جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
ظهر المهراز- فـــــــــاس

مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات و علوم الإنسان

تكوين الدكتوراه: التعابير و الأشكال الرمزية

تخصص: اللغة العربية وآدابها

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع:

التدافع والصراع مع الآخر بين رؤية العالم الثقافية في فكر محمد عابد الجابري وكليفورد جيمس غيرتز

- دراسة مقارنة -

إعداد الطـــالب :
سعيد الشقيق
ر.و.ط : 8888750718

تحت إشراف الأستاذ :
الدكتور : ادريس الذهبي

السنة الجامعية :
2019-2020م
1440-1441هـ

مقـــــدمة

موضوع التدافع أو مشكلة الصراع مع الآخر في المجتمع البشري، ظاهرة تفاعلية، وسنة إلهية يقتضيها واقع الحياة كما هي في مجتمعات أكثر الكائنات، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال إنكارها، ولكن يجب البحث عن أفضل الطرق لتنظيمها، وإدارتها بالتي هي أحسن .

وإذا نظرنا في طبيعة التدافع والصراع مع الآخر خاصة، وبين المجموعات البشرية عامة، نجد له أبعادا مختلفة، فهو من حيث تكوينه كما سلف الذكر، ظاهرة تفاعلية، في حاجة ماسة إلى أطراف متعددة، وعوامل مشتركة، لذلك فهو يرتبط بعلمي السياسة والاجتماع، كما يرتبط بعلم النفس الذي هو ضرورة لفهم طبيعة التكوين النفسي لأطراف التدافع والصراع، أما من حيث جوهره وأصول أسبابه، فإنه ظاهرة طبيعية، قامت على سنة الازدواج في الكون، بها تتجه الخلائق إلى نضجها و كمالها، وبها تتطور الأمم إلى مراقي مجدها ثم اضمحلالها، ومن خلالها يدرك الفرقاء ضرورة الائتلاف بعد الاختلاف، وتذوق نعمة السلام بعد مرارة التنازع و الاحتراب، فالتدافع مع الآخر خاصة و التدافع والصراع بين الناس عامة، مهما كانت أشكاله، صورة من صور التفاعل الاجتماعي، تتخذ أساليب متباينة تتأرجح بين منطق العقل، وبيان الحجة باللسان، إلى التعارك بالأيدي و أحدث مبتكرات الانسان . ولذلك فإن النظر في قضايا التدافع في المجتمع البشري بمختلف مستوياته، الفردي والجماعي، يجب أن ينصرف نحو الكشف عن العوامل التي تخرجه عن إطاره الإنساني، إلى إطاره الحيواني، أي العنف و الدمار، لأن من شأن هذا النوع من النظر أن يكشف الأسباب الأصلية للتدافع و الصراع مع الآخر ويهدي إلى ضبطه وتنظيمه .

ولذلك فإن النظر في قضايا التدافع في المجتمع البشري بمختلف مستوياته، الفردي والجماعي، يجب أن ينصرف نحو الكشف عن العوامل التي تخرجه عن إطاره الإنساني، إلى إطاره الحيواني، أي العنف و الدمار، لأن من شأن هذا النوع من النظر أن يكشف الأسباب الأصلية للتدافع و الصراع مع الآخر ويهدي إلى ضبطه وتنظيمه .

أما التدافع من حيث نطاقه، فيشمل كل وحدات المجتمع وفي سائر أوضاعها، ولكن على الجملة يتحدد في ثلاث صور :

-**الصورة الأولى** : تدافع و نزاع ذو طابع شخصي، أي من حيث موضوعه وأسبابه، وهذا يقوم بين الأفراد وجها لوجه، ولو كانوا في أسرة واحدة كالزوجين، والإخوان، والأصدقاء.

-**الصورة الثانية** : تدافع ونزاع آخر ذو طابع جماعي مترابط، موضوعه يخص كل أعضاء المجموعة.

-**الصورة الثالثة** : هي أن يقع الصراع و التدافع بين وحدات مستقلة، أو مجموعات مختلفة، مجموعتين أو أكثر تقوم على الهوية الثقافية، أو العرقية، أو الإيديولوجية، أو الجغرافية، وعموما فإن أهم أسباب مشكلة الصراع أو التدافع وفق نظريات علمية ووفق التنظير العلمي، الذي اهتم بفهم طبيعة الصراع أو التدافع، وكشف دواعيه، وأمثل الطرق للتعامل معه و إدارته أربعة :

- المصلحة - القيم - الحاجة - السلطة .[1]

ولأهمية وحساسية قضية التدافع و الصراع مع الآخر أو الغير، فإنه في العقود الأخيرة صار مجالا خصبا للنقاش والدراسات خاصة بين المهتمين من المفكرين، والسوسيولوجيين، وعلماء الأنثروبولوجيا في إطار نظرية وأطروحة صراع الثقافات والحضارات، ولا سيما عندما فرض الصراع الثقافي و الحضاري نفسه على الفكر العربي الاسلامي و الغربي، مما أفرز في ضوء موضوع الصراع والتدافع وظاهرته إشكالية الآخر أو الغير، أو ما يصطلح عليه بالغيرية في أبعادها الثلاثة : على المستوى الوجودي، وعلى المستوى المعرفي، و على المستوى العلائقي الاجتماعي.

وإذا نظرنا من الجانب التاريخي، فإن ظاهرة التدافع و الصراع تبقى ملازمة لتاريخ البشرية منذ ظهورها، فعبر التاريخ كان تجربة إنسانية ملازمة، اتخذت بين الحوار والتنازع، وبين الإعمار و الدمار صورا مختلفة، فرغم أن الانسان في تطور مستمر من

1- .ابراهيم شوقار"منهج التدافع في المجتمع البشري"الجامعة الاسلامية العالمية،كلية العلوم،منشورات المجلة المحكمة دراسات دعوية،العدد14 ماليزيا، 2007م ص2-1

الناحية الفكرية و المعرفية، إلا أن الجانب الغريب فيه، هو قدرته على التنازع و التدمير، وهذه الخاصية، رغم مخاطرها الظاهرية، يبدو أن ثمة حكمة إلهية جليلة، تكمن فيها، إذ أن القرآن بين لنا أن النفس الانسانية مفطورة على (الفجور والتقوى)، وهي السمة التي لولاها لصار الإنسان ملكا أو شيطانا رجيما، ولكن جعل الله تعإلى مهمة تكييف تلك النفس، وتهذيبها للإنسان لتتخذ موقعها بإرادته، لا بالجبر والاكراه، وهذه المجاهدة التهذيبية التنظيمية، هي التي تعكس رسالة الإنسان في الحياة، وتبين طبيعة التدافع و الصراع الانساني في أصوله العامة، التي تتحرك بهاعجلة التاريخ، وبها تقوم الحضارة و العمران، فكيف يكون الحال إذا رغب كل إنسان عن أسباب التنازع في الحياة ؟، معرضا عن التنافس في متاعها، ساعيا لتعمير الأرض فيها كالرهبان، هذه الخلفية، هي التي دفعت بعض الباحثين إلى الميل نحو إثبات وظائف إيجابية للصراع في إطار المجتمع البشري من أهمها :

- أنه يطلق التوتر الضروري لحركة المجتمع ونموه وتطوره
- أنه يجعل القضايا المهمة في المجتمع تظهر وتطفو على السطح.
- أنه يدفع المجتمعات و الدول إلى إعادة تقييم رسالتها وأهدافها .
- أنه يدفع إلى التغيير الاجتماعي من أجل إزاحة الظلم و الطغيان.

مهما يكن من أمر، فإن أساليب العنف ووسائله التي صاحبت النزاعات

في التاريخ البشري، وصور الخراب و الدمار البشعة التي ارتسمت بعضها في أذهان الناس، سلبت كل صورة إيجابية عن التدافع و الصراع.

وأمام تعدد النظريات في العلوم الانسانية وتطورها، فإنها لم تقدم إلا القليل في هذا الجانب التاريخي، غير أن قضية التدافع، و التنازع، تاريخيا يحدثنا عنها القرآن كواقعة مأساوية حدثت، وأدت إلى إزهاق الروح البريئة، إذ قال تعالى عن تلك الواقعة(" **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا**

بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ("[2]، حيث لم يذكر القرآن سببا واضحا لإثارة تلك الواقعة، إلاالحقد من أحد طرفيها، مما يؤكد أن العوامل النفسية هي الأساس في ظاهرة التدافع والصراع، ولذلك ينبغي لكل البحث عن حلول ناجعة في هذا الشأن، أن يرتبط بإدراك العوامل النفسية بترضية النفوس، ودفع المظالم، واستيفاء الحقوق، ويحدثنا القرآن أيضا مرارا، عن التدافع و الصراع في ثنائيات ومتضادات بين (الكفر والإيمان) من خلال قصص الأنبياء و الرسل (عليهم السلام) وأقوامهم، التدافع و الصراع بين (الحق والباطل) ممثلا في الحقائق المعرفية، والمعطيات العلمية، التي يقدمها أولئك الرسل والخرافات التي يتشبث بها أهل الباطل، وهذه الصورة قد اتخدت أشكالا مختلفة في هذا العصر، يمكن تمثيلها بصراع بين الإيديولوجيات، والثقافات المختلفة، وبين أصحاب المواقف السياسية والدول وغيرها.

ونظرا لحساسية وأهمية قضية، وموضوع التدافع و الصراع مع الآخر على الخصوص، فقد وجهت الدراسات اهتمامها بقضاياها، ولعل ماعرفته هذه الدراسات مؤخرا ضمن العلوم الانسانية، وبصورة عامة ظهرت بعض النظريات التي بحثت عن أسباب التدافع و الصراع مع الغير وطرق فهمه، وتنظيمه في إطار علمي ولعل من أهم وأبرز النظريات التقليدية :

- نظرية الصراع بفروعها المختلفة، مثل نظرية التبادل الاجتماعي التي ترى أن المصلحة هي القوة الموجهة للسلوك الانساني في الصراع.

- نظرية صراع الجماعات- نظرية العلاقات الانسانية –نظرية اللعبة التجريبية – النظرية النفسية الدينامية –وغير هذه من النظريات التي حاولت أن تعالج قضايا التدافع و الصراع في المجتمع البشري بأسلوب أكثر علمية، وبنظرة أكثر دقة وشمولية .

[2] -سورة المائدة الآيات،27 -30

حيث إن النتائج التي توصلت إليها هذه النظريات، وإن لم تتمكن من وضع تقنين كلي لضبط التدافع و الصراع مع الآخر، ليكون بطريقة سلمية على المستوى العام، مع إنشاء منظمات دولية كالأمم المتحدة(على سبيل المثال)، إلاأنها دفعت الكثير من الأمم إلى تنظيم التدافع والصراع مع الآخر لإدارته في أهم جوانبه، وهو المستوى السياسي، وذلك في شكل التجربة الديمقراطية التي وضعت حدا لكثير من النزاعات الداخلية و الحروب الأهلية لكثير من الدول، ولاسيما الغربية منها، فباتت الديمقراطية (كمنتج حضاري) عندهم، نظاما راسخا ذا مضامين قيمية وثقافية، مثل : احترام حقوق الانسان، والتسامح، و القبول بالتعدد السياسي و الفكري، و احترام رأي الآخر، و المشاركة السياسية .

وعن طبيعة الصراع من المنظور القرآني، وفي إطار تنظيم الوجود الاجتماعي للانسان وتحديد معالم مجتمع الاستخلاف، بين القرآن الكريم بعبارات واضحة وبشكل دقيق صور التفاعل الاجتماعي في المجتمع البشري في سائر أوضاعه وفي جميع مستوياته المحلية والدولية، فالقرآن يستخدم مصطلح (التنازع) للتعبير عن التفاعل الاجتماعي بين البشر في صورة صراع مادي، الأمر الذي لا يجوز حدوثه، على كل حال، بين من تربطهم عروة الإيمان أو وشائج الوطن، نظرا لعواقبه الوخيمة، إذ يقول الله تعالى(" **وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**")[3] . فالتنازع وفق المنطوق القرآني ليس قرين الضعف والفشل فحسب، إنما يؤدي إلى ذهاب الهوية وضياع الكيان الذاتي للجماعة، أمة كانت أودولة، أما المجادلة بالحسنى والتباين الفكري بصورة عامة فمسموح به وفق ضوابط محددة، بين المسلمين أنفسهم ومع غيرهم طلبا للحق وتبيانا للصائب من الآراء والتصورات، وفي ذلك يستخدم القرآن مصطلحات أخرى مثل :الجدل والحواروالحجة والبرهان.

وللتعبير عن سائرهذه الأحوال، المادية والمعنوية، في سياق واحد، يستخدم القرآن مصطلحا آخرجامعا لكل صور التفاعل الاجتماعي، وهو مصطلح(التدافع) الذي يعبر عن

[3]سورة الأنفال،الآية : 46

المشيئة الإلهية وسنته العامة في المجتمع والتي تتحرك بها عجلة التاريخ وتتحقق حركة الأمم الحضارية نهوضا أو انحطاطا، وهي التي يشير إليها قوله تعالى "(وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)"[4]، نستنبط من الآية الكريمة معنيين مهمين يتعلقان بالحركة الحضارية للأمم :الأول يفيد أن التدافع بين البشرأمرضروري لقيام الحضارة، والثاني يقضي بأن الله سبحانه وتعالى لن يتدخل مباشرة لتحريك عجلة التاريخ، إلا في إطارالمعجزات الكبرى، كالإهلاك الحضاري الذي وقع لبعض الأمم في السابق عندما عم الفساد في المجتمع. ولأن الله لن يتدخل لتحريك عجلة التاريخ، وإنما يدفع الناس بعضهم ببعض، يجب على المسلمين أن لايتوقعوا تبدل حالهم إلى أحسن حال بحجة التدين بالإسلام من غير اتباع لسنن التاريخ بالعمل والإجتهاد. ولأن غاية التدافع بين البشربصورة عامة في نظرالقرآن هي صلاح الأرض-ليس بإظهارالحق ودحض الباطل فحسب، وإنما أيضا بالسعي فيها بالتعميرواستخراج كنوزها وخيراتها – فإن أفضل وسيلة أو أسلوب للدفع هو الذي يعبرعنه قوله تعالى("ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ")[5].

وهذا يبين أن إظهارالحق يتحقق في الأساس بالوسائل السلمية، كما أن الصراع المادي والتنازع بالحرب والاقتتال في المجتمع البشري لا يكون وسيلة لإظهارالحق أولنيل الحقوق بصورة عامة استثناء إلا حالتين :

الأولى :عندما لا يكون الدفع بالحسنى عن طريق بيان الحجة بالفكر والمنطق العقلي محققا لغايته وهي صلاح الأرض.

الثانية :لرد العدوان الذي يعبرعنه قوله تعالى("وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ")[6]، والعدوان له صورة مختلفة كلها تجاوز للدفع بالتي هي أحسن، لغايات متعددة ولأغراض مختلفة، فإذا نظرنا إلى أشكال

---

[4]سورة البقرة،الآية :251

[5]سورة فصلت،الآية : 34

[6]سورة البقرة،الآية : 190

الصراع بصورة عامة، سواء في نطاق النزاعات الداخلية في نظام الدولة القطرية –في العالم الإسلامي وغيره- أوفي نطاق النزاعات الإقليمية والدولية، نجد أن أصول هذه الصراعات ترجع بالأساس إلى عنصر واحد جوهري وهو غياب الدفع بالحسنى، لأن التدافع في حد ذاته أمر ملازم للمجتمع البشري، فمثلا عندما تحققت للعالم الغربي، بعد تاريخ حافل بالحروب الدامية، أهمية هذا العنصر-أعني الدفع بالحسنى –تمكن أهله من وضع أسس الديمقراطية المعاصرة كصيغة لإدارة الصراع والتنازع بالوسائل السلمية، إذن هو ابتلاء الإنسان لأن يتدافع على مستوى التفاعل الاجتماعي بكل صوره. فكما أن الله تعالى أراد للإنسان أن يتولى نفسه الملهمة بالفجور والتقوى بالتزكية والتهذيب بوسائل مختلفة منها ممارسة الشعائر العينية في الدين، فكذلك على الإنسان أن يظهر طاعته بالدفع بالتي هي أحسن على مستوى التفاعل الإجتماعي في سائرعلاقاته مع بني جنسه، فكل منهما سنة شرعية قضت بها الإرادة الإلهية للبشر، فتلك لتهذيب دوافع النفس وهذا لتهذيب حركة المجتمع وتنظيمها بإرادة الإنسان، لتكتمل له بذلك دائرة القربى من الله تعالى بشقيه منفردا ومجتمعا، والأسئلة المهمة التي تثورهنا هي كيف يمكن تحقيق هذا الدفع بالحسنى؟ وما هي وسائله وأدواته؟ ماهي أفضل السبل لحسم الصراعات في حالة نشوبها؟

إن محاولة التصدي لهذه التساؤلات، والبحث عن أفضل الطرق العلمية وأقوم الوسائل الحضارية لتنظيم وإدارة التدافع في المجتمعات البشرية على مستوييها المحلي والدولي، قد تضع التصور الذي يؤطرمنطق التدافع في هذا العصر، الذي تداخلت فيه العلاقات بين الأمم والجماعات، فباتت القضايا مهما صغرت تخرج عن نطاق أطرافها وتبحث عن الحلول في المستوى الكوني، ولهذا لا تكتمل عناصر البحث في قضايا الصراع والتنازع في عصر العولمة إلا في إطار عام، أي من خلال منهج تكاملي يجمع بين علوم مختلفة [7].

هذا عن طبيعة التدافع والصراع من المنظور القرآني، أما عن جانب فهم طبيعة التدافع والصراع فيمكن استحضار دور المنظور العلمي في هذا الباب، فإلى جانب تلك النظريات التقليدية التي استعرضت أصول الصراع في المجتمع البشري من وجهة نظر

[7] -ابراهيم شوقار"منهج التدافع في المجتمع البشري" مرجع سابق، ص10

علم النفس الإجتماعي، فقد برزت نظريات أخرى معاصرة طورت من نتائج تلك البحوث بنظرة أكثر عمقا وبمناقشة أشد تفنيدا، فقد طرحت هذه النظريات، في بحثها عن حلول عملية للصراعات، أسئلة رئيسية وهي :كيف يبدأ النزاع بين المجموعات البشرية وفي أي اتجاه يسير، وما مواقف الأطراف عندئذ؟ وكيف يمكن للنزاع أن تشكل الفكر الإنساني على مستوييه الفردي والإجتماعي وتؤثرفيه، وما هي الحلول؟ كان تركيز هذه النظريات موجها بشكل أساسي نحو الكشف عن الأسباب الحقيقية للصراع بصورة عامة والبحث عن أقوم الوسائل لتنظيمه وإدارته بأسلوب سلمي لا بالعنف والاحتراب وعلى الجملة يمكن رد أصول النظريات في هذا الصدد، من حيث المبدأ، إلى مدرستين فكريتين هما :مدرسة الرؤية المعرفية، ومدرسة الرؤية التفاعلية.[8]

إن الرؤية المعرفية أو النظرية المعرفية في محاولتها لفهم الصراع لا تهتم بالسلوك ولا بالتفاعل ولكن توجه جل همها إلى ما يدورفي عقل الإنسان، فوفقا لهذه النظرية، إن الإنسان خلق مكيفا على المصلحة، ومن مقدراته أن يستخدم المعلومات لتحقيق مصلحته الشخصية والإجتماعية في الحياة، ولذلك السؤال الذي ينبغي فهمه عن الصراع الإنساني وفق هذه النظرية هو :ما الأهداف والغايات التي يسعى إليها الإنسان وفي أي الاحوال ولماذا؟

أما الرؤية التفاعلية، فتذهب إلى أن السلوك الإنساني هو المحل الذي ينبغي البحث عنده عن أسباب الصراع، فبينما تركز الرؤية المعرفية على العمليات العقلية والتصورات التي تؤثر على السلوك، فإن الرؤية التفاعلية تركز على السلوك نفسه، فهي ترى أن الأفعال والسلوك عبارة عن سلسلة من الأحداث والوقائع المترابطة، ولذلك يتأسس تفسير الصراع عبرتلك النماذج من الأحداث المتشابكة، مما يجعل معاني النزاع لا يمكن فهمها إلا وفق سياقها من الأحداث، أي أن مشكلات الصراع حقائق مترابطة ينبغي النظر إليها بصورة شمولية لا تجزيئية، فالرؤية المعرفية تفسر صراعا محددا بأنه بناء معرفي أومشروع يحمله الناس في أذهانهم، أي أن الموقف نفسه أمرثابت وإنما له أحوال متعددة وفق نظرة

---

[8]Folger،Joseph P،Working Through Conflict(Harper Collins second edition)P.45.
-راجع هذه النظرية(نظرية الصراع)،ونظريات أخرى في هذا الباب،فيما أسماه (فولكيرجوسيف)"العمل من خلال الصراع استيراتيجية العلاقات والمجموعات والتنظيمات"

أطراف النزاع، وبالتالي فإن إدراكات الأطراف ومشاعرهم تجاه الموقف تؤثر في سلوكهم واستيراتيجيات تصرفاتهم، وفي الجانب المقابل فإن الرؤية التفاعلية تكبرالواقعة نفسها بصورة هائلة، وترى أن المشاعروالإدراكات رغم أهميتها في الحدث فإنها لا تفسر الواقعة ولذلك يكون التركيز على السلوك والأفعال، وبخصوص تقييم ظاهرة التدافع والصراع مع الآخرومن جانب مقارباتي لهذه الظاهرة، فقد أجمع الباحثين على أن ظاهرة التدافع والصراع هو تفاعل اجتماعي بين أطراف لها علاقات متداخلة تسعى إلى تحقيق غاياتها وفق مفاهيم غير متناسقة، مع محاولة كل طرف السيطرة على الوضع. أوبتعبير"دوتش"(Deutsh) الذي عرف الصراع ضمن عنصرالإثارة-هو الحالة المعاشة في كل ظرف يحصل فيه عدم انسجام في الأنشطة بين الاطراف فيحول التعارض بينها القيام بعمل مثمرتجاه الأهداف [9]. هذا التعريف بين أن الصراع بطبيعته ظاهرة تفاعلية لا تقع بشكل كلي تحت سيطرة طرف واحد، كما أنه ليس مجرد عدم توافق وإنما أهم عنصرفيه هو التفاعل، أي أن الصراع باعتباره تفاعلا يكشف عن سلسلة من الأفعال وورود الأفعال التي تعتبرمقدمات منطقية تحدد مفاهيم الناس، وإدراكاتهم، وآمالهم، وطموحاتهم في الحياة. والتفاعل بهذا المعنى أمر مركزي ومبدأ عام يقع بين الناس في كل المستويات، الفردية والجماعية والدولية ويتخذ أشكالا متعددة، كل شكل يبين أنواعا خاصة من المشاكل التي في حاجة إلى التعامل معها بصورة خاصة، فأفعال العنف المتبادلة نوع من التفاعل يمكن أن يحدث في سائر المستويات، وبالمثل التفاوض والحوارنوع من التفاعل يتميزعن العنف في الوسيلة لا في الطبيعة.

إن من أبرز أنواع الصراع المعروفة في إطارالتفاعل الإجتماعي بين الناس هي المباريات والمنافسات الحرة التي يحاول كل طرف فيها أن يلحق الهزيمة بالطرف الآخر، من مثل أكثر ألعاب القوة الملاكمة وغيرها.ولكن يمكن للصراع إلا أن يتخذ صورة أكثررقة ولطافة لتبين القدرات العقلية للإنسان ومدى ذكائه وقدرته على التنافس، كألعاب الورق

[9] Deutsch،Morton،The Resolution of Conflict :Constructive and Destructive Processes. NewHaven ،Ct:(Yale University Press 1973)،also see his(Crude Law of Social Interaction). See Fisher،Arnold J. The Social Psychology of Intergroup and International Conflict Relation،New york 1990،P6.

والدومين وغيرهما، ففي كل هذه الأحوال إنما هناك تفاعل بين طرفين أوأكثر للوصول إلى غاية ما باستخدام وسائل مختلفة قد ترتبط بعضها ببعض بحيث يتصف الصراع بطابعين ممتزجين هما :التنازع والتعاون، كما هو معروف في لعبة أزمة السجين.[10]

ومن أهم أسباب النزاع من حيث كونه ظاهرة تفاعلية، المصالح والعلاقات المتداخلة بين الأطراف، أي سلوك الأطراف وأفعالهم لها آثارعلى بعضهم البعض، ولذلك ينشأ الصراع عندما يشعر الناس أن طرفا آخريتدخل دون تحقيق مصالحهم، وهذا الشعورقد يكون حقيقيا وقد يكون وهميا، ولكن على كل حال هو السبب في تفجيرالنزاعات، لأن الناس قد يتصرفون دون إدراك واضح إليها أو المصالح التي يسعون إليها أحيانا، وبالنظر إلى أنواع الصراع والتنازع في المجتمع البشري فإن أهم تصنيف للصراع من حيث القدرة على فهم طبيعته، والبحث عن الحلول له يكون بالنظر إلى حدته وشدة التوترفيه، ومن هذا المنظورفإن الصراع يتنوع إلى صراع شديد الحدة آخرأقل حدة.

ومن أهم سمات النوع الأول شدة العداوة والتعصب اللذين يجعلان من الصعب السيطرة على الأطراف، بينما النوع الثاني يكون عادة قضايا حقيقية حول المصالح ومصادرها النادرة، أومظالم واقعية في حاجة إلى حلول.

وثمة تصنيف آخرللصراع وفق طبيعة التفاعل، إذ أن من أهم مميزات التفاعل التمييزبين الصراع الواقعي، والصراع غير الواقعي، فالتفاعل في النوع الأول تفاعل مثمرلأن الصراعات الواقعية هي التي تنشأ حول الأهداف والغايات نفسها، أي حول القضايا الجوهرية التي يجب على أطراف النزاع مواجهتها من أجل تنظيم وإدارة التدافع حولها، أما التفاعل الثاني فإنه ينشأ أساسا حول أمورثانوية لا علاقة لها بجوهرالقضية وأهداف غير محددة، وبالتالي فهو صراع غير مثمر، بل قد يكون مدمرا وتظهرطبيعته في تلك التعبيرات العدوانية التي الغرض منها الهزيمة وإلحاق الضرربالطرف الآخرفي نهاية المطاف، لا تحقيق الحق. فأطراف النزاع في الصراعات غير الواقعية أهدافهم غامضة ومتذبذبة، ويحاول الكل خدمة أغراضه ومصالحه الخاصة، بصرف النظرعن مصالح

[10]- من أحد الأساليب المشهورة في فقه النزاعات لبيان أن حركة أحد الأطراف في بعض صور النزاع تتوقف مصيرها كليا دون إرادة منه على اختيار الطرف الآخر،سواء بالتعاون أو التنافس وفق حسابات الربح والخسارة.راجع مضمون هذه اللعبة./ لعبة (أزمة السجين prisoner ‘s Dilemma)

الطرف الآخرفيصبح كل طرف أقل مرونة فيتعقد النزاع ويطول أمده وتكثر ضحاياه وتزداد معاناتهم، ومن هنا، فإن الصراع غير الواقعي يدفع إلى توتر غير مبرر، وينتهي إلى العنف. ومن وسائله القوة والإكراه.ومن مظاهره العداوة والاستغلالية وارتياب كل طرف في نوايا الطرف الآخر والتشهيربه وتضليله.

وهذه هي العناصر التي تميز بين التنافس والتعاون في النزاع، بينما في التفاعل الإيجابي أو في الصراعات الواقعية، فإن وضوح الأهداف يفسح لأطراف النزاع مساحة واسعة لإبداء المرونة الكافية في سبيل التوصل إلى حل يرضيهم، مع التأرجح بين الخيارات الممكنة مثل التفاوض والحوار والإقناع، بل حتى اللجوء إلى التصويت لحسم الاختلاف والصراع برأي الأغلبية، ولأن أطراف التفاعل الإيجابي يدركون أن لهم أهدافا مشتركة، يصفون النزاع بأنه مشكلة مشتركة ينبغي السعي لحلها، ومن ثم يتخذون كل الوسائل الممكنة إلى حل مقبول لكل الأطراف.

إن التنازع والتدافع قد ينشأ بين الناس بسبب التباين الطبيعي، كالعرق والجنس أو لعوامل فكرية كالدين والمذهب وغيرهما، كما هوفي الظاهر، ولكن بنظرة فاحصة أدرك الباحثون أن كل هذه الإختلافات الطبيعية والفكرية ليست أسبابا حقيقية للنزاع بين الناس في أكثر الأحوال، وإنما هي عوامل مساعدة يستغلها الأطراف لإشعال نارالصراع وتطويل أمده.

إذن؛ ماهي الأسباب الحقيقية للصراعات والنزاعات التي صاحبت تاريخ البشرية، وما هي أنجع الطرق والوسائل لضبطها، وإدارتها، والأساليب المثلى لمواجهتها.؟

في عام 1906 استخدم أحد علماء النفس الإجتماعي المشهورين في ذاك الوقت مصطلح التعصب العرقي، ليشيربه إلى ضيق أفق ثقافي مرتكز على العرق يدفع صاحبه إلى رفض كل ما خارج مجموعته التي ينتمي إليها.[11] وفيما بعد استخدم المصطلح نفسه ليشيرإلى تحامل كامن في العوامل التي توجه حركة الفرد تجاه الآخرين، ولكن تم تطويرمفهوم التعصب العرقي من مستواه الفردي إلى المستوى الجماعي، حيث استخدم في

[1] William G Sumner، (*Folkways* ،*Towards a Social-Psychological Model of* Roland J.Fisher(.*Conflict and Social Psychology*)) *Intergroup Conflict*، edited by Knud S. Larson: International Peace Research، London ;1993 ;P9 .

النصف الثاني من القرن العشرين بمعنى تحامل وتمييزعنصري متجذرفي العلاقات بين المجموعات.[12]

إن التقدم والتطورات المتلاحقة للدراسات حول الصراع منذ منتصف القرن العشرين المنصرم أفضى إلى ابتكارنظريات عديدة، لعل من أهمها النظرية الواقعية للتنازع بين المجموعات، المعروفة اختصارا ب(RCT)، والتي ترى أن المصلحة هي السبب الجوهري للصراع بين الناس، وذلك لأن ندرة المصادر وعدم التناسق والانسجام بين الأطراف نحو تحقيق الأهداف المصلحية تفضيان إلى التصادم والصراع.

ومن هنا تقرر هذه النظرية أن التعصب العرقي والجهوي ما هو إلا رد فعل للصراع حول المصالح، أكثر من كونه تعبيرا عن عملية نفسية دينامية في إطارالفرد والاتجاه نحو المصلحة لجعلها سببا جوهريا للصراع أدى إلى صياغة نظرية الحاجات الإنسانية، وجوانب النقص التي لحقت بالنظرية الواقعية(RCT)، استدركتها نظرية أخرى تعرف بنظرية الهوية الإجتماعية(SIT)، فوفقا لهذه الأخيرة إن الناس تكابد من أجل الحفاظ على سمعة إيجابية لشخصياتهم، وبالتالي فإن تحديد الهوية الاجتماعية واتخاذ عضوية في جماعة والمساهمة فيها، كلها عوامل قائمة على عنصر المقارنة بين المجموعات بعلاقة الأفضلية، ولذلك عندما تؤدي المقارنة الاجتماعية إلى هوية اجتماعية سلبية سيحصل عدم رضا بتلك الهوية، فإن كانت حالة المجموعات غيرمستقرة لا تقوم على قواعد عادلة فإن أعضاءها يلجأون إلى الأفعال التي من شأنها تحسين هويتهم الاجتماعية.

وهذه المحاولة التحسينية للهوية هي التي تؤدي إلى التعصب العرقي أو الجهوي، وما يرتبط به من المواقف مثل الانطباع العرقي تجاه الآخر، ولذلك فإن نظرية (SIT)، على خلاف نظرية(RCT)، ترى أن الصراعات الواقعية حول المصالح لاتؤدي حتما وفي كل الأحوال إلى بذورالصراع بين المجموعات والتمييزبينها، وإلى جانب نظرتي الواقعية(RCT) والهوية الإجتماعية(SIT) فقد ناقش العلماءنظريات أخرى مهمة في مجال علم النفس الاجتماعي، من أجل فهم أفضل لأسباب الصراع بين المجموعات البشرية

[12]-Fisher،Roland J.(Towards a Social-Psychological Model of Intergroup Conflict)،an article within Conflict and Social Psychology،edited by Kund S.larson(international peace ResearchInstitude،London 1993) P 110.

والبحث عن الوسائل لتنظيمه وإدارته، من أهم تلك النظريات التي اهتمت بالصراع بين المجموعات نظرية العدالة، ونظرية الحرمان النسبي، ونظرية النخبة، وغيرها.

كل واحدة من هذه النماذج أوالنظريات حاولت بطريقتها الخاصة، وبما لديها من أدوات، أن تتناول جانبا من الصراع، فالنظرية الواقعية ركزت في جانب الصراع على مستوى الجماعة، أوبين المجموعات، ولكنها تميل إلى إهمال الصراع على مستوى الأفراد، ونظرية الهوية الاجتماعية أحدثت تكاملا واندماجا بين المستويين الفردي والجماعي في التدافع والصراع من خلال البناء الأولي للهوية الاجتماعية، ولكنها ضعيفة إلى حد ما في صراع الجماعات التي تعكس حقيقة الصراع على المصالح، ومن جملة هذه النظريات نكتشف أن الصراع ظاهرة ذات بعدين :أحدهما ذاتي في شكل مؤثرات على أطراف النزاع، والآخرموضوعي يتمثل في المصلحة، وتتشكل الأسباب الحقيقة للصراع من التركيبة المتجانسة لهذين البعدين.

ولكن ماهي الوسيلة الجامعة لمناقشة هذين الجانبين بصورة شاملة؟ وكيف يمكن الجمع بينهما؟ لعل ما طرح لفهم ظاهرة التصارع وأبعاد الصراع في ما يسمى "النموذج التكاملي" والتي تتجلى لبناته الأولى فيما أسماه "أرنولد فيشر" بالنموذج الانتخابي التكاملي"، وتعود أصل الفكرة في هذا النموذج إلى دوبن(Dubin; Robert V)، [13] الذي تبنى المنهجين القياسي والاستنباطي معا لتطويرنماذج تطبيقية أكثرتلبية لدواعي الواقع في الصراع، ومن أهم مميزات هذا المنهج، كما يرى فيشر، إنه نموذج تفاعلي يبني مراحل تحليله على الحاجة من أجل فهم أفضل لتعقيدات الصراع، وهولذلك يجمع بين الذاتي والموضوعي وبين الاستنباطي والقياسي في المنهج، وبين الأفراد والمجموعات في النطاق[14].

وعلى العموم فإن أهم أسباب الصراع بين المجموعات البشرية، وفقا للنموذج التكاملي أربعة، هي المصالح، والقيم، والحاجات، والسلطة.وهنا تتساوق النظرية

---

[13]-Dubin،Robert V.، 'The Theory building'(New york،The Free Press 1969)،&The Yheory building in Applied Areas 1976'.

[14]-Arnold J Fisher،.(Towards a Social-Psychological Model of Intergroup Conflict)، Ibid،P114.

التكاملية مع النظرية الواقعية لصراع المجموعات(RCT) والنظريات المتفرعة عنها.ففي المجموعات المتكافئة يقود التكالب على المصالح بالاشتراك مع عداوات تاريخية واختلافات ثقافية إلى الصراع فيما بينها، أما الفئات غيرالمتكافئة فإن الصراع على المصالح وفق شروط محددة سوف يؤدي إلى الشعور بالظلم في جانب الأطراف الأقل حظا في المجتمع، كالأقليات، وذلك وفقا لنظرية الحرمان النسبي، وملخص القول ;إن تبني منهج متعدد الأبعاد ممثلا في النموذج التكاملي، سيسهم في فهم الجوانب المختلفة لأسباب الصراع ودواعي إثارته ووسائل حله، وهذا النموذج التكاملي يزود نظرية الحاجات بإطار من العمليات التي توفر لها تفصيلا شاملا لعوامل الإثارة وأسباب التنازع في صراع المجموعات.

وفي هذا الإطاراهتم الفكر الإسلامي بموضوع المصالح والمفاسد وحاجات الإنسان بصورة كبيرة في إطار الفقه الاسلامي، وكانت غاية علماء المسلمين في ذلك لا تقتصر على وضع حد للصراعات فحسب وإنما أيضا تحديد المصالح الجوهرية التي تقوم عليها كيان المجتمع لتكون محمية بقوة الدولة ورعاية الجمهور ضد أي ضرر يلحق بها، كان الإمام الشاطبي من السباقين في هذا المجال، إذ عالج هذا الموضوع بصورة دقيقة في كتابه "الموافقات في أصول الشريعة"، وجعل المصالح في ثلاث مراتب :ضرورية وحاجية وتحسينية، أما المصالح الضرورية فهي التي تشكل عصب الحياة الإجتماعية ويقوم عليها كيان المجتمع ومصيره، ولذلك تضحى بكل شيء من أجل الحفاظ عليها، وتقوم الدولة بحراستها، وهي خمس :حفظ النفس والدين والعقل والمال والنسل، أما المصالح الحاجية والتحسينية فتأتي في مرتبة بعد الضروريات، والحاجيات، هي الأمور التي لولاها لوقع الناس في حرج كبير مثل التبادل التجاري وسائر المعاملات، مقدمة على التحسينات، والأخيرة هي ما زاد عن الحاجة من المباحات.

هذه النظرة إلى جانب تحديدها للمصالح الضرورية وحمايتها، فإنها تضع حدا للصراع لأنها تبحث المصلحة ضمن الأحكام الشرعية التي الغاية منها تنظيم التدافع والتفاعل في الحياة الإجتماعية، فقد توسع الفكر الوضعي بدراسات مفصلة في هذا الشأن، يعني دور المصالح والحاجات في الصراع، ولعل أهم إسهام في ذلك هو نظرية الحاجات الأساسية للإنسان(BHN). إن النظر هنا يكون من جانبين :من حيث طبيعتها ومضمونها،

ومن حيث كونها النظرية الأساسية التي تهدف إلى إيجاد حلول جدرية للصراعات، نجد معالجة دقيقة للجانب الأول عند روي(Ramashray Roy)في بحثه التحليلي حول طبيعة هذه النظرية بعنوان :(النزاعات الإجتماعية ونظرية الحاجات).[15]

تقوم هذه النظرية على جعل الإنسان / الفرد هو الوحدة الرئيسية للتحليل، وذلك لأنها ترى أن وسائل تلبية الحاجات قد تختلف من ثقافة ومن بيئة إلى أخرى، إلا أن عدم القدرة على تلبية هذه الحاجات أو تلبيتها بطريقة غير مرضية هما السببان في الجوهر بأن الصراع في المجتمع البشري، وتلبية حاجة الفرد ليس القصد منها ترضيته فحسب، وإنما هي مهمة لأنها تحدد الشروط الضرورية لبقاء المنظمات الإجتماعية في انسجام في كل مستوياتها المحلي والدولي، أي أن التركيزعلى حاجة الإنسان كوحدة رئيسية للتحليل وحل المشكلات موجه نحو استقرار وتقدم المجتمعات.

لأن حاجة الفرد هي التي تجعل الإنسان قادرا على تفعيل الوحدات ضمن النظام الإجتماعي، والتي بدونها لا يكون ثمة انسجام للمنظمة الإجتماعية، وربط انسجام المجتمع بتلبية حاجة الفرد يمكن تفسيره على ثلاثة وجوه :

الأول، يفسر على أنه إذا تمت تلبية حاجات الفرد فإن ذلك سيزعزع جدور النزاعات، لأن النزاع ينشأ بسبب غيبة أمل مستمر لتلبية لتلبية حاجات رئيسية معينة للأفراد، الثاني، إن غيبة الأمل عن تلبية الحاجات هي التي تبدد نتائج الجهود المبذولة من أجل إحداث انسجام في المؤسسات الإجتماعية، لأن تلك الجهود لا تجعل من الإنسان الفرد وحاجاته وحدة للتحليل، الوجه الثالث، يفسر ارتباط الإنسجام الإجتماعي بتلبية الحاجات الرئيسية للفرد من حيث إن كل نزاع ينشأ يحمل في طياته قضية تلبية الحاجات.

لأن النزاع ينشأ بسبب فشل طرف معين في رعاية تلك الحاجات، أو لم تلب بطريقة مرضية، والظاهر من هذا العرض، أن التفسير الأول يتجه إلى مصدر الصراع، بينما التفسيرالثاني يتجه إلى العلاج من حيث إن الحاجة تكشف موضع الداء في بنية المجتمع، أما التفسير الثالث فمباين للتفسير الثاني ويرى أن النزاع هو الذي يبين طبيعة الحاجات التي ينبغي تلبيتها، أما عن دورنظرية الحاجات في حل النزاعات فهناك العديد من الدراسات في

[15]Conflict :Human Needs Theory 1990،edited by Jhon burton(Center for Conflict Analisis and Resolution،*George Mason University*،*Virginia USA)*.

هذا الصدد، نجد خلاصتها في البحث الشامل الذي أعده كريستوفر(Christopher Mitchell)بعنوان"حل الحاجات وحل النزاع".[16]

حيث حاول الإجابة عن الأسئلة الجوهرية التي تثور في هذا الشأن، من أهمها :هل يمكن لمفهوم (حاجات الإنسان) أن يضع الأسس التي تقوم عليها نظرية عامة في حل النزاع؟ وماهي الإيضاحات المطلوبة لقيام مثل هذه النظرية؟ وعليه فتلبية الحاجات الأساسية للإنسان في إيجاد مجتمع منسجم مترابط تعلوه المودة والسلام أمرلا تخفى أهميته على أحد، ولذلك كان حرص القرآن على رد الحقوق وتحقيق المساواة بين الناس يأتي من هذا الجانب.

كما أن للقرآن منهج فريد في تنظيم التدافع في المجتمع البشري، وذلك بتقرير المساواة بين الجنس البشري في الإنسانية، وباستيفاء الحاجات الضرورية للإنسان بصورة مرضية، فهو يتدرج في هذه المسألة، فيضع مبدأ الإيثاروالتطوع في قاعدة التفاعل الإجتماعي، ثم يزيل الأحقاد وأسباب التباغض بالتوزيع العادل للثروة وبرد جزء من مال الأغنياء إلى الفقراء، ثم إحاطة كل ذلك بضمان حفظ الحاجات الضرورية :النفس والدين والعقل والمال والنسب، ورعاية الأمور، وجعل عنصر الرضا هو أساس التعامل في المعاملات والتفاعل الإجتماعي، أما الأمور التحسينية فمباح ومجال للتنافس بين سائر الناس، وهكذا تتحقق الإفادة العظمى من المنهج القرآني في تنظيم التدافع وحل النزاعات، بمقارنته بمقررات الدراسات التحليلية ومكتشفات النظريات الوضعية في هذا الشأن، وذلك لتكون هذه النظريات، بل كل المجهود البشري في هذا المجال، هي الإطارالنظري لتحليل مسائل التدافع وقضايا الصراع وطرق حلها، وصولا إلى مجتمع التعاون والأمن والسلام على مستوييه القطري والدولي، ومما سبق يمكن التوصل إلى حقيقتين مهمتين هما :

- **الأولى** :إن الأسباب الجوهرية للتنازع في المجتمع البشري تتمثل في أربعة أشياء :المصالح المشتركة، ومصادرها النادرة، السعي لتلبية الحاجات الضرورية، البحث عن السلطة وامتيازاتها، وأخيرا الدفاع عن القيم الدينية والثقافية والعرقية، وإذا كان التدافع حول هذه الأشياء أمرا مشروعا في أكثر

[16]،BurtonJhon Conflict Human Needs Theory.PP149-175.

الأحوال، فليكن بالتي هي أحسن كما ذكر القرآن، بضبطه وتنظيمه وإدارته، دون تحويله إلى حرب واقتتال وتدمير.

الحقيقة الثانية :إن الطريق الصحيح للتعامل مع أي صراع قائم والتصدي له بحلول ناجعة يمر عبر بوابتين :

-الأولى: الإدراك الصحيح لطبيعة الصراع، هل هو صراع واقعي حول غايات جوهرية يجب على أطراف النزاع مواجهتها من أجل تنظيم وإدارة التدافع حولها، أم هو حول أمور ثانوية لا علاقة لها بجوهر القضية؟ الإجابة عن هذا التساؤل يقتضي معرفة التكوين النفسي لأطراف الصراع، وهو عنصر ضروري لغايات استيراتيجية.

-أما البوابة **الثانية** فهي العنصر الظرفي، أي لابد من إدراك كامل وقراءة جيدة لواقع الحال، والتنبؤ لمتغيرات الوقائع المحيطة بالصراع، لأن الزمن هو العنصرالحاسم في زمن العولمة[17].

طبيعة وأهمية الموضوع :

واعتبارا لحساسية، وخطورة، ثم لأهمية قضية التدافع و الصراع مع الآخر في المجتمع البشري و اعتبارا لمنهجه، فقد استقطب اهتمام فلاسفة تاريخ، مفكرين، ومؤرخين وعلى الخصوص علماء الأثربولوجيا الثقافية، بدءا من الفيلسوف بن خلدون إلى يومنا هذا، إذ نجده قد نال حيزا ليس بالهين من دراسات فلسفية حديثة، و معاصرة في الحقلين الفكريين العربي الاسلامي(الشرقي) و الغربي، لما لهذا الموضوع من صلة وطيدة بالوضع البشري وكينونة الانسان، خاصة على المستوى العلائقي الاجتماعي.

هذا الاهتمام الفلسفي على العموم والأنثربولوجي الثقافي خاصة، تمخضت عنه رؤى وتصورات ونظريات متنوعة ومتعددة تشكل، وتؤلف النواة الأساسية، أو على الأصح الكتلة الأساسية للمعتقدات و المسلمات الافتراضية عن الوضع الحقيقي و الواقعي للظاهرة (التدافع و الصراع مع الآخر) التي يمكن في ضوئها، أو بالنظر إليها، الوصول إلى إجابات شافية، وعن تساؤلات حول مغزى و وضع الظاهرة وهذه القضية، ثم محاولة الإحاطة و الشمول بحيثياتها(باعتبارها ظاهرة كونية)، هذه الرؤى و التصورات يصطلح

[17] -.ابراهيم شوقار"منهج التدافع في المجتمع البشري" مرجع سابق ص14

عليها بالمفهوم الحديث "رؤية العالم" وهو مفهوم حديث نشأ بتضافر وتفاعل فلسفة التاريخ، و نظرية المعرفة ورائده هو الفيلسوف الألماني "فلهلم دلتاي" الذي حدد هذه الرؤية باعتبارها صورة كونية، كون هذه الظاهرة الإنسانية التفاعلية، ملازمة لتاريخ البشرية وتطورها، التي تشكل أحد أسس و أعمدة ومكونات مفهوم رؤية العالم .

حيث يشكل هذا المفهوم "المعنى الكلي" الذي يعتبر مدخلا في مقاربة السلوك وأنماط الاجتماع الإنساني، ماجعل علماء الإجتماع والأنثروبولوجيين وعلماء النفس(علم النفس الإجتماعي) ملزمين باستعماله، حتى صارعندهم منظورا منهجيا حاضرا بل أكدت بعض الدراسات المهتمة بمجالاته، ضرورة استحضار هذا المفهوم الإجرائي في بحث الظاهرة الإنسانية، واعتماده آتية من محورية المعنى الكلي في حياة الكائن الإنساني من جهة، وعمقه الوظيفي كبعد نظري شارط للوعي والسلوك من جهة ثانية، الأمر الذي يؤكد أن فهم الظاهرة الإنسانية-والظاهرة الفكرية على وجه الخصوص، ومن باب أولى- مرهون بشروط أهمها فهم ذاك المعنى الناظم للوعي والفعل الإنسانيين، إذ بينت أن تأسيس المفهوم منذ "ديلتاي" قام على أساس التمييز بين العلم الطبيعي، والعلم الإنساني، وذلك ضد هيمنة "براديغم(نموذج paradigm) العلوم الطبيعية، حيث نادى ديلتاي بتأسيس العلوم الإنسانية على نموذج منهجي مغاير لما يتأسس عليه العلم الطبيعي، بسبب الحضور الفاعل للمعنى في الكينونة الإنسانية، كما تميزت دراسات أخرى بالتدليل على أن مسار تطور العلوم الإنسانية كان مرافقا باستعمال مفهوم "المعنى الكلي" أو "الرؤية الى العالم" وإن لم تستعمله بالصيغة اللفظية ذاتها.

ففلسفيا كل رؤية للعالم هي تصور، وهو كل كلام أو تمثل يحتاج إلى اعتقاد أو تصديق، و هو قسمان : تمثل حسي و عقلي، وتعني رؤية العالم أو التصور تلك المعرفة الإنسانية التي تتعلق بأشياء ثلاثة : الذات - الغير- أو الآخر، الأشياء.وباختلاف وتعدد الرؤى لكل منا، تتعدد التأويلات، بتعدد الأطر المرجعية التي تصدر عنها و تتحكم فيها.

ومن أجل تحديد الإطار المرجعي، ومن أجل محاولة الاحاطة بأبعاد جدلية هذه المشكلة، وهذه القضية، فقد ركزنا انطلاقا من الحقلين الفكريين الغربي والعربي الاسلامي

و من زاوية النظر الثقافية الغربية والعربية الإسلامية، بتقديم نماذج مجسدة لكلا التوجهين في رؤيتها(الثقافية) للعالم، في ضوء و صلب القضية و الظاهرة المعلومة .

فالاهتمام على العموم برصد، وسبرأغوارهذه المشكلة، ليس فقط مبعثه تسليط الأضواء على ظاهرة وعلاقة التدافع والصراع مع الآخر)وتفسيرها وفهم طبيعتها، ومآلها من ارتباط بموضوع التواصل الثقافي خاصة، وبحقل مفاهيم ومصطلحات التواصل على العموم، بجانب تفسير وفهم لرؤية العالم الثقافية وحمولتها الفكرية والإجرائية في مقاربة أنماط السلوك البشري فحسب، ولكن لفهم وتعرض للعلاقة الجدلية التي تربط هذه الأخيرة بكونها الأداة الفاعلة والمفسرة والمتحكمة في ضبط وتأطير لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر باعتبارها نواة، وجوهر الفعل الإجتماعي، الذي يعكس صورة أنماط السلوك الإنساني.

ونذكر في هذا الصدد "نظرية الفعل الإجتماعي "لماكس فيبر"التي من خلالها يصنف أنماط الفعل الإجتماعي بوصفه صورة للسلوك الإنساني، إذ يرى في تصوره، أنه لمعرفة اتجاه وتوجه الفعل الإجتماعي، لابد من فهم السلوك الإنساني، ولعل هذه فقط بعض ما تم التعرض إليه ضمن دراسات، واهتمامات، بهذا الجانب و التي تصب في الموضوع، بجانب ما تعرضت إليه بعض الدراسات التي تناولت بالتحليل تفسير علاقة التدافع والصراع مع الآخر في المجتمع البشري بين مقررات نظريات تقليدية وعلمية، أو ما تناولته بخصوص تفسير وفهم لماهية رؤية العالم وخصوصا في المجال الفلسفي، أو في مجال الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية على الخصوص.

دواعي اختيار الموضوع :

ومن الدوافع الأساس التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع، وخوض غماره اهتمامنا كباحثين بما يتعلق بموضوع التواصل عموما، واهتمامنا بمفاهيم ومصطلحات التواصل مع الآخر(التدافع و الصراع) كعلاقة اجتماعية و مشكلة في الوقت نفسه، وكظاهرة ملازمة للبشرية وتاريخها، و هذا ما يترجمه التزامنا بالبحث في هذا الموضوع، وسبر أغواره، والتعمق ما أمكن في دراسته، وذلك من خلال وضعه في منظار رؤية العالم التي تتعدد و تختلف باختلاف وتعدد الحقول الفكرية و الثقافية، والأطر

المرجعية و المنظومات العقائدية التي تتحكم فيها ثم السياقات التاريخية والحضارية التي تحيطها .

ومن الدوافع التي دفعتنا إلى هذا البحث أيضا تسليط الأضواء على هذه الظاهرة، وهذه السنة الإلهية التي يقتضيها واقع الاختلاف في هذا الكون، و إظهارحساسيتها كعلاقة تواصلية و إدراكية للآخر وفهمه و التعايش معه، وأخذه كمنهج لرؤية وتمثل هذا الآخر والذات في محيطها، من خلال رؤية العالم كأحد ركائز وأسس مكونات هذه الرؤية الكونية، أو ماعبر عنها كمفهوم " النظرة للعالم" في مكوناتها : (الذات- الآخر أو الغير - الأشياء) أو الصورة الكونية كما وضعها في إطارها العام الفيلسوف "فلهلم ديلتاي" .

إشكالية البحث :

وانطلاقا من هذه المعطيات فإن الإشكالية الكبرى للبحث تدور حول ماهية وحقيقة ظاهرة التدافع أو مشكلة الصراع مع الآخر وأنواعها في أصولها العامة، وفي وضعها داخل إطارها النظري، كعلاقة تفاعلية وتواصلية، مع الآخر والنظر إليها مقارنة، عبر منظار(رؤية العالم الثقافية) بين الرؤيتين المتقابلتين للعالم الغربية و العربية الإسلامية، ممثلة بنموذجين لشخصيتين مقترحتين، للمقارنة)عن كل اتجاه، وهي على التوالي من خلال فكر كليفورد غيرتز وفكر محمد عابد الجابري، وكيف تؤثرهذه الرؤية(للعالم الثقافية)في هذه الظاهرة موضوع الدراسة على المستويين النظري (المفاهيمي) والتطبيقي(سلوكا و ممارسة)؟

هذه الاشكالية تتأرجح بين التساؤلات الآتية :

- مامفهوم التدافع والصراع ؟ وما أنواع الصراع و التدافع ؟وكيف تبلورت مفاهيمها؟
- وإذا كان عند المناطقة لكل تصور إطار فما ماهية ومفهوم رؤية العالم الثقافية ؟ كيف تبلورت ؟
- إلى أي حد تتحكم رؤية العالم- موضوع الدراسة- في تأطير وضبط علاقة التدافع و الصراع مفهوما وممارسة ؟

- هل هناك اختلاف في رؤى العالم موضوع الدراسة فقط ؟أم هناك تباين إلى حد التناقض؟
- ما مدى تأثير وأثر هذا الاختلاف أو هذا التناقض على العلاقة بالآخر(ظاهرة التدافع والصراع)؟
- العلاقة بين رؤى العالم قد تصل إلى حد التناقض، أو(الصدام) المعروف ب(صدام الرؤى) فكيف يمكن أن نصل برؤى العالم إلى حد التقاطع أي إلى حد التثاقف ؟ أي تبادل المنتجات الثقافية والحضارية- في ثنائية دافع / مدفوع.
- في العلاقة مع الآخر موضوع الدراسة (التدافع و الصراع)، مع الآخر، هل تتطلب الذات في هذه العلاقة إمكانية أم إلزامية الفصل في تصورها، و رؤيتها للعالم خصوصا من الناحية الثقافية (رسم، طمس أو توسيع الحدود)؟ لتتواصل وتنفتح على الآخر المختلف، أم تنغلق على ذاتها؟ وهل أن تنتقي في هذه العلاقة التفاعلية بالآخرمنهجا تواصليا خاصا، (فهم إدراك، وصول ثم تأويل)؟.
- -هل كل خلل في الرؤية إلى العالم يؤدي حتما وبالتتبع إلى توقيعات وأفعال حضارية مختلفة بحسب الميزان الذي أرسته هذه الرؤية، أسس، منطلقات، أبعاد ومحتويات معرفية، غايات وآفاق)؟
- -هل تعدد التأويلات، واختلافها بتعدد، واختلاف الرؤى، في الاتجاه الصحيح(تطابق رؤية العالم مع الواقع) رهين باتخاذ المنهج التواصلي مع الآخر (أولا، الفهم -الإدراك و الوصول- ثم ثانيا التأويل)إلى حوار بين هذه الرؤى، ؟ وما أثرها على المفهوم و السلوك التفاعلي موضوع الدراسة (التدافع والصراع) مع الآخر .

هذا ومن خلال الدراسة المقارنة للظاهرة موضوع الدراسة ووضعيتها ومعالمها من خلال رؤيتي العالم الثقافية، (العربية الإسلامية و الغربية)، والحقلين الفكريين (العربي الاسلامي والغربي)المؤطر لهما، اقتصرنا في بحثنا من خلال نماذج لكلا الاتجاهين لاستحالة الاحاطة بكل أبعاد الجدل حول الظاهرة المدروسة.

فما طبيعة العلاقة القائمة بينهما؟هل هناك تنافر و تعارض أم تجاذب؟ أم تقاطع وتقارب؟ هل لهما نفس المنطلقات والأسس و الأبعاد الفكرية و المعرفية .؟

خطة البحث :

وانطلاقا من إشكالية البحث قسمناه إلى أربعة فصول وهي كالتالي:

- **الفصل الأول،** وهو فصل مفاهيمي وتاريخي تناولنا فيه ماهية التدافع والصراع، وماهية رؤية العالم عامة والثقافية على الخصوص، وتطور و تبلور مفهومهما(تأصيلا وتنظيرا) وأنواع كل منهما، والواقع التاريخي لكل منهما، ثم مفاهيم الحضارة ومفاهيم الثقافة في الفكرين الغربي و العربي الاسلامي بين متغيرات العالم، وبعض المفاهيم المرتبطة بها، على سبيل الحصر(القيم- الإيديولوجيا)، ثم نظرياتها ومقارباتها المنهجية المتعددة، والتي من بينها رصدنا المقاربتين المنهجيتين التي تبناها كل من الفيلسوفين عابد الجابري وكليفورد غيرتز، في رؤيتيهما الثقافيتين للعالم، وهما على التوالي(البنيوية التكوينية)و(التأويلية)، وآثارهما المتحكمة في رؤى العالم و تصوراتها وتمثلاتها.

- **الفصل الثاني،** وبينا فيه معالم رؤيتي العالم الثقافية في فكر محمد عابد الجابري مجسدة كنموذج لرؤية العالم الثقافية العربية الإسلامية وفي فكركليفورد غيرتز كنموذج يمثل رؤية العالم الثقافية الغربية (ماهيتهما، مميزاتهما، ، تطبيقاتهما، واقعيتهما) و أثرهما في العلاقة (التدافع والصراع) مع الآخر ووضعية هذه العلاقة التفاعلية من خلال هاتين الرؤيتين للعالم في فكر الرجلين مقصدية، وأسلوبا وممارسة .

أما **الفصل الثالث،** فخصصناه للمقارنة بين رؤية العالم الثقافية عند عابد الجابري وكليفورد غيرتز، هذين النموذجين، ، ارتأيت أنهما قد، يمثلان ويجسدان الإتجاهين كما سلف الذكر، (رؤية العالم الثقافية العربية الإسلامية ومقابلتها الغربية)وهي على التوالي، رؤية العالم الثقافية في فكر الفيلسوف"محمد عابد الجابري" ونظيرتها في فكر الفيلسوف "كليفورد غيرتز" من ناحيتي التقاطع و التباين، و ذلك من حيث المنهج، و المنطلقات و الأسس والأبعاد المعرفية .

وأما **الفصل الرابع،** خصصناه لدراسة أثر التقاطع أوالتناقض بين رؤية العالم الثقافية عند محمد عابد الجابري وكليفورد غيرتز، مستقبلها ومآلها، ومصيرها، وذلك بغية رصد

أثر التقاطع أوالتناقض بين الرؤيتين المتقابلتين على الفعل الناشئ(أثر التصرف في العالم)(نتاج علاقة التدافع مع الآخر)، أي عن ضبطها وحاكميتها لهذه العلاقة، عند كل من الفيلسوفين والتي تتأثر هي الأخرى بمآلها،ومستقبلها، فإن كانت علاقة تقاطع وتقارب في الرؤيتين،كان وراءها نتاج علاقة تدافعية(تعاونية-إصلاحية)متوافقة وحوارية، والعكس صحيح.

ثم في حالة التقاطع بين الرؤيتين أو الاختلاف في وجهات النظر دون التصادم، هل توفرضمانات ومعايير استمرارية علاقة التثاقف والحوار وتبادل المنتجات الحضارية تضمنها كمصير ومآل للرؤيتين، تنعكس بالإيجاب على العلاقة التدافعية والصراعية مع الآخر، وتأخذ هي الأخرى نفس مآلها ومصيرها ومستقبلها؟

المنهج المعتمد في الدراسة :

أما عن المنهج المتبع في الدراسة، فهو المنهج التحليلي المقارن، الذي يتناسب وطبيعة الموضوع، فارتأينا كدعامة دراسية فكر كل من الفلاسفة"فلهلم دلتاي" و"روبرت رادفيلد" - و "جورج سيمل " و، كشاهد ونموذج للدراسة المقارنة -من خلال فكر"الفيلسوف والأنثربولوجي"كليفورد غيرتز"[18] الذي نلمس فيه ماقد، يجسد لرؤية العالم الثقافية، (في الفكرالغربي)المؤطرة بالحقل الفكري الغربي للعلاقة التفاعلية مع الآخر (التدافع والصراع) محور الدراسة.هذا المفكروالفيلسوف الأنثربولوجـــــي، الأمريكـــــي (1926م- 2006م) يعتبر من رواد الأنثربولوجيا المعاصرة في القرن العشرين، وبالخصوص الأنثربولوجيا الثقافية، يعتبر من مؤسسي مدرسة شيكاكو للأنثربولوجيا التأويلية في العصر المعاصر، له عدة أعمال، وكتب، في مجال الأنثربولوجيا الثقافية التي اهتمت بالدراسات الثقافية التراثية الميدانية أشهرها "تأويل الثقافات" و"الاسلام ملاحظا".

نفس الأمر ينطبق في الاتجاه المقابل، الذي نلمس فيه، ماقد يجسد لرؤية العالم الثقافية، (في الفكرالعربي الإسلامي) مؤطرة بالحقل الفكري العربي الاسلامي، فارتأينا

---

[1]- هيثم مزاحم "قراءة في كتاب "تأويل الثقافات " تأليف غيرتز- ترجمة ،د.محمد بدوي ،المنظمة العربية للترجمة،ط1، 2009 - منشورات صحيفة نيوز عربية لدراسات الشرق الأوسط، عدد2448،أغسطس 2014

كنموذج، وشاهد لهذا التوجه من خلال فكر الفيلسوف- محمد عابد الجابري-[19]. هذا المفكر النهضوي والفيلسوف العربي والمغربي ولد بمدينة فكيك في يوم 27 ديسمبرسنة 1936م وتوفي في 3 ماي 2010م اشتغل بالتدريس بكلية الآداب بالرباط (أستاذ الفلسفة والفكر العربي)، أغنى المكتبة العربية بتأليفه ل30 كتابا تدور حول قضايا الفكر المعاصر، من أشهركتبه "توطين الفكر العربي"الذي ترجم إلى عدة لغات، نال جائزة بغداد للثقافة العربية من اليونسكو سنة 1988م، والجائزة المغربية للثقافة في تونس سنة 1999م، اعتبر من المفكرين المغربيين الذين تركوا بصمة واضحة في الأدب العربي المعاصر –أشهر كتبه ومؤلفاته "نحن والثراث"(1980م) ومشروع الكبير "نقد العقل العربيي"الذي بدأه ب"كتاب العقل العربي"(1982م)- "بنية العقل العربي"(1986م)-العقل السياسي العربي(1990م)- ثم العقل الأخلاقي العربي(2001م).

لقد قمنا بتحليل عدة جوانب في الرؤيتين الثقافيتين للعالم المتقابلتين (الغربية والعربية الإسلامية)حسب النموذجين المقترحين لكل توجه من الثقافتين والحضارتين(الغربية والعربية الإسلامية) التي تفسر الظاهرة، موضوع الدراسة، و تؤطرها حسب مرجعيتها وسياقها الزمكاني، والثقافي والحضاري الذي يحيطها، وذلك بإبراز أهم المعالم الفسلفية و الفكرية، للرؤيتين وللعلاقة التفاعلية مع الآخر (التدافع و الصراع).

بعدها قمنا بالمقارنة بين الاتجاهين، لأكتشف أوجه التماثل، والتماسك، وجوانب التباين و المغايرة .

المصادر والمراجع المعتمدة :

اعتمدنا على جملة من المصادر و المراجع التي ارتأيناها ضرورية لدراسة هذا الموضوع، إضافة إلى هذا فقد اعتمدنا على بعض الوحدات للاستئناس.

ولدعامة البحث، فقد اعتمدنا على التصور الخاص للفيلسوف المغربي "حسان الباهي"، من خلال كتابه فلسفة الفعل "اقتران العقل النظري بالعقل العملي" وذلك عندما أردنا التطرق لدراسة أثر الفعل الذي ينتج عن تأثير رؤية العالم الثقافية على علاقة التدافع والصراع مع الآخر.

[19] عبد العزيز الوهيبي"قراءة في فكر وسيرة الدكتور محمد عابد الجابري"مجلة البيان،عدد71

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، اعتمدنا كذلك على التصور الخاص للفيلسوف الجزائري"شوقي الزين" في كتابه "الثقاف في الأزمنة العجاف، ثقافة العرب وثقافة الغرب"

وهوما أثاره من خلال رصده للثقافة، أي المؤسسة والعالمة، وهومايوافق تصورنا في هذا الموضوع، وحول ما أردنا رصده لمفهوم الثقافة ذاك، والذي ينسجم ببعده الكلي والكوني إذا ما ربطناه برؤية العالم كرؤية كونية، وكذلك ما أشارإليه بخصوص مفهوم المثقف (المثقف العضوي)[20] المعني، بالقيادة والدفاع والذود، والمنافحة عن هموم وقضايا مجتمعه،وما يجب أن يتصف به لحساسية موقعه، الوظيفي والمعني برؤية العالم الثقافية ودورها كمفهوم إجرائي ونقدي، وهذا ما اعتمدنا عليه في المقاربة التي وضعناها بغية محاولة الإحاطة بمفهوم رؤية العالم الثقافية.

فالثقافة المقصودة - في المفهوم المراد مقاربته -وعلى ضوء تصور الفيلسوف المذكور- هي التي تؤسس المعرفة، وتؤسس لمبادرة التدخل في العالم لإنشاء أثرفعلي فيه(إصلاحي – تغييري- تجديدي- تنويري)، أي أن تكون ذات قيم ومبادئ، تشكل الباعث، والمحفزعلى إنشاء أثر ذلك التصرف في العالم، تكون موجهة ومنهاجا وفلسفة في الحياة، ترتقي بها لصفة ثقافة كونية وإنسانية.

وككل بحث أكاديمي واجهتنا جملة من الصعوبات في إنجاز البحث، والتي عملنا قدر المستطاع على تجاوزها، ويمكن تصنيفها إلى صعوبات عامة وأخرى خاصة.

1- د.لطفي الادريسي"المثقف العضوي عند غرامشي"مج. الحوار المتمدن،عدد 2903 ، يناير2010

- ميز أنطونيو غرامشي بين البنى الفوقية وبين آليات اشتغالها. وإذا كان هناك من يفصل بينهما كما فعل ماركس وأنجلز وكارل مانهايم، فإن أنطونيو غرامشي يوحد بينهما ضمن ما يسمى بمفهوم الكتلة التاريخية التي تعني الجمع جدليا بين البنية الفوقية والبنية التحتية، في لحظة تاريخية محددة، وضمن بنية إيديولوجية معينة. وتتكون البنية الفوقية من مجتمعين: مجتمع مدني ومجتمع سياسي، وقد يكون بينهما تنافر وصراع جدلي، أو تعايش وتضامن وتعاون. أما المثقف فهو الذي يحقق الوحدة العضوية بين البنيتين ضمن الكتلة التاريخية الموحدة. ويكون وسيطا جدليا بينهما. ومن ثم، يتحدث غرامشي عن المثقف العضوي الذي يسهم في تغيير الواقع وتثويره طبقيا ومجتمعيا.

ـالصعوبات العامة (الموضوعية):

- نقص، وقلة المصادروالمراجع في الدراسات المقارنة بين الفكرين الغربي والعربي الاسلامي حول مايتعلق بفكرالعلاقة التفاعلية و التواصلية مع الآخر (التدافع والصراع) معالمها-أثرها –ومؤثراتها، تنظيرا وممارسة، من خلال رؤية العالم، خاصة (الثقافية و الحضارية) منها، إلاماتعرضت إليه، بعض الدراسات التي تناولت موضوع التدافع ومشكلة الصراع، والنزاعات طبيعتها، أنواعها، وأسباب إثارتها وأمثل الطرق لمعالجتها بين نظريات علمية حديثة ومقررات وضعية، ومقابلها من جانب الفكرالاسلامي في إطارالفقه، والمنظورالقرآني، أوما كتب في نتاج فلسفي، أومن جانب الفكرالأنثربولوجي وغيره من الإنتاجات الفكرية التي تعرضت لدراسات رؤى العالم.

- صعوبات أثناء إنجاز الأطروحة، تمثلت في جمع المراجع التي كانت متناثرة في بعض المكتبات، مما تطلب كثيرا من الأسفار التي أرهقتنا سواء علىالمستوى المعنوي، أو المستوى المادي، كما أن صعوبة فهم المادة العلمية، وتصنيفها وترتيبها حسب الفصول والمباحث، ليست بالأمر الهين، كذلك تناثر المعلومات، وتنافرها و التي احتاجت منا إلى التركيب و الترتيب، ماجعلنا نجد صعوبة في الإحاطة والإلمام بمفهوم (التدافع والصراع) كمصطلحين تواصليين وتفاعلييين وبلورة مفاهيمهما (تأصيلا وتأثيلا)، وما يحيط بمفاهيم رؤية العالم، خاصة الثقافية و الحضارية، وبلورة مفهومها كذلك (تأصيلا وتأثيلا) .

-اتساع الموضوع وتعقده لحد ما، جعلنا نجد صعوبة في الإلمام بكل الجوانب المرتبطة و المتعلقة بموضوع البحث.

- طبيعة الموضوع (المقارنة) تقتضي الإلمام و الإحاطة بفكرالشخصيات المقترحة كنماذج مجسدة لرؤيتي العالم الثقافية و الحضارية ذات الاتجاهين المتقابلين موضوع الدراسة المقارنة وهو أمر ليس بالهين، وبالخصوص ما يتعلق بشخصية الفيلسوف كليفورد جيمس غيرتز.بالمقارنة بشخصية المفكر محمد عابد الجابري.

- الجانب التاريخي للموضوع، إذ يتطلب منا الإلمام بالحقائق التاريخية لمعرفة كنهه، والإحاطة بهذا الجانب من الدراسة في هذا الموضوع.

الصعوبات الخاصة (الذاتية):

صعوبة توفيقنا بين ظروف العمل ومتطلبات أسرتنا من جهة، وبين البحث من جهة أخرى، لأن الاحاطة بكل جوانب الموضوع يتطلب منا التفرغ والقراءة العميقة وخاصة المراجع و المصادر. وقد وفقنا الله تعالى للتغلب على جزء من هذه الصعوبات بالتسلح بالصبر وبتوجيهات أستاذنا المشرف **الدكتور، ادريس الذهبي**،إذ نغتنم هذه المناسبة لشكره إذ تفضل فأشرف على هذا البحث، فمن رعايته استقام الكثير من اعوجاجه، والشكر موصول إلى أساتذتنا الأجلاء،ونبدأ بأستاذنا الجليل الدكتور يونس لوليدي الذي كان له الفضل الكثير في هذا الإقلاع الفكري الذي توج بهذا العمل، والذي كانت منصة انطلاقه محطة "ماستر حوار الثقافات في الثقافة العربية الاسلامية"الذي كان يشرف على قيادته.وعلى دعمه المعنوي وتشجيعه وحرصه الدائم على مستقبل طلبته .كذلك الشكر الموصول لأستاذنا الدكتور المفضل الكنوني على توجيهاته ومساعداته المعنوية وخاصة سنوات الماستر، دون أن ننسى أستاذنا الفاضل الدكتور عبد العزيز اليعكوبي، كذلك على مسانداته المعنوية وحبه لطلبته وتشجيعه المستمر.

الفصل الأول :

الإطار المفاهيمي في الدراسة المفاهيمية والتاريخية (التدافع الحضاري)

توطئة :

تتعدد رؤى العالم، بتعدد الأطر المرجعية، والمنظومات العقائدية التي تصدر عنها، والسياقات الحضارية، التي تحيطها، ولكل رؤية من هذه الرؤى نظامها الرمزي، وبنيتها المعرفية، كما أن لكل منها مقوماتها، وخصائصها ومقاصدها وبناؤها الغائي الكلي.

ومفهوم رؤية العالم، يعد مفهوما حديثا وهو من المفاهيم الأكثر استعمالا في الحقل الدراسي الأنثروبولوجي الثقافي، على الخصوص، بحيث إن فلسفات رؤى العالم لم تنشأ إلا بتظافر، وتفاعل فلسفة التاريخ، ونظرية المعرفة، وبوجه خاص مع الفيلسوف الألماني "فلهلم Wilhelm dilthey ديلتاي[21] .هذا المفكر (1833-1911) الفيلسوف والطبيب النفساني، الألماني، يعتبر، الممثل الرئيسي للفلسفة بوست - هيكيلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، سعى الى استخدام فئات كانت التصاعدية في ميادين علوم الأرواح، أي العلوم الانسانية، وفي العلوم التاريخية من خلال نقد العقل التاريخي، فاتحا بها الطريق أمام "فلسفة رؤى العالم" – "ويلتانشاو ونجسفيلوسوفي"- أي نقد تاريخي للعقل. ويعتبر ديلتاي من الفلاسفة الأكثر نفوذا في فلسفة الحياة، وقد ارتبط ارتباطا وثيقا بالحركة التاريخية أو بفلسفة التاريخ التي اعتبرها فلسفة للفهم التي هي أداة للكشف عن الحياة في الحياة، تفكير دلتاي يرتكز أساسا على ما يلي :قبوله للنظرية القائلة بأن الفلسفة تنشأ من مشكلة الحياة اليومية –قبوله بأن الفلسفة يجب أن ترتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة الحياة .

ومن الحري بالإشارة أن المحددات الكبرى لرؤى العالم كانت واضحة المعالم، بحيث يمكن استنباطها، والوعي بها في حالة الكمون، كما في حالة التجلي، وفي حالة الوجود بالقوة، كما في حالة الوجود بالفعل.

وفي هذا الاطار يحدد الفيلسوف "دلتاي"رؤية العالم باعتبارها(الصورة الكونية) التي تؤلف النواة الأساسية للمعتقدات، والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي التي يمكن في ضوئها، أو بالنظر اليها، الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى

---

[1]- د.سمير جواق"دلتاي وصياغة التأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية"مج مؤمنون بلا حدود للدراسات وللأبحاث عدد 4083 ،يوليوز.2016،ص3-6

ينظر الموقع الالكتروني كذلك www.mominoun.com/articles/4083

الكون، ذلك أن رؤية العالم ظلت تعبر حاجة وجودية أصيلة لدى الانسان في مختلف مراحل تطوره الحضاري إلى تمثل العالم من حوله، سعيا إلى فهم، وتفسيرمختلف ظواهره، وسبرأغواره حتى يغدو معقولا، ومنسجما، ومنظما، ومستوعبا بالنسبة إلى قواه الادراكية، فرؤية العالم تحيل إلى موقف كلي من الحياة، ومن العالم، وبصيغة أدق لتصور الحياة، وإدراك العالم إدراكا كليا، ورغم الصلة الظاهرة بين رؤية العالم، وعملية الادراك، فإنه لايمكن اختزالها في مجرد معرفة باردة بالعالم، بقدر ما تعبر عن نزوع طبيعي، ووجودي أصيل، وعميق في الذات الانسانية، في أبعادها الفردية، والجماعية، وهذا النزوع الذي جعل من هذه الرؤية تعبر عن قناعات أكثربكثير من كونها تعبرعن معارف، وحقائق، وقناعات راسخة، تسهم في تحديد وجهة الانسان في خضم التاريخ، وتمده بمعنى، وتصور معينين لتدبير وجوده في هذا العالم، فرؤية العالم بهذا المعنى تترجم موقفا قائما على قناعات، وتصورات تمثل سندا يعضد وجود الانسان في الكون، ويحدد موقعه، ومكانته في هذا الوجود، ومن الطبيعي بناء على هذا كله، أن تتعدد التأويلات بتعدد رؤى العالم [22].

وفي سياق ما بات يوسم ب(صدام الرؤى الكونية) أضحى مفهوم رؤى العالم، مفهوما مفتاحيا أساسيا، في فهم الظاهرة الانسانية، والوجود الانساني عامة، وأضحى يتميز في نظر الكثيرين بدرجة من الاجرائية العلمية، والمنهجية في تحديد المشكلات البحثية، وبلورة المعايير، والفرضيات، والمنظورات التفسيرية المناسبة.[23] وبحكم ارتباط رؤية العالم عامة، ورؤية العالم الثقافية خاصة بمفاهيم أخرى، لايمكن فصلها عنها في هذا الموضوع، في علاقتها بظاهرة التدافع والصراع بين الفكرين العربي الاسلامي والغربي كحقلين معرفيين يؤطرهما في اتجاهين مختلفين، فإنه، يحق لنا إبرازها من أجل إماطة اللثام وإزالة الغموض أكبر عن الموضوع، وهذا مايدفعنا لطرح التساؤلات التالية: مامعنى العالم؟مامعنى رؤية؟مامدلول التدافع والصراع؟ ماهو الواقع التاريخي لهذين المفهومين؟ كيف تبلورا تاريخيا؟ ماهي أنواعهما؟ماهي مفاهيم الثقافة والحضارة بين الفكرين العربي

---

[22]-.أحمد عبادي" القرآن ورؤية العالم"منشورات مسارات التفكير والتدبير،عدد يوليوز،2014،ص2-4

[23] - الطيب بوعزة"الرؤية إلى العالم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي" مجلة محكمة،"تبين" للدراسات الفكرية والثقافية،عدد8-9 ،المجلد الثاني،ربيع الأول 2014م.ص5-15

الاسلامي والغربي؟ وبعد تحديدنا لمضامين هذه المفاهيم، والتطرق للقراءة التاريخية، وتبلورها، يتسنى لنا أن نتساءل عن ما مفهوم رؤية العالم عامة؟ ومامفهوم رؤية العالم الثقافية؟ ماهي الجذور المعرفية والفلسفية الأولية له؟ كيف يمكن التأصيل له؟ وكيف تبلورهذا المفهوم من الناحية التاريخية ؟ وكيف تجسد في الحقلين المعرفيين، و الفكريين العربي الاسلامي والغربي؟

المبحث الأول :

في ماهية التدافع والصراع وأنواعهما

إن التدافع والصراع في المجتمع البشري ظاهرة تفاعلية، وسنة إلهية، يقتضيها واقع الحياة، إذ لا يجوز إنكارها، بل يجب البحث عن أفضل السبل لتنظيمها وإدارتها بالتي هي أحسن، كما يقرره القرآن الكريم، وأهم أسباب الصراع والتدافع، أربعة : (المصلحة – القيم – الحاجة – السلطة)

إذن فما مفهوم التدافع و الصراع وما أنواعهما ؟

المطلب الأول : مفهوم التدافع والصراع:

أولا: معنى التدافع ومدلوله :

التدافع مصطلح قرآني خالص غايته الاصلاح، وهو مفهوم أشمل، حيث يحتوي معان عدة، وهو من حيث نطاقه يشمل كل وحدات المجتمع، وفي سائر الأوضاع و هو وسيلة للحيوية، والحركة، والنمو، وانطلاق الطاقات، ويتحدد على الجملة في ثلاث صور، ودرجاته متعددة، بدءا من الحوار، مرورا بالجدل، والمناظرة، والمنافسة، والسباق والمواجهة والمغالبة، انتهاء بالصراع والقتال، وكما نرى، فصور التدافع مشروعة، كما أنها في الوقت ذاته محكومة بضوابط مشروعة، ومفهوم التدافع يحتمل معاني مختلفة، وجديدة، فالتدافع قد يعني" الدفع"بأن يفسح أحد المجال للآخر، وهو التعايش، و قد يعني" الدفاع"(دفاع حضارة عن حضارة أخرى مستضعفة)، وقد تعني المدافعة المماطلة، ومعنى التدافع في صلب قضية التدافع الحضاري، تعايش، وتواصل، وتواصل إيجابي، إنها صور مليئة بالحركة، والحيوية في صورها المختلفة[24].

ثانيا : معنى الصراع ومدلوله

لا يستقيم فهمنا لمدلول الصراع إلا إذا عرفنا معنى اللفظ، ومغزى المصطلح، جاء في لسان العرب (الصرع : الطرح بالأرض، وخصه في التهذيب بالإنسان، صارعه، صرعا وصرعا فهو مصروع وصريع، والجمع صرعى، والمصارعة، والصراع معالجتهما أيهما يصرع صاحبه، والصرع علة معروفة، والصريع المجنون، ومصارع القوم حيث قتلوا، وفي الحديث : (الصرعة (بضم الصاد، وفتح الراء مثل الهمزة)، الرجل

[24] د.امحمد طلابي " مفاهيم الربيع الديمقراطي" مجلة قضايا وآراء،عدد 23 ماي2010م،ص5

الحليم عند الغضب، وهو المبالغ في الصراع الذي لا يغلب)[25] ، وورد في القرآن مرة واحدة صرعى، يقول تعالى" **فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى**"[26]، والمعنى هنا الطرح بالأرض، وهو يخص الانسان، واكتسب المصطلح مفهوما سياسيا واسع الانتشار، واتخذ طابع النظرية في القرن التاسع عشر، حين ورد في البيان الشيوعي لماركس وانجلز- جاء في (الموسوعة السياسية) أن الفكرة العصرية عن صراع الطبقات، تعود إلى عهد الثورة الفرنسية، والذي جاء فيه : (أن تاريخ المجتمع كله حتى اليوم هو تاريخ صراع الطبقات)[27] ،ويلاحظ هنا ورود لفظ(كله)، الذي يفيد الجمع، وينفي الاستثناء، على وجه الجزم، والقطع، وهي لازمة من اللوازم المرتبطة بالفكر الشمولي في كل زمان ومكان، سواء أكان شيوعيا أم رأسماليا، وهو التعبير نفسه الذي يرد عند المفكرين المروجين للصراع أو الصدام بين الحضارات والثقافات.

المطلب الثاني : أنواع التدافع والصراع

أولا :أنواع التدافع :

كما تمت الاشارة إليه سابقا فالتدافع سنة إلهية، غايتها ضمان استمرار وتوازن الكون،وليس هو مبدأ وَضعي مفرغ من غاياته الخيرية والانسانية والغيبية، كما تتصوره الرؤية العلمانية الوضعية، حيث تستعمل مضمونا صداميا قهريا تطلق عليه لفظ الصراع والتدافع مفهوم، و مصطلح قرآني خالص يباين مطلق الصراع والصدام في طبيعته، وأغراضه، وأهدافه، وذلك من حيث كونه نوعا من التنافس المنضبط بسنن الشرع، والأخلاق الفطرية الطبيعية، وهو العنصر المفقود في العولمة حتى الآن، إذ يحاول المفكر الأمريكي (هنتنغتون)في هذا الصدد التخفيف من حدة لغته في (صدام الحضارات) إذ

2-ابن منظور، لسان العرب ،دار الجيل .دار لسان العرب، طبعة يوسف الخياط، مجلد3،،بيروت 1988.م ص430

3-سورة الحاقة، آية 7

1-الموسوعة السياسية، اشراف د عبد الوهاب الكيالي وكمال الزهيري، المؤسسة العربية للدراسات و للنشر، الطبعة الأولى،،بيروت 1974. صفحة344

اعتبر أن الاختلاف لا يعني العنف بالضرورة، ولكن من حيث الواقع كل ذلك مخالف لفلسفة الحضارة التي ينطلق منها [28].

وفي كل الأحوال التدافع من حيث نطاقه يشمل كل وحدات المجتمع، و في سائر الأحوال، ولكن على العموم يتحدد في ثلاث صور:

- نزاع ذو طابع شخصي، أي من حيث موضوعه وأسبابه، وهذا يقوم بين شخصين وجها لوجه، ولو كانوا في أسرة واحدة، كالزوجين، و الإخوان، والأصدقاء.

ونزاع ذو طابع جماعي مترابط، موضوعه يخص كل أعضاء المجموعة، ويكون الحل لجميعهم، كالصراعات القبلية والحروب الأهلية .

والصورة الثالثة، وهي أن يقع النزاع بين وحدات مستقلة أو مجموعات مختلفة، مجموعتين أو أكثر –تقوم على الهوية الثقافية أو العرقية أو الإيديولوجية، أو الجغرافية، والتدافع ثلاثة أنواع:

1- تدافع تعاوني غايته التعاون من خلال التعارف بين الشعوب والحضارات، عوض الصراع، والتناحر، وغايته إشاعة العدل والرحمة بدل العدوان والظلم، وعبادة الله، بدل عبادة الشهوة، وإقامة اللآدمية في الحضارة بدل حضارة الغرائز البهيمية، والتعارف بلغة القرآن هو حوار الحضارات بلغة عصرية، والتعارف أو الحوار الحضاري هو تدافع وجوهر الحوار الحضاري هو تبادل المنتجات الحضارية بين الشعوب والأمم.

وعموما في التدافع التعاوني كل الأطراف رابحة في العملية.

2- - تدافع تناحري عرفته الأمم والشعوب على مر عصورها، إذ أن العقل الغربي الحديث نظر وأصل له على أنه المحرك للحياة والتاريخ والتدافع التناحري نحر طبقة لطبقة، وأمة لأمة، وتدمير مهول لمكونات البيئة الطبيعية، نحر مخيف لمئات المنظومات الثقافية في العالم، ونحر لمئات الملايين من البشر، وإبادة شعوب بأكملها بسبب الحروب الطبقية داخل الأمة

[28] د.عبد العاطي"قراءة في كتاب صدام الحضارات،وإعادة النظام العالمي"مج الحوار المتمدن،عدد2023 أغسطس2007.ص3-10

الواحدة، وبسبب الحروب الاستعمارية في العالم، وفي التدافع التناحري طرف رابح بالمطلق وطرف خاسر بالمطلق.

3- تدافع انتحاري وفيه كل الأطراف المتصارعة خاسرة، وهو محتمل وقوعه بين الشعوب والأمم في عصر ميلاد أسلحة الدمار الشامل خصوصا ما عرفه العالم اليوم من مخزون مرعب للسلاح النووي، والكيماوي، والبيولوجي الكافي لتدمير الأرض برمتها عشرات المرات .[29]

ثالثا :أنواع الصراع

الصراع بشكل عام ظاهرة اجتماعية تعكس حالة من عدم الارتياح، أو الضغط النفسي الناتج عن عدم التوافق بين رغبتين أو إرادتين أو أكثر، ويعرف أيضا بأنه حالة سببها تعارض حقيقي أو متخيل للاحتياجات والقيم والمصالح، ويمكن أن يكون الصراع داخليا(في الشخص نفسه) أوخارجها (بين اثنين أوأكثر من الأفراد) ويساعد الصراع كمفهوم على تفسير الكثير من جوانب الحياة الاجتماعية مثل الاختلاف الاجتماعي، وتعارض المصالح و الحروب بين الأفراد و الجماعات و المنظمات، ويعتبر علما النفس و الاجتماع الصراع بأنه كل تنافس بين الأفراد والجماعات في المجتمع، وبناء عليه انقسم الصراع إلى قسمين أونوعين :

1-الصراع السلمي : عندما تتحقق المطالب و المصالح المتعارضة باستخدام آليات مقننة ومنظبطة يصبح معها النزاع سلميا، ومن هذه الآليات، الدساتير و القوانين والتكوين الأسري والعشائري ونظم التحاكم، والأحكام الدينية، والأعراف، و التقاليد، والحوار، والمؤتمرات، وتتر اوح هذه الآليات بين كونها غير رسمية وكامنة في العقل الاجتماعي والفردي، وبين كونها رسمية ومدونة، ومن الأمثلة الأخيرة، الانتخابات، ومايعطيه الدستور من حقوق للأفراد والجماعات من وسائل للتعبير والمطالبة بالحقوق العامة والخاصة، وتسمى هذه الضوابط مجتمعة (نطاقات السلم)فتمنع تلك التناقضات من أن تتحول إلى نزاع عنيف ومدمر، وتتعدد التصنيفات، وتتنوع التقسيمات المختلفة للتمييز بين الصراعات بتعدد المعايير أو المؤشرات المستخدمة من قبل الدارسين لحقل العلاقات الدولية، غير أنه

[29] د. طلابي امحمد " مفاهيم الربيع الديمقراطي"مرجع سابق .نفس الصفحة

يمكن الاشارة إلى مجموعة من معايير التمييز بين الأنواع المختلفة للصراعات : فمن المنظور المتعلق بمصدر الصراع فإنه يمكن التمييز بين صراع بنيوي وصراع مدركي.

أما فيما يتعلق بمسببات الصراع فتنقسم إلى صراعات العلاقات وصراعات المعلومات، وصراعات المصالح، وصراعات البنيات، وصراعات القيم، كذلك فإن درجة ظهور الصراع يتم على أساسها التمييز بين الصراع العلني والصراع الكأمن والمستتر، والصراعات المقهورة أو المقموعة، كذلك موضوع الصراع وعلى ضوئه يتم التمييز بين صراع سياسي واقتصادي، واجتماعي، وثقافي، وأيضا فالمتغير الخاص بأطراف الصراع الذي يستخدم عادة في تقسيم الصراعات إلى ثنائية أو متعددة، وأخيرا تلعب درجة العنف المرتبطة بالصراع التي على أساسها التمييز بين الصراعات العنيفة وغير العنيفة.

المبحث الثاني :

مفاهيم وأنواع رؤية العالم

"رؤية العالم" أو "رؤية كونية" مصطلح بدأ في الفلسفة الألمانية ليدل على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة، والإيبستيمولوجيا، وتشير إلى طريقة (الاحساس وفهم العالم) بأكمله، وبالتالي يمثل الاطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤية وتفسير العالم المحيط، والتفاعل معه، و مع مكوناته، ومفهوم رؤية العالم" أو "النظرة إلى العالم" مفهوم أنثروبولوجي أصيل، وكل الدراسات حول رؤى العالم في أي مجتمع من المجتمعات، حول ظاهرة من الظواهر الإنسانية خاصة، كانت دراسات أنثربولوجية اعتمدت على مناهج البحث الانثربولوجي، وعلى مناهجه، وأساليبه وتقاليده.

المطلب الأول : مفاهيم رؤية العالم

المقصود برؤية العالم، اصطلاح يستعمل لعرض وجهة نظر شمولية لفرد ما أولمفكرأو جماعة حول الكون، والعالم، والحياة، وحول المشكلات والقضايا التي تتعرض لها الانسانية في واقعها، ويعرفها الفلاسفة بانها مجموعة متجانسة من المفاهيم تسمح" بصياغة تصور عام للعالم والحياة " وصياغة فهم لأكبرعدد ممكن من عناصرالخبرة، والتجربة الحياتية، ويشترط الفلاسفة لكي تكون الرؤية كاملة، أن تجيب عن ستة أسئلة جوهرية لتشكيل رؤية العالم :

1-سؤال الواقع، ويمكن التعبير عنه بسؤال مإذا؟ ماهي طبيعة عالمنا الذي نعيش فيه الآن؟ماهي تركيبته؟ وكيف يتم توظيفه؟ ماهي علة وجود شيء وعلة انتفاءه؟

2- سؤال الماضي والأحداث السابقة والبدايات، كيف نشأ العالم ؟ومن أين؟ ولمإذا أصبحت وضعية العالم على ماهي عليه الآن ؟ولم تتخذ شكلا مختلفا ؟ما هي المبادئ التفسيرية العامة التي يمكن تطويرها حول نشأة الكون والعالم والحياة على الأرض؟

-3- سؤال المستقبل، إلى أين؟ ما هو مصير الحياة في هذا الكون في المستقبل؟ وماهي السيناريوهات المتاحة للبشرية؟ وكيف نرجح بينها، وندفع باتجاه معين ونتحاشى غيره؟

-4- سؤال القيم والأخلاق، ماهو الخيروما هو الشر؟ وماهي غاية الحياة؟ ما الذي ينبغي أن نناضل من أجله؟ وبأي وسائل نناضل؟ وماهي الوسائل التي نتجنبها؟

- 5- سؤال الفعل والسلوك الإنساني، كيف ينبغي أن نتصرف؟ وعلى أي مبادئ نؤسس فعلنا وسلوكنا؟

-6- سؤال المعرفة، كيف نكتسب المعرفة، ونصوغ تصوراتنا؟ وكيف نتأكد من صوابية معرفتنا ونبرهن عليها؟ وبأي لغة وأدوات نصوغ هذه المعرفة؟ وأخيرا يقترحون سؤالا كليا شاملا وهو : من أين نبدأ للاجابة عن كل الأسئلة السابقة ؟ وماهي المنهجية؟[30]

قبل الولوج في تفاصيل رؤية العالم وربطها بمقاربات فلسفية وسوسيولوجية، وتاريخية وغيرها، ومحاولة تلمس ماهية خطابها، ينبغي الإشارة إلى مفهوم(العالم)، وكذلك مفهوم(رؤية)، و باختصار ففلسفيا، يعني العالم ثلاثة أشياء : (الذات – والغير و يصطلح عليه عادة في الدراسات حول رؤى العالم بكلمة الشخص – الأشياء بما فيها الزمان والمكان)، أما مفهوم(رؤية) فهي كذلك من الناحية الفلسفية تعني وجهة نظر أومنظور أو تصور، أو تمثل .

