث الفرد يصبح جزءًا من جهاز يفكّر من خلاله وله، وحيث تعزّز المراكز البحثيَّة عبر تقنيّات الاحتواء، حالة الخصاء المعرفيّ.

تبدو وضعيّة مراكز البحوث بشروطها اللّاثوريّة اليوم، تعبئة للباحث بالمعايير المدرسيَّة (scolaire)؛ أي الكائن المُزوّد بالأدوات المعرفيَّة الضَّروريَّة للنُّهوض بمهامّ مُحدّدة مُسبقًا، انتكاسة إلى عهد العقل ـ الجملي عند نيتشه، وتنكُّرًا لرشد الطفولة. وجب على الباحث أن ينسى أدواته المعرفيَّة؛ ليعيد اكتشاف أدوات أكثر حدّة ومضاء، عليه أن يتجرّد، وهذا هو المعني الثَّوريّ للتَّجرُّد، وغيره لن يكون سوى ضربًا من الإيمائيَّة (Mimique) الَّتِي ارتهن لها البحث العلميّ ارتهانًا لا رجعة فيه.

ففي البدء كان الشخص، كانت ملكة التّفكير، وكانت الشجاعة من أجل المعرفة. وفي تاريخ الأفكار، لا يمكن الاستهانة بدور التّفكير الفرديّ في تحقيق الانقلابات الكبرى في تاريخ العلم والمعرفة. لم يكن روسو، أو هيغل، أو كانط، أو

شبنهاور... نتاجًا للمراكز البحثيَّة بشروطها القهريَّة؛ بل إذا ما استثنينا مراكز قامت على ميثاق الابتكار، مثل: حلقة فيينا، ومدرسة فرانكفورت، لم نجد هناك نظيرًا يمتلك الشجاعة الثَّوريَّة لإعادة إنتاج المعنى. لم يكن خبراء الفكر وقادته في مدرسة فرنكفورت، مثل: أودونو، وماركيز، وهابرماس، إلخ،... صناعة للمدرسة المذكورة؛ بل هم من أنتجوا المدرسة.

الوفاء للباراديغم

شكَّلت فكرة الباراديغم واحدةً من الاكتشافات الرَّائدة في تنظيم المعرفة، ودائمًا كان تنظيم المعرفة مطلبًا مدرسانيًّا، درءًا للفوضى والفوضويَّة؛ غير أنّ تحدّيًا آخر سيطرأ على هذا الاستخدام المفرط، أو لنقل الشّطط في استعمال سلطة الباراديغم، الَّتِي تجاوزت مهمَّة التَّأطير والتَّفسير والنَّمذجة، لتصبح سلطة قمع معرفيّ، وحراسة الأُنموذج. وكانت المراكز وما زالت مجالًا لتطبيق نماذج معرفيَّة، وتنافس في مجال إخضاع المعرفة للعبة التّنزيل الباراديغميّ. تحوّلت الغاية من خدمة المعرفة المحتملة إلى انضباط عسكريّ بمبادئ الإطار المعرفيّ. ولم يكن هناك من مخرج من تلك الوضعيَّة غير نهج ضرب من الآنارشيَّة «الفوضى» الَّتِي تأباها مراكز الأبحاث الواقعة تحت تأثير النَّماذج المعرفيَّة وتأطيرها، لكنّها آنارشيَّة مهما تنكّرت للمنهج، إلاّ أنّها تخفي الرّغبة في البحث عن بدائل تجمع بين المنهج وما بعده؛ أي المنهج بوصفه أداةً غير مانعة من تحقيق التجاوز المعرفيّ عند الاقتضاء. وهذا هو المطلب الثوريّ للعبر ـ مناهجيّة بوصفها انقلابًا على الشّطط في استعمال سلطة المنهج لا المنهج؛ لأنّ الضَّمير المُستتر في تلك الدَّعوة هو منح السُّلطة للأنطولوجي بوصفه هدفًا مُوجّهًا للخبرة المعرفيَّة، وغايتها القصوى.

تصبح مراكز الأبحاث والدِّراسات التّابعة لشبكة المصالح، حارسة للباراديغم وليس العكس؛ بل هناك جدل بينهما ينتهي بتبادل الوظيفة، أو لنقل هو ضرب من الاحتواء المزدوج. ويُؤدِّي الباراديغم دورًا إستراتيجيًّا في كبح جماح العقل المفتوح، كما يُنجز أرضيَّة معرفيَّة مغلقة لتكييف العقل؛ أي ربط العقل بشرط الوجود، فبما أنّ هناك (وجودًا ـ لأجل) في شروط إمبرياليَّة تُؤدِّيان فيهما العلامة والرمز دورًا مركزيًّا، كما يُؤدِّيان فيهما نمطا الإنتاج والاستهلاك دورًا إستراتيجيًّا،

فإنّنا نتحدّث أيضًا عن (عقل-لأجل)، وهو ما تنهض به مراكز الأبحاث الّتي هي في هذا السّياق(مراكز-لأجل). بهذه الشُّروط اللّاديمقراطيّة تصبح مراكز الأبحاث ذات الأهداف الإمبرياليَّة، ليست جزءًا من مَأْسَسة التَّوجيه والزّيف؛ بل أداةً لتنميط العقل، وتربية الدّماغ على شروط معرفيَّة، يُؤدِّي فيها القياس المُغالط دورًا مركزيًّا، حيث غياب الوسط المنطقي في لعبة المقايسة يتيح اختراقًا غير معرفيّ في صميم المعرفة. فلئن كانت أولى مظاهر الزّيف تستند إلى القياس المغالط، فإنّ الآنارشيَّة هي ثورة جديدة ضدّ عودة ذلك القياس وتمأسسه؛ ما حدى بالثورة الأنرشيّة أن تناهض المنهج من حيث هو قياسي لمصلحة اللاّقياسيَّة (incommensurabilite).

المؤشرات الثَّوريَّة حول أزمة الأنطولوجيا في منشئها الثّوريّ: النيتشيّ، والهيدغريّ هي علامة على انحطاط العقل وانحساره، ولقد امتدّت الأزمة لأنماط البحث العلميّ ودور الباراديغم في تقويض إمكانيّة العقل المفتوح. وقد استطاع «فيرابند» أن يدرك مكامن الأزمة الَّتي قوّضت روح العلم نفسه، من خلال كسر أطواق الباراديغم، واجتراح الفوضويَّة بِوصفها منفتحًا أصيلًا لا غنى عنه في تطوُّر البحث العلميّ. وهي محاولة ثوريّة تستند إلى الروح النيتشيَّة، وتستكمل مسار كارل بوبر في نظريَّة الدّحض وتعانق العقل-الآخر، وهو في الحقيقة ما كان مستبعدًا في قرارات التّعقيل الممنهج الَّتي يفرضها الباراديغم، وتعزّزها عقود الإذعان البحثيَّة في مراكز الأبحاث المرتهنة لسياسات السّيطرة. إنّ السَّيطرة على عالم الإنسان لن تتأتَّى دون تحقيق السَّيطرة على العقل، وهذا ما سعت الدوائر الإمبرياليَّة إلى تحقيقه.

في محاولة «فيرابند»، هناك مكمن أساس للعبر-مناهجيّة، ذلك لأنّ الرَّبط بين الاثنين أمر جدير بأن نغامر فيه، لكنّنا حين نستوعب أزمة العقل والمنهج، ندرك بأن فيرابند لم يكن نقيضًا للعبر-مناهجيّة؛ بل إنّ أنارشيته ستكون أفضل أرضيَّة للعبر-مناهجيّة، من جهة تأمينه مَهمّة تقويض مُسوّغات المنهج الوحيد والباراديغم المغلق. لكن وبما أنّ «فيرابند» يمضي في طرائق العلم بانتظام، ويعاقر التَّفكير بوسائل الإقناع، فهو لا يخرج عن المنهجيّة، ولكنَّه يأبى سُلطتها الواحديَّة لمصلحة التَّعدُّديَّة. إنّها سُلطة العقل العاري الَّذي ينشئ طرائقه، ويواصل نخلها باستمرار، فالعقل هو الضّامن، وليس المنهج. إيرادي للآنارشيَّة هنا، يكمن في أهمّيّتها داخل الرّهان العبر-مناهجيّ، فقيمة الآنارشيَّة هنا، هي في فضح سلطة الباراديغم، وتبرّم

مراكـز الأبحـاث، لا سـيَّما ذات الطَّابـع المُوجّـه والمُتحكّـم فـي مصيـر العقـل، مـن الموقـف الثَّـوريّ للآنارشـيَّة. وفـي أفـق تنامي تلـك الرّغبـة فـي اتِّسـاع مـدارك الحقيقـة والعلـم، نكـون قـد وضعنـا أيدينـا فـي واحـدة مـن وسـائل مناهضـة التّمركـز الإمبرياليّ لمراكـز البحـث والتحكُّـم في مصيـر العقـل. ومِـنْ ثَـمَّ، فـي مصيـر الإنسـانيَّة بمورديهـا: الطَّبيعيّ، والبشـريّ. إنّ الخاصِّيَّـة الأسـاس للآنارشـيّة هـي الحرّيّة واتِّسـاع مدارك ممارسـة المعرفـة. ففـي مـاذا تفيدنـا الآنارشـيَّة إذن؟

ترتكـز العبرـ مناهجيّـة علـى ثُلاثيَّـة أسـاس حسـب «باسـراب نيكولسـكو»: وجـود مسـتويات مُتعـدِّدة للواقـع، الثالـث المشـمول، والتعقيـد. إنّهـا تبـدو مختلفة عـن التَّعدُّديَّة المناهجيّـة والبينـ مناهجيَّـة، ليـس مـن حيـث خروجهـا عـن المنهـج فحسـب؛ بـل مـن حيـث كونهـا غيـر مدرجـة فـي البحـث المنهجيّ[1]. بهـذا المعنـى يـرى العبرـ مناهجيّ أنّ موقفـه لـن يكـون فـي قمّـة الهـرم؛ بـل العبرـ مناهجيّـة هنـا لا تعـدو أن تكـون وسـيلة بحـث، تـؤدّي وظيفـة الانفتـاح علـى العالـم، حيـث وعلـى الرّغـم مـن إمكانيّـة وجـوده دائمًـا، إلّا أنّنـا سـنجده فـي مسـتويات النّظـر وعمقـه، وشـدّته، وجودتـه، مُتغيّـرًا[2].

فـي المجتمـع المغلـق، حيـث غيـاب الديمقراطيَّـة، كالمجتمـع العلميّ المغلق، حيث غيـاب التَّواصـل وحـوار الحقـول، أو مـا أسـمّيه بالتّحاقـل أو التّحقيـل، وأقصد بـه ما يأتي تموسـقًا علـى وزن التّلقيـح؛ بمعنـى أنّ حـوار الحقـول المعرفيَّـة خاصِّيَّـة العبر ـ مناهجيّة؛ لأنّ العالـم مُتشـابك، والوجـود مُعقّـد ومُتغيّـر. وسـوف يحيلنـا «إدغـار مـوران» إلـى واحـدة مـن ذلـك الثّالـوث العبرـ مناهجي ألا وهـو التّعقيـد؛ ليسـلّط عليـه الكثيـر مـن الضّـوء، وبذلـك عُـدَّ عـن جدارة: فيلسـوف التّعقيـد. ويمكنني القـول بـأنّ العبرـ مناهجيّة شـهدت تطـوُّرًا ملحوظًـا علـى مسـتوى التَّنظيـر، بـدأ مـن واضـع المصطلـح، العالـم التَّربـويّ الفرنسـيّ «جـان بياجـي»، وصـولًا إلـى الفيلسـوف الفرنسـيّ «إدغـار مـوران» الَّـذِي منـح التَّعقيـد مسـاحةً كبيـرةً فـي مُقارباتـه الحَيويَّـة[3]. يلاحـظ «إدغـار مـوران»

1- Pierre de Coninck, De la disciplinarité à la transdisciplinarité: à la recherche d'une panacée ou d'une attitude?, Info-Stoper, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, vol. 4, n 1, 1996, p. 1- 7.

2- Alain Létourneau, La transdisciplinarité considérée en général et en sciences de l'environnement, *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 8 Numéro 2 | octobre 2008.

3- مـا زلـت أكـدح عربيًّـا لتطويـر هـذا المفهـوم وتوطيـده، سـعيًا إلـى الخـروج مـن مـآزق ←

انغلاق المناهج وغياب التّواصل بينها، وتبدو بناء على ذلك الظّواهر مُنفصلة، وهو ما يجعل بلوغ الوحدة مُتعذّرًا. لهذا السّبب، ما فتئ يدعو للبين ـ مناهجيّة؛ بل سيدعو إلى ما بعد ذلك؛ أي إلى العبر ـ مناهجيّة[1]. التّطوُّر العلميّ حسب «موران» جريًا على ما ذهب إليه «فيرابند»، مدين لتلك التّعدُّديّة، وحسب «موران»، ما كان للعلم أن يكون كذلك إلّا بقدر ما هو عبر ـ مناهجيّ[2]. يفضح «موران» وضعيّة العلم الحديث، وكأنّنا بصدد تشكيل إبستيمولوجيا للتعقيد والتّعدُّديّة، كل شيء بات صوريًّا وغامضًا، وحدة المعرفة في نهاية المطاف تحتّم العبر ـ مناهجيّة، غير أنّ تلك الوحدة عادةً ما تعاني حسب «موران» من الغموض الفائق(hyper-abstraite) والشكلانيّة الغامضة (hyper-fommalisée)، وهناك عجز لتفعيل التواصل بين المستويات المتعدّدة للواقع. لا يتوقف في نظر «موران» الأمر على مجرد العبر ـ مناهجيّة؛ بل أي عبر ـ مناهجيّة نريد؟

يتساءل في الأساس عمَّا إذا كانت المعرفة أُنشئت؛ لكي تكون معرفةً موضوعةً للتّفكير والتّأمُّل والنّقد من خلال عقول بشريَّة مسؤولة، أو أنشئت لتخزّن في بنوك المعلومات والتّحكُّم بها من خلال سلطة مجهولة تفوق الأفراد[3]. هذا يعني أنّ العبر ـ مناهجيّة فرصة تعيد للأفراد المحرومين من التّفكير منذ القرن التاسع عشر حتّى اليوم، القدرة على النظر وتحقيق الثّورة النّقديّة. وعلى هذا الأساس: ما معنى العبر ـ مناهجيّة؟ إنّها دعوة لاستئناف التّفكير، للتّحرُّر، لمنح فرصة للعقل النّقديّ

← التّمثّلات المفهوميّة الجامدة، وتأسيسًا للمجتمع العلميّ المفتوح، وهذا ما يفسّر استحضاري لهذا المفهوم وتطويره بشكل مستمرٍّ في مناسبات وتطبيقات مختلفة، حيث حاولت في كتاب(المعرفة والاعتقاد: مقاربة عبر-مناهجيّة في أنساق الفكر الإسلاميّ)، أن أعقد صلة قرابة بين العبر-مناهجيّة والحكمة المُتعالية في مفرق الاعتبارات الَّتِي تتنزل منزلة فكرة مستويات الواقع، ومفهوم المعرفة بوصفها مساوقةً للوجود في حركته، الَّتِي تعزّز مواصلة مساءلة الواقع واستيعاب التّغيير، وصولًا إلى الحركة الجوهريَّة الَّتِي تُعزّز مفهوم الاستحالة، واحتواء التّناقض والثّالث المشمول. بهذا، أحاول أن أُسند العبر-مناهجية بعناصر ديناميّة، حتّى لا تتحوّل في التَّمثّل العربيّ فيما بعد إلى حالة من التّقليد الجامد أيضًا.

1- L'ancienne et la nouvelle transdisciplinarité ; Science avec conscience, p.124-129, Ed. Fayard, 1982.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه.

وللمجتمع العلميّ المفتوح، يشير «إدغار موران» مرّة أخرى إلى أزمة الأنوار، جريًا على مذهب حكماء مدرسة فرانكفورت، يشير إلى أزمة الأنوار الَّتِي حرَّرت المجتمع، وحبست العقل، كما يدلّ عليها حسب «موران» ذلك الرعب والإخضاع الماحق للعقل، مُعزّزًا رؤيته بمقولة للروائي «أليخو كاربونتي» في رواية (عصر الأنوار)، حيث قال: لقد جاءتنا الأنوار إلى الكاريبي بالمقصلة[1].

ربطي بين العبر ـ مناهجيّة والحكمة المُتعالية، ينبع من التَّحوُّل الثَّوريّ في مفهوم المعرفة؛ أي إخراجها من حالة الكيف إلى التَّبعيَّة اللّازمة للمعلوم نفسه، في مُتّحد العقل والعاقل والمعقول؛ تلك حقيقة تأخذ معنًى فائقًا في ضوء الحكمة المُتَعالية والعبر ـ مناهجيّة، كَوْن المعرفة تنفتح على الحركة والاعتبارات، الفرق العميق بين المنحى السينويّ المُتّبع حتى ابن رشد، والمنحى الصدرائي الفريد، حيث المعرفة هي عين الوجود، وحيث هذا الوجود مراتبي وأصيل. هكذا يرتكز «موران» هو الآخر على رأي «توماس كون» في بِنْيَة الثَّورات العلميَّة، كَوْن تطوُّر العلم يقوم على ـ ليس تراكم المعارف؛ وإنما على ـ تحوّل المبادئ المُنظّمة للمعرفة؛ أي أنّ المعرفة لا تنمو وإنّما تتحوّل. غير أنَّ الواقع هو أنَّنا نعيش حسب «موران»، على المبادئ الَّتِي حدّدنا بها العلم بصورة مُطلقة[2].

كلّ هذا وجب التّذكير به، لنجعل المراكز البحثيَّة مؤسَّسة لتصريف مخرجات الإبداع، أو مجالًا للتّخاطب مع الفكر الخلَّاق، وتعزيز الثَّورة المعرفيَّة؛ أي العمل بخلاف التَّقليد والمحافظة. إنّها ثورة ضدّ ما آل إليه وضع العلم، الَّذِي بات في نظر «فيرابند» يسلك على طريق واحد، ولا يتحدّث إلّا عن طريق واحد[3]. إنّ فكرة وجود منهج ثابت، أو نظريّة ثابتة، تستند حسب فيرابند إلى فكرة ساذجة عن الإنسان ومحيطه الاجتماعيّ[4].

1- إدغار موران: هل نسير إلى الهاوية، تـ: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق- المغرب، 2012م، ص 39_40.

2- L'ancienne et la nouvelle transdisciplinarité; Science avec conscience, p.124-129, Ed. Fayard, 1982.

3- paul feyerabend: adieu la raison ,p 34-36,tr. baudoun jurdant, editions du seuil,1989.

4- paul feyerabend: contre la methode,p 25,tr.B .jurdant et A .schlumberger, 1979,paris.

ماذا بعد؟

لا نريد أن نفصّل أكثر في موضوع العبر-مناهجيّة ومبادئها، بوصفها أداةً لتعبيد الطَّريق لتلقيح الحقول المعرفيَّة، لمزيد من الانفتاح نتساءل في ضوء ما آل إليه وضع العلم والمعرفة في عصرنا المحكوم بالسَّيطرة والتَّوجيه، وربط العلم بالمقاولة، وهو ما يتجاوز مجرّد أن تكون المؤسَّسة العلميَّة نفسها مقاولة، هل نعيش لحظة انسداد علميٍّ في زمن البحث العلميّ وتكاثر مراكز الأبحاث والدِّراسات؟

أخشى أن أستعمل عبارة الـ «زومبي» في توصيف وضعيَّة مراكز الأبحاث المُوجّهة، والَّتِي تكاد تشبه حالة قبوريَّة، حيث تغيب ملكتا الإبداع والنّقد، وتخضع الكائنات المسرنمة (somnambule)، غريزة واحدة، في اللّيالي المقمرة كالإنسان المستذئب، وذلك لهواية امتصاص دماء المعرفة المُكدّسة والمُتراكمة، والعجز عن التقاط المعنى في ثورة التأويل، وفي غمرة الوجود، وفي مُلتقى تلاقح العلوم والنَّظريَّات والثَّقافات. هناك هُويّة مُوحّدة وجامعة لكل ما سيسمّيه «فيرابند» بالتَّقاليد النّظريَّة، وهي الغالبة في أنماط التّفكير داخل مراكز أبحاث مُوجّهة ومُتحرّكة بصورة آليّة. لم تخضع حتّى اليوم أنماط التّفكير داخل المقاولة البحثيَّة للمحاسبة والتّشخيص والتَّشريح؛ فالنتائج الَّتِي تكشف عنها تلك المراكز تتنزّل كما لو كانت «وحيًا»، وهي بقدر ما تُوجّه لكبح التَّعاطي مع الأشياء والأفكار بوصفها مُقدّسات، إلَّا أنّها حوّلت المراكز إلى معابد، وتحوّل الباحثون إلى رهبان. لا شيء في العالم مُقدّس بعد اليوم، ما عدا ما ينتجه الباحث المندمج في المقاولة؛ بل وما زالت الأفكار فاقدة لقيمتها ما دام الفرد غير منخرط في هذا التَّقليد الأرثوذكسيّ لمقاومة العلم، غير أنّه ما أن يندمج في المراكز إيّاها، حتّى يكتسب حصانة المؤسَّسة. نتحدّث عن علامة تجاريّة للمقاولة العلميَّة، تدخل في سياق ما يُعرف اليوم بالحرب النّاعمة، وهو ما يشكل موضوع القسم الثاني من هذه المحاولة.

المراكز البحثيَّة ومصير المجتمعات في لعبة الأُمَم

إنّ وضعية العلم اليوم تضفي على مُؤسّسته الكثير من الهشاشة الَّتِي تُسهّل عليه فعل الاختراق في عالم لم يعد يدين للعلم؛ بل لسلطته ومقاولته. غير أنّ سلطة العلم لا تستند إلى قوَّته الذَّاتيَّة؛ بل إلى عوامل خارجيَّة لها علاقة بشروط السَّيطرة. العلم وسيلة للإرغام، ولقد أدَّت نزعة المحافظة في العلم، وتعزيز المؤسَّسة بالباراديغم

المطلوب، حيث لا يُصار إلى تغييره إلّا بقرار عميق، أحيانًا تحت طائلة الواقع الَّذِي يفرض مستوياته الأخرى على مناهج البحث. ولمّا باتت المؤسَّسة العلميَّة مقاولة كما ذهب «فيرابند»، كسائر المؤسّسات، فمن الطَّبيعي أنّ تخضع للمقاربة البراغماتيَّة. حين نتحدّث عن البراغماتيّة، وجب استحضار ما آلت إليه أيضًا، حيث الربط الائتمانيّ بين المعرفة والمصلحة. إنّ نتائج الأبحاث تكون مُحدّدة سلفًا، ودور المراكز هو تعزيزها عبر تدوير زوايا المفاهيم، وعن طريق التّمثُّلات الَّتِي يمنحها ويعيرها التّكرار سُلطة الخطاب. يُؤدِّي التّكرار دورًا كبيرًا في تعزيز الجدوى المصطنعة لمراكز الأبحاث، الَّتِي تعتمد جيشًا احتياطيًّا فائقًا من الباحثين عن الحظوة، والمُستعدّين للتَّعاطي مع موضوعات البحث بضمير مهنيّ، هو نفسه ضمير مُحدّد وفقًا لعقود الإذعان.

فكرة الطُّفولة الَّتِي ترمز إلى الأسئلة الحائرة والمجرّدة من كل مسبقات، مغامرة الاكتشاف، الجدّيّة، وأيضًا بالمعنى النيتشي الَّذِي يعني المرحلة الثّوريّة في المعرفة المستقلّة، كلّها تُعزِّز تلك الآنارشيَّة الَّتِي تعيد تفكيك الطُّرق الملتوية لمراكز الأبحاث المُوجّهة للهيمنة والتَّوجيه. وسنجد «توماس ميدفيتز»، في تحليل مراكز الأبحاث في أمريكا يقترب من تلك الرُّؤية، حينما أعلن بأنّ انطلاقته ستكون من الفكرة نفسها الَّتِي استلهمها بورديو من باشلار: الاستراحة المعرفيَّة. يقصد الاستراحة من كلِّ الاستعمالات المُتداولة للمصطلح؛ أي تلك الاستعمالات الَّتِي تعتمد فكرة أنَّ مراكز الأبحاث مُستقلَّة عن المُؤسَّسات الحكوميَّة والإعلاميَّة والأكاديميَّة والسُّوق، لينتهي إلى ذلك التَّعقيد الَّذِي يفرض نفسه في تعريف مفهوم مراكز الأبحاث، وتداخل أشكال الرَّأسمال الَّذِي يجب ترصده؛ ما يجعلها؛ أي مراكز الأبحاث تؤدّي «عملًا بهلوانيًّا مُعقّدًا»[1].

تُؤدِّي العدوى دورًا خطيرًا، يفوق ما كان قاربه «غوستاف لوبون» على صعيد آراء الجماهير؛ بل هناك ما يفوق هذا الوضع؛ أي العدوى في مجال البحث العلميّ وأنماط التّفكير داخل مراكز الأبحاث. تبدو هنا الموضوعيَّة مفهومًا فائق الالتباس، موضوعيَّة الباحث «الزامبي»(zombie) الَّذِي لا يرى سياق تعدُّديَّة الواقع وتعقيده، إنّها موضوعيَّة صمّاء لا ذاتيَّة فيها، خرساء لا تتكلّم، عمياء تقودها غريزة الظفر

1- توماس ميدفيتس، مراكز الأبحاث في أمريكا، ت: نشوى ماهر كرم الله، منتدى العلاقات العربيَّة الدوليَّة، الدوحة، 2015م، ص40.

بفرض المعنى على الموضوع. إنّ الموضوعيَّة الزائفة الَّتِي تعتمدها مراكز الأبحاث الموصولة بالأهداف التحكميَّة، هي تكتيك في إستراتيجيا كبرى، وهي هنا تُؤدِّي دور مغالطة السُّلطة نفسها؛ فالموضوعيَّة هي ما يُحدّده المركز لا السَّيرورة الطَّبيعية للبحث العلميّ. تخشى مراكز الأبحاث من الذّاتيَّة بوصفها خبرةً؛ لأنّها تهدم الهيكل المُقدّس لموضوعيَّة السَّيطرة الَّتِي تحدُّدها المقاولة العلميَّة.

تُقدّم لنا تجارب مراكز الأبحاث والدراسات ومخرجاتها في العالم العربيّ، لا سيَّما في العشريّة الأخيرة قبل كتابة هذه السُّطور، المثال الأكبر على دور مراكز الأبحاث في احتواء المشهد العلميّ، لا سيَّما العلوم الاجتماعيَّة، في لعبة البحث وسلطة المؤسَّسة، حيث لاحظنا أنّ خريطة المراكز البحثيَّة غالبًا ما تخضع للتّقسيم الجيو-سياسيّ. هناك تنافس أدّى إلى بروز مراكز أبحاث، اعتمدت تدريب المراكز الكبرى وخبرتها في العالم، بغاية تعزيز القوَّة النَّاعمة في معارك جيوسياسيَّة مشهودة، كان الغرض منها السَّيطرة على اتِّجاهات الرَّأي، وصناعة رأي عام واحتواء النّخبة، أو أحيانًا التَّشويش على النّخبة. باتت مراكز الأبحاث جزءًا من سياسة الحرب النَّاعمة في إقليم أنهكته الأزمات. ودائمًا، كنَّا نلاحظ غياب التَّناسب بين البيئة الحاضنة ونوعيَّة الخطاب. وتعتمد تلك المراكز ليس على إنتاج المعرفة؛ بل على إعادة إنتاج الموجود بوفرة وسيولة، لكن، وفي هذا السِّياق، تقوم عمليَّة استقطاب النّخب، وفي الغالب صناعة نخب، ضمن إستراتيجيا السَّيطرة على مُستقبلِ العقل العربيّ، وصناعة رأي عام ثقافيّ وسياسيّ.

يتحدّث معظم من يدرس علاقة مراكز الأبحاث بصناعة القرار، غير أنّ العلاقة ظلّت هنا جدليّة بامتياز؛ ذلك لأنّ معظم المُراقبين يتجاهلون تأثير القرار السِّياسيّ على مسارات البحث نفسه. ففي بيئة غير مُتجانسة من حيث التَّقاليد والبِنْيَات الاجتماعيَّة، يتجاوز الإنفاق على مراكز الأبحاث في بعض البلاد ما يفوق الإنفاق على مؤسَّسات تعليميَّة في بلدان أخرى. باتت المراكز البحثيَّة تستغلُّ الهشاشة لاستقطاب مخرجات جامعات تنتج البطالة والتَّهميش.

تمَّ تجنيد مراكز أبحاث كثيرة خلال العشريّة الأخيرة؛ لإنجاح مَهَمّة ما عُرف بـ «الرَّبيع العربيّ»، وذلك من خلال إعداد أرضيَّات نظريَّة لإدماج الموجة المذكورة في تاريخ الثَّورات التّاريخيَّة. كان دور بعض المراكز العربيَّة هو تمكين المشهد من تراكيب، ومفاهيم، وخطاب. ونشأت على إثرها مراكز مُضادَّة، أنتجت خطابًا

مُناهضا لخطاب المراكز الأولى، وأمدّت المشهد بمعدَّاتٍ وأدواتٍ مفاهيميَّة مُناهضة. لقد أصبح المجال العربيُّ في دوَّامةٍ من الاستقطاب، والحرب الباردة بين جبهتين، كلاهما يستند إلى خطاب نقيض، لكنَّهما معًا يستوحيان ويتلقيان تدريبهما على جودة الإدارة والقدرات التَّواصليَّة على المراكز الغربيَّة نفسها. يصعب في محاولتنا هذه، تناول تلك المراكز البحثيَّة بالاسم والبيانات والأرقام؛ لأنّها باتت مرعبة وموصولة بأجهزة سياسيَّة وأمنيَّة. غير أنّ واقع المُتلقِّي العربيّ اليوم بات مُزريًا، نظرًا إلى ما يُعانيه من آثار عدم استقرار الرُّؤية، وتمزُّق المنظور نتيجة الاستقطاب الحادّ. فالجديد اليوم هو أنَّنا نلاحظ في المجال العربيّ، أنّ التَّناقض لم يعد بين جبهتين كما كان في العقود السَّابقة، بين جبهة «تقدُّميَّة» وجبهة «رجعيَّة»؛ بل داخل ما يوصف بالمجال الرجعيّ انقسمت الاصطفافات والتَّجاذبات.

تتكاثر المراكز البحثيَّة في الغرب والعالم، بعضها كالحيتان الضَّخمة والأخرى تسبح في بحر من دون قدرة على المنافسة. في هذا التَّنوُّع تختفي الأجندة الكبرى، حيث تتحوَّل المراكز الصغرى إلى شاهد زور على جودة المراكز الكبرى، في حفل يوحي بالبراءة والمعرفة النَّقيَّة الَّتي يكدح الإنسان نحوها بقلق أنطولوجيٍّ بريء. فمراكز الأبحاث في العالم الثَّالث لا تُشكّل استثناء في علاقات التَّبعيَّة؛ بل هي تستعمل مخرجات المراكز البحثيَّة الغربيَّة في سياق حجّة السُّلطة، حيث الإحالة ـ في حدِّ ذاتها ـ على المراكز الغربيَّة تُعدُّ قيمةً، وهو ما يعيدنا إلى أصل جدل المعرفة والسُّلطة. تقوم المراكز نفسها بتوظيف المراكز الصغرى في توفير المعطيات اللَّازمة قبل إعادة تحليلها، أو توجيهها على وفق الأجندة الخاصَّة للمراكز الكبرى.

في العشريَّة الأخيرة تحوَّلت مُؤسَّسة راند، ومعهد كارنيجي للدِّراسات، وبروكنجز، إلى مراكز لإعادة توجيه أنماط التَّفكير في العالم، ومنها العالم العربيّ تحديدًا الَّذي صادف اندلاع أحداث ما يُعرف بـ»الربيع العربيّ». فقد انفتح قادة الإسلام السِّياسيّ في المنطقة العربيَّة على مفاهيم كانت حتى الثَّمانينيَّات من القرن الماضي، مفاهيم مرفوضة عقديًّا. لكنّهم وبعد عشرين عامًا، أصبحوا الأكثر تداولًا لتلك المفاهيم، والأكثر ميلًا إلى تلك المراكز. لا نستطيع الحديث عن من يا ترى أثّر في من، لكن هناك تشابه في مخرجات الأبحاث، وتكامل في المحصول الفكريّ، انتهى إلى تعزيز فكرة ضرورة منح الإسلام السِّياسيّ فرصةً للحكم في المنطقة العربيَّة؛ ما شكّل مضمون كلّ الأطاريح الَّتي قدّمها كبير

الباحثيـن فـي مُؤسَّسـة رانـد التّابعـة للبنتاغـون، غراهـام فولـر، والَّتِـي شـكَّلت أرضيّـة قيـام المشـروع السِّياسـيّ للربيـع العربـيّ. هـذا يُعـزّز مـن فكـرة العلاقـة الوطيـدة بيـن المعرفـة والسُّـلطة، بيـن مخرجـات البحـث والوظيفـة السّياسـيَّة لمراكـز الأبحـاث. فلقـد تجنّـدت كل تلـك المراكـز لخدمـة اتّجـاه واحـد، والاندمـاج فـي موجـة تسـتبعد كلّ الخيـارات والاتِّجاهـات. هـذا يؤكـد، مـن ناحيـةٍ أخـرى، القـدرة والوظيفـة الَّتِـي تتمتَّـع بهـا مراكـز الأبحـاث لخلـق رأي عـام وتحفيـز النّخـب. سـنجد مـن الجديـر أن نتحـدّث عـن العلاقـة الأبويَّـة ـ إن صحّ الوصـف ـ بيـن مراكـز الأبحـاث ومجتمـع المعرفـة. وهـو مـا يسـاعدنا علـى نحـت مفهـوم بطرياركيَّـة مراكـز الأبحـاث فـي العالـم، حيـث باتـت للمراكـز وظائـف تتجـاوز التّأثيـر فـي الـرَّأي العـام؛ بـل تنتهـي إلـى تحريـر السِّياسـات، وتوجيـه النّخـب والقـادة.

وضعـت بعـض المراكـز البحثيَّـة الغربيّـة نفسـها فـي خدمـة الخـطّ السّياسـيّ لدولهـا، وذلـك عبـر اسـتهداف مراكـز ومعاهـد بحثيَّـة وعلميَّـة زميلـة فـي بلـدان تختلـف سياسـاتها مـع السِّياسـة الغربيَّـة. وليـس بعيـدًا مـا حـدث مؤخّـرًا، حينمـا قامـت بعـض المراكـز فـي بريطانيـا وغيرهـا فـي اسـتهداف مؤسَّسـات تعليميَّـة وبعـض الجامعـات فـي إيـران. كان تقريـر تلـك المراكـز، فضـلًا عـن غيـاب المعاييـر العلميَّـة فـي الاسـتنتاج، يسـتهدف التّحريـض الَّـذِي قـد ينتهـي إلـى المقاطعـة، أو فـرض عقوبـات كمـا هـو التَّقليـد المُتّبـع. لنضـرب مثـالًا عـن ذلـك، التّقريـر الَّـذِي قدّمـه معهـد «تونـي بليـر للتَّغييـر العالمـيّ فـي لنـدن»(TBI)، مُتتبّعًـا مصـادر تكويـن النّخبـة الحاكمـة فـي إيـران، لا سـيَّما تلـك الَّتِـي اختارهـا السـيد إبراهيـم رئيسـي أعضـاء فـي حكومتـه؛ بـل وأيضًـا قـادة التّفـاوض حـول الملـف النّـووي. وهـو الأمـر الَّـذِي تناولتـه مجلَّـة فوريـن بوليسـي، مُشـيرةً إلـى أنّ «هارفـارد الإيرانيَّـة» تحتضـن الحكومـة الإيرانيَّـة الجديـدة، وعَـدّ جامعـة «الإمـام الصَّـادق» مصـدر تخريـج النّخـب بمـا فيهـا المعنيَّـة بـإدارة الملـف النّـوويّ، مثـل: سـعيد جليلـي. واليـوم ينضـمّ إلـى الحكومـة ابـن شـقيق مُؤسّـس الجامعـة نفسـها الدكتـور علـي باقـري كنـي رئيـس الوفـد المفـاوض، وتناولـت الجيروزاليـم بوسـت محتـوى التَّقريـر نفسـه[1].

1- لمـاذا يقلـق الغـرب والكيـان الصّهيونـيّ مـن جامعـة هارفـارد الإيرانيَّـة:11 وكالـة أنبـاء مهـر/12/2021م؛ و د. محمـد شـمص، موقـع الخنـادق
انظر تقرير معهد بلير: Tony Blair Institute, Raisi's Rising Elite, November 2021.pdf.

لعلَّ الباحث سيصاب بذهول كبير حينما تدان جامعة؛ لأنّ في الفريق المكلَّف بالمفاوضات، وأيضًا عدد من وزراء حكومة الرئيس إبراهيم رئيسي، من خرِّيجي تلك الجامعة، مع أنّ الفريق الَّذِي باشر تلك المفاوضات من قبل إبَّان حكومة روحاني كانوا خرِّيجي جامعات أمريكيَّة، مثل: محمد جواد ظريف وزير الخارجيَّة السَّابق خرّيج (سان فرانسيسكوا ودنفر)، والشيخ حسن روحاني نفسه خرّيج جامعة غلاسكو كالدونيان.

أعرف تلك الجامعة جيّدًا، وسبق أن قدّمت فيها عرضًا عن الحضارة الإسلاميَّة، أمام عدد من أساتذتها وباحثيها. لم ألمس شيئًا غريبًا عن أيّ مُؤسَّسة تعليميَّة تطمح؛ لكي تنافس نظيراتها في البحث والتّرقّي. لكن المشكلة هنا تتعلّق بجامعة باتت معنيَّةً بالهُويَّة الحضاريَّة لبلد جنّد مُؤسّساته ونظامه التّربويّ لمَهمّة يرى نفسه معنِيًّا بها، ألا وهي تنمية التّفكير في أفق قيام حضارة بمرجعيَّة العالم الإسلاميّ، وفي سياق نبذ التَّبعيَّة والتّفكير بالاستقلال. كانت الجامعة (الإمام الصّادق) في الأصل فرعًا لهارفارد قبل قيام الثّورة، وهي اليوم تعمل على وفق سياسةٍ تعليميَّة وطنيَّة، وتحظى كما تحظى سائر الجامعات المحلِّيَّة بدعم من وزارة التّعليم. تنطوي الجامعة المذكورة على اختصاصات، وشعب، وأقسام تخصُّصيّة؛ وتدرّس كل المواد الَّتِي يدرسها الطالب في سائر الجامعات الدَّوليَّة، كما تنطوي على نشاطات لتنمية الفكر والعلوم كما تفعل مراكز ومعاهد بحثيَّة في العالم. ما الَّذِي جعل جامعة مثل تلك تستهدف من خلال مراكز بحثيَّة في الغرب؟

يضعنا هذا التّقرير أمام الطَّابع الصّراعيّ الَّذِي تخوضه بعض المراكز البحثيَّة تجاه زميلات لها، أو ضدّ معاهد تندرج ضمن سياق وشروط معرفيَّة، وأُنموذج معرفيّ مُختلف، وهي تبدو أداةً في معركةٍ إمبرياليَّةٍ واسعةٍ، تستهدف الفكر، والسِّياسات، والرُّموز، والعلامات، والاقتصاد، والأمن، وكلّ مظاهر القوَّة النّاعمة الأخرى. لقد تشكّلت مراكز الأبحاث على مراحل داخل الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة، وأدَّت أدوارًا على مستوى اتِّخاذ القرار، وتوجيه الرَّأي العام؛ ما جعلها أدوات مُتقدّمة في الحرب الباردة، حيث تصف البرافدا السُّوفياتيَّة يومها مثلًا مؤسَّسة روانـد بأنّها، الأكاديميّة الأمريكيّة للموت والخراب[1].

1- توماس ميدفيتس، مراكز الأبحاث في أمريكا، مصدر سابق، ص 93.

أزمة الأُنموذج أو غياب الباراديغم المفتوح

أدَّت المراكز البحثيَّة دورًا أساسًا في تأهيل الرَّأي العام وتوجيهه؛ لتعزيز سياسات ذات أبعاد جيوستراتيجية. تبدأ المسألة بتبنّي فكرة، أو مشروع من قبل مراكز أبحاث، لتقوم هذه الأخيرة بما يكفي من التّأطير البيداغوجيّ، واستقطاب الباحثين بهدف توسيع نطاق تلك النّظريّة. يؤدِّي التّكرار والخطاب البحثيّ عنصرًا في عمليَّة الإعلان. وخلال السّنوات الماضية استولت فكرة «جوزيف ناي» حول القوَّة النّاعمة، مُضافًا إليها نظريّة ميدانيَّة يمكن تصنيفها في البرمجة اللُّغويَّة العصبيَّة، وهي نظريَّة «جين شارب» حول اللّاعنف؛ لتكتمل عناصر ما ستتبنّاه بعض مراكز البحث والتّأهيل عربيًّا، تحت عنوان التّغيير، تلك العناصر الَّتي سيتبنّاها مركز أدَّى دورًا كبيرًا في عمليَّة التَّأطير تلك، مثل «أكاديميَّة التّغيير»، وهي الآتية:

- الخروج من باراديغم التَّدخُّل الكلاسيكيّ إلى باراديغم الحرب النّاعمة(جوزيف ناي).
- الخروج من باراديغم إدارة الأزمة على قواعد الحرب الباردة إلى باراديغم «تصريع الثّقافات»، وتفجير العيش المشترك.
- الخروج من باراديغم الاستقرار الإقليميّ إلى الفوضى الخلّاقة، عبر تفجير بِنْية التَّحالفات، وتمزيق الخرائط والفوضى الخلَّاقة (برنار لويس، كوندوليزا رايس).
- تفجير العصيان الاجتماعيّ على قاعدة نظريَّة اللَّاعنف، بوصفه تمهيدًا للتَّدخُّل العسكريّ تحت عنوان نشر الديمقراطيَّة.

كان العالم عشيَّة انهيار سور برلين وسقوط الاتحاد السوفياتيّ، يعيش على سبيل أنموذج معرفيّ مستقرّ في تحليل السِّياسات الدوليَّة. غير أنّ هنتنغتون حاول اقتراح باراديغم جديد، يقوم على تحليل السِّياسة الدوليّة وفقًا لباراديغم ما بعد الحرب الباردة، وتبنّى حينئذ رؤية صدام الحضارات، كما تبنّى رؤية برنار لويس نفسه بخصوص الفوارق الإثنية والثَّقافيَّة وتناقض الثَّقافة الإسلاميَّة مع الغرب. هيمن ذلك الأنموذج على الكثير من المراكز البحثيَّة في الغرب، إلَّا أنّه أُنموذج لم يفرض نفسه بتمامه على التّقاليد البحثيَّة؛ بل تمّ مزجه بنماذج أخرى، وإخفاء الجزء الأهمّ منه الَّذِي يدعو إلى الانسحاب من الشّرق الأوسط. لقد تمّ خلق أنموذج مُركّب هو الَّذِي هيمن على مراكز الأبحاث والدِّراسات اليوم في الغرب، مزيج من نظريَّة نهاية

التّاريخ لفوكوياما وصدام الحضارات لهنتنغتون، فضلًا عن المزج بين نظريّة العنف في العلاقات الدّوليَّة واللّاعنف، بين سياسة التَّدخُّل والحرب النّاعمة. ففي الوقت الَّذي غدا فيه البحث عن النّماذج التفسيريّة يستنزف المراقبين إزاء التّقاليد البحثيَّة الرّاهنة، غاب عنهم أنّ ما يجري اليوم له علاقة بأنموذج معرفيٍّ مزيج. وهذا ما يرى فيه بعضهم تجاوزًا لتلك النَّظريَّات التّقليديَّة؛ بينما الحقيقة أنّها كلّها موجودة في الأُنموذج الجديد. وما زال العالم اليوم خاضعًا لجدل المركز والهامش، كما ما زالت سياسة الهيمنة حاضرة بقوَّة في العلاقات الدّوليَّة. وحيث إنّ السَّيطرة باتت في ذُروتها في السِّياسات العالميَّة، فكذلك المعرفة وبِنْيتها تعاني الخضوع لذُهان السَّيطرة والامتلاك. لقد تمَّت صياغة فكرة الرّبيع العربيّ ـ وهي فكرة قياسيَّة ـ في معهد السّلام الأمريكيّ(USIP)، وبناءً عليه، تمّ تدريب آلاف النَّاشطين من الشّباب العربيّ على الكفاح غير المُسلَّح[1]، فيما نهضت مراكز أُخرى على تدريب مئات الباحثين على التّفكير وفقًا لأُنموذج التّغيير، واستبعاد نظريّة المؤامرة.

لم يعد ذلك الرّصد يخفى اليوم، لا سيَّما بعد أن تفجّرت التّناقضات العلائقيّة في الإقليم وفي المسرح الدوليّ، وبعد انكشاف الطّابع السّوريالي لتلك الثّورات، غير أنّ ما يعنينا هنا هو الآثار السّلبيَّة الَّتي خلّفتها تلك المراكز البحثيَّة المُوجّهة، على العقل، حيث سيتطلَّب الأمر سنوات كثيرة لتفكيك أوهام تلك الحقبة، والتَّحرُّر من سيطرة المفاهيم ووظائفها الوظيفيَّة الَّتي ارتهن لها العقل العربيّ في السَّنوات الماضية. نتحدّث عن آثار مَرَضيّة والحاجة إلى العلاج، لكن ما أدوات العلاج حين يستهدف المرض الوعي نفسه. إنّ المراكز البحثيَّة ليست فقط تُسهم في إخضاع الواقع لوظيفة تأويليّة تستبعد مستوياته الأخرى فحسب؛ بل إنّها في سعيها إلى امتلاك الرَّأي العام تقوم بتدمير تلك المستويات، وإخضاع العقل والواقع لمستوى واحد تُحدّده السِّياسات. إنّها تكريس مخاتل للشُّموليّة. وإنّ العمليَّة العلاجيَّة تقتضي استئناف شكل من الحركة النّقديَّة للأنموذج المعرفيّ المُهيمن على مراكز الأبحاث، الحركة النَّقديَّة بِوصفها فعلًا تحرُّريًّا.

لو شئت أن ترسم بورتريه للشّخصيَّة البحثيَّة النّمطيَّة المصنّفة في تقاليد البحث، فهي كالآتي:

1- حسن محمد الزين، الرّبيع العربيّ، آخر عمليّات الشَّرق الأوسط الكبير، دار القلم الجديد، بيروت، 2013م، ص75.

- شاب اعتمد الحافظة بِوصفها وسيلةً للتَّمثُّل المفاهيمي، يخرج لسوق الشغل مُحمّلًا بكلّ أثقال الوضع الاجتماعيّ وتحدّياته، وهو إلى جانب ذلك ابن بيئة لم يغادرها ثقافيًّا؛ بل حقّق داخلها شكلًا من التّخارج الاجتماعيّ وليس الثّقافيّ، وأعني بهذا التّفريق، أنّ الباحث وقد تخرّج في شروط اجتماعيَّة قاهرة، يستعمل ذلك المكسب مطيَّة لتحسين وضع اجتماعيٍّ لا خلفيَّة ثقافيَّة يظلّ مدينًا لها؛ بل تُؤدِّي التّمثُّلات المفهوميَّة دورًا في تعزيز تلك الثَّقافة.
- في وضعيَّة انسدادات سوق الشغل في البلد العربيّ، وفي ظلّ السِّياسات القمعيَّة والشّموليَّة، تظهر نزعات الانتهازيَّة، وتصبح المفاهيم هنا لما جُعلت له، فنصبح أمام عمليّة استقطاب حادّة، روبوتات لإعادة الإنتاج، يُسهمون في تكريس الجمود المعرفيّ بوسائل معرفيَّة، باحثين بوصفهم جيشًا احتياطيًّا في مسار صراع الهيمنة الإمبرياليَّة لحماية المستوى الضروريّ الخضوع عبر خفض الوعي والشّعور بالتَّحرُّر. إنّها حركة إمبرياليَّة مُمنهجة ونسقيَّة؛ تستهدف محاصرة التَّحرُّر على خريطة الدماغ البشريّ. إنّهم يدركون أنّ التّطوُّر المعرفيّ كما ذكرنا هو تحوّل وليس نموًّا، وهنا تصبح لعبة الأمم ليست ظاهرة في السِّياسات الدَّوليَّة؛ بل تصبح ظاهرة في السِّياسات المعرفيَّة؛ تصبح المراكز البحثيَّة المرتبطة بالمؤسّسات الهيمنيّة، مثل غرف عمليَّات تستهدف الدّماغ البشريّ، وبنية العقل الثالثيّ عمومًا، والعربيّ خصوصًا.

أدَّت المراكز البحثيَّة دورًا مُساندًا للمعركة الإمبرياليَّة، وساعدت على التّسويغ الديماغوجيّ لسياسات التّدخُّل. وهذه من القضايا الَّتِي لم تعد تخفى على المراقبين، غير أنّ ما يعنينا هنا، هو كيف أسهمت تلك المراكز في عمليّة النّكوص، وتراجع الحسّ الإبداعيّ، وغلبت النّمطيّة والتّقليد. إنّنا أمام مفهوم العدوى كما تناوله «غوستاف لوبون» في معظم أعماله الَّتِي تتعلّق بانفعالات الجماهير، لكن الأمر اليوم تجاوز قضيّة الجماهير لنصبح أمام النّخبة نفسها بِوصفها ضحيَّة ذلك النَّمط من السِّياسات الفكريَّة وتسلّطات النّماذج المعرفيَّة. إنّ ما أفرزته المرحلة الأخيرة من مراكز الأبحاث الموجّهة إمبرياليًّا، كان قد ساوى بين الجماهير والنّخبة على مستوى التَّوجيه والتّحكُّم. وهي المرحلة نفسها الَّتِي ستشهد أعنف تصعيد ضدّ السَّلام العالميّ، ما يؤكد بأنّها كانت مرحلة لتعزيز المغالطة النّظريّة، وتربية أجيال

من النّاشئة على أنماط تفكير تؤمنها البحوث والدّراسات الزاخرة، والمُكرّرة، ومن هنا بعدها البيداغوجيّ. لم يعد التّحدّي يتعلّق بزيف في الأفكار ومغالطات تقوّض مصير الحقيقة؛ بل أصبحنا أمام تحوّل في الذّهنيَّات، وأنماط تحوّلت إلى ثقافة عامّة؛ لتوحيد العالم على الزّيف، وكذلك لتدريب الذّهن على نمط مُحدّد من التّفكير. وهو تحدٍّ قائم، يواصل انتهاك المُتلقّي، يكاد يشبه جائحة تخترق المناعة العقليّة، وتجعلها ممارسة جبريّة مُجرّدة من عنصرَيْ: الإرادة، والحرِّيَّة. إنّها سياسات تناهض مبدأ التّحرُّر الَّذِي يبدأ من أنماط التّفكير قبل أن يتنزل بوصفه برنامجًا للتّغيير. فلقد اتّضح خلال العقد الأخير، أنّ انقلابًا مُمنهجًا في كلّ المفاهيم، انتهى إلى تدشين عصر العدميّة والعبوديّة بتوجيه مختلف للمفهمة الفلسفيّة الكلاسيكيّة، للإيحاء بأنّنا نعيش عصر الثَّورة، والتَّحرُّر، والمعرفة. سيكون من الواجب أن تصبح مَهمَّة مراكز البحوث والدّراسات البديلة، منصبَّة على دراسة الآثار السّلبيَّة والتخريبيَّة لتلك الأنماط، سعيًا إلى إعادة تأهيل الذهنيَّة الجماعيَّة، والأُنموذج المعرفيّ؛ لتحقيق ثورته الحقيقة على الجمود، والتَّحكُّم، وربط العلاقة مجدّدًا بين العقل والتّحرُّر على أُسُس عبرـ مناهجيّة، وحدها تستطيع الكشف عن هشاشة ما يُسمّى اليوم بمجتمع المعرفة.

خاتمة

يهمّني أن أكشف عن الغاية من هذه المقاربة. إن كان هناك من سيفهم منها تشجيع العزوف عن الانخراط في مُنظّمات البحث العلميّ، فسيكون ذلك فهمًا قاصرًا عن الهدف الثّوريّ من مقاربتنا؛ بل إنّها وقفة ومراجعة ومحاولة للدّفع بالموقف إلى إعادة اكتشاف البدايات الثّوريّة الَّتِي تستعيد المعنى والجدوى والجودة أيضًا لمراكز الأبحاث خارج مُستحقّات لعبة الأمم. وعليه، إنّها دعوة إلى التَّحرُّر، إلى إقحام تلك الشعبة من الكفاح التَّحرُّري داخل مراكز الأبحاث والدّراسات الَّتِي تقوّض إرادة المعرفة والشجاعة اللّازمة للنُّهوض بتلك المَهَمّة، مراكز لتدجين الفكر والرأي العام، حيث باتت أدوات مُسخَّرة في معارك الوعي المصيريَّة.

وعليه، فإنّ الدَّعوة قائمة ـ بناءً على ما سبقـ للتّفكير في بدائل، وإعادة إنتاج مراكز وحلقات تفكير؛ تعمل في إطار أجندة واضحة، وتستهدف إنقاذ البشريَّة من العدوى والتلوّث البيئيّ المستهدف للدّماغ البشريّ. تعاقدات ثوريّة على أرضيّة

مشروع نقديّ كالَّذي أظهرته بعض المراكز العلميَّة الَّتي شكّلت منعطفًا لفهم آخر للعالم، والعقل، والتّنوير، والإنسان، والعدالة، والتّوزيع، والحرّيّة، والعلم، تمامًا كالَّتي نهضت بها «مدرسة فرانكفورت». وهي مثال عن حلقةٍ مرنة ومفتوحة شكّلت إطارًا لحركةٍ بحثيَّةٍ واجتهاديَّةٍ لا تقوم على قتل المؤلّف ولا على صناعة القادة المزيَّفين، لقد ظلّ لكلّ من ماركيز، وهوركيمر، وأودرنو، وهابرماس، وإيريك فروم موقعهم الحُرّ والمُستقل.

«مدرسة فرانكفورت» مثالًا للمعاهد و«الَّتينك تانك» والحلقات البحثيَّة المطلوبة في عالم يتمُّ فيه الاستحواذ على مراكز بحثيَّة أسهمت وتُسهم في الجمود الفكريّ وخداعه، وصناعة قادة التَّفكير المُزيَّف من خلال الاستثمار في أمراض النّفس البشريَّة للمُرشّحين لقيادة الضمير والعقل، وكذا الاستثمار في الميول الانتهازيَّة لتحريف رسالة البحث العلميّ من خلال سياسة شراء الذّمم.

إنّنا نقصد بالموقف الثّوريّ، ذلك الموقف الَّذي يناهض الجمود، ويحقّق الانقلاب على الأُنموذج المعرفيّ القائم اليوم، وتصعيد المراقبة والحساب على محاولات احتواء المفاهيم الفلسفيَّة الكبرى في مخطّط الإخضاع وصناعة الهشاشة، فضلًا عن محاولات تأمين شروط الهيمنة على العقل.

في مثال المراكز البحثيَّة، لسنا خارج لعبة التّحكّم الَّتي تنهض بها جماعة المصالح الضّاغطة، فلقد أريد للمراكز البحثيَّة أن تستعيد العقل النّقديّ إلى حالة العقل الجمعيّ المُوجّه، وإضفاء الطّابع العقلانيّ على حالة القطيع. وهذا ما يدفعنا إلى تفعيل مفهوم لطالما حمنا حوله، وهو هنا أكثر وضوحًا، يتعلّق بما أسمينه بأنثربولوجيا النّخب؛ أي وضعيّة المثقَّف داخل رهانات المراكز البحثيَّة وسياساتها، ومصير سلطته المجرَّدة مقابل سلطة المثقّف المُندمج، ليس في المجتمع؛ بل في رهانات المراكز البحثيَّة، فأنثربولوجيا النّخب، دعوة أقدمها بوصفها فرعًا جديدًا في الأنثربولوجيا الثَّقافيَّة، يهدف إلى تحليل دور العصبيّات المراكزيّة تمامًا كالعصبيّات القبليّة، وأنماط الثقافة والتوجيه الثّقافيّ الَّذي تنتجه المراكز، ودور مخرجات مراكز الأبحاث في تحديد مصير التغالب الجيوستراتيجيّ، ومستقبل المثقّف ووظيفته في ظلّ هيمنة عقود الإذعان المراكزيّة.

مراكز التَّفكير الإستراتيجيّ، ولعنة النُّبُوءات الكاذبة

أحمد فال السباعي*

«نعلم بعض العلم ونتنبّأ بعض التَّنبُّؤ. ولكن متى جاء الكامل فحينئذ يبطل ما هو بعض»

رسالة كورنثيوس.

مدخل

أصبحت مراكز التفكير الإستراتيجيّ تبتلع نظرتنا إلى المستقبل شيئًا فشيئًا، وبعد أن كان هاجس المجتمعات المعرفيّة مرتبطًا أساسًا بفهم الواقع وعلاقته بالماضي، أعطت «النُّبوءة الإستراتيجيّة» نظرة مختلفة إلى المستقبل.

أسّست التّنبؤات الاقتصاديَّة والسِّياسيَّة لنظرة احتماليَّة مُغايرة لما كانت المنهجيّات التقليديّة تنظر به إلى الواقع. لقد كان صراع الحرب العالميّة ثمّ الحرب الباردة عاملًا رئيسًا في تطوير الآليّات المنهجيّة الَّتي تسبر القادم خصوصًا حين اكتشف العالم مع الماركسيَّة قدرة النُّبوءات الأيديولوجيَّة على تغيير الواقع؛ بل على تطويعه

* باحث مُتخصِّص في الشُّؤون الإستراتيجيّة بمركز الدِّراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعيَّة، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.

نحو حتميّات الانتصار المحسوم للفكرة الاشتراكيَّة، ومن بعدها لليوتوبيا الشُّيوعيَّة.

نشطت في الحرب الباردة، حرب النُّبوءات، وتطوّرت سريعًا مناهج وآليّات ومدارس مُتعدّدة في العالم الغربيّ بحثًا عن توقّع الآتي، وعن التّحكُّم في آليّات تحقيقه، أو وأده في مهده، وزاد من قيمة ذلك التّوجُّه الجديد، الأزمات الماليَّة العالميّة الّتي تسبّبت بها الشَّائعات الَّتي عصفت بالبورصات، ليكتشف الفاعلون الاقتصاديُّون والسِّياسيُّون أهمّيّة تأمين الوعي بالمستقبل للحفاظ على مُكتسبات الحاضر، أو تغييره نحو الأفضل.

في كتابه الطَّريق إلى العبوديَّة، فتح «فريدريك هايك» الباب أمام عالم غامض ومتناقض من علاقة الإنسان بالمستقبل، لكنّه- في الوقت نفسه- استطاع أن يؤسّس لتلك النَّظرة التَّحكُّميَّة في وعينا بالمستقبل، وبدل الحتميّة دشّنت اللِّيبراليَّة نظرتها إلى المستقبل على النّقيض من ذلك على اللَّاحتميّة والقلق المستقبلي للتنبُّؤ[1].

وفرت «الهايكية» للّيبراليّة، القدرة على التّأسيس لنظرة توقُّعيَّة للمستقبل لا تجد حرجًا في مجاراة الحتميّات الدينيّة والأيديولوجيَّة الَّتي وظّفت الآتي لتهديد العالم الغربيّ في القرن العشرين، وأصبحت «العلوم» قادرة على التَّنبُّؤ من خلال تلك العلاقة الممتدَّة بين المعرفة نفسها والقدرة على التّأثير في المستقبل، من خلال البحث في السيناريوهات المُمكنة والمحتملة وقياس المخاطر والتَّحدِّيات لأجل الجلوس على مقعد المُتنبِّئين جوار العقائد والأيديولوجيَّات.

تحاول هذه الدراسة الموجزة فهم السِّياقات الَّتي نشأت فيها مراكز التفكير الإستراتيجيّ بوصفها مؤسّسات بحثيَّة تضطلع بمهام التوقُّع، وقراءة الواقع المستقبلي من خلال فهم بِنْيتها ووظائفها وتأثيرها على واقعنا العربيّ والإسلاميّ.

في التّعريف والتّصنيف

مبدئيًّا، يمكن تعريف مراكز التفكير الإستراتيجيّ على أنّها «مُنظّمات تُجري أبحاثًا في السِّياسات العامَّة وتسعى إلى التَّأثير، من خلال التّرويج لأفكارها، إلى تشكيل تلك السِّياسات، و يعدُّ معهد بروكينغز، ومؤسّسة التُّراث، ومؤسّسة كونراد أديناور، وتشاتام هاوس، ومؤسّسة راند، ومُنظّمة الشّفافية الدَّوليَّة، ومركز دراسات

1- Friedrich A. Hayek. The Road to Serfdom. Chicago: University of Chicago Press. 1944.

السِّياسة الأوروبيَّة، ومؤسّسة غيتوليو فارجاس من بين أهم تلك المؤسّسات»[1].

من جهة أخرى، يحسن التّمييز بين مراكز التفكير الإستراتيجيّ Think Tanks، ومراكز الدِّراسات. تُمثِّل الأولى تلك المؤسّسات المؤثّرة بشكل مباشر في صناعة القرار السّياسيّ والتي تجمع في إهابها الخبراء المُتخصِّصين ورجال الدَّولة السَّابقين، ويكون الغرض الأساس من عملها هو ترشيد القرار السِّياسيّ سواء كان متعلّقًا بالشّأن الداخليّ، أو الخارجيّ، وسواء كان وطنيًّا أو حزبيًّا، بناء على المعطيات، والحاجات الخاصّة بصانعي القرار والمؤثّرين فيه. ويمكن تقسيم مراكز التّفكير تلك إلى أنواع مختلفة حسب مجال تخصُّصها، أو مداها الجغرافيّ، أو طبيعة اشتغالها[2]:

- مراكز التفكير الأيديولوجيَّة: تعمل تلك المُنظّمات على حل مشكلة بناءً على فلسفة أيديولوجيّة. تستهدف الأبحاث، المعروفة أيضًا باسم مراكز المرافعات advocay، و إقناع صانعي السّياسات بتبنّي توصياتهم.
- مراكز التَّفكير الإستراتيجيّ المُتخصّصة: لتلك المعاهد تركيز موضوعيّ مُحدَّد، مثل: السِّياسة الخارجيَّة، أو الفقر، أو البيئة، ويلتئم فيها مُتخصصون ينشرون مقالات وتقارير ودراسات فرديّة، أو جماعيّة.
- مراكز الأبحاث دون الوطنيّة: تلك مؤسّسات بحثيّة مرتبطة بالحكومة، وتعمل في مراحل أصغر من المستوى الوطنيّ. على سبيل المثال: مؤسّسات الفكر والرأي الّتي تركّز على سياسات دولة معيّنة.
- المراكز العاملة: يُشار إليها باسم مراكز «فكر وافعل»، تشبه تلك المعاهد المُنظّمات غير الحكوميَّة (NGO)، وتقوم بمجموعة من الجهود العمليَّة، مثل: تمويل المشاريع الخيريَّة.
- مراكز الدِّراسات الإستراتيجيّة: تتقيَّد غالبًا بالضَّوابط الأكاديميَّة التي تنتهجها المؤسّسات والجامعات الَّتي تُموّلها، والَّتي تتَّخذ من الغاية المعرفيَّة

1- HAUCK, Juliana Cristina Rosa. What are'Think Tanks'? Revisiting the Dilemma of the Definition. Brazilian Political Science Review, 2017, vol. 11, p :2. https://doi.org/10.1590/1981-3821201700020006

2- Lewiss. Sarah. Think Tank. In definition : https://searchcio.techtarget.com/definition/think-tank.

مطلبها الأساس، على الأقلّ على المستوى الشكليّ. ويشتغل في هذا النوع من المؤسّسات الباحثون الأكاديميُّون المرتبطون بالمؤسّسات الجامعيَّة، وبمشاريع البحث الَّتي تدعمها المؤسَّسات سواء كانت خاصَّة، أو تابعة للدَّولة.