أما من الناحية اللغوية ;فمعناها واسع، فقد تعني مجرد نظرة عادية بحاسة الابصار، وقد تعني في عمق دلالتها الادراك للشيء وأبعاده باستعمال العقل، وقد تعني أيضا الهدف أو المخطط أو مايعبرعنه بالاستراتيجية، نقول (رؤية مستقبلية)(رؤية استيراتيجية) ومن هنا فالتعريف للمفهومين المكونين لتصور (مفهوم رؤية العالم) يفرض نفسه بقوة من أجل طرح سؤال الأصل بهدف تجاوز اللبس، وفتح آفاق المفهوم weltanshaungعلى مختلف التخصصات، ومصطلح رؤية العالم هو ترجمة للمصطلح الالماني ويقوم المفهوم أساسا على دراسة مجموعة الأفكار التي يعتنقها أحد أفراد المجتمع عن ذاته هو، وعن الآخرين، وعن العالم الذي يعيش فيه، مما يعني تحديد هذه الأفكار داخل الثقافة ذاتها وليسس من خارجها كما هو الشأن في الدراسات الاثنوغرافية، والانثربولوجية التقليدية، وكما تمت الاشارة إليه في دراسات رؤى العالم حول استخدام مفهوم الشخص أو الذات، يقتَضي إبراز الذات في مواجهة الكون بأسره، ومشتملاته، ومكوناته، وبتعبير آخر، فإن مفهوم"رؤية العالم" هي الطريقة التي ينظر بها شخص ما أوشعب ما إلى الكون ككل والتي من خلالها يرون هذا الكون .

[30]. - محمد بن اجماعة، "الرؤية القرآنية للعالم،" منشورات نماء للدراسات والأبحاث،عدد مارس2015.ص4-7.

ومن معاني رؤية العالم أو الرؤية الكونية- مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونية المتناسقة حول الكون والانسان، بل وحول الوجود بصورة عامة - وفي ضوء هذا المعنى، يمكن أن يعتبر النظام العقائدي والأصولي لكل دين هو رؤيته الشاملة، والجدير بالذكر فإن الأساس الذي يقوم عليه مفهوم رؤية العالم في الفكر الألماني و التمييز بين الذي يقيمه الفيلسوف الاجتماعي الألماني " فيلهلم ديلتاي " وغيره من المفكرين الألمان بين نوعين من العلم وهما :

- العلم بالمعنى الدقيق للكلمة والذي يبحث عن القوانين، ونعني بذلك العلم الطبيعي،

- العلم الذي يهتم بما هو فردي ويتبع منهجا وصفيا خالصا، ونعني بذلك العلم الانساني، ويرجع هذا التمييز إلى اهتمام ديلتاي في المقام الأول بالعمليات الذهنية وبالفكر المجرد، وهو ما يندرج تحت مقولة العلم الانساني الذي يضم العلوم الاجتماعية والتاريخية، إذن دراسات مايتعلق برؤى العالم تنتمي إلى مجال العلم الانساني أو الدراسات الانسانية، وليس إلى مجال العلم الطبيعي سواء في النظرية أو المنهج أو أسلوب التفسير، والتحليل كما أنها لا تهدف إلى الوصول إلى تعميمات كلية تكون لها صفة القانون العلمي مثلما تحاول الانثربولوجيا البنائية الوظيفية لدى بعض علمائها على الاقل، وإنما تهتم دراسات رؤى العالم بدلا من ذلك بمحاولة الفهم العميق لطبائع الأشياء أو داخلها، فالعلم بالمعنى الدقيق للكلمة – أي العلم الطبيعي – يدرس ظواهر الأشياء دون أن يهتم بداخلها، إذ ليس للأشياء طبيعة (داخل) أو(باطن) وذلك بعكس الحال بالنسبة للانسان الذي هو موضوع العلم الانساني بالمعنى السابق ذكره، والذي هو أيضا موضوع دراسات رؤى العالم الذي يمكن تطبيق مفهوم" رؤى العالم " عليه، ولذا فان مفهوم "رؤى العالم " أو "النظرة إلى العالم" يتعارض مع إمكانية تطبيق المنهج العلمي الذي لا يصلح للظواهر، والأحداث، والأفكار الانسانية أو التاريخية، فالعلم الطبيعي لا يفعل سوى أن يشرح الظواهر والأحداث عن طريق ربطها بغيرها من الظواهر التي تتلاءم مع القوانين العامة التي لا تكشف لنا عن الطبيعة الداخلية لتلك الظواهر أو الأشياء التي يهتم بدراستها . [31]

[31] د.سمير جواق"دلتاي وصياغة التأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية"مرجع سابق.نفس الصفحة.

المطلب الثاني : أنواع رؤية العالم

يولد البشر في هذا العالم كصفحة بيضاء، خالية من الثقافة، والقيم، واللغة، والتصورات التي يفسرون في ضوئها الخبرات و التجارب البيئية، إذ بعد ولادتهم، واحتضانهم من قبل أفراد الأسرة، نجد أنهم يتعلمون منذ طفولتهم تصنيفان واسعان حول الأشياء من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية، حيث يتمثل التصنيف الأول بالتقاليد والعادات، والممارسات الثقافية المشتركة كالثقافة واللغة والملابس و الأدوار المناسبة لكل جنس، وما يمكن أن يعتبره المجتمع مناسبا في المواقف الاجتماعية الخاصة به، أما التصنيف الثاني فيتمثل برؤية العالم، مدركاتنا ومعتقداتنا التي نفسر في ضوئها العالم الخارجي، والتي تؤثر على الكيفية التي نتفاعل بها مع الناس والأشياء في الطبيعة .

وعلى الرغم من أننا نادرا ما نعبر عن رؤيتنا الخاصة تجاه العالم بصورة لفظية، إلا أن من الممكن استنتاجها من خلال تصرفاتنا مع الآخرين والأشياء في الحياة اليومية، فعلى سبيل المثال إذا كان في اعتقادنا أن معظم الناس صادقين في تصرفاتهم ومعاملتهم معنا دون غش، فإننا من النوع الذي ينفتح على الآخرين والأشياء في الطبيعة، ولدينا ثقة بهم.

ويظهر السبب الرئيس حول عدم قدرة الأفراد على تحديد ووصف المعتقدات الشخصية حول رؤية العالم بأنها عبارة عن فرضيات ضبابية، وغير واضحة حول الناس والمجتمع والوجود. بشكل عام، فرؤية العالم عبارة عن مجموعة من المشاعر والاتجاهات الأساسية حول العالم بدلا من أن تكون آراء مصاغة بشكل واضح اتجاهه، (العالم) وهذه المشاعر، وهذه الاتجاهات يتم تعلمها بشكل مبكر من الحياة، ومن الصعب تغييرها .

أما بشأن تشابه رؤى العالم لدى الأفراد في المجتمعات والثقافات المتنوعة نجد أن الدراسات النفسية تشير إلى أن رؤى العالم لدى معظم الناس الذين يعيشون في جماعات صغيرة تكون مشتركة بصورة جوهرية، في حين تختلف رؤى العالم لدى الأفراد الذين يعيشون في المجتمعات الكبيرة، ويرجع سبب ذلك إلى تباين الثقافات في تربيتها وعاداتها ومدركاتها و تفسيرها للأحداث، مما يؤدي إلى اختلاف رؤاها .

وبخصوص أنواع رؤى العالم واستنادا للبحوث الرائدة في دراسة هذا المجال، والتي ترجع لعالم النفس الأمريكي "روبرت رادفيلد"[32] (م 1950- 1897م)، هذا العالم النفساني الأمريكي يرجع له الفضل في بلورة تصور أو مفهوم "رؤية العالم وتحديد معناه وخصائصه، ويرجع له الفضل أيضا في وضع الإطار النظري العام لمكونات وعناصر رؤية العالم(الذات - الغير- الأشياء- الزمان- المكان)، وقد استنتج أن رؤى العالم في جميع التخصصات تقوم على الأنواع المتشابهة لبعض الفروق الرئيسية في التصنيف والأشياء المتعلقة بالعالم و الكون، أي بمعنى أننا نرى أن هناك بعض الأفراد يتجمعون حول نوع من الرؤى أكثرمن غيرها عند النظر إلى العالم .

أولا: أنماط رؤى العالم : .

قسم العالم "روبرت رادفيلد"رؤى العالم إلى ثلاثة أنماط وهي:

- 1- رؤية العالم تجاه البشر، أي كيف ندرك الأفراد أوالآخر في العالم الخارجي (أخيارا أم أشرارا).

-2- رؤية العالم تجاه الطبيعة، أي كيف ندرك الأحداث و الظواهر الطبيعية.

- 3- رؤية العالم تجاه ماوراء الطبيعة، (القوى الغيبية) أي كيف ندرك القوى الغيبية وما مدى تأثيرها علينا .

وقد قادت هذه الاختلافات بين الأفراد (فيما يتعلق برؤيتهم تجاه البشر والطبيعة وما وراء الطبيعة) عالم النفس" رادفيلد" إلى استنتاج نوعين أساسيين من رؤى العالم، وهي:

- 1- رؤية العالم الخرافية (الأسطورية) والتي تفسر الأحداث الخارجية بصورة غيبية، وسحرية، إذ هي رؤية بدائية، ويحكمها التفكير الخرافي، لذا يعتقد الأفراد الذين يؤمنون بالرؤية الأسطورية بأن البشرليسوا منفصلين عن الطبيعة والقوى الغيبية، وأنها تعيش معهم وتشبههم من الناحية الإنسانية مثل تمتع هذه الكائنات والقوى بالدوافع والمشاعر والتفاعلات مع بعضها البعض، كذلك يعتقدون أن جميع الأشياء كالحيوانات والأشجار والصخوروالأرواح والآلهة لديها خصائص إنسانية، وأنها يمكن أن ترتبط بهم، وتشعر بالخوف والغضب والسعادة بنفس الطريقة التي يشعر بها البشر، بعبارة أخرى يعتقد

[32] د.فاروق محمد العادلي ،في تقديمه وترجمته وتقديمه لكتاب المؤلف"روبرت رادفيلد" المجتمع القروي وثقافته"،مكتبة نهضة الشرق،ط3،القاهرة،1980،ص5-10

الأفراد أصحاب الرؤية الأسطورية بعدم وجود فرق بين البشروالطبيعة والقوى الغيبية، إذ أن هذه العوالم مشتركة ومتداخلة وتتفاعل مع بعضها البعض بشكل مستمر، ويشير "رادفيلد" بأن هذه الرؤية تنتشر لدى الأفراد في الجماعات الرعوية والزراعية .

-2 – رؤية العالم المتحضرة (المتمدنة) تفسرالأشياء والأحداث في البيئة الخارجية بطريقة علمية ومنطقية، إذ هي رؤية متمدنة تعتمد على القوانين والتفسيرات العلمية في النظرإلى العالم الخارجي، لذا يعتقد الأفراد المتحضرين أن الناس منفصلين عن عالم الطبيعة والقوى الغيبية ، ويرون أن الحيوانات والأشجار والصخور والأشياء الأخرى في الطبيعة بأنها فاقدة للخصائص الانسانية مثل التفكير والوعي، وبما أن الانسان منفصل عاطفيا عن الطبيعة فإن هذا يؤدي إلى استغلالها وعدم الاعتناء بمواردها الطبيعية مثل تغييرمسار الأنهار، وقطع الأشجار، وصيد الحيوانات.

لذا نجد أن الأفراد المتحضرين بعيدين جدا عن الاعتقاد بالعالم الغيبي، ويرون أن الالهة تعيش لوحدها وبشكل منفصل عن الناس، ولا تتفاعل بشكل مباشر مع البشر وتفتقد للخصائص الانسانية، وليس هناك أية احتمالات أن تهبط إلى الأرض وتحارب مع البشر في المعارك أو تتزوج بهم، فالآلهة أسست الكون في الماضي القديم وهي الآن بعيدة عن الاهتمامات والأنشطة الدنيوية، وبهذا الصدد يرى "رادفيلد "أن رؤية العالم المتحضرة تختلف عن رؤية العالم الخرافية، إذ تتسم الرؤية المتحضرة بالبصيرة والفائدة في فهم وتفسير ما موجود في العالم، ورغم الفرق بين هاتين الرؤيتين فإن "رادفيلد" يشير إلى أن رؤى العالم تتضمن ما هو أبعد عن عالم الطبيعة والقوى الغيبية، إذ تهتم رؤى العالم بالقيم الجوهرية، التي تزودنا بقاعدة السلوك الاجتماعي في المجتمع، فالقيم عبارة عما يعتقد به الناس بشأن ما هو مرغوب ومنافي للأخلاق أو مناسب وغير مناسب أو صحيح وغير صحيح، وتتضمن القيم مجموعة من الاعتقادات مثل العيش بوئام مع الطبيعة بدلا من الهيمنة عليها، وأن جميع الناس طيبون بشكل عام وأن الأعمال الشريرة ستتم معاقبتها في

نهاية الأمر، إلا أن القيم الجوهرية تختلف من ثقافة إلى أخرى وفقا لمعاييرها ورؤاها الاجتماعية[33].

ثانيا- مقاربة مفهوم رؤية العالم الثقافية

يمكن أن نستنتج ونستخلص من المفهوم الأخير للرؤية المتحضرة أو المتمدنة لرؤية العالم التي استنتجها العالم النفسي "روبرت رادفيلد"إلى ما قد يقارب لمفهوم رؤية العالم الثقافية.

ويمكن أن نلتمس ما قد يقارب لهذا المفهوم (رؤية العالم الثقافية)، فيماعبر عنه "ألبرت شفيتسر"خاصة، وحول الرؤية الكونية، على العموم، وهو من الفلاسفة الأخلاقيين الحضاريين الكبار في الثقافة الألمانية، إذّه من "الواجبات الملقاة على عاتق الروح هو إيجاد نظرة إلى العالم، ففيها جذور كل الأفكار والمعتقدات وألوان النشاط المتصلة بالعصر، ولا نستطيع الوصول إلى الأفكار والمعتقدات التي هي أسس الحضارة عامة، إلا بالحصول على نظرة للعالم تتفق مع الحضارة.. حيث إذّها مضمون أفكار المجتمع والأفراد الذين يؤلفون، أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الذي يعيشون فيه، وعن مكانة الإنسانية والأفراد ومصيرها[34].

في التعريف تدقيق مهم، أولا عندما أكد على مجتمع يؤلفه أفراد، وهؤلاء تدفعهم بواعث باطنية لفعل ذلك، والأخيرة ليست سوى معتقدات وأفكار، تتراوح بين الوجدان والعقل، وتأخذ بأزمة الذات نحو الفعل والأداء، وإذا خلا الفعل من باعثه سرعان ما يتخلى عنه صاحبه، لافتقاده لجدواه،وكذا المجتمعات المتراجعة حضاريًّا لا تحرك ساكنًا، إزاء الطبيعة والكون والتاريخ، وعلة الوضع المقرر العطالة التامة عن الفاعلية، وسببها افتقاد الباعث، المفتقد إلى الفكرة.

وهنا نجد أنّ أفعال الناس وأفكارهم تميل إلى أن يحكمها – أو يؤثر فيها على الأقل- مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الإنسان فيه، ويمكن أن نطلق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم صورة العالم، أو وجهة نظر الإنسان عن العالم، وتكون

---

[33] -دينيس أونيل -"الأنماط الشائعة لرؤى العالم (البشر-الطبيعة-القوى الغيبية) منشورات-مج .كلية التربية للعلوم الانسانية -عدد يوليوز،2016،ص8-12.

[34] -شفيتسر ألبرت، "فلسفة الحضارة"، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس ،بيروت ،1997م،ص67. .

صورة العالم هذه عند العلماء والباحثين والفلاسفة متناسقة إلى حد ما، وإن كانت تعمل عند الغالبية العظمى من الناس بطريقة خفية بوصفها الخلفية المعتمة لأذهانه.[35]

إنّ أي أسلوب وأية فلسفة في الحياة لا بد أن يكونا مبنيين –شئنا ذلك أم أبينا- على لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلى لون معين من التفسير والتحليل، ويوجد لكل مبدأ انطباع محدد وطراز للتفكير معين في الكون والوجود، ويعتبر هذا أساسًا وخلفية فكرية لذلك المبدأ، ويصطلح عادة على هذا الأساس وتلك الخلفية باسم الرؤية الكونية[36].

والمتتبع للدراسات التي بحثت في الرؤية الكونية يلفيها متضاربة مترددة، فهي تتحدث عنها باعتبارها خلفية، وأخرى أفقًاوتالية إطارًا محيطًا بالوعي عمومًا، وبالتجربة التاريخية والحضارية العامة لمجتمع ما، وسبب التخبط عدم استبانة طبيعة الوظيفة الإبستمولوجية والثقافية للرؤية، حيث إنّها تشكل مرة خلفيةثم إطارًا وأخيرًا أفقًا.

والوعي البشري مهما تسطح؛ تقبع خلفه جملة تصورات تبني له العالم وتؤثثه، وتعمد إلى تنضيده بطرائق خاصة نابعة من تلك الاعتقادات، فتمنحه مسالك تعقل ومناهج تفكير، ثم تكسبه طاقة تقييم وحكم على الظواهر، بعد استيفاء مراحل الفهم، بالتفسير، والتحليل، والمقايسة، والاستنتاج. إذن، كل ثقافة تنشئها خلفية فلسفية وعلمية، بدورها تكونها خلفية، أغور وأعمق، وأكثر تعاليًا، وهي الرؤية الوجودية، وما يهم في سالف التوصيف مصطلح الوجودي، باعتبار تجاوزه للكوني واحتوائه لنطاقات كينونة أفسح وأوسع.. وإذن لا تفكير من غير خلفية، ولا معرفة تنتج ولا علم يتولد من غير تفكير منطبع بطرق خاصة وطرائق تعقل للعالم، منبثقة عن مرجعيات متباينة، كامنة أو معلنة، لذاليس هناك علم محايد وآخر متبنٍّ لوجهات نظر وجودية خاصة، فالكل متحيز.

إنّ الأهمية الكبرى للموضوع تنبع من أنّ كل شخص يعمل على ضوء رؤيته للكون، أي الصورة المنعكسة في أذهاننا على الوجود، لها تأثير مباشر في عملنا، في عقيدتنا، سلوكنا الاجتماعي، حياتنا الفردية والاجتماعية، أي أنّ كل شخص يعيش وفق رؤيته

---

[35]-ستيس وولتر،"الدين والعقل الحديث"،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط1. 1998م، ص.21

-مطهري مرتضى،"الرؤية الكونية التوحيدية"،مركز الإعلام الإسلامي،كانون الأول(ديسمبر).إيران،2014م،

[36]ص.134

للكون، إذا فدراسة الرؤى الكونية هي دراسة لكيفية بناء وجبلة تلك الجماعة وذلك الشعب وصفات كل منها[37].

والصلة بين المعنى السالف ودلالة الرؤية مفهوميًّا، كون مادة الرؤية مفتوحة لدرجة تستوعب كل معطى وجودي، ثم تفلى في الأفراد توجيهًا وتسديدًا، من أعمق ضمائرهم، ففكرهم، ثم سلوكياتهم وصلاتهم بالعالم الاجتماعي، فالطبيعي، فيمتلكون حيوية الفعل، إفصاحًا عن تشكل بينوي تستحيل إلى جبلة أنطولوجية يسلك الجميع وفقها في كافة نشاطاتهم، وأهمية الرؤية بوصفها معرفة كامنة في ثنايا الخلقة أنّها تسمح بمعرفة الذات، حيث أنّ من عرف نفسه أن يسوسها ومن أحسن أن يسوس نفسه أحسن أن يسوس العالم[38].

التمثل المعرفي لمعنى الرؤية، يفيد في تقوية ملكات الإنسان ومقدراته على التوظيف الأمثل لملكاته وطاقاته، في التعاطي مع الكون والتجاوب مع مكوناته، وإلا إذا خلت الحضارة من الرؤية فقدت أفقها، وتراخى أفرادها، لذا جاء من معانيها أنّها أفق أيديولوجي لجماعة تاريخية معينة، تستحثها وتدفعها إلى الفعل، وليست تعمية ولا تغطية للحقيقة عن الحضور والفاعلية، "ليست الأدلوجة بالنسبة للفرد قناعًا بقدر ما هي أفقه الذهني، يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صور متنوعة، يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها، هي مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون ; والأدلوجة قناع لمصالح فئوية إذا نظرنا إليها في إطار مجتمع آني، وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي[39] . فلا يملك الوعي إزاء الرؤية إلاّ أن يتمثلها ويحولها إلى أنظمة منهجية ومقولات فكرية، ثم يعمد إلى تعميمها تربويًّا وتثقيفيًّا، ليتسنى لكل فرد في الجماعة التاريخية الرجوع إليها باستمرار لاستحضار الموقف والتصرف الصحيح إزاء النوازل والظروف المستجدة، لذا فهي تشبه بالنسبة إلى النظر العام المرتع الذي يجوبه، ليأخذ منه

---

[37]-شريعتي علي"الانسان والاسلام"،ترجمة عباس الترجمان،دار الأمير،بيروت،ط2007،2 ،ص56

[38]- الأصفهاني الراغب،"تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"،مكتبة الحياة،بيروت،1983م.ص2-33

[39]-العروي عبد الله"مفهوم الإيديولوجيا،مركز الثقافي العربي،ط7،البيضاء ،2003 ،م.ص132 -

زاده، وبدوره يحوله إلى أفق استعمالي آخر، يلهم الجماعة ويراكم في وعيها الوجودي، وهنا تتعمق الرؤية وتتجلى في معارف متجددة بحسب الحاجة حضاريًا.

والذي يهمنا معرفيًا من السياقات الواردة أعلاه والتي نأتي بها فيما بعد، أنّها توظف تسميات مختلفة لمفهوم واحد، بغير تكلس في المعنى ولا تثبت في الاستعمال، فهي "،، صورة أولى، أسلوب عام، نموذج فكري، قيمة محورية، محيط المفاهيم، منطق الخطاب، أفق الذهن، أرضية إبستمولوجية، أدلوجة عامة،،، تعني هذه العبارات المختلفة فرضية واحدة: وجود بؤرة ذهنية ننيط بها الإنجازات الذهنية الفردية لنكسبها داخلية ولنتفهمها بدون تعليل ولا حكم.[40]

يتضح المعنى إذأخذنا في الاعتبار أنّه ليس توحدًا مطلقًا في التعبير النظري عن الرؤية الكونية، وإنّما هي تنوعات وظيفية تتقلب فيها الرؤية بين استعمال وآخر، إذ نجدها صورة أولى إذا تم البدء منها في أي ممارسة نظرية أو تاريخية، تبغي الفهم لظواهر جديدة، فهي بمثابة مرجعية، ونمط متكرر عند الأفراد جميعًا حالما يفسرون المعطيات المختلفة بوحي منها، فيكتشف المتأمل الدارج بينهم كطريقة واحدة، ما يعمقها بنية تصورية تستمد من وقائع وأحوال كثيرة، يستبعد أو يستبقى بعضها، باعتبار دلالتها هنا، وعدم جدواها هناك، وتتقوى بإضافات دائمة، رغم انشداد المضاف إلى البؤرة المركزية الجاذبة،وتتقوم سلمًا معياريًا تحاكم إليه الممارسات جميعًا، وتتعالى إلى درجة لا يقع فوقها، إلاّ المتعالي بالطبع، وأعني به الوحي في المنظومات الإلهية، أما في الدوائر الثقافية العلمانية، فكل شيء في التاريخ، وإذن لا يتجاوزها شيء.ولا يملك الوعي إلاّ أن يخوضها في شكل متراوح بين طبقاتها يستلهم مكوناتها ليبني وينضد ويؤسس، لجميع المعارف، سواء المتداولة فعلاً، أو المأمولة تنظيرًا وتوقعًا، وهكذا فهي أرض إبستمولوجية تقف عليها الأنظار والفهوم، لتنبت في أجوائها، وتتلقى إمداداتها، وتعكس المخبوء من عناصرها، تفطنًا في أحيان وغفلة في أخرى، وثانيًا نلحظ تنوع أداءاتها، فهي مرة أرض، وأخرى سقف، ولا تناقض، بحسب الوظيفة يرتفع الاستشكال.

[40]العروي عبد الله"مفهوم الإيديولوجيا،مركز الثقافي العربي،-مرجع سابق،ص134

إذن أن تكون الرؤية معرفة، فهي صورة منطبعة في وعي الإنسان، بمستوياته الحسية، والعقلية، والوجدانية، والعرفانية، صورة عن الوجود، وعن الذات، ومنشئهما وتطورهما، وبوصفهما الحقيقة الماثلة والمعطاة، إضافة إلى السعي خلف الأصل الأنطولوجي الموجد لهما، وتتشابك الانطباعات وتتعقد، وتتحول إلى معرفة مفسرة، وإلى علم بحقول متعددة، لكن بمسبقات تشكل متماثلة ومتقاربة، ما يمنح للتكامل والكلية والنسقية، اعتبارها النظري ثم المنهجي، ويقضي على الفصام المتوارث من بعض الدوائر الثقافية، اللاهوتية والعلمانية على حد سواء.

إنّ رؤية العالم أو الرؤية الكونية ..ليست مجرد قضية نظرية ترتبط بعلم الكلام "الثيولوجيا" وإنّما تعبر عن ثلاثة مستويات مترابطة ومتكاملة.

رؤية العالم أولاً، تصور ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، فكأنّها مجموعة من الصور الثابتة والمتحركة، يراها الإنسان، فتلفت انتباهه وتدعوه إلى التفكر والتأمل، بقصد الفهم والإدراك، ورؤية العالم ثانيًا، موقف من العالم أو حالة نفسية عند الإنسان تستدعي إقامة علاقة بهذه العوالم، علاقة تمكين وتسخير، وسلام وانسجام، وإجلال وتهيب، ورغبة ورهبة، ورؤية العالم ثالثًا، خطة لتغيير العالم؛ أي مجموعة من الأهداف التي يسعى الإنسان من خلال تحقيقهاإلى جعل العالم أكثر انسجامًا وتوازنًا، وليصبح أكثر تمكنًا من توظيف أشياء العالم وأحداثه وعلاقاته وتسخيرها لبناء حياة أفضل[41].

ويتسم التعريف السابق، بميزات معرفية تأسيسية، وأخرى منهجية توالدية تبرز الطابع المتلازم نسقيًا لروح الرؤية وعمقها الوظيفي، حيثغالبًا ما نجد توصيفها مشدودًا إلى عملية تحليل تجزيئي، وإلاّ فهي عملية مركبة في ذاتها كبنية تصورية تتعالى على التلبسات المباشرة الآنية، حيث تفقد مقدرتها على التشكل النسقي، باعتبار ضرورات التجسد، أما حال تعاليها، فهي في درجة، وعندما تتنزل في صور تاريخية، هي تستحيل إلى مرتبة وظيفية غير الأولى، وكذلك بالنسبة إلى الثالثة.

[41] -ملكاوي حسن فتحي، رؤية العالم عند الإسلاميين،مجلة إسلامية المعرفة،عدد45،السنة11، 2006م،ص21

تبقى كل هذه المقاربات السالفة الذكر فقط نسبية إلى حد ما، تقريبية، ما يجعلها لا تفي بالغرض المطلوب، وهوالإحاطة وضبط المفهوم (رؤية العالم الثقافية)المراد رصده .

فالثقافة المقصودة - في المفهوم المراد مقاربته - هي التي تؤسس المعرفة، وتؤسس لمبادرة التدخل في العالم لإنشاء أثرفعلي فيه، أي أن تكون ذات قيم ومبادئ، تشكل الباعث، والمحفزعلى إنشاء أثر ذلك التصرف في العالم، موجهة، تكون منهاجا وفلسفة في الحياة، تعطيها صفة ثقافة كونية.

وفي هذا الصدد، نستحضرما أثاره المفكر والفيلسوف الجزائري"شوقي الزين" والذي يتوافق وتوجه أطروحتنا، في هذا الموضوع، وحول ما نقصده من مفهوم الثقافة، إذا ربطناه بالرؤية الكونية، وهو ماطرحه حول سؤال الثقافة عامة، إذ يرى هذا الفيلسوف وخاصة في كتابه "الثقاف في الأزمنة العجاف" فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، وينخرط مشروعه في تفكير منهجي حول سؤال الثقافة، هذا السؤال الذي تناولته الدراسات الاجتماعية (السوسيولوجيا) والإناسية (الأنثروبولوجيا) ولم يكن موضوع دراسة فلسفية إلا نادراً ، فهي تعكف على قراءة الماضي الفكري للغرب وللعرب، والانطلاقة الفلسفية لكتاب"الثقاف في الأزمنة العجاف" هي مسح لغوي واصطلاحي في مقولة "الثقافة" وأيضاً رؤية الفلاسفة لهذه المقولة.

لمتكن الثقافة حاضرة كمبحث مستقل سوى عند بعض الفلاسفة ممن يعدّون على أصابع اليد الواحدة، وأشهرهم على الإطلاق "إرنست كاسيرر"(Ernest kassrer) لكنها كانت حاضرة وراء مفاهيم أخرى ترتبط بها عضوياً وظيفياً وخاصة: الحضارة، التربية، المعرفة، التاريخ، وهلم جرا. ويمكن اعتبارهذا المشروع في السياق العربي، أول محاولة للإضطلاع بفن معرفي وهو "فلسفة الثقافة" الذي لم يحظَ بالتنقيب والبحث الذي يليق به.

فالغرض عند الفيلسوف "شوقي الزين" - وهوامتداد للمنهج المعرفي والفلسفي الذي أسس له مالك بن نبي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وغيرهم من الباحثين وفلاسفة الفكر الاسلامي المعاصر، -وهو مقاربة الثقافة في أزمنة تشهد تعطّل في تاريخنا الفكري والسياسي:ويطرح المفكرفي كتابه تساؤلات جوهرية :

- لم لا تكون الثقافة هي مستقبل العلاقة بالإنسان والسياسة والإجتماع والدين والقانون؟

-أي دور يمكن للثقافة أن تؤديه في المشهد العالمي الراهن؟

- هل تستطيع الثقافة إصلاح ما أعطبته السياسة والعراك الإيديولوجي؟

- كيفـيمكن للثقافة أن تصنع إنساناً جديداً توفّر له أدوات تشكيل ذاته وتهذيبها ووسائل التواصل بالغير من أجل رؤية في العالم تتعدى الأنانيات الضيّقة نحو التواجد المشترك تنم عنها أساليب الحوار والتبادل على المستوى المعرفي والرمزي؟

هذه جملة الإشكاليات الفلسفية التي يعرضها صاحب الكتاب، ويقترح كلمة يصبو بها إلى الإصطلاح وهي "الثقاف"، فهو يورد هذه المفردة في سياق اشتغال على اللغة وعلى الأفكار ليجعل منها ماركة عربية مسجلة، ويقصد بها العامل المادي والرمزي الذي يستوي به الطبع والنظر والسلوك، أي كقالب فكري وتربوي يسير وُفقه القابل النفسي والعملي للإنسان.

تجنّد هذه الدراسة، وهذه الطروحات التي وضعها هذا المفكر الوسائل النقدية والإبستمولوجية والتأويلية للإضطلاع بهذا الثقاف النظري والعملي من أجل "فلسفة في الثقافة" أسّها وأساسها علاقة الإنسان بذاته وبالعالم الذي يتواجد فيه وبالآخر الذي يتواصل معه.

وعليه ; وعلى ضوء هذه الأسئلة الأخيرة العميقة والجوهرية التي طرحها الباحث والفيلسوف "شوقي الزين" نكون قد قاربنا إلى حد ما مفهوم "رؤية العالم الثقافية" وهو مفهوم أنثربولوجي نقدي، إجرائي وفلسفي، يقتضي باقترانه بالثقافة، بأن تكون حتما فلسفة حياة، ومنهاج كوني، وهو ما يقتضي منها أن تكون ثقافة عالمة، معرفية، تنخرط في النهوض الإنساني والحضاري، لا ثقافة مستهلكة، وهذا يقتضي رفع الثقافة وقضاياها إلى المستوى الفلسفي، في الوقت ذاته، تطرق الباحث في نفس الصدد، بل نبه إلى إشكالية تمثل مفهوم المثقف وصورته، لما لهذا التصورمن تأثير على فهم وإدراك رسالة الثقافة، وفلسفتها، وتأثير ذلك على مستوى التجربة، واختلافها في التعامل مع الأحداث، باختلاف الأساليب النقدية والمعرفية، ما ينتج عن ذلك من تصادمات وصراعات، بسبب الفجوات

المعرفية، بين تلك التجارب، فيطرح السؤال ما السبيل في التصدي لهذا الإشكال المعرفي، وخاصة بين المجتمعين الغربي والعربي؟ و لاستواء مفهوم رؤية العالم الثقافية، وتمثلها الصحيح، في ثقافتنا العربية أشار الفيلسوف"شوقي الزين" أن صورة المثقف عندنا نحن العرب أصبحت مبتذلة لأنها أصبحت معممة بشكل مفرط إلى درجة أن كاتب قصة، أو قصيدة، أو مقال في جريدة، أومجلة أصبح يطلق على نفسه لقب "المثقف" وهو ليس في رصيده مكتوبية ذات عمق أو تحمل رؤية ثقافية، خاصة تحمل نمط أسلوبه أوكتابته، أوتوجهه.

وعن ذلك يؤكد الباحث، "لقد كان كبار "المثقفين" على غرار سارتر وفوكو يدافعون عن حقوق الأقليات، فيما نرى المثقفين عندنا يدافعون عن الأغلبية التي تتسلط بطبعها الكمي ولا تحتاج إلى من يدافع عنها، وفيما كان نضال سارتر وفوكو لخلخلة البداهات وزحزحة اليقينيات بمراجعة نقدية للذات وللأسس التي بُنيت عليها الحضارة الغربية، نجدهم هؤلاءعندنا يفعلون العكس، من أجل تخدير العوام لا إيقاظهم، اللجوء إلى القراءات السطحية والأحكام التقريبية والخاطئة، الانفعال والتوتّر، التراشق بالتُهم والشتائم.. إلخ"

بمعنى من المعاني، أصبح "المثقف" لقبا خاليا من الروح، تتويجا مضحكا على رأس عنيد، ويضيف الفيلسوف "أمامنا الكثير نتعلمه من الثقافة وخصوصا الورع والتواضع، بأن نضع الأمور في ميزان اللسان، والبرهان، ونمتنع قدر الإمكان عن الحميّة، والاندفاع، والكبرياء، فمهما كانت آراؤنا صحيحة فهي فقط زاوية في النظر يتوجّب علينا أخذ زوايا النظر الأخرى بعين الاعتبار، لأن رؤيتنا هي بشرية محدودة وليست إلهية مطلقة، فلا يمكننبا أن ندّعي الحقيقة، ولم نرَ الأشياء سوى من زاوية محصورة في الزمان والمكان.

ويمكن أن نورد في مختصر شديد، ما القصد بالمثقف؟

يقصد بالمثقف (L'intellectuel) ذلك الشخص الذي يمارس العمل الذهني والعقلي، ويعنى بالتفكير، والتأمل، والتخييل، والإبداع المعرفي، وينتج الآداب، والعلوم والفنون، ويخترع التقنيات والآليات المادية والرقمية، ويعرف أيضا أنه ذلك الشخص الذي ينتج كل الدوال اللفظية والبصرية، من شعراء، وناثرين، وكتاب، وموسيقيين، وفلاسفة،

وتشكيليين، وسينمائيين، ومسرحيين. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على مدى تعدد فروع الثقافة، وتنوع حقولها وأنساقها، وكثرة أقطابها ومسالكها، وتعدد مزاوليها من البشر.

ويمكن أن نميز، مع الباحث المصري أنور عبد الملك، بين المثقفين (بفتح القاف) والمثقفين(بكسر القاف).

- فالفئة الأولى من المثقفين تتمثل في المتعلمين العاديين الذي يشتغلون بكل ماهو ذهني، ابتداء من المربي والقارئ العادي إلى المرؤوس والمنفذ، أي: كل من يعرف القراءة والكتابة؛ لكن غير قادر على قيادة المجتمع، وتنويره ثقافيا، وإعلاميا، وأدبيا، ومعرفيا؛ بسبب عجز هذا المثقف عن الإبداع والإنتاج الفكري.

- أما الفئة الثانية، فالمقصود بها"الذين يشتغلون في أعمال تسعى لنشر الثقافة بين الجماهير الواسعة من الناس، أو إلى تكوين فئة المثقفين العاديين"[42].

ويعني هذا أن المثقفين هم المنتجون والمبدعون في المجتمع، يشكلون النخبة القيادية المتنورة بفكرهم، وعلمهم، ومعرفتهم، وثقافتهم، وهذا هو المطلوب الذي نريده في إطار تصورنا ورصدنا ومقاربتنا لمفهوم "رؤية العالم الثقافية" .

وعموما ; تتعدد رؤى العالم بتعدد الأطر المرجعية، والمنظومات العقائدية التي تصدر عنها، و السياقات التاريخية والحضارية التي تحيطها، مابين رؤية أسطورية (خرافية)، ورؤية ميتافيزيقية فلسفية، ورؤية فنية جمالية، رؤية علمية تكنولوجية، ورؤية دينية توحيدية، ولكل رؤية من هذه الرؤى، نظامها الرمزي، وبنيتها المعرفية، كما أن لكل منها مقوماتها وخصائصها، ومقاصدها وبناءها الغائي الكلي[43] .

---

[42]- أنور عبد الملك: دراسات في الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت، لبنان،الطبعة الأولى، سنة 1967م. ص:201.

[43] د.أحمد عبادي "القرآن ورؤية العالم".مرجع سابق،ص12

المبحث الثالث :

تاريخية وتبلور مفاهيم التدافع والصراع ورؤى العالم

بعد ما تم التعرف والتطرق لماهية وأنواع التدافع والصراع، كظاهرة وسنة إلهية كونية وتفاعلية وما أثار موضوعها من اهتمامات من شتى الميادين الفكرية، ومن لدن الدراسات العلمية، والعلوم الانسانية(في كشف طبيعتها، وسبر أغوارها، وإدراك كنهها، وتفسيرماهيتها)، وكذلك لماهية وأنواع رؤى العالم، والتي استقطبت اهتمام مفكرين وفلاسفة وعلماء تاريخ وسياسة وعلم نفس واجتماع وأنثربولوجيا على الخصوص، وسعيهم لمعرفة خصائصها ومجالات تطبيقاتها، وأبعادها، الأمر الذي يدفعنا إلى البحث، عن الواقع التاريخي لهذه المفاهيم وتطور دلالاتها وتبلورها.

المطلب الأول : تاريخية وتبلور مفهوم التدافع والصراع :

التدافع والصراع ظاهرة لازمت البشرية منذ ظهورها على هذا الكوكب، فعبر التاريخ البشري، اتخدت بين الحوار، والتنازع، وبين الإعمار، والدمارصورا مختلفة، وبيد أن الدراسات النظرية في العلوم الانسانية، المختلفة لم تقدم إلا القليل في هذا الجانب التاريخي، فإن القرآن يحدثنا عن أول واقعة للنزاع في التاريخ البشري، حدثت بصورة مأساوية، أدت إلى إزهاق الروح البريئة، ويحدثنا القرآن أيضا مرارا عن التدافع والصراع في ثنائيات بين(الكفر والإيمان) من خلال قصص النبياء والرسل (عليهم السلام)وأقوامهم، والتدافع والصراع بين(الحق والباطل)ممثلا في الحقائق المعرفية والمعطيات العلمية التي يقدمها هؤلاء الرسل، والخرافات التي يتشبث بها أهل الباطل، وهذه الصورة للتدافع والصراع قد اتخدت أشكالا مختلفة في هذا العصر يمكن تمثيلها بصراع الإيديولوجيات، والثقافات المختلفة، وبين أصحاب المواقف السياسية، والدولية وغيرها، والجدير بالإشارة أن كل صور التدافع والصراع ما لم تخرج عن إطارها الانساني تتميز بعدة ايجابيات، أهمها إطلاق التوتر الضروري لحركية المجتمعات، ونموها وتطورها، ومنها أنه يدفع للتغيير الاجتماعي (إزالة الظلم والطغيان)، ومنها أنه يدفع المجتمعات، والدول إلى إعادة تقييم رسالتها، وأهدافها، ومهما يكن من أمر، فإن أساليب العنف، ووسائلها التي صاحبت

النزاعات في التاريخ البشري وصور الخراب والدمار البشعة التي ارتسمت منها في أذهان الناس، سلبت كل صورة إيجابية للصراع [44].

أولا : تاريخية مفهوم التدافع والصراع :

تمت الإشارة سابقا من خلال الحديث عن ماهية التدافع، أنه مصطلح قرآني خالص غايته الاصلاح، وكما تمت الإشارة إليه، فصوره مشروعة بضوابط، وهو أنواع ثلاث : تدافع انتحاري– تدافع تناحري– تدافع تعاوني، ففي الأول، كل الأطراف المتصارعة خاسرة بالمطلق، أما في الثاني فطرف رابح بالمطلق، وطرف خاسر بالمطلق، أما في الثالث أي التدافع التعاوني، فالأطراف كلها رابحة في العملية، وبخصوص تاريخية مفاهيم التدافع هذه وأنواعها، فالتدافع الانتحاري في (تاريخ ما قبل عصر الذرة) لا وجود له كواقع تاريخي، أو كفعل محتمل الوقوع، وهو كواقع تاريخي اليوم لاوجود له، لكن كفعل محتمل وقوعه بين الأمم، والشعوب ممكن جدا بعد ميلاد عصر أسلحة الدمار الشامل اليوم، فما تراكم اليوم من مخزون مرعب للسلاح النووي، والكيماوي، والبيولوجي كاف لتدمير الأرض عشرات المرات، فضربة نووية شاملة من أمريكا، ورد شامل من الصين أو روسيا، أوغيرها، يعني انتحارنا جميعا، وقد يحدث ذلك بسبب الحماقة في الخطأ في التقدير الاستيراتيجي، ولدى فهو تدافع محرم بكل المقاييس، والشرائع الدينية، والوضعية، والحل تنظيف الأرض من هذا السلاح ، أما التدافع التناحري فتاريخه ممتد في تاريخ البشرية، لكن العقل الغربي الحديث نظر، وأصل له على أنه المحرك للحياة، والتاريخ، فميكيافيلي نزع عن التدافع ثوب الأخلاق، فعنده الغاية تبرر الوسيلة، والسياسة لاتخضع للأخلاق .

وعند داروين البقاء للأقوى والأصلح، وعند ماركس المحرك للتاريخ هو صراع الطبقات، وعند فرويد ونيتشه الشهوة والغريزة هي غاية التاريخ ومحركه، والتدافع التناحري نحر طبقة لطبقة، وأمة لأمة، والحصيلة التاريخية لمفهوم التدافع التناحري اليوم، تدمير مهول لمكونات البيئة الطبيعية، نحر مخيف لمئات المنظومات الثقافية في العالم، ونحر لمئات الملايين من البشر، وإبادة شعوب بأكملها في هذا العصر، بسبب الحروب الطبقية داخل الأمة الواحدة، وبسبب حروب الغرب الاستعمارية. والتدافع التعاوني يتطلب

[44] ابراهيم شوقار"منهج التدافع في المجتمع البشري"مرجع سابق، ص 3-5

وعيا من صاحبه أن يقبل أن يكون في مرات عديدة دافعا لا مدفوعا، لا دافعا، فحين ترد علينا قيم الغرب النبيلة، لتدفع فينا فسادا فعلينا أن نقبل بوضع المدفوع، وهو ما نتمناه للغربيين في تعاملهم مع القيم النبيلة للاسلام، وحضارته، فالديمقراطية الغربية كمنتج، وقيمة نبيلة تدفع فينا الفساد والاستبداد السياسيين، فمن الحكمة قبولها، ومن التهور العقدي والفكري والسياسي رفضها. والمسلمون مارسوا التدافع التعاوني مع الحضارات مرات عديدة، في عهد عمر بن الخطاب حين تم استعارة نظام الدواوين لإدارة الدولة الإسلامية الفتية آنذاك، وفي العصر العباسي الذهبي استعارعلماء الاسلام كثيرا من العلوم الوضعية والمعارف من الاغريق والفرس والهند وكزاد لتقوية بنيانهم الحضاري الإسلامي. واليوم مع الربيع الديمقراطي العربي، يستشهد أبطالنا في الساحات من أجل منتج غربي، وهو الديمقراطية ومنتجاتها في الحرية السياسية، إنه بداية حوار كبير مع الغرب، قد ينتهي بعزيمتنا إلى ميلاد حوض حضاري كبير، يكون توليفا، أوتركيبا لقيم الإسلام السامية، والقيم النبيلة للحداثة الغربية، وبالمقابل، فالغرب عليه أن يقبل أن يكون في وضع المدفوع لإصلاح بنيانه الحضاري، وإنقاذه من الانهيارعلى المدى البعيد، وزاد الانقاذ كامن في قيم الاسلام الخالدة . وبخصوص الواقع التاريخي أو الاطار التاريخي للصراع، وكما تمت الاشارة إليه في هذا الصدد، فالدراسات النظرية في العلوم الانسانية لم تقدم إلا القليل في هذا الجانب . وعموما فعبر التاريخ عرفت البشرية الصراع كتجربة إنسانية ملازمة اتخدت بين الحوار والتنازع، وبين الإعمار والدمار أشكالا وصورا مختلفة، فرغم أن الانسان في تطور من الناحية الفكرية والمعرفية، إلا أن الملاحظ فيه هو قدرته على التنازع والتدمير. ومؤخرا عندما وجهت الدراسات اهتمامها بقضايا الصراع، ضمن العلوم الانسانية، ظهرت بعض النظريات العلمية التي بحثت في أسباب الصراع، إلا أنها لم تتمكن من وضع تقنين كلي لضبط الصراع ليكون بطريقة سلمية على المستوى العام، إلا أنها دفعت العديد من الأمم إلى تنظيم الصراع وإدارته في أهم جوانبه، وهوالمستوى السياسي، وذلك في التجربة الديمقراطية التي وضعت حدا لكثير من النزاعات الداخلية، والحروب الأهلية لكثير من الدول، ولاسيما الغربية منها فباتت الديمقراطية عندهم اليوم نظاما راسخا ذا مضامين قيمية

وثقافية مثل احترام حقوق الانسان، والتسامح الفكري، والقبول بالتعدد السياسي والفكري، واحترام رأي الآخر، والمشاركة السياسية[45].

ثانيا : تطور وتبلور مفهوم التدافع والصراع :

تطورت دلالة مفاهيم التدافع والصراع وتبلورت، فبخصوص مفهوم التدافع فهو مصطلح يتميز بالشمولية، وكما سبقت الاشارة إليه، فهو مفهوم قرآني يحمل في طياته أبعادا إنسانية وحضارية، تعاونية وتواصلية حوارية، غايتها إشاعة الرحمة بدل الطغيان، وذلك من خلال التعارف بين الشعوب والحضارات، وإقامة الآدمية في الحضارة، بدل حضارة الغرائز البهيمية، فالتعارف بلغة القرآن هو "حوار الحضارات" بلغة عصرية، والتعارف أو الحوار الحضاري هو تدافع، إذ، قال تعالى في هذا الصدد" **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**"[46]. وهكذا فمفهوم التدافع لم تعد تقتصر دلالته على المعنى اللغوي الظاهر، بل أصبحت تحتمل معان متعددة بعيدة الغاية والمرامي، تعطيه إطارا موسعا يحمل في ثناياه صورا متعددة بدءا من الحوار، مرورا بالجدل والمناظرة، والمنافسة والمغالبة، والمواجهة، انتهاء بالصراع إلى القتال، وهو آخر درجات تطور دلالة مفهوم التدافع، وبخصوص تأصيل مفهوم الصراع، وتطور دلالته، فإنه استقام فهمنا لمدلوله ومعناه، في الدراسة المفاهيمية، بعد معرفة معنى اللفظ، ومغزى المصطلح، والذي أصبح مفهوما سياسيا واسع الانتشار، فاتخذ طابع النظرية في القرن التاسع عشر حين ورد في البيان الشيوعي لماركس وأنجلز، وفكرة الصراع غالبة على الفكر الأوروبي في جميع المراحل التي مر بها، وجذر من جذوره في أطواره التاريخية المتعاقبة.وهي أصل أصيل في الحضارة الغربية الحديثة، وأس من الأسس الثابتة التي تقوم عليها، بل هي من الحقائق التي تنطوي عليها، والذي يعود إلى العصر اليوناني، ثم العصر الروماني اللذين سادت فيهما مفاهيم الصراع بدلالاتها المتعددة ومعانيها المتنوعة، وقد طال تطور وتبلور مفهوم

[45]- امحمد طلابي،"مفاهيم الربيع الديمقراطي"مرجع سابق ص20

[2] - سورة الحجرات : الآية 13

الصراع وفكرته، حيث أثر على جانب المعتقد الديني، فصارت روح الصراع متغلغلة في المعتقدات الدينية، وفي العقائد الفلسفية، وفي الأعمال الأدبية والفنية، حتى صار الفكر الديني والفلسفي واقعا تحت تأثيرهذه الفكرة التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من الفكر الأوروبي، ومن الحضارة الغربية بصورة عامة .

وتبلورت فكرة الصراع في الفكر الأوروبي بصورة واضحة في عصرالتنوير الذي كان من مظاهره احتدام الصراع بين طبقة العلماء، والمفكرين، والفلاسفة، والكتاب، والأدباء والكنيسة [47]. ومن أهم ما عرفه تطور معنى الصراع ومفهومه أن فكرته عادت لها ارتباطا بالحياة (الصراع للحياة) في القرن التاسع عشر في أوروبا، والتي حلت في نظرية داروين مكان النظريات السالفة عن التوافق الطبيعي، وساد في الأوساط العلمية والفكرية الاعتقاد في وجود كثير من الصراع حتى في الطبيعة، وأن هذا الصراع هو من سمات الطبيعة، والفكرة الأساس التي تمركز حولها الفكر الأوروبي هي أنه لا وجود لتشابه كامل بين الطبيعة والمجتمع، فهناك الكثير من الصراع في المجتمع، ولكن الصراع بين الناس ليس من أجل الوجود، ولكنه من أجل تحقيق فرص افضل للاستمتاع والارتقاء [48].

وفي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تبلورت فكرة الصراع على يد العلماء والمفكرين الأوروبيين، وأقاموا نظرياتهم سواء في مجال العلوم البحتة أو في حقل العلوم الانسانية على قاعدة الصراع بين الانسان والطبيعة، وبين الكائنات جميعا، وكان حظ علوم الاجتماع والنفس والآداب والفنون من التأثر بفكرة الصراع في الحياة عظيما . [49]

---

[47] - د.عبد العزيز بن عثمان التويجري"، صراع الحضارات في المفهوم الاسلامي "منشورات المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة،..ايسيسكو،الرباط،2002. ص35

[48]- فرانكلين.ل.باومر،الفكر الأوروبي الحديث:الاتصال والتغير في الأفكار من 1600 الى1950 ،الجزء الثالث، ترجمة د-احمد حمدي محمود،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة 1989 ،سلسلة الالف كتاب (الثاني) ص -98

49- د.عبد العزيز بن عثمان التويجري"صراع الحضارات في المفهوم الاسلامي"المرجع نفسه،نفس الصفحة.

المطلب الثاني : تاريخية وتبلور مفهوم رؤية العالم

رؤية العالم كما سبقت الاشارة إليه، مفهوم أنثروبولوجي حديث، حيث لم تنشأ رؤية العالم إلا بتضافر وتفاعل فلسفة التاريخ، ونظرية المعرفة وبوجه خاص مع الفيلسوف الالماني "فلهلم ديلتاي" بحيث أن المحددات الكبرى لرؤية العالم كانت واضحة المعالم، بحيث يمكن استنباطها والوعي بها في حالة الكمون، كما في حالة التجلي، في حالة الوجود بالقوة، كما في حالة الوجود بالفعل، وفي هذا الاطار حدد الاطارالفيلسوف"ديلتاي"رؤية العالم باعتبارها الصورة الكونية التي تؤلف النواة الأساسية، أو على الأصح الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي التي يمكن في ضوئها، أو بالنظر اليها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات عن مغزى الكون، ذلك أن رؤية العالم ظلت تعبر عن حاجة وجودية أصيلة لدى الانسان في مختلف مراحل تطوره الحضاري، إلى تمثل العالم من حوله، سعيا إلى فهمه وتفسير مختلف ظواهره، وسبر أغواره حتى يعدو معقولا ومنسجما ومنظما ومستوعبا بالنسبة إلى قواه الادراكية، فرؤية العالم تحيل إلى موقف كلي من الحياة ومن العالم وبصيغة أدق، تحيل إلى طريقة لتصور الحياة وإدراك العالم إدراكا كليا، وهي كذلك بهذا المعنى تترجم موقفا قائما على قناعات أكثر بكثير من كونها تعبر عن معارف وحقائق، قناعات راسخة تسهم في تحديد وجهة الانسان في خضم التاريخ، وتمده بمعنى وتصور معينين لتدبير وجوده في هذا العالم، إذن فما هو الواقع التاريخي لهذا المفهوم ؟ وما هي القراءة التاريخية له؟ .

أولا :تاريخية مفهوم رؤية العالم :

يعد مفهوم رؤية العالم أحد المفاهيم الأساسية التي شاع استخدامها في البحوث والدراسات الأنثروبولوجية الثقافية على الخصوص في الخمسينيات من هذا القرن في الولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن المفهوم عاد من جديد، خلال عقدي الستينيات، والسبعينيات، وهجره العلماء، ليعودوا إليه، يستعينون به في تحليل المواد الاثنوغرافية المتعلقة بوجه خاص بالدين والسحر، وعالم الأرواح وتصور الكون لدى الجماعات المختلفة - في منحى استعماري- بهدف السيطرة على مقدرات وثروات المجتمعات والشعوب التي وقفت في مرحلة متأخرة من القرن التاسع عشرإلى علماء الأنثروبولوجيا

الأمريكيين، ومنذ ذلك الحين ارتبطت دراساتها ارتباطا قويا بالأنثروبولوجيا الأمريكية، بينما ارتبط مفهوم البناء الاجتماعي، والوظيفية الاجتماعية بالأنثروبولوجيا البريطانية، ودراسات رؤى العالم تنتمي إلى مجال العلم الإنساني أو الدراسات الانسانية، وليس إلى مجال العلم الطبيعي سواء في النظرية أو المنهج أو أسلوب التفسير، كما تهتم بمحاولة الفهم العميق لطبائع الأشياء أو داخلها، وبالتالي فمفهوم رؤية العالم عند تأسيسه منذ ديلتاي وانتقالا إلى علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية على الخصوص، قام على أساس التمييز بين العلم الطبيعي والانساني، وذلك ضد هيمنة(براديغم)(نموذج)العلوم الطبيعية، الذي يتعارض مع إمكانية تطبيق المنهج العلمي الذي لا يصلح للظواهر والأفكارالانسانية أوالتاريخية، فالعلم الطبيعي لا يفعل سوى أن يشرح الظواهروالاحداث عن طريق ربطها بغيرها من الظواهرالتي تتلاءم مع القوانين العأمة التي لاتكشف لنا عن الطبيعة الداخلية لتلك الأشياء أو الظواهرالتي يهتم بدراستها، ومنذ أن نادى"ديلتاي" بتأسيس العلوم الانسانية على النموذج المغايرلما يتأسس عليه العلم الطبيعي بسبب الحضور الفاعل للمعنى الكلي(رؤية العالم أو الرؤية الكونية) في الكينونة الإنسانية، والجدير بالاشارة أن مسار تطور العلوم الانسانية، كان مرافقا باستعمال مفهوم"رؤية العالم" أو"المعنى الكلي[50].

ثانيا : تطور وتبلورمفهوم رؤية العالم :

مفهوم "رؤية العالم" أو" النظرة إلى العالم "مفهوم أنثروبولوجي أصيل، إذ تم استعماله كمصطلح للنقد الثقافي، في الدراسات الثقافية عموما، والدراسات الانثروبولوجية على الخصوص، وبالرغم من أن الفيلسوف"ديلتاي"قد صاغ مفهوم(ويلتونشونك) كمصطلح يعني رؤية العالم، إلا أن الفضل في ترشيح وتوضيح ذلك المصطلح أو التصورونشره وتقديم تصورات مماثلة يرجع لعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أمثال ماكس فيبر، ولقد نجم عن التوسع في استخدام مفهوم" رؤية نفس المعنى، ومن هذه المصطلحات"نظرة أو رؤية، وصورة وتوجيه معرفي، ورؤية معرفية، ومنظور رؤية العالم، ومبادئ متضمنة، وافتراضات أساسية، وروح الثقافة، وخرائط معرفية، ونحو ذلك، ونقد الدراسة التحليلية التي قام بها" فيبر"لرؤى العالم كانت دراسة رائدة في مجال العلوم الاجتماعية، حيث يرى

[50] - سمير جواق"دلتاي والتأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية" مرجع سابق.نفس الصفحات.

أنها كانت لها الاثرالعميق في تأسيس مبادئ أصحاب المذهب البروتيستانتي في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ورؤى العالم لدى اصحاب المذهب البروتيستانتي، وكرؤية العالم دائما، وفي مجال الدراسة التي قأم بها "فيبر"لتوضيح هذا المفهوم، وتفسيرمضمونه، يرى أن سعي الفرد نحوالخلاص يعتمد بشكل أساسي من خلال رؤيته للكون أو صورة العالم التي لديه، فالخلاص يكون له معنى فقط عندما يعبر عن صورة متعلقة ومتسقة عن العالم، وعندما يمثل" وقفة في مواجهة العالم"، ويرجع الفضل للعالم الأنثروبولوجي "روبرت-رادفيلد" في بلورة تصورأو مفهوم "رؤية العالم"وتحديد معناه وخصائصه، وهو يضع الاطارالنظري العأم لمكونات أو عناصررؤى العالم وهي : (الذات-الغير-الأشياء).

1- الذات : وتعتبر محور رؤى العالم والتي من خلالها يمكن ملاحظة العالم أو الكون.

2- وغيرالبشر، ويشمل ذلك الله و الطبيعة.

3 – المكان

4 – الزمان

وبخصوص تأصيل وتدعيم تصور" رؤية العالم"يرجع الفضل في هذا المجال لعلماء الأنثروبولوجيا الرمزية، وعلى رأسهم العالم "كليفورد-غيرتز" من خلال الدراسات التي قاموا بها، أو من خلال تلاميذتهم، حيث يميز عالم الأنثروبولوجيا"غيرتز" بين تصور "رؤية العالم" و "روح الثقافة" فالمفهوم الأول يرتبط بالجوانب العرفية والوجودية، بينما المفهوم الثاني يرتبط بالمكونات الأخلاقية والقيمية والجمالية، واهتم "غيرتز" بالتغيرات التي تطرأ على رؤى العالم في المجتمعات الانسانية، واختص بالدراسة مجتمعين إسلاميين تعرضت رؤى العالم فيها لنوع من التغيير، واستنتج "غيرتز"إلى أن رؤى العالم في كل من أندونيسيا والمغرب قد تغيرت وتحولت نتيجة الاحتكاك الثقافي والاتصال بالحضارة الغربية وتقدم العالم أو رؤى العالم القائمة على التفسير العلمي، وذهب "غيرتز" إلى أن رؤى العالم في هذين البلدين قد تغيرت في هذين المجتمعين وتحولت من الإعتقاد والأيمان بالوحي والإلهام والممارسات غير الواعية للمعتقدات والشعائر الدينية إلى الاتجاه نحوالاختيار

والفحص والتقييم الفكري النقدي لتلك المعتقدات، والممارسات، والنظر في أهميتها في حياة الناس، وفي إطار تطورمفهوم رؤية العالم وتأثيره في سلوكيات المجتمعات وأفعالها وعلاقاتها بصفة عامة، فقد أجريت عدة دراسات لسلوكات مجتمعات متعددة، ومتفاوتة المستويات الاقتصادية والعلمية والتقنية والتي استهدفت البحث عن تأثير رؤيتها للعالم على سلوكياتها وأفعالها، ولازال المفهوم يمثل زخما حقيقيا بفعل حمولاته وأبعاده الانسانية(البعد الكلي والكوني) خصوصا للبحوث، وللدراسات الانسانية التي تستهدف مقاربة السلوك، وأنماط الإجتماع الإنساني، إذ اعتبر مفهوما إجرائيا خصوصا في مجالات البحث حول الظاهرة الانسانية (العلاقات التبادلية والتفاعلية والتواصلية)، والتي هي موضوع هذا البحث (التدافع والصراع) كعلاقة بالآخر[51].

[51] د.سمير جواق"دلتاي والتأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية" مرجع سابق.نفس الصفحة.

المبحث الرابع :

المفاهيم النظرية للحضارة والثقافة

ركزت عدة دراسات حديثة على تناول الفكر العربي الإسلامي ونظيره الغربي لمفاهيم الثقافة والحضارة، خصوصا في الدراسات الاجتماعية والانسانية والفلسفية، وللإشارة، يمكن عرض باختصاربعض الفروق بين الثقافة والحضارة

فمن المعروف أن الحضارة (Civilisation) هي نتاج بشري مرتبط بالجهد الإنساني، والعمل الدؤوب، والزمن التاريخي، وتنقسم إلى شقين:

- الشق المادي الذي يتمثل في التكنولوجيا(Technologie)، وهي كل ما أنتجه الإنسان ماديا وعمرانيا وتقنيا وآليا لإسعاد البشرية.

- أما الشق الثاني من الحضارة، فيتمثل فيما هو معنوي وروحي وقيمي(أي لامادي)، وهو الثقافة (Culture)، ويقصد بها كل ما أنتجه الإنسان من فكر وإبداع وفن ودين وعادات وتقاليد وأعراف وطقوس، وما خلفه من تراث وآثار مادية وعمرانية وتقنية وآلية ورقمية .

وعليه; فالثقافة هي المعتقدات والقيم والمعايير والإيديولوجيات وكل المنتجات العقلية التي خلفها الإنسان العارف، أو هي " نمط الحياة الكلي لمجتمع ما، والعلاقات التي تربط بين أفراده، وتوجهات هؤلاء الأفراد في حياتهم، أو هي كل ما يتعلق بالعلوم والفنون والآداب والمعتقدات والصناعات التقنية والأديان"[52]. وبتعبير آخر، الثقافة هي هذه" المجموعة المعقدة التي تشمل المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع ما" [53].

ويعني هذا أن الثقافة تشمل المعطيات الفكرية والعاطفية والمادية، وقد عرفها أنور عبد الملك بأنها" كل ما يصور تجارب الإنسان شعرا، ونثرا، ولونا، ونغمة، وشكلا، وصورة، كل تعبير- أيا كان شكله، ونمطه، وهدفه، وأصالته، ونوعيته، كل ما من شأنه أن يخرج أحوال الناس من برجها الذاتي.. إلى ساحة الإدراك..والتذوق والفاعلية[54].

---

[52]- عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، سنة 2006م، ص:10.

[53]- الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الثقافة، عيون المقالات، الطبعة الثانية الدار البيضاء، المغرب، سنة 1986، ص:10.

[54]- أنور عبد الملك: دراسات في الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1967، ص:7.

وإذا كانت الشعوب البدائية تحتكم إلى الطبيعة، وسننها، وقوى الأسطورة والميتوس واللاهوت، فإن الشعوب المتحضرة تحتكم إلى الثقافة، والعقل، والمنطق واللوغوس والحقيقة العلمية.

وعلى العموم ; فالحضارة ذات طابع مادي يتمثل في ماهو آلي وصناعي وعمراني وتقني من جهة؛ وذات طابع لامادي يتمثل في الأفكار والمعنويات والمتخيلات والمعارف والعلوم والآداب والفنون من جهة أخرى.

وبخصوص تضارب مفاهيم ومصطلحات (الثقافة والحضارة) فقد أشارت بعض الدراسات أن مصطلحات الثقافة والحضارة تم رصدها في ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول، يرى أن الثقافة والحضارة مصطلحان يعنيان الشيء نفسه، ومن هنا استمراستخدام مصطلح(**civilisation**) للدلالة على الثقافة والحضارة معا دون تمييز.

الاتجاه الثاني، يرى أن الحضارة تقتصرعلى الشق المادي من الثقافة، وهوما نجده لدى (ماكيفر وآدم).

أما الاتجاه الثالث، (وهو الراهن في الغرب) فيجعل الثقافة جزءا من الكيان الكلي (المعنوي والمادي) المسمى بالحضارة . "

ولمحاولة الإحاطة بمفهوم "الحضارة" لنجعله واضحا ما أمكن، سنأتي على تحديده من الجانبين، عند الغرب وعند العرب والمسلمين، ونحاول بذلك تحديد ما أمكن الفرق بين المفاهيم النظرية للثقافة وللحضارة.

المطلب الأول: المفاهيم النظرية للحضارة :

تعددت المفاهيم النظرية للحضارة بتعدد الحقول المعرفية، والانتمائية، وسنحاول تناول مفهوم الحضارة من الجانبين الغربي وعند العرب والمسلمين، للإحاطة ما أمكن بدلالات المفهوم وللتمكن أكثر من تحديده وجعله واضحا.

إن المتتبع للفظ الحضارة، كما ورد في معاجم اللغة العربية، لا يكاد يخرج عن دائـرةالإقامة في الحضر أي المدن والقرى، فهو نقيض البداوة، والتي تعني الإقامة المتنقلة في البوادي، حيث يرى "ابن منظور" في معجمه "لسان العرب" أن مصطلح الحضارة يعني الإقامة في الحضـروهي خلاف البدو، أي يعني العيش في مكان وفق

معطيات وطرق تختلف عن تلك المعهودة في البادية، فأصل المعنى هو الاستقرار الذي ينشأ عن زراعة الأرض، الذي يعد بدوره السبيل الذي يتيح بناءالمجتمع وتطوره في مختلف المجالات[55].

و جاء في معجم الأعلام، أن الحضارة من الفعل حضر أي أقام بالحضر، وقولنا تحضر البدويأي تشبه بأخلاق الحضر)، أي تعني التخلق بأخلاق أهل المدن في جميع المظاهرالثقافية.[56]

ووردت في المعجم الفلسفي لـ"جميل صليبا " بقوله: "الحضارة تعني الإقامة في الحضر، بخلاف البداوة التي تعني الإقامة في البوادي، فتعريف جميل صليبا لم يأت بالجديد كون أنابن منظور حدد المعنى اللغوي للحضارة عكس البداوة.[57]

إذن فالحضارة أريد منها ما يستتبع الإقامة في الحضر من تعاون وتآزر وتبادل للمعلومات والأفكار في شتى ميادين الحياة، علوم وعمران وثقافة وغير ذلك ما يتصل بتقدم الإنسان وترقيه في مختلف مناحي الحياة).

فالحضارة في تجذرها وأصلها اللغوي تركز على الجانب السوسيولوجي، وكأن اللغة فيطياتها تشير إلى أن الحضارة مفهوم اجتماعي منذ نشأته، حيث إنها لا تقوم لها قائمة إلا بوجودعلاقات متبادلة بين الناس، هذه العلاقات التي تظهر معاني الوحدة و التنظيم والعمل و التعاون والإنتاج في إطار حيز مكاني يعرف بالمدينة، ولعل هذا فيه إشارة لاهتمام النبي "محمد صلى الله عليه وسلم" بتسمية يثرب بالمدينة بما يتضمنه هذا اللفظ من معان إنسانية وقيم اجتماعية لها أثرها العظيم في بناء المجتمع الإنساني.

إذن ; فالحضارة تعبرعن مدى ما وصلت إليه أمة من الأمم في نواحي نشاطها الفكري والعقلي منعمران ومعارف وعلوم وفنون[58].

إن استعمال هذا اللفظ قديم، أول من أطلقه على معنى قريب من معناه، هو المفكر العربي عبد الرحمان بن خلدون"، حين ميز بين العمران البدوي والعمران الحضري،

---

[55]- ابن منظور،"لسان العرب"،حرف الحاء، ،دارصادر،الطبعة الأولى،المجلد الرابع ،بيروت،ص148-

[56] - المنجد في اللغة والأعلام،دار المشرق،طبعة 1،بيروت،1997م،ص139-

[57]-صليبا جميل"المعجم الفلسفي"،دار الكتاني للنشر،ط1،بيروت،1978م،ص475

[58] تركي محمد إبراهيم،"في فلسفة الحضارة-قضايا ومناقشات"،دار الوفاء للنشر،ط1،الإسكندرية،2007م،ص27

وجعل لفظ حضـروحضارة مقابل بدو وبداوة، وهي لا تعني في منظوره الفكري سوى دورة تاريخية يمر بها مجتمعا في التاريخ، إذ جعل أجيال البدو والحضر طبيعة في الوجود فالبداوة أصل الحضارة والبدو أقدممن الحضر لاقتصارهم على الزراعة والرعي وتربية الحيوان، لتحصـيل مـا هـو ضـروري لمعاشهم.

أما الحضر فان اشتغالهم بالصناعة والتجارة جعل مكسبهم أكثر من مكسب أهل البدو وأحوالهم في المعاش زائدة وفائضة على ما هو ضروري.[59]

وقد ظهرت كلمة الحضارة (Civilisation) في اللغة الفرنسية عام 1734م (عصر الأنـوار)وينحدر أصلها من صـفة((Civilisé) متحضـر فـي ق، (17) هـذه الصـفة تنحـدر مـنفعل (civiliser) (ق 13)المشتق من الظرف (civilement) (ق 14)ومن صفةcivil) مـدني، حضريفي (ق 13)المأخوذة بدورها من اللغـة اللاتينيـة(civilité) (ق14 وكـذلكcité)(مدينة، حاضرة في (ق 11) المأخوذة من [60] (civitas)لقد تطورت دلالة ومفهوم الحضارة، إذ أصبح يعني خلال القرنين الثامن عشـر والتاسـععشر حالة التحضر- وهي تقابل التوحش والهمجية - والمتحضر هو الذي يحمل جملة الصـفاتالمكتسبة خارج الطبيعة، مجموع الصفات والظواهر المميزة للعالم المتقدم الذي يمثلـه الإنسـانالأوربي آنذاك، وبذلك أسس مفهوم الحضارة على المركزية الأوروبية، أي هيمنة أوروبا على العالمفي جميع المجالات عبر مختلف اساليب القوة، وأصبح معيار التقدم العلمي والتكنولـوجي أسـاستمييز المجتمعات المتحضرة عن المجتمعات غير المتحضرة، كما أن المصطلح نفسه لم يأخذ معناه المعروف لدينا اليوم عـن الحضـارة فـي اللغـاتالأوربية إلا مع القرن الثامن عشر.

و نجد قاموس اللغة الفرنسية« Le petit larousse » يقدم تعريفا آخـر لهـا، إذ تعنـي"مجموعة المميزات والقيم الشاهدة على درجة التقدم الإنساني وتطور المجتمعات

---

[59] تشيكو أمينة،مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي،وأرنولد توينبي"،المؤسسة الوطنية لدار الكتاب،الجزائر،1989م،ص17

[60] بريتون رولان،"جغرافيا الحضارات"،ترجمة خليل أحمد خليل،دد،دع،بيروت،1993م،ص19

الايجابي"[61] .إنها جملة مظاهرالحياة الثقافية والفنية والأخلاقية لمجتمع إنساني مثل الحضارة اليونانية والرومانية والإسلامية.

وانطلاقا من المعطيات الحالية، تعدى مصطلح الحضارة إلى معنى العالمية (Mondialisation)ثم إلى معنى الكونية(Univerlisation) وأصبحنا نقول حضارة الكوكبالأزرق، أي حضارة واحدة متحدة بين كل الشعوب.

إذن ; كلمة حضارة كما تذكر إحدى الموسوعات الفرنسية الكبرى، ليست عريقة الاستعمالحتى أن قاموس الأكاديمية لم يتضمنها إلا ابتداء من 1835م.

وتواصل هذه الموسوعة بأن هذااللفظ بالرغم من تداوله يبقى معناه غامضا ويصعب تعريفه تعريفا جيدا، ولعل تعريف "ليتري" هوأوضح وأدق من تعريف غيره فهو يقول: "الحضارة هي مجموع الآراء والعادات التي تنتج منالفعل المتبادل للفنون الصناعية والدين والفنون الجميلة والعلوم[62].

أولا : عند العرب والمسلمين :

الحضارة في التصور الخلدوني، مرحلة طبيعية من عمْر المجتمع البشري يصل إليها الإنسان حين تتجاوز مطالبُه الحياتية الضروري إلى ما فوقه من حاجيات وكماليات. فالمجتمع أو الدولة تمر بمراحلَ متعاقبة شبيهة بتلك التي يمر بها الأشخاص، ولها أعمارٌ طبيعية مثلهم، إذ تبتدئ بطور البداوة والخشونة والتوحُّش وسيادة منطق العصبية، ثم تتحول إلى طور الحضارة والدعة والرقي،وأخيراً تفقد عِزّها وتسقط لمّا تنْحلّ عصبيتها، وتفتر قُواها مثلما أن الشخص يكون طفلاً حَدَثاً ثم يشبّ ويَقْوى عوده ويصير رجلاً ، لينتهي شيخاً هرماً ثم يموت بعد عمرٍ طويلِ الأمد أو قصيره. قال بن خلدون: « الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد » ". إن هذا التعريف يشير إلى المرحلة الأخيرة التي تمر بها الدولة أو المجتمع عندما تتفكك رابطة العصبية وتضمحل تلك الرابطة التي توحد المجتمع وتساعده على بنائه. وقال كذلك : «هي تفنُّن في الترف وإحْكام الصنائع المستعْمَلة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفَرْش والأبْنية وسائر

---

[61]Le petit larousse illustrée.paris.larousse.2007.p251

[2]-تشيكو أمينة، "مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي،وأرنولد توينبي"، مرجع سابق،ص18

عوائِد المنزل وأحواله » . فالحضارة بالتعبير الخلدوني مرادفة للمدنية، حيث تعني درجة من التقدم التي تبلغها المجتمعات وهي عنده أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه المادي. فالحضارة تتجسم في مختلف النظم السياسية وفي العلوم والصنائع والاختراعات على وجه العموم، فهي تعد مرحلة من الرقي والنمو والنشاط التيتكون بعدها مرحلة الانهياروالانحدار والأفول.أو ما يعبر عنها بالدورة الحضارية. "[63]

ونجد في المعجم الفلسفي "جميل صليبا " قد ميز بين معنيين: أحدهما (Objective)موضوعي، والآخرذاتي (Subjective)المعنى الموضوعي، يطلق على جملة من مظاهر التقدم الأدبي والفني والعلمي والتقني، التي تنتقلمن جيل إلى آخر، في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة، كأن نقول الحضارة الصينية أوالحضارة الأوروبية.

وبهذا المعنى فهي متفاوتة فيما بينها، إذ أن لكل حضارة نطاقها ولغاتهاوطبقاتها، فنطاقها يتمثل في حدودها الجغرافية، وطبقاتها تمثل أثارها المتراكمة بعضها فوق بعض في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات، ولغاتها هي الأداة الصالحة للتعبير عن الأفكار السياسيةوالتاريخية والعلمية والفلسفية.

أما المعنى الذاتي كونها تعني" مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش".[64]

إذن ; فالحضارة هي أرقى المراحل التي وصلت إليها أمة من الأمم في نواحي حياتهاوأنشطتها الفكرية والعقلية، من عمران ومختلف العلوم والمعارف والفنون ومختلف المكتسبات.

وقدم "مالك بن نبي" للحضارة تعريفين: أحدهما تحليلي علمي(scientifique)ركز فيه على بنية الحضارة، أو بالأحرى كيفية تركيب الحضارة وعناصرها الأولية، والآخروظيفي(Opératoire) ركز فيه على دورها في التاريخ، كما يحدد حقيقتها الرسالية:

---

[63] ابن خلدون: المقدمة، تح. درويش الجويدي، المكتبة العصرية ،ط.1،بيروت، 1999ص158،وص160، بتصرف

[64] ابن خلدون،"المقدمة"دارالفكر للطباعة والنشر، دع، بيروت ،2007،ص405

أ- **التعريف التحليلي**: عرف الحضارة من الوجهة التحليلية بالمعادلة الرياضية التالية:

إن الحضارة =(إنسان+تراب+وقت)، فمشكلة الحضارة في تحليلية "مالك بن نبي" تنحل إلى ثلاث مشكلات رئيسية هي:

مشكلة الإنسان ومشكلة التراب، ومشكلة الزمن.

إن هذه العناصر الثلاثة لا يمكن أن تنتج حضارة وهي منفصلة عن بعضها البعض، بليضيف إليها الفكرة المركبة(cataliseur)، التي هي الفكرة الدينية، مركب القيم الاجتماعية ويقوم الدين بهذا الدور في حالته الناشئة حالة انتشاره وحركته عندما يعبر عن فكرة جماعية.

ونلمس هنا مدى استفادة مالك بن نبي من تكوينه الهندسي في تعامله مع الأسلاك ومعالمادة فالحضارة في نظره بناء وليست عملية تكديس لمنتجاتها، ولكي تتم عملية البناء يجب أن نحل المشكلات الثلاث في أساسها، وليست مرحلة بلوغ الترف والتنعم المادي كما يرى ابنخلدون، فلكي نقيم حضارة ما يجب أن نصنع رجالا في التاريخ مستخدمين التراب والوقت في بناءأهدافهم).

فمالك بن نبي يجعل أي جهد أو منتج حضاري في صورة التفاعل بين عنصر الإنسان صاحب العمل المنجز، وعنصر التراب الذي هو مصدر الانجاز المادي، وعنصر الوقت الذي يعد من العناصر الأساس في كل عملية منجزة.

ب- **التعريف الوظيفي**: يعرفها " بن نبي" من زاوية أخرى بقوله: "الحضارة يجب أنتحدد من وجهة نظر وظيفية، فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين، أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدةالضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوارنموه [65].

فمن هذه الوجهة الوظيفية، فإن للحضارة مميزات وشروط هي:

شروط معنوية، أخلاقية، ثقافية وشروط مادية الأمر الذي يجعل الحضارة خاضعة لمبدأ التوازن الذي يحفظها ويمنعها من الانحراف، أي لا تقوم إلا على أساس من التعادل

[65] - حمدي محمد زقزوق،"الحضارة فريضة إسلامية"،مكتبة الشروق،ط1،القاهرة،كوالانبور،جاكارتا،200م،ص20-

بين الكم والكيف، بينالروح والمادة، بين الغاية والسبب، فأينما اختل التعادل في جانب ما، كانت السقطة رهيبة قاصمة.

عمل سوسيولوجي وهذا يشير إلى أهمية المجتمع وأسبقيته في العمل الحضاري، ويتضح لناذلك من خلال تركيز" بن نبي" على عنصر شبكة العلاقات الاجتماعية في تحديدها.

الفرد يأخذ مكانة هامة باعتبار الحضارة من الناحية الوظيفية عملية تقديم الضمانات للفرد، حتى يتمكن من القيام بدوره المنوط به اجتماعيا، " فالتغيير الاجتماعي الذي يبدأ من الإنساندي الخصائص النفسية والاجتماعية، ينتهي بالنسق الاجتماعي في مرحلة الحضارة، فالغاية من هذه العمليات الاجتماعية في أطوار اجتماعية هو الوصول إلى الحضارة، أي تقدم المجتمع وتطوره"[66]

الحضارة أساسها الأفكار، فمن سنن الله في خلقه، أنه عندما تبزغ الفكرة و تشرق، يغيب الصنم و يغرب، وحينما تغيب الفكرة فإنه يحدث العكس.

الحضارة عبارة عن أطوار اجتماعية يمر بها المجتمع عبر تاريخه الطويل، وهذا إشارة إلىالظاهرة الدورية للحضارة، فجهود فلاسفة التاريخ واستقراء تاريخ الحضارات، تبين لنا أنها فيتحول وانتقال مستمرين، وكل تحول يحدث ميلاد صورة جديدة"، فلقد جاءت حضارات وذهبت، ولكن الحضارة بمعناها العام، قد استطاعت في كل مرة أن تعود، فتتجسد في صورة مجتمعات متحضرة "[67].

ثانيا :عند الغرب :

- تعريف أندريه لالاند- Andre lalande :

يعرفها "لالاند" في موسوعته بقوله: "مجموعة ظواهر اجتماعية مركبة ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية، أخلاقية، جمالية، فنية، تقنية، أوعلمية ومشتركة بين كل الأجزاء في مجتمع عريض، وفي عدة مجتمعات مترابطة [68] .

---

[66] - بن نبي مالك،"شروط النهضة"ترجمة كامل مسقاوي،عبد الصبور شاهين،دار الفكر،ط4،دمشق،1987م،ص64

[67] -بن نبي مالك،"تأملات"دار الفكر،ط9،دمشق،2009م،ص200-201

[68]- لالاند أندريه،"موسوعة لالاند الفلسفية،ت:خليل أحمد خليل،المجلد A-G ،منشورات عويدات،ط2،بيروت،2002م

فبذلك يؤكد على أن الحضارة تتضمن كلتطور علمي وتكنولوجي، وما أنتجه هذا التقدم من انجازات وابتكارات في مختلف ميادين الحياة.

- تعريف وول ديورانت - *William James Durant*

يعرفها " وول ديورانت " في مقدمة كتابه قصة الحضارة بقوله « :نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي، وهي تتألف من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون69 »

-فالمظاهر الحضارية لكل أمة هي :

نتائج ملائمة لمجموعة الأفكار والعقائد والتقاليد والعوامل النفسية المهيمنة عليها .

ويقدم " تايلور" تعريفا انثربولوجي (Anthrpologie) حيث يعرفها بقوله: "الثقافة أوالحضارة في معناها الأثنوغرافي (Ethnographie)الواسع تعني ذلك الكل المركب الذي يشمل على المعارف والعقيدة والفن والأخلاق والقانون وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان"[70].

وقد اعتبر المفكر "تايلور" الحضارة مرادفة للثقافة بل هما وجهان لعملة واحدة، أوأنها درجة من التقدم الثقافي، تكون فيها الفنون والعلوم والحياة السياسية بدرجة متقدمة.

نفهم من تعريف "تايلور" أنه تضم كل العناصر التي تكون النسق الفكري بما يحتوي منعلم وتقنية مضاف إليها الأخلاق والمعتقدات التي تكون القاعدة الاجتماعية والإمكانات الإبداعية.

عرفها أصحاب الفكر الألماني "(بأنها تشمل الأبعاد المادية من حياة الإنسان، حيث تقتصرعلى نواحي التقدم المادي من آلات ومختلف الأنشطة العلمية والاختراعات

---

[69] ديورانت وول،"قصة الحضارة"،ج1،ترجمة زكي نجيب محمود،دم: لجنة التأليف والترجمة والنشر،ط2 ،1956م

[70]- إسماعيل فضل الله،وخليفة عبد الرحمان،"الإيديولوجياوفلسفة الحضارة" ،مكتبة بستان،ط2، الإسكندرية ،2005م ص138

التكنولوجية، في حينركز أصحاب الفكر الفرنسي على مفهوم شامل، إذ تشمل البعدين المادي والفكري من أبعادالتقدم)"[71].

إن لفظ الحضارة *عند "اشبنجلر"، يطلق على دور الفتوة والإنتاج الروحي - دورالطفولة والشباب- أما الدور الثاني فهو دور الركود والإنتاج المادي ويمثل مرحلة المدنية، فلفظ الحضارة استعمله للدلالة على الدورين السابقين الذي تمر بهما كل حضارة إنسانية، لذلك نجده يعرفها في كتابه "تدهور الغرب" بقوله: "أن الحضارة هي نفس بلغت التعبير عن ذاتهابأشكال محسوسة معقولة، لكن هذه الأشكال هي حية متفتحة وولود ويوجد رحمها داخل الكينونة المصعدة للأفراد والجماعات.. ليست الحضارة شيئا عظيما فقط، بل إنها بكليتها شيء لا يماثلها أي شيء آخر في هذا العالم العضوي، فهي النقطة الواحدة التي يسمو عندها الإنسان بنفسه فوق قوى الطبيعة ويصبح هو نفسه خالقا.[72]

ويعرفها "اشفيتسر" بقوله : "الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماعاتوالجماهير على السواء"، فتعريف "اشفيتسر" استلهمه من نقده للحضارة الغربية المتميزةبإفراطها في الجوانب المادية وإغفالها للقيم الروحية، فالحضارة عنده تعد نقلة تقدمية في الفكر، والسلوك وأسلوب التعامل مع الناس والأشياء.

كما تعني سيادة العقل على قوى الطبيعة من جهة وسيادة العقل على نوازع الإنسان من جهة أخرى، فالعقل وحده لا يكفي إطلاقا أن يسود على الطبيعة الخارجية، فإن كان تقدما فهو يضمن مساوئ لها، وتعمل في اتجاه مضاد لها ومؤذن بفسادها.73 كما أكد على ذلك" ابن خلدون)".

أما بخصوص الواقع التاريخي، و تطور دلالة، و مفهوم الثقافة، فهي كلمة ظهرت في الفرنسية) (كولتور)-(culture)بمعناها الدقيق في القرن الثالث عشر، وتلتها في القرن الرابع عشركلمات، من قبيل (مثقف، زارع، مزارع)(agriculteur - Cultivateu- لكنها لم تكتسب معناها المجازي، كمعرفة، كتربية، وعلم إلا في القرن الخامس عشر

[1]- عارف محمد نصر،"الحضارة-الثقافة-المدنية،دراسة لسيرة المصطلح"،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، فيرجينيا،1994 م،ص94

[72] شبنجلر اسوالد،"تدهور الحضارة الغربية"،ج1 ترجمة احمد الشيباني،منشورات دار مكتبة الحياة،ط1 بيروت،1964م،ص 103

[73] شفيستر ألبرت"في فلسفة الحضارة"،ترجمة عبد الرحمان بدوي،دم: دار الأندلس،ط3 ،1983م،ص92

(Inculte، cultiver، cultive) (انكولت، كولتيفي-كولتيف)، وبشكل متوازيحتفظ المعنيان(زرع، ثقف) بكامل قوتهما ولن يتمايزا إلا بصفتي(كولتوغال) في القرن التاسع عشر(cultural)

و في القرن العشرين(culturel)- (كولتوغيل)، وحاليا هناك شبه اتفاق على أن الثقافة هي نتاج تراكمي لعدة قرون وأنها تعد عملا إنسانيا جماعيا يتضمن عمليات التدخل والتفاعل للطبيعة والسلوك.

المطلب الثاني :المفاهيم النظرية للثقافة :

تعددت مفاهيم الثقافة كذلك، بتعدد الإيديولوجيات والانتماءات المعرفية المختلفة، فالثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي "مفهوم يشمل كل ما تنتجه البشرية في الحياة من إنتاج مادي وغير مادي، سواء أكان تراكم خبرات أم ممارسات فكرية أم تصورات من عقائد روحية، أم صنع أداة من الأدوات أم تقاليد"[74].

وفي "مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة" عرفها كل من "كلايد كلاكهون" و"هاري هويجر" بأنها كل مخططات الحياة التي تكونت على مدى التاريخ، بما في ذلك المخططات الضمنية والصريحة والعقلية واللاعقلية، وهي توجد في أي وقت كموجهات لسلوك الناس عند الحاجة"[75].

أما مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، وكما عرفها "إميـل دور كايم" (E، Dur Kheim) بأنها "مجموعة من الظواهر الاجتماعية غير المرتبطة بجسم اجتماعي معين، فهي تمتد على مجالات تتجاوز التراب القومي أو هي تنمو على امتداد حقب من الزمن تتجاوز تاريخ مجتمع واحد"[76].

---

[74]- د. حسن عبد الله العايد: أثر العولمة في الثقافة العربية، 2004، دار النهضة العربية، ط1، بيروت- لبنان، ص: 20.

[75]- محمد عابد الجابري: حصار الثقافة بين ثقافة الصورة والثقافة الأصولية ، مجلة فكر ونقد، ع 54، دجنبر 2003، ص: 30.

[76]- E. Dur Kheim : Note sur la notion de civilisation ; l'année Sociologique، Vol XII (1913)، pp : 60-61.

وفي هذا الجانب، يرى كلود ليفي ستروس (Levi-Strauss ،C) أن الثقافة "مجموع أنساق رمزية تتصدرها اللغة وقواعد التزاوج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين.

كل هذه الأنساق تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية والحقيقية الاجتماعية[77].

ويعتبر "إدوارد بارنت تايلور" (E. B. Tylor) أول من وضع تعريفا للثقافة بأنها: "ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات الأخرى التي اكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[78].

وهي بالمعنى التاريخي، كما أكد "مالك بن نبي" في كتابه "مشكلة الثقافة" بأنها: "تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعبقريات متقاربة، وتقاليد متكاملة وأذواق متناسبة وعواطف متشابهة، وبعبارة جامعة: هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها.. فلا يمكن أن نتصور تاريخا بلا ثقافة، فالشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتما تاريخه"[79].

وتتسع المفاهيم والتعريفات والمدلولات التي تشير إلى تعريف الثقافة، وتختلف الواحدة عن الأخرى بتعدد الثقافات والميول الفكرية لكل باحث ودارس، "ففيكتور هيل" (Hill ،V) يعرف الثقافة بأنها: "مجموع الآراء والعادات الناتجة عن الفعل المتبادل بين الفنون الصناعية والدين والفن والعلم"[80].

أما الدكتور "محمد عابد الجابري" : فيقصد بها ذلك "المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء.

---

[77]- القاسم خالد بن عبد الله: المدخل إلى الثقافة الإسلامية، مدار الوكر للنشر، الطبعة 3، 2006، الرياض، ص: 78.

[78]- أثر العولمة في الثقافة العربية: "مجلة أفكار، ع 142، 2000، ص: 21".

[79]- مالك بن نبي: "مشكلات الحضارة: مشكلة الثقافة"، دار الفكر، ط 4، ترجمة: عبد الصبور شاهين، 1984، دمشق، ص: 76-77.

[80]- V. Hill : L'idée de culture، Ed. RUF، 1981، p : 6.

فهي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة، والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يعمل"[81].

ويعني بها الدكتور "محيي الدين صابر" "مجموع النشاط الفكري والفني في معناها الواسع، وما يتصل بها من مهارات أو يعين عليها من وسائل، فهي موصولة بمحمل أوجه الأنشطة الاجتماعية الأخرى، مؤثرة فيها، متأثرة بها، معينة عليها، مستعينة بها ليتحقق بذلك المضمون الواسع لها متمثلا في تقدم شامل في كل جوانب سعيه الحضاري"[82].

فالثقافة، وفق هذه المعاني والمفاهيم هي كل ما يضيفه الإنسان وينتجه في الحياة، وكل المتطلبات العقلية والنظرية التي تقتضيها عملية توظيف وتسخير الطبيعة بما يفيد الإنسان فردا وجماعة83.ويمكن أن نخلص من التعريفات السابقة إلى الاستنتاجات الآتية:

- في الثقافة الخاص والمشترك
- فيها الثابت والمتغير
- هي التعبير الأمثل والأوسع للحضارة
- لها ارتباط علائقي باللغة والرمز، بهما تشيد العالم كرؤية وقيمة
- الثقافة قهر نسبي للطبيعة، إذ تزداد ثقافة الإنسان كلما تقلصت هيمنة الطبيعة عليه[84].

فالثقافة، تعني كل ما هو مكتسب عن طريق التنشئة والتلقين والتربية الاجتماعية، وهي قابلة للإثراء، مما يترتب عن ذلك أنها من إبداع الانسان، فهي تمثل ما نتجه الانسان بيده وعقله، وبذلك فهي تقع في مقابل الطبيعة التي تشير إلى كل ما هوطبيعي وفطري، أما علماء التاريخ، فقد فسروها بأنها "راسب التاريخ" أي أنها مجموعة عمليات تاريخية الأصل تتراكم خلال السياق التاريخي الحضاري، أو تترسب في الزمان والتاريخ، فهي تنمو وتنتعش، كما أنها قد تهاجر من منطقة إلى أخرى.

---

[81]- محمد عابد الجابري: "العولمة والهوية الثقافية"، مجلة فكر ونقد، ع 2، فبراير 1998، ص: 5-6.

[82]- محمد محفوظ: "الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة"، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000، الدار البيضاء، ص: 19.

[83]- محمد محفوظ: "الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة".المرجع نفسه، ص: 20.

[84]- حسن مسكين: الثقافة في زمن العولمة، مجلة فكر ونقد، ع 54، دجنبر 2003.ص30

أولا : مفهوم الثقافة عند العرب و المسلمين :

أصبح مصطلح "الثقافة" من أكبر المصطلحات الحديثة شيوعا في مختلف الدراسات الإنسانية والاجتماعية والسياسية والإعلامية، حتى عند عامة الناس، وكأن مفهومه واضح بداهة ولا يحتاج منا لأي بحث أو إيضاح[85]. وهو حديث الاستخدام والاستعمال في الفكر العربي والإسلامي، وذلك إثر نقل بعض المؤلفات في العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى اللغة العربية، في مطلع القرن العشرين[86].

وبالرجوع إلى أصل كلمة "ثقافة" في اللغة العربية، نجدها مصدرا مشتقا من الفعل الثلاثي ثقف، بضم القاف وكسرها، ولهذا الفعل معان كثيرة في المعاجم العربية، فقد ورد في "لسان العرب": "ثقف الشيء ثقفا وثقافا وثقوفة: حذقة، رجل ثقف وثقف: حاذق، فهم..ويقال ثقف الشيء وهو سرعة التعلم، وثقفت الشيء حذفته إذا ظفرت به، وثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقا خفيفا، ومنه المثاقفة، وهو غلام لقن ثقف أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه"[87].

وجاء في "القاموس المحيط": "ثقف ثقفا وثقافة صار حاذقا خفيفا فطنا.. وثقفه كسمعه صادفه أو أخذه أو ظفر به، وامرأة ثقاف فطنة.. وثقفه ثقيفا سواه، وثاقفه فثقفه غالبه فغلبه في الحذق"[88].

وذكر في "تاج العروس من جواهر القاموس": "ثقف ثقفا بالفتح على غير قياس وثقفا محركة مصدر ثقف بالكسر وثقافة مصدر ثقف بالضم، صار حاذقا خفيفا فطنا فهما.. وقال الليث رجل ثقف لقف وثقف لقف أي راو شاعر، وقال ابن السكيت: رجل ثقف لقف إذا كان ضابطا لما يحويه به قائما به.. وثقفه في موضع كذا: أخذه أو ظفر به أو أدركه..والثقاف ما تسوى به الرماح.. وهي حديدة يقوم بها الشيء المعوج..ويقال ثقف الشيء سرعة التعلم..ومن المجاز التثقيف التأديب والتهديب"[89].

---

[85]- د.أنور الجبوري "كتابات معاصرة": فنون وعلوم،مج 13،ع 53، 2004،ص: 78.

[86]- يحيى رامزكوكش: خالدإبراهيم الفتياني: الواضح في الثقافة الإسلامية، دارالمسيرة للطباعة والنشر،ط 2، 2009، ،الأردن،ص: 15.

[87]- ابن منظور: لسان العرب،مج 3، 2004،ص: 28.

[88]- الفيروزآبادي: القاموس المحيط،ج 3،ص: 125.

[89]- الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، م 6، ص: 51-52.

نستخلص مما سبق، أن العرب استعملوا مادة "ثقف" في عدة معان، منها ما هو معنوي، كالحذق، والفطنة، والذكاء، وسرعة التعلم، والفهم، وإدراك العلوم، وضبط المعرفة المكتسبة، وتنمية الفكر والمواهب، ومنها ما هو حسي، مثل: إدراك الشيء والحصول عليه، وتقويم الشيء المعوج وتسويته، بناء على ذلك، فالدلالات اللغوية لمصطلح "الثقافة" واسعة ومتنوعة، تتناول الجانب المعرفي والجانب السلوكي[90].

وقد وردت هذه المادة كذلك في القرآن بما يتضمن هذه المعاني، كقوله تعالى: " إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً "[91]. وقوله عز وجل: "فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ"[92].

والثقافة من بعدها الإسلامي هي "مجموع النسيج الحضاري الشمولي الذي قوامه الدين الإسلامي: لا من حيث عقيدة وشريعة فحسب، بل من حيث حضارة وفعل إنساني تضافرت في إبداع مجموع الشعوب التي ألقى بها الإسلام[93].

فالثقافة الإسلامية متميزة متسعة لما لحولها من الثقافات، قادرة على استيعاب العناصر الأجنبية في منابتها الأولى، فرغم تنوع أصولها لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة، بل هي بالأحرى خلق جديد انبعثت فيه جميع هذه العناصر، لتكون حضارة جديدة تسهم في بناء الصرح الحضاري الإنساني، وتعمل على حفظه من الضياع وتطويره وحثه على العطاء.[94]

وأشارت دراسات وبحوث عربية إسلامية في المجال السوسيولوجي والإجتماعي أن المفاهيم الإسلامية، لها مميزاتها وخصوصياتها، واستقلالها عن المفاهيم التي تنتمي إلى منظومة معرفية مغايرة، وإن بدت متماثلة أو متشابهة، أو مترادفة وبخاصة تلك المفاهيم التي ترتبط بالذات الحضارية، حيث تكتسب طبيعة خاصة من حيث منطلقها الفكري، وما

---

[90]- القاسم خالد بن عبد الله وآخرون: المدخل إلى الثقافة الإسلامية، ط 3، 2006، مدار الوكن لنشر، الرياض، ص: 9.
[91]- سورة الممتحنة: الآية: 2.
[92]- سورة الأنفال: الآية: 57.
[93]- سعيد بن سعيد العلوي: الإسلام، وأسئلة الحاضر، منشورات الزمن، ص: 11-12.
[94]- د.حسن عبد الله العايد،أثر العولمة في الثقافة العربية،دار النشرالعربية للنشر والتوزيع،ط1 ،2004 ،ص: 23.

تعبر عنه من معان وأفكار، وما ترمي إليه من غايات ومقاصد، إذ تتأسس في ذلك كله على الإطار المرجعي للمنظومة الفكرية الإسلامية ممثلا في الوحي قرآنا وسنة، وأنه برغم الإلتقاء في بعض الدلالات التي تحملها مفاهيم ومصطلحات "الثقافة" و "الحضارة " والمدنية" مع مثيلاتها الغربية، فإن هناك أوجه افتراق في الدلالات المفاهيمية والأفكار والمعاني التي تحملها تلك المصطلحات في المنظور الاسلامي[95]. وتوصلت الدراسات المذكورة نفسها، إلى أن الثقافة من حيث هي تعبيرعن التراكم، والنمو العلمي والمعرفي، نجدها تعبيرا عن عناصر، ومفردات مستمدة أساسا من الوحي، قرآنا وسنة، وتصير الثقافة الإسلامية في هذا المستوى، معبرة عن مجموع المعارف التي تدور حول الوحي قصدا إلى بيان مضمونه، وإيضاح أحكامه، وتجلية مقاصده وغاياته. أما الثقافة بوصفها تعبيرا عن سلوك الفرد والمجتمع، أو الأفعال وردود الأفعال الإنسانية وأسلوب حياة الجماعة، وطرائق عيشها، فهي تمثل الإمتدادات أو الآفاق الحضارية لمفهوم الإيمان في الثقافة الإسلامية، حيث تكون جميع الأعمال الحضارية التي تؤدي إلى بناء الفرد والمجتمع من مطلوب الإيمان بل من شروط صحته وتمامه، ومن خلال الدراسة ذاتها، أنه من منطلق الإيمان في المنظور الاسلامي، شكلت الثقافة الإسلامية النظرة الجامعة لكليات الوجود الحضاري، وأول هذه الكليات مفهوم الأيمان ذاته بأبعاده، وجوانبه، ومنها الإيمان بالله الواحد المتفرد بصفاته وما تحمله من دلالات حضارية، ثم ملامح تلك النظرة الجامعة للانسان "الفاعل الحضاري في هذا الوجود" وللكون والحياة، بوصفهما المنفعل والمفعول الحضاري الذي هيء، وسخر للفعل الحضاري من قبل الانسان الذي كلف بذلك الفعل تحقيقا لغاية الاستخلاف، وهي إقامة الكون وإعماره، هنا تكون الثقافة الإسلامية هي الروح الساري، ومركب التفاعل، وأساس البناء الذي تقوم عليه الحضارة، حيث يثبت تأصيل المفهوم وسياقه الفكري أن الحضارة استحضار للإسلام وحضوره (عالم نصوصه)، وشهوده الواقع وشهوده عليه، سواء كان هذا الواقع هو الواقع التاريخي بشهادته على حركة التاريخ، ومسيرة الحضارة، قياما وسقوطا، واستمدادا للعبرة والنواميس المتحكمة، في تلك الحركة، أم كان الواقع القائم الحاضرالذي يتطلب التحليل والدراسة والفهم لأبعاده،

1- د.فوزي خليل"الثقافة والحضارة"،مقا ربة بين الفكرين الغربي والاسلامي" المركزالقومي للأبحاث الاجتماعية،دار الفكرللنشر،ط1،دمشق2009،ص58

ومتطلبات مرحلته، ثم الربط بين النصوص وعوالم هذا الواقع بعد فهم النصوص فهما واعيا وقائما على مناهج التعأمل مع هذه النصوص، وهنا يتحقق حضور الاسلام، وهذا هو أساس التفاعل بين مركب" الثقافة الإسلامية" وعوالم الواقع التي ملخصها الكون والحياة، وهنا تكون الحضارة الانسانية من صنع الثقافة الإسلامية ومعطى من معطياتها، وكخلاصة مماسبق يمكننا القول، إن العلاقة بين الثقافة والحضارة علاقة تأثير متبادل، علاقة تفاعلية في بوثقة الاسلام، فالاسلام يشكل الثقافة، ويضع الغايات الحضارية، ويثير التفاعل الحضاري بمعنى الحث على الحركة الحضارية، وجعلها فرضا من فرائضه، وإضفاء للطابع التعبدي عليها وجعلها شرطا من شروط الإيمان، وتمامه وكماله، وتأكيدا مما توصلت إليه الدراسة المذكورة، كذلك من كل ما سبق أيضا، استقلال مفهوم"الثقافة الإسلامية"وتمايزه في علاقته بمفهوم "الحضارة" من حيث المنطلقات الفكرية، أم الحدود والأبعاد المعبر عنها، أم طبيعة الغايات، والمقاصد الحضارية التي تغلف مفهوم الثقافة والحضارة، وتشكل فيما بينها شبكة اطارية من المفاهيم ذات الطبيعة الحضارية المنبثقة عن المرجعية الإسلامية العليا قرانا وسنة، الا انه من خلال هذه الدراسة ذاتها، تم التنبيه إلى أن قضية استقلال المفاهيم الإسلامية، لا يعني دعوة إلى انغلاق هذه الثقافة، وانكفائها على نفسها، فهذه الثقافة تملك القدرة على التفاعل الإيجابي والانفتاح الحضاري، وعلى العطاء الانساني، ولكنه التفاعل والانفتاح الواعي بمقومات الذات الحضارية، وضرورة الحفاظ عليها.

وبالتوازي مع ما تم التعرض إليه بخصوص مفهوم الثقافة من المنظور العربي الإسلامي من خلال بعض الدراسات، على سبيل المثال لا الحصر، الدراسة السابق ذكرها، فقد تم تحديدها من نفس المنظور من لدن بعض أبرز أعلام الفكرالعربي الاسلامي، بكونها الهوية التي تحدد الانتماء عقيدة، وشريعة، ولغة، وفكر، وهي القيم الاجتماعية التي تحدد سلوك الفرد، ومن التحديدات البارزة لماهية الثقافة من المنظور العربي الاسلامي، صاحب كتاب"مشكلة الثقافة" للمفكر النهضوي مالك بن نبي، هذا المفكر النهضوي، والفيلسوف الجزائري، ولد بقسنطينة في فاتح يناير 1905م وتوفي بالجزائر العاصمة، عن سن 68سنة، من أعلام الفكر العربي الاسلامي الحديث في القرن العشرين، واحد رواد

التهضة الفكرية الاسلامية، اعتبرامتدادا لابن خلدون، ومن السباقين الذين نبهواالى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة، فكانت جهوده رائدة في بناء الفكر الاسلامي الحديث، وفي دراسة المشكلات الحضارية عموما سواء من حيث المواضيع التي تناولها أومن حيث المناهج التي اعتمدها في ذلك، ألف العديد من الكتب تحت عنوان "مشكلات الحضارة" من أبرزها، شروط النهضة، الصادر باللغة الفرنسية1949م، حول نظريته في الثقافة التي كان مسكونا بها، والتي تعتبر مرجعية في الدراسات الثقافية في الوطن العربي، ثم كتابه الذي خصصه لهذه القضية، -مشكلة الثقافة-الصادر باللغة العربية، في القاهرة 1959م، إذ يرى أن الثقافة تعرف بصورة علمية على أنها مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه، بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي هذا المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.[96] ويعرف المفكر الاجتماعي عبد الوهاب المسيري في كتابه "الثقافة والمنهج"[97] أنها المنظومة العقائدية، والقيمية، والأخلاقية، والسلوكية للمجتمع، وهي التي تشكل خريطته الادراكية، وتحدد مجال إدراكه، ووعيه وأنماط الشخصية فيه، و أن الثقافة باختصار شديد، هي النظارة الملونة التي يرى أفراد المجتمع العالم من خلالها، وهي وعاء هويته ومصدرتماسكه، وفي كتاب "اغتيال العقل" لمؤلفه برهان غليون[98]، إذ يرى أن الثقافة تلخص تجربة المجتمع ووعيه بذاته ومحيطه، فهي تشكل أيضا نافذة يطل منها الباحث على كل نواحي الحياة العلمية، والسياسية، والاقتصادية، والروحية للمجتمع بما هي تسجيل أوسجل للقيم الأساسية التي تحكم الممارسة العلمية والسياسية والانتاجية، وتشكل إذا وبامتيازلحمة الجماعة الأساسية.

ويشير المفكر العربي الاسلامي "محمد عابد الجابري" في كتابه : "تكوين العقل العربي"[99] في تحديده لماهية الثقافة المرتبطة بمفهوم الفكروالتفكير، أن الثقافة تبقى كمنظومة مرجعية، عند التفكير بواسطة هذه الثقافة التي تتشكل إحداثياتها ومكوناتها

---

[96] د.عبد الصمد حصري"قراءة في كتاب مشكلة الثقافة"لمالك بن نبي،دار الفكر للنشر،دمشق ،عدد9،يونيو 2015

[97]- عبد الوهاب المسيري،"الثقافة والمنهج"-حوارات-،دار الفكر للنشر والتوزيع،الطبعة الثانية،دمشق 2010م ،ص179

[98]- برهان غليون"اغتيال العقل العربي" :محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية،المركز الثقافي العربيي،للدراسات والنشر،دمشق،2006م،ص19

[99] - محمد عابد الجابري،"تكوين العقل العربي"دار الطليعة،ط1،بيروت،1984م .ص38

الأساسية من الموروث الثقافي، و المحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون والانسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة، ومن تعريفه إذا مزجناه بتعريف عبد الوهاب المسيري المشار إليه، نخلص أن الثقافة هي الوعاء الحاضن للفكرالذي هو مجموعة الآراء والأفكار التي يعبر بها شعب ما عن اهتمامه، ومشاغله، ترى من خلال النظارة الملونة التي يرى المجتمع العالم من خلالها، وهي -أي الثقافة- وعاء هوية هذا المجتمع .

وعليه ; تشتمل الثقافة على كل ماهو معنوي وفكري وخيالي، ضمن ما يسمى بالتراث اللامادي، مثل: الآداب، والفنون، والسرديات، والتاريخ، والفلسفة، والفكر، والإبداع، في حين، تشتمل التكنولوجيا على كل ماهو مادي، من: صناعة، وفلاحة، وعلم، وتقنية، وإعلام رقمي، وآثار، وخزف وغيرها.

وكل حضارة ثقافة، وليست كل ثقافة حضارة، فقد عرف الأفارقة والإسكيمو الثقافة، لكنهم لم يعرفوا الحضارة، بينما عرف العرب، في العصور الوسطى، الثقافة والحضارة على حد سواء.

إذن ; فالثقافة تجاوز لما بعد الطبيعة، ونقض لمكوناتها البدائية والوحشية والغريزية، ومن ثم، فهي تتميز بمجموعة من الخصائص كوجود القوانين، والاحتكام إلى العقل والمنطق واللوغوس، وتمثل العدالة، وتأسيس الدولة، وضبط الحرية، والقضاء على العنف والفوضى والصراع وحرب الكل ضد الكل، ووجود دولة المؤسسات، وتنظيم الحياة الجماعية، وتوفير الأمن والاستقرار وحرية التعبير، إذا، فالثقافة طريقة للمعرفة والإدراك وفهم العالم الموضوعي في تفاعل مع الآخر، في بيئة مجتمعية معينة، والثقافة كذلك فعل إنساني رمزي مرتبط بالعقل واللغة والقريحة الذهنية والفكرية، على عكس الحيوان الذي يصدر سلوكيات فطرية وغريزية محضة.

ومن جهة أخرى، يعود التنوع الثقافي إلى تنوع الواقع الاجتماعي؛ وبما أن الواقع يتغير باستمرار ضمن صيرورة جدلية غير متناهية، فالثقافة بدورها تتغير باستمرار.

وهذا هو الذي يسهم في الحديث عن التمايز الثقافي، والتنوع الثقافي، والصدام الثقافي، والهوية الثقافية، والخصوصية الثقافية، والصراع بين المركز والهامش.

وخلاصة القول ; إن الثقافة أفكار وأشياء وعلاقات، وهي إدراك للعالم والأشياء فهما وتفسيرا وتأويلا.

إن الإنسان يدرك الموضوع المقصود بوعيه عبر الفعل والتفاعل والتبادل الثقافي، ومن ثم، فالمعرفة والإيديولوجيا جزء من الثقافة الإنسانية.

ثانيا : مفهوم الثقافة عند الغرب :

يدل معنى الثقافة في أصلها اللاتيني على فلاحة الأرض وتنمية محصولاتها، وزراعة النباتات، وتربية المواشي، ثم توسع ليشمل المعنى الحسي كما سبق ذكره، وتنمية العقل والذوق والأدب بالمعنى المعنوي، ففي "قاموس اللغة الفرنسية" ورد أن الثقافة: "فعل حراثة الأرض، وهي عمل يهدف إلى جعلها أكثر إنتاجية، كما أنها مجموع التقنيات المطبقة في المناطق شبه الجافة لتفادي الجفاف، وتدل كذلك على فعل زراعة النبات كزراعة الحبوب، أما معناها المجازي فيدل على مجموع المعارف المكتسبة من طرف الفرد"[100].

وجاء في "قاموس اللسانيات" بأن الثقافة: "فعل حراثة الأرض، وهي مجموع العمليات الخاصة لاستخراج النباتات المفيدة للإنسان والحيوان من التربة، كما تدل على زراعة النباتات والأشجار وتربية بعض الحيوانات، إنها طريقة تسعى إلى إنماء أجسام دقيقة في وسط خاص، ومجازيا تعني المعرفة والتكوين والعلم."[101]

وذكر "لاروس الصغير" (Le petit larousse illustré) أن الثقافة: "فعل حراثة الأرض، وزراعة النبات، إنها مجموع العادات والأعراف والتمظهرات الفنية والدينية والعلمية، التي تعرف وتميز جماعة أو مجتمعا"[102].

وبالتأمل فيما سبق، نجد أن لمفهوم الثقافة دلالات أصلية ودلالات متطورة، وأن بين الأصلي والمعنى المتطور علاقة وقرينة، وعلى هذا، فليس غريبا أن نجد بين المعنى اللغوي للثقافة ومعناها الاصطلاحي صلة ونسبا، فمصطلح "الثقافة" لم يعرف تعريفا واضحا قاطعا للجدل.

---

[100]- Dictionnaire de la lange française، Encyclopédie et Noms propres، Hachette، 1991، p : 1284.

[101]- Dictionnaire de linguistique، J. Dubois، Tome III، Couv/Ento، pp : 109-110.

[102]- Le petit larousse illustré، larousse، 2006، pp : 132-133.

وهذا ما أفصح عنه عالم الاجتماع الأمريكي "وليم أجبرن" (*William Ogbern*) بكثير من الدقة:"الثقافة هي أحد تلك المفاهيم الكبيرة مثل الديمقراطية والعلم، فأي تعريف لها يبقى قاصرا وغير كاف لإيصال معانيها الثرية"[103]. فكان معناها الاصطلاحي أوسع من معناها اللغوي، فتعددت الآراء حول مفهومها الاصطلاحي[104]. وقد عرفها مجمع اللغة العربية بأنها: "جملة العلوم والمعارف والفنون التي يطلب العلم بها وحذفها"[105].

واعتبرت "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم" الثقافة، ذلك المركب الذي "ينظم جماع السمات المميزة لأمة من مادية وروحية وفكرية وفنية ووجدانية، وتشمل مجموع المعارف والقيم والالتزامات الأخلاقية المستقرة فيها، وطرائق التفكير والإبداع الجمالي والفني والمعرفي والتقني وسبل السلوك والتصرف والتعبير، وطراز الحياة، كما تشمل أخيرا تطلعات الإنسان للمثل العليا، ومحاولته إعادة النظر في منجزاته، والبحث الدائم عن مدلولات جديدة لحياته وقيمه ومستقبله، وإبداع كل ما يتفوق به على ذاته"[106].

وجاء في إعلان مكسيكو المنعقد في إطار جهود المنظمة العالمية "اليونسكو" أن الثقافة هي "جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات، فهي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، و تجعل منه كائنا يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على التقدم والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل، وإعادة النظر في إنجازاته، والبحث دون توان عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه"[107].

---

[103]-.انور الجبوري ،كتابات معاصرة: فنون وعلوم، مج 13، ع 51، 2003، ص: 43.

[104]- احمد بن عثمان المزيد وآخرون "المدخل إلى الثقافة الإسلامية"جامعة الملك سعود،مدار الوطن للنشر،ط16،ص78.

[105]- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ج 1، ص: 98.

106- حسن مسكين: الثقافة في زمن العولمة، مرجع سابق، ص:31.

[107]- الوثائق الرئيسية لإعلان مكسيكو بشأن الثقافة، مؤتمر اليونسكو للثقافة، مكسيكو، يوليوز-غشت 1982، ص: 8-9.

وأكدت العديد من البحوث في الدراسات السوسيولوجية والإجتماعية [108] على الخصوص، أن التعريفات السوسيولوجية من المنظور الغربي لمصطلح الثقافة، اتسمت بطابع الشمولية، إذ عرضت مثالا لذلك التعريف الموصف بشهرة واسعة، والأكثر إنتشارا، وهو تعريف "تايلور"، الذي يقول فيه " الثقافة ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والاخلاق والقانون والعادات وكل المقومات الأخرى التي يكتسبها الانسان بوصفه عضوا في المجتمع"[109]. وفي نفس الاطار التعريفي الشمولي للثقافة، بشكل شبه اتفاقي عام، ما عرفها به كل من العالمين "كيلباتريك- و-كليكخون *Kilpatric* ./ *Kluckhon* على التوالي : فالأول يرى أن "الثقافة" ما صنعته يد الانسان وعقله من أشياء ومظاهر في البيئة الاجتماعية، أي ما اخترعه الانسان، أو ما اكتشفه، وكان له دورفي العملية الاجتماعية، والثاني يرى أنها وسائل الحياة المختلفة التي توصل إليها الانسان عبر التاريخ، الظاهر منها والضمني، العقلي، واللاعقلي، التي توجد في وقت معين، والتي تكون وسائل إرشاد توجه سلوك الأفراد في المجتمع.

أما بالنسبة لمفهوم الثقافة عند الأنثروبولوجيين، فحسب الدراسات المشار إليها سابقا، فقد ركزت على أن تيار "الأنثروبولوجيا الثقافية" الذي نما في الولايات المتحدة الأمريكية، الذي شمل كلا من "الاثنوغرافيا"أو دراسة وتسجيل ثقافات معينة، و"الاثنولوجيا" أوالتحليل المقارن والتاريخي للثقافات، وعلى العموم فإن الاستخدامات الأنثروبولوجية للمفهوم، تتضمن "تقاليد وعناصر تراثية منمطة ومتداخلة، بعضها مع بعض، وأنها انتقلت عبر الزمان والمكان من خلال آليات غير بيولوجية تعتمد على القدرة على استخدام الرموزاللغوية، وغير اللغوية المتطورة التي ينفرد بها الانسان وتؤكد الدراسات نفسها أنه سرعان ما ستتحول الأنثروبولوجيا الثقافية من استخدام مصطلح "الثقافة " و"النمط الثقافي" والنموذج" المثالي الثقافي " إلى مصطلح آخر هو" الرؤية الكلية للعالم"، ومع التقدم الحاصل في علم الأنثروبولوجيا قدم علماء آخرون تعريفاتهم الخاصة لمفهوم الثقافة وكانت

---

[108] -نذكر،من المراكز الفكرية والثقافية في العالم لا على سبيل الحصر،التي اهتمت بهذه الدراسات :المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بمصر

[109]- فؤاد السعيد،"الثقافة والحضارة-مقاربة بين الفكرين الغربي والاسلامي"،المركز القومي للبحوث الاجتماعية،دارالفكر للنشر،ط1-دمشق،2009.ص132.

تلك التعريفات مبنية على المكتشفات الجديدة في الأنثروبولوجيا وتكاثرت تلك التعريفات حتى أن عالمي الأنثروبولوجيا الأمريكيين "كروبر وكلايد كلوكهن "أثبتا في كتابهما المعنون "الثقافة مراجعة نقدية للمفهومات والتعريفات "تعريفا يتراوح بين "السلوك المثقف " إلى "الأفكارفي العقل " إلى "التركيب المنطقي" إلى "آلية الدفاع النفسية" وما إلى ذلك، إلا أن التعريف المفضل عنهما، وعند الكثير من الدارسين، هو أن الثقافة "عملية تجريدية"أي "تجريد مستخلص من السلوك "ولكنها ليست سلوكا [110].

ويحدد العالم "رادفيلد" هذا المصطلح، بأنه هو" رؤية شعب ما للوجود، وما وراء الوجود، سواء أكانت هذه الرؤية علمية، أم دينية، أم ذات طابع فني، أم غيبي، أم اسطوري، أم خليط من ذلك كله" وهو ما وصفه النقاد بالرؤية الذاتية الناشئة عن الحاجة للاتساق والرغبة في العثورعلى معنى للوجود.

أما في مجال الدراسات النفسية، واستنادا للدراسات المشار إليها آنفا، ومن المنظور الغربي دائما، في اليونان القديمة، فقد ارتبط مفهوم الثقافة بمفهوم" حرث العقل وتهذيبه" في حين ارتبط في العصور الوسطى بمعنى" الكمال المسيحي" قبل أن يحدث التمييز بين معنى" الثقافة النخبوية"، ومعنى" الثقافة الجماهيرية "، وتشير نفس الدراسات، أن غموض مصطلح الثقافة، وتضارب وتداخل معناها مع مصطلح الحضارة، والمقصود لكل منهما، فقد أدى إلى نشوء احتياج لمصطلحات أكثر دقة وتحديدا في مفهومهما، والمقصود منهما مثل مصطلح" أسلوب الحياة" الذي أوضحه" إريك فروم"[111]. وهو عالم نفساني، وفيلسوف إنساني أمريكي، ولد في فرانكفورت، في23 مارس 1900م، وتوفي في18 مارس 1980وهاجرالى الولايات المتحدة الامريكية في1934م، اشتغل بالتدريس بجامعة فرانكفورت، وهايدليبرغ من أشهر أعماله "فن الوجود".

وقد أوضح بأنه أسلوب يختلف بشكل جوهري من مجتمع إلى آخر، وقد يشكل فارقا واضحا بين حضارة وأخرى، والمصطلح الثاني هو" نمط التفكير"الذي زادت أهميته بعد

---

[110]- غليفورد غيرتز"تأويل الثقافات"ترجمة د.محمد بدوي ،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،الطبعة الأولى،2009م ص89

[2]- إريك فروم" الخوف من الحرية" ترجم عبد المنعم مجاهد،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،لبنان،2013 ،ص463

استخدامه للتعبير عن الطابع العام للتفكير السائد لدى شعب بعينه في التاريخ أو الزمن المعاصر.

أما المصطلح الثالث، فهو النمط الثقافي الذي يعرفه "كليفورد غيرتز" بأنه نسق من الأفكار والمعتقدات والرموزالمميزة لجماعة أوثقافة بعينها" "[112].

المطلب الثالث :مفاهيم جوهرية مرتبطة بالثقافة :

القيم والأيديولوجيا من أكثر المفاهيم ارتباطا بالثقافة، حيث نجد أن هناك من يعتبر القيم عنصرا جوهريا لمفهوم الثقافة، باعتبار أن الثقافات أنظمة قيم113، وهناك من يرى أن الأيديولوجيا تصير في مرحلة من التاريخ ثقافة114.

أولا: القيــم وخصائصها:

القيم :

القيمة في اللغة ترادف قدر الشيء، وهي مبدأ مجرد وعام للسلوك، يشعر أعضاء الجماعة نحوه بالارتباط الانفعالي القوي، كما أنه يوفر لهم مستوى للحكم على الأفعال والأهداف الخاصة، ولذلك تضع القيم مجموعة المستويات العامة للسلوك التيتَكُون المعايير الاجتماعية التعبيرَ الواضح والملموس لها، على أن الطبيعة العامة التي تتميز بها القيم تجعل من الممكن للأفراد الذين يشتركون في نفس القيم أن يختلفوا على بعض المعايير المندرجة تحتها وتعتبر العدالة، والحرية، والوطنية، والحب أمثلة على القيم، كما تضع المبادئ التنظيمية والضرورية لتكامل الأهداف الفردية والجماعية. 115

نظرا للارتباط العاطفي القوي بالقيم، كمستويات للحكم على القواعد والأهداف، والأفعال الملموسة، فإنها تعتبر مطلقة و نهائية على الرغم من أن تكوينها وفهمها يعتبر أمرا متصلا بعملية التفاعل الاجتماعي السوية116 .والقيم بالنسبة للعالم الاجتماعي حقائق

---

[112] كليفورد غيرتز"تأويل الثقافات" المرجع نفسه،ص89

[113]- موريس دورجيه "علم اجتماع السياسة" : مبادئ علم السياسة،ترجمة سليم حداد،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع بيروت- لبنان،طبعة 1991م،ص: 83- 87.

[114]- محمدضريف "النسق السياسي المغربي المعاصر": مقاربة سوسيو-سياسية،أفريقيا الشرق ،1991م. ص: 104

[115]-د.ابراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات "المعجم الوسيط"،مجمع اللغة العربية،دار الدعوة للنشر،ج 2،القاهرة ،2010،ص: 774.

[116]- محمدعاطف غيث،"قاموس علم الاجتماع":مطابع الهيئة العامة للكتاب القاهرة- مصر،طبعة 1979م،ص: 504.

تعبر عن التركيب الاجتماعي، ويهتم بتطبيقها على الأفراد والجماعات بغية معرفة مستوياتهم الاجتماعية والفوارق النفسية والاجتماعية التي تميز بعضهم عن بعض، والقيم الاجتماعية، هي عناصر تركيبية مشتقة من التفاعل الاجتماعي، وتشكل المكونات الجوهرية للنظرية الاجتماعية، أما الدراسة الفلسفية للقيم فهي جزء من علم الأخلاق والفلسفة السياسية وعلم الجمال[117].

تعبر القيم الأخلاقية عن العلاقات الأخلاقية في المجتمع، وتدل أولا على البعد الأخلاقي للشخص ولتصرفاته، والسمات الأخلاقية للمؤسسات الاجتماعية، وتدل ثانيا على التصورات القيمية المتعلقة بميدان الوعي الأخلاقي: القواعد والمبادئ والمثل الأخلاقية، ومفاهيم الخير والشر والعدالة والسعادة، إن لتصرفات الناس بعدا أخلاقيا معينا لأنها تؤثر في الحياة الاجتماعية، وتمس مصالحهم، وترسخ أركان المجتمع القائم أو تقوضها، وتساعد على التقدم الاجتماعي أو تعرقله، والقيمة الاجتماعية لتصرفات الناس هي التي تدفع بالمجتمع لينظم سلوكهم من خلال العلاقات الأخلاقية، ويفرض عليهم مطالب أخلاقية، ويطرح أمامهم أهدافا عليهم توخيها، من هنا تنشأ القيمة الأخلاقية الإيجابية والسلبية للتصرفات[118].والقيمة هي القدرة التي تكون لدى شيء أو فكرة أو شخص على تلبية رغبة، أو حاجة، أو أمنية، إن أساس القيمة يوجد من جانب العقل البشري الذي يقيم الأهمية والقيمة التي يشكلها الشيء الخارجي، وفي جميع الحالات فإن القول بأن حقيقة ما هي ذات قيمة، هو الاعتراف ضمنيا بأنها تحقق خيرا، والتفكير في القيم هو التفكير في ما هو خير[119].

إن القيم هي ما يعتقده البشر أنه ينبغي أن تكون عليه الحياة، ولها تأثير في تحديد أفعال البشر، فالقيم كالمعتقدات تتسم بثلاث خصائص: أنها معرفية من حيث الوعي بما هو جدير بالرغبة، ووجدانية من حيث شعور الفرد حيالها إيجابا كان أو سلبا، وهي سلوكية من حيث وقوفها كمتغير وسيط أو كمعيار مرشد للسلوك أو الفعل، وتتضمن

---

[117]-تحري دينكن ميتشل"معجم علم الاجتماع":ترجمة ومراجعة إحسان محمد الحسين،دارالطليعة،بيروت،لبنان،طبعة 1981م،ص: 250.

[118]- إشراف إيغوركون "معجم علم الأخلاق"،ترجمة توفيق سلوم،دارالتقدم- موسكو 1984،ص: 308.

[119]- قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية،ذبيان،ص: 371- 372.

المعايير التي يحدث التفضيل على أساسها، إنها تتسم بخاصية الوجوب أو الالتزام التي تكتسب في ضوء معايير، المجتمع والإطار الثقافي الذي تنتمي إليه هذه القيم، يؤلف مجموع القيم المكتسبة نسقا متماسكا ويتضمن نوعين رئيسيين من القيم: القيم الغائية وتمثل غايات الوجود الإنساني، والقيم الوسيطة أو الوسيلية وهي أساليب السلوك المفضلة لتحقيق الغايات المرغوبة، فأنساق القيم هي الموجهات التي تحرك تصرفاتنا لكي نبدو أمام الآخرين بالصورة التي نفضلها، ومن تم فهي مستويات توجهنا في إقناع الآخرين والتأثير فيهم لتبني مواقف أو معتقدات أو اتجاهات أو قيم نعتقد أنها جديرة بالاهتمام[120].

ب – خصائص القيم :

تتميز القيم بالخصائص التالية:

أنها معتقدات مصدرها الثقافة والتفاعل الاجتماعي، وهي تنطوي على ثلاثة عناصر هي: العنصر المعرفي، والعنصر العاطفي، والعنصر السلوكي؛ فهي معرفة لما هو مرغوب ومفضل، وتتضمن جانبا عاطفيا لأن المرء يسعى للتوافق مع كل ما يتسق مع هذه القيمة ويتجنب ما يخالفها، أما العنصر السلوكي فيفصح عن نفسه من خلال الحقيقة التي مؤداها أن القيم هي متغيرات وسيطة تحفز على القيام بسلوك معين.

أنها تفصح عن نفسها في أنماط التفضيل والاختيار بين البدائل المتاحة، فالقيمة ليست مجرد شيء مرغوب، لكنها تتضمن تصورا لما هو مرغوب، بل هي الأسس التي يقوم عليها صنع القرارات الخاصة بأنماط السلوك في مختلف مجالات الحياة.

أنها تتسم أيضا بالاستمرار النسبي وتخضع في الوقت نفسه للتغير، إذ لا يمكننا تصور قيم ثابتة مطلقة، وكذلك لا يمكن لها أن تكون دائمة التغير والتبدل.

أنها ذات أهمية نسبية تتحدد داخل سلم القيم، فالفرد يكتسب خلال عملية التعليم وعملية التنشئة الاجتماعية هذه القيم.

أنها تسهم في إعطاء نوع من التماسك لمجموع القواعد والنماذج الثقافية في مجتمع معين[121].

1-عبدالغني عماد"سوسيولوجيا الثقافة": المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، طبعة فبراير، 2006م ،ص:94- 146- 147.

ثانيا: الأيديولوجية:

كلمة أيديولوجية من أصل يوناني "Ideo" بمعنى ما هو متعلق بالفكر و "Logos" بمعنى علم وبذلك تصبح كلمة أيديولوجية هي علم الفكرة، وهي فرع من الدراسات التي تبحث طبيعة الفكرة ونشأة الصور العقلية عند الإنسان، ويقصد بدراسة الأيديولوجية: النظام الفكري المجرد لموضوع ما[122]. وظهر مفهوم الأيديولوجية في أواخر القرن الثامن عشر خلال فترة الاضطرابات التي عاشتها أوروبا وأفضت إلى قيام الثورة الفرنسية، حيث ترسخ الاعتقاد بأنه يمكن إعادة بناء المجتمع على أسس رشيدة بعد تحريره من قبضة الجماعات الحاكمة والأفكار الموروثة، وذلك من خلال تطبيق المعرفة العلمية، هذه المعرفة أطلق عليها اصطلاحا اسم الأيديولوجية، حيث قدم ‹دوتراسي›[123] ***Destott*** ***de Tracy)*** هذه المعرفة خالصة من الاعتقادات الواهية وخرافات النظام القديم وذلك بغية تعضيد حضارة فرنسا ما بعد الثورة، فأضحت الأيديولوجية مصدرا للسياسات المستنيرة إضافة إلى استخدامها في بث الفضائل المدنية التي يعول عليها في تحقيق الاستقرار السياسي[124].

لقد شاع هذا المصطلح حيث أصبح يستخدم في كل فروع المعرفة، كما يساعد الفرد على مواجهة مجموعة من التناقضات، وبالنسبة للمجموع- الجماعات أو المجتمع- فالأيديولوجية تقضي على بعض التناقضات وتضعف من تأثير البعض الآخر، بمعنى أن وجود أيديولوجية معينة داخل المجتمع يساعد على عملية امتزاج مشاعر المواطنين وتوحيد أحاسيسهم، فيبدي المواطن ولاءً للحاكم القائم وتكون مشاركته فعلية في التعاون مع الدولة من أجل تحقيق الأهداف المطلوبة، وهي أداة نقل آراء ومبادئ السلطة الحاكمة إلى المجتمع[125].

---

[121]- عبد الغني عماد"سوسيولوجيا الثقافة": المفاهيم والإشكاليات،المرجع نفسه،ص: 150- 151.

[122]-نبيلة داود،"الموسوعة السياسية المعاصرة"،دارغريب القاهرة،طبعة 1991م،ص:20.

[123]- الفيلسوف الفرنسي"أنطوان ديستوتدوتراسي" 1754- 1836م..

[124]-حسن نافعة،جلال عبدالله معوض،حمدي عبدالرحمان"مقدمة في علم السياسة": الجزءالأول:الأيديولوجيات والأفكاروالنظم السياسية،جامعةالقاهرة 2001- 2002م،ص: 38- 39

[125]- نبيلة داود،"الموسوعة السياسية المعاصرة"،دارغريب القاهرة،طبعة 1991م،المرجع السابق ص:20.

من أبسط التعريفات التي قدمت لمفهوم الأيديولوجية تلك الترجمة اللفظية للكلمة الألمانية (Weltanschaung) والتي تتألف بدورها من مقطعين Welt بمعنى عالم و Anschaung بمعنى نظرة، و هكذا تصبح الأيديولوجية في أصلها الألماني مرادفا للنظرة العالمية، أي الإدراك العام والشامل الذي يملكه الفرد بشأن ماهية العالم ولاسيما العالم الاجتماعي ومكوناته وطريقة أدائه، في اللغة العربية تتعدد العبارات والكلمات المستخدمة لترجمة المصطلح مثل: عقيدة، ومنظومة فكرية، وذهنية، وحقيقة الأمر أن هذه المترادفات لا تشير في مجملها إلى حقيقة الأيديولوجية بمعناها الأصلي[126]. وقد أصبحت كلمة أيديولوجية دخيلة على كافة اللغات الحية، حيث كانت تعني علم الأفكار فاستعارها الألمان وضمنوها معنى آخر ثم رجعت إلى الفرنسية فأصبحت دخيلة حتى على لغتها الأصلية، ولقد اكتسبت معاني أخرى، حيث تشير إلى نسق متكامل من المعتقدات والأفكار وأحيانا الاتجاهات السائدة في جماعة أو مجتمع معين، ومن ثم تتعدد استعمالات مفهوم الأيديولوجية في الأدبيات المعاصرة ومن هذه الاستعمالات نجد:

أن الأيديولوجية هي مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها مثلا حزب ما سواء على المدى القريب أو البعيد، ويكتسي هذا المعنى صبغة إيجابية.

إذا ارتبط مفهوم الأيديولوجية بعصر من العصور فإنه يعني النظرة التي ينظر من خلالها أهل ذلك العصر إلى الكون والمجتمع والفرد، والتي يندرج تحت قواعدها العامة كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر.

إذا اقترنت الأيديولوجية بمذهب سياسي، فإنها تسعى إلى توضيح الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني يرى الأشياء طبقا لدعواه هو لا طبقا لذاتها هي، ويقابل مفهوم الأيديولوجية في هذا الاستعمال مفهوم الحق[127].

إن القول بأن شخصا ما ينظر إلى الأشياء نظرة أيديولوجية يعني أنه يتخير الأشياء ويقوم بتأويل الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه حق.

---

[126]- حسن نافعة ومجموعة مؤلفين"مقدمة في علم السياسة"مرجع سابق، ص: 36..

[127]- حسن نافعة ومجموعة مؤلفين"مقدمة في علم السياسة المرجع نفسه ، ص: 37

فالذين ينادون بالأيديولوجية ويدعون إليها هم القادة أو الصفوة في أي مجتمع، فإذا تقبلها الشعب وآمن بأفكارها بحيث تصبح جزءا من حياته اليومية يعيش بها ولهذا أضحت عقيدة[128].

يتضح إذن أن مفهوم الأيديولوجيا من أكثر المفاهيم شيوعا وتداولا ولكن معناه من أكثر المعاني إثارة للجدل، ومن ثم فهو أقل المفاهيم ثباتا، فهو عند البعض مفهوم علمي، وعند آخرين مبهم ومبتذل، بل يمكن حتى أن يكون سبة[129].إن الأعمال الأكثر حداثة حول الأيديولوجيا أصبحت تستخدم هذا الاصطلاح لتعني به ‹نسقا من الأفكار والأحكام، ظاهرا ومنتظما عموما، يستخدم ليصف و يفسر ويشرح ويبرر وضع مجموعة أو جماعة من الناس، والذي يحدد اتجاها للفعل التاريخي لهذه المجموعة أو الجماعة من الناس›[130].

إن للأفكار الأيديولوجية عموما نزعة تبريرية أكثر منها تفسيرية، وهي عندما تقدم تفسيرات لا تبرز حقائق، بل تسترها أو تحرفها وفق أهواء ومصالح الجماعة.

فهو مفهوم متعدد الدلالات تبعا للمجالات الاجتماعية العامة التي يعمل في إطارها، وتبعا لإدراك الفاعلين الاجتماعيين وخلفياتهم ومواقعهم، لذلك يتميز المصطلح بالسيولة والنسبية[131].

منذ نهاية القرن الثامن عشر، فرضت كلمة أيديولوجية نفسها من أجل الدلالة تحقيريا على المذاهب التي كانت تطمح للتفكير بالنظام الاجتماعي، وفي المجادلات السياسية، كان يُنَدَّد بالأحكام المسبقة الأيديولوجية، ويدل التعبير على مجموعة أفكار خاطئة مقطوعة عن الوقائع الملموسة، ويُدافَع عنها بميول وبأهواء، ويُعبِّر استعمال الكلمة بصفة عامة عن شكل من أشكال مقاومة فكر رجال الدين الذين كانوا يطمحون لقيادة تطور المجتمع وفقا لمخططاتهم[132].

---

[128]- ، المرجع نفسه، ص: 38.

[129]- - عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مرجع سابق ص: 67.

[130]- المرجع نفسه، ص: 76

[131]-المرجع نفسه،ص: 76- 77.

[132]-فليبرو:علم الاجتماع السياسي،ترجمة محمدعرب صاصيلا،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،الطبعة الأولى 1418هـ/1998م،ص: 203-

استعملت كلمة أيديولوجية من أجل عرض مجموعات متماسكة من التمثلات الذهنية المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والسياسي، ومع ذلك فإن التعريف الشامل يجب أن يأخذ بالاعتبار قدرتها على التأثير على الممارسات الاجتماعية، فهي ‹منظومات التمثلات التي تعمل في مجال المعتقد السياسي والعنف الرمزي›[133]. إن العنصر الأول في التعريف يحيل إلى فكرة التنظيم فالأيديولوجيات هي منظومات تمثلات، بمعنى أنها ترتكز على حد أدنى من المنطق الداخلي والبناء المعقلن، فهي ليست مجرد قوالب متجاورة بل تفسير نظري ومذهبي، العنصر الثاني من التعريف يستعيد مقولة المعتقد، ذلك أن المعتقدات تستجيب بالفعل للمتطلبات الأساسية للحياة الاجتماعية وهي تعد أولا ضرورية لسد الفراغات، وبهذه الصفة تتجه لتبديد القلق الذي يولده اللقاء مع المجهول، أو ما لا يمكن قراءته[134]. والعنصر الثالث من التعريف يستعيد مفهوم العنف الرمزي، وهذا المفهوم يعرض بشكل صحيح السيرورات المستخدمة في أساليب بث المعتقدات، فالأفراد والفئات الاجتماعية ليس لديها بالفعل قدرة متساوية على صياغة وبث المعتقدات الضرورية من أجل تأكيد وجودها[135].

العبارات التي تقابل كلمة أيديولوجية في اللغة العربية مثل منظومة فكرية، أو عقيدة، أو ذهنية، تشير فقط إلى معنى واحد من بين معانيها، فنقول إن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة.ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد[136].

ويكتسي هذا الحكم في استعمالنا الحالي صيغة إيجابية، لأن الحزب الذي لا يملك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازي لا يهمه سوى استغلال النفوذ والسلطة، وندرس أدلوجة عصر النهضة ونعني بها النظرة التي كان ينظر من خلالها رجل النهضة إلى الكون

---

[133]- فليبرو:"علم الاجتماع السياسي"،ترجمة محمدعرب صاصيلا ،مرجع سابق ،ص: 206.

[134]-.: فليبرو "علم الاجتماع السياسي"،ترجمة محمدعرب صاصيلا ،مرجع سابق ص: 207.

[135]-.المرجع نفسه،ص: 209.

[136]-د. عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة : "المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة"،مرجع سابق،ص79

والمجتمع والفرد، والتي يندرج تحت قواعدها العامة كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر[137].

عندما ندرس تأثير أية أدلوجة على الفكر فإننا نبحث في الحدود الموضوعية التي ترسم أفق ذلك الفكر، ونستنتج أن مفهوم الأدلوجة وصفي ونقدي في الوقت نفسه. ويستلزم دائما مستويين: المستوى الذي تقف عنده الأدلوجة حيث تظن أنها حقيقة مطابقة للواقع وهو المستوى الذي يقف عنده الباحث لوصف تلك الأدلوجة بوفاء وأمانة، والمستوى الثاني هو الذي يقف عنده الباحث عندما يحكم على الأدلوجة أنها لا تعكس الواقع على وجهه الصحيح.

إن الظاهرة النقدية هي التي تميز مفهوم الأدلوجة عن المفاهيم الأخرى مثل: فكر، ذهن، عقيدة، دين، فلسفة، وكل استعمال للمفهوم مرتبط بمجال وبعلة وبوظيفة، ويقود حتما إلى نظرية، ويخلق نوعا من التفكير[138].

المطلب الرابع : عموميات متعلقة بمفهوم الثقافة :

-أولا : نظريات الثقافة ومقارباتها المنهجية :

يمكن الحديث عن مجموعة من المقاربات لدراسة الظواهر الثقافية في بعدها السوسيولوجي، ويمكن حصرها فيما يلي:

المقاربـــة الأنثروبولوجية للثقافـــة :

تهدف هذه المقاربة إلى دراسة موضوع الثقافة الإنسانية وصفا وتحليلا وتأويلا، بدراسة المجتمعات البدائية القديمة، والمجتمعات المحلية والريفية، ومجتمعات المدينة، وترتكز هذه المقاربة على رصد بنى المجتمعات الثقافية، مهما كان نوعها، بتحديد سماتها وخصائصها وعناصرها، ووصف عمليات التأثير والتأثر، وكيفية انتشار الثقافة في هذه المجتمعات، وعوامل ذلك؛ وتحديد دور الثقافة في بناء الشخصية الأساسية للإنسان؛ مع استجلاء مختلف الفوارق الموجودة بين الإنسان والحيوان، مع العلم أن الذي يميز الإنسان عن الحيوان هو الثقافة والسلوك الحضاري.

---

[137]-عبدالله العروي"مفهوم الإيديولوجيا"،المركزالثقافي العربي الدارالبيضاء- المغرب،الطبعة الخامسة ،1993م،ص: 9-10.

[138]- عبدالله العروي"مفهوم الإيديولوجيا"مرجع سابق،ص: 11- 12.

كما تدرس هذه المقاربة الثقافة العامة للإنسان والثقافات الفرعية الأخرى، مثل: ثقافة سكان الريف، وثقافة سكان المدن، وثقافة سكان الجبال، وثقافة سكان السواحل،،، إلخ، وتبيان أثر الثقافة في السلوك الفردي والجماعي، وتصنيف الثقافة إلى أنماطها (الثقافة المثالية والثقافة الواقعية)، واستجلاء الخصائص العامة للثقافة (ثقافة كونية وإنسانية وفطرية وعامة ومكتسبة..). إذن ؛ تدرس المقاربة الأنتروبولوجية الثقافة في مختلف أنظمتها الرمزية، واللغوية، والسياسية، والمجتمعية، والدينية، والأدبية، والفنية، والعلمية، والفكرية، وكذلك في علاقة وطيدة بالمنتجات الاقتصادية والتقنية والآلية التي استعملها الإنسان لإشباع حاجياته ورغباته العضوية والغريزية والشعورية واللاشعورية.

وعليه; "تهتم الأنتروبولوجيا الثقافية بموضوع" الثقافة"، والمعنى المبسط لذلك المفهوم هو طريقة معيشة مجتمع ما، سواء أكان ذلك المجتمع بدائيا أم متخلفا أم ناميا، أو متقدما، والثقافة من صنع الإنسان، وهي ظاهرة طبيعية تخضع لقوانين الطبيعة مثل قانون التطور وقانون البقاء للأصلح؛ ولذلك يدرسها هذا الميدان بمنهج علمي لايختلف عن المنهج المستخدم في العلوم الطبيعية لدراسة ظواهر الطبيعة الأخرى، إن قدرة الإنسان على إنتاج الثقافة هي أهم خاصية تميز الإنسان عن باقي الثدييات والحيوانات جميعا، ومن أهم عناصر الثقافة اللغة، فعن طريقها تجمع وتسجل الثقافة وتنقل من جيل لآخر فيمكن نموها وتقدمها، كما أن الثقافة تزود اللغة بمعظم مضموناتها، فهي التي تعطي الإنسان الموضوعات التي يتكلم عنها، وتشمل الثقافة كذلك كل ما يصنع الإنسان من عناصر المادة مثل: الملبس والمباني والآلات والأدوات التي تزداد كثافة كلما تقدم الإنسان."[139]

وقد ظهرت هذه المقاربة مع العلامة الإنجليزي إدوارد تايلور(Edward Tylor) منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وانتشرت مع مجموعة من العلماء، أمثال: مورجان، وروبرتسون سميث، وفريزر، وباندلبير، وكاشينج، ودورسي، وفليتشر، ولوي، ومين، وماكلينان، وبت ريفز، وجوهان باخوفن..

وتنتمي نظريات هؤلاء الرواد والعلماء الباحثين في مجال الأنتروبولوجيا الثقافية إلى " المدرسة التطورية " التي تهتم بالبحث عن نشأة المجتمع الإنساني والثقافة، ومحاولة

[139]-عدنان أحمد مسلم: عدنان أحمد مسلم: محاضرات في الأنتروبولوجيا(علم الإنسان)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، سنة 2001م، ص:161-162.

رسم صورة عامة لتطور الثقافة منذ القدم، وقد انتشر الاتجاه التطوري في معظم العلوم الاجتماعية في ذلك الوقت بسبب تأثير نظرية (داروين) في التطور العضوي، وأذكر على سبيل المثال نظرية العلامة الأمريكي مورجان(Lewis Henry Morgan) (1881-1818م) الخاصة بتطور المجتمع الإنساني من حالة المجتمع البدائي القديم إلى حالة المجتمع المدني الحديث [140]."

ومن باب العلم، فقد ظهر الاتجاه التطوري في القرن التاسع عشر الميلادي، ويرى هذا الاتجاه الأنتروبولوجي أن الحضارة الإنسانية قد تطورت من المرحلة البدائية إلى المرحلة المتحضرة أو المتمدنة، ويعني هذا أن هذا الاتجاه يدرس حضارة الشعوب البدائية في نشأتها وتاريخها وتطورها، ويقارنها بحضارات الشعوب المتقدمة وثقافاتها، على أساس أن المرحلة الراهنة هي مرحلة عليا في سلم تطور الحضارة البشرية، ومن هنا، فالأسرة الطوطمية هي الشكل الأول لأنواع الأسرة، في حين، تعد الديانة الطوطمية هي الديانة الأولى التي قامت عليها الديانات العالمية الراهنة، وما يعيب هذا الاتجاه أنه يقوم على مبدأ الافتراض في دراسة حضارات الشعوب؛ وهذا راجع إلى قلة الوثائق والمعطيات والبيانات التاريخية والمستندات اليقينية.

ومن أهم أعضاء هذا الاتجاه لويس هنري مورغان (Lewis Henry Morgan)، وإدوارد تايلور(Edward Tylor)، وجيمس جورج فريزر(James George Frazer).

المقـاربـــة التاريخية :

تعنى هذه المقاربة بتطور الثقافة في بعدها الزمني والتاريخي، مع تتبع الصيرورة الثقافية في الزمان والمكان، كما هو الحال عند الأمريكي فرانز بواز (Franz Boas)141 وهرسكوفيتش(Herskovits)، وتهتم هذه المقاربة التي تندرج ضمن المدرسة التاريخية بدراسة ثقافات العشائر والقبائل في إطار نطاقها الجغرافي والثقافي، مع إعادة بناء هذه الثقافة في الماضي، واستجلاء تاريخها بغية مقارنتها بباقي تواريخ المناطق

[140]- عدنان أحمد مسلم: محاضرات في الأنتروبولوجيا(علم الإنسان) المرجع نفسه، ص:164.

[141]-Franz Boas :Race، Language and Culture (1940)، New York، Maxmillan.Franz ،2017،p263

الثقافية الأخرى المجاورة أو الكائنة في مجال ثقافي واحد، بغية رصد القوانين الثقافية الثابتة التي تتحكم في تطور هذه الثقافات، بيد أن هذه القوانين ذات طابع نفسي ليس إلا، وبتعبير آخر، تدرس هذه المقاربة مختلف الصلات الثقافية والجغرافية بين الثقافات، والبحث عن آليات التثاقف أو المثاقفة أو التبادل الثقافي.

ج-المقاربـــة البنيوية :

تصدر المقاربة البنيوية من منطلق لساني، إذ تتعامل هذه المقاربة مع الظواهر الثقافية وفق رؤية بنيوية لسانية سكونية محايثة، بهدف البحث عن القوانين الثابتة التي تتحكم في مختلف الظواهر الثقافية المتعددة والمتنوعة، والبحث عن دلالة الأشكال الثقافية، إذاً، يهدف الاتجاه البنيوي إلى دراسة الظواهر الأنتروبولوجية في ضوء اللسانيات النصية كما طرحها فرديناند دوسوسير(Ferdinand *de Saussure*)، بالتوقف عند البنى الشكلية لهذه الظواهر، والتعامل معها سانكرونيا، دون استحضار المعطيات التاريخية والمرجعية.

ومن أهم ممثلي هذه المقاربة كلود ليفي شتراوس(Claude Lévi-Strauss)الذي درس ثنائية الطبيعة والثقافة142. وتناول أيضا البنيات الأساسية للقرابة ضمن منهجية بنيوية لسانية143؛ وبيير بورديو (Pierre Bourdieu) في مؤلفه(من أجل معنى تطبيقي[144]؛وفرانسواز هيريتيي (Françoise Héritier) في كتابها(تعقيدات العهد)[145]؛وفيليب ديسكولا(Philippe Descola) في كتابه (ما وراء الطبيعة والثقافة)146.

---

[142]-Claude Lévi-Strauss :*Anthropologie structurale*، Paris، Plon، juillet 1958 ،p81

[143]-Claude Lévi-Strauss :*Les Structures élémentaires de la parenté*، Paris، La Haye، Mouton،1967 ،p(3-13).

[144] -Pierre Bourdieu، *Le Sens pratique*، Paris، Les Éditions de Minuit، coll. « Le sens commun »، 1980، p475 .

[145]-Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (édition et présentation)، *Les Complexités de l'alliance*، Vol. I، *Les Systèmes semi-complexes*، Montreux، Gordon and Breach Science Publishers ; Paris، Éditions des Archives contemporaines، 1990،p192

[146]-Philippe Descola.Par-delà nature et culture، Paris، Gallimard، « Bibliothèque des sciences humaines »، 2005 ،p183.

د- المقاربة البنيوية الوظيفية :

لاتكتفي هذه المقاربة بدراسة الظواهر الثقافية من خلال بناها الداخلية، بل تنفتح عن الخارج بالبحث عن وظائفها، وربط البنية بالوظيفة، أي: ربط السلوك الثقافي للإنسان بالحاجات الأصلية والفرعية للإنسان، لذا، ترتبط هذه المقاربة بالإجابة عن سؤال " لماذا؟"

ومن هنا، تنبني المقاربة الوظيفية على النسق والوظيفة، من خلال تشبيه المجتمع بالكائن العضوي الحي، بمعنى أن المجتمع يتكون من مجموعة من العناصر والبنيات والأنظمة، ويؤدي كل عنصر من هذه العناصر وظيفة ما داخل هذا الجهاز المجتمعي، وبهذا، يترابط كل عنصر في النسق بوظيفة ما، ومن ثم، فالمجتمع نظام متكامل ومترابط ومتماسك، يهدف إلى تحقيق التوازن والحفاظ على المكتسبات المجتمعية، ومن ثم، يقوم الدين والتربية - مثلا- بالحفاظ على توازن المجتمع.

وخير من يمثل هذه المقاربة الفرنسي إميل دوركايم، والأمريكيان تلكوت بارسونز (Talcott Parsons)147 وروبرت ميرتون(R، Merton) 148على سبيل المثال، وقد كان لهذه النظرية إشعاع كبير في سنوات الخمسين من القرن الماضي.

ويعني هذا أن النظرية الوظيفية تعتبر " المجتمع نظاما معقدا تعمل شتى أجزاؤه سويا لتحقيق الاستقرار والتضامن بين مكوناته، ووفقا لهذه المقاربة، فإن على علم الاجتماع استقصاء علاقة مكونات المجتمع بعضها ببعض وصلتها بالمجتمع برمته، ويمكننا على هذا الأساس أن نحلل، على سبيل المثال، المعتقدات الدينية والعادات الاجتماعية، بإظهار صلتها بغيرها من مؤسسات المجتمع؛ لأن أجزاء المجتمع المختلفة تنمو بصورة متقاربة بعضها مع بعض.

ولدراسة الوظيفة التي تؤديها إحدى الممارسات أو المؤسسات الاجتماعية، فإن علينا أن نحلل ما تقدمه المساهمة، أو الممارسة لضمان ديمومة المجتمع، وطالما استخدم الوظيفيون، ومنهم كونت ودركايم، مبدأ المشابهة العضوية للمقارنة بين عمل المجتمع بما

147- Parsons، Talcott: The social System.tavistock، London، 1952.p522

148- Merton، Robert K: Social theory and social structure.Glencoe،IL،Free Press،1957،p(60-63)

يناظره في الكائنات العضوية، ويرى هؤلاء أن أجزاء المجتمع وأطرافه تعمل سويا، وبصورة متناسقة، كما تعمل أعضاء الجسم البشري، لما فيه نفع المجتمع بمجمله، وليتسنى لنا دراسة أحد أعضاء الجسم، كالقلب على سبيل المثال، فإن علينا أن نبين كيفية ارتباطه بأعضاء الجسم الأخرى ووظائفه، وعند ضخ الدم في سائر أجزاء الجسم، يؤدي القلب دورا حيويا في استمرار الحياة في الكائن الحي، وبالمثل، فإن تحليل الوظائف التي يقوم بها أحد تكوينات المجتمع يتطلب منا أن نبين الدور الذي تلعبه في استمرار وجود المجتمع، ودوام عافيته"[149].

ومن هنا، تنبني النظرية الوظيفية على مجموعة من المبادئ والمفاهيم الأساسية، مثل: العنصر، والوظيفة، والنسق، والعلاقات المختلفة، والبناء الاجتماعي، والمشابهة العضوية، والدور، والمكانة الاجتماعية، والمتطلبات الوظيفية، والبدائل الوظيفية، والمعوقات الوظيفية، والوظائف الظاهرة، والوظائف الكامنة، والجزء في خدمة الكل، والتضامن العضوي، والمحافظة والاستقرار، والنظام والتوازن، والأدوار الحيوية، والاتساق والانسجام، والتماسك الاجتماعي مقابل مبدإ التجزئة والصراع.

بيد أن البنيوية الوظيفية هي امتداد للمدرسة الوظيفية الكلاسيكية، على أساس أن النظام المجتمعي مرتبط بوظيفة ما، أي: تهتم هذه المقاربة بتحديد الدور الذي يقوم به عنصر ما داخل النسق الكلي على غرار الجسم الإنساني الحي، بمعنى أن كل عنصر يؤدي دورا معينا، أو يقوم بوظيفة أساسية داخل الكل المجتمعي، أو يساهم بعمل ما داخل النظام الثقافي.

ومن أهم رواد هذه المقاربة أرنولد فان جينيب(Arnold Van Gennep)، وبرونيسلاف مالينوفسكي(Bronislaw Malinowski)[150]، ورادكليف ريجينالد

---

[149] - أنتوني غيدنز: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2005م، ص:74.

[150] -Bronisław Kasper Malinowski :Une théorie scientifique de la culture et autres essais،Maspéro/La Découverte، 1970، p112.

براون (Alfred Reginald Radcliffe-Brown)151، وإدوار إيفان بريتشار(Edward Evan Evans-Pritchard)152.

هكذا ; ويرتبط النظام أو النسق الثقافي والمجتمعي عند مالينوفسكي بأداء احتياجات أصلية وفرعية، وهكذا، يرى الباحث أن " ثقافة أي مجتمع تنشأ وتتطور في إطار إشباع الاحتياجات البيولوجية للأفراد، والتي حصرها في التغذية والإنجاب والراحة البدنية، والأمان والاسترخاء، والحركة والنمو، وتنشأ النظم الاجتماعية عادة لتحقيق تلك الرغبات، فنجد - مثلا- أن الزواج والأسرة يشبعان الحاجة الجنسية، ويؤديان وظيفة الإنجاب والتربية، كما أن المسكن والملبس يمكنان الجسم من الحصول على القدر اللازم من الراحة والتوافق البدني والنفسي، ولكي تستمر الثقافة في أداء وظيفتها من ناحية إشباع تلك الحاجات الإنسانية الضرورية فمن الضروري إذن في رأي مالينوفسكي أن تتوافر اللوازم المادية كأدوات الصيد والحرب (مثلا)، ولابد من وضع قواعد ونظم واجبة الاحترام والطاعة والتطبيق لإحكام الضبط الاجتماعي، علاوة على ضرورة وجود تقسيم للعمل على أساس الجنس والسن، وتحديد الأدوار والمكانات بين الأفراد مما يؤدي إلى نشوء تنظيم اجتماعي متماسك له صفتا الاستقرار والاستمرار"153.

أما(Radcliffe-Brown) رادكليف براون، فيختلف عن مالينوفسكي في تفسيره للثقافة في إطار بيولوجي، بالمماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة الوظيفية، ويعني هذا أنه يستفيد من آراء إميل دوركايم وسبنسر في تفسير الظاهرة الاجتماعية تفسيرا عضويا وبيولوجيا، بينما ركز إيفانز بريتشار على المجتمعات البدائية بغية دراسة نظمها الاجتماعية والثقافية، انطلاقا من منهجية بنيوية وظيفية تدرس الأنساق الكلية في علاقتها الوظيفية.

---

151 -Alfred Reginald Radcliffe-Brown :Structure et fonction dans la société primitive، 1968 ، Introdction،p72

152-E. E.. Evans-Pritchard .*Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*، texte original publié en 1940. Trad. de l'anglais par Louis Evrard، 1968، Gallimard،p(165-302)

153- عدنان أحمد مسلم: محاضرات في الأنتروبولوجيا(علم الإنسان)مرجع سابق ، ص:116.

وعليه ؛ إذا كان الاتجاه التطوري يعقد مقارنة بين الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة الراهنة، فإن الاتجاه البنيوي الوظيفي يدرس الثقافات أو الحضارات البدائية في نسقها الثقافي البنيوي الثابت، ويعني هذا أن الاتجاه الوظيفي يدرس عناصر الثقافات والحضارات القديمة في إطارها أنساقها الكلية، مع تبيان وظيفة كل عنصر داخل هذا النسق الكلي، دون المجازفة بعقد مقارنة ما بين الشعوب القديمة والشعوب المتحضرة المعاصرة، أي: يدرس هذا الاتجاه الشعوب البدائية كما هي في الواقع، ولايهمها ما قبل أو مابعد، بل تدرس ظواهرها الثقافية والمجتمعية دراسة بنيوية ستاتيكية ثابتة وسانكرونية، بربط كل عنصر بوظيفته داخل النسق الكلي، بينما يعتمد الاتجاه التطوري على التاريخ في دراسة الظواهر الأنتروبولوجية، وربط الظواهر ببعدها الدياكروني القائم على الصيرورة الزمانية.

هـ- المقـــاربة السوسيولوجية :

تسعى المقاربة السوسيولوجية، مع إميل دوركايم (Durkheim ،E)، ومارسيل موس (Mauss ،M)، والمعهد السوسيولوجي (Le Collège de sociologie) الذي تبلور ما بين 1937و1939م، إلى دراسة الظواهر المجتمعية دراسة تشييئية موضوعية وكمية، والهدف من ذلك هو تفسير هذه الظواهر تفسيرا وضعيا انطلاقا من أبعادها السياسية، والاقتصادية، والدينية، والثقافية، والقانونية.

هذا، ويرى إميل دوركايم أن مصدر المعرفة ليس العقل أوالحس، بل هو المجتمع، كما يبدو ذلك في كتابه(الأشكال الأولية للحياة الدينية)[154]. ويتكون المجتمع من مجموعة من الأفراد تنسج بينهم علاقات متنوعة، ولكل فرد عقل خاص به، وكذلك للمجتمع عقل جمعي (Conscience collective) خاص به هو مصدر المعارف والأفكار السائدة، وبالتالي، فالعقل الجمعي هو مصدر المعارف التي يؤمن بها كل فرد من أفراد المجتمع.

ويعني هذا أن المثقف أو المبدع يصدر عن هذا العقل الجمعي، ويستمد منه أفكاره وتصوراته وتأملاته الاجتماعية، ومن ثم، فهو مجموعة من العقول الفردية التي تنصهر في بوتقة معرفية واحدة، وتشترك في الخصائص المجتمعية نفسها، أي أن هذا الضمير

[154]-Durkheim، Émile : "Les formes élémentaires de la vie religieuse،" Presses Universitaires de France، 5e édition، 1968،p425

الجمعي أو العقل الجمعي بمثابة لاشعور جماعي، وليس لاشعورا فرديا بالمفهوم الفرويدي.

وعليه ; يرى دوركايم أن جميع المقولات المنطقية والمفاهيم العقلية والفكر هي نتاج المجتمع، ونتاج العقل الجمعي، أي: أن المجتمع الشامل هو الذي يتحكم في معرفة الإنسان وثقافته وإبداعه وابتكاره، ومن الصعب فصل المثقف عن الضمير المجتمعي الجمعي؛ لأنه يصدر، في أفكاره وتوجهاته، عن مفاهيم ومتخيلات مجتمعية جمعية، ألفتها الجماعة عبر ممارستها الطقوسية والدينية والاجتماعية.

أما مارسيل موس، فقد اهتم بالحدث المجتمعي في أبعاده الكلية: الاقتصادية، والثقافية، والدينية، والرمزية، والقانونية، دون التركيز على عامل دون آخر، بل ينظر إلى الكائن البشري نظرة واقعية محسوسة كلية وشاملة، في مختلف أبعادها المتنوعة: الفيزيولوجية، والاجتماعية، والنفسية، ضمن ما يسمى بالكائن الكلي أو الإنسان الشامل الذي سيكون منطلقا لدراسات بيير بورديو (Bourdieu)حول الهابيتوس، وأهم ما يتعلق بهذا المجال هو تركيزه على فكرة التبادل كما في كتابه (الهدية)155 التي تقوم على ثلاث مراحل أساسية هي: وجوب تقديم الهدية، ووجوب استقبالها، ووجوب إرجاعها وإعادتها، ومن هنا، تقوم جميع المجتمعات، سواء البدائية منها أو المتحضرة، على فكرة التبادل، كالتبادل على مستوى الزواج، والتبادل على المستوى الاقتصادي، والتبادل على المستوى السياسي، والتبادل على المستوى اللساني.

و-المقاربـــة السيكولوجية :

تبلورت هذه المقاربة مع سابير (Saper)، وروث بينديكت(Ruth Benedict)، ومارغريت دورا (Margaret Mead)، ورالف لينتون(Ralph Linton)، وتعنى هذه المقاربة الأنتروبولوجية النفسية بدراسة العلاقة الموجودة بين الشخصية والثقافة، لذلك، تجمع هذه المقاربة بين علم نفس الشخصية، والأنتروبولوجيا الثقافية التي تهتم

155 -M. Mauss :Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques *(1925)*، Introduction de Florence Weber، Quadrige/Presses universitaires de France، 2007، P63

بدراسة الثقافة، ومن ثم، تركز هذه المقاربة على تأثير الثقافة في الشخصية، أي: في حاملها، بمعنى أن الثقافة قد تكون عاملا محددا للشخصية السوية والمضطربة.

ومن ثم، فقد أظهرت الأبحاث الأنتروبولوجية ذات الطابع النفسي أن الفرد ليس مثقفا سلبيا، بل هو كائن ثقافي إيجابي ومبدع، بمعنى أن ليس هناك شخصيات منمطة ثقافيا بطريقة جماعية، بل هناك شخصيات مبدعة ومتفردة ومتميزة، وقد يحافظ الأفراد على ثقافتهم الأصلية، أو قد يجددون فيها، وقد يقاومون كل ثقافة دخيلة، أو يستقبلونها بطواعية واقتناع، لذا، لايمكن فهم المجتمعات الثقافية إلا بفهم نفسيات الشخصيات تجاه ثقافة مجتمعية ما، وفي هذا السياق، يقول عدنان أحمد مسلم:" أظهرت دراسات عملية التغير الثقافي أن الفرد في المجتمع ليس مجرد حامل سلبي لثقافة المجتمع، وإنما هو مخترع لعناصر ثقافية جديدة، ولديه القدرة على رفض أي تجديد في ثقافته أو قبوله، وهكذا وجد الباحثون أن الفهم الدقيق لظاهرة التكامل الثقافي، ولعمليات التغير الثقافي يتطلب الرجوع إلى حقائق علم النفس وبخاصة علم نفس الشخصية، فقد ألحظوا أن حالات رفض أو قبول تغيرات ثقافية في مجتمع ما ترتبط بصورة ما بمدى توافق عناصر المركب الثقافي الجديد مع الشخصية العامة لأعضاء المجتمع، هذا إضافة إلى ملاحظة أن شخصيات أعضاء المجتمع تتفق في سمات معينة، ويرجع ذلك الاتفاق إلى أن عيشتهم في ثقافة واحدة."[156]

وقد ميز رالف لينتون[157] بين شكلين من الشخصيات: الشخصية الأساسية (Personnalité de base) والشخصية الوظيفية (Personnalité fonctionnelle)، فالشخصيات الأساسية هي تلك الشخصيات المنمطة اجتماعيا، والتي تتميز بمجموعة من العناصر التي يتوق المجتمع توفرها في الشخصية، بمعنى أن الشخصية الأساسية تشترك مع باقي شخصيات المجتمع في مجموعة من الصفات المشتركة والأحاسيس وأنماط السلوك، كآداب الأكل، والجلوس، والتحية، والاستجابات الموحدة تجاه مجموعة من المواقف، وطرائق اللباس، ويمكن التمثيل لذلك بمشجعي كرة القدم

[156]- عدنان أحمد مسلم: محاضرات في الأنتروبولوجيا(علم الإنسان)مرجع سابق، ص:168.

[157] -Ralph Linton :Le Fondement culturel de la personnalité، Paris : Dunod،1977 *p395*، traduction(Sociale Et personnalite). *The Cultural Background*

الذين يتحولون إلى شخصيات أساسية منمطة شعوريا وفكريا وسلوكيا، من خلال مواقفهم الموحدة تجاه الحدث الواحد(تشجيع الفريق).

في حين، تعد الشخصيات الوظيفية تلك الشخصية المتعددة والمتنوعة التي ترتبط بوظيفة أو دور معين، مثل: شخصية وظيفية للأطباء، وشخصية وظيفية للمحامين، وشخصية وظيفية للمدرسين، إلخ.

ويعني هذا أن المجتمع يقبل بنمط واحد من الشخصية، وهي الشخصية الأساسية التي تشترك مع باقي أفراد المجتمع في مجموعة من المواقف والاستجابات وردود الفعل، كما يقبل بأنماط متعددة من الشخصية، وهي الشخصية الوظيفية.

وهكذا ; فالمجتمع يشكل شخصية أساسية جاهزة ومشتركة ومنمطة سلوكيا وفكريا، وفي الوقت نفسه، يبلور شخصية وظيفية متنوعة ومتعددة حسب أدوارها ووظائفها، ومن ثم، فالمجتمعات المنغلقة والمتخلفة تبلور لنا شخصيات أساسية منمطة، كما في المجتمعات الاشتراكية، بينما تسهم المجتمعات الرأسمالية في تكوين شخصيات وظيفية فاعلة ومبدعة ونامية ومتطورة.

ز- المقـــاربة التأويلية :

تستند المقاربة التأويلية إلى دراسة الظواهر الثقافية والمجتمعية في ضوء مقاربة قائمة على الفهم والتأويل، بعيدا عن التفسير السوسيولوجي والبنيوي والسيكولوجي، ومن ثم، تحاول هذه المقاربة دراسة الأنظمة أو الظواهر الثقافية دراسة سيميائية رمزية، بتمثل منهجية الفهم لدى ماكس فيبر(Max Weber).

إذن، يهدف الاتجاه التأويلي إلى دراسة الظواهر الأنتروبولوجية والثقافية بعيدا عن المقاربات التفسيرية، سواء أكانت سيكولوجية أم بنيوية أم سوسيولوجية وضعية، وقد اهتم هذا الاتجاه بتأويل الوقائع الثقافية، باستيحاء منهج ماكس فيبر الذي يركز على الفرد في تفاعله مع المجتمع، وتأويل الدلالات الرمزية التي تتضمنها الأفعال الإنسانية.

ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه التأويلي المابعد الحداثي: كليفورد غيرتز(Clifford Geertz) صاحب عدة مؤلفات، مثل: (تأويل الثقافات)[158]، و(بالي، وتأويل ثقافة)[159] و(ملاحظة الإسلام)[160]، و(سوق صفرو، اقتصاد البزار)[161].

وقد استعمل غيرتز، في دراساته وأبحاثه الإثنوغرافية، منهجية سيميائية رمزية وتأويلية في دراسة سوق صفرو بالأطلس المتوسط بالمغرب، ودراسة الظواهر الثقافية والمجتمعية بأندونيسيا، ومن ثم، فمنهجيته ميدانية قائمة على الملاحظة الوصفية، وتأويل الرموز، والبحث عن الدلالات الثاوية والعميقة والخلفية[162].

ن-المقاربة الإيديولوجية :

ظهرت المقاربة الإيديولوجية في دراسة الظواهر الثقافية والمعرفية مع كتابات كارل ماركس التي تثبت أن المثقفين أو المفكرين يعبرون عن أفكار الطبقة المهيمنة أو السائدة، وبالتالي، يمثلون البنية الفوقية وهي بنية إيديولوجية، ومن هنا، تتجاوز مادية كارل ماركس الجدلية الماديات السابقة كالمادية الأرسطية؛ والمادية الذرية مع ديمقريطيس؛ والمادية التجريبية الإنجليزية مع جون لوك، ودافيد هيوم، واستيوارت ميل؛ والمادية الميكانيكية مع فيورباخ، وهنا، تعطى الأسبقية لما هو مادي واقتصادي على ماهو فكري وإيديولوجي، كما أن البنية التحتية ذات الطبيعة المادية هي التي تتحكم في البنية الفوقية القائمة على الفكر والدين والتصوف والأدب والفن والإيديولوجيا.. وفي هذا، يقول ماركس:" ويشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه البنيان الاقتصادي للمجتمع، أي يشكل الأساس الحقيقي الذي يقوم فوقه صرح علوي قانوني وسياسي وتتمشى معه أشكال اجتماعية، فأسلوب إنتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية

---

[158]-Clifford Geertz:*The Interpretation of Cultures*، Basic Books، New York، 1973.part 2 p33،Chaptre2،

[159]-Clifford Geertz:*Bali :* Interprétation d'une culture ،Paris، Gallimard، 1984(p(43-48)

[160]-Clifford Geertz *:Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*، La Découverte، 1992.p15

[161]-Clifford Geertz:Le souq de Sefrou. Sur l'économie de bazar، 2003.p82

[162]-Clifford Geertz، « *La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture* »، Enquête، n° 6، 1998، p 3.

للحياة بوجه عام، ليس وعي الناس بالذي يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.

فعندما تصل قوى المجتمع الإنتاجية المادية إلى درجة معينة من تطورها تدخل في صراع مع أحوال الإنتاج القائمة أو بالتعبير القانوني مع أحوال الملكية التي كانت تعمل في ظلها حتى ذلك الوقت، وتتغير هذه الأحوال التي هي قيد على الأشكال التطورية من القوى الإنتاجية، وفي هذه اللحظة تحل حقبة من الثورة الاجتماعية.

فتعديل القاعدة الاقتصادية يجر في أذياله قلبًا سريعًا بدرجة أكثر أو أقل، لكل الصرح العلوي الهائل، وعند دراسة الانقلابات التي من هذا النوع يجب دائمًا أن نفرق بين القلب المادي الذي يحدث في أحوال الإنتاج الاقتصادية، والتي يمكن تقريرها بدقة علية، وبين الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية أو بكلمة واحدة الأشكال الأيديولوجية التي يدرك الناس في ظلها هذا الصراع ويجاهدون في سبيل فضه"[163].

ويعني هذا أن ما هو اقتصادي ومادي ومجتمعي هو الذي يحدد فكر الناس ووعيهم ووجودهم، ولايعني هذا أن الفكر سلبي، لادور له في تغيير المجتمع أو التأثير فيه، بل يؤمن بفعاليته وخصوبته، وتأثيره في المجتمع المادي المحسوس، وفي هذا، يقول ماركس:" إن العيب الرئيس للمادية السابقة كلها، بما فيها مادية فيورباخ، هو أن الشيء، الواقع، العالم المحسوس، لاينظر إليه فيها إلا على شكل موضوع تأمل وليس كفاعلية إنسانية مشخصة، ليس كممارسة، وليس ذاتيا..إن المذهب المادي القائل إن الناس هم نتاج الظروف والتربية، وأن الناس الذين تغيروا هم بالتالي نتاج ظروف أخرى وتربية تغيرت، أن هذا المذهب المادي ينسى أن الناس هم بالضبط الذين يغيرون الظروف، وأن المربي نفسه هو في حاجة إلى أن يربى[164]."

وعليه ; فثمة علاقة جدلية أو علاقة تأثر وتأثير بين الفكر والواقع، بين الوعي والمادة، بين البنى الفوقية والبنى التحتية، ومن ثم، فالإيديولوجيا ليست سوى التعبير

---

[163] - كارل ماركس: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي،ترجمة: راشد البراوي، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 1969م، ص:3.

[164] - كارل ماركس وفردريك أنجلز : الإيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، سورية،الطبعة الأولى سنة 1976م، ص:651.

الفكري عن العلاقات السائدة في المجتمع، تلك العلاقات التي تجعل طبقة ما هي الطبقة السائدة على الطبقات الأخرى، أي: الإيديولوجيا هي تلك الأفكار المشوهة التي تعكس العلاقات الجدلية السائدة في المجتمع الطبقي، ضمن ظرفية مادية وروحية ما، بمعنى أن الإيديولوجيا تزييف للحقائق وتبرير لها واستلاب للآخرين، وفي هذا، يقول أنجلز:" الإيديولوجيا هي نشاط فكري، يقوم به ذلك الوعي أنه مفكر واع، في حين إنه إنما يصدر عن وعي زائف مغلوط ذلك لأن القوى الحقيقية المحركة له، تبقى مجهولة لديه، وإلا لما كان نشاطه الفكري ذاك، إيديولوجيا[165] ".

إذن، فالمثقف هو الذي ينتج الإيديولوجيا الكلية أو الجزئية، مادام ينتمي إلى بنية فوقية تتحكم في الفكر البشري برمته، وهذه الإيديولوجيا عبارة عن تبريرات واهية تصدر عن وعي مغلوط، وخاصة عندما تكون بعيدة عن واقعها المادي والاقتصادي والاجتماعي، إلا أن لينين يميز بين الإيديولوجيا البورجوازية التي تعادي أفكار الطبقة البروليتارية، وتخدع نفسها بالأوهام الزائفة؛ والإيديولوجيا الاشتراكية التي تقود الطبقة العمالية الثورية، وتقوم بتنويرها وتأطيرها وتوعيتها.

أما لوي ألتوسير(Althusser ،L)[166]، فقد ميز بين أجهزة الدولة القمعية وأجهزة الدولة الإيديولوجية، فالأولى تتمثل في الحكومة، والإدارات، والجيش، والشرطة، والمحاكم، والسجون، بينما تتمثل الثانية في رجال الدين، والإعلام، والمدرسة، والثقافة، ونظام العائلة والزواج والأحوال الشخصية، والقانون، والسياسة الحزبية، والنقابات، فالأجهزة القمعية الأولى تنتمي كلها إلى القطاع العام.

في حين، تنتمي الثانية إلى القطاع:الخاص المتعدد والمتنوع، أي: هناك تقابل بين العنف الذي تمارسه الدولة بأجهزتها ومؤسساتها العامة، والإيديولوجيا التي تمارسه مؤسسات القطاع الخاص، ويعني هذا كله أن الدولة، أو الطبقة الحاكمة تحافظ على

---

[165] -Lettre d'Engels à F. Mehring، 14 juillet 1893، in : K. Marx &F. Engels، *Études philosophiques*، Paris، 1961،p23

[166]- Louis ALTHUSSER، "Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)." Article originalement publié dans la revue *La Pensée*، no 151، juin 1970. In ouvrage de Louis Althusser، **POSITIONS (1964-1975)**، Paris : Les Éditions sociales، 1976،P (67-125).

وجودها ومصالحها، وتسهر على توازن المجتمع وتماسكه واتساقه وانسجامه، بواسطة وسيلتين: العنف من جهة، والإيديولوجيا من جهة أخرى، ومن ثم، فالثقافة والإعلام والدين والسياسة والقانون والأسرة والنقابة في خدمة إيديولوجيا الدولة ومصالحها المباشرة وغير المباشرة، وبتعبير آخر، تمارس الدولة نوعين من العنف إزاء أفراد المجتمع، عنفا ماديا مباشرا قائما على القمع بواسطة أجهزة الدولة العامة، وعنفا رمزيا عبر مجموعة من القنوات الإيديولوجية والثقافية.

بينما، ميز أنطونيو غرامشي بين البنى الفوقية وبين آليات اشتغالها[167]. وإذا كان هناك من يفصل بينهما كما فعل ماركس وأنجلز وكارل مانهايم، فإن أنطونيو غرامشي يوحد بينهما ضمن ما يسمى بمفهوم الكتلة التاريخية التي تعني الجمع جدليا بين البنية الفوقية والبنية التحتية، في لحظة تاريخية محددة، وضمن بنية إيديولوجية معينة[168].

وتتكون البنية الفوقية من مجتمعين: مجتمع مدني ومجتمع سياسي، وقد يكون بينهما تنافر وصراع جدلي، أو تعايش وتضامن وتعاون، أما المثقف فهو الذي يحقق الوحدة العضوية بين البنيتين ضمن الكتلة التاريخية الموحدة، ويكون وسيطا جدليا بينهما، ومن ثم، يتحدث غرامشي عن المثقف العضوي الذي يسهم في تغيير الواقع وتثويره طبقيا ومجتمعيا[169].

أما السوسيولوجي الألماني كارل مانهايم(Karl Mannheim)، فيميز بين الإيديولوجيا الجزئية والإيديولوجيا الكلية، في كتابه(الإيديولوجيا واليوتوبيا)[170] الذي نشر سنة 1929م، فالإيديولوجيا الأولى ترتبط بالأفكار التي يعتنقها الشخص، والتي يرى فيها

---

[167]- Antonio GRAMSCI، Lettres de la prison (1928-1937). Traduction française par Jean Noaro، 1953;P(75-261)

[168] -Antonio GRAMSCI، Gramsci dans le texte. De l'avant aux derniers écrits de prison (1916-1935). Recueil de textes réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant. Textes traduits de l'Italien par Jean Bramant، Gilbert Moget، Armand Monjo et François Ricci. Paris : Éditions sociales، 798 pages 1975، p412.

[169]- Antonio GRAMSCI، Textes (1917-1934). Édition réalisée par André Tosel. Une traduction de Jean Bramon، Gilbert Moget، Armand Monjo، François Ricci et André Tosel. Paris : Éditions sociales، 1983،. Introduction et choix des textes par André Tose،P365

[170] -Karl Mannheim (1929)، Idéologie et utopie(Une introduction à la sociologie de la connaissance. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie، 1956، P213.

خصومه غطاء شعوريا أو لاشعوريا لحقيقة الموقف الذي يصدر عنه، بمعنى أن الشخص قد لايعبر صراحة عن مصالحه بشكل مباشر، بل يغلفها بتبريرات نظرية ليصرف أنظار الآخرين عنها، ويمكن تسمية هذا بالإيديولوجيا الطبقية.

أما الإيديولوجيا الثانية، فهي مجموع الأفكار التي تعتنقها فئة اجتماعية ما، سواء أكانت طبقة أم غير طبقة، فتحاول أن تقدم تبريرات لموقفها داخل المجتمع، ويمكن تقريب هذه الإيديولوجيا من الثقافة بمفهومها العام، لكن الأفراد، في الحقيقة، يستمدون إيديولوجيتهم من المجتمع ضمن ما يسمى عند دوركايم بالضمير الجمعي، فلايمكن فصله عن أفكار الأفراد الآخرين الذين ينتمون إلى الطبقة الاجتماعية نفسها التي ينتمي إليها ذلك الفرد.

وإذا كان كارل ماركس يفسر الإنتاج الذهني والثقافي وفق الواقع المادي الجدلي، على أساس أن الإيديولوجيا هي نتاج الطبقة المسيطرة على وسائل الإنتاج، فإن غي روشي(Guy Rocher) [171] يعتبر الإيديولوجيا عنصرا من عناصر الثقافة، وليس الثقافة كلها، وبالتالي، لا ترتبط بالمجتمع كله (إيديولوجيا كلية)، بل بجزء من المجتمع (إيديولوجيا جزئية).

أما السوسيولوجي الفرنسي رايمون آرون (Raymond Aron)، فيقول بنهاية الإيديولوجيا في سنوات الخمسين من القرن الماضي، في كتابه (أفيون المثقفين)[172] على غرار الأمريكيين: دانييل بيل(Daniel Bell) الذي قال بنهاية الإيديولوجيات القديمة[173]، والأمريكي فرنسيس فوكويوما (Francis Fukuyama) الذي قال بنهاية التاريخ والإنسان القديم[174].

---

[171]-Guy Rocher :*Introduction à la sociologie générale*، Montréal (Québec)، Canada، Éditions H.M.H.، 1968-1969.P(528-533)

[172] - Raymond Aron :*L'Opium des intellectuels*، Paris، Calmann-Lévy، 1955،P 333

[173] -Daniel Bell :*The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950s* (1960)،P(85-87)

[174] - Francis Fukuyama، *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*، Paris، Flammarion، coll. Histoire، 1992، p356.

ثانيا :محددات الثقافـــة :

من المعروف أن الثقافة خاصية إنسانية واجتماعية مكتسبة بالتعلم والدربة والمران والصقل، قائمة على معارف خلفية، وأنساق تناصية متعددة، وحقول مركزية وفرعية تتصارع فيما بينها من أجل تحقيق الهيمنة، علاوة على ذلك، فالثقافة نسق كلي أو نظام سيميائي رمزي ومنفتح، تتداخل فيه مجموعة من الحقول والأنساق المركزية والفرعية، ولايمكن للمثقف الخوض في أي نسق معرفي أو ثقافي إلا بتمثل الهابيتوس الثقافي، أو امتلاك مجموعة من الاستعدادات والتصورات الفطرية والمكتسبة لفهم لعبة الأنساق الثقافية المتصارعة والمتنافسة فيما بينها، ومن هنا، فالثقافة هي نسق ونظام وحقل ثقافي كلي، يتفرع إلى مجموعة من الحقول والأنساق الفرعية الأخرى.

وتتميز الثقافة بالنمو والتغير والتحول والانتشار والتطور، على أساس أن المجتمعات البشرية خاضعة للتطور المستمر، والنمو الديناميكي الفاعل، لذلك، فالثقافة بدورها تتغير مع تغير المجتمع، وهنا، يمكن أن تسهم الثقافة في تغيير المجتمع جزئيا أوكليا، أو يقوم المجتمع أيضا بتغيير الثقافة، أو تتغير الثقافة والمجتمع في الوقت نفسه، ولا ننسى أن الثقافة تنتشر من مكان إلى آخر حسب النظرية الأنتروبولوجية الانتشارية التي يمثلها كل من: فرانز بواس(Franz Boas) ووليام ريفير(William H، R ، Rivers)، أي: لاتمكث الثقافة في مكان واحد، بل تنتقل من مكان إلى آخر، فقد انتقلت الحضارة من العراق إلى مصر وفارس واليونان وشبه الجزيرة العربية، لتنتقل فيما بعد إلى باقي الدول والمناطق الأخرى، ويعني هذا أن الثقافة تنأى عن الثبات والمحافظة والتقوقع والانعزالية..وقد يكون الانتشار الثقافي بالتقليد والمحاكاة والإضافة والتعديل والتطوير والتجديد والإبداع والابتكار.

وعليه ؛ فالثقافة عبارة عن أفكار وأعمال وأشياء، بمعنى أنها لاتقتصر على المنتج الفكري والفلسفي والعلمي والمعرفي والأدبي والفني والديني فحسب، بل تتعدى ذلك إلى ممارسات ثقافية (الرقص مثلا)، أو أشياء مصنوعة فنيا وجماليا وتقنيا وعمرانيا، وتخضع الثقافة لثنائية المضمون والشكل، فقد يرجح المضمون على حساب الشكل، أو يرجح الشكل على حساب المضمون، أو ينتظمان في وحدة جدلية متكاملة، وقد تكون الثقافة

مثالية، أو مادية، أو مطلقة، أو نسبية، وتتسم الثقافة أيضا بخاصيتها الانتقائية والتراكمية وانتقالها من جيل إلى آخر، بعد أن تحقق تراكما كميا وكيفيا، وتخضع الثقافة كذلك لمجموعة من الخاصيات الجوهرية، مثل: التكامل، والتباين، والتداخل، والتثاقف، والتعدد، والتنوع، والتبادل، والتعاون، والصراع، والمنافسة، والتضامن، والتطابق، والإكراه، والإلزام ويمكن للثقافة أن تنتعش حضاريا إن تطورا، وإن هيمنة، وإن ارتقاء، وفي الوقت نفسه، يمكن أن تخضع، بعد تقاعس أبنائها وحامليها، لثقافة أخرى وفق المقولة الخلدونية: *المغلوب* مولع*دائماً* بتقليد *الغالب*، ويمكن أن تندثر الثقافة وتضمحل بشكل تدريجي أو بشكل فوري[175].

ثالثا: التغيــر الثقافــي :

من المعروف أن المجتمع يخضع للتغير والتحول بشكل دائم ومستمر، كما يحدث لمؤسساته ومنظماته الصغرى والكبرى (الأسرة، والمدرسة، والجامعة، والحزب، والنقابة، والحكومة..)، لذا، يرفض علماء الاجتماع الحديث عن بنية المجتمع(Structure)؛ لأن ذلك يحيل على الثبات والمحايثة والاستقرار، في حين، يتسم المجتمع بالتحول والتطور والتغير الدائم، ومن ثم، فقد اهتم علم الاجتماع بمفهوم التحول أو التغير الاجتماعي منذ انطلاقه مع رواده الأوائل (ابن خلدون، وسان سيمون، وأوجست كونت، وإميل دوركايم، وماكس فيبر، وكارل ماركس.

وغالبا، ما يكون التغير التقني سباقا في عملية التحول والتغير المجتمعي؛ إذ تنتج عنه مجموعة من التحولات المادية والمعنوية والثقافية، ويعني هذا أن التحول التكنولوجي هو المدخل الرئيس إلى باقي التحولات والتغيرات المجتمعية الأخرى، ويتحقق هذا التحول بالتصحيح والإصلاح والمعالجة والتعديل والتصويب والإضافة والتطوير والخلق والتجاوز والابتكار والإبداع، وقد تكون هذه التحولات كمية ومادية من جهة، وكيفية ومعنوية من جهة أخرى.

وقد يتحقق التحول أيضا بإضافة عناصر جديدة إلى عناصر قديمة، مع المحافظة على القديم، إلى أن يصبح ذلك حاجزا أو عائقا معرقلا لعجلة التنمية والتطور والتقدم، ومن

[175]- عبد الغني عماد "سوسيولوجيا الثقافة ": المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مرجع سابق ص:115-131.