في الحقيقة، يُخفي هذا التّعريف والتَّصنيف البسيط، الكثير من التّعقيدات المتعلقة بتلك الجهات الفاعلة في البحث الأكاديميّ، وفي التَّأثير على صُنَّاع القرار.

تبدو المشكلة الأساس في تعريف مراكز الدّراسات والتفكير وفي تصنيفها مرتبطة إلى حدٍّ كبيرٍ بالمفهوم المركزيّ نفسه وغموضه وقابليّته المستمرة للتغيير المُثير للجدل. وكما لاحظ ذلك «سايمون جيمس» فإنّ «مؤسّسات الفكر والرأي تميل إلى الانغماس في السُّؤال الشائك المُتمثّل في تحديد ما نعنيه بمركز الفكر، وهي محاولة غالبًا ما تتحوَّل إلى البحث في دلالات لا طائل من ورائها»[1].

تقوم مؤسّسات الفكر والرأي بعمل أشكال من التّلاعب المعقّد الذي يتضمن استخدام كل أشكال التّرابط التي لا تسمح بتوصيف دقيق لطبيعة تلك المراكز ودورها، الَّتي تقف بين السِّياسة والعلم. بعبارة «ماكس فيبر»، أو بين المعرفة والسلطة حسب «فوكو».

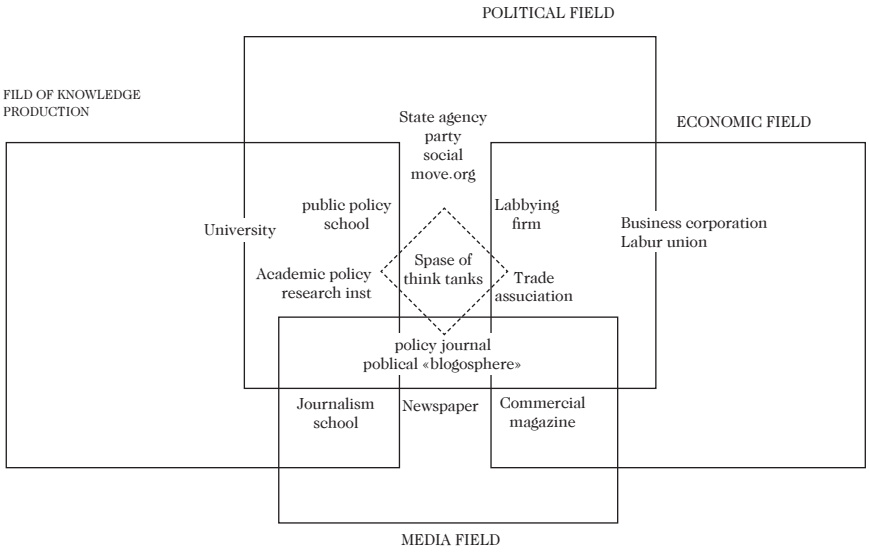
في دراسته الرَّصينة عن مراكز التفكير الإستراتيجيّ الأمريكيَّة، الأرض الأولى لنشأة تلك المؤسَّسات، يرىMedvetz أنَّ هناك نزعةً عامَّة تغلب على مراكز التّفكير تجعلها دومًا متهرّبة من تصنيفات لا تخدم عملها وغاياتها. فالمراكز المرتبطة بدوائر القرار تتبرّم من قرب السُّلطة؛ بينما تحاول المراكز الأكاديميَّة أن تبدو قريبة من الواقع، وغير متعالية عليه: «على سبيل المثال، فإنّ أفضل إستراتيجيَّة مُتاحة لمركز أبحاث يتجنّب الاتّهام بأنَّه مجرد «شركة ضغط مُقنعة»، هي تعزيز مصداقيّته الأكاديميَّة من خلال مواءمته مؤقَّتًا مع عالم الإنتاج الأكاديميّ. وعلى المنوال نفسه، يمكن لمؤسَّسة فكريَّة أن تتجنَّب الاتِّهام بأنَّها مجرّد مؤسَّسة من مؤسَّسات «الأبراج العاجيَّة» المنفصلة عن المعارك السِّياسيَّة اليوميَّة أن تعزِّز درايتها السِّياسيَّة من خلال زراعة روابط واسعة مع السِّياسيّين والنُّشطاء والجهات الفاعلة السِّياسيَّة

1- Medvetz. Thomas. Think tanks in America. University of Chicago Press. 2012. p :23.

الأخرى. ومع ذلك، فإنَّ خطر وجود ترابط سياسي «أكثر من اللَّازم» يتمثّل في الظهور بوصفه خدمةً لحزب، أو فصيل سياسيٍّ مُعيَّن»[1].

بسبب ذلك الغموض، يخلص «ميدفيتز» من خلال توظيف مُقاربة «بيير بورديو» للتَّمييز بين السِّياسيّ، والاجتماعيّ إلى أنه يمكن وضع تلك المراكز في منطقة تقاطعات لحقول عدة تتجاذب بِنْية تلك المؤسَّسات ودورها وتمويلها في الدَّاخل الأمريكيّ، والّذي سيؤثّر على طبيعتها، ودورها، ومدى استقلاليَّتها.

Figure 1.1: Think tanks in social spase



الشكل (1)[2]

ذلك السِّياق الأمريكيّ الَّذي نشأت فيه تلك المؤسَّسات صبغ فهمها وتصوّرها، بعد مرحلة السَّبعينيَّات الَّتي شهدت انتشارًا واسعًا لها في أوروبا، واليابان، والصين، وباقي دول العالم، وظلت الكثير من التّعاريف التي تركّز على استقلاليّة مراكز التّفكير عن الحكومات وعلى الأهداف الاجتماعيَّة لها بعيدة عن واقع تلك المراكز وغاياتها.

1- Op. cit. p : 24.

2- MEDVETZ. Thomas. Think tanks as an emergent field. New York: Social Science Research Council. 2008.

ارتبطت تلك المراكز في الولايات المتّحدة بالسِّمة العامّة الّتي يتحرّك فيها الفاعلون والمؤثرون في السِّياق الأمريكيّ: الاستقلاليَّة عن الحكومة، والارتباط بالمُموِّلين سواء كانوا مؤسَّسات حزبيَّة، أو اقتصاديَّة، أو جماعات ضاغطة ذات طبيعة أيديولوجيَّة، أو ثقافيَّة، أو حقوقيَّة. لذلك، يبدو أنَّ الحديث عن الاستقلاليّة مردّه؛ التَّصوُّر المؤسَّساتيّ الَّذي يطبع به التَّعريف الأوروبي المؤسَّسات من خلال ارتباطها القانونيّ الظّاهر بالحكومة، في مقابل الولايات المتّحدة الّتي ينشأ فيها الفعل السِّياسيّ داخل مناخ ديناميكيّ مختلف.

في دول أخرى، مثل: الصين، ترتبط مراكز التّفكير الإستراتيجيّ بالمؤسَّسات الحكوميَّة بشكل أكثر وضوحًا، وكما نراه في اليابان وألمانيا، حيث تسهم الحكومات بشكل أكثر نصاعة في دعم تلك المؤسَّسات، على الرّغم من الارتباطات المتعدِّدة لتلك المؤسَّسات، خصوصًا في مجالات الصناعة والتكنولوجيا، بسياسات المؤسّسات الماليَّة الدوليَّة والخاصَّة على حدٍّ سواء[1].

في المناهج وآليَّات الاشتغال

يمكن القول: إنَّ تطور العلوم السِّياسيَّة في أمريكا كان ـ بلا ريب ـ من أهمّ عوامل تطوُّر الدِّراسات الكمِّيّة في العلوم الاجتماعيَّة. لقد أدَّى التَّصوُّر البراغماتيّ للمعرفة في الولايات المتَّحدة إلى تطوير نزعة الكمّيّة quantitaive سواء في الدِّراسات الاقتصاديّة، أو الاجتماعيَّة، أو السِّياسيَّة. نزعة التكميم تلك (نسبة إلى الكمّيّة) ارتبطت بذلك المنحى الجديد في العلوم الاجتماعيَّة الَّذي جعل منها علومًا عمليَّة بدل أن تكون علومًا نظريَّة. في أمريكا، سرعان ما توارت الفلسفة السياسة والنّظريَّات الكبرى في العلوم السِّياسيَّة، وفي العلاقات الدَّوليَّة لتنتشر الدِّراسات الإحصائيَّة والميدانيَّة التي تستعمل آليَّات القياس المؤشراتيَّة في دراسة الفضاء الاجتماعيّ والسِّياسيّ.

يرى الكثير من نُقَّاد التجربة الأكاديميَّة في الولايات المتَّحدة أنَّ النَّظرة الشَّاملة للظَّواهر السِّياسيَّة والاجتماعيَّة بدأت تغيب مع ازدياد وتيرة التَّخصُّص الوظيفيّ

1- Xufeng, Zhu. The Influence of Think Tanks in the Chinese Policy Process: Different Ways and Mechanisms. Asian Survey 49. no. 2 (2009): 333-57. https://doi.org/10.1525/as.2009.49.2.333.

في الدِّراسات الأكاديميَّة، الَّتي حاولت أن تنسجم مع تطوُّر التَّخصُّص الوظيفيّ داخل المجتمعات اللِّيبراليَّة الَّتي تحوّلت فيها المجتمعات شيئًا فشيئًا نحو تمايزات واضحة داخل مجالات العمل، وفي البِنْيات العمرانيَّة، وفي العلاقات الاجتماعيَّة.

انتقدت التَّيَّارات الاشتراكيَّة تلك النّزعة العلميَّة، كما انتقدت من قبلها الطَّبقيَّة الاجتماعيَّة الَّتي تُعبّر حسب تصوُّرها عن رؤية أيديولوجيَّة تخفي في الحقيقة مصالح الطَّبقات المسيطرة، الَّتي حوَّلت المجتمعات الضعيفة شيئًا فشيئًا نحو تلك النّزعة التَّخصُّصيَّة الخادمة لغاياتها الخاصّة.

بعيدًا عن الصِّراع الأيديولوجيّ السِّياسيّ، خاضت مجتمعات المعرفة أشكالًا مشابهةً من ذلك الصراع، على الرّغم من التَّطوُّر الهائل الَّذي عرفته النّحلة المنهجيَّة في دراسات ما بعد الحرب العالميَّة الثَّانية، الَّتي هزَّت الوعي المعرفيّ الغربيّ، وأخرجته من نظرته المُتعالية على الواقع الَّتي أسّسها فكر النَّهضة، حين جعل من تصوُّراته المعرفيَّة غايات نهائيَّة لما يجب أن يكون، ولما يجب أن تسير نحوه المجتمعات الإنسانيَّة.

لقد كشفت الحركتان: الفاشيَّة، والنّازيّة عن تعقُّد المسألة الدّيمقراطيّة، وعن أهمّيّة التّأثيرات الّتي يمارسها المحيطان: الخارجيّ، والدَّاخليّ على الاستقرار المحلِّيّ والدَّوليّ، وإبّان الحرب العالميّة الثَّانية، ظهرت أهمّيّة المعرفة، وقدرة آليّات التّحليل المُتكاملة على بناء تصوُّرات إستراتيجيَّة واضحة لمواجهة الأخطار المُحدقة، خصوصًا مع سيادة منطق المدرسة الواقعيَّة في العلاقات الدَّوليَّة الَّتي تتَّخذ من القوَّة وسيلتها الأساس في بحثها الدَّائم عن المصلحة الوطنيَّة الَّتي تظلّ فوق كل اهتمام.

أسهم هذا السّياق في تطوير عمل مراكز الدِّراسات الَّتي لم تعد تجتهد كثيرًا في تطوير الأُسُس النَّظريّة للمعرفة، بالقدر الَّذي حسمت فيه ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ نظرتها القِيَميَّة والفلسفيَّة للمفاهيم، باحثة عن تطويع الواقع، وتشخيص أُسُس الصِّراع والتَّنبُّؤ بالمستقبل، لتنتقل البحوث الإستراتيجيّة نحو توظيف البين ـ مناهجية pluridisciplinarity متجاوزة قصور الرُّؤية التَّخصُّصيَّة التَّقليديَّة الَّتي تغفل تعقّد الظَّواهر الاجتماعيَّة وعلاقاتها المُتشابكة داخل عالم تتطوَّر فيه أشكال التَّواصل والتّأثير بشكلٍ سريعٍ ومُتغيّر.

إذا كان باحثو العلوم الاجتماعيَّة قد بدأوا يُدركون أهمّيّة الدِّراسات الشّاملة في

العلـوم الاجتماعيَّـة ودورهـا المُهـمّ فـي الإحاطـة بالظَّواهـر المدروسـة، فـإنّ الجوانـب المنهجيَّـة الَّتـي توظّفهـا مراكـز الدِّراسـات الإسـتراتيجيّة توحـي بقدرتهـا الكبيـرة علـى احتـواء ذلـك القصـور وتجـاوزه بشـكلٍ أكثـر مرونـة مـن خـلال اعتمـاد البيـن ـ مناهجيَّـة الَّتـي توظّـف مقتربـات مختلفـة مـن تخصُّصـات عـدَّة لبنـاء رؤيـةٍ شـاملةٍ عـن الموضـوع المـدروس سـواء كان هـذا الموضـوع ذا طابـع مجالـي معيـن (اقتصـاديّ، اجتماعـيّ، ثقافيّ)، أو داخـل مـدى جغرافيٍّ مُحـدَّد (وطنيّ ـ محلّيّ ـ قرويّ، أو إقليميّ ـ دوليّ) وذلـك بسـبب تشـابك المجـالات والمديّـات الجغرافيَّـة، وتنامـي التَّأثيـر المُتبـادل بيـن البِنْيـات والفاعليـن[1].

تفكيك بِنْية مراكز التفكير الإستراتيجيّ

علـى الرّغـم مـن أهمّيّـة مراكـز الدِّراسـات فـي ترشـيد عمليَّـات صناعـة القـرار، وفـي توفيـر مُعطيـات علميَّـة دقيقـة عـن قضايـا أساسـيَّة تهـمُّ المجتمعـات والـدُّول، إلَّا أنَّ البيئـة المعرفيَّـة الَّتـي تنبـت فيهـا تلـك المُؤسَّسـات، وارتبـاط مصـادر تمويلهـا بالخـواصّ وبالأفـراد والجمعيَّـات الخيريَّـة وغيرهـا، يجعلهـا قابلـة للميـل أحيانًـا سياسـيًّا، أو اقتصاديًّـا، أو اجتماعيًّـا، أو أيديولوجيًّـا خصوصًـا فـي البيئـات السِّياسـيَّة اللِّيبراليّـة، حيث تنشـط جماعـات الضّغـط ولوبيـات النّفـع الاقتصـاديّ.

لا ينصـرف تأثيـر تلـك المراكـز وعلاقاتهـا المُتشـابكة فقـط علـى البُعْدَيْـن: الوطنـيّ والدَّوليّ، خصوصًـا فـي الولايـات المتّحـدة، حيـث نشـأت تلـك الأخطبوطـات؛ بـل قـد يمتـدُّ خـارج الدّولـة ليؤثّـر علـى المنـاخ الدَّولـيّ. فمهمَّـات التَّنبُّـؤ والاستشـراف والتَّشـخيص والبحـث الَّتـي تقـوم بهـا تلـك المراكـز، تسـتبطن أحيانًـا تصـوُّرات أيديولوجيَّـة، أو سياسـيَّة مُعيَّنـة، يتـمُّ تمريرهـا مـن خـلال شـرعيَّة سـلطة المعرفـة الَّتـي يُوفّرهـا مخـزون المِصْداقيَّـات الَّـذي يتـمُّ فيـه تسـويقها عبـر الوجـوه العلميّـة المسـتقطبة، أو المسـؤولين السّـابقين.

حيـن نأخـذ مثـلًا أنمـوذج معهـد الدِّراسـات الدِّفاعيَّـة والإسـتراتيجيّة الأوروبيَّـة

1- تمثـل نظريَّـة SWOT الّتـي توسّـع توظيفهـا فـي التّحليـل الإسـتراتيجيّ، مثـالًا واضحًـا علـى الطّابـع البين-منهجـي الّـذي تطـوّرت مـن خلالـه مقاربـات التّحليـل:

MARQUES. Joan F. How politically correct is political correctness? A SWOT analysis of this phenomenon. Business & society. 2009, vol. 48. no 2. p. 257-266.

(IEDSS) الَّذي يعرف نفسه كونه مؤسّسةً فكريَّةً مُستقلّة وغير مُتحيّزة، نجد في الحقيقة، أنه كان منذ بدايات تأسيسه، وكما يرى ذلك ويليام كلارك[1]، جزءًا من الدبلوماسيَّة العامّة الأمريكيَّة ومن إستراتيجيَّات الدّعاية للتّأثير على السِّياسة الداخليَّة في المملكة المُتَّحدة، بتمويل من وكالة المخابرات المركزيّة، ومجموعة أخرى صغيرة من المُؤسّسات، وذلك من خلال التّركيز على مراكز الفكر والمُنظّمات الّتي تهدف إلى تمديد الحرب الباردة، وتعزيز مصالح واشنطن مع توسع النَّاتو في أوروبا الشّرقيَّة.

يكشف البُعد «الأطلسي» لـ IEDSS، بما في ذلك صلاته بـ «مؤسَّسة التُّراث» HERITAGE FOUNDATION، أنّه مُندمج مع شبكات سرّيَّة أمريكيَّة وبريطانيَّة وأوروبيّة أخرى بوصفه جزءًا من «جهاز ثقافيّ» ينبع من رؤيةٍ توقُّعيَّة تستشرف قوّة الولايات المُتَّحدة في أوروبا، والَّتي ضمّت مُنظَّمات مثل: الكونغرس من أجل الحرّيّة الثَّقافيَّة، أو إذاعة أوروبا الحرَّة، وراديو الحرّيّة. في أواخر السَّبعينيّات، امتدّ ذلك التَّأثير إلى شبكة من مراكز الأبحاث في المملكة المُتَّحدة، والَّتي شكّلت من قبل «مؤسَّسة التُّراث»، ومركز الدِّراسات الإستراتيجيّة والدَّوليَّة، ووكالات الدَّولة واستخباراتها.

في أطروحة كلارك تلك عن تحليل دور IEDSS وتأثّره بمؤسَّسة التُّراث الأمريكيَّة ومجموعة أخرى من المؤسَّسات، تكشف لنا دراسة النّخبة المؤسّسة لذلك المركز، عن التَّأثير القوي للرُّؤية الأمريكيَّة الَّتي اتَّخذت من تلك المؤسّسة وسيلةً لترويج خطاب دعائيّ على سائر الأصعدة استهدف المملكة المُتّحدة خصوصًا، وذلك من خلال بناء تصوّر توقّعي يستبطن انتصار الولايات المُتّحدة، واستمرار هيمنتها على الاتِّحاد الأوروبيّ[2].

تبدو قيمة هذا البحث في تفكيكيه للعلاقة الرّابطة بين الأهداف الخاصّة للنّخبة التي تقود مؤسّسات التَّفكير الإستراتيجيّ ومصالح المؤسَّسات الحكوميَّة الرّسميَّة والأحزاب واللوبيات الضَّاغطة، ففي المؤسّسات والجمعيّات الأمريكيّة الكبيرة، يميل القادة إلى أن «يعيّنوا أنفسهم بأنفسهم»، حيث يجب على الفرد من أجل

1- Clark. William. The Institute for European Defence and Strategic Studies. Diss. University of Strathclyde. 2014.

2- Op. cit. p : 371.

تقديره لذاته، أن يضع نفسه في مكانه.

في سياق عمليّة مكافأة الذّات الّتي تخوضها نخب الباحثين والمسؤولين السّابقين سواء كانوا عسكريِّين، أو أمنيِّين، تتحوَّل السُّلطة في هذا السّياق بشكلٍ خطير من العلني إلى الخفي، من المسؤول إلى غير الخاضع للمُساءلة؛ ما يتطلَّب أشكالًا أكثر وأكثر دقّة من الاستغلال.

نبوءات علميّة صادقة أم نبوءات تسويقيَّة كاذبة؟

يبدو أنّ نهج مراكز التّفكير الإستراتيجيّ في قضايا العالمَيْن: العربيّ، والإسلاميّ ليست بعيدة تمامًا عن تلك السّمات السّابقة؛ فهيمنة السّمة الأمريكيّة على كثير من مراكز التّفكير تبدو واضحة في نسخها العربيَّة المنتشرة، والَّتي تصدر تقارير دوريَّة وفصليَّة وتقويم حالات تعتمد أساسًا على ما تفرزه تلك النّسخ العربيّة من المؤسَّسات الأُمّ.

تستبق مراكز التَّفكير الإستراتيجيّ، مراكز الدّراسات بسبب قدرتها الكبيرة في الحصول على المُعطيات الَّتي توفّرها شبكات العلاقات المُعقَّدة والمُتشابكة مع الأجهزة الحكوميَّة، والّتي تؤدّي دورًا مهمًّا في إسباغ الصّفة العلميَّة على الكثير من دراساتها؛ بسبب قدرتها الاستثنائيَّة على التَّنبُّؤ بما سيقع.

التَّنبُّؤ السِّياسيّ هنا لم يعد تنبُّؤًا بقدر ما أصبح تسويقًا لنبوءات عبر بناء بروبغندا التّأثير على مستويات مختلفة من الوعي كما رأينا في دراسة «ويليام كلارك» السَّابقة، والَّتي كشفت عن آليّات عمل تلك المؤسّسات والتَّمويلات الضّخمة الّتي تمكنها من قيادة حملات دعائيّة وإعلاميَّة كبيرة للإسهام في تحقّق النّبوءات المطلوبة، أو التَّأثير بشكلٍ عكسيٍّ أحيانًا على واقعٍ جديدٍ، أو مستقبل يقترب من الحدوث.

في سياق حملة صفقة القرن، على سبيل المثال، الَّتي شهدها العالمَيْن: العربيّ، والإسلاميّ في أواخر حكم الرئيس ترمب تبدو الملاحظات السَّابقة غير بعيدة تمامًا عن هذا السّياق. كُتب مشروع الصّفقة على شكل دراسة استشرافيَّة بلغة التّسويق التّجاريّ، والَّتي تترجم الكثير ممَّا يعتمل في صدور كاتبيها، فقد تكرّر جذر كلمة «فلسطين» فيها 836 مرَّة، وتكرَّرت كلمة «اقتصاد» 177 مرَّة، و«ازدهار» 45 مرَّة، و«تمويل» 136 مرَّة، و«أمن» 167 مرَّة، فيما تكرَّرت

«جيروزاليـم» 70 مـرَّة[1].

لكـن، قبـل ذلـك المشـروع، نجـد أنّ هنـاك ورقـات إسـتراتيجيَّة عـدَّة مهَّـدت لتلـك الرُّؤيـة المستشـرفة، ففـي مُذكِّرتـه الشَّـهيرة[2] منـذ سـنوات عـدَّة، يسـوق خبيـر خبـراء الكيـان الصّهيونيّ جيـو ايلانـد لحـلٍّ جديـد للقضيّـة الفلسـطينيّة مـن خـلال البحـث عـن بديليـن سياسـيّين أساسـين لحـلّ دائـم للقضيَّـة الفلسـطينيَّة ينبنـي أساسًـا علـى إشـراك دول الطّـوق بـدل اسـتبعادها. تقتضـي الخيـارات الجديـدة أن يتـمّ تدشـين مسـار جديـد لتسـوية القضيَّـة الفلسـطينيّة مـن خـلال حلّيـن اثنيـن:

1. الفيدراليـة الهاشـميَّة الأردنيَّـة: وهـي الدَّولـة الَّتـي مـن المفتـرض أن تضـمّ ثـلاث ولايـات مسـتقلّة علـى شـاكلة النّظـام الفيدرالـيّ الأمريكـيّ؛ الأردن، والضّفَّـة الغربيَّـة، وقطـاع غـزة. تعطى فـي النّظـام الفيدرالـيّ لتلـك الدُّويـلات اسـتقلاليَّة المـال والشـرطة والتّشـريع، وتحتكـر حكومة عمـان الاتِّحادية السِّياسـة الخارجيَّة والدِّفاعيَّـة. حمـاس تسـتأثر بغـزة، وفتـح بالضفَّـة، والهاشـميُّون بـالأردن، ويتوزَّع دم القـدس بيـن القبائـل.
2. الأرض مقابـل الأرض: يتمثَّـل الحـلّ الآخـر بتجـاوز حلّ الأرض مقابل السَّـلام، أو الأمـن إلـى حـلّ الأرض مقابـل الأرض. يسـتبدل المصريُّـون بعـض أراضـي سـيناء مـع اليهـود ببعـض أراضـي النقـب الّتـي تسـيطر عليهـا إسـرائيل، لتتوسّـع رقعـة غـزة فـي الأراضـي المصريّـة فيجـد الفلسـطينيُّون بديـلًا عـن اكتظاظهـم الدّيموغرافـيّ فـي رقعـة صغيـرة.

يدَّعـي التّقريـر الَّـذي كُتِـب منـذ سـنوات، والّـذي ظهـرت ثمـاره علـى السَّـاحتَيْن السِّياسـيَّتَيْن: العربيَّـة، والدّوليَّـة بعـد ذلـك، أنّ هـذا المسـار الجديـد سـيكون مفيـدًا للدُّول العربيَّـة الَّتـي سـتتمكَّن أخيـرًا مـن تحقيـق تطبيـع حقيقـيٍّ للعلاقـات مـع إسـرائيل دونمـا خجـل مـن شـعوبها الَّتـي طالمـا ظلَّـت حجـر عثـرة أمـام أشـكال التّطبيـع المُتعـدِّدة منـذ اتّفاقيـة كامـب ديفيـد.

مـن جهـة أُخـرى، سـتتمكَّن المملكـة الهاشـميَّة مـن مُحاصـرة المـدّ الإسـلاميِّ مـن

1- https://trumpwhitehouse.archives.gov/peacetoprosperity.

2- Giora Eiland, Regional alternatives to the two-state solution. January 2010 see: https://www.besacenter.org/policy-memorandum/regional-alternatives-to-the-two-state-solution-2-2.

خلال الدّولة الفيدراليَّة الَّتي ستعطي لها السَّيطرة الأمنيّة على إمكانيّة انتشار حماس واختراقها لها في حال نجاح حلّ الدّولتين الذي يعد بسيطرة الإسلاميّين على الحكم في دويلة تضمّ الضفّة الغربيَّة وغزة فقط، وهو جوار لا يبدو مريحًا كثيرًا للحكّام في عمان.

على صعيد اقتراح تبادل أراضي سيناء بأراضي صحراء النقب، يسهب التّقرير في تعداد التّسهيلات الاقتصاديَّة الإسرائيليّة الّتي سيتيحها الاتّفاق من خلال بناء نفق مع الجارة الأردن، ومساعدة مصر في مجال تكنولوجيا المياه، وبناء مشروع نوويّ للأغراض السّلميّة، والإسهام في استقرار منطقة سيناء، الّتي ستخفّف إسرائيل بعد الاتّفاق من قيود حركة الجيش المصري فيها التي خلَّفها اتّفاق كامب ديفيد.

ما بين التّقرير الأوَّل والأخير مرّت سنوات، لكن ظلّت الملامح الأساسيّة، سواء تلك الّتي دافعت عنها ورشة البحرين، أو مشروع ترامب مرتبطة ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ برؤية بنيامين نتنياهو الَّتي دعا إليها منذ سنوات التّسعينيَّات[1] من خلال سلام اقتصاديّ يفتح الباب أمام تطبيع عربيّ يتجاوز سمة الصّراع الّتي خلّفها تاريخ الانتفاضة على الصّراع العربيّ الإسرائيليّ.

ما زالت مراكز التَّفكير والدِّراسات الإستراتيجيّة تسبح في مجال غامض ومُتغيّر، خصوصًا مع التَّحوُّلات الكبيرة الَّتي عرفتها الدِّراسات الإحصائيَّة، والكمّيّة، ووسائل التكنولوجيا والتّواصل، وتقنيّات تحليل البيغ ـ داتا، وظهور أشكال جديدة من التّحدّيات الإستراتيجيّة الفوق ـ قطرية؛ ما يزيد من تعقد دورها، وعدم قدرة الكثير من الدِّراسات الجادّة على تحليل أدوارها ووظائفها في عقول صُنّاع القرار، وفي وعي المؤثّرين والمُتأثّرين بتلك القرارات.

الرُّؤية الحزبيَّة في المستقبل

تكشف مراكز التّفكير الإستراتيجيّ عن رؤى حزبيَّة، أو وطنيَّة لتصوُّرات التّغيير الّذي ترغب به وتتصوّره تيّارات معيّنة، أو دول ذات مصالح.

حين نقرأ مشروع الدستور الكونفدراليّ الَّذي اقترحته مجموعة تفكير إسلاميَّة في

1- NETANYAHU. Benjamin et NATIONS, A. Place Among. Israel and the World. Bantam Books. New York. 1993.

تركيا، والّتي كشف عنها مؤتمر ASSAM[1]، نقترب من فهم طبيعة الدّولة الّتي يفكر فيها العقل الدستوريّ لإسلاميّي تركيا من جهة، وتصوُّرهم التّنبُّوئيّ للمستقبل. وفي ظلِّ التَّحوُّلات الجيو ـ إستراتيجيَّة الَّتي تعصف بالمنطقتَيْن: العربيَّة والإسلاميَّة، وتحوُّل الكثير من الدول إلى مناطق نفوذ، تميزت الوثيقة التركيَّة بتركيزها على العالم الإسلاميّ، وعلى كيانات الدُّول بوصفها أُنموذجًا لبناء الاتِّحاد بعيدًا عن كلِّ إشارة لطبيعة تلك الكيانات، ومدى ديمقراطيّتها الدَّاخليَّة.

قسّمت الوثيقة العالم الإسلاميّ إلى مناطق فيدراليَّة تتّحد داخلها الدّول القوميَّة الحاليَّة: (الشرق الأوسط، الشرق الأدنى...). من جهة أخرى، ارتبط التّقسيم بنظام الولايات العثمانيّ القديم الّذي تخضع فيه الدول لعاصمة (الخلافة)؛ إسطنبول. يتشكّل هذا الاتّحاد من خلال إرادة الدُّول القوميَّة حسب الديباجة؛ ما يجعله دستورًا تعاهديًّا على الطّريقة الأمريكيَّة.

من جهة أخرى، تُركّز لغة الوثيقة الدّستوريّة على لغة التّقسيم الإداريّ المناطقيّ، وعلى نبرة تاريخ الولايات العثمانيّة، وعلى الخطاب الأمريكيّ الجديد المُتعلِّق بالدَّعوة إلى الازدهار prosperity، والأمن، وإعادة العالم الإسلاميّ بوصفه قوَّةً عُظمى (المادَّة 7).

انشغلت الكثير من موادّ الدُّستور بضبط العلاقة بين الفيدراليَّات والدُّول القوميَّة ورئيس العالم الإسلاميّ الرابض في إسطنبول. نظام الدَّولة الاتِّحاديَّة هو نظام رئاسيّ، تغيب عنه الكثير من مضامين الوثائق الدُّستوريَّة السَّابقة. فالدّين يتكلّف به مجلس شورى الشُّؤون الدينيَّة الَّذي يتمّ انتخاب أعضائه وتعيينهم بشكلٍ مُشترك بين الدول القوميَّة والفيدراليَّة، والَّذي يحظى فيه الرُّؤساء بدورٍ مهمٍّ تعيينًا وتسييرًا.

في ما يخصُّ الشَّريعة الإسلاميَّة وسيادتها، فعلى الرّغم من أنَّ الدِّيباجة أكّدت الطَّابع الدّينيّ للدّولة، وتأكيد المادّة 8 على سيادة الشَّريعة، إلَّا أنّ عموم مواد الدستور تكاد تخلو من أيِّ أثر لتلك السِّيادة ما عدا الاختصاصات الاستشاريّة الموكّلة للمجالس الشُّوريّة الدّينيَّة الَّتي يتمّ تعيين نصفها من طرف رئيس الدَّولة الاتِّحاديَّة، ورؤساء الفيدراليَّات، والدّول القوميَّة، وانتخاب باقي الأعضاء من برلمانات الكونفدراليَّة، والدول الفيدراليَّة، والدول القوميّة. فحامي الملَّة والدين

1- https://www.assamcongress.com/congresses/past-to-future-government-forms/confederation-constitution.html.

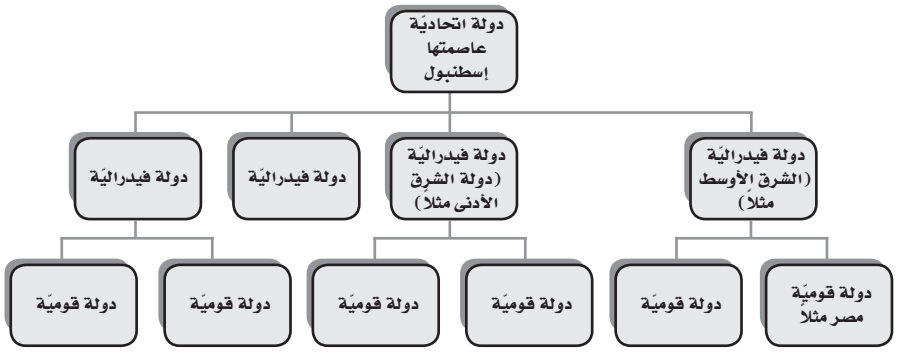
بهـذا المعنـى هـو رئيـس الاتّحـاد الكونفدراليّ.

يبـدو أنَّ واضعي ذلـك المشـروع قـد تجـاوزوا ـإلى حـدٍّ بعيـدٍـ تلـك الانشـغالات الَّتي ظهـرت في المشـاريع السَّـابقة عنـد دسـتور إخـوان الخمسـينيَّات (الدِّيـن والتَّوافـق السِّياسيّ)، وفي مشـروع دسـتور الأزهر(سـؤال الحاكميَّـة التَّشـريعيَّة)، أو تجربـة إيـران (الدِّيـن والثَّـورة)، أو في دسـتور إسـلام آبـاد (الإسـلام والاشـتراكيَّة).

يُظهـر هـذا الأنمـوذج مـن الدِّراسـات القصـور الّـذي تعاني منـه بعـض مراكـز التَّفكير الإسـتراتيجيّ؛ بسـبب طابعهـا العقـديّ والأيديولوجـيّ الموغـل أحيانًـا فـي البحـث عـن تصـوُّر مثالـي مُسـتقبليّ مُتصالـح مـع اللِّيبراليَّـة الغربيَّـة مـن جهـة، ويحقّـق بعـض التَّصـوُّرات اليوتوبيَّـة البعيـدة عـن الواقـع وتعقّـد علاقاتـه المُتشـابكة.

يحـاول هـذا الوعـي المعرفـيّ المختلـف عـن الوعـي الغربـيّ اسـتعادة المجـد الإسـلاميّ، وتوحيـد الأقطـار على أسـاس الأحـلاف والمعاهـدات الَّتي تجـاوزت سـؤال الدِّيمقراطيَّـة الدَّاخليَّـة، وسـؤال التَّطبيـق الفعلـي للشَّـريعة، وسـؤال النّظـام الاقتصـاديّ الإسـلاميّ، مـن خـلال إسـتراتيجيَّة جديـدة نبتـت مـن رحـم الواقـع التُّركيّ الجديـد، ومن مسـتقبل المنطقـة بعـد مـرور مئـة عـام مـن العزلـة العثمانيَّـة، الَّتـي فرضتهـا معاهـدات سـيفر ولـوزان.

علـى الرّغـم مـن شـعاره المُسـتقلّ، إلّا أنّ ذلـك المشـروع الفكـريّ يبـدو مُرتبطًـا ـإلى حـدٍّ كبيـرٍـ بالنَّظـرة اللِّيبراليَّـة الغربيَّـة، وبالبُعْـد الاقتصـاديّ في الوحـدة السّـوقيّة، وبمركزيّـة المصلحـة الوطنيّـة، وتوظيـف العقيـدة والأيديولوجيـا بوصفها خادمةً للمشـروع والمسـتقبل لا مخدومـة لـه.



شكل 2 رسم توضيحي يُبين هيكلة الاتّحاد الّذي يتصوّره مشروع الدستور الكونفدراليّ.

النّبوءة والأيديولوجيا والمعرفة

في تقرير استمرَّ الإعداد له لسنواتٍ عدّة من طرف المعهد اليهوديّ للتّخطيط لسياسات الشّعب اليهوديّJPPI؛ يحاول ذلك المشروع الاستكشافيّ توفير نظرة ثاقبة للمستقبل المحتمل للشّعب اليهوديّ والمُتغيّرات الّتي تتحكّم فيه، مع تحديد الأدوات الّتي يمكن استخدامها من قبل صانعي القرار لتحقيق مُستقبل إيجابيّ، وتجنُّب المسارات السّلبيَّة[1].

ينطلق التّقرير من رؤية تبحث عن البدائل المُمكنة في المستقبل مُوظّفًا منهجيَّة مُتميّزة في بحث السّيناريوهات المُمكنة لمستقبل الشَّعب اليهوديّ في العالم، من خلال التَّركيز على قضايا أساسيّة داخليّة وخارجيّة ينظر بها الوعي اليهوديّ إلى نفسه: الديموغرافيا، الهُويَّة، والشتات، والاقتصاد، والقيادتَيْن: الرُّوحيّة والسِّياسيَّة، وخارجيًّا: الجغرافيا السِّياسيَّة، والصراع مع العرب، والحروب، والطّاقة، والإرهاب، والعولمة، والدّين، والثَّقافة، وغيرها.

في أكثر من مئة صفحة، يُناقش التّقرير من خلال تلك السِّياقات الخارجيّة والداخليّة، تطوّر المباحث الأساسيّة الدّاخليّة الّتي اختارتها ثلّة من الباحثين والخبراء الَّذين أسهموا من دول عدَّة، فاق عددهم المئة، وطوال سنوات من البحث في المسارات المُمكنة.

يخلص التّقرير بعد دراسة شاملة للمُتغيرات الجيو- إستراتيجيَّة الدَّوليّة، والداخليّة ليهود الشتات ولعلاقاتهم، وطبيعة التَّحدِّيات الَّتي يواجهونها داخل «إسرائيل» وخارجها، إلى المسارات المستقبليَّة لذلك الشعب ولحضارته، ولعلاقة كل ذلك مع مستقبل الدّولة الموعودة.

في منهجيّة التقرير يتمّ التّمييز بشكلٍ واضح بين أنواع السّيناريوهات المُمكنة من خلال ربط المُتغيّرات الكبرى، سواء كانَت دوليَّة أو إقليميَّة، بالمُتغيّرات الصغرى، من خلال البحث عن الرُّؤى المُتفائلة والمتشائمة، مميّزًا في ذلك بين حدود التَّفاؤل والتَّشاؤم، من خلال قيمتين حديثتين لكل مسار(إيجابي ـ إيجابي جدًّا – سلبيّ ـ سلبي جدًّا) تؤطّران السيناريوهات المحتملة، والنتائج المتوقّعة من تلك السيناريوهات.

بعبارة أكثر بساطة، فإنّ هذا التقرير يبحث بشكلٍ علميٍّ في المستقبلَيْن: الأسود،

1- jppi.org.il/uploads/2030 ENG.pdf.

والأبيض للشّعب اليهوديّ في مختلف مناحي وجوده؛ الماديّ، والمعنويّ، ديمغرافيًّا، واقتصاديًّا، وسياسيًّا، وروحيًّا، واجتماعيًّا. على مستوى الهُويّة، يتنبّأ التّقرير بمسارين مختلفين موغلين في التّطرُّف، أحدهما؛ يتمثّل في قُدرة القيادة الرُّوحيَّة على تقديم رؤيةٍ جديدةٍ تشرعن للمجتمع إمكانيّة الانتماء إلى الشَّعب اليهوديّ بالنّسبة إلى غير المنحدرين من العرق الأصلي، دون خلق انشقاق مع اليهود التّقليديِّين. في مقابل ذلك، يتمثَّل السيناريو الأكثر سوءًا في تهلهل الهُويَّة بفقدان الشعب صلته بنفسه من خلال زيادة وتيرة الرَّفض الذّاتيّ للهُويَّة ؛ ما قد يُشكّل عمليًّا تقلُّص الشُّعور بالانتماء، وضمور تلك الحضارة.

على مستوى الدّين، يؤسّس التّقرير لمستقبل الشّعب اليهوديّ من خلال مُستقبل علاقته مع أتباع الديانتَيْن: المسيحيَّة، والاسلاميَّة على حدٍّ سواء، وتبدو السّيناريوهات المُتشائمة والمتفائلة مُهمَّة جدًّا لدراسة نظرة الآخر عند كاتبي التّقرير، وعلاقة ذلك الوعي المعرفيّ بالأيديولوجيا، والموضوعيَّة، والذّات، والمصلحة.

في الرُّؤية المستقبليَّة المحايدة، يظلّ الدّين مصدرًا ملهمًا للعزاء وللتّسامح للكثيرين، لكن في الوقت نفسه، سيظلّ دومًا وسيلة المُتعصّبين لتأجيج الصِّراع.

أمّا في السّيناريو السّلبيّ الأدنى، فسيكونا الإسلام والمسيحيّة على طريق المواجهة مع اليهود، بالقوّة في الجانب المسيحيّ؛ وبتصاعد العنف الإسلاميّ ضدّ اليهود وإسرائيل، وبتدهور العلاقات بين اليهود والمسيحيِّين؛ بسبب وجود بابا غير أوروبيّ.

في السّيناريو الإيجابيّ الأفضل سيصبح الإسلام معتدلًا ومُعَولمًا، ومُتبنّيًا لقيم التَّعدُّديَّة، والتّسامح، وكبح العنف. وستزدهر ـ في الوقت نفسه ـ العلاقات اليهوديّة المسيحيّة، مع اهتمام عالميٍّ غير مسبوق بإسرائيل وباليهوديّة، وتصبح القدس مركزًا للإبداع الدِّينيّ وللحوار بين الأديان. أمّا بالنّسبة إلى السيناريو الأسوأ في وعي كاتبي التقرير فإنّ حربًا دينيَّة شاملة ستقوم؛ بسبب وجود زعيم مسلم ذو شخصيّة كاريزميّة يوحّد العالم الإسلاميّ في حرب دمويَّة وشرسة على «الكفَّار».

تبدو لغة الأيديولوجيا العقديّة والبروباغندا واضحة في ذلك التَّصوُّر المُستقبليّ، والّذي أصبحنا اليوم نرى بعض ثماره في ما يُسمَّى مشروع «الدِّين الإبراهيميّ». فهو من جهة، يرى في المسيحيِّين غير الأوروبيِّين أعداء محتملين للشَّعب اليهوديّ، ومن جهة أخرى، يستبطن رؤية تصارعيَّة وعنيفة مع الإسلام بوصفه دينًا لا مع

الإرهـاب، أو العنـف بوصفهمـا حالتيـن اسـتثنائيَّتَيْن. كمـا أنّـه يُؤسِّـس للسَّـلام العالمـيّ مـن خـلال تشـظِّي الأديـان الأخـرى، فالوحـدة الإسـلاميَّة مثـلًا تسـاوي حربًـا دمويَّـة شرسـة ضـدّ الشّـعب اليهـوديّ[1].

يـرى التّقريـر أنّ أفضـل التَّوقُّعـات المُمكنـة مقابـل تلـك السّـيناريوهات السَّـابقة هـو اتّحـاد اليهـود تحـت قيـادة الملـك المسـيح الّـذي سيدشّـن «العهـد الذّهبـيّ لليهـود». وتخلـص الدِّراسـة إلـى أنَّ تلـك القيـادة تُمثّـل أفضـل مـا يمكـن أن يُحـدِث اليهـود باتِّحادهـم.

فـي ذلـك التّقريـر، يبـدو واضحًـا ذلـك الانسـجام العجيـب بيـن النُّبُـوءات الدِّينيّـة والنّبـوءات العلميّـة المعرفيّـة، فتلـك الدِّراسـة الّتـي أسـهم فيهـا دينيـس روس، وكيسـنجر، ودان شـابيرو، وجـاك اتالـي، وبرنـارد لويـس، وغيرهـم مـن كبـار العلمـاء المعاصريـن، تُمثّـل فـي الحقيقـة تصـوُّرًا إسـتراتيجيًّا للتَّفكيـر العلميّ المعرفيّ الموثـوق فـي العالـم الغربـيّ.

لا تتناقـض مـن منظـور هـؤلاء الباحثيـن العقائـد الدِّينيّـة مـع دعـوى الموضوعيَّـة العلميّـة، كمـا لا تتناقـض فـي ظـلّ الخطـاب العلميّ «المُزيّـف» النَّظـرة النّمطيّـة إلـى الأديـان الأخـرى، مثـل: المسـيحيّة والإسـلام. فتقاريـر التَّفكيـر الإسـتراتيجيّ، تحـلّ قيد البحـث العلميّ مـن الأكاديميَّـات الطُّقوسيَّة الجامعيّـة الَّتـي تتقيَّـد بضوابـط أكثـر حزمًـا فـي بنـاء الخطـاب العلميّ؛ بينمـا يؤسّـس خطـاب الدِّراسـات الإسـتراتيجيّة للخطابَيْـن: الأيديولوجـيّ، والدعائـيّ مـن خـلال مصداقيّـة الخطـاب العلميّ نفسـه، الَّـذي يصبـح فـي النّهايـة وسـيلةً ورهينـةً لـدى مُموِّلـي المؤسّسـات، ومجموعـات النّفـع الاقتصـاديّ، والسياسـيّين، وعامّـة المُموّليـن.

هـذا المنحـى مـن الاسـتغلال يفقـد الخطـاب العلميّ لتلـك المراكـز مصداقيّتـه، لينجرّ بشـكلٍ كامـلٍ نحـو التَّحـوُّل إلـى منابـر ديماغوجيّـة، تبحـث عـن تسـويق المؤشّـرات الَّتـي عـادةً مـا يتـمّ التَّلاعـب بهـا عـن طريـق التّركيـز علـى مصفوفـات مُعيّنـة، تخـدم الفكـرة الرّئيسـة المُدافـع عنها.

فـي العالـم العربـيِّ، وعلـى الرّغـم مـن تأسـيس مراكـز عـدَّة فـي دول الخليـج، وشـمال أفريقيـا، وغيرهـا؛ فـإنّ مراكـز الدِّراسـات المصريّـة، تبـدو لأسـباب عـدّة مرتبطـة بطابعهـا الأكاديمـيّ، وعلاقتهـا الوطيـدة بالمجتمعـات الأكاديميّـة مـن أهـمّ مُنتجـي

1- P :113.

المعرفة البحثيّة؛ بينما تعاني مراكز الخليج ـ على الرّغم من نشاطها الدَّؤوب ـ من سيطرة الباحثين الغربيِّين على توجُّهاتها وتفكيرها، سواء على مستوى مؤسّسات راند وبروكينج العربيّة مثلًا، أو حتّى على مستوى المراكز المحلّيّة، الَّتي تتمفصل هيكليًّا وموضوعاتيًّا في الغالب على المنوال نفسه الَّذي نجده في المراكز الغربيّة، كما تدعم الاهتمامات الجغرافيَّة وتقسيماتها المُتّبعة نفسها خصوصًا في الولايات المُتّحدة الأمريكيّة؛ ما يجعلها بعيدةً أحيانًا عن تمييز المصالح الوطنيَّة.

في دراسة حديثة عن معهد «راند» ودوره في التَّأثير على السِّياسة الخارجيَّة الأمريكيَّة تجاه القضايا العربيَّة، يبدو جليًّا سيادة النَّظرة النَّمطيَّة الأمريكيَّة إلى العرب بعد 11 سبتمبر، والَّتي تمّ استغلالها من أجل تمرير مجموعة من القرارات في المنطقة، مثل: قانون جاستا، وكذلك من خلال تسويق مشاريع الإصلاح العربيّ، الَّتي نشرها المعهد في العامين: 2003م و2007م عن «الإسلام الحضاريّ المُتسامح» وبناء شبكات الاعتدال[1]. وتخلص الدِّراسة في أطروحتها تلك إلى أنّه يجب على العرب لمواجهة نتائج تلك التقارير الخاصّة براند[2]:

- ترجمة تلك التّقارير وإتاحتها لصانعي القرار في العالمَيْن: العربيّ، والإسلاميّ من العلماء والسِّياسيّين، والتَّعاون، وتنسيق الجهود لمواجهة ما جاء في التَّقرير.
- تحرير مصطلح الاعتدال وضبطه: إعداد ردّ فكريّ يتناسب مع الطَّرح الَّذي قدَّمته تقرير مؤسّسة راند 2007 في ما يتعلّق بمفاهيم الاعتدال، والتّحذير من اختطاف المصطلح من قبل تلك المُؤسَّسات.
- التَّصدِّي للمواجهة الفكريَّة الغربيَّة.

تظهر تلك التّوصيات بشكل واضح مع غياب اطّلاع كثير من الباحثين العرب على تلك التّقارير؛ بل على الآليّات المنهجيَّة الخاصَّة بها وتفكيكها وتحليلها، خصوصًا أنَّ المُموّلين يُحيطون ذلك النَّهج المعرفيّ الدّعائي الجديد بالكثير من الحجب الماليَّة الّتي تمنع عموم الباحثين من الاطِّلاع والاستفادة من تلك

1- خميسة عقابي، دور مراكز التّفكير الأمريكيّة في صناعة السِّياسة الخارجيّة الأمريكيّة تجاه القضايا العربية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، مؤسّسة راند كوربوريشين نموذجًا، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2019، ص: 353.

2- المصدر نفسه، ص: 384.

الآليَّات، الَّتي زادت أهمّيّتها في السَّنوات الأخيرة خصوصًا مع زيادة وتيرة البحث عن المُؤسّسات المعرفيَّة ذات المِصداقيّة وسط حرب الشَّائعات الَّتي يشهدها العالم، سواء في أثناء الحملات الانتخابيّة، أو الحملات الدّعائيَّة السِّياسيَّة الَّتي تقودها قنوات التلفزيون، ووسائل التَّواصُل الاجتماعيّ.

دورُ البحث العلميّ في التّنمية الثّقافيّة والتّقدُّم الحضاريّ

مصطفى النشار*

مُقدّمة

من المعروف أنّ البحث العلميّ يُمثّل رأس الحربة في عمليّات التّحوُّل الحضاريّ من ثقافة التّخلُّف إلى ثقافة التّقدُّم، وتحقيق الطّفرات التّنمويّة الثّقافيّة واستدامتها؛ إذ من دون سيادة نمط التّفكير العلميّ في جميع المجالات، وتشجيع رُوّاد البحث العلميّ في مختلف ميادين العمل الثّقافيّ، والأخذ بنتائج أبحاثهم، والاستفادة منها وفقًا للأهداف التّنمويّة العامّة للدّولة، لا يمكن للتّقدُّم الحضاريّ أن يتحقّق.

مفهوم التّنمية الثّقافيّة وآليات التّقدُّم المعرفيّ

كان مفهوم التّنمية، في ما سبق، مقتصرًا على التّنمية الاقتصاديّة، ثمّ شمل بعد ذلك التنمية الاجتماعيّة؛ فكان من الطّبيعيّ أن ينشأ هنا مفهوم التّنمية الثّقافيّة؛ حيث إنّ الجانب الأهمّ من التّنمية الاجتماعيّة يعتمد على التّنوير الثّقافيّ، وتطوير المفاهيم السّائدة لدى النّاس وتغييرها؛ بحيث يزداد وعيهم ليتقبّلوا المفاهيم الجديدة الّتي من شأنها تدريجيًّا تحقيق التّحوُّل المطلوب نحو سيادة قيم ثقافة

* أستاذ الفلسفة في كلّيّة الآداب- جامعة القاهرة، ورئيس الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة.

التَّقدُّم. والتَّنمية البشريّة تقوم، في كثيرٍ من عناصرها، على ما تُحقّقه المُجتمعات من تقدُّم ثقافيٍّ ومعرفيٍّ.

لكي ندخل بحقّ عصر التَّقدُّم المعرفيّ ينبغي لنا أن نلتفت إلى ضرورة امتلاك رؤية مُحدّدة لسدّ ما يُسمّى بالفجوة المعرفيّة بيننا وبين الأُمَم المُتقدِّمة، وهذا يعني ببساطة أن نسعى إلى بناء الشُّروط اللَّازمة لبناء مجتمع المعرفة، وتتلخَّص تلك الشُّروط - كما وضعها نبيل علي في التّقرير الَّذي بثّته المُنظَّمة العربيَّة للثَّقافة والعلوم تحت عنوان «الثَّقافة العربيَّة في عصر المعلومات»[1] في خمس نقاط، هي:

أوّلها: إطلاق حُرّيّة التّعبير الَّتي لا تُعدُّ في عصرنا الحالي مجرّد شأن سياسيّ؛ بل لها أبعادها: الاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة، والثّقافيّة؛ وذات علاقة قويَّة بالتَّنمية، وبخاصَّة في شأن بناء مُجتمع المعرفة الَّذى يستحيل بناؤه في بيئة تقمع الرّأي، وتخرس الأفواه.

ثانيًا: ضمان الحرِّيَّات السِّياسيَّة بوصفها أساسًا من أُسُس التّنمية البشريَّة لضمان حقوق الإنسان، وعلى رأسها حقّ النّفاذ إلى مصادر المعرفة، وتوفير فرص التّعليم أمام الجميع مدى الحياة.

ثالثًا: وجوب المشاركة الجماعيّة، حيث إنَّ ثقافة الويب، أو الثَّقافة الرَّقميَّة بحكم طبيعتها ثقافة جماعيَّة، ويتمُّ معظمها بشكلٍ جماعيٍّ من تأدية الأعمال، إلى إنتاج المعرفة، وإقامة المشروعات حتّى حلقات السمر، وممارسة ألعاب الفيديو. وهنا ينبغي لعالمنا العربيّ أن يزحف إلى عصر المعرفة؛ لأن بين جنباته حوالَيْ 70 مليون أُمِّيًّا لا يعرفون القراءة والكتابة. ومِنْ ثَمَّ، فهم عاجزون عن تلك المشاركة، وغير قادرين على النّفاذ إلى مصادر المعرفة، كما أنّه حتّى من بين المُتعلِّمين من هم غير قادرين على المشاركة الإيجابيَّة في الحلقات النّقاشيّة، أو في جماعات الاهتمام المشترك. لذا، فإنَّ إحياء روح المشاركة الجماعيّة بين العرب والعرب، أو بينهم وبين غيرهم مسألة مهمَّة ينبغي أن تتضافر لها الجهود على مختلف المستويات: التّعليميّة، والإعلاميّة، والثّقافيّة.

رابعًا: ضرورة الحشد المحلّيّ والتَّكتُّل الإقليميّ؛ فعلى الصَّعيد المحلّيّ تتطلَّب تنمية عصر المعلومات توزيع الأدوار بين القطاع الحكوميّ والقطاع الخاص

1- علي، نبيل، الثّقافة العربيّة في عصر المعلومات، نشرة المُنظّمة العربيَّة للتربية والثّقافة والعلوم ، تونس 2008 م، ص 70 - 80.

والقطاع الأهلي، وكذلك تتطلَّب المُنظّمات غير الحكوميّة والإعلاميّة والثّقافيّة لإحداث النّقلة النّوعيّة المطلوبة. وهنا، علينا أن نخترق تلك الاندماجات الضّخمة الّتي تقوم بها المؤسَّسات الاقتصاديّة والثّقافيَّة العالميَّة والدخول فيها، ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلّا بتكتُّل معلوماتيّ عربيّ؛ والعالم العربيّ يمتلك طاقات بحثيّة كبيرة من مراكز البحوث، وإعداد الباحثين في مجال المعلومات وعصر المعرفة، لكن تلك الطَّاقات لم تتحوّل بعد إلى قدرات فعليّة في هيئة إنجازات تكنولوجيَّة ومشاريع بحثيّة واضحة.

خامسًا: أهمّيّة التَّكامل المعرفيّ؛ إذ يُعدُّ هذا ملمحًا من ملامح عصر المعرفة، حيث يتطلَّب من أيّ مُتخصّص في أيّ علم من العلوم الإنسانيّة الإلمام بجانب من المعارف والعلوم الأخرى. فقد أدرك الغربيُّون الآن أنّه ليس بالعلم النّظريّ وحده تُحلّ المشكلات الإنسانيَّة؛ بل لا بُدَّ من الاستفادة من ثقافة المجتمعات المحلّيّة في حلّ المشكلات، مثل: مشكلة حرائق الغابات، ومنع انتشار الأوبئة والفيروسات، والحفاظ على البيئة. أمَّا ثقافتنا العربيّة فلا تزال تشكو من الانفصال الحادّ بين ثقافة الطَّبيعيَّات، وثقافة الإنسانيّات؛ فضلًا عن نُدرة المُتعلِّم والباحث العربيّ القادر على تجاوز نطاق تخصُّصه إلى عالم المعرفة الواسع الفسيح.

وإذا ما تساءلنا الآن عن كيفيّة تجاوز الفجوة المعرفيّة، وعن السَّبيل إلى اللِّحاق بعصر المعرفة، فإنّني أرى أنّ السَّبيل إلى ذلك يبدأ من:

1 ـ خطَّة تعليميّة شاملة تقضي على الأُمّيَّة الأبجديَّة، وتنسفها نسفًا ومعها خطّة إستراتيجيَّة للتّعليم العام والعالي؛ تقوم على إعمال التّفكير العلميّ والنّاقد، وتقديم المعرفة العلميّة بطريقة حديثةٍ ومُشوِّقةٍ.

2 ـ الاستفادة من القاعدة المعلوماتيَّة الكبيرة الموجودة في كل بلادنا العربيّة، حيث لدينا القدرات المادّيّة الّتي يمكنها توفير الأجهزة المُتطوّرة اللَّازمة، ولدينا كمّ هائل من الشّباب الواعد الواعي الَّذي يمتلك ناصية عصر المعلوماتيّة وآليّاتها.

3 ـ خطَّة إستراتيجيَّة عربيَّة تكامليَّة للنُّهوض بالبحث العلميّ العربيّ. ويمكننا توضيح ملامح عامَّة لتلك الخطَّة في ما يلي.

ملامح الخطَّة الإستراتيجيَّة العربيَّة للنُّهوض بالبحث العلميّ

من المعروف سلفًا أنّ ردم الهُوَّة المعرفيّة بيننا وبين الغرب ينبغي لها أن تقوم على إدراك أهمّيّة البحث العلميّ والإنفاق عليه ببذخ وأُكرّرها ببذخ؛ إذ يجب توفير كلّ الإمكانات المطلوبة لأيّ باحث علميّ أيًّا كان موضوع بحثه، وأيًّا كان تخصُّصه؛ فالبحث العلميّ يتقدّم بمدى قدرتنا على دعمه في كل التَّخصُّصات دون تمييز اللَّهمَّ إلَّا في جانب تحديد الأولويّات الَّتي يحتاجها المجتمع ومشاريعه التّنمويَّة في كلّ المجالات.

لعلِّي هنا أُشير إلى أنَّ السَّبب الحقيقيّ في تخلُّفنا العلميّ يرجع إلى عدم إدراكنا لأهمّيّة البحث العلميّ، وقلَّة الإنفاق عليه؛ إذ لا يتعدَّى إنفاق الحكومات العربيّة على البحث العلميّ 3.0%[1]، وبمقارنة بسيطة نجد أنَّ مجموع ما تنفقه الدُّول المُتخلّفة ومنها دولنا العربيَّة بالطَّبع لا يُمثِّل أكثر من 1.6% من مجموع إنفاق دول العالم المُتقدِّم على عمليَّات البحث العلميّ، وتوظيفه في تطوير التَّنمية[2].

لقد كتب الدكتور زويل أنّه وفقًا لمعهد المعلومات العلميّة بلغ مجموع الأوراق العلميّة الَّتي نشرت في أنحاء العالم في السَّنوات الخمس السَّابقة على 2002م بلغ 3.5 مليون ورقة وكانت إسهامات بلدان العالم العربيّ الَّذي يبلغ مجموع سكّانه آنذاك 280 مليون نسمة موزّعين على 22 بلدًا أقلّ من إسهام إسرائيل الَّذي لا يتعدَّى مجموع سكّانها 6 مليون؛ إذ يتراوح إسهام كلٍّ من البلدان العربيّة بين صفر% (اليمن) و0.3 % (مصر) و 0.03 في المئة في معظم البلدان[3].

على أيّ حال، فإنَّ الخروج من تلك الأزمة البحثيَّة ممكن إذا ما اتّحدت الإرادات السّياسيَّة للدُّول العربيَّة، واقتنع الجميع بضرورة ما يلي دون إبطاء، أو تلكُّؤ:

1 ـ وجوب إنشاء مراكز بحثيَّة عدّة في مختلف التَّخصُّصات العلميّة، وفي مختلف البلاد العربية للقيام بمشروعات بحثيّة ضخمة تستهدف حلّ مشكلات البيئة العربيّة وسدّ احتياجاتها، كما تستهدف خلق أُطُر علميّة

1- زغلول النجار، قضيَّة التَّخلُّف العلميّ والتّقدُّم في العالم الإسلاميّ المعاصر، سلسلة كتاب الأمَّة (20)، الدوحة - قطر، 1988م، ص 84-83.

2- المصدر نفسه.

3- أحمد، زويل، عصر العلم، دار الشروق ،القاهرة، 2012م، ص 199.

واعيـة ومدرّبـة على أعلى مستوى، ويُفضّـل أن يقـوم بالإشـراف عليهـا وعلى تدريـب أُطُرهـا العلمـاء العـرب مـن العقـول المهاجـرة. وربمـا تكـون مصـر قـد أخـذت بالفعـل خطـوات ملموسـة فـي هـذا الاتجـاه فـي السَّـنوات القليلـة الماضيـة .

2 ـ إنشـاء المراكـز المُتخصِّصـة للتَّعريـب والترجمـة العلميّـة في كلّ فـروع العلـم. وعلـى تلـك المراكـز بالطبـع أن تنقـل كل جديـد يصـدر وتُلاحقـه بـأيّ لغـة عالميَّـة حتّـى يمكنهـا أن تسـهم فـي خلـق بيئـةٍ ثقافيَّـة علميَّـة مُتطـوّرة؛ تسـتفيد منهـا المراكـز البحثيَّـة والجامعـات فـي مناهجهـا الدّراسـيّة، فضـلًا عـن خلـق المُثقّـف الواعـي الَّـذي يعنيـه ملاحقـة التّطـوُّرات العلميّـة في العالـم، والإلمـام بهـا، وكذلـك تشـجيع الباحثيـن والدَّراسـين الشّـباب علـى البحـث العلمـيّ، وتخلـق لديهـم القـدوة والدّافعيّـة للالتحـاق بالكلّيّـات العلميّـة التّخصُّصيَّـة.

3 ـ التَّركيـز على التّنشـئة والتّربيـة العلميّـة للشَّـباب العربـيّ ليـس فقـط بتحديـث النُّظُـم التّعليميَّـة والتركيـز فيهـا على تعلُّم العلـوم؛ وإنّما أيضًا ينبغي التركيز على تنميـة القـدرات العلميّـة والبحثيّـة للطّـلّاب العـرب فـي المـدارس والجامعـات بتعويدهـم على الاطّـلاع على الثّقافـة العلميّـة عبر دوريّـات علميّـة مُتخصّصة، وزيـارات ميدانيّـة للمراكـز البحثيَّـة العلميّـة المحلّيَّـة والدوليَّـة، وعبـر زيـادة التّبـادل العلمـيّ الطُّلَّابـيّ مـع دول العالـم المُتقدِّمـة.

4 ـ إنشـاء مراكـز تفـوُّق مضيئـة ـ مثلمـا فعـل الدكتـور زويل في مصر بإنشـاء مدينة زويـل العلميّـة ـ تكـون فـي المسـتوى نفسـه لنظيراتهـا فـي العالـم المُتقـدّم، وتركّـز على المجـالات البحثيّـة المهمّـة للمنطقـة، والمشـاركة العالميّـة وينبغـي أن تسـتند تلـك المراكـز فـي إنشـائها إلـى رؤيـةٍ واضحـةٍ، ونظـامٍ مؤسّسـيّ غيـر هـادف للرّبـح.