ثم، يتخذ التغير أشكالا عدة على مستوى الاتجاه، كالانطلاق من البسيط نحو المعقد، أو السير بشكل تصاعدي مستقيم، أو السير بطريقة جدلية ماركسية نحو الأمام، أو بطريقة تدرجية تتخللها الثغرات والتعثرات، أو بطريقة تجمع بين الكمي والكيفي أو المادي والمعنوي، أو بطريقة خاضعة لمنطق الربح والخسران، وقد ينتج عن التغيرات الخاضعة للتخطيط تغيرات عشوائية وتلقائية غير مخطط لها بشكل دقيق .

ويلاحظ أن أهم تغير مجتمعي عرفته الإنسانية، منذ تاريخها إلى يومنا هذا، ذلك التغير المرتبط بالثورة الزراعية الذي نتج عنها ظهور المدن الكبرى والصغرى، وما زال هذا التحول جاريا إلى يومنا هذا، علاوة على التغير الإعلامي والرقمي الذي حول ثقافة المجتمع إلى ثقافة بصرية وسيميائية بامتياز، لذا، يصعب الحديث عن التغير في غياب فعل الحركية والتحول والديناميكية[176].

هذا، وقد قلنا - سابقا- أن التغير المجتمعي له آثار جلية وواضحة في باقي البنيات والمؤسسات الأخرى، وخاصة مؤسسة الثقافة، ومن ثم، يتأثر الفعل الثقافي بباقي التغيرات التقنية والسياسية والمجتمعية والاقتصادية والدينية والطبيعية والحضارية، وبالتالي، يمكن الحديث عن مجموعة من عوامل التغير الثقافي التي يمكن حصرها فيما يلي:

العوامل الطبيعية والمناخية: تعد العوامل الطبيعية والمناخية من أهم المؤثرات التي تتحكم في ثقافات الشعوب، لأن المثقف يتأثر ببيئته سلبا أو إيجابا، وقد تسهم البيئة، بكل خصائصها الطبيعية والمناخية، أن توجه المثقف توجيهات مختلفة بحسب الظروف التي يعيشها ذلك المثقف، ومن ثم، فالموقع الجغرافي والمناخ الطبيعي يؤثر في نفسيات، وذهنيات المفكرين والمثقفين والمبدعين بشكل من الأشكال، فثقافة أبناء الجبال تختلف عن ثقافة أبناء السواحل والسهول والجزر والصحارى والمناطق الجليدية وغيرها.

العوامل السكانية والبشرية: تقوم العوامل السكانية والبشرية بدور هام في تغيير تركيبة المجتمع والثقافة على حد سواء، ويتجلى ذلك واضحا في عدد الأفراد، وعدد الزيجات، ونسبة المواليد والوفيات، وكيفية توزيع السكان في الأرض والقارات،

[176] د.عبد الغني عماد"سوسيولوجيا الثقافة" : المفاهيم والاشكاليات،من الحداثة إلى العولمة،مرجع سابق،ص135-145

وطبيعتهم من حيث الجنس والسن والعرق، ونسبة الكثافة السكانية، وقد أثبت دوركايم أن الكثافة السكانية أو المادية قد ساهمت في تقسيم العمل، وفي هذا الصدد، يقول الباحث:" ولقد بينا في موضع آخر أن كل زيادة في حجم المجتمع وفي كثافته الديناميكية، يؤدي إلى تغير الحياة الاجتماعية، وذلك لأنها توسع الأفق الذي يستطيع الفرد أن يحيط به بفكره أو يملأه بنشاطه العملي ويفضي كلا هذين العاملين إلى تغيير الشروط الأسساية للحياة الاجتماعية تغييرا كاملا."ويعني هذا كله أن العوامل السكانية والبشرية قد تؤثر في المثقف سلبا أو إيجابا، فتشكل رؤيته إلى العالم حسب الوضعية التي يوجد عليها ذلك المثقف.

ج-العوامـل الدينية: من المعلوم أن الدين، باعتباره منظومة من العقائد والشعائر والقيم والعادات والأعراف والأعمال والطقوس، يسهم في تطوير الفعل الثقافي ضمن حقل أو مجال معين، وبالتالي، يمارس الدين تأثيره الواضح والجلي في كثير من المثقفين؛ لأنه يمد الأدب والفن وباقي الحقول والأنساق الثقافية الأخرى بمجموعة من المضامين والأشكال والمفاهيم والألفاظ اللغوية والرموز بغية تعضيدها، أو تقويتها، أوتسليحها بالحقائق اليقينية أو الصادقة حول الله، والكون، والإنسان، وخلق العالم، ومصير الإنسان، وقد يتحول الدين إلى إيديولوجيا - حسب لوي ألتوسير- عند بعض المفكرين ورجال الدين والمثقفين والكتاب والفنانين الذين يتقربون من السلطة، أو يكون أفيونا للاستغلال والاستلاب والتخدير كما يرى ذلك كارل ماركس، ويعني هذا أن الثقافة تتأثر بالدين سلبا أو إيجابا.

العوامل الإيديولوجية والثقافية: تتأثر الثقافة بالإيديولوجيا الجزئية، أو الكلية، أو بالإيديولوجيا الطبقية، أو بالإيديولوجيا الثقافية للمجتمع برمته، ومن ثم، يتشرب المثقف، في كتاباته ومواقفه السياسية والاجتماعية، مجموعة من الإيديولوجيات الثورية أو العلمية، ويعبر عنها بشكل مباشر أو غير مباشر، بل يقتنع بها على الرغم من وهمها وزيفها وسرابها الموضوعي، ويتجلى هذا واضحا عند المثقفين الماركسيين أوالمثقفين العضويين بمفهوم أنطونيو غرامشي، والمثقفين الدينيين، والحزبيين، والنقابيين الذين يعتقون مجموعة من الأفكار يعتقدون أنها أفكار مجتمعية صادقة وصحيحة، بينما هي أفكار تصدر عن قناعات مبررة إيديولوجيا ومصلحيا.

وعلى الرغم من ذلك، فالإيديولوجيا هي التي تزود المثقف بالمضامين والحمولات والرؤى والتصورات والقناعات، والأطروحات الفكرية التي يدافع عنها في كتاباته بغية خدمة مصالحه الشخصية من جهة، أو خدمة مصالح طبقته الاجتماعية وتطلعاتها وطموحاتها من جهة أخرى.

هـ- العوامل التقنية والرقمية: تقوم العوامل التقنية والرقمية والآلية بدور هام في تغيير الثقافة، فقد ساهمت المخترعات والأدوات التكنولوجية الحديثة في تغيير المجتمعات جذريا، وتطوير ثقافات أفرادها وجماعاتها، بفضل استعمال تلك المخترعات الجديدة في استغلال الطبيعة واستثمارها والتكيف معها، وقد انفتحت الثقافة - اليوم- على الثقافة الرقمية والحاسوبية، حيث تحولت من ثقافة ورقية أو شفوية إلى أخرى رقمية افتراضية متعددة الأبعاد والأكوان والحقول والأنساق، وقد أضحت هذه الثقافة الرقمية تتميز بالسرعة في تبادل المعلومات والمعارف، ونقل المحتويات والمضامين والأشكال من بيئة جغرافية إلى بيئة أخرى، مهما بعدت المسافة أو قربت.

و-العوامل النفسية: لاننسى مدى أهمية العوامل النفسية في تطوير المجتمعات، وتغيير الأنساق الثقافية من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، ويعني هذا أن نفسية المبدع، أو المثقف قد تدفعه شعوريا، أو لاشعوريا، أو سلوكيا، أو ذهنيا إلى استعمال أنواع من الكتابة والأشكال الثقافية، أو الميل إلى إيديولوجيا معينة، أو الانطلاق من فلسفة معينة، ومن ثم، فالثقافة قد تسهم فيها نفسيات متوازنة، أو نفسيات معقدة، أو نفسيات منعزلة وانطوائية، أو نفسيات عابثة، أو نفسيات مضطربة وغير سوية.

العوامـــل الاقتصادية: ونعني بها مختلف العوامل المادية والآلية والإنتاجية التي تتحكم في البنى الفوقية والإيديولوجية، ولاسيما الثقافية منها، بمعنى أن العوامل الاقتصادية- حسب الكتابات الماركسية- هي التي تحرك الفعل الثقافي، وتتحكم فيه إيجابا أو سلبا، ومن ثم، لايمكن فصل المثقف ودوره عن المحيط السوسيو- اقتصادي الذي يحرك بنية المجتمع، ومختلف طبقاته المتفاوتة، بما فيها النخبة المثقفة، وأكثر من ذلك، يخضع الإنتاج الثقافي للتقلبات الاقتصادية كسادا وتضخما، كما يبدو ذلك جليا على مستوى الكتابة تنظيرا وممارسة، ومن ثم، يعبر المثقفون عن إيديولوجيا الطبقة الاجتماعية التي ينتمون

إليها، ويدافعون عن مصالحهم وآمالهم وطموحاتهم، وخاصة أنهم يدافعون عن تطلعات الطبقة البورجوازية الصغرى أو الوسطى.

د-**عامل الحداثة:** حينما نتأمل مفهوم الحداثة (la modernité)، فإنه يتبادر إلى أذهاننا مجموعة من المفاهيم التصورية، مثل: الغرب، والعلمانية، والحضارة، والعلم، والثقافة، والتقنية.ويعني هذا أن الحداثة هي لحظة تاريخية متنورة عاشتها أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، من خلال الثورة على رجال الدين والإقطاع والجهل والخرافة والشعوذة، باستلهام الحضارتين اليونانية والرومانية، والاستهداء بالعقل والمنطق، واستثمار الطبيعة، والأخذ بالفلسفة التجريبية، والدفاع عن الإنسان وحرياته الخاصة والعامة، والدعوة إلى حقوق الإنسان الطبيعية والمكتسبة، وخلق المجتمعات المدنية، وتطوير الاقتصاد في ضوء الليبرالية الفردية، والانفتاح على الشعوب الأخرى، وتأسيس المختبرات العلمية، وتشجيع الاكتشافات الجغرافية والملاحة البحرية بحثا عن المواد الأولية ومصادر الثروة.[177]

وعليه، تحيل كلمة الحداثة على الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والدولة الليبرالية، والملكية الفردية، وصعود البورجوازية، واستخدام العقل والعلم في فهم الطبيعة وتفسيرها، واستعمال المنهج العلمي في دراسة الوثائق، وتمثل الموضوعية في التعامل مع الظواهر المرصودة، وفصل الدين عن الدولة، وقد ترتب على هذه الحداثة أن تطورت أوروبا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، وأصبحت نموذجا للتمدن والرقي الحضاري والتطور التقني والصناعي والمعرفة الثقافية، ومهد الفلسفات النظرية والعملية، وأكثر من هذا، فقد سيطرت على العالم بفضل علمها وتقنيتها وقوتها العسكرية والمادية.

هذا ; ويعرف محمد سبيلا مفهوم الحداثة بقوله:" فهو يعني في مقام أول تحقيبا زمنيا، أي إشارة إلى العصور الحديثة التالية للعصور الوسطى وللعصور القديمة حسب التصنيف الغربي الذي اتخذ اليوم طابعا كونيا.

وهو - في مقام ثان- يعني نواة فكرية أو رؤية للعالم تبلورت بعد انطلاق حركية الحداثة في أوربا الغربية (إيطاليا- فرنسا-ألمانيا-إنجلترا) منذ القرن الخامس عشر، والتي

[177] د.عبد الغني عماد"سوسيولوجيا الثقافة" المفاهيم والاشكاليات،من الحداثة إلى العولمة،مرجع سابق،ص-.224-175

يؤرخ لها بالأحداث المفصلية في تاريخ أوربا: النهضة الفنية والأدبية والعلمية بإيطاليا التي كانت نواة النهضة الأوربية التي تطورت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادي، والتي بلورت النزعة الإنسية (L'humanisme) الأوربية في مرحلة أولى، وبلغت ذروتها في حركة الأنوار (Les lumières) في القرن الثامن عشر الميلادي كحركة فكرية قوامها العقلانية والتجريبية والإيمان بالحرية وبقانون التقدم، والأحداث المفصلية الكبرى للحداثة الأوربية بجانب حركة النهضة الفنية والأدبية والعلمية هي الإصلاح الديني الذي دشنته الحركة البروتستانتية في القرن السادس عشر في أوربا، الجوهر التحديثي للإصلاح الديني الذي نادى به مارتن لوثر، والذي انتشر أولا في البلدان الجرمانية والسكندينافية التي كانت قد تشكلت فيها كنائس دولة (Eglise d'Etat) قوية، هو تحويل الإيمان الديني إلى تجربة إيمان شخصي ذاتي تأملي (foi reflexire) تتحول فيها التجربة الدينية من سلطة خارجية آمرة إلى تجربة شخصية يحضر فيها بقوة جانب حرية الاختيار والقرار الذاتي مقابل سلطة التبشير وسلطة التقاليد والتراث الديني المؤسسي حيث لم يعد القربان (L'hostie) إلا عجينا، والرفات (Lesreliques) إلا عظاما، أما الحدث المفصلي النوعي الآخر فهو الثورة الفرنسية سنة 1789، ويتمثل جوهرها في قلب طبيعة السلطة السياسية من الاعتماد على الحق الإلهي إلى الارتكاز على الحق الإنساني، كما يتمثل في الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789 وإقرار قانون نابليون، وهي إجراءات فرضت مبدأ الذاتية أو الفردية الإنسانية كأساس ومقياس ومرجع، وفرضت مبدأ حرية الاختيار الفردي كأساس للنظام السياسي مقابل الحقوق التاريخية والتراثية"[178].

إذن ; ترتبط الحداثة، باعتبارها حقبة زمنية، بعصر النهضة الأوروبية، أو بعصر الإنسان، أو بعصر الأنوار، وكان الغرض منها هو تحديث أوروبا وعصرنتها ماديا ومعنويا على جميع الأصعدة والمستويات، وقد استمرت هذه الحداثة حتى سنوات الستين من القرن العشرين، لتنتقل أوروبا إلى ما بعد الحداثة التي استهدفت تقويض الميتافيزيقا

[178]- محمد سبيلا: (**الإسلام وتحديات الحداثة)، موقع محمد سبيلا،**
كذلك الموقع الالكتروني ينظر http://www.mohamed-sabila.com/maqal12.html

الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما وحديثا على الفكر الغربي، كاللغة، والهوية، والأصل، والصوت، والعقل.

وعلى العموم، تطلق الحداثة الغربية على مجموعة من المفاهيم، مثل: التنوير، والدولة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والعقل، والمنطق، والسببية، والتقنية، والليبرالية، والعلمانية، والفردية، والنظام، والوحدة، والانسجام، والإنتاج، والهيمنة، واللوغوس، والمركزية الغربية، وهيمنة الرجل الأبيض على باقي الأعراق والأجناس الأخرى، والسيطرة على الطبيعة والذات والمجتمع على حد سواء.

وتستند الحداثة - كما في الغرب- إلى مجموعة من المقومات الأساسية التي تتمثل في الاستفادة من الإرث اليوناني والروماني، والثورة على الإقطاع ورجال الدين، والأخذ بالعلمانية، والاحتكام إلى الدولة والقانون والقواعد، والاسترشاد بالعقل والمنطق والعلم والحتمية في فهم الطبيعة واستكشافها، وتمثل الاقتصاد الليبرالي الفردي، واحترام الملكية الخاصة، وتقديس العلم، وإحلال الإنسان مكانة كبرى في المنظومة الفكرية، والاهتمام بالمنهج العلمي، والميل نحو التفكير التجريبي، واستعمال التقنية في مجال التعدين والتصنيع والتحديث والتفكير، والتشبث بالعمل والاكتشاف وروح المغامرة، واحترام حقوق الإنسان، والاهتمام بالصناعة وتطوير الثقافة[179].

هذا، ويرى المفكرالإيراني داريوش شيغان أن مقومات الحداثة تتمثل في"الانتقال التدريجي علىمستوى المعرفة من النظرة التأملية إلى التفكير المنهجي التقني والتجريبي، وعلى مستوى الطبيعة من الأشكال الجوهرية إلى المفاهيم الميكانيكية والرياضية التكميمية، وعلى مستوى الإنسان من الماهيات القبلية الثابتة إلى الدوافع والغرائز الأولية؛ وعلى مستوى التاريخ من النظرة الغائية الخلاصية إلى النظرة التاريخانية."[180]

هذا، وترتبط الحداثة، في عمومها، بالتقدم والازدهار والتحديث والتغيير، وتحقيق التنمية الشاملة المستمرة التي تعود على الإنسان بالنفع العام ماديا ومعنويا.

---

[1] محمد سبيلا: (**الإسلام وتحديات الحداثة)، موقع محمد سبيلا،المرجع السابق. كذلك ينظر الموقع الالكتروني التالي :** http://www.mohamed-sabila.com/maqal12.html [179]

[180] **- داريوش شيغان :أوهام الهوية،الترجمة العربية، دار الساقي لندن 1993، ص:41-47.**

ويتضح، مما سبق ذكره، أن المثقف المعاصر قد استفاد من آليات الحداثة وتصوراتها الفكرية والفلسفية والمنهجية والمادية تحديثا ورؤية وممارسة وتفكيرا.

ذ-**عامل مابعد بعد الحداثة:** تمتد فترة مابعد الحداثة (Post modernism) من سنة 1970م إلى سنة 1990م، ويقصد بها النظريات والتيارات والمدارس الفلسفية والفكرية والأدبية والنقدية والفنية التي ظهرت ما بعد الحداثة البنيوية والسيميائية واللسانية. وقد جاءت مابعد الحداثة لتقويض الميتافيزيقا الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما وحديثا على الفكر الغربي كاللغة والهوية، والأصل، والصوت والعقل، واستخدمت في ذلك آليات التشتيت والتشكيك والاختلاف والتغريب، وتقترن مابعد الحداثة بفلسفة الفوضى والعدمية والتفكيك واللامعنى واللانظام، وتتميز نظريات ما بعد الحداثة عن الحداثة السابقة بقوة التحرر من قيود التمركز، والانفكاك عن اللوغوس، والتقليد، وماهو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار والتفاعل والتناص، ومحاربة لغة البنية والانغلاق والانطواء، مع فضح المؤسسات الغربية المهيمنة، وتعرية الإيديولوجيا البيضاء، والاهتمام بالمدنس والهامش والغريب والمتخيل والمختلف، والعناية بالعرق، واللون، والجنس، والأنوثة، وخطاب مابعد الاستعمار .ويعني هذا أن ما بعد الحداثة من المصطلحات الأكثر التباسا وإثارة في فترة مابعد الحداثة، حيث اختلف حوله نقاد ودارسو (مابعد الحداثة)؛ نظرا لتعدد مفاهيمه ومدلولاته من ناقد إلى آخر، بل نجد أن المعاني التي قدمت لمفهوم (مابعد الحداثة) متناقضة فيما بينها ومختلفة ومتداخلة، حتى أثير حول استخدام مفهوم مصطلح (مابعد الحداثة) نقاش مستفيض، إذ يعتبر من أهم المصطلحات التي" شاعت وسادت منذ الخمسينيات الميلادية، ولم يهتد أحد بعد إلى تحديد مصدره: فهناك من يعيد المفردة إلى المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي عام 1954م، وهناك من يربطها بالشاعر والناقد الأمريكي تشارلس أولسون في الخمسينيات الميلادية، وهناك من يحيلها إلى ناقد الثقافة ليزلي فيدلر، ويحدد زمانها بعام 1965م، على أن البحث عن أصول المفردة أفضى إلى اكتشاف استخدامها قبل هذه التواريخ بكثير، كما في استخدام جون واتكنز تشابمان

لمصطلح " الرسم مابعد الحداثي" في عقد 1870م، وظهور مصطلح مابعد الحداثة عند رودولف بانفتز في عام 1917م"181.

وقد تبين واضحا أن أفكار (مابعد الحداثة) مختلفة نسبيا عن مفاهيم الحداثة السابقة، وهناك من يرى أن أفكار (مابعد الحداثة) مختلفة جذريا عن أفكار الحداثة، ويعتقد"بعضهم أنه من الممكن اعتبار الكتاب والفنانين في مرحلة (ماقبل الحداثة) على أنهم مابعد الحداثيون، بالرغم من أن المفهوم لم يكن مصاغا آنذاك، وهذا أقرب إلى الجدل الذي يرى نظريات فرويد عن اللاوعي أنها موجودة مسبقا في الفكر الرومانسي الألماني، وقد ناقش الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Habermas)أن مشروع الحداثة لم ينته أبدا بعد، حيث يواصل هذا المشروع سعيه لتحقيق أهدافه (وبهذا، يقصد هابرماس قيم تنوير العقل والعدالة الاجتماعية)، ويعد مصطلح "مابعد الحداثة " (والكلمات المشابهة له) أيضا في نظر الكثيرين أنه يشير، بصفة عامة، إلى دور وسائل الإعلام في المجتمعات الرأسمالية في أواخر القرن العشرين، وأيا كان استخدامه المفضل، فمن الواضح أن نظرية تفسير التطورات الاجتماعية والثقافية عن طريق السرديات الكبرى لم تعد ممكنة أو مقبولة، وأنه لم يعد ممكنا للأفكار أن تكون مرتبطة ارتباطا وثيقا مع الواقع التاريخي، فكل شيء هو النص والصورة، وبالنسبة للكثيرين، يحاول العالم الذي يتم تصويره في فيلم(الماتريكس)، حيث نجد الحياة البشرية تقلد الآلات التي تسيطر عليها، إقناع المشاهد بعالم مابعد الحداثة، لإقناعه بكابوس من عالم الخيال العلمي، فهذا العالم هو بمنزلة استعارة أو مجاز عن حالة الإنسان الحالي."[182]

وهناك من الباحثين والدارسين من يربط (مابعد الحداثة) بفلسفة التفكيك والتقويض، وتحطيم المقولات المركزية الكبرى التي هيمنت على الثقافة الغربية من أفلاطون إلى يومنا هذا، وفي هذا الصدد، يقول دافيد كارتر (David karter)، في كتابه(النظرية الأدبية):"وتعبر هذه المواقف من "مابعد الحداثة" عن موقف متشكك بشكل جوهري لجميع

---

[181] - سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ، سنة 2000م، ص:138.

[182]- ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، ترجمة: د. باسل المسالمه، دار التكوين، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى سنة 2010م، ص:130.

المعارف البشرية، وقد أثرت هذه المواقف على العديد من التخصصات الأكاديمية وميادين النشاط الإنساني(من علم الاجتماع إلى القانون والدراسات الثقافية، من بين الميادين الأخرى)، وبالنسبة للكثيرين تعد "مابعد الحداثة" عدمية على نحو خطير، فهي تقوض أي معنى للنظام والسيطرة المركزية للتجربة، فلا العالم ولا الذات لهما وحدة متماسكة"[183].

ومن ثم، فقد اعتمدت فلسفة (مابعد الحداثة) على التشكيك والتقويض والعدمية، كما اعتمدت على التناص واللانظام واللانسجام، وإعادة النظر في الكثير من المسلمات والمقولات المركزية التي تعارف عليها الفكر الغربي قديما وحديثا، ومن ثم، تزعزع مابعد الحداثة- حسب دافيد كارتر-:" جميع المفاهيم التقليدية المتعلقة باللغة والهوية، إذ نسمع كثيرا من الطلاب الأجانب الذين يدرسون الأدب الإنجليزي ينعتون أي شيء لايفهمونه أو يعبرون عنه بمابعد حداثي، وكثيرا ماتكشف النصوص الأدبية في "مابعد الحداثة" عن غياب الانغلاق، وتركز تحليلاتها على ذلك، وتهتم كل من النصوص والانتقادات بعدم وضوح الهوية، وماهو معروف باسم" التناص": هو إعادة صياغة الأعمال المبكرة أو الترابط بين النصوص الأدبية"[184].

هذا، ويمكن الحديث، في إطار (مابعد الحداثة)، عن أربعة منظورات تجاهها، المنظور الفلسفي الذي يرى أن (مابعد الحداثة) دليل على الفراغ بغياب الحداثة نفسها؛ والمنظور التاريخي الذي يرى أن (مابعد الحداثة) حركة ابتعاد عن الحداثة، أو رفض لبعض جوانبها؛ والمنظور الإيديولوجي السياسي الذي يرى أن (مابعد الحداثة) تعرية للأوهام الإيديولوجية الغربية؛ والمنظور الإستراتيجي النصوصي الذي يرى أن مقاربة نصوص (مابعد الحداثة) لاتتقيد بالمعايير المنهجية، وليست ثمة قراءة واحدة، بل قراءات منفتحة ومتعددة[185].

ويعني هذا كله أن المثقف المعاصر قد استفاد من نظريات الحداثة، كما استفاد أيضا من نظريات ما بعد الحداثة في بلورة خطابه الثقافي.

---

[183]- ال سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي مرجع سابق، ص:131.

[184]- ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، مرجع سابق، ص:131.

[185] - سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي،المرجع نفسه ص:143.

ي- **العــولمة:** إذا كان كلود ليفي شتراوس يدعو إلى التكامل والتنوع الثقافي، فإن العولمة جاءت لتغريب الثقافة وتزييفها واستلابها وتدجينها، كما يتضح ذلك جليا عند فرنسيس فوكوياما الذي أعلن نهاية التاريخ؛ وآلفين توفلر (Alven Toffler) القائل بالثالوث: الثروة، والعنف، والمعرفة[186]، على أساس أن القوة والمعرفة تؤديان إلى تحصيل الثروة والاستيلاء عليها، ولو باستعمال العنف؛ وصمويل هنتغتون(Samuel Phillips Huntington) الذي قال بصراع الحضارات [187] ضمن إشكالية الصراع بين الشرق والغرب، وقد أثبت أن هناك ثلاثة أنواع من الحضارات بالنسبة للموقف الغربي والأمريكي: الحضارة المتحدية (الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية)؛ والحضارة الضعيفة (حضارة أمريكا اللاتينية وأفريقيا)؛ والحضارات المتأرجحة التي تتمثل في الحضارة الروسية والحضارة الهندوسية، والحضارة اليابانية، وهي تتأرجح في تعاملها مع الغرب الأمريكي إيجابا أو سلبا، صراعا أو تعاونا.

وعليه، يعد هذا القرن المعولم أو " المغولم" ثقافيا" قرن التوتر والحيرة والقلق، حيث الثقافة أصبحت، بكيفية ما، قادرة على الافتراس أيضا"[188].

ك- **تغير البراديغمات الثقافية:** تتغير الثقافة بتغير البراديغمات والنماذج المعرفية والعلمية والأدبية والفنية نظرية وتطبيقا وممارسة ووظيفة، بمعنى أن التحول الثقافي يتحقق بفعل تغير النظريات والنماذج والبرديغمات العلمية التي تظهر من حين لآخر، كما يثبت ذلك توماس كون(T، Kuhn) في كتابه (بنية الثورات العلمية)[189]، أي: تتغير الأنساق الثقافية بتغير البراديغمات والنماذج والنظريات والمناهج والافتراضات العلمية، وفي هذا، يقول جاك هارمان:"تعتبر النظرية العلمية جهازا مفهوميا ذا طابع رمزي ومنطقي، يستجيب لعدة شروط، منها الملاءمة في مواجهة إشكالية محددة وموضوعات معينة، والتماسك فيما يخص مجموعة المفاهيم والقضايا التي تستعملها (النظرية)، والاختبار في مواجهة إجراءات عملية ميدانية توظف لجمع المعطيات (البيانات)، تقوم

---

[186]-Alven Toffler :The Third Wave(1980) Bantam Books.p423

[187] -Samuel Huntington، Le Choc des civilisations، Éditions Odile Jacob، Paris، 1997،p(70-78)

[188]- عبد الغني عماد: "سوسيولوجيا الثقافة ": المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مرجع سابق، ص:23.

[189]-T.Kuhn : La structure des révolutions scientifiques 4- 1970.p387-388،

النظرية دائما بعملية اختزال لحقل المشكلات التي مهدت لبلورتها، إنها محددة وتشير إلى مجال دقيق ومحدد من الواقع، إضافة إلى ذلك، فهي تحتفظ بطابع افتراضي، قابلة للمراجعة، قابلة لإثبات خطئها، ولا تستطيع أبدا اعتبارها صادقة بشكل نهائي دون أن نعرضها باستمرار للاختبار أو مواجهة وقائع أخرى ونظريات أخرى.

إن الخطاب العلمي هو عبارة عن مجموعة من الرموز تتمتع ببناء نحوي، وقواعد دلالية تمنح مرجعية معنى لمفاهيم ذلك الخطاب، لكن خلافا للنظرية، لايمكن اعتبار الخطاب قابلا للاختبار بل يمكن اعتباره ملائما بدرجة أو بأخرى لمعالجة مشكلة ما، أو مناسبا لفئة معينة من الموضوعات، فالخطاب، في هذه الحالة، يمثل بالنسبة للنظرية ما يمثله الغلاف بالنسبة للهدية.

يمثل الأنموذج أو البراديغم مزيجا من افتراضات فلسفية، أنموذجيات نظرية، مفاهيم مفتاحية، نتائج بحوث قيمة، تشكل في مجموعها عالما مألوفا للتفكير لدى الباحثين في فترة محددة من تطور تخصص علمي معين.

وإذا كان توماس كون يتحدث عن البراديغم أو النموذج العلمي، فإن بيير بورديو يتحدث عن الهابيتوس أو نظام الاستعدادات والتصورات(Habitus)، في حين، يتحدث ماكس فيبر عن البيروف (Beruf)، وهذه النماذج العلمية والاجتماعية كلها تسهم في تغيير الثقافة وشؤونها.[190]

إذن ; فعوامل التغير الثقافي متعددة ومتنوعة ومختلفة، ومن ثم، لايمكن الحديث عن عامل واحد ووحيد يتحكم في التغير الثقافي، بل هناك عدة عوامل متداخلة ومتشابكة ومتفاعلة فيما بينها.

رابعا: اضمحـلال الثقافــة :

تخضع الثقافة الإنسانية والبشرية لقانون التطور والارتقاء والصراع الجدلي، فبعد أن تهيمن ثقافة ما على عرش الصدارة، وتسيطر على دواليب المركز، وتسود لفترة تاريخية أو زمنية معينة، بفضل قوتها التحديثية والإنتاجية والابتكارية والإبداعية، فإنها إن لم تحافظ على تلك المكانة بقوة السلطة والعلم والتقنية واللغة والإنتاج، فإن ثقافة الفرع

[190]- جاك هارمان: خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، تعريب: العياشي عنصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة 2010م، ص:15-16.

أو الهامش يمكن أن تدخل معها في صراع جدلي، حتى تهيمن عليها بفضل مقوماتها التجديدية والحداثية الخاصة بها، ويعني هذا أن الثقافة، في جوهرها، صراع بين الأنساق الثقافية بامتياز، كما يقول بذلك إيتامار إيفان زهر(Itamar Even-Zohar)191 . وغالبا، ما تترجم لنا هذه الإشكالية تأثر المغلوب بالغالب؛ لأن الثقافة تنهار وتضمحل بتقليد ثقافة الأجنبي، وتمثل أنساقها الثقافية، باستيعابها واحتوائها والاندماج فيها تغريبا وتدجينا واستلابا.

ويعني هذا كله أن " الثقافات قد تتفكك بكيفية ما، وتفقد مكانتها العالمية، بل حتى المحلية إذا بدأت تدخل في فلك ثقافة جديدة تستقي منها قيما لاصلة لها بها، فالثقافة، في المحصلة، هي وعي واستجابات لمتطلبات واقع تسيطر عليه وتتحكم به، ويكون هو نفسه جزءا منها، وإذا لم يكن كذلك تصبح بالضرورة وعيا بالعجز وإدراكا للقصور، يعني هذا أن من يخلق الوقائع والتاريخ هو الذي يفرض القيم المرتبطة بسلطته، وبالتالي تكون الهيمنة الثقافية محصلة العمليات الثقافية لاعلتها، وما يميز الهيمنة الثقافية الراهنة عن هيمنة الثقافات القديمة الكبرى، أنها مدعمة بمزيج من التكنولوجيا الصريحة والإيديولوجيا المضمرة، وأنها تحمل رؤية تشوبها العنصرية الثقافية، والتي يطلق عليها إثيان باليبار" العنصرية التفاضلية"، وهي عنصرية دونما عنصر، تلعب فيها الثقافة دور البيولوجيا في العنصرية الكلاسيكية"[192].

هذا، ويرتبط سقوط ثقافة ما بعوامل ذاتية وموضوعية عدة، وخاصة عندما تتحول الثقافة السائدة أو المهيمنة إلى ثقافة تقليدية أو شعاراتية أو ثقافة محافظة، لاتعي مفارقات الواقع، ولا تعنى بتحولاته الجدلية الكمية والنوعية، ولا تستوعب مستجدات الحداثة أو التحديث على حد سواء؛ مما يعرضها ذلك للتضعضع والاندثار والاضمحلال لتحل محلها الثقافة المتقدمة الغالبة، ويعني هذا أن الثقافة" ليست ماهية ثابتة، أو معطى جامدا، إنما هي محصلة حقل تفاعلي، يرسم علاقة توتر دائما بين الوعي والواقع، بين الذات والموضوع، بين الحاضر والمستقبل والحلم والإمكان، قد تنجح الثقافة في تجاوز هذا

---

[191] -Even-Zohar (Itamar)، « Polysystem Studies »، numéro special de *Poetics Today*، vol. 11، n° 1، 1990،p(9-26.)

[192]- عبد الغني عماد: "سوسيولوجيا الثقافة ": المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة ،مرجع سابق ص:18.

الجدل عبر الإضافة والإغناء دون التضحية بأحد طرفيه، وقد تذبل وتضمحل متى تعمق الانفصال بين الوعي والواقع، وتتحول بالتالي إلى طقوس وشعائر وفلكلور يكتفي بتغذية الذاكرة" [193].

وهكذا، تخضع الثقافة لسنة التطور والتحول والتغير على غرار الإنسان، فتبدأ الثقافة في الظهور والتكون والتبلور والنشأة حتى تصبح ثقافة ناضجة ومزدهرة ومتكاملة، وبعد ذلك، تتعرض للاندحار والاضمحلال كالإنسان الذي يعيش الطفولة والشباب والكهولة.

خامسا: مفاهيـــم ومصطلحات ثقافيـــة :

يمكن الحديث عن مجموعة من المفاهيم التي لها علاقة بسوسيولوجيا الثقافة، سواء أكان ذلك من قريب أم من بعيد، مثل: الثقافة- الحضارة- المجتمع- الشخصية- المعرفة- المثقف- النسبية الثقافية- التنوع الثقافي- المثاقفة- التعددية الثقافية- التثاقف- التطور الثقافي- التغير الثقافي- التفاعل الثقافي- الأنتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية- التراكم الثقافي- التكامل الثقافي- التغير الثقافي- الرأسمال الثقافي- الكتلة التاريخية- المثقف العضوي- المواقع الإيديولوجية- التأثير الثقافي- النتاجات الثقافية- تصنيف المثقفين- الهيمنة الثقافية- التهجين الثقافي- الطبقة المثقفة- المنبت الطبقي- الوضع الطبقي- الثقافة الشعبية-الثقافة الجماهيرية- البنية الفوقية والبنية التحتية- الإييدولوجيا -اليوتوبيا- الأطر المعرفية- التهجين الثقافي- التداخل الثقافي- الدراسات الثقافية- عبر الثقافي-الأنماط الثقافية العامة - السمات الثقافية[194] - المركب الثقافي [195] - الأنماط الثقافية- التوتر الثقافي- محددات الثقافة- آليات التفاعل الثقافي- الأنساق الثقافية المتعددة- الهامش والمركز- الثقافة العالمية أو الكونية- الثقافة المحلية والوطنية والقومية- الممانعة والمقاومة الثقافية- الأصالة والمعاصرة- الذاتية والموضوعية- الكائن البيوثقافي- الجبرية والطوعية- الحقائق والقيم- تغير الأذواق - التغير والاستقرار- البنية والتغير- الفرد والجماعة- الاضمحلال الثقافي أو سقوط الثقافة- النظم الاجتماعية (مالينوفسكي)- الهوية الثقافية- الخصوصية الثقافية- الحقل الثقافي (بيير

[193]- عبد الغني عماد: "سوسيولوجيا الثقافة ": المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة مرجع سابق،.ص18

[194]- السمة الثقافية هي العنصر الذي لايمكن تجزئته أكثر ، مثل: خاتم الخطبة ، والدبكة، والحجاب، والرقص.

[195]- يقصد به مجموعة من السمات، مثل: تعدد الزوجات وكثرة المهور، كثرة الأعراس، وكثرة التكاليف.

بورديو)- التمركز حول الذات- العقل الجمعي (إميل دوركايم)- الهابيتوس(بيير بورديو)- النسق الثقافي (تالكوت بارسونز)- الرأسمال الرمزي(بورديو)- البيروف (ماكس فيبر)- الصراع الجدلي (هيجل وماركس وأنجلز) - الباريديغم (توماس كون)- الثقافة الشعبية- الفلكلور- الأدب الشعبي- النخبة المثقفة- الثقافة الرمزية- الفاعل الثقافي- العمليات الثقافية- التلاقح الثقافي- الترجمة- الأدب المقارن- العولمة- والتقانة- والهيمنة- صراع الثقافات والحضارات- الهيمنة الثقافية- الآخر الثقافي- الإثنوغرافيا والأنتروبولوجيا- الظواهر الثقافية- المساحة الثقافية-السلوك الثقافي- العالم الثقافي- المجتمع الثقافي- الغياب الثقافي - المعاني الثقافية- النموذج الثقافي- النظم الثقافية- النسق الثقافي[196] - العناصر الثقافية- الشخصية الأساسية- الشخصية الوظيفية- العناصر الثقافية- الإجابة الثقافية- الانتشار الثقافي-الدوائر الثقافية- الثقافات المركزية-المناطق الثقافية- التحيز الثقافي- الفوارق الثقافية- الإيكولوجيا الثقافية- الممارسات الثقافية- الثقافات الإنسانية-التراث الثقافي- التراث اللامادي- الثقافة الفرعية.

وعليه ; نستنتج مما سبق قوله، أن الثقافة مصطلح عام وعائم وفضفاض في دلالاته اللغوية والاصطلاحية، ويختلف من حقل معرفي إلى آخر، وبالتالي، فالثقافة من المفاهيم الغامضة في الثقافتين: الغربية والعربية على حد سواء.

وتختلف مدلولات الثقافة، بطابعها المعنوي والروحاني، من البنيوية إلى الأنتروبولوجيا إلى ما بعد البنيوية، وتندرج الثقافة - مجاليا- ضمن الحضارة التي تنقسم إلى شقين: الشق المادي والتقني الذي يسمى بالتكنولوجيا(Technologie)؛ والشق المعنوي والأخلاقي والإبداعي الذي يسمى بالثقافة(Culture).

ومن جهة أخرى، تتميز الثقافة بمجموعة من السمات والخصائص والمكونات، فهي خاصية مجتمعية إنسانية، وتجاوز للطبيعة ونقيض لها، وبالتالي، فهي منفتحة على الثقافات الأخرى عبر آليات الاحتكاك، والتبادل، والتثاقف، والتناص، والتعاون، والتنافس، والتداخل، والصراع، والهيمنة.

[196]- يقصد بالنسق الثقافي مجموعة من النظم الدينية والعائلية والفنية والدينية.

هذا، وتفصل الثقافة المركز عن الهامش تفاوتا وتباينا واختلافا، ضمن التقابل الجدلي الموجود بين الغالب والمغلوب، وتعبر الثقافة أيضا عن نضج الإنسان ومدى تطوره وسموه وارتقائه في مدارج الحضارة والتقدم والازدهار، كما أنها علامة على مدى تحضر الدول ونموها اقتصاديا واجتماعيا، ودليل قاطع على مدى رقي شعوبها بغية تحقيق التنمية البشرية.

وثمة مجموعة من المقاربات التي تناولت الثقافة بالدرس والتحليل والفهم والتفسير والتأويل، منها: المقاربة الثقافية، والمقاربة التطورية، والمقاربة التاريخية، والمقاربة البنيوية اللسانية، والمقاربة البنيوية الوظيفية، والمقاربة السوسيولوجية، والمقاربة التأويلية، والمقاربة الإيديولوجية.

هذا، ويخضع التغير الثقافي لمجموعة من العوامل التي حصرناها في العوامل الطبيعية والمناخية، والعوامل الجغرافية والسكانية، والعوامل الدينية، والعوامل الثقافية والإيديولوجية، والعوامل التقنية، والعوامل النفسية، وعامل الحداثة، وعامل ما بعد الحداثة، وعامل العولمة.

ومن جهة أخرى، هناك مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي يستند إليها علم الاجتماع الثقافي، في مختلف حقوله وأنساقه المعرفية المركزية والفرعية.

تركيـــــب :

كانت هذه أهم الدلالات المفاهيمية التي يمكن تقديمها لعناصر الموضوع، مع عرض للواقع التاريخي لها، كذلك (إيتمولوجيا المفهوم :التأصيل-التنظير) ثم القراءة التاريخية لها (تطور دلالة المفهوم وتبلوره)، وإن ما دلت هذه الشحنة المفاهيمية، والمعرفية عن شيء، إنما تدل على حساسية عناصرالموضوع وأهميتها البالغة، من جهة، لارتباطها بالعلم الانساني أو الدراسات الانسانية (كما وضعه الفيلسوف ديلتاي)، اعتبارا للنظرة الكلية للانسان، لذاته ولغيره، و لمحيطه ومكوناته، وإدراكها، والتفاعل معها، (رؤية العالم) وسبر أغوارها وإدراك كنهها، وغاياتها وأبعادها، واعتبارا لرصد العلاقة التواصلية والتفاعلية مع الآخر، كسنة وظاهرة إنسانية يقتضيها واقع الاختلاف(التدافع والصراع مع الآخر)كأساس، ونواة، و محور رئيسي من محاور"رؤية العالم"، ومن جهة أخرى، لاعتبارها محط نظريات ودراسات(اجتماعية، سوسيولوجية، نفسية،)وأبحاث أخرى مختلفة ومتخصصة، خاصة مجالات الدراسات الأنثروبولوجية عامة، والثقافية على الخصوص.

هذه الدلالات المفاهيمية اختلفت تصوراتها بحسب المرجعية الفكرية التي تؤطرها، بين رؤيتين مختلفتين للعالم تؤثر في هذه التوجهات الفكرية، والمعرفية(مفهوما وممارسة وسلوكا).

ولهذا ; فمن الطبيعي أن يكون هناك اختلاف في الرؤيتن للعالم الثقافية، والحضارية بين الفكرين الغربي والعربي الاسلامي، لاختلاف الأطر المرجعية، والمنظومات العقائدية، التي تصدر عنها، ثم السياقات الزمكانية، والتاريخية والحضارية التي تحيطها، لكن لا يمكن الجزم قطعا بوجود اختلاف أو تنافر أوتعارض، قد يصل إلى حد الصدام، بل يمكن أن تكون هناك أوجه تقاطع وتقارب، والتي قد تصل إلى حد التثاقف.

من هذا كله يحق لنا أن نتساءل، عما هي معالم رؤيتي العالم الثقافية الغربية ونظيرتها العربية الإسلامية، من خلال نماذج الدراسة المقارنة المقترحة، والتي تمثل الاتجاهين المتقابلين عند كل من "عابد الجابري" و"كليفورد غيرتز" ؟ ماهي حقيقتهما ؟ وماهي مميزاتهما، وخصائصهما، وواقعهما، وأبعادهما؟، و ماهي آثارهما و مجالات

تأثيرهما على الظاهرة الانسانية التفاعلية التدافع والصراع مع الآخرالمختلف ثقافة وفكرا، أي على مستوى(تأطيرمنطق التصور)، ومدى حاكميته على(العلاقة التبادلية)، أسلوبا، وممارسة وسلوكا؟.

الفصل الثاني :

معالم رؤية (العالم الثقافية) عند "عابد الجابري" و"كليفورد غيرتز"

وتأثيرها في(التدافع والصراع) مع الآخر

- توطئة:

كما سبقت الاشارة إليه في الدراسة المفاهيمية، أن رؤية العالم تتعدد وتتنوع وتختلف، باختلاف وتعدد الأطر المرجعية، والمنظومات العقائدية التي تصدر عنها، والسياقات التاريخية والحضارية، وكذا الثقافية التي تحيطها، ولكل رؤية للعالم نظامها الرمزي، وبنيتها المعرفية، كما أن لكل منها مقوماتها وخصائصها، ومقاصدها، وبناؤها الغائي والكلي، ورؤية العالم الثقافية قد تختلف، وتتباين، أوتتناقض إلى حد ما بين كل من فكر "عابد الجابري" ومقابله في المتن الدراسي المقارن، الذي اخترته في هذا الموضوع المفكر والفيلسوف و الأنثروبولوجي "كليفورد غيرتز"، نظرا لاختلاف الإطار المرجعي والفكري، والثقافي، وكذا العقائدي عندهما، ثم كذلك لاختلاف السياقات التاريخية والحضارية وكذا الثقافية التي أحاطت برؤيتهما الثقافية للعالم .

إذن ما هي معالم رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين؟ ما مفهومها ومميزاتها عند كل منهما؟- ثم ما هي أبعادها، و واقعها في (التدافع و الصراع) مع الآخر عندهما كذلك؟.

المبحث الأول :

معالم رؤية العالم الثقافية عند "عابد الجابري"

في مبدأ العلاقة بالآخر(التواصلية)، والتي تخص تشكيل رؤية حول العالم وتصورحول الوجود، وربط الذات بما هو خارج عنها، سواء بالآخرالذي تتواصل معه، أوبكائنات أخرى، يتأطرمنطق التصور (رؤية العالم الثقافية) برصد المعالم التي تحددها، بين ماهية، ومميزات وخصائص، ثم أثرها على العلاقة بالآخر(التدافع والصراع) في الواقع، (المختلف ثقافيا وفكريا) الذي تتجلى فيه واقعية هذه الرؤية، من جهة، والتي كذلك تتحدد كما سبقت الاشارة إليه، وفق الأطرالمرجعية العقائدية، والرمزية، والبناء الغائي والكلي، التي تصدر عنها، والسياقات الثقافية والفكرية، والزمكانية التي تحيطها من جهة أخرى.

المطلب الأول : ماهية وخصائص رؤية العالم الثقافية في فكر عابد الجابري

المشكلة الأم في حياة الانسان العربي والأمة العربية الإسلامية خاصة في فكر عابد الجابري، هي مشكلة حضارة، وأزمة ثقافة، هذا الهاجس الأخير الذي شغله، كان من جهة أخرى، يشكل أهم الموضوعات التي ساهمت في بلورة رؤيته الثقافية للعالم . إنه الجانب الثقافي روح المجتمع العربي، الذي أصبحت حاجة ملحة، بل ضرورة للاهتمام بها، كرافعة تنموية ثقافية، بل كفلسفة في الحياة، وهذا ما راهن عليه عابد الجابري، وتتحدد كذلك ماهية رؤيته للعالم الثقافية، من خلال تناوله لجوهرومضمون الثقافة، خصوصا من خلال كتابه "تكوين العقل العربي أنها قضية ذات ارتباط بالفكر والتفكير، فالثقافة عنده تبقى كمنظومة مرجعية عند التفكيربواسطة هذه الثقافة، التي تتشكل إحداثياتها، ومكوناتها الأساسية من الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون والانسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة.

وتتجلى بعض خصائص رؤية العالم الثقافية للجابري وهويستعرض في كتابه "المسألة الثقافية في الوطن العربي مشكلة الأمة العربية الإسلامية المتمثلة جوهريا في أزمة تردد وأزمة فكر وثقافة، وهي كمقاربة وشروط لحل هذه المشكلة العويصة، وهو يسائل الثقافة من منظورمعرفي وفلسفي، هو الارتقاء بالفكرو هذه الثقافة إلى درجة الوقائع الانسانية، ذات الطابع العالمي، وتجديد وتحديث هذه الثقافة، من داخلها لإعادة بنائها، وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها،

تسمح بربط الحاضربالماضي في اتجاه المستقبل، للالمام بشروط النهضة، والتحضر، وأسباب التخلف، والانهيار، فلا يمكن للأمة العربية الإسلامية أن تفهم أو تحتوي مشكلتها، مالم ترتقي، وترتفع بفكرها وثقافتها إلى الأحداث الإنسانية، وما لم تتعمق في فهم العوامل التي تؤدي إلى الارتقاء الحضاري والفكري والثقافي أو تهدمه، معتبرا أن معركة التأخر الثقافي، والتأخر الشامل لمجتمعاتنا العربية والإسلامية، تقتضي مواجهة الذهنيات المتصلبة، وذلك باستعمال المنهج النقدي من أجل المساهمة في تفتيت نواتها الصلبة، المتمثلة في الآليات الموروثة في فكرنا وثقافتنا، هذه الآليات المستعارة من أزمنة لها علاقة بحاضرنا ومستقبلنا.

المطلب الثاني : أبعاد وواقع رؤية العالم الثقافية عند الجابري

عند استعراض جل إن لم نقل كل مصنفات الجابري ومؤلفاته، خصوصا في تعرضه، و تناوله للمسألة الثقافية في الوطن العربي، وهي عرض مفصل في إطار نقدي محض، (منهج نقدي)حاول الجابري من خلاله أن يضعنا في خضم الآليات المعتمدة في بناء الفكر العربي منذ عصر التدوين، ومحاولة القيام بنقد لهذه الآليات، من أجل الدخول إلى عصر الحداثة والتحديث، أي اعادة النظر في آليات الفكر والتفكير العربي الاسلامي، محملا المسؤولية في مجتمعاتنا لغياب الفكر النقدي، منذرا بخطورة الوضع واعتباره معركة ثقافية وفكرية، أمام الواقع المفروض الذي يستلزم تغيير، واصطلاح، و نهضة شاملة، والدخول في مواجهة العقليات الموروثة، و المترسبة، و المتصلبة وتفكيكها وإعادة بنائها بسلاح النقد البناء، من هذا المنطلق يتضح أن رؤية العالم الثقافية عند الجابري والتي تتجلى أبعادها في إعادة قراءة التراث وتفكيكه، ثم تشكيله وبنائه بمعطيات حداثية وواقعية، (مقاربة تراثية) تروم فهم الذات، والآخروتوسيع مجال الفكرالحداثي.[197]

إذن الرؤية الثقافية للعالم لدى الجابري لايمكن فصلها عن الطريقة المتبعة في المقاربة التراثية (نقد ومراجعة للذات، وتفكيك خطاب الآخر)، أي رؤية عالم تواصلية وحوارية تنسجم مع الواقع، أوما يعبر عنه بمفهوم الاتساق، وهو ما يجعلها تتصف

[197] -عبد الله موسى،"إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر،دراسة في أعمال محمد عابد الجابري"،مجلة إنسانيات الجزائرية في الأنتروبولوجيا والعلوم الإجتماعية،عدد15-14 ،2001،ص27-34

"بالواقعية، وبالموضوعية في الوقت ذاته، بل تحمل في طياتها بعد مشروع ثقافي يستوفي بعض من شروط الحوار الثقافي، وهو بصح التعبير (النقد المزدوج)، ومن الأبعاد التي لاتقل أهمية من سابقيها، وهي تحمل بعض سمات، إن لم نقل بعض معاييرالرؤية العقلانية، وهي مبدأ الكونية، حيث أن مشكل التدافع والصراع مداره الدفاع عن الحقوق الثقافية، بين ثقافات مختلفة، (كمقاربة، وحل)الذي يستوجب الحفاظ على سمات الهوية، أو الشخصية الحضارية، والخصوصيات الثقافية، نحوبعد حوار ثقافي تتبناه تلك الرؤية، لكنها ليست دعوة إلى تخلي أو تنازل أي طرف عن خصوصياته إرضاء للآخر، أو تفضلا، أوتنازلا، بل اعترافا متبادلا بهذه الخصوصيات الثقافية التي لا تخلومن بذرة كونية تهم كل البشرية، كالحرية، والديمقراطية (العدالة-المساواة)، وحقوق الانسان، التي يجب أن يؤمن بها كل طرف، يتفاعل مع الآخر، ويشكل لمعادلة التدافع والصراع، في ثنائية(دافع-مدفوع)ويركز الجابري في هذا الصدد أن بذور الكونية، التي تحملها، وتصطبغ بها رؤية العالم الثقافية عنده، تتركز حول بؤرة التحررمن التبعية للآخر، التي عنده لا تتأتى إلا بالعمل من التحرر من تبعية الماضي، ماضي(الذات) الأمة العربية، أي التحرر من الإنبهار، بل الإستيلاب لثقافة (الآخر) الغرب، لا تتم إلا بالتحرر من تبعية، وهيمنة التراث، أي في نظر الجابري يشكل ثقل الماضي، وهيمنته معطى واقعي، لابد من الاعتراف به، قصد السيطرة عليه، لما يشكل من إشكالية في وعيه، ومن السذاجة إغفاله، أو الطموح إلى تحقيق الحداثة بالقفز عليه، ويضيف الجابري في هذا الصدد أيضا، ازالة الضباب عن رؤيتنا للماضي، كي تتضح لنا معالم الحاضر والمستقبل، في الوقت ذاته، يجب التخطيط لثقافة الماضي، كي نستطيع التخطيط لثقافة المستقبل، بوعي صحيح غير شقي، ومعنى ذلك، إعادة تأسيس ثقافة الماضي بإعادة بنائها كتراث نحتويه، بدل أن يحتوينا، فذلك سيجعلها في نظر الجابري قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل.[198] وهذا مؤشر آخريظهربعدا آخر في رؤية العالم الثقافية لدى الجابري وهو إيمانه بالمعرفة وتقدمها في سبيل الاصلاح، والتغيير، وسؤال النهضة، والحداثة في الآن نفسه، وهو أحد أبرز معايير العقلانية التي طبعت رؤيته للعالم الثقافية.

[198]- عبد الله موسى،"إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر،دراسة في أعمال محمد عابد الجابري"مرجع سابق،ص27-34.

يتجلى واقع رؤية العالم الثقافية عند الجابري في الثقافة العربية، من خلال عمله الذي تناول فيه قضية، ومسألة الجانب الثقافي وحساسيته في الوطن العربي، وهو ما أشار إليه من حضورلجدلية الثقافة والعلم في ثنائية (التقدم أو التنمية والتخلف)، فالتنمية عنده هي حين يصبح العلم ثقافة، لاعتبارها رافدا أساسيا للتنمية الثقافية، والتخلف هو عندما تكون الثقافة منفصلة عن العلم، أو عندما تكون الثقافة غير مؤسسة من قبل العلم، وقد أشار الجابري في هذا الصدد ما تعرفه دول العالم العربي من أزمة واقعها التعليمي، حيث يقدم العلم في جامعاتها، ومعاهدها من دون ثقافة إلى طلابها، أي يقدم العلم لهم على شكل قوانين فقط، وليس كروح علمية، أول ما تتميز به، هو المرونة، والأخذ بالنسبية، وهذا الوضع كما يؤكد الجابري، من شأنه تكريس الفكروالتفكير الدوغمائي، والنظرة الحدية المغلقة، والشعور بامتلاك الحقيقة المطلقة، ومن تم القابلية للتعصب والتطرف، ورفض الرأي المخالف، ورفض الحوار مع الآخر والتفاعل معه (في جميع مجالات التدافع مع الآخر)، والبديل للتطرف في رأي الجابري، هو بديل العقلانية الذي لايمكن أن يتبلور، أو أن يستوعب إلا إذا تمت صياغته، وتعميمه في مناخ عقلاني نقدي يصنعه التعليم وترعاه الثقافة، أي حضورالسؤال النقدي لمإذا؟ وكيف؟)، ويضيف الجابري في هذا الصدد، في خضم مقاصد رؤيته وأبعادها، أنه أمام وضع الازمة في أقطار المغرب العربي، أي بتعبيره العطالة الفكرية، والثقافية، والحضارية، لايمكن أن تقوم له قائمة إلا بالاصلاح والتجديد والتغييروقابليته، بالتلازم مع موضوع وعنصر آخر الذي هو النقد، حيث رأى أنه بات من المفروض اليوم، و أكثر من أي وقت مضى، الاهتمام المتنامي، والمتواصل، والمسؤول للجانب الثقافي، من حياة المجتمع العربي، ونقطة البدء في ذلك يجب أن تكون بتحرير الثقافة من السياسة، حتى لايصير الوضع كارثيا كما هو الوضع اليوم بالأقطار العربية، لما سيطرت السياسة على الثقافة، انحدر مستوى التعليم، وانتشرت الأمية بكل أصنافها، أمية القراءة والكتابة أمية الفكر والثقافة، واتساع الهوة بين التقليدي والعصري في مختلف مجالات الحياة العربية المعاصرة، إلى جانب سيادة القوالب، قوالب الأيديولوجية الجاهزة، التراثية، والحداثية معا، على حساب الفكر العلمي والنقدي معا، وبعبارة واحدة يقول

الجابري، "لقد سيطرت السياسة على الثقافة فقتلتها"فالسياسة سلطة، والثقافة حرية، والسلطة تقتل الحرية، تكبلها وتلغيها[199].

[199]- عمربوفتاس،نقلا عن المفكر "محمد عابد الجابري" من خلال مقال . "محمد عابد الجابري،مشاريع فكرية موازية لمشروع نقد العقل العربي "كمشروع،وضعية الثقافة والمثقفين في الواقع العربي،والذي أسس له بكتابه،"المثقفون في الحضارة العربية"،والمسألة الثقافية في الوطن العربي"مجلة الأزمنة الحديثة،عدد :3-4،أكتوبر 2011،ص83

المبحث الثاني :

معالم رؤية العالم الثقافية عند "كليفورد غيرتز"

يتأطرمنطق تصور (رؤية العالم الثقافية)كما سبقت الاشارة إليه برصد المعالم التي تحددها، وتؤطرها بين ماهية، وخصائص، وأبعاد، ثم مقاصد هذه الرؤية، وأهدافها، ثم أثرها في العلاقة بالآخر (التدافع والصراع)في الواقع المختلف ثقافيا وفكريا، والتي تتجلى فيه واقعية هذه الرؤية، ومدى ضبطها لمسار الفعل التدافعي، والتوقيع الحضاري الذي تتركه، وحسب الميزان الذي ترسيه هذه الرؤية، إن إيجابا(الوضوح-الوعي الصادق، و الممتلئ والمسؤول-الفهم-الادراك-الوصول-ثم التأويل)والعكس صحيح، دون إغفال الأطر المرجعية والعقائدية، والرمزية، التي تصدرعنها، والسياقات الثقافية والفكرية، والزمكانية، التي تحيطها، وتتأثربمتغيراتها.

المطلب الأول :ماهية وخصائص رؤية العالم الثقافية في فكر«كليفورد غيرتز«

رؤية العالم مفهوم أنثربولوجي أصيل، من المفاهيم الأساسية التي شاع استخدامها في الدراسات، والبحوث الأنثروبولوجية، وخصوصا الرمزية، والتأويلية، لدى علماء الأنثربولوجيا الأمريكية، وعلى رأسهم الفيلسوف والأنثربولوجي "كليفورد غيرتز"الذي يرجع له الفضل، وتلاميذته في تدعيم رؤية العالم وتأصيلها، وبلورتها، وتتجلى ماهية رؤية العالم الثقافية عنده في تناوله لسؤال الثقافة معرفيا وفلسفيا من خلال، تصوره للثقافة، كفلسفة حياة، وذلك من خلال كتابه على وجه الخصوص الشهير والمتميز "تأويل الثقافات" يقول في هذا الصدد : "الثقافة نظام تراتبي من المعاني والرموزالمتوارثة تاريخيا وهي مجموعة أدوات رمزية متحكمة بالسلوك يعرف من خلالها الأفراد عالمهم، ويعبرون بها عن مشاعرهم، ويصدرون عبرها أحكامهم"[200] .وهو بذلك يولي في رؤيته الثقافية للعالم هذه، عناية خاصة بالرموز، وأهميتها في الثقافة، لإيمانه بأنها هي التي تضفي معنى، ونظاما على حياة الانسان، وبواسطتها، وعبرها يتم التحكم بالسلوك، وتقديم الاجابات الشافية حول الوجود والكون، وذلك ما زاد من بلورة لرؤيته الثقافية للعالم، حيث من خلالها كان يحاجج بأن الثقافة، هي بمثابة المركب الذي يضفي المعنى على العالم في أعين

[200]- كليفورد غيرتز،كتاب "تأويل الثقافات" ترجمة محمد بدوي،المنظمة العربية للترجمة،مركز دراسات الوحدة العربية،ط1-بيروت،لبنان ديسمبر،2009م ص44-55

أصحابه، فالثقافة عنده تقرأ كما يقرأ النص، والثقافة بما هي نص تتألف من الرموزالتي هي نواقل للمعنى.

وبالنظر في إسهامات كليفورد غيرتزفي تطويردراسة الأنساق الرمزية والثقافية داخل الممارسات الأنثربولوجية منهجا وتنظيرا، يمكن أن نستشف خصائص رؤيته الثقافية للعالم المتجلية في مقاربته التراثية، باعتماد أساليب البحث الأنثربولوجي على الواقع الميداني، وتفحص، وتقييم، ودراسة، لأنماط التفكيروارتباطها برؤية العالم الثقافية، و دراسة التغيرات التاريخية التي تطرأ عليها، وذلك بفعل تصوره للثقافة، ومساءلتها فلسفيا معرفيا، باعتبارها آلية تثاقف، وانفتاح على الآخرالمختلف فكريا وثقافيا، والتأثر به[201]. هوتوجه يبدوأنه يعتمد معيار الاتساق(الداخلي والخارجي) الذي يفرضه التوجه العقلاني والنقدي في هذه الرؤية ويطبعها بالواقعية كذلك، وبعمق النظروالوضوحية، وإيمانا منه بتقدم المعرفة، (الثقافية والفكرية ومستوى تطورها)وخاصة العلمية منها، وتقدم العالم، وأثرهما في تغير رؤية العالم الثقافية، وتحول مسارها إيجابيا بفعل النقد والتمحيص، واعتمادها التفسير العلمي، تظهر خاصية أخرى لرؤية العالم الثقافية لدى "كليفورد غيرتز"، قد تبدو منطبعة في توجهها بمعاييرالعقلانية[202]، مع اعتمادها منهج الدراسة والبحث المباشر الميداني والتحليل والاستنتاج، (تحليل، وقراءة المعطيات الميدانية، واستخلاص النتائج) وهوعلى ما يبدو تميز رؤيته للعالم الثقافية بالمرونة، واتصافها بمعيار البث في صدق، صحتها، ومدى اتساع مجال وضوحها و مقاصدها، و أبعادها،

---

[201]- اهتم كليفورد-غيرتز بدراسة التغيرات التاريخية التي تطرأ على رؤية العالم الثقافية في المجتمعات الانسانية،فاختص بالدراسة مجتمعين اسلاميين(المغرب-اندونيسيا) كنموذج للدراسة التي تغيرت،وتحولت فيهما رؤية العالم الثقافية،والحضارية،على السواء بفعل الاحتكاك الثقافي،والاتصال بالحضارة الغربية،وذهب الى ان رؤية العالم الثقافية التقليدية تقدمت بفعل التقدم والتطور الذي يشهده العالم،وبفعل التقدم في المجال العلمي(التفسير العلمي التي تعتمدها هذه الرؤى)،ويضيف "غيرتز" أن رؤى العالم الثقافية في البلدين موضوع الدراسة تحولت فيهما رؤى العالم الثقافية من الاعتقاد،والايمان بالوحي،والالهام والممارسات غير الواعية للشعائر الدينية إلىالاتجاه نحوالاختيارو الفحص والتقييم الفكري،والنقدي لتلك المعتقدات،والممارسات،والنظر في أهميتها في حياة الناس.وحسب "غيرتز"كذلك واعتمادا على دراساته الانثربولوجية في الموضوع ذاته ان رؤية العالم الثقافية تؤثر في سلوكيات وافعال المجتمعات بالتناسب مع المستوى الثقافي والفكري،والعلمي والتقني والاقتصادي،الذي تعرفه هذه المجتمعات،ومآلات مستقبلها في العالم.

[202]- يقوم التصور العقلاني(رؤية العالم) على أربعة معايير أساسية أولها–الاتساق سواء الداخلي أوالخارجي أي تطابق النظريات مع الواقع التجريبي،والثاني الموضوعية،والكونية مما يستلزم الاتفاق،والاجماع حول النظريات العلمية على الأقل في جوهرها،وثالثها تقدم المعرفة العلمية سواء تراكمياأو قطائعيا،رابعها توفر العلم على معايير خاصة للبث في علميته هي إما التحقق أوالابطال .

فماهو إذن واقع رؤية العالم الثقافية عند "كليفورد غيرتز"في التدافع والصراع مع الآخر، وما هي أبعادها ومقاصدها؟

المطلب الثاني: أبعاد وواقع رؤية العالم الثقافية عند كليفورد غيرتز

انفتح فكر "كليفورد غيرتز"على فكر "ماكس فيبر"[203] الذي يرى "بأن الانسان سجين شبكات من المعاني، نسجها بنفسه" وقد استطاع غيرتز بفعل رؤيته الثقافية للعالم المنفتحة والحوارية التواصلية، أن يبلورفكرة مفادها أن شبكات المعاني هذه هي التي تشكل الثقافة، وتجعل منها نسقا يتجسد في الرموزالمنقولة تاريخيا، وهذا النسق برأيه هو الذي ينظم الحياة الذاتية ويوجه السلوك الخارجيّ، وتظهر هذه الفكرة التي تقطع مع تصورالثقافة على الطريقة السوسيولوجية الموروثة عن "دوركايم" في الكثيرمن أعماله، إذ أبان أن تفسيرالثقافة هو علم تأويلي، يبحث عن معاني أكثر منه علم تجريبي، يبحث عن قواعد، وهذه القناعة، هي التي جعلته يصرعلى ضرورة "الوصف المكثف" للظواهر، وللمجال موضوع الملاحظة، وارتبطت أفكار كليفورد غيرتزبالرصيد النظري الذي وفره ماكس فيبرلكن أيضا بملاحظاته، و بمشاهداته الميدانية في بقاع مختلفة من العالم، إذ تأمل أنظمة الديانات، والعقائد، والقيم وأساليب التفكير، والممارسات التي تتأسس ضمنها ومن خلالها الحياة الاجتماعية، ليخلص إلى نتيجة أساسية، كون هذه الأنظمة الثقافية هي التي تضفي المعنى على الوجود في أعين الناس، وفضلا عن ارتباط أعمال كليفورد غيرتزبتاريخ الأديان المقارن، ارتبطت على الخصوص بالدراسات الثقافية، بالاضافة إلى تشبعه بالأدب، الذي منحه مساحة من الخيال(اتساع مجال ادراك العالم، والتفاعل معه)، كل هذا خلق لديه نوع من التلاقح بين الكتابة الأدبية، والكتابة الأنثربولوجية، وكل هذه الروافد وهذه المعطيات المتوفرة في فكر كليفورد غيرتزشكلت مقومات، وأدوات طبعت، ورسمت أبعاد

[203]- "ماكس فيبر"(1864م-1920م)-عالم ألماني في السياسة والاقتصاد،وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث،ودراسة الادارة في مؤسسات الدولة،وهو من أتى بتعريف البيروقراطية،تأثر بماركس،ونيتشه،وهيغل،وكانط.شغف بالتاريخ،والفلسفة،وعلم اللهوت،والجماليات،واهتم بتحليل ظاهرة الحداثة،وبالفعل الاجتماعي(نظرية الفعل الاجتماعي) الذي تاثر بفكرها كليفورد غيرتز،والذي يصنف فيهاأنماط الفعل الاجتماعي،بوصفه صورة للسلوك الانساني،إذ يرى في تصوره أنه لمعرفة اتجاه،وتوجه الفعل الاجتماعي،لابد من فهم السلوك الانساني.

مقاصدية في رؤيته الثقافية، وهي أبعاد تأسست عن"النظرية التأويلية"[204] ضمن منهج معرفي تواصلي، وتفاعلي مع الآخر(ثقافة عربية اسلامية (المغرب-اندونيسيا) - ثقافة غربية)وهو(فهم –إدراك- وصول – تأويل) يستبطن بين الصريح والضمني أبعادا حوارية، انفتاحية، تتوق إلى فلسفة التغييروالتطوير(تتطورحسب "غيرتز" رؤية العالم الثقافية بفعل الاحتكاك الثقافي والاتصال بالحضارة الغربية(الآخر)وتقدم العالم، التي تعتمد فلسفة حياة في تصورها، وسؤالها للثقافة، والذي يتطلب نقدا مزدوجا، في اتجاه الاختيار، و الفحص، والتقييم الفكري، والنقدي، المنبني على التفسير العلمي، وهوفي اعتبار غيرتزوفي رؤيته الثقافية للعالم في اهم مقاصده، وأبعاده ميزان النظروتقديم الاجابات الشافية حول مغزى الكون والوجود وتفسير ميكانيزمات العلاقات التدافعية، والتفاعلية بين مكوناته (إبراز أهمية الذات في مواجهة الكون- الآخر).

[204]-د.هيثم مزاحم "قراءة في كتاب تأويل الثقافات "لمؤلفه غيرتز،ترجمة محمد بدوي ،المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت 2009 ،منشورات الصحيفة الالكترونية،نيوز عربية،عدد30 غشت،2014.
وصف غيرتز الموقف الذي أدى به إلى اعتناق "الأنثروبولوجيا التأويلية" منهجاً له في خضم التشويش الذي ساد الأنثروبولوجيا في الخمسينات وأوائل الستينات من القرن العشرين، حين كانت ممزقة بين الشكوك حول ماضيها الاستعماري واحتمال الوصول إلى المعرفة الموضوعية في العلوم الإنسانية، بقوله: "كانت مساهمتي في هذه الحفلة "نظرية" "الأنثروبولوجيا التأويلية"،التي كانت امتداداً لاهتمامي بأنظمة المعاني والعقائد والقيم والنظرات إلى العالم وأشكال الشعور وأساليب الفكر التي كانت شعوب معيّنة تبني وجودها من ضمن شروطها". ونظرته هذه أوضح ما تكون في كتابه "تأويل الثقافات"، .

المبحث الثالث:

آليات (التدافع والصراع) مع الآخر ومجال تأثرها برؤية العالم الثقافية عند الجابري

لا يمكن أن تتحرك عجلة التاريخ، ولايمكن أن تقوم الحضارة والعمران بدون تدافع، وصراع في المجتمعات البشرية، فكيف يكون الحال إذا رغب كل إنسان عن أسباب التنازع في الحياة معرضا عن التنافس في متاعها، والسعي لتعمير الأرض فيها كالرهبان.[205] هذه الخلفية للتدافع والصراع هي التي دفعت بعض الباحثين إلى الميل نحوإثبات وظائف إيجابية للتدافع والصراع في إطار المجتمع البشري من أهمها أنه يطلق التوترالضروري لحركة المجتمع، ونموه، وتطوره، ومنها ما يدفع المجتمعات إلى إعادة تقييم رسالتها وأهدافها، ومنها مايدفع إلى التغيير[206]. والتدافع والصراع يتم عبر ميكانيزمات وآليات، فما هي ميكانيزمات وآليات وأساليب التدافع والصراع بين اتجاهين فكريين، وثقافيين مختلفين، لرؤية العالم الثقافية عند كل من عابد الجابري ونظيره كليفورد غيرتز ؟

المطلب الأول: آليات (التدافع والصراع) مع الآخر في رؤية العالم الثقافية عند الجابري

معالم رؤية العالم الثقافية عند الجابري، كما رأينا في المباحث السابقة، والتي من خلال واقعها وأبعادها، وخصائصها انها رؤية تفاعلية، تواصلية، شمولية، تحمل في طياتها مشروع ذو أبعاد ثقافية تنموية، تروم في مقاصدها إلى التغيير، والاصلاح وفق نموذج تنويري، ونهضوي في الآن نفسه، وهو تدافع ثقافي حضاري منفتح على(الآخر)المختلف فكريا وثقافيا (الفكر الغربي-الأروبي)، والتطلع إليه بل الاحتكاك به ومبادلته المنتجات الحضارية، باعتبار(الذات)العربية الإسلامية، بل صراحة، المقصود بالذكر هو (العقل العربي)في موضوعه الحقيقي الذي هو عقل غير سوي، بما هو يعاني من أزمة عميقة منذ نشاته الأولى تقريبا، ، ما يجعل في نظر الجابري، الاهتمام بالجانب الثقافي أصبح حاجة ملحة، ومفروضة في الواقع الحالي الراهن أكثر من أي وقت مضى، ويقود هذا

---

[1]-إذ قال الله تعالى: "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ "البقرة،آية 251 . وفساد الأرض لا يكون بالتخريب من الطغاة والمستبدين الذين يسعون فيها فسادا فحسب،وإنما يكون الفساد فيها بعدم السعي بالبناء،والتعمير،وتشييد رموزالدين: "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ " الحج،آية 40.

[206]-Folger ;Josef، P ; working،Through Conflict(Harper Collins second edition) P.1

الموضوع، إلى موضوع ملازم له، ملازمة ذاتية، وهو الإصلاح، الذي لا تقوم له قائمة، إلا بموضوع آخر، وهوالنقد، وهذا هوجوهر التدافع التعاوني في رؤية العالم الثقافية عند الجابري، وهي آلية تتجلى بوضوح في التثاقف، والمعرفة المستقاة من الآخرشريطة فحصها ونقدها، إن في دفع فساد أو اصلاح أن نقبلها في وضع مدفوع، إذ من الحكمة قبولها، ومن التهور العقدي والفكري، والسياسي رفضها، وهي تظهر في وضع ميكانيزمي عند الجابري، دفع أفكار(في وضع أزمة، أو ما عبرعنه الجابري، وضع العطالة الفكرية والثقافية والحضارية) لأفكارأخرى اصلاحية بديلة، وفي وضع متغيرمن الاستيلاب للآخر الذي يريد فرض نمط معين من الحداثة، إذ في هذا الصدد، عبرالجابري عن الفكر المتحرر.

وبذلك انتقال، ودفع لفكر الظلامية، ليحل محله فكر الأنوار الذي بدوره له تأثيرفي التوقيع الحضاري وتمكينه، بحسب الميزان الذي ترسيه، وتحمل مقاصده رؤية العالم الثقافية المؤطرة بتلك الأفكاروالمحيطة بها، و التي تكون مرجعا لها، وتتمحور آليات التدافع والصراع عامة في رؤية العالم الثقافية عند الجابري، في إبراز الذات لمواجهة الآخر، أي يقصد الجابري"علينا إعداد الذات لاستقبال ثورات الحداثة، أن نحررها من البنية المحصلة، نحررها من هيمنة اللفظ في سبيل سيادة المفهوم على صعيد اللغة، ومن الأصل، والقياس التمثيلي في سبيل الاستدلال الاستنتاجي على صعيد المنطلق، والتجويز في سبيل السببية على صعيد الطبيعة، لكن لا من أجل السقوط في بنية محصلة جديدة، هو ما عبر عنه الجابري بالتعبير عن التحررمن عوائق العقل باستلهام نظرية الاتصال الرشدية، بالقول :" بأن التحرير هو فعل إفراغ العقل العربي من مناهج، ومفاهيم، ومعارف البنية المحصلة، تحضيرا لاستكماله بعقل مفارق آت من خارج، هو العقل الغربي، كي يتخذه صورة جديدة له"[207].

[207] د.محمد المصباحى)"من أجل عصر تدوين عربي جديد" (جامعة محمد الخامس-الرباط)"،مجلة الأزمنة الحديثة،عدد3 -4-أكتوبر،2011،ص64

المطلب الثاني: مجالات تأثير رؤية العالم الثقافية في (التدافع والصراع) مع الآخر عند الجابري

من خلال مقصدية، وأبعاد رؤية العالم الثقافية التي تصب في معادلة التدافع الثقافي والحضاري، عند الجابري، ومن خلال ما حفلت به كتاباته من اهداف نهضوية وإصلاحية، كالتحرر، والاستقلال، وتملك التراث، وتجاوزه، وتأسيس عصر تدوين جديد، عصرالتدوين الحداثي عند الجابري الذي هو استعارة تلخص الرغبة في استحداث"تاريخ" جديد للعقل العربي، على مجال الابستيمولوجيا، أي على مجال إصلاح "الآلة" آلة التفكيرللشروع في إنتاج مادة معرفية جديدة يشارك بها العرب في المجهود الانساني العالمي، لتأسيس أفق معرفي جديد، يتعلق الأمر، إذن بمنظومة علمية، وعملية جديدة لايمكن القيام بها إلا إذا جرى استصلاح أداة تجديد تلك العلوم، والمباحث التي هي ليست شيئا آخر سوى "العقل العربي" أوبعبارة متخصصة، يقتضي إنشاء "عقل مكون"(بفتح الواو) جديد أي إعادة بناء "العقل المكون"(بكسر الواو)، هذا في مجال التدافع الفكري، والحضاري عن جانبه الايجابي عند الجابري على مستوى مفهوم عصر التدوين الجديد(المجال التدافعي الثقافي والفكري الجديد)، أما في جانبه السلبي، وهوما صاغه الجابري في عدة أسئلة تدور رحاها حول إمكانية إعادة بناء رؤى عالم ثقافية بديلة، أو كيف يمكن(بناء تصورات بديلة؟) التي هي كيف معرفي- كيف نحررعقلنا من سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، سلطة السلف، وسلطة القياس، وسلطة التجويز؟ - كيف نجعل العقل العربي عقلا مستقلا بنفسه يختارسلطاته، يعيها، ويوظفها للسيطرة على موضوعه، وعلى العالم؟ بعبارة واحدة كيف نحقق للذات العربية ما عبر عنه غرامشي "بالاستقلال التاريخي التام"؟.208 وللإشارة، هذا الفيلسوف والمناضل الماركسي ايطالي (1891م-1937م)- يطلق على فكره اسم "الغرامشية"التي هي فلسفة (البراكسيس)أي(النشاط العملي والنقدي- الممارسة الانسانية والمحسوسة)وغرامشي يؤكد استقلالية البراكسيس إزاء الفلسفات الأخرى إنها ممارسة ونظرية في آن معا، ولهذا فإنها فلسفة سياسية.إنها التاريخ الحي-قيد

208- محمد المصباحي"من أجل عصر تدوين عربي جديد"،مرجع سابق ،ص63

التكوين، وهي كذلك تصور للعالم يمكن استخلاصه من الآثار الماركسية الفريدة التي يعتبر غرامشي أنها تتكون من ثلاثة أقسام: الاقتصاد السياسي- العلم السياسي والفلسفة، وهو ينقب فيها عن المبادئ الموحدة في علاقات الانسان بالمادة (التي هي نتيجة براكسيس سابق) عبر التاريخ الذي هو انتاج ذاتي للانسان..إنه سؤال تنويري، بكل ما يتطلبه التنويرمن "استقلال ذاتي" يمكن الذات من أن تكون السلطة هي المرجعية الوحيدة لكل اختياراتها وقراراتها، ومن سعي"للسيطرة" على العالم، ويذكر الجابري في هذا الجو التعددي ألا ننتظر أن يكون الاستقلال واحدا، فالاستقلال ينبغي أن يكون عن المرجعيتين التراثية، والحداثية معا، لكن لا على حد سواء، وهذا يعني أن فشل عصرالنهضة العربية الأولى، أو عصر التدوين العربي الثاني، لايعود فقط إلى الانفعال السلبي غير المنتج بالعقل التراثي، بل ويعود أيضا إلى الانبهار المنفعل والمستلب واللاتاريخي أمام العقل الحداثي209. في هذا الصدد (مجال التدافع الفكري والحضاري) دائما، ومن أجل التحرر من المرجعية التراثية، رفع الجابري شعار المعاصرة المزدوجة والمتقابلة :جعل التراث معاصرا لذاته، ومعاصرا لنا في نفس الوقت ولكن ليس بنفس المعنى، المهمة الأولى تسعى إلى إعادة قراءة التراث وتأويله قصد إعادة ترتيبه تاريخيا وبنيويا وأيديولوجيا حتى يصبح له معنى بالبنسبة لزمانه، بينما تتولى المهمة الثانية إعادة ترتيب التراث على نحو يصبح بإمكانه أن يصيرله معنى بالبنسبة لزمانه، أي قابلا لتحويله إلى فاعل حضاري وثقافي في الحاضر، القراءة الأولى للتراث تجعله فاعلا في تاريخه الخاص، والثانية تحوله إلى فاعل في التاريخ العام للأزمنة الحديثة[210].إن مجالات التدافع الثقافي والفكري والحضاري، التي تتمظهر فيها تأثير رؤية العالم الثقافية عند الجابري هي وليدة تشخيص نهضوي في أجواء تشاؤمية، تشير إلى أن "العقل العربي"يعاني من أزمة جوهرية وشاملة تغطي المستويات الدلالية والمنطقية والقياسية والمفهومية، وتمنعه من الانطلاق في عملية الابداع والبناء، إضافة إلى عائق انشطار الذات بين ولائها للماضي وتطلعها للحاضر والمستقبل، هذا يشير إلى مدى شقاء الوعي العربي، ومع ذلك في رؤيته للعالم الثقافية، لم يثنه الجابري هذا التشخيص الابيستمولوجي والتاريخي مظهرا، والميتافيزيقي جوهرا، عن السعي لتغيير هذا الوضع،

[209] -ال محمد المصباحي"من أجل عصر تدوين عربي جديد مرجع سابق ،ص64-

[210]-محمد المصباحي"من أجل عصر تدوين عربي جديد،المرجع نفسه،نفس الصفحة.

مما يعني أن آفات العقل العربي ليست في حقيقة الأمر، ذات طبيعة جوهرية، بل أنها قابلة للاصلاح، وكما كان التحليل الابيستمولوجي، مدعوما بالتحليلين التاريخي والإيديولوجي، هوأداة تشخيص آفات العقل العربي، فإن هذا التحليل نفسه هو القادرعلى إصلاح تلك الآفات بفضل المعرفة "العلمية الصحيحة" التي يمدنا بها [211].وفي نفس مجال التدافع الفكري والحضاري والذي تتجلى فيه تاثيررؤية العالم الثقافية عند الجابري، ومن خلال تشخيصه النهضوي المتشائم، اندفاعه باحثا عن سبيل ثالث، يمكنه من تجاوز اشكالية الاصالة والمعاصرة التي هي "إشكالية نهضوية"[212]، ويمكنه من تخطي الاستقطاب النهضوي العقيم إزاء الماضي والحاضر، لكنه في صياغته لهذا السبيل الثالث، لم يتعامل مع التراث والحداثة على حد سواء، بل كان مرة ينحاز إلى التراث، معلنا بكيفية جازمة بان لاسبيل لتجاوزالتمزق إلا "بالانتظام في تراث من أجل تحقيق قفزة نحو المستقبل"ومرة اخرى كان يعتبر الحداثة افقا اعلى بكل ما تتطلبه من تجاوز، وربما قطيعة، وإن كانت مغلفة بالاستمرار، ففي هذا المجال التدافعي الاصلاحي، والنهضوي الأخيرعند الجابري، يظهر أنه يتأرجح بين الانتظام في بعد التراث والانجداب إلى أفق الحداثة، إنه طريق ثالث صعب لأنه يتطلب تجاوزالاستيلاب من جهة تجاه الذات التراثية، أولا بتهذيبها وتطهيرها من جوانب ميتة ولا عقلانية من "تاريخ" عقلها الذي شكل منذ البداية معقلا ومعتقلا لها وحائلا دون وصولها إلى مقام الحداثة، وثانيا بإحياء الجوانب التنويرية من الذات في اتجاه ملاءمتها مع مقتضيات العقل الحداثي، ومن جهة ثانية تجاوز الاستيلاب تجاه الحداثة بتهذيب الآخرالذي يريد فرض الحداثة بوصفها صورة نمطية وحيدة وكلية على البشرية لأنها هي السبيل الوحيد للخروج من تأخرها التاريخي وعقمها الثقافي، (العولمة الثقافية والفكرية).

---

[211]- ا محمد المصباحي"من أجل عصر تدوين عربي جديد مرجع سابق،ص63

[212] د.عابد الجابري،كيف نتعامل مع التراث؟ سلسلة مواقف عدد -26دار النشر المغربية،أديما،الطبعة الأولى،ماي 2003م ص-77.

المبحث الرابع:

آليات (التدافع والصراع) مع الآخرومجالات

تأثرها برؤية العالم الثقافية عند كليفورد غيرتز :

بعد الاطلاع على معالم رؤية العالم الثقافية عند كليفورد غيرتز، ومن خلال استعراض خصائصها، وواقعها، ثم أبعادها، كان لنا أن نقف عند ميكانيزمات، وآليات علاقة التدافع والصراع مع الآخرالمختلف ثقافيا وفكريا، في فكر كليفورد غيرتز، والتي مدارها إبراز، وإثبات الذات في مواجهة الآخرعامة، وهومناط رؤية العالم الثقافية، وجوهرها.

المطلب الأول: آليات (التدافع والصراع) في رؤية العالم الثقافية عند كليفورد غيرتز :

اعتبارا لخصوصية رؤية العالم الثقافية، وأبعادها، وواقعها عند كليفورد غيرتز، التي أسست، وأصلت لنظرية تأويلية، تتوق إلى الانفتاح على الآخر، والتفاعل معه، مؤكدا أن رؤية العالم الثقافية، وفق دراساته الأننثروبولوجية، والتي باشرها في الواقع الثقافي التقليدي(المغرب-أندونيسيا)- ضمن ما اهتم به من دراسة للتغيرات التي تطرأ على رؤى العالم- بالمقارنة مع رؤى العالم الثقافية الحداثية في العالم الغربي المتقدم، أنها عرفت تغييرا، وتحولانتيجة للاحتكاك الثقافي، والاتصال بالحضارة الغربية، وتقدم العالم، والتفسير العلمي213. ومن هنا تتجلى آلية التدافع والصراع في رؤية العالم الثقافية، لدى غيرتز، وهي دفع لواقع أفكارونمط تفكير(رؤية عالم ثقافية تقليدية) إلى فكر متغيرمتحول، ومتنور بفعل الاحتكاك الثقافي، مع الآخر(المتقدم) والاتصال بحضارته، (رؤية عالم ثقافية واعية متقدمة) وفي هذا التسلسل الميكانيزمي من دفع أفكار نحو أفكار أخرى(من رؤية عالم تقليدية متخلفة إلى أخرى متقدمة، ومتنورة)، وفي هذا الاتجاه يتواصل دفع الأفكار إلى سلوكات، وهو ما أكد عليه كليفورد غيرتزأن رؤى العالم الثقافية في مجتمعات إسلامية (اندونيسيا-المغرب)قد تحولت وتغيرت من الاعتقاد، و الايمان بالوحي، والإلهام، والممارسات غير الواعية للمعتقدات، والشعائرإلى الاتجاه نحو الاختيار، والفحص، والتقييم الفكري النقدي لتلك المعتقدات، والممارسات، والنظر في أهميتها في حياة الناس، وفي اتجاه ميكانيزمي دفع

---

213 نقلا عن كتاب د.يوسف تيبس،أستاذ المنطقيات والفلسفة المعاصرة بجامعة محمد بن عبد الله بفاس "التصورات العلمية للعالم"،دار بن النديم للنشر والتوزيع،ط1، وهران،2014 ،ص35

-هذا بالفعل ما حدث للمجتمعات العربية والاسلا مية عندمااطلعت على الحضارة الغربية،إذ بدأت الفئة المثقفة تنظر في سبيل الخروج من التخلف،أي الأزمة الحضارية،عبر النظر في التراث،وتأويله حتى تستوعب المفارقات الموضوعة على مجتمعاتها.

(سلوك لسلوك)، نستشف آلية أخرى من خلال دراسات أجراها كليفورد غيرتز، وباحثون، تهم سلوك مجتمعات متعددة، ومتفاوتة المستويات الاقتصادية، والعلمية، والتقنية تستهدف البحث في تأثير رؤيتها للعالم على سلوكها وأفعالها، وفيها يتم دفع سلوك سائد وتغيره حسب المستوى المعرفي الثقافي، والفكري، و التقني والعلمي وتأثيره في رؤية العالم الثقافية، نحو سلوك، وفعل آخرمتغير، يتناسب اطرادا مع مستوى رؤية العالم الثقافية التي تتأثر بدورها بمتغيرات، وقد أشار الفيلسوف "كليفورد غيرتز"في هذا الصدد في دراسته الميدانية التي قام بها في مجتمعين إسلاميين(أندونيسيا –المغرب) حول وضعيتهم الاقتصادية، والاجتماعية، والعلمية المتخلفة التي كانت مؤثرة في رؤيتهم للعالم الثقافية، ما ساعدت في انتشار برادايمات 214 سائدة، وأنماط تفكيرتقليدية، وممارسات لا واعية في أوساطها، هذه السلوكات، تحولت، وأصبحت، موضوعية بفعل الانفتاح العلمي والنقدي، والاحتكاك بالثقافة، والحضارة المتقدمة (الغربية) بالاتجاه نحو أنماط تفكيرواعية تعتمد التفسير العلمي، والتمحيص، والتجربة، أي سيادة لسلوكات متسقة تعتمد في رؤيتها وتفاعلها مع الآخرنظرة علمية، عقلانية215.

المطلب الثاني: مجالات تأثير رؤية العالم الثقافية في (التدافع والصراع) مع الآخر عند كليفورد غيرتز

من خلال واقع و أبعاد رؤية العالم الثقافية عند "غيرتز"واعتبارا لمقصديتها والتي تصب في معادلة التدافع الحضاري، والفكري والثقافي، تتوخى حسب غيرتز تبادل المنتجات الثقافية و الحضارية، والفكرية بين ثقافتين وحضارتين مختلفتين، هما الثقافة الغربية (كدافع)، والثقافة العربية الإسلامية (كمدفوع) من خلال دراساته الأنثربولوجية كنموذج والتي أجراها في الواقع الميداني لهذه المجتمعات(المغرب- اندونيسيا) بخصوص

1-عن كتاب "التصورات العلمية للعالم"المرجع السابق،ص42 :يتشكل البارادايم،في الطبعة الأولى من كتاب "طوماس كون"،من الاكتشافات العلمية المعترف بها كونيا،والتي تقدم حقبة معينة مشاكل نموذجية،وحلولا إلى الباحثين" أي التصور العام للعالم،أما في الطبعة الثانية فقد اتخذ معنى اجتماعيا،فأصبح "مجموع المعتقدات و القيم السائدة والتقنيات المتداولة بين أعضاء جماعة معينة" أي التصور الخاص للعالم.

215-عن المرجع نفسه،ص30-31 ،خضع العالم المعاصرلعمليات عقلنة غربية جعلت أفعال وتمثلات الانسان نسقية،ومنهجية تركز على الجانب العملي (السيطرة على الطبيعة والانسان) مما أدى الى ظهور النظام الرأسمالي ،وقد صاحب هذه العقلانية،أوالعقلنة عدم الاعتقاد في الخرافة والإله

مسار تغير رؤى العالم الثقافية وتحولها بفعل احتكاكها الثقافي والحضاري، (تثاقف) مع الآخر (الحضارة الغربية) وتقدم العالم واعتمادها التفسير العلمي، والنقدي في ممارساتها، والنظر في أهميتها في حياة الناس، نظرة علمية عقلانية.[216] وهذا تجلي لمجال تأثير رؤية العالم الثقافية في التدافع والصراع مع الآخرعند غيرتزفي المجال الفكري والثقافي، على صعيد المفهوم والممارسة واعتقاده وإيمانه الراسخ بهذه الآلية في التدافع، وهوتدافع تواصلي الذي قام به "غيرتز"، إنه يعني بها بالخصوص المجتمعات المتخلفة والنامية أو التي تسير في طور النمو، كمجموعات مدفوعة، ومستفيدة من تجربة المجتمعات الغربية المتقدمة عبر ممارسة التدافع التعاوني معها والاحتكاك الثقافي والحضاري بها والانفتاح عليها في أغلب مجالات التدافع، خاصة منها الثقافية والفكرية والحضارية الكونية الغربية، وأهمها الديمقراطية، ومنتجاتها في الحرية السياسية وما يرتبط بترسانة حقوق الانسان في مجال تدافع(قيمي ثقافي وفكري)[217]. وهو بذلك في تقديري يتجاوزفعل تدافع تعاوني عند "غيرتز" في المجال المذكور، إلى محاولة دعوته لحوار كبيرمع الآخربعد إدراكه وفهمه والاعترافه به، والذي تغيرت رؤاه للعالم الثقافية بفعل التثاقف والانفتاح على العالم المتقدم(الغرب) ودخول معترك الحداثة، وتحدياتها وهوبذلك بقي وفيا للمنهج التواصلي في رؤيته الثقافية للعالم (فهم –إدراك- وصول- ثم تأويل)

---

[216] اهتم كليفورد-غيرتز بدراسة التغيرات التاريخية التي تطرأ على رؤية العالم الثقافية في المجتمعات الانسانية،فاختص بالدراسة مجتمعين اسلاميين(المغرب-اندونيسيا) كنموذج للدراسة التي تغيرت،وتحولت فيهما رؤية العالم الثقافية،والحضارية،على السواء بفعل الاحتكاك الثقافي،والاتصال بالحضارة الغربية،وذهب الى ان رؤية العالم الثقافية التقليدية تقدمت بفعل التقدم والتطور الذي يشهده العالم،وبفعل التقدم في المجال العلمي(التفسير العلمي التي تعتمدها هذه الرؤى).

[217] د.امحمد طلابي،"مفاهيم الربيع الديمقراطي"،مرجع سابق،ص89، "إن الغلو في مفهوم وممارسة التدافع في الواقع الحي عند الغرب، كان السبب الرئيسي في ميلاد الكثير من مدارس التطرف و الإرهاب الفكري والعملي عند أمم أخرى".