5 ـ إنشـاء صناعـات جديـدة مُوازيـة تسـتند إلـى العلـم والتكنولوجيـا المسـتحدثة والمطـوّرة محلّيًّـا لا علـى التكنولوجيـا المسـتوردة مـن الخـارج. إنّ نقـل التكنولوجيـا ينبغـي تشـجيعه، ولكـن مـن دون قاعـدة محلّيّـة سـتظل تلـك الصّناعـات الجديـدة مرهونـة بالخبـرة الخارجيَّـة.

6 ـ إنشـاء الأكاديميَّـة العربيَّـة للعلـوم؛ بحيـث تضـمّ أفضـل الخبـراء فـي مجـال العلـم والتكنولوجيـا فـي العالـم العربـيّ، وتُتيـح لهـم تبـادل المعرفة مـع نظرائهم

في شتّى أنحاء العالم، وينبغي للأكاديميّة أن تكون مثل بيت خبرة يتولّى دراسة المشاكل الوطنيّة المهمَّة ويقترح على الحكومات العربيَّة الحلول المُلائمة لها، ولا بُدَّ لتلك الأكاديميّة أن تتمتَّع باستقلاليَّة كاملة في إدارتها، وفي مختلف أنشطتها[1].

البحث العلميّ والصّناعات الثَّقافيَّة

من المعلوم الآن أنّ الثّقافة والتّنمية الثّقافيّة لم تعودا لمجرّد التّرف والتّسلية؛ بل أصبحت مُنتجًا صناعيًّا يستهدف رفع وعي البشر، وترسيخ القيم الأخلاقيّة والفنّيّة فيهم. ومِنْ ثَمَّ، فهو يستهدف تنمية قدراتهم التّكيفيّة مع البيئة المحيطة، ويتكفّل بإشعارهم بجودة الحياة، وبأنّ الحياة السَّعيدة موجودة ومُمكنة، وهي ليست فقط قرينة الثّراء المادّيّ، أو الوجاهة الاجتماعيَّة؛ بل توجد كذلك إذا ما امتلك المرء فنّ الاستمتاع بالحياة عن طريق القراءة، ومشاهدة الأعمال الفنّيّة من سينما، ومسرح، ... إلخ.

لكي يكون ذلك مُمكنًا، فقد أصبح الاهتمام مُتزايدًا بالصّناعات الثّقافيَّة الّتي تختلف بالطّبع عن الصّناعات الاقتصاديَّة الأخرى. فالصّناعات الثّقافيَّة تتّجه بنشاطها إلى تحقيق أكبر فائدة مُمكنة من مواهب النّاس وقدراتهم الابتكاريّة والإبداعيّة، ونشرها على نطاق واسع، كما تسعى تلك الصّناعات الثّقافيَّة إلى الحفاظ على التُّراث الثّقافيّ وإحيائه بما يُحقِّق للفرد الأمن الثّقافيّ المنبثق من شعوره بالانتماء إلى موطن ذلك التّراث، وتعتمد الصّناعات الثّقافيَّة على الأعمال الإبداعيّة الفرديَّة المُتمثّلة في مهارة، أو حرفة إبداعيّة يتميّز بها هذا الفرد، أو ذاك، ثمّ يتمّ إنتاج هذا العمل الفرديّ على نطاق واسع بالاستعانة بالآلات والأجهزة والمعدّات المناسبة من الصِّناعات الثّقافيّة، مثل: إنتاج الكتب واللَّوحات الفنّيّة، والأسطوانات واستنساخها وتعميم تداولها، وهناك صناعات ثقافيَّة أخرى كالسينما، والتليفزيون، يتداخل فيها الوجه الثّقافيّ بالوجه الاقتصاديّ؛ فهي تعتمد في جميع مراحل إنتاجها على التّعاون والتّفاعل المُنظّم بين عدد كبير من الطَّاقات البشريّة؛ إضافة إلى الدَّور المُهمّ الّذي تقوم به الأجهزة الفنّيّة والتكنولوجيَّة الحديثة؛ إذ تؤثّر

1- كتابنا: الأورجانون العربيّ للمستقبل، الدَّار المصريَّة اللُّبنانيَّة، القاهرة، 2014م، ص222-221.

تلك الأجهزة في الصُّورة النّهائيّة لشكل العمل الثّقافيّ المُنتج[1].

من نافلة القول هنا، تأكيد دور البحث العلميّ في تحديث تلك الصّناعات وتطويرها سواء بتطوير الأجهزة والأدوات المستخدمة وتحديثها، أو في قياس مدى إقبال النّاس على هذا المنتج الثّقافيّ أو ذاك، وكذلك في عمل بحوث استقرائيّة ومسحيّة عن الحالة الثّقافيّة لمجتمع ما، أو لفئة ما من البشر، وإبراز ما يمتلكون من مواهب، وما يشغلهم من اهتمامات ثقافيّة. ومِنْ ثَمَّ، دراسة حاجاتهم الثّقافيَّة، وكشف مواطن تميّزهم وتفرّدهم وخاصّة في مجالات الفنون الشَّعبيَّة المختلفة، والعمل على إظهارها وإتاحتها ونشرها على المجتمع ككلّ. إنّ البحوث العلميّة المسحيّة والاستقصائيّة لها دور كبير في توجيه بوصلة التّنمية الثّقافيَّة، والاستفادة من الإمكانات البشريَّة المُتاحة في ظلِّ التَّخطيط المُستقبليّ للعمل الثّقافيّ.

إنَّ البحث العلميّ المرتبط بالتنمية الثَّقافيَّة والتَّخطيط له وتوجيهه له أيضًا دور كبير في حماية الثَّقافة العربيَّة ممَّا يتهدّده من أخطار الهيمنة الثّقافيَّة الغازية، كما أنّه يسهم في تنمية الهُويَّة الثّقافيَّة وحمايتها من الاستلاب والاغتراب، وفى الوقت ذاته، يمكنه من التّفاعل الإيجابيّ والجادّ مع الثّقافات العالميَّة الحديثة الأخرى وخاصّة تلك الَّتي أغنت المعرفة الإنسانيَّة، وأنتجت فنونًا وآدابًا وعلومًا وتقنيات جديدة. إنَّ الحوار الإيجابيّ بين الثّقافات الحيَّة والحديثة مطلوب بوصفه نقيضًا للهيمنة والغزو وبكونه عامل إغناء مُتبادل وليس عامل غزو، أو إفقار وضمور للثَّقافة الوطنيَّة[2].

لقد شجّعت اليونسكو في مؤتمراتها العالميَّة للسِّياسات الثّقافيَّة منذ العام 1982م وحتَّى العام 1997م الدول النَّامية، ودعتها إلى بذل المزيد من الجهد لإنشاء الصِّناعات الثَّقافيَّة القائمة على البحث العلميّ، والاستفادة من نواتجه الّتي تتجاوز فوائدها أبعاد الأمن الثّقافيّ، وتُحقّق عند إنشائها الكثير من الفوائد، مثل:

1 ـ خفض تكاليف المواد المنتجة للأعمال الثّقافيَّة المختلفة.

2 ـ تلبية الطّلب المحلِّيّ المُتزايد لتلك المواد والتجهيزات.

1- أديب، اللجمى، الصّناعات الثّقافيّة وتحديث الثّقافة، ضمن كتاب «مستقبل الثّقافة العربيَّة في القرن الحادي والعشرين»، المنظّمة العربيَّة للتربية والثَّقافة والعلوم، تونس 1998م، ص 226-225.

2- أديب، اللجمى، الصّناعات الثّقافيّة وتحديث الثّقافة، مصدر سابق، ص228-227.

3 ـ خفض مُعدّلات استيراد تلك المواد بنسب كبيرة وتوفير الإنفاق بالعملة الصّعبة.

4 ـ الإسهام في التّنمية الاقتصاديَّة القوميَّة؛ وذلك بإيجاد أعمال ومشروعات إنتاجيَّة جديدة، وتكوين أُطُر كبيرة من الاختصاصيِّين والفنِّيِّين والعمَّال المهرة في مختلف قطاعات تلك الصِّناعات[1].

ولا يقتصر دور البحث العلميّ عند ذلك الحدّ في الصّناعات الثَّقافيَّة؛ إذ إنَّ له دورًا كبيرًا في مجالات أخرى عديدة، مثل:

1 ـ العمل عل تعريب البرامج والمنظومات الَّتي من شأنها أقلمة الكمبيوتر مع اللُّغة العربيَّة، وقد قامت مؤسَّسة صخر بدولة الكويت بدور مُميّز في هذا الاتجاه.

2 ـ توحيد ترجمة المصطلحات الحاسوبيَّة بين المُترجمين والمستعملين العرب.

3 ـ وضع برنامج عربيّ للتَّعاون في مجال التّقانة وتنمية المعلومات؛ ليكون مثل بروتوكول اتّفاق يحدّد عناصر العمل وآليّاته في هذا المجال.

4 ـ إنشاء مركز معلومات عربيّ عالميّ في المجالات النّفعيَّة (الاقتصاد – البحوث – السِّياحة) مفتوح للاشتراك فيه لكلّ من يرغب من الدول والأشخاص من مختلف أنحاء العالم[2].

في ضوء ما سبق، يتَّضح لنا مدى أهمِّيَّة البحث في تطوير العمل الثّقافيّ والمعرفيّ من خلال تنمية الصِّناعات المرتبطة بكلِّ صور الإنتاج الثّقافيّ .

البحث العلميّ ومدن المعرفة

لقد بلور المُتخصِّصون العلاقة بين البحث العلميّ النّشط والفعَّال، وبين النُّموّ الاقتصاديّ والمعرفيّ الّذي يسهم في التّنمية البشريّة، وجودة حياة البشر في ما أطلقوا عليه «الاقتصاد القائم على المعرفة». وقد أوضح خبراء البنك الدَّوليّ أنَّ ذلك النَّوع من الاقتصاد يتَّسم بسمات أهمّها:

1- أديب، اللجمى، الصّناعات الثّقافيّة وتحديث الثّقافة، مصدر سابق، ص 330.

2- عبد العزيز، غرمول، الثّقافة العربيَّة والتّقانة، ضمن الكتاب السّابق الإشارة إليه، ص 181 وص 189.

1 ـ سرعة الابتكار وتنوُّعه مع الأخذ في الحسبان التّفرقة بين الابتكار في عصر الاقتصاد القائم على المعرفة، وبين الأشكال السَّابقة من التّنظيم.
2 ـ إنّه اقتصاد مُكوّن من شبكات تعمل على مستويات هرميّة مختلفة، وينطوي على أشكال عدَّة من التّعاون والتّفاعلات بين القطاعَيْن: العام، والخاص.
3 ـ يقوم على رأس مال بشريّ يمكنه أن يؤدِّي دورًا حاسمًا في نُموِّ الاقتصاد.
4 ـ يستند إلى أنشطة مُتعلّقة بالمعلومات الّتي تنتشر في مختلف قطاعات الاقتصاد في ظلِّ معرفة ضمنيَّة يجرى تدوينها ونشرها باستمرار. ولكلّ ما تقدَّم آثار حتميَّة على أساليب تسيير الأعمال نظرًا إلى أنَّ المعرفة تغدو عاملًا رئيسًا من عوامل الإنتاج، ويبدو أنّ هذا العامل أهمّ من الأصول الماليّة والماديَّة[1].

ومن اللَّافت أنَّ هذا الحديث عن اقتصاد المعرفة لم يعد مجرّد حديثًا نظريًّا عن نوع جديد من الاقتصاد النَّاشئ على استحياء؛ بل اتَّضح لنا أنّه كان بلورة لما يجرى فعلًا في بعض بلدان العالم المُتقدِّمة، حيث ظهر فيها ما أُطلق عليه بالفعل «مُدن المعرفة». وأصبح ظهور ما يسمَّى بمدن المعرفة خير دليل على مدى الدَّور الَّذي يقوم به البحث العلميّ في خدمة البشر، وتنمية حياتهم الثّقافيَّة والاقتصاديَّة في آنٍ معًا ؛ما يسهم بشكل غير مسبوق في جودة حياتهم بشكلٍ مُطَّرد.

قد عرّف الباحثون مدينة المعرفة بأنّها المدينة الَّتي تستهدف التّنمية القائمة على المعرفة وذلك عن طريق التّشجيع اللَّامحدود للإبداع، والتَّشارك، والتَّقويم، والجديد، والتَّحديث المستمر للمعرفة[2]. وترى الهيئة الأستراليَّة SGS «أنَّ مصطلح مدينة المعرفة يُعدُّ اختصارًا لاقتصاد إقليميّ تُحرّكه الصَّادرات عالية القيمة المضافة، والَّتي يخلقها البحث العلميّ والتّقنية والعقول البشريَّة المُتميزة». ويعرف ادفنسون مدينة المعرفة بأنَّها «المدينة الَّتي صمّمت بقصد تشجيع رعاية المعرفة» وعرَّفها

1- باربارا، إيشينغر، ولاو، جورغنسين، (تحرير): مراجعات لسياسات التّعليم الوطنيَّة، التعليم العالي في مصر، مُنظّمة التّعاون والتّنمية في الميدان الاقتصاديّ والبنك الدَّوليّ، 2010 م، ص 230.

2- فرانشيسكو، خافيير كاريللو، (تحرير): مدن المعرفة؛ المداخل والخبرات والرُّؤى، ترجمة د.خالد على يوسف، سلسلة عالم المعرفة (381) الكويت، أكتوبر 2011 م، ص24.

كاريللو بأنَّها «مُستقرّ دائم يتمتّع بدرجة عالية نسبيًّا في مجال قيام المواطنين بعمل محاولات منظّمة لتطوير نظامها الرأسماليّ بطريقة مُتّزنة ومُستدامة»[1].

يمكن إيجاز الفوائد الأساسيّة لمدينة المعرفة في ما يلي:

1 ـ دعم الحراك الابتكاريّ القويّ عبر جميع القطاعات والأنشطة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة.

2 ـ تقديم خدمات تعليميَّة أفضل.

3 ـ دعم المشاركة الفاعلة للمواطنين في تنمية مدينتهم والحفاظ عليها، وعلى هُويّتها، وشخصيّتها الفريدة.

4 ـ التَّحوُّل إلى نمطٍ اقتصاديٍّ أكثر استدامة.

5 ـ خلق بيئة رحبة تسع الأقلّيّات والمهاجرين.

6 ـ تسهم في تفعيل ممارسة الديموقراطيَّة من خلال مشاركة حيّة للمعرفة بين جميع المواطنين، وذلك عن طريق إمدادهم بوسائل وتسهيلات معلوماتيّة محدثة وغير مكلفة، تُمكّنهم من المشاركات الحيَّة وبشكلٍ لحظي. وعلى هذا؛ فمفهوم «الفجوة الرَّقميَّة» من شأنه أن يستبدل بمفهوم «الاحتواء الرَّقميّ» الّذي يعني أنّ فوائد التقنية بمقدورها الوصول إلى جميع أفراد المجتمع[2].

وبالطبع، فإنَّ هذا الحديث عن مدن المعرفة ليس حديثًا نظريًّا مجردًا، حيث ظهرت نماذج عدَّة لها في كثير من بلاد العالم، مثل: مدينة برشلونه في إسبانيا، ومدينة استكهولم في السويد، ومدينة ميونخ في ألمانيا، ومدينة مونتريال في كندا، ومدينة دبلن في ايرلندا... إلخ.

لعلّ ذلك يؤكّد صدق مقولة كتاب «تقرير مراجعات لسياسات التّعليم الوطنيّة – التعليم العالي في مصر» الّذين أكَّدوا «أنَّ نظام البحث والتنمية والابتكار يُسهم إسهامًا كبيرًا في التنمية الاقتصاديَّة الوطنيَّة والرّفاهية الاجتماعيَّة. فالأُمم الَّتي تُنمِّي أصولها المعرفيَّة وتديرها بفاعليّة تحسن من أدائها الاقتصاديّ، والشّركات المعتمدة على المعرفة تتفوّق دائمًا في أدائها على تلك الَّتي يقلّ فيها التّركيز على المعرفة، والأفراد المُتمتّعون بحصيلةٍ أكبر من المعرفة يحصلون عادة على وظائف مرتفعة

1- فرانشيسكو، خافيير كاريللو، مصدر سابق، ص 48.

2- المصدر نفسه، ص 27-26.

الأجور. وتُشكّل الاستثمارات في البحث، والتّنمية، والابتكار، والتّعليم، والتّدريب، وغير ذلك من الأصول غير المادّيّة حجر الزاوية لاقتصاد المعرفة الحديث»[1].

خاتمة

في ضوء كلّ ما سبق، يتّضح لنا بجلاء تامٍّ أنَّ الثّقافة الّتي تتنوَّع بتنوُّع الجماعات والفئات والطّبقات والانتماءات، وتختلف من مجتمع إلى آخر، ومن جيل إلى آخر ليست مجموعة من مُكوّنات ثابتة ساكنة جامدة جمودًا مطلقًا؛ بل هي في ضوء عوامل عدَّة، وفي ضوء ما يضيفه عليها البحث العلميّ من عناصر جديدة تتطوَّر وتتحوَّل، وتصبح منفتحة على كل ما من شأنه أن يضيف إليها البهاء والألق والازدهار والتَّقدُّم. فضلًا عن أنّ هناك مميزات نسبيَّة لتلك الثّقافات الّتي اتَّخذت من التكنولوجيَّات الحديثة أساسًا لنموِّها وتطوُّرها للدرجة الّتي تحوّلت معها بعض المُدن العالميَّة وأصبحت مدنًا للمعرفة. وكم نتمنّى أن تتّخذ الثّقافة العربيَّة المنحيَيْن معا؛ منحى الاستفادة من البحث العلميّ وتوطين الثّقافة العلميّة، ومنحى الاستفادة من التَّجارب العالميّة في تأسيس مُدن المعرفة، فمن شأن هذا وذاك أن يجعل من الثَّقافة العربيَّة واحدة من الثَّقافات العالميَّة ذات التّأثير الحضاريّ جنبًا إلى جنب مع ثقافات العالم المُتقدِّمة.

1- باربارا إيشينغر، ولاو جورغنسين، مصدر سابق، ص 225 .

التَّأسِيسُ المُبْكر لِلْعِلْمِ الاسْتِعماريّ

*Rohan Deb Roy

الاستعمار العمليّ

لا يـزال العلـم يحمـل بصمـات الاسـتعمار: لقـد اعتمـد العلـم الغربـيّ طويـلًا على معرفـة الشُّـعوب المسـتَعمَرة كمـا علـى اسـتغلالها، وهـو لا يـزال يفعـل ذلـك بطـرق مُتعـدّدة.

كان السّير رونالـد روس قـد عـاد لتـوِّه مـن بعثـة قادتـه إلـى سـييراليون. وكان ذلـك الطبّيـب البريطانـيّ يقـود الجهـود لمواجهـة الملاريـا الَّتـي كانـت تقضـي على كثيـر مـن المسـتعمرين الإنجليـز فـي ذلـك البلـد. وألقى فـي كانـون الأول\ ديسـمبر 1899 محاضرة فـي غرفـة تجـارة ليفربـول تحـدّث فيهـا عـن تجربتـه. ولقـد حاجـج، كمـا جـاء فـي تقريـر كُتـب آنـذاك، بأنّـه «فـي القـرن التالـي، سـيعتمد نجـاح الإمبرياليّـة ـ إلـى حدٍّ كبيـرٍ ـ على النّجـاح فـي اسـتخدام المجهـر\ الميكروسـكوب».

فيمـا بعـد، نفـى روس الّـذي حـاز جائـزة نوبـل عـن أبحاثـه فـي الملاريـا أنّـه كان يتحـدّث بالتّحديـد عـن عملـه الشّـخصيّ؛ إلّا أنّ مـا قالـه يُلخّـص بدقّـة كيـف أنّ جهـود

---

* أستاذ مساعد في التَّاريخ الجنوب آسيويّ في جامعة Reading، المقال ترجمة غسان رملاوي.

* المقال نشر سابقا في دورية. Conversation 9 نيسان \ إبريل 2018

العلماء البريطانيّين تضافرت مع محاولات بلادهم للسَّيطرة على ربع العالم.

لقد كان روس بحق ابن الإمبراطوريّة، فهو ولد في الهند، وعمل فيها فيما بعد بوصفه جرّاحًا في الجيش الإمبراطوريّ. ومِنْ ثَمَّ، فلا بُدَّ له أنّه أدرك عندما استخدم الميكروسكوب لمعرفة كيفيّة انتقال الأمراض المداريّة، أو الاستوائيّة المخيفة أنّ اكتشافه سيحمي صحّة الجنود البريطانيِّين ومسؤوليهم في تلك المناطق؛ ما سيُمكّن بريطانيا بدورها من توسيع حكمها الكولونياليّ وتعزيزه. كذلك، تُظهر كلمات روس كيف كان العلم يُستخدم للمُحَاججة بأنّ الإمبرياليّة مُسوّغة أخلاقيًّا؛ فهي تعكس النّيّات البريطانيّة الحسنة تجاه الشُّعوب المستعمرة؛ إذ تشي بأنّ المدارك العلميّة يمكن إعادة استخدامها في تعزيز صحّة الرَّعايا المستعمَرين ونظافتهم؛ بحيث يُنظر إلى الإمبراطوريّة بوصفها مشروعًا خيريًّا إيثاريًّا. فهي كما وصفها روديارد كبلنغ Rudyard Kipling، الّذي حاز هو أيضًا جائزة نوبل، تحمل على عاتقها «مَهَمَّة الرّجل الأبيض» في إدخال الحداثة والحوكمة المُتحضِّرة إلى المستعمرات.

بيد أنَّ العلم في ذلك الوقت كان أكثر من مجرّد أداة عمليّة، أو أيديولوجيّة عندما تعلّق الأمر بالإمبراطوريّة. ذلك أنّه، ومنذ ولادته، ومن المُرجّح أن يكون في الوقت نفسه الَّذي بدأ الأوروبيُّون فيه فتح مناطق أخرى من العالم، كان العلم الحديث مُتشابكًا في شكل لا ينفصم مع الكولونياليّة، وخصوصًا مع الإمبرياليّة البريطانيّة، ولا يزال إرث تلك الكولونياليَّة مُسيطرًا على العلم حتّى يومنا هذا.

بنتيجة ذلك، شهدت السَّنوات الأخيرة تزايدًا في الدَّعوات المطالبة «بنزع الصّفة الاستعماريّة» عن العلم وصولًا حتّى إلى حدّ المطالبة بمحو كلّ الممارسات، أو إلغائها والنّتائج الّتي توصّل إليها العلم الحديث. فلقد باتت هناك حاجة مُلحَّة إلى التّخلُّص من تأثير الكولونياليّة في العلم؛ إلّا أنّ هناك مخاطر ناجمة من أن تصبَّ المحاولات المُتطرّفة للقيام بذلك في مصلحة الأصوليِّين الدِّينيِّين والقوميِّين المُتطرِّفين. فلا بُدَّ لنا من أن نجد طريقة نتمكّن من خلالها نزع أوجه عدم المساواة الّتي يرسّخها العلم الحديث في الوقت الّذي نحرص فيه على أن يستفيد الجميع من فوائده الهائلة بدلًا من أن يكون أداةً للاضطهاد.

هبة العلم

عندما وُجد أحد العبيد العاملين في مزرعة جاميكيّة في أوائل القرن الثّامن عشر، وقد استحوذ على نبتة كان من المُفترض أنّها سامّة لم يُبد أسياده الأوروبيّين أي رحمة، أو شفقة في التّعامل معه. فلقد اتّهم ذلك العبد بالتّآمر لإحداث اضطرابات في المزرعة، وعومل بالقسوة المعهودة، وتمّ إعدامه شنقًا؛ بل إنَّ السّجلّات التّاريخيّة لم تذكر حتّى اسمه، وكان من المُمكن أن تنسى حادثة إعدامه إلى الأبد لولا البحوث العلميّة الّتي أتبعت ذلك. فلقد أثارت تلك النّبتة فضول الأوروبيِّين الموجودين في المزرعة، وتوصّلوا في النّهاية بناء على «الاكتشاف بالصِّدفة» الَّذي قام به ذلك العبد أنّ النّبتة لم تكن سامَّة على الإطلاق، لا بل باتت بدلًا من ذلك، معروفة بأنّها تصلح بوصفها علاجًا للثّآليل والسّعفة والنّمش,warts, ringworm freckles والدود وتورّمات البرد. وأطلق عليها الاسم العلميّ Apocynum erectum. وكما يحاجج المؤرِّخ باتريك شاكرابرتي Patrik Chakrabarti في كتاب له صدر حديثًا، فإنَّ تلك الحادثة تصلح بوصفها خير مثال على أنّه في ظلّ الهيمنة الأوروبيّة السِّياسيّة والتّجاريّة، فإنَّ جمع المعلومات عن الطّبيعة كانت تسير جنبًا إلى جنب مع الاستغلال.

فبالنّسبة إلى الإمبرياليّين واعتذاريّهم الحديثين كان العلم والطِّبّ من بين الهبات الرَّائعة الّتي قدَّمتها الإمبراطوريَّات الأوروبيَّة للعالم المستعمَر؛ بل إنَّ مُنظّريهم الأيديولوجيِّين في القرن التّاسع عشر رأوا في النّجاحات العلميّة للغرب ذريعة للزّعم أنّ غير الأوروبيِّين في مستوى أدنى على الصّعيد الثّقافيّ وهم يستحقُّون تاليًا أن يُستعمروا؛ بل هم بحاجة إلى ذلك.

لقد قام السّياسيّ البريطانيّ توماس ماكولاي Thomas Macaulay في العام 1835م «Minute on Indian Education» «في «مذكرة عن التّعليم الهنديّ» الّتي حظيت بنفوذ هائل يكاد لا يُصدَّق، بالتّنديد باللُّغات الهنديّة، ويعود ذلك في شكل جزئي بالنّسبة إليه إلى افتقارها للكلمات العلميّة. ورأى أنّ لغات معيّنة كالسنسكريتيّة والعربيّة «تفتقر إلى المعرفة المفيدة» وهي «خصبة بالخرافات والتَّطيُّرات الشَّنيعة» وتحتوي على «تاريخ مُلفّق وعلم فلك وطبّ زائفين».

لم يقتصر تبنِّي مثل تلك الآراء على المسؤولين الكولونياليّين والمؤدلجين الإمبرياليِّين؛ بل شاركهم في ذلك أيضًا المُمثّلون المختلفون لمختلف الحقول العلميّة؛

إذ يرى العالم البارز في عصر الملكة فكتوريا؛ السّير فرانسيس غالتون Sir Francis Galton «أنّ معدّل المستوى الثّقافيّ للعرق الزّنجيّ أدنى بدرجتين من مستوانا» (مستوى الأنغلو سكسونيّين)؛ بل إنّ تشارز داروين يقول «إنّ الأعراق الوحشيّة كالزُّنوج والأستراليِّين» أقرب إلى الغوريلا منهم إلى الجنس القوقازيّ الأبيض».

بيد أنّ العلم البريطانيّ في القرن التّاسع عشر بُني أيضًا على ذخيرة أُمَمِيّة من الحكمة والمعلومات والعيّنات المادّيّة المجمعة من مختلف أنحاء العالم المستعمَر؛ إذ ترافق استخراج الموادّ الخامّ من المناجم في البلدان المستعمَرة مع استخراج المعلومات والعيّنات العلميّة من الشُّعوب المستعمَرة.

المجموعات الإمبراطوريّة

اعتمدت المُؤسّسات العلميّة الرِّياديّة العامّة في الإمبراطوريّة البريطانيّة، أمثال: the Royal) Botanic Gardens) الحدائق النَّباتيّة الملكيّة في Kew والمتحف البريطانيّ. فضلًا عن العروض الإثنوغراقيّة للنّاس الغريبين (exotic)، على شبكة أُمَميَّة من الجامعيِّين الاستعماريِّين والوسطاء. ففي العام 1857م، تباهى المعرض الحيوانيّ اللّندنيّ التّابع لشركة الهند الشَّرقيّة the East India Company's London zoological museum بعرض حشرات من مختلف أنحاء العالم المستعمَر بما في ذلك سيريلانكا، والهند، وجاوا، والنيبال.

كان المتحف البريطانيّ ومتحف التّاريخ الطبيعيّ قد تأسَّسا باستخدام مجموعة الطّبيب وعالم الأحياء السير هانز سلون Hans Sloane. ولتجميع تلك الآلاف من العيّنات كان «سلون» قد عمل مع شركات الهند الشّرقيّة البحر الجنوبي والشّركة الأفريقيّة الملكيّة الّتي ساعدت كثيرًا في قيام الإمبراطوريّة البريطانيّة.

كان العلماء الَّذين استخدموا تلك الأدلّة من العباقرة القابعين في مختبراتهم والمعزولين عن السّياسة والاقتصاد الإمبراطوريّين. ذلك أنّ أمثال تشارلز داروين على متن سفينة ال Beagle، وعالم النّبات السير جوزيف بانكس على متن سفينة الـEndeavour قاما بمرافقة الرّحلات البريطانيّة الاستكشافيّة والعسكريّة الّتي مكّنت أُسُس الإمبرياليّة.

لقد كانت هناك أعمال علميَّة أخرى أيضًا مدفوعة بشكلٍ مباشر من قِبَل الحاجات والإنجازات الإمبراطوريّة. فأعمال الأنثروبولوجيا المبكرة في الهند

البريطانيّة كعمل السير هربرت هوب رايزلي Sir Herbert Hope Risley حول القبائل في البنغال Tribes and Castes of Bengal اعتمدت بشكل كثيف على التّصنيفات الإداريّة للسُّكّان المستعمَرين. ولقد نشأ رسم الخرائط بما في ذلك المسح التريغنومتريّ الكبير Great Trigonometrical Survey في جنوب آسيا من الحاجة إلى عبور البقاع الكبيرة في أثناء الحملات التّجاريّة والحربيّة.

كما أدّت الجهود الهادفة إلى مكافحة الأوبئة، مثل: الطّاعون، والجدري، والكوليرا للقيام بمحاولات لضبط سلوكيّات الرَّعايا في المستعمرات وتحرّكاتهم ونمط غذائهم؛ ما أفسح المجال للشُّروع في عمليّة سياسيّة وصفها المؤرخ دافيد ارنولد David Arnold بـ «استعمار الجسد». ومن خلال السَّيطرة على النَّاس والبلدان حوّلت السُّلطات الطّبّ إلى سلاح لتمتين الحكم الاستعماريّ وتحصينه.

كما تمَّت الاستفادة أيضًا من تكنولوجيّات جديدة لتوسيع الإمبراطوريّة وتعزيزها؛ فاستخدمت الصُّور الفوتوغرافيّة لخلق صور نمطيّة عرقيّة ومادّيّة للمجموعات المختلفة للشُّعوب المستعمرة. واطَّلعت السُّفن البخاريَّة في منتصف القرن التَّاسع عشر بدور جوهريّ في الاستكشاف الكولونياليّ لأفريقيا. ومكّنت الطَّائرات البريطانيِّين من المُراقبة، ومِنْ ثَمَّ، قصف المُتمرّدين العراقيّين في القرن العشرين. ولقد جاء ابتكار اللَّاسلكي في تسعينيَّات القرن التّاسع عشر بوصفها استجابةً لحاجة بريطانيا إلى اتِّصالات سرِّيَّة لمسافات طويلة خلال الحروب الّتي خاضوها في أفريقيا.

عبر تلك الطُّرق وغيرها كانت قفزات أوروبا في تلك الحقبة في العلم والتكنولوجيا مدفوعة بسيطرتها السِّياسيّة والاقتصاديّة على بقيّة العالم. ولقد بني العلم الحديث عمليًّا على نظام استغلال الملايين من البشر. وساعد ـ في الوقت نفسه ـ على تسويغ ذلك الاستغلال واستدامته عبر طرائق أثرت على نحو هائل في كيفيَّة رؤية الأوروبيِّين للأعراق والبلدان الأخرى. أكثر من ذلك، فإنّ ذلك الإرث الاستعماريّ لا يزال يحدّد اتِّجاهات العلم وتوجّهاته حتّى يومنا هذا.

العلم يحمل بصمات الكولونياليّة

منذ النّهاية الرَّسميّة للكولونياليّة، بتنا ندرك بشكلٍ أفضل، كيف جاءت المعارف العلميّة من الكثير من البلدان والإثنيات، بيد أنّ الأُمَم الكولونياليّة السَّابقة لا تزال تبدو، على نحوٍ يكاد يكون مبرهنًا ذاتيًّا، متفوّقة على معظم الدول الَّتي

كانت في ما مضى مستعمرة عندما يكون الأمر مُتعلّقًا بالدّراسة العلميَّة. وقد تكون الإمبراطوريّات اختفت، إلّا أنّ الانحيازات والأضرار الثّقافيّة الّتي أحدثتها لم تختف.

يكفي أن ننظر إلى الكيفيّة الّتي يتمّ بوساطتها البحث العلميّ في العالم ككلّ لرؤية التّراتبيّة العلميّة الهرميّة الّتي خلقها الاستعمار ما زالت مستمرّة. فالتّصنيفات السَّنويّة للجامعات تصدر بمعظمها عن العالم الغربيّ، وتنحو إلى تفضيل جامعاته. وتسيطر الولايات المتّحدة الأميركيّة وأوروبا الغربيّة على معظم الدّوريّات الأكاديميّة في شتّى الحقول العلميّة المختلفة. ومن غير المرجّح إذا أراد المرء أن يُؤخذ على محمل الجدّ أن يفسّر تلك المعطيات على أنّها ناتجة من التَّفوُّق العرقيّ التّكوينيّ. فالعنصريّة العلميّة الفجّة للقرن التّاسع عشر قد أفسحت في المجال للمقولة القائلة بأنّ الامتياز في العلم والتكنولوجيا؛ إنّما هو ناجم عن التّمويل المعتبر، والبِنْية التَّحتيّة والتَّطوُّر الاقتصاديّ.

بسبب ذلك، يُنظر إلى معظم آسيا وأفريقيا والكاريبي إمّا أنّها تحاول اللّحاق بالعالم المُتطوّر، أو أنّها تعتمد على خبراته العلميّة ومساعداته الماليّة. ولقد عدَّ بعض الأكاديميّين أنَّ تلك الاتّجاهات تبرهن عن استمرار «السَّيطرة الثّقافيّة للغرب» ووصفتها بأنّها شكل من أشكال «النيو-كولونياليّة».

لقد وجدت بعض الجهود الطّيّبة صعوبة في التَّخلُّص من إرث الكولونياليّة في هذا الأمر. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكون التّعاون العلميّ بين البلدان وسيلة منتجة للمشاركة في المهارات والمعرفة والتعلُّم من البصائر الثّقافيّة، ولكن عندما تتعاون قوّة أضعف من العالم مع شركاء أقوياء علميًّا فإنّ الأمر يصبح شكلًا من الاعتماد إن لم يكن التّبعيّة.

لقد أظهرت دراسة صادرة في العام 2009م أنّ 80% من الأوراق البحثيّة لأفريقيا الوسطى أُنتجت بالتّعاون مع أطراف من خارج المنطقة، وباستثناء راوندا فإنّ كل تلك البلدان الأفريقيّة تعاونت مع مستعمريها السَّابقين. وبنتيجة ذلك، فإنّ المُتعاونين المهيمنين هم الَّذين حدَّدوا أُطُر العمل العلميّ في المنطقة، فمنحوا الأولويَّة للبحوث المتعلِّقة بالمسائل الصّحّيّة المحلّيَّة والأمراض الآسيويَّة والمداريّة، وتلك المعدية تحديدًا، بدلًا من حضّ العلماء المحلِّيّين على متابعة مروحة العناوين الأكثر اتّساعًا الّتي يتابعها الغرب.

في حالة الكاميرون، كان الدَّور الَّذي اضطلع به العلماء المحلِّيُّون يقتصر في

الغالب على جمع المعطيات والعمل الحقليّ، فيما قام المتعاونون(المساهمون) الأجانب بحيِّز كبير من العمل التّحليليّ. وظهر ذلك في دراسة عن المساهمين الأجانب في 48 بلدًا ناميًا، حيث خلصت إلى أنَّ العلماء المحلِّيّين قاموا في معظم الأحيان بـ «العمل الحقليّ للباحثين الأجانب».

أظهرت الدّراسة نفسها أنّ 60 إلى 70% من العلماء في الدول المُتطوّرة لا يعدُّون الّذين يتعاونون معهم في البلدان الأكثر فقرًا هم مؤلّفون مشاركون لهم في بحوثهم، وذلك على الرّغم من اعترافهم لاحقًا أن البحوث ناتجة من تعاون وثيق معهم.

عدم الثِّقة والمقاومة

واجهت المؤسّسات الصّحّيّة الخيريّة الدّوليّة الّتي تسيطر عليها البلدان الغربيّة قضايا مُماثلة؛ إذ بدا، بعد الانتهاء الرّسميّ للحكم الاستعماريّ، أنَّ العاملين الصّحّيِّين الدَّوليّين يُمثّلون ثقافة علميّة مُتفوّقة في محيط غريب. فمن غير المفاجئ أنّ العلاقة بين هؤلاء العاملين الأجانب الماهرين المُتفانين مع السّكّان المحلّيّين قد شابها جو من عدم الثّقة.

على سبيل المثال، وفي خلال حملة القضاء على الجدري في سبعينيّات القرن الفائت، وفي خلال حملة البوليو في العقدين المنصرمين وجد مُمثّلو مُنظَّمة الصّحّة العالميَّة صعوبة كبيرة في تطويع، أو حشد مُتطوّعين، أو مساهمين في الأرجاء الدّاخليّة لجنوب آسيا؛ بل قوبلوا أحيانًا بمقاومة على أُسُس دينيّة. كما أنّ إجراءاتهم الصّارمة، مثل: المراقبة اللَّصيقة للقرى، والحوافز النّقديّة للتّبليغ عن الحالات المختبئة، والتّفتيش من منزل إلى آخر؛ أسهمت في تأجيج ذلك المناخ من الارتياب المُتبادل. وهو ما يذكّر بحالة عدم الثّقة الّتي نجمت عن التّدابير الصَّارمة لمكافحة الطّاعون.

تقوم شركات الأدوية أيضًا بدور في التّجارب العياديّة المشبوهة في دول العالم النّامي، حيث كما تقول الصّحافيّة سونيا شاه «تقتصر المراقبة الأخلاقيّة على حدّها الأدنى، فيما تزخر (البلدان) بالمرضى البائسين»؛ ما يثير أسئلة أخلاقيّة فيما إذا كانت الشّركات المُتعدّدة الجنسيّة تستغلّ الضّعف الاقتصاديّ للمستعمرات السّابقة في خدمة أبحاثها العلميّة والطّبّيّة؛ بل إنّ الصُّورة الكولونيّاليّة للعلم بوصفه حقل

(امتياز) للرجل الأبيض لا تزال تطبع بطابعها الممارسة العلميّة المعاصرة في الدُّول النَّامية، فالّذين ينتمون إلى أقلّيّات إثنيّة في الدُّول النّامية مُمثّلون في شكل مُجحف في المهن العلميّة والهندسيّة وهم الأكثر عرضةً لمواجهة التَّمييز وغيره من العوائق في تقدُّمهم الوظيفيّ.

مِنْ ثَمَّ، فإنَّ التَّخلِّي الكلِّيّ عن إرث الكولونياليّة، يحتاج إلى تعاون علميّ أكثر تكافؤًا، وأن يتأسّس على مستوى أعلى من الاحترام المُتبادل. ذلك أنّه يتعيّن علينا لتخليص العلم من الكولونياليّة أن نعترف بالإنجازات والقدرات الحقيقيّة للعلماء الّذين لا ينتمون إلى العالم الغربيّ. ولكن إذا كان ذلك التّغيير البِنْيويّ ضروريًّا، فإنّ درب نزع الاستعمار محفوف بمخاطره الخاصّة.

هل يجب إسقاط العلم؟

في تشرين الأوّل / أكتوبر من العام 2016م، كان من المفاجئ أن يحظى يوتيوب لمجموعة من الطُّلّاب يناقشون نزع الكولونياليّة عن العلم بانتشار واسع. ذلك الشّريط الّذي شوهد أكثر من مليون مرّة يُظهر طالبًا من جامعة «كايب تاون» وهو يدعو لمحو العلم ككلّ. ومِنْ ثَمَّ، البدء به من جديد بما يتماهى مع الخبرات والمناظير غير الغربيّة. ولئن كانت وجهة نظر ذلك الطّالب أنّ العلم غير قادر على تفسير ما يسمّى «السّحر الأسود» قد قوبلت بالكثير من السُّخرية والاستهزاء، فيكفي أن ينظر المرء إلى التَّعليقات العنصريّة والجاهلة الّتي ظهرت أسفل الفيديو ليدرك أنّ الموضوع بحاجة ماسَّة إلى المناقشة.

استوحى طلّاب «كايب تاون» شعار «رودس يجب أن يسقط» في حملتهم الأخيرة ضدّ الإرث الجامعيّ للإمبرياليّ سيسيل رودس؛ ليصوغوا شعار «العلم يجب أن يسقط». وفي حين أنّ ذلك الشّعار يمكن أن يكون تحريضيًّا على نحوٍ مثير، إلّا أنّه ليس مساعدًا في الوقت الّذي تهدّد غير دولة بما في ذلك الولايات المتّحدة، والمملكة المتّحدة،والهند، بفرض قيود مُشدّدة على تمويل البحوث العلميَّة. والأخطر من ذلك، أنّ ذلك الشّعار قد يُستخدم مِن قِبَل أصوليِّين دينيِّين وسياسيِّين.

إنّ هذا وقت تتعرّض فيه صدقيّة الخبراء ونزاهتهم للهجوم، ويقع العلم ضحيَّة المناورات السِّياسيَّة. ومِنْ ثَمَّ، إنَّ رفض الموضوع كلّه على نحو انفعاليّ يصبُّ في

طاحون من ليس لديهم مصلحة في تخليص العلم من الإرث الكولونياليّ.

إلى ذلك، ألهمَ العلم، بمعزل عن تاريخه الكولونياليّ، الكثيرين في العالم المستعمَر سابقًا بإبداء شجاعة هائلة، وتفكير نقديّ، ومعارضة للمعتقدات الرَّاسخة، والتّقاليد المحافظة. بمن في ذلك المناضل الأيقونيّ ضدّ التّمييز العنصريّ روهيث فميولا Rohith Vemula والكثيرين غيره. والقول بسقوط العلم يسيء إلى إرثهم.

إنّ الدَّعوة لتخليص العلم من الإرث الكولونياليّ يمكن أن يشجّع، كما في الميادين الأخرى كالأدب، على إعادة النَّظر بالرُّؤية المسيطرة الَّتي تقول: إنّ المعرفة العلميّة هي صنيعة الرجل الأبيض؛ غير أنّ ذلك يحمل في طيّاته خطر ظهور سرديَّات قوميّة أخرى في العالم الّذي كان مستعمرًا.

على سبيل المثال، شدّد بعض القوميّين الهنود، بمن فيهم رئيس الوزراء نرندرا مودي Narendra Modi على الأمجاد العلميّة للحضارة الهنديّة القديمة. وزعم أنّ الجراحة التّجميليّة والعلوم الجينيّة، وتكنولوجيا الخلايا الجذعيّة كانت رائجة في الهند قبل آلاف السّنين. إنّ مثل تلك المزاعم لا تُشكّل مشكلة ليس لأنها غير صحيحة فحسب؛ وإنّما لأنّ سوء استخدام العلم لتزكية الشّعور بالاعتزاز القوميّ يُنمّي النّزعة الشُّوفينيَّة.

في غضون ذلك، رُفضت أشكال عدَّة من العلوم الحديثة ومنافعها الكامنة بوصفها غير وطنيّة. ففي العام 2016م، بلغ الأمر بمسؤول هنديٍّ حكوميٍّ كبيرٍ إلى حدّ القول: إنّ «الأطبّاء الَّذين يصفون أدوية غير ايورفديّة non-Ayurvedic (تعود إلى الطّبّ الهنديّ القديم) غير وطنيِّين».

الطّريق إلى نزع الاستعمار

تحتاج المحاولات الرَّامية إلى نزع الإرث الاستعماريّ عن العلم إلى دحض المزاعم الشّوفينيّة المتّصلة بالتَّفوّق الثّقافيّ، سواء كانت من المؤدلجين الأوروبيّين الإمبرياليِّين، أو من المُمثّلين الحاليِّين للحكومات المستعمرة سابقًا. وهنا، يمكن للاتِّجاهات الجديدة في تاريخ العلم أن تكون مفيدة.

على سبيل المثال، يمكن أن نصرّ بدلًا من الفهم الضيّق، أو المحدود للعلم بوصفه عملًا يقوم به عباقرة منعزلين على أنموذج أكثر كوسموبوليتيّة. وهو ما سيؤدّي إلى الاعتراف بأنّ شبكات مختلفة من النّاس قد عملت معًا في مشاريع

علميّة، وكذلك بالتّبادلات الثّقافيّة التي ساعدتها حتّى في حال كانت تلك التبادلات غير متساوية واستغلاليّة.

لكن إذا كان العلماء جدِّيِّين في «نزع الاستعمار عن العلم» بتلك الطّريقة فإنّهم بحاجة إلى مزيد من العمل؛ لتقديم الأصول المُتنوّعة والعالميّة للعلم لجمهور أوسع وغير مُتخصّص. فعلينا ـ على سبيل المثال ـ أن نتأكّد من أنّ موضوع نزع الاستعمار عن العلم سيجد طريقه إلى المدارس. ويجب أن يتعلّم الطُّلّاب أيضًا كيف أثّرت الإمبراطوريّات في تطوُّر العلم، وكيف تعزَّزت المعرفة العلميّة واستخدمت؛ بل وتعرّضت أحيانًا للمقاومة من الشُّعوب المستعمَرة. علينا أن نحضَّ العلماء النَّاشئين على البحث في ما إذا كان العلم قد قام بما يكفي لتبديد الأحكام المسبقة الحديثة القائمة على العرق والجنسانيّة (الجندر) والجنسيّة.

يتطلّب نزع الاستعمار عن العلم تشجيع المؤسّسات الغربيّة الّتي تملك مجموعات علميّة إمبرياليّة على مزيد من التّفكير في الظُّروف السِّياسيّة العنيفة للحروب والاستعمار. ولعلّ من الخطوات البدهيّة في هذا الإطار مناقشة إعادة تلك العيّنات العلميّة إلى المستعمرات السّابقة، كما فعل علماء النّبات الّذين اشتغلوا على نباتات اسُتقدمت من أنغولا إلى أوروبا. وإذا كانت تلك الاستعادة غير مُمكنة، فيجب البحث في إمكانيّة تملّكها بشكل مشترك، وفي إعطاء الأولويّة في العمل العلميّ عليها للبلدان المستعمرَة سابقًا.

تلك أيضًا فرصة للمجتمع العلميّ الأوسع للتّفكير النّقديّ في عمله؛ إذ يتيح ذلك للعلماء أن يقوموا بمزيد من التّفكير في الأُطُر السّياسيّة الّتي مكّنتهم من الاستمرار في العمل، وأنّ تغييرها ربما يكون مفيدًا لمهنتهم في جميع أرجاء العالم. ولعلَّ من شأن ذلك أن يطلق حوارًا بين العلوم والحقول الأكاديميّة الأخرى في ماضيها الاستعماريّ المشترك، وكيفيّة التّعاطي مع الأمور الّتي يثيرها.

إنّ تفكيك الإرث الاستعماريّ للعلم سيأخذ وقتًا؛ بيد أنَّ هناك ضرورةً لتعزيز ذلك في وقتٍ يتبنّى بعض أكثر البلدان نفوذًا في العالم موقفًا فاترًا إزاء القيم العلميّة ونتائجها. إنّ نزع الصّفة الاستعماريَّة عن العلم يعد بأن يكون أكثر جاذبيَّة، وذلك بإدغام النّتائج الّتي يصل إليها بقضايا العدالة، والأخلاق، والديموقراطيّة. ولعلَّ النَّجاح في استخدام الميكروسكوب سيعتمد في القرن القادم على معالجة التّأثيرات المتبقّية للاستعمار.

الأنموذج البِنْيويّ لنظام المعرفة والتّنمية المُتسامية للإنسان والمجتمع

حسين رمضانى*

المُلخص

التّنمية، في وجهها العينيّ الملموس، تابعة لتوسُّع «النّظر» و«العمل» وتساميهما بشكلٍ مُتزامن. وبالمثل، فإنّ التّنمية في الواقع الاجتماعيّ مُرتبطة بشكلٍ تفاعليٍّ بتنمية نظام المعرفة والعلوم. وتتأثّر كيفيّة توسُّع سنخ المعرفة والعلوم وعلى أيّ أساسٍ بِنْيويّ وقِيَميّ، بالمباني المعرفيَّة الَّتي تحكم المواقف الفرديَّة والجماعيَّة لمُبدعي العلوم ولتجاربهم أيضًا. وهذا يعني أنَّ الكيفيَّة الَّتي يتمُّ بها تنمية المعرفة والعلوم مُحمّلةٌ بالافتراضات الَّتي تنتشر وتمتدُّ حتمًا من خلال قبول أُنموذجٍ بِنْيويٍّ. لذلك، يجب على كل نظام معرفيٍّ تحديد أُنموذج تنمية منظومة نظام المعرفة والعلوم بناءً على مبانيه؛ وأن يمتلك مقاربةً منهجيّةً بالنّسبة إلى تنمية المعرفة والعلوم. ومن منظور تلك الضّرورة، وقد عملت هذه المقالة على التأمُّل في الأُنموذج البِنْيويّ لتنمية منظومة المعرفة والعلوم، مُستفيدةً في ذلك من مباني الحكمة المُتَعالية،

* دكتوراه في الفلسفة المقارنة من جامعة قم في إيران. يعمل حاليًّا أستاذًا مُساعدًا في قسم الفلسفة في معهد الثّقافة والفكر الإسلاميّ، ومديرًا لمركز دراسات التَّقدُّم والحضارة التّابع للمعهد نفسه. ترجمة الدكتور محمد ترمس.

وعلى أساس دلالات آيات القرآن الكريم. ولا تهدف هذه المقالة إلى ترسيم أُنموذجٍ عامٍّ لتصنيف المعرفة؛ بل هدفها التَّمكُّن من تحديد كيفيّة توسُّع المعرفة والعلوم وبسطهما وتفسيرهما في المجتمع من خلال تحديد مبادئ المعرفة في نظام علاقات الإنسان من منظار دلالة آيات القرآن الكريم.

مُقدّمة

من المُهمّ استمرار الخوض في نظريَّة التّنمية ونماذجها المُتضمّنة للمعارف والتّعاليم القرآنية؛ ذلك أنّ التَّحقُّق الموضوعيّ والاجتماعيّ للتّعاليم والقيم الإسلاميّة في مقام العمل[1] منوطٌ بالتأمُّل المُستمرّ في النَّظريَّة والنّماذج الّتي يمكن تحقّقها وطرحها بما يتناسب مع الظُّروف الثَّقافيَّة، والتَّاريخيَّة، والإقليميَّة. ويتأثّر إبراز قضيّة التَّنمية والتّقدُّم لمجتمعنا، في الوضع الرّاهن، بالتّنمية الواسعة الأبعاد العلميّة والتكنولوجيّة للعالمَيْن: المادّيّ والاجتماعيّ للغرب، وغزو النَّظريّات العلميّة، والنَّماذج المعياريَّة والتّشغيليَّة للتّنمية، ولنمط الحياة الحديث على المجتمعات الأخرى. ويتأثّر العلم والتّنمية المعاصرين بالعقلانيّة الأداتيّة، وبالقيم والثّقافة غير الدينيَّة للعصر الجديد. طبعًا، إنّ التقبّل التَّامّ لجميع العلوم ولنماذج التَّطوُّر والتّنمية الغربيّة بالحدِّ الأدنى في الأبعاد القيميَّة والأخلاقيَّة، سيؤدّي إلى التَّأثّر بالقيم الأساسيَّة (المبنائية) للعلم والتنمية الحديثة.

إنّ ما تقدّم ذكره، لا يعني إنكار التَّطوُّرات الاكتشافيّة للعلم الحديث؛ فضلًا عن أنّه من المُستحيل إنكار ذلك، وحتّى من غير المعقول واقعًا فعل ذلك؛ بل المراد أنّه سيبقى العلم مقبولًا طالما أنّه يحكي بشكلٍ مُسوّغ عن الأبعاد الطّبيعيّة للكون والعلاقات السّببيَّة لمُكوّنات الكون، والّتي هي موضوع المشيئة التَّكوينيَّة للحقّ تعالى؛ ولكن يختلف الكلام عن الأبعاد القيميَّة، والمعياريَّة، والاعتبارية والاجتماعيَّة (بالمعنى الأعمّ) للعلوم الإنسانيَّة؛ نظير السِّياسة، والاقتصاد، والعلوم التَّربويَّة... مع الجوانب القيميَّة لتطبيق العلوم الطّبيعيَّة وإنجازاتها التّكنولوجيَّة. ولا يمكن في هذا المجال من العلوم إنكار تدخُّل البِنَى القيميَّة، والتَّاريخيَّة،

1- تمّ اعتماد كلمة «العمل» كما استخدمها المؤلّف لما لها من معنًى عميق وخاصّ في المنظور الإسلاميّ، وهي تعني المُمارسة والتّطبيق (المترجم).

والثَّقافيَّة، في تكوين جسم المعرفة والعلم[1].

بتعبير توماس كوهن «إنّ العنصر الَّذي يبدو في الظَّاهر أنّه جامحٌ، ومن دون ضابطة على الدَّوام، ويتألف من الأحداث الشَّخصيَّة والتَّاريخيَّة، هو الجزءُ المقومُ للأفكار والعقائد الَّتي يتمسّك بها أيّ مجتمع علميّ مُعيّن في جميع الأوقات»[2].

طبعًا، إنّ قبول النَّظريَّات المُتعارف عليها في العلوم الحديثة، وكذلك الاعتراف بالهيمنة المعرفيّة، (القيميَّة البِنْيويَّة) والتّشغيليَّة لتلك العلوم سيؤدّي إلى التّنميط والتّأطير في البناءات والأُسُس القيميّة، والأطر المعياريَّة للنّماذج والنّظريّات نفسها. إنّ الالتفات إلى هذا الأمر، يُلزمنا القيام بمراجعة اجتهاديّة وعلميَّة في البِنَى المعرفيّة، والقيميّة الإسلاميَّة، والمبادئ القرآنيَّة.

تحاول هذه المقالة الحصول على فهم بِنْيَويٍّ لنظام المعرفة والعلوم ومستوياتها الطوليَّة والعرضيَّة، وذلك بناءً على فهم الحِكمة المُتعالية من آيات القرآن الكريم لمبادئ المعرفة وأبعاد نظام العلاقات والتَّعاملات[3] الوجوديَّة للإنسان.

إنّ هذا الفهم البِنْيويّ، الَّذي يوفّر نظرة عامَّة لكيفيّة اتّساع نظام المعرفة والعلوم وصلاتها الدّاخليَّة، هو مفهومٌ سابق وأنطولوجيّ؛ إذ يوفّر الأنموذج البِنْيويّ المَعني شكلًا خاصًّا من العلاقة داخل نظام المعرفة والعلوم. لذلك، له آثار قيميَّة معيّنة في توضيح الكيفيَّة الواجبة لتشكيل تنمية المعرفة والعلوم. ويحاول هذا الأنموذج التّخلُّص من عيوب النَّظرة المهيمنة وآفاتها على فضاء تصنيف العلوم الحديثة.

في هذه المقالة، وفقًا للمقاربة السّابقة للحكمة والمعرفة القرآنيّة، وكذلك الإشكاليّة الآنفة الذكر، تمّ الاهتمام بتأثير النّظر[4] على العمل. ومن هنا، فإنّ القضايا الّتي سيتمّ التّأمُّل فيها، هي:

أ) دراسة إمكانيّة وضرورة تقديم تصميم سابق لبِنْية المعرفة والتّنمية الواجبة في إطار دلالتها.

1- Sardar, 2006, p. 121.

2- كوهن، 1389، ص 33.

3- تمّ اعتماد كلمة التَّعامل/التَّعاملات لما لها من دلالة خاصّة مُستنبطة من الرّواية المنسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام والّتي سيتقدّم ذكرها. (المترجم)

4- تمّ الإبقاء على مصطلح النَّظر كما استخدمها المؤلّف وهو يعني «الفكر» في مقابل «العمل»؛ أي الممارسة والتّطبيق (المترجم).

ب) دراسة لكيفيَّة تشكّل الواقع الاجتماعيّ ونقده على أساس نظريّة التّجربة التّاريخيّة للحداثة.

ج) التّعرُّف إلى العلاقة بين النّظر والعمل من منظور الحكمة والمعرفة القرآنيَّة، وكيفيّة تقوّم العمل على أساس النّظر.

د) تحديد مبادئ المعرفة في مجال الوجود الإنسانيّ.

هـ) تحديد أبعاد النّظام التّفاعليّ التّعامليّ للإنسان.

و) تقديم نظام تفسيريّ- توضيحيّ لكيفيَّة تصنيف المعارف وترتيبها ونظام العلاقات فيما بينها.

ز) الحصول على الدّلالات القيميَّة للتّصنيف المقترح في تحديد العلاقات بين مستويات المعرفة.

ح) تلخيص فهم كلّيّ وتقديمه في مجال كيفيَّة تشكيل نظام المعرفة (إستراتيجيَّات كلّيّة).

الارتباط التَّفاعليّ بين مستويَيْ: النَّظر، والعمل عند الإنسان

إنَّ النّظر والعمل من منظور القرآن الكريم أمران مترابطان. ويمكن فهم هذا المعنى من التّقارب الموجود بين تعبير «التّعليم» الّذي يلحظ النّظر والفكر وتعبير «التّزكية» الّذي يلحظ الممارسة والعمل، في بعض آيات القرآن الكريم[1]. وقد ورد مفاد هذا المعنى في القرآن الكريم في أربعة مواضع، ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ** ﴾[2]. وقد تمّ تقديم التّزكية على التّعليم في ثلاثة مواضع، والتّعليم على التّزكية في موضع واحد.

قد انعكس التَّفاعل بين النَّظر والعمل، بتأثيرٍ من التَّعاليم القرآنيّة، في النّظام المعرفيّ للحكمة المُتعالية؛ لذلك، من وجهة نظر الحكمة المُتعالية، ينضج النَّظر والعمل في ارتباطهما ببعضهما بعضًا. كما أنّ العقل النَّظريّ والعمليّ هما وجهان للحقيقة نفسها، والارتقاء الوجوديّ للإنسان وقربه من الله في كلا البُعْدين هو

1- مكارم شيرازى و همكاران، 1376هـ ج 24، ص 107.

2- الآية 2، الجمعة/62. فضلًا عن الآية الثانية من سورة الجمعة، فقد تمّ بيان هذا المفاد في الآيات 129 و151 من سورة البقرة و 164 من سورة آل عمران.

مقصودُ الحكمة الإلهيَّة ومطلوبها. وقد أشار صدر المُتألّهين في كتابه «الحكمة المُتعالية في الأسفار الأربعة العقليَّة» إلى هذا الأمر على النَّحو الآتي: «الحكمة هي التَّشبُّه بالإله بِقَدرِ الطَّاقةِ البشريّة أعني في العلم والعمل»[1].

يُلاحظ هذا المعنى في الصُّورة النّوعيَّة للإنسان، في ساحتي وجوده الفرديّ والأنفسيّ ووجوده التّأليفيّ والجمعيّ. ففي ساحة الوجود النّوعي الأنفسيّ للإنسان، المنشأ الوجوديّ للنّظر، أو المعرفة هو العقل. والعقل هو تلك القوَّة الواعية والفطرة العاقلة والعالمة للإنسان، والذي هو باستمرار في حالٍ من الإدراك الحسّيّ، حيث يعمل على خلق الصُّور المعرفيَّة في النّفس (الذهن والخيال) وانتزاع وعَدّ المفاهيم والمعاني المعقولة النّاظرة إلى الواقع الاعتباري، أو المعاني الاعتبارية من خلال مواجهته لعالم الواقع بشكلٍ ذاتيّ وفعّال[2]. وهكذا، فإنّ النّظر متقوّمٌ بالفعل الذّاتيّ المعرفيّ للإنسان. ونتيجة لذلك، فإنّ العمل هو أيضًا مُتقوّمٌ بالنَّظَر؛ لأنّ العمل مستندٌ إلى الحكمة العمليَّة والحكمة العمليّة ـ في حدّ ذاتها ـ هي من سنخ النَّظر في ما ينبغي فعله، وما لا ينبغي فعله في الأفعال الإنسانيَّة[3].

الملاحظة المُهمّة هنا هي أنّه في المنظومة المعرفيَّة للحكمة المُتعالية، يعتمد النَّظر في ظهوره المعرفيّ على عملٍ يكون فعلًا ذاتيًّا لنفس الإنسان العاقلة والعالمة، وليس على العمل الجزئيّ، أو التّاريخيّ؛ ذلك أنّ النَّظر وفقًا لما أقرّه نظام التّكوين الإلهيّ، يقوم على المضامين والدّلالات العامّة لطبيعة العقل، والّتي تُعبّر عن المعايير والقواعد الأساسية للمعرفة. ومن المُهمّ الانتباه إلى هذه الملاحظة؛ لأنّها تؤسّس النّظام المعرفيّ على أساس الأفكار والمفاهيم والمقولات والقضايا والمبادئ الضروريَّة والعامَّة، وتمنع المرء من الوقوع في فخّ النّسبيَّة المعرفيَّة. ومن ناحيةٍ أُخرى، يتمّ قياس العمل واختياره وتنفيذه على أساس المبادئ القيميَّة القائمة على العقل العمليّ والأخلاقيّ، وهي قيمٌ مُتجذّرة في المعايير الضّرورية للعقل العمليّ والأخلاقيّ العام[4]؛ وبالنتيجة، سوف ينجو العمل أيضًا من الوقوع في نسبيّة القيمة المعرفيّة.

1- صدر المُتألّهين، 1425هـ ج 3، ص 401.

2- المصدر نفسه، ج 1، ص 159.

3- انتظام، 1391هـ ج 1، ص 9.

4- عابدی شاهرودی، 1394هـ ص 401.

في ساحة الوجود الجماعيّ لحياة الإنسان، أو في ساحة المجتمع والثّقافة، يكون نظام المعرفة والعلم هو نفسه ذلك الشّكل المُعمّم والموضوعيّ للنّظريّة؛ والواقع الاجتماعيّ بمعناه العام هو الشكّل المُعمّم والموضوعيّ للنّظر والعمل معًا. وبهذا المعنى، فإنّ الواقع الاجتماعيّ هو مجالٌ لظهور جميع مظاهر رؤية الإنسان وحفظ مواقفه وعاداته وفعله. وفي مقابل العلاقة المُتبادلة والتّفاعلية بين النّظر والعمل في ساحة الوجود النّوعي للإنسان، هناك ارتباطٌ تفاعليّ بين نظام المعرفة والعلم وبين الواقع الاجتماعيّ، سواء كانت تلك الأبعاد المعنويّة والمعيارية للنّظريات العلميّة أم الأبعاد المعنويّة والمعيارية لنفس نظام المعرفة والعلم؛ أي المؤسّسات، والمُنظّمات، والقوانين، والقواعد، والإجراءات التي تحكم إنتاج المعرفة والعلوم ونشرها وتطبيقها، فهي جزءٌ كبيرٌ من الواقع الاجتماعيّ، وتؤدّي دورًا مهمًّا في التكوين الصحيح للواقع الاجتماعيّ. وهذا أمرٌ لاحظه وأعرب عنه كثيرٌ من علماء فلسفة العلوم الاجتماعيَّة والتّنمية[1]. من ناحية أخرى، يؤدّي الواقع الاجتماعيّ وظروفه المادّيّة والمعنويّة دورًا رئيسًا في كيفيّة تكوين وظائف نظام المعرفة والعلوم، وخاصّة العلوم الإنسانيّة، وتوجيهها واستمرارها.