تركيـــــب :

من خلال التطرق لدراسة معالم رؤية العالم الثقافية في فكركل من "كليفورد غيرتز" وفكر"عابد الجابري" والتي شملت ماهيتها ومميزاتها ثم واقعها وأبعادها، وآلياتها ثم مجالات تأثيرهاعلى علاقة التدافع والصراع مع الآخرعند كل من الفيلسوفين، وهي في مجملها قد تضع إطارا مرجعا مفسرا وضابطا لهذه العلاقة مع الآخر الذي يشكل في مجمله رؤية حول العالم وتصور حول الوجود، وربط الذات بما هوخارج عنها وفي تواصل معها (منطق التصور) برابط ثقافي في تمثل هذا الآخر وتدبير العلاقة التفاعلية والتواصلية التي تربطه به والذي شكل عند كل من الفيلسوفين في توجهه فلسفة حياة ووجود، اختلفت تأويلاتها ومناهجها باختلاف الأطر المرجعية والمنظومات العقائدية، التي تصدر عنها والسياقات التاريخية والحضارية التي تحيطها، وهذه التوجهات المختلفة والمتنوعة التي تغني في الكم كرافد معرفي خام في بناء تصورات ورؤى للعالم التي هي في الحقيقة كيف معرفي، إلا أنه من الجدير بالذكر في هذا المقام أن تكون رؤى العالم وخاصة الثقافية منها أن تصب في مصب واحد أو ما يعرف بحوار الرؤى أو تثاقف الرؤى، لتتقارب وجهات النظرو تحقق لمعادلة التدافع الحضاري أومايعبر عنه بالتدافع التعاوني الذي نواته الصلبة تبادل المنتجات الحضارية في إطار وعي وتفهم للذات إزاء الآخرفي ميزان ثنائية (دافع - مدفوع)، واعتبارا لما قد يبدومن دراسة معالم رؤية العالم الثقافية عند كل من "عابد الجابري" ونظيره بالمقارنة "غليفورد غيرتز" وفي بعض الجوانب أن مقصدية وأبعاد توجههما تجري مجرى التدافع الحضاري التعاوني، فنلمس عند عابد الجابري تأثيررؤيته للعالم الثقافية في الفعل التدافعي نحو الاصلاح إلى التجديد، بممارسة التدافع التعاوني مع الآخر(استلهام مناهج غربية في مقاربته للتراث وتطلعاته الحداثية)أما عند غيرتزفالتوجه نفسه، إلا أنه يروم الانفتاح على الآخرعلى إيمان واعتقاد بالاعتراف بالآخرومحاورته وفهمه وإدراكه، ثم تأويل هذه العلاقة، لتتحقق المعرفة وتتبادل المنتجات الحضارية والثقافية، وهو ما انتهى إليه في أبحاثه الأنثروبولوجية وعلى الواقع الميداني، من استنتاجات وخلاصات، أن تقدم رؤى العالم التقليدية في البلدان المتخلفة تم بفعل الاحتكاك الثقافي والحضاري مع الحضارة الغربية وتوجهها عن

تبصروكسب للتجربة والمعرفة(الاستفادة من تقدم العالم الغربي في مجال التقنية والعلوم)عن اختياروتفحص لهذه المجتمعات وتغييرممارساتها التقليدية والمتخلفة إلى النظرة العلمية والعقلانية، وهوما يبين فعلا مدى الوعي الصادق في توجه "غيرتز"في علاقته التبادلية والتفاعلية مع الآخر.

الفصل الثالث:

مقارنة رؤية العالم الثقافية عند عابد الجابري

وكليفورد غيرتز

بين(التقاطع والتقارب) أو(التباين والتناقض)

توطئة:

من خلال ما تم التطرق إليه في المتن الدراسي، وخاصة في الفصل الثاني من دراسة لمعالم الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند عابد الجابري وكليفورد غيرتز، ماهيتها، خصائصها، أبعادها وواقعها، ومجالات تأثيرها في علاقة (التدافع والصراع) مع الآخر، قد يتبين نسبيا أو يتأكد إلى مدى ما، حاكمية وضبط رؤية العالم الثقافية لدى الفيلسوفين، - موضوع الدراسة المقارنة -لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر، هذا وأخذا بعين الاعتبار اختلاف كل توجه ومسار تتحكم فيه من زاوية أخرى، المرجعيات الفكرية والثقافية، وكذا العقائدية المتحكمة والمؤطرة للرؤيتين المتقابلتين، في الوقت ذاته، هذا لا يجزم بوجود تناقض أو تنافر في زاوية النظر لكلا الفيلسوفين الممثلين للتوجهين الفكريين المؤطرين، لهاتين الرؤيتين، لتبقى إذا إمكانية وجود تقارب أوتقاطع أوتثاقف للرؤيتين الثقافيتين للعالم عند عابد الجابري ونظيره كليفورد غيرتز اللذين أبديا وقدما وجهة نظرهما بخصوص حاكمية وضبط وتأطيررؤية العالم الثقافية عند كل منهما لعلاقة(التدافع والصراع) مع الآخر، والتأثير فيها كما سبقت الاشارة إليه في المباحث السابقة من الموضوع.و لكي تتضح الرؤية أكثريحق لنا ومن الضروري عقد مقارنة بينهما، لنعرف مدى التقارب والتماثل من جهة أو التباين والتناقض أوالانفصال بين رؤيتيهما الثقافية للعالم من جهة أخرى؟.

من هذه التوطئة يحق لنا أن نتساءل عما حقيقة توجه رؤية العالم الثقافية عند كلا الفيلسوفين في تأثيرها وحاكميتها، وضبطها لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر؟ هل هناك نقاط مشتركة بين رؤيتيهما الثقافيتين للعالم ؟وهل تجمعهم نفس الأسس والمنطلقات؟ وهل لهما نفس المنهج في توجههما وتصورهما ؟ .

المبحث الأول:

المقارنة من حيث(التقاطع والتقارب)

كما سبق الذكر اقتضت الضرورة إلى المقارنة لإيضاح وتوسيع مجال الرؤية بخصوص إظهار حقيقة توجه كل من الفيلسوفين "عابد الجابري" ونظيره في المتن الدراسي المقارن "كليفورد غيرتز"، فهل يا ترى هناك تقاطع وتقارب بين رؤيتيهما الثقافيتين للعالم ؟ وما هي الأسس والمنطلقات والمنهج عند كل منهما في هذا الصدد؟

المطلب الأول: الأسس والمنطلقات والمنهج

أولا: الأسس والمنطلقات

مما لاشك فيه، أن كل مفكرلا ينطلق من دراسته وتنظيره من العدم، بل لابد وأن يستند إلى جملة من الأسس والمرجعيات التي تساهم في بلورة رؤيته الفكرية وتجربته الفلسفية، قد تكون هذه الأفكار وافدة دخيلة، وقد تكون داخلية تعبر عن أصالة الفكر الحضاري، لذا سنتعرف على مصادر ومنطلقات تصوركل واحد منهما ونذكر نقاط الاتفاق والتقارب أوالتقاطع أونقاط الاختلاف.

تأثير الفيلسوف ماكس فيبر:

أ- في فكر "كليفورد غيرتز"

مبدئيا وبدون جزم يمكن اعتبار ما يقارب فكر "كليفورد غيرتز"، ونظيره الفيلسوف عابد الجابري، اعتماد كل منهما على أسس تخضع لمعايير العقلانية -وهي نقدية - وواقعية - تروم مقاربة، تراثية ذات توجه معرفي في الابيستيمولوجيا والفلسفة.

يعد الفيلسوف ماكس فيبرمن الفلاسفة والمفكرين الذين أسهموا عامة في توضيح وترشيح مفهوم، وتصور"رؤية العالم"وفي بلورة فكر "كليفورد غيرتز"، وفي رؤيته الثقافية للعالم، حيث استطاع الأخير بفضل انفتاحه العريض على فكر "ماكس فيبر" الذي يرى أن "الانسان سجين شبكات من المعاني نسجها بنفسه" أن يبلور فكرة رئيسية مفادها أن شبكات المعاني هذه، هي التي تشكل الثقافة وتجعل منها " نسقا" يتجسد في "الرموزالمنقولة تاريخيا"، وهذا النسق برأيه هو الذي " ينظم الحياة ويوجه السلوك الخارجي" وتظهر هذه الفكرة التي تقطع مع تصور الثقافة على الطريقة السوسيولوجية الموروثة عن دوركايم في الكثير من أعماله، إذ أبان أن تفسير الثقافة هو علم تأويلي يبحث عن معاني أكثر منه علم تجريبي يبحث عن قوانين، وقواعد، وهذه القناعة هي التي جعلته

يصر على ضرورة " الوصف المكثف" للظواهر وللمجال موضوع الملاحظة[218].
وارتبطت أفكار كليفورد غيرتز بالرصيد النظري الذي وفره (ماكس فيبر)الذي يعتمد مفهوم الاتساق كأساس أو سمة جوهرية لكل إنسان، أو لكل ثقافة لها نظرتها إلى العالم أو للكون والوجود، لكن أيضا بملاحظاته الميدانية في بقاع مختلفة من العالم، إذ تأمل أنظمة الديانات والعقائد وأساليب التفكيروالقيم والممارسات التي تتأسس ضمنها ومن خلالها الحياة الاجتماعية .[219] (مجالات التدافع والصراع مع الآخر) ليخلص إلى نتيجة أساسية، كون هذه الأنظمة الثقافية هي التي تضفي المعنى على الوجود في أعين الناس، كما يظهر توجهه في هذا الصدد والمتأثر بتوجه "ماكس فيبر" أيضا بخصوص تأثير "المخيال الاجتماعي" المؤثر في الفعل السلوكي وتوجيهه وضبطه عبر توسيع مجال رؤية العالم الثقافية، وإغنائها، إذ يشيرالفيلسوف "ماكس فيبر" في تعريفه :"أنه نشاط يحمل معنى يشد الفاعلين الاجتماعيين، فينظمون سلوكهم بعضهم إزاء بعض على أساسه، وبعبارة أخرى بمعاني ودلالات"[220].

ومن المصادر التي أغنت رؤية العالم الثقافية لكليفورد غيرتز، ارتباط أفكاره بتاريخ الأديان المقارن، والدراسات الثقافية، بالاضافة إلى تشبعه بالأدب الذي منحه مساحة واسعة من الخيال، (تأثير في رؤيته للعالم وفي تصوراته) خلقت نوعا من التلاقح بين الكتابة الأدبية والأنثربولوجية، أسست لنظرية تأويلية ثقافية، على الخصوص، كان لها كبير الأثر ليس فقط على ميدان الأنثربولوجيا، وإنما على ميادين أخرى في مجال الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية .

---

[1] -بالرغم من أن "ديلتاي" قد صاغ مصطلح رؤية العالم،إلاأن الفضل في ترشيح وتوضيح ذلك المصطلح أوالتصورونشره وتقديم تصورات أخرى مماثلة يرجع لعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أمثال "ماكس فيبر" ولقد نجم عن التوسع في استخدام مفهوم "رؤية العالم" أن ظهرت مصطلحات أخرى تتداخل معانيها ذلك المفهوم أو تستخدم نفس المعنى،ومن هذه المصطلحات "نظرة أو رؤية"- صورة- توجيه معرفي- رؤية معرفية- منظوررؤية معرفية- مبادئ متضمنة –افتراضات أساسية- روح الثقافة – خرائط معرفية.

[2] - يرى "ماكس فيبر" أن سعي الفرد نحو الخلاص يعتمد بشكل أساسي على رؤيته للكون أو "صورة العالم" التي لديه،فالخلاص يكون له معنى فقط عندما يعبر عن صورة متعلقة ومتسقة عن العالم،وعندما يمثل "وقفة في مواجهة العالم"

[220] د.عبد الحكيم شباط،"ماكس فيبر والفعل الإجتماعي"منشورات دارناشري،عدد3، نونبر،الكويت،2013 ،ص13-15

في فكر الفيلسوف "عابد الجابري"

لاشك أن ما يميز خصوصية فكر عابد الجابري وإنتاجه، هو طابعه الذي نهل من الثقافتين العربية الإسلامية وكذا الغربية، ففكر هذا الفيلسوف كان منطلقه المرجعي ومنبعه يتنزاوج بين المصدرين الثقافي والفكري الغربي والعربي الاسلامي، فتأثر بالفلاسفة (الشاطبي –ابن حزم) وبالخصوص (ابن رشد- ابن خلدون)من الثقافة العربية الاسلامية، ومن الثقافة الغربية (أندري لالاند- مشيل فوكو- غاستون باشلار-غرامشي)- والعالم النفسي والابستيمولوجي جان بياجي) ؛ فنجد كتاباته تتميز بالتزاوج بين المصدرين وهو ما ساهم في إغناء رؤيته الثقافية للعالم وبلورتها فمن الجانب الفكري والثقافي العربي الاسلامي، تأثرالجابري بالنص الرشدي لارتكازه على العقلانية البرهانية، التي أتت على المنطقة المظلمة في الموروث العربي ليسلط عليها الأضواء الكاشفة لفلسفته، وهوذات التوجه الذي سلكه عابد الجابري في مقارباته للتراث، فعرف كيف يمارس التاريخ على نصوص التراث، لتتبلور رؤيته الثقافية للعالم، ما أخرجه ذلك من فكر سلفي لا حركي أو مغترب الذي يسقط التاريخ الأوروبي على التاريخ العربي الاسلامي، كما تأثر بالفكر الشاطبي في منهجه التجديدي والتحديثي والابداعي، فعلى غراره، توجه الفكرالجابري في مشروعه الاصلاحي والنهضوي والتنويري، بجانب تأثره بالفكر الخلدوني في تاريخيته ومنهجه في التدافع الحضاري وقراءة التاريخ الانساني و العمران البشري، أما عن توجهه في نقد الآليات المسؤولة عن الفكر والتفكير(العقل) فقد استمد أسسه من الإطار الفكري الغربي الذي تأثر به من الفيلسوف "لالاند" من خلال مقارباته العملية في الحقل التراثي، مصدرالمرجعية الثقافية والفكرية لهذه الأداة، التي رأى الجابري أن عليها أن تثبت ذاتها باستقلالها، فكان توجهه من هذا المنطلق، وهذا الطرح، أن اعتمد على تصور "غرامشي" بما يعبر عنه بالاستقلال التاريخي التام للذات المفكرة والناهضة، وهذا اهتمام للجابري بعدم توقفه عن دراسة ماتنتجه هذه الأداة، أي(العقل) إلى البحث عن تكوينها بصفتها المسؤولة عن إنتاج خطابها.

وحيث أن موضوع دراسة الجابري في هذا السياق هو العقل العربي، الذي تكون في إطار ثقافة معينة، وفي شروط تاريخية ومعرفية محددة كما أخدها من "لالاند" العقل السائد و العقل الفاعل " كحاجة استعان به الجابري للتمييز بين هذين النوعين من العقل في إطار دراسته للتراث، وبالخصوص الفلسفي الاسلامي[221] . فقد ارتبط هذا المفهوم عنده بمفهوم آخر هو "النظام المعرفي" كمؤثر آخر في رؤية العالم الثقافية لديه وطبعا في مجالات التدافع والصراع مع الآخر، وقد عرفه "الجابري" جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[222] .وقد أخذ الجابري توجهه في هذا المفهوم ان اعتمد في هذا الإطار على "ميشيل فوكو" الذي يتحدث عن الابستيمي في مجال تاريخ الأفكار بصفة عامة، أي في ما يخص الفلسفة التي تؤرخ للأفكار بالكشف عن الأنساق التي تؤطر تلك الأفكارالمنتجة من طرف العقل في سياقها، وكذلك على "توماس كون" الذي يتحدث عن البارادايم، إضافة على "غاستون باشلار" الذي يتحدث عن الأنساق العلمية في مجال تاريخ العلوم، أما النظام الذي يقصده ويتحدث عنه الجابري في إطار رؤيته الثقافية للعالم فهي الثقافة التي يفكرالعقل في إطارها في زمن محدد، والثقافة العربية بصفة خاصة، بما أن المقصود عنده هو العقل العربي[223]. وبخصوص ما قد يشابه أويقارب أو يتقاطع من خلاله مع الفيلسوف "كليفورد غيرتز" في تأثره، بنسبة ما بفكر ماكس فيبر، فهو ما استعان به الجابري في تحليل العقل العربي حول مفهوم اللاشعور المعرفي، يعني حسب الجابري مكبوتات عقلية، حيث أن الشخص خلالها لا يكون متحكما كامل التحكم في سلوكه المعرفي، وآليات هذا السلوك[224]. وهو ما نجده يتحدث عنه الجابري في مفهوم اللاشعور السياسي في إطار استكمال لعمله الضخم "نقد العقل العربي"

---

[1]– د.محمد وقيدي"التراث في فكر الجابري"-تجديد منهج البحث في التراث-مجلة الأزمنة الحديثة-عدد 3-[4]،أكتوبر2011م،ص61

يمكن الرجوع هنا كإضافة،لما قاله الجابري عن هذاالمفهوم ضمن كتابه "نقد العقل العربي،دار الطليعة،ط1 ،بيروت،1984م،ص15-17

[2]- المرجع نفسه،ص61

-يمكن الرجوع إلى ماقاله الجابري في نفس مؤلفه السابق ذكره"نقد العقل العربي"،ص37

[223] - -المرجع نفسه، ص61-62

[224]-.محمد وقيدي"التراث في فكر الجابري"-تجديد منهج البحث في التراث ،مرجع سابق،ص61

إذ يتحدث في هذا الصدد بأن "اللاشعور السياسي " يتمثل في أنواع من السلوك تصدر عن الفرد بدون إرادة، وهي تختلف عن ردود الفعل الآلية في كونها هادفة تلبي حاجات معينة وتنزع إلى تحقيق رغبات خاصة، وهنا يخلص الجابري من ذلك أن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المحمل برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، وهو الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي والحاضر، وهكذا يمكن تلمس أن العقل السياسي كممارسة وإيديولوجيا يجد مرجعيته المتحكمة في مجاله التدافعي وكذا الصراعي في المخيال الاجتماعي، وليس في النظام المعرفي، فهذا المخيال هو مجال اكتساب القناعات الذي تسود فيه حالات الإيمان والإعتقاد الذي يعطي للإيديولوجيا السياسية في فترة تاريخية بنيتها اللاشعورية.[225]

تأثير الفيلسوف"ميشيل فوكو"

في فكر كليفورد غيرتز

لم يكن بناء غيرتز لمفهوم الثقافة ليتم دون العودة إلى فيبر وبارسونز، فإذا كان حضور فيبر في بناء غيرتز لمفهوم الثقافة يظهر في حضور الروح الفيبرية التي أثرت بشكل واضح في أعماله، خاصة أن هذا الأخير لم ينكر يوماً إعجابه، بل وارتباطه العميق بالمتن الفيبيري الذي كان أول من فهم دورالمعنى والرمز والحافز والفرد والنظرة إلى العالم وروح الجماعة في فهم العالم الاجتماعي والأفعال التي تتم داخله، إن استدعاء صاحب الوصف الكثيف لفيبر لم يكن مجاني أو محاكاة لردة الفعل العامة التي بدأت تتشكل داخل السوسيولوجيا والأنتربولوجيا الأمريكيتين ضد السوسيولوجيا الوضعية بل كانت رغبة منه في تجاوزالمقاربة الضيقة التي انتقدها غيرتز والتي جعلت من مفهوم الثقافة مفهوماً لا يخضع من حيث استعماله لضوابط العلم وحدوده، بل إنّه تحول- مفهوم الثقافة- إلى نوع من «الأفكار التي تشرح كل شيء، حتى إنّها لا تشرح كل شيء إنساني، إلا أنّها تقدم شرحاً لشيء ما»، لا يوجد على الأرجح في عالم البشر، بما هو عالم اليومي والمعيش، إن هذا النوع من الاستعمالات المبتذلة لمفهوم الثقافة لا يسعف الأنتربولوجيا

[1]-..سيد فرح فتحي"مشروع محمد الجابري في نقد العقل العربي" مجلة الحوار المتمدن ،عدد 2262–ابريل- 2008م- ص6-8

أخذ المكانة التي تستحقها ضمن العلوم التي يمكن الاستناد إليها في فهم الواقع الإنساني وتأويله، ولأن هذا الأخير (أي عالم المعيش) عالم للأحياء بالدرجة الأولى، فإنّه كون حابل بالمعاني والرموز والطقوس والاستراتيجيات والمفهمومات، عالم يحضر فيه التاريخ، ويلبس لبوساً تتغير تلويناته وتأويلاته باستمرار أما الرجوع إلى بارسونز فإنّه يتأسس كما يقول غيرتز على حقيقة واحدة تتمثل في أن بارسونز يعتبر أول سوسيولوجي انقلب على البراديغم الذي كان متحكما في السوسيولوجيا الأمريكية لحظة اشتغالها على مفهوم الثقافة، فبارسونز كان بالنسبة إلى غيرتز أول من خرج عن المفهوم السائد لمفهوم الثقافة «كان المفهوم السائد عن الثقافة في علم الاجتماع الأمريكي يوازي بينه وبين ما يسمى بالسلوك المثقف؛ وقد ساد هذا المفهوم حتى مجيء تالكوت بارسونز الذي قدم بديلا صالحاً لهذا المفهوم. ويطور بارسونز، مفهوما عن الثقافة بوصفه نظاماً من الرموز التي يضفي من خلالها الإنسان معنى على تجربته، إنّ التعقيد الذي يعتري مفهوم الثقافة، والذي يجعل منها نصاً أو وثيقة مكتوبة برموز مختلفة، تشبه إصدار الأصوات في الخطاب والتلوين عند الرسم والخط لحظة الكتابة أو التنغيم في الموسيقى؛ هي مايجعل من الأفق السيميولوجي Sémiologique داخل الأنتربولوجا التأويلية ضرورة أولية لفهم الثقافة، خاصة أنّها، كما يعلن عن ذلك غيرتز في أكثر من مرة أو مقال، «شبكة من أنظمة الإشارات القابلة للتفسيروالتأويل، ليست قوة قاهرة، وليست شيئاً تعزى إليه سببيا أحداث مجتمعية أوسلوكات أو مؤسسات اجتماعية أو سيرورات عملية، بل هي نسق يمكن من ضمنه إجراء فهم لهذه الأشياء، مما لاشك فيه أن التعريف الذي يقدمه غيرتز لمفهوم الثقافة يتأسس على فهم معين للعمل الأنتربولوجي، ويؤسس لها في الوقت نفسه – نقصد المقاربة التأويلية، -غير أنّه وهذا هو المهم، يضع صاحب «سياسة المعنى» إلى جانب عدد كبير من رواد الفكر الأنتربولوجي والسوسيولوجي المعاصر، حتى وإن كانت أطروحاته تختلف كلا أو جزءاً عن ما انتهى إليه أغلبهم إما في دراساتهم لظواهر شبيهة ومماثلة، أولظواهر وقضايا ومفاهيم أخرى؛ مثل رولان بارت(Roland Barthes)، بيير بورديو(Pierre Bourdieu) ، كلود لفي ستروس(Claude Lévi-Strauss)، جاك بيرك(Jacques Augustin Berque)، جون بودريار(Jean Baudrillard) الخ،

الذين أعادوا الاعتبار للكلمة والنص والمعنى والرمز، باعتبارها أفعالا وحوامل ثقافية واجتماعية تخفي وراءها وبين تضاعيفها تاريخاً من المعاني والرهانات والبنيات، التي لا يعد البعد الظاهرمنها، إلا أبسط عناصرها، لأنّه لا يعتبر إلا الشكل الذيّ يضفى على التجارب الواقعية للناس;يبدو أنّ غيرتز لم يكتف في تشكيله لمفهوم الثقافة بالاستناد إلى فيبر(Max weber)، وبارسونز(Talcott Parsons)، بل إنّ استعماله لبعض المفاهيم الفلسفية وتبيئته لهذه المفاهيم داخل المتن الأنتربولوجي يكشف حجم التأثير الذي لعبته أعمال ميشيل فوكو (Michel Foucault)في الأنتربولوجيا التأويلية لغيرتز [226]; فالتصور الجديد الذي أراده غيرتز في سؤاله النقدي للثقافة، ومفهومها الجديد، هوالذي عمل على بلورة رؤيته الثقافية للعالم.(إحالة في بحث دعاء رمضان لنيل الماجستير) وتظهر تجليات التأثير"الفوكوي" في قراءاته، التي استلهمت أعمال ميشيل فوكو، وخاصة مرتكزه الفكري، من خلال عمله الشهير"حفريات المعرفة"[227]، أو "أركيولوجيا المعرفة" والمفهوم القاعدي"الإبستيمي"[228] المرتبط به، وهومفهوم "الإنفصال" في إطار فلسفة هذا الأخير النقدية، وهي ضمن فلسفة الإختلاف، على نحو ما نجد عند فوكو ما يعرف "بحفريات فوكو" التي من خصائصها أن تتعمق قراءاتها في طبقات النصوص بحثا في آليات إنتاج المعنى أو آليات إنتاج الحقيقة، كل ذلك في المنظور الذي يجعل من النقد فلسفة ومن الفلسفة نقد[229].

1- زكرياء الابراهيمي"غيرتز والتأويل الأنتربولوجي للدين"منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود،قسم الفلسفة والعلوم الانسانية،عدد26 يوليوز،2016 ،ص9-11

2 - -نقصد،هنا «حفريات المعرفة»التي ترتبط«النظرية الفرنسية»التي كانت،ومنذ فترات الستينيات والسبعينيات،قد فرضت نفسها على نطاق واسع،بل وامتد تأثيرها،وبشكل كاسح،داخل الولايات المتحدة الأمريكيةخلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين.وهوما أضفى على بعض الأسماء الفرنسية،ومن رموز النظرية نفسها،وداخل هذه الولايات، «هالة»لم تكن مخصصة إلا لأبطال الميثولوجيا الأمريكية ونجوم رجال الأعمال، كما قال François Cusset في كتابه «النظرية الفرنسية» (French theory) «المكرَّس لتأثيرات أعلام النظرية في «الحياة الثقافية»بالولايات المتحدة الأمريكية.

228."الإبستيمية" عند فوكو من حيث هي بالتعريف سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معين ممتدة في المكان متحولة في الزمان

229عن «النقد»الذي يرتبط بفلاسفة الاختلاف على نحو ما نجد في «جينيالوجيا نيتشه»و«حفريات فوكو»و«تفكيكية دريدا»و«فلسفة دولوز». فنقد هؤلاء يسعى إلى الحفر في طبقات النصوص بحثا في آليات إنتاج المعنى أوآليات توليد الحقيقة،ومما يرافق ذلك من عمليات طمس وحجب وتلاعب. وكذلك في المنظورالذي يجعل من النقد فلسفة ومن الفلسفة نقدا في آن واحد.

ب- في فكر محمد عابد الجابري

على غرار نظيره غيرتز في تأثره بأعمال "ميشيل فوكو"، أثار الفيلسوف عابد الجابري إشكاليات عديدة بسبب تصوره المنهجي المحكم، الذي أفاد فيه من المنجز الفرنسي الحديث، على نهج أبناء جيله من مفكري الفضاء المغاربي، وهي الإفادة التي جعلته يقدم قراءات جديدة ومغايرة طبعت بالجدة، فعند تفحص أغلب مشاريع الجابري نجد قراءاته قد استلهمت أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، الذي عمل على تبيئتها في تربة الثقافة العربية الإسلامية، ونذكر بالخصوص، وعلى رأسهم "ميشيل فوكو" الذي أغنى رؤيته الثقافية للعالم، وساهمت في بلورتها، وقد يتجلى ذلك واضحا إذا ما تفحصنا مشروعه "تكوين العقل العربي" التي تبدو من خلاله استلهام قراءاته في هذا المشروع، وارتكازه الفكري وأساسياته المعرفية على عمل "فوكو" من خلال "حفريات المعرفة" وبالتحديد في كتابه المشهور "حفريات المعرفة" وتحديدا ما يتعلق بمفهوم الإنفصال، ومن نفس المشروع، وحيث أن العقل هو الذي أنتج الخطاب، فقد كان موضوع دراسة الجابري"العقل الذي تكون في إطار ثقافة معينة وفي شروط تاريخية ومعرفية محددة، وكون الجابري يأخذ بدوره بمفهوم «الخطاب» وبمعناه الفلسفي الإصطلاحي المعاصر، وهو مفهوم قاعدي في حفريات المعرفة، فقد استدعاه ذلك لاستلهام "فوكو" في عدته المنهجية وزاده المعرفي وهو حينما ربطه بمعطى آخر، يتعلق الأمر "بالنظام المعرفي" وهو"جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية" وهذا المفهوم يعود بنا إلى الفلسفات التي تؤرخ للأفكار بالكشف عن الأنساق التي ينتج العقل الأفكار في سياقها وهذا مايبدو جليا عما يعبر عنه "ميشيل فوكو" ويتحدث بخصوصه، أي "الإبستيمي" في مجال تاريخ الأفكار بصفة عامة، والنظام الذي صاغه هنا الجابري من استفاذته من "فوكو" في هذا الصدد يتعلق الأمر "بالثقافة" التي يفكر العقل في إطارها في زمن محدد والثقافة العربية بالخصوص، بما أن المقصود عند الجابري هو العقل[230].

[230] - محمد وقيدي "التراث في فكر الجابري"-تجديد منهج البحث في التراث،مرجع سابق،ص61

3- **تأثير الفيلسوف "بول ريكور"**(عامل المبادرة في رؤية العالم الثقافية) :

عامل المبادرة أو السلطة والقدرة في التدخل في العالم وأحداثه ومجرياته من أجل غاية التغيير والإصلاح فيه، إحدى الأسس والمنطلقات التي من خلالها يتقاطع كل من غيرتز وعابد الجابري ويتأثران بها من خلال فكر بول ريكور(صاحب سؤال المبادرة)،والتي تنبني عبر التفاعلات الخطابية التوجيهية وبواسطة القيم التي تحملها رؤى العالم الثقافية،لدى الفيلسوفين عبر اللغة كوسيط يدرك به العالم،وهذه النقطة المشتركة تم تقديمها في هذا المطلب لأهميتها في هذا الموضع من البحث،والتي تم التفصيل فيها في المباحث اللاحقة وخصوصا عند دراسة أثر التقاطع أو التناقض بين رؤى العالم الثقافية عند الفيلسوفين،أي أثرها على الفعل الناشئ وأثرها على فعل التصرف في العالم وراء ضبط وحاكمية رؤية العالم الثقافية لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر.

في فكر كليفورد غيرتز :

تأثر كليفورد غيرتز ببول ريكورفي فكره فلسفيا بالتأويلية(الهيرمينوطيقية)[231]،وهو ما طبع منهجه في هذا الإتجاه والذي اتخذه واعتمده في دراساته الأنتروبولوجية،وخاصة الثقافية،التي صارت مدرسة قائمة الذات يحتدى بها،إنها منهج "التأويلية الرمزية"، هذا من ناحية لكن من الناحية المراد رصدها، ألاوهي سؤال المبادرة في رؤية العالم الثقافية في فكر غيرتز التي تهدف الإصلاح والتغيير والتجديد،والتي تتبناها عبر القيم التوجيهية المحمولة على رؤيته العالم الثقافية التي تتدخل في مجريات العالم وأحداثه لأجل إحداث التغيير والتجديد والتطوير فيه بإصلاحه وتنويره،وذلك بتأثير سلطة المتكلم وقدرته(مصدرهذه الرؤية التوجيهية) عبر تفاعلات خطابية بواسطة اللغة الفعالة في بناء

---

[231] -عادل مصطفى،"فهم الفهم،مدخل إلى الهيرمينوطيقا،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"،رؤية عن المرجع للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص34.

- أطلقت كلمة (الهرمنيوطيقا) في الفلسفات القديمة على تلك الدراسات اللاهوتية التي تعنى بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية، ابتعاداً عن المعنى الحرفي المباشر، إذ تحاول البحث عن المعاني الحقيقية والتعمق في أغوار النص المقدس .

وقد تطور مفهوم (الهرمنيوطيقا) في العصر الحديث فانتقل من البحث في الألوهيات إلى مجالات أكثر، لتشمل العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الإناسة والنقد الأدبي.

واشتقت كلمة (الهرمنيوطيقا) من الفعل اليوناني (Hermeneia) ويعني (يُفسر) و (يوضح)، والاسم يعني (التفسير) و (hermeneuein) (التوضيح). والأصل اليوناني للكلمة : استعمال آليات ومساعدات لغوية للوصول إلى كُنْه الأشياء،واللغة هي الآلية الأولى لعملية الفهم .

الأحداث والأفعال(أثر الفعل الناشئ عبر تحكم وضبط من رؤية العالم الثقافية)، (تدخل في العالم من أجل تغييره)[232]. وللإشارة فسؤال المبادرة الذي يتأثر فيها كليفورد غيرتز بالفيلسوف بول ريكور من ناحية اعتمادها على الفهم والتفسير لكن بمنهاج ينطبع بصبغة بعيدة عن التفسير البنيوي أو السببي أو السيكولوجي،إنما على الوصف المكثف والميداني،وعلى العموم تأتي المبادرة من رؤية العالم الثقافية عند غيرتزمن استلهامها لفكر بول ريكور،وعلى منهج التأويلية الرمزية.

ب - في فكر عابد الجابري:

الفيلسوف محمد عابد الجابري كنظيره كليفورد غيرتز يتأثر فكره ببول ريكور فرؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين تأتي على سؤال المبادرة للتدخل في العالم وفي أحداثه لأجل غاية وقصدية موحدة في التغيير والإصلاح والتجديد، بل إلى التنوير والتي نجد تجلياتها في فكر الجابري،التي تنبني رؤيته للعالم الثقافية على خطابات تفاعلية وتوجيهية بواسطة قيم محمولة عليها،إنها قيم التنوير والتجديد والنهوض الحضاري، وللإشارة فسؤال المبادرة التي استلهمها عابد الجابري وتأثر بها من الفيلسوف بول ريكور تعتمد هي الأخرى على عنصري الفهم والتفسير،لكن بمنهجية مختلفة تعتمد على مناهج متعددة من بينها البنوية التكوينية (تفكيك وإعادة بناء أدة التفكير)(بنية العقل العربي)بعقلانية نقدية،وبأدوات جديدة،وبعقلية حداثية ومعاصرة[233] ;وحول ما ذكرناه بخصوص منهاج أخذ

---

[232]- عن بول ريكور،في سؤال المبادرة في التدخل في العالم من أجل تغييره أو إصلاحه أو تجديده.وهي سلطة وقدرة لدى المتكلم ،أو الباعث للخطاب التوجيهي ،أو(مصدررؤية العالم الثقافية)(مهمة المثقف التنويري)وهي تدخل في العالم عبر التفاعل الخطابي بين ذلك الباعث أو المتكلم لمتلقي الخطاب بواسطة عامل اللغة،كوسيط يدرك به العالم،وله سلطة للتحكم فيه ،هذه اللغة التي ليست واصفة للأفعال وللأحداث وإنما هي فعالة في بناء الأحداث والأفعال والوقائع في العالم.

[2]- عن المرجع :/محمد عابد الجابري :**الخطاب العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،دارالطليعة ،بيروت، لبنان، مايو 1982م،ص 87_ : يرى محمد عابد الجابري أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، بدون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي، أو ننتظم داخل تراث غيرنا، بل علينا أن نقرأ تراثنا بأدوات جديدة، وبعقلية معاصرة، تنطلق من تصورات بنيوية داخلية، واستقراء لحيثيات الموروث مرجعيا وتاريخيا، قصد استقراء أبعاده الأيديولوجية لمحاربة التخلف، ومواجهة الطغيان الاستعماري، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية فضحا وتعرية وتفكيكا. وكل هذا من أجل تشييد ثقافة عربية أصيلة مستقبلية، تكون أرضية ممهدة لانطلاقنا حيال المستقبل، فلابد -إذاً - من خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام، بشرط أن تكون قراءتنا موضوعية قائمة على الاستمرارية والتأويل المعقلن، وذلك في ضوء تصورات معاصرة متجددة. علاوة على ذلك، لا يمكن أن تتحقق النهضة الفكرية إلا بالتعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها، بممارسة نقد الماضي والحاضر معا:" إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما: الشرطان الضروريان لكل نهضة .

سؤال المبادرة في رؤية العالم الثقافية لدى الجابري وهي أيضا تأثر بها من فكر "بول ريكور" الذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيوي الداخلي، و القراءة السياقية المرجعية التي تهتم بالذات والمقصدية والإحالة، ويعني هذا أن الجابري يجمع بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج، وعموما فمنهاج الجابري في رؤيته الثقافية للعالم في أخذ المبادرة للتدخل في العالم كان بمقاربات منهجية معاصرة متنوعة ومتعددة استقاها من مصادر غربية عمل على تبيئتها في المناخ الفكري العربي بعقلانية نقدية حديثة وبأدوات معاصرة وبعقل متنور.

ثانيا: المنهج

كما سبق الذكر، وكما اقتضت الضرورة إلى المقارنة لإيضاح وتوسيع مجال الرؤية بخصوص إظهار حقيقة توجه كل من الفيلسوفين "عابد الجابري" ونظيره في المتن الدراسي المقارن "كليفورد غيرتز"، وبخصوص المقارنة من جانب التقاطع والتقارب بين الرؤيتين، وبعد دراسة للأسس والمنطلقات، سنتطرق إلى دراسة جانب آخرفي رؤيتيهما، يتعلق الأمر بالمنهج عند كل منهما.فما هي يا ترى خصوصية توجههما؟ ومقاربتهما، وما هو مجال اشتغال كل منهما؟

من خلال ما تم التوصل إليه في المباحث السابقة، قد يبدو توجه كل منهماعقلاني، تجديدي معاصر بمقاربة علمية موضوعية، وروح نقدية على مجال اشتغال مشترك التراث- الثقافة.

في فكر الفيلسوف محمد عابد الجابري:

يعرض الجابري تصوره للمنهج في مؤلفات عديدة ومقالات عديدة، وبالنسبة إليه كما بالنسبة للعديد من المفكرين العرب، فإن مسألة المنهج ليست مسألة ثانوية أو عابرة في فكره، خصوصا عندما يتعلق الأمر بمحاولة تجديد الفكر العربي المعاصر، وتحديث آليات التفكير فيه، إنها مهمة ليست بالبسيطة، والمنهج فيها مقدمة ضرورية، لهذا فالمنهج ليس شيئا آخرغير النقد، وهذا ما نجده في مختلف كتبه ومقالاته ومساهماته، بل أن شهرة الجابري الفكرية وقيمة فكره الفلسفية تعود إلى قيمة منهج النقد الذي قدمه، يمكن أن نتحدث هنا عن أهمية كتاب "الخطاب العربي المعاصر"(1982م) الذي سمح إنجازه بصياغة

سؤال نقد العقل العربي، كما نستطيع الحديث عن أهمية نص "نحن والتراث" الذي تشكل مقدمته الطويلة مقالة قوية في منهجية مقاربة التراث كما تصورها، وهو ينجز أبحاثه الأولى في فلسفة الاسلام، فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد، بحيث شكل هذا العينة الأولى في في مشروع التفكير في نقد العقل العربي الذي صدرت أجزاؤه الأربعة خلال حقبة تربو على عقدين من الزمان (1984م-2000م).

وكل هذه المصنفات والمؤلفات هي عرض مفصل لمنهج نقدي حاول به الجابري أن يضعنا في خضم الآليات المعتمدة في بناء الفكر العربي منذ عصر التدوين، ومحاولة القيام بنقد لهذه الآليات من أجل الدخول إلى عصر الحداثة والتحديث، هكذا قرأ الجابري المدونات والمتون التراثية وآليات الفكر والتفكيرالعربي الاسلامي، معتبرا بأن معركة التأخرالشامل والتأخر الثقافي في مجتمعاتنا تقتضي مواجهة الذهنيات المتصلبة، وذلك باستعمال المنهج النقدي من أجل المساهمة في تفتيت نواتها الصلبة، المتمثلة في الآليات الموروثة في فكرنا، هذه الآليات المستعارة من أزمنة لها علاقة بحاضرناومستقبلنا، ولذلك فإنه يرى "أن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو اختراع منهج جديد".

ويؤكد الجابري أن قضية المنهج ستظل ملتبسة (مشكلة) ما لم تطرح أولا، وقبل كل شيءعلى أنها مسألة مفاهيم، فليس المنهج بضع خطوات، ولا جملة خطوات إلا في النصوص التي تريد التنظير للمنهجية، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج كما يذكر الجابري هوأساسا: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها، وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في المجال الذي يتحرك فيه، أو قد يضعها وضعا أو قد يستعيرها من مجال آخروهو في هذه الحالة يعمل على تلوينها أي على تضمينها أمورا لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أموركانت مشبعة بها، فالمنهج هنا ليس مجموعة من الآليات التي ما علينا إلا أن نأخذها لتطبيقها على موضوع معين، فالجابري هنا يستحضرمجموع الادعاءات التي تتخذ المنهج لموضوع معين، هنا يصبح الموضوع هو الذي يحدد المنهج والطريقة وليس العكس، فالمنهج إذن ليس طريقة جاهزة تطبق من أعلى على الموضوع، وتصبح مدعاة للتفاخرفي عملية البحث، بل المنهج كطريقة

حسب الجابري يجب البحث عنه داخل الغاية لا خارجها، فالفكر الابستيمولوجي يفرض أن يرتبط المنهج بالموضوع، وهنا قد يعني المنهج طريقة محددة، كما قد يعني الأخذ بمناهج متعددة، قد يؤدي بنا هذا القول إلى التساؤل عن طبيعة المنهج الذي يجب اتباعه في قراءة التراث وفهم الذات وتوسيع مجال الفكر الحداثي[234].

وهكذا فان المنهج لا يعني فقط طريقة محددة كما يقول بذلك السلفيون، أو الليبراليون، أوالماركسيون، بل أنه إلى جانب ذلك رؤية، والرؤية إذن لا يمكن فصلها عن الطريقة المتبعة في قراءة التراث، وفهم الذات، والآخر(المنهج التواصلي)، وسواء كنا على وعي بذلك أو لم نكن، فإن تطبيقنا لمنهج معين هو في الأخير تطبيق لرؤية معينة، "كل منهج يصدر عن رؤية إما صراحة أو ضمنا " والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري في استعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا، والرؤية تؤطر المنهج، تحدد له افقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها، لا المنهج سابق للرؤية ولا الرؤية سابقة للمنهج، وغياب الرؤية يعني غياب التاريخية، أما غياب المنهج فإنه يعني غياب الموضوعية، وهما شرطان أساسيان لبناء المنهج العلمي لدراسة التراث، وهذا الغياب عند الجابر ي الذي يجعل هؤلاء يقدمون المنهج، أي الطريقة على الموضوع المدروس، وهو ما يخالف القواعد الابستيمولوجية، في بناء المنهج وتطبيقه، وبخصوص عملية التجديد المتجلية في البناء المنهجي الذي نادى به الجابري بما يشكل في حد ذاته مشكلة، وقضية في الآن نفسه والتي تتجلى في القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولاته إيجاد طريقة ملائمة للتعامل مع تراثه، ليس الاختياربين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج، فالمسألة الأساسية هي نقد العقل، لا استخدامه بهذه الطريقة أوتلك، المنهج إذن النقد والنقد له مدلوله الخاص عند الجابري وهو نقد الأداة التي نستعملها للعمل، أي لقراءة التراث وهي العقل[235].

ودائما في نفس السياق الخاص بالفكر العربي الذي تحدث عنه الجابري في إطار التجديد المنهجي في المقاربة التراثية فان لذلك دواعي دفعت هذا الفيلسوف إلى طلبه،

---

[234] د.عماد عبد الغني"تجديد الفكر العربي المعاصر وإشكالية المنهج عند الجابري" مجلة منتدى الحوار لتجديد الفكر العربي،عدد يونيو،2014م،مرجع سابق

[235]-المرجع نفسه.

وتقديم صياغة جديدة للمنهج، فقد كان الدافع الأساسي هو الشعور بعدم كفاية المناهج التي كانت سائدة، وقصور تلك المناهج عن تقديم نظرة موضوعية حول التراث، فكان أمام مشكل المنهج المطروح كما يراه الجابري والذي يتمثل في ضرورة فصل الذات العارفة عن موضوع دراستها أي التراث، وهي أولى الخطوات المنهجية (المطالبة بالموضوعية)أي ما يحقق موضوعية المعرفة، والتي تعني فصل الموضوع عن الذات والذات عن الموضوع وتجاوز القراءة التراثية للتراث، ولكي يتحقق، يجب أن يحدث قطيعة إبيسيمولوجية ليس مع مضمون المعرفة التراثية ولكن مع الأدوات التي نقرأ بها التراث[236].

كما يجب أن ننتقل من كوننا كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، إذ أن الجابري يدرك تماما أن فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان وما الفصل بينهما إلا ضرورة تشكل اللحظة الأولى للموضوعية، ويعود تبريرالتجديد المنهجي بهذه الكيفية على أن الجابري كان يرى أن الموضوعية كانت غير متوفرة في الدراسات العربية التي كانت سائدة في التراث، ودليل كذلك على أن الفكر العربي كان يعاني من تداخل للذات بموضوع دراسته[237].

و يتشكل المنهج الذي اقترحه الجابري والمتمثل في الوضوح المنهجي (الفصل والوصل) وهو يتكون من عنصرين : خطوات منهجية تكون قادرة في نظر الجابري على إعادة بناء العلاقة بين الذات والموضوع، من جهة، ثم جملة من المفاهيم المستقاة من الفلسفات المعاصرة، ومن بعض العلوم الانسانية، ويمكن أن نحدد المعالم التي عرضها الجابري في أبحاثه وعمل على تطبيقها في مشروعه النقدي الكبير "نقد العقل العربي" والتي حاول فيها إبرازشروط تحقيق الموضوعية المنهجية في دراسة التراث، هذه الموضوعية التي تقتضي أساسا فصل (الذات عن الموضوع) و(الموضوع عن الذات)، وهذا الإلحاح في هذه المنهجية يطرح تساؤلا في القراءة التي اقترحها الجابري للتراث وهي لسبب في رأيه يرجع إلى أصوله "لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه، مثقل

---

[236] - د.وقيدي محمد،"تجديد منهج البحث في التراث"مجلة الأزمنة الحديثة،عدد3-4،أكتوبر،2011م،ص59- 60

[237]- المرجع نفسه،ص60

بحاضره" الذي ينتج عنه احتواء التراث العربي للقارئ العربي، بحيث يفقده استقلاله، وحريته.

فالقارئ العربي يلقن منذ نعومة أظافره كلمات ومفاهيم، وحكايات وخرافات، بأساليب واليات معينة في المعارف والحقائق، بعيدا عن الروح النقدية، فهو عندما يفكر في التراث، يفكر بواسطته، ومن خلاله، يستمد منه رؤاه واستشرافاته، مما يجعل التفكيرهنا عبارة عن تذكر، فالقارئ العربي يقرأ نصا من نصوص تراثه متذكرا لا مكتشفا، ولا مستفهما، وهذا ما يقصده الجابري بأن القارئ العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره، أي أنه يطلب السند من تراثه، ويقرا آماله، أما قوله ورغباته فيه، إنما يريد أن يجد فيه العلم، و(العقلانية والتقدم)، أي ما يفتقده في حاضره سواء على صعيد الحلم أو صعيد الواقع، يقول الجابري في هذا المضمار : "نجده القارئ العربي عند القراءة يسابق الكلمات، بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئا ويهمل أشياء، فيمزق وحدة النص ويحرق دلالته، ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي، إلى حلول سحرية لمشاكله العديدة المتكاثرة، ولذلك نجده على الرغم من أن التراث يحتويه، يحاول أن يكيف احتواء التراث له، بالشكل الذي يجعله (يقرأ) فيه ما لايستطيع بعد إنجازه، أنه يقرأ كل مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص".[238]

فالقارئ العربي إذن لا يقرأ النص، ليبحث فيه عما يحمل من معان خفية وراء الألفاظ، وإنما قراءته للنص تكون مشتتة ممزقة، يبحث فيها عن معنى وحيد وهو المعنى الذي يستجيب لتحقيق حاجته ورغباته، فيخرج النص عن دلالته المعرفية ويحصره، والقارئ العربي المعاصر يعيش تحت ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر، وبهذا يكون قد حمل النص ما لا يطيق احتماله، فالخطوات التي ذكرها الجابر ي خصوصا في كتابه "نحن والتراث "عملية منهجية ضرورية عند الجابري لانها الخطوة الأولى نحو الموضوعية، والتي يراها الجابري كفيلة بتحقيق الفصل بين الذات والموضوع، والمكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة، تقدم لنا طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص، ومن شروطها : تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، بهذا يرى الجابري ضرورة التحرر من

[238].نقلا عن الجابري : عماد عبد الغني"تجديد الفكر العربي المعاصر وإشكالية المنهج عند الجابري"مرجع سابق

الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الذاتية والذهاب إلى استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين اجزائه، وعملية فصل الذات عن الموضوع عند الجابر ي هي مجرد خطوة تمهيدية، تتمكن الذات بواستطتها من استرجاع فاعليتها الحرة، لتشرع في بناء الموضوع بناء جديدا وفي افق جديد، أما الخطوة الثانية على طريق الموضوعية فهي فصل الموضوع عن الذات فصلا، بما يجعل الموضوع يسترجع استقلاله وشخصيته وهويته التاريخية، ولهذا اقترح الجابري ثلاث خطوات أساسية من أجل تحقيق الموضوعية وهي :

- **المعالجة البنيوية :** والتي رأى الجابري أنها تقصد إلى دراسة كل فكرفي ضوء وحدته وترابط عناصره، وقد طبق الجابري مثل هذه الدراسة في كتابه عن ابن خلدون، وهي تعني الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا وهذا يعني وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصارعلى التعامل مع النصوص كمدونة وككل تتحكم فيه ثوابث وتغتني بالتغيرات التي تجري حولها، وهذا يقتضي محورة فكرة صاحب النص بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أوالقابل للتبرير) داخل الكل، إن القاعدة الذهنية في هذه الخطوة هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها) ومن ذلك يجب التحررمن الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة.

- **التحليل التاريخي :** والذي يكون القصد منه دراسة كل فكرفي ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي، وهي خطوة تالية للخطوة السابقة، أي أننا بعد القيام بالتحليل البنيوي علينا القيام بالتحليل التاريخي، ويتعلق بربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية، وهذا الربط ضروري من ناحيتين، أولها ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس كما أنه ضروري لاختيارصحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة، والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله وسكت عنه[239].

[239]- د.عماد عبد الغني"تجديد الفكر العربي المعاصر وإشكالية المنهج عند الجابري" مرجع سابق.

- **الطرح الإيديولوجي:** والمقصود به عند الجابري هو " الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكرالمعني، أوكان يطمح لأدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه، إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو في نظر الجابري الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه لتحقيق الموضوعية، إذن كمطلب أساسي من مطالب الفهم الصحيح للتراث، فهم حداثي قادر على جعل هذا التراث حافزا على التقدم وليس عائقا أمامه، يجب إذن فصل الذات عن الموضوع عبر هذه اللحظات والخطوات المنهجية، غير أن هذا لا يكفي، إذ لابد من الانتقال إلى لحظة منهجية أخرى، غايتها إقامة اتصال وتواصل مع التراث، أي بعد تحقيق المطلب الموضوعي، بمعنى الفصل بين الذات والموضوع، يجب الانتقال من جديد بهذا الموضوع ولكن بنظرة أخرى علمية وموضوعية، والغاية من هذه اللحظة حسب الجابري هي أن نتصل بالتراث" وأن نعيده إلينا في صورة جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضا على صعيد (الفكري و الإيديولوجي)وهذا التوظيف يجب أن يتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني، هذه هي الأفكار المنهجية التي نجدها في المدونة المنهجية التي دشن بها الجابري مشروعه النقدي للعقل العربي، وكما سبق الذكر في كتابه "نحن والتراث" ولذلك لا غرابة أن يعتبر أن القضية المنهجية الأولى تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولته إيجاد طريقة ملائمة للتعامل مع التراث، ليسي الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج -أي منهج – المسألة الأساسية عند الجابري هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك، المنهج عنده هو النقد، والنقد غايته عند الجابري تحديث العقل العربي، ومن أجل تحقيق هذا التحديث يجب تحقيق قطيعة ابستيمولوجية مع الصور المنهجية التي لا زالت ظلالها مستمرة إلى اليوم في العقل العربي.[240]

[240]- د.عماد عبد الغني"تجديد الفكر العربي المعاصر وإشكالية المنهج عند الجابري" مرجع سابق.

ب – في فكر كليفورد غيرتز:

اعتبارا لسؤال الثقافة في رؤية العالم الثقافية عند "غيرتز"وضع ركيزة أولى لمفهوم الثقافة الدلالي- مثل "ماكس فيبر"- بأن الثقافة تمثل شبكة من المعاني نسجها الأفراد بأنفسهم، لقد أكد "غيرتز" بهذا المفهوم الجديد، أن الأنثروبولوجيا تعد اتجاها تأويليا يعطي معاني واسعة للحياة أكثرمن أي علم تجريبي يبحث عن القوانين، فقد اتفق غيرتز مع الرؤية الحديثة للأنثروبولوجيين ما بعد الحداثيين- على أن الأنثروبولوجيا ليست علما فيزيقيا، لكنه تأويل يبحث عن المعنى، وفي هذا الصدد اعتبر الاثنوغرافيا-كأسلوب ميداني فعال وحيوي بمعنى أنها تنتج من تصورالأنثروبولوجي للواقع، كما للأنثروبولوجيا-تصورا –أن الحقائق التي تتضمنها الاثنوغرافيا ذاتية، وتعبير عن الجانب الاسقاطي لشخصية الملاحظ، كما ذكر "غيرتز" أن المهمة الأساسية للانثروبولوجيين، هي العمل الاثنوغرافي، وهو مجهود عقلي، فهو وصف مكثف، فسلطة الاثنوغرافي كما يراها"غيرتز"هي القدرة على إقناع القراء، بأن ما يقرأونه هو وصف واقعي حقيقي وموثوق به [241] . إلى هنا تبدو تجليات المنهج الغيرتزي الذي يتقارب، أويحدو منهج الجابري، إن لم نجزم بتقاطع معه فيما يخص جوانب الواقعية والموضوعية، أومايمكن إدراجه ضمن جوانب العقلانية، بل بعض من معاييرها، والتي تنم عن رؤية تجديدية وحداثية، كما نظر إليها غيرتز في منهجه التأويلي الرمزي، بروح نقدية، وعلمية من خلال نظريته العلمية لبناء يدرك من داخل الفعل، فكتب قائلا :"لابد لنا من الانتباه للفعل، لأن اهتماماتنا التي يجب أن تكون واقعية أكثر ودقيقة - ماهي إلا اندفاع مباشر نحو الفعل أو الأفعال الاجتماعية حتى تتكامل الأشكال الثقافية في تأويلنا وتحليلنا لمعاني رموزها"[242].

وكتيمة بارزة في المنهج الغيريتزي التجديدي العلمي الحديث كنظيره "الجابري" في كون حركة "غيرتز"صارت "نظرية راديكالية أقر من خلالها أن الثقافة ليست شيئا قابعا في أذهان(عقول) الأفراد، ولكنها شيء متضمن في الرموزالعامة، وهي الرموز التي يتحقق من

---

[241]- رمضان دعاء"إسهامات كليفورد غيرتز"الأنثروبولوجية الرمزية"،رسالة ماجستير،جامعة بني سويف،كلية الآداب-قسم الاجتماع،شعبة أنثربولوجي،الجزائر،2007م،ص10

[242]- رمضان دعاء"إسهامات كليفورد غيرتز"الأنثروبولوجية الرمزية"،رسالة ماجستير،جامعة بني سويف،كلية الآداب، المرجع نفسه،ص5

خلالها اتصال أفراد المجتمع، عن طريق رؤية العالم والتوجهات القيمة وروح الثقافة أوالجماعة (إيتوس) Ethos ببعضهم البعض وبالأجيال القادمة – وبالأنثروبولوجيون- بمعنى أن هذه الرموز هي قناة التواصل بين كل هؤلاء، وبذلك فقد مثلت هذه النظرة بؤرة اهتمام للإتجاه الفلسفي كبراغماتية ظهرت في القرن العشرين، ترى أن دراسة الرموز وعلم النفس أظهرها "غيرتز"بوضوح فيما أسماه "النظرية العرضية للفكر" كخلفية أدركتها الأنثروبولوجيا عن طريق منهجية غيرتز التأويلية نصا يشرح ويؤول[243].

ومما يطبع جدة منهج غيرتز في (الأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية) التي اتخذها منهجا له، أن اشتملت على منظورات مختلفة وأفكارا متعددة، بحيث تفادت نظرياته أوجه نقد كثيرة لفروع علمية، التي جعلتها رؤى حديثة نسبيا في العلم تنظر إلى دراسة الثقافة والرمزفذهب "غيرتز" في إحدى نظرياته الجديدة إلى " أن دراسة الفعل الرمزي تعد ضرورة لنموو‌تطورالنظرية الوظيفية الاجتماعية، إذ لا يمكن استبعاد الأعمال والأشكال الفنية والثقافية عند دراسة المجتمع، فالنسق الثقافي عنده عبارة عن نسق رمزي يدخل في فعل الأفراد، لذا يرى أن الموضوعات الثقافية الرمزية جزءا من الشخصية لأنها تنظيم داخلي وذاتي، فأكد غيرتزعلى أن نظرية الفعل إن لم تتضمن أوجه النظر الذاتية لدى الفاعل والنسق الرمزي، فمن الصعب استخدامها في بناء نظرية عن الفعل الاجتماعي، ومن الجوانب الأخرى التي قد تقارب نظيره "الجابري" تسلحه بمقومات علمية في منهجه، فقد أخضع غيرتز منهجه العلمي إلى طبيعة الدراسة التأويلية الرمزية، والتي تهدف إلى تحليل أنساق المعاني المتضمنة في الرموز، وربطها بالعمليات الاجتماعية ومن ناحية أخرى ربطها بأنماط التفاعل الاجتماعي، حيث طور الدراسة الاثنوغرافية وعمقها داخل منهجية الوصف المكثف لتصبح جوهرا للمدخل التأويلي الرمزي[244].

---

[243]- رمضان دعاء"إسهامات كليفورد غيرتز"الأنثروبولوجية الرمزية"،رسالة ماجستير،جامعة بني سويف،كلية الآداب، مرجع سابق.ص30

[244] -المرجع نفسه،ص29

وكما تميز عمل "الجابري" والذي أعطى إضافة وتطويرا للفكرالعربي، والمتمثل في المشروع النقدي "نقد العقل العربي" في إطار منهجيته المتطورة في مقاربته للتراث، كان الأمرمشابها ومقاربا عند "غيرتز".

المطلب الثاني : الأبعاد والمحتويات المعرفية :

بخصوص المقارنة من جانب التقاطع والتقارب بين الرؤيتين، عند الجابري وغيرتز، وبعد دراسة للأسس والمنطلقات، ثم المنهج، عندهما، سنتطرق إلى دراسة جانب آخر، يتعلق الأمربالأبعاد والمحتويات المعرفية. فهل ستكون هذه الجوانب الأخيرة المراد رصدها، كالكونية(مسألة إنسانية)- والموضوعية(حضورالمنهج)- ومبدأ(الاتساق)عدم التناقض والانسجام والتناغم النصي(السياق-الغرض-المعنى الإنساني-مبدأ الإشراك-البنية الكلية) حاضرة في رؤيتيهما الثقافيتين للعالم؟

أولا :طابع العلمية والعقلانية الناهضة

أ-عند كليفورد غيرتز

هذه الخاصية أو هذا الطابع الذي يتجلى، وتتلبس به كل من رؤية العالم الثقافية عند غيرتز، وعند الجابري، وهي خاصية مستمدة من خصائص الرؤية الكونية، هذا المفهوم المستخدم عموما في (الايبيستمولوجيا)، أو فلسفة العلم، وتشير إلى طريقة"الإحساس وفهم العالم بأكمله" wide world perception وقد تندرج في إطار المفهوم التأسيسي العلمي للنهضة، وهو مفهوم مركب، يعتمد أولا على مفهوم "التأسيس للنهضة، وهو يعني، أنه لايمكن لأي مجتمع أن يحقق نهضة حضار ية إلا انطلاقا من، أوبناء على "أسس فكرية" يشترك في تحقيقها ويتبناها إما صراحة أو ضمنيا، كافة أوغالبية أفراد المجتمع، وهذه "الأسس لها مستويات ثلاثة، مستوى نظرتنا واعتقاداتنا الأساسية عن العالم، ومستوى التصورات العقلية أو الفلسفية، ثم مستوى التعامل مع الواقع التجريبي، وبناء على ذلك يقتضي هذا المفهوم إعادة تأسيس مفهومنا "العلمي"لطبيعة علاقتنا المجتمعية والمادية، بحيث يقوم هذا المفهوم على أساس التصورات العلمية وعلى أساس الاتساق. وبحيث هذا المفهوم، بعد عملية التأسيس، يعد جزءا من الأسس الفكرية التي يعتنقها أفراد المجتمعات على وجه العموم، فإنها تبقى قضية التأسيس العلمي ليست قضية خاصة بمجتمع ما، وإنما

قضية إنسانية عامة، وتمثل مرحلة أساسية من مراحل التطورفي أي حضارة245. ومن هنا وانطلاقا من المحددات والاطارالعام لرؤية العالم، واعتبارا لجوهر النظرة للعالم التي تعتمد في أسسها على المعرفة العلمية ومعاييرالعقلانية كالكونية، ومبدأ الاتساق مع ذاتها ومع العالم الواقعي، وباعتمادها بشكل أساسي على الكيفية التي ندرك بها العالم، ونفسره وتنفاعل معه، سواء كانت دينية أو فلسفية أوعلمية، فإنها عند "غيرتز"تنطبع بشموليتها، بكونها معنى كلي ووجودي وفي عمقها، بانطباعها وتلبسها بخاصية العلمية المعتمدة على منهج علمي(مناهج البحث الأنثروبولوجي-منهج غيرتزللأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية)التي تشتغل ضمن الدراسات حول رؤى العالم، هذه الدراسات التي تهتم بمجال العلم الإنساني(العلم الذي يهتم بما هوفردي ويتبع منهجا وصفيا خالصا) أو الدراسات الإنسانية، وليس إلى مجال العلم الطبيعي(العلم بالمعنى الدقيق للكلمة والذي يبحث عن القوانين)، سواء في النظرية أو المنهج أوأسلوب التفسير والتحليل، كما أنها لا تهدف إلى الوصول إلى تعميمات كلية تكون لها صفة القانون العلمي، وإنما تهتم بمحاولة الفهم العميق لطبائع الأشياء أو داخلها[246]. وعلى الجانب المعرفي المتمثل في قواعد الفكر والنهج الفلسفي، وهو مايضمن لها صفة الموضوعية(حضورالمنهج يعني حضورالموضوعية).

وباعتبارها مفهوما إنسانيا، فهي في طبيعتها مؤسسة لنهوض حضاري كوني، لأن أي نظرة للعالم لابد أن يكون لها معنى وغرض بالنسبة للإنسان، ولذلك إذا لم يحمل هذا المفهوم كشفا أو إيضاحا للمعنى والغرض من العالم لن يكون له معنى بالنسبة للإنسان، وبذلك تبقى وفية لمعاييرالعقلانية، خاصة وأن أهم سمة من سمات النظرة للعالم هي الإتساق

---

[245]أبوزيد سمير،"العلم والنظرة العربية للعالم-التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة-،مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى،2009م.ص28-29

[246]دراسات رؤى العالم تنتمي إلى مجال العلم الإنساني أو الدراسات الإنسانية وليس إلى مجال العلم الطبيعي سواء في النظرية أوالمنهج أو اسلوب التفسير والتحليل كما أنها لا تهدف إلى الوصول إلى تعميمات كلية تكون لها صفة القانون العلمي مثلما تحاول الأنثروبولوجيا البنائية الوظيفية لدى بعض علمائها على الأقل،وإنما تهتم دراسات رؤى العالم بدلا من ذلك بمحاولة (الفهم)العميق لطبائع الأشياءأوداخلها.فالعلم الدقيق للكلمة-أي العلم العلم الطبيعي-يدرس ظواهر الأشياء دون أن يهتم بداخلها،إذ ليس للأشياء طبيعة(داخل) أو(باطن) وبذلك بعكس الحال بالنسبة للإنسان الذي هو موضوع العلم الإنساني بالمعنى السابق ذكره والذي هو أيضا موضوع دراسات رؤى العالم الذي يمكن تطبيق مفهوم رؤية العالم عليه،ولذا فإن مفهوم "رؤى العالم" أو"النظرة إلى العالم" يتعارض مع إمكانية تطبيق المنهج العلمي الذي لا يصلح للظواهروالأحداث والأفكارالإنسانية أوالتاريخية.فالعلم الطبيعي لا يفعل سوى أن يشرح الظواهروالأحداث عن طريق ربطها بغيرها من الظواهرالتي تتلاءم مع القوانين العامة التي لاتكشف لنا عن(الطبيعة الداخلية لتلك الأشياء أو الظواهرالتي يهتم بدراستها.)

في هذه النظرة، بمعنى أن تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي، ومبدأ الإتساق مفهوم جوهري في رؤية العالم، و النظرة إلى العالم التي لا تتسم بالإتساق، تسقط من تلقاء نفسها، يتركها الفرد والمجتمع والثقافة التي تعتنقها.

ويتمثل تجلي الاتساق في رؤية العالم الثقافية، عند "غيرتز" كبعد معرفي من جهة وكمحتوى معرفي، ضام لأدوات تقنية تضمن انخراطا وتناغما بل انسجاما للنص الغيرتزي، على اعتبارما أكد عليه في ممارساته الميدانية من كون ما يستخلصه في معايناته المباشرة المعتمدة على الأسلوب العلمي الإيثنوغرافي، (في حواراته مع الأطراف موضوع البحث الأنثروبولوجي، الرمزي و التأويلي)247. إنه يشكل نصا بما هونص، يعتمد في تماسكه على الإنسجام والتناغم والترابط نحوالغرض والهدف وفق المنهج المعتمد عند "غيرتز"وتتجلى إحدى أدوات الانسجام في النص(العملي)(الإثنوغرافي) "الغيرتزي" ما يؤثث للغرض التفسيري وراء رؤيته للعالم الثقافية، وتأثيرها في علاقة التدافع والصراع مع الآخر وهوما تنحو رؤية العالم في محدداتها وفي إطارها العام العلائقي التبادلي والتفاعلي، وحتى تستوفي شروط إن لم نقل أسس البناء الإنسجامي، فقد كان من مجال وأفق رؤية العالم الثقافية الغيرتزية، أن تمثلت تصوراتها في سياق زمني ومكاني مندمج وموحد، يعتمد على خطاب تأويلي بمنطق عقلي واستدلالي نقدي، يضمن نسقا فكريا متوازيا ومندمجا مع تصوراته وغائياته، ولكي تكتمل صورتأثيث الإنسجام في نص "غيرتز" المذكور سابقا، فقد استخدم مبدأ الإشتراك في إنتاجه الفكري وهو ماأشار إليه بالحضور الذاتي والموضوعي والإنخراط الفعلي للباحث الأنثروبولوجي في معايناته ومباشراته للبحث، (الممارسات)وللواقع في الميدان، بدعوته الضمنية، إلى المتلقي لإدراك مقصدية المؤلف، بتأويل موضوعي، التي تعتمد في رصد غائيتها، و رؤيتها على منظار رؤية

247رؤى العالم مفهوم انثروبولوجي أصيل وكل الدراسات حول رؤى العالم في أي مجتمع من المجتمعات التي درست من هذا المنطلق هي دراسات انثروبولوجية تعتمد على مناهج البحث الأنثروبولوجي وأساليبه وتقاليده التي تطلب الإقامة الشخص أو الأشخاص الذي علاقات معRapportالطويلة في المجتمع موضوع الدراسة،والاتصال الوثيق القائم على يركزالباحث عليهم بقصد الوصول في آخر الأمرإلى أنماط التفكيروالقيم السائدة بين الناس في ذلك المجتمع.

العالم الثقافية، كميزان، و قياس علمي نقدي ومعيارإجرائي معرفي، نحو هدف التغييروالتدافع الايجابي والتعاوني.[248]

ب-عند عابد الجابري :

مقارنة مع رؤية العالم الثقافية عند "كليفورد غيرتز"وكما تمت الإشارة إليه، تنطبع نظيرتها، في تماثل هي الأخرى عند الجابري في خصائص العلمية(الابيستيمولوجيا) واستيفائها لمعايير العقلانية مؤسسة في غرضها ومقصديتها التي تنحو نحو وظيفة بناء النهوض الإنساني والحضاري، وهذا ما يمكن أن ندرجه كذلك ضمن المفهوم التأسيسي العلمي للنهضة249. فمسألة السؤال النهضوي، أو إشكالية النهضة عامة التي كانت تشكل المحورالأساس الذي يدور في فلكه الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وهو السؤال الذي ذاع وانتشر وسال الحبر مدرارا في معاينته وافتحاصه الذي يتمثل ويتحدد في ثنائيات، تارة تحت إسم "التراث والحداثة" وتارة أخرى "الأصالة والمعاصرة"وغيره، وقد ذاع بالصيغة التالية :لماذا تأخرنا نحن المسلمون/العرب وتقدم غيرنا أروبا /الغرب، وبالتالي كيف ننهض كيف نستطيع اللحاق بالركب، ركب الحضارة والتقدم؟ فإشكالية النهضة في الفكر العربي المعاصر، إشكالية معقدة وملتبسة، خصوصا وهذا الفكر مكبل بقيود تجعله يعيش الإشكالية على صعيد الحلم يدور في حلقة مفرغة، ثم إن العوائق التي تطبع الفكر العربي قد جعلت من المشروع النهضوي مشروعا غير مكتمل أو يفتقد إلى النظرة الواقعية والتاريخية والمعرفية، التي بدونها يستحيل بناء نموذج نهضوي مطابق، أي نموذج ينطلق من الواقع المعطى ليشيد مشروعه على أساس ماهو كائن، وما ينبغي أن يكون، لتكون هناك نهضة، ومنه تبقى إشكالية النهضة إشكالية متشابكة متداخلة المستويات يتطلب حل المشكل الواحد حل الباقي من المشاكل، ومن هنا طابعها الإشكالي، لذلك كان توجه وغرض رؤية

---

[248]-يرى في هذا الصدد "هرش" أن معرفة مقاصد المؤلف هي خطوة أولى للوصول إلى تأويل موضوعي.وتتجلى مقاصد المؤلف في قواعد اللغة التي يطلق عليها"مبدأ الإشتراك" وهو يفرق بين المعنى والدلالة،فالمعنى الذي يمثله نص ما ،هوما يعنيه المؤلف باستعماله متوالية من الأدلة الخاصة،أي أن هذه الأدلة تمثل المعنى.

[249]-أبو زيد سمير،"العلم والنظرة العربية إلى العالم والتأسيس العلمي للنهضة،مرجع سابق.ص29-30

وعن المرجع نفسه-يذكر صاحب المؤلف : .« .هو مفهوم مركب،يعتمد أولا على مفهوم "التأسيس للنهضة"،وهو يعني،أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يحقق نهضة حضارية إلا انطلاقا من،أو بناء على "أسس فكرية" يشترك في تحقيقها ويتبناها إما صراحة أوضمنا،كافة أو غالبية أفراد المجتمع.وهذه "الأسس"لها مستويات ثلاثة،مستوى نظرتنا واعتقاداتنا الأساسية عن العالم،ومستوى التصورات العقلية أو الفلسفية،ثم مستوى التعامل مع الواقع التجريبي » .

العالم الثقافية عند الجابري خاصة، وفي توجهه الفكري عموما، كشف عوائق الخطاب النهضوي العربي، وتشخيصها علميا، ثم من ذلك رسم الخطوات الكفيلة بتحقيق الطموح النهضوي العربي المستقبلي[250]. ومن ذلك تظهر تجليات المعنى والغرض من توجه ومقصدية رؤية العالم الثقافية عند الجابري، الذي يستحضرالنظرة التاريخية ويتخذها كأساس مستحضرا في طرائقه البحثية وكما في جل إنتاجاته الفكرية، سلاح النقد والتزود بالروح النقدية الابيستيمولوجية، وما حضور"الإيبيستمولوجيا"كملمح نقدي في أعمال الجابري، إلا لكونها تمده بالأدوات المنهجية التي يستطيع بأجرأتها تفحص النصوص والكشف عنها بالشكل الذي يكشف عن حقيقتها الموضوعية، وسياقها التاريخي، حيث نجده في غير ما موقع يتحدث عن اختياره النقدي ووعيه بضرورة النقد، يقول :"لأن مشروعنا مشروع نقدي ولأن قضيتنا التي ننحاز إليها هي العقلانية،، فإن مشروعنا هادف، إذن فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحررمما هو ميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها ولعلها تفعل ذلك قريبا"[251] . وهوما يترجم لنا كونيتها وشموليتها، وعمقها من جهة، ووفاءها لمبدأ الإتساق، كأحد معايير العقلانية والموضوعية من جهة أخرى، حيث يتجلى فيما يطرحه ضمن دراساته الانسانية من تحليل موضوعي وواقعي علمي حول المشكل الذي يعانيه العرب من مشكل صياغة حلم مطابق للنهضة إلى قضية التحرر الوطني والخروج من وضعية التبعية والتخلف، ومن دون شك أن مثل هذا الطرح الواقعي/العلمي سيحرر الخطاب النهضوي من مقولته الفارغة وتأثيرها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع الى المستوى العقلاني الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي إنطلاقا من تحليل الواقع الملموس بدلا من التفكير فيه انطلاقا من سراب الحلم وهواجسه[252] .ومن معالم الطريق التي رسمها الجابري في إيجاد خطاب نهضوي منطبع بالنسقية ومتلبس

---

[250]-عن تلازم النهضة والحداثة والتحديث في المشروع النهضوي العربي "نقد العقل العربي".انظرسلسلة مواقف للجابري، عدد 26.ص77

[251]" عن غايته من النقد،يذكر الجابري : "مشروعنا هادف،إذن نحن لا نمارس النقد من أجل النقد،بل من أجل التحرر مما هوميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي..." تكوين العقل العربي،ص8-7

[252]-عن شمولية الإصلاح،يقول الفيلسوف الجابري"الإصلاح كما يتطلبه الوضع العربي اليوم ليس مجرد هياكل ومؤسسات،بل هو أيضا،وفي الدرجة الأولى،سلوك وعقليات"،نقد الحاجة إلى الاصلاح،ص239

بالاتساق وفق إطارعلمي إنساني، ومنهجي موضوعي، مندمج ومتكامل، كوني له غرض ومقصدية، وهومايضمن عنصر الاتساق، تمثله في خطوات، ومعالم طريق، وراءها تحقيق مطامح نهضوية، ومنفتحا على سؤال الاصلاح، والتغييرنحو تدافع ايجابي، وبالتالي تدشين النهضة البانية وتحقيق الاستقلالية التاريخية، ونذكرأهم هذه الخطوات الاصلاحية في هذا المقام نظرا لوزنها، ومحتوياتها وأبعادها المعرفية وهي :

- التحرر من النموذج- السلف الإسلامي الوسيط والأوروبي الحديث، وهو شرط أساسي لتحقيق النهضة والاستقلال التاريخي للذات العربية، والتحررهنا يعني فيما يخص النموذج الأول :التحرر من سلطته المرجعية والدخول معه في حوار نقدي استملاكي تجاوزي، والتحررمن التراث لا يعني رميه في سلة المهملات أووضعه في الرفوف أوحتى في مكانه من التاريخ، ونفس الأمريصدق فيما يخص النموذج الثاني :فهو لا يعني سقوط الغرب وزواله أومقاطعة حداثته، وإنما يعني الدخول معه في حوار نقدي يكشف في قراءته تاريخيته ونسبية مقولاته ومفاهيمه، ثم التعرف على أسس التقدم فيه والعمل على غرسها أوما يماثلها لدينا في تربة الثقافة والفكر العربي.

-الديمقراطية والعقلانية والنظرة التاريخية النقدية :وهي محددات لا محيد عنها في كل مشروع واع للنهضة[253].

- في سبيل تحقيق المطالب النهضوية ينبغي التحررمن المحددات الثلاث التي حكمت العقل والعمل السياسي العربي في الماضي ولا تحكم حاضره وهي : (القبيلة، الغنيمة، العقيدة)، "هذه المحددات ترتبط بعلاقة عضوية تجعلها تنتمي إلى كل واحد، إلى بنية واحدة، أي بنية تتداخل فيها العناصرالمكونة لها، الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، تتداخل فيها البنية التحتية والبنية الفوقية، فيلعب الفكر أحيانا دوره كجزء من بنية تحتية إلى جانب القبيلة والغنيمة"، لقد قامت محاولات سابقة حين اصطدامنا بالموجة الحداثية لقمع هذه المحددات وتجاوزها بيد أن هذه المحاولات على اختلاف تشظياتها(سلفية، ليبرالية، علمانية، قومية، اشتراكية) لم تحقق التجاوز لأن انخراطنا في الحداثة لم يكن وليد تطور داخلي مؤسس، مما جعل هذه المحددات تعتاش من جديد كمكبوتات تجعل حاضرنا مشابها لماضينا، فأضحت

[253]- حول أهمية الفعل العقلي في مواجهة تحديات العالم المعاصر- تنظرم. سلسلة مواقف للجابري عدد،26ص94

القبيلة محركا علنيا للسياسة، وأصبح الاقتصاد ريعيا أو شبه ريعي مطبوعا بطابع الغنيمة، وأصبح الفكروالإيديولوجيا عقيدة طائفية، ولذلك فإن من المهام المستعجلة اليوم بالنسبة إلى الفكرالعربي :

تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة، إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي حديث(أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية ..) وبعبارة أخرى تحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي-الدولة وأجهزتها- والمجتمع المدني(تنظيمات مستقلة عن أجهزة الدولة)، وبالتالي إنشاء مجال سياسي تتم فيه الحركة السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاصلا بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم.

تحويل العقيدة إلى رأي، أي فسح المجال لحرية التفكيروالتحرر من سلطة الجماعة المعلقة، دينية كانت أو إيديولوجية(الحزب الواحد مثلا) ومن سلطة الفكر المذهبي الطائفي والمتعصب" إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه التحرر من سلطة عقل الطائفة، العقل الدوغمائي دينيا أكان أم علمانيا، وبالتالي التعامل معه بعقل اجتهادي نقدي"[254].

ج-تحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي أو تحويل اقتصادنا العربي من اقتصاد يطغى عليه العطاء والريع على الانتاج(الأجوروالمرتبات والأعطيات ودعم المواد)، إلى اقتصاد تراقب فيه عملية صرف الضرائب والأموال[255].

ويظهر تجلي العلمية المعرفية، وايمانه بها كسلاح إصلاحي فيما أكد عليه الجابري في إطار مشروعه النهضوي الاصلاحي، كدعوة ملحة لنشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس البحث العلمي ومناهجه نظريا وعلميا، كما يجب حسب الجابري تجهيز البنية التحتية من مدارس ومؤسسات تعليمية حتى تستطيع استيعاب الأطفال الذين هم في سن الدراسة، فبغير توفيرها تتكرس الأمية ويستفحل الجهل، وبالتالي فحق كل مواطن في التعليم حق لا يجوز المساس به تحت أي ذريعة، كما أننا نجد المناهج التعليمية تستنسخ النموذج الغربي(الفرنسي/الانجليزي) والنتيجة انفصام في الشخصية الثقافية وازدواجها

---

[254] نقلا من الكتاب الثالث في رباعية العقل العربي التي خطتها يد الدكتور محمد عابد الجابري، والصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية "العقل السياسي العربي" محدداته وتجلياته"سلسلة نقد العقل العربي،الجزء الثالث مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،2004م

[255]- الجابري محمد عابد"العقل السياسي العربي" محدداته وتجلياته"سلسلة نقد العقل العربي،الجزء الثالث،مرجع سابق

وضعفها، وبالتالي يجب إعادة بناء الذات عن طريق إقامة نماذج ومناهج تستجيب لمتطلباتنا وخصوصياتنا، ويضيف الجابري، يجب التصدي للغزو الثقافي والإعلامي الذي يبغي عبر تسخير العلم والتقنية السيطرة على العقول والأذهان والقيم، وعملية التصدي هذه يجب أن تكون بالسلاح نفسه، أي عبرإنتاج إعلامي ينافس القنوات الأجنبية ويعبرفي ذات الوقت عن الخصوصية والهوية العربية والطموحات الانسانية[256]. ومما يضمن اتساق وانسجام وتناغم نصوص الجابري المتمثلة في انتاجاته الفكرية والعلمية وثوقه وإيمانه بنجاعة هذه الخطوات، باعتبارها خيارات انعتاقية، و انخراطه الذاتي والموضوعي فيها باعتبارها مشروعا تغييريا مندمجا وشاملا، وبما هي قضية مصيرية ومستقبلية تعني الجميع، وتروم بناء الذات وامتلاكها لاستقلالها التاريخي، وهو ما يضمن للنص الجابري استيفاءه لمبدأ الاشراك كأداة من أدوات الانسجام والتناغم التي تؤثث للمشهد الجمالي والاتساق النصي، من جهة، ثم التأثيرفي المتلقي، وإشراكه بتأويل عبر رسالة (موضوع الخطاب)، لمعرفة قصديته، من جهة أخرى.

ثانيا :اعتماد وتوظيف الصناعة(البلاغية):

في إطار رصد جوانب أخرى في الأبعاد والمحتويات المعرفية في الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الجابري وغيرتز، سنتطرق إلى رصد جانب آخر، يتعلق الأمر، بتوظيف الصناعة البلاغية. فهل سيكون هذا الجانب حاضرا، نذكر : أهمية اللغة-عمق المعنى- مستوى الأسلوب- المقارنات والتشبيهات-المجاز.؟

عند قراءتنا لفكر كل من "عابد الجابري" و"كليفورد غيرتز" نجد في ثنايا كل منهما لمسات لصناعة بلاغية، تم توظيف لتأثيتها اعتماد كل من الفيلسوفين واستعمالهما على الأغلب لمقارنات وتشبيهات وأساليب مجازية، إضافة إلى تحسين في مستوى الخطاب والأسلوب معتمدا على أهمية اللغة في التحليل، لإيراد المعنى وبلوغ عمقه وتأثيره في المتلقي، وايصال دوره البليغ.

[256]-عن المسألة الثقافية في الوطن العربي،وكانت من أبرز اهتمامات المفكر عابد الجابري،والتي تدخل ضمن مشروعه النهضوي الاصلاحي-ففي كتابه نقد الحاجة الى الاصلاح،يؤكد الجابري في هذا الصدد،بأن ضرورة التحرر من الداخل والخارج،معا في قضية الاصلاح،أي عن الامبريالية والاستبداد،(نقد الحاجة للاصلاح)وعن ضرورة التحرر من الهيمنة التراثية،(التراث والحداثة)، وعن ضرورة التحرر من النموذجين التراثي والحداثي معا(بنية العقل العربي)،ثم حول ضرورة فضح الاستبداد في التراث من أجل تأسيس حداثة خاصة بنا(التراث والحداثة).

أ-عند كليفورد غيرتز :

من خلال متون ونصوص "غيرتز" في إطار دائما نسق الدراسة- (مقارنة رؤية العالم الثقافية في فكره وبين تلك في فكر نظيره عابد الجابري، حول ضبط علاقة التدافع والصراع مع الآخر)، (هل من تقارب وتقاطع في الأبعاد والمحتويات المعرفية؟)- وبالرجوع الى تحليلها وفي إطار تطوير "غيرتز" لدراساته الاثنوغرافية وعمقها داخل منهجية الوصف المكثف، لتصبح جوهرا للمدخل التأويلي الرمزي، من خلال رؤية المواطن التي لا تتطلب الاتصال الوجداني أو التعاطف أو الدخول في عقول هؤلاء الأفراد، وإنما الاتصال الذي يعتمد على المشاركة والتبادل، فمن خلال النقاش أوالحوار اليومي تتكرر الرسائل وتصبح بتبادل فهمي، حتى يتم الاتفاق على معنى معين بغرض تحقيق دراسة مقارنة أو من خلال ما أسماه التجربة عن قربexperience-near أوتقاطع ثقافي cross-cultural[257]. ومن جهة اخرى اعتمد "غيرتز"اعتمادا كبيرا على التحليل اللغوي، وأن كان قد تحقق بصورة مختلفة-عن مداخل أخرى طبقا لتوجيهات نظرية لكل مدخل-بتأسيس نسيج من المعاني ذات طبقات متعددة تحملها اهتماماته بمفهوم النص الذي يشير إلى أهمية اللغة وما تتضمنه من رموز ومعاني، وتبدو تجليات التوظيف البلاغي كذلك، فضلا عما تم ذكره، من خلال منهجه العلمي، فضمنيا نستشف صورة بلاغية متجلية في مقارنات وتشبيهات، حيث شبه الإثنوغرافيا بقراءة النص الأدبي أو التحليل النصيtextual، يقول : "إن المادة التي يتعامل معها الاثنوغرافي هي عبارةعن أبنية تصوريةanalysis متنوعة ومتعددة، فالأشكال أو الأنماط الثقافية يمكن دراستها وفهم معناها على أنها نصوص وأعمال خيالية، تتألف من مواد اجتماعية لا تنفصل عن الأحداث والأفعال موضع الدراسة في قراءتها لتلك الأحداث والأفعال، وإلا أصبحت خالية من المعنى"[258].

ويؤكد غيرتز في نفس المقام، ومن خلال اتجاهه التأويلي في ثقافة أي مجتمع، موضحا من البداية أن طبيعة الدراسة التأويلية تهدف إلى معرفة المعنى، وليست مجرد

---

[257]رمضان دعاء محمد عثمان ،"الأنثروبولوجيا التأويلية" إسهامات كليفورد جيمس غيرتز"رسالة ماجستير،"جامعة بني سويف،كلية الآداب،قسم تخصص الاجتماع والعلوم السياسية،شعبة انثربولوجي،2007م،ص214.

[258]- المرجع نفسه،ص214.

دراسة تجريبية تهدف إلى الوصول لقوانين تفسر السلوك[259]. ويتجلى الدور البلاغي الذي أبان عنه "غيرتز"في إبداعه المتميز، لامتلاكه تأثيرا خاصا في البنية المعرفية، وامتلاكه لطبيعة تأويلية ودور بلاغي وطبيعة تأويلية وبلاغية وبناء اجتماعي للمعنى وقيم مناسبة لنماذج متنوعة من التحقيق، وإتقانه لدور الباحث في المجال البحثي المؤثر والممنهج، حيث أوضح في هذا الصدد في كتابه (ما أستوعبه) في تقرير علمي"أن دور الإنثروبولوجي ما هو إلا تأويل انثروبولوجي، يعد تصنيف وترتيب وتنظيم لما يقوله ويعتقد به الأخباريون[260] .ويتجلى مستوى الإبداع البليغ في اكتساب "غيرتز" لملكة أدبية، وتشبعه بالأدب منحته و أعطته مساحة واسعة من الخيال، خلقت نوعا من التلاقح بين الكتابة الأدبية والكتابة الأنثروبولوجية، كان لها كبير الأثر في الدور البلاغي وإثبات الذات في مجال وميدان الأدب والعلوم الإنسانية والإجتماعية، واعتبارا لتفرد غيرتز في أسلوبه الخاص في مقاربة الظواهروفي الكتابة، وفي خطابه الذي يتوجه به الى فئة تستدعي فهمه ذراية معرفية عالمة، وهو ما جعل نقاذه ينعتون كتاباته بالتعقيد، وكثرة المجازات والتشبيهات، والإغراق في البرهان النظري، كما يتوجه بعض النقاد من خلال فحص أسلوبه اللغوي الذي يتبعه "غيرتز"في الكتابة و الذي يجدونه غالبا ما تسيطر عليه كتابة جمل طويلة تتوسطها جمل اعتراضية وعبارات مجازية وتشبيهات، حسب هؤلاء النقاد قد تفقد القارئ متابعة المضمون الكتابي، وتخرجه من تتابع تسلسلي لفكرة النص، يمكننا القول هنا أن المنظرين الذين يقعون في سياق النموذج التأويلي، ويتبنون نهجا يتفق مع مسلمات علم اجتماع الضبط، بالرغم من أن نهجهم الذاتي في تحليل العلم الاجتماعي يجعل علاقاتهم به غالبا ما تكون ضمنية وليست معلنة، إلا أن النموذج التأويلي ينزع على فهم العالم كما هو.

ويسعى على فهم الطبيعة الأساسية للعالم الاجتماعي على مستوى الخبرة الذاتية، من خلال سياق مرجعي يركز على الفرد المشارك في الفعل وليس على الملاحظ الخارج عن

---

[259]- رمضان دعاء محمد عثمان ،"الأنثروبولوجيا التأويلية" إسهامات كليفورد جيمس غيرتز"المرجع السابق، ص214 - الإتجاه التأويلي عند "غيرتز"اتجاه يهتم بدراسة المعنى ويعالج الرموز على اختلاف أشكالها كي يستخلص المعنى أو المعاني السائدة- في ثقافة أي مجتمع.

[260]-. رمضان دعاء محمد عثمان ،"الأنثروبولوجيا التأويلية" إسهامات كليفورد جيمس غيرتز"رسالة ماجستير،"جامعة بني سويف،كلية الآداب،قسم تخصص الاجتماع،والعلوم السياسية،شعبة انثربولوجي،2007م،ص214 ،المرجع نفسه.

نطاق الفعل، [261] وهذا هو الدورالحامل للمستوى البلاغي، والموجه في الآن ذاته، حيث إذا كان "غيرتز" قد استخدم مصطلحات العلم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتاريخي للخروج من التحليل الضيق للظاهرة، وليشمل منظورات أعم وأشمل للعمل الميداني كتحليل موسع يعتمد على فروع العلم المختلفة، فإنه حاول توجيه علماء الأنثروبولوجيا بعيدا عن نموذج علمي صارم واتجاه تأويلي تفسيري، وربما إعادة توظيف "غيرتز" لرؤية العلم والعلماء كبناء اجتماعي –هو ما يصنع عمله البارز، فقد رأى "غيرتز"أن البيان كمركز لحياته الخاصة وعمله من أيام دراسته في جامعة antioch عام 1988 ومؤلفه"العمل والحياة" works and life هو ما جعله يقرأ النصوص في العلوم الاجتماعية في طريق يجعله يرى (النصوص) قصص وأساطير وبناءات تحتاج لمعاملتها كما هي، وليست كمنبع ومقولات لا تقبل الجدل من صدق العلم[262].

ب -عند عابد الجابري :

بالمثل، أوبالتقارب، قد نجزم أنه على غرار"غيرتز" اعتمد عابد الجابري في تحليليته وفي متونه ونصوصه، وخاصة في الرباعيات المشهورة، في نقد العقل العربي، ونخص بالذكر كتابه"العقل الأخلاقي العربي" والمشكلة لفكره ولنسقه الهرمي الكبير، لأساليب البلاغة، كما تعرض للصناعة البلاغية وعمل على إتقانها وتوظيف بعض صورها، وبالخصوص تشبيهات واستعارات، وبعض صور المجاز، وكان الغرض من هذا التوظيف البلاغي، توصيل الرسالة وايراد المعنى العميق، والتأثير في المتلقي، ودائما طبعا في إطاررؤيته النسقية وهدف مشروعه في الخروج من التخلف و وبناء نهضة العرب والانتظام في الحداثة.

وفي هذا الإطار يحمل المفكر الراحل محمد عابد الجابري، أغراض البلاغة، وبعض من وجوهها مسؤولية تمريربعض القيم التي تم توريثها في العقل الأخلاقي العربي، وبالأخص "قيم الطاعة" أوما سميت "بالقيم الكسروية"، كموروث تجذر في الثقافة العربية والتي كانت مسؤولة عن نكوصه الفكري والتأثير في تراجعه وتخلفه، لما كرسته حسب الجابري، وخاصة عبرالخطابة والترسل، التي كانت تتميز في سماتها بتسييس المتعالي

[261]-رمضان دعاء محمد عثمان ،"الأنثروبولوجيا التأويلية" إسهامات كليفورد جيمس غيرتز" المرجع نفسه ص 214.
[262]-المرجع نفسه-ص214

(استخدام الدين في السياسة) وبالفيض البلاغي والتي نهجها الحكام الأمويون، لما ضعفت سطوة السيف والسيطرة، حيث كانت ترسل للعامة من طرف كتابها في الدواوين الأموية الذين كان أغلبهم فارسيين، نقلوا القيم الكسروية المذكورة، (قيم الطاعة) كما ذكر الجابري، والتي كانت تحمل في طياتها عنفا وضغطا يمارس، والتي كان من تأثيرها، نشر قيم التنويم والتخدير والغواية، والإغواء والإستمالة، وتجميل الخطاب، والذي سماه الجابري بالضغط البلاغي الذي يقمع حاسة النقد، [263] وإن كان قد وظفها المفكرالجابري، واهتم بها اهتماما غير عادي فلغرض التأثير والتبليغ البليغ، ثم لتأتيث بنيانه ونسقه الفكري والمعرفي في ضوء سؤال النهضة، وتحقيق التقدم، وقد بسط المفكر الجابري في تناوله للخطاب البلاغي، وللبلاغة الشيء الكثير، حيث خص مساحات كبيرة لتناول موضوعها كتعرضه في كتابه "بنية العقل العربي" للتنظير المتميز للبلاغة في الثقافة العربية عند الجاحظ وخصوصا ما أطلق عليه"البيداغوجية البيانية عند الجاحظ"، ثم إشارته لنظرية "علم الأدب" عند السكاكي، والذي اعتبره واضع "الأوركانون العربي" في هذا الميدان، وفي هذا المضمار فقد رأى بعض النقاد أن المرحوم الجابري قد اختزل البلاغة، وتصوره لها، فيما ذهب إليه من اعتبار البلاغة، تحسين كلام، وقول زخرفي، من جهة ثم توظيف بعض من صورها"، خاصة فيما وظفه من أغراض التشبيه والمقارنات، من جهة أخرى، على حد قول البلاغيين، كالذي يذهب في اختزال البلاغة العربية والنظر إليها في عناصر متفردة، كالبيان، والمعاني والبديع، أومن يمتلك التشبيه، أو يدقق فيه أو يتمثله، يعرف كل البلاغة العربية، لأن ذلك ما يعتبره البلاغيون تصور اختزالي للبلاغة العربية، وهو ما سقط فيه المفكر الجابري حسب هؤلاء، إلا أنهم، عادوا و ذكروا في الآن نفسه، أنه معذور في ذلك، لاعتباره أن التشبيه، الآلية التي تحكم الفقه والنحو واللغة والكلام[264].

-من بين المواد والمنشورات ،والمواضيع التي اهتمت بها المجلة العلمية الفصلية المحكمة،"البلاغة وتحليل الخطاب"في عددها الأول،دجنبر 2012م

[263] د.جبري ادريس" البلاغة وسؤال الأخلاق في كتاب نقد العقل العربي" من مواد الندوة العلمية"قراءات في كتب المفكر الراحل "عابد الجابري"نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 20-21ماي 2017م.

[264]- جبري ادريس" البلاغة وسؤال الأخلاق في كتاب نقد العقل العربي" المرجع نفسه

المبحث الثاني :

المقارنة من (حيث التباين أوالتناقض)

على غرار ما تطرقنا له في المبحث الأول من الدراسة في إطار المقارنة، لإيضاح وتوسيع مجال رؤيتنا بخصوص إظهار حقيقة توجه كل من الفيلسوفين "عابد الجابري" ونظيره في المتن الدراسي المقارن "كليفورد غيرتز"، فهل يا ترى هناك تباين أم تناقض؟ وما هي الأسس والمنطلقات والمنهج عند كل منهما على هذا المستوى؟

المطلب الأول : الأسس والمنطلقات والمنهج

من حيث المنطلقات والأسس نجد روافد"عابد الجابري" تختلف عن روافد"كليفورد غيرتز" وذلك لتباين المشارب الثقافية التي ارتوى منها كل مفكر.

أولا :الأسس والمنطلقات

أ-عند المفكر عابد الجابري

ظل الجابري يتنازع طيلة مسيرته الفكرية منزعان فلسفيان، أو مدرستان، فمن خلال قراءتنا لفكره، يمكن تحديد منطلقات نظرياته، وتوجهاته ورؤاه، الفكرية، وروافدها وبالأخص رؤيته للعالم الثقافية، التي نهلت وارتوت من منابعها، فكانت لهاتان المدرستان، آثارهما القوية في مشروعه الفكري النقدي .فالمدرسة الأولى أوالمنزع الأول الفلسفي السالف ذكره، معرفي"ابستيمي" حيث ظل المفكر الجابري مقتنعا باستحالة إنجاز أي نهضة عربية إسلامية من دون أن تتوسل لذلك وسائله الصحيحة، وأولها المدخل الابستيمولوجي المعرفي للنهضة، بما يقتضيه من إعادة إطلاق ملكة الإجتهاد مقرونة بتدشين عصرتدوين جديد.

في هذا السياق، استعان الجابري ببعض تقاليد المنهج النقدي الديكارتي، واستدعى من الدرس الماركسي تفسيره الاقتصادي لحركة التاريخ، ليمارس من خلال كل ذلك نوعا من "مسح الطاولة"- بالتعبير الديكارتي- في قراءته المتأنية للتراث، وفي وصفه للخطاب العربي المعاصر، على نحو تكلل بإعادة مساءلة ونقد العقل العربي، ووضعه في أطر تصنيف وتفسيرعالية النسقية، سمحت في النهاية بترهين التراث، وإنارة الحدود السديمية الثاوية بين الماضي والحاضرفي الخطاب العربي المعاصر، وضمن هذا الجهد المعرفي البرهاني لاشك في أن الجابري احتاج إلى الرشدية كمرجعية عربية إسلامية، فأعاد إحياءها وتبيئتها، وهنا يحسب له بشكل خاص شرف الاستعادة العربية لابن رشد الذي طالما

تعرض إلى حالة اختطاف غربي مزمنة منذ أيام الرشديين اللاتين، وأيضا منذ محنته الشهيرة ونفيه الكئيب والجائر من الثقافة العربية الاسلامية عامة، ومن بلاد المغرب الأقصى بصفة خاصة.

أما المدرسة الثانية فهي التي شكلت منذ البداية العمود الفقري للمعمارالفلسفي الجابري، ونعني تحديدا المدرسة الخلدونية، فمنذ رسالته ذائعة الصيت لنيل الدكتوراة عن"العصبية والدولة، نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي" ظلت روح فلسفة التاريخ، وتقاليد الدرس الخلدوني منها بصفة خاصة، بارومترا معرفيا ومنهجيا، ناظما وموجها وحاكما، لم يفارق الجابري طيلة سنوات عمره اللاحقة، وفي عموم نتاجه الفكري الغزير، وفي هذه الزاوية الخلدونية تحديدا توجد أوجه شبه قوية بين الجابري ورائد آخر من رواد العقل العربي ونعني به "طه حسين" الذي انطلق هو الآخر في رسالة تخرجه في فرنسا من"الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون" كما استمد من المنهج النقدي الديكارتي الكثير من أصول قراءاته النقدية للتراث، وللشعر الجاهلي بصفة خاصة، على أن البعدين الرشدي والخلدوني مع ذلك لا يكفيان وحدهما لاختزال منجز الجابري الفكري، فقد كان الرجل تقويما فكريا وفلسفيا قائما بذاته، يكاد يصدق عليه ماقال هو نفسه عن مقدمة ابن خلدون من كونها لا ترد يد لامس، ففيها يجد كل شيء مما يريد سواء في ذلك الفقيه والشاعر والفيلسوف والساحر، والماركسي والقومي والاسلامي، ولكن على الرغم من هذه الأصالة والفرادة فقد تعرض، مع ذلك، المعمار الفلسفي الذي بناه الجابري للكثير من معاول النقد والهدم، من دون طائل. [265]

عندما نذكر المسار الغني للمفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري، التي تجلت في البناء الهرمي الضخم، والمشروع الحداثي، والذي يمكن استحضاره من هذه الزاوية على واجهتين : كان الالتزام والانخراط السياسي للمفكر وإنتاجه الثري في مجال فلسفة السياسة آثاره الواضحة في بناء أسس فكره كذلك، في رسم منطلقاته، فالالتزام السياسي عموما، وخاصة ضمن أحزاب اليسارالمغربي، وتحديدا في الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية منذ انشقاقه عن حزب الاستقلال سنة 1959، حيث ناضل إلى جانب زعماء كبارقبل أن يصبح

[265]-د.ولد المختار حسن، عابد الجابري معمار فلسفي، جريدة الاتحاد،الملحق الثقافي،عدد13- ماي2010م

عضوا في المكتب السياسي لهذا الحزب، فلم يكن مفكرا مهادنا في فكره السياسي، وإنما كان صاحب رؤية ومشروع خاصة في الحزب والسياسة. كان أفق نموذج المثقف المنخرط في أسئلة أمته التراثية والفكرية، وأسئلة وطنه السياسية، فقد كتب في المسألة الثقافية والهوية، و التعليم والديمقراطية، وحقوق الانسان، وفي نقد العقل والتراث، وخلق للفكر المغربي مكانة متميزة في المشهد العربي، فكان الموقف القوي واللغة الجريئة في التفكير والرؤية، والواجهة الثانية الأساسية في مسارهذا الرائد الفذ، والتي أغنت فكره الغزير، تتمثل، فضلا عن أطروحته، في مجموعة أبحاثه في الفلسفة العربية-الاسلامية وفي تحليلاته لمشكلات التعليم بالمغرب، وصولا إلى كتابه البارز عن العقل العربي، وهذا المسار الفكري يترجم الهموم المشتركة التي واجهها الجيل المخضرم من المثقفين والمفكرين المغاربة، والتي تؤول إلى إشكالية الحداثة، وإعادة تصور العلاقة مع التراث ومع الآخر في مرحلة ما بعد الكولونيالية، ناهيك عن مساهمته الفكرية التي تتميز بقدرته على الاستفادة من المناهج الغربية في التفكيك والتحليل، وباطلاعه الواسع على التراث العربي الإسلامي، والحرص على أن يكون التأويل متجاوبا مع أسئلة الحاضر،، وهذا مجال صعب ولكن الجابري كان يتمتع بالجرأة الفكرية من أجل طرح الأسئلة الصعبة. وبالطبع فإن كتاباته وفكره الثري قد أقام الدنيا وشغل الناس وأثار جدلا واسعا منذ بداية الثمانينات من القرن الماضي، الذي خلف إرثا ضخما، يحتاج الآن إلى أكثر من قراءات ومقاربات .266

ب-عند كليفورد غيرتز :

معلوم أن "مفهوم رؤية العالم" انتقل من مؤسسه العالم والفيلسوف "ديلتاي" إلى علماء الأنثربولوجيا الأمريكيين في أواخر القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الحين ارتبطت دراسات رؤى العالم ارتباطا قويا بالأنثروبولوجيا الأمريكية، وهي كما سبقت الإشارة إليه تهتم بمجال العلم الإنساني، كما وضعه "ديلتاي"، ومن هنا كان لابد من أن يتأثر"كليفورد غيرتز" بالفيلسوف فلهلم ديلتاي"(1833-1911)، وينهل من فكره وتوجهه، فقد كان من أبرز ممثلي المذهب الحيوي وأكثرهم، وأعظمهم نفوذا لفلسفة الحياة، في العصر

266-د.نجيم محمد"عابد الجابري-جرأة فكرية-جريدة الاتحاد،الملحق الثقافي،عدد 13 ماي،2010م،ص25

الإمبريالي، حيث يعد أول من ميز بين التجربتين اللتين يدرك عن طريقهما الوجود :التجربة الحية، والتجربة الآلية، وتعتبر المدرسة التأويلية، منطلق أفكاره النظرية وأسسها العلمية، فبالإضافة إلى عمله التجديدي للأنثروبولوجيا267. فقد تجاوزت أعماله نظريات كبار الأنثروبولوجيين من أمثال "إيفانس بريتشارد" وكلود ليفي ستراوس"، ومن الروافد التي اغترف منها "كليفورد غيرتز والتي عملت على بلورة أفكاره، ارتباط أعماله بتاريخ الأديان المقارن والدراسات الثقافية، بالاضافة إلى تشبعه بالأدب الذي منحه مساحة من الخيال، خلقت نوعا من التلاقح بين الكتابة الأدبية والكتابة الأتثروبولوجية، فكل هذه الروافد، الفلسفية، والتاريخية، والأدبية، وكذا الميدانية، أسست لنظرية تأويلية كان لها كبير الأثر، ليس فقط على ميدان الأنثروبولوجيا، وإنما أيضا على ميادين أخرى، خاصة في العلوم الإنسانية الإجتماعية[268].

وعن مرجعياته المعرفية يتحدث "غيرتز"عن مصادر التأثير التي يستلهم منها أفكاره وأبحاثه، وبالخصوص في مجال الدراسة المقارنة للأديان من خلال التفاعل السلبي والإيجابي مع مفاهيم ومناهج clyde kluckhon-Talcotte parsons-wilfred cantwell smith-Edward Smith، وطبعا يبقى "ماكس فيبر" أهم ملهم لغيرتز(تأثير عبقري)269.

ثانيا :المنهج في الرؤيتين:

أ-المنهج عند عابد الجابري :

كما سبق الذكر في المباحث السابقة، عرضنا مسألة المنهج عند المفكر والفيلسوف عابد الجابري، في إطاررؤيته الثقافية للعالم، في هذا الخضم يعرض تصوره للمنهج في مؤلفات عديدة ومقالات عديدة، وبالنسبة إليه فإن مسألة المنهج ليست مسألة ثانوية أوعابرة

---

[267]- د.هيثم مزاحم "قراءة في كتاب تأويل الثقافات "لمؤلفه غيرتز،ترجمة محمد بدوي،مرجع سابق.
وعن نفس المرجع :"كليفورد غيرتز"من الأنثروبولوجيين الذين جددوا الأنثروبولوجيا بتحريرها من أشكال التفسير السببي،السيكولوجي أو البنيوي أو الإجتماعي،على النحو الذي يظهر مع رواد الأنثروبولوجيا في الثلثين الأولين من القرن العشرين.

[268]-بمناسبة صدور الترجمة العربية لكتاب" تأويل الثقافات" وفي إطارالقاء العلمي"حول كليفورد غيرتز والأنثروبولوجيا التأويلية" تناظر باحثون مغاربة ينتمون إلى مجالات التاريخ والفلسفة والأنثروبولوجيا في الموضوع الأخيرالسابق ذكره.بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة،ليوم 28 ماي 2011م،بمبادرة من مختبر التاريخ وسوسيولوجيا المغارب"

[269]-الغيلاني محمد،"غيرتز ومرجعياته المعرفية"جريدة المساء،الملحق الثقافي،عدد14381،شتنبر،2008م

في فكره، خصوصا عندما يتعلق الأمر بمحاولة تجديد الفكر العربي المعاصر وتحديث آليات التفكير فيه، إنها مهمة ليست بالبسيطة، والمنهج فيها مقدمة ضرورية، لهذا فالمنهج في رؤيته للعالم ليس شيئا آخر غير النقد، وهذا ما نجده في مختلف كتبه ومساهماته، بل أن شهرة الجابري الفكرية وقيمة فكره الفلسفية تعود إلى قيمة منهج النقد الذي قدمه، ويمكن لمس ذلك، في أهمية كتاب"الخطاب العربي المعاصر"(1982م)الذي سمح إنجازه بصياغة سؤال نقد العقل العربي، ثم أهمية كتاب "نحن والتراث"(1980م)الذي تشكل مقدمته الطويلة مقالة قوية في منهجية مقاربة التراث كما تصورها وهو ينجز أبحاثه الأولى في فلسفة الإسلام، فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد شكل هذا العينة الأولى في مشروع التفكير في :"نقد العقل العربي" في أجزائه الأربعة، خلال عقدين من الزمان(1984م-2000م)[270]. فكل هذه المصنفات والمؤلفات هي عرض مفصل لمنهج نقدي، حاول به الجابري أن يضعنا في خضم الآليات المعتمدة في بناء الفكر العربي منذ عصر التدوين، ومحاولة القيام بنقد لهذه الآليات المعتمدة في بناء الفكر العربي منذ عصر التدوين، ومحاولة القيام بنقد لهذه الآليات من أجل الدخول إلى عصر الحداثة والتحديث، واعتبارا لرؤيته للعالم الثقافية، فقد رأى أن معركة التأخر الشامل والتأخر الثقافي في مجتمعاتنا تقتضي مواجهة الذهنيات المتصلبة، وذلك باستعمال المنهج النقدي من أجل المساهمة في تفتيت نواتها الصلبة، المتمثلة في الآليات الموروثة في فكرنا، هذه الآليات المستعارة من أزمنة لها علاقة بحاضرنا ومستقبلنا، وفي مقاربة الجابري التالية، تظهرنظرته للمنهج الذي يغلب الطابع الإبيسيمولوجي، قد رأى"إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أوبعدة مناهج، أواختراع منهج جديد"271.

إن المنهج عند الجابري، ليس طريقة جاهزة تطبق من أعلى على الموضوع، وتصبح مدعاة للتفاخر في عملية البحث.

---

[270]- عماد عبد الغني" تجديد الفكر العربي،وإشكالية المنهج عند عابد الجابري" مجلة منتدى الحوار لتجديد الفكر"،عدد17 يونيو،2014م،ص15

[271]- عماد عبد الغني" تجديد الفكر العربي،وإشكالية المنهج عند عابد الجابري" المرجع نفسه،ص10-12

بل، يجب البحث عنه داخل الغاية لا خارجها، فالفكر الابيبستيمولوجي يفرض أن يرتبط المنهج بالموضوع، وهنا قد يعني المنهج طريقة محددة كما قد يعني الأخذ بمناهج متعددة[272].

من هنا واعتبارا للمشروع الضخم، في كليته، أوفي جانب من جوانبه الذي تميز به المفكر عابد الجابري، قد نتساءل عن المنهج الذي اتبعه في مقاربته للتراث(قراءة التراث)، وفهم الذات وتوسيع مجال الفكر الحداثي.

وهكذا فإن المنهج لا يعني فقط طريقة محددة كما يقول السلفيون أو الليبراليون أو الماركسيون، بل أنه إلى جانب ذلك رؤية[273].

ورؤية العالم الثقافية عند الجابري، إذن لا يمكن فصلها عن الطريقة المتبعة في قراءة التراث وفهم الذات والآخر، وسواء كنا على وعي بذلك أو لم نكن، فإن تطبيقنا لمنهج معين، هو في الأخير تطبيق لرؤية معينة، يقول عابد الجابري"كل منهج يصدر عن رؤية :إما صراحة أو ضمنا، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما ومثمرا، فالرؤية عنده تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج عند الجابري يغني الرؤية ويصححها، لا المنهج سابق للرؤية، ولا الرؤية سابقة للمنهج، وغياب الرؤية يعني غياب التاريخية، أما غياب المنهج فإنه يعني غياب الموضوعية، وهما شرطان أساسيان لبناء المنهج العلمي لدراسة التراث، 274 وهذا الغياب هو الذي يجعل هؤلاء يقدمون المنهج، أي الطريقة على الموضوع المدروس، وهو ما يخالف القواعد الابيسيمولوجية في بناء المنهج وتطبيقه، فالقضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر حسب الجابري، في محاولاته إيجاد طريقة ملائمة للتعامل مع تراثه ليس الاختيار بين هذا المنهج أوذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج، المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استستخدامه بهذه الطريقة أوتلك، المنهج إذن يعني النقد والنقد له مدلول خاص عند الجابري، وهو نقد الأداة التي نستعملها للعمل، أي لقراءة التراث وهي العقل، أولى الخطوات المنهجية هي المطالبة

---

[272]. عماد عبد الغني" تجديد الفكر العربي،وإشكالية المنهج عند عابد الجابري ،مرجع سابق ص13

[273]المرجع نفسه-ص13.

[274]- -المرجع نفسه،ص18

بالموضوعية، والتي تعني فصل الموضوع عن الذات، والذات عن الموضوع(القطيعة الابيسيمولوجية)ومع القراءة التراثية[275].

وهذه استيراتيجية منهجية أخرى، (نقد العقل العربي)سبق أن وضحها عابد الجابري خاصة في كتابه "نحن والتراث"، ويمكن إجمالها في ثلاثة عناصر(كتطبيق منهج ثلاثي)، والذي اعتبره الجابري كحل لمشكل الموضوعية، والذي يقتضيها فصل المقروء عن القارئ، وهي(المعالجة البنيوية-التحليل التاريخي-الطرح الايديولوجي)، ثم الرؤية الإستشرافية لضمان استمرارية العلاقة بالموضوع المقروء[276].

ودائما، وعلى المستوى المنهجي، عاب بعض الباحثين على الجابري، الخلط بين المناهج، إن لم يتمكنوا من استساغة حشر باشلار وبياجي وألتوسير وفوكو إلى جانب كانط وهيجل وماركس وفرويد وغيرهم، غير أن هناك من اعتبر ذلك عنصرا إيجابيا في منهجية الجابري التي تقطع مع ما كان مألوفا على المستوى المنهجي من اعتماد مفكر واحد، أو منهج واحد(الماركسي أو البنيوي أوالوجودي أو الشخصاني،،)، زيادة على حرص الجابري على تبيئة هذه المناهج وملاءمتها مع مكتسبات التراث العربي الإسلامي.

ومما يؤكد تشبع الجابري بالأدوات المنهجية والأساليب الفلسفية المعاصرة[277] (البنيوية، الجينيالوجيا، وأركيولوجيا المعرفة، الديالكتيك.) أن من يحاول التعرض لجزء من

---

[275]- عماد عبد الغني" تجديد الفكر العربي،وإشكالية المنهج عند عابد الجابري مرجع سابق ،نفس الصفحة.

[276]- د.بوفتاس عمر"محمد عابد الجابري-مشاريع فكرية موازية لمشروع نفد العقل العربي"،مجلة الأزمنة الحديثة،عدد3-4.أكتوبر 2011م،ص 60

ما يمكن قوله هنا أن مقاربة عابد الجابري للثقافة(التراث) كانت بمنهجية(البنيوية التكوينية) وهي مقاربة قائمة على استقراء الداخل النصي،واستكشاف المرجع الخارجي التاريخي والإيديولوجي.(مقاربة متتعدد الأبعاد المنهجية)ويذكر أحد النقاد المهتمين بتقييم فكر الجابري ومنهجيته في التعامل مع التراث،أنه منهجيا لا يتكئ على البنيوية التكوينية،ويأخذها بحذافيرها ،كما هي واضحة بينة عند صاحبها لوسيان كولدمان، بل يأخذ روحها العامة ومنظورها الفلسفي، دون الأخذ بمفاهيمها الإجرائية، كالفهم والتفسير، والتماثل، والبنية الداخلية،فهو يأخذ منها تصورها الجزئي، دون أن يستلهم مبدأ التماثل الذي يعني تجاوز القراءة الانعكاسية المباشرة، والانتقال إلى قراءة تماثلية يتطابق فيها الداخل مع الخارج، ولكن بطريقة غير مباشرة ويعني هذا أن محمد عابد الجابري متأثر بطريقة من الطرائق بتصورات لوسيان كولدمان الذي يعتمد في قراءته للآداب والظواهر السيوسيولوجية على مبدأين: الفهم والتفسير. بمعنى أن لوسيان كولدمان يقرأ النص قراءة داخلية كلية لاستخلاص البنية الدالة، ثم يقوم بتفسيرها في ضوء المعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك من أجل الوصول إلى الرؤية للعالم التي يتضمنها النص المعطى، وهي رؤية إيديولوجية ليس إلا.

[277]. كما يتأثر محمد عابد الجابري ببول ريكور الذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيوي الداخلي، و القراءة السياقية

إنتاجه قراءة ودراسة، أو عرضا ومنهجا، وتحليلا، يجد نفسه مرغما على الإطلاع على الكل، ومن يحاول التعرف على الكل يكون نفسه مضطرا للوقوف عند كل عناصر وجزئيات هذا الكل، وربما هذا الذي يفسرترقب الكثيرين لأعماله التي لم تظهربعد وملاحقتهم لكتاباته المختلفة[278]. وأخيرا فقد أوضح الفيلسوف عابد الجابري، خطة الطريق في رصد الهدف المنهجي، وهما المعقولية والموضوعية، المتمثلة في إمكانية اختيار المنهج، دون تحزب أواستجابة لرغبة ذاتية، بل ما تمليه طبيعة الموضوع(التراث)، ولذلك كان هاجسه الأول والأخير الذي يحكم منهجه، هو التالي :كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية وعقلانية؟

هكذا يقدم لنا الجابري خياره المنهجي، من أجل أن نحتوي التراث لا أن ندعه يحتوينا وبالتالي نجعل التراث معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا، ونقوم بإلغاء سلطته علينا، فننظرإلى العالم كما نريد، لا كما يحدد لنا التراث، وهذا يقتضي حسب الجابري القيام بالتحليل والتفكيك لبنية التراث لمعرفة التوابث التي يبنى عليها وفهمها وعزل عناصرها وحسن استغلالها من أجل تحقيق الحداثة الفكرية والتحديث، فلا حداثة بدون العودة إلى قراءة التراث ولا قراءة للتراث بدون بناء منهجي حديث مبني على العقل وعلى النقد279.

ب-المنهج عند كليفورد غيرتز :

كما رأينا يعد "كليفورد غيرتز" من أبرز علماء الأنثروبولوجيا، وأكثرهم تأثيرا بنظرياته وأبحاثه، خلال القرن العشرين، كما يعتبر من الأنثربولوجيين الذين كان لهم الفضل في تجديد الأنثروبولوجيا، منهجا وتنظيرا، فقد استطاع تحريرها من أشكال التفسير السببي، السيكولوجي أوالبنيوي أو الاجتماعي، على النحو الذي يظهر مع رواد الأنثروبولوجيا في الثلثين الأولين من القرن العشرين فكان لكتبه وإنتاجه العلمي وقع كبير وتأثير قوي في عالم الفكروفي حقل الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية على الخصوص، نذكر من بينها "تأويل الثقافات"(1973م)، وهو مجموعة مقالات نشرها "غيرتز" في

المرجعية التي تهتم بالذات والمقصدية والإحالة. ويعني هذا أن الجابري يجمع بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج.

[278]-. د.بوفتاس عمر"محمد عابد الجابري-مشاريع فكرية موازية لمشروع نفد العقل العربي"،مجلة الأزمنة الحديثة،عدد3-4.أكتوبر2011،مرجع سابق،ص60

[279]- ،المرجع نفسه،ص60

ستينيات القرن الماضي وهو يعترف بأنها مسائل تهتم بسؤال الثقافة، وتعالج مسائل تتعلق بالثقافة من وجهة نظر "الأنثروبولوجيا الرمزية" التي اتخذها غيرتز منهجا له، ولارتباط أعماله بالمشاهدات الميدانية وتأمل أنظمة الديانات والعقائد والقيم وأساليب التفكير والممارسات، توجت بعمله المتميز"الإسلام ملاحظا"(1968م) [280]..

وباعتبار منهجه التجديدي في الأبحاث الأنثروبولوجيا، استطاع تأسيس المدرسة التأويلية في العلم الأنثروبولوجي المعاصر، وبهذا فقد أولى عناية خاصة بدراسة الرموز في الثقافة لإيمانه بأن هذه الرموز هي التي تضفي معنى ونظاما على حياة الإنسان، كما أبان أن تفسير الثقافة هي علم تأويلي، يبحث عن معاني، أكثر منه علم تجريبي يبحث عن قوانين[281]، فساقته قناعاته المنهجية للإصرار على الملاحظة الميدانية، للظواهر المدروسة، وللمجال موضوع الملاحظة والبحث(الوصف المكثف)[282].

وعليه ; فكان له إسهام هام جدا في تطوير دراسة الأنساق الرمزية والثقافية داخل الممارسات الأنثروبولوجية منهجا وتنظيرا.

ومماسبق ; يمكن القول إن الإختلاف في المنهج عند "غيرتز" بالمقارنه مع نظيره المفكر عابد الجابري"هو اختلاف نوعي، فمنهجية غيرتز، تتميز بالمقاربة الميدانية، وبالملاحظة المباشرة، وهو منهج واحد، خالص إنها "التأويلية الرمزية" في مجال الأنثروبولوجيا، بخلاف الفيلسوف عابد الجابري فقد كان منهجه متعدد ومتنوع، استقاه من

---

[280]- مما تم تناوله في مواد اللقاء العلمي، في موضوع "كليفورد غيرتز والأنثروبولوجيا التأويلية"بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة،يوم 28 ماي 2011م .وبمبادرة من مختبر"تاريخ وسوسيولوجيا المغارب" ومجلة رباط الكتب الإلكترونية وقد أثمر هذا اللقاء العلمي ملفا هاما تكون من مساهمات لأساتذة من المختبر المذكور وغيرهم،تقاطعت فيه وتواجهت نظرات علوم الإنسان ،وكل هؤلاء سبق لهم أن تعاملوا مع أعمال "كليفورد غيرتز" بشكل من الأشكال في أبحاثهم أو في الطريقة التي شيدوا بها موضوعاتهم. .

[281]- أكد "كليفورد غيرتز" بالمفهوم الجديد الذي وضعه لمفهوم الثقافة الدلالي(1970م)،كركيزة أولى(بأن الثقافة تمثل شبكة من المعاني نسجها الأفراد بانفسهم)،وهو بهذا المفهوم الجديد،يعتبر أن الأنثروبولوجيا تعد أتجاها تأويليا يعطي معاني واسعة للحياة أكثر من أي علم تجريبي يبحث عن القوانين،فقد اتفق "غيرتز"مع الرؤية الحديثة للأنثروبولوجيين ما بعد الحداثيين-على أن الانثروبولوجيا ليست علما فيزيقيا لكنه تأويل يبحث عن المعنى.

[282]-في اللقاء العلمي الذي ذكرناه في الإحالة السابقة،في الفصل الأول من مواد هذا اللقاء،قدم د.عبد الاحد السبتي قراءة كثيفة في مفهوم "الوصف المكثف" الذي يعتبر"بمثابة بيان في منهج الأنثروبولوجيا التأويلية،ومنعطف هام في هذا التيار الذي تميزت به "المدرسة الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية".وقدركز على ثلاثة نصوص أنتجها "كليفورد غيرتز" في مساره كباحث ومجدد في ميدان الأنثروبولوجيا،وهي "الوصف المكثف"،سوق صفرو"،وصراع الديكة في بالي"،مبينا نقاط التقاء مفهوم الوصف المكثف ومفاهيم أخرى أساسية في التحليل الإجتماعي والثقافي،وخاصة مفهوم "النموذج الذهني" الذي اقترحه "ماكس فيبر"،ومفهوم "الظاهرة الاجتماعية الكلية" الذي صاغه مارسيل موس،والذي اعتمده د. المتدخل في فهم "ظاهرة الزطاطة" وامتداداتها الاجتماعية والثقافية.

مصادر غربية وعربية إسلامية، تقطع مع التقليد المعتاد، فما يطبع كلا المنهجين عند عابد الجابري، وغيرتزتميزهما بصبغة الجدة و التجديد، لاعتبارنفس الغاية والتوجه لكلا الفيلسوفين التي تحملها رؤيتهما للعالم الثقافية.

كما سبق، وتم التطرق إلى رصد الجوانب المختلفة والمتباينة على مستوى الأسس والمنطلقات والمنهج، في المبحث الأخير، نأتي على رصد جوانب المغايرة و التباين أو ما قد يوجد من تناقض على مستوى المحتويات و الأبعاد المعرفية.

المطلب الثاني :الأبعاد والمحتويات المعرفية في الرؤيتين المتقابلتين :

أولا : المحتويات والأبعاد المعرفية :

دائما في إطار المقارنة، قد نجد اختلافا أو تباينا في جانب آخر، على مستوى المحتويات والأبعاد المعرفية في رؤية العالم الثقافية عند كليفورد غيرتز ونظيره المفكر عابد الجابري، وقد يصل إلى حد التناقض.

أ- المحتويات والأبعاد المعرفية عند عابد الجابري :

كما سبقت الإشارة إليه، في جانب من المحتويات والأبعاد المعرفية، تطرقنا لخاصية العلمية والعقلانية الحديثة، كبعد معرفي مشترك عند كل من الفيلسوفين في رؤيتهما للعالم الثقافية، إلا أن وجه الإختلاف، والتباين يبتدئ من كون هذه الخاصية، الجوهرية، هي عملة بوجهين، علمية(ايبيسيمولوجية)، وعقلانية نهضوية في رؤية العالم الثقافية عند الجابري، والتي تأتي على سؤال الإصلاح، بهدف إرساء قواعد النهضة، والإنتظام في الحداثة، التي لازالت تثير سجالات واسعة فكرية ومنهجية، والجديد في ما تضمنه مشروعه الكبير والمتفرد "نقد العقل العربي"أنه رسم فيه حدودا فاصلة بين استعمال سلاح النقد واستعمال نقد السلاح283. فالجانب المراد رصده كسمة أخرى متباينة ومختلفة في رؤية العالم الثقافية عند الجابري، مقارنة بنظيرتها عند كليفورد غيرتز، تتلخص في إشكالية، مفادها، كيف تأتي المبادرة للتدخل في العالم من أجل تغييره وتجديده وإصلاحه؟، وهي معادلة بمعنى آخر(كيف تؤدي رؤية العالم الثقافية وظيفتها في النهضة والاصلاح؟)أي إلى(تدافع

1- د.بن عدي يوسف،"من العقلانية الابيستيمولوجية إلى العقلانية النهضوية في فكر محمد عابد الجابري"منشورات مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات)، قسم يوسف بن عدي للفلسفة والعلوم الانسانية، عدد18أغسطس 2013م، .ص25 .

إيجابي وتعاوني)، أوكيفية توظيف العلمية والعقلانية، بفعاليتها(كميكانيزم)، بوجهيها المذكورين، وكمحتويات وأبعاد معرفية، (التوظيف الابيبستيمولوجي)أو بالمعنى المعاصر (المعرفة العلمية) من أجل غاية وبعد معرفي آخر(تأسيس لنهوض حضاري)أو(ثقافة النهوض)، فكان من الإشكال الفلسفي الذي عالجه صاحب المشروع ذاته، وهوما علاقة العقلانية بالنهضة؟ وكأنه يبرر في الجمع بين هذين، المبحثين الهامين، وهو ما نجده متجليا في كتابه في هذا الصدد "نقد الحاجة إلى الإصلاح" في الأسئلة العميقة التالية.

-هل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟

-هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟.

من الجلي أن من وظائف العقلانية النهضوية في فكر الجابري محاولتها ترتيب قضايا الفكر العربي المعاصر، وإعادة النظر فيها في ضوء تحولات الواقع العربي الذي يسهم بقوة في تجدد المنظومات الإيديولوجية العربية، أي من الإنغلاق إلى الإنفتاح، ومن الفلسفة الجامدة إلى الفلسفة الحية، ومن الإتباعية المقلدة إلى الإبداعية المتفردة، 284.وبهذا الإعتبار، فإن الجابري يعمل على التمييز-الإجرائي- مابين العقلانية الابيستيمولوجية والعقلانية النهضوية، وهو تمييز يشير إلى أن للعقلانية استعمالين مختلفين للعقلانية ذاتها.

فأما العقلانية الإبيستيمولوجية(المنهجية)، فهي التي رسم معالمها وخصائصها ناقد العقل العربي في أكثر من سياق ومعرض، يقول الجابري في هذا السياق :"يمكن النظر إلى العقل العربي"بوصفه عقلا سائدا قوامه جملة مبادئ وقواعد تؤسس المعرفة في الثقافة العربية(..)ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى"العقل العربي" بوصفه عقلا فاعلا ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه (بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة(..)"285. ومعلوم أن مفهوم العقل والعقلانية في أعمال الجابري يختلف من حيث (الفعل) والإمكان(القوة)، فالعقل من حيث الإستعداد

284- يقول الباحث المغربي حمو النقاري في دراسته المعنونة" في المفهوم من"التقليد" ومن" التجديد"نعتقد أن التقابل بين "التقليد" و"التجديد"تقابل باطل،فكون الناظر والعارف والعالم مقلدا لا يمنع من جواز كونه مجددا،ومن كونه مجددا لا يمنع من كونه مقلدا أيضا".راجع كتاب :"التقليد والتجديد في الفكر العلمي" تنسيق بناصر البعزاتي ،منشورات كلية اللآداب والعلوم الإنسانية- سلسلة:ندوات ومناظرات رقم 10،ص17.

285-الجابري(محمد عابد)، "تكوين العقل العربي"،الجزء الأول،منشورات المركز الثقافي العربي،الطبعة الثامنة،دار النشر المغربية،الدار البيضاء،2000م،ص17.

هوملكة أو أحسن قسمة بين الناس كما يقول "ديكارت"، ولأنه من جهة الفعل والإستدلال هو متباين بتباين خصوصية لسان الأمة وتاريخها، ومن ثمة فالعقلانية هي (كالعقل الهيولاني) استعداد وإمكان، إنها ليست خارجة إلى الفعل على الدوام(كالعقول المفارقة)، بل إنها عقلانية ممكنة وفق شروط ومجالات تداولية محددة، ويترتب عن ذلك أن مسوغات كلام الجابري عن محددات العقل العربي أو الثقافة العربية ومحاولاته انتخاب مرجعيات نظرية وفلسفية مشار إليها، هي مسوغات لها صلاحيتها وملائمتها بالمعنى العلمي، وإذا مابحثنا عن مقومات العقلانية الإبيستيمولوجية في أعمال الجابري(كمحتوى وبعد معرفي، وجدناه يمتد إلى ما قبل إصداره لكتابه"نحن والتراث"(1980م).

فلا يخفى على المطلع على مشروع "نقد العقل العربي" أن يستوقفه شغف الرجل بتاريخ العلوم والإبستيمولوجيا، وهو الدافع الرئيس في كتابته "مدخل إلى فلسفة العلوم(جزآن-1976م)/الجزء الأول :"تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، والثاني :"المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي").

ومعلوم أن إشكالية نقد العقل العربي هي إشكاليتي :التراث والحداثة، ومعنى هذا أن نقد التراث عند الجابري، يستلزم التوسل بجملة من الأدوات والمفاهيم والتصورات التي تنتمي إلى مكتسبات الفكر الحديث ومنجزاته، لهذا كان حضور"الإبستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري يهدف إلى إعطاء هذا المشروع حداثة ما[286].وللإشارة فالعقلانية الإبستيمولوجية في فكر الجابري قد ارتكزت على مناهج وتصورات حداثية، تحيل على مرجعيات وسلط معرفية غربية، منها مثلا، مفهوم القطيعة اللاشعور المعرفي والعقل المكون(بفتح الواو) والعقل المكون(بكسر الواو). والتي توسل بها الجابري بمقتضى"العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا، حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا.

---

[286] نقلا عن كتابات الجابري،محمد عابد-"مواقف، إضاءات وشهادات"منشورات دار الطليعة، الطبعة الأولى، العدد19، سبتمبر2003م، ص28

إذن يمكن القول ; إن العقلانية الإبيستيمولوجية كبعد معرفي ومحتوى معرفي، بمقوماتها المذكورة، عقلانية منهاجية، أوقل منطلقات الرؤية وخطوات المنهج التي تم تحديد معالمها منذ مؤلف "نحن والتراث"، حيث تم رسم معالمها من قبل الجابري عن طريق-كما تمت الإشارة إليه-استثمار المفاهيم والأدوات التي تمكنه فيما بعد من نقد المجتمع، ونقد الاقتصاد ونقد العقل، إذ أن غياب هذه الخلفية الفلسفية والنظرية، يجعل كل حديث عن النهضة والتقدم من باب الحلم و الأمل، ومن الواضح أن التمييز في مشروع نقد العقل العربي، وما بينما نحن بصدد التحدث عنه ورصده، كبعد معرفي ومحتوى في الآن ذاته، أي أن مسارالعقلانية الابستيمولوجية كانت مؤداها إلى العقلانية النهضوية، أو ثقافة النهوض، فهي ما تتمثل في انخراط الجابري في إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، وهي عقلانية مطبقة على حد تعبير"غاستون باشلار"، وذلك لأنها تتوسل بالعقلانية المنهجية(الابستيمولوجية)في مراجعة مفاهيم :الوحدة والديمقراطية والدين والدولة والمسألة الاجتماعية،، وهي أمور تستلزم تفاعل المعرفي بالايديولوجي بصورة كبيرة، وبهذا الإعتبار، فإن العقلانية النهضوية العربية في فكر الجابري هي "لحظة الاتصال"على وجه التدقيق من حيث هي عملية الابداع والتجديد وفق مقتضى التحولات الاجتماعية والفكرية والسياسية العربية المشهودة، فقد كان التمييز بينهما، محط سجال فكري ومنهجي، كما سبقت الإشارة إليه، وهذا ما كان، من طرف بعض الباحثين لما لفت انتباهه وهذا التمييزفي عبارته القوية، والدالة، تحت مقولة"محمد عابد الجابري :من ثقافة البرهان إلى ثقافة النهوض"[287].

[287]- لقيمة المحتوى المعرفي والبعد المعرفي (العقلانية الابستيمولوجية والنهضوية)نظريا وفكريا، في رؤية العالم الثقافية عند الجابري،وفي إطارالاحتفاء بهذه القيمة العلمية كذلك،والتي كان من أيجابياتها،تبديد الكثير من الانتقادات التي كانت مدار حدود الإبستيمولوجيا والإيديولوجيا في اعمال الجابري.عقدت منظمة الوحدة العربية في بيروت،ندوة تحت عنوان:"المعرفي والايديولوجي في الفكر العربي المعاصر"بتاريخ10_12ماي 2010.
وعن نفس المرجع، يقول الناقد والمفكرد.رضوان السيد ،صاحب مقولة"محمد عابد الجابري،"من ثقافة البرهان إلى ثقافة النهوض" : وفي هذاالصدد،"ويبدو من ذلك الكتاب، (نحن والتراث)كما من الكتاب السابق عليه:"مدخل إلى فلسفة العلوم(1976م) أن الجابري مال منذ البداية إلى الابستيمولوجيا،فاختارها منهجا يسهم في تفكيك بنية العقل وفهم آليات اشتغاله.واقترن لديه منذ البداية أيضا الهم المعرفي بالهم الإيديولوجي.

ب-عند كليفورد غيرتز :

بالمقارنة من حيث التباين، نرصد بعض من جوانب البعد المعرفي المتمثل في خاصيتي (العلمية والعقلانية الناهضة)، هذه المرة عند "كليفورد غيرتز"، كما رصدناها عند نظيره الفيلسوف محمد عابد الجابري، وإشارة لما رأينا في المباحث السابقة، استيفاء رؤية العالم الثقافية عند "غيرتز" لمعايير العقلانية(كالكونية، الموضوعية، إيمانها بتقدم المعرفة، ثم الاتساق،) وكلها تنحو منحى التدافع الإيجابي الذي يؤسس للنهوض الحضاري، والتي تستمد مبادئ توجهاتها من الرؤية الكونية، وشموليتها، فكانت بذلك عقلانية ناهضة، فضلا عن خاصية العلمية التجديدية، والتي أصبحت مدرسة علمية رائدة(التأويلية)، التي تعتمد عند "غيرتز" منهج علمي أنثربولوجي تأويلي رمزي، والذي كانت تنبني أسسه عند غيرتز على قناعات منهجية، وهي الإصرار على الملاحظات الميدانية، للظواهر المدروسة، وللمجال موضوع الملاحظة والبحث، إذ أبان أن تفسير الثقافة هو علم تأويلي يبحث عن معاني، أكثر منه علم تجريبي يبحث عن قواعد.

وعليه، فكان له إسهام هام جدا في تطوير دراسة الأنساق الرمزية والثقافية داخل الممارسات الأنثروبولوجية، منهجا وتنظيرا "الأنثروبولوجيا الرمزية" التي اتخذها غيرتز منهجا له، ولارتباط أعماله بالمشاهدات الميدانية وتأمل أنظمة الديانات والعقائد والقيم وأساليب التفكير والممارسات، توجت بأعمال غزيرة، أبرزها عمله المتميز"الإسلام ملاحظا"(1968م).

فالإختلاف المراد رصده، في الوجه الآخر على مستوى البعد المعرفي، المذكور(العلمية والعقلانية الناهضة) في فكر "غيرتز"، هو كيف تؤدي رؤية العالم الثقافية وظيفتها في سؤال التجديد و التغيير والإصلاح، (إلى التدافع التعاوني والاصلاحي)أي بصيغة أخرى، كيف تتدخل رؤية العالم الثقافية بمقصديتها وغائيتها عند "غيرتز" اعتمادا على أبعاد و محتويات معرفية وعلى هذا البعد المعرفي في حد ذاته، في العالم من أجل تغييره ;وعليه، وباعتبار المنهج الغيرتزي العلمي، الذي اتخذه في دراساته الميدانية، وقناعاته التي ساقته للإصرار على ضرورة الملاحظة والبحث، والتأمل والمقارنات، بما

يعرف عنده ب(الوصف المكثف)[288]، واستخلاص النتائج عن قرب، هذا المنهاج، وهذه الرؤية باستيفائها كما سبق الذكر لمعايير العقلانية الناهضة، وخاصية المعرفة العلمية، أهلها للقيام بمهمة أخذ المبادرة للتدخل في العالم من أجل فهمه، إدراكه، إلى تغييره، وإصلاحه(تدافع إيجابي وتعاوني)[289].

لكن السؤال المطروح، والذي يفرض نفسه بقوة، ما الغرض في تناول "غيرتز" للدراسة المقارنة، للأنساق الثقافية، ولرؤى العالم وتغيرها، بوجه خاص في المغرب وبوجه عام في المجتمع الإسلامي، أكان فعلا في مقصديته وتوجهه، تحمل مهمة أخذ المبادرة، أو حمله في رؤيته للعالم الثقافية، لسؤال المبادرة، والتدخل في العالم من أجل تغييره وإصلاحه وتجديده في إطار تبادل منتجات حضارية، وحوار جاد، مع هذا المجتمع، وهو جوهر التدافع التعاوني، وخاصة وأنه يتأثر في هذا المستوى بالفيلسوف "بول ريكور"؟ فيما يعرف ضمن (فلسفة الفعل)، والمبني على قيم كونية موجهة للفعل، أم قد تكون دراساته، ورؤاه خاضعة لسياقها التاريخي، وتوجهاتها العامة في استخدام مفهوم، (رؤية العالم)و، ضمن ما وظفت فيه دراسات رؤى العالم، من أبحاث، في منحى استعماري بهدف السيطرة على مقدرات وثروات المجتمعات والشعوب التي وقفت في مرحلة متأخرة من التقدم العلمي والصناعي؟.

نظرية "غيرتز" التأويلية" كان لها كبير الأثر، ليس فقط على ميدان الأنثروبولوجيا، وإنما أيضا على ميادين أخرى في الآداب والعلوم الانسانية و الإجتماعية، تجاوز من خلال أعماله، (خاصة اشتغاله على مجالين اجتماعيين ودينيين وثقافتين)(المغرب-أندونيسيا)وأفكاره نظريات كبار الأنثروبولوجيين، والتي درسها، وصارت مبادئها مدرسة قائمة الذات، هي "المدرسة التأويلية" . فمن هذا المنطلق يطرح السؤال بخصوص

---

[288] د-يرى غيرتز"أن المهمة الأساسية للأنثروبولوجيين هي العمل الإثنوغرافي،الذي لا يقتصر على تأسيس العلاقات وانتقاء الأخباريين وتسجيل النصوصورسم الخرائط وكتابة اليوميات ولكنها مجهود عقلي.فهو وصف مكثف، فسلطة الأثنوغرافي كما يراها "غيرتز" هي القدرة على إقناع القراء..بأن ما يقرأونه هو وصف واقعي وموثوق به.

[289]- يؤكد بعض الباحثين(في إطار تغير وتجدد رؤى العالم بفعل الاحتكاك الثقافي)، أن ما تقدم به "غيرتز" في عمله الميداني،ماهو إلا حركة معتمدة على التحليل المتزامن والملاحظة بالمشاركة كتنظيم أنثروبولوجي احتاج إلى معلومات تاريخية ليؤكد على أن دراسته للأشكال الرمزية في أندونيسيا و المغرب لم تهتم بالتتبع للأحداث،بغرض توثيقها،وإنما سعى دائمالإظهار الصورة الجوهرية لآليات عملية التغيرالتي تنجم عتها أشكال رمزية ذات دلالة ومعنى يختلف في دلالته ومعناه عن السابق.

التأثيرالذي تركه "غيرتز"فيما يتصل بفهم المجتمع الاسلامي عموما، والمجتمع المغربي على نحو خاص، وطرق اقتحام هذا الفهم، الذي لعبت فيه الأنثروبولوجيا دورا هاما جدا خلال القرن العشرين، ومدى تقاطع هذا الفهم، أو مجابهته، مع الفهم التاريخي الذي يقدمه المؤرخون المغاربة من جهة، والفهم الكولونيالي، التاريخي والسوسيولوجي، كما تركته المدرسة الفرنسية، من جهة أخرى[290].

[290]-مما تم تناوله في مواد اللقاء العلمي،في موضوع"كليفورد غيرتز والانثروبولوجيا التأويلية" بكلية الآداب والعلوم الانسانية،بالقنيطرة،يوم 28 ماي 2011م،وبمبادرة من مختبر"تاريخ وسوسيولوجيا المغارب" ومجلة رباط الكتب الالكترونية.مرجع سابق.

الفصل الرابع :

أثر (التقاطع والتقارب)أو(التباين والتناقض)بين رؤية العالم الثقافية عندعابد الجابري وكليفورد غيرتز،مستقبلها ومآلها

توطئة :

قبل المرور للمباحث اللاحقة من المضامين المتعمقة من أطوار البحث والتي تخص دراسة ورصد أثرالتشابه، أو التقاطع، من جهة، وأثرالاختلاف والتباين، أو التناقض، من جهة أخرى، بين رؤية العالم الثقافية عند عابد الجابري، مع نظيرتها بالمقارنة، عند كليفورد غيرتز، وحاكميتهما، وضبطهما لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر، على أساس اعتبار(التشابه والتقاطع)بين الرؤيتين الثقافيتين للعالم، موضوع المقارنة، قد يشكل ضمن ما يعرف بحوارالرؤى.

وعلى أساس اعتبار الوجه الثاني (الاختلاف، والتباين أو التناقض)قد، يشكل من الوجهة المقابلة ما يعرف ضمن صدام هذه الرؤى، أوما قد يكرس للاختلاف، الذي هو سنة كونية، وذلك وفق التصورالخاص للبحث، يقترحهما كنموذجين ممثلين ومجسدين لرؤية العالم الثقافية العربية الاسلامية، بمقابلتها، ونظيرتها الغربية.

فالمطلوب، كيف تصل هذه الرؤى(للتثاقف)، و للتحاور فيما بينها، وتتوحد وتتقارب وجهات النظر؟ لا أن تكون رؤى متنافرة، أومتناقضة، أومتصادمة ببعضها البعض، خصوصا وأنها مسؤولة عن الأثر الفعلي، وأثر التصرف والسلوك الناشئ عن علاقة التدافع والصراع مع الآخر، وذلك وفق قيم موجهة، وراء أبعاد ومرامي عيش مشترك، وتعاون وتدبير النزاع والاختلاف ؟

لقد رأينا في مضامين المباحث السابقة، التي من خلالها تم رصد بعض جوانب التقارب، إن لم نقل جوانب من التقاطع، والتشابه بين رؤية العالم الثقافية، من خلال النموذجين المقترحين، ثم كذلك من ناحية الاختلاف والتباين، بين الرؤيتين المتناظرتين.

فمن حيث التباين، بين الرؤيتين للعالم، رأينا جانب ومحتوى، وبعد معرفي يتمثل في اختلاف منهاج، أخذ المبادرة في التدخل في العالم من أجل تغييره، وإصلاحه، فمن هذا المنطلق، نطرح التساؤل بخصوص طبيعة الأثرالفعلي الناشئ، كنتاج لحاكمية وضبط رؤية العالم الثقافية، لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر، باعتباره فكر وفعل وعمل في نفس الوقت، يمكن الحديث عنه ومناقشته ضمن إطارمبحث (فلسفة الفعل)، بناء على تصور

خاص للمفكر المغربي "حسان الباهي " من خلال كتابه "فلسفة الفعل" اقتران العقل النظري بالعقل العملي"[291].

من هنا يمكن طرح تساؤلات، تضعنا أمام إشكالات متعددة لمعضلة الفعل، وعليه :

- ما دلالة الفعل؟ ما معنى الفعل؟ما أثر الفعل في العالم؟ ما هو المنطق الذي تقوم عليه الأفعال الانسانية؟

- إذا كان الفعل يرتبط بفكرة وبإرادة وبقصد، فما علاقة العقل بالجسم، أوما علاقة العقل بالجسد؟

- كيف يمكن للحالات العقلية أن تتحول إلى وقائع مادية؟ أي من فكرة تتشكل ذهنيا إلى أثر فعلي في العالم، أثر التصرف.

- مجموعة التقاطعات للفضاءات الخاصة للأفراد وللجماعات الثقافية هي التي تشكل الفضاء المشترك العام، وبذلك نكون أمام مشكل النقاش أو الحديث أو التفلسف عند الحدود أو التخوم أو التقاطعات، وعليه ; فمضمون الفعل أو ميدان الفعل هو الحرية، انطلاقا من كونها فضاء مشتركا بين التقاطعات الخاصة التي تشكل فضاء عاما، وليس الحديث عن الفعل، في هذا الميدان من زاوية فردية، كما يقال "تنتهي حريتي عندما تبتدئ حرية الآخر"، لكن من منظور آخر، لايجعل من ميدان ممارسة الفعل (الحرية)الرجوع إلى الذوات والإنغلاق عليها (اغتراب)حالة(فردية وجودية)، وليست ذات (طابع ميتافيزيقي) يرتبط (بالإرادة)، بل هي حرية عملية، أي بالانفتاح على فضاءات خارجية خاصة، والتفاعل مع الأغيار، في الفضاء المشترك[292].

---

[291]-كتاب في"فلسفة الفعل،اقتران العقل النظري بالعقل العملي" للدكتوروالمفكر المغربي، حسان الباهي(2016م)،يعتبرتتويجا لمشروع تأسيسي عن فلسفة الحوار وتدبير الاختلاف في الفكر والعمل معا،والذي شهد بداياته الأولى مع كتابه"اللغة والمنطق"وبحث في المفارقات"(2000م)،ثم كتابه "الحوار ومنهجية التفكير النقدي(2004م) ثم كتابه"جدل العلم و الأخلاق "(2009م)،وأخيرا كتابه"الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة،حنكة الآلة أمامحكمة العقل(2012م).،

[292]-من محتويات مضامين الكتاب العلمي الفلسفي،للمفكر المغربي حسان الباهي"فلسفة الفعل،اقتران العقل النظري بالعقل العملي"والتي تمت مدارستها،وقراءتها،بكلية الآداب والعلوم الانسانية،جامعة ابن طفيل بالقنيطرة،بتاريخ 18-أكتوبر2016م،ساهم فيها ثلة من الأساتذة،منهم د.الدكتور أحمد فرحان،والدكتور يوسف التيبس،بالإضافة إلى الدكتور حسان الباهي مؤلف الكتاب،وقد قام بتنشيط هذه الندوة،الدكتورعبد النبي الحري المشرف على قسم قراءات التابع لمؤسسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث،التي نظمت هذا النشاط بتنسيق مع مختبر"الدراسات في الفلسفة وعلوم الانسان والمجتمع"

- على ماذا يمكن أن نؤسس التقاطعات للفضاءات الخاصة بين الأفراد التي تشكل فضاءا مشتركا، أي ما تشكله كأثر للفعل الانساني في عالمه الخارجي؟

-نتساءل ماهي حدود فعل الفرد في التقاطعات للفضاءات المشتركة؟

- من المنظور الأخير السابق ذكره حول مفهوم الحرية، يمكن الحديث عنه، من خلال الوقوف عند الحدود، أي بمعنى آخرلا تتأسس الحرية، كما هو شائع، بالسلب، "تنتهي حريتي، عند، "بل بالاثبات، أي عند الحدود؟

- إذن على ماذا يتأسس هذا الفعل الذي مضمونه الحرية، أو ميدان ممارسته الحرية؟

- هل يتأسس على قدرة ميتافيزقية هي الإرادة، ؟هل يتأسس على القدرة النورولوجية الجهاز العصبي، والجسمي أو البنية العصبية التي تقودنا إلى الأفعال؟

-هل يتأسس على اللغة؟ أي على الخطاب- أو هل يتجسد لغة ؟[293].

- مما رأينا في الدراسة العلمية والفلسفية، والتي رصدت لفلسفة الفعل، ومن خلال كتاب"اقتران العقل النظري بالعقل العملي" للعالم والفيلسوف المغربي"حسان الباهي"، والتي اتجهت رأسا الى الخطاب، أي يعتبر صاحب الكتاب أن الأفعال كلها تتجسد لغة، أي تتجسد خطابا، وبالتالي آثار أفعالنا في العالم، حسب قوله، لا يمكن رصدها وقراءة آثارها، كي لانتيه في ميتافيزيقا مجردة، وإنما يجب ربطها، بخطاباتنا في العالم، (اجلس-اذهب-اقرأ..إلخ لكن، متى؟حيث تكون مقتنعا؟ أم مكرها؟ ملتزما، أم ملزما؟ وعن وعي، أم لا) وهذه الخطابات تنقسم إلى قسمين، خطابات توجيهية، تقوم على التكليف، وخطابات توجيهية أخرى تقوم على الأمر، بمعنى آثار أفعالنا تقوم على تفاعلات خطابية، وهذه التفاعلات الخطابية، أساسها خطابات توجيهية، وهي تتميز عن الخطابات الوصفية، بحيث تكون اللغة في هذه الأخيرة، واصفة للأحداث والأفعال، أما في الأولى (التوجيهية) فاللغة فعالة، و مسؤولة عن بناء الأحداث والوقائع، وبالتالي الخطاب التوجيهي ومن خلال اللغة، (كوسيط

[293]- من محتويات مضامين الكتاب العلمي الفلسفي،للمفكر المغربي حسان الباهي"فلسفة الفعل،اقتران العقل النظري بالعقل العملي"والتي تمت مدارستها،وقراءتها،بكلية الآداب والعلوم الانسانية،جامعة ابن طفيل بالقنيطرة،بتاريخ 18-أكتوبر2016م،ساهم فيها ثلة من الأساتذة،منهم د.الدكتور أحمد فرحان،والدكتور يوسف التيبس،بالإضافة إلى الدكتور حسان الباهي مؤلف الكتاب،وقد قام بتنشيط هذه الندوة،الدكتورعبد النبي الحري المشرف على قسم قراءات التابع لمؤسسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث،التي نظمت هذا النشاط بتنسيق مع مختبر"الدراسات في الفلسفة وعلوم الانسان والمجتمع"، مرجع سابق

يدرك به العالم) ينطلق من سلطة المتكلم، بمعنى للمتكلم القدرة على التأثير في مجرى العالم وفي أحداثه، ليحدث تغييرا فيه، أي بمعنى آخر(المبادرة، أوتبني لسؤال المبادرة من أجل التغيير والاصلاح في العالم)، والذي يرصد من خلال خطاباتنا في العالم، وأنواعها.

- من هنا ما الفرق بين التكليف والأمر، إذااعتبرنا من المنظور الخاص للكتاب المذكور استناد الخطاب التوجيهي على مفهوم التكليف؟

- الأمر يوجب الإكراه والإلزام والطاعة، بينما التكليف التزام مناطه القدرة والعقل والتمييز والوعي والاقناع والاقتناع.

وعليه، لا سبيل لتأسيس أفعالنا على الأمروعلى اللآمرية، بل على التكليف الذي نجد له أصولا في الفقه الاسلامي، وكما رأينا مناطه العقل والتمييزوعلى تعاقد والتزام، أي أن الخطاب لا يكون له أثرا في الواقع، إلا إذا كان الفعل المرافق والملازم للخطاب يقوم على حوارمبني على مفهوم التكليف(وعي- عقل - اقناع - مسؤلية - اقتناع)، باعتبار الاقتناع والاقناع هما أساس التفاعل الخطابي، وحجة لمساءلة المكلف، أو المخاطب ومحاسبته.

أما إذا كان الخطاب مبني على الآمرية فقط، فهنا إعفاء للمأمور به، لأنه سوف يتنصل من مسؤوليته بدعوى، أنه قام بفعل تحت إكراه وتحت إلزام وتحت التهديد.

من هنا نجد نقاط التماس، تفضي إلى مفهوم فعل التمييز في دلالات الفعل بين الفعل القصدي وبين الفعل الإرادي، وغير القصدي واللاإرادي، فإذاكان الفعل القصدي والإرادي وهو منوط الحديث في خطاب التكليف، يقوم على اقناع واقتناع، فإن دوافعه وحوافزه داخلية أي حالات عقلية، أما إذا كان الفعل غير قصدي ولاإيرادي، فإن دوافعه أسباب تنتمي إلى قوانين الطبيعة، أو إلى حتمية ما، وبالتالي فالانسان الذي يقوم بحركة، أو بفعل سببي، تحت ضغط أوخاضع لحتمية ميكانيكية ما، أو لقوانين الطبيعة، فإنه لا يتحمل فيها المسؤولية، لأنها نتيجة سلطة، تمارس وتلزم القيام بالفعل، أو تحت آمرية[294].

[294] - من محتويات مضامين الكتاب العلمي الفلسفي،للمفكر المغربي حسان الباهي"فلسفة الفعل،اقتران العقل النظري بالعقل العملي"والتي تمت مدارستها،وقراءتها،بكلية الآداب والعلوم الانسانية،جامعة ابن طفيل بالقنيطرة،بتاريخ 18-أكتوبر2016م،ساهم فيها ثلة من الأساتذة،منهم د.الدكتور أحمد فرحان،والدكتور يوسف التيبس،بالإضافة إلى الدكتور حسان الباهي مؤلف الكتاب،وقد قام بتنشيط هذه الندوة،الدكتورعبد النبي الحري المشرف على قسم قراءات التابع لمؤسسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث،التي نظمت هذا النشاط بتنسيق مع مختبر"الدراسات في الفلسفة وعلوم الانسان والمجتمع"-مرجع سابق.

من جهة أخرى، وباعتبار مفهوم التكليف الذي هو مفهوم فقهي، واعتبارا للتصور الخاص، الذي يرى تأسيس الأفعال على التكليف وليس على الأمر، فإنه تجنبا للسقوط، أو الانزلاق في تداخل اللاهوت بالفلسفة، وجب التمييز بين الأفعال الإرادية المسؤولة التي مناطها التكليف، وبين الأفعال الإيرادية غيرالمسؤولة التي مناطها الآمرية.

فمن هذا المنطلق نكون بصدد وضع حدود لكل نقاش لاهوتي، وننطلق في فتح المجال لوصف وتحليل كل أفعالنا في العالم، دون أن نعطيها تأويلات قبلية، أودون أن نحاول أن نؤسس أفكارا قبلية توجه لدلالات هذه الأفعال، وبعد التطرق للتمييز بين أفعال قصدية إرادية يتحمل الفرد فيها مسؤوليته، وبين أفعال أخرى غير قصدية، لا إرادية، لا دخل له فيها وغير مسؤول عن نشوئها، فإن مناط الحديث وفق التصورالسابق ذكره، على التفاعلات الخطابية المبنية على اللغة، والتي تقوم على الأفعال القصدية.

يبقى السؤال المطروح، هل يمكن الحديث عن تقاطع فضاءات مشتركة دون الحديث عن ضوابط وقوانين وحدود بين هذه الفضاءات؟.

هنا يعاد السؤال مجددا، لننطلق في الحديث عن المنطق الذي من خلاله يمكن أن نؤسس هذه الضوابط وهذه القواعد وهذه القوانين، وهو منطق الأحكام الذي يتميز عن منطق الأقوال، باعتبار أن منطق الأحكام وهو منطق يستند في تأسيس القواعد والضوابط والقوانين إلى الأفعال، لا إلى الأقوال كما هو الشأن في المنطق التقليدي.

وبالتالي، حسب التصور الخاص الذي يتبناه الكتاب المذكور، بخصوص فلسفة الفعل والحديث عن الآليات المسؤولة عن ضبطه والتحكم في أثره ونشوئه في العالم، يجملها الكتاب في فهم وإدراك الإنسان، والوجود، بكونه، عملا أشمل من الفعل، من خلال الوقوف عند حدود التقاطعات، بين اللغة والعقل والفعل، فتصبح قصدية الأقوال، هي ذاتها قصدية الأفعال، فأنا فكروعمل، كما يقول الكتاب، وأنا عمل بقدر ما أفكر، وأفكر بقدر ما أعمل.[295]

[295]- من محتويات مضامين الكتاب العلمي الفلسفي،للمفكر المغربي حسان الباهي"فلسفة الفعل،اقتران العقل النظري بالعقل العملي"والتي تمت مدارستها،وقراءتها،بكلية الآداب والعلوم الانسانية،جامعة ابن طفيل بالقنيطرة،بتاريخ 18-أكتوبر2016م،ساهم فيها ثلة من الأساتذة،منهم د.الدكتور أحمد فرحان،والدكتور يوسف التيبس،بالإضافة إلى الدكتور حسان الباهي مؤلف الكتاب،وقد قام بتنشيط هذه الندوة،الدكتورعبد النبي الحري المشرف على قسم قراءات التابع لمؤسسة

وعليه، حسب الكتاب، فالمرامي والأبعاد، والتي يراهن عليها وراء رصد الأثر الفعلي الناشئ، وأثر التصرف في العالم، أوالمبادرة في التدخل في العالم من أجل تغييره، ثم مآل هذا الفعل ومستقبله، تتمثل في تأسيس فلسفي للحوار وتدبير الإختلاف وتسوية النزاعات، وفق قيم موجهة ومنظمة كالتعاون، والعيش المشترك، في فضاء عام مشترك يتسع للجميع، دون إكراه أو إلزام، ولكن، أيضا عن طريق التدافع مع الآخر، وهوسنة كونية، ومبدأ كوني كذلك، وهو في تصور الكتاب سنة التقاطعات التي يمكن أن تحصل بين الفضاءات الخاصة، وبالتالي فالقواعد أو الضوابط أو القوانين، لا يمكن أن نقول هي قوالب قبلية، جاهزة، بحيث فقط يكفي أن نتعرف عليها، لنحترم فضاءنا الخاص، والفضاء العام والمشترك، وبما أننا، يقول صاحب الكتاب نتناول الحديث حول الفلسفة، أوفلسفة الفعل، فالتدافع في صوره الإيجابية يعتبره سبيلا لاخيارعنه، مع الآخر بديلا عن الصراع(خارج إطاره الإنساني)، كصيغة من أجل غاية التعاون والعيش المشترك، وليس لا تنحية طبقة ولاإزالة أخرى، بل الغاية العميقة من التدافع(كحوار حضاري)، في حضوركل هذا التعدد الثقافي، وكل هذه الفضاءات الخاصة، كيف يمكن أن تجد صيغة للتعايش، وللتعاون المشترك، حفظا للمصلحة العامة وللعيش في أمن وسلام، وهكذا ووفق تصور الكتاب، واعتماده على مفهوم التدافع عامة، (كمفهوم إصلاحي)و تعاوني بالخصوص، بوضعه كقانون وقاعدة، وضابط، في كليته وغاياته الاصلاحية، التي تنظم حدود تقاطع بين الفضاءات الخاصة التي تشكل الفضاء العام المشترك.

فالكتاب في تصوره يضع حدا لكل التصورات الميتافيزيقية أو اللاهوتية التي ترى أن الفضاء العام المشترك، هو فضاء محدد قبليا وفق مبادئ العقل الأخلاقي، أو وفق آمرية لاهوتية، بل هو مجال اشتراك واتفاق، وتدافع بالرأي والحجة والحوار، خصوصا، ومع العلم أن التدافع يتم وفق مبدأ ومسلمة مفادها، أن كل حوار أو تداول أونقاش، إنما يتم بناء على التسليم بحضور المعتقدات المسبقة لكل الأطراف، ومصالحهم الفردية والجماعية.

فتصور الكتاب هنا، نجده يختلف عن أطروحة "جون راولز"John Rawls الذي يرى أنه لا يمكن أن يحدث أي تعاقد، إلا مع وجود حجاب جهل، أي أن جميع الفئات

"مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث،التي نظمت هذا النشاط بتنسيق مع مختبر"الدراسات في الفلسفة وعلوم الانسان والمجتمع" مرجع سابق.

تتناسى معتقداتها المسبقة ومصالحها من أجل تعاقد يخدم الإنسانية، فالكاتب يرى أنه لا يكون التعاقد إلا في حضورهذه المعتقدات المسبقة وبحضورالرغبات والتمنيات والتحيزات الثقافية، والتصريح عن مصالح كل فئة من الفئات، وبذلك يمكن الأخذ بعين الإعتبارفي بناء فضاء مشترك.

إذن هذا التمييز يحصل بين الذي يفترض بأنه لا يمكن أن يكون هناك تعاقد بين الفضاءات المختلفة، إلا مع نسيان المصالح الخاصة، والمعتقدات المسبقة، ومع أطروحة الكاتب التي ترى بأن الفضاء العام المشترك، لا يمكن أن يتتأسس إلا باستحضار المعتقدات، والانتماءات الثقافية والرغبات، والتحيزات، والتعبير عن المصالح الخاصة، لكل فئة من الفئات.

إذن، وباعتبار توجه الدراسات الفلسفية العربية، منذ بداية القرن الواحد والعشرين، إلى دراسة منظومة القيم على أساس الحوار والاختلاف، وتدبير النزاعات، وإعادة النظر في أشكال التفلسف الذي دأبت عليها والتي تقوم على الترجمة، والنقل وتوثين الفكر الواحد الذي يدعي الكونية من موقع النزعة المركزيةالغربية، فإن تصور هذا الكتاب يؤسسس لصيغ جديدة، ويقوم باستحداثها، ترمي إلى الإمساك بسنن الإبداع الفلسفي، من خلال الانخراط في المتاح الكوني والدخول معه في علاقات حوارية، اعتمادا على صيغ جديدة في التفلسف، تجد في السؤال النقدي المسؤول، مدخلا منهجيا إلى تقويم الأفكار، ومدخلا أخلاقيا إلى تصويب الأفعال[296].

وعليه فعلاقة التدافع والصراع مع الآخر، كمبحث خاص، ضمن كلية العلاقة بالآخروالتي تخص تشكيل رؤية حول العالم، وتصور حول الوجود، وربط الذات بما هو خارج عنها سواء تعلق الأمربأشياء تقوم بفبركتها(منطق الصناعة) أو بكائنات تتواصل

[296]- من محتويات مضامين الكتاب العلمي الفلسفي،للمفكر المغربي حسان الباهي"فلسفة الفعل،اقتران العقل النظري بالعقل العملي"والتي تمت مدارستها،وقراءتها،بكلية الآداب والعلوم الانسانية،جامعة ابن طفيل بالقنيطرة،بتاريخ 18-أكتوبر2016م،ساهم فيها ثلة من الأساتذة،منهم د.الدكتور أحمد فرحان،والدكتور يوسف التيبس،بالإضافة إلى الدكتور حسان الباهي مؤلف الكتاب،وقد قام بتنشيط هذه الندوة،الدكتورعبد النبي الحري المشرف على قسم قراءات التابع لمؤسسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث،التي نظمت هذا النشاط بتنسيق مع مختبر"الدراسات في الفلسفة وعلوم الانسان والمجتمع" مرجع سابق.
نشيرإلى أن المناهج التي يستمد منها الكاتب موجهاته النظرية،هي الفلسفة التحليلية.

معها(منطق التصور)، والرابط الأساسي بالعالم هو اللغة، التي هي ظاهرة ثقافية في تمثل العالم، وتجسيده في خطاب، وفي التواصل بالأشخاص عبر الحوار والنقاش العمومي[297].

فمن هذا المنطلق ووفق التوجه والدراسة العلمية الفلسفية التي اهتمت برصد، أثر الفعل في العالم، أوفلسفة الفعل، للمفكر"حسان الباهي "اقتران العقل النظري بالعقل العملي "كما تمت الإشارة إليه، يمكن أن نذكر أنه وراء علاقة التدافع والصراع مع الآخر نتاج فعلي ينشأ عن تفاعلات خطابية، أي بفعل اللغة، التي يتغير دورها كواصفة للفعل، (في الخطاب الوصفي) لتصبح فعالة ومسؤولة عن الأثر الفعلي والمادي، في العالم(أثر التصرف)(في الخطاب التوجيهي)فضلا عما تشكله من أداة ووسيط لا يرى، والذي يدرك به العالم.

من جهة أخرى، ومن خلال نفس الدراسة، ومن خلال نفس الكتاب المذكور والذي تطرق لموضوع نشوء الفعل الارادي والمسؤول والقصدي الانساني، الذي تكون وراء نشوئه حوافزداخلية، أما تلك غير الإرادية، وغير القصدية، وغير المسؤولة، فتأتي وراءها أسباب، ودوافع خارجية لا دخل للإنسان فيها(خارجة عن إرادته)كالنوروعصبية، أو ناتجة عن آمرية، أوسلطة، فالأولى تكون وفق توجه، أي وفق قيم توجهه، (توجيهية) عن اقتناع واقناع، وفق مبادئ(الحوار)، بخلاف الأخرى، تكون فيها إلزامية، وعن إكراه، وبالتالي ينشأ الأثر الفعلي في الوجه الأول على الحوارية والتوافق، والإلتزام، أما في الوجه الثاني، فينشأ الأثرالفعلي، على التنافر، والتصادم، والإلزام.

وعلى هذا الاعتبار فرؤية العالم الثقافية، بماهي تعبيرات، وإرادة، ووعي، لها حكمية وتأثير في علاقة التدافع والصراع مع اللآخر، ولضبطها لهذه العلاقة، التواصلية والتفاعلية، فضلا عن تمكينها من فهم، وإدراك الوجود، والاحساس به، والتفاعل معه(وفق منطق التصور)، فهي تشكل بذلك محفزا داخليا للفرد عبر محددات، ذاتية وموضوعية، وعبر البيئة النفسية والاجتماعية، وعبر زاوية النظر، فتكون بذلك مسؤولة، عن الأثر الفعلي، ومنشئة له قصدية، وغائية، في العالم، وفق قيم موجهة، كما سبق الذكر، فإن كان

---

[297]-د.شوقي،محمد الزين،"الثقاف في الأزمنة العجاف"،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب،منشورات الاختلاف،الجزائر،أكتوبر 2014 م

- صدر الكتاب عن دار الأمان،الرباط،ومنشورات ضفاف،بيروت2014م.

القصد محمولا على قيم موجهة إيجابية، أنشأت أثرا فعليا يتجسد في تدافع إجابي وتعاوني(حواري)، والعكس صحيح، إن كان القصد محمولا على قيم موجهة سلبية، وفق المحددات، المذكورة سابقا، والمؤطرة لرؤية العالم الثقافية، وباعتبارها حافزا داخليا، تعمل على التأثير في الفعل منشئة لأثره في العالم، بحيث يمكن نعته بتدافع -تناحري، وقد يكون انتحاريا، في أوجهه الأكثر سلبية وعدوانية.

هذه الأحكام الأخيرة -التي تطلق على الأثر الفعلي الناشئ عن هذه المعادلات التفاعلية والمسؤولة عليها، والتي تحكمها رؤية العالم الثقافية، باعتبار الثقافة هي المصدرالمغذي للأفكار ومحور التنشئة الاجتماعية والتعبيرات عن المصالح المشتركة والتحيزات الثقافية، والرغبات المؤثرة في التصورات والتمثلات للعالم، طبعا وكما سبق الذكرعبر اللغة، بفعل تفاعلات خطابية، -هي أحكام تحتكم إلى منطق الأفعال، وليس إلى منطق الأقوال، كما هو في المنطق التقليدي، وبالتالي يمكن اعتبارررؤية العالم الثقافية، من جهة أخرى فضلا عن مسؤوليتها وضبطها وحاكميتها لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر، عبر الأثر الذي تنشئه، في العالم، مسؤولة عن وضع قواعد وضوابط مؤسسة لأثر الفعل في العالم، وقد تكون لهذا السبب، لما اعتبرت من طرف العديد من الفلاسفة، بكونها مفهوما إجرائيا، ومنظارا تقاس به الأفعال، وتقيم بها السلوكات[298].

باعتبار الأثر الفعلي في العالم الناشئ عن رؤية العالم الثقافية، إيراديا وذا قصدية ومسؤولا، فإنه يندرج ضمن الأفعال الناشئة عن التزام واقناع واقتناع، وعن تحفيز داخلي، وعن وعي، فهو بذلك غير ناتج عن إكراه أو إلزام أو عن أخلاقية، أو آمرية، وبالتالي فقصدية التعبيرات والتحيزات المعلنة والمعبر عنها في رؤية العالم الثقافية وبواسطتها وعبر التفاعلات الخطابية عبر اللغة، باعتبارها وسيط لادراك العالم، تصبح هي قصدية

[298]- من خلال مقال "للدكتور الطيب بوعزة" بعنوان" في الحاجة إلى استعمال مفهوم "الرؤية إلى العالم" في بحث الظاهرة الإنسانية"،في مجلة"تبين" للدراسات الفكرية والثقافية"،عدد-8-المجلد الثاني،2014م،يقول"إن ضرورة اعتماد مفهوم الرؤية إلى العالم" آتية من محورية المعنى الكلي في حياة الكائن الإنساني من جهة،وعمقه الوظيفي كبعد نظري شارط للوعي والسلوك من جهة ثانية،الأمر الذي يؤكد أن فهم الظاهرة الإنسانية-والظاهرة الفكرية على وجه أخص،ومن باب أولى-مرهون بشروط أهمها فهم ذاك المعنى الناظم للوعي والفعل الإنسانيين. وما يدل على ذلك أن مفهوم "الرؤية إلى العالم" صار منظورا منهجيا حاضرا حتى في العلوم الإنسانية الأكثر اتصالا بالموضوع السلوكي الملحوظ(مثل علم الإجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الإجتماعي..)وحضور هذا المفهوم لتحليل السلوك الإجتماعي توكيد لنقطة أن حضوره يكون أولى وألزم عندما يتعلق بتحليل السلوك الذهني،كالفعل الفلسفي،ونتاجه النظري الذي هو مجال بحثنا هذا.

الأفعال الناشئة والتي تتجسد آثارها في العالم، وتتصورن في نتاج علاقة التدافع والصراع مع الآخر، وتتخذ وفقها الأحكام حسب القصدية والغاية، تدافع (تعاوني - تناحري - انتحاري).

المبحث الأول :

أثر التقاطع أوالتقارب بين الرؤيتين

تماشيا وفق التصور العام، وأطروحة البحث المركزية، والتي تأتي على المقارنة بين رؤية العالم الثقافية عند عابد الجابري، بنظيرتها عند كليفورد غيرتز وتأثير(ضبط وحاكمية) كل منهما في علاقة التدافع والصراع مع الآخر، وما ينتج عن ذلك من أثر للتصرف في العالم يترجم كأثر فعلي، وسلوكي، إيرادي ومسؤول، وعن وعي، كما تمت الإشارة إليه، وفق قيم موجهة، ووفق قصدية وغائية، واعتبارا لما تم التطرق إليه بخصوص إمكانية حوار هذه الرؤى، وتثاقفها، في حالة تقارب وتقاطع، أو تشابه بينها في المنطلقات والأسس والمناهج، والمحتويات والأبعاد المعرفية، وبالمقابل من جانب التباين والإختلاف، أو التناقض، إن اقتضى الأمر، في المعالم المذكورة، أي بخصوص توقع للتصادم بين هذه الرؤى، فإنه من هذا المنطلق يطرح السؤال ما تأثير وأثر التشابه والتقارب، أو التقاطع بين هذه الرؤى؟، إن في جانب التثاقف، و التحاور، هل الأثر الفعلي الناشئ، أو أثر التصرف في العالم حينئذ، سيكون مآله في صورة حوارية، وتثاقفية، (تعاون، تثاقف، تبادل المنتجات الحضارية..)، هو الآخر وراء حاكمية وضبط هذه الرؤى للعلاقة المسؤولة عن هذا الفعل(وفق تصور البحث)؟، والعكس صحيح، من الجانب المقابل، ما التأثير والأثر وراء الاختلاف، والتباين أو التناقض بين هذه الرؤى، إن كان في جانب التصادم والاصطدام، هل الأثر الفعلي الناشئ، أو أثرالتصرف، سيكون مستقبله ومآله في صورة تصادمية، (إقصاء، ونحر طبقة لطبقة، وتنحيتها..) طبعا وراء حاكمية وضبط هذه الرؤى للعلاقة المسؤولة عن هذا الفعل الناشئ؟ .

من هنا، يمكن أن تطرح أمامنا، مستقبلا وحاضرا معضلة أخرى، وهي أزمة وإشكالية تصادم الرؤى، التي تطرحها أزمة تناقض، وتباعد، وتنافر في وجهات النظر، وبالتالي نكون أمام أزمة وإشكالية إيجاد، وصياغة رؤى جديدة بديلة ومتفاعلة، ومتناغمة(أي بصدد بناء كيف معرفي من الرؤى وتراكمه) يؤسس للتثاقف بينها، وفق قيم موجهة إيجابية وتعاونية، تحقق لمرامي البناء المشترك والعيش المشترك، وتبادل المنتجات

الحضارية، وفق معادلة، وثنائية دافع /مدفوع، وتقبلها، بوعي، من التهور العقدي والفكري والسياسي رفضها، وذلك هو جوهر الحوار الحضاري[299].

المطلب الأول :إلى (التوافق والحوارية) و(الإلتزام والتكليف) عند الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز

بتحفيز من رؤية العالم الثقافية، وضبطها وحاكميتها لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر بقيم توجيهية، إيرادية ومسؤولة، عن إنشاء الأثر الفعلي، وهو ما يوافق المبدأ العام لسنة التدافع (حضور الرغبات والمعتقدات والمصالح، المعبر عنها، مسبقا)، فإنه بهذا الإعتبار :

يتأسس للحوارية والتوافق، وبذلك إلى نشوء أثر فعلي مبني على الحوارية والالتزام والتكليف، نحو مقصدية، وغاية الاصلاح، أو التغيير والتجديد.

أولا -التوافق والحوارية :

-(عند الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز)

من خلال المقارنة بين رؤية العالم الثقافية عند "عابد الجابري" بنظيرتهاعند "كليفورد غيرتز" في بعض الجوانب، كالأسس والمنطلقات والمحتويات والأبعاد المعرفية والمنهج من ناحية التقاطع أوالتقارب، تبين لنا إلى حد ما في إطارالمقارنة لهذه المعطيات، ما يؤشر لوجود تقاطع وتقارب، لا ندعي بكونه يصل إلى نسبة التشابه أو التطابق، وإنما تظهرتجلياته، وملامحه في بعض النقاط المشتركة، لعل أهمها، كما رأينا سابقا في مضامين المبحث الخاص بذلك، استيفاء الرؤيتين الثقافتين للعالم عند الفيلسوفين لمعايير العقلانية،

---

[299]-يقوم التدافع على مبدأ ومسلمة مفادها،أن كل حوار أو تداول أونقاش، إنما يتم بناء على حضور المعتقدات المسبقة والرغبات والتحيزات،والتعبير عن المصالح الفردية والجماعية.والتدافع في القرآن الكريم ،غايته المثلى الإصلاح،أيضا غايته التعاون من خلال التعارف بين الشعوب والحضارات،عوض الصراع والتناحر،قال تعالى"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير"(13)، الحجرات.وغايته،كذلك إشاعة الرحمة والعدل،بدل العدوان والظلم،وإقامة الآدمية في الحضارة،بدل حضارة الغرائز البهيمية،فالتعارف بلغة القرآن هو حوار الحضارات بلغة عصرية،والتعارف أو الحوار الحضاري،تدافع.وجوهر الحوار الحضاري تبادل المنتجات الحضارية بين الشعوب والأمم.أما الجلوس على طاولة الحوار بين ممثلي للثقافات،ليس سوى الشكل البسيط للحوار الحضاري.والتدافع التعاوني يتطلب وعيا من صاحبه أن يقبل أن يكون في حالات عديدة مدفوعا لا دافعا(القبول بتدافع القيم النبيلة بعضها البعض،وبتبادل منتجاتها بغض النظر عن انتمائها ومرجعيتها، والاعتراف بها.مثال،قيم الغرب للحداثة (كالديمقراطية-ومنتجاتها في الحرية السياسية))-مع القيم النبيلة السامية للاسلام وحضارته(الحرية،الحوار،التسامح،حقوق الانسان..)

وهي الكونية(مسألة إنسانية)، فالموضوعية(حضورمنهج، مع وجود رؤية)أي غاية وهدف، الاتساق(المطابقة للواقع)، وعدم التناقض، ثم الإيمان بتقدم المعرفة، في الوقت ذاته تروم الرؤيتين موضوع المقارنة مقاربة بروح نقدية(منتجة للمعرفة)، ذات توجه، فضلا عن عقلانيته، فهو يحمل قيما إيجابية، تعطي لهذه الرؤى منحى نحو التجديد والتغيير والاصلاح، بضمان لسؤال الحداثة، ونهضة الانسان، ويزودها بشحنة محفزة، وموجهة لأخذ المبادرة للتدخل في العالم لإصلاحه، أوتغييره، أوتجديده300.(أثر التصرف في العالم، أو أثرالفعل بقيم توجيهية)، يعني أثرفعلي، عن قصدية، وعن إرادة ووعي ومسؤولية، بأدوات معرفية في مجال الابيستيمولوجيا والفلسفة، ما يضمن لها صفة العلمية والوثوقية301.(كل رؤية للعالم هي تمثل يحتاج لاعتقاد، أو تصديق)التي تؤسس لنهضة الإنسان، والمشترك الإنساني، ولأبعاد التدافع الحضاري(أبعاد معرفية)، كل ذلك يتصورن

---

1 - نذكر في هذا الصدد،بالنسبة للفيلسوف **"محمد عابد الجابري"** ما رصدت رؤيته للعالم الثقافية،من ورشات إصلاحية،وتجديدية وتغييرية في الآن نفسه،فالموضوع الذي استحوذ على مجمع فكر الجابري بإجماع المفكرين والمعلن عنه بصراحة،هو"العقل العربي"من حيث يشكل قوام الذات العربية،غير أن موضوعه الحقيقي لم يكن هو العقل العربي بما هو عقل سوي بل بما هو عقل يعاني من" أزمة"عميقة منذ نشأته الاولى تقريبا ويقودنا هذا الموضوع إلى موضوع ملازم له ملازمة ذاتية وهو "الإصلاح"الذي لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بموضوع آخر هو "النقد" لكن الإشكال الكبير الذي كان يهيمن على مجامع تفكيره،هو كيفية الإنتقال من وضع الأزمة أي العطالة الفكرية والسياسية والحضارية إلى وضع الفعل التاريخي،وهو أمر لن يتأتى إلا بتدشين "عصر تدوين جديد" وحديث يستجيب لتحديات الزمن المعاصر.

وبخصوص نظيره الفيلسوف**"كليفورد غيرتز"** انصبت رؤيته الثقافية للعالم هي الأخرى في إنشاء أثر تغييري وتجديدي(أثر تصرف وتدخل في العالم)،أو مايعرف بسؤال المبادرة عند "بول ريكور"وفي هذا الصدد كانت أفكار "غيرتز" في الانثروبولوجيا التأويلية،تشتمل على منظورات مختلفة وأفكار تغييرية متعددة،جعلتها تكتسي طابع الحداثة في العلم،وتنظر إلى دراسة الثقافة والرمز،باعتبار الثقافة،عامة أنها تتألف من رموز ومعاني هي الأخرى من خلال تطوير فكرة النسق الثقافي أو الرمزي،وتحررها من الأطر الجامدة.وذهب "غيرتز" في نفس المضمار إلى أن نظرية الفعل أو دراسة الفعل الرمزي تعد ضرورة لنمو وتطور النظرية الوظيفية الاجتماعية،وهو ما اتفق معه بما يعرف "بنظرية "الفعل الرمزي"action symbolic" مع "بارسونز"إذ لا يمكن استبعاد الأعمال والأشكال الفنية والثقافية عند دراسة" المجتمع،وأن النسق الثقافي عبارة عن نسق رمزي يدخل في فعل الأفراد، لذا يرى أن الموضوعات الثقافية جزءا من الشخصية، لأنها تنظيم داخلي وذاتي فأكد "غيرتز" على أن نظرية الفعل إذا لم تتضمن أوجه النظر الذاتية لدى الفاعل والنسق الرمزي فمن الصعب استخدامها في نظرية عن الفعل الاجتماعي.

فضلا عن العقلانية في فكر "غيرتز"،فقد أخضع،هذا الفيلسوف منهجه العلمي إلى طبيعة الدراسة التأويلية الرمزية،والتي تهدف إلى تحليل أنساق المعاني المتضمنة في الرموز،وربطها بالعمليات الاجتماعية،ومن ناحية أخرى ربطها بأنماط التفاعل الاجتماعي

301 من هذه الزاوية كذلك بالنسبة للمفكر "محمد عابد الجابري" ما يميز رؤيته للعالم الثقافية بالعلمية والوثوقية،فضلا عن طابع العقلانية في فكره،فقد ارتكزت فلسفته الابستيمولوجية على مناهج وتصورات حداثية،تحيل على مرجعيات وسلط معرفية غربية علمية منها مثلا مفهوم القطيعة واللاشعور المعرفي والنظام المعرفي والعقل المكون(بفتح الواو) والعقل المكون(بكسر الواو) والتي توسل بها الجابري بمقتضى"العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا حتى تكون على عضوية بمعطيات واقعنا .

في مشهد، ويتجسد في مضمون وإنتاج نصي(محتويات)حواري وتواصلي مع الآخر(المتلقي)، يعتمد الصناعة البلاغية، من لغة(أهمية اللغة في بناء التفاعلات الخطابية المسؤولة هي الأخرى عن إنشاء الأثر الفعلي)، وباعتباراللغة، كظاهرة ثقافية، ووسيط يدرك به العالم، وتمثله وتجسيده في خطابات وعمق للمعنى، يضمن أسلوبا متميزا وراقيا، يـؤثث للإنسجام، والتكامل والتناغم والاتساق النصي أي حضورسياق ومعنى كلي إنساني ثم مبدأ الاشراك (تأثير في المتلقي) ثم(البنية الكلية).

ثانيا -الإلتزام والتكليف

-(عند الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز)

بتحفيز من رؤية العالم الثقافية، عند كل من الفيلسوفين غيرتز وعابد الجابري وضبطها وحاكميتها لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر بقيم توجيهية، إيرادية ومسؤولة عن إنشاء الأثر الفعلي، وأثر التصرف في العالم، وذلك عبر خطابات تفاعلية بواسطة اللغة، وبالتالي الخطاب التوجيهي، ومن خلال هذه اللغة، المسؤولة عن بناء الأحداث والأفعال(كوسيط يدرك به العالم) ينطلق من سلطة المتكلم، بمعنى للمتكلم القدرة على التأثير في مجرى العالم وفي أحداثه، ليحدث تغييرا فيه، أي بمعنى آخرالمبادرة، أوتبني لسؤال المبادرة من أجل التغيير أوالاصلاح أو التجديد في العالم، وهذا ما تنبني عليه رؤية العالم الثقافية عند كل من المفكرين،وهو ليس وليد صدفة وإنما تنيجة التقاطع والتقارب في وجهات نظر هذين الفيلسوفين، ويمكن أن نستحضر هنا ما اعتمدنا عليه في دعامة البحث من خلال تصور الفيلسوف "حسان الباهي" في كتابه "فلسفة الفعل،اقتران العقل النظري بالعقل العملي".

وحسب صاحب الكتاب فإن آثار أفعالنا،لا يمكن رصدها وقراءة آثارها، كي لانتيه في ميتافيزيقا مجردة، وإنما يجب ربطها، بخطاباتنا في العالم، (اجلس-اذهب-اقرأ،، لكن، متى؟حيث تكون مقتنعا، ؟أم مكرها، ؟ملتزما، أم ملزما؟ وعن وعي، أم لا) وهذه الخطابات تنقسم إلى قسمين، خطابات توجيهية، تقوم على التكليف، وخطابات توجيهية أخرى تقوم على الأمر، بمعنى آثار أفعالنا تقوم على تفاعلات خطابية، وهذه التفاعلات الخطابية، أساسها خطابات توجيهية، وهي تتميز عن الخطابات الوصفية، بحيث تكون اللغةفي هذه

الأخيرة، واصفة للأحداث والأفعال، أما في الأولى (التوجيهية) فاللغة فعالة، و مسؤولة عن بناء الأحداث والوقائع، وبالتالي الخطاب التوجيهي ومن خلال اللغة، (كوسيط يدرك به العالم) ينطلق من سلطة المتكلم، بمعنى للمتكلم القدرة على التأثير في مجرى العالم وفي أحداثه، ليحدث تغييرا فيه، أي بمعنى آخر(المبادرة، أوتبني لسؤال المبادرة من أجل التغيير والاصلاح في العالم،)، والذي يرصد من خلال خطاباتنا في العالم، وأنواعها.

- من هنا ما الفرق بين التكليف والأمر، إذااعتبرنا من المنظور الخاص للكتاب المذكور استناد الخطاب التوجيهي على مفهوم التكليف؟

- الأمر يوجب الإكراه والإلزام والطاعة، بينما التكليف التزام مناطه القدرة والعقل والتمييز والوعي والاقناع والاقتناع.

وعليه، لا سبيل لتأسيس أفعالنا على الأمروعلى اللآمرية، بل على التكليف الذي نجد له أصولا في الفقه الاسلامي، وكما رأينا مناطه العقل والتمييزوعلى تعاقد والتزام، أي أن الخطاب لا يكون له أثرا في الواقع، إلا إذا كان الفعل المرافق والملازم للخطاب يقوم على حوارمبني على مفهوم التكليف(وعي-عقل-اقناع-مسؤلية-اقتناع)، باعتبار الاقتناع والاقناع هما أساس التفاعل الخطابي، إذن فالفعل الناشئ،أو أثر التصرف في العالم وراء ضبط وحاكمية رؤية العالم الثقافية على العلاقة التدافعية مع الآخرعند الفيلسوفين مبني على تعاقد والتزام وعلى مفهوم التكليف،أي عن وعي واقناع واقتناع،مناطه العقل والتمييز،وليس على الإكراه أو الإلزام أو الأمر.