والسؤال الّذي يطرح نفسه هنا هو ما إذا كنّا نقبل أنّ الواقع الاجتماعيّ فعّال ومؤثّرٌ في تشكيل وظائف نظام المعرفة والعلوم وتوجيهها واستمراريّتها، وخاصّة العلوم الإنسانيّة؟ وألّا يدفع هذا القبول نحو الحاجة إلى تبنّي وجهة نظر باراديغمية ونسبيّة بالنسبة إلى المعرفة ولو بشكلٍ محدود في مجال العلوم الإنسانية؟ والإجابة عن هذا السُّؤال الّتي يمكن تقديمها من منظور الحكمة والمعرفة الإسلامية هي أنّ الأُسُس المعرفيّة والنّظريَّات المندرجة في نظام المعرفة والعلم في مجال الحياة الجماعيّة وخاصّة العلوم الإنسانيَّة مُسوّغة ومُتأصّلة، وذلك من حيث إنّه قد تمّ اكتشافها، أو عدّها في امتداد دلالة التّصوُّرات، والمفاهيم، والمقولات والقضايا والمبادئ الضروريّة والعامّة للعقل، وكذلك لأنّها مؤيَّدةٌ بهداية العقل الدينيّ الإلهيّ. ومِنْ ثَمَّ، فهي لا تقع في دائرة النّسبيَّة والتّطوُّر التّاريخيّ. لذلك، في المنظومة النّظريّة للحكمة والمعرفة الإسلامية، ووفقًا للتّعاليم القرآنيَّة، يجب أن يخدم نظام المعرفة والعلوم الأهداف المُتضمّنة في فطرة الإنسان ووجوده. وتلك الأهداف المُتضمّنة في فطرة الإنسان ووجوده بما هو إنسان هي أهدافٌ

1- Nussbaum, 2010, p7.

يمكن للنّظر أن يفهمها، أو أن يتلقّاها من الدين بناءً على مضامين العقل ودلالاته والتعاليم الدينيَّة. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ نظام المعرفة والعلم ليس حرًّا ومتروكًا لشأنه في تبلوره وموضوعيّته الاجتماعيَّة[1].

من منظار الحكمة المُتعالية القرآنية؛ يجب أن يؤدّي توسُّع نظام المعرفة والعلوم وتنميتهما إلى تحديد الواقع الاجتماعيّ ورسمه وتوجيهه وفقًا للهُويَّة الإلهيّة للعالَم والإنسان؛ ويجب أن يُشكّل الواقع الاجتماعيّ حجر الأساس لظهور المعرفة والعلوم الّتي تمنح الإنسان التّسامي والكمال الوجوديّ والقُرب من الله.

وهذا المعنى قد تضمّنته الآية الكريمة ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾[2]؛ إذ أشارت الآية إلى أنّ المؤمنين إذا أصبحوا مقتدرين ومُتمكنين في الأرض عليهم تهيئة ظروف العبودية لله وسياقها في الواقع الاجتماعيّ. وطبقًا لدلالة حكمة القرآن ومعارفه، فكما أنّ صورة روح الإنسان قد تكوّنت وفقًا للصُّورة الإلهية، يجب على العالَم الاجتماعيّ الّذي هو مدلول نظام المعرفة والعلوم ومحصولها أيضًا أن يكون المظهِر والمبلوِر للصُّورة الإلهيّة للعالم والإنسان. ويجب على العلوم الإنسانيّة والاجتماعيَّة، على وجه الخصوص، أن تصوّر وتبني صورةً عن العالم الاجتماعيّ تجسد الهُويّة والصُّورة الإلهيّة للإنسان. وربما بالنّظر إلى الشّأن المعياريّ والتّدبيريّ للعلوم الإنسانية والاجتماعيَّة، فسوف يكون تشكّل تلك العلوم على أساس المعارف والأحكام القرآنيّة ومحوريّتها، هو المصداق الأتمّ للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وإرساء الشّكل العلميّ للعبوديّة في قالب مؤسّسة المعرفة.

السُّؤال الآخر الذي نواجهه هنا، هو السُّؤال عن إمكانيّة إرساء بناء المعرفة والعلوم على أساس نظرةٍ ميتافيزيقية وميتاتاريخيّة. وقد حظي هذا السّؤال بالاهتمام الجدّيّ في العصر الجديد بدءًا من كانط وما بعده؛ إذ إنّ كانط هو من شكّك في إمكان تحقُّق الميتافيزيقيا بوصفها علمًا، وأنكر حصول هذا التَّحقُّق[3]. ولقد أدّى إنكار كانط لإمكانيّة تحقُّق الميتافيزيقيا بوصفها علمًا إلى إيجاد أثرين مُهمّين عند ما بعد الكانطيِّين.

1- رشاد، 1389هـ ص 133-134.

2- الآية 41، الحج/22.

3- كانت، 1384، ص 224.

الأثر الأول: تطوُّر وتعزيز مفهوم من مفاهيم العلم الّذي اقتصر على الحدود التجريبيّة الزمكانيّة (أو الشروط السّابقة للمعرفة بحسب تعبير كانط)؛ إذ وفقًا لتصريح كانط، لا تظهر الأفكار المحضة في أيّ تجربة مُمكنة، ولا تُعطى مسبقًا إلى العقل المحض. ونحن في التّطبيق النّظريّ للعقل المحض في كل مكان، يجب أن نكون حريصين على عدم تجاوز حدود التجربة الممكنة[1]. ومع تلك النَّظرة، ومن خلال تأمُّلٍ تاريخيّ، أعطت المقاربة الوضعيّة[2] القوة للعلم.

الأثر الثّاني: اتّخذ الفكر المحض والانتزاعيّ، تحت تأثير المقاربة الظاهراتيّة[3] لكانط ومن ثمّ، مقاربة هيجل، شكلًا مثاليًّا وأصبح حدود الوعي المحض للإنسان مقيّدًا حتى يغضّ النّظر عن العالم الموضوعيّ (العيني) بوصفه أمرًا واقعيًّا مُتاحًا للمعرفة والفهم.

وقد ظهر تأثير هذه النّظرة على ماهيّة العلم والميتافيزيقا وارتباطهما، أو انفصالهما لاحقًا في المقاربة التّاريخيّة. ففي المقاربة التّاريخيّة، وعلى وجه الخصوص من وجهة نظر دلتاي، أُثير سؤال كانط عن العلوم الإنسانيّة بشكلٍ مقلوب[4]: «هل من المُمكن أن تكون العلوم الإنسانيّة قائمة على الميتافيزيقيا»؟.

لقد رفضت الرُّؤى والنّظريّات الوضعيّة والظاهراتيّة والهرمنيطيقيّة عمومًا الأساس الميتافيزيقيّ للعلوم، وللعلوم الإنسانيّة على وجه الخصوص. وقد تمّ توجيه انتقاداتٍ إلى تلك النّظريّات على نطاق واسع، بما في ذلك حقيقة أنّه لا يمكن لأيّ أساس نظريّ أن يكون محدّدًا بشكلٍ مطلق في زمان ومكان ملموسين؛ ذلك أنّه لا يمكن أن تخلو النّظريّات والفرضيّات الفيزيائيّة من الافتراضات المجرّدة الّتي لا يمكن ملاحظتها، أو الّتي لم تُلاحظ لغاية الآن[5]. وهذا يعني أنّه حتى التجربة الفيزيائيّة والحسابيّة (بصفتها قمّة العلم والأنموذج البارز للمعرفة التّجريبيّة) لا تزال بحاجة إلى الاستدلال والافتراضات القياسية المبرهنة والمُسوّغة في إطار النّظريّة.

ليس الغرض من هذه المقالة تقديم إجابةٍ مفصّلةٍ عن سؤال إمكانيّة بناء العلم،

1- Critique, A 797/ B825.

2- Positivism.

3- Phenomenology.

4- ديلتاى، 1388هـ ص 106.

5- Sayer, 1992, p87.

وخاصّة العلوم الإنسانيّة على الميتافيزيقيا؛ إذ لا يتّسع المجال هنا لذلك؛ لكن هذا الاستدلال النّقضيّ نفسه الوارد هنا يُظهر أنّه لا يمكن تجنّب المواجهة السّابقة للمعرفة والعلم وإهمالها. فمن وجهة نظر الحكمة والمعرفة الإسلامية، إنّ دلالة العقل هي أساس تكوّن العلوم بنحوٍ سابق في الموضوعات الانتزاعيّة المجرّدة والرياضيّة والهندسيّة النصف مجرّدة؛ وفي مجال المواد التجريبيّة الطبيعيّة. والعقل الاستدلاليّ هو أيضًا أساس التفسير القانوني العلمي (العام والضروريّ).

في مجال العلوم الإنسانيّة، العقل هو الأساس والمعيار الرئيس للمعرفة؛ لأنّه على الرّغم من أنّ البِنْية الفوقيّة الوصفيّة والمعياريّة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيَّة تتشكّل في قالب عمليّة جدليّة ونقديّة في مواجهة واقع القضايا والمشكلات المعاصرة، كما أنّ العقل ونظرًا إلى ضرورة إرشاد الإنسان وهدايته من قِبل المبدأ الإلهيّ، يؤكّد وجود الوحي وحجّيته، ويوافق على دلالاته المولويّة والإرشاديّة في إطار أصوله ومبادئه العامّة والضروريّة من النّاحية الوجوديّة والمعرفيّة ويخضع له. ونظرًا إلى أنّ أساس المعرفة والعلوم واتّساقها وقوامها يقع في مجال المعرفة العقلانيّة؛ فإنّ «النّظر» يضع البنية والاتجاه من أجل كيفيّة تنمية نظام المعرفة. وتلك البِنْية والتوجُّه من مسار تنمية نظام المعرفة والعلوم، تحدّد التّنمية الضّرورية لحياة الإنسان. ومِنْ ثَمَّ، في ما يتعلق بتأثير «النّظر» على العمل، يجب القول: إنّ «النظر» هو أساس عمل الإنسان، وإنّ التّنمية في العمل مُتقوّمة بالتّنمية في «النّظر».

تكوّن نظام المعرفة في التجربة التاريخية للعصر الحديث ونقدها

تُظهِر ملاحظة التجربة التّاريخيّة لشكل نظام المعرفة والعلم في العصر الحديث؛ كيف كان «النظر» مؤثرًا في تكوّن الواقع الملموس والعمليّ والاجتماعيّ؛ لأنّ التنمية الثّقافيّة والاجتماعيَّة والسّياسيّة والاقتصاديّة بالمعنى الحديث تعتمد على التّغيير الجذري في معنى العلم، وفي مبانيه ومنهجه. في الواقع، من خلال العلم بمعناه الحديث ظهرت الثّورة الصّناعيّة والتّغييرات الهائلة النّاشئة عنها في المجالات: الاقتصاديّة، والسّياسيّة، والاجتماعيَّة، والثّقافيّة للعصر الجديد. ووفقًا لهيرمن راندال، لقد كان العلم هو الّذي أحدث ثورةً كبيرةً في معتقدات النّاس في

العصر الجديد[1]. العلم، بهذا المعنى، هو أداةٌ في خدمة معرفة الطّبيعة واستغلالها قدر الإمكان في سبيل المصالح الماديّة والمتعة. وبتعبير ماكس فيبر: «إنّ الرّوح المهيمنة على تنمية المعرفة والعلوم بالمعنى الحديث مُتأثرّة بالمباني الفلسفيّة للعصر الجديد، فهي البحث العقلاني والمُنظّم للفائدة»[2]. وبتعبير فرانسيس بيكون الصريح والواضح: «الهدف الصحيح والمعقول من العلوم ليس سوى إعطاء اكتشافات وقوى جديدة لحياة الإنسان»[3].

الآن يجب طرح السّؤال، على أيّ أساسٍ ومبنى يتمّ توثيق صحّة هدف العلوم وعقلانيّتها في العصر الحديث؟ في أيّ تجربةٍ موضوعية تمّ عرض ذلك التوجيه القيمي على القوة الإدراكيّة للإنسان؟ الحقيقة هي أنّ هذا المعنى لا يمكن فهمه في أيّ تجربةٍ موضوعيّة بأدوات المعرفة التجريبية. بناءً عليه، إنّ العلم الحديث، سواء كان مُلتفتًا أم لا، له أساسٌ سابق وما فوق تجريبي (ميتاتجريبيّ).

لقد اتّخذ نظام المعرفة والعلم في عالم الدلالة المهيمن على العصر الجديد، هُويّةً أداتيّة، موضوعاتيّة وتحليليّة. وقد حدث هذا الأمر- إلى حدٍّ كبير- عن طريق قيم هيمنت على أجواء إنتاج العلوم وتطبيقها. وفي الواقع، اتّخذ العلم والمعرفة، فيً المرحلة الحديثة، مقاربةً تجريبيّة وطبيعيّة؛ وقد سوّغ هذا المعنى أخلاقيًّا أيضًا عن طريق رسم المباني القيميّة المعرفية العاطفية وتطويرها.

هكذا، فإنّ المقاربة العاطفيّة لأخلاق هيوم وفهمه اللّذي (من اللَّذّة) وتفسيره لها، مثل: قراءة بنتام، قد طُرحت بوصفها بِنْيةً تحتيّة للعلوم الإنسانيّة والمعياريّة، وخاصّةً الاقتصاد في العالم الأنجلو أمريكيّ، ونضّجت جسم العلوم الإنسانيّة والاجتماعيَّة في أجواء العالم الحديث ضمن جاذبيّة مبانيه المعرفيّة، والقيميّة والمعياريّة، ووجّهته نحو الأهداف المادّيّة، والسّلعيّة، والأنانيّة[4].

كانت نتيجة التّجارب التّاريخيّة والثّقافيّة للعلم الحديث، غفلة الإنسان وتغرّبه عن هُويّته الإنسانيّة الأصيلة أكثر من أيّ وقتٍ مضى[5]؛ ذلك أنّ التّنمية الاجتماعيَّة

1- رندال، 1376هـ ص 227.

2- فيبر، 1390هـ ص 54.

3- Bacon, 2000, p 88.

4- مكاينتاير، 1390، ص 73.

5- Nasr, 1989, p146.

للحيـاة والمدنيّـة الحديثـة المتأثـرة بدلالـة العلـم الحديـث ومبانيـه (الأنطولوجيّـة، الإبسـتمولوجيّة والقيميَّـة) ومنهجيّتـه، تُغـرق الإنسـان أكثـر فأكثـر في رغباتـه واهتماماته المادّيّـة والمتـاع الدُّنيـويّ. هـذا الانغمـاس والغـرق في الرغبـات المادّيّـة والسلعيّة، على حـدّ تعبيـر هيجـل، يجعل الإنسـان أسـير الإرادة التّعسّـفية وحالـة من الاغتـراب والوضعيّة والهمجيّـة. والإرادة التعسـفيّة هي تلـك الإرادة التّابعـة للميـول الفرديّـة ورغباتهـا. إنّ مثل هكـذا إرادة حتـى مع الاسـتفادة مـن البُعـد الأداتـيّ للعقـل وهـو ذاك البُعـد الذكـيّ، الّذي يمكنـه إيجـاد علاقـات مُنظّمـة وفعّالـة بيـن الإمكانـات المادّيّـة وأدواتهـا، وبيـن رغبـات الإنسـان، لـن تكـون قـادرة على أن تكـون في إطـار المعاييـر العقلانيـة للإنسـان؛ لأنّهـا في الأسـاس لا تملـك مثـل تلـك القـدرة والكفـاءة. وبطبيعـة الحـال، إنّ ذلـك الحـدث غيـر مرغـوب فيـه مـن قِبـل منظومـة المعـارف الإلهيّـة. لذلـك، مـن الضّـروريّ محاولـة إعـادة بنـاء بِنْيـة منظومـة المعرفـة على أسـاس الدلالـة والمباني القرآنيـة والحِكميّـة.

إعادة بناء بِنْية نظام المعرفة على أساس المباني القرآنيّة والحِكميّة

يتطلَّـب إعـادة بنـاء بِنْيـة نظـام المعرفـة، التغيُّـر المنهجـيّ لتنميـة المعرفـة على أسـاس الدلالـة والمبانـي القرآنيّـة والحكميّـة. ومـن الممكـن إعـادة بنـاء بِنْيـة نظـام المعرفـة والعلـوم فـي مجاليـن، بنحـوٍ سـابق وعبـر الاسـتناد إلـى التّحليـلات العقلانيّـة، ونحـوٍ لاحـق، على أسـاس التّجـارب التّاريخيّـة. يتـمّ إعـادة البنـاء السّـابق مـن خـلال الاسـتناد إلى التّحليـل العقلانـيّ للأبعـاد الوجوديّـة وعلاقاتهـا بالإنسـان والعالـم في الوجـود كلّه. وأمّـا إعـادة البنـاء اللّاحـق فيظهـر بالاسـتناد إلى التطـوُّرات العلميـة وظهـور المسـائل، والموضوعـات والمجـالات الجديـدة مـن الحقائـق والأمـور على مـرّ الزّمـن، وهـذا الأمر يُلـزم حصـول التّغييـرات البِنْيويّـة. على هـذا الأسـاس، تتّصـف مقاربـة إعـادة البنـاء السّـابق بالنّظـرة الكلّيّـة، في حيـن أنّ إعـادة البنـاء اللّاحـق بالنّظـرة الجزئيّـة والذرّيّـة. ونظـرًا إلـى مقاربـة المعرفـة القائمـة على أصالـة العقـل مـن منظـار الحكمـة والمعرفـة الإسـلامية، تتّخـذ إعـادة البنـاء اللّاحـق مكانهـا في امتـداد دلالـة النّظـرة الكلّيّـة لإعـادة البنـاء السّـابق. ولكـن يجـب التنبُّـه إلى أنّ جعـل إعـادة البنـاء اللّاحـق في امتـداد إعـادة البنـاء السّـابق لا يعني الارتبـاط الخطـيّ والأُحـادي الجانـب من مجـال الحقائق السّـابقة نحـو الحقائـق اللّاحقـة؛ إنّمـا هـو ارتبـاطٌ ديالكتيكـي وتفاعليّ بيـن هذيـن السـنخين من إعـادة البنـاء.

يحتاج توضيح الارتباط بين هذين المجالين من إعادة البناء؛ إلى الالتفات إلى الاختلاف الجذري والأساس بين مجالين من المعرفة. وقد أشار العلّامة الطباطبائي في كتابه «الميزان في تفسير القرآن» إلى هذين المجالين وخصائصهما الأساسيّة والجوهريّة. وهو يُعرب عن الأمر بهذا النّحو: إنّ المعارف والعلوم على سنخين؛ بعضها مثل العلوم الاعتباريّة الاجتماعيَّة والعلوم والتقنيّات الصّناعيّة، تتقبّل التغيّر والتّكامل[1]؛ وبعضها يتقبّل صرفًا التكامل. والمقصود من «التَّغيّر»؛ حصول التحوّل في بناها النّظريّة الأساسية والجذرية، كما هو موجودٌ من اختلافاتٍ جذريّة وجوهريّة فيما بين الأنظمة النّظريّة الفيزيائيّة النيوتينيّة، والنّسبيّة والكوانتوميّة (الفيزياء الكميّة)، أو بين الهندسة الإقليديّة وغير الإقليديّة. والمقصود من «التطوُّر/ التّكامل» هو أن تصبح المفاهيم، الدلالات والاستدلالات لنظامٍ علميّ، أو معرفيّ أكثر دقّة[2] .

هكذا، تعني إعادة البناء السّابق في إطار النّظام المعرفيّ للحكمة والمعرفة الإسلاميّة، أن يتكامل النظام المفهوميّ، الدلاليّ والاستدلاليّ الحِكميّ والفلسفيّ ويصبح أكثر دقّة. وإعادة البناء اللّاحق يعني حصول التّكامل والتغيّر في المنظومات النّاظرة إلى الوقائع التّجريبيّة والصّناعة، أو الاعتباريّة المشتركة ما بين الأفهام. فإذا ما تمّ أخذ هذا التّمايز الأساس في الحِسبان، فإنّ التّغييرات النّاشئة من التكاملات والتّغييرات التّدريجيّة في الأنظمة العلميّة، التقنية والاعتبارية، تُسهم في الإثراء المفهوميّ، الدلاليّ والاستدلاليّ للأنظمة المعرفية؛ إلّا أنّها لا تبعث على التّغيير الجذريّ والجوهريّ فيها. ومن ناحيةٍ أخرى، إنّ التّكامل في مجال المباني المعرفيّة قد طوّر الأُطُر الموقفيّة، القيميّة والمنهجيّة النَّاظرة إلى العلوم الطّبيعيّة، التقنيّة والاعتباريّة. ومهّد الطريق للتّغييرات الأساسيّة. مع ذلك، يجب الالتفات إلى أنّ الإطار الكلّيّ والعام للمعرفة دائمًا ما يتمّ تحديده على نحوٍ سابق؛ ذلك أنّه على

1- بحسب قول المؤلّف فإنّ عبارة «التكامل» في هذه المقالة هو التكامل المنظور نفسه في الفلسفة الإسلاميّة؛ أي الخروج من القوة إلى الفعل؛ فالتكامل هنا في المقالة يشمل خروج الأشياء والأمور الطبيعية من القوة الى الفعل؛ أي التكامل الطبيعيّ (evolution)، وكذلك يشمل الأمور الروحية والأنفسية، والأمور الاجتماعيَّة التاريخية والثقافية؛ أي التطور(progress). إذن «التكامل» يشمل المعنيين وطبقًا لزعم المؤلف فإنّ هذا المراد هو مدّ نظر العلّامة الطباطبائي أيضًا.

2- الطباطبائي، 1421هـ ج 4، ص 118.

أساس إمكانات إعادة البناء اللّاحق ومسار التكامل التّجريبيّ ـ وهو مقاربةٌ جزئيّة وذرّيّة النّظرة إلى الموضوعات والقضايا ـ لا يمكّن من الحصول على فهمٍ عام وشامل لنظام المعرفة، كما ينبغي له أن يكون.

بناءً لما تقدّم من شروحات، يتّضح أنّ العلوم الطّبيعيّة والتقنيّة والاعتباريّة ـ الاجتماعيَّة لا يمكن أن تكون مُستقلّة ومستغنية أبدًا عن العلوم والمعارف العقلية في تحديد مواضيعها ومبادئها ونظامها الدلاليّ. على هذا الأساس، من غير الصّواب اختزال العلم بالعلوم الاكتسابيّة، التصوّريّة. كذلك من الخطأ التّصوُّر أنّ العلوم والمعارف الحِكمية والفلسفيّة العقليّة والسّابقة أيضًا في حالة جمودٍ؛ لأنّ تلك العلوم هي دائمًا في حال الإثراء من النّاحية المفهومية، الدلاليّة والاستدلاليّة على أساس مسارٍ من إعادة البناء المتكامل العقلانيّ. لذلك، فإنّ إعادة بناء بِنْية منظومة المعرفة على أساس المقاربة المعرفيّة للمعارف والتعاليم الحِكميّة للقرآن الكريم، هي تصميمٌ سابق. وذلك التّصميم السّابق المتكامل، يحصل على عناصره ومكوّناته الموجِدة للبِنَى على أساس رؤيةٍ للواقع الوجوديّ ـ المعرفيّ والتّواصليّ التَّعامليّ للإنسان في الوجود. في هذا التّصميم البِنْيويّ، تتحدّد الروابط والعلاقات والتَّعاملات الطّوليّة والعرضيّة للعلوم على أساس الصفحات الطوليّة والعرضيّة لوجود الإنسان وعلاقاته. انطلاقًا من ذلك، في تلك البِنْية، تشير كيفيّة العلاقة الطوليّة والعرضيّة للعلوم إلى الدلالات القيميّة في معرفة أولويّات العلوم وترجيحاتها بالنّسبة إلى بعضها بعضًا. وفي النّتيجة، إنّ تحديد تلك الرّوابط والنِّسب، أمرٌ بالغ الأهمّيّة في تحديد القيمة الدّلاليّة للعلوم ومستوياتها وعلاقاتها.

وفقًا لزعم المؤلّف، اعتمادًا على الوظيفة والغرض المأخوذ في الحسبان، من خلال التّغيير في المُكوّنات الموجِدة للبِنَى، من الممكن تقديم خطط وتصاميم بِنْيويّة مختلفة من نظام المعرفة وطريقة الروابط الطوليّة والعرضيّة للعلوم بما يتلاءم مع الأهداف المقصودة؛ ويستفيد ذلك المعنى من قبول نوعٍ من التعدُّديّة المنهجيّة التي يجب شرح حدودها المعرفيّة في محلّه. وفي الواقع، وفقًا للوظائف والأغراض المختلفة، يمكن أن تتغير معايير تقسيم موضوعات العلوم وتصنيفها؛ ونتيجةً لذلك، يتمّ الحصول على تصميماتٍ وخططٍ بنيوية مختلفة.

بناءً لما تقدّم، يسعى المؤلّف في هذه المقالة إلى تقديم تصنيفٍ عامٍّ عن نظام المعرفة والعلم. ولا يتعلق الأمر بالموضوع، أو الغرض، أو العلاقات الشبكيّة للعلوم؛

بل إنّ ما ورد هنا هو تصميمٌ بِنْيويّ لنظام المعرفة والعلوم على أساس معيارين لأنواع مبادئ المعرفة وعلاقات الإنسان وأبعادها. نظرًا إلى أنّ أنواع مبادئ المعرفة وعلاقات الإنسان وأبعادها كما هو موثّق في ذلك التّصميم البِنْيويّ تستند إلى الآيات القرآنيّة وتعاليمها. ويمكن عدّ هذا الفهم البِنْيويّ تصميمًا قرآنيًّا في اتجاه تحديد كيفية تنمية نظام المعرفة والعلوم، والتي تقدّم بالطّبع بعض الدلالات القيميَّة في باب كيفية تنمية العلوم والمعرفة أيضًا.

نظام المعرفة الإنسانيّة من منظار القرآن والحكمة المُتعالية

من أجل أن نحصل على بِنْيةٍ مُسوّغة لتصنيف المعرفة والعلوم من منظار تنمية المعرفة، فقد جعلنا معيارين أساسين يُشكّلان مُرتكزًا للتّصنيف هما: مبادئ المعرفة، ونظام علاقات الإنسان وتعاملاته. ونهدف من خلال اختيار هذين المعيارين إلى رصد كيفيّة تنمية القوى المعرفيّة للإنسان وتحديدها في نطاق نظام علاقاته وتعاملاته، وكذلك التّخطيط والاقتباس لتلك الكيفيّة. ونظرًا إلى المقاربة الواقعيّة الإشراقيّة للحكمة والمعرفة القرآنيّة للوجود وبتبعه للعالم والإنسان، فإنّ المقصود من مبادئ المعرفة هو المنطلقات الأنطولوجيّة للمعرفة والعلم في مجال روح الإنسان. وهذا المعنى مُقدّمٌ على مصدر المعرفة وأدواتها.

في هذا المعنى، فإنّ سنخ «العلم» و«المعرفة»، كما يشير العلّامة الطباطبائي في الميزان، يتشكّل على أساس البِنْية الوجوديّة، والإمكانات المعرفيّة المتكاملة والمُتغيّرة للإنسان في مسار النّموّ الطّبيعيّ، النُّموّ العاطفيّ ـ التّحفيزيّ والنّموّ العقليّ[1]. ومِنْ ثَمَّ، يستخدم كلّ مبدأ معرفيّ الأدوات المتضمّنة في وجود الإنسان من أجل تحديد العلوم من المصادر المعرفيَّة، وذلك من أجل إنشاء وظيفة مرتبطة به من خلال تلقّي أمورٍ ذات صلة معرفيًّا بالقوى الوجوديّة للإنسان وفهمها. وعليه، فإنّ فهم بِنْية المعرفة الحِكميّة والقرآنيّة يقوم على الفهم المعرفيّ والقيميّ الَّذي يكتسبه الإنسان من علاقاته الوجوديّة والأنطولوجيّة.

المبادئ الإدراكيّة المعروفة لدى الإنسان بشكلٍ عامٍّ، هي: «العقل» و«القلب» وهي مبادئ أنفسيّة وباطنية لمعرفة الإنسان وهما بإزاء المراتب الوجوديّة للإنسان

1- طباطبائی، 1421هـ ج 1، ص 49.

والعالم و«الحس»؛ وهو مبدأ تجربة العالمين: الطبيعيّ، والخارجيّ؛ وطبعًا «الشرع المُقدّس» الّذي هو مبدأ المعرفة المعصومة عن الخطأ للإنسان بتأييدٍ ولطفٍ وتأييدٍ إلهي. وتلك المبادئ الأربعة مُستنبطةٌ من الشّبكة الدلاليَّة المُتضمنة في آيات القرآن[1].

يُرجع معظم الفلاسفة والمناطقة المسلمين «الفطرةَ» إلى العقل والجوهر المفكّر الإنسانيّ؛ كما جاء في لسان المناطقة الّذين عَدُّا الفطريّات من جملة مبادئ القياسات البرهانيّة واليقينيّات الّتي لا تحتاج إلى اكتسابٍ وأدلّة صدقها في ذاتها[2]. بناءً على ذلك المبنى نفسه، يتحدّث بعض المفكّرين المعاصرين عن المعرفة العامّة المشتركة لطبيعة الإنسان العاقل. وفي تلك النّظرة، فإنّ المعرفة العمومية هي الشكل الأولي والمسبق لمعرفة الإنسان والمفطورة في الجوهر العاقل لنفس الإنسان؛ وبالنّتيجة ترجع الفطرة إلى العقل[3]. وعَدَّ بعضهم الآخر من المفكّرين المعاصرين، الفطرة حصريًّا من جملة المبادئ الإدراكيّة والدواليّة (أدوالية جمع دالّ)، وأصرّ على هذا التّمايز وأقام البرهان على ذلك[4]. هنا، لسنا في مقام التّوضيح التّفصيليّ للرُّؤى والنظريّات المعرفيّة والحكم عليها؛ لأنّ ذلك يتطلّب مجالًا مُستقلًّا. ومع ذلك، يبدو أنّ الفطرة بمعنى الخصائص الوجوديّة والتكوينيّة أوليّة، والتي يوجد مبدأها وأصلها ـ وليس نوعيّة استعدادها وكمّيّتها ـ عند القوى الوجوديّة والمعرفيّة (العقليّة والقلبيّة والحسّيّة) لجميع البشر، محلّ قبولٍ. والفطريّات في الواقع هي تلك الأمور الّتي تُشكّل المنشأين: الوجوديّ والقيميّ للإنسانية[5].

مع ذلك، حتّى لو ميّزنا الفطرة عن العقل (من حيث التّحليل المفهوميّ، والماهيّة، ووظيفة التّطبيق وقواعده وضوابطه...)، فإنه لا يحدث فرقًا في تنويع

1- بعض الآيات محل الاستناد عبارة عن: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ (النحل: 78)، ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (الآية 242، البقرة/2)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ﴾ (الآية 28، الحديد/57).

2- أنوار، 1375هـ ج 1، ص 263؛ مظفر، 1379هـ ص 221.

3- عابدي شاهرودي، 1386هـ ص 35.

4- رشاد، 1389هـ ص 207-211.

5- مطهري، 1392هـ ص 34.

القضايا المعرفيّة التي تنطوي عليها الحكمة والمعرفة الدينيّة؛ لأنّ الفطريّات[1] في النهاية يجب أن يجدوا صياغة استدلاليّة وقياسيّة، أو تجريبيّة وعلميّة (من خلال الاستدلال الّذي يدعم العقل) إضافةً إلى البراهين والحُجج المُسوّغة. انطلاقًا من ذلك، حتى ذلك المفكّر المحترم الذي يأخذ في الحسبان الفطرة بصفتها دالًّا ومبدأ لمعرفةٍ مُتمايزة، ويعترف أنّ المعرفة الدينيّة يتمّ تقديمها في قالب القضايا الأربعة وتصنيفها كالآتي: القضايا التجريديّة العقلية، القضايا التجريبيّة ـ العلميّة، القضايا القلبيّة ـ الإيمانيّة والقضايا الوحيانيّة ـ الشّرعيّة.

إنّ تمييز القضايا إلى قضايا تجريديّة ـ عقلانية، تجريبيّة ـ علميّة، شهودية ـ إيمانيّة، ووحيانيّة ـ شرعيّة يعتمد على مبادئ معرفة الإنسان. لكن المجموع الدّلالي للتعبيرات المعرفيّة لأنواع القضايا المذكورة هنا في تحديد موضوعات المعرفة، يفيد تصنيف القضايا إلى أربعة أنواع من القضايا من منظار تحديد أصل موضوع المعرفة. وهكذا، يمكن الحديث عن أربعة أنواع من القضايا على أساس أصل «موضوع المعرفة» بصفته قسيمها جميعًا؛ القضايا التعقليّة ـ الاستدلاليّة (العقلانيّة)، القضايا الوصفية (العلميّة)، القضايا التهذيبيّة ـ الترجيحيّة (الأخلاقيّة)، القضايا التكليفيّة ـ المعياريّة (الفقهيّة).

والمقصود من جمع أدوال المفادات المعرفيّة، أن نلاحظ أنّه نظرًا إلى الوظيفة المعرفيّة وتحديد مجال كلّ نوع من أنواع القضايا التجريديّة ـ العقلانيّة، التجريبيّة ـ العلميّة، الشهوديّة ـ الإيمانيّة والوحيانيّة ـ الشرعيّة، وإرجاع الوظائف المعرفيّة المرادة من كلّ مبدأ من مبادئ المعرفة إلى مبدئه الأصيل، وفي النهاية كيفيّة أنواع المعرفة بحسب أصل الموضوعات المحدّدة.

هكذا، حيث إنّ العقل هو المبدأ الأصيل والأوليّ للمعرفة، يتمّ إحالة أيّ نوع من المعرفة الاستدلاليّة والممنهجة إليه[2]. في النتيجة، يُحال تقديم أيّ نوع من القضايا الاستدلاليّة في باب المشيئة التكوينيّة الطبيعيّة والميتافيزيقيّة إليه أيضًا،

1- من الجدير قوله: إنّ الفطريّات قبل أن تكون مرتبطة بمجال الفكر والنّظر (المعارف)، فإنّها مرتبطة بمجال العمل والحياة الُخلقيّة (الرغبات) للإنسان. لذلك، إنّ دلالة الأمور الفطريّة ذات صلة أكثر بالقضايا الأخلاقيّة والقيميّة، وأمورٍ يعبّر عنها أيضًا بـ «الوجدانيّات». (الرجوع الى: محمد حسين طباطبايي، الميزان في تفسير القرآن (ج 5، ص 310).

2- عابدی شاهرودی، 1375، ص 173-174.

حتّى لو تمّ تلقّي تلك القضيّة من مبدأ الوحي وعلى شكل قضيّة نقليّة. وحتى القضايا التجريبية يجب أن تستفيد من العقل، ومنطق الضرورة، وتعميم القياس العقلانيّ من أجل الحصول على العموميّة والكلّيّة والتمتّع من الضرورة في نظام القانون الطبيعيّ، على الرّغم من أنّه لا يتمّ إرجاع القضايا التجريبيّة إلى مبدأ العقل والقضايا التعقليّة ـ لتّفسيريّة، وتعطي تلك القضايا إلى جانب القضايا العقلانيّة الأصل الثاني للموضوعات المُحدّدة في النظام المعرفيّ للإنسان. ولكن من منظار النظام المعرفيّ للفلسفة والمنطق الإسلاميّ، لا تفيد الملاحظة والاستقراء سوى الوصف وليس التوضيح والتفسير؛ ومن أجل القيام بالتّوضيح والتّفسير لا بدّ لها من استخدام العقل، ونظام المعرفة التجريديّ والاستدلاليّ[1].

يستطيع العقل والتجربة جنبًا إلى جنب تحديد منظومة معرفة العالمين: الدّاخليّ، والخارجيّ للإنسان، المعرفة الطبيعيّة والميتافيزيقيّة، الفرديّة والجماعيّة وشرحها والتّأسيس للاتصال المعرفيّ للإنسان في إطار الفكر والعلم. ولكن في مقابل هذا الرّابط المعرفيّ، إنّ المبدأ المعرفيّ للقلب ـ والمتأثر بواردات الصور المجرّدة الحسّيّة والمعاني الجزئيّة الوهميّة، والإلهامات الملكوتيّة، أو الوساوس الشيطانيّة ـ هو المؤسّس للاتصال والرابط الحبي، الموقفيّ، الانفعالي، المعنويّ والقيميّ مع العالَم. لذلك، سوف تكون القضايا القلبيّة من سنخ القضايا الإيمانية والشهوديّة. وفي الواقع، إنّ القلب هو الوجه المثالي لجوهر الإنسان وروحه الواعية والعاقلة، وكما أنّ عقل الإنسان هو مبدأ الحكم النّظريّ وتصوُّره وتصديقه، فإنّ

1- يشهد تاريخ الفكر وفلسفة العلم ونظريّة المعرفة، على الجهد المستمرّ والمفضّل لمفكرين سعوا إلى تفسير «العلم» وشرحه من دون الاستناد إلى أيّ نوعٍ من الأساس الميتافيزيقيّ. (الرجوع الى: گيليس، دانالد؛ فلسفهٔ علم در قرن بيستم، (ترجمهٔ حسن ميانداری)، چاپ اول، (قم- تهران: سمت - طه، 1381هـ) في الواقع، حاولت نظرياتٍ مختلفة حلّ مسألة الاستقراء مثل نظريات: البايزية (نسبةً إلى توماس بايز)، أو نظريّة التخمينات والدّحض لبوبر، أو حتى أطروحة دوهيم وكواين القائمة على صحّة شبكة المعرفة وتماسكها، كلّها على هذا الصعيد. ومع ذلك، لم تستطع تلك النّظريّات أبدًا تأسيس العلم الأصيل المستقل بذاته عن الميتافيزيقا؛ لأنّ تلك النّظريّات -في حدّ ذاتها- هي في الواقع مصداقٌ بارزٌ للتفكير الاستدلاليّ والقياسيّ والميتافيزيقيّ؛ لأنّ العموميّة والضرورة التي تتضمّنها وتدّعيها تلك النظريات نفسها لا يمكن إيجادها إلّا عن طريق الميتافيزيقيا ونظام العقل التجريدي. لذلك، إنّ أيّ محاولة لتعميم الدلالة التجريبي للاستقراء، إذا كانت تريد تأسيس قانونٍ عام في الفيزياء والطبيعة، لا بدّ لها من استخدام نظام المعرفة العقلانية والمتيافيزيقيّة.

القلب هو المبدأ الوجودي للشهود والإدراك الباطني. في الواقع، وكما صوّر العلّامة الطباطبائي في الميزان، العقل والقلب هما وجهان لواقعٍ واحد وهو حقيقة الإنسان نفسه وروحه[1].

انطلاقًا من ذلك، بما أنّ القلب هو مكان تلقّي الصّور الحسّيّة المجرّدة والمعاني الجزئيّة الوهميّة والإلهامات الملكوتيّة، أو الوساوس الشيطانيّة، فإنّه أصل نشوء الحُب والبُغض. لذلك، فهو مرجع الحالات والصفات الروحيّة والأخلاقيّة والعاطفيّة؛ مثل: الأمل، أو اليأس، الحسد، العفة، الشجاعة ونحو ذلك. وبما أنّ القلب هو مبدأ المعرفة ـ في نفسه ـ يمكنه لوحده امتلاك صورة إخباريّة ووصفيّة، ولكن الدلالات المعرفيّة للقلب تنعكس على شكل قضايا إنشائيّة وآمريّة في مجال العقل العملي الذي هو قوّة حاكمة.

تتمتّع القضايا الإخباريّة النّاشئة من المبدأ المعرفيّ للقلب بحالاتٍ باطنيّة خاصّة التي يمكن أن تكون محلّ الفهم واليقين الشخصيّ، ولكن لا يتيسّر الإدراك العام والكلّي لتلك الحالات الباطنيّة إلّا عن طريق الإدراك البين ـ إنسانيّ على أساس الطّبيعة المشتركة النّوعيّة بين النّاس. ويدلّ التعبير العام وغير الشخصيّ عنها على الإرجاع إلى نظام المعرفة الإنسانيّة المشتركة، والذي هو ذلك النّظام النّظريّ والعقلانيّ نفسه. فالقضايا الإنشائيّة والأمرية التي يهدف العقل العملي عبرها تقديم إخبارٍ خالصٍ للقلب، هي قضايا قيميّة؛ لأنّها تتضمّن مفادًا قيميًّا في باب موضوعها. ويُطلق على القضايا القيميّة التي يدلّ عليها القلب، (أو ذلك الوجه القيميّ لعقل الإنسان ونفسه، أو العقل العملي) اسم القضايا التهذيبيّة ـ الترجيحيّة من حيث إنّ مفادها المباشر والأمري هو تهذيب السّاحة الخُلقية للإنسان، وتدبير الساحة الخَلْقية (النّاس) والجماعيّة (المنزل والمدينة) في اتجاه التّهذيب الخُلقي. ومِنْ ثَمَّ، تحقيق الكمال والقيم المُتسامية للإنسان والمجتمع الإنسانيّ[2].

هكذا، على الرّغم من أنّ القلب هو المبدأ الوجوديّ للأمور القيميّة ومنشأه، مثل: الأمور الجماليّة والأخلاقيّة (الفرديَّة والاجتماعيَّة)، الإيمانيّة والسّلوك التربويّ والوجوديّ للإنسان، إلّا أنّه يتمّ التّعبير عن الشكل التّحليليّ لتلك الأمور من خلال العقل العمليّ وعبر الاستفادة من الرأي الكلّيّ للعقل النّظريّ بخصوص الموضوعات

1- طباطبايى، 1421هـ ج 2، ص 223-226.

2- عابدى شاهرودى، 1394هـ ص 395-448.

الجزئيّة لسلوك الإنسان والمجتمع. بعبارةٍ أخرى، إنّ القلب هو مبدأ التّجاذبات والتّمايلات الروحيّة للإنسان، والعقل هو مبدأ التصوُّر (التعريف) والتصديق (الحكم)[1]. في النتيجة، كما أنّ العقل النظريّ يرسم نظام معرفة الإنسان عن طريق رسم القوانين الكلّيّة في الطبيعة (الفيزياء) وما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) في سياق الاستعداد المعرفي لجوهر الإنسان الواعي والعاقل، فإنّ العقل العملي يرسم أيضًا نظام المعرفة الجزئي للإنسان في سياق الاستعداد الوجودي لقلب الإنسان في الحب، أو البُغض بالنسبة إلى موضوعاتٍ يواجهها الإنسان.

أمّا الشرع المُقدّس، المتوفّر من مبدأ الوحي الإلهيّ في قالب الكتاب والسُّنّة (القولي والفعلي)، المؤيِّد في موضوع الأمور الواقعيّة، القيميّة والاعتباريّة العقليّة والعقلائيّة؛ وبالمُحصِّل والمُرشِد والمُربي للعقل والعقلاء وحكمه إرشادي[2]؛ ولكنّ الشَّرع المُقدّس مؤسّسٌ للحكم في موضوع الاعتبارات الشرعيّة في مجال العبادات، وهو أيضًا مؤسّسٌ للحكم في موضوع بعض المعاملات الّتي ليس لها سابقٌ في مسار العقلاء في المجتمعات، وإلّا فإنّه إمضائيّ للحكم. وهكذا، فإنّ المعارف الإلهيّة في موضوع العقائد، والأخلاق، والسُّلوك والتربية، والفقه والقانون (الحقوق) وحيثما يوجد دلالة عقليّة، تمدّ العقل، وتربيّ العقول والوعي الباطني

1 المفاد محلّ الادّعاء هنا، يعني أنّ القلب والعقل وجهان لروح الإنسان ونفسه وإحالة الميل إلى مبدأ القلب والحكم (النّظري، أو العملي) إلى مبدأ العقل، مفادٌ يمكن فهمه من الرواية المنقولة عن الإمام الصادق عليه السلام والمنسوبة إليه في مصباح الشّريعة: «قالَ الصَّادِقُ عليه السلام مَا اغْتَنَمَ أَحَدٌ بِمِثْلِ مَا اغْتَنَمَ بِغَضِّ الْبَصَرِ؛ لِأَنَّ الْبَصَرَ لَا يُغَضُّ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا وَ قَدْ سَبَقَ إِلَى قَلْبِهِ مُشَاهَدَةُ الْعَظَمَةِ وَ الْجَلَالِ .سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِمَاذَا يُسْتَعَانُ عَلَى غَضِّ الْبَصَرِ فَقَالَ عليه السلام بِالْخُمُودِ تَحْتَ سُلْطَانِ الْمُطَّلِعِ عَلَى سِرِّكَ وَالْعَيْنُ جَاسُوسُ الْقَلْبِ وَبَرِيدُ الْعَقْلِ فَغَضُّ بَصَرَكَ عَمَّا لَا يَلِيقُ بِدِينِكَ وَيَكْرَهُهُ قَلْبُكَ، وَيُنْكِرُهُ عَقْلُكَ؛ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: غُضُّوا أَبْصَارَكُمْ تَرَوُا الْعَجَائِب». وشاهد البيان في هذه الرواية الشريفة هي أنّ «الإكراه» الذي هو من سنخ الميول الباطنية قد نُسب إلى القلب، و«الإنكار» الذي هو من سنخ الحُكم، نُسب إلى العقل. (الرجوع إلى الكتاب المنسوب إلى: جعفر بن محمد عليه السلام، مصباح الشريعة، چاپ اول، (بيروت: الأعلمي، 1400 ق، ص 9) .

2- في البيان الشريف لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام في نهج البلاغة، ورد أنّ الله تعالى قد بعث الأنبياء إلى بني آدم من أجل: «لِيَستَأدُوهُم مِيثاقَ فِطرَتِهِ وَ يُذَكِّروهُم مَنسِيَ نِعمَتِهِ ... وَ يُثيروا لَهُم دَفائِنَ العُقول» (نهج البلاغة: الخطبة الأولى). في الواقع، الشرع الإلهيّ الذي هو بمثابة العقل الخارجي، في صدد إحياء العقل الباطنيّ وإنضاجه.

للإنسان، وطبقًا لتعبير الحكيم السبزواري إنّه زيت مصباح العقل، ولكن حيث إنّه لا سبيل للمعرفة البشريّة التدريجيّة إلى ذلك، أو أنّ اكتسابها بوساطة التجربة يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ جدًّا، وعدم العلم بذلك الموضوع موجبٌ للهلاك أو الأذى الكثير، يهرع الشّرع والنّقل الناهل من ينبوع الوحي الإلهي إلى مساعدة الإنسان ويعرض عليه العلوم[1]؛ على هذا الأساس.

إنّ العلوم الّتي يلقيها الشّرع المقدّس على نحوٍ تأسيسيّ، هي علومٌ في وادي الأخلاق قيميّة ومعياريّة ومستندة إلى واقع الإنسان والعالم؛ وفي وادي الفقه والحقوق (الفرديّة والاجتماعيَّة) هي علومٌ اعتباريّة ووضعيّة والتي بعضها من سنخ الأمور اللائقة والاستحبابيّة الّتي يُلحظ فيها المطلوبيّة في العمل وليس الوجوب. ولذلك، يوجد تراخي وتساهل في تفويتها. وبعضها من سنخ الأمور غير اللّائقة والمكروهة، حيث من المرغوب تركها وليس تحريمها. ولذلك، يوجد تراخٍ في ارتكابها. ولكن بعضها من سنخ «الوجوب»؛ بحيث إنّ المطلوبيّة فيها قطعيّة وتركها يوجب العقاب. وبعضها الآخر من سنخ «عدم الوجوب/ الحرمة»؛ بحيث إنّ المطلوبيّة القطعيّة في تركها واجتنابها ويوجب ارتكابها العقاب.

كما يُلاحظ، فإنّ الأساس والبِنْية الكلّيّة للمعرفة الدينيّة من منظار دلالة التعاليم القرآنيّة ومضمونها هي أساسٌ وبنية عقلانيّة؛ حتى الشرع المقدّس الذي هو منظومة المعارف النقليّة (القول والفعل)، إمّا أن يحيل الإنسان إلى العقل الباطن، أو يضعه في مجال الحقائق الاعتباريّة الفقهيّة والأخلاقيّة (الفرديّة والاجتماعيَّة) في الجاذبيّة المعرفيّة والمعنويّة للوحي الإلهيّ. والوحي ـ في حدّ ذاته ـ هو أساس العقل ويجب على العقول والعلوم البشريّة أن تكون في خدمته؛ لأنّ الوحي هو الشهود المعصوم والمصون عن الخطأ والانزلاق للمعصومين عليهم السلام، وعلمٌ تامٌّ وكاملٌ صادر عن المبدأ الإلهيّ، والمُنزّه عن الخطأ والسّهو سواء في منزلة تلقّي الحقائق الإلهيّة، أم في مقام ضبطها وحفظها، أم في منزلة تبليغها.

يصبح الأساس والبِنْية العقلانيّة لنظام المعرفة الدينيّة طبقًا لتعبير الأستاذ جوادي الآملي، أكثر وضوحًا، حيث يقدّم مختلف المستويات للعلوم التجريبيّة والإنسانيّة، العلوم الرياضيّة والحسابيّة، العلوم الحِكميّة، الفلسفيّة والكلاميّة، والعلوم العرفانيّة ضمن ترتيب المستويات المتفعّلة (المحقّقة بالفعل) للعقل التجريبيّ،

1- سبزواری، ص 376-377.

العقل النصف التجريديّ، العقل التجريديّ والعقل المحض[1]. هذا المبنى العلميّ له جذور في النظامَيْن: الأنطولوجيّ، والمعرفيّ للحكمة المُتعالية والتّناغم بين «القرآن» و«العرفان» و«البرهان».

تنمية تعاملات الإنسان القائمة على الدلالة المعرفيّة للحكمة المُتعالية

تمّ الالتفات إلى البِنْية التَّواصليّة ـ التَّعامليّة الوجوديّة للإنسان من منظار منظومة المعارف القرآنيّة في قالب النّظام المعرفيّ للحكمة المُتعالية من أوجه عدّة:

الأول: من وجه الأساس الوجودي للإنسان والعالم اللّذين هما عين الربط والفقر المطلق إلى الله[2]. وهذا مصداق الآية الكريمة ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾[3] .

الثاني: من وجه الهُويّة الوجوديّة للإنسان والعالم الّتي شكّلت الصّورة العلميّة (الماهويّة) والعينيّة (الوجودية) لهما[4]، بمصداق الآية الكريمة ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾[5].

الثالث: من وجه السّير والحركة الوجوديّة للإنسان والعلم في سياق المشيئة التكوينيّة والروحيّة لحضرة الحق (سبحانه وتعالى) باتجاه المبدأ الأعلى، بمصداق الآية الكريمة ﴿ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[6]، سواء من ناحية فاعليّة الحركة، أم من ناحية غايتها[7].

1- جوادي الآملي، 1390هـ ص 34.

2- صدر المتألهين، 1425هـ ج 1، ص 327.

3- الآية 15، فاطر/ 35.

4- من منظار الحكمة المتعالية، العلم والوجود حقيقةٌ واحدة؛ إذ طبقًا لتعبير صدر المُتألهين «العلم والوجود شيءٌ واحد»؛ وترتبط درجات ظهور العلم وشدّته مع درجات ظهور الوجود وشدّته. على أساس هذا المبنى، إنّ الماهية والصورة العلمية للأشياء والأمور، كما أنّ وجودها تابع وفقيرٌ محضٌ إلى الله ناشئ من الحق تبارك وتعالى. (الرجوع الى: صدر المتألهين، 1425هـ ج 6، ص 150).

5- الآية 19، العنكبوت/29.

6- الآية 4، الممتحنة/60.

7- ويقول صدر المُتألهين في تفسير حركة النّفس والصّيرورة: «إنّ النّفسَ في أوّل تكوّنها كالهيولى الأولى خالية عن كلّ كمالٍ صوري و صورة محسوسة، أو متخيلة، أو معقولة، ←

تشمل الأبعاد الآنفة الذّكر في ما يخصّ الإنسان، بعض أهمِ العناوين والشؤون الوجوديّة للإنسان في نظام المشيئة والفعل الإلهيّ، والّتي ستشكّل الضابطة لأبعاد ارتباطه واتّصاله مع المبادئ الأولى والطبيعة المادّيّة والهُويّة العقلانيّة والاعتباريّة لحياته الاجتماعيَّة. فالإنسان وكذلك العالم، «فقيرٌ محضٌ» إلى الله من حيث أساسه الوجوديّ وهما في مقام الاستعانة الكاملة، طبعًا الاستعانة الصّادرة عن الاختيار؛ أي المصاحبة للوعي والإرادة. والإنسان من حيث هُويّته الوجودية يتمتّع بمكانة «الخِلافة الإلهيّة» بحسب الاستعداد عن غير المعصومين وبشكلٍ فعليّ ومتحقّق (بالفعل) عند المعصومين عليهم السلام. كذلك، يتمتّع الإنسان من حيث سيره وصيرورته الوجوديّة، بمكانة «الولاية الإلهيّة» الّتي يتحقّق ظهورها الكامل عند المعصوم والإمام والإنسان الكامل. وهذا السّير التّكامليّ من وجهة نظر الحكمة المتعالية المتأثرة بالمعارف القرآنيّة، في مسار الإدراك الوجوديّ لأسماء الله من الخَلق إلى الحقّ ومِنْ ثَمّ، من الحقّ إلى الخلق[1]. وتدلّ الأسفار الأربعة للحكمة المُتعالية، على تلك الحركة العقليّة الوجوديّة للإنسان نفسها في درجات الكمالات العقليّة الوجوديّة[2].

نظرًا إلى خصائص سير الإنسان وصيرورته وتحقّقه (فعليته)، في قالب النظام الإشراقيّ الوجودي للحكمة المتعالية يمكن ملاحظة الآتي:

أولًا: تتمتّع البِنْية التواصليّة التَّعامليّة المندرجة والمدرَّجة في واقع الأمر نفسه لحياة العالم، بهُويّةٍ توحيديّة؛ أي أنّ جميع الأبعاد والمراتب التشكيكيّة الوجوديّة لحياة الإنسان والعالم تتحقّق تحت إشراف نسبتهما إلى المبدأ الأعلى وسلطته.

ثانيًا: تتشكّل تلك البِنْية التَّعامليّة، من مجرى الرشد الوجودي للإنسان من داخل الإنسان نفسه وتكامله وتساميه.

ثالثًا: إنّ الروابط التَّعامليّة للإنسان في ذيل علاقته بالمبدأ الأعلى مُتوجّهة أيضًا

← ثمّ تصير؛ بحيث تكون فعّالة للصّورة المجردة عن المواد جزئية كانت، أو كلية ... و قد علمت أنّها في أوّل الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الإلهية ﴿ **هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا** ﴾ (الإنسان: 1) وعند استكمالها تصير عقلاً فعالاً». (الرجوع إلى: همان، ج 8، ص 328-329) .

1- جوادی آملی، 1388هـ ج 1، ص 17-20.

2- طباطبایی، 1391هـ ص 11-36.

إلى الخلق، ولا يحصل السّير والتكامل الوجودي للإنسان في التَّعامل مع الحق؛ بل في التَّعامل مع الخلق (بما في ذلك الإنسان الآخر، والطبيعة، والميتافيزيقا)؛ ويصل سير الإنسان إلى الكمال عندما يكون بين الخلق مع الحق (تبارك وتعالى)؛ أي أن يحصّل شهود (على مستوى النّظر؛ أي في وادي القلب والعقل) اللهَ في الفعل الإلهي (بصفته «هو الآخر»)، وأن يكون مُجلّيًا للكمالات الإلهيّة (في العمل) في الاتصال والتواصل مع الخلق.

قد أُشير إلى تلك البِنْية التّواصليّة في التراث الروائيّ للشّيعة؛ كما في كتاب «مصباح الشريعة» الشريف المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام في إطار الرّواية المعروفة بأصول التَّعامل، حيث تصف الإنسان في مواجهة تلك الأوجه الأربعة: «أُصولُ المُعاملاتِ تَقَعُ عَلى أَربَعَة أوجهٍ، مُعامَلةُ الله، ومُعامَلةُ النَّفسِ، ومُعامَلةُ الخلقِ، ومُعامَلةُ الدُّنيا»[1].

تنمية نظام المعرفة من منظار القرآن الكريم

إنّ عملية التنمية والتقدُّم الإسلاميّ، سواء على مستوى التحقيق والنّظر، أم على مستوى تحققه وواقعه الموضوعيّ والتاريخيّ، هو حصيلة النظام المعرفيّ القائم على أساس دلالات القرآن والسُّنّة ومضامينهما. فبِنْية العلم المعرفيّة ونظامها النّاشئين من المعرفة القرآنيّة واللّذين هما نتاج تفاعل مبادئ المعرفة مع الأبعاد التواصليّة والتَّعامليّة للإنسان، يوجِدان نطاقًا من العلوم التي يكون نتاجها ضرورة سير الإنسان وصيرورته على المستوى الفرديّ، والاجتماعيّ، والتاريخيّ نحو الله. وذلك سواء من ناحية «النّظر»؛ بحيث يصبح الإنسان والمجتمع البشريّ عالَمًا عقليًّا مثل العالَم العيني (الموضوعي)، أم من ناحية «العمل»؛ بحيث يجعل الإنسان والمجتمع البشري مظهرًا لأسماء الله الحُسنى. ولذلك، فإنّ التنمية الحقّ، هي تلك التنمية الّتي تنمو في جميع الأبعاد التواصليّة ـ التَّعامليّة، النظريّة والعمليّة للإنسان على المستويَيْن: الفردي، والجماعي؛ أي الحركة نحو الكمال والتّحقُّق والفعليّة أكثر فأكثر. على أساس ذلك الإدراك البِنْيويّ، وبالاستناد إلى ما تمّ التمهيد له حول المبادئ الوجوديّة (الأنطولوجيّة) للمعرفة في مجال وجود الإنسان وكذلك الأبعاد التّواصليّة ـ التَّعاملية للإنسان في مجال الحياة الجماعيّة

1- گيلانی، 1382، ص 597.

والاجتماعيَّة، يمكن تقديم بِنْية مُقنّنة ومقترحة لإنتاج العلوم والمعارف كالآتي:

نهج الحكمة المتعالية القرآنية في مجال المعرفة والعلوم			
مبدأ المعرفة ونوعها	مجال التّفاعل والتّواصل	متعلَّق المعرفة	عنوان المعرفة
القضايا التعقّلية الاستدلاليّة (العقلية)	التَّعامل مع الله	المعرفة العقلانيّة الأصيلة والملكوتيّة للوجود والمبدأ الأعلى	الإلهيّات، الحكمة والفلسفة
	التَّعامل مع النّفس (الذات)	معرفة الأُسُس العقلانية والملكوتية للهُويّة الإنسانيّة	علم النفس العقلاني والفلسفية (فلسفة الذهن والنفس)
	التَّعامل مع النّاس (الآخرين)	معرفة الأسس العقلانية للحياة الاجتماعيَّة	فلسفة العلوم الاجتماعيَّة
	التَّعامل مع الطّبيعة	معرفة الأُسُس العقلانيّة المهيمنة على الطبيعة	فلسفة العلم والقوانين العامة للطبيعة: الرياضيات، الهندسة، الفيزياء المحض و....
القضايا الاستدلالية الوصفية (العلمية)	التَّعامل مع الله	معرفة الفعل الإلهي في صنع العالَم وخلقه	السُّنن الإلهيّة في الطبيعة وما وراء الطبيعة
	التَّعامل مع النفس (الذات)	المعرفة العلمية للنفس والجسم بمثابة امتدادٍ للنفس	الطب، علم النفس وما فوق علم النّفس
	التَّعامل مع النّاس (الآخرين)	معرفة الظواهر والعلاقات الكامنة في العلاقات الاجتماعيَّة	علوم اجتماعية وثقافة واقتصاد، وسياسة...
	التَّعامل مع الطبيعة	معرفة العلاقات المقنّنة (القوانين) التجريبية القياسيّة المهيمنة على الطبيعة	علوم تجريبية وفنيّة

نهج الحكمة المتعالية القرآنية في مجال المعرفة والعلوم			
القضايا التهذيبيّة ـ الترجيحية (الأخلاقيّة)	التَّعامل مع الله	معرفة الأخلاق والسّلوك إلى الله في الطريقة الإلهيّة	الأخلاق والعرفان العملي
	التَّعامل مع النّفس (الذات)	معرفة المعايير والأخلاق الفاضلة واللائقة في تربية النفس	العلوم التربويّة والأخلاقيّة
	التَّعامل مع النّاس (الآخرين)	معرفة الأخلاق الفاضلة الاجتماعيَّة	الأخلاق الاجتماعيَّة
	التَّعامل مع الطبيعة	معرفة الأخلاق الفاضلة في التَّعامل مع الطبية والتفاعل معها	الأخلاق المتّصلة بالبيئة والطبيعة
القضايا التكليفيّة ـ التجويزية (الفقهي)	التَّعامل مع الله	معرفة الحقوق الإلهيّة في الشريعة الإلهيّة	فقه العبادات
	التَّعامل مع النفس (الذات)	معرفة الحقوق المتّصلة بنفس الإنسان وجسمه	حقوق الإنسان
	التَّعامل مع النّاس (الآخرين)	معرفة الحقوق والأحكام في العلاقات الاجتماعيَّة	الفقه والحقوق الاجتماعيَّة
	التَّعامل مع الطّبيعة	معرفة الحقوق الطبيعية وما وراء الطبيعة	الفقه والحقوق للموارد الطبيعيّة والبيئيّة

الدّلالات البِنْيويّة للتّصميم القرآني لتنمية نظام المعرفة

تتمتَّع تلك النَّظرة المعرفيّة إلى العلم[1] ببعض الخصائص المحوريّة. وقد تكون تلك الخصائص مشتركة مع المقاربات الأخرى على نحو الاشتراك اللّفظيّ، ولكن من النّاحيتَيْن: الدلاليّة والمعنويّة، فإنّها تتّخذ عالمًا دلاليًّا خاصًّا بها. إنّ المقاربة العلميّة المعرفيّة للقرآن الكريم طبقًا لبيان الحكمة المُتعالية، هي رؤيةٌ:

1. فطريّة بالأصالة.
2. عقلانيَّة.
3. شموليَّة.
4. عضويَّة.
5. نظميَّة.
6. تدبّريّة (تأمُّليّة).
7. تعامليّة (تفاعليَّة).

يجب القول بإيجاز، إنّه في المقاربة التّجريبيّة يتمّ الالتفات إلى الصّورة الفطريّة للإنسان، إلّا أنّ الفطرة في تلك المقاربة تمّ اختزالها في إطارٍ غير ذاتيّ وفي الوقت نفسه طبيعيّ، إلى حالاتٍ نفسيّة ناشئة من الإدراكات الحسّيّة (الذهنيّة)، أو الفيزيائيّة[2]؛ أو العقلانيّة في النّظرة المعرفيّة للعقلانيّة الأرسطيّة والأرسطيّة الجديدة، وفي الرُّؤى العقلانيّة لعصر التّنوير وامتداداته في المرحلة المعاصرة؛ أي الرؤى الكانطية الجديدة والهيجيليّة الجديدة، فإنّها تُفسّر وتُوضّح في إطار العقلانيّة المتعالية المفهومية؛ في حين أنّ العقل والعقلانيّة في المقاربة التوحيديّة للحكمة الإلهيّة والقرآنيّة المتسامية، يذهبان بعيدًا إلى ما وراء ساحة الصورة المفهوميّة، اللُّغويّة والمنطقيّة، إلى السّاحة المعنوية والشهود باستمدادٍ من هداية الوحي والمعارف الدينيّة والإلهامات الربّانيّة لمقام القلب.

1- إنّ موضوع النّظرة المعرفيّة ومتعلّقها هو «القضايا المعرفيّة الحاملة للاعتقاد الصادق المُسوّغ»؛ ويدور الكلام في النظرة المعرفية حول ما هو الاعتقاد، وأين يقع الصدق، وكيف يحصل التّسويغ المعرفيّ وأمّا النّظرة العلميّة -وفقًا لهذه المقالة- فإنّ موضوعها ومتعلقها عبارة عن مبادئ علمٍ ما، ومصادرها وبنيتها وكيفية تشكّلها، وترتب مراتبه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى نطاقٍ من نطاقات العلوم، أو عموم نظام المعرفة والعلم. وتتحقق النظرة العلمية على أساس تحليلٍ فلسفيّ للعلم ونظام المعرفة.

2- Mumford, 2003, p221.

كذلك، إنّ النّظرة الشّموليّة للمقاربة المعرفيّة للقرآن الكريم، لا تمانع من المواجهة الجزئيّة والمتفاعلة مع واقع حياة الإنسان والمجتمع. وتشير اللُّغة الاستعاريّة، التمثيليّة والعُرفيّة للقرآن الكريم إلى هذا المطلب؛ ذلك أنّه على الرّغم من اقتضاء الطبع الفطريّ والتّوحيديّ للوجود، والاعتقاد برؤيةٍ عامّة للهُويّة الوجوديّة والمقاصد العالية لمعاش الإنسان ومعاده، إلّا أنّ الإنسان هو موجودٌ واعٍ ومختار يتحتّم عليه في كلّ مرحلةٍ من مراحل حياته تحديد مسار حركته الوجوديّة واختيارها وتدبيرها. لذلك، فضلًا عن النّظام النّظريّ الكلّيّ، يحتاج الإنسان إلى الدلالات الإرشاديّة من أجل هداية مسار حياته وتوجيهه؛ ولم يغفل القرآن الكريم وعموم منظومة المعارف الدينيّة عن هذا الأمر.

تشكّل تلك النَّظرة الإرشاديّة أساس المواجهة الجزئيّة لنظام المعرفة والعلوم مع الواقعِ الملموس لحياة الإنسان. لذا، نرى العلوم الاعتباريّة والعباديّة والاجتماعيَّة تشكّل حجمًا كبيرًا من جسم المعرفة والعلوم في المقاربة القرآنيّة المُتسامية لنظام المعرفة. وتتكوّن تلك العلوم،وتنضج عبر اتّصالٍ شبكيٍّ مع سائر العلوم وفي الامتداد الدّلاليّ للعلوم الحقيقيّة ذات الصّلة مع الواقعِ العيني لوجود الله، الإنسان والعالم. مثلما أنّ الفقه المصطلح، أو فقه الأحكام الشَّرعيَّة، يقع في امتداد المعارف الاعتقاديّة والأخلاقيّة وتتوضّح وتُرسم، وتوجّه وتُدبّر وترسّخ في سياق تلك المعارف والمقاصد القِيَميّة، الأنظمة الاعتباريّة العبادية والتَّعامليّة الاجتماعيَّة للفرد والمجتمع الإسلاميّ.

تؤدّي المواجهة الجزئيّة مع واقع حياة الإنسان في ظلّ الدّلالة الكلِّيَّة للنّظرة العقلانيّة والفطرة الأصيلة، ومن خلال كشف المزيد من القدرات النّظريّة والعمليّة للإنسان، إلى زيادة الإثراء الدلاليّ والتفسيريّ لنظام الرؤية والفكر. ويحدّد عموم نظام العلم نفسه وينتقدها، ويعيد بناءها باستمرار من خلال الأخذ في الحسبان التّفسيرات الجديدة ومعانيها في إطار الدّلالات العقليّة والفطريّة الكلّيّة. وعلى ذلك المنوال، ينمو الجسد الحيّ والديناميكيّ؛ أي العضويّ، ويتسامى. ويتطلَّب التّفسير المنهجيّ لذلك التصوُّر الإجمالي، مجالًا آخر، يتمّ من خلاله شرح الارتباطَيْن: الدّيالكتيكيّ، والتَّعامليّ بين مستوى النّظر إلى الإنسان وعمله؛ ولكن الجدير ذكره أنّه في المقاربة التّوحيديّة للقرآن الكريم بالنسبة إلى نظام المعرفة على أساس مباني الحكمة المُتعالية، تتوفّر تلك المواجهة التَّعاملية عبر مجرى ارتباط العقل

النظري والعقل العمليّ والنشاط الاستكماليّ للعقل النظريّ في علاقته مع المبادئ الإلهيّة العالية، والنشاط التكامليّ للعقل العمليّ في علاقته مع الموضوعات التدبيريّة (الإداريّة) الدُّنيويَّة.

بناءً لما تقدّم، يجب أن تتشكّل تنمية نظام المعرفة والعلوم في قالب النظام الدلاليّ والقِيَميّ للمقاربة التوحيديّة العقلانيّة القرآنيّة؛ عقلانيةٌ تمّ تحديدها على أساس الإمكانات، وفي إطار الانضباط الداخليّ لنظام تكوين الإنسان والعالَم، ووجودهما المادّيّ، القِيَميّ والرُّوحي، والتي تقوم - أي تلك العقلانيَّة ـ على أساس تلك المعرفة، بهداية المسار التّاريخيّ وإرشاده لتدبير حياة الإنسان والمجتمع البشري وسَوقه باتّجاه عبوديَّة الله. وعلى هذا الأساس، في هذه المقاربة، تتمتّع تنمية نظام المعرفة والعلوم بالأبعاد المادّيّة، والمعنويّة أيضًا، الدينيّة وكذلك الدُّنيويّة، الإلهيّة وكذلك الإنسانيَّة. إلّا أنّ الأمور المادّيّة والدُّنيويَّة هي ذات وجه وسيلي وأداتيّ من أجل أن يصل الإنسان في مسار العبوديّة إلى القُرب والتّسامي الوجودي. وبالنَّتيجة، يخرج من طغيان النّفس الأمَّارة بالسّوء، ومن البقاء أسيرًا للجهل، ومن إطاعة الطّواغيت الدُّنيويّة. فيعيش في إقليم العرفان بالحقّ والحقيقة، والمعنى والمعنويّة. بناءً على ذلك، يمكن تقديم مستويات المعرفة، كما يتّضح من التصنيف السّابق، في العرض أدناه:

فلك العلوم والمعارف العقلانيّة والوحيانيّة المتكاملة
فلك العلوم الطّبيعيّة والصناعيّة التقنيّة
فلك العلوم الصّناعيّة والاعتباريّة والاجتماعيَّة
الفضاء الدلاليّ، اللُّغويّ
الواقع الموضوعي (العيني) للحاجات، العلاقات والأفعال

المقتضيات القيميَّة في تحديد كيفيَّة وجوب تنمية نظام

تتمتّع خطة القرآن الكريم وأُنموذجه المُتسامي في مجال تنمية المعرفة والعلوم بروح ومحتوى إلهيّ وتوحيديّ. هذه المقاربة التَّوحيديّة تجسّد الواقعيّة الإشراقيّة؛ بمعنى أنّ التَّكامل المعرفيّ للإنسان هو هبة وإفاضة ربّانيَّة من الحق (تبارك وتعالى)؛

ويظهر هذا التَّكامل المعرفيّ في أعقاب السَّير الوجودي للإنسان والمجتمع الإنسانيّ وصيرورتهما تجاه الله. ومِنْ ثَمَّ، فكما أنّ وجود الإنسان بالنّسبة إلى عالم الوجود هو حقيقةٌ مفتوحةٌ بوجه أفق التّسامي الوجوديّ، فإنّ بَسط نظام المعرفة والعلوم عند الإنسان هو في الواقع توسّع لأبعاد وجود الإنسان ومجالاته وتعاملاته مع الوجود؛ أي الله، والنّفس، وباقي الخلق.

هذا الأنموذج البِنْيويّ لتنمية المعرفة والعلوم، نظرًا إلى الخصائص الأساسيّة الّتي تمّ تعدادها لها (الفطرة الأصيلة، العقلانيَّة، النَّظرة الكلّيّة، العضويّة، نظميّة، تدبّريّة وتعامليّة)، يرى الإنسان في علاقته بمبدئه، مساره الإلهيّ ومنتهاه. لذلك، فكما أنّ الإنسان من منظار الحكمة والمعرفة القرآنيّة غير متروكٍ لشأنه. كذلك، فإنّ نظره وعمله غير متروكٍ، وليس تابعًا صرفًا لإرادته؛ بل إنّ تنمية نظام المعرفة يتمّ في إطار اقتضاءات الهُويّة الفطريّة لحياة الإنسان والعالم، ويكشف عن مسار عيشه ومعاده من أجل تحقيق غايته الوجوديّة، وهي القُرب الوجوديّ وسُمُوّه.

هكذا، فإنّ سنخ المعرفة من منظور التَّعاليم القرآنيّة، مع كونه وجهًا للواقعين: الفيزيقيّ، والميتافيزيقيّ، إلّا أنّ له ـ وبحسب موضوع المعرفة ـ أبعادًا تشكيكيّة وهرميّة. وفي هذه المقاربة، إنّ كلًّا من العلوم في موقعه، وبوصفها مصداقًا للآية الكريمة: ﴿ **وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ** ﴾[1] ناصٌّ على مظهرٍ وتجلٍّ من تجلّيات الحقّ (سبحانه وتعالى). مع لحاظ هذه الدّقّة، إنّ تنمية أيّ مستوى من المعرفة والعلوم، على الرّغم من أنّه مُقدّمٌ بالنسبة إلى المستوى الأعلى؛ أي المعرفة المتعلّقة بموضوعٍ أكثر شرفًا، يُعدّ أيضًا ذا قيمة في حدّ ذاته؛ لأنّه ناصٌّ ومُظهرٌ لشكلٍ من مظاهر الحقّ ومجاله وتجلّياته (تبارك وتعالى). ومن ناحيةٍ أخرى، نظرًا إلى أنّ سنخيّة المعرفة والعلوم تتوسّع في المجالَيْن: الذهنيّ، والتّاريخيّ للإنسان، والتوسّع النّظري للأبعاد المعرفيّة للإنسان بمثل الفعليّة والتحقّق التعيني (الموضوعيّ) للإنسان. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ كلّ مرحلةٍ من مراحل الفعليّة النّظريّة والمعرفيّة للإنسان هي قيّمة وحسنة في حدّ ذاتها. بهذا المعنى، حتى تنمية العلوم الطبيعيّة هي ذات قيمة في حدّ ذاتها؛ لأنّها تكشف عن تجلّياتٍ من آيات الله الآفاقيّة.

من منظار الحكمة والمعرفة القرآنيّة، إنّ تنمية المعرفة والعلوم، سواء من حيث

1- الآية 115، البقرة/2.

القيمتَيْـن: العلميّـة، والنّظريّـة للعلـوم نفسـها، أم مـن حيـث وظيفتهـا، تقـع فـي خدمـة التسـامي الوجـوديّ للإنسـان؛ والتشبّه بالبـارئ تعالى فـي «النّظـر» و«العمـل». وهكـذا، إنّ مـا يُعـدُّ روح نظـام المعرفـة والعلـوم ومعنـاه هـو سـير الإنسـان وصيرورتـه فـي مـدارج الكمـالات الوجوديَّـة والمعنويَّـة. وهـذا المعنـى، علـى عكـس أهـداف السّـلعيّة المادّيّـة، لا يخضـع أبـدًا للـزّوال والعـدم؛ لأنّهـا تقـود الإنسـان إلـى مبدئـه الأزلـيّ وغايتـه الأبديّـة؛ أي الخضـوع والتّسـليم أمـام الحـقّ (تبـارك وتعالـى). والتّسـليم أمـام الحـق يعـرج بالإنسـان نحـو الوُسـع اللّامُتناهـي نحـو الحقيقـة الإلهيَّـة الخيّـرة والجميلـة علـى نحـوٍ محـض. وهكـذا، فـإنّ معرفـة مظاهـر الحـقّ فـي الخلـق مـن خـلال ملاحظـة القوانيـن العامَّـة المُتضمّنـة فـي آليَّـة النّظـام الطّبيعيّ واختبارهـا وبلوغهـا هـو أسـاس تنميـة المعرفة علـى المسـتويَين: العلمـيّ، والتقنـيّ. وفـي هـذا المسـتوى، هنـاك ترابـط بيـن العلـم والتكنولوجيـا؛ لأنّـه مـن ناحيـةٍ تُعـدُّ العلـوم الجديـدة هـي الأسـاس فـي تنميـة التقنيّـات الجديـدة، والتقنيـات الجديـدة اليـوم هـي أداةٌ لفهـمٍ علمـيٍّ أكثـر دقّـة واتسـاعًا، مـن ناحيـة أخـرى.

فـي مجـال العلـوم الاعتباريّـة الاجتماعيَّـة، تعنـي تنمية المعرفـة والعلوم توسـيع النّظام المعرفـيّ القِيَمـيّ وبسـطه، فـي قالـب تأسـيس القواعـد والقوانيـن والأدوات المؤسّسـيّة والاعتباريّـة ووضعهـا[1]؛ لأنّ نظـام التّعاملات الإنسـانيّة فـي المجتمـع يعمـل علـى تنظيـم الفعـل العـام للنّـاس وضبطـه مـن خـلال مجـرى القواعـد والقوانيـن والأدوات المؤسّسـيّة والاعتباريّـة. فـي هـذا المجـال أيضًـا، هنـاك ارتبـاط تفاعلـيّ بيـن النظـام المعرفـيّ ـ القيمـيّ والأدوات الاعتباريّـة والمؤسّسـيّة مـن أجـل الاسـتجابة للمشـاكل والاحتياجـات التـي يواجههـا المجتمـع. وتجـدر الإشـارة إلـى أنّـه مثلمـا يسـري التّرابـط بيـن العلـم والتكنولوجيـا فـي سـياق نظـام الخَلـق والطّبيعـة، هنـاك ترابـط بيـن النّظـام المعرفـيّ ـ القيمـيّ والأدوات الاعتباريّـة والمؤسّسـيّة فـي السّـياق المتكامـل والمتغيّر للنّظـام الدلالـيّ واللُّغـوي والتّواصلـي. ومِـنْ ثَـمَّ، فـإنّ عـدم الالتفـات إلـى تلـك المكوّنـات والرّوابـط يمكـن أن يـؤدّي إلـى عـدم تكـوّن الأدوات الاعتباريّـة والمؤسّسـيّة اللّازمـة. ويوجب عدم تكـوّن الشـكل المؤسّسـيّ والاعتبـاريّ للمبانـي المعرفيّـة ـ القيميّـة، بـدوره، إلـى عـدم انتشـارها. ومِـنْ ثَـمَّ، عـدم كفاءتهـا فـي مواجهـة الاحتياجـات والمشـاكل الموضوعيّـة، خاصـةً وأنّ الاحتياجـات والمشـاكل فـي الواقـع الاجتماعـيّ لا يتـمّ السـكوت عنهـا أبـدًا.

1- ديلتاي، 2010، ص 56.

هكذا، إذا فشل نظامٌ معرفيٌّ - قِيَميّ في تحديد الانضباط الثّقافيّ، والاجتماعيّ، والسّياسيّ والاقتصاديّ الممتدّ بناءً على أُسُس مبانيه وإيجاده وإعطائه الموثوقيّة، فسوف تتمّ الاستفادة من الرُّؤى والنماذج المنافسة المقتبسة، وتطويرها. بناءً على ذلك، إنّ تنمية نظام المعرفة في أيّ نظام حضاريّ، لا يحدث إلّا من خلال فهم كيفيّة الارتباط الديالكتيكي للأبعاد العقلانيّة، القيميّة والوحيانيّة المكمِّلة للمعرفة مع الأبعاد المتكاملة والمتغيّرة للعلوم والفنون الصناعيّة الطبيعيّة والاعتباريّة.

الاستنتاج

بناءً لما تقدّم، يمكن رسم تصميم سابق لبِنْية المعرفة وطريقة توسُّع العلوم والتفاعلات والعلاقات فيما بينها، بناءً على التّعاليم والدّلالات الحِكمية والقرآنيّة. وتلك البِنْية العقلانيّة السَّابقة هي أساسٌ لأيّ بِنْيةٍ لاحقة. وانطلاقًا من المقاربة الواقعيّة التوحيديّة الإشراقيّة للحكمة والمعرفة البرهانيّة والقرآنيّة، ومع الأخذ في الحسبان مسألة تحديد كيفيّة توسّع أبعاد النظام المعرفيّ الوجوديّ للإنسان في مختلف مجالات التَّعاملات الفرديّة والاجتماعيَّة، يمكن تقديم مظهرًا وتجليًّا لتصنيف نظام المعرفة والعلوم. تلك البِنْية، بناءً على تمثيلها لكيفيَّة العلاقات الطوليّة والعرضيّة للعلوم، تتمتّع ببعض الخصائص الأساسيَّة والمستلزمات القيميَّة الّتي تشير إلى كيفيَّة تنمية نظام المعرفة والعلوم. ويمكن تلخيص الدّلالات المركزيَّة للخصائص الأساسية للمستلزمات القيميَّة في النّقاط المحوريَّة الآتية:

أولاً: في قالب تلك البِنْية، يكون للعلوم ارتباط منظوميّ ومترابط يعتمد على الأبعاد المعرفيَّة الوجوديّة للإنسان، ونظام تفاعلاته.

ثانيًا: تتقابل المستويات الطوليّة للمعرفة والعلوم، مع الأبعاد الطّوليّة للمبادئ المعرفيّة الوجوديّة للإنسان، مع لحاظ الشّرف المعرفيّ الوجوديّ لموضوع المعرفة في ذلك المستوى، وهي كما يلي: المعارف والعلوم العقلانيّة، المعارف والعلوم القيميّة الأخلاقيّة، العلوم التجريبيّة الوصفيّة، العلوم والمعارف الاعتباريّة الاجتماعيَّة.

ثالثًا: تقع تلك المستويات من المعرفة والعلوم ضمن الجاذبيَّة المعرفيّة للوحي والهداية الإرشاديّة والمولويّة للتعاليم والمعارف الدينيّة الموثقة والمسوّغة وتستند إليها.

رابعًا: تشرح العلوم الأشرف، بحسب الموضوع، المبادئ التّصوُّريّة والتّصديقيَّة للعلوم الأدنى وتؤثر على التّوجّهَيْن: المعرفيّ، والقيميّ للعلوم الأدنى.

خامسًا: في تلك البِنْية، يُسهم تكامل العلوم الطبيعيّة والتقنيّة والاعتباريّة الاجتماعيَّة وتغيّرها في التكامل المفاهيميّ والدلاليّ والاستدلاليّ للمعارف والعلوم العقليّة. ونتيجةً لذلك، تتّخذ صورةً ديناميكيّة وعضوية للتنمية المتوازنة لمنظومة العلم.

سادسًا: العلوم والمعارف العقليّة والقيميّة والعلميّة؛ لكي تكون قادرة على تشكيل الواقع الاجتماعيّ وتعميمه، يجب أن تكون قادرة على التَّوسُّع والامتداد في مجال إنتاج العلوم الطبيعيَّة والتقنيَّة وتطبيقها، وكذلك تشكيل التعيّنات الاعتباريّة الاجتماعيَّة، بعبارةٍ أخرى، تتّخذ الموضوعيَّة (العينيّة) المؤسّسيّة.

دراسات

من العَقد الاجتماعيّ إلى مركزيّة الإنسان الغربيّ

نبيل علي صالح *

مدخل

يعالج هذا البحثُ نظريّة العقد الاجتماعيّ، من حيثُ كونها عاملًا مُكوّنًا وجوهريًّا لحضارة الحداثة في الغرب ولا سيّما في الحقبة الَّتي بدأت فيها إرهاصات نشوء الدّولة الأُمّة في أوروبا في بدايات عصر النَّهضة. كما يتناول الباحث بالتَّحليل التَّاريخيّ والنّقد أبرز مُكوّنات مفهوم العقد الاجتماعيّ. والظُّروف التَّاريخيّة والاجتماعيّة والفكريّة الَّتي جعلت منه إطارًا جامعًا للمجتمع السِّياسيّ والمدنيّ الغربيّ. وهو الأمر الَّذي تزامن مع بدء تشكُّل فلسفة جديدة للدّولة والمجتمع في أوروبا...

إلى ذلك، يُضيءُ هذا البحث على مفردات العقد الاجتماعيّ الغربيّ ومعانيه، في بُعْدِه الاصطلاحيّ البِنْيويّ التَّأسيسيّ، والظُّروف الَّتي أحاطت بنشأته التَّاريخيّة، مع تحليل لِمُجمل التَّطوّرات الَّتي دفعت إلى حدوث اختلال قِيَميّ وعمليّ واضح في مآلاته السِّياسيّة.

---

* باحث في تاريخ الحضارات المعاصرة - الجمهوريّة العربيّة السّوريّة.

في المَعنى الاصطلاحيّ للعقد الاجتماعيّ

يندرجُ مصطلحُ «العقد الاجتماعيّ» ضمنَ المصطلحات الفلسفيّة الَّتي تتّصل بتطوُّر حركة المجتمعات البشريّة في سعيها إلى التَّمكين السِّياسيّ العمليّ، وبناء معايير مُحدّدة ومضبوطة لحركيّة مجتمعاتها بِبُعْديها: السّياسيّ، والمدنيّ في ما يتعلّق بنشاطات النَّاس فيها في مختلف فعاليّاتهم، وتعاملاتهم، وتفاعلاتهم، وسجالاتهم، وعملهم على نَظْم شؤونهم وأمورهم الحياتيّة، وعلاقاتهم مع الدّولة، أو السُّلطة القائمة ومع أنفسهم.. ولهذا، يمكننا عدّ هذا المفهوم مصطلحًا تركيبيًّا يجمعُ بين مفهومَيْ: السِّياسة، والمجتمع؛ ليكون أساسًا لتشكُّل المجتمع السِّياسيّ، وإطارًا لنشوء المجتمع المدنيّ الَّذي هو الوجه المقابل (الموازن لا المناقض) لسلطة الدّولة.

أمّا المعنى الاصطلاحيّ العامّ للعقد الاجتماعيّ، (Social Contract) فهو اتّفاق (سياسيّ-اجتماعيّ) يخصُّ المجتمع والسُّلطة في دولة ما، ويتضمّن مجموعةً من الشُّروط السِّياسيّة والاجتماعيّة ومُحدّداتها وضوابطها الَّتي يتمّ التَّوافق عليها طوعًا بين أطرافه؛ لِيُصار لاحقًا إلى التَّقيُّد والالتزام بها؛ بوصفها وثيقةً ضامنة لبقاء المجتمع مُنظّمًا، ضمن الجغرافيا الَّتي يعيش فيها. وفي المقابل، يُحدّد للنّظام الحاكم -بوصفه فردًا وسلطةً- واجباته تجاه المجتمع.. ويكتبُ الاتّفاق (وثيقة العقد الاجتماعيّ) حكماء المجتمع، أو عقلاؤه، أو بعض النّخب الفكريّة والسِّياسيّة فيه؛ وذلك بهدف بناء مُجتمع مُتكامل يقوم على قواعد قِيَميّة وحقوقيّة من العدل والمساواة والحرّيّة؛ بما يُحقّق الأمان والسَّلام والسَّعادة للأفراد المُكوّنين لذلك المجتمع، ويُمهّد الطّريق لازدهارهم، وتحقُّقِ سعادتهم الدُّنيويّة.

ذلك الاتِّفاقُ -الَّذي هو في حقيقته وثيقة عهدٍ وعقد اجتماعيّ- إمّا أن يكون عقدًا سياسيًّا اجتماعيًّا يوضِح نشأة المُجتمع، وإمّا أن يكون عقدًا حكوميًّا؛ أي الاتّفاق المُبرَم بين الحُكّام والمحكومين، أو يعدُّه بعضهم أنّهُ أساسٌ صالح لما يَجِبُ أن تكونَ عليهِ العلاقة بين طرفي السُّلطة مِن حُكّام ومحكومين. وعمومًا، فالعقد الاجتماعيّ هو الرَّابط الَّذي يُحدِّد العلاقةَ بين مُكوّنات المُجتمع المختلفة وبين سُلطَة الدَّولة، حيثُ تُنظّم أُسُس تلك العلاقة مِن خِلال أنظِمَة، أو قوانين تُحدِّد ذلك على أساس الاحترام المُتبادَل لبناء المُجتمع على أُسُس مثاليَّة. ويُعرَض ذلك الاتِّفاق على الأفراد للحصول على التَّأييد الشّعبيّ.

كان المُفكّر الفيلسوف «جان جاك روسو» أوّل من صاغَ ذلك المصطلح لأوّل

مـرّة فـي كتابـه العقـد الاجتماعـيّ[1]، أو مبـادئ القانـون السّياسـيّ الَّـذي نُشـر فـي العـام 1762م. وبالنّسـبة إلى روسـو، فـإنّ العقـد الاجتماعيّ هـو مصالحة بين الطّبيعـة والثّقافة، حيـث يتـمّ التَّعبيـر عـن الإرادة العامَّـة فـي شـكلِ مصلحـة اجتماعيّـة والمصلحـة العامّـة، وليـس مُجـرّد تجميـع رقمـيّ للأغلبيّـة لإرادات مُعيّنـة، فتلـك هـي المصالـح الأنانيّـة والخاصّـة. ويؤكّـد روسـو فـي آخـر الكتـب الأربعـة الَّتـي يتألّـف منهـا ذلـك العمـل، أنّ العقـدَ الاجتماعـيّ تجسـيد لـلإرادة العامّـة والاجتماعيّـة للمنفعـة العامّـة، حيـث تنبـع السُّـلطة الوحيـدة والشّـرعيّة للدّولـة. وتتكـوّن بنـود العقـد الاجتماعـيّ مـن حقـوق الأفـراد وواجباتهـم، حيـث إنّـه كلّمـا زادت الحقـوق زادت الواجبـات. ويُسـوّغ روسـو تخلّـي المواطنيـن عـن حرّيّاتهـم للدَّولـة، مـن خـلال أنّـه ضـرورة عمليّـة لتأميـن النّظـام والأمـان، وتحقُّـق الاسـتقرار. وقـد كانـت تلـك الأفـكار المُهمّـة للعقـد الاجتماعـيّ أساسًـا لنضـج المفاهيـم الَّتـي حفّـزت الثّـورة الفرنسـيّة (1789م ـ 1799م) تحـت شـعار «المسـاواة والحرّيّـة والأُخـوّة»[2].

لقـد حـاولَ الإنسـانُ منـذ بدايـة حياتـه، تنظيـمَ شـؤونه، ووضـع ضوابـط عمليّـة لحركته الاجتماعيّـة فـي علاقاتـه الخاصّـة والعامّـة، بمـا يـؤدّي إلـى تحسـين ظـروف عيشـه، وتحقيـق الأمـان فـي حياتـه فـي ظـلّ واقـع الخـوف والصّـراع الَّـذي كان يعانـي منـه. وقـد سـلك ذلـك الإنسـان طريـق السّياسـة منـذ أن عرفهـا باكـرًا؛ للوصـول إلـى مبتغـاه فـي تحقيـق قيـم العـدل والحيـاة الأفضـل والأنفـع لـه علـى الصعيدَيْـن: الذّاتـيّ، والعـامّ. لكنّ السّياسـة الَّتـي كانـت تُـدار سـابقًا منـذ مرحلـة الإغريـق الأوائـل علـى قاعـدة الأخـلاق والغايـات الأخلاقيّـة المثاليّـة، بحسـب مـا عرفناهـا فـي زمـن أفلاطـون، باتـت تُـدار ـ فـي عُـرف فلاسـفة الغـرب عمومًـا ـ بالاسـتناد إلـى المصالـح والمنافـع بصـرف النَّظـر عـن القواعـد الأخلاقيّـة، فالسِّياسـة ـ بحسـب مقولاتهـم ـ فـنُّ تدبيـر الشَّـأن العـامّ، ولا علاقـة لهـا بأخلاقيّـات المجتمـع، سـواء كانـت أخلاقيّـات دينيّـة، أم عرفيّـة تقليديّـة اجتماعيّـة.

ذلـك التَّغييـر البِنْيـويّ ـ الَّـذي تـمّ بموجبـه قطـع السّياسـة عـن الأخـلاق ـ سـيدخلُ لاحقًـا فـي كلّ أفـكار فلاسـفة الغـرب وحكمائهـم ومعارفهـم، ممّـن تحدّثـوا وكتبـوا

1- جـان جـاك روسـو، العقـد الاجتماعـيّ، ترجمـة: عـادل زعيتـر، مؤسّسـة هنـداوي للتّعليـم والثّقافة، القاهـرة، 2012م.

2- ف. فولغيـن، فلسـفة الأنـوار، ترجمـة: هنريـت عبـودي، مراجعـة: جـورج طرابيشـي، دار الطّليعـة، بيـروت، 2006م، ص203.

في فضاء السّياسة، وحاولوا اكتشاف آليّات تنظيم الشأنَيْن: الاجتماعيّ، والسياسيّ العامَّيْن وإدارتهما، ولا سيّما منه مجال العقد الاجتماعيّ الَّذي يعود الفضل الأساس في تطويره وصياغته الحديثة إلى المُنظّر والفيلسوف الاجتماعيّ «توماس هوبز»(1588م ـ 1679م)، والَّذي أوضح فيه أنّ الدولة بوصفها كيانًا سياسيًّا مُنظَّمًا؛ هي نتاجُ توافقٍ بين مجموعة من الأفراد، يجب الخضوع له للانتهاء من الحالة الطّبيعيّة، الَّتي هي حالة «فطريّة» عشوائيّة غير مُنظَّمة، تقوم على أشكال عديدة من الهيمنة والصِّراع والعُنف، كما تتأسّس على حربِ الكلّ ضدّ الكلّ، والواحد في حربٍ ضدّ المجموع؛ أي أنّ النَّوازع الشّرّيرة هي الَّتي تُسيطر على الإنسان بحسب هوبز[1].. وإنّه لكي ينتهي واقع الصِّراع وحالة الحرب البائسة (الَّتي هي نتيجة لنزعة الشّرّ وللأهواء الطّبيعيّة الَّتي تُسيِّر البشر، عند انتفاء قوّة فعليّة تنظّم حياتهم)، ويضمنُ النّاس العيش بسلام وأمان، يجب فرض قيد على أنفسهم، والقيد هو إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فيزول ساعتئذٍ الخوفُ والنّزاع والصّراع... بما يجعلهم يعيشون في إطار الدولة الَّتي هي القوّة القادرة على جَعْلهم يحترمون تنفيذ تعهّداتهم التَّعاقديّة خوفًا من العقوبة، مثل: احترام قوانين الطّبيعة: (العدالة، والإنصاف، والتّواضع، والرّحمة، ومعاملة الآخرين المعاملة نفسها الَّتي نرتقبها منهم) الَّتي تشكّل نقيضًا للأهواء الطّبيعيّة[2]؛ أي أنّه يجب بناء قوانين سياسيّة اجتماعيّة وإيجادها مُتّفق عليها مُسبقًا، بين الحاكم والنّاس، لا يمكن لأيّ شخص ـ مهما كان حجمه ونوعه ووضعه ـ خرقها، أو تحدّيها وإسقاطها.. وتلك القوانين «الاتّفاقيّة» ـ إذا صحّ التّعبير ـ هي روح ذلك العقد الاجتماعيّ السّياسيّ، وهي تكون موضع احترام؛ لأنّها تُثير الخوف.

ما يعنيه الاتفاقُ هنا، بحسب ما توصّل إليه فلاسفة الأنوار الغربيّة، أمثال: هوبز ولوك روسّو وغيرهما، هو أنّ السُّلطة السّياسيّة لا يمكن أن تكون مشروعة، ومِنْ ثَمَّ، فعّالة ومنتجة، إلَّا إذا انعقدت بناءً على اتفاقٍ مع الشّعب، وبما يرضي تطلُّعات ذلك الشّعب ويحقّقها الَّذي يمثّلُ الإرادة الحرّة الَّتي ينبغي أنْ تخضعَ لها

1- توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطّبيعيّة والسّياسيّة لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيّد، هيئة أبو ظبي للثّقافة والتّراث، دار كلمة (أبو ظبي)، ودار الفارابي (بيروت)، 1432هـ/2011م، ص141.

2- توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطّبيعيّة والسّياسيّة لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص176.

آلةُ الحكم السّياسيّ بناءً على ذلك الاتّفاق السّياسيّ المسبق المنعقد بإرادة مُجتمعيّة حُرّة كما قلنا.. هنا بالذّات كانت نشأة فكرة المُجتمع السّياسيّ الَّذي هو عبارة عن الجماعة البشريّة (النّاس) الخاضعة لسلطة سياسيّة عُليا بإرادتهم المشتركة.. فقاموا بإنشاء الدولة الَّتي كانت نتيجة الاتّفاق النّابع مِن إرادِة النّاس (الجماعة الحرّة) الَّتي تحكمُها السّلطة، ومشروعيّة تلك السُّلطة نشأت نتيجةً لِعقدٍ أُبرِمَ بين الأفراد في داخِل المُجتمع مِن أجل إنشاء هيئة تتولّى حُكم الأفراد، وتنظيم شؤونهم، والفصل بالخصومات فيما بينهم، وحراسة مصالحهم، وتأمين ظروف العيش الآمن والمُستقرّ لهم.

طبعًا، لم يكن الاتفاق الاجتماعيّ، أو العقد الاجتماعيّ بمعناه الفكريّ والسّياسيّ الحديث وليد لحظته، كما قلنا آنفًا؛ بل كانت له مراحل تاريخيّة تطوّريّة تعكس تطوّر وعي الإنسان في تعامله مع نفسه وعالمه الاجتماعيّ.

فقد مارسَ الإنسانُ السّياسة، ونظّم شؤونه، ومختلف علاقاته وأعماله منذ بدايات وجوده على الأرض، في حضاراتنا الشّرقيّة الَّتي ازدهرت في كلٍّ من العراق (بلاد الرافدين)، وسوريا، ومصر القديمة، لكنّ ولادة المبادئ، أو النّظريّة السّياسيّة بمعناها المعرفيّ العمليّ، لم تحدث فعليًّا إلّا في سياق «الدّولة ـ المدينة» الإغريقيّة القديمة والإمبراطوريّة الرُّومانيّة، حيث يبدأ من ذلك العالم القديم المختلف جدًّا، تشكّل أفكارنا الحديثة عن مسألة الحياة السّياسيّة، وطبيعة المواطنة وفضائلها، وفكرة العدالة بوصفها فضيلةً سياسيّةً أساسيّةً، وأهمّيّة السُّلطة، وظهور حكم القانون، والتّعاقد الاجتماعيّ. وقد كانت أجوبة اليونانيّين القدماء عن أسئلةٍ مُتعلّقة بطبيعة السّياسة والسّياسيّين، ومطالب العدالة وطبيعة المواطنة، إمّا غير مُجدية، أو غير مرغوبة؛ بسبب الاعتماد على طبقة العبيد، وإلحاق النّساء بالنّطاق الخاصّ، إلّا أنّ التّأثير الكبير لسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، على كلّ التّفكير الغربيّ اللّاحق، يجعلهم نقطة البداية الواضحة والرّصينة الأساسيّة لأيّ مفهوم عقلانيّ عن المبادئ والشّرائع الغربيّة[1]. وقد سبقَ الآراء السّياسيّة العقلانيّة للفلاسفة السّابقين، ظهور فئة تُسمّى «السفسطائيّين»، وهم مجموعة من المُفكّرين الَّذين طوّر سقراط نظريّته السّياسيّة الخاصّة ضدّهم. وهؤلاء (السّفسطائيّون) قدّموا النّظريّة السّياسيّة الأولى المُعترف

1- David Boucher, Paul Kelly, Political Thinkers: From Socrates to the Present, Oxford University Press,2017,p334.

بهـا فـي التُّـراث الغربـيّ، وكانـت تقـوم على قاعـدة أنّ الخطـاب هـو أسـاس السّياسـة؛ بل هـو قوّتهـا الَّتـي تضمـن مـن خلالـه فعاليّتهـا ونجاعتهـا. ومِـنْ ثَـمَّ، فالسّفسـطائيّون هم من الأوائـل الّذيـن أدخلـوا مجـالًا جديـدًا فـي المعرفـة آنذاك؛ هـو الفلسـفة السّياسـيّة، لكنّهم كانـوا يسـتعملون فـنّ الخطـاب مـن أجـل مقابـل. فكانـوا يُبطلـونَ الصّالـحَ ويُصلحـون الباطـل، وذلـك كانَ يتنافـى مـع القيـم الأخلاقيّـة الَّتـي عَدّهـا أرسـطو أسـاس أيّ نظـام سياسـيّ؛ لأنَّ الإنسـانَ ـ بحسـب أرسـطو ـ كائـن مدنـيّ وسياسـيّ بطبعـه. ولهـذا، هـو بحاجـة إلى نظـام أخلاقـيّ يمنحـه السَّـعادة داخـل المسـكن المشـترك؛ وهـو المدينـة[1]. وتلـك الرُّؤيّـة عنـد أرسـطو جعلتـه أحـد أهـمّ مصـادر التّنظيـر السِّياسـيّ الكلاسـيكيّ، وباتـت آراؤه السّياسـيّة تـدرس بوصفهـا علمًـا سياسـيًّا، أسّسـتْ لاحقًـا أُنموذجًـا فكريًّـا مُهمًّـا كان لـه بالـغ الأثـر فـي التّنظيـر المسـيحيّ اللّاحـق لفكـرة السّياسـة والدولـة، كما في حالـة القدّيـس أغسـطينوس وتومـا الأكويني اللّذيـن زاوجـا بيـن المقصدَيْـن: الأخلاقيّ، والسّياسـيّ (والَّتـي تتلخّـص فـي المدينـة الإلهيّـة عنـد القدّيـس أوغسـطينوس)، حتّـى وصلـت لتكـون ـ على الرّغـم مـن التَّبايـن فـي الوعـي ـ «غطـاءً» للمُنظّريـن السِّياسـيّين فـي عصـر النّهضـة ومـا بعده، مثـل «ميكيافيللي» (الّذي اعتقد أنّ الإنسـان شـرّير بفطرته وذاتـه، ولكـن يمكـن تقويمـه بالقانـون والعـدل، وتكييفـه تربويًّـا مـن خـلال المجتمـع المدنـيّ بوصفـه مدرسـةً كبـرى للإنسـانيّة)[2]، ولاحقًـا «توماس هوبـز»، و«جـون لـوك»، و«جـان جـاك روسـو» مـن رُوّاد عصـر الأنـوار الأوروبـيّ. ولكـنّ هـؤلاء جميعًـا انتقـدوا فكـرة أصالـة الأخـلاق، أو نظـرة الأخـلاق الأرسـطيّة، وانقلبـوا على إفـادة أرسـطو ورأيـه فـي «أخلاقيّـة السّياسـة»، مُعتقديـن أنّ معادلـة «الغايـة تبـرّر الوسـيلة» (وهـي بالمناسـبة معادلـة ميكيافيلليّـة تلخّـصُ رأيـه حـول أنّ الطّبيعـة البشـريّة متمحـورة بالأنانيّـة وحُـبّ الـذات[3])، هـي المعادلـة الأهـمّ فـي مسـار وعـي العمليّـة السّياسـيّة، وهـي معادلـة تأثّـر بهـا توماس هوبـز، إلى حـدّ أنّـه كان يـرى أنّ النّـاس كانـوا يعيشـون فـي البدايـة على الطّبيعـة القائمـة على النّزاعـات والحـروب، (حيـث لا ضوابـط، ولا معاييـر، ولا مُحـدّدات)؛ مـا دعاهـم إلـى البحـث فـي كيفيّـة إنشـاء تنظيمـات ومعاييـر (ضوابـط) اجتماعيّـة تُنظّـم

1- يوسـف كـرم، تاريـخ الفلسـفة اليونانيّـة، مؤسّسـة هنـداوي للتّعليـم والثّقافـة، القاهـرة، 2014م، ص109.

2- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الناشر: ذوي القربى، قم، 2005م، ج2، ص464.

3- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليونانيّ، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1979م، ص172.

علاقاتهم الاجتماعيّة مع بعضهم بعضًا من أجل الدّفاع عن أنفسهم من الأخطار الخارجيّة مثل: الطبيعة، أو الأقوام الأخرى[1]. وعلى الرّغم من كُلّ حالات الاختلاف والتّنوُّع والصّراعات والتّباين الكبير في الرُّؤى السّياسيّة والاجتماعيّة للمفكّرين، فقد تمّ الوصول إلى عقد اتُّفق من خلاله على استبدال القانون الطّبيعيّ ـ الّذي كان يُنظِّم حالتهمْ الطّبيعيّة ـ بقانون مِن وضع البشر نتج عنهُ إعادة السّياسة إلى المجتمع والنّاس، (تكوّن المجتمع السّياسيّ) وبناء مُقوّمات أساسيّة لحقوق مدنيّة وسياسيّة (تكوّن مجتمعًا مدنيًا بمعناه الأوّليّ)؛ ليكون هذا العقد هو الّذي يُجسِّد الطّابِعَيْن: الإراديّ والاصطناعّي للدّولة في فلسفتها السّياسيّة الجديدة الّتي أُقيمت على فكرة المواطنة ومبدئها البعيد عن تدخّلات الدّين ورجالاته في صياغة معاني السّياسة، والدولة، والمجتمع السّياسيّ والمدنيّ الّذي ظهر لاحقًا. بما يُعيد الاهتمام للذّات البشريّة بوصفها ذاتًا حُرّةً بكلّ ما تشتمل عليه من خصائص، ومضامين أخلاقيّة.

إعادةُ الاهتمام للذّات البشريّة كانت تعني لدى فلاسفة الأنوار، وعلى رأسهم جان جاك روسو، أنّ الإنسانَ مخلوقٌ طبيعيّ، وغايته تكمنُ أساسًا في الوصول إلى الرّفاهية والحصول على السّعادة؛ وهذا حقّ طبيعيّ، إضافة إلى كونه حقًّا اجتماعيًّا أيضًا، وقد أمدّته الطّبيعة بقوّة الاندماج مع الجماعة بوساطة التّعاون، والتّفاعل، والتّعايش. ولذلك، ألحّ «روسو» على ضمان تقنين ذلك التّعاون في إطار الدولة (سلطة وقانون ناظم للعلاقة بينها وبين الشعب)، والّتي من أهمّ وظائفها ضمان تحقيق سعادة الفرد، بضمان حقّه الطّبيعيّ[2].

إذن، يقوم مذهب روسو على كون الإنسان صالحًا بطبيعته، مُحبًّا للعدل والنّظام، فأفسده المجتمع وجعله بائسًا، والمجتمع سيّئ؛ لأنّه لا يساوي بين النّاس والمنافع، والتّملّك جائز؛ لأنّه مُقتطَعٌ من الملك الشّائع الّذي يجب أن يكون خاصًّا بالإنسانيّة وحدها، فيجب أن يقضي على المجتمع إذن، وأن يرجع إلى الطّبيعة، وهنالك يتّفقُ النّاس بعقدٍ اجتماعيٍّ على إقامة مُجتمع يرضى به الجميع، فيُقِيمون بذلك هيئةً تمنح الجميع ذات الحقوق، وتقوم سيادةُ الشّعب مقام سيادة الملك، ويتساوى فيها النّاس، وتُنظَّم فيها الثّروة والتّربية والدّيانة[3].

1- توماس هوبز، الليفاثان: الأصول الطّبيعيّة والسّياسيّة لسلطة الدولة، مصدر سابق، 138.

2- جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ، ترجمة: عادل زعيتر، مصدر سابق، ص48.

3- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة الهنداوي ←

طبعًا، ذلك كلّه لا يتحقّق إلّا بتخلّي الأفراد في المجتمع السّياسيّ عن حقوقهم الخاصّة وشهواتهم الخاصّة في ما يتّصل بتوجيه النّظام في المجتمع. وعلى الكلّ أن يخضعوا لإرادة واحدة تُمثّلهم في سدّة القيادة والسُّلطة الآمرة. ولهذا، اتّفقوا على تفويض أمرهم إلى إرادة واحدة تتولّى فرض نفسها على الآخرين؛ أي انتقال حقوق كلّ فرد إلى فرد واحد. ذلك لأنّه إذا تخلّى كلّ فرد ـ ما عدا واحدًا ـ عن حقوقه الطّبيعيّة، فمن الواضح أنّ حقوق هؤلاء ستذهب إلى ذلك الواحد الّذي لم يتخلَّ عن حقوقه. وسيكون ذلك الواحد أقوى من الباقي بمجرّد تخلّي هؤلاء عن حقوقهم. وسيتقوّى بما يقوم به من أعمال تؤدّي إلى تحقيق الأمن والعدل لهؤلاء الآخرين. وهكذا، فإنّ سُلطة الحاكم ستقوم على أمرين: تخلّي الأفراد عن حقوقهم، والغاية الّتي من أجلها تخلّوا عن حقوقهم وهي السّلام والعدل[1].

لكنّ المفكّر الإنكليزيّ «جون لوك»، الّذي عاش في القرن السّابع عشر، كان يعتقد أنّه لا ينبغي للأفراد التّنازل عن حقوقهم[2] ومُمتلكاتهم في العقد الاجتماعيّ؛ بل يجب تبادل الاعتراف بها من قِبل الأطراف، وعلى الدولة حماية ذلك من خلال سلطاتها الموضحة بالقانون، وأعطى الحقَّ للأفراد في الوقوف بوجه أيّ سلطة استبداديّة تنتهك حقوقه[3].

أمّا الفيلسوف الألمانيّ «إيمانويل كانط»، الّذي عاش في القرن الثّامن عشر، فقد أشار إلى أنّ العقد الاجتماعيّ ضرورة لتثبيت المجتمع، وتوحيد صفوفه، وإبعاد أفراده عن المنافسة فيما بينهم بطريقة فوضويّة، وفي الوقت نفسه، يتمّ من

← للتّعليم والتّربية، القاهرة، 2013م، ص9.

1- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ج2، ص561.

2- اعتقد فلاسفةُ الأنوار أنّ الحقّ الطّبيعيّ يقوم وينبني أساسًا على حالة الطّبيعة (هي حالة جيّدة عند لوك على خلاف هوبز الّذي عدّها شرّيرة)، وتلك الحالة (حالة الطّبيعة) تتأسّس بدورها على «القانون الطّبيعيّ» الّذي يُقرّرُ المحافظة على ذلك الحقّ، ومُعاقبة كلّ من صادرَ ذلك الحقّ.. والحقوق الطّبيعيّة عند جون لوك هي ثلاثة:
حقُّ المساواة: ألّا يتدخّلَ أحدٌ في حياة الآخر، وألّا يهدّدهُ سواءٌ في حياتهِ، أو ملكيّته.
حقُّ الحرّيّة: هي أنْ يفعلَ الإنسان ما يريدهُ باستثناء ألّا يؤذي نفسهُ، أو غيرهُ.
حقُّ الملكيّة: الله سخَّر الأرض للنّاس ليعملوا ويزرعوا ولكلٍّ واحدٍ له حقُّ الملكيّة.

3- جون لوك، في الحكم المدنيّ، ترجمة: ماجد فخري، اللّجنة الدّوليّة لترجمة الروائع، مكتبة المرسلين اللّبنانيّين في جونيه، بيروت، 1959م، ص316 وما بعد.

خلاله توضيح العلاقة بين السّلطة الحاكمة والمحكومين وتثبيتها، وهذا يدعم بناء مجتمع مدنيّ سليم[1].

في الخلاصة، يمكننا القول: إنّ الفلاسفة الثّلاثة (توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو)، اتّفقوا على أنّ العقد الاجتماعيّ يقوم على فِكرتين أساسيّتين:

الأولى: إنَّ هُناك حالة فِطريَّة بدائيّة سبق أن عاشها الأفراد مُنذُ فجر حركة التّاريخ.

الأخرى: شعور الأفراد بعدم كفاية تلك الحياة الأولى لتحقيق مصالِحهم وتمكّنهم من تجسيد حاجاتهم الأساسيّة.

ذلك ما دفع هؤلاء الأفراد للاتّفاق فيما بينهم على أن يتعاقدوا للخروج مِن تلك الحياة الفطريّة البدائيّة العشوائيّة الّتي تهيمن عليها الصِّراعات والحروب، بمُقتضى عقدٍ اجتماعيٍّ يُنظِّم لهُم حياة مُستقرّة وآمنة؛ أي تعاقدوا على إنشاء سلطة (دولة). وبذلك، انتقلوا من الحياة البدائيّة الفوضويّة إلى حياة الجماعة المُنظّمة القائمة على القانون.

لكنّنا لاحظنا أنّه على الرّغم من وجود حالة الاتّفاق بين الفلاسفة الثّلاثة على فكرة العقد الاجتماعيّ وماهيّته وضرورته، فقد وقعت بينهم تباينات واضحة، ظهرت في تصوُّرات كلّ واحد منهم لبِنْية ذلك العقد ونتائجه ومآلاته والآثار المُترتّبة عليه، والأطراف المشاركة به.. وذلك أمر طبيعيّ؛ إذ إنّ لكلّ فقيه اجتماعيّ منهم، مرجعيّته الفكريّة، والفلسفيّة، وقناعاته، وخُلاصة تجاربه الحياتيّة..

بالإطار العامّ، يشترك كلّ مُنظِّري العقد الاجتماعيّ (من هوبز إلى روسو ومونتسكيو) بفكرة أنَّ القواعدَ السّياسيّة والاجتماعيّة والقانونيّة والأخلاقيّة لأيّ مجتمع، ليس من الضّروريّ تسويغها بناءً على أفكار خارجيّة مُفارقة؛ بل يمكن (ويجب) تسويغها عقلانيًّا وواقعيًّا، وأنّ «شرعنتها» لا يجبُ أن ترتكز على حقيقة فوقيّة، أو سبب خارجيّ مُفارق للواقع المعاش؛ بل تُعدُّ نتيجةً طبيعيّةً للاتّفاق العقلانيّ بين بني البشر، تحدثُ بدوافع أرضيّة بحتة نتيجة ظروفهم وأوضاعهم، وضغوط الواقع عليهم، وحركة تدافعهم ضدّ بعضهم بعضًا.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2012م، ص195.

المجتمعُ السّياسيّ والمدنيّ في العقد الاجتماعيّ الغربيّ

مـن أهـمّ نتائـج تطبيقـات العقـد الاجتماعـيّ فـي بلـدان الغـرب، إعـادة السّياسـة إلى حضـن المجتمـع، وتفعيـل دور الأفـراد والمجتمعـات الغربيّـة بوصفهـا مجتمعـات سياسـيّة؛ بحيـث إنّ تلـك العـودة جعلـت تلـك المجتمعـات قـادرة علـى التّأثيـر السّياسـيّ النّوعـيّ، والمشـاركة فـي صُنـع القـرار والمصيـر، ولـم تعـد مجـرّد كائنـات وظيفيّـة مهملـة تـؤدّي أدوارًا مرسـومة مُسـبقًا لهـا مـن قبـل الكهنـوت الدّينـيّ المسـيحيّ الّـذي كانـت لـه الكلمـة الأعلـى لقـرون طويلـة؛ بـل باتـت المجتمعـات فاعلـة وحاضـرة بقـوّة فـي العمليّـة السّياسـيّة، والتّمكيـن السّياسـيّ المُجتمعيّ، وفـي نشـوء الدّولـة السّياسـيّة بمعناها الجماهيـريّ الواسـع المُسـتند إلـى الشّـرعيّة الشّـعبيّة. وبالأسـاس، تلـك هـي فكـرة العقـد الاجتماعـيّ الّتـي كانـت مثـل السَّـدّ الّـذي أُريـد مـن خلالـه تنظيـم طاقـة الجماهيـر بوصفهـا كتلـةً سياسـيّةً قويّـةً، وقـادرة علـى الحضـور والفعـل والإنجـاز، وجَعْـل النّـاس جماعـات سياسـيّة مُنظّمـة مؤثّـرة، وذات قيمـة.

لقـد قطعـت المجتمعـاتُ الغربيّـة أشـواطًا طويلـة مُكلفـة علـى طريـق وصولهـا لتحقيـق وجودهـا السّياسـيّ، وإرسـاء دعائـم المجتمـع المدنـيّ، خاصّـة بعـد حـدوث مواجهـات حـادّة ضـدّ الطّابـع الدّينـيّ الكنسـيّ الـرّثّ (المُتخلّـف والقاصـر) الّـذي كان مُسـيطرًا علـى العقـول والأفئـدة آنـذاك؛ بوصفـه يمثّـل المشـروعيّة (والشّـرعيّة) الدّينيّـة والاجتماعيّـة، وحتّـى العلميّـة!

كانـت الكنيسـة جعلـت مـن بعـض المُعتقـدات البشـريّة الوضعيّـة ـ الموروثـة عـن بعـض علمـاء الـكلام المسـيحيّين الأقدميـن فلاسـفتهم ـ نصوصًـا مُطلقـة مُقدّسـة، وحقائـق علميّـة راسـخة إلـى جنـب المبـادئ الدينيّـة الأصليّـة، وحسـبت كلّ مخالفـة لهـا، أو نقـد لسـلوكها وفكرهـا توجـب الارتـداد عـن الدّيـن. ولذلـك، فقـد أنشـأت الكنيسـةُ جهـازًا قمعيًّـا بوليسـيًّا (الإنكيزيسيسـون، أو محاكـم التفتيـش)[1]، لـه مَهمّـة وحيـدة هـي

1- يتحـدّث «ول ديورانـت» فـي كتابـة «قصّـة الحضـارة» عـن تلـك المحاكـم، قائـلًا: «فقبل تشـكيل ديـوان المحاكمـات فـي مدينـة يُعْلـنُ -مـن علـى المنابـر والكنائـس- الأمـرُ الصّـادر بالإيمـان. ويُطلـب مـن النّـاس أن يُوصلـوا إلـى أسـماء أعضـاء محكمـة التّفتيـش أخبـارَ كلّ ملحـد ولا دينـيّ ومبتـدع. فكانـوا بهـذا يحرّضونهـم علـى النّميمـة، واتّهـام الجيـران والأصدقـاء والأقـارب. ويضمنـون للنّمّاميـن أن تبقـى أسـرارهم طـيّ الكتمـان. أمّـا مـن كان يعـرف بأنّـه ملحـد، ولـم يفضحـه، وعمـل علـى إخفائـه فـي منزلـه فسـيبتلى باللّعـن والتّكفيـر. وكانـت وسـائل التّعذيـب تختلـف باختـلاف الأمكنـة والأزمنـة، فتـارةً كانـوا يشـدّون يـدي المتّهـم إلـى الخلـف، ثـمّ ←

أن يتّبع النّاس، ويراقب تصرّفاتهم، ويتفحّص عقائد البشر؛ ويتابع حتّى ما في ضمائرهم وتفكيرهم، ويُحلّل سلوكيّاتهم المختلفة، ويسعى لأنْ يثبتَ التّهمة على المفكّر والعالم لأيّ سبب كان؛ ما أجبرَ كثيرًا من العلماء على التّفكير بما تفكّر به الكنيسة، ووصفه واقعًا علميًّا صحيحًا على الرّغم من أنّه لم يكن له أيّ أساس عقليّ، أو علميّ واقعيّ وحقيقيّ.

بعد صراعاتٍ طويلةٍ حادّة ـ كلّفت الغَربَ معاناة شديدة ودماءً وضحايا لا يحصون ـ استطاعت حركة مشروعيّة المجتمع المدنيّ في الغرب ـ الّتي أنتجتها ثقافة الغرب على أيدي مُنظّريه وفلاسفته الكبار ـ أنْ تثبت وجودها وتركّز قِيَمها، وتعلن عن انتصارها الحاسم على المجتمع الكنسيّ القروسطيّ المُتخلّف، وما رافقه من تقديم مُشوّه للدين إلى النّاس بصور العنف والاستبداد والضّغط والقهر بدلاً من تقديمه بوصفه مُخلصًا، ومُنقذًا، وهاديًا، ومبشّرًا بالمحبّة، والوئام، والسّلام.

من الطّبيعيّ ـ في ظلّ تلك الأجواء الضّاغطة والمُتشنّجة ـ أن تكونَ ردود أفعال النّاس على تلك الأساليب (الّتي لا تتناسب ـ لا في الشّكل، ولا في المضمون ـ مع عمق الفطرة والطّبيعة البشريّة الوادعة والخيِّرة) مستنكرة ورافضة للدّين وكلّ ما هو دينيّ. ومِنْ ثَمَّ، رفض الاعتقاد بالله؛ بوصفه حجر الأساس في المعتقد الدينيّ.

قد تسبّب تلك الأجواء المشحونة المُضادّة للدّين، في ابتعاد النّاس عن حقيقة الدّين الّذي أصبح ـ من منظورهم ـ عقبة كبرى في طريق التّحضُّر والازدهار، وبات في مواجهة العلم والعقل. ونتيجة لذلك، بُويع العقل التّجريبيّ الإنسانيّ بوصفه مصدرًا وحيدًا للمعرفة وتشخيص القيمة والحقيقة، وأصبحت قيم التّرف واللّذّة والاستهلاك المادّيّ مصدر السّعادة والمُنى للإنسان، وأصبح الله مجرّد فكرة خياليّة لا أساس لها في عالم الواقع، وخالية من أيّ معنى في أذهان النّاس، وليس لها أيّ

← يعلّقونه بهما. كما أنّه من المُمكن أنْ يوثّقوه وثاقًا مُحكمًا؛ بحيث لا يقدر على الحركة، ثمّ يصبّون الماء في بلعومه حتّى يختنق. كما كان من المُمكن أنْ يشدّوا الحبال في يديه ورجليه بقوّة هائلة؛ بحيث تخترق الحبال اللّحم فتصل إلى العظم... وكان عدد الضحايا من العام 1480م حتّى العام 1488م؛ أي خلال ثماني سنوات فقط يُقدّر بحوالي (8800) محروقًا، و(96494) محكومًا بالأشغال الشّاقّة، وبقيّة العقوبات الأخرى؛ ومن العام 1480م إلى العام 1808م احترقَ حوالَيْ (31912) شخصًا، وحُكم (291450) شخصًا بالأشغال الشّاقّة، وباقي العقوبات الشّديدة». (راجع: ول ديورانت، «قصّة الحضارة»، ترجمة: فؤاد أندراوس ومحمّد علي أبو درّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2001م، ج16، ص35).

تأثير في حياتهم، وأصبح التَّمتُّع باللَّذّات الحسّيّة والثَّروات المادّيّة ـ من أقصاها إلى أقصاها ـ هو الحافز والدّافع للّنشاط البشريّ.

إذن، لقد كانت نشأة المجتمع المدنيّ في الغرب وظهوره وليدةً لسياق تاريخيّ طويل في الزمن الغربيّ، ولتراكم مجموعة كبيرة من التّحوّلات والصّراعات الاجتماعيّة والسّياسيّة والفكريّة الَّتي شهدتها المجتمعات الغربيّة عمومًا، حيث أُزيلت كلّ الامتيازات الَّتي كان يحصل عليها النُّبلاء والأمراء والحواشي، بما لهم من حقوق امتلاك الأراضي الإقطاعيّة والمجالس العرفيّة الكنسيّة، ومبدأ التّوريث على الحكم، ليقام لاحقًا كيان الدولة النّفسيّ والعمليّ على قاعدة رفض المُقدّس (الحقّ الإلهيّ)، وربط المجتمع المدنيّ بالمفهوم الدُّنيويّ العلمانيّ للاجتماع البشريّ، كما وتمّ إنضاج مضمون تعاقديّ «دنيويّ» نسبيّ إلى الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة، يتلخّص جوهره في ما يلي:

1. التَّحرُّر السّياسيّ من أسر الانتماءات والعلاقات الولائيّة التّقليديّة النَّاتجة أساسًا عن الجمود والتّحجُّر الكنسيّ. طبعًا، هذا لا يعني ـ بأيّ حال من الأحوال ـ تحرُّر الإنسان ـ فعليًّا وواقعيًّا ـ من الدين؛ لأنّ الإنسان يبقى حاضنًا للدّين، وفطرة التَّديُّن في داخل ذاته. ومِنْ ثَمَّ، يبقى للدين تأثيره المباشر وغير المباشر عليه.
2. رعاية حقّ الاختلاف، والتَّعدُّد والتّباين في الآراء والنّظريّات، والتّعارض في المفاهيم والأفكار، وضمان حرّيّة حقّ المساءلة والمحاسبة، والنّقد للطُّروحات، والرُّؤى المختلفة.
3. احترام حقوق الإنسان، وبخاصّة حقّه في المشاركة ـ جزئيًّا أو كلّيًّا ـ في السُّلطة السّياسيّة، وفي بناء الدولة، وتقرير مصير الأُمّة والمجتمع.
4. إقامة حكم القانون والنّظام المدنيّ المنفصل تمامًا عن سلطة الدّين؛ بحيث يخضع له جميع المواطنين حُكّامًا ومحكومين دون استثناء.
5. الإيمان بديناميّة المجتمع المدنيّ، وتطوّره، وتقدُّمه، وإنّه مجتمع قادر على تسيير أموره وشؤونه في إطار خارج عن إطار الدولة (مع أنّه مُكمل لها)، من خلال نخب مسؤولة تتقوّم بمعايير الكفاءة وعواملها، وليس بعوامل الدم، أو القرابة، أو الحسب.

طبعًا، ذلك التّحوُّل النّوعيّ من حالة عيش الإنسان في الغرب بوصفه فردًا

مُشتّت القوى إلى حالة العيش بوصفه فردًا اجتماعيًّا ضمن جماعة تتشارك بقوانين وأنظمة، وتتمظهر فيها حركة المجتمع بوصفها قوّةً حاضرة، أسهمت فيه عوامل عدّة، منها الظُّروف البيئيّة القاسية، وغيرها من العوامل الَّتي احتاج فيها الإنسان إلى بني جنسه، وعلى رأسها اكتشاف الزراعة والتّعدين. فالاجتماعُ شرّ، حيث لم يكن هناك وجود للأنانيّة والفنون والحرب والرقّ والرذيلة، إلَّا في حال اجتماع النّاس مع بعضهم بعضًا في مجموعات صغيرة، أو كبيرة. وهنا يرى روسو ضرورة العودة إلى الطّبيعة؛ كي ينعمَ الإنسانُ بحالة من السّكينة والهدوء الَّتي عاشها من قبل؛ إلَّا أنّه كان يرى أيضًا أنّ ذلك لا يعني إلغاء المجتمع المدنيّ، أو هدمه؛ وإنّما يتمّ ذلك كَوْن حالة الطّبيعة هي المعيار الَّذي يمكن أن نُصحّح على أساسه حالة المجتمع المُتحضّر، وننطلق منه نحو بناء اجتماعيّ أقرب ما يكون إلى السّلامة[1].

ذلك السُّلوك الجماعيّ المُتجسِّد في المجتمع السِّياسيّ، هو الَّذي يخلق لديه إرادة عامّة فاعلة يُسمّيها «روسو» في كتابه الاقتصاد السّياسيّ بـ (General Will)، حيث يوضح معناها، قائلًا: «إنّ للمجتمع السّياسيّ شخصيّةً معنويّةً ذات إرادة هي الإرادة العامّة، الَّتي تنحو دائمًا نحو تحقيق الرّفاهية للمجتمع وصيانتها، وهي مصدر القوانين، وتتكوّن من كلّ الأفراد في علاقة بعضهم بعضًا، وحكمها عادل غير جائر»[2]. ويُميّزُ «روسو» بين الإرادة العامّة، وبين كلّ من إرادة الفرد، وإرادة المجموع؛ فيعتقد إرادة الفرد أنانيّة؛ لأنّها انعكاس لمصالح الفرد الشّخصيّة. وبالنّسبة إلى إرادة المجموع، فإنَّ روسو يعدّها أيضًا أنانيّة؛ لأنّها تَجمُّعٌ لإرادات الأفراد؛ أي للمصالح الأنانيّة الفرديّة. أمّا الإرادة العامّة فهي إرادة الأغلبيّة، وهي تُمثِّلُ إرادة الجماعة ككلّ بوصفها شخصيّةً معنويّةً ينصهر فيها الأفراد وإراداتهم، وهي مُستقلّة عن إرادة الفرد، أو إرادة المجموع؛ بل إنّها تصبح بدلًا من الشّخصيّة الخاصّة لكلّ متعاقد[3].