المطلب الثاني : الإصلاح والتغيير والتجديد

أولا -(التغيير والتجديد)عند عابد الجابري

رأينا في المباحث السابقة، بالإستئناس، وفي ضوء تصور كتاب الفيلسوف والمفكر المغربي"حسان الباهي"اقتران العقل النظري بالعقل العملي" والذي يوافق تصورنا في موضوع البحث، بخصوص الفعل الإرادي والمسؤول الناشئ عن المبادرة في التدخل في العالم من أجل تغييره، أو إصلاحه، أو تجديده، وفق قيم موجهة محمولة وعن قصدية وغائية مسؤولة عن إنشاء أثر هذا التصرف في العالم، وعن هذه القصدية والغاية، سوف نعمل على رصدها من خلال رؤية العالم الثقافية، عند كل من الفيلسوفين، في إطار

المقارنة، واستقراء لأثر التقارب، والتقاطع بينها، فالفعل الإرادي والمسؤول وراء حاكمية وضبط رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين، يروم نحو غاية التجديد والاصلاح والتغيير، والنهوض الحضاريين، وهذه القصدية توجهها كما سبق الذكر، قيم محمولة موجهة، في كلا الرؤيتين، عند الفيلسوفين، فعند "عابد الجابري"، ووفق قيم حوارية، تواصلية، وتفاعلية، تروم للاصلاح والتغيير أوالتجديد، كان الجابري، في هذا الصدد يتأرجح بين الإنتظام في بعد التراث والإنجذاب إلى أفق الحداثة، إنه طريق ثالث صعب لأنه يتطلب تجاوز الإستيلاب من جهة تجاه الذات التراثية، أولا بتهذيبها وتطهيرها من جوانب ميتة ولا عقلانية من "تاريخ" عقلها الذي شكل منذ البداية معقلا ومعتقلا لها وحائلا دون وصولها إلى مقام الحداثة، وثانيا بإحياء الجوانب التنويرية من الذات في اتجاه ملاءمتها مع مقتضيات العقل الحداثي، ومن جهة ثانية تجاوز الإستيلاب تجاه الحداثة بتهذيب الآخر الذي يريد فرض الحداثة بوصفها صورة نمطية وحيدة وكلية على البشرية لأنها هي السبيل الوحيد للخروج من تأخرها الثقافي، بعبارة أخرى يتطلب منا، يقول عابد الجابري، إعداد الذات لاستقبال ثورات الحداثة، أن نحررها من "البنية المحصلة" التي أفرزها "عصر التدوين" الأول في حقبه الأخيرة، لا من أجل السقوط في "بنية محصلة جديدة" ولكن من أجل بناء "عصر تدوين عربي ثالث" ويمكن التعبير عن هذا التحرر من عوائق العقل باستلهام نظرية "الاتصال" الرشدية بالقول بأن التحرر هو فعل إفراغ العقل العربي من مناهج ومفاهيم ومعارف البنية المحصلة تحضيرا لاستكماله بعقل مفارق آت من خارج، هو العقل الغربي، كي يتخده صورة جديدة له.

لكن هذا الإتصال أو الإستكمال بالعقل الحداثي يقتضي بدوره كما سبقت الإشارة، التحرر من هويته الأصلية، بتعديل مفاهيمه كي تصبح مناسبة مع مفاهيم التراث، يتطلب الأمر، إذن مراجعة المواقف، والمفاهيم والرؤى الحداثية بالبحث في مرجعيتها المعرفية وأصولها التاريخية وأهدافها الإيديولوجية من أجل الوقوف على تاريخيتها ونسبيتها، ومن شأن هذه المراجعة أن تقرب مفاهيم الحداثة مع المفاهيم المتنورة للتراث، سواء تعلق الأمر بمفاهيم **العقل النظري** التي تختص بمجالات الطبيعة وما يرتبط بها من علوم وتقنيات، أو بمفاهيم **العقل العملي** التي تهم مجالات الحرية وما يتصل بها من أخلاقيات ومساطر

وقوانين تعنى بتدبير علاقة الإنسان بالإنسان، وهذا هومعنى إحداث "المناسبة"، ومن هنا يتبين أن الجابري لم يشأ أن يمارس التحرير من أجل التحرير، ولا أن يجعل النقد من أجل النقد، هدفه الإستيراتيجي[302]، بل كان هدفه ممارسة النقد والتحرير من أجل استكمال الذات سواء على مستوى إعادة بناء الفكر العربي بتأصيل الأصول في مجالات العلوم اللغوية والشرعية والعقلية، أو على مستوى إعادة بناء الأمة ذاتها بتأصيل مبادئ العقل العملي، كمبادئ الوحدة والديمقراطية والعقلانية، أي استصلاحها وتكييفها مع مقتضيات الواقع وإكراهات الروح التراثية[303]. وكموقف من عابد الجابري، يؤمن بالجمع بين الحداثة والتراث دون السقوط في لعبة التوفيق بينهما[304]، أن كانت الوسيلة الابيستيمولوجية، لإخراج هذا الموقف إلى الوجود، هو"التأصيل الثقافي" الذي اتخذ لديه عدة أسماء :كالتبيئة، والتوطين، والبحث عن المرجعية، وإعادة البناء، وإعداد أو تهيئة التربة الثقافية لاستقبال المفاهيم وأنواع السلوك والأنظمة الحداثية، والنقد المزدوج[305].

وكانت الغاية من نقد العقل الحداثي من موقع الذات العربية هي تحويله إلى "موضوع" للتحليل العلمي والإيديولوجي، شأنه في ذلك، شأن أي عقل آخر، قصد إماطة اللثام عن سياقه التاريخي ودوافعه الايديولوجية، اتقاءالسقوط في حبائله[306]. ولذلك يقول الجابري"لا معنى للإصلاح الذي يكتفي بالرجوع إلى الماضي بحذافيره، طالما أنه لا يأبه بالجديد، كما أنه لا طائل من وراء إصلاح يأتي بالجديد الحداثي غير المنتظم داخل

---

[302]عن غايته،من النقد،يقول المفكر عابد الجابري:
"مشروعنا هادف إذن،فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد،بل من أجل التحرر مما هو ميت متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة لكي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها"- تكوين العقل العربي،ص7-8

[303]عن المرجع : سلسة مواقف للجابري عدد26- ص64،يقول:عن الطبيعة المنحازة لنقده الذاتي" إننا لا نمارس نقدا حياديا بل نمارس نوعا من النقد الذاتي بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعا من الموضوعات"،الجابري،م.ع،التراث والحداثة:دراسات " ومناقشات،الدار البيضاء،المركز الثقافي العربي،1991،ص283.

[304]-عن المواقف الثلاثة من التراث والحداثة،رفض التراث،ورفض الحداثة والتوفيق بينهما،وضرورة تجاوزها،انظر المثقفون في الحضارة الإسلامية،ص16.

[305]- حول العملية المزدوجة للتبيئة تجاه الحداثة والتراث،انظر مواقف،العدد26،ص62،يجمع بين مفاهيم التبيئة،والبحث عن المرجعية والتأصيل الثقافي،في عبارة واحدة،قائلا"الدراسات الثلاث التي يضمها هذا المؤلف يمكن وصفها بأنها نموذجية،بمعنى أنها تقدم طريقة تطبيقية لعملية التبيئة،عملية بناء المرجعية داخل ثقافتنا،لمفهوم ينتمي إلى الفكر المعاصر،أو ماسبق أن تم التعبير عنه "بالتأصيل الثقافي"انظر،الديمقراطية وحقوق الانسان، سلسلة الثقافة القومية،عدد26

5- عن أهمية نقد العقل الأوروبي،من موقع غير أوروبي،انظرنفسه،العدد26،ص70،حول ضرورة نقد الإيديولوجية الغربية التي تزعم أن العقل الغربي يتمتع دون غيره بالوحدة التاريخية،انظرنفسه، العدد26ص71.

التراث"[307]. من هنا جاءت أهمية التبيئة، فهي تقوم بإعداد الذات لتقبل الحداثة وتمثلها والإبداع فيها، مع الإحتفاظ بمقومات كيانها وعوامل خصوصيتها وشخصيتها [308].

وإجمالا، القصدية من التأصيل الثقافي للمفاهيم الحداثية هو إصلاح العقل المتجلي في الفكر أو الخطاب العربي المعاصر، وذلك بمراجعة أسسه وسلطاته المعرفية، تمهيدا لتأسيس نهضة جديدة على أنقاض النهضة الأولى الفاشلة، نهضة القرن التاسع عشر، ولاشك أن إصلاح الواقع السياسي العربي الراهن بإعادة الحياة إليه سينعكس بدوره على العقل نفسه، هذا التفاعل بين إصلاح الواقع وإصلاح العقل هو الذي يعبر عنه الشعارالذي طالما ردده الجابري"صنع ما ينبغي أن يكون" على أساس " معرفة صحيحة لما كان" بدفع الفكر العربي نحو العقلنة، وتصفية الحساب مع رواسب اللامعقول فيه وتفريغه من بطانته الإنفعالية[309]. وقد أراد بجمعه بين الابيستيمولوجيا والإيديولوجيا في هذا الشعار أن يتلافى تصادم السلطتين المرجعيتين للأصالة والمعاصرة، وقد تمثلت قصدية وغائية رؤية العالم الثقافية لعابد الجابري بالقيم الموجهة، المذكورة آنفا، أن شكلت في مجملها مشروعا اصلاحيا، اتخذ عدة أسماء وشعارات، لكن الاسم الجامع لها هو "عصر التدوين التدوين الجديد" وما يميز هذا العصر المنجم عن إعادة وتجديد بناء الفكر الراهن بمراجعة مفاهيمه وتصوراته، هو قدرته على أن يتعامل مع الواقع القائم كما هو، وليس كما تصوره أو تريده هذه المرجعية أوتلك .هكذا يستعيد الواقع في هذا العصر التدويني الجديد زمام المبادرة فيصبح معيارا للمعرفة والسلوك والرؤية السديدة. [310]

---

[307]-عن لا معنى للإصلاح الذي لا يأتي بالجديد،لأنه يكتفي بالعودة إلى التراث،والإصلاح الذي يأتي بالجديد لكنه لا ينتظم في التراث ،انظر في "نقد الحاجة إلى الإصلاح "ص 41-42.

[308]- انظرسلسلة مواقف،العدد26،ص90

[309]- عن ضرورة تصفية الحساب مع جوانب اللاعقلانية،انظر تكوين العقل العربي،ص52،وعن ضرورة إفراغ الذات من البطانة الإيديولوجية يقول" سيزيل عنها تلك البطانة الانفعالية اللاعقلانية التي ترافقها،ويفتح الطريق لتجاوزها"،المغرب المعاصر،ص 43.

[310]- عن الدعوة إلى عصر تدوين ثالث يقول:"إن الخروج من حالة"الأزمة الشاملة" التي يعاني منها الوطن العربي اليوم،والتي يشكل الصراع بين المرجعيتين المذكورتين(التراثية والحداثية) عنصرا من عناصرها،عنصر يشوش الرؤية،ويشل الحركة،يتطلب تدشين "عصر تدوين جديد" يكون إطارا لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها،وأخرى مستحدثة بكاملها.إن التطورات والتحولات التي شهدها العالم في السنين الأخيرة-بما فيه الوطن العربي نفسه-توازن من حيث الأهمية التاريخية بالنسبة إلى مستقبلنا تلك التطورات والتحولات التي شهدها عصر التدوين "التراثي" بالنسبة إلى ماضينا،وعصر التدوين" النهضوي" بالنسبة إلى حاضرنا ."ص12.

ثانيا-(التغيير والتجديد)عند كليفورد غيرتز :

أما عند "كليفورد غيرتز" وبالنظر إلى القيم التي توجه رؤيته الثقافية للعالم في أخذ المبادرة للتدخل في العالم لأجل إنشاء أثر تصرف، أو أثر فعلي، فهي قيم حوار وتفاعل وتواصل، وتقارب، نحو غاية ومقصدية تجديد وتغيير إيجابي، والاهتمام به شكلا ومضمونا وفي هذا الصدد،فقدطور " جيرتز " الدراسة الأثنوجرافية وعمقها داخل منهجية الوصف المكثف Thick Description لتصبح جوهراً للمدخل التأويلي الرمزي، من خلال رؤية المواطن التي لا تتطلب الاتصال الوجداني أو التعاطف أو الدخول في عقول هؤلاء الأفراد، وإنما الاتصال الذي يعتمد على المشاركة والتبادل، فمن خلال النقاش أو الحوار اليومي تتكرر الرسائل وتصبح بتبادل فهمي حتى يتم الاتفاق على معنى معين بغرض تحقيق دراسة مقارنة أو تقاطع ثقافي Cross-Cultural من خلال ما أسماه "جيرتز" التجربة عن قرب[311].

ودائما في إطار التجديد والتغيير، قدم " جيرتز " دراسة تاريخية رمزية في أندونيسيا (داخل مقالته التاريخ الاجتماعي المتخيل) كمحاولة منه للكشف عن الشخصية الاجتماعية، وركز الاهتمام على صور التفاعل بين العوامل الثقافية والبيئية والاقتصادية وبين البناء الاجتماعي لفترة زمنية، ولإعطاء بعض النتائج الهامة حول أهمية هذه العناصر في تشكيل الحياة الإنسانية – أشار " جيرتز " في كتاب "تأويل الثقافات" إلى أن المداخل الوظيفية في دراستها للتغيرات وضعت تغير البناء الاجتماعي في قوالب ثابتة مرتبطة بأنماط القديم والبدائي والتقليدي والمعاصر، والتي لا تتفق مع طبيعة المجتمعات المتغيرة، فقد قامت بالتركيز على أنساق متوازنة من الاتزان الاجتماعي وصور بنائية قادت إلى ثبات المجتمعات المتكاملة في توازنها، وأغفل الوظيفيون من وجهة نظر " جيرتز " التمزق

---

[311]- رمضان دعاء"إسهامات كليفورد غيرتز"الأنثروبولوجية الرمزية"،رسالة ماجستير،جامعة بني سويف،كلية الآداب-قسم الاجتماع،شعبة انثربولوجي،الجزائر،2007م،مرجع سابق ص214،

وعدم التكامل النفسي لأنماط السلوك الديني المبدلة لأوضاع اجتماعية وثقافية في المجتمع، التي ظهرت داخل مصطلحات ثقافية ودينية وداخل البناء الاجتماعي ككل[312].

فكل ما تقدم به " غيرتز " في عمله الميداني ما هو إلا حركة تجديدية معتمدة على التحليل المتزامن Synchronic والملاحظة بالمشاركة كتنظيم أنثروبولوجي احتاج إلى معلومات تاريخية ليؤكد على أن دراسته للأشكال الرمزية في أندونيسيا والمغرب لم تهتم بالتتبع التاريخي للأحداث، بغرض توثيقها، وإنما سعى دائماً لإظهار الصورة الجوهرية لآليات عملية التغير، التي تنجم عنها أشكال رمزية ذات دلالة ومعنى يختلف في دلالته ومعناه عن السابق[313].

1- - رمضان دعاء"إسهامات كليفورد غيرتز"الأنثروبولوجية الرمزية"،رسالة ماجستير،جامعة بني سويف،كلية الاداب-قسم الاجتماع،شعبة انثربولوجي،الجزائر،2007م ،مرجع سابق،ص214

313 -المرجع نفسه،ص214

المبحث الثاني :

مستقبل الرؤيتين ومآلهما من (جانب التقارب والتقاطع)

سنحاول، وبشكل استباقي، وغير قطعي انطلاقا من هذا المطلب، التنبؤ بتحديد مستقبل الرؤيتين، ومآلهما على العلاقة التدافعية والصراعية مع الآخر، اعتماداعلى المعطيات التي تمت مقارنتها من حيث كونهما تتقارب، وتتقاطع معالمهما، عند كل من الفيلسوفين، موضوع المقارنة، وكما سبق التطرق إلى ذلك.

وبناء على التصور العام، وعلى الأطروحة المركزية، (ضبط وحاكمية رؤية العالم الثقافية لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر)، يمكن التنبؤ، بمستقبل الرؤيتين المتقابلتين، وفي الآن ذاته، يمكن استنتاج، النتيجة المتوقعة، بالإيجاب، لمستقبل ومآل الأثر الفعلي الناشئ عن تحكم وضبط لرؤية العالم الثقافية للعلاقة المذكورة، ونتاجها، اعتمادا على المعطيات التي تمت مقارنتها من الجهتين، من حيث التقارب والتقاطع، والتي تختص بها كل من رؤية العالم الثقافية عند الفيلسوفين، "عابد الجابري" و"كليفورد غيرتز"، وما تحمله توجهاتها(كحافز داخلي)، وفق قيم محمولة، تؤطر الغاية والمقصدية، عن إرادة ووعي ومسؤولية، والتي تعمل وفق منطقها، في التأثير والتدخل في العالم، لإنشاء الأثرالفعلي، وأثر التصرف في العالم، (منطق التدافع والصراع مع الآخر)، وحيث من خلال مجال المقارنة، وما تم التوصل إليه، من مؤشرات، بالتقارب، في وجهات النظر، واستئناسا بالتصور الذي اعتمده المفكر المغربي والفيلسوف"حسان الباهي"في كتابه "فلسفة الفعل"-اقتران العقل النظري بالعقل العملي" وفي ضوئه.

يمكن القول، إنه لا يوجد تنافر بين الرؤيتين، ما يؤشر على وجود تقارب بينهما، يضمن لتوحيد وتقارب في وجهات النظر التي تعبر عنها هذه الرؤى، وهو ما يبعث أملا في حوار جاد ومسؤول بين هذه الرؤى، قد ينتهي بالعزيمة والإرادة إلى ميلاد حوض حضاري جديد، يكون توليفا أو تركيبا للقيم، المحمولة على هذه الرؤى، والتي بفعل شحنتها، المحفزة، تؤهلها لوظيفة التوجيه، للأثر الفعلي، وأثر التدخل والتصرف في العالم (أخذ المبادرة في التدخل في العالم من أجل إصلاحه أو تغييره)، وهذا هو جوهر الحوار الحضاري، وصلب التدافع الحضاري، الذي في مجمله منبني على تعاقد، والتزام، مناطه التكليف(الذي يقتضي العقل والإرادة والوعي، والمسؤولية)، وهو مبني على الاقناع والاقتناع إلى التوافق، والحوارية، لا على الإلزام أو الإكراه، والذي من جهة أخرى،

يقتضي من الأطراف المتبنية لهذه الرؤى، أو التي هي مسؤولة عن إنتاجها، كمعرفة غايتها التأسيس للنهوض والتغيير والإصلاح، أو التي تتخذها كتمثلات في فهم الوجود والكون والإنسان، وإدراكه، إلى الوصول، ثم التأويل، وفق(منهج تواصلي)ومن ذلك إلى الهدف والغاية المنشودة، وهو التعايش المشترك وتدبيرالخلافات والنزاعات، على أساس الحوار، والحق في الإختلاف، والعيش في أمن وتساكن، أن تقبل الإنخراط في صلب معادلة التدافع الحضاري الذي يقوم على مبدأ أو ثنائية، دافع – مدفوع، والتي مفادها، أن يقبل الطرف الأول في المعادلة بوضع المدفوع، ويعترف به، دون تعالي، أو ترفع، نفس الوضع يسري على الطرف الآخر، إن كان في نفس الوضعية، ودائما وفق الغاية والمقصدية، إصلاح البنيان الحضاري، من غير نفاق، اوإدعاء للقوة، أوالمركزية، أو ما يعرف بالاستعلاء الحضاري، أو النفاق الحضاري إن صح القول.

وعليه ; يمكن أن تستنتج مما سبق، ما قد تؤول إليه علاقة التدافع والصراع مع الآخر، بكونها تتأثر بحاكمية وضبط، وكذلك بتأطيرمن رؤية العالم الثقافية، فأوتوماتيكيا، ولأن مستقبل الرؤيتين المتقابلتين موضوع المقارنة، في هذا الموضوع، اعتبرناه للمعطيات التي تم استخلاصها، ينحو منحى الحوارية والتوافق، وعدم التصادم، فإن الأثرالفعلي، أو أثر التصرف الذي تنشئه، أو هي مسؤولة عن نشوئه، في العالم، قد ينطبع هو الآخر بالتوافق، وسينبني على الإلتزام، وسيؤسس وفق مبدأ التدافعية، ووفق مبدأ التكليف، أي على وعي وإرادة ومسؤولية، وتعاقد، ووفق منهج، تواصلي وحواري، لا على الإكراه أو الإلزام.

وفضلا عما خلصنا إليه من نتائج بخصوص تقارب وتوافق بين الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند محمد عابد الجابري وكليفورد غيرتز.

واعتبارا لمبدأ عدم يقينية وقطعية النتائج في الدراسات الإجتماعية والعلوم الإنسانية، فإننا نكون بصدد عدم الإطمئنان التام،أو الثقة لما يضمن ليقينية،وقطعية النتائج المتوصل إليها، أي بخصوص التقاطع أو التقارب بين الرؤيتين المتناظرتين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إطمئنانا على ضمان استمرارية هذه العلاقة من التقارب والتوافق بين الرؤيتين، ولذلك، ووفق الإستئناس بمنهج (الشك الديكارتي) نضع ما توصلنا إليه من نتائج بهذا

الخصوص،موضع شك(احتياطي)، لا طعنا فيها، وإنما بغية إعادة النظر فيها ثم بنائها من جديد على أسس متينة.

ومن هنا نفترض جدلا وجود ما قد يعيق دون استمرارية تقارب وتوافق بين هذه الرؤيتين، أو ما قد نتفاجأ به من حصول صدام، أوتنافربينها، وذلك اعتبارا لما تتأثر به رؤية العالم من تحولات كبرى للعالم (متغيرات للعالم) وما تخضع له كذلك من تأثيرات على مستوى تحولات الذات، لتبقى عرضة للتغير، وخاضعة للمرجعيات العقائدية، والإيديولوجية أوالرمزية، وهوما يضعنا أمام طرح تساؤل، وهو : ما ضمانات استمرارية هذه العلاقة (التقاطع والتوافق والتقارب)كمستقبل ومآل لها؟ وكأننا بصدد وضع شروط تحقق وتؤسس لبناء وسيرورة هذه العلاقة بين هذه الرؤى وضمان لهذا المآل والمصيرالإيجابي لها.

إذن ; ما هي الشروط والضمانات لمستقبل ومصير إستمرارية التوافق والتقارب والتحاوربين رؤية العالم الثقافية عند الفيلسوفين موضوع الدراسة المقارنة خاصة، ورؤى العالم عامة، ليتحقق التثاقف بينها وتتبادل المنتجات الحضارية فيما بينها وفق معادلة التدافع الحضاري،دافع – مدفوع وتبلغ مراتب هذا المآل الذي يتميز بهذه الخاصية الحضارية الكونية؟-(وهو المطلوب في الحوار الثقافي والحضاري)- وما مدى،أونسبية حضورها في هذه الرؤى، كضمانة لهذا المآل عند الفيلسوفين؟

المطلب الأول :شرط الفعالية (الإرادة الحضارية) :

يعرفها بعض المفكرين والدارسين لقضايا الإمكان الحضارية،وعلى رأسهم المفكر "مالك بن نبي" بأنها قدرة الإنسان على تحويل الطاقات المكدسة فيه إلى عمل نافع،بأمثل الطرق العلمية والعملية المتاحة،وهي تعني تحقيق الأهداف بالإمكانات المتاحة وترتبط بالحرية والإرادة،حيث كلما زادت هذه الفعالية نقصت درجة التخلف،بحيث يستطيع المجتمع تسجيل نفسه في التاريخ، ويقول أيضا في هذا الصدد"لا تكتمل ثقافة الإنسان إلا بتحقيق أربعة أشياء :المبدأ الأخلاقي، ذوق الجمال، المنطق العملي، والعلم أو الصناعة، وهي

مبادئ كفيلة بجمع شروط الفعالية"[314] .وكما كان يلح دائما على شرط الفعالية، فقد أكد أنها هي ربط منطق الفكرة بمنطق العمل من أجل القضاء على العقم الإجتماعي،أو السلبية المجتمعية[315].

ويضيف المفكر النهضوي"مالك بن نبي" في نفس المقام، يقول :"ونحن أحوج ما نكون إلى المنطق العملي الذي يبين طريقة ارتباط العمل بوسائله و معانيه، لأن العقل المجرد متوفر، غير أن العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره الإرادة و الإنتباه، فشيء يكاد يكون معدوما، إننا نرى في حياتنا اليومية جانبا كبيرا من اللافاعلية في أعمالنا، إذ يذهب جزء كبير منها في العبث و المحاولات الهازلة، و إننا إذا ما أردنا حصرا لهذه القضية فإننا نرى سببها الأصيل في افتقادنا الضابط الذي يربط بين عمل وهدفهن بين سياسة و وسائلها، بين ثقافة و مثلها، بين فكرة و تحقيقها، فسياستنا تجهل وسائلها، وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا، و إن ذلك كله ليتكرر في كل عمل نعمله و في كل خطوة نخطوها"[316].

إذن ووفق ما تم استحضاره من خلال فكر مالك بن نبي في هذا الموضوع بخصوص اشتراط الفعالية والإرادة الحضارية في رؤية العالم الثقافية لتحقق أهدافها وغاياتها في إنشاء الأثر الفعلي الإيجابي في التدخل في العالم من أجل إصلاحه أوتغييره،أوتجديده، إلى تنويره.

من هذا المنطلق وكما رأينا في المباحث السابقة من الدراسة تجلي لبعض ملامح الإرادة والفاعلية الحضارية والتي سجلناها بالمبادرة للتدخل في العالم لإحداث أثر التصرف فيه والذي يتصورن في تدافع حضاري مع الآخر والتي تحملها كل من رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين وفق القيم الموجهة ووفق القصدية والغائية التي تنشدها.

ولأجل الإحاطة ما أمكن وللمزيد من التمحيص،وإعادة بناء النتائج كما سبق الذكر على أسس متينة، سنعمل على رصد مدى حضورها في رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين "محمد عابد الجابري" ونظيره في المتن الدراسي المقارن "كليفورد غيرتز" .

---

[314]-بن نبي مالك :"تأملات،دار الفكر المعاصر،لبنان،دار الفكروسورية،2009م،ص151

[315]بن نبي مالك-:شروط النهضة،دار الفكر،سوريا،ط9، 2009م،ص96-98

[316]-بن نبي مالك،شروط النهضة،المرجع السابق،ص102-103

أولا -(الفعالية أوالإرادة الحضارية) عند عابد الجابري :

بخصوص محمد عابد الجابري،يمكن اعتبارأخد المبادرة للتدخل في العالم من أجل إصلاحه وتغييره وفق القيم الموجهة التي تحملها رؤيته الثقافية للعالم والتي تتمثل في كسب لقيم التحرر والإستقلالية وتملك التراث وتجاوزه،وتأسيس لعصر تدوين جديد .

وكلها تنصب حول موضوع الإصلاح،والذي يأتي على إصلاح "العقل العربي" بما هو يعاني من أزمة عميقة منذ نشأته الأولى تقريبا،والذي لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بملازمة موضوع آخر له ملازمة ذاتية وهو النقد، وما يمكن أن نضعه كمعيار لحضور الفعالية وكذا الإرادة الحضارية في رؤيته الثقافية للعالم،هو ما أكده بعض الباحثين،ووصفه بمثابة إشكال عام وهوس معرفي كان مسيطرا ومهيمنا على مجامع تفكيره،وهوكيفية الإنتقال بالعقل العربي من وضع الأزمة أي العطالة الفكرية والسياسية والحضارية إلى وضع الفعل التاريخي، وجاء في مقالات، نقلا عن الجابري : ".. وهو أمر لن يتأتى إلا بتدشين"عصر تدوين جديد" يستجيب لتحديات الزمن المعاصر، أي عصر تدوين حداثي،الذي هو استعارة تلخص الرغبة في استحداث "تاريخ" جديد للعقل العربي،على مجال الإبيستيمولوجيا،أي على مجال إصلاح الآلة، آلة التفكير للشروع في إنتاج مادة معرفية جديدة،يشارك بها العرب في المجهود الإنساني العالمي لتأسيس أفق معرفي جديد ويتعلق الأمر، إذن، بمنظومة جديدة لا يمكن القيام بها إلا إذا جرى استصلاح أداة تجديد تلك العلوم والمباحث، التي هي ليست شيئا آخر سوى "العقل العربي" أو بعبارة متخصصة،يقتضي إنشاء "العقل المكون" (بفتح الواو المشددة) جديد إعادة بناء "العقل المكون"(بكسر الواو المشددة)[317].

ويمكن تسجيل مظهرا من مظاهر الفعالية والإرادة في رؤية العالم الثقافية عند الجابري، وهوسؤال تنويري، بكل ما يتطلبه التنوير من (استقلال ذاتي)، يمكن الذات من أن تكون السلطة هي المرجعية الوحيدة لكل اختياراتها وقراراتها، ومن سعي "للسيطرة" على العالم، يقول الجابري : "كيف يمكننا تحريرعقلنا من سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، سلطة السلف، وسلطة القياس، وسلطة التجويز، أي عقلا مستقلا بنفسه، يختار سلطاته،

[317]-د.المصباحي محمد"من أجل عصر تدوين عربي جديد"،مجلة الأزمنة الحديثة،عدد3-4،أكتوبر2011م،ص63-

يعيها ويوظفها للسيطرة على موضوعه وعلى العالم؟"[318] ، وكأن الجابري يريد أن تكون خاصية"الفعالية" إحدى خصائص العقل العربي، على غرار العقل الغربي، هذه الخاصية، تخضع لمبدأ الفعالية، ويريدها أن تصير صبغة لكل أفعالنا وإنجازاتنا لتدخل التاريخ، بل ولتستقل بذاتها استقلالا تاما، كما عبر عنه غرامشي(الإستقلال التاريخي التام)[319].

والفعالية، يريدها الجابري مع ملازمة لعنصر الإرادة،على المستوى الإجتماعي، أن تكون قدرة على توليد ديناميكا اجتماعية، من خلال وضع المعادلة الإجتماعية في الحسبان، وهوعنده في هذا المقام، ما يعرف أو يعبر عنه بالعامل النفسي للفعالية، أو ما يسميه المفكر النهضوي مالك بن نبي بالتوتر، أوالقلق. [320]

والفعالية نتاج حالة خاصة من التوتر، وهي هنا عند الجابري،توترفي الضمير،أي توتر أخلاقي واقتصادي وعلمي ونفسي في نفس الآن، إنه قلق فكري ومعرفي شامل، ومما قد يمكننا من التأكد من مظاهر الفعالية في الواقع أيضا في رؤية العالم الثقافية عند الجابري، أنها ارتبطت بواقع الأمة العربية المتخلف عامة، وأزمة العقل العربي على الخصوص، بما يعانيه من أزمة جوهرية وشاملة تغطي مستويات عدة،الدلالية والمنطقية والرؤيوية،اللغوية والعقلية والفلسفية،اللفظية والقياسية والمفهومية،وتمنعه من الإنطلاق في عملية الإبداع والبناء، هذا عن عوائق العقل،كعوائق جوهرية،إضافة إلى عائق انشطار الذات بين ولائها للماضي وتطلعها للحاضر والمستقبل[321].

وكتجل للإرادة الحضارية في رؤية العالم الثقافية عند الجابري،مضيه وإصراره، عبر فعل أخذ المبادرة في رؤيته الثقافية للعالم إلى إصلاح هذا الوضع،والسعي لتغييره، بتخطيط منهجي غير متناقض من الأفكار وبتشخيص معرفي(ابيستيمولوجي-تاريخي).

هو لماذا لم تتطور أدوات المعرفة(مفاهيم-مناهج-رؤية):في بنية العقل العربي،ص584،هناك سؤال سابق عن هذا السؤال في الثقافة العربية خلال نهضتها في "القرون الوسطى" إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا في القرن الخامس عشر؟.تكوين العقل العربي،ص335.

[318]-وعن ربطه بين النقد والاستقلال التاريخي،انظر مواقف،عدد26،ص85-86

[319] - المرجع نفسه،ص85-86

[320]-يرى بن نبي أن العامل النفسي للفعالية هو الذي يناط به توجيه النشاط والطاقات الإجتماعية.وهذا العامل النفسي هو ما يسميه التوتر،والفعالية نتاج حالة خاصة من التوتر،توتر في الضمير،أي توتر أخلاقي واقتصادي وعلمي ونفسي،وهو حالة اجتماعية دل التاريخ على أنها تنشأ في ظروف معينة،تكون فيها المبررات التي تكون الدوافع الإنسانية التي تدفع النشاط إلى أعلى قمته.

[4]-عن إصلاح نظرتنا للماضي شرط لبناء المستقبل،انظر التراث والحداثة،ص257

وقد ذكر من لدن بعض الباحثين، نقلا عن الجابري،ومن مضامين كتابه "التراث والحداثة" في هذا الصدد : ".. آفات العقل العربي ليست،في حقيقة الأمر،ذات طبيعة جوهرية،بل إنها قابلة للإصلاح،، وكما كان التحليل الإبيستيمولوجي،مدعوما بالتحليلين التاريخي والإيديولوجي،هو أداة تشخيص آفات العقل العربي،فإن هذا التحليل نفسه هو القادر على إصلاح تلك الآفات بفضل المعرفة "العلمية الصحيحة" التي يمدنا بها[322] .

وأخيرا ما يمكن أن نذكره،فضلا عما تم رصده من الفعالية ومظاهرها،ثم عنصر الإرادة الحضارية عند الجابري،أهمية اختيار النموذج لتحقيق الفعالية في رؤيته الثقافية للعالم،وهو الذي حدد منهجه الذي أراد به الإصلاح والتغيير،بل،نظريته في الإصلاح والتغيير،وذلك ما أراده الجابري من استقلال تام، كتنوير، ومن فعل للتحرر من عوائق العقل كإصلاح أو بتعبير آخرعنه، (بطريق)" الإنتظام في بعد التراث، والإنجذاب نحو أفق الحداثة، الذي يتطلب تجاوز الإستيلاب، من جهة تجاه الذات التراثية، ومن جهة أخرى، تجاوز الإستيلاب تجاه الحداثة [323].

وتبدو ملامح هذا التحرر كما جاء نقلا عنه "،، ويمكن التحررمن عوائق العقل باستلهام نظرية "الإتصال الرشدية" بالقول بأن التحريرهو فعل إفراغ العقل من مناهج ومفاهيم ومعارف البنية المحصلة تحضيرا لاستكماله بعقل مفارق آت من خارج،هو العقل الغربي،كي يتخذه صورة جديدة له.

ثالثا: (الفعالية أوالإرادة الحضارية)عند كليفورد غيرتز :

رأينا في أطوار الدراسة، عند دراسة المعالم التي تميز رؤية العالم الثقافية عند غيرتز، من خصائصها، اعتمادها أوخضوعها لمعايير العقلانية، وأهمها "الإتساق" أي مطابقتها للواقع وعدم تناقض الأفكار التي تعالجها، وهي بذلك ترجم قدرة هذا الإنسان عن

---

[322] - عن إصلاح نظرتنا للماضي شرط لبناء المستقبل،انظر التراث والحداثة ،مرجع سابق.ص63

[323]- تعبيرا عن هذا التحرر-كان الجابري يتأرجح بين الإنتظام في بعد التراث والإنجداب إلى أفق الحداثة.الذي وصفه أحد الباحثين بكونه طريق ثالث صعب لانه يتطلب من جهة،تجاوز الإستيلاب تجاه الذات التراثية،أولا بتهذيبها وتطهيرها من جوانب ميتة ولا عقلانية من "تاريخ" عقلها الذي شكل منذ البداية معقلا لها ومعتقلا وحائلا دون وصولها إلى مقام الحداثة،.وثانيا بإحياء الجوانب التنويرية من الذات في اتجاه ملاءمتها مع مقتضيات العقل الحداثي.ومن جهة ثانية تجاوز الإستيلاب تجاه الحداثة بتهذيب الآخر الذي يريد فرض الحداثة بوصفها صورة نمطية وحيدة وكلية على البشرية لانها هي السبيل الوحيد للخروج من تأخرها التاريخي وعقمها الثقافي.

حرية وإرادة فضلا على فلسفته وتكوينه على تحويل الطاقات المكتسبة لديه إلى عمل نافع،وبأمثل الطرق العلمية والعملية المتاحة في عصره.

وهذه بعض ملامح الفعالية التي تعبر عن خصوصية العقل الغربي والذي يمثله عقل غيرتز، وهذه الخاصية استمدها واكتسبها من السياق العام الإيجابي للثقافة الغربية، وصارت تصبغ كل أفعاله وإنجازاته.

ويرى مالك بن نبي في هذا المضمار، أن عنصر الفعالية، خاصة عند الغرب، على المستوى الإجتماعي هي القدرة على خلق ديناميكا اجتماعية من خلال وضع المعادلة الإجتماعية في الحسبان ومعرفتها بدقة، وبالتالي الدخول في تخطيط منهجي لا يحتوي خليطا من الأفكار المتناقضة.

وإستنادا لهذه المقاربة، تظهرالفعالية في فكر غيرتز وفي رؤيته الثقافية للعالم، من خلال أعماله، وتجربته التي مثلت حالة فريدة من نوعها في تاريخ المعرفة الأنتروبولوجية بشكل عام، والأنتروبولوجيا المعاصرة على وجه الخصوص، فغزارة تأليفه في ميادين معرفية عدة(سياسة - دين- فن- اقتصاد- مسرح..إلخ)لا يوازيه من الأهمية غير مجموع المفاهيم التي أنتجها الرجل نفسه حول العالم الإجتماعي، وخاصة حول مفهوم الثقافة، باعتباره(مفهوم الثقافة) المدخل الأساسي والأول لدراسة أي مجتمع واختراق روحه ونظرته إلى الكون بشكل عام، ومن مظاهر الفعالية أيضا في رؤية العالم الثقافية عند غيرتز مشروعه الكبير الذي سماه بعض الباحثين(أو كما أسماه غيرتز نفسه)بالباراديغم التأويلي(أو المقاربة الهيرمينوطيقية) والتي تنبني على أنموذج تفكير خاص يقوم على استحضار الحس المشترك، وماله من أهمية في بناء معرفي للمفاهيم والتصورات العلمية(مقاربة تعطي أهمية خاصة لكل ما يرتبط بالحس المشترك باعتباره جوهرا للتأويل الأنتروبولوجي)[324].

[324]-د.الإبراهيمي زكرياء،"كليفورد غيرتز والتأويل الأنتربولوجي للدين"مؤسسة مؤمنون بلا حدود،قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية،يوليو2016م،ص4،كذلك ينظر المرجع التالي :

[324] Sihem،nagar،penser le sense commun en anthropologie،in mohamed kerrou،d'islam et d'ailleurs،Cérés Edition،2008،p96.

وأخيرا ; يمكن أن نذكر أهمية النموذج الغيرتزي في تحقيق الفعالية(صور التنظيم والديناميكا) التي تميزت بها إنتاجاته ومؤلفاته والتي عملت كذلك على بلورة رؤيته الثقافية للعالم،بل إلى وضع منهج خاص به، وهنا يمكن أن نذكر بالقيمة العلمية للباراديغم الغيرتزي،والذي لم يقتصر فقط على إبداعه لمفاهيم خاصة، أوتشكيله جديدة أو خلقه لمنهج خاص بدراسة الظواهر الأنتروبولوجية، بقدر ما توجد في المراجعات الجذرية التي اختارها غيرتز لعدد كبير من المتون والمفاهيم الأنتروبولوجية الكبرى، بل ولأهم مفهوم أنتروبولوجي :الثقافة، أي لموضوع الأنتروبولوجيا بشكل عام.

ولاعتبار أمر الفعالية ومبدئها العام الذي يخضع لشروط، من بينها شرط المبدأ الأخلاقي الذي ينتج الفعالية، فإنه من هذا المنطلق، تكشف أعمال غيرتز عن مواقفه التي لم تكن تتخذ موقف العالم الهدام والناقد الشرس الذي يرفض المفاهيم والمناهج ويكشف عيوبها فقط، بل كان صاحب موقف علمي بناء عن إرادة واختيار لرفض المفاهيم المتداولة لمفهوم الثقافة، لا لكي يرفضها فقط، بل لكي يستبدلها بأنموذج آخر، يعد في نظره أكثر قدرة على تقريبنا من الواقع.

المطلب الثاني :شرط (مقومات التجديد والنهوض) :

اعتبارا لتصورنا في هذه الأطروحة،ولما تلعبه رؤية العالم الثقافية من دور محرك ومحفز، بل مؤثر وضابط لعلاقة التدافع الحضاري مع الآخر، فالمبادرة التي تتخذها هذه الرؤى في إنشاء الأثر الفعلي والعملي في العالم، من أجل تغييره وإصلاحه ثم تنويره إلى تجديده، هذه المقصدية والغاية، تعمل بتوجيه من هذه القيم المحمولة على هذه الرؤى، يمكن اعتبارها نهوضا حضاريا، ومن هنا تلزمه مقومات وهي ما أردنا وضعه كضمانات وشروط هي الأخرى، حتى يتم التمكين من الوصول إلى مصير ومآل التقارب والتوافق، وعدم التنافر، بل لإمكان التثاقف بين هذه الرؤى، وتبادل المنتجات الحضارية بينها، فما هي هذه المقومات؟.

أولا : التوجيه والتغيير (عند عابد الجابري وغيرتز) :

نبدأ بأهم جانب من هذه المقومات، والتي لا تقل أهمية عن باقي المقومات التي تؤسس للنهوض الحضاري، وارتباطا بعنصر المبادرة التي رأينا والتي تتخذها رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين، والتي تعمل بميكانيزم التوجيه نحو غايات ومقاصد كالتغيير والإصلاح والتطوير والتجديد إلى التنوير.

وفكرة التوجيه كما يقول المفكر النهضوي مالك بن نبي هي قوة في الأساس وتوافق في السير ووحدة في الهدف، وعامل التوجيه بالغ التأثير،بل يدخل ضمن ما يشكل صناعة التاريخ، يقول مالك بن نبي في هذا الصدد :" إن صناعة التاريخ تتم تبعا لتأثير لثلاث طوائف اجتماعية :تأثير عالم الأشخاص- تأثير عالم الأفكار- تأثير عالم الأشياء، هذه العوالم لا تعمل متفرقة بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقا لنماذج إيديولوجية من عالم الأفكار يتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص، فالإنسان عنده يؤثر في المجتمع أو الحضارة بثلاث مؤثرات هي :الفكر- العمل – المال.

وقضيته منوطة بتوجيهه في مناح ثلاث : توجيه الثقافة – توجيه العمل – توجيه رأس المال[325].

فالتغيير التاريخي من إنتاج العوالم الثلاث،ووحدة هذا التغيير التاريخي ضرورية بانسجامها مع الغاية، لأن ذلك يجسد النهوض الحضاري في الواقع،غير أن هذا الشرط يقتضي شرط ثالث،هو شبكة العلاقات الإجتماعية(التفاعلات الإجتماعية)،فالتوجيه كعامل حضاري،من خلال رؤية العالم الثقافية عند الفيلسوفين الجابري وغيرتز،هي قضية فرد يصنع التاريخ(بالمبادرة التي تنشئ أثرا للتصرف في العالم)من أجل التغيير والإصلاح والتجديد،تأثيرا في المجتمع(العالم)بفكره وعمله، وقد تم عرضنا،لمظاهر التجديد والتغيير في الرؤية الثقافية للعالم عند الفيلسوفين،وذلك عند دراستنا في مباحث سابقة بخصوص(المنهج- ثم أثر التقارب والتقاطع بين الرؤيتين والتي وجدنا أنه يروم نحو غاية الإصلاح والتغيير والتجديد).

[325] مالك، بن نبي" ميلاد مجتمع"،دار الفكر،الطبعة السادسة،سو يا،2006م،ص84-86

البناء لا التكديس عند عابد الجابري وغيرتز :

استحضارا لإمكانية التثاقف،وتبادل المنتجات الحضارية بين رؤى العالم عامة وبين رؤية العالم الثقافية عند كل الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز، وفق معادلة دافع –مدفوع، وحتى نضمن هذا المآل وهذا المستقبل لهذه الرؤى، فإننا نكون بصدد مقومات ومستلزمات أو ضمانات أخرى لهذا الغرض، إنه قوام وأساس البناء والإبداع فيه، لا التكديس أو الإستهلاك، وهو يقوم على دور الأفكار في هذا البناء الحضاري.

وفي هذا الصدد، نذكر ما يوليه مفكر النهضة"مالك بن نبي" للأهمية الكبرى للأفكار وما تؤثر به على الفرد والمجتمع وبناء الحضارات، فالفكر ركيزة هامة في حياة الشعوب، ودليل على حيويتها وتقدمها، أوالعكس على جمودها وتخلفها، فالنجاح الفكري وسيلة للقضاء على الأفكار الميتة، لأن يقول مالك بن ني : "تصفية الأفكار الميتة، وتنقية الأفكار المميتة يعدان الأساس الأول لكل نهضة حقة"[326]. وبما أن رؤى العالم هي بناء معرفي كيفي وليس بكمي(تكديس لمنتجات حضارية)،فلا حاجة لأن نكدس منتجاتها، ولأننا بحاجة إليها فهي تدخل ضمن مايصنع الحضارة، وبذلك تستلزم في بنائها أسس فكرية(عالم أفكار) ومادية في عالم الأشخاص وعالم الأشياء في إطار منهج يحدد المبادئ والغايات كما يستغل كافة السبل والوسائل لأداء الوظيفة الإجتماعية(مجالات التدافع الحضاري)،وبالتالي فهي إبداع وليست استهلاكا أوتكديسا لمنتجاتها.

وللإشارة فالبناء الحضاري والإبداع، والتجديد في إطار الإصلاح، في منأى عن التكديس، بدت تجلياته عند الجابري الذي عبر عنه بتحرير الذات من عوائق العقل، وبضرورة تجاوزها للإستيلاب، من جهة تجاه الذات التراثية أولا، بتهذيبها وتطهيرها من جوانب ميتة ولا عقلانية من تاريخ عقلها الذي شكل منذ البداية معقلا ومعتقلا لها وحائلا دون وصولها إلى مقام الحداثة، وثانيا، بإحياء الجوانب التنويرية من الذات في اتجاه ملاءمتها مع مقتضيات العقل الحداثي، ومن جهة أخرى، ضرورة تجاوز الإستيلاب تجاه

[326]مالك بن نبي،"مشكلة الأفكار"مرجع سابق،ص158

الحداثة بتهذيب الآخر الذي يريد فرض الحداثة بوصفها صورة نمطية وحيدة وكلية على البشرية، لأنها هي السبيل الوحيد للخروج من تأخرها التاريخي وعقمها الثقافي[327].

وهذا البناء الحضاري عند الجابري فيه تواصل وانفتاح،على العقل الآخر(الحداثي)، ورفض للهيمنة أو للتبعية (الإستيلاب)في الآن ذاته، وهو ماعبر عنه صريحا بقوله :"يمكن التعبيرعن هذا التحرر من عوائق العقل باستلهام نظرية الإتصال الرشدية بالقول بأن التحرير هو إفراغ العقل العربي من مناهج ومفاهيم ومعارف البنية المحصلة،تحضيرا لاستكماله بعقل مفارق آت من خارج،هو العقل الغربي،كي يتخذه صورة جديدة له"، هذا التحرر،نحو الإنفتاح،على العقل الحداثي والبناء الحضاري عند الجابري،وصفه بعض الباحثين كان استكمالا واتصالا بالعقل الحداثي،الذي بدوره يقتضي عملية التحررمن جهة أخرى من هويته الأصلية،وذلك بتعديل مفاهيمه كي تصبح مناسبة مع مفاهيم التراث،ما يتطلب مراجعة المواقف والمفاهيم والرؤى الحداثية بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية وأهدافها الإيديولوجية من أجل الوقوف على تاريخيتها ونسبيتها، هذه المراجعة من شأنها أن تقرب مفاهيم الحداثة مع المفاهيم المتنورة للتراث،سواء تعلق الأمر بمفاهيم العقل النظري التي تختص بمجالات الطبيعة وما يرتبط بها من علوم وتقنيات،أوبمفاهيم العقل العملي التي تهم مجلات الحرية وما يتصل بها من أخلاقيات ومساطر وقوانين تعنى بتدبير علاقة الإنسان بالإنسان، وهذا هو معنى إحداث "المناسبة"، ويضيف باحثون آخرون في نفس السياق،أن الجابري لم يشأ أن يمارس النقد من أجل النقد،أو التحرير من أجل التحرير،كهدف استيراتيجي[328]، بل كان هادفا في ممارسة النقد والتحرير من أجل استكمال الذات سواء على مستوى إعادة بناء الفكر العربي بتأصيل الأصول في مجالات العلوم اللغوية والشرعية والعقلية،أوعلى مستوى إعادة بناء الأمة ذاتها بتأصيل مبادئ العقل العملي،كمبادئ الوحدة والديمقراطية والعقلانية،أي استصلاحها وتكييفها مع مقتضيات الواقع وإكراهات الروح التراثية[329].

---

[327] د.المصباحي محمد"التأصيل الحداثي للذات التراثية"مجلة الأزمنة الحديثة،عدد4-3-أكتوبر2011م.ص64

[328] ":عن غايته من النقد يقول مشروعنا هادف،إذن،فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد،بل من أجل التحرر مما هو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي،والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها" "تكوين العقل العربي "،ص7-8.

[329] " إننا لا نمارس نقدا حياديا بل نمارس نوعا من النقد:مواقف،رقم 26،ص64،ويقول عن الطبيعة المنحازة لنقده

نفس التوجه،نستشفه من فكر غيرتز،وحيث مجال تخصصه دراسات رؤى العالم،فقد اهتم جيرتز بدراسة التغيرات التاريخية التي تطرأ على رؤى العالم في المجتمعات الإنسانية واختص بالدراسة مجتمعين إسلاميين تعرضت رؤى العالم فيها لنوع من التغير، فذهب جيرتز إلى أن رؤى العالم التقليدية في كل من أندونيسيا والمغرب قد تحولت وتغيرت نتيجة للاحتكاك الثقافي والاتصال بالحضارة الغربية، وتقدم العالم أو رؤى العالم القائمة على التفسير العلمي، لقد تغيرت رؤى كالعالم في هذين المجتمعين وتحولت من الاعتقاد والإيمان بالوحي والإلهام والممارسات غير الواعية للمعتقدات والشعائر الدينية إلى الاتجاه نحو الاختيار والفحص والتقييم الفكري النقدي لتلك المعتقدات والممارسات، والنظر في أهميتها في حياة الناس، وما نستخلصه من رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين،أن البناء الحضاري والإبداع،كاستنهاض حضاري يتم عبر توجيه من قيم التغيير والإصلاح،هذا الموضوع الذي لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بملازمة موضوع النقد البناء،وهوتقييم فكري علمي معرفي،لا يقوم على استجلاب قوالب جاهزة،واستخدامها، إنما يعتمد على الفحص والإختيارالنقدي،باستلهام مناهج ومفاهيم وتصورات، ومراجعتها لمحاولة العمل على تبيئتها في المناخ الجديد،ثم توظيفها أخيرا.

إذن؛ هذه المقومات حاضرة في رؤية العالم الثقافية عند كل من الجابري وغيرتز،وهي مقومات قد تضمن لاستمرارية مآل ومستقبل الرؤيتين إلى التقارب والتوافق، ولإمكانية التثاقف بينها وتبادل منتجاتها الحضارية.

الذاتي بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعا من الموضوعات"الجابري،م،ع،التراث والحداثة: دراسات ومناقشات،الدار البيضاء،المركز الثقافي العربي،1991م ص283

المبحث الثالث :

أثر التباين أوالتناقض بين الرؤيتين

دائما في إطار المقارنة بين رؤية العالم الثقافية عند عابد الجابري، بنظيرتها عند "كليفورد غيرتز" وتأثير(ضبط وحاكمية) كل منهما في علاقة التدافع والصراع مع الآخر، وما ينتج عن ذلك من أثر للتصرف في العالم يترجم كأثر فعلي، وسلوكي، إيرادي ومسؤول، وعن وعي، كما تمت الإشارة إليه، وفق قيم موجهة، ووفق قصدية وغائية.

واعتبارا لما تم التطرق إليه بخصوص إمكانية الحوار بين هذه الرؤى، وتثاقفها، أوتصادمها، (وهوالمطلوب في حوار الرؤى، خاصة وفي حوار الثقافات كإطارمرجعي عامة)، فإنه وبدون جزم، وحتى لا نسقط في الدوغمائية، أو إن صح القول التفاؤلية المفرطة، وحتى نضمن نتائج تكون نسبيا موضوعية أو تقترب من الواقع، لإثبات مدى توافقها، وتثاقفها،أوتباعدها، فإننا، في هذا المبحث سوف نأتي على دراسة، ورصد أثر التباين والإختلاف، أو التناقض، إن اقتضى الأمر، بين الرؤيتين، وهذا قد يكون مستبعدا، نظرا لما تم التوصل إليه، من خلال المقارنة بين أسس و منطلقات الرؤيتين وكذلك بين المحتويات والأبعاد المعرفية التي تحتويها، والتي تتوافق وتتقارب بمنهاج مختلف.

وإذا افترضنا جدليا، وجود تصادم بينها، أوتناقض، فإن هذه المشكلة، سوف تضعنا أمام إشكالية أخرى إنها مشكلة، أو أزمة تصادم الرؤى، التي تفترض منا طرح رؤى بدائل كحلول في آخر المطاف، من أجل أن تتحاور هذه الرؤى، أو تصل إلى حد التثاقف، إن أمكن.

إذن ; من هذا المنطلق يطرح السؤال ما تأثير وأثر التباين والاختلاف أو التناقض بين هذه الرؤى؟، فإن كان تصادميا بالإفتراض؟، هل الأثر الفعلي الناشئ، أو أثرالتصرف سيكون مستقبله ومآله، هو الآخر في صورة تصادميةمن قبيل (إقصاء، تدمير، ونحر طبقة لطبقة، وتنحيتها..إبادة..إلخ)أي (نتاج تدافع تناحري- تدافع انتحاري)، طبعا وراء حاكمية وضبط هذه الرؤى للعلاقة المسؤولة عن هذا الفعل الناشئ؟. وإن كان الأمر ذون ذلك، وكان فقط يتعلق باختلاف، وتباين في وجهات النظر، من غير تنافر، أو تباعد، نحو غائية وقصدية موحدة، توجهها قيم محمولة، إيجابية تروم العيش المشترك وثقافة النهوض الإنساني فإنه وكما يقال "الإختلاف لا يفسد للود قضية"، بل هو جوهرالحوار، وهو بهذا

الإعتبار سنة كونية، وما يؤسس للحوار الحضاري، وتبادل المنتجات الحضارية، وفق معادلة دافع-مدفوع، وتقبلها بوعي ومسؤولية.

وعليه ; فقد يكون أثر الفعل الناشئ، وأثر التصرف في العالم يتصورن ويتمثل في مواقف تتوافق وتتناغم، وفي انسجام لا في صورة صدام. وهذا ما سنعمل، أو سنحاول الإحاطة به.

المطلب الأول :الإختلاف مصدر قوة حضارية :

أولا : الإختلاف إبداع حضاري (في فكر الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز) :

الإختلاف الفكري مصدر قوة وإبداع وتغيير وتطوير، وإثراء لتأثيت المشهد الحضاري وتقوية بنيانه، ونحن من خلال الدراسة والمقارنة بين علمين فكريين وفيلسوفين محمد عابد الجابري وغيرتز، نكون بصدد الوقوف عند ثراء فكري وحضاري لمصادر معرفية وفكرية متنوعة، وخصوصا ما توصلنا إليه مما تلعبه رؤيتهما الثقافيتين للعالم من دورحضاري توجيهي ومنظم عبر المبادرة التي تتخذها في إنشاء أثر التصرف في العالم وذلك عبرقيم كونية محمولة عليها نحو غائية كونية موحدة، من تغيير وتطوير وتجديد وتنوير، وإذ كنا على وعي بذلك، فإنه يترجم بمدى وعي من لدنا بهذا الخصوص، كباحثين وكنضج مجتمعي بالإعتراف بهذا التنوع المعرفي والفكري، كمصدرللمعرفة الذي ينشد البناء الحضاري، وينحو إلى الحوار الثقافي والحضاري، ولحوار الرؤى والتثاقف بينها، لأنه في نفس الآن هناك من يراه ضعف وتفرقة، وسبب في التصنيفات الإيديولوجية، وسبب اندلاع الصراعات الفكرية.

فأما من جانب أثر هذا الإختلاف والتباين الفكري والمعرفي بين هذين الفيلسوفين وفي رؤيتيهما الثقافيتين للعالم، فهومصدر قوة حضارية وإبداع وتطوير.

فقد رأينا سابقا من خلال المقارنة بين رؤية العالم الثقافية عند "الجابري"، ونظيرتها عند "غيرتز" من جانب المغايرة والإختلاف، والتباين في جوانب منها، المحتويات والأبعاد المعرفية، وكذا المنهج عند كل منهما، فتم رصد ما كان من اختلاف، وهو اختلاف نوعي، لا يؤشر على وجود تنافر أوتباعد، أوماقد يظهر من تناقض.

فمن جانب المحتويات والأبعاد المعرفية في رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين، رأينا ما كان من تقارب، وتقاطع بينهما في خاصية العلمية والعقلانية الحديثة والناهضة من هذا الجانب،، وكان من زاوية المغايرة والاختلاف فيما بينهما، كونها عند الفيلسوف "عابد الجابري"، يمكن اعتبارها، كعملة بوجهين، علمية ابيستيمولوجية، وفي الآن نفسه، مؤسسة لنهضة الإنسان، بعقلانية متنورة، تروم الى مبادئ الحداثة.

ثانيا -الإختلاف إثراء فكري

(في فكر الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز) :

أما الإختلاف والتباين فقد رصدناه على مستوى آخر وهو المنهاج والطريقة التي تؤدي بها رؤية العالم الثقافية، وظيفتها في إنشاء الأثر الفعلي، وأثر التصرف في العالم، عند كل من الفيلسوفين "عابد الجابري" و"كليفورد غيرتز"(تجديد- تغيير- إصلاح)أو ما يترجم بالتدافع الإيجابي، والتعاوني، فالإختلاف المنهجي عند "غيرتز" بالمقارنه مع نظيره المفكر عابد الجابري" اختلاف من حيث النوع، ومن حيث الشكل، لا يختلف من حيث الجوهر، فمنهجية "غيرتز"، تتميز بالمقاربة الميدانية، وبالملاحظة المباشرة(الوصف المكثف) وهو منهج واحد خالص. إنها "التأويلية الرمزية" في مجال الأنثروبولوجيا، ويوضح غيرتز في هذا الصدد، على" أن دور الأنثروبولوجي في كتابه (ما أستوعبه) في تقرير علمي ما هو إلا تأويل أنثروبولوجي، يُعد تصنيف وترتيب وتنظيم لما يقوله ويعتقد به الأخباريون، فالتقارير والكتابات التي يقدمها الأثنوجرافي أو الأنثروبولوجي عبارة عن تأويلات أو نماذج لنفس تأويل الأخباري الذي قدمه – لأن هذه التأويلات أو الأوصاف التي يقدمها الأخباري تشبه إلى حد كبير الرواية أو السرد القصصي، لأنها تخضع لعملية صياغة وتأليف من خلال الحوار والمناقشات.

من هذا المنطلق نقد " غيرتز " محاولات بعض الباحثين التي تنظر إلى الثقافة على أنها فولكلور أو تراث شعبي يقومون بجمعه أو تحويله إلى سمات Traits يحصونها أو يحولونها إلى نظم تُوصف، لأنها من وجهة نظر " غيرتز " محاولات تبتعد عن فهم المعنى الحقيقي للثقافة، بيد أن بعض الانتقادات وجهت للأنثروبولوجيا التأويلية عامة وأفكار " غيرتز " خاصة، من أهمها:

- أن الأنثروبولوجيا التأويلية تركز على الجوانب الذاتية في اهتمامها على حساب الموضوعية العلمية – فقبل " غيرتز " هذا النقد قائلاً : أن الاتجاه التأويلي يهتم بدراسة المعنى ويعالج الرموز على اختلاف أشكالها كي يستخلص المعنى أو المعاني السائدة في ثقافة أي مجتمع، لذلك أوضح " غيرتز " من البداية أن طبيعة الدراسة التأويلية تهدف إلى معرفة المعنى، وليست مجرد دراسة تجريبية تهدف إلى الوصول لقوانين تفسر السلوك.

نستخلص مما سبق، بأن منهاج "غيرتز" في رؤيته الثقافية للعالم، في صلب العلم الإنساني، الذي يبحث في الفهم العميق لطبائع الأشياء، وداخلها(الجوهر)، وليس الوصول إلى تعميمات كلية تكون لها صفة القانون العلمي، وهو كما رأينا، استخلاص المعنى العميق في ثقافة أي مجتمع، وأثرها في بناء ظواهر إنسانية، وكما قال "وليست إلى مجرد دراسة تجريبة تهدف إلى الوصول لقوانين تفسر السلوك"، وهذا يتوافق والتوجه العام والموضوعي لرؤى العالم، بما هو علم إنساني، الذي يتعارض مع إمكانية تطبيق المنهج العلمي في فهم وتفسير الظواهر والأحداث والأفكارالإنسانية والتاريخية، (تأثير وحاكمية رؤية العالم الثقافية على علاقة التدافع والصراع مع الآخر).

بخلاف الفيلسوف "عابد الجابري" فقد كان منهجه، يضم مناهج متعددة ومتنوعة، عمل على تبيئتها في تربة الواقع العربي، استقاها من مصادر غربية وعربية إسلامية، تقطع مع التقليد المعتاد، نحو رؤية جديدة، وهذا التجديد، هو مناط رؤية العالم الثقافية عند الجابري، ومحط تأثيرها في إنشاء الأثر الفعلي في العالم، (التجديد والتغيير)، فالدواعي التي دفعت الفيلسوف عابد الجابري، بل القيم الموجهة التي تحملها رؤيته الثقافية للعالم، إلى طلب هذا التجديد، وإلى محاولة تقديم صياغة جديدة للمنهج، كانت بالأساس هو الشعور بعدم كفاية المناهج التي كانت سائدة، وقصور تلك المناهج عن تقديم نظرة موضوعية، فكان مشكل المنهج كما يراه الجابري، يتمثل في ضرورة فصل الذات العارفة عن موضوع دراستها، علما بأن هذا الفصل هو ما يحقق موضوعية المعرفة، وكان تبرير التجديد المنهجي لدى الجابري، دلالة على أن الموضوعية كانت غير متوفرة في الدراسات العربية، وبالأخص في التراث، ودليل كذلك على أن الفكر العربي كان يعاني أزمة تداخل الذات بموضوع دراسته.

وهكذا ; فالمنهج الذي اقترحه الجابري في رؤيته الثقافية للعالم، كإصلاح، وتغيير(أثر التصرف في العالم) يتشكل من عنصرين :خطوات منهجية تكون قادرة في نظر الجابري على إعادة بناء العلاقة بين الذات والموضوع، من جهة، ثم جملة من المفاهيم المستقاة من الفلسفات المعاصرة، ومن بعض العلوم الإنسانية، وبما أن رؤية العالم مفهوم نقدي، وبما أن الأمر يتعلق بالتجديد، (هنا، تجديد الفكر العربي المعاصر وتحديث آليات التفكير فيه)، فقد كان منهج النقد عند الجابري، مسألة غير ثانوية في فكره، أومسألة عابرة، إنها مهمة ليست بالبسيطة، والمنهج فيها مقدمة ضرورية(منهاج، أوكيفية أخذ المبادرة للتدخل في العالم، من أجل إنشاء أثر التغييرفيه، أوالتجديد والتحديث فيه)، لهذا فالمنهج ليس شيئا آخر غير النقد، (سؤال لماذا؟ وكيف؟) وهذا ما يطبع كل نتاج فكر عابد الجابري ورؤيته الثقافية للعالم، فقيمة فكره، بل شهرته، تعود الى منهج النقد الذي قدمه، والتي تجلت في مختلف كتبه، خاصة "نحن والتراث" ومشروع الخطاب العربي المعاصر الذي سمح إنجازه بصياغة سؤال نقد العقل العربي.

فما يطبع كلا المنهجين عند "عابد الجابري"، و"غيرتز" رغم تباينهما، تميزهما، وتفردهما بصبغة الجدة و التجديد، لاعتبار نفس الغاية والتوجه لكلا الفيلسوفين التي تحملها رؤيتهما للعالم الثقافية، و القيم المحمولة عليها والتي تعطيها شحنة التحفيز والدفع، إلى إنشاء الأثر الفعلي في العالم، (ضبطها وحاكميتها)على علاقة التدافع والصراع مع الآخر.

وعليه ; فالرؤيتين، وإن اختلفت توجهاتها، فالقيم المحمولة، عليها والتي تمنحها شحنة التحفيز، لأخذ المبادرة للتدخل في العالم من أجل تغييره وإصلاحه، أو تجديده، والتي تسلك قصدية وغائية موحدة، تتصورن في أثر فعلي إيجابي(تدافع إصلاحي- تغييري وتجديدي)، وبالتالي ولهذا الإعتبار يمكن الكلام عن أثر هذا الإختلاف والتباين والمغايرة بين رؤية العالم الثقافية لدى الفيلسوفين في جوانب عدة، منهجا ومحتويات، وأبعادا معرفية كما رأينا وهو اختلاف في الفكر وتطوير وضرورة للتنوير، لغاية وقصدية موحدة عن اقناع واقتناع دون إكراه أوإلزام عبر تفاعلات خطابية بواسطة اللغة(كوسيط يدرك به العالم)، بل و إثراء كان لحراك ثقافي فكري أغنى المشهد المعرفي وأعطى ثماره، خصوصا في علوم(الإنسان) الأنتروبولوجيا وعلى مستوى(علم المعرفة)الإبيستيمولوجيا، فهذا الغنى

الفكري وتنوع مصادره المعرفية، قد يؤثث لبناء حوض حضاري منسجم ومتوافق، مهما اختلفت المرجعيات والمشارب الثقافية(الغربية والعربية الإسلامية)، ومهما اختلفت وجهات النظر، ويمكن اعتماده مصدرا فكريا ومعرفيا، بل مرجعا في البناء الكيفي لرؤى للعالم ثقافية وحضارية(كونية) قد تحقق الإمكان والنهوض الحضاريين، لأنه لولا هذا الإختلاف والتنوع لما عشنا ما نتمثله ونتصوره في إطار رؤى للعالم تتغدى من هذا التنوع وهذا الثراء الفكري.

المطلب الثاني :الإنسان الجديد والدور الحضاري :

الإختلاف الفكري هو الطريقة المثلى لتطوير وتجديد الفكر، ولولا وجود فكر جديد يختلف أوقد يتعارض مع ما سبقه، لما وجد ما يسمى بتطور الفكر وتجديده على مر الأزمان، مع مراعاة ألا يكون الفكر أو التغييرالذي يحصل له أهدافا مغرضة.

والجدة في الأفكارالمختلفة والمتطورة التي تصنع التاريخ والتغييرتتم تبعا لثلاث طوائف اجتماعية : تأثير عالم الأشخاص- تأثير عالم الأفكار- تأثير عالم الأشياء، هذه العوالم لاتعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك، تأتي صورته في نماذج إيديولوجية من عالم الأفكار يتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص. فالتغيير التاريخي من إنتاج العوالم الثلاث،ووحدة هذا التغيير ضرورية بانسجامها مع الغاية لأن ذلك يجسد الحضارة[330].

فالإشكالية الحضارية هنا هي كيف يصنع فرد التاريخ من خلال تأثيره في المجتمع،بفكره أو عمله(فكروعمل جديد متطور)؟

تستلزم هذه الإشكالية،أو هذه المعادلة إنسان جديد مختلف بأفكاره يقوم بدور إبداع حضاري،هذا الإنسان يقول عنه مفكر النهضة" :"الإنسان الجديد الإنسان المتكامل الذي يقوم بدوره الحضاري، إنسان الإمكان الحضاري الذي يكدح ليسعد الإنسانية[331].

---

[330]-مالك بن نبي ،"ميلاد مجتمع"،دار الفكر،سورية،2009م

[331]شريط الأخضر"أسس في البناء الحضاري" :الجزائر،دار قرطبة،ط1، 2009م

أولا: (الإنسان الجديد والدور الحضاري)عند عابد الجابري :

نستحضرمما سبق المقصدية والغاية التي تتخذها المبادرة في رؤية العالم الثقافية عند محمد عابد الجابري (منهجا- وأبعادا في سبيل التغيير والتجديد والإصلاح، بل في بناء مشروع جديد، اتخذ عدة أسماء وشعارات، كان ينظر من خلالها إلى موضوعه، لكن الإسم الجامع لهذه الأسماء هو عصر "التدوين الجديد" الذي يلخص مجهود إعادة تملك التراث تملكا نقديا من أجل تجاوزه، وفتح باب العقل من جديد وعلى الدوام، بعد أن تم إغلاقه لمدة طويلة وبمعيته فتح باب"الإجتهاد المواكب" والمتواصل لفتوحات الحضارة المعاصرة[332].

هذا المشروع الذي يأتي في خضم بناء الإنسان الجديد عند الجابري"عصر التدوين الجديد" بما عرف بأنه استبدال بنية العقل العربي التراثية ببنية حداثية عن طريق زرع "العقل الغربي المعرب"فيها على أن تشكل هذه البنية الجديدة التي "قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها، مرجعية ثالثة تتجاوز المرجعيتين التراثية والحداثية[333] أو ما يميز هذا المشروع الإنساني كذلك، والناجم عن إعادة بناء الفكر الراهن بمراجعة مفاهيمه وتصوراته، هو قدرته على أن يتعامل الواقع القائم كما هو، وليس كما تصوره، أوتريده هذه المرجعية أو تلك(التراثية والحداثية)[334]. وهكذا يستعيد الواقع في هذا العصرالتدويني الجديد زمام المبادرة، فيصبح معيارا جديدا للمعرفة والسلوك والرؤية السديدة.

وفي حديثه عن مشروع إعادة بناء الإنسان الجديد، يشير مالك بن نبي إلى "أن من حاجاتنا الأولى، هي الإنسان الجديد..الإنسان المتحضر، الإنسان الذي يعود إلى التاريخ الذي خرجت منه حضارتنا منذ عهد بعيد، وصياغة هذا الجهاز الدقيق الذي يسمى الإنسان، لا تتم بمجرد إضافة معلومات جديدة إلى معلومات قديمة، لأنه سيبقى هو قديما في عاداته

---

[332] بصدد دعوة الفيلسوف محمد عابد الجابري إلى انفتاح للعقل العربي لمواجهة التحدي المعاصر ،وبناء إنسان جديد،انظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي،ص56

333- عن دعوته إلى عصر تدوين ثالث ،يقول : "إن الخروج من الأزمة الشاملة" التي يعاني منها العالم العربي، والتي يشكل الصراع عنصرا من عناصرها،عنصر يشوش الرؤية ويشل الحركية،يتطلب عصر تدوين ثالث جديد يكون إطارا لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها.إن التحولات والتطورات التي شهدها العالم في السنين الأخيرة –بما فيها الوطن العربي-توازن من حيث الأهمية التاريخية بالنسبة إلى مستقبلنا تلك التطورات والتحولات التي شهدها عصر التدوين" التراثي" بالنسبة إلى ماضينا،وعصر التدوين"النهضوي" بالنسبة لحاضرنا

[334] المرجع نفسه.ص12

الفكرية وفي مواقفه أمام المشكلات الإجتماعية، وفي فعاليته إزاءها"[335] .فالإنسان عند مالك بن نبي يعد العنصر الأول في معادلة الحضارة، لذلك فهو يعد محورالتغيير من حيث بعده النفسي والزمني.

ثانيا- (الإنسان الجديد والدور الحضاري) عند كليفورد غيرتز :

ومما تم ذكره نستحضر كذلك الغاية التي تتخذها المبادرة في رؤية العالم الثقافية عند غيرتز، وخاصة عملية التثاقف والإحتكاك بالآخر وأهميته في تنوير وتطوير رؤى العالم.ففي هذا الصدد الإنساني ومن خلال فكره الجديد وفضلا عن اهتمام غيرتز بدراسة التغييرات التي تطرأ على رؤى العالم الإنسانية، اختص بالدراسةنموذجين من(مجتمعين إسلاميين، المغرب وإندونيسيا) والتي اكتشف فيها أن رؤى العالم التقليدية في هذين البلدين تحولت وتغيرت وتطورت بفعل الإحتكاك الثقافي والإتصال بالحضارة الغربية، ونتيجة لتقدم العالم، ورؤى العالم القائمة على التفسير العلمي، والتي ساهمت في صناعة إنسان جديد بأفكار جديدة والنظر في أهميتها بالنسبة للإنسان الجديد.

فقد أشار بعض الباحثين المهتمين بأعمال غيرتز الذي كان يلح دائما في تقديم مقاربة خاصة ومتميزة عند دراساته الإنسانية(فكر المجتمعات- ومخيالها)، ورفعها إلى مستوى الحس المشترك، الذي كان يعتبره جوهر(substance)التأويل الأنتروبولوجي(أنسنة الثقافة) [336].

وفي الوقت ذاته كان يقبل ماهو جديد بهذا الخصوص ويؤمن بالإختلاف والتعدد في الرأي الآخر الذي يهتم بالبناء الحضاري الإنساني الجديد،احتكاما لقيم التواضع والورع وعدم مصادرة الرأي الآخر والمختلف(اعتبار الثقافة فلسفة في الحياة)، ففي هذا المضماركان "غيرتز"يعتبرأن وظيفة الأنتربولوجي والباحث في العلوم الاجتماعية بشكل عام تتحدد في تقديم أعمال لا تعتبر إلا تأويلا للتأويل، أي أن التأويل الأنتربولوجي لا يقدم

---

[335]بن نبي مالك،حديث في البناء الجديد"منشورات المكتبة العصرية،بيروت :ط ت،د ت،ص127-128

336- أشار الباحثان "ليونيل أوبادي والهواري عدي،نقلا عن "غيرتز"،كان يلح دائما على أن دراسة فكر الجماعات ومخيالها(في إطار اهتمامه بتطور رؤى العالم الإنسانية)يقوم على فرضية كبرى وهي أن" دراسة أنشطة الفكر البشري يفترض مقاربة مختلفة من تلك التي نستعملها في دراسة الظواهر الطبيعية الطبيعية" وهو الأمر ذاته الذي أكدته الباحثة "سهام النجار" أن أعمال غيرتز الأنتروبولوجية والتي أنجزها وخاصة(المغربية-البالينية- الجاوية) انطلقت من مقاربة [336]خاصة تعطي أهمية للحس المشترك) (المشترك الإنساني)الذي يعتبره غيرتز جوهرا للتأويل الانتروبولوجي).)

نفسه - ولا يجب أن يفعل ذلك - باعتباره التأويل الوحيد والأخير بين كل التأويلات التي تنشأ حول فعل أو ظاهرة معينة، يقول غيرتز في هذا الإطار «إن الكتابات الأنتربولوجية هي نفسها تأويلات، وهي تأويلات من الدرجة الثانية أو الثالثة على أحسن تقدير بالأساس، وبحسب تعريف التأويل الأنتربولوجي، ليس هناك إلا تأويل واحد يأتي في الدرجة الأولى، وذلك هو التأويل الذي يقدمه ابن الثقافة نفسه، فهو بذلك يقدم تأويلا لثقافته نفسها»337.

337- كليفورد غيرتز،"تأويل الثقافات"،ترجمة محمد بدوي،مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى، بيروت، 2009م، ص101

المبحث الرابع :

مستقبل الرؤيتين ومآلهما من جانب التباين أو التناقض

في هذا المبحث، وبشكل استباقي سنحاول رصد مستقبل الرؤيتين والتنبؤ بمآلهما على علاقة التدافع والصراع مع الآخر، اعتمادا على ما تم التوصل إليه من جانب الدراسة المقارنة بينها من جانب الإختلاف، والتباين والمغايرة.

و كما تم التوصل إليه، فقد كان الإختلاف في المنهاج، وليس في الجوهر، ومغايرة في الجوانب الشكلية والموضوعاتية، لاعلى مستوى المضمون، فما تحمله رؤيتهما الثقافية للعالم، و القيم التوجيهية المحمولة عليها، تعطيها شحنة التحفيز والدفع، إلى إنشاء الأثر الفعلي في العالم(ضبطها وحاكميتها)على علاقة التدافع والصراع مع الآخر.

وعليه ; واعتبارا لهذه المعطيات، ولما تم تحديده بخصوص تقارب وعدم تنافر في الجوانب الأخرى، والتي تمت مقارنتها على مستوى معالم الرؤيتين من جانب المغايرة والتباين، فإنه ودون جزم أو قطع، قد نلمس توافقا وحوارا بين الرؤيتين عند الفيلسوفين، مع اختلاف فقط في وجهات النظر، وفق غاية وقصدية تصب في مشرب واحد بتناغم وانسجام، قد يضمن للتثاقف بين الرؤيتين، وللتفاعل والتبادل وللحواربينها، كأفق وكاستشراف لمآل ومستقبل تطور هذه العلاقة بينهما، في إطار المشترك الإنساني وهذا ينم عن رؤيتنا كتفاؤل.

على غرار ما اتبعناه في المبحث الخاص برصد مستقبل الرؤيتين من جانب التقارب،والتقاطع)، يمكننا وضع ضمانات ومعايير أوشروط نطمئن بواسطتها وعبرها عن استمرارية ما توصلنا إليه وما لمسناه من علاقة توافق هو الآخر، رغم الإختلاف والتباين،وهذا ينم عن تطلع متفائل وتنبؤ بخصوص مسار إيجابي لاستمرار هذه العلاقة،كمآل ومستقبل لها،بعيدا عما من شأنه أن يكون تصادما أوتنافرا،مادامت القصدية والغاية واحدة،باختلاف فقط في وجهات النظر،بمنهجية متباينة ومنهاج مغايرفي مهمة أخذ المبادرة في إنشاء أثر التصرف في العالم(بتغييره وتجديده وتنويره).

فماهي ياترى هذه الضمانات والشروط كمعايير تخضع لها، الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الفيلسوفين والتي نطمئن بها عن مصيرها ومستقبلها من التوافق والإنسجام بينها واستمراريته، بل إلى ضمان مآلها إلى التثاقف وتبادل المنتجات الحضارية بينها خصوصا من هذا الجانب (التباين والمغايرة)؟ .

المطلب الأول : التفاؤل الحضاري لا التشاؤم :

تنتشرفي رؤية العالم الثقافية عند كل من عابد الجابري وغيرتز معالم التطور والتغيير والتجديد، التي تطبعها كما رأينا، بما هي رؤى حاملة لقيم توجيهية تحفيزية مسؤولة عن أثر الفعل الناشئ وأثر التصرف في العالم وراء ضبطها وحاكميتها لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر، ينطبع الفعل الناشئ وراءها ويتأثر بمآلها ويتخذ مصيره وفق مصيرها.

فهل تنتشرهي الأخرى معالم التفاؤل والأمل الحضاري في الرؤيتين عند الفيلسوفين كمعيار مؤشرلاستمرار لعلاقة التوافق والتقارب، وخاصة من جانب المغايرة والتباين، قد يضمنها كمآل ومصير ومستقبل للرؤيتين وإلى وضع قد يحقق إمكانية التثاقف والتحاور بينها، وتبادل المنتجات الحضارية بين هذه الرؤى ؟.

كما رأينا سابقا من خلال أطوار البحث، وكما تم التوصل إليه بخصوص ما تتخذه رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين، عابد الجابري وغيرتز من مبادرة للتدخل في العالم،عبر قيم توجيهية تحملها هذه الرؤى عن اقتناع والتزام،من أجل الإصلاح والتنوير والتجديد والتغيير،وكلها غايات تخص الإنسان وبناء نهضته، وبما هو عنصر أول في المعادلة الحضارية فهو يعد محور التغيير،من خلال بعده الزمني والنفسي، وقد يكفي ما رأيناه من مؤشرات التطور والتجديد في الرؤيتين والتي تواكب العمل التحفيزي والتوجيهي عبر القيم التي تحملها،وبما هي كتلة من تطلعات وآمال، ونفسية تواقة للتغيير والتنويروالتجديد، ولذلك كان من الضروري أن تعمل على تنمية البعد النفسي لهذا الإنسان وتحفظ توازنه، وتعمل على الإرتقاء به، وذلك بغية تخلصه من نفسية التساهل وتتفيه الأمور،ونفسية الصعب والإستحالة، و هما حالتان يشعر بهما كل فرد يحاول أن يقوم بعمل معين، فتنتابانه من حيث لا يشعر أو يشعر، فتعطلان بذلك الكثير من إيجاد الحلول لمشكلات وقضايا مهمة كبيرة كانت أم صغيرة، إذ يقول مفكر النهضة عن هذه الوضعية"وعن نفسية التساهل يقول:"ومن وجهة النظر النفسانية يجب أن نبين أن خط السير لنشاطنا الشخصي أو الجماعي يجب أن يمر بين دهانين يبدو أنهما ينتابان سائرالبلاد الإسلامية وهما ذهان الشيء السهل الذي لا يستدعي أي مجهود، و الذي يستميلنا إلى

الكسل، وذهان الشيء المستحيل الذي يجعلنا نحكم مسبقا ومن أول وهلة بالنشاط فوق مستوى وسائلنا ممايفضي بنا إلى الشلل التام".[338] وهذه كلها مؤشرات الإرادة الحضارية في رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين في أخذ المبادرة في التدخل في العالم لأجل إحداث تصرف فيه تحدوه آمال تطور وترقب لآفاق جديدة وشعوربالمسؤولية الحضارية(حل مشكلات- تدبير قضايا صغيرة أو كبيرة،، تدافع إيجابي - تعاوني).

أولا : (التفاؤل الحضاري)عند عابد الجابري:

كان مشروعه الإصلاحي، لا يخفي أنه كان يستلهم النموذج الرشدي،وخاصة السياسي منه، هذا النموذج الذي استلهمه من ابن رشد بحسب تأويله تنتشر فيه معالم التجديد والتطور والأمل الحضاري وقد صاغه الفيلسوف محمد عابد الجابري في مشروع بناء"عصر تدوين جديد حداثي" أو ماعبر عنه بتحرر العقل من عوائقه،واستلهم لذلك "نظرية الإتصال الرشدية" وهو فعل إفراغ العقل العربي من مناهج ومفاهيم ومعارف البنية المحصلة التي أفرزها عصر التدوين الأول في حقبه الأخيرة،تحضيرا لاستكماله بعقل مفارق آت من خارج، هو العقل الغربي،كي يتخذه صورة جديدة له، في مقابل النموذج الخلدوني ذي النظرة الحتمية والمتشائمة الرافضة للتطور والمؤمنة "بالخلق الجديد" من عدم، بعد انقضاء عمر العصبية339.

غير أنه لاستكمال المعادلة الحضارية في التغيير والتطوير الذي يرافق مسارها التفاؤل والأمل الحضاري، لا التبعية أو التقليد، والتي محورها الإنسان، ونهضته لابد من مراعاة البعد الزمني المتمثل في فقه الواقع، المزامن ومعطيات الواقع المعاصرة، وهذا ما نجد الجابري قد تطرق إليه، ضمن كتابه"نحن والتراث" وهو بصراحة، في هذا الصدد يرفض التقليد الأعمى، ويتسلح بأمل في التطوير وأمل في الخروج من الأزمة الشاملة للعقل العربي ورؤيته للعالم ومستقبلها، بمراعاة للواقع ومعطياته وأخذها في الحسبان، يقول عابد الجابري : غير أنه إذا كان ابن رشد وابن خلدون ضروريين لنا في التماس الجواب لسؤالنا الأول من "أين؟"، فإن الجواب عن سؤالنا الثاني "إلى أين؟" يتطلب مغادرة أفقهما

338- مالك بن نبي ،"القضايا الكبرى"،دار الفكر المعاصر،لبنان،دار الفكر المعاصر،سورية،2009م،ص111

339- عن انتصاره للنموذج الرشدي ضدا على المشروع الخلدوني في مجال الديمقراطية.(التراث والحداثة)، ص 224.
- عن الطابع العدمي لرؤية ابن خلدون للتغيير،نفسه (التراث والحداثة)، ص227-226

والإرتباط بأفق الحداثة وإنجازاتها السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والعلمية"340 .

وعليه ; نرصد الجانب الذي نبحث عنه في رؤية العالم الثقافية عند عابد الجابري وهو ارتباط أفق رؤيته ومآلها بالأمل الحضاري في الجواب عن سؤال إلى أين؟ أي(المستقبل)- في استلهام النموذج، من أجل التطوير والتغيير، دون تبعية أو تقليد، مع مراعاة لفقه الواقع، ومعطياته المعاصرة(تغيرات العالم).

ثانيا: (التفاؤل الحضاري)عند كليفورد غيرتز :

باعتبار ما تتخذه رؤية العالم الثقافية عند غيرتز من مبادرة للتدخل في العالم من أجل تغييره وتجديده، وذلك عبر قيم موجهة، تحملها هذه الرؤية والتي تنتشر فيها معالم التطور والإبداع والدور الحضاري الذي يؤمن بتقدم العالم وبتقدم المعرفة، والتي ذهب من خلالها غيرتز إلى اعتبارها العامل الرئيسي في تغيير رؤى العالم عبر الإحتكاك الثقافي بالآخرالمتقدم معرفيا، الغرب(نموذج المغرب-أندونيسيا). فذهب غيرتز إلى أن رؤى العالم التقليدية في كل من أندونيسيا والمغرب قد تحولت وتغيرت نتيجة للاحتكاك الثقافي والاتصال بالحضارة الغربية، وتقدم العالم أو رؤى العالم القائمة على التفسير العلمي، لقد تغيرت رؤى كالعالم في هذين المجتمعين وتحولت من الاعتقاد والإيمان بالوحي والإلهام والممارسات غير الواعية للمعتقدات والشعائر الدينية إلى الاتجاه نحو الاختيار والفحص والتقييم الفكري النقدي لتلك المعتقدات والممارسات، والنظر في أهميتها في حياة الناس، فمن خلال المشروع العلمي لغيرتز المتميز في العمل الأنتروبولوجي وفرض الذات من خلال براديغم التفكير(التأويلية الرمزية)، والذي استعان به في أبحاثه، وتقديم إساهاماته العلمية النموذجية، لم تكن لتمنعه أية موانع، كاليأس أو القنوط أو التشاؤم، بل عمد لتأكيد ذاته، وفرض أنموذجه الفكري، الذي صاراتجاه علمي يحتدى به، منحته السلطة في التأثير في مجرى العالم وفي أحداثه لغاية التغيير والتجديد، أي(المبادرة)في رؤيته الثقافية للعالم،

340- ضمن كتابه"نحن والتراث"يذكر الجابري في هذا الصدد،وهو بصراحة، يرفض التقليد الأعمى،ويتسلح بأمل في التطوير وأمل في الخروج من الأزمة الشاملة للعقل العربي ورؤيته للعالم ومستقبلها،بمراعاة للواقع ومعطياته حول ضرورة الأخذ بعين الإعتبار معطيات الواقع المعاصر،وخاصة أثناء الإقتداء بالنموذج الرشدي والخلدوني ،كذلك ينظر إشارة في هذا الصدد في مؤلفه "التراث والحداثة"،ص.231

وذلك وفق قيم توجيهية مبنية على تفاعلات خطابية بواسطة اللغةوبعامل الإ ٌ قناع، لا على الإلزام أوالإكراه،متجنبا بذلك النفور من توجهاته، وإن لاقت بعضها معارضات، وهي ما منحته الطاقة الإيجابية والحركة والدافعية الفعالة نحو الإبداع والتطوير والتجديد والتغيير.

المطلب الثاني : (التكافؤ والتناسب)و(التكامل والإنسجام) بين الرؤيتين :

اعتبارا للشروط والضمانات التي تم اقتراحها، ووضعها كمعايير لأجل ضمان استمرارية علاقة (التوافق والتقارب) بين الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الفيلسوفين عابد الجابري وكليفورد غيرتز، كمستقبل لها ومآل قد يضمن إمكانية التثاقف وتبادل المنتجات الحضارية بين الرؤيتين، وخاصة من جانب (المغايرة والتباين).

أولا-التكافؤ والتناسب (في فكر الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز) :

معيارية حضور وضرورة تكافؤ بين الرؤيتين والإعتراف الحضاري بينهما، دون استعلاء أو تقمص للمركزية، أو إصدار الأحكام المسبقة، والنمطية، التي تقتل الحوار بينهما وفق معادلة دافع – مدفوع وتقبلها بوعي حضاري، قد يضمن إمكانية التثاقف، إلى أفق ميلاد حوض حوار حضاري بينهما، وهو المطلوب كمصير ومآل لهما.

فحضورمنهج ومنهجية(مختلفة ومتنوعة) في الرؤيتين، سبيل لضمان رؤية سديدة وسليمة، لا تأتي على فوضى في الأفكار أو في الإستيراتيجية في كل منهما، بل هذا الإختلاف بينهما يشكل قوة وإثراء فكري، في سبيل النهوض الحضاري الكوني، ثم كذلك فعل اتخاذ المبادرة في الرؤيتين، عبر قيم توجيهية محمولة عليهما تمنحها شحنة التحفيز وسلطة للتحكم والتأثير في مجرى العالم وأحداثه لأجل غايات ومقاصد موحدة من التغيير والتجديد والتطوير والتنوير بروح تفاؤلية، وأمل حضاري، كذلك انطباع كل من الرؤيتين بطابع العقلانية بعامل الإتساق(تطابق مع الواقع)، تعطيها مصداقية وتوجه نحو الحقيقة، وهي أهم قوام في بناء الرؤية السليمة والصحيحة والبناءة.[341] هذه بعض من السمات التي

[341] - بخصوص رصد جوانب التكافؤ والتناسب،إلى التكامل والإنسجام بين الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند محمد عابد الجابري وغيرتز،وهو ما وضعناه كمعايير لأجل ضمان استمرارية علاقة (التوافق والتقارب) بين الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الفيلسوفين ،كمستقبل لها ومآل قد يضمن إمكانية التثاقف وتبادل المنتجات الحضارية بينها ،وخاصة من جانب (المغايرة والتباين)،ينظركذلك، في هذا الصدد كاستئناس ما تطرق إليه المفكر عابد الجابري في مؤلفه "التراث والحداثة" ص 231.

تنطبع بها كل من الرؤيتين والتي قد تمنحهما صفة التكافؤ، والتناسب إلى التكامل وعدم تبعية بعضهما لبعض، أو خضوعها أو التأثير السلبي بينهما، وهذا من شأنه قد يأخذ نحو أفق تبادل المنتجات الحضارية بينهما، وتحقيق التثاقف والحواربين هذه الرؤى.

ثانيا: -التكامل والإنسجام (في فكر الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز) :

هذا المعيار وحضوره كذلك، قد يكون ضروريا في الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند كلا الفيلسوفين عابد الجابري وكليفورد غيرتز، ويمكن رصده في كوننا لم نجد ما قد يشكل تنافرا أو ما من شأنه أن يوقع صداما فيما بينها، وهو ما تم التوصل إليه في المباحث السابقة، وهو ما يمكن ترجمته بنفس الغاية والقصدية التي ترومها رؤية العالم الثقافية عند كل منهما رغم اختلاف في المنهاج والمنهجية في تبني لفعل وأخذ المبادرة للتدخل في العالم وفي مجرياته وأحداثه لأجل تغييره وإصلاحه وتنويره إلى تجديده، وهذا الإختلاف والتنوع عند الفيلسوفين، بما تطبعها من الإنسجامية، والتكاملية بينهما فهي في الإعتبار قوة حضارية وإثراء فكري ومعرفي، يخدم النهوض الإنساني والمشترك الكوني[342].

وأخيرا بهذه النتيجة المتنبأ بها من توافر معيار التكافؤ والتناسب، ثم لمعيار التكامل والإنسجام بين الرؤيتين(الثقافيتين للعالم)، وهي من المعايير أو الضمانات التي وضعناها قصد ضمان استمرارية علاقة التقارب والتوافق والإنسجام، وعدم التصادم بين الرؤيتين من جانب التباين والإختلاف من جهة، ومن جهة أخرى، ضمانها كمصير ومآل للرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الفيلسوفين والتي نستشرفها أملا من طرفنا من خلال المقارنة بميلاد حوض حوارحضاري وثقافي بين رؤى العالم عامة ، وبين رؤية العالم الثقافية الغربية والعربية الإسلامية على الخصوص، مجسدة بنموذجين لمفكرين يمثل كل منهما الثقافة والحضارة التي ينتمي إليها: الثقافة والحضارة الغربية ونظيرتها الثقافة والحضارة العربية

كذلك المراجع : مالك بن نبي" القضايا الكبرى"،دار الفكر المعاصر،لبنان، 2009،ص111

مالك بن نبي "حديث في البناء الجديد"منشورات المكتبةالعصرية،بيروت،ت،ص-127 -

[342] بخصوص رصد التكامل والإنسجام بين الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند محمد عابد الجابري وغيرتز،وهو ما وضعناه كمعيار لأجل ضمان استمرارية علاقة (التوافق والتقارب) بين الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الفيلسوفين ،كمستقبل لها ومآل قد يضمن إمكانية التثاقف وتبادل المنتجات الحضارية بينها ،وخاصة من جانب (المغايرة والتباين)،ينظركذلك، في هذا الصدد كاستئناس ما تطرق إليه المفكر عابد الجابري في مؤلفه "التراث والحداثة".المرجع السابق،نفس الصفحة،كذلك في هذا الإطار ماأشار إليه الفيلسوف عابد الجابري في مؤلفه "نحن والتراث"،كذلك ينظر المرجع السابق،للمفكرمالك بن نبي" الحديث في البناء الجديد"منشورات المكتبة العصرية،بيروت،ط-ت،ص128

الإسلامية، وهما على التوالي :رؤية العالم الثقافية الغربية والعربية الإسلامية، في فكر كل من الفيلسوفين والمفكرين النهضويين، كليفورد غيرتز و محمد عابد الجابري.