1- علي عبد المعطي محمّد، السّياسة بين النّظريّة والتّطبيق، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، 1974م، ص165-164.

2- فضل الله محمّد إسماعيل، من أصول الفكر السّياسيّ، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 2000م، ص335.

3- أمين حافظ السعدني، الأيديولوجيا وشرعيّة السّلطة في الفكر السّياسيّ الأوروبيّ الحديث، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، القاهرة، 2014م، ص316.

إذن، من هنا (من لحظة تشكُّل الإرادة العامّة) تبدأ مرحلةُ التّحوُّل إلى الشّعب، أو المجتمع السّياسيّ، بوصفها جماعات منظّمة بالوعي والمسؤوليّة والإرادة الجمعيّة، لها دور ومكانة وتأثير، حيث لا سلطة عنده تعلو على سلطة الإرادة العامّة، فهي لا تُباع ولا تُشترى، وغير قابلة للتّقسيم، كما أنّها لا تُخطئ؛ إذ إنّها معصومة من الخطأ. كما أنّه يرى أنّ القانون ما هو إلّا فعل الإرادة العامّة.

مِنْ ثَمَّ، فالقوّة الّتي تُمنح لمجتمع الأفراد، هي القوّة الّتي تضمن المساواة بين هؤلاء الأفراد وحماية ممتلكاتهم، انطلاقًا من الإرادة العامّة، وهذا المفهوم هو الشّخصيّة السّياسيّة، الّذي يمتلك الإدارة العامّة والسِّيادة المطلقة، وتعزيزًا لهذا القول، يقول «روسو»: «يُسهمُ كلٌّ منّا في المجتمع بشخصه، وبكلّ قدراته تحت إرادة العامّة العُليا، وتتلقّى على شكل هيئة كلّ عضو بوصفه جزءًا لا يتجزّأ من الكلّ»[1]. ولذا، فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ نظريّة العقد الاجتماعيّ عند «روسو» قد قدّمت للإنسانيّة مفهوم سيادة الشّعب، ومفهوم المُمارسة الحُرّة لشؤون الدولة، ولا بدّ أن نقف أيضًا على فضل تلك النّظريّة في تطوّر الشّعوب الحديثة، بعدما كان يرى فيها «روسو» حياة مؤسّسة على الزّيف الأخلاقيّ، واللّامساواة السّياسيّة. فأمل روسو الكبير قد تحقّق؛ الّذي هو أمل السَّيطرة على الطّبيعة، وتحقيق أقصى قدر من السّعادة لأكبر عدد من النّاس، وتحقيق حرّيّة فرديّة داخل الجماعة، والأساس هو الامتثال الأخلاقيّ داخل الجماعة. فبوادر تحقّق ذلك الحلم بدأ في عصر الأنوار مع العقل المُستنير؛ لأنّ هاته الأنوار لا تشترط إلّا الحرّيّة[2].

تلك الشّخصيّة الجماعيّة للمجتمع المُتحوّل نتيجة العقد الاجتماعيّ، إلى مجتمع سياسيّ ومدنيّ مُنظّم ضمن إطار الدولة وبما لا يتناقض جوهريًّا مع قيمها الحقوقيّة، هي الّتي يمكن عدّها من أهمّ التّحوُّلات السّياسيّة الاجتماعيّة وأقواها الّتي جرت في تاريخ الغرب الحديث على صعيد فلسفة الدولة وتأسيسها على الحقوق والنُّظُم الدستوريّة العادلة، ولمّا كان لها من نتائج كبيرة على صعيد تطوُّر تلك المجتمعات وسيرها على طريق النُّهوض الحضاريّ والازدهار العلميّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ.

طبعًا من الصّعب جدًّا إعطاء تعريف دقيق ومحدّد ونهائيّ لمعنى المجتمع المدنيّ، أو ماهيّته في صيرورته التّاريخيّة الطّويلة؛ بسبب وجود اختلافات فكريّة،

1- جان جاك روسو، في العقدِ الاجتماعيّ، مصدر سابق، ص48.

2- المصدر نفسه، ص51.

ومُفارقـات معرفيّـة عميقـة بيـن مختلـف مـدارس التّفكيـر الحديـث بشـأن تحديـد مواصفاتـه وسـماته، وتوصيفـه وتعريفـه المُحـدّد فـي طبيعـة علاقـات ذلـك المجتمـع، وارتباطاتـه بالدولـة السّياسـيّة الحديثـة بصورهـا وألوانهـا المُتعـدّدة والمختلفـة.

بين العقد الاجتماعيّ والمجتمع المدنيّ

مـن خـلال تدقيقنـا فـي طبيعـة الصّراعـات الأيديولوجيّـة القائمـة بيـن النّظريّـات والطُّروحـات السّياسـيّة والفكريّـة والمعرفيّـة الَّتي ظهـرت فـي فضـاء الثّقافـة الغربيّـة منـذ الأمـس، والَّتـي لا يـزال كثيـر منهـا سـائدًا إلـى يومنـا هـذا، نجـد أنّ موضـوع المجتمـع المدنـيّ قـد أضحـى المجـال الواقعـيّ لذلـك الصِّـراع الفكـريّ فـي صُلـب حركتـه التّاريخيّـة الغربيّـة، فـي مـا يتّصـل بضـرورة بلـورة صـور واضحـة ومعالـم مُحـدّدة ـ علـى المسـتويَيْن: النّظـريّ، والمعرفيّـ عـن التَّطـوُّر التّاريخـيّ للمجتمعـات البشـريّة، حيـث بـدأت كلّ مدرسـة تضفـي علـى تنظيراتهـا التّفسـيريّة ـ لتاريـخ الاجتمـاع البشـريّ ـ طابـع الفكـر الخـاصّ الَّـذي تلتزمـه منهجًـا وخطًّـا لهـا فـي حركـة الحيـاة، سـواء مـا يتعلّـق منهـا بالنّظريّـة اللِّيبراليّـة وتعريفاتهـا الثّانويّـة المنتشـرة منـذ عصـر النّهضـة وحتّـى الآن، أو بالنَّظريّـة الماركسـيّة وتأويلاتهـا المُتعـدّدة بشـأن المجتمـع والتّاريـخ.

لكـن فـي المُجمـل، يمكـن أن يُعـرّف المجتمـع المدنـيّ بأنّـه نمط، أو نوع مـن التَّنظيم الاجتماعـيّ لسـلوك الفـرد فـي إطـار ممارسـته لواقـع العمـل العمومـيّ ضمـن مُؤسّسـات، وهيئـات ثقافيّـة، واجتماعيّـة، ونقابيّـة مدنيّـة؛ تمثّـل مصالـح القـوى، والقيـادات، والجماعـات فـي المجتمـع؛ وتعمـل باسـتقلاليّة ـ مفترضـة مـن حيـث المبـدأ ـ عـن أجهـزة السّـلطة وسياسـات الدولـة القائمـة؛ بحيـث تشـكّل ـ تلـك الهيئـات المدنيّـة ـ ثقـلًا اجتماعيًّـا وسياسـيًّا نوعيًّـا، لـه دوره المُهـمّ، وحضـوره المُميّـز، وتأثيـره الفاعـل والحاسـم فـي مـوازاة سُـلطة الدولـة السّياسـيّة؛ مـن أجـل منعهـا مـن التَّحـوُّل إلـى دولـة مُتسلّطة تسـتبدّ بالسُّـلطة، وتنفـرد بالحكـم والقـرار عـن طريـق أدوات القمـع المختلفـة المعروفـة، مـن خـلال تركّـز السّـلطة والممارسـة السّياسـيّة الحقيقيّـة فـي أيـدي تلـك المؤسّسـات والهيئـات الشّـعبيّة؛ لكـي تكـون العلاقـة بيـن المجتمـع السّياسـيّ والمجتمـع المدنـيّ تكامليّـة ومتوازنـة، تتّبـع فيهـا الدولـة المجتمـع المدنـيّ. وبهذا، يتّصـف المجتمـع المدنـيّ بالتّعـدُّد فـي الـرُّؤى، والاختـلاف فـي وجهـات النَّظـر، والحرّيّـة فـي المضمـون العملـيّ، وفـي طـرح الأفـكار، والوعـي فـي ممارسـة النّقـد الموضوعـيّ بوصفهـا دلالـةً

بـارزةً على سـلامة الموقـف والتّنظيـم الاجتماعـيّ وصحّتـه.

بتعريـف مختصـر ومركّـز، نقـول: إنّ المجتمـع المدنـيّ هـو ذلـك المجتمـع الَّـذي تتركّـز فيـه كلّ نشـاطات أوجـه السُّـلطة وفعاليّاتهـا بأيـدي الأمّـة والشـعب، وتكـون ملكًا للمجتمـع، ويكـون فيهـا الحاكـم خادمًـا وفيًّـا للأُمّـة، لتكـون الدولـة ـ بـكلّ مُؤسّسـاتها وتنظيماتهـا وأجهزتهـا ـ في خدمـة هـذا المجتمـع.

تُعـرّف موسـوعة ويكيبيديـا المجتمـع المدنـيّ مـن حيـث إنّـه يشـمل مختلـف الأنشـطة التّطوُّعيّـة الَّتـي هدفهـا تحقيـق المصالـح والأهـداف المشـتركة، ويشـمل العديـد مـن المنظّمـات غيـر الحكوميّـة والمنظّمـات غيـر الربحيّـة، مثـل: النّقابـات المهنيّـة، والمُنظّمـات الخيريّـة، والجمعيّـات الدّينيّـة، ومُنظّمـات حقـوق الإنسـان إلـى غيـر ذلـك. لكـن الواضـح أنّ هـذا التّعريـف عـامّ وغيـر مُحـدّد البِنْيـة والوظيفـة العمليّـة، ولا يختـزن أيّ خصوصيّـة لناحيـة المسـؤوليّات والالتزامـات تجـاه فعاليّـات المجتمـع وتمكينـه السّياسـيّ والحقوقـيّ في مواجهـة جمـوح الدولـة القائمـة النّازعـة بطبعهـا للتفرُّد والتَّسلُّط، خصوصًـا مـع معرفتنـا أنّ أغلـب دول العالـم، حتّـى الاسـتبداديّة منهـا، توجـد فيهـا مُؤسّسـات، وهيئـات، ومُنظّمـات خيريّـة، وجمعيّـات مدنيّـة ذات نفـع عـامّ، تمـارس نشـاطاتها وفعاليّاتهـا بمسـاحة ومراقبـة تتّسـع وتضيـق على وفـق أنظمـة داخليّـة، وضغوط خارجيّـة مختلفـة ومُتعـدّدة[1]. وإذا ذهبنـا إلـى الـدّلالات الأخـرى الأكثـر خُصُوصيّـة نجـد أنّ مفهـوم المجتمـع المدنـيّ يتشـكّل في النّظريّـة السّياسـيّة بنـاءً على العقـد الاجتماعيّ، بوصفـه اتّجاهًـا مُتمايـزًا عـن الدولـة، أو منظومـة تقابـل منظومـة الدّولـة[2].

لقـد بـرز مفهـوم المجتمـع المدنـيّ ومصطلحـه ـ أوّل مـا بـرز ـ في الفكـر الاجتماعـيّ والسِّياسـيّ الغربـيّ[3]، وهـو لـم يظهـر دفعـة واحـدة بالتّعريـف المعطـى لـه سـابقًا؛ بـل

1- محمّـد أحمـد علـي مفتـي، مفهـوم المجتمـع المدنـيّ والدّولـة المدنيّـة، فـي: مجلّـة البيـان، مركز البحـوث والدّراسـات، الرياض، 1435هـ، ص14.

2- شـارلوت سـيمور، موسـوعة علـم الإنسـان، ترجمـة مشـتركة بإشـراف محمّـد الجوهـري، المجلـس الأعلـى للثّقافـة، القاهـرة، 1988م، ص614.

3- توجـد لمفهـوم، أو لمصطلـح «المجتمـع المدنـيّ» -فـي داخـل المنظومـة الفكريّـة الغربيّـة- تعابيـر مُتعـدّدة، حيـث لا يمكـن القـول بـأنّ كلّ الَّذيـن اسـتعملوا هـذا المصطلـح أرادوا بـه معنًـى واحـدًا. فقـد اسـتخدم بعـض مُفكّـري القـرن الثّامـن عشـر وفلاسـفته مصطلـح «المجتمـع المدنـيّ» للدّلالـة علـى نـوعٍ معيّـن مـن الدولـة (أنمـوذج هيغـل مثـلًا). أمّـا فـي الوقـت الرّاهـن، فقـد جـرت العـادة -لـدى قطـاع مـن المثقّفيـن- علـى اسـتخدام المفهـوم السّـابق بوصفـه ←

إنّـه اسـتغرق مرحلـةً زمنيّـةً طويلـة، ومـرّ بـأدوار تاريخيّـة مُتعـدّدة ارتبـط فيهـا تطـوّره المفاهيمـيّ بالصّـراع السّياسـيّ والاجتماعـيّ والاقتصـاديّ الَّـذي شـهدته أوروبـا منـذ ثورتهـا الصّناعيّـة الأولـى مـن القـرن السّـابع عشـر إلـى يومنـا الحالـي فـي محـاولات حثيثـة للبحـث عـن وسـائل جديـدة تُمكّـن مـن السَّـيطرة على نزعـة الحكـم الطُّغيانـيّ، وكبـح جمـاح الدّولـة الشُّـموليّة المُسـتبدّة.

قـد وجدنـا أنّ كبـار فلاسـفة الاجتمـاع والسّياسـة الغربيّيـن (أمثـال: توم هوبـز، وجون لـوك، وجـان جـاك روسـو) اسـتخدموا مفهـوم «المجتمـع المدنـيّ» فـي مقابـل الوضـع الطّبيعـيّ للبشـر، وهـو الوضـع الَّـذي كان يعيـشُ فيـه البشـر حيـاة بسـيطة لا تنطـوي على أيّ نظـم، أو قوانيـن اجتماعيّـة، أو سياسـيّة. فالفيلسـوف «جـون لـوك» مثـلًا (المعـروف بنزعتـه المادّيّـة الحسّـيّة)، كان يعتقـد أنّ المجتمـع المدنـيّ لا يتحقّـق إلَّا عندمـا يتنـازل الأفـراد عـن حقـوق وضعهـم الطّبيعـيّ، ويعهـدون إلـى شـخص ـأو مجموعـة مـن الأشـخاص ـ مسـؤوليّة، أو مهمّـة تعييـن، أو سـنّ القانـون (الطّبيعـيّ الموجـود دون الدولـة وفوقهـا) نيابـةً عـن باقـي أفـراد المجتمـع؛ وذلـك بهـدف تنظيـم حركـة الأفـراد والعلاقات فـي المجتمـع بمـا يضمـنُ رعايـة مصالحهـم الخاصّـة، ومصلحـة المُجتمـع العامّـة ككلّ[1].

حيـثُ إنّـه منـذُ العصـر الَّـذي ظهـرت فيـه نظريّـة الحقـوق الطّبيعيّة فـي القرن السّـادس عشـر، كتـبَ لـوك فـي البحـث الثَّانـي عـن الحُكومـة المدنيّـة مـا أصبـح قاعـدة يأخذهـا البحـث العـامّ فـي الاهتمـام. كتـبَ جـون لـوك: «يولـدُ الإنسـانُ معنونًـا للحُرّيّـة التّامّـة، مُتمتّعًـا مـن دون تحكّـم، أو سـيطرة بمختلـف الحقـوق والامتيـازات الَّتـي وفّرهـا لـه الحـقّ الطّبيعـيّ مُتساويًا مع كلّ الآخريـن فـي كلِّ مـكان»[2].

← وجهًـا مقابـلًا للدولـة (State) كَـوْن المجتمـع المدنـيّ هـو ذلـك الجـزء مـن المجتمـع الَّـذي لا يقـع ضمـن دائـرة التّأثيـر المباشـر للدّولـة. مـع ملاحظـة أنّـه لا يمكـن بحـال عـزل مفهـوم «المجتمـع المدنـيّ» ومصطلحـه عـن السّـياق التّاريخـيّ الَّـذي نشـأ فيـه، ونقصـد بالسّـياق التّاريخـيّ هنـا: نشـأة المفهـوم داخـل التّشـكيل الحضـاريّ الغربـيّ، بِوصـف المفهـوم بلفظـه والـدّلالات الَّتـي يحملهـا والمضمـون الَّـذي يُحـدّده، قـد نشـأ وتشـكّل وتطـوّر داخـل النّسـق الحضـاريّ التّاريخـيّ الغربـيّ، بمـا فيـه مـن مُجريـات وحـوادث ووقائـع وصراعـات اجتماعيّـة وسياسـيّة وفكريّـة.

1- جون لوك، في الحكم المدنيّ، ترجمة: ماجد فخري، مصدر سابق، ص199.

2- John Locke. Second Treatice of Government.P46 .Hackett Publishing .Cambridge 1980.87.

يؤكّدُ لوك ـ في السِّياق نفسه ـ أنَّ إيجاد حاكم، أو قاضٍ عادل يفصل في الخصومات والنّزاعات (الَّتي قد تنشأ بين أفراد المجتمع) هو الأمر الأساس الَّذي يتقوّم به وجود المجتمع المدنيّ. وطالما بقي المجتمعُ الإنسانيّ عَاجزًا عن بناء سُلطة وقانون لفضّ المنازعات وتعويض الأضرار، فإنَّ هذا المجتمع لنْ يغادر أبدًا الوضع الطّبيعيّ الَّذي وجد فيه مهما بلغ التّرابط والتّعاضد بين أفراد المجتمع. ويشيرُ لوك في تحليله إلى نقطة مُهمّة للغاية، مفادها: أنَّ المجتمع المدنيّ لا يمكن أن ينعقد ويقوم في ظلال الحكومات القمعيّة الاستبداديّة؛ بل إنّ النّاس ستبقى تعيش ـ في المجتمعات الَّتي تحكمها نُظُم مستبدّة ـ في الوضع الطّبيعيّ.

لكن توماس هوبز كان يُميّز بين الدَّولة والمجتمع المدنيّ نظريًّا دونما وضع فواصل بينهما، معتقدًا أنّ المجتمع المدنيّ هو تنظيم سياسيّ محكوم عن طريق السُّلطة السّياسيّة مُمثّلة في الدّولة القائمة على فكرة التّعاقد (العقد الاجتماعيّ)، الَّتي تقوم على تنازل الأفراد عن كلّ شيء للسُّلطة القائمة مقابل توفير الأمن والحماية، بما يعني أنّ المجتمع المدنيّ هو ثمرة تفاوض[1].

أمّا جان جاك روسو ومونتسكيو فهما وقفا ـ في ما يخصّ تعريف عمل المجتمع المدنيّ وآليّته ـ في المنطقة الوسطى، فهو من جهة ليس تابعًا للدولة، ومن جهة أخرى، ليس مُنفصلًا عنها؛ بل هو واقع في منتصف الطريق بين السُّلطة السّياسيّة الحاكمة والمجتمع العامّ، وأنّه مجتمع قادر على صُنْع إرادة عامّة[2].

مع تطوُّرات السّياسة والثّقافة وسيرورتهما في سياق التّفاعل بين الأفكار وتطوّرات الواقع والقوى المشكلة له، توصّل الغربُ إلى بناءِ إطارٍ نظريٍّ عامّ لتشكيل المجتمع السّياسيّ المدنيّ، متولِّد تاريخيًّا في سياق الوعي التّمايزات الآتية[3]:

1 ـ التّشديدُ على الفصل بين الدولة والمجتمع، أو بين مُؤسّسات الدّولة

1- توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطّبيعيّة والسّياسيّة لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص138-175-216.

2- جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ، ترجمة: عادل زعيتر، مصدر سابق، ص46-45.

3- عزمي بشارة، المجتمع المدنيّ: دراسة نقديّة (مع إشارة إلى المجتمع المدنيّ العربيّ)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2000م، ص33.

والمؤسّسات المجتمعيّة. بوصفه شرطًا معطًى تاريخيًّا، أو بوصفه وعيًا اجتماعيًّا معطًى، أو مُتطوّرًا تاريخيًّا.

2 ـ وعي الفرق بين آليّات عمل الدّولة وآليّات عمل الاقتصاد، وهو شرط مُتطوّر تاريخيًّا مع الثّورة الصّناعيّة، ونشوء البرجوازيّة.

3 ـ تمييزُ الفرد بوصفه مواطنًا؛ أي بوصفه كيانًا حقوقيًّا قائمًا بذاته في الدولة بغضّ النّظر عن انتماءاته المختلفة.

4 ـ التّشديدُ على الفرق بين آليّات عمل المؤسّسات الاجتماعيّة وأهدافها ووظائفها من جهة، وآليّات عمل الاقتصاد وأهدافه ووظائفه، من جهة أخرى.

5 ـ رؤية الفرق بين التّنظيمات المُجتمعيّة المؤلّفة، نظريًّا على الأقلّ، من مواطنين أحرار تآلفوا بشكل طوعيّ، وبين البِنَى الجمعيّة العضويّة الّتي يولد الإنسانُ فيها وإليها.

6 ـ التّشديدُ على الفرق بين الديمقراطيّة التّمثيليّة في الدولة اللّيبراليّة والديمقراطيّة المباشرة (يسمّيها بعضهم الديمقراطيّة «وجهًا ـ لوجه»)، والمشاركة النّشطة في اتّخاذ القرار، نظريًّا على الأقلّ، في الجمعيّات الطّوعيّة والمؤسّسات المُجتمعيّة الحديثة.

لقد غيّرت الشُّروط التّاريخيّة السّابقة من مفهوم المجتمع المدنيّ الغربيّ منذ بدايات تشكّلِه ليتكامل ويتطوّر، من حيث الوظيفة والمهمّة العمليّة، ويتحوّل من كونه أداةً لتغيير النّظام السّياسيّ في الدّولة الغربيّة ـ في مراحل نشأته وتطوُّره ـ إلى توجُّهٍ اجتماعيٍّ مقابل غير مناقض للدّولة، يقوم بالأساس على توفير خدمات للمواطنين لا تستطيعُ مُؤسّساتُ الدولة وقوانينها الوفاءَ بها، فتحوّل من كونه ندًّا ومواجِهًا إلى كونه شريكًا في عمليّة التّنميّة الفرديّة والمُجتمعيّة على صُعُد كثيرة وعديدة[1]. على الرّغم من أنّ مُنظّمات المجتمع المدنيّ ومُؤسّساته وجمعيّاته تعمل بشكلٍ مُستقلّ عن الدولة، حيث إنّ تلك الشّراكة تفترض أن تكون تلك المنظّمات المُستقلّة قائمة على مجموعة من القيم الإنسانيّة النّبيلة، هي بالأساس تُلبّي حاجات إنسانيّة خيريّة، وأن تتغلّب على الجانب البيروقراطيّ الحكوميّ، وتقوم على ثقافة

1- محمود كيشانة، المجتمع المدنيّ: أُسُسه المفهوميّة والاصطلاحيّة واختباراته التّاريخيّة، المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة، العتبة العبّاسيّة المُقدّسة، بغداد، 2017م، ص23.

التَّطوُّع ومعاني الإرادة المُستقلّة عن سلطة الدّولة والمُتحرّرة من ذاتيّتها البيروقراطيّة الرّثّة.

في مرحلتنا الرّاهنة (المعاصرة)، باتَ المجتمعُ المدنيّ يعطينا ويقدّمُ لنا جميعًا أجوبةً جاهزة عن العديد من المسائل. فهو الرَّدُّ على سُلطة الحزب الواحد في الدول الشّيوعيّة، بإيجاد مرجعيّة اجتماعيّة خارج الدولة، وهو الرَّدُّ على بيروقراطيّة عمليّة اتّخاذ القرار وتمركزه في الدول اللّيبراليّة، وهو الرَّدّ على سيطرة اقتصاد السّوق على الحياة الاجتماعيّة والصّحّة والثّقافة والفنّ، وهو أيضًا الرَّدُّ على دكتاتوريّات العالم الثّالث من جهة، وعلى البِنَى العضويّة والتّقليديّة، من جهة أخرى. ويبدو أنَّ ذلك الانتشار، وذلك التَّنوُّع في استخدام المجتمع المدنيّ (اليوم)، هو ـ في حدّ ذاته ـ تعبيرٌ عن أزمة سياسيّة عند حركات التَّغيير والقوى النّقديّة، بعد هزيمة الإجابات الجاهزة غير المُشتقّة من تحليلات تاريخيّة اقتصاديّة وسياسيّة عينيّة؛ وإنّما من آفاق فلسفيّة وأوتوبيات، وغير ذلك[1].

النتائجُ والمآلاتُ العمليّة للعقدِ الاجتماعيّ الغربيّ

استعرضنا في المباحثِ السّابقة معنى مفهوم العقد الاجتماعيّ الغربيّ ومصطلحه، وتاريخ نشأته، وما أفضى إليه من بناء حديث لمفهوم المجتمع السِّياسيّ والمدنيّ، والَّذي يقتضي ـ بحسب مُنظّريه الأوائل ـ وجودَ سُلطة بشريّة غير دينيّة تحكمُ المُجتمعات بالاستناد إلى قوانين ومنظومات حكم من صُنع العقل. فالسُّلطةُ ـ بحسب ما لاحظنا عند «توماس هوبز» ـ كائنٌ اصطناعيّ مستعمل؛ بل هي «إلهٌ اصطناعيّ»؛ أي من صُنْع البشر.. يعني أنّها تستخلص من أصول مُجتمعيّة دنيويّة[2].

لقد انتهى العقدُ الاجتماعيّ ـ في مدى التّاريخ الغربيّ، وبعد مخاضات عسيرة تفجّرت فيها صراعات وحروب ـ إلى بناء دول سياسيّة وتشكّلها تتقوّم بالمصالح والذّرائع، وليس بالأخلاق والمبادئ الإنسانيّة، وتلك الدُّول احتوت مُجتمعها السّياسيّ والمدنيّ، وكرّسته ـ انطلاقًا من نظامها الحقوقيّ ـ بوصفه واقعًا عمليًّا شبه

1- عزمي بشارة، المجتمع المدنيّ: دراسة نقديّة (مع إشارة إلى المجتمع المدنيّ العربيّ)، مصدر سابق، ص31.

2- بيير فرانسوا موروا، هوبز: فلسفة علم الدين، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات، بيروت، 1993م، ص12.

مستقلّ عن السُّلطة السّياسيّة، أو المجتمع السّياسيّ.

هذا كلّه حدثَ بفضل البِنْيات الفكريّة والسِّياسيّة الأولى للعقد الاجتماعيّ الغربيّ الَّذي تطوّر إلى أن وصل اليوم في أعلى مراحله وتجلّياته، ليتجسّد واقعًا في ما نشهده من هيمنة قيم الدولة الحديثة ومعاييرها، وهي بالتّأكيد الدولة المدنيّة (العلمانيّة) الديمقراطيّة القائمة على مباني الفلسفة اللِّيبراليّة ومعانيها. الدولة الَّتي تتّسم، بحسب ماكس فيبر، بالحقوقيّة والعقلانيّة[1]. وتنبني في بِنْيتها الذَّاتيّة الدَّاخليّة على الأُسُس الآتية:

1 ـ مبدأ حكم القانون والمُؤسّسات.

2 ـ السِّيادةُ للشّعب عبر التَّداول السّلميّ على الحكم، بوساطة الانتخابات الحُرّة.

3 ـ تكريسُ مبدأ الفصل بين السُّلطات والتّوازن بينها.

4 ـ حياديّة الدولة تجاه الأديان عمومًا؛ أي الفصل بين الدّين والدّولة وليس بين الدين والمجتمع؛ بمعنى أن تكون الدولة القائمة حامية للدين، وراعية لطقوسه وشعائره، ولحرّيّة أيّ معتقد، أو رؤية دينيّة، وكافلة لحرّيّة الضّمير، وممارسة الشّعائر الدّينيّة، وحامية للمُقدّسات الدّينيّة عمومًا، بصرف النَّظر عن طبيعتها، وماهيّتها، ونوعيّتها.

تلك الأُسُس دعَمها ورسّخها أكثر فأكثر، وجود المجتمع المدنيّ الغربيّ، بوصفه مُجتمعًا مستقلًا إلى حدّ كبيرٍ عن السّلطة، وإشراف الدولة المباشر، كونه يتميّز بالتّنظيم التّلقائيّ، وروح المبادرة الفرديّة والجماعيّة، والعمل التَّطوُّعيّ، والحماسة من أجل خدمة المصلحة العامّة، والدّفاع عن حقوق الفئات الاجتماعيّة الضّعيفة، وعلى الرّغم من أنّه يعلي من شأن الفرد إلَّا أنّه ليس مجتمع الفرديّة؛ بل على العكس هو مجتمع التّضامن عبر شبكة واسعة من المؤسّسات والهيئات المُجتمعيّة المدنيّة[2].

1- ماكس فيبر، مفاهيم أساسيّة في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2011م، ص50.

2- الحبيب الجنحاني، المجتمع المدنيّ بين النّظريّة والممارسة، في: مجلّة عالم الفكر، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد الثّالث، المجلّد السابع والعشرون، يناير/ مارس 1999م، ص36.

لقد جاءَ ذلك البناءُ السّياسيّ الحديث للدّولة الغربيّة ليكونَ تعبيرًا عن الفكرة اللّيبراليّة عمومًا الَّتي كانت تنادي بقيمة الحرّيّة بوصفها جوهرًا عمليًّا في مجاليها: السّياسيّ، والاقتصاديّ، كما أنّها اتّجاه يؤمن بالتَّعدُّديّة الحياتيّة والمذهبيّة والأقواميّة والدينيّة، وبمبدأ المواطنة، وحقوق الإنسان، ويسمح ذلك الاتّجاه بتكوين الأحزاب السّياسيّة، وتأسيس الجمعيّات والمنظّمات الأهليّة، والنّقابات المهنيّة العمّاليّة المعبّرة عن مصالح المنتمين إليها، وذلك كلّه أتى في إطار بناء هيكليّ ديمقراطيّ برلمانيّ صرف، يفصل بين السُّلطات الثّلاث: التّنفيذيّة، والتّشريعيّة، والقضائيّة.

طبعًا، تلك هي النّتائج الَّتي أفضى إليها العقد الاجتماعيّ الغربيّ على مستوى الدّاخل السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ الغربيّ، حيث عاشَ الفرد والإنسان الغربيّ بوصفه مواطنًا حقيقيًّا؛ له وجود، ومكانة، ودور، وحضور فاعل ومؤثّر في معادلة السّياسة والاجتماع السّياسيّ والمدنيّ الغربيّ، ووصلَ إلى درجة مُتقدّمة من التّطوّر والازدهار، وتحقيق الرّفاهية المادّيّة.

أمّا على مستوى الفاعليّة السّياسيّة الغربيّة في الخارج، في آليّات تعامل الدولة الغربيّة ـ الَّتي نجمت عن العقد الاجتماعيّ الغربيّ ـ مع غيرها من الدُّول والأُمَم والمُجتمعات، فقد جاءت الصُّورة قاتمة للغاية؛ بل كانت كارثيّة، امتزجت فيها الدّماء مع الدّموع، وعلت فيها لغة المصالح الخاصّة، وعقليّة السُّوق والتّسليع البشريّ، على كلّ المبادئ والقيم الحقوقيّة والإنسانيّة الَّتي نادت بها (نظريًّا) مبادئ العقد الاجتماعيّ الغربيّ والتزاماته من حرّيّة، وعدالة، ومبادئ أخوّة إنسانيّة، والَّتي لاحظناها في تطبيقاتها العمليّة مُجسَّدة في شعارات الثّورة الفرنسيّة بالذّات. ولكن هيهات! فقد اتّسمت الدّولة الغربيّة وحضارتها عبر تاريخها الطّويل بالإلغائيّة والإقصائيّة الَّتي لا ترى الآخر من منظور تشاركيّ إنسانيّ مُتفاعل، بقدر ما تراه (حتّى لو كان فقيرًا مستضعفًا) منافسًا لدودًا، وعدوًّا محتملًا، و«مشروعًا» ضدّها.

لقد التصقت الثّقافةُ الغربيّة بمضامينَ فكريّة أيديولوجيّة عمليّة، تكرّستْ بما يتوافقُ مع منظورها، ورؤيتها، وتصوُّراتها عن العالم والآخر، والعلاقة معه، (وهي رؤية مادّيّة صرفة للكون والوجود والحياة، بعيدة عن أيّ مضامين معنويّة غائيّة).. وأفضى كلّ ذلك إلى نوع من الاعتداد الأعمى بالنّفس والتّمركز المُتكلّف حول الذات، بوصفها المرجعيّة الأساسيّة لتحديد أهمّيّة كلّ شيء وقيمته وجدارته.. وإحالة «الآخر» (الطّرفي) إلى مُكوّن هامشيّ لا ينطوي على قيمة بذاته، إلّا إذا اندرج في

سياق المنظور الَّذي يتّصل بتصوّرات الذّات (الغربيّة الثّقافيّة والسّياسيّة) المتمركزة بشدّة حول نفسها وقيمها وماهيّتها المادّيّة. وذلك تمركز يُذكّرنا بمرحلة الطّفولة، عندما يتمركز الطفل، فيرى العالم، وكلّ ما هو خارجه من خلال «أناه»؛ لأنّ وجدانه لا يتفتّح على الآخرين إلّا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر تتمحور حول أُفقه الذّاتيّ. فهو لا يفهم الأشياء من غير منظاره الخاصّ. ولا يُعطي أيّ اهتمام للآخرين، أو اهتماماتهم؛ ما يؤدّي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذّات[1]. وتلك الفكرة «أوروبا مركز العالم» فرضت نفسها منذ القرن الثّامن عشر، لتصبحَ أوروبا بحسب دوفيز «الوسيط للتّقدّم الكونيّ» و«السيّد المعطاء»، والَّتي ينبغي للعالم أن يعتمد عليها، سياسيًّا وتكنولوجيًّا، ويؤكّد تلك الفكرة المُؤرّخ البريطانيّ «توينبي» حين يقول ويؤكّد بأنَّ مَهمَّة أوروبا هي جمع العالم الإنسانيّ كلّه في مجتمع كبير واحد[2]، والسَّيطرة على كلّ شيء فوق هذه الأرض وفي البحار والأجواء، الَّتي ستصل إليها الإنسانيّة عن طريق التقنية الحديثة[3].

لقد كان من أهمّ النّتائج الَّتي ترتّبت على تلك العقليّة المستندة كما قلنا إلى مبادئ العقد الاجتماعيّ في ما يتعلّق بآليّاته التّنفيذيّة؛ التّنكُّر للشّعارات والمبادئ القِيَميّة والحقوقيّة الكبرى الَّتي شكّلت جوهر الثّقافة والحضارة الغربيّة، والَّتي تمحورَ حولها بالذّات العقد الاجتماعيّ الغربيّ، من حُرّيّة، وعدالة، وحقوق إنسانيّة، وتسامح، وإخاء، وسلام اجتماعيّ، وإلخ،... حيثُ إنَّ الدولةَ الغربيّة الحديثة ـ الَّتي يمكن عَدّها المعادل الموضوعيّ، السّياسيّ والعمليّ لذلك العقد ـ أنكرتْ كلّيًّا تلك الشّعارات الكبرى لناحية التّمثُّل والتّطبيق، ولم يلتزم قادتها ونخبها بتلك القيم، كما لم يكونوا أوفياء لها في ممارساتهم وعلاقاتهم، خاصّة مع الآخر المختلف الَّذي عاملوه معاملة دونيّة قاصرة. وهذا ما تجلّى واقعيًّا في السُّلوك الاستعماريّ للدّولة المركزيّة الغربيّة الَّتي نتجت عن ذلك العقد الاجتماعيّ، حيث مارست

1- محمّد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربيّ المعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1990م، ص204.

2- أرنولد توينبي، مختصر دراسة التّاريخ، ترجمة: فؤاد شبل، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2011م، ج4، ص164 وما بعدها.

3- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف-المركزيّة الغربيّة: إشكاليّة التّمركز حول الذات، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 1997م، ص18.

(مستفيدة من تطوُّرها العلميّ والتقنيّ) الهيمنة الاستعماريّة المباشرة، وغير المباشرة على البلدان الأخرى، ومنها بلداننا العربيّة والإسلاميّة الَّتي اجتاحتها جحافل جيوش ذلك الغرب بعد قصف ثقافيّ ومعرفيّ استشراقيّ مهّد السُّبل والطُّرق لإطلاق قذائف المدافع الغربيّة الَّتي سقطت حممها النَّاريّة على رؤوس الآمنين في بلداننا وبيوتهم ومدنهم، وبلدان أخرى كثيرة من أفريقيا، وآسيا، وأمريكا (أمريكا الهنود الحمر)؛ مُعلنةً بدء حملات عسكريّة مُدمّرة تحت ذرائع فكريّة وأيديولوجيّة واهية ومُضلّلة. والتّاريخ حاضرٌ وشاهد لا يكذب، يُظهر لنا بوضوح ما جرى ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ عند وصول الأوروبيّين إلى قارّة أستراليا؛ إذ لم يبقَ فيها سوى آثار وأطلال خرائب مدمّرة من ثقافة، وتراث، وعادات الشعوب الأصليّة الَّتي قتلوها وأبادوها عن بكرة أبيها تقريبًا، حتّى باتوا يدْرُسونهم على أساس أنّهم فلكلور شعبيّ، وتاريخ ثقافيّ، وأنثروبولوجيا[1]. والأمر ذاته يُمكنك قوله وتوصيفه عمّا حدث من فظائع وعمليّات قتل دمويّة فظيعة بحقّ الهنود الحُمر في أمريكا، عندما تمّت إبادتهم إبادة تامّة ودمويّة على يد الرجل الأبيض المتفوّق عقلًا وشكلًا وسلوكيّات حضاريّة[2]. وأمّا عن أفكار العبوديّة والعنصريّة وارتكاباتهما وسلوكيّاتهما فحدّث ولا حرج؛ إذ يُمكن أن نقرأ آلاف الدّراسات والتّقارير والكتب الرّصينة الَّتي ما زالتْ تسلّط الضّوء على عدد الأفارقة الَّذين تمّ استعبادهم، ونقْلهم من أفريقيا إلى أوروبا وأمريكا، ويُقال: إنّهم وصلوا لأكثر من ثلاثة عشرة مليون إنسان، جرى التَّعامل معهم بعنصريّة بغيضة؛ ليكونوا ـ للأسف ـ مجرّد خدم وكائنات وظيفيّة

1- راجع كلّ من الكتب الآتية:

1 - دي براون، أدفن قلبي في (ونـدِد ني)، شركة (هنري هولت)، نيويورك 1970، الرّقم الدّوليّ: 9-1045-8050-0 ISBN.

2 - منير العكش، أمريكا والإبادات الجماعيّة، رياض الريّس، بيروت، 2002م.

2- لاحظ المراقبون والمتابعون أنّ العالم الجديد الَّذي تمّ اكتشافه هناك في أمريكا، وأُبيد سكّانه الأصليّين على أيدي الرجل الأبيض (الغربيّ)، أطلقوا عليه أسماء جديدة تحمل الموروث الأوروبيّ الكنسيّ، بما يشي بدلالات ثقافيّة وتاريخيّة واضحة.. فقد كان يرى كولومبوس، «أنّ تلك البلاد هي من أملاك الكنيسة ومُلك أسبانيا؛ لأنّها منحتها الأسماء، ومن يطلق الأسماء على الأشياء فهو يمتلكها». (راجع: «المطابقة والاختلاف-المركزيّة الغربيّة»، مصدر سابق، ص19).

تخدم السَّادة البيض في بيوتهم ومتاجرهم ومزارعهم وحقولهم[1]. كما يمكن أن نشير أيضًا إلى تاريخ الإبادة الشّامل الَّذي تعرّض له المسلمون الأندلسيّون على يد الدولة الغربيّة وحضارتها في محاكم التفتيش؛ لتكتشف بما لا يدع مجالًا للشّكّ بأنّها حضارة قامت على الإلغاء، والإقصاء، والقتل، واستباحة الحُرمات، بما ينافي الأُسُس والمبادئ والشّعارات الَّتي تأسّست عليها نظريًّا من خلال العقد الاجتماعيّ الغربيّ الَّذي هو جوهر تلك الحضارة!!

لقد كانت الحملاتُ العسكريّة الَّتي شُنّتْ على «أمريكا» مُترافقةً مع حملات تبشيريّة، وهذا ريجيس دوبريه يصفها بقوله: «ذهبك في مقابل إلهي. أعطني الدّراهم وإليك المطلق، إنّني أنهب، ولكنّني- في الوقت نفسه- أهدي للحقّ»[2]. وتلك الاكتشافات تمّت تحت غطاء دينيّ. فكولومبوس يكتب إلى «البابا» أنّ رحلته ستكون لمجد الثّالوث المُقدّس، ولمجد «الدّين المسيحيّ» وهدفه نشر اسم الرَّبّ المُقدّس وإنجيله في أرجاء الكون. واستخدام ما سوف يتمّ كسبه، أو «نهبه» في ردّ الدّيار المُقدّسة إلى الكنيسة المُقدّسة[3]...؛ بل إنّ دوبريه يوقف العالم الجديد الَّذي تمّ اكتشافه لمصلحة الكاثوليك والمسيحيّة فقط: «إنّ أخيار الكاثوليكيّة فقط هم الَّذين يجب أن يكون لهم موطئ قدم هنا؛ بل إنّ الهدف الأوّل للمشروع هو دائمًا نشر الصّليب والعقيدة المسيحيّة»[4]؛ بل لقد بلغ الأمر أن تقرّر «أكاديميّة علوم باريس في القرن الثّامن عشر على حيويّة أوروبا» و«خمول العالم». وكذلك «فإنّ أوروبا هي ما تغيّر وما يتغيّر بتقدّم معارفنا»؛ بينما «كلّ أجزاء العالم الأخرى هي في جمود».. ويؤكّد أحد الرّحّالة في القرن التّاسع عشر: «في آسيا لا شيء يتغيّر.. آسيا هي الجمود، أوروبا على العكس من ذلك هي في تغيّر مُستمرّ»[5].

1- كلود فوتييه، أفريقيا للأفريقيّين، ترجمة: أحمد كمال يونس، دار المعارف، القاهرة، 1986م.

2- ريجيس دوبريه، زائر الفجر: كريستوفر كولومبس، مكتشف أم قرصان، ترجمة: ليلى غانم، الدار الجماهيريّة، طرابلس، 1994م، ص33.

3- تزفتيان تودروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة: بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، 1992م، ص18.

4- ريجيس دوبريه، زائر الفجر، مصدر سابق، ص55.

5- ميشيل دوفيز، أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م، ج1، ص20.

ويؤكّد هيغل تلك الفكرة: «في أوساط المُتديّنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثّقافة الرّوحيّة. وذلك لأنّ تغيّرات الشّكل والسُّلوك، وسائر المظاهر الخارجيّة، لا تكون من نتاج الثّقافة الروحيّة إلّا لدى المُتديّنين وحدهم»[1].

تؤكّدُ لنا كلّ الدّراسات والبحوث التّاريخيّة أنّه لا توجدُ حضارةٌ سعتْ بقوّة ـ وعن سابق تصميم أيديولوجيّ ومعرفيّ ـ إلى استغلال الحضارات الأخرى وإفنائها، واستئصالها مثلما فعلت الحضارةُ الغربيّة المستندة إلى إرث التّنوير، والحداثة الفكريّة، والعقليّة المنطلقة من قاعدة العقد الاجتماعيّ الغربيّ. فقد جعلت «فكرةُ الصّراع» الغربَ في مواجهةٍ دائمة ومُستمرّةٍ مع باقي شعوب الأرض وحضاراتها ومجتمعاتها؛ بل وفي حالة خصام وعداء حتّى مع كثير من مفردات هذا الكون (عقليّة السَّيطرة، والنّهب، والهيمنة، والاحتكار). وتطوّرت فكرة الصّراع عبر تاريخ الغرب، لتأخذ أبعادًا ومواقع مختلفة على وفق كلّ نقلة حضاريّة. وتلوّنت تلك الفكرةُ بألوان عديدة من المشروعيّة عبرَ ثلاثِ مراحل، أدَّتْ كلُّ مرحلةٍ دورًا في إعطاء المرجعيّة لتلك الخلفيّة والنّزعة الصّداميّة. فقد أعطت الحضارةُ الإغريقيّة ـ وهي أقدم حضارة أوروبيّة ـ بُعْدًا فكريًّا للصّراع، وقامت بتأصيله، ثمّ جاءت الحضارة الرُّومانيّة[2]، لتضيفَ المشروعيّة السّياسيّة للصّدام مع الآخر والقضاء عليه، ثمّ منحت المسيحيّة الغربيّة ـ الَّتي اعتنقها الرومان، وتوارثها الغربيّون بعد ذلك ـ مرجعيّة أخلاقيّة لتلك الرُّوح العدائيّة الصّداميّة، مع إعطاء المبادرة بالعدوان صفة العدالة وقيمتها، في ما عُرفَ بنظريّة «الحرب العادلة» الَّتي أثّرت في الحضارة الغربيّة الحديثة، وكانت وراء فكرة الإبادة[3].

بطبيعة الحال، ما ارتكبه الرجل الأبيض الرّأسماليّ من مسح كامل لهُويّة شعوب قارّتَيْ: أمريكا، وأستراليا، فعله بشعوب أخرى بدرجاتٍ مُتفاوتةً، وما شعوب الهند وأفريقيا سوى محاولات كانت ستلحق مصير الهنود الحمر لولا بعض المقاومة

1- هيغل، المدخل إلى عالم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1980م، ص69.

2- فرانسوا بونيون، الحرب العادلة وحرب العدوان، في: المجلّة الدوليّة للصّليب الأحمر، مختارات 2002م.

3- عامر عبد المنعم، الغرب أصل الصراع، المركز العربيّ للدراسات الإنسانيّة، سلسلة رؤى معاصرة، القاهرة، 2007م ص4. روجيه غارودي، حفَّارُو القبور: الحضارة الَّتي تحفر للإنسانيّة قبرها، ترجمة: عزّة صبحي، دار الشروق، القاهرة، 2002م.

الَّتي أبدتها. وأمّا ما جرى في بلداننا العربيّة والإسلاميّة (في الجزائر، ومصر، وفلسطين، وغيرها)، فلن نتوسّع في الحديث عنه؛ لأنّه واضح ومعروف للقاصي والدّاني، وبتنا مضربَ مثلٍ ـ أو أمثال ـ بهذا الشّأن في العالم كلّه؛ إذ كيف سننسى ما فعله الاستعمار الغربيّ من زرع لأكبر استعمار استيطانيّ وأفظعه وأخطره عرفته البشريّة في أرض فلسطين، تمَّ على إثره ترحيل شعب، واغتصاب أرض، وإقامة كيان عنصريّ إرهابيّ؛ ليكون خنجرًا مسمومًا في خاصرة العرب والمسلمين، في ظلّ مؤامرة كبرى جمعت ومهَّدَتْ ثمّ نفَّذَت عمليّة الاغتصاب (اغتصاب فلسطين)، مع طردِ أهلها، واحتلال أراضيهم، ونهب أموالهم، ومنازلهم، ومُمتلكاتهم؛ لتكون تلك القضيّة من أكبر الفظائع المُعبّرة عن تلك العقيدة النّفعيّة والعقليّة الأيديولوجيّة والفكريّة للدولة الغربيّة المركزيّة الحديثة.

خاتمة نقديّة

بتنا اليوم، في مطلع القرن الحادي والعشرين في ظلّ أجواء سياسيّة جديدة من حيث انتهاء عصور الاستعمار المباشر تقريبًا منذ عقود عديدة، وحصول أغلب ما كان يُسمّى بالمستعمرات على استقلالها السّياسيّ، ولكن الملاحظ أنّه لم تنتهِ تبعيّة تلك الدّول للرجل الأبيض اقتصاديًّا وثقافيًّا وعلميًّا، حيث بقي الغرب مُتحكّمًا بها بصور غير مباشرة، على الرّغم من أنّه لم تبقَ هناك أنظمة فكريّة ولا سياسيّة تهدّد، أو تنافس الفكر والدولة المركزيّة الغربيّة[1]. نعم، لقد انتقلت السَّيطرة والهيمنة إلى أشكال أخرى اقتصاديّة وعلميّة وسياسيّة، حيث يتحكّم الغرب في عصرنا الرَّاهن بكلّ مصادر القوّة، ومراكز السُّلطة، والمال، والإعلام في هذا العالم. ويحتكر لنفسه مواقع الإنتاج الرّمزيّ والمادّيّ العضويّ. لكن على الرّغم من كلّ مظاهر

1- ما نعنيه هنا من مصطلح «المركزيّة الثّقافيّة والسّياسيّة الغربيّة» أنَّ الدول الغربيّة المستندة إلى ميراث النّهضة والتّنوير والحداثة، في معانيها وقيمها المعرفيّة والفلسفيّة والثقافيّة، تعتقد أنّ هذا الغرب وفي قلبه أوروبا، متفوّق علميًّا وحضاريًّا وفي كلّ المجالات على غيره من أُمَم العالم وحضاراته. ومِنْ ثَمَّ، هو مركز العالم والمنتج الجوهريّ والأساس للقيم الإنسانيّة والعمليّة، والحكم المعياريّ المطلق في وضع معايير التقدُّم والتخلُّف وتقنينه، وتحديد أُسُس التطوّر والتّقهقر؛ بل تعتقد هو عنوان الخلاص والاستقرار، والمرجع الأوحد في تسجيل انتقال شعب ما، أو ثقافة مُحدّدة من البربريّة والهمجيّة إلى الحداثة والمدنيّة.

القـوّة، والحضـور الواقعيّ للغـرب الحديـث، فقـد بـدأت تصـدر أصـوات كثيـرة مـن عالم الغـرب ذاتـه تتحدّث عـن خطـر الغـرب على العالـم، وخطره على نفسـه نتيجة لمـا اقترفه (ذلـك الغـرب السّياسـيّ والثّقافيّ) في بلـدان العالـم قاطبـة، خـارج أوروبا من سـلوكيّات قاتلـة دمويّـة عنيفـة. و«الحقـد على الغـرب» صناعـة غربيّـة في الدرجـة الأولى، أنتجـت فصامًـا في التّعامـل مـع الدّاخـل، ومـع الخـارج، لدرجـة لا يمكـن تحمّلهـا. تدافـع عـن حقـوق الإنسـان في بلدانهـا، وتقضـي على حقـوق الإنسـان في الخـارج. تتبنّـى الحرّيّـة وتدافـع عنهـا، وتقـرّر اسـتعباد الآخريـن وبيعهـم فـي أسـواق الرّقيـق. تسـتبيح البلـدان، وتقضـي على أهاليهـا، وتنهـب ثرواتهـا، باسـم النُّمـوّ والمبـادرة الفرديّـة الحـرّة واللِّيبراليّة. وتعمـل مـن خـلال المنافسـة على إبـادة بعضهـا بعضًـا فـي حربيـن كلّفـت الملاييـن مـن القتلى والجرحى، ومـا لا يحصى مـن الخسـائر في المُمتلـكات، وخرّبـت المـدن ودمّرتهـا، إضافـة إلـى عمليّـات التّطهيـر العرقيّ، بعـد التّطهيـر الدينـيّ، فـي كلّ أوروبـا، مهـد الحضـارة الغربيّـة[1]. إنَّ المسـألة الأساسـيّة فـي إشـكاليّة علاقـة الغـرب مـع الآخـر تكمـن في هـذا الموقـع الاسـتعلائيّ الفوقـيّ الَّـذي وضـع الغـرب نفسـه فيـه. وقـد لمسـنا ذلـك، وإن في شـيء مـن النّعومـة في موقـف كاتبَـي «انتحـار الغـرب»[2]. فالغـرب يقـف كالأصـمّ الأعمـى، يلـزم الصّمـت تجـاه التّـوق العميـق إلـى العدالـة والتّحرُّر لدى شـعوب الجنـوب. والأدهـى، أنّـه لا يعـرف معنـى لهـذا الحقـد المُتولّـد مـن الخضـوع والسّـيطرة. ويسـتعين الكاتـب هنـا بـ«ريجيـس دوبريـه»، ليقـول: إنّـه ليـس مـن الممكـن أن نفهـم هـذا القـرن بشـكلٍ سـليم، مـع تجاهـل انقسـام العالـم إلـى مُـذلّ وذليـل. والغريـب أنّ المُـذلّ لا يـدرك ذلـك. لقـد خلـع المُـذلّ الخـوذة عـن رأسـه، ولكـن بقـي تحتهـا ذلـك الإمبرياليّ الَّـذي يـرى نفسـه مُعمّـرًا[3].

تلـك هـي هُويّـة الغـرب المُسـتمرّة عبـر العصـور على الرّغـم مـن تلوّنهـا وزخرفتهـا في العقـود الأخيـرة، وهـي هُويّـة لا يمكـن أن تنفصـل ـ على الرّغـم مـن تلـك الزخـارف

1- جـان زيغلـر، الحقـد علـى الغـرب، ترجمـة: هنـاء خـوري، جـروس بـرس ناشـرون، طرابلـس، 2011م، ص360.

2- ريتشـارد كـوك، كريـس سـميث، انتحـار الغـرب، ترجمـة: محمّـد محمـود التوبـة، مكتبـة عبيكان؛ كلمـة، هيئـة أبـو ظبـي للثقافـة والتـراث، الريـاض، أبـو ظبـي، 2009م.

3- عاطـف عطيّـة، الغـرب والآخر-منطـق التّداخـل بيـن العلمنـة والهيمنـة، فـي: مجلّـة الاسـتغراب، السـنة الثانيـة، شـتاء العـام 2016م، العـدد2، ص86.

والألوان- عن «ثقافة الاستعلاء»، فلا فرنسا، ولا الولايات المتّحدة، ولا بريطانيا جسّدت الاستثناء على تلك القاعدة؛ لأنّ جميع تلك القوى العظمى تنطلق من تلك الأرضيّة. واليوم، ومن خلال الضّغط على الجميع من أجل تكريس ثقافة الاختلاف والاعتراف بالآخر، يلجأ الغرب إلى تحديث تلك الثّقافة عبر أشكال جديدة من نفي الغير وشيطنته، أو عبر المُراوغة والمناورة حول المفاهيم المُضلّلة، من قبيل ابتكار الأوروبيّين لمنطق «نحن وهم» كلّما تعلّق الأمر بالتّعاطي مع قضايا الأقلّيّات الأجنبيّة المقيمة في القارّة العجوز[1].

في زمن الحداثة المتفلّتة من عقالها، هناك ما يشبه الإجماع على أنّ الإنسان الغربيّ بصفة خاصّة مجرّد سلعة وآلة يعمل فقط لإمتاع نزعاته الغريزيّة بعيدًا عن أيّ معنى وغاية هادفة عُليا في الحياة. فالحداثة الَّتي بشّرتْ من خلال علومها واكتشافاتها وعقلانيّتها وعَدّها الإنسان مركزًا ومحورًا للكون، باتت (على الرّغم من الانتصارات الهائلة الَّتي حقّقتها، وعلى الرّغم من غناها المعرفيّ والفلسفيّ، والتّقدُّم العلميّ الهائل) عبئًا ثقيلًا يلقي بظلالها السّوداء على حياة ذلك الإنسان كلّها. فقد انحرفت الحداثة عن مسارها، وأدّت إلى نقيض مقصودها وغاياتها المبادئيّة القيميّة الحقوقيّة، ولا أدلّ على ذلك من أنّ تلك الحداثة العقلانيّة الَّتي أُريد من خلالها تحقيق سعادة الإنسان وراحته وطُمأنينته واستقراره النّفسيّ والسُّلوكيّ، هي نفسها الَّتي أدّت وأفضت إلى تدمير واقع هذا الإنسان وحياته؛ بل دمّرته هو ذاته، وتحوّلت هي وتطبيقات العلم التّكنولوجيّة والتّقنيّة إلى عار على الحضارة الغربيّة،

1- يمكن بهذا الخصوص مراجعة كتاب صدر للباحثة الفرنسيّة «صوفي بسيس» يحمل عنوان «الغرب والآخرون: تاريخ سيطرة»، صادر عن دار نشر «لاديكوفرت» الباريسيّة، 2004م. تتوسّع فيه الباحثة في الحديث عن طبيعة علاقة الغرب مع باقي دول العالم، من خلال الاعتماد على مراجع مُتنوّعة تنوّر فهم تطوّر موازين القوى في الحقلين: السّياسيّ، والاقتصاديّ، وأيضًا في طبيعة الخطاب المُروَّج من قبل أهل السّياسة والفكر الغربيّين. وما يضفي مصداقيّة كبيرة على قراءة بسيس، دقّة ملاحظاتها الواقعيّة من جهة، وتبنّيها خيار النّقد المزدوج للممارسات الغربيّة ذات النّزعة الإمبرياليّة ولإفرازات تلك النزعة، وإن كانت تركّز أكثر على نقد النّزعة المركزيّة الأوروبيّة؛ ما يجعل الكتاب مادّة علميّة غنيّة بالنّسبة إلى القارئ الغربيّ وقارئ الجنوب على حدّ سواء، أو القارئ الشّرقيّ عمومًا. وفي نهاية الكتاب تدفع بقرّائه إلى عدم التفاؤل كثيرًا بخصوص مصير خطاب الاستعلاء الغربيّ، وعقليّة المركزيّة الغربيّة السّائدة منذ قرون إلى اليوم، والَّتي تعتقد (أي تلك العقليّة) بأنّ الغرب هو سيّد الكون والطّبيعة وإله البشر.

بعدما كانت مجدًا وشرفًا لها، كما يقول بول فاليري[1]؛ ما ولّد لدى هذا الإنسان حالة من اليأس والشّكّ في مبادئ عصر التّنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأُسُسه ومبادئه الإنسانيَّة الَّتي طرحت منذ أيّام العقد الاجتماعيّ الغربيّ، بما في ذلك مقولات العقل، والعلم، والتّقدُّم، والتّحرُّر[2]؛ بمعنى أنَّ هذه الحداثة الغربيّة لم تعد قوّةً للتَّحرُّر والتَّقدُّم، فشروط الحياة الجديدة ـ الَّتي فرضتها بشكل أساسيّ بِنية المدينة الحديثة ـ تُدرَك بشكلٍ جيّد بوصفها اجتثاث الإنسان من انتماءاته التّقليديّة، اجتثاثه من أُسُسه داخل «الجماعة» العضويّة للقرية والأسرة[3].

لقد جرّت العقليّة الغربيّة الَّتي أفضت إلى دول مركزيّة رأسماليّة مُتوحّشة ـ في طبيعة فهمها وتطبيقاتها الخاطئة لمفهوم الحُرّيّة الشّخصيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وقيمتها ـ جرّت على البشريّة كوارث مُدمّرة، كلّفت الإنسان الكثير الكثير من الدّماء والدُّموع. طبعًا، الكلّ يعلم ويلات الحروب الطّويلة ومآسيها الَّتي أشعلتها الدول الرأسماليّة الكبرى من أجل تحقيق مصالحها في الاعتداء على البلاد المستضعفة الآمنة، والحصول منها على الموارد (والمواد) الخامّ الأوّليّة الخاصّة بتشغيل الماكينة الصّناعيّة الغربيّة، والتوفّر على أسواق واسعة جديدة لتصرف منتجاتها الصّناعيّة. وقد وجدنا كيف انطلقت (وتسابقت) تلك الدُّول بشكلٍ جنونيٍّ في ذلك الاتّجاه، وأذلَّت (وقهرت، واستبعدت) البشر الآمنين، وفرضت عليهم العذاب والمعاناة، وسَخّرتهم جميعًا في طريق أوحد هو خدمة إنتاجها الرَّأسماليّ المركزيّ المُعَولم...

إنّ الحضارة الغربيَّة الرأسماليّةَ عملت وتعمل على تحويل البشر (الَّذين خلقهم الله تعالى أحرارًا) إلى مُجرّد كائنات وظيفيّة تعمل مثل الآلات الميكانيكيّة الجامدة، الخالية من المشاعر والرّوح والغاية والهدف، في سبيل الحفاظ على مصالحها ومنافعها الغرائزيّة الخاصّة، لتضمن تحقيق التّقدُّم والرَّفاهية المادّيّة على

1- بول فاليري، شاعر وأديب وفيلسوف فرنسيّ (1871م - 1945م)، تحدّث عن تعقيدات الحضارة الغربيّة ومساوئها في مقال مهمّ له، نشر بعنوان: أزمة العقل، 1919م.

2- علي صديقي، الأزمة الفكريّة العالميّة: نحو نموذج معرفيّ قرآنيّ بديل، في: مجلّة إسلاميّة المعرفة، السنة 15، العدد59، شتاء 2010م، ص2.

3- جياني فاتيمو، نهاية الحداثة: الفلسفات العدميّة والتّفسيريّة في ثقافة ما بعد الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998م، ص43.

حساب باقي شعوب العالم، ومن دون وجود أيّ اهتمام، أو قيمة رُوحيّة نفسيّة وأخلاقيّة. وتلك العقليّة والرّوحيّة الغرائزيّة التّسليعيّة لا يمكن ـ بطبيعة الحال ـ أن تكون مؤهّلة لتصبح أُنموذجًا فريدًا ومثلًا أعلى مُرتفعًا يمكن أن تحتذي به شعوب العالم ومجتمعاته في سعيها إلى تحقيق تطلُّعاتها في عيشٍ آمن ومُستقرٍّ قائم على الوعي والمسؤوليّة والأخلاق العمليّة..

نعم، نحن نعيش اليوم ما يعاكس روح المبادئ الإنسانيّة، وقيم العقلانيّة والمدنيّة الَّتي فجّرتها عصور الحداثة والتّنوير في الغرب. إنّه بالفعل زمن ما بعد الحداثة الأسود المُخيّم اليوم على العالم كلّه، بأبشع صوره وأساليبه وآليّاته الإجرائيّة القائمة على الذَّرائعيّة والنّفعيّة الشّديدة والعقلانيّة الأداتيّة والعلمويّة الجامدة الفجّة، الَّتي حوّلت العالم كلّه إلى ساحاتٍ مُستباحة للقتل والحروب والصّراعات المدمّرة، وهيّأت بلدانًا لمزيد من الكوارث المستقبليّة اللَّاحقة المُتوقّعة!!

هذا كلّه ليس له سوى سبب جوهريّ ما زال قابعًا ومُتمركزًا في صميم فكر الغرب ذاته وثقافته. في قلب حداثته الَّتي ما زالت تعتقد بمركزيّة الإنسان الغربيّ، وقدرته على تجاوز ذاته وبيئته ومحيطه. وإذا قام الفكر الأوروبيّ على مفهوم اختزال الحضارة البشريّة كلّها في إطار التَّاريخ الأوروبيّ، والحضارة وُلدت على يد الإغريق، وانتشرت بفضل الرُّومان، وانتكست في العصور الوسطى، ثمّ بدأت منذ عصر النّهضة في الرّواج والتّطوُّر على وفق آليّة مُتسارعة وناجزة يدركها الجميع[1]، فإنّ كثيرًا من العلماء والفلاسفة المعاصرين يتحدّثون عن أنّ الحضارة التكنولوجيّة ستحدث في الأرض خرابًا نتيجة التَّقدُّم التكنولوجيّ، ويتحدّثون عن عبثيّة الحياة في العصر الحديث. فإذا كانت البشريّة قد «واجهت (..) في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحدّيات عديدة، إلّا أنّه لم يكن منها ما هو أكثر خطورة على الإنسان، وهدمًا لحياته من التّحدِّي الَّذي تمّ تمثّله الحضارة الغربيّة اليوم»[2]. ولذلك، يرى كثير من النُّقّاد أنّ الحداثة الَّتي ادّعت مطلقيّة الغرب ومركزيّته، عليها أن تقفَ على نقاط الخلل، والقصور الهائلة الَّتي ما زالت تعاني منها، حيث

1- منى أبو الفضل، وآخرون، الحوار مع الغرب: آليّاته- أهدافه- دوافعه، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص1.