وعليه ;واعتبارا لضبط وحاكمية رؤية العالم الثقافية، في العلاقة التدافعية(الصراع والتدافع) مع الآخر، فإنه ووفقا لما تم التوصل إليه، من خلال المقارنة من جانب التباين والمغايرة، وما توصلنا إليه، من عدم التنافر، أو التباعد، أو التصادم في هذا الجانب، غير الإختلاف على مستوى المنهجية أو المنهاج الذي تتخذه هذه الرؤى لذى الفيلسوفين، كتحفيز وتوجيه وبواسطة القيم المحمولة، (قيم المبادرة والتغيير والإصلاح)، أي في إنشاء الأثر الفعلي، وأثر التصرف في العالم، وهذا ما يتصورن بصور التدافع الإيجابي والتعاوني الناشئ كأثر فعلي في العالم، ومايمكن أن نتوقعه، كون ما صارت إليه هذه الرؤى من تقارب وتوافق، رغم اختلافها في منهاج أخذ المبادرة للتدخل في العالم من أجل تغييره أو إصلاحه، عبر القيم المحمولة عليها، عبرتفاعلات خطابية مبنية على اللغة(كوسيط لايرى، يدرك به العالم)ويقوم على الأفعال القصدية، والتي تعطيها تحفيزا وشحنة موجهة، فإنه وكون حاكمية هذه الرؤى وضبطها لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر، فإن نتاج هذه الأخيرة كصور تدافعية، تتصورن في أثر تصرفات في العالم، تنحو الإصلاح والتغيير، وكذا التجديد، والتنوير، أي في صور تدافعية وصراعية، إيجابية(تعاونية-تفاعلية)مع الآخر، أي ستكون هي الأخرى تتصورن في تبادل وتفاعل، وتوافق فيما بينها، وقد تصل إلى درجة المثاقفة، وهذا ما قد يبعث أملا في ميلاد حوض حواري حضاري بين هذه الرؤى، رغم اختلاف في مرجعياتها وخلفياتها الفكرية والثقافية التي تتغذى منها، كإطارمرجعي، والشاهد عندنا كنموذج مقارن لرؤى العالم(رؤية العالم الثقافية العربية والغربية)ممثلة من خلال الفيلسوفين، على التوالي، محمد عابد الحابري، وكليفورد جيمس غيرتز).

تركيـــــب:

عبرالتقدم في أطوار الدراسة، ومن خلال المباحث الأخيرة، أي إلى دراسة لمستقبل ومآل الرؤيتين وأثرهما على العلاقة نفسها، ومماتم التوصل إليه عبر معطيات الدراسة المقارنة من جوانب التقاطع والتقارب بين الرؤيتين، كذلك بالموازاة مع ذلك من جانب التباين والمغايرة، والتي على إثرها تم التنبؤ واستشراف لمستقبل ومآل الرؤيتين على العلاقة التبادلية والتفاعلية مع الآخر(التدافع والصراع)، فكان مما تم التوصل إليه باختصار ضمن نتائج المقارنة وبخصوص مستقبل ومآل الرؤيتين وأثرها على علاقة التدافع والصراع مع الآخر. ودون جزم أوقطع نظرا لعدم اليقينية في دراسات العلوم الإنسانية، والإجتماعية، فقد تم تسجيل تقارب وعدم تنافر بين الرؤيتين، عدا ما رأيناه بخصوص المنهج والمنهجية المختلفة التي تتخذها في المبادرة للتدخل في العالم من أجل تغييره أوإصلاحه، أوتنويره، وهو ما يترجم ويتصورن كأثر للتدخل في العالم بتحفيز من الرؤية (الثقافية للعالم) التي تلعب دور الموجه الحضاري عبر القيم التوجيهية والمنظمة المحمولة عليها إلى(تدافع إيجابي-تعاوني) وهذا ينم عن تفاؤل وارتياح لمستقبل ومآل الرؤيتين الثقافتين للعالم التي تضبط وتتحكم في تأطير علاقة التدافع والصراع مع الآخر، ومن ذلك أثرهاعلى مستقبل ومآل هذه العلاقة التفاعلية والتواصلية مع الآخر وللحواربين هذه الرؤى بل و إلى التثاقف بينها.

خـــاتمـــــة

ما يمكن استخلاصه، واعتمادا على نتائج المقارنة عامة أن تصادم الرؤى وتنافرها إلى تناقضها، يؤدي بالتبع إلى واقع متصادم ومتأزم لأثر الفعل الناشئ كأثر للتصرف في العالم،وفي أحداثه ومجرياته، ومنه فالتقارب والتشابه في رؤى العالم وما هي كآلية مسؤولة عليه من ضبط وحاكمية لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر، ينتج عنه وبالتبع أثر للتصرف في العالم، وأخذ المبادرة للتدخل فيه من أجل الغاية المقصودة، والإيرادية المسؤولة، فيتصورن في صور تدافعية وصراعية إيجابية، والعكس صحيح، وذلك عن وعي ومسؤولية، لا على إكراه أوإلزام، حسب ما تحمله القيم الموجهة والمحمولة على رؤية العالم الثقافية المسؤولة عن تأطيرها وضبطها وحاكميتها لها، عبرتفاعلات خطابية مبنية على اللغة(كوسيط لا يرى يدرك به العالم)وتقوم على الأفعال القصدية، (عن وعي واقناع واقتناع)، مناطه العقل والتمييز والوعي، ووفق مفهوم التكليف، والذي كما ذكر في دعامة البحث عن تصور« الفيلسوف المغربي حسان الباهي » من خلال كتابه "فلسفة الفعل، اقتران العقل النظري بالعقل العملي "، وهو يجمله في كون الآليات المسؤولة، عن نشوء الفعل وأثر التصرف في العالم، تكمن في فهم، وإدراك الوجود، والإنسان، بكونه عملا أشمل من الفعل، في حدود تقاطعات بين العقل واللغة والفعل، بحيث تصبح قصدية الأقوال هي قصدية الأفعال، وفي هذا الصدد، يقول صاحب الكتاب "أنا عمل بقدر ما أفكر وأفكر بقدر ما أعمل.

- وحيث إن رؤية العالم الثقافية، في وضعها العام ضمن مجال الرؤى محكومة بالتغير، حسب مبدأ تغير الثقافة من جهة، وحسب تغيرات العالم من جهة أخرى، فقد تطرح إشكالية تغيرفي مسار ميكانيزم عمل هذه الآلية كونها مسؤولة، كقانون منظم وقاعدة سلوك وفعل، أي على(علاقة التدافع والصراع) مع الآخر-بفعل عامل الإيديولوجية التي تصير ثقافة، بل إلى معتقد، قد يشكل ترسانة القيم المتأثرة بذلك الفكر الإيديولوجي، أو الأدلوجة التي تحملها هذه الرؤى، وبالتالي تكون المسؤولة عن مهمة التوجيه فإما إيجابا أو سلبا، حسب ما تتركه من توقيع حضاري، وحسب ما يتوافق وقصدية توجيهها.

- وعليه؛ واعتماداعلى نتائج المقارنة، بخصوص رؤية العالم الثقافية عند عابد الجابري ونظيرتها عند كليفورد غيرتز وهما يمثلان على التوالي رؤية العالم الثقافية

العربية الإسلامية والغربية كما تم وضعهما واقتراحهما خلال هذه الدراسة المقارنة، من جانب التوافق والتقاطع والتقارب من جهة، ومن جانب التباين والمغايرة من جهة أخرى، فما تم التوصل إليه، عامة، تسجيل توافق، وتقارب لهذه الرؤى، عدا الإختلاف في المنهاج والمنهجية التي تتخذها في توجيهها الحضاري، وهذا يعكس التعدد، الذي يكرسه مبدأ الإختلاف والتنوع في وجهات النظر، دون خلافها، أوصدامها، لأن لها قصدية وغائية واحدة وهي غاية النهوض الإنساني، بالتغييروالإصلاح والتجديد، بتحفيزالقيم الكونية التي تحملها كلتا الرؤيتين.

- فالمرامي والأبعاد، وراء رصد الأثر الفعلي الناشئ، وأثر التصرف في العالم، أوالمبادرة في التدخل في العالم من أجل تغييره، وإصلاحه أو تجديده كما رأينا في القيم الكونية التي تحملها رؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين عابد الجابري وكليفورد غيرتز، والتي تتم وفق خطابات تفاعلية مع الآخر، عبر عامل اللغة، وكأنها توجه خطابا تكليفيا يعتمد الإقناع والإقتناع، (وهذه من مبادئ المفكرين اللذين يدعون للإقناع) دون إكراه أوإلزام، ثم مآل هذا الفعل ومستقبله، كان يتمثل في البحث عن إمكانية تأسيس للحواربين هذه الرؤى وتوافقها، ثم إلى تثاقفها، ولتدبير الإختلاف وتسوية النزاعات، وفق قيم كونية، موجهة ومنظمة كالتعاون، والتسامح والعيش المشترك، في فضاء عام مشترك يتسع للجميع، دون إكراه أو إلزام، ولكن، أيضا عن طريق التدافع والصراع مع الآخر، في صوره الإنسانية الإيجابية وهوسنة كونية، ومبدأ كوني كذلك، وهو في سنة التقاطعات التي يمكن أن تحصل بين الفضاءات الخاصة، كون الفعل الناشئ عن علاقة التدافع والصراع مع الآخر، يقع في هذه التقاطعات بين الفاضاءات المشتركة، ومجاله الحرية، والتي تتطلب فيها الذات التفاعل والتوافق والحوار مع الآخر دون حدود، أي على التخوم، يعني أن الذات في علاقتها مع الآخرتتطلب في تفاعلها عدم التقوقع أو الإنعزالية، أوالإغتراب، أورسم للحدود، أوتوسيعها،، بل في المقابل عند حدود التقاطعاتومع الأغيار(في فضاء مشترك)وبالتالي فالقواعد أو الضوابط أو الآليات أوالقوانين(رؤية العالم الثقافية)، كنموذج في هذا البحث، لا يمكن أن نقول هي قوالب قبلية، جاهزة، بحيث فقط يكفي أن نتعرف عليها، لنحترم فضاءنا الخاص، والفضاء العام والمشترك ونظبط علاقتنا التدافعية والصراعية مع الآخر، في

إطارها الإنساني، بل هي كيف معرفي، ومجال اتفاق واشتراك مع الآخر، وكما جاء في الكتاب الذي تم اعتمادنا عليه "ليس هو فضاء محدد قبليا وفق مبادئ العقل الأخلاقي، أو وفق آمرية لاهوتية، بل هو مجال اشتراك واتفاق، وتدافع بالرأي والحجة والحوار، خصوصا، ومع العلم أن التدافع والصراع في إطارهما الإنساني يتم وفق مبدأ ومسلمة مفادها، أن كل حوار أو تداول أونقاش، إنما يتم بناء على التسليم بحضور المعتقدات المسبقة لكل الأطراف، ومصالحهم الفردية والجماعية، والرغبات والتحيزات والإنتماءات الثقافية واستحضارالمرجع الفكري والرمزي، وأنظمتها وتوجيهها الحضاري، وهو ما يترجم برؤية العالم، عامة و الثقافية بالخصوص، التي تعمل كآلية وقانون يضبط علاقة التدافع والصراع مع الآخر في إطاره الإنساني، كصيغة من أجل غاية التعاون والعيش المشترك، وليس لا تنحية طبقة ولاإزالة أخرى، بل الغاية العميقة من التدافع والصراع(كحوار حضاري)، في حضوركل هذا التعدد الثقافي، وكل هذه الفضاءات الخاصة، كيف يمكن أن تجد صيغة للتعايش، وللتعاون المشترك، حفظا للمصلحة العامة وللعيش في أمن وتساكن وسلام.

- وهكذا؛ واعتبارا لتصورنا من خلال هذه الدراسة، باعتبارنا لرؤية العالم الثقافية(العالمة)كآلية، وكقانون وقاعدة، وضابط، في كليته وغاياته الاصلاحية، عبر القيم التي تحملها كموجه حضاري، محفز ومنظم مؤثر في علاقة التدافع والصراع ونتاجه الذي يترجم كأثر فعلي في العالم، و كأثرللتصرف فيه، والتي هي الأخرى، لها دور تكميلي في تنظيم حدود تقاطع بين الفضاءات الخاصة التي تشكل الفضاء العام المشترك.

وعليه وباعتبار علاقة التعدي والتكامل، فهذه الآلية(رؤية العالم الثقافية) مسؤولة ولها صفة الضبطية والحاكمية على علاقة التدافع والصراع مع الآخر في إطارها الإنساني، والذي يتصورن بأفعال وأثرها في العالم، والتي تتخذ صورا أو تتصورن حسب توقيعاتها التوجيهية عبرقيم محمولة، فإن كانت إيجابية عملت على توقيع أثر إيجابي في صورتدافعية إيجابية(تدافع تعاوني –إصلاحي –تجديدي)، وإن كانت سلبية، عملت على توقيع أثرفعلي سلبي يأخذ صورا(تدافعية- تناحرية -انتحارية- تهميش-إقصاء-تنحية، إبادة..)

- وأخيرا يمكن طرح تساؤل، وهو كالتالي، مادام الفعل أو أثر الفعل الناشئ، أو أثرالتصرف في العالم الذي ينتج ويتصورن في نتاج علاقة التدافع والصراع مع الآخر في إطاره الإنساني طبعا، في مساحات تقاطع فضاءات مشتركة مع هذا الآخر، والذي مجال عمله الحرية، التي تقتضي آلية تنظم هذا الفعل وتضبطه وتؤطره، يطرح السؤال، هل هذا التعاقد مع الآخر في صوره التدافعية والصراعية مع الآخر يمكن أن ينشئ أثرا للتصرف في العالم دون مراقبة وتوجيه وتأطير؟، أي أن يكون فضاءا محددا قبليا يدخل ضمن مبادئ العقل الأخلاقي أووفق آمرية لاهوتية، فاعتمادا على ما جاء في كتاب الفيلسوف المغربي "حسان الباهي " في كتابه فلسفة الفعل، (كدعامة للبحث) أنه يضع حدا لكل تصور ميتافيزيقي يجعل من الفضاء المشترك معتركا لنشوء الأثر الفعلي الناشئ عن علاقة التدافع والصراع مع الآخر مجالا محددا قبليا، فالتعاقد، الذي يخدم الإنسانية بين الفضاءات المشتركة والمختلفة، في تصوره، لايمكن أن تنشأ إلا في حضور الرغبات والتحيزات، والتمنيات والمرجعيات الثقافية والعقائدية، والرمزية، والتعبير عن المصالح الخاصة، لكل فئة.

- اعتبر تصور الكتاب، والذي اعتمدته كدعامة في الدراسة، في هذاالبحث، يزكي الطرح الذي وضعناه في تصورنا، واعتمدناه كركيزة للدفاع عن هذا التصورالتي جاءت به الأطروحة في هذا الموضوع.

- واللافت للانتباه ومن أجل محاولة الإحاطة بالموضوع، ومحاولة معرفة كنهه وحقيقته، وحقيقة كل من رؤية العالم الثقافية الغربية والعربية الإسلامية، وإمكانية التثاقف والحوار بينهما، وإمكانية استمرارهذه العلاقة كمآل ومصيرلهما، ومدى تأثيركل منهما على علاقة التدافع والصراع مع الآخر، وأثرهما على هذه العلاقة، وعلى مستقبلها ومصيرها من الجانبين التقاطع أو التباين، أو من جانب التناقض، عملنا على تمثيل الاتجاهين : الرؤيتين الثقافيتين للعالم العربية الإسلامية والغربية، وهي على التوالي من خلال فكر كل من الفيلسوف محمد عابد الجابري ونظيره كليفورد غيرتز، لما كان يقتضي منا من الإلمام بفكر هذه الشخصيات المفكرة، لما يزخر به من معرفة وثقافة عالمة، تؤهل

رؤيتهم الثقافية للعالم لتأخذ موقع الريادة والقيادة في التوجيه الحضاري والنهوض الإنساني، وأخذ المبادرة للتدخل في العالم وفي مجرياته وفي أحداثه لإنشاء أثر التصرف فيه بتغييره وإصلاحه، وتنويره، فكان لبلوغ الهدف من الدراسة وضمانه، أن توجهنا في البحث بمنهجية، وذلك بوضع مقارنة من جانبين التقاطع أو التباين أو من جانب التناقض، لاكتشاف ورصد جوانب التماسك أو التقارب أو المغايرة، وذلك كما سبق الذكر من أجل رصد للمطلوب وهو بحث في إمكانية التحاور والتثاقف بين الرؤيتين، وإمكانية تبادل المنتجات الحضارية بينها وفق معادلة دافع – مدفوع وتقبلها بوعي حضاري.

- فما توصلنا إليه من خلال هذا الموضوع وكخلاصة، ومن خلال الدراسة المقارنة أن رؤية العالم الثقافية كما تمت مقاربتها عند كل من الفيلسوفين، يمكن اعتبارها كآليات مسؤولة محفزة، وكقواعد وقوانين منظمة وموجهة للفضاءات المشتركة، التي في معتركها تتم العلاقة التدافعية مع الآخر والمسؤولة عن أثر التصرف في العالم، بل إلى أخذ المبادرة في إنشاء هذا الأثر الفعلي في العالم والذي ينشد التغيير والإصلاح والتجديد، والتي توجهه القيم المحمولة على هذه الآليات، وبفعل تفاعلات خطابية بواسطة اللغة(كوسيط لا يرى ويدرك به العالم)، تلعب الدورالمحفزوالموجه والمنظم، في إحداث الفعل وأثر تصرفه في العالم، (نتاج علاقة التدافع والصراع مع الآخر،وأثره في العالم)، (تصريف الفكرة بتحفيز من رؤية العالم الثقافية وبتوجيه من القيم المحمولة عليها إلى أثر للفعل وتصرفه في العالم) (بوصفه عملا أشمل من الفعل في حدود تقاطعات بين اللغة والعقل والفكر،وهو كما جاء من خلال دعامة البحث في هذا الموضوع،كتزكية لهذا الطرح، من لدن الفيلسوف "حسان الباهي" في كتابه "فلسفة الفعل، اقتران العقل النظري بالعقل العملي"، "أنا عمل بقدر ما أفكر وأفكر بقدر ما أعمل".

- فمن خلال الدراسة المقارنة بين الرؤيتين ومن جوانب عدة (الأسس والمنطلقات والأبعاد والمحتويات المعرفية)ومن جانبين(التقاطع والتقارب)ثم (الإختلاف والتباين والمغايرة)،لم نجد ما يؤشرللتصادم أو التنافر بين الرؤيتين عند هذين الفيلسوفين، سوى ما سجلناه في اختلاف نوعي في المصادر والمشارب الفكرية والثقافية التي نهل منها كلا المفكرين، في الوقت ذاته، رصدنا اختلافا نوعيا من مستوى آخر، غير المضمون الذي

ينسجم مع نفس الغاية والقصدية التي ترومها رؤية العالم الثقافية عند كل منهما، وهي اختلاف في المنهاج والمنهجية في تبني لفعل وأخذ المبادرة للتدخل في العالم وفي مجرياته وأحداثه لأجل تغييره وإصلاحه وتنويره إلى تجديده، وهذا الإختلاف والتنوع عند الفيلسوفين، هي قوة حضارية وإثراء فكري ومعرفي، يخدم النهوض الإنساني والمشترك الكوني.

- لقد رأينا من خلال الدراسة المقارنة من جهة أخرى، من الجانبين التقاطع والتقارب ثم التباين والإختلاف بين الرؤيتين، ما توقعه عبر تأثيرها وحاكميتها وتأطيرها على علاقة التدافع والصراع مع الآخر من أثر للتصرف في العالم،فتوصلنا إلى كون الرؤيتين عند الفيلسوفين تتقارب دون تنافر بينها، وهو ما يطبع الفعل الناشئ عن نتاج العلاقة التدافعية، إلى التوافق والإنسجام والحوارية، وفق قصدية موحدة ترسمها كلا الرؤيتين(الإصلاح والتجديد والتغيير والتنوير)، ونفس التوجه ثم رصده من الجانب الآخر من التباين بين الرؤيتين.

- وإن ما يدل ذلك، إلا على استيفاء للرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الفيلسوفين لعدة معايير ومقومات، كالبناء الحضاري والفعالية والإرادة الحضارية والتفاؤلية، والأمل الحضاري والذي منحها عبر القيم التي تحملها سلطة التوجيه الحضاري بفعل التفاعلات الخطابية المبنية على اللغة (كوسيط يدرك به العالم)، فقد تبين لنا من خلال الدراسة المقارنة في هذا المضمار ما تحتويه الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الفيلسوفين من توظيف للأساليب البلاغية، كسلطة تأثيرية في(الآخرالمعني بالخطاب التفاعلي الإصلاحي والتنويري)، وللتدخل في العالم ومجرياته وأحداثه، لإنشاء أثر التصرف في العالم وأثر الفعل فيه، عن إقناع وٱقتناع، دون إكراه أو إلزام، فضلا عن معايير العقلانية كالإتساق، والموضوعية والإيمان بتقدم العالم والمعرفة، وأهميتهما في التثاقف والحوار مع الآخروالإحتكاك به، والإنفتاح عليه. وقد تم رصد كل هذه المعطيات وهذه المحتويات المعرفية في الدراسة المقارنة في الرؤيتين عند كل من الفيلسوفين، فكانت نتائجها بالإيجاب وبالتقارب والتوافق، نظرا لنفس التوجه والقصدية التي تضطلع بها كل من الرؤيتين. هذه العلاقة من التقارب والتوافق والإنسجام، وضعناها كضمانات وشروط لسيرورتها، و

استمرارها، ولكي تكون مصيرا ومستقبلا لها، وللفعل الناشئ عن ضبطها وحاكميتها الذي هو الآخر يأخذ نفس مسارها ومآلها ومصيرها.

- إذن ؛ ما توصلنا إليه من توافق وتقارب بين الرؤيتين، وما تم التوصل إليه بكونها محفزا ومنظما، وعاملا توجيهيا يتحكم في تصريف أثر الفعل والتصرف في العالم، فهي بذلك تنعكس على العلاقة التدافعية والصراعية الإيجابية والتعاونية مع الآخر.

- يبقى التساؤل المطروح وبدون تشاؤمية، هل سيستمرمآلها ومستقبلها في هذا الأفق؟. وهذا ما نأمله كاستشراف لميلاد حوض حواري كبير، خاصة بين رؤية العالم الثقافية العربية الإسلامية ونظيرتها الغربية، أم قد تتعرض هذه الرؤى لمتغيرات وعراقيل قد تعصف بهذه العلاقة وتحولها إلى تصادمات بين هذه الرؤيتين؟ أوقد تتعرض في هذه الحالة إلى طمس لتحل محلها وعلى حسابها رؤى أخرى، أو بدائل من رؤى غير واضحة المعالم.

- عموما؛ يمكن اعتبار كلا من الرؤيتين الثقافيتين للعالم عند الفيلسوفين محمد عابد الجابري وكليفورد غيرتز رؤى ناهضة وبانية للحضارة بمنهجية ومنهاج تواصلي مع الآخر(فهم – إدراك- وصول – تأويل) دون طمس للحدود أو توسيع للحدود، بل في فضاء مشترك ومع الأغيار، أي في تقاطعات مع فضاءات خاصة، تتثاقف فيما بينها وتتحاور وتتبادل المنتجات الحضارية، دون تقوقع أو انعزالية، أو استعلاء، أو من قبيل النفاق الحضاري أو إدعاء للمركزية، وفق علاقة تدافع تعاوني إصلاحي تنويري.وهذا ما كانت آفاق غايات رؤية العالم الثقافية ومقاصدها عند كل من الفيلسوفين، يظهر أنه يأتي في إطار الإختلاف والتنوع وهو سنة كونية وهي بهذا المظهر من التباين والمغايرة تشكل قوة معرفية وإثراء فكري يخدم النهوض الإنساني.

- وعلى هذا الإعتبار، فما يمكن أن نخلص إليه بالقول من خلال ما أنجز في هذا الموضوع، أننا قد تقدمنا من وضع كوننا كنا بصدد سؤال إمكانية التقارب والتقاطع والحوار والتثاقف بين رؤية العالم الثقافية الغربية والعربية الإسلامية- لذلك ولأجل محاولة الإحاطة بالموضوع والتحكم فيه،ما أمكن، مثلناهما بنموذجين لعلمين فكريين(فيلسوفين) ولثقافتين مختلفتين (الثقافة الغربية والعربية الإسلامية)، وهما على التوالي (كليفورد غيرتز- محمد

عابد الجابري)- إلى وضع من شأنه أن يحقق إمكانا حضاريا وثقافيا وتفعيله بالحوار والتثاقف بين هذه الرؤى وتبادل المنتجات الحضارية بينها)وفق معادلة دافع-مدفوع، وبدون تحيزات، أو تقمصات للمركزية، ودون استعلاء أو نفاق حضاري، وتقبلها بوعي ومسؤولية، لضمان تفاؤلية إيرادية حضارية لمستقبلها ولمآلها، ينعكس بتأثير منها وحاكميتها وضبطها لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر على التوقيع الحضاري الذي يترجم بآثار أفعال في العالم تكون متوافقة وحوارية تروم العيش المشترك، بناء على منظومة قيم كونية تشكل مبادئ إنسانية، في مجال اتفاق، واشتراك مع الآخروالتدافع معه بالرأي والحجة، والحوار دون إلزام أوإكراه، بعيدا عن الصراع، الذي يخرج عن إطاره الإنساني، في فضاء مشترك يتسع للجميع في تساكن وتعايش يعمه مناخ الأمن والسلم.

وأخيرا فهذا ما يترجم التوجه العام للأطروحة المركزية، والمرامي والأبعاد التي يراهن عليها موضوع البحث.

- وعليه ؛ فرؤية العالم الثقافية عند كل من الفيلسوفين محمد عابد الجابري وكليفورد غيرتز، فضلا عن كونها مفهوما إجرائيا وأنثروبولوجيا، يمكن اتخاذها وتجسيدها تطبيقا وممارسة عملية كقانون عام محفزا تفاعليا مع الآخر وكقاعدة لضبط سلوك ورصد أثر الفعل في العالم، وأثر التصرف فيه، في فضاء مشترك مع هذا الآخر، لما تملكه من سلطة تستمدها بما تأتي عليه من مبادرة للتدخل في العالم وفي مجرياته وأحداثه لقصد الإصلاح والتغيير والتنوير والتجديد وفق قيم توجيهية وعبر تفاعلات خطابية بواسطة اللغة، دون إكراه أو إلزام، عن اقناع واقتناع، مناطه العقل والتمييز، وهذه هي المهمة الريادية المنوطة عند المفكرين وخاصة الفلاسفة في رؤيتهم الثقافية للعالم، التي تنطبع بالإتساق والموضوعية(مهمة المثقف العضوي)(الإقناع والإبداع) كمنافحة وذود عن قضايا المجتمع والدفاع عنه، عبر عملية التدافع الحضاري، بدرجاته وصوره المشروعة بدءا من الحوار المناظرة الجدال المنافسة المغالبة، بعيدا عن الصراع والعنف الذي يخرج عن إطاره الإنساني والإيجابي مما يقتضي :

- الإهتمام بمشاريع فكرية تحتضن بناء رؤى العالم الثقافية(العالمة) المنوطة بالتغيير والإصلاح والتنوير والتجديد،والتي يتبناها خاصة المفكرون والفلاسفة، كرؤى

نهضوية، بانية للمشترك الإنساني والحضاري، بشرط ابتعادها عن الفكر المتطرف، لاعتبارها أساس وشرط للحوار الثقافي، إذ بالتوافق بين رؤى العالم الثقافية والحوار بينها، تتقارب وجهات النظر وتتبادل المنتجات الحضارية بينها، ولعل التوافق والتقاطع المتوصل إليه في البحث،لم يكن وليد صدفة، لاعتبار عامل الاتساق في رؤية العالم عند الفلاسفة، ولاعتبار نفس القصدية والتوجه في المهمة المنوطة بريادة رؤية العالم الثقافية، ومهمتها في التنوير والإصلاح والبناء والنهوض الحضاري، وكل تنافر بين رؤى العالم أوالتصادم بينها هو من قبيل الصراع الثقافي والحضاري، الذي يؤزم العلاقات مع الآخر وخاصة في الزمن المعولم، إذ نحن في العالم العربي الإسلامي اليوم في حاجة ماسة للإنفتاح على الآخر(المتقدم) والتفاعل والتثاقف معه، وهو بذلك يستدعي منا استحضار بدائل رؤوية منفتحة وحوارية مع هذا الآخر و فهمه وإدراكه للوصول إليه وإلى وضعه الحضاري المتطور، وهو كما أشار إليه الفيلسوف محمد عابد الجابري في هذا الصدد بما وصفه بمشروع بناء عقل مكون،(بكسر الواو المشددة)، أي إعادة بناء عقل مكون(بفتح الواو المشددة).

- الإهتمام بالخطابات التجديدية التفاعلية مع الآخر بعيدا عن خطابات الكراهية والتشدد والتطرف والإقصاء وخطابات الإستعلاء الحضاري التي تعمل على توثين الفكر الواحد من نزعة مركزية تدعي الكونية، في نفس السياق الإهتمام بعامل اللغة في التفاعلات الخطابية مع الآخر، لكونه وسيط حساس في إدراك العالم وفهمه، وكونه من أهم متغيرات العالم المؤثرة في رؤية العالم، وفي التصورات، وكل ذلك من شأنه تقريب وجهات النظر، وتجنب الإصطدام والتنافر والتباعد الذي يذكي روح الصراع والتدافع التناحري أو الإنتحاري مع الآخر.

- الإلتفات المسؤول ومراجعة لبناء منظومة القيم التي تؤطر وتسير وتوجه العالم، باعتبار رؤية العالم الثقافية التنويرية والإصلاحية تعمل بتوجيه من منظومة قيم ناهضة بالإنسان وبفعل حاكميتها وتأثيرها وضبطها لعلاقة التدافع والصراع مع الآخر باعتبارها آلية مسؤولة بالدرجة الأولى عن إحداث أثر التصرف في العالم والتحكم في أحداثه

ومجرياته،وبالتالي صورنته في صورة تدافعية مع الآخر، حسب القصدية والغاية المرصودة، فإن كانت وفق قيمة إيجابية تنعكس بصورة تدافعية إيجابية والعكس صحيح.

- وفي سياق العالم وواقعه وخاصة الزمن المعولم أو كما يسميه بعض الباحثين الزمن المغولم، وزمن الصراعات والتدافعات التناحرية والإنتحارية مع الآخر، والتي تتخذ أشكالا مهولة، ومخيفة، نتساءل أين نحن من رؤية العالم الثقافية(العالمة) التي يتبناها المفكرون والفلاسفة، التي تتخذ الثقافة كفلسفة في الحياة، وتنطبع بالموضوعية والعقلانية والإتساق وتنحو التوافق والتحاور والتثاقف في تفاعل مع الآخر، وفق منهج تواصلي، فهم هذا الآخر وإدراكه، ثم الوصول إليه نحو تأويل إيجابي، ووفق مبدأ التدافع الحضاري، عبر تفاعلات خطابية تجديدية وإصلاحية، تنشد التغيير والبناء الحضاري والمشترك الإنساني ومصيره، والتي تعمل كمحفز تفاعلي داخلي مع الآخر، بفعل عامل المبادرة، ووفق قيم محمولة، تملك السلطة في تسيير العالم وتأطيره، والعمل على توجيهه والتدخل فيه، وفي مجرياته وأحداثه، لأجل إحداث أثر التصرف فيه، نحو مقصدية البناء الحضاري والنهضة الإنسانية عن إقناع واقتناع دون إكراه أو إلزام، وعن وعي ومسؤولية، مناطها العقل والتمييز.

- وفي اعتقادي ما يمكن أن نهتدي به في هذا السياق وفي سبيل إمكانية حوار الرؤى والحوار الثقافي ككل، رؤية العالم الثقافية عند كل من "محمد عابد الجابري" و"غليفورد جيمس غيرتز"، كآلية تواصلية تفاعلية تحفيزية مع الآخر، لما توصلنا إليه باستيفائها لكل المعاييرالتي تؤهلها لمهمة التنويروالتجديد والتغيير والإصلاح وأخذ الريادة في الدفاع عن قضايا التدافع الحضاري مع الآخر وفق منهج ووفق منظومة قيم متنورة ناهضة وبانية للحوار والتثاقف مع هذا الآخر(كتقبل اختلاف الآخر- احترام خصوصيته- فهمه - الإحساس به-تفهمه لإدراكه والوصول إليه ثم التأويل الإيجابي، إزاءه الذي يتناسب والتفاعل معه)(منهج تواصلي).

- ونتمنى أخيرا كما يتمنى الجميع في سياق تغيرات العالم وفي ظل الصراعات والتطاحنات أن تتوحد وجهات النظر وتتقارب وتتحاورفي ظل تنوع ثقافي وفكري، يشكل قوة حضارية كونية، إلى ميلاد حوض حواري كبير وخاصة بين رؤية العالم الثقافية

الغربية والعربية الإسلامية، وتبادل المنتجات الحضارية بينهما، في أفق ومصير و مستقبل، كما توصلنا إليه في البحث، في تقارب وتوافق وتفاؤل حضاري على نهج ومسار المفكرين والفيلسوفين، عابد الجابري وكليفورد غيرتز واللذين مثلناهما على التوالي، كنموذجين لرؤى العالم الثقافية العربية الإسلامية والغربية موضوع الدراسة المقارنة في هذا الموضوع.

- ولكل هذه الإعتبارات فحوار الرؤى هو بوابة، أو من أهم مقومات بناء حوار الثقافات، لذا يجب تبني رؤى العالم الثقافية من لدن المفكرين والفلاسفة، وإبداعهم واتخاذها كمحفز داخلي، باتباعها بوعي ومسؤولية، وفق مبدأ التدافع الحضاري مع الآخر، ووفق معادلته دافع - مدفوع، بعيدا عن الصدام أوالصراع الذي يؤسس للعنف و الذي يخرج عن إطاره الإنساني في حضورالتحيزات والرغبات والمرجعيات الثقافية والعقائدية والرمزية كمصادر تتغدى منها الثقافة، وتنطلق منها الرؤية الثقافية للعالم، (أسس- منطلقات- محتويات معرفية)أي في فضاء مشترك مع الأغيار، وعند الحدود ووفق حرية، دون إلزام أو إكراه، وكما اعتمدناه من خلال دعامة البحث من لدن الفيلسوف "حسان الباهي" أي يخالف ما جاء من تصور "جون راولز" الذي يرى أن التعاقد مع الغير أو الآخر في فضاءات التدافع معه، يجب أن تتم في غياب هذه المرجعيات أي عن حجاب جهل.

- ولأنه، مرة أخرى في إمكانية حوار رؤى العالم عامة والثقافية خاصة، تجسيد لحوار الثقافات والحضارات، وراء تحفيز ودفع من هذه الرؤى، إرساء لدعائم التدافع التعاوني، والتحاوري مع الآخر ولأسس التعاون والحوار والمصير الإنساني المشترك، وبذلك كان العالم ليتفادى الخوض في فضاءات من التوترات والحروب ولتجنب أمواجا من التدافعات التناحرية والإنتحارية .

البيبليوغرافيا

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة :

القرآن الكريم برواية ورش، عن نافع

1-الكتب المعتمدة

كتب :

-محمد عابد الجابري

- الجابري (محمد عابد)، "المسألة الثقافية في الوطن العربي"مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، الطبعة الثانية، 1999م.
- الجابري (محمد عابد) ، "تكوين العقل العربي"مركزدراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، الطبعة الثامنة، بيروت، 2002م
- الجابري (محمد عابد) ، "كيف نتعامل مع التراث ؟"سلسلة مواقف عدد26، دار النشرالمغربية، أديما، الطبعة الأولى، 2003م
- الجابري (محمد عابد) ، "بنية العقل العربي" سلسلة نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، عدد2، بيروت، 2009م

-كليفورد جيمس غيرتز

- غيرتز (جيمس)كليفورد "التطورات الدينية بالمغرب وأندونيسيا،منشورات (لاديكوفيرت) باريس،1992م
- غيرتز (جيمس) كليفورد "الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا"، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993م
- غيرتز (جيمس) كليفورد، "تأويل الثقافات" ترجمة د، محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الاولى، 2009م
- غيرتز(جيمس)كليفورد"الوصف المكثف" نحو نظرية تفسيرية للثقافة،منشورات (لاديكوفيرت)باريس 2003م

أولا: باللغة العربية :

2-الكتب :

- ابن نبي (مالك)، "مشكلة الثقافة" مجلد 1، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1984م
- أبو زيد (سمير)، "العلم والنظرة العربية إلى العالم والتأسيس العلمي للنهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2009م
- أبوعلي (ياسين)، ينابيع الثقافة ودورها في الصراع الاجتماعي، الناشر الملتقى، المطبعةinfoedition ، الطبعة الثانية المغرب، 2006م
- أنور (عبد الملك)، دراسات في الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1967م
- البازعي(سعد)و الرويلي(ميجان)، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000م
- الباهي (حسان)، "فلسفة الفعل، اقتران العقل العملي بالعقل النظري"، دار النشر : افريقيا الشرق، ط1المجلد1المغرب، يناير 2016م
- التويجري (بن عثمان عبد العزيز)، "صراع الحضارات في المفهوم الاسلامي" منشورات المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة-ايسيسكو-الرباط، 2002،
- الجابري (محمد عابد) ، "بنية العقل العربي" سلسلة نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، عدد2، بيروت، 2009م
- الجابري (محمد عابد) ، "تكوين العقل العربي"مركزدراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، الطبعة الثامنة، بيروت، 2002م
- الجابري (محمد عابد) ، "كيف نتعامل مع التراث ؟"سلسلة مواقف عدد26، دار النشرالمغربية، أديما، الطبعة الأولى، 2003م
- الجابري (محمد عابد)، حصار الثقافة بين ثقافة الصورة والثقافة الأصولية، مجلة فكر ونقد، ع 54، دجنبر 2003، ص: 30

- الجابري (محمد عابد)، "المسألة الثقافية في الوطن العربي"مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، الطبعة الثانية، 1999م
- جاك هارمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، تعريب: العياشي عنصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة 2010م
- حسن عبد الله العايد، أثر العولمة في الثقافة العربية، ط 1، 2004، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، ص: 20
- الزين (شوقي) ، "الثقاف في الأزمنة العجاف=فلسفة الثقافة عند الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، دار الأمان للنشر، الجزائر-بيروت-الرباط، 2013
- السعيد (فؤاد) ، "الثقافة والحضارة، مقاربة بين الفكرين الغربي والاسلامي "المركز القومي للبحوث الاجتماعية، دار الفكر للنشر، الطبعة الاولى، دمشق، 2009م
- الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية سنة 1986م
- عبد الغني (عماد)، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2006م
- عدنان أحمد مسلم، محاضرات في الأنتروبولوجيا(علم الإنسان)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، سنة 2001م
- غليون (برهان) ، " اغتيال العقل العربي" محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية"، المركزالثقافي العربي للدراسات والنشر2006م
- الكيالي (عبد الوهاب): "الموسوعة السياسية "ص344 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى بيروت 1974م، ابن منظور: لسان العرب، الجزء الثالث، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2003م

- المسيري (عبد الوهاب) ، "الثقافة والمنهج" حوارات دار الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، دمشق، 2010م

3ـ الكتب المترجمة :

- إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، طبعة 1988م
- أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2005م،
- باومر، (فرانكلين)، ل، الفكر الأوروبي الحديث : الاتصال والتغير في الأفكار من(1600 الى1950)سلسلة الألف كتاب (الثاني)، الجزء الثالث، ترجمة احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م
- جاك هارمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، تعريب: العياشي عنصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة 2010م
- جون سكوت، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2013م
- داريوش شيغان، أوهام الهوية، الترجمة العربية، دار الساقي لندن 1993م
- دورتيه، (جان فرانسوا)، "معجم العلوم الانسانية" (ترجمة جورج كتورة)، الطبعة الاولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع(مجد)، لبنان، 2009م
- ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، ترجمة: د، باسل المسالمه، دار التكوين، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى سنة 2010م،
- غارودي (روجي)، كيف نصنع المستقبل، ترجمة د، منى طلبة، د، أنور مغيث، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة 1423هـ/2002م،
- غيرتز (جيمس) كليفورد، "تأويل الثقافات" ترجمة د، محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الاولى، 2009م، • -كليفورد غيرتز، الإسلام من وجهة

نظر علم الإناسة، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993م

- فوكوياما (فرانسيس)، "نهاية التاريخ"، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للنشر القاهرة، 1993م،
- كارل (ماركس) و(فردريك) أنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة 1976م
- كارل (ماركس): مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة: راشد البراوي، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 1969م،
- موللر (هارلد)، كتاب تعايش الثقافات، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، دار النشر للكتاب الجديد المتحدة، ط، 2004/1م،
- موللرهارد، "تعايش الثقافات"ترجمة ابراهيم ابو هشهش، دار النشرللكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الاولى، 2004م،
- ميكافيلي (نيكولا)، "كتاب الأمير، الغاية تبرر الوسيلة" ترجمة وتحقيق كرم الدكروري، منشورات نون، الطبعة الاولى، مجلد(1)القاهرة، 2007م،

4ـالدوريات والمجلات والندوات :

- ✓ أقفلي (حماني)، التسامح والحوارالثقافيين، مجلة تحديات، عدد (13)فبراير2008م
- ✓ بن جماعة (محمد)، " الرؤية القرانية للعالم" منشورات مجلة نماء للدراسات والابحاث، عدد مارس 2015م
- ✓ جبري (ادريس)، "البلاغة وسؤال الأخلاق في كتاب نقد العقل العربي"، من مواد الندوة العلمية، قراءات في كتب المفكر والفيلسوف، محمد عابد الجابري، نظمتها مؤسسة مؤمنون بلاحدود، في 20-21 ماي2017م
- ✓ جبري (ادريس)، من بين المواد والمواضيع التي اهتمت بها المجلة العلمية الفصلية المحكمة"البلاغة وتحليل الخطاب"العدد الأول- دجنبر2012م

- ✓ دينيس (أونيل)، "الأنماط الشائعة لرؤى العالم" (البشر-الطبيعة-القوى الغيبية)منشورات مجلة كلية التربية للعلوم الانسانية-عدد يوليوز2016م
- ✓ طلابي (امحمد)، " مفاهيم الربيع الديمقراطي" مجلة قضايا وآراء، عدد 23 ماي2010م
- ✓ عبادي (أحمد)، " الرؤية القرآنية للعالم" منشورات مجلة مسارات التفكير والتدبير، عدد يوليوز2014م
- ✓ عطية أبو عالي (سعيد)، الإسلام والغرب حوار لا صراع، المجلة العربية رقم 1، العدد الأول السعودية، ماي 1997م
- ✓ عماد (عبد الغني)، "تجديد الفكر العربي المعاصر"، مجلة الحوار لتجديد الفكر العربي، عدد يونيو2014م
- ✓ -من مواد اللقاء العلمي، في موضوع"كليفورد غيرتز والأنثروبولوجيا التأويلية" بكلية الآداب والعلوم الانسانية، بالقنيطرة، يوم 28 ماي 2011م، وبمبادرة من مختبر"تاريخ وسوسيولوجيا المغارب" ومجلة رباط الكتب الالكترونية
- ✓ -وقيدي (محمد)، "تجديد منهج البحث في التراث" مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 3-4، أكتوبر2011م
- ✓ ولد المختار (حسن)، "عابد الجابري، معمار فلسفي"، جريدة الإتحاد الإشتراكي، الملحق الثقافي، عدد13ماي، 2010م

5-الأطاريح الجامعية :

- حيدوسي (عمر)، رسالة ماجستير في التفسيرالموضوعي بعنوان: التدافع وسننه في القرآن الكريم، تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد رحماني، نوقشت بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية في جويلية 2002م وهي عن التجربة البحثية لهذا الطالب حول السنن الإلهية مجسدة في نموذج تطبيقي موضوعي " التدافع وسننه في القرآن الكريم"
- رمضان دعاء محمد (عثمان)، "الأنثروبولوجيا التأويلية" إسهامات كليفورد جيمس غيرتز"رسالة ماجستير، "جامعة بني سويف، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع

والعلوم السياسية، شعبة انثربولوجي، 2007م، إشراف الأستاذة الدكتورة: علية حسن حسين، أستاذة الأنثروبولوجيا.

- الشاعر(أحمد)، الإعلام العربي في مواجهة مخاطر العولمة، جامعة أمردرمان، رسالة دكتوراه غير منشورة السودان، 1998م.

ثانيا : المراجع الأجنبية :

6- باللغة الفرنسية :

- Addi ، L. ، Obadia L ،، Clifford Geertz: interprétation et culture ، Éditions des archives contemporaines ،2010
- Addi ، L. ،Deux anthropologues au maghreb:Ernest Gellner et Clifford Geertz ، Éditions des archives contemporaines ، 2013
- Antonio, GRAMSCI ،Gramsci dans le texte ، De l'avant aux derniers écrits de prison (1916-1935) ، Recueil de textes réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant ، Textes traduits de l'Italien par Jean Bramant ، Gilbert Moget ، Armand Monjo et François Ricci ، Paris: Éditions sociales ، 1975 ،
- Antonio, GRAMSCI ،Textes (1917-1934) ، Édition réalisée par André Tosel ، Une traduction de Jean Bramon ، Gilbert Moget ، Armand Monjo ، François Ricci et André Tosel ، Paris: Éditions sociales ، 1983 ، 388 pages ، Introduction et choix des textes par André Tosel ،1983
- Antonio,GRAMSCI ،Lettres de la prison (1928-1937) ، Traduction française par Jean Noaro ، 1953 ،
- Bronisław (Kasper Malinowski):Une théorie scientifique de la culture culture et autres essais ، Maspéro/La Découverte ،1970
- Claude (Lévi-Strauss):*Anthropologie structurale* ، Paris ، Plon ، juillet 1958
- Claude (Lévi-Strauss):*Les Structures élémentaires de la parenté* ، Paris ، La Haye ، Mouton ، 1967

- Claude(Lévi Strauss): Les structures élémentaires de la parenté ، Ed ، P ،U ، F
- Clifford Geertz:*Bali:* Interprétation d'une culture ، Gallimard ، 1984
- Clifford Geertz ، « *La description dense ، Vers une théorie interprétative de la culture* » ، Enquête ، n° 6 ، 1998
- Daniel. colar ، les relations internationales de 1945 à nos jours ، 4éme édition ، paris ، 1991
- Dario, Battistella ، Monde unidimentionel presses de science (p ،o) paris ، 2011
- Dario, Battistella ، théories des relations internationales 3éme edition ، presse de la fondation nationale des sciences politiques ، paris ، 2009
- Guy Rocher:*Introduction à la sociologie générale* ، Montréal (Québec-Canada ، Éditions H ،M ،H ،، 1968-1969
- Hans J ، Morgenthau ، politics armong nations the struggle for power and peace ، NewYork ، Aknopof ، 1955
- K ، Marx & F ، Engels ،*Études philosophiques* ، Paris ، 1961
- Karl Mannheim (1929) ،Idéologie et utopie (Une introduction à la sociologie de la connaissance ، Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie ، 1956
- La science politique contemporaine contribution à la recherche – UNESCO – publication N° 472 – 1950
- Louis ALTHUSSER: "Idéologie et appareils idéologiques d'État ، (Notes pour une recherche) ،" Article originalement publié dans la revue *La Pensée* ، no 151 ، juin 1970 ، In ouvrage de Louis Althusser ، (1964-1975) ، pp ، 67-125 ، Paris: Les Éditions sociales ، 1976
- M ، Mauss:Essai sur le don ، Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques *(1925)* ، Introduction de Florence Weber ، Quadrige/Presses universitaires de France ، 2007
- Merton ، Robert K: Social theory and social structure ،Glencoe ، Free Press ، 1957

- Miklos Molnar ، Marx ، Engles et le politique internationale ، idées Gallimard ، 1975
- Parsons, Talcott: The social System ،tavistock ، London ، 1952
- Philippe, Braillard ، théories des relations internationales ، P.U.F.
- Pierre, Bourdieu ،*Le Sens pratique* ، Paris ، Les Éditions de Minuit ، coll ، « Le sens commun » ، 1980
- Ralph, Linton:Le Fondement culturel de la personnalité ، Paris: Dunod ، 1977 ; traduction de *The Cultural Background of Personality*.
- Ralph, Linton:Le Fondement culturel de la personnalité ، Paris: Dunod ، 1977 ; traduction de *The Cultural Background of Personality*.
- Raymond, Aron:L'Opium *des intellectuels* ، Paris ، Calmann-Lévy ، 1955
- Samuel, Huntington ، Le Choc des civilisations ،Éditions Odile Jacob ، Paris ، 1997-T ،Kuhn: La structure des révolutions scientifiques ، 1970 ، e ، Dur Kheim : Note sur la notion de civilisation ; l'année- Sociologique ; Vol XI
- Stanly (Hoffman) ، Raymond aron et la théorie des relations internationales in politique étrangère N° 4 édition Armon colin hiver 2006

7ـ باللغة الإنجليزية

- Alven,Toffler:The Third Wave Bantam Books ،1980
- Analysis and Resolution، George Mason University، Virginia، USA1990)
- Burton ، (John ،)Conflict: Human Needs Theory (Center for Conflict Analysis and Resolution ، George Mason University ، Virginia ، USA 1990
- Cary (Nelson) et (Dilip) Parameshwar Gaonkar ، Disciplinarity and dissent in
- cultural studies ، éd ، Routledge ، 1996.
- Clifford Greetz , thick description to theory interprective of culture, 1998.
- Clifford Geertz:The Interpretation of Cultures، Basic Books، New York، 1973 .
- Conflict and Intervention in The Third World، edited byMohammed Ayoob (ST ،Martin's Press، New York 1980
- Conflict Resolution (Sage Publications، London ، 1985
- Constructive Conflict Management ، edited by Ferd E ، Jandt & ، Paul B ، Pederson (Sage Publications، London ، 1996)
- Coser، Lewis، The Functions of Social Conflict (The Free Press،New York1956
- Hare، A ، Paul، Social Interaction as Drama: Applications from Conflict Resolution (Sage Publications، London 1985)
- International Peace Research Institute، London 1993)
- Luard، Evan، Conflict and Peace In the Modern International System (State University of New York Press 1988)
- Mohammed, Ayoob (ST ،Martin's Press ، New York 1980
- Simone ،T.Abdou Maligalim ، In Whose Image?: Political Islam and Urban Practices in Sudan (The University of Chicago press ،1994
- States in a Changing World ، edited by Robert H ، Jackson & Alan James (Clarendon Press) 1993
- System (State University of New York ، Press ، 1988

الملاحـــق العلميـــة:

(المسارين العلميين للمفكرين والفيلسوفين)

-محمد عابد الجابري (1935م-2010م)

-كليفورد جيمس غيرتز(1926م-2006م)

أولا :المسار العلمي للفيلسوف والمفكر (محمد عابد الجابري

- ديسمبر1935م، ميلاد الفيلسوف والمفكر النهضوي محمد عابد الجابري بمدينة فكيك(المغرب)
- **1994**م، التحق بالمدرسة الإبتدائية العصرية المعربة(النهضة المحمدية) التي كان يشرف عليها رجال الحركة الوطنية والتي كانت من تاسيسهم كبديل للمدارس التابعة للسلطات الفرنسية
- 1949م، حصل الفيلسوف عابد الجابري على الشهادة الإبتدائية وتخرج من مدرسة "النهضة المحمدية"

***- أهم محطات مساره العلمي:**

- 1953م، التحق بنفس المدرسة معلمًا في القسم التحضيري ثم في أقسام الشهادة الابتدائية، بعد إغلاق السلك الثانوي بالمدرسة المحمدية بالدار البيضاء، على إثر نفي محمد الخامس
- 1956، حصل على الشهادة الثانوية (البروفي)، كما حصل على شهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي، ما خوله الالتحاق بسلك التعليم بوازرة التربية الوطنية كمعلم رسمي
- 1956، حصل على الشهادة الأولى للترجمة (مترشح حر)
- أكتوبر1957،عين في نفس المدرسة(الإبتدائية) معلمًا رسميًا معارً ا للتعليم الحر

- (يونيو) 1957، حصل على شهادة البكالوريا كمترشح حر، وكان هذا بداية اتصاله بالشهيد المهدي
- 1957م، قضى (فترة الصيف)في جريدة "العلم"
- (أكتوبر) 1957 إلى (يونيه) 1958، أخذ تفرغًا للتعليم وقضى السنة الجامعية الأولى في دمشق، وحصل على شهادة "الثقافة العامة"
- 1958، التحق بجريدة "العلم" من جديد
- أكتوبر 1958، التحق بكلية الآداب بالرباط قسم الفلسفة، حيث تابع دراسته الجامعية
- أكتوبر 1958، التحق بمعهد ليرميطاج بالدار البيضاء كقائم مقام مدير منذ إنشائه في نفس التاريخ إلى يونيه 1959،
- ساهم في انتفاضة 25 يناير 1959، والتحق بجريدة "التحرير" منذ تأسيسها يوم 2 أبريل 1959 كسكرتير تحرير متطوع، في الوقت نفسه الذي واصل مهمته كمشرف على معهد ليرميطاج
- 1959، توقف عن العمل في هذا المعهد بسبب ظروف انتفاضة 25 يناير، متخليًا عن راتبه فيه، مواصلاً العمل في "التحرير" براتب شهري متواضع
- 1961، حصل على الإجازة في الفلسفة، وفي يونيه من العام التالي حصل على شهادة السنة الرابعة (الإضافية)
- 1962، عاد إلى التعليم وعين كمراقب وموجه تربوي لأساتذة الفلسفة بالتعليم، ومتابعة دراسته العليا وطلب إعفاءه من الارتباط بالجريدة كموظف مداوم يتقاضى أجرًا، وواصل التزامه بنفس مهماته فيها متطوعًا
- (مايو) 1962،انتخب عضوًا في المجلس الوطني للاتحاد الوطني للقوات الشعبية في المؤتمر الثاني
- (أكتوبر)1962، أنشأ المجلس البلدي في الدار البيضاء (وكان اتحاديًا) معهدين ثانويين أحدهما للبنين أسندت إدارته للمرحوم عبد القادر الصحراوي، والآخر للبنات أسندت إدارته للجابري

- 1962(السنة نفسها)، عين مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة بالتعليم
- (يوليوز) 1963، اعتقل مع باقي المسؤولين والأطر الاتحادية في مؤامرة تصفية الاتحاد ومكث رهن الاعتقال في زنزانة بالدار البيضاء أكثر من شهرين ثم أطلق سراحه لفراغ الملف
- (1963)م(السنة نفسها)، قررت وزارة التعليم "تأميم" المعهدين البلديين وإدماج العاملين فيهما في سلك موظفي وزارة التعليم،فعين أستاذ ًا للسلك الثاني ثانوي
- مارس 1964،ساهم في إصدار مجلة "أقلام" وظل مشارك ًا في تحريرها إلى أن توقفت سنة 1983 بسبب انفصال مديرها بنعمرو مع آخرين عن الاتحاد الاشتراكي
- مارس 1964، صدرت أسبوعية "الأهداف" التي اهتمت بالجانب الثقافي مع تغطية نشاط الفريق البرلماني الاتحادي وأخبار الاعتقالات والمحاكمات.. الخ
- ديسمبر 1974، وفي إطار الاستعداد للمؤتمر الاستثنائي، استأنفت المحرر الصدور وواظب الجابري على كتابة ركن يومي في "التحرير" بعنوان *صباح النور* منذ يوم صدورها في 2 أبريل 1959 إلى 16 يوليوز 1963 حين تعرضه للإعتقال، واستمر في كتابة ركن يومي في "المحرر" بعنوان *بصراحة* منذ 1965 إلى أن قدم استقالته من المسؤوليات الحزبية في أبريل 1981
- أكتوبر 1964،عين أستاذ ًا للسلك الثاني ثانوي في ليسي مولاي عبد الله بالدار البيضاء
- يناير 1965، تم بناء وتجهيز ثانوية المقاطعة السادسة بالدار البيضاء فانتدب إليها بصفته قائم مقام مدير، ثم شارك في الحركة الانتقالية فحصل على منصب مدير لها بصفة رسمية
- على إثر حوادث مارس 1965، اعتقل ضمن مجموعة من رجال التعليم ثم أطلق سراحه لفراغ الملف
- 1965-1966، ساهم في الإعداد لتأسيس النقابة الوطنية للتعليم واستعادة التضامن الجامعي المغربي

- نوفمبر سنة 1966، قام الجابري مع أحمد السطاتي ومصطفى العمري بتأليف كتاب دروس الفلسفة لطلاب البكالوريا في جزأين: الجزء الأول في الأخلاق والميتافيزيقا، والثاني في مناهج العلوم وعلم الاجتماع وعلم النفس، ثم تلاه في يناير 1967 كتاب الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات حسب برنامج البكالوريا
- يونيه 1967، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، فالتحق في أكتوبر بكلية الآداب في الرباط كأستاذ مساعد،
- اغسطس 1967، كان من بين الذين انخرطوا في تجربة "الوحدة" التي عمل لها المرحوم عبد الرحيم بعد اعتقال المحجوب بن الصديق
- 11 اكتوبر 1968، صدرت جريدة أسبوعية باسم "فلسطين"، وكان الجابري من ضمن المساهمين فيها
- 1968، تولى مع أحد أساتذة الجامعة، مهمة مفتش الفلسفة في التعليم الثانوي المعرب بالمغرب كله، ورقي في السنة التالية 1969 إلى درجة أستاذ محاضر في نفس الكلية على أساس دبلوم الدراسات العليا الذي حصل عليه في السنة السابقة
- في سنة 1970، حصل على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، وكانت لجنة المناقشة مزدوجة، مغربية فرنسية، وهي أول دكتوراه دولة بالمغرب في مادة الفلسفة، تحت إشراف الدكتور عزيز الحبابي عن أطروحة الدكتوراه "العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"
- أكتوبر 1971، عينأستاذ ًا للتعليم العالي
- 1972، كان ممن ساهموا في الإعداد لانتفاضة 30 يوليوز 1972
- 1973، صدر له كتاب بعنوان أضواء على مشكل التعليم، وهو في الأصل جملة مقالات كتبها في مجلة "أقلام" المغربية بين يونيه 1972 ومارس 1973
- 1976، صدر له كتاب مدخل إلى فلسفة العلوم، وهو جزآن: الأول بعنوان تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، والثاني بعنوان المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي

- 1977، صدر له كتاب بعنوان من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية
- 1980، صدر له كتاب نحن والتراث
- أبريل 1981، قدم استقالته من المكتب السياسي وانصرف انصرافًا شبه كلي إلى العمل الثقافي محتفظًا في نفس الوقت في مساهمته كما من قبل بكتابة مقالات من حين إلى آخر في جريدة الحزب
- سبتمبر 1997، أصدر مع محمد إبراهيم بوعلو وعبد السلام بن عبد العالي مجلة "فكر ونقد" التي تولى فيها مهمة رئيس التحرير
- أكتوبر 2002، أحيل على التقاعد، بعد أن أمضى في سلك التعليم خمسة وأربعين سنة بصفته رجل تعليم رسمي (أي من فاتح أكتوبر 1957 إلى 30 سبتمبر 2002)
- (10ماي) 2010، توفي المفكر محمد عابد الجابري بعد رحلة طويلة في عالم الفكر والفلسفة والإبداع

***- مؤلفاته :**

- 1971م، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، وهو نص أطروحة لدكتوراه الدولة في الفلسفة والفكر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1970، وكانت بعنوان علم العمران الخلدوني: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي
- 1973م، أضواء على مشكل التعليم بالمغرب
- 1976 م،صدر له كتاب مدخل إلى فلسفة العلوم:وهو جزآن الأول: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، والثاني: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي
- 1977م، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية
- 1980م، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،، (ترجم إلى الإسبانية)، طبعة جديدة (العاشرة) مع إضافة 2006

- 1982م، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، (ترجم إلى التركية)
- 1984، متكوين العقل العربي،، (ترجم إلى التركية والفرنسية)
- 1986، مبنية العقل العربي،، (ترجم إلى التركية والفرنسية)
- 1988 م، السياسات التعليمية في المغرب العربي
- 1988 م، إشكاليات الفكر العربي المعاصر
- 1988م ، المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية،،، الحداثة والتنمية
- 1990م ، العقل السياسي العربي، (ترجم إلى التركية والفرنسية والإندونيسية)
- 1990م ، حوار المغرب والمشرق: حوار مع د، حسن حنفي
- 1991م ، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات
- 1994 م ، مقدمة لنقد العقل العربي: نصوص مترجمة إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان:

Introduction à la critique de la Raison arabe: traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy، éd ، la Découverte ، Paris ،1994

(ترجم إلى الإيطالية والإنجليزية والبرتغالية والإسبانية واليابانية والإندونيسية).

- 1994م، المسألة الثقافية
- 1995م ، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد
- 1995م، مسألة الهوية: العروبة والإسلام .. والغرب
- 1996م ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، 1996، (ترجم إلى الكردية، كردستان العراق، الترجمة الإنجليزية تحت الطبع)
- 1996م، المشروع النهضوي العربي
- 1996م، الديمقراطية وحقوق الإنسان
- 1997م ، قضايا في الفكر المعاصر: (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة)

- 1997، التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية: العالم العربي نموذجًا، (نشر الأمم المتحدة، الإيسكوا، ترجم إلى الإنجليزية)
- 1997، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر
- 1997 م، حفريات في الذاكرة، من بعيد (سيرة ذاتية من الصبا إلى سن العشرين.
- 1997-1998م، الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلة مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح الخ
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
- تهافت التهافت
- كتاب الكليات في الطب
- الضروري في السياسة: مختصر سياسة أفلاطون
- 1998م، ابن رشد: سيرة وفكر
- 2001م، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية
- 2003م، سلسلة مواقف (سلسلة كتب في حجم كتاب الجيب)
- 2005م ، في نقد الحاجة إلى الإصلاح
- 2006م، مدخل إلى القرآن
- 2008م، فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول

***- الجوائز التي وافق على استلامها :**

- جائزة بغداد للثقافة العربية التي تمنحها اليونسكو، يونيو 1988
- الجائزة المغاربية للثقافة، تونس، مايو 1999
- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي التي تمنحها MBI Foundation تحت رعاية اليونسكو، 14-11-2005
- جائزة الرواد، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، 07-12-2005

- ميدالية ابن سينا من اليونسكو في حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة الرباط، الصخيرات، 16 نوفمبر 2006

***- الجوائز التي اعتذر عنها :**

- اعتذر، في أواخر الثمانينات، عن الترشيح لجائزة الرئيس صدام حسين (100 ألف دولار)
- اعتذر عن جائزة المغرب مرارًا
- اعتذر في عام 2001 عن جائزة الشارقة التي تمنحها اليونسكو (25 ألف دولار)
- اعتذر في سنة 2002 عن جائزة العقيد القذافي لحقوق الإنسان (32 ألف دولار)
- اعتذر عن العضوية في أكاديمية المملكة المغربية مرتين مع تأكيده في المرة الأولى على تفضيله البقاء ضمن موقعه في المعارضة، وككاتب بهذه الصفة
- (في ماي) 2010 ، توفي المفكر محمد عابد الجابري بالدار البيضاء، عن عمر يناهز 74سنة بعد رحلة طويلة في عالم الفكر والفلسفة والإبداع.

ثانيا : المسار العلمي لكليفورد جيمس غيرتز :

كليفورد غيرتز هو واحد من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين وأكثرهم تأثيراً خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، وهو يعدّ مؤسس المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا وقد أولى عناية خاصة بدراسة الرموز في الثقافة لإيمانه بأنّ هذه الرموز هي التي تضفي معنى ونظاماً على حياة الإنسان، وكان له بذلك إسهام هام جدّا في تطوير دراسة الأنساق الرمزيّة والثقافيّة داخل الممارسات الأنثروبولوجيّة منهجا وتنظيرا.

وكان لكتابه تأويل الثقافات وقع كبير في عالم الفكر وفي حقل الأنثروبولوجيا والدراسات التراثية على وجه الخصوص، وهو مجموعة مقالات نشرها غيرتز في الستينات من القرن الماضي، وهو يعترف بأنه لم يجد ما يربط بينها سوى أنها من تأليفه، إلا أنه عاد فوجد أن ما يجمع بينها هو أنها كلها تعالج مسائل تتعلق بالثقافة من وجهة نظر «الأنثروبولوجيا الرمزية» التي اتخذها منهجاً له.

- 1926م، ميلاد المفكركليفورد جيمس غيرتز في أغسطس بالولايات المتحدة (بسان فرانسيسكو)
- 1950م، تحصّل على الإجازة في اللغة الأنجليزية بجامعة أنتيوك في أوهايو
- 1956م، انتقل في الدراسات العليا إلى دراسة الفلسفة ثمّ الانثروبولوجيا
- 1956م،تمكّن من نيل شهادة الدكتوراه من جامعة هارفارد، تحت إشراف الدكتور تالكوت بارسونز
- (1956-1957)، مدرّس مادة العلاقات الاجتماعيّة وعمل باحثا مشاركا في "مختبر العلاقات الاجتماعيّة " في جامعة هارفارد بين(1958و1960م)، عمل أستاذا مساعدا للأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا في باركلي
- (1960-1961)، عمل كذلك أستاذا مساعدا بجامعة شيكاغو،ثم في معهد الدراسات المتقدمة
- (1968-1970)م، ترأّس لجنة الدراسات المقارنة للدول الجديدة، وعمل مستشارا للعلوم الاجتماعيّة في مؤسّسة فورد بأندونيسيا قبل أن يلتحق بكلية علم الاجتماع في معهد الدراسات المتقدّمة بجامعة برنستون، ثم عضو في الأكاديمية الوطنية للعلوم والأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون.

***- أبحاثه الميدانية :**

- 1951م ، قام بأبحاث ميدانية في جاوة بإندونيسيا
- 1960م، اشتغل على موضوع الدينودوّن نتائج أبحاثه في كتاب "الدين في جاوة " ((The religion of Javaبين(1963 و1971)م، انتقل إلى المغرب وقام بأبحاث وكانت من نتيجتها كتابه "ملاحظة الإسلام: التطورات الدينية في المغرب وإندونيسيا" 1968.

من أهم **مؤلفاته** التي ترجمت إلى أكثر من عشرين لغة :

- The Religion of Java ;free press;first Ed . 1960
- The interpretation of culture، selected essay;New york ; 1973
- Negara : The Theatre State in 19th Century Bali ; 1980

- Savoir local، savoir global : les lieux du savoi،Paris, 1983
- Works and Lives : The Anthropologist as Author، 1988
- Observer l'islam ، Changements religieux au Maroc et en Indonésie، Paris، Ed ،. la Découverte، 1992
- Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics ; (2000) ،
- أكتوبر 2006م، توفيالمفكر والفيلسوف، غيرتز بفيلاديلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية عن سن 80 سنة.

*- دراسات حول كليفورد غيرتز:

- دورتيه، جان فرانسوا، "معجم العلوم الإنسانيّة" ترجمة جورج كتورة،الطبعة الأولى، أبو ظبي- الإمارات العربيّة المتّحدة: كلمة، بيروت-لبنان: مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، (2009)م، ص 782-783
- صالحي، محمد براهيم، "الدين بوصفه شبكة دلاليّة": مقاربة كليفورد غيرتز ترجمة مصطفى مرضي، إنسانيّات، (2010)م، ص50، ص 29-42
- غيرتز كليفورد،"تأويل الثقافات"،ترجمة محمد بدوي، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان: المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، (2009، ديسمبر) ص ص 44-55
- منديب عبد الغني،"الأنثروبولوجيا التأويليّة والإسلام بالمغرب" مقارنة بين غيرتز وايكلمان، (2012)م.

معجم مختصرمن مصطلحات كليفورد جيمس غيرتز[343]

- أوضح "غيرتز" أن الفرق بين الرؤية **Vision** و المفهوم **Conception** في تعريفاته الأساسية للثقافة مأخوذة من مفاهيم الرمز **Symbol** والمعنى **Meaning**والبعد الوجودي **Ontological**، والذي يشير إلى الثقافة ومفاهيمها، – ففيدراساته يتضمن المعنى نمطاً أكيداً في مقابل المذهب اللغوي والبنائي، ومؤكداً على رؤيته الخاصة في جوهر إحساس ثابت وعميق من الفعل، لمحاولة الرجوع من عالم مراوغ لعمليات رمزية ودلالية إلى وضوح عالم حقيقي من النسق والعاطفةGeertz) ، 1973، p214 ، opcit

- منهج غيرتز الذي يتبعه في الدراسات الرمزية يرتبط أشد الإرتباط بمفهوم الثقافة عنده والتي هي نسيج من المعاني التي تتطلب ليس العلم التجريبي الذي يبحث عن القانون **(Law)**، بل التحليل الوصفي**(Description analysis)** الذي يبحث عن المعنى**(Meaning)**، فالثقافة عنده نمط من المعاني المتضمنة في الرموز والمنقولة تاريخياووهي نسق من التصورات المتورثة التي يعبر عنها في أشكال رمزية من خلالها يوصل وينمي الناس معرفتهم بالحياة واتجاهاتهم نحوها،

- يميز غيرتز بين تصور "رؤية العالم " **(World view)**ومفهوم "روح الثقافة **Ethos**" فالمفهوم الأول يرتبط بالجوانب العرفية والوجودية، بينما المفهوم الثاني –روح الثقافة- يرتبط بالمكونات الأخلاقية والتقيمية والجمالية،

- تمثل حركة "غيرتز" نظرية راديكالية أقر من خلالها أن الثقافة 'ليست شيئاً قابعاً في أذهان عقول الأفراد، ولكنها شيء متضمن في الرموز العامة، وهي الرموز التي يتحقق من خلالها اتصال أفراد المجتمع، عن طريق رؤية العالم والتوجهات القيمة وروح الجماعة أو الثقافة **Ethos** ببعضهم البعض وبالأجيال القادمة –وبالأنثروبولوجيين – بمعنى أن هذه الرموز هي قناة الاتصال بين كل هؤلاء، فقد مثلت هذه النظرة بؤرة اهتمام

---

[343] نقلا عن رسالة ماجستير،رمضان دعاء محمد عثمان ،"الأنثروبولوجيا الثقافية- الرمزية التأويلية" إسهامات كليفورد جيمس غيرتز"رسالة ماجستير،"جامعة بني سويف،كلية الآداب،قسم الاجتماع،شعبة أنثربولوجي،2007م

للاتجاه الفلسفي كبراجماتية ظهرت في القرن (20)، ترى أن دراسة الرموز وعلم النفس –أظهرها "جيرتز "بوضوح في ما أسماه النظرية العرضية للفكر **The Extrinistic Theory of Thought**- في بداية عام 1960كخلفية أدركتها الأنثروبولوجيا عن طريق منهجية "غيرتز "التأويلية –نصاً يُشرح ويُأول . (Ortner 29 ،1984 ، p

- وظف " غيرتز " في دراساته للثقافة – كلمة فكر **Thought** ليشيرإلى أن المظاهرالفكرية أوالذهنية ليست حالة ثابتة ولكنها كما أسماها في أعماله) مظهرعقلي كلي

Thick description- "الوصف المكثف" أبان كليفورد غيرتز أن تفسير الثقافة هو علم تأويلي يبحث عن معاني، أكثر منه علم تجريبي يبحث عن قواعد، وهذه القناعة هي التي جعلته يصر على ضرورة*"الوصف المكثف"* للظواهر وللمجال موضوع الملاحظة،

- اهتمام غيرتز بدراسة المعاني المتضمنة في الرموز والموضوعات والأحداث التي تقع في الحياة اليومية للأفراد يولي اهتماما كبيرا بالدراسة الإثنوغرافية التي يصفها بالدراسة الوصفية المكثفة(**Thick description**) التي تحتاج إلى تفسير رمزي(**Hermeneutic-Interpretive**) فالدراسة الإثنوغرافية لثقافة أو لمجتمع معين تفسر سلوك وأفعال الأفراد على أنها أنماط ثقافية مألوفة في المضمون الإجتماعي التي وجدت فيه ومن وجهة نظر الأفراد الذين يقومون بتلك الأفعال، فالإثنوغرافيا هنا- يقول غيرتز :تشبه قراءة النص(**Manuscript**) أو هي تحليل نصي(**Textual analysis**) ذلك لأن المادة التي يتعامل معها الأنثروبولوجي هي عبارة عن أبنية تصورية متعددة ومتنوعة وبعبارة أخرى الأشكال أو الأنماط الثقافية يمكن دراستها على أنها نصوص(**Texts**) وعلى أنها أعمال خيالية تألفت من مواد اجتماعية،

- اقتبس "غيرتز "نظرية الأشكال الوجدانية من "لانجر "في رؤيته الرمزية، التي ترى مراكز الفطرة الوجدانية (**Sentimental Disposition**)تنظيم جاد يستطيع صنع تأثير لاستجابات عاطفية من داخل أحاسيسنا الطبيعية في مواقف متنوعة وثابتة، أحاسيس القداسة **Holiness** واتجاه تكريسى للشعائر على أنها رموز من إحساس وجداني عام ينتج القداسة والتكريس في عاطفة المشاركين –كما أوضح أن رؤية

صراع الديكة في بالى، تعليم وجداني، لأنه رؤى نادرة واستثنائية من الحياة إلى الموت، كذلك قسوة عاطفية وعمليات عامة للفعل تصنع خبرة البالى المتنوعة من عواطف قاسية، P(810)،(Ibid)

- الثقافة عند غيرتز ليست مجرد معتقدات وأفكار وتصورات محبوسة داخل عقول الأفراد بل هي خارجية وعامة وقابلة للملاحظة والدراسة العلمية،وهي كذلك لأنها تكون متضمنة في رموز عامة(**Public symbols**) التي من خلالها يعبر أفراد المجتمع عن رؤية العالم(**World views**) وتوجيهات القيمة التي لديهم، أو روح الثقافة **(Ethos)** لهم، وهي أيضا الرموز التي عن طريقها يستطيع الأفراد أن ينقلوا تلك الرؤى والقيم إلى الناس الآخرين وإلى أجيال المستقبل،بل أيضا إلى علماء الأنُثربولوجيا أنفسهم،

- عند غيرتز،الثقافة والرموز التي تستخدم للدلالة عليها يجب أن تدرس وتفهم من خلال وجهة نظر الفاعل أو المواطن **(Native's point of view)**

-المعنى كما يستخدمه غيرتز يرتبط بممفهوم "علم حياة الإشارات في المجتمع" **(The Science of the life of signs in society)** (

- تُعد مناقشة "غيرتز "للنصية الثقافية في الاتجاه التأويلي –في لعبة صراع الديكة في بالى –أفعال ثابتة ومتنوعة يمكن تأويلها كشيء أسطوري ووصف ثاقب مستمر للأنثروبولوجي، الذي يستطيع رؤيته من الدراسات الأنثروبولوجية أكثر من منهج بسيط يتبعه، فإن فكر "غيرتز "في رؤية الثقافة كنص –كتب في الفعل وتسمى)رموز – (تشير إلى أن الثقافة أفعال ثابتة ومتنوعة، وتدعى هذه الأفعال)بالفعل الرمزي **Symbolic action**، لذا أكد "غيرتز "من أجل فهم النص الثقافي، لابد من أن يكون الباحث الأنثروبولوجي في حضور المتكلم، ومن أجل تحويل الخطاب أو الحوار إلى نص مكتوب، يجب أن يفصل عن الحديث الفعلي للكلام ويسجل ويؤول من خلال معايشة الباحث لموقف البحث ليستطيع إعادة أو تكرار تأويله **The recycling of interpretation**، وبناءاً عليه يمتلك النص خاصية الانتقال من مكان لآخر ليمكن الباحث من تأويله مرة أخرى خارج موقف البحث .

- ما تقدم به "غيرتز" في عمله الميداني ما هو إلا حركة معتمدة على التحليل المتزامن **Synchronic** والملاحظة بالمشاركة كتنظيم أنثروبولوجي احتاج إلى معلومات تاريخية ليؤكد على أن دراسته للأشكال الرمزية في أندونيسيا والمغرب لم تهتم بالتتبع التاريخي للأحداث، بغرض توثيقها، وإنما سعى دائماً لإظهار الصورة الجوهرية لآليات عملية التغير، التي تنجم عنها أشكال رمزية ذات دلالة ومعنى يختلف في دلالته ومعناه عن السابق

- استخدم "غيرتز "مفاهيم)التصورات –الخيال (أو الرمز كي يكشف عن أنماط ثقافية معينة في مجتمعات بعينها –كما هو الحال في دراسة الباليين من خلال الوصف المكثف لظاهرة صراع الديكة **Cockfight**

- طور "غيرتز "الدراسة الأثنوجرافية وعمقها داخل منهجية الوصف المكثف **Thick Description**لتصبح جوهراً للمدخل التأويلي الرمزي، من خلال رؤية المواطن التي لا تتطلب الاتصال الوجداني أو التعاطف أو الدخول في عقول هؤلاء الأفراد، وإنما الاتصال الذي يعتمد على المشاركة والتبادل، فمن خلال النقاش أو الحوار اليومي تتكرر الرسائل وتصبح بتبادل فهمي حتى يتم الاتفاق على معنى معين بغرض تحقيق دراسة مقارنة أو تقاطع ثقافي **Cross-Cultural**من خلال ما أسماه "غيرتز "التجربة عن قرب **Experience-near**، Marcus and Fisher ، 1986، P، 30

- شبه "غيرتز "الأثنوجرافيا بقراءة النص الأدبي أو التحليل النصي **Textual analysis**بقوله "أن المادة التي يتعامل معها الأثنوجرافي هي عبارة عن أبنية تصورية متنوعة ومتعددة، فالأشكال أو الأنماط الثقافية يمكن دراستها وفهم معناها على أنها نصوص وأعمال خيالية، تتألف من مواد اجتماعية لا تنفصل عن الأحداث والأفعال موضع الدراسة في قراءتها لتلك الأحداث والأفعال، إلا أصبحت خالية من المعنى

- نقد "غيرتز "محاولات بعض الباحثين التي تنظر إلى الثقافة على أنها فولكلور أو تراث شعبي يقومون بجمعه أو تحويله إلى سمات **Traits**يحصونها أو يحولونها إلى نظم تُوصف، لأنها من وجهة نظر "غيرتز "محاولات تبتعد عن فهم المعنى الحقيقي للثقافة، بيد أن بعض الانتقادات وجهت للأنثروبولوجيا التأويلية عامة وأفكار "غيرتز خاصة،

- رأى "غيرتز "أن البيان كمركز لحياته الخاصة وعمله من أيام دراسته في جامعة (antioch)ومجلة بوست نيويورك، ومؤلفه العمل والحياة **Works and Life**عام 1988هو ما جعله يقرأ النصوص في العلوم الاجتماعية في طريق يجعله يرى (النصوص (قصص وأساطير وبناءات تحتاج لمعاملتها كما هي، وليست كمنبع ومقولات لا تقبل الجدل من صدق العلم، Geertz)،1988 ،(1.3)PP

نقلا عن رسالة ماجستير،رمضان دعاء محمد عثمان، "الأنثروبولوجيا الثقافية-الرمزية التأويلية" إسهامات كليفورد جيمس غيرتز"رسالة ماجستير، "جامعة بني سويف، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، والعلوم السياسية، شعبة انثربولوجي، 2007م، إشراف الأستاذة الدكتورة: علية حسن حسين، أستاذة الأنثروبولوجيا

تابع لمعجم مصطلحات كليفورد جيمس غيرتز[344]

- تكشف النصوص الغيرتزية الكثيرة، والمختلفة من حيث موضوعاتها عن أصالة الفكر الأنتربولوجي لهذا الأخير، فالبدء من دراسة الدين والانتقال نحو تأويل الثقافات، ّ 3الذي يعتبر نصاً أساسيّاً في تاريخ المعرفة الأنتربولوجية، قبل الوصول إلى كتابة سوق صفرو،وقبله الإسلام ملاحظاً ، وبينها عدد مهم من النصوص التي اختزنت بعضاً من أجزاء المشروع الغيرتزي الكبير 5الذي يمكن أن نسميه كما فعل العديد من الباحثين (وكما فعل غيرتز نفسه) بالبراديغم التأويلي**(Paradigm interpretive)** (أو المقاربة الهيرمونيطيقة **(Hermeneutic Approach**)الذي يضرب في العمق التجربة الوضعية بصيغتها الدوركايمية القائمة على تشييئ الظواهر الاجتماعية ودونية الحس المشترك ولا أهميته في بناء المفاهيم والتصورات العلمية، فإذا كانت الوضعية تقوم على فكرة الطابع الطبيعي للظواهر الاجتماعية، وتلح على ضرورة دراستها باعتبارها «ظواهر معزولة عن الأوعية التي تتمثلها، يجب دراستها من الخارج كما لو أنّها أشياء برانية، فيجب أن نبعد بطريقة نسقية كل الأفكار القبلية (Les prénotions)

- كان غيرتز، يلح دائماً على أن دراسة، فكر الجماعات الاجتماعية ومخيالها يقوم على فرضية كبرى وهي أن «دراسة أنشطة الفكر البشري يفترض مقاربة مختلفة من تلك

[344]عن مواضيع ومنشورات المجلة البحثية المحكمة."د،زكرياء الإبراهيمي،"غيرتز والتأويل الأنتروبولوجي للدين" مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية،عدد 25،يوليوز2016م

التي نستعملها في دراسة الظواهرالطبيعية»، ّ وهو الأمر نفسه الذي تؤكده سهام النجار عندما تعتبر أن «أعمال غيرتز الأنتربولوجية التي أنجزت حول ثقافات مختلفة «الجاوية، البالينية، المغربية» انطلقت من مقاربة تعطي أهمية خاصة لكل ما يرتبط بالحس المشترك **Substance** باعتباره جوهرا للتأويل الأنتربولوجي **Anthropological** « **interpretation**

- يقدم غيرتز تعريفا للدينباعتباره نسقاً ً ثقافيا **religion as a culturel system**وهي

العبارة التي تقتضي منا تأملاً ّ خاصاً ّ، فالتأمل الذي تقتضيه العبارة السابقة يقتضي منا في الواقع أن نعود أولا إلى ما تحمله العبارتان(النسق/ الثقافة)**(Culture -System)** الأخيرتان من معان من وجهة نظر غيرتز نفسه، خاصة وأنّهما تحضران بشكل واضح في أهم الدراسات التي قام بها غيرتز،و تأتي على دورالثقافة في تشكل مفهوم الإنسان والتي يعتبرفيها الدين هو «روح الجماعة ونظرتها للكون)

الفهرس:

مقدمة..... 1

الفصل الأول :الإطار المفاهيمي :في الدراسة المفاهيمية والتاريخية (التدافع الحضاري)..... 29

توطئة..... 30

المبحث الأول : في ماهية التدافع والصراع وأنواعهما..... 33

المطلب الأول : مفهوم التدافع والصراع..... 34

أولا: معنى التدافع ومدلوله 34

ثانيا : معنى الصراع ومدلوله..... 34

المطلب الثاني : أنواع التدافع والصراع..... 35

أولا :أنواع التدافع..... 35

ثانيا :أنواع الصراع 37

المبحث الثاني : في مفاهيم وأنواع رؤية العالم..... 39

المطلب الأول : مفاهيم رؤية العالم..... 40

أولا: أنماط رؤى العالم 44

ثانيا- مقاربة مفهوم رؤية العالم الثقافية..... 46

المطلب الثاني : أنواع رؤية العالم 43

أولا -أنماط رؤى العالم 44

ثانيا - مقاربة مفهوم رؤية العالم الثقافية..... 46

المبحث الثالث : تاريخية وتبلور مفاهيم التدافع والصراع ورؤى العالم..... 55

المطلب الأول : تاريخية وتبلور مفهوم التدافع والصراع 56

أولا : تاريخية مفهوم التدافع والصراع 57

ثانيا : تطور وتبلور مفهوم التدافع والصراع 59

المطلب الثاني : تاريخية وتبلور مفهوم رؤية العالم..... 61
أولا :تاريخية مفهوم رؤية العالم 61
ثانيا : تطور وتبلورمفهوم رؤية العالم 62
المبحث الرابع : المفاهيم النظرية للحضارة والثقافة..... 65
المطلب الأول: المفاهيم النظرية للحضارة 67
أولا : عند العرب والمسلمين..... 70
ثانيا :عند الغرب..... 74
المطلب الثاني :المفاهيم النظرية للثقافة..... 76
أولا : مفهوم الثقافة عند العرب و المسلمين..... 79
ثانيا : مفهوم الثقافة عند الغرب..... 85
المطلب الثالث :مفاهيم جوهرية مرتبطة بالثقافة..... 89
أولا: القيــم وخصائصها..... 89
ثانيا: الأيديولوجية..... 92
المطلب الرابع : عموميات متعلقة بمفهوم الثقافة 96
أولا : نظريات الثقافة ومقارباتها المنهجية 96
أ-المقاربـــة الأنثروبولوجية للثقافــة 96
ب-المقــاربـــة التاريخية 98
ج-المقاربـــة البنيوية 99
د- المقاربة البنيوية الوظيفية 100
هـ- المقـــاربة السوسيولوجية 103
و-المقاربـــة السيكولوجية 104
ز- المقـــاربة التأويلية 106
ن-المقاربة الإيديولوجية 107

ثانيا :محددات الثقافـــة 111
ثالثا: التغيـــر الثقافـــي..... 113
أ- العوامل الطبيعية والمناخية..... 114
ب-العوامل السكانية والبشرية..... 114
ج-العوامـــل الدينية..... 115
د- العوامل الإيديولوجية والثقافية..... 115
هـ- العوامل التقنية والرقمية..... 115
و-العوامل النفسية..... 116
ز-العوامـــل الاقتصادية..... 116
ح-عامل الحداثة..... 116
ط-عامل مابعد بعد الحداثة..... 119
ي- العـــولمة..... 122
ك- تغير البراديغمات الثقافية..... 123
رابعا: اضمحـــلال الثقافـــة..... 124
خامسا: مفاهيـــم ومصطلحات ثقافيـــة..... 126
تركيب : 128
الفصل الثاني : معالم رؤية (العالم الثقافية) عند "عابد الجابري" و"كليفورد غيرتز"وتأثيرها في(التدافع والصراع) مع الآخر..... 131
توطئة:..... 132
المبحث الأول : معالم رؤية العالم الثقافية عند "عابد الجابري"..... 133
المطلب الأول : ماهية وخصائص رؤية العالم الثقافية في فكر عابد الجابري. 134
المطلب الثاني : أبعاد وواقع رؤية العالم الثقافية عند الجابري 135
المبحث الثاني : معالم رؤية العالم الثقافية عند "كليفورد غيرتز"..... 139

المطلب الأول :ماهية وخصائص رؤية العالم الثقافية في فكر"كليفورد غيرتز" 140
المطلب الثاني: أبعاد وواقع رؤية العالم الثقافية عند كليفورد غيرتز..... 142
المبحث الثالث: آليات (التدافع والصراع) مع الآخر ومجال تأثرها برؤية العالم الثقافية عند الجابري..... 144
المطلب الأول: آليات (التدافع والصراع) مع الآخر في رؤية العالم الثقافية عند الجابري..... 145
المطلب الثاني: مجالات تأثير رؤية العالم الثقافية في (التدافع والصراع) مع الآخرعند الجابري..... 146
المبحث الرابع: آليات (التدافع والصراع) مع الآخرومجالات تأثرها برؤية العالم الثقافية عند كليفورد غيرتز 150
المطلب الأول: آليات (التدافع والصراع) في رؤية العالم الثقافية عند كليفورد غيرتز 151
المطلب الثاني: مجالات تأثير رؤية العالم الثقافية في (التدافع والصراع) مع الآخر عند كليفورد غيرتز..... 152
الفصل الثالث :مقارنة رؤية العالم الثقافية عند عابد الجابري وكليفورد غيرتزبين(التقاطع والتقارب) أو(التباين والتناقض)..... 156
توطئة **:**..... 157
المبحث الأول :المقارنة من حيث(التقاطع والتقارب)..... 158
المطلب الأول: الأسس والمنطلقات والمنهج..... 159
أولا: الأسس والمنطلقات..... 159
1-تأثير الفيلسوف ماكس فيبر..... 159
أ- في فكر "كليفورد غيرتز"..... 159
ب-في فكر الفيلسوف "عابد الجابري"..... 160
2-تأثير الفيلسوف"ميشيل فوكو"..... 163

أ-في فكر كليفورد غيرتز..... 163
ب-في فكر عابد الجابري 166
3-تأثير الفيلسوف "بول ريكور"(عامل المبادرة في رؤية العالم الثقافية) 167
أ-في فكر كليفورد غيرتز..... 167
ب - في فكر عابد الجابري..... 168
ثانيا: المنهج..... 169
أ-في فكر الفيلسوف محمد عابد الجابري،..... 169
ب – في فكر كليفورد غيرتز..... 176
المطلب الثاني : الأبعاد والمحتويات المعرفية..... 178
أولا :طابع العلمية والعقلانية الناهضة..... 178
أ-عند كليفورد غيرتز..... 178
ب-عند عابد الجابري..... 181
ثانيا :اعتماد وتوظيف الصناعة(البلاغية) 185
أ-عند كليفورد غيرتز 186
ب -عند عابد الجابري..... 188
المبحث الثاني :المقارنة من (حيث التباين أوالتناقض)..... 190
المطلب الأول : الأسس والمنطلقات والمنهج..... 191
أولا :الأسس والمنطلقات..... 191
أ-عند المفكر عابد الجابري..... 191
ب-عند كليفورد غيرتز..... 193
ثانيا :المنهج في الرؤيتين..... 194
أ-المنهج عند عابد الجابري..... 194
ب-المنهج عند كليفورد غيرتز..... 198

المطلب الثاني :الأبعاد والمحتويات المعرفية في الرؤيتين المتقابلتين..... 200
أولا : المحتويات والأبعاد المعرفية..... 200
أ- المحتويات والأبعاد المعرفية عند عابد الجابري..... 200
ب-عند كليفورد غيرتز..... 204
الفصل الرابع : أثر (التقاطع والتقارب)أو(التباين والتناقض)بين رؤية العالم الثقافية عندعابد الجابري وكليفورد غيرتز،مستقبلها ومآلها 207
توطئة **:**..... 208
المبحث الأول :أثر التقاطع أوالتقارب بين الرؤيتين..... 218
المطلب الأول :إلى (التوافق والحوارية) و(الإلتزام والتكليف) عند الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز..... 220
أولا -التوافق والحوارية..... 220
ثانيا -الإلتزام والتكليف 222
المطلب الثاني :إلى الإصلاح والتغيير والتجديد 223
أولا -(التغيير والتجديد)عند عابد الجابري 223
ثانيا-(التغيير والتجديد)عند كليفورد غيرتز 227
المبحث الثاني : مستقبل الرؤيتين ومآلهما من (جانب التقارب والتقاطع)..... 229
المطلب الأول : شرط الفعالية (الإرادة الحضارية) 232
أولا -(الفعالية أوالإرادة الحضارية) عند عابد الجابري 234
ثالثا: (الفعالية أوالإرادة الحضارية)عند كليفورد غيرتز 236
المطلب الثاني :شرط (مقومات التجديد والنهوض) 238
أولا : التوجيه والتغيير (عند عابد الجابري وغيرتز) 239
ثانيا: البناء لا التكديس عند عابد الجابري وغيرتز 240
المبحث الثالث :أثر التباين أوالتناقض بين الرؤيتين..... 243
المطلب الأول :الإختلاف مصدر قوة حضارية 245

أولا : الإختلاف إبداع حضاري (في فكر الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز) 245
ثانيا -الإختلاف إثراء فكري (في فكر الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز) 246
المطلب الثاني :الإنسان الجديد والدور الحضاري 249
أولا: (الإنسان الجديد والدور الحضاري)عند عابد الجابري..... 250
ثانيا- (الإنسان الجديد والدور الحضاري) عند كليفورد غيرتز..... 251
المبحث الرابع :مستقبل الرؤيتين ومآلهما من جانب)التباين أوالتناقض)..... 253
المطلب الأول : التفاؤل الحضاري لا التشاؤم 255
أولا : (التفاؤل الحضاري)عند عابد الجابري 256
ثانيا: (التفاؤل الحضاري)عند كليفورد غيرتز..... 257
المطلب الثاني : (التكافؤ والتناسب)و(التكامل والإنسجام) بين الرؤيتين..... 258
أولا-التكافؤ والتناسب (في فكر الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز)..... 258
ثانيا: -التكامل والإنسجام (في فكر الفيلسوفين عابد الجابري وغيرتز)... 259
تركيب **:**..... 261
خاتمة **:**..... 262
البيبليوغرافيا 274
الملاحق العلمية 284

- المسارين العلميين للمفكرين والفيلسوفين
- معجم مختصرمن مصطلحات كليفورد جيمس غيرتز

الفهرس..... 299