2- سيّد نقيب العطّاس، مداخلات فلسفيّة في الإسلام والعلمانيّة، ترجمة: محمّد طاهر الميساويّ، المعهد العالي للفكر والحضارة الإسلاميّة، ماليزيا، 1420هـ - 2000م، ص155.

ظهرت من خلال التّطبيقات المختلفة لأنموذجها المعرفيّ، وأنْ تدرسَ الأزمات المُتفاقمة النَّاجمة عن تبنّيه وتطبيقه، وهي النُّقطة الَّتي اكتملت فيها معظم ملامح الأنموذج الحضاريّ المعرفيّ الغربيّ، وأين تحقّقت معظم حلقاته؟! ولم تعد مجرّد أيديولوجيّة يتمّ التّبشير بها، أو مجموعة من الأفكار يتمّ الدّعوة إليها؛ وإنّما أصبحتْ بناءً حضاريًّا ماديًّا، ظهرتْ نتائجه الإيجابيّة مباشرة، كما تبدو نتائجه السّلبيّة غير المباشرة[1].

المصادر والمراجع

المراجعُ العربيّة:

1. أمين حافظ السعدني، «الأيديولوجيا وشرعيّة السُّلطة في الفكر السِّياسيّ الأوربيّ الحديث»، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، القاهرة، 2014م.
2. أرنولد توينبي، «مختصر دراسة التاريخ»، ترجمة: فؤاد شبل، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2011م.
3. بيير فرانسوا موروا، «هوبز: فلسفة علم الدين»، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدِّراسات، بيروت، 1993م.
4. تزفتيان تودروف، «فتح أمريكا ومسألة الآخر»، ترجمة: بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، 1992م.
5. توماس هوبز، «اللفياثان»: الأصول الطّبيعيّة والسّياسيّة لسلطة الدَّولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيّد، هيئة أبو ظبي للثّقافة والتُّراث، داركلمة (أبو ظبي)، ودار الفارابي (بيروت)، 1432هـ/2011م.
6. جان جاك روسو، «العقد الاجتماعيّ»، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2012م.
7. ـــــــــــــــــــــــــــــ، «أصل التّفاوت بين النّاس»، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسّسة الهنداوي للتّعليم والتّربية، القاهرة، 2013م.

1- عبد الوهّاب المسيريّ، التّحيّز في النّموذج الحضاريّ الغربيّ، في: مجلّة الإنسان، باريس، السنة الثالثة، العدد14، شعبان 1416هـ كانون الثاني 1996م، ص51.

8. جـورج فريدريـش هيغـل، «المدخـل إلـى عالـم الجمـال»، ترجمـة: جـورج طرابيشـي، دار الطّليعـة، بيـروت، 1980م.
9. جـون لـوك، «فـي الحكـم المدنـيّ»، ترجمـة: ماجـد فخـري، اللّجنـة الدّوليّـة لترجمـة الروائـع، طباعـة مكتبـة المرسـلين اللُّبنانيّيـن فـي جونيـه، بيـروت، 1959م.
10. جـان زيغلـر، «الحقـد علـى الغـرب»، ترجمـة: هنـاء خـوري، جـروس بـرس ناشـرون، طرابلـس، 2011م.
11. جياني فاتيمو، «نهايّة الحداثة: الفلسفات العدميّة والتّفسيريّة في ثقافة ما بعد الحداثة»، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، 1998م.
12. روجيـه غـارودي، «حفَّـارُو القبـور: الحضـارة الَّتـي تحفـر للإنسـانيّة قبرهـا»، ترجمـة: عـزّة صبحـي، دار الشـروق، القاهـرة، 2002م.
13. ريتشـارد كـوك، كريـس سـميث، «انتحـار الغـرب»، ترجمـة: محمّـد محمـود التوبـة، مكتبـة عبيـكان؛ كلمـة، هيئـة أبـو ظبـي للثقافـة والتـراث؛ و الريـاض، أبـو ظبـي، 2009م.
14. ريجيـس دوبريـه، «زائـر الفجـر: كريسـتوفر كولومبـس، مكتشـف أم قرصـان»، ترجمـة: ليلـى غانـم، الـدار الجماهيريّـة، طرابلـس، 1994م.
15. سـيّد نقيـب العطّـاس، «مداخـلات فلسـفيّة فـي الإسـلام والعلمانيّـة»، ترجمـة: محمّـد طاهـر الميسـاويّ، المعهـد العالـي للفكـر والحضـارة الإسـلاميّة، ماليزيا، 1420هـ-2000- م.
16. شـارلوت سـيمور، «موسـوعة علـم الإنسـان»، ترجمـة: مشـتركة بإشـراف محمـد الجوهـري، المجلـس الأعلـى للثّقافـة، القاهـرة، 1988م.
17. عبد الرحمن بدوي، «موسوعة الفلسفة»، النّاشر: ذوي القربى، قم، 2005م.
18. ـــــــــــــــــــــــــــــ، «ربيـع الفكـر اليونانـيّ»، مكتبـة النّهضـة المصريّـة، القاهـرة، 1979م.
19. عزمـي بشـارة، «المجتمـع المدنـيّ: دراسـة نقديّـة (مـع إشـارة إلـى المجتمـع المدنـيّ العربـيّ)»، مركـز دراسـات الوحـدة العربيّـة، بيـروت، 2000م.
20. علـي عبـد المعطـي محمّـد، «السّياسـة بيـن النّظريّـة والتّطبيـق»، دار النّهضـة العربيّـة، القاهـرة، 1974م.

21. عامر عبد المنعم، «الغرب أصل الصراع»، المركز العربيّ للدراسات الإنسانيّة، سلسلة رؤى معاصرة، القاهرة، 2007م.
22. عبد الله ابراهيم، المطابقة والاختلاف- المركزيّة الغربيّة: إشكاليّة التّمركز حول الذات، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، 1997م.
23. فضل الله محمّد إسماعيل، «من أصول الفكر السّياسيّ»، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 2000م.
24. ف. فولغين، «فلسفة الأنوار»، ترجمة: هنريت عبودي، مراجعة: جورج طرابيشي، دار الطّليعة، بيروت، 2006م.
25. كلود فوتييه، «أفريقيا للأفريقيّين»، ترجمة: أحمد كمال يونس، دار المعارف، القاهرة، 1986م.
26. محمود كيشانة، «المجتمع المدنيّ: أُسُسه المفهوميّة والاصطلاحيّة واختباراته التاريخيّة»، العتبة العبّاسيّة المقدّسة (المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة)، بغداد، 2017م.
27. ماكس فيبر، «مفاهيم أساسيّة في علم الاجتماع»، ترجمة صلاح هلال، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2011م.
28. محمّد عزيز الحبابي، «مفاهيم مبهمة في الفكر العربيّ المعاصر»، دار المعارف، القاهرة، 1990م.
29. منير العكش، «أمريكا والإبادات الجماعيّة»، رياض الريّس، بيروت، 2002م.
30. ميشيل دوفيز، «أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر»، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م.
31. منى أبو الفضل، وآخرون، «الحوار مع الغرب: آليّاته- أهدافه- دوافعه، دار الفكر، دمشق، 2008م.
32. ول ديورانت، «قصّة الحضارة»، ترجمة: فؤاد أندراوس ومحمّد علي أبو درّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2001م.
33. يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2012م.

المَراجع الأجنبيّة:

1. David Boucher, Paul Kelly, Political Thinkers: From Socrates to the Present, Oxford University Press,2017,p334.
2. John Locke. Second Treatice of Government.P46 .Hackett Publishing .Cambridge 1980.87.
3. دي براون، أدفن قلبي في (وندد ني)، شركة (هنري هولت)، نيويورك، 1970، الرقم الدولي: ISBN 0-8050-1045-9.

المَجلّات:

1. الحبيب الجنحانى، «المجتمع المدنيّ بين النّظريّة والممارسة»، في: مجلّة عالم الفكر الكويتيّة، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد الثالث، المجلّد السابع والعشرون، يناير/مارس 1999م.
2. عاطف عطيّة، «الغرب والآخر ـ منطق التداخل بين العلمنة والهيمنة»، في: مجلّة الاستغراب، السّنة الثّانية، العدد2، شتاء العام 2016م.
3. علي صديقي، «الأزمة الفكريّة العالميّة: نحو نموذج معرفيّ قرآنيّ بديل»، في: مجلّة إسلاميّة المعرفة، السنة 15، العدد59، شتاء 2010م.
4. عبد الوهّاب المسيريّ، «التّحيّز في النموذج الحضاريّ الغربيّ»، في: مجلّة الإنسان، باريس، السّنة الثّالثة، العدد14، شعبان 1416هـ، كانون الثاني 1996م.
5. فرانسوا بونيون، «الحرب العادلة وحرب العدوان»، في: المجلّة الدوليّة للصّليب الأحمر، مختارات 2002م.
6. محمّد أحمد علي مفتي، «مفهوم المجتمع المدنيّ والدولة المدنيّة»، في: مجلّة البيان، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 1435هـ ـ 2012م.

إبستيمولوجيا التَّركيب في منهج مالك بن نبي في فهم الظَّاهرة الإنسانيَّة

محمد الشريف الطاهر*

مُلخَّص

يتناول هذا المقال البِنْية العميقة الَّتي كان يُفكّر من خلالها مالك بن نبي في الظَّواهر الإنسانيَّة، والَّتي يمكن أن تتحوَّل إلى إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانيَّة، كَوْن مشكلة العلوم الإنسانيَّة هي اختزال الظَّاهرة الإنسانيَّة ما يلغي أبعادها المركّبة؛ فينتج عن ذلك صور مشوَّهة وتجزيئيَّة عن الإنسان.

ومالك بن نبي سعى في جهوده العلميَّة إلى التَّخلُّص من النَّظرة التَّجزيئيَّة لمشكلات الإنسان. لهذا، اتَّجه إلى الحضارة الَّتي هي مركّب كلِّيّ تتجلَّى فيه الأبعاد المختلفة من الوجود البشريّ. ومِنْ ثَمَّ، يسعى إلى دراسة مختلف التَّفاعلات دون إلغاء للهُويَّات المُكوّنة للوجود البشريّ ومن دون اختزالها في بُعْدٍ واحد، وكذلك للكشف عن الطريقة الَّتي تتكوّن بها الظواهر الإنسانيَّة.

قد اعتمد في تحليله على بُعْدَين هما: المقاربة النفسيَّة والمقاربة الاجتماعيَّة للحضارة؛ وهاتان المقاربتان هما وجها الوجود البشري، وقد سعى إلى البحث في علاقات التراكب والانحلال بينهما وفيهما؛ ما يؤول إلى الرُّقيّ بالحياة البشريّة

* أستاذ بجامعة باتنة (1) الحاج لخضر - الجزائر- قسم الفلسفة.

نحو الحضارة. وبهذا، يكون مالك بن نبي قد وضعنا أمام مُقدّمات إبستيمولوجيّة تركيبيّة.

مُقدّمة

تُعدُّ تبصرات مالك بن نبي في الحضارة ومشكلاتها استيعابًا لمشروع العلوم الإنسانيَّة، وتجاوزًا لها في الآن نفسه، وهذا لأنّه استعان بها لتحليل الحضارة، ولكن وفقًا لمرجعيّته ورؤيته. لذلك، فهو من جهة استعان بها من خلال فهمها وتمثُّلها، وانطلق نحو آفاق أخرى تمتاز بالجِدَّة والإضافة في الطَّرح من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة، لها مقدرة تفسيريّة عالية لهذا كلّه، فإنّنا بأمسّ الحاجة إلى الوقوف عند البُعْد الإبستيمولوجيّ القابع خلف المنهج والمنهجيّة الَّتي تبنّاها مالك بن نبي، حتّى نعين من معينها لفهم الظاهرة الإنسانيَّة سواء في قدرتها التفسيريَّة العالية، أو الجدّة والإضافة الَّتي منحتها الإبستيمولوجيا البنانبية للعلوم الإنسانيَّة.

ولكن إذا ما نظرنا من زاوية أخرى، فإنّ مالك بن نبي لم يعالج مشكلة العلوم الإنسانيَّة، ولم يتطرَّق إلى مأزقها وأزماتها، وهذا لأنّه كان بصدد حلّ مشكلة الحضارة بوصفها نظريَّةً من جهة، ومن جهة ثانية، هو بصدد تقديم حلٍّ عمليٍّ لمشكلة الحضارة في العالم الإسلاميّ. لهذا، انصبَّ جهده على موضوعه لا على العلوم الإنسانيَّة، وهنا موضع المشكلة الَّتي يعالجها هذا المقال، فإنَّ كان مالك بن نبي لم يعالج مشكلة العلوم الإنسانيَّة، فإنه قد يصبح من الصَّعب أن نستمدَّ منه حلولًا، فالبحث سيستبق الحلّ الموجود في طبيعة منهج مالك بن نبي قبل الوعي بمشكلة العلوم الإنسانيَّة وتشخيصها، وهذا الاستباق يؤول إلى تصنُّع المشكلة حتّى تتلاءم مع الحل، ومنه يضيع التشخيص السَّليم.

تزيد مشكلة البحث عمقًا خاصَّةً إذا علمنا أنَّ مالك بن نبي قد أخذ بالعلوم الإنسانيَّة، ولكن توظيفه كان مختلفًا وهذا ما سنشهده في أثناء تحليلنا لأطروحته ومُقارنتها بالأطروحات المختلفة في العلوم الإنسانية، ولكن المشكلة هنا تتمثَّل في كيفيَّة الاستخدام من زاوية ما إذا كانت تجاوزًا لأزمة العلوم الإنسانيّة، أم أنّها تموضع داخلها وسقوط في أوحالها. من هنا، يُطرح السُّؤال الرَّئيس للمقال والَّذي تتفرّع منه أسئلة عدَّة هي محور المقال والَّتي يمكن أن نوجزها في ما يلي:

هل الوقوف على الإبستيمولوجيا البنابيَّة (نسبة إلى بن نبي) يقود إلى وضع

طريـق لحـلّ مشـكلة العلـوم الإنسـانيَّة؟

ويتفرع من هذا السُّؤال أسئلة عدَّة أخرى، وهي:

- ما مشكلة العلوم الإنسانيَّة؟
- كيف وضع مالك بن نبي منهجه؟
- وهل هذه العمليَّة التركيبيَّة قادرة على الخروج بحلّ لمشكلة العلوم الإنسانيَّة؟

مشكلة العلوم الإنسانيَّة ومفهوم إبستيمولوجيا التَّركيب

إذا مـا أخذنـا مـن النَّاحيـة المبدئيَّـة أنَّ معنـى الإبسـتيمولوجيا فـي وجههـا العـام هـي دراسـة نقديَّـة للعلاقـة المعرفيَّـة بيـن الـذَّات العارفـة والموضـوع المُـراد معرفتـه، فإنَّنـا سـنقول أنّ مشـكلة العلـوم الإنسـانيَّة في جوهرهـا إبسـتيمولوجيَّة، حيـث تـدور فـي إطـار العلاقـة بيـن الـذَّات والموضـوع، ولكـن العلاقـة تبقـى مبهمـة، حيـث نجـد أنّـه تـمَّ علاجهـا مـن أوجـه مُتعـدِّدة وكثيـرة. لذلـك، لا بُـدَّ وأن نتطـرَّق إلـى أهـمّ الأطروحـات الَّتِي تتنـاول بالبحـث مشـكلة العلـوم الإنسـانيَّة. وقبـل أن نعـرض لـلآراء المختلفـة يجـب أن نُنَـوِّهَ إلـى أنَّ كل مشـكلات العلـوم الإنسـانيَّة مـا هـي إلَّا تنويـع، أو تبعـات لمشـكلة تحديـد العلاقـة المعرفيَّـة، أو الإبسـتيمولوجيا.

أوَّل مـا سـنتطرق إليـه دراسـة للدكتـور صـلاح قنصـوه بعنـوان «الموضوعيَّـة فـي العلوم الإنسـانيَّة»، حيـث قـدَّم عرضًـا نقديًّـا للمشـكلة مـن زاويـة فلسـفة العلـوم، وقـد مـرّ على محطَّـات عـدّة لتلـك المشـكلة والمُتمثِّلـة فـي الموضوعيَّـة، وقـد حـدّد نصّـه الآتـي قيمـة المشـكلة؛ إذ يقـول: «إنَّ الموضوعيَّـة فـي العلـوم الإنسـانيَّة هي مشـكلتها المحوريّة، وكل مـن يعـرض لهـا؛ إنّمـا بطريقـة مباشـرة، أو غير مباشـرة للصّعـاب الَّتِي تواجه تلـك العلوم؛ لكـي تبلـغ مسـتوى العلـوم الطبيعيَّـة ونجاحهـا، أو تتمثّـل روحهـا، أو طابعهـا»[1]. ومعنـى ذلـك أنّ مشـكلة العلاقـة هـي مشـكلة الموضوعيَّـة والَّتِي يلتـزم فيهـا الباحـث بالواقعـة كمـا هـي دون تدخُّـل مـن الـذّات، مُحَاكيًـا بذلـك العلـوم الطّبيعيَّـة وتأسّـيًا بنجاحاتهـا. وتأتـي الموضوعيَّـة بوصفهـا علاقـةً بيـن الـذَّات والموضـوع، حيـث يتخلَّـى الباحـث عـن مسـبقاته الفكريَّـة حتّـى يصـف الواقعـة، أو الظّاهـرة كما تتبـدَّى للعيان، وموضع المشـكلة كمـا يـراه الدكتـور صـلاح يكمـن فـي عـدم تحديـد المسـتويات المفهوميَّـة للموضوعيَّـة. لذلـك، تظهـر تيَّـارات الوضعيّـة المنطقيّـة الَّتِي اتّجهـت إلـى الموضـوع والفينمونولوجيـا

1- صلاح قنصوه، الموضوعيَّة في العلوم الإنسانيَّة، دار التنوير، بيروت، 1984م، ص 74.

الَّتِي اتّجهت إلى الماهيَّة، والبِنْيويَّة الَّتِي اتجهت إلى البِنْية، وكلّها حدَّدت لنا مجموعة من الحلول لتلك المشكلة.

أطروحة الدكتور صلاح هي دراسة أكاديميَّة ولا شكّ في ذلك إلَّا أنّها لم تنظر إلى المسألة من مختلف أوجهها، فالموضوعيَّة وإن كانت من أهمّ عوائق البحث في العلوم الإنسانيَّة إلَّا أنّها مُتعلّقة بمشكلات أخرى والَّتِي تتمثَّل في طبيعة الظاهرة الإنسانيَّة، وهنا تظهر مشكلة أخرى وهي تطبيق المنهج التجريبيّ، وبلوغ الدِّقَّة، وكذلك التماس بين الذَّات والموضوع والَّتِي تنعدم في العلوم الإنسانية وتختفي في العلوم الطبيعيَّة، وكلّها ترتدّ إلى طبيعة الظاهرة الإنسانيَّة، وتحديدنا لهذه الأخيرة يتساوق مع ضبط العلاقة الإبستيمولوجيَّة حتّى نصل إلى ضبط علميّ.

تزيد أطروحة الباحثة يمنى طريف الخولي عن أُطروحة سابقها بأن حدَّدت المشكلة في بلوغ اليقين، حيث تقول «ترد إشكاليَّة العلوم الإنسانيَّة برُمَّتها إلى افتقارها للتّقنين المنطقيّ الدَّقيق»[1]؛ أي قدرتها على الوصول إلى نتائج دقيقة مثلما هو الحال في العلوم الطَّبيعيَّة إلى تخلُّف العلوم الإنسانيَّة عن العلوم الطبيعيَّة، وهنا ترد المشكلة إلى عاملين اثنين هما أساس الاختلاف بين المجالين العلميّين (العلوم الإنسانيَّة والعلوم الطّبيعيّة) وهما:

1 ـ طبيعة العلاقة بين الذَّات والموضوع.

2 ـ طبيعة الظَّاهرة الإنسانيَّة.

فالعامل الأوّل تتمنّع فيه المسافة بين الظاهرة الإنسانيَّة والباحث؛ أي بين الذَّات والموضوع، حيث يتأثَّر الباحث بالموضوع وتدخل نزعاته ورغباته وأيديولوجيَّته وغير ذلك. لهذا كلّه، تنعدم الموضوعية، وأمّا طبيعة الظّاهرة الإنسانيَّة فإنّها تمنع من تطبيق المنهج التّجريبيّ، لكون الظَّاهرة قادرة على تعديل من ذاتها في أثناء ممارسة التّجريب، وكذلك صعوبة العزل بين الظَّواهر للتداخل القائم بينها وعدم اتّضاح الأبعاد الباطنيَّة، أو الجوانيَّة للإنسان، ولاحتماليّة العلاقة السَّببيَّة وغيرها من القضايا الَّتِي تعوق وتمنع تطوّر العلوم الإنسانيَّة وتقدّمها.

إنَّ تشخيص الدكتورة يمنى لمشكلة العلوم الإنسانيَّة يقودنا إلى أمرين هما: إمّا إلحاق العلوم الطبيعيّة بالعلوم الإنسانيَّة، أو الفصل والقطع بينهما وإعادة تشكيلها بما يتوافق والظاهرة الإنسانيَّة، وكلا الحالتين تقودنا نحو بُعْدٍ أعمق في تحليلنا،

1- منى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانيّة، دار رؤية، القاهرة، 2011م، ص96.

والَّـذِي يتجلَّى فـي البُعْـد الأنطولوجيّ للظَّاهـرة الإنسـانيَّة؛ أي الإنسـان بمـا هـو كائـن، وهنـا نسـتطيع أن نضبـط المشـكلة مـن جهـة، وكذلـك وضـع الخطـط المنهجيَّـة لحلِّهـا، والَّتِي سـنبحث عنهـا فـي فكـر مالـك بـن نبـي. لهـذا، فـإنَّ أطروحة الدكتـورة يمنى تشـكو مـن غيـاب البُعْـد الأنطولوجي للظاهـرة الإنسـانيَّة، أو مـا يُسـمَّى بالطَّبيعـة البشـريَّة.

هنـا ننتقـل مـن شـخصيَّات باحثـة إلـى شـخصيات فلسـفيَّة (علـى أسـاس التَّمييـز بيـن باحـث فـي الفلسـفة وفيلسـوف)، وسـنأخذ كلًّا مـن عبـد الوهـاب المسـيري، وإدغـار مـوران، وسـنبدأ بالمسـيري ثـمّ ننطلـق إلـى ادغـار مـوران.

اتَّجـه المسـيري إلـى أعمـق بُعْـدٍ وهـو تصوُّرنـا حـول ذواتنـا أي حـول الإنسـان، والَّذِي يُسـمّيه بالأنمـوذج المعرفـيّ، وقـد تطـرَّق إلـى مشـكلة العلـوم الإنسـانيَّة فـي العديـد مـن كتاباتـه خاصّـة منهـا «الفلسـفة المادّيّة وتفكيك الإنسـان»، وكتـاب «المنهـج والثَّقافة»، وكتـاب «اللُّغـة والمجـاز»، ويتّجـه المسـيري فـي تحليلاتـه إلـى التمييـز بيـن نوعيـن مـن الخطـاب التفسـيريّ وهمـا الخطـاب التَّفسـيريّ المركّـب والخطـاب التفسـيريّ الاختزاليّ، وهـذا الأخيـر يختـزل مركـب الظَّاهـرة فـي عنصـر واحـد مـن عناصرهـا كأن يكـون الاقتصـاديّ، أو البيولوجـيّ، أو السّـيكولوجيّ، وهـو هنـا يعمـل علـى ردِّ المركّـب إلـى البسـيط مـن خـلال عمليَّـة التَّفكيـك دون العناصـر المركّبـة وتقويضهـا، مـا مـن شـأنه أن يـؤدِّي إلـى تزييـف وعـي الإنسـان، ونقـل صـور مُشـوّهة للظَّاهـرة الإنسـانيَّة، والَّتِـي تتميّـز دائمًـا بكونهـا مُركّبـةً.

أمَّـا الخطـاب التفسـيري المركّـب فـــ «هـو محاولـة تفسـير أي ظاهـرة مـن خـلال سـبب واحـد؛ وإنمـا مـن خـلال مركّـب مـن الأسـباب، إنسـانيَّة واجتماعيَّـة ونفسـيَّة وأنثربولوجيَّـة»[1]. ومعنـى ذلـك أنَّ الخطـاب التفسـيري المركـب يهـدف نحـو إدراك الظّاهـرة فـي إطارهـا المعقّـد والمركّـب، مسـتحضرًا أكبـر عـدد ممكـن مـن العناصـر المركّبـة لهـا، وقـد أورد المسـيري فـي نصِّـه السَّـابق عبـارةً مُهمَّـةً، وهـي مـن خـلال مركـب مـن الأسـباب، وقـد كان قصـده منهـا ليـس تجميـع الأسـباب وتبويبهـا، بقـدر مـا هـو إدراك للعلاقـة القائمـة بينهـا فـي تكويـن الظّاهـرة.

التمييـز القائـم بيـن التفسـيرين: الاختزاليّ، والمركّـب يرجـع إلـى تصـوُّر الإنسـان لذاتـه، حيـث أبـان عـن مشـكلة حقيقيّـة تظهـر فـي الصِّلـة القائمـة بيـن العلـوم الطبيعيَّـة

1- عبـد الوهـاب المسـيري، الثّقافـة والمنهـج ، تحريـر: سـوزان حرفـي، دار الفكـر، دمشـق،2009م، ص 169.

والعلـوم الإنسـانيَّة، والَّتِـي تتَّخـذ عـادةً علاقـة التَّابـع والمتبـوع؛ أي تبعيَّـة الإنسـانيَّة للطَّبيعيّـة. وهـذا التّحديـد لعلاقـة قـاد إلـى بنـاء أُنمـوذج لعلـوم إنسـانيَّة اختزاليَّـة؛ أي تختـزل الإنسـان فـي البُعْـد الطّبيعـيّ المـادّيّ وتتناسـى أبعـاده المتجـاوزة، والإنسـان مركّـب لكونـه ينتمـي إلـى ثُنائيَّـة كونيّـة وهنـا يقـول: «هنـاك ثُنائيَّـة فضفاضـة تسـمُ الوجود الإنسـانيّ(الخالـق/ المخلـوق- الإنسـان/ الطّبيعـة). وثُنائيَّـة الإنسـان/الطَّبيعة هـي أهـمّ تلـك الثُّنائيَّـات»[1]. ومعنـى ذلـك أنَّ الأنمـوذج الطَّبيعـيّ فـي تفسـير الظَّاهـرة الإنسـانيَّة عاجـز عـن إدراكهـا لكونـه بسـيطًا واختزاليًّـا وهـي مركّبـة ومعقّـدة. ولهـذا، نجـده يهاجـم الطَّبيعـة البشـريَّة، وكلّ مـا هـو متجـاوز للطَّبيعـة. وهنـا، بـدلًا مـن فهـم الإنسـان يـؤول المطـاف إلـى تفكيكـه وتهديمـه. ويُلخّـص المسـيري طرحـه فـي قولـه: «أمّـا النَّظـم الَّتِـي تنطلـق مـن الاعتـراف بثُنائيَّـة الإنسـان/الطَّبيعة، فهـي لا يمكـن أن تسـقط فـي مثـل تلـك الرُّؤيـة السَّـاذجة، ومـن ثـمَّ، فـإنّ إسـتراتيجيَّة أنسـنة العلـوم بالنّسـبة إلـى هـؤلاء تتكـوَّن مـن: اسـترجاع مفهـوم الطَّبيعـة البشـريّة بوصفـه كيانًـا مُركّبًـا لا يمكـن أن يـرد للنّظـام الطَّبيعـيّ»[2]. ولعـلَّ العبـارة الـواردة بوصفهـا كيانًـا مُركّبًـا تختصر مشـكلة العلوم الإنسـانيَّة إلـى البُعْـد المركّـب؛ أي كيـف نصـل إلـى أُنمـوذج مركّـب للعلـوم الإنسـانيَّة؟

يزيـد المسـيري فـي تِبْيـان مـدى تعقيـد المشـكلة ومآلاتهـا فـي كتابـه اللُّغـة والمجـاز حينمـا يقـول: «والاتِّجـاه نحـو تفتيـت الظَّواهـر الإنسـانيَّة لدراسـتها، أمـر منتشـر فـي بعـض الأوسـاط الأكاديميَّـة الَّتِـي تتزيَّـا بلبـاس العلميَّـة والموضوعيَّـة، وباسـمها تدعو إلى عـدم الخلـط بيـن المجـالات المختلفـة للنَّشـاط الإنسـانيّ، وعـدم الالتفـات إلـى مفاهيـم ميتافيزيقيَّـة، أو ثوابـت إنسـانيّة، مثـل: الطَّبيعـة البشـريّة، أو القيـم الإنسـانيَّة»[3]، حيـث قاد ذلـك التَّفتيـت إلـى عمليَّـة اختزاليَّـة أخـرى، والَّتِـي تتمثَّـل فـي حصـر الظَّاهـرة فـي حـدود نشـاط محـدَّد كالاقتصـاديّ، أو الاجتماعـيّ، أو الثَّقافـيّ، أو النَّفسـيّ، وغيرهـا، علمًـا أنَّ الظَّاهـرة الإنسـانيَّة تتركَّـب وتتآلـف؛ بحيـث إنّـه لا يمكـن فصـل أجزائهـا المُركّبـة لهـا.

يقودنـا تحديـد المسـيري للمشـكلة إلـى تعاكـس فـي نهـج دراسـة الظَّواهـر الطَّبيعيَّـة مـع الإنسـانيَّة، فالأولـى تقـوم بتفتيـت الظَّاهـرة الفيزيقيَّـة بغيـة إدراكهـا وفهـم قوانينهـا، أمَّـا الظَّاهـرة الإنسـانيَّة فتسـتدعي اسـتحضار عناصرهـا المركّبـة وفهمـا فـي تركيبهـا؛ أي

1- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادّيّة وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، 2010م، ص41.

2- المصدر نفسه، ص96.

3- عبد الوهاب المسيري، اللُّغة والمجاز، دار الشروق، القاهرة، 2006م، ص 6/7.

كلَّما ركّبنا أكثر زادت قدرتنا على الاستيعاب والفهم المُعمَّق. ففي الأولى العلميَّة تفكيكيَّة، أمَّا الثانية فهي تركيبيَّة. وهنا يبرز المشكل؛ كيف يمكن أن نركب بين تلك العناصر جميعًا؟

يذهب إدغار موران إلى الطَّرح نفسه، في ما يُسمِّيه «بالفلسفة المركّبة، أو فلسفة التَّعقيد» والَّتي يُشخّص من خلالها مشكلة العلوم عمومًا بما في ذلك العلوم الإنسانيَّة، والَّتِي رتَّبها على النَّحو الآتي:

«1 ـ لا يكمن السَّبب العميق للخطأ في الخطأ بالفعل (إدراك خاطئ)، أو الخطأ المنطقي (عدم انسجام)؛ بل في صيغة تنظيم معرفتنا في شكل نسق من الأفكار (نظريَّات، أيديولوجيَّات).

2 ـ هناك جهل جديد مرتبط بتطوُّر العلم نفسه.

3 ـ هناك عمى جديد مرتبط بالاستعمال المُنحطّ للعقل.

4 ـ ترتبط أخطر التَّهديدات الَّتِي تتربَّص بالبشريَّة بالتقدُّم الأعمى، وغير المُتحكّم فيه للمعرفة (أسلحة حراريَّة ـ نوويَّة، تلاعبات في كلّ الأنواع، خلل بيئي، إلخ،...)»[1].

ويُظهر السَّببين الأولين أنَّ المشكلة في جوهرها هي تنظيم المعارف بما يتوافق مع طبيعة تطوُّر العلم. وهنا يأتي المشكل الثاني وهو استخدام أعمى للعقل ينتهي إلى مآلات تتهدَّد البشريَّة ككلّ. وعليه؛ هي في جوهرها كيف تُنظّم المعرفة بوصفها نسقًا باستخدام جيّد للعقل يؤدِّي إلى مُمارسة للعلم تحفظ الكون لا تُدمّره.

كل تلك المشكلة ترد بأسرها إلى ناظم أساس؛ وهو التّبسيط والَّذِي يتلخّص معناه في قوله: «إنَّنا نحيى تحت سلطان مبادئ الفصل والاختزال والتّجريد والَّتِي تُشكّل في مجموعها ما أُسمّيه بـ : منظومة التَّبسيط»[2]، حيث يتمّ تبسيط المعرفة البشريّة على أساس مبدأ الفصل؛ أي بين العلوم والظَّواهر وبعدها اختزالها في بُعْدٍ واحد، ثمَّ تجريد ذلك الاختزال؛ أي تعميمه. وهنا، يتمُّ اختزال المعرفة الإنسانيَّة وتبسيطها وهو ما دعا به إلى القول: «وكانت الطريقة الوحيدة لتدارك هذا الفصل هي اللُّجوء إلى تبسيط آخر، وهو اختزال المركَّب في البسيط (اختزال

1- إدغار موران، الفكر والمستقبل، ترجمة: أحمد القصوار ومنير الحجوجي، دار توبقال، الدّار البيضاء، 2004م، ص 13.

2- المصدر نفسه، ص15.

البيولوجيّ في الفيزيائيّ والإنسانيّ في البيولوجيّ)»[1]. وهنا، تظهر مشكلة العلوم الإنسانيّة ليس في الموضوعيَّة، أو النَّتائج اليقينيَّة؛ وإنّما هي البُعْد المركّب للظَّاهرة الإنسانيَّة، والَّتِي لا يمكن اختزالها لا في البُعْد البيولوجيّ كما لا تختزل البيولوجيا في الفيزياء.

من خلال ما سبق، يمكن أن نُحدِّد أنَّ مشكلة العلوم الإنسانية أنَّها تتمثَّل في عدم القدرة على تنظيم نماذج إدراكيَّة ومعرفيَّة تستطيع أن تستوعب مركّب الظاهرة الإنسانيّة ومُعقّدها؛ أي أنَّ عدو العلوم الإنسانيَّة هو التبسيط والاختزال الَّذِي يؤول إلى تشويه المعرفة بالإنسان، ناهيك عن النتائج المُدمِّرة لعمليَّة التَّبسيط، والَّتِي تقود إلى تفكيك الإنسان واختزاله ما يؤدي إلى إلغاء أبعاده المركّبة. لذلك، لا بُدّ وأن يفهم الإنسان في بُعْده المركَّب.

لهذا، لا بُدَّ وأن نصل إلى نتيجة مُهمَّة وهي معنى الإبستيولوجيا التركيبيَّة والَّتِي تعرّف على النّحو الآتي: هي تنظيم العلاقة الإدراكيَّة بين الذَّات العارفة والموضوع المُراد معرفته على نحوٍ تركيبيٍّ، وليس اختزاليّ؛ بحيث يأخذ الظَّاهرة في بُعْدها المُركَّب، مُكوّنًا أُنموذجًا معرفيًّا يتشكّل على صورة نسق مَهمَّته التَّفسير، وكذلك هي نقد للنماذج التفسيريَّة المختلفة على مبدأ المقدرة التَّركيبيَّة الَّذِي يعني القدرة على استيعاب العناصر في أنطولوجيا تراكبها وبنيتها.

معنى ذلك أنَّ إبستيمولوجيا التّركيب لها وظيفتان معرفيّتان هما: إنتاج المعرفة من خلال تكوين النَّماذج التفسيريَّة، والوظيفة الأخرى هي نقد المعرفة؛ أي نقد النَّماذج التّفسيريَّة من خلال اختبار مقدرتها التفسيريَّة لمركّب العناصر. وتتمحور الوظيفتان على قاعدتين هما: المنطلق، أو الأصول والمآلات، فالأول؛ أي الأصول تتعلّق بالوظيفة الأولى وهي تتمثَّل في البحث عن وضع أُسُس قاعديَّة للمعرفة المركّبة، أو النَّماذج التّفسيريَّة المركّبة، وأمّا الأخرى فهي تتّجه إلى مآلات تلك النماذج مختبرةً قدرتها التفسيريَّة.

بعد هذا التحليل والخلاصة إلى تشخيص مشكلة العلوم الإنسانيَّة، نتّجه بالسؤال إلى مالك بن نبي الَّذِي هو موضوع دراستنا، على النحو الآتي: هل مشروع مالك بن نبي هو مشروعٍ تركيبيّ؛ أي أنه يُكوِّن قاعدة إبستيمولوجيّة تركيبيَّة؛ بمعنى أنّه يمكن أن يكون حلًّا لمشكلة العلوم الإنسانيَّة؟!

1- إدغار موران، الفكر والمستقبل، مصدر سابق، ص15.

مشروع مالك بن نبي والمنهج المُركّب

يمكن أن نُحدِّد مشروع مالك بن نبي في أربع مُحدِّدات أساسيّة، والَّتِي تتمثَّل في الإشكاليَّة الَّتِي طرحها وعالجها في الآن نفسه. المرجعيّة المؤسّسة لمشروعه الفلسفيّ ككلّ أو الرُّؤية الكونيَّة، ثم المنهج ، وأخيرًا النّظريّات الَّتِي قدّمها. ويظهر لنا هنا المنهج بصفة مركزيّة كونه يتأسّس على المرجعيَّة، وتنتج عنه النّظريَّات. وسنبدأ تحليل مشروعه حسب ترتيب المُحدّدات السَّابقة.

1. طرح المشكلة وضرورة الرُّؤية الحضاريَّة:

في كتابه شروط النهضة، يُحدِّد لنا المشكلة الَّتِي سخَّر لها حياته قصد مواجهتها، وتقديم الحلول لها، والَّتِي عبَّر عنها بقوله: «إنَّ مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم، أو يحلّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانيَّة، وما لم يتعمَّق في فهم العوامل الَّتِي تبني الحضارات، أو تهدمها»[1]. ويكتنز هذا النص الكثير من المعاني والدّلالات الَّتِي تحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب، والجملة الأولى (إنَّ مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته) يقصد من خلالها أنَّ المشكلة تتحدَّد في حضارة ذلك المجتمع وسعيه نحو الرُّقيّ والتقدُّم، وهي تتحدَّد في اتّجاهين أساسيْن: الأوَّل أنّ ذلك الشعب يبحث عن إنتاج حضارته الَّتِي تُعبّر عن إبداعاته، والآخر شعب أنجز حضارته ويسعى إلى الحفاظ عليها، أو تطويرها. وفي جميع الاتّجاهات، فإنّ المشكلة هي حضاريَّة أساسًا.

أمَّا الجملة الثانية والمُتمثّلة في قوله: (ولا يمكن لشعب أن يفهم، أو يحلّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانيَّة) وذلك أنَّ الشعب، أو المجتمع إذا أراد أن يحلّ مشاكله فلا بُدَّ وأن ينظر إلى نظام أفكاره، والَّتِي تُتيح له حلّ مشكلاته. وهو عند مشكلة الحضارة لا بُدَّ وأن ينظر إلى المسار التَّاريخيّ للحضارات الإنسانيَّة، باحثًا عن حلول لمشكلته الحضاريَّة؛ أن المشكلة هنا هي مشكلة منهج لدراسة الحضارة الإنسانيَّة، فتحلّ على ضوء الحضارة المحلِّيَّة على ضوء النَّظريَّة العالميَّة للحضارة الإنسانيَّة، وتعود الدورة لتصبح تلك الحضارة جزءًا من المساهمة في العالم.

تتجذَّر المشكلة أكثر فأكثر، حيث إنَّها تتَّجه نحو الإنسان منتج تلك الحضارة،

1- مالك بن نبي، شروط النَّهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2004م، ص21.

وهنا نجده يقول: «ومشاكل الإنسان تظل مُتوقّفة على تلك العوامل الأخيرة بالخصوص، ذلك أنَّها مشاكل حضارة»[1]. ومعنى ذلك أنَّ مشكلة الإنسان ذاتها تتوقّف على مشكلة الحضارة الَّتِي ينتمي إليها، والَّتِي تمنحه هُويّته وانتماءَه، وتسمح إمّا بزيادة فعاليّته، وإظهار إمكاناته الإبداعيَّة، أو أنها تهدر إمكاناته، وتقهر وجوده. ومن هنا، تظهر مشكلة الحضارة أعمّ من مشكلة الإنسان؛ أي أنّ حل مشكلة الحضارة يقود إلى حلّ مشكلة الإنسان بالضرورة.

لكن لحلِّ مشكلة الإنسان فإنَّنا لا بُدّ ـ كما سبق ذكره ـ من حلّ لعالم الأفكار الَّتِي تحلّ المشاكل الاجتماعيَّة، ولحلّها تظهر مشكلة الثّقافة، ولحلّ مشكلة الثقافة تبرز مشكلة المنهج الَّذِي يتمّ من خلاله حلّ المشكلات الَّتِي تمتدّ إلى الحضارة نفسها. لذلك، يقود المنهج إلى حل المشكلات حلًّا علميًّا.

2. المرجعيَّة المُؤسّسة للمنهج:

نجد أنَّ منهج مالك بن نبي بدأ يتحدَّد على ضوء هذا النص عندما قال: «إنَّنا نجد في القرآن الكريم النصّ المبدئيّ للتّاريخ التكوينيّ.... ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾ [الرعد 11/13] وينبغي ألّا نقرّر هذا المبدأ حسب إيماننا به فقط؛ بل يجب أن يكون تقريره في ضوء التّاريخ»[2]. ودلالة المبدأ الَّذِي صاغه القرآن أنَّه لا بُدَّ وأن ننظر إليه بوصفه مُطابقًا للتَّاريخ. ومن هنا، فهو صالح لأن يكون مرجعيَّةً للمنهج الَّذِي يتّبعه مالك بن نبي.

لكن هنالك أمر لا بُدَّ وأن ننتبه إليه وهو لماذا لم يتساءل أوّلًا عن القرآن إن كان صالحًا أن نفسره به أم لا؟ وكذلك ألا يمكن أن يكون القرآن كتابًا غير صالح لأن نستخلص منه معرفة علميَّة بالواقع؟ وغيرها من الأسئلة الجذريَّة الَّتِي تمسُّ المبدأ ذاته، حيث إنّها تبحث في أنطولوجيا المبدأ؛ أي المصدر الَّذِي أنتج هذا المصدر وهو القرآن، وهل يصلح أن يكون منطلقًا لرؤية كونيَّة تؤسّس للمنهج؟

لقد ألَّف مالك بن نبي أوّل كتبه وهو «الظاهرة القرآنيَّة»؛ ليعلن من خلاله عن مذهبه الَّذِي يؤمن به، وعن الرُّؤية الَّتِي آمن بها. ويلخص لنا النّصّ التَّالي الطَّريقة الَّتِي تعامل بها مع الظّاهرة القرآنيَّة: «لقد حاولنا حتى الآن أن ندرس الأفكار القرآنيَّة بالنسبة إلى الذَّات المُحمَّديَّة، من زاويتها التّاريخيَّة، ومن المفيد

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، 2005م، ص50.

2- مالك بن نبي، شروط النّهضة، مصدر سابق ، ص21.

في هذا الفصل الأخير أن ندرسها في أهمّيّتها الاجتماعيَّة»[1]. وهنا يستعين مالك بن نبي بالتَّحليل النفسيّ؛ ليثبت أنَّ القرآن الكريم هو ليس من محمد ﷺ، وليس من الإطار الاجتماعيّ الَّذِي ولد فيه، ويزيد على ذلك مقارنة بين القرآن والكتب المُقدَّسة، وكل تلك الخطوات؛ ليصل إلى تأكيد كونيّة الظَّاهرة القرآنيَّة وتعاليها، وأنَّها من الله. وإن كان لا يهمّنا صدقيَّة استدلالاته بقدر ما يهمُّنا عرض مذهبه، ولأن موضوعنا يدور حول العلوم الإنسانيَّة.

بهذا الإثبات، يصل إلى أنّ المذهب المادّيّ لا يمكن أن يُؤسِّس لمنهج لتفسير الظَّواهر كلّها، ويؤكّد ـ في الآن نفسه ـ كونيّة الغيب والدّين، هذا الأخير الَّذِي لا يخضع لعوامل مادّيّة بقدر ما هو كونيّ، وهو هنا يقول: «وبعد، ففي ضوء القرآن يبدو الدّين ظاهرة كونيّة، تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبيّة المادّة، وتتحكّم في تطوُّرها»[2]. وتلك النّتيجة الَّتِي توصَّل إليها مالك بن نبي تؤكّد أنَّ مرجعيَّة المنهج قرآنيَّة الدّين وكونيّته بوصفه صالحًا لأن يكون مُنتجًا للفكر، والفهم، والحضارة.

وعليه؛ فأخذه بالآية الكريمة من سورة الرعد لم يكن من باب الاتِّباع الدوغمائيّ؛ بل هو مبنيّ على عمليَّة استدلاليَّة مُعقَّدة توصَّل من خلالها إلى كونيَّة الدين كما هو مطروح في القرآن الكريم، وهو كذلك قادر على إنتاج معرفة بالواقع ذات مقدرة تفسيريَّة عالية، أو معرفة علميَّة، لهذا؛ فالآية صالحة لأن تكون منهجًا لدراسة الحضارة.

3. المنهج:

الآية الكريمة ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ** ﴾ [الرعد 11/13] تؤسِّس لمنهج مالك بن نبي، والَّذِي يتمحور حول قطبي الآية، فالقطب الأول (ما بأنفسهم)، والآخر (ما بقوم)، وهنا علاقة شرطيَّة بين الحالة الاجتماعيَّة (القوم) والحالة النفسيَّة، حيث إنّه إذا تمَّ تغيير ما بالأنفس فإنَّ النَّتيجة حتميَّة وهي تغيير ما بالقوم، أو الواقع الاجتماعيّ.

لهذا، فإنَّ منهج مالك بن نبي هو منهج مركّب بين التَّحليلَيْن: النَّفسيّ، والاجتماعيّ، وكذلك التركيبَيْن: النفسيّ، والاجتماعيّ، وكلا العمليّتين تتمَّان على

1- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، دار الفكر، دمشق، 2006 م، ص297.

2- المصدر نفسه، ص21.

أرضيّة أساسية وهي الحضارة، وهنا تطرح القضية ليس بوصفها وحدةً منعزلةً عن باقي العناصر الأخرى المركّبة لها، فلا يمكن تحليل الظاهرة السِّياسيَّة بعيدة عن الأُطُر الأخرى المُتحكّمة فيها كالأبعاد الاقتصاديَّة والسياسيَّة والدينيَّة. ومِنْ ثَمَّ، فالمنهج الحضاريّ هو منهج مركَّب.

تظهر تلك العمليَّة التّركيبيَّة ابتداء من نظريَّته في الحضارة، وهو يُحدِّدها على أنها تتركَّب من ثلاثة عناصر وهي: الإنسان، والزمان، والتراب، وتتركب العناصر وفقًا للصّيغة الرِّياضيَّة الآتية:

الحضارة = إنسان + تراب +زمان.

لكن تلك العناصر لا تتآلف من تلقاء نفسها؛ بل لا بُدَّ من عنصر مركّب لها، والَّذِي تجلَّى في الفكرة الدينيَّة، والَّتِي لها تأثير على الأنفس[1]، وهنا يلجأ مالك بن نبي إلى التَّحليل النّفسيّ لمعرفة التحول الَّذِي يطرأ على الفرد المُتحضِّر، أو الَّذِي فَقَدَ حضارته وفي كل مرحلة من مراحل الحضارة، ويتجه بعد ذلك إلى دراسة النتائج المُترتّبة عن التغير النفسي والَّتِي تحصل على المستوى الاجتماعيّ، وكذلك العلاقة المُتبادلة بينهما. وتظهر تطبيقات المنهج في كتاباته المركزية والَّتِي تشرح نظريته عمومًا، وهي: وجهة العالم الإسلاميّ، شروط النهضة، مشكلة الثقافة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، ميلاد مجتمع.

منهج مالك بن نبي ليس منهجًا ستاتيكيًّا؛ بل هو واع بديناميكيَّة الحياة الإنسانيَّة. لذلك، هو يضيف عنصر الزمن إلى منهجه، ولكنَّه لا يضعه بشكلٍ رياضيٍّ رتيب، أو تحقيبيّ كما هو مُتعارف عليه عند المؤرِّخين؛ بل هو يضع الزمن بوصفه تعبيرًا عن تغيُّر القيم النَّفسيَّة والرُّوحيَّة للحضارة؛ أي أنَّ الزمن هو رصد لتلك التَّغيُّرات الطَّارئة على الحياة النَّفسيَّة، والَّتِي تولد بدورها حالة اجتماعيَّة مُحدّدة.

وخلاصة المنهج البنابي أنّه يتألّف من ثلاثة عناصر رئيسة، وهي: الحضارة بوصفها الإطار العام الأكبر الَّذِي تتركّب داخله الظَّاهرة الإنسانيّة، فمشكلة الإنسان هي مشكلة الحضارة الَّتِي ينتمي إليها. والحضارة يتمّ دراستها من خلال التَّحليلَيْن: النَّفسيّ، والاجتماعيّ، والتَّركيبَيْن: النَّفسيّ، والاجتماعيّ؛ وعلى أساس المقاربة السيكوسسيولوجيَّة، يعمل على دراسة العناصر المركّبة للحضارة. آخر عنصر وهو مقياس الزَّمن القيميّ، والَّذِي يدرس الحضارة في إطار حركة الزمن،

1- مالك بن نبي، شروط النّهضة، مصدر سابق، ص50.

راصدًا التَّغيُّر القيميّ النّفسيّ، ودوره على الإنسان سواء الفرد، أو المجتمع.

4. النَّظريَّات وتطبيق المنهج:

يطبق مالك بن نبي منهجه على ظاهرة الحضارة على مستويين: الفرديّ (وهنا يتحدَّث عن التَّغيُّرات النَّفسيَّة الَّتي تطرأ عليه)، وعلى مستوى المجتمع، وسنأخذ تطبيقاته النَّفسيَّة أوّلًا ثمّ الاجتماعيَّة ثانيًا، وقبلهما المُخطَّط الزَّمنيّ للتَّغيُّر النفسيّ.

تظهر في مرحلة الصُّعود مرحلة الروح، ثمَّ مرحلة العقل وأخيرًا الغريزة، وتلك المراحل كلّها تُعبِّر عن ضرورة استخدام التَّحليل النَّفسيّ، وهنا يقول مالك بن نبي: «ومن هنا، تعيَّن علينا اللُّجوء إلى لغة التّحليل النَّفسيّ بغيةَ تتبُّع اطِّراد الحضارة بوصفها صورةً زمنيَّةً للأفعال، وردود الأفعال المُتبادلة، الَّتي تتولَّد منذ مطلع ذلك الاطّراد بين الفرد والفكرة الدِّينيَّة الَّتي تبتعث فيه الحركة والنَّشاط»[1]. ومن هنا، فإنَّه يتَّجه إلى التّحليل النَّفسيّ، وما يُلاحظُ في أطروحة ماك بن نبي أنّه لا يدرس الحضارة في إطار مدرسة التَّحليل النّفسيّ؛ بل يستعين كذلك بالمدرسة السُّلوكيَّة، ويمارس اكتشاف الفعاليَّات النفسيّة، وأول اكتشاف وهو الكبت، حيث قدّم له معنًى جديدًا غير المعنى المُتَعَارف عليه عند فرويد، والَّذِي يعني أوّليّة دفاعيّة للنّزعات اللَّاواعية وإبقائها في ساحة اللَّاوعي[2]؛ بل الكبت عنده في حالة نشوء الحضارة هو تكييف للغرائز، أو ما يُسمّيه بالطّاقة الحيويّة، ففي حالة الفكرة الدِّينيّة تعمل على تكييفها، وذلك التَّكييف ما هو إلّا عمليَّة توجيه للغرائز لا قمعها؛ للتَّحوُّل إلى وسيلةٍ لبناء الحضارة، وهنا تتحرّر الأخلاق؛ أي أنَّ القيم الأخلاقيَّة الَّتي تتحكّم في العلاقات الاجتماعيَّة وليست الغرائز. وهنا، تتشكّل شبكة العلاقات الاجتماعيَّة، فتنتقل الحضارة تصاعدًا في مرحلة الرّوح.

عند انتقال مالك بن نبي إلى شبكة العلاقات الاجتماعيَّة يربطه بالتّحليل السوسيولوجيّ، وهو دائمًا مرتبط بالأبعاد السيكولوجيَّة، حيث إنّ الانتقال من مرحلة الرّوح إلى العقل يتمُّ بسبب مشكل اجتماعيّ، تظهر نتيجته العديد من العلوم الَّتي تسعى نحو حل تلك المشكلات، ولكن مرحلة العقل غير قادرة على كبت الغرائز (تكييف لها وتوجيه نحو خدمة الأهداف العامَّة للفكرة الدِّينيَّة) فتتصاعد الغرائز.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص74.

2- جان لابلانش، جان برتراند بونتاليس، معجم مصطلحات التّحليل النّفسيّ، ترجمة: مصطفى حجازي، المنظمة العربيَّة للتّرجمة، بيروت،2011م، ص676.

وهنا، تنتهي مرحلة العقل، وتتفكَّك الأخلاق، وتحلّ محلّها الغرائز، حيث تتحرَّر من عقالها، فتتفكَّك شبكة العلاقات الاجتماعيَّة[1]، وذلك بفعل تضخُّم الأنا وحُبّ التَّملُّك والأنانيَّة وغيرها من الغرائز. وفي جميع الحالات، نلاحظ أنّ مالك بن نبي يعمل على تحليل الظّاهرة الحضاريّة، من خلال الجدليَّة (العلاقة التَّبادليَّة) بين الفرد والمجتمع، لكن البدء دائمًا من الفرد إلى المجتمع، ثمَّ تستمرُّ العلاقة التَّفاعليَّة بردَّة فعل المجتمع على الفرد، ثمَّ العكس.

يمارس مالك بن نبي عمليَّة عكسيَّة أخرى في كتابه «ميلاد مجتمع»، حيث ينتقل من التَّحليل السسيولوجيّ إلى التّحليل السيكولوجيّ، عكس العمليَّة السَّابقة الَّتي وردت في كتابه «شروط النَّهضة»، والَّتي ينتقل فيها من التّحليل النّفسيّ إلى التّحليل الاجتماعيّ، وهو في كتابه «ميلاد مجتمع»، يسعى نحو تعميق النَّظر في الظَّاهرة الإنسانيَّة، وكيفيَّة تشكُّلها داخل إطار الحضارة، ولا يتمُّ ذلك إلَّا بوساطة أمرين، هما: المجتمع ومقياس فعاليّته في التَّاريخ، إنّه يستحضر الكيفيَّة الَّتي تظهر فيه فعاليّة المجتمع؛ كي يصنع التَّاريخ. وعليه؛ هو يستحضر التّاريخ والمجتمع معًا.

يقول مالك بن نبي: «إنَّ الطَّبيعة توجد النَّوع، ولكن التّاريخ يصنع المجتمع. وهدف الطَّبيعة هو مُجرّد المحافظة على البقاء؛ بينما غاية التّاريخ أن يسير بركبِ التَّقدُّم نحو شكلٍ من أشكال الحياة الرَّاقية، وهو ما نطلق عليه اسم الحضارة»[2]. ومعنى ذلك أنَّ الطَّبيعة تصنع الأبعاد الغريزيَّة في الإنسان لا تصنع الحضارة الَّتي هي غاية التَّاريخ، وهذا التَّحليل البنابيّ يُلخّص لنا تصوُّره للمجتمع، والَّذي يضع له ثلاثة مُحدّدات، وهي:

1. حركة مُستمرّة.
2. إنتاج لأسبابها.
3. غايتها.

وتلك المُحدّدات الثلاثّة هي من تفرق بين الجماعة الَّتي هي مجرّد تجمُّع سكّانيّ يهدف إلى الحفاظ على البقاء، وبين المجتمع الَّذي هو صانع لتاريخه، حيث إنَّه يُحدّد غايته وأهدافه، ويملك المُحرِّكات الداخليَّة؛ أي الأسباب الدَّافعة

1- مالك بن نبي، شروط النّهضة، مصدر سابق، ص 78-77.

2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (شبكة العلاقات الاجتماعيَّة)، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2006م، الجزء الأوَّل، ص 19.

لبلوغ الغاية. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ ذلك المجتمع يعيش حركة.

إذا كان ذلك هو المجتمع في التّاريخ، فكيف يتحرَّك المجتمع ليصنع تاريخه؟ وهنا، يُجيب مالك بن نبي أن المُحرّك الجوهريّ للتّاريخ هو دائمًا النّفس عندما تدخل عليها فكرة دينيَّة ما، ولكن هذا الطَّرح يحتاج إلى تدقيق ليصل إلى تصوُّر أعمق، وهنا يضع ثلاث عوامل رئيسة مُمثّلة في:

1. تأثير عالم الأشخاص.
2. تأثير عالم الأفكار.
3. تأثير عالم الأشياء.

فالمجتمع يصنع التَّاريخ بفضل الأشخاص الَّذِين يُنتجون الأفكار، والَّتِي تتَّخذ من عالم الأشياء وسيلةً لتطبيق تلك الافكار[1]، ولكن فعاليّة عالم الأفكار وعالم الأشياء لا تتأتَّى إلَّا من خلال عالم الأشخاص، الَّذِين يُكوِّنون شبكة العلاقات الاجتماعيَّة، والَّتِي لا يمكن أن تأتي إلَّا بوساطة الفكرة الدِّينيَّة.

هنا، يمارس مالك بن نبي كعادته عمليَّة تحليل وتركيب، حيث إنَّه يكشف عن العناصر الرّئيسة للظَّاهرة، والعنصر المُركّب لها، فالعناصر المُكوّنة لها تتمثّل في العوالم الثَّلاثة الَّتِي تسمح للمجتمع أن يصنع تاريخه، والَّتِي تتمثّل في عالم الأشخاص والأفكار والأشياء، ثمّ العنصر المركب لها جميعًا وهو الفكرة الدينيَّة.

يستمرُّ مالك بن نبي في تطبيق نظريَّته على مجالات مختلفة منها عالم الأفكار والثقافة مُتّبعًا الأسلوب والمنهج نفسيهما، اللَّذان يستحضران كل من الحضارة والأبعاد: النَّفسيّة، والاجتماعيّة والتّاريخيَّة، وذلك المنهج الحضاريّ يجعل من ثلاثة تخَصُّصات علميَّة وهي: علم النَّفس، وعلم الاجتماع، وعلم التَّاريخ؛ لِتَصُبَّ في نطاق واحد وهو الحضارة بوصفها المجال الرّابط بينها جميعًا.

إبستيمولوجيا التَّركيب وتجديد المنهج عند مالك بن نبي

من خلال ما سبق ذكره، نصل إلى جوهر المنهج البنابيّ، وهو البُعْد الإبستيمولوجيّ، والَّذِي على أساسه جاءت تجديداته على مستوى المنهج. لهذا، سنعالج في هذا العنصر، البُعْد الإبستيمولوجيّ الخفي في أطروحة مالك بن نبي، ثمّ تجديد المنهج، وأخيرًا قيمة التَّجديد الَّذِي أضافه مالك بن نبي.

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 37.

1. الإبستيمولوجيا التَّركيبيَّة:

مالك بن نبي هو عقل تركيبيّ أساسًا، ويظهر البُعْد المركّب في إدراكاته للظَّواهر الإنسانيَّة، والدليل على ذلك ابتعاده عن الاختزاليَّة، حيث إنَّه اتّجه في منهجه إلى الحضارة لا بوصفها كيانًا بسيطًا؛ بل بوصفها كيانًا مُعقّدًا، تتألف من التراب والزمن والإنسان بأبعادها الثلاثة، الرّوح ، والعقل، والغريزة؛ أي بوصفها مركبًا وليس مُجزّأً. من هنا، يمكن أن نلج إلى البُعْد الإبستيمولوجي بوصفه إدراكًا للعالم.

يظهر من مركّب العناصر أنّ مالك بن نبي يستجمع الظّاهرة في كامل عناصرها، والَّتي نرتّبها على النَّحو الآتي:

التراب، ويُقصد به الأبعاد المادّيّة والطَّبيعيّة الَّتي تحيط بالإنسان، وقد تجنّب كلمة مادّة حتّى يتجنّب اللّبس المُتمثِّل في تعارض بين المادَّة مع الرُّوح[1]. وهنا، ميزة أخرى في إبستيمولوجيا التَّركيب عند فيلسوفنا أنَّها تنفي التَّعارض بين الرّوحيّ والمادّيّ. ولهذا، يمكن أن تتركّب تلك العناصر مع بعضها بعضًا، ويُضاف إلى ذلك أنَّ مالك بن نبي لم يهمل المحيط الجغرافيّ في نمط إدراكه للوجود الإنسانيّ.

الزمان، وهنا المُسمّى دقيق لم يصطلح عليه التَّاريخ؛ لأنّه في حالة خام لم تُسْتغلّ بعد، وعندما تستغل وتظهر فيه فعاليّة الإنسان يصبح تاريخًا، وما يهمُّنا هنا هو إدخال عوامل الزّمن، والحركة، والفعاليَّة، وكذلك السّكون؛ لدراسة الظَّاهرة. ومِنْ ثَمَّ، هنالك عنصر آخر يدخل في عمليَّة التَّعقيد.

الإنسان، وهو مركز الدِّراسة، وهو الآخر، لا يأخذه بمعزل عن وجوده المركّب، والَّذي يتحدَّد في البُعْد الرُّوحيّ. وهنا يظهر أنَّ الدِّين ليس عارضًا فقط، بقدر ما مطبوع في النّظام الكونيّ، وهذا ما أظهره في كتابه الظَّاهرة القرآنيَّة، ثمّ العقل ودوره في إنتاج الأفكار، وأخيرًا الطَّاقة الحيويَّة، أو الغريزة، وهذه الأخيرة لم تعد عنده عنصرًا هامشيًّا، وهنا نجد نصَّين مُهمّين، وهما:

«وإذن، فإنَّ اطِّراد اندماج الفرد يتدرَّج مُستجيبًا لطبيعته من ناحية، ومستجيبًا لنسق من أصول الحياة وقواعدها، من ناحيةٍ أخرى. يمكن تعريفه وهو في مرحلة مُتقدّمة مثل عقد اجتماعيٍّ»[2].

1- مالك بن نبي، شروط النَّهضة، مصدر سابق، ص 49.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، ترجمة: بسام بركة والدكتور أحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، 2006م، ص 49.

«لكن الَّذِي يهمّنا التَّحقُّق منه هو الحدود الَّتِي تعمل، أو ينبغي أن تعمل في إطارها الطّاقة الحيويَّة؛ كي يتمكَّن النَّشاط المُنظّم لمجتمع ما، في جميع أشكاله من استيعابها وتمثُّلها»[1]. وكلا النّصَّين يبرزان أنّ مالك بن نبي استوعب الظَّاهرة الغريزيَّة لا بوصفها صورةً منعزلةً؛ بل في إطار اجتماعيّ تسمح بحلٍّ مشكلة الإنسان، وقد أكَّد أنَّ الطَّاقة الحيويَّة قد تكون مُدمِّرة للمجتمع ومنه الجانب الاجتماعيّ، وقد تقمع فتكون مُدمِّرة للجانب النَّفسيّ للإنسان. وكل هذا يوحي بنمطٍ إدراكيٍّ يتَّسم بقدرةٍ تركيبيَّةٍ عالية، تفهم الظَّاهرة في تعقيدها.

أمَّا العمليات العقليَّة الَّتِي كان يمارسها مالك بن نبي، فإنَّها كانت تقوم بثلاثة أعمال، الأوَّل؛ وهو البحث عن العناصر المركّبة للظَّاهرة الإنسانيَّة، ثمّ البحث عن العنصر الَّذِي يمارس فعل التركيب، وثالثها هي الانسجام والتّنافر. ففي الفعل الأوّل، نجد أنَّه حدّدت مركّبات الظاهرة مثلًا الحضارة الَّتِي تتكوّن من الإنسان والتُّراب والزمن، وكذلك علم الأشخاص، وعالم والأفكار عالم الأشياء، وأمَّا تحديد العناصر الَّتِي تمارس فعل التَّركيب فنجد الفكرة الدّينيَّة بوصفها العنصر المركّب الأساس لكن عناصر المجتمع وكذلك لقوى الفرد وطاقاته، وهي من تركب بين الإنسان والتراب والزمان، ونجد شبكة العلاقات الاجتماعيَّة الَّتِي تركب بين عالم الأشخاص والأفكار والأشياء؛ لتمنح المجتمع قدرته على صناعة تاريخه. وأخيرًا، العمل الثالث وهو الانسجام والتَّنافر، حيث يضع الظاهرة على محكّ الزمن، فعندما تنسجم القوَّة النَّفسيَّة ينسجم الفرد مع المجتمع فتنسجم العوالم الثّلاثة فتنطلق الحضارة، وذلك من خلال دخول الفكرة الدينيَّة الَّتِي تنسجم معها الطَّاقة الحيويَّة؛ أي الغريزة مع العقل، ولكن بتفكُّك تلك القوى وطغيان طرف على آخر تنتهي الحضارة، وتتفكّك شبكة العلاقات الاجتماعيَّة، ويفقد الفرد صلته بمجتمعه، وتفقد الأفكار والأشياء فعاليّتها.

بذلك، فإنَّ الأساس في إبستيمولوجيا مالك بن نبي أنّها تركيبيَّة، ولعلّ أدق نصّ يبرز لنا الوعي بالتعقيد وضرورات الفهم المركب الَّذِي نجده في نصّ له في كتابه مشكلة الثَّقافة، عندما يقول: «فهذه اعتبارات تجب مراعاة الاعتماد عليها في المشكلة الَّتِي نحن في صددها، فالثَّقافة (فكرة) ذات وجوه كثيرة يجب أن نطبّق

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، مصدر سابق، ص 50.

في تعريفها منهج الشَّيء المعقَّد الَّذِي لا يمكن أن يدرك في صورة واحدة...»[1]. والدّلالة الَّتِي يوحيها النَّص هنا أنَّ النّمط الإدراكيّ هو تركيبيّ في الأساس، فعمليَّة التَّحليل هي ليست تفكيك تنتهي إلى عزل الظَّواهر بعضها عن بعض كما يحدث في العلوم الإنسانيَّة، والَّتِي فصلت التَّخُصُّصات بعضها عن بعض؛ وإنَّما هي أساسًا إدراك للمعقّد وتحليله تحليلًا يهدف إلى إدراك مركّب العناصر؛ أي أنّه تحليل تركيبيّ، وليس تحليل تفكيكيّ.

2. تجديد المنهج:

إنَّ التَّجديد الَّذِي أضافه مالك بن نبي يتمثَّل في التَّركيب بين ثلاثة تخصُّصات علميَّة لتصبّ في إطار واحد وهو الحضارة، وهنا يمكن أن نُحدّد التَّجديد بوصفه مخرجًا لمشكلات العلوم الإنسانيَّة، وهذا التّحديد يعطي التّجديد معناه لا بوصفه «نسخًا، أو تأسيسًا لفكر جديد، أو مجرّد إحياء لفكر قديم؛ بل هو عمليّة تفاعل حيويّ داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقًا للفهم الزمنيّ الَّذِي يعي حاجات العصر»[2]. وعليه؛ فإنَّ:

- التّجديد عمليّة لا تعني إلغاء القديم والبدء من جديد، بقدر ما هو استيعاب للقديم وتجاوز عوائقه للأخذ به نحو آفاق أرحب. لهذا، يكون الفكر التجديديّ فكرًا تكميليًّا وليس اجتثاثيًّا، وهو انفتاحيّ وليس إلغائيّ؛ ما يمنحه القدرة على التَّفاعل الإيجابي له قدرة على استثمار القديم، واستنبات عناصر جديدة منه.
- التَّجديد عمليَّة حيويَّة؛ أي أنّه يقدر على مراجعة معطياته الذَّاتيّة؛ ما يمنحه القدرة على التَّقدُّم والعطاء الفكريّ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، التّجديد هو منح الحيويَّة لفكر ما على متابعة الواقع والزيادة في مقدرته التَّفسيريَّة.
- التَّجديد هو عمليَّة توليديَّة؛ أي أنّه لا يتوقف عند ظاهر الفكر؛ بل يتّجه نحو أعماقه؛ ليصل إلى تكوين بِنْيةٍ عميقة، والَّتِي يولد منها أساليب

1- مالك بن نبي، مشكلة الثّقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2005م، ص 41.

2- سعيد شبار، الاجتهاد والتّجديد في الفكر الإسلاميّ، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، بيروت، 2007 م، ص 181.

جديـدة فـي الفهـم والتّفسـير، وغيـر ذلـك.

وكل تلـك الخصائـص نجدهـا فـي تجديـد مالـك بـن نبـي للمنهـج فـي العلـوم الإنسـانيّة، حيـث إنَّـه لـم يلـغِ العلـوم الإنسـانيَّة، ولا المجهـود الغربـيّ فـي التّعاطـي مـع الظَّاهـرة الغربيَّـة، علـى الرّغـمَ مـن أصولـه الإسـلاميَّة، حيـث يسـود الاعتقـاد أنّـه إذا كان فكـرًا إسـلاميًّا لا بُـدَّ وأن يكـون إلغائيًّـا وإقصائيًّـا؛ بـل هـذا مخالـف تمامًـا لطبيعـة الفكـر الإسـلاميّ الَّـذِي يتعاطـى مـع جميـع أنـواع الفكـر البشـريّ بذهنيَّـة التَّجديـد.

الأمـر الَّـذِي تجـاوز فيـه مالـك بـن نبـي مشـكلات العلـوم الإنسـانيَّة يتمثَّـل فـي القـدرة التركيبيَّـة؛ أي إبسـتيمولوجيا التَّركيـب، حيـث إنَّـه تجـاوز عائـق الفصـل بيـن التَّخصُّصـات، والَّـذِي تـمَّ بفعـل ذهنيّـة التّذريـر والَّتِي تحـدَّث عنهـا الفيلسـوف الفرنسـيّ إدغـار مـوران، وكذلـك الفيلسـوف المصـريّ عبـد الوهـاب المسـيري، وذلـك أنَّ الإنسـان لا يمكـن تجزئتـه، فمالـك بـن نبـي اكتشـف أنَّ الحضـارة هـي البوتقـة الَّتِي تتركّـب فيهـا المُكوّنـات الكبـرى للظَّاهـرة الإنسـانيّة، ابتـداء مـن البُعْدَيْـن: الجغرافـيّ، والبيولوجـيّ، وترقّيًـا نحـو البُعْدَيْـن: الاجتماعـيّ، والأخلاقـيّ.

عمليَّـة التّركيـب الَّتِي تبـدأ مـن النّفـس لتنتقـل إلـى المجتمـع تحـدّدت فـي حـدود جدليّـة التّاريـخ؛ أي الجمـع بيـن علـم النفـس ثـمّ علميْ: الاجتمـاع والتاريـخ؛ وذلـك التركيـب يمكننـا مـن فهـم الفعـل الإنسـاني بوصفـه فعـلًا مُعقّـدًا، تتفاعـل فيـه كل تلـك الأبعـاد مجتمعـة. ومِـنْ ثَـمَّ، يمكـن أن نلخصـه فـي عبـارة جدليّـة: النّفسـيّ، والاجتماعـيّ لِصُنـع التاريـخ، وتلـك الجدليَّـة تخرجنـا مـن لحظـة الانغـلاق حـول بُعْـد واحـد مـن أبعـاد الظّاهـرة نحـو فهـم أعمـق لمركبهـا.

العائـق الثانـي الَّـذِي تجـاوزه مالـك بـن نبـي هـو تجـاوز مشـكلة الأسـبقيّة؛ أي أسـبقيّة مـن الفـرد علـى المجتمـع أم المجتمـع علـى الفـرد، حيـث إنّـه حلّلهـا فـي إطـار عالـم الثّقافـة الَّـذِي يصـل الفـرد بالمجتمـع؛ ليحقّـق أسـلوب حيـاة، وهـو عبـارة عالـم جدليّ يتفاعـل فيـه الفـرد مـع المجتمـع، وإن كان محـرّك التاريـخ هـو النّفـس لكـن هـذا لا يعنـي أنَّ المجتمـع لا يملـك ردة فعـل؛ بـل هـو مـن يمنـح الضّمانـات الضّروريـة الَّتِي يلبِّـي بهـا حاجياتـه منـذ الـولادة إلـى المَمَـات.

آخـر عائـق هـو تجـاوزه لمشـكلة الاختـزال، حيـث يمتنـع مـع ذلـك الوقـوع فـي تنميـط ظاهـرة مـا فـي حـدود ضيّقـة كأن تكـون اقتصاديَّـة، أو اجتماعيَّـة، أو ثقافيَّـة، أو حتَّـى دينيَّـة، حيـث إنّ مالـك بـن نبـي قـد نظـر إلـى ظاهـرة مـن خـلال مركّباتهـا: النّفسـيَّة

والاجتماعيَّة والتّاريخيَّة، وكذلك وفقًا لعمليَّات عقليّة تتمثّل في النَّظَر في العناصر المُكوّنة للظَّاهرة، والعناصر المركّبة لها، والَّتي تعمل عمل المركّب بين العناصر المُكوّنة، وهنا يستوعب الظَّاهرة بشكل مركّب.

هذا بالنِّسبة إلى المشكلات الَّتي تجاوزها مالك بن نبي في أطروحته أمام حيويَّة التَّجديد، فتتمثَّل في ميزة الاستمراريَّة الَّتي تَسِمُ المنهج الحضاريّ المُركّب، وهذا أنّ التَّركيب يبقى مُستمرًّا، حيث إنّه كلَّما اكتشفنا عناصر جديدة للظّاهرة سواء كانت تلك العناصر مُكوّنة، أم مُركّبة زادت القيمة التفسيريّة للمنهج الحضاريّ، وزادت معها المقدرة على تجاوز الاختزال والتّنميط اللَّذين هما أكبر عائقين إبستيمولوجيّين لتطوُّر العلوم الإنسانيَّة.

من هنا، تزيد قيمة المنهج الحضاريّ خاصّة على مستوى المقدرة النَّقديّة، فالتَّركيب عندما نعيد اختباره على مستوى عناصر جديدة يظهر مدى كفاءته التفسيريَّة في احتواء عناصر جديدة، فكلَّما كان أكثر استيعابًا لها زادت مقدرته التّفسيريَّة. وكلّما قلَّت، قلّت المقدرة التّفسيريّة، وهذا ما ينطبق على منهج مالك بن نبي؛ لكونه حدّد عناصر التّحليل في ثلاثة تخصُّصات. وهنا، كلّما ركّبنا العناصر في أبعادها الحضاريَّة اقتدرنا على تفسيرها أكثر، وخاصّة أنَّ البُعْد الحضاريّ يستوعب الأبعاد السيكولوجيّة، والسسيولوجيّة، والتّاريخيّة، وكذلك الجغرافيّة والبيولوجيّة، وبتعبير آخر، الإنسان ومحيطه.

3. القيمة الإنسانيَّة لإبستيمولوجيا البنابيّة ومنهجها:

إذا أكّدنا التجديد البنابيّ من حيث إنَّه جدَّد الكيفيَّة التّركيبيَّة الَّتي قدّمها مُمثّلة في الوعي المركّب حول ظاهرة الإنسان، وكذلك في كون المنهج يتّسِمُ بروح التّركيب، والَّتي تعدُّ حالةً حيويَّةً مستمرّة تستوعب المعقّد، فإنَّه لا بُدَّ أن نحدِّد القيمة الإنسانيَّة من ذلك المنجز المعرفيّ، وتأتي ضرورة التَّطرُّق إلى القيمة الإنسانيَّة؛ لكون العلم قيمة من قيم الإنسانيَّة الأخرى كما يُؤكِّد ذلك جورج غنغهيلم[1]، وهو كما أنّه يمكن أن يكون في مصلحة الإنسان يمكن أن يكون مُدمّرًا للإنسان. لهذا، لا بُدَّ من أن نُحدّد قيمة المنجز ليس من زاوية اختبار المقدرة

1- جان فرانسوا: باشلار كونغلام فوكو الأسلوب الفرنسيّ في الإبستيمولوجيا، مقالات في النّمذجة وفلسفة العلوم، ترجمة: هدى الكافي وآخرون، الجزء الأول، دار سيناترا، تونس، 2010م، ص36.

التّفسيريَّة لـه فقـط، فهـذا منـوط بالمنهجيَّـة، والَّتِي تُحـدّد الضَّوابـط العلميَّـة، وكذلـك عـن الإبسـتيمولوجيا بوصفهـا نقـدًا للمعرفـة العلميَّـة؛ بـل إنَّ البحـث فـي القيمـة الإنسـانيَّة هـو بحـث فـي عائـد العلـم علـى الإنسـان.

أوّل نقطـة فـي الإبسـتيمولوجيا التَّركيبيَّـة لمالـك بـن نبـي هـي تأكيـد التَّركيـب فـي مقابـل الاختـزال، والتَّركيـب يُعبّـر عـن غنـى الظَّاهـرة الإنسـانيَّة واسـتقلاليَّتها، والقيمـة الإنسـانيَّة هنـا تتمثَّـلُ فـي اسـتبعاد التّنميـط عـن الإنسـان، والَّـذِي تقـوم بـه الأنمـاط المعرفيَّـة الاختزاليَّـة، والَّتِي تنمّـط الإنسـان إمَّـا فـي بُعْـده الغريـزيّ، أو الاقتصـاديّ. ومِنْ ثَـمَّ، تلغـي إنسـانيَّته المُتعـدّدة والمُتنوِّعـة، فمالـك بـن نبـي قـدَّم لنـا الظَّاهـرة الإنسـانيَّة أوَّلا بوصفهـا مُتنوعـةً؛ أي أنّهـا ليسـت تاريخًـا واحـدًا؛ بـل تواريـخ مُتعـدِّدة، وأنّهـا ليسـت حضـارة واحـدة؛ بـل حضـارات مُتعـدِّدة. وهنالـك قـول دالّ يُعبِّـر عـن تصـوُّره للتَّنـوُّع يتمثَّـل فـي قولـه «أن نقـرر هنـا أنّ العالـم الإسـلاميّ لا يعيـش الآن فـي العـام 1949م؛ بـل فـي العـام 1369هـ»[1]. ومعنـى ذلـك أنَّ العالـم لا يعـرف تاريخًـا واحـدًا؛ بـل تواريـخ مُتعـدِّدة، وهـو لا يعيـش حضـارة واحـدة؛ بـل حضـارات مُتعـدّدة. وإلـى جانـب التَّعـدُّد التّركيبـيّ داخـل بِنْيَـة الإنسـان الَّتِي تمنحـه القـدرة علـى إنتـاج التَّنـوُّع وهـي التَّركيـب؛ فالإنسـان مُتعـدّد الأبعـاد، منهـا: البيولوجـيّ، ومنهـا العقليّ، والروحـيّ الدينـيّ، وكذلـك الاجتماعـيّ. زد علـى ذلـك، تعـدُّد البُعْـد الجغرافـيّ وتنوُّعـه الَّـذِي سـمَّاه بالتـراب، وتلـك التّركيبيَّـة هـي مـن تمنحـه القـدرةَ علـى إنتـاج التَّنـوُّع. وبذلـك، فإبسـتيمولوجيا مالـك تؤسّـس لمشـروع يتوافـق وطبيعـة الإنسـان المُركّبـة والمُتنوّعـة.

ثانـي نقطـة إنسـانيَّة وهـي فهـم الإنسـانيَّة فـي إطـار حرّيّتـه الَّتِي يُعبّـر بهـا عـن فاعليّتـه فـي التاريـخ، وهـذا مـا يظهـر جليًّـا فـي كتابـه «ميلاد مجتمـع»، وكتابـه «مشـكلة الثّقافة» وغيرهـا، حيـث بحـث عـن تحريـر الإنسـان مـن أغلالـه الذَّاتيَّـة، أو النّفسـيَّة، والَّتِي تؤسّـس لعجـزه عـن صُنـع التَّاريـخ، وهنـا الإنسـان ليـس هـو مـن صنـع التّاريـخ؛ وإنَّمـا العكـس؛ أي التّاريـخ هـو مـن صُنْـع الإنسـان، وذلـك مـن خـلال تضافـر العوالـم الأربعـة، والَّتِي مـن خـلال تشـكّل عالمـه الثّقافـيّ، والَّـذِي منـه يسـتمدُّ قدرتـه علـى الإنجـاز الحضـاريّ، وعلـى العكـس مـن مالـك بـن نبـي الَّذِيـن يقولـون بتاريخيَّـة الإنسـان هـم يُسـقطونه فـي قيـد التّاريـخ، مـن حيـث إنّـه كائـن سـلبيّ تابـع للتّاريـخ.

1- مالـك بـن نبـي، وجهـة العالـم الإسـلاميّ، ترجمـة: عبـد الصبـور شـاهين، دار الفكـر، دمشـق، 2002م، ص35.

خاتمة

ممَّا سبق ذكره، نخلص إلى جملة من النَّتائج الَّتِي تخصّ منهج مالك بن نبي والإبستيمولوجيا الَّتِي تحكم ذلك المنهج، ولعلّ من أهمّها، هي:

إنّ علاقة مالك بن نبي مع موضوعه وهو الإنسان تتجلَّى في الحضارة، بوصفها أعلى تركيب ينتجه الإنسان، ويُعبِّر عن ماهيَّته. ولهذا، فإنّ الحضارة تُعبّر عن مشكلات الإنسان. ولذلك، فإنَّ استيعاب الحضارة يقود إلى تمثُّل ماهيَّة الإنسان، وحلّ لمشكلاته.

ما دامت الحضارة هي الوسيط الإبستيمولوجيّ لفهم الظَّاهرة الإنسانيَّة، فإنَّ ذلك الفهم يأتي مركّبًا؛ لكون الحضارة ظاهرة مركّبة تتألَّف من البُعْد السيكولوجيّ بما يحتويه هو الآخر من تركيب يتآلف من الطّاقة الحيويّة، أو الغريزة، والروح والعقل، والبُعد السسيولوجيّ بما يحتويه من تركيب يتآلف من شبكة العلاقات الاجتماعيَّة، وعالم الأشخاص، وعالم الأفكار والأشياء. ويضاف إلى ذلك التَّحديد التّاريخ لعمليّة التّفاعل النّفسي مع الاجتماعيّ، ومنه يتألف منهجه من مركّبات كلّ مركّب هو مركّب لعناصر أخرى.

قد تمَّ المنهج وفقًا لثلاثة أعمال للعقل، الأوّل: المُتمثِّل في الكشف عن العناصر المُكوِّنة للظّاهرة، الثاني: الكشف عن العناصر الَّتِي قامت بفعل التركيب. وأخيرًا، عمليّة الكشف عن الانسجام والتّفكّك.

لهذا، إنَّ إبستيمولوجيا التّركيب تكامليَّة في بِنْيَتها وليست إلغائيَّة؛ أي أنّها قامت باستحداث داخل العلوم الإنسانيّة بوساطة الاستيعاب والتّجاوز، ويرجع ذلك إلى كونها تنظر إلى الأمور بصورةٍ مركّبة تستوعب لا تلغي عكس النّظر التّجزيئيّ الَّذِي يمارس عمليّة فصل ومن ثمَّ، يختزل العناصر داخل عنصر واحد، وبعدها يلغي العناصر الَّتِي لا تتوافق مع الجزئيّ المختزل داخله.

مراجعة كتب

مراكز الأبحاث في أميركا

تأليف: توماس ميدفيتز
منشورات: منتدى العلاقات العربيَّة والدَّوليَّة، الدّوحة، قطر، 2015م

مراجعة: مريم رضا *

مُقدّمة

تُؤدِّي مراكز الأبحاث في الولايات المُتّحدة الأميركيّة دورًا رائدًا في رسم السِّياسات، وصنع القرارات؛ ,توفّر مادّة غنيّة من المُؤشّرات والمعطيات والإحصائيّات للنّخب السّياسيّة والثّقافيّة والإعلاميّة، كما تمارس تأثيرًا كبيرًا على طريقة فهم المُتلقّي من السّاسة والمُشرّعين والمواطنين للعالم بما يُسهم في صنع سياساتهم. يقدّم كتاب «مراكز الأبحاث في أميركا» لأستاذ علم الاجتماع المساعد في جامعة كاليفورنيا، «توماس ميدفيتز»، في طبعته الأولى 2014م، تحليلًا عميقًا لتاريخ تلك المؤسَّسات؛ يشرح فيه تطوّر الخبرة السّياسيّة، وتحوّل مواقعها المؤسّساتيّة،

* دكتوراه في علم الاجتماع، الجامعة اللُّبنانيَّة.

وكيفيّة المساهمة في تغيير أميركا. وتبرز أهمّيّة الكتاب في محاولة الكاتب دراسة تأثير دور تلك المراكز على العلوم الاجتماعيّة الأكاديميّة، وعلى الشّؤون العامّة.

يقع الكتاب في 354 صفحة، تتوزّع 254 منها على الاستهلال وستّة فصول، يمثّل الفصل الأخير منها الخاتمة؛ يليها ملحق ملاحظات على مصادر البيانات؛ وملحق الجداول والأشكال التّوضيحيَّة الإضافيّة، ثمّ الفصول، والمراجع. والنّسخة قيد المراجعة من ترجمة نشوى ماهر كرم الله، منتدى العلاقات العربيَّة والدّوليَّة، صادر عن مطبعة كركي في العام 2015م.

خطوات إلى الأمام: صعود خبراء السّياسة

يستهلّ «ميدفيتز» بسرد لمحة عن تجربة بعضهم في الانتقال من العمل الأكاديميّ، أو البحث الحكوميّ إلى العمل في الحقل المهنيّ من النّاحية البنائيّة ما بين هذين العالمين: عالم السّياسات العامّة المتنامي و«مراكز الأبحاث». وبهذا المعنى، يُفرّق الكاتب ما بين معاهد الأبحاث الأميركيّة (AIR) ، ومراكز الأبحاث، مثل: معهد مانهاتن، ومعهد المشروع الأميركيّ، ومؤسّسة التُّراث. فالأولى عملها حكوميّ روتينيّ تتقيّد دراساتها بعقود الحكومة، أمّا الأخرى فتعنى بصياغة السّياسات العامّة في الولايات المُتّحدة الأميركيّة، وفي أنحاء العالم على حدٍّ سواء، وفي صناعة القرار السِّياسيّ الوطنيّ.

يُحدّد الكاتب السُّؤال الرّئيس بالآتي: هل مراكز الأبحاث هي الآلة الجديدة لصنع السِّياسة وعقد المُناظرات العامّة في أميركا، أم أنّها فقط تعمل بوصفها «نافذة عرض» للعمليّة السّياسيّة الَّتي يكون مركزها مكانًا آخر بالفعل. أمّا الفرضيّة الّتي يتبنّاها الكاتب فمفادها أنّ قيمة المعرفة المُنتجة على نحوٍ مُستقلّ خلال العقود الأربعة الماضية قد ضعفت في النّهاية نتيجة مَأْسَسة أشكال الممارسة الفكريّة. ومِنْ ثَمَّ، إحالة مُنتجيها إلى هامش الحياة العامّة والسّياسيّة. ولهذا الغرض، يستعرض المؤلّف ثلاث وجهات نظر رئيسة، أو مذاهب عن مراكز الأبحاث: النّظريّة النّخبويّة؛ والنّظريّة التَّعدُّديّة؛ والنّظريّة المُؤسّسيّة. ويرى أنّ المذهبين الأوَّلين وقعا في «إشكاليّة الولاء» في تعاملهما مع المُثقّفين، وفي حين تتجاوز حدود رؤيته النّظريّتين إلى المذهب الثّالث، وهو الأحدث زمنيًا، لكنّه لا يتبنّاه كُلِّيًا ؛لأنّه يقدّم حلولًا جزئيّة.

الفصل الأول: انعدام التَّميّز: إعادة النَّظر في مراكز الأبحاث

يتناول الكاتب سؤالًا: «ما مركز الأبحاث؟»، وهو يعتقد أنّ أحدًا لم يقدّم بعد إجابة وافية على الرّغم من مرور عقود من البحث في هذا الموضوع. يستند إلى امتدادات حديثة لنظريّة «بيار بورديو» مع باحثين، مثل: «جيل إيال»، و«لويك واكوانت»؛ فيضع تصوُّرًا لحدود «البِنْية المبهمة» للكيانات المعروفة بـ«مراكز الأبحاث»، ويناقش في أنّ أفضل طريقة لكشف الغموض الخاص لدى مراكز الأبحاث وفهمها هو من خلال ـ الأخذ في الحسبان ـ عدم استقلاليّتها عدم وضوح حدودها. كما يرى أنّ وضع الشّبكة المُؤسّسيّة في السّياق التّاريخيّ لمراكز الأبحاث يؤمّن إمكانيّة التّغلّب على أيّ تحدٍّ تفرضه الضّبابيّة حولها. من هنا، فهو يعيد النّظر في مراكز الأبحاث في الخطابين: العام ، والأكاديميّ، ومشكلة ترسيم الحدود فيما بينهما .

الفصل الثاني: خبراء تحت الإعداد: ميلاد العقل العلميّ التّقنيّ

يستمرّ «ميدفيتز» بتوثيق تشكيل مراكز الأبحاث لإيجاد خطّ تاريخيّ أساس لنظريّة نشأة المراكز، عبر ربط مرحلة «البدايات» للمراكز بحركة تحوّل في ما يسمّيه «بورديو» بـ «الفضاء الاجتماعيّ» و«مجال القوّة»، أو منظومة الصّراعات الّتي يتنافس داخلها أصحاب المصادر المُؤسّسيّة المتنوّعة بهدف «فرض هيمنة نوع القوّة الّذي يملكونه». إنّ ظهور روّاد مراكز البحث الأميركيّة في سياق المواجهة ما بين النّخب يمكن فهمها وفقًا لميدفيتز بوصفها جزءًا من «صراع داخل الطّبقة العُليا» إضافة إلى كونها تجمّعًا إستراتيجيًّا بين قطاعات مختلفة من «الطّبقة المسيطرة»، على وفق النّظريّة النّخبويّة. ويستدلّ من خلال قراءة خمس موجات للتّطوّر التّنظيميّ، بوصفها سلسلةً من المواجهات في مجال القوّة الأميركيّ؛ على أن ما يسّر إنشاء مراكز الأبحاث الأولى هو الائتلاف الغامض بين الجماعات الّتي اجتمعت على إيمان مشترك بالحلول التقنيّة لأزمات الرّأسماليّة. وقد أدّت تلك الشّراكة إلى تهميش مجموعتين من النّخب في الحوار السّياسيّ، هما على طرفي نقيض في مجال القوّة الأميركيّ: أكثر المثقّفين استقلاليّة، ورأسماليّو أقصى أشكال أيديولوجيّة السّوق تطرّفًا. لقد أدّى الصّدام بين النّخب في النّظرة إلى المراكز والغايات منها إلى تشكيل آليّة كبيرة منفصلة لإيجاد «التّفسير العلميّ التّقنيّ»؛ تشغل الفراغ الّذي خلّفه غياب بيروقراطيّة الحكومة الرّسميّة في الولايات المتّحدة.

الفصل الثالث: بلورة فضاء مراكز الأبحاث

يسعى الفصل الثّالث إلى تحليل تشكُّل فضاء مركز الأبحاث بداية من ستينيّات القرن العشرين لفهم أسباب تشتّتها في الأحكام والممارسات؛ فيضع الكاتب العمليّة في سياق صراع أكبر بين جماعات تدّعي كلٌّ منها معرفة بدنيا السّياسة. فقد اتّخذ «الصّراع المُكثّف وغير المُحدّد عن الأنموذج الأوّلي للعمل الفكريّ» في الولايات المتّحدة شكل سلسلة من التّحدِّيات للمُتخصّصين التكنوقراط، الّذين أصبحوا الموردين الرّئيسَين للنّصائح السّياسيّة خلال النّصف الأول من القرن العشرين. ويعيد «ميدفيتز» أكبر تلك التّحدّيات إلى «الخبراء النّشطاء» الّذين سعوا بناء على ما يتمتّعون به من «حقل الخبرة» إلى التّقليل من قوّة التكنوقراط؛ بيد أنّ التّلاقي بين الجماعتين حول اكتساب التّأثير نجم عنه تشكيل فضاء فرعي جديد للإنتاج المعرفيّ له مبادئه العامّة، ومعاييره الفكريّة المختلفة عن معايير الأكاديميا. ويشرح «ميدفيتز» الكيفيّة الّتي أمّنت بها تلك العمليّة الهُويّة الخاصّة بمراكز الأبحاث بصورة جماعيّة.

الفصل الرّابع: قواعد البحث السّياسيّ

يتناول الفصل الرّابع دراسة قواعد البحث السّياسيّ مُتطرقًا إلى البِنْية وأدوات الفعل و«النّفسيّة المهنيّة» للخبير السّياسيّ، ويتتبّع عمليّة تحليل الشّكل الحالي لمراكز الأبحاث ووظيفتها، فيحدّد التّخطيط الهيكليّ، أو «الطبولوجيا الاجتماعيّة» لفضاء المراكز مع نظريّة عامّة «للأبحاث السّياسيّة» بوصفها منظومةً تنسيقيّةً فضفاضة للممارسات الفكريّة. ويدرس القوى والمُحدّدات الخارجيّة المُؤثّرة على مراكز الأبحاث، ويتوصّل إلى أنّ نجاح مَهامّها المُعقّدة يتوقّف على إبراز استقلالها المعرفيّ للجمهور العام بالتّوازن مع «تبعيّتها» إلى جمهور محدود، أو رغبتها في إخضاع إنتاجها لطلبات عملائها. أمّا السّبيل للخروج من هذا التّضارب، فيكون في إدخال مجموعة من المصادر من المجالات «الأساسيّة» في تركيبات جديدة مع الاعتماد على مجموعة من أصحاب المشروعات الاجتماعيّة الملتزمين بمنظومة أخلاقيّة حاكمة للبحث السِّياسيّ.

يستدلّ «ميدفيتز» على أنّ المزج ما بين الأساليب والمهارات والحساسيّة، بما يعكس التّضارب البِنْيويّ بين المجالات الّتي تعتمد عليها مراكز الأبحاث في مصادرها ومعرفتها، هو سمة خبراء السّياسة الأكثر نجاحًا. إنّ المجال البينيّ الّذي

تقع فيه مراكز الأبحاث توفّر طريقة لفهم أفضل للاختلافات الكبيرة بينها. وإنّ إدراك تميّز الأبحاث السِّياسيّة بوصفها شكلًا من أشكال الممارسة الفكريّة تكمن في فهم أنّ الظّروف الّتي تضعف حرّيّة مراكز الأبحاث المعرفيّة هي الظّروف ذاتها الّتي تزوّد تلك المراكز بالمرونة والقوّة. من هنا، يتوصّل إلى أنّ أهمّ تأثيرات مراكز الأبحاث ناجمة من طريق «ضبابيّتها»؛ ما يجعل المراكز تنحّي المسائل التّقليديّة الخاصّة بالهُويّة جانبًا، وتنفّذ ممارسات يصعب تنفيذها في مجالاتها الأصليّة.

الفصل الخامس: من الحرمان إلى التّواكل

يطبّق «ميدفيتز» النّظريّة العامّة لمراكز الأبحاث عبر دراسة تاريخ الصّراعات عن الفقر وسياسة الرّعاية الاجتماعيّة في الولايات المتّحدة؛ لأنّ المراكز وضعت نفسها في قلب تلك الصّراعات؛ إنّ التّغيّر الواسع في الظُّروف المؤسّسيّة المحيطة بإنتاج المعرفة والرِّعاية الاجتماعيّة واستهلاكها هو الّذي أدّى إلى إقرار تشريع تعديل نظام الرِّعاية في العام 1996م. ويتوصّل إلى أنّ مراكز الأبحاث أعادت تنظيم الفضاء المُؤسّسيّ لإنتاج المعرفة واستهلاكها، بطريقة منعت المُتخصِّصين في العلوم الاجتماعيّة المُستقلّين من تشكيل أنفسهم بوصفهم مشاركين فاعلين في الجدل السّياسيّ. كما يُدلّل على أنّ تشكيل فضاء مراكز الأبحاث منذ نهاية خمسينيّات القرن العشرين وحتّى إقرار قانون التّعديل، كان إحدى العمليّات المُؤسّسية الّتي أدّت إلى تحوُّل منطقيٍّ في الخطاب من إشكاليّة «الحرمان»ـ إلى إشكاليّة «التَّواكل» عبر ثلاث مراحل: نشأة خطاب «الحرمان»؛ والتّوسُّع في «الآليّة التّكنوقراطيّة» وبُزُوغ «خطاب التَّواكل». وقد مثّلت الإشكاليّتان الإطارين المعرفيّين الرَّئيسين اللَّذين عمل صُنّاع السّياسة من خلالهما لإيجاد حلول سياسيّة خلال النّصف الثّاني من القرن العشرين.

يصرُّ الكاتب في هذا الفصل على رفض القبول بأنّ نقد الذّات يوفّر أساس نظريّة صحيحة عن دور الخبراء في عمليّة تعديل نظام الرّعاية الاجتماعيّة، ويُحدّد أسباب الرّفض بحالات قصور في النّقد الذّاتيّ نفسه. وتقوم نظريّة «ميدفيتز» عن دور معرفة الخبير في عمليّة تعديل نظام الرّعاية الاجتماعيّة على ضرورة دراسة «الاقتصاد السّياسيّ للأفكار»، أو العلاقات الاجتماعيّة الموجّهة لإنتاج معرفة الخبير واستهلاكها، بما فيها العمليّات الّتي يقوم من خلالها صُنّاع السِّياسة وغيرهم

من المشاركين في الجدل السِّياسيّ بالتَّصديق على أشكال معيّنة للخبرة المرتبطة بالسّياسة، وتهميش أشكال أخرى، أو تجاهلها.

الفصل السادس: عودة إلى معاداة الفكر النّظريّ والسُّوسيولوجيا العامّة

يستبدل الكاتب تلخيص الطَّرح الرّئيس للكتاب في هذا الفصل بطرح ثلاث مناقشات في معرض المشاركة بالإجابة عمّا يُعبّر عنه بـ «السُّؤال الخالد عن العلاقة بين المعرفة الاجتماعيّة والعمل العام»، وذلك في معرض رسم الخطوط العريضة لنظريّة سوسيولوجيّة عن مراكز الأبحاث. لهذا، يلجأ إلى تتبّع خطوط تاريخ العلاقات الاجتماعيّة بين القوّة والمعنى الّتي صارت المراكز من خلالها فئة مُؤسّسيّة بذاتها في الحياة الأميركيّة، ويركّز على عمليّة تشكيل «فضاء» المراكز، وهو ساحة مُؤسّسيّة مُهجّنة تقع بين المجالات: السّياسيّة، والأكاديميّة، والاقتصاديّة، والإعلاميّة. وتطال تلك المناقشات الجدل في دور المُثقّفين في السّياسة والفضاء العام الأميركيّين.

إنّ المناقشة الأولى تتطلّب النّظر إلى المراكز بأنّها من ورثة تراث «معاداة الفكر النّظريّ»، ودراستها ضمن إطار يركّز على الصّراعات بين الجماعات الفكريّة في عمليّة فهم أوضح للظّروف الّتي يُرجّح النّظر إلى مراكز الأبحاث في ظلّها بوصفها لسان حال «الفكر»، أو «مذهب كره المُثقّفين». وبذلك، يناقش أنّ مذهب «كره المُثقّفين» يمكن أن يفهم على أفضل وجه بوصفه موقفًا عقليًّا إستراتيجيًّا، أو «اتّخاذ موقف» في مجال الفكر، وهو موقف يتضمّن عادة محاولة جماعة فكريّة مستقلّة نسبيًّا إضعاف نظائرها الأقلّ استقلاليّة.

أمّا المناقشة الثّانية فتتعلّق بحالة من يُسمّى بـ «المفكر العام» [الّذي لا يتبع مؤسّسة ما]. ويتميّز طرح «ميدفيتز» عمّا ناقشه راسل جاكوبي في كتاب آخر المُثقّفين في العام 1987، عندما قرن الموت الافتراضيّ للمفكّر العام بالتَّزامن مع نشأة مراكز الأبحاث. يطرح «ميدفيتز» بأنّ أفضل فهم لمصطلح «المفكر العام» لا يكون بالإشارة إليه بوصفه ناشطًا بعينه؛ وإنّما بوصفه موقفًا مُتميّزًا في فضاء العلاقات بين الّذين يدّعون المعرفة والخبرة. وتاليًا، يناقش أنّ المرحلة التّاريخيّة الحاليّة لا تتّسم باختفاء المفكّر العام، كما زعم بعض الكتّاب، ولا النّموّ الطّفيف في دور المُفكّر العام، كما رأى بعضهم. ويطرح أنّ انتشار مراكز الأبحاث قد يسّر ظهور نوع جديد من الشّخصيّات العامّة في المجتمع الأميركيّ تعرف بـ «الخبير

السّياسيّ»، الّذي تُبنى مصداقيّته على زعم بالتّوسّط في المواجهة بين أصحاب أشكال القوّة المختلفة.

أمّا المناقشة الثّالثة فتتناول الجدل المُستمرّ في علم الاجتماع الأكاديميّ؛ الجدل الّذي بدأه «مايكل بيراواي» في العام 2004م في احتمال وجود «علم اجتماع عام» يشارك فيه المجتمع المدنيّ. ويرى «ميدفيتز» أنّ المناقشة فشلت في موضعة مكانة علم الاجتماع داخل مجال الفكر الأمريكيّ الأوسع، وذلك لانحصارها بصفة عامّة داخل إطار العلاقات بين علماء الاجتماع و«جمهورهم» وبين علماء الاجتماع أنفسهم؛ ولغفلة كتابات علم الاجتماع العام بصفة خاصّة عن العقبة الرّئيسة في نشاط المجتمع المدنيّ في الولايات المُتّحدة. وتلك العقبة هي؛ منتجو المعرفة الخاضعة لمعايير خارجيّة في فضاء النّقاش العام منذ ستينيّات القرن العشرين.

يخلص «ميدفيتز» إلى أنّ ربط علم الاجتماع العام بنشأة مراكز الأبحاث يتيح نقطة انطلاق جيّدة لوضع نظريّة عن الظّروف المُؤسّسيّة الّتي يتمّ فيها إنتاج المعرفة السُّوسيولوجيّة واستهلاكها، وغالبًا تجاهلها في المناقشات العامّة الأميركيّة. لقد أدّى نموّ المراكز دورًا محوريًّا في الولايات المُتّحدة في تقويض أهمّيّة المعرفة العلميّة الاجتماعيّة المنتجة باستقلاليّة، مقابل زعم تلك المراكز لنفسها دورًا مركزيًّا في صُنع السِّياسات. وقد دفعت استجابة مراكز الأبحاث لتفصيل الوصفات وفقًا لرغبات الرُّعاة والمستهلكين، وخاصّة السّاسة والصِّحافيّين، إلى إحالة أشدّ علماء الاجتماع استقلاليّة إلى هامش المناقشة السّياسيّة، وجذب الآخرين نحو مشاركة فكريّة سياسيّة ذات طابع أكثر تكنوقراطيّة. ويتبنّى «ميدفيتز» أنّ نشأة المراكز ينجم عنها نسيان قيمة المعرفة الذّاتيّة التّوجيه في الحياة العامّة؛ لإسهامها في تزايد تبعيّة المعرفة للطّلب الاقتصاديّ والسّياسيّ، مُثيرةً بذلك سؤالًا في غاية الأهمّيّة والخطورة، على بساطته، وهو: هل ينبغي للمال والقوّة أن تُوجّه الأفكار، أم ينبغي للأفكار أن تُوجّه نفسها؟

العلم والسِّيادة، التَّوقُّعات والإمكانات في البلدان العربيَّة

تأليف: أنطوان زحلان

منشورات: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2012م

مراجعة: رشا حسين الحاج*

مُقدِّمة

كانت الحياة بالنّسبة إلى الدكتور «أنطوان زحلان»، الفلسطينيّ الفيزيائيّ، مُتداخلة في شباك العلم وتطبيقاته ونواتجه. وقد أدَّت طفولته دورًا في إيقاد الرّغبة عنده لتكريس عمره للعلم؛ كي يستطيع أن يُغيّر الظُّروف في البلدان العربيَّة. وكان أول تعاطٍ مباشر له مع التَّغيير التّكنولوجيّ حين أخذت مدينة حيفا مكان عكا، بوصفها مركزًا اقتصاديًّا في شمال فلسطين، نتيجة بناء نظام سكَّة الحديد.

رأى زحلان أنّ الإنجازات في تقدُّم المعرفة أدّت إلى أنماط جديدة في الاستعمار والإمبرياليّة، وإلى حربين عالميَّتين، وإلى أشكال جديدة من العلاقات الدَّوليَّة، مثل:

* ماجستير تاريخ، الجامعة اللُّبنانيَّة.

نمط العولمة للاقتصاد العالميّ. وإنَّ العلم والتكنولوجيا هما مدخلات حيويَّة؛ ولكن من دون العدالة وحقوق الإنسان يصبحان أدوات للقمع والاستغلال والإفقار. كما أنَّ الدُّول الَّتي تخلّفت ولم تستطع أن تدير علاقاتها مع إنتاج المعرفة واستهلاكها، بقيت في حالة فقر.

يُعدُّ كتابه «العلم والسِّيادة: التَّوقُّعات والإمكانات في البلدان العربيَّة» دراسة مُتخصّصة، وقد بقيت قيد الإعداد لمرحلة طويلة؛ ما سمح للكاتب أن يطّلع على أدبيّات كثيرة عن الموضوع.

فصول الدِّراسة

تتألَّف الدِّراسة من اثني عشر فصلًا، يندرج تحت كل فصل عدد من العناوين الفرعيَّة، ويحتوي في أغلب الأحيان على ملاحظات ختاميّة. كما يضمّ الكتاب رسومًا بيانيّة، وجداول إحصائيّة، مبنيّة على مصادر مختلفة للقياس في سنوات معيّنة، مثلًا: التَّشارك العربيّ – العربيّ بين العلميّين، تشارك العلميّين العرب مع المنظَّمات الدَّوليَّة، حجم المشاركة العربيّة في المؤتمرات العلميَّة الوطنيَّة والدوليَّة، أو مجمل ناتج البحث والتَّشارك في الدُّول الصّناعيّة.

الفصل الأوَّل:

عبارة عن «الخلفيّة» التي يلقي من خلالها الضَّوء على منفعة المعرفة، والاستقلال الاجتماعيّ- الاقتصاديّ والسِّياسيّ للأُمَم، وعن إمكان تغيير السِّياسات وموقف المجتمعات من العلم. ويبيّن أن تطوُّر المعرفة العلميّة ينتج في أيّ مجتمع من التعلّم من الآخرين، ومن الدّافع المتولّد حضاريًّا وثقافيًّا لفهم كيفيّة عمل الطّبيعة. ولا ينمو العلم في بلد، أو في ثقافات لا تعطي الأولويّة لتحفيز شبابها للاستكشاف، والاستقصاء، والاختراع. وأشار إلى أنّ البلدان الصّناعيّة تستمرُّ في إرسال تكنولوجيّات قديمة مُتخلّفة إلى العالم الثّالث، في حين أنّها تنتقل إلى مجالات صناعيَّة جديدة تكون أكثر كثافةً في مضمون المعرفة فيها. وإنّ البلدان الَّتي تبنّت المعرفة، وسعت إلى تطوير قدراتها يمكن أن تُسمّى ذات استقلال ذاتيّ. وكلّما تأخّر بلد ما في اتّخاذ قرار بأن يصبح معتمدًا على الذّات، يجب بذل جهود بسرعة كبيرة لاحقًا لتطوير قدراته في البحث. وإنّ القيام بالبحث في مُنظّمات وطنيّة هو الطَّريق الوحيد المضمون للانتقال من التَّبعيّة إلى التَّحرُّر.

الفصل الثّاني:

عنوانه «البحث والتّطوير في البلدان العربيَّة»، حاول الباحث التّعرُّف إلى موقع البلدان العربيّة التّراتبيّ في عالم العلم: موقع الدُّول بالنّسبة إلى بعضها بعضًا، وإلى الدُّول الصِّناعيّة، وإلى الدول النَّامية، وإلى دول نمور آسيا (تايوان، سنغافورة، هونج كونج، كوريا الجنوبيّة). وتطرق إلى التَّغيُّرات في النَّواتج البحثيّة، واستعرض من خلال الجداول النّاتج في العلوم الأساسيّة، والعلوم الطّبّيّة، والعلوم التّطبيقيّة، والزّراعة. وأكّد أنّه لم تعطِ أيّ دولة عربيّة الاهتمام المناسب للعلاقة بين القدرات العلميّة والاقتصاد. وإنّه يمكن تحسين الأنشطة الاقتصاديّة إذا ما ربطت قدرات التّخطيط والاستشارة بأنشطة البحث والتّطوير الوطنيّة والإقليميّة.

الفصل الثالث:

«البحث والتّطوير ووظائفهما»، يبرز فيه أنّ الباحثين يشكّلون القنوات الّتي يمكن من خلالها السّعي وراء المعلومات العالميّة؛ ولديهم القدرة على تنبيه بلدانهم إلى تداعيات التَّقدُّم في العلم، بما يعطي لتلك البلدان فسحة من الوقت؛ لتخطيط ردّها على تلك التَّداعيات. كما ويلقي الضَّوء على أداء البلدان العربيّة في المجالات ذات الأولويّة. ويشير إلى أنّ البلدان العربيّة، لأسباب سياسيّة مختلفة، فضّلت الطّريق السّريع بتكليف أرباب التكنولوجيا لينفذوا المشاريع الكبرى، بمشاركة محلّيّة محدودة، أو حتّى من دون مثل تلك المشاركة. وأكّد أنّه من خلال الأنشطة البحثيّة، يتمّ تحديد الأولويّات، ومقارنة ناتج البحث في البلدان العربيّة بغيرها من الدُّول النّامية والصّناعيّة، والبحث عن نقطة تحوُّل في حجم ناتج البحث والتّطوير من حيث علاقتها بالتَّنمية الاقتصاديَّة.

الفصل الرّابع:

«العلم والجامعات ومؤسّسات الأعمال»، يتحدّث في هذا الفصل عن تلك المُكوّنات الثّلاثة المركزيّة في مراحل التّنمية، ويبيّن خصائصها؛ كما يؤكد أنّها كي تعمل بفاعليّة وإنتاجيّة وتسهم في الرّفاه الوطنيّ، يجب أن تكون مُترابطة بشكلٍ عضويّ. فلدى كلّ واحد من تلك المُكوّنات على حدة قيمة محدودة، وفقط من خلال الوظائف التّعاونيّة لها تستطيع المجتمعات أن تجني الفوائد. وأشار إلى أنَّ المجتمعات الصّناعيّة طوّرت بِنى تحتيَّة مُتنوّعة، تخضع لإجراءات رسميّة وغير رسميّة؛ لتخدم اندماج المكوّنات الثّلاثة. ولو اعتمدت البلدان العربيّة سياسات

مناسبة لإقامة ثلاثيّاتها وتنميتها، لازداد الدَّخل الإجمالي المحلِّيّ فيها بشكلٍ ملحوظ. ونوّه إلى أنّ الكلفة الَّتي يتحمّلها مجتمع ما لتوفير الدَّعم للعلميّين تكونُ تافهة مقارنة بما يُقدِّمونه هم إلى الحضارة والاقتصاد.

الفصل الخامس:

«التَّعاون العلميّ في البلدان العربيّة»، أشار فيه إلى أنّ العلم نشاط عالميّ. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ التّشارك بين العلميّين أمر ضروريّ ورئيس، كما أنّ دور الحكومات في مختلف أشكال الدّعم هو دور مهمّ. كما لاحظ أنّ البلدان العربيّة لم توجد بعد العدد الكافي من مراكز البحث الإقليميّة المشتركة لتعبئة مواردها المحدودة من أجل معالجة إشكالاتها المشتركة في قطاعات: الزراعة، والماء، والنّفط، والغاز، وغيرها من المجالات ذات الأهمّيّة الإستراتيجيّة. وأكد أنّ نقل المعرفة هي عمليّة مُتمّمة للبحث والتّطوير. وحتّى يستفيد المجتمع من العلم، ويتجاوب مع مُتطلّبات السّوق، يحتاج إلى بِنى تحتيّة مناسبة تدعم النّشاط العلميّ، وتُوفّر المستلزمات الكافية لتسهيل تطبيقه.

الفصل السادس:

«التَّشارك الدَّوليّ للعلميّين العرب»، ألقى الباحث فيه الضّوء على أنواع التّشارك وأشكاله، مُبيّنًا أنّ النُّضج الَّذي تصل إليه المجتمعات العلميَّة الوطنيّة يُحدِّد احتمالات الأنماط التّشاركيّة للعلميّين وطبيعتها. ويؤدِّي التَّوسُّع في التَّشارك بين العلميّين على امتداد العالم إلى تسريع وتيرة البحث العلميّ الّذي يهدف أساسًا إلى الاكتشاف؛ بحيث يكون الّذين لا يندمجون في عمليّات التَّشارك الدَّوليَّة أمام عوائق كبيرة. وقد أظهرت تلك الدِّراسة أنّ الجزائر، ولبنان، والمغرب، وتونس في مقدِّمة البلدان العربيّة في التَّشارك مع العلميّين من بلدان مُنظّمة التَّعاون الاقتصاديّ والتنمية (OECD). وأشارت إلى أنَّ الصين ونمور آسيا نجحوا في إدماج مجتمع علميّ وطنيّ، واقتصاد وطنيّ عبر سياسات وطنيّة للتكنولوجيا ونظام وطنيّ فعّال للعلم والتّكنولوجيا، في حين أنّه لم يقم أيّ بلد عربيّ، إلى تاريخها، بإجراءات مُماثلة.

الفصل السّابع:

«زرع بذور التّنمية في البلدان العربيّة ورعايتها»، أشار إلى أنّ بعض البلدان العربيّة آخذة في التَّوسُّع في ناتج البحث والتَّطوير، وأصبحت أبعد من المستوى الحرج المحدّد ب 25 منشورًا لكل مليون نسمة في السّنة، ممّا يُنشر في

دوريّات عالميّة محكّمة وعالية الجودة. كما نوّه إلى الإدمان العربيّ على التّبعيّة التّكنولوجيّة، فلطالما كانت البلدان العربيّة تسعى إلى الحصول على الخدمات الاستشاريّة من حكومات مُتقدّمة، ومن مُنظّمات دوليّة، ومع ذلك لم تُحقّق تقدُّمًا بشكلٍ مؤثرٍ.

الفصل الثّامن:

«العلم والأمن القوميّ»، بيّن أنّ مفهوم الأمن القوميّ يشمل جميع الأنشطة الَّتي لا بُدّ أن يقوم بها مجتمع ما لضمان الصّحّة والرّفاهية لأهله. وأكّد أنّ للبحث والتّطوير دورًا رئيسًا في تحديد المخاطر على الأمن القوميّ، وكذلك في امتلاك القدرات للرَّدِّ عليها. وأظهر أنّ الأقطار العربيّة اعتمدت على سياسات تكنولوجيّة ترتكز على الاستيراد، بكلفة عالية، للمعدّات العسكريّة «غير المناسبة»، كما أنّه لا يتمّ تدريب القوى البشريّة بشكلٍ كاف للاستخدام الجيّد للمعدَّات العسكريّة الَّتي يتمّ شراؤها، علاوةً على فشل البلدان العربيّة في تطوير نظام دفاعيّ مُشترك فعّال. وأشار إلى أنّ الطّريقة الوحيدة لحماية الأمن القوميّ هي بتحقيق التّوازن مع باقي الدُّول في العلم والتّكنولوجيا، والحفاظ عليه، فالقدرة على القيام بالبحث والتّطوير تُمكّن المجتمعات من الحصول على موقعها اللَّائق في عالم يتقدَّم بسرعة.

الفصل التّاسع:

«العلم والفقر»، جاء فيه أنّ الفقر والبطالة انعكاس للسِّياسات التّكنولوجيّة الَّتي سادت، وللتّبعيّة التّكنولوجيّة. وذكر كيف حلّت نُظُم التّجارة والنّقل الأوروبيّة مكان النُّظم العربيّة. وإنّه لمرحلة زمنيّة طويلة، لم تقم شعوب المنطقة العربيّة بإنتاج مواردها الغذائيّة، وتصنيع السّلع المُصنّعة وتبادلها، والتّشارك في حلِّ مشاكلها المشتركة؛ في حين كانت مندمجة فيما بينها، تاريخيًّا. ونوَّه إلى أنّ الطّريقة المُثلى للرَّدّ على تحدِّي الفقر تكون من خلال الإدماج المُتدرّج للفقراء في قوّة العمل الوطنيّة؛ ليصبحوا جزءًا مندمجًا في الاقتصاد الوطنيّ.

الفصل العاشر:

«بناء المُؤسَّسات: التَّعلُّم والتَّكيُّف والمراكمة والاندماج»، أظهر أنّ نموّ العلم كان مرتبطًا بنموّ سريع لمُؤسّسات مناسبة ومتطوّرة أدّت دورًا في النّشاط العلميّ المحلّيّ والإقليميّ والعالميّ. وأكد أنّه على البلدان العربيّة أن تبذل المزيد من الجهد لبناء

تلك المؤسّسات المساندة لعمليّات إنتاج العلم والتكنولوجيا وتطبيقه. وأشار إلى أنّ المؤسّسات العلميّة والقانونيّة في البلدان الصّناعيّة الكبرى تُخضع أداء منظّماتها التّربويّة والبحثيّة لتقويم سنويّ شامل. ومن خلال تلك الدّراسات التّقويميّة، تقوم تلك المؤسّسات بتقدير قيمة ما أنجزته من أعمال بالنّسبة إلى الاقتصاد والأمن القوميّ. وينخرط في تلك الدّراسات والنّقاشات العامّة: العلميُّون، والاقتصاديُّون، والسّياسيُّون، والعسكريُّون، وخبراء الأمن القوميّ.

الفصل الحادي عشر:

«البلديّات والعلم والتّكنولوجيا»، أشار إلى أنّ الحكومات المحلّيّة في البلدان الصّناعيّة أدَّت أدوارًا مهمّة في إعادة إحياء مُدُن أساسيّة، بعد أن انهارت قواعدها الاقتصاديّة. وإنّ الحكومات البلديّة المنتخبة تؤدّي أدوارًا مُتعدّدة ومهمّة، بغضّ النّظر عن حجم مجتمعاتها وطبيعة التّحدّي الّذي تواجهه. واعتقد أنّ هنالك عددًا من المعضلات الجادَّة الّتي تواجه البلديّات في المناطق الرّيفيَّة. فمثلًا، لم تقم البلدان العربيّة بعد بِمَكْنَنَة القطاعات الزّراعيّة وتحديثها. وعليه، هنالك مجال هائل لاجتذاب بحوث وأنشطة صناعيّة تتعلّق بالزّراعة.

الفصل الثاني عشر:

«التَّوقُّعات المستقبليّة»، اعتقد الباحث في هذا الفصل التّحدِّي الأساس الّذي يواجه البلدان العربيّة هو كيف تصبح معتمدة على ذاتها ،وتستفيد من مواردها المتوفّرة لها. وأشار إلى أنّ القيادات السّياسيّة العربيّة لم تستطع إدارة التّغيّرات السّياسيّة الضروريّة للتّقدُّم. وإنّ البلدان العربيّة لم تعتمد الإجراءات الضّروريّة الّتي تدفعها نحو مرحلة من النُّموّ الاجتماعيّ والاقتصاديّ والحضاريّ. ونوّه بأنّ بناء المؤسّسات للاستفادة من المعرفة المكتسبة، له مُتطلّبات جادَّة ويرتكز على تغييرات أساسيّة في الاقتصاد السِّياسيّ القائم. وإنّ البلدان العربيّة تمتلك العلميّين والأسواق والموارد الّتي تستطيع من خلالها أن تحقّق الانتقال إلى مرحلة التّصنيع، لكن ليس لديها الثَّقافة السّياسيّة للقيام بذلك. وأشار إلى أنّ الالتزام بالتّنمية الصّناعيّة يلغي بشكلٍ حتميّ استخدام الأساليب التي تعمّق التّبعيّة التّكنولوجيّة، ويؤكّد ضرورة تنميةً البِنَى التّحتيّة الوطنيّة في العلم والتّكنولوجيا. وركز على أهمّيّة التّشارك بين العلميّين على المستوى الوطنيّ والإقليميّ والدّوليّ. كما ألقى الضَّوء على الفرص المهدورة، وأشار إلى أنّ قدرة مجتمع ما على الاستفادة من

الفرص غير المُتوقّعة ترتبط بعمليّات ثقافيّة – حضاريّة وسياسيّة معقّدة تتطلّب قيادةً استثنائيّةً. واعتقد أنّه إذا نجح الشّباب العربيّ في تحقيق تحوُّل جذريّ في الاقتصاد السِّياسيّ السَّائد، فإنّهم سيكونون قادرين على التَّمتُّع بذلك التَّحوُّل الإبداعيّ في بلدانهم.

الخاتمة

لقد تضمّنت الدّراسة قراءة تاريخيّة لأحوال الدُّول العربيّة الَّتي بدأ تفكّكها منذ انهيار نظامها العالميّ الّذي كان قائمًا في النّقل والتّجارة؛ فإلى العام 1498م كان ذلك النّظام يوفر روابط مُتكاملة تحافظ على الوحدة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة للشُّعوب في البلدان العربيّة. وقد بدأ تدمير ذلك النّظام أولًا مع البرتغاليّين، ثمّ أكمل تدميره بتشكُّل ثلاث شركات لشرق الهند (هولنديّة، وبريطانيّة، وفرنسيّة)؛ ما جلب نهاية للتّجارة العربيّة – الآسيوية. وأخذت البلدان العربيّة بالانحدار تحت عباءة الإمبراطوريّة العثمانيّة بعد المعاناة من الحكم المملوكيّ. ومع الثّورة الصّناعيّة، تبلور الانتشار العالميّ للسّلع الأوروبيّة ولسلطة الأوروبيّين. وقد بدأ العرب يستيقظون في العام 1798م، عندما حطّت جيوش نابليون لتستنشق هواء النّيل؛ لكن جرس الإيقاظ لم يكن تأثيره بقوّة مثيله في ألمانيا، فبعد هزيمة البروسيّين في معركة يينا، في العام 1806م، تقصّوا سبب الهزيمة، وتبيّن أنّه يعود إلى دور العلم في جيش نابليون، فتبنّوا مباشرة السّياسات المناسبة بالنّسبة إلى العلم والتّربية. ومضت ألمانيا بعد ذلك لتصبح مركزًا رائدًا للعلم والتكنولوجيا في أوروبا.

كما نوّهت تلك الدِّراسة إلى أنّ البلدان الصّناعيّة زادت منذ مطلع القرن التّاسع عشر، استثماراتها في التّربية والبحث والتّجديد الإبداعيّ على مختلف المستويات. وبعد الحرب العالميّة الثّانية، لم تعد البلدان الصّناعيّة تكتفي بتعليم شعوبها فقط، لكنّها بدأت أيضًا تعطي اهتمامًا كبيرًا لنوعيّة ذلك العلم. ومن خلال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، تمّ تمكين المجتمع من تنمية ثقافته: الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والسّياسيّة، لمواجهة التَّحدِّيات.

ألقت الدِّراسة الضّوء على أهمِّيَّة العدالة، وعدّت العلم مُحايدًا بالنّسبة إلى القيم، وإنّ امتلاك القيم من دون العلم لا يوصل إلى مكان، كما أنّ امتلاك العلم

مـن دون القيـم يوصـل إلـى ألمانيـا النّازيّـة، ووعـد بلفـور، والإمبرياليّـة. وإنّ التـزام بلـد مـا بالبحـث العلمـيّ يسـاوي التزامـه فـي البقـاء وبرفـض التّبعيّـة. وإنّ النَّشـاط العلمـيّ والتَّقـدُّم التّكنولوجـيّ يرتكـز بشـدّة على قـدرة الأفـراد على أن يعملـوا ضمن فـرق عمل، مدعوميـن بمـا يتناسـب مـع جودتهـم وقدرتهـم علـى الإبـداع.

مجلّـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكّمة متخصصة بالعلوم و الانسانيات
2020 1
الجامعة
بين انتاج المعرفة
وسوق العمل
وظيفة الجامعة
التطور التاريخي و الجغرافي للجامعة
نشأة الجامعة و حقولها المعرفية
بين ثقافة السوق و الجامعة
الخطاب التعليمي و إشكالية الجهل التعلّمي
الجامعات العربية بين تحديات الواقع و إمكانات المستقبل

مجلّـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكّمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2020 2
عالم ما بعد
كـــــورونا
أسئلة العلم وخوف الإنسان
والتغيير الثقافي
إمبراطوريات وأوبئة
كورونا يستدعي الميتافيزيقيا
مطاردة السحرة في الفايروس الصيني
كورونا في المجتمع الإيراني
الثورة الثقافية في أوروبا قادمة
مستقبل التعليم بعد كورونا

مجلّـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكّمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 3
تحديات
الحضارة الغربية
مقاربات عربية وإسلامية
الدين في العملية الحضارية بين الإسلام والغرب
الغرب والشرق تحولات القوة والضعف
رؤى غربية لمستقبل الغرب
الاستتباع الناعم والقوة الصلبة في الهيمنة الغربية
اتجاهات الرفض والاستقلال عن الحضارة الغربية
المشروع الحضاري البديل

مجلّـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكّمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 4
سؤال الدين
في العلوم الإنسانية
الغربية
أزمة المنهج في معرفة الإنسان
علوم إنسانية وليدة القطيعة مع الدين
فك السحر عن العالم
علوم اجتماعية غربية قاصرة
أزمة العلوم الاجتماعية
الحداثة الأوروبية والتخيل السوسيولوجي

قواعد النشر في المجلّة

- تخضع الأبحاث التي ستنشر في المجلّة الى التحكيم العلمي.
- يحق لهيئة التحكيم بعد قراءة البحث المقترح للنشر: إما طلب تعديلات محدّدة من الباحث، أو رفض البحث، أو قبوله للنشر كما هو.
- تلتزم الأبحاث بالمعايير الأكاديمية المتعارف عليها للنشر مثل؛ ذكر المراجع والمصادر، والدّقة في كتابة الهوامش عند ذكر المرجع (كتاب أو مجلة أو مؤتمر). كما يجب ذكر اسم المؤلف كاملاً، ثم ذكر اسم المرجع كاملاً وعدد الأجزاء إذا وجدت، واسم الناشر، وتاريخ النشر (الطبعة) ومكانه، ورقم الصفحة.
- إذا كان المرجع موقعاً الكترونياً، يذكر اسم الموقع واسم صاحب الموضوع، وعنوان الموضوع، وتاريخ النشر إن وجد، ويُذكر رابط الموقع والموضوع على شبكة الإنترنت.
- ألا تتجاوز كلمات البحث الذي سينشر في ملف العدد 5000 الى 7000 كلمة.
- ألا يكون البحث المقدّم للنشر قد نشر سابقاً أو قدّم للنشر أو للتّحكيم في دورية أخرى في الوقت نفسه.
- أن يتضمّن البحث رؤية تحليليّة أو نقديّة للموضوع المقترح.
- ترفض المجلّة نشر أي بحث يتبيّن أنه اعتمد على مجرّد النقل والنسخ.
- هيئة التحرير غير ملزمة بإعادة الأبحاث التي لا تقبل للنشر الى أصحابها.
- المقالات التي تنشر تصبح ملكاً للمجلة يحقّ لها التصرّف بها من خلال إعادة نشرها في كتاب على سبيل المثال، أو بأي طريقة أخرى، مع الإشارة الى المؤلّف كمصدر للدراسة.
- ترتيب المقالات في المجلة يخضع لضرورات لها علاقة بمحور العدد، وليس بمكانة الباحث الأكاديمية أو العلمية.
- الآراء الواردة في الأبحاث المنشورة تعبّر عن رأي أصحابها ولا تلزم المجلّة بها.